الاوراق
٣٢١

الات

Süleymaniye Kütüphanesi
Azir Efendi
186

هذا مما وقف وصمت الى
كتب حضرة الوالد
عليه الرحمة
بسرطه

١٨٦
٢/٧٩

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما هدانا الى سبيل الصواب وارشدنا الى الحق
بالسنة والكتاب والصلوة والسلام على نبينا محمد الهادى
لاولى الالباب وعلى اله وصحبه خير الال وخير الاصحاب وبعد
فان علم الكلام اشرف العلوم وارفعها وافضل المعارف واسنيها
وقد صنف فيه الاعلام من الافاضل من الاوائل والى
كنت صرفت جل همتى فى عنفوان الشباب فى الفنون
العقلية والنقلية لحسن المآب وحررت ما يتعلق بفنى
المنطق والاداب وانتهى العمر الى اواسط الشيب بلا ارتياب
فكرهت ان تكون الآلات المهيأة مجردة عن الاثر بحيث
تكون خلافا بلا ثمر ودار فى خلدى ان اكتب بعض ما يتعلق
بعلم الكلام حسبما يساعده الطاقة فى تحقيق المرام فلما
اتفق لى الشروع فى تعليم شرح العقايد العضدية للمولى
المحقق جلال الدين الدوانى البارع فى المباحث العقلية والكلامية
قصدت ان اجمع ما يتعلق به من كلام الاكابر وما سنح
فى اثنائه للفكر الفاتر تذكرة للاصحاب وتكملة لافكار الطلاب
والمرجو من الاخوان الابرار ان ينظروا اليه بعين الوداد
وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدى

المساوية متوكلا على هادى السبيل وهو نعم المولى ونعم الوكيل
قوله بامن وفقنا لما ذكره تعالى فى البسملة موصوفا بالرحمة البالغة
فى الدارين وجد من نفسه محركا قويا موجبا للاقبال عليه فالتفت
وناداى فى مقام الحمد وقال بامن وفقنا للتحقيق والتوفيق والعصمة
المذكورين من اعاظم الاوصاف الجميلة الاختيارية فذكرهما حمد
باعتبار انهما وصف بالجميل ومحمود عليه باعتبار كونهما جميلا
اختياريا والنداء الدال على المباعدة يفيد ان عبارته التى
هى الحمد والتصلية او الشروع فى التاليف من العلم الجليل
كانت بطريق الاحسان المشار اليه فى الحديث النبوى
المقائل بان الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن
تراه فانه يراك الحديث سواء كان كلمة يا للبعيد التى بها
للدلالة على كمال البعد بين مرتبتى الالوهية والعبودية او كانت
مشتركة بين البعيد والقريب والمراد ههنا القريب بقرينة
قوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد والتوفيق جعل
الاسباب موافقة للمسبب والمسبب ههنا هو تحقيق العقائد
ففيه تجريد او تاكيد لفائدة براعة الاستهلال والتلميح الى
سبب التاليف كذا قيل وفيه ان التوفيق عبارة عن هذا
الجعل الخاص والتقييد بالاسباب والمسبب خارج عنه خروج
البصر عن مفهوم العمى ولا معنى للتجريد عن المدلول الالتزامى
وايضا المسبب المذكور عام لا دلالة له على خصوصية التحقيق
باحدى الدلالات الثلث والتاكيد اعادة المعنى المستفاد
من اللفظ الاول لا اضمحلال العام المستفاد فى الخاص كيف
ولو احتيج فى امثاله الى شئ من التجريد والتوكيد لاحتيج اليه
فى كل فعل موضوع للنسبة الى الفاعل لاسيما اذا كان ذلك
الفعل من الاعراض النسبية كقام وقعد زيد ولم يقل به احد
قوله لتحقيق العقائد جمع عقيدة بمعنى المسئلة المعتقدة
فتحقيق العقائد بمعنى اثبات المسائل الاعتقادية الاسلامية

بدلائل قطعية قوله وعصمنا عن التقليد هو الاعتقاد الجازم الغير
الثابت لعدم استناده الى دليل والتقليد بهذا المعنى بقابل
الاستدلال والايمان بطريق التقليد بهذا المعنى وان كان معتبرا شرعا
لكن التخلص عنه والايصال الى مرتبة الاستدلال انعام عظيم من الله تعالى
وضمير المتكلم في عصمنا عبارة عن جماعة المستدلين من المكلفين
الذين توجه اليهم الخطاب بالايمان والفروع وعصمتهم عن
التقليد لا ينافي عدم العصمة قبل التكليف وقد يطلق التقليد على
مطلق الاعتقاد الغير المستند الى دليل جزما كان اوظنا وهو بهذا
المعنى بقابل الاجتهاد قوله في الاصول والفروع يحتمل ان
يكون المراد بالاصول والفروع هو المسائل التي بعضها يتوقف
على البعض الاخر كالكلام والارث المتوقفين على اثبات الواجب
ويحتمل ان يكون الاصول هي المسائل التي يكفر جاحدها والفروع
ما عداها مما ذكر في علم الكلام ويحتمل ان يكون الاصول ما هو من
مسائل الكلام خاصة والفروع ما هو مشترك بين الفقه والكلام
كبحث الامامة وما قيل ان الاصول عبارة عن الادلة والفروع
عن المسائل فيأباه سياق كلامه بعد فصل الخطاب قوله
صلى جواب النداء ولا يخفى ان النداء ههنا ليس على طريق
الحقيقة بل للاستغاثة والاستعانة فالظاهر في جوابه ان يقال
اهدنا الى سبيل الرشاد خصوصا في هذا التصنيف او غيره
لكنه ادرج هذه الاستعانة في التصلية لان توفيق علماء امته
في امثال هذا التصنيف من جملة الرحمة على النبي عليه السلام وقيه
ايماء الى ان الرحمة على النبي عليه السلام راجعة الى امته والى ان
الدعاء له سائل للبرية ولذا جعل التصلية مقصودا اصليا
من النداء وتخلف عادة المصنفين من ذكر التصلية على سبيل
التبعية ففيه غاية ايجاز بديع قوله وعلى اله واصحابه الظاهر
ان الآل ههنا بمعنى كل مؤمن تقي لعموم الدعاء بالرحمة للكل وقوله
الاعيان بمعنى الاشراف صفة الاصحاب وكذا المبشرين

لا صفة مجموع الآل والاصحاب لئلا يختص الدعاء بالاشراف المبشرين
من الآل كالعشرة المبشرة وشهداء بدر قوله فيقول الفقير الى عفو
ربه الغني لا يخفى ان الظاهر الى رحمة ربه الغني والعفو من جملة الرحمة
فكانت اشمل وايضا ملايم الطباق بين الغني والفقير هو الرحمة لكنه
عدل عنها الى العفو لاستعظام ذنوبه المحتاجة الى العفو والاشارة
الى ان عفو الذنوب يستوجب بوافي الرحمة وتوبواسطة الشفاعة
قوله الصديقي اي منسوب الى ابي بكر الصديق رضي الله عنه ملكه الله
تعالى نواصي الاماني جمع ناصية بمعنى المطلوب واللام للاستغراق
يجعلها شاملة للمطالب الدنيوية والاخروية والناصية شعر
الجبهة وتملك نواصي الاماني كناية عن تملك نفس الاماني كما
الاساري والخيل المقبوضتين في الاكثر باخذ نواصيها ومن فسر
النواصي بالاشراف فقد خصص المملوك وغفل عن ان نواصي
الاماني ليست باماني فضلا عن كونها اشرافها كما ان نواصي
الخيل ليست بخيل قوله ان العقائد العضدية اي المسائل
الاعتقادية التي الفها قاضي عضد صاحب المواقف لم يذع قاعدة
من اصول العقائد الدينية بعد المصادقة في بيداء على حال من
الاحوال الا حال كونها آتية عليها لا على نواحيها بخلاف سائر
المتون فانها لم تأت على جميعها بل اتت على بعضها وعلى نواحي
البعض الاخر منها بان اتت على ما يستلزمها واومأت اليها
ولم تترك من امهاتها اي امهات العقائد الدينية وهي
الاصول ومهماتها وهي الفروع مسئلة الا وقد صرحت بها ولعل
المصرح بها هو الاصول وبعض الفروع اذ الاتيان على الاصول
كما هو منطوق الفقرة الاولى كناية عن التصريح بها ولما كانت
المسئلة في هذه الفقرة اعم من الاصول والفروع وقد صرح
ببعض الفروع احتاج الى تعميم الذكر من التصريح والايماء فكلمة
او في قوله او اومأت اليها لتقسيم المذكور في الكتاب
الى قسمين قسم مصرح بها وقسم مشار اليها فالقول بان

قوله لم يقع فاعدة من الاصول ولا لشك ان جمع
اسئل ان نصف رفقة بل قد يجاب بان يلاحظ الخص
واحدة ويكتبها ثم يعيدها ويتوجه الى مسئلة اخرى وكذا
الى اخر الرسالة وايضا ان يجاري والرسالة هذه الافعال
والاجابة الى مصنفها فتخليص مراده ان الخص في هذه
الرسالة لم يقع فاعدة من الاصول بعد ملاحظتها على
حقيقتها من الاحوال الا وقد اتى عليها بذكر نفسها او على
جوانبها بذكر ما يستلزمها هذا اذا كانت الواو للحال
واذا كانت للوصف الصفة بالموصوف فالمعنى
لم يقع فاعدة غير ماتى عليها بل كلها وردها بعد
الاطلاع في قوله تعالى والتقدير ان صرح في
الوجهان معلوم وعلى التقديرين فالاتيان
وانما كناية عن التصريح بها والحاصل انه صرح في
هذه الرسالة بجميع الاصول فقيل ان قوله
لم يقع يدل على انها اشتملت على جميع الاصول
فلا يصح الاستثناء بقوله الا واتت عليها وهم
اجيب بان قوله من قبل من قبل الاستثناء
من الاستثناء المفرغ المتصل ثم قال بعضهم في رفع هذا
الوهم انه من قبيل ناكيد المدح بما يشبه الذم كقوله
ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع
الكتائب وانت خبير بان هذا انما يتاتى اذا كان
الاستثناء منقطعا ولذا اختص بها ذهب اليه النحاة
ولو فرض ان كلامه مبني على الاستثناء فلا يتقيم ايضا الحكم
من وجود الحكم قبل الاستثناء مدح الرسالة بتصحيح
ان الغرض لا يحصل الا بجمع الاستثناء على جميع
جميع الاصول بدون الاستثناء على
فالمدح المقصود لا يحصل
الذهب ايضا

قوله لم تدع يدل على انها اشتملت على جميع العقائد فلا مجال حينئذ
للاستثناء بقوله الا واتت عليها وهم جلي واجلى منه ما قيل في دفعه
انه من قبيل تأكيد المدح بما يشبه الذم اذ لم يسبق قبل هذا الكلام مدح
ليؤكد به ولا يتم الكلام قبل الاستثناء المتصل اذ الحكم بعد الثنيا
في التحقيق ولذا كان ذلك التأكيد مخصوصا بالاستثناء المنقطع
ليدل صدر الكلام على مدح والاستثناء على مدح اخر شبيه بالذم
وقد حمل هذا القائل الاستثناء ههنا على المتصل قوله قال النبي عليه
السلام الخ هذا الكلام من المص الى قوله اجمع السلف كالمقدمة للرسالة
قدمت للترغيب فيها لكونها عقائد الفرقة الناجية والتنفير عن غيرها
لكونها عقائد الفرقة الغير الناجية قوله والنبي انسان بعثه الله الخ
اخذ الانسان في الجنس لئلا يدخل الملك والجن اذ النبي لا يكون الا انسانا
بخلاف الرسول حيث جوز كونه ملكا ولذا قيل بالعموم من وجه
بينهما والتفصيل انهم بعد ما اتفقوا على اختصاص النبي بالانسان
وعلى انهما ليسا بمتباينين لاجتماعهما في نبي واحد كما دل عليه قوله تعالى
وكان رسولا نبيا اختلفوا في انهما متساويان كما ذهب اليه
جمهور المعتزلة او النبي اعم مطلقا من الرسول كما ذهب اليه جمهور
اهل السنة لما دل عليه العطف في قوله تعالى وما ارسلنا من رسول
ولا نبي اذ لو كان مساويا او اعم لما عطف على الرسول لان نفي
احد المتساويين يستلزم نفي الاخر وكذا نفي الاعم يستلزم نفي الاخص
بخلاف العكس ولما دل عليه الحديث حيث سئل النبي عليه السلام
عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسول
منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا في البيضاوي وما كان
افراده اكثر فهو اعم مطلقا وانت خبير بان هذين الدليلين وان
قدحا في المساواة بينهما لا يقدحان في العموم من وجه اما الاول
فلان نفي احدهما لا يستلزم نفي الاخر واما الثاني فلجواز ان يكون
السؤال والجواب عن عدد الرسول منهم لا عن عدد مطلق الرسل
فلذا ذهب البعض الى العموم من وجه بينهما كما ذهب اليه ابو المنصور

الماتريدي في تأويلاته حيث جوز في قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا
اولي اجنحة مثنى وثلث ورباع كون الملك المبلغ الى قومه رسولا
بالمعنى الشرعي لا بالمعنى اللغوي وذهب التفتازاني الى ان للرسول
معنيين احدهما مساو للنبي والاخر اخص مطلقا فما ذهبوا اليه من
المساواة ليس باعتبار ان النبي شامل للملك كالرسول كما وهم
ههنا بل باعتبار ان الرسول مختص بالانسان كالنبي واما ما قيل
ان الاولى ان يقال رجل في الجنس لان النبي لا يكون من النساء
على الاصح فمدفوع بان الرجل شامل للجن بدليل قوله تعالى وانه
كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن الاية ولا يكون
النبي من الجن على الصحيح والتنبيه على الصحيح باخذ الانسان اهم من
التنبيه على الاصح باخذ الرجل ثم البعث في الحقيقة هو الارسال
من موضع الى اخر ولا يوجد في جميع الموارد كما في بعث نبينا عليه
الصلوة والسلام في مكة الى اهلها وان وجد في البعض كبعث
موسى عليه السلام من طور الى مصر فالبعث في التعريف بمعنى
الحمل على التبليغ بالوحي اليه او الى رسول متبوع من باب ذكر
الخاص وارادة العام والخلق بمعنى المخلوق الشامل للواحد
والكثير الخاص بطائفة او العام للثقلين واللام للعهد الذهني قوله
لتبليغ ما اوحاه اليه الخ هذه اللام متعلقة بالبعث الذي هو فعل
الله تعالى فلا يكون لام الغرض عند الاشاعرة النافين لتعليل
افعال الله تعالى بالاغراض ومنهم المص والشارح بل لام الفائدة
على سبيل الاستعارة التبعية حيث شبه ترتب فائدة التبليغ
على البعث على ترتب الغرض على فعل فذكر اللام الموضوعة
للثاني واريد الاول كما اشار البيضاوي في قوله تعالى وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون والتبليغ مصدر مضاف
الى المفعول والفاعل متروك هو ذلك الانسان المبعوث
والموصول عبارة عن الاحكام من الاوامر والنواهي والوحي
عند اهل الشرع ما ينقسم الى ثلثة اقسام الاول ما ثبت بلسان

الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن من هذا
القبيل والثاني ما وضح باشارة الملك من غير بيان بالكلام و
الثالث بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده والذين يرون
الاجتهاد للانبياء عليهم الصلوات من اهل الاصول جعلوا الاجتهاد
قسما رابعا وسموه وحيا خفيا وما ينقسم الى الثلثة الاول وحيا
ظاهرا فالوحي في التعريف على المعنى الشرعي الشامل للاقسام
لان ما بلغه الانبياء عليهم السلام الى الخلق شامل لجميع الاقسام
لا مخصوص بما ثبت بكلام الملك او باشارته والجار في اليه
ان كان متعلقا باوحى فالضمير المجرور عائد الى الانسان المبعوث
وان كان متعلقا بالتبليغ فهو عائد الى الخلق والظاهر هو الاول
لقرب المتعلق واحتياجه الى الصلة وصلة التبليغ يستفاد من
قوله الى الخلق اذ البعث اليه يتبادر منه التبليغ اليه فبهذه القرينة
يجوز حذف صلته ولا قرينة على حذف صلة الايحاء ويؤيد تعلقه
باوحى قوله لا يشمل من اوحى اليه فيما بعد لكن اورد على الاول
ان التعريف على هذا لا يصدق على انبياء بني اسرائيل المبعوثين
لتبليغ ما اوحى الى موسى عليه السلام لا لتبليغ ما اوحى اليهم واجيب
بالاحتمال الثاني الغير الظاهر ويمكن دفعه على الاحتمال الاول
ايضا بان انتفاء جميع اقسام الوحي هناك ممنوع ولو سلم
فيجوز ان يكون المراد من الايحاء الى ذلك المبعوث اعم من الايحاء
الى نفسه والى متبوعه من الرسول **قوله** على هذا اي وعلى هذا
التعريف لا يشمل النبي من اوحى اليه ما يحتاج اليه لكماله الخ مع انه
نبي فلا يصح هذا التعريف لعدم كونه جامعا لافراده ويحتمل ان
يكون المراد وعلى هذا الظاهر من التعريف لا يشمل التعريف
ذلك النبي فلا يكون جامعا ولا صحيحا ووجه عدم الشمول
تبادر المغايرة الذاتية بين المبعوث والمبعوث اليه والمبلغ
والمبلغ اليه **قوله** اللهم الا ان يتكلف الخ الظاهر انه ظرف
عدم الشمول اي لا يشمل في جميع الاوقات الا وقت ان

يتكلف ويحتمل ان يكون ظرف عدم الصحة المقدر في نظم الكلام كما اشرنا
اي لا يصح هذا التعريف الا وقت ان يتكلف فعلى الاحتمال الاول وجه
التكلف تعميم المغايرة من الذاتية والاعتبارية كما نقل عنه حيث
قال بان يحمل التعريف على معنى انه انسان بعثه الله تعالى لتبليغ
ما اوحاه اليه الى غيره اعم من ان يكون ذلك الغير غيرا بالذات
او بالاعتبار فزيد من حيث انه اوحي اليه مغاير له من حيث انه
عمل به انتهى اقول والاولى في التفريع ان يقول فزيد من حيث
نفسه المطمئنة مبعوث ومبلغ ومن حيث نفسه الامارة
مبعوث ومبلغ اليه وعلى هذا يتصور تبليغ شخص الى نفسه
بلا مرية ويندفع الاوهام وعلى الاحتمال الثاني وجه التكلف
كما يجوز ان يكون ذلك يجوز تخصيص المعرف بالافراد المشهورة
وهم الذين بعثوا للتبليغ الى الغير وقد اجيب عنه بمنع كون زيد
نبيا ولو سلم فلا نسلم عدم صدق التعريف عليه كيف وقد
روي عنه انه قال ايها الناس هلموا الي فانه لم يبق على دين خليل
ابراهيم عليه السلام غيري فكان مبلغا الى غيره واقول تمام هذا
الجواب مبني على ان اللام لام الفائدة وما من نبي الا وقد ترتب
على بعثه كماله في نفسه اولا ثم ترتب عليه التبليغ الى الغير
واما اذا حمل على لام الغرض فلا يصدق عليه التعريف وان
ترتب عليه التبليغ الى الغير فان قوله لكماله في نفسه على
هذا يدل على ان الغرض الاصلي من بعث زيد كماله في نفسه
لا التبليغ الى الغير كما لا يخفى **قوله** اي امة الاجابة وهم الذين
امنوا به في جميع ما جاء به واجابوا لدعوته عليه السلام وهو
الظاهر الراجح على ارادة امة الدعوة فان اكثر ما روي وورد
في جنس الحديث على هذا الاسلوب اي بالاضافة الى نفسه
المشعرة بنوع التشريف والتعظيم اريد به اهل القبلة والظاهر
ان ما نحن فيه من هذا الاكثر لا يقال بل يدل على ارادة امة الاجابة
ما نقله البيضاوي في تفسير سورة الانعام عند قوله تعالى ان الذين

فرقوا دينهم وكانوا شيعا حيث قال النبي عليه الصلوة والسلام افترق اليهود على احدى وسبعين فرقة كلها في الهاوية الا واحدة وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة كلها في الهاوية الا واحدة وتفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة كلها في الهاوية الا واحدة الحديث فان امة الدعوة شاملة لليهود والنصارى لا مقابلة لهما لانا نقول الظاهر من اليهود والنصارى امة موسى وامة عيسى عليهما السلام وهم اليهود والنصارى الذين قبل بعثة نبينا عليه السلام فعلى هذا يرجح هذا الحديث ارادة امة الدعوة ههنا فتأمل قوله وانت تعلم بعده جدا اقول ان اراد انه بعيد بعده لا وجه لحمل الحديث عليه فيأباه دعوى ظهور امة الاجابة ورجحانها من قبل فانها تدل على جواز ارادة امة الدعوة مرجوحا وان اراد ان للحمل عليها وجها لكنه بعيد جدا فالحامل لم يدع قربه بل بعده الواصل الى حد الامتناع كما دل عليه كلمة لو في كلامه الا ان يقال ليس المراد من هذا الكلام الاعتراض على الحامل بل توجيه البعد البعيد المشار اليه في كلامها قوله فان فرق الكفر اي اصولها اكثر من هذا العدد بمقدار كثير فما ظنك في فرق مجموع الاسلام والكفر وفيه بحث لان الكفر ملة واحدة فليكن مجموع اصل الكفر بعد البعثة فرقة واحدة والبواقي من اصل القبلة ويؤيده الحديث الذي نقلناه بالمعنى الظاهر منه كما اشرنا وايضا يتوجه عليه ما يذكره في دفع التوهم الآتي قوله السين اما للتأكيد اي اما بمعناه المجازي الذي هو تحقق الوقوع لتأكيد الحكم بوقوع الافتراق بهذا العدد لانه مجهول مترد فيه وان كان مطلق الافتراق الواقع في الحال معلوما وتحقيق هذا المقام يستدعي بسط هو ان الافتراق بهذا العدد ليس آنيا بل تدريجي وان المضارع المشتق من الفعل التدريجي ينسب حقيقة الى من اتصف ببعض اجزائه وان لم يكن المشتق منه حقيقة في ذلك الجزء كما اذا شرع زيد في الصلوة واتى ببعض اركانه وقيل في هذه الحالة هو يصلي الان كان نسبة المضارع

حقيقة وان لم يكن الصلوة حقيقة في بعض اركانها اذا تقرر هذا فنقول يحتمل ان يشرع الامة في الافتراق بهذا العدد وقت ورود الحديث ولا ينافيه ما يستفاد من سياق الحديث من اتفاق الاصحاب مع النبي عليه الصلوة لان امة الاجابة اعم من الاصحاب ويحتمل ان يشرعوا فيه بعد حياته عليه السلام فعلى الاول يكون شروعهم الواضح عند المخاطبين بالحديث قرينة معينة لحمل المضارع على الحال وقرينة صارفة عن حمل السين على معناه الحقيقي الذي هو تقريب الاستقبال كاللام في قوله تعالى ولسوف يعطيك الاية فانها قرينة معينة لحمل المضارع على الحال وصارفة عن حمل سوف على الاستقبال فالمعنى ان الامة قد شرعوا في الافتراق المذكور ويؤيده الحديث الذي نقلناه عن البيضاوي حيث وقع المضارع فيه مجردا عن السين والمضارع المجرد عن حروف الاستقبال ينبئ ومنه الحال كما ذكره النحاة فلا بد ان يحمل السين على معنى يؤكد الحكم وفائدة التأكيد بالسين دون سوف وغيرها من ادوات التأكيد هي الاشارة الى ان الافتراق بهذا العدد شرع في الحال وتم في زمان قريب الى زمان التكلم من ازمنة الدنيا بخلاف التأكيد بسوف في الاية فانها تشير الى ان الاعطاء الذي يستعقبه الرضا وهو مجموع ما في الدنيا والاخرة وان شرع في الحال الذي هو زمان نزول هذه الاية لكنه يتم في الاخرة بخلاف سائر ادوات التأكيد اذ لا تشير الى الاستقبال اصلا ولا يلزم من حمل المضارع على الحال خلاف الواقع الذي هو وقوع الافتراق بهذا العدد في الحال ايضا لما اشرنا اليه في البسط وعلى الثاني يكون عدم شروعهم الواضح ايضا قرينة تعين المضارع المشترك بين الحال والاستقبال فيمتنع حمل السين على غير معناه الحقيقي بل يجب حمله على معناه الحقيقي الذي هو تقريب وقوع الافتراق المذكور الى زمان التكلم بالحديث اما بمعنى شروع الامة في الافتراق المذكور واما بمعنى سبق شروعهم

واتمامهم قريبا وهو الظاهر ولا شك ان هذا التقريب بالنسبة الى
ازمنة الدنيا لان الافتراق مستلزم للخروج عن عهدة التكليف ولا
تكليف في الاخرة فيدل بظاهره على ان الافتراق المذكور يتم قبل
منتصف ما بين البعثة وقيام الساعة ولقائل ان يقول لا وجه
للشق الاول الذي هو حمل المضارع على الحال والسين على التاكيد
لما ذكره صاحب الملل والنحل من ان الخوارج والغلاة ظهرتا في خلافة
علي كرم الله وجهه وابتدأت منهما الضلالة والبدع وبعده وقع
اختلاف الامة في الامامة والاصول ويمكن دفعه بان صاحب
الملل والنحل ذكر ايضا ان كل اختلاف في اخر زمان كل نبي ناش
من الاختلاف الواقع في اول زمانه واختلافات هذه الامة بعد علي
رضي الله عنه ناشية من الاختلافات الواقعة في زمن النبي عم من
المشركين والمنافقين واكثرها من المنافقين كاعتراض بعضهم على
النبي عليه السلام في قسمة الغنائم وغيره فلعل هذا الشق من الشارح
مبني اما على حمل امة الاجابة على الذين امنوا به عليه السلام في الظاهر
ليشمل المنافقين كسائر الفرق الضلالة الذين يحكم بكفرهم واما
على حمل الافتراق على اعم من منشائه الواقع من المشركين والمنافقين
في زمانه عليه السلام مجازا بقرينة توجد هناك عند الاصحاب المخاطبين
واحتمال القرينة كاف في احتمال المجاز والشق الاول ههنا مذكور
على سبيل الاحتمال لا على سبيل القطع وهذا كما اعتاده المفسرون
من حمل الاية اولا على المعنى الحقيقي ثم على معان مجازية اخر على طريق
الاحتمال بناء على احتمال القرينة حين نزولها فلا اشكال **قوله**
فان ما هو متحقق الوقوع قريب الخ بيان للعلاقة بين المعنى الحقيقي
للسين والمعنى المجازي المراد بان بين القرب وتحقق الوقوع
عموما بحسب التحقق فان بعض متحقق الوقوع قريب وبالعكس
وبعض المتحقق ليس بقريب بل بعيد كخلق العالم في الماضي
البعيد فسواء كان بينهما عموم مطلق او من وجه يصلح علاقة بينهما
ولذا حملوا السين في قوله تعالى سنكتب ما قالوا على تاكيد

الحكم اذ الكتابة في الحال لا في الاستقبال قطعا وليس مراده ان كل
متحقق الوقوع قريب اذ لا يدعيه عاقل ولا يحتاج اليه في المقام
ولا ان متحقق الوقوع ههنا كالقريب في تحقق الوقوع ليكون اشارة
الى علاقة المشابهة كما هي المتعارف في تجوز الحروف لان وجه
الشبه يجب ان يكون اقوى في جانب المشبه به وتحقق الوقوع
ههنا اقوى في جانب المشبه على ان التشبيه في استعارة السين
يجب ان يعتبر بين القرب وتحقق الوقوع لا بين القريب ومتحقق
الوقوع اللهم الا ان يحمل كلامه على الاستعارة بالكناية في مدخول
السين لا على الاستعارة التبعية في نفس السين وقد اشار
الشريف اليهما في قوله تعالى على هدى من ربهم الاية **قوله** كما
في قوله تعالى الخ اعلم ان اللام الداخلة على الفعل في امثاله
لام موطئة للقسم اي هي داخلة على جواب قسم مقدر قبله وتدل
بالوضع على وقوع مدخولها في الحال ولا تدخل عليه الا مع احدى
نوني التاكيد خلافا لابي علي الفارسي فانه جوز دخولها مع مطلق
التاكيد سواء كان التاكيد باحدى النونين او بحرف [illegible]
السين وسوف المستعملين للتاكيد وان كانا موضوعين لتقريب
الاستقبال ومدخول السين اقرب من مدلول سوف اذا تقرر هذا
فنقول لما كان بين مدلولي اللام وسوف تنافيا وجهوا الجمع بينهما
وذهب اكثر المفسرين الى ان كلمة سوف في الاية على معناها
الحقيقي لان الاعطاء الذي يستعقبه الرضا انما هو في الاخرة واللام
ههنا ليس لام القسم الداخلة على الفعل لفقد شرطها الذي هو
لحوق احد النونين بل لام الابتداء الداخلة على الجملة الاسمية اي
لانت سوف يعطيك الخ وهذه اللام ايضا موضوعة للحال فتحمل
في الاية على معنى تحقق الوقوع فانها تدل على ان ذلك الاعطاء
المستقبل كالامر الواقع في الحال في تحقق الوقوع فكلمة سوف في
معناها الحقيقي واللام لتاكيد الحكم بالاعطاء المذكور وذهب
ابو علي الى عكس ذلك بناء على ان الظاهر من اللام لام القسم

وهي داخلة على الفعل المؤكد بكلمة سوف وان لم يكن مؤكدا باحدى
النونين وعلى ان الظاهر من الاعطاء ليس مقصورا على الاعطاء المستقبل
الذي في الاخرة بل مجموع ما في الدارين من كمال النفس وظهور الامر و
اعلاء الدين وما اوحاه له في الاخرة مما لا يعرف كنهه سواه ولا شك
ان بعض اجزاء هذا المجموع وقع في الحال فيحمل اللام على معناه الحقيقي
وسوف على تأكيد الحكم والسارح ههنا اشار الى تأييد كلامه الى
ما ذهب اليه ابو علي الفارسي من النحاة وهذا القدر يكفيه ولا
يلزمه ترجيح ما ذهب اليه في الاية على ما ذهب اليه جمهور المفسرين
قوله او بمعناه الحقيقي الذي هو التقريب الى الاستقبال الى زمان التكلم
فدل بصراحته على ان الافتراق المذكور قريب من زمان التكلم وباشارته
على طريق الكناية على انه متراخ عن حياته عليه السلام لان القريب الى
زمان التكلم اعم مما في حياته عليه السلام والمتراخي عنها فذكر الاعم اللازم
واريد الملزوم فسقط الاوهام قوله وما يتوهم ورود هذا السؤال
حمل الامة على امة الاجابة معارضة له وحاصله ان العدد الواقع في
الحديث اما ان يحمل على اصول مذاهب الامة المذكورة فيه ايضا او على
ما يشمل فروعها اذ لا وجه للحمل على مجرد فروعها لخروج الاصل الذي
لا فرع له كالجبرية المحضة وعلى التقديرين لا ينطبق ذلك العدد على
عدد فرق امة الاجابة لان اصول فرقها اقل وما يشمل فروعها
اكثر فلا يصح حمل الامة على امة الاجابة ومنشأه امور الاول
استفادة بلوغ الافتراق الى هذا العدد في اوائل الاسلام من السين
سواء كان بمعناه الحقيقي او بمعناه المجازي للتأكيد كما اشرنا
الى تلك الاستفادة في فائدة التوكيد بالسين دون غيره من
الادوات فالتوهم المذكور متوجه على كلا شقي التردد السابق
لا على الشق الثاني فقط كما وهم الثاني كون زمان التوهم بعد اوائل
الاسلام اذ لا مجال للحكم بقلة الاصول قبل انقضاء الاوائل
لجواز البلوغ اليه الى وقت الانقضاء الثالث توهم ان
العدد الواقع في زمان يدوم بحيث لا يزيد ولا ينقص ابدا وقد اشار

اليه في الجواب الثاني حيث قال وان زادوا او نقصوا الرابع
توهم انحصار الاصول في الاقسام الاولية التي هي كبار الفرق الاسلامية
او في المسائل للاقسام الثانوية والفروع ما عداها والظاهر ان
الاصول بمعنى الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضلل بعضهم بعضا
واشار اليه في الجواب الاول ولعله لاجل هذا الظهور عبر عنه
بالتوهم اما اقلية ما جعلها اهل الكلام اصولا فانهم جعلوا الاصول
الاولية وهم كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة
والخوارج والمرجئة والمشبهة والنجارية والجبرية واهل
السنة وجعلوا المسائل للاصول الثانوية ثلثا واربعين عشرون
للمعتزلة وثلثة للشيعة كما صرح به المص في المواقف من ان اصولها
ثلث وسبعة للخوارج وخمسة للمرجئة وثلثة للنجارية وواحدة
للجبرية وثلثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة فسواء حمل الاصول
على الاصول الاولية او على ما يشمل الاصول الثانوية يكون اقل من
هذا العدد واما اكثريته ما جعلوه مسائل للفروع فان المص
في المواقف جعل الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضلل
بعضهم بعضا بالغة الى ثلث وسبعين عشرون للمعتزلة يكفر
بعضهم بعضا واثنان وعشرون للشيعة يكفر بعضهم بعضا وثمانية
عشر للخوارج وخمسة للمرجئة وثلثة للنجارية وواحدة للجبرية
المحضة وثلثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة والمجموع ثلث
وسبعون وقد تشعب بعض تلك الفرق الى فرق اخرى كتشعب
الاماينة والمشبهة وكتشعب اهل السنة الى الاشاعرة والماتريدية
فمطلق الفرق المسائل للاصول والفروع اكثر الخامس توهم انحصار
امة الاجابة في الناس لان ما بينها اهل الكلام هو فرق الناس مع
انها مسائل للبحث ايضا قوله وان حمل على ما يشمل الفروع
ليس المراد منه ما هو المتبادر من عد كل ذي اصل ذوي فروع
فرقة مغايرة لفروعه اذ المقسم لا يعد مع الاقسام لاضمحلاله
فيها كما اشار اليه الشريف في شرح المواقف بل المراد هو الشامل

لاصل الذى لافرع له و لفروع الاصول التى لها فروع كما اشرنا اليه
والمراد من الشمول شمول الكل لاجزائه لا شمول الكلى لجزئياته **قوله**
توهم لامستند له اى صالحا للاستناد به و الدليل الذى استند به
غير صالح لان بعض مقدماته ممنوعة وتحقيق الجواب منع المقصلة
المانعة الخلو على تقدير و عدم الانطباق على تقدير اخر بان يقال
ان اريد بالاصول الاقسام الاولية لامة الاجابة او الائمة
لاقسامها الثنوية فقط و بالفروع ما عداها بكل من المعنيين
فالتردد غير حاصر لجواز ان يحمل على الاصول بمعنى الفرق التى بينها
مخالفة معتد بها بحيث يفصل بعضهم بعضا وان كان بعضها من
الاقسام الثلثة او الرابعة بل هو الظاهر و ان اريد بالاصول
هى الاصول بهذا المعنى الظاهر و بالفروع ما عداها بخلاف الشق
الاول لكن لانسلم ان الاصول بهذا المعنى اقل من ذلك العدد
لجواز ان يكون هذا المعنى ملابسا بهذا العدد فقوله التى بينها
مخالفة معتد بها صفة كاشفة للاصول لكونه تعريفا لها لا صفة
مقيدة مسوقة لمجرد الاشارة الى ان الاشاعرة مع المائزيدية
اصل واحد لا اصلان مختلفان لعدم الاعتداد بالمخالفة بينهما
ولا مسوقة لاجل تخصيص الاصول حتى يتوجه ما قيل هذا الجواب
لا يطابق السؤال فان مطلق الاصول اذا كانت اقل فالمقيدة
بالطريق الاولى واقول والاولى للشارح ان يقول لجواز ان يكون
الفرق التى بينهما مخالفة معتد بها بهذا العدد ليكون جوابا باختيار
الشق الثانى ايضا لكن مع تقييده بالتى بينهما مخالفة معتد بها
ولك ان تجعل هذه المقيدة شقا ثالثا و يمكن دفع التوهم
بوجه اخر هو انما ذكره اهل الكلام من الاصول الاقل هو اصول
فرق الناس و امة الاجابة شاملة للجن ايضا فلتكن تلك
الاصول مع اصول فرق الجن بالغة الى هذا العدد لكن الحديث
الذى نقلناه عن البيضاوى ظاهر فى ان مجرد فرق الناس من امة
الاجابة بالغة البه لان موسى وعيسى عليهما السلام ليسا بمبعوثين

الى الثقلين **قوله** كلهما فى النار يحتمل ان يحمل على الدائمة كما هو المتبادر
من الجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبات اى هم كائنون فى النار ما
داموا موجودين بالايجاد الثانى عند الحشر فيدل على خلودهم فيها اذ
لاموت لهم فهم موجودون ابدا لكن حملها على الدائمة بهذا المعنى
يأباه ان دخولهم فى النار لايستعقب الايجاد الثانى لانهم فى العرصات
ليسوا فى النار وان راوا علاميها الا ان اسم النار من علاميها
او يحمل الدائمة على لازمها الذى هو خلودهم فيها بعد دخولهم وامثاله
شائعة فى الجمل الاسمية المحمولة على الدوام ويحتمل ان يحمل على المطلقة
العامة اى كلهما يكون فى النار بالفعل فى وقت من الاوقات سواء
كان دائما اولا فيدل على مطلق الدخول لا على الخلود والتردد الاتى
مبنى على هذا **قوله** من حيث الاعتقاد اى كونهم فى النار لاجل
اعتقادهم الفاسد لا مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد او لاجل
العمل الغير الصالح فحيث للتعليل ومن مثنائية **قوله** فلا يرد عليه
هذا ايرادا اخر على حمل الامة على امة الاجابة بان يقال لو حملت الامة
فى الحديث على امة الاجابة فاما ان يحمل قوله عليه السلام كلهما فى
النار على الخلود او على مجرد الدخول فعلى الاول يلزم خلاف
الاجماع الذى هو ان المستثنى من المؤمن الذى لا يؤدى اعتقاده الى انكار
شئ من ضروريات الدين يخلد فى النار لان المعتزلة والخوارج
مؤمنون بهذا المعنى ويلزم تخليدهم اذا حمل الفرقة الناجية على
بعضهم وعلى الثانى لم يصح استثناء الفرقة الناجية اذ ما من
فرقة الا وبعضها عصاة داخلة فى النار فلا يكون حكم المستثنى
مغايرا لحكم المستثنى منه فلو حملت الامة عليها يلزم اما خلاف
الاجماع او عدم صحة الاستثناء واللازم بكلا شقيه باطل وكذا
الملزوم وانت خبير بانه بعد حمل الفرقة الناجية على بعض المؤمنين
فعلى تقدير حمل الامة على امة الدعوة ايضا يتوجه هذا الايراد
بالتردد ويندفع عنه ايضا بالاجوبة الاتية فلا يراد والاجوبة عنه
مشتركة بين الحملين لكن الاشتراك لا يقدح فى معارضة المعارض

لانه لا يلزم صحة الحمل على امة الدعوة بنقض دليله بان يقال هذا
الدليل جار في عدم صحة الحمل على امة الدعوة مع انه صحيح عندك
وانما يلزم ان الحمل على امة الاجابة غير صحيح وان لم يصح الحمل على
امة الدعوة ايضا ولا يلزم من عدم صحة الحمل عليها عدم صحة حملها
على معنى ثالث لجواز ان يحمل على معنى اخر خال عن المحذور فلا يكون
الايراد قدحا في نفس الحديث من طرف اصل الطغيان ومنشاء
هذا الايراد ايضا امور الاول عموم كلمة ما في قوله عليه السلام
ما انا عليه واصحابي واستغراقها لكل من الاعتقاد والعمل فيفيد
بواسطة التعليق على المشتق الذي تضمنه الظرف ان سبب
النجاة عن النار هو الجمع بين الاعتقاد والعمل الصالحين ويفهم منه
ان سبب عدم النجاة هو الاخلال باحدهما لكونهم في النار اعم
من ان يكون لاجل اعتقادهم الفاسد اولاجل عملهم الكاسد
الثاني حمل الفرقة الناجية على طائفة مخصوصة من المؤمنين
الذين لا يؤدي اعتقادهم الى انكار شيء من ضروريات الدين
الثالث حمل الخلود على معناه الحقيقي لا المجازي الذي هو طول
المكث الرابع حمل الاستثناء على التحقيق لا على التنزيل الخامس
ان لا يفرق جميع معاصي الفرق الناجية في الظاهر والقائلين بقوله فلا يرد
تفريع على التقدير السابق اي لما كان المراد كونهم في النار لاجل
اعتقادهم فلا يرد لان ذلك التقدير جواب عنه باختيار الشق الثاني
بالابطال فيختار ان المراد مجرد الدخول ولا نسلم انه يلزم عدم صحة
الاستثناء وانما يلزم ذلك لو كان المراد من هذا القول دخولهم
في النار مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد اولاجل العمل وهو ممنوع
بجواز ان يكون المراد دخولهم لاجل الاعتقاد فقط وهذا الدخول
المقيد غير مشترك بين الفرق بل خاص بما عدا الفرقة الناجية
فان الفرقة الناجية لموافقة عقايدهم عقايد النبي عليه السلام
واصحابه لا يدخلون النار لاجل عقائدهم وان دخلوا لاجل
اعمالهم قوله والقول بان معصيته لا جواب اخر عن الايراد

المذكور باختيار الشق الثاني ايضا لكن مع تعميم علة الدخول من الاعتقاد
والعمل كما فهمه السائل وحاصله باختيار الثاني نمنع لزوم عدم صحة
الاستثناء اذ لا نسلم ان الدخول مطلقا ولو لاجل العمل مشترك بين
الفرق التي بين المستثنى والمستثنى منه كيف ومعصية الفرقة الناجية
مطلقا صغيرة كانت او كبيرة مقارنة للتوبة اولا مغفورة بواسطة
الشفاعة او بدونها مغفورة فلا يدخل الناجية في النار لا لاجل
الاعتقاد ولا لاجل العمل الكاسد قوله بعيد جدا اي بعيد عن
العفن بمعنى مرجوح لا بعيد عن الحق بمعنى باطل اذ الاجماع المنعقد على
ان طائفة من هذه الامة تدخل النار لا يدل على ان تلك الطائفة
من الفرق الناجية فلتكن من غيرها لكن الظاهر من ايات الوعيد
ان بعض المؤمنين كالحجاج ويزيد وامثالهما يدخلها ايضا فان
قلت قد كان الجواب المذكور منعا فلو اجيب على الشارح
من طرف المعلل باثبات الممنوع الذي هو دعوى الاشتراك او
ابطال هذا السند المساوي لاستبعاده فانه خارج عن قانون
التوجيه قلت لعله حمل الجواب على الاستدلال والمعارضة في
المقدمة المدللة القائلة بان مطلق الدخول مشترك ثم زيفه
بانا لا نسلم ان مطلق معصيتهم مغفورة كيف وهو احتمال بعيد
جدا او حمل الجواب على المنع كما قررنا ثم اجاب عنه بابطال المنع
بان المقدمة الممنوعة ظنية كالدعوى فيكون معلومة بالعلم
المناسب للبطلان فان القول بالمغفرة احتمال مرجوح جدا لا يقوى
المقدمة الظنية وابطال المنع موجب لاثبات الممنوع وذلك
لان المعارض قد يعارض بالادلة الظنية ويجب على المعلل دفعها
كالمعارضة بالادلة القطعية وذلك ان تقول هذا الاستبعار
من الشارح مبني على انه لم يجعل القول المذكور جوابا بالمنع الاشتراك
بل بمنع لزوم عدم صحة الاستثناء مستندا بجواز ان يحمل الاستثناء
على القول المذكور ثم اجاب عنه بابطال ذلك السند بان حمل
الاستثناء في الحديث على احتمال بعيد مع وجود الاحتمال القريب

الذي ذكره **قوله** ولا يبعد اي كل البعد ونفي المقيد راجع الى القيد فيبقى
اصل البعد ولذا قيل هذه العبارة تستعمل في البعيد ثم انه جواب
ثالث مع تعميم علة الدخول من الاعتقاد والعمل اما باختيار شق ثالث
متفرع على الاول بان المراد هو الخلود المستعار لطول المكث كخلود
القاتل للمؤمن متعمدا فالمعنى كلها كالمخلد المدلول عليه بالجملة الاسمية
في طول المكث الا واحدة او باختيار الشق الثاني بان المراد مطلق
الدخول وصحة الاستثناء مبنية على تنزيل دخول الناجية لاجل عملهم
بمنزلة العدم لقلة مكثهم بالنسبة الى غيرهم وتلك القلة بالنسبة الى
غيرهم بسبب صحة اعتقادهم دون اعتقاد غيرهم وبهذا الاعتبار
صح الترغيب في تصحيح العقائد وان عم علة الدخول للاعتقاد والعمل
وطول مكث القاتل متعمدا من الفرقة الناجية كما يقتضيه عموم
تلك الاية لا ينافي قلته بالنسبة الى مكث الفرقة الغير الناجية
لان البدعة في الاعتقاد اكبر من القتل كما قالوا هذا واورد على
الاجوبة الثلثة بانها تقتضي دخول سائر الفرق في النار البتة مع
ان العفو والشفاعة جائزان في حق كل مؤمن عاص ولو كان
عصيانه من جهة الاعتقاد واجيب بان قوله عليه السلام
كلها في النار محمول على استحقاق الدخول فيها لا على الدخول بالفعل
ومثله شايع في الايات والاحاديث واما القول بان
العفو والشفاعة لا يجريان في ضلالة العقائد فبعيد جدا **قوله**
قيل ومن هم لعل هذه الواو عاطفة على المقدر كانه قيل ما
سبب نجاتهم ومن هم ففيه اشارة الى ان السائل انما
يطلب العارض المشخص الذي هو سبب نجاتهم لا مطلق المميز
ولذا اجاب النبي عليه السلام بالمميز السبب وهو كونهم على
ما عليه النبي عليه السلام واصحابه وهو مع كونه سببا للنجاة
وصف مميز يمتاز به الفرقة الناجية عن سائر الفرق عند
السائل وان لم يعلم السائل عقائد سائر الفرق التي لم توجد
بعد لان عقائدهم لا محالة مخالفة لعقائد الفرقة الناجية ولما

كان اعتقاد النبي عليه السلام واصحابه معلوما في ذلك الوقت
وقبل افتراق الامة لم يسئل السائل مرة اخرى بان يقول وما ذلك
الاعتقاد **قوله** الذين هم على ما انا اي هم كائنون مستقرون
على ما انا كائن ومستقر عليه واصحابي مستقرون عليه وانما قدرنا
متعلق الظرفين اسما لان النبي عليه السلام عدل عن الجملة الفعلية
في الصلة الى الاسمية لقصد الدوام والثبات للتنبيه على ان
النجاة منوطة بدوام الاعتقاد لا بمجرد حدوثه وذلك انما يستفاد
من الاسم لا من الفعل الماضي وهو ظاهر ولا من المضارع لانه
وان دل على الاستمرار بمعونة المقام لكنه انما يدل على الاستمرار
التجددي لا على الاستمرار الدوامي كما ذكروا في قوله تعالى الله
يستهزئ بهم الاية ولم يقتصر النبي عليه السلام على نفسه مع انه
المتبوع في كل حال بل عطف الاصحاب ليكون دلالة الاصحاب
على الاعتقاد الصحيح وارشادهم اليه مؤيدة بهذا الحديث كما
كانت مؤيدة بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم ثم ان ههنا كقوله تعالى اولئك على هدى استعارة اما تبعية
بتشبيه التشبث بالاعتقاد الصحيح والثبات فيه باستعلاء
فارس على فرس جواد في كونهما سببا للنجاة عما يخاف
والوصول الى ما يرام او استعارة مكنية بتشبيه الاعتقاد
الصحيح بذلك الفرس ويكون ادخال كلمة على استعارة تخييلية
او استعارة تمثيلية بتشبيه حال المعتقد مع اعتقاده بحال
المستعلي على الفرس مع فرسه في كونهما جامعين لاسباب
النجاة والوصول فذكر التركيب الدال على الثاني واريد الاول
كانه قيل هم الراكبون على ما انا راكب عليه واصحابي وان
حذف من ذلك التركيب ما عدا كلمة على كما اشار المحقق
الشريف الى الكل في حاشية المطول وفي اجتماع الاستعارة
التبعية والتمثيلية من هذه الاستعارات الثلث نزاع عظيم
بينه وبين العلامة التفتازاني والمحققون مع الشريف المحقق

واعلم ان المراد من هذا القول الشريف انهم الذين داموا على هذا
الاعتقاد ولكن لما كان لم يمكن تعريفه الا بالاضافة الى نفسه والى اصحابه
قال انا عليه واصحابي عليه فخ تدخل الاصحاب في الفرقة الناجية فافهم
قوله والاصحاب جمع صحب بسكون العين كفرخ وافراخ وهو جمع
صاحب بمعنى سواء كان جمعه لفظا كما ذهب اليه البعض او لم يكن كما ذهب
اليه البعض الاخر في مثل كتب وراكب ولم يجعله جمع صاحب من اول
الامر حملا للحديث على الاستعمال الشايع لان فاعلا لا يجمع على افعال
عند الجمهور وان خالفهم الزمخشري في مثل شاهد واشهاد وصحب
واصحاب وذكر الميداني ان هذا الجمع عزيز في الكلام جدا **قوله**
او جمع صحب بكسر العين كنمر وانمار تخفيف اي مخفف صحب شديد
العين الذي بمعنى صاحب ولم يجعله جمع المشددة اولا كثيت
واموات وخير واخيار لانه لم يوجد في الصحاح وان وجد في بعض
المعتلات ولا جمع صحب مخففا صاحب لانه يجعله جمع صاحب من
اول الامر لانه فرعه وليس المراد ههنا انه جمع صحب بسكون العين مخفف
صحب بكسر العين لوجهين الاول ان صحب بكسر العين لم يوجد بمعنى
الصاحب والا لقال او جمع صحب بالكسر كنمر وانمار فهو اما مخفف
الشدد او مخفف الصاحب فذكر الصحب بدون تخفيفه مما لا وجه له
الثاني انه لو كان مراده ذلك لاورجه فيما سبق بان يقول جمع
صحب بالسكون جمع صاحب او مخفف صحب بالكسر **قوله** من
راى النبي عليه السلام مؤمنا كلمة من لذي العلم فيشمل الانس والجن
والملك والمراد بالرؤية الملاقاة كابن ام مكتوم رضي الله عنه ثم ان
الجمهور على ان الصحابي من راى النبي عليه السلام بعد النبوة مؤمنا وبعض
المحدثين عمم من راى قبل النبوة كبحيرا الراهب الذي راى النبي عليه
السلام في المنام قبل النبوة وامن به بعلامة الغمام ومات مؤمنا به
فعلى الاول المراد من راى النبي في وقت كونه نبيا وعلى الثاني
من راى ذات النبي عليه السلام وقوله مؤمنا به بمعنى مصدقا عارفا به
في جميع ما جاء به واخرج من راه كافرا وان امن به بعد الملاقاة سواء

كان الرؤية والابصار في حال البلوغ او قبله كما في محمد بن ابي بكر من الصحابة
فانه ولد قبل وفاته عليه السلام بثلثة اشهر لكنه راى النبي عليه السلام حال
ولذا عدوه من الاصحاب وفيه دليل على ان المراد من الايمان اعم
من الاستقلالي والتبعي الحاصل بتبعية الابوين وسواء طال صحبته
مع النبي عليه السلام او لم يطل واورد على هذا التعريف انه يصدق
على من راآه عليه السلام مؤمنا به ثم ارتد ومات على الكفر نعوذ
بالله مع انه ليس بصحابي قطعا واجيب بحمل مؤمنا به على الحال
الدائمة لا على المتقلة وبالتزام انه صحابي وقت الايمان لا بعده
كما انه مؤمن وقت الايمان لا بعده ولا يخفى فساد الجوابين اما الاول
فلان حمل الحال على الدائمة يخرج من راآه مؤمنا ثم ارتد ثم آمن
ومات على الايمان مع انه صحابي قطعا مع ان الحال الدائمة ما
يدوم لصاحبها في نفسها لا بارادة المتكلم واما الثاني فلان قياسه
على اطلاق المؤمن فاسد لان اطلاق المؤمن يدور على الاتصاف بالايمان
وذلك الاتصاف يزول بالارتداد فيطلق عليه المؤمن قبله لا بعده واما
اطلاق الصحابي فهو على ما يقتضيه التعريف انما يدور على الاتصاف بكونه
رائيا حال الايمان وذلك الاتصاف لا يزول بالارتداد والالم يصدق
قولنا ذلك المرتد راى النبي عليه السلام حال ايمانه بل هو وصف يدوم بعد
الرؤية الى اخر العمر فيلزم ان يكون صحابيا بعد الارتداد ايضا على ان
كونه صحابيا في الجملة يوجب دخوله في عموم الاصحاب في قوله عليه السلام
ما انا عليه واصحابي لان المعتبر في صدق عنوان الموصوف هو الصدق
بالفعل ولو في احد الازمنة فيلزم ان يكون من الفرقة الناجية وذلك
قطعي البطلان ولذا قال الشارح في الحاشية الاولى ان يقيد بقولنا
وبقي على ايمانه لئلا يدخل من راآه مؤمنا ثم ارتد وانما قال الاولى
اذ يمكن ان يقال يجوز التعريف بالاعم ههنا لان الغرض تمييز الاصحاب
عن سائر المسلمين لا عن كل مسلم وكافر واما ما قيل ان هذا
القيد يفيد ان بقاء صحة الاطلاق شرط لحدوثها وليس كذلك
فان بقاء شئ لا يكون شرطا لحدوثه بل الامر بالعكس فليس شئ

فانه انما يفيد ذلك لو صح اطلاق الصحابي بمجرد الرؤية مؤمنا وهذا فاسد
عند من اعتبر في التعريف قيدا اخر فان اطلاق الصحابي على هذا الشرط
بامرين احدهما الرؤية حال الايمان وثانيهما بقاء الايمان الى اخر العمر نعم على هذا
لا يظهر كون شخص صحابيا قبل الموت ولا باس به ثم ان القيد الذي
ذكره الشارح اولى مما ذكره البعض من قوله ومات على الايمان
اذ قد اشرنا الى ان الصحابي كما يكون من الانس يكون من الملك
والجن وعلى تقدير صدقه على الملك والجن يصدق على ارواح الانبياء
عليهم السلام الملاقية له عليه السلام ليلة المعراج بجسده الشريف مؤمنين به
عليه السلام باقين على ذلك الايمان لان الارواح عند ما اجسام لطيفة
كالملك والجن فلذا عد تلك الارواح الكاملة من الاصحاب مع انهم
لا يموتون ابدا بعد الملاقاة لا يقال الترتيب في الواو وهم قد علموا
قبل مونهم بعثة نبينا عليه السلام بطريق المعجزة وماتوا مؤمنين بذلك
فيصدق عليهم ذلك التعريف وان كان مونهم قبل الملاقاة لانا نقول
الموت السابق على الملاقاة موت اجسادهم لا موت ارواحهم
والكلام في الثاني **قوله** وهذه عقائد الفرقة الناجية لا يخفى ان
اتصاف تلك العقائد بعنوان عقائد الفرقة الناجية قد علم من الحديث
وانما الشك الواقع بعد افتراق الامة في تعيينها من بين الرسائل
المؤلفة على مذاهب الفرق فالظاهر ان يقول وعقائد الفرقة الناجية
هذه ففي الكلام قلب وقد قبله الكاكي مطلقا مع انه متضمن لاعتبار
لطيف هو المبالغة في الترغيب في الرسالة بالايجاز الى انها اصل
تنسب اليه عقائد الفرقة الناجية كانتساب المسند الى المسند اليه
ويمكن جعله جوابا عما يقال هذه الرسالة عقائد اية فرقة فلا تغفل
قوله اشارة الى مقاصد الرسالة لا الى الموصول في الحديث
لانه اخبار بحكم معلوم من الحديث فلا يتضمن فائدة الخبر ولا لازمها و
لانه مفوت لغرض المص من التنصيص على ما يوجب الترغيب في رسالته
المعمولة على مذهب اهل السنة والتنفير عن الرسالة المؤلفة على
سائر المذاهب بخلاف ما اذا كانت اشارة الى هذه الرسالة

ان يحصل من الفائدة والتنصيص والاشارة بزيادة المقاصد الى امور
الاول اشتمال الرسالة على ما يجب اعتقاده فيكون الايجاب على الله تعالى
على مذهب المعتزلة والوجوب منه تعالى على مذهب الفلاسفة وانما الواجب
هناك اعتقاد انه تعالى لا يجب عليه ولا منه شئ وكالدعاء في اخر الرسالة
بل بحث الامامة كما سيجئ منه انه بالنوع اشبه اقول ويدل عليه ان
الترتيب الواقع في الائمة الاربعة غير معلوم لجميع الاصحاب اذ قد جعل
الامامة في نوبة عثمان رضي الله عنه شورى بينهم ولا علم قبل المشورة
فالامامة عثمان رضي الله عنه في الثالثة وعلي كرم الله وجهه في الرابعة غير معلومة
للذين ماتوا قبلهما من الاصحاب وقد دل الحديث على ان عقائد
الفرقة الناجية هي العقائد التي دام عليها النبي وجميع الاصحاب
الثاني ان من مقاصد الرسالة ما اشير اليها ولم يصرح بها كوجوب
معرفة الله تعالى المشار اليه في ضمن قوله والنظر في معرفة الله تعالى
واجب والمسائل من العقائد المندرجة في عقائد النبي عليه السلام واصحابه
الثالث ان المراد بالاشارة الاشارة الى المسائل دون
الالفاظ والنقوش فان الرسالة وان كانت عبارة عن
الالفاظ في الاصح الا ان المقصود الاصلي من تلك الالفاظ هو
المعاني والمسائل **قوله** والمراد من العقائد يعني ان العقائد
جمع عقيدة بمعنى الاعتقاد لكن في كلام المص ههنا بمعنى النسبة
المعتقدة مجازا بذكر الشرط او الجزء العقلي وارادة المشروط
او الكل بقرينة امتناع حمل احد المتباينين على الاخر وان كان
الموصول في الحديث ظاهرا في الاعتقادات واعلم ان الرسالة
اما عبارة عن المعاني او الالفاظ او النقوش ولا قائل باحتمال
كونها ادراكات او ملكات كما ان العلم اما عبارة عن الادراك
او الملكة او المعاني ولا قائل باحتمال كونه الفاظا او نقوشا وقد
اشتهر بين المحصلين توجيه امثال كلام المص ههنا بحمل كل من
المبتدا والخبر على واحد من محتملاته وتصحيح فيما اريد بهما المتغايران
بالذات بارتكاب التجوز في احد الطرفين او في الاسناد او في

الحذف والايجاز ههنا جرى على مقتضى الظاهر وجعل اسم الاشارة
اشارة الى المقاصد التى هى النسب الخبرية واختار فى تصحيح الحمل التجوز
فى طرف المسند لان اطلاق العقائد على معنى المعتقدات يجوز شايع
فلما يحتاج الى القرينة فهى الى الحقيقة اقرب لاسيما ان الاعتقادات
والمعتقدات مخدة بالذات عند المحققين ومنهم الشارح قوله
ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده الموصول ههنا عبارة عن الاحكام
بقرينة قوله ويسمى تلك الاحكام اصولية والمراد الاحكام الشرعية
فبقرينة اضافة العقائد الى الفرقة الناجية عند الشارح مع
شيوعها فى هذا المقام قال شارح المواقف الاحكام المأخوذة
من الشرع قسمان قسم يقصد به الاعتقاد وقسم يقصد به العمل
وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما
يتعلق بالعمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وكذا فى شرحه للعقائد النسفية
لكن باضافة الكيفية الى العمل وكتب القوم بذلك مشحونة فلا يتوهم
ان المسماة بالاصولية هى الاحكام الشرعية التى يتعلق الغرض
بنفس اعتقادها لا مطلق الاحكام التى يتعلق الغرض بذلك
لانها مسائل الحكمة النظرية فلا يصح قوله ويسمى الخ
ثم للحكم على ما ذكره المولى الخيالى ثلثة معان الاول نسبة امر الى
اخر ايجابا او سلبا وهو المراد بقولهم وقوع النسبة او لا وقوعها
ومن زعم انه مغاير للاول وان للحكم معان اربعة فقد سها
الثانى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها الثالث مصطلح
الاصوليين وهو خطاب الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير كالوجوب والاباحة وغيرهما من الندب والكراهة و
الحرمة وهذه احكام خمسة اصولية تقع محمولة للمسائل العقلية
وهى المرادة من كيفية العمل وليس المراد من الحكم ههنا المعنى
الثالث لاستلزامه انحصار الاصولية فى الاحكام التى
موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها الوجوب واخواته
وتعلق الغرض بنفس اعتقادها كقولهم نصب الامام واجب على

المسلمين وذلك الانحصار خلاف الواقع اذ معظم الاصولية مباحث
الذات والصفات وحدوث العالم وفناؤه مع انها ليست كذلك
والمعنى الثانى لان المسماة بالاصولية والفروعية انما هى المسائل
والنسب الخبرية لا ادراكاتها ولانه يأباه قوله بنفس اعتقاده لان
اضافة الاعتقاد الى ضمير الموصول يستدعى ان يكون الموصول عبارة
عن المعتقد وهو النسبة الخبرية لا ادراكها والقول بمنع الاستدعاء
مستدا يجوز ان يكون اضافة مطلق الاعتقاد الى ضمير الموصول
الذى هو عبارة عن الحكم بمعنى الادراك الاذعانى بيانية من قبيل اضافة
العام المطلق الى الخاص كشجر الاراك بعيد لا يلتفت اليه مع ظهور
الوجه الصحيح الذى هو كون الحكم بمعنى النسبة الخبرية وانما يلتفت الى
مثله لضرورة كالضرورة فى تعريف بعضهم المعرف بما لا يراد بجزء
لفظه دلالة على جزء معناه فان اضافة اللفظ الى ضمير الموصول
يقتضى ان يكون الموصول عبارة عن المعنى واضافة المعنى اليه يقتضى
ان يكون عبارة عن اللفظ ولا يمكن الجمع بينهما فلا بد ان يحمل احدى
الاضافتين على البيانية لكن بتخصيص الموصول باللفظ الموضوع
او بمعناه لئلا يلزم اضافة الخاص المطلق الى العام اذا ابقى
الموصول على عمومه او اضافة احد المتباينين او المترادفين
الى الاخر اذا خص بمطلق اللفظ او بمطلق المعنى كما لمضاف
فان شيئا من هذه الاضافات غير صحيح عند النحاة ولعل يمكن
الحكم ههنا بالمعنيين الاخيرين تعين الاول فمراده ان المراد من
العقائد هى النسب الخبرية الشرعية التى يتعلق الغرض بنفس
اعتقادها ثم الغرض انما يحصل به الفعل الاختيارى فالمراد الغرض
من تدوين تلك الاحكام او تحصيلها وتعلمها والمتبادر من الغرض
الغرض الاصلى ومعنى تعلقه بالاعتقاد او العمل ان يتحقق فى
ضمنه بان يكون الغرض هو ذلك الاعتقاد او العمل فيكون من
باب تعلق العام بالخاص وذلك لان الغرض الاصلى من تدوين
الاحكام او تحصيلها قد يكون حصول الاعتقاد بنفس تلك الاحكام

كما في العلوم الغير الآلية المقصودة لذاتها كالكلام وقد يكون
حصول امر اخر يتوقف عليها ويكون حصول الاعتقاد بتلك الاحكام
غرضا بالتبع كما في العلوم الآلية كالمنطق على ما اشار اليه الشريف
في الحاشية الكبرى فالغرض الاصلي من تدوين الاحكام الشرعية
او تحصيلها اعم من اعتقادها ومن العمل بها ويدل على ان المراد من
التعلق ما ذكرنا ما ذكره المص في المواقف من ان المراد بالعقائد
ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل **قوله** من غير تعلق بكيفية
العمل الظاهر ان الظرف مستقر حال من الضمير المجرور وكلمة من
متعلقة بغير بمعنى الامر المغاير اي حال كونه ناشيا من امر مغاير
لتعلقه بكيفية العمل ويلزمه ان لا ينشأ من ذلك التعلق ويلزمه
ان لا يوجد ذلك التعلق اذا لو وجد لنشأ منه فامثال هذه العبارة
بهاتين الواسطتين كناية عن عدم التعلق على ما اشار اليه
العلامة التفتازاني ويمكن ان يكون من بمعنى الباء على ما في المغني
وكلمة غير لمجرد النفي اي حال كونه ملابسا بعدم التعلق بالكيفية ثم
انه ليس المراد من التعلق المنفي هو تعلق الغرض كما يتبادر من اسناد
التعلق قبله الى الغرض بل المراد تعلق الاحكام التي كان الموصول
عبارة عنها بقرينة اسناد التعلق بكيفية العمل في مقابلها الى
الاحكام حيث قال وبقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل الخ
وايضا لا معنى لتعلق الغرض بكيفية العمل سواء حملت الاضافة
على ظاهرها بمعنى الكيفية القائمة بالعمل على ان يكون عبارة
عن محمولات المسائل الفقهية كالوجوب والاباحة وامثالها
او بمعنى مضمون قضية قائلة بان العمل مكيف بكيفية مخصوصة
او حملت الاضافة على اضافة الصفة الى الموصوف
لحصول الصورة اما على الاولين فظاهر والا لكان الغرض
من تدوين احكام الواجبات وجوبها على المكلفين او
القضايا الحاكمة بالوجوب وليس كذلك وانما الغرض هو
العمل بها واما على الثالث فلان الغرض من تدوين الفروع

هو مطلق العمل لا العمل المكيف ولذا حذف شارح المواقف
الكيفية في قسم الفرعية حيث قال ما يقصد به العمل بخلاف تعلق الاحكام
يعني النسب الخبرية بكيفية العمل فانها متعلقة بالكيفية القائمة بالعمل
تعلق النسبة بالمحمول اما بالعمل المكيف تعلق النسبة بالمحمول وبالعمل
المكيف تعلق النسبة بالموضوع وبالقضية تعلق الجزء للكل وذلك
لان العمل المأخوذ في تعريف الفقه لكونه عبارة عن فعل المكلف فهو
اشارة الى موضوع الفقه المنحل الى موضوعات مسائله والكيفية
لكونها عبارة عن العوارض الذاتية للعمل اشارة الى محمولات
مسائله والمراد من العمل المذكور هو فعل الجوارح لا ما يعم الفعل
القلبي والمعرفة القلبية ثم ليس المراد من نفي تعلق الاحكام الاصولية
بالكيفية المذكورة نفي تعلق جميعها لوجود التعلق في بعضها كما في
قول المص في اواخر الرسالة الامر بالمعروف الواجب واجب
وبالمندوب مندوب وكقولهم نصب الامام واجب على المكلفين والمسح
على الخفين جائز وان لم يذكرها المص كما وجد في بعضها الاخ تعلق
بكيفية العمل القلبي كقول المص النظر في معرفة الله تعالى واجب وبكيفية
الاعتقاد كما في قولهم معرفة الله تعالى واجبة ولا وجه لما قيل ان
الاحكام المتعلقة بكيفية العمل احكام فرعية ذكرت في الكتب الكلامية
لغرض لان موضوع علم الكلام عند المص وغيره من المحققين مطلق
المعلوم الشامل لجميع الموجودات وسائر الامور الاعتبارية
ولذا كان قولهم العالم حادث من مسائله من غير تاويل وبالجملة
فالمراد عدم تعلق غرضنا بالكيفية كما اشار اليه الخيالي ولا يلزم عدم
امتياز تلك الاحكام المتعلقة بالكيفية من الاصول عن الفرعية اذ الكل
يمتاز عنها بتعلق الغرض بنفس اعتقادها بوجهين الاول يفيد النفي
لانه في الحقيقة تاكيد معنوي لدفع احتمال التجوز بان يذكر تعلق الغرض
بالاعتقاد ويراد ما يترتب عليه مجازا كالعمل فيدل على ان الاصلية
ما يكون الغرض منه الاعتقاد دون العمل ان الثاني ان المتبادر من
الغرض هو الاصلي والاحكام الفرعية وان تعلق الغرض باعتقادها

في الجملة الا ان الغرض الاصلي من تدوينها وتحصيلها هو العمل والاعتقاد
غرض بالتبع لكونه وسيلة الى العمل ولذا حذف شارح المواقف
قيد النفس ايضا ولاجل ان يتميز جميع الاصولية عن الفرعية يحتاج الى
قيد تعلق الغرض بالاعتقاد ولم يكتفوا في قسم الاصلية بمجرد ان يقال ما لا يتعلق
بكيفية العمل لكونه بمعنى ما لا يتعلق عامته بالكيفية وايضا لو اكتفوا به لاندرج
في الاصلية ما ليس منها كالاحكام المتعلقة بكيفية الاخلاق والغرض الاصلي
تهذيب الاخلاق لا العمل بالجوارح ولا نفس الاعتقاد كتفاصيل القصص
المستفادة من الكتاب والاحاديث وان كان الكلام المجمل الشامل
بان جميع ما جاء به الرسول عليه السلام حق من جملة الاصلية والغرض
الاصلي من تلك التفاصيل لحاظ النفس المؤدي الى واحد من التهذيب
والعمل وبهذا ظهر اختلال ما في شرح المواقف من حصر الاحكام المأخوذة
من الشرع في قسمي الاصلية والفرعية ولذا حذف شارح المقاصد اداة
الحصر وللقائل ان يقول فعلى هذا كان هذا القيد من الشارح مستدركا
لاطائل تحته اذ الفرعية وعلم الاخلاق وتفاصيل القصص خرج كلها بقيد
تعلق الغرض بنفس اعتقاده والجواب ان ليس الغرض من هذا القيد
الاحتراز عن شيء بل هو اطناب لفائدة تحقيق المقابلة بين الاصلية
والفرعية بان عامة الفرعية متعلقة بكيفية العمل دون عامة الاصلية
والسر في ذلك ان بعضهم كالعلامة التفتازاني في شرح العقائد فسر
الاصلية بما يتعلق بالاعتقاد والفرعية بما يتعلق بكيفية العمل ولا يخفى
ان التعلقين في التفسيرين متغايران لان تعلق الاحكام بالاعتقاد
وتعلقها بالغرض من تدوينها او تحصيلها وتعلقها بكيفية العمل تعلقها
باحد طرفي القضية او بنفسها والاليق ان يكون التعلقان في
التفسيرين من نوع واحد كما ان الاليق في تفسيري الامرين المتقابلين
ان يذكر فيهما الوصفان المتقابلان باحد طرفي التقابل وليس تعلق
الاحكام بالغرض مقابلا لتعلقها بكيفية العمل فاشار الشارح
المحقق ههنا بهذا القيد مع زيادة لفظ الغرض الى توجيه هذين
التفسيرين بان تعلق الاحكام بالاعتقاد محمول على تعلقها بالغرض

من التدوين والتحصيل والتقابل بين الاصلية والفرعية ليس باعتبار هذا
القيد بل بقيد اخر محذوف بقرينة المقابلة وهو عدم تعلق تلك الاحكام
بكيفية العمل واذا احسن ما في شرح المقاصد على التعلق بالغرض في التفسيرين
كان التعلقان من نوع واحد وجوز المولى الجنابي هناك جعل التعلقين
من نوع واحد هو تعلق الحكم بمعنى النسبة او بمعنى الادراك الاذعاني
بطرفي القضية او بنفسها لكن بحمل الاعتقاد على معنى المعتقد ولا يخفى
فساده لان تعلق الحكم بالقضية المعتقدة او بطرفيها متحقق في
الفرعية بل في كل قضية فلا يخرج بهذا القيد الفرعية عن تفسير الاصلية
مع انه سيق لاخراجها وانما تخرج بقيد تعلق الغرض بالاعتقاد وبقي
كلام هو ان تفسير الفرعية بعد ذلك يصدق على بعض الاصلية المتعلق
بكيفية العمل كالاحكام التي ذكرناها فلا بد من ذكر تعلق الغرض بالعمل
في ذلك التفسير ايضا ليخرج ذلك البعض وليكون التقابل باعتبار كل
من القيدين المأخوذين في تفسير الاصلية ولا مخلص الا بان يقال عبارة
المقابلة في قوله وتقابلهما تشعر باعتبار ذلك القيد ايضا في
تفسير الفرعية وقيد الحيثية ملحوظ في التفسيرين فتلك الاحكام من حيث
تعلق الغرض الاصلي من تدوينها في كتب الكلام بنفس اعتقادها
يكون من الكلام ومن حيث تعلق الغرض من تدوينها في كتب الفقه
بالعمل يكون من الفروع وغرض المحصل تابع لغرض اهل الفن في
الاصالة والفرعية فعلى هذا يكون التفسيران مطابقين لما ذكره
شارح المواقف وانما اطنبنا الكلام لان المقام من مزالق الاقدام

قوله وهم الاشاعرة اي الفرقة الناجية الاشاعرة ففيه تعريف
المسند اليه باللام لكون الضمير الموضوع لكل خاص مذكور بالوضع العام
راجعا الى المعرف باللام وذلك التعريف ههنا لقصر المسند اليه
على المسند بحمل اللام على الاستغراق او الجنس اي كل فرقة ناجية او
جنسها منحصرة مع الاشاعرة لكن بطريق الاستخدام في الضمير
لان لام الفرقة الناجية في المرجع للاشارة الى المعهود الخارجي الذي
هو الفرقة الواحدة المستثناة في الحديث ولعله للاشارة الى هذا

قال واهم الاشاعرة ولم يقل وهي الاشاعرة ثم ان القصر اضافي بالنسبة
الى سائر الفرق من ثلث وسبعين على ان يكون قصر قلب بالنسبة
الى كل فرقة جازمة بان الناجية انفسهم لا غيرهم لا قصر افراد اذ لا معتقد هناك
بان الناجية مجموع الفرقتين فصاعدا منهم ويمكن ان يكون قصر تعيين
بالنسبة الى بعض السامعين الجازم بان هناك فرقة ناجية بدلالة
الحديث لكنه تردد في انها الاشاعرة او غيرها منهم ولما كان الحصر
اضافيا لم يرد عليه ان حصر الفرقة الناجية في الاشاعرة غير صحيح لان
السلف من المحدثين ليسوا من الاشاعرة وكذا اصحاب الشيخ ابو
منصور الماتريدي فالصحيح ما ذكره في خاتمة المواقف من ان الفرقة
الناجية هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة
وذلك لان المصححين ما فصل الفرق في اخر المواقف لم يجعل كلا
من السلف والاصحاب الماتريدية او مجموعهما فرقة مستقلة معدودة
من ثلث وسبعين بل جعلهما من جملة الفرقة الناجية كالاشاعرة
كما عرفت وبهذا يظهر ان الاوجه لحمل الاشاعرة ههنا على جمع الاشعر
اسم تفضيل من الشعور ليشمل الكل مع ان النسبة اليه شاذة بل هي علامة
النقل من الوصفية الى الاسمية لانها علم تلك الجماعة **قوله** وهو
منسوب الى الاشعر اي الشيخ الاشعري منسوب الى جده الاعلى المسمى
بالاشعر وهو ابو قبيلة من اليمن والاشعر اما من الشعور او من الشعر
بكسر الشين او بفتحها وعلى الاولين اسم تفضيل وعلى الثالث
صفة مشبهة بمعنى ذي شعر كثير لان كثرة الشعر نوع عيب وعلى
كل تقدير فالاشعر علم شخص والاشاعرة جمعه بارادة المسمى بالاشعر
كما هو الوجه في جمع الاعلام الشخصية سمي بها اصحاب الشيخ الاشعري واتباعه
بجعل كل منهم مسمى بالاشعر على سبيل التغليب والحق بها التاء علامة
للنقل كما في العلامة **قوله** وقيل الى جده اي منسوب الى جده
القريب الى موسى الاشعري من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
وانما اتى به بصيغة التمريض لوجوه الاول انه مؤد الى اجتماع يائي النسبة
وحذف احدهما للتخفيف الثاني انه غير منضم لوجه تسمية جده بالاشعري

الثالث انه غير منضم لوجه تسمية اصحاب الشيخ واتباعه بالاشاعرة
لان الاشاعر جمع اشعر لا جمع اشعري بخلاف الوجه الاول في الكل **قوله**
فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية الخ لا يخفى عليك ان الحكم بان الفرقة
الناجية فرقة كذا من الفرق حكم نظري لا يحكم به شئ من الفرق الا بدليل
لاح له فليس المراد السؤال عن كيفية مطلق الحكم المشترك بين الفرق
بل عن الحكم بايقان المطابقة للواقع فالمراد كيف حكم وادعى المطابقة
بقينا مع كثرة الحكم بخلافه من سائر الفرق ولهم المعارضة لدليل
المص فالمراد من الجواب حينئذ ان كثرة الحكم بخلافه بادلة فاسدة لا تمنع
ادعاء المطابقة وايقانه بدليل صحيح فان دليله مطابق لما يدل
عليه سياق الحديث بخلاف ادلتهم او المراد من السؤال كيف حكم
وايقن بالمطابقة مع قيام احتمال كون حكمه ايضا مجرد الزعم والادعاء
كسائر الفرق اذ يستحيل مطابقة الكل فالمراد من الجواب ان
يستغني حكمه ذلك الاحتمال لانه حكم به بدليل مطابق لما يقتضيه سياق
الحديث بخلاف ادلة سائر الفرق وعلى التقديرين فالسؤال
استفهام محض ومنع لمدعى المص بغير الدليل بحسب الظاهر والجواب
باثبات الممنوع على وجه يتضمن دفع المعارضات الموجهة على المص
من جانب سائر الفرق وظهر مما قررنا ان الزعم ههنا بمعنى مطلق
الاعتقاد او الادعاء لا بمعنى القول او الاعتقاد الباطل لانه مناف
للسؤال لانه اذا كان قول غير الاشاعرة من الفرق واعتقادهم
باطلا تعين حقية قول الاشاعرة واعتقادهم عند السائل الطالب
للحق فكيف يسئل بعده **قوله** قلت سياق الحديث مشعر
بخصوصه ان قوله عليه السلام الذين هم ما انا عليه واصحابي دال على
ان تلك الفرقة الناجية هم الذين داموا واستقروا على اعتقاد
النبي عم واصحابه والاعتقاد امر باطني لا يعلم كيفيته الا باخبار صاحبه
عنه والنبي عليه السلام اخبر عن اعتقاده باحاديث قولية واخذها
الاصحاب عنه عليه السلام واخبروا بها الامة والاشاعرة اخذوا
تلك الاحاديث الصحيحة واعتقدوا بمدلولها من غير صرفها عن ظواهرها

بدون ضرورة وقرينة صارفة قطعا لان مراد النبي عليه السلام فيما لا صارف عنه
ظاهر تلك الاحاديث قطعا ومجرد الاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يلتفت
اليه ولا ينافي القطع والالم يثبت قصاص واحد بالاقرار لاحتمال التجوز
في كلام المقر والحدود التي من جملتها القصاص تندرئ بالشبهات
فصرف تلك الاحاديث عن ظاهرها بدون صارف كصرف كلام هذا
المقر بالتجوز بلا صارف وبهذا البيان اندفع عن الشارح ما ينوجه
عليه ان الصواب ترك قوله ولا يتجاوزون عن ظواهرها لان
سياق الحديث انما يدل على انهم متبعون للاحاديث مطلقا لا
على انهم متبعون لظواهرها عند عدم الصارف **واعلم** ان مدعى المصنف
بطريق الحصر متضمن لحكمين احدهما ايجابي وهو ان الفرقة الناجية هم
الاشاعرة والاخر سلبي وهو ان الفرقة الناجية ليست غير
الاشاعرة من الفرق وكذا الحصران الواقع احدهما في قوله وذلك
انما ينطبق والاخر في تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي في قوله
فانهم يتمسكون اه مشتملان على حكمين ايجابي وسلبي والحكمان
الايجابيان في الحصرين الاخيرين دليل الجزء الايجابي من المدعى و
الحكمان السلبيان منهما دليل الجزء السلبي من المدعى على ان يكون
قوله هم المعتقدون بما روى اه صغرى مشتركة بين الدليلين وتقريرها
بان يقال اما كون الفرقة الناجية هم الاشاعرة فلان الفرقة الناجية
هم المعتقدون بما روى عن النبي عليه السلام واصحابه وكل فرقة معتقدون
بذلك هم الاشاعرة ينتج من الشكل الاول ان الفرقة الناجية هم
الاشاعرة اما الصغرى فثابتة بسياق الحديث واما الكبرى التي
هي الجزء الايجابي من قوله انما ينطبق على الاشاعرة فلان
الاشاعرة يتمسكون بالاحاديث الصحيحة واما كون الفرقة الناجية
ليست غير الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون بما روى
ولا شئ من غير الاشاعرة بمعتقدين بما روى ينتج من الشكل الثاني
ان لا شئ من الفرقة الناجية بغير الاشاعرة اما الصغرى فمما سبق
واما الكبرى التي هي الجزء السلبي من قوله انما ينطبق فلان غير الاشاعرة

لا يتمسكون بالاحاديث الصحيحة ونص عليه امثال هذا المقام **قوله**
ولا يسترسلون استرسال الشرع عدم جعدها والمراد اتباع العقل
مع ترك النقل عن الاصحاب كالمعتزلة المتشبثين بازيال الفلاسفة
الحاكمين بمجرد عقولهم من غير التزام شرع وقوله ولا مع النقل
عن غيرهم يفيد ان الشيعة انما يتبعون المنقول عن ائمتهم الاثني
عشر لا المنقول عن اصحاب النبي عليه السلام ولا عقولهم وفيه
ما فيه بل ما سيجئ منه من ان الشيعة توافق المعتزلة في اكثر
الاصول يدل على انهم استرسلوا مع عقولهم ايضا فالمراد
انهم لا يسترسلون مع عقولهم لا بدون النقل عن غير الاصحاب
كالمعتزلة ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة والمراد ان الشيعة
لما اعتقدوا ان ائمتهم معصومون من الذنب اتبعوهم في الفعل
والقول ولم يلتفتوا الى ما روى من الاصحاب مع ان بعض ما
اخذوها عن الائمة خلاف اعتقاد النبي عليه السلام واصحابه
اما لعدم عصمة الائمة اذ لا دليل على عصمة غير الانبياء عليهم السلام
واما لعدم صحة الرواية عن الائمة وبهذا يندفع عن الشارح ما
يمكن ان يقال ان ائمتهم تروي عن النبي عليه السلام والاصحاب
قوله قال ابن مطهر الحلي هو كما للطوسي من الشيعة الامامية
والغرض من هذا النقل ايراد معارضة على مدعى المص من طرف
الشيعة الامامية بعد ما اقام عليه الدليل المرضي المستفاد
من سياق الحديث بان يقال الفرقة الناجية هم الشيعة
الامامية لا الاشاعرة لان الفرقة الناجية فرقة لها مخالفة
كثيرة مع سائر الفرق وكل فرقة شاهنها ذلك فهي الشيعة
الامامية اما الصوفي فلما استقر عليه الرازي من ان المراد
من الفرقة الناجية في الحديث هو تلك الفرقة المخالفة
واما الكبرى فبقوله فانهم يخالفون اه وفي هذا النقل اشارة
الى اثبات دعوى الاسترسال مع العقل فانها مع كمال
حذاقتها ووفرة علمها غفلا عن الدليل المستفاد من سياق

الحديث واسترسلا مع عقلهما وحكما بمقدمة وهمية هي ما استقر
عليه رأيهما وستعرف **قوله** فاستقر الرأي الخ ولا يخفى ما فيه
لان عقائد الفرقة الناجية اصول متعددة بمجرد اخلال واحدة منها
يخرج الفرقة عن كونها فرقة ناجية فان اريد ان تلك الفرقة الناجية
يجب ان يكون لها مخالفة لجميع الفرق الكثيرة ولو كان مخالفتها
لكل فرقة في واحدة من الاصول ففيه ان حال كل فرقة كذلك
والا لم يكن فرقة اخرى ولم يتعدد الفرق وان اريد ان تلك
الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لكل فرقة في اكثر
كما حمله الشارح عليه فذلك ظاهر المنع ولا دلالة في الحديث
عليه **قوله** قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول
والظاهر ان هذا الجواب اثبات لمدعى المص على طريق
المعارضة بالقلب بان دليل الامامية ينقلب عليهم الزاما
لهم وما يقال المعارضة لا تعارض فامر لا يعتد به كما ذكره المص
في رسالة الاداب ويمكن ان يكون جوابا لمنع الكبرى
بان يقال لا نسلم انها الشيعة الامامية لا غير كيف والاليق
بذلك هو الاشاعرة لكن الاولى ح ان يمنع الصغرى
اولا ثم الكبرى فالوجه هو الاول وعلى التقديرين يندفع عن الشر
ما يمكن ان يقال كيف اثبت مدعى اهل السنة بدليل مشتمل على
مقدمة مسلمة عند الشيعة الامامية مع انها ظاهرة المنع
قوله واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء اي كل
ممكن موجود فهو موجود بايجاد الله تعالى ابتداء اي بلا توسط
شيء اخر يتولد منه او يتوقف عليه فليس شيء من افعاله تعالى
مشروطا بشرط بل هو يفعل كل شيء ممكن بدون اعداد
شرط ولذا جاز رؤية كل موجود ولو كان الرائي اعمى الصين
منتهى البلاد الشرقية والمرئي بقة اندلس منتهى البلاد الغربية
مع كون الجبال حجبا مانعة عن الرؤية اذ ليس الرؤية عبارة
عن ارتسام الجسم في البصر بل عبارة عن الانكشاف التام

الحاصل عقيب استعمال الباصرة وذلك الاستعمال شرط عادي
لحصول ذلك الانكشاف والله تعالى قادر على ايجاد ذلك الانكشاف
التام فينا بدون ما جعله شروطا عادية من الارتسام والجسمية والمكان
والجهة والمقابلة وغير ذلك من الشروط وارتفاع الموانع **قوله**
الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق يعني ان الاجماع ههنا لغوي لا مصطلح
الاصوليين بمعنى اتفاق جميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام
في عصر على حكم من احكام الدين اذ لو كان بهذا المعنى لكان
جميع ما ذكر في الرسالة مجمعا عليه بهذا المعنى عند المص اذ الظاهر
ان لفظ اجمع متسلط على جميع ما في الرسالة من المقاصد
وان احتاج الى نوع تأويل في بعض المواضع لا على ما اعيد فيه
كلمة على فقط لكن جميع ما ذكر في الرسالة ليس مجمعا عليه بهذا
المعنى لان المجمع عليه بهذا المعنى يكفر جاحده او ينسب الى
الضلال بمقتضى قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة
فلو كان الجميع كذلك عند المص لزم تضليل كثير من اهل السنة
ونسبتهم الى الحكم بخلاف الاجماع فيما خالفوا فيه كالاصحاب
الماتريدية المخالفة في مسئلة التكوين وفي تعليل بعض افعاله
تعالى بالاغراض وكبعض الاشاعرة المخالف في تفضيل البشر
على الملك وغير ذلك مما يعلم من كلام الشارح في محالها وان
كان البعض مجمعا عليه بهذا المعنى بحيث يكفر جاحده كحدوث
العالم وفنائه وحشر الاجساد او بحيث ينسب جاحده الى
الضلال في الاعتقاد كتعلق الارادة بجميع الممكنات وعذاب
القبر وغير ذلك فقوله فان المذكورات ليست كذلك
رفع للايجاب الكلي بان يلاحظ استغراق المذكورات
ويحمل السلب على سلب القضية الكلية لا سلب كلي بان يحمل على
سلب المحمول عن كل فرد وقوله ولذلك نسبه الى طائفة
مخصوصة الظاهر انه استدلال على صحة النسبة مما ثبت
بالدليل الاول ويمكن ان يقال هو دليل ثان على انه ليس

بالمعنى الاصطلاحى يعنى ولاجل انه ليس بالمعنى الاصطلاحى بل بمعنى مطلق
الاتفاق نسبة الى طائفة مخصوصة من المجتهدين بناء على ان
السلف من المحدثين اخص مطلقا من المجتهدين مع ان الاجماع بمعنى
اتفاق جميع المجتهدين انما ينسب حقيقة الى المجتهدين بان يقال اجمع
المجتهدون وبراد اتفاق جميعهم لا الى طائفة مخصوصة منهم ولا الى طائفة تعمهم
وغيرهم وما قيل نسبة الى طائفة مخصوصة هى السلف لانه يدل على انه
ليس بالمعنى الاصطلاحى لجواز انحصار المجتهدين فى السلف فى ذلك
العصر فمدفوع بانه ان اراد جواز الانحصار فى الواقع وان لم يعلمه المص
فذلك غير مضر للشارح فان كلامه فى نسبة المص ومن البين انه لا يصح
عدول المص من فاعله الحقيقى الذى هو المجتهدون الى السلف عالم بعلم ذلك
الانحصار وان اراد جواز انحصارهم فى علم المص فذلك باطل لما عرفت
من لزوم تضليل المص كثيرا من اهل السنة واما ما قيل للاسلام انه
نسبة الى طائفة مخصوصة هى السلف وانما يكون كذلك لو كان
الائمة واهل السنة معطوفين على المحدثين او على السلف لكن
بعد ان يلاحظ ربط الاجماع بالسلف والكل ممنوع لجواز ان يكون الاجماع
بالمعنى المصطلح والعطف على السلف قبل الربط بقرينة ان الاجماع
بهذا المعنى لا ينسب حقيقة الى طائفة مخصوصة وان كان الظاهر فى
العطف ان يكون بعد الربط فمدفوع ايضا بان كلا من الائمة واهل
السنة اعم من المجتهدين فلو نسب الاجماع بهذا المعنى الى مجموع
السلف والائمة او الى المجموع الثلثة يلزم نسبة الى طائفة يعم
المجتهدين وغيرهم وذلك قطعى البطلان فعلى تقدير ملاحظة العطف
قبل الربط لا وجه لاحتمال كون الاجماع بالمعنى الاصطلاحى قطعا
وهو ظاهر وظهوره اعرض عنه الشارح المحقق وانما يحتمل كونه بذلك
المعنى على تقدير العطف بعد الربط بان يكون المنسوب الى السلف
بالمعنى الاصطلاحى والى الائمة واهل السنة بالمعنى اللغوى على طريقة
قولهم علفتها تبنا وماء باردا ومثله شايع فلذلك الاحتمال
مساغ لا سيما على مذهب بعض النحاة من تقدير العامل فى جانب

المعطوف على ان جواز عطف بعض اجزاء الفاعل على البعض الاخر فى فاعل
الاجماع والاتفاق محل نظر اذ لا يقال اجمع عشرة وثلثون واتفق زيد
وعمرو بل يقال اجمع الاربعون وهما اتفقا نعم يجوز اتفق زيد مع عمرو لكونه
بمعنى توافقا فتيامل فيه ثم نقول قيد اهل الاصول الحكم الدينى الماخوذ فى
تعريف الاجماع بكونه فرعيا اجتهاديا وصرحوا بان ذلك التقييد
لاخراج الاحكام الدينية العقلية فلو كان الاجماع ههنا بالمعنى الاصطلاحى
لكان جميع ما ذكر فى الرسالة احكاما اجتهادية باحثة عن كيفية العمل
مجمعا عليها بهذا المعنى لكن جميعها ليس كذلك وان كان بعضها كذلك
كوجوب الامر بالمعروف الواجب وندبه المندوب وكذلك
نسبته الى طائفة مخصوصة من المجتهدين والى طائفة يعمهم وغيرهم وذلك
ان نحمل كلام الشارح على هذا وان كان المتبادر من اطلاقه الحكم
هو الاول **قوله** وهو ما سوى ذاته وصفاته يتبادر منه ان العالم
اسم لمجموع الممكنات الموجودة بحيث لا يوجد له افراد بل اجزاء
وليس كذلك والاظهر صحة جمعه فى مثل رب العالمين بل هو اسم للقدر المشترك
بين الكل وبين كل من الاجناس اى يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض
وعالم الارواح وعالم الانسان او الحيوان او النبات والعالم العلوى
والعالم السفلى الى غير ذلك فزيد ليس بعالم بل من العالم هذا حاصل
ما ذكره العلامة التفتازانى فى شرح الكشاف مع ما ذكره المولى
الخيالى وفيه بحث لانه ان حمل الموصول على جنس الممكن الموجود
لسلما يصدق على زيد فكما لا يصدق على زيد لا يصدق على مجموع الممكنات
الموجودة ايضا لانه جزئى حقيقى كزيد وان حمل على ما يصدق على الاجناس
والجزئيات يصدق على المجموع فكما يصدق على المجموع يصدق
على زيد لا يقال للانسان ان مجموع الممكنات الموجودة جزئى حقيقى
كزيد كيف وذلك المجموع يتبدل بزيادة بعض الحوادث ونقصانه
ضرورة ان تبدل الجزء يستلزم تبدل الكل فله افراد متعاقبة بسبب
تبدل الاجزاء فى اوقات متعاقبة فذلك المجموع جنس لا شخص
معين لانا نقول فعلى هذا يصح جمعه فيما اذا كان اسما لذلك المجموع

قوله فيتامل فيه وجهه انه يجوز ان يقال توافق زيد وعمرو
وتوافقا لكن صيغة التوافق كالموافقة تدل على
المشاركة بين اثنين لا صيغة الاتفاق فتامل
هذا الجواز انما من الصيغة لا يرى ان
اتفاق المجتهدين واجماعهم فانه تعلق
بالكل بحيث لا يوجب اصالة البعض
وتبعية البعض الاخر فى
هذا التعلق بل
يوجب عدمه
منه

لتعدد افراده وان كانت تلك الافراد متعاقبة اذ المجموعة لا تتوقف
على اجتماع الافراد في وقت واحد كالايام والقرون ولا مخلص الا بان
يختار الشق الاول ويمنع عدم صدقه على مجموع الممكنات الموجودة
بناء على ان ذلك المجموع كلي له افراد متعاقبة ويدعى انه مع ذلك لا يصح
جمعه بناء على ان المجموعة يتوقف في العرف على وجود افراد متغايرة
بالذات وتلك الافراد لكون بعضها اجزاء من البعض الاخر ليست
بمتغايرة بالذات فكما ان رجلا واحدا متبدلا بتقليم الاظافر بل
بقطع اصابعه على التعاقب لا يصير رجالا في العرف فكذا العالم
الذي هو مجموع الممكنات الموجودة المتبدلة بتبدل بعض اجزائه القابلة
على التعاقب لا يصير عوالم في العرف فزاده انه ليس اسما للمجموع
بحيث لا يوجد له افراد متغايرة بالذات صالحة للمجموعة بل اجزاء
وان كان بعض تلك الاجزاء افراده الغير المتغايرة بالذات هذا ثم
المراد بالجنس كلي يصدق عليه الجنس اللغوي لا المنطقي فيشمل ما يصدق
عليه الكليات الخمسة ثم نقول يحتمل ان يحمل قولهم العالم حادث
على الموجبة الشخصية بان يحمل لام العالم على العهد الخارجي للاشارة
الى الفرد المعهود بيننا وبين الحكماء وهو الفرد المشخص المركب من العقول
العشرة والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية وغير ذلك مما قال
الحكماء بقدمها كما سيفصلها الشارح وحينئذ لا بد ان يقيد الموضوع
بقولنا بجميع اجزائه كما قيده النسفي لان حدوث هذا المجموع لا يستلزم
حدوث كل جزء لجواز ان يكون حدوث الكل لحدوث بعض اجزائه
ويحتمل ان يحمل على الموجبة الكلية القائلة بان كل عالم حادث بمعنى
حادث الفرد لما عرفت ان العالم عبارة عن الجنس ومعنى حدوث
الجنس ان يوجد له فرد او افراد بعد ان لم يكن شيء من افراده موجودا
وحدوث الجنس بهذا المعنى يستلزم حدوث كل فرد وان لم يستلزم
حدوث كل فرد حدوث الجنس بهذا المعنى كما سيجيء من الشارح
وعلى هذا الاحتمال لا يحتاج الى تقييد الموضوع بالقيد السابق اذ ما
من جزء من العالم الا ويصدق عليه جنس قائلة الجوهر او العرض وقد

قوله على الموجبة الكلية يحمل اللام على الاستغراق
بمعونة المقام وان كان الاصل
في اللام العهد الخارجي كما تقرر
في الاصول

عرفت ان حدوث الجنس يستلزم حدوث كل فرد ويحتمل على الاحتمال
الاول البحث الاول اما لما نقول بوجود المجردات من العقول و
النفوس الفلكية ولا بوجود المواد التي هي هيولى جميع الاجسام
الفلكية والعنصرية كما يقولون فتكون مندرجة في موضوع قولهم
العالم قديم دون قولنا العالم حادث فيلزم تغاير الموضوعين
في محل النزاع مع وجوب اتحادهما اذ النزاع بدون لزوم
التناقض بين القولين ولو فرضنا اندراج المجردات في موضوع
قولنا بكونها عبارة عن الملائكة في لسان الشرع وان ما زعم الفلاسفة
في تجردها فلا تندرج فيه الهيولى قطعا الثاني لو حمل موضوع قولنا
على هذا الفرد المعين المعهود لزمنا الاعراض عن بيان حدوث
سائر العوالم التي لم يخطر ببال الحكماء لانهم قالوا العالم غير هذا
العالم وقد ورد في الاثر عوالم اخر ونقول بحدوث الكل الثالث
انه على هذا لم يندرج في شيء من الموضوعين نوع الصورة الجسمية
العنصرية ونوع الصورة النوعية العنصرية او جنسها لان الكلية
والجزئية تنافي التشخص وان جاز وجود الكلي الطبيعي في الخارج
بمعنى كون معروض الكلية في الذهن جزءا من الفرد في الخارج بناء على
ان هذه الانواع مأخوذة في دعوى القدم والحدوث من حيث
عروض الكلية لها في الذهن ولذا احتجنا في حمل الحادث والقديم
عليها الى تأويل الحادث بحادث الفرد والقديم بقديم الفرد
وبالجملة لا تدخل هذه الاشياء الكلية في شيء من الموضوعين
المشخصين مع ان قدمها ملتزم في مدعاهم وحدوثها ملتزم
في مدعانا اللهم الا ان يقيد الموضوع بما قيد به النسفي ويعمم
الاجزاء من الاجزاء الخارجية والعقلية ويحمل الحادث على معنى
اعم من حادث الذات ومن حادث الفرد ولا يخفى ما فيه
من التكلف فالحق ان مراد المصنف والنسفي وغيرهما من قولهم
العالم حادث هو الاحتمال الثاني لا بان تكون الموجبة الكلية
خارجية بل بان تكون حقيقية قائلة بان كل ما لو وجد فرده كان

قوله والنسفي ولا يخفى عليه بناء على ان العالم كما يصدق
زيد وعمرو ونحوهم ان الحكم بحدوث نوع الانسان لا يستلزم حدوث
كل فرد فرد منه وكذا الانسان مركب من العناصر
الموجودة في زيد جزء منه ونحو ذلك فتدبر

قوله وبالجملة لا تدخل هذه الاشياء الكلية في شيء من الموضوعين
المشخصين مع ان قدمها ملتزم في مدعاهم وحدوثها ملتزم
في مدعانا اللهم الا ان يقيد الموضوع بما قيد به النسفي ويعمم
الاجزاء من الاجزاء الخارجية والعقلية ويحمل الحادث على معنى
اعم من حادث الذات ومن حادث الفرد ولا يخفى ما فيه
من التكلف فالحق ان مراد المصنف والنسفي وغيرهما من قولهم
العالم حادث هو الاحتمال الثاني لا بان تكون الموجبة الكلية
خارجية بل بان تكون حقيقية قائلة بان كل ما لو وجد فرده كان

عالما من الاجناس الممكنة الوارفهو على تقدير وجوده حادث الغير
فيشمل كل جنس ممكن مقدر الوجود وان لم نقل بوجوده المحقق
كالمجردات من العقول والنفوس الفلكية والانسانية وكالهيولى
ويشمل ايضا سائر العوالم الوارة في الاثر كما يشمل الجنة والنار
المخلوقتان الموجودتان الآن مع ما فيهما من الانواع والاجناس
ومراد الحكماء من قولهم العالم قديم ههنا بعض العالم قديم ويؤيده
الاستدلال الآتي منهم هكذا يجب ان يفهم هذا المقام **قوله**
ولما كان الفلاسفة اصطلحوا الخ يشار رمنه ان الحادث عندهم
مشترك لفظي بين الحادث بالزمان والحادث بالذات
والظاهر انه مشترك معنوي عندهم فان الحادث بمعنى المسبوق
بالعدم فان كان تلك المسبوقية بالزمان فحادث زماني او بالذات
فحادث بالذات وكذا القديم المنعم عندهم الى القديم بالذات
والى القديم بالزمان فانه يطلق حالا اول له فان لم يكن له اول فالى
اي متقدم عليه بالذات فقديم بالذات او اول زماني فقديم
بالزمان **قوله** يعني ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل ليس
المراد كون ذاته وماهيته مسبوقا بوجود الفاعل اذ الماهيات
ليست بمجعولة كما يحكى عن رئيسهم ابن سينا انه سئل عنه
مسئلة جعل الماهيات وكان يأكل المشمش من الثمار
فقال ما جعل الله المشمش مشمشا بل جعله موجودا وايضا على
هذا لا يتم استدلاله تقدم العدم على الوجود بل المراد كون
وجوده مسبوقا بوجود الفاعل الموجد يستلزم ذلك اذ الممكن
سواء كان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء بحيث
لا اولوية لشئ منهما كما ذهب اليه الجمهور او كان العدم
اولى بذاته كما ذهب اليه البعض على ما في الكتب الكلامية
يتوقف وجوده على وجود الفاعل الموجد والا يلزم ترجح
احد المتساويين او المرجوح على الراجح بلا مرجح وهو قطعي البطلان
عند الكل حتى الصبيان وان جاز ترجح الفاعل المختار بلا مرجح

عند المتكلمين فوجود كل ممكن مسبوق بعدمه وتلك المسبوقية تقتضي
تقدم عدم الممكن على وجوده تقدما زمانيا لان وجوده متوقف
على التاثير المتوقف على عدم الممكن لاستحالة تحصيل الحاصل ويجري
مثله في جانب الوجود بان يقال وجود الممكن متقدم بالذات
على عدمه لان عدمه متوقف على التاثير المتوقف على الوجود
لاستحالة تحصيل الحاصل اذ لا تاثير في حصول الاعدام ولا اشارة
اليه فالوا ان مسبوقيته بوجود الفاعل المؤثر يستلزم ذلك
ولم يقولوا ان مسبوقيته بوجود العلة الموجبة له يستلزم
ذلك لان المسبوقية بوجود العلة الموجبة مشتركة بين
الوجود والعدم بخلاف المسبوقية بوجود الفاعل المؤثر فانها
مختصة بالوجود وهذا هو مراد الحكماء والشيخ ابن سينا ولا يرد
عليه شئ مما اورده الحكماء سعوف وبهذا اندفع عن الشارح
ههنا ان الظاهر من كلامه في هذا المقام ان جميع الحكماء متفقون
في ذلك الاصطلاح وفي القول بان العدم اولى بذات الممكن و
ظاهر ما نقلناه من الكتب الكلامية ان القائلين بالاولوية بعضهم
لا جمهورهم وذلك لان القول بتقدم العدم على الوجود بناء
على ما حققناه لا يستلزم القول بالاولوية الذاتية بل الظاهر
ان الكل اتفقوا على تقدم العدم على الوجود ولذا اتفقوا
في معنى الحدوث الذاتي ومع ذلك اختلفوا في ان العدم اولى
من الوجود او هما متساويان فتامل **قوله** وحاولوا ابيان
ذلك بمقدمات الخ قال في حواشي شرح التجريد نقلا عن الشيخ
انه قال في التنبيهات اشياء للمعلول في نفسه ان يكون
وله عن علته ان يكون ايسا اي موجودا والذي يكون للشئ
في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي
يكون له من غيره فيكون لكل معلول ايس بعد ليس بعدية
بالذات انتهى واورد عليه السيد المحقق بان المعلول ليس
له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون

قوله تامل وجه التامل ان غاية تقدم العدم على الوجود
استنزاط الوجود به ولا يلزم من كونه شرطا للوجود
ان يكون اولى بذات الممكن
وبعد فيه نظر

موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ثم قال
الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله
في هذه المرتبة السابقة العدم بحسب الامكان فان كنفي في
الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا اقول ليس مراد الشيخ
ان عدم الممكن لاجل ذاته من غير مدخلية امر خارج اصلا والا لكان
العدم مقتضى ذاته من حيث هي هي فينقلب الممكن ممتنعا بل مراده
انه عارض له من غير تأثير امر خارج على وفق قولهم مسبوقية الممكن
بوجود الفاعل المؤثر بمقتضى تقدم عدمه وكذا مراده من قوله وله
عن غيره بمعنى عن تأثير غيره وقد عرفت تقدم العدم الحاصل بدون
التأثير على الوجود الحاصل بالتأثير تقدما ذاتيا بدليل لا يجوم
حوله ريبة فاندفع الكل بل نقول الظاهر من كلام الشيخ هو القول
الاول بأولوية العدم بذات الممكن بمعنى ان الممكن لما حصل وجوده
بالتأثير دون عدمه فاذا خلي وطبعه فهو يميل بالطبع الى جانب العدم
الى المقارنة بعلة العدم فيكون العدم اولى بذاته من الوجود بعد
كونه اقدم بالذات وما اوردوا عليه من طرف الجمهور من عدم
الممكن مشروطة بانتفاء علة الوجود فلا يكون ذلك الاولوية لذات
الممكن بل لامر خارج مدفوع بان المشروط هو لحوق الاولى لا الاولوية
واشتراط الاولى بامر خارج لا يقدح في كون الاولوية ذاتية الا ترى
ان الحركة نحو المركز اولى بالطبع الثقيل مع اشتراط تلك الحركة
بعدم القسر الى جهة اخرى بل نقول الاولوية الذاتية الغير الواصلة
الى حد الوجوب يقتضي اشتراط الاولى بامر خارج والا لكان ذلك
الاولى لذات الممكن من حيث هي هي فتصل الى حد الوجوب **قوله**
وبينا انه لا يتم استدلالهم على تقدم العدم وكيف يتم ذلك الاستدلال
ويعارضه دليل اخر هو ما يذكره بعد بقوله والتقدم الذاتي بالمعنى
الاعم الشامل للتقدم بالعلية والتقدم بالطبع هو تقدم المحتاج اليه
مطلقا سواء كان مستلزما للمحتاج كما في التقدم بالعلية او لا كما في
التقدم بالطبع على المحتاج مطلقا ايضا فلو كان عدم الممكن سابقا

ومتقدما على وجوده بهذا المعنى لكان محتاجا من علته التامة المفروضة بما لا
يحتاج المعلول الى امر خارج عنه فيلزم ان لا يوجد علته تامة بسيطة اصلا
لاشتراط وجود كل ممكن بعدمه وهو خلاف صرايحهم فانهم قسموا
العلة التامة المفروضة بما سبق الى قسمين بسيطة لا تركيب فيها اصلا
كالواجب تعالى بالنسبة الى الفعل الاول ومركبة مفروضة بجملة ما يتوقف
عليه وجود المعلول كالعلة المركبة من العلل الاربع الجامعة لجميع
الشرائط والآلات وارتفاع الموانع هذا ولقائل ان يقول ان اراد
انهم لم يدعوا تقدم العدم والا لما قالوا بوجود العلة البسيطة فعليه
ان ينقل عنهم هذا الادعاء وان اراد انهم وان ادعوا ذلك
لكنه باطل في اعتقادهم بشهادة صرايحهم فذلك ايضا فاسد والا
لما اصروا على اصطلاح الحدوث الذاتي وان اراد انه باطل في الواقع
فالواجب عليه ان يقول وهو باطل في الواقع بدل قوله وهو خلاف
صرايحهم اذ مخالفة الصرايح لا يوجب بطلان المخالف لجواز بطلان
الصرايح ولا مخلص ههنا الا بان يقال مراده وكيف يتم ذلك الاستدلال
مع قيام احتمال بطلانه لان ذلك الاستدلال يستلزم نقيض الصرايح
ومقتضى التناقض ان يبطل احد المتناقضين لا على التعيين فليكن الباطل
ما يستلزمه الاستدلال معه والرجاء ههنا مانع يكفيه هذا القدر
لاستدلال على بطلان مدعاهم في الواقع لينوجه ذلك والاوجه انه
معارضة الزامية لهم ولذا اجاب عنه بطريق المنع في حاشية القديمة
للمجريدي حيث قال ويمكن الجواب بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج
اليه المعلول في وجوده فنقل الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان
وسائر الاعتبارات اللازمة له خارجة عنها غير منظور اليها في هذا
النظر انتهى يعني فليكن العدم ايضا من الامور الخارجة عن العلة وان
لم يكن من الاعتبارات اللازمة للاحتياج والامكان والامكان
الممكن ممتنعا لان الاحتياج والامكان لازم لماهية كل ممكن فلو كان
العدم لازما لاحدهما لكان لازما لماهية لان لازم اللازم لازم ولا يخفى
ما فيه من غاية البعد ولعله لهذا صدره بالامكان واما ما قيل لو كان

ما في جانب المعلول خارجا عن العلة لكان العلة المادية والصورية ايضا خارجيين فدفوع بان المادية تفيد الامكان الاستعدادي والصورية تفيد الوقوع بالفعل وما اعتبر خارجا هو الامكان الذاتي ولوازمه ويمكن دفع المعارضة بوجه اخر هو انه يجوز ان يكون القول بتقدم العدم لبعض الحكماء والصرايح لجمهورهم او بالعكس **قوله** اردف ذلك بقوله اي لدفع توهم ان المص ايضا اراد الحدوث الذاتي وكان على الشارح ان يقول اردف لذلك قوله او يقال اردفه الراكب اذا اركبه خلفه والمردف ههنا هذا القول لا الحادث السابق **قوله** اي وجد بعد العدم تفسير بالاعم للاشارة الى ان المقصود الاصلي ههنا هو الحدوث الزماني واما وجوده بطريق القدرة والاختيار دون الايجاب فسيجيء في قول المص قادر على جميع الممكنات وانما تعرض به المص للاشارة الى ان حدوث العالم يستلزم اختيار الفاعل وينافي الايجاب كما لا يخفى **قوله** بعدية زمانية اي عبارة عن التاخر الزماني وهو عند المتكلمين عبارة عن وقوع الشيء في زمان متاخر فهو بهذا المعنى يقتضي زمانا مغايرا لذلك الشيء ظرفا له وكذا الكلام في القبلية الزمانية بمعنى التقدم الزماني ولما خرج عنهما التقدم والتاخر الواقعين بين اجزاء الزمان وبين عدم الزمان ووجوده لاستلزام الاول تسلسل الازمنة المتطابقة بعضها ظرف للبعض الاخر الغير المتناهية المجتمعة في الوجود واستلزام الثاني وجود الزمان مع عدمه جعلوهما قسما ثالثا سموه التقدم الحقيقي المشهورة وسموه تقدما ذاتيا واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتاخر الزمانيين عبارة عن التقدم والتاخر اللذين لا يجامع مع شيء منهما المتقدم المتاخر كان التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان كتقدم الامس على اليوم وتاخره عنه كالحادثين فيهما كتقدم الحادث امس على الحادث اليوم وتاخره عنه زمانيين عندهم ولم يستلزما عندهم زمانا مغايرا للمتقدم والمتاخر ظرفا لهما ولما كان تقدم عدم الزمان على وجوده وعكسه وتاخره عنه تقدما وتاخرا لا يجامع مع شيء منهما المتقدم

التاخر جعلوهما ايضا زمانيين ولذا حكموا بانه لو فرض عدم الزمان من جانب الازل او من جانب الاستقبال لزم وجود الزمان مع عدمه ومنع المتكلمون لزومه بناء على ما قدمناه من مذهبهم جميع ذلك مفصلا في الكتب الكلامية فمن فسر البعدية ههنا بالبعدية التي لا يجامع معها القبلية البعدية فقد ركب متن عمياء واشتبه بين مذهبي المتكلمين والحكماء كيف ولو حملت على هذا المعنى يلزم قدم الزمان عند المص والشارح وذلك ظاهر البطلان نعم ههنا بحث قوي هو ان التقدم والتاخر الزمانيين متضايفان لا يوجد احدهما في الواقع بدون الاخر فلو كان تاخر وجود العالم الذي من جملة الزمان زمانيا يلزم ان يكون عدمه السابق ايضا زمانيا فيلزم وجود الزمان عند عدمه بل لا بد ان يحمل البعدية ههنا على البعدية الذاتية بالمعنى الذي احدثه المتكلمون والجواب بمنع التضايف وانما يكونان متضايفين اذا فسر ان يكون احد الحادثين في زمان متقدم على زمان الحادث الاخر وكون الحادث الاخر في زمان متاخر عن زمان الحادث الاول ولا يرتضيه المتكلمون ههنا واما اذا فسر التاخر الزماني بمثل ان يكون الحادث في زمان متاخر بالذات عن عدم الزمان كما هو مرادهم ههنا فالمتضايف للتاخر الزماني ههنا هو التقدم الذاتي لعدم الزمان الذي من جملة العالم نعم مطلق التقدم والتاخر متضايفان لكنهما قد يجتمعان في ضمن الزمانيين وقد يجتمعان في ضمن الذاتيين وقد يجتمعان في ضمن المختلفين كما ههنا فلا اشكال **قوله** كما هو المتبادر اشارة الى دفع سؤال يتوجه عليه بان التوهم المذكور لم يندفع بهذا الارداف لان الحكماء كما اصطلحوا على الحادث الذاتي كذلك اصطلحوا على البعدية الذاتية دفعه بان كلمة بعد وحدها متبادرة في البعدية الزمانية لشيوع استعمالها فيها حتى صارت كالحقيقة فيها بخلاف الحادث او كلمة بعد المقارنة للفعلين الدالين على الزمان بل المقدرة المستلزمة للحدوث الزماني متبادرة في البعدية الزمانية بخلاف الحادث المجرد عما يدل على الزمان فلا يتجه ان الحادث المذكور في كتب المتكلمين يتبادر منه الحدوث الزماني ايضا فلا حاجة الى الارداف **قوله** فان المعنى الاول الخ

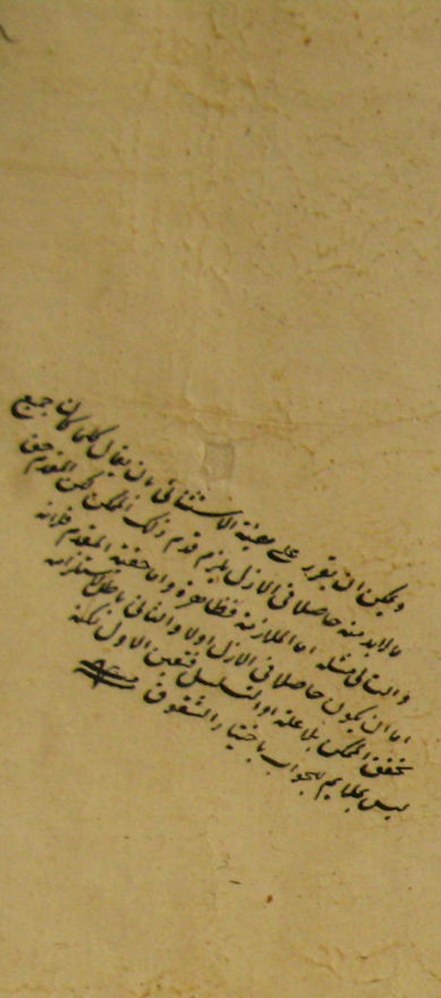
قوله والجواب بمنع التضايف والايجاب عنه بان زمان عدم العالم يجوز ان يكون وضعا لانه يستلزم احد الامرين اما ان يكون زمان وجود العالم ايضا وضعا واما ان يتحقق احد المتضايفين في الواقع بدون الاخر وكلا طل لان المفروض ليس بمتحقق

فد يتوهم كونه دليل التبادر وبان يجعل المعنى الاول على البعدية الذاتية
المذكورة في ضمن التقدم الذاتي فيقبل وينجه عليه ان التبادر المبني على
تجرد اصطلاح الحكماء عن اصطلاح المتكلمين مشترك بين البعدية
الزمانية والحدوث الزماني فلما ان يدفع التوهم قبل الايراد فلا
اولا يدفع بعده والحق انه دليل لبابة الايراد للاحتراز عن
الحدوث الذاتي اي انما اعرض عن الحدوث الذاتي لانه ليس
من مصطلحات المتكلمين بل اصطلاح الحكماء خاصة او انما اعرض
عنه ولم يجعل حادث ذاتا وزمانا لانه اصطلاح تجردهم واما
دليل التبادر فهو مما قدمنا وفيه ان المص انما اعرض عنه لان ما
اجمع عليه الامة هو الحدوث الزماني ولا مدخل لتجرد اصطلاح
الحكماء ولا لعدم تجرده كيف والحدوث الذاتي بمعنى المسبوقية
بالغير لا بالعدم من مصطلحات المتكلمين كما صرح به شارح
المقاصد ومع ذلك لم يتعرض له المص اذ لا نزاع لاحد في كون
الممكن مسبوقا بالغير **قوله** والنفوس الفلكية اي النفوس
المتعلقة بالفلك سواء كانت نفوسا مجردة للافلاك الكلية
والجزئية والكواكب او نفوسا منطبعة فيها عند القائل
بان للكواكب نفوسا وانما قيد النفوس بالفلكية
لان قدم النفوس الانسانية مختلف فيه بين الحكماء كما سيجئ
قوله والاجسام الفلكية اي المنسوبة الى مفهوم الفلك
اما بان يكون فردا منه او جزءا من فرده كالمتممات او معرفا في
فرده كالكواكب ثم ان الباء في قوله بموادها بمعنى مع
والمعنى ذهبوا الى قدم اشخاص العقول العشرة واشخاص
النفوس الفلكية واشخاص الاجسام الفلكية مع اشخاص
موادها واشخاص صورها الجسمية واشخاص صورها النوعية
واشخاص اشكالها الكرية واشخاص اضواء الكواكب منها مما
كان له ضوء ذاتي فلا يرد حدوث ضوء القمر في كل شهر وة
قوله والعنصريات اي والى قدم الاجسام المنسوبة الى مفهوم

العنصر اما بان يكون فردا له او مؤلفا من افراده وترك الاطلاق
في قوله بموادها مع ذكره في قوله ومطلق صورها الجسمية يفيد
ان مواد العناصر قديمة عندهم باشخاصها لان تشخصها بصورة ما
ولا يتوقف على صورة معينة ولا تزول بانفصال وزوال الصورة
الحالة فيها لكن جميع المواد يقتضي تعدد اشخاص المواد العنصرية
وليس كذلك بل الهيولى العنصري العالي المحوف فلك القمر شخص
واحد اختلف استعدادات اجزائه بحسب قربها من الفلك
وبعدها الا ان يكون الجمعية للتعدد الظاهري في طبقات العناصر
وسائر الاجسام ثم ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية عندهم
مشتركة بين الفلكيات والعنصريات فمطلق الصورة الجسمية
العنصرية صنف لها وانما حكموا بقدم هذا الصنف لان الحكم
بقدم الهيولى العنصرية يستلزم الحكم بقدم ذلك الصنف لامتناع
تجرد الهيولى عن الصورة الجسمية عندهم ولا يمكن تحقق
الصورة الجسمية بدون الصورة النوعية لكن لا يجب ان يكون
تلك الصورة النوعية من نوع معين وانما يجوز ان يكون المتحققة
معها في بعض الاوقات صورة نوعية نارية مثلا وفي البعض
الاخر صورة نوعية هوائية وهكذا من غير لزوم محذور ولذا
جوزوا حدوث نوع النار بانقلاب الهواء المجاور للفلك
نارا بسبب الحرارة العارضة له من حركة تشبيه الحركة الفلك
ولذا قال واما صورها النوعية فقيل بحسبها فالوجوب في
قوله فان صورة خصوصيات انواعها لا يجب بمعنى الوجوب
العقلي اي لا يحكم العقل بوجوب قدمها لما عرفت من الجواز
العقلي لحدوثها لا الوجوب بحسب نفس الامر حتى ينجه عليه انه
لا دليل على شئ من وجوب قدمها وعدم وجوبها في نفس
الامر وفي بعض النسخ وصورها النوعية معطوفة على صورها
الجسمية اي والى قدم مطلق صورها النوعية بمعنى ان كل
نوع من انواع الصور النوعية العنصرية قديم لاجسامها كما ذهب

اليه القائل الاتى وعلى النسخ فالضمير فى قوله كالاشخاص راجع
الى صورها الجسمية ولم يتعرض لعوارض العنصريات واشكال
العناصر الكرية لانها حادثة مبتدلة لحركات الافلاك واوضاعها
قوله فقيل ان مراده الحدوث ٥ وفائدة هذا الحكم الرد على عبدة
الكواكب بانها ليست بواجبة بالذات او التنبيه على تقدم
عدم العالم من الممكنات على وجودها بالذات قوله فلا يمكن
حمله على الحدوث ٥ اذ القائلون بالقدم الزمانى قائلون بالحدوث
الذاتى ايضا فلو كان افلاطون ايضا قائلا بالحدوث الذاتى
لم يصح استثناؤه منهم وانت تعلم ان هذا انما يتم اذا لم يتعدد
افلاطون وهو محل نظر وبهذا يرتفع المخالفة الاتية الا ان يقال
على هذا لا يصح المنقول عن ارسطاليس من ان الحكما كلهم
اتفقوا على القدم الا رجلا واحدا فليتامل قوله بقدم النفوس
الانسانية على طريق التناسخ فى الابدان والبعد المجرد الذى
هو امكنة الاجسام عنده مشغولة بها لامتناع الخلاء وفى القولين
يلزمه القول بالحادثات ايضا ومن غفل عنه قال ما قال قوله
واستدل الفلاسفة على مذهبهم ٥ الظاهر على مذهبهم المعهود
الذى سبق تفصيله بان يجعل اضافة المذهب على العهد الخارجى
لكن الدليل الاتى لا يقوم عليه ستوف ومع ذلك اورده
الشارح ههنا واجاب عنه بوجوه لانه اقوى الدلتهم مع ان
قدم شخص واحد مما سوى الله تعالى وصفاته بنافى مذهب اهل
السنة فلا بد من رده وان لم يدل على مدعاهم المفصل ولك
ان تجعل المذهب ههنا على نقيض مدعى اهل السنة من ان
بعض اجناس العالم ليس بحادث بل قديم ودليلهم على
تقدير تمامه يدل عليه لا يقال ليس مدعاهم نقيض مدعى
اهل السنة على هذا التقدير لان مدعاهم قدم شخص ما بناء على ان
التنوين فى قولهم جميع ما لا بد منه فى وجود ممكن ما للوحدة الشخصية
المتبادرة المطابقة لادعائهم قدم الاشخاص ولذا اعترض

عليه الشارح بانما بعد بان هذا الدليل انما يستلزم حدوث جنس ما
لا حدوث شخص ما لانا نقول قد اسلفنا ان قدم شخص يستلزم قدم
الجنس الصادق عليه لتحققه فى ضمنه قوله بانه لا يخلو اى لا يخلو الواقع
من ان يكون جميع ٥ والواقع الكثير الدور كما مذكور قبل او الضمير راجع
الى مصدر الفعل اى لا يقع الخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه كما قالوا
فى قوله لقد حيل بين العير والنزوان اى وقع الحيلولة بينهما ثم الظاهر
بحسب اللفظ ان يقرر هذا الدليل على هيئة قياس مركبة من
الاقترانى والاستثنائى اما الاقترانى فمؤلف من صغرى منفصلة
ذات اجزاء ثلثة بعدها كبريات متصلات بنتيج منفصلة ذات
اجزاء ثلثة بنتيج استثنا نقيض الجزئين الاخيرين عين الجزء الاول
بان يقال ممكن ما اما ان يكون جميع ما لا بد فى وجوده حاصلا فى الازل
او لا يكون حاصلا فيه ويكون بالضرورة حادثا بالحدوث او
اخر او بحدوث امر اخر وكلما كان الاول يلزم ان يكون قديما
وكلما كان الثانى يلزم وجود الممكن بلا علة وكلما كان الثالث يلزم
بنتيج ان ممكنا ما اما ان يكون قديما واما ان يكون وجوده بلا علة واما
ان يستلزم وجود التسلسل ولما استحال الاخيران تعين الاول
المطلوب والظاهر بحسب المعنى ان يقرر على هيئة قياس استثنائى
بان يقال لو كان كل شخص من اشخاص العالم حادثا فاما ان يكون
جميع ما لا بد فى وجود شخص ما منها حاصلا فى الازل او لا يكون حاصلا
ويكون حدوثه بلا حدوث شئ اخر او مع حدوثه والكل باطل
اما الاول فلانه يستلزم قدم الحادث واما الثانى فلانه يستلزم
وجود الممكن بلا علة واما الثالث فلانه يستلزم التسلسل
وعلى التقديرين ينتج عليه انه على تقدير تمامه انما يدل على قدم شخص ما
لا على التفصيل السابق من مذهبهم وما توهمه بعضهم من ان ممكنا
ما سائل على سبيل البدل لكل واحد مما ادعوا قدمه وينتج به
قدم كل منها فتوهم فاسد اذ يجوز ان يكون القديم من الممكنات
منحصرا فى مادة قابلة لاستعدادات متعاقبة كالمادة العنصرية مع فلك


ويمكن ان يقرر على هيئة الاستثنائى ان يقال كلما كان جميع
ما لا بد منه حاصلا فى الازل يلزم قدم ذلك الممكن والقدم خلاف
الفرض لكن جميع ما لا بد منه حاصل فى الازل ينتج عين الاول لكنه
اما ان يكون حاصلا فى الازل اولا والثانى باطل على تقدير
تحقق الحكم بلا علة اولا بحسب الشقوق

متحرك بحركته يفيد استعدادات تلك المادة لصورة متعاقبة كالفلك
الثامن مثلا فح لا يثبت قدم ما سوى تلك المادة وذلك الفلك بهذا
الدليل اذ يجوز ان يكون باقي الافلاك مع نفوسها حادثة كحدوث
الانسان مع نفوسها وكذا العقول اذ لا دليل قاطعا على تجردها
ولا على ان الصادر الاول لا يكون جسما او جسمانيا ولو سلم ان ليس
الاعداد بمجرد الحركة بل باتصال الكواكب فانما يلزم قدم المادة مع
فلكين بان يكون اتصال بعض الثوابت في الفلك الثامن مع زحل
في السابع معدا لوجود الفلك السادس مع كوكبه الذي هو
المشتري ثم اتصال المشتري مع زحل او مع البعض الاخر من الثوابت
معدا للفلك الخامس مع كوكبه الذي هو المريخ وهكذا الى فلك القمر
وكذا الكلام في العقول **قوله** حاصلا في الازل لم يقل قديما مع
كونه اخصر لان القديم مختص بالموجود الخارجي والازلي اعم منه ومن الامور
الاعتبارية ولذا يقال الاعدام ازلية ولا يقال قديمة وجميع ما لا بد منه
مشتمل على الامور الاعتبارية كالامكان وتعلق الارادة والقدرة والعلم
الى غير ذلك **قوله** لامتناع تخلف المعلول اذ لو تخلف عنها فاما
ان لا يوجد ابدا فلا تكون العلة علة لعدم التاثير او يوجد في وقت اخر
اما بانضمام شيء الى العلة فلا تكون علة تامة وهو خلاف المفروض
او بدون الانضمام فيلزم الترجيح بلا مرجح في اختصاص التاثير بوقت دون
وقت والكل باطل ضرورة **قوله** حتى يلزم التسلسل الظاهر
ان كلمة حتى جارة بمعنى الى اي ننقل الكلام الى جنس الامر الاخر الحادث
الى ان يلزم التسلسل ويمكن ان يكون بمعنى كي اي ليلزم التسلسل
وان يكون ابتدائية سببية دالة على سببية النقل للزوم التسلسل
وعلى الاخيرين صيغة المضارع في ننقل للتجدد الاستمراري اي ننقل الكلام
اليه مرة بعد اخرى ليلزم او بسببه يلزم ذلك وعلى التقادير فالمراد
ظهور لزومه **قوله** وانت خبير جواب الزامي لهم باختيار
شق ثالث ومنع اللزوم تارة واستحالة اللازم تارة اخرى
بان يقال نختار انه حادث بسبب حدوث امر اخر فان اردتم

بلزوم التسلسل حينئذ لزومه في الامور المجتمعة في الوجود فذلك مم
لجواز ان يكون كل امر حادث قبله علة معدة لما بعده بحيث لا يجتمعان
في الوجود وان اردتم لزومه مطلقا ولو في الامور المتعاقبة في
الوجود فاللزوم مسلم لكن بطلان اللازم مم كيف والتسلسل
في الامور المتعاقبة كالدورات الغير المتناهية جائز عندكم و
ليس بجواب تحقيقي لان مطلق التسلسل محال عندنا ولذا لم يعده
من الاجوبة الاتية التحقيقية واعلم ان ما اعتبر وجوده او عدمه
في العلة التامة ثلثة اقسام قسم يجب وجوده كالعلة الفاعلية
والمادية والصورية وسائر الشروط والالات وقسم يجب عدمه
كالموانع وقسم يجب وجوده وعدمه الطاري كالعلة المعدة
قوله فح لا يلزم الا ازلية جنس اي لا يلزم مدعاهم الذي هو
الاشخاص والانواع او الاجناس المعينة بل لا يلزم قدم شخص
واحد ولا قدم نوع واحد لان تلك المعدات لا يجب ان يكون
من نوع واحد لجواز ان يكون كل نوع منها حادثا ايضا وانما
يلزم قدم جنسها الذي هو الجوهر لان كل ممكن اما جوهر او عرض
ولا يجوز ان يكون تلك المعدات مجرد العوارض لاستحالة وجود
العرض بدون المحل الجوهر وفيه انه انما يتم اذا كان الجوهر جنسا
عاليا لما تحته وهو تردد ولذا اختلفوا فيه وايضا يجوز ان يكون
لعوارض تلك المعدات مدخل في الاعداد فالاولى ان يقول لا
يلزم الا ازلية جنس هذا المعد او اجناسه ثم ان هذا القول
من الشارح جواب سؤال مقدر من طرف الحكماء بان يقال
هذا المنع غير مضر لنا لان فيه اعترافا بقدم العالم فدفعه بان
اللازم حينئذ قدم جنس العالم لا مدعاكم من قدم الشخص فلا يتم
تقريب دليلكم وانت خبير بانه اذا حمل مدعى الحكماء ههنا على
نقيض مدعى اهل السنة يندفع عنهم ما اورده الشارح الا
ان يقال انما اوردوا هذا الاستدلال لبيان مدعاهم السابق
لا لمعارضة اهل السنة كيف وهم الاقدمون على اهل السنة

ولذا اورد عليهم قوله ونحوه اى مثله فان حملت المماثلة على
الاصطلاحية التى هى المشاركة فى النوع فهذا المعد اشارة الى
الشخص كما هو المتبادر من الهذية وان حملت على اللغوية التى هى
مطلق المشاركة فى شئ ولو فى الجنس او فى العرض العام فيجوز
ان يكون اشارة الى نوع المعد كما قيل فى قوله تعالى ولا تقربا
هذه الشجرة كما لايخفى ولك ان تحمل المماثلة على اللغوية وتعطفه
على الجنس فيندفع ما قد مناه من الاولى وعليه يحمل ما فى بعض النسخ
من عطفه بكلمة او الفاصلة قوله ودعوى ان المعدات ح
الظاهر انه اثبات للتقريب الذى صنعه الشارح بوجهين
الاول ان تسلسل المعدات يستلزم قدم شخص الجسم المتحرك
بل الموجود المتحرك لان سلسلة المعدات لاتنتظم الا بحركة
سرمدية الثانى انه يستلزم قدم شخص مادة قديمة قابلة لتوارد
الاستعدادات المتعاقبة بسبب تلك الحركة لان كل حادث
مسبوق بمادة ومدة وقد حمله بعضهم على هذا الظاهر والحق
انه ابطال لسند الشارح واثبات للزوم التسلسل المستحيل
لان الشق الثالث الذى اختاره الشارح مبنى على ان
لاشئ من الممكنات بحاتم علته التامة فى الازل وذلك
يستلزم ان يكون كل ممكن موجود حادثا وحاصل سند
الشارح جواز ان يكون كل ممكن موجود حادثا مستظاما فى
سلسلة المعدات فابطله المجيب من طرفهم بانه لو صح
ذلك السند لزم ان يكون بعض الممكن الموجود وهو الجسم
المتحرك والمادة قديما فيلزم التناقض بين كون كل ممكن
موجود حادثا وبين كون بعضه قديما وهو باطل واما حمله
على اثبات التقريب فينافيه مبنى الشق الثالث وايضا
هذا الحمل مبنى على عدم الحكم ببطلان التسلسل اللازم واصل
السند لان مبنى على الحكم ببطلانه قوله لانتظام الا بحركة
سرمدية اى بحركة لا اول لها ولا اخر لها متجددة يتجدد بها

تعد المادة القابلة لتلك المعدات سواء كانت تلك المادة مادة
الجسم المتحرك كما فى سلسلة الدورات التى بعضها معد للبعض الاخر
فان مادة الفلك لاتقبل الدورة الاحقة الا بعد وجود الدورة السابقة
وعدمها او مادة اخرى كما فى سلسلة الصورة المتوارد على الهيولى
العنصرية باعداد تلك الدورات لتلك الصور فان تلك الصور
ايضا معدات بعضها لبعض بحيث لاتقبل المادة العنصرية اللاحقة
منها الا بعد وجود السابقة وعدمها فعلى هذا لاتكون سلسلة المعدات
الا اعراضا او صورا كما هو مذهبهم ثم الحركة لكونها عرضا لاتقوم بنفسها
بل لابد من جسم تقوم هى به ولذا قال فيلزم قدم الجسم المتحرك
اى بالشخص اذ لو كان بالنوع لاحتاج حدوث افراده الى حركة جسم
متحرك اخر وهكذا فاما ان يوجد هناك شخص جسم قديم متحرك او لايحصل
شئ من تلك السلسل فى الخارج لانتفاء الاعداد قوله وبالجملة
اى ما سبق كلام بتفصيل بعض حجج اثبات القديم اللازم والكلام بالاجمال
السائل لكل انه يلزم قدم المتحرك بتلك الحركة الناظمة لسلسلة
المعدات سواء كان ذلك المتحرك جسما او جوهرا مجردا وهذا توسيع
للدائرة لئلا يبقى للخصم مجال المنع اذ لو اقتصر على لزوم قدم الجسم
المتحرك توجه عليهم المنع بان اللزوم ممنوع لجواز ان يكون الحركة
الناظمة لسلسلة المعدات حركة كيفية لمجرد بان يتوارد عليه
صور علمية وقد اثبتوا تلك الحركة المكيفة للنفس الناطقة المجردة
فى ان الفكر مجموع الحركتين او الحركة الثانية فدفعه بانه على هذا يلزم
قدم ذلك المجرد المتحرك فى الكيف لايقال لايتحقق الحركة فى
مقولة من المقولات الاربع التى تقع فيها الحركة الا اذا تبدل
افراد تلك المقولة فى كل آن بفرض كتبدل افراد الحرارة فى كل آن
بفرض عند اشتداد حرارة بالنار وهو وقت حركة فى الكيف
ولما لم يتبدل الصور العلمية كذلك كان اطلاق الحركة على تبدلها
على سبيل التشبيه فى مطلق التبدل لا على سبيل الحقيقة كما اشار
اليه الشريف فى بعض كتبه وايضا اطلاق الكيفية على الصور العلمية

لا يوجب انتفاء حركة مجرد اخذ و لو سلم فانتفاء حركة في الصور العلمية لا يوجب
انتفاء حركة في الكيف مطلقا و لو سلم فلا يجب على المانع التزام ان
الناظم للسلسلة هو الحركة حقيقة بل يجوز عنده ان يكون الناظم حالة
شبيهة بالحركة بناء على ان ما جوزه الشارح من سلسلة المعدات
لا يجب تجدد لها في كل آن بفرض ايضا كما لم يجب في سلسلة ممدات
الصور عندهم و على هذا يكون مراده من الحركة ههنا اعم من الحركة حقيقة
او مجازا و يدل عليه انه قصد بهذا الكلام رد ما ذكره المصنف في المواقف
حيث قال قد يكون تصورات متعاقبة لا مع مجرد كل سابق
منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم
و اعلم انه كما ان في هذا الكلام توسيعا للدائرة كذلك فيما قبله
لان الحركة الناظمة للمعدات هي الحركة الوضعية لا فلك عندهم
و قد اطلعتها و جعلتها سلسلة لها و لغيرها كانه قال لا تنتظم الا
بحركة سرمدية سواء كانت حركة وضعية او كيفية كما جوزوها
في حركة كرة الارض في النور و الظلمة او اينية مستديرة كما
جوزها بعض المتاخرين لكرة الارض ايضا او اينية مستقيمة كما جوزها
من قال كرة الارض هاوية ابدا او كانت حركة كمية لكن الاخيرين
باطلان عندهم بالادلة الدالة على تناهي الابعاد **قوله** فهو دعوى
من غير برهان و ما ذكروا لبيانها من ان الممكنات على قسمين
قسم يكفي في وجوده امكانه الذاتي و هو الممكن القديم و قسم
لا يكفيه ذلك بل يحتاج الى مكان اخر سابق على وجوده
متفاوت بالقرب و البعد و هو المسمى عندهم بالامكان الاستعدادي
و حامل ذلك الامكان لا يكون نفس ذلك الممكن و الا لكان موجودا
قبل وجوده و لا او منفصل عنه بالكلية و الا لكان كل منفصل حاملا
لاستعداد كل منفصل عنه دفعا للترجيح فاذا هو مادته التي تكون جزء
منه بعد وجوده ثم ان تخصيص كل حادث من المعدات المتعاقبة
بوقته يحتاج الى مخصص و ليس ذلك المخصص الا تمام استعداد مادته
لصورته عند حدوثه و عدم تمامه قبله و لا بد لذلك الاستعداد ات

المتعاقبة لا دائمة من ناظم لها منتظم الاجزاء في نفسها لئلا يحتاج الى ناظم
و ما هو الا الحركة السرمدية التي هي من حيث ذاتها مستمرة دائمة
و من حيث اجزائها متجددة يتجدد بها تصير مبدأ الحوادث في عالمنا
هذا انتهى قال فليس ببرهان مفيد للبقين لانا نسلم ان غير الحركة السرمدية
لا يكون علة معدة لجواز ان يكون نفس كل حادث علة معدة
للحادث الذي بعده كيف و هم حكموا بكون صدور المعلول الاول
من المعلولات القديمة عندهم شرطا لصدور المعلول الثاني مع تباينهما
و عدم اشتراكهما في مادة و احدة فاذا جاز اشتراط وجود المعلول
المتاخر بوجود المعلول المتقدم في القدماء المتباينة المنفصلة فلم لا يجوز
اشتراط وجود المعلول المتاخر بمجموع وجود المتقدم و عدمه في الحوادث
المتباينة المنفصلة مجردات كانت او ماديات او مختلفات
لا بد لنفي ذلك من برهان فان قالوا انما كان وجود بعض المعلولات شرطا
لوجود الاخر لان لذات احدهما مع ذات الاخر نوع خصوصية و
كمال مناسبة تقتضي الاشتراط و لا توجد تلك المناسبة لذات
شيء منهما مع غيرها فنقول فليكن سلسلة المعدات التي جوزها الشارح
كذلك لا يقال و ايضا يرد عليهم ان احتياج الحادث في وجوده الى تمام
الاستعداد و في اختصاصه بوقت معين او مكان معين او نحوهما الى
مخصص و احتياج ذلك الاستعداد و تمامه الى معد مجدد منتف النظام
كلها مبني على اصلهم الفاسد الذي هو كون الواجب بالذات موجبا في
افعاله بحيث لا يصح له ايجاد شيء الا باجتماع الشروط و تمام الاستعداد
و ليس كذلك بل هو فاعل مختار يوجد الاشياء بلا شرط و استعداد
و تخصصها بأوقاتها و امكنتها و سائر ما اراد بلا تخصص من
المخصصات فلا حاجة الى الاعداد و الاستعداد و لا الى الحركات و المواد
لانا نقول نعم لكن كلام الشارح ههنا بارخاء العنان و المماشاة
فانه مقام الالزام و الافحام **قوله** و كذا دعوى كون المعدات
الكلام ههنا كما سبق اذ يجوز ان يكون المعدات مهيئة لافاضة الحوادث
باشتراط وجود اللاحق بمجموع وجود السابق و عدمه الا ترى ان الاشراقية

مع انكارهم الهيولى قائلون بالاعداد والاستعداد بقي ههنا كلام هو
ان بعضهم اورد على الشارح بان تلك المعدات لا بد لتقدم بعضها
على بعض من زمان هو مقدار الحركة عندهم فلو صح ما ذكره من سلسلة المعدات
لزم قدم الزمان والحركة والجسم المتحرك والجواب كما ان هاتين الدعويين
من غير برهان كذلك دعوى كون الزمان مقدار الحركة من غير برهان ولو سلم
فلم لا يجوز ان يكون تلك المعدات متحركة في احدى المقولات ويكون
الزمان مقدار تلك الحركة من غير لزوم انقطاع اصلا بان يكون
نهاية وجود معد وحركته بداية وجود معد لاحق حركته فح لا يلزم الا ازلية
جنس الزمان لا شخصه ومن جوز قدم جنس المعد لا يتحاشى عن تجويز قدم
جنس الزمان اذ الغرض ههنا منع لزوم قدم شخص ما واما الجواب
الذي ذكره بعضهم ههنا من انه يجوز ان يكون التقدم والتأخر بين
تلك المعدات ذاتيا كما بين اجزاء الزمان لا زمانيا فتوهم فاسد
اذ لا قائل من الحكماء والمتكلمين بكون التقدم والتأخر بين الحوادث
المتعاقبة ذاتيا لا زمانيا بل الكل متفقون في كونهما زمانيين اما الحكماء
فلان كل تقدم لا يجامع معه المتقدم المتأخر فهو زماني عندهم وكذا
كل تأخر كذلك سواء كان بين الحوادث او بين اجزاء الزمان او بين
عدم الزمان ووجوده واما المتكلمون فلانهم بعد ما اتفقوا مع الحكماء
في كون التقدم والتأخر بين الحوادث زمانيين انما خالفوهم فيما
كان بين اجزاء الزمان وبين عدم الزمان ووجوده وجعلوهما قسما
اخر مسمى عندهم بالذاتيين وكيف يقول المتكلمون بكون التقدم
والتأخر بين تلك المعدات المتعاقبة ذاتيين لا زمانيين والزمان
عندهم اما متجدد معلوم يقدر به المتجدد المجهول كما ذهب اليه الاشاعرة
واما امتداد منتزع من ذلك المتجدد المعلوم كما هو مذهب غيرهم
وهو ما سيجيء من الشارح ولا شك في تحقق ذلك المتجدد و
الامتداد في سلسلة المعدات **قوله** الاول باختيار الشق الاول
هذا الجواب مبني على ان ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية
يعني ان الامكان المفسر بعدم اقتضاء الذات شيئا من الوجود

والعدم لازم لماهية كل ممكن ثابت لها ازلا وابدا لكن ثبوته لها كذلك
لا يستلزم امكان ان يكون ذلك الممكن موجودا في الازل قديما لجواز ان
يكون ماهية كل ممكن آبية عن القدم دون الحدوث ويكون الامكان
الثابت له ازلا وابدا بالقياس الى الوجود الحادث وعدم ذلك
الوجود لا بالقياس الى الوجود في الازل وعدم ذلك الوجود ولا بالقياس
الى مطلق الوجود والعدم فعلى هذا قوله لجواز ان يكون وجود الممكن
في الازل محالا بمعنى ممتنعا بالذات لا ممتنعا بالغير بواسطة تعلق الارادة
بخلافه كما يقوله المتكلمون او بواسطة عدم تمام الاستعداد كما يقوله
الحكماء **قوله** وانت تعلم رد للجواب المذكور اما بابطال السند
المذكور باستلزامه اجتماع النقيضين على تقدير الفرض المذكور او باثبات
اللزوم الممنوع بانه بعد فرض تحقق الجميع في الازل لا مساغ لذلك الاحتمال
فيلزم القدم لا محالة لا يقال ان اراد ان امكان وجوده الازلي مما لا بد
منه في وجوده اللايزالي فهو ظاهر الفساد وان اراد ان امكان وجوده
اللايزالي مما لا بد منه في وجوده اللايزالي فمسلم لكن المجيب لم يجوز انتفاء
هذا الامكان بل انما جوز انتفاء امكان وجوده الازلي والجميع الذي
فرض تحققه في الازل لا يشمل ما جوز انتفائه فالحكم بلزوم خلاف
المفروض خلاف الواقع لانا نقول انما اورد الشارح المحقق هذا
الايراد لانه حمل الوجود المأخوذ في دليلهم على الوجود الازلي بمعنى لا يخلو
من ان يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصلا في الازل او لا يكون
كما يدل عليه جوابه الاتي باختيار الشق الثاني وانما حمله عليه اذ لو حمل
على الوجود اللايزالي بطل قولهم بلزوم الازلية في الشق الاول بداهة
ضرورة ان ازلية الممكن انما يلزم اذا كانت العلة التامة المتحققة
في الازل علة وجوده الازلي لا علة وجوده اللايزالي وكذا اذا حمل على
مطلق الوجود الشامل للوجود الازلي وللوجود اللايزالي لا يصح الحكم
بذلك اللزوم لجواز ان يكون العلة التامة المتحققة في الازل علة
الوجود اللايزالي من فرديه لا علة الفرد الاخر الذي هو الوجود الازلي
وما قيل الحق ان يحمل الوجود في دليلهم على الوجود اللايزالي اذ على

تقدير حمله على الوجود الازلي لم يصح قولهم وان كان الثاني فاذا حدث
ممكن بلا حدوث امر اخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته اذ لا يلزم
من عدم تحقق العلة التامة للوجود الازلي عدم تحقق العلة التامة للوجود
اللايزالي ولذا حمله المجيب عليه ولا يرد ما اورده الشارح ففيه ان عدم
صحة ما في الشق الاول على تقدير حمله على الوجود اللايزالي اظهر مع ان ما ذكره
في وجه عدم الصحة هو عين ما ذكره الشارح في الجواب باختيار
الشق الثاني والحق ان هذا المجيب حمل الوجود في دليلهم على مطلق
الوجود كما هو الظاهر حيث لم يقيدوه بقيد الازلي او اللايزالي ومعنى
الترديد حينئذ اما ان يكون العلة التامة لمطلق وجوده سواء لوجوده
الازلي او اللايزالي حاصلة هي الاول او لا تكون العلة التامة لشيء من
الوجودين حاصلة فيه بان يتعلق الارادة وقت حدوثه لا في الازل
كما هو مذهب بعض المتكلمين فاجاب بانا نختار ان العلة التامة
لمطلق وجوده حاصلة في الازل ولا يلزم ازليته وانما يلزم ذلك
لو امكن وجوده الازلي وكانت العلة المتحققة علة لذلك الوجود
وهو ممنوع لجواز ان يكون وجوده الازلي محالا والعلة التامة المتحققة
علة الوجود اللايزالي فلا وجه لايراد الشارح عليه وبهذا ظهر
فساد ما قيل ان الشارح حمل الوجود في دليلهم على مطلق الوجود
او على الوجود الازلي اذ لو حمله على المطلق لم يكن لايراده على هذا
المجيب وجه وكذا ما قيل اما ان يحمل الوجود على الازلي او اللايزالي
لا على المطلق لانه متحقق في ضمن احدهما لان تحققه في ضمن احدهما
لا يمنع ارادة المطلق والا لم يصح ارادة المطلق في شيء من المواضع
اذ كل مطلق متحقق في ضمن افراده كما لا يخفى **قوله** لان الامكان
مما لا بد منه في وجوده اي الازلي اورد عليه انه مناف لما سبق منه
من تحقق العلة التامة البسيطة واجيب بان كون الامكان مما
لا بد منه في الوجود لا يستلزم كونه معتبرا في العلة التامة لان العلة
عندهم ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق
عليه كالامكان وسائر الاعتبارات خارجة عنها وان كانت

مما لا بد منها بشهادة قولهم المعلول ما امكن فاحتاج الى العلة فاوجبه
العلة فوجب فوجد لا يقال جعلوا الكل من جملة العلة التامة في
دليلهم المذكور حيث قالوا في دليل الشق الاول لامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة بدون العكس ونحن نقول اذا انتفى الامكان
انتفى تعلق الارادة بالضرورة فلا يتحقق العلة التامة قطعا فكون
الامكان من جملة العلة التامة مما لا شبهة فيه فالحق ان ما قسم
الى البسيطة والمركبة هو العلة الفاعلية التامة بناء على انهم
ادرجوا الشروط والالات في العلة الفاعلية ولما كان الواجب
تعالى عندهم بالنسبة الى المعلول الاول علة فاعلية بسيطة
بحيث لا يحتاج الى شرط والة اصلا لا بالنسبة الى باقي المعلولات
ولا سائر العلل الفاعلية المحتاجة الى الشروط والالات
قسموا العلة التامة بمعنى العلة الفاعلية التامة الى البسيطة
ومركبة **قوله** الثاني باختيار الشق الثاني اي باختيار الشق
الاول من شقي الشق الثاني ومنع محذوره بان يقال نختار
انه لم يكن العلة التامة لوجوده الازلي حاصلة في الازل بناء
ان من جملة تلك العلة التامة تعلق بالارادة في الازل بوجوده
الازلي ولم تتعلق به في الازل ولا نسلم انه على هذا اذا حدث
بلا حدوث امر اخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته وانما يلزم
ذلك لو لم يتعلق الارادة في الازل بوجوده اللايزالي ايضا
وهو ممنوع لجواز ان يتعلق بوجوده اللايزالي بدون تعلقها
بوجوده الازلي فقوله اذ من جملته تعلق الخ مع قوله ولم تتعلق
الخ مفيد لصحة اختيار الشق الثاني ومجرد قوله بل بوجوده الخ
سند هذا المنع الذي هو اصل الجواب ههنا والاكتفاء
بذكر السند عن اصل المنع شايع في مباحثهم لا سيما ان اختيار
بعض الشقوق ودفع محذوره عادة شايعة ايضا فبهذه
القرينة الواضحة حذف اصل المنع ففي كلامه ايجاز واف
بالمقصود وان غفل عنه القاصرون فمنهم من اعترض عليه بان

لكن الشريف صرح في شرح المواقف بان الاحكام معتبر
من جانب المعلول ومن تتمته فانا اذا
وجدنا ممكنا نطلب علته
منه

الواجب عليه بعد اختيار الشق الثاني ان يعترض بدفع محذوره
اما بمنع اللزوم او بمنع استحالة اللازم ومنهم من حمل كلام الشارح
ههنا على دفع ذلك الاعتراض على المعارضة في دعوى الحكماء بطلان
الشق الثاني بان يقال هذا الشق ثابت في الواقع اذ لو كان
جميع ما لابد منه في وجوده الازلي حاصلا في الازل لكان تعلق
الارادة بوجوده الازلي حاصلا فيه اذ من جملته ذلك التعلق
لكنه لم يحصل فيه والا لم يتخلف عنه الوجود الازلي بل الحاصل
فيه انما هو تعلق الارادة بوجوده الابزالي ولا يخفى ان هذه
المعارضة ظاهرة الفساد لظهور استمالها على المصادرة
لان تخلف الوجود الازلي اول البحث وكعب الشارح عال
عن امثالها خصوصا انه سيصرح بان الاجوبة التي ذكرها
ههنا مما يتعلق بعقول الازكياء. قوله من الاوقات الثابتة
بالنسبة الى الازل لكن بمعنى المتأخرة عن الازل زمانا لا زمانا
لما قدمنا ان تقدم عدم الزمان على وجوده وتأخره عنه زمانيان
عند المتكلمين وان كان تأخر الحوادث في تلك الاوقات
عن الازل زمانيا مع كون تقدم الازل عليها ايضا زمانيا
عندهم. قوله ولا يرد عليه حاصل الايراد ابطال السند
المنع المذكور بان يقال لا يجوز ان يتعلق الارادة في الازل
بوجوده الابزالي لانه لو تعلق في الازل فاما ان يكون
منهما لعلته التامة او لا فعلى الاول يلزم قدم ذلك الحادث
وهو اجتماع النقيضين وعلى الثاني يلزم احتياج الممكن في
وجوده الحادث الى امر اخر وهو خلاف ما فرضتم من تحقق
علته التامة في الازل فلا يلزم وجود الممكن بدون تمام علته
فعلى ذلك الفرض يلزم احتياجه وعدم احتياجه الى امر اخر
وهو ايضا اجتماع النقيضين ولو قطعنا النظر عن لزوم
خلاف ما فرضتم فننقل الكلام اليه والى مسألته فيلزم التسر
في نفسه قطعا وبهذا البيان اندفع الاوهام في لزوم خلاف

المفروض وفي صحة الشق الاول فيما يراد بعد ما استدل السند على الوجود
المقيد بقيد الابزالي وافول حاصل المنع الذي ابطل سنده هو انه يجوز
ان يتحقق العلة التامة في الازل والمعلول فيما لا يزال فمن يجوزه في
مقابلة اصل السند لا يجوزه في مقابلة الاستدلال على بطلان
سنده فالاستدلال المذكور من قبيل الاستدلال بعين المقدمة الممنوعة
فالمناسب ان يقول في الشق الاول وعلى الاول يلزم تخلف المعلول
عن علته التامة ثم يدفع ذلك بجوابه الآتي كما نفصله. قوله لانا
نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة اي تأثيرا موافقا لتعلق الارادة
في الارادة في الحدوث والقدم وسائر اوصاف الموجود المتأثر
كما هو الظاهر من كلامه فيما بعد او موافقا في وصف معين كالحدوث
والطول والقصر وغير ذلك وهذا في الحقيقة جواب باختيار شق
تارة وباختيار شق اخر اخرى كما سيصرح به بان يقال ان اراد
المورد بقوله اما ان يكون منهما لعلة وجوده في الازل ان يكون
منهما لعلة وجوده الازلي فنختار انه ليس منهم لهما ونختار ايضا ان
الممكن يحتاج الى امر اخر سوى هذا التعلق ولا نسلم انه خلاف المفروض
فان ذلك التعلق غير مندرج في المفروض بل المندرج فيه هو التعلق
الازلي بوجوده الحادث ولا نسلم ايضا لزوم التسلسل فان التعلق
الازلي المندرج كاف في وجوده الحادث وان اراد ان يكون
منهما لعلة وجوده الحادث فنختار انه منهم لهما ولا نسلم لزوم
ازلية ذلك الحادث كيف والقدرة انما تؤثر على وفق الارادة
ولا تعلق الارادة ههنا بوجوده الحادث فلا تؤثر القدرة فيه الا بوصف
الحدوث وانت تعلم ان لزوم الازلية في كلام المورد مدلل
بلزوم التخلف الممتنع ومنع المدلل راجع الى تسليله فهذا الجواب مبني
اما مبني على تجويز تخلف المعلول عن علته التامة بناء على ان التأثير
الحادث وقت حدوث المعلول كما مكانه واحتياجه وسائر
الاعتبارات الازمنة خارجة عنده عن العلة التامة المنقسمة الى
البسيطة والمركبة واما مبني على تجويز ان يكون العلة التامة قسمين

قسم يمتنع تأخر المعلول عنه زمانا وقسم يجب تأخره عنه زمانا كما ههنا
بناء على ان العلة التامة ههنا لما اشتملت على تعلق الارادة بوجوده
الحادث فلو وجد المعلول في الازل لزم تخلف المراد عن الارادة وهو
في حقه تعالى محال مستلزم للعجز المنافي لشأن الالوهية فمثل هذه العلة
التامة تقتضي كون معلولها متأخرا عنها زمانا بل انما يلزم تخلف
معلولها عنها اذا وجد معلولها في الازل معها ويرد على الاول ان مجرد
التأثير سواء كان داخلا في العلة التامة او خارجا عنها لا يجوز ان
يتأخر عنها زمانا لانه لو تأخر عنها فاذا حدث فاما ان يحدث بسبب
حدوث امر اخر خارج عن العلة التامة فلا يكون العلة التامة علة
تامة او بلا حدوث امر اخر فيلزم الترجيح بلا مرجح بخصصه بوقت حدوثه
ولذا اتفق جميع الحكماء والمتكلمين على امتناع انفكاك التأثير عن العلة
التامة فهو اما من جملة العلة التامة او لازمها المتأخر كالمعلول
وايضا تأثير القدرة عند الاشاعرة ومنهم المصنف انما هو بانضمام تعلق
الارادة اليها حيث تقولوا صفة التكوين بخلاف الاصحاب الماتريدية
وح لا يجوز تأخر التأثير عندهم عن تعلق الارادة ويرد على الثاني
انه اما ان يحصل التأثير في الازل فيلزم القدم قطعا بناء على ان التأثير
متضايفان يمتنع وجود احدهما بدون الاخر اولا يحصل في الازل
فلا يكون العلة التامة لوجوده الحادث حاصلة في الازل لانتفاء
لازمها الذي هو التأثير ولذا ذهب المحققون من الاشاعرة الى
ان للارادة تعلقين ازلي ولا يزالي عند حدوث الحادث وهذا
القسم الثاني هو الموجب لتأثير القدرة عندهم وهو المتمم لعلة
وجوده الحادث ويخصص التعلق الحادث بوقته هو التعلق
الازلي لامتناع المخالفة بين التعلقين مع ان الفاعل المختار يجوز
تخصيص ارادته بوقت معين من غير مخصص كما جوزه فيما بعد في التعلق
الازلي ولذا قيد الفاعل بالمختار وتجويز ذلك في التعلق الازلي دون
التعلق الحادث تحكم ظاهر فالحق في الجواب عن استدلالهم
ان نختار الشق الثاني ولا يدفع لزوم التسلسل باستغناء الفاعل

قوله ورد على الاول الخ اعلم ان الدليل المذكور للحكماء
مذكور في كتب القوم بلفظ الايجاب بدل الوجوب الذي
اخذه الشارح بناء على ما اجاب عن استدلالهم
المذكور المحقق الطوسي بان يقال نختار ان جميع ما لابد منه
للاثر تحقق في ايجاد العالم حاصل في الازل من غير ان
يتوقف الايجاب على امر حادث قولهم لم لم يكن العالم
ازليا لزم الرجحان بلا مرجح ممنوع لانه لا وقت مرجح بل الزمان
قبل العالم حتى يطلب لحدوثه في وقته مرجح بل الزمان
عندكم وهم محض لا وجود له الا مع اول العالم ولا تغاير
بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم كالمكان الخارج
عن العالم فانه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي
وقع فيه كذلك لا يقال لم كان العالم قبل الوقت
الذي حدث فيه انتهى ولا يخفى ان ما ذكره
من ذلك المحقق مبني على انه حيث لا يجب ايجاد العالم ازليا كان ارجحا
في ربيعهم على مطلق الايجاد ازليا ومنع لزوم
ثم اختار على انه وان تأخر التأثير الذي يحصل
انتفى التقدم بناء على ان القدرة عندنا في الازل
بانضمام تعلق الارادة الى التكوين العلة التامة
الازلية تتأثر علة تامة اذ قد حصل التأثير لكن
دون حدوث المعلول عن علته التامة فلم يلزم قدم التأثير
زمنه تأخر المعلول عن علته التامة زمانا فلزم
الرجحان من غير مرجح والشارح لما اخذ الوجود
بدل الايجاد وجعل التعلق الازلي من جملة ما يحصل
في الازل لزمه ههنا قدم التأثير الحاصل بانضمام
تعلق الارادة الى القدرة او تأخر المعلول
عن علته التامة ايضا لا يقال لعل كلا من الامرين
ان للارادة تعلقين لانا نقول تعلق الارادة ايضا لم يكن
التعلق الازلي بوجوده الحادث فالحق ما ذكرنا

المختار في تعلق ارادته مطلقا تعلقا ازليا او حادثا عن المخصص او يكون
التعلق الازلي مستغنيا عن المخصص مخصصا للتعلق الحادث وح لا يلزم
محذور اصلا وهذا الجواب هو الذي يتعلق بقلوب الازكياء لا ما ذكره
ولذا اختاره المص في المواقف ولم يلتفت الى مثل ما ذكره قوله
فان قيل لا بد من اختياره فلم يكن في ظاهر الجواب المذكور اختيار
الشق المعين اورد عليه بانه لا بد في صحة الجواب عند المناظرين من
اختيار الشق المعين لان منع مقدمة غير معينة خارج عن قانون
التوجيه وحاصله اثبات جميع مقدمات دليله من حيث المناظرة
بابطال توجيه المنع الموجه بان يقال هذا الجواب منع مقدمة
غير معينة وهو خارج عن قانون التوجيه فلا يقدح في شيء من مقدمات
دليلنا وحاصل الجواب ان الابهام الواقع في جوابنا لابهام الواقع
في دليلكم حيث لم يقيدوا الوجود بكونه ازليا او لا يزاليا فلا نسلم
انه منع مقدمة غير معينة بل هو منع مقدمة معينة على تقدير ومنع
معينة اخرى على تقدير اخر كما فصلنا قوله ولا يلزم ازليته اشروع
في دفع محذور الاختيارين اي لا يلزم ازلية الحادث على تقدير اختيار
الشق الاول الذي هو كونه متمما ولا احتياجه الى امر اخر سوى هذا
التعلق على تقدير اختيار الشق الثاني حتى يلزم خلاف المفروض
او التسلسل وجود الممكن بدون تمام علته فنفي لزوم احتياجه
الى امر اخر مستلزم لنفي لزوم خلاف المفروض ولزوم التسلسل معا
وما يقال في جوابه على تقدير اختيار الشق الاول رجع بالاخرة
الى الجواب الاول المردود عنده مدفوع بوجهين الاول ان الشارح
حمل الوجود في دليلهم على الوجود الازلي وح لا يصح اختيار الشق
الاول بوجه ولذا اختار الشق الثاني ههنا الثاني ان الشارح
لم يلتزم كون وجود الممكن محالا في الازل كما اشرنا اليه في قوله
القدرة تؤثر على وفق الارادة وتشير بعد قوله سواء كان
مقارنا لوجوده اقول الظاهر ان مراده سواء كان المعلول مقارنا لوجود
الفاعل المختار بان يكون قديما ايضا او متأخرا عنه زمانا بان يكون

قديما ايضا او متاخرا عنه زمانا بان يكون الفاعل قديما والمفعول حادثا
وفيه ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار بانفاق جمهور الحكماء والمتكلمين
حتى قالوا ان منشأ الخلاف بين الحكماء والمتكلمين في قدم العالم
وحدوثه هو الخلاف بين الفريقين في ايجاب الفاعل واختياره
حتى لو قال الحكماء بالاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو قال المتكلمون
بالايجاب لما وسعهم القول بالحدوث كما في المواقف وشرحه
وعلى هذا يمتنع وجود الممكن في الازل عند المتكلمين كما قاله المجيب الاول
نعم جوز الآمدي من المتكلمين اسناد القديم الى الفاعل المختار لكنه
غير مقبول عند المحققين ومنهم الشارح ولا مخلص الا بان يقال
بنى الكلام ههنا على مذهب الآمدي لتوسيع دائرة الجواب والتنبيه
على صحة هذا الجواب وان لم يكن وجود الممكن في الازل محالا كما ذهب
اليه المجيب الاول ويمكن ان يحمل كلامه على معنى سواء كان ذلك المعلول
مقارنا لوجود ذلك التعلق كما جوزه طائفة من المتكلمين من ان
تعلق الارادة بالحدوث وقت حدوثها لا في الازل او متاخرا
عنه كما اذا كان التعلق ازليا والمعلول فيما لا يزال لكن على هذا ليس
لهذا التعميم فائدة يعتد بها في المقام بخلاف المعنى الاول واعلم ان
اطلاق المعلول على الموجود الممكن انما هو بالنسبة الى مجموع الفاعل
وتعلق ارادته فان هذا المجموع علة تامة لوجوده لا بالنسبة الى
الفاعل فقط حتى يلزم ما احترز عنه المتكلمون من اطلاق العلة على
الواجب المختار **قوله** وقد يقال ان الازل فوق الخ قد يقال
انه ترق من المنع الى الاستدلال معارضة لدليل الحكماء بان يقال
الازلي منحصر في الواجب تعالى وصفاته لان غير الواجب زماني يوصف
بكونه في الزمان وكل شئ من الزماني بازلي يوصف بكونه في الازل
فكل شئ من غير الواجب بازلي اما الصغرى فلان غير الواجب لكونه
متغيرا ذاتا وصفة غير منفك عن الزمان بل داخل تحت تصاريفه
بحيث يصيرفه من حال الى حال وكل ما هو كذلك زماني واما الكبرى
فلان الازلي فوق الزمان ومعنى كون الشئ ازليا ان يكون سابقا

على الزمان والزمانيات فلا شئ من الازلي بزماني وينعكس الى
قولنا لا شئ من الزماني بازلي فيكون غير الواجب حادثا كل في وقته
على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية بخلاف الواجب المتعالي
عن تصاريف الزمان ذاتا وصفة ولا يخفى ما في هذا التوجيه اما اولا
فلان الخصم لا يسلم كون المعقول زمانية ولا كون الفلك المتغير الزماني
من جهة حركته حادثا ولا كون الازل فوق الزمان القديم عندهم ولا
كون معنى الازلية ان يكون سابقا على الزمان القديم عندهم بل
معناها عدم الازلية زمانا سواء كان سابقا على الزمان كما اذا
كان الزمان حادثا او لم يكن كما اذا كان قديما بل جميع ذلك اول البحث
فيكون معارضة مشتملة على المصادرة وكعب الشارح عال عن التورط
بمثل امثاله واما ثانيا فلانه لو كان معارضة لجعله من جملة الاجوبة
المعدودة يستظم في مقام الجواب المنع الثالثة المنع والنقض
والمعارضة وكذا ما قيل جواب باختيار الشق الاول ومنع لزوم
القدم لانه انما يصح لو حمل الشارح الوجود في دليلهم على مطلق
الوجود كالمجيب الاول وقد حمله على الوجود الازلي بل الوجه انه
جواب باختيار الشق الثاني اما باختيار الشق الاول منه ومنع
لزوم وجود الممكن بدون تمام علته مستندا بجواز ان يكون تعلق
الارادة في الازل كافيا في وجوده الحادث في وقت معين وهو
المتبادر من صيغة الماضي في قوله تعلقت به الارادة الازلية
وفي قوله وقد تعلق الارادة وح يكون جوابه السابق المختار
عنده واما باختيار الشق الثاني منه ومنع لزوم التسلسل مستندا
بجواز ان يكون تعلق الارادة فيما لا يزال كافيا في وجوده الحادث
من غير احتياجه الى امر آخر على ان يكون صيغة الماضي لتقدم التعلق
الحادث على الوجود الحادث بالذات لا بالزمان وانما ذكر
هذا الجواب بعد جوابه المختار لوجوه الاول ان فيه نوع فائدة هي
التوصل بنفس الزمان وبكيفية تقدم الواجب تعالى عليه ليقطع جميع
عروق الشبهات كما ستعرف بخلاف جوابه الثاني فيه نوع قصور

وايضا لو كان جوابا باختيار الشق الاول لذكره
في ذيل الجواب الاول اذ لا وجه لتاخيره
الى ههنا فتدبر منه

هو كونه ساكتا عن الجواب المفصل الذي ذكره الشارح عن الايراد
المذكور بقوله ولا يرد عليه لان ذلك الايراد متوجه على هذا الجواب
ايضا الثالث ليشرع في الجواب باختيار الشق الثاني من
الشق الثاني لما عرفت من احتماله ايضا ولاجل هذا الاحتمال و
التصور اورد عليه السؤال المرقوم بقوله فان قيل لا شبهة ثم
اشار الى جوابه باختيار كل من شقي الشق الثاني في قبليهم
لا يقال على تقدير حمله على المنع لا فائدة في التعرض بكون غير
الواجب زمانيا بخلاف الحمل على المعارضة كما عرفت لانا نقول
فائدته ان غير الواجب على تقدير اختيار الشق الثاني اي على
تقدير ان لا يكون جميع ما لا بد منه في وجود الازلي لا يكون ازليا
بل زمانيا حادثا فيه ولا نسلم انه يلزم وجود الممكن بلا علة او
يلزم التسلسل لجواز ان يكون التعلق الازلي او اللايزالي كافيا
في وجوده في وقته فقوله ان الازل فوق الزمان ومعنى كون
الشيء ازليا او بمعنى انها كذلك على تقدير ان لا يكون جميع ما
لا بد في وجوده الازلي حاصلا فيه لا مطلقا فاندفع ما قد منا
فيها هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله فالواجب تعالى لما كان
متعاليا قد عرفت ان المراد من التعالي والتنزه عدم تغيره
فيه لذاته بان يحدث ذاته فيه ولا صفة بان يحدث صفة
بان يحدث صفة من صفاته الحقيقة فيه ولا يلزم منه عدم
مقارنته للزمان الحادث ولا عدم كون تعلق الارادة او
التكوين زمانيا عند القائلين بحدوث التعلق فلا يرد صحة
قولنا انه تعالى موجود وعالم في كل زمان بناء على ان
وصف الجزئي بمطلق المصدر لا بالمصدر الحادث فقط
ولا صحة قولنا انه تعالى خلق الطوفان في وقته لا قبله عند
القائلين بحدوث التعلق قوله فلا شيء غيره فقد عرفت
ان هذا التنوع بواسطة الكلام المحذوف بقرينة المذكور
والمراد بالشيء الموجود عند المتكلمين فلا يرد الاعدام الازلية

وبالغير ما هو المصطلح عند الاشاعرة لا اللغوي فلا يرد صفات
الواجب التي هي ليست عين الذات ولا غيره قوله والزمان
من جملة الممكنات اشارة الى السؤال ببطلان السند المذكور
نشأ من قوله لا بوصف بكونه في الزمان وهو ان الزمان الذي
من جملة الممكنات لا بوصف ايضا بكونه في الزمان والا لكان
للزمان زمان وننقل الكلام اليه حتى يلزم تسلسل الازمنة التي
بعضها ظرف لبعض الاخ واذا كان اتصاف الزمان بكونه
في الزمان محالا لاستلزامه التسلسل فلا يجوز ان يتعلق الارادة
بوجوده الحادث في وقته المستلزم لذلك المحال فان الارادة
انما تتعلق بالممكن لا بالمحال وقوله وقد يتعلق الارادة الازلية
جواب عنه بان ما ذكرنا من قبيل تخصيص بحدوث الزمانيات
واما حدوث نفس الزمان فيجوز ان يكون بتعلق الارادة
به بوصف التناهي لا بوصف كونه في الزمان هذا اذا حمل اصل
الجواب على المنع كما ذكرنا واما لو حمل على المعارضة فالسؤال
معارضة على المعارضة باثبات ازلية الزمان بان يقال الزمان
الذي من جملة الممكنات لا يجوز ان يتعلق الارادة بوجوده في
وقته وكل حادث يجوز ان يتعلق الارادة بوجوده في وقته ينتج
من الشكل الثاني ان الزمان ليس بحادث بل قديم والجواب
المذكور حينئذ بمنع الكبرى مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة
ببعض الحوادث مخصصا له بوصف التناهي لا بوقته وعلى
التقديرين فهذا الجواب من الغائل انما يصح اذا كان تناهي
الزمان ممكنا يتعلق به الارادة الازلية واما اذا كان ممتنعا
بان يكون الزمان قديما مستندا الى الفاعل الموجب القديم
ولو بواسطة الجسم المتحرك كما هو مذهب الحكماء فلا ولذا
بادر الخصم السائل الى اثبات ان الزمان قديم لا يقبل التناهي
لانه متى فرض متناهيا يوجد الزمان قبله فلا يكون متناهيا
فوجود التناهي يستلزم عدمه فلا يكون ممكنا يتعلق به الارادة

وانما قلنا انه متى فرض متناهيا يوجد الزمان لانه متى فرض متناهيا كان
الواجب تعالى متقدما عليه بالزمان ومتى كان كذلك يلزم ان يوجد
قبله زمان فاجاب عنه بقوله وليس الواجب تعالى واعلم ان
الزمان ان كان عبارة عن نفس المتجدد المعلوم كما هو ظاهر كلام
الاشاعرة فكون الزمان من جملة الممكنات ظاهر لكنه غير مقبول
عند المحققين وان كان عبارة عن الامتداد الموهوم الممتنع من
المتجدد كما هو التحقيق في مذهب المتكلمين فكون الزمان من
جملة الممكنات محل نظر بل هو موهوم محض معدوم في الخارج
الا ان يحمل على معنى كون منشأ انتزاعه من جملتها لكن على هذا
لا وجه لقوله وقد تعلق الارادة الازلية بوجوده المتناهي و
الحق في الجواب ان الزمان وان كان موهوما منتزعا وغير موجود
في الخارج لكنه موجود في نفس الامر والمراد من الممكنات
ههنا اعم من الموجودات الخارجية ومن الموجودات النفس الامرية
التابعة لوجود العالم بشهادة ان العالم الذي حكمنا بحدوثه
مركب من الجواهر والاعراض وقد انكر المتكلمون وجود كثير من
الاعراض النسبية والزمان الموجود في نفس الامر لما كان منتزعا
من المتجدد المتغير كان وجوده في نفس الامر تابعا لوجود العالم
في الخارج كسائر الاعراض النسبية فلذا حكموا بكون الزمان
موجودا عند وجود العالم لا قبله مع اتفاقهم على انه موهوم
معدوم في الخارج قوله فان قيل لشبهة ابطال السند
هذا القائل من جواز ان يكون تعلق الارادة بوجود الحادث
كافيا في وجوده واختصاصه بوقته وانما تعرض بذات الارادة
مع ان القائل صرح بتعلقها بناء على جواز ان يحمل كلام هذا القائل
على جعل ذات الارادة من جملة ما حصل في الازل وتعلقها
حادثا كما هو احد الاجوبة المشهورة ههنا كما نقله صاحب
التهافت حيث قال واجيب عنه بوجوه احدها وهو المشهور
فيما بين القوم وعليه اعتماد الاكثر وهو انا لا نسلم ان جميع ما لابد منه

في ايجاد الباري تعالى للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا
فيه قولهم اذا كان جميع ما لابد منه في الايجاد حاصلا في الازل ولم يتوقف
التاثير على شرط حادث لزم من عدم حصول الاثر فيه الرجحان من غير
مرجح ممنوع وانما يلزم ذلك اذا لم يكن من جملة ما لابد منه الارادة التي
من شانها التخصيص والترجيح متى شاء الفاعل من غير احتياج
الى مخصص ومرجح من خارج واما اذا كان من جملة ما لابد منه الارادة
فاللازم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح من خارج وهو ليس
ممنوعا واعترض عليه بانه لا شك ان نفس الارادة غير كافية في
حصول المراد الى اخر ما ذكره الشارح قوله وعلى الثاني ينقل
الكلام الى سبب هذا التعلق الحادث سواء كان ذلك السبب تعلق
ارادة بذلك التعلق او شيئا اخر ونحن نقول اما اولا فلانه لا سبب
لحدوث هذا التعلق لان هذا التعلق صادر من الفاعل المختار الذي
بالنسبة الى ذاته يتساوى تعلق ارادته بوجود العالم وتعلقها بعدمه
فعند احداث التعلق الاول بلا سبب يرجح على التعلق الثاني
فغاية ما لزم هناك ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين على
الاخر ولا محذور فيه نعم لو كان الفاعل موجبا كما زعمه الحكماء لاحتاج
كل تعلق حادث الى سبب لكن ايجاب الفاعل باطل عند المتكلمين
ولا مثال هذا المقام ابطلوه ولا نسلم ان كل حادث مسبوق بتعلق
الارادة فان المسبوقية فيما عدا تعلق الارادة الابدي ان ارادتنا
بتعلق بالشيء من غير ان تتعلق بذلك التعلق وما ذكره الشريف
المحقق في بحث الممكن من المواقف من ان الترجيح من غير مرجح
يستلزم الرجحان من غير مرجح حيث قال ان المختار وان رجح احد
مقدوريه بارادته لكن ان كانت ارادته لاحد هما متساوية لارادته
للاخر بالنظر الى ذاته فوجه ان يقال لم انصف باحدى الارادتين
دون الاخرى فان اسند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا
الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يسند الى شيء
فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة

لكن يفقد تعلقها بسبب المرادات فنقول فح يلزم التسلسل في التعلقات
انتهى قد دفع بان توجه السئوال المذكور في حدوث التعلق بجانب
معين انما يلزم بعد تسليم وجوب السبب وهو اول بحث فح لو اورد
علينا اما ان يحدث التعلق بسبب فيلزم التسلسل او بلا سبب
فيلزم الرجحان فلنا نختار انه بلا سبب ولا نسلم لزوم الرجحان وانما
يلزم ذلك لو لم يكن الفاعل مختارا فان تعلق ارادته بجانب معين
فغاية اللازم هو الترجيح لا الرجحان وكيف يسلم المتكلمون ان
احداث الواجب بالذات يحتاج الى سبب مع قولهم ان جميع
الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء يوجدها بلا شرط شئ اخر واما
ثانيا فنسلمنا ان حدوث هذا التعلق يحتاج الى سبب
فلا نسلم لزوم التسلسل لجواز ان يكون للارادة تعلقان ازلي
وحادث يجب اتباعه للازلي فيكون الازلي مرجحا للتعلق الحادث
في وقت حدوث الممكن وينقطع التسلسل ولا نقول ان
التعلق الازلي منتم لعلة التعلق الحادث حتى يلزم ازلية ذلك التعلق
الحادث بل نقول انما احدث الفاعل ذلك التعلق في ذلك الوقت
لان الارادة تعلقت في الازل بوجود الممكن في ذلك الوقت
فلا يحدث هذا التعلق الا في ذلك الوقت قوله فقد اجيب عنه
تارة يعني فقد اجيب عنه تارة باختيار ان التعلق قديم ومنع لزوم
القدم كما ذكرناه وقد اجيب عنه تارة باختيار ان التعلق حادث
ومنع لزوم التسلسل مستندا بان التعلق امر عدمي مستغن
عن المخصص وبمنع استحالة التسلسل اللازم وح في كلا اشارة
الى ان ما سلفه من الجواب المرضي مما ذكره المتكلمون فانه قريب
من جواب المحقق الطوسي حيث قال نختار ان جميع ما لابد منه
للبارئ تعالى في ايجاده العالم حاصل في الازل من غير ان يتوقف
الايجاد على امر حادث قولهم فح لو لم يكن العالم ازليا لزم
الرجحان بلا مرجح ممنوع لانه لا وقت محققا قبل العالم حتى يطلب
لحدوثه في وقت مرجح بل الزمان هناك وهمي محض لا وجود له الا مع

اول العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم كالمكان خارج
العالم فكما انه لا يعقل لم كان العالم في مكانه الذي هو اثر اللازم
للعلة التامة اذا تاخر زمانا فقد انفك عن العلة التامة في الازل
وفيه اشارة الى التعريض بالمجيب بان الواجب عليه ان يجيب بما
قدمنا لا بهذا الجواب الفاسد قوله فلا يحتاج الى مخصص اذ سند
المنع القائل بانا لا نسلم لزوم التسلسل حيث ان التعلق المذكور لا
يحتاج الى سبب الخ وقوله ان التعلق امر عدمي تنوير السند والشارح
ابطل ذلك السند وحكم بان بطلانه بديهي لا يحتاج الى دليل وبنجه
على المانع ان عدم احتياج التعلق الى سبب الخ ليس لكونه امرا
عدميا بل لكونه صادرا من الفاعل المختار وبنجه على الشارح ان
احتياج كل صفة الى سبب انما يتم اذا كان محدث تلك الصفة فاعلا
موجبا ودعوى البديهة غير مسموعة كيف وتعلق الارادة بوجود
ممكن معين في وقت معين ان احتاج الى مرجح فيحتاج البته في التعلق
الازلي ويلزم التسلسل فيه وح يبطل جوابه الاول المختار عنده وان
لم يحتج اليه التعلق الحادث والفرق بين التعلقين تحكم ظاهر
قوله لانه اراد ظرف مستقر خبر يكون وقوله وارادة ارادة
عطف على اسمه وقوله لانه اراد ارادة عطف جزء وقوله من
جانب الايجاد الكائن فيه من جانب الازل الا انه اشار به الى ما
توهم الانحصار بين الحاصرين قوله وح يكون الحال كما يقول به الفلاسفة
او بعد حصول الارادة المرادة تزول ارادة حصولها كما يستحيل
الحاصل فتعاقب التعلقات وفيه انه يجوز ان يتعلق الارادة
قبل حصول المتعلق بحصوله وبعد حصوله ببقائه فالوجه ان ارادة
ويجوز ان يكون تلك التعلقات متعاقبة كما اشار اليه بعض
المحققين في هذا الجواب وح يكون الحال كما يقول الفلاسفة
من جواز تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على الهيولى
العنصرية ثم ان هذا الكلام من المجيب صريح في ان جوابه الزامي
لا تحقيقي فلا يرد عليه ابطاله بجريان برهان التطبيق كما لم يرد

على السارح فيما سبق وفيما بعد **قوله** مع قطع النظر عن جريان؟
يعني ان هذا التسلسل وان كان تسلسلا في الامور الاعتبارية لكن
احادها موجودة في نفس الامر من غير فرض فارض وكل من احادها ممتاز
عن الاخر في الواقع والبرهان المذكور يجري في كل سلسلة متميزة الاحاد
داخلة تحت الوجود والنفس الامري وان لم يكن من اعيان الموجودات
وقولهم بجواز التسلسل في الامور الاعتبارية ليس في مثل تلك السلسلة
بل في السلسلة التي احادها تحدث بالانتزاع كالملازمة بين طلوع
الشمس ووجود النهار اذ قد اورد على الملازمة بان لا ملازمة بين
الشيئين اصلا لان تلك الملازمة ان كانت لازمة للملزوم كان
بينها وبين الملزوم ملازمة اخرى وننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل
وان لم تكن لازمة جاز انفكاكها عن الملزوم وح يجوز ان ينفك
اللازم عن الملزوم فيلزم ان لا يكون الملزوم ملزوما واللازم لازما
واجيب باختيار الاول ومنع استحالة التسلسل اللازم بناء على
انه تسلسل في الامور الاعتبارية اي الحاصلة بالاعتبار والانتزاع
فان كل ملازمة منها انما تحدث في الذهن بتوجه الذهن الى الجانبين
فمتى ينقطع التوجه تنقطع احاد السلسلة فالتسلسل اللازم فيها
بمعنى لا يقف عند حد وهو جائز عند الكل لا بمعنى اي جملة اخذت من
احادها الموجودة في نفس الامر كان الباقي ازيد من الماخوذ وهو
اللازم ههنا كيف وقد توقف وجود العالم على انقضاء جميعها
وذلك محال بجريان البرهان ونحن نقول هذا الجواب باطل مستلزم
للنقيضين ايضا اذ على تقدير تعاقب المتعلقات يكون كل تعلق
حادثا زمانا فعلى تقدير حدوث غير الواجب يلزم قدم البعض الذي
هو الزمان الاني بقال غاية اللازم قدم نوع الزمان المستلزم لقدم
شخص الارادة القديمة ولا محذور فيه اذا كان هذا الجواب جوابا
الزاميا للحكما كجواب السارح فيما سبق وبانى منه فيما بعد من جواز
حدوث العالم بمعدات سابقة غير متناهية لكن المجيب ههنا
اتى بهذا الجواب في مقام الجواب التحقيقي المطابق لمذهب المتكلمين

القائلين بان لا تناهي من اشخاص العالم وانواعه واجناسه بقديم فلا
يطابقه **قوله** بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب فلا يكون
طرف السلسلة اذا الطرف لا يقع في الوسط قطعا والجريان بهذا
الدليل في المريد اخذه في التفريع قطعا لجميع الاحتمالات **قوله**
وهم ظاهري اي قطعي البطلان فيكون ابطالا لمقدمة معينة غير مدللة
من مقدمات دليل ابطال السند وهو غصب غير موجه الا ان
يحمل على مذهب من جوز الغصب او يحمل على ثبات صحة السند
ليكون معارضة لمن يدعي بطلانه او على النقض الاجمالي للدليله
بانه لو صح جميع مقدماته لصح الحكم بلزوم الانحصار وذلك باطل
قوله يعقد عليه الانامل كما هو العادة عند تعداد الامور
المهمة كالنفضل **قوله** والوجه الثالث من الايراد على الدليل
النقض الاجمالي باجرائه في قدم الحادث اليومي مع تخلف حكم
المدعى عنه وهو القدم بان يقال هذا الحادث اليومي قديم اذ
كان حادثا فاما ان يكون جميع ما لابد منه في وجوده الازلي حاصلا
في الازل فيلزم قدمه مع حدوثه او لا يكون ويكون حادثا بدون
حدوث شيء اخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته او يكون حادثا
بسبب حدوث شيء اخر فيلزم التسلسل واللوازم باسرها
باطلة فتعين انه ليس بحادث بل قديم بالفعل مع انه ليس بقديم
فلو صح هذا الدليل لكان جميع ما لابد الحوادث قديمة وذلك
ظاهر البطلان وهذا الاجرى مبني على التقرير الثاني من التقريرين
اللذين قدمناهما في تقرير اصل الدليل وهو الملايم لقول المجيب
بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو كما يأتي **قوله**
واجيب بتخصيص الجواب عن النقض المذكور بمنع الجريان بان
يقال نختار الشق الثالث ونسلم لزوم التسلسل لكن نمنع
استحالة التسلسل اللازم كيف وهو تسلسل لازم من حدوث
بعض العالم لا من حدوث العالم باسره ويجوز الاول دون الثاني
اذ لما كان بعض العالم قديما جاز ان يوجد هناك سلسلة الحوادث

الغير المتناهية الناظمة لسلسلة الحوادث الغير المتناهية بخلاف
ما اذا لم يكن شيء من العالم قديما فالتسلسل اللازم في حدوث
العالم باسره تسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال
عند الكل والتسلسل اللازم من حدوث بعض العالم تسلسل
في الامور المترتبة المتعاقبة وهو ليس بمحال عند الحكماء وانما تعرض
بالفرق بين التسلسلين لئلا يعود الخصم عليه بان يقول لما جاز
التسلسل عندهم فلم حكموا ببطلانه في اصل دليلهم فمنع الجريان
ههنا مستلزم لمنع دليلهم فدفعه بان التسلسل في دليل
الجريان قابل للمنع دون التسلسل في اصل دليلهم **قوله**
فهي ذات جهتين ه يعني لا يمكن ان يكون القديم في ذاته علة
للحادث والا لزم ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا
بل لا بد من امر يتوسط بينهما ولا بد ان يكون ذلك الامر ذات جهتين
بجهة يصدر عن القديم وبجهة اخرى يكون سببا لصدور الحادث
عن القديم وما ذاك الا الحركة التي هي كيفية دائمة في الفلك من
حيث دوامها صادرة عن القديم من غير لزوم شيء من المحذورين
ومن حيث ايجابها لتجدد اوضاع الفلك يكون واسطة
في صدور الحوادث عن القديم وهذا كما ترى مبني على زعمهم الفاسد
من كون الفاعل موجبا في افعاله **قوله** وانت مما سبق ه
وانما اعاده ههنا لكون الجواب السابق عن النقض مبنيا على
مذهب الحكماء في جواز التسلسل في الامور المتعاقبة فاشار
الى انه بعد هذا الجواز عندهم فيجوز ان يكون حدوث العالم باسره
بهذا الطريق الجائز وللتنبيه على ان تجويز القدم الجنسي بهذا
الطريق ليس مجرد احتمال لا يلتفت اليه اصلا بل هو مذهب
بعض المتاخرين في مجموع العالم ومذهب ابن تيمية في العرش
قوله من اجزاء العالم الاولى من افراد العالم لانه يوهم ان العالم
المأخوذ في محل النزاع هو المجموع المركب من الافلاك والعناصر
وليطابق قوله بان يكون فرد من افراد العالم **قوله** وقال الامام

لجواز ان يقع هذا التسلسل عندهم بواسطة الحركة التي هي ذات جهتين كما يشير اليه ه

حجة الاسلام ه حاصل رد الامام الغزالي ابطال لسندهم القائل بجواز
ان يقع التسلسل في الامور المتعاقبة بواسطة الحركة ذات الجهتين
في منع الجريان بان يقال لا يجوز ان يكون الحركة واسطة بين القديم
الموجب في افعاله وبين الحوادث المعينة اذ لو كانت واسطة
بينهما فاما ان يكون تلك الواسطة ذات الحركة الدائمة ازلا وابدا
مع قطع النظر عن تجددها وهي الحركة بمعنى التوسط وقد قالوا
انها صفة واحدة بالشخص دائمة في الفلك ازلا وابدا واما ان
تكون الحركة باعتبار تجددها مثل الدورات المتعاقبة بان تكون
الحركة باعتبار كل دورة حادثة معينة واسطة بين القديم والحادث
المعين من الحوادث والثاني باطل لانا ننقل الكلام الى سبب تلك
الحركة قديمة بالشخص عندهم فلو كانت واسطة بين القديم
والحادث المعين الموجود في وقت دون وقت يلزم اما قدم
الحادث او حدوث القديم او كون تلك الحركة الواحدة بالشخص
واسطة في صدور ذلك الحادث المعين في وقت دون وقت
والاولان باطلان بالبداهة وكذا الثالث باطل لاستلزامه
الرجحان من غير مرجح وبيان ذلك ان ذات الحركة مع قطع النظر
عن تجددها اما ان تكون كافية في افاضة الوجود على ذلك الحادث
او لا تكون وعلى الثاني لا تكون واسطة فيحتاج الى واسطة
اخرى وعلى الاول فاما ان يلزم قدم الحادث كالحركة او حدوث
الحركة كالحادث او تخلف المعلول عن العلة التامة في بعض
الاوقات والكل باطل ولما توجه ان يقال يجوز ان يكون تلك
الحركة مركبة من اجزاء متخالفة الحقيقة ويكون تلك الحركة باعتبار
كل جزء منها واسطة في صدور حادث معين بان يكون مقتضى
طبيعة ذلك الجزء التوسط في ذلك الوقت الحادث لا في الازل
ولا في اوقات اخر اشار الى بطلانه ايضا بان الفلك متصل
بسيط عندهم فلا يعرضه الكيفية المركبة من اجزاء متخالفة بالنوع
للقاعدة المقررة عندهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

الدورة الحادثة وهكذا فيلزم التسلسل باعتبار كل دورة وكذا الاول باطل لان تلك ه

بل جميع اجزائها الفرضية الحالة في اجزاء الفلك متشابهة متماثلة
متحدة في الحقيقة النوعية فلا يكون بعض تلك الاجزاء واسطة
في صدور حادث معين في وقت دون وقت والبعض الاخر
واسطة في صدور حادث اخر في وقت اخر غيرهما دون وقت بل
لا بد من اتفاقهما في التوسط في وقت واحد بل في التوسط
في صدور معلول معين للقاعدة السابقة ولما امتنع احتمال توسط
الحركة بينهما فقد بطل سندهم المذكور وبهذا البيان ظهر امور الاول
ان ليس مراد الامام من اجزاء الحركة الدائمة اجزائها في امتداد
المسافة اذ ليس لها في ذلك الامتداد اجزاء ولا جزئيات لعدم
تبدل افرادها لكونها فردا شخصيا دائما ازلا وابدا بل اجزائها بحسب
اجزاء الجسم المتحرك كما اشار اليه في حاشية التجريد حيث قال
لا جزء لها في امتداد المسافة وان كان لها اجزاء بحسب اجزاء
المتحرك ومن غفل عنه اورد عليه بان الحركة بمعنى التوسط
لا تقبل القسمة اصلا ثم اجاب عنه بان معنى تشابه الاجزاء
ان لا يكون لها اجزاء متخالفة وهذا المعنى السلبي لا يقتضي وجود
الاجزاء الثاني ان معنى تشابه الاجزاء ما هو المتعارف عندهم
من التماثل الذي هو الاتحاد في النوع ومن غفل عنه قال معناه
عدم اختلافها بالسرعة والبطوء ولا يخفى ان السرعة والبطوء
من اوصاف الحركة بمعنى القطع لا من اوصاف الحركة بمعنى
التوسط وان اراد ان معناه عدم اختلافها في اقتضائها
السرعة والبطوء ففيه ان اجزائها عند المنطقة تقتضي السرعة
وعند القطبين تقتضي البطوء كما قيل والجواب عنه ان الاجزاء
المتماثلة لا تختلف في الاقتضاء والسرعة والبطوء في الموضعين
ليس لاختلاف الاجزاء في الاقتضاء بل لعدم قابلية المحل بما هو
ازيد منه او انقص على تقدير تلك الحركة الواقعة على قطبين
معينين حتى لو كان الامر بالعكس بان يكون كل من تلك الاجزاء
في محل الاخرى كان السرعة والبطوء في محلهما ايضا على تقدير

تلك الحركة الثالث ان مراده بالاجزاء هو الاجزاء الفرضية كاجزاء
الفلك المتصل لا الاجزاء المنفصلة بعضها عن بعض بالفعل الرابع
ان استناد الصدور الى الحركة المستمرة من قبيل الاسناد الى السبب
على تقدير كونها واسطة والمراد فكيف كانت واسطة
الى صدور شيء عن القديم في بعض الاوقات دون بعض
الخامس ان هذا الجواب من الامام مبني على تسليم اصولهم
الفاسدة كما اشرنا في اثناء التقرير ولذا اجيب عنه بان
هذا التسلسل جائز عندهم السادس انهم صرحوا بكون توسط
الحركة باعتبار تجددها ومع ذلك تعرض الامام بذات الحركة
توسيعا لدائرة الابطال بابطال جميع احتمالات كون
الحركة واسطة بينهما السابع فائدة التقييد بقوله متشابه
الاجزاء بقي ان ما ابطله الامام سندا خص في الواقع لجواز
استناد سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير الحركة كا
ستنادها الى تعلقات متعاقبة لارادة قديمة او تصورات
متعاقبة لمجرد لكنهم لما لم يجوزوا استنادها الى غير الحركة
كان سندا مساويا بل لازما لسلسلة الحوادث المتعاقبة
الغير المتناهية عندهم فيفيد ابطاله الزاما لهم وبهذا ظهر
ان هذا الاعتراض من الامام جواب الزامي لا تحقيقي ولا يرد
عليه انه ابطال للسند الاخص **قوله** فكيف صدر استفهام
انكاري للكيفية ونفي الكيفية كناية عن نفي الصدور المستلزم
لوجود كيفية من كيفيات المستمر والكيفية اللغوية التي
يجاب بها عن السؤال بكيف لا يجب ان يكون كيفية
مصطلحة بمعنى مقولة الكيف بل شاملة لغيرها تقول
في جواب من قال كيف وجدت زيدا وجدته فاعلا او
منفعلا او قائما الى غير ذلك فلا يتجه ان نفس الحركة المستمرة
كيفية لا تتصف بكيفية اخرى مع ان عدم الاتصاف محل
نظر بناء على جواز قيام العرض بالعرض عند الحكماء ولو سلم

فيجوز ان يكون كيفية الشئ و لو سلم الكل فامثال هذه العبارة
كناية عن نفي الفعل المتأخر و ان لم يوجد الكيفية للكيفية ههنا كما
ان طويل النجاد كناية عن طول القامة و ان لم يكن له نجاد **قوله**
فما سبب تجدد ها استفهام عن جنس سبب الجزء المتجدد الحادث
من اجزاء الحركة بانه حركة ايضا او شئ اخر لا بد لكل حادث
موجود من علة حادثة لاستحالة ترجح الممكن بغير الى احد طرفي
الوجود و العدم و ليس تلك العلة نفس ذلك المتجدد لاستحالة
علية الشئ لنفسه بل هي امر اخر لا محالة فان قالوا سببه غير
الحركة بطل قولهم ليس مبدأ الحوادث الا الحركة التي هي
ذات جهتين و ان قالوا سببه الحركة الحادثة مع ذلك الجزء
المتجدد فقد احتاج الحركة الى حركة اخرى و ننقل الكلام اليها
فيلزم تسلسل الحركات الغير المتناهية المترتبة المجتمعة
مع الجزء المتجدد في الوجود بل على تقدير الشق الاول ايضا
يلزم التسلسل المذكور في الاسباب هذا هو ظاهر كلام الامام
و ملخص كلامه انهم جعلوا سلسلة الدورات الغير المتناهية
مثلا معدات و اسبابا لسلسلة الحوادث المتعاقبة في
العنصريات و غفلوا عن ان نفس تلك الدورات
حوادث متعاقبة تحتاج الى اسباب حادثة اخر ايضا
فح يلزم التسلسل باعتبار كل دورة معينة منها و انما لا يلزم
لو لم يحتج تلك الدورات الحادثة الى اسباب اخر كذلك
كما عرفت و يرد على الامام ان لا جزء للحركة بمعنى التوسط
في امتداد المسافة و انما الجزء المتجدد للحركة بمعنى القطع
و هي امر موهوم عندهم لا موجود و كذا اجزاؤه المتجددة فلا يحتاج
الى سبب و ايضا الحركة بمعنى القطع المتصلة في نفسها ليس
لها اجزاء محققة بل فرضية كاجزاء المقدار المتصل القار
فلا يحتاج شئ من تلك الاجزاء الى سبب و يجاب عن الاول
بان الحركة بمعنى القطع و ان كانت موهومة عندهم لكنها

ليست من قبيل ما يخترعه الوهم من عند نفسه كانياب الاغوال بل لها
وجود في نفس الامر و ان لم يكن موجودة في الخارج بناء على ان لها
منشأ في الخارج برسمها في الوهم و هو الحركة بمعنى التوسط المسماة
في الفلك بالان السيال و كل موجود حادث و لو في نفس الامر
يحتاج الى سبب حادث في نفس الامر و من الثاني ان الاجزاء الفرضية
موجودة في ضمن وجود الكل فلها نحو من الوجود المقابل للعدم كما
حققه الشارح في بعض كتبه و الكل ليس بشئ اما السؤال بوجهيه
فلان الحكماء لم يجعلوا نفس اجزاء الحركة بمعنى القطع معدات لسلسلة
الحوادث العنصرية بل لوازمها الموجودة في الخارج بل المرتبة من
الاتصالات الفلكية كالاجتماع و المقابلة و التثليث و التربيع
الواقعة بين السيارات و بينها و بين الثوابت حيث اثبتوا
لتلك الكواكب في هذه الحالات تأثيرات متخالفة في العنصريات
بسببها بتفاوت الاستعدادات فمراد الامام ايضا اثبات
التسلسل في اسباب تلك الاتصالات الحادثة الموجودة في
الخارج المتصلة بعضها عن بعض و لو سلم ان مراد الامام نفس
الحركة فالحركة بمعنى القطع ليست بموجودة في الخارج مع وصف
الامتداد لا مطلقا كيف و قد خرج اجزاؤه الى الفعل متعاقبة و يجئ
من الشارح ان لا وجود احاده متعاقبة له نحو اخر من الوجود الخارجي
و اما الجواب عن الاول فلان الحركة الغير الموجودة في الخارج لا تكون
معدة مؤثرة في عالم العناصر و لا سببا قريبا لتأثير الكواكب
بل سببه القريب هو الاتصال و اما الجواب عن الثاني فلان
الاجزاء الفرضية اذا كانت موجودة في ضمن وجود الكل لا بوجودات
مستقلة اخر لم يكن تلك الاجزاء حادثة بل قديمة لان وجود الكل
قديم **قوله** و اعترض عليه جواب عن ابطال السند المذكور
باختيار الشق الثاني من تردد الامام و تسليم لزوم التسلسل
في الاسباب و منع بطلانه مستندا بان التسلسل اللازم ههنا
ايضا تسلسل في الامور المتعاقبة لا في الامور المجتمعة ليكون محالا

وانت خبير بان الامام سئل عن جنس السبب فوجب على المجيب عن
اعتراض الامام من طرفهم بيان جنس ذلك السبب بان يقول سبب
كل متجدد لاحق متجدد اخر سابق عليه بان يكون كل دورة سابقة
مثلا علة معدة للدورة المسبوقة فغاية ما لزم ههنا هو التسلسل في
الامور المتعاقبة لا في المجتمعة **قوله** قلت التجدد لا جواب عن
الاعتراض السابق باثبات الممنوع الذي هو استحالة التسلسل
اللازم بتحرير ان مراد الامام من التسلسل الذي الزمه لكلامهم هو التسلسل
المستحيل عند الكل وهو تسلسل الامور المترتبة المجتمعة في الوجود
وذلك لازم بان يقال اذا كان مبداء الحوادث هو الحركة
من حيث تجددها الذي هو انقضاء بعض الاجزاء وحدوث
الاخر يلزم عدم جزء من الحركة وكلما عدم جزء من الحركة يلزم التسلسل
في الامور المترتبة المجتمعة اما في حال عدم الجزء او في حال وجوده
بنحو انه اذا كان المبداء هو الحركة من حيث تجددها يلزم ذلك
التسلسل المحال اما الصغرى فظاهرة اذ لو لم ينعدم شيء من اجزاء
الحركة لم يكن الحركة مبداء من حيث التجدد واما الكبرى فقد بينها بقوله
فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه ؟ ثم انه تعرض بمعنى التجدد لانه
في الاصل بمعنى الحدوث والوجود جديدا كما في قولهم الفعل موضوع
للتجدد فيخ يلزم ان لا تعرض في كلام الامام لعدم الجزء الحادث مع
انه سيجد التسلسل اما في حال عدمه او في حال وجوده بخلاف ما اذا
كان بمعنى حدوث شيء بعد عدم شيء اخر قبله فيفيد تحرير المراد
بالتجدد ايضا وههنا بحث شريف لا يحتمل هذا المقام بدونه وهو ان
ما ذكره ههنا لا تعلق له بقدم العالم وحدوثه ولا يجوز التسلسل
في الامور المتعاقبة وعدم جوازه ولا بتوسط الحركة في صدور الحوادث
عن القديم وعدم توسطها بل على كل تقدير جار في امتناع عدم
جزء من الحركة بل في امتناع عدم كل حادث بان يقال مثلا لا يجوز
ان يكون زيد معدوما بعد وجوده اذ لو عدم فلا بد لعدمه الحادث
من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او كلاهما

والكل محال مستلزم للتسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود اما
حال عدمه او حال وجوده فلو صح هذا الدليل يلزم ابدية كل حادث مع عدم
بعضه بعد وجوده وهو محال والجواب ان مراد الشارح ههنا تحرير
مراد الامام في الزام الحكماء بانه اذا لم يمكن صدور الحادث عن القديم الا
بواسطة حادث اخر معه يلزمهم ذلك التسلسل المستحيل وان لزمهم
مع ذلك محال اخر هو ابدية كل حادث ولا ضرر فيه للامام ولا لغيره من
المتكلمين اذ لا يلزم شيء من المحالين لهم بناء على ما قدمه من ان
تعلق الارادة في الازل كاف في وجود الحوادث في اوقاتها من غير
لزوم تسلسل ولا ابدية شيء من الحوادث وتضاعف المحالات
اللازمة للحكماء مؤيد لمطلوبنا نعم يرد على الشارح من طرف الحكماء
منع قوي سنشير اليه ويرد عليه ايضا ان الظاهر في نصرة الامام
ان يقول اذا حدث جزء من الحركة فلا بد لذلك الحادث من علة
حادثة وتلك العلة اما حركة حادثة معه او غير الحركة وعلى الثاني يطل
انحصار الواسطة في الحركة مع انه يستلزم التسلسل المحال وعلى
الاول ننقل الكلام الى تلك الحركة الحادثة فيلزم التسلسل المحال في
تلك الحركات المجامعة مع الحركة الاولى في الوجود المترتبة على
ما اشرنا وبذلك يندفع الاعتراض السابق عن الامام ايضا لان
كلام الامام في العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء الحادث لا
قبله كما في الجزء السابق المعد وان حمل مراد المعترض على ان
العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء هي الاستعداد الحادث
لافادة الفلك لذلك الجزء من الحركة بمعنى القطع وذلك الاستعداد
الحادث مستند الى ذات الحركة بمعنى التوسط لكن لا مطلقا بل بشرط
اعداد المعد السابق الذي هو استعدادها للجزء السابق من
الحركة بناء على ان الحركة بمعنى التوسط المقتضية للتجدد اوضاع
المتحرك بالضرورة وبدلها في كل آن بعرض وهي بذاتها تقتضي تعاقب
تلك الاستعدادات على مادة الفلك ولما لم يمكن بقاؤها الا بزوال
السابق وحدوث اللاحق فهي بذاتها لا بواسطة امر خارج تقتضي حدوث

كل استعداد لاحق بشرط زوال الاستعداد السابق وزوال كل استعداد
سابق بشرط وجوده الشروط بزوال سابقه فلا دور ولا تسلسل
في الكيفيات المجتمعة لانتهاء الكيفيات الى الحركة بمعنى التوسط القديمة
بالشخص عندهم بل غاية اللازم لهم هو التسلسل في تلك الاستعدادات المتعاقبة
المتواردة على مادة الفلك وهو جائز عندهم لم يدفع بما ذكره كما ستوقف
قوله فلا بد لعدمه اي لعدم الحادث من علة حادثة عند حدوثه
ولو كان تلك العلة الحادثة شرطا او ارتفاع مانع عن عدمه وهذا
قطعي لما قدمنا من استحالة ترجح الممكن بنفسه الى احد جانبي الوجود والعدم
ولا تكون تلك العلة ذات ذلك الجزء المنعدم لانه لو كان ذاته علة
لعدمه لكان ممتنعا بالذات فلا يكون موجودا اصلا مع انه وجد من
قبل كما قيل لان الممتنع بالذات ما كان ذاته علة لمطلق العدم لا
للعدم الخاص الذي هو العدم بعد الوجود بل لان علتها له بشرط
وجودها المعدله لا من حيث هي هي والا لكان ذاته مقتضيا للعدم
مطلقا فيكون ممتنعا بالذات نعم يجوز ان يكون الحركة بمعنى التوسط
القديمة بالشخص عندهم المقتضية لتجدد اجزاء الحركة بمعنى القطع علة
موجبة لعدم كل جزء بشرط وجوده ووجود كل جزء بشرط عدم
سابقه وبيان ذلك انا اذا فرضنا نقطة على سطح الفلك في
سطحه فتلك النقطة بمقتضى الحركة بمعنى التوسط هي في كل آن
يفرض في موضع اخر بحيث لا تستقر في موضع في اكثر من آن
لامتناع تخلل السكنات بين اجزاء الحركة عندهم وان ذهب اليه
المتكلمون ونسبوا السرعة والبطوء الى قلة السكنات وكثرتها
واذا فرضنا حدين ثابتين كمحيطي دائرتين مثلا من دوائر المبول المتقاطعة
في القطبين فرضنا ان تلك النقطة خرجت من احد الحدين وتوجهت
نحو الاخر فما دامت بينهما لا توجد الحركة بمعنى القطع فيما بين الحدين
بتمامها وانما يوجد بعض اجزائها الخارجة من القوة الى الفعل بالتدريج
ولما استحال وجود الكل بدون بعض اجزائه فلا يوجد الحركة فيما بينهما
الا في آن وصول النقطة الى الحد الثاني ولما لم تستقر في ذلك الحد

في اكثر من آن واحد جاوزت ذلك الحد وشرعت في ايجاد آخر من
الحركة بمعنى القطع فانعدم الجزء الاول من الحركة فيما بين الحدين في
كل آن يفرض عقيب وصولها الى الحد الثاني ولا يمكن ذلك الشروع قبل وصولها
الى الحد الثاني فظهر ان كل جزء مفروض فيما بين الحدين من اجزاء الحركة
بمعنى القطع فوجوده بتمامه آني لا زماني يستقر زمانا وان كان خروج
جميع اجزائه من المبدأ الى المنتهى تدريجيا يحصل شيئا فشيئا في الزمان
وظهر ايضا ان المقتضي لعدم كل جزء من اجزاء تلك الحركة بشرط وجود
الآني والمقتضي لوجوده التدريجي والآني بشرط عدم سابقه انما
هو الحركة بمعنى التوسط وبهذا هو مراد صاحب التحصيل حيث قال
ولولا ان في الكيفيات ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك
هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تقوت اذ ليس مراده ان ذات
الحركة بمعنى التوسط تقتضي عدمها القطاري لانها قديمة بالشخص
عندهم مستندة بالايجاب الى علة قديمة ولا ان ذات الحركة بمعنى
القطع تقتضي عدمها كما عرفت بل مراده ان ذات الحركة بمعنى
التوسط تقتضي عدم الحركة بمعنى القطع المفروضة بين حدين معينين فح
نقول لما لم يكن اقتضاء الحركة بمعنى التوسط تلك الاجزاء المتعاقبة من
الحركة بمعنى القطع الا بواسطة استعدادات متعاقبة لمادة الفلك
لما زعموا ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة فلهم ان يختاروا
ههنا ان عدم ذلك الجزء لعلة حادثة هي مجموع الحركة بمعنى التوسط
وعدم امر موجود هو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء اذ قد
زال ذلك الاستعداد بمقتضى الحركة بمعنى التوسط فزال الجزء
قوله فيكون ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علة مسلم اذ لا شبهة
ان الاستعداد لذلك الجزء من جملة علة وجود ذلك الجزء **وقوله**
فتنقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة
حال وجود الجزء ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم ينته السلسلة الى الحركة
بمعنى التوسط القديمة عندهم بان تكون مقتضية لعدم كل استعداد
حادثة بشرط وجوده ووجود كل استعداد بشرط عدم الاستعداد

السابق فغاية الامر لزوم تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية و
تواردها على مادة الفلك ولا محذور فيه عندهم نعم لذلك الجزء المنعدم
في نقطة اجزاء غير متناهية بحسب اقسام المسافة فيما بين الحدين
لكنه تسلسل في الامور المتعاقبة ايضا مع انه كالتسلسل اللازم
لهم في اقسام المقدار المتناهي الى غير النهاية تسلسل بمعنى لا يقف
عند حد ولا محذور فيه عندهم ايضا بل عند ما فان قلت نحن ننقل
الكلام الى عدم ذلك الاستعداد الحادث لانهم قالوا ان استعدادات
المادة امور موجودة في الخارج متفاوتة بالقرب والبعد فعند
عدمه الحادث لا بد له من علة حادثة وننقل الكلام اليها الى ان يلزم
التسلسل المحال قلت نعم لا بد لعدمه الحادث ايضا من علة
حادثة لكن تلك العلة الحادثة هي عدم اقتضاء الحركة بمعنى التوسط
لوجود الاستعداد المذكور بعد وصول النقطة الى الحد الثاني ولم
ان وجود الاقتضاء لذلك الاستعداد الموجود فيما بين الحدين
من جملة علة وجوده ولا لزم لزوم التسلسل المحال ولو نقل
الكلام الى الاقتضاء الحادث فيما بين الحدين ننقله الى اقتضاء ذلك
الاقتضاء وهكذا في كل مرتبة فغاية الامر لزومهم التسلسل في
الاقتضاءات المجتمعة المترتبة لكنه تسلسل في الامور الانتزاعية
كالملازمات وهي تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ايضا ولا استحالة
فيه ايضا قوله وتلك العلة اما امر موجود اي تلك العلة الحادثة
مع عدمه الحادث اما مؤدى هو امر موجود واما مؤدى هو عدم امر
موجود اما مركب من هذين القسمين بان يكون بعض اجزائها
امرا موجودا والبعض الاخر عدما او موجودا وليس المراد من
الشق الثالث ان بعض افرادها امر موجود والبعض الاخر عدم
امر موجود اذ الكلام ههنا بالنسبة الى مرتبة واحدة لا بالنسبة
الى مراتب سلسلة واحدة بشهادة قوله وننقل الكلام الى علة
ذلك الامر فلا يرد ما قيل ان موضع الشق الثالث بعد نقل
الكلام الى علة كل من امر موجود وعدم امر موجود ثم المراد من كل

شق هو الجنس الصالح لمرتبة واحدة ولجميع مراتب سلسلة واحدة فالمنعدم
من كل جنس كان يكون العلة في مرتبة واحدة موجودا ان فصاعدا او عدميا
موجودين او مركبين مندرج في هذا الشق واما الواسطة باختلاط
القسمين او الاقسام في مراتب سلسلة واحدة من سلسلتي جانبي
الوجود والعدم فستعرف اندراجها في الحصر والمراد من الامر الموجود
ما هو الموجود في نفس الامر لا الموجود الخارجي فقط لجريان برهان
التطبيق والتضايف في استحالة تسلسل ما دخل تحت الوجود
في نفس الامر فلا يرد على الحصر انه يجوز ان تكون تلك العلة الحادثة امرا
موجودا في نفس الامر لا موجودا في الخارج ولا عدم امر موجود فيه ولا
مركبا منهما لا يقال فعلى هذا يدخل عدم امر موجود في الشق الاول لان
ذلك العدم موجود في نفس الامر لانا نقول الظاهر من الامر الموجود
الامر الوجودي الذي ليس عدم امر وجودي ولو سلم فليختص به
بقرينة المقابلة اذ المراد في امثاله ما عدا الخاص ثم نقول الظاهر من
علية الامر الموجود لعدم شيء موجودا قسم الاول ان يكون
ذلك الامر الموجود مزيلا لامر موجود معتبر في جملة علة التامة فينعدم
العلة التامة اولا فينعدم المعلول الموجود الثاني ان لا يكون مزيلا
لموجود من علته لكن يكون مانعا عن تأثير علته المشروطة بعدم
المانع فحينئذ يكون مزيلا لامر العدمي المعتبر في جملة علة التامة وهو عدم
الموانع فينعدم العلة التامة اولا ايضا فينعدم المعلول ثانيا
الثالث ان يكون مؤثرا في نفس المعلول الموجود اولا ويكون
مزيلا لوجوده اولا فيتأثر العلة التامة ثانيا فينعدم كما اذا ظهر
مانع في اثناء حركة المفتاح فعدم الحركة عارض للمفتاح اولا
وللبيد ثانيا ولما كان التقدم بالذات معتبرا في العلية كان عدم حركة
المفتاح علة لعدم حركة اليد فكان عدم المعلول ههنا علة لعدم العلة
بخلاف القسمين الاولين فان عدم العلة فيهما كان علة لعدم المعلول
وقولهم عدم العلة علة العدم لا ينعكس الى قولنا علة العدم
عدم العلة دائما وكيف ينعكس اليه ولو كان عدم كل معلول لعدم شيء

من اجزاء علته التامة لم يمكن عدم شئ اصلا اذ نقول ذلك الجزء
المعدوم لا ينعدم بذاته بل بانعدام شئ من اجزاء علته التامة وننقل الكلام
الى ذلك الجزء المعدوم وهكذا فلو انعدم موجود لزم انعدام الاجزاء
الغير المتناهية فلا بد من الانتهاء الى ما يطرء عليه العدم بالذات ويكون
عدمه علة لعدم علته التامة ايضا اذا تقرر هذا فنقول بناء على هذا
الظاهر نعرض الشارح ههنا للشق الاول لاستيفاء جميع الاحتمالات
العقلية في مقام الالزام لكن ذلك الظاهر خلاف التحقيق لان
ما فرض مؤثرا في نفس المعلول اولا لا يكون مزيلا لوجوده المتحقق
بان يجعله في وقته فانه محال ولذا قالوا هناك ضرورة بشرط
المحمول وانما شأنه المنع عن وجوده في الزمان الثاني لزمان
وجوده المتحقق وذلك الوجود الممنوع لم يتحقق بعد وتحققه مشروط
بارتفاع المانع فهذا المزيل انما ازال جزء ارتفاع المانع من اجزاء
علته التامة ايضا فعدم المعلول مستند الى عدم جزء من اجزاء علة
وجوده في التحقيق سواء كان ذلك الجزء عدم ارتفاع المانع
او غيره لا الى امر موجود وان نقل الكلام الى ارتفاع المانع نقول
هو ايضا انما عدم في الزمان الثاني لارتفاع جزء من اجزاء علته
التامة وذلك الجزء المنفي هو ارتفاع المانع عن استمرار ذلك
الارتفاع وتحققه في الزمان الثاني وهكذا في كل مرتبة فالتسلسل
اللازم هنا هو تسلسل الامور الانتزاعية التي هي عدام الاعدام
ولا استحالة فيه مع ان ما يجب استناده الى العدم عندهم هو عدم
الوجود لا عدم العدم بل هو كثيرا ما يستند الى الموجود فالحق ان
ذلك القول منعكس على نفسه في هذه المادة ولذا قالوا عدم الموجود
لا يستند الا الى العدم **قوله** وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك
الموجود الحادث فنقول لا بد لفيضان الوجود عليه من جانب
المبدإ الفياض الموجب على رأيكم من علة حادثة بما انها امر موجود
ايضا او عدم او موجود كارتفاع المانع الموجود الذي يمنع
وجوده او مركب منهما فان كان او امر موجودا ننقل الكلام اليه مرة

بعد اخرى حتى يلزم التسلسل في الموجودات المجتمعة المترتبة يعني
ان كانت العلة الحادثة في جميع المراتب امرا موجودا في جميع المراتب
الغير المتناهية يلزم التسلسل في الموجودات المجتمعة في الوجود
في زمان واحد هو زمان وجود العلة الموجودة وزمان عدم الجزء
المترتبة بالذات فكون بعضها علة للبعض الاخر وكذا الكلام في
قوله وعلى الثاني اذ المراد انه ان كانت العلة الحادثة عدم
امر موجود ننقل الكلام مرة بعد اخرى فان كانت عدم امر
موجود في جميع المراتب يلزم التسلسل في الموجودات
المترتبة المجتمعة التي هذه الاعدام اعدام لها بخلاف قوله
وعلى الثالث اذ لو كان المراد فيه لزوم التسلسل على تقدير
كونها مركبة من القسمين في جميع المراتب الغير المتناهية لم يوجد
وجه لتعميمه الاتي بقوله لا بد ان يكون احد القسمين او كلاهما غير
متناهية ضرورة ان كلا القسمين على هذا يكونان غير متناهيين
فبقرينة ذلك التعميم يحمل مراده هناك على انه على تقدير ان يكون
العلة مركبة من القسمين في الجملة سواء في جميع المراتب او في
بعضها ننقل الكلام اليها مرة بعد اخرى فح لا بد ان يكون احد
القسمين اللذين هما الامور الموجودة وتلك الاعدام او
كلاهما غير متناهية اذ على تقدير ان يكون علة عدم الجزء من المركبة
مركبة من القسمين فاما ان يكون مركبة في جميع المراتب الغير
المتناهية فيلزم عدم تناهي كلا القسمين او في بعض المراتب
ويكون العلة في البعض الاخر هو الامر الموجود فقط فيلزم عدم
تناهي قسم الموجودات او يكون العلة في البعض الاخر
هو عدم امر موجود فقط فيلزم عدم تناهي قسم الاعدام وفي
هذين الاحتمالين يجتمع القسم الثالث مع احد الاولين في
سلسلة واحدة او يكون العلة في البعض الاخر كل من
القسمين الاولين بالانفراد لا بالتركيب بان يوجد احدهما
في مرتبة والاخر في مرتبة اخرى فح لم يكن المراتب متناهية

فاما ان يكون احدها متناهيا والاخر غير متناه فيلزم عدم تناهي
احدهما واما ان يكون كل منهما غير متناه فيلزم عدم تناهيهما ايضا
وفي هذا الاحتمال يجتمع الاقسام الثلثة في سلسلة واحدة في
هذا التعميم والسبيل على ان المتفصلة المذكورة وان كانت حقيقية
بالنسبة الى كل مرتبة من مراتب سلسلة واحدة لكنها بالنسبة
الى جميع مراتب سلسلة واحدة مانعة الخلو فيندرج فيها اجتماع
القسمين الاولين في سلسلة واحدة بان يوجد كل بالانفراد
لا بالتركيب فقد اندرج في الحصر المذكور اجتماع كل قسمين
او الاقسام الثلثة في سلسلة واحدة وعلم حال جميع
الاحتمالات اذ قد علم انه متى كانت العلة امرا موجودا يجتمع
ذلك الموجود مع جانب العدم ومتى كانت عدم امر موجود
يجتمع ذلك الموجود مع جانب الوجود ومتى كانت مركبة
يجتمع الموجودان مع الجانبين وبذلك يظهر لزوم التسلسل
في الموجودات المجتمعة في الوجود ولو في آن اما في احد الجانبين
او كليهما وانما خص حكم الشقين الاولين بما في جميع المراتب
دون حكم الشق الثالث اذ لو عممها عما في بعض المراتب
لتوقف العلم بلزوم التسلسل في الشق الاول على العلم
بلزومه في الشقين الاخيرين وكذا الكلام في الشق الثاني
ولما كان الشق الثالث مركبا من الاولين فيحرز العلم
بلزوم التسلسل فيها باعتبار جميع المراتب اندفع عنه
المحذور وجاز التعميم فحينئذ كان الواجب عليه ان يؤديه
بعبارة اخرى اوضح مما ذكره فدفع بان الوجوب موقوف
على واحد من المقاصد نعم لو قال وتلك العلة اما امر
موجودا وعدم امر موجود او مركبة منهما وعلى كل تقدير
ينقل الكلام الى علة العلة مرة بعد اخرى فان كانت العلة
في جميع المراتب امرا موجودا فتسلسل الموجودات في
جانب العدم او عدم امر موجود فتسلسل الموجودات

في جانب

في جانب الوجود او مركبة منهما فتسلسل الموجودات في الجانبين
وان اختلط بعض هذه الاقسام ببعض في مراتب سلسلة واحدة
مبتداة من احد الاقسام الثلثة فلابد ان يكون احد هذه الاقسام
او الاثنان منها او كل واحد من الثلثة غير متناه فيلزم تسلسل
الموجودات اما في احد الجانبين او كليهما لكان اوضح واولى

قوله فيلزم التسلسل اي على تقدير ان يكون العلة عدم
امر موجود في جميع المراتب الغير المتناهية بان يكون علة عدم
الجزء عدم امر موجود وعلة هذا العدم عدم امر موجود اخر وهكذا
في كل مرتبة فوقها يلزم تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة
في الوجود في جانب وجود الجزء بناء على ان كل امر موجود من
هذه الموجودات التي اعدامها متسلسلة يكون علة لوجود
مالخته وعلة العلة علة فيكون جميع هذه الموجودات الغير
المتناهية مترتبة وعللا لوجود الجزء فتكون مجامعة معه ولو
في ان قوله والحاصل جمع للاقوال المنشئة مع زيادة
فائدة بوجهين الاول تعيين الجانب الذي تسلسل فيه
الموجودات من جانبي الوجود والعدم لان ما سبق سكت
عن التصريح بهذه الفائدة الثاني دفع ما يرد على الحصر في
الشقوق المذكورة بانه يجوز ان يكون العلة الحادثة عدم عدم
امر موجود باضافة عدمين الى امر موجود او عدم عدم عدم
امر موجود باضافة ثلثة اعدام وهكذا يوجد باضافة اربعة
اعدام وخمسة اعدام وما فوقها لا الى نهاية وسائط
غير متناهية ليس شئ منها امرا موجودا ولا عدم امر موجود
ولا مركبا منهما وحاصل الدفع بتحرير ان مرادنا من الامر الموجود
في الشق الاول والثالث ومن الامر الموجود الذي اضيف
اليه العدم في الشق الثاني وفي الشق الثالث اعم مما
يستلزمه بناء على ان الغرض ههنا لزوم التسلسل في
الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود في احد الجانبين

قوله نعم لو قال وتلك علة فيه اشارة الى ان الشارح
يرى ولو بنية ما ذكره مما عداه كما يرى صحة السؤال
بالاولوية مما عداه مقابل لما دعاه بحث فانون المناظرة
ويكون تلك السؤال منوجها فما كان وجه الاولوية
ظاهرا واما السؤال بوجوب العبارة
الاخرى المستلزم لعدم صحة
ما ذكره مع ان ما ذكره
خال عن مخالفة
القواعد

العربية وعن الايجاز المخل وعن الحشو المفسد وغير
ذلك مما يوجب عدم صحته فهو دعوى خاص غير
دليل لكون نكارة غير مسموعة ولذا قالوا اني
اسئلك ان تعين الطريق خارج عما قانون
التوجيه نعم اذا كان السؤال الاحتمال
على واحد من هذه الاشياء المفسدة
كان موجها قطعا والحق
ان مراد الشارح
وغيره افاده
الله
باي وجه كان مع الادعاء بخلو الكلام عن تلك المفاسد
ولا يدعي اولوية ما ذكره مما عداه من الطرق الممكنة فالسؤال
بالاولوية وارد على الحكم الغير الملزم ايضا وان المراد من بيان
الطريق الاولى ليس الا ارائة التنبيه المتعلمين على ان هناك
طريقا اولى يعلمه البحث بطريق اوضح
كفقد لهم هذا سهو من قلم الناسخ لسقط
بتبع المتعلمين لوني الخط
او الحبرة فلا اشكال
اصلا

او كليهما باى وجه كان فيدخل مثل عدم عدم المانع وكذا كل ما
كان الاعدام المضافة فيه زوجا في الشق الثاني الاول اذا
انفرد في الشق الثالث اذا تركب مع القسم الثاني ويدخل
مثل عدم عدم عدم المانع وكذا كل ما كان الاعدام المضافة
فيه فردا في الشق الثاني اذا انفرد في الشق الثالث اذا
مع القسم الاول فلا واسطة اصلا وما قيل يجوز ان يكون
عدم الجزء من الحركة لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث
امر موجود معه ولا وجود امر قبله في زمان الوجود مثل عدم
امر اعتباري كالامكان فان سلبه لا يستلزم الا الوجوب
او الامتناع اللذين كل منهما من المعقولات الثانية فمدفوع
لانا نقيل العدم الذي يكون سببا لعدم الجزء من الحركة
يكون جزأ من اجزاء علة وجوده بالضرورة كما قرره الشارح
وجزء علة الموجود الحادث لا يكون امرا اعتباريا لانه فاسد
بشهد بفساده كون عدم المانع مع كونه امرا اعتباريا
جزأ من علة كل موجود خارجي بل بان يقال الكلام في العلة
الحادثة مع عدم الجزء فان لم يكن عدم ذلك الامر الاعتباري
حادثا كعدم الامكان الخاص الثابت للواجب والممتنع
ازلا وابدا وكان حادثا في وقت اخر غير وقت حدوث
ذلك العدم لم يكن ذلك العدم سببا لحدوث ذلك
العدم وان كان حادثا موجودا في نفس الامر مع ذلك
العدم الحادث فلا يخلو من ان يكون عدم امر وجودي
او عدم عدم امر وجودي او مستلزما لاحدهما في واحد
من المراتب المتصاعدة باضافة الاعدام اليه وعلى كل تقدير
يندرج في احد الشقوق المذكورة ويلزم التسلسل المحال
نعم لو حمل الموجود في كلامه على الموجود الخارجي لم يندفع
ذلك بشيء لكن عرفت عدم ضرورة يلجئ اليه قوله اما
في حال وجوده السابق يحتمل ان يكون هذا الترديد لمنع

الجمع بين الحالين على التقديرين المتنافيين بناء على ان المقصلة المطلوبة
في الدليل العقلية بان عدم الحادث اما ان يكون بسبب امر موجود
او عدم عدم امر موجود في جميع المراتب الغير المتناهية واما بسبب
عدم امر موجود في جميع المراتب منفصلة مانعة الجمع ايضا بانضمام
الكبريين المنفصلتين المذكورتين بقوله ان كان بسبب امر موجود هي منفصلة
مانعة الجمع وقوله وقس عليه حال الشق الثالث اشارة الى حال
الشق الثالث المذكور فيما سبق وبانضمام هذا القول الى النتيجة
يطابق ما سبق ويحتمل ان يكون الترديد لمنع الخلو ليندرج فيه لزوم
التسلسل المذكور في الحالين بناء على ان المنفصلة المطلوبة ذات
اجزاء ثلثة ثالثها قولنا واما ان تكون بسبب امر مركب من القسمين
وانهما بالنسبة الى المراتب سلسلة واحدة مانعة الخلو وقوله وقس
عليه حال اشارة الى الكبرى الثالث على الوجه الذي ذكرنا قوله
لان عدم الحادث المستمر بعد حدوثه ابدا ان كان حادثا بسبب حدوث
امر موجود يقتضي زوال الجزء ويجامع عدمه بالضرورة او بسبب حدوث
عدم امر كعدم ارتفاع الموانع يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود
فيوجد ذلك الموجود وقت ملزومه الذي هو العدم الحادث
وقت عدم الجزء فبالضرورة يوجد هذا الامر الموجود وقت عدم
عدم الجزء ولو في ان كعدم عدم المانع عن وجود الجزء في الزمان
الثاني لزمان وجوده وهو بعينه زوال ارتفاع الموانع من
اجزاء العلة التامة لوجوده المستلزم ذلك العدم الاول للوجود
المانع بناء على ان رفع السالبة المحصلة نقيض سا والموجبة
المحصلة وان لم يكن رفع السالبة المعدولة كذلك يعني ان كان
عدم الجزء الحادث بسبب حدوث احد هذين الامرين في جميع
المراتب الغير المتناهية يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة
ذاتا او زمانا المجتمعة في الوجود ولو في ان واحد الحادثة في حال
عدمه اي في حال عدم جزئ ذلك الجزء المنعدم ففي الضمير استخدام
بناء على انه سيجيء التسلسل المذكور باعتبار الامر الثاني من هذين

الامرين فى سلسلة الموانع المتعاقبة فى الحدوث زمانا المجامعة مع
اعدام الاجزاء المتعاقبة من الحركة لا المجامعة مع عدم جزء واحد منعدم
فقط وهو وجه الضعف فى قوله فاذا عدم جزء من الحركة الا ان يجعل تنكير
الجزء فى ذلك القول على الوحدة الجنسية او النوعية لا على الوحدة
الشخصية فلا استخدام لكنه خلاف الظاهر وبيان لزوم التسلسل
المذكور يحتاج الى نوع بسط فاعلم ان ههنا ثلث صور الاولى
ان يكون حدوث عدم الجزء الحادث امرا موجودا وحدوث
ذلك الامر الموجود الحادث امرا موجودا اخر وحدوث الموجود
الثانى الحادث موجودا ثالثا وهكذا الى غير النهاية الثانية ان
يكون حدوث عدم الجزء الحادث امرا موجودا وحدوث الامر
الموجود الحادث عدم ارتفاع الموانع عن عدم ذلك الموجود
وحدوث ذلك العدم الحادث امرا موجودا ثانيا وحدوث
الموجود الثانى الحادث عدم ارتفاع الموانع عن عدمه وحدوث
هذا العدم الثانى الحادث موجودا ثالثا وهكذا الى غير النهاية
والشبهة فى ارتفاع الموجودات الغير المتناهية حال عدم
الجزء فى ما بين الصورتين ولا فى كون بعضها علة للبعض الاخر
فيها لكن فى الصورة الاولى بلا واسطة وفى الثانية بواسطة
واحدة هى عدم ارتفاع الموانع فان كل موجود فى الصورة الثانية
كان علة لعدم ارتفاع الموانع عن عدم الموجود الذى يليه ولزم
من هذا ان يكون كل من هذه الاعدام علة للعدم الذى تحته
بواسطة موجود واحد وان يكون علة لعدم الجزء الحادث
الثالثة ان يكون حدوث عدم الجزء الحادث عدم ارتفاع المانع
عن وجوده وحدوث ذلك العدم الحادث عدم ارتفاع
المانع الثانى عن عدم المانع الاول وحدوث ذلك العدم الثانى
الحادث عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم المانع الثانى
وحدوث العدم الثالث الحادث عدم ارتفاع المانع
الرابع عن عدم المانع الثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون

قوله الحادث عدم ارتفاع الموانع اه والاظهر ذكره الخ فى
الحواشى الحادث عدم ارتفاع الموانع اه والاظهر ذكره الخ فى
كاشف عن امر وجودى كعدم المانع لا يكون جزء من العلة التامة بل هو
فانه كاشف عن وجود رجحان الطرف المقابل وليس كذلك
استفيد الامر العدمى من العلة التامة وليس كذلك
تغير عنه بذلك الامر الوجودى ومغير فى العلة التامة امور وجودية تقتضيه
انه مؤثر فى الوجود لعلة فى المحقق هناك وليس كذلك
بل جميع الامور الغير المتناهية التى هى اجزاء العلة التامة لا يكون
نظرا الى ان العلة التامة هو الفاعل بالايجاب لا يكون
بناء على ان سنخ الطرف الثانى
الامر العدمى من سنخ الطرف الثانى

كل من هذه الاعدام الحادثة بالفعل بعضها علة للبعض الاخر ويحصل
هناك بازاء كل عدم مانع موجود اخر فيجتمع حال عدم الجزء موجودات
غير متناهية فقوله انكان بسبب امر موجود شامل للصورتين
الاوليين ولا يقدح دخول الاعدام فى الصورة الثانية فى تسلسلة
العلل لان الداخل عدم عدم امر موجود لا عدم امر موجود وقوله
او عدم عدم امر موجود مختص بالصورة الثالثة وبما ذكرنا من ان
المراد بالموانع فى كل مرتبة من مراتب الصورة الثالثة موانع
عن عدم موجود اخر اندفع عنه ما يمكن ان يقال ان ارتفاع
الموانع واعدامها كلها امور انتزاعية يمكن ان تنتزع عن مانع
واحد فعلى تقدير ان يكون عدم الجزء لعدم عدم المانع فى جميع
المراتب لا يلزم تعدد المانع الموجود فضلا عن موانع موجودات
غير متناهية فتأمل فى هذا المقام اذ قد زل فيه كثير من الاقدام بقى
ههنا كلام يتوقف تحقيق المقام عليه وهو انه لا حاجة الى العدم
اللاحق ان يكفى وجوده الحادث مع عدمه السابق بان
يقال اذا وجد جزء من الحركة فلا بد لبعضان الوجود عليه من جانب
المبداء الفياض من علة حادثة هى اما امر موجود فى جميع المراتب
الغير المتناهية او ما يستلزمه من عدم عدم امر موجود فيلزم
تسلسل الموجودات المجتمعة المترتبة حال وجوده واما عدم امر
موجود فى جميع المراتب بان يكون وجوده لزوال مانعه وزوال
مانعه لانعدام موجود وذلك الانعدام لانعدام موجود اخر
فيلزم تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة حال عدمه السابق
بناء على ما ذكره من ان الموجود الذى كان عدمه علة لعدم موجود
اخر هو من جملة علة التامة ضرورة واما امر مركب منهما فيلزم
تسلسل تلك الموجودات فى الحالين او فى احديهما والجواب
لعله انما احتاج الى العدم اللاحق اذ يرد عليه ما ذكره المعترض
بان يقال نختار ان علة وجوده هو الامر الموجود الحادث
هو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء وحدوث ذلك

الاستعداد لانعدام استعداد سابق وهكذا في كل مرتبة فغاية اللازم
تسلسل الاستعدادات المتعاقبة الغير المتناهية وقد عرفت ورود
مثله على تقدير العدم اللاحق ثم انه قصد بلزوم التسلسل المذكور
ههنا لزومه باعتبار علل كل جزء على حدة اي عدمه اللاحق او وجوده
السابق الحادث دفعة وباعتبار علل الاجزاء المتعاقبة زمان
الحادثة متعاقبة معها لا الى نهاية من جانب الازل وان فرض
لعدم كل جزء علة واحدة فقط ولاجل ان مراده لزوم التسلسل
بالاعتبارين المذكورين معا صح ايراده الاتي بقوله فان قلت
المختص بلزوم التسلسل بالاعتبار الثاني والا لم يصح ذلك الايراد
بوجه اذ الكلام حينئذ في عدم جزء واحد لا في عدم كل جزء من تلك
الاجزاء المتعاقبة الغير المتناهية **قوله** وان كان بسبب
عدم امر موجود او ما يستلزمه من عدم عدم عدم امر موجود
وامثاله مما كان الاعدام المضافة فردا كما اشرنا اليه و
للاشارة الى هذا التعميم وصفه بقوله لا يستلزم امرا موجودا
كالتوصيف للتعميم في قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه اذ الطائر
في العرف العام لا يشمل مثل الذباب **قوله** فان قلت
منشأ السؤال تعميم الامر الموجود عما يستلزمه من مثل عدم عدم
المانع ومورده الملازمة المذكورة في الشق الاول مستندا
بسندين مبنيين على مذهب الحكماء لانهم شرطوا في بطلان
التسلسل امرين احدهما الترتب الذاتي المفسر بالعلية
والمعلولية ولو بان يكون بعضها شرطا للبعض الاخر وثانيهما
اجتماع تلك الامور المترتبة في الوجود ولو في ان واحد
قوله لا يلزم الترتب بين تلك الموانع اي موانع الاجزاء
المتعاقبة اذ غاية الامر ان يكون كل مانع منها لازما لعدم عدم
المانع عن جزء واحد الذي هو علة عدم ذلك الجزء ولا يعلم
الترتب الذاتي لا بين الموانع المذكورة ولا بين ملزوماتها
التي هي اعدام ارتفاعات الموانع عن الاجزاء المتعاقبة في

قوله ثم انه قصد جواب اخر عن السؤال المذكور
ببيان ما يرجح العدول الى العدم اللاحق لكن يأباه
ما سيأتي منه من احتياجه الى نقل الكلام
الى علة عدم الموانع المنعدمة بعد
حدوثها فالوجه هو الجواب
الاول كما لا يخفى

الحدوث كالاجزاء ولو سلم ان ملزوماتها مترتبة فالترتب
الذاتي بين لوازمها التي هي تلك الموانع ممنوع ايضا اذ لما جاز
انتفاء العلية بين لوازم علة واحدة كما قالوا في اللوازم الثلثة
للعقل الاول وهي العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم وجسمه
الصادرة عنه باعتبارات مختلفة بناء على ان التقدم بالذات
معتبر في العلية فما ظنك في لوازم علل مترتبة متعاقبة في الحدوث
زمانا وما قيل في نفي الترتب الذاتي ههنا اذ كل مانع علة
لعدم جزء من اجزاء الحركة فكما لا ترتب بين تلك العدمات فكذا لا
ترتب بين تلك الموانع التي هي علل لتلك العدمات
اذ لا توقف بينهما وهو ظاهر ففاسد من وجهين الاول اذا
كان كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة كان عدم الجزء مستندا
الى امر موجود هو ذلك المانع لا الى عدم عدم المانع والكلام فيه
الثاني لما كان بعض اجزاء الحركة علة معدة للبعض الاخر
عندهم كان عدم الجزء اللاحق بعد وجوده متوقفا على وجوده
ووجوده متوقفا على عدم سابقه بعد وجوده فعدم الجزء
اللاحق كان متوقفا على عدم الجزء السابق وهكذا الكلام
في اعدام باقي الاجزاء فكيف يصح انكار التوقف بين اعدام
العلل المعدة وبين وجوداتها نعم كل من تلك الموانع كما هو
لازم لعدم ارتفاع المانع عن وجود ذلك الجزء كذلك لازم
لعدم ذلك الجزء فكان تلك الموانع لوازم لاعدام الاجزاء
المترتبة لكن قد عرفت ان لوازم العلة الواحدة لا يجب
ان يكون مترتبة فضلا عن لوازم الامور المتعددة المترتبة
لكن بهذا ينقدح الترتب الذاتي بين الموانع المجتمعة حال
عدم جزء واحد ايضا لجواز ان يكون عدم الجزء الواحد لعدم
ارتفاع المانع عن وجوده وذلك العدم لعدم ارتفاع
المانع عن عدم المانع الاول وهكذا في كل مرتبة لا الى نهاية
كما عرفت في الصورة الثالثة فغاية الامر ان يجتمع هناك

موانع موجودات غير متناهية لوازم لاعدام الارتفاعات المترتبة
لكون بعضها علة للبعض الاخر وجميع تلك الموانع حادثة دفعة مع عدم
ذلك الجزء فان لم تكن تلك الموانع الموجودة الغير المتناهية مترتبة
لازمانا ولا زمانا لم يكن جريان البرهان فيها بوجه فلا يلزم التسلسل
المستحيل عندهم حال عدم الجزء الواحد ايضا بل لا يلزم ذلك فيما اذا
اختلط عدم عدم المانع ببعض مراتب سلسلة واحدة وبذلك
يحمل جميع ما ذكره ههنا في نصرة الامام وسنعرف تحقيق المقام
قوله بل لا يلزم اجتماع الخ كلمة بل للترقي في عدم لزوم التسلسل
المحال عندهم ببيان انتفاء الشرطين المذكورين معا قوله لجواز
ان يكون حدوثها اي حدوث تلك الموانع ولو انا كما فيما في
انتفاء الاجزاء الممنوعات كما اذا فرضنا ان المانع عن وجود
الجزء فيما بين الحدين المفروضين وصول النقطة المفروضة على
سطح الفلك الى الحد الثاني فان ذلك الوصول انى لا يستقر
في اكثر من ان واحد ولا يلزم من زوال المانع بعد الآن او بعد
زمان عود الجزء المنعدم الى الوجود لان ارتفاع المانع لا يكفي
في وجود المعلول بل لا بد من المقتضي ايضا وليس ههنا ما يقتضي وجوده
بل ما يقتضي عدمه بعد ذلك ابدا وهو امتناع اعادة المعدوم
بعينه عندهم كما سيجئ لا يقال لا وجه للاقتصار في هذا السؤال
والجواب على عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لانهما جاريان
في نفس موانع الاجزاء ايضا بل المناسب ان يقال على تقدير
استناد عدم كل جزء الى المانع او عدم عدم المانع المستلزم له
لا يلزم الترتب بين تلك الموانع بل لا يلزم اجتماعها لانا نقول
المانع عن وجود الجزء ان كان علة لعدمه فهو مندرج في قوله ان كان
بسبب امر موجود والا فيكون علة عدم الجزء هناك عدم عدم
المانع لا وجود المانع على ان الاقتصار ههنا وفيما بعد يجوز ان
يكون للاشارة الى ما هو التحقيق عندهم من ان علة العدم عدم
العلة لا غير قوله قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث

اي موانع وجودات الاجزاء المتعاقبة مثلا اذا فرضنا ان عند
تمام كل دورة من دورات الفلك يحدث مانع عن وجود ذلك
الدورة بعده فبين حدوثي كل مانعين متواليين من موانع الدورات
الغير المتناهية يوم وليلة ويكون حدوث كل مانع لاحق متأخرا
زمانا عن حدوث مانع سابق بقدر تلك المدة فتكون تلك
الموانع متعاقبة في الحدوث بناء على ان المراد من التعاقب
ههنا مطلق التأخر الزماني الكافي في جريان البرهان اذ من الامتناعات
الفلكية ما يتأخر عن سابقه بكثير من الزمان فح لا يخلو اما ان
يكون جميع تلك الموانع المتعاقبة في الحدوث ابدية بعد حدوثها
كاعدام اجزاء الحركة التي كانت موانع عن وجوداتها كما لو وجب
دوام المانع مدة دوام انتفاء الممنوع واما ان لا تكون ابدية بل
منعدمة بعد آن حدوثها او بعد زمان كما اذا كان حدوثها ولو
آنا كما فيما في انتفاء الممنوع ابدا فان كانت جميعها او بعضها الغير
المتناهي ابدية بعد حدوثها يلزم اجتماعها في الوجود قطعا لكونها
متعاقبة في الحدوث زمانا فيجري فيها البرهان ولذا قال فان
اجتمعت في الوجود ولتخصيص الجواب باثبات الملازمة الممنوعة
بخلاف ما اذا كان المراد من الترتب ما يفيد صحة جريان البرهان عند ذوي فطرة
سليمة سواء كان ترتبا ذاتيا او زمانيا فالتسلسل في الامور المجتمعة
المترتبة بهذا المعنى الاعم لازم على تقدير الاستناد المذكور ايضا سواء
كانت تلك الموانع المتعاقبة في الحدوث ابدية بعد حدوثها
او لم يكن وذلك التسلسل اللازم محال بجريان البرهان المذكور في استحالة
الكل فقد عرفت ان مراده من الموانع ههنا موانع الاجزاء المتعاقبة
للحركة بان يكون كل مانع مانعا عن وجود جزء الخ فكما ان الاجزاء
الممنوعات متعاقبة في الحدوث متسلسلة الى غير النهاية من
جانب الاول فكذا موانعها ويدل على ذلك صريح ما يذكره بعد
في تطبيق التسلسلين المبتدأين من الحادث اليوم ومن
الحادث بالامس ومنهم من حمل الموانع ههنا على علل عدم جزء

واحد بناء على ان علل المانع عن وجود جزء موانع عنه ايضا ثم اعترض عليه
بان قال لم يظهر لي من هذا الجواب دفع المنع الاول بل غايندفع به المنع الثاني
وهو قوله بل لا يلزم من جواز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتي
ولا زماني فلا يجري البرهان في ابطاله انتهى وهذا الاعتراض وارد على ما فهمه
لا على الشارح فانه مبني على الغفلة عن كلمة كل في صدر السؤال عن
كون مراد الشارح في الملازمة لزوم التسلسل بالاعتبارين المذكورين
نعم ما اورده متوجه على لزوم التسلسل المستحيل عندهم باعتبار عدم
جواز واحد كما قدمناه في احتمال ما ذكره الشارح ههنا وسيجيء جوابه
قوله ولا يقدح فيه جواب السؤال مقدرا نشأ من قوله بحسب
الزمان لكن كونه جوابا ملزما للحكماء محل نظر لان مجرد الترتب الزماني لو
كان كافيا عندهم في جريان البرهان في الامور المجتمعة الغير المتناهية
لما قالوا بجواز النفوس الانسانية الغير المتناهية المتعاقبة في الحدوث
بحسب الزمان الابدية بعد حدوثها كما سيشير اليه والمخلص ههنا
الا بان يقال مراد الشارح ههنا تحرير مراد الامام بان غرضه الزام
الحكماء بمقدمات بعضها مسلمة عندهم كتناهي اجزاء الحركة المستقيمة
المبنى على بساطة الفلك وكايجاب الفاعل بحيث يحتاج ايجاده
لحادث الى حدوث امر باعداد واستعداد وبعضها قطعية ظاهرة
على كل ذي فطرة سليمة كبطلان التسلسل ههنا بجريان البرهان
فيه ويؤيده ان ايراد هذه المباحث في صورة الزام الحكماء في كتب
عقائد اهل السنة ليس الا لدفع الشبه عن عقايدهم فيكفيه بطلانه
عند ذوي فطرة سليمة **قوله** فان علة عدم كل مانع من تلك الموانع
المتعاقبة بعد حدوثها متعاقبة اما عدم المانع عن استمرار
وجوده واما انعدام جزء من اجزاء علة وجوده كعدم الجزء بعينه لا
يقال لا تقابل بين القسمين اذ قد عرفت ان عدم عدم المانع
عن وجود الجزء او المانع المنعدم كان عبارة عن عدم ارتفاع
المانع عن وجوده وارتفاع المانع جزء من علة وجوده فكان
القسم الاول عبارة عن عدم جزء من اجزاء علة وجوده وهو القسم الثاني

فكان القسم الاول مندرجا في القسم الثاني واخص منه مطلقا لانا
نقول المراد بالجزء في القسم الثاني ما عدا ارتفاع المانع وجودا كان
او عدما وانما فعل ذلك ليجتمع الموجودات في احد القسمين
حال العدم وفي الاخر حال الوجود على تقدير كون ذلك القسم علة
في جميع المراتب وآنا ما لم ينقرض لكون العلة امرا موجودا لان الكلام
فيما كان العلة عدم المانع في جميع المراتب او للاشارة
الى التحقيق كما قدمناه **قوله** وعلى الاول يلزم وجود المانع اه
اقول حملوا مراده من الموانع المترتبة ههنا على موانع الموانع
المترتبة في الحدوث زمانا بان يكون كل مانع منها مانعا عن وجود
المانع المنعدم من موانع الاجزاء كما هو المتبادر من كلامه وعلى
علل مانع واحد بناء على ان علل المانع عن الشيء موانع عنه ايضا
ومترتبة ذاتا في الحدوث مع عدم ذلك المانع المنعدم ويتجه
على الاول ان موانع الموانع يجوز ان يكون متعاقبة غير مجتمعة
ايضا كموانع الاجزاء بعين ما ذكره من جواز ان يكون حدوث
كل مانع ولو انا كما في انتفاء الممنوع ابدا بعد حدوثه فلا يلزم
التسلسل المستحيل عندهم بل لا يثبت به الملازمة الممنوعة لان
التسلسل المأخوذ فيها تسلسل الموجودات المجتمعة لا يقال
يجوز ان يكون بطلان هذا التسلسل ايضا مبنيا على ما سيجيء منه
في تحقيق مذهب المتكلمين من جريان البرهان عند ذوي فطرة
سليمة في مطلق الامور الغير المتناهية ولو متعاقبة بحسب
الزمان وان يكون الجواب باعتبار هذا الشق جوابا بتغيير الدليل
وتجريد الملازمة عن قيد المجتمعة كما يتبادر من ترك هذا القيد
لانا نقول على هذا لا حاجة الى التكلفات التي ذكرها في هذا
المقام بل اللايق ح اجراء البرهان في نفس اجزاء الحركة بان يقال
الدورات المتعاقبة الغير المتناهية محال بجريان البرهان
وايضا لا يندفع به الاعتراض السابق على الامام وانما يندفع
بلزوم تسلسل الموجودات المجتمعة وينجه على الثاني ما قدمناه

في اشتمال ما ذكره ههنا و تقدم من البعض من جواز ان يكون حدوث
عدم المانع المنعدم لحدوث عدم ارتفاع المانع عن وجود المانع
المنعدم و حدوث عدم الارتفاع المذكور لحدوث عدم ارتفاع
المانع الثاني عن عدم المانع الاول و حدوث العدم الاخير
لحدوث عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم المانع الثاني
و هكذا الى غير النهاية كما اشرنا اليه في الصورة الثالثة فغاية
اللازم ان يوجد هناك موانع موجودة غير متناهية لوازم
لاعدام الارتفاعات المترتبة الغير المتناهية و قد عرفت ان
ان لوازم الامور المترتبة بالذات لا يجب ان يكون مترتبة
بالذات و جميع تلك الموانع حادثة رفعة عند حدوث عدم
المانع المنعدم و ان لم يعلم بينها ترتب لا زمانا و لا زمانا فلا
يجري فيها البرهان بوجه لا يقال لعل بطلان التسلسل ههنا مبني
على ما سيجئ منه تحقيقه من ان مطلق الامور المجتمعة الغير المتناهية
يستلزم الترتب الذاتي بين المجموع و المأخوذة منها بان يكون
بعضها جزأ من البعض الاخر و ان لم يكن بين احادها ترتب
ذاتي لانا نقول على هذا لا وجه لتسليم انتفاء الترتب الذاتي
في الشق الاول كما اشار اليه بقوله و لا يقدح فيه عدم
ترتبها الخ و الجواب عن هذا الاشكال القوي المتوجه ههنا
و فيما سبق انه اذا كان عدم المانع المنعدم ههنا و عدم الجزء
فيما سبق لارتفاعات المترتبة و كان كل عدم الارتفاع
منها مستلزما لمانع موجود كما في الصورة الثالثة كان
المانع الاول مانعا عن وجود المانع المنعدم ههنا و عن وجود
الجزء المنعدم فيما سبق و كان المانع الثاني و كذا الموانع
التي فوقها الى غير النهاية مانعا عن عدم المانع الذي يليه
من تحته لا عن وجوده و الا لم يجتمع هناك مانعان فضلا
عن الموانع الغير المتناهية و لا شك ان ما كان المانع الثاني
مانعا عنه من عدم المانع الاول انما هو عدمه الازلي و كذا

ما منعه المانع الثالث انما هو العدم الازلي للمانع الثاني و هكذا
في كل مرتبة فوقها و لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان العدم الازلي
المستمر من الازل الى وقت معين انما ينقطع في ذلك الوقت
باحد الامرين اما بحدوث موجود او زوال موجود ازلي سواء كان
نوعا او جنسا يتعاقب افراده او شخصا ان جوز زوال الازلي
كما سيشير اليه فاذا قد انحصر العلة الحادثة لحدوث موجود في
امر موجود و عدم امر موجود لا ثالث لهما قطعا و ان جاز ان
يكون علة عدم الموجود اعم منهما و من عدم ارتفاع المانع فحينئذ
نختار الشق الثاني و نقول نعم يجوز ان يكون عدم المانع المنعدم
ههنا و عدم الجزء فيما سبق لعدم ارتفاع المانع عن وجوده
لكن لا يجوز ان يكون هذا العدم و لا وجود المانع اللازم له مستندا
الى مثل ذلك العدم لانهما مع انقطاع العدم الازلي لذلك
المانع مستلزمة منه بل كل منهما حادث اما لوجود موجود او لعدم
امر موجود فان كان لحدوث موجود في جميع المراتب يلزم
تسلسل الموجودات المترتبة ذاتا المجتمعة الغير المتناهية
حال عدم المانع او الجزء المنعدم و ان كان لعدمه في جميع المراتب
يلزم تسلسلها حال وجوده و ان كان للمجموعها يلزم تسلسلها
في الحالين او في احدهما فلا اشكال لنا ههنا و لا فيما سبق و لا
فيما محض السلسلة و لا فيما اختلط ببعض مراتبها عدم عدم
المانع و اما عدم عدم المانع و غيره مما كان الاعدام المضافة
فردا ففي حكم عدم المانع قطعا فظهر ان مراده بالموانع المرتبة
على الموانع المترتبة في الحدوث ذاتا و زمانا فان على كل
مانع مترتبة في الحدوث ذاتا متسلسلة الى غير النهاية
و مجموع سلاسل العلل لمجموع الموانع المترتبة في الحدوث
زمانا مترتبة زمانا اذ كل سلسلة غير متناهية بجزء واحد او لمانع
واحد يقع بعد سلسلة اخرى بجزء او مانع اخر سابق على
الاول زمانا فكانه قال يلزمهم باعتبار كل مانع من الموانع

قوله لكن لا يجوز ان يكون هذا العدم و لا جزء
جواز ان يكون علة عدم كل جزء عدم عدم المانع
و لم يجوز تسلسلة اعدام اعدام الموانع في عدم
جزء واحد تامل

من الموانع المتعاقبة في الحدوث سلسلة مترتبة الاحاد مجتمعة غير
متناهية وانما عبر عن العلل بالموانع لان كلا منها بالنسبة الى سلسلة
اعدام الارتفاعات كان مانعا عن عدم المانع الذي بعده
كما ان المانع الاول من تلك السلسلة كان مانعا عن وجود
المانع المنعدم او لاجل ان علل المانع موانع واما قوله فلا يقدح
في الشق الاول فلان الترتب الذاتي المعلوم بين علل كل مانع
من موانع الاجزاء المتعاقبة في الحدوث زمانا لا بين تلك
الموانع المتعاقبة ويمكن ان يقال ههنا اذا كان اعدام ارتفاعات
الموانع بعضها علة للبعض الاخر كان الارتفاعات كذلك ضرورة
ان ما كان عدمه علة لعدم شيء كان تحققه علة لتحققه سواء
كان ذلك الشيء موجودا او معدوما واذا كان ارتفاعات
الموانع بعضها علة للبعض الاخر كان الموانع الموجودة اللازمة
لتلك الاعدام كذلك لان ارتفاعات الموانع عبارة عن
اعدامها فيرجع الامر في هذه الصورة الى علية بعض تلك الموانع
الى البعض الاخر فلا اشكال ايضا وانما اطنبنا الكلام في هذا
المقام فانه معركة الاعلام ومزال الاقدام لكثرة الاوهام
قوله الوجه الرابع ما عول عليه الخ هذا الجواب وكذا الجواب
الخامس جواب بنقض دليلهم ايضا لكن بتغيير النقض السابق
بسبب منعهم الجريان بجواز سلسلة الحوادث الغير المتناهية
بواسطة الحركة الى النقض بان يقال لو صح دليلهم هذا يلزم
اما قدم كل شخص من اشخاص الحوادث واما قدم نوعه او جنسه
بان يتوارد الاستعدادات الغير المتناهية على مادتين
قديمتين احديهما مادة الافلاك التي يتوارد عليها استعدادات
الحركات والاخرى مادة العناصر التي يتوارد عليها الصورة
العوارض اذ سلسلة الحوادث العنصرية لا تنتظم بمجرد المادة
الاولى واللازم بكلا شقيه باطل اما الاول فبالبداهة واما
الثاني فلما ذكره المجيب من ان ذلك التوارد الغير المتناهي

مناف للحالة التي يقتضيها القديم بالنسبة الى الحوادث فاما ان
لا يكون تلك المادة قديمة او تنقطع سلسلة الاستعدادات
الحادثة المتواردة عليها والا لزم اجتماع النقيضين هما ان يوجد
للمادة القديمة تلك الحالة وان لا توجد وقوله بل عدم تناهي
موجودات الخ زيف في ابطال الشق الثاني بدليل يعمه وغيره بان
يقال بعد وجود القديم الواجب بالذات لا يمكن سلسلة الحوادث
المتعاقبة الغير المتناهية مطلقا سواء كانت حوادث عنصرية
او فلكية وسواء كانت تصورات متعاقبة لمجرد او تعلقات ارادة
قديمة للمنافات المذكورة ولا ينافي كون هذا الجواب نقضا اخر لدليلهم
بهذا الاعتبار تضمنه جوابا عن منع الجريان بابطال سندهم او باثبات
المقدمة الممنوعة التي هي بطلان التسلسل اللازم في صورة النقض السابق
وانما لم يجعل ما نقله عن الامام من هذا القبيل لانه جواب الزامي
كجوابه السابق على حمله الاجوبة وهذا جواب تحقيقي ولو في زعم المجيب
ومقام هذه الاجوبة هو مقام الاجوبة التحقيقية كما لا يخفى قوله عارضة
هو مع قوله متواردة خبر واحد لكانت كقولهم هذا حلو حامض
بمعنى مر فلا يلزم كون الصور التي هي الجواهر من العوارض وتعلقات
الارادة القديمة عارضة لها وتصورات المجرد عارضة له قوله
غير معقول اي غير متصور وغير ممكن والمراد نفي التصور الكثير اذ الانسان
انما يتصور كثيرا ما يمكن له من منافعه او مضاره فبهذا الاعتبار جعلوا
نفي التصور الكثير كناية عن عدم امكانه كما هو الشايع في امثال
هذه العبارة فلا يتجه ان الحكم بكونه غير معقول يستحيل بدون تصوره
على ان الكناية في مادة مخصوصة لا تتوقف على وجود المعنى الحقيقي
فيها كما عرفت قوله وهذا يوجب اي وجوب كون القديم
سابقا على كل حادث يوجب ان يكون له حالة اي ان يوجد
له زمان مفروض موهوم يوجد فيه ذلك القديم ولا يوجد فيه شيء
من الحوادث فلا يكون هذا القول عين قوله فلا بد ان يكون
سابقا ولا عين قوله لان القديم يجب ان يكون الخ اذ ليس

فيهما التفات الى تلك الحالة بخلاف هذا القول ثم ان مراده من قوله
على كل واحد مما يصدق على الحادث اعم من ان يكون ذلك الفرد الواحد
واحدا بالشخص او بالنوع او بالجنس اذ مفهوم الحادث كما يصدق
على كل جملة حادثة من نوع او انواع ويدل عليه سياق كلام الشارح
فلا حاجة الى ما قيل الظاهر ان المجيب اراد بالكل ههنا الكل المجموعي قوله
ويلزم من تواردها هذا اشارة الى ملازمة وليس الابطال المغزر على
هيئة القياس الاستثنائي وما سبق كان اثباتا للمقدمة الاستثنائية
وحاصله لو توارد سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لزم
ان لا يوجد للمقدم تلك الحالة اللازمة له بالنسبة الى الحادث واللازم
اجتماع النقيضين واللازم باطل فالملزوم مثله ثم قوله من قبل ثم قوله من تواردها
الحوادث الغير المتناهية عليه محمول على التمثيل وكذا يلزم ذلك من
تواردها معه بشهادة قوله بل مقارنته وانما مع بعض فان كلمة
مع شاملة للصورتين في كلام المجيب احديهما قبل الفرق والاخرى بعده
فليبيان شامل لهما لا مختص بالصورة الاولى كما قيل قوله قلت
هذا بداهة الوهم اي بداهة الحكم بالمنافاة بين دوام المقارنة وبين
السبق على كل فرد بواسطة ايجاب ذلك السبق تلك الحالة بداهة
الوهم لا بداهة العقل لان العقل لا يرضى بذلك الايجاب وانما رضي به
وهم المجيب وكذا حكم ببداهة هذه المنافاة فاندفع ما قيل الظاهر ان حكم
الوهم انما هو الحكم بانه يجب للمقدم تلك الحالة وبعد قبول هذا الحكم
فالحكم بالمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل
فرد بداهة العقل لا بداهة الوهم قوله انما يستلزم كون القديم محققا
في الزمان السابق على كل فرد سواء كان ذلك الفرد شخصا او
جملة اشخاص متناهية او غير متناهية لما بأتي منه من ان كل فرد فرد من
المجموع الغير المتناهي وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل الغير المتناهي
الاجزاء والاحاد فيكون ذلك الكل من افراد الحادث كالجملة المتناهية
الاحاد ولما كان حدوث ذلك الكل الغير المتناهي الاحاد وقت
حدوث ذلك الفرد كان القديم سابقا على وجوده بمقدار ما بينا

ايضا وبذلك يندفع ما قد يعترض الاولى ايضا ويلخص كلا من ايجاب
تلك الحالة فلا يتم المقدمة الاستثنائية من دليل الابطال لكنه اورده على
دليل الملازمة من المنافاة للاشارة الى ان تلك المنافاة مبنية على
الايجاب المذكور فلا يتم الملازمة ايضا قوله وانما يلزم ذلك لو لزم
يعني لم يؤخذ في مفهوم القديم ان يكون سابقا على جميع ما يصدق
عليه مفهوم الحادث في زمان واحد بل المأخوذ فيه ان يكون سابقا
على كل فرد من افراد الحادث بان يوجد قبل ذلك الفرد فليكن
سابقا على فرد في زمان وعلى فرد اخر في زمان اخر وهذا المعنى لا يقتضي
ان لا يكون مقارنا بفردا اخر حين كونه سابقا على الفرد الذي بعده
بل السبق على كل فرد بدون مقارنته بواحد منها لا يمكن فيما كان افراد
الحوادث المتعاقبة غير متناهية وانما يمكن فيما كانت متناهية قوله
وقد اعترض عليه اي على المجيب بالوجه الرابع لانه ايراد اخر عليه بمنع
المنافاة كما يراد الشارح لا اعتراض على ايراد الشارح قوله
وانت تعلم فساده لوجهين الاول ان حكمه بلزوم المنافاة على تقدير
كون الكل المجموعي حادثا فاسد الثاني حكمه بعدم حدوث الكل
المجموعي عند حدوث الفرد الواحد فاسد ايضا ومنشأ كل
الفاسدين ما ذكره بقوله وكانه توهم ان قوله يستلزم حدوث
المجموع ومع ذلك لا يستلزم المنافاة المذكورة كما قرره وما اوردوا
عليه ههنا من ان معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم فحدوث
المجموع انما يكون باضافة الوجود بعد العدم وظاهر ان اتصاف
فرد بالوجود غير مستلزم لاتصاف المجموع به بل المجموع ههنا ليس
بحادث ولا قديم بالمعنى المصطلح اذ المجموع الغير المتناهي غير موجود
لانعدام اكثر اجزائه في كل وقت ولذا حكموا بان الحركة بمعنى القطع
غير موجودة مع وجود كل جزء منها في جزء من الزمان فظهر ان كلام
القائل المعول غير مبني على ما توهم من التوهم وحمله على ابتنائه على
ذلك التوهم بعيد ودعوى البداهة في استلزام حدوث الجزء
حدوث الكل في هذه المادة فاسدة غير مسموعة قطعا انتهى فتوهم

فاسد مبني على الغفول عما سيجيء تحقيقه من الشارح المحقق من ان لهذا
الكل المتعاقب الاجزاء نوعا من الوجود بناء على ان الوجود اعم من الوجود
على سبيل اجتماع الاجزاء ومن الوجود على سبيل التعاقب الاجزاء كيف
وما ابطله المتكلمون باجراء برهان التطبيق والتضايف في استحالة
مطلق التسلسل ولو متعاقبة الاحاد ليس الا هذا الوجود فلا مساغ
لرد ما ذكره الشارح ههنا عند القائلين بحدوث العالم ومنهم المعترض
وقياسه على الحركة بمعنى القطع فاسد لانها متصل واحد لا وجود لها
في الوسط لعدم تمام اجزائها ولا في المنتهى لانها تبطل عنده ولذا صرح
ابن سينا في الشفا بان وجودها على سبيل وجود الامور في
الماضي وبيانها بوجه اخر اذ الامور الموجودة في الماضي قد كان لها
وجود في آن من الماضي كان حاضرا ولا كذلك هذه الحركة كما ذكره
الشارح في حاشية التجريد قوله وقد صرح بعض الفضلاء في
مذهب الفلاسفة اه وهو العلامة التفتازاني اورده في تتميم حدوث
العالم بان يقال العالم مركب من الاعيان والعوارض والكل حادث
اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بدليل طريان العدم واما
الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث اما الصغرى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون واما
الكبرى فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت
الحادث في الازل ثم اورد على دليل الكبرى بان الازل ليس
عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود
الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار
الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية
الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية
وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون ان لا شيء من جزئيات
الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة ثم قال والجواب
انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع
حدوث كل من الجزئيات اقول هذا الجواب غير مرضي له لانه

اورد المنع المذكور من طرف الحكماء على تلك الكبرى في شرح المقاصد
ثم قال في جوابه واجيب اولا باقامة البرهان على امتناع ان يكون
ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافي
المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها
لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم مناف
للملزوم قطعا وثانيهما ان ماهية الحركة لو كانت موجودة
في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي
للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة
البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية بوجهين
احدهما طريق التطبيق وثانيهما طريق التكافؤ والتضايف
ثم نقل لبيان امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وجوها
اخر اشار في بعضها الى رد الجوابين الاولين حيث قال
ومنها ان كل حركة يفرض لا يخلو من ان تكون مسبوقة باخرى
فلا تكون ازلية ضرورة سبق العدم عليها او لا تكون مسبوقة
باخرى بل يتحقق حركة لا حركة قبلها فتكون اول الحركات
فيكون للحركة بداية وهو المطلوب ورد بانا نختار الاول
ولا يفيد الا حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة ولا نزاع
فيه وانما النزاع في ان ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث
اخر فظهر ان اعتماده في هذا الباب على طريقي التطبيق والتضايف
ولذا اورد عليه المولى الخيالي في حاشيته بوجهين احدهما ان
المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيؤخذ من تلك
الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية
لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات
بحسب الحيثيات وثانيهما انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف
نعيم الجنان بعدم المتناهي انتهى قوله فلا يتصور قدم
النوع لعل التخصيص بالنوع لكون الكلام هناك في نوع
الحركة ومع ذلك فالاولى قدم المطلق كما في كلام بعض الفضلاء

لان الماهية التي لا توجد الا في ضمن الفرد اعم من الماهية النوعية
والجنسية كالانسان **قوله** ان لا يزال فرد من افراده لا يخفى ان
كلمة لا الداخلة على المضارع للاستقبال ولهذا قيل هذا معنى
الابد على وفق مرادهم لا معنى العدم فالاولى ان يقول مرادهم
بعدم الزوال انه ما من فرد الا وقبله فرد اخر الى نهاية كما
قال التفتازاني وكذا الكلام فيما ذكره في قضية الورد اقول
لعل التعبير عن الماضي بصورة المضارع للايماء الى الوجه
الثاني من الوجهين اللذين اوردهما المولى الخيالي **قوله**
دليت شرعي اقول هو يقول الاخر كما قلت وانما ذكرته
هناك لكونه جوابا مشهورا عند القوم واشرت الى
اختلاله في شرح المقاصد وليت شعري ما سبب حيرتكم
بعدما اشرت الى اختلاله ومنهم من التزم تصحيحه بمقدمات
واهية ولا يمكن ذلك الا بعد بيان انتهاء جزئيات الحركة
ببرهان التطبيق والتضايف وبعد الاحتياج اليهما لا
حاجة الى نفي قدم المطلق لان نفي قدمه لفرض انتهاء
سلسلة الجزئيات **قوله** يدل على بطلان التسلسل
في الامور الموجودة في نفس الامر المترتبة ذاتا او زمانا
لما سبق منه ولان السابقية والمسبوقية المتضايفين
لا يختصان بالذاتيتين بل تعمان الزمانيتين ايضا **قوله**
وذلك لان حاصل برهان التضايف هذا دليل بطلان
اللازم من دليل الايراد بان يقال لو وجد سلسلة الحوادث
المتعاقبة الى غير النهاية سواء كان كل متقدم منها علة
معدة لما بعده او لا يلزم امكان ذهاب سلسلة المتضايفين
الى غير النهاية مبتدأة من حادث معين متصف
باحدهما دون الاخر واللازم محال فكذا الملزوم اما الملازمة
فلان تلك الحوادث ان كان بعضها علة للبعض الاخر
فيوجد بينها العلية والمعلولية او الابوة والبنوة وامثالها

على الوضعيتين ايضا فانها انفصل بعض الاحاد
المترتبة وضعا عن بعض اخر واما اذا اتصل
بعض الاحاد ببعض كما في الخطين المفروضين
غير المتناهيين لاثبات تناهي الابعاد
في جواب برهان التضايف في تناهيها
بحث لان اخر اجزائها السابقة
والمسبوقة فرضية محضة
وكذا اتصافها فيها
بالسابقية
والمسبوقية
والاولية
والثانوية
وسائر الاضافات

من المتضايفين والا فلا اقل من تحقق السابقية والمسبوقية في الواقع
بينهما واما بطلان اللازم فلانه لو ذهب سلسلة المتضايفين من ذلك
الحادث الى غير النهاية كان يكون ذلك الحادث متصفا بالمسبوقية
فقط من غير ان يتصف بالسابقية فاما ان يوجد في السلسلة
قبل ذلك الحادث متصف بالسابقية فقط من غير ان يتصف
بالمسبوقية او لا يوجد فعلى الاول يلزم تناهي السلسلة على تقدير
لا تناهيها وعلى الثاني يلزم ان يزيد عدد المسبوقيات الواقعة
في تلك السلسلة على عدد السابقيات الواقعة فيها بمسبوقية
واحدة هي ما في الحادث المبدأ لان كل واحد مما قبله متصف
بالسابقية والمسبوقية معا فحصل التكافؤ والتساوي فيما
قبله وبقي ما فيه من المسبوقية المحضة زائدة والاول محال مستلزم
لاجتماع النقيضين والثاني محال مستلزم لوجود احد المتضايفين
بدون الاخر وهذان المحالان ربما يجعل استحالة احدهما دليلا على
لزوم الاخر فيقرر البرهان على وجهين احدهما لو ذهب سلسلة
المتضايفين الى غير النهاية لزم زيادة عدد احد المتضايفين على
الاخر والا لوجد في السلسلة حادث متصف بالسابقية
بدون المسبوقية فيلزم تناهيها على تقدير لا تناهيها فعلى تقدير
ذهابها الى غير النهاية بحيث لا يلزم تناهيها بوجه يلزم تلك الزيادة
قطعا وهذا الوجه ما اختاره الشارح ههنا والثاني لو ذهب
سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم تناهيها على تقدير
لا تناهيها والا لزم الزيادة المذكورة وهذا الوجه هو ما اختاره
صاحب التجريد فان قلت لم لا يسلم على تقدير ان يكون كل
حادث قبله متصفا بهما يلزم الزيادة بل غاية الامر يلزم ان
يوجد قبل ذلك الحادث حادث اخر سابق عليه الابدي
انا اذا فرضنا سلسلة مركبة من خمسة حوادث لا غير ففي هذه
السلسلة اربع مسبوقيات مبتدأة من الواحد منتهية في الرابع
واربع سابقيات مبتدأة من الثاني ومنتهية في الخامس فاذا

فاذا فرضنا ان الخامس متصف بكل من السابقية والمسبوقية لم يلزم
الزيادة بل يلزم ان يوجد قبله سادس سابق عليه والامر كذلك
في السلسلة الغير المتناهية وهذا هو مذهب من قال بالتسلسل
لزوم الزيادة كيف وكل مسبوقية في السلسلة انما هي بالنسبة
الى سابقية ما قبله من الحوادث وبالجملة يجري صدق قولنا وكل واحد
من احاد السلسلة له سابقية ومسبوقية لا يظهر تكافئهما فيما فوق
المعلول الاخير وانما يظهر لو لم يصدق قولنا ايضا بازاء كل مسبوقية
في السلسلة المشتملة على المعلول الاخير سابقية فيها فانت
كل تكافؤ يقع في السلسلة فهو واقع في نفس الامر بجرد سابقية
السابق من غير توقف على مسبوقية كما وقع في المثال بجرد سابقية
الخامس من غير توقف على مسبوقية فحكمنا بتحقق التكافؤ في السلسلة
المشتملة على المعلول الاخير يقع فيما قبله سابقية محضة و
بعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يقع فيما قبله سابقية محضة
لم يقع التكافؤ بل يلزم زيادة احدهما وهو المطلوب بل نقول
كما ان مسبوقية الخامس لزمها ان لا تكون السلسلة المركبة
من الخمسة مركبا منها بل عن الستة الزائدة عليها بواحد كذلك
مسبوقية كل واحد من احاد السلسلة الغير المتناهية يلزمها
ان لا تكون تلك السلسلة الغير المتناهية مركبة من الاحاد الغير المتناهية
بل عما زاد عليها بواحد فيلزم تناهي غير المتناهي وهو محال نقول يمكن
سلسلة التضايفين غير متناهية بحيث لا يلزمها تناهيها
بوجه يلزم الزيادة المذكورة قطعا ونحن نقول لو عمم السابقية
والمسبوقية عما بالذات وبالواسطة وهو تقدير لا تناهي
الحوادث يلزم ان يتحقق في كل حادث مسبوقيات غير متناهية
وسابقيات متناهية لان كل حادث ح مسبوق بحوادث
غير متناهية وسابق في كل زمان على حوادث متناهية محصورة
بينه وبين الحادث الاخير فلا شبهة في لزوم الزيادة المذكورة
قطعا بخلاف ما اذا كان الحوادث متناهية اذ في الحوادث

الاخير من المثال اربع مسبوقيات وفي الثاني ثلث مسبوقيات وفي الثالث
اثنان وفي الرابع واحدة ومجموع المسبوقيات في تلك السلسلة عشرة
وكذا مجموع السابقيات لان في الخامس اربع سابقيات وفي الرابع
ثلث وفي الثالث اثنان وفي الثاني واحدة فالمجموع عشرة ايضا
فلا مجال للتوهم فيه اصلا **قوله** لو كان التسلسل من جانب
المبداء اي في جانب العلل واما اذا كان التسلسل في جانب
المعلولات فنحن نأخذ سلسلة من سابق معين كالعلة
الاولى التي لا علة له كما اذا فرضنا ان الواجب تعالى اوجد موجودات
غير متناهية بالفعل وكان بعضها علة للبعض الاخر وليس مراده
من المبداء مبداء السلسلة فانه المسبوق المعين ههنا نعم اراد
بالمبداء فيما بعد مبداء السلسلة **قوله** وهو محال بداهة اذ
لا يجوز العقل سابقا بلا مسبوق ومسبوقا بلا سابق وابا
لا ولد له وابنا لا اب له وهكذا **قوله** من جانب واحد كما
لو كان مبداء السلسلة معلولا اخيرا لا علة له كالابن الذي
لا ولد له او علة اولى لا معلولية لها كالواجب تعالى فيما فرضنا
من قبل واما اذا لم يوجد المبداء المذكور كما اذا فرضنا هناك
موجودات كان بعضها علة للبعض الاخر ولا نهاية لها لا في جانب
العلل ولا في جانب المعلولات بل لكل منها علية لما بعده ومعلولية
لما قبله فالتسلسل هناك من الجانبين اعلم ان التسلسل
عندهم يطلق على معنيين احدهما لا تناهي الموجودات بالفعل
وما يبنى لا تناهيها بالقوة لان الامور الغير المتناهية بمعنى اي
جملة اخذت منها كان الباقي ازيد من الماخوذ ان كان جميعها
موجودة بالفعل في زمان واحد او في ازمنة غير متناهية فهو
تسلسل بالفعل وان لم يكن جميعها موجودة بالفعل بل الموجود
بعضها ويخرج البعض الاخر من القوة الى الفعل شيئا فشيئا
بحيث لا يقف الخروج عند حد من الحدود المستقبلة اولم يكن
شيء منها موجودا ويخرج كذلك فهو تسلسل بالقوة المشهورة

بالتسلسل بمعنى لا يقف عند حد والتسلسل بهذا المعنى من مبدأ معين
بحيث لا يتناهى عند حد فى جانب الاستقبال جائز عند المتكلمين كما
جوزوه فى مقدورات الله تعالى والاعداد العارضة لها وعند الحكماء
كما جوزوه فى اقسام الجسم الى غير النهاية وانما جوزوه لان الموجودات
الخارجة من القوة الى الفعل فيه متناهية فى كل حد وزمان من
جانب الابد لكونها محصورة بين ذلك المبداء والحادث الاخير
وحال الحوادث المتعاقبة بالنسبة الى جانب الابد من هذا
القبيل واما المعنى الاول فله ستة اقسام فان تلك الموجودات
الغير المتناهية بالفعل وان كان جميعها موجودة مجتمعة فى زمان
واحد وكان بعضها علة للبعض الاخر فان وجد فيها معلول اخير لا
معلول بعده فهو القسم الاول المسمى عندهم بالتسلسل فى جانب
العلل وان وجد فيها العلة الاولى التى لا علة قبلها فهو القسم
الثانى المسمى عندهم بالتسلسل فى جانب المعلولات وان لم يوجد
فيها شئ منها بل كان كل علة قبلها علة اخرى وكل معلول بعده
معلول اخر فهو القسم الثالث المسمى عندهم بالتسلسل بالفعل
من الجانبين وهذه الاقسام الثلثة محال عند الفريقين بحريان البراهين
وان كان جميعها موجودة مجتمعة فى زمان واحد ولم يكن بعضها علة
للبعض الاخر فان كان بينها ترتب وضعى فهو القسم الرابع وهو
ايضا محال باتفاق الفريقين بحريان التطبيق وان لم يكن بينها
ترتب لا طبعا اى ذاتا ولا وضعا اى فى الاشارة الحسية
كما جوزه الحكماء فى النفوس الانسانية الغير المتناهية فهو القسم
الخامس وان كانت موجودات غير مجتمعة بل متعاقبة فى ازمنة
متعاقبة غير متناهية بالفعل من جانب الازل كما جوزه الحكماء فى
سلسلة الحوادث المتعاقبة الممتدة الى جانب الازل الى نهاية
فهو القسم السادس وخالفهم المتكلمون فى جواز القسمين الاخيرين
حيث حكموا باستحالتهما ايضا اما القسم الخامس فلما ياتى من
الشارح واما القسم السادس فلما ذكره ههنا من جريان برهان

التضايف والتطبيق فى استحالتهما ايضا اذا عرفت هذا فنقول لك
المتوهم اشتبه فى جريان التضايف فيما كان التسلسل من الجانبين
سواء كان التسلسل فى كلا الجانبين بالمعنى الاول كما فى القسم
الثالث او كان فى احد الجانبين بالمعنى الاول وفى الجانب الاخر بالمعنى
الثانى كما فى القسم السادس الذى نحن فيه اذ هذا القدر يكفينا
فيما نحن فيه اذ كما ان لكل معلول علية ومعلولية فى القسم الثالث
كذلك على تقدير ان لا يكون للحوادث المتعاقبة اخر يكون لكل
مسبوق سابقية ومسبوقية فيما نحن فيه فلا يظهر لزوم الخلف
الذى هو الزيادة المذكورة فى هذين القسمين فلا تعرض فى كلام
المتوهم بجواز تسلسل الامور المتعاقبة فى كلا الجانبين بالمعنى
الاول ولا فى كلام الشارح بابطاله بارخاء العنان كما توهموا
وقالوا اما قالوا وكيف يجوزه المتوهم مع ان المعنى الاول بشرط
التعاقب محال بالنسبة الى جانب الابد بداهة وبدون الشرط
يرجع الى القسم المستحيل عند الفريقين بحريان سائر البراهين
مع ان توهمه لا يتوقف على تجويز ذلك كما عرفت قوله وذلك
لانا اذا اخذنا الخ شروع فى بيان لزوم الخلف المذكور فى التسلسل
من الجانبين فيما كانت الاحاد منتزعة مجتمعة فى الوجود كما فى
القسم الثالث ليندفع التوهم المذكور عنه اولا وعما نحن فيه
ثانيا بقوله ومن البين الخ فقوله كالمعلول الاخير ان حمل على
المعلول الاخير فى الواقع كما هو المتبادر فالكاف للتشبيه
ذلك الواحد بالمعلول الاخير فى القسم الاول وان حمل على
المعلول الاخير فى الفرض فالكاف للتمثيل والتخصيص كلامه ان
ذلك الواحد وان كان له سابقية ومسبوقية معا لكن مسبوقيته
معتبرة فى سلسلة المتضايفين فى جانب العلل وسابقيته
معتبرة فى سلسلتهما فى جانب المعلولات بحيث لا مدخل لشئ منهما
فى سلسلة الاخرى فبالنظر الى مسبوقيته كان ذلك الواحد
كالمعلول الاخير فى القسم الاول فى انهما من سلسلة المتضايفين

في جانب العلل الا بمسبوقية واحدة فلا بد في سلسلة العلل من علة
تتصف بالسابقية دون المسبوقية والا لزم الزيادة المذكورة
وبالنظر الى سابقيته كان كالعلة الاولى في انهما لم يتصفا من
سلسلة المتضايفين في جانب المعلولات الا بسابقية واحدة
فلا بد في سلسلة المعلولات من معلول يتصف بالمسبوقية
دون السابقية والا لزم الزيادة المذكورة ايضا فقوله ههنا حتى
تكافا اه وفيما بعد ليتكافى اعداد اه اشارة الى وجوب الانتهائين
لدلالة البرهان المقرر على الوجه السابق بان يقال لو لم ينته
السلسلة بل ذهب التضايفان الى غير النهاية لم يتكافيا بل زاد
احدهما على الاخر فلا عدول في كلامه عن تقرير البرهان على الوجه
الاول الى تقريره على الوجه الثاني من وجهي تقريره كما توهم بعضهم
فاعترض على القولين بان الاولى ان يقول والا لارتفع التقدم
والتاخر كما في شرح التجريد قوله ومن البين ان هذا البرهان اه
قد اشرنا الى انه شروع في بيان لزوم الخلف المذكور فيما نحن فيه
فلا يتجه عليه انه تكرار لما سبق يعني ان هذا البرهان الجاري في
استحالة التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة الغير المتناهية من
الجانبين على ما قررنا يجري في استحالة تسلسل الحوادث
المتعاقبة الغير المتناهية من جانب الازل ايضا وان كان لكل
ما فرض مسبوقا اخيرا سابقية معاقبة لمسبوقيته اذ قد عرفت
انه بمجرد مسبوقيته المنتظمة في سلسلة المتضايفين الممتدة الى
جانب الازل لزم الزيادة المذكورة كما لزم في القسم الثالث
ولا فرق بينهما الا بان سابقيات الاحاد مجتمعة مع مسبوقياتها
في القسم الثالث ومعاقبة فيما نحن ولا ضرر فيه لان عدد السابقيات
لا تزيد على عدد المسبوقيات سواء كانتا مجتمعتين او متعاقبتين
كما في سلسلة الابوة والبنوة فان الشخص بعد ما اتصف
بالبنوة حين ولادته لا يتصف بالابوة الا بعد تولد ولده فكان
بين اتصافه بالبنوة واتصافه بالابوة زمان كثير فمع ذلك لو

فرض هناك سلسلة الاباء والاولاد الى غير النهاية وابتدات تلك
السلسلة من الابن الاخير فهذا البرهان يدل على انتهاء تلك السلسلة الى اب
لا اب له لئلا يزيد عدد الابوات على عدد البنوات وان كان للابن
الاخير ولد بعد زمان وبالجملة هذا البرهان يدل على وجوب انتهاء سلسلة
الحوادث المتعاقبة من جانب الازل واما من جانب الابد فلم يقل
بعدم انتهائها من هذا الجانب احد من الحكماء حتى نتكلم عليه بل هو
بشرط التعاقب غير ممكن بداهة وبدون الشرط يكون من افراد
القسم المحال باتفاق الفريقين ان بقي الترتب الذاتي المعتبر في
العلل المعدة التي هي الحوادث المتعاقبة عندهم والا فيكون من
افراد القسم الخامس وسيجيء استحالته قوله او تعاقبا ظاهره
ان كلا من المتضايفين العارضين للحادثين المتعاقبين يعرض
لمعروضه حين وجوده لا قبله ولا بعده كان يعرض السابقية
للامس حين وجود الامس فاذا انعدم الامس ووجد اليوم تزول
السابقية مع الامس وتوجد مسبوقية اليوم وهذا محال مستلزم
لانفكاك احد المتضايفين عن الاخر بل حين وجود الامس لا توجد
سابقيته على اليوم ولا مسبوقية اليوم به وانما توجدان معا حين
وجود اليوم وح لا توجد سابقية اليوم على الغد ولا مسبوقية
الغد به وانما توجدان معا اذا وجد الغد وهكذا كما عرفت في
الابن والاب فبين اتصاف كل يوم بمسبوقيته باليوم السابق
وبين اتصافه بسابقيته على اليوم المسبوق يوم وليلة فالوجه
ان المراد من المتضايفين ههنا جنس المتضايفين كجنس السابقية
الشاملة لجميع السابقيات المنتظمة في السلسلة وجنس
المسبوقية الشاملة لجميع المسبوقيات المنتظمة فيها بدليل
اضافة العدد الى احدهما وقد عرفت تعاقب الجنسين في كل
واحد من احاد سلسلة الحوادث المتعاقبة وفي التعاقب
اشارة الى اندفاع التوهم المذكور عما نحن فيه بوجه هو انه يلزم
الزيادة المذكورة بلا شبهة الى زمان حدوث السابقية في

المسبوق الاخير اذ بمجرد وجوده اتصف بمسبوقيته بسابقه ولا تتصف
بالسابقية الا بعد حدوث مسبوقه فلزم الزيادة مدة وجود المسبوق
الاخير واحد المتضايفين لا ينفك عن الاخر في آن فضلا عن تلك المدة
فلقائل ان يقول يجري البرهان فيما كانت الاحاد المترتبة مجتمعة لا فيما
كانت متعاقبة لانه اذا اتصف الحادث الاخير بمسبوقية الحادث
الذي قبله فاما ان يتصف الحادث المتقدم بالسابقية عليه وقت
وجود الاخير او وقت وجود المتقدم او لا يتصف في شيء من
الوقتين وعلى الاخيرين يلزم انفكاك احد المتضايفين عن الاخر
وعلى الاول يلزم ثبوت السابقية للموضوع المنعدم مع ان
الايجاب يقتضي وجود الموضوع قطعا والجواب ان السابقية و
والمسبوقية والعلية والمعلولية وامثالهما من المتضايفين لكونهما
من المعقولات الثانية في التحقيق لا يعرضان لمعروضهما في
الخارج بل في الذهن فقط والسابق المنعدم وقت وجود
الحادث الاخير معدوم في الخارج لا في الذهن بل هو مع الحادث
الاخير موجودان في الذهن في ذلك الوقت فيعرضهما السابقية
والمسبوقية معا في الذهن فح نختار الاول ونمنع لزوم الثبوت
للموضوع المعدوم فان قولنا في اليوم الذي نحن فيه امس
سابق على اليوم قضية ذهنية لا يستدعي الا وجود الموضوع
في الذهن فان قلت وكذا الغد في ذلك اليوم معدوم في الخارج
لا في الذهن بل هو مع اليوم الموجود موجودان معا في الذهن
فيعرضهما السابقية والمسبوقية معا في الذهن وقت وجود
اليوم لا وقت وجود الغد فلا يصح حديث التعاقب قلت
السابقية والمسبوقية العارضتان في نفس الامر مما يترتب على
الوجود الخارجي كالابوة والبنوة ولما كانت الحوادث الماضية
والحالية موجودة بالفعل وجودا محققا كان قولنا في اليوم
امس سابق على اليوم قضية صادقة ذهنية حقيقية ولما لم يكن
للامور الاستقبالية وجود محقق بالفعل بل مفروض لم يكن قولنا

في اليوم الغد مسبوق بهذا اليوم ذهنية حقيقية صادقة بل ذهنية فرضية
صادقة بمعنى على تقدير وجوده يكون مسبوقا باليوم واليوم سابقا
عليه نعم الواقع الذي هو مدار صدق القضايا اعم مما في الماضي او الحال
او الاستقبال كما بين في محله لكنه لا يوجب ان يكون جميع القضايا
الصادقة في سابقيات الحوادث الآتية الممكنة ومسبوقياتها
ذهنيات حقيقية كيف ولو كان الامر كذلك لجرى البرهان في
وجوب انتهاء الحوادث في جانب الابد الى حادث لا يمكن
بعده حادث اخر بحيث لا يصدق الحكم الذهني الا ذهنيا فرضيا
كما هو مقتضى البرهان مع ان وجوب انتهائها في جانب الابد
باطل باتفاق الفريقين ومستلزم لانتهاء مقدورات الله تعالى
عند ذلك الحد بخلاف ما اذا توقف صدق الحكم الذهني الحقيقي
على وجود الموضوع في الذهن المنتزع ذلك الوجود عن الموجود
الخارجي المحقق كما في الذهنيات الحاكمة بالسابقية والمسبوقية
على الحوادث الماضية والحاكمة الموجودة بالفعل وجودا محققا
اذ غاية ما يجري فيه البرهان ح وجوب انتهائها في كل زمان
الى حادث لم يوجد بعده حادث اخر لا الى حادث لم يمكن
بعده حادث اخر ولا محذور فيه بل لما لم يمكن خروج جميع تلك
الممكنات الاستقبالية الغير المتناهية الى الفعل دفعة وجب
الانتهاء في كل زمان من الازمنة الاستقبالية الى حادث
لم يوجد بعده حادث اخر وذلك لا يستلزم وجوب انتهائها
الى حادث اخر اذ على تقدير حدوث حادث اخر بعده
لا يلزم المحال المذكور الذي هو خروج الكل دفعة وهكذا في كل حد
من الحدود الآتية فلا كلام في صحة حديث التعاقب ولا في
اندفاع التوهم المذكور بوجه اخر ومن غفل عما ذكرنا ههنا قال
الاولى ان يقول سواء اجتمع احادهما في الوجود او تعاقبا اذ
الكلام في اجتماع الاحاد لا في اجتماعهما قوله مثلا لا يمكن ان
يكون الابوات الخ في هذا المثال توضيح لما سبق من ان الاتصاف

قوله بخلاف ما اذا توقف الخ والحاصل مقتضى
البرهان وجوب الانتهاء الى امر لا يكون
ما بعده موضوعا لحكم ذهني حقيقي
بالمسبوقية عليه بل لو صدق
ذلك الحكم الذهني فانما
يصدق ذهنيا فرضيا
لا حقيقيا
فان
صدق ذلك الحكم الحقيقي بمجرد كون الموضوع
ممكنا امكانا ذاتيا ولو معدوما فيقتضي
البرهان ح وجوب الانتهاء الى
حادث لا يمكن بعده حادث
اخر فيلزم وجوب انتهاء
المقدورات وهو
باطل وان لم
يصدق
ذلك الحكم الحقيقي بمجرد امكان الموضوع بل
توقف صدقه على وجوده المحقق في الخارج
فيقتضي البرهان ح وجوب الانتهاء
الى حادث لم يوجد بعده
حادث اخر لا الى حادث
لم يمكن بعده حادث
اخر ولا ضرر
فيه
ولا يلزم وجوب انتهاء
المقدورات كما
قررنا في الاصل
منه

بالمتضايفين كالابوة والبنوة لايقتضي اجتماع الموصوفين في الوجود
الخارجي وان سلسلة المتضايفين لايزيد على سلسلة احد المتضايفين
سواء في المجتمعة اوفي المتعاقبة وتنبيه على بطلان قولهم بقدم نوع الانسان
وغيره من انواع الحيوان التي تتسلسل في افرادها المتعاقبة الابوة
والبنوة بل على بطلان قولهم بوجود نفوس ناطقة غير متناهية
حادثة عند تمام استعداد الابدان في الارحام بناء على ان الشخص
الانساني مركب من الجسم والنفس الناطقة كما اشار اليه
الشريف في حاشية التجريد وكل من الابوة والبنوة عارض
لذلك المركب لا الى احدهما فقط بل البرهان يجري في تناهيهما
وان كان الشخص الانساني عبارة عن الجسم بشرط تعلق
النفس الحادثة بان يكون النفس شرطا خارجا لا داخلا في
الشخص الانساني بناء على ان تركب المادي مع المجرد غير
معقول مع ان البرهان يجري في تناهيهما بوجه اخر هو باعتبار عروض
السابقية والمسبوقية لهما ذاتا وزمانا اما زمانا فظاهر و
اما ذاتا فلان حدوث كل نفس كان مشروطا بتمام استعداد
بدن الجنين وذلك البدن موقوف على جسم ابيه ونفسه
اذ لا يمكن وجود احدهما فكان نفس الاب سابقة بالذات على
نفس الابن فاذكره الشارح في بعض كتبه من انهم لم يجعلوا
النفوس الناطقة متربة بالذات فانما تم على القول
بقدمها كما هو رأي افلاطون وغيره من اصحاب التناسخ
لكن القائلين بقدمها قائلون بتناهيها الا ان يقال لا يثبت
حدوث العالم الا بابطال جميع الاحتمالات وان لم يذهب
اليه احد واعلم ان مرادهم من البنوة ههنا مطلق الولدية
عبروا عنها بالبنوة لمجرد مراعاة الجناس الناقص بينها
وبين الابوة والا فالابوة قد تنفك عن البنوة في الذهن و
الخارج فيما كان الولد مؤنثا مع ان احد المتضايفين لا ينفك
عن الاخر لا في الخارج ولا في الذهن **قوله** وكذا برهان التطبيق

يجري في الامور المتعاقبة اي في استحالة الامور المتعاقبة الغير
المجتمعة في الوجود لا الى نهاية وان لم تكن مترتبة طبعا اذ الغرض
اثبات تناهي الكل الزاما وتحقيقا لا الزاما فقط بشهادة ان
برهاني التطبيق والتضايف انما سبقا ههنا ليثبت بهما
مدعى الخصم من حدوث العالم في ضمن الايراد بهما على دليلهم
ولذا لم يذكر فيما سبق دليلا على ذلك المدعى مع انه من وظيفة
كل من يكون في صدد الشرح فلا بد ان يحمل مراده في ايراد البرهانين
على ابطال التناهي سلسلة الحوادث المتعاقبة مطلقا سواء
كان بعضها علة معدة للبعض الاخر كما زعمه الحكماء اولم يكن كما
عندنا ثم ان مراده انه ايضا يجري في الامور المتعاقبة في الواقع
كما يجري في الامور المترتبة المجتمعة باتفاق بيننا وبينهم لان
ذلك البرهان المتفق عليه هو باعتبار التطبيق في الوهم وذلك
التطبيق لا يقتضي اجتماع الاحاد والفرق بين الصورتين تحكم
باطل كما ستعرفه **قوله** لان التطبيق في الوهم اي حكم العقل
بمعونة الوهم بانطباق الاحاد على الاحاد حكما مطابقا للواقع
لا يقتضي اجتماع الاحاد في الوجود بل ذلك الحكم مطابق للواقع فيما كانت
الاحاد متعاقبة ايضا ولذا قال بل العقل بمعونة الخ فراد من الحوادث
المترتبة زمانا سواء كانت مترتبة ذاتا اولا فاقحمناه في قوله
بمعونة الوهم اشارة الى ان ليس مرادهم من التطبيق في الوهم
ما ينبأ ورمنه من ان الحاكم بانطباق الاحاد على الاحاد هو الوهم
بل مرادهم ان الحاكم به هو العقل لكن بمعونة الوهم بناء على ان الوهم
يشرع في تطبيق المبداء على المبداء اي في الحكم على احدهما بكونه
بازاء الاخر ثم يطبق الثاني على الثاني وهكذا الى ان يعجز عن الحكم
على الجزئيات وبعد العجز بسلم تلك الجزئيات الغير المتناهية
الى العقل ويحكم العقل بعد ذلك بانه اذا ذهب النظام على هذا
الاسلوب يلزم انطباق كل من احاد الكبرى على واحد من
احاد الصغرى فالحاكم بهذه الكلية هو العقل والحاكم بين المبدئين

الجزئيين هو الوهم في المشهور لكن التحقيق ان الحاكم في الكل هو العقل
وان كان حكمه في البعض بواسطة الوهم ولذا نسب التوهم الى
العقل في قوله وتوهم انطباق مبدإ ه لكن يشكل اعانة الوهم فيما
لم يكن الاحاد المستحضرة عند العقل اجمالا صور محسوسات كالاجسام
والجسمانيات بل كانت صور مجردات او معقولات صرفة
الا ان يكون مراده اعانة الوهم في بعض الصور كما اذا كانت
الاحاد اجساما متعاقبة كافراد الانسان او جسمانيات
متعاقبة كالدورات الفلكية المتعاقبة اذ لم يجتمع اجزاء دورة
واحدة فلا وجود للدورة الا في الوهم ويمكن ان يقال لا يمكن للعقل
ان يحكم بكون بعض المجردات او المعقولات بازاء البعض
الاخر عالم يتصورها الوهم بصور المحسوسات لا يقال على هذا
ينجه على البرهان ان تصور المجردات والمعقولات بصور
المحسوسات محال يجوز ان يكون احد المحالين اللازمين
في البرهان لانا نقول لما لزم احد المحالين المذكورين فيما كانت الاحاد
محسوسات علمنا قطعا ان المتناهي في الكل هو لا تناهي الاحاد
لا غير وبهذا البيان يتضح البرهان في جميع مجاريه كما لا يخفى واعلم ان
حاصل برهان التطبيق انه لو وجد جملة غير متناهية لوجد في
ضمنها جملة اخرى غير متناهية ايضا واللازم محال فكذا الملزوم
اما الملازمة فلان وجود الكل يستلزم وجود الجزء واما استحالة
اللازم فلانه لو وجد جملتان غير متناهيتين فعند تطبيق الاحاد
على الاحاد اما ان يكون بازاء كل واحد من احاد الجملة الكبرى
واحد من احاد الجملة الصغرى فيلزم مساواة الجزء للكل اولا
يوجد فيلزم تناهي الجملة الصغرى بل تناهي الكبرى الزائدة عليها
بقدر متناه مع فرض لا تناهيهما والكل محال فكذا وجودهما و
اورد واعلى تقريب الدليل الثاني بان احد المحالين المذكورين
لم يلزم من فرض وجود السلسلتين فقط بل من فرض وجودهما
مع فرض انطباق الاحاد على الاحاد ويجوز ان يكون ذلك

الفرض فرض محال يستلزم محالا اخر فلا يتعين ان منشأ احد المحالين
اللازمين هنا هو وجود الجملتين المذكورتين لجواز ان يكون المنشأ
ذلك الانطباق المفروض فاحتاجوا في اتمام البرهان ههنا الى بيان ان
الانطباق المذكور ممكن بحسب نفس الامر لا ممتنع ليتعين ان المنشأ
هو فرض وجود الجملتين المذكورتين قوله الشارح من قوله ههنا
بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة ه بيان هذا الامكان كما يدل
عليه قوله بناء على امتناع التطبيق فما فرعه على هذا الكلام و
لقائل ان يقول ان كانت الصغرى جزءا من الكبرى حين التطبيق كما
الظاهر من لزوم مساواة الجزء للكل فالحكم بانطباق المبدئين
خلاف الواقع ضرورة ان مبدإ الجزء لا يكون بازاء مبدإ الكل
وكذا ما فرض جزءا ثانيا من الصغرى ثالث في الواقع اذ ليس هناك
الا سلسلة واحدة في الواقع هي الكبرى وهكذا الكلام في الجزء
الثالث وما فوقه الى غير النهاية فلا يمكن التطبيق اي الحكم بالانطباق
لا في حكم الوهم ولا في حكم العقل وان لم يكن جزءا منها حين التطبيق
فان افرزت من الكبرى لم تبق من احاد الكبرى الا الزائد على
الصغرى فيلزم تطبيق الاحاد المعدومة للكبرى على الاحاد الموجودة
للصغرى وتلك الاحاد المعدومة وهمية محضة لا تتصف بالانطباق
الذي هو من توابع الوجود المحقق فلا يمكن التطبيق في حكم العقل
ولذا لم يجر البرهان في الاعداد الموهومة الغير المتناهية المترتبة
فانه انما يجري في سلسلة متميزة الاحاد في نفس الامر ليصح الحكم
بانطباق الاحاد على الاحاد والاعداد المتمايزة العارضة للموجودات
المتناهية متناهية عندنا وان لم نتفرز عنها بل كانت الصغرى جملة
متباينة للكبرى بالذات وكان مساواة الجزء للكل بواسطة
ان الجزء مساو للصغرى المساوية للكل حينئذ فكل من تطبيق الوهم
والعقل ممكن لكن على هذا لا يدل البرهان على استحالة جملة واحدة
بل على استحالة جملتين فصاعدا فلا يتم المطلوب ههنا وهو ابطال
سلسلة واحدة من حوادث غير متناهية والجواب لما كان

بعض احاد السلسلة منفصلا عن البعض الاخر في ضمن السلسلة
الكبرى سلسلة صغرى موجودة بوجود مغاير لوجود الكبرى حتى لو انعدم
الكبرى بانعدام الجزء الزائد لا ضر ذلك في وجود الصغرى اصلا فكل
من احاد الصغرى كان جزأ من المجموعين المتغايرين وجودا فلكل
منها اعتباران في نفس الامر فنختار الاول ونقول انما يكون الحكم
بانطباق احد المبدئين على الاخر خلاف الواقع لو لم يكن الجزء
الثاني من الكبرى مبدأ للصغرى الموجودة بوجود اخر في الواقع
وذلك ممنوع بل هو مبدأ لامر موجود في الواقع لا في مجرد التوهم
وهكذا الكلام في الجزء الثاني والثالث وغيرها الى غير النهاية
نعم لو كان بعض اجزاء السلسلة منفصلا بالبعض الاخر لتوجه ذلك
بناء على ان اجزاء المتصل الواحد فرضية محضة لا وجود لها في
الواقع غير وجود الكل كما حققه الشارح في بعض كتبه ولذا
احتاجوا في اثبات تناهي الابعاد بيرهان التطبيق الى فرض خطين
متوازيين احدهما اقصر من الاخر بقدر ذراع مثلا هذا هو المستفاد
من كلامهم ونحن نعول نختار الثالث ونبدل البرهان على استحالة
سلسلة واحدة بان يقال لو وجد سلسلة واحدة غير متناهية
لامكن ان نوجد معها سلسلة اخرى مساوية لجزء منها في المقدار
والحقيقة النوعية امكانا ذاتيا والازم محال اما الملازمة فلانه
لو وجد تلك الحقيقة النوعية في ضمن فرد هو الجزء الموجود مع
الكل بوجود مغاير لوجوده لم يكن ذات الفرد الاخر اعني
السلسلة الصغرى آبية عن الوجود المستقل مع الكل الذي
هو السلسلة الكبرى فيكون وجود الصغرى مع الكبرى ممكنا بالذات
وان امتنع لامر خارج واما استحالة اللازم فلانه لو وجد
سلسلتان متباينتان كذلك فعند التطبيق الممكن بالشبهة
يلزم احد الممتنعين بالذات وان امتنع اللازم بالذات
يمتنع وجودهما بالذات فيستحيل امكانه ايضا لان امكان
المحال محال وفي امكان التطبيق كلام اخر يجئ بعد قوله

ونوهم انطباق مبدأ على هذا التوهم منحصر في توهم الانطباق
بحركة احديهما حركة اينية دون الاخرى لوجوه الاول ما اشرنا
من ان احاد الجملة ربما تكون مجردات او معقولات
صرفة غير قابلة للحركة اصلا فيجوز ان ينشأ المحال من فرض
حركتها المستحيلة نعم يمكن ذلك فيما كانت الاحاد قابلة
للحركة الاينية بالذات كالاجسام المترتبة وضعا او بالتبع
كالاعراض الحالة في تلك الاجسام وفيما كان هناك خطان
غير متناهيين كما في اثبات تناهي الابعاد بتحريك الخط الاصغر
الى ان ينطابق المبدآن مع سوق البرهان الثاني ان الاحاد
قد تكون عوارض متعاقبة غير متناهية لجسم واحد كدورات
الفلك الواحد او لاجسام متناهية كدورات الافلاك
التسعة مع ان الافلاك غير قابلة للحركة الاينية عند الحكماء
الثالث ان ذلك انما يصح فيما كانت السلسلتان المتطابقتان
للحركة الاينية متباينتين بالذات كما ذكرنا لا فيما كانت
احديهما جزأ الاخرى كما ذكروا ذا على تقدير حركة احاد الجزء
يلزم حركة احاد الكل بالضرورة غير المبدأ المفروض وبالعكس
بل مرادهم من توهم انطباق المبدأ على المبدأ مجرد فرض ان
يكون احدهما بازاء الاخر من غير فرض حركة اصلا فيما لم يكن
بعض الاحاد منفصلا بالبعض الاخر اذ هذا القدر يكفيهم الا ترى
انا لو فرضنا سلسلة مركبة من عشرة احاد وفرضنا الاول
المبدأ بازاء الثاني باعتبار كونه مبدأ للسلسلة المركبة من
التسعة الموجودة في ضمنها بوجود اخر وفرضنا الثاني باعتبار
كونه جزأ ثانيا للسلسلة الاولى بازاء الثالث باعتبار
كونه جزأ ثانيا للسلسلة الثانية وهكذا الى ان نجعل التاسع
بازاء العاشر بالاعتبارين المتباينين لهما في نفس الامر
قصدنا بالعاشر لنجعله بازاء واحد من احاد السلسلة الصغرى
لم نجد هناك واحدا ينصف بكونه جزأ عاشرا للسلسلة

الصغرى في الواقع فنحكم بان ليس بازاء كل واحد من احاد الكبرى
واحد من الثانية في الواقع فيلزم انتهاء الصغرى في جانب العاشر
بل انتهاء الكبرى ايضا في هذا الجانب اذ لما كان جميع احاد الصغرى
مشتركة بين السلسلتين فاذا انتهت لا يزيد عليها احاد الكبرى
الا بقدر زيادتها في جانب المبداء وذلك الزيادة متناهية
والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه بالضرورة وبالجملة يلزم
تناهي السلسلتين معا ولو فرض ان سلسلة الصغرى جزءا عاشرا
بازاء عاشر السلسلة الكبرى يلزم ان يكون احاد السلسلة
الصغرى ايضا عشرة مساوية لاحاد الاولى فيلزم مساواة
الجزء للكل قوله بتطبيق سائر احاد الاولى اي بنصف كل
من الاحاد الباقية للاولى بالانطباق على واحد من الاحاد الباقية
للثانية بان يكون بازائه في الواقع لما عرفت ان المراد به بيان
امكان التطبيق ليندفع ما اورد على البرهان كما قدمنا فالمراد
بتطبيق سائر احاد الاولى على سائر احاد الثانية ان وجد
بازاء كل من الاولى واحد من الثانية فاندفع عنه ان يقال ما ذكره
مخصوص بلزوم المساواة مع ان الواجب ذكر ما يعم التساوي
والتفاضل ولو قال بتطبيق سائر احاد الثانية على سائر
احاد الاولى لم يتوجه ذلك اصلا واندفع ايضا ان يقال لا حاجة ههنا
الى الحكم بالانطباق لان انطباق الاحاد على الاحاد كان مقدما
للمفصلة التي هي قائلة في المتصلة الحاكمة بانه لو وجد جملتان
غير متناهيتين وفرض انطباق احد المبدئين على الاخر فاما ان
ينطبق كل من احاد الاولى على واحد من الثانية اولا ينطبق
ومقدما للمتصلة القائلة بانه كلما كان الكل منطبقا يلزم المساواة
ومن البين ان اطراف الشرطيات المتصلة والمنفصلة لا حكم
فيها بالفعل تحقيقا بل فرضا قوله فان كان تجويزهم التسلسل
الظاهر من الدليل ههنا برهان التطبيق لكن ما ذكره ههنا جار
في برهان التضايف ايضا فلوجه ان في كلامه تجازا بليغا والمراد

جنس الدليل الشامل سائر البراهين ولذا غير عنوان البرهان الى عنوان
الدليل وقوله بناء على امتناع التطبيق مبني على ان امتناع التطبيق
مستلزم لعدم جريان برهان التطبيق وعدم جريانه مستلزم لعدم
جريان سائر البراهين بناء على ان برهان التطبيق يجري في كل ما
جرى فيه سائر البراهين بدون العكس ولذا كان عدة من بينها
ففي كلامه اشارة الى كونه عمدة فحاصل كلامه ان تجويزهم ذلك
التسلسل اما لعدم جريان البراهين واما لتخلف حكم المدعى ههنا
والكل باطل اما الاول فقد ظهر فساده مما ذكرنا من جريان برهاني
التضايف والتطبيق اما التضايف فقد عرفت تحقيقه واما
برهان التطبيق فلان جميع المقدمات المأخوذة فيه قطعية فلو
توجه المنع عليه فانما يتوجه على تقريبه بناء على تجويز امتناع
التطبيق وقد عرفت انه ممكن قطعا وبعد ذلك لا شبهة في جريانه
ايضا فلذا قال فيما بعد فيرد عليه ان مقتضى الدليل الخ واما الثاني
فمما بانى بقوله فيرد عليه ومن عقل عاذكرنا جعل ايراد برهان
التضايف على دليلهم جوابا الزاميا بانه جار فيها فاذا لم تكن
متناهية يلزم تخلف حكم مدعاه فيلزم عدم صحة البرهان الصحيح
عندكم وليت شعري ما الفرق بينه وبين ايراد برهان التطبيق
على دليلهم بل الحق ان كلا الامرين جوابان تحقيقيان بانهما جاريان
في الامور المتعاقبة قطعا فيلزم تناهيها ليثبت بها مدعى الملص
في ضمنها فقد ظهر ان ليس هذا التفريع تفريعا على مجرد جريان برهان
التطبيق بل على مجموع جريانى البرهانين قوله فقد عرفت
فساده من قولنا ومن البين ان هذا البرهان ومن قولنا وكذا
برهان التطبيق يجري مع ان امكان التطبيق وما يقال مجرد توهم
التطبيق غير كاف في جريان البرهان لجريان جواز ان يكون انطباق
الاحاد على الاحاد محالا مستلزما لاحد المحالين وان يكون توهمه
من قبيل اتباع الاوهام فقد عرفت اندفاعه بما قدمنا من امكان
ان يكون كل من احاد الجملتين المتغايرتين وجودا بازاء واحد

من احاد الاخرى سواء كانت الاحاد مجتمعة او متعاقبة كيف ولو كان
محالا لاستلزامها احد المحالين المستلزمة في تطبيق احاد الجملة الكبرى على
احاد الصغرى في الجملتين متناهيتين ايضا اذ لا فرق بين التطبيقين قطعا
واما ما اوردوا عليه مما حاصله ان صحة التطبيق الذي هو الحكم الاجمالي
بان كل واحد من احاد احدهما منطبق على واحد من احاد الاخرى
تتوقف على امرين احدهما امتياز الاحاد في نفسها ووجودها ممتازا
كل منها عن الاخر وتباينها اتصاف تلك الاحاد في الواقع بالاولية
والثانوية والثالثية والتقدم والتاخر والمطابقة والمقابلة
وغير ذلك من النسب والاضافات التي تتوقف عليها صحة ذلك الحكم
الاجمالي وكلا الامرين موجودان في الاحاد المجتمعة لا في المتعاقبة لانها
باعتبار وجودها الخارجي يتحقق امتياز الاحاد في نفسها لكن باعتبار
هذا الوجود لا يتحقق اتصافها بتلك الاضافات لان الاتصاف
بها يقتضي اجتماع الموصوفات في الوجود في ظرف الاتصاف وايضا
النسب والاضافات في التحقيق من الامور الاعتبارية التي لا تعرض
لمعروضاتها الا في الذهن وباعتبار وجودها في الذهن لا يتحقق امتياز
الاحاد في نفسها لا في الوجود الذهني الاجمالي لانها في هذا الوجود
موجودة في الذهن بصورة وحدانية لا امتياز لشيء منها عن الاخر
ولا في الوجود الذهني التفصيلي بان يوجد كل منها بصورة مغايرة
لصورة ما عداه لامتناع ان يلاحظ الذهن امورا غير متناهية
تفصيلا دفعة او في زمان متناه واذا لم يكن لها امتياز في نفسها
فكيف يتصف في الواقع بتلك الاضافات فذلك الحكم الاجمالي مطابق
للواقع في المجتمعة لا في المتعاقبة لا باعتبار وجودها الخارجي دفعة
وهو ظاهر ولا تدريجا لما عرفت ولا باعتبار وجودها في الذهن
اجمالا او تفصيلا كما ذكره بعض المحققين في حاشية حكمة العين
فتطبق البطلان اما اجمالا فلانه لو صح لم يصدق الحكم بالتعاقب
وبتقدم البعض على الاخر على الحوادث المتعاقبة ولا على اجزاء
الزمان ولم يصدق موجبة كلية ذهنية محمولها اضافة بينا وزاد

موضوعها والكل باطل لا يخفى بل لو صح لم يصدق ذلك الحكم الاجمالي
في المجتمعة ايضا اذ لما كان تلك الاضافات من الامور الاعتبارية
في التحقيق كما ذكره فلا يتصف بها المجتمعة باعتبار وجودها
الخارجي بل باعتبار وجودها الذهني لكن وجودها في الذهن تفصيلا
غير ممكن واجمالا غير مفيد لامتيازها في نفسها باعتبار الوجود
الذي يتوقف عليه ثبوت المحمول الاعتباري نعم لو بنى ذلك
الايراد على مازعمه بعض الحكماء من ان جميع النسب والاضافات
موجودات في الخارج لا تخرض لمعروضاتها في الذهن بل في
الخارج لكان له وجه لكن ذلك الزعم باطل في التحقيق وبعد
البناء على التحقيق لا وجه لذلك الايراد قطعا واما تفصيلا فلانا
لا نسلم ان المتعاقبة باعتبار وجودها في الذهن اجمالا لا تتصف
بتلك الاضافات في الواقع وانما لا تتصف لو لم يكن ذلك الوجود
الذهني الاجمالي منتزعا من موجودات متمايزة في نفسها في الواقع
وليس كذلك لانه منتزع من تلك الامور المتعاقبة المتمايزة الموجودة
في اوقاتها ومن البين ان يتميز كل ووجوده في وقته لا يتوقف
على وجود غيره معه وتحقيق هذا المقام هو انه لما كانت المقابلة
والمطابقة والاولية والثانوية وغيرها من الاضافات
المتفرعة على وجود معروضاتها وامتيازها في نفسها فاذا
قلنا مبدأ الجملة الكبرى بازاء مبدأ الصغرى وبالعكس يصدق
هناك موجبتان شخصيتان حقيقيتان لا فرضيتان لكون
وجود موضوعهما في الذهن منتزعا من الوجود في نفسه في الخارج
ومن البين ان باينين الذهنيين صادقتان معا في المجتمعة دائما
ما دام الاحاد موجودة وفي المتعاقبة حين وجود المتاخر في الخارج
كما عرفت في السابقة والمسبوقة وهكذا يصدق في حق كل
واحدين متقابلين كالثانيين والثالثين وغيرهما شخصيتان
ذهنيتان كذلك لو حكم بهما حاكم لكن لما لم يمكن للذهن الحكم
بتلك الشخصيات الغير المتناهية احتجنا في صورتي الاجتماع والتعاقب

الى الحكم الكلى الذهنى الحقيقى المنطبق المشتمل على احكام جميع تلك الشخصيات
كما قالوا فى القاعدة الكلية المنطبقة على احكام جزئيات غير متناهية
ومن البين ان صدق ذلك الحكم الكلى عبارة عن صدق كل واحد من
الشخصيات المندرجة فيه فلا شبهة فى امكان ان يتصف كل من المبدئين
فى الواقع المحقق بالانطباق على الاخر ولا فى انطباق سائر
الاحاد على سائر الاحاد سواء كانت مجتمعة او متعاقبة وهذا هو
معنى امكان التطبيق اى الحكم بالانطباق حكما ذهنيا حقيقيا مطابقا
للواقع لا مطلقا ولو فرضيا وعلى هذا التحقيق يدور رحيان برهان
التضايف فى المتعاقبة ايضا فظهر ان برهانى التطبيق والتضايف
جاريان فى المتعاقبة ايضا والفرق بينهما تحكم باطل قطعا لا ريب
فيه كما حكم به الامام فخر الدين الرازى بعد تامله اربعين سنة كما
اشار اليه فى بعض كتبه **قوله** وان كان ذلك التجويز منهم
لاجل ان السلسلة اى تختلف حكم المدعى فى المتعاقبة لا لعدم
الجريان واعلم ان الشريف المحقق وغيره من المحققين صرحوا بان
ذلك التجويز منهم لعدم الجريان لكن الشارح ههنا وفى حاشية
التجريد حكم بان تجويزهم يحتمل الامرين مع ان فيما ذهب اليه
سد الجميع مسالك الاوهام **قوله** فيرد عليه ان مقتضى الدليل
لا يقال ذلك ممنوع اذ لم لا جاز ان يكون الممكن باعتبار الوجود
الغير الازلى ممكنا وباعتبار الوجود الازلى محالا لاستلزامه للمحال فلم
لا يجوز ان يكون سلسلة الحوادث باعتبار الوجود المتعاقبى
ممكنا وباعتبار الوجود الاجتماعى محالا لاستلزامها لاحد المحالات
المذكورة فى البرهانين لانا نقول انما يتوجه ذلك لو كان استلزامها
لتلك المحالات باعتبار وجودها الاجتماعى وليس كذلك بل هى
مستلزمة لها باعتبار وجودها المتعاقبى وكذا كل من هذه المحالات
محال باعتبار كلا الوجودين فلا شبهة فى ان مقتضى البرهان
عدم وجودها لا مجتمعة الاجزاء ولا متعاقبة الاجزاء اذ الكلام ههنا
فى وجود الكل الذى هو مجموع الاجزاء وقوله والوجود اعم من ان

يكون وجودا فى الان جواب سؤال مقدر بان يقال لعلهم
لا يثبتون للكل المتعاقب الاجزاء وجودا خارجيا فدفعه بان
ليس لهم ان يمنعوا وجوده لان الوجود عندهم اعم من
ان يكون وجودا فى الان كما فى الكون والفساد الآنيين عندهم
او فى الزمان والوجود فى الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع
الاجزاء كما فى وجود البيت المبنى تدريجا او على سبيل تعاقب
الاجزاء كما فى وجود عشر ضربات متعاقبة اذ لا ينكر وجود مجموع
الضربات العشرة فى الخارج احد من العقلاء والالم الشديد الحاصل
الا اجل ضربة واحدة وهو باطل عرفا وشرعا ولا يتوجه على ذلك
انهم حكموا بعدم الحركة بمعنى القطع فى الخارج مع وجود جميع اجزائها
فى الخارج متعاقبة لما اشرنا فيما سبق مما ذكره الشارح فى
حاشية التجريد نقلا عن الشفاء من الفرق بين الامور الموجودة
فى الماضى وبين الحركة بمعنى القطع فكلام الشيخ صريح فى ان الوجود
فى الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء او على سبيل
تعاقب الاجزاء المتفصل بعضها عن البعض **قوله** بل الوجود عند
الفلاسفة الخ اقول به تحقيقا لما سبق من ان الوجود الخارجى
عندهم اعم من الاجتماعى والتعاقبى بان الموجود الخارجى بعد الاقسام
الثلثة فسمارا بعا هو الوجود فى الدهر ودفعا لما يرد على الاول
بان العدم كالمبدأ والعالية موجودة فى الخارج وليس شئ منها آنيا
ولا زمانيا فاجاب بانها موجودة فى الدهر وليس المراد من هذا
القول جوابا اخر بان الموجودات المتعاقبة الماضية والمستقبلة
كلها مجتمعة فى الوجود فى الدهر اذ لا ماضى ولا حال ولا مستقبل
بالنسبة الى الوجود فى الدهر وانما هى بالنسبة الى الوجود فى الزمان
واشار اليه الشارح فى رسالة اثبات الواجب حيث
قال وقد قيل ضبطها الوجود الخارجى ثم نقل الجواب بالوجود
التعاقبى كما توهموا ههنا لان وجود تلك الامور المتعاقبة مجتمعة
فى الدهر ان كان عبارة عن الوجود العلمى فيجئ البحث عنه وان

كان عبارة عن الوجود الخارجي فهو يستلزم وجوب انتهاء الحوادث
المتعاقبة التي هي مقدورات الله في جانب الابد لجريان البرهانين
ح في انتهائها فيكون جوابا من وجه وهدما من وجه اخر وليس ما نقله
الشارح في الرسالة من ضبطها الوجود الخارجي غير الجواب بالوجود
التعاقبي لان القائل بذلك الضبط هو المص في المواقف وقد صرح
الشريف هناك بانه عبارة عن الوجود التعاقبي ويدل على ما ذكرنا
ان قوله فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب بعد هذا القول
من تتمة الجواب بالوجود التعاقبي قطعا بقي ان المص وشارح
الاشارات صرحا بان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة
المتغير الى الثابت دهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد عندهم
فعلى هذا يكون المبادي العالية الثابتات موجودة في السرمد
عندهم لا في الدهر بل الموجود في الدهر هو الزمان المتغير ولذا قالوا
الدهر وعاء الزمان ولعله وجد اطلاق الدهر على ما يعم السرمد
عندهم بان يكون الدهر عبارة عن النسبة الى الثابت سواء كان
المنسوب ثابتا او متغيرا **قوله** ثم لا يخفى انه اذا سلم الجريان الخ
لا يخفى ان برهان التطبيق كما قررنا قياس خلفي يتوقف جريانه في
الامور المتعاقبة على صدق مقدماته المأخوذة فيه وعلى ثبوت
تقريبه ببيان امكان التطبيق كما ذكرنا فعدم جريانه فيها كما يكون
بامتناع التطبيق يكون بعدم صدق بعض المقدمات المأخوذة
فيه لكنه اشار بالترديد السابق بين الاحتمالين المتبادر
في منع الخلو اعني كون التجويز منهم لعدم الجريان او للتخلف الى
ان سائر المقدمات المأخوذة من لزوم التساوي او
التناهي وبطلانهما قطعية لا يقبل المنع اصلا بالنظر الى ذات
الامور المتعاقبة واشار ههنا الى ان هذين المحذورين اعني
التساوي والتناهي يجريان فيها لزوما واستحالة باعتبار عارض
العدد ايضا كما انه فيما بعد في المجتمعة الغير المترتبة الاحاد يبين
جريان المحذورين لزوما واستحالة تارة باعتبار ذوات المجموعات

وتارة باعتبار عوارض الاعداد فالبرهان تام قبل هذا الكلام قطعا فلذا
قال فيما سبق فيرد عليه ان مقتضى الدليل وهذا الكلام كالدليل الثاني
للمدعى المبين بدليل قبله فانه لمجرد التعاضد لا لافادة العلم الجديد لانه
لانه تحصيل الحاصل كما ذكره المص في المواقف فمراده ان هذين المحذورين
يجريان في صورة التعاقب لزوما واستحالة اما لزوم التناهي على
الثاني واستحالته فظاهران واما لزوم تساوي الجزء والكل من الامور
المتعاقبة فلانه يستلزم مساواة العدد العارض للجزء للعدد العارض
للكل واما استحالته فلما ذكره ولاجل الاشارة الى ما ذكرنا لم يقل
وهذان المحذوران محالان في صورة التعاقب ومما يدل على ما ذكرنا
ههنا ان موضوع المقدمة البديهية القائلة بان الكل اعظم من الجزء
اعم من ان يكون جوهرا او عرضا غير الكم او كما **قوله** فليتأمل يحتمل
الوجوه الاول ما اشرنا من التحقيق في امكان التطبيق الاجمالي في المتعاقبة
ايضا الثاني التنبيه على الفرق بين جريان المحذورين باعتبار ذات
الامور المتعاقبة وبين جريانهما باعتبار العدد العارض لها وان
كان المساواة عارضة للعددين اولا وللمعدودين ثانيا اذ العدد
هناك ملحوظ تبعا كالمعنى الحرفي وههنا ملحوظ اصالة كما اذا التفت
الذهن الى المعنى الحرفي الثالث ان ما ذكره ههنا كما سيأتي
موقوف على كون العدد العارض للجزء جزءا من العدد العارض
للكل وسيجيء البحث عليه والجواب عنه الرابع السؤال والجواب
اما السؤال فبان العدد من العوارض الموجودة عند الحكماء فلا يعرض
المعدود الا في الخارج واذا لم يجتمع الاحاد في الوجود الخارجي فكيف
يعرضها العدد واما الجواب فبان العدد من الامور الاعتبارية في
التحقيق فيعرض المتعاقبة ايضا في الذهن كعشرة ضربات ومائة
دورات والعروض الذهني يكفيه وجود المعروض في الذهن
كعروض الاضافات والنسب الخامس السؤال والجواب ايضا
اما السؤال فبان يقال صرح ابن سينا بان العدد انما يعرض
الماديات دون المجردات فلا يتم البرهان في ابطال سلسلة

المجردات المتعاقبة بهذا الاعتبار وان لم فيه باعتبار ذاتها للقطع بان
الجزء لا يكون مساويا للكل وان لم يعرضها العدد في الواقع بل في مجرد
التوهم واما الجواب فلان المختص بالمقدارات هو موضوع علم الحساب
الذي يبحث فيه عن الجمع والتفريق وغيرهما مما يعرض النفس المقدارات
او صورها الخيالية لا مطلق العدد فانه باطل ويشهد ببطلانه العقول
العشرة مع ان الاختصاص غير صحيح في التحقيق الساس ما اشرنا
من ان قوله فان العدد الذي ليس مسوقا للمجرد استحالة النافي
بل مسوق لبيان لزوم نسبة جزء العدد العارض لكله ايضا ولذا
قال بعضهم انه يستحيل وان برهان التناهي لزوما واستحالة ظاهر
السابع ان قوله بل الكم مطلقا اشارة الى اثبات تناهي
الابعاد باجراء برهان التطبيق كما اشرنا ولذا احكم في اخر بحث
الحدوث بتناهي الامتداد المكاني قطعا من غير ايراد دليل هناك
قوله واعلم ان الفلاسفة لعله معطوف على الامر بالتامل
اي اذا عرفت ما ذكرنا فتامل واعلم او على المحذوف اي فهم
ما ذكرنا واعلم ان الفلاسفة والاوجه انه جملة معترضة ممهدة لابطال
الشرط الثاني الذي هو قوام الشرط الاول وليس ابطاله مما
يتعلق بما نحن فيه من الايراد على دليلهم واثبات حدوث العالم
وان تضمن تحقيق حال برهان التطبيق من جريانه بلا اشتراط شيء
منها ولذا غير العنوان قوله اذ لا نظام فيها مضبوطا في نفسها
لا بحسب وجودها في الخارج لعدم ترتب الاحاد في نفسها وضعا او
طبعا ولا بحسب وجودها في الذهن اجمالا او تفصيلا كما عرفت انها
في الوجود الذهني الاجمالي موجودة بصورة وحدانية لا تميز للاحاد
فيها والوجود الذهني التفصيلي غير ممكن فلا يتصف بالاولية بعضها
وبعضها بالثانوية والثالثية وغيرها من الاضافات والنسب
لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن واذا لم تتصف الاحاد بتلك
الاضافات في الواقع فكيف يصح حكم العقل بانه بعد تطبيق
الواحد على الواحد يطبق سائر الاحاد على الاحاد كل بنظيره

في الواقع كما ذكروه في المتعاقبة قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا اه
قد سبق منه اشارة الى ابطاله بجريان برهان التطبيق باعتبار
كونها مترتبة في الحدوث زمانا وفصله في الرسالة بان جريان
التضايف كما اشرنا وسيشير الى ابطاله بجريان برهان التطبيق في
مطلق الامور المجتمعة في الوجود لا يقال يستفاد مما ذكره ههنا ان ليس
بين النفوس الناطقة الغير المتناهية ترتب ذاتي وصرح في الرسالة
بخلافه حيث قال وايضا نفس الابن متوقفة على بدنه المتوقف
على نفس الاب المولد لمادة بدنه فبينهما ترتب بالطبع لانا نقول غاية
ما استفيد من بيان اعتمادهم على هذا الشرط عدم ترتبها في زعمهم
لا في الواقع وما ذكره الشريف المحقق في حاشية التجريد من ان
نفس الاب سبب لتحريكاتها لا لانتهاء حركات مخصوصة معدة
لحصول مادة بدن الابن فيترتب السلسلة ح من نفس الاب وهي
تلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة
بعض احادها اعني الحركات المخصوصة والبدن فلا ينطبق احادها
الا بملاحظة تفاصيلها كيف ولو كانت منطبقة في نفس الامر
لكانت الاحاد المعدومة ايضا منطبقة في نفس الامر حال عدمها
فدفوع بان تلك الحركات والابدان المعدومة قد ضبطها وجود
خارجي في ازمنتها فلا باس في انطباق بعضها لبعض حال عدمها
في الواقع كما في المتعاقبة ولو سلم ان الكلام ههنا في المجتمعة
فلا يجب تناهي الاحاد المترتبة بعد ثبوت التوقف بينها ولو
بالواسطة والالم يجر البرهان في المترتبة المجتمعة اصلا ضرورة
ان لكل من احادها شرائط واسباب كما لا يخفى قوله قلت
ان كفى التطبيق الاجمالي يعني التطبيق الاجمالي اما ان يكفي في المترتبة
او لا يكفي فيها وكلما كفى فيها يجري في غير المترتبة ايضا وكلما لم يكف
فيها لم يجر في المترتبة المجتمعة ايضا ينتج انه اما ان يجري في غير المترتبة
او لا يجري في المترتبة المجتمعة والثاني باطل بالاتفاق فتعين الاول
فيبطل الثاني ايضا فهو معارضة لدعوى الاشتراط المدلة كما

اشار اليه الشارح بقوله فقد وجهوا الاشتراط لا يقال وحيث تعارض
الدليلان ناقطا من ابن الحاجب ببطلان الاشتراط لانا نقول انما يتوجه
ذلك فيما لم يستفد من المعارضة منع الدليل الخصم واستفيد منها
ههنا منع الملازمة القائلة بانه لو لم يكن بين الاحاد ترتيب ذاتي لم يمكن
اذ قد انهدم دليلهم بهذا المنع المستفاد بقي دليل الشارح بلا معارض
وفسد عليه امثاله قوله فهو جار في غير المرتبة اي ذلك التطبيق
الاجمالي الكافي في المرتبة هو بعينه جار في غير المرتبة ايضا بان يلاحظه
العقل ففيه اشارة الى ان اتصاف الاحاد في الواقع بالاولية
والثانوية وغيرهما من التقدم والتاخر وسائر الاضافات غير
الانطباق والوحدة مستغنى عنه في التطبيق الاجمالي في المرتبة اذ
يكفي مجرد فرض اثنين من الجملتين مبدئين بتطبيق احدهما على الاخر
مع مجرد اتصاف كل من الاحاد الباقية بعنوان الواحد من جملة
معينة من الجملتين واتصاف ذلك الواحد بكونه بازاء واحد من الجملة
الاخرى من غير احتياج الى سائر الاضافات والنسب بان
يقال نأخذ واحدا من الجملة اولا ونفرضه مبدأ للجملة الكبرى ونأخذ
واحدا اخر ثانيا ونفرضه مبدأ الجملة الثانية الصغرى ونجعل الاول
بازاء الثاني ثم نقول اما ان يكون بازاء كل واحد من الاحاد الباقية
للجملة الكبرى واحد من الاحاد الباقية للجملة الصغرى فيلزم التساوي
او لا يكون فيلزم التناهي ومن البين ان هذا التطبيق الاجمالي
هو بعينه جار في غير المرتبة والفرق تحكم باطل فقد عرفت ان
ليس التطبيق الاجمالي مجرد قوله ان يلاحظ العقل بل هو تلك
الملاحظة بعد فرض انطباق المبدئين المفروضين كما صورنا ولذا
لم يقل فيما بعد بل ربما كان الزيادة في جانب التناهي او في
الاوساط الا يرى انا اذا اوردنا التزايد في المرتبة قبل اعتبار
تطبيق المبدئين يختار الخصم الشق الثاني ويمنع لزوم التناهي
مستندا بانه لزيادة في جانب التناهي ولذا احتاجوا الى تطبيق
المبدئين ليستقل الزيادة المعينة الى جانب اللاتناهي ويلزم التناهي

فلا بد ههنا ايضا ان يلاحظ التزايد المذكور بعد فرض مبدئين وانطباقهما
وان لم يكونا مبدئين في الواقع قبل الفرض وهذا هو تحقيق هذا المقام
قوله ودعوى الخ يثبت بها ملازمتهم الممنوعة تحكم اي حكم بلا دليل
فيكون ممنوعا او حكم بلا دليل مع قيام دليل او بداهة على خلافه فيكون
باطلا وربما يجعلونه كناية عن البطلان بهذا الاعتبار وهو المراد ههنا
لان دعواهم بالفرق بضمن منع جريانه في غير المرتبة مستندا بالفرق
فلا بد من ابطاله فيكون جواب سؤال مقدر من وجهين قوله بل
لهم ان يدفعوا الظاهر انه اضراب عن المحذوف بقرينة الحكم بالتحكم
اي ليس لهم ان يدفعوا ما اوردنا عليهم من المنع والمعارضة بالفرق
بين التطبيقين الاجماليين بل لهم ان يدفعوا ذلك بعد تسليم جريان
ذلك التطبيق في غير المرتبة بان يمنعوا جريان برهان التطبيق باختيار
الشق الثاني ومنع لزوم التناهي بناء على جواز ان يكون الزيادة
في الاوساط لا في جانب اللاتناهي فيندفع المعارضة اذ مجرد جريان
التطبيق الاجمالي في غير المرتبة لا يكفي في بطلان الاشتراط الثاني
بل لا بد لهم من جريان برهان التطبيق في تناهيها ايضا واما اندفاع
المنع المشار اليه في ضمن المعارضة عن دليلهم فتخيل ان المراد
من التطبيق الاجمالي المظهر لانتقال الزيادة الى جانب اللاتناهي
وذلك التطبيق حاصل في المرتبة لا في غيرها فحصل الفرق بين
التطبيقين فلم ان يدفعوه بالفرق فالوجه ان يترك الاضراب
ويقول الا ان يقال لهم ان يدفعوا الخ ونقول وليس لهم ان يدفعوا
بذلك ايضا لانه انما يتوجه لو جعل كل واحد من الاحاد الباقية للجملة
الكبرى بازاء واحد او متعدد من الاحاد الباقية للجملة الصغرى و
ليس كذلك بل كل واحد من الاولى انما جعل بازاء واحد من الثانية
فعلى ذلك التقدير لا احتمال لان يكون واحد من اوساط الاولى
بازاء متعدد من اوساط الثانية بل لا بد ان ينتقل الزيادة المعينة
الى جانب اللاتناهي قطعا كما لا يخفى على ذوي البصائر ولذا احكم
المتكلمون بذلك من غير احتياج الى ما يذكره بعد قوله وفي ههنا

كلام يندفع به هذا الدفع ۵ هذا دليل اخر على بطلان اشتراط ترتب
الاحاد بان يقال لو وجد جملة غير متناهية مطلقا سواء كانت مرتبة
الاحاد اولا بل سواء كانت مجتمعة او متعاقبة لوجد هناك موجودات
مترتبة بالطبع هي المجموعات الموجودة التي بعضها جزء للبعض الاخر
والجزء متقدم على الكل طبعا ويجري فيها التطبيق الاجمالي بلا نزاع و
يلزم تناهي الاحاد ويستفاد منه ايضا منع دليلهم مستندا بانه انما
لا يمكن للعقل حينئذ التطبيق لو لم يكن هناك موجودات مترتبة
اخر غير الاحاد وليس كذلك واما اندفاع هذا الدفع فبتغير الدليل
لان ذلك الدفع كان منعا لجريان برهان التطبيق باعتبار ملاحظة
التطبيق الاجمالي بين الاحاد الغير المترتبة وهذا كان اثباتا لجريان
برهان التطبيق باعتبار ملاحظته بين المجموعات المترتبة اللازمة
لمطلق الاحاد **قوله** فاذا توهم تطبيق المجموعات المرتبة ۱۲ يعني
ان المجموع الاول هو مبدا جميع المجموعات المندرجة فيه والمجموع
الثاني مبدا جميع المجموعات المندرجة فيه وثاني المجموع الاول
في الواقع والمجموع الثالث ثالث المجموع الاول وثاني المجموع
الثاني فاذا توهم انطباق المبدا على المبدا والثاني من المجموع
الاول على الثاني من المجموع الثاني والثالث على الثالث وعلى
هذا الاسلوب كل نظيره في مرتبة من مراتب الاعداد فاما ان
يوجد بازاء كل مجموع من المجموعات المندرجة في المجموع الاول
واحد من المجموعات المندرجة في المجموع الثاني فيلزم مساواة
الجزء للكل لتساوي مجموعاتهما اولا يوجد فيلزم انتهاء المجموعات
المندرجة في المجموع الثاني بل في المجموع الاول مع فرض لاتناهيها
اللازم لفرض عدم تناهي الاحاد مطلقا والكل باطل فظاهر تناهي
المجموعات الموجودة في ضمن كل جملة **قوله** والمجموع الذي
ينتهي ۱۳ جواب سؤال مقدر اورده في الرسالة حيث قال فان
قلت اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهي المجموعات
لانها بمنزلة الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول

كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية قلت
بل يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهي المجموعات
ينتهي بعد اسقاط الاحاد المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع اقل منه
وذلك هو الاثنان انتهى والحاصل ان ما توهمه هذا السائل
انما يرد لو لم يكن بعض تلك المجموعات مندرجا في البعض الاخر اندراج
الجزء في الكل كعشر جمل متباينة بالذات غير متناهية الاحاد
وليس كذلك فمنتهى المجموعات التي يندرج بعضها في بعض هو
المجموع الذي لم يندرج فيه مجموع اخر وذلك المجموع يمتنع ان يكون
غير اثنين واذا انتهى سلسلة المجموعات الى اثنين كان عدتهما متناهية
ولما كان التفاضل بين كل مجموعين متواليين بواحد كان تفاضلات
المجموعات المتناهية احادا متناهية وهي التي اسقطها واذا ضم
الاثنان الذي هو من جملة المجموع الاول الى تلك الاحاد المتناهية
يكون المجموع متناهيا وهو بعينه عبارة عن المجموع الاول مثاله
ان المجموع المركب من عشرة احاد يتضمن تسعة مجموعات
متناقصة بواحد ويتضمن المجموع الثاني المركب من تسعة احاد
ثمانية مجموعات منها فاذا جعل مبدا تسعة مجموعات بازاء
مبدا ثمانية مجموعات والثاني من الاولى بازاء الثاني من الثاني
وهكذا الى ان تجعل المجموع الثامن من الاولى بازاء المجموع الثامن
من الثانية فقد انتهى مجموعات الثانية وكان هناك ثمانية
احاد هي تفاضلات المجموعات فاذا اسقطها عن المجموع
الاول المركب من العشرة انتهى المجموع الاول الى الاثنين
الذي هو المجموع التاسع من المجموعات المندرجة فيه واذا
ضم الاثنان الى الاحاد الثمانية المتناهية كان مجموع احاد
المجموع الاول عشرة متناهية **قوله** وان شئت قلت ۱۴
هذا دليل اخر على ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم
ترتب المجموعات الموجودة في ضمنها بدل قوله لان المجموع
متوقف على المجموع بلا واحد ۱۵ فراده وان شئت في بيان

ذلك الاستلزام فلت لو وجد الامور الغير المتناهية مطلقا فلا بد
من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وغيرها من المراتب الغير
المتناهية فيلزم ان يوجد هناك غير تلك الاحاد مجموعات مترتبة
هي مراتب الاعداد الغير المتناهية التي بعض تلك المراتب جزء
من البعض الاخر ومعوضات تلك المراتب ويجري برهان
التطبيق في تلك المجموعات المترتبة بانطباق السلسلة المبتدأة
من الواحد على السلسلة المبتدأة من الاثنين ويلزم انتهائها
في مرتبة واحدة من مراتب الاعداد التي كل مرتبة منها متناهية
الاحاد ومجموع الاحاد المتناهية للمراتب المتناهية فيلزم تناهي
الاعداد العارضة وتناهي الاحاد المعوضة لها اما جريان
البرهان في سلسلة المعوضات المترتبة فظاهر واما جريانه
في سلسلة الاعداد العارضة فلانه انما لا يجري في سلسلة
الاعداد التي لا تميز لها في نفس الامر وهي الاعداد التي لم
تعرض للموجودات واذا عرضت للموجودات كان لها
تميز في الواقع فيجري البرهان فيلزم اما واحد جزء العدد
الكلي او انتهاء مراتبه على تقدير لا تناهيه والكل محال كما
اشار اليه فيما سبق والحاصل ان مراده انه لو وجد امور
غير متناهية يلزم ان يوجد هناك مجموعات مترتبة من وجهين
احدهما سلسلة الاعداد العارضة والاخر سلسلة المعدودات
المعوضة للسلسلة الاولى ويجري برهان التطبيق في كل
من هاتين السلسلتين ويلزم منه ان يكون الاول كذلك في الدليل
الاول لان المجموع بلا واحد يعرضه عدد غير متناه ومع
الواحد يعرضه عدد اخر غير متناه ايضا والعدد الاول
جزء من العدد الثاني فيلزم ان يوجد هناك اعداد غير متناهية
بعضها جزء من البعض الاخر وكل منها غير متناهي المراتب
كما لزم ان يوجد مجموعات مترتبة هي معوضات تلك
الاعداد المترتبة ولا يتوهم ان العدد الغير المتناهي لا يزيد

عليه واحدا او عددا اخر لانه انما لا يزيد عليه في جانب اللا تناهي لا في جانب
التناهي كما ههنا والفرق بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكره فيما سبق
ان التسلسل ههنا في جانب المعلولات اذ العلة الاولى التي هي
الواحد متعين ليس قبله علة اخرى وفيما سبق في جانب العلل
اذ المتعين هو المعلول الاخير هو المجموع الاخير ولم يوجد اول للاجزاء
وههنا اوهام فاسدة مبنية على الغفول عن سياق كلام الشارح
وسياقه منها ما قيل الظاهر ان المراد من تحقق الواحد والاثنين
وغيرهما تحققها في اصل الامور الغير المتناهية لا تحققها في المجموعات
المذكورة فلا حاجة الى اثبات تلك المجموعات واجراء التطبيق فيها
بل يمكن التطبيق في نفس تلك الامور الغير المتناهية بناء على اثبات
الترتب بينها باعتبار عروض العدد وان لم يكن بينها ترتب
مع قطع النظر عن عروض العدد لها وحاصله لا بد من تحقق
الواحد والاثنين وغيرهما ولا شك ان الثاني منها مترتب على
الواحد والثالث على الثاني وهكذا فيطبق السلسلة المبتدأة من
الواحد على السلسلة المبتدأة من الاثنين ويلزم ما مر من ترتب الثاني على الواحد
والثالث على الثاني من الاحاد الغير المترتبة بوجه وانما المرتب
على الواحد هو الاثنان وعلى الاثنين هو الثلثة كما هو صريح عبارة
الشارح نعم تلك الاعداد انما اعتبر عروضها للاحاد لا للمجموعات
لكن بعد عروضها للاحاد حصل هناك مجموعات مترتبة كمراتب
الاعداد ومنها ما قيل هذا طريق اخر في اثبات المرتب وحاصله
وان لم يكن بين الاحاد ترتب بحسب ذواتها لكنه قد يعرضها عوارض
مترتبة تصير الاجزاء ايضا مترتبة بالتبع مثل الواحد والاثنين و
الثلثة ولا يخفى ان ما سيجيء منه من قوله ثم عدم تركب العدد
من الاعداد التي تحته صريح في انه جعل معوض العدد الفوقاني
مترتبا على معوض العدد التحتاني بالذات لا بتبعية ترتب العدد
الفوقاني على العدد التحتاني وبالجملة ما سبق منه من استحالة
العدد او مطلق الكم الذي يساوي جزؤه لكله يدل على ان

قوله وليست شورى الا بقال بعل
مراده ان الثاني من حيث انه
ثان اي من حيث توقف
ماهيته على الواحد حيث
وكذا
غير
الكلام في الثالث والرابع اي غير
المتناهية لانا نقول الثانوية و
والثالثة واخواتها انما
تعرض الاحاد في
نفس الامر اذا
كان لها
ترتب
في نفسها واما اذا لم يكن لها ترتب
في ذواتها فعروضها لها باعتبار
الجزء واحدا منها بعد واحد
وكذا حكم ما بعدها من الثانية
الاعتبار لذلك
وجودها
في نفس الامر بخلاف الاثنين والثلثة
واسائر الاعداد التي هي امور
اعتبارية ايضا فان مبادي انتزاعها
موجودة في ضمن المجموع الموجود
فتكون موجودة بالفعل في نفس
الامر نعم لو كان مبادي انتزاع
الثاني والثالث وغيرهما موجودة ايضا
بدون الاعتبار لما يوجب الثانوية و
تعين العدد لما يوجب كان لها وجود في نفس
الثالثة وامثالها لكان لها وجود في نفس
الامر ايضا وانما تتبع بالعقل فافهم منه

مراده اثبات الترتب الذاتي بين مراتب الاعداد العارضة وما سيجيء منه
يدل على ان مراده اثبات الترتب الذاتي بين معروضات تلك المراتب
فثبت حاصلما من ان مراده لزوم المجموعات المقترنة من وجهين قوله
فان قلت ما منشأ هذا السؤال اعني احدهما شهرة ما اشتهر عن
ارسطاليس وتأييدها توهم ان يكون معروض العدد الاقل جزأ من
معروض العدد الاكثر موقوف على كون العدد الاقل جزأ من العدد
الاكثر ومورده الملازمة في الدليلين لانه منع بان يقال للمسلم
انه لو وجد امور غير متناهية مطلقا يلزم ان يوجد هناك غير
الاحاد موجودات مقترنة بالذات وانما يلزم ذلك لو كان
العدد الاقل جزأ من العدد الاكثر بان يتركب العدد من الاعداد
التي تحته وهو ممنوع كيف وقد اشتهر عن ارسطاليس
خلافه واذا لم يكن العدد الاقل جزأ من الاكثر لم يكن معروض
الاقل ايضا جزأ من معروض الاكثر فليس هناك سوى الاحاد
موجودات مقترنة لا في عوارض الاعداد ولا في المعروضات
ويتقدح منه ما اسلفه من جواب برهان التطبيق في الامور
المتعاقبة المبني على لزوم مساواة جزء العدد للكل ولما
كان ما ذكره السائل لا يصلح سنده صالحا للاستدلال على
خلاف ما ادعاه من استلزام الترتب استشعر منه معارضة
بان يقال بل ذلك الاستلزام باطل لان العدد مركب من
الوحدات لا من الاعداد التي تحته فلا موجود هناك سوى
الاحاد ولا في الاعداد العارضة ولا في المعدودات المعروضة
فلذا اشتغل في مقام الجواب بمنع دليل المعارضة اولا
ثم باثبات الملازمة الممنوعة تأييدا كما لا يخفى قوله فان
تركب العشرة لا تخصيصه العشرة اما ان تتركب من ستة واربعة
فقط او من ثمانية واثنين فقط او من تسعة وواحد فقط
وهكذا واما ان يتركب من اثنين منها او من ثلثة منها و
اما ان يتركب من جميع هذه الصور واما ان لا يتركب من شئ

من هذه الصور لا على سبيل الانفراد وعلى سبيل الاجتماع بل من
الوحدات العشرة والاول باطل مستلزم للرجحان من غير مرجح
والثالث باطل مستلزم لان يكون للعشرة حقايق مختلفة والثاني
باطل مستلزم لكلا المحذورين فتعين الرابع قال في المواقف
وشرحه وكل عدد يقوم بوحدانه لا بالاعداد فالعشرة مجموع
وحدات مبلغها ذلك وقال ارسطو ان العشرة ليست
مثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي
يتوهم تركبها منها لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة
عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من
وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها
فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من
تلك الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة
وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين
والثمانية ليس اولى من تركبها من ثلثة وسبعة او اربعة
وستة او خمسة وخمسة فان تركب من بعضها لزم الترجيح
بلا مرجح واذا تركب من الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتي
له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغني به عما عداه
فان قلت جاز ان يكون كل منها مقوما لها باعتبار القدر
المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقويمها بخصوصياتها
قلت القدر المشترك بينها الذي يفي بحقيقة العشرة هو
الوحدات فاذكرنه اعتراف بالمطلوب نعم ربما ينقض
الدليل بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من
تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح لان اشتمال تلك
الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب بانه لما كفت
الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد
المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى
الاستدلال الاول قوله قلت هذا الكلام اي يعني تختار

ان العدد مركب من جميع الاعداد التي تحته ولا نسلم انه يلزم حينئذ
ان يكون له اجزاء مختلفة متغايرة بالنوع موجبة لتعدد تمام ماهيته
وحقيقته وانما يلزم ذلك لو كان لكل عدد صورة نوعية متغايرة
لوحداته وذلك ممنوع لجواز ان يكون كل نوع من العدد عبارة
عن محض الوحدات التي ليس وراءها صورة نوعية اخرى مقومة
لذلك النوع وح لا يلزم ذلك قطعا اذ لم يكن هناك سوى
الوحدات جزاء اخر مخالف لها بالنوع فكما ان المجموع الحاصل
من جمع الاربعة الى الستة ليس الا عشرة وحدات فكذا المجموع
الحاصل من جمع الاثنين الى الثمانية وهذا كما ان المجموع الحاصل
من جمع الدراهم الى الدراهم من نوع الفضة ليس الا نوع
الفضة سواء حصل من جمع اربعة دراهم الى ستة دراهم او
من جمع درهمين الى ثمانية دراهم بخلاف ما اذا اشتمل احد الجزئين
في الجمع الاول على درهم من ذهب وفي الجمع الثاني على درهم
من رصاص فالمجموع في الاول يكون مركبا من الفضة والذهب
وفي الثاني يكون مركبا من الفضة والرصاص وهذان المركبان
متخالفان بالنوع ولما توجه عليه ان يقال انهم صرحوا بان
مراتب الاعداد انواع متخالفة لاختصاص كل مرتبة باثار متباينة
كالمنطقية والاصمية وغيرها كما اعترف به ومن البين ان
مجرد الاجزاء المادية التي هي الوحدات ههنا غير كافية في
تقويم النوع المركب بل لا بد من الجزء الصوري جوهرا كان
كالصور النوعية لانواع الاجسام او عرضا كالصورة السريرية
لنوع السرير بناء على ان المركب من الجوهر والعرض الحال
فيه جوهر فجواز كون كل نوع من انواع العدد عبارة عن
محض الوحدات التي هي الاجزاء المادية فقط احتمال باطل
اجاب عنه بقوله وح يكون لكل مرتبة من الاعداد نوعا الخ
يعني لا دليل على ان شيئا من الانواع المركبة لا يتقوم بمجرد
زيادة المادة فيجوز ان يكون انواع الاعداد من هذا القبيل

وعدم التقوم في اكثر الموارد لا ينافي تقوم البعض بل يجوز ان يكون
التقوم بمجرد زيادة المادة من خواص انواع الكم المنفصل بحيث
لا توجد فيما سواها اصلا لا في انواع الكم المتصل فقط كما
توهموا ههنا **قوله** والعجب ان بعض المتاخرين الخ يعني ان نفي
الاستطالة ليس له وجه لانه انما نفاه لزعم ان لكل نوع من انواع
الاعداد صورة نوعية وراء الوحدات مغايرة بالنوع لصور
سائر الانواع منها وح يلزم المحذور المذكور قطعا واما نفي
ذلك البعض مع تصريحه بان ليس لها صورة نوعية وراء
الوحدات فما يتعجب منه اذ على هذا التقدير لا يلزم المحذور
المذكور والحال ان من البين ان واحدا وواحدا اجزاء من
واحد وواحد وواحد ولقائل ان يقول التعجب منعكس اليه
لان ما ذكره منظور فيه نظرا واضحا اما اولا فلانه ان اراد
انه على هذا لا يلزم المحذور المذكور فغير مفيد للتعجب لجواز
ان يكون نفيه لمحذور اخر وان اراد انه لا يلزم محذور اصلا
فممنوع كيف ويلزمه محذور توقف تصور العشرة بكنهها
على تصور خصوصية بعض الاعداد التي تحتها وهو باطل
بداهة وهذا المحذور هو المصرح به في المواقف بل هو
العمدة ههنا كما نقلناه عن شارحه الشريف واما ثانيا فلانه
لا ينكر احد من اولي الملكة الحكمة التقسم مطلق الكم المتقسم
الكل الى الاجزاء المكنة فيه وعليه مبنى التنصيف والتقويق
والتقسيم المبحوث عنها في علم الحساب والهندسة فالنزاع
لاحد ان الاربعة مثلا اجزاء من العشرة وانما النزاع في ان
ذلك الجزء عبارة عن محض الوحدات او عنها مع الصورة
النوعية الفائضة عليها كما ان الانسان ليس عبارة
عن محض العناصر الاربعة بل عنها مع الصورة النوعية الانسانية
الفائضة على العناصر وتحقيقه انهم قسموا المركب الى حقيقي
هو ما فاض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى غير

الصورة النوعية لاجزائه المادية تجعلها واحدا حقيقيا ويترتب عليها
اثار مخصوصة كالانسان وغيره من انواع الاجسام وعلى هذا المركب
جزء اخر وراء الاجزاء المادية وهذا الجزء هو الصورة النوعية والى
غير حقيقي هو ما لم يفض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية
اخرى كالعسكر المؤلف عن محض الاحاد وعلى هذا ليس للمركب
اجزاء سوى الاجزاء المادية وههنا صنف اخر مؤلف من الاجزاء
المادية والهيئة الاجتماعية على وجه مخصوص العارضة لها كالسرير
المؤلف عن الاجزاء المادية المجتمعة على وجه مخصوص لاباى
وجه كان كالعسكر مع تلك الهيئة السريرية على ان يكون
داخلة فى قوام نوع السرير واختلفوا فى ان هذا الصنف
من القسم الاول او من القسم الثانى اذا تقرر هذا فنقول
مراد ارسطو وذلك البعض وغيره من المحققين ان العدد المركب
من قبيل القسم الثانى كالعسكر لا من قبيل القسم الاول ولا
من قبيل السرير للزوم المحذورين المذكورين فمرادهم بقولهم لا
من الاعداد هى الاعداد المشتملة على الصور النوعية سواء
كانت داخلة فى ذواتها كالصورة النوعية الانسانية او
عارضة للوحدات كالصورة السريرية ولذا صح لهم
نفى تركبه من الاعداد التى تحته **قوله** ومن البين ان واحدا
يعنى ان مجموع الوحدتين جزء من مجموع الوحدات الثلث
مع عدم الصورة النوعية فيها وهذا الحكم بين بديهى ربما
ينبه عليه بما يأتى منه بعد من ان المجموع الاول ليس عين
ولا خارجا عنه بداهة فثبت كونه جزأ للحصر العقلى فى ان
الشيئين المتغايرين فى الجملة ولو بالاعتبار اما ان يكون
احدهما عين الاخر فى الواقع او جزئه او خارجا عنه وكلا
بطل الاول والثالث تعين الثانى فلما ثبت كون الاثنين
جزأ من الثلثة فقد ثبت كون العدد جزأ من العدد اذ لا
فرق بين عدد وعدد اخر فى هذا الباب فثبت الملازمة المجموعة

باعتبار عارض الاعداد وباعتبار معروضاتها ايضا بناء على ان كون
العدد جزأ من العدد يستلزم كون معروض الاول جزأ من معروض
الثانى وان لم يستلزم العكس كما يشير اليه فيما بعد ففى هذا الذب
المبنى على عدم المحذور مع هذا الحكم البين اثبات للملازمة الممنوعة
قيل سخ لى وليس على ان لكل نوع من العدد صورة نوعية
وراء الوحدات هو ان الوحدة تصدق على الوحدات اذ
كل كلى يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها كما حققه
الشارح فى حاشية التجريد وظاهر ان ما يصدق عليه الوحدة
لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون
الوحدات بنفسها عددا وكما منفصلا بل لا بد فى ذلك من
صورة نوعية واجيب بان ما ليس بداخل تحت الكم هو الوحدة
الواحدة لا الوحدات الكثيرة بل الكم المنفصل هو الوحدات
الكثيرة اى المقيدة بالكثرة لا مطلقا كما حققه الشارح فى حاشية
التجريد ايضا وفيه نظر لان المقيدة بالكثرة مطلق الكم المنفصل
ومراد القائل ان الوحدات بنفسها لا تكون نوعا معينا من
العدد والكم المنفصل فله ان يعود ويقول الوحدات الكثيرة
جنس تحته انواع ولا بد لكل نوع من فصل يميزه عن سائر
الانواع وقد تقرر عندهم ان الفصول مأخوذة من الصورة
النوعية فقد ثبت ان لكل نوع صورة نوعية وراء الوحدات
الكثيرة واقلها الهيئة الاجتماعية العارضة للوحدات كالهيئة
السريرية العارضة للاجزاء المادية الا ان يقال ليس حصول
العدد مشروطا بالاجتماع على وجه مخصوص لانه حاصل باى
وجه كان كالعسكر فهو من قبيل القسم الثانى قطعا واقول
سخ لى وليس على ان ليس لنوع العدد صورة نوعية وراء
الوحدات لان نوع الثلثة مثلا لا يمتاز عن سائر
انواع العدد بان يقال هو الوحدات الكثيرة ولا بان يقال
هو الوحدات الكثيرة المجتمعة اى العارضة لها الهيئة الاجتماعية

بل بان يقال هو الوحدات الكثيرة ولا بان يقال هو الوحدات
الكثيرة الثلث او بان يقال هو الوحدات الكثيرة الزائدة على
الاثنين بواحد او الناقصة عن الاربعة بواحد والاول باطل والا
لكان نوع الثلثة فصلا لنفسه وكذا الرابع والا لكان تصور
حقيقة الثلثة مستلزما لتصور الاربعة فتعين الثانى ومن
البين ان مفهوم الزائدة على الاثنين بواحد متنوع من الواحد
الاخير الزائد على الاثنين فيكون ذلك المفهوم فصلا لنوع الثلثة
وناخوذا من الوحدة الاخيرة لا من الصورة النوعية وراء الوحدات
وبالجملة جنس الوحدة يعرضها الوحدة والكثرة لكونهما من
الامور الاعتبارية فى التحقيق فالوحدة الواحدة هى الواحد
وتصور الواحد بديهى فلا دور ولا تسلسل محالا وبزيادة وحدة
اخرى عليها يحصل وبقوم نوع الاثنين وبزيادة وحدة اخرى
على الاثنين يقوم نوع الثلثة وهكذا الى غير النهاية فليفش
سلسلة الاعداد غير الوحدات بقى ههنا كلام هو ان
الغرض الاصلى من ابطال الشرط الثانى ابطال عدم تناهى
النفوس الناطقة المجردة الابدية بعد حدوثها كما هو راى
ارسطو لكن فى عروض الاعداد للمجردات كلام فالاليق
ان يتعرض بتحقيق عروضها لها فى الواقع ههنا ليتم هذا الجواب
بلا ريبة نعم الجواب الذى يذكره بعد لا يرد عليه ذلك قوله
ثم عدم تركب العدد يعنى لو فرضنا ان العدد ليس بمركب
من الاعداد التى تحته فالملازمة المذكورة ثابتة قطعا باعتبار
معروضات الاعداد وان لم تثبت باعتبار الاعداد العارضة
وثبوت تلك الملازمة بديهة ينبه عليها بان يقال لاريب فى
ان مجموع زيد وعمرو مع مجموع زيد وعمرو وخالد ينبان بخبر
عنهما وكل شئ بالنسبة الى شئ اخر متحصر عقلا فى ان يكون
عينه او جزوه او خارجا عنه ومن تردد فيه فقد خالف مقتضى
عقله وليس المجموع الاول عين الثانى ولا خارجا عنه بداهة

فتعين كونه جزءا ففى هذا القول ابطال للشق الثانى من شقى
السؤال كما ان قوله ومن البين ان واحدا وواحدا ابطال
للشق الاول وتلخيص كلامه ليس ما حكمنا من استلزام الترتب فى
جانب معروضات الاعداد مبنيا على كون العدد مركبا من الاعداد
التى تحته كما توهمه السائل لانه ثابت قطعا وان انتفى التركب
المذكور نعم على تقدير ثبوت التركب يثبت الاستلزام فى كلا
الجانبين ففيه ارخاء العنان واثبات الملازمة الممنوعة باعتبار
المعروضات فقط لان هذا القدر يكفيه ولاجل انه اثبات
الاستلزام فى احد الجانبين فقط كان رتبة هذا الكلام دون رتبة
الكلام السابق المبنى على اثباته فى كلا الجانبين كما اشار اليه
بكلمة ثم المستعملة ههنا فى التراخى فى الرتبة او لا تراخى بحسب الزمان
بين الاثباتين قوله فان مجموع زيد وعمرو لم يردان زيدا
شخص وعمرو شخص اخر ثان ومجموعهما شخص اخر ثالث بل اراد
ان الاولين شخصان متباينان منفصلان ومجموعهما كونه عبارة
عن الشخصين موجود ثالث غيرهما بناء على ما ذكره المص فى
المواقف من ان مطلق الوحدة مساوق للوجود فكل ما له
وحدة فى الجملة ولو اعتبارية فهو موجود وكل موجود فله وحدة
فى الجملة حتى الكثير وايضا ان مجموع زيد وعمرو انما يكون شخصا
واحدا لو كان لذلك المجموع صورة نوعية اخرى وراء صورتيهما
النوعيتين الانسانيتين وذلك باطل بداهة فمجموع زيد وعمرو
مركب اعتبارى كالعدد والطين ومجموع زيد وعمرو وخالد
مركب اعتبارى اخر كذلك ومع ذلك فالمجموع الاول جزء
من المجموع الثانى كما ان العدد جزء من العدد من غير محذور
بالبرهان الذى ذكره ههنا وما توهمه بعضهم من ان هذا الدليل
يعارض بالدليل الذى نقله عن ارسطاليس فانه يجرى فى
معروض العدد ايضا والقول بان المجموع ليس له صورة نوعية
كالعدد ينافى قوله باختصاص ذلك بالكم المتصل توهم فاسد

لان ما جعله مختصا بالكم المنفصل ليس انتفاء الصورة النوعية عن الوحدات
وكيف يجعله مختصا به وهو متحقق في الافراد المنفصلة لكل كل حتى الكم
المنفصل لانقطع بان مجموع الخطين او السطحين المنفصلين لم يكن له
صورة نوعية وراء صورتيهما بل ما جعله مختصا به هو حصول النوع الذي
يجرد الاجزاء المادية من غير صورة نوعية هناك اذ المركب لا يتم الا
بمجموع المادة والصورة نعم لو قال الشارح مجموع زيد وعمرو نوع
حصل بدون الصورة النوعية وراء صورتيهما ومجموع زيد وعمرو وخالد
نوع اخر حصل بدونهما ايضا ومع ذلك فالمجموع الاول جزء من
المجموع الثاني فتوجه عليه تلك المنافاة لكن ذلك ظاهر البطلان
بل كل من المجموعين من افراد نوع الانسان واما ما قيل لو وجد
هناك غير زيد وعمرو موجود ثالث هو المجموع لوجد هناك
موجود رابع هو مجموع الثلثة وهكذا فيلزم من وجود موجودين موجودات
متباينة مجتمعة غير متناهية ويبطله برهان التطبيق فانا نمنع بانه
ان اراد بالموجود الرابع ما هو الموجود في الخارج فلزومه ممنوع
اذ الموجود الثالث انما كان موجودا بحسب الخارج لتباين
جزئيه الموجودين المنفصلين واما الموجود الرابع فجزؤه الثالث
الذي هو مجموع زيد وعمرو ليس جزؤه مباينا منفصلا عن جزئيه
الاولين وان اراد مطلق الموجود ولو في الاعتبار العقلي فلزومه
مسلم لكنه لا يسلم في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع
الاعتبار **قوله** اي معروض الهيئة الاجتماعية انما فسره بذلك
لئلا يتوجه عليه ان الهيئة الاجتماعية العارضة لمجموع زيد وعمرو
من الامور الاعتبارية لا من الموجودات الخارجية فيكون مجموع
زيد وعمرو مركبا من موجودين ومعدوم هو الهيئة المذكورة و
المركب من الموجود والمعدوم معدوم لان وجود الكل يتوقف
على وجود جميع اجزائه وحاصل الدفع ان الهيئة العارضة خارجة
عن المجموع المراد ههنا لما يقال الاجتماع والافتراق من الاعراض
الموجودة عند المتكلمين فلا حاجة الى اخراج الهيئة لانا نقول

قوله حتى الكم المتصل اشارة الى رد ما
ذكره ذلك المتوهم في المناقشة من ان
الاختصاص انما يمكن ان يكون
بالنسبة الى الكم المتصل

الموجود عند المتكلمين هو الاجتماع والتفرق اللذين هما من اقسام
الكون في الخبر والمراد ههنا اجتماعهما في الوجود في زمان واحد او في
ازمنة متعاقبة سواء كانا مجتمعين بحسب الخبر بان لا يكون بين خبريهما
خبر اخر او متفرقين بان يكون بينهما متخبر اخر ولا شبهة ان ذلك
الاجتماع من الامور الاعتبارية فان قلت بعد خروج الهيئة
المذكورة فاما ان يكون التقييد بالهيئة المذكورة داخلا في المجموع
المراد او لا فعلى الاول عاد المحذور بناء على ان التقييد نسبة
بين الهيئة العارضة ومعروضها ولا شيء من النسب بموجود
في الخارج عند المتكلمين سوى مقولة الاين المنفسمة الى الاكوان
الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وعلى الثاني
فلا مجموع هناك بل الاحاد قلت نختار ان التقييد داخل لكن
باعتبار وجود المعروض في الذهن لا باعتبار وجوده في الخارج
لان التقييد وسائر النسب معقولات ثانية ولا يلزم ان
لا يكون هناك مجموع سوى الاحاد لانه انما يلزم لو لم يعرضه هو
الهيئة الاجتماعية لا في الخارج ولا في الذهن **قوله** وعلى
ذلك ينبني اي على ان المجموع موجود اخر سوى الاحاد وان
بعض المجموعات جزء من الاخر ينبني ما اختاره بعض المحققين
في مذهب الفلاسفة وهو المحقق الطوسي وذلك لانهم
لما ذهبوا الى ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد جعلوا
المبدء الاول الواجب الذي هو الواحد الحقيقي مصدرا
لمعلول واحد فقط هو العقل الاول ثم جعلوا العقل الاول باعتبار
اوصافه الثلثة التي هي الوجوب بالغير والوجود والامكان
مصدرا لثلثة معلولات هي العقل الثاني ونفس الفلك الاول
الاعظم وجسمه ثم اسندوا الى كل عقل باعتبار هذه الاوصاف
الثلثة ثلثة معلولات على نحو العقل الاول الا العقل العاشر
اذ لم يكن علة لعقل اخر ولا لفلك اخر عندهم بل لما في جوف
فلك القمر من مواد العناصر وصورها وصور المعدنيات و

وسائر الحوادث عند تمام الاستعداد واورد عليهم الامام فخر الدين
الرازي في شرح الاشارات بان هذه الاوصاف صفات اعتبارية
في التحقيق فان كفت في التغاير فللمبداء الاول ايضا صفات اعتبارية
سلبية وثبوتية عندهم بدليل انهم اثبتوا له تعالى اختيارا بالمعنى
الاعم المفسر عندهم بان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل فله تعالى
ارادات مسماة عندهم بالعناية الازلية فيجوز ان يكون علة
للمعلولات المتكثرة باعتبار تلك الارادات وسائر
الاعتبارات من غير خلل في قاعدة ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد والفرق بين اعتبارات المبداء الاول وبين
اعتبارات العقل الاول مثلا تحكم باطل واجاب عنه المحقق
الطوسي بان المختار في مذهبهم استناد المعلولات المتكثرة الى
الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية التي هي تلك
الاوصاف الثلثة مثلا فان استنادها الى تلك الاعتبارات
ليس بمختار عندهم وان اشتهر في كتبهم وذلك المختار بان
يصدر عن ا اي عن المبداء الاول ب اي العقل الاول
وعن ب اي وعن العقل الاول ج اي العقل الثاني وعن
مجموع ا ب ج اي عن مجموع هذه الموجودات الثلثة بمعنى
ما يطلق عليه مجموعهما حقيقة او مجازا بان يراد اثنان منها
د اي الفلك الاعظم المتكثرة في ذاته بان يصدر عن مجموع
ا ب نفسه المجردة وعن مجموع ب ج هيولاه وعن
مجموع ا ج صورته الجسمية وعن مجموع ا ب ج حقيقة صورته
النوعية حتى تحصل معلومات متكثرة هي العقل الثاني
ونفس الفلك الاعظم واجزاؤه الثلثة في مرتبة واحدة
من مراتب الوسائط اي بواسطة واحدة هي العقل
الاول الصادر عن المبداء الاول بلا واسطة هذا فقد اثبت
وراء الاحاد الثلثة اربعة موجودات متباينة الاثار ثلثة
منها ثنائيات وواحدة ثلاثية وجعل كلا منها علة لموجود

اخر مباين لسائر المعلولات والعلة الموجدة موجودة في مرتبة
الايجاد بداهة وجعل الثنائيات في جملة الثلاثية فليس شيء
منها خارجا عن مجموع الثلثة ولا عينه لتباين الاثار الدال على
مغايرة المؤثرات فثبت ان كلا من الثنائيات جزء الثلاثية
فثبت ما قصده من تاييد ان وراء الاحاد مجموعات موجودة
بعضها جزء من البعض الاخر قوله وعلى هذا يبتني البرهان
تاييد اخر وقوله من غير توقف مبني على ما ذكره في الرسالة
من ان لهم في اثبات الواجب طريقين احدهما يتوقف
على ابطال الدور والتسلسل والاخر لا يتوقف عليه وان
لزمه بطلانهما بعد ثبوت الواجب ففي الطريق الاول
يعلم بطلانهما اولا ويعلم ثبوت الواجب ثانيا وفي
الطريق الثاني بالعكس قوله فان محصله يعني لولا
الواجب في جملة الموجودات لترتب الممكنات الى غير
النهاية اذ الممكن لا يستقل في وجوده بداهة واللازم محال
اذ لو ترتب الممكنات الى غير النهاية لاستند كل منها الى علة
وكلما استند ذلك لاستند المجموع الى علة ايضا ينتج انها
لو ترتبت الى غير النهاية لاستند المجموع الى علة واللازم محال
اما الصغرى من هذا القياس الخلفي فظاهرة واما الكبرى فلان
ما كان جميع اجزائه مستندا الى علة يكون محتاجا مستندا
الى علة بداهة واما بطلان اللازم فلان المجموع لو استند
الى علة فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والكل
محال اما الاول فلامتناع ان يكون الشيء علة لنفسه بداهة
واما الثاني فلان علة الكل يجب ان يكون علة لجميع
اجزائه فيلزم ان يكون ذلك الجزء العلة علة لنفسه ايضا
واما الثالث فلان الموجود الخارج عن جميع الممكنات
لا يكون ممكنا بل واجبا فيلزم ان يكون بعض الممكنات
مستندا الى الواجب على تقدير ان لا يكون شيء منها مستندا

قوله بل واجبا بل واحدا لا متعددا اذ المتعدد ممكن يحتاج الى اجزائه فتامل

الى الواجب وهو اجتماع النقيضين وفي قوله مستندا الى علة الموجودة
فيها اشارة الى انه لا يمكن اثبات المطلوب بمجرد احاد السلسلة
بل لا بد من التمسك بالمجموع الموجود الممكن لامكان جميع اجزائه فلو
لم يكن المجموع ممكنا موجودا يحتاج الى علة لم يصح البرهان وبهذا
القدر يثبت وجود المجموع وراء الاحاد واذا ثبت ذلك في
جانب الكل يثبت ايضا في جانب الجزء وذلك لان المراد
بالجزء اعم من الواحد والمتعدد والا لم يكن المزيد حاصرا فيكون
المراد بالجزء في قولهم ما هو الجزء في الواقع سواء كان واحدا
او كثيرا الا ما هو الجزء ولو جب فرض العقل والفرض بطلان
عليه الجزء لا ابطال جزئيته ولما كان الكل موجودا كان جميع
اجزائه موجودة فطعا فثبت ان المجموع الموجود الاقل جزء
من المجموع الموجود الاكثر والبرهان مبني عليه **قوله** ولا قدح
في هذا الدليل الخ يعني كما ان نفس البرهان مبني على كون
المجموع الاقل جزأ من المجموع الاكثر كذلك هذا القدح منهم بان
يكون ما قبل المعلول الاخير من المجموع علة للمعلول الاخير
بالذات وللمجموع المركب منها بالواسطة فيكون الجزء
علة للمجموع من غير لزوم ان يكون ذلك الجزء علة لنفسه
وهكذا في كل مرتبة الى غير النهاية وهو خلاصة ما فصله في
الرسالة فقد جوزوا في هذا القدح كون مجموع ما قبل المعلول
علة موجدة للمعلول الاخير بالذات وللمجموع المركب منها
بالواسطة مع نظرهم بكون الاول جزأ من الثاني ثم
الحصر المذكور في الرسالة في كلامه ايضا اضافي بالنسبة
الى القدح فيه بعدم المجموع وراء الاحاد يعني لم يقدحوا فيه
بان يقال للمسلم ان المجموع ممكن موجود يحتاج الى العلة
اذ ليس لذلك الاحتمال مساغ عند العقلاء وانما قدحوا
بجواز كون الجزء علة للكل الممكن الموجود المحتاج الى علة
فاندفع ما قيل ان اراده لا قدح فيه اصلا الا بهذا القدح

فيكذبه ما في الرسالة حيث قدح فيه بجواز كون المجموع علة
لنفسه ايضا بناء على ما اشتهر من انتفاء التقدم الذاتي بين
المعلول وعلته التامة وان اراد انه لا قدح فيه وارد غير مندفع
الا بهذا القدح فبناء فيه ايضا انه قد دفعه في الرسالة ايضا
فان قلت قد قدحوا بما نفاه ايضا كما اشار اليه في الرسالة
وذكره شارح المواقف حيث قال ان اريد بالمجموع كل واحد
من احاد السلسلة فعلته ممكن اخر متسلسلا الى غير النهاية
وان اريد المجموع فلانم انه موجود اذ ليس للهيئة الاجتماعية
موجودة في الخارج ثم اجابا عنه بان المراد معروض الهيئة
والهيئة خارجة عنه ولا شك في وجود الكل هناك وراء
الاحاد قلت مراده لا قدح فيه بعد تحرير ان المراد من المجموع
معروض الهيئة والهيئة خارجة كما صرح به في الرسالة الا
بهذا القدح لا بان لا يكون معروض الهيئة موجودا فلا اشكال
قوله وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد الخ المتوهم هو
صدر المدققين حيث قال ليس هناك ممكن موجود وراء
الاحاد وكل واحد من الاحاد قد وجد علته في السلسلة ولا
شئ هناك يحتاج الى علة بعد الاحاد ثم هذا التوهم منع
لقوله فان مجموع زيد وعمرو الخ بل لقوله ومن البين ان واحدا
ايضا ويمكن ان يكون معارضة لقوله فلم **قوله** وهم
فاسد مخالف لحكم العقل بان هناك غير كل واحد من الاحاد
موجودا اخر سواء كان شخصا واحدا اخر غير كل منها كما يدعيه
المتكلمون والاشراقيون فيما كان الجسم واحدا بالشخص
في ابتداء الخلقة ثم فصل وعرض له الكثرة بناء على ان الوحدة
الشخصية والاتصال ليسا بلازمي الوجود الشخصي عندهم
بخلاف المثليين والشخصين فضاعدا كما اذا كان معدودا
في ابتداء الخلقة ضرورة ان مفهوم الموجود لا يشترط الوحدة
والكثرة كما يصدق على واحد من افراده يصدق على

المعدوم من حيث هو معدوم منها والا لم يوجد فرد لمثل القوم والجماعة
والعسكر والجمع المنكر كرجال وسائر المفهومات التي لا تصدق
على الكل الافرادي بل على الكل المجموعي وذلك باطل بداهة فليس
النزاع بين المثبتة وغيرهم في الجسم بعد الانفصال في ان ليس
هناك موجود غير كل واحد من الفصين لان الوجود الكل المجموعي
بديهي وانما النزاع في ان ذلك المجموع موجود بالوجود الشخصي الحاصل
له قبل الانفصال كما ذهب اليه المتكلمون والاشراقية او بوجودين
حادثين بعد الفصل كما ذهب المثبتة وما ذكره المتوهم من ان
ليس مراد الشارح والمحقق الطوسي والمبرهنين بالبرهان السابق
ان هناك شخصا اخر مغايرا للاحاد يحتاج الى علة مستقلة غير
علل الاحاد وانه عند جعل كل واحد غير مجعول وانما يكون مجعولا
بجعل اخر بعد الاحاد حتى يتوجه ذلك بل مرادهم ان كل من الاحاد
يحتاج الى علة مستقلة على حده ومجموع الاحاد يحتاج الى مجموع
العلل اذ كما ان مجموع المعلولات مجموع مشتمل على كل منها كذلك مجموع
العلل مجموع مشتمل على كل واحدة من تلك العلل والمجموع الثاني علة
للمجموع الاول وهذا القدر يكفي للشارح وغيره اذ بعد تحقق وجود
الكل المجموعي وراء الكل الافرادي يتحقق هناك مجموعات موجودة
متغايرة ولا يتوقف على كون ذلك المجموع شخصا اخر وراء كل شخص
من الاحاد وان اشتبهت بعد ذلك فنقول ان الكل المجموعي
كالافرادي شيء يخبر عنه بان له اجزاء كذا مثلا وكل شيء اما واجب
او ممكن او ممتنع ولما استحال الاول والثاني تعين الثالث فنقول هذا
المجموع الممكن اما موجود او معدوم والثاني باطل لان جميع اجزائه
موجودة لانه عبارة عن الاحاد الموجودة وليس لجزء اخر
كالهيئة الاجتماعية والصورة النوعية للمجموع وراء صور الاحاد وكل
شيء وجد جميع اجزائه فهو موجود بداهة فذلك المجموع موجود
جزما ثم ما ذكره ههنا ابطال لسند المتوهم ان كان المتوهم
سمعا او نقض لدليل المعارضة بانه يستلزم لبطلان ما يشهد به

صريح العقل ان كان معارضة **قوله** فان قلت على ما ذكرت من ان
الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتب المجموعات بالطريقين وهو
الذي ذكره والمخصصة لوصح ما ذكرته من استلزام الترتب لجريان البرهان
في معلومات الله تعالى بالنسبة الى وجودها العلمي بناء على انه يجري ح في
كل جملة متميزة الاحاد سواء كانت موجودات خارجية او موجودات
علمية فيلزم اما تناهي المعلومات او انتقاض البرهان المخلف مقتضاه
الذي هو التناهي والكل باطل فبطل حديث الاستلزام فهو معارضة
على دعوى استلزام الترتب الذي تفرد به عن القوم وليس معارضة
على ما ذكروه من بطلان اشتراط ترتب الاحاد لانه اشار
الى عدم جريانه في المعلومات بقوله فيما سبق بل لهم ان يدفعوا
ذلك **قوله** قلت لو كان اي لانسلم انه لو صح ما ذكرته
يلزم جريان البرهان في المعلومات وانما يلزم ذلك لو كان علم الواجب
واحدا بسيطا كما ذهب المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب
علمه تعالى فلا يتصور التطبيق وانما يتصور فيما كان هناك احاد متعددة
مستلزمة لمجموعات مترتبة **قوله** ولذلك ذهب الفلاسفة
الظاهر ان مراده ولاجل جريان برهان التطبيق في معلومات
الله تعالى الغير المتناهية اذا كان العلم بها بصور مفصلة ذهب
الفلاسفة الى ان علمه تعالى بتلك المعلومات الغير المتناهية
علم اجمالي بصورة وحدانية مرتسمة في العقل الفعال بناء على ان
المعلومات لما كانت مترتبة عندهم بحسب الوجود الخارجي
وكان العلم بالمعلول عندهم بحسب العلم بالعلة كانت مترتبة
في الوجود العلمي ايضا كما اشار اليه بعض المحققين وكانت
مجتمعة في ذلك الوجود فلو كانت معلومة له تعالى بصور مفصلة
مرتسمة في العقل الفعال لجرى فيها برهان التطبيق عندهم لوجود
الشرطين فيلزم اما تناهي المعلومات واما بطلان البرهان
والكل باطل وايضا لاجل ذلك ذهب بعض الفرق الى نفي علمه
تعالى بالاشياء الغير المتناهية لان ذلك البعض لم يجوز العلم

الاجمالي ولا عدم جريان البرهان ولا بطلان البرهان فانساق
بالضرورة في زعمه الى ذلك القول الباطل وبهذا اندفع عنه ان
علم الواجب تعالى بالاشياء حضوري عند الفلاسفة وهو بحضور
الصور الخارجية المفصلة لا بصورة وحدانية علمية حتى يتصور فيه الاجمال
وقيل مراده كون علمه تعالى بواحد البسيط ولعدم التعدد في المعلومات
بحسب علمه ذهب الاول الى الاجمال الاول وذهب الثاني الى نفي
العلم بالاشياء الغير المتناهية لتناهي لكن ذلك النفي بمعنى نفي
التعدد في المعلومات بحسب العلم لا بمعنى نفي العلم عن بعضها
فانه كفر وفيه انه على هذا لا مقابلة بين القولين لان الفلاسفة
يقولون بعدم التعدد وذلك البعض حيث يقول بالاجمال ولا دليل
في كلام الشارح على ان ما ذهب اليه البعض ليس بكفر نعم
لو كان اسم الاشارة اشارة الى ما هو المتحقق عنده كما
دل عليه قوله كما ذهب اليه المحققون لدل على ذلك لكنه غير
متعين بل الظاهر ما ذكرنا تنبيها على غاية صعوبة دفع السؤال المذكور
بل فيه اشارة الى الفتح فيما ذكره المص في المواقف وغيره
في جواب الفرقة الزاعمة بانه تعالى لا يعلم جميع الاشياء
وان علم بعضها اذ لو علم كل شئ فاذا علم شيئا يلزم ان يعلم
علمه به لان هذا العلم شئ من الاشياء ومفهوم من المفهومات
فكذا يلزم ان يعلم علمه بعلمه لانه شئ اخر ويلزم التسلسل
في العلوم وهو محال ببرهان التطبيق واجاب عنه المصر بانه
تسلسل في الاضافات التي هي تعلقات صفة العلم والتسلسل
في الاضافات غير ممتنع وحاصل فتح الشارح فيه انه كما يلزم
تسلسل الاضافات يلزم وجود المفهومات الغير المتناهية في
علمه تعالى دفعه لان العلم بالشئ والعلم بذلك العلم وهكذا لا يكون
متعاقبة لاستلزامه الجهل بل دفعة وقد كانت معلومات وقد جرى
البرهان في مطلق الموجودات الخارجية والعلمية بل يجري في
النفس تلك الاضافات لانها وان كانت امورا اعتبارية

لكنها ليست محا بمنقطع بانقطاع الاعتبار رفطعا فلا مخلص عنه وعن
امثاله مع القول بالعلم التفصيلي بل لا بد من القول بالعلم الاجمالي
قوله فان قلت معلومات اثبات للملازمة الممنوعة مع الاشارة
الى ان ما ذكره المانع في مقام السند لا يصلح للسندية لان وحدة
العلم لا يوجب وحدة المعلومات وهذا مبني على ما ذكره اهل
الكلام من ان العلم الواحد القديم يتعلق بمعلومات متعددة
وفاقا وانما الخلاف في تعلق العلم الواحد الحادث فلا وجه
لتفريع قوله فلا تعدد في المعلومات وبهذا يندفع ان يقال
لا وجه لهذا السؤال بعد قوله فلا تعدد في المعلومات؟ واما
القول بان توجه السؤال باحتمال كونها غير متناهية بحسب
الوجود الخارجي فبعيد عن عنوان المعلومات فتدبر قوله قلت
على تقدير؟ تلخيص الجواب ان اريد بجريان برهان التطبيق
في المعلومات جريانه فيها باعتبار وجودها الخارجي فالجريان
مسلم وعدم التناهي ممنوع كيف وعلى تقدير حدوث العالم
باشخاصه وانواعه واجناسه يكون جميع المعلومات الموجودة
في الخارج متناهية في كل زمان وان انضم اليها الموجودات
الاستقبالية الغير الواقعة في الخروج من القوة الى الفعل عند
حد من حدود الازمنة او من حدود الممكنات وان اريد
جريانه فيها باعتبار وجودها العلمي فالجريان ممنوع فان مراد
بالعلم الواحد الاجمالي ان يكون جميع تلك المعلومات الغير
المتناهية موجودة في العلم بصورة واحدة فكما لا تعدد
في العلم لا تعدد في الصورة المعلومة بالفعل في هذا الوجود
ثم ان مدار الجواب على مجرد تجويز حدوث العالم اذ هذا
القدر كاف في مقام المنع ولا يتوقف على الحكم بحدوثه
حتى يتوهم ان حدوث العالم لا يثبت الا بعد ثبوت صحة
برهان التطبيق مع شرائطه وجودا وعدما والكلام
ههنا في صحته بدون الشرط الثاني مع ان حدوث العالم

ثابت ببرهان التضايف بل ببرهان التطبيق بمجرد صحة بدون الشرط
الاول من غير توقف على عدم الشرط الثاني بقي ان في كلامه اشارة
الى ان عدم تناهي معلومات الله بحسب الوجود الخارجي لو صح فانما يصح
بناء على ما زعمه الفلاسفة من قدم العالم واما عدم تناهيها مع القول
بحدوث العالم فاحتمال باطل لم يذهب اليه عاقل فلا يحتاج عليه ما
قيل حدوث العالم لا يقتضي كون المعلومات باعتبار وجودها
الخارجي متناهية لاحتمال كون الحوادث الغير المتناهية حادثة دفعة
في زمان واحد مع انه منع السند وهو خارج عن قانون المناظرة
واما ما قاله ذلك القائل ولاحتمال التعاقب الغير المتناهي في
كونه منعا للسند ايضا مدفوع بما اشرنا من ان المراد حدوث
العالم باشخاصه وانواعه واجناسه والتعاقب الغير المتناهي
يستلزم قدم النوع او الجنس لا يقال لعل مراده من الامور المتعاقبة
تعلقات الارادة القديمة او تصورات مجرد قديم لانا نقول
الامور المتعاقبة مطلقا حادثة وكل حادث من جملة العالم
وليس المراد من الوجود الخارجي هو الوجود العيني بل بمعنى
الخارج عن المدرك المعين وان كان موجودا في نائر
المدارك ولذا جرى البرهان في الصورة العلمية التي هي من
الامور الاعتبارية في التحقيق وجعله من مقولة الكيف بضرب
من التشبيه كما حقق في محله **قوله** فهي هناك متحدة غير متكثرة
نقول في بحث العلم ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم
متعددا مبنيا على التعدد الخارجي وعلى التعدد بالامكان لا
بالفعل فلا تناقض **قوله** واعلم ان المتكلمين اشار الى
بطلان الجواب الممكن ههنا بناء على مذهب المتكلمين النافين
للوجود الذهني بان يقال ان اريد جريان التطبيق في المعلومات
بحسب وجودها الخارجي فلم نسلم الجريان ولا يلزم منه بطلان
البرهان لانها بحسب هذا الوجود متناهية فلا تخالف مقتضى
البرهان وان اريد جريانه فيها بحسب الوجود العلمي فالجريان

ممنوع كيف وليس لها وجود ذهني بمعنى الوجود العلمي عند المتكلمين
وانما يجري فيما دخل تحت الوجود ولا توجه عليهم ان يقال نفي الوجود
العلمي عن المعلومات يستلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما
بالحوادث في الازل اذ لا وجود لها في الازل حتى تحضر بذواتها
عنده في الازل اجابوا عنه بان الاستلزام ممنوع كيف وان صفة
العلم قديمة وتعلقاتها بالحوادث حادثة معها وانما لم يجعلوا
تعلقاتها ازلية لان الحوادث التي لا وجود لها لا في الخارج ولا
في العلم معدومة صرفة لا تميز لها بوجه من الوجوه فلو تعلق
العلم بها في الازل لزم تعلقها بالمعدوم المحض الصرفة وهو باطل بداهة
جلية فلذا جعلوا معلومات الله تعالى غير متناهية بمعنى غير
واقفة عند حد كمقدوراته تعالى كما شحنوا به كتبهم فاستشار الشارح
المحقق الى بطلان جوابهم هذا بان مجرد صفة العلم غير كافية في معلومية
المعلوم بداهة بل لا بد من تعلقها به ايضا فاذا كان التعلق حادثا
لا زما يلزمهم ما ارتكبه ابو الحسين البصري من المعتزلة من كونه تعالى
عالما بالحوادث وقت حدوثها لا في الازل تعالى شأنه عن ذلك
فلا بد من القول بالوجود العلمي الاجمالي في التخلص عن هذه الشناعة
وعن لزوم تناهي المعلومات وانتقاض البرهان وههنا ابحاث
لا تتضح تحقيق هذا المقام بدونها الاول ان من المتكلمين النافين
للوجود الذهني من يقول بان المعدومات الممكنة لها ثبوت
في الخارج في نفسها منفكا عن الوجود الخارجي كما ذهب اليه المعتزلة
فتكون متميزة في ذواتها في الخارج فلا تكون معدومة صرفة فيصح
تعلق العلم بها ازلا فلا يلزمهم تلك الشناعة وقد اشار اليه
الشريف المحقق في شرح المواقف حيث قال وبهذا التقرير
الاعتباري يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه عن الفاضل
بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة
واما الاشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع
اما باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث

المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية واما بان الاضافة
تتوقف على الامتياز الذى لا يتوقف على وجود المتميز لا فى الخارج ولا فى
الذهن والجواب ان مراده من المتكلمين النافين للوجود الذهنى المتكلمون
النافون له مع القول بنفى ثبوت المعدومات الممكنة فى الخارج كالاشاعرة
مع ان ما ذهبوا اليه لا يدفع الاشكال بتعلق العلم بالممتنعات التى
لا تميز لها اصلا الا ان يقال لا يمكن العلم بالممتنع بالكنه اذ لا ذات
له وانما يمكن بالوجه وهو صورة ممكن من الممكنات فرضت وجهاله
كما اشار اليه ابن سينا واشار اليه المص فى المواقف فى توجيه
كلام ابى هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم وايضا على ما ذهبوا اليه جرى
برهان التطبيق فى الثابتات ايضا لان الكون فى الاعيان يستلزم
الجريان سواء سمى ثبوتا او وجودا خارجيا كما صرح به الشارح الجديد
للتجريد فيلزم اما تناهى المعلومات او انتقاض البرهان الثانى ان
من المتكلمين النافين للوجود الذهنى ولثبوت المعدومات
الممكنة من ذهب الى تمايز المعدومات مطلقا ممكنة كانت او ممتنعة
كما اشار اليه المص فى المواقف حيث قال والحق ان الخلاف
فى تمايز المعدومات وعدم تمايزها فرع الخلاف فى الوجود الذهنى
فمن اثبته قال ليس التمايز بين المعدومات قابل بين الموجودات الذهنية
ومن نفاه قال ان التمايز الذى يحكم به العقل قطعا بين المعدومات
منتهى ملخصا ويجرى تمايز المعدومات فى انفسها يصح تعلق
العلم بها ازلا وما اورد عليه العلامة التفتازانى وتبعه الشارح
الجديد للتجريد من انه مردود بل الامر بالعكس ان الحكماء مع قولهم
بالوجود الذهنى قائلون بتمايزها وجمهور المتكلمين النافين للوجود
الذهنى قائلون بعدم تمايزها ازلا وجودا ولا ثبوتا لها فى الخارج
ولا فى الذهن فمدفوع بما ذكره نفسه فى بحث الوجود الذهنى من
ان التميز عند العقل لا يوجب وجود المتميز فيه وما نقلناه عن الشريف
المحقق شامل لهذا المذهب ايضا لا بخصوص بمذهب المعتزلة و
الجواب للشبهة ان التميز على الغير يقتضى وجود المتميز او ثبوته فاما

ان يكون ذلك المتميز موجودا فى الخارج او فى الذهن او ثابتا فى الخارج
غير موجود فيه واما كونه ثابتا فى الذهن غير موجود فيه فلم يذهب اليه
احد لان المراد بالوجود الذهنى مطلق الثبوت فيه ومطلق التميز
عن التميز الخارجى كما صرح به المص فى بحث الوجود الذهنى ولما كان
فرق بين الوجود الخارجى وبين الثبوت الخارجى باطلا فى التحقيق كما
ذهب اليه الاشاعرة وعامة الحكماء تعين ان كل متميز فى نفسه
فهو اما موجود فى الخارج او فى الذهن فاذا لم يكن موجودا فى شئ
منهما لم يكن متميزا اصلا فلو تعلق به العلم به فى الازل يلزم تعلقه
بالمعدوم الصرف قطعا وقد اشار اليه المص حيث استدلوا
على ان المعدوم الممكن شئ بانه متميز وكل متميز ثابت فى الخارج
واورد عليهم المص بانه منقوض اجمالا بالممتنعات المتمايزة و
تفصيلا بانه ان اريد بتميز المعدوم الممكن فى زانه القدر الثابت فى
الممتنع وهو التميز الذهنى فظاهر انه لا يوجب الثبوت والا لكان
الممتنع ثابتا فى الخارج ايضا وان اريد به غيره فممنوع وعليكم تصويره
حتى نتكلم عليه على انا نقول اما ان يكون المعدومات متمايزة فى
نفسها فيجرى البرهان ويلزم احد المحذورين لان مطلق التميز كاف
فى الجريان اولا فيكون فيلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف الثالث
انا اذا تصورنا الشمس مثلا يحصل فى اذهاننا صورة شبيهة
بالشمس جدا ولا نزاع فيه لعاقل وكيف ينكره المتكلمون والعلم
الحادث عندهم مخلوق ومحض فيض من الواجب تعالى واضافة
او ذات اضافة بين العالم وبين تلك الصورة فيما كانت
صورة امر معدوم فى الخارج فلو لم يكن تلك الصورة موجودة بوجه
من الوجوه لم يكن الاضافة موجودة فى الواقع لاستحالة تحقق
الاضافة بدون تحقق كلا الاضافتين فلا يكون العلم موجودا
مخلوقا ولو بمعنى كون منشأ انتزاعه موجودا مخلوقا وانما النزاع
بين المتكلمين والحكماء فى ان تلك الصورة مساوية للشمس فى
الماهية النوعية كما ذهب اليه جمهور الحكماء وبعض المتكلمين او مباينة

لها اما بان تكون من عالم المثال والاشباح المجردة المسماة بالمثل
المعلقة وهو من اعيان الموجودات عند مشتبه كما ذهب اليه بعض الحكما
واما بان تكون مثالا وشبحا لها حادثا في النفس وقت التصور من
غير ان يكون هذا اولا ذاك كما ذهب اليه المتكلمون ويدل على ما
ذكرنا قولهم في نفي الوجود الذهني بانه لو كانت النار موجودة لاحرقت
اذهاننا عند تصورها اذ من البين ان احراق الذهن انما يلزم اذا
وجد في الذهن نفس النار لا مثالها وشبحها وليسوا بقائلين
بعالم المثال فثبت ما ذكرنا فع القول بان النفس الحوادث ليست
بموجودة في الازل لا في الخارج ولا في العلم امكن تعلق العلم بها في
الازل بان تتعلق صفة العلم بامثالها واشباحها التي هي
الصور العلمية اللازمة لذات الواجب تعالى ولا يلزمهم عدم تعلق
العلم بانفس الحوادث في الازل اذ على هذا لا يمكن العلم بالمعدومات
الا بتعلق العلم بامثالها لاستحالة التعلق بالمعدوم الصرف ثم
اذا وجدت تتعلق العلم بانفسها ايضا فلذا اثبتوا للعلم تعلقين
ازلي وحادث وانما يلزم ان لا تكون المعلومات معلومة له تعالى في
الازل لو لم تتعلق العلم بها اصلا لا بانفسها ولا بامثالها والجواب
اما ان تكون انفس الحوادث متصفة في الازل بالمعلومية او لا
تتصف وعلى الثاني يلزم ما ذكره وعلى الاول يلزم وجودها في
الخارج او في العلم لان صدق الموجبة يتوقف على وجود الموضوع
في ظرف الثبوت ولما كان ثبوت المعلومية لها في الازل ثبوتا
حقيقيا في نفس الامر لا ثبوتا فرضيا يعني لو وجد كان معلوما لزم ان
توجد الحوادث في الازل في نفس الامر وجودا حقيقيا لا فرضيا و
الوجود النفس الامري منحصر في الوجود الخارجي والعلمي لا ثالث لهما
في التحقيق هذا خلاصة ما حققه الشارح في كتبه وهذا متوجه على
تقدير ان تكون الحوادث معلومة في الازل بامثالها من عالم
الاشباح ايضا وليس بمتوجه على تقدير القول بالوجود الذهني
لانفس الماهيات كما هو التحقيق مع ان كلامه ههنا مبني على هذا

التحقيق وايضا يجري برهان التطبيق في تلك الامثال والاشباح
على المذهبين فيلزم اما تناهي المعلومات او انتقاض البرهان
قطعا وبالجملة برهان التطبيق جار في كل جملة متميزة الاحاد في نفس
الامر سواء كانت موجودات خارجية او ثابتات خارجية او
موجودات علمية هي انفس الماهيات او امثالها واشباحها
من عالم المثال ومن هذا العلم فيلزم احد المحذورين ومراد الشارح
ههنا التخلص عن هذين المحذورين مع عدم الوقوع في ورطة الاولى
وجميع هذه الاحتمالات تخلص من ورطة وتوقع في اخرى الرابع
ان منهم من قال علم الواجب تعالى ليس بحصولي بتعلق العلم
بصورة مأخوذة من المعلوم بل حضوري بحضور ذات المعلوم عنده
تعالى ازلا وابدا وكما ان ذاته تعالى لا يدخل تحت تصاريف
الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده تعالى مع جميع الزمانيات
كل في وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى
ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية فتعلق الصفة الازلية
تعلقا ازليا بوجود المعلومات فيما لا يزال وتلخيصه ان المصحح
للتعلق الازلي وجودات الحوادث فيما لا يزال وقد ذكره بعضهم
ههنا وادعى انه اسلم من الانتجاء الى العلم الاجمالي كما فيه ما فيه
والجواب ان حضور المعدوم الصرف الذي لا تميز له في الازل
اصلا عند الواجب تعالى بديهي البطلان فضلا عن حضوره ازلا
وابدا كما قال المولى الجنابي وايضا لا يتم في حضور الممتنعات ولا
في حضور المعدومات الممكنة التي لا توجد ابدا بل ولا يصح في حضور
الحوادث الموجودة ايضا لوجهين الاول انه يستلزم اجتماع الموجودات
الغير المتناهية حاضرة ازلا وابدا ويبطله برهان التطبيق الثاني
ان وجوداتها موقوفة على الايجاد المسبوق بالارادة المسبوقة
بالعلم بها فلو كان المصحح للتعلق الازلي بها وجوداتها اللايزالية
لزم توقف العلم على نفسه وهو دور باطل وبالجملة هذا احتمال
باطل ولاجل بطلانه احتاج الحكما الى ارتسام صور الحوادث

في العقل الفعال وتواجمالا والشيخ ابن سينا الى ارتسامها في ذات
الواجب مخالفا لاصول الحكما كما صرح به بعض المحققين في حاشية
اثبات الواجب ومن ههنا يتضح ان ما ذكره المتكلمون من ان
العلم تابع لوقوع المعلوم محمول على العلم التصديقي كالعلم بان
زيدا يعصي في وقت كذا وهذا القدر يكفيهم في دفع الجبر عن افعال
العباد لا محمول على ما هو اعم من التصوري كالعلم بنفس زيد وبنفس
عصيانه فان ايجادها مسبوق بالعلم التصوري المتعلق بهما
كما يشاهد في ان علمنا بان السرير موجود متوقف على وجود
السرير ووجوده موقوف على بنائه الموقوف على تصوره اولا فغاية
الامر توقف العلم التصديقي على تصور اطرافه ولا بأس فيه فاعرف
ذلك فانه من نفايس المباحث الخامس ما قيل استحالة تعلق
العالم بالمعدوم الصرف ممنوعة في التعلق العلمي ودعوى البداهة
غير مسموعة وما يتوهم من ان التعلق نسبة وهي تقتضي وجود طرفيها
فهو ايضا ممنوع في النسبة العلمية فانها لا تقتضي وجود الطرفين بالفعل
بل الوجود التقديري كاف فيها على انه منقوض بالقدرة الازلية
المتعلقة بالحوادث المستدعية لنسبتها بين القادر والمقدور
ضرورة واتفاقا واما ما ذكره من القول بحدوث التعلق كما
صدر عن بعض المتكلمين فليس للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف
بل للهرب عن لزوم التغير في علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة كما في
شرح المواقف حتى ذكر بعضهم ان لعلمه تعالى تعلقين قديم وهو
بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستجدد و
حادث بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الان او قبل
كما في الحاشية الخيالية والجواب عنه ان هذا القائل لم يتصور ولم
يفهم معنى التعلق بالمعدوم الصرف فان العلم بالشيء اما بحضور
ذلك الشيء بذاته عند العالم كما في العلم الحضوري واما بحصول
صورة له سواء كانت تلك الصورة مأخوذة منه كما في العلم
الحصولي الانفعالي او لم تكن بل كانت متقدمة عليه سببا لوجوده

قوله محمول على العلم التصديقي الخ وما يقال ليس للواجب تعالى
علم منقسم الى التصوري والتصديقي مدفوع بانه لا شبهة في ان
له تعالى علما متعلقا بالنسبة واطرافها فالمتعلق بوقوع النسبة
اولا وقوعها شبيه بعلومنا التصديقية وبغيرها شبيه بعلومنا
التصورية ومرادنا ذلك وان لم يسموهما بالتصور والتصديق
اللذين هما قسما العلم الحادث او علم الممكن واشار
الى ما ذكرنا بعض الافاضل في حاشية الخيالي

كما في العلم الحصولي الانفعالي او لم تكن بل كانت متقدمة عليه
ولما كان العلم بالشيء موجبا لتميز المعلوم عند العالم وموجبا
للاضافة بينهما باتفاق الحكماء والمتكلمين فكلما تحقق العلم
في الواقع يلزم ان يتعلق العالم بشيء متميز هو اما ذات المعلوم
او صورته الموجودة في علمه فمعنى تعلق العالم بالمعدوم الصرف
تعلقه به من غير حضور ذاته عنده ولا حصول صورته عنده و
هذا يجري مجرى ان يقال علمت شيئا لا وجود له في الخارج ولم
يخطر ببالي صورته اصلا وهذا سفسطة بينة ولهذا حكم الشريف
المحقق بان القائلين بان العلم اضافة او صفة ذات
اضافة وهم المتكلمون لا يندفع عنهم الاشكال بالعلم بالمعدومات
الا باثبات الوجود الذهني او باثبات تميز اخر غير الوجود
كما نقلنا بل نقول لو تحقق الاضافة في الواقع ولم يتحقق
كلا الطرفين بل احدهما فقط هو العالم يلزم تحقق احد
المتضايفين هما العالمية والمعلومية بدون الاخر وهو
باطل بداهة وعليه مبنى برهان التضايف ولهذا شنعوا
على ابي هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم وهذا القائل
اشنع منه بكثير لانه انما نفى المعلوم المستحيل وقد وجهوا
كلامه بما نقل عن الشيخ كما اشرنا وهذا القائل نفى جميع
المعلومات العددية ولا توجيه له بناء على ان الاتصاف
بالمعلومية يتوقف على وجود المتصف بداهة او على تميزه
في ظرف من الظروف اعني الخارج والذهن وما ذكره من
الوجود التقديري انما يكفي في تحقق العلم تقديرا وفرضا
لا تحقيقا والنقض بالمقدورات وهم لان عدم تعلق القدرة
بالمقدورات المعدومة انما يتوجه على النافين للوجود
الذهني ايضا لا على المثبتين لان المقدورات المعدومة في
الخارج متصفة بالمقدورية بمعنى صحة فعلها وتركها باعتبار
وجودها العلمي لان الصحة بمعنى الامكان ويتصف به الماهيات

في الذهن واما ما ذكره من ان الالتجاء الى حدوث التعلق ليس للهرب
عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن لزوم التغير في علمه تعالى
بالمتغيرات فمع انه لا يقدح في شيء من مقدمات دليل الشارح
قد عرفت انه بعد استحالة تعلق العالم بالمعدوم الصرف بداهة
لم يبق للنافين للوجود الذهني ولتميز المعدومات في الخارج ملجاء
سوى القول بحدوث التعلق وقد دل عليه كلامهم حيث جعلوا
معلومات الله كمقدوراته غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد مع
انها على تقدير القول بالوجود الذهني غير متناهية بالفعل كما
سيجيء منه فهم التجؤوا اليه للهرب عن امرين وذكرهم اياه
للهرب عن لزوم التغير في العلم لا ينافي ان يكون ذلك القول
للهرب عن امر اخر اذ قد يكون الجواب الواحد جوابا عن
اشكالات عديدة ومن المعاصرين من قال استحالة تعلق
العالم بالمعدوم الصرف ممنوعة فان ذلك المعدوم الصرف
لا يكون متميزا قبل التعلق وان كان متميزا بعده ولا يجري
برهان التطبيق في تلك الصور العلمية المتميزة وانما يجري في
في الموجودات الخارجية وانت خبير بان التعلق نسبة
متاخرة عن الطرفين قطعا فلا بد من تميز المعلوم قبل التعلق
قطعا وذلك التميز اما في الخارج وهو في المعدومات باطل عند
الاشاعرة واما في الذهن فوقع فيما هرب من القول
بالوجود الذهني وايضا اختصاص جريان التطبيق بالموجودات
الخارجية باطل قطعا لان الاعداد عارضة للموجودات
الذهنية ايضا وكذا حكم المحققون بان زوجية الاربعة
مثلا من لوازم الماهيات العارضة بحسب كلا الوجودين
ويجري التطبيق في كل ما عرض له الاعداد عارضا ومعروضا
قطعا لا مرية فيه ولذا اتفق المحققون على جريانه في كل جملة
متميزة الاحاد في نفس الامر كما نقلنا ولذا قال المولى الخيالي
لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد

الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل مفصلة ونسبة الانطباق
بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتامل ونقل عنه ان وجه التامل
ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشامل
انما تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير
المتناهية مفصلة ممنوع انتهى اقول فقد اضطر الى العلم الاجمالي
في المراتب الغير المتناهية وان اثبت العلم التفصيلي في المراتب
المتناهية ويتجه عليه ان كل مرتبة فرضت منتهى العلم التفصيلي
ففوقها مراتب متناهية اخر يمكن تعلق العلم بها تفصيلا ولا يقف
عند حد بالنسبة الى اذهاننا فاما ان ينتهي العلم التفصيلي في حد
فيلزم ان لا يوجد العلم التفصيلي الممكن له تعالى وهو العلم التفصيلي
بمراتب متناهية فوق ذلك الحد او لا ينتهي في حد بان يكون
جميع المراتب الغير المتناهية معلومة له تعالى تفصيلا في الازل
فيجري البرهان ويلزم احد المحذورين قطعا لا يقال لعل مراده
ان كل مرتبة متناهية معلومة له تعالى تفصيلا وان كان مجموع
المراتب الغير المتناهية معلومة له اجمالا وحال الكل المجموعي
يجوز ان يغاير حال الكل الافرادي لانا نقول اما ان يكون
الاحاد المعلومة تفصيلا في الازل متناهية فيلزم عدم اتصاف
الواجب تعالى بالعلوم التفصيلية الممكنة له تعالى فوق المنتهى
او لا تكون فيجري البرهان فلذا جزم الشارح بالاجمال في
جميع المراتب وانما اطنبنا كل الاطناب الكلام اذ قد صنفوا
في تضليل الشارح رسائل في هذا المقام **قوله** ان التعلق
بين العالم والمعدوم الصرف لم يقل بين العلم والمعدوم
الصرف لانه لا ينطبق على مذهب القائلين بان العلم اضافة
وتعلق وانما ينطبق على مذهب القائلين بانه صفة ذات
اضافة او للايماء الى ان المعتزلة مع قولهم بنفي الصفات
الزائدة وبان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لم يجعلوا
العالم متعلقا بالمعدوم الصرف بل بالمعدومات المتميزة في

الخارج عندهم قوله فان قلت العلم الاجمالي الخ ابطال لجوابه
المختار بمنع الجريان مستندا بالعلم الاجمالي وهو سند ساوى الواقع
اذ ليس لعدم الجريان مدار الا بان لا تكون المعلومات متمايزة وعدم
تمايزها اما بكونها معدومات صرفة واما بكونها موجودة بصورة
واحدة وقد ابطل الاول فلم يبق لمنع الجريان سند سوى احتمال
العلم الاجمالي فاذا بطل ذلك ايضا ثبت المقدمة الممنوعة
التي هي الجريان فمورده السند المذكور ومنشاه قوله لم يصر
ذلك الشئ معلوما بالفعل وحاصل الابطال ان العلم الاجمالي
بتلك المعلومات الغير المتناهية ليس علما بها بالفعل بل بالقوة
ولذا قالوا ان العلم بالقاعدة الكلية ليس علما باحكام الجزئيات
المندرجة فيها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل والعلم بالفعل
انما يحصل بالاستنتاج منها بضم صغرى سهلة الحصول هذا في
العلوم التصديقية واما العلوم التصورية فلان العلم الاجمالي
بجميع انواع الحيوانات مثلا بعنوان الحيوان ليس علما بنوع
الانسان بالفعل بل بالقوة وانما يحصل العلم بالفعل بعد
معرفة الفصل وانضمامه اليه واذا لم يكن العلم الاجمالي في
الازل علما بها بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور الذي
هو عدم كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل بل وقت حدوثها
بحضورها بذواتها عنده تعالى هذا لا يقال ان اريد انه يلزم
ان لا يكون معلوما اصلا ممنوع كيف وقد كان الكل
معلوما اجمالا وان اريد انه يلزم ان لا يكون معلوما تفصيلا
فسلم لكن القائل بكون الكل معلوما اجمالا لا يلزمه القول
بكونه معلوما تفصيلا بل هو ينفيه لانا نقول مبنى السؤال
على ان العلم الاجمالي لكونه علما بالقوة يستلزم الجهل ببعض
تلك المعلومات اذ لو كان الكل معلوما بالفعل لم يتصور هناك
اجمال فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بجميع ذاتيات
الحوادث واحوالها في الازل بل وقت حدوثها قوله

قلت قد حقق في محله الجواب بمنع عدم كون العلم الاجمالي علما
بالفعل مستندا بتحقيقه في محله بان للعلم الاجمالي قسمين قسم يستلزم
الجهل بتفاصيل تلك المعلومات كما توهمه السائل وهذا القسم محال في
حقه تعالى وقسم لا يستلزم ذلك بل جميع التفاصيل معلومة للعالم
ومع ذلك ليس لها صور متعددة بل جميعها موجودة في العلم بصورة
واحدة ولذلك جوز ثبوت العلم الاجمالي له تعالى القاضي الباقلاني و
المعتزلة وجمع الحكماء وهم والمراد من المحققين في كلامه فيما قيل وقال
المص والحق انه اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع ثبوته له تعالى والا
فلا يمتنع وتفصيله ان العلم لما كان عبارة عن حضور المعلوم عند
المدرك فللعالم بالمسئلة المعينة ثلث حالات الاولى حالته عند
عدم الالتفات اليها وفي تلك الحالة ليس له علم بها بالفعل
لعدم الحضور بل بالقوة الثانية حالته عند الالتفات اليها دفعة
اجمالا حين سئل عنها الثالثة حالته عند شروع الذهن في تفصيلها
وتميز موضوعها عن محمولها ولا شك ان له في الحالة الثالثة علما
بها تفصيليا بصور مفصلة وكذا في الحالة الثانية له علم بها بالفعل
وان كانت اجزاؤها مجملة موجودة في المدركة بصورة وحدانية
لحضور صورة الكل عند المدركة وعدم التميز بالفعل لا يقتضي عدم
الوجود كما ان عدم تميز اجزاء الجسم المتصل بالفعل لا يقتضي عدم
وجود شئ من تلك الاجزاء نعم ليس شئ من اجزاء المتصل وجود
استقلالي لكن انتفاء الوجود الاستقلالي لا يوجب انتفاء مطلق
الوجود بل جميع تلك الاجزاء موجودة بوجود الكل كما حققه الشارح
في كتبه فكذا جميع اجزاء المسئلة الموجودة بصورة واحدة موجودة
حاضرة عند المدركة بوجود تلك الصورة وان لم يتميز بعضها عن
بعض بالفعل وهذه الحالة الثانية ليست بمسبوقة دائما بالعلم
التفصيلي ولا كما في المسئلة بل قد يسبق بعلوم سابقة
ركبت اجمالا كما في القياس الخفي في صورة الحدس وبهذا البيان
اندفع ما اورد عليه من الاوهام منها انه يستلزم ان لا يكون الواجب

تعالى عالما بالتفاصيل لانه ان اراد ان لا يكون عالما بالاشياء بصور
متعددة فغير محذور وان اراد ان لا يكون عالما بجميع الاشياء فغير لازم
ومنها ما قيل ان التغاير بين العالم والمعدوم الصرف جار في التعقل
الاجمالي واما ما قيل ان العلم الاجمالي هو الصورة الجملية للكل اذا
فصلت تحصل صور كثيرة فالصورة الكثيرة علم تفصيلي تنشأ
من الصورة الاجمالية فالمعدومات باعتبار حضورها في ضمن تلك
الصورة الاجمالية ليست بمعدومات صرفة فمما لا يسمن ولا يغني
فانه انما يصحح العلم التفصيلي دون العلم الاجمالي انتهى وذلك
لان ما ذكره هذا الفاضل قد وقع لزوم التغاير بين العالم والمعدوم
الصرف وصحح العلم الاجمالي بحيث لا يستلزم الجهل بشيء من
الاشياء كما هو مبنى السؤال على ما عرفت ومنها ان التميز لازم
العلم وفاقا فاما ان يكون كل معلوم متميزا عن غيره في الوجود العلمي
فيكون لكل معلوم صورة مغايرة لصور سائر المعلومات
فيكون العلم بها تفصيليا لا اجماليا او لا يكون فلا يكون معلوما
بالفعل لانتفاء لازمه والجواب عنه لما كان كل موجود متميزا كان
التميز كالوجود فنسميه تميزا استقلاليا وهو لازم العلم التفصيلي
وتميزا تبعيا وهو لازم العلم الاجمالي ولو توقف العلم بالفعل
مطلقا على التميز الاستقلالي لما كان القياس الخفي المجمل واسطة
وفاعة في الاحكام الحدسية اذ ليس بين سنوح ذلك القياس
وبين الحكم الحدسي زمان يسع الترتيب وليس الشيخ مرتبا
بالفعل بل بالقوة لان سنوحه وفاعيته والمرتب بالفعل لا يمكن
ان يسنح وفاعة ولا يكون واسطة بدون العلم به بالفعل وقد
تقرر ان العلم التصديقي انما يحصل من العلم بالمقدمتين لا بالعلم
بمقدمة واحدة فذلك الشيخ مركب من مقدمتين فصاعدا وموجود
في الذهن وفاعة بصورة واحدة ومعلوم بجميع اجزائه بالفعل ثم
ان هذا نوع توضيح مع الاشارة الى ان الحكماء ايضا قائلون بكون
علم الواجب تعالى بل علوم جميع المبادي العالية وهم الواجب تعالى

مع العقول العشرة والنفوس الفلكية علوما اجمالية فقال وهو اي
العلم الاجمالي التعقل البسيط اي ليس له اجزاء وتفاصيل بالفعل الذي
يجعله الفلاسفة اذا حصل لها مستفادا من المبادي العالية حيث
جعلوا للنفس الناطقة اربع مراتب رابعها العقل المستفاد من العقل
العاشر في مشهورهم ومن الواجب تعالى في تحقيقهم كما سيجيء منه
ولذا جمع المبادي والتفصيل اي تفصيل المعلوم بذلك العلم الاجمالي
وتميز بعضها عن بعض بحيث يكون معلوما بصور متعددة تفصيلا
انما هو للنفس من حيث هو نفس اي من حيث انها متعلقة بالبدن
تعلق التدبير والتصرف وهي جهتية كونها فاعلة ولها جهتية اخرى
اي جهتية كونها قابلة وهي من جهتية كونها فاعلة تحتاج الى القوى
البدنية الظاهرة والباطنة ومن جملتها القوة المتصرفة التي
من شأنها التركيب والتفصيل ومن حيث كونها قابلة تستفيد
من المبادي العالية من غير احتياج الى القوى ولما كان القوة المتصرفة
وغيرها من القوى الجسمانية التي يتوقف عليها التفصيل وسائر
التصرفات البدنية عندهم مستحيلة في حق المبادي العالية
في الواقع فلم يمكن للمبادي ذلك التفصيل فليس ذلك التفصيل فينا
للتفصيل في المبادي بان يوجد فيهم صور مفصلة وتستفيدها ولا
للنفس من حيث كونها قابلة مستفيدة وانما هو للنفس من
حيث كونها فاعلة متصرفة في البدن واراد بيان كون العلم
الاجمالي في المبادي علما بالفعل عندهم فقال قالوا والتعقل الاجمالي
للمبادي هو الخلاق للصور التفصيلية اي المعينة الخارجية والذهنية
لان جميع انحاء الوجود معلول خارجيا كان او ذهنيا وقد اشار
اليه في الرسالة الجديدة حيث قال كما ان العلم الاجمالي
فينا مبدء للتفصيلي كذلك العلم الاجمالي الالهي علة للصور التفصيلية
في الخارج وفي المدارك السفلانية انتهى فنسبة الخلق والايجاد
الى العلم الاجمالي مجازية من الاسناد الى السبب فان الخلاق
عندهم هو المبادي مع ان الخلق والايجاد عندهم عبارة عن ذلك

قوله ان المدارك السفلانية لا يقال على تقدير كون الصور المفصلة في ازهاننا
بايجاد المبادي لم يبق وجه لقوله كما ان العلم الاجمالي فينا مبدء لتلك
الصور التفصيلية في اذهاننا بعد جعله كسببا وتأثيرا لانا نقول الايجاد
عندهم وعبارته الاجمالي في المبادي فكان تشبيها للمجهول بالمعلوم ومع ذلك
الاجمالي للتفصيل في المبادي كانت الصور التفصيلية مقدورة للمبادي ايجادا او مقدورة لنا
كسبا فافهم

العلم الاجمالي بشرط تمام استعداد القابل فتفصيل المبادي بالايجاد
لا بتمييز بعض المعلومات عن بعض بدون الايجاد فان ذلك التمييز
عبارة عن تفصيلنا وحاصل كلامه فلو لم يكن التعقل الاجمالي علما
بالفعل عندهم لما جعلوه خلاقا لاستحالة خلق الموجود المعين
بدون العلم به بالفعل لان العلم الكلي الشامل له ولغيره لا يفيد
صحة الايجاد بل لا بد ان يكون ذلك المعين معلوما للخالق ولو
بوجه كلي منحصر فيه بحسب الخارج كما سيجيء وليس معلومية ذلك المعين
بذلك الوجه المنحصر بالاستقلال بل في ضمن العلم الاجمالي بالكل
وفي اختيار صيغة المبالغة في الخلاق مبالغة في كونه علما بالفعل
من جهة ان الخلق عندهم هو العلم ولك ان تقول في نسبة
الخلاق الى العلم الاجمالي تجريد بديعي مبني على انتزاع علم اجمالي
اخر قائم به ففيه مبالغة على المبالغة في ذلك ثم اراد ان يبين
ان العلم الاجمالي فينا ايضا علم بالفعل فقال ولك ان تقول
التعقل الاجمالي الخ فلو لم يكن علما بالفعل لم يكن مبدأ للتفصيل
في اذهاننا ولما كان فيه نوع شبهة بناء على ان التفصيل
يحتاج الى التفاتات متعاقبة الى تلك الصورة المجملة ولذا
اشتبه في كونه علما بالفعل بعض المتأخرين كما سيشير اليه
في بحث العلم عكس التشبيه المذكور في الرسالة الجديدة
كما لا يخفى **قوله** ثم اقول كما ان البعد المكاني الخ لما ابطل
اقوى ادلتهم على قدم العالم واثبت حدوثه في ضمن الابطال
ببراهين قطعية لم يبق للعقل السليم مساغ ميل الى مذهبهم
الباطل اصلا لكن لما كان لهم دليل اخر جبل الاوهام
على الحكم بصحته وهو ان الزمان لا يقبل العدم اذ لو فرض عدمه
لوجد قبله زمان ممتد لا الى نهاية فعدم الزمان مستلزم لوجوده
مع عدمه وهو محال فكذا عدمه فثبت انه ازلي ابدي وهو لكونه
سيالا مقدار الحركة فيلزم قدم الحركة والجسم المتحرك
وكان الوهم الذي هو سلطان القوى متسلطا على مدركات

العقل حتى فسر به الذي يوسوس في صدور الناس خاف
على بعض من لم يغلب عقله على وهمه لا سيما العكس ان يجعله معارضا
لدليل الحدوث فيتزلزل عقيدته عن مرتبة اليقين فارشد الى
جهة انقداح ذلك الدليل الوهمي ايضا لا بمجرد المنع بل مع
الاستناد الى نظيره القطعي البطلان وهو الامتداد المكاني لا
الى نهاية ولهذا خص القدح بهذا الدليل وصح تأخير القدح عن
قوله وانما اشبعنا الكلام وحاصل القدح منع الملازمة بان
يقال لا نسلم انه لو فرض عدم الزمان لوجد مع عدمه زمان
كيف ووجود الزماني لا الى نهاية كوجود المكاني لا الى نهاية
في كونهما من الاحكام الوهمية الباطلة فكما ان ليس فوق المحدد
امتداد مكاني موجود بل موهوم محض فكذا ليس قبل الزمان
امتداد زماني موجود بل موهوم محض وقوله وقولهم انا نجزم
بتقدم بعض الخ اثبات لتلك الملازمة الممنوعة بان يقال انا
نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان الممتد لا الى نهاية على بعض
اخر تقدما لا يجامع معه المتقدم المتأخر فالجزء الذي فرض فيه
عدمه متقدم على الجزء الذي فرض فيه وجوده بهذا المعنى ولا
يكون الامتداد كذلك اي بحيث يتقدم بعض اجزائه على البعض
تقدما بهذا المعنى او بحيث يجزم بذلك التقدم الا اذا كان له
راسم موجود في الخارج وهو الان السيال الموجود عندهم
بمنزلة الحركة بمعنى التوسط وان لم يكن نفس ذلك الزمان
الممتد موجودا في الخارج بل في الخيال عندهم بمنزلة الحركة بمعنى
القطع فثبت قولنا لو فرض عدمه لزم ان يوجد مع عدمه
زمان اذ لا نعني بوجود الزمان الممتد وجود نفسه في الخارج
بل وجود منشائه وراسمه فاجاب عنه بقوله ممنوع فانا نجزم الخ
وحاصله انهم ان ارادوا تقدم بعض الاجزاء على بعض بهذا
المعنى في الواقع او الجزم المطابق للواقع بذلك التقدم
فهو ممنوع فانه انما يصح اذا كان للزمان الممتد الى الازل وجود

في الواقع وهو اول المسئلة بل الزمان قبل العالم واجزاء ذلك
الزمان واتصاف بعض تلك الاجزاء بالتقدم على البعض الاخر
كلها موهومات محضة كانياب اغوال والجزم المذكور بتبعية الوهم
وان ارادوا تقدم البعض على البعض في حكم العقل ولو غير مطابق
او الجزم مطلقا ولو بتبعية الوهم فذلك التقدم او الجزم به مسلم
ولكن لا نسلم ان ذلك التقدم الوهمي او الجزم بتبعية الوهم لا يكون
الا براسم موجود في الخارج كيف ونحن نجزم بتبعية الوهم ايضا
بان وراء العالم امتدادا مكانيا يتقدم بعض اجزائه على بعض في
الوضع اي في الاشارة الحسية والرتبة بالنسبة الى مبداء
معين كمركز العالم ضرورة ان العقل بتبعية الوهم يجزم بان
الفرسخ الذي يلي محدب المحدد من الامتداد المكاني الذي
فوقه اقرب الى مركز العالم من الفرسخ الذي بعده فمن شرع
في الاشارة الحسية الى الفراسخ المبتداة من مركز العالم
لا الى نهاية يشير الى الفرسخ الاول متقدما على ما بعده في
الاشارة الحسية والرتبة وبالجملة مثل التقدم المذكور الوهمي
او الجزم به بتبعية الوهم حاصل في اجزاء الامتداد المكاني
وراء العالم مع انه لا راسم ولا مرسوم قطعا بشهادة البراهين
المبسوطة في محله وقد اشار الى واحد منها هو برهان
التطبيق كما اشرنا بل لا راسم في تقدم بعض الاجزاء على بعض
في الامتداد المكاني الموجود داخل العالم نعم عدم الزمان
متقدم بهذا المعنى على وجوده لكن ذلك التقدم ليس بزماني
بان يكون هناك امتداد براسم موجود ويقع ذلك العدم
في بعض اجزائه بل هو تقدم بمعنى اخر ففي هذا المنع من الشارح
منع قولهم ان كل تقدم لا يجامع معه المتقدم المتاخر فهو
زماني اذ لا دليل لهم على هذه المقدمة سوى ما ذكر من ان الامتداد
لا يكون كذلك الا براسم موجود واذا لم يتم هذه المقدمة
لم يتم انحصار التقدم في الاقسام الخمسة المشهورة ايضا

ولذا احدث المتكلمون قسما سادسا وسموه تقدما ذاتيا وهو
تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اخر وتقدم عدمه على وجوده و
التزموا ان التقدم والتاخر الزمانيين لا يكونان الا فيما كان للمتقدم
والمتاخر زمانان متغايران لهما ففي كلامه اشارة الى ان
التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان ذاتيان كالتقدم والتاخر
بين عدم الزمان وبين وجوده كما ذهب اليه المتكلمون لا زمانيان
كما ذهب الحكماء واشارة الى ان التقدم والتاخر اللذين لا يجامع
معهما المتقدم المتاخر من الاعراض الاولية لاجزاء الزمان والا لم
يصح تسمية المتكلمين اياهما بالذاتيين لكنهما من الاعراض الاولية
العامة لوجودهما بين عدم الزمان ووجوده بلا زمان والعرض
الاولي لا يجب ان يكون خاصة اذ قد يكون اللاحق للشيء بواسطة
ذاتي اعم عرضا ذاتيا ولو سلم فهما عرضان ذاتيان لمطلق الامور
المتعاقبة اللاحقان لهما بلا واسطة عند المتكلمين سواء كانت
تلك الامور اجزاء زمان او عدمه ووجوده فلا مخالفة في كلامه
للمتكلمين في ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ذاتي لا زماني
كما توهمه بعض المناظرين واطنب غاية الاطناب **قوله** بل
نقول توهم هذين الامتدادين الخ ترق من المنع الى الاستدلال
العاري عن المعارض الذي قدح فيه انفا على تناهي الامتداد
الزماني كالامتداد المكاني الذي هو نظيره بلا فرق بينهما في
ان الوهم يحكم بعدم تناهيهما والبراهين القاطعة يحكم بتناهيهما
بلا مرية وقوله واذا كان الزمان متناهيا الخ استدلال
على بطلان قولهم ان كل تقدم لا يجامع معه المتقدم المتاخر
فهو تقدم زماني براسم موجود بعد الاشارة الى منعه اذ
على تقدير تناهي الزمان الموجود في الواقع لا يكون قولنا
لم يكن قبله شيء بمعنى وجد قبله زمان ولم يوجد فيه شيء
اخر كما يوهمه ظرفية قولنا قبله ظرفية زمانية كما هي المتبادر
بل بمعنى انه لم يوجد هناك شيء لا زمان ولا حادث اخر فيه

في ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما او كلاهما
بعلة خارجة كالنفوس الناطقة الابدية مع حدوثها وكالعقول
القديمة الابدية على رأي الحكماء ثم دفع الايراد المذكور عن الدليل الاول
بانه لما كان حكم الحدوث جواز العدم بالفعل صح ذلك الحكم صباحي
بقوم دليل الامتناع ولم يتم هذا خلاصة ما ذكره في شرح المقاصد واجيب
كون الدليل الاول مختارا عند الشارح جعل هذا الحكم لازما لحدوث
العالم ولم يجعله مسئلة اخرى ولم يفسر العطف كما جعل وفسر في
المسئلة الآتية ثم القائلون بكون العالم قابلا للعدم الطاري هم الاكثرون
وابو علي وابو هاشم من المعتزلة ومخالفوهم في هذا الحكم بعض الفلاسفة
والجاحظ والكرامية اما الفلاسفة فلذاهبهم الى انه قديم وما ثبت
قدمه امتنع عدمه واما الجاحظ والكرامية فمع اتفاقهم معنا في حدوث
العالم حكموا بامتناع عدمه الطاري هذا هو المذكور الممدوح به في الشرح
الجديد للتجريد في بحث المعاد وفي المواقف وشرحه وفي شرح المقاصد
في بحث ان الجسم يبقى زمانين وفي بحث ان العرض لا يبقى زمانين
وبهذا البيان ظهر امور الاول ان المقبول ههنا بمعنى الامكان لو قوعي
المفسر بعدم كون الطرف المخالف للحكم واجبا بالذات ولا واجبا
بالغير بحيث لو فرض وقوع الطرف الموافق لم يلزم محال اصلا وقد
يسمى ذلك بالامكان الاستعدادي كما في تعريفات الشريف لكونه
مستلزما للاستعداد التام الموجب للوقوع بالنسبة الى الماضي
والحال وقد يطلق عليه الامكان بحسب نفس الامر لعدم الامتناع
بوجه من الوجوه كما يطلق على ما يقابل الامكان العقلي اي الامكان
عند العقل وانيا كان او وقوعيا فالمعنى ههنا ان العالم لا يمتنع عدمه
الطاري في نفس الامر لا لذاته ولا لعلة خارجة وليس المراد ههنا
الامكان الذاتي المفسر بعدم كون الطرف المخالف واجبا بالذات
وان كان بالغير ولا الامكان بمعنى الاستعداد والقوة المفسرة
بكون الشيء من شأنه ان يكون وليس بكائن بالفعل ولا بمعنى
انضاف القابل بالمقبول كما توهموا اذ الامكان الذاتي والاستعداد

في الواقع وان وجد هناك بحسب التوهم زمان اخر يجعله الوهم ظرفا
لعدمه في الواقع فكلمة قبل في قولنا هذا للظرفية الزمانية الوهمية
وهي لا توجب وجود زمان في الواقع براسم موجود في الخارج وهو
مراد من قال ان الظرفية فيه زمانية او نقول تلك الظرفية الزمانية
واقعة في جزء الشيء وصدق ذلك الشيء لا يتوقف على تحقق القيود
الواقعة في جزءه كما ان صدق السالبة لا يتوقف على وجود الموضوع
في الواقع ولك ان تقول كلمة قبل بمعنى مطلق المتقدم بشهادة
البراهين والمراد بالشيء الحادث لا مطلق الممكن كما وهم لان
مطلق الممكن شامل لصفات الواجب تعالى وبالجملة فقد ثبت
بالبراهين ما قاله المتكلمون من ان تقدم عدم الزمان على وجوده
ليس بتقدم زماني بل نوع اخر من التقدم ويتفرع عليه ان تقدم
الواجب تعالى على الزمان ليس بزماني ايضا وهو لا ينافي
كونه تعالى قديما بالزمان لانه بمعنى ان لا يسبق على وجوده تعالى
شيء من الازمنة الموهومة المقدرة لا بمعنى ان لا يسبق شيء من
الازمنة الموجودة مع انه على المعنى الثاني لا منافاة ايضا لكن
المعنى الاول ابلغ **قال المص** وعلى ان العالم قابل للفناء اي
كل عالم او العالم بجميع اجزائه قابل للفناء كما يقتضيه الاستدلال
على الوقوع المستقبل بالاية الآتية اعلم ان مراد اهل الكلام
من الفناء في هذا الكلام هو العدم الطاري على الوجود المطلق
الخروج عن الانتفاع به كالموت وتفرق الاجزاء وان جوزوا
المعنى الثالث في قوله تعالى كل من عليها فان في قوح من
استدل به على هذا المطلب ولذا فسر به الشارح المحقق ثم
استدلوا على هذا المطلب تارة بحدوث العالم فان العدم
السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول وكذا
الثاني وتارة بالامكان الذاتي فان معناه جواز كل من الوجود
والعدم نظرا الى الذات هذا واورد عليهما بان هذا لا ينافي
الامتناع بالغير على ما هو المتنازع فيه فانه يجوز ان يكون الشيء

بجامعان الامتناع بالغير بل قد قيل ان الاستعداد يجامع الامتناع الذاتي
كما في استعداد الماء للهوائية مع الامتناع الذاتي في قولنا الماء هواء وان
كان هذا القول باطلا في نفسه اذ الاستعداد للمجرد الهيولى لا للمجموع الهيولى
والصورة واما الحمل على الاتصاف فمبني على ما ذهب اليه بعض المعتزلة
من ان الفناء صفة موجودة تحدث في كل جوهر اولا ثم يعدم ذلك
الجوهر بعد الاتصاف بها باقتضاء تلك الصفة القديمة بعده وهو
مع كونه باطلا ضرورة مخالف لمذهب الاشاعرة فلا يحمل عليه كلام
المص لهذا اشار الشارح في تقريره الى معنى الطريان الموجب
لعدم الاتصاف كما في قول الحكماء المتألهين ان الجسم المتصل قابل
للانفصال اي لان يطرء عليه الانفصال فيزول لا لان يقبله ويتصف به
لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال في زمان واحد كالوجود
والعدم واما توهمه بعضهم هنا من ان الامكان الوقوعي يستلزم الوقوع
بالفعل فلا يحمل المقبول عليه اذ لا اجماع عليه بل يختلف فيه كما اشار
اليه بقوله واختلفوا الخ فتوهم فاسد لانه مبني على العقول عن
شمول الامكان الوقوعي بهذا المعنى للامكان الاستقبالي الذي هو
صرافة الامكان بحيث لا ضرورة في شيء من الطرفين كما حققه الشيخ
ابن سينا ونقله شارح المطالع من ان ما عدا الامور الاستقبالية
يشتمل على ضرورة ما واقلها الضرورة بشرط المحمول بخلاف الامور
الاستقبالية اذ لا يتحقق الضرورة فيها الا اذا حضر الوقت وتعين
احد الجانبين من الوجود والعدم فالامكان الوقوعي انما يستلزم وقوع
الطرف الممكن بالفعل بالقياس الى الزمان الماضي او الحال لا الاستقبال
او على العقول عن ان المراد ههنا انه قابل للعدم الطارئ في الاستقبال
بالنسبة الى الازمنة التي تتحقق وجوده فيها كما يدل عليه قول بعضهم
سيقع الثاني ان قول الشارح وذهب الكرامية عديل قول
المص قطعا لا عديل قول الشارح فقال بعضهم انه سيقع كما توهمه
البعض ولا يلزمهم انكار قيام الساعة بانفطار السموات وانتثار
الكواكب وانكار الحشر الجسماني المنصوص عليها في القرآن حتى يتوجه

قوله مبني على ما ذهب اليه بعض المعتزلة ٥ اشارة
الى بطلان قول من يحمل المقبول على معنى الاتصاف
ثم حمل الاتصاف على معنى الوقوع بالفعل ولذا قال
ان قوله واختلفوا الى وقوعه يدل على ان
ليس المراد بمعنى الاتصاف
وذلك من قبيل الهذيان

ان يقال انهم قائلون بالحشر الجسماني كما في شرح المقاصد لان القول
بامتناع العدم الطارئ لشيء من الاجسام لا يوجب القول
بامتناع تفرق الاجزاء وبعدم وقوع الجمع بعد تفرقها وانما يلزم ذلك
للفلاسفة القائلين بقدم العالم ونوع الانسان وبان الفلك
لا يقبل الخرق والالتيام ولذا صرح المص في المواقف بان
والشرايع عن آخرها اجمعوا على جواز الحشر الجسماني ووقوعه
وانكرهما الفلاسفة فالكرامية والجاحظ مع قولهم بامتناع
فناء الجسم قائلون بجواز الحشر الجسماني ووقوعه لكن بالجمع
بعد تفرق الاجزاء لا بالايجاد بعد الاعدام المستحيل عندهم وانما
لم يذكر الفلاسفة مع الكرامية تنبيها على ان رد الكرامية اهم
من ردهم لان مخالفتهم كانت مبنية على العدم كما عرفت فبمجرد
اثبات الحدوث حصل ردهم من غير زيادة بعد ذلك بخلاف
الكرامية والجاحظ الموافقين لنا في الحدوث فان ردهم
بعد اثبات الحدوث يحتاج الى بيان ان العدم السابق بالفعل
يستلزم امكان العدم اللاحق بالامكان الوقوعي كما عرفت
واكتفى بذكر الكرامية عن ذكر الجاحظ لانه منفرد وفي حكمهم فذكر
مذهب الكرامية ههنا لبيان ان غرض المص رد هم لا التشنيع على
المص بان المتبادر من كلامه ان المجمعين على الحدوث هم القائلون
بالقابلية وليس كذلك لان الكرامية مع كونهم قائلين بالحدوث
ليسوا بقائلين بالقابلية كما توهمه بعضهم لان الكرامية والجاحظ
غير مندرجة في مراد المص من المجمعين المتفقين على مجموع الحدوث
والقابلية كما يقتضيه العطف بالواو ومجرد قولهم بالحدوث
وقيام الساعة والحشر الجسماني لا يوجب الاندراج في مراده
لان ذلك القول مشترك بين اهل السنة وسائر الفرق
الثالث ان عديل قوله فقال بعضهم انه سيقع ٥ هو قول
المعتزلة وبعض الاشاعرة القائل ببقاء الاجزاء الاصلية
والارواح وبان الحشر يجمع هذه الاجزاء المتفرقة وبعض

الشيعة كالطوسي كما صرح في التجريد وسائر الفرق وذلك لان القائلين
بانه سيقع جمهور الاشاعرة القائلون بكون الجنة والنار مخلوقتين
الان ولذا الزمهم فناؤهما ومخالفوهم غيرهم مما ذكر وسيرجح الشارح
المذهب الثاني في ضمن ترجيح امتناع اعادة المعدوم بعينه في بحث
الحشر الجسماني ولاجل ذلك اكتفا بما سياتي ترك عديل هذا القول
ههنا واستظهار الترجيح من القدح في دليل هذا البعض فنجا بعد قوله
واختلفوا في وقوعه اعلم ان المتفقين في صحة ان كل جسم من الاجسام
وكل جزء من اجزائه قابل للفناء وهم ما عدا الفلاسفة والجاحظ والكرامية
اختلفوا في انه هل يقع بالفعل او لا يقع مع امكانه وهذا الخلاف
منهم مبني على الاختلاف في جواز اعادة المعدوم بعينه وعدم جوازها
كما سيشير اليه في بحث الحشر الجسماني فمن ذهب الى الجواز ذهب
الى انه سيقع بالفعل عند قيام الساعة ويقع الحشر بالايجاد بعد
الاعدام ومن ذهب الى عدم الجواز ذهب الى ان فناء البعض وهو
الجنة والنار واجزاء بدن الانسان غير واقع وان وقع فناء البعض
الاخر كالسموات والارض واجزاء ابدان الحيوانات ويقع الحشر
بجميع تلك الاجزاء الباقية المتفرقة لا بالايجاد بعد الاعدام ولكل من
الفريقين ادلة سمعية واستدل الفريق الثاني على مطلوبهم بانه
لو وقع اعدام الكل لوقع اعدام الجنة والنار فيلزم ان لا يوجد ولا
يكون الكل الجنة وظلها دائمة مع ان النصوص دالة على وانها
ولوقع اعدام جميع اجزاء المحشور فيكون الحشر بالايجاد بعد الاعدام
وهو خلاف الواقع لان الموجود بالايجاد بعد مثل ان كان عين الاول
المطيع او العاصي يلزم اعادة المعدوم بعينه وهو محال وان لم يكن
عينه بل مثله يلزم ان لا يصل الجزاء من الثواب والعقاب الى مستحقه
والنصوص دالة على الوصول الى المستحق واستدل الفريق
على مدعاهم بقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه واما لها ومبنى
الاستدلال بهذه الاية على امرين الاول حمل الهلاك على العدم الطاري
الثاني حمل الهالك على معنى سيهلك مجازا بناء على ان صيغة الفاعل

مجاز في الاستقبال باتفاق ائمة اللغة وفي الحال حقيقة باتفاقهم وفي الماضي
مختلف فيها كذا في شرح المقاصد فلو حمل الهلاك على حقيقته لزم هلاك
الكل عند نزول الاية او قبله وليس كذلك فتعين معنى الاستقبال
وليس بعد الحشر اجماعا فتعين انه في الاستقبال وقبل الحشر
وفائدة التجوز التنبيه على كونه محققا كالواقع بالفعل حالا او في الماضي
كما ذكروه في امثاله واوردوا عليه اولا بجواز ان يحمل الهلاك على
معنى الخروج عن الانتفاع به بتفرق الاجزاء والقول بان ذلك الخروج
لا يمكن الا بالاعدام بالكلية لان الشئ بعد تفرق اجزائه يبقى ليسلا
على الصانع وهو من اعظم المنافع مدفوع بان المراد الانتفاع به
المقصود به اللايق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا
للاكل وان بقي صالحا لمنافع اخر لا مطلق الانتفاع به وانت خبير
بان هلاك الجواهر الفردة من اجزاء الجسم لا يكون الا بالاعدام
لامتناع التفرق في الخارج وكذا هلاك الهيولى والصورة من
اجزاء الجسم البسيط لا يكون الا بالاعدام بالكلية وانما يجوز
الهلاك بتفرق الاجزاء في المركبات بانحلال التركيب لان في اجزاء
الجسم من البساطة وثانيا يجوز حمله على معنى الموت كما
في قوله تعالى ان امرؤ هلك ولا يخفى انه تخصيص للعام من غير قرينة
بالحيوانات وثالثا بعد تسليم ان الهلاك بمعنى العدم يجوز
ان يحمل الهالك على انه قابل له راغما لكونه ممكنا لا يستحق الوجود
الا بالنظر الى العلة الخارجة ولذا قال الامام الرازي ناء وبل الاية
بكونه آيلا الى العدم ليس ولى بكونه قابلا له يعني ان كلا الثاني وليس
مجازي وليس التجوز بعلاقة الاول ولى من التجوز بعلاقة الاستقبال
قول بل الجملة الاسمية الدالة على الدوام ترجح الثاني ولذا حكم
الامام حجة الاسلام بكون المراد هو الثاني قطعا كما ياتي بعد وبهذا
يتضح الاستدلال بهذه الاية على جواز الفناء لان قال لانه ح
الى الامكان الذاتي وقد عرفت ان جواز الفناء لم يتم بمجرد
الامكان الذاتي قوله ويلزمهم فناء الجنة والنار ان حمل على

معنى انه يلزمهم فى مدعاهم فناؤهما فهو معارضة بان يقال لو انعدم الكل
لزم ذلك وان حمل على انه يلزمهم فى استدلالهم بهذه الاية بان
تحمل على المعنى الذى فهموه فهو نقض اجمالى بان ذلك الاستدلال
مستلزم لخصوص الفناء وهو ان الاول فناء الجنة والنار المخلوقتين
الان وفناء اجزاء ابدان الانسان من الاعضاء والعناصر والارواح
التى هى اجسام لطيفة سارية فى البدن سريان الماء فى الورد
عند المتكلمين او هى وان كانت جواهر مجردة عدت اجزاء من
افراد الانسان والمراد بابدان الانسان افراده تسامحا
الثانى ان بعيد الله تعالى هذه الاشياء التى اعدمها شهادة النصوص
الدالة على الحشر والاثابة فى الجنة والعقاب فى النار وكل من الامرين
خلاف الواقع لما اشرنا فى دليل الفريق الثانى من ان فناءهما
يستلزم عدم دوام اكل الجنة وظلها وفناء الاجزاء يستلزم
عدم وصول الجزاء الى مستحقه وان الاعادة يستلزم جواز اعادة
المعدوم بعينه والكل محال ففى هذا الايراد اشارة الى دليل
مذهب الفريق الثانى المختار عنده واجيب عن هذا الايراد بمنع
امتناع الاعادة وبان الاعدام الآتى لا ينقح فى الدوام المتعارف
سيما فى دوام الاكل المتعاقبة فى نفسها ويجوز ان يحمل دوام
الاكل والظل على الدوام بعد استقرار الاهل كالخلود فجعل
احدهما واردا دون الاخر تحكم **قوله** وقال الامام حجة الاسلام؟
منع للدليل المذكور بعد المعارضة او النقض لكن يحمل ان يحمل على
ما ذكره الامام الرازى من التجوز بعلاقة الاستعداد او ان يحمل على
ما فى المشكوة من حمل الهلاك بمعنى المعدوم على الحقيقة **قوله**
وقال فى مشكوة الانوار بهذا هو القول بوحدة الوجود وملخص
هذا المذهب ان الموجود انما يطلق حقيقة على ما قام به الوجود
فى الذهن اما بان يكون ذلك الوجود عينه بان يكون منتزعا
من ذاته كما ذهب اليه الحكماء فى الواجب والاشعرى فى الكل
او غيره بان يكون منتزعا من وصف زائد على ذاته كما ذهب جمهور

المتكلمين فى الكل فالمتزفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة
وهم المتصوفة شاهدوا بطريق البداهة لا بطريق النظر الغير
الخالى عن الشكوك والشبهات ان ليس الموجود الحقيقى بهذا
المعنى الا الله تعالى واطلاق الموجود على الممكنات مجاز بعلاقة المظاهرية
اذ ليس هناك وجودات متعددة يقوم بعضها بالواجب تعالى
وبعضها بالممكنات بل وجود واحد هو ذات الواجب تعالى
وليس معنى كون الممكنات موجودة ان يقوم بها الوجود
بل معناه اتصافها بنوع تعلق الى الوجود الحقيقى الذى هو ذات
الواجب تعالى القائم بذاته وحصول ذلك التعلق عند تجليه تعالى
على الاعيان الثابتة التى هى الصور العلمية له تعالى المتخالفة
بالاستعداد بمقتضى الاسماء الالهية المتقابلة كالتقابض والانبساط
والرحيم والقاهر وكيفية التجلى المذكور مجهولة لا يعلمها الا هو
فتلك الاعيان الثابتة اللازمة لذات الواجب تعالى المتخالفة
بالاستعداد مظاهر تجلى عليها الواجب تعالى فظهر وجوده تعالى
وصفاته فيها على حسب ما يقتضيه استعداداتها فصارت
موجودات متخالفة لتخالف الاستعدادات فالتكثر انما
نشأ من تكثر الاستعدادات كالمرايا المتعددة التى يتجلى فيها
شخص ويرى فيها بصور مختلفة معوجا ومستقيما طويلا وعريضا
صغيرا وكبيرا على حسب ما يقتضيه استعدادات المرايا
مع عراء ذلك الشخص عن جميع هذه الاوصاف فالوجود الحقيقى واحد
ومع ذلك منبسط على جميع الممكنات الموجودة بالظهور فيها
عند التجلى لا باختلاطها والحلول فيها فما دام ذلك التعلق باقيا
يطلق عليه اسم الموجود مجازا بعلاقة المظاهرية واذا انقطع
التعلق المذكور لا يطلق عليه اسم الموجود لا حقيقة ولا مجازا
فالممكنات الموجودة عبارة عن الاعيان الثابتة بشرط المظاهرية
وعلى كل حال ليس لها وجود قائم بها فلا يطلق عليها الموجود
حقيقة فتكون معدومة ازلا وابدا فى الحقيقة ولذا قالوا الاعيان

الاعيان الثابتة ماشمت رائحة الوجود والفرق بين هذا المذهب وبين
مذهب السوفسطائي بوجهين الاول ان السوفسطائي ينكر مطلق
الوجود سواء كان وجود الواجب او وجود الممكن والمتصوفة لاينكرون
وجود الواجب بل يحصرون الوجود فيه الثاني ان المتصوفة انما ينكرون
وجود الممكنات باعتبار فيئه الى ذواتها لا باعتبار فيئه الى
الواجب ضرورة انهم لا يقولون ان ليس هناك شئ موجود
وانما يقولون ان وجود ذلك الممكن الموجود ليس له في نفسه بل هو
وجود موجود اخر ظهر فيه والسوفسطائي ينكره بكل اعتبار فاعلم
ان هذا المذهب مذهب وراء اطوار العقل وهم صرحوا بذلك وبانه
لا طريق للوصول اليه الا الكشف الذي نسبته الى العقل كنسبة
العقل الى الوهم وقد اشار الامام الى ذلك حيث جعل العلم
الظاهر كمكان وصبغ لا يرى منه شئ بعيد عن اطوار العقل بل لا يرى
من اواسط علم الباطن وانما يرى من ذروته واعلاه فقد شبه
حال العارفين بحال من يترقى بانواع تنعب الى راس جبل شامخ
يرى الشئ البعيد غاية البعد ويميزه كمال التميز وسمى علم الظاهر
بالمجاز وان اهله يطلقون الموجود على الممكنات مع ان اطلاق
الموجود عليها مجاز بعلاقة المظهرية وان لم يعرفوا بخلاف اهل
علم الباطن فعلى هذا المذهب يكون الهالك بمعنى المعدوم حقيقة
لا مجازية اصلا ومع ذلك لا يقتضي وقوع العدم الطاري بانقطاع
التعلق الحاصل بالتجلي وبهذا يندفع ما قيل كيف يتصور العدم
الطاري على ما ذهب اليه ارباب علم الحقيقة وههنا مذهب اخر
في حدود اطوار العقل مختار عند صاحب المقاصد وهو ان
الوجود كثير كالموجود الا ان السالك اذا انتهى الى بعض المراتب
يضمحل عنده وجود الممكنات بل وجود نفسه **قوله** اي
اجمع اهل الحق قد ينوهم ان المراد باهل الحق الاشاعرة خاصة
وهم بعض المتفقين على الحدوث وامكان الفناء فلذا صرح به
وبانه انما يصح بتقدير جملة فعلية في جانب المعطوف وان رجح

فاعله الى بعض المتفقين في الجملة السابقة ويستلزم ان يجعل غير الاشاعرة
منهم اهل الباطل فالوجه ان قيد شرعا في قوله واجب شرعا خارج
عن الحكم المجمع عليه ههنا وانما اتى بذلك القيد لبيان انه ثابت بالشرع
عند الاشاعرة لا بالعقل كما زعمه المعتزلة فالمجموعون في كلا المقامين
طائفة واحدة والتعبير باهل الحق للاختصار ويؤيده ما في المواقف
من ان النظر في معرفة الله تعالى واجب اجماعا منا ومن المعتزلة و
اختلف في طريق ثبوته فهو عندنا صحابنا السمع وعند المعتزلة العقل
قوله وهو الفكر لا يخفى ان المختار عند المص ان النظر ملاحظة
العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره كما في المواقف وهو شامل
للتصورات المفردة والمركبة والتصديقات والفكر سواء جعل
عبارة عن ترتيب الامور المعلومة للتادي الى المجهول او
مجموع الحركتين الثابتة منها مقتضية الى ذلك الترتيب اخص منه ولعل
تخصيصه بالفكر لما ياتي من ان المراد من المعرفة التصديق وهو لا يحصل
بترتيب المقدمات **قوله** اي لاجل معرفة تعالى كذا في شرحي
المواقف والمقاصد وانما حملوا الكلمة في على معنى لام التعليل كما
في الحديث لوجوه الاول ان مدخول كلمة في المتعلقة بالنظر يجب
ان يكون معروضا للهيئة الحاصلة من الترتيب كما قالوا في
تعريف الدليل بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه والمعرفة مفردة
لا تصلح لان تكون معروضة للهيئة الثاني ان المعرفة عبارة
عن العلة الغائية للنظر والترتيب لانها عبارة عن التادي
الى المجهول في تعريف الفكر الثالث ان الواجب شرعا هو
النظر لغرض معرفة الله تعالى لا النظر لغرض ما وان ترتب عليه
المعرفة فمن نظر في الكواكب مثلا لغرض استكشاف بعض
احوالها المجهولة وترتب عليه معرفة الله تعالى يجب عليه اعادة
النظر لمعرفة خاصة كالدليل الثاني والثالث من الادلة
المذكورة على مطلوب واحد فلا يلزم تحصيل المعرفة الحاصلة على
انه يجوز ان يحصل بمجموع النظرين معرفة اخرى اقوى من الاولى

وبحصل ذلك الاقوى للنفس بعد زوال الاولى لئلا يلزم اجتماع
المثلين كما اضطر الى ذلك القائلون بامتناع اجتماع المثلين فى
ابقاء شمع اخر اذ لو لم يحصل بمجموع الشمعين ضوء اخر داخل الحجرة
اقوى من الضوء الحاصل بالشمع الاول بعد زواله لاجتمع مثلان
قوله ففى ههنا تعليلية اى مستعملة فى معنى العلية بتشبيهها
بالظرفية فى ابتناء احد طرفيها على الاخر كابتناء البناء على مكانه
استعارة تبعية وفائدة التجوز هى الاشارة الى ان لا يكون النظر
لغرض اخر اذ لا يوجد البناء بدون مكانه او الاشارة الى ان
للمعرفة طرفا اخر غير النظر لانها شاملة للنظرى وغيره شمول
الظرف للمظروف ولغيره فيكون اشارة الى ما سيجئ من
الشارح من ان النظر انما يجب على من كان المعرفة نظرية بالنسبة
اليه وعذاب الامرأة بحبس الهرة ونحو عليه **قوله** والمراد
بمعرفة التصديق لما كان المعرفة المضافة الى ذات الواجب
تعالى منحصرة فى التصور بالكنه او بوجه ما خرج عنها التصديق
بوجوده تعالى وصفاته فتوجه على المصنف ذلك التصديق واجب
ايضا فدفعه بتجويز ان المراد معرفة احواله من الوجود والصفات
والتصديق بها بتقدير المضاف ولا توجه على هذا التجويز ان
يقال فعلى هذا يخرج معرفة بكنهه مع انها واجبة ايضا فدفعه
بان معرفة الكنه غير واجبة على احد والا لحصلوها وحصلت
بالفعل ولو لبعض المكلفين والثانى باطل اذ لم تحصل لاحد
بالفعل عند المحققين لشهادة الاحاديث الدالة على عدم الحصول
كما يأتى واما الجواب بكونها ممتنعة غير مقدورة فلا يجب فيغير
تام كما يأتى بقى الكلام فى التصور بوجه ما ولعله اراد ان
تصوره تعالى بوجه ما ضرورى حاصل لكل احد ضرورة لا اختيارا
فلا يجب على احد ايضا لان الواجب هو العلم الاختيارى
المقدور ولا يقال لا وجه لتخصيص المعرفة بالتصديق اذ قد يتوقف
التصديق على تصور احد طرفى القضية بوجه مخصوص فيكون

تصور الواجب الذى هو الموضوع بوجه اخر غير الوجه البديهى الحاصل
مقدمة الواجب المطلق وان لم يكن الوجه الاخر كنهه تعالى ايضا وكذا
يكون تصور الصفة التى هى المحمول بكنهها او بوجه اخر مقدمة الواجب
المطلق وعلى التقديرين يكون بعض التصورات المتعلقة بذاته تعالى
او باحواله واجبا ايضا لانا نقول لا يلزم من تخصيص المعرفة التى هى
الغرض الاصلى بالتصديق تخصيص الفكر بالتصديق تخصيص الفكر
بالتصديق لكن على هذا لا وجه لاخراج التعريف بالمؤدى بحمل النظر على
الفكر **قوله** بقدر الطاقة البشرية المراد من البشر ههنا كل
مكلف كما سيصرح به والمراد بطاقته اقتداره عليه مع شواغل
ضرورية شرعية كتحصيل النفقة والكسوة والسكنى لنفسه ولعياله
وسائر العبادات الواجبة فان تحصيل العقائد الحقة فى طاقة
كل مكلف ووسعه بهذا المعنى ولو بادلة اجمالية فمن قصر عما وسعه
فعليه وزره كالعرف الضالة ولفظ القدرة للاحتراز عما ليس فى الوسع
ففى هذا القيد اشارة الى مدار وجوبها وهو كونها مقدورة التحصيل
كما اشار شارح المقاصد فى تحقيق معنى الايمان المكلف به
والتكليف يدور على القدرة والاختيار وليس هذا القيد كما اخذ
فى تعريف الحكمة اذ لا يطلق الحكيم الا على بعض العالم بالحكمة بخلاف
المؤمن **قوله** ولم اطلع على الدليل منهم سوى ما ذكره ارسطو
منهم واما الاستدلال الآتى فليس منهم بل من معاونهم فلا يرد ان
الاستدلال الاتى ينافى استثناء الواحد فقط وجعله من جملة
المستثنى بإياه القاعدة النحوية على انه لا يمتنع عطف قوله وقد
يستدل على الصلة بتقدير الجار والمجرور كما هو السابع فى امثاله
ويكون قوله بان حقيقته تعالى تفسيرا لذلك المحذوف اى سوى
ما قد يستدل به على استثنائها بان حقيقته **قوله** وهو كما ترى
كلام خطابى لا يحصل به الا الظن الغالب الغير الكافى فى المطالب
الكلامية بل شورى لا يحصل به الظن ايضا بل مجرد انقباض النفس
عن التصدى للاكتناه وذلك لان دوام الاعتراف المذكور للاذهان

يفيد الظن لكن بعد تدقيق النظر والرجوع الى ما ذكره الاساءة من انه تعالى
قادر على جميع الممكنات المستندة اليه تعالى ابتداء بلا شرط يظهر بطلان
الامتناع وامكان زوال الجزم المانعة عن الاكتناه لانه تعالى قادر على ان
يخلق العلم بكنهه في بعض العقول بل في الكل وبهذا يظهر فساد الاستدلال
الاخر بان جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت اولا
النقص تجردا وتنزها من الواجب تعالى والنقص يمتنع له اكتناه من
هو اشد تجردا وتنزها كامتناع اكتناه الماديات للمجردات انتهى
وكذا ما قيل يمتنع اكتناهه تعالى لكونه اقرب الينا من حبل الوريد كما يمتنع
ادراك البصر ما اتصل به **قوله** وقد يستدل يعني ان العلم
بكنه الواجب لو حصل لاحد فاما ان يحصل بداهة او كسبا والكل
محال فكذا الملزوم اما الاول فلان كنهه تعالى ليس بديهيا بالضرورة
بالنسبة الى شخص والى وقت فلا يحصل لاحد في وقت بالضرورة
واما الثاني فلان الكسب اما بحد تام او ناقص وهو محال مستلزم لتركب
الواجب لوجوب تركب الحد من الجنس القريب او البعيد ومن
الفصل مع ان الحد الناقص لا يفيد الكنه واما الحد الناقص للبسيط
يعوز فمحال بداهة فان ذلك الموجود ان كان عين ذاته يلزم توقف
معرفة الشيء على معرفة نفسه من غير مغايرة بينهما ولو بالاجمال
والتفصيل كما في المحدود المركب مع حده التام وان كان غيره
فلا يكون حدا بل رسما او مفهوما اخر غير محمول عليه واما برسم تام
او ناقص منهما بما يفيد الكنه بالضرورة **قوله** لان الباطنة
العقلية يحتاج اه يعني للتسليم ان الكسب بالحد التام محال مستلزم
لتركب الواجب في الخارج بل غايته انه مستلزم لتركب الواجب في
العقل من الجنس والفصل واستحالته ممنوعة محتاجة الى البرهان وانما
المستحيل تركبه الخارجي المستلزم لاحتياجه الى الاجزاء المنافي
لشأن الواجب الوجود وافول هذه موكة عظيمة بين الاعلام
وتحقيق المقام بحيث يتضح المرام هو انهم اختلفوا في ان اجزاء
الماهيات كالحيوان والناطق واجزاء الحيوان من الجسم والنامي

والحساس هل هي مأخوذة من امور متغايرة بحسب الخارج كما قالوا ان
الجسم مأخوذ من الصورة الجسمية والناطق من الصورة النوعية
الانسانية وهذه الصورة مغايرة للصورة الجسمية ماهية ووجودا
وهما من اجزاء المركب من الهيولى والصورة او مأخوذة من
امر واحد بسيط فالذاهبون الى الاول اختلفوا وذهب طائفة
الى ان اجزاء الماهيات متغايرة ماهية ووجودا وورد عليهم
لزوم عدم صحة الحمل بينهما ضرورة ان الموجودين بوجودين
متغايرين لا يحمل احدهما على الاخر كزيد وعمرو وذهب طائفة اخرى
الى انها متغايرة ماهية لا وجودا بل الكل موجودة بوجود واحد
ليصح الحمل بينها ويرد عليهم لزوم قيام الوجود الواحد بالشخص
بموجودات متعددة متغايرة بالماهية والذاهبون الى الثاني
ذهبوا الى انها متحدة ماهية ووجودا وهو المذهب المختار عند المصر
وغيره من المحققين كما اشار اليه الشريف في شرح المواقف في
بحث الماهية فعلى المذهب المختار يكون اجزاء الماهيات امورا
انتزاعية لا حقيقية ولا يكون التركيب العقلي مستلزما للتركيب الخارجي
بخلاف المذهبين الاولين **قوله** وعدم افادة الرسم اه اي
لو سلم ان الباطنة الخارجية تستلزم الباطنة العقلية فلا نسلم
انه لا شيء من الرسم بما يفيد الكنه بالضرورة كيف وهو مفيد
فيما كان الكنه لازما للرسم لزوما بينا بالمعنى الاخص بل يمكن
افادة كل رسم اياه على قاعدة الاشعري من استناد جميع الممكنات
اليه تعالى بلا شرط وان لم تقع تلك الافادة اصلا او الكلام
في امتناع حصول الكنه بالكسب **قوله** وعدم البداهة اي
عدم امكان البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص والى جميع الاوقات
يحتاج الى دليل وانما فسرنا بعدم الامكان لما اشرنا ان مراد
المستدل من قوله ليست بديهية سالبة ضرورية لا دائمة
لان مجرد الدوام لا يكفي في بيان الامتناع بل لا بد من ضرورة
السلب ويكفي للشارح ههنا مجرد امكان البداهة وان لم

تحصل لاحد فی وقت اصلا بالفعل فلا یخفی علیه انها لو کانت بدیهیة
لبعض بحیث تحصل بعد تهذیب النفس والتجرید لحصلت لبعض النفوس
المجردة المهذبة وقد سبق منه انه لم یدع لاحد عند المحققین فلا وجه
لهذا المنع بعد ذکر ما سبق منه الا ان یقال ما سبق منه مجرد ادعاء
لا دلیل علیه فله ان یمنعه ایضا فیکون قوله والاحادیث الدالة
جوابا عن هذا المنع لا شاهدا علی دلیل ما ذهب الیه المحققون من غیر
ان یکون له مدخل فی هذا السؤال والجواب بخلاف التوجیه الاول
قوله سبحانک ما عرفناک حق معرفتک ای معرفة لایقة بک
ولیس تلک المعرفة الا یقة الا المعرفة بالکنه فاذا لم تحصل لاکمل الانبیاء
علیهم الصلوات والتسلیمات فعدم حصولها لغیرهم بالطریق الاولی
ولما توجه علی الاستدلال بهذا الحدیث ان یقال نجوز ان یعرفه
النبی علیه السلام حق معرفته بعد التکلم بهذا الحدیث او ان یحمل المعرفة
المنفیة علی الکنه اشار الی دفعه بحدیث اخر
وهو قوله علیه السلام تفکروا فی الاء الله ای نعمائه ولا تفکروا فی کمال
قدرته وسائر صفاته ولا تتفکروا فی ذاته بانه ما هو فان کل شیء هو
فانکم لن تقدروا قدره ای لن تعظموه تعظیما مختصا به لایقا به کما
ذکره اهل التفسیر فی قوله تعالی وما قدروا الله حق قدره الآیة فمعنی
الحق مستفاد فی الحدیث من اضافة القدر الیه تعالی علی معنی لام
الاختصاص ولعل المراد ان تعظیم الله تعالی اللایق به انما یحصل
بسلب جمیع النقایص عنه تعالی والنفوس المألوفة بصور الممکنات
لا یحصل فیها غیرها فکلما تفکر النفس فی ذاته تعالی لا یحصل عندها
الا صورة شیء من الممکنات فیؤدی قصد الاکتناه الی جعل
صورة شیء من الممکنات صورة له تعالی وهو منزه عن امثالها
فلا یحصل کمال التعظیم بسلب النقایص وعلیه مبنی قول المرتضی بان
البحث اشراک ای مودی الی جعل غیر الواجب واجبا ایضا
تعالی شانه عن ذلک علوا کبیرا فتفکر حق التعظیم کنایة عن نفی
حق المعرفة وبهذا الاعتبار کان علة لتحریم التفکر ونهیه فمجموع الحدیثین

دلیل واحد علی عدم الوقوع بالفعل لا علی الامتناع لکن عنوان
الاحادیث ظاهر فی ان کل حدیث دلیل علی حدة وح کما ینجه
علی الاستدلال بالحدیث الاول ما ذکرنا ینجه علی الاستدلال
بالثانی انه انما یدل علی عدم حصول الاکتناه للامة المخاطبین بالحدیث
لا علی عدم حصوله للنبی علیه السلام بخلاف ما اذا جعل مجموع الحدیثین
دلیلا واحدا فان الحدیث الثانی کما یدل علی عدم حصوله للامة
یدل علی ان المراد من الاول معرفة کنه الذات وقد نفاها النبی
علیه السلام عن نفسه وعن سائر الانبیاء او عن نوع البشر
فافهم قوله قال الصدیق رضی الله عنه العجز ای عجز العقول عن
الوصول الی درک الادراک الدرک بفتحتین افصر قوا الشیء
والادراک العلم والمعرفة والمراد معرفة الله تعالی شبه معرفة
الله تعالی بالبحر ومعرفته بکنهها بقصر قعره علی سبیل الاستعارة
المکنیة والتخییلیة ادراک والمراد ان اظهار ذلک العجز والاعتراف
به ناشئ من الادراک الکافی للعاجز ومن الادراک بانه تعالی
لا یدرک بکنهه وانما یدرک بهذا القدر وضمنه علی ما یقتضی
کرم الله وجهه ای جعل ما ذکره ابو بکر الصدیق رضی الله عنه
فی ضمن شعره لکونه مصراعا موزونا فی نفسه وان لم یقصد
الصدیق فقال من البحر البسیط العجز عن درک الادراک
ادراک والبحث ای تفتیش العقول عن سر هو الامر الخفی
واضافته الی ذات الله بیانیة ای البحث عن الامر الخفی
الذی هو ذات الله تعالی وکنهه اشراک ای مودی الی الاشراک
کما عرفت فقول الصدیق والمرتضی رضی الله عنهما انما یدلان
علی عدم الوقوع لا علی الامتناع العقلی اذ یتحقق العجز بمجرد
الامتناع العادی بعدم تربته علی الکیمیا عادة وان امکن
عقلا قال المص واجب شرعا لیس المراد من الوجوب ههنا
الوجوب بمعنی امتناع الانفکاک عقلا کما هو معنی اللزوم
العقلی لان النظر کثیرا ما ینفک عن المکلفین بل بمعنی تعلق

المدح عاجلا والثواب آجلا بفعله وتعلق الذم والعقاب عاجلا
واجلا بتركه باتفاق منا ومن المعتزلة كما صرح به المص في المواقف
وانما الخلاف في انه ثابت بالشرع كما ذهب الاشاعرة او بالعقل
كما ذهب المعتزلة فقوله شرعا اي وجوبا شرعيا ثابتا به رد على
المعتزلة كما يشير اليه الشارح ثم ان المراد من الوجوب ههنا معنى
الفرض بمعنى ما تتوقف عليه صحة الايمان عند الاشاعرة ان عمم
النظر الواجب من الاجمالي والتفصيلي وان خص بالتفصيلي فمعناه
الفرض على سبيل الكفاية من غير توقف صحة الايمان عليه هذا
هو مراد المص كما صرح في المواقف وجوز شارح المقاصد حمل
الوجوب ههنا على مطلق الوجوب الثابت بدليل لا شبهة
فيه او بدليل فيه شبهة **قوله** كقوله تعالى فانظر الى اثار رحمة
الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقوله تعالى قل انظروا ماذا في
السموات والارض فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته
كذا في شرح المواقف ولقوله عليه السلام حين نزل قوله تعالى
ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات
لاولي الالباب ويل لمن لا لها اي مضغها كمضغ المأكولات
بين لحييه اللحي منبت اللحية من الانسان وغيره وهما لحيان
ولم يتفكر فيها شبه النبي عليه السلام قراءة الاية المذكورة من
غير تفكر في معناها بمضغ المأكولات بين جانبي الفم في عدم
الاشتمال على شيء معتد به والغرض من التشبيه لوم القاري
بان همته قاصرة عما يليق به ومقصورة على الاكل والشرب
حتى كان الفاظ القرآن عنده كالمأكولات والويل كلمة
عذاب وقيل واد في جهنم والظاهر من اعادة الجار انه
جعل الحديث دليلا على حدة لانه مع قطع النظر عن
الايتين يدل على وجوب التفكر في الايات وجعل كلا من
الايتين او مجموعهما دليلا اخر ثم بين وجه دلالتهما على المطلوب
بكون الامر فيهما للوجوب وبينه بالحديث ايضا اذ كون الحديث

دليلا على المطلوب على حدة لا ينافي كونه دليلا على شيء اخر وما
قيل ان النظر في الاية الاولى مستعمل بكلمة الى ويكون ح بمعنى الرؤية
بالبصر وفي الثانية متعد بنفسه ويكون ح بمعنى الانتظار لا بمعنى التفكر
وانما تدل الايتان على المطلوب لو كان النظر فيهما بمعنى التامل والتفكر
بان يكون مستعملا بكلمة في كما صرح الشارح بجميع الاستعمالات الثلثة
في بحث الرؤية فمدفوع بان لا معنى لحمل الاية الثانية على معنى الانتظار
بداهة فالنظر فيها اما بمعنى الابصار كما في الاية الاولى واما بمعنى التفكر
ومعنى الانتظار في المتعدي بنفسه غير كلي ومن البين ان امر الشارع
بالنظر بمعنى الابصار ليس الا لاجل الاعتبار فالمراد انظروا الى الاثار
وما في السموات والارض لتعرفوا المؤثر والصانع وصفاته
اللايقة به نعم يرد على الاستدلال بالايتين والحديث بحثان
احدهما ان النظر في المصنوعات انما يفيد وجود الصانع ووجوبه
ووحدته واكثر صفاته كالقدرة والعلم والارادة والحيوة لا جميع
الصفات كالكلام الموقوف على اجماع الانبياء عليهم الصلوات
فالاستدلال انما يتم في وجوب النظر في معرفة الله وبعض الصفات
لا في معرفة الكل كما هو المدعى اللهم الا ان يجعل الادلة الشرعية
المحفوظة في القلوب والمكتوبة في الكتب من جملة ما في السموات والارض
والثاني ان الكل انما يدل على وجوب الحركة الاولى من حركتي الفكر الا
ان يقال لما كان المراد من الامر معرفة الذات والصفات فكما
تدل على وجوب الحركة الاولى تدل على وجوب الحركة الثانية
المفضية الى الترتيب على من يحتاج اليها وان لم تدل الا على وجوب
الحركة الاولى على من استغنى عن الحركة الثانية كاصحاب القوة
القدسية الذين يحصلون مطالبهم بطريق الحدس بناء على ان
الحدس لا ينافي الحركة الاولى وانما ينافي الحركة الثانية كما حققه
الشارح في كتبه ولذا قال شارح المقاصد هذا التصديق يعني
الايمان قد يكون بالكسب اي مباشرة الاسباب بالاختيار
كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك

قوله ومعنى الانتظار الخ النظر والنظران بالفتحتين
تامل الشيء بالعين وقد نظر الى الشيء والنظر ايضا
الانتظار يقال منهما نظره ينظره
بالضم نظرا كذا في مختار
الصحاح

وقد يكون بدونه كمن وقع عليه ضوء الشمس فعلم ان الشمس طالعة
والتصديق الامور به يجب ان يكون من الاول واعلم ان المصنف صرح
بان هذا المسلك يعني اثبات وجوب النظر بهذه الادلة السمعية ليخرج
عن كونه ظنيا لاحتمال كون الامر لغير الوجوب والحديث من خبر الاحاد
قوله وعند المعتزلة واجب عقلا بمعنى ان وجوبه بالمعنى الذي
ذكر يثبت بدليل العقل وان لم يرد به الشرع وذلك الدليل ان يقال
شكر المنعم واجب على المنعم عليه عقلا والمعرفة مقدمته والنظر
مقدمة هذه المعرفة الواجبة ومقدمة الواجب المطلق المقدورة
واجبة عقلا كالمعرفة الواجبة اما كون الشكر واجبا عقلا فلان كل
عاقل اذا رجع الى نفسه يرى ان عليه نعما جليلة ظاهرة وباطنة
لا تحصى ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى
منعمه ولم يراع حقه ولم يتقرب اليه وضائعه اصلا ذمه العقلاء فاطبة
واستحقوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا هذا فيكون
شكر الله تعالى واجبا عقلا واما ان الشكر موقوف على معرفة
المنعم وصفاته فلانه اذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر
ام لا وعلم انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر بخلاف ما
اذا لم يعرفه كذا في الشرح الجديد حاصله ان الشكر واجب عقلا
لانه دافع لخوف سلب النعم والعقاب في الاخرة وكل شيء
كذا فهو واجب عقلا بحيث يذم العقلاء على تركه وذلك الشكر
الدافع للخوف موقوف على معرفة المنعم وصفاته فيكون المعرفة
مقدمة الشكر الواجب واما كون الشكر واجبا مطلقا بالقياس
الى المعرفة وكون المعرفة واجبة مطلقة بالقياس الى النظر فلانه
ان توقف وجود الشيء ووجوبه معا على وجود شيء اخر فالشيء
الاول واجب مقيد والثاني مقدمة الواجب المقيد كالركوع
المتوقفة على النصاب وجودا ووجوبا وان توقف عليه
وجوده دون وجوبه فالشيء الاول واجب مطلق بالنسبة الى
الثاني وهو مقدمة الواجب المطلق كالشكر الواجب على

كل مكلف وان لم يعرف المنعم وكالمعرفة الواجبة عليه وان لم
ينظر بالفعل ولذا يستحق الكافر والجاهل الذم والعقاب وكالصلوة
المتوقفة على الطهارة وجودا لا وجوبا ولذا يستحق
تاركها العقاب وان لم يتطهر اصلا وكون الشيء واجبا مطلقا
بالقياس الى مقدمة معينة لا ينافي كونه واجبا مقيدا بالقياس
الى مقدمة اخرى فان الصلوة مع كونها واجبة مطلقة بالنسبة
الى الطهارة هي واجبة مقيدة بالنسبة الى العقل ولذا اعتبروا
قيد الحيثية في تعريف الواجب المطلق حيث قالوا هو ما لا
يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك واما
ان مقدمة الواجب المطلق واجبة فيما كانت مقدورة
فلان وجوب الشيء يستلزم وجوب ما يتوقف عليه بداهة كما
سيأتي منه لا يقال الشكر نفس المعرفة القلبية لا متوقف
عليها لانا نقول لعل مرادهم الشكر العرفي بجميع الاعضاء بصرفها الى
ما خلقت له بناء على ان في العبد خوف كون هذا الشكر
مرادا المنعم والشكر بالجوارح يتوقف على المعرفة توقف المشروط
على الشرط وبجميع الاعضاء توقف الكل على الجزء واورد
عليهم الاشاعرة بمنع الخوف وبمنع كون المعرفة واقعة له بقيام
احتمال الخطاء في النظر مع كونه مبنيا على قاعدة الحسن والقبح
العقليين وتعرض الماتن للاجوبة وهو نقض اجمالي بانه لو صح
لزم كونهما عقليين وهو باطل قوله ويمكن اثباته على مذهب
الاشاعرة ليس المراد منه ما هو المتبادر من الاثبات
بدليل عقلي ابتداء فانه خلاف ما عليه الاشاعرة بل المراد
اثباته على مذهبهم بدليل نقلي مستند الى الاجماع القطعي لا
الى الدليل الشرعي الظني كما في المستدل بالايات والاحاديث
السابقة وذلك لان الدليل النقلي ما كان بعض مقدماته
القريبة او البعيدة ثابتة بالنقل كالاجماع ههنا لا ما كان جميع
مقدماته نقلية لان الدليل ان لم يكن شيء من مقدماته نقليا

فعقلي والا فنقلي ثم ان اهل الكلام ذكروا قاطبة ان الاستدلال
بهذه الايات والحديث ظني والمعتمد فيه عند الاشاعرة هو ان
المعرفة واجبة اجماعا والنظر مقدمة وجودها لا وجوبها والمقدمة
المقدورة للواجب المطلق شرعا واجبة شرعا والشارع عدل
عنه وجعل المعرفة واجبة شرعا لاجل كونها مقدمة للواجب المطلق
الذي هو العبادة الواجبة اجماعا لئلا يرد عليه ما اوردوا عليهم
من منع وقوع الاجماع على المعرفة مستندا بامتناع نقل اقوال
المجتهدين المنتشرين في المشارق والمغارب وبجواز خفاء واحد
منهم وبجواز كذبه لمصلحة او رجوعه عن قوله قبل فتوى الاخر ولا يرد
مثل هذا المنع على وقوع الاجماع المتواتر على وجوب العبادة ولذا
قال المص في دفع ذلك المنع ما ذكرتم منقوض بما علم الاجماع عليه
بطريق التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس
وصوم رمضان وغيرهما وفيه بحث اما اولا فلانه يستلزم ان يكون
العبادة واجبة قبل المعرفة وسيأتي خلافه من ان اول الواجبات
هي المعرفة او ما يتوقف هي عليه من النظر او القصد بل العبادات
مقصودة بتبعية المعرفة لكونها وسيلة الى ملاحظة المعبود ولذا
فسر عامة اهل التفسير العبادة بالمعرفة في قوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون الا ان يقال معنى كون المعرفة مقدمة
العبادة كونها مما يتوقف ويتفرع عليها العبادة لا وسيلة
اليها على ان تكون مقصودة بتبعيتها اذ معنى المقدمة هو الموقوف
عليه مطلقا واما ثانيا فلان كون العبادة واجبة مطلقة بالنسبة
الى المعرفة انما يتم على قول بعض اهل الاصول من كون الكفار
مكلفين باحكام الفروع وهو ممنوع ولو سلم فغير قطعي بل
مختلف فيه بين المجتهدين وذلك لانه على تقدير اشتراط التكليف
التكليف بها بالايمان والمعرفة يكون وجوب العبادة كوجودها
موقوفا على وجود المعرفة فتكون العبادة واجبة مقيدة بالمعرفة
ومقدمة الواجب المقيد لا يجب ان تكون واجبة وان

كانت مقدورة ولذا لم يجب تحصيل النصاب بوجوب الزكوة
بل نقول ما سينقله عن الاشعري من ان المعرفة يتفرع عليها
وجوب الواجبات وحرمة المنهيات صريح في كون العبادات
واجبة مقيدة بالمعرفة مع ان توقف العبادة على معرفة المعبود
بجميع صفاته الكمالية ظاهر المنع فالتعويل على ما ذكروا وقد يستدل
على وجوب المعرفة بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه
ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر لغير الوجوب ولان العلم
قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من
غير نظر كذا ذكره الامام الرازي اقول ولولا احتمال كفاية التقليد
في الايمان كما ذهب الماتريدية لدل على وجوب المعرفة اليقينية
نصوص الايمان بلا مرية قال في شرح المقاصد واعلم انه لما كان
المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرحوا به
فلا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات بل
لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي لكفى
التمسك بظواهر النصوص انتهى ويمكن دفعه بان الاجماع انما
وقع على وجوب النظر لكونه مقدمة معرفة الله تعالى كما يتبادر من قولهم
النظر في معرفة الله تعالى واجب فالاجماع على استدلالهم المذكور تأمل **قوله**
فان قلت قد ذهب معارضة لما اثبته على مذهب الاشاعرة من
وجوب النظر في معرفة ذاته تعالى وصفاته بان معرفة ذاته تعالى اي
وجوده تعالى بديهي ينتقل اليه من المصنوعات بطريق الحدس لا
بطريق النظر كما ذهب اليه الامامان فلا يجب فيه النظر وان وجب
في الصفات ويستفاد من هذه المعارضة منع قوله ولما توقف
المعرفة على النظر يكون النظر واجبا ايضا **قوله** قلت دعوى بداهته
حاصله ان اريد انه بديهي بالنسبة الى كل مكلف فممنوع بل انما كان
بديهيا بالنسبة الى ذوي الاذهان العالية كالامامين وان اريد انه
بديهي بالنسبة الى البعض فمسلم وغير مضر لان مرادنا وجوب النظر
على المكلفين في الجملة ولو على البعض المحتاج الى النظر في المعرفة المذكورة

فلا يتم تقريب السبل المعارضة لانه لا يقوم على خلاف مدعانا ولو سلم
ان وجود الواجب تعالى بديهي بالنسبة الى كل مكلف فغاية الامر لزوم
ان لا يجب النظر على احد منهم في وجوده تعالى وهو لا يفيد صحة المعارضة
ايضا لان مرادنا وجوب النظر على كل واحد من المكلفين في معرفة
مجموع الذات والصفات ولا يلزم من الوجوب في هذا المجموع الوجوب
عليهم في معرفة الذات خاصة لجواز ان يجب عليهم في كل من الصفات
دون الذات ففي كل من التحريرين اثبات للملازمة الممنوعة التي
استفيد منعها من المعارضة ولو قال في الجواب دعوى بداهة
بالنسبة الى جميع الاشخاص والاوقات لكان اشمل لان البداهة
والنظرية مما يختلفان بحسب الاشخاص والاوقات ولعل في ذلك التعميم
مندرج في الشق الاول **قوله** ولعل الحق يعني ان وجوب
النظر على بعض المكلفين دون الكل كما هو الجواب قبل التسليم
او وجوب النظر على كل مكلف في جميع الصفات دون الذات
كما هو الجواب بعد التسليم ليس بحق بل الحق وجوب النظر على
كل مكلف فيما يحتاج اليه من الذات والصفات سواء في
الجميع او في جميع الصفات دون الذات او في بعض الصفات
فقط هذا ويتجه عليه ان اصحاب القوة القدسية من المكلفين
يعلمون جميع مطالبهم بداهة بطريق الحدس كما ذكره في كتبه
فلا يجب عليهم النظر في شئ من الذات والصفات فلا يكون
ما ذكره حقا بل نقيضه لا يقال الجزء السلبي من الحصر في كلامه رفع
الايجاب الكلي القائل بان ليس كل مكلف يجب عليه النظر فيما
كان بديهيا بالنسبة اليه وهو لا ينافي ان يكون بعض المكلفين
لا يجب عليه النظر في شئ من الذات والصفات لكون الكل
بديهيا بالنسبة اليه ولذا قال بعضهم ههنا وكذا لو كان جميعها بديهيا
بالنسبة الى بعض الاحاد كالمتجردين عن جلابيب الابدان والعوائق
الجسمانية لا يكون النظر واجبا عليهم اصلا لانا نقول لما كان
الحصر بكلمة انما في القيد الاخير من الكلام توجه كل من النفي والاثبات

الى القيد الاخير خاصة وهو قوله فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فذل كلامه
على ان النظر ولو اجمالا كنظر الاعرابي الآتي ذكره فرض عين على كل مكلف
لكن فيما يحتاج اليه لا فيما يستغني عنه من احكام الذات والصفات
ولذا كان هذا القول مقابلا لقوله ثم يجب على الكفاية ولهذا خص على
بعض الصفات بالذكر في التقريب الاتي ولا يخلص الا بان ما ذكره في
كتبه لا يشمل جميع اوقات ذوي القوة القدسية فهم لا يستغنون
عن النظر في جميع هذه المطالب في جميع اوقاتهم لا سيما زمان البلوغ
من اوائل اعمارهم وان استغنوا بكمال تجردهم بعد ذلك عن النظر
في جميع المطالب فالمكلف الذي لم يتجرد في شئ منها الى النظر في
جميع اوقات تكليفه مجردا احتمال عقلي مرجوح والراجح احتياج
كل مكلف اليه في الجملة ولو في بعض الصفات لا سيما في صفة الكلام
ولذا صدره بكلمة لعل الدالة على الظن فحاصل مراده ان الحق ما ذكرنا
وهو مراد الاشاعرة فلا يرد السؤال المذكور وفيه اشارة الى دفع
اعتراضات اوردوها على توقف المعرفة مستندا بجواز حصولها
بالتعليم كما ذهب الملاحدة او بالالهام كما ذهب البراهمة او بقول الامام
المعصوم كما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات
على ما يراه المتصوفة واجابوا عنها تارة بان الكل يحتاج الى النظر ما
ظاهرا او خفيا اذ التعظيم ارشاد العقل في المقدمات فانه في ادراك
البصيرة بمنزلة الضوء في ادراك البصر وكذا صدق اخبار المعصوم
موقوف على النظر والالهام لا يثق به صاحبه عالما يعلم انه من الله وهو
موقوف على النظر واما تصفية الباطن فلا عبرة بها الا بعد طمانينة النفس
في المعرفة وذلك بالنظر وتارة بان المراد لا مقدور لنا الا النظر
والتعليم والالهام من فعل الغير فلا يكون مقدورا لنا واما التصفية
كما هي حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة قلما يفي بها المزاج
فهي في حكم غير المقدور وتارة بتخصيص المدعى بمن لا طريق له سوى
النظر ولا يخفى ما في بعض هذه الاجوبة فانهم ان اردوا بالمقدور
ما هو المقدور استقلالا فليس النظر مقدورا للناظر بالاستقلال

عند الاشاعرة فانه يخلق الله تعالى وان اراد وا ما فيه مدخل للقدرة فالتعليم
والالهام مقدوران بطلب التعلم وصرف الهمة وتسليط الوهم كما صرح به الغائلون
بالالهام وابصار ما يحصل بالالهام والتصفية العلم بالمطلوب مع
العلم بما يفيد الوثوق والطمانينة مع ان كون التصفية في حكم غير
المقدور لا يخرجها عن المقدورية في الواقع فالشارح اشار
الى ان المعرفة تحصل بغير النظر من طرق البداهة ولا يمكن انكاره وان
الجواب بتخصيص المكلف بالمحتاج الى النظر غير ظاهر بل الظاهر
تعميم الحكم المنظور فيه قوله فمن يكون مستغنيا بفطرته اه واعلم
انه لا يلزم من كون بعض احكام الذات والصفات بل جميعها
بديهيا عند واحد من المكلفين ان لا يكون الايمان المكلف به
مقدورا له اذ البداهة لا تنافي الاختيار في الحركة الاولى كتوجيه
الحواس نحو المصنوعات والتفات الذهن بالاختيار ولو سلم
قبل الايمان مجرد المعرفة الضرورية لوجودها في الكفار المعاندين
بل المعرفة مع الانقياد الباطني اختيارا كما سيصرح به ولذا
امكن التكليف بالايمان لتلك الكفرة المعاندين مع استحالة
تحصيل المعرفة الحاصلة لهم ضرورة وهم الذين يعرفون رسالة
النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم قوله نعم يجب على الكفاية
لا يخفى ان محل هذا الكلام بعد جواب السؤال الآتي كما ذكره المصنف
في المواقف ولعله ههنا لدفع توهم ان لا يجب على هذا المستغني
شيء من الدليل الاجمالي والتفصيلي لا في تحصيل معرفة الحاصلة
بداهة ولا في تحصيل معرفة غيره النظرية فدفعه بان يقال يجب
على كل مكلف على سبيل الكفاية تفصيل الدليل الدال على هذه
المطالب النظرية للمتردين والمعاندين والمسترشدين
فيجب ذلك التفصيل على هذا المستغني بالنسبة الى غيره وان لم
يجب بالنسبة الى نفسه قوله بحيث يتمكن معه من ازالة
الشبه اي بحيث يقتدر مع تلك المعرفة التفصيلية للدليل
على ازالة الشبه من المتردين والزام المعاندين من الفرق

الضالة وغيرهم وارشاد المسترشدين من المتعلمين سواء كان ذلك
التفصيل باصطلاحات محررة مخترعة بعد تدوين علم الكلام او بدونها
ففي هذا القيد اشارة الى هذا التعميم قوله في كل حد من مسافة
القصر وهي مسافة السفر التي يقصر فيها الصلوات المفروضة ذوات
الاربع على ركعتين ومسافة العدوى هي ما يمكن الذهاب اليها
والعود منها الى المنزل في يوم واحد كذا قيل قال في مصباح
المنير والاستعداء طلب النقوية والنصرة والاسم العدوى
بالفتح قال ابن فارس والجوهري العدوى طلبك الى والي البلد يك
على من ظلمك اي تنتقم منه باعدائه عليك والفقهاء يقولون
مسافة العدوى لان صاحبها اي صاحب العدوى بمعنى النصرة
يصل فيها الذهاب والعود بعد واحد ما فيه من القوة والجلادة
والذب بفتح الذال المعجمة بمعنى المنع فالمنصوب للذب بمعنى
الشخص الذي نصبه السلطان لمنع الشبه والعناد والجهل
قوله والى الله المشتكى قيل ولعرى انه افضل من زماننا
فنحن احق بهذا المشتكى قول الحمد لله تعالى والشكر له على ما اغنانا
عن الشكاية اذ جميع هذه الشكايات بغلة ترتب المطالب الدينية
على العلوم والمعارف وذلك زمان يعد فيه العلوم من
الكمالات وقد انتهينا الى زمان بعد العلوم والمعارف من
المعايب فلا ترتب ولا شكاية قوله فان قلت ان النبي
واصحابه والتابعين معارضة اخرى لمدعي الاشاعرة بعد تحريره
بما ذكره بقوله ولعل الحق ان النظر وحاصله لو كان النظر
واجبا على من يحتاج اليه فيما كان نظريا بالنسبة اليه لما اكتفى
النبي عليه السلام واصحابه والتابعون من عوام الناس
بمجرد الاقرار والانقياد بل كلفوهم بالنظر والاستدلال
سواء كان الوجوب بمعنى الغرض الذي هو شرط الايمان
او بمعنى يعمه وغيره كوجوب سائر واجبات الاركان
مع انهم اكتفوا بها ولم يكلفوهم بالنظر والاستدلال والنقل

الينا لتوفر الدواعي على نقله واذا لم يجب النظر عليه لم يجب المعرفة
اليقينية المتوقفة عليه ولذا اورد المص هذا السؤال في المواقف
على وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بطريق المنع ثم اجاب تارة
بانهم انما اكتفوا لانهم كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كالاعرابي
وتارة بان المعرفة التفصيلية واجبة على كل مكلف لكنه فرض كفاية
والوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والشارح
اشار بقوله كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف الخ الى رد
الجواب الاول من هذين الجوابين بان يقال لا نسلم ان اكتفائهم
لعلمهم بعلمهم كيف وعدم ظهور الدليل لمن اسلم تحت ظل
السيف واضح معلوم فلا يجب عليه النظر ولان المعرفة المتوقفة
عليه النظر ولا المعرفة المتوقفة عليه ولذا احتاج الى الجواب
بتحرير ان ليس المراد وجوب النظر والمعرفة على المكلف في جميع
اوقات التكليف بل المراد وجوبهما على المسلم بعد الاقرار و
الانقياد كما هو مقتضى سياق كلامه وحاصل الجواب انه
ان اريد انهم لم يكلفوا العوام بالنظر والاستدلال في اول
اسلامهم فمسلم وغير مضر لنا اذ غايته ان لا يجب عليهم في اول
اسلامهم ولا ضرر فيه اذ ليس الواجب عليهم ح الا الاقرار والانقياد
وان اريد انهم لم يكلفوهم بهما لا في اول اسلامهم ولا بعده
فذلك ظاهر المنع كيف وهم كانوا يعلمونهم المعارف
الالهية بادلتها الاجمالية والتفصيلية في المحاورات و
الخطب والمواعظ ولما تضمن المعارضة المذكورة منع
وجوب المعرفة اليقينية ايضا وجب ان يحمل هذا الجواب
على الاستدلال ليستفاد منه بعد منع دليل المعارضة
كما قررنا اثبات المقدمة الممنوعة من دليل الاشاعرة
حتى يتم دليلهم وحاصل ذلك الاثبات انه لو لم يجب المعرفة
عليهم بعد الاقرار والانقياد لما علموهم المعارف الالهية
في اثناء المحاورات والمواعظ بادلتها ولما توجه عليهم ان يقال

لو وجب عليهم تلك المعرفة المتوقفة على النظر لاشتغل الاصحاب
والتابعون بتحرير الاصطلاحات وتدوين الكتب الكلامية على
وجه ينطبق على القواعد المدونة فدفعه بقوله غاية الامر انهم ببركة الخ
وحاصله ليس عدم اشتغالهم بالتدوين لعدم وجوب المعرفة والنظر
على المسلمين الموجودين في زمانهم بل لاستغناء هؤلاء المسلمين عن
التدوين ببركة الصحبة وقرب الزمان الموجبين لقوة العقائد وقلة
الشبهات والمخالفين كيف وهؤلاء المسلمون بعد ما ادوا ما وجب
عليهم من المعارف والنظر ولو اجمالا ارشدوا غيرهم بحسب استعدادهم
كارشاد الاعرابي بدليل افاقي وبعض العارفين والامام جعفر الصادق
بادلة نفسية هذا وفي هذا الكلام اشارة الى دفع معارضة اوردوها
على وجوب النظر بان يقال النظر في المعرفة بدعة لم تشتغل به النبي عم
والاصحاب والتابعون والا لاشتغلوا بتدوين كتب الكلام **قوله**
قلت انهم لم يكلفوهم بالنظر اول الامر بل كلفوهم الخ فيه بحث اذ لا شبهة
ان كل عاقل بالغ فهو مكلف بالايمان فيجب عليهم المعرفة القلبية
في اول اسلامهم سواء كان الايمان هو التصديق القلبي وحده كما
ذهب اليه المحققون من اهل السنة او مع الاقرار اللساني كما
ذهب البعض الاخر منهم او مع الاقرار وسائر الاعمال كما ذهب المعتزلة
فهم انما كلفوهم اولا بالمعرفة ولو تقليدا وانما اكتفوا بالاقرار والانقياد
لكونهما دليلا على المعرفة القلبية الخفية التي لا يمكن اطلاع الغير عليها
الا بهما وما ذكره من التكليف بمجرد الاقرار والانقياد انما يصح لو كان
الايمان مجرد الاقرار والانقياد كما ذهب الكرامية او لو لم يجب
عليهم الايمان اول الامر والكل فاسد عند اهل السنة وما ذكرنا
موافق لما ذكره شارح المقاصد في بحث ايمان المقلد من ان
النظر والاستدلال ليس شرطا في اصل الايمان عند الاشعري وان
كان ظاهر كلامه يشعر بذلك بل هو شرط في الكمال عنده كسائر
الاعمال فعلى هذا يكون وجوب النظر متفرعا على الايمان كسائر
الواجبات **قوله** قال الاعرابي الخ البعير شامل للجمل والناقة

كالانسان الشامل للرجل والمرأة والاثر بالكسر الاثر بفتحتين وهو ما بقي
من رسم الشيء والمسير مصدر ميمي بمعنى السير وابراج جمع برج كبروج
وهي عبارة عن كواكب منازل القمر والفجاج بالفتح جمع فج بمعنى الطريق
الواسع بين الجبلين ومراده ان هذين الشيئين الحقيرين يدلان على
موثرهما الا يدل هذان الشيئان العظيمان وهما السماء ذات البروج
والكواكب والارض ذات الجبال وما بينهما من الطرق الواسعة و
الانهار والبحار على موجدهما اللطيف من اللطف والكرم الخبير بمعنى
العليم والاستفهام انكار لعدم الدلالة واثبات للدلالة فقد
ارشد الى دليل واضح دال على وجوده تعالى وعلمه وخلقه للمكونات
وما يتوقف عليه الخلق من القدرة والارادة والحيوة من الصفات
قوله بواردات تعجز النفس اي واردات باطنية كما هو الظاهر
تعجز النفس عن عدم قبول كونها من طرف الله تعالى لا من طرف الشيطان
ولا يخفى ان شيئا من تلك الواردات لا يكون دليلا اول على وجود الصانع
وانما يكون دليلا ثانيا او ثالثا بعد ثبوت وجود واجب يستند اليه
جميع الممكنات بدليل اخر غير الواردات ولعل مراده كمال المعرفة
قوله بنقض العزايم اه يعني انا نقصد شيئا ونعزم عليه لوجود الدواعي
ثم انه قد ينتقض تلك العزيمة وينفسخ القصد والهمة بلا داعي يوجب
الانتقاض والانفساخ بل مع الدواعي الى عدم الانتقاض والانفساخ
فلو لم يكن هناك ناقض لم يرد ما عزمنا عليه غالب على لما انتقض
ذلك العزم مع وجود دواعيها فعلمنا ان هناك موجودا قادرا غالبا
على الكل لا يوجد الا ما اراد وليس ذلك الموجود هو الشيطان لانه
غير قادر على نقض العزايم وانما شانه مجرد الوسوسة وايضا ربما
يكون النقض للعزم على شيء اخر خير من الاول للعازم او للعباد ولا
يقصده الشيطان قطعا ويتجه عليه ما توجه على الاول ويندفع بدفعه
قوله وانت اذا تاملت اه اشار الى ان جوانب الكلام ههنا
متشتتة متفرقة عسيرة الاحاطة كما بسط في المطولات والى
انها بعد الاحاطة بها يظهر كون الاشتغال بعلم الكلام لحفظ عقائد

المسلمين بحسب ما يقتضيه الزمان من قلة فساد العقايد وكثرتها
فرض كفاية يسقط عن الكل باشتغال العلماء فحين ما لم يخلط الفرق الضالة
كلام الفلاسفة بمسائل الكلام في استنصار مذاهبهم الباطلة فرض
الاشتغال بكلام القدماء الخالي عن كلام الفلاسفة وبعد ما خلطوا
فرض الاشتغال بكلام المتاخرين المخلوط بكلام الفلاسفة اذ لا يحصل
الزامهم الا بهذا وقد ورد ان لكل شيء آفة من جنسه ويظهر ايضا
ان ما هو فرض عين تحصيل اليقين ببرهان يجعل الصدر مشرقا مضيئا
بحيث لا يبقى ظلمة الشكوك والاوهام والبلوج الاشراق
يقال بلج الصبح اي ضاء وبابه دخل ويتجه عليه انه يجوز ان يكون النظر
واجبا لا فرضا وان يكون تعليم الاصحاب والتابعين المعارف
بادلتها لهذا الوجوب لا لكونه فرضا ولو سلم فيجوز ان يكون
فرض عين كالصلوة لا شرطا للايمان المكلف به فمن اين يعلم
ان ايمان المقلد غير صحيح شرعا ولذا ذهب شارح المقاصد الى انه
معتبر عند الاشعري قوله ثم اختلف علماء الاصول اي اصول
الكلام في اول ما يجب على المكلف اه الظاهر ان يحمل الاول في محل
الخلاف على معنى المتقدم زمانا اي الواجب في الزمان الاول وهو
صريح ما ذكره المص في المواقف ويمكن ان يحمل على المتقدم اولا و
بالذات لا بالواسطة اي الواجب بالاصالة لا بتبعية الغير قوله
فقال الاشعري هو المعرفة اه اقول ان حمل المعرفة في كلامه على ما يعم
التقليد الكافي في الايمان عنده على تحقيق شارح المقاصد كما
عرفت او حمل الواجبات على المقصودة بالذات كما سينقله
عن البعض فلا اشكال في كون المعرفة واجبة في الزمان السابق
على وجوب سائر الواجبات ولا في تفرع وجوب الواجبات
وحرمة المنهيات عليها وعلى التقديرين لا يكون الكفار مكلفين
بالفروع عنده وان خص المعرفة في كلامه على المعرفة اليقينية المتوقفة
على النظر بناء على ان التقليد غير معتبر عنده في ظاهر كلامه وحمل الواجبات
على مطلق الواجب سواء كان مقصودا بالاصالة او بالتبع ففي كون

المعرفة واجبة في الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات وفي
نوقع وجوب سائر الواجبات وحرمة المنهيات عليها اشكال ظاهر
لان النظر واجب قبل المعرفة وليس وجوبه متوقفا منتزعا على وجودها
ولا تخلص في توجيه كلامه ح الا بان يحمل الاول في كلامه على الاول
بالذات لا بالواسطة والتوقع على توقع الوجوب والحرمة على وجوب
المعرفة لا على نفسها فالمعنى ان المعرفة واجبة لذاتها وبالاصالة
لا بتبعية شئ اخر وسائر الواجبات والمنهيات انما وجبت
وحرمت بتبعية وجوب المعرفة اذ وجب بعضها لتحصيل المعرفة
الواجبة وهو النظر ووجب البعض الاخر وحرمت المنهيات
لتكميلها لما اشرنا من ان سائر العبادات انما شرعت
لاكمال المعرفة المقصودة بالذات فتوقع الوجوب والحرمة
على وجوبها بهذا المعنى لا ينافي كون الكفار مكلفين بالفروع
عنده **قوله** هو المقصود الى النظر لان النظر فعل اختياري
وكل فعل اختياري متوقف على القصد وليس وجوب النظر
متوقفا على وجود القصد لانه واجب سواء وجد القصد
اولم يوجد فيكون القصد مقدمة الواجب المطلق الذي هو
النظر **قوله** قلت على ما ذكروه معارضة للقول الاخير
بان القصد لو كان واجبا لكان فعلا اختياريا مسبوقا
بقصد اخر وننقل الكلام اليه فيلزم الدور او التسلسل او نقض
اجمالي لدليلهم باستلزام الدور او التسلسل وما توجه عليه
ان يقال لزوم الدور او التسلسل ممنوع لجواز ان يكون
القصد صادرا من الفاعل المختار بلا قصد اخر سابق عليه
بان يكون قصد القصد عين القصد بل بلا سبب اخر غير نفسه
اراد تحقيق المقام على وجه يندفع عنه ذلك فقال والتحقيق
ان الافعال الاختيارية اي يعني ان التحقيق ان الدور او التسل
يندفع لكن بان يستند الى اسباب ضرورية غير اختيارية هي
تصور الاوامر والملايم والشوق لا الى قصد اخر سابق عليه ولا

بان لا يستند الى سبب اصلا واذا استند الى اسباب ضرورية فلا يكون
مقدورا ولا واجبا وان كان الافعال المسبوقة به اختيارية وواجبة
وذلك لان تصور الامر الملايم للمطيع او المصلحة من حيث هو ملايم
يوجب انبعاث الشوق الى تحصيله وكذا تصور الامر الملايم المنافر
يوجب انبعاث الشوق الى الاعراض عنه وبقيد الحيثية يظهر اندراج
التصديق بفائدة ما يناء على ان المراد من التصور اعم من التصور
والتصديق ولعل الادراج فيه للايماء الى ما قالوا من ان التصديق
المذكور لا يجب ان يكون اعتقادا جازما او راجحا بل قد يكون
شكا او وهما او تخييلا محضا وهي من باب التصورات قطعا و
بالجملة فالمراد ان تصور الامر الملايم والتصديق بفائدة ما يوجبان
الشوق والشوق يوجب الارادة التي هي تأكد الشوق ولا
مدخل لاختيارية في الشوق والارادة اللازمين للتصور والتصديق
المذكورين وما توجه ان يقال ان اريد ان التصور والتصديق
يوجبان الشوق دائما فليس كذلك بل كثيرا ما يتخلف عنهما وان
اريد انهما يوجبان الشوق في صورة وجود الفعل والترك فكذا
الارادة توجب الفعل او الترك فيها فان كان الوجوب الحاصل
من ايجاب شئ اخر منافيا لكون ذلك الواجب اختياريا فلا
يكون الفعل والترك اختياريين ايضا والا فلا نسلم ان القصد
الواجب بعد التصور والتصديق ليس باختياري اشار
الى دفعه بقوله وليس هناك امر اخر يعني ان الاختياري
يعني المسبوق بالقصد وان كان واجبا بعده ولما كان الفعل
مسبوقا بالقصد كان اختياريا ولما لم يكن قبل القصد قصد
اخر لم يكن مسبوقا بالقصد فلا يكون اختياريا وهذا التحقيق
منه مبني على ما ذهب اليه الاشعري من ان العبد مختار في فعله
ومضطر في ارادته ومشيته ونحن نقول فيه بحث من وجوه
الاول ان اراد ان القصد في جميع الافعال الاختيارية ينتهي
الى اسباب ضرورية غير اختيارية هي التصور والتصديق والشوق

المترتب عليها فذلك ممنوع اذ قد يكون التصور الذى يترتب عليه
الشوق حاصلا لنا بالاختيار كما فى صور السئوال عن الاعلام
او المنافرة والاستخبار عنه وكذا الكلام فى التصديق الموقوف عليه
لاسيما اذا توقف الشوق او تاكده على التصديق بفائدة مخصوصة
ولو سلم ان كلا من التصور والتصديق المذكورين حاصل لنا
بغير اختيار فى جميع الصور فقد يتوقف الشوق او تاكده على استدامة
التصور المقدورة لنا لامكان صرف الذهن عن شئ اخر وقد
يتوقف احدهما على اكتساب التصديق بفوائد اخر منضمة الى
الفائدة الاولى وان اراد انه فى البعض ينتهى الى ذلك فسلم وغير
مفيد فى نفى مقدورية القصد مطلقا الثانى لو سلمنا انتهاء كل
قصد الى اسباب واجبة الحصول لنا من غير مدخلية الاختيار اصلا
فانما يكون القصد ضروريا لنا لو كان تلك الاسباب موجبة له وهو
ممنوع لجواز ان يكون مرجحة غير واصلة الى حد الوجوب وما ذكروا
من ان الراجح لو لم يصل حد الوجوب لجاز عدمه مع ذلك المرجح
فى وقت اخر فلو وجد معه فى وقت ولم يوجد فى وقت اخر
لزم الرجحان من غير مرجح لا يجرى ههنا وانما يجرى فيما بين المعلول
وعلته التامة وليس العلة التامة للقصد هى مجرد تلك الاسباب
المرجحة بل هى مع القاصد المختار الذى من شانه القصد من غير
مرجح اصلا بل قصد المرجوح فغاية اللازم ههنا ترجيح الراجح فى
وقت والمرجوح فى وقت اخر واستحالته من الفاعل المختار
ظاهرة المنع الثالث اما ان يصح تعلق الارادة بالشئ من
الفاعل المختار بلا سبب موجب له فلا يكون العبد مضطرا فى
ارادته اولا يصح الا بسبب موجب له فلا يكون الواجب
تعالى فاعلا مختارا لا فى افعاله لامتناع تخلف مراده عن ارادته
ولا فى ارادته ان كان تعلق الارادة ازليا وان كان حادثا
يلزم الدور او التسلسل والكل باطل الرابع يلزمه ما لزم
الجبرية من بطلان قاعدة التكليف اذ ليس معنى مقدورية

الافعال حينئذ الا صحة الفعل والقصد وما يترتب عليه من الشوق والتصور والتصديق وغيرها
مخلوق لله تعالى عند الاشعرى ومن تبعه وليس هناك امر صدر من
العبد بمقدار ذرة فكيف يكون العبد مختارا فى فعله دون ارادته بل
الحق كما ذهب اليه الماتريدية وهؤلاء الاعلام ان القصد سواء كان
من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال هو صادر من العبد مع صحة
عدم صدوره وليس العبد مضطرا فيه وهو مدار التكليف ويؤيده
قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فالاختيارى فى التحقيق
ما يصح صدوره من الفاعل وعدم صدوره منه لا ما يكون مسبوقا
بالقصد وان لم يصح فعله او تركه **قوله** والشوق يوجب
الارادة قبل ايجاب الشئ تاكد نفسه محل تامل ويمكن دفعه بان
مراده ان التصور فى صورة الافعال والتروك يوجب الشوق
المتاكد والشوق المتاكد يوجب تاكده لان فى ثبوت التاكد
للمتاكد ضرورة بشرط المحمول ولك ان تقول اسناد الايجاب
الى الشوق مجازى لان الموجب للشوق وتاكده هو التصور لكن
ايجابه للتاكد بواسطة محله الذى هو الشوق **قوله** اذ هى
نفس تاكد الشوق فيه ان الانسان ربما يريد ما يكرهه لضرورة
وربما لا يريد ما تاكد شوقه اليه لما نع فكل منهما يوجد بدون الاخر
فكيف يكون عينه وايضا يصح قولنا تاكد شوقه فاراد ولا يصح
العكس فالحق ان الارادة متاخرة عن الشوق وتاكده و
تحقيق ذلك ان فى العبد المختار ارادتين كلية وهى صفة من
شانها ان تتعلق بكل من طرفى الفعل والترك وترجح بتعلقها
ذلك الطرف وهى مخلوقة لله تعالى ابتداء وبخاصية هى تعلقها
بطرف معين ويعبر عنه بالاختيار الجزئى والترجيح وصرف الارادة
الكلية نحو جانب معين وذلك الصرف والترجيح قد يكون لمرجح
كالشوق المتاكد ويكون ترجيح الراجح وقد يكون لا لمرجح كما فى
ترجيح احد المتساويين او المرجوح وهذه الارادة الجزئية المسماة

بالقصد صادرة من العبد مع جواز عدم صدورها منه ولا يلزم كون
العبد خالقا لها لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور
الاعتبارية او من قبيل الحال وهي مدار التكليف وليست مسبوقة
بقصد اخر وجدانا ليلزم الدور او التسلسل بل قصد القصد غير
القصد ومن الامور الانتزاعية كوجود الوجود عند البعض ولا
مسبوقة بوجه اخر وان كانت مسبوقة بمرجح في بعض الصور
هذا فقوله وليس هناك امر اخر مسلم وغير مضر اذ ليس الاختياري
المكلف به عند من يجعل العبد مختارا في اراداته الجزئية بمعنى المسبوق
بالقصد الاخر حتى يجب عليهم ان يجدوا هناك امرا اخر سابقا
على القصد يسمى بالقصد بل هو عندهم بمعنى ما يصح صدوره وعدم
صدوره من الفاعل سواء كان مسبوقا بالقصد كما في الافعال
الاختيارية او لا كما في نفس القصد ولو سلم فالقصد السابق عندهم
اعم من الحقيقي والانتزاعي فلا لازم تسلسل في الامور الانتزاعية وهو
غير محال قطعا واما قيل فيه ان هناك امرا اخر وهو صرف الاختيار
الجزئي الذي هو مناط التكليف فيجوز ان يكون مرادهم بالقصد
هو ذلك الصرف ويظهر هذا بملاحظة حال الاكراه فان الصرف
المذكور موجود في تلك الحالة دون الشوق والارادة فليس شيئا
لان مراد الشارح نفي قصد اخر سابق على القصد الاول الذي
هو التأكد لئلا يكون القصد اختياريا بمعنى المسبوق بالقصد
كما في الافعال على ما عرفت على انه غير نافع اذ للشارح ان
يقول وتأكد الشوق بوجب صرف الاختيار فلا يكون القصد
مقدورا سواء كان عبارة عن التأكد او عن الصرف المذكور
وايضا المصروف هو الارادة الكلية لا الاختيار الجزئي الذي
هو عين الصرف المسمى بالارادة الجزئية **قوله** والحق عندي
الظاهر ان مراده الاعتراض عليهم بان الاختلاف المذكور
لا يصح في اول ما يجب على المكلف وانما يصح في اول ما يجب
على المسلم ولك ان تقول ان اختلافهم مبني على ان مرادهم

من المكلف المسلم لا مطلق المكلف الشامل للمسلم والكافر والا لم يصح
اختلافهم المذكور اذ اول ما يجب على المكلف الكافر هو الاقرار لا غير وليس
اختلافهم مبنيا على تعميم المكلف كما توهمه البعض على ما سيجئ وفيه نظر
من وجوه الاول انه مخالف لما يأتي منه في اواخر الكتاب في بحث الايمان
والكفر حيث قال الاسلام هو الانقياد الظاهري وهو التلفظ بالشهادتين
والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان
والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة والحج وقد ينفك الاسلام
الظاهر عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع
ولا يكون مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله فلا
ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق يعفيه
التارك للاعمال انتهى لان مقتضاه ان لا يخرج الكافر عن العهدة الا
بالاسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى وذلك لا يحصل بمجرد الاقرار
بل مع الايمان على ان شارح المقاصد صرح بان الايمان والاسلام
في عرف الشرع متساويان عند اهل السنة فكل مسلم في الشرع مؤمن
وبالعكس هم والاسلام في الاية محمول على المعنى اللغوي بمعنى الانقياد
الظاهري خوف السيف فالحق عند اهل السنة ان الكافر لا يكون
مؤمنا ولا مسلما شرعا بمجرد الاقرار والا لكان المنافق مسلما مع انه
كافر شرعا بل لا بد من التصديق القلبي بجميع ما علم ضرورة كونه من دين
محمد ﷺ وان كان ذلك التصديق تقليدا فلا يصح كون مجرد الاقرار
اول الواجبات عليه عند اهل السنة الثاني ان كان ما ذكره مبنيا
على حمل الاول في كلامهم على المتقدم في الوجوب زمانا كما هو
صريح كتب القوم فكيف يقول الاشعري ان المعرفة المتوقفة على
النظر الاختياري واجبة على المسلم قبل النظر قبلية زمانية وان
كان مبنيا على حمله على معنى المتقدم اولا وبالذات لا بالواسطة
فكيف يقول غير الاشعري ان النظر او جزئه او القصد واجب عليه
اولا وبالاصالة والمعرفة واجبة بتبعيته وعلى التقديرين لا يحمل الخلاف

مع انه على الثانى يلزمه القول بكون مجرد الاقرار واجبا على الكافر
بالاصالة والمعرفة والنظر والقصد واجبة بتبعية وذلك فطعى البطلان
الثالث اذا لم يكن القصد مقدورا فى تحقيقه فكيف يجعل خلاف القائل
بكونه قصدا الا ان يحمل على معنى يحتمل الخلاف ولو فى زعم المخالف
والقصد مقدور فى زعم ذلك القائل والا لم يجعله واجبا اذ كل واجب
مقدور وفاقا ولك ان تقول مراده يحتمل الخلاف الحق وهو ما بين
الاشعرى وبين القائل بانه النظر كلا او جزءا وح لا اشكال فى قوله
ولا يحتمل الخلاف ايضا وان حمل على الاول فمراده لا يحتمل الخلاف المعهود
المذكور وان احتمل الخلاف فى انه القصد او النظر **قوله** قيل الحق
انه ان اريد اول الواجبات الى هذا القول هو ما ذكره المص فى المواقف
لكن مع التصريح بكون النزاع لفظيا حيث قال والنزاع لفظى اذ لو
اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة والا فالقصد وقال شارح
المقاصد والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو
المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن مبناه على وجوب مقدمة
الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه فلهذا قلنا فى المتن والا فالنظر
والقصد اليه وحاصل مراد المص ان النزاع بين الاشعرى وبين القائل
بانه القصد لفظى فانه ان اريد بالواجب على المكلف الواجب المقصور
اولا وبالذات فهو المعرفة وفاقا بينهما ايضا واما نزاع القائل بانه
النظر مع كل من الفريقين فغير صحيح على التقديرين وفيه نظر لان
القائل بانه القصد انما قاله بناء على ان القصد مقدور عنده وليس
بمقدور عند الاشعرى كما عرفت ولا شئ من غير المقدور بواجب
وفاقا فلا يوافقه الاشعرى فى القول بوجوب القصد فان اراد انه
على الثانى هو القصد عندهما وفاقا بينهما فليس كذلك وان اراد
انه على الثانى هو القصد فى الجملة ولو عند القائل بكونه مقدورا وفاقا
بينهما فسلم لكن على هذا لا وجه لترك القول بالنظر لانه على الثانى النظر
عند من لا يجعل القصد مقدورا ولعل المص لاجل هذا الحق فى كتابه
الذى بخطه هكذا والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد

بعنى ان شرطنا فى اول الواجب كونه مقدورا عند الكل فهو النظر
وان اكتفينا بكونه مقدورا فى الجملة ولو عند البعض فهو القصد وح
يندفع عنه ما اورده الشريف عليه هناك من لزوم كون غير المقدور
واجبا عليه نعم بعد ذلك ينجه عليه ان الاول ينبغى اسقاط النزاع
اللفظى لتمحض الكلام فى المحاكمة بينهم اذ لا معنى للنزاع اللفظى الا النزاع
بحيث يرتضى كل من المتنازعين مراد الاخر بعد التحرير ولا ارتضاء
هنا ولذا اسقطه الشارح هنا اللهم الا ان يحمل على النزاع
فى نفس هذا الحكم والكل يتفقون على صحة واد الاخر فيه وان نازعوا
فى شئ اخر هو مقدورية القصد وعدم مقدوريته الثانى على تقدير
التعميم مما عند البعض وجب التزايد فى الشق الاول ايضا اذ من
القائلين بكون النظر او القصد مقدورا من ينفى مقدورية المعرفة
عقيب النظر ولذا قال الامام الرازى ان اريد اول الواجبات
المقصود بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر
عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيب ذلك مقدورا بل واجب الحصول
وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد الا ان يقال
عدم التزايد فيه مبنى ايضا على تعميم الواجب من الواجب فى الجملة
ولو عند البعض ولا يخفى ان عدم تزايد الامام فى الشق الاخير انما
يصح بناء على ذلك التعميم وبعد ذلك التعميم لا حاجة الى التزايد
فى الشق الاول والاولى ان يجمع ما ذكره المص والامام ويقال
ان اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها
مقدورة والنظر عند من يجعلها غير مقدورة عقيب النظر وان
اريد الواجب مطلقا فالقصد عند من يجعله مقدورا والنظر عند
من لا يجعله مقدورا بقى ههنا كلام هو ان الظاهر من كلام الامام
هو المحاكمة بحمل الاول على الواجب المقصور وجوبه اولا بالتبعية
الغير فيكون اشارة الى ما قدمنا لا حمل الواجبات على الواجبات
المقصودة ذواتها اولا بالتبعية الغير كما حملوا عليه والفرق بين
التحريرين واضح مما قدمنا ثم ان الشارح اشار بصيغة «

التمريض الى ضعف هذا القول لكونه مبنيا على تعميم المكلف كما اشار
اليه اولا انه مبني على كون القصد اختياريا مع انه غير اختياري عند
تحقيقه **قوله** قال الشريف العلامة في شرح المواقف هذا اي
كون اول الواجب مطلقا هو القصد لكونه مقدمة الواجب
المطلق الذي هو النظر مبني على صدق الكبرى القائلة بان كل ما
هو مقدمة الواجب المطلق واجب وتلك الكبرى ممنوعة غير تامة
فيما لم تكن المقدمة سببا مستلزما لذلك الواجب وانما تتم
فيما كانت سببا مستلزما له دون غيره اما تمامها في السبب
المستلزم كالنظر للمعرفة فلان المسبب هناك ليس له امكان
وجود بذاته او بسبب اخر غير تلك المقدمة والا لم يتوقف وجوده
على تلك المقدمة فلا تكون مقدمة والكلام فيها واذا لم يمكن
وجوده بذاته ولا بسبب اخر فلا يكون مقدورا في نفسه وانما
المقدور هناك تلك المقدمة والحاصل لا مقدور هناك الا فعل
واحد هو المقدمة فالتكليف بالمسبب في الظاهر يجب ان يؤول
بالتكليف بتلك المقدمة اذ لا تكليف الا بالمقدور واما عدم
تمامها فيما لم تكن المقدمة سببا مستلزما كالطهارة للصلوة
والمشي للحج والقصد للنظر فلان المسبب الواجب هناك يتعلق به
القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة
لان هناك فعلين متغايرين مقدورين ولا يلزم من ايجاب
احد الفعلين شرعا ايجاب الاخر وهذا خلاصة ما ذكره المص
والشريف في دفع منع ما اوردوه على تلك الكبرى في قولهم
لان النظر مقدمة الواجب المطلق وكل ما هو كذلك فهو واجب
شرعا ويتضح من ايراد الشريف ههنا قول من قال انه الجزء
الاول من النظر لانه ليس سببا مستلزما للمعرفة ايضا اي
كالقصد الى النظر ولذا تعرض الشارح فيما بعد بالجزء والتمثيل
بالشرائط من الطهارة والمشي للاشارة الى ان المقدمة
اعم من شرط الصحة كالطهارة ومن شرط الوجود كالمشي

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

قوله قلت لا فرق اه اثبات للكبرى الممنوعة بدعوى بداهة
ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب جميع ما يتوقف عليه سواء
كان مستلزما اولا فلا اشكال في هذا القول من تلك الجهة
وانما الاشكال فيه من جهة ما ذكرنا وفيه نظر لانه ان اراد الوجوب
العقلي فمسلم وغير مفيد وان اراد الوجوب الشرعي بحيث
يستحق تارك المقدمة العقاب من وجهين احدهما لترك
الواجب والاخر لترك مقدمته فهو غير معلوم اصلا فضلا
عن البداهة وسيتضح الامر **قوله** لا لما قيل اه عطف على
قوله بداهة اي لا نظرا بما قيل من ان التكليف بالمشروط
والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال وهو
غير واقع ولو كان جائزا فانا لا نسلم اه يعني بعد فرض ان
الاستلزام المذكور نظري لا بديهي يجوز لنا ان نقول لا نسلم
انه لو كلف بالمشروط والكل ولم يكلف بالشرط والجزء
يلزم تكليف المحال وانما يلزم ذلك لو كلف مع التكليف
بهما عدم الشرط والجزء ايضا ومن البين انه لا يلزم من عدم
التكليف بالشرط والجزء التكليف بعدمهما وذلك لان
الثاني يستلزم تحقق الملزوم وهو وجود المشروط والكل
بدون اللازم وهو وجود الشرط والجزء وهو محال بداهة ولا
يلزمه الاول فلا يتم الاستلزام المذكور والحاصل ان هناك
ثلث صور الاولى هي التكليف بالمشروط والكل مع التكليف
بالشرط والجزء الثانية هي التكليف بهما مع التكليف بعدم الشرط
والجزء والثالثة التكليف بهما مع السكوت عن التكليف
بشيء من وجود الشرط والجزء وعدمهما والمدعى ههنا ان
الصورة الثالثة تستلزم الاولى والمستلزم للتكليف بالمحال
هو الثانية لا الثالثة فلا يتم الاستدلال المذكور على هذا المدعى
وبهذا التقرير ظهر امور الاول ان الضمير المجرور في قوله
لا نسلم استحالته راجع الى التكليف بالمشروط والكل بدون

التكليف بالشرط والجزء لكن نسبة الاستحالة اليه مجازية باعتبار ما
تضمنه من وجود الشروط والكل بدون الشرط والجزء لا حقيقة
اذ ليس التكليف بالشئ مع التكليف مع عدم مقدمة العبادة
كما في اكثر المقدمات عند الاشاعرة محالا عندهم وكذا الكلام
في قوله وانما المحال الخ ويمكن ارجاع الضمير الى المكلف به في
الصورة المذكورة وتحمل قوله وانما المحال تكليف على الاسناد
المجازي او على حذف المضاف اي وانما ملزوم المحال تكليف
الثاني ان قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم دليل الكل التكليفين
معا بناء على ان تقديم المسند اليه المضمر على الجزء الفعلي للحصر
اي التكليف بالشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء
هو يستلزم المحال فقط لا التكليف بهما مع عدم التكليف
بالشرط والجزء فالجزء الايجابي من الحصر دليل الحكم الاول والجزء
السلبي دليل الحكم الثاني ولذا اخره عنها الثالث اندفاع
ما توهموا من الاضطراب والمناقضة بين كلاميه بناء على
ان معنى قوله فان ايجاب الشئ يستلزم ليس الا ان التكليف
بالشئ يستلزم التكليف بمقدمته مطلقا وقد نفى استلزامه
معها وذلك لانه انما نفى معها استلزامه القطعي على تقدير
نظريته لان المانع يكفيه مجرد الاحتمال ولا يحتاج الى الحكم بعدم
الاستلزام ومن البين ان الحكم بالاستلزام على تقدير البداهة
وتجويز نقيضه الزاما للقائلين بنظريته محالا بينا فبان قطعا
نعم يرد عليه اولا ان الاول ان التكليف بالشئ مع التكليف
بعدم المقدمة لا يستلزم المحال ايضا لان التكليف بعدم المقدمة
لا يستلزم المحال ايضا لان التكليف بعدم المقدمة لا يوجب
عدم المقدمة في الواقع الا ان يقال التكليف بالشئ مع
التكليف بعدم المقدمة بشرط المحافظة على التكليفين
يستلزم المحال ولو قال بل انما المحال هو التكليف بالشئ
بشرط عدم مقدمته لا التكليف به مطلقا اي بالشرط شئ من

وجود مقدمته وعدمها لم ينجه ذلك فافهم الثاني ما قدمناه من ان
دعوى البداهة ههنا غير مسموعة كيف ولو كان بديهيا لما
اختلف فيه الفضلاء قال شارح المقاصد الخامس انا لا نسلم
ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب
الشئ مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها
فان قبل ايجاب الشئ بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة
استحالة الشئ بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود الشئ
بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف بوجود
الشئ بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب
مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف
بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقدير وجود المقدمة وعدمها
ولا خفاء في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به تكليفا
بالمحال قلنا عدم جواز ترك الشئ شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب
الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضي كونه مأمورا
به متعلقا لخطاب الشرع كما هو المتنازع فيه انتهى وحاصل هذا الجواب
الاخير انا لا نسلم انه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها شرعا مع بقاء
التكليف بالاصل اذ ليس معنى كون الاصل واجبا مطلقا
ان يجب بشرط وجود المقدمة وبشرط عدمها بل معناه ان يجب
سواء اتى بالمقدمة بالفعل او لا وهذا لا يوجب ان يجب بشرط
عدم المقدمة ليلزم التكليف بالمحال بل غاية الامر ان يجب
المقدمة بواسطة الواجب الاصلي لكن يجوز ان يكون الواجب
واسطة في عروض الوجوب الشرعي للمقدمة بان يتصف به
الواجب حقيقة والمقدمة مجازا فيكون تارك المقدمة عاصيا
لاجل ترك الواجب فقط لا لاجل تركها ايضا لا واسطة
في ثبوته لها بان يتصف كل من المقدمة والواجب بالوجوب
الشرعي حقيقة ويكون تاركها عاصيا من وجهين فانه
ممنوع نعم يحكم العقل بالوجوب لكنه وجوب عقلي لا شرعي

ولذا احتاج هو والمص والشريف المحقق في دفع السؤال المذكور
الى الجواب بتخصيص الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس
في وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا
لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة
كضرب السيف وههنا العلم بنفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى
لايجابه الا ايجاب سببه الذي هو النظر وهو الذي عبر عنه الشريف
بالسبب المستلزم ويتجه عليهم انه اذا لم يكن هناك فعل مقدور الا
النظر فما معنى الاختلاف في اول الواجب هو المعرفة دون
النظر او بالعكس اللهم الا ان يقال ان الشارع في الجزء الاول
من النظر يكون شارعا في الواجب الاصلي عند القائل بانه النظر
لا عند القائل بانه المعرفة والصواب للشارح ان يعرض عن
دعوى البداهة ويستمد مما ذكره اهل الاصول بان يقال الحكم
المجمع عليه بوجوب النظر يفهم منه وجوب المقدمة وان لم يسق له
فالقول المجمع عليه بان النظر واجب يدل على وجوب النظر
بطريق العبارة وعلى وجوب المقدمة بطريق الاشارة او بطريق
الدلالة بناء على انه يفهم منه لغة ان وجوب النظر لاجل
توقف المعرفة عليه وهذه العلة موجودة في مطلق الموقوف
ولاجل هذا ذهب هؤلاء الاعلام الى وجوب القصد او الجزء الاول
ومن الناظرين في المقام من قال مراده ان مقدمة الواجب
المطلق واجبة اما بايجاب الواجب كايجاب السبب المستلزم
او بايجاب اخر كايجاب الطهارة بعد ايجاب الصلوة وانت
خبير بان ما ذكره انما يصح بعد العلم القطعي بايجاب القصد
او الجزء الاول كالطهارة وهو اول البحث فلو حمل عليه
كان مصادرة **قال المص** وبه يحصل المعرفة اما معطوف
على خبر ان بتأويل المفرد بجملة او بالعكس لانه مجمع عليه عند
اهل الحق ايضا او معترضة بين المتعاطفين المصرح بالاجماع
عليهما باعادة كلمة على وعلى التقديرين فالمراد رد القائلين

قوله بطريق الاشارة او بطريق الدلالة
لا يقال بل بطريق الاقتضاء لان
المقدمة لازمة متقدمة
والدلالة على
اللازم
المتقدم

اقتضاء عندهم لانا نقول اللازم المتقدم
نفس المقدمة لا وجوبها والكلام
فيه بل ربما يدعى ان وجوب
المقدمة لازم متأخر
عن وجوب الواجب
المقصود بالذات
كالمعرفة

بان النظر لا يفيد المعرفة مطلقا او في غير الهندسيات او في الالهيات
خاصة وهم ثلث طوائف الاوليان منها تنكران افادة النظر عن
اصله والثالثة تنكر كفاية النظر بدون المعلم فباثبات اصل
الحصول يرتد الاوليان وبالحصر المستفاد من التقديم ترتد الثالثة
على ان يكون قصر افراد اي بالنظر وحده لا مع شيء اخر كالمعلم يحصل المعرفة
لا قصر قلب اذ ليس الكلام مسوقا لدفع ما يرد على وجوب النظر بان
يقال انما يجب النظر لو حصل المعرفة به وهو ممنوع ولو سلم فانما يجب
لو انحصر الطريق فيه وهو ايضا ممنوع لجواز ان يكون حصولها بالالهام
او التصفية او التعليم وحدها كما مر الاشارة اليه وذكره المص في
المواقف نعم لو حمل الكلام على ما يعم القصرين بمعنى ان بالنظر وحده
لا بغيره وحده ولا مع شيء اخر يحصل المعرفة لامكن ان يكون ردا
للكل لكن لم يثبت مثله في علم البلاغة ثم المراد بالمعرفة معرفة الذات
والصفات كما هو المتبادر او مطلق المعرفة كما هو اللايق برد
الطائفتين الاوليين ولا يرد على الثاني انه لا يحصل رد الطائفة الثالثة
حينئذ بناء على ان حصول مطلق المعرفة بمجرد النظر لا يستلزم حصول
المعرفة في الالهيات خاصة لان صيغة المضارع للاستمرار بمعنى
ان النظر الصحيح يدوم له حصول المعرفة بل الدوام كناية عن اللزوم
باحد الوجوه الآتية كما حمله الشارح عليها وذلك بقرينة التفريع
الآتي لان انتفاء جنس الاحتياج الى المعلم انما يتفرع على الدوام لا
على الحصول في الجملة لجواز ان لا يحصل في بعض الاوقات ويحتاج
فيه الى المعلم ففي الكلام دليل على ان المدعى ههنا كلي اي كل نظر صحيح
في القطعيات مفيد للعلم كما اختاره الآمدي لا جزئي كما اختاره
الامام لانه قليل الجدوى ويحمل الصيغة على الاستمرار يندفع ان يقال
الحصر ممنوع اذ قد يحصل المعرفة بالنظر الفاسد كما في قول القائل
العالم اثر الفاعل الموجب وكل ما هو كذلك فهو حادث فالعالم
حادث كما قالوا من ان النظر الفاسد قد يفيد العلم المطابق
ولذا لم يحمل الشارح النظر فيما سبق على النظر الصحيح اذ الواجب

مطلق النظر المؤدى الى المعرفة الحقة صحيحا كان او فاسدا وخصصه
ههنا بطريق الاستخدام ونحن نقول الواجب هو النظر الصحيح لان
الفاسد وان كان مؤديا بالتصديق فى الجملة لكن التصديق المستند
اليه لا يكون علما يقينيا بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق
للواقع لانهم فسروا الثبوت بعدم احتمال النقيض لا حالا ولا
مآلا والتصديق المستند الى النظر الفاسد يحتمل النقيض مآلا
بالاطلاع على فساد الدليل فيما بعد كما قالوا فى خروج الجهل المركب
عن تعريف اليقين بهذا المعنى فلا يحصل المعرفة اليقينية الا بالنظر
الصحيح فالمناسب لتفسير النظر بالصحيح فيما سبق من غير استخدام
ههنا **قوله** اما بطريق جرى العادة اى الحصول المستمر اما بطريق
جريان عادة الله تعالى على خلق المعرفة عقيب النظر الصحيح الذى
لا يعقبه ضد العلم كالموت والنوم والغفلة من غير وجوب عنه
او عليه تعالى فالجار متعلق بالحصول المستمر لا بمطلق الحصول لانه
لا يحتاج الى جريان العادة اذ العادة ما انتفى خلافه او ندر وقوعه
الخلق نادرا لا ينافى العادة كما فى عدم خلق الاحراق فى حق
ابراهيم عليه السلام عقيب القاء فى النار فانه لا ينافى العادة
فى الاحراق عقيبه بل يخرقه ولذا كان معجزة واراد بالوجوب
عن الذات كون الفاعل موجبا بالذات فى جميع افعاله وهو
يقتضى قدم العالم وذلك زعم الفلاسفة وبالوجوب عليه تعالى
كون بعض الافعال واجبا عليه دون بعض بناء على ان تركه
قبيح عقلا بحيث يوجب صفة نقصان وذلك لا يقتضى قدم العالم
وهو زعم المعتزلة مع قولهم بحدوث العالم **قوله** من ان جميع
الممكنات مستندة اه قيل اى بطريق الاختيار ولا بد من هذا
القيد كما هو المذهب والا لا يتم التقريب فانه اذا كان الاستناد
بطريق الايجاب لم يكن العلم بالنتيجة بطريق جرى العادة بل بطريق
الوجوب كما هو عند الفلاسفة انتهى اقول هذا سهو عن معنى
قيد ابتداء وبيان ذلك ان الشك ان المراد من الممكنات هها

هو العالم واجزاؤه وان صدق الممكن بالمعنى المشهور على صفات
الواجب تعالى الصادرة عن الذات بالايجاب لا بالاختيار ولما
ثبت حدوث العالم واجزائه فالمراد باستنادها اليه تعالى ابتداء
ان يكون كل ممكن منها مخلوقا له تعالى بلا واسطة ممكن اخر وان كان
بواسطة الارادة والقدرة فيكون الواجب تعالى فاعلا مختارا
بالنسبة الى الكل اذ لو كان موجبا بالنسبة الى البعض فاما ان
يجب منه لا بشرط شئ فيلزم ان يكون ذلك الحادث قديما او
يجب منه بشرط شئ من الممكنات او يجب عليه بواسطة شئ منهما
وعلى التقديرين لا يكون ذلك الحادث مستندا اليه تعالى ابتداء
بل بواسطة بعض الممكنات والمقدر خلافه ووجوب الحصول
بعد تعلق الارادة لا ينافى الاختيار بل يحققه بناء على انه انما
كان واجبا بعد تعلق الارادة لا قبله وان تعلق الارادة
به ليس بواجب اصلا واذا كان استناد كل ممكن ابتداء بهذا المعنى
الموجب لكونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل قد دام الخلق
عقيب النظر لا يكون للوجوب بل يجرى العادة فقوله
ابتداء للاحتراز عن مذهبى التوليد والاعداد فى افعاله تعالى
كما ذهب الحكماء الى الثانى وبعض المعتزلة الى الاول **قوله**
واما بالتوليد اه اى توليد النظر العلم بالنتيجة ولما كان النظر
مخلوقا للعبد الناظر فى زعمهم كان العلم المذكور مخلوقا له فى
زعمهم لكن النظر صادر منه بالمباشرة والعلم بالتوليد **قوله**
وهو ان يصدر من الفاعل اه تعريف لمطلق التوليد والمراد
من الصدور هو الصدور بالايجاب العقلى حيث قالوا فى
تعريفه ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر نحو حركة اليد و
حركة المفتاح والمعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم
ورأوا فيها تراتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل
اخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا ولم يمكنهم لهذا
اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم ابتداء لتوقفه على

القصد قالوا بالتوليد وجعلوا النظر الصادر بالمباشرة مولدا
للعلم بالنتيجة فيكون ذلك العلم مخلوقا للناظر بالتوليد والنظر
مخلوقا له بالمباشرة في زعمهم الباطل وكما ان قولهم بخلق العباد
افعالهم باطل فكذا قولهم بالتوليد في افعال العباد كما ذهب
اليه كلهم او في افعال الله تعالى كما ذهب بعضهم باطل بما سبق
من استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء عند اهل الحق
واعلم انه لما كان الواسطة فعلا موجبا للمتولد انحصر واسطة
التوليد في السبب المستلزم والسبب المستلزم بظاهره لا يجب
ان يكون موقوفا عليه بمعنى ان لا يمكن وجود الشيء الا بعد
وجود شيء اخر ولذا جوزوا توارد العلتين المستقلتين على
معلول واحد شخصي على سبيل التبادل بناء على ان خصوصية
العلة ليست من مشخصات المعلول في التحقيق فعلى هذا
يتحقق التوليد بمجرد الايجاب بدون توقف المتولد على
الواسطة وان خص الواسطة بالموقوف عليه بهذا
المعنى كما يدل عليه اتفاقهم على ان المتولد من السبب
المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع مباشرة بالقدرة
الحادثة من غير توسط السبب وقول بعضهم في نفي التوليد
عن افعال الله تعالى انه لو وجد التوليد في افعاله تعالى لاحتاج
في فعله الى سبب هو المولد لذلك الفعل فلا يتحقق التوليد
بمجرد الايجاب بل بالايجاب مع التوقف على السبب
وهذا هو منشأ النزاع الاتي بين الشارح وبين المص
والشريف المحقق **قوله** والنظر فعل اختياري الخ شروع
في الاعتراض على وجود معنى التوليد ههنا بان النظر سواء
فسر بالترتيب او بالملاحظة او بحركة الذهن فعل للناظر
صادر منه اختيارا فلا مانع من جهته عن تحقق معنى التوليد
ههنا لكن العلم ليست بفعل بل من مقولة الكيف عند
المحققين المفسرين للعلم بالصورة الحاصلة عند العقل

وان كان اطلاق الكيف عليه مجازيا عندهم بعلاقة التشبيه بناء على ان
الصورة انما تكون كيفا حقيقة على القول بكونها شبحا ومثالا للمعلوم لا
على القول بكونها عين ماهية المعلوم وهو التحقيق كما صرح به في كتبه لكن
الصورة سواء كانت كيفا حقيقة او مجازا ليست من مقولة
الفعل وبالجملة العلم اما من مقولة الكيف ولو مجازا او من مقولة
الانفعال عند من فسره بقبول الذهن تلك الصورة الفائضة من
جانب المبدأ الفياض او من مقولة الاضافة عند من فسره بتعلق
العالم بتلك الصورة جميع ذلك في العلم الحصولي المراد ههنا واذا
لم يكن العلم فعلا فلا يتحقق التوليد بالمعنى المذكور ههنا لانه يقتضي
ان يكون المتولد فعلا صادرا من الفاعل كالمولد فدفعه بما اشار
اليه شارح المقاصد من ان المراد من الفعل في التعريف اعم من
التأثير والاثر الحاصل به وان لم يقم بفاعل التأثير كحركة المفتاح لا
بالمتحرك ولذا لم يندفع بحمل الفعل على اللغوي بمعنى القائم بالغير
لان مقتضى التعريف ان يقوم المتولد بفاعل المولد فقوله فلعلهم
ارادوا بالفعل ههنا بمعنى انهم ارادوا به في العلم المتولد لا في التعريف
والا لخرج نفس التأثير او بمعنى انهم ارادوا به في الفعل المتولد لا في
المولد فانه اعم من ان يكون تأثيرا او اثرا كما اذا تولد شيء من
المتولد من التأثير وههنا بحث اما اولا فلان النظر على تقدير
تفسيره بالحركة ليس من مقولة الفعل ايضا بل من مقولة الكيف
ولو مجازا لان الحركة في احدى المقولات الاربع من تلك المقولة
ايضا واما ثانيا فلان المتولد ههنا تحصيل العلم وفي الحركة تحصيل
الحركة لا نفسها والتحصيل من مقولة الفعل واما ثالثا فلان
قيد الاختياري مستدرك **قوله** واما باللزوم العقلي الخ
لا يخفى ان لزوم العلم للنظر الصحيح بمعنى امتناع انفكاكه عنه عقلا
متحقق في مذهب التوليد ايضا فلا تقابل فالصواب ان يقال اما بلا
لزوم عقلي بل بمجرد جريان العادة واما باللزوم العقلي بالتوليد
لا بالاعداد واما باللزوم العقلي بالاعداد لا بالتوليد ليظهر التقابل بين

المذاهب والجواب ليس المراد بالملزوم المعنى ههنا لزوم العلم
للنظر كما في مذهب التوليد بل لزوم ايجاد العلم لذات موجده الذي
هو المبداء الفياض عند تمام استعداد الذهن باعداد النظر اياه
كما يدل عليه قوله بناء على ان فيضان الحوادث الخ بل هو يدل ايضا
على ان ايجاد النظر عند تمام استعداد الناظر لازم لذات المبداء
الفياض وحديث الاعداد والاستعداد لا يقول به المعتزلة
ولا الاشاعرة فمذهب الحكماء الآتي يوافق مذهب الاشاعرة
في ان كلا من النظر والعلم مخلوق لله تعالى ويخالفه في ان خلقهما
مشروط بتمام الاستعداد عندهم لا عند الاشاعرة وفي ان خلقهما
واجب لذات الواجب تعالى عندهم لا عند الاشاعرة ويوافق
مذهب المعتزلة في امتناع انفكاك العلم عن النظر ويخالفه في انهما
مخلوقان له تعالى عندهم ومخلوقان للناظر عند المعتزلة وفي ان
النظر واجب لذات موجده عندهم لا عند المعتزلة ولك ان
تقول الفرق بين اصحاب التوليد وبين غيرهم ان التأثير واحد
والاثر متعدد عند اصحاب التوليد ويكون تأثيرا في احدهما بلا
واسطة وفي الاخر بالواسطة ومتعدد عند غيرهم ويمكن ان
ينفك احدهما عن الاخر عند الاشاعرة ولا يمكن عند الفلاسفة
ولا عند الامام قوله وههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي
وهو توصيف المذهب بالاخر واسناد الاختيار الى الامام الفاضل
باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وبنفي الوجوب من
ذاته او عليه تعالى على ان مراده ان كلا من النظر والعلم الواجب
الحصول بعده مخلوق له تعالى بالاختيار وعلى ان مراده من
الوجوب العقلي ليس بطريق التوليد كما زعمه المعتزلة ولا بطريق
الاعداد كما زعمه الفلاسفة ولما كان مذهب المعتزلة ههنا ان
وجوب حصول العلم للنظر بطريق التوليد في افعال العباد
بقي ههنا احتمال الوجوب بطريق التوليد في افعاله تعالى
كما جوزه بعض المعتزلة فنفاه ايضا بقوله غير متولد عنه واشار

بكلمة عن في قوله حصول العلم عن النظر الصحيح بان ذلك الحصول
عند المجاوزة عن النظر لا وقت النظر فتكون اشارة الى الجواب
المشهور عما اورد على لزوم العلم للنظر الصحيح بان النظر مشروط
بعدم العلم بالمطلوب لاستحالة تحصيل الحاصل فلو كان لازما
لزم اشتراط الملزوم بعدم اللازم وهو محال واجابوا عنه بان
المراد اللزوم بمعنى الاستعقاب وحاصله ان المراد لزومه لتمام
النظر لا لبداية قوله فان بداهة العقل دليل الوجوب العقلي
ولا يخفى عليه انه اثبات للحكم الكلي ببعض جزئياته وهو استقراء
ناقص لا يفيد اليقين لان المدعى ههنا جزئي في مقابلة من قال لا شئ
من النظر الصحيح بما يوجب العلم او المدعى كلي بمعنى ان كل نظر صحيح
في صورة واحدة من الاربعة يوجب العلم عقلا والاستقراء تام بناء
على ما ذكره الشريف من ان هذا الاستدلال جار في سائر
الاشكال والاقيسة اذا اخذت مع ما تحتاج اليها من بياناتها
قوله وحاصل في ذهنه بان المفهومان للمتغايرين لا فادة
النظر العلم شبهة من جملتها ان المفهومين لا يجتمعان معا في الذهن
لامتناع الالتفات الى شيئين معا واجابوا عنه بان حضور
المفهومين معا كاف للافادة والالتفات اخص من الحضور
فلا يلزم من عدم الالتفات اليهما عدم حضورهما بل هما
حاضران معا وان لم يلتفت اليهما معا كما اذا التفت الى زيد
وقام عنده عمرو يكون زيد مرئيا قصدا وعمرو مرئيا تبعا وبعضهم
اورد تلك الشبهة ههنا فاجاب بان المفهومين من قبيل
المعدات ولا يجب حضور المعدات معا بل يكفي حصولها
في الذهن على سبيل التعاقب ولا يخفى فساده اذ الامام غير
قائل بالاعداد قوله وجب ان يعلم اورد عليه بان الوجوب
العقلي ممنوع لجواز ان يكون وجوب حصول العلم عاديا كما
قال الاشعري ودعوى الضرورة غير مسموعة نعم اذا كان العالم
متغيرا وكل متغير حادثا وجب ان يكون العالم حادثا في نفس الامر

لكن لا يلزم منه وجوب احد العلمين عند الاخر بجواز ان يكون حكم
العلم مغايرا لحكم المعلوم والجواب عنه ان الامام انما حكم بالوجوب
العقلي ههنا لان الصغرى دلت على ان الاصغر مندرج في الاوسط
وقد دلت الكبرى على ان جميع ما اندرج في الاوسط مندرج في
الاكبر فلو حصل العلم بهاتين المقدمتين مع العلم بالاندراجين
ولم تحصل العلم بالنتيجة يلزم ان لا تكون احدى المقدمتين او كيفية
الاندراج معلومة بل يكون تحقق تلك الكبرى في العلم كتحقق العلم
بالكل بدون الجزء ولذلك كتب بعض العلماء الى الشيخ الرئيس
قوله عليك بان لا تعتمد على العلوم الرسمية فان اكثرها اشكال
الاول وعليه اشكالات منها ان الاصغر ان لم يندرج في الاوسط
فلا انتاج والا فالكبرى كافية فلا حاجة الى النتيجة واجاب الشيخ
عنه بانه مندرج لكن الحكم عليه بالاكبر معلوم في الكبرى بعنوان الاوسط
لا بعنوان الاصغر وربما يكون الحكم على الشيء بعنوان معلوما وبعنوان
اخر مجهولا يستدل عليه بالاول فالاحتياج الى النتيجة باق وبالجملة
القول بجواز انفكاك العلم بالنتيجة عن العلم بهاتين المقدمتين
المرتبتين مع العلم بكيفية الاندراج والتفطن لهما ولو بواسطة
العكس او الرد او الافتراض يجري مجرى ان يقال بجواز ان لا
يعلم قيام زيد مع العلم بكون كل من زيد وعمرو وبكر قائما ولا
يجوزه عقل قطعا فتضح ما ذكره الامام بل هو المنقول عن القاضي
ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين بل صرح الامام الغزالي بان
هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول اي القول بالوجوب العادي مذهب
بعضهم كذا في شرح المقاصد وبما ذكرنا يظهر اندفاع ما قيل ان
مرادهم من الوجوب الوجوب العادي ولا يلزم من القول بالوجوب
العقلي ههنا بناء على ما ذكرنا القول بالوجوب العقلي في مثل
احراق الجسم النباتي او الحيواني عقيب القائه في النار حتى يناقض
ما ذكره حجة الاسلام في تهافته من ان القول بالزوم العقلي
بين احراق القطن وملاقاة النار واشباهه انكار لاكثر المعجزات

كسلامة ابراهيم عليه السلام عن نار نمرود عليه اللعنة اقول بل لا يلزم
ذلك القول في امثاله للحكماء لان مثل الاحراق الواجب عقلا عندهم
مشروط بعدم ظهور المانع كلزوم العلم للنظر المشروط بعدم المانع
وح يندفع عنهم لزوم الانكار قوله وهذا المذهب لا يصح اراد على
الامام بانه مع كونه تابعا للاشعري في الاصول لزم ههنا ان يخالفه في
اصلين احدهما استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء اذ لم يستند
العلم ح اليه تعالى ابتداء بل بواسطة النظر الموجب له فاستدلاله
بهذا الاصل على نفي تولد العلم عن النظر فاسد بل انما يدل على
نقيض ما ادعاه وتابعهما كونه تعالى قادرا مختارا بمعنى صحة الفعل و
الترك بحيث لا يجب عليه ولا عنه شيء من الممكنات لانه ان اراد
بوجوب العلم عقيب النظر عقلا وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة
النظر الصادر عنه بالاختيار لا بالايجاب فقد اثبت الوجوب عليه
بواسطة بعض الممكنات كما اثبت المعتزلة وجوب الاصلح
بواسطة المصلحة العائدة للممكنات وان اراد وجوب
صدوره عنه تعالى بواسطة النظر المعد الواجب الصدور عنه
بواسطة معد اخر فقد اثبت الوجوب عن ذاته تعالى بواسطة
الاعداد والاستعداد كما زعمه الحكماء وعلى كلا التقديرين بنا في
الاصل الثاني فلا يكون مذهبا موافقا لجميع اصول الاشعري
فبين كلاميه تناقض قوله قال السيد الشريف حاصل كلام
السيد ان ما اورده المص عليه من المخالفة في الاصل الاول وارد
غير مدفوع لكن ما اورده عليه من المخالفة في الاصل الثاني مدفوع
بان وجوب بعض الافعال عن بعض عقلا لا ينافي كون ذلك
الفعل الواجب مقدورا للفاعل بهذا المعنى بعد ان يكون الفعل
الموجب مقدورا له اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان
يتركه بترك ما يوجبه كما اشار اليه شارح المقاصد لكن لا يكون
القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعري بل بواسطة ذلك
الموجب فلا يصح ذلك المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات

ابه تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء وجوز التوليد فى افعاله
تعالى وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى بعضها بالمباشرة وبعضها بالتوليد
كما يقوله المعتزلة فى افعال العباد هذا وفيه نظر لانه ان اراد بقوله لكن
لا يكون القدرة عليه ابتداء انه لم يتعلق القدرة به هنا بلا سابقة نظر
موجب له بل سابقة النظر الموجب فمسلم وغير مفيد لمخالفة الاصل
الاول لان مراد الاشعرى من قوله ابتداء نفى اشتراط بعض افعاله
تعالى ببعض الممكنات كما هو مذهبنا التوليد والاعداد لا نفى اللزوم مطلقا
ضرورة انه قائل باللزوم العقلى بين بعض الممكنات وكيف ينكر احد
احد ان ايجاد العرض يستلزم ايجاد والمحل عقلا وان ايجاد الجسم
يستلزم ايجاد اجزائه التى لا تتجزى وان اراد انه لا يمكن تعلق القدرة به
الا بشرط النظر فذلك ظاهر المنع كيف والامام وهو لا الاعلام قائلون
بانه تعالى قادر على خلق العلم باحق النظريات بالالهام بلا نظر
اصلا فالقول بلزوم العلم للنظر عقلا مع عدم التوقف عليه مما
لا يقدح فى الاصل الاول قطعا فهذا المذهب لا يخالف شيأ من
اصول الاشعرى بل هو مذهب المحققين من الاشاعرة هذا خلاصة
ما يذكره الشارح المحقق فيما بعد فعلى هذا وجب ان يكون واسطة
التوليد المحذور موقوفا عليها كالمعد واما الوجوب العقلى بواسطة
غير موقوفة عليها فغير محذور عند الاشعرى والمحققين سواء سمى
توليدا او لا فما اورده المصنف الشريف مبنى على ان مطلق الواسطة
الموجبة تستلزم التوليد المحذور كما يدل عليه كلام مهما فى بحث التوليد
وليس كذلك **قوله** وان كان الكل واقعا بقدرته اشارة
الى دفع المخالفة فى الاصل الثانى وقوله كما يقوله المعتزلة اه تاييد
لدفع المخالفة كانه قال لا يرى ان المعتزلة مع قولهم بالتوليد فى
افعال العباد بالاتفاق يجعلون المتولدات مقدورة للعباد حيث
قالوا لو لم تكن المتولدات مقدورة لهم لما ورد الامر والنهى بها
كوروده بالافعال المباشرة وقد ورد كما نقل فى الجهاد مع
الكفار ولما توجه عليه ان يقال كيف يكون الفعل الواجب الصدور

عن الفاعل مقدورا له بمعنى صحة الفعل والترك اجاب عنه بقوله و
وجوب بعض الافعال عن بعض اه فمراده بالافعال المستلزمة هى الافعال
المقدورة والا فوجوب فعل عن فعل واجب ايضا بناء فى المقدورية ولذا
لم يمكن صدور العلم عقيب النظر مقدورا عند الحكماء بهذا المعنى لان
صدور ايجاد النظر واجب عندهم ايضا وقد قرر بعضهم هذا المقام على وجه
يحل النظام **قوله** قلت محصول كلام الامام اه اعتراض على السيد
الشريف بانه غير مخالف للاشعرى فى الاصل الاول ايضا من غير
حذف قيد الابتداء وتحقيق كلامه ان اللازم اعم من الموقوف عليه
لانه ثلثة اقسام لازم متقدم كالموقوف عليه بالنسبة الى الموقوف
ولازم متاخر كالمعلول بالنسبة الى علته التامة ولازم معى كاحد
معلولى علته واحدة بالنسبة الى المعلول الاخر فانهما لازمان معا لتلك
العلة بحيث لا تقدم ولا تاخر بينهما وغاية ما لزم كلام الامام ان يكون
بعض افعاله المقدورة لازما للبعض الاخر لا متوقفا على البعض الاخر
لان مطلق اللزوم لا يستلزم توقفه على الملزوم بان يكون لازما متاخرا
عن الملزوم بل يجوز ان يكون الفعلان معلولى علة واحدة هى تعلق
الارادة بهما معا وح لا يكون احد الفعلين متقدما او متاخرا بالذات
عن الاخر حتى يثبت المتوقف بينهما واذا لم يوجد التوقف بينهما يكون
كل منهما مقدورا لفاعله ابتداء بمعنى عدم الاشتراط بالاخر فقوله
يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى بمعنى انه يكون مقدورا مستندا
اليه ابتداء غير متوقف على النظر لما عرفت من ان الامام لا يقول
بتوقفه على النظر لا بمعنى انه مقدور يصح ايجاده بايجاد ما يوجبه
وتركه بترك ما يوجبه كما احتاج اليه اصحاب التوليد اذ يصح
ايجاده بترما يوجبه ايضا على تقدير انتفاء التوقف واللام
فى قوله ويكون لازما للنظر مبنى على الفرق بين اللازم للشئ
وبين اللازم من الشئ بان الثانى يستلزم تقدم الملزوم على
اللازم دون الاول ولذا كان احد معلولى علة واحدة لازما للاخر
لا لازما من الاخر وكذا العلة المساوية للمعلول لازمة للمعلول

لا لازمة منه وكان المعلول لازما للعلة ومن العلة ففي كلامه ههنا
تحقيق لعدم مخالفته للاشعري في كلا الاصلين معا وما قيل فيه ان
عدم منافاة هذا المعنى للاختيار وعدم استلزامه الوجوب عليه تعالى
محل نظر فتامل مدفوع بانه اذا لم يكن الفعل المتولد المتوقف على الواسطة
واجبا على فاعله كما اتفق عليه المعتزلة واشار اليه الشريف والعلامة
النفتازاني فاظنك بالفعل الغير المتوقف على الواسطة وليس
من قبيل ما اوجبه المعتزلة عليه تعالى بواسطة فجيء تركه عقلا في
زعمهم بناء على الحسن والقبح العقليين ليكون واجبا عليه تعالى ولو
في زعمهم بل الوجوب ههنا كوجوب الفعل عليه تعالى بواسطة
تعلق ارادته تعالى بذلك الفعل في ان كلا من الوجوبين لا ينافي كونه
تعالى مختارا في ذلك الفعل فاعلم **قوله** ومن البين ان الاشعري
لا وجه ان يقال بهذا العذر لا يوافق هذا المذهب للاصل الاول
لان مراد الاشعري من قوله ابتداء سلب الوجوب مطلقا لا سلب
التوقف فقط فدفعه بانه لا ينكر لزوم بعض افعاله تعالى لبعض قطعا
فلا يمكن ان يحمل على نفي اللزوم مطلقا بل على نفي التوقف على غير
ارادة الله تعالى بقرينة ان ذلك القيد لرد التوليد والاعداد
المبنيين على التوقف الموجب لاحتياج الواجب تعالى في افعاله الى
بعض الممكنات وهو المحذور عند اهل التحقيق لا مطلق اللزوم فلا
اشكال اصلا **قوله** وكيف ينكر احد الخ لو قال ان وجوب العرض
يستلزم وجوب الجوهر كما اشار اليه شارح المقاصد لكان اولى
اذ الكلام ههنا في الاستلزام بين مطلق الممكنات لا بين العلتين
فقط كما لا يخفى **قوله** وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى
والتوقف على الارادة ليس توقفا على غيره تعالى لان الارادة
ليست غيره تعالى قيل انكار التوقف مطلقا مع التزام اللزوم
مكابرة في اللازم المتقدم كازالة السواد بالنسبة الى ايجاد البياض
وكالعلم بالجزء بالنسبة الى العلم بالكل كما لا يخفى على من تامل
في معنى التوقف واللزوم العقلي فالظاهر ان الاشعري على تقدير

اثباته اللزوم العقلي بين بعض الاشياء لا ينكر التوقف مطلقا بل انما
ينكر التوقف على وجه التاثير وذلك بناء في التاثير الابتدائي فان
معناه هو استناد التاثير اليه ابتداء بلا مدخلية الغير في التاثير فدفوع
بما قدمنا من جواز ان يكون مثل ايجاد البياض وازالة السواد وايجاد
الجسم وايجاد اجزائه معلولي علة واحدة وقد جوز الحكماء مثله
في الكون والفساد بناء على انهما آنيان فازالة الصورة السابقة
وايجاد اللاحقة يقعان معا في آن واحد عندهم اذ لو كان ايجاد
اللاحقة في آن لزم تجرد المادة عن الصورة في زمان بين
هذين الآنين بناء على ان بين كل آنين مفروضين زمانا وسيجيء تعالي
الآنات عندهم فمن اين جاءت البداهة المدعية الى المكابرة
ههنا نعم يرد على الحكماء هناك انه ان اجتمع الصورتان في آن
واحد يلزم اجتماع الصورتين المتضادتين في ذلك المحل في ذلك
الآن والا يلزم تجرد المادة او تعالي الآنين ليقع زوال السابقة
في آن ووجود اللاحقة في آن التالي له فكذا الكلام ههنا فليحقق ههنا
ان الاشعري لا يمكنه انكار اللزوم العقلي بين الممكنات والا
لزمه تجويز وجود العرض بدون الجوهر المحل ووجود الكل بدون الجزء
وامثالها وذلك التجويز مع انه لا يصدر عن العاقل ضرورة يرفع
الامان من البراهين فلا يثبت شيء من المطالب اليقينية كما
اشار اليه شارح المقاصد ولا انكار التوقف للقطع بان
البياض والسواد لا يجتمعان في آن واحد بل في آنين متتاليين
كما ذهب المتكلمون وكفى بهذا برهانا على مذهبهم في التعاقب لكن
اثبات ذلك التوقف لا على وجه يرجع الاحتياج الى الواجب
تعالى كما زعمه الحكماء حيث جعلوا ايجاد جوهر شرطا لايجاد جوهر
اخر بل على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات يعني ان ايجاد العرض
انما يتوقف على ايجاد الجوهر المحل لاحتياج العرض الى المحل لا
لاحتياج الفاعل ولذا لم يتوقف ايجاد الجوهر على ايجاد جوهر
اخر عندهم لان وجود شيء منهما لا يتوقف على وجود الاخر وكذا

يتوقف ايجاد الكل على ايجاد الجزء وايجاد البياض يتوقف على ازالة
السواد لاحتياج وجود الكل الى وجود الجزء ووجود البياض في محل
السواد على زوال السواد لا لاحتياج الفاعل اليه في شئ منهما وهذا
معنى ما قاله الشريف المحقق في شرح المواقف في بحث التوليد و
التحقيق انه لا محذور في الاحتياج الى السبب المولد لان الاحتياج
في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد لا الى الواجب تعالى شانه
وهذا نهاية التحقيق في هذا المقام وبه يظهر ان لا يمكن التوفيق بين
مذهب الاشعري وبين ما سيذكره من تحقيق مذهب الفلاسفة

قوله لا الى الواجب تعالى واذا لم يحتج الواجب تعالى الى شئ في شئ من افعاله لم يمكن في افعاله تعالى توليد في شئ من المواد فافهم

قوله لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم الخ دليل لعدم
الورود والمراد انه يستلزمه من غير توقف على تعلقها باعدام
السواد فالتوقف ممنوع ودعوى البداهة غير مسموعة وقد
عرفت ان التوقف في هذا المثال وامثاله قطعي وغير مضر في
العلم بالنسبة الى النظر غير ثابت عند الامام وسائر الاشاعرة
كما لا يخفى قوله واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة الخ يعني ان
لمذهب الفلاسفة مشهورا هو اسناد التاثير الى الوسائط
كاسناد التاثير في بعض العقول الى بعض في جميع الحوادث
العنصرية او بعضها الى العقل العاشر والبعض الاخر الى الطبايع
وتحقيقا هو اسناد التاثير في الكل الى الواجب تعالى وتلك
الوسائط من العقول والطبايع بمنزلة الشرائط والآلات
المعهودة عندنا وهي التي نحتاج اليها في اعمالنا وربما يكون
تلك الشرائط والآلات مما يتوقف عليه سهولة العمل لا
نفس العمل فبمجرد كونها بمنزلة تلك الشرائط والآلات لم يلزم
كونها موقوفا عليها لنفس التاثير فاستدركه بقوله لكنهم لا ينكرون
فلا يرد انه ان اريد بكونها بمنزلة الشرائط انها شرائط بناء على
ان بعض الشرائط بمنزلة البعض الاخر فلا وجه للاستدراك
اذ لا وجه لتوهم عدم التوقف على الشرائط وان اراد انها
ليست بشرائط بل بمنزلتها فيما فيه الاستدراك المذكور

اذ الموقوف عليه الخارج شرعا قطعا ولك ان تقول المراد هو الاول
لكن عبارة المنزلة في كلام الشيخ اوهمت عدم التوقف فتوجه
الاستدراك قوله وظاهر كلام الاشعري ينفيه يعني ان الحكماء
اثبتوا جنس التوقف على الوسائط وظاهر كلام الاشعري
ينفي هذا الجنس وجوابنا السابق عما اورده المص والشريف
على الامام مبني على هذا الظاهر ويمكن ان يحمل باطن كلامه على
اثبات التوقف في البعض في مثل توقف ايجاد البياض
على ازالة السواد على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات لا الى
الواجب تعالى فح لا نحتاج في دفع الايراد به على قاعدة الاشعري
الى الوجه البعيد عن العقل من اثبات لزوم الايجاد للازالة
من غير توقف عليها وذلك لا يقدح في جوابنا السابق لان
اثبات التوقف في بعض الممكنات المحتاج الى وجود الاخر
او زواله لا يوجب اثباته في البواقي حتى يثبت توقف العلم
على النظر ويثبت التوليد الذي ذكره الشريف بلا مرية بل ايجاد
العلم بالنتيجة لا يتوقف على ايجاد النظر عند عامة الاشاعرة
وليس مراده ان يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف في جميع
ما اثبته الحكماء فيه بان يحمل قوله ابتداء على نفي التاثير بالواسطة
ليتحد المذهبان ويكون اشارة الى جواب اخر عما اورده المص
والشريف بعد تسليم توقف العلم على النظر كما توهموا ههنا
لان ذلك الحمل قول بلا دليل بل مع الدليل على خلافه بناء على
ان اثبات الاشتراط في جميع ما اثبته الحكماء فيه يستلزم الدور
او التسلسل او قدم العالم الباطل عند الاشعري وايضا اذا توقف
العلم على النظر فقد ثبت التوليد بين افعاله تعالى قطعا فكيف
يكون جوابا عما اورده الشريف وكيف يقول به الاشعري مع
ابطاله التوليد رأسا وليس هذا القول منهم الا نفوه من
غير شعور بمعناه نعم لو ارجع الباطن على ما ذكرناه حمل قوله ابتداء
على نفي التاثير بالواسطة كما استعمله الامام فيه فيما بعد لا على نفي

مطلق الاشتراك لكنه لا يستلزم القول بالاشتراك على وفق الحكما
وانما يصح ذلك فيما كان الفاعل موجبا في افعاله لا مختارا كما يقول به
الاشعري وسائر اهل الحق فلو سلمنا ان مراد السائح ذلك
كما يوهمه اشتغاله في هذا الكتاب بتخليص الحكما عن الورطة فذلك
جواب مبني على الباطل عند اهل السنة والجماعة قطعا قوله وقال
الامام الخ غرضه من هذا الكلام ان احد هما تأييد ما ذكره من ان تحقيق
مذهب الفلاسفة ان لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى وتنبيها للاشارة
الى مدار الباطل من حمل قول الاشعري ابتداء على ما استدله فيه
الامام قوله لا مانع اي لا مانع في كلام الفلاسفة من حمل مرادهم
على اسناد التأثير في الكل اليه تعالى كما هو الظاهر لانه رد
من زعم ان في كلامهم مانعا عن حمل مرادهم عليه بل مرادهم اسناد
التأثير في البعض الى الوسائط فلا يرد ما قيل ان كلام الامام
لا يؤيده ما ذكره من ان تحقيق مذهبهم ذلك كما يدل عليه ظاهر
قوله قلت هذا الخ لجواز ان يحمل كلام الامام على الاعتراض
عليهم بانهم مع عدم المانع في اصولهم عن اسناد التأثير في
الكل اليه تعالى اسندوا التأثير في البعض الى الوسائط نعم
بعد ذلك يرد على السائح ان الامام غير جازم في ان مرادهم
ذلك بل مجوز لحمل مرادهم عليه اللهم الا ان يكون جواز الحمل
كناية عن الكل لان كلام العقلاء يجب ان يؤول بقدر الامكان
ويؤيده ما ذكره الشيخ في الشفاء وبهمنيار في التحصيل قوله
فلا جرم يكون وجوده الخ لا يقال جميع الاعدام ممكنة من المعقول
والفلكيات ومواد العناصر من قبيل القسم الاول عندهم
فاما ان يصدر الكل دفعة وهو مخالف لاصلهم القائل بان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد او يصدر بعضها بشرط البعض
الخ كما سينقله عن ابي البركات البغدادي فيبطل قوله
من غير شرط لانا نقول مراده من غير شرط حادث كما في
القسم الثاني بقرينة المقابلة فلا ينافي اشتراطه بشرط

ازلي بناء على اصلهم المذكور وعلى هذا يكون المراد بكفاية الامكان
الذاتي في وجوده ان لا يحتاج ايجاده الى شرط حادث لا الى شرط
اصلا والا اخر القسم الاول في المعلول الاول ولو اورج ما بعد
المعلول الاول في القسم الثاني لم يصح قوله وذلك انما ينتظم
بل لم يصح قوله بل لا بد من حدوث امر ما خ قبله اللهم الا ان يعمم
الحدوث من الذاتي ويقيد الانتظام بكونه في الحوادث بمعنى ان
ذلك الترتيب انما ينتظم في الحوادث بحركة سرمدية ولا يخفى
بعده قوله وذلك انما ينتظم اي حدوث امر قبل كل حادث
انما ينتظم في سلسلة المعدات الغير المتناهية ازلا وابدا
بحركة سرمدية دورية لاستحالة الحركة المستقيمة الغير المتناهية
بتناهي الابعاد قوله بل في الاعداد يرد عليه ان ما بعداد
المسمى بالقوة امر موجود عندهم يتفاوت بالقرب والبعد
لا كالامكان الذاتي الغير المتفاوت فلو كان لا يحتاج شرط
تأثير في الاعداد لكان لها تأثير في ذلك الامر الموجود وهو
منافٍ لما ادعاه بل عند ايجاد كل واسطة من تلك الوسائط
المتعاقبة يزول الاستعداد الموجود في مادة المستعد ويخلق
فيها استعداد اخر اقرب من الاول فايجاد تلك الاستعدادات
المتعاقبة في المادة وان تأثير فيها ليس بالوسط بل له تعالى
على تقدير اسناد الكل ولا مخلص الا بان يكون اضرابا
عن لازم التأثير اي لا مدخل لها في الايجاد بل في الاعداد
الحاصل بها او بان يحمل على تقرير النفي كما ذهب اليه بعض
النحاة اي لا تأثير لها لا في الايجاد ولا في الاعداد قوله
مبني على مذهبهم اذ الامام غير قائل بالحركة السرمدية بل مبطل
لها في كتبه فدل على ان مراده من قوله والحق عندي انه الحق
عنده في توجيه كلام الفلاسفة لا انه الحق المعتقد عنده فيكون
تأييدا لما ذكره وقد عرفت ما فيه من الضعف قوله
والسمنية تنكرون الخ شروع في ان مراد الملخص من هذا الكلام

ردهذه الطائفة الثالث بناء على ان الطائفة الاولى تنكر افادته
مطلقا والثانية فى غير الهندسيات والحسابيات والثالثة كعابنة
فى الالهيات خاصة بدون المعلم قال الامام لا نزاع فى افادته
الظن وانما النزاع فى افادته اليقين والسمنية بضم السين
وفتح الميم منسوبة الى سومناة اسم صنم لهم وهم قوم من عبدة
الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس
كذا فى شرح المواقف ولهم فى هذا الانكار عشر شبهات مذكورة
فى المفصلات لم يتعرض الشارح لشئ منها كما تعرض لتمسك
الطائفتين الاخيرتين لعدم الاعتداد بمذهبهم لان افادته
فى الهندسيات قطعى لا ينكره عاقل ولذا عبروا عن ادلتهم
بالشبه وعن ادلة اليقينيين بالاحتجاج كما يظهر من المواقف
قوله اصلا اى يقولون انه لا يفيده اصلا فى الالهيات
ولا فى الهندسيات ولا فى غيرهما قوله سوى الحس والظاهر انهم ارادوا
بالحس ما يعم الحس الظاهرى والباطنى فان الفرح والالم الحاصلين
للانسان معلوم لنفسه وجدانا وبداهة قوله ولعلهم يدعون
ظن التناسخ اشارة الى دفع ما يرد عليهم من ان التناسخ
عبارة عن مفارقة النفس عن بدن وتعلقها ببدن اخر ولنفس
النفس غير محسوس فضلا عن تعلقها فيكون العلم به نظريا
ثابتا بالنظر فان افاده النظر فقد ثبت نقيض مدعاهم والا
فلا يصح حكمهم بالتناسخ فاجاب عنه بانهم لا ينكرون افادة
النظر الظن وانما ينكرون افادته اليقين فيختارون ان
التناسخ نظرى يثبت بالنظر لكن الثابت به الظن لا اليقين
فلا يثبت نقيض مدعاهم وفيه اشارة الى انهم يدعون
الظن فى كل ما ليس محسوسا كنفى افادة النظر اليقين
ونفى الطريق اليه ما عدا الحس واثبات كون النفس جوهرا
واراد الهيكل المحسوس لا عرضا كما يقتضيه القول بالتناسخ
الا ان يجوزوا انتقال العرض من محل الى اخر وفى هذا الكلام

اشارة الى القدح فيما اوردوا على حجج ادلة هذه الطائفة بل على كل
ما يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم من ان العلم بكون النظر
غير مفيد للعلم ان كان نظريا استفاد من شئ من الاحتجاجات
يلزم التناقض وان كان ضروريا يلزم اختلاف اكثر العقلاء فى البديهى وهو باطل قطعا وانما
الجائز اختلاف العقلاء كالمتعاندين فى البديهيات وذلك
القدح مما اشار اليه الشريف قوله والمهندسون انكروا
افادته العلم فى الالهيات المستفاد من شرح المقاصد
انهم انكروه فى الالهيات والطبيعيات ولذا حمل بعد الاشياء
فى دليلهم على ما يعم السموات والارض واحوالها ويدل عليه
عللوا ان النظر انما يفيد اليقين فى الهندسيات والحسابيات
لانها علوم قريبة من الاذهان منعكسة منسقة لا يقع فيها
غلط فتخصيص الشارح بالالهيات اما لان الكلام فيها واما لحمل
الالهيات على معنى يعم الطبيعيات بان يراد المباحث
المتعلقة بالحكمة الالهية سواء كانت من مسائلها او من
مقدماتها والحكمة الالهية تتوقف على الحكمة الطبيعية
قوله بان اقرب الاشياء الى الانسان هو بنية اعضائها
اتصالا ومناسبة كما فى شرح المقاصد اولا بان يكون
معلوما له بحقيقته واحواله كما فى شرح لكن الثانى لاجل الاول
وعلى التقديرين فحكمهم بافادته فى الهندسيات والحسابيات
قرينة واضحة على ان مرادهم من الاشياء غير موضوعى الهندسة
والحساب اعنى الكم والعدد من حيث احوالها المبحوث عنها
فيها اما على الثانى فظاهر لانها اولى بان يكونا معلومين
بحقيقتها واحوالها المذكورة مما عداها عندهم واما على
الاول فلان المراد بالمناسبة هى المناسبة الموجبة للعلم
بحقيقته واحواله ومدارها على كون الشئ محسوسا
قريبا بحيث ينكشف حقيقته واحواله على الانسان كالمقدار

او منطبقا عليه مشاركا له في الحكم كالعدد لا محسوسا بعيدا
كالارض بجملتها والافلاك ولا غير محسوس ولا مشارك له في
الحكم كالمجردات والمراد بهوية الانسان الشخص المختص به
الذي يعبر كل احد بقوله انا وذلك الشخص مختص بالانسان
الجسم سواء كان عينه او جزئه او عرضا حالا فيه او جوهرا مجردا
متعلقا به تعلق التدبير والتصرف وليس اضافتها الى الانسان
ههنا من اضافة العام كيوم الاحد فانها انما تصح على القول
بالهيكل **قوله** وهي غير معلومة من حيث الكنه وانها
جوهر اي ومن حيث انها جوهر او عرض مجرد او مادي
يعني انها غير متصورة بكنهها لا بداهة ولا بالنظر ولم تحصل
وكذا لم يحصل الجزم بانها من اي حقيقة لا بداهة ولا بالنظر
اذ قد اختلف الاقوام في انها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء
لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى في القلب او جوهر مجرد
متعلق به او عرضا هو المزاج الى غير ذلك من المذاهب
ولهم على مذاهبهم انظار متدافعة متعارضة ولم يتقرر شيء
منها سالما عن النقض والمعارضة وليس المراد انها غير
معلومة الوجود ايضا فان وجودها بديهي لا خلاف فيه
اصلا كما اشار اليه الشريف لا يقال لا كلام ههنا يتعلق
بالتصور وانما الكلام في ان النظر لا يفيد التصديق اليقيني
فلا وجه للتعرض للتصور بالكنه لانا نقول زعموا ان الحكم
بان حقيقتها كذا فرع تصورها بكنهها كما هو دليلهم الاول
وما ذكره الشارح دليلهم الثاني المبني على ذلك الزعم و
ليس ذلك الزعم مستلزما لزعم ان الحكم عليها مطلقا فرع
تصورها بالكنه وهذا مع وضوحه خفي على بعضهم واورد
على الشريف هناك بان وجودها ايضا غير معلوم عندهم
واعجب من ذلك ان بعض الافاضل سلمه واجاب
عن ايراده بان يقول لعل المستدل بالدليل الثاني غير

المستدل بالدليل ولم يدر ان التعرض بعدم التصور بالكنه في الدليل
الثاني مستدرك بلا طائل حينئذ **قوله** وقد تعارضت معطوفة
على قوله وهي غير معلومة عطف علة على المعلول اي اذ قد تعارضت
في شانها الادلة والمناقضات وذلك كناية عن كثرة الاختلاف
كما يدل عليه سياق كلامه وتلخيص استدلالهم ان الاشياء على قسمين
قسم يعلم بكنهه وينكشف احواله على الانسان بحيث لا يقع
فيها اختلاف كثير ويزول القليل ويتقرر الامر على شيء وهو موضوع
الهندسة والحساب والنظر يفيد اليقين في هذا القسم وقسم
بخلافه ولا يفيده النظر فيه لان الاقرب من هذا القسم هوية
الانسان وهو غير معلومة بالضرورة والا لما كثر فيها الخلاف وما
تعارضت الادلة والاسئلة على وجه لم يرتفع اصلا ولم يتقرر
الامر في شيء من المذاهب قطعا مع بذل وسعهم في تحقيقها ولذا
فرع عليه عجزهم عن معرفتها فاذا لم يمكن معرفة حال الاقرب من
ذلك القسم بالنظر فعدم امكان معرفة حال الابعد منه بالطريق
الاولى فلا يرد النقض الاتي من الشارح بجريانه في الهندسيات
وعلم انه من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا قياس فقهي كما اشار
اليه الشريف اقول الحكم بعدم افادة النظر ليس من الهندسيات
والحسابيات فهم ايضا يدعون الظن فيه فليكن تمسكهم بقياس
فقهي مفيد للظن **قوله** قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى لانه
ممنوع بوجوه اما اولا فلان عدم معلومية الهوية بالفعل ممنوع فضلا
عن امتناع المعلومية لجواز ان يكون معلومة لبعضهم بالنظر وما
ذكرتم من كثرة الاختلاف لا يستلزم عدم حصول العلم بواحد
صحيح من تلك الانظار بل غاية ما تستلزمه ان تمييز الصحيح من
الفاسد مشكل ولا كلام فيه واما ثانيا فلو سلمنا ان ذلك
الاقرب غير معلوم لاحد فلا نم انه يلزم منه ان لا يكون الابعد
معلوما وانما يلزم ذلك لو كان القرب الى المدرك مستلزما لسهولة
الادراك والبعد لعسره وذلك ممنوع اذ قد يكون الامر بالعكس

كما يشاهد في البصر كما اشار اليه في بعض النسخ حيث قال قريبا
من عين المدرك بمعنى ذاته لكن في العين ابهام البصر واما ثانيا فلو
سلمنا ان القرب يستلزم السهولة فلانم انه يلزم من عدم العلم
بالاسهل عدم العلم بالسهل لجواز ان يكون عدم العلم
بالاسهل لظهور مانع ليس في غيره ويجيء على الاول انه وان لم يستلزمه
كثرة الخلاف لكن يستلزمه تعارض الادلة ويندفع بان المستلزم
تعارضها في اعتقاد المستدل لا في زعم المعارض والتعارض الاول
ممنوع وعلى الثاني انه انما يصح لو كان الاقرب بمعنى الاقرب
اتصالا لا بمعنى الاولى بان يكون معلوما والمراد هو الثاني بدليل
اثبات القرب لمسائل الهندسة والحساب ضرورة ان
المسائل عقلية لا خارجية منفصلة بالذات ويندفع بانه مبني
على معنى الانفصال المحتمل وما ذكرتم مدار التسليم وعلى الثالث
انه احتمال مرجوح غير قادح في دليلهم الظني والحق ان يقال
الحكم بالحقيقة غير الحكم بالوجود والعلم والقدرة وسائر صفات
الكمال فيجوز ان لا يكون الاول معلوما في شئ والثاني معلوما
في الواجب تعالى وذلك ان يخلق مراد الشارح على هذا

قوله على ان هذا الدليل الذي هو عبارة عن ان عدم العلم
باحوال ما هو اقرب الاشياء الى الانسان يستلزم عدم العلم
باحوال ما هو ابعد منه لو تم يعني انه جار في احوال الكم والعدد
لانها ابعد من الهوية ايضا فيلزم ان لا يعلم الهندسيات
والحسابيات بالنظر مع تخلف حكم المدعى عندكم ولا يقدح
في هذا الجريان قوله وقد تعارضت الادلة فان ذلك
القول بسبب عدم العلم بالهوية لا جزء من الدليل مع ان جعله
جزءا من الدليل مما لا يدفع الجريان بل يؤكده ويقويه لان
عدم العلم باحوال الاقرب بحيث وقع فيها الاختلاف
الكثير وتعارض الادلة من غير سلامة شئ منها عن المنوع
يستلزم عدم العلم باحوال الابعد بالاختلاف الاكثر والتعارض

الاوفر من ذلك اذ كلما بعد الشئ يزداد الاختلاف ويشتد
التعارض والاشكال عندهم ومن توهم ان جعله جزءا من الدليل
يدفع الجريان فما لم يدرك وجه هذا الكلام فان الخلاف في الهندسيات
ليس مثل الخلاف في الالهيات فان بعض مسائل الهندسية
لم يتحقق فيه خلاف اصلا وفي بعضها لو تحقق فظاهر انه ليس بهذه
المثابة في الكثرة انتهى نعم يتجه على الشارح ما قدمنا

قوله ليس مثل الخلاف في الالهيات
والصواب ليس مثل الخلاف
في الهوية كما لا يخفى

قوله وذهب الاسمعيلية فرقة من الشيعة وسموا بالباطنية لزعمهم بان المبتغى
باطن الكتاب دون ظاهره ولذا سموهم بالملاحدة اذ الملحد
هو من عدل عن دين الله تعالى وهم القائلون بان النظر وحده لا
يفيد اليقين في الالهيات خاصة بل يحتاج النظر في افادة
الى المعلم المعصوم المؤيد من عند الله تعالى واورد عليهم بان
حصول اليقين حينئذ موقوف على العلم بصدق المعلم فان علم
بقوله ايضا لزم الدور والا فقد كفى النظر فيه عندكم وبانه لو
لم يكف النظر لاحتاج ذلك المعلم الى معلم اخر وتسلسل واجابوا
عن الاول بان المعلم يضع مقدمات يعلم العقل منها صدقه
فلا دور ولا كفاية وعن الثاني بان النظر الغير الكافي نظر غير
المعلم لا نظر المعلم لكونه مؤيدا من عند الله تعالى ولو سلم
احتياجه ايضا الى معلم اخر فيجوز انتهاء معلمه الى النبي عليه السلام
العالم بالوحي فلا تسلسل قوله ممنوع ان الاختلاف
في معرفة الله انما في معرفة ذاته وصفاته اكثر من ان يحصى اي
محاله ان يحصى كما قالوا في قول ابن الحاجب لانها اما ان تدل
او مبني على تضمين معنى الابعد اي ابعد من ان يحصى كثيرا وهذه
مقدمة استثنائية قدمت على الشرطية من القياس الاستثنائي
وهو ان يقال لو كفى النظر في الالهيات لما وقع الاختلاف
الاكثر في معرفة الذات والصفات لكن اللازم باطل
فكذا الملزوم واقول فيه بحث من وجهين الاول ان اراد
ان كل مسئلة من الالهيات وقع فيها الاختلاف الكثير فهو

ممنوع فی وجوده تعالی اذ قلما یجوز العاقل ترجیح الممکن بغیر الی
جانب الوجود من غیر مرجح هناک بل انما کثر الخلاف فی ان الواجب
واحد او متعدد وفی انه مجرد عن المادة لا فی حیز ولا فی جهة او جسم فی
حیز وجهة الی غیر ذلک وان اردوا وقوع الخلاف الکثیر فی مجموع
المسائل فسلم لکن ما بال النظر الصحیح فی انه لا یفید العلم بلا معلم
فی مسئلة قل الخلاف فیها الثانی ان کثرة الخلاف واقعة فی
مسائل الطبیعیات ایضا فما باله انه یفید العلم فی الطبیعیات
بلا معلم معصوم دون الالهیات ویمکن دفع الاول بانهم
یزعمون کثرة الخلاف فی کل مسئلة او یدعون بعض النظر الصحیح
لا یکفی فی مسئلة الهیة کثر فیها الخلاف فی مقابلة قوله اهل الحق
کل نظر صحیح فی القطعیات یفیده بلا معلم سواء فی الالهیات
او فی غیرها ویمکن دفع الثانی بان فی دلیلهم هذا مقدمة مطویة
هی کون الالهیة اصعب العلوم وابعدها عن الحس والطبع
بقرینة دلیلهم الثانی **قوله** وبان الناس یحتاجون فی العلوم
الضعیفة ای سهلة الحصول اذ یکتفی فیها بادنی الظن الی
المعلم فلان یحتاجوا ای فوا لدلان یحتاجوا الیه فی اشکل
العلوم التی لا یکتفی فیها الا بالیقین اولی بحالهم ای فیلزمهم ان
یحتاجوا الی المعلم فی الالهیات التی هی اصعب العلوم
بالطریق الاولی والتوکید بالقسم والجملة الاسمیة لرد منکری
الاحتیاج وینجه علی دلیلهم هذا انه بعد تمامه انما یتم ویدل علی
الاحتیاج الی مطلق المعلم لا الی المعلم المعین المعصوم
فلا یتم التقریب الا انهم زعموا انحصار العالم بالالهیات
فی امامهم المعصوم والمتعلم منه **قوله** قلت هذا ای کل
من کثرة الاختلاف والاحتیاج فی العلوم الضعیفة الی
المعلم انما یدل علی عدم الحصول بدون المعلم لا علی امتناع
الحصول بدونه فهو جواب عن کلا الدلیلین معا لا عن الثانی
فقط کما وهم لان العلاوة الثانیة المتعلقة بالاول یأباه ومآل

الجواب عن الاول علی ما فی المواقف الی العکس ایضا فان حاصل
الجواب الذی ذکره المص هناک اما عن دلیلهم الاول فهو ان
الخلاف لغا وبعض الانظار لا یستلزم عدم کفایة الصحیح منها
بل غایته ان لا یستلزم صعوبة التمییز بین صحیح النظر وفاسده
وهی لا توجب عسر الحصول لا امتناعه واما عن دلیلهم الثانی فهو ان
الاحتیاج الی المعلم ان کان بمعنی عسر الحصول بدون المعلم
فمسلم وغیر مفید لمطلوبکم وان کان بمعنی الامتناع بدونه فممنوع
اذ قد یحصل العلوم الضعیفة بل بعض المسائل الالهیة لبعض
الناس بلا معلم لا یقال لما دلیل فی کلامهم ان مطلوبهم امتناع
الحصول بل یکفیهم فی مقابلة اهل الحق دعوی ان الاسنی من
النظر یفیده بلا معلم وانما علی ان یکون قولهم لا یحصل بدون
المعلم سالبة دائمة لا ضروریة موجبة لدعوی الامتناع
لانا نقول نعم لکن مراد المجیب ان عدم الافادة بالفعل انما
یکون مسلما اذا ثبت الامتناع فاذا لم یثبت فیجوز ان یقع
الافادة بالفعل فلا اشکال **قوله** علی ان کثرة الاختلاف
یعنی ان الدلیل الاول جار فی محل النزاع الذی هو احتیاج
النظر الی المعلم فی الافادة اذ قد کثر فیه الخلاف ایضا بین
الفرق الاربعة مع تخلف حکم المدعی عند المستدلین به لانهم
یدعون العلم به ومقتضی جوابکم ان الدلیل ان لا یحصل العلم به
وفیه نظر اما اولا فلان الجریان ممنوع لما عرفت من المقدمة
المطویة فی دلیلهم المذکور بقرینة دلیلهم الثانی واما ثانیا
فلو سلم الجریان فالتخلف ممنوع سواء کان هذه المسئلة
من مباحث النظر او من الالهیات لکونه فی قوة ان
یقال ان مباحث الذات والصفات لا تعلم بمجرد النظر
بدون المعلم اما علی الاول فلجواز ان یدعوا فیه الظن
واما علی الثانی فلانهم لا یدعون ان الیقین المتعلق بهذا
الحکم حصل بمجرد النظر بل مع المعلم او لا یدعون فیه الیقین

بل الظن ايضا لانه ليس من ضروريات الدين وبهذا اندفع ما اورد
عليهم بان العلم بهذا الحكم لو كان بديهيا لم يختلف فيه اكثر العقلاء
وان كان نظريا لزم اثباته بنظر مخصوص فيلزم التناقض قال المصر
للحاجة الى المعلم اى المعلم المعهود الذى يقول الملاحدة بالاحتياج
اليه بقرينة ان هذا التفريع لردهم خاصة لان ردهم اياهم من رد
السمنية والمهندسين لان بطلان مذهبهما اظهر من بطلان
مذهبهم فيجوز ان يلبس على بعض القاصرين فيليق ان ينص
على بطلانه ولك ان تحمله على مطلق المعلم ليحصل ردهم
بابلغ وجه وهو الاوفق بسياق كلام الشارح فيما بعد ويتجه
عليه ان بعض المعارف كوجود الجنة والنار مما لا سبيل للعقل
فيها بدون المعلم الذى هو صاحب الشرع لان المراد نفى الاحتياج
الى المعلم فيما كان للعقل سبيل لان النزاع فيه والاحتياج
الى المعلم فى مثل الجنة والنار ثابت وفافا بين الفريقين مع
ان الكلام فى المعارف الالهية المتعلقة بالذات والصفات
الا ان يقال التصديق بيوم الاخرة من ضروريات الدين فافهم
قوله لانا نعلم ضرورة الظاهر انه تعليل لنفى الاحتياج
لا لتفرعه ولزومه لما سبق فانه غير صحيح قطعا فزد عليه ان
التفريع يدل على ان دليله ما سبق من المص ولا يصح تعليلا
بدون العطف لاستلزامه تواردا العلتين المستقلتين
على معلول واحد شخصى ولا يخلص الا بان يكون تعليلا للجزء
السلبى من الحصر فى الكلام السابق وانما اخره الى هذا المقام
ليكون كلام المص مع هذا التنبيه او الدليل معارضة لهم
بعد منع دليلهم ونقضه كما هو الوجه المعتمد عند الاصحاب فى
الرد عليهم على ما فى المواقف وشرحه حيث قالوا والمعتمد فى
الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة
القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة
للنتيجة استلزاما ضروريا كما فى الاذهان الكاملة حصل له

المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر
وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا
يحصل بدون المعلم فمكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان اسهل
اقول وفى دعوى الضرورة فى ان كل نظر صحيح مادة وصورة فى القطعيات
هو وحده يفيد اليقين اشارة الى دفع ما اورد المخالفون على اهل
الحق بان هذا الحكم الكلى لو ثبت عندكم بقينا فما بداهته وهو باطل
والا لم يختلف فيه العقلاء او بالنظر فيكون اثبات النظر بالنظر
وهو تناقض واجابوا عنه تارة باختيار البداهة بناء على جواز اختلاف
قوم قليل فى البديهى كالفاذجين فى البديهيات وتارة باختيار
النظرية بناء على ان نظرية الحكم الكلى لا توجب نظرية حكم كل
جزئى لجواز ان يكون افادة البعض وحده بديهية كقولنا كل نظر
صحيح فى القطعيات مستلزم للنتيجة قطعا وكل ما هو كذلك فهو
وحده مفيد للعلم بها بداهة فان هذا القول مع قطع النظر عن
كونه من افراد النظر يفيد اليقين بان كل نظر صحيح فى القطعيات
هو وحده مفيد لليقين بتلك النتيجة ودعوى المص الضرورة فى نتيجة
هذا القول تدل على انه اختار الشق الاول كالامام الرازى والشق الثانى
كالمحرمين واما الشارح فلم يدع الضرورة فى الحكم الكلى بل
فى قوله ان من علم ان العالم محدث فيحتمل ان يختار فى دفع
الايراد المذكور الشق الاول ويكون هذا القول منه تنبيها على ذلك
الحكم الكلى البديهى على نحو قول الشريف هناك العالم ممكن وكل
ممكن له مؤثر ويحتمل ان يختار الشق الثانى ويكون هذا القول
دليلا عليه بقى الكلام فى ان بداهة افادة هذا النظر الجزئى وامثاله
من الجزئيات الكثيرة كيف تكون مفيدة للعلم بالحكم بداهة
او كسبا وما ذلك الا من قبيل الاستقراء الناقص الذى لا يفيد
الا الظن والجواب عنه ان مشاهدة الحكم فى جزئيات كثيرة توجب
فيضان الحكم الكلى فيما كان موضوعه نوعا حقيقيا او فصلا له او
خاصة له متماثلة الافراد كما فى كل نار حارة لا فيما كان جنسا او

فى حكمه مما كان اذا رده متجانسة كما فى كل حيوان يحرك الفك
الاسفل غير التمساح لجواز ان ينضم الى الجنس فيما لم يشاهد الحكم فيه
فصول موجبة لتحرك الفك الاعلى كالتمساح وصور الاشياء الكاملة
اى معلومة الانتاج لذواتها بداهة او كسبا انواع حقيقية متماثلة
الافراد ولا اضافية متجانسة الافراد فثمة افادة الجزئيات
الكثيرة توجب فيضان العلم القطعى بالحكم الكلى بداهة او كسبا
فلا اشكال وبهذا تبين مواقع الاستقراء الناقص قوله
وهم وان سلموا الا يخفى ان الظاهر منه انه ايراد على المص والاصحاب
بان ذلك الوجه المعتمد لم يقع فى مقابلتهم لانهم لا ينكرون حصول
العلم بالنظر بدون المعلم بل يسلمونه وينكرون كون العلم
الحاصل بمجرد النظر مفيدا للنجاة عن عذاب الاخرة ويقولون
انما يفيد النجاة اذا اخذ من المعلم على نحو قول الاشاعرة انه
لا يعتبر شرعا ما لم يؤخذ من الشرع فالوجه الصحيح فى الرد عليهم ان
يقال كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما لما ذكروه وانت
تعلم ان الحكم بانهم لا ينكرون ذلك حكم من غير دليل لان اهل
الفن ذكروه على سبيل الاحتمال كما يستفاد من الشرح الجديد
للتجريد بل هو نأو بل ما قد المحصل او على سبيل ان يكون مذهب
بعضهم كما يستفاد من المواقف فالوجه ان يقول وان سلموا
حصول العلم بدون المعلم وقالوا انه لا يفيد النجاة ما لم يؤخذ
من المعلم ؟ قوله فدنا كفى بصاحب الشرع معلما ؟ والدليل
القاطع على هذه الكفاية المتيقنة الاجماع القطعى المنعقد على كفاية
المأخوذ منها بلا حاجة الى معلم اخر معصوم مع ان ارشاد
ذلك الامام ان كان باتصال اسانيده الى صاحب الشرع فليس
اتصال اسانيد غيره اليه ادنى منه بل اعلى والا فيتوقف حصول
الجزم بالنجاة على الجزم بعصمته ولا سبيل اليه لان عصمة الانبياء
عليهم السلام انما ثبتت عند الناس بمعجزات باهرة فاظنك
بغيرهم بدون الخوارق ولو ادعوها لامامهم لوجب عليه ان يدعوا

الخلق الى الحق باظهارها والا لزم تكليف بداهة فكذا الملزوم
قال المص وعلى ان للعالم صانعا اى موجدا قديما لم يزل فى الماضى
ولا يزال فى الاتى صفتان كاشفتان للقديم الاولى منهما كدفع الاحتمال
البعيد الذى هو اطلاق القديم فى اللغة على معنى العتيق الذى لا
يدرى اوله كابنية القديم ولا يلزم منه القدم بالمعنى المراد فالاولى
لا يزل لا ان يقال هو متعارف فى الازلية بان تحمل على سبب
الغضبة المطلقة العامة لا على السالبة المطلقة ولذا قوله
لا يزال متعارف فى الابدية لاجل ذلك فلذا اتى به للتنصيص على ان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه ثم المراد ههنا الصانع القديم الواجب
الوجود مطلقا اعم من ان يستند اليه الممكنات ابتداء او بالواسطة
لا الاول بخصوصه كما وهم والا لاستغنى عن قوله ولا خالق سواه
وللاشارة الى ما ذكرنا قال ههنا او ينتهى الى محدث قديم دون ان
يقول او يكون قديما وقال فيما بعد فلا بد ان ينتهى الى الواجب ومن
غفل عنه قال ما قال بل نقول اعم من ان يكون واحدا او متعددا
بناء على ان كون الممكنات او الحوادث سلسلة واحدة غير
بديهى فيجوز ان يكون هناك سلاسل متعددة ينتهى كل سلسلة منها
الى واجب اخر ولذا احتيج بعد هذا الكلام الى نفى الخالق سواه والى
نفى المثل والشريك ببرهان التوحيد قوله واستدل القوم ؟
حاصله ان العالم حادث كما ثبت بالبراهين القاطعة وكل حادث
له محدث اى موجد مغاير له وهذه الكبرى بديهية بمعونة بداهة امتناع
ترجح الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح وبداهة امتناع
تأثير الشئ فى نفسه وليست تلك الكبرى نظرية كما زعمه المعتزلة
فقد ثبت قطعا ان للعالم صانعا مغايرا له فذلك الصانع اما قديم
او حادث لان الموجد للعالم الموجود لا يكون معدوما بداهة
والموجود منحصر فى القديم والحادث عقلا فان كان قديما ثبت
المطلوب اعنى ان للعالم صانعا قديما وان كان حادثا فله موجد
اخر بحكم الكبرى البديهية وننقل الكلام اليه وهكذا فاما ان يلزم

الدور او التسلسل وانتهاء السلسلة الى موجد قديم والاولان محالان
فثبت الثالث على تقدير حدوثه فقد ثبت قطعا ان للعالم صانعا
قديما يستند اليه الحوادث اما ابتداء او بالواسطة واثبت
بهذا الدليل هذا القدر واما كونه واجب الوجود بالذات فثبت
فيما بعد فظهر ان ما قيل لا تخصر الشقوق في الثلثة المذكورة بجواز ان يكون
الموجد معدوما او عينا او جزأ ولا بد لنفي كل منها ايضا حتى يتم المقصود
توهم فاسد لما عرفت من ان احتمال كونه معدوما او عينا باطل
بداهة واحتمال كونه جزأ مندرج في احتمال القديم او الحادث كما ان
احتمال كونه كلا مندرجا في الحادث المستلزم للدور الباطل لان
الكل متوقف على الجزء الحادث على علته الفاعلية فلو كان كلا موجدا
لجزئه لزم الدور قطعا فالمقدح باحتمال الجزء ليس هذا البرهان الذي
سبق ذكره في بحث الحدوث فلا يرد عليه بذلك الاحتمال من
اشتباه احد البرهانين بالاخر قوله اذ لو لم يكن اي ذلك الموجد
القديم الذي ثبت من قبل واجبا بالذات لكان ممكنا بالذات
لانحصار الموجود في الواجب بالذات والممكن بالذات عقلا
وكلما كان ممكنا بالذات كان حادثا ومحتاجا الى المحدث والا لم
يكن موجودا فضلا عن كونه موجودا قديما اذ لو كان موجودا مع
امكانه وقدمه فما يرجح جانب الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير
مرجح او بتأثير مؤثر فيه والاول محال بداهة والثاني محال مستلزم
لتحصيل الحاصل عندهم فلذا قالوا لا شيء من الممكن بقديم وبالعكس
فثبت الكبرى المذكورة فينتج من الاقتراني الشرطي ان ذلك الموجد
القديم لو لم يكن واجب الوجود كان حادثا محتاجا الى المحدث
والازم محال من وجهين الاول كون القديم حادثا الثاني كون
منتهى الحوادث كما ثبت من قبل غير منتهاها وكلاهما اجتماع
النقيضين فظهر ان الفاء في قوله فيحتاج الى المحدث عاطفة على
قوله فيكون حادثا للاشارة الى لزوم المحذور الثاني مع لزوم
الاول والى ان هذا البرهان مبني على ما عليه جمهور المتكلمين من ان علة

الاحتياج الى العلة هي الحدوث وحده او مع الامكان شطرا
او شرطا على الاختلاف بينهم لا مجرد الامكان كما ذهب اليه الحكماء
وبعض المتكلمين وقد اشار الى اثبات وجوب الوجود على
هذا المذهب ايضا بقوله ولو جاز التأثير في القديم وما قيل
استدلال له بقوله لان القديم بناء في التأثير فيه عندهم بناء في كون
البرهان مبنيا على مسلك الحدوث دون الامكان فانه لا يتم
الا باخذ مقدمة ان كل ممكن يحتاج الى مؤثر كما اعترف به البعض
فليس شيء لانه تام لا يحتاج ان يقال لو وجد القديم بتأثير مؤثر فيه
فان كان معدوما قبل التأثير فيه لزم ان يكون حادثا والا لزم
تحصيل الحاصل على ان النزاع بين الفريقين يرجع الى ان يقال
الممكن الذي لا يقتضي بذاته شيئا من الوجود والعدم ولا يوجد
الا لعلة خارجة هل يمكن ان يكون قديما اولا فاحتياج مطلق
الممكن الى العلة لاجل امكانه مسلم بين الفريقين على ان
يكون الممكن سالما لافراد الممكنة والممتنعة وهي المقدمة التي
نحتاج اليها تمام الاستدلال المذكور وانما النزاع بين الفريقين
في ان احتياج الممكن الى العلة لاجل حدوثه او لاجل امكانه
على ان يكون الممكن منحصرا في افراده الممكنة لا شيء من الممتنعة
ايضا ولو سلم الكل فغاية الامر عدم تمام ذلك القول وذلك
يوجب فساد المسلك لا فساد البناء عليه اذ لا باس في
ان يقال هذا الدليل مبني على هذا الامر الفاسد كما لا يخفى
قوله ولو جاز التأثير في القديم بان يقال في دفع ما اورده
جمهور المتكلمين لا نسلم ان التأثير في القديم يستلزم تحصيل
الحاصل وانما يستلزمه لو كان حاصلا بغير ذلك التخصيل و
التأثير وهو ممنوع لجواز ان يكون حاصلا به ازلا وابدا و
تحقيقه ما ذكره بعض المحققين من ان التأثير له معنيان احدهما
معنى التأثير المتنازف وهو الاحداث الموجب لسبق
العدم على وجود المتأثر ولا يوجد هذا المعنى الا في آن الحدوث

وثانيهما بمعنى ترجيح جانب الوجود على العدم وبهذا المعنى كما يوجد حال
الحدوث يوجد حال البقاء والا لكان وجود الحادث حال
يرجحان الممكن بنفسه الى جانب الوجود بلا مرجح وهو ضروري البطلان
بل لابد من ترجيح مرجح حال البقاء ليدوم له الوجود الحاصل بالتأثير
بالمعنى الاول فالوا يجوز ان يكون التأثير في القديم من قبيل التأثير
في الحادث حال البقاء وعلى المعنى الثاني قول البيضاوي في
تفسير قوله تعالى على كل شئ قدير وفيه دليل على ان الحادث
حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران يعني ان مدلول الآية
مشروطة عامة قائلة بان كل شئ مقدور اي حاصل بتأثير
القدرة ما دام شيئا وكما ان الحادث حال حدوثه شئ
موجود فكذا حال بقائه شئ موجود ثم ان المراد لو جواز التأثير
في القديم ومنع الكبرى القائلة بانه كلما كان ممكنا كان حادثا
ببدل تلك الكبرى بقولنا وكلما كان ممكنا كان منتهيا الى الواجب
والا لدار او تسلسل فثبت كونه واجب الوجود بحدوث
العالم مع القول بان علة احتياج الممكن الواقع الى العلة هو
الامكان وهو مسلك المحققين من المتكلمين لا مسلك الحكماء
في اثبات الواجب لان مسلكهم ليس بحدوث العالم بل بحدوث
حادث ما اذ لا بد من الانتهاء الى الواجب ايضا لا يقال التأثير
في القديم يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا بناء على ما ذكروه
من ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار باتفاق جمهور المتكلمين
والحكماء فكيف يجوزه المتكلمون في هذا الدليل وكيف يكون
البرهان المبني على مسلك الامكان المستلزم لوجود الممكن القديم
مسلك المتكلمين في اثبات الواجب تعالى شأنه لانا
نقول هذا مبني على ما سبجئ منه وصرح به شارح المقاصد من ان
مسلك الحدوث غير صحيح مع القول بالصفات القديمة الزائدة
على الذات المستندة اليه بالايجاب لا بالاختيار بل لابد مع
ذلك القول من ان يكون علة الاحتياج هي الامكان الذاتي

للصفات القديمة والحوادث لا الحدوث المختص بالتباينة وكون
الواجب تعالى موجبا بالنسبة الى صفاته الذاتية لا ينافي كونه تعالى
فاعلا مختارا بالنسبة الى افعاله بل هو فاعل مختار بالنسبة اليها قطعا
برهانيين قاطعة دالة على انتهاء سلسلة الحوادث مطلقا التي
لا يصح صدور الحادث عن القديم الموجب بدونها فلا اشكال
في تجويز المتكلمين التأثير في القديم بالمعنى الثاني ولا في بناء برهانهم
على مسلك الامكان واختيار مسلك الحدوث في اثبات
الصانع لا يوجب اختياره في اثبات وجوبه ايضا لانهما
مطلبان متغايران على ان دليل اثبات الصانع يجوز ان
يحمل على مسلك الامكان ايضا اذ قد لا يكون تعليق الحكم
على المشتق لعلية مبدإ الاشتقاق فيجوز ان يكون احتياج كل
حادث الى محدث لاجل امكانه لا لاجل حدوثه والتعرض
بالحدوث لاثبات الامكان ولك ان تحمل مراده على اثبات
الواجب بمسلك الحكماء بتبديل كل من الصغرى والكبرى بل على
اثبانه بكل من المسلكين ولم يتعرض بدعوى امتناع العدم لانها
لازمة لوجوب الوجود لزوما بينا فدليله ودليلها قوله
ووجوب الوجود عند المتكلمين اعلم اولا انهم اختلفوا في
ان وجود الموجود عين ذاته بل وصف زائد على ذاته فذهب
الاشعري الى انه عين الذات في الكل اي في الواجب والممكن
وجمهور المتكلمين الى انه زائد في الكل والحكماء الى انه عين الذات
في الواجب وزائد في الممكن والمراد من الذات الماهية
من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم وهي التي
ينضم اليها الوجود والعدم في الممكن ولا يلزم من قطع النظر
عنهما خلوها عنهما في الواقع ليلزم ارتفاع النقيضين فيجه
على الاشعري ان الممكن ما يتساوى له الوجود والعدم بالنسبة
الى ماهيته من حيث هي هي ولا يمكن ذلك التساوي مع العينية
او الجزئية بل لابد ان يكون كل من الوجود والعدم خارجا عن

ماهية مستفادا من العلة الخارجية وهذا قطعي لا ريب فيه والجواب
ان مراد الاشعري من الذات هو الهوية بمعنى ليس في الخارج هويتان
متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى بل هوية واحدة هي هوية الموجود
لا الماهية من حيث هي هي كما هي مراد الحكماء وانما ذهب اليه بناء
على انكاره الوجود الذهني فلو كان الوجود صفة زائدة على الذات
فاما ان يعرضه في الخارج وهو محال ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء
في الخارج فرع وجوده فيه فيلزم ان يكون الذات موجودة قبل
عروض الوجود لها فيلزم تقدم الذات على نفسها بالوجود واما
ان يعرضه في الذهن وهو ايضا محال اذ ليس للماهيات وجود ذهني
عنده فاذا لم يكن عارضا لها في الخارج ولا في الذهن فلا يكون
وصفا زائدا في نفس الامر فيكون عين الماهية الموجودة نعم لو
قال بالوجود الذهني لقال زيادة الوجود ايضا فما ذهب اليه
المتاخرون من الاشاعرة من زيادة الوجود على الذات
في الكل مع انكارهم الوجود الذهني فلم يكن على بصيرة منهم
واما ما ذكره شارح المقاصد من ان ذلك ليس مبنيا على
انكار الوجود الذهني لان المنكرين للوجود الذهني لا ينكرون
وجود الامور الاعتبارية في نفس الامر في ضمن الوجود التعقلي
فمحل نظر ظاهر لان الوجود في نفس الامر منحصر في الوجود الخارجي
والذهني وليس له قسم اخر يسمى بالوجود التعقلي دون الوجود
الذهني نعم يلزمهم القول بالوجود الذهني من حيث لا يشعرون
او القول بعروض الوجود للماهيات في الخارج كما لا يخفى ثم
القائلون بزيادة الوجود في الكل او في الممكن اختلفوا في انه
وصف حقيقي موجود في الخارج او اعتباري لا وجود له الا
في الذهن فذهب اكثر المتكلمين الى الاول ولا يتجه عليهم
انه ان كان موجودا بوجود اخر زائد عليه ننقل الكلام اليه
ويتسلسل الموجودات المترتبة الغير المتناهية والا لكان
كل وجود واجبا بالذات لان لهم ان يختاروا الثاني

ويقولوا وجود الوجود عين الوجود ولا يلزم المحذور لان معنى وجود
الواجب بالذات انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى الفاعل غير الذات
ومعنى تحقق الوجود بنفسه لا بوجود زائد عليه انه اذا حصل للشيء
اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر الى وجود
اخر يقوم به فيكون المجعول نفس ماهية الوجود الخاص عندهم لا اتصاف
الماهية به ولكن يتجه عليهم ان الموجود الخارجي لا يعرض المعدوم في
الخارج بداهة فيلزم عروضه للماهية في الخارج وهو باطل لما عرفت
ولذا ذهب الفارابي وابن سينا وسائر المحققين من الحكماء
والمتكلمين القائلين بالوجود الذهني الى الثاني ولا يعرض الماهية
الا في الذهن فيكون معقولا ثانيا وهو التحقيق كالوجود الذهني فعلى
هذا يتجه على الاشعري بعد ذلك ان عدم تمايز هوية الوجود عن
هوية الموجود بحسب الخارج لا يقتضي ان يكون هوية الوجود في الخارج
عين هوية الموجود حتى يكون ما صدق عليه احدهما عين ما صدق
عليه الاخر لجواز صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية
خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود
بالسواد مثلا ذاتا بحسب الخارج لكان محمولا عليه مواطاة وايضا
لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد
موجود على ما في شرح المواقف فالحق ان الوجود مع كونه من
الاوصاف الاعتبارية زائد في الممكن اذا تقرر هذا فنقول مراده
من المتكلمين ههنا جمهور المتكلمين لا اعم من الاشعري ولفظ
العلة للدلالة على ان الوجود عندهم مغاير بالماهية للذات الموصوفة
به لامتناع علية الشيء لنفسه ولا دلالة فيه على كون الوجود وصفا
حقيقيا موجودا في الخارج كما ذهب اكثر المتكلمين لان الاوصاف
الاعتبارية تحتاج الى علة ايضا كما صرح به في كتبه وصرح به المحققون
قوله كونه عين وجوده الخ لا يخفى ان الضميرين عائدان الى الذات
من حيث هي هي كما هي مراد المتكلمين ايضا اذ لا يمكنهم حمل الذات
على الهوية التي هي الماهية المتشخصة الموجودة لانه يستلزم عروض

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

الوجود للماهية الموجودة فيلزم ان يكون لها وجود ان فالمراد كون
الذات من حيث هي عين الوجود الخاص ذهنا وخارجا لان وجوب
الوجود بمعنى اقتضاء الذات الوجود وامتناع الانفكاك كما يكون
بطريق عينية الذات بالطريق الاولى لامتناع انفكاك الشئ عن
نفسه بداهة ولذا قالوا على مذهب المتكلمين تصور الانفكاك
ممكن والمتصور محال وعلى مذهب الحكماء التصور والمتصور كلاهما
محال فهو اولى بوجوب الوجود فما قيل لو كان وجوب الوجود عبارة
عن كون الذات عين الوجود لزم على القائلين بانه عين في الكل
ان يكون الممكن واجب الوجود وبطلانه غني عن البيان مدفوع بما
قدمنا من ان مراد القائلين بانه عين في الكل كون الوجود عين الهوية
الخارجية لا عين الماهية من حيث هي هي ذهنا وخارجا على ان المراد
ههنا ذات الواجب ووجوده المستغني عن الغير فلا اشكال
وفي اضافة الوجود الى ضمير الذات اشارة الى ان مرادهم كون
الذات عين وجوده الخاص لا عين الوجود المطلق اذ لا يقول به احد
عاقل وفي حمل العينية على الوجوب تسامح لانها منشأ الوجوب لا عينه

قوله ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا الى هذا التحرير اشارة
الى دفع ما يتوهم من ان الوجود بمعنى قائم بالغير فكيف يكون عين الذات
القائم بنفسه وحاصل الدفع بان ليس كل فرد من افراد الوجود
قائما بالغير بل له فرد خاص قائم بذاته وان كان سائر افراده قائمة
بالغير ومعنى القيام بذاته ان لا يكون مختصا بالغير اختصاص الناعت
بالمنعوت وحاصله عند المتكلمين ان لا يحتاج الى محل يقومه لا الى
موضوع فقط فانه مصطلح الحكماء القائلين بالهيولى والصورة الجوهرية
الحالة فيها فيكون الصورة قائمة بذاتها بمعنى استغنائها عن الموضوع
الذي هو محل العرض خاصة واذا كان الفرد الخاص قائما بذاته في
الخارج يلزمه ان لا يكون منتزعا عن غيره قطعا فقوله غير منتزع
عن غيره تصريح بما علم ضمنا للاشارة الى ان بعض افراد الوجود
مخالف للبواقي في امرين احدهما ان ذلك الفرد قائم بذاته والبواقي

قائمة بالغير وثانيهما ان ذلك الفرد موجود حقيقي غير منتزع عن الغير
والبواقي امور اعتبارية منتزعة من الغير وهذا الكلام منه مبني على ان
المراد من الوجود بمعنى مبدأ الاثار الخارجية لا بمعنى الكون في الاعيان
كما سيجئ وما قيل قوله قائما بذاته احتراز عن حصص الوجود وكما ان
قوله غير منتزع عن غيره احتراز عن افراده الحقيقية ففيه انه ان حمل
الوجود ههنا على معنى المبدأ فذات الواجب فرد حقيقي للوجود
بهذا المعنى عندهم فلا يصح الاحتراز عنه بل لا يحصل ايضا افراده الحقيقية
في الممكنات هي الحصص من الكون اعني الاكوان المخصوصة القائمة
بها فيخرج الكل بالقيد الاول وان حمله على معنى الكون فمع انه خلاف
ما يقتضيه الشارح ليس في الواجب حصة منه عند الشارح والا
لم يكن النزاع بين الحكماء والمتكلمين معنويا لان مراد الحكماء ان يكون
الذات عين معروض الحصة ومراد المتكلمين زيادة تلك الحصة فلا
نزاع حقيقة وايضا انما يصح ذلك لو كان للوجود بمعنى الكون في
الاعيان افراد حقيقية وراء الحصص منه في الممكنات ولا سبيل
الى اثباتها كما ذكره المص وغيره من المحققين وغرض الشارح ههنا
وفي حاشية التجريد جعل النزاع بين الفريقين معنويا مع اندفاع
جميع ما اورد وه وذلك لا يتيسر الا بان لا يكون في الواجب حصة
من الكون في الواقع وان افراده الحقيقية في الممكنات هي تلك
الحصص لا امور اخر وراءها ويدل على ذلك ما ذكره في حاشية التجريد
كما سنتقله قوله وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات
الموجودة اي الماهيات التي يترتب عليها الاثار الخارجية في بادي
النظر اي قبل التامل والتوجه الى دليل العينية في الواجب فلا يرد
ان وجود الوجود قد يكون نظريا فلا ينتزع عنه الوجود في بادي النظر
على ان المراد من الماهيات الموجودة الماهيات المعلومة الوجود
بداهة او كسبا اذ لا يمكن انتزاع الوجود عن الماهيات المجهولة الوجود
او المراد ان العقل يجرب من التحليل بفصل الماهية الموجودة الى
ماهية ووجود ويصفها به بان يقول تلك الماهية موجودة في الخارج

قوله والا لم يكن النزاع لفظيا بل لم يصح نزاع الحكماء
في زيادة الحصة وان لم يوجد هناك
فرد اخر وراء الحصة عارض
للذات ومعروض
للحصة

على ان يكون الوجود المنتزع فى بادى النظر زائدا فى الكل ولذا قال امرا
بشترك الجميع فيه وبه اى بثبوت ذلك الامر المشترك تمايز تلك
الموجودات عن المعدومات التى لم يثبت ذلك الامر لها وهواى
ذلك الامر المشترك بين الواجب والممكنات الوجود المطلق بمعنى الكون
فى الاعيان المشترك فى بادى النظر وانما يتخصص فى الممكنات اى انما
يكون فردا خاصا فيها بالاضافة الى الماهيات التى ينتزع ذلك الوجود
المطلق منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون
الممكنات بهذه الحيثية اى بحيث ينتزع منها الوجود المطلق آيل
الحصص العارضة لها الممتازة بعضها عن بعض بعوارض الاضافات
المخصوصة مستند الى وجود خاص بمعنى مبداء الاثار يكون تخصصه اى
كونه فردا خاصا ممتازا عن جميع ما عداه من افراد الوجود المطلق
بسبب الاضافة الى غيره اى التجرد عن الاضافة وهو الوجود الحق الواجب
لانه وحاصل كلامه ان العقل فى بادى النظر ينتزع من جميع الماهيات
الموجودة معنى الكون فى الاعيان ويزعم ان للكل حصة منه ثم بعد
المراجعة الى البرهان يعلم ان ليس للواجب حصة منه فى الواقع فان
زانه تقوم مقام الحصة فى كونه مبداء الاثار الخارجية فيكون زانه وجودا
خاصا بمعنى مبداء الاثار وان لم يكن وجودا خاصا بمعنى الكون فى
الاعيان ولك ان تحمل مراده من الوجود المطلق على معنى مبداء
الاثار الخارجية المشترك فى الواقع بين الكل لا فى مجرد بادى النظر
فافهم وفى هذا التفصيل اشارة الى امور الاول ان الوجود المطلق
مفهوم انتزاعى ومعقول ثان كما ذهب اليه المحققون لا معقول اول كما
زعمه اكثر المتكلمين الثانى ان الوجود المطلق مشترك معنوى يتخصص
بالاضافات لا مشترك لفظى كما زعمه الاشعرى الثالث ان
الامتياز بين وجود الممكن ووجود الواجب بعارض الاضافة
والتجرد عنها وبين وجودات الممكنات بعوارض الاضافات
المخصوصة لا بعوارض الاضافات المخصوصة فى الكل كما زعمه
الامام الرازى واستدل به على كون الوجود المطلق طبيعة نوعية

بين افراده لا يختلف مقتضاها فى افرادها حيث قال الوجود مفهوم
واحد مشترك بين الكل والتخصص الا بعوارض الاضافات
المخصوصة وكل مفهوم لا يتخصص افراده الا بالعوارض فهو طبيعة
بين افراده لا يختلف مقتضاها فى افرادها فاما ان يقتضى العروض
او اللاعروض او لا يقتضى شيأ منهما والثالث محال والاحتياج
الواجب فى وجوده الى امر منفصل وكذا الثانى محال والا لكان
وجود الممكنات غير عارض فتعين الاول فيكون زائدا فى الكل
وحاصل الجواب عنه ان الوجودات الخاصة حصص مختلفة و
حقايق متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة
متفقة الحقيقة الا انه لم يكن لكل وجود اسم خاص كما فى اقسام
الممكن والعرض توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة حصة
انما هو بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض
هذا الثلج وذلك الثلج ونور هذا السراج وذاك السراج وليس
كذلك والانصاف انا ذكرنا من الاختلاف بالحقيقة حق فى
وجود الواجب والممكن ومحتمل فى مثل وجود الجوهر والعرض ومثل
وجود البقاء وغير البقاء واما فى وجود الانسان والفرس ووجود
زيد وعمرو فلا كذا فى شرح المقاصد والدليل على ذلك الحق كون
الوجود المطلق كليا مشككا بين افراده فيكون عرضيا لافراده
بناء على ان التشكيك فى الذوات والذاتيات واذا كان
عرضيا عاما لها كان تلك الافراد المتباينة الاثار مختلفة الحقايق
لكن الحصر فى قول الشارح وانما يتخصص فى الممكنات بالاضافة
يدل على ان وجودات الممكنات متماثلة متفقة الحقيقة فلا
احتمال للاختلاف فى الحقيقة فى مثل وجود الجوهر والعرض عنده
كما قال شارح المقاصد فلقائل ان يقول فحينئذ يلزم ان يكون
الوجود المطلق طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده التى هى وجودات
الممكنات مع ان شموله للواجب المخالف لها بالحقيقة
يبطل كونه طبيعة نوعية بالقياس اليها والجواب ان الوجود المطلق

الشامل للكل مفسر بمبدأ الآثار الخارجية وهو الكلي المشكك بين وجود
الواجب ووجود الممكن عند التحقيق للمفسر بالكون في الاعيان فانه غير
مشترك بين الكل في التحقيق وان كان مشتركا في بادي النظر اذ لا
حصة منه في الواجب فليكن بهذا المعنى طبيعة نوعية بالنسبة
الى وجودات الممكنات نعم يخدشه عليه وعلى شارح المقاصد
ان وجود الانسان ووجود النوس يترتب عليهما آثار متربة
متباينة فكيف يكونان متماثلين متفقين في الحقيقة النوعية
الرابع ان لا نزاع لاحد في كون الوجود المطلق زائدا في الكل
الخامس ان في بيان استدراج وجود الممكنات الى ذلك الوجود
الخاص المتخصص بالتجرد عن الاضافة تصريحا بانه مبدأ الممكنات
فيكون ذلك الوجود وجودا وموجودا خارجيا ضرورة فلا يتوهم
ان مجرد كونه وجودا لا يقتضي كونه موجودا في الخارج فان وجودات
الممكنات امورا عتبارية لا وجود لها في الخارج في التحقيق
مع كون كل منها وجودا خاصا على ان التخصص بسبب الاضافة
الى الغير يقتضي كونه موجودا خارجيا فانما بذاته كما لا يخفى على
اولي النهى فافهم هذا المقام **قوله** والبرهان بدل لا يخفى
ان الظاهر ان يقول والبرهان يدل على ان تخصصه في الواجب
الى كونه فردا خاصا في الواجب ليس بعارض الاضافة بل بذاته
لانه قصد الاشارة الى ذلك البرهان الذي ذكره في كتبه من
ان كل ما يغاير الشيء بالماهية فتبوته له يحتاج الى علة تجعله
أبنا له بداهة فكل موجود بوجود زائد عليه كالممكنات فلا بد له
من علة تجعل الوجود الزائد له وتلك العلة في الممكنات غيرها
ولا يكون في الواجب غيره ولا ذاته لان مفيد الوجود موجود
في مرتبة الافادة بداهة فلو كان مفيدا لوجوده الزائد عليه يلزم
تقدمه على ذاته بالوجود كما سيشير اليه هذا ومن توهم ان مراده
من البرهان السابق في اثبات الواجب اعترض عليه بان
البرهان المذكور انما يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية

مستندا الى ذات لا يحتاج في وجوده الى غيره سواء كان وجوده
عين ذاته او زائدا عليه لا على التعيين اذ هو الى الاول بخصوصه واعتراضه
وارد على نفسه لا على الشارح **قوله** مستندا الى وجود اي الى وجود
خاص يعني مبدأ الآثار الخارجية الذي هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم
البديهي المفسر بالكون في الاعيان ولفظ الوجود حقيقة في معنى الكون
في الاعيان ومجاز في معنى المبدأ من باب ذكر الخاص وارادة العام
لان كل وجود بمعنى الكون مبدأ الآثار الخارجية بدون العكس
لجواز ان يترتب الآثار الخارجية على الذات المجرد من غير ان
يتصف بفرد من افراد الكون في الواقع **قوله** فان قلت ان
اريد بهذا السؤال ما قدمناه من كون الوجود حقيقة في معنى
الكون في الاعيان مع توهم انه يجب ان يحمل الوجود في محل النزاع بين
الحكماء والمتكلمين على معناه الحقيقي ولذا تعرض في الشق الثاني لهذا المعنى
المصطلح عندهم ومورده كون القول بعينية حق مع دعوى ان
النزاع بين الفريقين معنوي فان حاصل السؤال ما بطلان القول
بعينية الوجود للواجب وبطلان القول بكون النزاع معنويا لانه اما
ان يراد بالوجود الذي ادعوا كونه عين ذات الواجب الوجود
المطلق المشترك المفسر بالكون في الاعيان واما ان يراد معنى
اخر مصطلح بينهم فان اريد الاول فالقول بكون ذلك المعنى المشترك
او بكون حصة منه عين ذات الواجب ظاهر البطلان ضرورة ان
شيأ منهما ليس عين الواجب ولا عين شيء من الموجودات لانهما
معنيان مصدريان فانهما بالتجرد من الامور الامور الاعتبارية فكيف
يكونان عين ذات الموجود الخارجي القائم بذاته مع ان الاول
يستلزم كون حقيقته تعالى امورا متعددة مقارنة للممكنات
كما في شرح المواقف وان اريد الثاني فالقول بكون النزاع
بين الفريقين معنويا باطل لان مراد المتكلمين زيادة الحصص من
ذلك المعنى المشترك او زيادة نفس المعنى المشترك في الكل
فيكون النزاع لفظيا وانما حملنا مراده في الشق الاول على اعم من الحصص

لانه صح بكون ذات الواجب عين الوجود الخاص المتخصص بسلب
الاضافة الى الغير فالاقتصار ههنا على المعنى المشترك كما وقع من البعض
قصور قوله قلت المراد جواب اختيار شق الث يعني لا شك
ان الوجود المصطلح عندهم هو معنى الكون في الاعيان بل مطلق الكون
سواء في الاعيان او في الاذهان بناء على القول بالوجود الذهني لا معنى
اخر عندهم لكنهم لم يريدوا في قولهم ان الوجود عين الذات في الواجب
معنى الكون ولا معنى اخر مصطلح فيما بينهم بل ارادوا مبداء الاثار
الخارجية او مطلق الاثار وذلك المبداء هو مبداء انتزاع هذا المفهوم
البديهي المفهر بالكون وذكر ما يدل على المعنى المصدري وارادة مبداء
انتزاعه سابق فيما بينهم كما في قولهم صفات الله تعالى عين الذات
اذ المراد الاثار التي تترتب على صفة العلم فيما مثلا تترتب في
الواجب تعالى على الذات لا على صفة زائدة عليه كما فيما فكذا
مرادهم ههنا الاثار التي يترتب على صفة الوجود فيما يترتب في الواجب
على الذات لا على صفة زائدة عليه كما فيما فمعنى قولهم هذا ان
الوجود بمعنى مبداء الاثار الخارجية عين ذات الواجب ولا شك
ان مبداء الاثار الخارجية يحمل على الواجب تعالى مواطاة وان لم
يحمل عليه كذلك الوجود بمعنى الكون فيصح ان يقال ان الواجب
فرد خاص من الوجود المطلق بمعنى مبداء الاثار الخارجية قال في
حاشية التجريد بعد ما نقل اقوال الحكماء اقول فلخص مما نقلناه ومما
تركناه من نصر بحاثهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هي
الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات
الغيرية فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته اعني بذلك
ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو بنفسه البسيطة التي لا كثرة فيها
بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من
الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه
العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته
بخلاف الاول فانه بذاته كذلك ثم قال فان قلت ان كان معنى

الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا لاستحالة
قيام الشيء بنفسه حقيقة والا لكان تابعا ومتبوعا لنفسه وهذا
فاسد بل يكون موجود البسبب عروض حصة من الوجود
المطلق له فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وان كان معناه
ما هو اعم من ان يكون نفس الوجود كان الوجودات العارضة
ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات كلها في كونها
وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون
قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بالموصوف وعلى طريق
قيام ذات الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون
اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق
الموجود عليه مجازا ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا
يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي في تعليقاتهما
اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب
وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود اما بافتضائه او بافتضاء
غيره ثم ذكر هناك وفي مواضع اخر من تلك الحاشية تحقيق
هذا المقام وحاصله ان صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف
الموضوع بمبداء اشتقاق المحمول في الواقع كما في قولنا
الشمس مضيئة فان صدق حمل المضيء على الشمس بسبب اتصافها
بالضوء الزائد على ذاتها وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع
كما في قولنا الضوء مضيء فانه مضيء بذاته لا بسبب اتصافه بضوء
اخر قائم بالضوء الاول الموضوع بل الضوء الذي تضمنه المحمول
منتزع من ذات الموضوع فهو عين ذات الموضوع لا امر
زائد عليه فاذا قلنا الممكن موجود بمعنى كائن في الاعيان
فصدق الموجود عليه بسبب اتصافه بحصة من الكون المطلق
مكتسبة من الفاعل لا بخصوصية ذاته من حيث هي هي واذا
قلنا الواجب موجود بذلك المعنى فليس صدقه بسبب
اتصافه بحصة من الكون ايضا كما زعمه المتكلمون للبرهان

المشار اليه بالخصوصية ذات الواجب من حيث هي هي فالوجود
الذي تضمنه المحمول عين ذات الواجب ومتنزع منها كما في
الصفة مضى بخلاف قولنا الممكن موجود فانه من قبيل الشمس
مضيئة واذا لم يكن هناك حصة من الكون زائدة على ذات
الواجب في الواقع فالوجود الذي تضمنه المحمول على الواجب
بتصرف في معنى الكون الى معنى مبداء الاثار الخارجية الصادق
في الواقع على ذات الواجب وعلى الاكوان المخصوصة
القائمة بالممكنات وكذا المراد في قولهم صفات الله تعالى
عين ذاته والا فكيف يقول عاقل بكون الامور المتغايرة مفهوما
وماهية عين ذات شئ واحد وانما يقول الاثار المترتبة على
تلك الامور مترتبة على ذات الواجب وليس هناك حصص
زائدة من تلك الماهيات المتخالفة في الواقع فقد اتضح
امور الاول ان انتزاع الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان
يدور على معنى مبداء الاثار الخارجية وجودا وعدما ضرورة انه
مهما وجد هذا المعنى بتنزع العقل منه الوجود المطلق ومهما لم يوجد
فيه كما في المعدومات لم ينتزع فان كان مبداء الاثار عين الذات
انتزعه من مجرد الذات وان كان وصفا زائدا على الذات
انتزعه من الذات المأخوذة مع ذلك الوصف لا من مجرد
الذات فالحكماء وطائفة من المحققين يقولون بان مبداء
الانتزاع الذي هو مبداء الاثار الخارجية عين ذات الواجب
لا وصف زائد عليه والمتكلمون يقولون ان ذلك المبداء
وصف زائد عليه لا عين الذات فعلى هذا النحرير يكون
النزاع بين الفريقين الفريقين معنويا الثاني ان المراد بما
صدق عليه الوجود لا نفس مفهوم الوجود المطلق الصادق
على ذات الواجب وسائر الاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات
فلا يرد ما اورد من ان الوجود بديهي فلو كان عين ذات
الواجب لكان حقيقته ايضا بديهية معلومة لكل احد

والا لزم باطل وحاصل الدفع ان الوجود بمعنى مبداء الاثار عرض
عام بجميع الوجودات الخاصة بدليل التشكيك ولا يلزم من بداهة
العرض العام بداهة الحقايق الافراد المندرجة فيه الثالث ان
الوجود المطلق بمعنى مبداء الاثار الخارجية عرض عام لافراده
الحقيقية التي هي الوجودات الخاصة وهي ذات الواجب
والاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات اعني الحصص من
الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان لا امورا خوارج
تلك الحصص في الممكنات فلا حاجة الى اثبات تلك الامور
مع كون اثباتها دونه خرط القتاد كما احتاج اليه من قال في
مذهب الحكماء ان هناك في الممكن ثلثة امور ماهية وفرد من
الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي عارضة
لذلك الفرد وفي الواجب امران فرد من الوجود هو عين
ماهيته وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد فيكون
ما صدق عليه الوجود زائدا في الممكن وعينا في الواجب على ما
اشار اليه في المواقف وشرحه مع ان فيه ما فيه لانه ان اراد
بالوجود بمعنى الكون في الاعيان فلا يكون هو ولا ما صدق عليه
عين الواجب حقيقة وان اراد معنى المبداء فهو كما يعرض
ذات الواجب عارض للاكوان الخارجية لا معروض لها
وايضا على تقدير تحقق حصة من الكون الخارجي يجوز ان يكون
مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة نعم للوجود بمعنى المبداء حصص
عارضة لذات الواجب والاكوان الخارجية العارضة
للممكنات كهذا المبداء وذاك المبداء وانه بالنسبة الى
تلك الحصص نوع لما قال اهل المعقول كل كلي نوع لما تحته من
الحصص لكنه لا ينافي كونه عرضا عاما بالنسبة الى معروضات
تلك الحصص كما ان الماشي نوع بالنسبة الى هذا الماشي
وذاك الماشي وهو مع ذلك عرض عام بالنسبة الى معروضات
تلك الحصص كزيد وذاك الفرس لا يقال فقد ثبت للواجب

حصة من الوجود بمعنى المبداء وان لم يثبت له حصة من الوجود
بمعنى الكون فليكن مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة على ذات
الواجب ولاشبهة فيه لما نقول لاشبهة فى ان مرادهم زيادة
وصف قائم بالذات غير محمول عليه مواطاة وتلك الحصة محمولة
عليه مواطاة على انه لاشك فى ان مرادهم زيادة وصف يصدق
عليه مبداء الاثار وحصص المبداء لا يصدق عليها مبداء الاثار
لان مبداء الاثار بمعنى سبب الاثار وسبب الاثار متقدم
على صدور الاثار من الماهية الموجودة وتلك الحصص متأخرة
عن الصدور وبهذا كما ان مفهوم الماشى والحصص منه ليست
بماشية وانما الماشى معروضات هذه المفهومات فافهم
الرابع ان الوجود المطلق انما ينتزع عما يتصف به فى بادى النظر و
ذلك المتصف هو الماهية لا حصة من الكون فهو منتزع عن الماهية
بلا واسطة شئ اخر وفى الممكنات بواسطة عروض الحصص
من الكون الخارجى اعنى بواسطة الاكوان المخصوصة العارضة
لها فمن توهم انه فى الممكنات منتزع عن نفس تلك الحصص
اعترض عليه ان هذا الكلام مناف لما سبق منه حيث جعله
منتزعا من الماهيات الموجودة واعتراضه مردود على نفسه
لان مبداء الانتزاع لا يجب ان يكون منتزعا عنه وانما يكون
كذلك حيث يكون ذلك المبداء عين الذات الخامس ان
حاصل معنى قولنا الشئ موجود فى الخارج اى كائن فى
الاعيان هو انه بحيث يصح ان ينتزع منه الوجود المطلق سواء انتزع
منه بالفعل او لا وحاصله ان فيه مبداء لاثار خارجية سواء كان
ذلك المبداء عين ذاته بان لا يكون له ماهية كلية بل هوية بسيطة
تتعين بذاتها كما قالوا فى حقيقة الواجب او وصفا زائدا
على ذاته بان يكون له ماهية كلية جعلها الفاعل متشخصة متعينة
وذلك التعين والتشخص عين الوجود الخاص عند تحقق الاثر
فى تلك الحاشية فيكون الوجود الخاص حالة زائدة على ذات

الممكن مكتسبة من الفاعل ويكون تلك الحالة سببا لانتزاع الوجود
المطلق عن الماهية الموصوفة بها وتلك الحالة عبارة عن الكون المخصوص
فى الاعيان فيكون حصة من الوجود المطلق بمعنى الكون فى الاعيان وليست
بعارضة للماهيات فى الخارج كالسبق بل فى الذهن فقط لكونهما من
المعقولات الثانية كالوجود المطلق والموجود ولا يقدح فيه كون بعض
افرادها موجودا خارجيا لانه يتصف بهما فى وجوده الذهنى فقط كمفهوم
الجزئى والاثار بقوله فى الحاشية بحيث لو لاحظه العقل
انتزع منه الوجود والى اندفاع ما يخالج فى الاوهام من انه لو كان الوجود
معقولا ثانيا عارضا فى الذهن فقط لزم ان لا يكون الموجود الخارجى
الذى لم يحصل فى ذهن اصلا متصفا بالوجود الخارجى وذلك ظاهر
البطلان وحاصل الاندفاع على ما اشار فى تلك الحاشية ان
ليس معنى قولنا ان الوجود عارض فى الذهن فقط انه عارض
عروض الصفة لموصوفها بل المراد ان يكون الموجود بحيث لو لاحظه
العقل انتزع منه الوجود وتلك الحيثية ثابتة للموجود وان لم يلاحظه
العقل ابدا نعم لقائل ان يقول ثبوت تلك الحيثية له فى الواقع اما
فى الخارج فيلزم ان يثبت المعقول الثانى فى الخارج وهو باطل
او فى الذهن فيعود المحذور ولا يخلص الا بما اختاره فى كتبه من كون
المجعول نفس الماهية كما ذهب اليه الاشراقية لا وجودها كما
ذهب جمهور المتابعة فاثر الفاعل نفس الماهية ويلزم جعلها ان
يكون ماهية الانسان مثلا انسانا وموجودا الى غير ذلك
من الاعتبارات من غير احتياج الى جعل اخر يجعلها انسانا
او موجودا فمتى لاحظه العقل انتزع منه الوجود وقد صرح به زيل
ما نقلناه حيث قال نعم مصداق حمل الموجود على الواجب ذاته
بذاته ومصداق حمله على غير الواجب ذاته من حيث هو مجعول
الغير فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذى هو
مبداء انتزاع المحمول ذاته من حيث انها مكتسبة من الفاعل و
فى الواجب ذاته بذاته فمراده من اثر الفاعل فى قوله وفى الممكنات

اثر الفاعل ما نفس الماهية المجعولة ان حمل على الاثر بلا واسطة
او حصة من الكون الخارجي ان حمل على الاثر بالواسطة فمن قال ان
مراده الوجود الخاص بناء ان الماهيات ليست بمجعولة بل المجعول
وجودها فقد غفل عما ذكرنا **قوله** وهو في الواجب زائد بذاته
فيه اشارة الى تحرير النحرير بان المراد من كون مبداء الانتزاع
عين الذات كون الذات بذاته مبداء له **قوله** فان قلت
على مذهب جمهور المتكلمين؟ لما كان الجواب السابق اثباتا لدعوى ان
النزاع بين الفريقين معنوي يحرير ان مراد الحكماء وطائفة من
المحققين من الوجود مبداء انتزاع هذا المفهوم المشترك البديهي و
كان بناؤه على ان مبداء انتزاع ذلك المفهوم لا يكون الا مبداء
الاثار سواء كان عين الذات او وصفا زائدا على الذات مأخوذا
معتبرا معها فاورد هذا السائل بانه لما كان الذات علة لوجودها
على مذهب جمهور المتكلمين تكون بذاتها مبداء لانتزاع الوجود المطلق
عنها على مذهبهم ايضا اما بناء على توهم ان مبداء الانتزاع اعم من
الوجودات الخاصة ومن علتها ومنشأها كما قيل واما بناء
على توهم ان مبداء الانتزاع وان كان خاصا بالوجودات الخاصة
التي هي افراد الوجود بمعنى مبداء الاثار الا ان الذات لما كانت علة
لوجودها الخاص كانت مبداء لاثرها الذي هو وجودها الخاص
المعلول فيكون موجودة و مبداء لانتزاع الوجود المطلق عنها بواسطة
وجودها اللازم لها ولا يخفى ما فيه قوله بذاته لانه في زعم السائل
بمعنى ان لا يكون الذات مبداء الانتزاع بواسطة وجود زائد
ممكن من الغير كما في الممكنات وان كانت مبداء بواسطة
وجود زائد تقتضيه الذات وان كانت الذات مبداء الانتزاع
بذاته على مذهبهم ايضا فلا يبقى نزاع بين الفريقين لان جمهور المتكلمين
يوافقون القائلين بالعينية في ان الذات بذاتها مبداء الانتزاع
فظهر ان منشأ السؤال انما توهم مبداء الانتزاع من علة الوجود
الخاص وان لم تكن تلك العلة موجودة بوجود هو عينها او زائد عليها

واما جعل تلك العلة موجودة لكونها مبداء الاثر مع تعميم قوله بذاته مما
كان مبداء للانتزاع بواسطة وجود زائد لازم للذات لا مكتسب من
الغير ومورده دعوى ان بين الفريقين نزاعا معنويا على ان يكون معارضة
الزامية على سبيل الغلبة ومتضمنة لمعنى النقض الراجع الى منع الملازمة
القائلة بانه كلما كان مراد القائلين بالعينية ان الوجود بمعنى مبداء انتزاع
الوجود المطلق عين الذات كان النزاع بين الفريقين معنويا من
غير محذور آخر **قوله** قلت القائلون بالعينية اي بهذا المعنى
وهم الحكماء وطائفة من المحققين المتكلمين وحاصل جوابه انه عارض
المعارضة المذكورة اولا بانه لو لم يكن بين الفريقين نزاع معنوي
لما استدل القائلون بالعينية بهذا المعنى على بطلان مذهب جمهور
المتكلمين لكنهم استدلوا على بطلان هذا المذهب بان الذات
التي كانت علة ومبداء لاثر وجودها اما ان لا تكون موجودة
بوجود هو عينها او زائد عليها فيلزم ان تكون العلة الموجدة و
مبداء الاثر معدومة في مرتبة الايجاد والافادة وهو باطل بداهة
والا لانسد باب اثبات الصانع واما ان تكون موجودة
بوجود هو عينها فيلزم ان يكون بعض افراد الوجود عين الذات
على تقدير ان يكون كل وجود زائدا كما هو مذهبهم فيلزم التناقض
واما ان تكون موجودة بوجود زائد فننقل الكلام الى ذلك
الوجود الذي هو شرط الايجاد والافادة فان كان عين الوجود
المعلول لزم الدور وان كان غيره يلزم تسلسل الوجودات
الزائدة المترتبة المتوقف بعضها على بعض وينتهي الى وجود
هو عينها فيلزم التناقض ولو قطعنا النظر عن لزوم التسلسل
او التناقض يلزم ان يتعدد وجود شيء واحد وهو بديهي البطلان
واشار في ضمن هذه المعارضة تأييدا الى اثبات الملازمة
الممنوعة بان كون الذات بذاته مبداء لانتزاع الوجود المطلق
عنه لا يصح على هذا المذهب اي بان يكون الذات علة للوجود
في الواقع والا لكانت علة له في الواقع وكلما كانت علة له

في الواقع يلزم احد المفاسد المذكورة فظهر ان كون الذات
بذاته مبدأ للانتزاع لا يصح بهذا الطريق اي طريق العينية بل بطريق
العينية وليس هناك طريق ثالث مصحح للمبدأية الذاتية على هذا
المذهب فثبت انه كلما كان مراد القائلين بالعينية كون الذات
بذاته عين الوجود بمعنى مبدأ الانتزاع كان النزاع بين الفريقين
معنويا وفي هذا الاستدلال اشارة الى البرهان المشار اليه
فيما سبق وبعد ذلك يظهر ان معنى قوله بذاته في قوله وهو
في الواجب ذاته بذاته ان ذاته تعالى مبدأ لذلك الانتزاع بذاته
لا بواسطة وجود زائد اصلا لا مكتسبا من الغير ولا معللا
للذات وبهذا البيان اندفع ما تجروا في تطبيق هذا الجواب للسؤال
واندفع ما اورد عليه من ان ما ذكره في مقام الجواب مبطل لمذهب
المتكلمين لا مثبت للنزاع المعنوي بين الفريقين وما قيل
في دفعه ان المراد من الجواب ان الانتزاع عن الذات
بمد خلية العلية للوجود لا يفيد كون الذات بذاته مبدأ
للانتزاع والمراد ذلك ففيه ان انتزاع الوجود المطلق
في الكل الا بواسطة العلية ومبدأية الاثار لو عند القائلين
بالعينية ومنهم من اجاب عنه بان المراد من الجواب انه لو كان
الذات بذاته مبدأ للانتزاع لانتزاعه المستدلون على
بطلان مذهبهم عن الذات لكنهم لم ينتزعوه منها وقالوا لو
كان الذات من حيث هي هي علة للوجود يلزم كون الموجد
معدوما وانت خبير بان عدم انتزاع الخصم لا يكون دليلا
على عدم انتزاع اهل المذهب نعم يرد على الشارح ان
ما ذكره انما يفيد ان الذات بذاته لا يكون مبدأ الانتزاع
في الواقع لا انه لا يكون كذلك عند اهل المذهب وان كان
باطلا في نفسه والنزاع المعنوي يدور على الثاني لا على
الاول ولا يخلص الا بان يكون الجواب مبنيا على تحرير النحرير
بان المراد ان يكون الذات بذاته مبدأ للانتزاع في الواقع

لا مبدأ ولو في الزعم قوله بان الشئ ما لم يوجد لم يوجد الاولى ان
يقول بان مفيد الوجود موجود في مرتبة الافادة كما قال بعض المحققين
بوجهين الاول انما ذكره بحسب الظاهر مخصوص بما ذهب اليه اكثر
المتكلمين من كون الوجود موجودا خارجيا مع ان البعض الاخر
ذهب الى كونه امرا اعتباريا ووصفا ذهنيا ولا يشمله في الظاهر
الثاني ان الايجاد متبادر في الفعل الاختياري لا في الاقتضاء
والايجاب المراد ههنا بخلاف افادة الوجود الا ان مرادهم
من الايجاد ههنا افادة الوجود اعم من ان يكون الوجود المفاد
للغير او لنفس المفيد ولذا اورد الامام على هذا الحكم انه بديهي
في افادة الوجود للغير وممنوع في افادة الوجود لنفسه حيث
قال لم لا يجوز ان يكون الماهية من حيث هي هي علة لوجودها
متقدمة عليه بالذات لا بالوجود كالماهية الممكنة التي هي
علة قابلة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود و
كالذاتيات التي هي علل مقومة للماهية وكالماهية بالنسبة
الى لوازمها فان الكل علل مقومة على معلولاتها بالذات
لا بالوجود واجاب عنه المحقق الطوسي وارتضاه المحققون
بان مفيد الوجود مطلقا موجود بداهة وقياس الفاعل
على القابل فاسد مع الفارق لان القابل لا بد ان يلحظ
خاليا عن الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل والفاعل
لا بد ان يلحظ موجودا حتى يمكن له الافادة وكذا قياسه
على الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى
لوازمها اذ لا يجب تقدمها على معلولاتها الا بالوجود العقلي
لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو
بحسب العقل واذا تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا
كذلك لما سيجئ من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع
البياض كذا في شرح المقاصد وللفاضل ان يقول كون
الذات فاعلا للوجود في الخارج انما يصح اذا كان الوجود

موجودا خارجيا كما ذهب اكثر المتكلمين واما اذا كان وصفا اعتباريا
زائدا او مبدأ لانتزاع الوجود المطلق في الكل الا انه في الواجب
مقتضى الذات وفي الممكن اثر الفاعل فلا اذ الوجود على هذا يكون
معقولا ثانيا عارضا في العقل فقط والجواب ان معنى افادة
الوجود الخارجي جعل المتصف به موجودا خارجيا اي جعل
الماهية بحيث لو لاحظها العقل لانتزع منها كونها في الاعيان
فلو جعل الماهية نفسها موجودا خارجيا كانت فاعلة في
الخارج ولزم تقدمها على نفسها بالوجود الخارجي للبداهة
المذكورة وملخص الكلام ان ذلك الوصف الاعتباري
ان لم يكن موجودا في نفس الامر كان الوجود عين الذات
والا فلا بد له من علة موجودة في نفس الامر للبداهة فان
كان وجود تلك العلة عين الوجود المعلول لزم الدور والا
لزم التسلسل وتعدد وجود شيء واحد والكل محال وبهذا
اندفع ما اورده العلامة التفتازاني في شرح المقاصد وظهر
فساد ما قاله بعض الاذكياء ونقله بعض المحشين ههنا من
ان الحق ان المتكلمين القائلين بكون زائدة تعالى معللة
لوجوده يلزمهم القول بالعينية من حيث لا يشعرون لان
الوجود عند اكثر المتكلمين موجود في الخارج وزائد على الذات
فيه وعند بعضهم وصف اعتباري زائد في الكل بحسب
نفس الامر وان لم يكن زائدا في الخارج **قوله** ينكشف
كثير من الشبه ههنا وفي كون الصفات عين الذات
وقد اشرنا الى بعض ما ههنا والى وجه انكشافها وبقي
بعد البحث اخوان اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه معركة
عظيمة بين الاعلام وقد حققه الشارح بحيث يندفع
الاوهام ولا ينضح مرامه الابسط الكلام **قوله المص**
ولا خالق سواه عطف على خبر ان فالمعنى اجمعوا على ان
صانعا قديما واجب الوجود للعالم وعلى انه لا خالق سواه

ومتصف بصفات الكمال منزه عن سمات النقص ثم الخالق المغني اعم
من ان يكون خالقا بالاستقلال او بالاشتراك ففيه رد لمذهب
الاسناد والمعتزلة كما ان فيه رد المشهور الحكماء من كون العقول
خالقة للعقول والاجسام الفلكية والعنصرية واعراضها وان لم
يرتضه الشارح بل للمشركين والطبيعيين ولذا عمم الشارح المخلوق
من الجوهر والعرض **قوله** للادلة النقلية التي هي العمدة والنقلية
لا يعتد بها الا بعد تأييدها بالنقلية ولذا قدمها ومدار الاستدلال
بالاية الاولى ان الشيء المستغرق بمعنى الموجود عند اهل الشرع
فيشمل كل ممكن موجود جوهرا كان او عرضا والاستثناء الواجب منه
عقلا لا ينافي كونه قطعيا في الباقي كما تقرر في الاصول ولو فرض
انه بمعنى ما يجوز عنه موجودا كان او معدوما فالمستثنى منه الواجب والممتنع و
سائر المعدومات عقلا ومداره بالاية الثانية انكار كل خالق
سوى الله تعالى لان الاستفهام للانكار وكلمة من استغراقية فالاية
الثانية ناظرة لمذهب الاسناد فافهم **قوله** قال امام الحرمين
بيان لمدعى المص من كون الحكم مجمعا عليه او اثبات للمدعى بالاجماع
كما قيل وفيه ما فيه **قوله** من غير فرق بان يتعلق به قدرة العبد
ليس بخلق قاله تعالى وانما هذا الفرق وقع من الذين بعدهم وهم
المعتزلة المبتدعون في الاعتقاد التابعون لاهوائهم وما يميل
اليه نفوسهم من الحكم بعقولهم وترك النصوص ففي هذا القيد
اشارة الى ان ذلك ليس الا لاجل البدع والاهواء وما قيل
معناه انهم سكتوا عن البحث عن قدرة العبد بسلبها عن العبد
بالكلية او باثباتها مع سلب التأثير عنها مطلقا او استقلالا
فهو حمل الكلام على ما لا يدل عليه وان كان البحث المذكور حادثا
بعد السلف في الواقع **قوله** وقال حجة الاسلام الامام
الغزالي لما بطل الجبر المحض وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات
الجمادات لا يتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وبعد المحض
احترز عن الجبر المتوسط المنسوب بالقدرة كسبا كما هو مذهب

الاشعري على ما تعرف بالضرورة بان يقال لو كان العبد مجبورا في
جميع افعاله الصادرة عنه بحيث تصدر عنه شاء وجوده او عدمه
او لم يشأ شيئا منها لم يكن فرق بين حركة يد المرتعش اضطرارا وبين
حركة يده اختيارا ولا بين الصعود الى المنارة وبين السقوط منها و
ذلك باطل ببداهة اذ الببداهة قاضية بان الحركة الاختيارية و
الصعود مقارنتان للارادة والقدرة اي لكون العبد بحيث
يصح منه الفعل والترك والحركة الاضطرارية والسقوط غير
مقارنة لها لكنها غير قاضية بان المقارنة لقدرة العبد تخصل بتأثيرها
استقلالا او اشتراكا فيجوز ان تخصل بتأثير القدرة القديمة
استقلالا او اشتراكا كما احتمل عند المعتزلة حصولها بتأثير قدرة العبد
استقلالا ولذا قال وبطل كون العبد خالقا لافعاله الاختيارية
وجب ان يعتقد اي وجب الاقتصاد في الاعتقاد بين
طرفي الافراط الذي هو مذهب المعتزلة والتفريط الذي هو مذهب
الجبرية على ما في شرح المقاصد واعلم ان الصفة التي بها يتمكن
الحيوان من مزاولة الافعال الشاقة تسمى قوة وبقابلها الضعف
فتلك القوة ان كانت مقارنة للقصد والشعور تسمى قدرة
مطلقا عندهم ويشترط ان يكون مبدأ الافعال مختلفة لا على
نهج واحد عند البعض الاخر فاذا حصل القوة المذكورة للعبد
صار بحيث يصح منه الفعل والترك فتغير القدرة بصحة الفعل
والترك تغير بلازمها تسامحا والا فالقدرة لا بد ان يكون من شانها
التاثير والصحة بمعنى الامكان ليس من شانها التاثير فالمراد مبدأ
تلك الصحة ثم القدرة المقارنة للفعل تسمى استطاعة عند الاشعري
ولما كانت الاعراض متجددة يتجدد الامثال عنده فمذهبه ههنا ان
الله تعالى يخلق في العبد وقت الفعل قدرة وقوة من شانها التاثير
فيه ويصير العبد بحيث يصح ان يوجد الفعل بتأثير قدرته وان
لا يوجده ومع ذلك لا يؤثر قدرته فيه لحصول ذلك الفعل
بتأثير قدرة الله تعالى استقلالا مع امتناع اجتماع مؤثرين

مستقلين على معلول واحد شخصي قطعا وكذا مذهب القاضي ابي بكر
الذي هو مذهب الماتريدية بعينه الا ان في قدرة العبد ان يجعله
طاعة او معصية بارادته الجزئية كما في نظم التبيين بنية التأديب
او بنية الاذى عند القاضي بناء على ان الارادة الجزئية التي هي
عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين من الفعل والترك
صادرة من العبد اختيارا وليست بمخلوقة لله تعالى لانها ليست
من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية فكون
الفعل طاعة او معصية او من قبيل الحال المتوسطة بين الموجود
والمعدوم كما ذهب صدر الشريعة في التوضيح فلا يلزم ان
يكون العبد موجدا وخالقا لبعض الموجودات ولا قدرته
مؤثرة فيها وتلك الارادة الجزئية سبب ما فض عادي لتأثير
قدرة الله تعالى عند القاضي والماتريدية بخلاف ذلك عند الاشعري
فان الارادة الجزئية وان كانت سببا عاديا لتأثير القدرة
القديمة الا انها من الموجودات الخارجية المخلوقة لله تعالى
عنده فليس في قدرة العبد تاثير في اصل الفعل ولا في وصفه
عنده ولذا سمي بالجبر المتوسط وان كان لها مدخل باعتبار
السببية العادية في تاثير القدرة القديمة عنده ايضا ولذا
جعلوا الفعل الموصوف بالطاعة او المعصية حاصلا بالقدرة
القديمة وحدها على مذهب الاشعري وبمجموع القدرتين
على مذهب القاضي على ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في
اصل الفعل والقدرة الحادثة مؤثرة في وصفه الاعتباري
لا بمعنى ان الله تعالى يوجد الفعل اولا ثم يجعله العبد طاعة او
معصية بل بمعنى ان العبد يصرف ارادته الى فعل مرضي عند الله تعالى
او غير مرضي فبسببه يخلق الله تعالى ذلك الفعل مع الاستطاعة
عليه موصوفا بالعبادة او المعصية قال في المواقف فحاصله
ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط وهو مذهب
الاشعري واما قدرة العبد فقط بلا ايجاب بل بالاختيار وهو

مذهب جمهور المعتزلة واما جمع القدرتين على ان يكونا مؤثرين
في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على ان يكون القدرة
القديمة مؤثرة في اصل الفعل وقدرة العبد في وصفه وهو مذهب
القاضي او على ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في القدرة الحادثة
وفي تاثيرها في الفعل ايجابا لا اختيارا وهو مذهب الحكماء المشهور
ويروى عن امام الحرمين اذا تقرر هذا فالظاهر ان الشارح حمل
كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعري المقابل لمذهب القاضي
ولا يخفى عليه ان يقال ان الباء السببية او الاستعانة في قوله وبقدرة
العبد على وجه اخر من التعلق تدل على انه انما يتطبق على مذهب
القاضي لا على مذهب الاشعري لما اشرنا من مدخلية قدرة
العبد في تاثير القدرة القديمة في الفعل بالسببية العادية على
مذهب الاشعري ايضا نعم على هذا يتجه على حجة الاسلام ان
وجوب اعتقاد مذهب الاشعري انما نيم بابطال مذهب القاضي
ودونه خرط القتاد وان امكن ابطال مذهب الاستاذ بافضائه
الى شركة العباد لله تعالى في عجز القادر القديم كما وهم كما ستعرف
والظاهر من كلام شارح المقاصد ان كلام حجة الاسلام شامل
لمذهبي الاشعري والقاضي لانه في الاقتصاد صحح لا يتجه عليه ذلك
قوله مقدورة بقدرة الله تعالى اخترعا اي حاصلة لا بحيث
يجب على الفاعل بل بحيث يصح ان يوجدها وان لا يوجدها
بتاثير قدرة الله تعالى ايجادا وبقدرة العبد لما عرفت ان
العبد كان بحيث يصح ان يفعله وان لا يفعله فكان العبد
قادرا عليه وكان الفعل مقدورا له وحاصلا بمدخلية قدرته
لكون خلق قدرة العبد او لسببا عاديا لخلق فعله فتعلق
الفعل بقدرة العبد عبارة عن مقارنته لها مع ارادته الجزئية
المخلوقة له تعالى ايضا وتلك المقارنة هي الوجه الاخر من التعلق
المسمى بالكسب عند الاشعري كما اشار اليه شارح المواقف
حيث قال والمراد بكسب العبد اياه مقارنته بقدرته وارادته

قوله وفي تاثيرها اي بمعنى ان القدرة القديمة
تجعل القدرة الحادثة مؤثرة في الفعل فيكون
تاثير الحادثة واجبا ضرورة وبهذا يندفع ان
القدرة القديمة مؤثرة في القدرة الحادثة
على جميع المذاهب فلا يصح المقابلة
بين مذهب الحكماء
وسائر المذاهب

من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له
وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انتهى ولا يلزم من عدم مدخلية
العبد في وجود الفعل عدم مدخلية قدرته واردته المخلوقتين له تعالى
عند الاشعري فلا يناقض ما ذكرنا هذا ان حمل كلام حجة الاسلام على مذهب
الاشعري واما ان حمل على ما يعمه ويعم مذهب القاضي فلوجه الاخر
من التعلق اعم من تلك المقارنة ومن كون العبد سببا لخلق الله تعالى
الفعل بصرف ارادته اليه مع الاقتدار والاستطاعة عليه وهو معنى
الاكتساب عند القاضي والماتريدية ولا يخفى ان الاليق بالاكتساب الذي
هو مدار الثواب والعقاب هو هذا المعنى لا مجرد المقارنة والمحلية
ولهذا اعترضوا على الاشعري بان ما ذهب اليه يرجع الى الجبر المحض
وقال بعضهم هذا المذهب وان اشتهر عن الاشعري لكن يحقق مذهبه
موافق لمذهب الماتريدية قوله تسمى كسبا له اي مكسوبا له وكذا
قوله خلقا له بمعنى مخلوقا له فهي خلق الرب ووصف العبد اي صفته
القائمة به وكسب له وانما تعرض بوصف للاشارة الى دفع ما
اورده المعتزلة على الاشاعرة من انه لو كان افعال العباد مخلوقة
لله تعالى لصح اسناد القيام والقعود والاكل والشرب اليه
تعالى واللازم باطل واجابوا عنه بان المشتقات انما تسند
حقيقة الى ما قام به لا الى من اوجدها الا ترى ان اوصاف
الجمادات كالابيض والاسود مخلوقة لله تعالى وقاما ويمتنع
اسناد الابيض والاسود اليه تعالى وقاما قوله وليس
كسبا له تعالى لان كسب الفعل هو التاثير فيه ويوجب الاتصاف به
وهو تعالى مؤثر في فعل العبد وغير متصف به لما عرفت قوله
واكثر المعتزلة على انها عطف على المقدر والتقدير الاشاعرة
مستقرون على ما ذكره حجة الاسلام والمعتزلة على ان افعال العباد
حاصلة بتاثير قدرة العبد وحدها اختيارا لا ايجابا مع قولهم بان
القدرة مخلوقة لله تعالى قبل الفعل واستطاعة عندهم قبل
الفعل لا معه وانما قيد بالاكثر لان مذهب البعض منهم كمذهب الاستاذ

وذهب الى الحسين منهم كمذهب الحكماء والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني
على انها واقعة بمجموع القدرتين اى قدرة الله تعالى وقدرة العبد الموصوف
بذلك الفعل على ان يكون تعلقها بتاثيرها جميعا باصل الفعل لا بوصف
وليس مراده ان كلا من القدرتين مستقلة في التاثير لاستحالة
اجتماع المؤثرين المستقلين بل مجموع القدرتين مستقل في التاثير
وما يتوهم من انه يستلزم عجز الواجب تعالى فاسد اذ المطيق
لرفع شئ ربما يرفعه بعينه لغير المصلحة من غير استلزام عجز فلم
لا يجوز تشريك الواجب عباده في افعالهم لمصلحة كونه مدارا
للثواب والعقاب من غير عجز قوله فلت الظاهر انه لم يرد
ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة لا يخفى ان كون الفعل
طاعة او معصية من الامور الاعتبارية فلا يتوهم عاقل كون وصف
الطاعة او المعصية مخلوقا فلا وجه لقوله الظاهر بل الراجح لان
المعرف باللام بهذا المعنى والمنكر بمعنى البديهي كما ذكره بعض المحققين
فلا يحمل ههنا على معنى البديهي اللهم الا ان يحمل عليه هنا بتلك القرينة
ويمكن دفعه بانه يحتمل ان يذهب القاضي الى ما ذهب اليه بعض الحكماء
من كون جميع النسب والاضافات من اعيان الموجودات
وان كان باطلا في التحقيق والاولى في دفعه ان يقال مراده من
وصف الطاعة والمعصية ما يوجهما من النسبة والارادة الجزئية
المقدورة له فحاصل كلامه الظاهر انه لم يرد ان العبد اوجد
وخلق الارادة الجزئية استقلالا والا لازم عليه ما لزم على المعتزلة
من كون العباد خالقين لبعض الموجودات وهو باطل بالادلة
العقلية والنقلية بل اراد ان القدرة التي خلقها الله تعالى لها مدخلا
في ذلك الوصف لا بمجرد المقارنة والمحلية كما قال الاشعري والا
لما جعل الفعل حاصلا بمجموع القدرتين بل بصرف الارادة الكلية
نحو الفعل او الترك وذلك صادر من العبد باختياره وليس
بمخلوق لاحد لكونه من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال فالمراد
من القدرة التي لها مدخل في ذلك الوصف القوة التي خلقت

في قلب العبد بها يصح ان يصرف ارادته الكلية الى جانب معين وان
لا يصرف فسقط الاوهام وظهر بما ذكرنا ان مراد القوم من التاثير حيث
نسبوه الى قدرة العبد على هذا المذهب هو هذه المدخلية لا معنى الايجاد
وانما عبروا عنها بالتاثير لانها شبيهة بالايجاد في كونه صادرا من العبد
وسببا لاثر موجود قوله وقال في قواعد العقايد قال في شرح
المقاصد وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة
في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى
والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه
في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع
القدرتين على ان يتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهي بالفعل
وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد
لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب
يعني ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان
وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى
القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا
الوجوب وانه ينافي الاختيار ولهذا صرح المحقق في قواعد العقايد
ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ايجاد القوى والقدر
عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام
الاستعداد انتهى اقول ولعل ما في الشرح الجديد للتجريد حيث
قال وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد
على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل بالاختيار كلام بالقياس
الى مجرد القدرة لا بالقياس الى تمام القدرة والارادة المستلزم
للايجاب بناء على ان الوجوب بالاختيار والارادة لا ينافي
الاختيار بالنسبة الى مجرد القدرة كما في افعال الله تعالى بل
بحقته كما قالوا ثم نقول فيما ذكره شارح المقاصد بحث
اما اولا فلان تمام الاستعداد عند الحكماء كما اوجب تاثير
القدرة القديمة في نفس القدرة الحادثة اوجب تاثيرها

في تأثير القدرة الحادثة فيكون القدرة الحادثة مؤثرة في الفعل وجوبا
عندهم لا عند المعتزلة حيث لم يقولوا بكونه تعالى موجبا في افعاله
بتمام الاستعداد والا لما امكن ارادة العبد ولهم القول بحدوث
العالم فيحصل الفرق بين المذهبين بما ذكره المص في المواقف واما
ثانيا فلان المعتزلة وان لم يقولوا بكونه تعالى موجبا في افعاله بتمام
الاستعداد لكنهم اوجبوا عليه تعالى الاصلح والاقدار والتمكين كما
صرحوا به فيندفع ما اورده على المحقق بقوله نعم ايجاد القوى الخ فالوجه
ما في المواقف لا ما في قواعد العقائد ولا ما في الشرح الجديد **قوله**
قلت هذا اي اسناد التأثير في افعال العباد الى قدرة العباد
استقلالا كما ذهب المعتزلة مبني على ظاهر كلام الحكماء لا على تحقيق
كلامهم فان تحقيق مذهبهم كمذهب الاشعري الا انهم يقولون
بكونه تعالى موجبا في التأثير والايجاد بتمام الاستعداد ولا يقول
به الاشعري واتباعه **قوله** نسبوا المعلولات اي نسبوا ايجاد
المعلولات التي في المراتب الاخيرة كالعقل العاشر من سلسلة
العقول العشرة الى المعلولات المتوسطة حيث جعلوا
العقل التاسع موجدا للعقل العاشر وكذا جعلوا الثامن موجدا
للعقل التاسع وهكذا الى العقل الثاني من المتوسطة وكذا
جعلوا طبايع الاجسام موجدة لاثارها المخصوصة بها وتلك
الاثار من المعقولات الاخيرة والطبايع من المتوسطة
لكونها صادرة من العقول عندهم ونسبوا ايجاد المتوسطة
الى العالية كالعقل الاول بالنسبة الى الكل والعقل الثاني
بالنسبة الى ما بعده والعقل الثالث بالنسبة الى ما بعده فانها
معلولات عالية ولك ان تقول مراده والمتوسطة الى المبادي
العالية فيدخل المبدأ الاول الواجب في العالية والحال ان
الواجب على الحكيم العالم باحوال الموجودات على ما هي عليه
في نفس الامر ان ينسب الكل بالايجاد الى المبدأ الاول الواجب
تعالى ويجعل المراتب العالية شروطا معدة للمتوسطة والمتوسطة

للاخيرة اي من قبيل الشروط المعدة للايجاد لتوقفه عليها **قوله** وهذه
مواخذة يشبه الخ من كلام المحقق الطوسي شارح الاشارات
يعني ان هذا التشنيع نزاع يشبه النزاع اللفظي الذي ينشأ من اللفظ
فان الكل اي جميع الحكماء متفقون على ان صدور جميع الممكنات
من الله تعالى وما قيل هذا من الشارح وشارح الاشارات
ترويج للاباطيل والا فكثير من ادلتهم لا تتم على تقدير كون المراتب
شروطا والات وانما تتم على تقدير كونها مؤثرة فيما بعدها
فمدفوع بما اشار اليه ابو البركات بقوله والواجب ان ينسب
الكل الخ على ان بعضهم قال مرادهما من الكل محققوا الحكماء كما اشار
اليه الشارح في الرسالة فلا اتجاه له اصلا **قوله** وان الوجود
معلول له الخ اي معلول للمبدأ الاول على الاطلاق سواء كان
وجود المعلول الاخير او المعلول الاول او المتوسطة وسواء
كان وجود الجوهر او العرض وسواء كان وجودا في الاعيان
او في الاذهان **قوله** فان تساهلوا في تعاليمهم اي فان تسامحوا
في كتبهم باسناد التأثير والايجاد الى تلك المراتب التي هي شروط
معدة على ان يكون اسنادا مجازيا من قبيل الاسناد الى السبب
والشروط والالات لم يكن ذلك التسامح منافيا لما اسسوا
من كون المؤثر في الكل هو المبدأ الاول وبنوا عليه مسائل
الحكمة وفيه اشارة الى منشأ غلط ابي البركات حيث حمل
ذلك الاسناد على الاسناد الحقيقي وليس كذلك فيكون
النزاع لفظيا **قوله** وقال بهمنيار هو تلميذ ابن سينا في
كتابه المسمى بالتحصيل وان شئت الحق في هذه المسئلة فلا يصح
ان يكون علة الوجود الا ما هو بري منزه عن معنى ما بالقوة اي الا الشيء
الذي هو في ذاته منزه في جميع كمالاته عن ان يكون بالقوة بان يكون
جميع كمالاته في ذاته بالفعل فليس له في ذاته كمال متوقع وهذا اي كون
جميع الكمالات في ذاته بالفعل لا بالقوة هو موضعه اي محله المبدأ
الاول الواجب تعالى لا غيره او معنى ما هو بري عن معنى القوة في

قوله فمدفوع بما اشار اليه ابو البركات اذ لو لم يتم
ادلتهم بكون المراتب شروطا لما قال
ابو البركات والواجب

ذاته موضعه اي ما صدق عليه هو المبداء الاول لا غيره ويقولنا في ذاته
اندفع ما اورد عليه من انه مناف لما قالوا ان العقول ليس لها
كمال متوقع عندهم كالمبداء الاول فان ارادة العقول عن معنى القوة
في وجودها وسائر كمالاتها المتزعة على وجودها ليست بالنظر
الى ذواتها بل بالنظر الى علتها التي هي المبداء الاول قال بعض الافاضل
لكن الشان في ان هذا القيد مراد بهمنيار ولم لا يجوز ان يكون مراده
مطلقا فيكون كلامه مؤيدا لظاهر كلام الحكماء لا مؤيدا لما ادعاه
الشارح والجواب عنه ان الوجود في قوله فلا يصح ان يكون علة
الوجود هو سائر الوجودات العقول وغيرها من الممكنات الموجودة
فلا بد ان يحمل مراده على ذلك وايضا لو لم يحمل مراده عليه لم يصح
قوله وبهذا موضعه المبداء الاول لا غير بطريق الحصر كما لا يخفى قوله
ونقل عن افلاطون جوابا لقوم استنادوا منه ليخرجوا الى الصحراء
هربا عن الطاعون العالم بجميع اجزائه من الارض والسموات
كرة لا يمكن الخروج عنها لو فرض جواز الانتقال عن كرة الارض والارض
مركز اي مركز تلك الكرة في الصغر بالنسبة اليها والانتقال في الارض
ليس هو الذي يرمي اليها السهام والافلاك من جميع الجوانب
فهي متوجهة نحو المركز والقسي جمع قوس على فعول فاعلت
بالقلب وفيه تورية لطيفة فان قطع الدوائر الموازية متوهمة على
سطح الفلك تسمى قسيا عندهم والغرض ههنا ان جميع جوانب كل
فلك كقسي يرمي منها سهام القضاء والحوادث سهام والسهام الرامي
والظاهر ان يقول والرامي هو الله لا غير لكنه قدم المسند وجعله
مسندا اليه للاهتمام بشانه من انه رامي لا يخطاء ابدا كما مقتضى المقام
وحاصل كلامه ان الحوادث سهام واسباب الرمي والاصابة
مهيأة فاين المفر محل الفرار والاستفهام للانكار قوله مشيرا بذلك
لان تعريف المسند اعني الرامي يدل على اختصاص رمي سهام القضاء
به تعالى بحيث لا يتجاوزه الى غيره بناء على ان الحصر متبادر في
الحقيقي الممكن في حصر المسند وان لم يمكن في عكسه لا يقال بل الظاهر

والخطوط الواصلة الى طرفي كل قوس تسمى اوتارا
وكل خط مستقيم منصف للقوس والوتر كالسهام
المرمية فهو قاطر بالمركز فلذا قالها
متوجه نحو المركز

قوله لان تعريف المسند الخ فيه ان تعريف المسند هنا للانكار والاستفهام للانكار كما يشعر به ذلك
وبنية نظر لا يخفى

من كلامه ان المؤثر في الحوادث السماوية الملازمة على الاتصال من
غير مدخلية العباد هو الله تعالى لا غيره ولا يلزم منه ان يكون مؤثرا في
افعال العباد التي هي الحوادث الارضية لانا نقول لا شك ان
مراده اعم من الحوادث السماوية والارضية لان الطاعون وخ
اعدائنا من الجن كما ورد في الحديث فيكون المؤثر في افعال
الجن من العباد هو الله تعالى فكذا في افعال البشر اذ لا قائل بالفصل
ولو سلم ان افلاطون لا يقول بذلك فهو لا ينكر كون جميع
الحوادث بتقدير الله تعالى وقضائه فهي سائلة عنده لافعال
البشر كالقتل والضرب وقطع العضو وخصوص الموارد لا يوجب
خصوص الوارد كما لا يخفى وانما قال يشعرون بدل الجواز ان يكون
اسناد الرامي اليه تعالى مجازيا فلا ينافي الواسطة لكنه خلاف
الظاهر قوله فان الفرق بين القدرة والعلم اثبات لدعوى
ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بانها لو لم يكن مؤثرة لم يكن بينها
وبين العلم فرق لكن الفرق بينهما بتأثير القدرة دون العلم واما
الفرق بينها وبين الارادة فبان القدرة لا يقتضي ترجيح احد
من طرفي الفعل والترك والارادة تقتضيه فانها صفة من شانها
ترجيح احد المقدورين على الاخر وحاصل هذا الوجه من التشنيع
ان اثبات القدرة للعباد ونفي التأثير عنها اثبات للشيء ونفي
لازمه فيكون متناقضا لان نفي اللازم يوجب نفي الملزوم وان
سلمنا معنى اخر بالقدرة فلا يكون مما نحن فيه بل مجرد اصطلاح منه
قوله وبانه لما لم يكن للعبد اختيار اه هذا هو الوجه الثاني من
التشنيع وحاصله لو كان العبد مضطرا في فعله وارادته
بحيث لا يكون له اختيار بمعنى صحة الفعل والترك لم يكن
العبد مستحقا للثواب عند الطاعة والعقاب عند المعصية
واللازم باطل لشهادة النصوص علم ان الوجه الثاني
من التشنيع لا يتوجه على القاضي ويتوجه عليه الوجه الاول
ويندفع بالدفع الاتي واما الاستناد فلا يتوجه عليه شيء من

الوجهين **قوله** والجواب ان القدرة لا تستلزم ه جواب عن الوجه
الاول بانا لا نسلم ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بل صفة من شانها
التاثير على وفق الارادة سواء اثرت بالفعل او لم تؤثر الا يرى
ان الله تعالى قادر في الازل على ايجاد العالم ولا تاثير بالفعل فيه والا
كان قديما وبه يحصل الفرق بينها وبين العلم اذ ليس من شان
العلم التاثير المذكور وهذا المعنى هو مراده مما هو اعم من التاثير
ومن الكسب فان الكسب عند الاشعري مقارنة الفعل للقدرة
والارادة من غير ان يكون للقدرة تاثير ولا للعبد مدخل سوى كونه
محلا للفعل كما عرفت فالفرق بين الخلق والكسب على هذا ظاهر
فان الخلق عبارة عن التاثير والكسب مقارنة الفعل الحاصل
بالتاثير لقدرة العبد وارادته بلا تاثير ومدخلية سوى المحلية
واما الفرق بينهما على مذهب القاضي على ما يفهم من شرح المقاصد
هو ان الكسب ما يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد
القادر به في وجود المقدور والخلق بخلافه فيهما فليفهم **قوله**
واما عدم استحقاق الثواب ه جواب عن الوجه الثاني بان
الملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع لان الثواب والعقاب
المنصوص عليهما ليسا باستحقاق عند الاشعري بل ان اثاب
فبفضله وان عذب فبعدله والقول بالاثابة والتعذيب
بدون الاستحقاق انما يقدح في اصول المعتزلة من الحسن
والقبح العقليين ليكون التعذيب بلا استحقاق ظلما بزعمهم
ومن الايجاب عليه تعالى ليتحقق الاستحقاق الموجب لهما
ولا يقدح في اصول الاشعري اذ لا حسن ولا قبح عقليين عنده
فلا يكون التعذيب بدون الاستحقاق الموجب ظلما لانه
تصرف في ملكه كيف يشاء والظلم تصرف في ملك الغير
ولا يجب عليه تعالى شيء عنده فلا يتحقق الاستحقاق الموجب
وان تحقق الاستحقاق العادي الغير الموجب وليس من
تلك الاصول هنا ان جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى

فلا يستحق العبد شيئا من الاثابة والتعذيب كما سيشير اليه لان الكلام
هنا فيه اللهم الا ان يحمل على معنى ان من التزم كون جميع افعال العباد
مخلوقة له يلتزم عدم الاستحقاق الموجب فلا وجه للايراد به عليه
قوله نقل عن ابن تيمية ان هذه المقدمة القائلة باتصافه تعالى
بكل كمال وتنزه عن كل نقصان مما اجمع عليه جميع العقلاء ولا يقدح في
اجماعهم اثبات بعضهم ما لا يليق بشانه تعالى ونفي ما يليق بزعم
ان الكمال في ذلك الاثبات او النفي او بزعم انه لا ينافي الكمال ولا
يؤدي الى النقصان كاثبات الفلاسفة الايجاب ونفيهم الاختيار
وكاثبات المعتزلة الوجوب عليه تعالى بزعم ان الكمال في الايجاب
او الوجوب وكنفي الفريقين الصفات الزائدة بزعم ان الكمال
في النفي وكاثبات المجسمة المكان والجهة بزعم انه لا ينافي الكمال
ولا يوجب النقص نعم لو اخذه في هذه المقدمة كونه متصفا بصفات
زائدة كما سيحمله الشارح عليه لتوجه عليه ان يقال ان من العقلاء
الفلاسفة والمعتزلة النافين للصفات الزائدة فكيف يتفق
عليه جميع العقلاء لكنه غير ماخوذ في تلك المقدمة على ما حررنا و
تسميته مقدمة مع انه من مقاصد علم الكلام باعتبار التفريع الاتي
بقوله فهو عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات **قوله**
حتى ان بعض المصنفين استدل ه كلمة حتى ابتدائية تدل على سببية
ما قبلها لما بعدها اي بسبب انها مقدمة مجمع عليها استدل
بعض المصنفين بها على وحدة الواجب بمعنى ان لا يكون له
نظير اذ الوحدة قد تستعمل بمعنى الوحدة العددية وقد تستعمل بمعنى
نفي النظير يقال فلان العالم واحد في ديارنا اي لا نظير له والمراد ههنا
هو الثاني كما قال الامام الاعظم في الفقه الاكبر ان الله تعالى واحد لا من
جهة العدد بل من جهة انه لا شريك له يعني لا نريد انه واحد لا اثنان
فصاعدا فان كل واحد واحد بهذا المعنى فلا كمال في اثباته وانما
الكمال في انه واحد بمعنى لا نظير له فلذا قال المستدل ان كون الشيء
منفردا اكمل وفي بعض النسخ اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا

للغير في الذات والصفات اي من ان يوجد له نظير والواجب يجب
ان يكون في اعلى مراتب الكمال والا لم يكن منزها عن جميع علامات
النقصان وهو باطل بالاجماع وتلخيص الاستدلال ان الانفراد كمال
وكل كمال ثابت للواجب فالانفراد ثابت للواجب تعالى قيل
اما الصغرى فيجزم بها كل ذي فطرة فيجزم بها كل ذي فطرة سليمة واما
الكبرى فمما اجمع عليها العقلاء فقوله انه خطابي خطأ وقوله بل شعري
اشد منه والحق انه قياس مركب من المسلمات كقبح الظلم فكونه
خطابيا صحيح وكونه شعريا فاسد ولذا لم يعده من جملة براهين
التوحيد ولعل مراد المستدل استدلال لزامي فلا يرد عليه شيء ويمكن
توجيه كونه خطابيا او شعريا بانه اريد بالصغرى ان الانفراد كمال في
الواقع فليست بقطعية وان اريد انه كمال في نظر العقل فيجري الدليل
ح فيما ورد النصوص بخلافه مثل ان يقال كون الشيء بحيث يتفق
الناس في كماله وتنزهه من النقايص كالعلم بذاته وبجميع المعلومات
والقدرة على جميع الممكنات ولوافعال العباد وبسط اليد و
الجود وكنفي الشريك والولد والمكان والجهة الى غير ذلك مما زعم
بعض الناس بخلافه اولى واكمل بالنسبة الى ذلك الشيء في نظر
العقل من كونه بحيث يختلفون فيه فلو صح لكان الواجب تعالى
على هذه الصفة فيلزم ان لا يختلف الناس في ذلك وهو خلاف
المنصوص فظهر ان كونه خطابيا او شعريا انما هو باعتبار المقدمة
الاولى لا ان كونه شعريا باعتبار المقدمة الاولى وخطابيا باعتبار
المقدمة الثانية كما قيل لان المقدمة الثانية قطعية ثابتة بان
وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان مع ان قول
الحكما فيما بعد وهذه المرتبة اعلى مبني عليه وقد اشار الامام الاعظم
الى كون الانفراد كمالا فكيف يكون حكما مخيلا واما ما قيل في
توجيهها فان اولوية كون الشيء منفردا محل تامل وان اثبت
بدلائل التوحيد كانت تلك الدلائل كافية ولا حاجة الى هذا فيه
ان منع الصغرى يهدم كونه ظنيا خطابيا وايضا الثابت بدلائل

التوحيد نفس التوحيد لا اولويته **قوله** ولكنهم تخالفوا في كون الصفات
عين ذاته او غير ذاته اي مما يطلق عليه في الشرع والعرف واللغة انها
غير ذاته اطلاقا حقيقيا كما يدل سياق كلامه من ان الغير لا يطلق
في الشرع والعرف واللغة حقيقة الا على الموجود الذي من شانه
الانفكاك عند الاشعري وعلى ما ليس بعين عند غيره فلا يرد عليه
ان يقال ان اريد بالغير المعنى المصطلح اعني جائز الانفكاك فقوله
وجمهور المتكلمين الى الثاني محل نظر اذ لم يذهب احد من المتكلمين الى
جواز انفكاك الصفات عنه تعالى وان اريد المعنى اللغوي اعني
نقيض هو هو فقوله والاشعري الى الثالث محل تامل لما قيل فانه
ليس بمختص بمذهب الاشعري بل مذهب جميع الاشاعرة والماتريدية
بل لان مذهب الاشعري على هذا المعنى يستلزم التناقض فكيف
يكون مذهبا له ولغيره **قوله** والغلاسفة حققوا عينية الصفات
اي اثبتوا العينية اثباتا محققا لا ريب فيه حاكمين بان ذاته تعالى
من حيث ينكشف عليه الاشياء عالم ومن حيث انه مبداء لذلك
الانكشاف علم ومن حيث انه ان شاء فعل وان لم يشا فاذر
ومن حيث انه مبداء لتلك الحيثية قدرة وكذا في سائر الصفات
بخلاف المعتزلة فان ظاهر كلامهم انها صفات اعتبارية زائدة
وباطنه عينية ما جعله الاشاعرة صفات حقيقية كالعلم
والقدرة وزيادة الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم
والقادرية المعللة بالقدرة ففي اثباتهم العينية نوع شبهة وان
اندفعت بالاستدلال الاتي فالباء في قوله بان ذاته تعالى الخ
متعلقة بالتحقيق بتضمين معنى الحكم او تفسير به للعينية لا للاستغاثة
الداخلة على الدليل الذي هو ما به التحقيق وذلك الحكم او التفسير
صريح في ان تلك الصفات عين الذات والتغاير باعتبار الحيثيات
فلا يرد عليهم ان الحيوة والعلم والقدرة وغيرها ماهيات
متخالفة فكيف تكون عين حقيقة شيء واحد وحاصل الاندفاع
ان مرادهم ان مبداء اثار القدرة والعلم وغيرهما عين الذات

فالمراد بالقدرة مثلا مبداء اثار القدرة وبالعلم مبداء اثار العلم
من الانكشاف والعلم بمعنى المبداء عرض عام يصدق على ذات
الواجب وعلى الصفات الزائدة في الممكنات فلا باس في صدق العرضين
المتخالفة مفهوما على ذات واحدة ولا في اختلاف حقايق الافراد
المندرجة تحت كل منها كما عرفت في الوجود فقولنا الانسان
عالم بمنزلة الشمس مضيئة وفاقا وقولنا الواجب عالم بمنزلة الضوء
مضيئ عندهم فالعلم الذي تضمنه المحمول انتزاعي محض لا وجود له في
نفس الامر بل هو عين الذات عندهم بهذا المعنى **قوله** فظاهر
كلامهم انها من الاعتبارات العقلية اي صفات اعتبارية وليس له
تعالى صفة حقيقية عندهم واما باطن كلامهم فالصفات التي
جعلها الاشاعرة والماتريدية صفات حقيقية زائدة مثل العلم
والقدرة فهي عين الذات عندهم الا صفة الارادة فانها حادثة
قائمة بذاتها لا بمحل في زعمهم والصفات التي جعلوها صفات
اعتبارية زائدة فهي ليست تلك الصفات بل الصفات المعللة
بها كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة لكن لما
كان العلم والقدرة وامثالها عين الذات عندهم كانت
تلك الصفات معللة بالذات عندهم لا بعلم زائد وقدرة زائدة
مثلا نعم اثبتوا للواجب تعالى اضافة مخصوصة زائدة هي تعلق
الذات بالمعلومات والمقدورات لكنهم لم يجعلوا ذلك التعلق
عبارة عن العلم والقدرة بل عن العالمية والقادرية المعللة
بالعلم والقدرة ولذا قالوا هو عالم بالذات وعلمه عين ذاته
وعالميته زائدة على ما اشار اليه المولى الخيالي فليس للواجب
تعالى عندهم علم زائد لا صفة حقيقية ولا اعتبارية ولذا اورد عليهم
الاشاعرة بان قولهم هو عالم ولا علم له بمنزلة قولنا هذا الجسم
اسود ولا سواد له وهو سفسطة ظاهرة فلو اثبتوا له تعالى علما
زائدا ولو وصفا اعتباريا لم يكن لذلك الايراد وجه اصلا وذلك
الايراد متوجه على الحكماء ايضا ويندفع عن الفريقين بان قولهم هو

عالم ولا علم له يعني انه لا علم زائد له فقولهم هذا بمنزلة ان سواده اسود
بسواد هو عينه لا بمنزلة اسود ولا سواد له وبهذا البيان اندفع ما قيل
هذا بناء فاسد على ان الهما عين الذات عندهم كالحكماء وما قيل في
دفعه ان المراد من العينية فيما سبق نفي الغيرية لا يدفعه اذ لا واسطة
بين العين والغير عند غير الاشعري وما بعده بل نفي الغيرية بالاستدلال
الآتي يستلزم العينية فيقع فيما هرب عنه هذا كلام هو ان قول
الشارح لا خلاف في كونه تعالى عالما قادرا يدل على ان الكلية
موافقون للمعتزلة في اثبات مثل العالمية والقادرية وغيرهما من
الاعتبارات العقلية الزائدة وهو مخالف لما قالوا انه تعالى واحد
حقيقي لا تعدد له اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا كما لا يخفى الا ان يقال
مرادهم من نفي التعدد الاعتباري نفيه قبل صدور شيء من معلولاته
لا مطلقا كما ستقله عن الشارح **قوله** واستدل الفريقان
اي الحكماء والمعتزلة على نفي الغيرية بانها لو كانت غير الذات لكانت
زائدة عليها ولو كانت زائدة لكانت ممكنة لاحتياجها في وجودها
الى الذات الموصوفة بداهة ولاستحالة تعدد الواجب بالذات
فطعا وكلما كانت ممكنة فلا بد لها من علة توجدها فتلك العلة
اما ذات الواجب او غيره والكل محال وفيه بحث لانهم ان ارادوا
بالغير ما ليس بعين فلا نسلم انها لو زادت لكانت ممكنة لجواز ان
يكون اعتبارات عقلية مغايرة لذات الواجب فلا تكون من
جملة الممكنات التي هي من اعيان الموجودات وان ارادوا الموجود
الخارجي الذي ليس عين الذات فتلك الملازمة مسلمة لكن على
هذا لا يتم التقريب لان غرضهم نفي مطلق الغيرية حقيقيا كان او
اعتباريا بالبيان العينية والاستدلال حينئذ انما ينفي كونها غيرا
حقيقيا لا مطلقا ويمكن رفعه باختيار الشق الثاني بحمل الاستدلال
على مجرد نفي الغيرية الحقيقية لا مع اثبات العينية وباختيار الشق
الاول مع تعميم الممكن من الحقيقي والاعتباري بناء على ان كل صفة
ولو اعتبارية فهي في وجودها في نفس الامر محتاجة الى موصوفها

والى علة توجدها فيها واعلم ان الاستدلال على نفي الغيرية بلزوم
الاستكمال بالغير المحال جعله صاحب المواقف من ادلة المعتزلة و
صاحب المقاصد من ادلة الحكماء كالاستدلال بلزوم كون الذات
فاعلا وقابلا معا واجابا عن الاول بان الاستكمال بالغير الذي هو
تلك الصفة ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل هو غاية الكمال
وفي تقرير الشارح اشارة الى امرين احدهما ان كونه من ادلة
الحكماء لا ينافي كونه من ادلة المعتزلة لانهم كثيرا ما يشتبهون بازبالهم
وثانيهما القدح في جوابهما بان ليس مراد الفريقين بالغير تلك الصفة
بل علة تلك الصفة على تقدير كونها غير الذات فتامل قوله
وتلك العلة اما ذات الواجب الخ لا يخفى ان الظاهر من العلة
ههنا هو العلة الموجدة لتلك الصفات ويؤيده الصدور
الآتي فحينئذ الشق الاول يعود الى بالذات اي تلك العلة
اما ذات الواجب بالذات لا بواسطة شئ اخر لم يحصر
المزيد بين المزيد الشقين كما اذا قيد كل منهما بجواز ان يكون
العلة ذات الواجب بواسطة شئ اخر وان لم يقيد به
بتوجه على قوله وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي
ما قيل ان اللازم المذكور ممنوع بجواز ان يصدر واحدة من
الصفات عن الذات والبواقي بواسطتها على نحو ما
قال الحكماء في صدور المعلولات المتكثرة عن ذات الواجب من
غير لزوم ذلك المحذور وايضا على هذا لا يختص محذور الاستكمال
بالغير بالشق الثاني اذ على تقدير كون تلك العلة ذات
الواجب بواسطة شئ من الممكنات يلزم الاستكمال المذكور
ايضا وقد خصصه بالشق الثاني فالوجه ان يجعل العلة على مطلق
العلة ويقيد الشق الاول بذلك القيد دون الشق الثاني فالمراد
ان علة تلك الصفات اما ذات الواجب فقط ويلزم ان
يكون علة موجدة لها والا لم يكن العلة ذات الواجب فقط
اذ لا بد من العلة الموجدة فيلزم صدور الكثير عن الواحد الحقيقي

واما غيره بالذات او بالواسطة بان يكون الغير علة موجدة لها او
شرطا للايجاد فيلزم الاستكمال بسبب شئ من الممكنات وهو محال
قطعا لكن على هذا التوجيه يتوجه ايضا ان صدور بعض الصفات الذاتية
عن ذات الواجب تعالى بواسطة البعض الاخر اللازم للذات
ايضا لا يقدح في كون تلك الصفات ذاتية كما قالوا في العوارض الذاتية
المستندة الى الذات ولا يوجب النقص والاحتياج في الكمال الذاتي
الى الغير المنفصل وهو ما اتفق العقلاء على استحالته ولو سلم ان
الاحتياج الى مطلق الغير محال عند جميع العقلاء فيجوز ان يكون الاحتياج
راجعا الى تلك الصفات المتاخرة عن الصفة الاولى كالعلم
والقدرة المتاخرتين عن الحيوة والارادة المتاخرة عن الكل راجعا
الى الفاعل وقد سبق ان المحذور في امثاله كالمحذور في صدور
الافعال بواسطة الصفات الذاتية عند جمهور المتكلمين القائلين
بكون تلك الصفات غير الذات لاحتياج تلك الافعال الى تلك
الصفات لا لاحتياج الفاعل بها واورد على الحصر بين الشقين بجواز
ان يكون العلة مجموع ذات الواجب وغيره واجيب بان المجموع
مندرج في الشق الثاني بنا على ان الكل غير الجزء عند غير الاشعري
واتباعه ويمكن دفعه بحمل الترديد على منع الخلو والسكوت عن
محذوره لاشتراكه مع الشق الثاني في المحذور قوله وبالجملة
يلزم احتياجه في صفات كماله اي كما له الذاتي الى غيره وهو محال
عند الكل وان جاز الاحتياج الى الغير في الكمال الفعلي عند الحكماء القائلين
بتوقف الايجاد على الشروط والالات والمعدات والاستعدادات
ولدفع التناقض بين كلاميهم اورد هذا الاجمال وان قالوا بعود الاحتياج
في امثاله الى المنفعل لا الى الفاعل نقول ينعكس عليكم في محذور الشق
الثاني كما اشرنا قوله وهو تعالى واحد من جميع الوجوه اي
ذات الواجب تعالى الصادر عنها تلك الصفات واحد من جميع
الوجوه بحيث لا تعدد فيه لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا
الاعتبارية ولا بحسب الالات والشرائط والقوابل فلا يرد عليه ان

قوله وهو واحد عطف على جملة يلزم من عطف العلة على المعلول
وذلك التعليل مشتمل على المصادرة لان كونه تعالى واحدا من جميع الوجوه
بهذا المعنى موقوف على نفي الصفات وهو اول المسئلة والفاء
في قوله فلا يكون مصدرا فصيحة او تفريعية وفيه اشارة الى ان
هذه المقدمة كما انها مقدمة دليل اللزوم كذلك هي مقدمة دليل بطلان
اللازم قوله كما بينوه في موضعه اشارة الى ادلة قولهم الواحد
الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد واقوى ادلتهم على هذا المطلب ما
لخصه الشريف في شرح المواقف حيث قال لا شك ان العلة
الموجدة يجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية ذاتية وانه
يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك
الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها المعلول معين اولى
من اقتضائها لما عداه فلا يتصور حينئذ صدوره عنها ففي كل صدور بد
ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له
مع غيره والمراد بالمصدرية في دليلهم هو هذه الخصوصية لا الامر
الاضافي الذي يتعقل بين الصادر ومصدره لانه منتزع عنهما فاذا
فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك
الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور اثر اخر كانت تلك
الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون له مع
شئ من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون
علة لشئ منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير في ذات
الفاعل ولو باعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما
علتان وح لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل
ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس
اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية ثم اجاب عنه حيث قال لم لا
يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة مشاركة
في جهة واحدة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور
فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم

انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذاك لا يضرنا لان المبدأ
الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة تتعدد متعلقاتها
فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في
كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته انتهى قول المخصص الجواب الاول ان
الخصوصية مع جماعة مشاركة في امر من المعلولات كافية في
ترجيح وجود تلك الجماعة وصدورها عنها وعدم كون الخصوصية
الواحدة مبدأ لاثرين فصاعدا اول المسئلة فلا يرد ما اورده
الشارح في حاشية التجريد من انه اذا اشترك الخصوصية بين
الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل
واحد وهو بينة التي بها يمتاز عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت
القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتغايرة انتهى
لانه استدلال باول المسئلة فيكون مصادرة وما يخصص الجواب
الثاني انا لو سلمنا انه لا بد في صدور المتعدد عن العلة من
الخصوصية مع كل معلول فلا نسلم ان الواحد الحقيقي بالمعنى
الصالح للنزاع لا يتعدد بالاعتبار والمعنى الذي ذكره الحكماء غير
صالح للنزاع لانه كلي فرضي غير صادق على شئ في نفس الامر لان
الواجب تعالى متصف في نفس الامر بسلوب واضافات بل بصفات
حقيقية كالارادة فالمعنى الصالح للنزاع هو الواحد الحقيقي بحسب ذاته
والتعدد بحسب السلوب والاضافات ناظر الى صدور الصفات
بالايجاب وبحسب متعلقات الارادة ناظر الى صدور الافعال
بالاختيار فلا يرد ما اورده البعض في حاشية المواقف من ان
الجواب الثاني خارج عن قانون المناظرة اذ لا يكون النزاع
حينئذ في القاعدة المذكورة بل في انه تعالى واحد حقيقي بهذا المعنى
ام لا وهو مبحث اخر انتهى نعم يرد عليه ان ذات الواجب تعالى
في مرتبة الصادر الاول واحد حقيقي بالمعنى الذي ذكروه لما ذكره
الشارح في حاشية التجريد من ان السلب اضافة بين الذات
والامر المسلوب واذ لا امر فلا اتصاف بالسلب واذ لم يتحقق السلب

في نفسه فافهم **قوله** وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي اي الواحد
الحقيقي بالمعنى الذي ذكروه فاعلا موجدا لتلك الصفات وقابلا لها
لان تلك الصفات الموجودة في ذات الفاعل قال في المواقف
وشرحه قال الحكما البسيط الحقيقي لا يكون فاعلا وقابلا خلافا للاشاعرة
حيث ذهبوا الى ان الله تعالى له صفات حقيقية زائدة على ذاته
وهي صادرة منه قائمة به **قوله** وقد بين استحالته بوجهين
احدهما ان الفعل والقبول اي الانفعال لا ان متباينان فلو كان
فاعلا وقابلا لكان الواحد الحقيقي مصدرا للاثرين وهو محال كما
سبق وقد عرفت مافيه وثانيهما ان نسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب اذ لا يجوز تخلف المفعول عن الفعل ونسبة القابل
الى المقبول بالامكان حيث يجوز تخلف المقبول عن القابل
واذا تغايرت النسبتان فلا يجتمعان في محل بسيط حقيقي و
الجواب عنه لما جاز ان يكون الواحد الحقيقي مصدرا للاثرين
فيجوز ان يكون له نسبتان متغايرتان الى شيء واحد من جهة
واحدة وهذا اولى مما قيل في الجواب يجوز ان يكون له نسبتان
مختلفتان اليه من جهتين لان الكلام في الواحد الحقيقي وليس له
جهتان **قوله** وقيل على هذا الدليل يعلق على بالقول
بقضيتين معنى الاعتراض اي قيل معترضا على هذا الدليل فيكون
جوابا من طرف جمهور المتكلمين القائلين بغيرية الصفات
لا من طرف الاشاعرة النافين للغيرية ولك ان تقول
دليلهم السابق على تقدير صحته كما ينفي المغايرة ينفي الصفات
رأسا فيكون جوابا من طرف الكل وحاصل الجواب منع
الشرطية القائلة بانها كلما كانت ممكنة فلا بد لها من علة
مستندا بان القديم الممكن لا يحتاج الى علة وانما المحتاج هو الممكن
الحادث والضعف الاتي انما للملازمة الممنوعة بواسطة
ابطال السند المذكور الماوي ولعل منشأ هذا الجواب ما
قيل الواجب بالذات هو ذات الله تعالى وصفاته ولم

قوله في محل بسيط حقيقي هذا التقييد لاستدلال ابن عليهم
لان النفس البسيطة حقيقية لكونها مجردة باعتبار
ذاتها لكنها ليست بسيطة حقيقية لكونها مجردة باعتبار
الذات التي بها العلاج

بد ان مراد القائل ان صفات الواجب واجبة لذات الواجب
فلا تكون حادثة بل قديمة كما حرره شارح المقاصد **قوله** اذ
مع النسبي اي مع تساوي طرفي الوجود والعدم بالقياس الى
ذات الممكن لا بد من مرجح يرجح الوجود على العدم وهو العلة فالاحتياج
الى المرجح على تقدير رجحان عدم الممكن بالنظر الى ذاته كما ذهب بعض
الحكما بالطريق الاولى **قوله** كيف واحتياج هذه الصفات
الى الموصوف قيل الاحتياج الى الموصوف غير الاحتياج
الى العلة البتة شيء اذ لا امتناع في وجود الصفة بدون الموصوف
بداهة وكان الموصوف متقدما بالذات على صفته فقد اندرج
الموصوف في جملة العلة التامة فيكون الاحتياج الى الموصوف
احتياجا الى العلة قطعا **قوله** فالقول بكون الصفات قديمة
مع عدم احتياجها اي مع القول بعدم احتياجها الى العلة متناقضان
لان كونها صفات يستلزم كونها ممكنة محتاجة الى العلة لما عرفت
وكونها محتاجا الى العلة مناقض لنفي ذلك الاحتياج في نفسه
مع قطع النظر عن سائر القواعد ومناقض لقاعدتهم القائلة
بان علة الاحتياج هو الحدوث لما ذكره وملخص الكلام يستحيل
ان يكون الصفة واجبا بالذات فعلى تقدير وجودها يكون ممكنة
لانحصار الموجود في الواجب والممكن عقلا فانه لم يحتج الى علة
يلزم الرجحان من غير مرجح والا كان علة الاحتياج الى العلة هي الامكان
كما قال الحكما لا الحدوث والا كانت الصفات القائمة بالواجب
حادثة وهو محال فظهر ان من اثبت الصفات القديمة وجب له
ان يقول علة الاحتياج هي الامكان لا الحدوث وان من
نفيها يجوز له ان يقول هي الامكان كالحكما وان يقول هي الحدوث
كالمعتزلة النافين للصفات مع القول بحدوث العالم **قوله**
وقيل ولو سلمنا الاحتياج جواب اخر بمنع بطلان اللازم
للشق الثاني مستندا بان استحالته غير مبرهن عليها وقوله
وانت تعلم اثبات للمقدمة الممنوعة بان احتياج الواجب

تعالى سواء في وجوده او في صفاته الذاتية الى غيره مخالف لما اتفق
عليه العقلاء كما نقل عن ابن تيمية لان مطلق الاحتياج من سمات
النقص بداهة بل بطلانه من البديهيات الفطرية اقول لو حمل
كلام هذا الفاضل على ان الحكم بكون جميع الصفات صادرة
عن الذات بالذات لا بتوسط بعضها في صدور البعض الاخر
لم يقم عليه حجة كيف وان صفة الجود متقدمة بالذات على
سائر الصفات لم يمكن بطلانه بهذه المثابة لاسيما اذا كان
الاحتياج راجعا الى الصفة الصادرة لا الى المصدر كما لا يخفى
قوله ولو سلمنا كون علتها الواجب؟ يعني ونقول لو سلمنا
كون علتها ذات الواجب فلا نسلم انه على هذا يلزم المحذور ان
كون الواحد الحقيقي مصدرا للامور الكثيرة وكونه فاعلا وقابلا معا
وانما يلزم ذلك لو كان ذات الواجب واحدا حقيقيا
بالمعنى الذي ذكروه في الواقع وذلك ممنوع لاتصافه تعالى
بسلوب واضافات في الواقع اما السلوب فهي الصفات
السلبية كسلب الجوهرية والعرضية والحالية في المحل والمحلية
للحال الى غير ذلك واما الاضافات فهي كتعلقات علمه وقدرته
ويمكن ان يكون الاضافات عطف تفسير لان السلوب عبارة
عن النسب السلبية فهذا الجواب هو الجواب الثاني من جوابي
الشريف المحقق كما ان الجواب الثاني يمنع بطلان الاربعين هو
الجواب الاول من جوابيه كما حررناه واورد على هذا الجواب
في حاشية التجريد بان اتصاف الواجب تعالى بسلوب واضافات
متكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافة
على المضاف اليه والكلام في الصادر الاول وليس في تلك
المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات فان قلت سلب
الشيء لا يتوقف على ثبوته والواجب تعالى في اي مرتبة فرض
منصف بسلب جميع ما عداه عنه تعالى قلت السلب معتبر
على وجهين الاول على وجه السلب المحض وح لا يكون نسبة

منضما الى العلة يتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة
وينتفي غيرها وحينئذ لا يعقل تعدد العلة الثاني ان يعتبر له نوع تحقق
ينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد
صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتامل
انتهى بعبارته ملخصة لا تمايز بين الاعدام الا باعتبار الوجود العلمي
وجميع الخارج الوجود معلول صادر عن الواجب تعالى فقبل صدور
الكثرة عنه تعالى لا يكون القيود التي بانضمامها الى الذات يتعدد العلل
متميزة في الواقع فلا تكون تلك القيود موجودة في نفس الامر اذ كل
موجود متميز فقبل صدور الكثرة لا يتحقق علل متعددة موجبة لتلك
الصفات المتعددة فلا يصح الجواب المذكور لانه مبني على تسليم
ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد كما دل عليه كلام الشريف
ولاجل كونه دقيقا غامضا يستعصي على كثير من الاذهان او بالتامل
فلا يرد عليه ما قيل ان الواجب تعالى متصف في نفس الامر بسلب
امكان النظير مع ان النظير وامكانه محالان بناء على ان امكان المحال
محال فلا يتوقف الاتصاف بالسلب على امكان المسلوب فضلا
عن ثبوته في نفس الامر ثم نقول وقد صرح الشارح في كتبه بان جميع
المفهومات التصورية متساوية الاقدام في انها موجودة في نفس
الامر لكون كل مفهوم موضوعا لموجبة صادقة كان يقال هذا المفهوم
متصور معلوم فليتامل قوله وانت تعلم ان هذا اي القول
بصدور الصفات عن الذات لا تجويز ذلك الصدور كما وهم
بينا في شروع في دفع معارضة عن مبنى الصفات بانه لو كان
له تعالى صفات زائدة لصدرت عن الذات اما بطريق الاختيار
فيلزم التسلسل وحدوث الصفات اما الاول فلان ايجاد
القدرة مثلا يحتاج الى قدرة اخرى كما قال الشريف لكنه لا يجري
في الصفات التي لا يتوقف عليها الايجاد كالكلام والسمع والبصر
ولذا احتاج الى عطف الحدوث واما الثاني فلان كل ما صدر
بالاختيار فهو حادث وفاقا بين الحكماء والمتكلمين وان تردد

قوله فليتامل اشارة الى السؤال وجوابه اما السؤال فانه يستلزم
ان يكون الممتنع بالذات موجودا في نفس الامر واما الجواب فبوجهين
احدهما ما اشار اليه الشيخ ابن سينا من ان الممتنع بالذات غير متصور
بداته واما المعلوم المتصور بعض وجوهه كالفرض قبل وجوده
والثاني ان الوجود المتصور على عدم من الوجود الفرضي والوجود الخارجي قد يجتمعان
في الذهن بواسطة الفرض فرضا بل في
ان الممتنع بالذات يوجد في الذهن بواسطة الفرض والوجود الفرضي
وليس وجوده في الذهن بوجود الفرضي والوجود الخارجي
نفس الامر فلا تنافي بين الوجود الفرضي والعدم الخارجي
الاولى بواسطة الفرض فهم هذا المقام فانه زال الاقدام

فيه الآمدي واما بطريق الايجاب فيلزم تخصيص القاعدة العقلية اي
الثابتة بالادلة العقلية وتلك القاعدة ههنا هي ان كل صادر عن الواجب
تعالى فهو صادر عنه بالاختيار او ان علة الاحتياج هو الحدوث او ان
كل صدور بالايجاب نقص في حقه تعالى وذلك التخصيص يوجب انتقاض
تلك الادلة العقلية التي لا تقبل النسخ والتخصيص بخلاف الادلة النقلية
التي تقبلهما فيجوز تخلف حكم المدلول فيها في بعض المواد ولا يجوز في
الادلة العقلية فاما ان يبطل تلك الادلة العقلية الموردة على
تلك القاعدة واما ان يبطل ذلك التخصيص وحاصل الدفع انا
نختار الثاني ولا نسلم انه يلزم تخصيص القاعدة العقلية اذ القاعدة
لا تشمل الصفات بناء على ان موضوع تلك القاعدة مقيدة بقيد
يخرجها وهو على الاحتمال الاول والثاني قيد الحدوث اي كل صادر
حادث او صدور حادث وعلى الاحتمال الثاني قيد الموضوعات
المصنوعات اي علة احتياج المصنوعات والصفات الصادرة
عن الذات قديمة ذاتا وصدورا وخارجة عن المصنوعات الصادرة
بواسطة تلك الصفات ولو سلم ان القاعدة تشملهما
فلا نسلم ان ذلك التخصيص مستلزم للمحذور وانما يستلزم لو كان
ذلك التخصيص باستثناء ما جرى فيه تلك الادلة العقلية وذلك
ممنوع لجواز ان يذكروا قاعدة كلية شاملة للكل اعتمادا على
ظهور استثناء الصفات عقلا كما في قوله تعالى خالق كل شيء
لظهور كون ذاته تعالى مستثنى عن الشيء عقلا وح يكون الادلة
العقلية قائمة على البواقي بعد الاستثناء والدليل العقلي لهذا
الاستثناء والتخصيص اما على الاحتمال الثاني في القاعدة فهو الادلة
الدالة على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى واما على الاحتمال
الاول فهو ما سبق في محذور الشق الاول من ان الصادر بالاختيار
حادث ضرورة واما على الاحتمال الثالث فهو ان الصدور
اما بالايجاب واما بالاختيار فصدور الصفات بالاختيار لكونه
مستلزما لحدوثها نقص في حقه تعالى فيكون صدورها بالايجاب

كما لا بخلاف المصنوعات اذ لا باس في حدوثها ففي صدورها بالايجاب
اضطرار من غير محذور في الاختيار وهو نقص فبينهما فرق واضح وقوله
كما يخصص الحكم بزيادة الوجود اشارة الى ان مثل هذا التخصيص
وقع منكم ايها الحكماء في القول بزيادة الوجود والتشخص على كل ماهية
الا الواجب تعالى فما هو جوابكم فهو جوابنا ففي كلام الشارح ههنا
على الاحتمالين الاولين رد كما اورده شارح المقاصد حيث قال
ان صفات الواجب تعالى مستندة الى الذات بطريق الايجاب
لا بطريق الاختيار ليلزم كونها حادثة او كون القدرة مثلا مسبوقة
بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو
في غير صفاته واما استناد الصفات عند من يثبتها فانما هو بطريق
الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون
الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات
في الاحكام العقلية مشكلة جدا انتهى وعلى الاحتمال الثالث رد
لما اورده شارح المواقف حيث قال يتجه ان يقال تأثيره تعالى
في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذور ان
التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه
موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به
بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات
كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة جدا انتهى ومن غفل عن
حقيقة المقام بالاتقان تكلم بالهذيان **قوله** والمص وان لم يصرح
بيان ان المص من مثبتي الصفات الزائدة كما هو رأي الاشاعرة
لا من النافين **قوله** لانه اراد به نفي العينية حيث صرح بالصفات
وفيه نظر لانه ان حمل الصفات في كلامه على الصفات الحقيقية
الزائدة يختل ما اسلفه من ان هذه المقدمة مما اجمع عليه جميع
العقلاء وان حملت على مطلق الصفات فلا يدل ذلك القول
على زيادة الصفات الحقيقية كما لا يخفى ولا مخلص الا بان المراد
مطلق الصفات واجماع العقلاء مبني عليه لكن المص اراد به

بطريق الكناية نفي العينية ولذا قال اشار ولا يخفى بعده قوله
واستدل القائلون بالغيرية وهم جمهور المتكلمين وان كان هذا الاستدلال
مشتركا بينهم وبين قدماء الاشاعرة ولا يجوز حمل القائلين بالغيرية
ههنا على ما يعم الاشاعرة بان يحمل الغير هنا على نقيض هو هو
اي مايلبس بعين سواء كان حقيقة فيه كما عند الجمهور او مجازا فيه
كما عند الاشاعرة فكانه قال واستدل القائلون للعينية ازيادة
قوله الآتي واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره فالغير هنا
محمول على مايلبس بعين حقيقة ولا واسطة بين العين والغير
بهذا المعنى ولذا لم يصح دعوى البداهة في نفي العينية ههنا لانها
تستلزم دعوى البداهة في الغيرية فيبطل الاستدلال بخلاف
العين والغير الذي بالمعنى الذي سيذكره الاشاعرة وان خفي
على بعض الاذهان القاصرة واستدلوا على هذا المطلب بوجوه
من جملتها ما ذكره الشارح من قياس الغائب على الشاهد وتحقيقه
ما ذكره امام الحرمين من انه لابد في القياس من جامع للقطع بان
لا يصح الحكم بكون الفاعل الغائب جسما بناء على ان كل فاعل
شاهده جسم والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة
والدليل فاذا ثبت في الشاهد كون حكم معللا بعلة كالعالمية
بعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة او تقررت حقيقة
في محقق فكون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على
مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك
في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به
العلم وان الحكم بكون العالم عالما معللا بالعلم فلزم القضاء
بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحيوة وغيرهما
وما قيل عالمية الشاهد ممكنة تعلل بعلم وعالمية الغائب
واجبة لا تعلل بعلة فمدفوع بان العالمية لكونها صفة لا تكون
واجبة بالذات بداهة بل واجبة بالغير والواجب بالغير معلل
بذلك الغير وهو ذات الغائب ههنا كما في شرح المقاصد وفي

المواقف وشرحه احتج الاشاعرة بوجوه ثلثة الاول ما اعتمد عليه
القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة
والحد والشرط لا تختلف غائبا وشاهدا ولا شك ان علة كون
الشئ عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من
قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد مثلا ثبوت
اصله فكذا شرطه في الغائب عنا اي واجبا كان ذلك الغائب او ممكنا
او جائزا قس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه في
المرصد الاخير من الموقف الاول يعني انه لا يفيد اليقين المطلوب في
المطالب الكلامية كيف والقياس معرف باختلاف مقتضى
الصفات شاهدا وغائبا كما اشار اليه الشارح بقوله الا ترى
فيكون قياسا مفهما مع الفارق لا مع الجامع بل قد يمنع ثبوت
العلم والقدرة وغيرهما من الصفات في الشاهد بل الثابت
فيه بيقين هو العالمية والقادرية والمريدية لا ماهي مشتقة منها
فيضمحل القياس بالكلية ولا يخفى ان منع ثبوت نفس العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات في الشاهد قريب من المكابرة واما الفتح
بكونه قياسا مع الفارق فقد اجاب عنه شارح المقاصد بان
الفروق المذكورة لا يقدح في صحة القياس المذكور اذ لا اختلاف
لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم
انما يوجب كون الشخص عالما من حيث كونه عالما لا من حيث
كونه حادثا او قديما او عرضا الى غير ذلك واما الفتح بان القياس
لا يفيد اليقين فيدفعه ما ذكره اهل الاصول من ان القياس
بعلة منصوصة في المقيس عليه يفيد العلم القطعي اذا كان
علة عالمية الشاهد وقادريته مثلا هي علمه وقدرته قطعا بلا ريب
كان في حكم القياس بعلة منصوصة اذ لا حتياج الى التفحص في
الادلة النقلية لتعيين العلة قطعا فافهم قوله وليس معنى العالم
اي ولا نسلم ان حد العالم ذلك اقول بعد ما اتفق ائمة العربية
على ان معنى العالم من ثبت له العلم والثبوت للغير هو القيام

فتجويز خلافه احتمال باطل فالصواب ان يقول وليس معنى العالم من قام به العلم الحقيقي الزائد بل العلم الذي هو فيه اعم من الحقيقي كما يقوله الاشاعرة في علم الله ومن الاعتباري كما يقوله الامام الرازي حيث ذهب الى ان العلم مطلقا من مقولة الاضافة بل كثيرا ما يطلقون المصدر على الحاصل بالمصدر كالعالمية فيكون معنى العالم من قام به العالمية كما يقوله المعتزلة في علم الله تعالى اللهم الا ان يحمل مراده عليه **قوله** بان نفي العينية بديهي لان صفة الشيء لا يكون عين ذات الموصوف بداهة ولعل هؤلاء الغائبين منا خوا الاشاعرة ولم يعلموا ان مراد الغائبين بالعينية ليس كما توهموا بل مرادهم ان مثل العلم والقدرة وامثالها صفات انتزاعية لكن مبدأ انتزاعها هو الذات كما في قولنا الضوء مضيء لا الامر الزائد على الذات كما في الشمس مضيئة كما حققه الشارح وبقيناه فيما سبق ولذا احتاج قدماؤهم في نفي العينية الى ادلة مفصلة في كتب الكلام ومن جملتها ما تقدم من قياس الغائب على الشاهد **قوله** فبان الشرع والعرف واللغة قال الشريف المحقق في شرح المواقف ولا يخفى ان هذا الاستدلال يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي وذهب الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره ونفى كل صفة امكن مفارقته عن الموصوف كصفات الافعال من كونه تعالى خالقا وراز قا ونحوهما ومنها ما لا يقال انها عين او غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه فعلى هذا فتلك الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها انتهى ونحن بتوفيق الله تعالى نقول ليس مراد المستدلين

ما يفهم من ظاهر الاستدلال من كون الصفة المغارقة كالملازمة في انتفائها لشيء غير الموصوف كيف وهو مخالف لما نقله الآمدي وغيره عنهم بل مرادهم انه لو كان الغير في الشرع والعرف واللغة شاملا للاجزاء او الصفات اللازمة لدل مثل هذه العبارة عندهم على انتفاء حصول زيد والعشرة في الدار ضرورة امتناع حصول الكل او الملزوم بدون حصول شيء من الاجزاء او اللوازم كالحيز اللازم للجسم ودلالة تلك العبارة على عدم حصولها في الدار باطل شرعا وعرفا ولغة بل هي انما تدل بحكم الاستثناء على حصولها فيها او لا تدل على شيء من حصولها وعدم حصولها بناء على ان الاستثناء من حكم النفي حكم بالاثبات عند الشافعية وليس حكما بشيء من النفي والاثبات عند الحنفية كما تقرر في الاصول واما كونه حكما بنفي الحصول عنها او مسكوتا عنه فمما لم يقل به احد من اهل الشرع والعرف واللغة وعلى هذا دل دليلهم المذكور على ان ما ليس بغير عندهم هو الجزء والصفة اللازمة لا المفارقة ايضا اذ لا يلزم من انتفائها انتفاء الموصوف نعم يمتنع خلو الجسم عن صفة ما من الصفات المفارقة لكنها لا بشرط التعين صفة لازمة ولهذا ساغ لهم هذا الاستدلال مع قولهم بان بقاء كل عرض ولو لازما يتجدد امثال وبالجملة دل دليلهم على ان هذا المحل المشخص مع هذا العرض المشخص متغايران عندهم لصحة انفكاك العرض عنه ومع عرض ما من العوارض الحالة فيه وليسا بمتغايرين عندهم لعدم صحة الانفكاك من شيء من الجانبين فصحة الانفكاك من احد الجانبين كافية في المغايرة بين الذات والصفة وبين الصفتين فيكون استدلالهم موافقا لما نقله الآمدي نعم يتجه على استدلالهم ان عدم دلالة تلك العبارة على نفي حصولها في الدار بدون التخصيص بما عدا الاجزاء والصفات اللازمة في الشرع والعرف واللغة ممنوع لجواز ان تصح تلك العبارة عندهم بدون التخصيص المذكور على نحو ما سيذكره **قوله** مع ان فيها

اجزاء زيد من يده ورجله وصفاته من قيامه وقعوده وغيرهما وهذا
ناظر الى المثال الاول وقوله واحاد الرجال اى العشرة ناظر الى المثال
الثانى والمثالان للتنصيص على ان ما ليس غير الجزء اعم من الكل الحقيقى
المتصل الاجزاء فى الحس ومن الكل الاعتبارى المنفصل الاجزاء **قوله**
وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة اى بهذين المثالين وغيرهما
مما ذكروه هنا نفى الحصول فى الدار عن غير زيد المنفى بكلمة غير فى
المثال الاول وعن غير العشرة المنفية بكلمة الغير فى المثال الثانى
بشرط ان يكون ذلك الغير من نوع ما اضيف اليه الغير وتلخيص
مراده ان هذه الامثلة انما صحت فى الشرع والعرف واللغة لاجل
ان الاستثناء فيها مفرغ يخصص فيه المستثنى منه بجنس المستثنى او بنوعه
بقدر الامكان كما تقرر فى محله فالمراد منهما ليس فيها انسان او
رجل غير زيد او عشرة رجال ولا تصح بدون التخصيص اصلا والا
لم يكن ثوب زيد وامتعة الدار غيرهما ايضا واللازم باطل وفاقا
فان بنى الاستدلال على تخصيص الغير بما عدا الاجزاء والصفات
فلا يدل على عدم مغايرتهما للكل والموصوف بل على مغايرتهما
لاحتياجه الى التخصيص المذكور وان بنى على عمومه فالدليل جار
فى الثوب والامتعة مع تخلف المدعى فيهما بقى كلام هو ان احاد
العشرة من نوع العشرة سواء حمل النوع على المنطقى اى الانسان
او على اللغوى اى الرجل فبعد تخصيص الغير بنوع ما اضيف اليه لا يصح
المثال الثانى اذ يلزم نفى الحصول عن كل جزء من اجزاء العشرة
فيلزم ان لا تحصل العشرة ايضا وهو باطل كما قدمنا فالصواب
ما فى شرح المواقف وغيره من ان المراد بالغير عدد اخر فوق
العشرة وما قيل فى توجيه كلامه من انه محمول على عدم مغايرة
اجزاء العشرة لها فاسد لان هذا القدح من طرف جمهور المتكلمين
القائلين بان الغير نقيض هو هو فيكون الجزء والكل متغايرين
عندهم وهذا التوجيه مستلزم لاعترافهم بخلافه ولا مخلص الا بان
يحمل مراده على النوع اللغوى وهو الكلى المقيد بقيد كرقبة مؤمنة

قوله وهو الكلى المقيد بقيد فيكون الرجل نوعا لغويا باعتبار انه انسان مذكر او باعتبار حذف الصفة اى رجل معتد به

فالمراد من المثال الثانى ليس فيها رجال فوق التسعة غير عشرة رجال
فيؤول الى ما فى شرح المواقف وبعد ذلك فالاولى من نوعه او جنسه
قوله والا لزم عدم كون ثوب زيد الخ ثوب زيد ناظر الى المثال
الاول والامتعة ناظرة الى كل من المثالين وان جعل زيد من جملة
العشرة كان كل منهما ناظرا الى كل من المثالين وعلى التقديرين
فالضمير المفرد فى خبر الكون اعنى قوله غيره عائد الى المنفى العام
من زيد ومن العشرة لا الى زيد فقط ليختص الدليل بالمثال الاول
ويحال دليل الثانى على المغايرة **قوله** وقد عرف الاشعرى الخ
لما قدح فى دليل القوم شرع فى الاستدلال على نفى المغايرة بين الذات
والصفات بتعريف الاشعرى الظاهر فى ذلك **قوله** بانهما موجودان
اى خارجان فلا مغايرة بين المعدومين فى الخارج كالاحوال عند
مثبتيها والامور الاعتبارية واللذين احدهما موجود فى الخارج
والاخر معدوم فيه لانهما خارجان عن جنس التعريف فان الغيرية
من الصفات الوجودية عند الاشعرى فلا يتصف بها حقيقة معدومان
ولا موجود ومعدوم بل الموجودان فقط بخلاف التعدد الشامل
للكل فكل غيرين اثنان عنده بخلاف العكس فلا محذور فى التعدد
المأخوذ فى جنس التعريف فى ضمن المثنى نعم قد يطلق الغيران
على غير الموجودين مجازا عنده **قوله** يصح عدم احدهما مع وجود
الاخر الظاهر ان المراد من هذه الصحة هو الامكان بحسب نفس
الامر امكانا وقوعيا لا ذاتيا والا فان حمل على الانفكاك
من احد الجانبين فيندرج فيه كل من الصفات بالنسبة الى الذات
لامكان عدم كل صفة بالنسبة الى ذاتها مع وجود الذات فيلزم
ان يكون الصفات اللازمة غير الذات وان حمل على الانفكاك
من الجانبين فيندرج فيه كل صفة بالنسبة الى صفة اخرى فيلزم
ان يكون صفات الواجب تعالى الذاتية متغايرة والكل باطل
عند الاشعرى ويمكن ان يحمل على الامكان العقلى اى يحتمل ان
ينفك احدهما عن الاخر عند العقل وان كان ممتنعا فى نفس الامر

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

وسيجئ الاشارة الى الكل واعلم ان مغايرة احد الشيئين للاخر
يستلزم مغايرة الاخر له فغير الشئ موجود يصح عدم احدهما مع وجود
الاخر فالانفكاك من جانب واحد كاف في المغايرة بينهما على
هذا التعريف ولك ان تقول اضافة الاحد المبهم للعهد الذهني
فيكون كالنكرة في سياق النفي فلابد في المغايرة ح من صحة الانفكاك
من الجانبين **قوله** واعترض عليه اه حاصله ابطال التعريف
بعدم كونه جامعا لافراده بان يقال لو فرضنا جسمين قديمين
كانا غيرين قطعا مع ان التعريف لا يصدق عليهما لانهما على
تقدير قدمهما لا يصح عدم احدهما مع وجود الاخر لا في الازل والا
لم يكن احدهما قديما ولا فيما لا يزال لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
وما قيل في دفع هذا الاعتراض يجوز ان يكون الجسمان القديمان
متغايرين لغة لا في اصطلاح الاشعري فما لا يلتفت اليه لان
الفرق بين الجسمين القديمين والحادثين في هذا الباب لحكم ظاهر
وايضا ليس هذا الاصطلاح مخصوصا بالاشعري بل غرض الاشعري
تعريف الغيرين في الشرع والعرف واللغة كما فهمه اصحابه
واستدلوا عليه بالدليل السابق وسيأتي من الشارح
ما يدل عليه فيما يرد كلام الامام فخر الدين الرازي **قوله** ولذلك
اي لاجل هذا الاعتراض الغير المندفع عند بعضهم التعريف اي تعريف
الاشعري الى تعريف اخر مختار عنده هو انهما موجودان جاز
انفكاك كل منهما في عدم او جاز انفكاك احدهما عن الاخر في العدم
يستلزم انفكاك الاخر عنه في الوجود لان المراد ان يكون
احدهما معدوما والاخر موجودا ولعل اختيار العدم على الوجود
ليحصل التقابل بينه وبين الجزء كما يدل عليه كلمة التزييد اذ كل
منجز موجود ولا شئ من المعدوم بمنجز فالتقابل بين الجزء والعدم
لا بينه وبين الوجود نعم لو حمل التزييد على التزييد بين الانفكاكين
اعني الانفكاك في الوجود والانفكاك في العدم كانا متغايرين والمراد
بالجزء المنكر هو الجزء الواحد وحدة شخصية فالمراد بانفكاكهما

في جزء واحد ان يكون احدهما منجزا بجزء معين ولا يكون الاخر منجزا بذلك
الجزء سواء كان منجزا بجزء اخر كما في الجسمين القديمين المنفك كل منهما عن الاخر
في جزء معين لامتناع تداخل الجسمين اولم يكن منجزا اصلا كما في موجودين
احدهما جسم والاخر مجرد فان الجسمان الحادثان او احدهما قديم والاخر حادث
وكذا الواجب تعالى مع العالم الحادث وكذا المجردان الحادثان مندرجان
في تعريف الاشعري وفي هذا التعريف باعتبار القيد الاول والجسمان
القديمان الخارجان باعتبار القيد الاول يدخلان باعتبار القيد الثاني
بناء على ان كلمة او لتقسيم المحدود الى قسمين اذ يصح انفكاكهما في جزء
واحد بل يجب لامتناع التداخل فيجب ان يكون لهما جزءان يختلفان
والصحة بمعنى الامكان العام المجامع للوجوب ويقال ان يقول هذا بتغيير
بهذا القيد غير حاسم لمادة الاشكال اذ لو فرضنا مجردين قديمين
واجبين كانا او ممكنين كالعقول المجردة على زعم الحكماء او مختلفين كانا
غيرين قطعا ولا يصدق عليهما التعريف اذ لا يصح انفكاكهما في عدم
لعدمهما ولا في جزء لامتناع تجزء المجردات بالذات وبالعرض
اللهم الا ان يحمل جواز انفكاكهما في صحة ان لا يكونا في جزء واحد سواء كانا
في جزءين مختلفين او كان احدهما في جزء دون الاخر او لم يكن شئ منهما
في جزء اصلا اذ يصح في حق الكل انهما ليسا في جزء واحد **قوله**
قلت النقض غير وارد اه اقول فيه بحث اذ قد تقرر ان التعريفات
للماهيات المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وامكانها
وامتناعها الى غير ذلك وهو مبنى الاعتراض ولا يخلص الا بان هذا
الجواب مبني على تجويز ان لا يكون تعريف الاشعري حدا تاما بناء
على ما تقرر في محله ايضا ان المساوي للمعرف صدقا ومفهوما هو الحد
التام وغير الحد التام يكفيه المساواة صدقا بحسب الواقع فاذا عرفنا
الانسان بالجسم الناطق فلا ينقض منعنا بالجسم الناطق الغير النامي
او غير الحساس الا اذا ادعى كونه حدا تاما ومن هنا يتضح ان كون
التعريف للماهية المطلقة انما يجب في الحد التام لا في غيره ولذا زاحم
تارة يقولون ان هذا التعريف للافراد المحققة كما قال الشارح

هنا وتارة يقولون انه لا فراد المشهورة ولك ان تقول هذا الجواب
مبنى على تخريج المعرف وجنس التعريف ان المراد موجودان محققان
فيجوز ان يكون حدانا ما للغيرين المحققين فافهم قوله لبا بموجودين
عند المتكلمين وجوز المحققان كانا موجودين فرضا عندهم فلا يكون
الجسمان المذكوران من افراد المعرف عند الاشعري فيصح تعريفه على
مذهبه الذي هو مذهب المتكلمين فلا حاجة الى التغيير وبهذا الجواب يندفع
الايراد بمطلق القديمين المتغايرين مجردين كانا او جسمين او مختلفين
وجوهرين كانا او عرضين او مختلفين اذ لا وجود لهما عندهم وما قيل للمعترض
ان يعترض بصفتين قديمتين فانهما موجودان عندهم فليس شيء اذ الكلام
في تعريف الاشعري ومن تبعه وبعض الصفات القديمة ليست
غيرا لبعض الاخ عندهم كما نقلناه من شرح المواقف وان كانت
مغايرة عند جمهور المتكلمين نعم يتجه على الشارح ما قيل ان من غير
تعريف الاشعري انما غيره لاجل ان الجسمين القديمين محققان عند
الحكماء المنازعين لنا في مسئلة الصفات فانتقاضه على مذهب
الحكماء كاف في التغيير لكن عرفت ان مدار التغيير كون التعريف للماهية
المطلقة قوله ولئن تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع اي لم لا يسلم
ان الجسمين المذكورين من افراد المعرف بنا على ان المراد تعريف
الغيرين المحققين في الجملة ولو عند الحكماء او بنا على ان المراد تعريف
الماهية المطلقة محققة كانت او فرضية محضة فلا نسلم عدم صدق
التعريف المذكور عليهما اذ لا نسلم ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه
لجواز ان يكون وجود احد القديمين مشروطا بعدم حادث
دون الاخ فعند وجود ذلك الحادث يزول عدمه الازلي لشرط
في وجود ذلك القديم واذا انتفى شرط انتفى المشروط الذي هو وجود
ذلك القديم فبزوال احد القديمين دون الاخ لكن على تقدير البناء
الثاني يتجه على هذا الجواب والجواب الذي بعده ان للمعترض
ان يعود ويقول اذا فرضنا جسمين قديمين ليس وجود شيء منهما
مشروطا بعدم امر حادث او وجود كل منهما مشروطا بعدم حادث

واحد معين او بينهما علاقة اللزوم الكلي من الجانبين كانا غيرين قطعا
ولا يصدق عليهما التعريف وان جاز اشتراط القديم بعدم حادث
في الجملة او كان المراد من التعريف نفي اللزوم لعلاقة بخلاف بنا
التسليم على كون التعريف للافراد المحققة في الجملة اذ يجوز ان يكون
كل جسمين قديمين محققين في الجملة بحيث يشترط احدهما بعدم امر
حادث او لا يكون بينهما علاقة اللزوم وان لم يكن الامر كذلك
في جسمين قديمين فرضيين فلا ينتقض بهما التعريف الا اذا كان
للماهية المطلقة كما لا يخفى قوله ما ثبت قدمه امتنع عدمه
استدلوا عليه بان ما ثبت قدمه لا يكون وجوده مشروطا بوجود
حادث والا لم يكن قديما بل حادثا واورد عليه بانه يجوز ان
يكون مشروطا بعدم حادث معين بالذات او بالواسطة
واعدام الحوادث ازلية صالحة لكونها شرطا للقديم لا بفعل
فعلي هذا لا يحصل الجزم بابدية صفات الواجب تعالى الذاتية القديمة
لانا نقول مراده يجوز ذلك فيما لا دليل قطعيا على خلافه وفي
الصفات الدليل قطعي على ان ليس شيء منها مشروطا بعدم
حادث والا لزم امكان النقائص وهو باطل عند جميع العقلاء
قوله ولئن تنزل عن هذا المقام اي لم نسلم ان كل ما ثبت
قدمه امتنع عدمه فانما لا يصدق عليهما التعريف لو لم يكن
المراد من صحة العدم في التعريف نفي اللزوم بينهما وهو ممنوع
واذا كان المراد نفي اللزوم بينهما يصدق التعريف عليهما لان
قولنا كلما وجد احد الجسمين المذكورين وجد الاخ انما يصدق
انفاقية لا لزومية لانتفاء العلاقة المشعور بها فليس بينهما
لزوم كلي لا من الجانبين ولا من جانب واحد وانما الموجود بينهما
وهو الدوام وهو اعم من اللزوم كما هو المشهور ولقائل ان
يقول الدوام ان قديمين كانا او حادثين مستند ان الى علتهما
وتنقل الكلام الى علتهما ولا بد وان ولا يتسلسلان بل ينتهيان
الى الواجب بالذات فيكون الدوام معلولي علة واحدة

ولو بالواسطة ولذا قالوا الدوام يستلزم اللزوم بعلاقة مشعور بها في التحقق فلا يصدق التعريف عليهما على هذا التحقيق وان صدق بناء على المشهور الذي هو كون الدوام اعم من اللزوم بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فقط لا يقال استلزام الدوام اللزوم انما يتم على مذهب الحكماء القائلين بكون الواجب تعالى موجبا في افعاله فيكون موجبا في ايجاد الدائمين وابقائها على الدوام وفي ايجادها يتوقف عليه ايجادهما لا على مذهب المتكلمين القائلين بكونه تعالى فاعلا مختارا في جميع افعاله فان ايجادهما وابقائها ابدا بمجرد تعلق الارادة من غير وجوب شيء عليه تعالى عندهم لانا نقول على تقدير وجود الجسمين او المجردين او المختلفين القديمين يكون الواجب تعالى موجبا في افعاله لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وفاقا وان نازع فيه الشارح فيما بعد نعم ذلك التحقيق ولو على مذهب الحكماء محل نظر بناء على جواز اشتراط احد الدائمين بعدم امر حادث اما بالذات او بالواسطة فيجوز الدوام في الاوقات الماضية لا بعدم الدوام في الاوقات الآتية بل بالعقل بعد ذلك يجوز الانفكاك بينهما في الاوقات الآتية بناء على احتمال ذلك الاشتراط بخلاف ما اذا وجد هناك علاقة مشعور بها تقتضي عدم الانفكاك ولذا قسموا الشرطيات الكلية الى لزومية واتفاقية لكن بعد التنزل عن جواز الاشتراط المذكور لا مجال لمنع عدم صدق التعريف عليهما وان حمل على معنى نفي اللزوم بينهما الا ان يكون التنزل عن الاشتراط بالذات فقط ويكون مبنيا على جواز استناد القديم الى الفاعل المختار كما جوزه الآمدي وتبعه الشارح فاعلم هذا المقام **قوله** لانتفاء علاقة اللزوم اه هذا مبني على ان مدار هذا الجواب حمل الصحة على الامكان العقلي بمعنى يصح عند العقل عدم احدهما مع وجود الاخر ومدار تلك الصحة على انتفاء العلاقة عند العقل اي العلاقة المشعور بها سواء وجد علاقة غير مشعور بها في الواقع او لم توجد هذا هو ما ذكروه في باب

اللزومية والاتفاقية ولك ان تقول العلاقة في كلامه مطلقة غير مقيدة بالمشعور بها وانتفاء مطلق العلاقة يوجب امكان الانفكاك في نفس الامر وان لم ينفكا ابدا فهذا الجواب كالجوابين الاولين مبني على حمل الصحة على الامكان بحسب نفس الامر يعني سلب الضرورة في وقت ما لا يعني سلب مطلق الضرورة ولو بشرط المحمول ولا يأباه اثباته امتناع الانفكاك لقدمهما لان ذلك لا امتناع بمعنى سلب الامكان بمعنى سلب مطلق الضرورة **قوله** وحاصله نفي اللزوم بينهما اما من احد الجانبين ان اريد صحة عدم احدهما مع وجود الاخر او من كلا الجانبين ان اريد صحة عدم كل منهما مع وجود الاخر وكذا المراد من قوله فان علاقة اللزوم عندهم اه فان كانت العلاقة المنافية للغيرية هي علاقة اللزوم من الجانبين كانت الصفة المفارقة غير الموصوف عند الاشعري وما تبعه وان كانت علاقة اللزوم من احد الجانبين لم تكن غيره كالصفة اللازمة اذ متى وجدت مطلق الصفة وجد الموصوف لامتناع وجود الصفة بدون الموصوف وان لم ينفك في الصفة المفارقة فبين الصفة المفارقة وبين موصوفها لزوم من احد الجانبين وهذا مع وضوحه خفي على بعضهم فاورد عليه ان هذا القول يستدعي القول بغيرية الصفات الغير اللازمة واستدلالهم جار فيه ويدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف كما في شرح المواقف انتهى على ان الكلام هنا في تعريف الاشعري والمستدلون اصحابه ويجوز ان يكون المنافي للغيرية عنده هو علاقة اللزوم من الجانبين وعندهم هو اللزوم من احد الجانبين فيكون الصفة الغير اللازمة غير الموصوف عنده لا عندهم على انك عرفت ان استدلالهم انما دل على عدم مغايرة الصفات اللازمة موافقا لما نقله الآمدي عنهم لا على عدم مغايرة مطلق الصفات وان سهى عنه اعلام بعد اعلام **قوله** واورد على التعريف المختار اه قبل ما ذكره من الايراد

فهذا الجواب كالجوابين الاولين في كون عليها
قوله بنجوا انه بذم ان يكون التعريف تعريفا بالمجهول
از على تقدير حمل الصحة على الامكان
بحسب نفس الامر يكون صدق
التعريف على الجسمين
القديمين وانتفاء
مشكوكا فيه
بناء

على ان الاشتراط المذكور وانتفاء العلاقة
لا يعقطوع بهما بل محتملان فيكون تعريفا
بالمجهول بخلاف ما اذا حمل على
الامكان العقلي اذ قال
التعريف حينئذ انهما
موجودان بحيث
العقل انفكاك
احدهما
عن

عن الاخر وصدقه على الجسمين القديمين
انما يتم لو ظهر او وجدان بناء على احتمال
الاشتراط وانتفاء العلاقة المشعور
بهما ومن ههنا يتضح اختلال
كثير من اجوبة القوم بطريق
المنع الجواز
بحسب
العقلي

عن النقوض التي اوردوها
على التعاريف جميعا
او منعا كما لا يخفى

مشترک الورود بين المتغايرين فلا وجه لتخصيصه بالتعريف المختار الذي
هو التعريف المغاير له واجيب عنه بانه لعل وجه التخصيص ما سبق آنفا
من ان المراد من تعريف الاشعري نفي علاقة اللزوم فلا ينقض بالبارئ
والعالم ولا يخفى فساده لان وجود العالم الممكن يستلزم وجود
الواجب فالنقض المردودين الشقين متوجه عليه ايضا والحق
في الجواب ان تعريف الاشعري ظاهر في الانفكاك من جانب
واحد ولا يرد عليه الصفة مع الموصوف على تقدير الشق الثاني
لان الصفة المذكورة في محذور الشق الثاني هي الصفة المفارقة
وانما ورد على التعريف المختار لان المغايرين للتعريف هم
اصحاب الاشعري المستدلون بالدليل السابق الدال على
عدم مغايرة مطلق الصفة كما استفيد من شرح المواقف فيتوجه
الايراد بالصفة المفارقة على تعريفهم باعتقادهم انها ليست
غير الموصوف لا على تعريف الاشعري اذ ليس في كلامه ما يدل على
ان الصفة المفارقة ليست غير الموصوف بل الظاهر من
تعريفه ان صحة الانفكاك من احد الجانبين كافية في المغايرة
بينهما فيكون الصفة المفارقة غير الموصوف عنده فلا يرد على
تعريفه الايراد بالصفة المفارقة بل بالجزء والكل فقط وسيوفى
جوابه قوله ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين الخ لا يخفى
ان الجواز ههنا بمعنى الامكان بحسب نفس الامر لا بمعنى الامكان
العقلي الذي مداره انتفاء علاقة اللزوم والالم يجتمع هذا
المعنى الى قيد الجزء في دخال الجسمين القديمين في التعريف
كما عرفت وقدم الانفكاك من الجانبين على احتمال الانفكاك
من جانب واحد لان الانفكاك المضاف الى ضمير الجانبين ظاهر
في الاحتمال الاول بخلاف الانفكاك المضاف الى احدهما فانه
ظاهر في الاحتمال الثاني وملخص الايراد ان اريد صحة انفكاك
كل منهما عن الاخر فلا يكون التعريف جامعا لافراده فان البارئ
يتعالى والعالم غيران ولا يصدق عليهما التعريف حينئذ والالجاز

عدم البارئ او تجزيه كما جاز عدم العالم او تجزيه والكل محال وايضا
لا يصدق التعريف على العرض مع المحل ولا على العلة مع
المعلول مع انهما غيران وان اريد صحة الانفكاك في الجملة ولو
من احد الجانبين فقط فلا يكون مانعا لان الجزء والكل والصفة
الغير اللازمة وموصوفها ليست بغيرين عندهم مع صدق التعريف
عليها مع اذ يصح انفكاك الكل عن الجزء والصفة عن الموصوف
في العدم وان لم يصح العكس واذا لم يكن التعريف جامعا ومانعا
لم يصح والا لم يكن البارئ والعالم وكذا العرض مع المحل والعلة
مع المعلول غيرين او كان الجزء والكل والصفة والموصوف
غيرين والكل باطل فالسؤال المردودين الشقين يابطال التعريف
باستلزامه خصوص الف ولا بعدم الجمع او المنع وانما ترك
في الشق الاول قوله فيلزم ان لا يكون البارئ والعالم والعرض
مع المحل والعلة مع المعلول غيرين لان كونهما غيرين وفاقي
بخلاف عدم كون الجزء والكل والصفة المفارقة والموصوف
فلا يرد عليه ان قوله انتقض يدل على ان الايراد على التعريف
بعدم الجمع او المنع وقوله فيلزم ان يكون الجزء والكل
يدل على انه باستلزام الف ولك ان تقول في كلامه اشارة
الى ان السؤال المذكور يمكن ايراده على كل من الوجهين او مجموع
الوجهين بان يكون في كلامه صنعة احتباك بالحذف عن
الاول بقرينة الثاني وبالعكس هذا وقد يجاب عن النقض بالبارئ
والعالم بانه يجوز ان يكون مراد المعرف ان ينفك كل منهما عن
الاخر في احد الامرين مطلقا اما في الوجود او في الجزء واحدهما
في الوجود والاخر في الجزء والبارئ منفك عن العالم في الوجود
والعالم منفك عن البارئ في الجزء وانت خبير بانه انما يصح لو
كان التعريف بجواز انفكاكهما في الوجود او الجزء على ان
يكون العطف قبل الربط وليس كذلك بل بجواز انفكاكهما
في العدم او الجزء مع ظهور العطف بعد الربط واما حمل ذلك

على جواز انفكاكهما في الوجود او الحيز فركيك جدا لا يلتفت اليه في التعريفات
مع انه غير حاسم لمادة الاشكال **قوله** لامتناع عدم الباري الاولى
او تحيزه لان غاية ما ذكره عدم صدق التعريف عليهما باعتبار قيد العدم
والواجب بيان انه لا يصدق عليهما باعتبار القيدين ولا يلزم من الاول
الثاني لجواز ان يصدق عليهما باعتبار القيد الثاني وان لم يصدق باعتبار
القيد الاول كما كان الامر كذلك في الجسمين القديمين وهذا الخلاف
ما ذكره في محذور الشق الثاني لان الكلام هناك في ان التعريف ح
يصدق على الجزء والكل والصفة والموصوف ويكفيه صدقه باعتبار
القيد الاول وما صدق عليهما باعتبار القيد الاول لا يخرجه القيد الثاني
المفيد لزيادة العموم وحاصل الكلام هنا انه لو صدق التعريف ح
على الباري والعالم لزم امكان انفكاك كل منهما عن الاخر في
العدم بان يكون كل منهما معدوما دون الاخر او في الحيز بان يكون كل
منهما متحيزا في حيز ولا يكون الاخر متحيزا في ذلك الحيز فيلزم امكان عدم
الواجب او تحيزه والكل محال ولا يلزم ذلك فيما اذا حمل التعريف
على جواز الانفكاك من احد الجانبين اذ يكفيه امكان عدم العالم
او تحيزه ولذا لم يرد المحذور بهما على تقدير الشق الثاني كما لا يخفى
قوله وبالعرض والمحل الخ هكذا اورده العلامة التفتازاني في
شرح العقايد وكتب القوم مشحونة بذلك وقال المولى الخيالي هناك
اي العرض الجزئي والمحل الجزئي لان الكليين ليسا بموجودين في
الخارج فلا يكونان غيرين او عدم تصور وجود هذا العرض بدون
هذا المحل ظاهر ونحن نقول هنا بحث من وجوه اما اولا فلان
عدم جواز وجود هذا العرض بدون هذا المحل انما يستقيم على مذهب
الحكماء القائلين بان المحل من مشخصات العرض الحال فيه لا على
مذهب المتكلمين المنكرين لذلك فيمكن عندهم ان يخلق الله تعالى
هذا العرض ابتداء في محل اخر كهذه البرودة في هذه النار فلا نسلم
ان وجود هذا العرض بدون هذا المحل ممتنع عندهم نعم بعد وجوده
في محل معين يستحيل انتقاله الى محل اخر عندهم ايضا لكن تلك الاستحالة

ليست لاجل انه لو وجد في محل اخر لم يكن متشخصا بهذا التشخص ولا
موجودا بهذا الوجود الخاص بل لاجل ان الانتقال من محل الى محل اخر
من خواص المتحيز بالذات عندهم وبالجملة هذا المحل يمكن ان يوجد بدون
هذا العرض عندهم لا سيما اذا كان بقاء الاعراض بتجدد الامثال وهذا
العرض يمكن ان يوجد ابتداء بدون هذا المحل عندهم وان لم يمكن بدونه
بقاؤه بحسب النوع فالانفكاك من الجانبين ممكن على مذهبهم فلا
نقض بهما سواء كان المعتبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين او
من احدهما ولعله مراد شارح المقاصد فارجع اليه فما قيل في
بيان الاستحالة المذكورة لان هذا المحل من مشخصات هذا العرض
فخلط بين المذهبين واما ثانيا فلانه ان اراد بالجزئيين الجزئيين
المعينين كما هو الظاهر من قوله هذا العرض وهذا المحل فقد عرفت
ان الانفكاك بينهما ممكن من الجانبين وانه لا نقض بهما على مذهبهم
وان اراد الجزئيين المبهمين اعني وجود عرض ما في محل ما فينتقض
بهما التعريفان وان حملا على جواز الانفكاك من احد الجانبين
اذ يستحيل وجود عرض ما بدون محل ما ووجود محل ما بدون عرض ما
كما ذكروه في بيان تجدد الامثال فبينهما تلازم كلي من الجانبين مع
انهما غيران قطعا لا يقال الجزئيان المبهمان ليسا بموجودين كالكليين
لامتناع الوجود بدون التعين لانا نقول المبهم الغير الموجود هو المبهم
المشروط بعدم التعين كالكلي لا المبهم بمعنى لا بشرط التعين اذ لا
يلزم من عدم الاشتراط بالتعين الاشتراط بعدم التعين في نفسه
وقد صرح المص في المواقف بان المحل المبهم والحيز المبهم بهذا المعنى
موجودان في الخارج والا لم يكن الجسم متحيزا الا بحيز معين اذ نقول
لا بد له من حيز فذلك الحيز اما متعين او غير متعين والثاني باطل لانه
معدوم ولا يمكن التحيز بحيز معدوم فتعين الاول مع انه في العنصريات
ظاهر البطلان فالحق ان المبهم بمعنى لا بشرط التعين موجود في الخارج
ولذا كانت الهيولى المبهمة بهذا المعنى موجودة في الخارج عند الحكماء
وان اراد بالعرض العرض الجزئي المعين وبالمحل المحل الجزئي المبهم

فاستحالة وجود هذا العرض المعين بدون محل مسلمة لكن على هذا يتوجه
النقض بعكس هذه الصورة ايضا فلا وجه للاقتصار عليها بل لابد من التعرض
بالنقض بالمهيتين على كل تقدير من الشقين كما عرفت اللهم الا ان يقال
الجزآن عندهم موجودان معينان فالمهيتان او احدهما مهما خارجتان عن المعرف
والتعريف يفيد التعين في الموجودين ومرادهم من وجود العرض وجوده
حدوثا وبقاء فيندفع الوجهان معا اذ لا يمكن وجود هذا العرض المعين بهذا
المعنى بدون هذا المحل المعين وان امكن العكس واما ثانيا فلان غاية
العرض الممكن الانفكاك عن المحل ان يكون ذلك العرض صفة مغايرة
للمحل فان كانت الصفة المغايرة غير الموصوف فلا يصح ما ذكره في
الشق الثاني لانه مبني على عدم المغايرة بينهما والا فلا يصح ما ذكره هنا
لانه مبني على المغايرة بين العرض والمحل ولا يصح تخصيص الصفة في
الشق الثاني بالصفات المغايرة للواجب تعالى عن الصفات
الفعلية لان الكل متساوية الاقدام في صحة الانفكاك من احد
الجانبين فقط في زعم السائل فجعل الاعراض مغايرة لمحالها دون
الصفات الفعلية لموصوفها تحكم ظاهر نعم لو كانت المغايرة في
المغايرة الانفكاك من الجانبين وكانت الاعراض مع محالها
كذلك على ما حققنا ولم يكن الصفات الفعلية كذلك بناء على ان
صفة الواجب يستحيل ان توجد في الممكن وان توجد في واجب
اخر لامتناع تعدد الواجب لكان له وجه وجيه لكن عرفت انه
على تقدير ان يوجد صحة الانفكاك من الجانبين بين الاعراض و
محالها لا نقض بهما اصلا وامارابعا فلانهم صرحوا بجواز توارد
العلتين المستقلتين على سبيل البدل على معلول واحد شخصي
بناء على ان خصوصية العلة ليست من مشخصات المعلول
في التحقيق ولذا لم يجب ان يكون علة البقاء عين علة الحدوث
فان اراد ان وجود هذا المعلول المعين يستحيل بدون هذه العلة
المعينة فليس كذلك عند تحقيق المتكلمين والحكما لامكان وجوده
بشخصه ابتداء بعلة اخرى نعم يستحيل وجود هذه العلة التامة بدون

هذا المعلول لامتناع انفكاك اللازم عن وجود الملزوم فالصواب
ان يقول لاستحالة وجود العلة التامة بدون المعلول وان امكن
العكس وان اراد ان وجود هذا المعلول المعين يستحيل بدون
علة ما بمعنى لابشرط التعين وان كانت متعينة في نفسها فذلك
الاستحالة بدون العكس مسلمة لكن اعتبار الابهام في العلة دون
العرض تحكم ظاهر وان اعتبر في العرض ايضا بتوجه ما قدمناه واما
خاصا فلانه ان اراد بالعلة التامة فالعلة التامة عند المتكلمين
اما ذات الواجب وحده بالنسبة الى كل من صفاته الذاتية
الحقيقية وليست العلة والمعلول هناك متغايرين عندهم واما
ذات الواجب مع تعلق ارادته بالنسبة الى الممكنات ولما
كان تعلق الارادة من الاضافات لم يكن المجموع المركب من
الذات والتعلق موجودا خارجيا فلا موجود من العلة والمعلول
المتغايرين عندهم ليس الا العلة الناقصة ومعلولها وان اراد
العلة الناقصة ومعلولها المعينين فامكان الانفكاك بينهما
من الجانبين فيما كانا من الممكنات اذ يوجد هذا البناء بدون
هذه الالة وبالعكس فلا نقض بهما وكذا ان اراد العلة الناقصة
المعينة ومعلولها المبهم اذ قد يصنع الالة المعينة ولا يستعمل
ابدا فقد وجدت بدون معلولها ويمكن ان يوجد معلولها
بدون هذه الالة وان اراد العلة الناقصة المبهمة ومعلولها
المعين فاستحالة وجود ذلك المعلول بدون علة ما مسلمة لامتناع
ترجح الممكن بنفسه لكنه مع ما فيه من تخصيص الابهام بالعلة يحتاج عليه
ان من جملة العلل الناقصة ما بينا ان المعلول في الجزء كالات
البناء فكل من العلة والمعلول هناك منفك عن الاخر في الجزء
وان ينفكا من الجانبين في العدم فلا ينتقض بهما التعريف المختار
على تقدير الشق الاول وان اراد مطلق العلة والمعلول فنجيء
احد الامور المذكورة اذ المطلق انما يتحقق في ضمن واحد من
هذه الخصوصيات فان قلت بل قد يتحقق في ضمن ذات الواجب

مع الممكنات لان ذات الواجب علة ناقصة لكل من الحوادث
ولا انفكاك بينه وبين شئ من معلولاته من الجانبين لا في العدم ولا
في الجز فلا عرفت من لزوم امكان عدم الواجب او تجزيه وهذا القدر
يكفي في الانتقاض بمطلق العلة والمعلول وليس المراد الانتقاض
بكل علة معلولها قلت نعم لكن على هذا الوجه لقوله مطلقا اذ الظاهر
منه تعميم العلة من الباري وغيره بل ومن العلة التامة والناقصة
على ما لا يخفى **قوله** بل بالعلة والمعلول اي بذاتهما لا مع وصف
العلية والمعلولية لان الوصفين المذكورين متضايفان حقيقيان
كالابوة والبنوة متلازمان خارجا وذهنا فلا يمكن ان ينفك
احدهما عن الاخر فلا يقال هما غيران ولا يصدق عليهما
التعريفان لانا نقول المتضايفان الحقيقيان لكونهما من الامور
الاعتبارية معدومان في الخارج فلا يكونان غيرين لا يقال المعدومان
هما الحقيقيان كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية لا المشهوريان
كالاب والابن والعلة والمعلول ولا شك في وجودهما لانا
نقول ان اريد ذات الابن والاب وذات العلة والمعلول
مع قطع النظر عن عوارض الابوة والبنوة والعلية والمعلولية
فسلمنا انهما موجودان متغايران وينفك احدهما عن الاخر
وان اريد المعروض مع العارض فهما معدومان لان عدم الجزء
يستلزم عدم الكل لا يقال نريد المعروض مع العارض لكن
بشرط ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا عنه لانا نقول ذلك
التقييد الداخل من الامور الاعتبارية ايضا فلا يكون المجموع
موجودا في الخارج بل في الذهن فقط واما الاحكام الخارجية عليه
كما في قولنا كل اب منجز فهي باعتبار وجوده الخارجي فلا اشكال
ومن هنا انقدح ما نقله شارح المواقف عن الاندى من ان
الصفات الفعلية غير الواجبة لانها عبارة عن تعلقات
الارادة او صفة التكوين عند مثبتيها والتعلقات امور اضافية
لا وجود لها **قوله** فوجود الجزء بدون الكل هل قبل الجزء من

حيث اضافته بالجزئية يستحيل ان يوجد بدون الكل وكذا الموصوف
بشرط الموصوفية بتلك الصفة يمتنع ان يوجد بدونها كعكسهما
فلا امكان للانفكاك بينهما ورده العلامة التفتازاني في
شرح المقاصد بان المعتبر في التعريف هو الانفكاك عقلي وجود
ذات احدهما بدون ذات الاخر مع قطع النظر عن الاتصاف
بهذه العوارض والا لانتقض التعريف بالمتضايفين كالاب
والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بكل غيرين لان الغير
من الاسماء الاضافية وسبق تحقيقه ثم انك عرفت ان مراده
من الصفة هنا الصفة الغير اللازمة لا اعم من اللازمة لان
ذات الملزوم آبية عن انفكاك لازمها عنها فلا امكان للانفكاك
بينهما امكانا ذاتيا فضلا عن الامكان الوقوعي فمن عمم الصفة
ههنا من الصفات الذاتية للواجب تعالى فقد غفل وان اراد
بالجواز الاحتمال العقلي بمعنى انه يجوز عند العقل ان يوجد
الذات ولا توجد تلك الصفات ولذا نفاها كثير من العقلاء
ففيه انه لو صح فانما يصح في تعريف الاشعري لا في هذا التعريف
المختار لما عرفت ان حمل الجواز فيه على الامكان العقلي
يوجب الاندراك فيدا لجز **قوله** واجيب عنه بان المراد
يعني نختار الشق الاول ونقول لا نسلم انه على هذا ينتقض
بالباري والعالم والعرض والمحل والعلة والمعلول وانما
ينتقض بهذه الامور لو كان المراد امكان انفكاك كل منهما
عن الاخر في الوجود فقط وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد اعم
من انفكاكهما وجودا او فعلا والانفكاك الوجودي من
الجانبين هو ان يوجد كل منهما بدون الاخر والانفكاك
الفعلي منهما هو ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد
الحكم بوجود الاخر فالمنفكان في الاول هما الموجودان
وفي الثاني الحكمان كما يدل عليه ما في المواقف وشرحه
حيث قالا فقيل في الجواب عن الايراد والمراد جواز الانفكاك

من الجانبين تعقلا لا وجودا ومنهم من صرح به فقال الغيران اعما اللذان
يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالاخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزم
بوجوده بدون تعقل البارئ والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في
وجود البارئ بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان
انتهى فليس المراد من التعقل مجرد التصور لان الصفة الحقيقية
والموصوف يمكن ان يتصور ذات كل منهما بدون الاخر مع
النظر عن الاتصاف وعارض الاضافة بينهما فيلزم ان يكونا
غيرين بل المراد الحكم الجازم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود
الاخر وكذا ليس المراد بانفكاكهما وجودا او تعقلا انفكاكهما
في الوجود الخارجي والذهني لانهم لا يقولون بالوجود الذهني ثم
هذا الجواب مبني على حمل الجواز على الامكان الوقوعي بحسب
نفس الامر لان كل متغايرين يمكن في نفس الامر ان ينفك الحكم
بوجود كل منهما عن الحكم بوجود الاخر سواء امكن انفكاك
وجود كل منهما عن وجود الاخر كزيد وعمرو او انفكاك احدهما
عن الاخر دون العكس كالبارئ والعالم او لم يمكن انفكاك
شئ منهما عن الاخر كالجسمين او الجوهرين القديمين لا مبنى
على حمله على الامكان العقلي الذي هو بخلاف وجود كل منهما
بدون الاخر كما حسبه الشارح بقي ان قول الشارح ولو في
التعقل صريح في تعميم الانفكاك من الجانبين ففي التعقل خلل
وفي المنقول خلال اما الاول فلما نقلناه عن المواقف
وشارحه ووافقهما شارح المقاصد من تخصيص الجواب
بالانفكاك التعقلي من الجانبين واما الثاني فلما اشرنا من
ان الانفكاك التعقلي اعم مطلقا من الانفكاك والوجود
فبعد الحمل على التعقلي لا وجه لتعميمه من الوجودي ولذا اقتصروا
عليه الا ان يقال نبه بهذا التعميم على ان المغايرة بين المتغيرين
وجودا هي باعتبار انفكاكهما وجودا لا باعتبار انفكاكهما تعقلا
فمرادهم هو الانفكاك في الجملة ولو في التعقل لا وجودا فقط

فافهم **قوله** ولا يجوز مثل ذلك في الصفات يعني على هذا الجواب
لا يصدق التعريف على الصفة والموصوف والجزء والكل اذ لا يجوز انفكاك
بينهما من الجانبين لا في الوجود ولا في التعقل اما الاول فظاهر واما الثاني
فلانه لا يجوز ان يوجد الحكم بوجود الصفة ولا يوجد الحكم بوجود الموصوف
ببداهة استحالة وجود الصفة بدون الموصوف وان امكن الحكم
بالعكس وكذا لا يجوز ان يوجد الحكم بوجود الكل ولا يوجد الحكم بوجود
الجزء ببداهة استحالة وجود الكل بدون الجزء وان امكن الحكم
بالعكس ومن عقل عنه قال ما قال ثم ان هذا الجواب مبني على ان
الموصوف ومطلق الصفة ليسا بغيرين عند ارباب هذا التعريف
سواء كان صفة لازمة او غير لازمة فما قيل هذا الجواب لا يستقيم
في العرض مع المحل فمدفوع بما قدمنا من ان غاية العرض الصفة
المفارقة على ان هذا العرض وهذا المحل منفكان من الجانبين
في الوجود وما لا يكونان منفكين من الجانبين لا في الوجود ولا في التعقل
فلا نسلم انهما غيران عند اصحاب التعريف **قوله** قال الاستاذ
يعني الشريف المحقق في شرح المواقف تبعا للعلامة شارح
المقاصد هذا الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز
اي لو كان التعريف بان يقال موجودان يجوز انفكاكهما اذ على هذا
الجواب يكون معناه موجودان يمكن انفكاك وجود كل منهما عن
وجود الاخر او الحكم بوجود كل منهما عن الحكم بوجود الاخر بمعنى ان
يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم بوجود الاخر سواء وجد
الحكم بعدمه او لم يوجد ايضا فح لا يصدق على الصفة والموصوف
ولا على الجزء والكل ويصدق على مثل البارئ والعالم والجسمين
القديمين وغيرهما كما عرفت فيصح وامامع هذا القيد فلا صحة لهذا
الجواب اذ معنى التعريف على هذا الجواب موجودان يصح انفكاك
كل منهما عن الاخر اما في العدم بان يكون كل منهما معدوما او منجزا
دون الاخر او في التعقل بان يوجد الحكم بكون كل منهما معدوما
او منجزا ولا يوجد الحكم بكون الاخر كذلك حكما مطابقا للواقع

مع انه لا يمكن ان يوجد الحكم المطابق بعدم الباري او بجزء ولا يوجد الحكم
بكون العالم كذلك فلا يكون بينهما انفكاك يتحقق من الجانبين بهذا المعنى
فلو صح الجواب المذكور مع هذا القيد لزم احد الامرين اما عدم صدق
التعريف على الباري والعالم واما ان يكون الحكم بعدم الواجب
او بجزء مطابقا للواقع والكل باطل وان عدم الحكم من المطابق وغير
المطابق يصدق التعريف على الباري والعالم يلزم ان يصدق
التعريف على الصفة والموصوف والجزء والكل فيلزم ان يكونا
متغايرين وهو ايضا باطل وتحقيق هذا المقام ان هذا الجواب مع
هذا القيد يقتضي الحكم بعدم الباري او بجزء وبدون هذا القيد لا يقتضيه
بل يقتضي الحكم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الاخر وعدم
الحكم بوجود الاخر اعم من الحكم بعدمه والاعم لا يستلزم الاخص
فيصح بدون القيد لا معه وهو المستفاد من شرح المقاصد والذين
غفلوا عنه قالوا ما قالوا ومنهم الشارح كما ستطلع عليه **قوله**
بجواز تعقل وجود كل منهما بدون الاخر قيد للوجود ليدخل عدم
كل منهما تحت المتعقل وغير المطابق هو الحكم بعدم الموصوف
عند وجود الصفة وبعدم الجزء عند وجود الكل لا قيد للتعقل يعني
جواز تعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل وجود الاخر اذ الموصوف
بالمطابقة واللامطابقة هو الحكم لا عدم الحكم فالحكم بوجود
كل منهما مطابق وعدم الحكم بوجود الاخر وبعدمه لا يوصف
بالمطابقة واللامطابقة كما لا يخفى ومن هنا يظهر فساد ما
قيل يمكن صحة هذا الجواب مع هذا القيد بان جواز انفكاك
احد الشيئين عن الاخر في الوجود انما يكون بطريان ضد الوجود
وهو العدم عليه دون الاخر فجواز انفكاكه عنه في العدم انما
يكون بطريان ضد العدم اي الوجود عليه بدون طريانه على الاخر
لا بانصافه بالعدم بدون انصاف الاخر به فيكون معنى قولنا
جاز انفكاكهما في عدم بعد ملاحظة الجواب المذكور انه جاز
ان يتعقل كل منهما موجودا بدون ان يتعقل الاخر كذلك لا انه
جاز ان يتعقل كل معدوما دون الاخر فلا خفاء في صحة هذا الجواب
ولو مع القيد المذكور **قوله** قلت هذا الجواب ابطال للجواب
المذكور وتعريض للاستاذ بانه غير صحيح على الاطلاق لا مع هذا
القيد فقط قلت هذا ليس شيئا من وجهين الاول ان كون المراد
بجواز تعقل كل منهما بدون الاخر بجواز التعقل بوجود كل منهما بدون
الاخر مبني على حمل الجواز في التعريف على الامكان العقلي وقد عرفت
ان حمله عليه مغن عن قيد الجبر كما دل عليه كلامه فيما سبق فليس مراد
المعرف والمجيب ذلك بل الامكان بحسب نفس الامر لكن المتكلمين
اعم من الموجودين والحكمين كما عرفت على ان قوله وان عمم
التعقل يأباه لان التجويز بمعنى الاحتمال العقلي لا يوصف بالمطابقة
واللامطابقة الا ان يحمل على الحكم بالجواز الثاني ان ما لا يجوزه
العقل هو الحكم بوجود العالم مع الحكم بعدم الصانع لا مع عدم
الحكم بوجود الصانع كيف وذلك الحكم واقع للمستدلين قبل
اثبات وجود الصانع بالبرهان وللاطفال قبل مرتبة الاستدلال
ومراد الاستاذ المحقق وشارح المقاصد ذلك واذا لم يوصف
عدم الحكم بوجود الصانع بالمطابقة واللامطابقة فلا وجه
لقوله وان عمم اذ لا حكم هناك سوى الحكم بوجود العالم
وهو مطابق للواقع وبالجملة الحكم بوجود الصانع قبل العالم
متحقق مع عدم الحكم بوجود العالم بل مع الحكم بعدمه في
ذلك الوقت والحكم بوجود العالم متحقق مع عدم الحكم
بوجود الصانع وكل من الحكمين مطابق للواقع فقد انفك كل
من الحكمين المطابقين عن الاخر بان يكون كل منهما موجودا بدون
الاخر وليس هناك حكم بعدم كل منهما او بعدم احدهما حتى لا
يكون الحكم بعدم الصانع مطابقا فيصح الجواب المذكور بدون
هذا القيد لا معه لانه يقتضي الحكم بعدم كل منهما او بجزء وعدم
الحكم يكون الاخر كذلك فيلزم المحذور كما قال العلامتان وهذا
كله ظاهر وان خفي على الشارح كما ذكره الاستاذ بعينه غير مستقيم

ومنشأ غلطه انه جعل قوله بدون الاخر في تفسير التعقل بقوله بان يتعقل
وجود كل منهما بدون الاخر قيدا للوجود فدخل عدم كل منهما في التعقل
فقال ما قال وليس كذلك بل هو قيد للتعقل يعني ان يتعقل وجود كل
منهما بدون ان يتعقل وجود الاخر وهذا القدر كاف في انفكاك احد
الحكمين عن الاخر ولا يتوقف ذلك الانفكاك على الحكم بعدم الاخر
حتى يتحقق هناك حكم غير مطابق على ما لا يخفى هكذا يجب ان يفهم
هذا المقام نعم يرد على العلامتين ان هذا الجواب بدون هذا القيد
غير صحيح من وجهين احدهما انه يستلزم صدق التعريف على كل
صفتين من الصفات الحقيقية للواجب تعالى لانفكاك كل منهما
عن الاخر في التعقل بهذا المعنى وان لم يمكن انفكاك شيء منهما
عن الاخر بحسب الوجود وقد صرح بذلك في شرح المواقف بان تغاير
الصفتين لا توصفان بالمغايرة الثاني انه يستلزم ان لا يصدق
التعريف على الموصوف وصفاته الفعلية لانها نسبية لا يمكن
تعقلها بدون تعقل الموصوف فلا انفكاك بينهما من الجانبين
لا في الوجود ولا في التعقل مع انها غير الموصوف كما نقل
عن الامدي الا ان يقال الصفات الفعلية لكونها اضافات
ليست بموجودة فلا تكون غير الموصوف وتخرج بقيد الوجود
هذا ويتجه على هذا الجواب مع هذا القيد انه يستلزم صدق التعريف
على الكل والجزء فيلزم مغايرتهما وذلك لانك عرفت ان المراد
من الجزء هو الجزء الواحد بالشخص وليس الكل والجزء متحدين في
الجزء الواحد والا لم يكن الكل اعظم من الجزء فكل منهما منفك
عن الاخر في الجزء وجودا وتعقلا وان لم يمكن بينهما ذلك الانفكاك
في العدم لاجل تحقق ذلك العدم ولاجل تعقله **قوله**
لاستلزام عدم احدهما اي عدم شيء منهما لان اضافة الاحد
المبهم للعهد الذهني فيكون في حكم النكرة في سياق النفي
فالمعنى على سلب الكلي لا على رفع الايجاب الكلي ولذا
خرج الجزء والكل والصفة والموصوف مع ان عدم الجزء

والموصوف يستلزم عدم الكل والصفة لكن يخرج معهما الصانع
مع العالم واللوازم مع ملزوماتها ايضا لان عدم الصانع و
اللازم يستلزم عدم العالم والملزوم وان لم يخرج الجسمان المتغايران
بناء على ان عدم شيء منهما لا يستلزم عدم الاخر لعدم العلاقة
المشعور بها بينهما ونحن نقول تحقق اللازم والملزوم فيما بين جميع
الموجودات سوى ذات الواجب وصفاته الحقيقية محل
نظر عند الاشاعرة **قوله** ويشبه ان يكون حيث قال يصح
احدهما ولم يقل يصح وجود احدهما بدون الاخر مع ان الظاهر
ذلك لكن التعريف المذكور ظاهر في عدم استلزام الوجود للوجود
لا في استلزام العدم للعدم **قوله** فلا يرد عليه اذ كان مراد
الشيخ عدم استلزام عدم شيء منهما عدم الاخر فلا يرد على الشيخ
او على تعريفه الا النقض المذكور اي النقض بالصانع والعالم
واللازم والملزوم يعني لا يرد عليه النقض بالجزء والكل والصفة
والموصوف كما ورد النقض بالكل على التعريف المختار باعتبار
شقي التردد وفي هذا الحصر دلالة على ان جميع الاعراض مع
محالها مندرجة في الصفة والموصوف **قوله** لا يكون
الاشارة الحسية الى احدهما عين الاشارة الى الاخر تحقيقا
اي اشارة محققة كما في الاشارة الى الاجسام وعوارضها
المحسوسة او تقديرا اي اشارة مفروضة كما في الاشارة
الى المجردات وصفاتها فانها غير محسوسة باحدى الحواس
فلا يمكن الاشارة الحسية اليها لكن على تقدير فرض الاشارة
الحسية اليها لا تكون الاشارة الى واحد منهما عين الاشارة
الى الاخر فيكون الجسمان وكذا المجردان او احدهما جسم والاخر
مجرد غيرين ولا يكون الموصوف والصفة غيرين لان الاشارة
الى الموصوف قصدا عين الاشارة الى صفته تبعا وبالعكس
وكذا لا يكون الصفتان لموصوف واحد غيرين لاجل ذلك
واما العرض مع المحل فمندرج في الصفة والموصوف كما عرفت

قوله ولكن يدخل فيه الكل والجزء مع انهما لا يغايران فلا يكون
مغايرا وذلك لان الاشارة الى الكل غير الاشارة الى الجزء
وفيه بحث ظاهر لان الاشارة الى الشئ لا يجب ان يكون
ممتدا او جسميا منطبقا على سطح المشار اليه بل قد يكون ممتدا
سطحيا او خطيا منطبقا على جزء منه والجواب ان اتحاد
الاشارتين انما يصح على مذهب الحكماء القائلين باتصال الاجزاء
الجسم والكلام هنا مبني على مذهب المتكلمين القائلين بانفصال
فلما انفصل اجزاء الجسم فالاشارة الى كل جزء غير الاشارة
الى جزء اخر وغير الاشارة الى الكل حقيقة وان اتحدت الاشارتان
في عرف العامة فان حملت العينية على ما يعم المتغايرة فلا بد خل
الكل والجزء ايضا كما لا يخفى قوله ولا باس به اي بدخول
الكل والجزء لان هذا المقام يجوز فيه التعريف بالاعم من الكل
والجزء لان الغرض من قول الملخص لا هو ولا غيره نفي تعدد
القدماء المستقلة المتغايرة جوابا عما اورده المعتزلة على
الاشاعرة في اثبات الصفات القديمة ويكفي في بيان
هذا الغرض تعريف الغيرين وتميزهما عن الموصوف والصفة
ولا يتوقف على تميزهما عن الكل والجزء ايضا اذ ليس الصفة
جزأ للموصوف فلا حاجة الى تميزهما عنهما في هذا البيان فقد عرفت
ما في كلامه من التسامح واقول لم ير تض شيئا من التعريفين
واخترع من عند نفسه تعريفين اخرين ورجح الاخير ودفع ما
يرد عليه من صدقه على الكل والجزء وهذا الدفع صالح لدفع ما
يرد على تعريف الاشعري مع حمله على ظاهره اذ المقول الظاهر
من تعريفه ان امكان الانفكاك من احد الجانبين بعينه
سلب اللزوم كاف في المغايرة بينهما سواء امكن انفكاك
كل منهما عن الاخر او احدهما فقط فيدخل الجسمان القديمان والصانع
مع العالم والموصوف مع صفة المفارقة وكذا العرض مع
محله ولا يدخل الموصوف مع صفته اللازمة ولا المحذور فيه

سوى انه يدخل فيه الكل والجزء ولا باس به كما قلت فليت شعري
لم عدل عنه قوله وما نقل من ان القول جواب سؤال يرد على قوله
ولكن يدخل فيه الجزء والكل فان المراد منه فيتقض منعا عند الاشاعرة
وان لم ينتقض عند جمهور المعتزلة القائلين بمغايرة الجزء للكل فتوجه عليه
انه ينتقض عند جمهورهم ايضا بناء على ما قيل فاجاب عنه بان ما قيل نقل
محتمل لا يصح الاعتماد عليه بل المعتزلة باجمعهم قائلون بمغايرة الجزء و
الكل بناء على ان معنى الغير عند غير الاشاعرة نقيض هو هو فيكون
الصفة والجزء غير الموصوف والكل لعدم صحة الحمل بينهما واذا كان
الصفة والموصوف غيرين عندهم كالجزء والكل فيتقض التعريف
عندهم جمعا وان لم ينتقض منعا فما قيل لعل العوض من نقل هذا
الكلام هو الاشارة الى الاعتراض على قوله ولا باس به مع جوابه
حاصل الاعتراض ان هذا القول غير صحيح لان القول بمغايرة الجزء
للكل مخصوص ليس بشئ لان ذلك القول صحيح وان انتقض التعريف
على مذهب المعتزلة ايضا كما عرفت قوله قال الامام اي شروع
في الجواب عما اوردوا على الاشاعرة في قولهم لا هو ولا غيره بانه
رفع للنقيضين لان غير الشئ نقيض هو هو واجاب عنه الامام بان
ليس مراد الاشاعرة بقولهم ولا غيره نفي الغير بمعنى نقيض هو هو
ليلزم ارتفاع النقيضين بل بمعنى اخر اصطلحوا عليه وهو اخص مطلقا
من المعنى اللغوي على ان يكون نفيا للعام الى الخاص كنفي الدابة من
مطلق ما يدب على الارض الى ذات القوائم الاربع فالنزاع بين
الفريقين لفظي ورده شارح المقاصد بما حاصله انه لو كان الامر
كما قال لكان الحكم بعدم مغايرة الصفات للذات بديهيا مستغنيا
عن الدليل مع ان من الاشاعرة من استدل عليه بدليل فاسد
ورده الشريف في شرح المواقف بانه غير مرضي لانهم ذكروا ذلك
في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف اجراء
لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال
عليه والحق انه بحث معنوي وتبعه الشارح المحقق اقول ويدل على

كونه بحثا معنويا فطعا استدلاليا لانه صحيح فى ان الاشاعرة فصدوا
به اثبات معنى الغير فى الشرع والعرف واللغة لا اثبات معنى اصطلحوا
عليه وهو ظاهر قوله وهو نفى لزوم تعدد القدماء اى المغايرة والا
فتعدد القدماء لازم لاثبات الصفات الحقيقية البتة وقد عرفت ان
التعدد اعم من التغاير وايضا المترتب على البحث المعنوى نفى تغاير القدماء
لا نفى تعددها قوله لا يترتب عليه اقول لو قال الاشاعرة فى جواب
المعتزلة ان اردتم لزوم تعدد القدماء المستقلة بذواتها فاللزوم ممنوع
او لاستقلال الصفات وان اردتم لزوم تعددها مطلقا ولو غير
مستقلة فاللزوم مسلم وبطلان اللازم ممنوع فان النصارى انما كفروا
لاثباتهم قدماء مستقلة لا لاثباتهم قدماء متعددة لكفاهم من غير تعرض
بان الصفات يطلق عليها غير الذات او لا فمبنى الجواب على نفى
الاستقلال لا على نفى الغيرية الا ان يقال الغيرية لازمة للاستقلال
عند الاشاعرة ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فيترتب عليه هذا
الغرض وان لم يتوقف عليه قوله وقال صاحب المواقف
هذا جواب اخر بدل جواب الامام ومبنى على ان الغير بمعنى نقيض هو هو
قوله وانت تعلم انه انما يصح فى المشتقات هذا ما اورده
سارحا المقاصد والمواقف وشبههما الشارح ويمكن دفعه بان
مراد الملخص بوجهه قول الاشاعرة ان صفات الواجب تعالى ليست
عين الذات ولا غيرها فجعل الصفات فى كلامهم على الصفات المشتقة
وهو لا ينافى كون الكلام فى مبادى المشتقات لان حاصله ان الصفات
القائمة بذات الواجب مثل العلم والقدرة مما يحمل المشتقات
منها على ذات الواجب والشئ مما يغاير الذات بالاستقلال
مما يحمل المشتق منه على الذات ينتج من الشكل الثانى ان الصفات
ليست بما يغاير الذات بالاستقلال فلا محذور فى اثباتها فيندفع
ايراد المعتزلة بهذا الطريق ايضا قوله واستدل المعتزلة هذا عطف
على قوله واستدل القائلون اى استدل المعتزلة على ان لله
تعالى صفات حقيقية زائدة بل هى عين الذات قوله والجواب

ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا اى لاجل انهم
اثبتوا تلك القدماء جوزوا انتقال بعضها وهو صفة العلم الى بعض الابدان
هو بدن عيسى عم وبعضها الاخر وهو صفة الحيوة الى بعض اخر من الابدان
وهو بدن مريم وهو استدلال على لاثباتهم قال العلامة التفتازانى
فى شرح العقايد والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة
لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التى هى الوجود والعلم
والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان
اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك
والانتقال فكانت ذواتا متغايرة وههنا بحث من وجوه
اما اولا فلان حديث الانتقال لا يستقيم على زعم النسطورية
منهم بانخارا اقنوم العلم يجد المسيح بطريق الاشراق كما تشرق
الشمس من كوة على بلور واما ثانيا فلو سلم فلا كفر فى اثبات
القدماء المتغايرة بالذات ولذا لم يصح اكفار الفلاسفة فى اثبات
العقول المجردة القديمة واما ثالثا فلو سلم ذلك ايضا فحيث
لم يصرحوا بذلك كان غاية الامر لزوم الكفر لهم لا التزامه والكفر
هو التزامه لا لزومه وما قيل لزوم الاستقلال لا انتقال بين فيكون
من قبيل التزام الكفر محل نظر لجواز ان يجوزوا انتقال العرض والصفة
من محل الى محل اخر ومن موصوف الى موصوف اخر وذلك الانتقال
ليس ببديهى الاستحالة كيف وقد احتاجوا فى بيان الاستحالة الى
دليل كما قيل فالوجه فى الجواب ان يقال تكفير النصارى ليس
لاثباتهم قدماء متعددة بل لاثباتهم الهة ثلثة هم الواجب تعالى والمسيح
عليه السلام ومريم سواء كان ذلك بطريق الحلول او الاتخاذ بطريق
الامتزاج كالخمر بالماء او بطريق الاشراق او بطريق الانقلاب
كما ورد او بطريق اخر مما يزعمون كما دل عليه قوله تعالى وما من
اله الا اله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلثة وقوله تعالى حكاية يا عيسى ءانت قلت للناس اتخذونى
وامى الهين من دون الله قوله واعلم ان مسئلة زيادة الصفات

ولا يلزم من نفي زيادة الصفات نفي الصفات ليكون كقولنا ان
حاصل نفي الزيادة نفي الصفات الحقيقية الزائدة على الذات
لا نفي مطلق الصفات ولو كانت اعتبارية اي عين الذات
بالمعنى السابق فما قاله المص في المواقف من ان المعتزلة كفرت
في ستة امور منها نفي الصفات فيه نظر ظاهر لا يخفى الا ان
يحمل على التهديد والتنفير عن مذهبهم قال المص فهو عالم قدم صفة
العلم لكونها ام الصفات ولم يقل عالم بعلمه كما يقوله الاشاعرة
وجمهور المتكلمين احترازا عما زعمه النافون من كونه عالما بذاته ه
للاكتفاء بما تضمنه المقدمة السابقة ولان الادلة المورودة
لاثبات علمه تعالى لا يثبته بهذا القدر ولذا كانت مشتركة بيننا
وبين المعتزلة النافين للصفات وفاء التفريع دلت على ان
دليل هذا الحكم هو المقدمة السابقة فقوله اما سمعا واما عقلا
دليل هذا الحكم في الظاهر ودليل ما تضمنه المقدمة من كونه
تعالى منصفا بصفة كمال هو العلم اذ لا يجوز ايراد دليلين
مستقلين لشئ واحد بدون العطف ولان ما تضمنه المقدمة
ليس بديهيا بل هو نظري يحتاج الى دليل ولم يذكر بعد قوله
اما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب
والشهادة الغيب عالم يتعلق به علم مخلوق اصلا وهو الغيب
المطلق او مخلوق معين وهو الغيب المضاف بالنسبة الى
ذلك المخلوق وهو مراد النقض في تكفير الحاكم على الغيب وربما
يكون المضاف من عالم الشهادة فالمراد في الاية بقرينة المقابلة
الغيب المطلق واللام للاستغراق اذ لا قرينة للعهد وبقرينة
قوله تعالى علام الغيوب واذا كان كل غيب واجبا كان
او ممكنا موجودا او معدوما او ممتنعا معلوما له تعالى فكون كل
موجود بشاهده المخلوق معلوما له تعالى بالطريق الاولى فهذه
الاية تدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وتتضمن دليلا اخر
اوردوه على هذا المطلب لانها تدل على ان لا معبود الا هو

ويلزمه ان يكون خالقا لكل شئ بالاختيار كما هو الواقع في نفس
الامر والخلق بالقصد والاختيار يستحيل بدون العلم فلذا اختار
في الدليل السمعي بهذه الاية على قوله تعالى والله بكل شئ عليم
مع ان الاستغراق مصرح به فيها لان الشئ في عرف الشرع بمعنى
الموجود بخلاف الغيب وحمله على ما يعم الموجود والمعدوم يحتاج
الى قرينة ايضا وبعد ذلك لا يتضمن الدليل الا خفاء لهم على هذا
المطلب طريقين طريق الاتقان وطريق القدرة والاختيار
والعمدة هو الثاني كما اشار اليه شارح المقاصد واقتصر في
الدليل العقلي على طريق الاتقان اعتمادا على تضمن الاية طريق
القدرة ايضا قوله فان الافعال المتقنة اي المحكمة المشتملة
على لطائف صنع وبدايع الترتيب وحسن الملاءمة للمنافع
والمطابقة للمصالح وجمع الافعال المتقنة لان الفعل الواحد
المتقن لا يدل على علم فاعله كما يشاهد في كلام واحد بليغ ٢
بحسب الظاهر فانه لا يدل على بلاغة متكلمه لجواز ان يقع ذلك
الكلام منه على طريق الاتقان لا بقصد منه بخلاف ما اذا تكرر
منه امثاله قوله ومن تفكر في بدايع الايات السماوية
والارضية من خلق الافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض
والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات
على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيها العقول والافهام
ولا يفي باستقصائها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة
وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوانات
والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم
يجد الى الكثير سبيلا فكيف اذا ترقى الى عالم الروحانيات من
الارضيات والسماويات والى ما يقول به الحكماء من المجردات
كما قال تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس
وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث

بها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء
والارض لايات تقوم بعقلون وحد ذا بين حكم تدل على كمال حكمة
صانعها وعلمه الكامل كما قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي
انفسهم حتى يتبين لهم انه اى القرآن او الرسول او التوحيد او الله
تعالى كما في البيضاوي الحق اى الثابت في الواقع فالضمير على الاحتمال
الاخير لله المذكور في الآية السابقة وقد تقرر ان المراد بالجلالة هو
الذات المتصف بجميع الصفات الكمالية لا المجرد الذات فاذا
كان الذات المتصف حقانيا يلزم ثبوت علمه الكامل بجميع
المعلومات فلا يرد ما قيل ان هذه الآية لا تصلح شاهدا لما نحن فيه
اذ ليس الكلام في انه الحق انتهى اذ ليس المراد الاستشهاد بها
بشهادة احتمالات الضمير واذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال
بل المراد النظر على الاحتمال الاخير وما قيل في دفعه ان الحق بمعنى
المتصف بالصفات الكاملة ففيه نظر لا يخفى قوله ولا يرد
عليه ايضا ورد وهذا السؤال بالترديد بان يقال ان اريد انتظام
والاحكام من كل وجه بحيث لا خلل فيها اصلا ودائمة للمنافع
والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اكمل منها فمطلقا
انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات
وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فكذلك الدليل حينئذ
يجري في مثل بيوت النحل والعنكبوت لان بيوت النحل مسدسة
الاشكال متساوية منتظمة بحيث يعجز عن صنعها المهندسون
بالات هندسية ولا يبقى بينها فرج كالدوائر وهي اوسع
من المربعات وسائر المضلعات وكذا احاد النحل
مطيعة لامرهم كمال الاطاعة وبيوت العنكبوت نسيج يعجز
عنها الناجون وموافقة لغرضها من صيد الذباب ونحلها
كثيرة في الحيوانات فلزم ان يكون عالمة مع تخلف حكم المدعى
اعني العلم عن تلك الحيوانات والشارح اعتمد على ظهور انتفاء
الشق الاول فاورد النقض بالجربان والتخلف فاجاب اولا

بمنع الجربان مستندا بان الافعال الصادرة عن الحيوانات ليست
مخلوقة لها فلا تدل على علمها بل على علم خالقها وفيه انه لو صح لما صح الاستدلال
على تفاوت علوم المصنفين بمصنفاتهم المتفاوتة اتقانا واحكاما
والازم ظاهر الفساد فالحق ان الصدور الدال على العلم اعم
من الايجاد والكسب فلذا بادر الى الجواب بمنع التخلف بعد
تسليم الجربان مستندا بدلالة ظاهر الكتاب والسنة على علم
بعضها كالنحل حتى ذهب بعضهم الى نبوتها حملا للايحاء على المعنى
المختص بالانبياء عليهم السلام كارسال الملك لكن المختار انه بمعنى
الالهام وبعد ذلك يدل على علمها لان الالهام نوع من العلم وكذا
الكلام في نملة سليمان عليه السلام وهدهده وامثالها قوله
بجميع المعلومات اى الماهيات التي من شانها ان تكون معلومة
كلية كانت او جزئية ذاته تعالى او غيره موجودة او معدومة
حقيقية او اعتبارية فبانبات اصل العلم رد من زعم انه تعالى
لا يعلم شيئا وبهذا القيد رد من زعم انه لا يعلم بعضها اما ذاته كما
زعم البعض او الجزئيات الحادثة كما زعم البعض الاخر هذا ان
حمل الجميع على معنى الكل الافرادي وان حمل على معنى ما يطلق
عليه الجميع افراديا كان او مجموعيا كان رد المن زعم انه لا يعلم المجموع
الغير المتناهي ايضا وهو الانسب بهذا المقام قوله فلما سبق
من دلالة الافعال يعني ان تلك الافعال المتقنة تدل على كمال علم
فاعلها بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ومن كان علمه
كذلك فهو عالم بكل ما يصح ان يعلم موجودا كان او معدوما
اذ لا بد في الايجاد الاختياري ان يكون الموجود معلوما قبل
الوجود ليصح الترجيح والايجاد وبعد الوجود معلوم للموجد بطريق
الاولى مع ان العلم ببعض المعلومات دون بعض من سمات
النقص عند الفطرة السليمة ويجب تنزيهه تعالى عن امثاله عند جميع
العقلاء فلا يرد ما قيل انما تدل الافعال المتقنة على العلم بها
وهي بعض المعلومات لا جميعها لا يقال فعلى هذا يثبت به علمه تعالى

بذاته لانه مما يصح ان يعلم فلا حاجة الى قوله واما علمه بذاته لانا نقول
لما كان الافعال غير الذات فغاية ما تدل عليه قطعا العلم بجميع الاغيار
على ان العلم يقتضي اضافة بين العالم والمعلوم وتلك الاضافة
تقتضي المغايرة بينهما فكون الشيء مما يصح ان يكون عالما بذاته
محل تامل ولذا انكره بعض الفلاسفة ولم يدر ان المغايرة الاعتبارية
كافية بقي كلام هو انه لم يتعرض بالدليل السمعي اعني الاية السابقة
ههنا اكتفاء بذكره فيما سبق لانه كما دل على اصل العلم دل على
احاطته بالكل كالدليل العقلي الذي هو اتقان الافعال
على ما عرفت وما قيل التصديق بحقية الكتاب والسنة
موقوف على التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب
الموقوفين على العلم والقدرة فاثباتهما واثبات ما يتوقف
عليه الارسال من غيرهما بالدليل السمعي دور باطل فقد اجيب
عنه بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسول بالمعجزات
حصل العلم بصدق كل ما اخبر وان لم يخطر بالبال كون المرسل
عالما او قادرا اورده العلامة التفتازاني في شرح المقاصد
بان الظاهر ان هذا المنع مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام
على ما صرح به الامام ولعل المص لهذا لم يورد في المواقف دليلا
سمعيا لاثبات ما يتوقف عليه الارسال وهو العلم
والقدرة والارادة والحيوة واورده في السمع والبصر والكلام
لعدم التوقف عليها وتبعه العلامة التفتازاني في اصل
العلم والقدرة وخالفه في شمولهما واحاطتهما بكل معلوم
ومقدور حيث استدل فيهما بالدليل السمعي والعقلي فالظاهر
انه مبني على ان الارسال موقوف عنده على اصل العلم
والقدرة لا على شمولهما وسيجيء من الشارح في بحث القدرة
ان اثباته موقوف على شمول القدرة ايضا لانه موقوف
على المعجزات ولا دليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل
الله تعالى سوى شمول القدرة اقول توقفه على شمول القدرة

قوله فالظاهر انه مبني اذ يكفي للارسال مجرد العلم بالرسول والمرسل اليهم والاحكام المرسلة والقدرة على الارسال والمجازات لهم

الموقوفة على العلم يوجب توقفه على اصل العلم وعلى شموله
للممكنات لا لمطلق المعلومات ولو واجبا او ممتنعا فاللايق
ان يورد الدليل السمعي في شمول العلم لا في اصله ولا في القدرة لا
في اصلها ولا في شمولها وان كان الايراد لاجل تاييد الدليل العقلي
ليعتد به لا للاستدلال به مستقلا فينبغي ان يورد في الكل قوله
واما علمه بذاته اقول ان اراد العلم بكنهه فلا يفيده الدليل
الاتي فان الحكم بانه هو الذي يعلمه يكفيه التصور بوجه ما فالدليل
يفيده لكن لا يلزم منه علمه تعالى بكنهه ذاته وهو بعض المعلومات
فالنهج الملايم ما فعله القوم من انه لما كفى المغايرة الاعتبارية
في الاضافة بين العالم والمعلوم قطعا بناء على ان نفس الاضافة
ايضا من الامور الاعتبارية كان الكنه مما يصح ان يعلم قطعا
قوله وهذا مما وافق اعلم ان للحكماء في اثبات علمه تعالى
بذاته وبغيره طريقين احدهما ما ذكره الشارح بعينه حيث اثبتوا
اولا علمه بغيره بالايجاد الاختياري ثم اثبتوا علمه بذاته بان العلم
بالغير يستلزم العلم بذاته واورد المتكلمون عليهم بان الايجاد
الاختياري انما يدل على العلم في الاختيار بالمعنى الاخص لا بالمعنى
الاعم فان ما له الى الايجاب كايجاب النار الحرارة وثانيهما
انهم يثبتون العلم بذاته بالتجرد اولا ثم يثبتون العلم بغيره بان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما صرح بعض المحققين فقوله
هذا اما اشارة الى اثبات العلم بذاته وبغيره او الى الاستلزام
المذكور قوله هذا هو النهج الملايم لهذا المقام اي مقام اثبات
العلم بذاته وبغيره وتعريف المسند للحصر اي لا الطريق الاخر
للحكماء طويل الذيل اذ المقام مقام الاختصار وان خص المقام
بمقام اثباته في كتب المتكلمين وحمل تعريف المسند اليه على حصره
في المسند المقيد بكتب المتكلمين ايضا على معنى ان هذا النهج
يوجد فيه الملايمة لمقام اثبات العلم بذاته وغيره في كتب
المتكلمين ولا يوجد فيه الملايمة لمقام اثباته في كتب الحكماء

قوله ان اراد العلم بكنهه وما قيل ههنا واما ان العلم بذاته بالكنه او بالوجه فبحث اخر ففيه نظر لانه ليس بحثا اخر كما عرفت

قوله وحمل تعريف المسند اليه هذا مبني على ان هذا اشارة الى النهج المعرف بلام التعريف كما اشرنا اليه في تصوير المعنى فيكون في حكم المعرف باللام في افادة الحصر على ان صاحب الكليات نقل عن بعضهم انهم يقصدون بتعريف احد الجانبين مطلقا اي باحدى طرق التعريف قصره على الجانب الاخر فاذا جاز ذلك في كلام الفصحاء ففي كلام المصنفين بالطريق الاولى

كان الكلام متضمنا لما قدمنا من ايراد المتكلمين على الحكماء في هذا الطريق
ايضا اذ لا باس في اجتماع الحصرين من الجانبين بل فيه ايجاز بليغ
كما لا يخفى **قوله** بنهج اخر غير النهج السابق من طريقهم كما عرفت
وذلك النهج الاخر بان قالوا انه تعالى مجرد عن المادة اي الهيولى
من كل وجه بمعنى انه غير مشتمل عليها كالاجسام ولا متعلق بها تعلق
التدبير والتصرف كالنفوس وكل مجرد كذلك فهو عاقل بجميع
الكليات وحاولوا بيان المقدمتين بما فيه انظار وبان
يقال هو تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل جميع ما عداه
اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية
للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شانه تعالى لان
ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني
فلانه تعالى مبدا لما سواه اما بالذات او بالواسطة
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وفيه ابحاث طويلة
قوله واشتهر عنهم انه لا يعلم الجزئيات المادية اي المتوقف
وجودها على المادة سواء كانت مشتملة عليها كالاجسام
عنصرية كانت او فلكية او لا كعوارضها وكالنفوس الناطقة
على القول بحدوثها عند تمام استعداد المادة لان تلك
الجزئيات اما متغيرة من حال الى اخرى واما متشكلة وعلمه
تعالى بكل من القسمين محال اما الاول فلانه تعالى لو علم مثلا
ان زيدا في الدار الان ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك
العلم ويعلم انه ليس فيها فيلزم التغير في ذاته تعالى من
صفة الى صفة اخرى او لا يزول ويبقى العلم الاول بحاله
فيلزم الجهل وكلا اللازمين نقص في حقه تعالى يجب تنزيهه
عن امثاله اقول مقتضى هذا الدليل نفي العلم بالنفوس
الحادثة ايضا فانه تعالى يعلمها معدومة قبل حدوثها فاما
ان يزول ذلك العلم بعد حدوثها او لا واما الثاني فلان
العلم بالمتشكل موقوف على الات جسمانية مستحيلة

في حقه تعالى واذا كانت الجزئيات المتشكلة متغيرة فقد اجتمع
فيها مانعان عن العلم بها بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة
ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول
كما في شرح المواقف اقول على تقدير التوقف المذكور كما يتوقف
عليها العلم بالمتشكل الجزئي يتوقف عليها العلم بنفس الاشكال
الجزئية فلعل مرادهم بالمتشكلة اعم من المتشكلة بالذات كالاجسام
او بالعرض كعوارضها التي من جملتها الاشكال الجزئية فلا يرد الاشكال
القديمة الغير المتغيرة للافلاك على زعمهم ولا سائر عوارضها
القديمة ولا يندفع الاول بان الشكل في التحقيق هو الهيئة الحاصلة
من جهة الاحاطة سواء للمحاط او للمحيط فان غايته ان يكون لكل
من المحاط والمحيط شكلا حقيقة لا ان تكون الاشكال متشكلة
حقيقة اذ ليس للهيئة الحاصلة للمحيط هيئة اخرى حاصلة لها من جهة
الاحاطة واجاب المتكلمون عن الاول بان التغير اللازم ليس في
ذاته ولا في صفاته الحقيقية بل في الاضافات لان العلم عندنا
اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير
نفس العلم الذي هو اضافة وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى
التقديرين لا يلزم التغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري
وهو جائز وعن الثاني بان ادراك المتشكل انما يحتاج الى الة جسمانية
اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او
صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها مع
ان الموقوف على تلك الات فينا غير موقوف عليها في الواجب
لجواز حصول ادراك المتشكلات بصفة البصر والمسموعات الجزئية
بصفة السمع لكن الاشعري ارجعهما الى صفة العلم **قوله**
وهذا دأب الفقهاء اي يجوز لهم تخصيص حكم الدليل ببعض مجاريه
لما قدمنا من ان ادلتهم ادلة نقلية قابلة للنسخ والتخصيص
ولا يجوز مثله في الادلة العقلية الغير القابلة لشيء منهما فذلك
التخصيص حكم بتخلف حكم الدليل العقلي في بعض مجاريه فاما ان

ان يبطل الدليل او التخصيص ولك ان تقول مراده تخصيص الدليل مع حكمه
ببعض مجاريه لمانع في البعض مما يمكن في الادلة النقلية القابلة للنسخ
والتخصيص دون الادلة العقلية واعلم انه قال الشيخ في الاشارات
فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن
والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه
بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر انتهى
وحمل العلامة الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي فاعترض
عليه بما ذكر واجاب عنه صاحب المحاكمات بان اعتراضه وارد
على ما فهمه من كلامه لا على مراد الشيخ كما حققناه من ان العلم
بالجزئيات المتغيرة انما يكون متغيرا لو كان ذلك العلم زمانيا اي
مختصا بزمان دون زمان اخر ليتحقق وجود العلم في زمان وعدمه
في زمان اخر كما في علومنا واما على الوجه المقدس من الزمان بان يكون
الواجب تعالى عالما ازلا وابدا بان زيدا داخل في الدار في زمان كذا
وخارج عنه في زمان كذا بعده بالجعل البسيط لا بالفعلية الدالة على احد
الازمنة فلا تغير اصلا لان جميع الازمنة بجميع الامكنة حاضرة عنده
تعالى ازلا وابدا فلا حال ولا ماضي ولا مستقبل بالنسبة الى صقع تعالى
كما لا قريب ولا بعيد من الامكنة بالنسبة اليه تعالى واما ان ادراك
الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة لا يكون الا بالالات
الجسمانية فممنوع بل انما هو بالقياس الينا انتهى ما لا اقول ويؤيده
تخصيص الشيخ بالمتغيرة مع ان اللايق باصولهم نفي العلم بمطلق
الجزئيات المادية متغيرة كانت او لا لاستلزام الاول تغير
العلم والثاني الاحتياج الى الالة الجسمانية كما قال الامام فعلى هذا
الجواب رد لما ذكره الامام ايضا ونلخصه ان ما اشتهر عنهم من نفي
العلم بالجزئيات المادية مطلقا مشهور باطل والتحقيق ما ذكره
الشيخ هنا ولا يأباه قولهم ان المادة المنقسمة لو كانت معلومة
للمجرد البسيط لانقلم ذلك البسيط لان كلامهم هناك في
العلم الحصولي الارتسامي وعلم الواجب تعالى حضوري عندهم

وليس في علمه تعالى كان وكان ويكون
بل هي حاضرة عنده تعالى في ذواتها كما في
شرح المواقف وما وقع في كلام
القديم من صيغ الحال
والمضي

والاستقبال فانما هي بالنسبة الينا والا فكما
لا ازمنة بالنسبة الى علمه تعالى
فكذا لا ازمنة بالنسبة الى
جميع صفاته تعالى

فلا مانع من حضور المادة والماديات بذواتها عنده تعالى من غير ارتسام
صورها في ذات الواجب تعالى وفيه نظر لان حضور المعدوم بذاته
في الازل يستلزم قدم الحوادث فاما ان يكون العلم بالحوادث
حصوليا بارتسام صور المادة والماديات في ذات الواجب فيلزم
انقسام المجرد البسيط عندهم واما ان يكون حضوريا بحضور ذواتها
فيلزم انتفاء العلم بالحوادث قبل حدوثها ويلزم التغير عند تغيرها
والكل خلاف ما يرتضيه الحكماء الا ان يقال هذا اشتراك الورود
بينه وبين ما ذهب اليه المحقق الطوسي فما هو جواب الطوسي فهو
جوابه **قوله** فالصواب ان يؤخذ هذا المطلب اي قولهم بنفي
العلم بالجزئيات المتغيرة وكذا المشكلة على وجه جزئي يعني ان
الناظرين في كلام الحكماء مع تسليم ان كل جزئي معلول للواجب وان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اخذوا هذا المطلب من تلك
المواضع وهذا خطاء فالصواب ان يؤخذ من ما اخذ اخر من غير
لزوم المحذور المذكور وهو ان العلم بالعلة وان كان بطريق
الاحساس لا يوجب الاحساس وانما يوجب العلم به كما في
اثبات الشيء بدليله اللمي المستلزم فمقتضى ليلهم المذكور ان
يكون كل جزئي معلولا له تعالى لا محسوسا معلوما على الوجه الجزئي
ايضا فلا تخصيص للدليل ولا لمقتضاه في بعض مجاريه بل ذلك القول
منهم تنصيص على عدم جريان الدليل فيه فمنع القول بصحة ذلك
الدليل يصحح قولهم المذكور بناء على استحالة الالة الجسمانية
المتوقف عليها الادراك الجزئي المتعلق بالماديات وتلك
الصحة بملاحظة قيد الجزئية اي لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمشكلة
من حيث انها متغيرة ومشكلة فيكون نفيا لبعض انحاء العلوم
لا اثباتا للجهل ببعض المعلومات كما قال الشارح **قوله** وما
يجري مجراها في كونها الة جسمانية مستحيلة في حقه تعالى وان
كان غير الحواس المعروفة ونحن نقول فيه بحث اما اولا
فلان النفس الناطقة المجردة هي قبل اتصافها بصفة كالعلم

النملة الصغيرة وما يظهر في شعاع الشمس من الغبار وفي هذا الاقتباس
ايما الى ان مذهبهم لا يخالف النصوص الواردة في شمول علمه تعالى
اذ غايتها ان يكون كل شئ معلوما له تعالى لا معلوما بكل علم
كلي وجزئي فمن اين تكفيرهم **قوله** ولا يلزم من ذلك الخ جواب
سؤال مقدر بان يقال حمل مذهبهم على العلم بكل شئ باطل لانهم
قسموا المفهوم والمعلوم الى قسمين كلي وجزئي والجزئي اعم من
المتغير والمتشكل فاذا نفوا العلم ببعض الجزئيات يلزمهم نفي
العلم ببعض المعلومات وهو كفر صريح كما يعترف به وحاصل
الدفع انا نأخذ من زيد مثلا صورتان مختلفتان بالكلية
والجزئية اذ الصورة الحاصلة منه بواسطة الاحساس
غير قابلة للتكثر وبواسطة التعريف قابلة له وكل من هاتين
الصورتين من قبيل العلم لا المعلوم الذي هو زيد الموجود
في الخارج فالكلية والجزئية اللتان هما عبارتان عن قابلية
الصورة العقلية للتكثر وعدم قابليتها صفتان للعلم في التحقيق
لا للمعلوم ولذا قالوا انهما من المعقولات الثانية في التحقيق
فالمتصف بهما العلم حقيقة وربما يتصف بهما المعلوم مجازا
باعتبار العلم وبالجملة ليس هناك مفهوم مدركه ولا يدركه
الواجب بل كل مفهوم مدركه بطريق التخيل يدركه بطريق
التعقل فالاختلاف بيننا وبين الواجب تعالى في نوع
الادراك وهو الادراك الجزئي الحاصل لنا دونه تعالى
لا في المدرك اي المعلوم بان يكون هناك معلوم نعلمه ولا
يعلمه الواجب تعالى فانهم لا يقولون بذلك هذا مراده
ونحن نقول فيه بحث اما اولا فلان علم الواجب تعالى بزيد
مثلا اما بحضور زيد بذاته وشخصه عند الواجب فيلزم ان
احدهما العلم الجزئي به وما بينهما تغير علمه عند تغير زيد من حال
الى حال والكل خلاف مذهبهم واما بحصول صورته الكلية
المنحصرة فيه فيكون علمه تعالى بسلسلة الممكنات الماضية حصوليا

والحق ان علم الآلة الجسمانية انها غير متصفة بها وبعد حدوث تلك
الصفة فيها نعلم انها متصفة بها فادراك المتغير من حيث انه متغير لا يتوقف
على آلة جسمانية بخلاف ادراك المتشكل من حيث التشكل فلذا استدلوا
على نفي العلم بالمتغير بلزوم نقل التغير المحال في حقه تعالى وعلى نفي
العلم بالمتشكل بلزوم الاحتياج الى آلة جسمانية واما ثانيا فلانه على
تقدير التوقف المذكور يكون الادراكات الجزئية من خواص
الحواس وما يجري مجراها وكيف يجوز عاقل انه تعالى يوجد تلك
الحواس ولا يعلم كنه خواصها وما يترتب عليها وانما يعلمها
بوجوه كلية منحصرة فيها بحسب الخارج بل الحق الحقيق بالقبول ان
الابصار مثلا سبب عام يحصل لها بسبب قوة جسمانية وهو
حاصل له تعالى بسبب ذاتي فكل شئ كلي وجزئي معلوم له تعالى
بكل علم كلي وجزئي **قوله** قلت حاصل مذهب الفلاسفة
اي على توجيه المحقق الطوسي كلامهم انه تعالى يعلم الاشياء كلها من
الموجودات والمعدومات بنحو التعقل اي بعلم شبيه بالعلم الحاصل
لنا بمجرد التعقل كما اذا حصل لنا صورة زيد بتعريف مشتمل على قيود
كثيرة مجموعها مختص بزيد منحصر فيه بحسب الخارج وان لم ينحصر
بحسب الذهن ولذا كان تلك الصورة كلية ولا تنقلب جزئية
عالم يبصر وكذا الكلام في المسموعات والمشمومات وسائر المحسوسات
لا بطريق التخيل اي العلم الحاصل لنا بواسطة الاحساس باحدى
الحواس فانه طريق مصحح لاحضار صورة من الخيال الى الحس المشترك
بعد غيبوبتها عنه وذلك الاحضار هو التخيل اذ لما استحال الحواس
في حقه تعالى استحال له العلم الشبيه بالتخيل كما سيصرح به وفيه
انه ان اراد العلم الجزئي الحاصل بواسطة الآلة الجسمانية فالاستحالة
مسلمة وغير مفيدة وان اراد العلم الجزئي الشبيه بالعلم الجزئي
الحاصل لنا بطريق التخيل في عدم قابليته للتكثر فالاستحالة ظاهرة
المنع لما عرفت **قوله** فلا يغرب عن علمه تعالى الغروب
بضم العين المهملة والراء المعجمة الذهاب والزوال والدثرة

لا حضوريا وهو خلاف مذهبهم ايضا والجواب بما سيشير اليه المحقق
الطوسي من ان معنى كون علم الواجب بسلسلة المابيات والمتغيرات
حضوريا كون صورها المرتسمة في العقل الفعال حاضرة عنده تعالى
بذواتها كعلومنا بالصور العلمية الحاضرة عند النفس بذواتها لا
بصورها كعلومنا بالاشياء بصورها المأخوذة منها واما ثانيا
فلان ذلك الجواب مبني على احد امرين احدهما ما هو التحقيق من ان
الحاصل عند العقل نفس الماهية لا مثالها وشبحها المخالف لها
في الماهية اذ على مذهب الشيخ يكون الكلية والجزئية صفتان للمعلوم
في التحقيق ويكون توصيف العلم بهما مجازيا باعتبار المعلوم وثانيهما
ما هو المشهور من ان المعلوم هو الامر الخارجي كزيد باعتبار وجوده
الخارجي لا الصورة العقلية وليس بتحقيق اذ قد يتعلق العلم
بالمعدوم وما في الخارج كالعنقاء فلو كان المعلوم هو الامر الخارجي
لكان العلم بها علما بلا معلوم وهو باطل مستلزم لتحقق احد
المتضايفين اعني العالمية بدون الآخر وهو المعلومية ولذا اشتغلوا
على ابي هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم بل المعلوم في التحقيق
هو الصورة العقلية ايضا لكنها باعتبار رفيا مهما بمطلق الذهن
مطلق العلم وبذهن زيد علم زيد وبذهن عمرو علم عمرو وهكذا ومع
قطع النظر عن ذلك القيام معلوم فالعلم والمعلوم متحدان
بالذات ومختلفان بهذين الاعتبارين لا باعتبار الوجودين
الذهني والخارجي كما يقول به المشهور وهذا التحقيق هو ما ذهب
اليه الشيخان ابن سينا والشهاب السهروردي المقتول
فالكلية والجزئية على هذا التحقيق صفتان للمعلوم لا للعلم للقطع
بان الصورة العقلية باعتبار رفيا مهما بالذهن تتشخص بالتشخصات
الذهنية فلا تصدق على شئ من الامور الخارجية كزيد وعمرو الا
بعد تجريدها عن تلك التشخصات على ما حققوا واذا كانا صفتين
للمعلوم لا للعلم في التحقيق يلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات قطعا
اذ الصورة الكلية فهي بعد تجريدها عن التشخصات الذهنية قابلة

قوله لكنها باعتبار رفيا مهما؟ فالصورة
العقلية من حيث انها صورة شخصية في النفس
جزئية هي من التشخص من العلم وبعد تجريدها
عن تشخصاتها الذهنية تكون
كلية او جزئية كما حققوا

لتشكثر بخلاف الصورة الجزئية فكيف يكون احدى الصورتين عين
الاخرى فيلزمهم ذلك في التحقيق وان لم يلزم في المشهور والمخلص عن
هذا الاشكال القوي الا بان يقال شارح في حاشيته التجريد
الى انه بعد كون المعلوم عبارة عن الصورة العقلية ان فسر الشركة
بمطابقة الصورة لما هي مثل له كانتا صفتين للعلم وان فسرت
بالحمل على كثيرين كانتا صفتين للمعلوم فنعلهم فسروها بالاول ولو سلم
فيجوز ان يكون مذهبهم واعتقادهم ذلك المشهور فهم مع ذلك
الاعتقاد لا يعلمون لزوم نفي العلم ببعض المعلومات وان الزمهم
ذلك في الواقع بناء على ما هو التحقيق من مذهب الشيخين ولزوم
الكفر ليس بكفر وانما الكفر هو الالتزام اي الحكم بالشئ مع العلم
بلزوم الكفر له وفي قول الشارح فيما بعد نعم لو قالوا بانه تعالى
لا يعلم؟ اي لو حكموا به صريحا او التزاما مع علم لازوم من غير
علم باللزوم كما هو المذهب عند اهل السنة وكذا في قوله سواء كان
صوابا او خطأ ايماء الى هذا الجواب فليتأمل واما ثالثا
فلو فرضنا ان الكلية والجزئية صفتان للعلم في التحقيق فنقول
الكلام الى ذلك العلم الجزئي اذ كل علم باعتبار الالتفات اليه
يصير معلوما لان للشارح ان يقول ذلك العلم الجزئي الحاصل
لنا بطريق التخيل جزئي حقيقي له نوع فيدرك بطريق التعقل
ايضا فيعلمه الواجب تعالى بهذا الطريق عندهم قوله وكذا
من شنع عليهم؟ اي حمل كلامهم على نفي العلم ببعض المعلومات
من شنع عليهم في ذلك الكلام وانما حمله عليه بناء على ما اشتهر
بين المتأخرين من ان التشخص اي المشخص الذي به يمتاز الشخص
المعين من نوع عن سائر افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص
كما ان الفصل امر داخل في قوام النوع والمراد من القوام الماهية
بمعنى ما به الشئ هو هو فان الماهية بهذا المعنى شاملة للكلي و
الجزئي لا الماهية بمعنى ما يكون جوابا عن السؤال بما هو فانها
مختصة بالكليات كما صرح به بعض المحققين فلو ليس زيد مسلا

هو الانسان وحده والا لصدق على عمرو انه زيد بل هو الانسان مع شيء اخر
نسميه بالتشخص وذلك التشخص متشخص بذاته اي جزئي حقيقي لا نوع له
والا لاحتاج في وجوده الى مشخص اخر ينضم الى نوعه وننقل الكلام اليه
فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى تشخص متشخص بذاته لا بواسطة
مشخص اخر وايضا تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فلو كان لكل شيء
ماهية كلية لم يحصل جزئي اصلا لعدم الانتهاء الى متشخص بذاته قال
في حاشية التجريد المتأخرون حسبوا ان التشخص امر زائد على الماهية
النوعية نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات
زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخص فكما يصير الجنس
بدخول الفصل فيه نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك النوع
يصير بدخول التشخص فيه شخصا متميزا عن المشاركات النوعية
وجعلوا الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته لما سبق انفا وعلى
هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها اي
بالهويات ويكون اتحادها بالماهية النوعية التي هي بعض ما
هو داخل في قوامها ثم ان هذا الامر في الماديات يكون ماديا لا محالة
فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية وهذا منشأ التشنيع
على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية ولا
يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك والذي
يتحقق من كلام الحكماء ان الماهية النوعية انما تتشخص بنحو الوجود
الخاص بل تشخصها عين وجودها الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم
اليها فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انه كما يصير بالوجود مبدأ الاثار
يصير به ممتازا عن غيره فالفاعل الذي يجعله موجودا يجعله متشخصا
بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما
نص عليه الفارابي وغيره فكما ان وجوده متقدم على وجود الاعراض
الحالة فيه كذلك تشخصه ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الاعراض
القائمة به كان شخصه باقيا لم يتبدل جوهره وما ذكروه من ان
التشخص لا نوع له لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات

قوله لما سبق انفا يشير الى ان الدليل الثاني من الدليلين اللذين اوردناهما وهو ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فانه مختاره هناك

في المقولات العشر حتى قال في التعليم الاول لا يستطيع ذاكر ان
يذكر شيئا خارجا عنها فليس في الممكنات شخص لا يكون له حقيقة نوعية
قوله وحينئذ فالتشخص شخص لا نوع له يعني حين ما كان التشخص
امرا داخلا في قوام الشخص يلزم ان لا يكون الجزئيات المادية المشتملة
عليه معلومة بالكنه بطريق التعقل لان التشخص الذي هو جزء الشخص
شخص لا نوع له سواء كان داخلا في القوام او خارجا اذ المميز عن
سائر افراد النوع لا بد ان يكون متميزا متشخصا بذاته لا بواسطة
مشخص اخر قطعا للدور او التسلسل ومن غفل عنه اورد عليه بان
الدليل الدال على كونه شخصا لا نوع له دال عليه سواء كان داخلا
في القوام او خارجا فالتخصيص بالدخول تطويل بلا فائدة انتهى نعم
يتجه على الشارح ان التشنيع المذكور لا يتوقف على الدخول
في القوام بل يكفيه مجرد كونه شخصا لا نوع له وان كان خارجا و
الظاهر من المبني عليه ان يكون موقوفا عليه كالاساس وما
قيل المراد مجرد المنشائية لا الاحتياج اليه فانما يدفعه عن كلامه
في حاشية التجريد لا عن كلامه ههنا ويمكن دفعه بان المبني على ما
اشتهر هو التشنيع المعتد به الناشي عن احتمال ذهب اليه طائفة
من العقلاء لا مطلق التشنيع والحق في الجواب ان ليس
بناء الحمل والتشنيع على ما اشتهر باعتبار نفسه بل باعتبار لازمه
الذي هو الحكم بان من جملة المعلومات ما هو جزئي حقيقي مادي لا نوع له
اعم من ان يكون داخلا في القوام او خارجا كما يدل عليه جوابه
الآتي فان حاصل التشنيع ان من جملة المعلومات ما هو جزئي حقيقي
لا نوع له مع قطع النظر عن كونه داخلا او خارجا ويدل عليه ما
اشتهر لان الدال على الاخص دال على الاعم وذلك الجزئي في
الماديات مادي فلا يدرك بكنهه بطريق التعقل لان العقل
انما يدرك الكليات والجزئيات الغير المادية فكل ما يدرك
بطريق التعقل فله نوع او جزئي غير مادي بل انما يدرك بطريق التخيل
فيلزم ان لا يكون ذلك التشخص ولا الشخص المشتمل عليه معلوما

بالكنه بطريق التعقل فيلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات وحاصل
جواب الشارح انهم لا يثبتون في الشخص امرا داخلا في قوامه مسمى
بالشخص فان ذلك الاثبات باطل بالدليل الذي اقاموه على بطلان
قول من قال ان الشخص مجموع الماهية النوعية والعوارض المختصة به
وهو انه لو كان العوارض جزءا من الشخص لم يصح حمل الماهية على
افرادها ضرورة ان الضحك والانسان مثلا متباينان فيكون
كل منهما مباينا للمجموع المركب منهما بل يكون الحمل في الحقيقة حمل
الجزئي على الكلي المتمايزين بحسب الخارج وذلك باطل قطعا بل
الشخص معروض تلك العوارض وبهذا الدليل يبطل ايضا احتمال
كون الشخص الممكن مجموع الماهية النوعية والوجود الخاص بل لا
يثبتونه اصلا لا داخلا في القوام ولا خارجا لان امتياز الشخص عندهم اما
بالعوارض الخارجية كالكيف والكم والاين وامثالها ولكل منها
نوع مندرج تحت المقولات واما بالوجود الخاص الزائد على الماهية
الممكنة وله ايضا نوع وليس من شانه ان يدرك بالحس اما الاول
فلانه عبارة عن حصة معينة من الوجود المطلق بمعنى الكون في
الاعيان المتخصص بالاضافة الى الماهيات كما سبق منه وقد
تقرر عندهم انه فرد من كلي الا وهو نوع لما تحته من الحصص واما الثاني
فلانه عند الحكماء معقول فان لا يجاوزي به امر في الخارج فيكون معدوما
في الخارج ولا شيء من المعدوم في الخارج بمرئي او محسوس باحدى
الحواس فاذا كان امتياز الشخص عندهم باحد هذين الامرين فلا
يكون امتيازه بما لا نوع له لا داخلا في قوامه ولا خارجا عنه فضلا
عن امتيازه بما لا نوع له محسوسا باحدى الحواس وايده بقوله
والعوارض والمعروضات كانه قال وكيف يثبتون ممكنا لا نوع
له محسوسا باحدى الحواس وقد حصروا اعيان الموجودات
من العوارض والجواهر في المقولات العشر هي الاجناس
العالية فكل ممكن وكل من المجردات له نوع وبالجملة ليس في اعتقادهم
مفهوم يدرك بالحس دون العقل بل كل ما يدرك بطريق التخيل
هو يدرك ايضا بطريق التعقل عندهم فلا اختلاف في المدرك بل في الادراك
فهم مع ذلك الاعتقاد لا يعلمون لزوم ما هو الكفر لهم فلا ينبغي تكفيرهم
على اصول اهل السنة ففي قوله بل امتيازه نزق وبهذا البيان سقط
الاوهام من جملتها ما قيل ان ارباب المقولات العشر فالصغرى القائلة
بان جميعها داخلة في احدى المقولات ممنوعة لجواز ان لا يكون بعضها
داخلة في العشرة على انهم لم يقيموا دليلا على هذا الحصر كما في المواقف
وان اراد مطلق المقولات بمعنى مطلق المحمولات ولو كانت جزئيات
بناء على جواز كون الجزئي محمولا في التحقيق فالكبرى المطلوبة القائلة
بان كل ما هو داخل فيها فله ماهية كلية ممنوعة لجواز ان يكون بعض
الجزئيات الحقيقية بسيطا لا ماهية كلية له كذات الواجب و
الشخص ولا بد لنفي ذلك من دليل انتهى اقول ولا يخفى ان كون
بعض الممكنات متشخصا بذاته ان حمل على معنى كون الشخص
معللا بالماهية بالذات او بواسطة لازمها فقد قالوا ان
النوع على هذا ينحصر في فرد وان حمل على معنى كون التشخص عين
الذات كما في الواجب عندهم فهو منافٍ لقولهم بان الوجود
زائد على ماهية كل ممكن فليس عندهم ممكن لا نوع له قطعا على ان
المراد ههنا حصر الممكنات المادية المحسوسة باحدى الحواس
عندهم وفي اعتقادهم ولا شك في انحصار تلك المادية في العشرة
عندهم وان لم تنحصر في الواقع مع ان الشارح ههنا مانع لدليل
التكفير فلا يقابله المنع قطعا **قوله** فانهم لا يثبتون امرا داخلا
مسمى الخ وفيه انهم ادعوا كون التعين والتشخص وجوديا واستدلوا
عليه بانه جزء الموجود في الخارج بخلاف المتكلمين حيث ذهبوا الى
ان التعين عدمي فهذا صريح في ان الحكماء اثبتوا امرا داخلا في قوام
الشخص مسمى بالتعين والتشخص والمخلص الا بان يحمل مراده على ان
لا يثبته المحققون منهم وان اثبته بعضهم فلا ينبغي تكفير جميعهم **قوله**
واما بحسب النظر الدقيق الخ يعني قد اشتهر بينهم ان المشخص
هو العوارض الخارجية وليس بصحيح لان كلا من تلك العوارض

ثابت للشخص في الخارج بحيث يكون القضية القائلة بان زيدا متحيز
او طويل او قصيرا او ابيض قضية خارجية او حقيقية لا ذهنية ومن البين
ان ثبوت الشئ الشئ في ظرف من الخارج والذهن فرع وجود المثبت له
في ذلك الظرف بداهة فلا بد ان يكون ذلك الشخص موجودا مشخصا
قبل ثبوت تلك العوارض له ولو قبلية بالذات فلا تكون تلك
العوارض مشخصة له في التحقيق بل المشخص هو الوجود الخاص
المقرون بتلك العوارض الخارجية وايضا لو كان المشخص هو تلك
العوارض لتبدل الشخص عند تبدل العوارض واللازم باطل ضرورة
ان الشخص باق من اول عمره الى اخره مع تبدل عوارضه في كل
وقت وبهذا الدليل اشار اليها في حاشية التجريد كما عرفت
وينجه على الثاني انه يجوز ان يكون المشخص في الواقع هو العوارض
اللازمة الغير المتبدلة **قوله** فامتيازه بنحو وجوده الخاص اضافة
النحو من اضافة العام الى الخاص كيوم الاحد وقوله يعني ان هذا
النحو اي يعني ان ليس امتيازه بالوجود الخاص يعني ان الوجود الخاص
ينضم الى الماهية النوعية فيصير المجموع شخصا معينا اذ قد دل الدليل
على بطلانه سواء كان الوجود المنضم موجودا في الخارج كسائر
الاعراض الخارجية او امرا اعتباريا كما عرفت بل نقول ان كان
الوجود المنضم موجودا في الخارج لكان ثابتا للماهية في الخارج
فيلزم ان يكون الماهية موجودة متشخصة قبل ثبوته وهو مع كونه
مستلزما لوجود الكلي الطبيعي في الخارج مستلزم للدور والتسلسل
لانا نقول ننقل الكلام الى وجودها المتقدم على ثبوت المنضم وان
كان اعتباريا معدوما في الخارج يلزم ان لا يكون شخص موجودا
في الخارج لان عدم الجزء يوجب عدم الكل بل امتيازه به يعني
ان هذا النحو المقارن لتلك الاعراض مخصوص به اي خصه الفاعل
به بحيث ينتزع منه لا من غيره فيكون به ممتازا عن سائر افراد
نوعه مع كون هذا النحو اعتباريا خارجا عن قوام الشخص واما
مقارنة هذا النحو لتلك العوارض المخصوصة دون غيرها فانه

او متبدلة فبا قتضاء الماهية النوعية واستعدادها لها دائما او
لاستعدادات متوارثة متعاقبة في مادة ذلك الشخص عندهم
قوله وعلامته التي بها يمتاز عندنا اي بالنظر الى الشخص
فان المحسوس باحدى الحواس هو تلك الاعراض لا نفس
الشخص الذي هو معقول بان وفي هذا الكلام اشارة الى
اصلاح المشهور بان يقال لعل مرادهم من جعل العوارض مشخصة
جعلها مشخصة عندنا لا في نفس الامر فلا تدافع بين المشهور والتحقيق
قوله ولذلك تختلف تلك الاعراض اي لاجل ان تلك الاعراض
مشخصة عندنا لا في نفس الامر تختلف تلك الاعراض باختلاف
المدارك والاذهان اذ ربما يتشخص ويمتاز الشخص عند بعض
الاذهان بكيفه وكمه وعند البعض الاخر بابنه وملكه او بالمجموع
وحاصله لو كان العوارض مشخصة في الواقع لم تختلف
بحسب الاذهان واللازم باطل وهذا دليل اخر غير ما اشار
اليه في حاشية التجريد لا يقال غاية ما يدل عليه هذا الدليل
انه ليس مجموع العوارض القائمة بالشخص مشخصا في الواقع
والمطلوب ان لا شئ من العوارض بمشخص ولا يلزم ذلك
من هذا الدليل لجواز ان يكون العوارض المتعددة الحاصلة
عند كل مدرك بما يمتاز به عنده مشخصا في الواقع لانا نقول
فعلى هذا يلزم ان يكون لشخص واحد وجودات متعددة
في الخارج سواء كان التشخص عين الوجود الخاص او كما
مثلا زيد كما يدل عليه قولهم كل موجود متشخص وبالعكس
واللازم باطل ضرورة بقي كلام هو ان غاية الادلة الثلثة
المذكورة في الكتابين ان لا يكون المشخص في الواقع تلك
العوارض ولا يلزم منه ان يكون المشخص هو الوجود الخاص
وهو المطلوب الا ان يقال ليس هناك امر متقدم على
جميع العوارض الا الوجود الخاص والتشخص وهما امر واحد
بالذات كما نص الفارابي وغيره واعلم ان الوجود الذهني

عند مثبته كالوجود الخارجي في جميع ما ذكر الى هنا واما عند النافين
فلا وجود ولا موجود ولا شخص ولا مشخص **قوله** عن يقول
برجوع السمع والبصر الخ كما ذهب اليه الاشعري وخالفه الجمهور
والنزاع مبني على ان الاحساس بالجدي الحواس علم عنده
ونوع مخالف للعلم عندهم فلنا ان يقول غاية هذا الارجاع
ان يكون المسموعات والمبصرات منكشفة عليه تعالى على وجه
جزئي كانكشافها علينا بواسطة السمع والبصر بل اكمل منه بكثير
لكن ذلك الانكشاف هل يترتب على صفة العلم كما ذهب
اليه الاشعري او على صفة اخرى هي السمع والبصر كما ذهبوا اليه
فكل مفهوم جزئي يعلمه بواسطة الحواس على الوجه الجزئي فهو معلوم
له تعالى على الوجه الجزئي الاكمل بواسطة صفة العلم عند الاشعري
فلا اختلاف بيننا وبينه تعالى في المدرك بان يكون بعض المعلومات
معلوما للناقدون الواجب تعالى ولا في الادراك بان يكون
بعض العلوم الجزئية حاصلا للناقدون الواجب تعالى ولا في
الادراك من جهة ان علومنا الجزئية بواسطة الة جسمانية
دون الواجب تعالى فتأييد كلامه بذلك الارجاع مما لا وجه له
فانه قياس مع الفارق نعم لو كان الارجاع لنفي الانكشاف
على الوجه الجزئي لصح التأييد وليس فليس **قوله** فان قلت
قد تقرر ابطال التوجيه السابق لكلامهم بقوله قلت
حاصل مذهب الفلاسفة ومشاؤه ما سبق منه من ان
المؤثر في الكل هو الله تعالى في تحقيقهم كما يشير اليه اذ على
تقدير صدور الموادر والماديات عن غير الواجب لا يلزم
تعقله بها فضلا عن تعقله بالوجه الجزئي وحاصل الايراد
ان الجزئيات المادية صادرة عندهم عن الواجب تعالى
بالاختيار بالمعنى الاعم المجامع للايجاب وهو ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل وكل شئ كذلك فهو معلوم له
تعالى بالوجه الجزئي قبل الايجاد فلا يتوقف العلم الجزئي بالشئ

على وجوده عندهم فضلا عن الاحساس به فيبطل التوجيه السابق اما
الصغرى فلما سبق من تحقيق مذهبهم مع ما تقرر في كتبهم من ان صدور الاشياء
عنه تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم واما الكبرى فلما تقرر عندهم ايضا من ان الفاعل
بالاختيار ولو بالمعنى الاعم يتوقف فعله على تصوره ذلك الفعل بالوجه
الجزئي ولك ان تقول لو صح التوجيه السابق لكان علم العقول
بالجزئيات المادية ايضا على الوجه الكلي عندهم لاستحالة ان
الجسمانية في كل مجرد فيلزم ان لا يكون تلك الجزئيات عندهم معلومة
بالوجه الجزئي لاحد من الواجب والعقول مع انها معلومة لاحدهم
بالوجه الجزئي لانها اما صادرة عن الواجب او عن العقول بالاختيار
عندهم وكل ما صدر بالاختيار فهو معلوم بالوجه الجزئي لما تقرر من
توقف فعل المختار على التصور الجزئي فقد ظهر ان هذا الايراد
غير موقوف على تحقيق مذهبهم السابق لكنه قصد المحافظة على
ذلك التحقيق ولم يجز خلافه **قوله** الرأي الكلي لعل مرادهم
من الرأي والتصور ههنا اعم من التصور اللازم الكلي والتصديق
بفائدة مبهمة او التصور المقارن بذلك التصديق فيكون الرأي الجزئي
عبارة عن التصور الجزئي المقارن بالتصديق بفائدة معينة او
مجموعهما وذلك لان مجرد التصور لا يبعث عنه الشوق الجزئي
اي الشوق الى فعل جزئي معين بل لا بد من التصديق بالفائدة المعينة
المرجحة لذلك الفعل على الترك عندهم والتعبير عن التصديق
بالتصور لما مر الى ان مرادهم من التصديق بالفائدة اعم من الشك
والوهم والتخيل كما قيل وقد سبق الاشارة اليه **قوله**
بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته مثلا اذا اردنا فعلا من الافعال
المشتملة على فائدة ما فالفعل المراد كلي نسبته الى الكتابة والاكل
والشرب والذهاب الى موضع معين وغيرها من الافعال على
السواء فتصور تلك الافعال بمجرد هذا الكلي لا يبعث منه الشوق
الى خصوصية الكتابة للزوم الترجيح من غير مرجح بل لا بد بعد ذلك
ان يتصور الكتابة في ذلك الوقت بخصوصها وان يصدق

بالفائدة المعينة المترتبة عليها لترجح على غيرها عندنا فينبعث منه
الشوق الى خصوصيتها وانت خبير بان الشوق الذي هو ميل
النفس مستحيل في حقه تعالى فمع تحقيق مذهبهم السابق من ان
موجد الكل هو الواجب تعالى دل عبارة الشوق على ان
مرادهم من الفاعل هنا هو الكاسب ومدار السؤال حينئذ
على انه اذا لم يمكن الكسب بالرأي الكلي فلا يمكن الايجاد بالطريق
الاولى وان حمل الشوق على غايته التي هي الارادة الجزئية المتحققة
في الموجد والكاسب فيدل على ان مرادهم اعم من الموجد و
الكاسب فح نقول لا شك ان الفعل الذي يكسبه العبد عند
اهل السنة ومحققي الحكماء ويوجده عند المعتزلة والبعض
الاخر عند الحكماء غير معلوم له بالوجه الجزئي قبل صدور ذلك
الفعل منه كسبا او ايجادا ضرورة توقف علومنا الجزئية
بغير نفوسنا الناطقة على الاحساس وتوقف الاحساس
على وجود المحسوس فلو توقف صدور ذلك الفعل عنا على علمنا
به بالوجه الجزئي لزم الدور الباطل فقد ظهر صحة الجواب
الآتي عندهم وبالنظر الى مذهبهم وان لم يصح عند اهل
السنة وهذا القدر كاف ههنا لان مراد الشارح بيان
ان ليس في كلامهم ما ينافي التوجيه السابق لا بيان ان
الواقع كما ذكروا هكذا ينبغي ان يفهم المقام **قوله** ولذا
اثبتوا في الفلك اه اي لاجل ان فعل الفاعل المختار ولو
كسبا يتوقف على التصور الجزئي او لاجل ان الرأي
الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي يتوقف عليه ايجاد ذلك
الفعل وكسبه اثبتوا في الفلك الفاعل المختار عندهم
وراء النفس المجردة له التي هي بمنزلة النفس الناطقة بالنسبة
الينا قوة جسمانية يرتسم فيها صور الحركات الجزئية الجسمانية
وتلك القوة بمنزلة الخيال فينا فتكون مبدأ وآلة لتخيل
تلك الحركات ومنه ينبعث شوق جزئي الى كل حركة

قوله هو الكاسب اي الفاعل الظاهري لا الحقيقي والتعبير بالكاسب للاشارة الى ان مذهب الحكماء عند التحقيق هو بعينه مذهب الاشاعرة في ان الموجد هو الواجب والعبد محل الفعل لا موجده

ويتأكد ذلك الشوق بالتصديق بان في كل حركة كمالا مؤديا
الى التشبه بالمبادي العالية التي جميع كمالاتها بالفعل كما قالوا
فيصدر منه تلك الحركة وفي قوله وربما سماها بعضهم وهو
الامام الرازي اشارة الى دفع ما اورده الطوسي على الامام
من ان اثبات نفسين لجسم واحد مما لم يذهب اليه احد و
حاصل الدفع ان مراد الامام من النفس المنطبعة هو تلك القوة
الجسمانية ولا محذور في اثباتها وراء النفس المجردة وانما المحذور
في اثبات نفسين مجردتين **قوله** قلت قد صرح بعضهم اه
يعني يصح صدوره عن رأي كلي منحصر فيه بحسب الخارج عند
جميعهم كما صرح به بعضهم ورئيسهم كما يدل عليه التوفيق الآتي
فلا يرد ان هذا الجواب انما يدفع السؤال عن المصرحين لا
عن جميعهم قيل حاصل الجواب منع التقرر عندهم وفيه انه
يأباه التعقل عن الاشارات مع نقل استدلال الشراح
بل الحق انه منع للزوم تعقله للاشياء على الوجه الجزئي
مما تقرر عندهم مستندا بتحرير القاعدة المتقررة عندهم بان
مرادهم من التصور الجزئي ما هو جزئي حقيقة او ما هو في حكمه
في عدم التعدد بحسب الخارج ومراد الشيخ بالرأي الكلي
في الاشارات ما يقابله اي ما ليس بجزئي لا حقيقة ولا
حكما لما سنبينه ونحن نقول لا حاجة الى التأييد بتصريح الشيخ
وغيره اذ هناك دليل قاطع على ان مرادهم من التصور
الجزئي ما يعم الجزئي الحقيقي والمنحصر في فرد اذ لما توقف الادراك
على الآلة الجسمانية عندهم وجب حمله على ذلك التصور
سابق بالزمان على وجود الصادر الحادث ويستحيل
تعلق الاحساس وسائر القوى الجسمانية بالمعدوم وانما
يتعلق بالموجود الحاضر او بصورته المخزونة في الخيال بعد
غيبوبتها عن الحس المشترك عندهم كما يدل عليه كلامهم في باب
الرؤيا **قوله** يصح صدوره عن رأي كلي لان ما ذكروه في

لعل الامام انما سماها نفسا لانها لسريانها في جميع اجزاء الفلك لبساطته متعلقة بمجموع الجسم كالنفس المجردة بخلاف القوى الباطنة فينا المختصة بدماغ الحيوان او قلبه لتركبه

بيان تلك القاعدة من ان نسبة الكلي الى جزئياته سواء فلو
انبعث شوق الى بعض معين دون غيره لزم الرجحان من غير
مرجح لا يجري هنا لا لما قيل اذ لا جزئيات لما لا مثل لفرده اذ
الكلام في الترجيح السابق على وجود ذلك الفرد بل لان ذلك
المنحصر انما انحصر فيه لامتناع غيره بحسب نفس الامر عندهم
قالوا التعين ان علل بالماهية اما بالذات او بواسطة
ما يلزمها انحصر نوعها في شخص والا فيعلل بمحلها فيجوز تعددها
بتعدد القوابل اما بالذات كهيولات الافلاك القابلة
لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصور الانسانية واما
اعراض تكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة
بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب
والبعد من الفلك واذا لم يتعدد القابل لا بالذات ولا
بالاستعدادات انحصر الماهية الحالة فيه في شخص واحد كهيولى
كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا على هذا ان ما
ليس بمادي ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر في شخص
واحد كذا في المواقف وشرحه فقد ظهر ان انحصار ماهيات
العقول كل في شخص لكون تلك الماهية علة تامة لتعينها
المعين اما بالذات او بواسطة لازمها الذي هو انتفاء المقارنة
للمادة فيمتنع لها فرد اخر امتناعا بالذات او بالغير وان
انحصار نوع كل فلك وكذا الشمس ليس لاقتضاء ماهيته النوعية
بل لامر خارج هو امتناع تعدد القوابل لا بالذات ولا بالاستعدادات
اذ قد زعموا ان الواجب تعالى موجب في افعاله فكل ما استعد
للوجود يجب ايجاده وما لم يستعد يجب عدم ايجاده فليس في
الامكان ابدع مما كان اذ ليس في الجود بخل ولا في القدرة
نقصان فعدم تعدد القوابل لعدم امكان التعدد فعدم
ايجاد شمس اخرى ليس لمجرد عدم الارادة مع امكان
الارادة كما يقوله القائلون بكون الواجب تعالى مختارا

لا موجبا بل لامتناع الارادة والايجاد في نفسها عندهم وان
كان امتناعا بالغير في الواقع وهذا القدر كاف في الترجيح والصدور
عندهم فصحة الصدور مبنية على انتفاء الامكان الوقوعي وقول
المنطقيين بامكان شمس اخرى مبني على الامكان الذاتي فلا تناقض
ولا اشكال في صحة الجواب المذكور على زعمهم نعم يتجه عليهم
من طرف المتكلمين ان امتناع تعدد افراد تلك الانواع المنحصرة
مبني على كون الواجب تعالى موجبا في افعاله وذلك قطعي
البطلان بحدوث العالم وبعد امكان تعدد افراد نوع
واحد لزم الترجيح المذكور لما ذكرتم بعينه نعم يجوز الصدور
كسبا عن رأي كلي لكن قياس الايجاد على الكسب قياس
فاسد ولذا استدل اهل السنة على نفي كون العبد خالقا
لافعاله بانه لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل
كل فعل واللازم باطل ضرورة هكذا حقق المقام ودع عنك
جزافات الاوهام قوله ومن البين لما كان ما صرح به
بعضهم دافعا للاشكال بما لا مثل له من نوعه كالعقل الفعال
والشمس لا بما له مثل من نوعه كزيد وهذا الحجر احتاج الى
ضميمة هذا الكلام وحاصله انه تعالى عالم بكل ماهية ذاتيا كان
لذلك الفرد او عرضيا له ومن العرضيات ما يختص به ككون
زيد ابنا لفلان متولدا من امرأة كذا في مكان كذا في وقت كذا
ولو سلم فالعرض المركب من عرضيات كثيرة مختص به في
الخارج قطعا الا يرى ان الماشي على القدمين صادق على
مثل الدجاج وعريض الاظفار صادق على مثل الفرس
مع ان المجموع المركب منهما غير صادق على شيء منهما فاذا
ركب الماهية الانسانية مثلا مع العرضي المختص بزيد
كان المجموع المركب منهما ماهية نوعية للفرد المركب من
العارض والمعروض منحصرة فيه لما قدمنا من ان ما من
كلي الا وهو نوع لما تحته من الحصص فيكون ذلك الفرد المركب

قوله ولا اشكال في صحة الجواب وبطل قول من قال
ان هذا الجواب بتخصيص القاعدة العقلية بل هو تجريحا
كما عرفت

لامثل له من نوعه الذى هو المجموع المركب من ماهيتى العارض
والمعروض ويرد عليه انه غير حاسم لمادة الاشكال لان زيدا الموضوع
لذلك العارض المختص به من جملة ما صدر عن الواجب تعالى
كما ان مبداء ذلك العرض من جملته ايضا وايضا ذلك المجموع
نوع اعتبارى ومبنى الجواب على نعم النوع من الحقيقى والاعتبارى
وفرد النوع الحقيقى هو زيد المعروض الموجود فى الخارج وفرد النوع
الاعتبارى هو المركب الموجود فى الذهن لا فى الخارج وكل من
الموجود الذهنى والخارجى صار عن الواجب تعالى ولذا بادر
الى العلاوة فقد ظهر ان مراده من الفرد المركب هو المركب
من الشخص والعرض المحمول عليه كزيد الضاحك لا فى هذا
المكان لا المركب منه ومن عرضه الغير المحمول عليه كمجموع زيد وضحكه
كما توهمه من قال فيه ان كون المركب كذلك لا يفيد فى المقام
بل لابد ان يكون كل واحد من اجزائه كذلك فان الله تعالى
كما كان فاعلا للمركب فاعل لاجزائه انتهى ولا يمكن حمله على
ما ذكرنا لان الموضوع والمحمول لا بتغايران جعلا ووجودا والا
لامتنع الحمل بينهما نعم مبداء اشتقاق العرض كالضحك موجود
يجعل اخ قوله على ان لا فرق اى بعض لو سلم ان بعض الصادر
عن الواجب له مثل من نوعه كزيد المعروض لعارضه المختص
به فلا حاجة لنا فى تصحيح الصدور عن راى كل منحصر الى التزام
النوع المركب لان النوع فى كلامهم مبنى على التمثل اذ لا فرق
بين النوع المنحصر والعرضى المنحصر فى ذلك التصحيح اذ مدار
الصحة على الانحصار ولا مدخل للذاتية والعرضية فكما يصح صدور
ما لا مثل له من نوعه كذلك يصح صدور ما لا نظير له من عرضيه
ففى هذا الكتاب جواب عما اورده عليهم فى حاشية التجريد
من ان التخصيص بالنوع بلا مخصص لعدم الفرق فقد دل
العلاوة على ان مراده من العارض فى هذا المقام هو العرضى
المحمول كالضاحك لا العرض الغير المحمول كالضحك اذ ليس

قوله ما لا نظير له اى بمثل لا مثل له كما قيل لان المماثلة فى عرفهم هو الاتحاد فى النوع فتامل منه

زيد من افراده فضلا عن كونه منحصرا فيه بخلاف مثل الضاحك لكن يرد
عليه ان عدم الفرق بينهما انما يصح اذا كان الانحصار عندهم غير العلم بذلك
الكلى المنحصر وليس كذلك فى العلم بالعارض المنحصر يكون ايجاد العارض
للمعروض فلا بد من النوع المنحصر عندهم وسيتضح ما ذكرنا بقى هنا كلام
سبق الى بعض الاوهام وهو انه لو كان يعلم انحصار النوع او العارض
يلزم الترجيح المذكور وبقى العلم ببعض المعلومات وان علم يلزم علمه الجزئى
بذلك الفرد وليس بشئ لان الحكم بالانحصار لا يتوقف على التصور
الجزئى الا يرى انا نحكم بانحصار مفهوم الخالق فى الواجب تعالى
مع انا لا نعلمه تعالى الا بوجوه كلية منحصرة فيه مثل واجب الوجود
قوله ويمكن التوفيق يحتمل ان يكون جوابا بالسؤال مقدرا بان
يقال لكن بقى التناقض بين كلاميهم احدهما قولهم الراى الكلى لا يتبعث
عنه شوق جزئى وثانيهما قولهم المعلول الذى لا مثل له من نوعه يصح
صدوره عن راى كلى منحصر فيه وحاصل الجواب ان الكلى فى القول
الثانى بالمعنى المشهور ولذا احتيج الى تقييده بقيد المنحصر فى فرد وفى
القول الاول بالمعنى الغير المشهور فيكون مرادهم من التصور الجزئى
فى تلك القاعدة اعم من الجزئى حقيقة او حكما مجازا بقرينة حاصرة
لا حقيقة اذ ليس للجزئى معنيان كذلك ويحتمل ان يكون جوابا اخ
عن ذلك التناقض بناء على ان الجواب السابق كما دفع السؤال
دفع التناقض والفرق بين جوابى التناقض ان الاول مبنى على ان
الكلى بالمعنى المشهور مستعمل فى المعنى الحقيقى فى القول الثانى وفى
المعنى المجازى اى ما تعدد افراده بالفعل فى القول الاول والثانى
مبنى ان الكلى المشترك عندهم بين هذين المعنيين فيكون حقيقة
فى كل من القولين لا مجازا فى القول الاول وعلى كلا الاحتمالين
يكون الجواب عن اصل الاشكال جوابا بتخريج القاعدة العقلية
لا تخصيصا كما وهم قوله والثانى ما هو مشترك بين كثير بن
اى ما تعدد افراده بالفعل اما فى الخارج فقط كالانسان والفرس
واما فى الذهن فقط كالوجود والعدم وسائر الامور الاعتبارية

فلا يكون مثل الشمس والعقل الفعال كليا بهذا المعنى بل بالمعنى الاول
المشهور ولعل جمع العقلاء في هذا التعريف لقصد المشاكلة للتعريف
الاول او لتغليب الاشرف الذي هو الانسان على غيره والا فهو
انما صح في التعريف الاول لان المراد من وقوع الشركة فيه تجويز
العقل صدقه على الكثير مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عن
تصوره وللتنصيص عليه زادوا قيد النفس ولا شك ان كل كلي
ولو فرضيا كاللاشيء مع قطع النظر عن ذلك يجوز العقل صدقه
على جميع العقلاء والمراد من الاشتراك في هذا التعريف صدقه على
الكثير في الواقع وكثير من الكليات بهذا المعنى كالفرس والجماد
لا يصدق على شيء من العقلاء في الواقع فالصواب الكثير **قوله**
لكن يبقى انه يمكن حينئذ اي حين ما كان مرادهم من التصور الجزئي
المصحح للصدور ايجادا او كسبا شاملا للكلي المنحصر في فرد
وحاصل هذا الايراد بابطال السند المذكور في الجواب بانه لو كان
مرادهم من التصور الجزئي ما يعم الكلي المنحصر في فرد لم يثبت عندهم
القوة المنطبعة في الفلك اذ يمكن تصور نفسه المجردة كلا من
تلك الحركات الجزئية بكلي منحصر في تلك الحركة وانما تثبت تلك
القوة عندهم اذا توقف صدور تلك الحركة عنها على تصورها
على الوجه الجزئي الموقوف الى آلة جسمانية مع انها ثابتة عندهم اقول
هذا مدفوع بما ذهبوا اليه من ان الصور الكلية المرتسمة في النفس
للاجسام والجسمانيات يجب ان تكون ماخوذة من الصور الجزئية
المرتسمة في القوى بتجريد المشخصات كما دل عليه كلامهم في العقل
بالملكة من مراتب النفس حيث جعلوا حصول الصورة الكلية
في العقل في تلك المرتبة مشروطا باحساس الجزئيات
والتنبيه لما بينها من المشاركات والمباينات قالوا فلا يعلم
الاكمه ماهية اللون ولا العنين ماهية لذة الجماع فاذا كان
الفلك فاقدا لتلك القوة لم يحصل في نفسه المجردة ماهية
مطلق الحركة ولا ماهية شيء من عوارضها التي هي مبادي اشتقاق

عرضيات الحركة فضلا عن الماهية المنحصرة في فرد بخلاف ما اذا لم
يكن فاقدا لها اذ حين ما تمت الحركة المعينة كالدورة المعينة مثلا
ترتسم فيها صورته الجزئية فيتصور النفس الفلكي الحركة الآتية عقيبها
بكلي منحصر فيها وهو مثل هذه الحركة المعقب لها وكيف يحمل
مرادهم ههنا على ان صدور الحركة المعينة عن النفس الفلكي يتوقف
على تصورها الجزئي السابق على وجودها مع قولهم بتوقف
الادراك الجزئي على تعلق الآلة الجسمانية مع استحالة تعلقها
بالمعدوم في الخارج وهل هذا الا تناقض صريح **قوله** فذهب
بعضهم الى ان علمه تعالى اعلم ان للعلم عندهم معنيين احدهما
نفس الادراك ولذا تراهم في اسامي العلوم يطلقونه تارة
على الادراك وتارة على الملكة التي هي سبب الادراك فاذا
كان عبارة عن الصورة على المذهب الاصح اي مطلق الصورة
الحاضرة عند مجرد سواء كانت صورة خارجية او هوية موجودة
في الخارج كما في العلم الحضوري او صورة ادراكية كما في العلم
الحصولي كما ذكره في كتبه كان العلم مشتركا بين العلم بمعنى
الصورة والعلم بمعنى مبدا انكشاف المعلومات وبين المعنيين
عموم من وجه لتصادقهما في ذات الواجب تعالى في علمه
بذاته وفي الصورة الواحدة الاجمالية في علمه تعالى بغيره كما يثبتها
الشارح له تعالى ويصدق المعنى الاول بدون الثاني على الصورة
الواحدة التفصيلية لمعلوم معين التي هي مرآة لملاحظته فانها
مبدا لانكشاف ذلك المعلوم لا لسائر المعلومات ويصدق
المعنى الثاني بدون الاول على ذاته تعالى في علمه تعالى بالممكنات
على مذهب الحكماء وعلى صفة العلم القائمة بذاته غير الصورة
الاجمالية على مذهب المتكلمين فلا تناقض بين ما ذكره ههنا
من الاختلاف بين الحكماء وبين ما سبق من اتفاقهم في ان علم
الواجب عين الذات سواء بذاته او بالممكنات لان اتفاقهم
في المعنى الثاني والاختلاف ههنا في المعنى الاول **قوله** وذهب

البعض الى ان علمه تعالى لعل مراده سواء بذاته تعالى او بغيره صور مجردة
غير قائمة بشيء من ذاته تعالى وذوات سائر الاعيان بل قائمة بانفسها
وهي التي اشار اليها الامام حيث قال جميع ما نتصوره فلها وجود
غائب عنا اما قائمة بنفسها كما يقوله افلاطون او مرتسمة في العقل
الفعال كما يقوله الحكماء فعلى هذا يكون المثل الافلاطونية شاملة
للكليات والجزئيات لانا نتصور الكل وصور الجزئيات ولو
من عالم العقول المجردة موجودة فيه قال في شرح المقاصد ذهب
بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء الى ان بين عالمي المحسوس
والمعقول واسطة تسمى عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولا في
مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام
والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات
والطعوم والروائح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس
بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وينتقل
من مظهر الى مظهر وقد يبطل اي ظهوره كما اذا فسدت المرآة او
الخيال او زال المقابلة والتخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير
متناه بحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية
وقبول عناصره ومركباته اثار حركة افلاكه واشراقات العالم
العقلي وهذا ما قاله الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير
العالم الحسي لا يتناهى عجائبه ولا يحصى مدنه ومن جملة تلك
المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف
باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم يكون الملائكة
والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل والنفوس
الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه يظهر المجردات في صورة
مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب
استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني
فان البدن المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي
في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فتلتذ وتتألم باللذات

قوله فلها وجود غائب عنا ولا يرد عليه الممتنع بالذات
لان مراده نتصوره بذاته ونحن نتصور الممتنع
بوجه كلي يصدق عليه فرضا لا بذاته
اذ لا ذات له فليكن ذلك
الوجه الكلي موجودا
في نفس الامر
منه

قوله
وينتقل
من مظهر
الى مظهر كما
اذا انتقل الصورة
الجزئية من الحس
المشترك الى الخيال
وبالعكس والصورة المرتسمة
في المرآة وامثالها من
الاجسام المصقلة من موضع
منها الى موضع اخر ولعل مرادهم
فلو كانت عرضا لما انتقل فثبت
انها ليست بعرض قائم بالمرآة
والخيال بل قائمة بنفسها
وفيه انه كانتقال الحرارة
والبرودة من محل الى
اخر وكانتقال
الضوء من
موضع الى اخر فافهم
منه

والالام انتهى واذا كان لكل مجرد مثال مقداري فيه ايضا كالنقطة والكليات
فلا حاجة الى ان يقال ان عالم المثال المقداري بعض المثل الافلاطونية
لانه كما يثبت صورا معلقة مقدارية يثبت صورا معلقة غير مقدارية
للكليات ويحكم بان علم الواجب هو تلك الصور المعلقة كلية كانت
او جزئية ونقل عنه يوجد في كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض ازلي
ابدي لا يتطرق اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات كالضحك والبكاء
والعلم والجهل والقيام واللاقيام فان الانسان متصف بالكل
واحتج عليه بان الانسان مثلا قابل للمتقابلات والا لم تعرض له
فيكون في نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل
ان يكون قابلا لما يقابله وهو جزء هذا الانسان الذي لا شك في وجوده
وجزء الموجود موجود في الخارج فالقابل للمتقابلات موجود
في الخارج فقد حكم بكون فرد من الانسان مجردا موجودا في الخارج
وهو بعينه علم الواجب تعالى بالانسان عنده ولما ورد عليه ان
ذلك الفرد القابل هو بعينه الماهية المجردة عن جميع العوارض
والحكم بوجودها قطعي البطلان لان كل موجود في الخارج متعين
متصف ببعض المتقابلات بداهة اول كلامه صاحب حكمة
الاشراق بان ليس مراد افلاطون من الفرد المجرد القائم بنفسه
ذلك بل هو اشارة الى ما عليه الحكماء المتألهون يعني الاشراقية
من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية
ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذي
لنوع النار هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع
اليها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه بلسان الشرع بملك الجبال
وملك البحار ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كلي ذلك
النوع بمعنى ان نسبته فيضه الى جميع الخاصة على سواء لا بمعنى
انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون ماهية انسانية مجردة
موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد
ويكون هناك انسان محسوس يفسد وانسان اخر معقول

قوله متصف ببعض المتقابلات لا سيما
باحد المتقابلين ايجابا
وسلبا
منه

مجرد لا يفسد ابدا ولا يتغير وبالجملة الصور المعلقة ليست المثل الافلاطونية
لان مثل افلاطون نورية اى من عالم العقول وهذه المثل المعلقة
من عالم الاشباح التى بعضها ظلمانية وبعضها نورانية ففى قوله
اشتهرت اشارة الى تأويل صاحب حكمة الاشراق ومراده
وذهب البعض الى ان علمه تعالى تلك الصور المعلقة سواء كانت
عين المثل الافلاطونية او لا قوله وظاهر عبارة الاشارات
حيث قال واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته لا بواسطة
صورته ثم يلزم فيه مبينة معقول يلزم والقيوم الدائم القيام
بتدبير الخلق وحفظه والمراد هنا علمه بجميع ما سواه عقلا بذاته
لذاته قيل حال من ضمير فيه مبينة اى حال كونه عالما بذاته لذاته
ويمكن ان يكون مفعولا له ليلزم اى يلزم لعلمه بذاته لذاته ان
يعقل الكثرة فاعل يلزم جاءت الكثرة جواب لما لازمة متأخرة
لا داخلة فى الذات منقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب
اقتضته العناية الازلية وهو ترتيب سلسلة الممكنات فى كثرة
اللوازم من الذات سواء كانت متباينة كالعقول او غير
متباينة كالصفات لا تنثلم الوحدة اى لا تخل بها اذ الثلمة
خلل فى الحائط والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية و
كثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثير
لذلك فى وحدانية ذاته تعالى وحدة حقيقية بحيث لا تعود
لا بالذات ولا بالاعتبار ولا يخفى ان اللوازم الغير المتباينة
ليست بصريحة فى الصور العقلية القائمة بالذات لجواز
ان تحمل على الاعتبارات العقلية كما يتبادر من اللوازم
الاضافية والسلوب ولذا قال ظاهر عبارته وفيه ما فيه
بل الظاهر هى تلك الاعتبارات والاولى ما قيل تلك العبارة
ما ذكره فى العلم الانفعالى والفعلى حيث قال الصورة
العقلية فيجوز بوجه ما ان يستفاد من الصورة الخارجية
مثلا كما تستفيد من السماء صورة السماء فيجوز ان يسبق

الصورة اولا الى اللغوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما
نعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب
الوجود من الكل على الوجه الثانى فعلى هذا انما قال ظاهر عبارته
اذ يمكن تأويله بان مراده من الوجه الثانى مجرد تقدم العلم الوجهى
على وجود الاعيان ولو تقدما بالذات لا مع ارتسام صورها
فى ذات الواجب تعالى قوله حيث قال هو يعقل الاشياء
دفعة اى من غير تقدم تعقل بعضها على بعض تقدما ذاتيا اذ لو فعل
الآتى يستلزم حدوث تعقلها وهو محال فعلى هذا يكون المراد
من الاشياء غير ذاته تعالى فان العلم بذاته علة للعلم بتلك الاشياء
عندهم فيكون متقدما بالذات من غير ان يتكثر بها اى فى تلك
الدفعة ويؤيده ما فى بعض النسخ من قوله فيها صورها فى
جوهره تعالى اى فى ذاته تعالى او بتصور حقيقة ذاته اضافة
الحقيقة الى الذات كشجر الاراك لان حقيقته تعالى عين
ذاته عندهم وليس له تعالى حقيقة كلية والتصور هنا بالمعنى
اللغوى اى قبول الصورة وهو مطاوع التصوير يقال صورته
فتصور بصورها اى بصورة شئ منها بناء على اضمحلال
الجمعية بالاضافة الجنسية والالم يصح مقابلته للشق الاول
بخلاف ما اذا حمل على ما ذكرنا فانه يدل على ان ذاته تعالى
لم تتصف بصورة من صورها اصلا وهو لم يفهم من الشق
الاول الدال على نفى اتصاف ذاته تعالى بالصور الكثيرة
وكلمة او فى سياق النفى للعموم فكانه قال من غير ان تتصف
ذاته تعالى بالصورة لا بصور متعددة ولا بصورة واحدة
منها ولك ان تقول مراده من غير ان تتصف بصورها
التفصيلية ولا بصورها الاجمالية الوحدانية لزوم المحالات
على كل تقدير منها كون الواحد الحقيقى فاعلا وقابلا ومنها
زيادة الصفة على الذات ومنها كونه تعالى محلا لبعض
الممكنات الصادرة عنه تعالى والكل محال عندهم ولذا

شنعوا عليه في الاشارات ولذا قال صح بنفسه بل ذلك التعقل
الدفعي بان يفيض عنها اي عن حقيقة الذات صورها سواء كانت
صورا خارجية كما في صور العقول القديمة او صورا علمية كما في صور
الحوادث المرتسمة في بعض العقول معقولة بهذا هو ظاهر
الاضراب لكنه يأباه كون المعلومات عندهم مرتبة في الوجود
الخارجي فالوجه انه اضراب عن لازم الكلام الاول اي فلا تفيض
عنها صور في تلك الدفعة لا متعددة ولا واحدة بل تفيض عنها
بعدها صورها معقولة مرتبة كما في صور العقول الخارجية او غير
مرتبة كما في الصور الادراكية المرتسمة في العقول بها على ان
علوم العقول اجمالية غير مرتبة عندهم وقوله معقولة حال
من الصور اي تفيض حال كونها معقولة لا انها تصير معقولة
بعد الفيضان وحاصله ما اشار اليه بهمنيار في تحصيل
من ان تعقل الواجب تعالى بالاشياء ليس بمعنى انها
صدرت عن الذات فتعقلها على ان يكون تعقلها متاخرا
عن صدورها از يستحيل الصدور بدون العلم فيدور او يتسلسل
بل بمعنى ان ذلك الصدور والفيضان هو نفس التعقل
فتفيض تلك الاشياء عن الذات حال كونها معقولة بذواتها
فقد ادعى الشيخ في هذا الكلام امرين احدهما ان تلك الصور
الفائضة معقولة للواجب تعالى بذواتها لا بصورها
المرتسمة في ذاته تعالى وثانيهما ان جميع تلك الصور معقولة
للواجب تعالى فاشار الى الدليل الاول بقوله وهو اي
فيضانها معقولة والمراد الصور الفائضة معقولة لحصول
الصورة بمعنى الصورة الحاصلة اولى بان يكون علما بمعنى
الصورة الحاضرة عند المجرد من الصور الفائضة من عقليتها
بمعنى صور تلك الصور بمعنى ان تلك الصور الفائضة لو
كانت معقولة لا بذواتها بل بصورها الفائضة هناك
صورا اخرى لاجل معقولية الصور الاولى لتكون مرآتا

لملاحظتها ولا مانع لتكون كل من الصورتين علما له تعالى لان
كلا منهما صادرة عن الذات حاضرة عنده تعالى مع ان الصورة
الاولى اقدم بالذات من الثانية التي هي ظل لها فتلك الصور
الفائضة اولا اولى بان يكون علما من صورها الفائضة
ثانيا لاجل معقوليتها ومالي اولى لا يقع في حق الواجب
تعالى فتلك الصور الفائضة معقولة بذواتها لا بصورها
المرتسمة في ذات الواجب تعالى واشار الى دليل الثاني
بقوله ولانه تعالى يعقل ذاته وانه مبدا لكل شئ الظاهر انه
عطف على ذاته ويمكن الحالية وينجه على الاول ان العلم بكونه
مبدا لكل شئ موقوف على العلم بكل شئ والكلام فيه هو
فيكون الدليل مشتملا على المصادرة والجواب عنه ان ليس
المراد بالمبدائية المعقولة هذه النسبة بوجه ذلك بل المراد
هو الخصوصية مع كل معلول معين مما تقرر عندهم من ان لابد
لكل علة من الخصوصية مع معلولها دفعا للرجحان من غير
مرجح وهذه الخصوصية في الواجب تعالى ليست حالة زائدة
بل عين الذات عندهم فعلمه تعالى بذاته بكنهه يستلزم العلم
بجميع لوازمه التي من جملتها كونه تعالى جوادا مطلقا ومعدن
كل خير وكمال وخصوصية ذاته تعالى مع المعلول الاول وخصوصية
ذاته مع المعلول الثاني بشرط المعلول الاول وهكذا فبهذا
الاعتبار يكون العلم بذاته تعالى علة تامة للعلم بجميع الاشياء
على ان يكون العلم بالاشياء لازما متاخرا عن العلم بذاته
بان يكون الذات من حيث كونه عالما موجبا لفيضان
صور بعضها صور خارجية وبعضها صورا دراكية وهذا هو
المراد بقولهم علم الواجب تعالى بذاته منطو على العلم
بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال
العلم البسيط الاجمالي على العلوم التفصيلية كما اشار
اليه بعض المحققين في رسالة مستقلة في علم الواجب تعالى

والاشارة الى الالطوا، من جهة تلك الخصوصيات قال فيفعل من ذاته
كل شئ ولم يقل من العلم بذاته كل شئ مع ان علة الفعل و مبداءه
عندهم هو العلم بالذات فلك ان تقول الضمير في قوله وهو اولى
عائد الى الواجب تعالى على معنى انه لم يحتج الواجب تعالى في الفعل
الدفعي الذي هو مرتبة العلم الاجمالي بالاشياء الى صورها التفصيلية
المتعددة او الاجمالية الوحدانية لانه تعالى و لي بان يكون علما بمعنى
مبداء انكشاف جميعها من تلك الصور الفائضة من عالميته تعالى
يعني لو كان هناك صور ادراكية لفاضت معقولة ايضا لما
عرفت من استحالة الصدور بدون العلم بل كل صادر ما نفس
العلم او مسبوق به لا متاخر عنه للزوم الدور او التسلسل فلا بد
ان ينتهي مبداء الانكشاف الى الذات فهو اولى بان يكون علما
بمعنى مبداء انكشاف جميعها من تلك الصور المتاخرة عن عالميته
تعالى و لا يلزم تحقق العلم بدون المعلوم في تلك المرتبة الاجمالية
لان العلم الاجمالي لا يعني عبارة عن العلم بذاته تعالى المشتمل على
العلم بخصوصياته مع المعلولات اجمالا كما عرفت في الالطواء
المذكور و اذا لم يحتج الواجب تعالى الى صورها في مرتبة العلم
الاجمالي لم يحتج اليها في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو الصور
الفائضة عن الذات خارجة او ادراكية مرتسمة في محل او فعلي
هذا يثبت الامر الاول ايضا و على كل تقدير فظاهر كلام الشفاء ان
العلم بذاته تعالى عين ذاته و علمه بغيره من الممكنات عين المعلومات
و كلام المحقق الطوسي يمر عليه و يجوم حوله بمايس مراد الشيخ
من الاعتبار بالنفس و نفي الظن و غيرهما من الكلمات الضعيفة
لان مراده يثبت بما ذكره كما عرفت **قوله** يجوم حول ظاهر
كلام الشفاء و انما قال ظاهر كلام الشفاء لانه يجوز ان يحمل على
نفي قيام الصور بذاته تعالى في مرتبة العلم الاجمالي و اثبات
قيامها به في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو مرتبة الايجاد بناء
على ان الكثرة العارضة لا تقدح في وحدته الذاتية فتكون موافقا

لما في الاشارات لا يقال فعلى هذا لا يكون ما في الشفاء صريحا في
نفي قيام الصورة لانا نقول مراده التصريح بحسب الظاهر و يمكن ان يقال
ما في الشفاء و ان كان صريحا في نفي قيام الصورة بذاته تعالى ظاهرا
و باطنا الا انه ليس بصريح في ان علمه تعالى بغيره عين المعلومات
بل هو ظاهر فيه اذ احتمال الصور الادراكية انما قائمة بذاته و قد نفيها
من قبل و انما قائمة بنفسها فيلزم المثل الافلاطونية و قد ابطلها
الشيخ و غيره و انما قائمة ببعض الممكنات فيلزم احتياج الواجب
في علمه الى بعض الممكنات مع ان قيام صورة المعلول الاول
ببعض الممكنات غير صحيح قطعا لكنه بحث اخر لا يدفع الاحتمال
المذكور و سيجئ من الشارح ان الشيخ رد علم الواجب
بين الاحتمالات في الشفاء و لم يعين ان الحق ايها هذا الذي
ذكرناه الى هنا مبني على ما فهمه الشارح من الشفاء و سيجئ تحقيق
كلام الشيخ في انه جزم في الشفاء بالاحتمال الاول اعني قيام الصورة
الواحدة الاجمالية بذاته تعالى في مرتبة العلم الاجمالي لتكون
تلك الصورة علما اجماليا سابقا على ايجاد المعلولات
بالاختيار فالاضراب هنا على ظاهره و قوله و هو اولى بالمعنى
الاول يكون اشارة الى ان علمه بتلك الصورة الاجمالية
حضوري لا حصولي و بالمعنى الثاني يكون اشارة الى ان مبداء
انكشاف تلك الصورة هو الذات لا الصفة الزائدة كما قال
الاشاعرة **قوله** فانه كما لا يحتاج العاقل اي النفس الناطقة
في ادراك ذاته لذاته متعلق بالادراك اما اشارة الى ان
ادراك ذاته لذاته لا بواسطة الة جسمانية لان ذاته مجرد
عن المادة فلا يحتاج العالم به الى تلك الالة و اما اشارة الى
ان ادراك ذاته مقتضى هويته لا ينفك عنه اصلا سواء التفت
الى ذاته او لا الى صورة غير صورة ذاته اي غير هويته الخارجية
و اطلاق الصورة على الهوية الخارجية مع ان الكلام في الخارج
اعيان و في الاذهان صور عندهم مبني على تشبيه الهوية الخارجية

الحاضرة عند المدرك بالصورة العقلية الحاصلة عنده فى كونها مرآة
لملاحظة المعلوم ففى العلم الحضورى يكون المرآة والمرئى متحدين فى
الماهية وفى شخص الوجود الاصيلى خارجية كان ذلك الوجود كما فى
علم النفس بذاتها او ذهنيا كما فى علمها بالصورة الذهنية الحاضرة
عندها وفى العلم الحصولى مختلفين فى احدهما كما فى علم الانسان
بجدة الشام او برسمه واعلم انهم اوردوا على علم النفس بذاتها
بانه يستلزم اجتماع مثلين فى محل واحد بناء على ما هو التحقيق من
ان الحاصل فى الذهن عين ماهية المعلوم واجابوا عنه تارة بان
المحال اجتماع مثلين موجودين فى ظرف واحد لا اجتماع مثلين
احدهما موجود فى الخارج والاخرى فى الذهن وتارة بان علم النفس
بذاتها حضورى فليس هناك صورة ذهنية اخرى ما عدا الصورة
الخارجية ليلزم المثلان والجواب الثانى هو المختار عند المحققين
ولذا اختاره المحقق الطوسى هنا اقول ينجه على كل من الايراد
والجواب انهم ان ارادوا ان النفس عالمة بكنه ذاتها فظاهر
الفساد والا لعلمت انها جوهر او عرض وان ارادوا انها عالمة
بذاتها ببعض وجوهها فهناك صورة ذهنية غير حائلة للنفس
لانها صورة ذلك الوجه المغاير لها بالماهية لا صورة نفس النفس
فهناك صورتان احديهما خارجية والاخرى ذهنية قائمة بالاولى
وليسا بمثلين **قوله** لا يحتاج ايضاح هذا صريح فى ان علمه
تعالى بغيره من الممكنات عين الممكنات واستدل عليه بالاعتبار
الآتى وحاصله كلما كان الصور العقلية الصادرة عنا بمشاركة
الغير معلومة لنا بذواتها علما حضوريا لا بصورها علما حصوليا
يلزم ان يكون الصور الصادرة عن الواجب تعالى بالاستقلال
معلومة له تعالى بذواتها علما حضوريا لكن المقدم حق فكذا التالى
اما حقية المقدم فبالوجدان واما الملازمة فلان تعقل الصورة
بذاتها لا بصورتها الاخرى لعلاقة الصدور كما يدل عليه التعليق
بالمشتق والصدور بالاستقلال اقوى من الصدور بالمشاركة

فاذا كان الضعيف موجبا لذلك التعقل فيوجبه الاقوى بالطريق
الاولى **قوله** فهى صادرة عنك لعل مراده الصدور الظاهرى
لا الحقيقى لانه منافٍ لما اسلفه فى تحقيق مذهب الحكماء من ان لا مؤثر
عندهم الا الواجب تعالى ولا يمكن حمله على مذهب نفسه وغيره
من الشيعة والمعتزلة من كون العبد موجدا لافعاله لانه هناك
فى صدد تحقيق مذهب الحكماء فى احاطة علم الواجب تعالى بالكل بعلاقة
العلية للكل ويدل على ما ذكرنا انه جعل فيما يأتى حصول الصورة لنا
حصولا للقابل لا للفاعل فمراده بالصدور بالمشاركة الغير هو الصدور
بايجاد الغير تلك الصورة الحادثة وما يتوقف عليه من المحل الذى
هو النفس وسائر العلل المعدة وغير المعدة وبالصدور الاستقلالى
ان يكون وجود الكل عينى الصادر وما يتوقف عليه بايجاد الواجب
تعالى ان توقف وليس المراد بالصدور بالمشاركة ان يتوقف
على شئ وبالصدور الاستقلالى ان لا يتوقف على شئ كما توهمه
الشارح فى الوجه السابع الآتى فانه مبطل للاستدلال بالعلية
على احاطة علم الواجب بناء على ان جميع الممكنات مترتبة
يتوقف بعضها على صدور البعض الاخر عندهم وكذا توهمه من
قال هنا الصورة صادرة عنا بمشاركة المعلوم الذى تلك الصورة
ظل له الا ان يكون ما ذكره هذا القائل توضيحا لمراد الشارح فيما
توهمه لكن توضيح مراد المحقق الطوسى هنا اولى من توضيح مراد
الشارح فيما يأتى الا يرى ان المحقق فرع على هذا البيان قوله
فاذن المعلولات الذاتية وجعل فيه الواجب تعالى فاعلا ذاته
بالنسبة الى تلك المعلولات الذاتية مع توقف صدور بعضها على بعض
عندهم فكيف يحمل مراده هنا على ذلك نعم خص الذكر بعد قوله
واذ قد تقدم هذا بالمعلول الاول الصادر بالشركة شئ اصلا
لكن مراده مقايسة البواقى عليه كما سنشير اليه **قوله** بل كما
تعقل ذلك الشئ بها لكونها مرآة لملاحظته كذلك تعقلها بنفسها
ايضا لاتحاد المرئى والمرآة فالمعقولية عارضة للصورة اولا ولذى

الصورة ثانيا وبواسطتها وهذا كما يرى المرآة اولا وبواسطتها
الصورة المرتسمة فيها وتحقيق ذلك ان العلم مطلق الصورة الحاضرة
عند المدرك سواء التفت اليها النفس اولا كالمعاني الحرفية ولا
يلزم من كون الصورة معلومة ان يكون الحكم بكونها معلومة معلوما
بدون الالتفات اليه ومن غفل عنه قال ما قال **قوله** بل انما
يتضاعف ه يعني ان هنا علمين احدهما حصولي وهو العلم بالشيء
بصورته والاخر حضوري وهو العلم بالصورة بذاتها فيحصل العلمان
من غير ان يتضاعف الصورة فيهما بل انما يتضاعف الصفات
الاعتبارية فيهما المتعلقة بذاتك او بالصورة فقط اما المتعلقة
بذات العاقل فهي كونه بحيث حصل عنده الشيء بصورته وكونه ه
بحيث حضر عنده الصورة بذاتها واما المتعلقة بذات الصورة
فهي كون الصورة صورة ادراكية للشيء ومرآة له وكونها صورة
ادراكية لنفسها ومرآة لملاحظة نفسها هذا باعتبار كونها علما
واما باعتبار كونها معلومة فلها اعتبار اخر وهو كونها ذات صورة
ادراكية هي مرآة لها فان العقل ينتزع عنها صورة هي مرآة لها وان لم
يكن لها صورة زائدة على ذاتها كما ينتزع الحرارة من الحرارة في قولنا
حرارة النار حارة فهي من حيث كونها ما له تلك الصورة المنتزعة
معلومة والتركيب مجموع هذه الاعتبارات فقوله فقط متعلق
بالتعلق لا بالتضاعف لان جميع هذه الاعتبارات متضاعفة
البتة وما قيل من جملة تلك الاعتبارات كون العاقل قابلا
للصورة وكون الصورة مقبولة له فليس بشيء لان حلول الصورة
في العاقل من خواص العلم الحصولي ولا مدخل له في العلم الحضوري
كما سيصرح به في نفي الظن فلا يكون متضاعفا في العلم الحضوري
كما ان الفاعلية والمنفعلية المترتبين على الصدور من خواص العلم
الحضوري فلا يتضاعفان في العلم الحصولي **قوله** ولا تظنن
ان كونك محلا منع للملازمة باعتبار والمقدمة الواضعة باعتبار
اخر بوجهين احدهما بان يقال ان اريد انا نتعقل تلك الصور بذاتها

قوله سواء التفت ه ولو سلم ان العلم بالصورة
يتوقف على الالتفات اليها فمراد المحقق الطوسي
هنا انك اذا التفت الى الصورة وعلمتها فانك تعلمها
بذاتها لا بصورة اخرى تكون مرآة لملاحظتها

مطلقا لا بشرط الحلول فينا فالمقدمة الواضعة ممنوعة لجواز ان يكون
ذلك التعقل بشرط الحلول فينا وان اريد التعقل بشرط الحلول فالمقدمة
الواضعة مسلمة لكن الملازمة ظاهرة المنع ح لان المعلول الصادر
عن الواجب غير حال فيه تعالى واجاب عنه باختيار الشق الاول
واثبات المقدمة الواضعة الممنوعة بابطال السند بزعم مساواته
للمنع بان يقال ذلك الاشتراط باطل فانك تعقل ذاتك مع انك
ليست محلا لها فلو كان تعقل النفس تلك الصورة الصادرة عنها
بالمشاركة الحاضرة عندها بذاتها بشرط حلولها فيها لزم ان
لا تعقل ذاتها بذاتها لان ذاتها غير حالة في ذاتها اذ لا يتصور
حلول الشيء في ذاته وان جاز حلول جوهر في جوهر اخر وقوله
بل انما كان كونك محلا ه تعيين لمنشأ غلط الظن المذكور كانه
قال نعم الحلول فيك شرط في حصول تلك الصورة لك لانها عرض
يحتاج وجوده الى الحلول في محل وحصولها لك شرط في تعقلك
اياها بالعلم الحضوري لان مدار العلم الحضوري على حصول المعلوم
للعالم لكن غاية ذلك اشتراط خصوصية بعض الافراد لكونه عرضا
لا لكونه علما حضوريا لان طبيعة العلم الحضوري مستغنية عن ذلك
الاشتراط لتحققه في علم النفس بذاتها من غير حلول فلذا قال فان
حصلت لك تلك يعني فلو فرضنا حصول تلك الصورة بغير الحلول
فيك حصل تعقلك اياها حضوريا كعلم النفس بذاتها من غير
حلول ولا يخفى انه ان اراد استغناء الطبيعة المطلقة فمسلم و
غير مفيد وان اراد استغناء الطبيعة المخلوطة فذلك ممنوع لجواز
ان تكون في ضمن بعض الافراد مشروطة بالحلول وفي ضمن البعض
الاخر بعدم الحلول فلا يتفرع قوله فان حصلت لك ه فلذا اورد
عليه الشارح الوجه الرابع من وجوه البحث الاتي وثانيهما بان
يقال ان الصورة الصادرة عن النفس بمشاركة الغير مقبولة لها
وهي قابلة لها لكونها محلها وحال الصور الصادرة عن الواجب
تعالى معه ليست كذلك فان اريد انا نتعقل تلك الصور بذواتها

مطلقا لاشرط القابلية والمقبولية فالمقدمة الواضعة ممنوعة لجواز ان
يكون نفعلها اياها بذواتها بذلك الشرط وان اريد انا نتعقل بذلك
الشرط فالمقدمة الواضعة مسلمة لكن الملازمة حينئذ ظاهرة المنع
لانتفاء الشرط المذكور فيما صدر عن الواجب تعالى واجاب عنه
ايضا باختيار الشق الاول واثبات المقدمة الممنوعة بابطال
السند بقوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله الخ ولم يقل ان
حصول الشئ لفاعله المستقل ليس دون حصوله لفاعله الغير
المستقل وقابلة كما يقتضيه اشتراك الصدور لما قدمنا ان المراد
من الصدور بمشاركة الغير مآله القابلية فقط وفاعل الكل هو
الواجب لا الغير فمن قال ان الوجه الثاني من الظن مبني على
كون الصورة الحالة في النفس صادرة عن العقل الفعال فقد غفل
عن ذلك بل كل من السؤال والجواب مبني على كونها صادرة عن
الواجب تعالى ومن ههنا يعلم صدق ما قدمه الشارح ما قاله عن
الشيخ والمحقق الطوسي وبهمنيار من ان تحقيق مذهبهم ان لا مؤثر
في الوجود عندهم الا الواجب تعالى وان الوسائط بمنزلة
الشروط والآلات قوله وان قد تقدم هذا فقول لا يخفى
ان هذا الاسلوب انما يستعمل فيما كان المتقدم من مقدمات
الدليل المتأخر وههنا ليس كذلك اذ لا يتوقف الدليل الآتي
على ما تقدم بل التفريع السابق من قوله فهو عاقل لذاته يدل
على ان المتقدم دليل برأسه على ان علم الواجب بالمعلولات
الذاتية عين تلك المعلولات فالوجه ما اشار اليه صاحب
المحاكمات من ان هذا المطلب لما كان مستبعدا عند اربابه
التحصيل والتعلم احتاج تقريبه من الاذهان اولا بالخطابيات
ثم الى اثباته بالبرهانيات فما سبق خطابي وما ياتي برهاني
فعلى هذا يندفع كثير من ابحاث الشارح كما نشير اليه لكن الشارح
سيشير الى ان قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما هو
مبني استدلالهم ههنا موقوف على المقدمة السابقة مع انها

لا تجري فيما عدا المعلول الاول وسنعرف جريانها في الكل قوله
من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته اي علمه بذاته في الوجود بحسب
نفس الامر الاني اعتبار المغايرين مما لا وجود له في نفس الامر
كما بين اغوال وذلك لان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى
المعلول الاول واحد حقيقي لا تعدد له لا بالذات ولا بالاعتبار ويدل
على ما ذكرنا ما ذكره الشيخ في الشفاء حيث قال ذاته تعالى عقل وعاقل
ومعقول لان هناك شيئا متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة
عقل وبما يعبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعبر له
ان ذاته له هوية مجردة عاقل ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته
المجردة لشئ والعاقل هو الذي له ماهية مجردة عن الشئ
وليس من شرط هذا الشئ ان يكون هو او آخر بل شئ مطلقا
والشئ مطلقا اعم من ان يكون هو او غيره فالاول باعتبارك
انه مهية مجردة لشئ هو عقل وباعتبارك ان له ماهية مجردة
لشئ هو عاقل وباعتبارك ان ماهيته المجردة لشئ هو معقول
الى ان قال فقد فهمت ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب
كونه اثنين في الذات ولا اثنين بالاعتبار ايضا فانه ليس
تحصيل الامرين الا اعتبار ان مهية مجردة لذاته وان مهية مجردة
ذاتها له وههنا تقديم وتأخير في ترتيب المثال والغرض المحصل
واحد انتهى وما قيل عالميته تعالى يقتضي التغاير ولو اعتبارا بين
شئ والا لم يكن ذاته تعالى في المرتبة المتقدمة على كل اعتبار
عالما وذلك باطل كذا حققه بعض المحققين فعلى هذا يكون المراد
بتعدد العلة في قوله بكون العلتين تعددا موهوما لا يطابق
الواقع قوله فاحكم بكون المعلولين اي يجب ان يحكم
بكونهما شيئا واحدا في الوجود النفس الامري بان يكونا موجودا
خارجيا واحدا لا بان يكونا موجودا واحدا علميا اذ علته الذات
لذات المعلول الاول بطريق لا يجاد في الخارج فاما ان يكون
المعلولان موجودا خارجيا واحدا او يكون ذات المعلول

قوله وههنا تقديم وتأخير اي في اعتبار المغايرين
تقدير ذاته بحيث تقصر وتنقسم فلا يرد ان في مذهبي
تقدير ذاته بحيث تقدير وتأخير مع كونهما متغايرين
في الواقع كالابوة والبنوة كما لا يخفى

الاول موجودا خارجيا و علم الواجب تعالى به موجودا علميا اى صورة
ادراكية و على الثانى لا يكونان شيئا واحدا فى الوجود بحسب نفس
الامر و تلخيص كلامه ان ذات الواجب علة لذات المعلول الاول
و علمه تعالى بذاته لكونه علة للعلم بكل شئ هو علة للعلم بالمعلول
الاول و العلمان واحدة فى الوجود فكلما كانت العلتان واحدة
فى الوجود يلزم ان يكون المعلولان ايضا واحدا لان الواحد الحقيقى
لا يصدر عنه الا الواحد و لانهما لو تغايرا فى الوجود لكان احدهما
موجودا خارجيا مباينا لذات الواجب و الاخر صورة ادراكية
اذ لا قائل بكونهما موجودين خارجيين و ذلك يقتضى ارتسام تلك
الصورة الادراكية فى ذات الواجب لانها لا تقوم بذاتها لبطلان
المثل الافلاطونية و لا بذات المعلول الاول و الا لكان علم
الواجب به متاخرا عنه و هو باطل كالارتسام المذكور و الدليل
الاول مستفاد من قوله و حكمت بكون العلتين الخ و الدليل
الثانى مستفاد من قوله من غير تغاير يقتضى الخ **قوله** فاذن
وجود المعلول الاول الخ و الظاهر ان مراده و كذا الكلام فى المعلولات
الذاتية الباقية بناء على جريان الدليل الاول فيها فان الواجب
تعالى بشرط المعلول الاول واحد حقيقى بالنسبة الى المعلول الثانى
لا يصدر عنه الا المعلول الثانى و لذا احتاجوا فى صدور المعلول
الثالث الى شرط اخر و لا يقدح تعدد العلة ذاتا او اعتبارا
فى وحدتها بالقياس الى المعلول المعين الا يرى انهم لم يخصوا
قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بصدور المعلول الاول
بل اجروها فى سائر المواضع و لو كانت العلة متعددة بحسب
الذات كما فى قولهم الجسم لا يكون فاعلا و منفعلا من جهة واحدة
اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بل هو باعتبار صورته الجسمية
فاعل و باعتبار مادته منفعل نعم لا يجرى الدليل الثانى لجواز ارتسام
صورة المعلول الثانى فى المعلول الاول بل صورة كل معلول
متاخر عن كل معلول متقدم و لقائل ان يقول ان خص المعلول

فى قولهم العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول الصادر عن العلة بالذات
لا بشرط شئ لم يجر هذا الكلام فى سائر المعلولات الذاتية الصادرة
بشرط و انضام بعض ما يأتى منه من ارتسام صور جميع الكليات
و الجزئيات فى العقول بواسطة تعقلها الواجب تعالى العلة فى
الكل و ان عمم من المعلول الصادر بالذات او بالواسطة فهذا
الكلام مع الدليل الاول كما يجرى فى المعلولات الذاتية القديمة
يجرى فى الحوادث كلها فان الواجب بشرط مجموع المعدات
السابقة الحادثة علة تامة لكل معلول حادث عندهم و هو بالنسبة
الى ذلك المعلول واحد حقيقى لا يصدر عنه غيره فيكون المعلولان اعنى
ذات كل حادث و علم الواجب به متحدين فى الوجود فيلزم
ان يكون العلم بالحوادث ايضا حضوريا مع انه حصولى عنده
و الا لزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب تعالى بها
و الكل باطل و لذا احتاج الى صورها المرتسمة فى العقول و خص
العلم الحضورى بالمعلولات الذاتية التى هى العقول مع الصور
القائمة بها و الجواب ان قولهم بان الواجب بان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول يعنى ان العلم بالمصدر بالذات
و بالاستقلال بالمعنى الذى ذكرناه يوجب العلم بالمعلول هو على
اطلاقه دليل على احاطة علم الواجب بالكلى سواء كان
ذلك العلم المحيط حضوريا او حصوليا و مع قيد اخر هو ان يكون
صدور ذلك الصادر بذاته لا بواسطة رأى كلى منحصر فيه
دليل على ان علمه بذلك الصادر علم حضورى فالصدور فى
الدليل الاول محمول على الصدور لا بواسطة رأى كلى فلا يجرى
فى الحوادث المتغيرة و لا فى الاجسام القديمة المتشكلة **قوله**
ثم لما كانت الجواهر العقلية جواب سؤال مقدر بان يقال
قاعدة الحضور بذاته من غير حاجة الى صورة مستانفة لا تجرى
فى الحوادث و الا كانت الحوادث قديمة او كان علم الواجب
بها حادثا و لا فى المتشكلات من حيث التشكل فيلزم ان لا يكون

الواجب تعالى عالما بها وهو باطل فاجاب بان غاية ما لزم ان لا يكون علمه بها حضوريا ولا باس به لانه غير ممكن في الازل ولا باس بعدم حصول العلم الممتنع في حقه تعالى لان لا يكون عالما بها مطلقا ولو بالعلم الحصولي الممكن فانه تعالى عالم بها بالعلم الحصولي بناء على ارتسام صور جميعها في العقول ولو بوجوه كلية منحصرة فيها وتلك العقول مع جميع تلك الصور حاضرة عنده تعالى ولما توجه ان يقال انما يتم ذلك لو كانت العقول عالمة بجميع تلك الحوادث الغير المتناهية والمتشكلات ولو بوجوه كلية منحصرة وذلك ممنوع اشتغل اولا بدفعه بان للعقول علما حصوليا بغير معلول لانه كعلم العقل الثاني بالعقل الاول فلكل منها علم حصولي بذات الواجب الذي هو علة كل شئ فبواسطة ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يلزم ان يكون كل منها عالما بجميع الموجودات قديمة كانت او حادثة مجردة كانت او مادية متشكلة جواهر او اعراض موجودة في الخارج او في الاذهان ففي كلامه غاية ايجاز ومراده ما ذكرنا ولعله اراد ان لكل من العقول علما حصوليا بكنه الواجب والا فالعلم بالواجب بوجه من الوجوه لو كان موجبا للعلم بكل معلول لكان كل ان ناقص عالما بجميع الاشياء كعلم الواجب وذلك ظاهر البطلان ولا ينقدح بما قاله الحكماء من امتناع اكتناه الواجب تعالى لان مرادهم امتناعه للانسان نعم يرد عليه منع ظاهر ثم الظاهر من كلامه ان كل عقل عالم بمعلوله علما حضوريا كعلم العقل الاول بالعقل الثاني واثبات علية بعض الممكنات للبعض الاخر بالايجاد ينافضه قوله ولا موجود الا وهو معلول له لامتناع اجتماع المؤثرين الناقصين على معلول واحد شخصي الا ان يقال ان ذلك مبني على كفاية الصدور الظاهري في العلم الحضوري بالصادر كما في علمنا بالصورة العقلية الصادرة عنا بحسب الظاهر وبعد ذلك يتجه عليه ان

الكفاية المذكورة في الصادر المباين للمصدر محل نظر **قوله** كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية صفات للصور والمراد بصورها الكلية صورها العقلية الكلية ولو منحصرة في ذلك الموجود اذ الصور الخارجية لا تكون كلية وبصورها الجزئية الصورة الخارجية للمجردات المعلولة لذلك العقل والصور العقلية الجزئية للمجردات التي ليست بمعلولة له كما قدمنه لا اعم منها ومن الصور الجزئية العقلية للمحسوسات المتغيرة او المتشكلة ايضا لان حصولها على الوجه الجزئي موقوف على الالة الجسمانية وان توهمه الشارح في الوجه الرابع **قوله** لا بصور غيرها اي غير تلك الجواهر وغير تلك الصور بل باعيان تلك الجواهر واعيان تلك الصور بمعنى انفسها فيكون علم الواجب تعالى بكل من تلك الجواهر والصور القائمة بها حضوريا وبالحوادث والمتشكلات حصوليا ولا باس به لانه ليس ابعد مما ذهب اليه بعض الحكماء من ان علمه تعالى بغير ذاته حصولي مطلقا وما قيل على هذا يلزم ان يكون مبدء الانكشاف تلك الصور لا ذات الواجب وهو مخالف لمذهبهم فمدفوع بانه انما يرد لو كان انكشاف تلك الصور على الذات بعد صدورها عن الذات وليس كذلك على ما اشار اليه الشيخ من ان نفس صدورها عبارة عن تعقلها فهي انما فاضت معقولة لانها فاضت بتعقلها الواجب فمبدء الانكشاف هو الذات لا يقال ليس الكلام في انكشاف الصور بل في انكشاف الحوادث بواسطة تلك الصور لانا نقول ليس للحوادث انكشاف اخر غير انكشاف الصور اذ ليس هناك علمان احدهما حضوري والاخر حصولي بل علم واحد هو بالقياس الى الصورة حضوري وبالقياس الى الحادث حصولي فانكشاف الحادث هو بعينه انكشاف الصورة **قوله** وكذلك الوجود على ما

هو عليه اشارة الى دفع سؤال اخر بان يقال ذات الواجب
وان كان علة لكل شئ الا انه لا يكون علة لنفس الوجود على
الترتيب الواقع ذاتا وزمانا لانه مفهوم انتزاعي فلا يكون
معلولا فاجاب بانه علة لكل شئ بجميع احواله الحقيقية و
الاعتبارية فيلزمه ان يعلم جميع الاشياء باحوالها ولك ان
تقول السؤال ان يقال ذات الواجب مفهوم تصوري
فالعلم به يوجب تصور كل شئ لا التصديق بوجودها
ووقوعها على الترتيب الواقع والجواب بان تصور الذات
يوجب تصور كل شئ بجميع احواله وذلك التصور يستلزم
التصديق بوقوع كل شئ على الترتيب اذ من
التصورات ما يستلزم التصديق كما في تصور اطراف
القضايا فيما بينها معها وان لم يكن كاسبا له **قوله**
قلت هذا الكلام اقناعي اي خطابي في مقام البرهان فلا يكون
صحيحا **قوله** غير بين اي غير معلوم لما بداهة ولا كسبا فيكون
منعا للعدل بالاعتبار المذكور ولما كان منع العدل راجعا
الى منع مقدمة من دليله لا على التعيين وفي صحة ذلك
المنع كلام فصدر ارجاعه اليه بالتعيين فقال وما ذكره من
الاعتبار وحاصله منع الملازمة القائلة بانه كلما كان
الصور العقلية الصادرة عنا بالمشاركة معلومة لنا
بذواتها يلزم ان يكون الصور الصادرة عن الواجب
بالاستقلال معلومة له كذلك بذواتها مستندا بالفرق بين
الصورتين بان الصورة العقلية الصادرة عنا بالمشاركة
من صفات ذواتنا وصفة النفس حاضرة عندها كذاتها
بخلاف الصور الصادرة عن الواجب **قوله** الثاني
ان نفعل منع تلك الملازمة ايضا مع تعيين منشاء
الغلط وحاصله انا بينا تلك الملازمة ان لو كان تعقل

الصورة العقلية القائمة بالعاقل لعلاقة الصدور كما دل عليه
كلامه حيث علق الحكم في المقدمة الواضعة وفي طرف الملازمة
بالمشتق الدال على علية ما خذ الاشتقاق اعني الصادرة بالمشاركة
والصادرة بالاستقلال وليس ذلك التعقل لعلاقة الصدور
بل لعلاقة الحلول او لعلاقة الصدور مع الحلول واقول
كلام المحقق الطوسي في قوله فان حصلت تلك الصورة
وفي قوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله صريح في ان
ذلك التعقل لعلاقة الحصول للعاقل بمعنى الحضور عنده
وهي العلاقة المطردة في علم النفس بذاتها لا الصدور ولا
الحلول ولا مجموعهما فالتعليق بالمشتق ليس لاجل ان الصدور
علاقة بل لاجل انه مستلزم لعلاقة التعقل والظاهر ان
الامر كما ذكره لان الفاعل وحده لا بد ان يحضر عنده جميع
اجزاء الفعل وجميع لوازمه بخلاف الفاعل مع غيره و
هذا القدر كاف في المقام الخطابي فيندفع الوجهان معا على
تحرير صاحب المحاكمات **قوله** فانا نحتاج في تصور الامور
الصادرة عنا وهي افعالنا بالمعنى الحاصل بالمصدر سواء
قامت باجسامنا كما في حركات اعضائنا او بمحل اخر
كالاشكال التي نرسمها فان الكل مباينة لنا اي لقوانا
الناطقة بمعنى انها ليست عين النفس ولا صفة حالة فيها
الى الصورة اي الى صورة الامر الصادر عنا وذلك لان
الحركات المرئية لاعضائنا مثلا كسائر المبصرات
في ان صورتها ترتسم في الحس المشترك فيدرك بواسطة
الصورة وكذا سائر المحسوسات سواء قامت باجسامنا
او بمحل اخر فعلى هذا نقول كما ان الصورة المرتسمة في
ذاتنا للنفس مدركة معلومة لنا بذاتها لا بصورة اخرى
كذلك الصور الجزئية المرتسمة في الحس المشترك
وسائر القوى فيكون علم النفس بها حضوريا مع انها

مباينة للنفس بهذا المعنى فيكون معلوما لهذا المدعى كما اعترف به
الا ان يقال كما ان مراد المحقق من الصورة العقلية اعم من
الصورة المرتسمة فى ذات النفس او فى الة انها كذلك
مراد السارح من الصورة المباينة عالم يكن ذات العاقل
ولا وصفا قائما بذاته ولا شيئ من الة كما ستعرف **قوله**
كما يشهد به الوجدان الخ فيه ظاهره دعوى البداهة فى الوجود
الذهنى مع انه من اعظم المعارك اقول بل ظاهره دعوى
البداهة فى وجود الصورة فى الذهن اعم من ان يكون تلك
الصورة نفس ماهية المعلوم اولا والوجود الذهنى
المنازع فيه هو القسم الاول لا الاعم فانه بديهى بالوجدان
نعم يتجه عليه ان وجودها بداهة انما هو حال كونها غائبة
عن الحواس لا حاضرة عندها ولذا احتاجوا الى اثبات
الحس المشترك بالدائرة المبصرة فى الشعلة الجوالة و
منعه المتكلمون لجواز ارتسام نقيضها فى الباصرة لا
ارتسام صورتها فى قوة اخرى غيرها **قوله** الثالث ان
قوله لا تظنن يعنى الجواب عن الظن المذكور بابطال
السند الذى هو الحلول ضعيف لانه ابطال لسند اخص
من المنع اذ هناك سند اخر لا يبطل بما ذكره وهو جواز
ان يكون التعقل بذاته لاحد الامرين احدهما كون المعقول
ذات العاقل كما فى علم النفس بذاتها وبانيتها كونه وصفا
لها كما فى علمها بالصورة الغائبة بها وقد عرفت بطلان
هذا السند ايضا بعلم النفس بالصورة الجزئية الحالة
فى القوى الجسمانية الا ان يقال بطلان هذا السند
ايضا لا يجدى اذ هناك سند اخر لا يبطل بشئ من
ذلك وهو جواز ان يكون التعقل لاحد الامور الثلثة
ما لها كونه وصفا لانه العاقل ومن ههنا يتضح ان مراده
من الامور المباينة للعاقل ما لم يكن ذات العاقل ولا

وصفا لذات العاقل ولا شيئ من الة انه **قوله** الرابع ان قوله فان
حصلت الخ منع هذا القول المتفرع على ما سبق بقصد ارجاعه الى نوعه
كما اشرنا واذا لم يتفرع على ما سبق كان حكما بلا دليل فيكفى ان يكون
مصادرة وانما لم يكن نفس المصادرة بل قريبا منها لان المدعى تعقل
الفاعل المستقل لما صدر عنه بذاته وبهذا الحكم تعقل الفاعل بالمشاركة
لما صدر عنه بذاته فلا يكون الدليل متوقفا على عين المدعى بل على
قريب منه **قوله** الخامس ان قوله ومعلوم الخ يعنى ان ما ذكره فى
ابطال سند المنع الثانى للملازمة ممنوع لانه ان اراد ان حصوله
للفاعل لكونه واجبا اقوى من حصوله للقابل لكونه ممكنا فسلم لكن
بهذا القدر لا يبطل السند المذكور وهو جواز ان يكون القابلية
والمقبولية شرطا فى تعقل الصورة بذاتها وانما يبطل ذلك لو
كفى فى التعقل المذكور مطلق الحصول سواء للقابل وللفاعل
وذلك ممنوع وان اراد ان حصوله للفاعل اقوى من حصوله
للقابل فى كونه حصولا للغير بمعنى الحضور عنده فذلك ممنوع بل هو
اول البحث ولقائل ان يقول لا شك ان القبول لا يتوقف
على علم القابل بالمقبول والفعل الاختيارى يتوقف على علم الفاعل
بالمفعل الصادر منه فحصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل
فى معنى الحضور عنده فاذا كان حاضرا بذاته عند القابل فحضوره
عند الفاعل بالطريق الاولى وهذا القدر كاف فى المقام الخطابى
على ان حضور الصور الجزئية المرتسمة فى القوى عند النفس بذواتها
يبطل اشتراط القابلية والمقبولية قطعا ايضا نعم يتوجه عليه
البحث الرابع حينئذ فافهم **قوله** ان حصوله بالنظر الى القابل
ممكن الخ اعترض عليه بانه لا فرق بين القابل والفاعل فى ان حصول
المقبول والمنفعل بالنظر الى ذاتهما ممكن وبالنظر الى ذاتهما مأخوذا
مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمنفعل واجب واجيب
بان الفاعل وحده قد يكون فى بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله
ولا يتصور ذلك فى القابل فلا بد من الفاعل كما ذكره الشريف المحقق

اقول
نعم يتوجه
عليه البحث
الرابع ح اى
حين دعوى
المنقطع لا الظن
كما لا يخفى وقوله
فافهم اشارة الى
اندفاع العلاوة
بتمثيل ما سبق فى
الحلول من تعميم القا
بلية والمقبولية
بما يعم ذات العاقل
والة وجوه

في شرح المواقف في بحث ان الشئ الواحد لا يكون فاعلا وقابلا اقول
والاولى في الجواب ان يقال ذات القابل مع جميع لوازم القابلية
لا يوجب المقبول بخلاف ذات الفاعل مع جميع لوازم الفاعلية
قوله نحكم بحث اى حرف لا يدل عليه دليل ولا يخفى انه ابطال
لمقدمة معينة هى الملازمة القائلة بانه كلما كان العلتان شيئا
واحدا في الوجود يلزم ان يكون المعلولان ايضا كذلك وحاصل
الابطال انه لو صح تلك المقدمة لزم ان يكون المعلولات الصادرة
عن المعلول الاول شيئا واحدا في الوجود لان المعلول الاول
بالاعتبارات الثلثة التى هى الوجوب بالغير والوجود والامكان
يصير علة تامة مستحدثة في الوجود الخارجي وان لم تكن مستحدثة في الوجود
بحسب نفس الامر بناء على ان تلك الاعتبارات صفات اعتبارية
زائدة على ذوات الممكنات في الواقع لا في الخارج فلو صح
ان الصادر عن العلل المستحدثة في الوجود الخارجي لا يكون الا شيئا
واحدا يلزم ان يكون معلولات المعلول الاول بتلك الاعتبارات
شيئا واحدا عندهم واللازم باطل لان معلوله بالاعتبار الاول
هو العقل الثاني وبالاعتبار الثاني هو نفس الفلك الاول
وبالاعتبار الثالث هو جسم ذلك الفلك وهى امور متباينة
في الوجود الخارجي وابطال المقدمة المعينة غصب غير مسموع
عند المحققين وان جوزه البعض ولذا حمله البعض على منع تلك
الملازمة ولا مخلص في امثاله الا بانه نقض اجمالي مع الحل كانه
قال هذا الدليل جار في كون معلولات المعلول الاول شيئا
واحدا مع تخلف حكم المدعى ومنشأ الفساد هى الملازمة
المذكورة ويمكن ان يكون معارضة في المقدمة باعتبار الدليل
المستفاد من قوله من غير تغاير بمقتضى كما قررنا هذا وقد
عرفت اندفاع هذا الوجه بما قدمنا من ان علم الواجب تعالى
عين ذاته عندهم فالعلم المنتزع عن الذات انتزاعي محض
لا وجود له في نفس الامر زائد على الذات لا في الخارج ولا في نفس

الامر كحرارة الحرارة فمراد المحقق كون العلتين شيئا واحدا في
الوجود الخارجي وفي الوجود النفس الامري وكيف لا يكون كذلك
ولو كان له تعالى صفة زائدة على الذات عندهم ولو اعتبارية
يجوز وا كونه تعالى مصدرا لاثرين احدهما باعتبار الذات والاخر
باعتبار تلك الصفة بخلاف العقل الاول عندهم لما عرفت فلا
جريان ولا نقض وايضا الواجب تعالى علة حقيقية في المعلول
الاول والمعلول الاول علة ظاهرية في معلولاته فلا جريان من
هذه الجهة ايضا نعم لو لم يحكم بالتحكم بل منع تلك الملازمة من طرف
المتكلمين بناء على ان عينية صفات الواجب تعالى بالمعنى الذى ذكره
الحكماء لم يثبت عندهم كما سبق منه الاشارة اليه لكان وجها
وجيها فلك ان تحمل على ذلك بناء على انه على تقدير عدم ثبوت
العينية والغيرية بذلك المعنى يكون الحكم بالعينية وبما يتوقف عليها
تحكما من غير الميل فتامل قوله لا تزيد عليها اى لا يكون تلك
الاعتبارات صفات زائدة على ذات المعلول الاول في الخارج
وان كانت زائدة عليه في نفس الامر باعتبارها صار علة تامة لمعلولاته
الثلثة فتانيث الضمير الراجع الى المعلول الاول باعتبار ذاته بمعنى
الماهية او باعتبار حمل العلة عليه لا باعتبار انه بالاعتبارات
الثلثة علل متعددة كما قيل اذ النافع في المقام عدم زيادتها
على ذات المعلول الاول لا عدم زيادتها على العلل التى هى
اخواتها ولا يلزم منه ذلك لا يرى ان الشئ الذى له صفات
حقيقية زائدة على ذاته لو فرضنا انه مع كل صفة علة لشئ
فتلك الصفات التى هى اخوات تلك العلل مع كونها غير زائدة
على ذوات تلك العلل هى زائدة على ذات ذلك الشئ
قوله السابع ان القول بـ يعنى ان ما ذكره في دفع الاشكال
بالمعدات وسائر الاربات باطل مستلزم لفساد هو نا خر
علم الواجب تعالى بتلك الصور عن علم العقول بها وذلك لتاخر
باطل عند ذوى فطرة سليمة ولقائل ان يقول هذا ايضا مدفوع

قوله فتامل اشارة الى ان سياق كلامه
الجاري على مذهب الحكماء
يابى عن هذا الحمل

بانه انما يلزم ذلك لو كان تعقل الواجب تعالى تلك الصور متاخرا عن
صدورها عن ذات الواجب بمعنى انها صدرت فتعقلها الواجب
تعالى وكان مجرد تقدم صدور العقل على صدور الصور المرتسمة فيه تقدما
بالذات كما دريا في تعقل العقل اياها وليس الامر كما ذكر بل تعقل
الواجب اياها عبارة عن نفس صدورها وتعقل العقل اياها متاخرا
عن صدورها بذلك المعنى لانها ليست صادرة عن العقل بل
هي والعقل صادران عن الواجب تعالى وان كان صدورها بشرط
صدور العقل الذي قامت هي به وحينئذ يلزم تاخر تعقل العقل اياها
عن تعقل الواجب اياها قطعا لا العكس وغاية ما يلزم هنا ان
يتاخر علم الواجب بتلك الصور عن علمه بذلك العقل وهو غير
محذور عندهم اذ كان المعلولات مترتبة يتوقف بعضها على
بعض عندهم كذلك العلوم المتعلقة بها عندهم حتى قالوا الترتب
الخارجي فرع الترتب العلمي ولعله لهذا بادر الى العلاوة وبهذا
التحرير للمرام اندفع ظلمات الاوهام **قوله** على ان ارتسام
صورها اي على ان ذلك الحكم الكلي باطل بوجه اخ هو مخالفة لاصول
الحكماء وقد عرفت اندفاعه ايضا بتحرير مراد المحقق على وجه
يوافق ما نقل عنه الشارح فيما سبق واصول الحكماء فلا يرد
العلاوة على مراد المحقق بل على ما توهمه الشارح **قوله**
وليست تلك الالات اه ايراد على جواب مقدر من طرف المحقق
الطوسي اما الجواب فبان يقال ذكر المحقق الجواهر العقلية
محمول على التمثيل ومراده ان تلك الجواهر العقلية مع الصور
الكلية المرتسمة فيها والالات الجسمانية مع الصور الجزئية المرتسمة
فيها من القوى المنطبعة في الافلاك والقوى الباطنة في الحيوانات
جميعها حاضرة عنده تعالى بذواتها كالاجسام اذ لا محذور في حضور
الاعراض بذواتها عنه مجردا وبسيطا وانما المحذور في ارتسام
صورها فيه المستلزم لانقسام البسيط كما تقرر في محله فخ لاعتبار
في كلام المحقق واما الايراد فبان يقال ولو جاز حضور تلك الالات

وسائر الاجسام والجسمانيات بذواتها عند الواجب المجرد لكن كون
علم الواجب بتلك الالات مع الصور الجزئية المرتسمة فيها علما حضوريا
انما يتم بما ذكره ولو كان تلك الالات معلولة له تعالى بالذات من غير
توقف على شئ اخر كالمعلول الاول كما يقتضيه المقدمة التي مهدها
لتحقيق هذا المطلب اعني كونه تعالى عالما بكل شئ بالعلم الحضوري
وتلك المقدمة هي قوله لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو وليس كذلك
لان تلك الالات الجسمانية بل نفس تلك الجواهر المجردة ما عدا
المعلول الاول ليست صادرة عنه بالذات بل بشروط وآلات
فلا يجري تلك المقدمة في العلم الحضوري بما عدا المعلول الاول فقوله
بل نفس تلك الجواهر لاجل تعميم هذا الايراد لما عدا المعلول الاول
والتخصيص بالالات الجسمانية مع ان الكلام في الاجسام وسائر
الجسمانيات كذلك لان الكلام فيها هكذا ينبغي ان يجر المقام و
الناظرون في المقام وقعوا في خبص بيض وقد عرفت اندفاع هذا
الايراد ايضا بما قدمنا من ان مراده من الصادر لذاته في تلك المقدمة
الصادر لا بمشاركة الغير في ايجاده وفي ايجاد ما يتوقف عليه لا
الصادر من غير توقفه على شئ اخر اصلا **قوله** الثامن انه
اذا كان اه معارضة لقوله فاذن وجود المعلول الاول هو نفس
عقله اه لا نقض اجمالي كما وهم وحاصل المعارضة انه لو صح هذا المدعى
لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا في ايجاد المعلول الاول بل فاعلا
موجبا بمحض الايجاب الخالي عن الاختيار بالمعنى الاعم المفسر
عندهم بقولهم ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل واللازم باطل
بيان الملازمة انه على تقدير كون وجود المعلول وعلم الواجب
به شيئا واحدا في الخارج لو كان مختارا فيه يلزم ان يكون مختارا
في علمه واللازم باطل مستلزم للدور او التسلسل المحالين وايضا
على هذا التقدير يلزم ان يصدق ان يقال ان شاء علم المعلول
الاول وان لم يشا لم يعلم وصدقه باطل مستلزم لامكان الجهل

تعالى شانه عن ذلك والى هذا اشار بقوله كما انه لا يصدق عليه بالجملة
لو كان وجود المعلول الاول وعلم الواجب به شيئا واحدا في الخارج
يلزم ان لا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الاعم بل موجبا بمحض
الايجاب واللازم باطل عندهم وفي الواقع اما الاول وحده فلانه
خلاف مذهبهم من كونه تعالى فاعلا بهذا المعنى بالنسبة الى جميع الممكنات
واما مع الثاني فلان كونه تعالى موجبا بمحض الايجاب يقضي الى
شناعة عظيمة عندهم وفي الواقع وهي صدور العالم عنه تعالى
بالاضطرار ولا عن شعور بحيث يوجب العجز عن الترك ويصدق
في شانه ان يقال ان شاء فعل وان لم يشا فعل كصدور
الحرارة عن النار كما اشار اليه الامام في ابراده على الحكماء في قولهم
بكونه تعالى موجبا في افعاله عند الاستعداد التام بحيث يمتنع الترك
واجاب عنه المحقق الطوسي بان ذلك الايجاب ليس بمحض الايجاب
بل ايجاب مسبوق بالمشية والاختيار وذلك كوجوب صدور الانفاق
على جوار معه طعام وما مر من اشراف على الموت من الجوع و
العطش لا كوجوب صدور الحرارة عن النار من غير شعور
ومشية واختيار وللتمييز بين الايجابين قالوا ان شاء فعل وان
لم يشا لم يفعل فكان الشارح قال الطوسي ههنا فقد وقعت
فيما هربت عنه وسيشير الشارح بمثال الابرة في بحث القدرة
الى ان الايجاب المجامع للاختيار بهذا المعنى الاعم هو الايجاب
بالغير الذي هو العلم بضرر الترك من المنافاة للجود المطلق
فيكون ايجابا مسبوقا بالمشية والاختيار ولا يمكن ذلك الا اذا
كان المعلول الصادر والعلم السابق عليه متغايرين في الوجود
ولعل الشيخ ابن سينا لقوة هذا الاشكال التجا الى قيام الصور
العلمية بذاته تعالى كما سيتضح واجاب عن الوجه الثامن
بعض المحققين بان المشية عندهم عبارة عن العناية الازلية التي
هو العلم الاجمالي وافعاله تعالى عبارة عن العلوم التفصيلية
المسبوقة بالعلم الاجمالي ومعنى قولهم ان شاء فعل انه ان علم

المعلول الاول والمصلحة المترتبة عليه في مرتبة العلم الاجمالي صدر عن
الذات في مرتبة العلم التفصيلي وان لم يعلم ذلك في مرتبة تلك
المرتبة لم يصدر عنه في المرتبة الثانية لما عرفت ان ذلك الصدور
عبارة عن تعقل الواجب اياه ليفيض عنه معقولا ولا محذور فيه
اصلا وانت خبير بانه لا يخلصهم عن محض الايجاب لامتناع مغايرة
مغايرة العلم التفصيلي لما في الاجمال على ان كون المعلول الصادر
معلوما في مرتبة العلم الاجمالي يبعث عنه الشوق الجزئي
والارادة والمشية الى ايجاده بخصوصه محل نظر كما سيجيء تفصيله
قوله فان العلم والقدرة والارادة الخ ليس لقوله وعقل
الواجب اي علمه بالمعلول الاول ارادة والاختيار قد
يطلق على ترجيح احد جانبي الفعل والترك وهو الملايم للمعنى
اللغوي الذي هو الاصطفاء فيكون عبارة عن تعلق الارادة
التي هي صفة من شانها ترجيح احد المقدورين على الاخر وهذا
المعنى هو المراد ههنا ولا شك في توقفه على الارادة والقدرة
والعلم وقد يطلق على كون الفاعل من شانه ذلك الترجيح
فان يمكن له الترجيح بالامكان الخاص الذاتي بالنظر الى ذات الفاعل
سواء وجب لامر خارج ضروري لمشية الواجب عند الحكماء
اولا وخارج غير ضروري للفاعل لمشية الواجب عند اهل
السنة او لم يجب لامر خارج اصلا كما لم يجب لذات الفاعل
كما في ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين للمرجح وسيأتي
تفصيله وهذا المعنى هو الاختيار بالمعنى الاعم المتخذ مع القدرة
المغايرة عند الحكماء بقولهم ان شاء فعل وهو المراد في قوله
ليس امرا صادرا عنه بالاختيار وفي قوله فان لا يكون صدوره
والقسم الثاني اعني ما لم يمنع اصلا هو الاختيار بالمعنى الاخص
المتخذ مع القدرة المغايرة عند المتكلمين بصحة الفعل و
الترك على ان يراد بالصحة معنى الامكان الخاص الوقوعي لا معنى
الامكان الخاص الذاتي والا كان مساويا للمعنى الاعم المجامع

للوجوب والامتناع بالغير وانما تعرض بالقدرة والارادة مع ان
الكلام في العلم للاشارة الى ان هذا المطلب يثبت بلزوم الدور
والتسلسل في كل منهما ايضا مثل ان يقال لو كان علم الواجب
تعالى صادرا عنه بالاختيار بالمعنى الاعم لزم ترجيح جانب الفعل على
الترك وكلما لزم ذلك الترجيح لتحقق قبله صفة القدرة لتوقف
الترجيح عليها وننقل الكلام الى تلك الصفة فان صدرت بالاختيار
ايضا يتحقق هناك ترجيح اخر موقوف على قدرة سابقة اخرى
وهكذا فيلزم الدور او التسلسل في القدر او ينتهي الى قدرة صادرة
بالايجاب لان انتفاء الاختيار بالمعنى الاعم يستلزم انتفاء المعنى
الاخص فلا يرد عليه ما قيل ان الاختيار عين القدرة كما سيجئ منه
لا او اخر موقوف عليها وان امكن توجيهه بجعل الاختيار الموقوف
على تعلق القدرة او على الصدور بالاختيار فالمناسب هو الانسب
ترك القدرة والارادة نعم يجب عليه ان ما ذكره من التسلسل انما
يكون تسلسلا مستحيلا اذا كان العلم والقدرة والارادة صفات
حقيقية زائدة على الذات كما ذهب اليه الاشاعرة واما اذا
كانت عين الذات كما ذهب الحكماء والمعتزلة والشيعة فالتسلسل
اللازم تسلسل في الاعتبارات المحضة واستحالته ظاهرة
المنع فالصواب هنا ان يقتصر على ان العلم بكل شئ مقتضى
ذات الواجب عند الحكماء والمتكلمين فهو تعالى في شأن
علمه موجب بالذات والايجاب بالذات ينافي الاختيار
فلا يجتمعان باعتبار وجود واحد **قوله** فان قلت اذا كان
صدوره معارضة من طرف الطوسي في المقدمة الدالة بلزوم
الشناعة العظيمة اعني بطلان اللازم عند الحكماء وفي الواقع
ومنشأ المعارضة ما سبق منه من توقف الاختيار ولو بالمعنى
الاعم على العلم مع ما سلف منه من ان فعل المختار موقوف
على التصور الجزئي حقيقة او حكما وحاصل المعارضة لو كان
صدور الممكنات عن الواجب تعالى بالاختيار لزم ان يكون

للحوادث الماضية والآتية وجوداتها في الازل في علمه تعالى اي في
تحقق علمه الازلي بها واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه
لو تحقق علمه تعالى بالحوادث من غير ان يكون لها وجود خارجي
او علمي لزم ان يكون العلم بمعنى مبدأ انكشاف الاشياء
سواء عين الذات او وصفا زائدا على الذات منعلقا بالاشياء
المحض بناء على ان مطلق العلم يقتضي اضافة وتعلقا بين العالم
والمعلوم والشئ الذي يصح تعلق العلم به منحصر في الوجود
الخارجي والعلمي لان كون المعدوم شيئا ثابتا في الخارج منفكا
عن الوجود كما ذهب اليه المعتزلة مما لا يلتفت اليه لانه باطل
عند جمهور الحكماء والمتكلمين وتعلق العلم بالاشئ المحض محال
بديهة اذ لما كان العلم يقتضي التعلق المذكور وذلك التعلق
نسبة بين العالم والمعلوم متأخرة عنهما متوقفة على وجودهما
فتحقق العلم بالشئ في الازل يستلزم تحقق لازمه الذي هو
التعلق وتحقق التعلق يستلزم تحقق العالم والمعلوم باحد
الوجودين فالقول بجواز تحقق العلم في الازل من غير ان
يكون للمعلوم شئ من الوجودين قول بجواز تحقق الملزوم
بدون اللازم ولا يجوزه عقل ولذا قالوا المعدوم المطلق
الذي ليس له وجود لا في الخارج ولا في الذهن ليس بمعلوم
من حيث كونه معدوما مطلقا بل من حيث كونه موجودا
في الذهن واما بطلان اللازم فلان ذلك الوجود الازلي
لكل حادث اما وجود خارجي فيلزم قدم الحوادث واما وجود
علمي على الوجه الجزئي حقيقة او حكما لما عرف من توقف
فعل المختار على التصور الجزئي فيلزم ان يكون لكل حادث
صورة علمية ممتازة عما سواها فيلزم تناهي معلومات الله
تعالى ومقدوراته بجريان برهان التطبيق في صور مجموعها
المفصلة المتميزة الاحاد والتناهي اللازم باطل وفاقا بين
جمهور الحكماء والمتكلمين وبالجملة مراد المعارض ليس صدور

اي في
تحقق علمه
الازلي وبهذا
يندفع ما قيل
كون الصدور
بالاختيار موقوفا على
العلم انما يستلزم ان
يكون الحوادث معلومة
قبل الصدور والحدوث
لا ان يكون معلومة بالعلم
الازلي والمقول بوجوب
ازليته عليه تعالى بحث اخر
انتهى لان الكلام على ما بيناه
يكون في لزوم ان يكون لها
وجود ازلي في تحقق علمه
الازلي لا في لزوم ان يكون
لها وجود علمي ازلي
مطلقا مع انه
لا بأس
في الحكم
بتزود ما
بناء على
ان ازلية عالم
الواجب قطعية
سلمنا بين العلل و
الى ان مخالفا لغير الله في
رد قول النظام بين كل المتكلمين

قوله بجريان برهان التطبيق الخ اما جريانه فيما ذهب اليه المتكلمين
ظاهر واما على مذهب الحكماء فلان تلك الصورة العلمية المتحققة
في الوجود العلمي ممتنعة فيه عندهم كالمعدومات كما عرفت

الممكنات بالاختيار بل بالايجاب المحض عندهم وفي الواقع والا لزم
قدم الحوادث او تناهي المعلومات والمقدورات عندهم وفي
الواقع والكل باطل فهذه المعارضة معارضة لتلك المقدمة
المدللة باعتبار مذهبي الحكماء والمتكلمين وكذا الجواب عنها كما
هو الملايم لسياق كلامه حيث يشير فيما بعد الى ان السؤال
الآتي يندفع على اصول المتكلمين لا على اصول الحكماء ولسياق
كلامه حيث اشار الى ان علوم المبادي العالية بسيطة
اجمالية عند الحكماء ويمكن ان يحمل السؤال على النقض الاجمالي
لدليل الشارح في الوجه الثامن باستلزامه احد هذين
الفسادين وعلى التقديرين فيمكن ان يقتصر في السؤال
على الفساد الثاني بناء على ان الظاهر من كلامه لزوم
ان يكون للحوادث وجود علمي ازلي وقد يقال هذا السؤال
بلزوم تكثر الصفات الحقيقية وعدم تناهيها وفيه ان كون
الممكنات باعتبار وجودها العلمي صفة للواجب لم
يثبت بعدها بل هذان السؤالان مع جوابهما لاثبات
ذلك الا يرى ان الجواب عن هذا السؤال مبني على
قطع النظر عن كون الصورة البسيطة الاجمالية قائمة
بذات الواجب بل اعم من ان يكون قائمة بذاتها او بذات
الواجب كما ينادي عليه سياق كلامه وكذا ما قيل انه
سؤال بلزوم المحذورات احدهما تكثر الصفات وثانيهما
قدم العالم وثالثها وجود الامور الغير المتناهية ولا يخفى
انه على احتمال الوجود العلمي للحوادث يلزم ازلية الصور
العلمية ولا محذور فيه لا قدم الاعيان وهو المحذور **قوله**
وما يقوله الظاهريون من المتكلمين النافين للوجود
الذهني ولثبوت المعدومات في الخارج وهذا جواب عن
المعارضة بمنع الملازمة مستندا بانه انما يلزم ان يكون للحوادث
وجود ازلي اعم من ان يكون خارجيا او علميا او خاص

بالوجود العلمي لو كان تعلق العلم ازليا كنفس العلم وذلك
ممنوع لجواز ان يكون العلم قديما وتعلقه حادثا فما قيل هذا الجواب
لا يدفع السؤال المذكور وهم وايضا ظهر ان الظاهريين انما
احتاجوا الى حدوث التعلق لعدم تجويزهم التعلق الازلي بالمعدوم
الصرف فمع بطلان ذلك التجويز قطعا كما عرفت هو نصرة بما لا
يرتضيه المتصور **قوله** لا يسمن ولا يغني من جوع الخ رد للجواب
المذكور بابطال السند بان كون التعلق حادثا يستلزم عدم علم
الواجب بالحوادث في الازل اذ ما لم يتعلق العلم بالشيء
لا يصير ذلك الشيء معلوما واللازم باطل وفاقا بين الحكماء و
المتكلمين وانت قد عرفت فيما سلف ان لهؤلاء المتكلمين
ان يقولوا لم يقم برهان على ان الحاصل في الاذهان نفس
ماهيات الاشياء لا اشباحها وامثالها واذا استحال الوجود
الذهني العلمي لا نفس ماهيات الممكنات فصفة العلم تتعلق
في الازل باشباح الحوادث وامثالها ولا يمكن ان تتعلق
بانفسها لكونها معدومات صرفة في الازل وانما تتعلق
بانفسها بعد حدوثها فالعلم بها على وجهين احدهما بان
يتعلق العلم بامثالها واشباحها المخالفة لها في الماهية
وثانيهما بان يتعلق بانفسها والممكن في الازل هو الاول
لا الثاني ولا نقض في عدم حصول الممتنع ومرادهم من التعلق
الحادث هو الوجه الثاني فلا يلزمهم نفي العلم بالحوادث
في الازل مطلقا بل نفي العلم الممتنع في الازل نعم المعارضة
المذكورة متوجهة على هذا التقدير ايضا اذ الصور العلمية
المتميزة الاحاد يجري فيها البرهان سواء كانت عين ماهيات
الحوادث او امثالها واشباحها كما سبق تفصيله
قوله قلت المخلص ما اشرنا الخ جواب عن المعارضة
او النقض بمنع بطلان اللازم باختيار ان اللازم ان يكون
لها وجود علمي ازلي على الوجه الجزئي حقيقة او حكما ولا يلزم

قوله المخلص ما اشرنا الخ اي لا بما ذكره الظاهريون ولا بغيره
من طرف الخلاص عن ذلك كمنع جريان البرهان
بناء على ان الصور العلمية امور اعتبارية
لا موجودات عينية وقد
سبق الاشارة
الى الكل

منه وجودها بصور مفصلة متميزة الاحاد فيجري فيها البرهان ويلزم
تناهي المعلومات والمقدورات لجواز ان يكون الكل معلوما
على الوجه الجزئي حقيقة او حكما بصورة واحدة بسيطة اجمالية
فلا تعدد في هذا الوجود العلمي فيصح كونه تعالى فاعلا مختارا على
مذهبي الحكماء والمتكلمين ومن غفل عن حقيقة السؤال والجواب
اورد عليه بان تعلق العلم البسيط الاجمالي بالحوادث ان كان
بحالة الوجود لزم ازلية الحوادث وان كان بحالة
اللاوجود لزم تعلقه بالشيء المحض وهو محال كما ذكره السائل
انتهى ولم يدر ان السؤال الاتي مع جوابه صريحان في انه بحالة
الوجود من غير لزوم محذور **قوله** وذلك العلم مبداء لوجود
الاشياء على التفاصيل في الخارج اي يعني ان ذلك العلم الاجمالي البسيط
لكونه علما بالفعل بجميع الاشياء كما في ايجاد كل حادث
لكون كل حادث معلوما له تعالى على الوجه الجزئي حقيقة
او حكما ازلا وابدا في ضمن ذلك العلم الاجمالي فهو لدفع توهم
عدم كفايته في الايجاد **قوله** فان قلت هذا الوجود العلمي
للممكنات صادرة اي ايراد من طرف الطوسي على الجواب
المذكور بابطال سنده المساوي لان تلك الحوادث الغير
المتناهية اما ان تكون معلومة في الازل بصور مفصلة او
بصورة واحدة اجمالية واذا بطل الاول تعين الثاني
فيجري البرهان ويلزم التناهي وحاصل الابطال لا يجوز ان
يكون الحوادث الغير المتناهية معلومة في الازل بصورة
واحدة اجمالية والا كان تلك الصورة الاجمالية صادرة
عن الذات بطريق الاختيار واللازم باطل اما الملازمة
فلانه تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه عندكم سواء كان
موجودا خارجيا او موجودا علميا بناء على ان جميع الحوادث
الوجود معلول واما بطلان اللازم فلانها لو كانت
صادرة بالاختيار الموقوف على العلم السابق بالصادر

بالصادر لكانت تلك الصورة معلومة قبل صدورها عن الذات
ولو قبلية بالذات لا بالزمان لامتناع القبلية الزمانية في الازلي
فيلزم ان يكون تلك الصورة موجودة بالوجود العلمي قبل صدورها
عن الذات وننقل الكلام الى تلك الصورة باعتبار وجودها السابق
فانها بهذا الاعتبار صادرة عن الذات بالاختيار ايضا وهكذا
فيلزم الدور او التسلسل في الموجودات العلمية المجتمعة في الوجود
المرتبة المتوقفة بعضها على بعض الى غير نهاية اذ يتعدد وجودات
شيء واحد بتعدد الموجودات كتعدد الصورة الانسانية
بتعدد وجوداتها في الاذهان المتعددة ففي كلامه مسامحات
والمراد ما ذكرنا اذ الصادر هو الصورة باعتبار وجوداتها لا
وجوداتها والا كانت الوجودات موجودات وليس كذلك
فلا يرد عليه ان الوجودات امور انتزاعية لا يتخيل فيها التسلسل
وترك الدور للمقابلة على ما سبق وللاشارة الى ان كل
دور يستلزم التسلسل كما قيل وقوله او ينتهي الى وجود واجب
يعني ينتهي الى وجود باعتباره يكون الصورة صادرة عن الذات
بالايجاب لا بالاختيار وكلاهما اي التسلسل والانتهاء محال اما
التسلسل فبالبراهين واما الانتهاء الى وجود واجب فلانه يستلزم
التناقض اذ مع كونه تعالى مختارا في كل ما صدر عنه يلزم عدم كونه
تعالى مختارا في بعضه ولولا قوله وكلاهما محال لامكن حمل السؤال
على تغيير السبك للمعارضة بان يقال ليس الواجب تعالى فاعلا
مختارا في كل ما صدر عنه والا كان مختارا في هذا الوجود العلمي
الاجمالي ايضا وهو باطل مستلزم للدور او التسلسل **قوله**
قلت قد سبق اي يمكن التخلص عن هذا السؤال على مذهب
المتكلمين القائلين بزيادة الصفات على الذات وبصدورها
عن الذات بالايجاب لا بالاختيار بان يقال الملازمة ممنوعة
وقولك في تعليلها وهو فاعل مختار ان اريد انه تعالى فاعل مختار
في كل ما صدر عنه تعالى كما هو الظاهر فذلك ممنوع على مذهبهم كيف

وهو تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية عندهم وان اريد انه تعالى
فاعل مختار فيما عدا الصفات الذاتية من الممكنات فمسلم لكن على
هذا لا يلزم ان يكون فاعلا مختارا في تلك الصورة الوحدانية الاجمالية
ليلزم المحذور لجواز ان يكون تلك الصورة صفة ذاتية هي صفة العلم
صادرة عن الذات بالايجاب فلا تكون مسبوقة بعلم اخر فلا دور
ولا تسلسل ولا تناقض في كونه تعالى موجبا في الصفات الذاتية
ومختارا فيما عداها ولما توجه ان يقال ان العلم صفة قائمة بذاته
تعالى ووجود الحوادث صفة قائمة بالحوادث لما تقرر عند المتكلمين
بل عند الحكماء ان وجود الممكنات صفة زائدة عليها فلا يكون وجود
الحوادث في العلم عين صفة العلم من الصفات الذاتية
بل غيرها فح يكون الواجب تعالى مختارا فيه ويعود المحذور اجاب
عنه بقوله وكما ان علمه ليس صادرا عنه ه وحاصله ان المراد
من وجود الحوادث في العلم هو الحوادث الموجودة في العلم
الازلي كحصول الصورة والحوادث الموجودة في العلم عبارة عن
صورها العلمية المتحدة مع العلم بالذات ومغايرة له بالاعتبار
مغايرة المعلوم للعلم ولما اتحد العلم والمعلوم بالذات كان
الصورة الوحدانية باعتبار كونها معلومة لازمة لنفسها
باعتبار كونها علما وكون الواجب تعالى موجبا في صفة يستلزم
كونه تعالى موجبا في لوازم تلك الصفة لامتناع الانفكاك
فهو تعالى موجب في تلك الصورة باعتبار كونها معلومة ايضا
ومنهم من حمل العلم الاول على مبدا الانكشاف والعلم الثاني
ووجود الحوادث في العلم على نفس الانكشاف ولا يخفى انه
على هذا لا ينطبق الدليل على المدعى فان كون وجود الحوادث
في العلم عين الانكشاف بالذات لا يوجب كونه تعالى
موجبا في الانكشاف بل الموجب له كون الانكشاف من
لوازم العلم بمعنى مبدا الانكشاف وايضا المقيد في هذا المقام
كونه تعالى موجبا في الصورة الوحدانية الاجمالية لا في الانكشاف

ولا في مبدا الانكشاف اذ يجوز ان يكون مبدا الانكشاف غير
تلك الصورة من الذات او الصفة مع ان الانكشاف عبارة
عن المعلومية لا عن العلم ولا عن العالمية كما لا يخفى لا يقال يتوجه
على الشارح ما اشار اليه الشيخ من ان تلك الصورة الاجمالية
انما تصدر عن عالمية الذات فعلمه تعالى مقدم على تلك الصورة
الفائضة عن الذات لانا نقول انما يتم ما ذكره الشيخ بعد تسليم
ان الواجب تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه ليثبت العلم السابق
على كل صادر بمعونة توقف الفعل الاختياري على سبق العلم
ولما لم يثبت تلك المقدمة الكلية عند المتكلمين لم يتجه ذلك على
مذهبهم نعم يتجه عليه انما ذكره انما يوافق مذهب المتكلمين اذا ثبت
ان الصور العلمية من اعيان الموجودات لتكون صفة حقيقية
وهو محل نظر بل التحقيق انها من الامور الاعتبارية وجعلها كيفا انما
يصح على مذهب الاشباح لا على التحقيق الذي هو مبنى هذه
الابحاث مع انه تعالى منزه عن الكيف والكم عندهم الا ان يقال
ليس غرضه تطبيق الجواب على مذهبهم من كل وجه بل الغرض بناؤه
على ما ذهبوا اليه من ان علم الواجب بمعنى مبدا الانكشاف
صفة زائدة على الذات لا عين الذات كما ذهب الحكماء
فيكون ذلك المبدا على جوابه هو تلك الصورة الوحدانية وان
لم تكن صفة حقيقية وليس ذلك بابعد مما ذهب اليه الامام
من ان علم الواجب تعالى من مقولة الاضافة التي هي من الامور
الاعتبارية باتفاق المتكلمين **قوله** ولا يخفى عليك ه جواب
سؤال مقدر نشا من جوابه اذ لما انجر جوابه الى ان الحوادث
صادرة عن الواجب تعالى بالايجاب باعتبار وبالاختيار
باعتبار اخر توهم ان يقال فكذا يجري مثله في المعلول الاول على الوجه
الذي قرره شارح الاشارات فالملازمة المذكورة في
الوجه الثامن ممنوعة فدفعه بذلك وحاصله ان ما ذكرناه باعتبار
الوجودين احدهما الوجود العلمي لكل حادث في ضمن العلم الاجمالي

بالكل وهو باعتبار هذا الوجود صادر عن الواجب تعالى بالايجاب و
تاينهما الوجود الخارجي وهو باعتباره صادر بالاختيار وما ذكره باعتبار
وجود واحد هو الوجود الخارجي ولا يكون الشئ باعتبار الوجود الواحد
صادرا بالايجاب وبالاختيار معا ضرورة ان الوجود الواحد مرتب
على ايجاد واحد فيلزم ان يكون الفاعل موجبا ومختارا في فعل واحد
وهو تناقض صريح فيثبت الملازمة الممنوعة القائلة بانه كلما كان
المعلول الاول وعلم الواجب تعالى به شيئا واحدا في الوجود الخارجي
يلزم ان لا يكون صدوره عن الواجب تعالى بالاختيار وقوله القول
بان هذا الوجود الخارجي الخ منع لعدم جريان مسئلة في المعلول الاول
مستندا بان ذلك الوجود الخارجي له اعتباران متغايران احدهما
اعتبار كونه علما ومرآة لنفسه ومشخصا لانكشافه على مجردا خر
وتاينهما اعتبار كونه موجودا خارجيا يترتب عليه الاثار الخارجية
فيجوز ان يكون بالاعتبار الاول صادرا بالايجاب وبالاعتبار
الثاني بالاختيار وقوله تعسف لا يرتضيه الفطرة ابطال
للسند المذكور وحاصله ليس الاعتباران المذكوران باعتبار
وجودين متغايرين حتى يجوز ذلك بل كلاهما باعتبار وجود واحد
واجتماع الايجاب والاختيار باعتبار وجود واحد تعسف اى
خروج عن قانون العقل وباطل بداهة بحيث يكون بطلانه
من الفطريات فليس مراده ان احد الاعتبارين عين الاخر
كما توهم واورد عليه ما اورد ومن منع العينية بل مراده نفي ان يكون
الاعتباران المتغايران بحسب الوجودين وان تسامح في عبارته
لانه مقتضى سوق كلامه نعم يرد عليه ان دعوى البداهة في
محل النزاع غير مسموعة فالاولى ان يبطله بلزوم التناقض كما
ذكرنا قوله كونه جوهرا مجردا اى لكون المعلول الاول جوهرا
مجردا عن المادة فلا مانع عن حضوره بذاته عند مجردا خر ولذا
قال غير غائب عن وجود مجرد اى عن مجرد موجود وعن وجود
هو مجرد بناء على ان وجوده تعالى عين ذاته عند الحكماء قوله

قوله وان تسامح في عبارته اى بين ان قوله لان اعتبار
كونه علما ليس اعتبار وجود اخر بحذف المضاف او بجعل ليس بمعنى لم يتحقق اعتبار كونه علما
باعتبار كونه موجودا خارجيا بمعنى ان في الوجود كما هو اعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار
كونه موجودا خارجيا متحدان في الوجود علم والوجود اعتباران متغايران
واستدل له بقوله فانه يجب الخ وهذا يكفي من غير احتياج الى دعوى
البداهة في ذلك لان هذا القدر يكفي في عدم المغايرة بين الاعتبارين كما لا يخفى

واعلم ان ما ذكرناه اى في الجواب عن السؤال الثاني من كون الصورة
الوحدانية الاجمالية عبارة عن صفة العلم من الصفات الذاتية
جار على سياق مذهب المتكلمين واما من يقول على مذهبهم لا اشرنا
من ان الصورة العلمية ليست صفة حقيقية بخلاف صفة العلم
عندهم لما قيل ان مذهبهم ان العلم صفة زائدة ذات اضافة
او اضافة بين العالم والمعلوم ولم يقل منهم انه امر اجمالي والمعلومات
موجودة انتهى لان الصورة الاجمالية ذات اضافة ايضا الا يرى
ان الامام لما حكم باستحالة التعلق بين العلم والمعدوم الصرف
التجا الى القول بالوجود الذهني وجعل العلم متعلقا بالماهيات
الموجودة بالوجود العلمي وهي الصور العلمية ثم جعل العلم عبارة
عن ذلك التعلق كما ذكره بعض المحققين وكيف لا يكون الذات
متعلقا بالصورة القائمة به وقد قالوا ان حال العاقل مع الصورة
العلمية المرتسمة فيه كحال المرآة مع الصورة المرتسمة فيها
في ان هناك ثلثة اشياء لا محالة الصورة وقبول المحل اياها
والتعلق بين المحل والصورة والنزاع في ان العلم اى الثلثة
فمن ذهب الى الاول قال هو من مقولة الكيف ومن ذهب الى
الثاني قال من مقولة الانفعال ومن ذهب الى الثالث قال من
مقولة الاضافة والاصح من هذه المذاهب هو الاول لان العلم
موصوف بالمطابقة واللامطابقة وذلك الموصوف هو
الصورة لا الانفعال ولا التعلق وجعل الوصف في قولنا العلم
المطابق للواقع جاريا على غير من هي له بتاويل مطابق الصورة
بعيد فمن جعل التاويل علم الواجب تعالى عبارة عن الصورة
العلمية مراعاة على هذا المذهب الاصح ايضا وما لزوم ان يكون
علم الواجب بغير ذاته تعالى حصوليا مما لا باس به ثم ان مراده
على سياق مذهب المتكلمين في مجردكون الصفات زائدة
على الذات لا عينها فلا يرد ان الاجمال ليس على سياق مذهبهم
على ان القاضي من المتكلمين جوز العلم الاجمالي له تعالى فيكون

على سياق مذهبهم في الجملة وكذا الكلام في ابتنائه على الوجود الذهني

قوله ومعنى الاجمال كون العلم واحدا بالفعل والمعلوم متعددا بالقوة اذ التعدد بالفعل يحصل عند التفصيل والا فليس عدد اول من عدد اخر بالتفصيل فاما ان يكون جميعها مفصلة فيجري فيها برهان التطبيق ويلزم احد المحذورين اما تناهي المعلومات واما بطلان البرهان بالتخلف واما ان يكون جميعها بالاجمال وهو باطل الاول لتعين الثاني وهذا هو مراد الشارح المحقق **قوله** وهو علم بالفعل الخ جواب سؤال مقدر تقديره من عنوان الاجمال اما السؤال فهو بطلان سند الشارح في الجواب عن السؤال الاول بان يقال لا يجوز ان يكون علم الواجب تعالى بجميع الاشياء بسيطا اجماليا والا لم يكن الواجب تعالى عالما بها بالفعل بل بالقوة لان العلم الاجمالي بالاشياء علم بها بالقوة لا بالفعل واللازم باطل مستلزم للجهل ببعض الاحوال تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا واما الجواب فبان يقال لانسلم انه علم بها بالقوة كيف وهو علم بالفعل كما تقرر في الكتب العقلية اعلم انهم بعد ما اجمعوا على ان العلم الحصولي لا يحصل الا عند حصول صورة المعلوم في المدركة اوفى الة لها قسموه الى قسمين اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو بان يحصل الامور المتعددة بصورة واحدة غير متميزة الاجزاء التي هي صورها المخصوصة بها كما في الحالة المتوسطة بين الحالتين اللتين احدهما قوة محضة واخرى فعل محض بلا ريب كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل فتفصلها للسائل فان قبل السؤال عالم بها بالقوة المحضة لعدم حصول صورتها في المدركة بالفعل وعند التفصيل عالم بها بالفعل وعند السؤال وقبل التفصيل تحصل صورتها دفعة وهي المرتبة المتوسطة بين صرافة القوة وصرافة الفعل وحقيقتها حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ التفاصيل فتلك الحالة بالنسبة اليها فعل من وجه وقوة من وجه اخر واما التفصيلي فهو بان يحصل كل من الامور المتعددة بصورة المخصوصة به المميزة له عما عداه وانكر الامام الرازي العلم الاجمالي رأسا بوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يكون كل منها متميزا عما عداه فيكون التفصيلي حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا لا تفصيليا ولا اجماليا نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم فهو مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم الثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة كانت مساوية لها في الماهية فيلزم ان يكون تلك الصورة حقايق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صورة متعددة بحيث ينكشف كل معلوم بصورته ويمتاز عما عداه نعم قد يحصل تلك الصور المتعددة تارة دفعة كما اذا تصور المركب باجزائه دفعة وتارة متعاقبة مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاؤه واحدا بعد واحد فان اراد وا بما ذكروا من الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورتين تارة دفعة وتارة مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات واجابوا عن الاول بان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن معا لكن العقل لم يحدق النظر الى كل واحد على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن المرتبة

الاولى ونظير هاتين المرتبتين من الحاسة ان يرى جماعة دفعة ثم
يحدق النظر اليها فانا نجد في الاولى حالة اجمالية وبعد التحديق والامعان
حالة اخرى تفصيلية والحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية
بالتفصيلي فان حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها كحال البصر بالنسبة
الى ادراكاتها واجابوا عن الثاني بان المركب اذا علم بحقيقته
حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك
الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه
فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعروض عنه الذي لا
يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وحصلها صارت مخطورة
بالبال ملحوظة قصدا متميزة منكشفة بعضها عن بعض انكشافا
تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول
صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد تفاوت حال العلم
بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بالحقيقة قصدا
كان اجزاؤه معلومة ح بلا قصد واخطار واذا حصلت الاجزاء
كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم
بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي
كما ذكروا كذا في شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد وحاصل
الجواب عن الثاني على ما في شرح المقاصد ان الحاصل في الاجمالي
صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء
وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل واحدة منها واحد من
الاجزاء على الانفراد ثم انهم بعد ما اثبتوا قسم الاجمالي اختلفوا
في انه هل يجوز ثبوته للواجب تعالى ام لا جوزه القاضي
والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم قال المص في
المواقف والحق انه ان اشترط في العلم الاجمالي الجهل بالتفصيل
امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع اقول مراد الشارح من البعض
المتوهم من لا يجوز ذلك مستند لا عليه بانه كلما كان العلم الاجمالي
فيه مرتبة متوسطة بين طرفي الفعل والقوة اي علما بالفعل

من وجه وبالقوة من وجه اخر يلزم ان يكون في الواجب تعالى
كذلك فيمتنع ثبوته له تعالى لاستلزامه الجهل بالتفاصيل لكنه فيما
ذكر مرتبة متوسطة كذلك كما يدل عليه ما ذكروه في بيان الجواب
عن المسئلة حيث سلبوا الانكشاف التام والعلم الاكمل
عن تلك المرتبة فمنع الشارح اولا بان كونه علما بالقوة بالنسبة
اليها في ذلك المثال ممنوع كيف وقد اشار المص في المواقف
الى ان الشخص المسئول عنه عالم بالقدر على الجواب وذلك
العلم يتضمن علمه بحقيقة الجواب وقد اشرنا فيما سبق الى ما
يدل على كونه علما بالفعل من القياسات الخفية الاجمالية في
البديهيات ولو سلم فلا يلزم ان يكون بالنسبة الى الواجب
كذلك كيف وعلم الواجب تعالى ليس كعلم المخلوق
فضلا عن كونه مماثلا له وليس مراد الذين اوردوا ذلك
المثال ان كل علم اجمالي فهو مرتبة متوسطة بين الطرفين فان
الحكماء ايضا اوردوه مع اجماعهم على ان علوم المبادي العالية
بسيطة اجمالية وان جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل بل مرجوا
بان ايراد ذلك المثال للتجريد والتوضيح والتقريب الى الافهام فمن
اورد على الشارح ههنا بان يقول ان اريد انه علم بالفعل
من كل وجه فممنوع وان اريد انه علم بالفعل من بعض الوجوه
وان كان علما بالقوة من وجه اخر فهو مع عدم ملاءمته لقوله
لا بالقوة لا يناسب في مقام علمه تعالى فانه يستلزم القول بعدم
انكشاف المعلومات في الازل انكشافا تاما بل ناقصا تعالى شانه
عن ذلك علوا كبيرا فقد توهم ان الشارح ههنا مستدل وكذا
من توهم ان مراده من البعض المتوهم هو الشارح الجديد
للتجريد فان كلامه في العلم الاجمالي الحاصل للمجيب عن المسئلة
وكونه مرتبة متوسطة مصرح به في كتب الحكماء ايضا ولا يلزم منه
القول بان كل علم اجمالي كذلك **قوله** واما على مذهب الحكماء
جواب سؤال مقدر نشأ من قوله واعلم ان ما ذكرناه جار فانه

قوله لتجريد والتوضيح والتقريب الى الافهام اي للنظير المثبل
بقوله كعلم زيد بالواحد نصف العدد المخلوق
بجان علم الخالق

دل على ان جواب السؤال الثاني جار على مذهب المتكلمين بحيث
يندفع الوجه الثامن والسابع من الوجوه التي اوردناها ايضا
ولا يبقى عليه محذور اخر على مذهبهم توجه ان يقال هل يجري مثله
على مذهب الحكماء بان يقال يجوز ان يكون لكل ممكن موجود وجودان
احدهما خارجي صادر بالاختيار والاخر علمي صادر بالايجاب
لا بالاختيار ليلزم التسلسل او التناقض وان كان ذلك
الجواب مخالفا لما قرره الطوسي فدفعه بان يقال واما
جريانه على مذهب الحكماء فهو وان كان دافعا للسؤال الثاني
وللوجهين المذكورين الا انه يبقى عليه محذور اخر على مذهبهم بان
يقال لو كان للممكنات وجودان كذلك لزم احد الفسادين
اما المثل الافلاطونية واما قيام الممكنات باعتبار الوجود
العلمي بذاته تعالى لان الممكنات باعتبار الوجود العلمي اما
قائمة بنفسها وهو الامر الاول واما بذاته تعالى وهو الامر الثاني
والكل باطل على مذهبهم ولا يمكنهم القول بجواز ان يقوم الصورة
الوحدانية الاجمالية بذاته تعالى والا لكان العلم بمعنى مبداء
الانكشاف المعلومات زائدا على الذات لا عين الذات
لانه باطل على مذهبهم **قوله** ولم يتعرض لجوابه قال
بعض المحققين جزم الشيخ بالاحتمال الثاني في رسالة له
في علمه تعالى وهو الظاهر من عبارة الاشارات فقال
العلم انما هو الصورة المعلومة وهي مثالة الامر الخارجي
وذلك مطرد في العلم القديم والحادث وعلم الباري
فعلى قديم مقدم على المعلول الخارجي فصور المعلولات
حاصلة له تعالى قبل وجودها ولا يجوز ان يكون تلك الصور
حاصلة عنده في موضع اخر فانه يستلزم الدور او التسلسل
ولزم ان لا يكون علما له ولا اجزاء لذاته لانه يؤدي الى تكثر
ذاته ولم يكن صورا معلقة افلاطونية لما ابطلناه ولم
يكن من الموجودات الخارجية اذ العلم لا يكون الا صورة

قوله فدفعه بان يقال الخ ومن هذا التقرير يعلم وجه اقتصاره على هذين الشقين في الترديد من غير تعرض لكونها قائمة في بعض العقول فتامل

فلم يبق من الاحتمالات الا ان يكون في صنع الربوبية انتهى
وجزم في الشفاء بعد الترديد وابطال الاحتمالات الاخر فقال
وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثره وان
جعلتها لواحق ذاته عرض انه من جهتها لا يكون واجب الوجود
لملاصقة ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات
عرضت المثل الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل ما
عرض ما ذكرنا قبل من المحال اي لزوم الدور او التسلسل
فبقي ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتتحفظ
ان يتكثر ذاته ولا تبال بان يكون ذاته مع اضافة ما ممكن
الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجب
الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم
انتهى فما قيل ان الشيخ متحير في علمه تعالى فظاهر عبارة الاشارات
انه صور مجردة قائمة بذاته تعالى وتردد في الشفاء وهم وكذا
ما قاله المحقق الدواني في شرح العقايد ظاهر عبارة الاشارات
مشعر بانه صور قائمة بذاته لكن صرح في الشفاء بنفيه وهم
ناش من قلة التدبر انتهى اقول فعلى هذا مذهب الشيخ
في علمه تعالى بغيره من الممكنات والمعدومات هو بعينه ما
ذكره الشارح من جوابه الجاري على مذهب المتكلمين فافهم
قوله فان قلت على ما ذكرته من سياق الخ لا يخفى انه
بعد ما سبق منه من ان الممكنات باعتبار الوجود العلمي
عبارة عن الصورة وهي لكونها علما من الصفات الذاتية
لا يأتي الترديد المذكور بل يكون ما ذكره من الجواب على
سياق مذهب المتكلمين مخصوصا بالشق الثاني اعني
ان يكون قائمة بذاته تعالى فالترديد المذكور قبيح الا ان
يقال تغافل عن ذلك لذكر جواب اخر بما ابداه بعض المتأخرين
بل لتوجيه المثل الافلاطونية على بعض النسخ كما ستعرف
وما توهمه بعضهم هنا من ان احتمال قيام الممكنات بانفسها

قوله فافهم اشارة الى انه يلزم حينئذ ان لا يكون ذات الواجب عالما بالممكنات قبل مرتبة صدور الصورة الواحدة الاجمالية ولا يمكن ان يقال تلك الصورة انما صدرت معقولة كما دل عليه كلامه في الشفاء لا عقلا فالعلم هو ذاته وصدور تلك الصورة لعدم امكان تحقق العلم بدون المعلوم لا لتكون علما لانا نقول ان ما قوله العلم لا يكون الا صورة كما لا يخفى

احتمال باطل مستلزم لكون الاعراض جواهر توهم فاسد لان الفرق
بين الجوهر والعرض باعتبار القيام بنفسه والقيام بالغير انما هو
باعتبار الوجود الخارجي لا باعتبار الوجود العلمي كما يدل عليه
تغايرهما ولذا لم يلزم كون الجواهر اعراضا مع كونها قائمة بالاذهان
باعتبار الوجود العلمي **قوله** فلت على اصولهم لا بأس
بقيام الممكنات الخ لما عرفت من ان التحقيق ان توجد الماهيات
بانفسها في الاذهان لا بامثالها واشباحها وان الاشياء
في الخارج اعيان وفي الاذهان صور وان العلم على الاصح
عبارة عن الصورة التي هي صفة ذات اضافة كما عرفت
فلا بأس على اصولهم التي هي عدم كون الصفات عين الذات
وان العلم صفة ذات اضافة او نفس تلك الاضافة في
قيام الممكنات الموجودة في علمه تعالى اي الصور العلمية حال
كونها متحدة في ذلك الوجود العلمي وان كان بائنا في انفسها
حال كونها متعددة الوجود بحسب الممكنات فان تلك
الصور المتعددة غير متناهية فلا تكون ممكنة الوجود فضلا عن
تنا مها بذاته تعالى فالقيام ههنا بمعنى اختصاص لناعت
بالمنعوت لان تلك الصور العلمية المتحدة في الوجود
اعني الصورة الواحدة الاجمالية لكونها عبارة عن العلم
بمعنى مبدإ الكشاف جميع المعلومات يكون ناعتا للواجب
تعالى بانه عالم بجميع الاشياء نعم كون الصورة العلمية ناعتة
باعتبار كونها علما لا باعتبار كونها معلومة لكن لما كان
العلم والمعلوم متحدين ذاتا فيكفي كونها ناعتة في الجملة
ولا يجب كونها ناعتة بكل اعتبار فسقط الاوهام **قوله**
وهي في هذا الوجود متحدة الخ قد عرفت ان نفي البأس يتوقف
عليه ولك ان تقول من جملة اصول المتكلمين كون الصفات
الذاتية سبعة او ثمانية لا غير متناهية **قوله** ويمكن ان
يذهب الخ كان الجواب الاول باختيار الشق الثاني من

الترديد ومنع بطلانه على مذهب المتكلمين وهذا الجواب باختيار
الشق الاول ومنع بطلانه بعض ويمكن ان يقال نختار انها
قائمة بانفسها في هذا الوجود العلمي الصادر عن الواجب
تعالى بالايجاب لا قائمة بذاته تعالى بناء على ما ابداه بعض المتأخرين
ولا نسلم بطلانه اذ يجوز ان يكون هناك صورة واحدة
اجمالية صادرة عن الواجب تعالى بالايجاب ويكون علمه
تعالى القائم بذاته على مذهب المتكلمين او ذاته تعالى على
مذهب الحكما متعلقا بتلك الصورة الاجمالية الموجودة
في علمه تعالى لئلا يلزم تعلق علمه في الازل بالشئ المحض فلا يرد
ما قيل ان تلك الصور القائمة بانفسها غير متناهية فيجري
فيها برهان التطبيق ويلزم تناهي المعلومات لان مدار
جريانه على تمايز الاجزاء سواء كانت قائمة بذات الواجب
او بانفسها في علمه تعالى ولا ما قيل ان الممكنات الحاصلة له
في علمه تعالى على هذا الاحتمال ليست متحدة مع العلم بل هي
المعلومات فقط فيرد عليه مثل ما مر من ان هذا الوجود العلمي
صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فيلزم الدور او
التسلسل او التناقض والمراد من بعض المتأخرين الشارح
الجديد للتجريد حيث اجاب عن ايراد المتكلمين على الوجود
الذهني بانه لو وجد السواد والبياض والزوجية والفردية
في الذهن لكان الذهن اسود او ابيض او زوجا او فردا
فقال الجواب المحكم هو الفرق بين الحصول في الذهن
والقيام به فان حصول الشئ في الذهن لا يوجب اتصاف
الذهن به كما ان حصوله في المكان والزمان لا يوجب
اتصافهما بالشئ الحاصل فيهما ثم قال وبهذا التحقيق يندفع
اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها
لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان كون الصورة
العقلية علما وعرضا قائما بالنفس والمعلوم جوهرا مثلا

انما يصح على مذهب الشيخ لا على مذهب التحقيق انتهى ما لا **قوله** وقدحنا
فيه بقوله ان هذا اثبات مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل لا بما في
الحاشية القديمة حيث قال قد صرحوا بقيام الحاصل في الذهن به فلا
يصلح ما ذكره توجيها لكلامهم كما قيل والا لوجب هنا ان يقول
وقدحنا فيه من جهة انه غير صالح لتوجيه كلامهم لا من جهة انه باطل في
نفسه وهذا جواب سؤال مقدر بانه كيف تذهب الى هذا الاحتمال وقد
قدحت فيه فاجاب بان قدحنا فيه هناك بطريق المنع والمنع
لا يفيد بطلان الممنوع في الواقع ونحن هنا في مقام المنع ويكفيه الاحتمال
نعم لو كان قدحنا هناك بطريق الاستدلال او كنا هناك في مقام
الاستدلال لم يمكن الذهاب اليه ههنا كما لا يخفى **قوله** ولا دليل له
عليه اي لا دليل يعتد به فلا يرد ان في كلام البعض اشارة الى دليل
بان يقال لو لم يكن بين الحصول في الذهن والقيام به فرق لزم محذورات
لا يمكن التخلص عنها الا بذلك الفرق ولذا سماه تحقيقا موجبا للدعوى
وعليه يبنى قوله قد ذكره بطريق الدعوى **قوله** وانت خبير قد
اشرنا الى طريق الاجراء بان يكون الذات الذي هو عين العلم
بمعنى مبدا انكشاف المعلومات متعلقا بتلك الصورة الوحدانية الصادرة
عن الذات بطريق الايجاب الموجودة في علمه تعالى الغير القائمة
بذاته تعالى فلا محذور فيه فح يجري جواب السؤال الثاني على سياق
مذهب الحكماء ويندفع ذلك السؤال عنهم ايضا كما اشار اليه
بقوله وح يكون الممكنات الخ وانما اشار الى بعده بقوله
لم يبعد اي لم يبعد كل البعد لانه احتمال لم يذهب اليه احد من
الحكماء وان كان ممكنا في نفسه **قوله** ولا يمكن حمل المثل
الافلاطونية على ذلك الخ جواب سؤال مقدر بابطال توجيه كلام
المتكلمين والحكماء بذلك اي بما ابداه بعض المتاخرين بانه لو جاز
ذلك لم يكن وجه لاتفاقهم على بطلان المثل الافلاطونية اذ يمكن
حملها على ذلك فاجاب بانها لا يمكن حملها على ذلك لان المثل
الافلاطونية صور معلقة موجودة في الخارج قائمة بانفسها غير

حاصلة في مشعر من المشاعر اي موجودة بالوجود الخارجي لا بالوجود العلمي
وما ذكرنا صور موجودة بالوجود العلمي وان كانت قائمة بانفسها
فلا باس في تجويز احديهما دون الاخرى ولما توجه ان يقال ان
الصور الموجودة بالوجود العلمي وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية
لكن الدليل الذي اوردوه في ابطال المثل الافلاطونية جار في
بطلان تلك الصور ايضا فلا يجوز شيء منهما عند الفريقين فاجاب
عنه بقوله والدليل الذي ذكر في نفيها انما يتوجه نحو بطلانها
اذا قيل بوجودها اي بوجود مطلق الصور القائمة بانفسها
في الخارج لا اذا قيل بوجودها في العلم ولا يخفى ان ارجاع ضمير
وجودها الى مطلق الصور بعيد بل الظاهر انه راجع الى المثل
الافلاطونية والملايم له ما في بعض النسخ من قوله ويمكن حمل
المثل الافلاطونية باثبات الامكان لا بسلبه فعلى هذا يكون
هذا القول منه توجيها للمثل الافلاطونية وجوابا عن ذلك السؤال
المقدر بان ابطالهم بزعم كونها موجودات خارجية لا مطلقا
اذ ليست باطلة على تقدير كونها موجودة بالوجود العلمي وان
قصد ابطالها ايضا بالدليل الذي ذكروه في نفي المثل الافلاطونية
فنقول انما يجري في بطلانها على تقدير كونها موجودة في الخارج
لا على تقدير كونها موجودة بالوجود العلمي ايضا ويؤيد النسخة
الاولى ما اشتهر من ان المتالهين كافلاطون وغيره اثبتوا
اربعة عوالم من اعيان الموجودات احدها عالم الغيب
المطلق وهو الحضرة الالهية والاخر عالم الشهادة وهو
عالمنا هذا من الاجسام والجسمانية المشهودة وبينهما عالمان
اخران احدهما قريب من عالم الغيب وهو عالم العقول
والانوار والنفوس الناطقة والفلكية من هذا العالم
لكونها مجردات وثانيهما قريب من عالم الشهادة ربما
يشاهد في النوم واليقظة في المرايا وسائر الاجسام المصقلة
وهو عالم المثال كما سبق تفصيله ويؤيد النسخة الثانية ما ذكره

شارح المقاصد في بحث الماهية من انه قال الفارابي في كتاب الجمع
بين رأي افلاطون وارسطو ان المثل الافلاطونية اشارة الى ان
للموجودات صورا علمية في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير اصلا
يعني هنا كلام هو ان الوجود والتشخص لما كانا متلازمين بل متحدين في
التحقق كما سبق نقله من الشارح فتحصيل وجود الماهية المجردة
عن كل عارض متشخص سواء كان ذلك الوجود خارجيا او علميا
فالدليل الذي ذكروه في نفيهما يدل على نفيهما مطلقا ولذا اطلق
الشيخ كلامه حيث قال في الشفاء وان جعلتها امورا مفارقة
لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية كما نفيناه والجواب عن
الاشكال يحتاج الى بسط هو ان الماهية قد تؤخذ بشرط
العوارض وتسمى ماهية مخلوطة وبشرط شيء وقد تؤخذ بشرط
التجرد عن جميع العوارض وتسمى ماهية مجردة وبشرط لا شيء
وقد تؤخذ لا بشرط شيء من وجود العوارض وعدمها وتسمى
الماهية المطلقة ولا بشرط شيء ولا شك في وجود القسم الاول
خارجا وذهنا ولا في عدم وجود القسم الثاني اعني الماهية المجردة
خارجا واختلف في وجودها في الذهن فقال بعضهم بمنع وجودها
في الذهن ايضا لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وقال
بعضهم بجواز وجودها في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض
الخارجية وقد ذهب المحقق الطوسي الى ان الماهية المجردة عن
جميع العوارض الخارجية والذهنية موجودة في الذهن لا بمعنى انها
مجردة عنها في الواقع كيف ووجودها في الذهن من العوارض
الذهنية بل بمعنى ان للعقل ان يغير عدم كل شيء حتى عدم نفسه وللتجرد
في التصورات فيجوز ان يتصور الماهية مجردة عن جميع العوارض
حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي مقرونة بها واعترض عليه
بان ذلك لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها
كذلك تصورا غير مطابق والجواب عن هذا الاعتراض على ما
ارتضاه الشارح المجدد والشارح المحقق هناك ان المراد

قوله وقد تؤخذ لا بشرط شيء الخ هذا
المعنى منقسم الى قسمين
الاول لا قسم لها
كما توهمه البعض

من وجودها في الذهن ان يكون لها وجود في العلم سواء كان ذلك
العلم مطابقا او غير مطابق اذا تقرر هذا فقول المثل الافلاطونية
اي عينها الماهيات المجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية
ولما جاز وجودها في العلم دون الخارج اندفع ذلك الاشكال
والفتح عدم توجه الاستدلال واطلاق الشيخ مبني على عدم تجويزها
ابداه البعض واقول على هذا يلزم ان لا يكون علم الواجب تعالى بتلك
الماهيات المجردة مطابقا تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا فلا
يجوز ان يكون موجودة في علمه تعالى واجاز ان يكون موجودة في الاذهان
السافلة التي لا محذور في عدم مطابقة علومها الا ان يقال المراد
هنا من عدم مطابقة العلم عدم مطابقة الصورة لذات الصورة
لا للواقع كيف والصورة المأخوذة في تعريف العلم بالشيء في الواقع
اعم من الصورة المطابقة لذي الصورة وغير المطابقة والا لم يمكن
العلم باجتماع النقيضين وغيره من الممتنعات بالذات علما
مطابقا للواقع ولك ان تقول مراد الشارح هنا ان جميع الماهيات
موجودة في علمه تعالى بصورة واحدة اجمالية قائمة بذاته لا بذات
الواجب وتلك الصورة تنحل الى جميع المعلومات جزئيات كانت
او كليات ماهيات مطلقة او مخلوطة او مجردة فليتأمل في هذا
المقام قوله وهذا اقرب اي توجيه كلام الحكماء بما ابداه بعض
المتأخرين اقرب مما قيل في التوجيه ان علمه تعالى اي وبيان ذلك
ان الحكماء اثبتوا له تعالى علما اجماليا بجميع الاشياء دفعة من غير
صورة قائمة بذاته تعالى وعلوما تفصيلية مرتبة هي ذوات العقول
المرتبة والصور القائمة بها وجعلوا ورد عليهم بان ذلك العلم
الاجمالي محال لان العلم ولو اجمالا لكونه موجبا للاضافة بين
العالم والمعلوم يقتضي عالما ومعلوما ولا معلوم قبل مرتبة العلم
التفصيلي الذي اول المعلول الاول اذاته وهو ظاهر ولا صورية
والا لكانت قائمة بذاته تعالى اذ لا موجود في تلك المرتبة سوى ذاته
تعالى وقد اجيبوا عن ذلك اجابوا عن ذلك الايراد ان ذاته تعالى

يقوم مقام المعلومات في ذلك العلم الاجمالي فعلمه تعالى منطو على علمه تعالى
بجميع الممكنات اجمالا فزعم الشارح المحقق انه باطل خارج عن
طور العقل بل الجواب المعقول هو توجيه كلامهم بما ابداه بعض المتأخرين
من كونه تعالى عالما بجميع الاشياء دفعة بصورة واحدة اجمالية حاصلة
في علمه تعالى غير قائمة بذاته تعالى فلا يلزم امتناع العلم الاجمالي و لا قيام
الصورة بذاته تعالى كما هو مذهبهم لكن على هذا يكون المعلول الاول
هو تلك الصورة المنحلة الى المعقول و غيرها لا العقل الاول و هو مخالف
لمذهبهم و لو فرض انه اول اعيان الموجودات الممكنة فلا يكون الواجب
بالنسبة اليه علة تامة بسيطة بل مع تلك الصورة و هو خلاف
مذهبهم ايضا و اعلم ان ايراد ما قيل ههنا ليس لمجرد ابطاله بمناسبة
التوجيه المذكور بل الغرض من ايراده ابطاله من جهة انه جواب
اخر عن سؤاله الثاني السابق على مذهب الحكماء بدل قوله و انت
خبير الخ و حاصل ذلك الجواب انا لا نسلم ان ذلك العلم الاجمالي صادر
عن الواجب لئلا يلزم الدور او التسلسل او التناقض على تقدير كونه
صادرا بالاختيار بل ذلك العلم الاجمالي البسيط عين الذات و هو كاف
في صدور جميع الممكنات بالاختيار كما قيل من حديث الانظوائل
محذور فلك ان تقول معنى قوله و هذا اوجب ان توجيه كلام الحكماء
بما ابداه البعض لدفع السؤال الثاني من السؤالين السابقين
على مذهب الحكماء اقرب من ايراد ما قيل هنا لدفعه و على التقديرين
يحمل مراده على كون ما قيل باطلا خارجا عن طور العقل مبنيا على حمل
قوله و هذا اوجب على معنى ان ما قيل ابعد عن الحق على نحو قولهم الشتاء
ابرد من الصيف اي اشد في برودته من الصيف في حرارته
بقرينة انه اورده عليه مبطل له بحسب الظاهر و ح يكون قوله و لا يخفى
بعده بمعنى بعده عن الحق و اما اذا حمل الاوجب على ظاهر المفيد
لوجوب ما قيل في الجملة و البعد على البعد من القبول بحسب الظاهر ففي
كلامه دلالة على توجيه ما قيل بما قيل مراده من الانظواء كانظواء
النواة على الشجر النابت منها و النطفة على الانسان و هو الموافق

لما ذهب اليه الصوفية المرضي عنده و اشار اليه في كتابه المسمى
بالزوراء حيث قال ليس المعلول مباينا لذات العلة و لا هو لذاته
لذات العلة شأن من شئونه و وجه من وجوهه و حيثية من
حيثياته الى غير ما قال مما هو خارج عن طور العقل و ليس الخارج عن
طوره مبطلا للكلام عندهم و ان كان مبطلا عند اهل الظاهر في قوله
اذ المعقول علة لكلا الجانبين انما كان لتوجيه المذكور اقرب
لان الخطاب هنا مع اهل الظاهر قوله لان ذاته على ما هو
عليه في حد ذاته من الصفات لا تنزاعيه التي هي عين الذات
معلومة له تعالى يعني انه تعالى يعلم ذاته من حيث هو هو و من
حيث كونه حيوة و علما و قدرة و مبدأ للممكنات و من جملة
تلك الصفات انه مبدأ الممكنات على الترتيب الواقع فيعلم
انه مبدأ لها قد سبق ان ليس المراد من المبدائية هذه النسبة
المتأخرة عن الطرفين كما توهمه من قال ليس علمه بالممكنات
بواسطة علمه بالمبدائية بل الامر بالعكس لان التصديق بانه مبدأ
يتوقف على تصور الموضوع و المحمول و المحمول هنا اعني المبدأ
لكونه نسبة بين الواجب و الممكنات يتوقف تصوره على
تصور الممكنات فالعلم بالممكنات سابق على العلم بالمبدائية
تصورا و تصديقا بل المراد خصوصية الذات العلة مع كل معلول
في الواقع و لما كان العلم بالعلة تصورا كان او تصديقا
مستلزما للعلم بالمعلول عندهم فمرادهم هنا ان تصور ذاته بكل
اعتبار يستلزم تصورات جميع المعلولات من الجواهر و
احوالها و منشأ الاستلزام تصور ذاته من حيث الخصوصيات
لا من حيث هو هو و لا من حيث كونه حيوة او علما او قدرة
الى غير ذلك و لما كان بعض التصورات مستلزما للتصديق
و ان لم يكن كاسبا له فيجب تصور ذاته من حيث الخصوصيات
يلزم ان يعلم جميع الممكنات و احوالها دفعة تصورا و تصديقا
بحيث لو وقعا في العلم الحصولي التفصيلي كان التصورات متقدمة

على المصداقات وهذا معنى قوله فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدى الى
كثرة ذاتية او اعتبارية فى ذاته وصفاته **قوله** كما انا نعلم ذاتنا اى
كما ان النفس الناطقة تعلم ذاتها بالعلم الحضورى المتعلق بذاتها
حيا اى دراكا فعالا فان الحيوة عند الحكماء كون الذات دراكا فعالا
كما بانى عالما قادرا والا اى لو لم يكن النفس عالمة بذلك لم يكن علمها
بذاتها على ما هى عليه من الصفات واللازم باطل وفيه منع ظاهر
الا ان يقال ينخص مراده ان علم النفس بذاتها بالعلم الحضورى
الاجمالى الذى هو حالة بسيطة اجمالية عند اشتغالها بامور خارجية
منطوية على العلم ببعض صفاتها والا لم يكن عالمة بشئ من الصفات
فى تلك الحالة الاجمالية واللازم باطل ضرورة انها عالمة بكون ذاتها
حيا عالما قادرا فى جميع الاحوال وان لم تكن عالمة ببعض ما هى عليه
من كونها جوهرا او عرضا وغيرهما فيندفع معه ان يقال يجوز ان
يكون علم النفس بتلك الصفات بعلم اخر مستقل لا فى ضمن
علمها بذاتها **قوله** وذلك اى كون التوجيه المذكور اقرب
مما قبل لاجل ان كون العلم بالعلم هو بعينه العلم بالمعلول من
دون حصول المعلول وصورته اى من غير ان يحصل شئ من ذات
المعلول وصورته العلمية فى ذات العلة مع ان المعلول مباين
للعلة اى ليس عينها ولا جزئها وصفة حالة فيها لا يخلو عن كدر
واختلاط بطلان اى ليس بصاف عن البطلان لان المعقول
من العلم الاجمالى منحصر فى ان يكون العلم الواحد متعلقا
بالكل دفعة ويخل ذلك العلم الى العلوم التفصيلية المتعلقة
باجزاء ذلك الكل وذلك الانحلال ممكن فيما كان العلم الاجمالى
علما حصوليا اجماليا اى صورة واحدة اجمالية تنحل الى صور
تفصيلية كما صورنا فيما كان علما حضوريا بذات العلة وذوات
المعلولات والا لزم انحلال ذات الواجب الى ذوات الممكنات
لكون العلم الحضورى عين المعلوم بحسب الوجود الخارجى و
ذلك محال قطعا واذا لم يكن العلم الاجمالى بالممكنات بقيام

صورتها الاجمالية بذات العلة ولا بانحلال ذات العلة الى ذواتها
فلو تحقق العلم الاجمالى بالعلم بذات العلة فانما يتحقق بان يكون
العلم باحد المتضايفين بعين العلة عين العلم بالمضايف الاخر
اى المعلول وذلك باطل قطعا وحاصل الابراد ان قيل باطل
اذ لو كان علم الواجب بذاته علما حضوريا علما اجماليا حضوريا
بالممكنات من غير قيام صورتها بذاته تعالى يلزم احد الامرين اما
انحلال ذات الواجب تعالى الى ذوات الممكنات واما ان
يكون العلم باحد المتضايفين بعين العلم بالمضايف الاخر والكل
باطل ولما بطل ما قيل بطل السند المبنى عليه وتضمن ابطاله نقضا
لدليل ما قيل بانه مستلزم لاحد هذين الفاسدين كما لا يخفى ولم
يتعرض باحتمال انحلال صفة غير الصورة الى الممكنات مع ان
قوله مع ان المعلول مباين؟ سائل له اذ على هذا لا يكون
العلم الاجمالى بالممكنات العلم بذات الواجب بل العلم
بتلك الصفة وهو خلاف ما صرح فيما قبل وايضا لا صفة رائدة
عندهم وبهذا البيان ظهر اندفاع ما اورد على قوله وليست
المعلولات مما ينحل اليها العلة من انه ليس الكلام فى العلة
والمعلول بل فى العلم بهما وظهر فساد الجواب عنه بان فى كلامه
تسامحا والمراد ليس العلوم بالمعلولات مما ينحل اليها العلم
بالعلة اذ لا تسامح فى كلامه والا كان ذلك القول ممنوعا
اذ لا دليل على عدم انحلال العلم الى العلم سوى لزوم انحلال
ذات العلة الى ذوات الممكنات فى العلم الحضورى نعم
يرد على الشارح انهم لم يدعوا العينية بل الانطواء وكيف
يدعون كون العلم بذات الواجب عين العلم بالممكنات
مع ان ذاته تعالى من جملة المعلومات بالعلم الاجمالى الا
ان يقال ما حمل الشارح الانطواء فى كلامهم على معنى الاشتمال
كاشتمال الكل على الاجزاء فلا يتصور كون العلم بالذات
منطويا على العلم بالممكنات بهذا المعنى الا بان يكون العلم

بالذات بعض الحيثيات عين العلم بالممكنات اذ العلم بالذات
وان كان واحدا في الواقع الا ان العقل يشرع هناك اعتبارات
مختلفة بحسب الصفات فقولهم بالانظواء ناظر الى العلم بالذات
بجميع الحيثيات المنتزعة وقول الشارح بالعينية ناظر الى العلم
بالذات من حيث المبدائية فلا تدافع بينهما قوله باحد المتضايفين
المشهورين ان كان التقابل بين الصفتين كالابوة والبنوة والعلية
والمعلولية وكالسواد والبياض والعلم والجهل بسمى حقيقيا وان
كان بين الموصوفين كالاب والابن والعلة والمعلول وكالاسود
والابيض والعالم والجاهل بسمى مشهورا قوله فان قلت العلم
بالعلة سبب للعلم اعلم انه لما كان ذكر ما قبل جوابا عن السؤال
الثاني بمنع صدور العلم الاجمالي السابق على الاختبار مستندا
بجواز ان يكون ذلك العلم الاجمالي عين الذات بناء على ما قيل
من حديث الانظواء وكان رد الشارح ابطالا لذلك السند
بابطال ما قيل ومتضمنا لنقض دليله بانه مستلزم لاحد الفاسدين
اما انحلال ذات الواجب الى ذوات الممكنات او ان يكون
العلم باحد المتضايفين عين العلم بالمضايف الاخر على ما اشتهر فيما
اشرنا اورد ههنا بتحرير المراد معارضة لدليل ابطال السند
متضمنة ايضا للجواب عن النقض الضمني اما المعارضة فبان
يقال لا يحصر المعقول من العلم الاجمالي فيما ذكرت بل قد يحصل
بان يكون العلم بذات الواجب سببا مستلزما للعلم
بجميع الممكنات كما اشار اليه الطوسي حيث جعل علم الواجب
بذاته علة للعلم بالمعلول الاول واشار والا اليه حيث جعلوا
ذلك العلم الاجمالي اعني علم الواجب تعالى بذاته عنايته ازليه
سابقة على جميع الممكنات ومبادئ خلافا لها وهو المراد
ههنا وبه يتم الدليل والمدعى لان العلم بالعلة سبب مستلزم
للعلم بالمعلولات وكلما كان كذلك يلزم ان يكون علمه
تعالى بذاته منطويا على علمه بجميع الممكنات فلا كلام في صحة ما قيل

وانما في صحة السند المبنى عليه واما الجواب عن النقض الضمني
فبان يقال ذلك الدليل انما يستلزم احد الفاسدين ان لو انحصر
المعقول من العلم الاجمالي فيما ذكرت وذلك ممنوع لجواز ان
يكون العلم السببي للعلم بالكل علما اجماليا بجميع الممكنات ايضا
والحاصل ان عدم انحصار المعقول من العلم الاجمالي وشموله
للعلم السببي مقطوع به عند السائل فربما يجعله دليلا معارضا
لدليل الشارح في ابطال ما قيل وربما يجعله سندا لمنع دليله
اذ السند قد يكون مقطوعا به وقوله بخلاف سائر المتضايفات
يعني ان العلة والمعلول من جملة المتضايفات يكون العلم
باحدهما سببيا للعلم بالاخر لعلاقة اللزوم بينهما وان لم يكن
باقي المتضايفات المتباينة التي ليس بينهما علاقة اللزوم
كذلك كالاب والابن اذ لا يكون العلم بذات الاب
سببيا للعلم بذات الابن قوله قلت لو سلم انه كذلك
جواب عن المعارضة ومتضمن لابطال السند الجواب
عن النقض الضمني اما الجواب عن المعارضة فبان يقال
ان اريد ان العلم ببعض العلل يكون سببيا للعلم بالمعلول
فمسلم لكن على هذا لا يلزم ان يكون العلم بذات الواجب
سببيا للعلم بالممكنات وهو ظاهر وان اريد ان العلم
بكل علة سبب مستلزم للعلم بمعلولها فذلك ممنوع سواء
اريد بالعلة والمعلول ذاتهما او من حيث اتصافهما بالعلية
والمعلولية كما هو المتبادر من قولهم ان العلم بذات الواجب
من حيث المبدائية مستلزم للعلم بالممكنات اما على الاول
فلان المراد بالعلة ههنا العلة الخارجية ولا يجب ان يكون
علة في الذهن ايضا اذ قد لا يكون حال العلمين كحال المعلومين
الا يرى انا كثيرا ما نرى النار ليلا ولا نخطر ببالنا معلولها
الذي هو الدخان فلا يكون العلم بها سببيا للعلم بمعلولها
واما على الثاني فلان العلية والمعلولية متضايفان لا يعقلان

الا معا بحيث لا يتقدم العلم باحدهما على العلم بالاخر والسبب يجب
ان يكون متقدما على المسبب ولذا لم يجز اخذ احد المتضايفين في
تعريف الاخر اذ العلم بالتعريف كالدليل يجب ان يكون سببا
متقدما على العلم بالمعرف كالمدلول ولو سلم ان العلم بكل
علة سبب للعلم بالمعلول في الجملة فلا نسلم انه سبب للعلم بكل معلول
لها سواء كان معلولا لها بالذات او بالواسطة اي بواسطة
شرط او شروط ولو سلم ذلك ايضا فلا نسلم الملازمة القائلة
بانه كلما كان العلم بالعلة سببا مستلزما للعلم بجميع المعلولات
يلزم ان يكون العلم السبب علما منطويا على العلم بتلك المعلولات
وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك العلم السبب علما بتلك المعلولات
ايضا وذلك ممنوع لان سبب العلم بالشيء لا يجب ان يكون علما
بذلك الشيء كما ان سبب الجسم لا يجب ان يكون جسما وتفصيله
ان علم الواجب بذاته لا يكون سببا لنفسه بل للعلوم التفصيلية
بالممكنات وهو الذي اشاروا اليه والعلم السبب للعلوم
التفصيلية بالممكنات انما يكون علما اجماليا بها لو كان علما بها
ايضا وهو ممنوع فضلا عن كونه علما اجماليا بها وهو المراد بقوله
لا نسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول وليس مراده انا لا نسلم
ان العلم بها عين العلم بالمعلول وليس مراده انا لا نسلم
ان العلم السبب عين العلم المسبب الذي هو العلوم التفصيلية
اذ لا يدعيه احد بناء على ان السبب والمسبب متغايران البتة
فيكون منعا لمقدمة غير ملتزمة وهو خارج عن قانون المناظرة
وفي قوله والمطلوب ذلك لانا نريد اشارة الى ان
ليس لكم ان تقولوا ان العلم بذاته تعالى سبب للعلم الحصولي
بالممكنات بقيام الصور العلمية بذاته تعالى لانه يستلزم كثرة
الصفات التي هي تلك الصور العلمية وهو مخالف لمذهبكم
ولا بقيام الصورة الواحدة الاجمالية بذاته تعالى لانه يستلزم
كثرة الصفات حقيقية كانت او اعتبارية وهي تلك الصورة

الواحدة مع الاعتبارات الحاصلة للذات بسبب تلك
الصورة وهو خلاف مذهبكم ايضا والحاصل ان العلم السبب
ان كان عين العلم الاجمالي بالممكنات يلزم ما ذكرنا وان كان
غيره كان الاجمالي صورة قائمة بذاته تعالى فيلزم تكثر الصفات
والاولى لانكم تريدون بدل قوله لانا نريد الخ وغايته توجيهه انا
نريد في مدعاكم هنا ان يتحقق علم الواجب بالممكنات من
غير محذور عندكم ولا يسعكم خلافه فيكون ما منعناه هنا مقدمة
ملتزمة عندكم واما ابطال السند في الجواب عن النقض الضمني
فيما اشار اليه بقوله لانا نريد ان يتحقق علم الخ وحاصله
لو كان العلم السبب للعلوم التفصيلية عين العلم الاجمالي
بالممكنات فاما ان يكون ذلك العلم الاجمالي حضوريا بان
يكون عين الممكنات في الوجود الخارجي فيلزم احد الفسادين
او حصوليا فيلزم كثرة الصفات **قوله** وذلك لا يحصل
بمجرد الاستلزام اي لا يحصل بمجرد كونه سببا مستلزما للعلم
بالممكنات بل لا بد من ان يكون عينه حتى يتم حديث الانطواء
لان الاستلزام بمعنى امتناع الانفكاك اعم من العينية اذ الشيء
كما يستلزم نفسه لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه يستلزم غيره
فبعد تسليم قولهم ان العلم بذات الواجب يستلزم العلم
بالممكنات لا يتم حديث الانطواء فما قيل بل الاستلزام
يقتضي التعدد والتكثر محل نظر نعم استلزام السبب يقتضيه
لكن غرض الشارح ههنا ان دعوى العينية لا يتم بمجرد الاستلزام
الاعم فما ظنك بما سلمناه من استلزام السبب واما ما
قيل ههنا بجواز استلزام امر واحد امورا متكثرة فمثله كمثل
من يحمل الاشربة ولا يدري بيت العرس **قوله** واعلم
انهم ذكروا الخ تكرار لما سبق لفائدة دفع توهم ان يكون لهم
دليل اخر صحيح على حديث الانطواء **قوله** ولو صح ما ذكروه
الخ زعم بعض الناظرين كونه نقضا اجماليا لدليلهم باجراء خلاصته

قوله مع الاعتبارات الخ كونه تعالى عالما بها وفاعلا لها وقابلا لها

فيما بان يقال مدار الاستدلال على اعتبار النسبة التي يتوقف
العلم بها على العلم بالطرفين مع الذات ولا مدخل فيه لخصوصية
العلة بل لمطلق النسبة ومن جملتها المغايرة فيجري حاصله فيما
بان كل واحد منا يعلم ذاته ومغايرته لسائر الممكنات والعلم
باحد المتغايرين مع وصف المغايرة يستلزم العلم بالمغايرة
الاخر فلو صح دليلهم يلزم ان يكون كل واحد منا عالما بجميع
الممكنات علما اجماليا بالفعل بحيث يتمكن من تفصيلها
متى شاء لا بالقوة بعنوان المغايرة مع ان الحكم المذكور
بتخلف فيما ولا يخفى ما فيه لان علمنا بغيرنا حصولي وكلامهم
في العلم الحضوري فالوجه انه نقض اجمالي بان مدار الاستدلال
على اعتبار مطلق النسبة ولا مدخل لخصوصية العلة فلو صح
ما ذكرتم لزم كفاية ذلك مع ان تلك الكفاية باطلة عندكم
فيكون نقضا الزاميا ولا يخفى ان هذا النقض ليس بشئ اذ
لهم ان يقولوا لخصوصية العلة مدخل في الاستدلال اذ
ليس حضور احد المتغايرين اللذين لا علية بينهما لحضور
المتفعل عند فاعله وان يقولوا ليس المراد من المبدائية
والعلية هذه النسبة التي بتأخر العلم بها عن العلم بالطرفين
بل خصوصية الذات مع كل معلول وتلك الخصوصية عندنا
عين الذات لا صفة زائدة فالعلم بالذات يفيض بسببه
الاشياء عن الذات وتحصل النسبة بعد فيضانها و
نفس ذلك الفيضان هو تعقل الواجب تلك الاشياء
في مرتبة العلم التفصيلي فكيف يكون النسبة المتأخرة معتبرة
في مرتبة العلم الاجمالي وسنوقف تحقيق مرادهم **قوله**
ثم انهم ذكروا عطف على قوله ولو صح ما ذكروه
اي ثم يرد عليهم بعد النقض المذكور نقضان اخران باستلزام
خصوص الف ا مبنيان على قولهم ان علم الواجب مطلقا
سواء بذاته او بغيره حضوري هو عين الموجود الخارجي

في العلم بالاعيان وعين الصور العلمية في العلم بها احدهما بدون
قوله ومن البين؟ بان يقال ذلك الدليل بمعونة قولهم المذكور
يستلزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب لا الاول
فقط كما زعموا والكل باطل وتاليهما مع ذلك القول بان يقال
ذلك الدليل مستلزم لانطواء احد المتباينين في الاخر مع
ان احدهما ليس عين الاخر ولا جزئه ولا صفته وذلك باطل
ولو كانا ممكنين مركبين فهذا النقض غير النقض السابق
بلزوم الخلل في ذات الواجب او كون العلم باحد المتضايفين
عين العلم بالاخر فان الخلل في ذات الواجب الى وجوب
الممكنات باطل ولو جاز الانطواء في الممكنات فذلك
النقض بالنظر الى خصوصية ذات الواجب وهذا النقض
بالنظر الى كل متباينين والاوجه ان يحمل مراده على النقض
الثاني فقط لاندفاع الاول بما اشار اليه الطوسي من ان
مرادهم من العلم الحضوري منحصر في العلم بغير التغيرات والحادثات
ولم يقدح فيه الشارح من هذه الجهة في وجوه اجابته ويندفع
الثاني ايضا بما اسلفنا من ان للعلم عندهم اطلاقين على
نفس الادراك وعلى مبداء الادراك والانكشاف فعند
القائلين بان الادراك مطلق الصورة الحاضرة عند مجرد
يكون علم الواجب بذاته عين ذاته بكل من المعنيين وعلمه
بغيره عين ذاته بالمعنى الثاني وهو لا يتفقوا عليه وعين
الممكنات بالمعنى الاول والمنقسم الى الحضوري والحصولي
هو المعنى الاول لا الثاني لكن للشارح المحقق ان يقول
قد دل قولهم الافعال الاختيارية موقوفة على التصور الجزئي
ولو بوجه كلي منحصر في فرد على انها موقوف على كونها
معلومة بالمعنى الاول اعني الصورة ولا يكفيها مجرد تقدم
سبب العلم بهذا المعنى فاما ان يكون المعلولات في مرتبة
العلم الاجمالي معلومة بالعلم بمعنى الصورة علما حضوريا

فيلزم المفاسد التي ذكرناها او علما حصوليا فيلزم قيام الصورة
بذاته تعالى اذ لا موجود في مرتبة العلم الاجمالي سوى ذاته تعالى
او لا يكون معلومة بهذا المعنى فلا يصح صدورها بالاختيار الموقوف
على العلم بمعنى الصورة المنبعث عنه الشوق الى ايجاد
خصوصية ذلك المعلول كما سيشير اليه في اخر البحث بزيادة
الارادة المنبعثة ولاجل ذلك اضطر الشيخ في الاشارات
والشفاء الى قيام الصورة بذاته تعالى قبل صدور المعلول
الاول وبهذا ظهر اختلال ما ذكره بعض الافاضل في رسالة
مستقلة حيث ليس الكلام في العلم بالمعنى المصدري المعبر عنه
بدانستن بل في العلم بمعنى دانش وحقيقته انه نور يتجلى به
الاشياء ويتميز بعضها عن بعض وهو قد يكون عين العالم
بان يكون نورا ظاهرا مظهرا قائما بذاته وقد يكون امرا
قائما به فيكون العالم في ذاته مظلما ويكون نورانيا بقيام
ذلك النور به ولما كان ذاته تعالى نور الانوار كان ذاته
بذاته في اجل مراتب الظهور لذاته ولا يكون الغيبة و
الخفاء في ذاته اصلا فيكون ذاته عالما ومعلوما وعلما من
غير تكثر واثنينية اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار ثم ان
ذاته بذاته مصدر للمعلول الاول ومصدريته اي الجهة التي
تخصص صدوره عنه بوجه مخصوص نفس ذاته فيكون علمه
بذاته الذي هو علم بالمصدرية مشتملا على العلم بالمعلول
الاول بجميع وجوهه واعتباراته لكونه صادرا عنه من كل
وجه مندمجا علمه في علم المصدرية من غير تعدد وتكثر الا
باعتبار والا لم يكن المصدرية التي هو الذات معلومة
بالوجه الاكمل وكذلك المعلول الثاني والثالث وهكذا
الى غير النهاية فيكون علمه تعالى الذي هو عين ذاته وهو نور
الانوار يظهر به ويتجلى كل ما هو في سلسلة المبدائية
كليا كان او جزئيا دفعة وكذا الصفات والاعتبارات

اللاحقة لتلك المعلولات لكونها بهذه الصفات والاعتبارات
صادرة عنه ومصدريته لها مقتضية لاتصافها بتلك الصفات فعلمه تعالى
علم بسيط مشتمل على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء
بل كاشتمال العلم البسيط الذي يحضر عند السؤال عن مسئلة على
التفصيل الذي يقع بعده وهذا معنى ما وقع في عبارة الشيخين انه
منطو على العلم بالكل انطواء النواة على الشجرة ثم لما كان هذا
العلم مبدأ للعلم بالاسباب والمسببات من حيث انها اسباب
ومسببات كان العلم التفصيلي المترتبة عليه علما فعليا لوجود جميع
الموجودات الواقعة في سلسلة المبدائية على الترتيب الذي
يقتضيه العناية الازلية اي كان علمه بذاته من حيث مصدريته للمعلول
الاول علما فعليا سببا لوجوده وعلمه الحضوري بالمعلول الاول
من حيث مصدريته للمعلول الثاني سببا لوجوده وهكذا الحال
في الموجودات الواقعة في سلسلة المبدائية فكان وجود تلك
المعلولات مع ما يشتمل من الصفات والاعتبارات في
مرتبة الوجود علما تفصيليا حضوريا مترتبا على ذلك العلم البسيط
ولم يتجدد في تلك المرتبة الا الاضافات وتجدد الاضافات
لا يخل بوحدانيته فانها جميعا راجعة الى اضافة المبدائية ولا شك
في اتصافه بها ثم ان مراتب العلم التفصيلي اربع الاولى ما يعبر عنه
في الشريعة بالقلم والنور والعقل وعند الصوفية بالعقل
الكل وعند الحكماء بالعقول فالقلم الذي هو اول المخلوقات
حاضر بذاته مع ما هو مكمون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي
بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وبسيط بالقياس
الى باقي المراتب والثانية ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ
وعند الصوفية بالنفس الكل وعند الحكماء بالنفوس الزاكية المجردة
فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات
والجزئيات عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى
المرتبتين فوقها والثالثة كتاب المحو والاثبات وهي القوى

قوله في الشريعة لا يتوجه عليه ان القلم حادث في الشريعة فيلزم حدوث علم الواجب بما فيه لامتناع حضور المعدوم بذاته لان اللازم حدوث القلم التفصيلي ولا باس به بعد ان كان العلوم التفصيلية عين الموجودات الخارجية من الممكنات نعم لا يسلم اهل الشريعة كون المعلومات الاول صادرا بالايجاب والا لزم قدم العالم كما لا يخفى

الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات الادراكية المطبعة في الاجسام
العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها حاضرة عنده تعالى والرابعة
الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها
حاضرة بذواتها عنده تعالى في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات
باعتبار وكذا في المراتب السابقة فانها جميعا علوم ومعلومات
باعتبارين انتهى ملخصا **قوله** فالمخلص لهم ان يلتجؤا يعني
اذا بطل ما قيل من حديث الانطواء ولم يجوزوا قيام الصورة
العلمية بذاته تعالى ولا المثل الافلاطونية ولا ما ابداه بعض
المتاخرين فلا مخلص لهم عن السؤال الثاني على سياق مذهب
الحكما سوى ان يلتجؤا الى ما قدمناه من كون اعيان الموجودات
باعتبار وجودها الخارجي علوما حضورية باعتبار صادرة بالايجاب
ومعلومات باعتبار صادرة بالاختيار وقد عرفت بطلانه
ايضا بان الايجاب والاختيار لا يجتمعان باعتبار وجود واحد
فلا بد مما ذكرناه في جواب ذلك السؤال على سياق مذهب
المتكلمين مع ان فيه فوائد جمة اخرى كعدم جريان برهان
التطبيق المستلزم لتناهي المعلومات والمقدورات وبطلان
البرهان المعتمد عند الكل العمدة في اثبات حدوث العالم وكعدم
لزوم تعلق العلم بالشيء المحض او حدوث علم الواجب
وكالانطباق على المذهب الاصح في العلم من انه صورة لا اضافة
او انفعال واما ما ابداه بعض المتاخرين فهو مما لم يذهب اليه احد
بعد وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده المخلص عما اورده
على حديث الانطواء من النقض والابطال ويتجه عليهم امور
الاول ان الالتجاء الى ما تقدم لا يكون مخلصا لهم عما اورده عليهم
لان المعلومات المعقولة بذواتها علوم تفصيلية عندهم وابراد
الشارح عليهم في العلم الاجمالي الثاني لو فرضنا كونه مخلصا
لهم فانما يخلصهم عن لزوم كون الحوادث قديمة لا عن لزوم حدوث
علم الواجب في النقض الاول مع انه يلزم احد هما ولا عن النقض

قوله والرابعة الموجودات الخارجية الى لا يقال كيف
يكون حضور القوى المنطبعة في الاجسام منتفيا على حضور
الاجسام مع انه مستلزم لوجود الاعراض محلا لها لانا
نقول ان يكون حضورها على حضور الجسم المنوط في كل حال بتلك
كما تتعلق الاول متعلقا على حضور الجسم المنوط في كل حال بتلك
انتهى باعتبار على ان الايجاد لكنه مخيل بالايجاد ينتهي عند
انتهى قبل الايجاد والجسم ثابت حاضر بذواتها عند
انتصور الجسم والجسمانيات من كلام الشيخ بين ان تغيرات
واما جعله قبليا على ما فهمه بعض الشراح على ان يكون
واجب معلوما له تعالى بطريق اخر حال عن لزوم
واعاريات والتخيل بل بطريق الاحاطة الى
بطريق الاحاطة والانه الجسمانية والاعاريات في القوى
التغيرات والانتقاش لانتقاش العلم من الضابط والحاصل ان
ان يقال ليس العلم بل متعلقه الاول ايضا والحاصل ان
عن رأي على متحرك الاول ايضا والحاصل ان العقول
فتح بتوقف العلم التفصيلي عند الحكما ربع الاول المكنة مع ما
رابع العلم من الصور الثابتة الضابط العلوية والسفلية من
فيها من الصور الرابعة العوارض والصفات
فيها من الصور الرابعة الظواهر العلوية والسفلية من
الواجب مع ما فيها

الثاني يلزم انطواء احد المتباينين على الاخر مع ان الاوجه ان يحمل
مراد الشارح على الثاني فقط كما عرفت الثالث انه على هذا يلغو
التعرض فيما التجئوا بالايجاب والاختيار قطعا اذ ليس فيما اورده
على ما قبل ما يتعلق بهما الرابع ان تخليص ما قيل بناء في غرض الشارح
هنا لان غرضه بيان ان لا بد من الالتجاء الى ما ذكرناه من الجواب
على سياق مذهب المتكلمين عن السؤال الثاني كما انه لا بد من
الالتجاء اليه في الجواب عن السؤال الاول من السؤالين المذكورين
بقولنا فان قلت في الموضعين كما اشرنا ثم بتوفيق الله تعالى
نقول لهم مخلص عن السؤالين وعما اورده على حديث الانطواء
بنحو ما ذهب اليه اهل الشيخ من ان ليس العلم بالشيء بحصول
نقه في الذهن بل بحصول شبحه ومثاله المخالف له في الماهية
والوجود بناء على ان بينهما رابطة خاصة بها يكون ذلك المثال
مبداء وسببا لانكشاف ذلك الشيء على النفس مع تباينهما
في الواقع الا يرى ان الصورة المرتسمة في المرآة مع كونها عرضا
قائما بالمرآة يكون مبداء لانكشاف الجوهر المرئي على الناظر
فيها لرابطة خاصة بينهما مع تباينهما في الماهية والوجود وقد تقرر
عند الكل ان علم الواجب تعالى بل جميع صفاته ليست مماثلة ولا
مجانسة لعلم المخلوقات وصفاتها فبعد تسليم ما هو التحقيق
من ان العلم بالشيء بحصول نقه في الذهن اي المدرك او
الة لا بحصول مثاله فيه في علم جميع المخلوقات لم لا يجوز ان لا
يكون علم الواجب بالاشياء كذلك بل بان يكون بين ذاته
تعالى وجميع معلولاته واحوالها رابطة خاصة عبروا عنها بالمبدائية
بسببها يكون ذاته تعالى مبداء لانكشاف جميع الاشياء على ذاته
تعالى مع التباين بينهما في الماهية والوجود فيكون علمه تعالى
بذاته عين علمه بالمعلولات بالذات والتغاير بالاعتبار
كما ان العلم بنفس المثال عين العلم بذي المثال بالذات والتغاير
بالاعتبار عند اهل الشيخ ولما لم يكن علمه تعالى بالمعلولات بحصول

صورها العلمية فى ذاته تعالى بل بحضور الذات الحاضرة بذاتها عند ذاته
تعالى كان علمه تعالى بها حضوريا كعلمه بذاته لا حصوليا كعلومنا بالاشياء
بواسطة حصول صورها عند العقل وبذا يهون مراد الحكما كما دل عليه
كلمات جميعهم فلا يلزم الخلل الذات الى الممكنات ولا انظواء
احد المتباينين على الاخر ولا قيام صور المعلولات بذات الواجب
وانما يلزم لو كان العلم بها علما حضوريا هو عين المعلولات
او حصوليا هو صورها القائمة بذاته تعالى فانه فى علم الواجب
الغير المجانس لعلم المخلوقات ممنوع وحينئذ يكون العلم باحد
المتضايفين عين العلم بالاخر فى علمه تعالى لاتحادهما بالذات وان
لم يكن فى علم المخلوق وهو العلم الاجمالى الشامل للكل المسمى عندهم
بالعناية الازلية وبنفس الامر ففعلى بذا لا حاجة الى التزام قيام الصورة
بذاته تعالى مخالفا لاصولهم كما التزمه الشيخ ولا الى فنا مهاتى العقول
بالنسبة الى علم الواجب كما التزمه الطوسى بل انما فنا مهاتهم لاجل
علومهم ولا عتبار فى حديث الانظواء انظواء النواة على الشجرة
ولا فى الجواب المبنى عليه فانه تعالى موجب فى العلم الاجمالى المتضمن
لعلم كل معلول وبكون ذاته تعالى باعتبار رابطة خاصة علما جزئيا
له ومختار فى تفصيل علمه الاجمالى بالايجاد ويندفع السؤال الاول
ايضا ويمكن حمل مراد بعض الافاضل فيما نقلناه عن رسالته على
ذلك الا ان كلامه قاصر عن افادته فتامل قوله هذا ما رأينا
ذكره فى هذا المقام اى فى مقام تحقيق علمه تعالى بغيره واما الكلام فى
علمه تعالى بذاته فيأتى من بعد اعلم ان الدهرية زعموا ان الواجب
تعالى لكونه واحدا حقيقيا لا يعلم ذاته لان العلم نسبة تقتضى
التغاير بين العالم والمعلوم ولو اعتبارا ولا تغاير فى الواحد
الحقيقى وعلم النفس بذاتها لعدم كونها واحدا حقيقيا وزعم بعض
من قدماء الفلاسفة انه تعالى لا يعلم شيئا والا كان عالما بغيره
لان العلم بالشئ يستلزم العلم بكون العالم عالما به والعلم به
يستلزم العلم بذات العالم واللازم محال لما ذكره الدهرية

واجابوا عنه بمنع كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة
فيجوز ان يكون ذاته باعتبار تلك الصفة عالما بذاته من حيث هى
ولو سلم ان العلم نسبة واضافة محضة فيكفيه التغاير الاعتبارى
باعتبار صلاحية الذات للعالمية والمعلومية وكلا الجوابين مبنيان
على منع الوحدة الحقيقية اذ ليس مرادهم من التغاير الاعتبارى ما
يخترعه الوهم كما بناب اعوال كما اشار الشيخ بل ما هو متحقق
فى نفس الامر والا فبعد تسليم ان العلم نسبة موقوفة على التغاير
يلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بذاته فى نفس الامر بل فى
مجرد الوهم وذلك باطل ثم الظاهر من سوق كلام الشارح
الى هنا ان علم الواجب بذاته حضورى وبغيره حصولى عنده
اذ المحذورات السابقة اللازمة من كون علمه تعالى بغيره حضوريا
غير لازمة فى علمه تعالى بذاته مع ان التحقيق ان علم كل مجرد بذاته بل
بصفاته حضورى فليس مراده فيما سبق ان الذات تقتضى
صورة واحدة اجمالية منطوية على العلم بذاته وعلى العلم
بغيره ليكون علمه تعالى بذاته حصوليا ايضا بل مراده ان علمه تعالى
بذاته علم حضورى هو عين ذاته وذلك العلم او الذات مع
قطع النظر عن كونه عالما اقتضى العلم الاجمالى بجميع ماسواه
وذلك العلم الاجمالى هو الصورة الواحدة الاجمالية الصادرة
عن الذات بالايجاب فعلى هذا لا يكون تلك الصورة علما
بالذات بل بغيره فقط فالسؤال الآتى اورد على نفسه
فيما لزم من كلامه وعلى الحكما فى قولهم ان علم الواجب بذاته
حضورى والجواب الاول جواب عما اورد على نفسه على
الحكما القائلين بالوحدة الحقيقية والجواب الثانى جواب
عما اورد على نفسه فقط بناء على منع الوحدة الحقيقية كما
منعها المتكلمون ولذا لم يتعرض بجوابهم الاول من كون العلم
صفة حقيقية ذات نسبة لان ما اثبته من الصفة الزائدة
على الذات هو تلك الصورة الاجمالية للممكنات وهى علم

بالممكنات لا علم بالذات كما عرفت هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام
قوله فان قلت علم الواجب اي بنفسه كما في بعض النسخ حضوري
عندك وعند الحكماء والحال ان حضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة بين
الشئ ونفسه في الواقع فلو كان الامر في نفس الامر كما زعمتم يلزم المغايرة
بين الشئ ونفسه واللازم باطل وهو مستلزم لشبهة الدهرية وبعض
الفلاسفة بواسطة ان علم المجرد بذاته لا يكون الا حضوريا وهذه
مقدمة مسلمة عند جميع الحكماء والشارح ولذا لم يجب عنه بجواز
ان يكون علمه بذاته حصوليا مع قوله بالوجود العلمي نعم لا ينفعه
ذلك الجواب للمتكلمين النافين للوجود الذهني والعلمي ولذا
احتاجوا بعد تسليم كون العلم نسبة الى الانتفاء الى التغاير الاعتباري
كما عرفت فيما ايراد هذا السؤال والجواب اشارة الى رفع
شبهة الدهرية وبعض الفلاسفة والى ان المص قصد ردهما بقوله
عالم بجميع المعلومات قوله والتغاير الاعتباري يعني ان الجواب
عن هذا السؤال بان يقال ان اريد ان الحضور يستلزم المغايرة
الذاتية فظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم المغايرة الاعتبارية
فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع لجواز ان يكون ذات
الواجب عالما بذاته باعتبار فيذي احد حانبي العالم والمعلوم
او في كليهما لحصول المغايرة الاعتبارية في الكل جواب فاسد
لانه يستلزم توقف علم الواجب بذاته على اعتبار فيذ زائد
في احد الجانبين او كليهما وذلك التوقف باطل وايضا ذلك
الجواب لا يدفع الايراد المذكور عن الحكماء القائلين بكون الواجب
واحدا حقيقيا لا تغاير فيه بالذات ولا بالاعتبار واعلم ان رد
هذا الجواب محتمل للرد بان يقال ذلك الجواب فاسد مستلزم
لانحصار علم الواجب بذاته في اعتبار القيد في احد الجانبين
او كليهما وذلك الانحصار باطل فانه تعالى عالم بذاته وان لم يعتبر
فيذ اصلا قوله والتغير بعدم الغيبة اي يعني وكذا الجواب عنه
بان يقال لانسلم ان حضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة

ولو اعتبارا وانما يستلزمه لو كان الحضور في العلم الحضوري على
ظاهره بان يكون عبارة عن مضمون موجبة قائلة بان ذات
العالم حاضرة عنده وذلك ممنوع لجواز ان يكون الحضور محمولا على
لازمه الذي هو عدم الغيبة بان يكون عبارة عن مضمون سالبة
قائلة بان ذاته ليست بغائبة عن ذاته فلا يستلزم التغاير اصلا
كقولهم هو واحد حقيقي لا تغاير فيه لا بالذات ولا بالاعتبار جوابا
غير نافع لان عدم الغيبة نسبة ايضا ومطلق النسبة سواء كانت
ايجابية او سلبية تقتضي الطرفين فعدم الغيبة لكونه نسبة
سلبية يقتضي المغايرة ولو اعتبارية فبهذا السند يثبت الاستلزام
الممنوع من غير حاجة الى دليل اخر فيندفع المنع المذكور قوله
قلت عدم الغيبة نصيح للجواب الثاني من الجوابين المردودين
بان عدم الغيبة نفي للنسبة التي هي الغيبة لان كون شئ غائبا
عن شئ اخر نسبة بينهما كقولنا حاضر عنده ونفي النسبة المتوقف
تحققها في الواقع على الطرفين قد يتحقق في الواقع بمجرد انتفاء
النسبة المنفية مع بقاء الطرفين كما في قولنا صفة النفس
ليست غائبة عنها وزيد ليس بابن لهذا الفرس وقد يتحقق
بانتفاء النسبة مع احدهما كما في قولنا النفس ليست بغائبة عن
ذاتها وزيد ليس بابن لنفسه وحينئذ يكون انتفاء النسبة المنفية
لاجل الوحدة وانتفاء الاثنينية وقد يتحقق بانتفائهما معا كما
في قولنا لا تمكن العنقاء في جبل من ياقوت ونظيره السالبة
حيث تصدق بانتفاء الايجاب مع بقاء الموضوع والمحمول
وبانتفاء احدهما او كليهما كقولنا زيد ليس بعمرو واجتماع الضدين
ليس هذا الفرس وليس باجتماع النقيضين وما ذكره السائل
من ان النسبة السلبية ايضا تقتضي الطرفين المتغايرين مدفوع
بانها انما تقتضيهما في التصور لا في الواقع والكلام ههنا في
التغاير في الواقع ولو استلزم التغاير في التصور التغاير
في الواقع ولو في الاعتبار لم يصح قولهم ليس بموجود واحد

وجودان ولا قولهم هو تعالى واحد حقيقي لا تعدد ولا تغاير فيه بالذات
ولا بالاعتبار نعم لو كان عدم الغيبة معنى عدوليا بان يكون عبارة عن
مضمون موجبة معدولة المحمول الدالة على اتصاف الذات بعدم
الغيبة عن نفسه كان مستلزما لتحقق المغايرة الاعتبارية لامتناع تحقق
النسبة الايجابية بدون الطرفين في الواقع لكنه ليس كذلك بل هو
نفي محض عبارة عن مضمون الشئ السالبة المذكورة ونقيض الجواب
انا لا نسلم ان الحضور بمعنى نفي الغيبة يستلزم المغايرة في الواقع
ولقائل ان يقول الاشتغال في مقام الجواب بان عبارة الحضور
تستلزم المغايرة اولا اشتغال بما لا يعنى اذ للسائل ان يقول
لكن العلم لكونه نسبة او مقتضيا لها بحيث يوجب صدق قولنا
ذات المعلوم او صورته حاضر عند العالم على ان يكون قضية موجبة
سواء كان حضوريا او حصوليا يقتضي المغايرة في الواقع سواء
اقتضاها عبارة الحضور اولا فالصواب الاشتغال بمنع توقف
تحقق العلم الحضوري على تلك المغايرة اللازمة للعلم مستندا
بجواز ان يكون كل من التغاير والنسبة لازما مع العلم الحضوري
او متاخرا عنه لا متقدما موقوفا عليه اللهم الا ان يقال كما ان
السائل بالعدول عما اشتهر هنا من كون العلم نسبة الى قوله
وحضور الشئ عند نفسه اشارة الى ان تسميته بالحضوري
لتوقفه على الحضور الموقوف على التغاير فكذلك اشار الشارح
الى ان تسميتهم بالحضوري لا توجب توقفه على التغاير لجواز ان
يكون الحضور بمعنى نفي الغيبة الغير الموقوف على التغاير فيكون
اشارة الى منع توقفه على التغاير مع الاشارة الى ان
تسميتهم بالحضوري لا توجبه كما اشار الشيخ من ان ذاته تعالى
عالم وعلم ومعلوم بالاعتبارات المتزعة التي لا وجود لها في الواقع
كما تقدم فيكون جوابا عن شبهة الدهرية من طرف نفسه ومن
طرف الحكماء ايضا وان حمل قوله في السؤال علم الواجب
حضوري على معنى سمي بالحضوري كان اوفق للجواب قوله

وايضا المحذور في ان يكون تصحيح للجواب الاول بان يقال ان
اريد ان التغاير الاعتباري يستلزم توقف علمه بذاته على موجود
اخر فالاستلزام ظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم توقف على
وصف اعتباري قائم بذاته تعالى فالاستلزام مسلم لكن بطلان
اللازم ممنوع اذ لم لا جاز توقف علمه بذاته وبغيره على صفة الحقيقية
الزائدة على الذات عند الاشاعرة فجواز توقف علمه بذاته
من حيث هي هي على وصفه الاعتباري بالطريق الاولى لان الذات
مع ذلك الوصف متحد في الوجود الخارجي مع الذات من حيث
هي هي بحيث لا تغاير في ذلك الوجود بين الذات من حيث هي
وبين ذلك الوصف بخلاف الذات من حيث هي مع الصفة
الحقيقية فانهما موجودان متغايران في الوجود الخارجي والاشارة
الى مذهب الاشاعرة ليكون سندا قويا لهذا المنع كما
اشرنا اختار اعتبار القيد في جانب العالم والا فبعد اعتبار
القيد في احد الجانبين يندفع المحذور ويصح كون الذات من
حيث هي هي عالما بالذات مع ذلك القيد ايضا وحصر الكمالات
الممكنة له تعالى في بعضها قطعي البطلان وما قيل لم يجز اعتباره
في جانب المعلوم فانه يستلزم عدم معلومية الذات من
حيث هي فيلزم الجهل بالنسبة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا
توهم فاسد لانه مشترك الورود بين الاعتبارين اذ على
تقدير اعتباره في جانب العالم يلزم عدم معلومية الذات
مع ذلك القيد لعدم التغاير لا بالذات ولا بالاعتبار وان
كان الذات مع ذلك القيد معلوما للذات مع قيد اخر
فقد اعتبر القيد في جانب المعلوم ايضا فالحق ان مراد الشارح
ما ذكرنا من ان الاحتياج الى اعتبار القيد في جانب العالم في
خصوصية العلم بالذات من حيث هي هي لا في العلم بالذات
مطلقا فيكون الذات من حيث هي عالما بالذات مع كل
قيد وبالعكس ومع كل قيد عالما بالذات مع كل قيد اخر فلا محذور

لا يقال لكن بقي العلم بالذات من حيث هي من غير اعتبار قيد في شيء
من الجانبين لانا نقول هذا الجواب مبني على تسليم ان العلم موقوف
على التغاير فيمتنع العلم بذاته في هذه الصورة ولا باس في عدم حصول
العلم الممتنع له تعالى بعد ان كان الذات من حيث هي معلوما بكل
اعتبار من الاعتبارات الغير المتناهية اذ با عتبار كل معلول يحصل
له تعالى وصف اعتباري حاصل في الازل فظهر ان السؤال ان
قرر بلزوم الانحصار الباطل كان هذا الجواب جوابا بمنع بطلان
الانحصار وهذا الجواب يدفع شبهة الدهرية من جهة ان
شبههم مبنية على الوحدة الحقيقية وهذا الجواب مبني على
منعها فيكون جوابا من طرف نفسه على مذهب المتكلمين لا
من طرف الحكماء **قوله** قادر على جميع الممكنات الجميع ههنا
بمعنى الكل الافرادي كما في قوله تعالى على كل شيء قدير لا بمعنى
الكل المجموعي فانه غير متناهي الاحاد ووجوده محال لا يتعلق به
القدرة كما مر والممتنعات ولذا خصت بالممكنات و
اشار بالممكنات الى ان الشيء في الآية بمعنى الموجود كما هو
مذهب الاشاعرة لكن بمعنى ما من شانه الوجود سواء وجد
بالفعل اولا واما الواجب الموجود فمستثنى عقلا وكذا الصفات
القديمة لكن لا اشارة في كلامه الى استثناء الصفات
الا ان يقال هي ليست من الممكنات عند المص حيث جعلها
لا عين الذات بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما
تقدم وان خص مراد الاشاعرة من الموجود ما يقع عليه الايجاد
الاختياري ويؤيده ما ذكره البيضاوي في تفسير الآية المذكورة
حيث حمل الشيء على معنى المشيء اي من شانه ان يتعلق به
المشية لم يحتج الى استثناء شيء من الواجب وصفاته
واما المعتزلة القائلون بان الشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
النافون للصفات فقد احتاجوا الى تقييد الشيء بالممكن
ليخرج الواجب والممتنع بالذات واشار البيضاوي

هناك الى ان الآية دالة على ان كل شيء مقدور ما دام شيئا ولذا قال
فيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران
انتهى يعني ان الوجود الحاصل للممكن الحادث في ان لا يجاد صادر
عن الواجب بالاختيار لا بالايجاب كما زعموه ايضا لا يقال
ليس التاثير في الوجود الحاصل تحصيلا للحاصل لانا نقول ليس بقاء
ذلك في تلك المدة بدون تاثير مؤثر رجحان الممكن بنفسه الى جانب
الوجود وذلك قطعي البطلان كتحصيل الحاصل فظهر انه كما ان حصول
الوجود في ان الحدوث بالتاثير فكذا استمراره بالتاثير لكن
لا بتاثير جديد مستانف ليلزم تحصيل الحاصل او ان يكون بقاء
الجواهر بتجدد الامثال كالاعراض عند الاشاعرة بل بتاثير
بمعنى ترجيح الوجود على العدم وهذا المعنى الثاني لا يقتضي المسبوقية
بالعدم كما في تاثير الذات في الصفات القديمة وانما يقتضيها
التاثير بالمعنى الاول كما اشار اليه بعض المحققين فعلى هذا ينبغي
ان يحمل كلام المص ايضا على انه تعالى قادر على الممكنات ما دامت
ممكنات سواء حال عدمها او حدوثها او بقائها **قوله** بالاتفاق
المتكلمين والحكماء الباء متعلق بالقدرة بالمعنى الاعم المذكور في
ضمن ما اراده المص من القدرة بالمعنى الاخص او خبر مبتدا محذوف
اي هذا الاطلاق بالاتفاق الفريقين ولعل المراد من المتكلمين
المعتدبهم كالاشاعرة والا فالنظام وابو القاسم وما بعدهما
والجبائية خالفوا فيه كما في المواقف واما ما وقع فيه من ان
الفلاسفة ايضا من المخالفين وكون القدرة بالمعنى الاعم مبنيا
على ما هو المشهور من مذهبهم من انه تعالى واحد حقيقي لم يصدر عنه
الا الواحد الذي هو المعلول الاول والشارح قارح فيه بان
الكل صادر عنه تعالى بشروط في تحقيق مذهبهم كما سبق وللقادح
فيه قال بالاتفاق هنا فالحكما عند المص اثبتوا اصل القدرة ونفوا
شمولها كما نفوا اصل القدرة بالمعنى الاخص وشمولها وعند
الشارح اثبتوا القدرة بالمعنى الاعم وشمولها ونفوا القدرة

بالمعنى الاخص وشمولها قوله صحة الفعل او الترك قد سبق الاشارة
الى ان مرادهم من الصحة الامكان الوقوعي الخاص اى ان لا يجب للفاعل
شئ من جانبي الفعل والترك لا لذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري
له اى بالنسبة الى الفاعل وان لم يكن ضروريا بالنسبة الى اخر فلا يكون
وجوب الفعل بواسطة تعلق الارادة الازلية بجانب الفعل منافيا
لكون الواجب تعالى مختارا فيه على مذهب المتكلمين لان تعلق
ارادته تعالى بهذا الجانب لم يكن ضروريا له تعالى لذاته ولا لامر
خارج بخلاف مذهب الحكماء حيث جعلوا الاستعداد التام
الذى هو الامكان الذاتى فى القديم وتمام الامكان الاستعدادى
فى الحادث موجبا لتعلق المشية والارادة بايجاده ويكون
منافيا لاختيار العبد على مذهب الاشعرى لان تعلق الارادة
الازلية بجانب فعل العبد وان لم يكن ضروريا فى حق الواجب تعالى
لكنه ضرورى فى حق العبد وبالنسبة اليه وتوضيحه ان من اراد فعل
انسان واسكوه فانه ليس بمختار فى عدم فعله ولذا لا يقال
انه ترك فعله لان عدم فعله واجب له لا وخارج هو الاسكاك
الضرورى فى حقه وان لم يكن ضروريا فى حق الممكن نعم اذا
كان الاسكاك بطلب نفسه لم يكن ضروريا فى حقه ايضا حتى
يقال انه ترك فعله ولذا كان العبد مختارا فى فعله وتركه بهذا
المعنى عند الماتريدية مع كون جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى
عندهم لانهم لما اثبتوا للعبد كسبا صادرا منه لا من الواجب
وهو صرف ارادته الى جانب معين المسمى عندهم بالارادة
الجزئية وكان تعلق ارادة الواجب بذلك الجانب مشروطا
بذلك الكسب عندهم كان العبد كمن اسكوه بطلب نفسه فكان
مختارا كذلك وبالجملة المعتبر فى القدرة بهذا المعنى انتفاء الوجوب
لذات الفاعل ولامر خارج ضرورى له لا انتفاء مطلق الوجوب
ولو كان لامر خارج غير ضرورى له والا لم يصدق التعريف
على اختيار الواجب تعالى لوجوب فعله بتعلق ارادته وعدم

فعله بعدم تعلق ارادته او بتعلق ارادته ايضا ولا على اختيار
العبد على مذهب الماتريدية ولا على اختيار من اسكوه بطلب
نفسه فى ترك قتله ولا على اختيار الواجب فى ايجاد الاصلح كارسال
الرسل على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب ايجاد الاصلح
بعد خلق العالم اختيارا مع انه تعالى مختار عندهم بهذا المعنى بدليل
قولهم بحدوث العالم والنزاع بيننا وبينهم فى انه هل يجب ايجاد
الاصلح بعد ايجاد العالم كما لا يجاد بعد تعلق الارادة اولا وكذا
لم يصدق على اختيار الواجب فى ايجاد العالم بالنتيجة بعد ايجاد
النظام الصحيح على مذهب الامام بخلاف ما اذا حمل على ما ذكرنا
وعبارة الترك شاملة للكل لما سبق فى بحث النظر من ان
ترك الشئ قد يكون بترك ما يوجبه قوله وعند الحكماء عبارة
عن كونه اى الضمير عائد الى مطلق الفاعل المدلول عليه بذكر الفعل
فى التعريف الاول ولك ان تقول هو عائد الى الواجب تعالى
على ان يحمل لام القدرة على العهد الخارجى فالمعنى لكن قدرة الواجب
عند المتكلمين عبارة عن صحة فعله وتركه وعند الحكماء عن كونه
بحيث يصدق فى حقه هاتان الشرطيتان وعلى التقديرين
ففيه بحث لان القدرة بهذا المعنى ليست مخصوصة بالحكماء
بل متفق عليها بين الفريقين قال فى شرح المواقف واما كونه
تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو
متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل
الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر
الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية
الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق
وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حقه تعالى انتهى وانما يكون
هذا المعنى مخصوصا بهم بضميمة قولهم لكنه عند تمام الاستعداد
يشاء بالضرورة ويفعل وعند عدم تمام الاستعداد لا يشاء
بالضرورة ولا يفعل وبالجملة هذا المعنى المشترك المتفق عليه بين

الفريقين منقسم الى قسمين ذهب الحكماء الى احدهما والمتكلمون الى
الاخر بيان ذلك ان الحكماء لما جعلوا الواجب تعالى موجبا في
افعاله تعالى ومع ذلك جعلوه قادرا مختارا ولم يجعلوا الطبايع
قادرة في لوازمها الطبيعية كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق
والجسم في التحيز وكذا كل طبيعة في عدم كونها طبيعة اخرى قصدوا
التمييز بين الايجابين بان ايجابه تعالى الفعل وعدم الفعل بواسطة
مشيته وجودا وعدما وايجاب الطبايع لوازمها اقتضاء ذواتها
بلا توسط مشيته اذ لا شعور ولا مشيته لها فانوا بهذا التعريف
واحتاجوا الى زيادة المشية فيه فلو لم يقصدوا هذا التعريف والفرق
لجعلوا الطبايع قادرة في لوازمها وايضا احتاجوا الى زيادة
المشية بل قالوا بها امكان الفعل او عدم الفعل بالتردد على
ان يحمل الامكان على الامكان العام المجامع للوجوب الذاتي
ليندرج فيه مطلق الايجاب سواء كان الفعل وعدم الفعل
واجبا لذات الفاعل او لامر خارج ضروري له او غير ضروري
فزادوهم من هذا التعريف كون الفاعل بحيث يصح بالنظر الى
ذاته الفعل وعدم الفعل وبترتب فعله وعدم فعله على مشيته
وجودا وعدما سواء كان الفعل او عدم الفعل واجبا لامر خارج
ضروري له كوجود المشية او عدمها بالنسبة الى الواجب تعالى
او لم يجب لا لذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري فيخرج ايجاب
الطبايع لوازمها بلا مشية كما يخرج ايجاب ذات الواجب
صفاته الذاتية على مذهب الاشاعرة وان توهم ابو الفتح
في حاشية التجريد وبعضهم هنا عدم خروجه لان القول بزيادة
الصفات الحقيقية لعدم كفاية الذات في الايجاد وسائر
ما يترتب على الصفات فلو كانت الارادة مثلا صادرة
عن الذات بالايجاب المسبوق بارادة اخرى هي زائدة ايضا
لزم الدور او التسلسل المستحيلين قطعا وايضا بتعلق المشية
بالصفات ازلا وابدا فيبطل الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى صفاته
الذاتية قطعا وكما يخرج ايجاب الطبايع افعالها لامر خارج ضروري
على مذهب الجبرية حيث انكروا الارادة والمشية والم يخرج
على مذهب الاشاعرة القائلين بالجبر المتوسط حيث اثبتوا
توسط المشية في افعال العباد فبقي في التعريف ايجاب الواجب
تعالى في فعله او عدم فعله على مذهب الحكماء وايجاب العباد
في احدهما على مذهب الاشاعرة والاختيار بمعنى صحة الفعل
والترك لتوسط المشية في الكل فيكون هذا المعنى منقسما الى
قسمين احدهما ما لا يكون الفعل او عدم الفعل واجبا لذات
الفاعل ويكون واجبا لامر خارج ضروري وهو الذي اثبته الحكماء
للواجب تعالى وثانيهما ما لا يكون واجبا لا لذات الفاعل
ولا لامر خارج ضروري وان وجب لامر خارج غير ضروري وهو الذي
اثبته المتكلمون له تعالى والاشارة الى ان القسم الثاني ليس فيه
ضرورة للفاعل اختار واعبارة الترك وان المعنى المشترك
العام قد يشتمل على ضرورة للفاعل في ضمن القسم الاول اختار
عبارة عدم الفعل الاعم من الترك وبهذا البيان اندفع ما يمكن
ان يقال ان حملت الشرطيتان في التعريف على الاتفاقيتين
لم يصدق على اختيار الواجب تعالى في شئ من جانبي الفعل
وعدم الفعل لان احدى الشرطيتين لا تصدق في حقه تعالى
بالنسبة الى ذلك الجانب لا اتفاقية خاصة لان صدقها يصدق
طرفيها ولا عامة لان صدقها يصدق الدائمة كما تقرر في محله
مع ان الشرطية الثانية كاذبة الطرفين في حقه تعالى بالنسبة
الى المستعد التام والشرطية الاولى كاذبة الطرفين بالنسبة
الى غير المستعد التام عندهم وان حملنا على اللزوميتين الكليتين
لم يصدق على اختيار العباد اذ ليس العبد كلما شاء فعل
وان حملنا على اللزوميتين الجزئيتين صدق على ايجاب
الطبايع افعالها اذ بين كل شيئين غير منافيين لزوم جزئي

قوله وايضا لما احتاجوا الخ وايضا لم يصح
ما اشار اليه المحشي في المواقف من ان الحكماء
مخالفون لنا في القدرة بالمعنى الاعم بناء
على قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد اذ غاية الامر
الامتناع الذاتي
لصدور المتعدد
عنه
منه

على بعض الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم وانه ان يقال لو شاءت
النار ان تفعل حرارتها واراد الواجب تعالى فعلها ابا يلزمها ان
تفعل حرارتها وان لم تشأ واراد الواجب تعالى عدم فعلها يلزمها
ان لا تفعل حرارتها وان لم تشأ واراد الواجب تعالى عدم
فعلها يلزمها ان لا تفعل وحاصل الاندفاع انا نختار الاخير كما هو
المناسب لكون كلمة ان للاحتمال والمهملة في قوة الجزئية ونمنع
صدق التعريف ح على ايجاب الطبايع لوازمها مستندا بان الجزئية
المذكورة في التعريف كناية عما ذكرنا بقرينة زيادة المشية لا يقال
ايجاب الطبايع خارج بقيد الفاعل اذ مالا شعور ولا مشية له
لا يكون فاعلا لانا نقول هذا ايضا منازع فيه بين الفريقين واطلق
الحكما عليها الفاعل وايده المحقق الطوسي بما نقل عن بعضهم من
انه انقوا اولى البرد فانه يفعل بدانكم ما يفعل اشجاركم فالنزاع
المتكلمين معهم في هذا المعنى الاعم مبني على اطلاقهم الفاعل على
الموجب والمختار على ان حمل الفاعل على صاحب المشية يوجب
استدراك الجزئية اذ ليست الا للفرق بين الايجابين كما عرفت
نعم لو كان التعريف لقسم خاص ذهب اليه الحكما لكان له وجه
ويمكن دفع البحث بانه ذكر المعنى الاعم واراد القسم الخاص القابل
للمعنى الاخص المعتبر عند المتكلمين بقرينة مقابلة العام للخاص وبان
قوله ومقدم الشرطية جملة حالية كانت حالا عن الضمير الراجع
الى الواجب تعالى اى والحال ان مقدم الشرطيتين دائم
الوقوع ومقدم الاخرى اللاوقوع في حقه تعالى فيقوم مقام تلك
الضميمة وبان الشرطيتين في كلامه لزومیتان كليتان على نحو
ما ذكره الشيخ من مهملات العلوم كليات وان كانتا لزومیتين
جزئيتين في المعنى الاعم المشترك على كل حال ولو خرج ايجاب الطبايع
بقيد الفاعل كما لا يخفى لهذا ينبغي ان يحقق معنى القدرة والاختيار
وان يعرف قدره وينظم في سلك الاعتبار **قوله** وصدق
الشرطية الخ دفع توهم نشأ من قوله دائم الوقوع بان يقال فعله

نوله كناية عما ذكرنا وبقرينة زيادة المشية يصدق الشرطيتين
بكلية ان الدالة على الذات دون كلية لو الدالة على المشية بالمشية عبارة عن العلم عندهم
وعدم المشية عبارة عن الجهل كذلك لكون كلية لو دالة على المشية
مع الذات كذلك وفيه ما فيه
العلم بالذات وبمقارنة لا اعتبار كان العلم منحرفة مع

هذا لا يصدق الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى ايجاب العالم فلا يصدق
التعريف على اختياره تعالى فيه وانما يصدق لو صدق كلتا الشرطيتين معا
في حقه تعالى بالنسبة الى ايجاب العالم لانه المعتبر في التعريف لان عطف
احدى الشرطيتين على الاخرى بالواو الواصلة لا بالو الفاصلة وذلك
الدفع بان يقال صدق الشرطية الثانية وبينه لا يتوقف على صدق طرفيها
بل قد تصدق بكذب طرفيها كما في قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا
وبكذب احدهما كما في قولنا ان كان حمارا كان حيوانا كما تصدق
بصدق طرفيها كقولنا ان كان انسانا كان حيوانا كما تقرر في محله
قوله ودوام الفعل وامتناع الترك جواب عما اورده
المتكلمون على الحكما بان القول بايجاب الواجب تعالى في افعاله
مع القول باختياره تعالى مناقض لان الايجاب ينافي الاختيار
وحاصل الجواب ان دوام الفعل وامتناع تركه عند تمام الاستعداد
بسبب الغير الذي هو المشية والعلم بضرر الترك لا لذات الفاعل
فغاية ما لزم من القول بالايجاب هو الايجاب بالغير لا الايجاب
بالذات لينافي الاختيار الا يرى ان دوام الاغماض بسبب
الغير الذي هو العلم بضرر الترك في امثال الابرة لم يكن منافيا
للاختيار وللاشارة الى انتفاء الوجوب الذاتي في ايجاب
الواجب تعالى عبر عن الوجوب بالدوام مع ان امتناع الترك
يوجب الوجوب قال الامام حجة الاسلام الاغماض المذكور ملحق
بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا بالحرف الان الماء عند وقوعه
على وجهه والحجر ظاهر في الافعال الطبيعية ولقائل ان يقول فيه نظر
لان حركة الجفنين عند الاغماض ليست حركة طبيعية لهما لان الحركة
الطبيعية لجميع الاجسام الثقيلة نحو المركز بل هي حركة ارادية بتمديد
الاعصاب وتحريك العضلات قطعا وكون التحريك عند
قصد الغمز مقتضى طبع الحيوان بشرط العقل لا ينفي توسط
الارادة ولتحقيق كون تلك الحركة ارادية شرطوا كون المغمض
عاقلا وقت الغمز الا ان يحمل مراده على ان يتعلق الارادة بالاغماض

طبع الحيوان بشرط العلم بضرر الترك لا من حيث هو هو فلا يوجد هناك
اختيار بالمعنى الاخص وان وجد اختيار بالمعنى الاعم لان العلم بضرر الترك
ضروري للشخص العاقل وليس هو بمختار فيه فيكون تعلق الارادة الموجبة
للامتناض لا وخارج ضروري له فيكون ذلك الاختيار بالمعنى الاعم لا بالمعنى
الاخص قطعا نعم يتجه على الشارح وعلى الحكماء ان الاختيار بالمعنى الاعم
انما وجد في مسائل الابرة لان الامتناض ممكن الانفكاك عن ذات
الممتض لان ما يوجبه من العلم بضرر الترك والمشية اللازمة له ليس
شيئا منهما عين ذاته ولا لازم ذاته ولذا احتيج الى قولهم ما دام عاقلا
بخلاف الجود والفيض الذي هو فعل الواجب اللازم للمشية
والعلم بضرر الترك عندهم لان العلم والمشية والقدرة وسائر
الصفات كلها عين الذات عندهم لا صفة زائدة لا حقيقة ولا
اعتبارية بالنسبة الى المعلول الاول والا لم يكن ذات الواجب
علة تامة بسيطة بالنسبة اليه وهو خلاف مذهبهم فيلزم ان يكون
ايجاد المعلول لازما لذات الواجب بلا توسط شيء اصلا
ولو فرض انها اوصاف اعتبارية زائدة فتلك الاوصاف لازمة
للذات والجود اللازم للازم الذات لازم له ايضا فلا يمكن
انفكاك الفعل عن الذات بوجه فيئول الكل الى الايجاب
الذاتي بحيث يوجب العجز عن الطرف الاخر فلا اختيارا اصلا
فالحق ان الشناعة العظيمة لازمة لهم وان تستروا بعبارات
تدل على الاختيار كعبارة الاوائل من الشارح هنا وقد حرروا
مثلا في الكناية عن عدم الشيء بكسب الاشعري والا يقع
بالضاربين ان يقدموا اختيار الحكماء ويقولوا هو اخفى من اختيار
الحكماء وكسب الاشعري فانه اخفى من كسبه فان اراد الشارح
بالغير في قوله وامتناع الترك بسبب الغير الغير الممكن الانفكاك
عن ذات الفاعل كما في مسائل الابرة والقسل فعدم المنافات
صحيح ولا يؤيد المطلوب وان اراد مطلق الغير ولو كان
عين ذات الفاعل او لازم ذاته فذلك غير صحيح قطعا فيما كان

عين الذات او لازمه فان مآله الى محض الايجاب الذاتي
المنافي للاختيار كما اشار اليه الامام الرازي ولا يندفع بما ذكره الطوسي
كما قدمنا من حديث مرور الجوار بالمشرف على الموت من الجوع
والعطش فان ذلك الجوار مختار في الاحسان لا مكان انفكاك
الاحسان عن ذاته ايضا **قوله** فما ظنك بمن يكون علمه اي
علمه بضرر الترك عين ذاته لا زائدا على ذاته كالممتض والجواد المحسن
فيكون امتناع تركه اشد من امتناع تركهما لكن عرفت ان ذلك
الامتناع اذا بلغ الى مرتبة الامتناع الذاتي لم يبق اختيارا اصلا
وجعل العلم بضرر ترك الممكنات عين الذات مبني على العلم
بمعنى مبدإ الانكشاف كما اتفق فيه الحكماء **قوله** فهو قادر به
اي اذا عرفت معنى القدرة عند المتكلمين ممتازا عن معنى القدرة
عند الحكماء فنقول مدعى الخصم من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل
والترك ثابت بادلة ثلث مؤيدة بالشرع ولعلك ان تقول
كان عليه ان يتعرض باثبات اصل القدرة بهذا المعنى عقيب
قوله قادر ثم باثبات شمولها هنا كما تعرض باثبات اصل
العلم اولا ثم باثبات شموله اذ كما ان هناك من ينكر اصل
العلم ومن ينكر شموله فكذا هنا من ينكر اصل القدرة بهذا
المعنى وهم الحكماء ومن ينكر شمولها وهم فرق عديدة كما في الموقف
وما قيل لم يتعرض لدليل اصل القدرة كما تعرض لدليل اصل
العلم في مبحث العلم اما لكونه متفقا عليه كما اشار اليه
انفا واما للاكتفاء بما سبق من حدوث العالم واستناده اليه
تعالى فان حدوث المعلول دليل على قادرية العلة اذ الايجاب
يقتضي القدم انتهى فمخدوش من وجوه اما اولا فلان اصل القدرة
المتفق عليه هو اصل القدرة بالمعنى الاعم والكلام في اثبات
اصل القدرة بالمعنى الاخص والحكماء انكروا اصل القدرة بهذا
المعنى فضلا عن شمولها واما ثانيا فلان الثبوت في ضمن
حدوث العالم على تقدير تمامه مشترك بين الاصلين لامتناع

استناد الحادث الى القادر بدون العلم فان كفى الثبوت الضمني
في رد المنكر يكفي في اصل العلم ايضا والا فلا يكفي في اصل القدرة
ايضا واما ثالثا فلان ثبوت اصل القدرة بحدوث العالم انما
يتم اذا ثبت استناد حادث ما اليه تعالى ابتداء من غير واسطة
وذلك غير ثابت بحدوث العالم ولا ببطلان مطلق التسلسل
اذ غاية ذلك وجوب انتهاء السلسلة الى الواجب وهو لا يستلزم
استناد حادث ما اليه تعالى ابتداء لجواز ان يصدر عنه تعالى
بالايجاب واحد مختار وان يكون ذلك المختار فاعلا للحوادث
بالاختيار ولذا استدل المتكلمون على اصل القدرة بهذا المعنى
بما اشار اليه المص في المواقف من ان الواجب تعالى لو كان
موجبا في افعاله لزم قدم الحادث اذ لو حدث ح لتوقف صدوره
منه على شرط حادث وننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في تلك
الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال واورد على
هذا الدليل انه انما يفيد قدرة الواجب اذا ثبت استناد
حادث من الحوادث اليه تعالى ابتداء وذلك ممنوع لجواز ان
يكون الواجب تعالى موجبا صدر عنه بالايجاب واحد مختار
يصدر عنه الحوادث بالاختيار فيكون واسطة بين الواجب
تعالى وبين الحوادث كالحركة الدورية الواسطة بينهما
عند الحكماء والمنتفي ببطلان مطلق التسلسل هو توسط الحركة
السرمدية لا توسط هذه الواسطة وما اشار اليه المحقق
الطوسي في التجريد حيث قال وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب
والواسطة غير معقولة من ان حدوث العالم بجميع اجزائه
يستلزم انتفاء تلك الواسطة اذ على هذا يكون تلك الواسطة
حادثة ايضا مع ان الصادر عن الواجب بالايجاب لا يكون
حادثا بل قديما فقد رده الشارح الجديد بانه انما يتم لو ثبت
ما ذكره فيما سبق حدوث جميع ما سواه تعالى وليس كذلك
وانما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولم يثبت عنده امتناع

الجواهر المجردة فح يجوز ان يكون تلك الواسطة جوهرا مجردا قديما
ولذا قال المص في المواقف هذا الاستدلال انما يتم باحد الطريقين
الاول حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته مع امتناع قيام حوادث
متعاقبة غير متناهية بذاته تعالى الثاني ان يبين في الحادث اليومي
انه لا يستند الى حادث مسبوق باخر لا الى نهاية محفوظا بحركة
دائمة ولا مخلص هنا الا بما اشار اليه شارح المقاصد من ان
الخصم يعني الحكماء موافق لنا في نفي تلك الواسطة وانت
خبير بان ليس الغرض من علم الكلام الزام الخصم فقط بل تحصيل
اليقين اولا ثم الالزام فلا بد من الالتجاء هنا الى الادلة السمعية
وستعرف **قوله** لان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب
استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان
لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة
الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته
في البعض ثبت في الكل كذا في المواقف وشرحه وهذا هو دليل
الاشاعرة على شمول القدرة وصرح المص هناك بان هذا
الاستدلال مبني على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم
ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص
وان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للمعتزلة في الاول
وللحكماء في الثاني فلا يتوجه على الدليل بناء على الاول ان
يقال يجوز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة
مانعة عن تعلق القدرة به وبناء على الثاني ان يقال يجوز ان
يستعد المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى التقديرين
لا يكون نسبة الذات الى جميع ما نعده من الممكنات على
السواء كبرودة النار وايجاد ما سوى الممتنع بالذات وقيل
لا يتم الدليل بهذا القدر بل لا بد من تجانس الاجسام لتركبها
من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها
ببعض العوارض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز

قوله ولا مخلص وما اشار اليه الشريف المحقق من ان لاثبات حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته مسلكين مسلك الامكان الشامل لحدوث الكل جسما كان او جوهرا مجردا ومسلك خاص بحدوث الاجسام مع نفي المجردات وبكل من المسلكين يتم اثبات اصل القدرة ههنا لا يجري في كلام الشارح ههنا فانه لم يثبت الحدوث بشيء من المسلكين بل بابطال مطلق التسلسل فقط وانما يجري في كلام المص في المواقف حيث اثبت حدوث الكل بكل من المسلكين قبل بحث الالهيات ثم اثبت فيها اصل القدرة وشمولها على ان الشارح ليس ممن اقام دليلا على امتناع المجردات فلا يجري المسلك الثاني هنا واما المسلك الاول فلا يجري لا هنا ولا في المواقف لانه موقوف على كون الواجب قادرا مختارا فلو بين اصل القدرة به كان دورا كما لا يخفى

ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض اخر
فيها كايجاد البرودة في النار وليس بشئ لانه مندرج في استعداد
المادة لان مراد المص من المادة والصورة اعم من موضوع الاعراض
لا الهيولى فقط ولذا لم يقتصر على المادة بل كلامه محمول على التمثيل
فان ذهب اليه اهل الحق ان فعل الواجب لا يتوقف على
ممكن اخر ولو كان ذلك الممكن جوهرا مجردا يمتنع تركبه من الجواهر
الفردة وبهذا البيان ظهر اندفاع ما قيل لم لا يجوز ان يكون
امكان كل ماهية ممكنة مخالفة لامكان ماهية اخرى فلا يكون
الامكان المصحح مشتركا وذلك الاندفاع لان الاختلاف
في امكان الماهيات انما يكون بالامكان الاستعدادي
او بتميز المعدومات الممكنة وكلاهما بطلا عند اهل التحقيق لم
يبق هناك مصحح سوى الامكان الذاتي المشترك نعم يرد عليه
البحث الاول انه ان اريد ان الذات تقتضي القدرة بالمعنى
الاعم فمسلم وغير مفيد وان اريد انها تقتضي القدرة بالمعنى
الاخص فممنوع كيف والثابت بالبرهان الافعال العلم
والقدرة بالمعنى الاعم والجواب ان هذا الدليل مبني على ثبوت
اصل القدرة بالمعنى الاخص بحدوث العالم بناء على ان الخصم
ممن وافقنا في نفي الواسطة المذكورة فالقدرة التي
تقتضيها الذات لا تكون الا بالمعنى الاخص ولذا قال فاذا
ثبت قدرته في البعض الخ الثاني ما اشار اليه بعض المحققين
من ان الامكان الذاتي انما يصحح امكان ان يوجد بايجاد
فاعل اياه سواء كان ذلك الفاعل موجبا او مختارا
فهو ايضا انما يصحح المقدورية بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص
والجواب ان الذات لما اقتضت القدرة بالمعنى
الاخص فقد كان الواجب تعالى قادرا على جميع الممكنات
بالمعنى الاخص وان كان المقدورية المصححة بالامكان هي
المقدورية بالمعنى الاعم الثالث انه لو كان الامكان الذاتي

قوله بناء على ان الخصم لا ينفي ان القدرة بالمعنى الاخص في نفس الامر هو الحكماء واما المتكلمون فانهم ينفون القدرة هنا فرق عديدة من جملتها المتجسمون القائلون بان فاعل العالم في عالمنا هذا هو الكواكب لا الواجب تعالى فالظاهر انهم اشتبهوا تلك الواسطة وهي الكواكب وان لم يثبت بها النظام والتناسب وتوابعها والجبائية من المعتزلة القائلون بان فاعل المتجسمة المحدث العالم ولذا لم يجعلهم المص من المخالفين في اصل القدرة بل من المخالفين في شمولها وفيه انه جعل الفلاسفة منهم ايضا بناء على قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فالظاهر ان المتجسمين كذلك كما لا يخفى

مصححا للمقدورية لكانت صفات الواجب تعالى مقدورة ايضا
لانها من جملة الممكنات حقيقة وان لم يطلقوا عليها لفظ الممكن
بل لفظ الواجب يعني الواجب بالغير واللازم محال والجواب
قد سبق من الشارح انه لا بأس في القول بعدم زيادة الصفات
فعلى هذا القول لا اشكال اذ لا يكون الصفات من جملة الممكنات
حتى بل عين الذات واما على القول بالزيادة فلعل المراد
من الامكان المصحح ليس مطلق الامكان بل الامكان مع
قيد الحدوث بمعنى عدم القدم كما في قولهم ان علة احتياج
الممكن الى العلة هو الامكان مع قيد الحدوث ويؤيده ان
مراد المص من الممكنات ما ليس بقديم وما قيل في دفعه ان
المراد بالامكان المصحح هو الامكان الخاص الوقوعي الخالص
عن الوجوب قطعا وهو فيما عدا الصفات لانها واجبة بالغير
بمقتضاء الذات اياها ولا ينافيه اطلاق الشارح الممكن
على الصفات في موضع اخر فهو مع ما اعرف به من المنافاة
الظاهرية فاسد في نفسه لانه مستلزم لتخصيص المقدورية
بزمان الاستقبال لمقدورية بقاء الممكن حال الحدوث و
مقدورية ايجاده الاني حال العدم اذ الممكن الخاص الخالص
عن مطلق الوجوب مختص بالامكان الاستقبالي لان كلا
من الوجود والعدم المحققين بالفعل واجب بعلته مع
ان العدم الحاصل للمعدوم الممكن مقدور حال العدم كما
ان وجوده الاني مقدور حال العدم والوجود الحاصل للحادث
ان الحدوث مقدور في ذلك الان كما ان وجوده فيما بعده
من الازمنة مقدور في ذلك الان ايضا وكذا الوجود
الحاصل للممكن الباقي في كل ان من اناث بقائه مقدور
في ذلك الان وفيما قبله كما اشار اليه البيضاوي وكذا
حكموا بان المراد من الامكان المصحح هو الامكان الذاتي
فان قلت لا شبهة في ان الايجاد الممكن افادة الوجود بانه

قوله ومقدورية ايجاده الاني حال العدم اقول حال العدم
ظرف للمقدورية لا للايجاد لان الايجاد في الاني وذلك
الايجاد كما انه مقدور في زمان الايجاد هو
مقدور قبله اعني حال العدم وهو
ما صحح الامكان الاستقبالي
لا الاول

العدم والاعدام الممكن عدم افادة الموجود في الزمان الثاني للموجود
لا افادة الوجود للموجود ولا ازالة الوجود الحاصل في الزمان
الاول لانهما محالان فالمصحح لتعلق القدرة ليس الا الامكان
الاستقبالي قلت نعم لكنهم قصدوا بقولهم ان المصحح للمقدورية
هو الامكان الذاتي ان يتعلق القدرة بشرط الامكان الاستقبالي
متحقق في جميع موارد الامكان الذاتي ما دامت ممكنات
ذاتية ليظهر رد المعتزلة وغيرهم من المخالفين فلا اشكال
فافهم فانه دقيق الرابع ان اراد ان الامكان مصحح لمقدورية
الكل فهو اول المسئلة وان اراد انه مصحح لمقدورية البعض
فلا بد من التعرض باشتراك الامكان المصحح بين الكل او
باستواء نسبة الذات الى الكل كما تعرضوا في هذا الدليل
والجواب ان لام الامكان محمولة على العهد الخارجي اي
المصحح هو الامكان المذكور في ضمن قوله قادر على جميع
الممكنات ولا شك في اشتراكه بين الكل مع انه يصح باشتراكه
عقيب هذا الدليل في صدر الدليل الثاني بلا فصل فيكون
وحده دليلا للملازمة التي فوقه ومع المقدمتين دليلا اخر
ففي كلامه هنا ايجاز لطيف والمنسخ لان الامكان مشترك
بدون الواو فهو من قلم الناسخ لانها توجب استدراك
مقدمات بعده الخامس ما قيل ان المقدورية بمعنى صحة
الصدور صفة اعتبارية لا تحتاج الى مصحح والجواب انه
ظاهر الاندفاع لان بعض الاعتبارات يترتب على البعض
الاخر كالمؤثرية والمتأثرية المقتضيتين المتريثين على
نفس التأثير الذي هو من مقولة الفعل فلو فرضنا ان
المقدورية بمعنى صحة الصدور عن فاعل ما لكونها متلازمة
مع الامكان الذاتي مستغنية عن المصحح فلا شبهة في ان
المقدورية بمعنى صحة الصدور عن فاعل معين تحتاج الى
مصحح لان الفاعل المعين يقدر على شيء دون شيء اخر

يقدر عليه فاعل اخر دون الاول فمصحح المقدورية بالنسبة الى كل قدرة
معينة شيء اخر واما المصحح بالنسبة الى القدرة البالغة الى المرتبة القصوى
التي لا يتصور فوقها مرتبة اخرى كما هو مقتضى وجوب الوجود المقتضي
لحصول جميع الكمالات الممكنة بالفعل بل بالضرورة فانما هو
الامكان الذاتي السالم عن الاعدام الوجوب والامتناع الذاتيين
اما مطلقا او مع قيد الحدوث فلو قبل هذا الشيء مقدور له تعالى
لانه ممكن في ذاته كان دليلا لميا قوله فاذا ثبت قدرته
في البعض تقرير الدليل انه كلما ثبت قدرته تعالى على البعض
ثبت قدرته على الكل من الازل الى الابد لكن المقدم حق فكذا التالي
اما المقدم فلما ثبت قدرته على العالم الحادث المستند اليه تعالى
ابتداء بلا واسطة واما الملازمة فلان قدرته تعالى مقتضى ذاته
فلا يمكن انفكاكها عنه تعالى بتصور كونه قادرا في وقت دون
وقت ومصحح مقدورية ذلك البعض هو الامكان الذاتي
وهو مشترك بين جميع الممكنات الغير القديمة واذا وجد
المقتضي والمصحح وارتفع الموانع يلزم ان يكون قادرا على جميع
الممكنات ما دامت ممكنات لا بمعنى انه قادر في الازل
وفيما لا يزال على ايجادها في الازل وفيما لا يزال لامتناع استناد
القديم الى الفاعل المختار بل بمعنى انه تعالى قادر في الازل وفيما
لا يزال على ايجادها فيما لا يزال سواء كان زمان القدرة مقارنا
لزمان الوجود كما في القدرة في حالتي الحدوث والبقاء او
متقدما عليه بناء على ان الامكان الذاتي الازلي الابدي اعم من
الامكان الاستقبالي ومتأخر عنه ان امكن اعادة المعدوم
بعينه والا فيكون من جملة الممكنات ولا يتجه على هذا الدليل
وامثاله انه قياس فقهي لا يفيد اليقين لما اسلفنا من ان
الحكم بحكم البعض على البعض الاخر قطعي فيما كان اشتراك
العلة قطعيا كما في القياس الفقهي بعلة منصوصة قوله ولان
الامكان مشترك دليل اخر بان يقال لا شك ان الامكان

الذاتي مشترك بين الكل فكل ممكن قابل لان يوجد بايجاد الغير اياه فهو
على تقدير وجوده الحادث اما ان يوجد بايجاد الواجب فيكون قادرا
عليه وان لم يوجده ابدا او بايجاد ما اوجده الواجب لوجوب
انتهاء سلسلة الممكنات اليه تعالى بناء على امتناع الدور والتسل
سل يلزم ان يكون قادرا عليه ايضا لان الاقتدار على ايجاد موجده
موجب للاقتدار عليه بالطريق الاولى وان لم يوجده بل اوجده ذلك
الغير الصادر عنه تعالى اذ المراد هنا اثبات شمول القدرة لا اثبات
شمول الارادة والايجاد بالفعل ولا يخفى عليه ان يظن بجواز ان يكون
قادرا على موجده ولا يكون قادرا عليه لمانع مثل عدم الاستعداد
او اختصاص بعض المعدومات بخصوصية مانعة عن تعلق القدرة
اذ كما ان الدليل الاول مبني على بطلان الاستعداد وتمايز المعدومات
فكذا هذا الدليل ولا يخفى عليه ايضا قيل يجوز ان يكون الواجب
تعالى مختارا في البعض وموجبا في البعض اذ كما ان الدليل الاول
مبني على ثبوت اصل قدرة الواجب ببطلان الواسطة السابقة
بان يكون العالم بجميع اجزائه حادثا فكذا هذا الدليل بل ذلك
الايراد انما يتوجه على دليل اصل القدرة كما عرفت لا على هذا
الدليل اذ بعد ثبوت ان العالم بجميع اجزائه حادث لا يجوز ان
يكون الواجب تعالى موجبا في شئ منها اذ الصادر عن الفاعل
الموجب القديم لا يكون الا قديما واما ما قيل يرد عليه انه ان
اريد بقوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار اختياره في جميع الممكنات
فهو اول المسئلة وان اريد اختياره في الجملة فهو غير مفيد لجواز ان
يكون مختارا في البعض وموجبا في البعض الاخر ثم يصدر عن ذلك
البعض الاخر البعض الاخر والقول بان هذا الدليل مبني على الحدوث
للعالم فصدور البعض بالايجاب ينافي حدوثه لان الصادر بالايجاب
يكون قديما لا بد فعه بجواز ان يكون ذلك البعض من صفاته تعالى
لا من العالم فتطعى الفاء ولان صدور البعض الاخر عن تلك
الصفة ان كان بالايجاب يلزم تسلسل المعدات لان استناد

الحوادث الى القديم الموجب يستحيل بدون شروط معدة وان كان
بالاختيار يلزم ان يكون تلك الصفة فاعلة مختارة موصوفة بالحيوة
والعلم والقدرة والارادة وذلك باطل عند جميع العقلاء اذ لم
يجوز عاقل كون الفاعل المختار صفة وانما جوز كونه مجردا او جسما
فافهم هذا كما لا يخفى قوله ولان العجز عن البعض ظاهره دليل
تقرع الملازمة القائلة بانه اذا ثبت قدرته في البعض ثبت قدرته
في الكل فهو بظاهره يؤيد النسخة الاخرى بدون الواو ولكن عرفت
ما فيه من استدراك المقدمات والقول بان قوله وقد ثبت
انه فاعل بالاختيار اشارة الى حقية المقدم وقوله ولا بد للممكن
اشارة الى ما تركه من دليل اللزوم وهو استواء نسبة الذات
الى الكل ليس بشئ لان التطويل ليس بداق الشارح على ان
استفادة استواء نسبة الذات من الامكان الذاتي
المشترك المصحح اظهر من استفادته من قوله ولا بد للممكن
فيكون ذلك القول مستغنى عنه على تقدير ان يكون الكل دليلا
واحدا بلا شك اذ لا حاجة اليه بعد اخذ المقدمات السابقة
فالوجه ان ما سبق الى هنا دليلان وهذا دليل ثالث بان
يقال ولان الامكان مشترك وقد ثبت كونه تعالى قادرا
على البعض فلو لم يكن قادرا على الكل يلزم العجز عن البعض
وهو محال في حقه تعالى وهو ايضا مبني على ان القدرة مقتضى
الذات والامكان مشترك مع ارتفاع الموانع لحديث
الاستعداد وتميز المعدومات نعم اورد القوم لهذا المطلب
دليلا واحدا هو الاول لكن الشارح المحقق اشار الى انه
بعد الابتناء على بطلان حديث الاستعداد وتميز المعدومات
يمكن هنا دليلان اخوان قوله مع ان النصوص بشير
بان النصوص هنا مؤيدة لا دليلا برأسه لما يأتي وما قيل
الفرق بين التأييد والاثبات في هذا الباب تحكم مدفوع
بان ليس معنى تأييد الدليل العقلي بالسمعي ان الدليل العقلي

انما يفيد العلم القطعي بالدليل السمعي والا لم يكن العقلي دليلا على هذا
المطلب بل معناه ان مراتب العلم القطعي متفاوتة والدليل العقلي
بانفراده يفيد مرتبة منها ومع الدليل السمعي يفيد مرتبة اخرى فوقها
وانقداح الدليل السمعي هنا لاجل المصادرة الموجب لعدم حصول
العلم اصلا وقد اندفعت المصادرة الموجب لعدم حصول العلم
بما افاده الدليل العقلي اذ غاية ما لزم ان يتوقف العلم القطعي
بمرتبة عالية على العلم القطعي بمرتبة دونها والمحذور فيه كالمحذور
في توقف اكتساب كنه الشيء على العلم به برسمه فالدليل
السمعي يصلح مؤيدا للدليل برأسه ولذا صح دليلا بيد البراهمين
العقلية بالادلة السمعية الظنية لانها مع تلك الادلة تفيد زيادة
اطمينان **قوله** كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير اذ القدرة
في هذه الآية وغيرها من الآيات والاحاديث هي بمعنى صحة الفعل
والترك لا ما ذهب اليه الحكماء من القدرة المجامعة للايجاب
والا فاما ان لا يكون الواجب تعالى قادرا بهذا المعنى على الكل وهو
خلاف النص او يكون قادرا على الكل فيلزم ان لا يوجد حادث
او يلزم التسلسل لامتناع استناد الحوادث الى الفاعل
الموجب القديم بدون شروط حادثة معدة غير متناهية ولذا
احتاج الحكماء الى حركة سرمدية معدة ليكون واسطة بين
الفاعل الموجب والحوادث والكل باطل عند اهل السنة
وسائر المتكلمين فثبت انها بمعنى صحة الفعل والترك اذ
لا قائل بالفصل وايضا كون القدرة في الكتاب والسنة
بهذا المعنى ثابت باجماع الامة بل باجماع الملتين فلو فرضنا
ان الشيء في الآية بمفهومه يعم الصفات القديمة فهي مستثناة
عقلا كذات الواجب تعالى وقد ثبت في الاصول ان
الاستثناء عقلا او بكلام متصل لا يقدح في كون الدلالة على
حكم الخ قطعية فمن قال انما يصح الاستدلال بالآية المذكورة
على هذا المطلب لو كانت القدرة فيها بمعنى صحة الفعل

والترك وذلك ممنوع كيف وحينئذ يلزم قدرة الواجب على صفاته القديمة
بهذا المعنى مع انه تعالى موجب فيها كما تقدم فقد ضل عن سواء
السبيل ولم يدر ما يلزم على تقدير حمل القدرة على ما يجامع الايجاب
واما من قال في دفعه قد سبق من الشارح ان الامتناع بسبب الغير
لا ينافي الاختيار فامتناع الترك بالنسبة الى الصفات بسبب ان الخلو عنها
نقص لا ينافي صحته فهو تعالى قادر على صفاته ايضا بالمعنى المذكور فهو
اضل منه اذ قد سبق من الشارح ايضا ان الاختيار ولو بالمعنى
بالمعنى الاعم موقوف على العلم والقدرة والارادة فلو كانت هذه
الصفات مستندة الى الذات بالاختيار يلزم الدور والتسلسل
وايضا عدم النقص لازم لذات الواجب فيكون وجود الصفات
لامر خارج ضروري لذات الواجب فلا يكون مختارا فيها بهذا المعنى
قطعا بل ولا بالمعنى الاعم لعدم ترتبها على المشيئة ولعدم صدق
الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى صفاته تعالى كما تقدم
بل حال الذات مع الصفات على مذهب الاشاعرة
وجمهور المتكلمين ليس الا محض الايجاب عند اولي الالباب
وبهذا البيان يثبت العلم القطعي ببطلان احتمال الواسطة
السابقة بالادلة السمعية على مذهب المتكلمين ولو كانت
تلك الواسطة من المجردات وانضح اصل القدرة وشمولها
بجازم الاعتقادات واما ما بقي منه من الايراد المشترك الالزام
قوله فنقول الاولى في هذا المطلب معارضة لدعاه الضمني
المستفاد مما فصله ودليل المعارضة مما يستفاد من كلام القائل
هو ان هذا المطلب لا يتوقف على ارسال الرسول مع شهرة
ان الدليل السمعي هو العمدة في اثبات العقائد وما قيل ان
الدليل السمعي انما يفيد الظن فهو خلاف التحقيق والفاضل
هو العلامة التفتازاني في شرح المقاصد فانه بعد ما اشار
الى ضعف ادلة اصل القدرة مستندا بقواعد الفلسفة والى
ضعف التمسك فيه بالاجماع والنصوص بان مرجع الادلة السمعية

الى الكتاب والسنة وهل يتم الاقرار بها والاذعان
لها قبل التصديق بكون الباري تعالى فاعلا فيه تردد وتامل قال هنا
ان الاشاعرة استدلوا على شمول القدرة بان المقتضى للقدرة هو
الذات والصحيح هو الامكان ولا توجه عليه ان يقال لم لا يجوز اختصاص
بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة او مانع عنه ومجرد وجود
المقتضى والصحيح لا يكفي بدون شرطه او عدم مانعه اجيب بانه
لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض لشرائط التعلق
وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على قياس ما سبق فالاولى
التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته تعالى من مثل هذه
الاية وكذا قال في اصل العلم وقد يتمسك في كونه تعالى عالما
بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان
التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على
التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه
اذا ثبت صدق الرسول بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبر به وان
لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم
ينبغي ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام ثم قال في شمول
العلم اما سمعا فلقوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب
والشهادة الى غير ذلك من الايات فقد حكم بصحة الاستدلال
واولويته بالادلة السمعية في شمول العلم والقدرة لا في اصلها
والشارح المحقق لم يلتفت الى ما اورده على دليل شمول
القدرة لاندفاعه على اصول الاشاعرة لان اختصاص
بعض الممكنات بشرط او مانع اما ان يكون بواسطة الاستعداد
وعدمه كما زعمه الحكماء او بتخير المعدوقات او بلزوم القبح والحسن
لوجوده العيني لصفة حقيقية او اعتبارية لازمة له والكل باطل
على اصول الاشاعرة واعترض عليه في دعوى الصحة والاولوية
بان اثبات الارسال بدلالة المعجزات كما يتوقف على
اصل العلم والقدرة يتوقف على شمولها فيكون نقوضه بالدليل

السمعي فيما سبق في كل من اصل العلم وشموله مبنيا على الجواب
الذي حكم العلامة التفتازاني بكونه مكابرة **قوله** اذ لو فرض قدرته
على الارسال فقط وان لم يقدر على غيره اصلا كايجاد الرسول
والمرسل اليهم لجواز ارسال بعض من مخلوقات الغير الى البعض
الاخر لكن في صدور الارسال منه من غير توقفه على شمول القدرة
والارادة وكذا يكفي العلم بالارسال والرسول والمرسل اليهم
اجمالا والاحكام المرسلة في صدور الارسال من غير توقفه على
شمول العلم بجميع ما يصح ان يعلم **قوله** لكن اثبات الارسال
يعني ان اثبات حكم مطابق للواقع بالادلة السمعية موقوف على
اثبات الارسال عند الامة بالمعجزة ولا يكفي ثبوت الارسال
في الواقع واثبات الارسال بالمعجزة موقوف على اثبات
شمول القدرة والعلم والارادة ينتج من قياس المساوات
ان اثبات حكم في الواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات
شمول هذه الصفات فلو كان ذلك الحكم واحدا من شمول
هذه الصفات لزم الدور والمصادرة اما المقدمة الاجنبية
فظاهرة واما الصغرى فلان الادلة السمعية في الحقيقة الكتاب
والسنة لان السنة والاجماع اليهما وهما لا يدلان على ثبوت
حكم لهما في الواقع ما لم يحصل الجزم بان ذلك الكتاب
كلام الله تعالى وهذه السنة سنة نبيه المبعوث الينا لاجل
الهداية ولا طريق الى هذا الجزم سوى خبر النبي بان ذلك الكتاب
كلام الله تعالى وانه مبعوث من جانبه تعالى للهداية واثبات
صدقه في ذلك الخبر بالمعجزات فثبت ان اثبات حكم في الواقع
بالكتاب والسنة والاجماع موقوف على اثبات البعث
والارسال بالمعجزة واما الكبرى فلان طريق اثبات الارسال
بالمعجزة منحصر في انتظام قياس في ذهن من شاهد المعجزة
بان يقال كلما كان هذا الفعل الخارق للعادة فعلا له تعالى مقارنا
لدعوى النبوة ومستجمعا لسائر شرائط المعجزة كما بينوها في المفصلات

والحال اذا خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبي تصديقه
بامر يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا يلزم ان يكون
هذا النبي صادقا في دعواه لكن المقدم حق فكذا التالي ولا شك ان
الاثبات بهذا الطريق موقوف على اثبات كون ذلك الفعل
الخارق فعلا له تعالى لكونه مقدمة من ذلك القياس المنتظم
واثبات كونه فعلا له تعالى موقوف على اثبات شمول القدرة
والعلم والارادة والحصار الطريق مستفاد من اضافة المصدر
المفيدة للعلوم اعني اضافة الطريق الذي هو عبارة عن مضمون
الجملة الحاوية للمصدر بكلمة ان المفتوحة الداخلة عليها قوله
واذا خالف المختار اشير الى تمثيلهم بان السلطان المحتجب
عن الرعية لو ارسل وزيره اليهم بحكم فكذبوه فادعى الوزير
اثبات دعواه بامر خارق يصدر عن السلطان باستدعائه
فتوجه الوزير نحو السلطان بمرأى منهم واستدعى عنه تصديقه
في دعواه بامر خارق ففعل السلطان فعلا خارقا لعادته و
شاهدوه فان ذلك الفعل الخارق نازل منزلة التصديق القولي
بان يقول ارسلته اليكم بذلك الحكم بخلاف ما اذا فعله غير
السلطان في ذلك الوقت فانه لا يدل على تصديق السلطان
ذلك الوزير فلا بد ان يكون الفعل الخارق فعلا للمرسل لكن
المعتزلة جوزوا ان يكون المعجزة فعلا لغيره تعالى باذنه تعالى
كما في شرح المقاصد ويؤيدهم ان تصديق الوزير حاصل فيما
اذا اشار السلطان الى خادم يقوم بين يديه ففعله ذلك
الخادم فقد ظهر ان المعنى في قوله حين استدعاء النبي لغوي
بمعنى المخبر ليشمل الوزير ولك ان تحمل على الاصطلاحي و
تشقيد الاشارة الى تمثيلهم من مجرد عموم الفاعل المختار
قوله وهذا توقف على اثبات كونه فعلا له تعالى قالوا
لدلالة المعجزة على صدق النبي سبعة شروط الاول كونها
فعلا له تعالى او تركه الثاني ان يكون خارقا للعادة الثالث

ان ينفذ معارضته الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة
الخامس ان يكون المدعوى فنوقال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا
اخ لم يدل على تصديقه الا اذا لم يكن ما اظهره مكذبا له
فلو قال معجزتي ان يخلق هذا القضيب فتطق بتكذيبه لم يدل على
تصديقه بخلاف ما اذا احيى فاعلا مختارا فكذبه بعد الاحياء
السابع ان يكون مقارنا لدعوى النبوة او متاخرا عنها لا
متقدما عليها فان المتقدم لا يدل على تصديقه ويسمى ارهاصا
قوله اذ لا دليل لنا اي لمعشر العقلاء المكلفين على ان خصوصية
المعجزة اي المعجزة الخاصة المشهودة فعل الله تعالى ومقدوره
اي صادرة عنه بالاختيار لا بالايجاب سوى شمول قدرته تعالى
لجميع الممكنات وعلمه لجميع المعلومات وارادته لجميع الكائنات
فثبت ان اثبات كونها فعلا له تعالى بالاختيار موقوف على
العلم بشمول هذه الصفات وذلك العلم نظري يحتاج الى
الاثبات فيكون ذلك الاثبات موقوفا على اثبات شمولها
وقوله وان زعمه المعتزلة اشارة الى دفع سؤال مقدر
بان يقال عدم الدليل ممنوع كيف وقد ذهب المعتزلة الى
وجوده وحاصل الدفع ان الحكم بوجود الدليل تحكم وزعم فاسد
ولما توجه عليه ان يقال لما يلزم من عدم علمكم بوجود الدليل
عدمه في الواقع فالحكم بعدمه في الواقع ممنوع اشار الى
جوابه ايضا بقوله واحتمال وجوده لا يجدي وحاصل الجواب
بتحرير المراد بان مرادنا لا قطع بوجود الدليل وهذا القدر يكفينا
في اثبات التوقف على اثبات الشمول ومجرد احتمال
وجوده لا يفيد القطع بوجوده بل هو مع ذلك الاحتمال غير
مقطوع به فثبت التوقف على اثبات الشمول ويؤيد
التوقف على اثبات شمول القدرة ما ذكره المص في المواقف
حيث قال دلالة المعجزات على صدق مدعي النبوة عندنا
اجراء عادته تعالى بخلق العلم بالصدق عقيبها فان اظهار المعجزة

على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم الانتفاء عادة كثير
العادات لان من قال انا نبي ثم شق الجبال فاوقفه على رؤوسهم وقال
ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بقتله
بعد عنهم وكلما هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في
دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا
عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى لجميع الممكنات وتقابل
ان يقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان القول بتوقف العلم
بكون المعجزة فعلا له تعالى على العلم بشمول القدرة والعلم
والارادة خلاف الواقع لوجوه الاول ان الاشاعرة صرحوا
بان المعجزات تدل على الصدق عادة لا عقلا اذ ليست ادلة عقلية
مرتبطة بنفسها لدلولها بحيث لا يجوز تقديرها غير دالة على
مدلولاتها لان خوارق العادات كانفطار السموات و
انتشار الكواكب وتدكدك الجبال تقع مع نوم الدنيا وقيام
الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت ومع ذلك يخلق الله
تعالى عقيب مشاهدتها العلم القطعي بصدق المبني بناء على ان
ايجاد الواجب ليس مشروطا باعداد معد عندهم فيجوز مشاهدة
المعجزة بخلق الله تعالى العلم القطعي بذلك القياس المنتظم
في ذهن المشاهد لمن اراد ان يهديه ويشرح صدره للاسلام
من غير توقف على شيء اخر عندهم وهذا هو مراد المجيب الذي
حكم العلامة التفتازاني بكون جوابه مكابرة لان مراده من قوله
وان لم يخطر بالبال نفي توقف دلالة المعجزات على سابقة
العلم باصل العلم والقدرة كما يؤيده صيغة المضي لا نفي الخطور
مطلقا ولو بعد دلالة المعجزة ليكون مكابرة والثاني لو صح
ما ذكره من التوقف لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على
اثبات شمول القدرة وغيرها فيلزم ان لا تصح دعوة الانبياء
عليهم السلام بتلك المعجزات الا الذين كانوا على مذهب الاشاعرة
في شمول تلك الصفات اويجب عليهم الاشتغال اولا باثبات

شمول هذه الصفات بالادلة العقلية ثم باظهار المعجزات والكل
فظني الفساد بل الحق عدم توقف العلم بكونها فعلا له تعالى على سابقة
العلم بشمولها بل باصولها بل بوجود الواجب تعالى ولذا كان نبينا
عليه افضل الصلوات مامورا بدعوة الكل بتلك المعجزات ولو كان
منكرا للصانع فليس مراد المصنف ما نفيناه عن المواقف كما فهمه
الشارح بل مراده ان القدرة شاملة للكل في الواقع فاعتقاد
المنافي له ولمثاله كالاعتقاد بعدم شمول القدرة او بعدم اصلها
او بعدم الصانع لكونه جهلا مركبا غير ثابت مآلا كما قالوا يتزلزل
بمجرد مشاهدة المعجزة الغير المألوفة لاكثر الخوارق المألوفة
مثل العلويات والسفليات فيجوز ذلك المعتقد خلاف
ما اعتقده ولو وجوها فينطرق الامكان العقلي الى الاحتمال
العقلي لخلاف ما اعتقده فربما يهتدي ان ساعده التوفيق
الثالث ان الاقتدار على فعل لا يوجب الفعل بخلاف العكس
فالتوقف بالعكس فالظاهر ان المعجزة تدل على ان لهذا
المبني ربا فاعلا لهذا الخارق فيكون قادرا على جميع الممكنات
الا يرى انا نستدل بمشاهدة فعل غريب اوشاق لاحد
على قدرته على امثاله ولا يمكن الاستدلال بالعكس بان يقال
هذا الفعل الغريب لفلان فانه قادر على مثاله لجواز ان
يكون هناك قادرا اخر فلو صح ما ذكره لزم ان يتوقف
دلالة المعجزات على اثبات نفي قدرة الواجب القادر
بالادلة العقلية ايضا فلا يصح اظهار المعجزة قبل ذلك الاثبات
وذلك قطعي الفساد ايضا واما ثانيا فلو فرضنا التوقف
على اثبات الشمول في الجملة فنكيفيه شمولها للعنصريات التي
تقع المعجزات فيها وشق القمر معجزة خاصة بتم الاوبد وفيها
مع انه من خواص نبينا عليه افضل الصلوات على انه يكفي
شمولها لعالم الاجسام من العلويات والسفليات
ومن المعلومات والمقدورات ما يستبعدها العقول كعالم

المجردات المستغنية عن الحيز وان لم توجد ابدا وكالمعدوم التي
اشتبهها المثالهون والصوفية وكالعوالم الواردة في الاثر لاسيما
ما في النشأة الاخرة التي ما في هذه النشأة كنقطة موهومة في
جنبها كيف وكما بل لا نسبة بينهما اصلا واما ثالثا فلو فرضنا التوقف
على اثبات شمولها للكل فانما يتوقف على اثبات شمول القدرة
بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص لحصول التصديق بمجرد كونها فعلا له تعالى
سواء صدر عنه تعالى بالاختيار او بالايجاب ولذا ذهب الحكماء
الى وجوب البعث والارسال وايجاد المعجزات بالايجاب
واما رابعا فلو فرضنا التوقف على اثبات شمول القدرة
بالمعنى الاخص للكل فغاية الامر لزوم الدور والمصادرة في اثبات
ذلك الشمول بالادلة السمعية عند الذين شاهدوا المعجزات
لا في اثباتها بها عند غير المشاهدين في الكتب الكلامية المدونة
بعد الاصحاب ان يكفي فيه تواتر اهتداء المهتدين بمشاهدة المعجزات
باي طريق كان والكلام في الثاني لا في الاول نعم لا يصح اثبات
الشمول بالادلة السمعية عند غير المشاهدين الذين لم يثبت
عندهم الارسال بطريق التواتر لكن الغرض من تدوين علم
الكلام حفظ عقايد المسلمين ببيان ما خفي منها ودفع ما يرد عليها
من طرف اهل الضلالة لا اثبات تلك العقايد عند الكفرة
المنكرين للبعث والارسال وبالجملة لا محذور في اثبات شمول
هذه الصفات بل اصولها بالادلة السمعية عند الذين يثبت
عندهم البعث والارسال بطريق التواتر لاسيما على مذهب
الاشاعرة لا يقال بل الغرض من علم الكلام هو اثبات
العقايد عند غير المشاهدين مطلقا بدليل ان قول المص منهو عالم
رد بعض الحكماء المخالف لنا في اصل العلم ولم يثبت عندهم
رسالة نبينا عليه السلام بطريق التواتر بل بثبت بالقرآن و
هو المتبادر من قول الشارح لا دليل لنا اي لمعشر غير المشاهدين
للمعجزات لانا نقول ليس معنى رد ذلك البعض اثبات اصل

العلم عنده بل اثبات بطلان قولهم عند المسلمين لئلا يذهب اليه
احد منهم وان زعمه المعتزلة بابى حمل مراده على ذلك لان المعتزلة انما
يزعمون ان في المعجزة المقرونة بقرائن الاحوال دليلا لمن شاهدها
مع تلك الاحوال لا ان فيها دليلا لمن لم يشاهدها وهو ظاهر واما
خامسا فلانك قد عرفت ان المعتزلة جوزوا كون المعجزة فعلا
لغيره تعالى باذنه فكيف يقولون ان فيها دليلا على انها فعل الواجب
تعالى اللهم الا ان يقال انهم يدعون وجود الدليل على انها فعل
الواجب تعالى او فعل غيره باذنه لا بغير اذنه والشارح ينكر
هذا الدليل وقد عرفت ان انكار الدليل انما صح على مذهب
الاشاعرة في ان خلقه تعالى العلم القطعي بشيء مثلا يتوقف
على شرط واعداد معد والا فلهم ان يستدلوا على وجود الدليل
بلزوم المفاسد التي ذكرناها على تقدير عدمه كما لا يخفى وبما
ذكرنا اتضح ان المراد من الجواب الذي حكم عليه بالمكابرة دفع
لزوم الدور عن اصله فافهم **قال المص** مريد لجميع الكائنات
اي الحادثات اذ لا صارف لاسم الفاعل هنا عما وضع له من
معنى الحدوث بخلاف المعلومات والمقدورات بمعنى صحة
الصدور عنه تعالى لان تعلق العلم والقدرة بهذا المعنى ازلي وان
لم يكن صارف ايضا في المقدورات بمعنى المتأثرات بتأثير
القدرة وهو مرادهم من قولهم مقدوراته تعالى غير متناهية بمعنى
لا يقف عند حد فاندفع ايراده فيما يأتي نعم هنا صارف من جهة
ان اسم الفاعل حقيقة فيما تحقق وقوعه في الماضي والحال
ومجاز في المستقبل ولذا دل قوله تعالى ان الدين لواقع على
تحقق وقوع الجزاء اذ المراد هنا الحادثات في احد الازمنة الثلثة
والدليل القاطع الدال على ثبوت اصل الارادة ما ثبت بالحدوث
العالم مع نفي الواسطة المذكورة من كونه تعالى فاعلا مختارا
وما شاع في كلام الله تعالى واجماع الانبياء عليهم السلام من
كونه تعالى مريدا وعلى ثبوت شمولها هو شيوع الكتاب والسنة

الدالين على كونه تعالى خالقا لكل شيء **قوله** الارادة صفة مغايرة
للعلم والقدرة قال في شرح المقاصد اتفق المتكلمون والحكماء وجميع
الفرق على اطلاق القول بانه تعالى مريد وشاع ذلك في كلام الله
تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى
فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف
الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد
ينظر الى الطرف الذي يريده لكن كثر الخلاف في ارادته تعالى فعندنا
صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شان سائر
الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند
الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات
وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه
وعند الفلاسفة هو العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته
لفعله تعالى العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة
هي العلم بما في الفعل من المصلحة انتهى فقول الاشاعرة صفة
رد لضرار وقولهم مغايرة للعلم رد للفلاسفة والكعبي ومحققي
المعتزلة وقولهم قديمة قائمة بذاته تعالى رد للكرامية والجبائية
والنجار بناء على ان القديم من قسم الموجود الخارجي كالحادث
فلا يكون الصفة السلبية قديمة وان كانت ازلية كالاعدام
الازلية ورد للكعبي في ارادته تعالى لفعل غيره لان مراده من الامر
هو الكلام اللفظي الحادث فعلى هذا تعرضهم بمغايرتها للقدرة
لدفع توهم احتمال كونها عين القدرة وان لم يذهب اليه احد
اذ الكل متفقون في ان مجرد القدرة غير كافية في الايجاد بل
لا بد من مخصص وقولهم توجب تخصص ليخرج ما عدا الارادة
مما يغاير العلم والقدرة كالحيوة والسمع والبصر كما يتضح فقد
ظهر ان تعرضهم بمغايرتها للعلم والقدرة في هذا المقام مع عدم
تعرضهم بها في تعريف الارادة حيث قالوا هي صفة توجب
تخصيص احد المقدورين بالوقوع لاجل ان هذا المقام مقام رد

قوله والمريد ينظر الى الطرف الاخر اي سواء لاحظ الطرف الاخر كما في ارادة الفاعل المختار او لم يلاحظ كما في ارادة الفاعل الموجب اذ لولا هذا التعميم لم ينطبق اطلاق المريد على جميع المذاهب كما لا يخفى منه

قوله رد للفلاسفة وذلك ان تردهم بقيد الصفة اذ المراد الصفة الحقيقية منه

المخالف بخلاف مقام التعريف والمراد بالوقوع هو الوقوع
في نفس الامر ولا الوجود الخارجي اذ قد تخصص الارادة جانب
الترك من المقدورين وليس شيء من المعدوم والعدم موجودا
خارجيا وتخصيص المقدورين بالضدين لا يرتضيه تعريف القدرة
على انه تخصيص من غير مخصص قطعا **قوله** قالوا نسبة الضدين
الى القدرة الخ هذا هو دليل الاصحاب على ثبوت تلك الصفة
المغايرة للعلم والقدرة وتلخيص استدلالهم ان نسبة الممكنات
الى ذات الفاعل سواء فلا بد من مخصص به يصح كونه فاعلا
لشيء معين ولا يكون ذلك المخصص امرا منفصلا عن الفاعل
كاستعداد القابل لان نسبة الذات الى ذلك الامر المنفصل
وغيره سواء ايضا فيحتاج الى مخصص اخر ويتسلسل وايضا احتياج
الواجب الى امر منفصل في فاعليته قطعي البطلان فلا بد ان يكون
ذلك المخصص صفة قائمة بذات الفاعل وليست تلك الصفة
صفة الحيوة الغير المتعلقة بشيء من الممكنات لان نسبتها
الى جميع الممكنات سواء كنسبة الذات فلا تصلح لان يكون
مخصصة للفاعل بشيء دون شيء بل لا بد ان يكون تلك الصفة
مما يتعلق بالممكنات وليست صفة القدرة لانها وان كانت
صفة ذات تعلق الا انها تتعلق بالضدين والاوقات معا
لان ما يفيده تعلق القدرة هو صحة الصدور عنه تعالى وجميع
الممكنات مشتركة في هذه الصحة اذ كما صح صدور هذا الضد
ككون الجسم المعين ابيض في هذا الوقت صح صدور الضد الاخر
ككونه اسود في ذلك الوقت وكما صح صدور كل من الضدين
في هذا الوقت صح صدوره في كل وقت من الاوقات الاخر
فلا يكون تعلق القدرة مخصصا لبعض الممكنات في بعض الاوقات
دون بعض ايضا بل لا بد ان يكون تلك الصفة المخصصة متعلقة
باحد الضدين دون الاخر وفي وقت معين دون سائر
الاوقات وهو الارادة اذ لا يصح تعلقها بالضدين في وقت

واحد والا لتحقق الضدان او تخلف احد المرادين عن الارادة و
الاول باطل ضرورة والثاني باطل لاستلزامه عجز الواجب تعالى
مع ان ارادة الضدين في وقت واحد لكونها ارادة محال لانها صدر
عن ذي شعور وبالجملة لابد في الفاعل المختار من صفة القدرة ليكون
مختارا لا موجبا ولابد بعدها من صفة الارادة ليصح كونه فاعلا و
مؤثرا في وجود الممكن اذ لولا الارادة لم يصح كونه فاعلا و مؤثرا
للزوم الرجحان من غير مرجح اذ لا يمكن الترجيح بدون الارادة
فلا يرد عليهم ههنا انه لما كان الواجب تعالى فاعلا مختارا عندكم
فليكن فاعلا من غير مخصص لان مرادهم نفي الاحتياج الى المخصص
بعد تحقق شرائط الفاعلية بالاختيار ومرادهم ههنا ان القدرة
والارادة كالعلم والحيوة من شرائط الفاعلية بالاختيار
اذ لولا الارادة انتفى التاثير والالزم الرجحان من غير مرجح و
لقائل ان يقول كان على الشارح ان ينقض بدليل مغايرتها
للعلم ايضا لا يقال يلزم تلك المغايرة مما ذكروه لان تعلق
العلم اشمل من تعلق القدرة فاذا لم يكن تعلق القدرة
مخصصا فعدم كون تعلق العلم مخصصا بالطريق الاولى لانا
نقول فيه بحث من وجهين اما اولا فلان العلم المتعلق بالكل
هو العلم التصوري دون التصديقي المختص بجانب الواقع
لان تعلق علم الواجب التصديقي بخلاف الواقع جهل مستحيل
في حقه تعالى فيجوز ان يكون المخصص هو العلم التصديقي كما
كما ذهب اليه الحكماء ولذا احتاج الاشاعرة هنا الى نفي
كون المخصص هو العلم بالوقوع حيث قالوا ليس المخصص
هو القدرة لما عرفت ولا العلم بالوقوع لانه تابع للوقوع
فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور كذا في المواقف لا يقال
لزوم الدور مشترك لان الوقوع تابع لتعلق الارادة القديمة
التابع للعلم لانا نقول تعلق الارادة تابع للعلم التصوري لا
للعلم التصديقي فالعلم التصديقي بالوقوع تابع للارادة التابعة

للعلم التصوري فلا دور اذ غاية توقف العلم التصديقي بالوقوع على
العلم التصوري به وبالواقع والمحذور فيه والمعتزلة في التبعية المذكورة
مع اهل السنة وما اورد عليهم من طرف الحكماء من ان التبعية المذكورة
انما تستقيم في العلم الانفعالي لا في الفعلي وعلم الواجب فعلي
لا انفعالي فقد اجابوا عنه بدعوى البداهة في التبعية كما اشار
اليه المصنف فلا حاجة الى دعوى البداهة في محل النزاع لان
التبعية المذكورة ثابتة ببرهان قاطع وما اوردوه مدفوع
اما الاول فلانه تعالى موجب في علمه فعلا لا مختارا فيه وعلمه التصوري
شامل للواقع وغير الواقع وعلمه التصديقي مختص بالواقع فلا يرد
في الموجب من مخصص يخصص تعلقه بجانب الواقع دفعا للرجحان
من غير مرجح وليس ذلك المخصص الا الوقوع في نفسه لامتناع
تعلق علمه التصديقي بخلاف الواقع وذلك الوقوع المتبوع لتعلق
العلم اما لاقتضاء ذات الواجب بالذات وقوع الوجود
كما في العلم التصديقي بوجود ذاته تعالى وصفاته الوجودية او
وقوع العدم كما في علمه بصفاته السلبية من انه تعالى ليس بجسم
ولا جوهر وغير ذلك واما لاقتضاء ذات الممتنع بالذات وقوع
العدم كما في العلم التصديقي بعدم الممتنع بالذات ولوازمه
واما لتعلق الارادة القديمة التابع لعلمه التصوري بوقوع احدهما
اما ازلا وابدا كما في علمه التصديقي بعدم الممكن الذي لا وجود له
ازلا وابدا او في احد الازمنة كما في علمه التصديقي بوجود الحوادث
في بعض الاوقات وبعدمها في البعض الاخر وليس وقوع
الوجود والعدم للممكنات باقتضاء ذات الواجب بشروط
معدة والا لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا فهاهنا موجبا
وقد بطل ذلك بحدوث العالم مع نفي الواسطة السابقة
واما الثاني فلانهم فسروا العلم الفعلي بما يكون متقدما على
الوقوع وسببا له سواء كان العالم منفعلا بقبول الصورة
كما في تصورنا السرير قبل بنائه او لم يكن منفعلا بقبولها كما

في علم الواجب بالممكنات والعلم الانفعالي بما يكون متأخرا عن
الوقوع مسببا عنه كما في حدوث علمنا بالسرير بالمشاهدة بعد بنائه
فح نختار في علم الواجب تعالى ان جميع علومه التصورية فعلية وعلومه
التصديقية انفعالية بهذا المعنى كما اشار اليه الشارح الجديد
للتجريد واما ثانيا فلان غاية ما لزم من شمول العلم بنفس ذلك
الواقع مخصصا بوقوعه ولا يلزم منه ان لا يكون العلم مطلقا مخصصا
بالوقوع لجواز ان يكون العلم ببعض الاشيا مخصصا للبعض الاخر
بالوقوع ولذا ذهب محققوا المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ
والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي صاحب الكشاف
وتبعهم الطوسي الى ان العلم بترتب النفع على ايجاد النافع مخصص
للنافع بالوقوع ويسمى ذلك العلم عندهم بالداعي وهو الارادة
عندهم ولذا ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض وقالوا وجوب
الفعل مع الداعي لا ينافي الاختيار بل يحققه ونحن نقول لا يصح
ان يكون العلم بترتب النفع مخصصا بالوقوع من الفاعل المختار
لما عرفت من ان الواجب تعالى موجب في تعلق علمه بجميع
المعلومات فلو كان المخصص الموجب للوقوع هو العلم بالنفع
كان ذلك المخصص لازما لذات الواجب تعالى فيكون فعله
تعالى واجبا لامر خارج ضروري للفاعل وهو ينافي الاختيار بالمعنى
الاخص قطعا فلا يكون الواجب تعالى مختارا بهذا المعنى بل يؤل
الى ما ذهب اليه الفلاسفة من الاختيار المجامع للايجاب وان
لم يلزمهم القول بقدم العالم بناء على جواز امتناع قدم العالم
عندهم فلا يتعلق العلم الا بالنفع الحادث بخلاف ما اذا كان
المخصص تعلق الارادة الازلية فان ذلك التعلق غير لازم لذات
الواجب وان كان ازليا دائما لامكان تعلقها بالضد الاخر
بدل الضد الواقع وما اورد الشريف من ان التعلق الازلي ان
كان لازما لذات الواجب فلا اختيار لعدم امكان تعلق
الارادة بالضد الاخر بدل تعلقها بالضد الاول ح وان لم يكن

لازما لذات الواجب جاز انفكاك الارادة وتجددها وهو محال
فمدفوع بان اللازم على الثاني جواز تجدد التعلق وحدوثه لا جواز
حدوث نفس الارادة القديمة المتعلقة والمحذور في الثاني لا في
الاول لجواز حدوث التعلق بلا مخصص لذلك التعلق بالوقوع
من الفاعل المختار فلا دور ولا تسلسل وان زعم الشارح فيما
سبق لزوم التسلسل فيه ومنه يظهر انه قائل بلزوم التعلق الازلي
لذات الواجب وانه تعالى فاعل مختار عنده بالمعنى المجامع للايجاب
فلا يمكن ان يقال انما لم يتعرض لمغايرتها للعلم لان كونه تعالى قادرا
مختارا يستلزم ان يكون المخصص مغايرا للعلم كما قررنا بقي هنا
كلام ينبغي ايراده هو ان الحنفية ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى
بالاغراض كما في شرح المقاصد فهم جعلوا العلم بترتب المصالح
علة لتعلق الارادة بالوقوع فكيف يصح لهم القول بكون الواجب
تعالى مختارا بمعنى صحة الفعل والترك مع ان الذات يوجب
العلم والعلم يوجب تعلق الارادة وتعلق الارادة يوجب
الفعل ولا مخلص الا بان يجاب العلم بالنفع والمصلحة لتعلق
الارادة ممنوع عندهم بل مرجح بترجيح غير بالغ الى حد الوجوب
وما قيل اذا لم يبلغ الترجيح الى حد الوجوب جاز وقوع الراجح
في وقت وعدم وقوعه في وقت اخر مع ذلك المرجح فان
كان اختصاص احد الوقتين بالوقوع بانضمام شيء اخر الى ذلك
المرجح لم يكن المرجح مرجحا والا يلزم الترجيح من غير مرجح بل يلزم ترجيح
المرجوح في عدمه في الوقت الاخر لان الوقوع كان راجحا بذلك
المرجح فمدفوع بوجهين الاول انه انما يجري في العلة التامة بالنسبة
الى معلولها لا في الفاعل المختار بالنسبة الى فعله فانه ان اريد
لزوم الرجحان من غير مرجح كما هو اللازم في العلة التامة فعدم
اللزوم ظاهر وان اريد الترجيح من غير مرجح فبطلان اللازم في
الفاعل المختار ممنوع والا فما الفرق بين الفاعل الموجب والمختار
الثاني ان المرجح بالنسبة الى وقت ربما لا يكون مرجحا بالنسبة الى

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

وقت اخر بل منافيا للمصلحة فلا يلزم ترجيح احد المتساويين او المرجح
في وقت اخر بل يلزم ترجيح الراجح في كل وقت وهو تعالى عالم بجميع
المصالح اللايقة بالاوقات فيتعلق ارادته بوقوع كل ممكن في وقت
لترتب المصلحة اللايقة بذلك الوقت على وجوده فيه وبعدم وقوعه
في وقت اخر لترتب المصالح اللايقة بذلك الوقت على عدمه فلا
اشكال اصلا وانما اطنبنا الكلام لان هذا المقام من مهمات علم
الكلام **قوله** وهذا المخصص هو الارادة اه فيه بحث اما اولا
فلان الثابت بما ذكره عدم كون المخصص قدرة فلا يلزم منه كونه
ارادة لجواز ان يكون علما او واحدا من السمع والبصر والكلام
فان الكل صفة ذات تتعلق بالممكنات والجواب عن الثلثة الاخيرة
ان الكلام فيما يتوقف عليه الايجاد وليس شيء منها مما يتوقف عليه
الايجاد ولذا ذهب الاشعري الى صحة الايجاد مع ارتفاع السمع
والبصر لا العلم والمعتزلة مع انكارهم صفة الكلام على ان تعلق
السمع والبصر متأخر عن وجود المسموعات والمبصرات لان المعدوم
غير مرئي ولا مسموع ضرورة لا يقال دل قوله تعالى كن فيكون على ان
صفة الكلام مما يتوقف عليه الايجاد لانا نقول صدر الايات المشتملة
على هذا القول دال على انه مسبوق بتعلق الارادة المخصصة ولذا
قال الماتريدية ان ذلك القول عبارة عن تعلق صفة التكوين و
الاشاعرة انه عبارة عن تعلق القدرة بالتأثير وكل من التعلقين
مسبوق بتعلق الارادة واما بنا فلما قيل نسبة الارادة القديمة
الى جميع الممكنات والاوقات سواء كالقدرة اذ كما يمكن
ان تتعلق باحد الضدين في هذا الوقت يمكن ان تتعلق بالضد
الاخر فيه بدل الاول وان تتعلق بكل منهما في الوقت الاخر فان
كان ذلك التعلق ازليا يلزم قدم الحوادث المرادة وان كان
حادثا فيحتاج الى مخصص اخر وننقل الكلام الى ذلك المخصص
فيلزم قدم الحوادث او التسلسل في المخصصات الحادثة
والجواب اختار بعضهم كون التعلق ازليا ولا يلزم قدم الحوادث

وانما يلزم لو كان تعلق الارادة في الازل بوجود الممكن في الازل او
بمطلق وجوده وهو ممنوع لجواز ان لا يمكن تعلقها الا بوجوده الحادث
وقد اختاره السارح في بحث الحدوث واختار البعض الاخر
كون ذلك التعلق حادثا وقت حدوث الحادث بناء على
جواز حدوث التعلقات وتجدد الاضافات ولا يلزم التسلسل
لان تعلق ارادة الفاعل المختار لذاتها بمعنى انها تتعلق بجانب
معين من الفعل والترك بلا مخصص ومرجح لذلك الجانب وتخصصه
بهذا التعلق بالوقوع كما في قدحي عطشان وطريق هارب من الاسد
لا بمعنى ان ذاتها مقتضية لذلك التعلق الخاص ليلزم امتناع تعلقها
بالضد الاخر او في الوقت الاخر وينتفي الاختيار بالمعنى الاخص عنه
تعالى وانما يلزم التسلسل للمعتزلة القائلين بامتناع تعلق الارادة
الحادث بدون المرجح والمخصص وقد يجاب باختيار الشق الثاني
ومنع استحالة التسلسل في التعلقات التي هي امور اعتبارية
وقد سبق ضعفه في بحث الحدوث بناء على انها ليست
امورا اعتبارية محضة كالملازمة بين الشيئين بل مما يتوقف عليها
وجود العالم فيجري فيها كل من برهاني التضايف والتطبيق
واما ما قيل ههنا يجوز ان يكون المخصص هو الاستعداد وعدم
الاستعداد فقد سبق الاشارة الى بطلانه ولذا اجمع اهل
السنة على ان جميع الحوادث مستندة اليه تعالى ابتداء لا بواسطة
لا في الايجاد ولا في الاعداد **قوله** وهي قديمة بذاته من ثمة ما قالوا
وقصدوا به رد الجبائية وعبد الجبار حيث زعموا ان الارادة
المخصصة حادثة قائمة بذاتها لا بمحل والكرامية حيث زعموا
انها حادثة قائمة بذاته تعالى وانما ذهب الفرقة الاولى الى
كونها قائمة بذاتها مع ان كون الصفة قائمة بذاتها ظاهر البطلان
لعدم تجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى كما جوزه الكرامية
ولم يهتد الفريقان الى جواز كون الارادة صفة قديمة قائمة
بذاته تعالى وكون تعلقها حادثا لا بمخصص او ازليا غير مستلزم

لعدم المراد كما اهتدى الاشاعرة وسائر اهل السنة قوله
اذ لو كانت حادثة اه يعني لا يجوز ان يكون ارادة الواجب تعالى
امرا منفصلا عن ذاته بل لا بد ان يكون صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى
فلو كانت حادثة يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال كما
سيجئ من المص في قوله ولا يقوم بذاته تعالى حادث وايضا
لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى حادثة قائمة
بذاته تعالى لان كل حادث مستند اليه تعالى والاحتياج الى
الارادة لعدم كفاية الذات في الايجاد فلا بد في ايجادها
من ارادة اخرى يتعلقها وتو من غير مخصص يصح ايجاد تلك
الارادة الحادثة وننقل الكلام الى تلك الارادة الاخرى فانها
حادثة ايضا فيلزم التسلسل في الارادات الحقيقية الحادثة
مجتمعة او متعاقبة والكل محال فاندفع الاوهام قوله وهي
شاملة لجميع الكائنات اه شروع في الاستدلال على مدعى
المص بانه موجد لكل ما يوجد في الاستقبال بالنسبة الى الازل
لا سبق من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وكونه تعالى
فاعلا بالفعل في البعض الحادث الذي هو العالم بالاختيار لا
بالايجاب فالاختيار ههنا بمعنى القدرة بمعنى صحة الفعل
والترك ففي هذا العطف فائدتان احديهما كونه تعالى فاعلا
بالفعل في البعض الحادث لدفع توهم انه يجوز ان يكون قادرا
على الكل ولا يفعل شيئا والاخرى ان القدرة الشاملة بمعنى
صحة الفعل والترك لا بالمعنى الاعم وتقرير الاستدلال انه
كلما كان الواجب تعالى موجدا لكل ما يوجد بالاختيار يلزم
ان يكون ارادته تعالى شاملة بحسب التعلق لجميع الكائنات
لكن المقدم حق فكذا التالي اما المقدم فلانه تعالى قادر على جميع
الممكنات وموجد لبعضها بالاختيار فيلزم ان يكون موجد
لها في ايضا بالاختيار لوجود المقتضي والمصحح وارتفاع الموانع
ح الا يرى ان المعتزلة انما لم يجعلوا افعال العباد من شمولات

الارادة لزعمهم بانها غير مقدورة له تعالى وبعد شمول القدرة
يلزم ان يكون من جملة المرادات وفاقا بين الكل واما الملازمة
فلان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل وبهذا البيان
اندفع ايراد الاول ثم قيل الصواب ان يقال موجد لكل ما
يوجد بالقدرة لما سبق من ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق
سواه ومن شمول القدرة فيكون مريدا لجميع الكائنات
لان الايجاد بالقدرة يستلزم الارادة انتهى ولعله زعم
ان الاقتدار على الكل مع ايجاد البعض لا يستلزم ايجاد الكل
بالقدرة بل المستلزم له هو ما سبق من قول المص لا خالق
سواه مع شمول القدرة وعقل عما ذكرنا وايضا ما جعله صوابا
خطاء لان الشارح بين ذلك القول فيما سبق بالادلة
السمعية فينجه عليه ان يقال اثبات شمول الارادة بالادلة
السمعية موقوف على اثبات الارسال بالمعجزة ولا دليل
لنا على ان خصوصية المعجزة فعل له تعالى سوى شمول
الارادة والايجاد الثاني لما قيل فالوا الفرق بين الارادة
والاختيار ان الاختيار هو الارادة مع ملاحظة الطرف
الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما
والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده فان اريد كونه فاعلا
بالاختيار بالنسبة الى جميع الممكنات فهو اول المسئلة
وان اريد كونه فاعلا بالاختيار في الجملة فهو غير مفيد ههنا
انتهى وقد عرفت ان المراد هو الثاني ومفيد ههنا ومن
العجايب ان القائل الاول اجاب عنه بان الاختيار ههنا
بمعنى مع انه اورد على الشارح بان ما ذكره ليس بصواب
لان المطلوب بل المسلزم هو كونه تعالى خالقا لكل
كائن مع القدرة ولم يدر ان مراد القائل ان الفرق بين
الارادة والاختيار ان الارادة اعم من ارادة الفاعل
الموجب والمختار كما اشار اليه شارح المقاصد فتبصر

حمل الاختيار ههنا على ارادة الفاعل المختار بوجه ذلك في ظنك
فيما اذا حمل على معنى القدرة التي لا تستلزم الايجاد بالفعل قوله
ومن جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية لعل الشر اعم من
الاخيرين ولذا اقتصر عليهما في الدليل الثالث للمعتزلة فالعقايد
الفاسدة غير الكفر والاخلاق الردية مندرجة في المعصية
كافعال الجوارح وتروكها والكفر ان كان عبارة عن الانكار
فكونه من جملة الكائنات ظاهر وان كان عبارة عن عدم
الايمان عمن من شانه الايمان فكذلك اما باعتبار ان المراد من
الكفر والمعاصي التروك دواعيها وملزوماتها الموجودة
كالارادة والانكار او باعتبار ان الكائنات اعم من الفعل
والترك وعدم خلق الايمان والطاعات في المحل
القابل وهو بالنسبة الى الايمان الشخص الكامل وبالنسبة
الى الطاعات الشخص المكلف تركه وان لم يكن عدم
خلقهما بدون المحل القابل تركا لامتناع وجودهما بدون ذلك
المحل قوله خلافا للمعتزلة اعلم انهم مع قولهم بان جميع
افعال العباد غير مخلوق لله تعالى بل للعباد قالوا ان الله
تعالى يريد من العباد الايمان والطاعات ولا يريد الكفر
والمعاصي بمعنى انه تعالى يريد منهم ايجادهم الايمان والطاعات
لا بمعنى انه تعالى يريد ايجاد ايمانهم وطاعاتهم ليلزم القول
بكون بعض افعال العباد وهو الايمان والطاعات مخلوقة
لله تعالى بناء على ان ارادة الواجب تعالى فعل نفسه
توجب وقوع المفعل المراد فانا واياكم خالفونا في ان
ارادته تعالى فعل غيره يوجب وقوع المراد اولا فذهب
اهل السنة الى الاول والمعتزلة الى الثاني ولذا اورد
عليهم ان الكفر والمعاصي اكثر وقوعا من الايمان والطاعات
باضعاف مضاعفة فيلزمهم ان لا يقع مما اراد الله تعالى
من عباده الا القليل ومن البين عند كل عاقل ان لا يرضى

بمثله رئيس قرية فكيف يرضى به من بيده ملكوت السموات
والارض وما قالوا في دفعه ان ذلك من قبيل ارادة الملك
من القوم ان يدخلوا داره رغبة واختيارا فلم يدخل بعضهم
ولا مغلوبية فيه لا يدفعه اذ لا شبهة في الشناعة في عدم
دخول اكثرهم بخلاف تكليف الكل مع ارادة عدم الدخول
من اكثرهم لمصالح اخر قوله اذ الارادة تدلول الامر كما
ذهب اليه الكعبي من ان ارادة الواجب لفعل غيره
الامر به اولازمة له اي مدلول الامر كما ذهب اليه غيره
على ما ستقف عليه ولام الارادة للاستغراق اي كل ارادة متعلقة
بفعل الغير فهي مدلول الامر اما صراحة او التزاما ويلزمه ان
لا يوجد ارادة بدون امر دال عليها والا لبطل تلك الكلية
كما قالوا في دلالة لام الاستغراق في الحمد على اختصاصه
بالكون لله تعالى ومدلول عليها الامر صراحة او التزاما فمتى
تحقق الامر في مادة تحقق الارادة فيها ومتى تحقق الارادة
في مادة تحقق الامر فيها عندهم وبعكس الشرطية الثانية
بعكس النقيض الى قولهم متى لم يتحقق الامر في مادة لم يتحقق
الارادة فيها وهذا العكس هو مبنى دليلهم الاول ولك
ان تقول مرادهم اولازمة له وجودا وعدما وبالجملة الاستدلال
بهذه المقدمة على ان انتفاء الامر يستلزم انتفاء الارادة
قرينة واضحة على ان مرادهم حمل اللام على الاستغراق او
حمل اللزوم على اللزوم وجودا وعدما فلا يرد ما اورد وا
من ان الصواب نسخة او ملزومة لا نسخة اولازمة فان
انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء الارادة اذا كانت الارادة
ملزومة والامر لازما لها دون العكس وقد يصحح نسخة
اولازمة بتخصيص اللزوم بالاستلازم او بحمله على معنى الملزوم
كما وقع في عبارة ابن الحاجب حيث قال وام المتصلة
لازمة للهمزة بمعنى لا توجد بدون الهمزة كما اشار اليه

شارحه وانما حكموا بان انتفاء الامر الدال يوجب انتفاء الارادة
المدلولة مع ان انتفاء الدال لا يوجب انتفاء المدلول لانهم
لما جعلوا افعال العباد غير مخلوقة له تعالى والامر مستلزم
للارادة قسموا ارادة الواجب تعالى ومشيته الى قسمين
مشية قسرية الجانب توجب وقوع المراد بحيث لا يمكن
انفكاكه عنها ومشية تفويضية لا توجب وقوع المراد ويجوز
انفكاكه عنها وخصوا القسم الاول بغير افعال العباد والقسم
الثاني بافعال العباد ومن البين ان المشية التفويضية لا
تكون الا بالامر فانجر عليهم ان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء
قسم من المشية لا انتفاء مطلق المشية فيجوز ان تتعلق
بافعال العباد المشية التي سميتموها مشية قسر والجاء
ويؤل اليه ما سيذكره الشارح من تقسيم الامر الى امر
تكويني وامر تشريعي تدوين فمرجع هذا النزاع الى النزاع
في مسئلة خلق الاعمال قوله لان الرضا بما يريد الله
الظاهر ان كلمة ما مصدرية اي بارادة الله تعالى ويحتمل
الموصولة بحذف العائد على ان يكون عبارة عن الخلق
والايجاد او عن المخلوق الموجود في العدول عما في الكتب
من قولهم لان الرضا بالقضاء واجب على الاول اشارة
الى ان القضاء عند الاشاعرة عبارة عن الارادة الازلية
كما ذكره الشريف في شرح المواقف حيث قال علم ان
القضاء عند الاشاعرة هو ارادة الازلية المتعلقة بالاشياء
على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره تعالى اياها ايجاده اياها
على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما
عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه الازلي بما ينبغي ان
يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام
وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبداء الفيضان للموجودات
من حيث اشتمالها على احسن الوجوه واكملها والقدر هو

وجوهها الى الوجود المعبر عنها بسببها على الوجه الذي تقتضيه
والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة
عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها
الى هذا العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم انتهى وعلى الثاني اشارة
الى ما ذكره التفتازاني في شرح العقايد النسفية من ان القضاء
بمعنى الفعل والايجاد والمحكم فيكون عبارة عن تعلق القدرة بعد
الارادة او عن تعلق التكوين عند مشيته وعلى الثالث اشارة
الى ان مرادهم بالقضاء ههنا المقضي من حيث الايجاد كما ياتي في
المحصول الآتي لكن الملايم لظاهر جوابهم الآتي احد الاولين قوله
والرضا بالكفر كفر اشارة الى دليل بطلان التالي وتقرير الدليل
لو كانت مراده الواجب على الكفرة والعصاة رضاؤهم بكفر
انفسهم وعصيانهم وعلى المسلمين والمطيعين رضاؤهم بكفرهم
وعصيانهم مع الاستحسان واللازم باطل اما الملازمة فلانهما لو
كانت مرادة كانت بقضاء الله تعالى والرضا بالقضاء مع
الاستخفاف واجب واما بطلان اللازم فلان رضا الشخص
بكفر نفسه كفر مطلقا وبكفر غيره مع الاستخفاف كفر ايضا
فكيف يكون واجبا واما الرضا بكفر الغير بدون الاستخفاف
فليس بكفر ولم يتعرض بان الرضا بالمعصية معصية لان الذهن
ينساق اليه فيكون الحذف ايجازا بليغا على ان هذا القدر
كاف في بطلان اللازم ولم يعكس لانه اقوى في ابطال قوله
والرضا هو الارادة لا يخفى ان الرضا ترك الاعتراض والارادة
عند المعتزلة هو العلم بالنفع او الميل التابع له كما في شرح
المقاصد فلا يكونان متحدين ولعلهم قصدوا بدعوى الاتحاد
الاشارة الى التلازم بينهما ليكون الآية بمعونة ما ذكروه
في الدليل الاول الدالة بدلالة النص على انتفاء الارادة
عن سائر المعاصي فلا يرد ما قيل ان هذا الدليل على
تقدير دلالته انما يدل على انتفاء الارادة عن الكفر لا عن المعاصي

ايضا ومطلوبهم ذلك على ان هذا الدليل منهم يجوز ان يكون في مقام
المعارضة لاهل السنة وهذا القدر يكفيهم في عدم شمول الارادة
فلا بد من الجواب عنه **قوله** والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك
قد تجر وافي انطباق هذا الجواب وتحقيق المقام يحتاج الى مقدمة
هي ان لهم مطلبين احدهما ان ايمان الكافر وطاعات العاصي
مراده له تعالى وثانيهما ان كفر الكافر ومعصية العاصي ليست
مراده له تعالى واستدلوا على الاول بان وجود الامر يستلزم وجود
الارادة لان الامر بدون الارادة سفه يستحيل في شانه تعالى
واستدلوا على الثاني بان الارادة تستلزم الامر فاذا انتفى
الامر انتفى الارادة كما ذكره الشارح واجاب القوم عن
كلا الدليلين بامر المختبر فانه قد يامر عبده بما لا يريد لمجرد الاختبار
بانه هل يطيعه اولا ولا سفه اذ قد حصل له فائدة الاختبار اطاع
اولا وقد يامر بخلاف ما اراده لاعتذار عند السلطان
المتوعد له بالقتل فقد وقع بين الامر والارادة انفكاك
من الجانبين اذ قد وجد الامر بدون الارادة في الفعل في كلتا
الصورتين والارادة بدون الامر في العصيان في الصورة
الثانية فوجود الامر بدون الارادة جواب عن الدليل
الاول وعكسه جواب عن الدليل الثاني ولم يتعرض الشارح
للدليل الاول ايرادا وجوابا لان ايمان الكافر وطاعات
العاصي ليست من جملة الكائنات والكلام فيها اذا تقرر هذا
فنقول في صورة الاعتذار فعل العبد مامور به غير مراد وعصيانه
مراد غير مامور به فهناك اثران احدهما امر موجود مع
عدم الارادة وهو الامر بالفعل والاخر معدوم مع وجود الارادة
وهو الامر بالعصيان فالمراد من الامر المنفك عن الارادة
في هذا الجواب هو الامر المعدوم اعني الامر بالعصيان
لا الامر بالفعل لوجهين احدهما ان انفكاك شيء عن شيء
عبارة عن ان يوجد المنفك عنه ولا يوجد معه المنفك كانفكاك

اللازم عن الملزوم فانه بمعنى ان يوجد الملزوم ولا يوجد معه اللازم
لا العكس ولذا كان انفكاك اللازم محالا لا انفكاك الملزوم
الاخص فمعنى قولهم ان الامر قد ينفك عن الارادة هو ان الارادة
توجد ولا يوجد معها الامر وهي ارادة العصيان فمن قال انه في
هذا المعنى تكلف اتخدع بسياق كلام الشارح الثاني ان
وجود الامر بدون الارادة في الفعل انما مور به انما يكون جوابا
عن دليلهم الاول لا عن الثاني فانهم وان زعموا التلازم بينهما
لكنهم بنوا الدليل الثاني على ان الارادة يستلزم الامر واذا
انتفى الامر انتفى الارادة كما عرفت فلا بد في الجواب عنه
من القدح فيما بنى له ووجود الامر بدون الارادة لا يقدح فيه
الا برى انا اذا فرضنا ان الامر لازم اعم للارادة صح حديث
وجود الامر بدون الارادة ومع ذلك يصح استدلالهم
ايضا لان انتفاء اللازم الاعم يوجب انتفاء الملزوم قطعا
فلا بد في الجواب عن الدليل الثاني من القدح في استلزام
الارادة للامر وفي الجواب عن الدليل الاول من القدح
في استلزام الامر للارادة فحاصل هذا الجواب انا لا نسلم
انها اذا لم تكن مرادة كيف انها اذا لم تكن مامورا بها لم تكن
مرادة كيف وقد انتفى الامر بالعصيان ولم ينتف ارادته ولما
كان الملازمة المذكورة مدللة رجع المنع الى ليلها بان يقال
لا نسلم ان كل ارادة هي مدلول للامر كيف وقد وجد ارادة
العصيان ولم يدل عليها امر ولا صراحة ولا التزاما فقد ظهر
ان احدهما ان ظاهر الجواب بعبارة انفكاك الامر
عن الارادة انما يلايم نسخة او ملزومة لا نسخة اولازمة
كما توهموا بناء على توهم ان الظاهر من انفكاك الامر عن
الارادة هو ان يوجد الامر ولا يوجد الارادة ولا يخفى
فساده وثانيهما ان المناسب للشارح ان يقول فانه
لا امر بالعصيان ويريده بدل قوله فانه يامر العبد ولا يريد منه

الاتيان بالمامور به فان القوم انما اتوا بهذا القول في مقام الجواب
عن دليلهم الاول لا ان يقال ما ذكره كناية عن ذلك وانما عدل
عن الظاهر للجأ الى الجواب عن دليلهم الاول فلا اشكال في كلام
الشارح وانما الاشكال في كلام الناظرين في المقام واعلم انه
لا نزاع بين الفريقين في ان الامر والناهي يريد بكلامه دلالة على
معناه وفي ان في الامر ارادة ظاهرية هي مدار التكليف وفي
النهي عدم الارادة في الظاهر هو مدار التكليف ايضا وانما
النزاع في ان هناك ارادة او عدمها في الباطن وراء الظاهر
بين مخالفين لهما اولا فلا يرد على اهل السنة انه كيف يصح عدم
ارادة الايمان والطاعات من البعض مع ان قوله تعالى
امنوا بالله ورسوله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة صيغ عموم
استعملت في معانيها ويمتنع الاستعمال به بدون ارادة المعاني
وكذا الكلام في صيغ النواهي وهو المراد بما ذكره بعض اهل الاصول
من ان في التكاليف طلبا والطلب اعم من الارادة **قوله**
كامر المخبز لغلامه حصل بطيخا اولا فانه قد يامره عند السلطان
لاجل الاعتذار كذا في المواقف والمقاصد فاطلاق المخبز
عليه باعتبار كونه مخبزا في سائر الاوقات وان لم يوجد
الاختبار في صورة الاعتذار بناء على ان المعتبر في صدق
عنوان الموضوع على ذاته عند الشيخ هو الصدق بالفعل
ولو في احد الازمنة ولذا صح قولهم كل نائم مستيقظ على ان
عدم الاختبار في هذه الصورة ممنوع اذ لا يجب في الاختبار و
الامتحان ان يكون المخبز شاكا بحيث يتساوى عنده الطرفان
اذ ربما يكون الامتحان مع رجحان احد الطرفين عند المخبز
كرجحان العصيان عند المولى فالحكم عليه بالغلط منعكس على
الحاكم **قوله** فانه يامر العبد ولا يريده قبل الموجود هنا
صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يامر بما يتوى حصوله الى
عقاب نفسه واجيب بانه قد يامر به اذا علم انه لا يحصل وكان

في الامر فائدة كما في شرح المواقف اقول لو صح ما ذكره السائل
لزم ان لا يصدر من السيد امر اصلا لا صورة ولا حقيقة اذ لا مدخل
للارادة الباطنية في حصول المامور به وانما المدخل في صدور صيغة
الامر عنه نعم لو كان للارادة الباطنية مدخل في الحصول لصح ان
يقال ان الامر الحقيقي اي المقارن للارادة الباطنية لا يصدر عن
العاقل والامر باطل قطعا لا يقال اللازم ليس بباطل عند السائل
من طرف المعتزلة بل له ان يقول ما ذكرتم من المثال معوض
محض لا يمكن وجوده في الخارج كما ذكرتم لانا نقول لا بد للعاقل
من ارتكاب احد الامرين عنده ولما كان عقوبة السلطان
محققة واطاعة العبد مرجوحة عنده يلزمه الامر والاختبار
البتة وما ذكر من ان الامر هناك صوري لا حقيقي فاسد
لانه انما يكون صوريا اذا نصب الامر قرينة للمامور على ان
حصول المامور به ليس بمراد له اذ عند انتفاء تلك القرينة لا بد
للعاقل من ان يمتثل الامر لرجحان العقاب والمثال مبني على
عدم نصب القرينة مع ان نصب القرينة للغلام المجبول على
مخالفة السيد ربما يؤدي الى الحصول الموجب للعقاب
فلا يصدر عن العاقل عند الاعتذار فلا شبهة في امكان الامر
للاعتذار بدون نصب القرينة فيكون ذلك الامر حقيقيا فالحق
مع اهل السنة **قوله** وعن الثاني ان الواجب تعالى
هو الرضا حاصل الجواب انه ان اريد انها لو كانت مرادة
كانت قضاء يجب الرضا به فالملازمة ممنوعة بل كانت
مقضية بقضاء يجب الرضا به وان اريد انها لو كانت مرادة
كانت مقضية بقضاء فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم
ممنوع اذ الواجب هو الرضاء بالقضا لا بالمقضي وما يقال
ان القضاء صفة من صفاته تعالى ولا معنى للرضا بتلك
الصفة فمن قال رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي
بصفة من صفاته بل يريد انه رضي بمقتضى تلك الصفة فليس شيء

اذ القضا ليس عبارة عن الصفة القديمة بل عن تعلقها ومن البين
ان للرضا بتعلق الارادة او القدرة او التكوين معنى صحيحا ولا
وجه ان يقال ان تعلق تلك الصفة موجب لوقوع المتعلق
فالرضا بالقضا بهذا المعنى يستلزم الرضا بالمقضى اذ لا معنى
للرضا بكسر الزجاج دون انكساره دفعه بقوله ومحصوله ؟
ومحصول المحصول انا لانسلم ان الرضا بالقضا بهذا المعنى يستلزم
الرضا بالمقضى المنكر لان الرضا يتعلق بايجاده او بالمقضى من
حيث ايجاده والانكار وعدم الرضا يتعلق بالاتصاف به
او بالمقضى من حيث الاتصاف به ولا يلزم من الرضا بالاول
الرضا بالثاني الا يرى ان الاتصاف بالصورة القبيحة مذموم
دون ايجادها اذ قد يتضمن فوائد ولا توجه عليه ان يقال
جعل بعض الناس مخلدا في العذاب لمصالح الغير محالا
يستحق عقلا بادر الى قوله ومع قطع النظر ؟ وحاصله
ليس حسن الاشياء وقبحها مما ثبت بالعقل عندنا بل بالشرع
فقط ولما ورد الشرع بقبح الاتصاف بها دون ايجادها
حكمنا بقبح الاتصاف لا بقبح الايجاد بل بحسنه لتضمنه المصالح
ولقائل ان يقول مآل الاتصاف الى المحلية والقابلية ولا
معنى لانكار الشارع واعتراضه على القابل وان صدر امثاله
على الجاهل بل انما يتوجه اعتراضه على الفاعل ولو كسبا
فالحق ما ذهب اليه الماتريدية من ان المنكر كسب العبد
والمرضي ايجاده تعالى بعد الكسب لانه تعالى قادر على عدم
ايجاده بعد الكسب لكن اوجده لمصالح فلا اشكال اصلا
قوله وعن الثالث بان الاطاعة ؟ قال الاعدى ويدل
عليه انه لو اراد شخص شيأ من اخر فوقع المراد من الاخر
على وفق الارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد
منه طاعة له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا
يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة

كذا في شرح المواقف ولا يخفى ما فيه اذ ليس مراد المعتزلة ان
الطاعة تحصيل المراد مطلقا باي ارادة كانت بل تحصيل ما علم
فيه ارادة الامر اما بالامر البالغ الى المامور او بالعقل بناء على
القول بالحسن والقبح العقليين والالم يقبح من السلاطين
العقاب على امتثال اوامره بان يقول كانت تلك الاوامر
على خلاف مرادي واللازم باطل فالوجه الاقتصار على العرف
الدال بظاهره على خلاف ذلك قوله قلت ويلزم ان
يكون ؟ ليس نظرة للجواب عن الثالث كما وهم اذ يأباه
قوله ولو خالفه ولم يات ؟ ولا ايراد على الجواب الاول
كما قيل لانه كالجواب الاول مبني على انفكاك الامر عن الارادة
بل ايراد على الجواب عن الثالث بان يقال لو صح ذلك
لزم ان يكون مخالفة الامر عصيانا مطلقا وفي كل حال
ويلزم منه ان يكون العبد عاصيا في مخالفة الامر مطلقا ولو
علم بما يرضاه السيد وقصد بتلك المخالفة تخليص سيده
عن العقاب والفعل والحال انه مطيع في هذه الصورة
قطعا وان كان عاصيا في سائر الصور واللازم باطل
فالملزوم لاجتماع الاطاعة والعصيان في العبد في وقت واحد
قالوا او في قوله ويلزم ؟ عطف على المقدر كما اشرنا
وفي قوله واذا خالفه ولم يات ؟ للحال او للعطف
وعلى التقديرين يكون ذلك القول دليلا لبطلان اللازم
وكلمة لو للاحتمال ليكون اشارة الى هذه الصورة لان
المهملة في قوة الجزئية ولما توجه عليه معارضة بان يقال
لو لم يكن المخالفة للامر عصيانا في هذه الصورة ايضا لما
اعتذر السيد عند السلطان اشار الى دفعها بقوله
ولا شك انه لو علم السلطان ؟ وحاصل الدفع ان مخالفة
الاعتذار عند السلطان ليس لكون العبد عاصيا في الواقع
والكلام فيه بل لكونه عاصيا عند السلطان لعدم علمه بحقيقة

الحال الا ترى انه لو علم السلطان حقيقة الحال من علم الغلام برضاء
السيد وكون مخالفته للامر لقصد تخليص السيد عن القتل لم يتم ذلك
الا عتذار قطعا لان السلطان يقول للسيد ح قد علم الغلام ما
يترتب على مثال الامر من العقاب فلو كان عاصيا لاتى بما
يوجب عقابك لكنه اتى بما ترضاه وبهذا البيان اندفع الاعتراض
واندفع ان يقال ان حقيقة الحال معلومة للسلطان لان امر
العبد كان بعد الاعتذار العقلى لانه انما يتوجه لو كان حقيقة الحال
عبارة عن مجرد ان رضاء السيد فى المخالفة وليس كذلك بل
عبارة عن علم الغلام بذلك وقصده تخليص السيد واندفع
ايضا ان يقال انما يكون الغلام مطيعا فى المخالفة لو علم ان
رضاء السيد فى المخالفة هذا ويمكن الجواب عن ايراد الشارح
بان الغلام ان لم يعلم ان رضى السيد هو المخالفة فهو فى المخالفة
عاص قطعا وان علم فهو مطيع لكن لا باعتبار تحصيل المراد
بل باعتبار تحصيل ما امر به السيد بامر ضمنى اخفاه السيد عند
السلطان لان اظهاره عنده محل بالاعتذار لا يقال هو
عاص باعتبار مخالفته للامر الصريحى ومطيع باعتبار موافقته
للامر الضمنى فيلزم اجتماع الاطاعة والعصيان ايضا لانا
نقول على هذا بطلان اللازم ممنوع اذ لا باس بكونه عاصيا
فى الظاهر ومطيعا فى الباطن ولذا تم الاعتذار او نقول
الامر الحقيقى هو الذى لم يعلم المامور ان مراد الآمر خلاف
ما امر به ولما علم الغلام ان مراد السيد ورضاه فى المخالفة
كان الامر الضمنى امرا حقيقيا فى الواقع والامر الصريحى امرا
صوريا فى الواقع والاطاعة والعصيان فى الواقع فى موافقة
الامر الحقيقى ومخالفته لا فى موافقة الامر الصورى ومخالفته فالعبد
العالم مطيع فى الواقع لا عاص فيه واما تمام الاعتذار فبكيفية
العصيان عند السلطان ولا يتوقف على العصيان فى الواقع
فلا اشكال قوله ويمكن ان يقال الامر ان؟ جواب

عن ادلتهم بحيث يندفع عنهم ما اورده بقوله قلت ويلزم؟ بان
يقال الامر ان امر تكوينى يحصل به التكوين والايجاد يلزم
منه وقوع المامور به بالاختيار من المامور وهو الامر المذكور
فى قوله تعالى انما امره اذا اراد شيا ان يقول له كن فيكون
الاية فالمامور هو الشئ الممكن والمامور به كونه ووجوده ولا
شئ من الممكنات بما هو مختار فى وجوده ولذا لم يكن
مدارا للثواب والعقاب ويؤيده قوله وهو لا يخص
باقعال العباد بل يعم سائر الكائنات وامر تشريعى يوضع
به الشرع والتكاليف تدوينى بدون احكامه فى كتب الاصول
والفروع والاولى ان يقول وامر تكليفى لا يلزم منه وقوع المامور به
وعليه مدار الثواب لمن وافقه والعقاب لمن خالفه يعنى
لا على الامر الاول لما عرفت فتقديم الحصر للحصر وبين الامرين
عموم من وجه بحسب التحقق لتحققهما معا فى ايمان المؤمن
وطاعة المطيع وانفراد الاول بدون الثانى فى كفر الكافر
ومعصية العاصى وسائر الكائنات من غير افعال العباد
وبالعكس فى ايمان الكافر وطاعة العاصى فالطاعة
الاختيارية التى يترتب عليها الثواب هو الاتيان بما
وافق الامر الثانى التشريعى والرضا اى رضا الامر وتركه
الاعراض يترتب عليه اى على هذا الاتيان ترتب العلة الغائية
على الفعل المعلل وليس الضمير عائدا الى الامر الثانى كما زعم
لوجوه الاول لما مضى لترتب الرضا بالفعل على الامر الثانى
الثانى على هذا لا وجه لتاخير هذا الكلام الى خبر التنويع الثالث
انه يوجب استدراك قوله اذا خالف الثانى لان
الرضا يترتب على الامر الثانى فى كل حال سواء خالفه الامر
الاول او توافقا بخلاف ما اذا رجع الضمير الى الاتيان
فان المراد ان الطاعة هو الاتيان الاختيارى بما وافق
الامر الثانى ويترتب على ذلك الاتيان رضاء الآمر الواجب

فيما اذا توافق الامران كما في ايمان المؤمن وطاعة المطيع
لا فيما خالف الامر الاول للثاني كما في كفر الكافر ومعصية
العاصي فان الاتيان بما وافق الامر الاول في هذه الصورة
ليس باتيان اختياري يترتب عليه الرضا لاجل امتثاله له
بل ذلك الامتثال اضطراري بالنسبة الى الامر الاول فلا
يكون العبد مختارا في الامتثال له بخلاف الاتيان بما وافق الامر
الثاني والامتثال له فقوله دون الامر الاول اذا خالف الثاني
بمعنى ان الطاعة ليست الاتيان بما وافق الامر الاول ولا يترتب
عليه الرضا فيما خالف الامر الثاني اذا تقرر هذا فنقول اما اندفاع
ما اورده على جواب دليلهم الثالث فلان ارادته تعالى وقوع
شيء انما هي في ضمن الامر الاول التكويني المستلزم لوقوع
المأمور به فكون الطاعة الاختيارية تحصيل ما اراده المطاع
غير ممكن في ارادة الواجب تعالى لانتفاء اختيار المأمور
بالامر الاول في الامتثال وان امكن ذلك في ارادة السيد
لعدم اقتضاء ارادته وقوع المراد فبطل احتمال ان يكون الاطاعة
تحصيل ما اراده المطاع بان يقال لو صح ذلك لكان العبد
مختارا في امتثال الامر الاول واللازم باطل لما عرفت وايضا
المأمور بالامر الاول نفس الشيء الكائن والمأمور به وجوده
والمأمور بالامر الثاني هو الشخص العاقل والمأمور به فعله
الاختياري المتراخي عن صدور الامر فلا يمكن للعبد الامتثال
الاختياري للامر الاول فانه ان تعلق بوجوده فقد عرفت
ان لا شيء من الممكنات بمختار في وجوده وان تعلق بفعله
فالمأمور ذلك الفعل لا العبد بخلاف الامتثال للامر الثاني
واما كونه جوابا عن ادلتهم فلانه على هذا لا يتم دليلهم الاول
اذ انتفاء الامر الثاني عن الشرور والمعاصي لا يوجب
انتفاء الامر الاول الموجب لارادة الآمر ولا دليلهم الثالث
لما ثبت ان الاطاعة تحصيل ما امر به المطاع قطعا لا تحصيل

ما اراده ولا دليلهم الرابع اذ غاية انتفاء رضائه تعالى بالكفر والمعاصي
انتفاء كونها مأمورا بها بالامر الثاني لا انتفاء كونها مأمورة
بالامر الاول ايضا بل يجوز مع انتفاء الامر الثاني ان يكون مأمورة
بالامر الاول ومرادة في ضمنه ولذا لم يذكر جوابا على حدة عن دليلهم
الرابع وما يقال انه جواب عن دليلهم الثاني ايضا ففيه نظر
اللهم الا ان يكلف ويعمم الرضا بها كيف وكونها مرادة في ضمن
الامر الاول لا يستلزم كونها مأمورا بها بالامر الثاني ليجب الرضاء
بها ولا يخفى ما فيه بقي في كلامه بحثان الاول ان الامر التكويني
ليس على حقيقته بل هو عبارة عن تعلق القدرة او التكوين
الا ان يقال كونه جوابا اخر غير ما ذكره القوم لا يتوقف على
كون الامر التكويني على حقيقته الثاني ان الامر التكويني خاص
بموجودات الكائنات المرادات مع ان من جملتها اعدام
المعدومات الممكنة كالكفر وترك الطاعات والمعاصي
الا ان يقال تلك الاعدام حاصلة بترك الامر التكويني وكما
ان نفس الامر التكويني تابع للارادة كذلك تركه فيكون
جميع الكائنات مرادة له تعالى فليتأمل في هذا المقام فانه
مجاز الاوهام **قوله** متكلم لاجماع الانبياء عليهم السلام
قيل ذكر الكلام عقيب الارادة تنبيها على انه لا ينشأ الا عن
ارادة ولذا اخره عن العلم والقدرة فان الذي ينشأ
عن الارادة لا محالة مسبوق بهما انتهى ولا يخفى ان المسبوقية
بالعلم صحيح وبالقدرة فاسد اذ كل ما حصل بتأثير القدرة
حادث وكلامه تعالى قديم نعم الكلام اللفظي الحادث
متعلق القدرة لكن المراد ههنا كلامه القديم القائم بذاته
وقد يستدل على صفة السمع والبصر والحيوة والكلام بانها
صفة كمال في الحي فيكون عدمها نقصا يجب تنزيهه تعالى
عنه ولا يخفى انه لا يفيد زيادة تلك الصفات لجواز ان
يترتب على الذات ما يترتب على هذه الصفات فلا نقص

بخلاف اجماع الانبياء عليهم السلام على انه تعالى متكلم اذ لا معنى له
سوى من قام به الكلام كالمتعلم لمن قام به العلم ولذا قال وليس معناه
ايجاد الكلام في الغير كما يقوله المعتزلة من ان تكليمه تعالى مع موسى
عليه السلام بمعنى ايجاد كلام في شجرة هناك لانه خلاف النصوص
من الكتاب والسنة ولا ضرورة في صرفها عن ظواهرها كصرف
المعتزلة ولا دور في اثبات كلامه تعالى بالسنة واجماع الانبياء
عليهم السلام لان ارسالهم لا يتوقف على ثبوت الكلام بل
يثبت بالمعجزات بل لا دور في اثباته بنصوص الكتاب لان المدعى
هنا انه متصف بكلام قديم وهو يثبت بمجرد الكلام اللفظي
المتواتر الغير الموقوف على الاتصاف المذكور ولذا اثبت
الكتاب عند المعتزلة مع نفيهم ذلك الاتصاف وسيجئ تفصيل
البحث **قوله** حي لان الحيوة عندنا اي متصف بصفة زائدة
هي الحيوة لان الحيوة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة
فهذا الدليل من الشارح في الحقيقة دليل الكبرى دليل الاشاعرة
بيان ذلك ان الكل متفقون في كونه تعالى حيا واستدلوا عليه
بان يقال انه تعالى عالم قادر وكل من كان كذلك فهو حي لكن
اختلفوا في معنى كونه تعالى حيا فذهب الحكماء وابو الحسين
البصري من المعتزلة الى ان حيوته تعالى عبارة عن صحة العلم
والقدرة والجمهور من الاشاعرة والمعتزلة الى انها صفة توجب
تلك الصحة فيكون معنى الكبرى عند الجمهور ان كل من هو عالم قادر
فهو متصف بصفة موجبة لتلك الصحة سواء في الواجب تعالى
او في غيره وتلك الصفة الموجبة في غيره تعالى عند المزاج
النوعي بنوع اعتدال مخصوص بذلك الحي او القوة التابعة له سواء
كانت قوة الحس والحركة او غيرها كما اختاره ابن سينا
وفي الواجب تعالى صفة قديمة هي مقتضى الذات وذلك لان
الاحياء متفاوتة في العلم والقدرة فلا بد لكل حي من مصحح
للعلم والقدرة المخصوصين به فالحيوة في الكل صفة توجب

صحة العلم والقدرة المخصوصين بذلك الحي وهو ما قاله الشارح
وان وقع الارادة في كلامه بدل القدرة ولما توجه على ذلك الكلية
ان يقال لانسلم ان الحيوة في الكل صفة موجبة لتلك الصحة لجواز
ان يكون حيوة الواجب تعالى عبارة عن نفس تلك الصحة استدلوا
عليها بانه لو لا تلك الصفة الموجبة لكان اختصاص صحة العلم
والقدرة الكاملين به تعالى اختصاصا من غير مخصص ورجحانا من
غير مرجح واللازم باطل وهذا الدليل منقوض اما اجمالا فلانه جار في
اختصاص تلك الصفة الموجبة لانها صفة خاصة به تعالى فان احتاج
اختصاصها الى مخصص اخر يلزم التسلسل وان لم يحتج بل اختصت
بالقضاء الذات فليكن المختص بالاقتضاء نفس الصحة لا الصفة
الموجبة لها وقياس الغائب على الشاهد غير صحيح ههنا فلذا
قال المص في المواقف بعد ايراد هذا النقض فمن اراد اثبات
زيادة الحيوة فعليه بالدليل واما تفصيلا فلان الرجحان من غير
مرجح انما يلزم لو صح لغيره تعالى ذلك العلم والقدرة الكاملين ولم
يلتفت الشارح الى ما يرد عليه لان الزيادة لم يدل عليها برهان
في شئ من الصفات عنده ثم في قوله وعند الفلاسفة هو الدراك
الفعال المسامح بل الحي عندهم من يصح ان يكون مدركا فاعلا
ان يخص كلامه بحيوة الواجب تعالى في الموضعين وح يكون ذلك
القول اشارة الى ان صحة كمال وامكانه له تعالى يستلزم وجوده
بالفعل بل بالضرورة لبراءته تعالى عن ان يكون بعض كمالاته بالقوة
ثم ان كلامه لا يخلو عن الاشارة الى وجه تاخير الحيوة عن العلم
والقدرة والارادة بان ثبوتها موقوفة على ثبوت هذه
الصفات وان كان نفس هذه الصفات موقوفة على نفس
الحيوة لكن على هذا ينبغي ان يؤخر العلم عن القدرة لان ثبوته
اما بالفعل فالافعال لاختيارية او بنفس القدرة ولذا اخره عنها
في المواقف وقد سبق منا جوابه من ان تقديم العلم على الكل
لشرفه وللكل وجهة هو مولاها واعلم ان شارح المقاصد

استدل على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا بالكتاب والسنة واجماع اهل
الاديان بل جميع العقلاء والشارح تعرض بالادلة السمعية في كونه تعالى
متكلما سميعا بصيرا ولم يتعرض في كونه تعالى حيا ولعله لما سبق منه من
ان اثبات الارسال موقوف على ثبوت العلم والقدرة والارادة
وثبوت هذه الصفات موقوف على ثبوت الحيوة وليس بشيء لوجهين
احدهما ما قدمناه وثانيهما ان المدعى ههنا كونه تعالى متصفا بحيوة زائدة
ويكفي في اثبات الارسال ثبوت كونه تعالى حيا اعم من ان يكون
حيوته تعالى نفس صحة العلم والقدرة او صفة زائدة موجبة لها **قوله**
وهما صفتان زائدتان اي على الذات لا على العلم كما وهم لقوله
كسائر الصفات لاستحالة زيادة العلم على نفسه وزيادتهما
على العلم مستفادة من التشبيه ايضا اذ على تقدير كونهما صفتين
مستقلتين زائدتين على الذات كالعلم مثلا وهو الذي دل عليه
ظواهر النصوص يلزم ان يكونا مغايرتين للعلم لعدم صحة تشبيه الشيء
بنفسه فلا يكونان راجعين الى العلم وليسا براجعين من عطف
اللازم على الملزوم المشتمل على ذلك التشبيه لا يقال ما سبق
منه من القول بزيادة الصفات على الذات مغن عن زيادتهما
على الذات فيكون تكرارا بخلاف زيادتهما على العلم اذ لم يسبق
اصلا لانا نقول ليس ذلك القول صريحا في زيادتهما اذ الاشعري
مع ارجاعهما الى العلم يقول ان صفاته تعالى زائدة على ذاته
بناء على ان زيادة العلم زيادتهما ايضا وايضا ربما يحكم على الكل
بحكم الاكثر مجازا ففي التصريح دفع التوهم **قوله** وليسا براجعين
الى العلم اعلم ان الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري
من المعتزلة ارجعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات بدليلين
احدهما انهما تاثير الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به
وهو محال في حقه تعالى وثانيهما ان اثبات السمع والبصر في الازل
بلا مسموع ومبصر فيه خروج عن المعقول وخالفهم الجمهور منا ومن
المعتزلة والكرامية حيث قالوا بكونهما غير العلم واجابوا عن

دليلهم الاول بان كونهما مع التاثير لا يوجب كونهما عين التاثير او
مشروطين به ولو سلم فيجوز ان لا يكونا في حقه تعالى كذلك
وقياس الغائب على الشاهد فاسد مع المخالفة في حقيقة
صفاتهما وعن دليلهم الثاني بان انتفاء التعلق في الازل لا يوجب
انتفاء نفس الصفة كما في سمعنا وبصرنا اذ يوجدان بدون التعلق
واستدلوا على مغايرتهما للعلم بظواهر الايات والاحاديث
ولا صارف عن الظواهر اذ لا دليل على امتناع السمع والابصار
بدون الالتين المعروفتين قال شارح المقاصد المشهور من مذهب
الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك
ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه
علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة
العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات
انتهى فظهر ان الاشعري يخالف الفرقة الاولى في قولهم بتوقف
السمع والابصار على الالتين المعروفتين ويخالف كلا الفرقتين
في قولهما بان الاحساس ليس من افراد العلم بل هو ادراك اخر
شامل لجميع الحيوانات مع ان العلم مختص بالانسان وفيه ان
جمهور المتكلمين جوزوا ثبوت العلم للنحل والعنكبوت وغيرهما
من الحيوانات فهذا دليل على صحة ما ذهب اليه الاشعري
فلا وجه لما اورده العلامة التفتازاني في شرح المقاصد على الاشعري
من ان جعل الاحساس علما مخالف للعرف واللغة الا ان
يكون ذلك التجويز منهم تجويز عقل للحيوانات وراء الاحساسات
وتحقيق هذا المقام انه لا شبهة في انه اذا علمنا شيئا علما تاما قبل
الابصار مثلا ثم شاهدناه بالبصر مثلا فلا شك ان هناك
ادراكا اخر اوضح واجلى من الاول لانه ادراك لذلك الشيء
على الوجه الجزئي والاول على الوجه الكلي وانما الشبهة في امرين
احدهما ان ذلك الادراك الجزئي هل يتوقف حصوله على الالة
الجسمانية كما ذهب اليه الفرقة الاولى او لا يتوقف كما ذهب اليه

الفرقة الثانية مع الاشعري وما بينهما ان ذلك الادراك الجزئي بل هو
نوع مغاير لنوع العلم كما ذهب اليه غير الاشعري او من اوزار العلم كما
ذهب اليه الاشعري فللعلم عنده تعلقان ازلي وحادث عند حدوث
المسموعات والمبصرات واما عند غيره فليس للعلم عندهم الا تعلق
واحد ازلي ابدي وان اختلفوا في ان مثل الادراك الحاصل لنا بواسطة
الحواس حاصل له تعالى بعد حدوث المحسوسات كما ذهب اليه الفرقة
الثانية او لا كما ذهب اليه الفرقة الاولى فما ذكره الخيالي حيث
قال هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة واولهما غيرهم بالعلم
بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا
للانكشاف التام وان كان له تعلق اخر وانكشاف اخر قبل حدوث
المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد
ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف
السمع فلا يتحدان ومن تمسك به اي باثبات الصفتين المغايرتين
للعلم يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر
الصفات في السمع ففيه نظر من وجوه اما اولا فلما عرفت من
ان اثبات تعلقين للعلم انما يتطبق على مذهب الاشعري فقط
لا على مذهب الفرقة الاولى كما دل عليه دليلهم واما ثانيا فلان
للعلم شخصين من التعلق عند الاشعري لا نوعين كما نبه عليه
الشريف المحقق في بحث ان الحاس علم عند الاشعري في رفع
ايراد شارح المقاصد على المص حيث جوز المص كونهما نوعين
او شخصين وادرد عليه انه على تقدير كونهما نوعين يكون النزاع
لفظيا لان مراد الجمهور ان العلم نوع والحاس نوع اخر وبنى
الشريف على ان التعرض بالنوعين لجر الاستظهار واما ثالثا
فلان ما اورده من لزوم عدم انحصار الصفات في السمع
مدفوع عن الفرقة الثانية بان الظاهر ان كلا من السمع والبصر
اعني الادراك الحاصل بهما مسبب عام للآلتين فربما يحصل بدون
الآلة وغيرهما من الحواس انما يدرك بشرط الحواس فيكون

كل منهما سببا ما موقوفا على الحاسة لا بمعنى ان ايجاده
تعالى لذلك الادراك فيما موقوف على تلك الحاسة فانه خلاف
المذهب بل بمعنى ان واضع اللغات انما وضع الذوق مثلا على
الادراك المترتب على تلك الفرقة بشرط ترتبه عليها فيستحيل توصيفه
تعالى بها بخلاف السمع والبصر فانهما انما وضعا للادراك الحاصل لنا
بالسامعة والباصرة لكن لا بشرط حصولهما بهما وبهذا الجواب
اولى مما ذكره الشريف المحقق من انه تعالى انما لم يوصف بالذوق
واللمس والشم لعدم ورود الشرع بها قوله كما يقوله الفلاسفة
قال المحقق الطوسي في نقد المحصل اراد الامام فلاسفة الاسلام
فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل انتهى وليس بشئ
لان وصفه تعالى بهما مشهور في الاديان السابقة ايضا واما
ما قيل لا حاجة لهم الى ارجاع السمع والبصر الى العلم بالمسموعات
والمبصرات بعد ما حققوا ان معنى عينية الصفات نفي الصفات
وترتب اثارها على نفس الذات فمن خرافات الاوهام فان
غرضهم من الارجاع انه لا يترتب على الذات ما يترتب على السمع
والبصر فيما وانما الممكن له تعالى العلم بالاشياء الا يرى ان المعتزلة
مع نفيهم الصفات الحقيقية الزائدة قالوا بذلك الترتب على
واما الجواب عنه بان المراد فلاسفة الاسلام ويجوز ان يكون
مذهبهم مخالفا لمذهب سائر الفلاسفة فوكيك جدا قوله
قيل الاولى الخ وجه الاولوية ما يستفاد من شرح المواقف من
ان اثبات صفتين مشبهتين بسمع الحيوانات وبصرها
مشكل فالاولى ذلك وليس بشئ اذ لا اشكال في ترتب الانجلاء
التام بعد حدوث المسموعات والمبصرات على صفتين
ذاتيتين له تعالى وعدم ترتبه قبل حدوثها لامتناع تعلقها بالمعدومات
لا يوجب نقصا في حقه تعالى كيف وذلك الاولى انما ذكروه
في المشابهات ولم يذهب احد الى ان السمع والبصر من
جملة المشابهات ايضا ولعله لهذا وضعه قال المص وهو منزه

قوله بان الظاهر الخ وذلك لان الظاهر في توجيه الاتصاف
ان يكون لتلك الوظائف بالحواس التي هي السمع والبصر
واذ قد ورد الشرع بالسمع والبصر فيما يحكم بانهما
ان يكون لتلك الوظائف بالحواس التي هي السمع والبصر
واذ قد ورد الشرع بالسمع والبصر فيما يحكم بانهما

عن جميع صفات النقص؟ الظاهر من سياق كلام الشارح انه تكرار
لما سبق وانما اعيد لبيان ان الصفات السلبية كنفي الشبه والمثل
والشريك والحلول والاتحاد متفرعة على ما سبق باعتبار قوله منزه
عن جميع سمات النقص وان حمل سمات النقص على علامات النقص
في الصفات الوجودية كعدم شمول العلم والقدرة لم يكن مكررا
لان المراد هنا نفي صفات موجبة للنقص كوجود الشبه والمثل
لا نفي النقص في الصفات الوجودية قوله لا شبهة شيء
في الصفات؟ انما قيد بقوله في الصفات اذ المتبادر من المشابهة
هو المشاركة في الصفة وايضا لو عم من المشابهة في الذات و
الحقيقة لكان قوله ولا مثل له مستدركا ثم لا يخفى ان الظاهر
من كلام المص بعد ذلك نفي جنس الشبه في شيء من الصفات
الوجودية سواء كان ذلك الشبه واجبا او ممكنا فح ينهم استدلاله
الآتي بان صفاته تعالى اعلى واجل مما في المخلوقات الا ان يقال
على تقدير تعميم الشبه المنفي الواجب يكون قوله ولا ند مستدركا
على تقدير تفسير المثل بالمشارك في الحقيقة ويكون قوله ولا مثل
بل كلا هما مستدركا على تقدير تفسيره بالمساوي في القوة بخلاف ما
اذا خص الشبه هنا بالممكن وح يكون النفي راجعا الى المشابهة
ولذا قال اي لا شبهة شيء مع ان ظاهر كلام المص نفي وجود
المشابه لا نفي مشابهة شيء موجود قوله قديم وكامل وذاتي
فالقديم في مقابلة كل من العرض والمحدث واشار به الى ان
العرض عند الاشاعرة ما يقوم بالممكن لا اعم مما يقوم بالواجب
فان الصفات الذاتية للواجب تعالى ليست بعرض عندهم
وان كان القيام بمعنى اختصاص الذات بالمنعوت في التحقيق
شاملا للكل فان شموله لا ينافي تخصيص الغير بالممكن في قولهم
ان العرض ما يقوم بغيره ولا تخصيص الموصول بالحادث بل
المنقسم الى الجوهر والعرض عندهم هو الممكن الحادث ولذا قالوا
بقاء الاعراض فتجدد الامثال وصفاته تعالى باقية باعيانها ازلا

وابدا غير متجددة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى والكامل
في مقابلة القاصر والذاتي في مقابلة المستفاد من الغير قوله
اي المخالف في القوة اي الواجب المخالف له تعالى في القوة
والقدرة بان يكون قوته زائدة على قوة الواجب او ناقصة
عنها والمثل هو الواجب المساوي في القوة وانما خصصناهما
بالواجب لان الممكن الناقص في القوة موجود فلا يصح نفيه
والممكن المساوي فيها او الزائد فيها منتفيان بقوله ولا شبه
اما المساوي فظاهر واما الزائد فلان القوة الزائدة مشتملة على
قوة مساوية مع زيادة ولعل هذا التفسير مبني على ما زعمه
قدماء المتكلمين من كون ذاته تعالى مشاركة للممكنات في
الحقيقة والذاتية فلا يصح تفسير المثل في زعمهم بالمشارك في الحقيقة
ويصح تجويز التفاوت في القوة بالزيادة والنقصان كما يأتي
تفاوت القوى والقدر في افراد نوع واحد وهذا الزعم منهم
مبني على الاشتباه بين مفهوم الذات المسمى بعنوان الموضوع
وبين ما صدق عليه المسمى بذات الموضوع والاشتراك في العنوان
لا يوجب الاشتراك في الذات والا لكان الانسان والفرس
مشاركين في الذات والحقيقة لاشتراكهما في مفهوم الذات
كما اشار اليه المص في المواقف قوله وقيل المثل
هو المشارك في الحقيقة هذا التفسير هو المختار عنده وعند
المص كما يظهر من المواقف ولذا فسره الشريف المحقق
هناك به والمراد بالحقيقة الحقيقة النوعية لانها المصطلح
بين الفريقين فالمعنى لا مشارك له تعالى في الحقيقة النوعية
واجبا كان او ممكنا فيكون متضمنا لرد قدماء المتكلمين في زعمهم
السابق كما ردهم في المواقف وح يكون النفي بمعنى المساوي
الغير المشارك في الحقيقة النوعية سواء كان مشاركا في الحقيقة
الجنسية او لم يشاركه في الحقيقة اصلا وسواء كان مساويا
في القوة او مخالفا زائدا او ناقصا وسواء كان واجبا او ممكنا

والمراد بالمناوي المعادي والمخاصم وهو المراد مما ذكره الشريف في
تفسير الند حيث قال هو مثل المناوي فيكون نفي الند والمثل
متضمنا لنفي تعدد الواجب مطلقا وللرد على قدماء المتكلمين ودليل
الكل هو قوله ولما كان وجود الواجب وتعينه **قوله** ولما كان
وجود الواجب وتعينه اي ما به يمتاز عن جميع ما عداه عين ذاته
وحقيقته كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية وح لم يكن له ماهية
كلية نوعية كانت او جنسية لما قالوا ان كان تعين الحقيقة عينها
كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية وان كان زائدا عليها كانت
كلية فان كان لازما لها كانت كلية منحصرة في فرد وان لم يكن لازما
كانت مشتركة بين كثيرين وهذا ظاهر وان خفي على القاصرين
منهم من منع الملازمة ومنهم من قال في اثباتها ان كل كلي اذا كان
تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعله اذا لم يتعدد القابل يكون
نوعه منحصرا في فرد بل يمتنع له فرد اخر فان ما ذكره قائم على
نقيض الملازمة لا على نفسها ثم ان هذا الكلام بظاهره دليل
على نفي المشارك في الحقيقة واجبا كان او ممكنا وبباطنه دليل
على نفي تعدد الواجب مطلقا ايضا فيكون دليلا لنفي الند ايضا
اذ لا وجه لترك دليله هنا واذا انتفى المعادي من الواجب فانتفاؤه
من الممكن بالطريق الاولى اما كونه دليلا على نفي المشارك في
الحقيقة فبان يقال لو كان له تعالى مشارك في الحقيقة النوعية
او الجنسية كانت تلك الحقيقة مشتركة بينهما فيلزم ان يكون
للواجب تعالى ماهية كلية واللازم باطل وقد سبق منه الاشارة
الى وجه بطلان ذلك عند المحققين ولم يلتفت الى ما ذكره
المص في المواقف من انه لو شاركه غيره في الذات في
الحقيقة يخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فيلزم التركب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب
الذاتي انتهى لانه مبني على ما ذهب اليه بعض المتأخرين من
كون التعين والتشخص جزءا من الشخص [illegible] قدحه فيه

واقول اثبات هذا المطلب لا يتوقف على كون الوجود والتعين عين
الذات كما ذهب اليه الحكماء اذ يثبت على مذهب جمهور المتكلمين
ايضا بان يقال على تقدير المشارك في الحقيقة لم يكن تعين واحد منهما
مقتضى تلك الحقيقة المشتركة بينهما بل يحصل لهما لامر منفصل عن تلك
الحقيقة فيلزم ان يكون كل منهما ممكنا مع ان احدهما او كلاهما واجب
بالذات كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال لو تعدد
الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة
او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب
بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لكن
الشارح هنا اختار ما هو المختار عند المص وسائر المحققين
واما كونه دليلا على نفي تعدد الواجب مطلقا فبضميمة ما ذهب
اليه الحكماء من ان الوجوب وجودي وقد صرح المص في بحث الواجب
لذاته ان الوجوب على تقدير كونه وجوديا لا يكون الا نفس الماهية
الواجبة وعلى تقدير كونه نفس الماهية لا يكون مشتركا بين اثنين
اما الاول فلانه لو كان زائدا على الماهية فان كان معللا بها لزم
تقدم الواجب على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود
والوجوب وان كان معللا بغيرها لزم احتياج الواجب في وجوبه
الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا بالذات والكل محال
فثبت انه على تقدير كونه وجوديا اي امرا موجودا لا يكون الا نفس
الماهية الواجبة واما الثاني فلانه على تقدير كون الوجوب نفس
الماهية لو كان مشتركا بين اثنين كان الاشتراك فيه اشتراكا
في الماهية فيلزم ان يكون تلك الماهية الواجبة مشتركة بين اثنين
ويكون كلية واللازم باطل مستلزم لزيادة الوجود والتعين
على الذات على مذاق الشارح ولتركب الهويتين على مذاق
المص ثم قال المص في المواقف ههنا اما الحكماء فقد قالوا يمتنع وجود
موجودين كل منهما واجب لذاته لوجهين احدهما لو وجد واجبان
وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بالتعين لامتناع

الاثنينية بدون الامتياز فيلزم تركبها اى تركب كل منهما من الماهية
المشتركة والتعين المميز وهذا الوجه مبنى على ان الوجوب وجودى
فان صح لهم ذلك ثم استدلالهم ولم يكن منع كون الوجوب على
تقدير ثبوته نفس الماهية ثبوته نفس الماهية لما تقدم فى ابحاث
الواجب لذاته وانما نزدد فى صحة كون الوجوب وجوديا
سبق منه فى بحث ان الوجوب والامكان والامتناع امور
اعتبارية من ان الوجوب نسبة بين الماهية ووجودها فلا يكون
نفس الماهية البتة والشارح المحقق لما حقق ان لكشبهة ان
هذه المفهومات وامثالها من الوجود والتعين والتشخص امور
اعتبارية انتزاعية وليس مرادهم من كون الوجود والتعين و
الوجوب عين الذات كون هذه المفهومات الانتزاعية عين
الذات بل مرادهم ان مبداء انتزاع هذه المفهومات عين الذات
ثم هنا بان لاشبهة فى كون الوجوب بمعنى المبداء وجوديا وعين
الذات فبرهن بذلك على امتناع تعدد الواجب مطلقا وهو الذى
اشار اليه الشيخ فى التعليقات حيث قال وجوب الوجود لا
يتقسم بالجعل على كثيرين مختلفين بالعدد والا كان معلولا وارتضاه
المحقق الطوسى فى التجريد حيث قال وجوب الوجود ينفى الشريك
وكذا العلامة النقتازانى فى قرر ذلك البرهان فى شرح المقاصد من
غير نكير وللقائل ان يقول غاية كون الوجوب وجوديا وعين الذات
ان لا ينصف الماهية الواجبة بحصة من الوجوب المطلق زائدة
على الذات فيكون صدق الواجب عليها من قبيل الصفة مضى
لا من قبيل الشمس مضيئة فبعد تسليم ان الوجوب وجودى وعين
الذات يحتاج على هؤلاء الاعلام ان هذا منقوض اما اجمالا فلانه جار
فى الوجود الذى هو عين ذات الواجب فلو صح لزم ان لا يكون
الوجود مشتركا بين اثنين ايضا واللازم باطل لانه مشترك بين
ذات الواجب والوجودات الخاصة للممكنات واما تفصيلا
فلانهم ان ارادوا ان الوجوب المطلق عين الذات فليس كذلك

بل هو مفهوم انتزاعى وعارض ذهنى من المعقولات الثانية وان
ارادوا ان الوجوب الخاص نفس الماهية فمسلم لكن ح لا يتم التقريب
اذ غاية ما ذكروه ان ذلك الوجوب الخاص لا يكون مشتركا بين اثنين
ولا يلزم منه انتفاء تعدد الواجب مطلقا لجواز ان يكون هناك
وجوبان بالذات وجود كل منهما وتعينه وجوبه الخاص عين ذاته
كما اشار اليه الشارح الجديد للتجريد وهو وارد ابن ميثم حيث
قال فى بعض تصانيفه البراهين التى ذكروها انما يدل على امتناع
تعدد الواجب مع اتحاد الماهية واما اذا اختلفا فى الماهية فلا بد له
من برهان اخر ولم اظفر به الى الان انتهى لا يقال لو كان الوجوب
مشتركا بين اثنين كان لازم ماهيته مشتركة بينهما سواء كان
خاصة لهما او عرضا عاما ولذا قالوا الكتابة عارض لزيد وعمرو
بواسطة الماهية الانسانية والحركة الارادية عارضة لهما
بواسطة الحيوان والتحيز عارض لهما بواسطة الجسم لانا
نقول ذلك غير واجب لجواز اشتراك ملزومات متعددة
فى لازم واحد مع عدم اشتراكها فى شئ من الذات والذاتيات
كاشتراك الواجب والممكنات المجردة فى وصف التجرد
والوجود وغيرهما **قوله** وقد يستدل عليه اى على نفى المثل
المشارك فى الحقيقة وكلمة قد للتقليل فى امثاله اشارة
الى ضعفه اذ لو كان قويا كان الاستدلال به كثيرا وانتفاء
اللازم كناية عن انتفاء الملزوم ووجه ضعفه امران احدهما
انه مبنى على كون التشخص جزءا من الشخص ليلزم تركب
الهوية وثانيهما انه مبنى على زعم ان مراد المصر من المثل
المنفى هو الممكن المشارك فى الحقيقة ليكون مخصصا فى رد
قدماء المتكلمين ولا حاجة الى تخصيص المثل فى كلامه بالممكن
كما عرفت ولعل منشأ غلط هذا ان شارح المقاصد
اورد هذا الدليل فى رد قدماء المتكلمين فى زعمهم ان ذاته
تعالى مشارك لذوات الممكنات وتخصيص استدلاله انه لو

لو شارك ممكن له تعالى في الحقيقة النوعية كان كل من الواجب
وذلك الممكن ممتازا عن الاخر بخصوصية زائدة على تلك الحقيقة المشتركة
فح لا يخلو اما ان يكون كل من الوجوب والامكان لازم الماهية
المشتركة او يكون الوجوب لازم تلك الماهية مع خصوصية والامكان
لازمها مع خصوصية اخرى والاول محال مستلزم لكل من المتناقضين
واجبا وممكنا معا وهو اجتماع النقيضين والثاني محال مستلزم لتركب
هوية الواجب من تلك الماهية المشتركة والخصوصية والمرضي
عند الشارح مستلزم لزيادة وجود الواجب وتعينه على ذاته
والمرضي عندنا مستلزم لعدم كون تعين الواجب بتلك الخصوصية
والوجوب المترتب عليها مقتضى الذات لعدم كون تلك الخصوصية
مقتضاها والكل ينافي الوجوب الذاتي لكن الدليل المذكور
على ما ارتضاه لا ينفي احتمال المشاركة في الحقيقة الجنسية لجواز
ان يكون تلك الخصوصية فصلا يقتضي الوجود والتعين والوجوب
بخلاف الاولين لان تركب الهوية وزيادة الوجود والتعين على
الذات يلزمان في كل حال وبهذا البيان اندفع الاوهام **قوله**
بقوله تعالى لا اله الا هو قال العلامة في شرح المقاصد حقيقة التوحيد
اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام
في ان تدبير العالم خلق الاجسام والاستحقاق للعبادة وقدم ما
يقوم بنفسه كلها من الخواص ونفي القدم بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب
الوجود ووافقه الشريف المحقق في القول بان بعثة الانبياء
عليهم السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لا تتوقف على الوحدانية
فيجوز فيها التمسك بالادلة السمعية فهذه الاية دليل قطعي
في نفي تعدد واجب الوجود ونفي تعدد الخالق ونفي تعدد
المستحق للعبادة فالمتجه على الشارح امور الاول انه لا وجه
لتخصيص هذه الاية بنفي الشريك في الخلق والايجاد الثاني انه
لا وجه لتخصيص الدليل حصر وجوب الوجود بما مر من دليله المحتمل

مع دليل ينقله عن الغير الثالث ان يقال لا دليل لنا على ان خصوصية
المعجزة فعل له تعالى سوى انه لا خالق سواه الا ان يقال الاستدلال
هنا بهذه الاية مبني على مذهب من جوزه وليس بجائز عنده ولذا
لم يلتفت اليه في دليل التوحيد الاول وقد عرفت ما فيه **قوله**
ولو كان فيهما الهة الا الله والمذكور في هذه الاية
انما يقتضي خروج السماء والارض عن هذا النظام المشاهد من بقاء
الانواع وترتب الاثار كما هو الظاهر وانما يقتضي عدم تكونهما في الاصل
كما قالوا ثم ان كل من يخاطب بها يعرف ان منشأ الفساد
هو تعدد الاله فنهى بعبارتها تنفي الهة متعددة غير الواجب تعالى
وبدلالتها تنفي تعدد الاله **قوله** والاول قد وقع الاشارة اليه
اي الاشارة في ضمن دليل نفي المثل المشارك في الحقيقة
كما عرفت تفصيله وما فيه من الخلل وما قيل معنى استدلاله على
نفي تعدد الواجب على ان يكون للواجب ماهية كلية بان يقال
لو تعدد الواجب لذاته لزم المثل المساوي في القوة فلا يرد
انه لا ينفي وجود واجبين يتعين كل منهما بعين ذاته او لازمه فتفاسد
من وجوه اما اولا فلان بناء الاستدلال على الماهية الكلية ينافي
صريح كلام الشارح فيما مر اذ على تقدير ان يكون له تعالى ماهية
كلية يكون تعينه ووجوده زائدا على تلك الماهية قطعا
وان كان لازما لها واما ثانيا فلان تخصيص الواجب بمن له
ماهية كلية مفسد للتوحيد الاول واما ثالثا فلان قيد المساوي
في القوة مما لا مدخل له فيما نحن فيه بل في برهان التمانع والصواب ان
يؤخذ بدله قيد المشارك في الحقيقة على ان ذلك القيد مبني
على الغفلة عما دل عليه كلام الشارح مما اشار اليه المولى
الخبالي من ان البرهان المشار اليه في الاية الثانية انما ينفي
تعدد الواجب القادر على الكمال لا تعدد مطلق الواجب
اذ يجوز ان يكون الواجبان القادران متخالفين في القوة
بان يكون قدرة احدهما ناقصة لا قادرين على الكمال بحيث

قوله الا ان يقال ولو جعل هذه الاية موئدة
لما ثبت بالدليل العقلي لم يتوجه عليه
شيء كما سبق تقريره

بشاوبان فى القدرة وان يكون احدهما غير قادر بل معطلا ليس
من شانه الخلق او موجبا اما على تقدير كون احدهما معطلا او
ناقص القدرة فظاهر لعدم امكان التمانع واشتراك الضعيف
مع القوى فى التاثير واما على تقدير كون احدهما موجبا فلانه
لما ثبت حدوث العالم وبطلان مطلق التسلسل فلو قدر
واجب موجب كان معطلا بالضرورة لامتناع استناد الحادث
الى القديم الموجب بدون شروط معدة غير متناهية وايضا يجوز
ان يكون ايجاد الواجب الموجب مشروطا باختيار الواجب
المختار فلا يمكن التمانع بينهما كما قيل واذا لم يدل الدليل المشار
اليه على نفى تعدد مطلق الواجب فلا بد لنفيه من دليل اخر هو ما
هذا مراده ونحن بتوفيقه تعالى نقول وجوب الوجود معدن كل
كمال عند جميع العقلاء فانه يقتضى خروج جميع الكمالات الممكنة
الى الفعل بالضرورة فهو كلى متواطئ لا يتصور فى افراده تفاوت
اصلا عندهم ولذا اتفقوا على انه تعالى فى اعلى مراتب الكمالات
الممكنة فكلما ثبت وجوب الوجود لذات يلزمه اتصاف
بجميع تلك الكمالات التى هى خواص الالوهية وكلما انتفى واحد
منها يلزمه ان لا يكون واجب الوجود فلا يكون القادر الناقص
القدرة ولا المعطل ولا الموجب المؤدى الى التعطل فى
المصنوعات واجب الوجود قطعا بخلاف الموجب بصفاته
فكلما تحقق واجبان يلزم ان يكونا قادرين على الكمال متساويين
فى القوة والقدرة فيلزم امكان التمانع المستلزم للفساد
فالدليل المشار اليه فى الاية ينفى تعدد مطلق الواجب كما
اشار اليه العلامة التفتازانى فى شرح العقايد النسفية
السابق كيف ولو كان الامر كذلك لم يمكن نفى تعدد الواجب
مؤيدا بالشرع فلا يعتد به عند الاشاعرة مع انك عرفت
اختلال دليله على هذا المطلب الجليل قوله وقد يستدل
عليه اى على نفى تعدد مطلق الواجب وحاصله انه لو تعدد

قوله بخلاف الموجب بصفاته فانه لا يؤدى الى
التعطل فى المصنوعات قال الكشكولى
بين ايجاب الصفات وايجاب المصنوعات
كما استشكله الشريف
المحقق والمولى الخيالى

الواجب لزم وجود الممكن الذى هو مجموعهما بلا علة مؤثرة فيه واللازم
محال ضرورة اذ لو كان له علة مؤثرة فهى اما نفس المجموع وهو محال
لامتناع تاثير الشئ فى نفسه او احدهما وهو ايضا محال لاستلزامه
كون الواجب الاخر معلولا للواجب لعلة لان علية لذلك
المجموع اما باعتبار تاثيره فى كل جزء منهما او فى احدهما او فى انضمام
احدهما الى الاخر او فى الهيئة الاجتماعية العارضة للمجموع لكن الانضمام
والهيئة لكونهما من الامور الاعتبارية خارجان عن الممكن الموجود
هناك لان الامر الاعتبارى معدوم فى الخارج وكذا المركب منه
ومن الموجود بل الممكن الموجود هناك هو معروض تلك الهيئة
فلا يكون شئ علة لذلك المعروض الا باعتبار تاثيره فى كل جزء
او فى احدهما ولما استحال تاثير الشئ فى نفسه بطل احتمال كونه
علة للمجموع باعتبار جزء واحد هو نفسه وباعتبار كل جزء منهما
فثبت ان احدهما على تقدير كونه علة لذلك المجموع الممكن المعروض
للهيئة لا يكون علة له الا باعتبار تاثيره فى الواجب الاخر فيلزم
كون احد الواجبين معلولا وهو محال مستلزم لكون الواجب
ممكنا وهو اجتماع النقيضين او غيرهما وهو ايضا محال مستلزم
لكون كل من الواجبين او احدهما معلولا لغيره والحاصل لو
وجد ذلك الممكن الموجود علة مؤثرة فيه يلزم اما كون الشئ
علة لنفسه او كون الواجب معلولا لغيره والكل محال وما يقال
لا نسلم ان هناك موجودا اخر سوى كل من الواجبين فقد
سبق التنبيه على بطلانه كيف وهناك موجود ومعروض
الهيئة الاجتماعية ومعروض الاثنين كما ان هناك معروض
الواحد بل كل منهما وان العقل حاكم بان ذلك المجموع محتاج
فى وجوده الى كل من الواجبين كاحتياج الاثنين الى الواحد
ولا يحتاج شئ من الواجبين الى شئ واما ما قيل لتزييد
الذى ذكره غير حاصر اذ هناك شق رابع نختاره وهو
جواز ان يكون المجموع بمعنى الكل الافرادى علة للمجموع بمعنى

الكل المجموعي واشار اليه الشارح في رسالة اثبات الواجب
فمدفوع بان المستدل صرح بكون العلة فاعلا مستقلا فان كان كل
من الواجبين فاعلا مستقلا لذلك الممكن يلزم التوارد المستحيل
وان كان كل منهما علة ناقصة ومجموعهما فاعلا مستقلا فذلك
علية الشيء لنفسه وايضا لا بد للفاعل المستقل من تاثير فيلزم
معلولية احد الواجبين لا محالة وتحقيق هذا قد منا من ان
المركب من عشرة احاد يحصل بمجرد ايجاد العاشر بعد التسعة
فوجود ذلك المركب عبارة عن مجموع الوجودات العشرة
فليس لذلك المركب وراء الوجودات العشرة وجود اخر يحتاج
الى جعل اخر وراء جعل الوجودات العشرة وهو الذي اثبته الشارح
فيما سبق بداهة ويكفيه هذا القدر اذ كما يوجد كل واحد يوجد
العشرة فيجري التطبيق والمنكر هناك انما انكر هذا الوجود اذ
عنده يصح ان يقال كل واحد موجود ولا يصح ان يقال العشرة
موجودة وهو خلاف البداهة وليس مراد الشارح هناك
ان للعشرة الموجودة وجودا اخر وراء الوجودات العشرة
كما توهمه بعضهم ههنا اذ ليس ذلك بديهيا ولا محتاجا اليه
فكيف يحكم ببداهته وما الحاجة الى اثباته فالمؤثر في المجموع
المؤلف من موجودين فصاعدا اما مؤثر في جميع اجزائه
كتاثير الواجب تعالى في الممكنات او في بعض اجزائه كتاثيره
تعالى في الممكن المؤلف من الواجب والممكن كمجموع الذات
والصفة واما اذا لم يكن مؤثرا في شيء من اجزائه لم يتصور منه
التاثير فيه قطعا وبهذا يندفع ان يقال يجوز ان يكون العلة
احدهما بشرط انضمامه الى الاخر على قياس ما جوزه في
البرهان المشهور لاثبات الواجب من كون الجزء الاخير
علة للكل الحاصل بايجاد معلول واحد على ان نسبة ذلك الممكن
الى كل من الواجبين سواء فان كان كل منهما بشرط انضمامه
الى الاخر علة يلزم التوارد المستحيل والا يلزم الرجحان من غير

مرجح لان كلا من الواجبين موجب فيه لا مختار ولا يجدي القول
بتغاير المعلولين بالاعتبار لان العلتين على هذا متغايرتان
بالذات فلا بد من تغاير المعلولين بالذات ايضا بقي ههنا
كلام هو ان ما ذكره الشيخ في التعليقات حيث قال كل
اثنين فالواحد منهما متقدم طبعا عليه اعني انه يتصور وجود الواحد
منهما دون الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود
فيه وهذا مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان واجب الوجود
لا يجوز ان يوجد قبله شيء اية قبلية كانت انتج منهما انه
لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود انتهى
يشعر بكون مجموع الواجبين واجبا فلا يحتاج الى علة ويؤيده
ان وجود ذلك المجموع عين ذات المجموع على قول الحكماء
ولازم ذاته على قول المتكلمين فالاولى ان يقال لو وجد
واجبان فاما ان يكون مجموعهما الموجود واجبا فيلزم ان يكون
الواجب ممكنا ضرورة احتياج المجموع في وجوده الى كل
منهما واما ان يكون ممكنا فيلزم ان يوجد الممكن بلا علة
مؤثرة فيه فظهر ان قوله فتأمل اشارة الى اندفاع
الاوهام واما وجه التمريض بقوله وقد يستدل فلعله لما
اشرنا من الاولى او للاشارة الى انه مشتمل على التطويل
اذ يكفي ان يقال لو تعدد الواجب لكان مجموعهما ممكنا موجودا
فيلزم كون الواجب معلولا سواء لنفسه او لغيره قوله
والثاني قد اشير اليه في الاية وانما قال اشير لما سيشير
اليه من ان هناك دليلين احدهما مصرح به في الاية بالنسبة
الى العامة وهو الاقناعي والاخر مشار اليه بالنسبة الى
خواص الامة من اولي الالباب وهو البرهاني المسمى
ببرهان التمانع وكلا الدليلين عقليان لا ان الاول
نقلي والثاني عقلي كما توهموا ضرورة ان الاستدلال
بالاية على نفي تعدد الاله ليس لاجل كونها كلام الله تعالى

قوله يشعر بكون مجموع الخ فيه رد لما قيل ما ذكره الشارح هو بعينه ما ذكره الشيخ فافهم

قوله ليس لاجل كونها الخ والا كان دليلا قطعيا لان دلالتها على انتفاء الالهة بحسب دلالة الفاظه قطعية بناء على ان كلمة لو دالة على انتفاء طرفي الشرطية

بل هو استدلال بطريق القياس الاستثنائي غايته ان الملازمة المأخوذة فيه عادية بل الدليل النقلي هنا ليس الا الاية الاولى اعني قوله لا اله الا هو وقيل ثم قال اشير لان الالوهية غير صريحة في الخالقية فانها تحتمل الواجبية والمعبودية ايضا ولان نفي الجمع ليس صريحا في نفي مطلق التعدد ولان نفيه لا يستلزم الانحصار في الواحد لاحتمال الاثنين فيه نظرا اما الثاني فلما قدمنا من دلالة الاية على نفي تعدد مطلق الاله واما الاول فلان الاله صريح في وجوب الوجود والقدم الذاتي مع الخواص ومن جملتها الخالقية والمعبودية وربما يتعلق الظرف به باعتبار تضمنه احدهما كما قالوا في قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض ان تعلق الظرف لتضمنه معنى المعبود وترتب الفساد قرينة على ان تعلقه ههنا باعتبار تضمنه معنى الخالق المؤثر **قوله** وقد قيل انها دليل اقناعي معارضة لقوله والثاني قد اشير اليه او نقض للدليل المشار اليه بان يقال المطلب هنا برهاني والمشار اليه في الاية اقناعي لا يفيد العلم اليقيني فلا يصح الاستدلال بها على هذا المطلب وذلك لما ذكره التفتازاني في شرح العقايد حيث قال علم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللايق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض الاية والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فممنوع والتعدد لا يستلزم لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء

اللازم ان اريد بالامكان الخ حاصل مراده ان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه بالفعل فان اريد انه كلما امكن التمانع يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل فذلك ممنوع لجواز ان يتفقا على ايجاد بالاشتراك في كل مصنوع او بالتوزيع بان يوجد احدهما بعض الكائنات والاخر البعض الاخر اما في كل وقت او بالنوبة في مدة قصيرة او طويلة او ان يتفقا على ايجاد احدهما دون الاخر ابدا مع القدرة وامكان التمانع بينهما وان اريد انه يلزم حينئذ ان لا يوجد مصنوع بالامكان فمسلم لكن بطلان اللازم ح ممنوع ولو سلم ان امكان التمانع يستلزم التمانع بالفعل فلا نسلم انه كلما تمانعا يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل او بالامكان وانما يلزم ذلك لو كان التمانع بالفعل فلا نسلم انه كلما تمانعا يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل او بالامكان وانما يلزم ذلك لو كان التمانع بالفعل مستلزما لعجزهما وعدم كونهما صانعين بالفعل وهو ممنوع لجواز عجز احدهما دون الاخر فيكون احدهما صانعا ويوجد المصنوع بايجاده فمراده مما قبل العلاوة هو الثاني ومما بعده هو الاول وملخص مراده ان الاية لا يكون برهانا سواء حمل الفساد على الخروج عن النظام او على عدم التكون وفيه فتح لما اشار اليه في شرح المقاصد من كون الاية برهانا على الثاني فانه بعد ما قرر برهان التمانع قال وهذا البرهان يسمى برهان التمانع والية الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله الاية فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لو تعددا لما لم تكونا السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخيران فلما مر من التوارد والرجحان من غير مرجح وان اريد بالفساد الخروج عما هي عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل منهما عن الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذي

باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل امر الانتظام الذي فيه
بقاء الانواع وترتب الاثار انتهى وذلك القدح بان يقال تعدد
الاله لا يستلزم التمانع بالفعل بطريق ارادة كل منهما وجود العالم
بالاستقلال من غير مدخلية قدرة الاخر بل امكان ذلك التمانع و
الامكان لا يستلزم الوقوع فيجوز ان لا يقع بينهما ذلك التمانع
بل يتفقا على ايجادهما بالاشتراك او يفوض احدهما الى الاخر
كما اشار اليه المولى الخيالي ثم اورد عليه ذلك المولى بان الملازمة
قطعية مع حمل الفساد على عدم التكون حيث قال والتحقيق
في هذا المقام انه ان حمل الاية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا
فهي حجة اقناعية لكن الظاهر في الاية نفي تعدد الصانع المؤثر
في السماء والارض حيث قال تعالى لو كان فيهما اذ ليس المراد
التمكن فيهما فالحق ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما
اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض
عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد
العالم اي لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة
بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الاله
لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع بينهما المستلزم
للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع امرين من التعدد وامكان
شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من
الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال انتهى فما قيل على
الاول يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا بالفعل فلا يلزم انعدام
الكل او البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان
فبطلان اللازم ممنوع وهم اذ على تقدير عدم كون احدهما صانعا
مؤثرا فيهما يلزم خلاف المفروض وهو كونهما صانعين مؤثرين
فيهما وذلك مصرح به في كلامه وان غفل عن ذلك هذا القائل
وانما يتوجه ذلك اذا عمم الاله من الصانع المؤثر فيهما بالفعل
وغير المؤثر فنعم يرد عليه ابحاث الاول يتوجه عليه ما ذكره العلامة

بطريق
ارادة
كل منهما
اذ قال
في تلك
الارادة
تمانعا ايضا
وانما قال ذلك
ليصح تفريع تقرير
الاية على برهان
التمانع وفيه نظر
لانه قرر اولا
الدليل الذي
اشار اليه
في تقرير الاية
وجعله دليلا رابعا وبرهان
التمانع دليلا خامسا
فيجوز ان يكون تقرير
الاية متفرعا
على الدليل
الرابع
وان يكون
الاية مع
ذلك
مشيرة الى برهان
التمانع كما كانت
مشيرة اليه على
تقدير كونها حجة
اقناعية
فالوجه ان
تعرض المولى
الخيالي
بالتمانع المذكور
ليس لتصحيح
التفريع بل
للاشارة
الى ان ذلك
التفريع يصح
باعتبار كل
من الدليلين

بعد العلاوة ايضا من ان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه
فيجوز ان لا يقع ابدا فلا يلزم عدم كون احدهما صانعا وان بني
على تسليم العلاوة اولا لم يكن تحقيقا الثاني لو سلم ان
التمانع واقع فليقع في بعض المصنوعات لا في كلها فح لا نسلم
انه اذا لم يكن احدهما صانعا عند التمانع يلزم ان لا يوجد هذا العالم
المحسوس لجواز ان يكون هناك الهان احدهما مؤثر في السماء
من غير تمانع والاخر مؤثر في الارض من غير تمانع فتمانعا في فلك
العاشر والعنصر الخامس فلم يكن المؤثر في السماء صانعا
للفلك العاشر والمؤثر في الارض صانعا للعنصر الخامس ولم
يلزم خلاف المفروض لانهما صانعان مؤثران بالفعل فيهما
الثالث لو سلم ان امكان التمانع في كل مصنوع يستلزم
التمانع بالفعل فغاية ما يستلزمه التمانع هو احد المحالين اما
اجتماع الضدين المرادين او اجتماع النقيضين اعني عدم كون
احدهما او كليهما صانعا مع كونهما صانعين فليكن اللازم
هو الاول دون الثاني اذ ليس احد المحالين اولى باللزوم ولو
سلم فليس عدم كون احدهما او كليهما صانعا لازما وحده
بل مع كونهما صانعين في ضمن لزوم اجتماع النقيضين فيجوز
ان يوجد العالم باعتبار كونهما صانعين في ضمنه وما قيل
مراده لو وجد صانعان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع او
التوزيع لامكن التمانع ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة
لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما
صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء
والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع
ضرورة ان انعدام جزء العلة التامة يوجب انعدام العلة
التامة وانعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء
علته التامة ففاسد لان المستلزم لعدم كون احدهما صانعا
حينئذ هو استحالة التمانع لا امكانه المصرح به في كلام العلامة

وهو ظاهر من كلامه ايضا فان الظاهر ان مراده انه بعد استلزام امكان
التمانع عدم كون احدهما صانعا فانما لا يكون الملازمة قطعية اذا عمم
الاله من الصانع المؤثر فيهما لا اذا خص به على انه بمجرد استثناء نقيض
التالي اعني قوله لكن امكان التمانع محال ثبت اصل المطلوب
اعني نفي تعدد الاله القادر على الكمال وهو الذي اشار اليه العلامة
فجعله بعد الاثبات دليلا لملازمة دليله فاسد مستلزم
للمصادرة على المطلوب الرابع ان امكان التمانع ان لم
يستلزم التمانع بالفعل في كل مصنوع فلا يتم ما ذكره من التحقيق
وان استلزم فيتم ما ذكره العلامة في التقرير الاول ايضا بان
يقال لو وجد الهان قادران على الكمال لامكن التمانع بينهما في
كل مصنوع وكلما امكن لزم التمانع بالفعل بطريق ارادة الايجاد
بالاستقلال وكلما لزم التمانع لم يوجد مصنوع اصلا فانه لو وجد
على تقدير التمانع المذكور اللازم للتعدد فاما بمجموع القدرتين
فيلزم عجزهما او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الرجحان
من غير مرجح لاستواء نسبة كل ممكن الى قدرة كل من الالهين
والكل محال ضرورة وايضا يصح ذلك التقرير على قياس ما ذكره
في التوجيه الثاني بان يقال لو تعدد الاله القادر على الكمال لم
يمكن مصنوع فضلا عن الوجود والا لامكن بينهما تمانع بارادة كل
منهما الاستقلال في ايجاده لعين ما ذكره في ذلك التوجيه لكن
امكان التمانع المذكور محال كما قررنا الخامس ان التوحيد في
حصر مطلق الخالقية لا خالقية السماء والارض فقط والظاهر
من الاية هو الاول بل نفي تعدد مطلق الاله وما ذكره من ان ليس
المراد التمكن فيهما مختل لان المراد تمكن الالهة التي اتخذوها من
الارض كما دل عليه ما قبل الاية قال الله تعالى ام اتخذوا الهة
من الارض هم ينشرون لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا الاية
ولا يلزم منه تمكنه تعالى فيهما وانما يلزم ذلك لو كان قوله تعالى
الا الله استثناء متصلا والى جميع ذلك اشار البيضاوي حيث

قوله مستلزم للمصادرة اه اللهم الا ان يقال
اللازم من الاستثناء المذكور بطلان تعدد مطلق
الاله والمطلوب نفي تعدد الاله المؤثر
فيهما فلا تأمل في جعل الاول
دليلا لملازمة دليل
الثاني فتأمل
منه

قال وصفه بالا لما تعذر الاستثناء لعدم شمول ما قبلها لما بعدها
ودلالته على ملازمة الفساد لكون الالهة فيهما دونه تعالى والمراد
ملازمته لكونها مطلقا او معه تعالى انتهى فالحق ان توجيهه الثاني
لقطعية الملازمة صحيح دون الاول فاعلم هذا المقام قوله
ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم اه يعني انه كما يستلزم عادة
خروجهما عن النظام المشاهد كذلك يستلزم عقلا استلزاما
قطعيا امكان التمانع والتخالف وان اتفقا وتلك الاية
باعتبار كل استلزام حجة على التوحيد فهي باعتبار الاستلزام
العادي صريحة في الدليل الاقناعي وباعتبار الاستلزام العقلي
القطعي مشيرة مع ذلك الى برهان يسمى عندهم ببرهان التمانع
فهذا الجواب جواب بتحرير المراد بان ليس المراد من الدليل
المشار اليه هو الدليل الاقناعي المصرح به بالنسبة الى العامة بل
البرهان المشار اليه في ضمنه بالنسبة الى الخواص من اولي الالباب
فاندفع بعض الاوهام وذلك البرهان على ما في كتب القوم
بان يقال لو وجد الهان ويتصفان لا محالة بشرائط الالوهية
من كمال العلم والقدرة والارادة وغيرها لامكن بينهما تمانع
بان يريد احدهما كون هذا الجسم في هذا الزمان مثلا ابيض او
في هذا المكان والاخر كونه فيه اسود او في مكان اخر لكون كل
منهما قادرا على الكمال على كل ممكن في كل وقت لكن امكان
التمانع المذكور محال لان نفس التمانع محال وامكان المحال
محال اذ لو امكن امكانه لامكن نفسه فلا يكون محالا وانما
قلنا ان نفس التمانع محال اذ لو فرض وقوعه فاما ان يحصل
مراد احدهما دون الاخر فيلزم عجز الاخر عن تنفيذ القدرة في
الممكن فلا يكون الها قادرا على الكمال وقد فرض انه اله قادر
على الكمال وهو اجتماع النقيضين او يحصل مراد كل منهما فيلزم
وقوع اجتماع الضدين وهو كون الجسم ابيض واسود او في
مكانين مختلفين معا او لا يحصل مراد شيء منهما فيلزم عجزهما

وهو خلاف المفروض ايضا وايضا يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون
فيما اذا كان التمانع فيهما وهو محال ايضا وبهذا البرهان كما نرى ينفى
تعدد مطلق الالهة القادر على الكمال لان منشاء لزوم امكان التمانع
قدرتهما على الكمال سواء كانا خالقين مؤثرين بالفعل او لم يكونا و
السائح لما قصد جعله دليلا على نفى تعدد الالهة الخالق بالكمال
لم يكتف بلزوم العجز المنافى لكمال القدرة بل زاد فى محذور الشق
الاول قوله فلا يكون خالقا وقد فرض كونه خالقا هف ولعله
التفت الى ما قيل غاية لزوم العجز هو الاحتياج الى الغير فى تنفيذ
القدرة وعدم سد الغير طريق الايجاد عليه والمنافى للوجوب
الذاتى هو الاحتياج فى الوجود لا فى الايجاد فلا يقوم هذا البرهان
على نفى تعدد مطلق الواجب بجواز ان يكون ناقص القدرة
بخلاف ما اذا اقيم على نفى تعدد الالهة الخالق بالفعل اذ يلزم
ح خلاف المفروض المستلزم لاجتماع النقيضين فى الشق
الاول والثالث فى كونهما خالقين وغير خالقين واجيب
عن ذلك بان مطلق الاحتياج الى الغير سواء فى الوجود او
فى الايجاد وفى شئ اخر منافٍ للوجوب الذاتى بالاجماع
القطعى وما قيل انما يتم الجواب على مذهب من يقول بحجية
الاجماع مدفوع بان ليس المراد من الاجماع ههنا اجماع المجتهدين
على حكم فرعى لا طريق الى العلم به سوى الدليل السمعى وهو المختلف
فى حجيته بل المراد اجماع جميع العقلاء على ان واجب الوجود منزه
عن جميع سمات النقص وقد رمنه الاشاعرة ولا شبهة فى ان
اجماعهم على مقتضى عقولهم يفيد علما قطعيا الا يرى انه لا دليل
لنا على ان قدرته تعالى شاملة لساحة الامكان الذاتى
بحيث لا تقف عند حد سوى وجوب الوجود المجمع على كونه معدن
كل كمال ممكن بحيث لم يبق فى القوة كمال متوقع اصلا ثم انه
عز الضدين فى دليلهم الى النقيضين لان استحالة اجتماع الضدين
لاجل استلزامه اجتماع النقيضين ولان ارتفاع الضدين غير محال

فى جميع الصور بخلاف ارتفاع النقيضين واقول لما خرج البرهان
عن مجراه الطبيعى اخل به من وجوه اما اولا فلان الغرض من تقييد الخلق
محالا دخل له فى لزوم امكان التمانع كما اشرنا من ان منشاء اللزوم
كمال قدرتهما فان استلزم وجوب الوجود كمال القدرة فالبرهان
كما ينفى تعدد الالهة الخالق ينفى تعدد مطلق الواجب والا فلا ينفى
تعدد الخالق ايضا لجواز ان يكون هناك خالقان متعاونان فى
القدرة لم يتمانعا لعدم امكان التمانع بين القوى والضعيف
واما ثانيا فلانهما اذا تمانعا فى وجود ممكن وعدمه ولم يحصل مراد
من اراد العدم فلا نسلم انه يلزمه ان لا يكون خالقا بارادة
اخرى متعلقة بممكن اخر لان الخلق لا يكون بارادة العدم بل بارادة
الوجود ولا يلزم من العجز فى احدى الارادتين العجز فى الارادة الاخرى
اذ بعد ما لم يكن نفس العجز فاى المحذور لجواز ان يكون هناك
خالقان على سبيل التوزيع تمانعا فى وجود ما اوجده كل منهما
فلم يحصل فى كل من المتمانعين مراد من اراد العدم وحصل مراد
من اراد الوجود فيهما فان قلت بل المراد من التمانع الممكن هو
ان يريد احدهما وجود ممكن فى وقت ما والاخر نقيضه اعنى
عدم وجود شئ من الممكنات ابدا فان حصل مراد من اراد
الوجود فلا يكون من اراد العدم خالقا اذ لا يصح له مع هذه
الارادة ارادة وجود شئ فى الجملة وان حصل مراد من
اراد العدم فلا يكون من اراد الوجود خالقا قلت اذا لم يصح
له مع هذه الارادة ارادة وجود شئ لم يصح فرضه خالقا
ايضا لامتناع الخلق بدون ارادة الوجود على انا نقول انا ان
يصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شئ فيجوز ان يكون
خالقا باعتبار الارادة الثانية او لا نصح فلا نسلم انه لو وجد
صانعان فى الجملة يلزم امكان ذلك التمانع ولا يخلص الا بان
يحمل التمانع على هذا والخالق فى كلامه بمعنى نافذ التقدير و
الارادة فى الكائنات موجودات كانت او عدمات كعدم

الايمان من الكافر ويؤيده ماسياتي من المص من ان الكفر والمعاصي
بخلقه تعالى واراداته فاذا لم يحصل مراد من اراد جانب العدم يلزم
ان لا يكون خالقا قد التقدير والارادة وفيه ما فيه واما ثانيا فلانا
لانسلم انه اذا لم يحصل مراد من اراد الوجود يلزم ان يكون عاجزا وانما
يلزم ذلك لو كان نسبة الممكن الى طرفي الوجود والعدم سواء وذلك
ممنوع كيف وقد ذهب كثير من الحكما الى ان العدم اولى بالممكن فيجوز
ان يكون عدم حصول من اراد الوجود لرجحان جانب العدم لا
لقصور في القدرة حتى لو تعلقت الارادتان بالعكس ينعكس
الامر في حصول المراد وان بني على بطلان الاولوية الذاتية للممكن
باحد الجانبين فيتجه عليه ان ادلته بطلانها منظور فيها كما سبق اليه
الاشارة ولتخليص البرهان عن هذه الورطة جعلوا التمانع
الممكن بين الضدين الوجوديين لا بين النقيضين وان عقل عنه
الشارح قوله فان منع استلزامه امكان التخالف
بان يقال لانسلم انه لو تعدد الاله الخالق يلزم امكان التمانع
لجواز ان يجب اتفاقها اما باقتضاء ذاتها ايجاد الخير او ايجاد ما
غلب فيه الخير واما باقتضاء ذاتها الاتفاق دائما ولقائل ان
يقول هذه الاسانيد كلها باطلة اما الاولان فلانهما يستلزمان
عدم اقتدار شيء منهما على بعض الممكنات وهو الذي شاء
فيه الخير والشر او الخير فيه مغلوب او لا خير فيه وايضا نقوض
التمانع فيما كان فيه الخير والشر متساويين مع انهما مبنيان
على كون ارادة الواجب تابعة للمصالح وهو باطل عند
الاشاعرة والى الكل اشار شارح المقاصد وان زعم
المانع جواز امتناع ما عدا ما تخصص فيه الخير او غلب فنقول
لزوم الشر لاحد جانبي الفعل عقلا مخالف للمذهب فان ترتب
الخير والشر للعباد بايجاد الواجب عادة والقادر على كل
ممكن قادر على كل من طرفي الفعل والترك من غير ترتب شر
على كل منهما بل قادر على كون المانع تابعة للجانب الذي

نوله وفيه ما فيه لان التعلق في كلام المص لا يفي الايجاد
المقصود الوجود والله تعالى عن يفي الارادة ان يتعلق بالعدم
والله تعالى لم يتعلق ولم يخلق بعض الموجودات ولا يجوز
ان يقال لم يخلق لعدم تعلق القدرة بل لتعلق القدرة بعدم
خلقه اذ لا يجوز ان يكون الموجود بغير قادر
يكون عاصيا من يطلق الواجب فيه ما فيه

بخياره واما الثالث فلانه يستلزم فيما اراد احدهما احد الطرفين
عجز الاخر عما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الطرف الاخر وناشئ
قدرته فيه لا يقال ان اريد انه ممكن ذاتي فسلم لكن الممكن الذاتي
يجوز ان يكون ممتنعا بالغير وهو ارادة احدهما الطرف الاول
وليس عدم تعلق القدرة بالممتنع بالغير عجزا والا لكان الاله الواحد
ايضا عاجزا اذ لا يبقى قادرا على ايجاد ما اوجده لامتناع تحصيل
الحاصل وكذا لا تتعلق قدرته بايجاد ما يقتضيه ذاته من الصفات
ولا باعدامها وان اريد انه ممكن وقوعي لا امتناع فيه لا بالذات
ولا بالغير فممنوع كيف وعلى تقدير اقتضاء ذاتهما ذلك لا تفاق
يكون تعلق ارادة احدهما باحد الطرفين محالا للطرف الاخر
لانا نقول نفرض تعلق الارادتين معا بحيث لا تقدم تعلق احدهما
على تعلق الاخرى فيكون تعلق كل من الارادتين بالممكن الصرف
فتوجب الاتفاق لزم العجز عن هذا الممكن فلا يكون اتم قادرا
على الكمال بخلاف عدم تعلق القدرة بعد ما كان ممتنعا بالغير
باقتضاء علة التامة او باقتضاء ذات الواجب فان الصادر
عن الذات بالايجاب متقدم على الصادر بواسطة الارادة
والاختيار وبهذا الجواب دفعوا النقض المتوجه على برهان
التمانع بجريانه في عدم الوهية الواحد بان يقال لو فرض تعلق
ارادته باعدام ما اوجبه ذاته من الصفات فاما ان يحصل كل
من مقتضى الذات والارادة وانه محال او لا يحصل شيء منهما
وهو ارتفاع النقيضين او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف
المعلول عن علته التامة وكذا الكلام فيما فرض تعلق ارادته
باعدام المعلول مع وجود علته التامة او بايجاد الموجود ولا
يتوجه عليه انه يجوز ان يكون فرض تعلق الارادتين معا فرضا
محالا لانا نقول بعد استواء نسبة كل الى كل ممكن في كل وقت
يكون تقدم تعلق احدى الارادتين على تعلق الاخرى رجحانا
من غير مرجح ففرض المحال فرض التقدم فلا حاجة الى فرض المعية و

وهو المراد مما ذكره الشريف المحقق في حواشي شرح حكمة العين حيث
قال لا خفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخلو
اما ان يكون للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت او لا والثاني
يوجب عجزه اذ لا مانع عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة
انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اجتماع المتنافيين او العجز
والازم امكان احدهما وامكان المحال محال انتهى وعليه يبتني ما
ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال فان قيل
ما ذكرتم لازم في كل واحد اذا وجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه
ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالوهية فلما عدم
القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كما لا للقدرة بخلاف
عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز
بتعجيز الغير اياه انتهى يعني عجز عن الممكن بالنسبة اليه وهو ظاهر
فما قيل يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام
المعلول مع وجود علته دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف
المعلول عن علته التامة وهو خلاف تقرير القوم وهم قوله
فالجواب انه لا يخلو اما جواب عن المنع المذكور اما بتغيير الدليل
المشار اليه الممنوع الى الدليل المصرح به في الاية لكن بحمل
الفساد على عدم التكون بان يقال لو وجد آلهان قادران
على الكمال صانعان للعالم بالفعل لم يوجد مصنوع فضلا عن
العالم اذ لو وجد شيء على تقدير التعدد فالعلة التامة لوجوده
اما قدرة كل منهما مع ارادته فيلزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد شخصي وهو محال كما تقرر في محله او قدرة احدهما
مع ارادته فلا يكون الاخر خالقا او مجموع القدرتين مع ارادتهما
فيلزم عجزهما عن الخلق والايجاد كما قيل واما بتغييره الى الدليل
المشار اليه الاخر بان يقال لو تعدد الاله الصانع للعالم لزم ان
يكون وجود العالم مستندا الى كل من القدرتين او احديهما او

مجموعهما والكل محال كما قيل واما بطريق ابطال السند الذي
هو جواز الاتفاق المستفاد من سند المانع الاخص وهو وجوب
الاتفاق بان يقال لو جاز اتفاق الصانعين على ايجاد موجود
لزم احد المفاسد لان العلة التامة لوجود ذلك الموجود
اما كل من القدرتين او احديهما او مجموعهما والكل محال كما قيل
وما قيل على الثالث من ان غاية ابطال السند بذلك
الدليل استحالة الاتفاق وهي لا تستلزم الممنوع الذي هو لزوم
امكان التخالف لجواز ان يكون التخالف محالا ايضا فاسد
لانه اذا استحال كل من الاتفاق والتخالف لم يكن شيء منهما
قادرا على شيء من جانبي الفعل والترك كالجمادات التي
ليس من شأنها الاتفاق ولا الاختلاف في فعل اختياري
لعدم كونها فاعلة بالقدرة والارادة وذلك في الفاعل المختار
قطعي الفساد نعم يتوجه على الشارح على كل تقدير ان ما ذكره
في هذا الجواب انما ينفي جواز اتفاقهما واشتراكهما في ايجاد
مخلوق واحد لا في ايجاد مطلق المخلوقات ولو بطريق التوزيع
كما زعمه المعتزلة الزاعمون بخلق العباد افعالهم وخلق الواجب
تعالى ما عداها وكما زعمه الثنوية والمجوس بان خالق الخير النور
ويزدان وخالق الشر الظلمة او اهرمن اذ لقائل ان يختار
الشق الثالث ويقول على تقدير اتفاقهما على ايجاد المصنوعات
بالاشتراك التوزيعي يكون قدرة كل منهما مع ارادته علة
تامة لوجود ما اوجده ولا يكون وجوده بكل من القدرتين ولا
بمجموعهما بل بقدرة احدهما الذي هو موجده ولا يكون واحد منهما
خالقا لما اوجده الاخر فان اراد ان عدم كون الاخر خالقا خلاف
المفروض لانه فرض خالقا لكل موجود فذلك خلاف الواقع في
الصورة المذكورة بل انما فرض خالقا لبعض المخلوقات وان
اراد عدم كون الاخر خالقا لشيء من المخلوقات خلاف
المفروض فسلم لكنه لم يلزم مما سبق بل اللازم عدم كونه خالقا

فيما اتحد متعلق الارادتين والقدرتين وان اراد ان عدم كونه خالقا
ولو لبعض المخلوقات نقص لا يليق بشان الاله كما يظهر من الاقتباس
فهو اول المسئلة فالصواب ههنا ايضا ما فعله القوم وهو ان
يبين اولا لزوم امكان التمانع للتعدد وابطال وجوب الاتفاق
المذكور باسانيد المنع المذكور بما ذكرنا على وفق مرادهم ثم يبين
عدم تعدد مطلق الواجب القادر على الكمال سواء كان خالقا
بالفعل اولا بالبرهانين اللذين ذكروهما قال المص في المواقف
واما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود الهين جامعين لشرائط الالوهية
لوجهين الاول انه لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة
المقدورات اليهما سواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما ومصحح المقدورية
هو الامكان فيستوي النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين
اما بهما وانه محال لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما
باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح قال الشريف فلو تعدد الاله
لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما
وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني برهان التمانع
الذي مر تقريره انتهى اقول ارادوا بوقوع المقدور بهما وقوعه
بكل من القدرتين وهو الممتنع المقدور بين قادرين ولم يتعرضوا
بوقوعه بمجموعهما لان للتمانع عندهم معنيين احدهما ارادة احد
القادرين وجود المقدور والاخر عدمه وهو المراد بالتمانع في
البرهان المشهور ببرهان التمانع كما سبق تقريره وثانيهما
ارادة كل منهما ايجاده بالاستقلال من غير مدخلية قدرة
الاخر فيه وهو التمانع الذي اعتبروه في امتناع مقدور بين
قادرين وهذا البرهان مبني عليه ووقوعه بمجموع القدرتين
مع ارادة كل منهما الاستقلال فيه يوجب عجزهما لتخلف
مراد كل منهما عن ارادته فلا يكونان الهين قادرين على الكمال
فعلى تقدير كونهما الهين قادرين على الكمال يلزم المحالين
اللذين ذكروهما وحاصل هذا البرهان انه لو وجد الهان قادران

على الكمال لامكن بينهما تمانع بالمعنى الثاني ايضا واللازم باطل اذ لو تمانعا
واراد كل منهما الايجاد بالاستقلال يلزم ان لا يقع مصنوع اصلا
او يقع بقدرة كل منهما او باحديهما والكل باطل فظهر انه على تقدير
التعدد لو وجد مصنوع لزم امكان احد هذين المحالين اما امكان
التوارد واما امكان الرجحان من غير مرجح والكل محال وبهذا الاعتبار
اشار العلامة التفتازاني والشريف المحقق الى ان الملازمة في الاية
يمكن ان تكون قطعية بناء على هذا البرهان مع حمل الفساد على عدم
التكون وان لم تكن قطعية بناء على برهان التمانع على عكس ما
زعمه بعضهم ههنا هكذا يجب ان يحقق هذا المطلب الجليل لا كما
زعمه الشارح لا يقال لعل مراده ذلك لانا نقول يأباه قوله
لانا نقول تعلق ارادة كل منهما ويأباه تقييد الاله بالخالق مع
انك ستعرف اختلال ما يذكره في اتمام البرهان **قوله** لا يقال
انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة يعني لا نسلم انه على الثاني
اي على تقدير عدم كفاية شيء من القدرتين مع الارادة يلزم
عجزهما لجواز ان يكون عدم كفاية القدرة مع الارادة لكون
تلك الارادة ارادة الايجاد بالاشتراك لا ارادة الايجاد
بالاستقلال ليلزم العجز فان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة
فكما ان الارادة اذا تعلقت في الازل بوجود العالم فيما لا يزال
فلا تؤثر القدرة الا في وجوده اللايزالي فكذا اذا تعلقت بوجوده
بالاستقلال او بالاشتراك فيتصور في تاثير القدرة وتعلق
الارادة زيادة ونقصان فليكن عدم الكفاية ههنا للتنقيص
التابع لارادة الاشتراك وهو لا ينافي الاقتدار على الايجاد
بالاستقلال ليلزم عجزهما ولم يورد المنع على لزوم المحذور
في الشق الاول لان كون قدرة كل مع ارادته كافية في وجود
العالم لكونه حكيما حكما ايجابيا لا يتصور الا بان يكون الكل علة
تامة مستقلة بالتاثير بخلاف سلب الكفاية نعم لو اسند الكفاية
في الشق الاول الى مجرد القدرة لامكن ايراد المنع ههنا على

الملازمة الاولى او على كل من الملازمتين بان يقال انما يلزم اجتماع
المؤثرين التامين على معلول واحد ان اراد كل منهما الايجاد
بالاستقلال لكن يجوز ان يريد كل منهما الايجاد بالاشتراك وايضا
انما يلزم العجز لو انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال لكن فرق
بين اسناد الكفاية الى المجرد القدرة وبين اسناده الى مجموع
القدرة والارادة وما عرضه في الجواب للملازمة الاولى فهو
للتنبيه على ان الملازمة الثانية كالاولى في البداهة وعدم قبول
المنع لا لاجل انه اورد في السئوال المنع على كل من الملازمتين
فلا اضطراب في كلامه كما توهموا قوله لانا نقول تعلق ارادة
كل من تركي القدرة ههنا لانها تابعة للارادة في التاثير واراد
بالارادة ارادة الايجاب بالاستقلال فهو اثبات للملازمة
الممنوعة بتحرير المراد بان يقال المراد بالارادة في جميع الشقوق
الثلثة ارادة الايجاد بالاستقلال فعلى هذا ان كان ارادة
كل منهما كافيا في وجود العالم المراد موجبا لتاثير كل من القدرتين
بالاستقلال لزم اجتماع المؤثرين التامين والا لم يكن شئ
من الارادتين كافيا فيه بل الكافي مجموعهما يلزم عجز هما لتخلف
مراد كل منهما عن ارادته وهما ان الملازمتان بينان لا تقبلان
المنع وما توجه عليه ان يقال على هذا التحرير يندفع المنع عن
تلك الملازمة لكن ينوجه على الدليل ان التردد بين الشقوق
الثلثة غير حاصر اذ بقي هناك احتمال رابع جوزه المانع وهو
احتمال ارادتهما الايجاد بالاشتراك وتاثير قدرتهما على وفق
ارادتهما اجاب عنه بقوله وما اوردتم في سند المنع فكانه قال
واما احتمال ارادتهما الايجاد بالاشتراك فهو باطل لان ارادة
الاشتراك في حمل الخشبة من الحاملين لامكان الزيادة والنقصان
في تاثير قدريهما ولما لم يتصور الزيادة والنقصان في تاثير
قدرة الواجب لاختصاصها بالاجسام والجسمانيات القابلة
للانقسام لم يمكن تعلق ارادة الواجب بالايجاد بالاشتراك

والا لزم تخلف المراد عن الارادة فما ذكرتم في سند المنع اي في تقويره
ان السند ما ذكر لنقوية المنع شامل للمتواطئ لا يفيد تجويز العقل ذلك
الاشتراك في ارادة الواجب لانه قياس مع الفارق البين
وحاصل كلامه لو جاز منهما ارادة الايجاد بالاشتراك لزم الزيادة
والنقصان في تاثير قدرة الواجب فيلزم ان يكون الواجب جسما
وقدرته جسمانية تنقسم باعتبار محلها هذا وفيه نظر لان تعلق الارادة
بفعل بالاشتراك من جملة الممكنات كما صدر من الحاملين فيلزم
ان يكون مقدورا للواجب ولذا ذهب الاستاذ الى ان افعال
العباد واقعة بمجموع القدرتين في اصل الفعل وما ذكره من لزوم
الجسمية والجسمانية ظاهر المنع فلا ينبغي الاكتفاء بامثاله في هذا
المطلب الجليل فما ذكره من الوجه المتين ضعيف جدا قوله
ان في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما الميل مبدا الحركة الذاتية
طبيعية كانت او قسرية او ارادية والميل في الحركة العرضية
كحركة جالس السفينة بحركتها فان الميل فيها لا في الجالس و
اشاره الى ان حركة الخشبة من موضع الى اخر عرضية بسبب
الحركة الارادية للحاملين التابعة لميلهما ولكل منهما ميل في القوة
لو خرج الى الفعل لاستقل به في الحمل كهما فسمى ذلك الميل بينهما
الى قسمين فاخرج احدهما من القوة الى الفعل احد القسمين و
الاخر القسم الاخر فكان تنقص كل منهما عن ذلك الميل بقدر ما
اخرجه الاخر من القوة الى الفعل والزيادة والنقصان في الميل
الخارج الى الفعل تابعان لشدة الاعصاب واضعافها والاظهر
ان يقال ينقص كل واحد منهما عن القوة التي بها يستقل في الحمل
قدر ما يتمهما ما صدر عن الاخر قوله وليس واحد منهما بهذا
القدر من الميل فاعلا مستقلا لعله اراد ان نقص عجز هما اللازم
للشق الثاني ليس بمحذور بل المحذور ما يستلزمه ذلك العجز
من عدم كونهما خالقين مستقلين وهو خلاف المفروض الذي
هو كونهما خالقين مستقلين وفيه ان الدليل على هذا انما ينفي

نفرد الخالق بالاستقلال لانفرد الخالق مطلقا ولو بالاشتراك الاجتماعي
الا ان يقال لما بطل احتمال ارادتها الايجاد بالاشتراك الاجتماعي بما
ذكره في هذا الجواب بطل احتمال تفرد الخالق بالاشتراك الاجتماعي
ايضا الا ان احتمال تفرد الخالق بالاشتراك التوزيعي لم يبطل بهذا
الجواب ايضا فالوجه ما فعله القوم كما عرفت فافهم هذا تمام
والحمد على المفضل المنعام **قوله** ليس المؤثر الا تعلق القدرة
والارادة المشهور عند الاشاعرة نسبة التاثير الى القدرة
وعند الماتريدية الى صفة التكوين الى الارادة فعطف الارادة
هنا على القدرة اما مبني على جعل سبب التاثير مؤثرا مجازا
او على ان يكون العطف قبل الربط ولا يلزم من كون مجموع القدرة
والارادة مؤثرة كون الارادة مؤثرة ايضا او على جعل التاثير
اعم من التاثير بالذات او بالواسطة والارادة مؤثرة في تاثير
القدرة المؤثرة في المقدور وكان ان نقول تاثير المختص بالقدرة
هو بمعنى الايجاد والمراد هنا تاثير العلة التامة التي هي مجموع القدرة
والارادة وهو بمعنى الايجاب وان نقول لو او بمعنى مع اي
القدرة المعونة للارادة فلا يلزم اسناد التاثير الى الارادة
وحدها **قوله** وكلهم دعوا المكلفين اولا اي قبل تاثير
التكليف او قبل التكليف بالتوحيد بين الاولين وهذا نظير ما
سبق منه في بحث النظر من ان التكليف اولا بالاقرار والاعتقاد
لا بالايمان والكل ليس بشيء بل التكليف اولا بالايمان ولو
تقليدا والتكليف بالاقرار لانه لا دليل على قبول الايمان سواه
فلا له في كلمة الشهادة المكلف باقرارهما بمعنى واجب الوجود
المستجمع بشرائط الالوهية لا بمعنى المعبود بالحق فقط **قوله**
فان الله تعالى لنعبدون ما تنحتون الاية الهزة لانكار الواقع
لا لانكار الوقوع اذ عبادتهم للاصنام واقعة لكنها غير لائقة ثم ان
ما سبق منه من الاقتباس من قوله تعالى ولا يشرك بعبادة
ربه احدا دال على ما هو المطلوب من عدم صحة تشريك احد من

الموجودات وهذه الاية تدل على عدم صحة تشريك الاصنام التي
نحتوا وعملوها بايديهم ومع ذلك لا تعرض بهذه الاية بعد الاقتباس
المذكور لان قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون متضمن لدليل عدم
صحة الاشتراك لان المعبود يجب ان يكون نافعا او ضارا
ليعبد وه لجلب نفع او دفع ضرر ولا شيء يصلح لذلك سوى الله تعالى
لان ما سواه مخلوق له تعالى فان كان عبادتهم للاصنام لاجل ذوات
الاخشاب فهي مخلوقة له تعالى وان كان لاجل الصورة الانسانية
او الملكية او غيرهما من الصور المخصوصة الحاصلة لتلك الاخشاب
من نحتهم وعملهم فهي ايضا مخلوقة لله تعالى فقد ظهر ان كلمة ما في قوله
تعالى وما تعملون سواء حملت على المصدرية كما هو الظاهر والمعنى
والله خلقكم وعملكم او على الموصولة والمعنى والله خلقكم والشيء
الذي تعملونه فالاية دالة على ان افعال العباد مخلوقة له تعالى
اذ الفعل بمعنى التاثير او اعتباري ليس من الاعيان بل المراد
بالفعل المخلوق هو الامر الموجود الحاصل بذلك التاثير وهو الحاصل
بالمصدر بمعنى الهيئة الحاصلة للفاعل او المنفعل وذوات الاخشاب
ليست مما يعملونه بل ما يعملونه هو الهيئة الحاصلة لتلك الاخشاب
من نحتهم واذا كان الهيئة الحاصلة للمنفعل مخلوقة له تعالى كانت
الهيئة الحاصلة للفاعل مخلوقة له تعالى قطعا اذ لا فرق بينهما ولا
قائل بالفصل بينهما **قال المص** ولا ظهير له اي لا معين فيما يحتاج
اليه في اصل القدرة هذا ان حمل قوله لا شريك له على معنى
لا شريك له في الخلق والايجاد كما حمله الشارح وان حمل على معنى
لا شريك في الالوهية كما قلنا فالمراد هنا لا معين له بان يكون
شريكا في الخلق او فيما يتوقف هو عليه كتعلق ارادته ولما كان
الواجب تعالى مستقلا في الايجاد وتعلق الارادة لم يتصور
ان يكون له معين لا في الايجاد ولا في تعلق الارادة وايضا ذلك
المعين ان كان واجبا فقد بطل وان كان ممكنا فاعانته للواجب
غير ممكن لان اعانته موقوفة على ايجاد الواجب تلك الاعانة

وما قيل الاعانة انما تكون للعاجز ففيه نظر لفقد العجز في الاعانة في حمل
الخشبة فليتامل **قوله** لا بطريق حلول الشيء في المكان اه حمل الحلول
في كلام المص على المعنى اللغوي الاعم من حلوله في المكان ومن الحلول
المحوج للحال الى المحل كحلول الصفة مع ان قوله فيما سياتي ولا
في جهة وحيز مغن عنه بناء على ان الحيز لكونه شاملا لحيز الجوهر الفرد
ومكان الجسم اعم من المكان وسلب الاعم يستلزم سلب الاخص
لان الظاهر ان مراد المص من هذا الكلام رد النصارى كما يفهم من
المواقف وعلى تقدير حمل الحلول على الاصطلاحي المحوج لا يتم ردهم
لجواز ان يكون قولهم بحلول الذات في بدن المسيح او في نفسه بطريق
الحلول في المكان وان دل كلام المص في المواقف على ان مراد
النصارى هو الحلول الاصطلاحي فانه في حلول القديم في الحادث محل نظر
ظاهر بل الظاهر من كلام بعضهم هو حلوله فيه بطريق الحلول في المكان
كما سننقله مع ان الحيز بمعنى الوضع ليس اعم من المكان بحسب
الحمل بل بحسب التحقق فلكل منهما معنى مغاير لمعنى الاخر ولا باس
بسلب المفهومات المتغايرة المستلزمة بعضها لبعض في مقام
التنزيه الكامل والحلول المحوج عند المتكلمين منحصر في حلول الصفة
والموصوف اذ لم يثبت عندهم حلول الصورة في الهيولى **قوله**
تنزهه عن المكان والحيز الظاهر انه استعمل الحيز في معناه الاعم
وهو الوضع لان سلب الاعم ادخل في نفي الاخص ولئلا يتوهم
ان سلب الاخص لثبوت الاعم نعم قد يستعمل مرادفا للمكان لكن
يأباه ضمير التثنية في قوله لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات
فمراده من الجسمانيات اعم من العوارض والجوهر الفرد وما تالف
منه غير قابل للابعاد كالخط والسطح الجوهريين وانما تعرض بالعوارض
لان المراد نفي حلوله في المكان اعم من ان يكون حلولا بالذات
كما في حلول الاجسام او بالتبع كما في حلول الاعراض وبالجملة لو كان
الواجب تعالى حالا في المكان يلزم ان يكون تعالى جسما او
جسمانيا سواء كان عبارة عن البعد المجرد الموهوم او الموجود

الذي يشغله الجسم او عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر للجسم المحوي المتمكن فيه للتلازم بين التمكن والجسمية
وذلك محال كما سياتي **قوله** واما الثاني فلاستلزامه الاحتياج
لان حلول الصفة حلول بالمعنى الاصطلاحي وهو الحصول على سبيل
التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي كما في المواقف فليس المراد
بحلول الصفة منحصرا في ان يكون الحال صفة بل المراد هو الحلول على
وجه يحتاج الحال في وجوده الى ذلك المحل اعم من ان يكون صفة
او لا لان الحلول بذلك المعنى مناف للوجوب الذاتي باي
طريق كان واما اذا لم يكن الحال محتاجا الى ذلك المحل فذلك الحلول
حلول في المكان لا غير وما قيل اما الحلول بطريق مجرد في مجرد مقوم
لذلك الاخر كما جوزه الامام فلا يجري في نفيه شيء مما ذكر ههنا فمدفوع
بان الجوهر الفرد المجرد الحال ان كان محتاجا في وجوده الى المجرد
الاخر المحل فقد اندفع ذلك والا فهو ليس حلولا بالمعنى الاصطلاحي
ولا حلولا في المكان بل هو اتحاد بمعنى انضمام شيء الى شيء وسيبطله
ثم انه لم يجعل الحلول في المكان منافيا للوجوب الذاتي مع ان
الحال في المكان محتاج اليه لانه احتياج في التمكن لا احتياج في
الوجود والمنافي للوجوب هو الثاني لا الاول كما اشار اليه
الشارح الجديد وفيه ان مطلق الاحتياج مناف له بالاجماع
القطعي كما عرفت ولذا قال شارح المقاصد ان الحال في الشيء
يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في
جوهر او صورة في مادة كما هو راي الحكماء او صفة في موصوف
كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب
فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذاك من
خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم في
المكان انتهى وانما قال في الجملة لان المتمكن لا يحتاج الى مكان معين
بل الى مكان ما بخلاف الصفة المعينة فانها تحتاج الى محل معين
قوله والنصارى ذهبوا الى حلوله في عيسى عليه السلام كذا في الشرح

الجديد للتجديد والظاهر انه حمل قول المص ولا يحل في غيره على معنى انه تعالى
لا يحل دائما ولا صفة في غيره بقرينة ما سينقله عن المواقف فلا يتوجه
عليه ما قيل ان هذا الكلام لا ينطبق الا على الاحتمالين الاولين من الاحتمالات
الستة المنقولة عن المواقف اي حلول الذات في بدن المسيح او
في نفسه فالتردد بين الستة بعد الجزم بحلوله في عيسى عليه السلام
ليس كما ينبغي نعم على ما ذكرنا دخل الاحتمالات الاربعة اعني
حلول الذات او الصفة في البدن او النفس واما الاحتمالان الاخيران
فلمجرد توسيع دائرة الاحتمال ليتميز الحق عن الباطل وان لم يذهب
اليه احد نعم ينجيه على الشارح ان مذهب النصارى ليس مجرد الحلول
بل اما الحلول او الاتحاد الا ان يقال مراده ابطال الحلول هنا والاتحاد
فيما سيأتي لكن ينبغي اختلال النقل عن المواقف لان المص لم يقتصر
في المواقف على الحلول بل قال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا
بالاتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته و
كل ذلك اما بيدنه او بنفسه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك
بل فاما ان يقولوا اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد
اولا ولكن خصه بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى
ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير ويجب
على ان تترك باحتمالات كلام النصارى وهو اتحاد الصفة بالبدن
او النفس والتعرض لغير المحتملات ليس كما ينبغي ولذا قال شارح
المقاصد والاحتمالات التي يذهب اليه او هام المخالفين في
هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب او صفته في بدن انسان
او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون
الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى انه تعالى جوهر واحد ثلثة
اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن
وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم
الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان الصفات
نفس الذات ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم الحادث

يحد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند المكابنة
وبطريق الاشراق كاشراق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية
وبطريق الانقلاب دما ولحما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية
ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة
البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن
وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه
فيحله الالام والافات الى غير ذلك من المذهبيات انتهى والظاهر
من الاخير هو الحلول فيه بطريق الحلول في المكان وظاهر ان قولهم
بالاتحاد اغلب واكثر من قولهم بالحلول فنقول الشارح ما في
المواقف هنا او بعد قول المص ولا يتحد بغيره وجعل رد النصارى
بمجموع نفي الحلول والاتحاد لكان موافقا لما في كتب القوم ولم
يحتج الى ترك الاتحاد ولا الى تغيير معنى قوله واما ان لا يقولوا
بشيء من ذلك ولم يكن منافيا للمنقول عن الانجيل حيث اقتصر
فيه على الحلول ولا مخلص الا بان يحمل الحلول في كلامه هنا ولو فيما
نقله عن المواقف على ما يعم الاتحاد قوله كلها باطلة اما
اما حلول الذات فلما عرفت واما حلول الصفة فلانها ان
انفصلت عن الذات يلزم انتقال الصفة من محل الى محل اخر
وهو محال عند المتكلمين لان الانتقال عندهم من خواص الاجسام
وعند الحكماء لان محل الصفة عندهم من مشخصاتها فعند الانفصال
يزول تشخصها فتعدم فلا يكون الحاصل في المحل الاخر تلك
الصفة بعينها الى صفة اخرى وليس ذلك انتقالا بل انعدام
صفة عن محل وحدوث صفة اخرى في محل اخر وايضا الصفات
الذاتية للواجب تعالى مقتضى الذات فلا يمكن انفصالها عنه
وان لم تنفصل يلزم ان يكون الصفة الواحدة بالشخص قائمة
بمحلين متباينين وذلك قطعي البطلان فقد بطلت الاحتمالات
الاربعة الاول واما الخامس المتبادر في الاتحاد بخواص
الالوهية بطريق الاشراق كما هو مذهب النسطورية اذ

ليس الاتحاد بطريق الاشراق اتحادا حقيقيا ولا موجبا للحلول فلانه
لا مؤثر في الاجسام كالطير الذي نفخ عليه السلام فيه الا الله تعالى عند المليين
وان خالف بعضهم في بعض الاعراض اعني افعال العباد واما السادس
فليس بباطل في نفسه الا انه لم يرد في شرعنا اطلاق الاب وابن الله
عليه تعالى وعلى عيسى عليه السلام بل ورد النهي عنه **قوله** وما نقل
عن الانجيل معارضة بان يقال لو لم يكن حالا في عيسى عليه السلام
لم يقع في الانجيل ما هو المنقول وقد وقع فيه وحاصل الجواب ان وقوعه
في الانجيل ممنوع لجواز ان يكون من المحرفات ولو سلم فيجوز ان
يكون قوله ابي استعارة تمثيلية تشبيها لحال ربه معه بحال الاب
مع الابن في كمال الاختصاص بقرينة القواطع العقلية او ان يكون
اطلاق الاب مبنيا على اصطلاح القدماء حيث اصطلحوا
على اطلاق الاب على المبدا بمعنى المربي ولو سلم فليكن من
قبيل المتشابهات فاما ان يترك على حاله كما ذهب اليه المتقدمون
او يؤول بتاويل يدل على صحته الدليل مثل كمال الاختصاص كما ذهب
اليه المتاخرون وعلى كل تقدير لا يدل على الحلول الحقيقي **قوله**
وذهب غلاة الشيعة يعني ان المص قصد بنفي الحلول ردهم
ايضا كما صرح في المواقف وليس بمتوجه عليهم اذ ليس في مذهبهم ما
يوجب الحلول اذ الظهور غير الحلول فان جبريل عم لم يحل في بدن
دحية الكلبي بل ظهر بصورته فهم على تقدير اثبات الحلول لم يريدوا
معناه الحقيقي الموجب لكون الحال جسما او جسمانيا فلا يرد
عليهم ولا على المتصوفة القائلين بكون الموجودات مظاهر
التجليات شيء وللاشارة اليه لم يتعرض برد المتصوفة
مع ان المص صرح في المواقف بان المخالف في عدم الحلول والاتحاد
ثلث طوائف الاولى النصارى الثانية النصيرية والاسحاقية
من غلاة الشيعة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين
الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرنا في قول النصارى ورايت
من ينكر الحلول والاتحاد اذ كل ذلك يشعر بالمغايرة ونحن لا نقول

بتلك المغايرة وهذا العذر اشد قبحا من ذلك انتهى ففي كلامه ايماء
الى توجيه كلام المتصوفة ايضا ولقائل ان يقول لو فرضنا ان كلام بعض
المتصوفة قابل للتاويل بالظهور بحيث لا يلزم الحلول بالمعنى الحقيقي
لكن لا يمكن ذلك في كلام البعض الاخر منهم كالقائلين بان السالك
اذا امعن في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل اليه فيه كالنار
في الجمرة بحيث لا تمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير ويصح ان يقول
هو انا وانا هو وح يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب
ما لا يتصور من البشر كما في شرح المقاصد ولا في كلام غلاة الشيعة
حيث لم يتحاشوا عن اطلاق الالهة على ائمتهم كما في المواقف فمرادهم
بظهور الروحاني في الصورة الجسمانية ظهوره في الصورة الجسمانية
الظاهرة على كل احد كعلي رضي الله عنه واولاده لا في الصورة الجسمانية
التي يريها بعض حضار المجلس دون بعضهم كالصورة التي ظهر فيها
جبرائيل عليه السلام وكالصورة التي يظهر فيها الجن والشياطين
فقولهم كقول بعض النصارى ظهر اللاهوت بالناسوت فليس
ذلك الظهور الا حلول او اتحاد وايضا الظهور بمطلق الصورة الجسمية
الخارجية كثيفة كانت كصورة ائمتهم او لطيفة كالصورة التي ظهر
بها جبرائيل عليه السلام يستلزم كون الظاهر جسما على مذهب المتكلمين
من كون الملك والجن والشيطان اجساما لطيفة والا فالمجردات
كما لا تظهر بالصورة الخارجية الكثيفة لا تظهر بالصورة الخارجية
اللطيفة ولذا ذهب الحكماء الى ان الصورة التي ظهر بها المجردات
صور خيالية لا صور خارجية فتنظيرهم بظهور جبريل عم في صورة دحية
فاسد عند الحكماء والمتكلمين وان اراد تاويل مذهب الفريقين
بما ارتضى به من مذهب المتصوفة من كون الموجودات مظاهر
للتجليات فمع انه غير مرضي عند المص والعلامة التفتازاني
وغيرهما من المحققين غير صحيح لان تلك الفرقة لا يطلقون الالهة
على الموجودات ولا يحصرون الظهور في بعض الاعيان او في
بعض الاوقات **قال المص** ولا يقوم بذاته حادث ذكر في

الموانف ان الحادث هو الموجود بعد العدم وما لا وجود له لا يقال له
حادث وان تجدد بل يقال له متجدد وهو على ثلثة اقسام الاول
الاحوال ولم يجوز تجددها في ذاته تعالى الا ابو الحسين من المعتزلة
فانه قال بتجدد العالمية بتجدد المعلومات الثاني الاضافات
ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء الثالث السلوب فمنهم
من ذهب الى ما يستحيل اتصافه به امتنع تجدده كسلب الجسمية والجوهرية و
العرضية والا جاز كسلب المعية مع الحادث فان المعية تزول اذا
عدم الحادث اذا عرفت هذا فقد اختلف في كونه تعالى محلا
للحوادث اي الامور الموجودة بعد عدمها فمنعه الجمهور من العقلاء
من ارباب الملل وغيرهم والبتة المجوس في كل حادث هو صفة
كمال والكرامية فيما يتوقف عليه الايجاد من الارادة او قوله تعالى
كن انتهى آلا فالموصول فيما قبل لان ما يقوم بذاته لا بد ان يكون من
صفات الكمال عبارة عن الصفة الحقيقية الموجودة فلو كان ذلك
القائم بذاته تعالى حادثا يلزم ان يكون تعالى خاليا في الازل عن
صفة كمال واللازم محال لانه نقص منافٍ للوجوب الذاتي الموجب
لخروج جميع الكمالات الممكنة له الفعل في الازل واورد عليه
بقوله وهذا انما يتم الخ وحاصله انا لا نسلم ان كل صفة حقيقية
قائمة بذاته تعالى يجب ان يكون صفة كمال بجواز ان يقوم بذاته
تعالى صفة لا كمال في وجودها ولا نقص في عدمها اقول هذا السند
باطل باتفاق الكل شار اليه شارح المقاصد ولذا اقتصروا
على الايراد الاتي قوله واورد على هذا الدليل الخ حاصله انا
سلمنا ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى لا بد ان يكون من
صفات الكمال وان حدوثها يستلزم الخلو عنها في الازل
ولكن لانسلم ان الخلو عنها في الازل نقص وانما يكون نقصا لو امكن
حصولها في الازل وهو ممنوع بجواز ان يتصف الواجب تعالى
بكمالات متعاقبة يقتضيها ذات الواجب بشروط معدة بان
يكون كل سابق منها شرطا معدا للاحق فيمتنع وجود اللاحق

قبل شروطه الغير المتناهية فيكون كل صفة حادثة كمالا ممكنا في وقتها
لا قبلها والنقص عدم حصول الكمال الممكن لا عدم حصول الكمال الممتنع
ومن عقل عنه اجاب عنه بان خلو الذات عنه في الازل يستلزم
عدم اتصافه تعالى ببعض الكمال في بعض الاحوال وهو باطل
نقض على حضه تعالى او يجب اتصافه تعالى بكل كمال في جميع الاحوال
انتهى لان وجوب الاتصاف في جميع الاحوال اول المسئلة
وكذا قول اهل التحقيق ليس له كمال متوقع اذ لا يسلمه الخصم فلا
بد من ابطاله بادلة بطلان مطلق التسلسل كما يبطله نعم يتوجه
ذلك فيما اذا كان تلك الحوادث القائمة بذاته مستندة اليه
تعالى بالاختيار لامكان وجود كل صفة قبل وقت وجودها
لكن المورد اشار في السند الى انه مبني على استنادها اليه تعالى
بالايجاب كما حررنا قوله واجيب بانه اذا كان كل فرد
حادثا قبل سند المورد لا ينحصر في ذلك اي في حدوث كل
فرد بل شامل له واما اذا كان هناك فرد قديم زائل وفرد اخر
حادث باق الى الابد او غير باق فحق لا شك في قدم النوع واما
ما قيل ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه فليس بمسلم كما سبق منه
انتهى اقول فعلى هذا لا يتم جوابه الاتي ايضا من الابطال بجريان
برهان التضايف والتطبيق اذ لا يكون الصفات الحادثة غير
متناهية حينئذ بل واحدة او متناهية دائما بالفعل وان لم يكن
واقفة عند حد ثم اقول ذلك مدفوع لان الفرد القديم ان كان
مقتضى الذات من حيث هي هي امتنع زواله وان كان مقتضى
الذات بشرط عدم حدوث ممكن كما جوزه الشارح فيما سبق
فذلك الممكن لا يجوز ان يكون صادرا عن الواجب تعالى بالايجاب
والا كان قديما او مستندا اليه بشروط معدة غير متناهية والكل
محال فيكون صادرا عنه بالاختيار فيلزم ان يكون الواجب تعالى
مختارا في بقاء ذلك الفرد القديم بحسب كل زمان يفرض لامكان
ايجاد ذلك الممكن في كل من تلك الازمنة واذا كان تعالى مختارا

في بقائه لم يكن ذلك الفرد مقتضى الذات ولا مقتضى مقتضى الذات
بل مقتضى امر اخر مثله فيلزم التسلسل في امثاله او يكون ذلك الفرد
صادرا عن الواجب بالاختيار فلا يكون قديما لامتناع استناد
القديم الى الفاعل المختار وهو خلاف المفروض فقولهم ما ثبت قدمه
امتنع عدمه مسلم في ذات الواجب وصفاته الذاتية وان لم يكن
مسلما في قدم الجواهر الممكنة كما قال الحكماء فالسند المذكور الذي ذكره
المورد لو جاز فانما يجوز بان يكون كل فرد حادثا مستندا الى الذات
بالايجاب وكل سابق شرطا معدا للاحق على نحو ما ذكره الحكماء
في الحركات فلا شك في صحة جوابه الآتي **قوله** والمراد من
الحادث هنا الصفة الحقيقية جواب سؤال مقدر اورده
الكرامية ونقل مثله عن الامام الرازي حيث قالوا كون الواجب
محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه باللسان
اما الاشاعرة فلقولهم بكونه تعالى قادرا على الممكن قبل وجوده وغير
قادر بعد وجوده سامعا لصوته مبصرا لصورته بعد ما لم يكن كذلك
واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما اراد وجوده
او عدمه والسامعية والمبصرية للاصوات والالوان عند
حدوثها وكذا بتجدد العالميات بتجدد المعلوميات عند ابي الحسين
واما الفلاسفة فلقولهم بان لله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فني
بالقبلية والمعية ثم البعدية وحاصل الجواب انه انما يتوجه ذلك
لو كان المراد من الحادث هنا اعم من الصفة الحقيقية والاعتبارية
وليس كذلك بل المراد الصفة الحقيقية سواء كانت ذات
اضافة كالعلم والقدرة والارادة وغيرها او لم يكن كالحيوة
فان الحادث حقيقة في الموجود بعد العدم وان اطلق مجازا
بمعنى مطلق المتجدد وهو منشأ السؤال المذكور قال في المواقف
الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة والسواد
والبياض وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافة
محضة كالمعية والقبلية وكالصفات السلبية ولا يجوز التغير للواجب

في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني
فانه لا يجوز التغير في نفسه ويجوز في تعلقه انتهى ثم تحرير محل النزاع بهذا
الوجه جعله المص في المواقف في صدر البحث قبل الاستدلال
عليه فالمناسب للشارح ان يجعله كذلك الا انه اخره الى هنا ليكون
جواز التجدد في الصفات الاضافية والسلبية منشأ للنقض الآتي
قوله واما الاضافة والسلبية اراد بالصفات الاضافية
نفس الاضافات سواء كان اضافة الذات كالقبلية والمعية
او اضافة الصفات الحقيقية ذات الاضافة كتعلق العلم
والقدرة والارادة كما انه اراد بالسلبية نفس السلوب وانما
قيد جواز التبدل والتغير فيهما بقوله في الجملة لان من جملة الاضافات
ما لا يجوز تجددها كتعلق العلم والقدرة في الازل وكذا من جملة
السلوب كسلب النظير والاتحاد والحلول وسائر النقائص
قوله وذلك لان التبدل فيهما يعني انما جاز التغير فيهما لانهما
نسبتان متغيرتان بتغير احد الطرفين في ذاته ولا يجب ان يكون
ذلك الطرف المتغير طرف الموصوف بهما بل هو فيما نحن فيه طرف
ما اضيف اليه فان المبصر مثلا يوجد ويتغير ذاته من العدم الى
الوجود فيحدث تعلق البصر فكان تجدد تعلق صفة بتغير ذات
المضاف اليه المبصر لا بتغير ذات البصير لا بحدوث ذاته ولا بحدوث
صفة البصر كما قد يكون مثله في المخلوقات وكذا الكلام في تعلق
السمع وغيره فقد جعل تغير الذات هنا اعم من حدوث الذات
ومن حدوث صفته الحقيقية كحركة الشيء المنقلب من اليمين
الى اليسار ولذا قال وانت ساكن اي غير متغير الذات فليس
مراده ان الصفات الاضافية كالتيامن والتياسر انما تتبدل
بتغير ذات المضاف اليه او صفته الحقيقية لا بتغير الموصوف
كيف وهما تتبدلان بتحولك الى الجهة التي خلفك بالحركة الوضعية
في مكانك بل مراده ما ذكرنا من انها تتبدل بتغير كل من الجانبين
فيكفي فيه جانب المضاف اليه فيما يمتنع ذلك التغير في جانب الموصوف

ومن غفل عن حقيقة الحال قال ما قال نعم يتوجه على الشارح ان ما ذكره
انما يستقيم فيما كانت الاضافة متأخرة مسببة عن تغير المضاف اليه
كتعلق السمع والبصر لا فيما كانت سببا متقدما لتغير المضاف اليه
كتعلق القدرة بالتأثير وان جعل تعلق الارادة والقدرة بالتأثير
ازليين فمع انه يستلزم تخلف المعلول عن علته التامة في ازمنة متعددة
مقدرة غير متناهية وتحقق احد المتضايفين اعني الخالقية بدون الآخر
اعني المخلوقية في تلك الازمنة او قدم الحادث يأباه تمثيله للاضافات
المتغيرة بخالقية زيد وعدم خالقيته ولا يجدي ايضا حمل الحصر على
الاضافي بالنسبة الى تغير ذات الواجب وان كان ذلك التبدل
بسبب تغير ذات شيء آخر غير المضاف اليه كتغير الزمان اي
الممكنات التي ينتزع من تغيرها الزمان لما سبق منه ان الارادة
لما تعلقت به في الازل بوجود الممكن في وقت معين فلا تؤثر القدرة
فيه الا في ذلك الوقت لانا نقول لا ينحسم الاشكال بتأثير القدرة
في اول الممكنات اذ لا شيء متغير الذات قبله ولا مخلص الا بان
يقال الباء في قوله انما هو بتغير المضاف اليه للمصاحبة لا للسببية
فالمراد ان حدوث الاضافات انما يكون مع حدوث المضاف
اليه ذاتا او صفة حقيقية سواء كان حدوث الاضافة سببا
لحدوث المضاف اليه ذاتا او صفة حقيقية كما في تعلق القدرة
او مسببا عنه كما في تعلق السمع والبصر ولك ان تقول التأثير
لكونه نسبة بين المؤثر والمتأثر متأخرة عن الطرفين ولذا قالوا
الايجاد انما يتعلق بالموجود لا بالمعدوم فتأمل **قوله** والصفات
الحقيقية الخ دفع توهم ان تغير ذات المضاف اليه يستلزم
تغير الصفات الحقيقية ذات الاضافة **قوله** لا يقال هذا
الدليل جار في الاضافات والسلوب الخ قيل ذلك الدليل
هو ان صفة الكمال لو كانت حادثة يلزم الخلو عنها في الازل
وهو نقص انتهى وفيه انه ان كان مبنيا على تخصيص الموصول في قول
المستدل ان ما يقوم بذاته الخ بصفة الكمال كان تلك المقدمة هذيانا

متحدة الموضوع والمحمول خارجا وذهنا وان كان مبنيا على تعميمه كان
الجواب الآتي من الشارح بمنع تلك المقدمة مضرا للمستدل
بل ذلك الدليل ما اشرنا من انه لو كان شيء من الحوادث
الموجودة قائما بذاته تعالى يلزم خلو الذات عن صفة الكمال
في الازل واللازم باطل اما بطلان اللازم فلان الخلو نقص مستحيل
في شأنه تعالى واما الملازمة فلان كل موجود قائم بذاته تعالى
لا بد من ان يكون صفة كمال وتخصيص الموصول بالموجود القائم
بذاته تعالى لا ينافي جريانه المسلم في بعض الاضافات والسلوب
بناء على ان صفة الكمال اعم من الاضافات كتعلق العلم ومن
السلوب كسلب الجسمية وسائر النقائص بل نقول هو
اشار بما سبق منه من جواز التغير والتبدل في الاضافات
والسلوب الى ان هذا النقض باجراء خلاصة الدليل المذكور
لان التغير والتبدل اعم من التجدد بعد ان لم يكن كخالقية زيد ومن
زوال الازلي كعدم خالقيته الازلي الزائل بخلقه ولما كان مدار
الاستدلال المذكور على امتناع خلو الذات عن صفة الكمال
في وقت ما سواء في الازل او فيما لا يزال كان خلاصته ان كل
موجود قائم بذاته تعالى فهو صفة كمال ولا شيء من صفة الكمال
بما يخلو عنها الذات في وقت ما سواء في الازل او فيما لا يزال
فلا مدخل لقيد في الازل في الاستدلال وهذه الخلاصة تجري في
زعم الناقض في جميع الاضافات والسلوب ايضا بان يقال
كل اضافة قائمة بذاته تعالى كخالقية زيد وايجاد العالم وكذا كل
سلب قائم بذاته تعالى كعدم ايجاد العالم وعدم خالقية زيد
صفة كمال ولا شيء من صفة الكمال بما يخلو عنها الذات في
وقت ما فلو صح الدليل المذكور لزم ان يكون الخالقية ازلية
لا حادثة متجددة وعدم الخالقية ابدية لا متغيرة زائلة بالخلق
والكل باطل اما الثاني فظاهر واما الاول فلان ازلية الخالقية
تستلزم قدم المخلوقات الحادث وكذا الكلام في تعلق السمع

والبصر الحادث عند حدوث المسموع والمبصر وعدم المخلوق الحادث
وعدم تعلقها السابق الازلي الزائل بحدوث التعلق الازلي والاحق
الحادث بزوال التعلق عندنا نهما وفي تعلق العلم والارادة وعدم
تعلقهما عند من اثبت لهما تعلقا حادثا **قوله** لما يقول حاصل
الجواب انا لانسلم انه جار في جميع الاضافات والسلوب اذ
لا يجري في مثل ايجاد العالم وخالقية زيد اللذين هما عبارتان عن
تعلق القدرة بالتاثير فيهما لان المقدمة القائلة بان كلا منهما صفة
كمال من دليل الجريان ممنوعة وكذا المقدمة القائلة بان عدمهما
صفة كمال ممنوعة بل نوجه المنع اليهما اظهر لان الكمال لو وجد فانما
يوجد في الايجاد والخلق الحادثين لا في عدمهما ازلا وابدا ولذا لم
يتعرض بمنعها والحاصل هو لا يجري في كل منهما وان جرى في بعضهما
كتعلق العلم وسلب الجسمية وسائر النقايص لكن تخلف
الحكم فيما جرى ممنوع لان تلك الاضافات والسلوب لا يخلوا
الذات عن شئ منهما في وقت لا في الازل ولا فيما لا يزال فتلخيص كلامه
ان الجريان في بعض من كل من الاضافات والسلوب ممنوع
وفي البعض الاخر مسلم لكن تخلف حكم المدعى هناك ممنوع فعلى
كل صنعة اجتناك من المحسنات البديعية وهي حذف منع
التخلف في جانب الاضافات ومنع الجريان في جانب السلوب
كل بقرينة الاخر فلا يتجه عليه ان يقال لا وجه لتخصيص تسليم الجريان
ومنع التخلف بالسلوب ولا لتخصيص منع الجريان بالاضافات
لجريان كل منهما في كل منهما وامثل تعلق العلم وسلب الجسمية
فالدليل جار فيهما لكن حكم المدعى وهو عدم خلو الذات في وقت
غير متخلف فيهما كما لا يتجه عليه ان يقال الجواب عن النقض بمنع
تلك المقدمة مضر لاصل الدليل وذلك لان موضوع تلك المقدمة
في اصل الدليل مخصوص بالموجود القائم بذاته تعالى عن الصفات
الحقيقية وفي دليل النقض مخصوص بالاضافات والسلوب
القائمة بذاته تعالى ومن البين انه لا يلزم من منع كون الاضافة

والسلب صفة كمال منع كون الصفة الحقيقية صفة كمال ليلزم الضرر
نعم لو كان موضوعهما في الدليلين شيئا واحدا لكان منعهما مضرا بقي
كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم لمادة الاشكال اذ لا شبهة في كون
التعلق الحادث للسمع والبصر كمالا مخصوصا على القول بان تعلقهما
يخلو من العلم كما ذهب الاشعري ويلزم من العلاوة الاتية ما
يدفعه ومع ذلك فالاولى في الجواب ان يقال لانسلم جريان
الدليل في جميعها فان من الاضافات والسلوب ما ليس
بكمال كالخالقية وعدم الخالقية وكذا عدم تعلق السمع والبصر
بالمعدوم فلا يجري الدليل فيها ومنها ما هو كمال كتعلق السمع والبصر
وتعلق العلم وسلب الجسمية ولا يجري في الاولين اذ لما امتنع
حصولهما في الازل لم يكن خلو الذات عنهما في الازل نقصا ويجري
في الاخيرين ولا يخفى حكم المدعى فيهما **قوله** فان ايجاد العالم
وخالقية زيد ليس من صفات الكمال الخ وما قيل لو لم يكن من صفات
الكمال لما اتصف به الواجب تعالى فيعارضه ان يقال لو كان
من صفات الكمال لزم خلو الذات عن الكمال الممكن لا في الازل
فقط بل وفي كل زمان سابق على زمان ايجادهما للقطع بامكان
ايجاد العالم وخلق زيد قبل زمان وجودهما بالف سنة او الف
الف سنة وهكذا الى غير النهاية في جانب الازل كما اشار اليه
شارح المقاصد حيث قال في تقرير هذا الدليل ان كان ذلك
الحادث من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف
به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات
الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف
هو به يلزم ان يكون من صفات الكمال انتهى فان الاتفاق في
الصفة الحقيقية الموجودة فافهم ويمكن ان يحمل الدليل المذكور
هناك عليه بان يحمل قوله في الازل على معنى في جانب الازل
بحذف المضاف ليشمل نفس الازل والاوقات التي في جانبه
لكن لا يرتضيه سياق كلام الشارح فيما بعد كما يظهر **قوله**

بل قد تدعى ان الخلو عنها اى عن الخالقية فى الازل كمال يظهر به استيثاره
اى تفرده تعالى بالقدم الزمانى يقال استأثر بالشئ خصه بنفسه لكن
التخصيص هنا بالايجاب لا بالاختيار والقدم الذاتى عند المتكلمين
بمعنى عدم المسبوقية بالغير وكما ان وجود النظير فى القدم الذاتى نوع
نقص فكذا وجوده فى القدم الزمانى فيكون التفرد فى كل منهما صفة
كمال وقدمه تعالى زمانا يستلزم قدم لوازم ذاته من الصفات
الذاتية بخلاف قدمه الذاتى فاندفع بعض الاوهام لا يقال لو كان
عدم الخالقية فى الازل كمالا لما زال عن الذات بالخالقية فيما
يزال لانا نقول الزائل بالخالقية عدم الخالقية لا عدم الخالقية فى
الازل بل هو تعالى بعد خلق العالم متصف بعدم الخالقية فى الازل
لما كان سلب المطلق اخص من سلب المقيد لم يلزم من زوال
عدم الخالقية زوال عدم الخالقية فى الازل اشار بقلة الادعاء
الى ضعفه لان كون الاستيثار بالقدم الذاتى كمالا ظاهر بخلاف
الاستيثار بالقدم الزمانى فانه محل نظر ثم ان غرض الشارح من
هذا الكلام ترق من تجويز عدم كون الخالقية كمالا الى القطع به بان
يقال لو كان الخالقية فيما لا يزال كمالا لم يكن الخلو عنها فى الازل
كمالا بل نقصا بناء على امكان وجود العالم فى الازل وامكان الاتصاف
بالخالقية فيه واللازم باطل لان الخلو المذكور كمال فظهر ان الاول
فساد ما قيل مراده لو سلم ان مثل ايجاد العالم من صفات
الكمال فى الجملة فلا نسلم انه منها مطلقا لجواز ان يكون منها فى
الابد لا فى الازل فان الخلو عنه فى الازل كمال فكيف يكون الايجاد
ايضا كمالا الثانى اندفاع ما قيل اذا وجد خالقية زيد فى هذا اليوم
مثلا واتصف بها الواجب تعالى فى اليوم لزم النقص فى الامس
لعدم اتصافه به فى الامس وهكذا فى اى يوم فرض الاتصاف لزم
النقص قبله انتهى فانه انما يتوجه اذا كان الكلام مبنيا على تسليم
كون الخالقية فيما لا يزال كمالا كما زعمه القائل الاول كما لا يخفى نعم
يتجه مثله على العلاوة الاتية **قوله** على انه يمكن ان يقال

الظاهر ان مراده لو سلم ان ايجاد العالم فيما لا يزال كمال فجريان
الدليل فيه بعد ذلك ممنوع لان المراد من المقدمة القائلة بان الخلو
عن صفة الكمال فى الازل نقص فى اصل الدليل ان ذلك الدليل
ان ذلك الخلو نقص مع امكان الاتصاف به فى الازل فتلك المقدمة
من دليل الجريان ممنوعة اذ لما امتنع وجود العالم فى الازل لم يمكن
الاتصاف بايجاده فى الازل ويتجه عليه امران الاول ما اشرنا من
قبل الثانى ان هذا المنع المبنى على تسليم كون الايجاد كمالا هادم
لاصل الدليل اذ على هذا للخصم ان يقول الصفات الكمالية الحادثة
التى جوزنا قيامها بذاته تعالى هى التى امتنع الاتصاف بها فى الازل
لان جميع الحوادث متساوية الاقدام فى امتناع وجودها فى
الازل على تقدير امتناع وجود العالم فى الازل فان قيدتم تلك
المقدمة بامكان الاتصاف فى الازل فلا يقوم علينا والا كان
تلك المقدمة ممنوعة كما منعتم فالوجه ان يحمل مراده على تأييد
منع الكون فى الايجاد كمالا ايضا بان يقال لو كان صفة كمال لكان
الخلو عنها فى الازل نقصا وليس كذلك لان ذلك الخلو كمال فكيف
يكون نقصا ولو سلم انه ليس بكمال فليس بنقص ايضا لانه انما
يكون نقصا لو امكن الاتصاف به فى الازل وهو ممنوع لجواز ان
يكون العالم ممتنع الوجود الازلى فلا يمكن الاتصاف بايجاده
فى الازل فعلى هذا لا يرد عليه شئ من الوجهين المذكورين اما
الاول فلما عرفت واما الثانى فلانه مبنى على تحرير تلك المقدمة
بما اشرنا اليه فليس للخصم ان يقول يجوز ان يقوم بذاته تعالى
صفة كمال حادثة ممتنعة الوجود فى الازل نعم لاحد ان يقول حينئذ
يجوز ان يقوم بذاته تعالى حادث لا كمال فيه وممتنع الوجود فى
الازل لكن ذلك الايراد وارد غير مندفع على زعم الشارح
وان كان مندفعا بما اشار اليه شارح المقاصد من الاتفاق
على ان كل صفة حقيقية يتصف بها الواجب لا بد وان تكون
صفة كمال وللاشارة الى ورود ما اورده فيما سبق صدره بالامكان

وما قيل لما صدره بالامكان للاشارة 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 والقدرة انما تؤثر
على وفق الارادة فلا يوجد الا فيما لا يزال كما صرح به وبنى عليه رد دليل
الفلاسفة على قدم العالم ففيه نظر اما اولا فلان الشارح لم يصرح
فيما سبق بكون ايجاد العالم ازليا كيف وتحقق الخالقية في
الازل بدون المخلوق فيه يستلزم تحقق العلة التامة بدون
المعلول واحد المتضايفين بدون الاخر في الازل ولا يجوز هما عاقل
وانما صرح بكون تعلق الارادة الازلية بوجوده الا يزال مستلزما لعلة
وجوده فيما لا يزال فيجوز ان يحمل كلامه هناك على انه لما كان تأثير
القدرة تابعا لتعلق الارادة كان تعلق الارادة كالمتمم للعلة
التامة والا فالمتمم في الحقيقة هو التأثير الحادث للقدرة التابع
لتعلق الارادة في الازل من غير لزوم تسلسل وبهذا القدر
يندفع دليل الحكماء فلا حاجة في دفعه الى قول ظاهر البطلان
فح لا يكون الخالقية ازلية لانها عبارة عن تعلق القدرة بالتأثير
بل حادثة متجددة عند حدوث العالم وان كان تعلق الارادة
ازليا وبهذا التوجيه من سوانح هذا الوقت فليدفع به ما اورد
عليه فيما سبق واما ثانيا فلان الشارح صرح هناك بكون الخالقية
وعدم الخالقية متغيرة مستبدلة فلو فرضنا ان مراده هناك ذلك
فليس كلامه هنا مبنيا على ذلك ولا على تجويزه والالم يقتصر
على منع الجريان في الخالقية بل منع التخلف فيهما فافهم قوله
ولا يقال من ان ازلية الامكان اثبات لكون الخلو عن
الايجاد في الازل نقصا بان يقال امكان كل ماهية ممكنة لازم
لها بحيث يستحيل انفكاكه عنها ازلا وابدا والا لزم انقلاب
الممكن الى شيء من الواجب والممتنع بالذات وهو قطعي
البطلان فامكان العالم ازلي وازلية الامكان يستلزم امكان
الازلية اي امكان ان يكون العالم ازليا قديما واذا امكن ان

قوله هو التأثير الحادث للقدرة اذ ان تأثير القدرة حادثا ما تابعا لتعلق الارادة
يلزم التخصيص في تخصيص التأثير بوقت دون وقت
او ليس قبل العالم زمان منتزع الاجزاء المتخصصة الارادة
بجزء معين منه فلت بل الارادة متعلقة بعدم كون
العالم قبل وقت وجوده العالم وهذا معقول بحسب ذاته
لا يفعل شيئا في الحال ولكن بعد ذلك يقال بريدان
في الحال وقت نفرضه من الاوقات المستقبلة وكون الارادة
المستقبلة محققة او مفروضة لا يقدح في اختيار المختار
بل التخصيص انما يلزم على تقدير كون تأثير القدرة
ايضا ازليا كتعلق الارادة كما لا يخفى على ذوي الاذهان
الوقادة فافهم

يكون العالم ازليا كان الخلو عن ايجاد العالم في الازل خلوا مع امكان
الاتصاف به في الازل فيكون ذلك الخلو نقصا وقوله ليس
بشيء جواب عنه بمنع ذلك الاستلزام مستندا بجواز ان يكون
امكان الممكن بالنسبة الى الوجود الا يزالي لا بالنسبة الى الوجود
الازلي فيكون الممكن ممكن الحدوث وممتنع العدم وهذا مبني على
انهم اختلفوا في ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية اولا
فذهب القوم الى الثاني والشريف المحقق بعد ما نقل دليل
عدم الاستلزام في شرح المواقف قال وفيه بحث وهو ان
امكان الممكن اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا عن
قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه مستمرا
في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من
اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لابد لا
فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان
اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية
الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية
بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي انتهى واعترض
عليه الشارح في بعض تعليقاته بما حاصله ان الظرف في قوله
فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود
في شيء منها ان كان ظرفا لعدم المنع فهو عين ازلية الامكان
لا امكان الازلية وان كان ظرفا للوجود فهو نفس المنازع فيه
فيكون مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل
جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي
ممكنا انتهى ويمكن ان يقول كل من الوجهين من الاعتراض
مدفوع اما الاول فلان الظرف ظرف الوجود وليس هو
المنازع فيه بداهة ولا خفاء اذ لا شبهة في ان وجوده في كل
حد من حدود الزمان المفروض الى غير النهاية في جانب الازل
ممكن واما الثاني فلانه اذا لم يكن للوجود الممكن حد وامكن له

الوجود في جميع تلك الحدود الغير المتناهية معا لابد لا فقط فقد امكن الازلية
ولدفع ما ذكره نعرض بالعينية وتحقيق كلامه قدس سره ان الممكن كما لا يقتضي
بذاته شيئا من الوجود والعدم فكذا لا يقتضي كون المؤثر فيه فاعلا
مختارا او موجبا يفيد له الوجود بالاختيار او بالايجاب بشرط
معدة غير متناهية او بلا شرط بل الوجود انما يحصل له لامر خارج هو
تأثير الفاعل فان كان التأثير فيه بالايجاب بلا شرط كان الممكن
ازليا قديما كصفات الواجب تعالى بالحقيقة على مذهب
الاشاعرة او بشرط او بالاختيار كان حادثا فهو في ذاته قابل
لجميع الخ، الوجود والتأثير فيه فهو قابل لان يوجد في جميع اوقات
الامكان فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية امكانا
ذاتيا وان امتنعت بالغير كامتناع استناد القديم الى الفاعل
المختار ولا يلزم النقص بعدم تعلق القدرة ببعض الممكن الذاتي
لما عرفت ان عدم تعلق القدرة بالممتنع بالغير كعدم الصفات
والايجاد والموجود ليس بنقص بل نقول الخلو عن الايجاد في الازل
مع امكان ان يوجد العالم في الازل لازم الكمال الذي هو القدرة
اذ لما كان الكمال في القدرة لا في الايجاب وامتنع استناد
القديم الى القادر رفع ان وجود العالم في الازل ممكن يكون الخلو
عن الايجاد في الازل بطريق الاختيار لازم الكمال ولازم الكمال
ليس بنقص بل كمال فعلى هذا في تقرير البرهان نقول للشيء من
الصفات الكمالية الحقيقية بحادث والا لزم خلو الذات
عنها في الازل وقبل حدوثها مع امكان ان يتصف بها الجواب
في الازل بان تصدر عن الذات بطريق الايجاب والخلو عنها
مع امكان ذلك الاتصاف نقص لا يقال هذا جار في بعض
الاضافات كالايجاد وتعلق العلم والسمع والبصر عند
حدوث الممكنات لانا نقول هذه كمالات اختيارية متفرعة
على تأثير القدرة بالاختيار فلا يمكن الاتصاف بها في الازل
ولا قبل تأثير القدرة فلا يجري فيها الدليل واما الجريان في الكمالات

الاضافية والسلبية الغير المتفرعة على تأثير القدرة كتعلق العلم والارادة
والقدرة بالتصحيح لا بالتأثير كلها في الازل وكسلب الجسمية وغيرها
من النقائص فسلم لكن تخلف الحكم فيها ممنوع فلا اشكال ويقرب
مما ذكرنا ما ذكره المولى الجامي من ان المحققين من المتصوفة قالوا ان
لله تعالى كمالين كمالا ذاتيا مستغنيا عما سواه كوجوب وجوده
ووحدته وحيوته وعلمه وغير ذلك من الصفات الذاتية وكمالا
اسمائيا موقوفا على المظاهر فان كمال الاسماء انما هو بظهور
آثارها انتهى وبهذا البيان اندفع ما اورده الشارح المحقق التجريد
حيث قال لو تمت الادلة المذكورة في هذا الباب لدلت
على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اي سواء كانت حقيقية
محضة او ذات اضافة او اضافة او سلبا وتخصيص الدعوى
مع عموم الادلة خطأ انتهى وكان غرض الشارح من ايراد النقض
المذكور والجواب عنه دفع ما اورده لكن قد عرفت ما في جوابه
من الخلل لان كون ايجاد منافع العباد تفضلا ورحمة كما سيصرح به
المص وكذا كون تعلق السمع والبصر صفة كمال محل القبول المنع
بخلاف ما ذكرنا فتأمل في هذا المقام فانه مزال الاقدام **قوله**
ولا يتحد بغيره، لا يخفى ان الاولى ان لا يفصل بينه وبين نفي الحلول
لانهما متقاربان ويحصل رد النصارى وغلاة الشيعة بمجموعهما
كما فعله في المواقف **قوله** الاول ان يصير الشيء اي الموجود
بعينه اي بشخصه وشخصه الخاص به شيئا اخر اي موجودا من غير
ان يزول عنه شيء من ذاته او صفاته وانما عممنا الشيء من
الصفة مع ان الزائل عن الشيء مباين في الجزء فان هذا القيد
لاخراج الاستحالة بالمعنى الثالث فانه اذا صار الابيض اسود
فقد زال عن الابيض صفة البياض وفاض على الجسم بدله صفة
السواد كما ان الماء اذا صار هواء فقد زال عن الماء جوهره الذي
هو الصورة النوعية المائية وفاض بدلها الصورة النوعية
الهوائية سواء كانت الصورة النوعية جوهرا كما ذهب اليه

قوله قال لان السؤال وجواب ما السؤال ان
في الازل ان يصدر العالم عن الذات بالايجاب فعدم
يخلو عنها في الازل والجواب ان الاتصاف بها في الازل
فعله ونحن نقول هذا يلزم الايجاب
في افعاله لانه لا يمكن ان يكون حادثا بخلاف
مع القدرة لا يمكن كما لا يخفى
في الصفات الحقيقية

الحكماء الثابتة او عرضا بان يتالف الجسم من الجوهر والعرض كما ذهب
اليه الاشراقية والمتكلمون كما ان قوله او بضم اليه شئ للاخراج
الاتحاد بالمعنى الثاني فان كون المزاج طبيا بالضم الما اليه وصرح
الشريف المحقق في شرح المواقف بان اطلاق الاتحاد على المعنيين
الاخيرين مجازي والمعنى الحقيقي المتبادر وهو هذا المعنى الاول وهو
يتصور على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو
فيتحدان بان يصير زيد عمرا او بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد
شيئان وبعده شئ واحد كان حاصلا قبله وبانهما ان يكون
هناك شئ واحد كزيد فيصير هو بعينه شيئا اخر غيره كعمرو فحينئذ يكون
قبل الاتحاد امرا واحدا وبعده امرا اخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده
انتهى وما قيل هنا وجه ثالث احد ركنيه الاتحاد وهو ان يكون هناك
شيئان فيتحدان بان يصير اشيأ واحدا من غير ان يكون احدهما
الاخر ولا ان يكون المجموع شيأ واحدا فغير متصور وكلام الشريف
في المتصور لان الشئ الحاصل بعد الاتحاد اما ان يكون موجودا
قبل الاتحاد او لا يكون والثاني هو الوجه الثاني وعلى الاول
فاما ان يوجد معه قبل الاتحاد شئ اخر فهو الوجه الاول
او لا يوجد فلا اتحاد بين اثنين بل يكون هو الاتحاد الشئ بنفسه
بقي هنا شئ وهو ان الظاهر ان يقول من غير ان يزول عنهما
شئ الا ان يرجع ضمير عنه الى كل من الشيئين لا الى الشئ الاول
فقط قال بل قوله وهذا محال مطلقا سواء في الواجب اي
سواء في اتحاد الواجب بغيره او في اتحاد الممكن بغيره ولك
ان تقول مراده سواء في اتحاد الواجبين مع قطع النظر عن امتناع
تعدده او في اتحاد الممكنين او المختلفين وعلى كل تقدير فالمحال
اعم من الجوهر المجرد والمادي ومن العرض بل ومن الصفة
القديمة لان اتحاد الموجودين مطلقا محال قوله لان المتحدين
ان يبقيا بعد الاتحاد في الوجود فهما اثنان اي معروضا الاثنينية
لا معروض الوحدة فلا اتحاد بين الموجودين وان فنيا عند الاتحاد

فهما بعد الاتحاد معدومان فلا اتحاد بين الموجودين ايضا كما هو المدعى
وان جاز اتحادهما في العدم وان فنى احدهما وبقي الاخر فلا اتحاد
بين الموجودين ايضا بل هو بقاء واحد وفناء اخر وهو ليس من
اتحاد الموجودين في شئ وايضا لا يمكن اتحاد الموجود بالمعدوم والا
يلزم ان يكون الشئ الواحد موجودا ومعدوما معا نعم قد يصير الموجود
معدوما وبالعكس لكن الاتحاد بزوال وصف الوجود او العدم
وهو الاتحاد بالمعنى الثالث لا بهذا المعنى ومن هنا علم ان المراد
من الموجودين الغير المتحدين اعم من ان يكونا موجودين في الخارج
او في الذهن ومن ان يكون احدهما موجودا في الخارج والاخر موجودا
في الذهن ولذا قال المص في المواقف وشارحه هذا الحكم
اي عدم اتحاد الاثنين بديهي فان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين
والهويتين وكذا بين الماهية والهوية اختلاف بالذات
فلا يعقل زواله يعني ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما
فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات وهذا الحكم
مع وضوحه في نفسه ربما يزاد توضيحه فيقال ان عدم الهويتان
بعد الاتحاد وحدث امر اخر فلا اتحاد بينهما بل هما فقد عدما وحدث
امر ثالث وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد المعدوم
بالموجود بداهة وان وجدا اي بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما اثنان
كما كانا قبله والغرض هو التنبيه على الضرورة بتخيير بدا لطرفين
وتصوير المرام فظن بعض الناس انهم حاولوا بذلك الكلام
الاستدلالي فيمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين
وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا انتهى كلامه واورد عليه العلامة التفتازاني
في شرح المقاصد حيث قال هذا الاتحاد ممتنع لوجهين الاول ان
الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منها او من ماهية واحدة
فالاختلاف بينهما ذاتي لا يعقل زواله اي لكل شئ خصوصية ما
به هو هو فمتى زالت تلك الخصوصية لم يبق ذلك الشئ واعترض
عليه بانه ان كان استدلالا فنفس المتنازع فيه وان كان تنبيها

فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف
ذاتيا ممتنع الزوال وكون اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد
وان كانا باقيين فيهما اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان
هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يبق شيء منهما كان فناء لهما وحدوث
ثالث وايا ما كان فلا اتحاد واعترض عليه بانا لانسلم انهما لم يبقيا
كانا اثنين لا واحد واغا يلزم ذلك لو لم يتحدا فنعدل الى تقرير اخر
وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لاستحالة والا
فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شيء منهما موجودا الخ
فاعترض عليه بانا لانسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا
واغا يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد واجيب عن هذا
الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا
واحدا واما بوجود واحد فذلك الوجود اما احد الوجودين
فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث
ثالث فاعترض عليه بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين
الاولين صارا واحدا ايضا فلم يمكن التفصي عن هذا المنع الا بان
الحكم باستحالة اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال
تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة
في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع
اتحاد الاثنين مطلقا انتهى ونحن نقول يمكن التفصي عن هذا المنع
الاخير بتمهيد هو ان امتياز احدى الهويتين عن الاخرى اما بذاتها
كما في امتياز هوية بسيطة عن هوية بسيطة اخرى او عن هوية
مركبة كامتياز مجرد عن مجرد او من جسم معين واما بغيرهما كما
في امتياز هويتين من نوعين مركبين كزيد وهذا الفرس فانهما تمتازان
بالصورتين النوعيتين هما متضادتان عند البعض سواء كانا جوهرين
او عرضين او كالمتضادتين في امتناع اجتماعهما في محل واحد عند
من خصص التضاد بالاعراض ولا شك في ان مابه الامتياز لازم
الهوية عقلا في هذين القسمين لامتناع بقاء الشيء بدون ذاته او جزئه

بديهة واما بامر خارج كما في امتياز هويتين من نوع واحد كزيد وعمرو
وذلك الامر الخارج هو الامر المسمى بالتشخص الذي هو العوارض المشخصة
في الظاهر والوجود الخاص المستتبع لتلك العوارض في التحقيق كما
سبق من الشارح ولما كانت العوارض التابعة للوجود الخاص
الخاصة متباينة متضادة بحيث لا يجوز اجتماعها في محل واحد بديهة
كانت تلك الوجودات متباينة لان تباين الاثار يدل على تباين
مبادئها قطعا فلو فرضنا امكان انفكاك تلك العوارض والاثار
التابعة للوجود الخاص عن تلك الهوية عقلا بناء على ان استتباع
الوجود الخاص لما يترتب عليه عادي لا عقلي عند الاشاعرة فلا
شك في امتناع انفكاك التشخص عن الهوية عقلا لان الهوية هو
الماهية المأخوذة مع التشخص فحينئذ زال التشخص زالت الهوية
وذلك التشخص هو الكون في الاعيان بحيث يترتب عليه تلك
الاثار المخصوصة عقلا او عادة او متلازم مع ذلك الكون بل
نقول لما كان الاتحاد الذي نحن بصدد ابطاله هو الاتحاد من غير ان
يزول عنهما شيء من الذات والذاتيات والصفات كانت
الهويتان هنا ماخوذتين بشرط اوصافهما المتضادة المتباينة
فلا يمكن انفكاك شيء من الاوصاف عنهما عقلا كما لا يمكن
انفكاك الكتابة عقلا عن الكاتب اما خذ بشرط الكتابة
وان امكن انفكاكها عن ذات الكاتب فالاتحاد بهذا المعنى
يستلزم اتحاد الماهيات المتباينة والمتضادة اذا تقرر هذا فنقول
لو اتحد الجسم الابيض بالجسم الاسود من غير ان يزول عنهما البياض
والسواد ذاتا ووجودا والازم باطل لان الهوية الحاصلة بعد
الاتحاد اما ان يحصل لها الكون في الاعيان بحيث يترتب عليه
تفريق البصر عقلا او عادة او الكون في الاعيان بحيث يترتب
عليه جمع البصر عقلا او عادة او يحصل لها الكون بحيث لا يترتب
عليه هذا ولا ذاك بل تراخ كالحالة المتوسطة بين الجمع و
التفريق كما في الحمرة والصفرة فعلى الاولين ان كان الكون

الحاصل بعد الاتحاد عين احد الكونين الاولين فقط فهو فناء لاحدهما
وبقاء الاخر وان كان مثل احدهما فقط اذ لا يجوز ان يكون مثل كل منهما
فتلك الهوية الحاصلة مثل احدى الاولين لا عين احدهما ولا عين
كل منهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث وعلى الثالث كانت
تلك الهوية مغايرة لكل من الاولين مباينة لهما في الوجود الخاص
والا تاريد بهته عند العقول المستقيمة وهذا وان نازع فيه الخصم المعاند
وليس الغرض مجرد الزامه بل بيان حكمه الواقع عند العقول السليمة
وبهذا المراد المص وبهذا الاعتبار كان امتناع اتحاد الوجودين اوضح
فصح ان يكون تنبيها فاندفع ما اورده العلامة على المص لان مراده
المص من البقاء هو بقاء هما في الوجود كما اشار اليه الشريف
فلا يكون دليلا مغايرا للدليل المعدول اليه ولعل مراد الشريف
المحقق من التغاير بقوله يعني ان التغاير بين كل اثنين وضعا مقتضى
وانتهاء ايجاء الى دفع اعتراض العلامة بمثل ما ذكرنا بناء على ان
البياض مثلا وان امكن انفكاك تفريق البصر عن هوية الموجود
عقلا عند الاشاعرة لكن لا يمكن ان ينفك عنها الوجود الخاص
عقلا اعني الكون في الاعيان بحيث يلزمه التفريق عقلا عند الحكماء
وعادة عند الاشاعرة وكذا الكلام في هوية السواد وفي هوية
الكيفية المتوسطة بينهما وان نازع فيه الخصم المعاند كالسوفسطائي
كيف ولو جاز مثله لما حصل لنا الجزم بعدم اتحاد اباثنا الماضية
ببعض الجمادات وبعدم كون الجمادات فضلا تحار بروز ذلك
مكابرة ظاهرة ومن الغرائب ان الشارح الجديد للتجريد بعد ما
عجز عن دفع المنع الاخير المستند بجواز اتحاد الذاتين والوجودين
معاندل الى تقرير اخر بان غير الوجود الى التشخص ثم قال ولا
يمكن ان يقال على قياس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد مشخصان
بتشخص واحد هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين
الاولين كان فذا ممتازا به احد الاثنين عن الاخر وهذا التشخص لا
يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون هو نفسهما وانت خبير بان التشخص

اما عين الوجود الخاص او مستلزم معه فمن جوز اتحاد الوجودين الخاصين
يجوز اتحاد الشخصين قطعا ولذا اورد عليه الشارح هناك بان
للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الاخر كان لازما لاثنين الشخص
لا لذاته فاذا زالت زال مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة كما ان
امتياز كل من الوجودين بأثر خاص كان لازما لتعددهما وقد زال
بزوال التعدد مع بقائهما بصفة الوحدة والمخلص ارداده عليه انه
يجوز اتحاد الشخص ايضا كالوجودين بان يكون الشخص المعين
مما يعرض له الكثرة تارة والوحدة اخرى كالوجود اللهم الا ان يقال
يحمل مراد الشارح التجريد على ما ذكرنا فيندفع ما اورده عليه ثم قال
الشارح هناك يمكن تلخيص الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك
وهو ان يقال ان اتحد مع بقاء الاثنينية لزم اجتماع النقيضين
فان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما وكلاهما
خلاف المفروض او بارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة
على فاعلهما وذلك مالا ننكره بل نثبته في بعض الاشياء وليس هذا
هو الاتحاد الذي نخيله انتهى وانت خبير بان مآله ان الاثنين بشرط
الاثنينية لا يتحدان وهذا حكم بديهي لا ينبغي ان يورد ويبين بالدليل
او التنبيه في علم الكلام كما قيل ولا يجدي في المقام شيئا اذ لمانع
ان يقول بجواز اتحاد الواجب بغيره لا بشرط الاثنينية بل المانع
في المقام ان يقال الواجب تعالى بغيره لا من غير ان يزول عنه شيء
من ذاته او صفاته او ينضم اليه شيء ولا بان يزول عنه شيء من ذلك
ولا بان ينضم اليه شيء اما الاول فلا متناع الاتحاد بهذا المعنى
مطلقا لا منهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان هذا على ما لا يخفى
واعلم ان اتحاد المحمول الموضوع في قولنا زيد انسان مثلا ليس
من حيث كون الانسان هوية ذهنية جزئية بل من حيث كونه
ماهية كلية بتجريده عن المشخصات الذهنية كما قالوا فلا يرد ذلك
قوله والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة
المراد من الحقيقة الواحدة هنا اعم من الحقيقة التي قامت على

المجموع صورة نوعية اخرى وراء صورة الاجزاء كما في كون التراب بانضمام
باقي العناصر انسانا او شجرا او معدنا معينا ومن الاعتبارية التي لم
يعرض على المجموع تلك الصورة كما في صيرورة التراب بانضمام الماء
اليه طينا فان الانسان المجازي متحقق في كلا القسمين ولذا مثل بكون
التراب طينا لا يقال لعل مراده من الوحدة الوحدة الحقيقية على
قول من ذهب الى حدوث الصورة النوعية الجوهرية في مثل الترياق
والسكنجبين كما ذكره شارح المقاصد لانا نقول هذا المعنى للانحاد
سائل لانه يحدث فيه الصورة الجوهرية كما سيرفان في شرح
المقاصد ويمتنع انحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيرا شيئا
واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماء الآن في اناء واحد
او الاجتماعية كما امتزج الماء والتراب فصارا طينا ومثله في شرح
التجريد وقد قالوا الواحد بالاجتماع وحدته قد يكون بحسب الطبيعة
كالشجر الواحد وقد يكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد انتهى

قوله بطريق الاستحالة لعله بمعنى انقلاب
الشيء عن حالتها الاولى الاصطلاحية بمعنى تبدل الكيفيات فالحركة
في الكيف ولذا احتاج الشريف في شرح المواقف الى تفسيرها
بان يقول اعني التغير والانتقال فيما كان او تدريجيا وقد قالوا ضرورة
الماهو ابقاء الصورة النوعية الباقية وكون الصورة النوعية
الهوائية والفاء والكون وقعيان بخلاف الحركة في الكيف
فان مطلق الحركة تدريجية ولذا عمم الانتقال من الدفعي والتدريجي
ولما كان تبدل الصور النوعية للشيء تغيرا في ذات الشيء وجوهره
وتبدل الاوصاف تغيرا في عرضه قال الشارح في جوهره او عرضه
والاولى في ذاته ووصفه ليشمل ذات الواجب تعالى وصفاته
الا ان يقال انه اومى بذلك الى استحالة في الواجب تعالى **قوله**
والكل في حقه تعالى محال لظاهر انه حمل الانحاد المنفي في كلام المص
على ما يعم المعاني الثلثة اي ما يطلق عليه الانحاد حقيقة او مجازا
وانما عممه منها مع ان المص والتفتازاني حملاه في المواقف والمقاصد

على المعنى الاول الحقيقي لانه لو لم يحمل على الاعم لم يصح نفي الحلول والاتحاد
بهذا المعنى وجميع طوائف النصارى وان حمل قوله لا يتحد بغيره على
معنى انه تعالى لا يتحد ذاتا او صفة بغيره على نحو ما قدمناه في نفي الحلول
لان قول بعضهم ان اقنوم العلم اتحد بجسد المسيح بطريق الانقلاب
لحما ودما ظاهر في الاتحاد بطريق الاستحالة وقول بعضهم تركب اللاهوت
بالناسوت كالنفس مع البدن ظاهر في الاتحاد بطريق الانضمام
ففيه تعريض لهما كما ان العلامة التفتازاني عرض المص في نفي الحلول
حيث خصه المص بالحلول الاصطلاحي وعمه العلامة من الحلول في
المكان ينتظم الرد المذكور ونحن نقول فيه نظر فعلى هذا ان حمل الغير في
كلام المص على الغير المصطلح عند الاشاعرة فيكون تخصيصا للمدعى
بالنسبة الى نفي المعنى الاول مع عموم الدليل لانه كما يدل على امتناع
اتحاده تعالى بما يباين الذات يدل على امتناع اتحاده تعالى
بشيء من صفاته وان حمل على المعنى اللغوي ليشمل صفاته تعالى
فنفي المعنى الثاني غير صحيح عند الاشاعرة لان ذاته تعالى بانضمام
صفاته حقيقة واحدة متخصلة اي موجودة في الخارج على مذهب
المتكلمين ولا تخلص الا بان يحمل الغير على المصطلح ويحال نفي اتحاده
تعالى بصفاته بالمعنى الاول على المغايرة مع قرينة عموم الدليل
وبه يظهر احتمال كلامه فيما بعد كما ستعرفه **قوله** اما الاول فلما
وايضا يلزم ان يكون الواجب ممكنا لما ثبت من امتناع تغير
الواجب عليه فاني شرح المقاصد **قوله** واما الثاني فلان احدهما
حاصله لو كان تعالى بانضمام شيء اخر اليه متحدا بالمجموع الحاصل
فاما ان يكون بينه تعالى وبين ذلك الشيء المنضم حلول اصطلاحي
يعني اختصاص الناعت اولا يكون فعلى الثاني لا يكون مجموعهما
حقيقة واحدة يتحد بها الواجب تعالى اذ لا يحصل من الانسان
والحجر الموضوع بجنبه حقيقة واحدة بداهة وعلى الاول فاما ان
يكون الواجب حالا وهو محال مناف للوجوب الذاتي او
محلا مستغنيا عن ذلك الحال فيه فيكون ذلك الحال عرضا فان

المحل ان احتاج الى الحال في بقائه يسمى هيولى والحال صورة والا فيسمى
موضوعا والحال عرضا واذا كان الحال عرضا فلا يحصل من الموضوع والعرض
حقيقة واحدة متحصلة اي موجودة في الخارج يتحد بها الواجب وان
حصل هناك حقيقة واحدة اعتبارية كالعسكر الواحد ولقائل ان
يقول ان اراد بالحلول ما يعم الاصطلاحي والحلول في المكان لا بطريق
احتياج الحال فهو لا ينافي الوجوب الذاتي وان اراد الحلول الاصطلاحي
والحلول في المكان لا بطريق احتياج الحال فهو لا ينافي الوجوب
الذاتي وان اراد الحلول الاصطلاحي كما هو صريح كلامه فان اراد
بالحقيقة الواحدة الواحدة وحدة حقيقية فلا يتم التقريب لان
المدعى نفي مطلق الاتحاد بالمعنى الثاني سواء كانت الحقيقة الحاصلة
بالانضمام حقيقية كالشجر او اعتبارية كالطين والبيت وان
خص المعنى الثاني بالوحدة الحقيقية فلا يصح رد الملكانية من النصارى
حيث زعموا الاتحاد بالجسد بطريق الامتزاج وكالخمر بالماء كما سبق
قوله فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة اقول
الصواب ان يحذف قوله فلا يحصل منهما الخ فيقال بدله واللازم
باطل اذ لما كان المراد من الغير الغير المباين له تعالى كان ذلك الغير
قبل اعتبار الحلول جوهرا او عرضا قائما بواحد من الممكنات فان
كان جوهرا يلزم انقلاب الجوهر عرضا وان كان عرضا قائما بالممكن
يلزم انتقال العرض من موضوع الى موضوع اخر والكل قطعي البطلان
وهذا هو الاختلال الذي ذكرناه وايضا الاولى فيكون الحال صفة
لان الحلول شامل لصفات الواجب تعالى قوله واورد
عليه بانه الخ ايراد على الشق الاول بانا لا نسلم انه اذا لم يكن احدهما
حالا في الاخر امتنع ان يحصل هناك حقيقة واحدة لجواز ان
يحل فيهما ثالث فيحصل حقيقة واحدة الا يرى ان العناصر الممتزجة
مع عدم حلول شيء منها في الاخر حل في مجموعها صورة نوعية
واحدة جوهرية فحصل هناك حقيقة موجودة هي الشخص الحيواني
او النباتي او المعدني وهي المواليد الثلثة قوله ودعوى الاحتياج

والانفعال الخ جواب عن الايراد المذكور بابطال السند بان يقال لو حل
فيهما صورة نوعية جوهرية لزم احتياج الواجب الى الشيء المنضم و
انفعاله منه اذ جميع الاجزاء المادية التي حل فيها تلك الصورة يحتاج
كل منها الى الاخر وينفعل كل منها عن الاخر الا يرى ان صور المواليد
انما فاضت على العناصر بحدوث كيفية متوسطة بين كيفياتها
من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بان يفعل كل منها
في الاخر باعتبار صورته وينفعل عن الاخر باعتبار مادته فيكسر
كل منها ثورة الاخر في كيفيته ويحصل كيفية متوسطة بين
حرارة النار والهواء وبرودة الماء والتراب وبين رطوبة الماء
والهواء ويبوسة النار والتراب وحاصل الجواب ان كلية
هذه الدعوى ممنوعة وان كانت مسلمة في انفعال الاجزاء المادية
للمواليد بل الاحتياج غير مسلم في شيء من المواد اذ المحتاج هو
الصورة الحالة في الاجزاء لا الاجزاء وهو ظاهر واقول ذلك السند
باطل لانه مستلزم لاجتماع المجرد مع مجرد اخر او مادي والاجتماع
والافتراق ليس من شان المجردات على ما نص عليه الشيخ
ابن سينا ولذا جعل الاعداد القابلة للجمع والتفريق من
خواص الماديات نعم يرد على الشق الاول ان تركب النفس
المجردة مع البدن اتحاد بالانضمام وليس بينهما حلول لا بطريق
حلول الصفة في الموصوف ولا بطريق حلول الشيء في المكان
وليست النفس محلا للصورة النوعية الحالة في مادة الجسم
فلا يقوم حجة على بعض النصارى الزاعمين بتركب الواجب تعالى
مع الجسد كتركب النفس مع البدن فالوجه في ابطال ما زعموه
ان يقال ان المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
انما تتعلق به لتحصيل الكمالات باتفاق الحكماء فهو مجرد لم
يخرج جميع كمالاته الى الفعل وهو ينافي وجوب الوجود واما
المجرد الذي جميع كمالاته بالفعل فلا معنى لتعلقه بالبدن تعلق
التدبير بل هو يتعلق به تعلق التأثير والايجاد قوله لكن لا نم

انه لايحصل؟ منع للملازمة القائلة بان الحال اذا كان عرضا فلايحصل
منها حقيقة واحدة وقد عرفت انه منع لمقدمة غير ملتزمة ههنا وان
التزمها المستدل **قوله** وادعوا ان الاجسام مؤلفة من الصورة
الامتدادية اى الصورة الجسمية الممتدة فى الجهات الثلث والاعراض
القائمة بها اى المختصة بنوع ذلك الجسم فان المنوع عندهم هو الصورة
النوعية التى هى عوارض مخصوصة لا المشتركة بين الانواع وانما
خصه بالاشراقية مع ان المتكلمين مشاركون فى هذا الادعاء
لانه اراد بالصورة الامتدادية الجوهر المتصل الاجزاء بناء على ان
القول بالوحدة الحقيقية موقوف على الاتصال والمتكلمون
ينفون الاتصال وينكرون المقدار بل مطلق الكم فليس الشئ من
الاجسام وحدة حقيقية عندهم **قوله** واما الثالث فلان
التغير الجوهرى بزوال جزء من ذاته اذ لاجزء له تعالى والعرضى بزوال
صفة وحصول صفة اخرى من الصفات الذاتية محال لما ومن عدم
تبدل الصفات الحقيقية ولاجل ان نفى الانحلال بالمعنى الثالث
موقوف على عدم قيام الحوادث بذاته تعالى وسطه المصر
بين الحلول والانحلال فاندفع عنه ما اسلفنا ومنه يظهر وجه اخرى
لتعميم الشارح الانحلال من المعنى الحقيقى **قوله** اذ الجوهر هو
الممكن المستغنى عن المحل وهو المتحيز؛ كلمة او لتقسيم الحد بمعنى ان
بعض المتكلمين عرفوه بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثانى الا ان
افادة المعرف بأباه فالوجه انها للشك فى ان حقيقة عندهم
احد المعنيين قطعا فلايكون جوهرا والا لكان الواجب ممكنا او
متحيزا والكل محال واما كونه تعالى جوهرا بالمعانى الاخر المعتبرة عند
الحكماء كالموجود المستغنى عن المحل او القابل للصفة فهو وان
كان صحيحا بحسب المعنى لكن لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى
فى الشرع وهو موهم للامكان والتحيز لكثرة استعماله فيهما **قوله**
لان العرض محتاج الى المحل المقوم؛ كون المحل مقوما للعرض محل نظر
على مذهب المتكلمين القائلين بان الموضوع ليس من مشخصات

العرض الا ان يحمل على محل ما لا على المحل المعين فان النزاع بين
الفريقين فى الثانى لا فى الاول لان احتياج العرض فى وجوده الى
محل ما قطعى قلت ثم لايخفى انه اشار فيما سبق الى ان كل
عرض حادث فالمناسب ههنا ان يتعرض بالحدوث ايضا
وان حمل على ان مراده انه تعالى ليس بعرض بالمعنى المعتبر عند الحكماء
ايضا ففيه انه ينبغى مثله فى الجوهر اللهم الا ان يقال انه حمل العرض
ههنا على معنى مطلق الصفة حادثة كانت او قديمة **قوله**
شاب اذا ابيضت لحيته ولا شارب له جعده قطط الجعودة
كون الشعر كالحلقة وقطط شدة الجعودة والحاصل جعله
تعالى شابا مرد فى حسن تصاوير الانسان ولما كانت هذه
الصورة مما يشتهر لم يرتضها البعض الاخر بل جعله تعالى فى صورة
تناسب الوقار وهى اوائل الشيخوخة فلذا قالوا هو
اشمط الرأس واللحية والشمط بالفتحتين بياض شعر الرأس
يخالط بسواده والرجل اشمط وقوم شمطان مثل اسود وسودان
كذا فى الصحاح فقيل اشمط بضم الهمزة والميم غلط واطيط
العرش صوته والرحل ما يجعل على الدابة ليركب عليه مثل
السرج وغيره واذا كان جديدا او ركب عليه الحمل الثقيل فهو
يصوت والبلكفة منحوتة من بلاكيف كالبسملة والحمدلة
قوله وهؤلاء لايكفون ولذا قال صاحب الامالى رب
العرش فوق العرش لكن بلا وصف التمكن والاتصال فافهم
قوله ورأيت فى بعض تصانيف فهو لم يجوز المجرد القائم
بذاته بل اتفاقا الى وهمه حيث حكم بان كل موجود فهو فى مكان
وجهة وهو من الاحكام الوهمية الكاذبة قطعا ولذا قال الفاضلون
بتجرد النفوس الناطقة المراد من حديث من عرف نفسه
فقد عرف ربه ذلك **قوله** لكن بعض اصحاب الحديث
من المتاخرين اى متاخرى الحشوية لم يرض بكون الفوق قبلة الدعاء
لاجهة الله تعالى بل صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز وانما

قبلة الدعاء اى قبلة الصلوة فهو حمل قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى على حقيقته ولم يجعله من المتشابهات ولا كناية عن
الاستيلاء والغلبة على العرش وما فى جوفه **قوله** وانت
تعلم انه بعد قيام البرهان الخ اى بعد ما ذكر ما قام البرهان عليه
من الحكمين السابقين لا حاجة الى سلب الجهل بعدهما لان الجهل
ببعض المعلومات او كلها اما من عدم العلم به فى الاصل وقد
بطل ذلك باثبات شمول العلم واما بالنسيان فيلزم تغير صفته
الحقيقية التى هى صفة العلم وقد بطل ذلك عند قوله ولا يقوم
بذاته حادث فلا يرد عليه ما قيل فيه ان المص لم يقم عليهما برهانا
فى هذه الرسالة نعم يرد عليه انه لم يسبق من المص التصريح بعدم
زوال صفة حقيقية بل التصريح بعدم قيام حادث وهو لا يستلزم
الاول لجواز ان يزول بعض الصفات ولا يحدث بعد زوالها
صفة اخرى ابدا فاحتمال النسيان باق بعدهما **قوله** واما الكذب
فقد قيل ان من جوز الخلف فى الوعيد الخ ولعله ذهب الى ان
النقص ليس لازما لماهية الكذب فانه قد يكون مباحا بل واجبا
فيما توقف عليه اندفاع الفتنة العظيمة وانما يكون نقصا فيما
اذا تضمن مضرة للغير لا فيما تضمن منفعة كما فى خلف الوعيد كما هو
ان من اوعد لزيد بانه يقتله غدا ظلما فلا شك فى ان النقص
فى صدق ذلك الوعيد لا فى كذبه وسيجئ تحقيق الكلام **قوله**
ومن ثمه كذب الله المنافقين اى فى قولهم لئن اخرجتم لنخرجن
معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم اذ الظاهر
من قوله تعالى والله يشهد انهم لكاذبون فى قولهم هذا مع ان
الخروج وعدم الاطاعة والنصرة استقبالية بالنسبة الى زمان
تكلمهم بذلك القول بشهادة الصيغة وان الشرطية للاستقبال
فلو كانا مخصوصين بالماضى والحال لما قال تعالى كذلك واعلم
ان المراد من الصدق والكذب ههنا ما هو صفة المتكلم اعنى
الاخبار والاعلام عن الشئ على ما هو به فى الواقع او لا على ما

هو به لا صفة الكلام وهو مطابقة حكمه للواقع او عدم مطابقته له
والصدقان متلازمان كالكذبين ولذا وقع لزوم الكذب بتوجيه
ايات الوعيد بالتخصيص او بالانشاء **قوله** والوجه فى دفعه
اى الوجه الصحيح فى دفع لزوم النقص ان ايات الوعيد مشروطة
بشروط اى مخصصة بقيود مستفادة من الايات الاخر كقوله تعالى
ولم يصروا على ما فعلوا الاية وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله عليه السلام التائب
عن الذنب لمن لا ذنب له فيكون مثل قوله تعالى ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا بمعنى ان جزائه جهنم
ان لم يتب او ان لم يشاء الله تعالى مغفرته فيكون فى معنى
الشرطية فلا كذب فى عدم عقاب التائب والمغفور هذا
هو الجواب المرضى عند المحققين ولا دليل من الايات و
الاحاديث على تخصيص ايات الواردة فى حق الكفار ولا
يتجه على ذلك الجواب المرضى ان صيغة العموم المجردة عن دليل
الخصوص تدل على ارادة كل فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص
عليه باسمه الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو
وهو لا يجرى فى الخبر للزوم الكذب واما التخصيص هو الدلالة
على ان المخصوص غير داخل فى العموم ولا يكون ذلك الا بدليل
متصل لانا نقول تخصيص العام بيان لا نسخ سواء بدليل متصل
او متراخ فان قيل فعلى هذا يكون حكم العام هو التوقف
حتى يظهر دليل الخصوص وليس كذلك قلنا لا بل يجرى على
عمومه فى حق العمل وفى حق وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته
كما فصل فى اصول الفقه **قوله** ويمكن ان يقال المراد منها
انشاء الوعيد الخ لا يخفى ان حمل الجمل الخبرية على الانشاء مجازى
يحتاج الى قرينة صارفة كفقد فائدة الخبر ولازمها جميعا كما فى
مقاومة الاسد ووضع الانثى وههنا ليس كذلك لثبوت
فائدة الخبر ولذا صدره بالامكان لا يقال لا يجدى اخذ الامكان

لما قالوا بامتناع المجاز فيما امكن الحقيقة لما نقول الامتناع في قولهم بمعنى سلب الامكان في نفس الامر في جميع اوقات انتفاء القرينة المعلومة والامكان الماخوذ في مقام السند ههنا بمعنى الجواز العقلي لما قالوا ان احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز ولذا ترى المفسرين يجعلون المعاني الحقيقية والمجازية قوله لاحقيقة الاخبار لانها لمثل قولنا الصبي يقاوم الاسد خارج نطابقه النسبة الكلامية او لا نطابقه فيكون خبرا حقيقة لما نقول المراد من الخارج ان يكون له ذلك الخارج في الواقع وفي قصد المتكلم جميعا ومآله الى ان يكون لنسبة الكلام خارج في الواقع ويقصد المتكلم ان تلك النسبة مطابقة لذلك الخارج او ليست بمطابقة له واذا قصد المتكلم عدم مطابقة الايجاب يلزمه ان يقصد مطابقة السلب فيكون كل خبر موضوعا لمعناه من حيث كونه مطابقا للواقع في قصد المتكلم وان لم يكن مطابقا له في نفس الامر وهذا غاية توجيه ما قيل هنا من ان مرادهم ان يكون له خارج يقصد مطابقته او لا مطابقته والصواب ان يقال ان جميع الاخبار موضوعة للواقع والتكلم بالخبر يكون حكاية للواقع فكما لا قصد للمطابقة في مثال المعاونة لا حكاية فيه لكذا ههنا فقصد المطابقة ولذا قالوا ان مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي بناء على جواز تخلف المدلولات الوضعية عن دوالها وقد حقق الشارح المحقق في شرح التهذيب ان الخبر موضوع على حكاية الواقع وبذلك دفع البحث الفاضل المسمى بالجذر الاصم وهو ان قائلا لو قال كلامي هذا كاذب او كل كلام اتكلمه اليوم فهو كاذب وايا ما كان يلزم ان يكون صادقا وكاذبا معا وقد اظهر العلامة التفتازاني العجز عن جوابه وحاصل دفع الشارح ان الخارج نفس هذا الكلام فليس فيه حكاية الواقع فلا يكون خبرا حقيقة وان كان خبرا صورة قال المص وهو مرئي للمؤمنين يوم القيمة لايخفى ان الظاهر انه معطوف على قوله

ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب فالظاهر ان يقول ويراه المؤمنون يوم القيمة الا ان العدول الى الجملة الاسمية للتوكيد والتنبيه على تحقق وقوع الرؤية للكثرة المنكرين لان القول بوقوع الرؤية في الاخرة بلا موازاة ومقابلة خاص بالاشاعرة ولشدة الانكار لان المعتزلة ومن يحذو حذوهم انكروا امكانها مع انها مستبعدة عند العقول واما عطفه على قوله وهو منزه عن صفات النقص فليس بمستقيم لان ما بعده من الصفات السلبية كقوله لاحاكم عليه ولا يجب عليه شئ وليس بمنقض ولا منجز معطوف على التوجيه بقوله فلا شبه له وعلى التقدير بن يجب عليه انه لا وجه للتوسيط مسئلة الرؤية بين الصفات السلبية وكذا قوله ما شاء الله كان ؟ بل محلها قبيل قوله ولله ملائكة ذوا جنحة ؟ اللهم الا ان يؤول بانه تعالى ليس بمرئي ولا معطل قوله وتحقيقه اي بيان حقيقة مذهب الاشاعرة والسلف الصالح ان الابصار عبارة عن ادراك تام لعل الادراك بمعنى الوصول الا العلم فان الجمهور لا يرتضونه كما سبق وانكشاف مبلغ اي بالغ الى مرتبة فوق الانكشاف في العلم وان كان في تلك المرتبة ايضا متفاوتة بعضها ابلغ من البعض الاخر بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده يحصل عقيب فتح البصر وهو اي ذلك الادراك في رؤية الحاضر الشاهد انما يحصل لنا عادة بالمحاذاة اي المقابلة والقرب المعتدل لان البعد وكمال القرب مانعان عن حصوله وخروج الشعاع من الباصرة على هيئة مخروط مصمت او مركب من خطوط مجتمعة في مركز البصر قاعدته على سطح المرئي او على هيئة خط مستقيم يضطرب طرفه الواصل الى المرئي فيتحرك على سطحه في طوله وعرضه بسرعة فيحصل هناك سطح شعاعي منطبقا على السطح المرئي كما ذهب اليه طوائف الرياضيين او الانطباع اي انطباع صورة المرئي وشبحه في الرطوبة الجليدية

ثم في مجمع البحرين في الحس المشترك كانتقاش شيخ الشئ المقابل في
المرآة كما ذهب اليه الطبيعيون وفي حق الله تعالى في الاخرة يحصل لنا
هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يجب ان يقال ان انتفاء
الشرط يستلزم انتفاء المشروط اذ لو فرضنا انها شرائط عقلية
له في هذه الشاة فلا نسلم انها شرائط له في الشاة الاخرة ايضا
لان الرؤيتين مختلفتان بالماهية او بالهوية لامحالة فيجوز اختلافهما
في الشرائط واللوازم وبهذا المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها
عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا
بمعنى خلو الرؤية او الرائي والمرئي عن جميع الحالات والصفات
كما يفهمه ارباب الجهالات نعم على هذا يجب ان يقال من جانب
الخصم نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة لها
بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري
كذا في شرح المقاصد اقول على ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من
كون الحاسة نوعا من نوع العلم لا يكون ذلك الانكشاف
التام الحاصل عقيب فتح البصر نوعا مغايرا للعلم الضروري واما
على ما ذهب اليه الجمهور فلهم ان يقولوا يجوز ان يترتب على
فتح البصر انكشاف تام مغاير لنوع العلم مسمى بالابصار فان
الكل بخلقه تعالى وهو قادر على كل ممكن **قوله** بل عند الاشعري
كان ما سبق مبنيا على تسليم كونها اسبابا عقلية وبهذا على منع
ذلك ولذا جاز عندهم ان يرى اعمى الصين وهي بلدة في اقصى
بلاد المشرق بقه اندلس وهي بلدة في اقصى بلاد المغرب
والبقة البعوضة فعلى هذا يكون فتح البصر بل القوة الباصرة من
الاسباب العادية ايضا **قوله** واستدلوا على جواز الرؤية
اي على امكانها في الواقع قال في شرح المقاصد ولم يقتصر الاصحاب
على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما
يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان
اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشئ سيما فيما

ورد به الشرع الامكان ما لم يرد عه الضرورة او البرهان فمن ادعى
الامتناع فعليه البيان لان هذا مما يحسن في مقام النظر والاستدلال
دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان
ايضا سمعي لان احد مقدميه وهو ان موسى عليه السلام طلب
الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل امر ثبت بالنقل
دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لا نزاع في امكانه بل وقوعه انتهى
فظهر ان ما وقع منه في شرح العقايد النسفية من تفسير قوله ورؤية
الله تعالى جائزة في العقل حيث قال يعني ان العقل اذا خلي و
نفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم برهان على ذلك مع ان
الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان
مبني على مقام النظر والاستدلال واشارة الى ان مجرد الجواز
العقلي كاف في ابقاء النصوص على ظواهرها اذ يكفيه عدم قيام
البرهان على امتناعها ولا يتوقف على قيام البرهان على
امكانها فلا يرد ما اورده الخيالي من انه امكان ذهني لا نزاع فيه
للخصم لان يقال ان ذلك المقام ايضا مقام المناظرة والاحتجاج
ولذا احتاج الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا هناك **قوله**
الاول ان سؤال موسى عم الرؤية يدل على امكانها واعترض
المعتزلة على هذا الدليل بوجوه الاول انا لا نسلم انه طلب الرؤية
بل طلب العلم الضروري وعبر عنه بما يستلزمه وهو الرؤية واطلاق
الملزوم على اللازم مجازا شايع وهو للخلاف والجبائي واكثر
البصريين الثاني للكعبي والبغداديين وهو انه لو سلم انه طلب
الرؤية فالكلام على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك
انظر اليها نحو واسئل القرية واجابوا بان كليهما فاسد
لانهما عدول عن الظاهر بلا دليل ويستلزمان عدم مطابقة
الجواب بقوله تعالى لن ترانى لسؤال موسى عم لان نفي العلم
الضروري غير صحيح وفاقا ولا نفي رؤية الآية كيف وقد اراه
الله كاك بالجبل وهو من اعظم اياته وايضا الرؤية المقرونة بالنظر

الموصول الى نفس في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين الثالث
للجاحظ واتباعه وهو انا لو سلمنا انه طلب رؤيته تعالى فانما
يدل على امكانها لو طلبها لاجل الرؤية وذلك ممنوع بل طلبها لعلمه
حيث قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلموا امتناعها لهم بالطريق
الاولى واجابوا عنه ايضا بانه لو كان الغرض من السؤال ظهور
امتناعها عندهم لكان الجواب بما يدل على الامتناع وليس كذلك
لان قوله تعالى لن ترانى انما يدل على نفي الوقوع لا على نفي الامكان
وايضا لكان السؤال عبثا لا يليق بشأنه عليه السلام لانهم سئلوا
الرؤية قبل ذلك حين ما قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فزجرهم الله تعالى عن طلب ما لا يليق بجلاله تعالى باخذهم الصاعقة
كما يزجر الاراذل عن رؤية الملوك فلم يتزجج موسى عم في زجرهم
الى سؤال الرؤية واضافته الى نفسه وايضا الحاضرون عند
السؤال ان كانوا مؤمنين يكفيهم قول موسى عم الرؤية ممتنعة وان
كانوا كافرين كما اختاره بعض المفسرين من انهم السبعون المختارون
فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل بهم موسى في الغمام وخروا
سجدا فسمعوا تكلم بامره ونهيه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه
وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فارتدوا بعد ايمانهم فسئل
موسى عم الرؤية فلما كفيهم قول موسى عم انه تعالى اخبر بامتناع
الرؤية وما قبل على هذا التقدير يجوز ان يسمعوا كلام الله تعالى
باذانهم ويكون هناك قرائن دالة على انه ليس من جنس كلام
البشر كعدم الترتيب والاسماع من جهة واحدة فدفع بانه
لو كفيهم سماع ذلك لما قالوا بعد سماع التكلم بالامر والنهي لن
نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فلما لم يكفهم ذلك كان قصدهم
بان المسموع كلام الله تعالى موقوفا على اخبار موسى عليه السلام
بانه كلام الله وحيث لم يصدقوه في اخباره عليه السلام كان ذلك
عبثا مع ان حمل الآية على السؤال لاجل قومه عدول عن الظاهر

بلا دليل الرابع انه عم سئل الرؤية مع العلم بامتناعها لزيادة
الطمانينة بتعاضد ليل العقل والنقل كما في سؤال ابراهيم عم
ان يريه كيفية احياء الموتى واجيب عنه بانه لو كان لذلك لطلب
اظهار الدليل السمعي الدال على الامتناع وطلبه بطلب الامر المحال
مما لا يليق بشان العقلاء فضلا عن الانبياء عليهم السلام اقول
وايضا لخوطب بما يدل على الامتناع وهذا اولى مما ذكره المص
في الجواب عنه بعدم التفاوت في العلم القطعي اذ لا شبهة في
ان العلم القطعي الحاصل بالدليل العقلي المؤيد بالنقلي اقوى
من الحاصل بمجرده ولذا عدل عنه شارح المقاصد الى الجواب
بانه لا ينبغي ان يكون بطلب المحال الموهم بجهله بما يعرفه احاد المعتزلة
الخامس انه سئلها مع عدم العلم بالامتناع لان معرفة الله تعالى
لا تتوقف على العلم بجواز الرؤية وعدم جوازها او مع العلم
بالامتناع والسؤال صغيرة يجوز صدورها عن الانبياء عليهم السلام
واجيب عنه بان جهل كليم الله بما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز دون
احاد المعتزلة ومن حصل طرفا من العلم هي البدعة الشنعاء
والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء ولا يجوز صدور
الصغيرة عمدا عنهم بعد البعثة عند اهل الحق قوله وللمجال
للقول بجهل موسى عم جواب عن اعتراضهم الخامس وحاصله
ان ما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز من جملة الامور التبليغية ولذا
فصلت عن علم الكلام والجاهل ببعضها لا يصلح للنبوة وهو ظاهر
قوله الثاني انه علق الرؤية على استقرار الجبل المنجبصه ان
الرؤية معلقة على استقرار الجبل وهو ممكن في ذاته ينتج من
غير المتعارف انها معلقة على امر ممكن وكل ما هو معلق على
الممكن فهو ممكن ينتج من المتعارف ان الرؤية ممكنة واعترض
المعتزلة عليه ايضا من وجوه الاول انا لا نسلم انها معلقة على امر
ممكن وانما يكون كذلك لو علقت على استقراره مطلقا
او حال السكون وليس كذلك بل عقيب النظر الذي هو حال

الاندكاك والحركة بدلالة الفاء التعقيبية في قوله تعالى فان استقر الآية
ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب عنه ان الاستقرار حال
الحركة وهو زمان التجلي ممكن بان يقع بدلها كما يدل عليه اسناد
جعل في قوله تعالى فتجلى ربه للجبل جعله دكا لان ذلك الجعل
بالاختيار وفاقا ولو كان مسندا الى التجلي لانه اسناد الى السبب
اذ لا خالق للحركة الجبل سواه تعالى وهذا كما يقال الكتابة غير ضرورية
للكاتب وقت الكتابة وان كانت ضرورية بشرطها وقيل
يجوز ان يكون معلقة على الاستقرار بشرط الحركة فقد دفعه
الشريف المحقق في شرح المواقف بانه مستلزم للاضمار في الكلام
ولا قرينة عليه ولذا قال المصنف في الجواب ههنا انها معلقة
على الاستقرار من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة
واعترض عليه شارح المقاصد بانه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية
فيها لان الشرط التعليقي مستلزم للجزاء ثم اجاب بان المراد استقرار
الجبل من هو لكن في الاستقبال وعقب النظر بدليل ان والفاء
فلا يراد السكون السابق واللاحق اقول ولو سلم فكلمة سوف
تحتمل وقوع الرؤية في الاخرة الثاني ان ليس القصد ههنا الى بيان
امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع
المعلق عليه والجواب ان المدعى ههنا لزوم الامكان سواء قصد
او لم يقصد الثالث انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط
وهو الرؤية في المستقبل فابقيت ابدا تساوي الازمنة فكانت
محالا وبهذا في غاية الفساد بقي كلام هو ان المولى الخيالي اورد
على كبرى المعارف بانه يصح ان يقال ان تعدم المعلول
لتعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمها بالذات كما لو قيل لو انتفى
الصفات اللازمة لذات الواجب تعالى لانتفى الواجب
فلا نسلم ان كل معلق بالممكن فهو ممكن وقولهم الممكن يستلزم
المحال مرادهم انه لا يستلزمه من حيث كونه ممكنا وان استلزمه
من حيث كونه ممتنعا بالغير الا ترى ان المستلزم لعدم الجواب وقوع

عدم الصفات لا امكان ذلك العدم فانك اذا قلت ان وقع
عدم الصفات وقع عدم الواجب كان صادقا واذا قلت
ان امكن عدم الصفات امكن عدم الواجب كان كلاما كاذبا
ووقوع عدم الصفات محال وان امكان ذلك العدم وبالجملة
المستلزم لعدم الواجب الممتنع بالذات هو عدم الصفات
لكن من حيث امكانه فلم يكن المستلزم للمحال الا الممتنع ولو
بالغير فلا اشكال واجيب عنه بتحرير الكبرى من غير المتعارف
بان المراد ان استقرار الجبل ممكن صرف لا امتناع فيه لا بالذات
ولا بالغير ولا شك ان المعلق على مثل هذا الممكن ممكن في ذاته
والامتناع الحاصل للاستقرار بتعلق الارادة الازلية بعدم
استقراره في ذلك الوقت لا يقدح في امكانه الصرف لان
تعلق الارادة بهذا الجانب لم يكن بما يوجبه في الفاعل المختار
فعلى هذا يظهر صدق قولنا والمحال لا يثبت على شئ من التقادير
الممكنة اي الصرفة لانك اذا قلت ان قام زيد فاجتماع النقيضين
واقع كان كاذبا فانه غير واقع سواء قام زيد اولا وفي قولنا عند
وقوع المعلق عليه اشارة الى انه اذا كان الجزاء جملة خبرية
فالحكم في الجزاء والشرط قيد من قيوده كما ذهب اليه الشافعية
لا بين الشرط والجزاء من الاتصال لزوما او اتفاقا كما ذهب
اليه الحنفية والمتكلمون قوله والجوهر والطول والعرض
الطول والعرض والعمق عبارة عن خطوط ثلثة وفاقا بين
الحكماء والمتكلمين لكن الخط عند الحكماء القائمين باتصال اجزاء
الجسم عبارة عن عرض ممتد متصل الاجزاء كالسطح والجسم
التعليمي ولذا قسموا المقدار الى الكم المتصل الى الخط والسطح
والجسم التعليمي وعند المتكلمين القائمين للانفصال والمقدار
عبارة عن الجواهر الفردة المنتظمة على سمت واحد فكون
كل من الجوهر والعرض مرئيا بحكم الضرورة وباجتماع الاشاعرة
والمعتزلة والتنصيص على ما ذكر نا لم يقولوا كالطويل والعريض

قوله فلا بد من علة مشتركة لما حمل بعضهم العلة المشتركة على
مصحح الرؤية اعترض على الدليل بان تلك العلة يجوز ان يكون
الامكان او الحدوث لان صحة الرؤية معناها امكان الرؤية
وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث او
الامكان الاعتباريين ايضا واجابوا عنه بان المراد من العلة ما
يتعلق به الرؤية اولا وبالذات وبالمرئي ثانيا وبالعرض فانا
اذا رأينا فرسا مثلا فليس كونه مرئيا لاجل كونه فرسا
او حيوانا او جسما ناميا بل لاجل كونه هوية موجودة ولذا قال
الشارح يكون هو المتعلق الاول للرؤية وبعد ذلك اورد عليه
بان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما
مسد الاخرى فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد
ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين كالحرارة بالنار
وبالشمس فلا يلزم ان يكون لهما علة مشتركة واجيب عنه
بان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصية الجوهرية و
العرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد
نرى شيئا من بعيد وندرك ان له هوية ما من غير ان ندرك
كونه جوهرا او عرضا كالضوء او الظلمة وان استقصينا في
التامل فعلم ان متعلق الرؤية هو الهوية المشتركة ولا يرد عليه
ما اورده المولى الخيالي اخذا من كلام الشريف المحقق في شرح
المواقف من ان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري فكيف
يتعلق بها الرؤية بل المرئي خصوصية الموجودة لانا نقول ليس
المراد من الهوية المشتركة المطلقة هو الهوية بشرط عدم
التعين بشيء من الخصوصيات ليكون اعتباريا بل المراد
الهوية الموجودة المخصوصة لكن لا بشرط شيء من الخصوصيات
ولا شبهة في كون الهوية المطلقة بهذا المعنى موجودة في الخارج
كوجود حيز ما للجسم على ما مر اليه الاشارة من المص نعم الوجود
المطلق بمعنى الكون في الاعيان ومفهوم الهوية المطلقة ومفهوم

الماهية امور اعتبارية لكن مراد الشيخ الاشعري القائل بكون الوجود
عين الموجود من متعلق الرؤية هنا ما صدق عليه مفهوم الهوية المطلقة
لا بشرط التعين فلا يرد ذلك نعم يرد عليه ما اشار الشريف في
ذيل هذا الايراد من ان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجودة
الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة
قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء
المدرك وما يتعلق به من الاحوال وحاصله ان الاجمال المؤدي الى
الاشتراك عائد الى الادراك لا الى المدرك ولذا قال الامام الرازي
في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا
لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها
بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية انتهى فليتامل قوله
وذلك الامر اما الوجود فيه نظر اذ يجوز ان يكون الوجود بشرط
الحدوث او التحيز المطلق سواء كان تحيزا بالذات او بالعرض
ولو سلم فيجري هذا الدليل في صحة ملموسية الواجب تعالى
مع التخلف ولا مدفع له ولذا قال شارح المقاصد واما النقض
بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي
انتهى واما الايراد على الحصر بجواز ان يكون تلك العلة الوجوب بالغير
او الامور العامة كالماهية والمعلومية فمدفوع بان الاول غير مضر
لان فيه اعترافا بصحة رؤية صفات الواجب تعالى والثاني باطل
لاستلزامه صحة رؤية المعدومات بل الممتنعات لا يقال جريانه في
الملموسية ممنوع اذ لا ندرك باللامسة الا الاعراض كالحرارة
والبرودة والملاسة والخشونة لانا نقول ندرك بها الطول و
العرض ايضا وهما جوهران باتفاق المتكلمين فجريانه فيها قطعي على
مذهبهم وان امكن المناقشة فيه وفي اصل الدليل على مذهب
الحكماء القائلين بكون الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم قوله
والاخيران عدميان اي معدومان في الخارج لكونهما من الاوصاف
الاعتبارية المشتملة على السلب وايضا الامكان شامل

لحال العدم فلا يكون علة مختصة بحال الوجود والمدعى ان صحة الرؤية مختصة
بحال الوجود لامتناع رؤية المعدوم ضرورة واتفاقا فلابد لها من علة
بحال الوجود والامكان الشامل لحالتي الوجود والعدم لايكون علة لها
بخلاف الوجود فانه وجودي غير متحقق حال العدم للتباين بينهما
قوله وانه لااشتراك بين الوجود والباقي اللفظ لايخفى ان
الاشتراك اللفظي موقوف على تعدد الوضع بحسب تعدد المعاني
ولما كانت الهويات الموجودة غير متناهية في علم الواضع حين
الوضع لم يمكن وضع لفظ الوجود بازائها باوضاع متعددة غير
متناهية فلم يصح القول بالاشتراك اللفظي اللهم الا ان يقال انه مبني
على مذهب الشيخ ان واضع اللغات هو الله تعالى فيجوز ان
يضعه تعالى بازائها في الازل بوضع واحد منعم الى اوضاع غير
متناهية كما قال الشارح في علمه الاجمالي ولا يكون هذا الوضع
من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص كوضع البشر الحروف
واسماء الاشارات لان الخصوصيات في هذا الوضع ملحوظة
بذواتها لا بواسطة امر اجمالي كما في وضع الحروف ويقال
مراد الشيخ ان الوجود كالمشترك اللفظي في اذهاننا يوضع للقدر المشترك
بين الجزئيات وعلى التقديرين نقول مراد الشيخ من الوجود المشترك
ههنا الهوية الموجودة من حيث كونها موجودة لا من حيث التعين
بكونها حادثة او ممكنة اوجوهرا او عرضا وهي مشتركة بين الواجب
والممكنات ولفظ الوجود مجاز فيها على مذهبه وعدم اشتراك
الوجود بالمعنى الحقيقي لاينافي اشتراك الوجود بالمعنى المجازي
فلا يرد ما اورده اذ غايته ان الوجود في هذا الدليل مستعمل مجازا
في الهوية المطلقة نعم القول بكون الوجود بالمعنى الحقيقي عين ذوات
الموجودات مع القول بكونه مشتركا بينها يستلزم ان يكون
جميع الاشياء متماثلة متفقة الحقيقة بناء على ان الوجود طبيعة
نوعية بتخصص بعارض الاضافات قوله واوله صاحب
المواقف وتبعه شارح المقاصد حيث قال الاعتراض

يرد على الاشعري الزاما ما دام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد
تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه ضروري انتهى
اقول حاصل القول بالمنافاة منع اشتراك الوجود مستندا بمذهب
الشيخ وحاصل التاويل ان الشيخ لاينفي اشتراك الوجود
بمعنى كون الشيء له هوية ما وكيف ينفيه وهو ضروري وانما ينفي
ما زعمه المتكلمون من ان الوجود عرض قائم بالموجود كسائر الاعراض
القائمة بمحالها في الخارج هو بيان احديهما وهي الوجود قائمة
بالاخرى وهي الموجود كالسواد مع الجسم الاسود فمراده من قوله
وجود كل شيء عينه ليس انه عينه في الواقع بل المراد انه ليس في الخارج
هويتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد مع الاسود وذكر العينية و
ارادة هذا المعنى بطريق التجوز بعلاقة الخصوص والعموم لان العينية
اخص مطلقا من عدم الهويتين بحسب الخارج لجواز ان يكون عدم تعدد
الهوية الخارجية لكون احديهما اعتبارية فاندفع كلا وجهي الايراد الذي
اورده المحقق الشريف في شرح المواقف نعم يتجه على هذا التاويل ان
الوجود المشترك بمعنى الكون المذكور امر اعتباري ومعقول فان لا
موجود خارجي يتعلق به الرؤية كالحدوث والامكان ويمكن دفعه
بان المراد من كون الوجود مرئيا كون مبدا انتزاعه مرئيا دون مبدا
انتزاع الحدوث او الامكان لانا نرى الهويات من حيث
كونها موجودة لا من حيث كونها حادثة او ممكنة والا لما احتجنا
بعد رؤية العالم الى دليل حدوثه او امكانه كما يحتج الى دليل
وجوده وذلك لان ادراك الجسم مسلما من حيث الوجود يكفيه
ملاحظة مع الاثره المرئية ولا يتوقف على ملاحظة العدم بخلاف
ادراكه من حيث الوجود او الامكان ولك ان تقول كل من
القديم والحادث من اقسام الموجود الخارجي لكن المعتبر فيها
الوجود في الجملة فالحادث الفاني كما انه حادث عند وجوده
كذلك هو حادث عند عدمه عدمه اللاحق لكونه موجودا في الجملة
ولذا كان الحركة الواحدة حادثة عند انتهائها مع ان جميع اجزائها

منقضية فى ذلك وكذا الضربات العشرة حادثة عند تمام العاشرة
مع ان جميع اجزائها منقضية وقد سبق من الشارح ان الوجود
النفسى نوع من وجود المجموع فح نقول لما كان الحدوث والامكان
مشتركين بين حالتى الوجود والعدم لم يكن مبدأ انتزاعهما عنه خاصة
بحال الوجود بخلاف مبدأ انتزاع الوجود على التقديرين
فتخصص ليستلزم هذا انا نرى الهوية المشتركة بين الجوهر والعرض فانا
نرى الهوية من بعيد ولا شك فى وجودها ونحتاج فى كونها جوهرا
او عرضا الى تامل فظهر ان المرئى هو الهوية المشتركة بينهما وهو
لا ينافى اثباتهم كون الخصوصيات مرئية فى بعض الاحيان ايضا
ليكون مكابرة كما قال الامام الرازى ثم ان تلك الهوية المشتركة
المرئية ليست مختصة بالاشتراك بين الممكنات بل هى مشتركة
بين الواجب والممكن ايضا لانا نراهما من حيث كونهما موجودة
لهما كون فى الاعيان لا من حيث كونهما حادثة او ممكنة فلا يرد
عليه ذلك نعم يرد عليه ان كون المرئى هوية مشتركة ممنوعة لجواز
ان يكون الاجمال راجعا الى الادراك لا الى المدرك فيجوز
ان يكون المدرك خصوصية الجوهر او العرض او الوجود بشرط التجرد
المطلق وانتفاء الواسطة فى الاثبات لا يوجب انتفاء
الواسطة فى الثبوت وكذا يرد النقض بصحة الملموسية

قوله وهذا التاويل فى غاية البعد اقول الظاهر ان وجه البعد
ما اشار اليه الشريف من البحث بوجهين الاول ان انتفاء الهوية
فى الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الوجود فى الخارج حتى يكون ما صدق
عليه احدهما عين ما صدق عليه الاخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز
بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية
الثانى انه لو كان وجود كل شئ عين ذاته لم يكن لاحد شك فى
ان الوجود موجود كما لا شك فى ان السواد موجود انتهى وقد عرفت
انه انما يتوجه على المؤول لو كان التاويل بحسب كلام الاشعرى على حقيقته
وقد عرفت انه بالتجوز فلا يرد ذلك وانت تعلم ان تاويل كلام

العاقل خصوصا كلام صاحب المذهب بما يقتضيه الضرورة
فى غاية الغرابة لا سيما اذا كان ذلك لرد ما زعمه المتكلمون كما
اشرنا قوله وقيل ان الشيخ اجاب اخ بدل التاويل المذكور
لكن التاويل مبنى على كون الاستدلال تخييليا وهذا مبنى على كونه
الزاميا بناء على ان الاشتراك الممنوع مسلم عند الخصم وهذا
القائل هو الآمدى حيث قال ان المتمسك بهذا الدليل ان كان
ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كما يقتضى وجمهور الاصحاب
لم يرد عليه ما ذكروه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق
الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا للمتمسك به انتهى ولما لم
يكن مرضيا عند المصنف ذهب الى التاويل المذكور قوله وقد ثبت
وقوع رؤيته اشروع فى اثبات الوقوع بعد اثبات الامكان
فهو معطوف على قوله واستدلوا على جواز الرؤية قال الآمدى
اجمعت الامة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى فى الدنيا والاخرة
جائزة عقلا واختلفوا فى جوازها سمعا فى الدنيا فاثبته بعضهم
ونفاه الاخرون هل يجوز ان يرى فى المنام فقيل لا وقيل نعم والحق
انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقة ولا خلاف
بيننا فى انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا
لذى الحواس واختلفوا فى رؤيته تعالى لذاته كذا فى شرح المواقف
قوله والنظر كون اه يعنى ان النظر مشترك بين هذه المعانى
والاستعمال بواحد من هذه الحروف المجازة او بدونها قرائن
معينة فمتى كان منعديا بنفسه كان بمعنى الانتظار ومتى كان
منعديا بفى كان بمعنى التفكر ومتى كان منعديا باللام كان بمعنى
الرافة والعطف اى الميل ومتى كان منعديا بالى كان
بمعنى الرؤية كما فى هذه الاية وما عدا الاخير ليس مما نحن فيه و
الغرض لها التوقف الاستدلال على الاول والثانى والثالث
للاستظهار والانكشاف بالاضداد وليس المراد ههنا عكوس
هذه الشرطيات وبيان ذلك مع التوقف المذكور ان حاصل

الاستدلال ان النظر في هذه الآية موصول بالى وكل ما هو موصول بالى فهو
بمعنى الرؤية ومن البين ان بيان هذه الكبرى انما يكون بالشرطية التي
ذكرناها لا بعكسها القائل بانه متى كان بمعنى الانتظار يكون متعديا
بنفسه فظهر ان المراد هذه الشرطيات لا عكوسها واما توقف
الاستدلال على الاول فلان المعتزلة اوردوا عليه بمنع الكبرى استندا
بجواز ان يكون النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار ولما لم يصح منع
المقدمة الاستقرائية بلا شاهد استشهدوا بقول الشاعر و
شعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن البين
ان الظماء اي العطاش ينظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه
اي الموصول بالى على معنى الانتظار ليصح التشبيه وبقوله وجوه
ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح اي منتظرات اتيانه
بالظفر والفلاح واجاب الاشاعرة عن ذلك بان الشواهد
المذكورة غير صالحة للاستشهاد لان الحذف والايصال شايع
فليس حمل الموصول بالى على معنى الانتظار في البيتين اولى من عكسه
بل الاولى عكسه لان الموصول بالى نص في الرؤية فالمتعدي بنفسه
في البيت الاول يجوز ان يكون بمعنى رؤية الظماء مطر الغمام
مشتاقين اليه وفي البيت الثاني بمعنى ناظرات باعينها
الى جهة الله وهو العلو الذي هو قبلة الدعاء ولذا يرفع اليه
الايدي او الى آثاره تعالى من الضرب والطعن في الاعداء
الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين
يوم بدر وللايماء اليه اورد الشارح النظر والتأمل على شهادة
شاهد الشرطية الاولى **قوله** وفيه نظر وتأمل اما النظر فبان
يقال انما يصح معنى الانتظار لو كان هذا الخطاب حين جواز
الصراط او المحشر وهو ممنوع لجواز ان يكون من النار الى الجنة على
نحو قولهم ان افيضوا علينا من الماء والظاهر ان نور المؤمنين
في وجوههم يسعى بين ايديهم فيكون النظر بمعنى الرؤية قطعا واما
التأمل فبان يقال لو سلمنا ان النظر بمعنى الانتظار حين الجواز

فالانتظار بعد الخطاب انما يكون في امثاله بعد النظر فالظاهر
ان المراد انظروا الينا منتظرين لنا على طريق تضمين معنى الانتظار
وليس التضمين مخصوصا بالمتعدي بحرف الجر بل قد يكون في تعدية
اللازم كما قالوا في قوله تعالى فاستبقوا الصراط ان تعدية الاستباق
بتضمين معنى جاوزوا ونحن نقول وكذا سائر المعاني كما يظهر من
شواهدها فالنظر لا ينفك عنه معنى الرؤية وان تضمن معنى آخر
كالانتظار والتفكر والرأفة فالمعنى في البيت الاول كما نظر الظماء
الى الغمام منتظرين مطره وفي البيت الثاني ناظرات الى جهته تعالى
منتظرين لاتيان الظفر من تلك الجهة التي ينزل منها آثار رحمته وما
قيل وجه النظر والتأمل ان هذا الكلام حكاية عن المنافقين اذ
يقولون يوم القيمة لاهل الجنة انظرونا نقتبس من نوركم فالانتظار
من المؤمنين لا يناسبه ولذا فسر بعضهم بانظروا الينا فليس بشيء
اذ لا يلزم من طلب المنافقين انتظارهم ان ينتظروا وقد اجمع كثير
من الناظرين على ان مراده من النظر ما اورده المعتزلة على الكبرى
ومن التأمل جواب الاشاعرة عنه كما عرفت ولعلهم ظنوا
ان المراد ههنا عكوس الشرطيات التي ذكرناها وذلك
ظن فاسد لا يخفى **قوله** وليس معنى الانتظار جواب عن
ايراد المعتزلة بوجهين احدهما بمنع الصغرى بان يقال لا نسلم ان
النظر في الآية موصول بالى وانما يكون كذلك لو كان الى حرف جر
وهو ممنوع بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء فيكون النظر بمعنى
الانتظار اي منتظرة نعمة ربها لكونه متعديا بنفسه وثانيهما ما قدمناه
من منع الكبرى لجواز ان يكون الموصول بكلمة الى بمعنى الانتظار
بشهادة قول الشعراء وقد اشار الى جواب الثاني خاصة
واشار الى جوابهما معا هنا وحاصل الجواب انه لا يجوز حمل
النظر في الآية على معنى الانتظار لانه غم وموت احمر كما في المواقف
فلا يناسب مقام التبشير وما يقال يجوز ان لا يخلق الله غما في
الانتظار للمؤمنين في الآخرة لان ترتبه على الانتظار عادي يجوز

تخلفه عنه فدفوع بان التبشير والانذار بما تعلمه لذة وعذابا ولذا لم يقع التبشير بالنار والانذار بالجنة مع امكان ان يخلق الله تعالى الفرح واللذة في النار والعذاب والالم بالجنة **قوله** واما السنة فلقوله عليه السلام سترون ربكم وهو حديث مشهور رواه احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة **قوله** والمعتمد الاجماع اشير الى ما ذكره المص في المواقف من ان دلالة الكتاب والسنة على هذا المطلب لا تفيد علما قطعيا بل ظنيا فلا اعتماد لدلالتها عليه لان المطلب يقيني والمعتمد هنا هو اجماع الامة قبل ظهور المبتدعين على وقوع الرؤية في الاخرة وهو مستلزم لجوازه وعلى ان الايات والاحاديث محمولة على ظواهرها **قوله** احتج المنكرون معارضة في الوقوع والامكان اما الوقوع فلان الادراك المنسوب الى الابصار مجاز انما هو الرؤية بالبصر لا العلم وقد نفى ذلك الادراك عن كل بصر ما دام موجودا واما الامكان فلان مابه التمدح يجب ان يكون في حقه تعالى من صفات الكمال وهو سلب الرؤية وما كان سلبه صفة كمال كان وجوده نقصا محالا في حقه تعالى فلا يمكن رؤيته تعالى **قوله** مع الاحاطة بجميع جوانب المرئي ورؤية بعض جوانبه دون بعض ليست بادراك وان كانت رؤية فيكون ادراك البصر اخص مطلقا من الرؤية وسلب الاخص لا يوجب سلب الاعم ولعل المراد من الجواب اعم من الجواب الحسنة والمعنوية ليكون المنفي هو الادراك المؤدى الى الاكتناه ويؤيده قوله وحقيقة النيل والوصول وانما حملوه على هذا المعنى بشهادة قوله تعالى وهو يدرك الابصار لان المراد انه تعالى يرى كل بصر بجميع جوانبه وعلى وجه الاكتناه ومن غفل عنه قال ما قال **قوله** والثاني ان هذه حاصل هذا الجواب انه لما كان المذهب ان المؤمنين يرونه تعالى في الاخرة دون الكفار فيجوز ان يكون الآية محمولة على رفع الايجاب الكلي بان يعتبر عموم استغراق الجمع المحلى باللام في جانب الحكم المنفي بمعنى ليس كل

بصر يدركه لا في جانب النفي ليكون سلبا كليا بمعنى لا شيء من الابصار يدرك له تعالى وان جاز ذلك ايضا كما لمبالغة الملحوظة في جانب النفي في قوله تعالى وما الله بظلام للعبيد ولا اقل من احتمال الآية هذا المعنى واذا ثبت هذا الاحتمال سقط الاستدلال على مطلوبكم الذي هو السلب الكلي واما ما ذكره المص في المواقف من ان اللام في الجمع المحلى ان لم يكن للعموم والاستغراق فلا بد حجة لنا لا علينا اذ يكون القضية حينئذ سالبة مهملة بمعنى لا يدركه بعض الابصار بناء على ملاحظة الاحتمال المستفاد من لام الجنس في جانب النفي كما زعموه في لام الاستغراق ونفي الادراك عن بعض الابصار يدل بمفهومه على ثبوته للبعض الاخر كما ذكره اهل العربية من ان نفي المقيد راجع الى القيد ففيه نظر ظاهر ولذا لم يلتفت اليه الشارح ثم الاولى للشارح في هذا الجواب ان يقول لو سلمنا ان ادراك البصر عبارة عن مطلق الرؤية فيجوز ان يحمل على رفع الايجاب الكلي كما قال في الجواب الثالث **قوله** فانها سالبة مطلقة اي لا دائمة قائلة بان لا شيء من الابصار يدرك له تعالى ما دامت موجودة ولا ضرورية مطلقة كما يزعمها المعتزلة حيث نفوا الوقوع والامكان لا يقال بل هي دائمة مطلقة بشهادة صيغة المضارع الدالة على استمرار نفي الرؤية لانا نقول يجوز ان يلاحظ الاستمرار المذكور في جانب المنفي ايضا لا في جانب النفي كما قالوا في قوله تعالى لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم الآية ولو سلم فالمستفاد من صيغة المضارع هو الاستمرار التجددي كما في قوله تعالى الله يستهزئ بهم اي ينزل عليهم الهوان والحقارة وقتا بعد وقت وذلك للتشديد فان في الدوام اعتبارا يهون الصبر بخلاف التكرير بعد الخلاص لا الاستمرار الدوامي والمنافي للسالبة المطلقة هو الاستمرار الدوامي لا التجددي واعلم ان ههنا جوابا رابعا اشار اليه المص في المواقف وهو انا لو سلمنا ان الآية عامة في الاوقات ايضا فالمنفي رؤية الابصار

ولا يلزم من عدم رؤية الابصار عدم رؤية ذوى الابصار لجواز ان
يكون ذلك النفى نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا فلا يلزم
منه نفى الرؤية بالجارحة من غير مواجهة وانطباع **قوله** وما قيل
من التمدح ؟ جواب عن استدلالهم بالآية على نفى امكان الرؤية
وحاصل الجواب المعارضة بالقلب بان يقال انه تعالى تمدح
بانه لا يرى وكل من تمدح بذلك فهو ممكن الرؤية اما الصغرى فظاهرة
واما الكبرى فلان التمدح فى عدم الرؤية للتعزز والاحتجاب بالحجاب
الكبرياء مع امكان الرؤية كما يمدح الملوك بذلك لا مع امتناعها
والا لكانت المعدومات ممدوحة بعدم الرؤية وما اورد عليه
المولى الخيالى من ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل
نقص عنى العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان
رؤيتها لكونها مؤونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشئ
لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفى الشريك واتخاذ
الولد مع امتناعهما فى حقه تعالى فليس شئ اصلا لان التمدح
بخصوصية عدم الرؤية منحصر فى الظاهر فى التعزز والاحتجاب
مع امكان الرؤية ولذا لم يكن اعظم الملوك ممدوحا بعدم
الرؤية من البلاد البعيدة وكذا الاصوات والروائح
اذ لا تمنع ولا احتجاب بحجاب الكبرياء لشئ منها كالمعدوم
واذا كان الظاهر ذلك فلا يرد عليهم شئ لان مفصود المعارض
انما الشك فى دليل الخصم لاثبات المطلوب ولذا لم
يعدوه من ادلة الامكان **قوله** ولان عدم رؤيته فى الدنيا
قيل دليل على ان التمدح حجة عليهم وعطف على قوله لانه
لو امتنعت ؟ وليس شئ اذ الكفاية غير كافية فى الاستدلال
وكذا اياه تفريع قوله فلا يناقى رؤيته فى الاخرة فالحق
انه معطوف على قوله بل هو حجة لنا لانه بمنزلة ان يقال
لانه معارض فقبلا فلا يراد على دليلهم بوجهين الوجه الاول
بطريق المعارضة وهذا الوجه بطريق المنع بان يقال ان اردتم

انه تعالى تمدح بكونه لا يرى فى الدنيا والاخرة فذلك ممنوع لان عدم رؤيته
فى الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد كاف فى التمدح وان
اردتم انه تمدح بكونه لا يرى فى الدنيا فقط فسلم لكن بعد المساعدة
على ان ما كان سلبه لدحا يكون وجوده نقصا لا يتم التقريب الا بغاية
يلازم ثمن ذلك امتناع رؤيته تعالى فى الدنيا وهو لا ينافى وقوع رؤيته
فى الاخرة فضلا عن امتناعها فليس فيه دليل على مطلوبهم ولم يتعرض
للكفاية نفى الرؤية مع الاحاطة ولا للكفاية نفى رؤيته الكل بل الخواص
فقط للعلم بهما مما سبق ثم فى قوله مع كونه اقرب ؟ نظر لانه انما
يؤيد الكفاية اذا حمل القرب على القرب المكانى وهو غير صحيح وحبل
الوريد عرقان وهما وريدان هما عرقان فى جانبى العنق واصلان الى
القلب **قوله** وقوله تعالى لموسى لن ترانى ؟ هذا حجة برأسها
للمعتزلة لكن الشارح جعله جوابا لسؤال مقدر بان يقال ان بعض
الآيات يفسر بعضا ولما كان لن فى هذه الآية للتابيد دل على ان
قوله تعالى لا يدركه الابصار عام فى الاوقات فى الدنيا والاخرة
فيندفع الوجه الثالث عن دليل عدم الوقوع ودل على ان التمدح
بكونه لا يرى فى الدنيا والاخرة فيندفع الوجه الثانى عن دليل
الامتناع وتقرير الجواب عن الكل ظاهر **قوله** بل للتاكيد وهنا
بحث من وجهين الاول ان التاكيد دل على ان موسى ؑ انما منكر
لعدم وقوع الرؤية او متردد فيه وعلى التقديرين لزم ان لا يوقف
عدم وقوعها فيقع الاشاعرة فيما ارموا الثانى ان التجلى فى
قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا فسروه بالظهور للجبل
بعد ان كان محجوبا عنه اما مع خلق الحيوة والبصر للجبل كما رواه
ابن فورك عن الاشعرى فيكون اندكاك الجبل وعدم استقراره
لرؤيته تعالى واما بدون خلقهما له كما ذهب الاكثر فيكون الاندكاك
لمجرد الظهور له من غير رؤية وعلى التقديرين ففى اية الاستقرار
دلالة على انه اذا لم يتحمل الجبل الاقوى التجلى له فعدم تحمل موسى ؑ
بالطريق الاولى ولو كان ذلك بحسب جرى عادة الله تعالى ففى

هذا التأكيد بهذه القرينة دلالة على امتناع ما لو قرع الرؤية والجواب
عن الثاني ان غاية ما يدل عليه التأكيد الموؤن بتلك القرينة عدم تحمل
التراكيب العصرية للتخلي له بحسب جري العادة وعن الاول ان
طلب موسى عم الرؤية يجوز ان يكون بطريق خرق العادة الواقع
للانبياء عليهم السلام مع العلم بامتناع وقوعها عادة ولو سلم فغاية
ما لزم رد وه عليه السلام في ان هذا التركيب العصري متحمل له ام لا وليس
ذلك من الامور التبليغية حتى يكون عدم العلم به منافيا للنبوة
قوله ولهذا يقيد ابدا كما في الآية الآتية فيجوز ان يكون التقييد
بذلك التأكيد كما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فلا ولي
ان يقال يقيد باليوم كما في قوله تعالى فلن اكلم اليوم انسيا
اقول الاولى ان يقال يقيد ابدا واليوم والغاية كما في قوله تعالى
حكاية عن اخ يوسف عليه السلام لن ابرح الارض حتى يأذن لي
ابي وبنحو على الاخيرين ايضا يجوز ان يكون لتأبيد المطلق ان
لم يقيد بما يدل على التحديد والتأبيد في المحدود ان قيد به كاليوم والغاية
لكن يدفعه ما بعد التسليم الآتي لان تقييد عدم تمنيهم الموت ابدا
نص في التأبيد سواء كان كلمة لن للتأكيد او للتأبيد وكان ذلك
التأبيد المطلق بالنسبة الى اوقات الدنيا بشهادة دلالة النص
القرآني على انهم يتمنون الموت للخلاص عن عذاب جهنم فليكن
التأبيد المدلول عليه بلن من هذا القبيل ولا يرد على هذا الجواب
انه يلزم جهل موسى عم بعدم رؤيته في الدنيا لما قدمناه انف
قال المص ما شاء الله كان ⁂ الظاهر من ترك العاطف انه
خبر بعد خبر هو مرتبي في قوله وهو مرتبي للمؤمنين كقوله فيما بعد
غني لا يحتاج الى شئ والاظهار مقام الاضمار للاشتباس من
المأثور ثم الظاهر ان المراد ما شاء وجوده وجد وعالم بأنه
وجوده لم يوجد فيشكل تفريع الكفر الا ان يحمل على دواعيه الموجودة
كما سبق ويحمل ان يحمل على معنى ما شاء تحققه من وجودات
الموجودات وعدمات المعدومات ما تحقق وعالم بأنه تحققه من

وجودات المعدومات وعدمات الموجودات لم يتحقق و
حينئذ لا اشكال في التفريع وهو الاوفق لتعلق ارادته تعالى بأحد
جانبي الفعل والترك وعلى التقديرين كلمة ما من الفاظ العموم
فالمراد كل شئ كائن وكل ما ليس بشئ ليس بكائن كما يشير اليه
الشارح قوله وفيه دليل على انه مريد للكائنات سواء كانت
من افعاله تعالى او من افعال العباد لما عرفت ان كلمة ما من الفاظ
العموم وتخصيص المعتزلة اياها بغير افعال العباد من غير دليل ثم
الاولى ان يقول وفيه دليل على انه مريد للكائنات وغير مريد
لما لم يكن اذ تنعكس الجملة الثانية بعكس النقيض الى قولنا كل كائن
شئ والجملة الاولى الى قولنا كل ما ليس بكائن ليس بشئ بناء
على ان الموجبة الكلية تنعكس الى نفسها بعكس النقيض وان لم
تنعكس اليها بالعكس المستوى وقد اشار المص في المواقف
الى كلا الدليلين وشارحه الشريف الى انعكاك كلتا الجملتين
وذلك لان الغرض من اقتباس هذا المأثور والمغايرة في قولهم
انه تعالى غير مريد لبعض الكائنات وهو الكفر والمعاصي ومريد لبعض
ما لم يكن كايمان الكافر وطاعة الفاسق كما دل عليه تفصيل مذهبهم
الآتي الا ان يقال نظر الشارح الى ظاهر التفريع فجعل الحكم الاول
عمدة في هذه الرسالة والحكم الثاني ملحوظا بالتبع واشار الى
انعكاس الجملة الاولى ايضا بقوله وما ليس بكائن ليس بمراد
نعم لو قال المص في التفريع فكفر الكافر ومعصية الفاسق بخلقه
وارادته وايمان الكافر وطاعة الفاسق بخلقه وارادته لتوجه
ذلك ونحن نقول لعل مراد المص بقرينة تفريعه على هذا المأثور
ان الكفر والمعاصي وجودا وعدما بخلقه وارادته ووجودا وعدما
فلا يلزم قصور المص في التفريع وبنحو ذلك على الشارح لا يقال
المنفي عليه مجرد الارادة فالصواب للمص ترك الخلق لانا نقول
جعل تعلق الارادة موجبا للخلق ففيه اشارة الى امتناع تخلف
المراد عن الارادة في حق الواجب تعالى قوله وهذا كالمستغني

فيه انما يتوجه لو كان تقريعا على مجرد الجملة الثانية وذلك محل نظر بل الظاهر
انه تقريع على مجموع الجملتين كما اشرنا فلا يرد ذلك اذ لم يسبق من
المص ان ما ليس بكائن ليس بمراد وانما السابق انه تعالى خالق
لجميع الحوادث مريد لجميع الكائنات هذا وقد يدفع ذلك بان
هذا التقريع متضمن لفائدة اخرى هي رد البعض من اصحابنا فانهم
بعدما اتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى اجمالا اختلفوا في
التفصيل فمنهم من لا يجوز الاسناد تفصيلا فلا يقال للكفر والفسق
مراد الله تعالى لايهامه الكفر وهو كون الكفر والمعاصي مأمورا بها
لذهاب بعض العقلاء الى ان الامر نفس الارادة وبهذا كما يصح
ان يقال اجمالا هو خالق الاشياء لا يصح ان يقال بالتفصيل
هو خالق القردة والخنازير وسائر الاشياء الرذيلة مع انه
خالق الكل ووجه الرد ان ايهام ما لا يليق بكبريائه متحقق في خالق
الخنازير وامثاله كما في مريد الكفر والمعاصي بناء على ان الامر هو الارادة
فانه مذهب ظاهر البطلان فلا يتوهم احد انه تعالى آمر بالكفر والمعاصي
مع ظهور انه آمر باضدادها وظهور ان الامر بالضدين محالا يصدر
عن العاقل فضلا عن علام الغيوب وما قيل ولان التوقف
الى التوقيف انما هو في التسمية لا في التوصيف كما سينقله
الشارح عن الغزالي ففيه نظر لانه خلاف المرضي عند المص قوله
فانه قدم قبل الاولى ان يقول قدر انه خالق الاشياء كلها وانه
مريد لجميع الكائنات فيكون الكفر والمعاصي بخلقه وارادته
وفيه ان مثله لو ورد فانما يرد على المص حيث فرع على مجرد
الارادة وقد عرفت اندفاعه ولا يرد على الشارح لانه في صدد
التفريع على ما سبق فافهم قوله خلافا للمعتزلة فانهم قيدوا
المانع بغير الافعال الاختيارية للعباد وهذا التقييد باطل باجماع
السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على الاطلاق
وعدم التقييد كما في المواقف قال المص ولا يرضاه الظاهر انه
جملة حالية عن ضمير بخلقه وارادته على سبيل التنازع والاولى ولا

يرضاها وذلك ان تؤول الضمير المؤول بالمذكور ولا ينافي الاستدلال
بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر لانه يدل على عدم رضائه المعاصي
ولانه كما سبق قوله هذا ايضا قد مر اي في الشرح ولا يخفى ان
الاستدلال بهذه الاية على عدم الرضا واضح مستغن عن الحوالة
على ما سبق الا ان يكون اشارة الى نفي الرضا مع اثبات الارادة
فانه موقوف على ما سبق من ان الرضا ليس نفس الارادة قال المص
غني لا يحتاج الى شيء في ذاته اي غير مفتقر الى علة حقيقة كالعلة الفاعلية
والصورية فانهما تسميان بعلة الماهية ولا الى علة خارجة لوجوده
كالفاعلية والغائية فانهما تسميان بعلة الوجود وفي صفاته
الحقيقة اذ الصفات الاضافية والسلبية غير مستغنية عن
المضاف اليه والمسلوب كما نقل عن الشارح في بعض
تصانيفه ولك ان تقول المفتقر الى الغير الاضافات والسلوب
الحادثة كتعلق السمع والبصر وعدم تعلقهما واما الازلية فيكفيها
تحقق المضاف اليه والمسلوب في الوجود العلمي وهما باعتبار
هذا الوجود علم لا يغاير الذات عند الاشاعرة فغاية ما في الباب احتياج
بعض الصفات الازلية الى البعض الاخر وهو العلم كما لا يخفى
قوله هذا ايضا معلوم مما سبق اي من قوله وهو منزه عن
جميع صفات النقص والظاهر ان مراده ان هذا ايضا كالمستغنى
عنه وليس كذلك لانه متفرع على ما سبق تفريع التفصيل على الاجمال
لان الغناء المطلق لكونه عبارة عن عدم الاحتياج هو من الصفات
السلبية والاولى الاستدلال بمثل قوله تعالى والله غني عن
العالمين قال المص ولا حاكم عليه المقصود من هذا الكلام رد
المعتزلة حيث يجعلون العقل حاكما عليه تعالى كما في المواقف
وغيره ولقائل ان يقول المعتزلة انما جعلوه حاكما عليه بمعنى العلم
بحسن بعض افعاله وقبح البعض الاخر فان حمل الحكم في كلام المص
على معنى العلم فالنفي غير صحيح لان العقل يحكم عليه تعالى بوجوب
الوجود والقدم وسائر صفات الكمال وان حمل على معنى

القضاء والقدر او الخطاب المتعلق بالافعال بالاقتضاء والتخيير فلا
يصح رد المعتزلة بهذا الكلام لا يقال المعتزلة بعد ما اثبتوا الحسن والقبح
العقليين لم يكتفوا بهذا القدر بل جعلوا العقل حاكما عليه تعالى
وعلى العباد بايجاب بعض الافعال وتحريم البعض الاخر واثبتوا
له ولاية الامر والنهي لانا نقول مرادهم ان ارشاده الى الحسن والقبح
في افعال العباد يكون سببا للوجوب والحرمة عليهم كارشاد
الرسول حيث عمموا الرسول من العقل في قوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا وافهم لا مزيد به في ذلك فالعقل حاكم
عندهم مجازا بمعنى دليل الحكم وارشاده كالرسول والا فالحاكم في
افعال العباد حقيقة بالامر والنهي هو الله تعالى لا العقل ولا الرسول
وفاقا ولو فرض ان مرادهم ذلك بالنسبة الى العباد فلا شبهة
في ان مرادهم من الحاكم بالنسبة اليه تعالى معنى العالم بحسن الافعال
وقبحها والجواب ان ليس كلمة على هنا مثلها في قولنا حكم على
زيد بالقيام بل في قولنا حكم لزيد على عمرو بالف وكما ان في جعل
احد بعضي فعاله الممكنة حسنا والبعض الاخر قبيحا بالقضاء والخطاب
نقيصة يجب تنزيهه تعالى عنها فكذا في نسبة بعضها الى الحسن و
البعض الاخر الى القبح نوع نقيصة كما يشاهد في افعال الملوك
فقصد اهل السنة بهذا الكلام انه لا ولاية لاحد عليه تعالى لا بالقضاء
ولا بالخطاب ولا بنسبة بعض افعاله الممكنة الى الحسن والبعض
الاخر الى القبح فالحاكم في كلامهم بمعنى ما يطلق عليه الحاكم حقيقة
او مجازا بقرينة انه لزوم المعتزلة ويجب انجاز الموضوع في محل
النزاع ولك ان تحمله على معنى العالم بحسن الافعال وقبحها
وعلى كل تقدير يتجه على الشارح انه لا يصح اسناد لا له عليه بالاية
لان الحكم المختص به تعالى كما يدل عليه لام الاختصاص والتقديم
في الاية اما بمعنى القضاء او انفعال الافعال وشيء منهما ليس
منا ولا للحكم بمعنى العلم واما بمعنى الخطاب فمصطلح الاصوليين
بل الصواب في الاستدلال ان يقال لان الحاكم عليه بالقضاء او

بالخطاب قطعي الانتفاء والحاكم عليه بمعنى العالم بحسن الافعال وقبحها
موقوف على الجهة المحسنة او المقبحة في الافعال قبل ورود الشرع ويحيى
بطلانها وقد ابطله الاشاعرة بذلك ويمكن دفعه بان الحكم في
الاية بمعنى القضاء كما هو الظاهر وانتفاؤه عن غيره تعالى كما هو مقتضى
الاختصاص به تعالى يستلزم انتفاء الحكم بمعنى الخطاب لامتناعه
بدون القضاء والارادة واشار الشارح بقوله على الاطلاق
الى ان حكمه غير مقيد بقيد فدل الاية بهذا الاطلاق والعموم على جواز
ان يجعل الله تعالى لواجبات على العباد محرمات وبالعكس
وذلك يستلزم انتفاء الجهة المحسنة والمقبحة في الافعال في
ذواتها بدون الشرع واذا انتفت فلا حكم للعقل بحسن شيء من
الافعال وقبحه بدون الشرع فلا حاكم عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب
من غير العقل ولا بالعلم من العقل هذا عند الاشاعرة واما عند
الماتريدية القائلين بالجهة المحسنة والمقبحة في الافعال قبل ورود
الشرع فالعقل ايضا ليس بحاكم عندهم من جهة ان العلم بالحسن
والقبح ليس فعلا للعقل صادرا عنه بالمباشرة او بالتوليد كما
زعمه المعتزلة بل هو حالة للعلم بخلقه تعالى للعبد بواسطة اما
بالشرع فقط عند الاشاعرة او بالنظر الصحيح بدون الشرع عند
الماتريدية ولذا وافقوا الاشاعرة في انه لا حاكم عليه ولا يجب
عليه شيء مع موافقتهم للمعتزلة في اثبات الحسن والقبح العقليين
ومن هنا ظهر اندفاع ما اورده ابن الكمال على صاحب التوضيح
من ان كون العلم بطريق التوليد او يجري العادة خارج عن
مبحثنا هذا قال المص ولا يجب عليه شيء هذا من عطف اللازم
على الملزوم قال في المواقف وشرحه اجمعت الامة على انه تعالى
لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه
لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه تعالى فعل قبيح وترك
واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه ويجب
عليه يفعله وهذا الخلاف في مسئلة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم

بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما
بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه
وقد ابطلنا حكمه وبينا انه الحاكم بحكم على ما يريد ويفعل على ما شاء
لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه انتهى فمن اورد
على المص هنا بوجوب الصفات الذاتية لم يوفق بين الواجب
عليه والوجوب عنه كما صرح المص بهما في المواقف في بحث النظر
فان الاول مخصوص بوجوب الفعل على الفاعل المختار بعد ما صدر
عنه ما يوجبه اختيارا كوجوب صدور المتولد بعد صدور الفعل
المولد عنه اختيارا كما زعمه المعتزلة والثاني مخصوص بلزوم
الشئ لذات الفاعل الموجب اما مطلقا او بواسطة
تمام الاستعداد كما زعمه الفلاسفة في افعاله تعالى وصدور الصفات
الذاتية عند الاشاعرة من هذا القبيل فعلى هذا كان قول الشريف
كما لا وجوب عنه بالنسبة الى افعاله تعالى بقرينة انه رد الفلاسفة
لكن ترك الكذب عند المحققين واجب عنه لا واجب عليه وقد
اشار العلامة التفتازاني في التلويح الى ان معنى الخلاف
في انه هل يجب عليه تعالى شئ ام لا انه هل يكون بعض
الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره
عنه تعالى اولا كرعاية الاصلح واخراج الفاسق عن النار و
تقييد الافعال بالممكنة للاشارة الى ان قولهم بالوجوب والحرمة
عليه تعالى بالنظر الى امكان الترك بترك ما يوجبه اختيارا
كما اشرنا وبذلك يندفع ما قاله في شرح العقايد لبيت
شعري ما معنى وجوب الشئ عليه تعالى اذ ليس معناه استحقاق
تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث
لا يتمكن من تركه بناء على استلزامه محالا اخر من سفه او جهل
او عبث او بخل ونحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل
الى الفلسفة العوارا انتهى لان مرادهم الثاني لكن بعد ما صدر موجبه
اختيارا لا مطلقا ولا بشرط تمام الاستعداد فلا رفض للقاعدة

كما لا رفض لها في اختيار الامام الرازي ما اختاره كثير من الاشاعرة من
لزوم العلم للناظر عقلا كما اعترف به في بحث النظر من شرح المقاصد
وتبعه الشريف المحقق نعم قول المعتزلة باللزوم العقلي في هذه المواد
اعني اللطف والاصلح وغيرهما زعم فاسد لكنه بحث اخر اذ الكلام
في معنى الواجب عليه لا في وقوعه وعدم وقوعه **قوله** اما عبارة
عما يستحق تاركه الذم ان اقتصر هنا على الذم كان معنى الواجب
المتناول لافعال الواجب عندهم وان عطف عليه العقاب
كما في كلام العلامة كان مخصوصا بافعال العباد كما صرح به **قوله**
او عما تركه محل بالحكمة والاخلال بالحكمة نقص محال عندهم والمذمومية
محال وفاقا **قوله** كما يشعر به اي بالوجوب مع ترك الجواز
وذلك لان الحساب والتحريم في الآية والحديث فعلان مسندان
اليه تعالى والمتبادر من الافعال المسندة الى الفاعل المختار ان
تكون اختيارية كما ذكره الشريف في بعض كتبه فالوجوب
المستفاد من كلمة على وعادة التحريم عادي لا عقلي وما قيل لان
اكثر استعمال كلمة على في التزام ما لا يلزم وهم بل الاكثر في التزام ما
يلزم كما في قولهم له علي الف درهم وقضى عليه بكذا نعم استعمالها
فيما كان اللازم فعلا اختياريا للملتزم في التزام ما لا يلزم في كل موضع
قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف شاء
فله تعالى ان يجعل الواجبات على العباد محرمات وبالعكس
فليس في الافعال في ذواتها جهة محسنة او مقبحة فلا يكون العقل
حاكما بحسن شئ منها وقبحه واذ لا حاكم عليه تعالى لا العقل ولا
غيره فلا يقبح منه فعل اصلا ليستوجب ذما فلا يتجه عليه ان
يقال صرح المص في المواقف بان هذا الخلاف فرع الخلاف
في كون العقل حاكما او غير حاكم كما اشرنا فالوجه ان يذكر هذا
في سبيل انه لا حاكم عليه وبحال ابطال الواجب عليه بالمعنيين
الاولين على نفي كون العقل حاكما قائلا وما قيل كونه تعالى مالكا
على الاطلاق لا ينافي الوجوب بالمعنى الاول فانه تعالى علم في الازل

وجود كل حادث فى وقته المعين فلو لم يوجده فى ذلك الوقت لزم
انقلاب علمه جهلا وهو صفة يستحق صاحبها الذم فليس شئ لان
العلم التصديق بوقوع شئ فى وقته الذى عينه الارادة تابع للوقوع
باتفاق منا ومن المعتزلة فلا نزاع هنا فى ان العلم بالوقوع التابع
للارادة يستلزم لوقوع فى الوقت الذى عينه الارادة وانما فى انه
لو تعلقت الارادة بوقوعه فى وقت الاخر تعلق العلم بوقوعه
فى ذلك الاول لا فى الوقت الاول كما لا نزاع فى ان ارادته تعالى
فعل نفسه فى وقت معين يستلزم وجوده فى ذلك الوقت وانما
النزاع فى ان ارادة بعض الافعال وفعله بالاختيار كايجاد المكلفين
هل يستلزم عقلا ارادة فعل اخر وان يفعله كاللطف والاصلح
اولا فذهب المعتزلة الى الاستلزام بناء على انه لو لم يصدر منه الفعل
الثانى بعد صدور الفعل الاول اختيارا لزم نقص محال فى شانه
تعالى كالذم والسفه وغيرهما والاشاعرة والماتريدية الى نفى
ذلك الاستلزام بنفى لزوم النقص ولاجل ما ذكرنا لم يجعلوا ما
اخبر الشارع بوقوعه من افعاله تعالى واجبا عليه تعالى مع
قيام الدليل على انه تعالى يفعله البتة لان ذلك الاخبار تابع
للعلم والارادة فيكون من قبيل ورود الشرع انه ان كان
فى الفعل جهة تقتضى القبح فذلك الفعل محال فى حقه تعالى
فتركه واجب عنه تعالى لا واجب عليه تعالى وذلك كالتكليف
بما لا يطاق عندهم وكالكذب عند محققى الاشاعرة والماتريدية
وان لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل ممكن له تعالى وليس
بواجب عليه تعالى فهم يوافقون الاشاعرة فى انه تعالى
لا يجب عليه شئ فاتقن بهذه المباحث التى ذكرناها فى
نفى الحاكم عليه والوجوب عليه تعالى اذ قد غفل عنها اقوام
بعد اقوام والحمد على المفضل المنعام **قوله** لانا نعلم اجمالا
يعنى ان الواجب بهذا المعنى لا يتصور صدقه على شئ من
افعاله تعالى سواء كان فعلا ايجاديا او فعل ترك اذ لا يخلو شئ

منها عن الحكم والمصالح لا يقال لعل مرادهم من الحكمة هو الحكمة المعينة
المترتبة على جانب معين من الفعل والترك وهى الغرض عندهم
وكما ان الخلو عن مطلق الحكمة والمصلحة عيث محال عندهم فكذا الخلو
عن الخلو عن الحكمة المعينة فانه اخلال بالغرض وهو يوجب الجهل او
السفه عندهم لانا نقول ترتب المصلحة المعينة على جانب معين عادى
لا عقلى فله تعالى ان يرتبها على الجانب الاخر فليس فى افعاله تعالى
فعل يوجب تركه الاخلال بالحكمة المعينة ايضا وقد يقال مراده
لو كان الاخلال بالحكمة موجبا للفعل عليه تعالى لكانت جميع افعاله
تعالى واجبة عليه تعالى لانها متضمنة للمصالح وفاقا والازم باطل
وفاقا بيننا وبينكم ايضا وفيه نظر لان قائله ان لا يجب عليه تعالى
رعاية الحكمة وهو العلاوة الاتية واعترض عليه بان كون جميع افعاله
تعالى متضمنا للحكم والمصالح لا يستلزم ان يكون ترك كل واحد منها
مخلا بالحكمة لجواز ان يكون ترك بعضها ايضا غير مخل بها بل متضمنا لحكم
ومصالح وان لم نحط علما بها ولا يخفى انه انما يتوجه اذا حمل كلام المعتزلة
على مطلق الحكم والمصالح لا على الحكمة المعينة التى هى الغرض عندهم
قوله على ان التزام ظرف مستقر خبر مبتدا محذوف والتقدير
ما سبق كلام ظاهرى والتحقيق على ان التزام كما ذكره ابن حشام
فى مغنى اللبيب فى اعراب على للعلاوة وهى فى الاصل ما يضم الى الجانب
الخفيف من شقى الوقر ليعتدلا وانما كان ما سبق ظاهريا وهذا
تحقيقيا لانه تعالى لا يفعل عبثا لا فائدة فيه لكن التزام الفائدة لم
يكن بطريق الوجوب العقلى لانه المالك على الاطلاق فله التصرف
فى ملكه كيف يشاء حتى لو نعم العاصى وعذب المطيع لم يلزم
محال عقلا فالحق ان معنى الخالى عن مطلق الفائدة والمصلحة
يمكن ان يصدق على افعاله تعالى وان لم يصدق على شئ منها
بالفعل لكن ذلك الخلو لما لم يستلزم شيأ من المحالات لم يكن
الفعل الذى يترتب عليه تلك المصلحة واجبا عليه تعالى كما زعموا
وفى ابطال المعنى الثانى اشارة الى منع دليلهم القائل بان فى

ترك الفعل المذكور فوت المصلحة المترتبة عليه وفوت المصلحة قبيح محال
في حقه تعالى بان يقال للمسلم ان في الترك فوت المصلحة لان في الترك
مصالح ايضا ولو سلم فلانم ان فوت المصلحة قبيح محال في حقه تعالى
اذ لا يقبح منه شئ من افعاله الممكنة واعترض على هذه العلاوة بان
معنى الواجب على المذهب الثاني ما يكون تركه مخلا بالحكمة ولا يلزم منه
ان يكون ترك الاخلال واجبا حتى يكون عدم وجوب رعاية الحكمة
عليه تعالى مضرا في هذا المذهب بل الحق في ابطال هذا ان يقول
ليس فيما ذكرتم من الوجوب شئ ولو اصطلح فلا مناقشة كما قال في
ابطال المذهب الثالث وليس شئ اذ يجب ترك الاخلال عند
المذهب الثاني ولا يمتنع صدور خلاف الفعل عند المذهب الثالث
فالواجب عند المذهب الثاني ما يكون مخلا بالحكمة اخلالا موجبا
للمحال ومعنى العلاوة ان الواجب بهذا المعنى لا يتصور ان يصدق
على شئ من افعاله تعالى كالواجب عند المذهب الاول بقي
كلام هو ان الظاهر ان اللطف ناظر الى المذهب الثاني والاصلح
والعوض ناظران الى المذهب الاول فمراد المذهب الثاني من
الحكمة هو الغرض فكان على الشارح ان يعترض بنفي تعليل افعاله
تعالى بالاغراض الا ان يقال تلك العلاوة تستلزم نفيه ايضا
قوله وكذا الثالث لانه التزام ما لا يلزم والواجب عقلا
هو ما يلزم سواء التزم اولا ولا شك ان ما ليس بلازم بدون
الالتزام لا يكون واجبا بهذا المعنى وهذا خلاصة كلام الشارح هنا
وفيه دليل على ما قدمنا من انه لا نزاع هنا في ان الارادة
يوقوع شئ في وقت معين وتعلق العلم بذلك الوقوع في الازل
والاخبار المتفرع على العلم والارادة تستلزم الوقوع عقلا
فسقط ما قيل انا لا نسلم انه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه
تعالى فهو ينافي ما صح به في تعريفه في جواز الترك لان امتناع
صدور خلافه بالنظر الى التقدير على نفسه لا ينافي في جواز الترك
مع قطع النظر عن التقدير المذكور وهو المأخوذ في التعريف و

وذلك السقوط لان المراد من امتناع صدور خلافه ايضا هو امتناع
صدور خلافه في نفسه مع قطع النظر عن التقادير المذكورة ولا شك
ان امتناعه وجوازه متنافيان ولما كان المراد في الشق الاول ذلك
فكذا في الشق الثاني بمقتضى التقابل فلا يرد على المحصل الآتي ان ترك
الرحمة على العباد بعد ارادته تعالى واخباره بانه كتب على نفسه
الرحمة يستلزم تخلف المراد عن الارادة والكذب في خبره وكل
منهما محال في حقه تعالى فليس الرحمة بالوجوب العادي بل بالوجوب
العقلي لما عرفت ان الكلام في الوجوب مع قطع النظر عن
التقدير والارادة والاخبار والثابت بذلك الاخبار برعاية
تعالى والوجوب العادي بالنسبة اليه لا يقال لا حاجة الى ابطال
المعنى الثالث في رد المعتزلة لانهم لا يقولون الا بالوجوب
باحد المعنيين الاولين لانا نقول صرح شارح المقاصد بانه لما
اورد عليهم بان الوجوب لا يوافق مذهبهم الذي هو صدور الفعل
عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولذا اضطر
المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله
البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في العاديات اقول
قد عرفت مما حققنا انهم لا يضطرون الى ذلك **قوله**
هو ما يقرب العبد؟ قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد
اللطف فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
لا الى حد الالجاء اي الاضطرار في الطاعة ويسمى اللطف المقرب
ويحصل الطاعات فيه ويسمى اللطف المحصل وذلك كالارزاق
والآجال والقوى والالات واكمال العقل ونصب الادلة
وما شابه ذلك انتهى ومرادهم من اللطف المحصل ما يتوقف
عليه الطاعة كالارزاق والقوى والاجل في قضاء الدين للمعسر
ونصب الدليل الشرعي والبعث بالنسبة الى ما لا يهتدي العقل
بنفسه ومن اللطف المقرب ما يتعسر الطاعة بدونه كاكمال
العقل واما نفس العقل فمدار التكليف عندهم وكالبعث ونصب

الادلة الشرعية فيما يهتدى العقل بنفسه فان الادلة العقلية كثيرا ما
تتعارض فيعسر الاهتداء والحاصل هو ما يتعذر ربدونه الطاعة او يتعسر
والشارح حمل ما يقرب على اعم من الموقوف عليه للطاعة كما يصرح
به ولبيت شعرى بان التكليف بدون الموقوف عليه فلا معصية
هناك فكيف يبعد اعطاء الموقوف عليه عن المعصية ويخلص
العبد عنها قوله كبعثة الانبياء فانها بالنسبة الى ما يهتدى اليه
اليه العقل لطف مسهل بالنسبة الى ما لا يهتدى لطف محصل عندهم
قوله يوجب نقض غرض التكليف اى نقض الغرض من
التكليف وهو الطاعة وهو قبيح محال فى شانه تعالى فانه كبناء
طرف وهدم طرف اخر ومثله فى المخلوق من خفة العقل فيما
اذا لم يكن ذلك النقض لفائدة اجل من الاول لذا اجاب
الاشاعرة عنه بوجهين الاول ان كونه موجبا لنقض الغرض انما
يتم لو كان له تعالى غرض الثانى لو سلم فلا نسلم انه قبيح
لجواز ان يكون فى نقضه حكم ومصالح اخر والشارح اشار
الى الاول وسكت عن الثانى واشار الى جواب اخر
بان ايجاب نقض الغرض انما يتم فى اللطف المحصل لا فى المقرب
لامكان حصول الطاعة بدونه ولا يلزم وجوب كلا القسمين بل
وجوب القسم الثانى فقط وبهذا الجواب اندفع عنهم ما اشار
اليه الشارح المقاصدى من ان مقتضى اللطف واجب عندهم ولذا
عارضهم الاشاعرة بانه لو كان واجبا لكان فى كل عصر نبى و
فى كل بلد معصوم يامر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان علماء
الاطراف مجتهدين متفقين اذ لا شك ان الطاعة بذلك اقرب
واسهل ووجه الاندفاع ان سهولة الطاعة تتوقف على اللطف
المقرب وان لم تتوقف عليه اصل الطاعة ومرادهم ان الغرض
من التكليف هو الطاعة على وجه السهولة اى بالها الخواص والعوام
كما لا يخفى قوله والا يلزم نقض الغرض بهذا مستغنى عنه لانه عين
الايجاب السابق قوله وهو بعلم انه لا يجب اى الى الدعوة

وهذا تمثيل للطف الموقوف عليه وان حمل على معنى لا يكون مقطوع
الاجابة الا بان يستعمل معه نوع من التاديب كثير وطلاقة وجه لا يمكن
ان يكون ممثلا بالطف المقرب ايضا قوله فى الحكمة والتدبير
اى فى مصلحة الشخص وتدبير اموره فمراد هذه الفرقة باصلح الاصلح
له تعالى بالنسبة الى الشخص بخلاف الفرقة الثانية فان مرادهم
الاصلح للشخص والانفع له هذا هو مراد الشارح المحقق كما يصرح به
بعد قوله ويرد عليهما اى على الفرقتين وفى بعض النسخ عليها
اى على الفرقة الثانية وهو تصحيف والاصناع قيد للفرد والابتلاء
بالام لا يقال قوله بحال لكافر صريح فى ان المراد الانفع له فيختص
بالفرقة الثانية لانا نقول لما كان منع الانفع للعبد فى الدين والدنيا
او فى الدين فقط بخلا او جهلا او سفها عند الفريقين كان الاصلح
الواجب عليه تعالى عند الفرقة الاولى ايضا اعطاء الانفع للشخص
وتلخيص الايراد انه لو كان الاصلح واجبا لما وجد كافر مبتلى
بالام الى اخر العمر واللازم باطل بالبداهة واما الملازمة فلان
الاصلح بحاله ان لا يوجد اصلا وما قيل بل الاصلح له الوجود
والتكليف والتعويض للنعيم المقيم وهم اذ الكلام فى الاصلح الانفع
له فى الدين وبقاء الكافر الى زمان التكليف مضر له فلا نفع له احد
الامور الثلثة قوله وان يكون ابقاء ابليس اى ويرد عليهما
انه لو كان الاصلح واجبا لم يبق شئ من ابليس وجنوده بعد خلق
ادم عم لان بقاءه واضلاله العباد طول الزمان يوجب مزيد
عذابه فلا يكون انفع له وايضا لما قدر الله تعالى على ذلك الاضلال
لانه ليس بانفع فى حقه وايضا وفق الكل للاسلام فلا يوجد كافر
اصلا واللوازم كلها ظاهرة البطلان قوله ولا يخفى ان
مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص جواب سؤال مقدر بان يقال
هذا الايراد لا يرد على الفرقة الاولى لان مرادهم الاوفق فى الحكمة و
التدبير بالنسبة الى الكل كما ذهب اليه الفلاسفة فى نظام
العالم وقالوا ذلك النظام يقتضى ان لا يترك الخير الكثير لاجل

الشر القليل فيكون ابتلاء ذلك الكافر بالالام الدنيوية والعقوبات
الاخروية للمنافع الكثيرة لغيره وحاصل الجواب بان مراد شيء من
الفريقين ليس ذلك واستدل عليه بقوله ولذلك سئل الاشعري
وحاصل الاستدلال ان مراد الاشعري من ذلك السؤال ابطال مذهب
الفريقين معا بناء على ان الالزام مشترك بينهما ولذا ترك الاشعري
مذهبهما جميعا واشتغل بتتبع اثار السلف قال في شرح المقاصد
واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن
في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية
مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لامنوا
جميعا والا لكان تركه بخلا او سفها انتهى ولاجل ان غرض الاشعري
ابطال مذهب الكل طول الكلام على نفسه اذ يكفيه في ابطال
مذهب الفريقين ان يقول الاصلح في حق الكافر المعذب في الدنيا
والاخرة ان لا يخلق او سلب عقله قبل البلوغ فلا حاجة الى ذكر
الصغير والمسلم من الاخوة وذلك لان اكثر معتزلة بصرة ومنهم
الجبائي اعتبر جانب علم الله تعالى كالبغداديين كما ذكره شارح
المقاصد فيكفي في الزام الكل ذلك الكافر لكن بعض معتزلة بصرة
لم يعتبر جانب علمه تعالى فذهب الى ان من علم الله تعالى منه الكفر
على تقدير التكليف يجب عليه تعالى تعريضه للثواب اي
جعله متعرضا متصديا له بان ابقاه الى البلوغ فلزمه ترك الواجب
فيمن مات صغيرا ففي ذكر الصغير ايماء الى بطلان مذهبهم ايضا
واما ذكر المطيع فللتمهيد وارخاء العنان وغرض الشارح هنا تحقيق
المقام ورد من قال ان الالزام غير متجه على البغداديين لان مراهم
الاوفق في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل على ما ذهب اليه الفلاسفة
واليه ذهب المولى الخيالي اقول ويؤيد ما ذهب اليه الشارح
ان ايقاع الشخص في الضلالة لمصالح الغير ظلم قبيح عندهم
فلا وجه لما قيل اراد الله اظهار الحق والا فللجبائي ان يقول
الاصلح واجب عليه اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح اخر موجه

بالنسبة الى شخص اخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر
ابويه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهما حيوته فلما حفظ هذا
الاصلح وجب فوت الاصلح له او لعل في نسله صلحا فلرعاية
الاصلح لكثيرين فات الاصلح له واعلم ان بعضهم قال هنا ان ارباب
الكشف ذهبوا الى ما ذهب اليه الفلاسفة ويؤيده ما نقل عن
الامام الغزالي من ان ليس في الامكان ابدع ما كان اذ ليس في الجود
بخل ولا في القدرة نقصان ولا يخفى انه قول بالايجاب الموجب
لقدم العالم والجمع بين القدم والشريعة مشكل وسيجيء ما يتعلق
به **قوله** ومن تلك القواعد انه يجب الخ فيه مزج لطيف و
اشارة الى ان العوض معطوف على الاصلح او اللطف الواجب
والعوض نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى
بالعبد من الاسقام والالام ونحوها فيخرج الاجر والثواب لكونهما
للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا الفعل المتفضل به اذ ليس
باستحقاق من العبد **قوله** لانه ظلم فسروا الظلم بضرر غير
مستحق لا يشتمل على نفع او دفع ضرر اخر ولا مفعولا بطريق جري
العادة فخرج العقاب باستحقاق كالم الحد ومشقة السفر
الجالبة للنفع والحجامة لدفع ضرر مظنون ودفع الصائل لدفع
ضرر معلوم واحراق الله تعالى الصبي الواقع في النار لكون ذلك
الاحراق عاديا ينتفي خلافه او يندر فان الايلام اذا كان مستحقا
او مشتملا على نفع المتالم او دفع ضرر اخر عنه او عاديا لا يكون
ظلما بل حسنا يجوز صدوره عنه تعالى من غير عوض عليه عندهم
كما في شرح المقاصد **قوله** وقد ابطله الاشعري بان القبح
العقلي الخ لا يقال المنتفي هو القبح العقلي بمعنى تعلق الذم لا بمعنى
صفة نقصان او منافرة الغرض فانهما ثابتان للافعال مدركان
بالعقل وفاقا كما سيجيء فيجوز ان يوجد في ترك العوض احدهما
فلا يتم الاستدلال لانا نقول على تقدير ان يوجد في الفعل او
الترك صفة نقص كالكذب يكون ذلك ممتنع الصدور عنه تعالى وفاقا

فيكون خلافه واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وقد عرفت ان الكلام في
الثاني لا في الاول واما القبح بمعنى مخالفة الغرض فلا يتصور في افعاله
تعالى اذ لا غرض له عند الاشاعرة ولو سلم كما ذهب اليه الماتريدية
فهو راجع الى احد هما لانه ان وجد هناك قبح عقلي بمعنى صفة النقص
فلا يكون ذلك الفعل من الافعال الممكنة والا فيكون من الافعال الممكنة
ففعله الاول يكون خلافه واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وعلى الثاني
لا يكون واجبا عليه ايضا فان قلت سيجئ من الشارح ان للظلم
عند اهل السنة معنيين احدهما التصرف في ملك الغير والاخر وضع
الشئ في غير موضعه اللايق وان كان في ملكه ومنه ظلم الشخص
لنفسه وترك العوض وان لم يكن ظلما بالمعنى الاول لكنه ظلم
بالمعنى الثاني فيكون العوض واجبا عليه تعالى لان الظلم بكلا
المعنيين محال في حقه تعالى قلت انما يكون الترك ظلما لو كان
للعبد بتلك الاعراض والالام استحقاق موجب للعوض و
ليس كذلك بل النصوص دالة على ان ما ابتلى به العبد من سوء
فعله فيكون جزاء لفعله السابق ووصفا في محله اللايق **قوله**
والقبح الشرعي لا معنى له لانه يستلزم ان يوجد هناك خطابية
حاكم يتعلق بافعاله تعالى بالاقتضاء والتخيير وذلك الحاكم ليس
نفسه تعالى وهو ظاهر ولا واجب اخر لاستحالته ولا ممكن
لانه ملكه ولا معنى لتكليف المملوك لمالك **قوله** ولا الثواب
ولا العقاب لا يخفى ان الاولى ترك لا المزيدة الدالة على
عطفها على شئ ليكونا معطوفين على اللطف او العوض
لعموم شئ المنكر وهو المطابق لكتب القوم ولعله قصد عطف
الخاص على العام كما لا يخفى لكثرة المنكرين لعدم وجوب العقاب
لان جميع المعتزلة والخوارج اوجبوا العقاب عليه تعالى
نعم الثواب اوجبه معتزلة فقط لكنه قرينة فاعطى حكمه وما
قيل تغيير الاسلوب لتنويع الوجوب فكانه قال لا يجب عليه
شئ لا في الدنيا كاللطف وغيره ولا في العقبى كالثواب

والعقاب ليس بشئ لانهم اختلفوا في ان العوض هل يكون في الدنيا
او في الاخرة وذهب اكثرهم الى انه يجب ان يكون في الاخرة
كما في المواقف وشرحه والاولى للشارح عقيب الثواب
ان يقول خلافا للمعتزلة بصرة **قوله** واستدلوا عليه اي على
وجوب العقاب اعلم ان لهم على وجوب الثواب والعقاب
يوم الجزاء ادلة منها ان العبد بالطاعة او المعصية يستحق ثوابا
او عقابا فمنعه عن الثواب ظلم وترك العقاب تسوية بين
المطيع والعاصي وهو قبيح والكل محال في حقه تعالى ومنها
عمومات ايات الوعد والوعيد والاحاديث فظهر ان
الاول ان الاولى للشارح ان يعوض بوعده تعالى ايضا والثاني
ان مرادهم من وجوب الثواب والعقاب هو الوجوب
باحد المعنيين الاولين لا بالمعنى الثالث كما وهم والاستدلال
بلزوم الكذب في خبره لا يدل على كونه بالمعنى الثالث بل على
مطلق الوجوب وانما يدل عليه لو كان هناك دليل يدل عندهم
على الوجوب بالمعنى الثالث وليس كذلك بل عندهم دليل
على خلافه **قوله** واجيب عنه بان غايته الخ ملخص الجواب ان
غاية ما يدل عليه هذا الدليل هو الوجوب لعارض العلم والاخبار
ولا يلزم منه الوجوب في نفس الجواز ان يكون العقاب ممكن
الترك في نفسه وواجبا عليه تعالى بالتقدير على نفسه كما هو
الوجوب بالمعنى الثالث فغايته ما دل عليه دوام العقاب
لا وجوبه عقلا بحيث يلزم من تركه محال فلا يتم التقريب لان
مطلوبهم هو الوجوب العقلي وهذا هو الجواب الحق هنا لا جواب
الشريف لما ذكره الشارح ولا جواب الشارح لانه يستلزم
ان يكون الثواب والعقاب للمبائين في عمومات الوعد
والوعيد بعد تخصيصها بقيود وشروط معلومة من نصوص
اخر بطريق الوجوب العقلي وهو خلاف المذهب وعلى هذا
لا يرد عليه اعتراض الشريف نعم يرد عليه ان دوام العقاب

C79

بعض العقاب على كل مرتكب الكبيرة خلاف المذهب ايضا لكنه
مبني على التسليم والارخاء والحق ان ههنا مقامين احدهما الاستدلال
بعمومات الوعيد على وجوب العقاب عقلا على كل من يرتكب
الكبيرة ومات بلا توبة وثانيهما الاستدلال بهما على انه تعالى
يعاقب على كلهم بالوجوب بالمعنى الثالث كما ثابة المطيعين
كما هو مذهب المتاخرين من المعتزلة ولما كان المذهب انتفاء
الوجوب العقلي بالنسبة الى كل عاص والوجوب بالمعنى الثالث
بالنسبة الى مجموع العاصين لزمهم الجواب عن كل من الاستدلالين
وجواب هذا المجيب ناظر الى الاستدلال الاول وهو لا ينكر
تخصيص ايات الوعيد بتلك القيود والشروط بل يلتزمه اولا
فكانه قال لانسلم ان كل من يرتكب الكبيرة داخل في عمومات الوعيد
لانها مخصصة بقيود وشروط ولو سلم فغاية الدوام لا الوجوب
وانما خص الذكر به لانه الدافع للوجوب العقلي في عقاب الباقين
في العمومات بعد التخصيص وجواب الشارح ناظر الى
الاستدلال الثاني واما جواب الشريف فصالح لكل منهما هكذا يجب
ان يحقق هذا المقام قوله واعترض عليه الشريف العلامة بانه لما
كان الجواب المذكور بمنع التقريب كان هذا الاعتراض باثبات
التقريب الممنوع بان يقال لو لم يلزم الوجوب عليه تعالى لزم
امكان الكذب والخلف المحالين واللازم محال لان امكان
المحال محال ايضا فلا مجال لمنع التقريب بعد تسليم المقدمات
المأخوذة فيه بل الوجه في الجواب منع استحالتهما من المقدمات
هذا مراد الشريف ففيه اذا لم يكن قوله واجاب عنه جوابا عن
هذا الاعتراض بل هو جواب عن استدلالهم بدل الجواب الذي
اعترض عليه وانت خبير بان غاية ما ذكره في اثبات التقريب
هو الوجوب عليه تعالى لمعارض الاخبار لا الوجوب في نفسه
ومطلوب المعتزلة هو الثاني فلا يتم تقريبه ايضا وما قيل يجوز
ان يكون ترك العقاب ممكنا في ذاته وممتنعا بالغير لعدم الكاشف

بينهما ففيه نظر لان اعتراض الشريف على الجواب المذكور من جانب
المعتزلة وليس مرادهم اثبات الوجوب الذاتي بل الوجوب
بالغير فهو كاف في الاعتراض المذكور كما لا يخفى قوله فقبح الكذب
نقص والنقص محال رد لجواب الشريف باثبات الاستحالة الممنوعة
ولقائل ان يقول ان اراد ان الكذب صفة نقص يدرك قبحها
بالعقل وفافا فهو انما يدل على امتناع الكذب في الكلام النفسي القائم
بذاته لا على امتناعه في الكلام اللفظي القائم بجسم من الاجسام والكلام
فيه لان عمومات الوعيد والوعد من الكلام اللفظي قطعا لا سيما
عند المعتزلة الذين هذا الرد من جانبهم لتصحيح دليلهم وان اراد ان
الكذب بايجاد الكلام اللفظي الكاذب نقص فذلك ممنوع عند
الاشاعرة كيف وهو قول بالقبح العقلي في الافعال وذلك
غير صحيح عندهم ولذا قالوا في نفي القبح العقلي لو كان قبح الكذب
لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصورة ضرورة واللازم باطل فيما
اذا كان في الكذب انقاذ نبي عن الهلاك فانه يجب قطعا فحسن
وكذا اكل فعل حسن تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما
كما في شرح المقاصد وايضا لو كان خلق الكلام الكاذب نقصا
محالا له تعالى لما خلقه لاحد على مذهب الاشاعرة واللازم باطل
بداهة والجواب انا نختار الشق الثاني كما هو الظاهر من قوله
فلا يشمله القدرة ونقول لا شك ان الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال
او النقص شاملان للافعال والتروك كتعلم العلوم وتركه كما انهما
بمعنى ملايمة الغرض ومنافرته شاملان لها كقتل زيد وتركه
بالنسبة الى احبائه واعدائه كما يأتي واختصاص الحسن والقبح بمعنى
تعلق المدح والذم بالافعال يوجب اختصاصهما بالمعنيين
الاخيرين بغيرهما ولا شك ايضا في ان الكذب نقص باتفاق العقلاء
لما فيه من امارة العجز او الجهل او السفه فهو قبيح بمعنى صفة نقص
وان قبحه راجع الى المتكلم به سواء كان موجد ذلك الكلام اللفظي
القائم بالهواء لا بنفس المتكلم كما عند المعتزلة او كاسبا له كما عند

الاشاعرة واذا اوجده الواجب تعالى فيه لا بواسطة كاسب هناك كان قبحه راجعا اليه تعالى عن ذلك فالكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك الاجلى القبيح منه فلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجا لا الكذب كما هو جواب المعتزلة عن الدليل السابق للاشاعرة وهذا الذي ذكرناه هو مختار العلامة التفتازاني ايضا ولذا قال في شرح المقاصد واما وجه استحالة النقص في الكذب فعلى كلام البعض انه لا يتم الا على راي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا لقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقال صاحب المواقف حين ما استدل الاشاعرة على امتناع الكذب عليه تعالى بانه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا عالم بظاهره فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي بل هو هو بعينه وان اختلف العبارة وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلة الحسن والقبح انتهى واقول انا اتعجب من تعجب هذا العلامة قال المسلم عند الاشاعرة هو حسن الصدق وقبح الكذب بمعنى تعلق المدح والذم لا بمعنى صفة كمال وصفة نقص لا يرى ان المعتزلة لما استدلوا على الحسن والقبح العقليين بان قالوا ان من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا يرجح احدهما ولا علم باستقرار الشرايع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي اجابوا عنه ان ايثار الصدق لا تقر في النفوس من كونه ملايما لغرض العامة ومصلحة العالم فكون الصدق ممدوحا والكذب مذموما عند العامة لاجل هذه الملايمة والمنافرة لا لاجل ان ذاته او لازمه يقتضي شيئا فيحا عند العقل ولذا يقبح تارة

ويحسن اخرى وبالجملة كون الكذب في الكلام اللفظي قبيحا بمعنى صفة نقص ممنوع عند الاشاعرة ولذا قال الشريف المحقق انه من جملة الممكنات وحصول العلم القطعي بعدم وقوعه في كلامه تعالى باجماع العلماء والانبياء عليهم السلام لا ينافي امكانه في ذاته كسائر العلوم العادية القطعية وهو لا ينافي ما ذكره الامام الرازي من ان تجويز الخلف في الوعد في غاية القبح وان الوعد قسم من الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب عليه تعالى وهذا خطاء عظيم قريب من الكفر فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قيل من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وفي الاخبار والقصص لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وفي كل شريعة انتهى لان كلامه في التجويز بمعنى الاحتمال العقلي المنافي للعلم القطعي بعدم وقوعه ابدا لا في الحكم بجوازه وامكانه في ذاته مع العلم القطعي العادي بعدم وقوعه ابد الدهر بالادلة القطعية عليه ويمكن اختيار الشق الاول بناء على ان كذب الكلام اللفظي يستلزم كذب الكلام النفسي عند الخارج وعند المصنف المصنف لاتحادهما عندهما وعند جمهور الاصحاب القائلين بان الكلام النفسي هو معاني الكلام اللفظي ومدلولاته الوضعية اذ الصدق والكذب راجعان الى المعنى لكونهما عبارة عن مطابقة الحكم ولا مطابقته للواقع ولا يتم الاستدلال والاستلزام المذكور على قول من يقول الكلام النفسي واحد بسيط ليس بخبر ولا بانشاء في الازل وانما يصير احد هذه الاقسام بالتعلق الى الحوادث فيما لا يزال فعلى هذا معنى قوله فلا يشمله القدرة انه اذا كان الكذب في الكلام النفسي صفة نقص فلا يشمله القدرة في الكلام اللفظي لانه مستلزم للمحال فانقدح بهذا المقام قوله بل الوجه في الجواب ما اشرناه لا اشارة مخصوص بتخصيص الوعيد بمثل الاصرار وعدم التوبة وما ذكره هناك من تخصيص

الوعد ايضا لئلا يتوهم مما يأتي بعد من ان الخلف في الوعد لؤم لا يليق
بالكريم فلا تخصيص في ايات الوعد اصلا اذ لا شبهة ان ايات
الوعد بدخول المؤمنين في الجنة مخصوص بمن لم يرتد عن دينه فيمت
وهو كافر وح يتوجه من طرف المعتزلة ان يقال ليس تقييد ايات
الوعيد بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء اولى من تقييد هذه الاية بها بان يحمل على معنى
ويغفر ذلك ان تاب واجابوا عنه بانه لا يجوز هذا التقييد لانه
تعالى يغفر الشرك ايضا ان تاب المشرك بل المعنى انه تعالى
لا يغفر الشرك ويغفر سائر المعاصي ان لم يتوبا وهو ظاهر
وبهذا اندفع عن الشارح ان يقال الصواب ترك قوله وعدم
التوبة اذ لا نزاع في العفو عمن تاب فافهم **قوله** على انه
بعد التسليم انما يدل ح قد عرفت اندفاعه عنهم اذ لولا خلق
العالم اختيارا لم يجب عليه تعالى شيء من اللطف والاصلح
ولا الثواب والعقاب عندهم فامكان الترك بترك ما يوجبه
كاف في الوجوب عليه والتحريم **قوله** والاصل في هذا ان
الخلف في الوعيد جائز عنه تعالى اي محتمل لا قطع بعدمه بخلافه
الخلف في الوعد فانه مقطوع العدم فالجواز هنا بمعنى الاحتمال
العقلي لا بمعنى الامكان ليتوجه ان يقال اذا لم يمكن الخلف في
الوعد كان الاثابة واجبة عنه تعالى او عليه تعالى والكل خلاف
المذهب ولاجل ان المراد ذلك شنع عليه الامام كما عرفت
لان الكذب في كلامه تعالى منتف قطعا بالاجماع القطعي سواء
كان صفة نقص او قبيحا للمنافرة لغرض العامة او لنهي الشارع
عنه فقط **قوله** افرأيت الفاء عاطفة على محذوف على
ما بعد همزة الاستفهام والتقدير اعلمت عدم الخلف في الوعد
فرأيت الخلف في الوعيد والهمزة للانكار التوبيخي ينكر لباقة
استعقاب الرأي لذلك العلم لان السائل ممن لا يجوز
الخلف في الوعيد واما الهمزة في قوله ايخلف الله ما وعده

فالظاهر انها على حقيقتها بناء على التجاهل للالزام بعد الاقرار او للانكار
الابطالي **قوله** من المعجمة انت الظرف المستقر خبر مقدم قدمه الهمزة
المحذوفة المتصدرة لانها لطلب تصور المسند في الظاهر وان كانت
للتعجب او الانكار في الحقيقة والمعنى امن الذين في لسانهم عجمة لا
يفصحون بلغة العرب فيقرؤن الوعد والوعيد شيئا واحدا ولا
يفرقون بينهما لفظا ومعنى انت اتعجب من حالك انك لا تعرف
الفرق بينهما مع انك لست منهم كما يستفاد من قوله ان الوعد
غير الوعيد بالجملة الاسمية المؤكدة وقوله ان العرب لا تعد بيان
الاختلاف بين المعنيين لكن يتجه ان ما ذكره من عدهم الخلف
في احدهما عيبا دون الاخر اختلاف بعادة العرب في المعنيين لا
بيان اختلاف المعنيين بل السائل يعرف ان الوعد هو الاخبار
بنفع والوعيد هو الاخبار بضر من المخبر فلا وجه للتعجب اذ لا ينافي
عدم العجمة في لسانه عدم المعرفة بعادتهم الا ان يقال اراد بنفي
العجمة معرفة لغة العرب وعادتهم او اراد بقوله ان العرب
لا يعد ان في كلام العرب ما يدل على ذلك كالاشعار الآتية
ولذا قال السائل فاوجد لي هذا في العرب اي انشد لي ما يدل
عليه في كلام العرب وقوله نعم وعد بعد الامر لان كلمة نعم تصديق
بعد الاخبار ووعد بعد الامر والنهي واعلام بعد الاستفهام كذا في
المغني والايعاد الوعيد والموعد مصدر ميمي بمعنى الوعد **قوله**
والذي ذكره ابو عمرو من كلام الواحدي وما قيل ما ذكره ابو عمرو انما
يتم اذا كان حسن الاشياء وقبحها عقليين وهو خلاف المذهب
مدفوع بان مراد ابي عمرو ان القرآن على لغة العرب ومتعارفهم
وهم استعملوا الوعد فيما لا يجوز فيه الخلف والوعيد في خلافه
فلما جاز الخلف في وعيد العرب فقد جاز في وعيده تعالى وهو
مبني على ما عليه الاشاعرة من ان قبح الكذب ليس بذاتي
فيزول بعارض كما عرفت تفصيله وعليه كلام يحيى بن معاذ فيما
بعد **قوله** اذا وعد السراء السراء والضراء من السرور

والضر ثم قلبت الراء الثانية ياء كما فى تقضى البازى فالمراد بالسراء
ما يفيد مبالغة سرور من النعمة وبالضراء ما يفيد مبالغة ضرر كالقتل
كما يقتضيه مقام التمدح بالكرم والعفو فلا حاجة الى تجريد الوعد
والوعيد او تاكيده لان المأخوذ فيهما مطلق المنفعة والمضرة ولا
دلالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلث فمن حمل احدهما
على شئ من التاكيد والتجريد فقد غفل **قوله** الوعد والوعيد
حق اى يترتب عليهما حق فالوعد حق العباد عليه تعالى اذا ضمن بمعنى
جعله تعالى حقا لهم على نفسه بسبب الضمان وهو لا ينافى ما سيصرح
به الشارح من انه لا حق لاحد عليه تعالى فى نفسه مع قطع النظر
عن الضمان وما قيل لو تم لدل على جواز العفو عن الكفر والشرك
ايضا وهو خلاف النص الكريم المدفوع بان خلاف النص المغفرة
عن الشرك لا جوازها بمعنى الامكان فى نفس الامر كما هو المستفاد
من قوله فان شاء غفره وامكان المغفرة عن الشرك
هو المذهب وان اراد بالجواز الاحتمال العقلى المنافى للعلم القطعى
فهو خلاف الاجماع لا خلاف النص ولا يخفى على القائل لان مراده
انه بعد امكان العفو عن الكل فاولاهما اى العفو والاخذ بالنسبة
الى غير الكفرة هو العفو اذ لا يقول عاقل بخلاف الاجماع ولا يلزم
الرجحان من غير مرجح فى اقتضاء الاجماع على عدم العفو عن الكفار
دون العصاة مع ان ايات الوعيد متساوية فى حقهما او البر
فى الايات ما يدل على عدم العفو عن عصاة المؤمنين بل ما يدل
على العفو عنهم بخلاف العفو عن الشرك والكفر وايضا الكفر
مذهب والمذهب يعتقد للابد كما يدل عليه قوله تعالى ولو
ردوا لعادوا لما نهوا بخلاف المعصية باتباع الهوى والشهوات
فانها مع العلم بكونها معصية ومقرونة بالخوف ورجاء العفو
ولذا قال تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون
الاية وبهذا يندفع ما ذكر فى شرح المقاصد من ان تجويز الخلف
فى وعيد العصاة يستلزم تجويزه فى وعيد الكفار وهو باطل

قطعا **قوله** وقيل ان المحققين على خلافه اى على خلاف ما ذكره
الواحدى من جواز خلفه تعالى فى وعيده وان جاز ذلك للعبد
بناء على ان قبح الكذب ليس بذاتى بل بزول بعارض او على انه
وان كان ذاتيا لكن ارتكاب ذلك مع العفو احسن فى عرفهم
والفاضل هو العلامة التفتازانى فى شرح العقايد وقوله كيف
وهو تبديل للقول اشارة الى استدلال المحققين بانه لو جاز لزم
تبديل القول واللازم باطل بقوله تعالى ما يبدل القول لدى واورد
عليهم بان هذا القول من جملة الوعيدات فيكون الاستدلال
مصادرة على المطلوب وهو مدفوع بالاجماع على عدم
التبديل والكذب فتدبر **قوله** قلت ان جعل ايات الوعيد
تفصيلا لجميع ما يمكن فى مقام الجواب عن دليل المعتزلة ومحاكمة
بين الفريقين يرجح جانب المحققين بناء على ان الكذب صفة
نقص يستحيل فى شانه تعالى عنده وليس باعتراض على المحققين
كما وهم لانه معترف بان كلام الفريقين مبنى على الظاهر والشاهد
التهديد غير ظاهر اقول بل غير صحيح كما عرفت فالوجه ان يهدد
فى حذف القيود المخصصة عن ايات الوعيد والاوجه ما اشار
المولى الخيالى من ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فالليق بشانه
ان يبنى اخباره على المشية وان لم يصح بذلك بخلاف الوعد
فلا كذب ولا تبديل **قوله** فيشكل التخصيص اى التخلص
عن لزوم التبديل والكذب اى الباطلين قطعا ومما يستغرب ما قيل
يمكن التخلص عنه بان يجعل ايات الوعيد على تقييد السيئات بقيد
الاستحلال او بغير ذلك كان يقال فى آية القتل ان المراد من قتل
مؤمنا لاجل كونه مؤمنا كما يؤيده تعليق القتل بالمشتق وقاتل
المؤمن لاجل كونه مؤمنا لا يكون الا كافرا كما اشار اليه العلامة
التفتازانى فى كتبه والمص فى المواقف فانه فاسد من
وجهين الاول ان تقييد الايات الوعيد بقيد او توجيهها
بوجه ان منع تناولها لمرتكب الكبيرة كان تخصيصا للمذنب

المغفور عن عمومات الوعيد فيكون مندرجا فيما قاله الشارح
واشكال التفصي مبني على تقدير عدم القول بشيء من التوجيهين والا
فيلزم الخلف او الكذب قطعا الثاني ان الكلام في اشكال التفصي
عن لزومهما في مجموع آيات الوعيد وتوجيه بعضها بحيث لا يلزمانه
لا يخلص المجموع عن لزومهما **قوله** اللهم الا ان يحمل اشار
بقوله اللهم الى ضعفه كما اشار اليه الامام الرازي حيث قال ثبت
بهذه الاية ان جزاء القتل عمدا هو ما ذكر وثبت بهذه الايات
انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى ومن يعمل سوء
يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الاية انه تعالى اوصل
اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان جزائه
حصل بقوله تعالى فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم
عذابا عظيما اعتبارا عن الاستحقاق كان تكرارا بخلاف ما اذا
كان اخبارا عن انه تعالى سيفعل انتهى وبالجملة حمل جميع ايات
الوعيد والاحاديث على الاستحقاق بعيد جدا **قوله** من غير
وجوب عليه واستحقاق من العبد الخ انما عطف الاستحقاق على
الوجوب لان استحقاق العبد منشاء الوجوب عليه تعالى عند
المعتزلة واثبات الشرطية الاولى من كلام المص اعني كون
الاثابة بالفضل موقوف على ابطال الاستحقاق بان يقال
لا مدخل للعبد في طاعاته فكيف يستحق شيئا ولو تنزلنا الى
ان له مدخلا كما ذهب اليه المعتزلة والماتريدية فمجموع طاعاته
لا يكون وافية بشكر اقل قليل مما اوتي له في الدنيا من النعم
فكيف يستحق شيئا في مقابلة الفضل وبهذا ظهر ان المراد
من الاستحقاق المنفي هنا هو الاستحقاق عقلا بمعنى كون الثواب
او العقاب حقا لازما بقبح لازما بقبح تركه لا استحقاق وعدا
او وعيدا بمعنى ترتبهما على الافعال والمتروك وملايمة اضافتهما
اليهما في مجاري العقول والعادات اذ قد ورد الكتاب والسنة

بذلك واجمع السلف على ان الطاعة يكون سببا للثواب والمعصية
تكون سببا للعقاب وهو المراد مما حمل عليه ايات الوعيد فلا تناقض
بين نفي الاستحقاق هنا واثباته هناك ولا يمكن دفعه بان المنفي
هنا استحقاق الثواب والمثبت هناك استحقاق العقاب
اذ لا استحقاق عقلا في شيء منهما عند الاشاعرة ولذا احتاجوا الى
دفع توهم الظلم بقولهم وان عاقب بالمعصية فبعدله اي عدم
جوره وظلمه فالباء الداخلة على العدل للمصاحبة والملابسة
وعلى الفضل للسببية اذ الكرم يكون سببا للثواب وعدم الجور
لا يكون سببا للعقاب وان لابسه **قوله** لانه لا حق لاحد
عليه دليل لكون العقاب بالعدل المنافي للظلم بكل من المعنيين
الاتيين وهذا القول نفي للظلم بالمعنى الثاني وقوله والكل ملكه
نفي للظلم بالمعنى الاول اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه اذا
كان للعاصي حق عليه تعالى من وجه فربما يقابل عصيانه لحقه
فيتكافيان فيكون وضع العقاب عليه وضعا في غير محله اللايق
وان كان في ملكه فيكون ظلما بالمعنى الثاني كضرب المولى غلاما
على عصيانه وقد خلصه العبد عن قتل السلطان واما اذا لم
يكن للعبد حق على المولى بوجه فلا يكون عقابه على العصيان ظلما له
بشيء من المعنيين كما لا يخفى فليس قوله والكل ملكه دليل
اخر كما ظن **قال المص** ولا قبيح منه عطف على قوله ولا يجب عليه
شيء فيكون من لوازم نفي الحاكم عليه ايضا لما عرفت انه من
عطف اللازم على الملزوم ثم المراد ليس شيء من افعاله تعالى
قبيحا بمعنى متعلق الذم كما هو القبح بالمعنى المتنازع فيه **قوله**
لا يفعل القبيح اي لا يتصف بفعل قبيح وان اوجد في العباد لان
الفاعل من اتصف بالفعل لا من اوجده فالقائم من اتصف
بالقيام لا من اوجده كالسواد ما اتصف بالسواد لا من اوجد
السواد فيه فايجاد القبيح ليس بقبيح بل الاتصاف به **قوله**
لان الحسن والقبح العقليين الخ تلخيص الاستدلال انه امكن ان

ان يكون فعل منه تعالى قبيحا بمعنى تعلق الذم فذلك القبح اما في ذات
الفعل بحيث يدرك عقلا او عند شارع يدرك بخطابه والاول
باطل والا لزم القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل عند الاشاعرة
وبطلان الثاني ظاهر فليس من شان افعاله تعالى ان تكون
قبيحة بهذا المعنى فان قلت هذا الدليل جار في ان ليس من شان
افعاله تعالى ان يكون حسنة بمعنى تعلق المدح مع تخلف حكم المدعى
قلنا الجريان ممنوع اذ المراد من الحسن والقبح الشرعيين معهما
ما يستفاد من خطاب الشرع المتعلق بالافعال سواء بالاقتضاء
والتخيير او بالمدح او الذم وقد تعلق خطابه تعالى بافعال نفسه
بالمدح والثناء عليه واجمع الانبياء عليهم السلام وامتهم على ذلك
دون الذم فقد ثبت حسن افعاله تعالى بالشرع فمن قال في نفي
الشرعيين اذ الشارع فوقه تعالى حتى شرعهما له تعالى وايضا
لا يتصور الثواب والعقاب لافعاله تعالى فقد غفل عن
ذلك وقد اشير في شرح المقاصد الى النقض المذكور مع جوابه
قوله لما تكرر وتقرر من انه المالك على الاطلاق فله التصرف
كيف يشاء وانه لا حاكم وانه عالم بجميع الاشياء وقادر على جميع
الممكنات وهذا اجمال وما ذكره في ابطال معنى الظلم تفصيل
لهذا الاجمال فلا استدراك لان الاجمال لا يغني عن التفصيل و
الاظهر ان ما تكرر عبارة على كونه تعالى مالكا على الاطلاق وانه
تعالى لا حاكم عليه ولا واجب عليه قوله وعلى وضع الشيء
في غير موضعه كما في القاموس وغيره ويقرب منه ما في نهاية
ابن الاثير من ان الظلم مجاوزة الحد وهذا المعنى اعم مطلقا من
الاول لان المراد من موضع الشيء موضعه اللايق به في الواقع
وان لم يكن ذلك الغير سواء كان ترك وضعه فيه موجبا للقبح
عقلا كما زعمه المعتزلة في ترك العوض والثواب او شرعا
كما في ظلم الشخص لنفسه بالمعاصي اذ اللايق شرعا ان يضع
نفسه في العبادات ويستعمل اعضاءه فيما خلقت هي له

من الطاعات او عرفا كما في قولهم ظلم الارض اذا حفرها في غير موضع
حفرها المتعارف وبالجملة فكل من جاوز الحد في مجاري العقول و
العادات فهو ظالم بهذا المعنى ولهذا قالوا في المثل من استرعى الذئب
فقد ظلم وكما ان الظلم بالمعنى الاول محال في حقه تعالى فكذا الظلم
بهذا المعنى اذ لما كان تعالى مالكا على الاطلاق ولا حاكم عليه تعالى
من العقل والشرع والعرف ولا واجب عليه لم يكن لفعله تعالى
حد دون حد وموضع يليق به دون موضع كل موضع ممكن فهو يليق
به وهو من حدود افعاله تعالى وانما نعرض بهذا المعنى لان عرض
الملص من هذا الكلام رد المعتزلة وهو لا يحصل بمجرد نفي الظلم بالمعنى
الاول قوله والله تعالى احكم الحاكمين لا يخفى ان الظاهر منه
انه استدلال على نفي الظلم بالمعنى الثاني عنه تعالى بانه تعالى لو
وضع شيئا في غير موضعه اللايق لكان ذلك لوضع اما لحكم حاكم
عليه بوضعه فيه او للجهل بكونه لا يليق به او للعجز عن وضعه في موضعه
وعدم القدرة عليه واللوازم كلها باطلة في حقه تعالى وفيه ما فيه
من وجهين الاول انه يدل على ان لافعاله تعالى مواضع لا يليق بها
يجب عليه وضعها فيها دون غيرها ولذا قيل هذا الكلام منه
استدلال على مذهب المعتزلة وقوله وايضا لما علم ان استدلال
على طور الاشاعرة ولا يخفى ان كلا الاستدلالين على طور
المعتزلة الثاني ان كلا من الاستدلالين انما يدل على ان لا شيء
من افعاله المحققة ظلم بالمعنى الثاني ولا نزاع فيه للمعتزلة بل
نزاعهم في افعاله المقدرة يعني لو ترك العوض والثواب
كان ظلما وللاشارة اليه قال لص ولا ينسب الى افعاله ظلم
فلا يكون شيء من الاستدلالين في مقابلة المعتزلة فالصواب
الاستدلال بما اشرنا وله ولا مخلص الا بان يقال انه لو اكتفي
عن الدليل نفي الظلم بالمعنى الثاني بدليل يفيه بالمعنى الاول
بناء على ان كونه تعالى مالكا على الاطلاق منتف فاكيف يشاء
مستلزم لانتفاء الحاكم والواجب عليه تعالى وهذا القول منه

دفع توهم الظلم بالمعنى الثاني في بعض الافعال المحققة كالاماتة جوعا
او عطشا بدليلين عقليين معتبرين عند الماتريدية كالمعتزلة بعد دفعه
بدليل معتبر عند الاشاعرة ليتضح انتفاء الظلم في افعاله تعالى عند
جميع المذاهب **قال المص** لا غرض لفعله قال الشريف المحقق في
حاشية مختصر المنتهى الغرض والعلة الغائية ما لاجله اقدام الفاعل
على فعله وقد يخالف الفائدة كما اذا اخطأ في اعتقادها فعلى
هذا بين الغرض والفائدة عموم من وجه بحسب الحمل لان علية الغرض
والعلة الغائية بحسب الوجود الذهني وكون الشيء فائدة و
غاية بحسب الوجود الخارجي فان فعل الفاعل لاجل اعتقاد
انه يترتب عليه المصلحة المعينة فان لم يخطأ في اعتقاده بان
يترتب تلك المصلحة على فعله فتلك المصلحة غرض باعتبار الوجود
العلمي وفائدة باعتبار استفادتها من ذلك الفعل وغاية باعتبار
وقوعها في نهاية الفعل وان اخطأ فتلك المصلحة غرض وليست
بفائدة وغاية حيث لم توجد في الخارج وان فعل لاجل اعتقاد
ترتبها عليه واخطأ في الاعتقاد لكن ترتب على فعله مصلحة اخرى
غير ملحوظة عند قصد الفعل فتلك المصلحة المترتبة فائدة وغاية
وليست بغرض ولا ينافيه ما ذكره في رسالة مستقلة حيث
قال اذا ترتب اثر على فعل فذلك الاثر من حيث انه نتيجة
لذلك الفعل يسمى فائدة ومن حيث انه طرف للفعل ونهاية
يسمى غاية له فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك
الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل
على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وبالقياس
الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار واذا لم يكن سببا للاقدام كان فائدة وغاية
فقط فالغاية اعم مطلقا من العلة الغائية انتهى وذلك
لان مراده من الغرض هنا هو الغرض الموجود المسمى بالاسمين
كما صرح به ومن الغرض في الحاشية مطلق الغرض سواء كان

موجودا في الخارج او لا نعم يتجه عليه ان كون الفائدة والغاية متحدتين
بالذات محل نظر اذ قد يترتب الفائدة في اثناء الفعل لا في نهايته
بل الفائدة اعم مطلقا من الغاية اللهم الا ان يعتبر انقسام الفعل
الى اجزاء ذات نهايات **قوله** فهو المحرك الاول لانه
الباعث للارادة واما المحرك الثاني فهو الارادة الجازمة و
التحريك هنا من باب المجاز بمعنى سبب الحركة في افعال العباد
والتقديم في قوله وبه يصير الفاعل للحصر اي لا بدونه لان الغرض
هو العلة الغائية ومطلق العلة مفسرة بما يتوقف عليه وجود
الشيء وحاصل مراده ان للغرض الموقوف عليه نوع تاثير في الفاعل
ولاجل ذلك شبهوه بالفاعل وقالوا ان العلة الغائية علة
فاعلية لفاعلية الفاعل تنبيها على ذلك التاثير والله تعالى اجل
من ان يكون متاثرا بشيء من انواع التاثير الناشي من جهة الممكنات
التي من جملتها المصالح والاغراض او مستكملا بشيء منها فاندفع
كثير من الاوهام نعم يتجه عليه ان غاية ذلك التاثير عبارة عن
سببية العلم للارادة والفعل واستحالته في شانه تعالى ممنوعة
فالاولى ان يعرض عنه ويأتي بما ذكره القوم من الوجهين الاول ما يذكره
من لزوم الاستكمال بالغير الثاني لو كان شيء من الممكنات غرضا
لفعله تعالى لما كان حاصلا بخلقه تعالى ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل
وبتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد
الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية
من البعض الاخر وفيه بحث اشار اليه في شرح المقاصد ولهم دليلان
اخران احدهما لو كان لكل فعل غرض لزم التسلسل المحال فلا بد من
الانتهاء الى فعل لا غرض عنه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل
فيه نفع لاحد لكنهما انما يدلان على سلب العموم لا عموم السلب
المراد هنا واورد الشريف المحقق على الاول بانه يجوز ان
ينتهي الى فعل هو غرض لذاته اذ لا يجب في الغرض كونه مغايرا للفعل
بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري كما في تحصيل العلوم الغير الالية

قوله وايضا كل من يفعل لغرض اذ لولا الاولوية هناك لم يكن ملاحظة ذلك الغرض مرجحة لجانب الفعل وحاملة عليه ولذا لم يلزم الاستكمال بالغير في الفعل لا غرض فانه بمجرد الترجيح والارادة بلا مرجح لكن عدم كفاية الاولوية بالنسبة الى غير الفاعل في الحمل والترجيح محل نظر لابد من دليل يدل عليه ودعوى البداهة غير مسموعة قوله لزم كونه مستكملا بغيره لانه بايجاد فعل يترتب عليه الغرض كان محصلا لتلك الاولوية الراجعة الى ذاته وتحصيل تلك الاولوية استكمال بسبب الغير من جملة الممكنات وهو ذلك العرض سواء كان حصول ذلك بايجاد ذلك الفاعل وبايجاد غيره كما في استكمال العبد بتحصيل اغراضه عند اهل السنة ولهذه الدقيقة لم يقل وهو ايجاد ذلك الغرض والاتصاف به فان ذلك الاستكمال في مجرد السببية لحصول الغرض ولو كما قيل ان كان المراد بالغرض ايجاد الامر المترتب فالامر ظاهر وان كان نفس الامر المترتب فالمراد استكماله تعالى بايجاده والاتصاف به ثم اورد عليه بان الايجاد نفس الفعل فكيف يكون غرضا منه ثم اجاب بان التغاير الاعتباري بين الفعل والغرض منه كاف والكل فاسد اما التوجيه فلما عرفت واما الايراد فلان الفعل هو البعث مثلا والغرض هو ايجاد هداية الخلق وهما فعلان متغايران ولو سلم فتحصيل الكمال معنى عام له اسباب من جملتها ايجاد الهداية كما ان التأديب له اسباب من جملتها الضرب والسبب والمسبب متغايران بالذات وان كان احدهما من الاعيان والاخر من الاوصاف الاعتبارية واما الجواب فلانه لو كان تقرير هذا الدليل مبنيا على كفاية التغاير الاعتباري بين الفعل والغرض منه لما اسند لوا بعد هذا بلزوم التسلسل في الاغراض لان تلك الكفاية قارحة فيه كما عرفت قوله لا يكون باعثا له بديهة قد عرفت ان دعوى البداهة هنا غير مسموعة ولذا قال صاحب التوضيح في بحث العلة

هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه اذا استوى بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضا وباعثا ولا نسلم ان ترجيح من غير مرجح لم يجز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحة انتهى اي مرجحة لتعلق الارادة بايجاد الفعل من الفاعل المختار فلا يرد ان المرجح هو الارادة لا الاولوية فان قلت هذا ينافي استناد الكل اليه تعالى ابتداء قلت ترتب المصالح والاغراض على افعاله تعالى عادي بمعنى جريان عادته تعالى على ايجاد تلك المصالح عقيب افعال مخصوصة لا عقلي بمعنى توقف المصالح عليها والمنافي للاستناد الابتدائي هو التوقف لا غير وذلك لان عادته تعالى جارية على ايجاد هداية الخلق عقيب ارسال الرسل وان كان قادرا على ايجادها بدون الارسال فلا اشكال قوله وما نشاهده منع للشرطية الاولى التي ادعى بداهتها مستندا بما نشاهده من فعل الفاعل مع عدم اولوية بالنسبة الى نفسه وذلك المنع منه مبني على ما قدمنا من ان دعوى البداهة غير مسموعة في محل النزاع والمنع المقدمة البديهية غير موجه وقوله فانه في الحقيقة بفعله جواب عن المنع المذكور بابطال سنده ولك ان تجعل المشاهد معارضة في الشرطية الاولى بناء على تنزيل بداهتها منزلة الدليل كما ذكره ابو الفتح فيكون معارضة في المقدمة لا عصيانا في محل الجواب على المنع قوله لا الخالي عن الغرض يعني العبث طالما فائدة فيه لا طالما غرض فيه ولا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة لما عرفت ان بينهما عموما من وجه وما توهم ان يقال كما لا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة كذا لا يلزم من انتفائه وجودها فلا يظهر عدم كون فعله تعالى عبثا بالمعنى الذي ذكر دفعه بقوله وافعاله تعالى مشتملة وقوله لا تحصى للاشارة الى ان لكل فعل له تعالى فوائد كثيرة وذلك لدفع توهم اخر هو انه قد يطلق العبث على طالما فائدة يعتد بها فيه فاشار الى ان شيئا من

افعاله تعالى ليس عبثا بشئ من المعنيين ومن عقل عنه قال لا قال قوله
وان كانت معلومة له تعالى ؛ دفع لما يتوهم ان الفوائد المترتبة على
الفعل انما لا تكون غرضا لنا لعدم علمنا بترتبها على الفعل اذ لو علمنا
لكان الغرض مجموعها اذ لا شبهة ان تحصيل الفوائد المتعددة اهم
من تحصيل واحدة منها فعلمه تعالى بترتب الكل يستلزم كون جميعها
غرضا وحاصل الدفع ان العلم بترتب الفائدة على الفعل لا يستلزم
كونه غرضا حاملا على الفعل والا لكان الاستظلال والانتفاع
وغيرهما غرضا للغارس العالم بترتبها على الغرس واللازم باطل
لان غرضه هو الثمرة لا غير وانت تعلم انه في صورة العلم بالترتب
يجوز ان تكون تلك الفائدة غرضا بالتبع وان لم تكن غرضا
اصليا فالاولى ان يقال لكن يذهب الى المسجد لغرض الصلوة
او الى الكعبة لغرض الحج مع العلم بترتب رؤية المنبر في المسجد
وترتب المشاق السفرية على الذهاب فلو كان العلم بالترتب
مستلزما لكون المترتب غرضا لكان الغرض رؤية المنبر والمشاق
السفرية مع انها ليست غرضا لا اصالة ولا تبعا وما قيل
وان لم يستلزم العلم بترتب المنافع للغرضية لكن كونها مرادة
مستلزم لها ظاهر البطلان لان جميع افعاله تعالى مرادة له تعالى
وقائمة من الكل فلو كان الارادة مستلزما لغرضية المراد لبطل
قول الاشاعرة بنفي الغرض وقد عرفت ان الغرض هو المرجح
لتعلق الارادة قوله والايات والاحاديث ؛ دفع
معارضة بدليل نقلي بان يقال لو لم يكن شئ من افعاله
تعالى معللا بالاغراض لما وقع التعليل في الايات والاحاديث
لكنه واقع مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وقوله تعالى ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية
وامثالها سابغة في القرآن والحديث وحاصل الدفع ان
وقوع التعليل في الايات والاحاديث ممنوع وانما نم ذلك
لو لم يكن مؤولة بجعل اللام فيها على لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه

ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا الاية وانكر البصريون لام العاقبة
قال الزمخشري والتحقيق انها لام العلة وان التعليل مجاز لا حقيقة انتهى
وذلك التجوز اما في اللام بطريق الاستعارة التبعية بتشبيه ترتب
العداوة على الالتقاط بترتب الغرض على الفعل المعلل به كما قيل
واما في المجرور بطريق الاستعارة المكنية بتشبيه العداوة بالغرض
في الترتب على الفعل وادخال اللام عليها تخييل لها على حقيقتها او
على ان تجعل استعارة تابعة لما شبه التعليل ايضا وقائل ان يقول
لا بد للمجاز من قرينة صارفة وما ذكروه من الدليل انما يكون
قرينة لو كان قطعيا وليس كذلك فلا وجه لحمل جميع لامات
التعليل في النصوص على المجاز ولذا ذهب اكثر المازيدية ومنهم
الصدر الشريعة الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض وذهب العلامة
التفتازاني في كتبه الى ان تعليل بعض افعاله تعالى معلوم قطعا
وعليه مبنى القياس واما الحكم بتعليل جميع افعاله بالاغراض
فمحل بحث قوله اذا انتفت ذلك ؛ اي صحة الدليلين
اللذين ذكرناهما على نفي التعليل ورد دليل المعتزلة على اثباته
علمت ؛ وقد عرفت ما في دليله وايضا لا استحالة في ان الاتمام
المترتب على الافعال كتعلق السمع والبصر المترتبين على ايجاد
المسموع والمبصر فظهر ان ما اورده العلامة ليس شيئ اصلا
فان مراده ان ادلة نفي التعليل ضعيفة لا يكون صارفة للنصوص
عن ظواهرها فلا وجه ان يحكم بالتعليل فيما ورد النصوص
بتعليله ويسكت عما سواه او يحكم بنفي التعليل في ذلك
جمعا بين الادلة المتعارضة النقلية والعقلية وما قيل ان
مراد العلامة ان الحق ان تعليل بعض الافعال بالاغراض
التي هي الحكم والمصالح ظاهر لا مرية فيه ولا مجال للانكار
فلا يصلح لان يكون محلا للبحث والنزاع واما تعميمه بانه لا
يخلو فعل من افعاله تعالى عن غرض فمحل بحث وصالح للنزاع
لكون التعليل في البعض الاخر غير ظاهر يدل على هذا ما ذكره في

التهذيب حيث قال تعليل بعض افعاله تعالى بالاغراض ابيت بالنصوص
والاجماع وعليه مبنى القياس فالاولى حمل الخلاف على لزوم ذلك
وعمومه كما يشهد به استدلالهم بانه لابد من لانتهاء الى ما لايكون
لغرض قطعا للتسلسل وبانه لايعقل لتخليد الكفار نفع لاحد انتهى
فعلى هذا لايرد عليه ما ذكره الشارح بل يمكن ان يختار كل واحد
من شقى الترديد انتهى ففيه نظر لان دليل الاستكمال كما ذكروه
هو على تقدير تمامه يدل على عموم السلب وكذا الدليل الاول
فالشارح بما زعمه فى تعليل البعض فبذلك التحرير لا يندفع عنه
ايراد الشارح وايضا محاكمة العلامة فى التهذيب منافية
لما ذكره فى شرح المقاصد من ان استدلالهم بلزوم الاستكمال
بالغير وبلزوم انتفاء الاستناد الابتدائى دليلان يدلان على
عموم السلب الا ان يقال انه جعل الاشاعرة فريقين
وفريق ذهبوا الى عموم السلب واستدلوا بهما وفريق ذهبوا
الى سلب العموم واستدلوا بدليلى التسلسل والتخليد ثم حاكم
بين الفريقين ورجح ما ذهب اليه الفريق الثانى والشارح
ما ذهب اليه الفريق الاول ومذهبا الفريقين متدافعان
قال المص ولا حاكم سواه المراد بالحاكم ما فى قوله ولا حاكم
عليه بدليل تفريع سلب الحكم عن العقل ولذا قال الشارح
هذا مما علم فيما سبق يعنى دليل هذا الحكم علم فى بيان قوله
ولا حاكم عليه من الاستدلال بالاباية فلا حاجة الى الاعادة
وليس مراده انه معلوم مما سبق من كلامه فيكون تكرارا حتى
يتوجه ان يقال قد علم من قوله لا حاكم عليه انتفاء الحاكم
عليه ومن قوله ويحكم ما يريد انه الحاكم فى كل ما يريد ولا
يلزم منهما عدم الحاكم سواه لجواز ان يكون هناك حاكم سواه
يحكم على غيره تعالى كما هو يحكم على ذلك الغير لا يقال بل
ذلك الحاكم واقع لا يصح نفيه وهو المولى الحاكم على عبده
والملوك الحاكمة على رعيتهم لانا نقول المراد نفى الحاكم بحسن

الاشياء وقبحها بالمعنى المتنازع فيه او المراد من يصدر عنه الحكم ومن
سواه لا يصدر عنه الحكم بل حكمه بايجاب الله تعالى اياه عند اهل السنة
كما مر قوله الاول صفة الكمال يعنى ان الحسن كون الصفة صفة
كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان بمثال العلم حسن اى لمن
اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اى لمن اتصف به
نقصان وافتضاح ثم المراد كونهما صفتى كمال ونقص فى نفس الامر
مع قطع النظر عن كونهما ملايما للغرض ومنافرا ومحمودا ومذموما
عند الله تعالى وفى حكمه فهما بهذين المعنيين من الصفات الحقيقية
لا الاضافية فعلى هذا يلزم ان يكون الحسن والقبح بهذا المعنى
حسنا وقبيحا عند الواجب تعالى وعند جميع العقول لان
ما فى نفس الامر لا يختلف بالنسبة الى شخصين كما ان الجسم
الواحد لا يكون اسود وابيض بالنسبة اليهما والى جميع ذلك
اشار المحقق الشريف فى شرح المواقف وما قاله بعض
الافاضل من ان المراد هنا كونهما كذلك عند العقل ويختلفان
باختلاف العقول لا كونهما كذلك فى نفس الامر والارجع هذا
المعنى الى المعنى الثالث فان كل ما كان كمالا او نقصانا فى
نفس الامر فهو متعلق المدح او الذم وليس هذا الا المعنى الثالث
فلا وجه لكون الاول عقليا بالاتفاق والثالث مختلفا فيه
ففيه نظر من وجوه اما اولا فلان المعنى الثالث ليس مقصورا
على مجرد تعلق المدح والذم بل اخذ فيه معهما تعلق الثواب
والعقاب ايضا ولا نسلم ان كل ما كان كمالا او نقصانا
فى نفس الامر فهو متعلق الثواب والعقاب كيف وصفات
الله تعالى كمال بهذا المعنى وليست مما يتعلق به
الثواب هذا خلاصة ما ذكره بعضهم فى الجواب عنه ولا يخفى
انه انما يدفع ذلك اذا خص المعنى الثالث بافعال العباد
واما اذا عمم من افعاله تعالى بحذف الثواب والعقاب
كما قالوا بناء على ان المعتزلة حذفوهما فى اثبات الحسن

والقبح العقليين فى فعاله تعالى فلا واما ثانيا فلان المعنى الاول شامل
للصفات والافعال الاختيارية والمعنى الثالث مخصوص بالافعال
وهذا ظاهر ولو سلم فغايته ان المعنى الاول يستلزم الثانى واللازم
يغاير الملزوم وربما يحكم العقول بالملزوم اى بكونها صفتى كمال ونقص
وتردد فى كونها ممدوحا ومذموما عنده تعالى ولو سلم الكل
فغايته ان المعنى الاول قسم خاص من المعنى الثالث الشامل
بحسب المفهوم لما عليه الاشاعرة من الحسن والقبح الشرعيين
من غير ان يكون للافعال حسن وقبح بالمعنى الاول فى ذاتها و
ذلك لا يستلزم الرجوع اليه بالاختيار والرجوع الى بعض اقسامه
غير محذور فتامل واما ثالثا فلانه لو كان الحسن والقبح بالمعنى
الاول صفة الكمال والنقص عند العقل لا فى نفس الامر لم يمكن
للاشاعرة اثبات شمول علم الواجب بلزوم الجهل المنافى فى
نفس الامر ولا للمعتزلية اثبات امتناع التكليف بما لا يطاق
بلزوم الجهل والسفه كما ثبات الشارح امتناع الكذب ولا
للمعتزلة اثبات الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص اذ المعنى
لا ثبات بلزوم ما هو نقص عند عقولهم وان لم يكن نقصا فى
نفس الامر فالحق ما اشار اليه الشريف قوله والثانى ملايمة
الغرض ومنافرته فما كان ملايما للغرض كان حسنا وما خالفه
كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما
اى عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن
ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما ليس شيأ منهما
كذا فى المواقف وشرحه والاولى اثبات الواسطة بينهما بالمعنى
الاول ايضا واما الواسطة بينهما بالمعنى الثالث فسيجئ الاشارة
اليها من الشريف قيل قال المص فى شرح مختصر الاصول ان فعل
الله تعالى لا يوصف بحسن ولا قبح بهذا المعنى لتنزهه عن الغرض
وانت خبير بانه انما يتم اذا كان المراد ملايمة العقل او منافرته
لغرض فاعله لكنه محل نظر كيف اذ لا يكون من قبيل ما يختلف

بالاعتبار مع انهم يقولون كذلك انتهى وليس بشئ لان مراد المص
ان هذا المعنى لا يجامع المعنى الثالث فى فعاله تعالى والا لزم ان
يكون افعاله تعالى ملايمة لغرضه او منافرة له لان المعنى الثالث
هو الحسن والقبح عنده تعالى كما سيعرف واللازم باطل لتنزهه
عن الغرض قوله ثابتان للصفة فى انفسها لا يخفى ان المعنى
الاول ثابت للصفات فى انفسها دون المعنى الثانى المختلف
بالاعتبار والا كان صفة حقيقية غير مختلفة بالاعتبار كالمعنى
الاول فالصواب ذكر هذا القيد فى المعنى الاول وتركه هنا كما
فى شرح المواقف الا ان يحمل على معنى مع قطع النظر عن ورود
الشرع بهما او بما يدل عليهما ويؤيده قوله وان ماخذهما العقل
اى يدركان بالعقل بدون ورود الشرع وقوله يختلف اى
المعنى الثانى بالاعتبار فان قبل زيد مصلحة لاعدائه وموافق
لغرضهم ومفسدة لاصدقائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف
على انه امر اضافى لا صفة حقيقية والالم يختلف وليس المراد
ان كل فرد من افراد هذا المعنى مما يختلف بالاعتبار اذ قد يكون
الغرض غرض العامة فلا يختلف باختلاف الاقوام كما فى حسن
العدل وقبح الظلم بهذا المعنى على ما قالوا ثم ان الاولى تقديم
حديث الاختلاف على قوله ولا نزاع اه واعلم ان المعنى
الثانى مخصوص بالافعال الاختيارية وان بين الحسن بهذا
المعنى وبينه بالمعنى الاول عموما من وجه لتصادقهما فى نحو علم
العلوم والتفرد الاول فى الصفات الذاتية الكمالية والتفرد
الثانى فى قتل زيد ظلما بالنسبة الى اعدائه وكذا الكلام فى
القبح بهذين المعنيين قوله والثالث تعلق المدح والذم
فما يتعلق به المدح فى العاجل والثواب فى الاجل يسمى حسنا
وما يتعلق به الذم فى العاجل والعقاب فى الاجل يسمى قبيحا
وما لا يتعلق به شئ منهما فهو خارج عنهما هذا فى افعال العباد
وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم

وترك الثواب والعقاب كذا فى شرح المواقف وحاصل
هذا المعنى كون الفعل ممدوحا او مذموما عند الله تعالى عم من ان يكون
لذاته او لجهة من جهاته واعتباراته او لا لشئ منها **قوله** وهو
محل الخلاف اى المعنى الثالث هو المراد فى محل النزاع بيننا وبين
المعتزلة فى انها عقليان او شرعيان قال فى شرح المقاصد قد
اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان
وليس النزاع فى الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم
والجهل وبمعنى الملايمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة
كل ما يستحق المدح والذم فى نظر العقول ومجارى العادات فان
ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع فى الحسن
والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله فى حكم الله تعالى
المدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب اجلا ومبنى التعويض
للثواب والعقاب على كون الكلام فى افعال انتهى وانما قال
وبالجملة كل ما يستحق لان للحسن والقبح معنى اخر مدركا بالعقل
ايضا اورده صاحب التوضيح بدل المعنى الثانى هنا وهو
ملايمة الطبع ومنافرته كالحلو والمر فالمدار المراد الشنيع قبيح
بهذا المعنى وحسن بمعنى ملايمة الغرض والاولى لاهل الفن ان
يغرضوا به لان غرضهم من تفصيل هذه المعانى وتحرير محل النزاع
تحقيق الجواب عن ادلة المعتزلة والتعريض لهم بانهم اشتبهوا
بين بعض المعانى وبعض الاخر فانهم لما استدلوا على كونها
عقليين بان مثل حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والكفران
مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين كالبراهمة و
الدهرية مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم وكذا حسن الصدق
وقبح الكذب وحسن انقاذ من اشرف على الهلاك فيما لا يتصور
للمنقذ نفع وغرض ولو بالمدح والثناء عليه وقبح ترك ذلك
الانقاذ فلو لم يكونا ذاتيين يدركان بالعقل بل شرعيين لما اتفقوا
على ذلك اجاب الاشاعرة عن هذه الادلة بما حاصله ان

الحسن المتفق عليه فى العدل والصدق بمعنى الملايمة لغرض العامة
وفى الانقاذ بمعنى الملايمة للطبع للمجانسة بين المنقذ والمشرف
لا بالمعنى المتنازع وملخص كلام الاشاعرة كما اشار اليه العلامة
بهذا القول ان الحسن والقبح بالمعانى الاخر يكونان مدارا للمدح
والذم لكنهما مدح وذم فى مجارى العقول والعادات ولا يترتب
عليهما الثواب والعقاب وانما يترتبان على المدح والذم عند
الله تعالى وهما بسائر المعانى لا يستلزمان الحسن والقبح بالمعنى
الثالث وانت خبير بان ما هو صفة كمال ونقص فى نفس الامر
فهو ممدوح او مذموم عند الله تعالى ايضا كما عرفت ولذا قال
صدر الشريعة فى تعديل العلوم الاعتراف بكونهما عقليين بالمعنى
الاول يوجب الاعتراف بكونهما كذلك بالمعنى الثالث
لان كل كمال ونقصان يحمد او يذم عقلا فالاعتراف بذلك
وانكار هذا بعيد عن الحق انتهى والمخلص الابان يقال ليس كل
مدح او ذم مما يترتب عليه الثواب فى الجنة والعقاب فى النار
لانه تعالى مدح افعال نفسه ولا ثواب ومدح مطلق العلم
بقوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون
بتنزيل المتعدى منزلة اللازم للقصد الى حقيقة العلم المؤدى الى
التعميم كما ذكر فى علم المعانى لكونه صفة كمال فى نفسه لاى غرض
حصل مع ان تحصيله لغرض فاسد مذموم عنده تعالى فتحصيله
ممدوح عنده تعالى لكونه صفة كمال فى نفسه ومذموم عنده تعالى
لامر خارج هو الغرض الفاسد ولعل هذا هو مراد العلامة
من التقرير بقوله بمعنى استحقاق فاعله وبالجملة فالمعنى
الاول لا يستلزم المعنى الثالث وكذا الثانى والرابع الذى
ذكرنا لا يستلزمانه لان تحصيل اسباب المعصية حسن بهذين
المعنيين وقبيح بالمعنى الثالث فليس مراد الاشاعرة ان
هذه المعانى لا تجتمع فى فعل واحد اذ قد اجتمع الاخيران عندهم
فى العدل والظلم وقد يجتمع الثلثة فى فعل واحد كتعلم العلوم

وتركه فان العلم مثلا باعتبار كونه صفة كمال فى نفسه حسن بالمعنى
الاول وباعتبار كونه ملايما للغرض حسن بالمعنى الثالث وباعتبار
كونه متعلق المدح بحيث يترتب عليه الثواب حسن بالمعنى الثالث
اذا كان لغرض صحيح **قوله** لاستواء الافعال يعنى ليس لها
فى ذواتها جهة محسنة او مقبحة يدركها العقل بدون الشرع بخلاف
المعتزلة فالفرق بين المذهبين ان الامر والنهى عند الاشاعرة من
موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهى عنه فقبيح
وعند المعتزلة من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر او قبيح فنهى عنه فالامر
والنهى عندهم كاشفان عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل
لذاته او بجهاته ووافقهم اكثر الماتريدية بخلاف الاشاعرة
قوله فالوا للفعل فى نفسه اى تحامل قوله فى نفسه على معنى
مع قطع النظر ليشمل جميع المذاهب الآتية **قوله** لحسن
الصدق النافع اى غير الضار لاحد وقبح الكذب الضار لاحد
ثم المراد بين النفع او الضرر او الماخوذ بوصف النفع والضرر بان
يقال هذا الصدق النافع حسن وهذا الصدق الضار قبيح فان
هذين الحكمين بديهيان مستغنيان عن الدليل والنظر اذ ليس
فيهما ما ينافى الحسن والقبح فيهما بخلاف ما اذا قلنا هذا الصدق
الضار حسن وهذا الكذب النافع قبيح اذ ربما يخالج فى الاوهام
ان ضرر الصدق يزيل حسنه ونفع الكذب يزيل قبحه فيكون
الاول قبيحا والثانى حسنا فيحتاج كل منهما الى نظر هو الدليل
الدال على كون حسن الصدق وقبح الكذب ذاتيين لا يزولان
بعارض فهما فى المثالين باقيان على حسنه وقبحه فالقبيح فى الاول
اضرار الغير لا نفس الصدق والحسن فى الثانى نفع الغير لا نفس
الكذب هذا على مذهب غير الجبائى منهم وان اريد تمثيل ما يدرك
بالنظر على مذهبه بعكس فيقال لحسن الكذب النافع وقبح
الصدق الضار اذ لم يكن الحسن والقبح عنده ذاتيين بل مما
يختلف باختلاف الاعتبارات والاضافات كما فى نظم

البنيم على ما يجئ كان الكذب المشتمل على النفع حسنا والصدق المشتمل
على الضرر قبيحا وحيث وجد فى كل منهما ما يعارضه فى الظاهر احتيج فى
الحكم بهما الى نظر ودليل يدل على ان الحسن والقبح لما بذاتيين بل
مما يختلف بالاعتبارات والاضافات وبهذا يندفع ما اورده
ابن الكمال على ما فى التلويح حيث قال لا يخفى فساده ولكن اشارة
اليه قال الشارح مثلا فلا يرد عليه ان الجبائى من الذين قالوا ان
للفعل فى نفسه فلا بد من التمثيل على مذهبه ايضا ولكن ان نقول
حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع تمثيل على مذهبه ايضا
لان المراد بالصدق الضار ما هو الضار فى الجملة وبالنظر الى بعض
الناس سواء كان نافعا للبعض الآخر او لا فاذا كان نافعا فعند
الجبائى يكون حسنا باعتبار النفع وقبيحا باعتبار الضرر وكذا الكلام
فى قبح الكذب النافع **قوله** وقد لا يدركه العقل اى قبل
هذا ينافى قولهم بعقلية الحسن والقبح فان معناه انهما يثبتان
بالعقل فقط كما ان قول الاشعرى بشرعيتهما يعنى انهما يثبتان
بالشرع فقط وهذا وهم لان مدعى الاشاعرة ان كل ما هو حسن
او قبيح بالمعنى المتنازع ثابت بالشرع وليس شئ منه ثابتا
بالعقل ومدعى المعتزلة ليس بعضه ثابتا بالشرع بل بالعقل
بقرينة قولهم هذا فالنزاع فى طرفى النقيض ثم ان مرادهم ادراك
العقل على وجه يكون له ولاية الامر والنهى على العباد وتلك
الولاية انكرها الموافقون لهم فى ذلك الادراك من الماتريدية
فاندفع ما قيل ثبوت البعض بالعقل والبعض الآخر بالشرع
مذهب بعض اصحابنا لا مذهب المعتزلة **قوله** فهو مؤيد
بحكم العقل يعنى ان الحاكم فى القسمين الاولين هو العقل
والشرع مؤيد لحكمه واما القسم الثالث فالحاكم فيه هو
الشرع والعقل مؤيد له واهل السنة جعلوا الحاكم فى جميع هذا
الاقسام هو الشرع لا غير **قوله** وذهب بعض المتقدمين
منهم اى من المعتزلة وهذا البعض هم الذين جاؤا بعد الاوائل وقالوا

بل حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا
بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما ثم جاء متاخروهم فاختلفوا فمنهم ما
ذكره بقولهم وذهب بعض متاخريهم ومنهم الجبائي **قوله** كما في
نظم البتيم ولعل المقدمين يجعلون لفظه لغرض التاديب فعلا
ولغرض الظلم فعلا اخر فافهم **قوله** والدليل على ان الحسن
والقبح الخ لا يخفى ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما ينفيهما عن
افعال العباد لا عن افعال الواجب تعالى ايضا والمعتزلة عمموها
عن الكل والاشاعرة انكروهما في الكل **قوله** ان العبد غير
مستقل الصواب ان يقول ان العبد مجبور في فعله كما في المواقف
والمقاصد لان ما ذكره من عدم استقلال العبد وكون فعله
مخلوق الله تعالى لا ينافي مدخلية العبد في فعله بحيث يمدح او
يذم ويترتب عليه بتلك المدخلية استحقاق الثواب والعقاب
كما ذهب اليه الماتريدية وايضا كلمة على في قوله فلا يحكم العقل
بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب غلط والصواب
الباء ويمكن دفع الاول بان عدم استقلال العبد كناية عن كونه
مجبورا وعن الثاني بان على ههنا بمعنى الباء كما في قولهم حقيق على
ان لا اقول كما في المغني وبعد ينجه عليه ان المناسب هو الاكتفاء
بما يأتي من قوله لان افعال العباد كلها الخ واما اقتصاره على
ترتب الثواب والعقاب واعراضه عن ترتب المدح والذم
فلاجل ان المص عطف على الحسن والقبح كون الفعل سببا
للثواب والعقاب عطف تفسير **قوله** ابتداء اي لا بواسطة
موجد اخر ولا بواسطة موجودا اخر بتوقف وجود الفعل
عليه كما ذهب الحكماء **قوله** واما ان الله تعالى يوجد فيه
اشارة الى مذهب امام الحرمين من اصحاب الاشعري
حيث ذهب الى ما ذهب اليه الحكماء من انه تعالى يخلق في
العبد قدرة وارادة ثم انهما يوجبان وجوب المقدور كما سبق
قوله وعلى الوجهين الخ اذ لا مدخل للعبد في الفعل بحيث

يستحق الثواب او العقاب فاعدا المحلية للفعل وهذا القدر
لا يوجب احدهما والا لاستحق العبد للثواب لحسن صورته
وللعقاب لقبح صورته اذ قد مدح الله تعالى حسن صورة يوسف عليه السلام
قوله فمعنى قوله ما حسنه الشرع الخ فيه ان تفريع قول المص
فالحسن ما حسنه الشرع على نفي حكم العقل في الحسن والقبح
يعني مدار الثواب والعقاب بايائه ويقتضي ان الحسن ما دل
الشرع على وجود الثواب فيه ولا ثواب في فعل الله تعالى
ولا في المباح والجواب انه مبني على ان معنى تعلق المدح
والثواب في تعريف الحسن عدم تعلق الذم والعقاب بقرينة
تفريعهم بان افعاله تعالى والمباح حسنة بهذا المعنى وح يشكل
ما نقلناه عن شرح المواقف من اثبات الواسطة بين الحسن
والقبح بالمعنى الثالث الا ان يكون ذلك الاثبات نظرا الى
الظاهر ونفي الواسطة ناظرا الى التحقيق **قوله** وهذا التعريف
يصدق الخ الظاهر انه اعتراض على التعريف بانه غير مانع عن
الاخبار وهي فعل البهايم وغير المكلف من الانسان والجواب
عنه انه ليس بتعريف بل محمول اعم من الموضوع في الحكم المتفرع
على ما سبق وان كان ما في المواقف تعريفا ولو سلم فالتعريف
بالاعم جائز هنا لان الغرض بيان ان الحسن والقبيح ليسا مما
حسنه العقل او قبحه ولو سلم فالمراد من جنس التعريف
فعل ذي العلم الكامل فيخرج فعل البهايم لعدم العلم وفعل
الصبيان والمجانين لعدم كمال علمهم ولا يصح الجواب بتخصيصه
بفعل المكلف ولا يحمل قوله ما حسنه الشرع على ما امر به
الشارع سواء كان الامر للايجاب او للندب او للاباحة
على ما اختاره صاحب التوضيح كما قيل لانها يستلزمان
خروج افعال الله تعالى عن تعريف الحسن وانما ساغ ذلك
لصاحب التوضيح لانه اراد تعريف الحسن من افعال المكلفين
كما هو المناسب لعلم الاصول وقصد الشارح هنا ما يليق بعلم

الكلام ازيجب اعتقاد كون جميع افعاله تعالى حسنة وبين المقامين فرق
واضح وان خفي على القائل **قوله** وكذا ما قاله المص اي يصدق على
فعل البهايم وغير المكلف ذلك التعريف ايضا وهو مع كونه ايرادا
عليه ايضا لا يخلو عن تأييد قوله ففي قوله فحسنه كما ان قوله
وقال في شرح المختصر مع كونه تأييدا للايراد بفعل البهايم وجوابا
عنه بفعل الصبي لا يخلو عنه وان خص الجنس بفعل ذي العلم في الجملة
اندرج فعل الصبي في الحسن وخرج فعل البهايم من غير اشكال
قال المص وليس للفعل صفة الخ عطف على قوله فالحسن فحسنه
الشرع عطف لازم على الملزوم لان كون الحسن والقبح شرعيين
يستلزم انتفاء تلك الصفة وكونها شرعيين متفرع على نفي حكم
العقل في حسن الاشياء وقبحها لان الحاكم اما الشرع او العقل
ولذا بطل الثاني بقوله ولا حاكم سواه بقيين الاول ولا يخفى
ان كون العقل حاكما وكونه حاكما عليه تعالى وكون بعض الافعال
واجبا عليه تعالى كلها مبنية على ان يوجد في الافعال في نفسها اي
مع قطع النظر عن ورود الشرع جهة محسنة او مقبحة هي اما ذات
الفعل عند اوائل المعتزلة او صفة حقيقية في الحسن والقبح عند
من يليهم او في القبح فقط عند بعض متأخريهم او صفة اعتبارية
فيهما عند البعض الاخر منهم كما عرفت فلو تعرض المص لنفي كون
الحسن والقبح لذات الفعل ايضا وقدم هذا الكلام على الكل و
فرع عليه جميع تلك الاحكام بان يقول وليس حسن الافعال وقبحها
لذواتها ولا لصفاتها الحقيقية او الاعتبارية فلا حكم للعقل في
حسنها وقبحها ولا حاكم ولا واجب عليه تعالى لذواتها كما للطف
والاصلح والعوض لكان اولى بثبوت تلك الاحكام بادلتها اللبية
لان تلك الجهة هي المدار للحسن والقبح العقليين وجودا وعدما
فمن اثبتها اثبتهما ومن نفاها نفاهما وللاشاعرة على نفيها
ادلة منها ما ذكره الشارح من عدم مدخلية العبد في افعاله
ومنها ما قدمنا من انه لو كان قبح الكذب ذاتيا لم يتخلف قبح

عنه في جميع المواد واللازم باطل لتخلفه عنه فيما نوقف عليه انقاذ
نبي عن المهلكة وهو انما ينتهض على غير الجبائي ومنها ما في شرح
المقاصد من انه لو حسن العقل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك
الواجب وفاعل الحرام سواء ورد الشرع ام لا واللازم
فاسد بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
قال المص ولو عكس لكان الامر الخ عطف على قوله وليس للفعل الخ
لانه مما يتفرع على كون الحسن والقبح شرعيين ايضا ويمكن
استفادة كونهما لذات الفعل من هذا الكلام لان جواز العكس
موقوف على انتفاء مطلق الجهة المحسنة والمقبحة قيل وكذا يجوز
العكس عند الماتريدية وان قالوا بالحسن والقبح العقليين لان
ذلك الحسن والقبح عندهم بجعل الله تعالى بناء على ان افعال
العباد وصفاتها مخلوقة له تعالى بخلاف المعتزلة اذ ليس له
تعالى عندهم ان يعكس الامر بناء على انها مخلوقة للعباد عندهم
وهو المستفاد من كلام صاحب التوضيح حيث قال وعند ما
الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه
غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على
ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا انتهى اقول لو كان قبح
التكليف بما لا يطاق بجعل الله تعالى اياه قبيحا عندهم وكذا
قبح الكذب عند بعض الاشاعرة ومنهم العلامة التفتازاني
والشارح لما امكن لهم الحكم بامتناع صدورهما عنه تعالى نعم
يمكن العكس في البعض عندهم ولو مع بقاء الصفة المحسنة
والمقبحة لان تحسين تلك الصفة او تقبيحها بجعله تعالى واعتباره
واما جواز العكس بزوال تلك الصفة المحسنة وحدوث
المقبحة او بالعكس بحسب اختلاف الاوقات والاشخاص
فلا نزاع فيه والا لما وقع النسخ **قوله** لعله اراد باحدهما
الاشتمال الخ دفع للاستغناء احدهما عن الاخر لكن الاوفق بالاقسام
الغرضي والوهمي هو الاقسام الخارجي سواء كان مشتملا على الاجزاء

بالفعل او متصلا واحدا قابلا له و بالانقسام بمعنى الاشتمال على الاجزاء
بالفعل هو الانقسام بالقوة وان كان خارجيا فلا تقابل بين الانقسامين
اللذين ذكرهما اللهم الا ان يكون اشارة الى التوجيه بوجهين **قوله**
وحينئذ يحمل ؟ دفع سؤال يتوجه على التوجيه الثاني بان يقال
لو حمل على ما يرادف النهاية لزم ان لا يبقى الاجزاء العقلية عنه تعالى
فالوجه هو التوجيه الاول وحاصل الدفع بان اللزوم ممنوع اذ على
هذا التوجيه يحمل واحد من التبعض والتجزي على الاجزاء الخارجية سواء
كان بالفعل او بالقوة والاخ على الاجزاء العقلية وانما اخره عن
التوجيه الاول لانه يستلزم التكرار في نفي النهاية ويمكن دفعه بان
الحد مبهم لاشتراكه بين النهاية والحد المنطقي فيحتاج الى التفسير
بقوله ولا نهاية له على ان يكون عطف تفسير **قوله** لان
النهاية من خواص المقادير ؟ لعله اراد المقادير المتوهمة في الجسم
والا فلا مقدار عند المتكلمين وانما هو عند الحكماء القائلين باتصال
الاجسام ومع ذلك فالاولى من خواص الجسم **قوله** والمص
لم يبالغ ؟ اعتذار عما صدر من المص من التكرار بذكر ما فهم مما سبق
كرارا والاولى ان يقول والمص بالغ في التنزيه فلذا كرر ما فهم
مرارا لان المقام مقام زيادة التوكيد لكثرة الاوهام فلا بعد
دفعها من كل وجه فان الترادف بين الحد والنهاية ليس بقطعي
فربما يتوهم متوهم انه تعالى لا يتصف بالحد لما منع في مفهومه
ويتصف بالنهاية لعدم ذلك المانع فقصد المص انه تعالى لا
يتصف بشيء مما يطلق عليه هذه الالفاظ وكذا الكلام في البواقي
قوله اي كل واحدة من الصفات الحقيقية ؟ لما احتمل ظاهر
كلام المص ان مجموع صفاته تعالى واحدة بالماهية النوعية او
الجنسية لا بالعرض المحمول كالنخار الانسان والفرس في الماشي
او الغير المحمول كالنخار النفس والسلطان في التدبير اي في تدبير
البدن والملك ويقال له الاتحاد في النسبة دفعه بان ليس
المراد ذلك اذ ليس مما يتعلق به الاعتقاد مع ان الصفات

متحدة في النسبة اي في تعلقها بالذات وصدورها عنه بالايجاب
فلا يصح نفي وحدة منها بالعرض بل المراد ان كل واحدة من الصفات
الحقيقية السبعة واحدة بالهوية والشخص بان يحمل قوله بالذات
على معنى الهوية لا على معنى الماهية لان الذات يستعمل في كل منهما
وهو لا ينافي ان يكون في مقابلة المتعلق في قوله غير متناهية بحسب
المتعلق ليس من مشخصات الصفة المتعلقة بل هو في مثل
تعلق العلم من لوازمها المتأخرة وفي مثل تعلق الارادة
فيما لا يزال ليس من لوازم تشخصها ايضا وتخصيصها بالصفات
الحقيقية بقرينة تلك المقابلة لان السلبية متعلقة بالغير
كالاضافية وهذا التوجيه مبني على ان اضافة الصفات للجنس
المتحقق في ضمن الاستغراق ولذا اضمحل معنى الجمعية ولا يلغو
حمل الواحدة بالشخص على كل منها لان الوحدة المعتبرة في جانب
الموضوع اعم من الوحدة الشخصية ومن الوحدة النوعية بان
يكون صفة القدرة مثلا واحدة بالنوع صادقة على افراد
شخصية متناهية او غير متناهية لكن على هذا ينبغي ان قوله
غير متناهية بحسب المتعلق لا يصح باعتبار صفتي الجبروت و
البقاء بخلاف ما اذا حمل على معنى القضية المهملة لا على الكلية
الا ان يبنى الكلية على الاستثناء العقلي لظهور انهما لا تتعلقان
بغيره تعالى ويشير اليه بقوله ثم من البين ؟ في اخر البحث
اعتراضا او جوابا **قوله** استدل عليه ؟ اورد عليه بانه منقوض
بالصفة الواحدة بان يقال لو كان هناك قدرة واحدة
مثلا فاما ان يستند الى الذات بالاختيار فيلزم التسلسل
او بالايجاب فيلزم الرجحان من غير مرجح او التسلسل المحال
لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء والواحد
من جملتها كالكثير واجيب باختيار الثاني ومنع لزوم
الرجحان مستندا بجواز ان يكون نوعها منحصرا في فرد ويمنع
فرد اخر من افرادها وما قيل ان هذا الجواب هادم لاصل

الاستدلال اذ مثله يتوجه على تقدير استناد القدرة الكثيرة الى
الموجب بان يقال يجوز ان ينحصر نوع القدرة في افراد معدودة
متناهية بحيث يمتنع وجود فرد اخر غيرها من افراد ذلك النوع
فذلك مدفوع بان معنى انحصار النوع في فرد واحد ان يكون التشخص
المعين لذلك الفرد مقتضى نوع ذلك الفرد او مقتضى قابله الذي
هو ذات الواجب هنا فاذا تعدد افراد القدرة لم يكن شيء من
تشخصات تلك الافراد مقتضى نوعها ولا مقتضى قابلها لان
التشخصات متباينة الاثار والشيء الواحد لا يقتضي امورا
متباينة ولذا قالوا ان تباين الاثار يدل على تباين المؤثرات
الا ان هذا الدفع انما يستقيم على القول بان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وهو غير صحيح عند المتكلمين وعليه مبنى قول الشارح
ولا يخفى ان تساوي ه وايضا يتجه على هذا الدليل انه يجوز ان
يكون احدى القدرتين مستندة الى الذات بالايجاب والاخرى
بالاختيار فلا يلزم التسلسل ولا التحكم في نسبة الاعداد فالوجه
في الاستدلال ان يقال القدرة الواحدة القديمة كافية في
الايجاد فيكون الاخرى عبثا لا فائدة فيها فلا يكون صفة كمال
وما ليس بكمال يجب نفيه عنه تعالى مع ان تقليل القدماء
بحسب الامكان واجب ويتجه على هذا وعلى الاول انه يجوز
ان يكون القدرة الواحدة مجموع امور عديدة لا كل منها فلا
يثبت الوحدة الحقيقية في كل من الصفات السبعة فتدبر
قوله وليس صدور البعض اي بعض الاعداد اولى من بعض
اخر فان صدور البعض دون بعض يلزم الرجحان من غير مرجح
وان صدر الكل يلزم التسلسل المحال قوله وعرفت ان
التحقيق ه منع لقوله والقديم لا يستند الى القادر من الدليل
الثاني لاستحالة الشق الاول قيل الظاهر انه اشارة الى
ما سبق منه من قوله ودوام الفعل وامتناع التركيب
بسبب الغير لا ينافي الاختيار وقيل هو ما سبق منه في بحث

الحدوث حيث قال والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل
المختار على النحو الذي تعلق به ارادته سواء كان مقارنا بوجوده او
متاخرا عنه ولا يخفى ان ما ذكره في بحث الحدوث كلام في مقام
سند المنع فلا يكون تحقيقا وما ذكره في مثال الابرة انما يكون تحقيقا
لو اثبت هناك ان الاختيار الثابت في ذلك المثال اختيار
بالمعنى الاخص الذي اثبته المتكلمون له تعالى ولم يثبت ذلك بل
قد ثبت قطعا انه اختيار بالمعنى الاعم المجامع للايجاب والاضطرار
كما دل عليه كلام حجة الاسلام ولا نزاع لواحد من المتكلمين في ان
القديم يستند الى الفاعل المختار بالمعنى الاعم فما جعله تحقيقا فهو
تحقيق على مذهب الحكماء لا على مذهب المتكلمين نعم نازع فيه
الآمدي بجواز ان يكون تعلق الارادة ازليا وسابقا على المراد
بالذات لا بالزمان لكنه غير معتد به عند الجمهور ولذا قال الامام
الرازي في بعض كتبه وتبعه المص في المواقف ان الحكماء والمتكلمين
متفقون على ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار اي بالمعنى الاخص
للقطع بان القصد الى الايجاد يقتضي عدم المراد عند القصد بداهة
والنزاع بين المتكلمين والحكماء في حدوث العالم وقدمه راجع
الى النزاع في كونه تعالى مختارا وموجبا حتى لو ذهبوا الى الاختيار
لما وسعهم القول بالقدم ولو ذهبنا الى الايجاب لما وسعنا
القول بالحدوث ولا مخلص الا بانه ذهب الى ما ذهب اليه
الآمدي من الجواز بمعنى الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان على
خلافه عندهما ومراده هنا ان التحقيق جوازه بمعنى الاحتمال
العقلي الكافي في مقام السند هنا لا جوازه بمعنى امكانه في
نفس الامر والجواز بمعنى الاحتمال العقلي مستفاد مما اسلفه
فافهم قوله هي مبادي الاختيار اي ما يتوقف عليه الافعال
الاختيارية من القدرة والارادة والعلم والحيوة بخلاف
السمع والبصر والكلام فالدليل المذكور تام في تلك المبادي
وان جاز استناد القديم الى الفاعل المختار وغير تام في هذه

الثلثة وان لم يجر ذلك الاستناد اذ ينقطع التسلسل باستناد هذه
الثلثة الى المبادى قديمة كانت او حادثة **قوله** لا يقفان عند
حد فقد حمل عدم التناهى فى كلام المص على اعم من عدم التناهى بالفعل
كما فى تعلقات العلم ومن عدم التناهى بالقوة كما فى تعلقات
القدرة والارادة على وفق مراد المحققين من الاشاعرة فالحق
ان للعلم تعلقين احدهما ازلى وتعلقاته الازلية غير متناهية بالفعل
سواء كانت تلك التعلقات بانفس الحوادث كما هو عند
القائلين بالوجود الذهنى او بامثالها واشباحها كما هو العلم
الممكن بالمعدومات قبل وجودها عند النافين للوجود الذهنى
وثانيهما لا يزالى عند حدوث المعلومات اما لان تعلق السمع
والبصر نحوان من العلم بانفس الحوادث عند حدوثها كما ذهب
الاشعرى واما لان تعلقهما يوجبان تعلق العلم مرة اخرى بانكشاف
اتم من الازلى وعدم حصوله فى الازل لامتناعه فيه كما ذهب
اليه غيره من الاشاعرة وهذه التعلقات الثانية غير متناهية
بمعنى لا يقف عند حد كالتعلقات الحادثة للقدرة والارادة
فما وقع فى كتب القوم من ان تعلق العلم بمعنى لا يقف عند حد
فانما هو بالنسبة الى التعلق الثانى وهو لا ينافى قولهم بانه تعالى
عالم بجميع الحوادث فى الازل ولا انكارهم الوجود الذهنى ولا
يوجب تعلق العلم بالمعدوم الصرف فاندفع ايراد الشارح
عليهم وقد سبق تفصيله وما قيل الظاهر ان مراده من قوله
لان معلوماته ومقدوراته الخ استدلال بتعدد المتعلقات
وعدم تناهيها بمعنى لا تقف عند حد على تعدد التعلقات
وعدم تناهيها كذلك لكن الدليل لا يستلزم المدعى لجواز ان
يكون المتعلقات غير متناهية والتعلقات واحدة لا بد لنفيه
من دليل فليس بشئ لانه لم يرتض التعلق الحادث للعلم كما مر
منه مرارا فمراده ان العلم متعلق بجميع المعلومات فى الازل
اما بتعلقات غير متناهية بالفعل كما هو مذاق المص وغيره

من القائلين بالوجود الذهنى واما بتعلق واحد بحيث لو انقسم
ذلك التعلق بالفعل لانقسم الى تعلقات ازلية غير متناهية
بالفعل لا بالقوة كما هو مذاق نفسه واما ما زعمه هذا القائل من
ان هذا الاستدلال مصادرة على المطلوب فمبنى على زعم ان عدم
التناهى فى المطلوب بمعنى لا يقف عند حد وقد عرفت انه اعم منه
قوله قلت لا حاجة الخ اعتراض على الاشاعرة قلت
للقدرة عندهم ايضا تعلقان احدهما بالتصحيح اى كون القادر بسببها
بحيث منه الفعل والترك وهذا واضح فى ضمن اثبات القدرة
وسابق على ترجيح الارادة وثانيهما بالتاثير اى كون القادر
بسببها مؤثرا موجد للمقدور بالفعل وهذا التعلق متاخر عن الترجيح
المذكور فتعلقها بالتصحيح شامل لكلا جانبى الفعل والترك ولا
شك انه ازلى غير متناه بالفعل وتعلقها بالتاثير مخصوص بالجانب
الذى يرجحه الارادة وهذا التعلق هو الذى حكموا عليه بانه غير
متناه بمعنى لا يقف عند حد اذ لا يجوز ان يكون ازليا لاستلزامه
قدم الحوادث او تخلف المعلول عن علته التامة ووجود احد
احد المتضايفين بدون الاخر اعنى الخالقية بدون المخلوقية
بازمنة مقدرة غير متناهية وهذا الذى ذكرناه صريح كلامهم فى نفى
صفة التكوين بانها ليست امرا زائدا على تاثير القدرة وقد
انطقه الله تعالى بالحق فى بحث الحدوث حيث قال القدرة
انما تؤثر على وفق الارادة فلا يرد عليهم شئ **قوله** وان لم
يكن اجتماعها اى فى الوجود مقدورا فلا يرد انها مجتمعة فى المقدورية
والغرض من هذا دفع توهم انه لو كان كل واحد مقدورا لكان
المجموع الغير المتناهى مقدورا واللازم باطل بالبراهين وحاصل
الدفع ان الملازمة ممنوعة لان حكم الكل المجموعى هنا مخالف
لحكم الكل الافرادى كما فى قولهم يطيق هذا الحجر عشرة رجال
دون كل واحد منهم **قوله** واما فى تعلق الارادة الخ يعنى
فيمكن ان يكون تعلق الارادة حادثا كما قالوا وان يكون ازليا

فلا حاجة الى التعلق الحادث ايضا ونحن نقول والكل محمل لكن على
التقدير ين يجب ان يكون تعلق القدرة بالتاثير حادثا لما عرفت
وفي قوله اشارة الى ما قدمناه من ان جميع تعلقات العلم
ازلية لاستحالة تعلق الارادة في الازل بدون العلم بالمراد بل ايما
الى ان التعلق الازلي للارادة واحد بسيط كالعلم الاجمالي على
هذا فلا ان يكون كل مراد معلوما بالفعل ولو في ضمن العلم الاجمالي
كما في تعلق الارادة بالكل في الازل فلا يرد عليه انه اذا كان
تعلق الارادة بكل ممكن في وقته يلزم تميز جميع المرادات
الغير المتناهية في الازل في العلم فيجري برهان التطبيق فيها
بحسب الوجود العلمي قوله من النسب المقدارية كالنصف
والثلث والعشر وغير ذلك من الكسور المنطقة والاصم
الى غير النهاية ثم الاولى من النسب العددية او الكمية المتصل
المخلوقات بعضها عن بعض فالعارض لها الكم المنفصل لا المتصل
الذي هو المقدار قوله وهي اجسام لطيفة يستفاد منه تعريف
الملك عند المتكلمين ولا يصدق على الجن والشياطين وان
كانوا اجساما لطيفة عندهم كالملك اذ لا توالد ولا تناسل
في الملك فليس فيهم تذكير وتانيث حقيقيين بخلاف الجن
والشياطين فيخرجان بقوله لا تذكر ولا تؤنث وقوله كما ورد
في الكتاب دليل دعوى المص لا دليل نفي الذكورة والانوثة
عنهم قوله جمع ملاك على وزن منصر لا جمع ملك لان جمعه
املاك لا ملائك على القياس وقولهم جمع ملك لا ينافيه
لان الملك في الاصل ملاك بالهمزة بعد اللام الساكنة وتركوا
همزته للكثرة الاستعمال كالخير والشر وقوله فلما جمعوه هي دليل
لكون اصله بالهمزة لان الجمع يرد الكلمات المغيرة الى اصولها
قوله والتاء لتانيث الجمع كذا في البيضاوي والظاهر
ان معناه ان الجمع مؤنث بتاويل الجماعة فالحق التاء لتكون
التاء عليه وقبل معناه تاكيد تانيث الجمع فان للجمع تانيثا

بتاويل الجماعة وهذه التاء يؤكده واورد عليه ان التانيث ليس
مطلوبا حتى يؤكد انتهى اقول مراد القائل ان اللام في قوله لتانيث
الجمع ليس حصوليا بل تحصيليا داخل على الغرض والمعنى ان الحاق
التاء ليحصل تانيث الجمع مرة اخرى لان الجمع بدون التاء يدل
عليه كما قال الشاعر لا ابالي بجمعهم كل جمع مؤنث فاذا دل
عليه بالتاء مرة اخرى كان تجمع الجمع في الدلالة على كثرة زائدة
كقول من قال انها للمبالغة في الكثرة قوله وهو مقلوب ملك
مصدر ميمي بمعناه او بمعنى المفعول او اسم مكان من الالوكة
بمعنى الرسالة هذا هو المشهور وانكر القلب هنا صاحب
القاموس حيث قال الملاك والملاكة الرسالة والكنى
الى فلان ابلغه عني اصله المكنى حذفت الهمزة والقيت
حركتها الى ما قبلها والملاك الملك لانه يبلغ عن الله تعالى
وزنه مفعل والعين محذوفة للتخفيف انتهى وعلى التقديرين
فتسمية الملك باعتبار بعض افراده اذ ليس كلهم رسلا
بينه تعالى وبين الخلايق قوله لا الحصر في هذه الاعداد كما
كان المراد الحصر فيها في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من
النساء مثنى وثلث ورباع لان الحديث بنافيه وقيل
لما جاز ان يتشكل الملك باشكال مختلفة فيجوز ان يكون
ما راآه عليه السلام من اجنحة جبريل هم الصورة التشكلية لا
صورته الاصلية وهو لا ينافي ان يكون له في صورته الاصلية
جناحان او ثلثة او اربعة فقد اجيب عنه بما نقله البغوي
في تفسيره عن عبد الله بن مسعود من انه اصل صورة جبريل
عليه السلام قوله يتعلق به القاء العلوم لم يقل مامور
بالقاء العلوم والتبليغ لئلا يتوهم انه موجد لذلك القاء
والتبليغ كما زعمه المعتزلة واما عدم اقتصاره على التبليغ فلعله
قصد بالقاء العلوم الالهام وبالتبليغ ما ثبت بالنص جبريل هم
او باشارته ليكون اشارة الى اقسام الوحي الظاهر او قصد

بالاول ما يعم الالهام والاشارة وبالثاني ما بلسانه لذلك او بالاول
ما يعم الكل وبالثاني ما باللسان ليكون من عطف الخاص على العام
لزيادة الاهتمام لان القران من هذا القسم ولا يخلو عن الايماء الى
انه متعلق بعلوم الناس على نحو ما ذكره الحكماء من ان جميع الصور
العلمية فائضة من جانب العقل العاشر الذي هو جبرئيل بلسان
الشرع فليتامل **قوله** في المعرفة والقرب اي المعنوي كتقرب
البعض الى السلطان وان لم يكن قريبا بحسب المسافة وهو ان
يكون له اعتبار ومرتبة عالية عند السلطان فالمقام المعلوم بالنسبة
الى المعرفة حد معين من مراتب المعرفة وبالنسبة الى القرب
هي المرتبة المعينة التي اعتبر الله تعالى له وبالنسبة الى الايتمار
بامر هي المرتبة المعينة التي لها اختصاص بامر مخصوص كالامر بالقاء
العلوم والتبليغ او بسوق الارزاق او بنفخ الصور بحيث
لا يجوز للمأمور بذلك ان يتعرض بما امر به الاخر **قوله** وهذا
هو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين اه اقول فيه نظر لانه انما يصح على
مذهب الحكماء لو خصوا الملائكة بالعقول العشرة التي جميع كمالاتها
بالفعل عندهم وليس كذلك قال في شرح المقاصد الملائكة عند
الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص باسم
الكروبيين ما لا يكون ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتاثير
انتهى وقد صرحوا بان غرض النفوس الفلكية من التحريكات
الدورية تحصيل الكمالات والتشبيه بالعقول المجردة في ان
يكون جميع كمالاتهم بالفعل عندهم ففي كل دورة يزداد كمالاتهم
والاكمل اقرب كما لا يخفى **قوله** وقيل ان الاية اه اي الاية
المعهودة التي استدل بها القائل على عدم الترقي والتنزل لا تدل
على عدم الترقي وان دلت على عدم التنزل بواسطة قوله
تعالى لا يعصون الله الاية الا يرى ان لكل من خدمة السلطان
مقاما معلوما عنده وهو لا ينافي ان يترقى بعد ذلك الى مقام
ومرتبة فوق الاول بسبب اطاعته وتحصيل رضائه او يتنزل الى ما دونه

بسبب عصيانه فيجوز الترقي اي يحتمل عند العقل بعدم الدليل على
نفيه وبالجملة فالدليل ممنوع **قوله** وانت تعلم اه جواب
عن المنع المذكور بتغيير الدليل بان يقال لو جاز الترقي لهم لجاز
لجبريل عليه السلام وهو من اشرفهم واللازم باطل والا لما
قال ليلة المعراج لو دونت انملة لاحترقت لكنه قال كذا
وهو ثابت بالحديث واما الملازمة فلان المقام الذي امر
النبي عليه السلام بالوصول اليه مقام الانوار الالهية والتجليات
القدسية التي بها يزداد المعارف ولا يصل الى ذلك المقام
الا من له كمال تقرب اليه تعالى فلو امكن الترقي له في المعرفة
والقرب لما قال ذلك حينما تخلف عنه عليه السلام واستدعى
منه المعية في الجواز والعبور الى الموضع المأمور بل اوتي له ذلك
بحرمة النبي عليه السلام وبهذا سقط الاوهام لكن يتجه عليه
انه يجوز ان يكون قول جبريل عليه السلام للنهي عن الجواز
معه من ذلك الموضع والانملة راس الاصبع مفرد لا جمع
ويجمع على انامل **قوله** في الماضي لا يخفى انه متعلق بامر وهو مستغنى
عنه اذ لا شك لاحد ان امر فعل ماض يدل على ثبوت الامر
في الماضي وكذا الكلام في قوله في المستقبل ولعله قصد التوجيه
بان الاستقبال في قوله تعالى لا يعصون الله ليس بالنسبة
الى زمان نزول الاية بل بالنسبة الى زمان الخطاب لهم بالامر
الماضي للقطع بان من جملة ما امروا به في الماضي ما فعلوه فيه
فالمعنى كانوا لا يعصون فيما امرهم في الماضي او بان صيغة المضارع
مستعملة في الماضي والعدول من الماضي بان يقال ما عصوا فيما
امروا الى المضارع للدلالة على استمرار النفي والمعنى ما عصوا
واستمروا في عدم العصيان وعلى التقديرين لا يرد عليه ان
مدلول الاية عدم عصيانهم بعد نزول الاية فيما امروا في الماضي وهو
لا ينافي عصيانهم فيه قبل نزول الاية كهاروت وماروت
قوله وما صدر عنهم في قصة خلق اه اختلف المسلمون في عصمة

الملائكة و عدم عصمتهم واستمر الخلاف بين الفريقين في عصمتهم و في
فضلهم على الانبياء عليهم السلام و لكل منهما تمسكات و لا قاطع
في شئ من الجانبين كما في شرح المقاصد و تمسك المثبتون للعصمة
بعمومات من جملتها ما اشار اليه الملص بالاقتباس و تمسك
النافون بادلة عديدة اشار الشارح الى الجواب عنها منها
ما في قصة خلق ادم من وجوه العصيان المهرة الانكاري و الغيبة
و العجب و الرجم بالظن و الجواب انه على سبيل عرض الشبهة
لرفعها عنهم فالاستفهام للتعجب و الاستفسار عن حكمة
استخلاف من يتصف بما لا يليق به مع وجود الاليق و انما علموا
ذلك باعلام الله تعالى او بمشاهدة من اللوح او مقايسة
بين الجن و الانس لمشاركتهما في الشهوة و الغضب المفضيين
الى الفساد لا يقال قوله تعالى انبئوني بأسماء هؤلاء ان
كنتم صادقين اي في اني استخلف من يتصف بما ذكرتم بناء في
كون ذلك معلوما لهم باحد الطرق المذكورة لانا نقول المعنى ان
كنتم صادقين في اني استخلف من يتصف بذلك من غير حكم و
مصالح و صفات ملايمة للاستخلاف اذ التعجب انما يكون
عند ذلك و لذلك قال في الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون
اشارة الى تلك المصالح و الحكم كذا في شرح المقاصد و قيل
ان الاستفسار لا يطابقه قوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون يدفع
بان ذلك القول تنبيه على ان ذلك الاستفسار كان لعدم
علمهم بالحكم اقول ان كانوا محاكمين بان هذا الاستخلاف من غير
حكمة كان اعتراضا و الا فلا يصح نسبة الصدق اليهم الا ان يقال
اشار ذلك العلامة في شرح التلخيص الى ان خبر الشاك
المتردد اما صادق او كاذب كخبر الساهي و غيره فلا واسطة
بينهما قوله بل لمثل ذلك اي لاصل الشبهة اذ الشبهة
بدون عدم الاستحقاق للاستخلاف والاولى ان يقول ليس بغيبة
و لا رجما بالظن اي قولا بدون العلم و هو منهي بقوله تعالى و لا تقف ما

ليس لك به الاية اذ قد اشار اليه الملص في المواقف قوله
على ان الغيبة اعدل عما ذكره الملص في المواقف من ان الغيبة اظهار
مثالب المغتاب و ذلك انما يتصور لمن لا يعلمه انتهى لان الغيبة
المأثورة ذكرك اخاك بما يكرهه سواء كان المخاطب عالما او لا
فالوجه ما ذكره الفقهاء من ان ذكر مثالب الميت ليس بغيبة
و آدم لم يوجد زمان نسبتهم فيكون ذكر مثالب المعدوم كالميت
اقول و ايضا الغيبة ذكر مثالب شخص معين لا ذكر مثالب قوم
كما ذكروه قوله بل لتتميم تقرير الشبهة اذ اصل الشبهة حاصلة
بمجرد عدم الاستحقاق سواء وجد اللايق بالاستخلاف اولا الا
انها مع وجود اللايق اتم قوله و اما ابليس جواب عن
دليل الخصم بانه لا شبهة في عصيان ابليس و هو من الملائكة
بقرينة الاستثناء في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
الا ابليس و حاصل الدفع انه لم يكن من الملائكة عند اكثر اهل
السنة بدليل قوله تعالى و كان من الجن فالاستثناء منقطع او
متصل بطريق التغليب لانه كان مخلوطا بهم و عابدا كالملك
ثم صار عاصيا و احتمال ان يكون نوع من الملائكة مسمى بالجن
من غير دليل فلا يعبأ به قوله و ما اشتهر من قصة هاروت
جواب عن دليل الخصم بانها كاذبة مكذبة بنص القرآن و قد ارتكبا
السحر الحرام و اعتقدا تأثيره فكانا عاصيين معذبين و حاصل
الجواب ان القول بالارتكاب و الاعتقاد غير صحيح عند كثير
من المحققين و قوله بل ذكر ابو العباس ح ظاهره ان انزالهما
لمجرد التمكن من معارضة السحرة الكفرة و اياه قوله تعالى و ما
يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر و لذا قال بعضهم
و تبعه شارح المقاصد و الجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر
و اعتقاد تأثيره بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن
تعلمه و عمل به فكافر و من تجنبه او تعلمه ليتوقاه و لا يغتر به فمؤمن
و هما كانا يعظان الناس و يقولان انما نحن فتنة و ابتلاء

فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعملوا فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على
وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير
ارتكاب منهما لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به والاولى
ما ذكره البيضاوي من انهما انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس
وتمييزا بينه وبين المعجزة لكنه كما ذكره ابو العباس ظاهر في انكار
تعذيبهما ايضا فما في شرح المقاصد من الجواب بكون التعذيب على
وجه المعاتبة مبني على تقدير التسليم كما لا يخفى **قوله** وقيل
انهما رجلان الخ جواب اخر ولما كان اطلاق الملك على الرجل
مجازا بطريق الاستعارة احتاج الى المؤيد ليكون احتمالا ناشيا
عن دليل ايده بقراءة الملك بكسر العين **قوله** وما يقال
من انهما الخ تغير دليل ارتكاب السحر واعتقاد التفسير اي التاثير
الى دليل اخر بارتكاب الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر
وحاصل الجواب ان القصة الاولى غير مقبولة عند المحققين
وان قبله بعضهم واما هذه القصة فهي غير مقبولة عند احد من
الثقات لانها باطلة عقلا ونقلا قال البيضاوي هذا محكي
عن اليهود ولعله من رموز الاوائل وحله لا يخفى على ذوي البصائر
انتهى ولعل الرمز الى ان العالمين الزاهدين يشقيان باتباع
الشهوات والجاهل العاصي يسعد بالعمل بما تعلم منهما فبسبب
العمل كان الجاهل الواحد افضل من عالمين بلا عمل وان كانا
معلميه فلو سلم ان هذه القصة صحيحة فمحمولة على الرمز المذكور
او نحوه فلا يرد ان الامام السيوطي قال لهذه القصة طرق كثيرة
جمعتها في التفسير فبلغت نيفا وعشرين طريقا وقال الحافظ
ابن حجر في كتابه القول المسدد في الذب عن مسند احمد ان
الواقف على طريقه يكاد يقطع بوقوع هذه القصة لكثرة الواردة
فيها وقوة خارج اكثرها فافهم **قوله** بل هما علماها الخ اورد
عليه بجواز نسيانهما دونها من جواز اشتراط التاثير في الصعود
بشرط فقد منهما دونها وذلك متوجه ان كان مراد الشارح ابطال

القصة كما هو الظاهر لان ما ذكره استبعادات عقلية لا تفيد شيئا
الا ان كان منعا لدليلهم يستند على سبيل القطع **قوله** وكذا
سائر الكتب الالهية قيل بل الاحاديث القدسية وانت
تعلم انه انما يتم على القول بان كلامه تعالى هو المعاني المرتبة **قوله**
لما روي عن النبي الخ يعني ان ما ذكره المص اقتباس من هذا الحديث
للاشارة الى الاستدلال به على ذلك كما مر منه امثاله لكنه لا يدل
على كون الكلام صفة قائمة بذاته تعالى ولذا احتاج الى الاستدلال
بعد ذلك باجماع الانبياء عليهم السلام فان التكلم في العرف
واللغة هو الاتصاف بالكلام كالتعلم بمعنى الاتصاف بالعلم
لا مجرد احداث الكلام ايجادا او كسبا والا لكان موجد السواد
اسود واللازم باطل فان قلت ليس المتكلم بالكلام اللفظي
من اتصف به وان كان المتكلم انسانا لان الكلام اللفظي
قائم بالهواء المجاور له لا بالمتكلم بل المتكلم حقيقة من احدثه
في جسم اخر قلت لما دل العرف واللغة على ان التكلم هو
الاتصاف بالكلام كان المتكلم حقيقة من اتصف بالكلام
النفسي وان لم يتصف باللفظي **قوله** ولا يتوقف الخ يعني
لا يتوهم لزوم الدور في اثبات كون القرآن وغيره كلام الله
تعالى باجماع الانبياء عليهم السلام اذ بمجرد ثبوت نبوتهم
عندنا بالمعجزات يثبت عندنا صدق قولهم بان الله تعالى
متكلم فثبوت هذا الحكم باجماعهم وان توقف على ثبوت
نبوتهم لكن ثبوت نبوتهم عندنا لا يتوقف على ثبوت كونه
تعالى متكلما عندنا لجواز ان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا
برسالة انفسهم من غير ان يجيء جبريل عليه السلام بكلامه
تعالى وما قيل ثبوته باجماعهم لا يتوقف على ثبوت نبوتهم
فانه ثابت باجماعهم من حيث انه اجماع ولو قطع النظر عن
كونهم انبياء نعم ثبوته باجماعهم من حيث كونهم انبياء اقوى
واوكد ليس بشيء اذ الكلام في ثبوته باجماعهم من حيث كونهم

انبياء لا بمطلق الاجماع نعم يمكن ان يقال قد عرفت ان معنى التكلم هو الاتصاف
بالكلام فثبوت نبوتهم عندنا وان توقف على ثبوت كلامه تعالى
مطلقا سواء كان متصفا به اولا كما قال المعتزلة لكنه لا يتوقف على ثبوت
اتصافه تعالى ولذا ثبت النبوة عند المعتزلة ومن هنا ظهر صحة الاستدلال
على كونه تعالى متكلما بالقران ايضا ولذا استدل عليه المص في رسالة
الاداب بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما ثم لا يخفى ان السائل
ان يقول وان لم يتوقف ثبوت النبوة على اخباره تعالى
بنوتهم لكن اجماعهم على هذا الحكم موقوف على اخباره تعالى بكونه
متكلما وهو الظاهر في تقرير لزوم الدور عن المعتزلة ايضا فتامل
واتذكر اجماعهم الدال على ثبوت صفة الكلام هنا مع ان محله
عند قول المص متكلم لا هذا المقام اذ الكلام هنا في قدم الكلام
لا في ثبوت صفة الكلام كما قبل لان احد القياسين المتعارضين
يكون صفة قائمة بذاته تعالى كما يأتي **قوله** وذلك لانهم
لما رأوا انه تلخيص الكلام ان الاشاعرة والحنابلة ذهبوا الى
صحة القياس الاول فقدحت الاشاعرة في صغرى القياس
الثاني والحنابلة في كبراه وذهب المعتزلة والكرامية الى صحة
القياس الثاني فقدحت المعتزلة في صغرى القياس الاول
والكرامية في كبراه **قوله** صفة له تعالى اي صفة حقيقية كما
يدعي الاشاعرة فالقديم والحادث في الدليلين بمعناهما
الاصطلاحي اعني الموجود الغير المسبوق بالعدم او المسبوق به
وما قيل اذا كان الحادث بهذا المعنى لم يكن الكلام المؤلف
المذكور موصوفا بالحدوث فان ما لا يجتمع اجزاؤه في الوجود
مع ان وجود الكل موقوف على وجود اجزائه مجتمعة لا يتصور
له الوجود بل لا يتصور امثاله لا بالحدوث ولا بالقدم وهم
لما سبق من الشارح من ان الكل المتعاقب الاجزاء موجود
بنحو من الوجود وهذا ثابت شرعا وعرفا وعليه مبنى ادلة بطلان
التسلسل في الامور المتعاقبة فوجود الكل موقوف على وجود

اجزائه مطلقا لا مجتمعة فقط كما لا يخفى **قوله** وهي قديمة قال المص
في المواقف وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف مشروط
بانقضاء الاخر فيكون اول فلا يكون قديما فكذا المجموع المركب انتهى
يعني انه باطل على تقدير ما زعمه الحنابلة من كون التعاقب والانقضاء
في نفس الالفاظ لا في التلفظ بها فلا يرد ان مذهبهم يؤول الى مذهبنا كما
يأتي فكيف يكون احدهما حقا والاخر باطلا لكن زعم الحنابلة باطل
دون ما ذهب اليه المص محل نظر ظاهر **قوله** وقيل انهم منعوا
مرضه لانه يوجب اتحاد مذهبهم بمذهب الاشاعرة ولو اتحد
لقدحوا في صغرى القياس الاتي كالاشاعرة لا في كبراه **قوله**
والمعتزلة قالوا الخ قال المص في المواقف ما حاصله ان ما قاله المعتزلة
هو الكلام اللفظي ولا ننكره ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك لكنا
نثبت اورا ء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس وهم ينكرون ثبوته
ولو سلموه لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع نفي المعنى النفسي
واثباته انتهى قال في شرح المقاصد خالفنا جميع الفرق في اثبات
الكلام النفسي وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف
المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير
معقول انتهى فان قلت فعلى هذا يكون نزاع الاشاعرة مع
سائر الفرق لفظيا قلت هذا وهم سبق الى البعض بل النزاع
في ان كلامه تعالى قديم او حادث حقيقي الا ان عنوان الموضوع
انما يصدق عند سائر الفرق على الكلام اللفظي لما عرفت وعند
الاشاعرة على الكلام القائم بذاته تعالى لان تسمية الكلام
اللفظي كلام الله عندهم لكونه دالا على الكلام الحقيقي النفسي قال في
شرح المقاصد لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا اخر بالله تعالى
وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله
تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان
الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم الاية او لسان النبي
عليه السلام لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك

والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ **قوله** فهم منعوا الظاهر
ان يقول فهم منعوا كون كلامه تعالى صفة قائمة بذاته كما هو صنوى الصفار
الاول لكنه قصد الايجاز الى ان منعهم مبنى على نفى الكلام النفسى وحصرهم
معنى الكلام فى اللفظى المؤلف من الحروف المتعاقبة **قوله**
والكرامية لما رأوا ان مخالفة ما يحكم به البداهة وهو كون المؤلف
من الحروف المتعاقبة فى الوجود حادثا كما ارتكبها الحنابلة اشنع
من مخالفة الدليل الدال على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
ورأوا ان ما ارتكبه المعتزلة من ان كلامه تعالى ليس قائما بذاته
تعالى بل بجسم اخر مع ان ما اجمع عليه الانبياء عليهم السلام
يقتضى كونه صفة قائمة به تعالى وان تأويلهم ذلك بان معنى كونه
تعالى متكلما كونه موجدا للكلام فى غيره باطل يخالف العرف
واللغة ذهبوا الى ذلك ومخالفة ذلك التأويل للعرف واللغة
لما قدمنا من ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فلا يعدل عنه
بلا صارف وما جعلوه صارفا لا يصلح له مع ما دل عليه كلام البلغاء
من ان الكلام يطلق على النفسى ايضا كقول الاخطل وغيره وبما
ذكرنا سقط ما قيل وانت خبير بان الحكم المذكور بان كون كلامه تعالى
بالمعنى الذى ذكروه صفة لغيره تعالى مخالف للعرف واللغة ليس
على ما ينبغى فان الكلام بالمعنى المذكور عبارة عن الكلام اللفظى
ولا نزاع فى كونه صفة لغيره وكذا الكلام فى قوله وان معنى كونه
متكلما الخ والحاصل ان لهجة مذهب المعتزلة انما هى فى انكار
النفسى انتهى نعم لهم ان يمنعوا كون التكلم فى الحقيقة بمعنى
الاتصاف بالكلام بناء على ما اشرنا من ان التكلم بالكلام
اللفظى هو احداثه فى الهواء المجاور للمتكلم المخلوق فيه خلاف
العرف واللغة غير ظاهر **قوله** والكاشعرة قالوا كلامه
تعالى معنى بسيط اى غير منقسم فى الازل الى اخبار وانشاء
وامر ونهى وغير ذلك فلا تعدد له فى الازل وانما يتعدد بحسب
تعلقه بالحوادث فيصير امرا ونهيا وماضى ومضارع الى غير ذلك

فلا يتجه عليهم لزوم الامر والنهى فى الازل بلا مكلف ولا لزوم الكذب
فيما ورد بصيغة الماضى قبل الازل لكن يلزم ان يكون المغايرة بين
الامر والنهى وامثالهما بالاعتبار بحسب التعلق لا بالذات اذ الكل
حينئذ شئ واحد ولا يخفى ما فيه من البعد **قوله** تارة على مدلول
اللفظ اى المدلول الوضعى كما يدل عليه كلامه فى المواقف وهو الكلام
النفسى الثابت بقول الاخطل ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل
اللسان على الكلام دليلا ولك ان تقول كلام الاخطل يحمل
ما ذهب اليه الشارح من الالفاظ المرتبة باعتبار الوجود
العلمى لكنه فى المعانى المرتبة اظهر لان ما فى الفؤاد اعم من المجمل والمفصل
قوله واخرى على القائم بالغير كما فى قول اهل العربية ان الاسم
منقسم الى اسم العين واسم المعنى فبين المعنيين عموم
مطلق اذ كل معنى فهو قائم بالغير بدون العكس اذ قد يكون القائم
بالغير لفظا فانما يحمله هذا ان كان الالفاظ موضوعة بازاء الصور
العلمية كما هو المختار عند الشيخين ابن سينا والسهروردى المقتول
واما ان كانت موضوعة بازاء الصور الخارجية كما هو المشهور
فالامر بالعكس اى المعنى الاول اعم مطلقا من الثانى لان كل قائم
بالغير فهو مدلول لفظ من الالفاظ بدون العكس اذ قد يكون مدلول
اللفظ واجبا اوجوها **قوله** فهم الاصحاب منه الخ اى فهموا
ان مراده من المعنى مدلول اللفظ لا اللفظ لا يقال فهم مدلول
اللفظ لا يوجب نفى اللفظ اذ قد اشير الى القرآن فى مواضع
منه بقوله تعالى هذا القرآن وذلك الكتاب فمجموع الفاظ
القرآن يمكن ان يكون مدلول هذه الالفاظ لانا نقول كلام المص
هنا مبنى على ان الالفاظ موضوعة بازاء الصورة العلمية فمجموع
الفاظ القرآن انما يكون مدلول اللفظ باعتبار الوجود العلمى
لا باعتبار الوجود الخارجى ولو سلم فليس مراد القائلين بانها
موضوعة بازاء الصور الخارجية ان جميعها موضوعة بازائها بل
بعضها للقطع بانهم لا ينكرون المعانى الكلية والمتخيلات الممتنعة

الوجود في الخارج والقرآن اسم للنوع لا للشخص فالمدلول هو نوع
القرآن والموجود الخارجي شخصه القائم بمحله مع انهم حكموا بان المراد
ليس اللفظ لانه حادث لا يقوم بذاته تعالى والحق ان هذا الكلام
من المص ليس بشئ اذ لو فرضنا ان الاصحاب فهموه بمعنى القائم
بالغير فالالفاظ الحادثة تخرج بقيد القائم بذاته تعالى قوله وهو
القديم عنده اقول قد عرفت ان المدلولات الوضعية للالفاظ
القرآن هي باعتبار الوجود الخارجي واجب وممكنات وجواهر
واعراض قائمة بها فلا يمكن ان يقوم شئ منها بذاته تعالى وباعتبار
الوجود العلمي ليست موجودات خارجية فكيف يكون قديمة
وواحدة من الصفات الحقيقية القديمة عندهم فالوجه ما اشار
اليه بعض المحققين من ان مرادهم من صفة الكلام هنا صفة حقيقية
ذات تعلق بالمعاني وهي مبدأ ترتيب تلك المعاني وان
معنى قولنا متكلم متصف بتلك الصفة الحقيقية وان الكلام
مشترك بين تلك الصفة وبين اثرها اعني المعاني المرتبة و
الالفاظ الدالة المرتبة والدالة على تلك المعاني المرتبة وضعا
وعلى تلك الصفة الحقيقية عقلا ودلالة الاثر على المؤثر وانما سمي
الالفاظ والعبارات كلام الله تعالى لدلالتها وضعا على كلامه
الحقيقي الذي هو تلك المعاني المرتبة وعلى اثر كلامه الحقيقي
الذي هو تلك الصفة الحقيقية وبنى ما ذهب اليه الشارح
على كون الكلام مشتركا بين الصفة الحقيقية التي هي مبدأ الترتيب
وبين اثرها الا ان اثرها عنده هو الالفاظ المرتبة وعند الاصحاب
هو المعاني المرتبة وعلى التقديرين فاطلاق القديم على تلك
المرتبة التي هي من الموجودات العلمية مبني على استعمال القديم
في معنى الازلي لا عم من الموجود الخارجي ومن الموجود في نفس
الامر كالعدم الازلي وهذا هو تحقيق هذا المقام ولا اشكال فيه
الا ان اشتراك الكلام بين المعنيين يحتاج الى مساعدة العرف
في مقام المخاصمة قوله كعدم تكفير من اقول هذا ليس بشئ

لان كون ما بين دفتي الكتاب عبارة عن الالفاظ ليس بقطعي
بل هو الراجح فمع ثبوت احتمال ان يكون ما بين دفتي المصحف
عبارة عن المعاني ولو مرجوحا لا كفر في انكار كون الالفاظ كلام الله
تعالى وكتابه وانما الكفر في الانكار بان يقال ليس ما بين دفتي
المصحف من النقوش والاعلى كلام الله تعالى لا بالذات كما
اذا كان كلامه تعالى عبارة عن الالفاظ ولا بالواسطة كما
اذا كان عبارة عن معانيها قوله وكعدم المعارضة والتحدي
التحدي هو المعارضة في فعل الغلبة يقال تحديت فلانا اذا عارضته
بان تفعل مثل ما فعله وناز عته للغلبة كفلب موسى عليه السلام
عصاه حية في مقابلة ما فعله السحرة وكذا القرآن انزل في
مقابلة اشعارهم البديعة فهو مثل اشعارهم في مطلق البلاغة
لا في درجتها لان درجة بلاغة القرآن اعلى من الكل ولما كان
البلاغة صفة راجعة الى اللفظ باعتبار المعنى كما ذكره علماء البلاغة
يلزم ان لا يكون ذلك التحدي بكلامه تعالى حقيقة قوله فوجب
حمل كلام الشيخ اه يعني ان لفظ المعنى يستعمل في هذين المعنيين
ولا ثالث لهما ولما بطل المعنى الاول في كلام الشيخ تعين الثاني
ولو تعرض باختصاره فيها بان يقال ان لفظ المعنى يطلق اما على
مدلول اللفظ او على القائم بالغير لكان اولى وما قيل لا فائدة
في الحكم بان كلامه تعالى قائم بالغير لانه مدفوع بان الفائدة
باعتبار رد الباطنية والقيام بذاته تعالى والقوم كما في قولنا
هذا الرجل رجل عالم على ان احتمال القيام بنفسه قائم على
قياس قول الحكماء ان علمه تعالى قائم بنفسه ففي نفي ذلك
الاحتمال فائدة لا تخفى على انه يجوز ان يكون تعريفا للكلام ولو
بالاعم الكافي هنا فلا حمل حقيقة قوله فيكون الكلام النفسي عنده
اي عند الشيخ الاشعري اسما للفظ والمعنى جميعا لقائل
ان يقول ان كان من شمول الكل على حدته لم يكن للكلام صفة
حقيقة لما عرفت ان المعاني موجودات علمية لا خارجية والمؤلف

من الوجود الخارجي الذي هو اللفظ هنا ومن المعدوم في الخارج وهو
المعنى لا يكون موجودا خارجيا ضرورة وان كان من شمول الكلي على
جزئياته لم يكن صفة الكلام النفسي واحدة بل ثنتان احديهما اللفظ
والاخرى المعنى ويمكن دفعه باختيار الاول بان ليس المراد بالمعنى
هنا هو المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن المرتبة وضعا لا في
الوجود بل المراد الصفة الحقيقية التي لها مدخل في ذلك الترتيب
الوضعي فمجموع تلك الصفة والالفاظ القائمة بذاته تعالى هو صفة
الكلام ولا يتجه ما قيل على هذا لا يكون الالفاظ كلام الله تعالى حقيقة
لان اطلاق اسم الكل على الجزء مجازي فيقع فيما هرب لانا نقول
لكلام الله تعالى كالقرآن وضع اخر بازاء مفهوم كلي صادق
على الكل والجزء كالماء على ما صرح به ائمة الاصول فيكون التحدي
وامثاله بكلام الله تعالى حقيقة باعتبار الوضع الثاني وبانا لو
سلمنا ان المراد بالمعنى هو المدلولات الوضعية فلعل المراد
من الشمول اشتمال تعريف كلامه تعالى بانه اللفظ الدال على
المعنى اي لا مجرد اللفظ المنطوق مع قطع النظر عن دلالته على
المعنى ولا يلزم من اشتمال التعريف على شيء اشتمال ما صدق
عليه على ذلك الشيء كاشتمال تعريف الكلمة على المعنى وباختيار
الثاني يمنع استحالة اللازم لان احد الكلامين وصف اعتباري لا
حقيقي وهو المعنى اعني المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن و
الكلام الذي جعلوه واحدا من الصفات الحقيقية هو اللفظ
القائم بذاته تعالى على هذا المذهب ولذا اوردوا عليه بان
كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى
يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى حقيقة بل مثله للقطع
بالمغايرة بالشخص فيقع المص فيما هرب من لزوم المفاسد
التي ذكرها وان كان اسما لنوع القائم بذاته تعالى بان يقطع
النظر عن خصوصية المحل كان اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه
مجازا بعلاقة العموم والخصوص فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل

اسما لكل فرد خاص من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص كوضع
اسماء الاشارات والحروف يلزم ان يوصف كلام الله تعالى
بالحدوث حقيقة وقال المولى الخيالي ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا
بين النوع وذلك الفرد الخاص انتهى يعني فالموصوف بالقدم و
عدم الحدوث هو ذلك الفرد الخاص القائم بذاته تعالى و
بالحدوث باقي الافراد القائمة بغيره تعالى ولا ضير فيه اذ لم يكن
موصوفا بالحدوث والقدم باعتبار وضع واحد ولا يخفى ان
المص القائل بان الحادث فينا هو التلفظ لا اللفظ لا يسلم
المغايرة بالشخص بين ما قرأناه وبين ذلك الفرد القديم وان
كان ذلك سفسطة ظاهرة البطلان نعم لو قال بما قاله المتصوفة
واثبت لصفاته تعالى مظاهر جاز ان يقال الكلام الواحد
بالشخص يظهر في عالم الشهود في بعض المظاهر بصفات
كالمسموعية والسيلان وهو في عالم الغيب مبرأ عنها
لكنه قادح في ذلك المذهب اشد القدح قال المص وهو
المكتوب في المصاحف ه فان قيل بل المكتوب فيها هو
الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان
الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف
هو الصور والاشكال كذا في شرح المقاصد وفيه انه منقوض
بكتابة من لا يعرف الفاظ ما كتبه ككتابة الاخرس بل الكتابة
هي ايقاع تلك الصور والاشكال فالمراد هنا مكتوب الصور
والاشكال فنسبة الكتابة الى اللفظ مجازية من باب نسبة
حال الدال الى المدلول ولا تجوز في نسبة القراءة الى اللفظ
واما نسبة الحفظ اليه فان قيل بالوجود الذهني فلا تجوز فيها والا
ففيها تجوز ايضا اذ المراد محفوظ الامثال والاشباح كما لا يخفى
وقوله والمكتوب غير الكتابة ه يعني ان المكتوبية والمقروية
والمحفوظ اوصاف عارضة للفظ القرآن ولا يلزم من
حدوث الاوصاف حدوث الموصوف فالقرآن

قديم وهذه الاوصاف حادثة فهو جواب عما ذكره الشارح بقوله
وما يقال من ان الحروف الخ فالوجه للشارح ان يذكر هذا القول
عقيب قوله المحفوظ في الصدور ويجعل قوله والمكتوب غير
الكتابة الخ جوابا عنه **قوله** وما يقال الخ يعني ان المص موافق
للاشاعرة في التزام صحة القياس الاول والقدح في صغرى
القياس الثاني بان يقال لا نسلم ان كلام الله تعالى مؤلف
من الحروف المتعاقبة المرتبة في الوجود كيف وذلك الترتب
والتعاقب في التلفظ لا في اللفظ بخلاف الحنابلة القادحين
في كبراه فلا يمكن حمل مذهبهم على مذهب المص الا ان يمنع قدحهم
في كبرى القياس الثاني **قوله** فجوابه ان ذلك الترتب
اي ذلك الترتب والتعاقب في الوجود انما هو في تلفظ
الحروف لعدم مساعدة الآلة التي هي اللسان لا في
نفس الحروف واعترض عليه بانه يشكل الفرق حينئذ بين
قيام لمع بذاته تعالى وقيام ملع وبانه يلزم ان لا يكون التحدي
بكلام الله تعالى حقيقة ضرورة ان مدار البلاغة التي بها
التحدي على امور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير
واجيب بان غرضه ليس نفي الترتب مطلقا بل الترتب
الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف
وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعي لا يكون كلمات
ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المرتبة وضعا وان كان
مستحيلا في حقنا بطريق جري العادة لعدم مساعدة الآلات
لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم
ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من لوازم ذواتها قيل
وفيه بحث اذ الترتب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته
تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات
وليس بشيء اذ ليس مراد المجيب من الترتب الوضعي ما
يخص الاجسام بل مراده ان يكون للبعض تقدم على البعض الآخر

ولو بالرتبة ولما جاز ان يصدر امور متعددة عن ذات واحدة عند
المتكلمين فلم لا يجوز ان يقتضي الذات امورا لبعضها تقدم بالرتبة
على البعض الآخر فلا يرد على المص وغيره ممن ذهب الى هذا المذهب
ذلك نعم يرد عليه اشكال قوي هو انه لا شك في انه اذا قرأنا
القرآن يوجد فينا شخص القرآن وذلك بديهي وانكاره مكابرة
فان ذلك الشخص هو بعينه الشخص القائم بذاته تعالى يلزم قيام
الصفة الواحدة بمحلين متباينين هما الواجب والممكن وذلك
باطل عند جميع الحكماء والمتكلمين وان كان شخصا آخر من نوع
القرآن قائما بالممكن فكما ان تلفظ ذلك الشخص حادث فكذا
ذلك الشخص الملفوظ لان حدوث المحل يستلزم حدوث الحال
فيه فلا يصح الحكم بان الحادث هو التلفظ لا الملفوظ وايضا
يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة فيكون نوع
ما بين دفتي المصاحف قديما في ضمن فرده القديم القائم
بذاته تعالى وحادثا في ضمن افراده القائمة بالممكن ويمكن
دفع الثاني بان المفاسد المذكورة مندفعة على هذا دون
ما ذكره الاصحاب ولكن لا مدفع للاول بوجه كما لا يخفى
اللهم الا ان يحمل كلامه على ما ذهب اليه اهل العربية من ان
الالفاظ لا تتغاير بالشخص باعتبار تغاير المحال ولذا جعلوا
اسامي الكتب من قبيل اعلام الاشخاص وهو عند التحقيق
يرجع الى ما ذكرنا ولذا قال الشارح المحقق في شرح التلخيص
وتبعه صاحب التوضيح ان اسامي الكتب عند التحقيق
من قبيل اعلام الاجناس **قوله** والادلة الدالة على
الحدوث الخ جواب سؤال مقدر فانه لما ذهب الى صحة القياس
الاول الدال على قدم كلامه تعالى مع كونه عبارة عن الالفاظ
احتاج الى دفع ما يعارضه من ادلة المعتزلة على حدوث الالفاظ
فدفع التعارض بان تلك الادلة يجب حملها على حدوث
تلك الصفات المتعلقة بالكلام يعني الكتابة والتلفظ والحفظ

وتلخيص كلامه ان تلك الادلة انما تدل على حدوث تلك الصفات
لا على حدوث الكلام الموصوف بها فلا تقوم معارضة لدليلنا **قوله**
وتلقى هذا الكلام بعض المتاخرين ه لعل المراد هو الشريف المحقق حيث
قال في شرح المواقف ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية
المنسوبة الى قواعد الملة **قوله** وهذه الاوصاف اي كونه واحدا
بسيطا لا تعدد فيه في الازل وكونه ليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما
يتعدد ويصير احد هذه الاشياء بحسب التعلق فيما لا يزال لا تنطبق
على الكلام اللفظي اي على كون الكلام اللفظي المتعدد الاجزاء المنقسم
الى هذه الاشياء كلاما نفسيا قائما بذاته تعالى قيل يجوز ان
يكون اللفظي عنده مجملا بسيطا وهذه الالفاظ تفصيله مثل
المعنى الواحد البسيط القائم بذاته تعالى بلا فرق فان كلا
منهما صفة له تعالى موجودة في الخارج وقد مثل اهل التحقيق
مثله باندراج الاشجار باغصانها واوراقها واثمارها
بطنا بعد بطن في النواة الواحدة انتهى وليس بشيء لانه ان
تميز الاجزاء والاقسام في ذلك اللفظ الاجمالي في الواقع
فقد تحقق التعدد والاجزاء والاقسام في الازل فيتوجه عدم
الانطباق وان لم يتميز فلا يكون ذلك اللفظ المجمل كلمة ولا
كلاما ولزم الاشكال في الفرق بين قيام لمع دون ملع كذا قيام
سائر الكلمات مع مقاليبها المهملة الغير الموضوعة لمعنى
والتمثيل بالنواة غير صحيح لان المادة الاصلية للاغصان والاوراق
والاثمار متميزة في النواة عند المتكلمين القائلين بعدم اتصال
الاجسام وتركبها من الاجزاء التي لا تتجزى ولذا كان جميع اولاد
آدم عليه السلام متميزة في صلبه عليه السلام **قوله** موجودة
بوجود لا يكون فيه سيالة ه يعني لو كان الاصوات السيالة
القائمة بالممكن من نوع اللفظ القائم بذاته تعالى يلزم ان يكون
النوع الواحد سيالا في بعض الموضوعات ولا يكون سيالا
في البعض الاخر كالحركة السيالة وذلك باطل بداهة فقد حمل

كلامه على ان الشخص القائم بالممكن غير الشخص القائم بذاته تعالى بالوجود
والتشخص مع كونهما من نوع واحد لا يختلف في مقتضاه وهو السيلان
لا يقال يجوز ان يكونا متجانسين بان ينضم الى الجنس المشترك
بينهما فصلان متباينان ويكون الثبات مقتضى احدهما والسيلان
مقتضى الاخر لانا نقول فعلى هذا لا يكون التحدي وامثاله بكلام
الله تعالى حقيقة لاختلاف نوعيهما فيقع فيما هرب فلا بد
من ان يكون كل منهما من نوع واحد فح يتوجه ذلك لان كون
السيلان مقتضى ذات الاصوات والحركة بديهي والمنكر
مكابر فلا عبرة لما قيل للشيخ ان يمنع كونها في نفسها سيالة
لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الالة
في التلفظ دفعة كما في ضيق الحدقة الغير المساعد لابصار اشياء
كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة غير
قارة انتهى ولا يخفى ان الفرق بين الحركة والصوت في هذا
الباب تحكم ظاهر فان جوز قيام الصوت بذاته تعالى بدون
السيلان فيجوز قيام الحركة بدونه ايضا وان لم يجز قيام الحركة
فلا يجوز قيام الصوت ايضا **قوله** ان اوجب اختلاف
الحقيقة ه اي اختلافهما في الحقيقة النوعية سواء كانا مختلفين
في الماهية الجنسية اولا لما عرفت فلا يكون القائم بذاته تعالى
من نوع الالفاظ فيقع فيما هرب وان لم يوجب كان بعض
صفاته الحقيقية مماثلا لصفات المخلوقات وهو باطل اجماعا
بين المتكلمين فالجنس في كلامه لغوي لا منطقي وانما عدل من
النوع اليه للايماء الى ان كون بعض صفاته تعالى مجانسا لصفات
المخلوقات باطل عندهم فما ظنك بكونه مماثلا لها ومن غفل
عن حقيقة المقام قال ان اريد بالمجانسة ما يعم مثل مجانسة
علمه تعالى وقدرته مثلا لعلم المخلوقات وقدرتهم فالملازمة
مسلمة وبطلان التالي ممنوع وان اريد بها غير ذلك فالملازمة
ممنوعة **قوله** واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد ه

اى المفاسد فى الواقع فلا يرد ان الممنوع فى لزوم كون التحدى بكلام الله
تعالى حقيقة فى اللازم لا لزومه وانما اخر هذا الوجه عن الوجوه
الثلثة المتقدمة ليكون الايراد بهذا الوجه متضمنا للجواب عن معارضة
الوجوه الثلثة بلزوم المفاسد المذكورة لان لزومها كما يعارض
دليل الاصحاب يعارض الاصحاب يعارض هذه الوجوه وايضا
الوجوه الثلثة المتقدمة متعلقة بذات المنكر اى كون مذهب
الشيخ ذلك وهذا الوجه متعلق بغناء الذهاب اليه ومن
جملة المغنى دفع التعارض بين الادلة بحمل ادلة الحدوث
على حدوث صفات الكلام ولذا جعل البحث المتعلق به بحثا
خامسا **قوله** انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر
اى لا اذا اعتقد انه من مخترعات الله تعالى فالحصر اضافى فلا يرد
انه يكفى اذا اعتقد انه من مخترعات الجن او الملك وايضا مع
ذلك فالاولى من مخترعات المخلوق **قوله** اما اذا اعتقد
انه اى ما بين الدفتين من الالفاظ المرتبة ليس كلام الله تعالى
حقيقة بمعنى الكلام القائم بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اصلا كيف
وهو مذهب اكثر الاشاعرة اقول انهم لا ينكرون كون ما بين
الدفتين كلام الله لكن يحمل الكلام على المعانى لا على الالفاظ
فالاولى ان يقال فى هذا الوجه ان التكفير انما هو اذا اعتقد
ان ليس فيما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة لا الالفاظ
ولا المعانى اما اذا اعتقد انه المعانى دون الالفاظ فلا يجوز
التكفير اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة وما علم
من الدين ضرورة انما هو ان فيما بين الدفتين كلام الله اعم
من ان يكون معانى او الفاظ لا خصوصية الالفاظ ولا يلزم
من نفى الخاص نفى العام وحينئذ لا يرد ما يرد على قوله وما علم
من الدين؟ من انه لو كان كونه والا على كلامه تعالى حقيقة
معلوما من الدين ضرورة لزم تكفير المص ومحمد الشهرستانى
وغيرهما فى قولهم ان الالفاظ نفس كلامه تعالى لا دالة عليه

وذلك ايضا باطل فقد وقع فيما حرز لاحيه المسلم **قوله** واما خامسا
فلان الادلة الدالة يعنى ليس ما ذكره فى دفع التعارض بين الادلة
بقوله والادلة الدالة على الحدوث يصح فى جميع الادلة او من
جملة الادلة الدالة على الحدوث للمعتزلة فولهم لو كان القرآن قديما
لم يكن بعض الايات منه منسوخا بنصوص اخر والازم باطل اما
الملازمة فلان النسخ ان رفع او انتهاء ولا يتصور شئ منهما فى
القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما بطلان الازم فلادلة
الدالة على النسخ وهى النصوص التى ذكرها علماء الاصول والفقها
وتلخيص الايراد انه لا يمكن حمل جميع ادلة النسخ على نسخ التلفظ
وان امكن ذلك فى بعضها وهى الحديث واجماع الاصحاب الذين
على نحو بعض الايات عن القلوب والنسيان بالكلية او على
انه منسوخ الحكم والقرآة كما فى حق الشيخ والشيخة اذا زنيا فاقتلوهما
بل اكثرها محمول على نسخ اللفوظ يعنى رفع حكمه وانتهائه كلا او
بعضا مع بقاء قرآنه كالايات التى نسخ حكمها كلا او بعضا وبقى
قرآنها والتلفظ بها وهذا الوجه مدفوع اما اولا فلان كلام المص
فى الادلة الدالة على الحدوث وهذا الدليل من المعتزلة ليس
منها لا عند المص ولا فى الواقع لان النسخ رفع حكم الكلام او انتهاؤه
لا رفع نفس الكلام سواء كان الكلام قديما او حادثا فان قالوا
لو كان الكلام قديما لكان حكمه ايضا قديما فلا يمكن رفع ذلك
الحكم ولا انتهاؤه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه نقول بعد
تسليم الملازمة الاحكام الخمسة مثل الوجوب والحرمة وغيرهما
من الامور الاعتبارية فلا تكون قديمة بمعنى زوالها والامور
الاعتبارية وان كانت ازلية يمكن رفعها وانتهاؤها كالاعدام
الازلية للحوادث واما ثانيا فلانا انما نتوجه على المص اذا حمل
مراده على ان ما نقرأه هو بعينه وشخصه الشخص القائم بذاته
تعالى فالحادث تلفظنا لا ذلك اللفوظ الشخص واما اذا حمل
على ما جوزه فى الوجه الثانى او الثالث من كون ما نقرأه شخصا

اخر موجودا بوجود اخر وان عدهما اهل العربية شخصا واحدا بناء
على عدم الالتفات الى التدقيق الفلسفي فلا يرد ذلك واعلى هذا
يرجع اللفظ في كلامه الى الملفوظ الحادث والفرق بين مذهبه
حينئذ ومذهب الاصحاب ان الكلام اللفظي كلام الله حقيقة
عنده لا عندهم وبينه وبين مذهب المعتزلة ان كلا منا هو كلام
الله حادث عند المعتزلة لا عنده فان الفرد القائم بذاته تعالى
قديم عنده واما لزوم توصيف بعض افراده بالحدوث فهما لا يحذور
فيه عنده بعد ان صح ان له تعالى كلاما قديما بذاته تعالى وان
قول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم بمعنى متصف بكلام
قديم واندفع المفاسد والضرر عن لزوم ذلك التوصيف
حقيقة اختار مذهب العربية وعبر عن الكلام اللفظي الحادث
بالتلفظ **قوله** هي ان مبداء الكلام النفسي حاصل ما ذكره
هنا ان لنا كلاما نفسيا هو ما رتبناه في خيالنا من الالفاظ
ولذلك الترتيب مبداء هو ملكة الاقتدار على تأليف كلمات
وكلام وتلك الملكة حاصلة لنا من تكرر الادراكات المتعلقة
بالكلمات وتآليفها حال الصغر في الجملة ثم تزداد شيئا فشيئا
وربما يطلق عليها الكلام مجازا تسمية لاسم الاثر والمسبب
على المؤثر والسبب كما في قولهم زيد متكلم بمعنى متصف بما
يضاد الخرس فان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف
بالكلام وليس المراد من التكلم في هذا القول هو التكلم بالفعل
بل الاتصاف بتلك الملكة وان لم يتكلم بالفعل وهو المراد
بقولهم ان صفة الكلام صفة مضادة للخرس والآفة وقوله
وهي مبداء الكلام النفسي عكس قوله مبداء الكلام النفسي
فيها صفة لا واعلم انه بهذا العكس يحكم عليها بكونها مبداء له
ليكون اشارة الى انها ربما يطلق عليها الكلام مجازا لكونها
مبداء وسببا للكلام واطلاق اسم المسبب على السبب
شايع كما في صفتي السمع والبصر وفي صفة التكوين عند

منتهاه تعالى ففي اثبات ذلك المبداء في هذه المقدمة مدخل
عظيم في المقصود **قوله** وهي غير العلم اي تلك الصفة التي هي
مبداء الترتيب غير صفة العلم الذي هو مبداء الانكشاف اذ لو
كانت هي العلم لكان كل كلام يتعلق علمنا به كلاما لنا واللازم
باطل اما بطلان الملزوم فظاهر واما الملازمة فلان كل ما يتعلق به
مبداء ترتيبنا فهو كلام لنا قطعا اذ لا يمكن ترتيب المرتب وانما
عدل في اثبات المغايرة عما ذكره العلامة التفتازاني في شرح
المقاصد من الاستدلال باخبار الانسان عما لا يعلمه بل يعلم
خلافه لان الترتيب يتعلق بالمغايرات المعلومة تصورا لا
بالمجموع المجهول تصديقا فهو انما يدل على مغايرتها للعلم التصديقي
لا لمطلق العلم والقول بان الرابطة الدالة على العلم
التصديقي من جملة الالفاظ المرتبة في الخيال وان كانت محذوفة
لفظا فمحل نظر لانها انما تدل على وقوع النسبة اولا ووقوعها لا
على العلم بها ولو سلم فكون الرابطة من جملة الالفاظ
المرتبة محل نظر لجواز ان يكون هيئة حاصلة من الحركات الاعرابية
كما ذهب اليه بعضهم **قوله** فقول كلام الله تعالى اي كلامه
النفسي هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي
بصفته الازلية التي هي مبداء تاليفها وهذه الصفة اي مبداء التاليف
قديمة يعني وهي مراد الشيخ من صفة الكلام التي عدوها من جملة
الصفات الحقيقية المتفق عليها حيث قال كلامه تعالى
معنى واحد بسيط يتعلق بالاشيا لما عرفت انهم كثيرا ما يطلقون
اسامي الاثار على مباديها ولو مجازا واما ما قيل ان هذه
الصفة القديمة التي هي مبداء الترتيب هي صفة التكلم ففيه
ان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف بالكلام فهو عندهم
اما الاتصاف بالكلام النفسي او الاتصاف بهذه الصفة
لا نفس تلك الصفة كما لا يخفى وتلك الكلمات المرتبة ايضا
قديمة اي ازلية لان الكلام النفسي على هذا يكون عبارة عن نوع

من الصور العلمية وهو صور الكلمات بشرط كونها مرتبة بالصفة التي
هي مبداء ترتيبها والصور العلمية ليست من اعيان الموجودات
حتى تكون قديمة بل هي ازلية كما اشرنا فعلى هذا لا يكون ذلك
المبداء صفة القدرة لانها انما تكون مبداء لترتيب الالفاظ الحادثة
كما يزعمه المعتزلة ويكون المراد من الترتيب هو الترتيب بالايجاب
لا بالاختيار لانه تعالى موجب في علمه بالاشياء فالكلام النفسي
في الحقيقة حينئذ هو الصور العلمية التي اقتضيها ذات الواجب
تعالى بمدخلية تلك الصفة الازلية مرتبة بترتيب القرآن مثلا
وليس ترتيب كلام غيره تعالى كديوان حافظ بمدخلية تلك
الصفة الازلية بل بمدخلية صفة الغير فلا يلزم ان يكون كلام الله تعالى
وان كان معلوما له تعالى في الازل بكلماته وترتيبه ولذا اشار
بقوله وليس كلام الله تعالى الا مرتبة فاندفع محذورات الاوهام
غير انه يرد عليه ما قيل لهذا قول بتمايز الاشياء في الوجود العلمي
وهو يستلزم عدم تناهيها وقد هرب عنه فيما سبق حتى جعل
علمه تعالى اجماليا ويمكن رفعه بان الذات بمدخلية تلك
الصفة الازلية اقتضت صورا مرتبة معلومة الذوات و
الترتيب ولو اجمالا فهناك ترتيب اجمالي وقد يجاب عنه
بان هذا تخريج للمسئلة على مذهب الاشعري كما صرح به في
الرسالة الجديدة وما ذكره فيما سبق هو المختار عند نفسه
فلا بأس بمناقشة احدهما للاخر وفيه نظر لان اندفاع المفاسد
التي اوردها المص على الاصحاب بهذا المذهب موقوف
على القول بالوجود الذهني فيكون ما نقرأه عين الكلمات
المرتبة في علمه تعالى ماهية وان اختلفا وجودا بان يكون ما
في العلم موجودا علميا وما نقرأه موجودا خارجيا اذ على تقدير
ان يكون الصور العلمية امثال ما نقرأه واشباحها لا نفسها
لا يندفع شئ من تلك المفاسد والاشعري لا يقول بالوجود
الذهني فالحق انه تخريج على مختار نفسه وان ذهب الى ان

وراء الاشعري من صفة الكلام هو تلك الصفة الازلية واما ما قيل في
الجواب ان كون الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار
ظهورها ووجودها في الخارج يعني انها في الوجود العلمي بحيث لو وجدت
في الخارج لكان بعضها متقدما على البعض الاخر كترتيب سائر
الممكنات فمقطوع الفساد اذ الترتيب على هذا يكون بمدخلية القدرة
كما قال المعتزلة لا بمدخلية صفة الكلام يعني المبداء قوله وهذا الوجه
سالم عما يلزم عليه وما يرد عليه ما قبل لم يكن صفة الكلام على هذا
ما عدا صفة العلم لان الكلمات المرتبة صور علمية وايضا الصور
العلمية ليست من الاعيان فكيف يكون صفة حقيقية انتهى
ما عرفت انا جعلوه من الصفات الحقيقية هو صفة الكلام
يعني المبداء لا نفس الكلام النفسي ونوصيفهم الكلام النفسي بالقديم
انما هو بمعنى الازلي كما تقدم فيندفع الثاني كيف ويرد مثله
على القائلين بان الكلام النفسي معاني القرآن فما هو جوابهم فهو
جوابه وليس هناك وليس قاطع على ان الكلام النفسي
ليس صورا علمية على ان تلك الصور ليست علوما بل
معلومات لان الصور العلمية انما تكون علوما باعتبار
قيامها بالمدرك وخصوصية تشخصاتها في مدارك تشخصه
لا باعتبار قطع النظر عن تلك التشخصات فانها بهذا الاعتبار
معلومات وقد قطع النظر هناك عن تلك التشخصات
للقطع بان ما نقرأها موجودات خارجية غير متصفة بتشخصات
علمية للواجب تعالى ولذا كانت مشتركة بين ما قام
بذاته تعالى وبين ما نقرأه فيندفع الاول ايضا قوله ما يلزم
على مذهب المعتزلة من كون كلام الله اي كون كلامه
المدلول عليه بقول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم
وبقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما لفظا فانما بغيره
تعالى مع ان العرف واللغة يشهدان بان المتكلم
من اتصف بالكلام لا من اوجده في الغير فلا يرد عليه ان

ان كلامه تعالى باعتبار وجوده الخارجي الحادث فانم بغيره تعالى
على هذا المذهب ايضا فالمناسب ان يقول من عدم قيام كلامه
تعالى بذاته **قوله** وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة
من ان الالفاظ هي بيان لما يلزم على ظاهر كلامهم كاخواته السابقة
واللاحقة لا بيان ظاهر كلامهم لان عدم كون الفاظ القرآن
من كلام الله تعالى فاسد عنده كالمص فكلمة من بيان لهذا
الفاسد وذلك الكلام هو قولهم ان الكلام النفسي مدلول اللفظ
واما العبارات فانها تسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو الكلام
الحقيقي فانه بظاهره يقتضي ذلك وفي ادراك الظاهر اشارة
الى انه يمكن توجيه كلامهم بحمله على ما اختاره بان يقال الكلمات
المرتبة في الكلام اللفظي تدل عقلا على الكلمات المرتبة في علم
المتكلم وهي الكلام النفسي والكلام في الحقيقة هو ذلك النفسي
واما اللفظي فانما يسمى كلاما لدلالته عليه كما يستفاد من كلام
الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الكلام
دليلا لكنه خلاف الظاهر من كلامهم **قوله** الى سفسطة
ظاهرة اي فدعوت تأديته اليها **قوله** فان المتحدى به
لما عرفت ان الموجود العلمي متحد مع الموجود الخارجي
بالذات وان اختلفا بالوجود بناء على ما هو التحقيق من
القول بان الحاصل في الاذهان عين الاشياء لا امثالها
واشباحها **قوله** فيكون كفرا في حق القرآن اي فدعوت
اختلال هذا الكلام فيما اورده المص على الاصحاب كيف ووقعه
نقم عنهم في الوجه الرابع فالصواب هنا ان يقول وذلك
الانكار غير لائق اذ الظاهر ان كلام الله تعالى فيما بين الدفتين
عبارة عن الفاظ القرآن لا معانيها وما يقال ان تجويز ابي
حنيفة الصلوة بترجمة القرآن بلسان اخر يدل على ان القرآن
عبارة عن المعاني لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن
مدفوع بان الصحيح انه رجع عن هذا القول هذا هو تحقيق هذا

المقام بحسب الطاقة التي قدرها العزيز العلام **قال المص**
واسماؤه تعالى توقيفية اي التوقيف جعل شخص واقفا
في مكان غير متجاوز عنه والمراد هنا ان الشرع جعلنا واقفين
على اطلاق ما ورد فيه اطلاقه غير متجاوزين عنه الى اطلاق
ما لم يرد اطلاقه فيه فالنزاع في هذه المسئلة في انه هل ورد
من جانب الشرع توقيف على ذلك الاطلاق او لا
فهذه المسئلة من حيث انه يجب الاعتقاد بورود التوقيف
من جانب الشرع يكون من مسائل الكلام ومن حيث
وجوب الاقتصار على ما ورد في الشرع وحرمة اطلاق
ما عداه وعدم جوازه يكون من مسائل الفقه فهي مشتركة
بين العلمين كمسئلة المسح على الخفين ولا يجوز ان يكون
التوقيف من جانب العقل لان الحكم بجواز الاطلاق
وعدم جوازه يكون قولا بالحسن والقبح العقليين فعلى
هذا ينبغي عليهم انه لابد في بيانهما من دليل شرعي الا ان يقال
الادلة الشرعية الدالة على وجوب كمال التعظيم لله
تعالى كثيرة والتوقيف ثابت بهذه الادلة كما يدل عليه
قول الاشعري فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ
ادراكنا وبعد ينبغي الاقامة بان غاية ذلك الا في هذه
المسئلة الا ان يقال المسائل المشتركة بين علمي الكلام
والفقه لا يجب ان تكون يقينية بل يجوز ان تكون ظنية
يكفيها الاجتهاد فيها ولعل المص لاجل ذلك ولاجل انها
متعلقة بالاسماء لا بذات المسمى ولا بصفاته جعلها خاتمة
لمباحث الذات والصفات **قوله** اذا لم يكن
اطلاقه موهما لا يخفى انه مراد المعتزلة ايضا وان سكتوا
عنه **قوله** سرعة ادراك ما يراد عرضه اي سرعة
ادراك المراد قبل تمام الكلام الدال عليه وعرضه على
السامع عادة انما يوجد عند تمام الكلام ولذا تمام الكلام

ولذا لم يقل سرعة ادراك ما عرض عليه وليس المراد انها سرعة
ادراك المراد قبل الشروع في العرض ولك ان تعممه عن ذلك
قوله لان الطلب يراد به كما هو مراد من قال ان علم الطب
عبارة عن مجموع العلم والعمل ثم المراد انه كثيرا ما يراد به ذلك لان
هذا القدر بل فله الارادة المذكورة كاف في الايهام المذكور فلا ينافي
جعل بعضهم الطب عبارة عن مجرد العلم قوله حتى يصح
الاطلاق بلا توقف لان مجرد ارتفاع الموانع غير كاف بل
لا بد من المقتضي لاندفاع التوقف قوله فيجوز عند ثبوت
المدلول لعله يقول فلو كان فيه ما لا يكبر بانه تعالى لما ثبت
له تعالى لكن لا بد من حمل العلم في كلامه على العلم القطعي
الذي هو اليقين كما هو الظاهر منه قوله فانه تصرف في
المسمى لعل النزاع بينه وبين الاشعري ان واضع اللغات
هو الله تعالى عند الاشعري وغيره تعالى عند الامام حجة
الاسلام قوله واما اطلاق واجب الوجود اي مما لم
يرد بها الشرع فهو على سبيل التوصيف وهو جائز عند الامام
لا بطريق التسمية حتى لا يجوز عنده وفي سكوته عن الجواب
عن امثاله على مذهب الاشعري ايماء الى ترجيحه مذهب
الامام والجواب عنه على مذهبه اجماع علماء اهل السنة على
اطلاقهما واطلاق امثالهما فافهم وتامل فيه قال المص والمعاد
حق المعاد مصدر ميمي او اسم مكان وحقيقته العود لوجه
الشيء الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء
او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق او الى الحيوة
بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما
المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع
الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال
الالات او التبرؤ عما ابتليت به من الظلمات الهيولانية
على ما في شرح المقاصد قوله اذ هو الذي يجب الاعتقاد به

تعريف المسند لحصره في المسند اليه اضافيا اي ما يجب اعتقاده هو الجسماني
الروحاني فلا يكون من مسائل علم الكلام فيكون المتبادر من اطلاق
اهل الشرع في علم الكلام هو الجسماني لا الروحاني ولا اعم منهما قوله
باجماع اهل الملل الثلث المسلمون واليهود والنصارى وتعميم
الاجماع عن اجماع اهل الكتاب لاجل ان اجماعهم يدل عقلا على
ان سائر الكتب الالهية مثبتة للحشر الجسماني لا للاستدلال
عليه باجماعهم فلا يرد ان شهادة الكفرة غير مقبولة على ان اجماعهم
لا يخلو عن التأييد لانهم عقلاء مع غاية كثرتهم كما لا يخفى ولما ثبت
بالاجماع والكتاب والسنة قطعا كان انكاره كفرا قوله
واتاه بعظم قد رم وبلي يقال رم العظم يرم بالكسر من باب
ضرب اي بلي يبلى من باب علم والتفتيت التفريق ولعله
فرق اجزائه بين اصبعيه وجعله وقوله اترى الله بمعنى اتظن
احيائه بعد هذا والهمزة للانكار التوبيخي او للتعجب قوله
ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة اي
القدم على الوجه الذي يقول به الفلاسفة من قدم نوع الانسان
ففي هذا القيد اشارة الى امكان الجمع مع القول بحدوث
نوع الانسان ولا يخفى ما فيه من الخلل اذ قد سبق منه في
صدر الكتاب ان قول الفلاسفة بقدم نوع الانسان غير
معلوم قطعا ولو سلم فلا مدخل لتناهي النفوس وعدم
تناهيها في هذا الباب بل مداره على عدم تناهي الابدان لان
افلاطون واتباعه مع قولهم بتناهيها قائلون بقدمها مع
التناسخ فيلزمهم عدم تناهي الابدان فلا يمكن الجمع على قولهم
ايضا فالوجه ان يقال ولا الجمع بين القول بقدم العالم مع عدم
تناهي المكلفين المحشورين وبين الحشر الجسماني بناء على انقداح
قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما سبق اقول ولا يمكن الجمع
بين الحشر الجسماني وبين القول بكونه تعالى فاعلا موجبا كما دل
عليه ما نقل عن حجة الاسلام الا باثبات معدات غير متناهية

يكون نوع المكلف حادثا والمحشورون مشاهدة قوله فيستدعي
حشرها جميعا ليس المراد حشرها دفعة بل المراد حشر جميعها ولو
متعاقبة اذ لا فناء لاهل الجنة والنار بعد دخولهم فيها فسواء كان
حشرهم دفعة او على التعاقب يلزم اجتماع الابدان والملكنة
الغير المتماثلة في الوجود في زمان واحد وقد ابطلها البراهمين قوله
باعادة البدن المعدوم اي الاولى باعادة الشخص المعدوم بعينه هو
ليشمل اعادة بدنه وروحه المعدومين لان الارواح داخلة تحت
عموم قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وهو دليل من
ذهب الى ان الحشر بالاعادة لا بالجمع قوله علم ان الموجود
واحد اي الشخص فزيد الموجود اليوم هو زيد الموجود امس
بعينه وشخصه لان الزمان ليس من المشخصات قطعا وقد
نازع فيه بعض تلامذة ابن سينا فالزمه بان قال ان كان الامر
كما زعمت فلا يلزم مني الجواب لاني غير من بياحثك وانت
ايضا غير من كان يباحثني وهذا الكلام من الشيخ تمهيد للاستدلال
بقوله واما اذا عدم اذ الاشياء تنكشف باضدادها فان
المراد اذا استمر وجود الشئ ولم يفقد هويته في زمانين لم
يلزم الحكم الباطل في الحكم بان الموجود في الزمان الثاني
هو بعينه الموجود في الزمان الاول لبقاء الموضوع والمشخصات
اعني الهوية المشتركة بين الزمانين بداهة وان تبدل بعض
العوارض الغير اللازمة للشخص واما اذا عدم ولم يستمر الوجود
في الزمان الثاني ثم اعيد في الزمان الثالث لزم الحكم الباطل
في الحكم بان هذا الموجود المتاخر هو بعينه الموجود السابق
لا موجودا مثله اذ لما فقد هوية الموجود الاول لم يبق منه
شئ من الموضوع والعوارض المشخصة حتى يكون الموجود
الثاني مشتملا عليه ويكون مرجحا للحكم المذكور ويندفع الحكم
وحيث لا مرجح فلا اندفاع كما قال فليكن الموجود السابق آ
اي زيدا قبل موته مثلا وليكن المعاد الذي حدث ت

وهو في المثال زيد المحدث بعد موته في وقت اخر وليكن المحدث
الجديد ج وهو في المثال عمرو الحادث بعد موت زيد الشبيه
بزيد الحادث بعد موته في جميع المشخصات والعوارض
ولذا قال وليكن ب ج في الحدوث والموضوع والزمان
وغير ذلك من الامور المميزة عما عداهما الغير المميزة عن كونهما
الموجود الاول وبهذا يندفع ما قيل ان اصل الاستدلال
مبني على ان الزمان ليس من المشخصات فاخذ الزمان
ههنا يخالفه وذلك الاندفاع لان المراد انه مثله في الحدوث
بعد فناء الموجود الاول اذ لو كان المحدث الجديد حادثا قبل
فنائه واستمر وجوده الى ان يحدث المعاد ثانيا لم يكن هناك
تحكم اصلا لان ذلك المحدث الجديد غير الفاني قطعا كما دل
عليه تمهيد الشيخ والامتياز بينهما من جهة المشخصات الاخر
لا بالزمان لاستوائهما في زمان قبل فناء الموجود السابق
فلا مخالفة وبالجملة انما يلزم التحكم اذا كان المحدث الجديد
حادثا بعد فناء الموجود السابق سواء كان حدوثه مع
حدوث ما فرض معادا او قبله او بعده لامتناعهما الا
بالعدد علة لكونهما متماثلين من كل وجه والاولى ان يقول
بحيث لا يغايران الا بالعدد واذا كانا متماثلين كذلك
فلا يتميز ب عن ج في ان يكون آ منسوبا اليه الحا
الى ب بان يقال هذا آ دون الاخر فان نسبة آ
كائنة الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي
ينظر فيها جوابا عمن قال لعل يمكن ان يختلفا فيها اولا وتلك
النسبة هي في قوله منسوبا وهذا الاستثناء من قبيل ما ذكروه
في تاكيد المدح بما يشبه الذم كقول الشاعر ولا عيب فيهم
غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب يعني انه
لو كان لهم عيب كان ذلك العيب فلول سيوفهم من
المحاربة الكثيرة مع اعدائهم لكنها ليست بعيب لان ما

يدل على كمال شجاعتهم وعليه حمل قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت
الا الموتة الاولى الاية مبالغة فى نفى الموت عنهم فلما اريد لو لم يكونا
متشابهين بل مختلفين فى الجملة كانا مختلفين فى هذه النسبة لكنهما
غير متخالفين فى هذه النسبة ايضا لانهما اذا لم يختلفا فى اشتمال
احدهما على شئ من موضوع الموجود السابق وعوارضه
المشخصة دون الاخر فليس ان يجعل تلك النسبة لاحدهما
اولى فى نفس الامر من ان يجعل للاخر واذا انتفى الاولوية فى
نفس الامر كان الحكم بان احدهما هو الموجود السابق دون
الاخر تحكما باطلا ولو كان ذلك الحكم من المبادى العالية
وكلما كان ذلك الحكم تحكما باطلا لم يختلفا فى تلك النسبة ايضا
فى الواقع ضرورة انهما لو اختلفا فيها فى الواقع لم يكن ذلك
الحكم تحكما باطلا بل مستحقا فى المبادى العالية لان تحققها فى
الواقع يستلزم حكم المبادى بها والحاصل ان عدم اختلافهما
فى الاشتمال المذكور انتفاء الاولوية وانتفاؤها يستلزم التحكم
فى الحكم فى هذه النسبة والتحكم يستلزم عدم اختلافهما فى
هذه النسبة ايضا فى الواقع فان قيل انما هو اولى لب
دون ج لانه كان لب دون ج معارضة لقوله
فليس ان يجعل ؛ معارضة فى المقدمة واجاب عنها بقوله
فهو اى هذا الحكم الحصرى نفس هذه النسبة التى نفينا تحققها
فى نفس الامر واخذه فى بيانها اخذ المطلوب فى بيان نفسه
وهو باطل مصادرة على المطلوب ولا يسلمه الخصم بل
يقول الخصم انما كان لج ولما توجه ان يقال لا يلزم من اندفاع
المعارضة تمام الدليل المذكور الذى ادعى كونه تنبيها ان للخصم
بعد ذلك منع عدم الاولوية فى الواقع اضرب عنه فقال
بل اذا صح مذهب من يقول ؛ يعنى ليس لمنع عدم الاولوية
مدار سوى مذهب من قال ان هويات المعدومات الممكنة
متمايزة ثابتة فى العدم ثبوتا منفكا عن الوجود الخارجى كما ذهب

اليه المعتزلة وذلك المذهب باطل فلا شك فى عدم الاولوية
وبهذا التحرير سقط مخترعات الاوهام وتلخيص هذا الدليل
لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادته مع مثله من كل وجه
واللازم باطل لان المتماثلين اما ان يكون احدهما معادا او
دون الاخر وذلك باطل مستلزم للتحكم من غير مرجح ولو فى حكم
المبادى العالية واما ان يكونا معادين وذلك باطل مستلزم
لاجتماع الاثنين واما ان لا يكون شئ منهما معادا وهو ايضا
باطل مستلزم لخلاف المفروض اذ قد فرض كون احدهما
معادا ومن قال هنا ان الثالث هو المطلوب فقد غفل
واعلم ان تقرير كلام الشيخ هنا لا يتوقف على كون المتماثلين
المذكورين موجودين فى الخارج بل يكفى كون احدهما موجودا
والاخر معدوما اذ التحكم المذكور لازم فى الحكم بان هذا الموجود
الحادث بعد فناء الاول هو الموجود السابق لا موجودا اخر
مثله الممكن فى ذاته ايضا فالتعرض بالمحدث الجديد من
مقتضيات التحكم للمجرد التوضيح كما وهم وبذلك يندفع
ان يقال ان الملازمة الغائلة بانه لو جاز اعادة المجاز اعادة
مع مثله ممنوعة فى عوارض المعاد لجمع الاجزاء المتفرقة لان
لان العرضين المتماثلين ان قام احدهما بالمعاد لزم اجتماع المثلين
فى محل واحد وان قام احدهما به والاخر بشخص اخر فلا تحكم
لان العرض المعاد هو القائم به فلا يدل على امتناع اعادة
العوارض بخلاف الدليل الاتى لكن على هذا فولنا على
مثله فى الملازمة المذكورة بمعنى مع امكان مثله فاعلم هذا
المقام قوله واذا كان المحمولان الاثنان ؛ دليل اخر على
امتناع الاعادة فان الدليل الاول كان باعتبار امر ثالث
غير المبدا والمعاد وهذا الدليل باعتبارهما فقط مع قطع
النظر عن الامر الثالث وحاصل هذا الدليل لو جاز اعادة
المعدوم لجاز ان يكون موضوعا قولنا هذا مبدا وهذا معاد

متحدين بالذات ومختلفين باعتبار محمولي المبدء والمعاد كما في قولنا
زيد قائم وزيد قاعد واللازم فيما نحن فيه باطل لان كل محمولين
يوجبان المغايرة بين موضوعيهما ولو مغايرة اعتبارية كزيد
القائم وزيد القاعد والمغايرة التي اوجبها المحمولان الاثنان
انما تجامع الاتحاد الذاتي فيما استمر وجود الموضوع وهويته
او ثبوته في العدم منفكا عن الوجود الخارجي ليثبت المحمولان
لذات واحدة ويتحقق هناك اتحاد بالذات والهوية
ومغايرة باعتبار المحمولين واما اذا ثبت له احد المحمولين
حال وجوده ثم فقد هويته ولم يكن لها ثبوت حال العدم فلم
يكن في نفسه ذاتا واحدة ثم يثبت له محمول اخر كما فيما نحن
فيه فليس هناك بين الموضوعين اتحاد اصلا لا بالاعتبار
وهو ظاهر ولا بالذات والهوية لان عدمها فيما بين ثبوتي
المحمولين عبارة عن بطلان الهوية وفقد الذات بناء على
بطلان قول من يقول بثبات المعدومات الممكنة متمايزة
ثابتة حال العدم ويفاوضه ذاتا واحدة في نفسه الى ان يلحقه
المحمول الثاني انما يتصور باحد الامرين اما باستقرار الوجود
الخارجي او باستقرار الثبوت حال العدم فاذا لم يكن له
شئ منهما لم يكن هناك اتحاد بين الموضوعين اصلا
فبقي الاثنينية الصرفة اي الخالية عن الاتحاد بوجه ما فقد
ظهر فاندفاع ما قيل ان هذا الدليل ليس مبنيا على بطلان
مذهب من يقول بثبوت ذوات المعدومات حال العدم
لا يقال انما يبقى الاثنينية الصرفة لو لم يكن الهوية الثابتة
عين الهوية الاولى وهو ممنوع بل اول المسئلة لانا نقول
اتحادهما اثنين مكابرة فان اتحدا بالذات يلزم اتحاد
الاثنين وهو باطل وعليه مبنى الدليلين واعلم ان مبنى
كلا الدليلين على فقدان الذات وبطلان الهوية فيما
بين الوجودين السابق واللاحق لان مدار لزوم التحكم وعدم

الاتحاد بين الموضوعين بوجه هو ذلك الفقدان ولذا ارجع
الشارح المحقق في حاشية التجريد مجموع الدليلين الى دليل واحد
وحكم بان ليس هذا استدلالا على امتناع العود بامتناع الحكم
على المعدوم كما قرره المتأخرون واوردوا على الاول بوجوه
الاول المعارضة بان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم
عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة يمكن
الاشارة العقلية اليها الثاني النقض بان يقال لو صح هذا
الدليل لزم ان لا يصح الحكم على معدوم اصلا والازم باطل
الثالث المنع بان يقال لم نسلم انه لو صح الاعادة لصح الحكم
عليه بصحة العود ولو سلم فالاشارة العقلية يكفيها الهوية
الذهنية ولا تتوقف على الهوية الخارجية وعلى تحرير الشارح
لا يتوجه عليه غير الثالث بعد التسليم وتفصيل هذا البحث
يطلب من محل اخر **قوله** وربما يخالج الاوهام ايراد على
الدليلين بانا لا نسلم انه اذا لم يستمر الوجود ولم يكن له هوية
ثابتة في الخارج حال العدم يلزم التحكم وعدم اتحاد الموضوعين
بالذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن له في نفس الامر وجود مستمر
بوجه اخر غير الوجود الخارجي وغير الثبوت الخارجي وهو ممنوع
كيف لا وله وجود في نفس الامر في ضمن وجوده الذهني المستمر
الى ثبوت المحمول الثاني فيستحفظ به وحدته الشخصية وتبقى
في نفس الامر كما تستحفظ وتبقى لو كان ثابتا في الخارج منفكا
عن الوجود الخارجي في حال العدم على مازعمه المعتزلة واذا
استحفظ وحدته الشخصية في نفس الامر فلا يتم الدليل الاول لاندفاع
التحكم ولا الدليل الثاني لكون موضوعي القضيتين متحدين بالذات
والهوية مختلفين باعتبار المحمولين **قوله** ووجه دفعه ان
الموجود في الذهن بالحقيقة اعلم ان الجواب عن هذا السؤال
بوجهين الاول ابطال السند الذي هو جواز استحفاظ وحدته
الشخصية بحسب الوجود الذهني الثاني باثبات الممنوع اعني

لزوم التحكم والاثنينية الصرفة مع الحفاظ وحدة الشخصية بحسب
الوجود الذهني وفي الاول وجهان فصار المجموع ثلثة اوجه الاول
بابطال السند بان وحدتها الشخصية غير محفوظة في الذهن اذ لا
وحدة بدون الوجود ولا وجود بدون التشخص سواء كان وجودا
خارجيا او ذهنيا والهوية الذهنية انما يكون موجودة في الذهن
بمشخصاتها الذهنية وهي بتلك المشخصات ليست هوية
خارجية والا لزم اتصاف الهوية الخارجية بالعوارض المختصة
بالوجود الذهني وهو ضروري البطلان بل بشرط تجريدها عنها
وقولهم باتحادها معها يعني انها بعد التجريد عنها يكون عينها
لا يعني انها عينها على الاطلاق وبالفعل سواء جردت عنها
اولا اذ ليست عينها مطلقا بالفعل وينجه عليه ان ليس معنى
تجريد الهوية عن مشخصاتها جعلها خالية عنها في الواقع بل
معناه قطع النظر عنها وعدم اعتبارها ولا يلزم من عدم اعتبارها
اعتبار عدمها فضلا عن عدمها في الواقع فكما ان زيدا تجريده
عن مشخصاته الخارجية فكذا هوية الذهنية بتجريدها عن مشخصاتها
الذهنية لا تخرج عن كونها موجودة وصورة ذهنية في الواقع
بل لكل من الكليات والجزئيات هوية ذهنية مكتنفة
بالمشخصات الذهنية بتجريدها عنها كانت صالحة للاتحاد
مع كثيرين في الخارج فيكون كلية او لا يكون صالحة لذلك
فيكون جزئية فلا شك في الحفاظ الوحدة الشخصية في
نفس الامر في ضمن الوجود الذهني الثاني بابطال السند ايضا
بان الصورة الحاصلة من كل شئ ولو من الجزئي المعلوم
بجميع خصوصياته كلي يصح صدقه على ذلك الجزئي وعلى افراد
اخر مماثلة لذلك الجزئي مشاركة له فيه فيكون الوحدة المحفوظة
في ضمن الوجود الذهني وحدة نوعية لا شخصية وينجه عليه انه لو صح
ذلك لم يصح تقسيمهم الصورة العقلية الى الكلي والجزئي وذلك
ظاهر البطلان الثالث باثبات الممنوع بان وحدة الشخصية

المحفوظة في ضمن الوجود الذهني غير كافية في اندفاع المحذورين
لان قولنا هذا مبدء وهذا معاد وكذا قولنا هذا الموجود وهو الموجود
السابق وعكسه لكون الحكم في جميع ذلك بالاتحاد والموجودين
الخارجيين المكتنفين بالعوارض الخارجية فهي موجبات شخصيات
خارجية يتوقف صدقها على وجود الموضوع في الخارج لا ذهنيات
يكفي في صدقها وجود الموضوع في الذهن فقط وان كان المبدئية
والمعادية والموجودية في السابق او اللاحق من المعقولات
الثانية العارضة لمعروضاتها في الذهن فقط ولم تكن تلك
الخارجيات من القضايا المتعارفة التي يحكم فيها بمفهوم المحمول
لا بما صدق عليه لان خصوصية دعوى اعادة المعدوم بعينه
تقتضي الحكم بالاتحاد الهويتين الخارجيتين في الخارج واذا كانت
تلك القضايا موجبات خارجيات فلا بد من الحفاظ
وحدتها في الذهن ولذا لم يلتفت اليه الشيخ وينجه عليه ان
صدق الحكم الذهني كاف في اندفاع المحذور الاول عني التحكم
لكن لا يكفي في اندفاع المحذور الثاني اذ ليس الحكم في هذه القضايا
على نفس الصورة الذهنية بل على الموجود الخارجي وتلك
الصورة مرآة للاحظة فلا يكون الموضوعان الحقيقيان
متحدين بالذات الا اذا الحفظ وحدة الهوية الخارجية
بحسب الخارج ولا يكفي الحفاظ وحدة المرآة ولعل الشيخ
لهذه الدقيقة تعرض بالدليل الثاني اذا تقرر هذا فنقول
قد حملوا جواب الشارح هنا وفي حاشية التجريد على الوجه
الاول ولذا اورد عليه بعض المتاخرين في حواشي التجريد
وتبعه المولى مير زاجان في الحاشية القديمة على شرح
حكمة العين بان كون الموجود في الذهن شخصا ذهنيا
محفوظا بعوارض ذهنية يكون بعد التجريد عنها عين الشخص
الخارجي لا يبقى كون الشخص الخارجي ذهنيا محفوظا في الذهن
موجودا فيه محفوظا بتلك العوارض ثم اختار الجواب بالطريق

الثالث فقالا بل الحق في الجواب ان يقال الحكم بان ت مثلا
في الخارج هو ما كان آ في الخارج يستدعي حفظ الذات واسراره
في الخارج فلا ينفع كونها محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما ينفع
العلم بان ت كان آ في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون
الذات مفقودة في الخارج انتهى واجاب بعضهم هنا عن ذلك
الاعتراض بان حاصل جواب الشارح ان حصول الاشياء
بانفسها في الذهن لا يوجب الحفاظ الوحدة بين الموجود
في الخارج وبين الموجود في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن
حقيقة انما هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية
المطلقة ولا الهوية المكتنفة بالمشخصات الخارجية ضرورة
امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة من حيث انها كذلك
وامتناع وجودها في نفسها من حيث انها مكتنفة بالمشخصات
الخارجية التي بها صارت موجودة ومشخصة في الخارج فالحاصل
تلك الهوية الذهنية مع الموجود الخارجي لا يتصور الا بعد تجريد
كل منهما عما يعوضه ويشخصه فلا يكون حينئذ وحدة الهوية الموجودة
في الخارج محفوظة في نفس الامر بحسب وجودها الذهني
فلا يكون الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج من حيث
هما موجودان فيهما بل يكون عينا او اجنبيا عن جميع عوارضها
المشخصة فلا يكون هو عينا مطلقا انتهى ولا يخفى ما فيه من
الفساد فانه ان اراد بتجريد الهوية الخارجية عن العوارض
الخارجية تجريدها عن ذوات تلك العوارض المشخصة
كتجريد هذه النار عن الحرارة والاحراق وان لم تجرد عن صورتهما
الحاصلتين مع صورة النار في الذهن فذلك لا ينافي كون
صورة الهوية الخارجية المشتملة على صور عوارضها الخارجية
واحدة بالشخص بحسب وجودها الذهني كيف وتلك الصورة
بعد تجريدها عن المشخصات الذهنية جزئية حقيقية فيما ذاوت
الى الذهن من طرق الحواس بحيث لا يمكن انحادها مع

كثيرين في الخارج بل بواحد منها وهو هذه النار المحسوسة ولذا قالوا
ان الصورة الخيالية جزئية ولا شك في انحفاظ وحدة الصورة
الخيالية بعد غيبة المحسوس عن الحس كما اذا رأينا شخصا
فغاب عن بصرنا ثم رأيناه ثانيا فحكمنا بان هذا الشخص هو
الذي رأيناه سابقا فان هذا الحكم المطابق للواقع مبني على انحفاظ
وحدة الصورة الخيالية قطعا ولا ينكره الا مكابر وهو المراد
بقول بعض المتأخرين في جوابه الحق نعم الحفظ في الذهن انما
ينفع العلم اذا اراد بتجريدها عن صور العوارض الخارجية
ايضا ليبقى في الذهن ماهية كلية مشتركة بين ذلك الموجود
الخارجي وامثاله فللمعترض ان يعود بالصورة الخيالية بل هو
في الحقيقة يكون ارجاعا لجواب الشارح الى الجواب بالوجه
الثاني وقد عرفت بطلانه والظاهر من كلامه هو الشق
الاول وهو مبني على زعم ان تجريدها عن المشخصات الذهنية
منافٍ لجزئيتها كونها موجودة في الذهن في نفس الامر وذلك
زعم فاسد وعبارة الاعتراض صريحة فيما ذكرنا وان عدل المجيب
عن ذلك ومن حمل مراد هذا المجيب على الشق الثاني وعدل
عن انحفاظ وحدة الصورة الخيالية الجزئية اورد عليه بان
ذلك الجواب مبني على ان المراد بالذهن هو النفس المجردة
وليس كذلك بل المراد مطلق المشاعر فيشمل الخيال والا
لم يندفع اعتراض بعض المتأخرين انه لا يعود الى الاعتراض
بالصورة الخيالية انتهى مالا ولا يخفى ما فيه ايضا لانه مع كونه
حملا لكلام المجيب على خلاف ظاهره لا يندفع به ذلك الاعتراض
لما عرفت من انحفاظ وحدة الصورة الخيالية فلا يبطل
السند المذكور قطعا لا يقال نسبة الصورة الخيالية المحفوظة
الوحدة للمعدوم الى المعاد والمتأنف سواء فيكون وحدتها
المحفوظ نوعية لا شخصية لانا نقول فعلى هذا يلزم ان لا تكون
الصورة الخيالية جزئية بل كلية وهو خلاف ما صرحوا كما اشار اليه

ذلك المولى فى الحاشية الجديدة حيث اورد بعض المحققين على
جواب الشارح فى حواشى التجريد بانه لم لايجوز ان يكون بقاء
حقيقته المجردة كافيا فى امتياز المعدوم عن المتالف والمسلم
وجوب بقائه مع عوارضه الخارجية لابد لذلك من دليل ثم
اختار ذلك المحقق الجواب بالوجه الثانى واجاب ذلك
المولى عن اعتراضه بان نسبة الصورة العقلية الكلية لما كانت
الى جميع الجزئيات على السواء فلم يتحفظ الوحدة الشخصية بها
مع ان صحة اعادة الشخص موقوفة على الحفاظ وحدته الشخصية
ثم اورد على جوابه المختار بان الحكم بان حصول جميع الاشياء
فى الذهن انما هو على الوجه الكلى مبنى على الغفلة عن الصور
الخيالية والوهمية فانها جزئيات على ما صرح به انتهى ويمكن
دفع ايراده بانه حمل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس
الامر لا على الامكان الذاتى وانما يمكن الاعادة فى نفس الامر اذا
الحفظ وحدته الشخصية فى نفس الامر وعند المعيد الموجود الذى
هو المبادى العالية التى علومهم منحصرة فى الوجه الكلى عندهم
وان كان منحصرا فى فرد ونحن نقول يمكن حمل جواب الشارح
على الجواب بالوجه الثالث المختار عند بعض المتاخرين وعند
ذلك المولى بان مراده انه لما كان المراد اعادة الموجود الخارجى
فانما يكفى الحفاظ وحدته فى نفس الامر فى ضمن الوجود الذهنى
لو كانت الهوية الذهنية بمشخصاتها الذهنية عين الهوية
الخارجية مطلقا وليس كذلك بل بشرط تجريدها عنها وبعد
التجريد لا يكون عينها بالفعل بل بالقوة وانما تصير بالفعل باعتبار
المشخصات الخارجية معها وهذا هو الاوفق بزيادة قوله
بالفعل فافهم **قوله** وايضا كما ان المعدوم ه جواب اخر
اما ابطال السند بان لكل من المعدوم السابق والمتالف
صورة ذهنية وليست احدى الصورتين باولى بواحد معين
منهما فيكون كلية قابلة للاتحاد معهما فلا يكون وحدتها المحفوظة

شخصية بل نوعية واما بانتفاء الممنوع بانه لما انتفت الاولوية
لم يكن الصورة الذهنية لشئ منهما نافعة فى رفع المحذور الاول
اعنى التحكم فلا يكون وجوده فى نفس الامر فى ضمن الوجود الذهنى
كافيا فى صحة الاعادة فهذا الجواب بالنظر الى المعدوم والمتالف
كالجواب الاول مع قطع النظر عن المتالف ونحن نقول
فيه بحث اما على مذهب الحكما فلان صورة المعدوم السابق
مرتسمة فى القوى المنطبعة للافلاك عندهم بناء على ان جميع صور
الحوادث الجسمانية منطبعة فيها عندهم فله صورة خيالية
جزئية محفوظة الوحدة الشخصية بعد فنائه بخلاف المتالف
اذ ليس له تلك الصورة قبل وجوده فصورته فى جميع الاذهان
العالية والسافلة كلية فاذا اوجد تلك الصورة الجزئية كانت
معادا واذا اوجد هذه الصورة الكلية كانت متالفا الا ان
يكون هذا الجواب مبنيا على حمل امكان الاعادة على الامكان
بحسب نفس الامر كما سبق الاشارة اليه واما على مذهب
الاشاعرة من المتكلمين فلان للمعدوم ايضا صورة جزئية
حاصلة بتعلق صفة البصر من الموجد وهو الله تعالى وليس تلك
الصورة للمتالف قبل وجوده فانها وان كانت جزئية
حقيقية ايضا الا انها لم يترتب على تعلق صفة البصر ولا شك
ان المترتبة على تعلق صفة البصر الحق من غير المترتبة عليه فبين
الصورتين تمايز واضح واذا الحفظ وحدة الموجود الخارجى
بالصورة الجزئية الخيالية لنا فالحفاظها بالصورة الجزئية
الحاصلة له تعالى بواسطة تعلق صفة البصر بالطريق الاولى
فلا وجه لهذا الجواب على مذهب الاشاعرة وان حمل
الامكان على الامكان بحسب نفس الامر واما القول بان
نسبة الصورة الخيالية وما هو بمنزلتها الى كل من المعاد و
المتالف سواء ايضا فقد عرفت فساده **قوله** ومنها
انه لو اعيد المعدوم بان يكون الوجود اللاحق عين الوجود

السابق عنى بان يكون ذاته وجميع عوارضه المشخصة عين الذات
والعوارض المشخصة السابقة كما هو معنى اعادة المعدوم بعينه
اذ لو كانت الذات او شيأ من تلك العوارض غير ما سبق لم يكن
اعادة بعينه بل هى اعادة مايجانسه او يماثله لزم تخلل العدم بين
شئ واحد هو الوجود الواحد بالشخص وذلك ضرورى البطلان
لان التخلل انما يتصور بين شيئين ولا يعقل تخلل شئ بين شئ
واحد فان كانا وجودين متغايرين فلم يكن الموجود الثانى مثل
الاول لا عينه ضرورة ان تعدد الوجود فى نفس الامر يستلزم تعدد
الموجود فيها فلا اعادة وان اتحدا يلزم التخلل المذكور فالمراد
من الشئ الواحد هو الوجود الواحد ولا يأباه الاستدلال بقوله
فان الموجود سابقا فان الخارج الموجودين بالهوية فى الواقع
يستلزم اتحاد الوجود ويمكن حمل الشئ على الموجود باعتبار
ان الوجود عينه فى الخارج بمعنى ان ليس فى الخارج هويتان تقوم
احديهما بالاخرى كقيام السواد بالاسود وباعتبار ان الوجود
لا يجوز تبدله مع الحفاظ وحدة الذات والهوية والثانى هو
الظاهر مما ذكره فى حواشى التجريد ويؤيده الابراد الآتى **قوله**
واورد عليه ان اللازم الخ لا يقال الصواب ان يقال ان اللازم
تخلل زمان العدم بين زمانى الوجود الواحد اذ لا تعدد للوجود
على تقدير الاعادة واستخلنه اول المسئلة لان من يجوز الاعادة
يجوز ذلك التخلل بالضرورة كتخلل زمان الوجود بين زمانى العدمين
السابق واللاحق اللذين لا تمايز بينهما وهو المطابق لما فى الكتب
لانا نقول ما ذكره من تعدد الوجود تعددا اعتباريا باعتبار الزمانين
المتغايرين كتعدد وجود زيد باعتبار وجوده اليوم ووجوده امس
فحاصل الابراد ان اريد انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم
بين شئ واحد لا تعدد فيه لا بالذات ولا باعتبار فذلك ممنوع
كيف ووجوده قبل العدم مغاير لوجوده بعده ولو بالاعتبار
وان اريد انه لو اعيد لزم تخلله بين شئ واحد بالذات ولو

كان هناك تعدد باعتبار الوقتين فاللزوم مسلم وبطلان
اللازم ممنوع كيف وتخلل الشئ لا يجب ان يكون بين شيئين
متغايرين بالذات بل قد يكون بين شيئين متغايرين بالاعتبار
فان قلت فعلى هذا يلزم كون الزمان من المشخصات لكونه
مميزا لاحد الوجودين عن الاخر قلت لا شك فى كونه مميزا فى الجملة
لكن قد اشرنا ان المميز قد يكون من لوازم الهوية وقد يكون
من عوارضها والزمان من قبيل الثانى وما نفاه الشيخ هو
الاول ومراد القائلين بجواز الاعادة جواز اعادة الهوية
بجميع لوازمها سواء اعيد معها الوقت ايضا اولا والظاهر
ان هذا الابراد مبنى على عدم اعادة الوقت ولك ان تجعله
مبنيا على اعادة الوقت ايضا بان يجعل تعدد الوجود على
التعدد الوهمى الناشى عن توهم تعدد الزمان وان لم يكن
ذلك التعدد واقعا فى نفس الامر **قوله** ولا يخفى عليك
ان معنى تقدم الشئ على الشئ مطلقا اى بالذات او
بالزمان فلا يرد عليه سائر معانى التقدم وحاصل هذا الكلام
جواب عن الابراد المذكور بتحرير الدليل بطى مقدمة اخرى
بان يقال لو اعيد المعدوم فان اعيد معه الوقت ايضا
لزم ان لا يوجد ذلك الشئ بعد العدم او قبله فى نفس
الامر بل فى مجرد التوهم وهو ظاهر البطلان ولذا لم يتعرض
له وان لم يعد معه الوقت بان يكون هناك وقتان تخلل
بينهما زمان العدم لزم تخلل العدم بين الوجودين فان تغاير
الوجودان بالذات كان الموجود الثانى مثل الاول لا
عينه فلا اعادة وان اتحدا بالذات وتغايرا باعتبار الزمانين
لزم تقدمه على نفسه بالوجود زمانا لانه موجود فى كل من
الزمانين فى نفس الامر وقد تخلل بينهما زمان عدمه فى نفس
وكما ان تقدمه على نفسه بالوجود زمانا محال بداهة فكذا
تقدمه على نفسه بالوجود زمانا وبهذا التحرير سقط محترعات

الاوهام قوله واعتبر ذلك بالدور الخ لا يخفى ان كون معنى
التقدم الذاتي او الزماني ذلك امر ظاهر مستغن عن الاعتبار
بالدور وكذا استحالتها امر بديهي ربما يستدل او ينبه به على
بطلان الدور على اختلاف بينهم في ان بطلانه نظري او
بديهي فهي مستغنية عن الاعتبار المذكور ايضا ولعله قصد
بهذا الاعتبار التنبيه على ان معنى التقدم الذاتي والزماني
هو التقدم بالوجود لا بوجه ما والا لما لزم في الدور تقدم الشئ
على نفسه بالوجود ذاتا او انما احتاج الى هذا التنبيه لينبين
بطلان اللازم هنا اذ لا استحالة في تقدم الشئ بتقدمه على
نفسه بوجوه اذ ما لا تقدم عدمه على وجوده ولا استحالة
فيه اقول لو جاز اعادة المعدوم بعينه لما حصل القطع بحدوث
شئ لجواز ان يكون لكل ما نعتقده حادثا وجودات لا تعدم
تارة ويعاد اخرى واللازم باطل باتفاق العقلاء قوله
واذا استحال اعادة المعدوم اي بهذين الدليلين التنبيهين
نعين الثاني اذ لا ثالث لهما فثبت ان الحشر الجسماني
بجمع الاجزاء المتفرقة وارد على هذا المدعى معارضة بقوله
لا يقال لو ثبت ان الحشر الخ لكن الظاهر حينئذ لما ثبت
وتوجيهه ظاهر اذ ربما يستعمل بعض ادوات الشرط
في مقام الاخرى ولك ان تحملها على ظاهرها وتجعل
الايراد معارضة الزامية لاستحالة اعادة المعدوم بناء
على ان الحشر الجسماني باحد الوجهين مسلم عند المتكلمين
وان نصرفها على ظاهرها وتجعله انكارا لمطلق الحشر
الجسماني معارضة لقول المص والمعاد الجسماني حق قوله
وان لم يكن له جزء الظاهر انه اشارة الى ما عليه مشتوا
الهيولى من ان في الجسم جزء جوهريا هو الصورة الجوهرية
القابلة للكون والفساد فاذا انعدم الجسم تنعدم تلك
الصورة فلو اعيد المعدوم بجميع اجزائه يلزم اعادة ذلك الجزء

الجوهري لكن كون الجسم مركبا من الصورة والهيولى غير مسلم
عند المتكلمين فلذا قال وان لم يكن له اي يلزم اعادة المعدوم
على تقدير ان يكون له جزء صوري جوهري بالطريق الاولى فالاولى
وان لم يكن له جزء جوهري لان القائلين بالهيولى قائلون بكون العوارض
المختصة بالانواع جزءا من افراد ذلك النوع كالصورة النوعية
الجوهرية كما سبق ثم ان اجتماع الاجزاء وافرادها من العوارض
الموجودة عند المتكلمين وفي الشكل نظر لان الهيئة الحاصلة للمقدار
من جهة احاطة حد او حدود لا مقدار عندهم الا انهم لا ينكرون
الشكل فالمقدار في تعريفه اعم من الحقيقي والصوري قال في شرح
المقاصد واحتج المنكرون بوجوه الاول ان المعاد الجسماني
موقوف على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه
التوقف اما على تقدير كونه ايجادا بعد الفناء فظاهر واما
على تقدير كونه جمعا واحياء بعد التفريق والموت فلانقطع
بفناء الثلاثة والمزاج والجوهرة وكثير من الاعراض والهيئات
قوله قدم راسخ ولعله عد جميع مذاهب الحكماء مذهبا
واحدا والا فلا قدم لمذهب المشائية فيه اذ غاية عدم تناهي
النفوس الناطقة مع تناهي العناصر ان ينكر اجزاء معدن
واحد في ابدان اخر ولا يلزم منه تعلق نفسين ببدن واحد
لاختلاف البدنين بالعوارض ولو سلم فليس التناسخ
تعلق نفسين ببدن واحد بل تعلق نفس واحدة ببدنين على
التعاقب قوله لانا نقول حاصل الجواب اختيار
الشق الثاني ومنع لزوم التناسخ المصطلح بناء على التحرير
بان المراد هو الحشر بجمع بعض الاجزاء الذي هو الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى آخره لا بجمع جميع الاجزاء وقد اندفع به
ايراد اخر اوردوه هنا بان يقال لو اكل انسان انسانا آخر
وصار غذاء له وجزأ من بدنه فاما ان يعاد الاجزاء الماكولة
في بدن كل منهما وهو باطل ضرورة او في بدن احدهما فلا يكون

الاخر معادا بعينه وايضا اذا كان الاكل كفرا والمأكول مؤمنا
يلزم تنعيم تلك الاجزاء في الجنة وتعذيبها في النار معا وهو باطل
ضرورة وامكان كونها من الاجزاء الاصلية للاكل لا يوجب
الوقوع فلعل الله تعالى يحفظها من ان يكون اجزاء اصلية
لبدن اخر وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن
ذلك بتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله
تعالى يحفظها عن التوقف ايضا فلا يحتاج الى الاعادة بطريق
بطريق الجمع والتأليف ايضا بل انما تعاد الى الحيوة والصور
والهيئات كذا في شرح المقاصد لكن يأباه ظاهر قوله تعالى
اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد الآية ولذا استدل به
على ان الحشر بجمع الاجزاء المتفرقة لا بطريق اعادة المعدوم
قوله فان الذي دل على استحالته هو يقال ان من جملة
تلك الادلة انه لو صح التناسخ لتذكرنا الامور الماضية
كطوفان نوح وغيره واللازم باطل بالوجدان ولا شك
انه انما يبقى تعلق النفس ببدن اخر سواء كان مخلوقا من
اجزاء بدن اخر اولا كما لا يخفى والجواب ان التناسخ المصطلح
هو تعلق النفس ببدن اخر آن مفارقتها عن البدن الاول
لا بعد زمان كما صرحوا به فالمراد لا يكون ذلك البدن مخلوقا
من اجزاء البدن الذي فارقت عنه وان كان مخلوقا من
عناصر كانت اجزاء بدن اخر كيف والقائلون بالتناسخ
قائلون بقدم العالم وتناهي العناصر فيلزمهم القول بذلك
ودلالة الادلة على بطلان تعلقها بمطلق البدن غير مضر
بل نافع وبالجملة المرام نفي لزوم التناسخ المصطلح كما دل
عليه قوله وان سمي ذلك فلا اشكال في المقام بعد
تحرير المرام قوله لا يقدح في المقصود قال في شرح المقاصد
ولا يضر انا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة
المعدوم وكما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا

مردا وكون فرس الكافر مثل احد يعضد ذلك وكذا قوله
تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد
ان يكون قوله اولیس الذي خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى ذلك فان قيل فعلى
هذا يكون المثاب والمعاقب بالذات والالام الجسمانية
غير من محل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك
انما هو في ذلك انما هو بالادراك وانما هو للروح ولو
بواسطة الالات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية
من البدن ولذا يقال للشخص من الصبا والشيخوخة انه
هو بعينه وان تبدلت الصور والشباب بل كثير من
الاعضاء والالات ولا يقال لمن جنى في الشباب وعوقب
في المشيب انها عقوبة لغير الجاني انتهى وليس هذا قولا بما
قاله الحكماء من ان اللذة والالم عبارتين عن الادراك اذ
لا يوجبه وحاصله العينية بحسب العرف والشرع كما قال
الشارح قوله فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا يعني
ان ذلك التبدل انما يكون بانحلال بعض الاجزاء وعدم الجزء
يوجب عدم الكل واذا انعدم البدن بتحلل بعض الاجزاء
يلزم مفارقة النفس عنه لامتناع تعلقها بالبدن المعدوم
فلو كان التناسخ المصطلح هو تعلق النفس بالبدن الاخر
مطلقا بعد مفارقتها عن البدن الاول سواء كان البدن
الثاني مشتملا على اجزاء البدن الاول ومخلوقا منها او لا كان
في ذلك تناسخ مصطلح لان فيه تعلق النفس بالبدن
الثاني عقيب مفارقتها عن البدن الاول المنعدم واللازم
باطل باتفاق القائلين بالتناسخ فثبت ان التناسخ
المصطلح هو تعلقها بالبدن الذي لا يكون مشتملا على اجزاء
البدن الاول قوله فافهم لعل وجهه الاشارة الى ما
نقلناه من شرح المقاصد من السؤال والجواب او الى ما

قدمناه من الاشكال ودفعه واما ما قاله بعض ارباب الكشف من ان
الاجزاء المتخللة من بدن الشقي والسعيد ينقلب بوجه غريب
شبيه بالاستحالة صورا روحانية مع بقاء حقيقة الجسم في الباطن
فالباطن هنا مطلق والظاهر مقيد والامر هناك بالعكس فمبني
على مذهبهم في اثبات مراتب الظهور لشيء واحد **قوله** فقد
ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة وفيه انهما لا يجتمعان بهذا الجمع
والا لكان عذاب القبر من جنس الآلام العقلية ولا يرتضيه
ظاهر الشريعة **قوله** فانما هو من حيث الجمع بين الشريعة
اي لا من حيث انه من المسائل الكلامية كما ان اثبات
الشيخ المعاد الجسماني في النجاة والشفاء من الكتب
الحكمية انما هو من حيث ذلك الجمع لا من حيث ان المعاد
الجسماني من المسائل الحكمية فلا يرد ما قيل ان التعرض
بالمعاد الروحاني في كتب الكلام مما لا وجه له كما اشار
اليه بقوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية وهو
ايراد بعض معاصريه **قوله** وخيراته وشروره معلومة
لعله لدفع توهم ان الحشر الجسماني للذات والآلام
الجسمانية موقوف على علم النفس بما صدر عن البدن
من الخيرات والشرور وهي غير معلومة لها بخلاف الحشر
الروحاني للذات والآلام الروحانية المترتبة على العلم
والجهل فدفعه بان ذلك الحشر غير موقوف على علم النفس
بها اذ يكفيه علمه تعالى بها وهي معلومة له تعالى ولك ان
تحمل الخيرات والشرور على النعم والعقوبات للبدن
لكن يأباه ظاهر قوله وقد بسطت الشريعة الحقة لانه
اشارة الى ذلك وفي توصيف الشريعة بالحقة مع قوله
اتانا بها سيدنا تصريح بكونه مصدقا للشريعة وانكاره الحشر
الجسماني من حيث الحكمة كنقل الكفر وليس بكفر روي
عن الامام الشافعي ان ابن سينا تاب في اخر العمر ورد

المظالم وحفظ القرآن وكان يختم في كل ثلثة ايام وكان حنفي
المذهب ومات بهمدان ودفن بها **قوله** والحكمة في
الحساب دفع لشبهة منكريه بانه عبث وحاصل الدفع ان
فائدة الحساب غير منحصرة في معرفة المحاسب كمية الاعمال
بل معرفة اهل العرصات وظهورها عليهم من فوائده لا كما
وهم من ان فائدته غير منحصرة في معرفة الكمية **قوله** ووجه
الاندفاع ظاهر اذ لا نسلم عدم امكان اعادة الاعراض
المعدومة بل تجعل اجساما نورانية او ظلمانية وحينئذ يمكن
وزنها ايضا ولو سلم فيجوز ان يوزن صحايفها وايضا
انما لا يوزن لو كان الميزان ما هو المتعارف وهو ممنوع لجواز
ان يكون عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال مطلقا واما
كونه عبثا فقد اندفع بمثل ما مر في الحساب **قوله** فان
افعال الله تعالى لا يخفى ان المناسب تركه اذ ليس الشبهة
بوجوب الفائدة بل بالعبث والخلو عنها بالفعل وخلو
افعاله تعالى عن الفائدة بالفعل خلاف الاجماع **قوله**
للاستعظام وما اشار اليه العلامة التفتازاني في شرح
التلخيص من ان الواحد المعظم انما يستعمل في كلام البلغاء
في التكلم والخطاب لا في الغيبة محل نظر وقد حمل المفسرون
عليه كثيرا من مواضع القرآن **قوله** لقوله تعالى اعدت
للمتقين فان صيغة المضي فيهما تدل على كونهما مخلوقتين فيما
مضى وحملها على التجوز تنبيها على تحقق الوقوع الاستقبالي
كما في نادى اصحاب الجنة اصحاب النار بمعنى ينادي
البتة من غير قرينة هنا بخلاف نادى **قوله** ولم يرد به
نص صريح بحيث لا مجال للاختلاف في تعيين مكانهما معه
فلا يرد استدلال الاكثرين بالاية والحديث الاتيين **قوله**
وان النار تحت الارضين عطف على قوله ان الجنة
فوق السموات السبع ولو ذكر له دليلا لكان اولى

قوله وقال المعتزلة الخ قال في المواقف وشرحه واما المنكرون فتمسك عبادي في استحالة كونها مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع قال عبادلو وجدتا فاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم اخر والاقسام باطلة اما الاول فلان الافلاك لا يقبل الخرق والالتيام فلا يخالطها شئ من الكائنات والفاسدات وهما على الوجه الذي يشتونه من قبل ما يكون ويفسد واما الثاني فلانه قول بالتناسخ لان النفوس تتعلق حينئذ بابدان موجودة في العناصر بعد فارقت ابدانا فيها وانتم لا تقولون به وقد بطل ايضا بدليله واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم اخر لكان ايضا كرة فينقض خلاء سواء تباينا او تماسا وانه محال واحتج ابو هاشم بوجهين الاول قوله تعالى كلها دائم مع قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك كلها الثاني قوله تعالى عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام انتهى ثم اورد على دليل عباد بانه دليل لمن ينكر وجودها مطلقا لا لمن ينكر وجودها في الحال فقط ولا يخفى ان لزوم الخلاء في وجود العالمين معا لا في وجود احدهما بعد فناء الاخر الا ان يستلزم امتناع الخرق امتناع الفناء والفساد كما ذهب اليه الكرامية واجاب عن دليله بمنع امتناع الخرق على الافلاك وبمنع انه في عالم العناصر قول بالتناسخ كما اشار اليه الشارح فيما قبل وعن دليل ابي هاشم بان دوام الكل بتجدد افرادها وعدم انقطاع نوعها وبان المراد من الاية الثانية انه بمنزلة الهالك دائما لضعف الوجود الامكاني او انها تعدم آنا ما بتفريق الاجزاء دون اعدامها ثم يعاد ان وذلك كاف في هلاكها وعن دليله الثاني بان المراد ان عرضها كعرض السموات والارض لا يمتنع ان يكون عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء او يمتنع قيام عرض واحد بالشخص بجملتين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم والتصريح في اية اخرى بان عرضها كعرض السموات فيحمل هذا على ذلك كما قال ابو يوسف وابو حنيفة مثله وانت خبير بان جوابه عن دليله الثاني لا يدفعه لان مدار الاستدلال على انحصار عالم الافلاك في السموات السبع ووجوب كون الظرف اعظم من المظروف او لونا ويلزم تداخل الجسمين وان كان عرض احدهما مغايرا بالشخص لعرض الاخر وللاشارة اليه جعل الشارح هذه الاية دليلا على بطلان الاولين وضم النار الى الجنة في قوله فكيف يوجد الجنة والنار معا فيها ولما استدل الانكار الى مجموع المعتزلة اشار بالاية الى دليل ابي هاشم وبالتزام الخلاء الى عباد فلا يرد عليه انه خلط بين دليلي المذهبين فافهم

قوله واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء وجه الاستلزام ما اشار اليه المص من كون الفلك بسيطا كريا فلو وجد عالم اخر لكان مشتملا على العناصر والافلاك ايضا فتلك الافلاك تكون بسيطة كرية ايضا فسواء تماسا او كان احدهما منفصلا عن الاخر يلزم ان يوجد بينهما فرجة او لا تماس بين الكريتين الا بنقطة واحدة قوله والجواب بمنع امتناع الخلاء فان ادلته ظاهرة المنع ولو سلم فلزوم الخلاء ممنوع لان البساطة والكرية وامثالهما من الفلسفيات ممنوعة عندنا ولو سلم فيجوز ان يكون الفرجة بينهما مملوة بجسم اخر ليس من اجزاء شئ من العالمين المخصوصين وان كان من اجزاء مطلق العالم بمعنى ماسوى الله كما اذا كانا تدوران في الفلك الاعظم كما يؤيده ما في بعض الاثار من ان في العرش قناديل معلقة وهذا العالم من السموات السبع والارض في واحد منها وحينئذ يندفع دليلهم الاخر

بانه لو وجد عالم اخر يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة
منه فيلزم تحدد الجهة قبله لانه مع لزوم الترجيح بلا مرجح للسواء
الجهات على انه مبني على نفي القادر المختار الذي يقدر ما يريد
تحديد الجهات وترجيح الممكنات وذلك عندنا ممنوع
كامتناع الخلاء وامتناع الخرق والالتيام وهذا هو الجواب عن
دليل بطلان الثالث والجواب عن دليل بطلان الاولين
ما بانى منه **قوله** قلت اذا كانت الجنة الخ حاصله انه ان
اريد بعالم الافلاك هو السموات السبع فلا زيد غير حاصر
اذ هناك احتمال اخر هو عالم العلويات الجسمانيات مطلقا
ويندرج فيه العرش والكرسي اللذين هما الفلك التاسع
والثامن عند الحكماء وان اريد به ما يشملهما فلا نسلم انه اذا كان
عرض الجنة كعرض السموات السبع لا تكون في عالم الافلاك
كيف واذا كانت فوق السموات السبع وتحت العرش
كما هو ظاهر الحديث المذكور كان عرضها كعرض السموات
والارض من غير اشكال من لزوم تساوي الظرف والمظروف
وتداخل الاجسام وعدم تحدد الجهات فان قلت ان كانت
تحت الكرسي فيكون سقفها الكرسي لا العرش فلا يوافق
الحديث وان كانت فوقه فلا يكون عرضها كعرض السموات
والارض بل اعظم بكثير لما روي عن النبي عليه السلام انه ما السموات
السبع والارضون السبع مع الكرسي الا كحلقة في فلاة
وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك
الحلقة بل على تقدير كونها فوق السموات السبع وتحت
الكرسي يكون عرضها اعظم من عرض السموات ايضا بناء
على ان قوله تعالى على سرر متقابلين يدل بظاهره
على كون الجنة كرية ايضا فتكون كرية محيطة بالسموات
والارض فتكون اعرض عنها قلت تختار انها فوق الكرسي
ايضا ولا محذور اليها اذا كان الاية محمولة على الحقيقة وذلك

ممنوع بل الظاهر انها كناية عن انها اوسع من السموات والارض
لانه اذا كان عرضها كعرض السموات مع ضميمة الارض يكون
طولها اعظم لامحالة فيلزم ان يكون اوسع من السموات و
الارض ولا محذور وان لم يكن لها عرض وطول بل كانت كرة
كالسموات او كان عرضها اعظم من عرض السموات والارض
في الواقع اذ لا يجب في الكنايات امكان المعنى الحقيقي في
خصوص المادة كما في قولهم فلان طويل النجاد كناية عن طول
قامته وان لم يكن له نجاد اذ يكفي في كون الكلام كناية جواز ارادة
المعنى الحقيقي في بعض موارده وان لم يجز في خصوص المادة و
قد اشار الزمخشري الى ذلك حيث جعل في قوله تعالى
ليس كمثله شئ نفي مثل المثل كناية عن نفي المثل وجعل
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى كناية عن الغلبة
والاستيلاء ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون المعنى ان عرضها
كعرض مجموع السموات والارض في الوسعة وان كان
اعظم منه في المقدار تشبيها للمعقول بالمحسوس واما حديث
نضد الافلاك التسعة وتماس بعضها لبعض بحيث لا يكون
بينها جسم غريب فهو زعم الحكماء من غير دليل ولو صدق
ما ذكروه في علم الابعاد يبقى هنا كلام هو ان هذا الجواب
غير حاسم للسؤال بمجموع الجنة والنار اذ للسائل ان
يعود ويقول اذا كان الجنة هناك فاين النار ولا مخلص
الا بان يكون الجنة فيما يلي سمت رؤس اهل المحشر والنار
والنار فيما يلي سمت قدمهم ويحمل الارضون بمعنى السفليات
على الغالب من الارض وسائر العناصر والافلاك
السبعة الكرية مما يلي سمت قدمهم وحينئذ يندفع ايضا اشكال
قوي هو ان لا شبهة في كون السموات السبع كرية ولا في
كون الارض في الوسط على ما دل عليه الارصاد والخسوفات
وقد اعترف بذلك كثير من المحققين كالامام الغزالي والرازي

والبيضاوي فلا يكون النار تحت الارضين والا لكانت فيما بين
الارض وفلك القمر وليس كذلك لما في بعض الاثار من ان شرارة
منها لو كانت فيما بين السماء والارض لاحترقت الارض وما
فيها **قوله** والجواب انها لا يجب الخ سلب الوجوب
هنا صحيح دون ما سبق لان السؤال هنا بامتناع ايجاد ما
لا فائدة فيه ولو اعرض السائل عن دعوى الامتناع واقتصر
على العبث لكفاه في عدم خلقهما الآن ولم يصح سلب الوجوب
في جوابه ايضا **قوله** انما هو في حق الكافر المعاند الخ لعل
المراد بالمعاند من لم يبالغ في الاجتهاد **قوله** على ان الكفار
مخلدون في النار وما قيل ان الرطوبة التي هي مادة الحيوة
تفنى بالحرارة سيما بحرارة نار الجحيم وايضا القوى الجسمانية
متناهية فلا يتصور خلود الحيوة ودوام الاحراق مع بقاء الحيوة
خروج عن قضية العقل فكله غفول عن قدرة الواجب المختار
قوله خلافا للمعتزلة والخوارج فانهما جعلا الاعمال جزءا
من الايمان المنجي عن العذاب المخلد لكن المعتزلة اثبتوا واسطة
بين المؤمن والكافر دون الخوارج فان الكفر عند المعتزلة
عدم التصديق القلبي فصاحب الكبيرة مع التصديق ليس
بمؤمن ولا كافر عندهم وعند الخوارج عدم شيء من التصديق
او العمل فصاحب الكبيرة بل مع التصديق كافر عندهم **قوله**
او اشعر بتهاون المرتكب الخ اي استحقاره بالدين كاشعار
اصغر الكبائر وذلك الاستحقار ظاهر في وطي الزوجة بظن
الاجنبية لا في القتل بظن عصمة الدم كظن انه حربي الا ان
يقال قتل النفس بغير تخفيف دال على عدم المبالات
وهو تهاون **قوله** لان الكفر ايضا كذلك اي مغفور بعد
التوبة فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما اثبت له في
جواز المغفرة بعد التوبة فلو حمل النفي والاثبات على معنى
انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان تاب ويغفر ما دون

ذلك ان تاب ايضا يلزم ان لا يغفر الشرك بعد التوبة وذلك
ظاهر الفساد فلا بد ان يحملا على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك
به ان لم يتب ويغفر ما دون ذلك ان لم يتب ايضا واما
حمل عدم المغفرة على المقيد بعدم التوبة والمغفرة على المقيد
بالتوبة فاخلال بالنظم اذ يجب الاتحاد فيما بين النفي والاثبات
والاختلاف لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلامه تعالى
قوله واجيب بمنع دلالته على العموم الخ والظاهر ان هذا
المنع بالنسبة الى كل من الاشخاص وبالنسبة الى كل من الاحوال
والاوقات ولا يخفى ان المنع الاول ساقط بكون النكرة
في سياق النفي من صيغ العموم فالوجه ان يكون بالنسبة الى
مجموع الاشخاص والاوقات على العطف قبل الربط
اذ لا دلالة على التأبيد في لا تجزي ومعنى قوله ولو سلم الخ
ان الدلالة غير الارادة فليكن دالا على ذلك العموم ولا يكن
مرادا بل مخصوصا بالكفار جمعا بين الادلة المتعارضة مهما امكن
فلا يرد عليه انه بعد تسليم الدلالة على ذلك العموم لا معنى لتخصيصه
بالكفار بل نقول لا معنى لتخصيص الدليل بدون الدلالة قال
الامام الرازي في الجواب عن شبهات المعتزلة اجمالا لا بد
ان تكون دلائلهم في نفي الشفاعة عامة في الاشخاص والاوقات
ودلائلنا في اثباتها خاصة بهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق
كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام
فالترجيح معنا والاجوبة التفصيلية في التفسير الكبير **قوله**
اي مقبول الشفاعة الخ يشير الى ان قوله مشفع اسم مفعول
من التفعيل كما يدل عليه الحديث الآتي لانه بمعنى اشفع
تجعل مقبول الشفاعة لان التشفيع بمعنى قبول الشفاعة كما
في القاموس وغيره **قوله** لتعجيل فصل القضاء لان
في التعجيل دفع الانتظار ولا يخفى ان عذاب النار اشد
من عذاب الانتظار مع ان فيه زيادة مدة العذاب **قوله**

من كان في قلبه مثقال ذرة ، ولعله من قال في عمره مرة لا اله
الا الله محمد رسول الله مع الاعتقاد التقليدي **قوله** المقام
المحمود ، وبعضهم جعله غرفة عالية في الفردوس الاعلى وفي
عبارة التخصيص اشارة الى ان الاولى التعميم وما قيل يدل على
ذلك التخصيص ما روى انه عليه السلام قال ان المؤمنين يأتون
للشفاعة الى ادم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام
ويقول كل منهم لست للشفاعة اهلا فيأتون الى فاستأذن
على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا
فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع راسك يا محمد
وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعط فارفع راسي فاثني
على ربي بثناء وتحميد يعلمنيه الله تعالى ثم اشفع فيحد لي حدا
فاخرج فادخلهم الجنة حتى لا يبقى في النار الا من قد حبسه القرآن
اي وجب عليه الخلود ثم تلى عليه السلام قوله تعالى عسى
ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقال وهذا المقام المحمود الذي
وعدنبيكم عليه السلام ففيه ان دلالته على ذلك التخصيص
ممنوعة لجواز عموم المحمول واللام للعهد في الاية لا تدل على التخصيص
وكذا ما قيل ظاهر هذا الحديث يشعر بان الاستشفاع عليه
السلام لجميع الناس فيما في قوله عليه السلام امتي امتي
كما في اكثر الاحاديث فانه يدل على تخصيصها بامته مدفوع
بان غاية قوله عليه السلام امتي امتي ان يكون بخاتهم
مطلوبا او ليا له عليه السلام وكذا ما قيل كيف يتفاوت
سائر الانبياء عليهم السلام عن شفاعتهم لامتهم وشفاعته
عليه السلام لهم لان نجاتهم عن الشفاعة اثروا نهم عنها
لاجل ان الشفاعة تحتاج الى الاذن بنص الكتاب فهم
لم يتجاسروا الى الاستيذان فتعلل النبي عليه السلام استأذن
لشفاعته لامته وشفاعتهم لامتهم وحينما اذن لهم في شفاعتهم
لامتهم برجاء النبي عليه السلام فقد كان عليه السلام سببا

لدخول الكل في الجنة ولذا اسند الاخراج والادخال الى نفسه
بطريق الاسناد الى السبب فليس تغايرهم عن مجرد البداية
في الشفاعة عنه كما قيل وما ذكرنا هو المطابق لقوله تعالى رحمة
للعالمين والسيادة المذكورة في حديث ابي هريرة رضي الله عنه
قال النبي عليه السلام انا سيد الناس يوم القيمة **قوله**
لقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين الاية تخصيص الاستدلال لو لا عذاب القبر
لما كانت الاماتة اثنتين بل واحدة بخلاف ما اذا وجد
الاحياء في القبر ثم الاماتة فان قيل يعارضه ان يقال لو
وجد عذاب القبر لوجد الاحياء فيه فلا يكون الاحياء
اثنتين بل ثلثة الاحياء في الدنيا ثم في القبر ثم في المحشر
قلنا اجيب عنه بوجوه الاول ان وجود الثالث لا ينافي
اثبات الاثنين بخلاف انحصار الاماتة في الواحدة
الثاني ان الظاهر من اخبار الاحياء بين اخبار بحالين
بمعاينين وهما في الدنيا والقبر وما في الاخرة معاين الثالث
ان سوق الاية ظاهر في ان المراد بالاحياء ما يعقبه معرفة
ضرورية بالله واعتراف بالذنوب فهما في القبر
وما في المحشر واختاره الشارح وفي قوله على سبيل
الحكاية اشارة الى ما ذكره من ان المراد ما يعقبه تلك المعرفة
ويمكن ان يقال لعل الاحياء المؤون بالاماتة ظاهر في
احياء الميت كما في قوله تعالى ربي الذي يحيي ويميت
فافهم **قوله** ان الصبيان يسئلون نعرض به هنا
لمناسبة ان ذلك السؤال في القبر والا فمحله **قوله**
وسؤال منكر ونكير ورجح هذا القول بتلقين النبي
عليه السلام ابنه ابراهيم **قوله** فمنهم من اثبت التعذيب
وانكر الاحياء وهو مذهب المعتزلة والكرامية حيث
زعموا ان التعذيب مشروط بالادراك لكن الادراك

غير مشروط بالجيوة واما من ذهب الى الاحياء بدون اعادة
الروح فلعل الاحياء عنده حاصل بنوع تعلق الروح بالبدن
من غير حلول فيه والاعادة بالحلول وهو باطل عند الجمهور ايضا
فقوله ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا اشارة
الى مذهب اهل السنة والجماعة فان جواب الميت لمنكر
ونكير يدل على اعادة الروح اذ الجواب فعل اختياري فلا يتصور
بدون الاحياء والاختيار قوله ولا يلزم ان يرى اثر الجيوة
جواب عما قال المنكرون لو كان عذاب القبر بالاحياء لرأينا
اثر الجيوة في الميت واللازم باطل وحاصل الجواب ان
الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من وجود الجيوة الاحساس باثرها
كما لم يلزم من وجود النار في الشجر الاخضر الاحساس باثرها
في هذه الشاة هذا هو الاوفق بالتنظير باخفاء النار لما قيل
ان هذه العين لا تصلح لمشاهدة الامور الملكوتية لان النار
المخفية من عالم الملك لا من عالم الملكوت نعم ينجه عليه ان
الحكم بكون النار مخفية في الشجر الاخضر وهم كونها مخفية في
الزند وقوله تعالى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا لا يدل عليه
لان النار تحدث منه بالسحق فيكون مثل الحدوثها وهذا
القدر كاف في بيان كمال القدرة لان مثابة الشجر الاخضر
الذي غلب عليه الرطوبة المضادة لحدوث النار من كمال
القدرة وهو ما اشار اليه البيضاوي قوله وهو ان
تصدق بان الجنة موجودة اي الجنة حقيقة موجودة في الاعيان
لا في مجرد التمثل والتخيل لكن الاعيان على قسمين ملكية تشاهد
ها الناس في هذه الشاة وملكوتية لا تشاهدها فيها
الا الخواص فاذا كان العذاب الجسماني بلذع الحيات
الملكوتية مع اعادة الروح بقدر احساس لدغها فلا
اشكال في اثبات عذاب القبر اصلا ولاجل ان الجنة
في هذا المقام من جملة الاعيان الموجودة كان اسلم من الثاني

اذ يرد عليه انه من قبيل العذاب الروحاني فيحتاج الى الجواب
بانه تعالى قادر على خلق العذاب الجسماني بسبب الامور المتخيلة
ولاجل ان الجنة فيه ولدغها حقيقي لا مجازي تشبيه الالام الحاصلة
من الصفات المهلكة المنقلبة بالالام الحاصلة من لدغ الحيات
المهلكة فكان اصح الاحتمالات وبذلك ينقلع عرق شبهة
المنكرين بالكلية الا فيما قالوا ربما يأكله السبع ويحرقه النار فيصير
رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغارب فكيف يعقل
جيوته وعذابه وسؤاله وجوابه ونجويز ذلك سفسطة ليس
ببعيد من نجويز جيوة سر بر الميت وكلامه وتعذيب خشبة
المصلوب واحراقها ونحن نراها بحالها الا ان يقال
اشتراط الجيوة بالنسبة الى البنية ممنوع ولو سلم فيجوز ان
يبقى من الاجزاء الاصلية قدر ما يصلح بنيته للتعذيب وما
ذكروه من السفسطة مدفوع بورود الشرع في حق الميت
دون السرير والخشبة وهو تعالى قادر على احياء الجمادات
وتعذيبها قوله فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات
لا يخفى ان الظاهر ان هذا السؤال استفسار عن صحة القول
بوقوع عذاب القبر لا بامكانه كما هو الملايم لقوله ورب
عبد يعاقب لكن الجواب بامكان الكل اياه الا ان
يحمل السؤال على الاستفسار عن الصحيح بمعنى الممكن ويحمل
قوله وربما يعاقب على امكان العقاب ايضا وكذا
قوله والتصديق بها اي بامكانها فيكون انكار المنكرين بانكار
الامكان لا بانكار الوقوع فقط لكن التصديق يجر امكانه
بدون الوقوع غير كاف فافهم قوله لقوله عليه السلام
اذا قبر الميت الحديث لا يخفى ان قوله عليه السلام في
اخر هذا الحديث فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى
من مضجعه يدل على ان عذابه غير منقطع الى الحشر فلا يكون
ذلك العذاب القبر المنقطع جسمانيا بل روحانيا والا

لم يحصل الاماتة الثانية في القبر ولا نزاع لمنكري عذاب القبر في العذاب
الروحاني ولا تخلص الا بان يقال لعل عذاب القبر الموقوف على
الاحياء ما هو عند سؤال المنكر والنكير قبل الاماتة الثانية وهو
لا ينافي ان يكون لعذاب القبر نوع اخر روحاني ونسبته الى القبر
لكون الروح عند القبر فعلى هذا يكون مراد الشارح من حال التخلع
عن البدن فيما بعد اعم من الانخلاع الكلي كما بعد الاماتة في القبر
ومن الانخلاع في الجملة كما قبل الاماتة فيه **قوله** وانكره
مطلقا ضرار بن عمرو اي انكر عذاب القبر وسؤال المنكرين
مطلقا اي لا على وجه يوافق ظاهر الحديث ولا على وجه يخالفه
في نسبة الملكين كاثبات الجبائي وابنه البلخي **قوله** متمسكين
بان الميت جماد وهذا دليلهم العقلي ولهم دليل نقلي هو قوله
تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في
القبر حيوة ولا محالة بعضها موت اذ لا خلاف في احياء الكفار
لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة واجيب عنه
بمثل ما سبق من ان اثبات الواحدة او الاثنين لا ينافي
اثبات الثانية والثالثة وبان الاية للمبالغة في نفي انقطاعهم
نعيم الجنة عنهم بالموت بمنزلة التعليق بالمحال كما عرفت
والتعليق باحد المحالين كاف في المبالغة ولا يجاب
بجواز ان يكون تاء الموتة للوحدة النوعية او الجنسية
لتشمل الموتتين لان معنى التاء الوحدة الشخصية كما صرحوا
به ولذا كان جواب الفاضل الجامي بالوحدة الجنسية في
تاء الكلمة الزامية كما نبه عليه الفاضل العصام والعلامة
التفتازاني هنا في شرح المقاصد **قوله** لان الصحيح انه
لا يخرج عن المعجزة لتخصص الفرق بينه وبين الانطاق ان المعجزة
هنا نفس الاحياء ولا تكذيب فيه وفي الانطاق نفس الانطاق
المكذب فانما يقبح لو كان التكذيب في نفس المعجزة وليس
كذلك مع ان الشخص الذي احيي فاعل مختار في التصديق و

والتكذيب بعد الاحياء بخلاف الضب **قوله** فسواء كان
اعجازه لم يتعرض لكون اعجازه باخباره عن المغيبات لانه
اقل قليل لا يوجد في كل نبي اثبات **قوله** وان كان
من سخيف الكلام لان قوله تعالى قل لئن اجتمعت الجن
والانس على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله
ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا يدل على سلب القدرة كما لا يخفى
قوله قال اهل البصائر فيه انه انما يتم لو كان الخطاب
بانعام الدليل بانعام الدين بجميع الناس وليس كذلك بل
الخطاب لامة محمد عليه السلام فيجوز عقلا ان يأتي بعد ذلك
امة لهم حاجة الى زيادة الاحكام وان ادعى ان لا امة بعدهم
فهو اول المسئلة فيكون مصادرة **قوله** ولا يخفى ما بين اول
كلامه واخره من ثبوت التنافر لان اوله يدل على جواز تعمد
الصغيرة واخره يدل على عدم جوازه والاقال فمحمول على الصورة
او على ترك الاولى او قول لعله راعى الادب في عدم نسبة
تعمدها اليهم او نقول ليس قوله فما نقل عن الانبياء تفريعا
على ما تقرر بل اختيارا للمذهب المختار عنده وهو الذي
اختاره في شرح المقاصد فلا تنافر نعم يرد عليه ان ترك الاولى
ليس مقابلا للصرف عن الظاهر لان الحمل على ترك الاولى
صرف عن الظاهر ايضا واجيب بان المراد من الصرف
صرف نسبة الذنب الى غيرهم ويحمل الصرف على ما عدا ترك
الاولى **قوله** والمراد بالافضلية اكثر ثوابا فان اثبت
الخصم معنى اخر كزيادة العلم والقدرة وكثرة المناسبة
للمبدء لم يكن مقابلا لنا وكذا الكلام في افضلية الخلفاء الاربعة
قوله والايمان في اللغة التصديق اي مطلق التصديق القلبي
سواء جاء به النبي عليه السلام اولا وفي عرف الشرع هو
التصديق بما علم مجيء النبي عليه السلام ضرورة اي علما ضروريا
به فيكون من نقل العام الى الخاص ولا ينافي قولهم ضرورة

بمعنى بداهة كون الايمان برهانيا لان البديهي يجيئ النبي عليه السلام
الحكم اما بطريق التواتر او بان يسمع من فيه عليه السلام و هو
لا ينافي كون الحكم نظريا لكن الاولى مجيئ الانبياء عليهم السلام
لان الايمان الشرعي مختص بهذه الامة وتخصيص الشيء بشرعنا
بعيد لايخفى **قوله** ولا ينفعه المعرفة القلبية اشارة الى ما
ذهب اليه الامامية وجهم بن صفوان وابو الحسين الصالحي
من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد بما له من الصفات
وبما جاء به النبي عليه السلام سواء كان معه التسليم والانقياد
او لا يكون **قوله** والدليل على خروج اللفظ الخ تلخيص
الدليل ان محل الايمان هو القلب بشهادة هذه الايات
والحديث فيكون عبارة عن التصديق القلبي فلا يكون
الاقرار اللساني ولا العمل بالجوارح جزءا من الايمان
فهذا الدليل كما يدل على خروج اللفظ يدل على خروج سائر
الاعمال والدليل الآتي بقوله لمجيئه مقرونا بالايمان دليل
اخ على خروج العمل وان عمم الجوارح من اللسان كان دليلا
على خروجهما معا ايضا لكن كل من الدليلين انما يدل على خروج
الاقرار والعمل عن بعض افراد الايمان لا عن كل فرد منه ولذا جعل
الايمان المنجي موضوعا للقدر المشترك وجعل العمل جزأ من
فرده الكامل كما في الحديث وايضا انما يدل على خروجهما لا
على عدم كونهما شرطا خارجا لكن ما ذكره في قوله ولا ينفعه
المعرفة القلبية على اشتراط الاقرار وما ذكر في باب
الشفاعة من جواز عفو الكبائر والصغائر يدل على عدم
كون العمل جزأ من شيء من افراد القدر المشترك اذ
لا عفو بدون الايمان وفاقا **قوله** الثاني ان تكون اجزاء
عرفية اي لا اجزاء داخلة في قوام الايمان حقيقة فالتنظير
بالشجرة غير مطابق لان الاغصان والاوراق اجزاء الشجرة
حقيقة لا عرفا ولذا لم تتقدم باتعدامها في العرف اذ لا يجوز

العرف انتفاء الجزء دون الكل فالاغصان والاوراق وكذا الثمر
والظفر وسائر الاعضاء التي لا يوجب زوالها موت الشخص
اجزاء لها حقيقة وان لم يكن كذلك عرفا ولذا لم تتقدم باتعدامها
في العرف والحاصل ان في مثال الشجرة لم يجعل العرف
اجزاءها ما هي اجزاء لها حقيقة والكلام ههنا فيما يجعل العرف اجزاء
للايمان ما ليس اجزاء له حقيقة وبين المقامين بون بعيد و
الشارح اراد ههنا توجيه الحديث الآتي ولا حاجة في
توجيهه الى ذلك التمثيل الغير المطابق لان المراد فروع الايمان
وثمراته و قوله فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا الخ
بل هو عند السلف موضوع للتصديق فقط لكنه بقبوله
القوة والضعف كالمشكك وكلما قوي وكمل كثر اثاره
وثمراته وهي الاعمال فيكون الاعمال كاجزاء الايمان الكامل
وليست باجزاء له حقيقة لا في نفس الامر ولا في العرف
فالوجه هو الثالث **قوله** ويطلق عليها الخ لا يخفى ان
اطلاق لفظ الايمان على مجرد الاعمال مجاز على المذهبين
الاولين ايضا فلا مخالفة بين هذا الاحتمال وبين الاحتمال
الثاني من هذه الجهة وان اريد بها مجموع التصديق والاعمال
بقرينة ما سبق فكون الاطلاق مجازيا محل نظر لان
الالفاظ موضوعة للماهيات المطلقة اعني عم تكون
مقرونة بعوارض خارجية اولا كاطلاق الانسان على
زيد المقرون بعوارضه الخارجية ولذا جعلوا مجموع الجوهر
والعرض القائم به جوهرا والجواب ان الاعمال ليست
من عوارض الايمان بل من عوارض المؤمن على انه فرق
بين الاطلاق على المعروض المقرون بالعوارض وبين الاطلاق
على مجموع المعروض والعوارض المشخصة ليست جزءا من
الشخص بل الشخص هو الماهية المعروضة لتلك المشخصات
على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا **قوله** واعلم انه

لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو احد قسمي العلم اي التصور
والتصديق فلا بد فيه من قيد اخر ليخرج الكفر العنادي المشار اليه
بالاية السابقة وبقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الاية
وقد صرح فيما سبق بان ذلك القيد هو التلفظ بكلمتي الشهادة
مع القدرة عليه وبقي الكلام فيه عند عدم القدرة عليه كما اذا
صدق بقلبه واستغفله الموت او الخرس او آفة اخرى لا
فيما خاف القتل لو تلفظ بها عند الكفار لان التلفظ بقدر سماع
نفسه كاف ولا يجب اسماع غيره بخلاف ما اذا اكره بالقتل
على التلفظ بكلمة الكفر فان الاكراه هناك على اسماع الغير فلا بد
من قيد يميز المؤمن العاجز عن الكافر العاجز فان مطلق المعرفة
اليقينية ليست بايمان فاراد التنبيه عليه بقوله والا فرب
واعلم انه لما ورد في حق الكفار قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم وقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الدالين
على انهم بعد معرفتهم اليقينية لم يكونوا مؤمنين احتاجوا الى الفرق
بين المعرفة والتصديق المعتبر في الايمان قال في شرح المقاصد
فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد
المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي حيث
فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار
بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال
التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر
وهو اما كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب
عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما
تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه
جدار او حجر وحققه بعض المتاخرين زيادة تحقيق فقال
المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق
الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي
المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة

واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب
اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا
كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على
العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى
في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة
اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائي
عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار عالم بنبوة النبي عليه
السلام لكنهم ليسوا بمصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا
بل ينكرون وكلام هذا المحقق مشوش ويميل تارة الى ان
التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي
هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق
المنطقي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة
الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا
وكون العلم كيفا او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر
بعض العلماء المحققين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان
التسليم الذي فسره الامام الغزالي التصديق ليس
من جنس العلم بل امر وراءه ويؤيده ما ذكره امام الحرمين
من ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا
يثبت كلام النفس الا مع العلم انتهى ثم اورد
على البعض الاخير بان من وجوه احدها الاول
ان ليس معنى كون المأمور به مقدورا اختياريا ان
يكون البتة من مقولة الفعل التي يتنازع في كونها
من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية
بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره
سواء كان في نفسه من الاوضاع والهيئات
كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر او
الانفعالات كالتسخن والتبرد او الحركات

والسكنات وغير ذلك كالصلوة او الزوك كالصوم الى غير
ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع
يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فيكون الايمان مأمورا به
مقدورا اختياريا مثابا عليه لا بناء في كونه كيفية نفسانية
يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيقه تعالى وهدايته
على انه لو لزم كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز
ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله
كما في سائر العبادات لا الامر بنفسه الثاني ان
ابن سينا وهو الندوة في فن المنطق والثقة في تقرير الفاظه
وشرح معانيه صرح في رسالته رائش نامه علائي بان التصديق
المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق
اللغوي فيكون اللغوي ايضا اعم من الاختياري والاضطراري
قطعا الثالث انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم
بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني
كون المتكلم صادقا من غير ان نتصور هناك فعل وتأثير
من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس وقد تحصل
بالكسب والاختيار بمباشرة الاسباب وقد تحصل
بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان
يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به واما ان
هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار
معتبر في مفهوم التصديق اللغوي ممنوع بل معلوم الانتفاء
قطعا وايضا لو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل
الغير القارة دون الكيف القار بعد حصوله لما صح الاتصاف
به حقيقة الا حال المباشرة والتحصيل لان مقولة الفعل
هي التأثير ما دام مؤثرا مع ان محصل التصديق مؤمن بعد
زمان التحصيل بخلاف ما اذا كان من مقولة الكيف
القار بعد حدوثها الرابع انه وقع في كلام كثير من عظماء

الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم
والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديقي ويقطع بان
التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان
مشروط بفتور وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك
الحور والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين
كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم
تصديق وما نقل عن امام الحرمين وعن الامام الرازي وغيرهما
من ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير
العلم والارادة لا يناقضه لان مرادهم ان كلام النفس لا يتعين
ان يكون علما او ارادة بل قد يكون احدهما وقد يكون غيرهما
فكلام النفس اعم من العلم والارادة لا عين شيء منهما و
ليس بشرعي بانه ان لم يكن الايمان من جنس العلوم والاعتقادات
فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة
النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد الخامس ان اعتبار
الاختياري في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بالكسب
واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما القي
اليهم والانبياء عليهم السلام بما اوحي اليهم والصديقين بما
سمعوا من النبي عليه الصلوة والسلام كلها مكتسبة بالاختيار
وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة
فوقع في قلبه صدق النبي بلا اختيار فكلف بتحصيل ذلك
اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من
المعجزات حدسي ربما يقع في القلب من غير اختيار
ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع
تأمل انتهى اقول اما كون الثلثة الاول مواضع تأمل فلان
الظاهر ان تصديق الملائكة والانبياء عليهم السلام والصديقين
ضروري لا اختياري فلو كان الايمان منحصرا في التصديق
الاختياري يلزم ان لا يكون تصديقهم ايمانا شرعيا وهو ظاهر

البطلان واما كون الرابع موضع تامل فلان ذلك الشخص الحاصل
له التصديق من المعجزة ضرورة بل بطريق الحدس الغير الاختياري
كما صرح به ذلك القائل لو كان مكلفا بعد ذلك بتصديق
اخر اختياري لزم تكليفه بما لا يطاق اذ لا ينقلب تصديقه
الضروري الى الاختياري وهو ظاهر ولا ينضم اليه تصديق
اختياري اخر لاستلزامه اجتماع المثلين لان التصديق
المتعلق بمعلوم واحد نوع حقيقي كما صرح به الشارح في كتبه
فلو اجتمع فردان منه في نفس واحدة في زمان واحد يلزم
اجتماع المثلين في محل واحد وهو محال لا يقال ليس التصديق
الكسبي هنا بمعنى المتوقف على النظر بل بمعنى ما يحصل بمباشرة
الاسباب اختيارا كالتصديق الحاصل بالابصار عقيب
توجيه الحدقة اختيارا نحو المبصر والحاصل بالسمع عقيب
توجيه السامعة اختيارا نحو المسموع فليس كل ما حصل
بطريق الحدس ضروريا بل بعضه كسبي بهذا المعنى الاعم
بناء على ان المعتبر في الحدس انتفاء الحركة الثانية لا انتفاء
كلتا الحركتين فيجوز ان يحصل التصديق من المعجزة بطريق
الحدس بعد الحركة الاولى الاختيارية اعني توجيه الحدقة
بالاختيار بهذا المعنى وكذا يجوز ان يكون تصديق الصديقين
بعد صرف سامعتهم اختيارا لانا نقول نعم لكن الكلام
فيمن وقع بصره على المعجزة من غير اختيار ومن وقع سمعه
على كلام النبي من غير صرف اختياري واليه اشار القائل
حيث قال ربما يقع في القلب من غير اختيار وتلخيص
الكلام ان المعتبر في الكلام ان الايمان نوع من التصديق
المنطقي الذي هو اللغوي بعينه وذلك النوع هو التصديق
المنطقي المقرون بترك الجحود الباطني والبري عن سائر
الاديان الباطلة فهو مشروط بالاختيار اما في نفس
التصديق كما اذا حصله بمباشرة الاسباب اختيارا كالنظر

وتوجيه الحدقة واما في جعله مقارنا لذلك الترك لا بتصديق
اخر ليلزم التكليف بما لا يطاق **قوله** وقد عبر عنه اي عن
ذلك القيد الاخر بعضهم بالتسليم والانقياد الاختياريين وجعله
ركنا من الايمان لا شرطا خارجا والاقرب اي اقرب
من تفسير التصديق بالتصديق الذي هو احد قسمي العلم مع الاحتياج
الى قيد اخر ومن تفسير القيد الاخر بالتسليم والانقياد ان
يفسر التصديق المأخوذ في مفهوم الايمان بالتسليم الباطني
والانقياد القلبي الاختياريين المعبر عنهما بكلام النفس اي
بتكلمهما الاختياري وانما كان اقرب من التفسير بما هو احد قسمي
العلم لانه مغن عن قيد اخر وان كان تفسيرا مجازيا من
باب ذكر العام وارادة الخاص المعين ومن تفسير القيد
الاخر بهما مع جعله ركنا لان ذلك التسليم والانقياد
الباطنين ليسا بركن بل شرط خارج ولقائل ان يقول
ان اريد بالتسليم الباطني والانقياد القلبي معنى الاذعان
والقبول الاختياريين اي الحاصلين بمباشرة الاسباب
اختيارا فيتجه عليه الرابع مما اورد العلامة التفتازاني
في الوجه الخامس اعني لزوم التكليف بما لا يطاق
وان اريد معنى الاذعان والقبول مطلقا ولو كانا اضطراريين
فذلك التفسير بعينه تفسير بما هو احد قسمي العلم فلا بد من قيد
اخر وان اريد التصديق المنطقي مع شيء اخر اختياري فقد
جعل الشيء الاخر الذي ليس من جنس العلم ركنا من الايمان
حيث فسر التصديق المتحد به بذلك المجموع اللهم الا ان
يقال المراد بالتسليم الباطني والانقياد القلبي هو التصديق
المنطقي المقرون بترك الجحود الباطني على ان يكون التقييد
داخلا والقيد خارجا وذلك التصديق كسبي اختياري اما
في ذاته واما في جعله مقارنا لذلك الترك الاختياري فلا اشكال
فعلى هذا يظهر وجه قوله وقد عرفت ما فيه بل هو اعم من

ان يكون في نفس التصديق ومن ان يكون في جملة مقرونا بذلك
التزك كما لا يخفى ولتختم الكلام بالايمان
رجاء المسئلة من الملك المنان والحمد
لله على الانعام انه ولي
كل انعام

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısım | Asir Efendi
Yazma Eser No.
Eski Kayıt No. | 186