حاشیۂ عقائد

اودادن حقان عزیز
حاشیه علی شرح العقاید للکاذرونی
سلمه

Ayasofya
2212

۱۱۵

۱۱۵

٢٢١٢

وقف هذه النسخة الجليلة سلطانيا الاعظم والخاقان المعظم مالك البرين
والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان السلطان السلطان
محمود خان وقفا صحيحا شرعيا على الطلاب والسائل وعلماء
اسبغ الله تعالى نعمه عليه واجزل حوزه القصر
احمد سيح زاده المفتش بالاوقاف الخمس
السر لفس
غولها

احمد الکلام حمد حکیم شرح صدور بانوار عقاید الاسلام وحشانا بالصلوة
والسلام علی سید الانام محمد خاتم الرسل الکرام وعلی آله واصحابه العظام
صلوة دایمة ماتعاقب النور والظلام وتناوب اللیالی والایام
اما بعد فیقول العبد محمد الحکیم القزوینی هذا ما حققه بالی لما خیله
خیالی سنح لی حال مدارسة شرح العقاید النسفی للعلامة التفتازانی قدس الله سرهما
وسر بهما بما یسر بهما مع بعض من خلص اخوانی واحسن خلانی علقته علیه لیکون حاشیة
یذلل من الفاظه صعابها ویکشف عن وجوه المعانی نقابها ویقرر قواعده ویحرر معاقده و

هذا الکلام لایخلو من الطاف
وفوائد وقد ورد علی کثیر من
اصحابنا فعاصلت روبیت

نشر مقاصده وتکثر فوایده وشیر الی اجوبة اعتراضات حیالیة
لایرد علیه والی تلقی مایرد علیه بالاعتراف مراعیا فی ذلک جانب الانصاف
ومتجانبا عن جنب الاعتساف فان الی الله الرجعی وهو احق بالتقوی
فانه یعلم السر واخفی فلا اقسم بمواقع النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظیم انه لکتاب
کریم یشهد کل ذی قلب سلیم وعقل مستقیم انه لطالبی هذا الشرح کاف ولطالبی
شواهق معارفه قی یعترف بصناء مامعینه کل من وافق وضاد و
یعترف من انهار دقایقه کل رآء وصاد فیا ایها اللبیب اعدک بالله
الرقیب ان تقول عند قولی هذا ماترک الاولون للآخرین شبا فان
الذی علم آدم الاسماء کلها وهو من الاولین علمها محمدا علیه السلام وزاد
علیها وهو من الآخرین فالرحمن کما کان مستویا علی عرش التعلیم للاولین
کذلک مستو علیه للآخرین او هو مالا فق المبین وما هو علی الغیب

بنصبين فان العلم فضل الله يؤتيه من يشآء والله ذو الفضل العظيم ولا يمنع
فضله ممن اتاه تقلب سليم ثم لتكميل محاسنه ورجآء اشتهاره فى الافطار
واستقراره فى الاعصار زينت فاتحة بدعآء من هو اشهر من الشمس
فى رابعة النهار واشرف اولى الايدى والابصار شعر

ملك كان الشمس فوق جبينه منهل الامسآء والاصباح سلطان
ملك الروم وللسائل عنده ما يردوم هيبته الكريم قبلة اصحاب الحاجات
على التحقيق ولذا الجون اليه رجالا وعلى كل ضامر من كل فج عميق بابه العظيم
معظم مواقف العلمآء وجنابه الكريم اعظم مقاصد الفضلآء فى سمآء قلبه
المنير مطالع شموس المعارف ومشارق انوار العوارف ملك البرين
والبحرين سلطان الثقلين ع والفريقين من عرب ومن عجم ن والقلم
وما يسطرون ان له لاجرا غير ممنون فانه المجاهد مع الذين يجاهدون فى الله



حق جهاده وهم من خلص عباده وانه لعلى خلق عظيم وقلب سليم عم جوده
العميم والناس يتساءلون عن نبئه العظيم فمنهم من يقول هو حاتم الزمان
متمم على نفسه بالجود ومنهم من يقول هو سليمان الاوان له خاتم ضمن به ملك
الوجود كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون انه هو داود الآن اذ قد الان الله حديد
القلوب القاسية بالطوع والخذلان ولما وهب الله له سليمان ملك الانس
والجان وكلا آتاه الله حكما وعلما السلطان المجاهد فى سبيل الله ابو سليمان
المظفر من عند الله الحميد السلطان سليم شاه بن سلطان بايزيد سلط الله
على كل جبار عنيد وجعل ما يتمناه لديه عتيد وزاده الله نصرا وظفرا
وحماه عن المكاره سفرا وحضرا وها انا اشرع فى المقصود بعون الله
الغفور الودود فقوله بسم الله الرحمن الرحيم اقول فى الابتداء
به ابتداء باسلوب اللوح المحفوظ لما فى الحقائق السلمى ان الله تعالى

لما قال للمعلم اكتب قال ما اكتب قال اكتب ما هو كائن الى يوم القيمة فكتب

بسم الله الرحمن الرحيم اى بك ظهرت الاشياء لا بغيرك وافتتاحا لاسلوب

ام الكتاب واتباع لسنة افضل من اوتى الحكمة وفصل الخطاب حيث

قال كل امر ذى بال لم يبدا فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع اى مقطوع الخير

والبركة قوله الحمد لله اقول فى اشارة على الشكر وعلى المدح وفى اشارة

تعريفه على تنكيره وتقديمه على ما خبره عن الله وعن الصلوة على رسول الله

عليه السلام امتثال لامره تعالى شانه حيث قال قل الحمد لله وسلام على عباده

الذين اصطفى واقتداء بخط الكتاب الكريم واتباع لما ورد عن النبى

الرؤف الرحيم عليه افضل الصلوة والتسليم من قوله كل امر ذى بال

لم يبدا فيه بالحمد لله فهو اجدم ومعنى بال حال يهتم به ومعنى الابتداء

بالتسمية والتحميد فى الحديثين تقديمهما على الامر الذى يهتم به فعال بدا به وابتدا



اى قدمه فاندفع ما توهم من تعارض الحديثين اذ تقديمهما على ما يهتم

به لا يعارض تقدم التسمية على التحميد كما هو المتعارف فلا حاجة لدفعه

الى ما قيل من ان الابتداء فى احدهما محمول على الحقيقى وفى الآخر على

العرفى فان هذا خلاف الظاهر اذ الظاهر ان يكون الابتداء فيهما

بمعنى واحد وذلك هو المعنى اللغوى الذى تكلم به سيد العرب عليه

الصلوة ما دام الغاسق وثقب واعلم ان مما هو كالمجمع عليه ان معنى الابتداء

بالتسمية والتحميد كما علم من لفظ الحديث ومن فعله عليه السلام ومن فعل

الصحابة والتابعين والعلماء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

ان يذكر بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله فى ابتداء كل امر ذى بال وان

هذا ظهر بعد ما توهم من ان فى ذكر بسم الله الرحمن الرحيم وحده عمل بالحديثين

باعتبار ان ذكر الرحمن والرحيم سماء جميل له وابعد منه ما توهم ان

في القرآن بيان لمعنى الحديثين وكيفية العمل بهما حيث اتى بالحمد الذى
هو الوصف بالجميل قبل الفراغ من امر التسمية فان القرآن بين معناهما
كما قلنا لاكى قال حيث ذكر بسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر الحمد لله ولو كان
فيه بيانه كما توهم لاكتفى فيه بذكر التسمية فقط مع انه لم يكتف وايضا ليت
شعرى لم لم يجعل هذا التاويل فى ذكر بسم الله عملا بالحديثين فانه حمد ايضا
لانه وصف بالجميل لان الله يدل على اتصاف الذات بجميع صفات الكمال فيدفع
بذلك تعارض الحديثين على زعمه وكذا اظهر بعد ما خيل من ان جعل الباء
للاستعانة يدفع التعارض على تقدير ان يكون الابتداء حقيقتا فانه لا يدفعه
فان معنى الاستعانة فى الابتداء بالتسمية والتحميد ان يذكر لفظهما كما تقرر من الاجماع
ولا يمكن الاستعانة بذكر هما معا فى الابتداء الحقيقى كما لا يخفى فظهر ان الابتداء
ان كان حقيقيا نتج التعارض ولا يعارضه جعل الباء للاستعانة وان كان غير

حقيقى



حقيقى فلا نتج ولا احتياج لدفعه الى جعل الباء للاستعانة وقوله يمكن
الاستعانة بامور كثيرة فى الابتداء لا يدفع التعارض فان الاستعانة
بكل شئ فى كل شئ يكون على وجه وطرز مثل ان الاستعانة بالعلم فى الكتابة
ان يوخذ القلم بالاصابع ويحرك ويكتب به والاستعانة بالتسمية والتحميد
كما تقرر من لفظ الحديث ومن فعله عليه السلام وفعل الصحابة والتابعين
ان يذكر فى الابتداء لفظ بسم الله الرحمن الرحيم ولفظ الحمد لله سواء كان
ما يدل عليه جملة اسمية او فعلية ولا يخفى انه لا يمكن ذكرهما بلفظهما معا فى الابتداء
الحقيقى فالاستعانة بجعل الباء للاستعانة لا يفيد شيئا هذا ومرعاه للناظر
التى يذكر فى هذا المقام من ان الاشارة على السكر لان الحمد راس الشكر
كما ورد فى الحديث ولان الحمد ثناء يكون على النعمة وغيرها من الصفات
الجميلة والشكر فعل يشعر بتعظيم المنعم ويختص بالنعمة ولان الحمد كما وقع فى

حقيقى

كلام المحققين فعل يشعر بتعظيم المنعم لكونه منعما وذلك اما فعل القلب
وهو باعتقاد صفات كماله والتوجه اليه بالاخلاص فى احواله او
فعل اللسان وهو كر ما يدل على ذلك او فعل الجوارح وهو الاتيان
بافعال كالاقوال فى الدلالة على اعتقاد الكمال والشكر صرف العبد
جميع ما انعم الله تعالى عليه من النعم الظاهرة والباطنة فيما خلق لاجله
كصرف البصر فى النظر فى المصنوعات التى تحل النظر اليها دون المحرمات
والسمع الى استماع آياته ومواعظه الحسنة وعلى هذا يكون الحمد اعم مطلقا
من الشكر وعلى الاول اعم منه من وجه ولان الحمد يكون على النعمة الواصلة الى
الحامد وغيره والشكر يختص بما يصل الى الشاكر وعلى المدح لان فى
الحمد اشعار بان الله المحمود فى كل فعاله حى عالم قادر مختار يفعل الله
ما يشاء لان الحمد لا يكون الا على الجميل الاختيارى والاختيار فى الجميل

قوله وعلى المدح معطوف على الكرة من قوله التصديق جواب اخر عن السؤال الثانى منه

لا يكون.

لا يكون الا مع الحيوة والعلم والقدرة وليس فى المدح اشعار بذلك
لما يقال مدحته على حسنه واحسانه ولا يقال حمدته على حسنه بل على احسانه
وان تعريفه بلام الاستغراق او الجنس للدلالة على اختصاص كل الحمد
به سبحانه فان اختصاص الجنس يوجب اختصاص كل فرد والام يكون الجنس
مختصا ونعم ما انشد فى ذلك شعر تملك الحمد حتى ما لمفتخر
للحمد حامد ولا ميم ولا دال ولان تعريفه هو الاصل فانه مبتدا، واصله
التعريف وان نقدمه على لله وعلى الصلوة لان المقام مقام الحمد ولان
الاصل نقديمه عليهما اما على الصلوة فلان الحمد لله عز شانه والصلوة
لرسوله عليه السلام وما لله مقدم على ما لرسول الله واما على لله فلانه مرفوع
بالابتداء ولله خبره واصل المبتدا، التقديم على الخبر واللام فيه للاستحقاق
كما يقال الدار لزيد واصله النصب ويجوز ان يقرء به كما قرء به فى كتاب الله

قوله وان تعريفه هو الاصل الخ جواب اخر عن السؤال الثالث منه

قوله وان لله على الخ جواب اخر مختص عن السؤال الرابع والخامس منه

سبحانه لانه من المصادر التی تنصب بافعال مضمره کقولهم سقیا ورعیا وشکرا
وکفرا الی غیرها من المصادر التی تنصب بافعال مضمره لانکاد نستعمل معها وفی
العدول عنه الی الرفع للدلاله علی الدوام والثبات لا التجدد والحدوث فان
الجمله الاسمیه مفیده للدوام والثبات والفعلیه للتجدد والحدوث فالمعنی علی
تقدیر الرفع الحمد الله او نحمده حمدا ایابد وامه وعلی النصب احمد الله او نحمده
حمدا متجددا بتجدد نعمائه والآئه وقال المحققون ان قوله الحمد لله من قبیل
قوله الحکم لله والامر لله فالمعنی علی هذا ان الحامدیه هو الله سبحانه تعالی
شانه وعز سلطانه ان الحمد غیره ففیه اشعار باظهار عجز کل الخلق
عن حمده تعالی وان الحامدیه سبحانه لیس احد الا هو کما اشار الیه علی لسان
رسوله علیه السلام تنبیها لعباده لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت
علی نفسک بل التحقیق فیه اشاره الی ان لیس فی الوجود الا هو اذ ما سوی الوجود



اما حامدا او محمودا لقوله وان من شی الا یسبح بحمده واذا کان الحامد هو
الله کما ینبئ عن قوله الحمد لله والمحمود ایضا هو الله اذ لا کمال الا لله ولا الثناء
ولا تنعاء الا الله فالحامد والمحمود لیس الا الله فلا فی الوجود الا الله الحامد المحمود
وهذا هو المقصود وهذا الکلام لا یسعه خیالی ولا یعرفه بال قوله
المتوحد صیغه التفعل ههنا للمبالغه کالمتکبر فی قوله تعالی هو الجبار المتکبر لا
للتکلف کالمتطبب فانه سبحانه موصوف بکمال الوحده والکبریاء وفی اتیان
باب المطاوعه تنبیه نبیه لاهل الکمال علی ان جلال ذاته الکبیر المتعال من ذاته
لا من غیره کما تقال توحد الله بعظمته ای عظمته بنفسه لا بغیره ومعنی الجلال
هو العظمه لما قال الجوهری جلال الله عظمته وجل فلان بالکسر جلالا بالفتح
ای عظم قدره فهو جلیل فهما مترادفان والمشهور ان العظمه مرادف للکبریاء
والحدیث القدسی یشهد لخلافه حیث قال الکبریاء ردائی والعظمه ازاری

قوله رداء علی الجوهری

قوله فی الوجود الا هو

فمن مارعنی واحدا منهما او خلته النار اذ لاشک ان شبیه الکبریآء
بالرداء والعظمه بالازار وهما ثوبان مختلفان یدل علی اختلافهما فی
وربته فان الرداء اعلا مرتبه من الازار فیکون الکبریآء ایضا کذلک
بالنسبه الی العظمه ولذلک جعل مفتاح الصلوه الله اکبر دون الله اعظم
والله اجل وعم یعم واحدا منهما ولا جمیعهما معا وکذلک مفتاح الاذان
فافهم وقال ابو حامد الغزالی قدس سره ان الجلال اشیر الی صفات الشرف
ولذلک لایقال فلان اجل سنا ولکن اکبر سنا ویقال العرش اعظم
من الانسان ولایقال اجل فکان الکبیر یرجع الی کمال الذات والجلیل
الی کمال الصفات والعظیم الی کمالها منسوبا الی ادراک البصیر واقول
من ظاهر القرآن نعلم ان الجلال یرجع الی کمال الذات لقوله تعالی ویبقی وجه
ربک ذو الجلال والاکرام حیث وصف الوجه الذی هو الذات بالجلال

فهو کالعظمه یرجع الی کمالها **قوله** والصلوه ذکر الصلوه فی الخطب
وغیرها للتعرض للاستفاضه من روح النبی صلی الله علیه وسلم ومن ارواح
آله واصحابه فانهم معادن الفیض ونجوم الهدی علی ما شهدت به الاخبار
والآثار فقال صلی الله علیه وسلم اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم
وقال علیه السلام ترکت فیکم الثقلین کتاب الله وعترتی ولذلک
استحسن ذکر الصلوه علی النبی وعلی آله واصحابه فی الخطب وغیرها وهی
من صلی کالزکوه من زکی ویکتب بالواو وهی من الله الرحمه ومن الملائکه
الاستغفار ومن المؤمنین الدعآء وفی الخبر ان تعالی وکل ملکین
فلما ذکر عند عبد مسلم فیصلی علی الاقل ذلک الملکان غفر الله لک و
قال الله تعالی او ملائکته جوابا لذلک الملکین آمین وهو بیان لقوله
تعالی ان الله وملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا

علیه وسلموا تسلیما ولو کانت الصلوة ههنا مقرونة بالسلام لکان اوفق
لظاهر الکتاب والسنة ولکنه اشار بذلک الی عدم وجوب المقارنة
قوله نبیه النبی انسان بعثه الله لتبلیغ وحیه وعلی هذا لایشمل من اوحی
الیه لیکمل نفسه کزید بن عمرو بن نفیل الا ان یکلف فی التبلیغ حتی یعم تبلیغ
الشریعة واشتقاقه من النبآء بمعنی الخبر او من النبوة بمعنی الارتفاع
وهو منقول من النبی بمعنی الطریق ووجه التسمیة کونهم علیهم السلام
طرقا الی الله مخبرین عنه مرفوعین عند، بالمکانة ولذلک اهل التحقیق
فسروا الصراط المستقیم فی الفاتحة بمحمد علیه السلام قوله ساطع محجة فتل
الاول ان یکون الضمیر عائدا الی الله والبعید ان آیة نبینا علیه السلام اعظم
من سایر الانبیآء علیهم السلام ویجوز ان یکون لمحمد علیه السلام وساطع
محجة من قبیل اخلاق ثیاب اقول فیه شی وهو انه

آیات ه

فه شی وهو انه علی تقدیر کون الضمیر عائدا الی الله تعالی لایلزم کون
آیة نبینا علیه السلام اعظم من آیات سایر الانبیآء فانه کما لایلزم من
من اضافة آیات غیره علیه السلام الی نفسه سبحانه کما فی قوله وتلک
حجتنا آتیناها ابراهیم علی قومه ان یکون آیات غیره اعظم من آیاته
فکذلک لایلزم من اضافة آیاته علیه السلام الیه سبحانه ان یکون
آیاته اعظم من آیات غیره علیهم السلام فالاولی ان یقال ان الحج من حیث
انها من عند الله تعالی یضاف الیه سبحانه ومن حیث انها تظهر علی ایدی
الانبیآء علیهم السلام یضاف الیهم فیجوز ارجاع الضمیر الی الله عزوجل
والی النبی علیه السلام وعلی الاول یفید تعظیم الحج اکثر فهو اولی وقد
یقال مرجع الضمیر علی الثانی اقرب فهو اولی من وجه وقیل فی
توجیه اولویة الثانی ان ارجاع الضمیر الی الله تعالی یفید فی اللفظ

قوله وهو یقال آیات الله

ركيك في المعنى لان المعنى حينئذ الموبد بحجج الله تعالى الدالة على الوهيته والمقصود
انه عليه السلام موبد بالحجج الدالة على نبوته فيحتمل الكلام ولا يتضح المرام
اقول لا نسلم ان المعنى حينئذ الموبد بحجج الله الدالة على الوهيته بل لفظ الموبد ينبئ
عن هذا فالمعنى الموبد بحجج الله الدالة على نبوته واضافة الحجج الى الدالة على النبوة الى الله
لانها من عنده سبحانه يعم كمل الكلام ذلك المعنى احتمالا مرجوحا ولو سلم
فهذا ايضا يفيد المقصود فان تاييده من عنده تعالى بحجج الدالة على نبوته
بل بحجج الدالة على الالوهية من بحجج الدالة على النبوة وان ثبت يتضح لك
صحة ما ذكرنا تامل في قوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه
اى ليكون حجة له عليهم دالة على نبوته والهيتنا فانهم كانوا يعتقدون
الاصنام ويذكرون لها غيرها وينكرون رسالة ابراهيم اذ لو اعترفوا
بها لاعترفوا بالهة غيرها واما قوله فيحتمل الكلام ولا يتضح المرام ركيك

فان

فان احتمال الكلام اذا كان لمحامل صحيحة من فضائل الكلام وحسنه فانه حينئذ
يكون من جوامع الكلم انتهى قوله وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم كيف
يحتمل ان يكون معناها آتيناها ابراهيم على قومه لتكون حجة على الوهيتنا
او على نبوته او عليهما جميعا وهذه الاحتمالات من حسن الآباء فكذلك
الاحتمال ههنا من حسن هذا الكلام لان كل محمل يصح ان يكون معنى مقصودا
فافهم قوله واصحابه الصحابي كل من صحب النبي عليه السلام مومنا سواء
كان في حال البلوغ او قبله طالت صحبته اولا وانتهم صحبه هو الصديق
رضي الله عنه ولذلك اطلق سبحانه هذا اللفظ من غير قيد عليه حيث قال
اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فان المطلق ينصرف الى الفرد الاتم
الاكمل فالصديق رضي الله عنه ثبت صحبته مع رسول الله بنص القرآن
وسايير الصحابة ثبت صحبتهم مع عليه السلام بالحديث والاخبار وابن خبر

القرآن من خبر الحديث والاخبار فانه كلام الله حقا انظر الى هذا الفضل
العظيم وايضا انظر الى قوله تعالى ان الله معنا حيث قالت وسبين لك انه
رضى الله عنه صاحب لرسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحب الله تعالى شأنه
وعز برهانه فثبت صحبته مع رسول الله من الآية نصرحا بقوله لصاحبه وكنا
ابلغ من الصريح بقوله معنا وصحبته مع الله تعالى كناية بقوله ان الله معنا
فمن رفضت الصدق والصديق انظر الى هذا التحقيق ذلك فضل الله
يؤتيه من يشآء والله ذو الفضل العظيم قوله فهذا الى آخره في جواب
اما مقدرا او متوهما ويقال لذكر اما بعد في الخطب فصل الخطاب واول من تكلم
كعب بن لوى احد اجداد النبي صلى الله عليه وسلم وكان من كبار ملوك العرب
وقبل قبس بن ساعدة ومن اشتهر باستعماله سحبان بن وائل شعر

لقد علم الحي اليمانون انني  اذا قلت اما بعد اني خطيبها قوله طريق الحق

اقول اى صراط الله فان الطريق هو الصراط والحق هو الله تعالى
لانه من اسمآء الحسنى وصراط الله هو الصراط المستقيم لقوله تعالى وانك
لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الارض
ويجوز ان يراد بالحق ما يقابل الباطل وعلى التقديرين المراد به دين
محمد عليه السلام لانه طريق حق وصراط مستقيم لقوله تعالى هو الذى ارسل
رسوله بالهدى ودين الحق ومن دينه عليه السلام يصل السالك الى الحق
سبحانه من غير عوج فهو طريق الحق تعالى وصراط مستقيم اليه ويحتمل ان يراد
محمد عليه السلام لانه عليه السلام هو الصراط المستقيم الى الله الحق كما مر من
تفسير الصراط المستقيم به عليه السلام ولانه عليه السلام طريق الى الحق
المقابل للباطل ومعنى هداه طريق الحق الذين يهدون الى محمد عليه السلام
او الى دينه الحق قوله وحانه جمع حام وهو الحافظ واشتقاقه من الحمى

يقول حميته حمايه اذا دفعت عنه وهذا شئ حمى اى محظور لا يقرب منه وحمى
كليب كان اذا مر بمرعى واعجبه حماه وعلامة حماه ان ياخذ جروا فيقطع اذنه
وذنبه ويتركه فى ذلك المكان بنيه فاذا سمعت العرب نباحه تجتنب ذلك المرعى
وفيه قول الشاعر شعر انت حمى لهامة بعد نجد وماء حمت مستباح
اى حميته اول ومعنى حماه الذين يحمون الدين طريق الحق اى الصراط المستقيم
عن الشيطان الرجيم القاعد عليه فانه قاعد عليه ليصل الناس عنه بقوله
لاقعدن لهم صراطك المستقيم وهم آل محمد واصحابه عليه السلام فانهم بانوار
علومهم يحمون سالكى الصراط المستقيم عن اضلال الشيطان الرجيم فهم
حماته فالمضمر عايد الى الطريق ويجوز ان يعود الى الحق اى الله سبحانه بمافى
الحديث الا ان لكل ملك حمى وحمى الله تعالى محارمه وكما ان لكل ملك حمى
كذلك لحماه حماه كذلك لحمى الله حماه يحمونه وهم آل محمد واصحابه فهم بعلومهم

سنوا الحرام من الحلال ونهوا عن الوقوع فى الحرام فهم يحمون الحرام ليبتعد
الناس عنه فهم حماه الله اى حماه حماه فالاضافه لادنى ملابسه كما تضاف
حماه الملك للذين يحمون حماه قوله دار السلام اى الجنه سميت بها لان الله
فيها يسلم على اهلها بقوله لتحيتهم يوم يلقونه سلام اى سلام الله عليهم و
لقوله سلام قولا من رب رحيم اولان تحيه اهلها بينهم سلام لقوله تحيتهم
فيها سلام اولان الملائكه يدخلون عليهم من كل باب ويقولون لهم سلام
عليكم اولان تحيتهم فيها سلامه من كل نصب ولغوب اولان السلام من اسماء
الله تعالى اضيف اليه للتشريف كما قال لبيت الله والاضافه الى خصوص
بهذا الاسم لما مر من الوجوه قوله الاحكام الشرعيه اقول الظاهر
ان المراد بالاحكام ههنا هى القضايا وهى المسايل الشرعيه فان الحكم
يطلق على القضيه كما قالوا القانون حكم كلى اى قضيه كليه وذلك لان اطلاق

العلوم على السابل اشهر صنى قبل ان حقيقه كل علم سابقه وقيل يجوز ان يراد
بالحكم نسبه امر الى آخر او ادراك وقوع النسبه اولا وقوعها وعلى التعاديد
معنى الشرعيه كونها ماخوذه من الشرع لا ما يتوقف على الشرع ليدخل فيها
سابل التوحيد واثبات الصانع قوله تعلق بكسر فيه العلم معنى تعلقها
بها ان يكون غايتها والمقصود من علمها كسبيه العمل كقولنا الصلوة فرض
فان غايته والمقصود من تعلمه اداء الصلوة في هذه الاوقات الخمسه وكذا
معنى تعلقها بالاعتقاد ان يكون المقصود من تعلمها الاعتقاد بها كقولنا
الله واحد فان المقصود من تعلمه هو الاعتقاد به فالاول علم عملي والثاني
علم اعتقادي فكلاهما منسوبان الى الغايه كالحكمه العمليه والعلميه فان قيل
الاعتقاد هو الحكم فيكون قولك حكم اعتقادي بمنزله قولك حكم حكمي
وبهذا انتساب الشي الى نفسه قلنا معنى قولنا حكم حكمي ان غايته تحصيله ليس

الا هو

لا شي آخر فان الاحكام منها ما يتوسل به الى غيره كالاحكام
المذكوره في العلوم الآليه ومنها ما لا يتوسل به الى غيره بل يكون المقصود
من تعلمه وتحصيله حصوله بنفسه وهذا اشرف من الاول والعلم الاعتقادي
من قبيل الثاني دون الاول والعلم العملي من قبيل الاول دون الثاني
وليس فيه انتساب الشي الى نفسه لوجود مغايره اعتباريه بين الغايه
وذيها قوله والعلم المتعلق بالاولى المراد بالعلم ههنا هي الملكه او التصديق
قوله وسموا ما يفيد معرفه الكلام الى انهم كانوا مستغنين عن الحد وبين
الى ان حصل الفتن فدونوا الاحتياج اليه وسموا من المدون ما يفيد
معرفه الاحكام العمليه عن ادلتها التفصيليه بالفقه فالاحكام ههنا بالمعنى
الذي مر ذكره قوله قال اهل الحق اقول الحق هو الله فانه من اسمائه
الحسنى فالمعنى قال اهل الله وهم اهل السنه والجماعه فانهم اهل الله على الحقيقه

وفي اشعار هذا الاسم من اسمايه الحسنى لانتساب اهل السنة والجماعة اليه
اباء واشعار بان من عداهم من الفرق من اهل الباطل لقوله تعالى
دلك بان الله هو الحق وان ما يدعون من دونه هو الباطل وحمل الحق
على هذا المعنى احق مما حمل عليه الشارح فانه المتبادر الى الفهم من لفظ الحق
وايضا هو اقرب الى المعنى اللغوى المتبادر الى الفهم وايضا اشعار
الى تعظيم اهل السنة والجماعة اكثر من اشعار ما ذكره الشارح ومقول القول
على هذا اما جميع ما فى الكتاب من عقايد اهل السنة او بعضه وعلى الثانى مراد
به من خالف السوفسطائية من اهل السنة والجماعة الحق يشمل المعتزلة ايضا
لانهم اهل حق بالنسبة الى السوفسطائية فى هذه العقيدة المخصوصة اعنى القول
بثبوت حقائق الاشياء قوله يطلق على الاقوال لان قيل اطلاق
اللفظ على معناه بل من قبيل اطلاق الوصف على الموصوف اى يوصف به

الاقوال

الاقوال والعقايد والاديان والمذاهب فيقال قول حق الى آخره قوله
الباطل وهو الحكم المخالف للواقع قوله واما الصدق فقد شارع اى لا فرق
بين الحق والصدق فى المفهوم ولكن شاع الصدق فى الاقوال خاصة اى
يوصف به الاقوال دون غيرها فالصدق اخص من الحق بحسب الاستعمال الشايع
وبحسب اصل الوضع مرادف له قوله الكذب وهو القول الغير المطابق
للواقع قوله فجميع الاشياء ثابتة فان قلت لو قال حقيقة الشئ ثابتة
لكان فيه رد على السوفسطائية فلماذا جمع قلت لو قال حقيقة الشئ ثابتة لكان فيه
رد على السوفسطائية دون الصوفية فانهم يقولون بثبوت حقيقة الحق دون
غيره فى جميعه الحقيقة والشئ رد على كلا الفريقين فافهم قوله ما به الشئ هو هو
قيل لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية لانا نقول الفاعل ما به الشئ
موجود لا ما به الشئ وذلك الشئ اذ الماهية ليست بجعل جاعل فان قلت الشئ يعنى

الموجود فيرد الاشكال قلت بعد التسليم فرق بين ما به الموجود موجود وبين
ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل هو الاول دون الثاني وبه يظهر ان
الضمير في للشيء انتهى اقول فعلى هذا يصدق التعريف على علل الماهية كالعلة
المادية والصورية والجنس والفصل الا ان يراد بما به جميع ما به الشيء هو هو
وحينئذ يندفع الاشكال ولكن يرد عليه انه لا يصدق على الماهية البسيطة
اذ لا جميع هناك الا بتاويل وقيل قد يجعل احد الضميرين للموصول فلا يتوهم
الاشكال اي النقض بالفاعل لكن ينتقض ح ظاهر التعريف بالعرض اذ الضاحك
ما به الانسان ضاحك اقول فيه ان المتبادر مما به الشيء هو هو ما به الشيء هو هو
في ذاته وهويته وبهذا ظاهر من لفظ هو هو اذ هو لا يستعمل الا في ذات الشيء
فلا يصدق التعريف على العرض فان الضاحك ما به الانسان ضاحك
لا في ذاته وهويته بل في عرضه وصفته فافهم وقيل ولو قيل في التعريف ما به

الشيء هو لكان احصر اقول يرد عليه النقض بالعلل المادية والصورية
ويندفع مثل ما مر قوله بديهي التصور اي معاني هذه الالفاظ كلها من
الشيء والموجود والثبوت الى آخرها بديهي التصور فيه انه ان اريد انها
بديهة التصور بالكنه فممنوع وان اريد بالوجه فسلم ولكن ليس هذا من
المتنازع فيه وانما النزاع في الاول وتفصيل ذلك في المطولات قوله
فان قيل فالحكم بثبوت الشيء قيل اورد العلامة انه ناشئ عما سبق
والمنشأ مجموع امور ثلثة تعريف للحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت
بمعنى الوجود اقول هذا القائل اصاب في قوله والمنشأ مجموع امور ثلثة
ولكن اصاب في بيانه حيث عد تعريف الحقيقة منها اذ لا مدخلية له في هذا مع انه بعيد
ولم يبين اي تعريف للحقيقة لها منها بل الصواب ان يقال المنشأ مجموع امور
ثلثة مرادف الشيء والموجود ومرادف التحقق والثبوت ومرادف الوجود

والثبوت فهذه ثلثة امور يلزم منها مرادف الثابت والشي والحقيقة
لان مرادف ماخذ الاشتقاق يستلزم مرادف المشتقات ومن مرادفها
يشاء السوال فلو فلت فلشاره امر واحد مرادف هذه الالفاظ المذكورة
لكفى فان الحقايق والاشياء والثابتة اذا كانت مترادفة يكون حقايق الاشياء ثابتة
بعد امنزلة قولك الامور الثابتة ثابتة قوله مفيد اى ليس بلغو وكيف لا يكون
مفيد امع انه قد يحتاج الى البيان اى الى الدليل والبرهان فان البيان
مستعمل في التصديقات فان قيل انه بديهي لا يحتاج الى البيان قلنا
كيف يكون بديهيا مع ان جميع الصوفية مدعون خلافه فهو محتاج الى البيان
بالبرهان فقوله ربما يحتاج الى البيان بيان واشارة الى فائدة بل بين التشبيه
المذكور في قوله كما ان واجب الوجود موجود اى كما ان واجب الوجود
موجود كلام مفيد قد يحتاج الى البيان والبرهان بالنسبة الى بعض الاذهان



كذلك حقايق الاشياء ثابتة كلام مفيد قد يحتاج الى البيان وليس مثل
الثابت ثابت فانه غير مفيد لاتحاد الموضوع والمحمول بالمفهوم ولا مثل انا
ابو النجم وشعري شعري فان هذا وان كان مفيد التغاير بمفهوم الموضوع
والمحمول لكنه لا يحتاج الى البيان اى الدليل والبرهان فانه تصديق بديهي
لا يحتاج الا الى تصور الطرفين اى انا ابو النجم المشهور بالفضايل وشعري شعري
المشهور بين الناس وقيل معنا قوله ربما يحتاج الى البيان اى فلما يحتاج الى
بيان معناه فان اكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى الا من كان غبيا وات خبير
بان لفظ البيان مستعمل في التصديق والبرهان اكثر فالتوجيه الاول انسب
قوله من تصورها والتصديق بها وباحوالها في افراد التصديق
وجمعيه التصور اشارة الى تعدد العلم التصوري المتعلق بالحقايق كتصور
الحد التام والناقص والرسم التام والناقص دون العلم التصديقي

فان التصديق بها او باحوالها علم تصديقي من نوع واحد من العلم والمراد
من التصديق بها التصديق بوجودها وهذا وان كان داخلا في التصديق
باحوالها لان الوجود من جملة الاحوال لكنه افرد منها تنبيها على تقدم
هذا التصديق على التصديق بالاحوال وتصريحا على الرد على من لا يزعم التصديق
بوجودها قوله للقطع دليل على تقدير الثبوت تقريره انه لو لم يثبت بتقدير
لكان المعنى بها اى العلم بجميع الحقايق متحقق وهذا غير صحيح للقطع بان لا علم بجميعها
ويرد عليه انه لو قدر الثبوت لكان المعنى غير صحيح ايضا للقطع بان لا علم بثبوت
جميعها قوله والجواب رد على الدليل تقريره لم لا يجوز ان المعنى ان العلم بجميعها
متحقق فان المراد الجنس ردا على القايلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقايق
ولا علم بثبوت حقيقة الشئ ولا بعدم ثبوتها هذا وانت خبير بان في
تقدير الثبوت تصريح على رد من زعم ان لا علم بثبوتها ولا بعدم ثبوتها

كما ان في قوله حقايق الاشياء ثابتة تصريح على رد من زعم ان لا ثبوت
لشئ من الحقايق ولو قال الحقايق ثابتة معلومة لكان احصر قوله ويزعم
انها اوهام وخيالات باطلة ان كان زعمهم هذا في الممكنات وماسوى
الله فهم الصوفية وزعمهم حق لقوله صلى الله عليه وسلم اصدق كلمة قالها الشاعر
قول لبيد الا كل شئ ما خلا الله باطل وان كان زعمهم في كل شئ فهو باطل
لا محالة ولست ادري لاى شئ يكتب مثل هذا الزعم الباطل في الكتب والدفاتر
وما اظن ذا حس يفوه به قوله وهم العنادية هم اندك لانهم يعاندون
الحقايق ويدعون كونها اوهاما وخيالات ويرد عليهم ان دعوى كونها
اوهاما وخيالات اعتراف بكونها اوهام وخيال فما هذا الخبال قوله
وهم العندية هم اندك لانهم ينكرون ثبوت الحقايق في نفس الامر و
يثبتونها عندهم اى في الاعتقاد لا شك ان العندية والعنادية ينكران

ثبوت للحقائق فی نفس الامر لکن العندیة یعترفون بثبوتها فی الاعتقاد
بخلاف العنادیة ویرد علیهم ان ثبوتها فی الاعتقاد ان کان مطابقا
لنفس الامر فیلزم ثبوت حقیقة فی نفس الامر وهذا ینقض مذهبهم وان لم یکن
مطابقا فلا ثبوت فی الاعتقاد ولا فرق بین المذهبین **قوله** ومنهم اللادریة
کما انک لعدم دریتهم بثبوت الحقائق ولعدم ثبوتها فهم لا ینکرون
ثبوتها فی نفس الامر کالفریقین الاولین بل ینکرون العلم بثبوتها ولا ثبوتها
فهذا هو الفرق بین هذه الفرق الثلث **قوله** انما نتم علی العنادیة لانه
یثبت حقیقة من الحقائق وهم ینکرون ثبوت حقیقة ما من الحقائق وقد
عرفت مما ذکرت لک ان العندیة ایضا ینکرون ثبوت حقیقة ما فی نفس
الامر وبهذا الالزام یثبت حقیقة ما فی نفس الامر فیتم علیهم ایضا **قوله**
الضروریات منها حسیات قبل هذا دلیل اللادریة وحاصله انه لا وثوق

بالعیان

بالعیان ولا بالبیان فتعین الوقوف والشک **اقول** الظاهر ان هذا
دلیل للفرق الثلث من السوفسطائیة اذ یمکن تقریرها علی مذهب کل من
هذه الفرق الثلث والذی یدل علی ذلک قول الشارح بعد الرد علی المستدلین
بهذا الدلیل والحق ان لا طریق الی المناظرة معهم خصوصا اللادریة اما
تقریره علی مذهب العنادیة فان یقال لا ثبوت لشیء من الحقائق اذ لو ثبت
شیء منها لحصل العلم بثبوت شیء منها والتالی باطل فالمقدم مثله اما بطلان
التالی فلان حصول العلم بثبوت شیء من الحقائق اما من الضروریات
واما من النظریات وکلاهما فاسد اما فساد الضروریات فلان
منها حسیات الخ واما فساد النظریات فلانها فرع الضروریات وفسادها
فسادها ویرد علیه غیر ما ذکره الشارح منع الملازمة لجواز ان یکون الحقائق
ثابتة غیر معلومة الثبوت واما تقریره علی مذهب العندیة فان یقال

لاشك في ثبوت الحقائق وشيوعها ليس في نفس الامر بعين ما قرر في تقرير الدليل على
مذهب العناد به فيكون ثابتة في الاعتقاد فان ظرف الثبوت منحصر في
هذين فاذا لم يكن في الاول يكون في الثاني واما تقريره على مذهب اللادرية
فظاهر بان يقال لا علم بثبوت الحقائق اذ لو كان علم بثبوتها فحصول ذلك العلم
اما من الضروريات او من النظريات اذ لا طريق لحصول علم ثالث عن هذين و
كلاهما باطل لعين ما مر واعلم انه لا يمكن لهذه الفرقة اللادرية استدلال فانه
بعضى الى الدرايه وهم ينكرونها فكما لا طريق الى المناظره معهم فكذا لا طريق
لهم الى المناظره وكذا لا يمكن للعنديه استدلال فانه يعضى الى ثبوت حقيقة
وهي كون الحقائق تابعه للاعتقاد وبهذا خلاف مذهبهم كما عرفت من انهم
ينكرون ثبوت حقيقة ما من الحقائق **قوله** قلنا غلط لحصول الجواب منع
بطلان التالي وتقريره ان قولكم في ابطال التالي ان الضروريات فاسدة

قلنا

قلنا فسادها غير مسلم قولكم لان منها حسيات والحس قد يغلط لا يدل على فساد
كل الحسيات لان وقوع الغلط في بعضها لاسباب الغلط فيه لا ينافي عدم
وقوع الغلط في اكثرها لانتفاء اسباب الغلط وكذا قولكم ان البديهيات
يقع فيها اختلاف لا يدل على فسادها وعدم بداهتها لان وقوع الاختلاف
في البديهي لعدم الالف به او لخفاء في التصور لا ينافي البداهة ولا يوجب
الفساد فيمكن حصول العلم من البديهيات كما امكن حصوله من الحسيات
وكذا قولكم ان النظريات فرع الضروريات وفسادها فسادها ممنوع اذ
ليس فساد في كل الضروريات بل في بعضها وفساد بعضها لا يوجب
فساد كل النظريات بل يوجب فساد بعضها ولذا كثر الاختلاف في
الانظار وكثرة الاختلاف فيها لفساد بعض الانظار لا ينافي حقية بعض
النظريات الحاصلة من بعض الانظار الخفية فهذا تقرير الجواب وتفصيله على

الوجه الصواب قوله واسباب العلم جواب سوال يشاء من قوله والعلم
بها متحقق فكان قائلا يقول من اين يحقق العلم بها فاجاب عنه بقوله واسباب
العلم اى يحقق العلم بها من اسبابه الثلثة قوله يشمل ادراك الحواس اقول
اراد بذلك ادراك حواس الناس لا ما يشمل ادراكهم وادراك البهايم
فان ادراك البهايم خرج من قوله لمن قامت فان من انما يستعمل فى ذوى العقول
والبهايم ليست منها فلم يعد الشارح ادراك البهايم من العلم فسقط ما قيل عليه
من ان عده اى عد ادراك الحواس علما يخالف العرف واللغة فان البهايم ليست
من اول العلم فيها بل اقول وليس سلم انه عده علما فلانم انه يخالف العرف واللغة
كيف والقران انزل على اللغة وقد عد البهايم من ذوى العلم حيث قال
والطير صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه فاثبت العلم للطير وهى من البهايم
قوله صفة يوجب تميز بتفصيل بهذا التعريف ان العلم صفة فى محل متعلقة





يوجب ان يكون محلها متميزا لمتعلقها اى مدركا له غير الا يحتمل المتعلق نقيض
ذلك التميز وذلك التميز فى التصور هو الصورة الحاصلة والمتعلق الماهية و
معنى عدم احتمالها للنقيض انها لا يحتمل امتناع ان يطابقها صورة لغرى منافية
لتلك الصورة المطابقة لها كالانسان فانه اذا حصلت فى الذهن صورة
مطابقة كالحيوان والناطق فلا يحتمل ان يطابقه صورة لغرى منافية للصورة
الاولى كالحيوان الصاهل والتميز فى التصديق الاثبات او النفى والمتعلق
الطرفان ومعنى عدم احتمالها للنقيض فى صورة الاثبات انها لا يحتمل ان
او الشك او الوهم ومعنى عدم احتمالها للنقيض فى صورة النفى انها لا يحتمل
ان يتعلق بها الاثبات او الشك او الوهم كقولنا الانسان ليس بحجر فان هذين
الطرفين لا يحتمل ان يتعلق بها الاثبات او الشك او الوهم عند من يتصور
ان الانسان ليس بحجر هذا التفصيل بهذا التمام قوله بناء على عدم التقييد

بالمعانى فنه اشار الى عدم شموله لادراك الحواس على تقدير التقييد بالمعانى كما قيل
العلم صفة توجب تميزا بين الموصوف على تقدير المعانى اذا المراد بالمعانى ما يقابل
الاعيان المحسوسة فخرج بها الاحساسات فان قلت فعلى هذا لا يمكن تعلق
العلم بالجزئيات المحسوسة قبل الاحساس مع انه تعلق لها فلت العلم تعلق
بها قبل الاحساس هو علم كلى بهو صفة توجب تميزا بين المعانى فان ادراك زيد
مثلا قبل رويته لا يكون الا على وجه كلى واما ادراكه حين الرويه فهو على وجه
جزئى ولكنه ليس بعلم على هذا التفسير وما قيل من ان الامر فى ادراكه بعد الغيبه
عن الحواس مثل ليس بصحيح اذ لا اشكال فيه لان ادراكه ان كان بعد غيبته
عن الحواس الظاهره والباطنه كلها فهو ايضا كلى لان العقل لا يدرك الا
الكليات فهو من جملة من المعانى وان كان بعد غيبته عن بعض الحواس
اى الظاهره دون الباطنه فادراكه قد يكون ايضا على وجه جزئى وهو ليس



يعلم بل هو احساس فان العلم صفة توجب تميزا بين المعانى لا بين الامور المحسوسة
المدركة بالحواس فافهم قوله لاحتمال التعريض بهذا احتمل معانى منها ما مر وهو
الصحيح ومنها ان يكون فاعل يحتمل ضميرا عايدا الى الصفة ومنها ان يكون فاعله
ضميرا عايدا الى التميز ومنها غير ذلك فتامل فى ذلك قوله بناء على انها لا تناقض
لها على ما زعموا قيل فيه لضعف قولهم تناقض المتساويين متساويان وقولهم عكس
التناقض احد النقيضين الموضوع محمولا ونقيض المحمول موضوعا والحق ان التناقض
عبارة عن التمانع بالذات لا يوجد فى التصورات اذ لا تمانع بينها لان التمانع
لا يوجد بدون النسبة وهى لا يوجد فى التصورات واما التناقض بمعنى
التمانع بالذات فيوجد بينها ولذلك قيل نقض كل شى رفعه سواء كان
رفعه فى نفسه او رفعه عن شى والاشهر هو الاول وقول المنطقيين فى نقيض
المتساويين وعكس النقيض محمول على المجاز فقيل على تقدير ان لا يكون لها تناقض

يلزم ان يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط في العلم وبعض
التصورات لا مطابقة فيها كما اذا راينا حجرا من بعيد فحصل منه صورة
انسان اقول فيه نظر فان التصورات الغير المطابقة وان لم يكن لها
تعاين لكنها خارجة عن حد العلم بقوله بوجب تميز اعلم ان المراد بالتميز هو التميز
حسه المطابق لنفس الامر فانه هو التميز حقيقة وبهذا هو المتبادر عند اطلاق لفظ
التميز وفي التصورات الغير المطابقة لا يوجد تميز في نفس الامر بل تميز عند المدرك
غير مطابق لنفس الامر ثم اجيب عنه بوجه آخر فان تلك الصورة صورة الانسان
وتصور له مطابق له والخطاء في الحكم بان هذه الصورة لذلك الحجر وفيه
نظر لانه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فالمتصور في
المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة للملاحظة مع انها غير مطابقة له
وبهذا النظر لا يرد على الجواب الاول الذي ذكرته واقول قوله على ما زعموا

طفل

يحتمل ان يكون اشارة الى تضعيف قوله من قال بشمول هذا التعريف
للتصورات بناء على انها لا تقبل طها وذلك لان المتبادر من قوله لا يحتمل
النقيض ان يكون للتميز نقيض ولكن لا يحتمله كما في التصديقات اليقينية ولما
لم يكن للتصورات نقيض لم يكن شاملا لها بناء على المتبادر قوله
للمخلوق من الملك والانس والجن بخصيص المخلوق بهذه الانواع الثلثة بناء
على ما هو المشهور من اطلاق المخلوق عليها والا فبحسب اصل مفهومه اعم
منها وايضا لا عرض شعلق بعلم اسباب علم غيرها من المخلوقات كالحيوانات
اقول والاولى تعميم المخلوق فان لغير هذه الانواع ايضا علم يحصل بالحواس
وبالخبر الصادق شهد ذلك قصة سليمان عليه السلام مع الهدهد ومع النمل
كما لا يخفى على المتامل في القرآن العظيم ولا شك ان معرفة ذلك بعض معرفة رسالة
نبينا صلى الله عليه وسلم الى المخلوقات عامة وبهذا عرض كل مقصود عند اهل الحق

هذا وتقدم الملك لان الاهتمام باظهار مخلوقيه الملايكه اقوى واكثر من الاهتمام
باظهار مخلوقيه الانس والجن فان المشركين زعموا ان الملايكه بنات الله وكذا تقدم
الانس على الجن لذلك فان اليهود قالوا عزير بن الله وقالت النصارى المسيح ابن
الله تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولان مخلوقيه الانس اظهر من مخلوقيه الجن
ولذا قوم انكروا وجود الجن ولان في توسيط الانس نحو اشارة الى انه خير منهما كما قيل
من ان خير الامور اوسطها قوله لانه من الاسباب بيان لقوله لذاته فسقط
ما قيل ان علمه سبحانه ليس بالذات لانه عالم بالعلم لا بالذات لان كونه عالما بالعلم لا ينافي
كون علمه لذاته اى لا لسبب كالحواس وغيرها قوله الحواس السليمه والخبر الصادق
والعقل قيد للحواس بالسليمه لانها لو كانت ماؤفه لاوجب العلم بل اوجب الجهل
كالحول وقيد للخبر بالصادق لان الخبر الكاذب من اسباب الجهل وليس من اسباب
العلم فان قلت لم لم تقيد العقل بالسليم مع ان العقل الماؤف لا يوجب العلم

قلت

قلت لما ان في لفظه مانعا عن تقييده بالسلامه فان العقل هو الذي يعقل صاحبه
عن الجهل فالعقل الماؤف كلا عقل وقدم الحواس لانها اول سبب العلم
فان المحسوسات اول ما يحصل من الادراكات وفي تعقيبه بالخبر الصادق اشارة
الى ان افادة الخبر الصادق للعلم انما يكون بعد سلامة الحس فانه انما يفيد
اذا كان السمع سليما وايضا هو يرجع الى الحواس الا انه افرد لما سيجي ذكره
انشاء الله تعالى قوله فان قيل لما كان محصول السؤال السؤال ان المراد بالسبب ههنا هو
السبب المقتضي اكثر من ثلثه فلا يصح قوله واسباب العلم ثلثه ومحصول الجواب
ان المراد هو السبب المقتضي والحصر في ثلثه بناء على عادة المشايخ حيث
يعدون معظم اسباب العلم ثلثه وقيل محصول السؤال ان معنى السبب منحصر
في هذه الاقسام الثلثه ولا يمكن ارادة واحدة من هذه الاقسام ههنا
اذ على تقدير ارادة واحدة منها لا يصح قوله ثلثه ومحصول الجواب ما مر وقيل

محصول الجواب على كلا التقريرين ان المراد بالسبب هو السبب الظاهري
الا ان المدركات التي يسبب الحواس لما كانت غير مشكوك فيها جعلوها سببا على حدة
والخبر الصادق وان كان داخلا في ادراك الحواس لكون طريقه السمع الا انه
لما كان اكثر العلوم الدينية مستفادا منه جعلوه سببا براسه وان كان مرجع
الكل الى العقل هذا وانت تعرف ان التقرير الاول اولى من هذا اذ على
تقدير ارادة السبب الظاهري يلزم على المصنف امران احدهما ان السبب الظاهري
غير متعدد وقد جعله متعددا وثانيهما انه على تقدير كونه متعددا فهو اكثر
من ثلثة وقد حصله المصنف منحصرا في ثلثة وبهذا التقرير لا يدفع الامرين
كما يبنى وعلى تقدير ارادة السبب المفيد لا يلزم عليه الا امر واحد وهو كونه
اكثر من ثلثة وقد حصره فيها والتقرير الاول يدفع بهذا بان بهذا الحصر
مبني على عادة المشايخ من الاعراض عن بعض مقامات العكاسة ومحصوله ان

السبب

السبب المفيد وان كان اكثر من ثلثة لكن الذي منها حسن بان يعد سببا
للعلم ليس الا الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل وما عدا ذلك فارجاعه
الى العقل او الى الحواس اولى اذ لا كثير جدوى فيه كما في كل واحد من هذه الثلثة
فان قلت لم لم يرجع الكل الى العقل مع انه يمكن ارجاعه اليه فان الخبر الصادق
راجع الى الحواس لكون طريقه السمع والحواس راجعة الى العقل لكونه هو المدرك
لصنعه قلت اما الحواس فلكونها موجبة للعلم من غير عقل كما في البهايم كما عرفت
ويشهد بظواهر القرآن كقوله تعالى حتى اذا اتوا على وادي النمل قالت نملة
يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون اذ
يعلم منه ان النملة لمارات سليمان عليه السلام وجنوده وشاهدت كثرتهم
علمت انهم يحطمون النمل ولكون معلوماتها غير مسكوكة اصحت لان تعد سببا
على حدة للعلم واما الخبر الصادق فلكونه موجبا للعلم من غير حاسة ظاهرة وعقل

ظاهر كما فى الاشجار والاحجار برسالة نبينا صلى الله عليه وسلم كما قال الشاعر

جاءت يدعونه الاشجار ساجدة  تمشى اليه على ساق بلا قدم استحق

لان يعد سببا براسه فوجه الحصر على هذا ان سمت العلم ان كان مختصا بالحيوان

العقول فهو العقل وان لم يختص بهم فاما ان يختص بهم بالحيوان فهو الحس

وان عمه وغيرهما فهو الخبر الصادق فافهم فانه دقيق وبالفهم حقيق **قال**

العقل حاكم بالضرورة بوجودها **اقول** لاشك ان العقل لا يحكم بالضرورة بوجود

الحواس بمعنى القوة اى العرض القائم بالغير فان هذا الحكم ليس بضرورى ولذلك

اختلف العقلاء فيها فمنهم من قال بانها قوى ومنهم من قال انها ملائكة قيل

المراد بالقوة مبداء التاثير سواء كان عرضا او جوهرا كالملك والعقل يحكم

بوجود الحواس بمعنى القوى بهذا المعنى **قلت** الحكم بوجود الحس بهذا المعنى ضرورى

لا شاهد ولكن الحكم بتعدده ليس بضرورى بل هو نظرى لا يثبت الا بالبرهان الجواز

ان يكون



ان يكون قوة واحدة كاللامسة التى توجد فى سائر الاعضاء الظاهرة

مدركة لجميع المحسوسات من المسموعات والمبصرات والمشمومات والمطعومات

والملموسات لكن يكون ادراكها للمسموعات مثلا يكون مشروطا بكون تلك

القوة ظاهرة فى الاذن وادراكها للمبصرات يكون بكونها ظاهرة العين

وبهذا ادراكها لكل محسوس يكون مشروطا بظهورها فى عضو من الاعضاء

وح لا يكون متعددا كما ان اللامسة مع وجودها فى جميع الاعضاء الظاهرة

ليست متعددة **فان قلت** تعدد الافعال كالسماع والرؤية والشم والذوق

واللمس يدل على تعدد القوى لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد **قلت**

الحكم بتعدد القوى لا يكون ضروريا لانه موقوف على مقدمة نظرية وهى ان الواحد

لا يصدر عنه الا الواحد على انا نقول تلك المقدمة غير صحيحة ولو كانت صحيحة

فلا يلزم منه تعدد القوى لانه يجوز ان يكون قوة واحدة ويصدر عنه

افعال كثيرة ولكن شرائط كثيرة وههنا كذلك اذ هذه القوة شرطا عضو يصدر
عنها فعل آخر كما قلنا وايضا يلزم من صحتها التعدد في كل قوة من القوى لان
ادراك كل قوة مختلفة فان ادراك الضوء مثلا غير ادراك الظلمة فيلزم تعدد
القوة الباصرة وبهذا البيان في سايرها ولذلك ذهب بعضهم الى ان
القوى ثمانية وذهب آخرون الى انها تسعة لان القوة اللامسة عند الاولين
اربعة وعند الاخرين خمسة احدها الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين
الرطب واليابس والحاكمة بين الخشن والشبل والحاكمة بين الاملس والخشن والحاكمة
بين الصلب واللين ومن جعلها اربعا اسقط الحاكمة بين الخشن والشبل ومن
ومن التزم تعدد اللامسة لتعدد افعالها يلزمه ان يقول ان القوى اكثر من ثمانية
او تسعة لان المطعومات ايضا مختلفة فلابد ان يكون الحاكمة بين الحلاوة والحموضة
غير الحاكمة بين المرارة والتفاهة الى غير ذلك وكذلك المبصرات والمسموعات

وشرط عضو آخر يصدر عنها فعل

والمشمومات ايضا مختلفة فلابد ان يكون الحاكم بين المختلفين من كل محسوس
غير الحاكمة بين مختلفين من هذا المحسوس مثلا يكون الحاكمة بين النور والظلمة
غير الحاكمة بين السواد والبياض وهكذا في سايرالمحسوسات **قوله**
متلافيان ثم يفترقان في افرادهما بعد التلاقي مذهبان احدهما مذهب
جالينوس فانه يقول انهما منبتان من مقدم الدماغ احدهما من يمينه
والاخرى من يساره والنابتة من اليمين يذهب يسرة والنابتة من اليسار
يذهب يمنة الى ان يلتقيان ثم يفترقان بالانعطاف بان ينعطف النابتة
من اليمين فتذهب الى العين اليمنى والنابتة من اليسار يذهب الى العين
اليسرى وغيره يقول انهما يفترقان من غير انعطاف فتذهب النابتة من اليمين
الى العين اليسرى والنابتة من اليسار الى العين اليمنى فالقطع على هذا
صليبي في الجبهة وعلى الاول في الوجه نقطة **الاول** وعلى هذا ظهر فساد ما قيل

والمشمومات

ولد صالح

ان فيه اشاره الى انهما لا ينفاطعان على هيئة الصليب لان هذا كما عرفت
تشمل المذهبين فافهم قوله فلا يتم دلايلها على الاصول الاسلامية لو لم يتيد
هذا لكان اولى لان دلايلها لا يتم على اصول الفلاسفة ايضا لانه موقوف على
ان يكون كل واحدة من الحواس واحدا حقيقيا وليس كذلك لان لكل منها
جهات ستى كالامكان والحدوث والعرضية وغيرها فلم لا يجوز ان يكون القوة
واحدة ويصدر عنها لكل جهة اثر وايضا كيف يجوز ان يصدر عن قوة واحدة
آثار مختلفة باعتبار ظهورها فى اعضاء مختلفة كما مر فهذا مما يرد على هذا على
اصول الفلاسفة فلا يتم على اصولهم ايضا ولذلك اختلفوا فى عددها فمنهم من
يقول بانها خمسة ومنهم من يقول بانها ثلثة قوله السمع تقدم لان العلوم الذى
يحصل بالسمع اكثر مما يحصل بسايز الحواس ولان العقايد السمعية فى المبداء والمعاد
انما يحصل به قوله قوة موضوعة فى قوله موضوعة اشاره الى انها



ودايع من الله سبحانه عند العباد وسئال عنها يوم التناد كما قال ولا تقف
ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفواد كل اولئك كان عنه مسئولا
وبه فسر قوله تعالى والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون قوله فى العصب
التحقيق بانه موضوع فى الروح النفسانى الجايى من الدماغ الى العصب المفروش
فى مقعر الصماخ والدليل على ذلك انه اذا حصل سد فى بطون الدماغ كما فى
الصرع والسكتة مثلا بطل السمع او ضعف مع وجود العصب المفروش
على حاله واما الدليل على ان الروح يأتى الى العصب فيظهر تلك القوة انه اذا
حصل آفة فى هذا العصب بطل السمع او ضعف قوله يدرك بها الاصوات
لم يبين ههنا طريق الادراك كما بين فى سايز الحواس لان فيه اختلافا كثيرا
فمن منهم من ذهب الى ان ادراك هذه القوة بطريق الانطباع بان ينطبع
صورة المرئى فى الرطوبة الجليدية فتدرك ومنهم من ذهب الى انه بالشعاع

ثم اختلف القايلون به فمنهم من قال انه يخرج الشعاع المخروط المصمت
ومنهم من قال يخرج الشعاع المخروط الغير المصمت ومنهم من قال يخرج
الشعاع الغير المخروط بل قال بالشعاع المستقيم كالخط ومنهم من لم يقل بخروج
الشعاع بل قال بالشعاع مالا حاله وهو ان الهواء الذى بين العين وبين
المرئى تكيف بكيفية الشعاع الذى فيها ويصير ذلك آلة فى الابصار ولكل
من الفرق دلايل يطول الكتاب بذكرها ولا طايل تحتها والحق انه لا سبيل
الى معرفة ذلك بالاستدلال وانما المعلوم ان الله سبحانه خلق العين بحيث
يحصل الانطباع ويخرج منها الشعاع وذلك لان بعض اجزائه جسم صقيل كالمرآة
قابل للانطباع وذلك هو الرطوبة الجليدية التى ينطبع فيها صور المحسوسات
ما دام الانسان حيا وبالانطباع فيها وعدمه يفرق بين الحى والميت
فان الميت لا ينطبع فى عينه شئ وفى الحى ينطبع وبعض آخر جسم نورانى يخرج منه

الشعاع.



الشعاع كما يخرج من الشمس وذلك هو الروح النفسانى الذى هو جسم
لطيف بخارى نورانى ولكل من الجزئين مدخل فى الرويه على سبيل جرى العاده
الالهيه ولذلك اذا غلظت الرطوبه الجليديه بحيث لا ينطبع فيها شئ لعدم الابصار
وكذلك اذا غلظ الروح وتكدر بحيث لا يخرج منه الشعاع لعدم الابصار ايضا
ولهذين الامرين زعم كل من الفريقين ما زعموا ليس واحد من الامرين ولا كلاهما
سببا تاما ولا سببا ناقصا بمعنى ما يتوقف عليه الشئ وانما السبب للابصار وغيره
هو الله العزيز الغفار وهذه الآلات عاديه جرت العاده الالهيه بخلق الابصار
بعدها لا التوقف الخلق عليها بل لاظهار الحكمة وستر الصنعة ولذلك يرى بعض
الاولياء ما يرون من وراء حجاب غلظ كجدار ونحوه وقال صلى الله عليه وسلم
انى لاراكم من وراء ظهرى ولا شك ان فى الرويه من وراء الظهر ليس انطباع
ولا خروج شعاع قوله والشم ناخر عن البصر مع انه مثل السمع فى كون الهواء

شرطانی ادراکه وهذا المنع ینقض بعنیب السمع به لان البصر بعد السمع اقوی
سبب للعلم ولان مدرکه اشرف من مدرک غیره کالشم وغیره فان البصر یدرک
الانوار الشریفه بل هو مدرک اشرف الانوار فی دار القرار وهو نور وجه
الله العزیز الغفار قوله الثانیتین تحمل الماء والبآء فیکون من السواو من
النبت والاول احسن فافهم قوله بطریق وصول فیه اشاره الی انه اختار
ان سبب الشم وصول الهوآء المتکیف بکیفیه ذی الرایحه کما ذهب الیه قوم لا الهوآء
المختلط بالاجزآء اللطیفه من ذی الرایحه کما ذهب الیه قوم آخرون فان هذا
لیس بسببه والا لزم انفصال الجسم المشموم من ثمه کثیر الانفصال لهوآء کثیره منه
ولیس کذلک لان الجسم المشموم کالمسک والعنبر یبقی علی حاله مده مدیده ولا ینقص
منه شی اصلا وایضا لو کان الشم بانفصال لهوآء من المشموم لزم ان لا یدرک
الرایحه البعیده سرعه ولیس کذلک فان کثیرا من الحیوانات یشم بعض الروایح



من مسافه بعیده کثلثین فرسخا واکثر والجواب یجوز انفصال اجزآء لطیفه
کثیره من المشموم مع بقاء ه علی حاله مده مدیده من غیر ظهور نقص فی جسمه بعید
هذا والبعد من هذا لا یجوز انفصال اجزآء کثیره ووصولها من مسافه بعیده بسرعه
الی حیوان من شم قوله یرد علی ما اختاره الشارح ان الهوآء بسیط والبسیط
لا یتکیف بکیفیه ذی الرایحه لانها کما یقرر من الاعراض التابعه للمزاج فلا تکیف لها الا
المرکبات اللهم الا ان یقال ترکب الهوآء المحیط بالابدان والحق ان سبب ادراک
الرایحه قد یکون انفصال اجزآء من ذی الرایحه اذا اختلطت بالهوآء الواصل الی
الحیوان ولذلک بالنار یظهر رایحه اجسام صعیفه الرایحه وتقوی طبعا کثیرا رایحه
القویه منها وقد یکون بتکیف الهوآء بکیفیه ذی الرایحه ولکن هذا اکثر واظهر فلیس
هذا دایما ولا ذاک فمن ادعی الدوام اخطاء قوله والذوق تعقیب الشم
الشم بالذوق لکونهما متشابهین فی طریق الادراک فان طریق ادراک الذوق قد یکون

بتكيف الرطوبة اللعابية بكيفية الطعم فيكون المحسوس نفس الرطوبة بلا واسطة
وقد يكون بانفصال بعض آراء ذى الطعم واختلاطها بالرطوبة اللعابية فتوصلها الى
الذائقة فيكون المحسوس هو المطعوم والرطوبة بكون واسطة كالهواء فى الشم فافهم
قوله واللمس هذا اعم من سائر القوى ولذلك يوجد فى اكثر البدن ولا تخلوا
منها حيوان وان كان تخلو من غيرها كالخراطين فانها عديمة القوى الا اللامسة
منها ولعمومها قدمها بعضهم فى التعداد ومنهم من قدم الباصرة لكونها
اظهر وادركها اشرف واعلا ولكل وجه قوله فى جميع البدن كانه اراد به جميع
ظاهر البدن كالجلد والا فليس اللمس فى جميع البدن باطنا وظاهرا فان كثيرا من الاعضاء
الباطنة ليس لها حس اللمس كالكبد والرية والكلية اذ هذه الاعضاء خلقت عديمة
الحس وانما الحس فى الاغشية المحيطة بها وانما خلقت عديمة للحس لئلا تتضرر بكثرة
ما يصادمها من الموذيات مر الكائنات والفضلات فان الكلية مجمع الفضلات

والعلة



والعلة والرية فى الكائنات فى جميع الاوقات بل تقول بعض الاعضاء الظاهرة
ايضا ليس لها حس اللمس كالشعر فانه عضو كالى فى ظاهر البدن غير حساس فليوقاك
فى جميع الجلد واكثر اللحم لكان اولى وانما جعل فيها لان كل جزء من البدن تتضرر
مماسة الخارج عن الاعتدال كالهواء الحار والبارد وينتفع مماسة المعتدل كالبدن
الناعم والهواء المعتدل فيجب ان يكون آلة القوة المدركة له مكشوفة ملاقية له
فلذلك جعلت فى جميع الجلد ولما كان الجلد فى معرض الافات الخارجية والداخلية
مما يندفع من الاعضاء الباطنة بدفع الطبيعة الفضلات من الاعضاء الرئيسة
والشريفة الى الجلد حماية للاشرف بالاخس وذلك مما يوجب بطلان هذه القوة
او نقصانها جعل اللحم الذى تحت الجلد حساسا لتقوم مقامه اذا نالته آفة خارجية
او داخلية ولذلك ايضا جعل اللمس فى كل حيوان بخلاف سائر القوى قوله
على نوعين اى الحر الصادق الذى يفيد العلم اليقينى على نوعين والا فالحر الصادق

على انواع شتى كالاخبار الصادقة الصادرة من العدول من الناس فانها اخبار
صادقة لان لنبيها خارج نطاقه ولكنها لا تفيد العلم بل تفيد الظن وكذلك الخبر الصادق
الصادر من قوم لا تتصور تواطئهم على الكذب لغرض خارجي لا لكثرتهم وكذلك
الاخبار الصادقة الصادرة من الناس فانها صادقة مع عدم افادتها الظن
ايضا قوله وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا تتصور تواطئهم على الكذب لو
قال هو الخبر الصادر الثابت عن قوم الى آخره لكان احصر واولى لجواز ان يحصل
التواتر عن كتب قوم لا تتصور توافقهم على الكذب فافهم قوله فانا نجد
من انفسنا لو قال في هذا الامر مثل ما قال في الثاني من حصوله للمستدل وغيره
كالصبيان لكان اولى لان هذا ايضا يحصل للصبيان ايضا فانه لو سئل عن صبي
يعلم بالتواتر وجود مكة من ان علمت وجود مكة مسئول بما سمعت من الناس
ولا شك ان هذا هو العلم بان التواتر يفيد العلم وهو ضروري لحصوله للصبي الذي



لا يقدر على الاكتساب قوله واما خبر النصارى الى قوله متواتر ثم
لو قال واما خبر النصارى بقتل عيسى وخبر اليهود بتأبيد دين موسى فغير صادق
فكيف يبلغ حد التواتر لان المتواتر من اقسام الخبر الصادق للكان اولى ثم ليلا
يتوهم انه صادق لكنه غير متواتر اما انه غير صادق فلان القرآن ناطق بخلافه
كقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وقوله قل يا ايها الناس اني رسول
الله اليكم جميعا وقوله تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا
الى غير ذلك من الآيات قوله شرط فيه الكتاب بان يكون نازلا عليه او يكون معه
وان كان نازلا على غيره فلا يرد الاعتراض بان عدد الرسل زايد على عدد الكتب
فكيف يكون الكتاب شرطا في الرسول وبعضهم اشرط في الرسول مع الكتاب
ان يكون له حكم لم يكن في دين من قبله والنبي من يدعو الى دين من قبله وقيل
الرسول من نزل عليه جبرئيل عليه السلام والنبي من سمع صوتا او رأى رؤيا كل ذلك بعد

التحدی والدعوی قوله فانه اعم علی تقدیر عمومه لایکون للخبر الصادق منحصرا
فی القسمین المذکورین لان خبر النبی علیه السلام ایضا خبر صادق مفید للعلم الا
انه لم یذکره لکون حکمه حکم الرسول لانه یستدل علی صدقه ایضا بالمعجز. والنبی لفظ
منقول فی العرف عن مسماه اللغوی الی معنی عرفی لمناسبة بینهما واختلف فی المعنی
اللغوی فقیل هو المبنی واشتقاقه من النباء بمعنی الخبر وبهذا المعنی حاصل فی المعنی
العرفی لانه عن الله سبحانه وقیل مشتق من النبوة وهو الارتفاع بقال نبا
فلان ای ارتفع وعلا وبهذا المعنی ایضا حاصل فی العرفی لان النبی موصوف بذلک
لعلو شانه وسطوع برهانه وقیل من النبی وهو الطریق وهو ایضا حاصل لانه
وسیلة الی الله ولذا فسر قوله اهدنا الصراط المستقیم لمحمد صلی الله علیه وسلم قوله
والمعجزة امر خارق للعادة اختیر به عن السحر فان السحر لاخرق العادة فی نفس
الامر ولذلک فی سحر. بل فی الحس کما قال سبحانه وتعالی فی قصة سحر موسی یخیل الیه

من سحرهم انها تسعی واما المعجز، فهی خرق العادة فی نفس الامر ولذا قال فی سحر
موسی علیه السلام فالقاها فاذا هی حیة تسعی ای فی الواقع لا فی الخیال ولذا قال
سنعیدها سیرتها الاولی وبهذا اولی مما قاله بعضهم ان السحر لیس مرالخوارق
لانه مما یترتب علی اسباب کلما شرعا احد خلقه الله عقیبها البته فیکون من ترتب
الامور علی اسبابها کالاسهال بعد شرب السقمونیا الا یری ان شفاء المرضی بالدعاء
خارق وبالادویة غیر خارق واعلم ان سبب خرق العادة ان کل شی عبد لله
تعالی مطیع لاوامره ونواهیه کما قال ان کل من فی السموات والارض الا آتی
الرحمن عبدا وقال وان من شی الا یسبح بحمده ولکن لا یفقهون تسبیحهم وقال یسبح
یسجد ما فی السموات وما فی الارض الی غیر ذلک من الآیات البینات الدالة
علی اطاعة ما فی الوجود لله الملک المعبود فاذا اصطفی الله عبدا من عباده من الناس
او کل شی انه یطیعه فیما امره وینهاه ولذا اذا امر نبی حجرا او شجرا او امر من الامور

كقولنا الشاعر جاءت يدعونه الاشجار ساجدة

تمشي اليه على ساق بلا قدم قوله من قضايا المراد بها ما فوق قضية واحدة

فان الجمع عند المنطقيين هو ما فوق الواحد وانما قلنا ذلك ليشمل قولنا العالم متغير

وكل متغير حادث فانه قول مؤلف من قضيتين وبهذا القيد يخرج المعرف فانه قول

مؤلف ولكن ليس تاليفه من قضايا بل من المفردات وكذلك يخرج القضية الواحدة

البسيطة لانها مركبة من المفردات قوله لذاته احتراز به عن القول المولف من

اقوال يستلزم قولا آخر لا لذاته بل لمقدمة اجنبية كقولنا اما ان لب وب

مساويا فانه مؤلف من اقوال ويستلزم لقول آخر وهو ما مساو لج بواسطة

مقدمة اجنبية هي قولنا مساوي المساوي مساو فلولا هذه المقدمة لم يكن

الاستلزام وكذا الاستلزام في قولنا اما بين لب وب مباين لج

لان مباين المباين لا يلزم ان يكون مباينا فان قيل بهذا التعريف يصدق



ما يلزمه

على القضية المركبة المستلزمة لعكسها قلنا فرق بين ما يلزم عنه لذاته وبين

وعكس القضية لازم لها لانه يلزم منها قوله هو العالم فان قلت لا نحصر

في العالم لصدقه على المعدمات فانها شيء يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى

العلم بمطلوب خبري فلا يستقيم بهذا الحصر قلنا المعدمات ايضا من العالم فان

المراد به ما سوى الله وهي مما سواه فيستقيم الحصر ايضا من العالم فالتعريف

الاول يكون اعم لصدقه على المعدمات ايضا بخلاف التعريف الثاني

فانه يصدق عليها فقط وقيل المراد بالنظر النظر في احواله فلا يصدق

على المعدمات فيستقيم الحصر وفيه ان النظر الصحيح في احوال المعدمات يوجب

العلم بمطلوب خبري اذ لا شك انا اذا نظرنا في احوال قولنا العالم حادث

وكل حادث له صانع وعرفنا حالهما قدمنا ما حاله يقتضي التقدم وجعلنا

صغرى ولقونا ما حاله يقتضي اثنا خبر فيوصل بذلك الى مطلوب خبري وهو

وهو قولنا العالم له صانع فهذا التعريف ايضا يصدق على المقدمات
فلا يستقيم الحصر في العلم قوله بلزم من العلم به العلم بشئ آخر بطريق النظر
اى الترتب فلا يشمل المقدمات الحدسية والمراد بالعلم هو التصديق
لئلا يشمل المعرف وفي قوله منه احتراز عن القضية الواحدة او المركبة
المستلزمة لعكسها فان العكس لازم لها لا انه يلزم منها كما عرف قوله
كان صادقا فيما اتى به من الاحكام ان قيل لا يلزم من كونه صادقا في
دعوى الرسالة كونه صادقا فيما اتى به قلت ان له في كل ما اتى به دعوى
رسالة خاصة فصدقه فيها يستلزم صدقه فيه مثلا له عليه السلام في الاخبار
بوجوب الصلوة دعوى رسالة خاصة يعني انه يقول ان رسول الله اليكم
في اثناء هذا الخبر اليكم فصدقه في هذه الدعوى يستلزم صدقه فيما اتى به
ههنا وهو وجوب الصلوة وهكذا في كل ما اتى به فافهم اوقلت المقصود



من اظهار المعجزة على يده عليه السلام تصديقه في دعوى الرسالة والمقصود
من تصديقه في هذه الدعوى تصديقه في جميع ما اتى به عن الله سبحانه وهذا
هو الغاية المقصوى من اظهار المعجزة على يده فلولا هذه لكانت المعجزة
بلا فايدة حقيقة فيلزم من صدقه في دعوى الرسالة بالمعجزة صدقه فيما اتى به
ايضا بالمعجزة فافهم قوله فهو علم يغني الاعتقاد هذا تفريع على ما تقدم
لانه علم منه ذلك اذ لا شك ان العلم الحاصل بالخبر لا يكون الا تصديقا فلا
يكون الا اعتقادا وايضا العلم الحاصل بالاستدلال لا يكون الا اعتقادا
واما المطابقة والحرمية والثبوت فلما مر من انه حاصل لخبر من لا يكون
خبره الا صادقا قوله فان قيل محصوله ان خبر الرسول انما يفيد العلم
اذا كان متواترا فنحصر الخبر الصادق في الخبر المتواتر ومحصول الجواب
انا لا نسلم ان خبر الرسول انما يفيد اذا كان متواترا بل يفيد العلم وان لم يكن

متواترا ان سمع من فيه ولو سلمنا انه لا يفيد العلم الا اذا كان متواترا
عنه فلا يلزم منه انحصار الخبر في المتواتر اذ المعلوم بالتواتر بخبر
النبي عليه السلام معلوم قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على
من انكر خبر ان احدهما كون البينة على المدعي واليمين على المنكر وثانيهما
كون هذا الخبر خبر النبي عليه السلام لا خبر غيره والمعلوم بالتواتر هو الثاني
دون الاول والمعلوم بخبر النبي هو الاول دون الثاني **قوله** او بغير
ذلك بان يرى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فيسمع منه خبرا وهذا وان امكن
ادخاله في القسم الاول لكن لاختلاف السماعين افرد او بان يلهم بان هذا
خبر الرسول او بان يكشف له ذلك **قوله** واما خبر الواحد فانما دفع سوال
تقريره انه لو كان خبر الرسول مفيد العلم سواء تواتر عنه او سمع من فيه
او غير ذلك لكان خبر الواحد عن الرسول مفيدا للعلم وليس كذلك فاجاب





بان هذا لا يفيد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول لاحتمال ان خبر الرسول
لا يفيد ولو لا عروض هذه الشبهة لافاد **قوله** قلنا العلم الضروري حاصل
للجواب انا لا نسلم انه اذا كان خبر الرسول متواترا او مسموعا من فيه كان العلم الحاصل
به ضروريا وانما يلزم ذلك ان لو كان العلم الحاصل بخبر الرسول عين العلم الحاصل
بالتواتر او بالسماع وليس كذلك فان العلم الحاصل بخبر الرسول غير العلم بالتواتر
او بالسماع فان العلم الحاصل بهما هو كون ذلك الكلام خبر الرسول وهذا علم
ضروري حصل بالتواتر او بادراك السمع كلام الرسول صلى الله عليه وسلم
من فيه والعلم الحاصل بخبر الرسول هو مضمون الكلام المفهوم من كلامه
عليه السلام وهذا علم استدلالي لانه حصل بالاستدلال بانه خبر من ثبت
رسالته بالمعجزة وكل خبر من هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع مثلا
العلم الحاصل بالتواتر او بالسمع في قوله البينة على المدعي ان هذا الكلام

كلام الرسول وبهذا علم ضروري حصل بالتواتر او بالسماع من فمه عليه السلام
والعلم الحاصل بخبر الرسول النقلي موجوب البينة على المدعى وبهذا التبين
علم استدلالي حصل بالاستدلال المذكور فهذا غير الاول بلاريب مع قطع النظر
عن القرائن انما وقطع النظر عنها دون الدلايل او لو قطع النظر عن الدلايل ايضا
لم يكن الخبر الصادق سببا على حده من اسباب العلم بل يكون داخلا في الحواس
فالنظر الى الدلايل هو الذي اوجب عده سببا مستقلا للعلم وبهذا يحصل الجواب
ان خبر الله وخبر الملك في حكم خبر الرسول وخبر الاجماع في حكم خبر المتواتر وخبر المقرون
بالقرائن ليس مما يفيد العلم مع قطع النظر عنها فليس داخلا في المقسم اعني الخبر الصادق
المفيد للعلم قوله واما العقل فصوفوا اعلم ان العقل يطلق على معان منها في
قوله صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله العقل وبهذا المعنى غير النفس ظاهر او ان كان
يمكن حمله عليه وكان الشارح لم يذكره لذلك ومنها ما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري



حيث قال العقل هو العلم الضروريات وان رح لم يذكر هذا اضلاله بالحشو
مرتبة من مراتب لان العقل ايضا هو نفس العلم وليس سببا له اللهم الا ان يقال
هو نفس العلم ببعض الضروريات وسبب للعلم بالنظريات فان بالعلوم الضرورية
يتوسل الى العلوم النظرية واما انه من مراتب العقل فانهم قالوا للعقل مراتب
اربع الاول العقل الهيولاني وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات
كالمطفل في بدو الخلقة في حال الطفولية وسمي بالهيولاني لمشابهته بالهيولى
الخالية عن الصور الثاني العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات الحاصلة من
ادراك الحواس مع الاستعداد لاكتساب النظريات وليس المراد بالضروريات
جميعها بل المراد بعضها فان بعضا منها قد يفقد لفقد سببه وهو بعض الحواس
كما في الاكمه وفي العنين وغير مما مع وجود هذه المرتبة فيهم الثالث العقل بالفعل
وهو ملكة اكتساب النظريات من الضروريات وهو كون الشخص بحيث متى شاء

استحضر الضروريات واستثنى منها النظريات المطلوبة تحصيلها وهذه الحالة
انما تحصل اذا كان طريق الاكتساب ملكة راسخة فيه الرابع العقل المستفاد وهو
ان يحصر عنده النظريات التي ادركها بحيث لا يغيب عنه وهذا المرتبة لا تحصل
الا للاوحدي من الانبياء في الدنيا وللمومنين في العقبى قوله صرح بذلك لما فيه من خلاف
ان خبر بان الخلاف في كون الحواس سببا للعلم واقع ايضا فان ناسا
قد حوا في الحسيات وقالوا ان الحواس لا تفيد علما لوقوع الاغلاط الحسية
وناس قد حوا فيها وفي البديهيات كالسوفسطائية كما مر فليس الخلاف سببيا
للتصريح فالاولى ان يقال صرح بذلك لانه السبب الحقيقي للعلم وما عداه يمكن
ارجاعه اليه كما مر قوله السمنية هم قوم من عبدة الاصنام القائلون بالتناسخ
وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس سموا بذلك انتسابا لهم الى سومنات قوله في
جميع النظريات لا في الالهيات ولا في غيرها اذ لا طريق للعلم غير الحس عندهم

الاولى

وقالوا

وقالوا النظر الصحيح لا يفيد علما اذ لو افاد علما لكان العلم بان الاعتماد الحاصل
عقيب النظر علم اما ضروريا او اما نظريا وكلاهما باطلان اما الاول
فلانه لو كان ضروريا لم نطرخطاء والثاني باطل اذ قد نظر للناظر بعده
مدة بطلان ما اعتقده واما الثاني فلانه لو كان نظريا احتاج الى نظر آخر
وهلم تسلسل والجواب اختيار الشق الاول ومنع ظهور الخطاء في النظر
الصحيح قوله وبعض الفلاسفة في الالهيات هم فرقتان فرقة مهندسون
وهم قائلون بان نظر العقل في الهندسيات لا يفيد العلم وفي الالهيات
لا يفيد وفرقة ملحدون وهم قائلون بان النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى
معلم يرشدنا الى معرفته ويرفع الشبهات عنا بناء على كثرة الاختلاف
قد عرفت من دليل السمنية على ما نقلناه لك ان الاختلاف وتناقض
الاراء يقع في الالهيات وغيرها من الهندسيات ايضا حيث ادعوا

فانهم يدعون عدم افادة النظر
للعلم في كثير من العلوم فافادته للعلم
في هذا الاستدلال تناقض

في جميع النظريات انه قد ينظر للناظر فقد كل نظر، وهذا بطلان ما
اعتقده، فقوله تناقض دليل الفرقتين لا انه دليل الفلاسفة لا السمنية
كما خيله بعضهم كما قال او لكثرة اختلاف في العلوم المنسوبة الى الهندسيات
والعدديات فان هذا كما عرفت غير مسلم عند السمنية فانهم يدعون
للخلاف وتناقض الآراء في العلوم النظرية كلها هندسية كانت او غيرها
كما قدمنا على هذا يكون الرد اظهر فان منع الاختلاف وتناقض الآراء في العلوم
الهندسية اظهر من منعه في العلوم الالهية لظهور الاختلاف فيها والجواب
حمله عن الفرقتين منع وقوع الاختلاف وتناقض الآراء في النظر
الصحيح بان تعلق العلم بوقوع الاختلاف في الانظار الصحيحة في شيء من العلوم
الهندسية كانت او هندسية وانما الاختلاف بين النظر الصحيح والنظر الفاسد
او بين النظر الفاسدين لا بين الصحيحين فافهم **قوله** وتناقض التناقض

على

على تقدير ان يكون الاستدلال للفرقتين على مذهب السمنية لا الكل واما على
مذهب بعض الفلاسفة فهو بعض فحسب، لانهم يدعون عدم افادة النظر
للعلم في الالهيات فقط فافادته للعلم في هذا الاستدلال لا تناقضه الا ان
يكون هذا الاستدلال من الالهيات ولا شك ان هذا الاستدلال على
تقدير ان يكون لبعض الفلاسفة من الالهيات لان محصوله يرجع الى عدم
كون ذات الباري وصفاته معلوما للبشر لان كون النظر في الالهيات
لا يفيد العلم يستلزم عدم كونها معلومين فافادته للعلم تناقض كون
النظر غير مفيد للعلم في الالهيات **قوله** فان زعموا انه معارضه محصوله
دفع العلاوة يعني ان زعموا ان هذا الاستدلال معارضه للتناقض الذي هو
هذا الاستدلال الذي يشمل على التناقض ومعارضه الفاسد بمثله شايع
فلا ينفع بيان فساد، بالتناقض وغيره **قوله** قلنا محصوله ان هذا الاستدلال

الجواب بان النظر الصحيح لم يفد
العلم بالفاسد الذي هو ع

دليل غير الزامي فاما ان يفيد شيئا وان لم يفد فلا يكون معارضه لان المعارض
من الذي يفيد خلاف مدعى الخصم وبما ذكرنا من التعدد تندفع المنع على الشق
الاول من انه يجوز ان يكون فاسدا لكل الالزامية فانها مع فسادها تفيد
الزام الخصم قوله فان قيل كون هذا استدلالا على النظر لا يفيد العلم في شئ
من العلوم الهيئة كانت او غيرها وتقريره انه لو افاد علما في شئ منها لكان الحكم
بكونه مفيدا اما ضروريا واما نظريا ولا سبيل الى شئ منهما فلا يكون النظر
مفيدا للعلم ولا يدل على عدم افادته لجواز ان يكون مفيدا ولا يكون لنا حكم
بافادته حتى نعلم انه ضروري او نظري قلنا القائل بان النظر مفيد للعلم
قائل بالعلم به ايضا فالكلام معه كما ان القائل لعدم افادته للعلم قائل بالعلم به
ايضا فعلى هذا نقول ان تم هذا دليل على خلاف مدعاه ايضا تقريره انه لو لم
يفد العلم لكان الحكم بكونه غير مفيد اما ضروريا واما نظريا ولا سبيل الى شئ

منهما

منهما اما انه لا سبيل الى الاول فلانه لو كان ضروريا لم يقع فيه خلاف
وقد وقع واما انه لا سبيل الى الثاني فلانه يلزم منه افادة النظر للعلم و
هذا خلاف المدعى قوله يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور تقريره على
وجوه ثلثة احدها انه يلزم اثبات افاده النظر مطلقا للعلم بافاده هذا
النظر الخاص للعلم وافاده هذا النظر الخاص للعلم موقوف على افاده النظر
المطلق له اذ لو لم يفد النظر المطلق للعلم لم يفد هذا النظر الخاص ايضا فاثبات
المطلق بافاده الخاص الموقوف افادته عليه يكون دورا لانه توقف الشئ
على ما يتوقف عليه وثانيها مثل الدور الذي ابتنى عليه الشكل الاول بان يقال اثبات ان
كل نظر مفيد للعلم موقوف على اثبات افاده هذا النظر الخاص الذي افاد هذا الحكم
لانه جزئي من جزئيات النظر وافاد هذا النظر الخاص للحكم انما ثبت من اثبات
ان كل نظر مفيد للعلم فاثبات افاده كل نظر للعلم بافاده هذا النظر الخاص

يكون دورا معناه ايضا وبالجملة ان يراد بالنظرين في الموضعين معنى واحدا
وهو النظر الخاص فلا يكون الدور معناه بل يكون معنى توقف الشئ على نفسه الذي
هو محصول الدور وتقريره كما قيل ان القضية الكلية اعني قولنا كل نظر مفيد مشتملة
على احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه
وانت خبير بانه يمكن حمل الدور على معناه فلا حاجة الى حمله على حاصله وهو توقف
الشئ على نفسه قوله الضروري بذا جواب محصوله اختيار الشق الاول وهو ضروريه
الحكم ومنع الملازمة اي لا يلزم من كونه ضروريا ان لا تختلف فيه فان كثيرا من الضروريات
تختلف فيها لاسباب شتى كقصور الفطانة وغيرها قوله والنظري قد تثبت
بمجرد بذا جواب لغز ومحصوله اختيار الشق الآخر ومنع لزوم الدور على تقدير
نظريه بذا الحكم وحاصله على التقرير الاول انا اثبتنا افاده النظر المطلق بافادته
هذا النظر الخاص لا بخصوصه ليلزم الدور بل بذاته عن ذات هذا النظر الخاص



افاده بذا الحكم الكلي اي كل نظر مفيد للعلم وافاده بذاته لهذا الحكم الكلي لا توقف
على بذا الحكم الكلي فلا دور وعلى التقرير الثاني انا اثبتنا ان كل نظر مفيد للعلم
لهذا النظر الخاص لا بخصوصه فذات بذا النظر الخاص مفيد لهذا القول
ليس موقوفا عليه وانما الموقوف عليه هو افاده من حيث انه نظر خاص
فلا دور وعلى التقرير الثالث حاصله كما قيل انا اثبتنا الكلية بشخصية ضروريه
ويجوز ان تكون الكلية نظرية والشخصية ضروريه اذ لم نوخذ بعنوان ان الكلية يلزم
نظرية المحمول فاللازم اثبات حكم بذا النظر من حيث انه نظر لحكمه من حيث
خصوص ذاته ولا خلل فيه بذا الحق بذا المقام وتفصيل الكلام بحيث يزيل
الشكوك والاوهام قوله وما ثبت بذا تقسيم للعلم الحاصل بسبب العقل
الى الضروري والكسبي وانما خص التقسيم به لان العلم الحاصل بالحواس ضروري او
كسبي لانه بلا مباشرة الاسباب والعلم الحاصل بخبر الرسول استدلالي كما مر فهما لا يتصوران

اليها قوله فالاكتسابى اعم من الاستدلالى الظاهر من كلامه انه حمل
الاكتسابى فى كلام المصنف على المعنى الاعم فيكون العلم الحاصل بالحواس
اكتسابيا وانت تعرف ان الاولى ان يحمل الاكتسابى فى كلام المصنف على
الاستدلالى فانه جعل العلم الحاصل بالحواس ضروريا حيث قال فى الخبر المتواتر
انه يوجب العلم الضرورى والضرورى يقابل الاكتسابى فى كلامه فلو كان الاكتسابى
فى كلامه اعم لزم ان لا يكون العلم الحاصل بالحواس ضروريا وقد جعله ضروريا
وبهذا تناقض اللهم الا ان يدفع التناقض بمثل ما دفعه عن كلام صاحب الهداية
فتدبر العلم الحاصل بالحواس ضرورى بالمعنى المقابل للاكتسابى فافهم قوله
لا تناقض بيان التناقض انه جعل العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا غير ضرورى
لانه حاصل بكسب العبد لمباشرة اسباب الاحساس ثم عرف الضرورى
بما لا يمكن الوصول اليه الا بالدليل وبهذا التعريف صادق على علم الحواس

لانه

لانه غير محتاج اليه فيكون العلم الحاصل بالحواس ضروريا وغير ضرورى وهذا
تناقض وقيل فى دفع التناقض الذى ذكرناه سوان الضرورى علم
حاصل بالعقل لا يحتاج الى الدليل وهذا لا يصدق على العلم الحاصل بالحواس
فلا تناقض اصلا وكان التناقض ينشأ على ان الحاصل بالحواس حاصل بالعقل
لانه المدرك حقيقة فيرد عليه ولا يندفع الا بما ذكرنا فافهم قوله
والالهام الى قوله حتى يرد الاعتراض حاصله ان قوله والالهام دفع سوال
وهو ان الالهام من اسباب العلم وهو غير هذه الثلثة فلا يكون سبب العلم
منحصرا فيها والجواب ان الالهام لا يحصل به العلم لعامة الخلق والمحصور
فى الثلثة هو سبب العلم لعامة الخلق ويمكن ان يقال به يندفع سوال آخر
وهو ان العلم غير منحصر فى الضرورى والاكتسابى لان الحاصل بالالهام علم وليس
ضروريا ولا اكتسابيا اما انه ليس ضروريا فظاهر واما انه ليس اكتسابيا فلانه غير

حاصل بالاستدلال ولا عاشر الاسباب الاختيارية وتقرير الجواب انا لا نسلم
ان الحاصل بالالهام علم فان الالهام ليس من اسباب المعرفة اى ليس
من اسباب العلم فلا يكون الحاصل به علما فان قيل ان الالهام قد يوجب
العلم كما قال الشارح من انه قد يوجب العلم ولكن لا لعامة الخلق قلنا
فعلى هذا نقول ان المنقسم الى الضرورى والاكتسابى هو العلم الحاصل بالعقل فلا يرد
الاعتراض لان الحاصل بالالهام غير حاصل بالعقل فليس داخلا فى المنقسم الذى هو
العلم الحاصل بالعقل وبهذا ان الجواب بان مشركان فى منع دخول الحاصل بالالهام
فى المنقسم الان الجواب الاول انه غير داخل فى المنقسم الذى هو العلم مع اليقين
والثانى انه غير داخل فى المنقسم الذى هو العلم الحاصل بالعقل فعلى هذا نسلم
دخوله فى العلم بخلاف الاول فان قيل الحاصل بالالهام على تقدير ان يكون
علما بل هو من العلوم الضرورية او من النظرية الاكتسابية اى الى حاصلة

بالاستدلال

بالاستدلال قلنا الحاصل بالالهام بالنسبة الى من الهم اليه فهو ضرورى
وبالنظر الى من يقول له صاحب الالهام ان افاد علما فهو علم استدلالى
حاصل بالاستدلال كالعلم الحاصل بخبر الرسول وهو انه خبر من الهم اليه وكل
من الهم اليه فهو صادق فهذا صادق فافهم قوله المفسر بالقاء مغن فى
القلب بطريق النبض بهذا القيد يخرج الوسوسة لان النبض لا يكون الا
فى القاء الخير والوسوسة القاء الشر وكذلك يخرج الفكر لانه بطريق التدرج
لا بطريق النبض فانه لا يكون دفعيا وكذلك يخرج الحدس ايضا اذ ليس
فيه القاء بطريق النبض لان فيه وجود شئ دفعى فى القلب من جهة القابل
المستفيض لا من جهة المفيض فافهم قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا
وجه له فان الالهام ليس من اسباب المعرفة مطلقا لا المعرفة صحة الشئ ولا المعرفة
فساده وقيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت كقول الشاعر شعر

صح عند الناس انی عاشق  عمران لم یعرفوا عشقی لمن  لامعنی ما تقابل

الفساد فلا یلزم التخصیص المذکور فحصول الکلام ان الالهام لیس من اسباب

معرفة شیوت شیء من الاحکام لا الصحیح منها ولا الفاسد فلا تخصیص واعلم

تعلم ان المعرفة اذا کان بمعنی العلم البتة فالثبوت معتبر فیه فلا یرد ما یقع

ذکره الصحیح وایضا ان یقال ان هذا الکلام لا یفید ما هذا المعنی الا بتامل والظاهر

ما ذکره الشارح قوله فکانه اراد فیقال الظاهر اسقاط قوله کانه اذ لا احتمال

ان یحمل العلم علی ما یشملها فانه یبطل الحصر وانت تعلم انه وان کان کذلک

لکن مع ذلک فی قوله کانه رعایة نحو من الادب وهذا مثل قول الشیخ

فی کلامه الخاص به حیث یعبر عنه بقوله یشبه ان یکون کذلک ولا یحتمل الحق غیر

فافهم قوله تعالی عالم الاجسام قیل فیه اشارة الی ان لفظ العالم اسم

یطلق علی هذه الاجناس جمیعها او بعضها ولا یطلق علی الاشخاص فلا یقال

زید

زید عالم لقوله فیه نظر لانه لو کان کذلک لم یصح قوله رب العالمین

انه رب زید وکذلک قوله لیکون نذیرا للعالمین لا یصح انه نذیر زید وکذلک

قوله رحمة للعالمین لا یصح کونه رحمة لزید مع ان هذه الاقوال تصح هذا الاحکام

کما لا یخفی فالحق ان یقال ان العالم اسم لما یعلم به الصانع شخصا کان او نوعا

او جنسا او غیرها مما یعلم به الصانع او لا یس الا الاشخاص او لا یدرک من

من الموجودات او لا الا الاشخاص ثم من ادرکها وادراک معنی مشترک

بینها یدرک الانواع ثم من ادرکها وادراک معنی مشترک بینها یدرک الاجناس

ومن ادراک کل واحد منها یعلم الصانع لکن اول ما یعلم به الصانع منها

هی الاشخاص فکلف لا یکون عالما وسوا ول ما یعلم به الصانع فافهم قوله

ان قام بذاته فیعین والا فعرض اقول فیه ان اردت بالقیام بذاته التخیر

بذاته کما ذکره فلا یحصر ما لا یقوم بذاته فی العرض لجواز ان لا یقوم بذاته

ولايكون عرضا بان لايكون متحيزا اصلا لابذاته ولابغيره كالعقول والنفوس
وصفاتها وان اريد به ان لايقوم بغيره كما هو مذهب الفلاسفة فلاينحصر
القايم بذاته فى العين الذى هو متحيز بذاته لجواز ان لايكون متحيزا ويكون
قايما بذاته كالجواهر المجردة اللهم الا ان يقال هذا الحصر بناء على ما ذهب اليه
المتكلمون من عدم جواز وجود موجود ممكن غير متحيز اصلا لابذاته ولا
بغيره وانت تعرف ما فيه قوله اى ممكن يكون كان المناسب ان يقول
اى حادث يكون له فانه حكم على العالم بالحدوث لا بالامكان فهو معلوم
ههنا دون الامكان وانما عدله الاحتياج الى الصانع عند المتكلمين هو
الحدوث لا الامكان فكانه اراد بذلك التنبيه ان الحدوث والامكان
متلازمان فكل ممكن حادث وبالعكس قوله ومع قيامه بذاته عند
المتكلمين ان يتحيز بنفسه فالعين هو ممكن متحيز بنفسه من غير ان يكون تحيزه تابعا

لتحيز

لتحيز غيره فبقيد الامكان خرج الواجب وبقوله متحيز بنفسه خرج صفات
الواجب والاعراض فعلى هذا التعريف يصدق على المركب من عرض وعرض
كالسرير فانه ممكن متحيز بنفسه من غير ان يكون تحيزه تابعا لتحيز غيره بل
لو اعتبر الوحدة فى المقسم لايصدق عليه فان المركب منهما ليس ممكنا واحدا
فالعين هو الممكن الواحد المتحيز بنفسه فبقيد الواحد خرج المركب منهما فانه
بالحقيقة اثنان ووحدته اعتبارية وايضا مع كون الشئ متحيزا بنفسه
ان لايكون تحيزه ولا تحيز لجزائه تابعا لتحيز غيره اذ لو كان تحيز جزء منه تابعا لتحيز
كل كان تحيز الكل تابعا لذلك الغير لان تحيز الكل يحيز لجزائه فاذا كان تحيز
الاجزاء تابعا لشئ كان تحيز الكل تابعا له فيكون تحيز السرير تابعا لتحيز غير الذى
هو جزء وهو الخشب فان تحيز جزء منه وهو الهيئة الاجتماعية تابع لتحيز
الخشب لقيامها به فلا يكون عينا كما هو المشهور فان قيل اذا لم يكن عينا

فلا بد ان يكون عرضا مع انه ليس كذلك قلنا لام دلك لجواز ان لا يكون عينا
ولا عرضا بل يكون مركبا منهما فان المركب من الشئ وغيره فالمركب منهما يكون
غيرهما فان قيل فالعالم اعيان واعراض ومركب منهما فلم لم تذكر القسم بهذا
الثالث منها قلنا اما لاعتبار الوحدة في القسم الذي هو العالم واما لظهور
بهذا القسم واما لجعله عينا على خلاف المشهور بناء على ان العين هو الذي
لا يكون محبرا بما بعا لتحيز غيره لكن ذلك الغير ليس خارجا عنه والسرير كذلك لانه وان كان محبرا
بما بعا لتحيز غيره لكن ذلك الغير ليس خارجا عنه بل داخل فيه فانه هو
الخشب الذي هو جزء مادي للسرير فافهم قوله ومعنى وجود في الموضوع
ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع قيل عليه كيف يكون كذلك
مع انه يصح ان يقال وجد العرض في نفسه فقام بالموضوع الذي هو
الجسم مثلا اي فوجد فيه فلا يكون وجوده في الموضوع هو وجوده في نفسه

لان



لان المتنوع المتاخر لا يكون عين المتقدم المتاصل اقول ويمكن ان يقال
معناه ان وجوده في نفسه لا ينفك عن وجوده في الموضوع لان هذا من
علل وجوده في نفسه فان السواد مثلا اذا وجد في نفسه وجد في موضوع
فالعقل لا يعقله موجودا من غير ان يكون في موضوع بخلاف العين
فانه يعقل وجوده في نفسه من غير ان يكون في شئ قوله اختصاصه
بحيث يكون الاول نعتا اقول فيه انه يلزم منه ان يكون الصورة
قابلة بالهيولى لان معنى قيام الشئ بالاخر كما ذكر هو اختصاصه به بحيث
يكون الاول نعتا والثاني منعوتا ولا شك ان للصورة اختصاصا بالهيولى
بحيث يكون الصورة نعتا والهيولى منعوتا فيلزم ان يكون الصورة قابلة
بالهيولى وليس كذلك اذ الجوهر لا يقوم بغيره والصورة جوهر والهيولى
جوهر غيرها فلو كانت الصورة قابلة لها لكانت عرضا كما يقرر عند الحكماء

نعم ما ذكره هو تفسير للحلول عندهم لا تفسير القيام فان القيام عندهم اعم
من الحلول فان كل قائم بالغير حال فيه كالسواد للجسم فانه قائم حال في الجسم و
ليس كل حال قائما كالصور للهيولى فانها حاله في الهيولى وليست قائمة بها
وكالجسم للمكان فانه حال فيه من غير قيام واعلم ان العين عند الحكماء هو الخارج
والموجود في العين هو الموجود في الخارج وهو ما تقابل الذهن والموجود
في الخارج ينقسم عندهم الى جوهر قائم بذاته والى عرض قائم بغيره والجوهر ينقسم
الى متحيز والى غير متحيز والثاني هو الجوهر المجرد والاول هو الجوهر المادي والمجرد
ينقسم الى ما يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو النفس والى ما لا يتعلق
به وهو العقل والمادي ينقسم الى حال والى محل والى مركب منهما فالحال
هي الصورة والمحل هو الهيولى والمركب هو الجسم واعلم انه يمكن تقسيم المجرد
الى حال والى محل والى مركب منهما فيرد الاقسام على الخمسة فلا بد لمن يدعي الحصر

فيها

منها من ابطال هذا الاحتمال والعرض ينقسم الى عرض يقوم بالمجردات
كالعلم والارادة وغيرهما والى عرض يقوم بالماديات كالشكل والوضع
وغيرهما قوله كما في صفات الباري فيه ان صفات الباري على مذهب
الحكماء عين الذات فليست قائمة بها لان القيام عندهم هو اختصاص الناعت
كما ذكر ولا تعدد هناك حتى يختص احدهما بالآخر اختصاص الناعت بالمنعوت
وعلى مذهب المتكلمين ليست عين الذات ولا غيرها فلا يكون قائمة بها اذ
لا تغاير هناك ايضا حتى يختص احدهما بالآخر وايضا القيام عندهم هو
التبعية في التغير فصفات الباري ليست قائمة به لا على مذهب الحكماء ولا على
مذهب المتكلمين ويمكن ان يقال ان الصفات على مذهب الحكماء مغايرة
للذات مفهوما فههنا نوع مغايرة اذ لا شك ان مفهوم القدرة مغاير
للذات وله اختصاص بها بحيث يكون بعثها بان يقال قادر او قدير

ولكن يجب ان يعلم ان العدم الخاصه كالوجود الخاص عين الباري تعالى ذاتا
ومفهوما ايضا ولا قيام هناك واما العدم المطلقه فهي زايد على
الذات كالوجود المطلق فهي مغاير مغاير لها مفهوما ومختصه بها
اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون قايمه بها ولكن العدم ينقسم عندهم
الى قيام ذهني والى قيام خارجي وقيام صفات الباري به سبحانه في الذهن
لا في الخارج فان المطلق لا يوجد في الخارج الا في ضمن الخاص والخاص عين
فلا قيام هناك في الخارج واما في الذهن فتصور ان يوجد المطلق في ضمن
الخاص بان تصور مفهومه ويعتبر عروضه ويعنه للباري تعالى فهذا معنى قيام
الصفات وعروضها له سبحانه عند الحكماء قوله اما وحدة فقيل اذا
اعتبرت الوحدة في المقسم لا يمكن تقسيمه الى المركبات فانه غير واحد لتركبه من
من الاجزاء كما ذكرتم مثله في السرير قلنا للجسم وحدة باعتبار ما فبذلك

الاعتبار

الاعتبار صار واحدا فيمكن تقسيم العين الواحد اليه بذلك الاعتبار فان قيل
فكذلك للسرير وحدة ما باعتبار ما وهو الاعتبار الذي صار به سريرا واحدا
فيمكن تقسيم العالم اليه قلنا فرق بين وحدة السرير وبين وحدة الجسم وهو
ان اجزاء الجسم واحد بالنوع فان كلها من العين بخلاف اجزاء السرير فان بعضها
عين كالخشب وبعضها عرض كالهيئة الاجتماعية الحاصلة من الالتصاق
فوحدته كوحدة البيت ووحدة الجسم كوحدة الماء البسيط وان ابدا
من ذلك وتقديم المركب الذي هو الجسم على الجوهر الذي هو جزؤه
الذي هو جزؤه مع ان تاخيره انسب لان الجزء مقدم على الكل طبعا
لان مفهومه وجودي ومفهوم الجوهر عدمي والوجودي اشرف من العدمي
ولان وجود الجسم اظهر من وجود الجوهر الفرد الذي هو الجزء ولذلك انكره
الحكماء ولم ينكروا الجسم ولاشك ان الاشرف الاظهر احق بالتقديم فافهم

قول هو الجسم الطاهر ان هذا الجسم يعني القابل للانقسام ولو كان
في جهة واحدة او في جهتين او في ثلث جهات ليعم الخط الجوهري والسطح
الجوهري والجسم المشهور فانه لو اريد به هذا المشهور فلا شك انه لا يمكن
حصوله من جزئين ولا من ثلثة اذ الحق انه يحصل من المركب من جزئين
فقط الخط الجوهري الذي له مقدار في الطول فقط ويحصل من التركيب
من ثلثة لبعد آخر السطح الجوهري الذي له مقداران اي في الطول والعرض
فقط ويحصل من التركيب من اربعة لبعد آخر الجسم المعروف بالجوهر
القابل للابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق بان يوضع
جزء آن ويجعل احدهما جزء ثالث وفوقه جزء آخر وبذلك يحصل الابعاد
الثلثة قول لابد من ثلثة لبعد آخر ليتحقق الابعاد الثلثة الحق ان الابعاد
الثلثة لا تحصل منها فقط بل يحصل منها بعدان اعني الطول والعرض



كما عرفت من انه لا يحصل من ثلثة لبعد آخر الا السطح الجوهري فانه اذا
وضع جزء بحسب جزء آخر حصل بعد واحد واذا وضع جزء آخر بحسبه حصل
بعد آخر فهذان بعدان والمنقسم فيهما هو السطح قول وعند البعض
من ثمانية قد عرفت انه لا حاجة لحصول الابعاد الثلثة الى ثمانية
من الاجزاء لحصولها من اربعة منها وقيل لابد من ستة ليحصل
الابعاد الثلثة وهذا ايضا ليس بصواب لكفاية اربعة منها لحصولها
قول وفيه نظر لحصول النقط انا لا نسلم انه اذا زيد عليه جزء
واحد يمكن انه اجسم من الآخر بالمعنى المقصود من الجسمية وبهذا
ثبت الخط لا بالقول بانه اجسم بمعنى الضخامة اول ولو سلمنا
انه يمكن انه اجسم من الآخر بالمعنى الخط فلا يثبت المطلوب
لانه لا يلزم من حصول زيادة في الجسمية من وضع الجزء مع الجسم حصولها

من وضعه مع جزء آخر مثله لجواز ان يكون حصول الاجسميه من اجتماع
الجزء مع الجسم لامن الجزء وحده، اذ بانضمام جزء مع جزء آخر يحصل مقدار في
جهه واحده لاجسميه ثم بعد حصول مقدارين ثلثه لجواز ان يحصل الجسميه من
اربعه لحصول الابعاد الثلثه بها ثم بانضمام الجزء مع الجسميه سوف الجسميه بضم
الجسميه معه لامن الجزء وحده، فزياده الجسميه مقتضى اجتماع الجسميه مع الجزء ولا يلزم
منه حصول الجسميه من اجتماع جزئين او ثلثه فافهم قوله او غيرك اعلم
ان الجسم الذي ذكران كان نعم الخط الجوهري والسطح الجوهري كما قلنا
سنقيم هذا الحصر والا فلا بل لابد من ابطال الخط والسطح الجوهريين
ايضا حتى ينحصر العين في الجسم والجوهر الفرد وانت تعلم ان مما سيطل
سطل الجوهر الفرد ايضا واعلم ايضا ان هذا الحصر كما هو موقوف على
ابطال الجواهر المجرده والهيولى والصوره، فكذلك موقوف على ابطال

الاجسام

الاجسام الصغار كما هو مذهب ديمقراطيس فان الاجسام الصغار
كلبيت مركبه من الجزء ولا شي من الجزء الذي لا يتجزى لقبولها الانقسام
وبما فاهم قوله لافعلا لصغر، ولا وهما وذلك ايضا لصغر في
الغايه بحيث لا يدركه الوهم بنفسه قوله ولا عقلا ليس المراد عدم
فرض القسمه العقليه فيه بمعنى عدم تقدير فيه فانه تقبله حال للعقل
تقدير كل شي ولو كان محالا بل المراد عدم فرضه بمعنى عدم تجويز
وذلك ايضا لغايه صغره، فان الصغر حد الحث لا يدرك بالحس لا يجوز
العقل تقسيمه تجويزا مطابقا للواقع قوله بل لابد من ابطال الهيولى
والعقول والنفوس اقول ذكر الشارح ههنا ما لا ينبغي ذكره، وترك
ما ينبغي اما الثاني فقط لما عرفت من ان هذا الحصر موقوف على ابطال
مذهب ديمقراطيس من القول بالاجسام الصغار واما الاول فلان

حصر العين فى هذين القسمين لا يتوقف على ابطال العقول
والنفوس فانها ولو كانت موجودة فهى خارجة عن المقسم
الذى هو العين القائم بذاته يعنى المتحيز بذاته كما مر فان العقول
والنفوس مجردة غير متحيزة لا بذاتها ولا بغيرها بعم لو قال فى التقسيم
الاول حيث قسم العالم الى العين والعرض انه موقوف على ابطال
لكان احسن واجمل اما انه موقوف على ابطال العقول والنفوس
لو كانت لم تكن اعيانا بالمعنى المذكور ولا اعراضا لانها
غير متحيزة والاعراض والاعيان متحيزة كما مر بل يقول اعراض
المحدثات انما تقبل الواسطة فانها لا تقبل اعيانا ولا اعراضا
كما لا يخفى قوله لا وجود للجوهر الفرد ودليلهم على ذلك
ان كل متحيز بالذات جهة يمسه غير جهة يساره وفوقه غير تحته فهو منقسم



وهو محال فالواحد متحيز بالذات غير منقسم فى جهة من الجهات
نحو من انحاء القسمة اعنى العقلية والوهمية والعقلية وبهذا الدليل
كما يدل على نفى الجزء الذى لا يتجزى فكذلك يدل على نفى الخط الجوهرى
والسطح الجوهرى ايضا قوله انما هو من الهيولى والصورة
محل دليلهم على ذلك ان وجود الصورة يعنى الجوهر القابل للابعاد
الثلاثة بديهى وهو متصل واحد اذ ليس له بعد بالفعل لا يتجزى لانه
باطل كما مر على زعمهم وهو مع اتصاله قابل للانفصال الذى يعدم
الاتصال فلو كان الجسم هو الصورة الجسمية التى هى اتصال واحد لزم
ان يكون انعدام الجسم اعدامه بالكلية وايجاد الجسمين المتغايرين من
كتم العدم وهو محال بديهة فلا بد من امر باق حاله اتصال الجسم و
انفصاله ليطرء عليه الاتصال والانفصال وهو الهيولى وبهذا الدليل

كما الحق موقوف على ابطال الجزء وعلى ابطال الاجسام الصغار

وعلى الانفصال ليس اعدادا مجردا والجاد الحسمين لغرض وكل ذلك في

معرض المنع فافهم **قوله** انما يكثر الاجزاء وقلتها قيل يرد عليه انه

يجوز ان يكون العظم والصغر بكثر الاجزاء وصغرها مع تساوي

العدد ويجوز ان يكون عدد اجزاء الخردلة كعدد اجزاء الجبل ومع ذلك

يكون الجبل اعظم منها لعظم مقدار اجزائه وكبرها لا لكثرة عددها

**اقول** هذا مندفع بانه اذا كان عدد اجزاء الخردلة كعدد

اجزاء الجبل غير متناهية فيكون مقدار الخردلة غير متناه لان لكل

جزء منها مقدارا ولا شك ان الاجزاء المقدار به اذا كانت غير

متناهية يكون الكل المركب منها غير متناه مثلا اذا كان جسم

مركبا من اجزاء غير متناهية لكل واحد منها مقدار متناه كشبر



او نصف شبر او اقل من ذلك او اكثر منه لا محالة يكون المركب

منها غير متناه فيلزم ان يكون الخردلة غير متناه في المقدار واذا

كان كذلك فكان اعظم من كل عظيم مقدار متناه كالجبل فلم يكن

اصغر من الجبل هف وهذا التقرير لا يندفع الا بما ذكره الشارح

في الجواب من ان هذه الاجزاء غير موجودة بالفعل في الخردلة ليلزم

ما ذكر بل هي قابلة للانقسام اليها الى غير النهاية بالفعل مع عدم الوقوف

الى حد لا يقبل القسمة لا الى غير النهاية بالفعل ليلزم منه وجود اجزاء

غير متناهية مقدارية بالفعل فيها فيلزم كونه غير متناه المقدار فافهم

**قوله** فان قيل كما يلزم عدم تناهي مقدار الخردلة فكذلك يلزم عدم

تناهي مقدار الجبل فكان الاولى في الاستدلال ان يقال انه اذا

كان اجزاء الجسم غير متناه يلزم عدم تناهي مقدار الاجسام جملا

كان او خردله فلنا ذلك كذلك لكن لما كان صعوبة الخردلة من
الجبل امرا معلوما بالبديهة فبين فساد تركب الجسم من اجزاء غير متناهية
بلزوم عدم صعوبتها منه على ان مثل ذلك يعد من باب تعيين الطريق
ولا مشاحة فيه تنزل وذلك انما تتصور في المتناهي مثل ذلك
تتصور في غير المتناهي ايضا فان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد
اكثر مما بعد العشرة منها وكذا التعلقات علمه تع اكثر من تعلقات
قدرته تعالى ادرك هذا معدفع بان ما بعد العشرة متناه من
جانب المبداء الذي هي العشرة غير متناه من جانب الآخر وكذا
مقدوراته سبحانه متناه من جانب المبداء غير متناه من جانب
الآخر ومراد الشارح بما ذكره من الحصر ان بسبة زيادة الاجزاء
ونقصانها لا تتصور بين الامرين الذين لعراء كل واحد منهما

غر

غير متناه بحسب العدد من كل جانب اذ الزيادة والنقصان لا يتصور
بين الامور الغير المتناهية من الجهة التي هي غير متناهية فيها كما نحن
بصدده من الخردلة والجبل اذ كل منهما يقبل الانقسام الى اجزاء غير
متناهية من كل جهة فكيف يكون احدهما ازيد من الآخر بحسب الاجزاء
الغير المتناهية التي لها مبداء اولها مبداء موافق لمبداء الآخر فكيف
تتصور زيادة احدهما على الآخر في الجهة التي هي غير متناهية فيها نعم لو
اختلف المبداء فيهما ولا ينتهي الآخر منهما تتصور زيادة احدهما على
الآخر بواسطة زيادة مبداء واحد منهما بجزء او اكثر كما في زيادة ما بعد
الاثنين من الاعداد الغير المتناهية على ما بعد الثلثة منها او
ما بعد الاربعة او الخمسة منها وكما في زيادة ما ذكر من جميع الاعداد
على ما بعد العشرة وزيادة تعلقات علم الله سبحانه على تعلقات قدرته

سبحانه فافهم ذلك فانه من مزال الاقدام قوله الوجه الثالث
حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله ان يوجد الافراقات
الممكنة ولو غير متناهية في كل متفرق واحد حيز لا يتحرى اذ لو امكن
افراقه مرة لقدرة لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافراقات
الموجودة فلم يكن ما فرضناه متفرقا واحدا وان لم يمكن افراقه
ثبت المدعى وعلى هذا التقرير لا يرد عليه اعتراض الشارح اقول
يجوز ان يكون كل واحد من الافراقات ممكنة واجتماعها غير ممكنة
فلا يلزم من امكان كل واحد منها امكان اجتماعها كما ان كل واحد
من عدم زيد ووجوده ممكن واجتماعهما غير ممكن فلم لا يجوز ان
يكون الافراقات الممكنة ايضا كذلك فقوله فله ان يوجد
الافراقات الممكنة ولو غير متناهية مم وهذا هو اعتراض الشارح

اذ الممتنع لا يدخل تحت القدرة كاجتماع وجود زيد وعدمه في زمان واحد

بعينه حيث قال انهم لا يقولون بان الجسم مؤلف من اجزاء بالفعل و
انها غير متناهية بمعنى ان الافراقات الغير المتناهية لا يمكن وجودها
جميعا بقرينة قوله بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية
وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا والافراق ممكن لا الى نهاية فلا
يستلزم الجزء فافهم فانه من مطارح الاذكياء قوله بما لا يقوم
بذاته لو قال بما قام بغيره لكان احصر ولكان لا يشمل المعدومات
لان كل معدوم مسلوب عنه القيام لذاته الا ان يقال المراد بما
هو الموجود فلا يشمل ذلك ايضا ولما كان الاحتياج الى جعل
قوله ويحدث في الاجسام والجواهر من تتمة التعريف لاخراج صفات
الله لانها كانت يحتاج بالقيام بالغير لانها ليست غير الله ولانها ليست
قابلة اذ القيام هو التحيز بالغير ولا حيز فيها اصلا لا بالذات ولا بالغير

فكانت خارجة عن قوله قام به لوفاك قوله ومن ثمة التعريف
لو كان بذا من ثمة التعريف لكان الحدوث مفهوما ماخوذا فى تعريف العرض
فلم يكن الحاجة الى اثبات حدوثه بالدليل لان القديم لايمكن صدق
مفهوم العرض عليه لاخذ الحدوث فيه فافهم قوله اذ الصادر بالقصد
والاختيار يكون حادثا قيل اذ القصد الى الحاد الموجود ممتنع بداهة
واعترض عليه بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم
الايجاد على الموجود فى انه بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته
للوجود زمانا والمحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وانت
تعلم ان لو جاز كون القصد قديما لجاز ان يكون الصادر بالقصد قديما
بناء على المقارنة المذكورة وان لم يجز ان يكون الصادر كونه قديما
فعلى تقدير المقارنة ايضا يلزم حدوث الصادر بالقصد لانه مقارن



بالحادث والمقارن بالحادث حادث لامحالة واعلم انه لو ثبت
ان المستند الى المختار حادث يلزم حدوث العالم يعنى ماسوى
الله جوهرا مجردا كان او جسما او عرضا لان ماسواه لامحالة والممكن لابد
له من الاستناد الى الواجب الوجود لما مر برهان التطبيق والواجب
الواجب مختار فما صدر عنه وما صدر عن المختار حادث فالعالم حادث
فافهم قوله والمستند الى الموجب القديم قديم اى مستمر قيل ان
قلت يجوز ان يستند الحادث بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه قلت
برهان التطبيق مطلقا كما سيجئ نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون شرط
القديم المستند امرا عدميا كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك
الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة اقول
ماذكر، مندفع بان المراد بالاستناد هو الاستناد التام فحصول

الكلام ان القديم لابد ان يكون مستندا الى علة تامة قديمة والا لزم تحقق
المعلول بدون العلة التامة واذا كان مستندا الى علة تامة فلابد ان ينتهي
استناده الى علة تامة واجبة لذاته لامتناع التسلسل ببرهان التطبيق
واذا كان القديم مستندا الى علة تامة واجبة لذاته اما بواسطة
او بلا واسطة فيمتنع عدمه اذ لو عدم يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة
فافهم قوله فان قيل لا يلزم وجود العلة التامة لانها قد تركب
من امور موجودة ومعدومة كارتفاع المانع قلنا نحققها في نفس
الامر لا في الخارج يكفي فيما ذكرنا فتامل محصول الكلام ان القديم ان
كان واجبا لذاته كان ممتنع العدم وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب
لذاته بان يكون الواجب علة تامة له بلا واسطة او بواسطة وعلى التقديرين
يلزم امتناع العدم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة

قوله واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون بهذا الكلام
يكفي في اثبات ما ثبت وجوده من العالم بقي ان يقال
الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ومحل الحادث حادث
فالاعيان حادثة واذا كانت الاعيان حادثة كانت الاعراض
القائمة بها حادثة فلو قال كذلك لكان احصر واظهر اذ لم يرد عليه ان
من الاعراض ما لا يشاهد حدوثه ولا يطرء عليه العدم كاشكال السموات
والوانها وغيرهما قوله الحركة كون في اين في مكانين والسكون
كون في اين في مكان واحد فقيل يرد عليه ان ما حدث في مكان
واستقل الى آخر في الآن الثالث لزم ان يكون كونه في الآن الثاني
غير من الحركة والسكون معا فلا تمتاز ان بالذات والحق ان الحركة كون
اول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول وهذا ظاهر عند

تحدد الاكوان بحسب الانات واما على القول بفنائها ففيه ايضا اشكال

اقول في قوله فلا عنى ان بحسب الذات نظر لانه ان اريد به

عدم الامتياز بحسب الحقيقه فهو غير لازم من اشراك جزء بينهما فان الحيوان

جزء مشترك بين الانسان والفرس مع انهما ممتازان بحسب الحقيقه وان

وان اريد به عدم الامتياز بحسب الوجود الخارجي فهو ايضا غير لازم

اذ لا شك انه لا يلزم من اشراك جزء بين امرين في الخارج عدم

امتيازهما بحسب الوجود الخارجي كما في الجدار المشترك بين بيتين فانه

جزء مشترك بينهما وممتاز بحسب الوجود الخارجي اذ يكفي في الامتياز

الخارجي بين امرين امتيازهما باجزاء اخر غير الجزء المشترك وان اريد به

غير ذلك فلا بد من البيان حتى نتكلم عليه قوله فلانها من الاعراض

وهي غير باقيه يرد عليه انا لا نم عدم بقائها ولم تثبت ذلك عند المتكلم



كلهم فالاولى ان يقول وهي حادثه لما ثبت بما مر من مشاهدة حدوث

بعضها وطريان العدم على بعض آخر منها قوله ولان ماهيه الحركه

بهذا الدليل على تقدير تمامه يدل على حدوث الحركه والمدعى حدوثها جميعا

قوله فهو جايز الزوال ان اريد به جواز زواله بحسب الذات

فهو مسلم لانه ممكن وكل ممكن جايز الزوال ولكنه لا ينافي العدم اذ

لم يثبت ان ما يجوز عدمه بحسب الذات امتنع قدمه وكيف والمجردات

عند الحكماء جايز الزوال بحسب الذات لامكانها ولم يمتنع قدمها لانها

قديمه عندهم وان اريد به جواز زواله في وقت ما فلا نم وذلك قوله لان

كل جسم فهو قابل للحركه بالضرورة مسلم ولكنه لا يدل على جواز زواله

السكون في وقت ما بل يدل على جواز زواله بحسب الذات اذ كل جسم قابل

للحركه بحسب الذات لا بحسب الفعل اي في وقت ما وبهذا الجواز هو الذي

ز الا ان يقال الحدوث انما هو بمعنى الاسبقيه بالزمان

او الحركه بعد السكون فيه ان الحركه ممكنه لا يكون في ما

لان ماهيتها وقيد الحدوث عدمه فلا يتحقق في ما

زواله بالحركه وقيد الحدوث عدمه فلا يتحقق في ما

فلا يتم الحدوث فيها

نفاة القدم فافهم **قوله** وههنا الحاث الاول محصول البحث
الاول ان هذا الدليل يدل على حدوث ما يقبل الحركة والسكون
من الاعيان ولا يدل على حدوث ما لا يقبلها منها كالجواهر المجردة
فانها ليست قابلة للحركة والسكون فلا يتم الدليل فيها **اقول**
وكان الاولى ان يقول لا دليل على انحصار العالم في الاعيان والاعراض
لجواز وجود امر غير متحيز لا بالذات ولا بالعرض كالجواهر المجردة واعراضها
ولا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام لجواز وجود
الهيولى والصور النوعية وما ذكرتم في بيان حدوث العالم متوقف
على اثبات هذين الانحصارين اذ لو لم ينحصر الاعيان في الجواهر والاجسام
لا يلزم من حدوثها حدوث العالم لجواز قدم موجود غير العين والعرض
كالعقول والنفوس ليرجع محصول الكلام الى ما ذكرتم واعلم انه لو ثبت



هذين الانحصارين لا يلزم مما ذكر الا حدوث كل فرد من الموجودات
ولا يلزم من هذا حدوث العالم لجواز قدم نوع مع حدوث كل من افراده
افراده فيجوز قدم الاعيان والاعراض بالنوع او بالجنس مع حدوث
افرادها كقدم الحركة مع حدوث كل من افرادها كما ذهبت اليه الفلاسفة
فان قيل لا وجود للمطلق الا في ضمن افراده الجزئية وهي حادثة
فلا تتصور قدم المطلق مع حدوثها كلها قلنا نعم لا وجود للكلي
الا في ضمن الجزئي ولكن لا نم انه لا تتصور قدمه مع حدوث كل
واحد من افراده اذ لا يلزم من ثبوت حكم لكل من الافراد ثبوته
للمطلق كيف والجزئية حكم ثابت لكل واحد من الافراد مع عدم
ثبوتها للكلي المطلق نظيره انه لا يلزم من ثبوت حكم الوجود
في ساعة فقط لكل واحد من الحادثات ثبوت حكم الوجود فيها

فقط للكلى المطلق اذ يجوز ان يكون الكلى المطلق موجودا اكثر من
سنين بتعاقب افراده الموجودة فى ساعة واحدة فقط كوجود
نوع الانسان فانه اكثر من الآف من السنين مع عدم وجود فرد من
افراده اكثر من الف سنة مثلا قوله والجواب ان المدعى حدوث
ماسوى الله تعالى سواء كان معلوم الوجود اولا ليثبت ان الله محدث
لماسواه فقط والالم تثبت بما ذكره الا ان الله محدث لما ثبت وجوده
لا الكل موجود فيجوز وجود قديم غير الله لا يكون سبحانه وتعالى علة له
على انا نقول ليس الجواهر الفرد مما ثبت وجودها فان اثباتها كاثبات
القبول والصور والجواهر المجردة غير تام ومما قيل من انه لو ثبت جوهر
مجرد لكان مشاركا للواجب فى التجرد فيلزم التركب مما به الاشتراك ومابه
الامتياز فمردود بان الاشتراك فى العوارض المشتركة لا يوجب التركب

فى الماهية على انه لو تم ما ذكره دل على حدوث ماسوى الله مطلقا ثبت
وجوده اولا ولا خصوصية له بالجسم والجوهر الفرد بان يقال لو كان قديم
سوى الله لشاركه سبحانه فى القدم فيلزم التركب مما به الاشتراك ومابه
الامتياز فلا حاجة الى التخصيص بل يقول لو تم ما ذكره دل على استحالة
موجود سوى الله حادثا كان او قديما بان يقال لو كان حادثا او قديما
لشاركه سبحانه فى الوجود فيلزم التركب مما به الاشتراك ومابه الامتياز
واعلم انه لو ثبت عدم بقاء الاعراض فلا حاجة الى التخصيص لان كل
موجود سوى الله سبحانه لا يخلو عن عرض اما الاعيان فظاهر لعدم خلوها
عن الحركة والسكون واما الجواهر المجردة فلاتصافها بالعلم والارادة
وهذه كلها اعراض وهى حادثة لانها غير باقية ومحل الحوادث حادث
كما مر وعلى هذا لا يرد على المحث الثالث ايضا قوله الثالث

ان الازل ليس عبارة عن حصول هذا السوال انا لانم انه لو ثبت فيها محل
الحوادث في الازل لزم ثبوت الحادث فيه اذ يجوز ان يثبت محل
الحادث في الازل ولا يثبت معه الحادث فيه كالجسم فانه ثابت في الازل
وليست الحركة الحالة فيه ثابتة في الازل ليس عبارة عن حاله الى آخره
قوله ومعنى ازليه الحركة دفع سوال كان سائلا يقول اذا كان الجسم الذي
هو محل الحركة ازليا كانت الحركة الحالة فيه ايضا ازليا والازلية تنافي
الحدوث ومحصول الجواب تسليم لزوم ازليه الحركة ومنع كون الازليه
منافيا للحدوث فان معنى ازليه الحركة الى آخره وعلى هذا ظهر لك ان البحث
الثالث تضمن بحثا رابعا على المقدمه الاولى حيث قال في حدوث
الحركة ان ماهيه الحركة انتقال من حال الى حال وهذا يقتضي المسبوقيه
بالغير والازليه تنافيها اذ يرد عليه المنع بان الازليه لا تنافي

المسبوقيه بالغير بان معنى ازليه الحركة ان ما من حركة الا وقبلها حركة
لغرى فمسبوقيه كل حركة بغيرها لا تنافي ازليه الحركة المطلقة الكليه وانما
تنافي ازليه الحركة الجزئيه المسبوقيه بالغير لكن الشارح جعل هذين البحثين
بحثا واحدا لاشراكهما في الجواب ولو جعل هذا البحث الثالث على المقدمه
الاولى لكان له وجه لكن هذا اوجه لان المقدمه تتم بغير هذا الدليل
الذي يرد عليه هذا البحث بدليل آخر قبله قوله الرابع محصول هذا
البحث ان قولكم الجسم او الجوهر لا يخلو من الحركة والسكون موقوف
على ان يكون لكل جسم حيز وليس كذلك اذ لو كان لكل جسم حيز لزم عدم
تناهي الاجسام اي يلزم هذا وهو باطل لان الاجسام متناهيه
للاتفاق من تناهي المقدار وايضا برهان التطبيق يبطل عدم تناهي
الاجسام المترتبه بحسب المكان فقوله لزم عدم تناهي الاجسام اي لزم

عدم تناهيها عددا و مقدارا و كل منهما ح **قوله** و الجواب

محصول الجواب انا لا نسلم ان لو كان لكل جسم حيز لزم عدم تناهي الاجسام

و انما يلزم ذلك ان لو كان معنى الحيز ما ذكرتم من السطح الباطن و ليس

كذلك بل معناه هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم هذا و قد

نظر اذ لو كان معنى الحيز هذا لم يكن للجوهر الفرد حيز و اذا لم يكن له حيز

فلا يلزم عدم خلوه من الحركة و السكون لان عدم الخلو عنهما موقوف

على وجود حيز له فلا تثبت حدوثهما لانهما من الاعراض و المدعى

حدوثهما كلاهما و لا يثبت ذلك الا اذا ثبت حدوث الاجسام و

الجواهر و ما قيل في جواب هذا النظر انه قوله شغله الجسم من انه خصه

بالذكر لان الكلام في الاجسام و الا فهو ما شغله الجسم او الجوهر فلا

من شيء اذ الظاهر انه ان لم يخص الجسم بالذكر فقوله هو الفراغ الموهوم

لا يشمل



لا يشمل حيز الجوهر اذ حيزه ليس فراغا موهوما لان الجوهر غير ذي مقدار

فلا يحتاج في حيزه الى فراغ لان الفراغ ذو مقدار لا يصير حيزا الا الذي

مقدار و ايضا كان الواجب عليه ان يعمم الكلام في الحيز و لا يخصصه بحيز

الجسم لان المدعى اثبات حدوث الاجسام و الجواهر و هذا موقوف

على ان يكون كل منهما بحيث يثبت به عدم خلوهما عن الحركة و السكون الحادثين

فيثبت حدوثهما ايضا لكونهما محل الحادثين فافهم **قوله**

و لما ثبت ان العالم محدث فيه اشارة الى ان المتكلمين يستدلون

من امكانه حدوث العالم على وجود الصانع و لكن الحكماء يستدلون

من امكانه عليه تعالى اذ عندهم يكون وجود ممكن قديم مستندا اليه

سبحانه و عند المتكلمين لا يجوز ذلك فلذلك استدلوا بالحدوث

لا من الامكان و الا فالامكان كان يكفي في الاستدلال بل الاستدلال

بالحدوث لانهم الامع ملاحظة الامكان ولذا فك اشارح ضرورة
امتناع ترجح احد طرفي الممكن قوله بل هو اشارة الى احد ادلة
بطلان التسلسل ولذلك قرر بعضهم هذا الدليل بان في الوجود ان
واجبا فهو المطلوب وان لم يكن فلابد من ان ينتهي سلسلة
الاكتساب الى الواجب والا لزم التسلسل وهو باطل لان جميع هذه
الموجودات الغير الواجبة لابد لها من علة فعلتها ان كان بعضها لزم
كون الشئ علة لنفسه وللعلة واللازم باطل فالملزوم مثله فظهر افتقاره
الى ابطال التسلسل فاندفع ما قيل من ان استلزام هذا الدليل لابطال
التسلسل لا يوجب افتقاره الى ابطاله فان قلت هذا الدليل كما يدل على
انتهاء سلسلة الموجودات الى الواجب فكذلك يدل على بقية ايضا بان
تعلق جميع الموجودات المركبة من الواجب والممكنات ممكن

لامحالة

لامحالة لان بعض اجزائه ممكن والمركب من الممكن ممكن لامحالة على المركب
مطلقا ممكن لاحتياجه الى اجزائه ممكنا كان او واجبا واذا كان
ممكنا فلابد له من علة مستقلة يكون علة لاجزائه جميعا وتلك العلة ان
كان نفس الجميع لزم كون الشئ علة لنفسه وان كان بعضه لزم كون الشئ
علة لنفسه وللعلة ان كان ذلك البعض ممكنا وان كان واجبا لزم كون
الشئ علة لنفسه قلت نختار ان العلة جزء وقولكم لابد ان يكون علة لجميع
اجزائه قلنا لانم ذلك وانما يلزم ذلك ان لو كانت الاجزاء كلها
ممكنة كما في الاول واما اذا كان بعضها واجبا فعلة الجميع لا يلزم ان
يكون علة لجميع اجزائه وانما يلزم ان يكون علة لسائر الاجزاء الممكنة
لا غير فافهم قوله لاستحالة كون الشئ علة لنفسه وللعلة يعني ان علة
جميع الممكنات ان كان نفس هذا الجميع يلزم كون الشئ علة لنفسه وللعلة

وهو محال وان كان بعضه يلزم كون الشئ علة لنفسه ولعلته وكلاهما
محالان اما استحالة الاول فظاهر واما استحالة الثاني فلان الشئ اذا كان
علة لعلته كان علة لنفسه ايضا فان علة العلة علة واما الرسم الاول فلان
بعض هذا الجمع اذا كان علة له كان علة لنفسه لانه من جملة الجمع وعلة الجمع
لا يكون علة له الا اذا كانت علة لكل واحد من اجزائه ومن اجزائه بهذا
البعض ان كان علة للجمع كان علة لكل واحد من اجزائه ومن اجزائه علة
هذا البعض فيكون علة لعلته قيل فيه نظر لجواز ان يكون علة السلسلة
الغير المتناهية جزءا قوله علة الكل علة لكل واحد من اجزائه ان اراد ان
علة الكل يجب ان يكون علة لكل اجزائه بنفسه فذلك ممنوع وان اراد ان
علة الكل يجب ان يكون علة لكل اجزائه اما بنفسه واما باجزائه مسلم لكن
لا محذور فيه اذ يجوز حينئذ ان يكون ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية علة

علة

علة للسلسلة وان كان لحدوثه اولا امكانه محتاجا الى علة اخرى لكن تلك
العلة جزء منه وهو ما فوق المعلول الثاني لا الى نهاية وبهذا جرا فان قيل
لا بد للجميع من فاعل مستقل على نعتي ان لا يستند شئ من اجزاء السلسلة
الا اليه او الى ما يصدر عنه وما قبل المعلول لا الى نهاية ليس فاعلا
مستقلا بهذا المعنى وهو ظاهر قلنا ان من المعلوم ان لكل حادث او
ممكن مركب من ممكنات له فاعل مستقل واما الاستقلال بهذا المعنى فلا يلزم
لزومه نعم الفاعل المستقل بهذا المعنى انما يجب في المركب من احاد
متناهية واما في المركب من احاد غير متناهية فيستند بعضها الى البعض
فلا يلزم فاعل مستقل بهذا المعنى قال قيل هذا الدليل على تقدير تمامه
انما يدل على بطلان التسلسل ولا يدل على اثبات الصانع وانما يدل
عليه ان لو دل على بطلان الدور لجواز ان يدور سلسلة الحوادث من آخرها

الى اولها فلا يتسلسل فلنا كل دور يلزمه تسلسل فكل دليل يبطله يبطل
الدور ايضا على انا نقول ان الدور يلزمه توقف الشئ على نفسه وهو محال
وقد علم من هذا الدليل اذ هو ما خود فى مقدماته قوله لان الكلام
ان ما لانهاية له دخل تحت الوجود فنقول ان معلومات الله تعالى غير متناهية
وواجبة تحت الوجود فان الله سبحانه عالم بمراتب الاعداد الغير المتناهية
بالفعل اللهم الا ان يقال علمه تعالى بها علم اجمالى لا تفصيلى فلا يجرى فيه
التطبيق لانه موقوف على وجودها مفصلة لا مجملا هذا والحق ان اثبات
الصانع بمثل هذه الادلة كاثبات الشمس بنور السراج فانه سبحانه
اظهر من ان يخفى وذلك لانه فى غاية الظهور فانه هو نور الانوار ومن
غاية ظهوره يخفى على الابصار الكليلة والبصائر العليلة كما ان الشمس
لغاية ظهورها يخفى على الخفاش لضعف نور بصره لا لنقصان من ظهورها

سبحان

فسبحان الله الذى هو نور النور وخفى من فرط الظهور قوله
ولا لمعلومات الله ومقدوراته فان الاول اكثر من الثانية مع
انهما غير متناهيين يمكن تقرير النقض بهما على وجهين الاول ان يقال ان
التطبيق جار فى كل واحد منهما فلو كان برهان التطبيق حقا لزم
تناهى كل منهما مع ان كل واحد منهما غير متناه، والثانى ان يقال لم
فى البرهان ان غير المتناهى لا يزيد على غير المتناهى منقوض بمعلومات
الله ومقدوراته فان كل واحد منهما غير متناه، مع ان الاول اكثر من
الثانية وبهذا التقرير الثانى هو مدلول لفظ الكتاب بقوله فان
الاول اكثر من الثانية ولو لم يقبل هذا الاحتمال كلها والجواب عن
التقرير بن واحد وهو ان كل واحد منهما غير متناه لمعنى آخر غير
المعنى الذى نبطله ولو لم يكن بين المقدورات والمعلومات نحو

ترتب لم يحر فيها التطبيق فانه جار فيما ترتب احاده وح نظهر
جواب آخر للتقرير الاول بان نقول لانم جريان التطبيق فى كل واحد منها
فان احاد كل منها غير مترتبة ولكن يمكن اثبات الترتيب فى المعلومات
فان منها الاعداد وهى مترتبة وللتقرير الثانى ايضا جواب آخر
وهو ان غير المتناهى لا يزيد على غير المتناهى بقدر متناه والبعض
موقوف على اثبات ان المعلومات زايدة على المقدورات بقدر
وهو مم لابد لبيانه من برهان قوله يعنى ان صانع العالم واحد
قيل فيه اشارة الى دفع ما يتوهم من انه قد ثبت ان صانع العالم
هو الله وهو علم والعلم لا يكون الا واحدا فلا حاجة الى اثبات وحدته
وتقرير الدفع ان المراد اثبات وحدته فى وجوب الوجود لا فى الذات
وبهذا التقرير مع دفعه آت فى قل هو الله احد اقول لا شك انه ثبت

من

من قبل الا ان العالم حادث لابد له من محدث لا يكون من جملة العالم
ولا يلزم من هذا ان يكون المحدث له ذاتا واحدة لجواز ان يكون
غير الحادث الذى يكون محدثا للعالم يكون امرا كليا يصدق على
ذاتين فظهر ان وحدة ذات الصانع لم تثبت من قبل حتى يستغنى
به عن اثبات وحدته ذاتا ههنا واما قوله المحدث هو الله فمعناه ان
المحدث للعالم هو الذى يستحق ان يطلق عليه لفظ الله وهذا يحتمل ان
يكون ذاتا واحدة او اكثر منها ولذا يحتاج بعده الى التوحيد وبهذا
المعنى فى قوله قل هو الله احد فلا يرد هذا التوهم فى شئ من الموضعين
حتى يحتاج الى دفعه على انا نقول فرق بين الاحد والواحد فان الواحد
قد لا يكون احدا كزيد فانه واحد وليس احدا لانقسامه الى اجزاء
ومع الاحد ما لا ينقسم الى اجزاء اصلا لا ذهنا ولا خارجا فهذا التقرير

لا يرد في قل هو الله احد فلا يحتاج الى دفع قوله لا يمكن ان يصدق مفهوم
واجب الوجود كان المناسب ان يقول لا يمكن ان يصدق مفهوم
صانع العالم الا على ذات واحدة لكنه اشار بذلك الى ان صانع العالم
يلزمه وجوب الوجود وانما اختار هذا اللازم من لوازمه الكثيرة لانه
اخص المفهومات اللازمة له قوله برهان التمانع على ما قرر
موقوف على مقدمات اولها ان يستحيل العجز على الواجب اذ لو جاز
العجز عليه لم يتم البرهان وهو ظاهر وثانيها ان يكون التعطيل نقصا
اذ لو جاز التعطيل لم يتم البرهان لجواز ارادة واحد منهما تعطيله فلا يلزم
حركة زيد ولا سكونه مثلا وثالثها ان يكون الايجاب ايضا نقصا اذ
لو جاز عليه الايجاب لم يتم البرهان اذ لا تمانع على تقدير ايجابهما حركة
زيد او سكونه هذا ولا يخفى ان المقدمة الثانية لو ثبتت لزم منها قدم

العالم



العالم اذ لو كان حادثا لزم تعطيل الصانع في الازل والمقدمة الثانية
لو صدقت لزم احد امرين تعوق في صفاته القديمة لان الايجاب نقص
واذا كان مختارا فيها لزم حدوثها لما مر من ان المستند الى المختار
حادث ودعوى عدم النقص في ايجاب الصفات دون العالم
ترجيح من غير مرجح واما قوله لكن اثبات التوحيد من غير ان يتوقف
على هذه المقدمات كلها بان يقال لو امكن صانعان لكان كل منهما بحيث
يصح ان يصدر منه العالم والا لم يكن صانعا اذ لا معنى له الا ما صدر عنه
العالم او صح صدور عنه واذا كان كل منهما بحيث يصح صدور العالم
منه لزم امكان تواردهما على معلول واحد هو
العالم وهذا محال وهذا البرهان يتوقف على استحالة العجز عليه
اذ لو جاز عليه العجز لم يتم كما لا يخفى ولكن استحالة العجز عليه اظهر من

ان يخفى وهذا البرهان على هذا التقرير ليس اقناعيا بل هو قطعي
قطعا وعكن حمل الآية عليه ونعم ما قال الامام الغزالي في تقرير هذا
البرهان حيث قال في التوحيد وبرهانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
وبيانه انهما لو كان اثنين واراد احدهما امرا والثاني ضده ان كان مضطرا الى مساعدته
كان هذا الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على
مخالفته ومدافعته كان الثاني قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا فلم
الها قادرا فكان ممكنا فان الضعف من امارات الامكان فان قيل
ما من الامام في هذا التقرير قوله تفسدتا قد سبقه بقوله كان ضعيفا
لان الضعيف لا يقدر على خلق السموات والارض ولا على امساكهما
ان تزولا كما قال سبحانه ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده انه
كان حليما غفورا والحق ان التوحيد كالوجود في غاية الظهور ومن غايه

ظهوره خفي على العقول القليلة والصدور العليلة ودليل انه يجوز
ان يتفقا من غير تمانع اندفاع هذا القول لانه لا يمكن التمانع اذ الاتفاق لا ينافي
امكان التمانع واندفاع الثاني بقوله لان كلا منهما اما ممكن في نفسه فانه اذا
كان كل منهما امرا ممكنا كان المخالفة ايضا ممكنا لانها يترتب عليهما والمترتب
على الممكن ممكن فان قلت ان امكان كل واحد منهما لا يوجب امكان المخالفة
لانها يترتب على اجتماعهما ويجوز امكان كل منهما مع امتناع اجتماعهما كما امكان
كل من وجود زيد وعدمه مع امتناع اجتماعهما قلنا هذا يندفع بما يندفع
به الثالث وهو قوله اذ لا تضاد بين الارادتين فانه اذا لم يكن بينهما
تضاد لا يمكن اجتماعهما واذا امكن اجتماعهما امكن المخالفة لانها ليست
الا اجتماعهما وهذا ممكن لعدم التضاد بينهما فاندفعت الامور الثلثة
كلها قوله صحة اقناعيه اقول ان كان ما ذكره في تقرير البرهان

قطعيه فلا شك انه يمكن حمل الآيه الكريمه على ان يقال لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا اى لامكن وجودهما حين عدمهما وهذا فساد كما لا يخفى
بيان الامكان تعين ما ذكرنا من الدليل فيكون حجة قطعيه وان لم يكن
فما الوجه فى تخصيص الآيه بكونها حجة اقناعيه **قوله** هذا تصريح بما علم
التزاما اذ قد علم من قبل ان العالم حادث لابد له من محدث ولا شك
ان محدثه قديم اذ لو كان حادثا لكان من جملة العالم وهذا اولى مما
ذكره لكنه ليس بمستقيم قبل ان المراد فيما عند قدماء المتكلمين هما
المتساويان فى الصدق ولذلك قالوا المترادف بين الايمان والاسلام
مع قولهم بتغايرهما مفهوما **اقول** لا يخفى ان قائل هذا القول ان كان
من القدماء فهذا توجيه جيد له والا فلا يخفى انه يرد عليه ان اطلاق
المترادف على المتساويين فى الصدق مخالف لما عليه القوم ومخالفتهم



من غير باعث فى قوله الخطاء وسيجىء فى كلام الشارح ما يأتى عن هذا
**قوله** ثم اعترضوا **اقول** هذا الاعتراض لا يختص بوجوب الصفات
لذاتها فانه يرد على تقدير وجوبها لذاته ايضا بان يقال لو كانت الصفات
واجبة لذاته لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى
والجواب عن هذا هو الجواب عن ذاك بل **اقول** ان اريد بالمعنى
العرض فلا نسلم ان البقاء عرض لانه قسم للوجود الخارجى المتجدد ولا نسلم ان
البقاء موجود خارجى ولو سلم وجوده فلا نسلم تجدده فلا يكون عرضا و
لو سلم كونه عرضا فلا نسلم انه يلزم قيام العرض بالعرض اذا كانت صفاته
تعالى اعراضا ولا نسلم ذلك بل انها ليست اعراضا كما انها ليست جواهر
ولا اجساما لعدم كونها من الاعيان وكون العرض والجوهر والجسم
من الاعيان فلا يلزم من بقاء الصفات قيام العرض بالعرض

ولو سلم قيام العرض بالعوض فلا نم استحالته بل هو واقع فان
الرد
السرعه عرض قايم بالحركه وايضا ما اورد، لاختص بالبقاء بل يرد
يرد
على تقدير عدم بقائها مان تعالى لو كانت الصفات واجبه
لذاتها اولذاته لكانت موجود، والوجود معنى فيلزم قيام المعنى
بالمعنى والجواب عن هذا هو الجواب عن ذاك وان اريد بالمعنى غير
العوض فلا قيام هناك حتى يلزم قيام المعنى بالمعنى **قوله**
فى غايه الصعوبه على قواعد المتكلمين فانهم لا يقولون بالحادث الذاتى
القديم بالزمان فالصفات ان كانت واجبه لذاته كانت حادثه
بالذات اذ لا معنى للحادث الا ما يحتاج فى وجوده الى شى آخر وهى
لا محاله محتاجه الى الذات الواجبه فيكون حادثه بالذات وهى قديمه
لوجوبها بالذات القديمه من غير احتياج الى شى آخر فاجتمع الحدوث



والقدم الزمانى فيها وان كانت واجبه لذاتها لزم التعدد فى القدماء
وايضا يلزم التناقض فان كونها صفه ينافى وجوبها لذاتها لان الصفه
محتاجه الى الموصوف فى الوجود فلا يكون واجبه لذاتها منه فافهم
**قوله** الحى **اقول** الحيوه صفه كماليه تقابل الموت الذى هو نقص وهى
عدم القدره لما تعالى فلان حى غير قادر وعدم العلم لوجودها فى الحى الجاهل وعدم
الحواس لوجودها فى العضو المفلوج العديم الحواس وعدم القوه النامیه
لوجودها فى الشيخ الدين وقعت قولهم النامیه نعم هى صفه يترتب
عليها هذه الصفات الكماليه ولها مراتب تقابل كل مرتبه منها مرتبه
من الموت وهذه المراتب بعضها اعلا واكمل من بعض وادنيها
حيوه الارض وحيوتها عند ما اهتزت وربت وانبتت من كل
زوج بهيج واوسطها حيوه الحيوان وهى عند ما اتصف بقوه الحس

والحركة وفي حكمها حيوة السموات ان قبل بها كما قالت بها الفلاسفة
واعلاها حيوة الانسان وهي صفة كمالية فيه اعدته للعلم والقدرة
وفي حكمها حيوة الملايكة والجن والنفوس البشرية بعد مفارقتها عن
الابدان واما حيوة الله فهي صفة كمالية لاتشارك حيوة هذه المخلوقات
الا في اللفظ فانها حيوة لايقابلها موت ولوشاركها في معنى لكانت
في اعلا مرتبة منها والدليل على حيوته سبحانه انه خلق الموت والحيوة و
الحي وكل شئ والخالق لايكون الا حيا، والشرع قد ورد به كقوله هو الحي
لا اله الا هو قوله قادر القدرة صفة كمالية تقابل العجز وانما يوصف
بها ذو الحيوة والحس فلا تعلق لحجر قادر وانما تعلق لحيوان قادر ولها
ايضا مراتب بعضها فوق بعض ادنيها قدرة الحيوانات الضعيفة
واوسطها قدرة الانسان لقوله وخلق الانسان ضعيفا وفي حكمها قدرة

للجن



الجن واعلاها قدرة الملايكة كجبرئيل عليه السلام واما قدرة الله فهي لا
تشارك قدرة المخلوقات الا في اللفظ فانها قدرة بلا عجز وقدرة
المخلوقات تقارنها عجز ولو شاركتها في معنى لكانت هي المرتبة الاعلى
عليها والدليل على قدرته تعالى انه خلق الارض والسموات العلى
وايضا الشرع قد ورد بها كقوله ان الله على كل شئ قدير قوله
السمع اعلم ان السمع صفة يدرك بها الاصوات ولها مراتب بعضها فوق
بعض فان منها ما يسمع به كل صوت خفي سرا كان او جهرا ومنها ما
يشعله صوت عن صوت ويمنعه بعد لاقرب واعلاها مرتبة سمع الانس
والجن والملايكة وسمع الملايكة في المرتبة العليا منها وسمع بعض
الحيوانات في المرتبة الوسطى وبعضها في المرتبة الادنى ويقابل
كل مرتبة منها صمم فيمكن ان يعرضه واما سمع الله سبحانه فهي صفة يسمع بها

الصوت الخفي

الاصوات كلها سرا وجهرا ولا يشغلها الاصوات ولا يمنعها بعد
ولا تقولها قرب ولا يمكن عروض صمم لها فهي لا تشارك سمع المخلوقات
في معنى ولو شاركتها لكانت في المرتبة الاعلى ولا شك انها صفة غير العلم
بالاصوات ولا في انها ليست بخارجة والدليل عليه انها صفة كمال وعدمها
نقص وايضا قد ورد الشرع بها كقوله قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها
والله يسمع تحاوركما ان الله سميع بصير ولس البصير البصر صفة يدرك
بها الاصوار والالوان والاشكال ولها ايضا مراتب بعضها فوق بعض
فان منها ما يبصر به في الليل والنهار ومنها ما يبصر به في النهار دون
الليل ومنها ما يبصر به في الليل دون النهار كما في الخفاش والخلد ومنها
ما يبصر به قريبا غير بعيد ومنها ما يبصر به بعيدا غير قريب ومنها ما يبصر به
قريبا وبعيدا ومنها ما يحجبه حجاب غليظ كجدار ونحوه اورقيق كالماء ونحوه

ومنها



ومنها لا يحجبه شئ وبعض الحيوانات اقوى من اكثر افراد الانسان
في الابصار فان الفرس كما تعلم يبصر بالليل من بلقيس فيسحا والملايكة
والجان وبعض افراد الانسان كالانبياء والاولياء في المرتبة العليا
وبعض الحيوانات في المرتبة الادنى واكثر الناس في المرتبة الوسطى
وبصر كل بصير يمكن ان يعرضه عمى الا بصر الحق سبحانه وتوفانه منزه عن
امكان عروض العمى فهو ايضا لا يشارك بصر المخلوقات الا في مجرد الاسم
ولو شاركه في معنى لكان في مرتبة اعلى فانه بصير يبصر بالليل والنهار
ولا يحجبه حجاب ولا يمنعه قرب ولا بعد ولا صغر ولا كبر في المرئي وبصر
غير العلم بالمبصرات وليس بخارجة لتعاليه عنها والدليل على بصره
سبحانه انها صفة كمال وايضا قد ورد الشرع به كقوله ان الله سميع بصير
وقوله قد نرى تقلب وجهك في السماء هذا واعلم ان العقل يحكم بديهة

بالصفة سبحانه لهذه الصفات فان قيل لو كان حكم العقل بالصفة
تو عثل هذه الصفات بديهيا لما اختلف الحكماء فيها مع انهم اختلفوا
فيها قلنا الذي يحكم بها العقل بديهة هو انه حي قادر عالم سميع بصير اي هو
يستحق ان يحمل عليه هذه المشتقات المذكورة بل استحقاقه لاطلاقها عليه
اتم واقوى من استحقاق غيره مما يطلق عليه هذه الاسماء والملائكة والجان
واما انه حي لصفة زايدة على ذاته هي الحيوة او قادر بقدرة زايدة
عليها او عالم بعلم زايد عليها او سميع بسمع كذلك او بصير ببصر كذلك
لكن من غير خارجة فليس ببديهي وانما هو نظري سيجئ دليله في كلام
الشارح والكلام عليه ايضا ان شاء الله تعالى والحكماء اختلفوا في هذا
دون الاول فانه بديهي لا يتوقف فيه وقالوا ان كل حي حيوته لصفة
غير ذاته كاعتدال المزاج واستعداد قوة الحس والحركة في الحيوان مثلا

لكن



لكن الله سبحانه وتعالى حي حيوته بذاته لا لصفة زايدة على ذاته يعني
ان ذاته تحمل عليه الحي من غير ان يكون معها صفة زايدة عليها كما ان النور
تحمل عليه المنير لذاته لا لصفة زايدة على ذاته فهو سبحانه في حمل هذه
الصفات عليه في حمل المنير عليه لا كالشمس فان المنير تحمل عليها لا لذاتها
بل للنور القائم بها فهي في الامكان محتاجة الى قيام صفة النور بها بخلاف
النور فانه منير بذاته ولا يحتاج في الانارة الى شيء غير ذاته فلو كان النور قايما
بذاته لكان اعلى من الشمس لعدم احتياجه اليها واحتياجها الى النور
ولكان احق بحمل المنير عليه من الشمس فكذلك سبحانه وتعالى لما كان قايما بذاته
لكان اعلى من كل ما تحمل عليه الحي والقادر والعالم والسميع والبصير لانه
حي بذاته ولا يحتاج في حيوته الى شيء زايد على ذاته وكذلك هو قادر
بذاته ولا يحتاج في قادريته الى شيء غيره بخلاف غيره تعالى فان كل حي غيره

يحتاج فى حيوته الى صفة زايدة على ذاته قايمة بها والى من ثمصفة
بصفة حيوة ته وكذلك كل قادر غيره تعالى يحتاج الى قدرة هى غير ذاته و
والى من ثم صفة بصفة قدرة ته فان من المعلوم ان شيئا لا يجعل نفسه موصوفا
بالحيوة ولا بالقدرة وبكذا الحال فى سايرالصفات بذا الحصول كلامهم
فى الصفات وهو معقول ولا يكفر من يقول به قوله المريد
الارادة عند المتكلمين صفة غير القدرة والعلم يوجب تخصيص احد المقدورين
بالوقوع فالله تعالى قادر مريد عندهم بمعنى انه يصح منه الفعل والترك يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد واما عند الحكماء فالارادة راجعة الى العلم فانهم
يقولون ان مثل نظام العالم بتمامه لقرائه من الازل الى الابد فى علمه تعالى
مع الاوقات المترتبة التى يجب ان يقع كل موجود منه فى واحد من تلك
الاوقات لازم لذاته لا تتصور تخلفه عنه فعله الازلى اقتضى افاضة ذلك

النظام

النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم افاضته اصلا
وبهذا التمثل يسمونه عنايته ازليه وبعضهم يسمونه ارادة. واعلم ان مع القول
بازليه علم الله تعالى بنظام العالم فالقول بالارادة بمعنى صحة وقوع هذا النظام
وتركه مشكل فان علمه سبحانه بحيث لا يصح وقوع خلافه سبحانه من تخيرفى ذاته
سواء. قوله لان بداهة العقل حازمة بان محدث العالم على هذا
الحكم لا يكون بدون هذه الصفات اى يكون هذه الصفات له زايدة
على ذاته فلا نم ان بداهة العقل حازمة بذلك كيف وقد اختلف فيه اهل
العقل من اهل الملل وغيرهم والعقلاء متحيرون فى اثبات الصفات
الزايدة على ذاته تعالى وسيجئ فى كلامه ما يدل على صعوبة هذا الحكم فكيف
يدعى بداهته وان اراد به ان بداهة العقل حازمة بان محدث العالم لا بد ان
يحمل عليه هذه الصفات من الحى والقادر وغيرهما سواء كانت زايدة

ورد بدليل ان بداهة العقل حازمة

على ذاته اولا فسلم ان بداهة العقل جازمة بذلك ولكن لا يتم التقريب
اذ ليس هذا هو المطلوب في هذا المقام بل المطلوب هو الاول لانه
هو المذهب عند المتكلمين فافهم قوله وكلامه ونحو ذلك مما
يتوقف ثبوت الشرع عليه اقول جعل الشارح رحمه الكلام مما
يتوقف عليه ثبوت الشرع وليس هو مما يتوقف ثبوته عليه لجواز ان
يخلق الله علما ضروريا في الرسل برسالتهم من الله تعالى ويبلغ احكامه الى
عباده بان يخلق العلم الضروري حال تحديهم فيثبت رسالتهم من غير توقف على
كلامه واذا ثبتت الرسالة من غير كلام ثبت الشرع ايضا من غير
فيمكن اثبات الكلام ايضا بالدليل النقلي كما روي عنه السلام
القرآن كلام الله غير مخلوق وتواتر عن جميع الانبياء انه تعالى متكلم
قوله ليس بعوض بهذا تصريح بما علم غيره اذ قد علم من قبل

ان كل عرض حادث ومحدث العالم قديم وايضا فقد علم ان محدث
العالم واجب والعرض ممكن محدث قوله هذا مبني على ان بقاء الشيء
معنى زايد على وجوده اشارة الى اعتراض محصوله انا لا نسلم انه لو كان
العرض باقيا لزم قيام العرض بالعرض وانما يلزم ذلك ان لو كان
البقاء معنى غير الوجود وليس كذلك بل هو عينه ولو سلم انه غير فانما يلزم
ذلك ان لو كان البقاء موجودا ليكون عرضا فان العرض من
قسم الموجود الخارجي ولا نسلم ان البقاء موجود خارجي فلا يلزم من
بقاء العرض قيام العرض بالعرض اذ البقاء ليس عرضا قوله
وان البقاء معنا التبعية في التحيز اشارة الى اعتراض آخر تقريره انا
لو سلمنا ان البقاء معنى غير الوجود فلا نسلم انه لو بقي عرض لزم قيام
العرض بالعرض وانما يلزم ذلك ان لو كان معنى القيام التبعية في

التحيز وليس معناه ذلك بل معناه اختصاص الناعت بالمنعوت
فان قيل على تقدير ان يكون القيام هو الاختصاص ويكون البقاء
غير الوجود او عينه فلو بقي عرض لكان البقاء مختصا بالعرض الباقي
اختصاص الناعت فيكون عرضا قايما به فيلزم قيام العرض بالعرض
وهو محال قلنا على تقدير ان يكون معنى القيام هو الاختصاص
لاستحيل قيام العرض بالعرض وانما المستحيل قيامه بمعنى التبعية
في التحيز كما ذهب اليه المتكلمون فحصول الاعتراض لو سلم ان الوجود
غير البقاء فلا يلزم من بقاء العرض قيام العرض بالعرض بالمعنى المستحيل
وانما يلزم قيامه بمعنى غير مستحيل وهو الاختصاص بهذا ولو سلم ان معنى
القيام التبعية في التحيز وان البقاء غير الوجود فلانم انه لو بقي العرض
لزم ما ذكر وانما يلزم ان لو كان البقاء موجودا متحيزا ولانم ذلك

بل نقول ان البقاء غير موجود كالوجود ولو سلم وجوده غير متحيز
فلا يكون عرضا لانه قسم للمتحيز فلا يلزم قيام العرض بالعرض فان قيل
كل موجود متحيز فاذا سلم وجوده سلم تحيزه قلنا لانم ان كل موجود متحيز
كيف والله سبحانه موجود غير متحيز وعلى تقدير تسليم ذلك كله فلانم استحاله
قيام العرض بالعرض واستحالته انما يكون اذا لم يثبت الى جوهر يقوم به
ومتحيز متحيزا وذلك غير لازم ههنا قوله ومعنى وجد فلم يبق دفع
سوال مقدر ان هذا الكلام يدل على ان الوجود غير البقاء والا لكان
متناقضا متمما لقولنا وجد فلم يوجد وتقرير الجواب ان معنى لم يبق لم يوجد في
الزمان الثاني فلا تناقض اذ الوجود في الزمان الاول لا تناقض عدمه
في الثاني قوله وان استعاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها يجدد
الامثال ليس ببعد من ذلك في الاعراض يمكن ان يقال ان هذا

اشارة الى معارضة تقريرها ان العقل لا يفرق بين بقاء الاجسام
وبقاء الاعراض فلو جاز بقاء الاعراض بتجدد الامثال لجاز بقاء
الاجسام ايضا بتجددها لان هذا ليس بابعد من ذاك عند العقل بل
هما سيان عنده في الحكم ولا شك ان العقل يحكم ببقاء الاجسام
من غير تجدد فكذلك في الاعراض فهي باقية من غير تجدد الامثال

اقول اعلم ان القول ببقاء الاجسام العنصرية من غير تجدد مما
مع ان المعلوم انها لا يزال في التحلل ويؤيد ذلك قوله تعالى انكم لفي
خلق جديد فلا الجسم ولا العرض وانما بقاءهما بتجدد الامثال
عند اهل الحال لكن منهم من قال بالاول ومنهم من قال بالثاني اقول هذا
اشارة الى دليلين احدهما ان الجسم مركب وكل مركب محتاج الى
غيره وهذا من امارات الحدوث ويرد عليه منع وثانيهما ان الجسم



متغير وكل متغير حادث كما مر من انه لا يخلوا عن الحركة والسكون
وهما حادثان ومحل الحادث حادث هذا وقد عرفت ما فيه
من الابحاث فالاولى الاقتصار على الاول وبقاء التركيب
من امارات الامكان او تعدد الحدوث بالذات المنافي للوجوب
لكن لا يرد المنع على قوله الاحتياج من امارات الحدوث ويمكن
تقرير الدليل الثاني ايضا بحيث لا يرد عليه الابحاث بان يقال
كل متغير حادث بالذات لانه محتاج الى غير وهذا منافي للوجوب
ولكن هذا النهج ليس بمسلمين وهو متغير وجزء من الجسم اقول
الدليل ثم نقوله وهو متغير فلا حاجة الى قوله وجزء من الجسم نقرير
ان الجوهر متغير وكل متغير حادث وهو سبحانه منفعل عن الحدوث
فان قلت قوله وجزء من الجسم دليل آخر تقرير ان الجوهر جزء للجسم

وهو سبحانه منعك عن كونه جزء الجسم فلت يرد عليه المنع بانا لانم
ان كل جوهر جزء الجسم لم لا يجوز وجود جوهر فرد واحد فقط او وجود
جوهر غير جزء الجسم كالجواهر المجردة من العقول والنفوس وايضا لا يدله
لقوله وهو سبحانه منعك عن كونه جزء الجسم من بيان ولم تتبه ههنا
فان نقل قد بين ذلك في العلوم بان الجسم من الماهيات المختلفة
والجزء الماهية المختلفة لابد ان يكون كل واحد منها محتاجا
الى الآخر فلو كان الواجب جزء الجسم لكان محتاجا الى جزء آخر
منه والاحتياج ينافي الوجوب قلنا لو سلمنا وجوب احتياج
الجزء الماهية المختلفة بعضها الى بعض فلا نم وجوب احتياج كل
واحد منها الى الآخر في الوجود بل احتياج بعض الى بعض لغير
لابد ان يكون في غير الوجود اذ لو كان احتياج كل واحد الى



غير في الوجود لزم الدور فلا يلزم من كون الواجب جزء الجسم
الا ان يكون محتاجا الى جزء آخر منه في غير الوجود لا فيه وتعالى
سبحانه عن الاحتياج في غير الوجود م لابد له من بيان فان تم
تم هذا والا فلا قوله وذهاب المجسمة معطوف على عدم اي انما
يمتنع اطلاق الجسم عليه من جهة ذهاب المجسمة الى اطلاق الجسم والجوهر
عليه بالمعنى الذي يجب تنزيهه عنه فلا يطلق عليه الجسم والجوهر بمعنى لغير
وان لم يجب تنزيهه عنه لئلا يتوهم منه اطلاقه عليه بالمعنى الذي
ذهب اليه المجسمة للمشاركة اللفظية واعلم ان اكثر المجسمة هم الظاهرون
المتبعون لظواهر الكتاب واكثرهم المحدثون ولابن تيمية واحمد
واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها
حتى قال في بعض تصانيفه انه لا فرق عند بديهة العقل بين ان

تعالى هو معدوم وبين ان يتعالى طلبته فى جميع الامكنة فلم اجده
وهولاء ان اراد وا باالجسم المعنى الحقيقى المعروف منه فهم مكفرون
وان لم يريدوا به ذلك بل ستروا بهذى خواص الاجسام بان
قالوا هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز حتى لا يبقى الا اسم
الجسم فلا يكفرون قوله وفيه نظر وجه النظر ما مرّ فى كلامه قبل
حيث قال للقطع بتغاير مفهوم الواجب والقديم وان الاذن
باطلاق الملزوم لا يوجب الاذن باطلاق لازمه الا يرى ان
خالق كل شئ ملزوم لخالق الفرد، والحمار برمع ان الاول ماذون
الاطلاق دون الثانى وان الاذن باطلاق لفظ لا يوجب
الاذن باطلاق مرادفه فان الطبيب مرادف الشافى مع انه
ماذون الاطلاق فى دون الطبيب والحق ان الطبيب من الاسماء

التى

التى اذن الشرع بها لما ورد فى الادعية المأثورة والحديث القدسى
حيث قال سبحانه اهل معصيتى لا افنطهم من رحمتى ان تابوا فانا
حبيبهم وان لم تتوبوا فانا طبيبهم انبلهم بالمصائب لاطهرهم عن
المعايب وفى الادعية عليل الذنوب اصحى لطبيب المغفرة، الهى
انا ذلك العليل وانت ذلك الطبيب وقيل ان الطبيب ليس
مرادفا للشافى فانه من يعيد الشفاء، والطبيب من يكون
له علم حصل بالتجارب وهذا المعنى غير الاول وانت تعلم ان هذا
يدل على انه بهذا المعنى لا يكون مرادفا للشافى ويجوز ان يكون له
مع آخر مرادفا له فيكون لفظا مشتركا بين معنى يرادف الشافى
وبين معنى آخر غير مرادف له وتفصيل الكلام فى هذا المقام ان
الكلام ليس فى اسماء الاعلام الموضوعة فى اللغات فانها جائزة

الاطلاق سواء ورد الشرع بها ام لا انما النزاع فى الاسماء الماخوذة
من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه
اذا دل العقل على اتصافه بها جاز الاطلاق عليه سواء ورد
الشرع بذلك الاطلاق اولا وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى
ابوبكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه
عليه بلا توقيف اذا لم يكن فى اطلاقه عليه توهم لما لا ينبغى بكبريائه
فمن ثمة لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها
علم بسبقه عدم ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم وذلك
بشعر سابقه الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل مانع عن الاقدام
على ما لا ينبغى ماخوذ من العقال وانما تتصور هذا المعنى فيمن يدعو
الى ما لا ينبغى ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة الادراك فيكون مسبوقة

بالجهل

بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم ماخوذ من التجارب
الى غير ذلك من الاسماء التى فيها نوع ايهام لما لا ينبغى بكبريائه سبحانه
وقد تعالى لابد مع نفى ذلك الايهام بالتعظيم حتى يصح الاطلاق
بلا توقيف وذهب الشيخ ومن تبعه الى انه لابد من التوقيف
وهو المختار للاحتياط فى الاحتراز عما توهم باطلا لعظم الخطر
فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل ببلوغ ادراكنا بل
من الاستناد الى اذن الشرع وذهب الامام الغزالى الى جواز
اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان
لقرار الصفة اصالة عن ثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول
الا لمانع بخلاف التسمية فانه يصرف فى المسمى ولا دليل عليه الا لله
والمالك ومن يجرى مجراهما وهو تعالى منزه عن التصرف فيه وقال العلامة

الدوانی تکل دلک بلفظ خدای وتنکری و امثالهما فی سایر اللغات
مع شیوعهما من غیر نکیر اللهم ان تعالک ان لفظ خدای معناه خود آینده
ای الموجود بذاته وح یکون مرادفا للواجب کما ذکره الامام
الرازی فی بعض تصانیفه وتعالک مثل ذلک فی اسمائه بحسب سایر
اللغات ان امکن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم
وامثالها فالظاهر انه بطریق الوصف لا بطریق التسمیه هذا تفصیل
هذا المقام قوله للکمیات المتصلة لان کل ما هو محل للکم المتصل
فهو مصور محدود لامتناع وجود بعد غیر متناه وقد ثبت انه
لیس متصورا بهذا المطلب موقوف علی اثبات تناهی الابعاد
علی هذا والاول ان تعالک ان کل ذی کم متصل منجز وهو سبحانه
منزه عن النحوی لاستلزامه الترکیب المستلزم للاحتیاج قوله



فلم یکن ولا للمنفصل لانه قد ثبت انه واحد فلو کان محلا للکم المنفصل
کان کثیرا او واحدا ولا مرکبا لان کل مرکب محتاج الی ما منه ترکیبه
وهو اجزاؤه والاحتیاج فی الوجود علامة الحدوث والامکان
فیه ان هذا انما یدل علی نفی الترکیب الخارجی دون الترکیب مطلقا
ذهنا کان او خارجا لان الترکیب الذهنی یوجب الاحتیاج
فی الوجود الذهنی الی اجزائه لا فی وجوده الخارجی والاحتیاج
الذی هو من امارات الحدوث والامکان هو الاحتیاج
فی الوجود الخارجی دون الوجود الذهنی هذا والحق ان الترکیب
من الاجزاء الذهنیة توجب احتیاج المرکب فی الوجود الخارجی
الی الانضمام لکل واحد من اجزائه الذهنیة فی الخارج فان
العقل یحکم بان الانسان لا یتحقق فی الوجود الخارجی ما لم ینضم

بالحيوانيه والناطقه فتحقق الحيوانيه والناطقه متقدم على
تحقق الانسانيه ذاتا بحسب الوجود الخارجي لانهما
مما يتوقف عليه تحقق الانسان في الخارج فيكون محتاجا
اليهما في الخارج وكل محتاج الى شيء في الوجود الخارجي ممكن فالوا
لو تركب في الذهن لزم احتياجه في الوجود الخارجي الى غيره
وهذا علامه الحدوث والامكان وسر ذلك الاحتياج ان
الاجزاء الذهنيه ليست من الاعتبارات العقليه التي تنتزعها
العقل من غير مشاء لها في الخارج بل هي من الاعتبارات التي
ينتزعها العقل من الكل المركب بواسطه كثره ما في الخارج
فان الحيوان وان كان جزءا عقليا لكن له منشاء في الخارج
ينتزع منه هذا المفهوم الجنسي وكذلك الناطق وان كان جزءا

عقليا لكن له منشاء في الخارج ينتزع منه هذا المفهوم الفصلي
ومنشاء انتزاع الاول غير منشاء الثاني في الخارج فان منشاء
الثاني هو النفس الناطقه ومنشاء الاول هو البدن فكل
مركب ذهني له كثره في الخارج في ذاته والكثره في الذات
في الخارج لا تجتمع مع الوجوب الذاتي فافهم هذا فانه تحقيق
بالغ هنيق قوله الكيفيه ان اريد بها الكيفيات النابعه
للمزاج فهو مسلم وان اريد بها ما هو اعم منها اذا الكيفيه قد
لا تكون تابعه للمزاج كالعلم والقدره والاراده فذلك غير مسلم
بل هو مكيف مثل هذه الكيفيات اللهم الا ان يقال لفظ
الكيفيه لا يطلق على مثل العلم والاراده عند المتكلمين او
يقال ان علمه سبحانه ليس من مقوله الكيف وكذلك القدره والاراده

وانما الذى من حقه المعقوله علم المخلوق وقدرته وارادته

ويمكن ان نعلم ان الكيفيات من الاعراض والاعراض

حادثه كما مر من حدوث الاعيان فلو كان متكيفا لكان

محلا للحوادث ولكن يرد عليه انه لم يثبت بما مر حدوث كل

الاعراض بل الحق ان صفاته سبحانه لو كانت زايده على

ذاته لو لكانت اعراضا لقيامها بذاته سبحانه وهى قديمه

قوله ولا يمكن يمكن ان نعلم ان الممكن كالمتحرك من الاكوان

وهى موجوده لانها من الاعراض فلو كان الواجب متحركا

لكان ممكنه اما قد بينا فيلزم قدم الاعراض وايضا يلزم

قدم المكان واما حادثا فيلزم كونه محلا للحوادث قوله

فان الجوهر الفرد متحرك هذا نقض اجمالى على الدليل على نفى المتحرك



نعرين ان الممكن متحيز فلو كان للممكن بعد لكان للمتحيز ايضا بعد

وليس كذلك فان الجوهر الفرد متحيز ولا بعد له ونعرين الجواب منع

قوله لو كان للممكن بعد لكان للمتحيز ايضا بعد وسنده ان المتحيز اعم

من الممكن فلا يلزم من ثبوت بعد له ثبوته للمتحيز فى كل فرد فان الاعم

للاخص فى كل فرد لا يلزم ان يكون ثابتا للاعم فى كل فرد قوله

قدم الجزء قيل فيه انما يلزم قدمه اذا كان الجزء موجودا ولا يلزم وجود

على مذهب المتكلمين فان الجزء هو الفراغ الموهوم عندهم والجواب

ان المراد به التحيز من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب يعنى لزم قدم

قدم التحيز وهو من الاكوان وهى حادثه فحصل الدليل على هذا انه لو

لو كان متحيزا فتحيز. اما فى الازل فيلزم قدم الاعراض لان التحيز من الاكوان

وهى منها واما حادث فيلزم ان يكون ذاته محلا للحوادث قوله

قوله اما ان يساوى الحيز او ينقص او يزيد اقول
لو صح هذا الدل على امتناع تحيز الجوهر الفرد لكنه منحيز
عندهم تقرير انه لو كان متحيزا لكان اما مساويا بالحيز
او ناقصا عنه او زايدا عليه وعلى الاخيرين
يلزم تحزيه وايضا كون الشى ناقصا عن حيزه او زايدا
عليه مما لا يجوز فى احد من المذاهب وعلى الاول
يلزم تناهيه فيلزم انقسامه لان المتناهى من صفات
المقادير كما مر ولان الحيز هو الفراغ وهو منقسم لامحاله
والمساوى للمنقسم منقسم لامحاله قوله واذا لم يكن فى مكان
لم يكن فى جهة اقول على تقدير كون الممكن اخص من المكان
من الممكن كما قرر آنفا لا يلزم من عدم كونه فى مكان

عدم

عدم كونه فى جهة فان الجوهر الفرد ليس فى مكان
وهو فى جهة لانه منحيز وكل منحيز فهو ذو جهة فالاول
ان ينفك واذا لم يكن فى حيز لم يكن فى جهة قوله
من ان معنى العرض هذا دليل المشايخ على نفى العرضية
عن الله سبحانه وتقريره ان معنى العرض
ما يمتنع بقاؤه والله سبحانه واجب البقاء فلا يكون
عرضا ووهنه ظاهر بمنع كون معنى العرض لغة
ما يمتنع بقاؤه اقول يمكن توجيه كلامهم بحيث
لا يكون بهذه المرتبة من الوهن بان يقال معنى
قولهم معنى العرض لغة اى لازم معنى العرض لغة
على حذف المضاف و؟ لا يرد عليه الا ما يرد على

امتناع بقاء الاعراض و هذا وارد على ما ذكره
الشارح ايضا حيث قال ولانه يمتنع بقاؤه كما مر
او نقول لازم معنى العرض لغة ما يمتنع بقاؤه بذاته
لان معنى لغة ما يقوم بالغير فيمتنع بقاؤه بذاته
فلو كان الواجب لذاته عرضا لكان ممتنع البقاء بذاته
فلا يكون واجبا لذاته لان الواجب لذاته ما ينفى
بذاته لا بغيره فان القائم بالغير واجب به لا لذاته و
هذا دليل في غاية المتانة وليس فيه شيء غير حذف
المضاف ومثل هذه المسامحات كثير في كلام المشايخ
وغيرهم او نقول لازم معنى العرض لغة ما يلزمه امتناع
البقاء الابدي لذاته لانه جايز العدم وما يلزمه ذلك



يلزمه امتناع البقاء الابدي والواجب يلزمه وجوب
البقاء الابدي لذاته فلا يكون عرضا وهذا ايضا دليل
قوي يليق بالاعتماد عليه في هذا المطلب وليس فيه
شيء غير حذف المضاف ويجب حمل كلام المشايخ على
واحد من هذه التوجيهات وحررها اوسطها اذ ليس
فيه وهن اصلا غير المسامحة في حذف المضاف و
هذا ليس بوهن بل هو شايع ذايع في عبارات القوم
ومعنى الجسم ما تركب هو عن غيره هذا دليلهم
على نفي الجسمية نقرره ان معنى الجسم ما تركب من غيره فلو
كان الجسم الواجب جسما لكان مركبا من غيره وتركبه مح
كما سبجي في نفي التركب في كلامهم من انه امارة الحدوث

او التعدد في الواجب وضعفه ظاهر لمنع ان معنى
الجسم ما ير كب من غير، وقولهم هذا اجسم من الآخر
لا يوجب ان يكون معنى الجسم ما ذكر، اذ قد عرفت
ان معنى اجسم اضخم لا انه اقبل للابعاد الثلثة ومعنى الجسمية
هو القبول للابعاد لا الضخامة واقول يمكن توجيه كلامهم
بان يقال مقصودهم نفي الجسمية عنه تع بمعنى الضخامة لان لازم
معنى الضخامة ما تركب هو من غير، لان كل ضخم مركب من
اقل منه مقدارا وهو نصفه وثلثه الى غيرهما والا لا يكون
ضخما ولا شك ان كل جسم بمعنى القابل للابعاد ضخم لانه قابل
للانقسام الى نصفه وثلثه وغيرهما فيكون ضخما بالقياس
الى ما ينقسم اليه وكل ضخم مركب مر غير، وهو نصفه وثلثه

وغير مما



للاملاك انه اجسم من نصف
وكل ما يلزمه الضخامة هو

وغير مما يكون ضخما بالقياس الى ما ينقسم اليه وكل ضخم مركب من غير،
وهو نصفه والله سبحانه منزه عن التركيب فحاصل الكلام يرجع
الى ان لازم معنى الجسم ما ير كب هو عن غير، لانه يلزمه الضخامة يلزمه
التركب والتركيب محال في حقه قوله لو تركب فاجزاؤه هذا دليلهم على نفي
التركيب عنه سبحانه تقريره انه تع لو تركب من اجزاء فاجزاؤه اما ان تتصف
بصفات الكمال فيلزم التعدد في الواجب وان لم تتصف فيلزم النقص و الحدوث
فيها والنقص والحدوث فيها مستلزم للنقص والحدوث في الكل
الذي هو الواجب هف ووهن هذا على ما بين ما نا ختار انها متصفة
بصفات الكمال ومنع لزوم التعدد في الواجب وهذا المنع
مندفع بان من صفات الكمال وجوب الوجود فلو كانت
متصفة بها لزم التعدد في الواجب والا فلزم النقص والحدوث
فيه وقيل في بيان الوهن ما نا ختار انها ليست متصفة بصفات
الكمال فهي ناقصة ولا يلزم من نقصانها نقصان الكل لجواز
الجواز ان يحصل من اجتماع الاجزاء الناقصة كل كامل كما في الحبل
القوي المركب من الخيال الضعيفة وهذا ايضا مندفع بان

نقصان الاجزآء تستلزم لحدوثها فان كل موجود ناقص حادث
وحدوثها تستلزم حدوث الكل الذى هو الواجب هف
وبان نقصان الاجزآء تستلزم نقصان الواجب وحدوثه
لانه محتاج اليها والمحتاج الى الناقص فى الوجود ناقص والنقص
منافٍ للوجوب وبذا لبس بواهن كما زعمه الشارح وغيره
اقول وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات
بذا دليلهم على نفى الصور والاشكال والكيفيات عنه ٩ وتبين
انه لوكان مصورا مشكلا مكيفا لكان اما على جميع الصور والاشكال
والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح
اد لوكان له مرجح لافتقر اليه لترجيحه وخصصه لنفس الاشكال والصور
والكيفيات فيدخل الواجب تحت قدرة الغير فلا يكون واجبا وبيان
وهن هذا الدليل ان مختارا انما يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات
ولكن كل شكل فى وقت وضد فى وقت لغيره وبكذا الى الكيفية ايضا فلا يلزم
اجتماع الاضداد لاختلاف الزمان وبذا مردود بانه يلزم على ما يلزم
على الشق الثانى لان كونه على شكل خاص فى وقت دون سائر الاشكال الممكنة
ترجيح من غير مرجح وبكذا كونه متكيفا بكيفية خاصة فى وقت خاص دون
غيرها من الكيفيات ترجيح بلا مرجح فالاولى فى بيان الوهن ان يقال
لانم انه لوكان على بعض الاشكال والكيفيات يلزم الترجيح
بلا مرجح لجواز ان يكون هناك مرجح



وهى مستوية

وهى مستوية الاقدام فى افادة المدح والنقص وفى عدم دلالة المحدثات
عليه دفع سوال تقرير انه يجوز ان يكون المرجح لكونه على بعض الصور و
الاشكال والكيفيات كونه ممدوحا على ذلك البعض او كون ذلك البعض
مدلولا للحوادث فان الحوادث تدل على صور حسنة لمحدثها وتقرير الدفع
ان يقال الصور والاشكال والكيفيات مستوية الاقدام فى افادة المدح
والنقص وفى عدم دلالة المحدثات عليها ووهن هذا الدفع ظاهر اذ
لانم كون هذه الصور والاشكال والكيفيات مستوية الاقدام فى افادة
المدح والنقص بل بعضها له قدم عظيم فى افادة المدح وبعضها بالعكس
فان الصورة الحسنة تفيد المدح والقبيحة تفيد الذم وكذا لانم كونها مستوية
الاقدام فى عدم دلالة المحدثات عليها بل لبعض المحدثات قدم فى
دلالتها عليه فان المحدثات لو دلت على صورة لدلت على صورة حسنة

لمحدثها ولو سلم استواء اقدامها فی افاده المدح وفی عدم دلاله المحدثات
علیها فلا یلزم من ذلک انه لا یکون ههنا مرجح غیر هذین الامرین
لجواز ان یکون مرجح کونه علی بعض الصور مثلا امر آخر غیر هذین الامرین
فان قیل علی تقدیر وجود المرجح یلزم الفساد وهو کون الواجب
تحت قدرة الغیر وهو الذی یصون علی صور، خاصه او بکیفیه علی
کیفیه خاصه قلنا لا یلزم ذلک لجواز ان یکون المرجح دائما بان یکون
دائما سبحانه مقتضیا لصون خاصه او کیفیه خاصه هذا ویمکن توجیه
کلام المشایخ بحیث یندفع عنه بعض ما ذکر بان یقال کل صور، وان
کان احسن الصور بمکن وجود صور مثلها فی الحسن فاختصاصه تعالی
بصور، دون اخری ان کانت هی احسن الصور لاستحاله ترجیح من غیر مرجح
وافاده المدح ودلاله المحدثات علیها لا یصلح لان یکون مرجحا لها

فان

فان الاشتراک مستلزم الافتقار فی افاده المدح وفی عدم دلاله
المحدثات علی خصوص واحد منها وهکذا الکلام فی الکیفیه ویرد
علی هذا انا لا نسلم انه یمکن وجود صور، مثل صور، هی احسن الصور وهکذا
فی الکیفیه ولو سلم فالمرجح یجوز ان یکون ذاته سبحانه بان یقتضی ذاته ان یکون
علی احسن الصور هذا وانت خبیر بان تصور کل شی غیر، وهذا کلام
خطابی معلوم مقبول عند الناس فعلی هذا لو کان الواجب مصورا
ببعض الصور لکان محتاجا الی مصور یخصصه ببعض الصور فیدخل
تحت قدرة الغیر هذا غایه توجیه کلامهم فلا تغفل عنه قوله
والله تعالی لیس حالا ولا محلا للعالم اقول الظاهر ان هذا دلیل
علی انه تعالی لیس متصلا بالشی بانه منفصل عن العالم مباین له فی
الجهه فیکون ذا جهه ومضمونه انه لو کان متصلا بشی من العالم لکان حالا

او محلا لشئ منه وهو سبحانه وتعالى ليس حالا ولا محلا له فيكون منفصلا عنه
مباينا منه فى الجهة وانت تعلم ان الحلول ان كان بمعناه المشهور وهو
الاختصاص الناعت لم يلزم من كونه متصلا بالعالم مماسا له ان يكون
حالا فيه او محلا لجواز ان يكون متصلا به مماسا له غير حلوله فيه كما فى
الجسمين المتصلين احدهما بالآخر فانهما متصلان متماسان مع عدم حلول
احدهما فى الآخر فلا يلزم من عدم الحلول بينه وبين العالم عدم الاتصال
بينهما وان كان الحلول بمعنى آخر فلا بد من بيانه حتى يتكلم عليه اللهم الا ان
ان يقال المراد بالحلول معنى يشمل التمكن ويقال ان الجسمين المتباينين
بينهما تماس وانفصال من طرف احدهما حال فى الآخر فان سطح كل منهما
جزء لمكان الآخر فيكون كل منهما حالا فى الآخر فتامل قوله مباينا
فى الجهة يعنى ان الواجب اذا لم يكن متصلا كان منفصلا مباينا للعالم



فى الجهة فيكون فى جهة واذا كان فى جهة كان متحيزا لان التحيز لازم
لكونه فى جهة واذا كان متحيزا كان جسما او جزء جسم ويرد عليه انه يجوز ان
يكون عرضا قائما بغيره متحيزا به ويندفع هذا بانه اذا كان عرضا كان
حالا فى شئ وهو سبحانه ليس حالا ولا محلا كما مر فيمتنع كونه متحيزا اى بالذات
فلا يكون قائما بغيره كالعرض ويرد عليه ايضا ان الظاهر من قوله
احتج المخالف بالنصوص الظاهرة فى الجهة والجسمية والصورة ان هذا دليل
للمخالف على كونه فى الجهة والجسمية والصورة والجوارح ولم يثبت من هذا
الا كونه جسما او جزء جسم فلم يثبت الجسمية بل يثبت الجهة واذا لم يثبت الجسمية
لم يثبت الصورة والجوارح فانها من خواص الاجسام فان الجوارح
الجسم هى الجواهر الفرد وليس لها صورة ولا خارجة فان قيل الجسمية
المذكورة فى قوله احتج المخالف بالنصوص الظاهرة فى الجسمية اعم من ان يكون

حسما او جزء جسم فان الشاء للشيء وجزء الجسم ايضا منسوب الى الجسم
اى احتج المخالف على كونه تعالى منسوبا الى الجسم اعم من ان يكون جسما
او جزء جسم قلنا على انا نعلم بديهة ان مدعى المخالف هو كونه تعالى جسما لانه قال
احتج بانه مصور ذو جوارح ولا يكون ذلك الا جسما الا الذى ذكر من المعنى
الاعم انه لا يلزم مما ذكر الجسمية بالمعنى الاعم لجواز ان يكون منحازا فانا بديهة
ولا يكون جزء جسم بان يكون جوهرا فردا غير منضم مع غيره مثله لا بد لنفى
ذلك من دليل حتى تثبت جسميته بالمعنى الاعم ولو سلم ذلك فلا نسلم انه يلزم
من كونه جسما او جزء جسم غير متناه ان يكون مصورا متناهيا لجواز ان
يكون جسما غير متناه فهذا المطلوب موقوف على اثبات تناهى الابعاد
وايضا يجوز ان يكون جزء جسم فلا يلزم كونه مصورا ذا جوارح فكان
لكان الاولى ان يقول واذا كان منحيزا كان جسما لانه يستحيل عليه ان يكون

جزء

جزء جسم واذا استحال ذلك كان جسما واذا كان جسما كان مصورا
لتناهيه لاستحالة عدم تناهى البعد بمعنى ان كونه منحيزا الا يستلزم كونه جسما
او جزء جسم لجواز وجود جوهر منحيز لا يكون جسما ولا جزء جسم كجوهر فرد وذلك
بمعنى اثبات كونه ذا جوارح ولم تثبت ذلك بما ذكر، فان كون الشيء جسما
لا يستلزم كونه ذا جارحة اللهم الا ان يطلق الجارحة بحيث تعم كل جزء من
الجسم فتامل قوله وللجواب محصول الجواب اختيار شق آخر غير الانفصال
والانفصال يعنى نختار انه تعالى ليس منفصلا عن العالم ولا منفصلا عنه اذ
لا يلزم من عدم اتصاله بالعالم انفصاله عنه ليكون فى جهة مباينا لجهة العالم
فانه هناك مجرد عن الجهة لا متصل ولا منفصل فان الاتصال والانفصال من
خواص المنحاز الذى فى جهة وما ليس منحازا ولا فى جهة لا متصل ولا منفصل و
الحكم بانحصار الموجود فيهما حكم بديهة الوهم لا بديهة العقل وبداهة غير معتنى

ع الاحكام العقلية **قوله** اى يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر ان اريد
بالمثلين الامران اللذان يصلح كل منهما لكل ما يصلح له الآخر فلا مثل لشئ
من الموجودات لا لله تعالى ولا لغيره اذ لا موجود يصلح لكل ما يصلح له الآخر
وان اريد بهما اللذان يصلح كل منهما لبعض ما يصلح له الآخر فالمثل بهذا المعنى
ليس لله تعالى اذ لا يصلح موجود لشئ مما يصلح له الله سبحانه من الافعال
والآثار كالخلق والبعث وغيرهما من افعاله سبحانه ولكن بهذا المعنى لا يثبت
مما ذكره الشارح اذ لا يلزم من عدم مشاركته تعالى مع غيره فى الصفات
المعلومة لنا ان لا يكون شئ من الاشياء مشاركا له فى الصفات الغير
المعلومة لنا فان قلت قد قال الله سبحانه ليس كمثله شئ وهو السميع
البصير وهذا يدل على وجود مثله قلنا ان الكاف زايدة اى ليس مثله
شئ او نقول انها ليست زايدة ولكنها يدل على نفى المثل لان نفى مثل المثل

ستلزم

ستلزم نفى المثل لان مثل المثل مثل لا محالة والمثل مثل للمثل ونفى الاول
ستلزم نفى الثانى فافهم **قوله** ولا يخرج عن علمه وقدرته شئ **اقول**
ههنا مقامان الاول عدم خروج شئ من الاشياء عن علمه بوجه من
الوجوه لا كليا ولا جزئيا والثانى عدم خروج شئ منها عن قدرته بوجه
من الوجوه اى هو قادر على كل شئ بكل وجه من الايجاد والاعدام
اما المقام الثانى فمعناه انه لا يخرج عن قدرته شئ من الممكنات فانها
هى التى يتعلق القدرة بها فان غير الممكن كالواجب والممتنع لا يتعلق
لذلك فالواجب والممتنع خارجان عن قدرته لاستحالة تعلق القدرة
بغير الممكن هذا تحرير واما تقرير الدليل عليه فهو ان كل ممكن مستند
اليه تعالى بواسطة او بغيرها دفعا للدور والتسلسل كما مر فى اثبات
الواجب فوجود الممكنات بقدرته وارادته وعدمها ايضا كذلك

لان كل مختار فى فعله اراده سبب لعدمه وعدمها سبب لعدمه وهذا باطل
لاستوقف فيه فان كل من كان القيام باراده فعدمه يكون بعدمها
فيكون القيام مقدورا له وجودا وعدما ثم ههنا شئ وهو ان استناد
الموجودات اليه سبحانه دفعا للدور والتسلسل يستلزم استناده
الله تعالى اعم من ان يكون بالايجاب او بالاختيار اذ يندفع الدور
والتسلسل باستنادها اليه بطريق الايجاب كما هو مذهب الحكماء وعلى
تقدير ان يستلزم استنادها اليه بطريق الاختيار كما هو مذهب المتكلمين
وهو المطلوب ههنا فيبقى شئ آخر وهو ان صفاته تعالى من الاشياء
وليس واحد منها مقدورا له بطريق الاختيار فانها قديمة والمستند
الى المختار حادث لامحالة كما مر فغير مؤثرة فيبقى من الاشياء ما يخرج عن
قدرته فان قيل انها ليست من الممكنات والمدعى عدم خروج شئ



من الممكنات عن قدرته قلنا التحقيق كما سيجئ انها من الممكنات
الا انها لا يطلق عليها لفظ الممكن واما المقام الثانى فنخبره انه تعالى
عالم بجميع علمه بكل شئ واجبا كان او ممكنا او ممتنعا فانه وسع كل شئ
علما وعلمه اوسع من قدرته واما تقرير الدليل عليه فهو انه تعالى عالم بالواجب
والممكن والممتنع فيكون عالما بكل شئ لانحصار الاشياء فيها اما انه عالم بالواجب
فلانه عالم بذاته الواجبة والواجب منحصر فيها لاستحالة تعدد الواجب
كما مر واما انه عالم بذاته فلقاعدة العلامة الدوانى قدس سره فى بيانه ان
فعله المتقن دليل على علمه به وكل من يعلم شيا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو
الذى يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وصرح به ابو على وابو نصر
منهم واشهد به الفطرة هذا هو النهج الملايم لهذا المقام انتهى كلامه
اقول هذا مما شهد به الفطرة ولكن لا يثبت به الا علمه تعالى بذاته بوجه

لا بالكنه ولا بكل الوجوه، فانا نعلم اشيا ونعلم انا نحن الذين نعلمونها
مع انا لا نعلم ذواتنا الا بالوجه لا بالكنه ولا بساير الوجوه، ولذا ورد
في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه ولما امتنع معرفة النفس بالكنه
امتنع معرفة الرب ايضا بالكنه نعم قد يعرف منه على قدر معرفتها وقد
ورد في القران قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا
فظهر ان علم الشي بذاته لا يستلزم علمه بكل وجه فلا يثبت بما ذكره علمه
بذاته بكل وجه فلا يثبت علمه بالواجب وبذا هو المدعى في هذا المطلب
واما انه عالم بالممكن فلان كل ممكن كما سبق مقدور له وكل مقدور
معلوم للقادر علمه لان القدرة بمعنى صحة الفعل والترك لا يكون بدون
الارادة، ومن لا يكون بدون العلم بالمراد والاشياء الممكنة كلها بكل
وجه من وجوهها مقدورات لله تعالى فيكون معلومة له سبحانه



فان قلت القدرة على ما ذكر، المتكلمون يستلزم لانها بمعنى صحة الفعل و
الترك واما القدرة على ما ذكر، الحكماء فلا يستلزمها قلنا القدرة على
المذهبين يستلزم العلم اما على الاول فلما مر واما على الثاني فلانها بمعنى
كونه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى
بالنسبة الى العالم دايم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى
وجود العالم دايم اللاوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق
طرفيها ولا يناني كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير
لا يناني الاختيار كما ان العاقل ما دام عاقلا يعصي عينه كلما قرب
اليه من عينه فهو يقصد الغمز من غير تخلف مع ان يغمضه بالاختيار و
امتناع تركه بسبب كونه عالما بضرر الترك لا يناني الاختيار فما ظنك
بمن علمه عين ذاته وظهر ان القدرة على مذهبهم ايضا تستلزم العلم بالمقدور

واما انه عالم بالممتنع فلان الممتنع من حيث انه يوجد مفهومه او ماصدق
عليه في ذهن من الاذهان ممكن باعتبار هذا الوجود والممكن مقدور
لله ومقدور معلوم كما مر واما من غير هذه الجهة فهو لاشئ محض لا يصدق
عليه مفهوم الشئ والمدعى احاطة علمه بكل شئ وهذا ثابت كما مر فان قلت
من المشهور ان علمه تعالى اوسع من قدرته لشموله للممتنع وعدم شمولها
وعلى ماذكرت لا وسعة للعلم من هذه الجهة فان الممتنع باعتبار انه
معلوم مقدور قلت شموله باعتبار وانه في الخارج فالممتنع الخارجي
معلوم له لتعلق العلم به وليس مقدورا له فان القدرة ليست متعلقة
به باعتبار الخارج وهذا مثل الواجب فان علمه تعالى تعلق به باعتبار
وجوده في الخارج ولا تعلق القدرة به لهذا الاعتبار فالواجب
والممتنع متعلقان للعلم باعتبار وجودهما في الخارج بمعنى ان العالم يعلم

الواجب

الواجب في الخارج والممتنع في الخارج وليسا متعلقين للقدرة بهذا
الاعتبار بل باعتبار وجودهما في الذهن فقط وبهذا الاعتبار
متعلقان للعلم ايضا فهو اوسع من القدرة بهذا فان قلت ماذكرت
انما يثبت احاطة علمه بجميع الاشياء في بعض الاوقات وهو حين تعلق
القدرة والارادة بها لا في كل الاوقات قلت ان الاشياء الممكنة
مقدورة لله سبحانه وقدرته متعلقة بها دايما اما لايجادها او لاعدامها
فهي لا تزال مقدورة متعلقة للقدرة والارادة ومتعلق القدرة والارادة
معلوم للقادر المريد فالاشياء قبل وجودها في الخارج معلومة لله
لانه هو الذي اراد وجودها بعد عدمها وعدمها قبل وجودها وبعده
ايضا فهي معلومة له سبحانه في كل وقت فلا يغرب عن علمه مثقال ذرة في
الارض ولا في السماء قوله لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض

نقص واضافة الى مخصص اقول قد علمت ان ههنا مطلبين الاول
انه لا يخرج عن علمه شيء واجبا كان او ممتنعا او ممكنا والثاني انه لا يخرج عن
قدرته شيء اي ممكن لا كل شيء فان الواجب والممتنع لا يسمى ان لان يتعلق
القدرة بهما فعدم تعلق القدرة بهما لا لنقصان في القادر بل لعدم استعداد
القدرة بهما فعدم تعلق القدرة بهما لا لنقصان في القادر بل لعدم استعداد
بهما لتعلق القدرة فان سبب تعلق القدرة هو الامكان لا الشيئية ولا
بهما لتعلق القدرة فان سبب تعلق القدرة هو الامكان لا الشيئية ولا
امكان لهما بخلاف تعلق العلم فان السبب الصحيح لتعلقه هو الشيئية فلذا
لو خرج شيء من علمه لكان النقص في العالم اذ لا مانع من جهة القابل
الذي هو الشيء فيكون النقص من جهة الفاعل ومن ههنا ظهر لك سقوط
ما خيل لبعض من انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم
كالممتنع بالنسبة الى القدرة فان قابلية تعلق العلم يحقق بالشيئية كما ان قابلية
تعلق القدرة يحقق بالامكان فاذا كان شيء ولم يكن معلوما كان النقص

والقصور

والقصور من العالم كما انه اذا كان شيء ممكنا ولم يكن مقدورا كان
النقص والقصور من القادر كما لا يخفى على اهل النهى هذا محصل الكلام
وتفصيله ان الشارح رحمه الله ذكر على كل من المطلبين دليلين اما تقرير
الدليل الاول على الخط الاول فهو انه لو خرج عن علمه شيء يعني بحيط علمه
بكل شيء واجبا كان او ممتنعا او ممكنا اذ لو خرج شيء منها من علمه لزم
النقص فيه اذ لا مانع من جهة القابل كما عرفت واما تقرير الدليل الاول
على الخط الثاني فهو انه لو خرج عن قدرته شيء يعني بحيط قدرته بكل شيء ممكن
فان غير غير مقدور اذ لو خرج عنها ممكن لزم عجزه عن ممكن وهذا النقص
تعالى عنه علوا كبيرا واما تقرير الدليل الثاني على الخط الاول فهو انه لو
خرج عن علمه شيء دون شيء لزم افتقاره في تعلق علمه بما حدد دون آخر الى
مخصص اذ الاشياء كلها متساوية في استحقاق تعلق العلم بها فان الموجب

لاستحقاق تعلق العلم هو الاطلاق وذلك المخصص غير الذات لاستحالة
فان نسبتها اليها متساوية فانها واحدة فيلزم احتياجه سبحانه في علمه
الى مخصص وهذا محال في حقه فانه سبحانه عين على الاطلاق لاحتياج في شيء
الى غيره واما تقرير الدليل الثاني على الشرط الاول فهو انه لو خرج عن
قدرته شيء ممكن لزم افتقاره في تعلق قدرته بهذا الممكن دون آخر
الى مخصص فان الممكنات متساوية في استحقاقها لتعلق القدرة فلابد
لتعلقها بعض دون بعض من مخصص غير الذات فان نسبتها ايضا
اليها متساوية فيلزم احتياجه في تعلق قدرته بشيء الى مخصص وهذا عجز
محال في حقه سبحانه فقد علم ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط
بكل شيء علما قوله مع ان النصوص القطعية شاهدة بعموم العلم وشمول
القدرة كقوله الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن ليعلموا

ان

ان الله على كل شيء وان الله قد احاط بكل شيء علما وهذا الآية مع اشتمالها
على الدلالة على عموم العلم وشمول القدرة مشتملة على الاشارة الى الدليل
العقلي عليهما فان خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن من الدلايل
العقلية عليهما فان اتقان الفعل يدل على عموم علمه لانه الذي اتقن كل شيء
وعظم الفعل يدل على شمول قدرته اذ لا خلق اعظم من خلق السموات
والارضين فمن قدر عليهما قدر على كل شيء فان قيل لا يدل اتقان
الفعل على العلم فضلا عن شموله وعمومه لان بعض الحيوانات متقن الفعل
كالنحل ولا علم له قلنا ان هذا الفعل بالحقيقة فعل الله لا فعل الحيوان
والاتقان لله تعالى لا للنحل ولو كان فعله فلانه عدم العلم له كيف وقد
اخبر الله تعالى عن علمه بقوله واوحى ربك الى النحل الآية قوله
لا كما زعم الفلاسفة من انه سبحانه لا يعلم الجزئيات اي المادية لا المجردة

فانهم قالوا انه عالم بذاته وهو عندهم مجرد وكذا قالوا انه عالم بالعقول
وهي جزئيات مجردة، وذلك لان المادية مانعة عن التعقل لا الجزئية فالجزئي
المجرد يمكن تعقله لتجرده عن المادة، هذا ما اشتهر عنهم وكفرهم المتكلمون
بذلك وشنع عليهم العلامة الطوسي بان قولهم العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول يوجب علمه تعالى بالجزئيات مجردة كانت او مادية لانها معلولة
له تعالى وهو سبحانه عالم بذاته التي هي علة لها والعلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول فتخصيص هذه القاعدة الكلية التي يحكم بها العقل كلما من
قبيل تخصيص القياسات الفقهية وبهذا الاعتبار سمي هذا الفن اذ قواعده
كلية يحكم بها العقل من غير تخصيص ثم قال فالصواب ان يقال ان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لا الاحساس به فلا يلزم منه العلم بالجزئيات
المادية لان العلم لا تعلق لها لانها مادية والعلم ادراك بالعقل وحاصل

الاطلاع



الكلام على ما ذكره الاستاد العلامة الدواني انه تعالى يعلم الاشياء
كلها بنحو التعقل لا بنحو الاحساس والتخيل فلا يعزب عن علمه شيء في
الارض ولا في السماء فان الجزئية والكلية صفتان للعلم لا للمعلوم
وانما يوصف المعلوم بهما باعتبار العلم فان الشيء الواحد اذا ادرك
بطريق العقل كان كليا واذا ادرك بطريق الاحساس والتخيل كان
جزئيا وهو في حد ذاته لا كلي ولا جزئي فمعنى كلامهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات
انه تعالى لا تخيل الاشياء ولا يحس بها وهذا نفي الاحساس والتخيل عنه سبحانه
لا نفي العلم ولما كان الاحساس والتخيل من جملة الصفات التي يجب
تنزيهها عنه فلا توجه عليهم كفر فاندفع التكفير والتشنيع عنهم اقول
بقي ههنا شيء وهو ان الاحساس ان لم يكن بآلة جسمانية كالسمع والبصر
في حقه لم يكن نقصا بل هو كمال لا محالة فنفيه عنه يكون كنفي السمع والبصر

لا يطلق عليها

وبذا ليس بكفر لما ذهب اليه بعض من المكلمين قرب اليه عند
من يقول بزيادة السمع والبصر على العلم فيه سبحانه فان قلت
الشخص كزيد ممتاز عن سايرافراد نوعه بشخصه الذى هو بالنسبه
اليه كالفصل بالنسبه الى النوع فهو جزء للحقيقه الشخصيه كما ان الفصل جزء
للماهيه النوعيه والشخص كما يغاير جزئى لا نوع له والا لاحتاج الى
تشخص آخر ويلزم التسلسل وبذا الجزئى لا يمكن ادراكه الا بآلة جسمانيه
فالجزئيه صفه للشخصيات بذاتها وللاشخاص المركبه منها بواسطتها والكليه
صفه للماهيات المعروضه للشخصيات فهما صفتان راجعتان الى العلوم
مع قطع النظر عن العلم فان الماهيه كليه وان لم يعلم والشخص جزئى
وان لم يدرك قلنا ليس هذا مذهب الحكيم فانه لا يثبت للماهيات
شخصا يكون هو شخصا لا نوع له بل التحقق عنده انه ليس فى نفس الامر الا



ماهيات معروضه وعوارض لها فان ادركت بالعقل كانت كليه
وان ادركت بالحس كانت جزئيه وتتضح لك ذلك بانك اذا ادركت
بحسك زيدا تحكم بانه جزئى عندك ثم اذا عبرت عن جميع ما ادركت من زيد
لصاحبك الذى لا يراه وتقول له ان زيدا شخص فى صوب كذا وثوب
الى غير ذلك من جميع الصفات المعلومه التى يذكرها لكون المعلوم عندك
كليا وعندك جزئيا مع ان المعلوم شئ واحد فظهر ان الكليه والجزئيه
نحوان من الادراك لا انهما اعتباران فى الشئ فى حد ذاته بهذا التحقيق
مذهب الحكيم فان قلت قد تقرر عند الحكيم ان العاقل بالاختيار يتوقف
فعله على التصور الجزئى والله هو فاعل بالاختيار للجزئيات عنده بالمعنى
الذى مر ذكره فلا بد له من تصور جزئى فيكون عالما به فكيف قلت ان
الحكيم ينفى علمه بالجزئيات قلنا التحقيق عنده ان المعلول الجزئى يصح ان

يصدر عن علته اذا تصور بوجه كلي منحصر في فرد ولذا يقول الحكيم ان
الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدور عن رأى
كلي وقد صرح به الشيخ في تعليقاته ومن البين انه اذا تعقل كل معروض
مع عارضه بكنهه حتى يصير مجموع المعروض والعارض منحصرا في فرد يكون
هذا النوع المركب لا مثل له من نوعه فيمكن صدوره عن فاعله المختار اذا
تصور هكذا بقي ههنا شيء وهو ان التصور الكلي المنحصر في فرد اذا
كان كافيا في صدور الجزئي عن الفاعل لاثبت النفس المنطبعة للافلاك
فانهم قالوا الحركات الجزئية لا يمكن صدورها عن الافلاك بالاختيار الا
بعد تصورها اياها بوجه جزئي وتصورها بوجه جزئي لا يكون بالعقل فلا بد من نفس
منطبعة حتى يدرك الحركات الجزئية الصادرة عنها اذ يرد على هذا ان صدور
الحركات الجزئية الصادرة عنها لا يتوقف على تصورها بوجه جزئي لجواز ان

يكون



يكون كل واحد منها منصورا بوجه كلي منحصر في فرد هي الحركة الجزئية
الصادرة هذا غاية الكلام في هذا المقام **مسئلة** ومعلوم ان كلا
من ذلك يدل على معنى زايد يدا دليل على اثبات صفات لله تعالى زايدة
على ذاته ومحصوله ان العالم والقادر والحي وغيرها من المشتقات التي
يصدق عليه سبحانه وتعالى وصدق المشتق عليه يستلزم ثبوت ما اخذ
له فيكون ما اخذ يدا المشتقات الصادقة عليه سبحانه ثابتة له تعالى وزايدة
عليه لان ثبوت شيء لشيء يستلزم زيادته عليه فكما ان صدق العالم على
زيد يستلزم ثبوت العلم له وزيادته عليه وهكذا الكلام في الحي والقادر
وغيرهما ويرد عليه ان صدق المشتق على شيء لا يستلزم ثبوت
ما اخذ له وزيادته عليه لجواز ان يكون صدقه عليه لذاته لا لثبوت
ما اخذ له وزيادته عليه كالنور فانه يصدق على النور ليس ثابتا للنور

صدق العالم على زيد يستلزم ثبوت العلم له وزيادته عليه فكما ان صدق العالم على زيد يستلزم ثبوت العلم له وزيادته عليه وهكذا الكلام في الحي والقادر وغيرهما ويرد عليه ان صدق المشتق على شيء لا يستلزم ثبوت ما اخذ له وزيادته عليه لجواز ان يكون صدقه عليه لذاته لا لثبوت ما اخذ له وزيادته عليه كالنور فانه يصدق على النور ليس ثابتا للنور

زايدا عليه بل صدقه عليه لذاته وكالموجود فانه يصدق على الوجود لا
لزياده الوجود عليه فان الشئ لا يزيد على نفسه بل لانه عين الوجود
فصدق المشتق على شئ قد يكون لثبوت ماخذه له وزياده عليه
وقد يكون لكونه عينه كما مر في النور والمنور والوجود والموجود او
جزؤه كالمصور فانه يصدق على الجسم لان الصورة جزؤه بل قد يكون لغير
ذلك كله كالحداد فانه يصدق على زيد مثلا مع عدم قيام ماخذه به
هذا او لوضح ما ذكره لدل على زياده الوجود عليه سبحانه في الخارج كسائر
لان الموجود يصدق عليه سبحانه وصدق المشتق دليل لثبوت
ماخذ الاشتقاق وزياده عليه فيكون الوجود صفة زايدة عليه تعالى
مع انه عينه وايضا ينتقض بالمشتقات الصادقة على المعدومات
كالمعدوم مثلا فانه مشتق محمول مع ان ماخذه ليس قايما بالمعدوم

اذ لا يقوم شئ بالمعدومات ولكن هذا مندفع بان معنى معدوم انه ليس
موجودا فهو بالحقيقة سلب صدق المشتق لا صدقه مولف وزعموا ان
صفاته عين ذاته منشاء زعمهم ان كل موجود يكون قادرا على الفعل
بذاته من غير احتياجه الى صفة قايمة بها تقدر عليه اعلى من الذي يكون
قادرا عليه بواسطة قيام صفة القدرة به لاحتياجه الى تلك الصفة اذ
لو انتفت عنه لم يكن قادرا بخلاف الاول فانه قادر لا يمكن انتفاء
القدرة عنه لا في الواقع ولا في التصور والتوهم وهكذا في العالم الذي
يكون عالما بذاته والعالم الذي يكون عالما بعلة فان الاول اعلى مرتبة
من الثاني وكذا في سايرالصفات ومحصول كلامهم في الصفات
ان ما ترتب فينا على ذواتنا وصفاتنا ترتب عليه سبحانه بذاته من
غير احتياجه الى قيام صفة به هو ومثلوا ذلك فقالوا انا نعلم ان زيدا

المنير مثلا معاونة فنهنا ما هو منير نور زايد عليه قايم به بحيث يمكن
انفكاكه عنه كالقمر فانه منير بنور قايم به بحيث يمكن انفكاكه عنه ومنها ما هو
منير بنور قايم به ولكنه غير ممكن الانفكاك عنه كالشمس فانها منيرة بنور
قايم بها غير ممكن الانفكاك عنها ولكن يمكن تصور انفكاكه عنها ومنها ما هو
منير بنور هو عين ذاته فلا يمكن تصور انفكاكه ايضا عنه كضوء الشمس
فانه منير بذاته لا بنور قايم به فلا يمكن انفكاك النور ولا تصور انفكاكه
عنه وكان الشمس اعلى مرتبة من القمر في المنيرية لامكان انفكاك النور
عن القمر لا عن الشمس فكذلك صفة الشمس اعلا مرتبة منها في كونه منيرا فانه منير
بذاته والشمس منيرة به بهذا يمكن انفكاك النور عنه تصورا بخلاف الاول
فكذلك كل موجود حي عالم قادر سميع بصير يكون موجودا حيا عالما قادرا سميعا
بصيرا بذاته اعلا من موجود حي عالم قادر سميع بصير بصفات زايدة



على ذاته ولا يلزم من ذلك ان يكون الحيوة والقدرة وغيرها
مترادفة لانها تدل على معان مختلفة متغايرة في المفهوم متحدة في الذات
**دوله** ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وقادرا بهذا اعترض
على الحكماء والمعتزلة وهم ان يقولوا ان كون ذات واحدة بحيث يصدق
عليه العلم يعني انه سبب الانكشاف والعالم يعني انه سبب الفعل والقادر
يعني انه يفعل الافعال غير مستحيل ولا فاسد فيه بل هو واقع كضوء الشمس
فانه نور يعني انه سبب الانكشاف ومنير بذاته يعني ان سببيته للانكشاف
بذاته لا لامر زايد على ذاته ولا يلزم من هذا اتحاد معنى النور والمنير اذ
لا يلزم من حمل المعاني المختلفة المتغايرة على ذات واحدة اتحادها
معنى كالعرض والموجود والمعلوم والنور والمنير الى غير ذلك من المعاني
المختلفة المحمولة على ذات واحدة هو النور **دوله** وكون الواجب

عكس على الاسماء والصفات ايضا

غير قائم بذاته لا يلزم كون الواجب غير قائم بذاته اذ ليس معنى
قولهم ان صفاته تعالى عينه انه سبحانه عين صفات غير قائمة بذاتها بل
معنى قولهم بذا ان ليس له سبحانه صفات قائمة به فحصول كلا منهم نفى الصفات
الزايدة لا اثباتها وكون الواجب عينها فان هذا تناقض صريح
لا يقول به عاقل ومعنى اثبات بعض الصفات منهم انهم يقولون ان هذه المشتقات
محمولة عليه سبحانه وتعالى لذاته لا لقيام ما خذها به وخلاف ذلك فينا فانها
محمولة علينا لا لذواتنا بل لقيام صفة زايدة علينا قايمة بنا فهو احق
بحمل هذه المشتقات عليه منا هذا تمحقيق الكلام فى هذا المقام وقد
اشبعنا الكلام فيه لانه من زال الاقدام ومطارح الافهام وسر
الصعوبة هذا المقام بيانها ان الصفات ان كانت زايدة كانت
معلولة لله تعالى والا لزم احتياجه فى صفاته الى غيره تعالى وهو حق لكونه



غنيا حقيقيا من غير احتياج الى شئ واذا كانت معلولة لله سبحانه
وهو قابل لها لكونه موصوفا بها وهى قايمة به لزم كون الشئ فاعلا
وقابلا وانه محال والحاصل ان الصفات الزايدة ان كانت معلولة
لغيره لزم احتياجه فى صفاته الى غيره وهذا ايضا محال والصفات
الزايدة ان كانت محدثة يلزم كونه تعالى محلا للحوادث وان كانت قديمة
يلزم تعدد القدماء وهذا محال عند المتكلمين لانها ان كانت ممكنة يلزم وجود
قديم ممكن وانه محال عندهم وان كانت واجبة يلزم تعدد الواجب
والقول به شرك بل هو اشد منه لان المشركين لا يقولون بتعدد الواجب
وانما يقولون ان اصنامهم شفعاء لهم عند الله تعالى فقول بتعدد الواجب
هذا لتوهم وجه الصعوبة فالحكماء هربوا منها الى نفى الصفات الزايدة
والمعتزلة تبعوهم فى ذلك ولكن هربا من تعدد القدماء وكونه تعالى محلا

للحوادث فانهم لا يقولون باستحالة كون الشئ قابلا وفاعلا وهذا قول ظاهر
مخالف الشريعة فان الشريعة اثبتت الصفات فنفيها مخالف لها والكرامية
اضاهروا من ذلك الى القول بحدوثها ونفى استحالة كونه محلا
للحوادث وفاعلا لها والمتكلمون هربوا من تعددها الى القول بانها لا هو
ولا غيره وقولهم بالحيثية اثبات للتعدد فانهم يقولون بانها ثمانية مثلا
وهى عدد لكنهم يقولون تعدد القدماء المتغايرة محال ولما كانت الصفات
لا هو ولا غيره لم يلزم تعدد القدماء المتغايرة بل يلزم تعددها لفظا وهذا
بالحقيقة قول مرضى عن العقول بالحق ان نقاك بريادة الصفات ومغايرتها
للذات فان بديهة العقل حاكمة بمغايرة الصفة للموصوف كيف واحدهما
قايم بذاته والآخر قايم بغيره والقايم بالذات غير القايم بالغير ويدفع
الفاسد بالفاسد لانا نمنع استحالة كون الشئ الواحد فاعلا وقابلا وعلى تقدير استحالة

فلانم استحالة كون الشئ الواحد فاعلا وقابلا وعلى تقدير استحالة
فلانم لزومه لجواز ان يكون فاعلها غيره سبحانه وغايه ما لزم من هذا
احتياجه تعالى في صفاته الى غيره واستحالة هذا مما ادل البرهان فلم نقم عليه
وانما قام على وجود موجود غير محتاج في الوجود الى غيره لا في سايره
صفاته ولو سلمنا ذلك فالمستحيل كون الشئ الواحد الحقيقي فاعلا
وقابلا معا ولا يلزم ذلك على تقدير زيادة الصفات فانه واحد و
لكن نوجد فيه اعتبارات شتى ككونه حيا وموجودا فانه تعالى واحد
وغير ذلك من الصفات فلا يكون واحدا حقيقيا فيجوز ان يكون
فاعلا وقابلا معا هذا ثم ان ما ذكرتم من ان الصفات ان كانت
قديمة يلزم تعدد القدماء مسلم ولكن استحالته ممنوعة فان المستحيل
هو تعدد الواجب لذاته لا تعدد القدماء فالصفات الزايدة قديمة

ممكنة لذاتها واجبة بالغير هو الذى هو الواجب فانه فاعلها وموجدها
عان قيل ان الاتحاد ههنا ان كان بالايجاب لزم كونه موجبا لا مختارا
وان كان بالاختيار لزم كون القديم مستندا الى الاختيار وهو يحج
لان المستند الى المختار حادث لاستحالة كما مر فلنا نختار الاول ونقول يلزم
كونه موجبا فى صفاته لا فى كل شى وهذا ليس بمحال وانما المحال الايجاب بالنسبة
الى غير صفاته لانه يلزم منه قدم العالم فهو تو موجب بالنسبة الى الصفات
مختار بالنسبة الى العالم هذا غاية الكلام قوله بخلاف الجزء مع الكل
محصول لا يتم احتمال الشق الاول يعنى انا نختار ان المتغايرين امران
متصور العقل وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر ولما كان صحة هذا
التعريف متبينا من صدقه على كل امرين متغايرين كالعالم والصانع
ومن عدم صدقه على كل امرين غير متغايرين كالجزء مع الكل بين الاول



بقوله والعالم قد تصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع و
عن الثانى بقوله بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون
الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة بقى ههنا شئ
وهو انه كان يمكن فى بيان الامر الثانى ان يقول فانه يمتنع وجود العشرة
بدون الواحد من غير حاجة الى قوله يمتنع وجود الواحد من العشرة
بدون العشرة اللهم الا ان يقال لعل ذلك لزيادة البيان
فان يدل ايضا تبين ذلك الامر ولان هذا هو كلام فى المتكلمين
فى هذا المقام ولما اراد تضعيفه بعد هذا ذكره ههنا قوله
لو قال يدل قوله بخلاف او المراد امكان تصور وجود احدهما مع
عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا وهذا لا يصدق على الجزء مع
الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد

من العشرة بدون الكان جوابا آخر فيه اختيار للشق الثاني كان
قوله المراد جواب فيه اختيار والكان اولى واوضح قوله شرط
الاتحاد في الوجود ليصح للحمل فلا يرد عليه حمل المفهومات العدمية اذ
ليس لها اتحاد في الوجود مع الموضوعات اذ لا وجود للمفهومات
العدمية حتى يتحد مع موضوعاتها في الوجود اقول ان اريد بالمفهومات
المفهومات التي جزئياتها اعدام كاللاعمى فان جزئيات معناه العمى وهو عدم
البصر فلا يلزم عدم وجودها بل لها وجود ووجودها هو وجود افرادها
اذ كما يوجد مفهوم الكاتب بوجود زيد فكذلك يوجد الاعمى بوجود زيد
وان اريد بها المفهومات التي لا ذات لها في الخارج كالمعدوم و
يلزم حملها على شيء فان قولنا زيد معدوم وشريك الباري ليس بممكن
تفيدها سلب الحمل فلا انتقاض بهذا ولكن الكلام ان معنى قولنا

بوجود

منع في قوله قولنا زيد ليس بموجود
وشريك الباري م

ان

قولنا ان اتحاد الوجود شرط في الحمل هو ان العقل اذا فرض للموضوع فرد
ما وحده بعد فرضه متحدا مع المحمول في الوجود يعني يحكم بان ذلك الفرد كما هو فرد
للمفهوم الموضوع كذلك هو فرد لمفهوم المحمول ومثل هذا المعنى يوجد في
المفهومات العدمية كالمعدوم والممتنع فان العقل اذا فرض لمفهوم شريك الباري
فردا ما وحده بعينه فرد المفهوم الممتنع والمعدوم وغيرهما من المفهومات
العدمية فاندفع النقض قوله والتغاير بحسب المفهوم لبعد اقول
المراد بالتغاير ههنا هو كمال التغاير اذ هو المتبادر عند اطلاقه فان
المطلق ينصرف الى الفرد الكامل كما تقرر وكمال التغاير بين الموضوع
والمحمول بان لا يكون المحمول نفس الموضوع ولا جزءه اذ لو كان جزءه لم يكن
بينهما كمال التغاير ولذلك قال بعضهم ان الجزء ليس بمغاير للكل كما في قولك
ليس في الدار غير زيد وعلى هذا اندفع ما قيل ان المغاير لا يكفي في الافادة لبعد

الافاده، فی قولنا للحیوان الناطق ناطق مع وجود المغایره بینهما وجه
الاندفاع ظاهر اذ لیس بینهما کمال المغایره، فان الموضوع فیه مشتمل
علی المحمول فهو جزء، فلا حاجه لدفعه الی ما قیل من ان مدعی الشارح ان المغایره
من لبسباب الافاده، وشرایطها لا ان سببها وشرطها منحصر فیها فلا یضر
عدم الافاده، مع وجود المغایره لعدم تحقق شرط لغرلها وهو عدم اشتمال
الموضوع علی المحمول علی انا نقول بهذا الدفع لیس کما ینبغی اذ سوق
الکلام یدل علی کفایه المغایره بعد اتحاد الوجود فی الحمل فانه یصدد
ذکر شرایط صحه الحمل المفید فما معنی ذکر شرطین وترک آخر وایضا الظاهر
ان اتحاد الوجود شرط فی الحمل وهو کاف فیه فیکون المغایره شرطا
للافاده، وکافیه فیها فافهم قوله العلم بتقدیم صفه العلم لانه اشرف
الصفات کما یبین من قوله سبحانه هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون

ولان العلم اوسع من القدره فانه یسع الواجب والممتنع والممکن
بخلاف القدره فانها لا یسع الا الاخیر کما مر قوله صفه یکشف
حاصل تعریف العلم انها صفه یکون تعلقها بالمعلوم سببا لانکشاف
عند الموصوف وهو العالم اعترض علیه بان تعلقها بالمعلوم ان
کان قدیما فیلزم وجود الحوادث الغیر المتناهیه دفعه فی علم
الله وهذا مما یجری النطبیق فیه وان کان حادثا یلزم حدوث
الانکشاف الذی هو مسبب فعند الانکشاف یکون الجهل لا محاله
لانه عدم الانکشاف لا محاله واجیب عنه بان التعلق والانکشاف
حادثان والجهل لیس عدم الانکشاف بل هو عدم العلم فانه یقابله
والعلم هو ملک الصفه الباقیه ازلا فلا یکون نظیر، ان السمع فیما
صفه یسمع بها الاصوات عند تعلقها بها وسماع الاصوات
لیس الا انکشافها عندان معه ومقابل السمع الصمم واذا لم یکن

صوت موجود فی وقت معین لم یکن انکشاف صوت عندا معدوم
فی ذلک الوقت ولا یلزم من عدم الانکشاف الصمم ولا النقص
فان الصمم ہو عدم السمع لاعدم انکشاف الصوت المعدوم وکذلک
النقص ہو ان یکون صوت موجودا ولا یکون منکشفا لعدم السمع
لا ان یکون السمع ولا یکون الانکشاف لعدم الصوت فکذلک الجہل
ہو عدم العلم لاعدم تعلقہ بالمعلوم المعدوم وعدم انکشافہ لعدمہ
ہذا غایۃ الکلام فی ہذا المقام علی نہج المتکلمین والحق انہ لا یسمن
ولا یغنی من جوع فان الانکشاف اذا عدم عدم العلم لا محالۃ اذ لیس
ہو الا الانکشاف فالحق فی الجواب ان یقال ان التعلق قدیم و
منع جریان التطبیق فیہ لجواز ان یکون وجود الحوادث فی علم اللہ بصورۃ
وحدانیۃ اجمالیۃ لا تفصیلیۃ لیجری فیہا التطبیق ہذا ما ارتضاہ العلامۃ
الدوانی فی شرحہ للعقاید العضدیۃ وہذا ایضا مشکل فان القرآن

ناطق

ناطق بانہ لا یعزب عن علمہ شیء فی الارض ولا فی السماء تفصیلا وہذا
العلم ازلی لا محالۃ ولصعوبۃ مسئلۃ علم الواجب اضطربت الاراء فیہا
فذہب بعضہم الی ان علمہ بذاتہ عین ذاتہ وعلمہ بغیر من الممکنات
عینہا وذہب بعض آخر الی ان علمہ تہ صور مجردۃ عن المادۃ شیء و
ہی التی استہرت بالمثل الافلاطونیۃ وبعض آخر الی انہا صور
قائمۃ بذاتہ تہ وکلام شارح الاشارات یشعر بذلک ولکن کلام
الشیخ فی الشفاء یشعر بنفیہ فانہ قال فیہ ہو یعقل الاشیاء دفعۃ
من غیر ان یتکثر فیہا فی جوہرہ او تصور حقیقۃ ذاتہ بصورہا قولہ
القدرۃ صفۃ ازلیۃ یوثر فی المقدورات عند تعلقہا بہا ورد علیہ
مثل ما مر بان یقال ان تعلق القدرۃ بالمقدورات ان کان قدیما
یلزم قدم المقدورات وان کان حادثا لزم التعطیل فی الصانع
وہو نقص فیہ والجواب اختیار الحدوث ومنع کون التعطیل

نقضا او ينافيه لا يزال يتعلق قدرته بمقدور فيلزم حدوث كل واحد
من المقدورات ولكن يلزم قدم ما سوى الله يعني لا يزال يكون
في الوجود شيء مما سواه، وان كان حادثا فتامل قوله لحيوة صفة
توجب صحة العلم المشهور الخاصة توجب صحة العلم والقدرة ولكن
اشار الى حذف القيد الاخير لان التعريف يتم بدونه اولان قيد العلم
يستغني عنه فان العلم يستلزم القدرة فان كل عالم قادر وانما الصفة
للحيوة غير العلم والقدرة لتوقف معرفتها على معرفتها لانها ماخوذان في
تعريف الحيوة. قوله يعني القدرة الظاهر ان القوى ليست بمعنى
القدرة اذ لو كان بمعناها لكان الاولى ان يقال والقدرة والقوى
والحيوة اذ توسيط الحيوة بين لفظين مترادفين مما لا معنى له
قوله لا على سبيل التخيل هو ادراك الصور المحسوسة بعد غيبوبتها
عن الحس قوله والتوهم هو ادراك المعاني المنتزعة من الصور

الحسية كصداقة زيد وعداوة عمرو قوله ولا على طريق تاثر
حاسة محصله ان سمعه سبحانه وبصره صفتان ينكشف بهما المسموعات
والمبصرات لا على طريق تاثر الحاسة منها ولا على طريق وصول
الهواء كما يكون فينا فان البصر فينا يبصر على طريق تاثر الحاسة
بان ينطبع صور المرئي في الحدقة ثم في ملتقى العصبتين كما مر وعلى
طريق وصول الهواء فان الابصار فينا يحتاج الى واسطة كالهواء
المشف بين الباصر والمبصرات ولذا لو وضع حجاب على لحظ كجدار
ونحوه لم يمكن الابصار وكذلك السمع فينا يسمع على طريق قرع الهواء
الراكد في الصماخ العصبة المفروشة في مقعر الصماخ مني بتاثر
منه ولولا هذا لما سمع الصوت وعلى طريق وصول الهواء فان
الصوت لا يدرك الا بتموج الهواء من خارج الصماخ الى ان يصل
وينتهي اليه فتدرك فقوله على طريق تاثر حاسة ووصول الهواء

قدان لكل واحد من السمع والبصر ويحتمل ان يكون الاول للثاني
والثاني للاول فان اشتراط البصر فينا تاثر الحاسة اشهر من السمع
واشتراط السمع بوصول الهواء اشهر من البصر وبهما رد على
من نفى السمع والبصر عن الله سبحانه لاشتراطهما واسنادهما اليه سبحانه
ومحصوله ان السمع والبصر فينا مشروطان بهما والله تعالى منزه
عن شيء منهما واعلم ان الاشعري رجع السمع الى العلم بالمسموعات والبصر
الى العلم بالمبصرات والجمهور منا ومن المعتزلة على انهما صفتان
زايدتان على العلم ومن اثبت زيادتهما لانهما صفتا كمال واسنادهما
نقص لزمه ان يثبت زيادة ادراكات سائر الحواس كالذوق
والشم واللمس فان هذه الادراكات ايضا صفات كمال واسنادها
نقص ولعل عدم التصريح باثباتها لما انه لم يرد بها الشرع
قوله قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث اقول انما قيد بذلك

لان الصفات اذا كانت زايدة لابد ان يكون قديمة والا لكان
سبحانه محلا للحوادث وهو محال ولابد ان يكون لها تعلقات حادثة
بالحوادث اذ لو كانت التعلقات قديمة لزم قدم الحوادث
مثلا لو كان تعلق القدرة بوجود زيد قديما لكان زيد قديما هكذا
بيانه آنفا قوله احد المقدورين في احد الاوقات اعلم ان
نسبة قدرة القادر الى وجود كل شيء وعدمه بالسوية فان الله قادر
على كل شيء كما يقدر على ايجاد الاشياء كذلك يقدر على اعدامها
فلابد لتعلق القدرة بوجود الشيء دون عدمه من مخصص وذلك
هو الارادة وكذلك نسبة القدرة وان تعلقت بالوجود او العدم
الى الاوقات بالسوية فان القادر كما يقدر على ايجاد زيد في الحال
دون الاستقبال مثلا من مخصص وذلك ايضا هو الارادة
الصارفة للقدرة الى احد المقدورين في احد الوقتين فالدليل على

فكذلك يقدر على ايجاده
في الاستقبال فلابد
له ايجاده في الحال

على وجود الاراده امران احدهما تخصيص القدره باحد المقدورين
اعنى الوجود والعدم وثانيهما تخصيصها باحد الاوقات الممكنه لاحد
المقدورين والبهما اشار الشارح بقوله احد المقدورين فى احد
الاوقات فافهم قوله وكون العلم تابعا للوقوع فيه رد على
من زعم ان التخصيص للقدره باحد المقدورين فى احد الاوقات
هو العلم يعنى ان القادر اوجد فلانا فى وقت كذا لانه سبق
علمه فى الازل بايجاده فى ذلك الوقت وتقرير الرد ان العلم
تابع للوقوع اى لوقوع احد المقدورين فى احد الاوقات
اما بيان انه تابع للوقوع فلان العلم لابد ان يكون مطابقا للمعلوم
والا لكان جهلا والاصل فى المطابقه هو المعلوم لانه الحاكم على
العلم بدون العكس فيكون العلم تابعا فافهم وقال الامام الغزالى
فى الاجوبه فى بيان ان العلم لا يصلح للتخصيص انه لو اغنى العلم عن

الاراده

الاراده فى تخصيص المعلوم حتى تعلق انما وجد فى الوقت الذى
سبق العلم بوجوده لجاز ان يغنى عن القدره حتى تعلق وجد بغير
قدره لانه سبق العلم بوجوده فلا يصلح للتخصيص الا الاراده واقول
فى الملازمه التى ادعاها الامام قدس سره تامل اذ لا يلزم من جواز كون
العلم مخصصا للقدره جواز كونه مغنيا اذ فرق بين ما يخصصها لاحد
المقدورين وبين ما يفعل فعلها ويقوم مقامها ولا يلزم من صلاحيه
العلم للاول صلاحيه للثانى واعترض بان الاراده ان تساوت
نسبتها الى احد المتعلقين فلا بد لها من مخصص لئلا يتسلسل
الاراداث او يدور وكلاهما محالان والا فيلزم الايجاب واجيب
بمنع لزوم الايجاب فان الاراده صفه يقتضى لذاتها تخصيص احد
المقدورين باحد الاوقات والايجاب انما يلزم عند عدمها وايضا
يمكن ان يكون المخصص لتعلق الاراده تعلق آخر منها ولا يلزم

منها ولا يلزم من عدم التسلسل في التعلقات وهي امور اعتبارية غير
موجودة في الخارج وليس الكلام اللازم فيها محالا وفيه ان التعلقات
ليست من الاعتباريات المحضة التي لا يكون لها وجود في نفس الامر
بل لها وجود فيها وبهذا الوجود يكفي فان وجود امور غير متناهية
مستحيل سواء كان في الخارج او في نفس الامر بالبرهان التطبيق
فيهما من غير تفاوت فتدبر قوله والارادة حادثة بيان الرد ان
المص اشار الى وحدة الارادة والمشية فليس كل واحدة منهما صفة
على حدة فلا يصح القول بحدوث احدهما وقدم الآخر وانما اشار
المص الى قدم الارادة حيث عدها من الصفات القديمة وقال
الامام الغزالي في بيان قدم الارادة ان ارادته تعالى وهي في القدم
تتعلق باحداث الحوادث في اوقاتها اللائقة بها على وفق سبق
العلم الازلي اذ لو كانت حادثة لصار محلا للحوادث ولو حدثت

في غير

في غير ذاته لم يكن هو مريدا لها كما لا يكون انت متحركا بحركة ليست
في دانك وكيف ما قدرت فينقل حدوثها الى ارادة اخرى وكذا
الارادة الاخرى تفتقر الى ارادة اخرى ويتسلسل الامر الى غير نهاية
ولو جاز ان تحدث ارادة بغير ارادة لجاز ان تحدث العالم بغير
ارادة فهو سبحانه وتعالى عالم بعلم حي بحيوة قادر بقدرة مريد بارادة
متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر وله بهذه الاوصاف من بهذه الصفات
القديمة وقول القائل عالم بلا علم كقوله عني بلا مال وعلم بلا عالم
وعالم بلا معلوم فان العلم والعالم والمعلوم متلازمة كالقتل و
المقتول والقاتل وكما لا تتصور قاتل بلا قتل ولا قتيل ولا تتصور
قتيل بلا قاتل ولا قتل فكذلك لا تتصور عالم بلا علم وعلم بلا معلوم
ومعلوم بلا عالم بل هذه الثلثة متلازمة في العقل لا ينفك بعضها
منها عن البعض فمن جوز انفكاك العالم عن العلم فليجوز انفكاك

العلم عن العالم اذ لا فرق بين هذه الصفات انتهى كلامه اقول
انت خبير بانه يفهم من كلامه قدم الاراده وتعلقها ايضا بجريان
الدليل فيهما ولقوله تعلقت في القدم ولا شك ان الاراده
وتعلقها موجودان ممكنان ولا موجد لهما الا هو سبحانه وتعالى
فيلزم الجابه في ارادته وفي تعلقها لان ما صدر بالاراده والاختيار
حادث واذا جاز الجابه سبحانه بالاراده وتعلقها فكذلك يجوز
في العالم لمثل ما قال الامام في قوله ولو جاز ان يحدث اراده
بغير اراده لجاز ان يحدث العالم بغير اراده بان يقول اذا جاز
وجود الاراده وتعلقها بغير اراده فكذلك يجوز وجود العالم
بغير اراده ثم اقول لا يخفى ان مقصود الامام من قوله وقول
القابل عالم بلا علم الى آخره ان يورد على المعتزله والفلاسفه حيث ذهبوا
الى ان صفاته هو عين ذاته ولم يثبتوا صفات زايده على ذاته وانت



تعلم ان تلازم هذه المفهومات في العقل لا يقتضي ان يكون
لكل واحد منها ذات غير ذات الآخر في الخارج فان المعلوم
والعالم متلازمان مع انه ليس لكل منها ذات على حده
غير ذات الآخر في الخارج اذا كان العالم عالما بنفسه فان
فيمن يعلم نفسه ذات العالم والمعلوم واحد لا تغاير في ذاتها
في الخارج مع تلازم مفهوميهما بل ذات العالم والمعلوم والعلم
2 هذه الصور واحده مع تلازم هذه المفهومات فالتلازم
لا يستلزم تغاير الذوات وانما يقتضي تغاير المفهومات
وهذا التغاير موجود في الصفات على تقدير عينيتها فانها
بحسب المفهومات متغايره وبحسب الذات متحده فقولهم ان
علمه هو ذاته وليست صفه زايده على ذاته بمنزله قولك غنى
بذاته لا بمال ولا شك ان هذا المعنى الحق بذاته سبحانه فان غنى

المال نزول بزوال المال وغنى الذات بالذات لا يزول
لكان اصلا فعولهم الله عالم بمنزلة قولهم النور منير لا بمنزلة قولهم
القمر منير او الشمس منير، فان انارة القمر او الشمس بالنور ولذا
نزول بزوال النور بخلاف انارة النور فانها بذات النور لا
بصفة قايمة بها ممكنة الزوال عنها فكذلك علم الله بذاته وبغيره
بذاته لا بصفة زايدة على ذاته فلا يمكن زواله بل لا تصور ومعنى
كون علمه بذاته ان ذاته سبحانه سبب لانكشاف الاشياء عليه من غير
حاجة الى قيام صفة به سبحانه يوجب الانكشاف ولا شك ان هذا
المعنى كما مر بيانه غير مرة الحق بغنائه سبحانه اذ لو كان علمه بالاشياء
بصفة زايدة على ذاته لكان محتاجا الى تلك الصفة لانكشاف
الاشياء عليه وهذا الاحتياج لا يليق بالغنى على الاطلاق وكذا
في كل صفة فهو سميع بذاته اى لانكشاف المسموعات عليه الى

صفة قايمة به تعالى بل ذاته سبحانه يكفي في هذا الانكشاف وليس هذا في
السمع ولا ارجاعه الى صفة العلم او غيره من الصفات بل هو اثبات
للسمع بذاته من غير صفة كما هم يثبتون السمع من غير حارجة فكما ان
السمع بحارجة ناقص لاحتياجه الى الحارجة التي هي في معرض الزوال
فكذلك السمع بصفة زايدة ناقص لاحتياجه الى الصفة التي هي
ممكنة اذ لا شك ان احتياج الغني على الاطلاق الى ممكن ينافي
غناه، وكذلك سبحانه وتعالى بصير بذاته اى ذاته كافية في انكشاف
المبصرات عليه من غير حاجة له الى صفة كما لا يحتاج الى حارجة
وهكذا الكلام في سائر الصفات ومحصل الكلام ان ما ترتب
على ذات مع صفاته من الافعال ترتب على ذاته سبحانه
وما فقط من غير مدخلية صفة فيها فكما ان الابصار فيما يترتب
على ذاته سبحانه فقط من غير حاجة الى صفة فهو عالم بذاته سميع بذاته

بصير بذاته حي بذاته مريد بذاته قادر بذاته متكلم بذاته وبهذا
يهو كمال الغناء الذي يليق بشانه سبحانه وبهذا الكلام احق الى
التحقيق وبالايمان والتصديق حقيق من قول من يقول بزيادة
الصفات وكلام اهل التحقيق من ارباب التصوف يشهد بذلك
قال الشيخ محي الدين العربي في فتوحاته المكية في الباب السابع عشر
في معرفة ان اصل العلوم الكونية وسند من العلوم الالهية
كلاما لهذا العيان مسئلة الاسماء الالاهية نسب واضافات
يرجع الى عين واحدة اذ لا يصح هناك كثرة بوجود اعيان فيه
كما زعم من لا علم له بالله من المطار ولو كانت الصفات اعيانا
زايدة وما هو الا هو الا بها لكانت الالوهية معلولة لها فلا خلوا
ان تكون هي عين الاله فالشئ لا يكون علة لنفسه اولا فيكون
معلولا بعلة ليست عينه وان العلة متقدمة على المعلول بالرتبة فيلزم

من ذلك افتقار الاله من كونه معلولا الى هذه الاعيان الزايدة
التي هي علة له وهو محال ثم ان الشئ المعلول لا يكون له علتان وهذه كثيرة
ولا يكون الاله الا بها فبطل ان تكون الاسماء والصفات اعيانا
زايدة على ذاته تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا اقول
تواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام جعل الدليل على ثبوت صفة
الكلام تواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام بانه تعالى متكلم ومنه يعلم
ان ثبوت صفة الكلام موقوف على ثبوت الشرع وهذا مخالف
لما مر من قبل حيث قال وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها
فبصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه و
نحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه والحق ان ثبوت الشرع
لا يتوقف على الكلام لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما
ضروريا برسالتهم من الله في تبليغ احكامه وتصديقهم بان يخلق المعجزة

حال تحدیهم فثبتت رسالتهم من غیر توقف علی ثبوت الکلام ثم
بثبت صفة الکلام بقولهم ان الله کلامه ثم اعلم ان جعل دلیل ثبوت
الکلام تواتر النقل عن الانبیاء علیهم السلام بانه تعالی متکلم لابد له
علی ان ثبوت الکلام موقوف علی الشرع بمعنی انه لا تثبت الکلام
الا بالشرع وانما یلزم هذا ان لو جعل دلیل ثبوت صفة الکلام
منحصرا فی تواتر النقل عنهم علیهم السلام ولیس هذا فانه اثبت
صفة الکلام باجماع الامة وبتواتر النقل لا بتواتر النقل فقط فیجوز
ان تثبت الشرع بالکلام ثم بعد اثباته وتحقیقه یستدل علی الکلام
ثانیا بالشرع المحقق الثابت زیاده فی تحقیق الکلام وتوضیحا لاثباته
فاندفع بذلک التدافع المتوهم بین کلامه فی هذا الشرح وبین کلامه
فی التلویح حیث جعل ثبوت الشرع موقوفا علی ثبوت صفة الکلام

قوله من غیر ثبوت صفة الکلام فیه رد علی الحکماء والمعتزلة حیث ذهبت

الحکماء

الحکماء الی ان صفة الکلام کسائر الصفات عینه سبحانه من غیر
زیاده علیه وذهبت المعتزلة الی ان صفة کلامه تعالی فایضة بغیره
حیث زعموا ان معنی کونه متکلما انه اوجد الکلام فی شئ کشجرة
حیث قال تعالی نودی من الشجرة ان یا موسی انی انا الله رب العالمین

قوله ضروره امتناع اثبات المشتق من غیر قیام ماخذ
الاشتقاق به ان اریدبذلک انه لابد من قیام ماخذ الاشتقاق
به فی الخارج وذلک ممنوع کیف والمتکلم مشتق ثابت للنور مع عدم
قیام ماخذ الاشتقاق به فی الخارج فان الماخذ عینه وان اریدبه
غیر ذلک فلا یثبت به المدعی وهو زیاده صفة الکلام علی ذاته سبحانه
وقیامه به لجواز ان یثبت المتکلم لله تعالی مع کون الکلام عینه کما ذهبت
الیه العلاسفة کالمتکلم الثابت للنور مع کون النور عینه وعلی کلا
التقدیرین ینتقض بالجداد فانه مشتق ثابت لصانع الحدید مع عدم

قيام الماخذ به فان الحديد قايم بنفسه لا بالحداد فيجوز ان يثبت التكلم
لله تعالى مع عدم قيام ثبوت الكلام به سبحانه كما ذهبت اليه المعتزلة
على انهم يقولون معنى المتكلم موجد الكلام والايجاد قايم به سبحانه
والحق ان المتكلم بهذا المعنى مخالف للعرف واللغة وايضا لو كان
معنى المتكلم موجد الكلام يكون سبحانه متكلما مع كل من يسمع صوتا او
حرفا او كلمة فما وجه تخصيصه سبحانه موسى عليه السلام بكونه كليما له حيث
وكلم الله موسى تكليما فان قيل وجه التخصيص انه اوجد الكلام في شجرة
لم يعهد منها ذلك قلنا فعلى هذا كل من سمع تسبيح الحصى في يد نبينا
المصطفى صلى الله عليه وسلم يكون كليما لله لان الله سبحانه اوجد كلاما في حصاة
لم يعهد منها ذلك كالشجرة فافهم ذلك **قوله** فى هذا رد على المعتزلة
**اقول** هذا كما يرد على المعتزلة يرد على الحكماء ايضا فانهم لا يقولون
بزيادة صفة الكلام وقيامه به سبحانه فقوله بكلام هو صفة له كما يرد عليه

المعتزلة

المعتزلة يرد على الحكماء ايضا لكنه خص بالاول لانه المقصود ولان الكلام
في رد المعتزلة اصرح وادل فتامل **قوله** ليس من جنس الحروف
والاصوات **اقول** ان كان مسموعا وليس من جنسها فقد
ثبت مسموع ليس من جنسها وان لم يكن مسموعا فلم يكن موسى سامعا سامعا عليه
كلامه سبحانه فلا بد من تاويل في مثل قوله سبحانه وكلم الله موسى تكليما
وكلاهما خلاف الظاهر والحق ان تمام كلام الحق حقيقة بمثل نار
في صون الحروف والاصوات كتمثل جبرئيل في صورة البشر حيث
قال سبحانه متمثلا لها بشرا سويا وحيث تمثل في صورة دحية الكلبي
عند النبي عليه السلام لمحضر الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
فيكون مسموعا اذا تمثل وغير مسموع اذا لم يتمثل فلم يثبت
مسموع وراء جنس الاصوات والحروف ويكون موسى سامعا
كلامه سبحانه من غير حاجة الى تاويل في مثل قوله وكلم الله موسى تكليما

وذلك لان كلامه قديم قايم بذاته سبحانه ومثله في صون الاصوات
والحروف حادث كما ان مدلول عمر جبرئيل عليه السلام من يوم خلق
السموات التي هي مقامه وهو مثله في صون البشر زمان قليل
وكما ان المتمثل عند من يعرف مثله جبرئيل ويصح حمل جبرئيل عليه
عند ملاقاته بل كذلك يصح حمل كلام الله على المتمثل في صوت
الاصوات والحروف ويصح ان يقال انه حرف وصوت
بلا تاويل ويصح ان يقال انه حادث كما يصح ان يقال انه قديم
كما مر ويصح ان يقال انه قايم بذات الباري كما يصح ان يقال
انه قايم بذات الحق سبحانه كل ذلك بلا تاويل عند من يعرف
الحقيقة المتمثلة وبما ذكرنا ظهر وجه صحة قول من قال ان كلام
الله ليس من جنس الحروف والاصوات ومن قال انه من جنسها
ومن قال انه قديم ومن قال انه حادث ومن قال ان كلامه

قايم بذاته سبحانه ومن قال ان كلامه قايم بذات
الباري فظهر ان خلاف المعتزلة والكرامية والحنابلة
والاشاعرة وجه حق وبهذا التحقيق وفق وبالعصمة حقيق

ولنختم الكلام على الكلام الى ان
يحدث باعث على الاتمام
والله المفضل المنعام
وله الحمد الى يوم القيام
وعلى نبيه محمد افضل
الصلوة واكمل
السلام تم
وصح صبيحة ليلة
الاول من ذي
الحجة الحرام
ختم بالخير والاكرام
وردني الله
الوقوف
بالعلم الحرام
والشاعر
العظام

هذه صورة مباحثة وقعت بين العبد وبعض افاضل الروم
على كلامي في الكلام

قد قلت في كلامي ان كلام الله حقيقة بتمثله في صورة الاصوات
والحروف وعلى هذا اطبق الخلاف الناس في كلام الله وجه وجيه
فان من قال بقدمه نظر الى قيامه بذات الباري ومن قال بحدوثه
نظر الى تمثله في صورة الاصوات والحروف القائمة بذات
القاري وبهذا الاعتبار يحكم عليه بانه مسموع ومقروء وبالاعتبار
الاول يصح عليه الحكم بذلك بالقوة فان الحقيقة القائمة بذات الباري
يصح لها ان تتمثل في صورة المسموع المقروء الذي هو قول رسول كريم
ولا يلزم من ذلك حدوث كلام الله كما لا يلزم من تمثل حقيقة قديمة في
ذهن مدرك حادث حدوث تلك الحقيقة وكما لا يلزم من تمثل الباري
في صورة شرق النوم او في الخارج عند النبي عليه السلام حدوثه سبحانه
وكما لا يلزم من تمثل جبرئيل عليه السلام عند النبي عليه السلام في صورة دحية
الكلبي حدوثه وقت التمثل وهذا معنى ظاهر لا تحتاج الى بيان ابين
من ذلك ولو احتاج عندك الى بيان ابين فلنبين ونقول ان
التمثل هنا في الخارج كما تمثل في الذهن وكما تمثل في المرآة



من غير فرق وكما ان المتمثل في الذهن هو الموجود في الخارج على التحقيق
كذلك القائم بذات الباري هو الحقيقة المتمثلة في صور الاصوات
والحروف القائمة بذات القاري وكما ان المتمثل في الذهن
باعتبار تمثله في الذهن حادث وباعتبار وجوده في الخارج قديم
اذ الكائن المدرك حقيقة قديمة والمدرك حادثا كذلك المتمثل في صورة
قول القاري باعتبار تمثله في صورة القول حادث وباعتبار قيامه بذات
الباري قديم نظير ذلك تمثل جبرئيل في صورة البشر كما في القرآن
من قوله فتمثل لها بشرا سويا وتمثل النبي عليه السلام في المنام حيث
قال من رآني فقد رآني حقا فان الشيطان لا يتمثلني فان قلت
التمثل يعني من المتشابهات لا من المحكمات قلت لا نسلم ذلك
كيف وقوله تعالى فتمثل لها بشرا سويا من المحكمات لا من المتشابهات
والذي يدلك على ذلك ان من المعلوم عند كل ذكي وغبي ان الادراك
هو تمثل صفة الشيء عند المدرك والتمثل الذي في كلامنا هو التمثل
الذي في كلام الناس من غير فرق الا ان هذا تمثل في الذهن وذلك
تمثل في الخارج وان التمثل في المرآة معلوم المعنى عند الناس والتمثل الذي
في كلامنا شيء معلوم المعنى عند الناس فلا يكون من المتشابهات

هذا هو العبد الفقير فاضل الروم فاكرا ربنا عن سوء
المعرفة وحمانا ربنا اغفره

ولو سلمنا انها متشابهات قد يكون معلوم التاويل عند
الراسخين في العلم لقوله تع وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في
العلم فان الراسخون معطوف على لله اى ما يعلم تاويله الا الله و
الا الراسخون في العلم ولذا صنف الشيخ لعهد ان ذلك كتابا
في رد المتشابهات الى المحكمات بيكون تاويلها معلوما عند
غير الراسخين في العلم ايضا فان قلت كيف يتمثل الكلام في
صورة قول القارئ وهو صفة قائمة بذات البارئ فلو تمثل
لزم انتقاله من البارئ الى القارئ قلت لا يلزم من التمثل
انتقاله كما لا يلزم من تمثل العرض القائم بالجسم في الذهن
او في المرآة انتقال العرض من موضوعه الى الذهن
او الى المرآة فان التمثل ليس انتقالا وانما هو ظهور في
مثال وتعين في حال والتمثل للتمثل كالظهور للناس في اللباس
وما ورد في الحديث من تمثل العلم في صورة اللبن يوضح و
يصح لك جواز تمثل الصفات بصورة جوهرية فكيف
لا يجوز تمثلها في صورة عرضية كصورة القول كما نحن فيه
فان قلت ما معنى نزول القرآن وانزاله على النبي وعلينا
وما معنى قرائتنا كلام الله على

فان هذا القول الخ
سهو لانا نجد ذكر
عن كلا ذا الكلام
والتناهي



على قولك قلت يعني تنزل القرآن وانزاله على النبي عليه السلام ان يتمثل
القرآن كلام الله في صورة قول جبرئيل عليه السلام حتى يسمعه النبي عليه السلام
بقلبه او باذنه والذي يدلك على ذلك قوله سبحانه انه لقول رسول
كريم اى جبرئيل وقوله تع تنزل به الروح الامين على قلبك اى تنزل به
جبرئيل على قلبك ومعنى انزاله علينا ان يجعل كلام الله في صورة قول النبي
عليه السلام حتى نسمع ما سمعناه بدليل على ذلك قوله تع وانزلنا اليك
وقوله ليتلو عليهم اياتنا وقوله انه لقول رسول كريم اى محمد صلى الله عليه
وسلم وقوله لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرانه فاذا
قرأناه فاتبع قرانه الى غير ذلك من الايات البينات الدالة على انه حقيقة
متمثلة في صورة قول جبرئيل او قول النبي عليهما السلام ومعنى قرائتنا
كلام الله سبحانه ان يتمثل كلام الله القديم بذاته في صورة قولنا حتى نتكلم به و
يكون من فعل الله علينا وتيسيرنا والذي يدلك على ذلك قوله تع
فانما يسرناه بلسانك اى بلسان امتك ولولا هذا التيسير من فضله سبحانه
لم يمكن لنا ان نتكلم بكلام خالقنا ومن اني للمخلوق ان يتكلم بكلام الخالق
لولا فضله ورحمته وذلك فضل الله يعطيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم
هذا غاية الكلام الحادث في الكلام القديم وهو كلام مستقيم
عند من كان له طبع قويم ومن ذلك مطلع اسرار
عاصمه وازره على لسان الله الرؤف الرحيم

كما ورد في الادعية المأثورة اللهم اجعل القرآن لنا
قرينا وفي القبر مونسا وفي القيامة شفيعا وعلى الصراط
دليلا ومن النار سترا وحجابا اذ كما عرفت ان الصفة
يجوز ان تتمثل بصورة عرضية كالعلم يجوز ان يتمثل بصورة
جوهرية كتمثل العلم في صورة اللبن للنبي عليه السلام فيجوز
تمثل القرآن في القبر بصورة المونس وفي القيامة بصورة
الشفيع وعلى الصراط بصورة الدليل وعند النار بصورة
الستر والحجاب من النار الى غير ذلك من الاسرار
الواردة على لسان النبوة المكشوفة عند
ارباب الفتوة واصحاب المروة
فكن منهم ولا تكن من الغافلين
واعبد ربك حتى يأتيك
اليقين والحمد لله
رب العالمين
والصلوة على
رسوله خير
خلقه
اجمعين