عقايد جلالى او زرينه كلبته لى

1

المتساوى
كالحيوان والناطق
كل واحد منهما يصدق
على ما يصدق عليه الآخر

العموم والخصوص المطلق
كالحيوان والانسان
الحيوان الاعم
الانسان الاخص
كل ما صدق عليه الانسان
صدق عليه الحيوان لا بالعكس

العموم والخصوص من وجه
كالحيوان والابيض
فكل واحد منهما شامل للآخر
لانهما صدق على الحيوان الابيض
والحيوان يصدق بدون الابيض
على الحيوان الاسود وبالعكس
وفى الجماد الابيض

التباين
كالانسان والفرس
لا يصدق احدهما
على ما صدق عليه الآخر

تمت الفقير الحقير عبد القادر بن محمد امين
حشرهما الله مع اهل السنة
والجماعة آمين
٢٥

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı: Esat Ef.
Yeni Kayıt No:
Eski Kayıt No: 1171

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر بالعلوم

الحمد لله على ما هدانا الى سبيل الصواب والرشد الى الحق بالسنة والكتاب والصلوة والسلام
على نبينا محمد الهادي لاولي الالباب وعلى آله وصحبه خير الآل وخير الاصحاب وبعد فان علم الكلام
اشرف العلوم واقربها واتصل المعارف وانسبها وهو مشتمل فيه الاعلام من الاعاظم من الاسلاف
والاوائل واني كنت صرفت جل همتي في عنفوان الشباب في الفنون العقلية والنقلية طلبا
الارب وحررت ما يتعلق بفني المنطق والادب واشتهى العزائم اوسط الشبيبة بالارتياب فكرت
ان تكون الآلات الهيئة مجردة عن الاثر بحيث تكون خلاقا بلا كدر وادار في خلدي ان اكتب بعض
ما يتعلق بعلم الكلام حسبما ساعده الطاقة في تحقيق المرام فلما اتفق لي الشروع في تعليق
شرح العقائد العضدية للمولى المحقق جلال الدين الدواني البارع في المباحث العقلية و
الطلابية تصورت ان اجمع ما يتعلق به من كلام الاكابر والراسخ في اثناء المعاكير الفاخرة تذكرة
للاصحاب وتكملة لافكار الطلاب والمرجو من الاخوان الامجاد ان ينظروا اليه بعين الوداد
وعين الرضا عن طرائف طلبته ولكن عين السخط تبدي المساويا متوكلا على هادي السبيل
وهو نعم المولى ونعم الوكيل قوله يا من وفقنا لما ذكره تعالى البسملة موصوفا بالرحمة
البالغة في الدارين وجعل من نفسه محرضا طافويا موجبا للاقبال عليه فالتفت وناداه
في مقام الحمد وقال يا من وفقنا لتحقيق وتوفيق العصمة المذكورين من اعاظم
الاوصاف الجميلة الانبيائية فذكرهما تحميدا باعتبار انهما وصفه بالجميل والمحمود عليه باعتبار
كونهما جميلا انبيائيا والنداء الدال على المشاهدة يفيد ان عبادته التي هي الحمد
والتصلية او الشروع في التأليف من العلم الجليل كانت بطريق الاحسان المشار اليه
في الحديث النبوي القائل بان الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه
يراك الحديث سواء كان كلمة يا للبعيد التي هي للدلالة على كمال البعد بين مرتبتي
الالوهية والعبودية او كانت مشتركة بين البعيد والقريب والمراد ههنا القريب
بقرينة قوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد والتوفيق جعل الاسباب موافقة
للمسبب والسبب ههنا هو تحقيق العقائد ففيه تجريد وتوكيد لفائدة براعة الاستهلال

والتلميح

والتلميح الى سبب التأليف كما قيل وفيه ان التوفيق عبارة عن هذا الجعل الخاص
والتعليق بالاسباب والمسبب خارج عنه خروج المصدر عن مفهوم الفعل والمعنى للتجريد
عن المعنى الاشتقاقي وايضا المسبب المذكور عام لا دلالة على خصوصية التحقيق باحدى
الدلالات الثلث والتأكيد افادة المعنى المستفاد من اللفظ الاول لاحتمال العام المستفاد
في الخاص كيف ولو احتيج في اسناده الى شيء من التجريد والتوكيد لاحتيج اليه في كل فعل موضوع
بالنسبة الى الفاعل لا سيما اذا كان ذلك الفعل من الاعراض النسبية كقام وقعود زيد و
يقرب ايضا قوله تحقيق العقائد جمع عقيدة بمعنى المسئلة المعتقدة فتحقيق العقائد
بمعنى اثبات المسائل الاعتقادية بالادلة اليقينية قوله وعصمتهم عن التقليد
هو الاعتقاد الجازم الغير الثابت لعدم استناده الى دليل والتقليد بهذا المعنى
يقابل الاستدلال والايمان بطريق التقليد بهذا المعنى وان كان بعض الشرعيات
يمكن التقليد فيه والايصال الى مرتبة الاستدلال انواع عظيمة من الدلالة وضمير المتكلم في
عصمتهم عبارة عن جماعة المستولين من المكلفين الذين يتوجه اليهم الخطاب بالايمان
والفروع وعصمتهم عن التقليد لا ينافي عدم العصمة قبل التكليف وقد يطلق التقليد
على مطلق الاعتقاد الغير المستند الى دليل جزما كان او ظنا وهو بهذا المعنى يقابل
الاجتهاد قوله في الاصول والفروع يحتمل ان يكون المراد بالاصول والفروع هو المسائل
التي بعضها يتوقف على البعض الآخر كالمسائل والادلة المتوقفين على اثبات
الواجب ويحتمل ان يكون الاصول هي المسائل التي يكفر جاحدها والفروع ما عداها مما
ذكر في علم الكلام ويحتمل ان يكون الاصول ما هو من مسائل الكلام خاصة والفروع ما هو
مشترك بين الفقه والكلام كبحث الامامة وما قيل ان الاصول عبارة عن الادلة
والفروع عن المسائل فيأباه سياق كلامه وفصل الخطاب قوله صلى جواب النداء
ولا يخفى ان النداء ههنا ليس على طريق الحقيقة بل الاستغاثة والاستعانة فالظاهر
في جوابه ان يقال اهدنا الى سبيل الرشاد خصوصا في هذا التحقيق او غيره لكنه
ادرج هذه الاستعانة في التصلية لان توفيق علمائه في امثال هذا التحقيق

قوله انواع فاعدة من الاصول الاشكال ان جميع المسائل لا تنصف دفوه بالتوريجابان بلاحظ الحس واصوة ويكتبها بوعها وبنوعه
الى مسئلة اخرى وهكذا الى اخر الرسالة ولسنا والتذكر والانتباه والتصحيح والايماء الى الرسالة بجانبي واني بسند هذه الافعال حقيقة
لن جملة الرحمة على النبي عليه السلام وفيه ايماء الى ان الرحمة على النبي عليه السلام زائدة الى الامة
والى ان الدعاء له بالبركة ولذا جعل الصلوة مقصودا اصليا من النداء وخرق عادة
المصنفين من ذكر الصلوة على سبيل التبعية فغير غاية ايجاز بديع قوله وعلى اله واصحابه
الظاهر ان الال ههنا بمعنى اهل المؤمن نفي بعض الدعاء بالرحمة للمسلم وقوله الاعياء
بمعنى الاشراف صفة الاصحاب وكتا البشرين لا صفتا مجموع الال والاصحاب لئلا
يتخصص الدعاء بالاشراف البشرين من الال طا لعشرة المبشرة وشهداء بدر قوله فيقول
الفقير الى عفو ربه الغني لا يخفى ان الظاهر الى رحمة ربه الغني والعفو من جملة الرحمة فما كان
اشمل وايضا للايماء الطباق بين الغني والفقر هو الرحمة لكنه عدل عنها الى العفو لاشتمال
ذنوبه المحتاجة الى العفو والاشارة الى ان عفو الذنوب يستوجب بواقي الرحمة ولو بواسطة
الشفاعة قوله الصديقي اي المنسوب الى ابي بكر الصديق رضي الله عنه ذلك الله تعالى اي اعاني الله
اياي جميع امنيته بمعنى المطلوب ولام الاستغراق يجعلها شاملة لمطالب الدنيوية والاخروية
والناصية شعر الجبهة وتحليك نواصي الاعاني كناية عن تمليك انفس الاعاني طا الاسنوي والخيل
المقصود فيتبين في الاكثر باعتبار نواصيها ومن فسر النواصي بالاشراف فقد خصص الملوك وغفل عن
ان نواصي الاعاني ليست بالاعاني فضلا عن كونها اشرافها الى ان نواصي الخيل ليست بخيل
قوله ان العفو الى العصدية اي السائل الاعتقادية التي اقرها قاضي عضد صاحب المواقف
اتوع ثلاثة من اصول العقائد الدينية بعد المصادفة في بيان العلم على حال من الاحوال
الا حال كونها اتية عليها لا على نواحيها بخلاف سائر المتون فانها ثابتة على جميعها
بل اثبت على بعضها وعلى نواحي البعض الاخر منها بان اثبت على ما يستلزمها وما يشتمل عليها
وما تشترك من اقسامها اي اقسامات العقائد الدينية وهي الاصول واقسامها وهي الفروع
مسئلة او قوم تحت بها ولعل المصرح بها هو الاصول وبعض الفروع اذ لا يتاتى على الاصول
كما هو منطوق الفقرة الاولى كناية عن التصريح بها ولما طابقت المسئلة في هذه
الفقرة اعم من الاصول والفروع وقد صرح ببعض الفروع احتاج الى تصحيح الذكر من التصريح
والايماء فلعله ما في قوله اي اقسامها التي المذكورة في الكتاب الى قسمين قسم صرح

بها

3

بها وقسم مشار اليها فالقول بان قوله انواع بدل على انها اشتملت على جميع العقائد فلا مجال
لاستثناء بقوله الا وانت عليها وهم جلي واجيب عنه ما قيل في وقوعه من قبيل تاكيد المدح
بما يشبه الذم اذا سبق قبل هذا الكلام مدح ليؤكد به ولا يتم الكلام قبل الاستثناء
المفصل اذ الحكم بعد استيفاء التحقيق ولنا طان ذلك التاكيد مخصوصا بالاستثناء المنقطع لبدل
مجرد الكلام على مدح والاستثناء على مدح اخر يشبه بالذم وقد حمل هنا الفائدة الاستثناء
على المتصل قوله فالنبي عليه السلام اه هذا الكلام من المص الى قوله اجمع السلف طا لمقدمة الرسالة
قد مهدت للتمهيد فيها لكونها مفيدة الفرقة الناجية والتنفير عن غيرها لكونها مفيدة
الفرقة الناجية من جهة قوله والنبي انسان بعثه الله اه اخذ الانسان في الجنس لئلا يدخل الملك و
الجن اذ النبي لا يكون الا انسانا بخلاف الرسول حيث جوز كونه ملكا ولنا قبل العموم من وجه
بين ما والتفضيل انهم بعدما اتفقوا على اختصاص النبي بالانسان وعلى انه غالب
بحسب بعض الاجتماع عما في نبي واحد كما دل عليه قوله تعالى وما كان رسولا نبيا اختلفوا
في انه مترادفان كما ذهب اليه جمهور المعتزلة او النبي اعم مطلق من الرسول كما ذهب اليه
جمهور اهل السنة لما دل عليه العطف في قوله تعالى وما ارسلنا من رسول ولا نبي اذ لو كان
فيما اواخر لما عطف على الرسول لان نفي احد المتساويين يستلزم نفي الاخر وكذا نفي الاعم
يستلزم نفي الاخص بخلاف العكس ولما دل عليه الحديث حيث سئل النبي عليه السلام عن عدد
الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسل منهم فقال ثلثمائة وثلثة عشر
جما غفيرا كذا في البيضاوي وما طان افراده اكثر فهو اعم مطلق واتت بخبر بان هذين
الدليلين وان قوي حاق المساواة بينهما لا يقدحان في العموم من وجه اما الاول فلان نفي
احدهما لا يستلزم نفي الاخر واما الثاني فلجواز ان يكون السؤال والجواب عن عدد الرسل منهم
لا عن عدد مطلق الرسل فلذا ذهب البعض الى العموم من وجه بينهما كما ذهب اليه ابو المنصور
الماتريدي كما في تاويلاته حيث جوز في قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلث
ورباع كون الملك المبلغ الى قوله رسولا بالمعنى اللغوي وذهب الشعراني الى ان الرسول بمعنى اخص
مساو للنبي وهو اخص مطلق فما ذهب اليه من المساواة ليس باعتبار ان النبي ليس الا الملك

طالر الرسول كما وجه تمهيدا بالاعتبار من الرسول المختص بالانس طالبنى واما قيل ان الاولى ان
يقال رجل فى الجنس ان البنى يكون من الانس على الاصح فوقوع بان الرجل لا يكون بدليل قوله
تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم من اهل القرى الآية ولا يكون البنى من الجن على الصحيح
والكتب على الصحيح باخذ الانسان اعم من التنبيه على الاصح باخذ الرجل البعث فى الحقيقة نحو
الارسال من موضع الى اخر ولا يوجد فى جميع المواد كما فى بعث نبينا عليه الصلوة والسلام فى مكة
الى الظهران ويوجد فى البعض كبعث موسى عليه السلام من مطر الى مصر فالبعث فى التعريف بمعنى
يحمل على التبليغ والوحى اليه او الى الرسول متبوع من باب ذكر الخاص وارادة العام والخلق بمعنى
المخلوق ان اريد الواحد والكثير الخاص بطائفة او العام للثقلين واللام للعهد الذهنى قوله
لتبليغ ما اوحاه اليه اه هذه اللام متعلقة بالبعث الذى هو فعل الله تعالى فلا يكون لام الغرض
عند الاشعرية انما فيه تعليل افعال الله تعالى بالاغراض ومنهم المص والشارح بل لام الفائدة على
سبيل الاستعارة التبعية حيث شبه ترتب فائدة التبليغ على البعث بترتب الغرض على فعل فذكر
اللام الموضوعة للثانى واريد الاول كما ان الرئيس الهمدانى فى قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون والتبليغ مصدر مضاف الى المفعول والفاعل محذوف وهو ذلك الانسان المبعوث و
الوحى عبارة عن الاعلام سرا والامر والنواهى والوحى عند اهل الشرع ما ينقسم الى ثلثة
اقسام الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه بعد علمه بالمبلغ بانه قاطعه والقرآن من هذا
القبيل والثانى ما وضع بالقاء الملك من غير ان يسمعه بالكلام والثالث ما يلهم الله تعالى به من اراه
بنور من عنده والذين يرون الاجتهاد للانبياء عليهم الصلوات من اهل الاصول جعلوا
الاجتهاد قسما رابعا ونعم هو وحيا خفيا وما ينقسم الى الثلثة الاول وحيا ظاهرا فالوحى فى
التعريف على المعنى الشرعى اشارة الى الاقسام بان ما بلغه الانبياء عليهم السلام الى الخلق شامل لجميع
الاقسام لا مخصوص بما ثبت بكلام الملك او بالقاء الله والجار فى اليه ان كان متعلقا باوحى
فالضمير المجرور عائد الى الانسان المبعوث وان كان متعلقا بالتبليغ فهو عائد الى الخلق
والظاهر هو الاول لقرب المتعلق واحتياجه الى الصلة وصلة التبليغ يستفاد من قوله الى الخلق
اذ البعث اليه يتبادر منه التبليغ اليه فهذه القرينة يجوز حذف صلته والقرينة على حذف صلته

الايحاء

الايحاء وبتوجه تعلقه باوحى قوله لا يشمل من اوحى اليه فيما بعد لكن اورد على الاول ان التوفيق على
هذا لا يصدق على نبينا وبنى اسرائيل المبعوثين لتبليغ ما اوحى الى موسى عليه السلام لا لتبليغ
ما اوحى اليهم واجيب بالاحتمال الثانى الغير الظاهر ويمكن دفعه على الاحتمال الاول ايضا بان
التفريق وجميع اقسام الوحى هنا كما ممنوع وليس فيجوز ان يكون المراد من الايحاء الى ذلك
المبعوث اعم من الايحاء الى نفسه والى متبوعه من الرسول قوله على هذا اى وعلى هذا التوفيق
لا يشمل النبى من اوحى اليه بالخصائص لكن الاه فيما نبى فلا يصح هذا التوفيق بعموم كونه جامعا
لافراده ويحتمل ان يكون المراد وعلى هذا الظاهر من التوفيق لا يشمل التوفيق ذلك النبى فلا يكون
جامعا ولا صحيحا ووجه عدم الشمول تباين المغايرة الواقعة بين المبعوث اليه والمبلغ والمبلغ
اليه قوله اللهم الا ان يتعلق اه الظاهر انه ظرف عدم الشمول اى لا يشمل فى جميع الاوقات الا وقت
ان يتعلق ويحتمل ان يكون ظرف عدم الصحة المقدر فى نظم الكلام كما اشرنا اى لا يصح
هذا التوفيق الا وقت ان يتعلق فعلى الاحتمال الاول وجه التعلق توجيه المغايرة من الواقعة
والاجتماعية الى نقل حجة حيث قال بان يحمل التوفيق على معنى انه الانسان بعثه الله تعالى لتبليغ
ما اوحاه اليه الى غيره اى من ان يكون ذلك الغير غيرا بالذات او بالاعتبار فتوجيه من حيث انه اوحى
اليه مغاير له من حيث انه عمل بما امر اى اقول والاولى فى التفريع ان يقول فتوجيه من حيث نفسه المطمئنة
مبعوث ومبلغ ومن حيث نفسه الامارة مبعوث ومبلغ اليه وعلى هذا يتصور تبليغ شخص
الى نفسه بلا مرية ويتوجه الاوهام وعلى الاحتمال الثانى وجه التعلق كما يجوز ان يكون ذلك
يجوز تخصيص العرق بالاخذ المرادة وهما الذين بعثوا للتبليغ الى الغير وقد اجيب عنه بمنع
كون زيد نبيا وليس فلا يلزم عدم صدق التوفيق عليه كيف وقد روى عنه انه قال ايها الناس
هلموا الى فانه لم يبق على دين خليل ابراهيم عليه السلام غيرى فكان مبلغا الى غيره والقول بتمام
هذا الجواب مبنى على ان اللام للعاقبة وما من نبى الا وقد ترتب على بعثه كما له فى نفسه اولا ثم
ترتب عليه التبليغ الى الغير واما اذا حمل على لام الغرض فلا يصدق عليه التوفيق وان ترتب
عليه التبليغ الى الغير فان قوله لكى الخ يدل على هذا ايضا على ان الغرض الاصلى من بعث زيد
كما له فى نفسه لا التبليغ الى الغير كما لا يخفى قوله اى امة الاجابة وهم الذين آمنوا به فى جميع

ما جاء به واجابوا الدعوة عليه السلام وهو الظاهر الراجح على ارادة امة الدعوة فان الكثير
ما ورد في حق الحديث على هذا الاسلوب اي بالاضافة الى نفس الشيء بنوع التشريف
والتعظيم اريد به اهل القبلة والظاهر ان ما نحن فيه من هذا الاكثر لا يقال لا يدل على
ارادة امة الاجابة ما نقله البيضاوي في تفسير سورة الانعام عند قوله تعالى ان الذين فرقوا
دينهم وكانوا شيعا حيث قال قال النبي عليه السلام افترقت اليهود على احدى وسبعين
فرقة كلها في الهاوية الا واحدة وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة كلها في الهاوية
الا واحدة وتفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة كلها في الهاوية الا واحدة الحديث فان
امة الدعوة شاملة لليهود والنصارى لا مقابلة لهما لانا نقول الظاهر من اليهود والنصارى
امة موسى وامة عيسى عليهما السلام وهم اليهود والنصارى الذين قبل بعثة نبينا عليه السلام
فعلى هذا يرجح هذا الحديث ارادة امة الدعوة لهما فتامل قوله والنسخ يعلم بعده جوابا
اقول ان اراد به الغاية بعده لا وجه لحمل الحديث عليه فيأباه دعوى ظهور امة الاجابة مرجحا لها
من قبل فانه يدل على جواز ارادة امة الدعوة مرجوحا وان اراد ان الحمل عليهما وجريا لكنه
بعيد جدا فالحمل البتة فريبه بل بعيده الواصل الى حد الامتناع كما دل عليه كلامه لو في
كلامه الا ان يقال ليس المراد من هذا الكلام الاعتراض على الحامل بل توجيه البعد البعيد الذي ارشد
اليه في كلامه اي قوله فان فرق الكفر اي اصولها اكثر من هذا العدد بمقدار كبير فلا شك
في فرق مجموع الاسلام والكفر وفيه بحث لان الكفر ملة واحدة فليكن مجموع اهل الكفر بعد
بعثته فرقة واحدة والباقي من اهل القبلة ويؤيده الحديث الذي نقلناه بالمعنى
الظاهر منه كما اشرنا وايضا يتوجه عليه ما يذكر في دفع التوجيه الآتي قوله السين ان للتأكيد اي
لما بمعناه المجازي الذي هو تحقق الوقوع لتأكيد الحكم بوقوع الافتراق بهذا العدد
لانه مجهول التردد فيه وان كان مطلق الافتراق الواقع في الحال معلوما وتحقيق هذا
المقام يستدعي بنوع بسط هو ان الافتراق بهذا العدد ليس بآتي بل بتدريجي وان اتصف
المضارع المشتق من الفعل التدريجي بتلبس حقيقة الى من اتصف ببعض اجزائه
وان لم يكن المشتق له حقيقة في ذلك الجزء كما اذا شرع زيد في الصلوة وفي بعض

بل توجيه البعيد

ارطانه

5

ارطانه قيل في هذه الحالة هو يصلي الا ان كان نسبة المضارع هنا حقيقة وان
لم يكن الصلوة حقيقة في بعض ارطانها اذا تقرر هنا فنقول يحتمل ان يشرع الامة في
الافتراق بهذا العدد وقت ورود الحديث ولا يبين فيه ما يستفاد من سياق الحديث
في انفاق الاصحاب مع النبي عليه السلام لان امة الاجابة اعم من الاصحاب ويحتمل ان
يشرع فيه بعد حياته عليه السلام فعلى الاول يكون شروعهم الواقع عقيب الحديث طهين بالحديث
قرينة معينة لحمل المضارع على الحال وقرينة صارفة عن حمل السين على معناه الحقيقي
الذي هو تقريب الاستقبال الطالع في قوله تعالى وسوف يعطيك ربك فانها قرينة معينة
لحمل المضارع على الحال وصارفة عن حمل سوف على الاستقبال فاعلمني ان الامة قد
شرعوا في الافتراق المذكور ويؤيده الحديث الذي نقلناه عن البيضاوي حيث وقع
المضارع فيه مجردا عن السين والمضارع المجرد عن حروف الاستقبال يتبادر منه الحال كما
ذكره النحاة وح لا يبعد ان يحمل السين على معنى يؤكد الحكم وفائدة التأكيد بالسين دون
سوف وغيرها من ادوات التأكيد هي الاشارة الى ان الافتراق بهذا العدد شرع
في الحال ويتم في زمان قريب اي زمان التسليم من ازمنة الدنيا بخلاف التأكيد بسوف
في الآية فانها تشير الى ان الاعطاء الذي يستغرقه الرضا وهو مجموع ما في الدنيا و
الآخرة وان شرع في الحال الذي هو زمان نزول هذه الآية لكنه يتم في الآخرة وبخلاف
سائر ادوات التأكيد اذ لا تشير الى الاستقبال اصلا ولا يلزم من حمل المضارع على الحال
خلاف الواقع الذي هو وقوع الافتراق بهذا العدد في الحال ايضا لما ذكرنا في البسط و
على الثاني يكون شروعهم الواقع ايضا قرينة معينة لمضارع المشترك بين الحال والاستقبال
للاستقبال فيمتنع حمل السين على غير معناه الحقيقي بل يجب حمله على معناه الحقيقي الذي
هو تقريب وقوع الافتراق المذكور الى زمان التسليم بالحديث اما بمعنى شروع الامة
في الافتراق المذكور واما بمعنى سيقع شروعهم وتمامهم قريبا وهو الظاهر ولا شك ان هذا
التقريب بالنسبة الى ازمنة الدنيا لان الافتراق يستلزم الخروج عن عهدة التكليف
ولا تكليف في الآخرة فيؤول بظاهره على ان الافتراق المذكور يتم قبل تفرق ما بين

سيشرع

البعثة وقيام الساعة والقائلون بقول الاول وجه الشق الاول الذي هو حمل المضارع على الحال
والسين على التأكيد لما ذكره صاحب الملل والنحل من ان الخوارج والغلاة ظهرتا في خلافة علي كرم الله وجهه وابتداء
والاهواء ويمكن ذفوبان صاحب الملل والنحل ذكر ايضا ان طل اختلاق وقع في اخر زمان طل
بني نائش من الاختلاق الواقع في اول زمانه واختلافات هذه الامة يقع على رغم الذعنة
نائشة من الاختلافات الواقعة في زمن النبي عليه السلام من المشركين والمنافقين واكثرها
من المنافقين لما اعترض بعضهم على النبي عليه السلام في قسمة الغنائم وغيره فعلى
هذا الشق من الشارح بنى اما على حمل الامة الاجابة على الذين اتوا به عليه السلام في الظاهر
ليشمل المنافقين كما ترى الفرق الضالة الذين يحكم بكفرهم واما على حمل الافتراق على ما
من شأنه الواقع من المشركين والمنافقين في زمانه عليه السلام المجاز والشق الاول هو هنا
مذكور على سبيل الاحتمال لا على سبيل القطع وهذا الى اعتماده المعروف من حمل الآية اولا على المعنى
الحقيقي ثم على معان مجازية اخر على طريق الاحتمال بناء على احتمال القرينة حين نزولها فلا
اشكال قوله فان ما هو تحقق الوقوع قريب اه بيان للعلاقة بين المعنى الحقيقي للسين والمعنى
المجازي المراد بان بين القرب وتحقق الوقوع عموما بحسب التحقق فان بعض تحقق الوقوع
قريب وبالعكس وبعض التحقق ليس بقريب بل بعيد كخلق العالم في الماضي البعيد فلا شك
بينهما عموم مطلق ومن وجه يصح علاقة بينهما ولذا حملوا السين في قوله تعالى سنكتب
ما قالوا على تأكيد الحكم اذ الكتابة في الحال لا في الاستقبال قطعا وليس مراده ان كل
تحقق الوقوع قريب اذ لا يتوهمه عاقل ولا يحتاج اليه في المقام ولا ان تحقق الوقوع
ههنا طالب القريب في تحقق الوقوع ليكون اشارة الى علاقة الشبه كما هي المتعارفة
في تجوز الحروف لان وجه الشبه يجب ان يكون اقوى في جانب المشبه به وتحقق الوقوع ههنا اقوى
في جانب المشبه على ان التشبيه في استعارة السين يجب ان يعتبر بين القرب وتحقق الوقوع
لا بين القريب وتحقق الوقوع اللهم الا ان يحمل كلامه على الاستعارة بالكناية في
دخول السين لا على الاستعارة التبعية في نفس السين وقد اشار الشريف اليهما في قوله
تعالى على هدى من ربهم الآية قوله كما في قوله تعالى اعلم ان اللام الداخلة على الفعل في امثاله

مجازا بقرينة توجد هناك وعند الاصحاب المخاطبين واحتمال القرينة كاف في احتمال

لام موطئة

6

لام موطئة للقسم اي هي داخلة على جواب قسم مقدر وتوطئ بالوقع على وقوع مدخولها في
الحال ولا تدخل عليه الا مع احدى نوني التأكيد خلافا لابي علي الفارسي فانه جوز دخولها مع
مطلق التأكيد ولا طان التأكيد باحدى النونين او بحرف التأكيد وسوف المستعملين للتأكيد
وان كان توضيحين لتقريب الاستقبال ولدخول السين اقرب من دخول سوف اذا تقرر هذا
فنقول لما كان بين دخول اللام سوف تنافيا وجمع الجمع بينهما وذهب اكثر المفسرين الى ان كلمة
سوف في الآية على معناها الحقيقي لان الاعطاء الذي يستقبله الرضا انما هو في الآخرة واللام
ههنا ليس لام القسم الداخلة على الفعل لفقد شرطها الذي هو لحوق احدى النونين بل لام
الابتداء الداخلة على الجملة الاسمية اي انت سوف يعطيك اه وهذه اللام ايضا موضوعة
للحال فتحمل في الآية على معنى تحقق الوقوع فانها تدل على ان ذلك الاعطاء المستقبل طالما
الواقع في الحال في تحقق الوقوع فيلائمه سوف في معناها الحقيقي واللام لتأكيد الحكم بالاعطاء
المذكور وذهب ابو علي الى عكس ذلك بناء على ان الظاهر من اللام لام القسم وهي داخلة على الفعل
المؤكد بالنون سوف وان لم يكن مؤكدا باحدى النونين وعلى ان الظاهر من الاعطاء ليس
مقصورا على الاعطاء المستقبل الذي في الآخرة بل مجموع ما في الدارين من كمال النفس وظهور الامر
واعلاء الدين وما ادخر في الآخرة مما لا يعرف كنهه سواه ولا شك ان بعض اجزاء هذا
المجموع وقع في الحال فيحمل اللام على معناه الحقيقي وسوف على تأكيد الحكم وان شارح ههنا اشار
في تأييد طلاقه الى ما ذهب اليه ابو علي الفارسي من النحاة وهذا القدر يكفيه ولا يلزمه ترجيح
ما ذهب اليه في الآية على ما ذهب اليه جمهور المفسرين قوله او بمعناه الحقيقي الذي هو تقريب
الاستقبال الى زمان التكلم فيكون اشارة الى ان الافتراق المذكور قريب من زمان التكلم
وبالاشارة على طريق الكناية على انه تسلية عن حياته عليه السلام لان التقريب الى زمان التكلم
اعم مما في حياته عليه السلام والمراضي عنها فذكر اللازم والمراد الملزوم فسقط
الاعتراض قوله وما يتوهم اه مورد هذا السؤال حمل الامة على الاجابة معارضة له وحاصله
ان العود الواقع في الحديث اما ان يحمل على اصول مذاهب الامة المذكورة فيه ايضا او على
ما يشمل فروعها اذ لا وجه للحمل على مجرد فروعها لخروج الاصل الذي لا فرع له

بصراحته

على امة

ثم الله وجهه وابتداء منهما الضلالة وتفرق وبعده وقع تفرق الامة الى الامامية

الحصر وعلى التقديرين لا ينطبق ذلك العدد على عدد فرق الامة الاجابة لان الاصول فيها
اقل وما يشمل فروعها اكثر فلا يصح حمل الاية على الامة الاجابة ومنشاؤه الاول
المستفاد بلوغ الافتراق الى هذا العدد في اوائل الاسلام من السنين لسواد ظن بعضهم الحقيقي
او بعضهم المجازي لذلك كيف لكن الثريا الى ذلك الاستفادة في فائدة التوكيد بالسنين دون غيره
من الادوات فالتوهم المذكور متوجه على ظاهر الشيخ المفيد بالسابق لا على الشق الثاني فقط كما وهم
الشق لكونه زمان التوهم بعد اوائل الاسلام اذ لا مجال للحكم باقلية الاصول قبل انقضاء
اوائل الحجاز البلوغ اليه الى وقت الانقضاء الثالث توهم ان العدد الواقع في زمانه يزيد
بحيث لا يزيد ولا ينقص ابدا وقال الرد في الجواب الثاني حيث قال وان زادوا او نقصوا
الرابع توهم انحصار الاصول في الاقسام الاولية التي هي كبار الفرق الاسلامية او في الثالثة
للاقسام الثانوية والفروع ما عداها والظاهر ان الاصول يعني الفرق التي بينها مخالفة
معتد بها بحيث يضلل بعضهم بعضا والثالث الرد في الجواب الاول ولعله لاجل هذا الظهور
عبر عنه بالتوهم اما اقلية ما جعله اهل الملل اصولا فلانهم جعلوا الاصول الاولية وهي كبار
الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة
واهل السنة وجعلوا الثالثة للاصول الثانوية ثلث واربعين عشرون للمعتزلة و
ثلثة للشيعة كما صرح به المص في المواقف من ان الاولى ثلث وسبعون للخوارج وخمسة للمرجئة
وثلثة للنجارية وواحدة للجبرية وثلثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة فيشمل الاصول
على الاصول الاولية او على ما يشمل الاصول الثانوية يكون اقل من هذا العدد واما الكثرة
ما جعلوه شاملة للفروع فلان المص في المواقف جعل الفرق التي بينها مخالفة معتد بها
بحيث يضلل بعضهم بعضا ثلثة وسبعين عشرون للمعتزلة يكفر بعضهم
بعضا واثنان وعشرون للشيعة يكفر بعضهم بعضا وثمانية عشر للخوارج وخمسة
للمرجئة وثلثة للنجارية وواحدة للجبرية المحضة وثلثة للمشبهة وواحدة
لاهل السنة والمجموع ثلث وسبعون وقد تشعب بعض تلك الفرق الى فرق اخرى
كتشعب الامامية والمشبهة وكتشعب اهل السنة الى الاشاعرة والماتريدية فمطلق

الفرق

الفرق الثلث ملة للاصول والفروع الخامس توهم انحصار امة الاجابة في الانس بان ما
بينها اهل الملل هو فرق الانس لا الجن الثالث ملة للجن ايضا قوله وان حمل على ما يشمل
الفروع اه يعني الى ادمة لا هو المتبادر من عدد اصل ذي فروع فرقة مغايرة لفروعه
اذا لمقابلة لا يوجد مع الاقسام لا صحة له فيها الى الثاني الرد في الشرح الموافق بل
المراد هو ان اصل الاصل الذي لا فرع له ولفروع الاصول التي لها فروع الى الثريا المراد
من الشمول شمول الكل لا الجزء لا الشمول الكلي لجزئياته قوله توهم لا يستند الى صالح
لا يستند دليله الذي يستند اليه غير صالح لان بعض مقدماته ممنوعة وتحقيق
الجواب مع التفصيل انه الخلو على تقدير وعدم الانطباق على تقدير آخر بان يقال
بمقتضى ان الرد بالاصول الاقسام الاولية لا الاجابة او الثالث ملة للاقسام الثانوية
الثانوية فقط وبالفروع ما عداها بالحمل من المعنيين فالرد به غير تام لجواز ان يحمل
على الاصول يعني الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضلل بعضهم بعض وان ظن بعضها
من الثلثة او الاربعة بل هو الظاهر وان اريد بالاصول هي الاصول بهذا المعنى الظاهر وبالفروع
ما عداها يختار الشق الاول لكن لا نسلم ان الاصول بهذا المعنى اقل من ذلك العدد لجواز ان يكون
بهذا المعنى مطابق لهذا العدد فقوله بينها مخالفة معتد بها صفة طائفة للاصول يكون
توضيحا لها لا صفة مقيدة مسوقة لمجرد الاشارة الى ان الاشاعرة مع الماتريدية اهل
واحد الاهلان مختلفان نوع الاعتقاد بالمخالفة بينهما ولا سوقه لاجل تخصيص الاصول
حتى يتوجه ما قيل هذا الجواب لا يطابق السؤال فان مطلق الاصول الخاطئة اقل فالمفيدة
بالطريق الاولى واقول والاولى للشارح ان يقول لجواز ان يكون الفرق التي بينها مخالفة
معتد بها بهذا العدد ليكون جوابا باختيار الشق الثاني ايضا لكن مع تقييده بالتي
بينها مخالفة معتد بها ولك ان تجعل هذه المقدمة شقا ثالثا ويمكن دفع التوهم
بوجه آخر هو ان ما ذكره اهل الملل من الاصول الاقل هو اصول فرق الانس وامة الاجابة شاملة
للجن ايضا فلا يكون تلك الاصول مع اصول فرق الجن بالغة الى هذا العدد لكن الحديث الذي
نقلناه عن البيضاوي ظاهر في ان مجرد فرق الانس من امة الاجابة بالغة الى ذلك

وعيسى عليهما السلام ليس بمبعوثين الى الثقلين فلهما في النار يحتمل ان يحمل على العامة كما
هو المتبادر من الجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبات اي هم طائفون في النار ما دام الوجود
لوجودهم بالايجاد والثاني فيه الحشر فيحمل على خلودهم فيها اذ لا موت لهم ثم موجودون ابدا
لكن حملها على العامة بهذا المعنى يأباه ان دخولهم في النار لا يستغرق الايجاد والثاني لانهم في
الموقفات يسوقون الى النار وان رأوا خلاصهم الا ان يقع النار من غلاتها او يحمل العامة على الاعم
الذي هو خلودهم بعد دخولهم والتمسك بهذه الجملة الاسمية المحمولة على الدوام ويحتمل
ان يحمل على المطلقة العامة اي خلودها يكون في النار بالفعل في وقت من الاوقات سواء طال
دائما او لا فيدل على مطلق الدخول لا على الخلود والتردد الآتي مبني على هذا **قوله** من حيث
الاعتقاد اي كونهم في النار لاجل اعتقادهم الفاسد لا مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد
او لاجل العمل الغير الصالح للتعليل ومن منشأ ثبته **قوله** فلا يرد عليه اه هذا الايراد
اقرب على حمل الامة على المتبعة الاجابة بان يقال لو حملت الامة في الحديث على امة الاجابة
فاما ان يحمل قوله عليه السلام خلودها في النار على الخلود او على مجرد الدخول فعلى الاول يلزم خلاف
الاجماع الذي هو ان لا شيء من المؤمن الذي لا يؤدي اعتقاده الى النار بشيء من ضروريات
الدين بمخلد في النار لان المقصرة والجبرية مؤمنون بهذا المعنى ويلزم تخليدهم اذا حمل
الفرقة الناجية على بعضهم وعلى الثاني يصح الاستثناء والفرقة الناجية اذا ما من فرقة الا
وبعضها عصاة داخلة في النار فلا يكون حكم المستثنى مغايرا لحكم المستثنى منه فلو حملت
الامة عليها يلزم اما خلاف الاجماع او عدم صحة الاستثناء واللازم بقسميه باطل
وكذا الملزوم وانت خبير بانه يعود حمل الفرقة الناجية على بعض المؤمنين فعلى تقدير حمل
الامة على امة الدعوة ايضا يتوجه هذا الايراد بالترديد ويندفع عنه ايضا بالاجوبة
الآتية فالايراد الاجوبة عنه مشتركة بين الحملين لكن ذلك الاشتراك لا يقدح في معارضة
المعارض لانه لا يلزم صحة الحمل على امة الدعوة بنقض دليله بان يقال هذا الدليل جار
في عدم صحة الحمل على امة الدعوة مع انه صحيح عندك وانما يلزم ان الحمل على امة الاجابة
غير صحيح وان لم يصح الحمل على امة الدعوة ايضا ولا يلزم من عدم صحة الحمل عليها عدم صحة

حملها

حملها على معنى ثالث لجواز ان يحمل على معنى آخر خال عن المحذور فلا يكون الايراد فيه حاقي
نفس الحديث من طرق اهل الطغية ومنشأ هذا الايراد ايضا امور الاول عموم ظاهر
ما في قوله عليه السلام ما انا عليه واصحابي والمتفرقات للملل من الاعتقاد والعمل فيفيد صحة
يوافقه التعليق على الشرط الذي يتضمنه الفرقان لسبب النجاة عن النار هو الجمع بين الا
عتقاد والعمل الصالح وبقيهم فان سبب عدم النجاة هو الاخلال باحدهما فكونهم
في النار اما من ان يكون لاجل اعتقادهم الفاسد او لاجل عملهم الطالح الثاني حمل
الفرقة الناجية على طائفة مخصوصة من المؤمنين الذين لا يؤدي اعتقادهم الى النار
بشيء من ضروريات الدين الثالث حمل الخلود على معناه الحقيقي لا المجازي الذي هو طول
المكث الرابع حمل الاستثناء على التحقيق لا على التنزيل الخامس ان يعم جميع معاصي الفرقة
الناجية في الظاهر والغاية في قوله فلا يرد تفريع على التفسير السابق اي لما كان المراد
كونهم في النار لاجل اعتقادهم الفاسد فلا يرد ان ذلك التفسير جواب عنه با
ختيار الشق الثاني بان يقال نختار ان المراد مجرد الدخول ولا نسلم انه يلزم عدم صحة الاستثناء
وانما يلزم ذلك لو كان المراد من هذا القول دخولهم في النار مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد
او لاجل العمل وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد دخولهم لاجل الاعتقاد فقط وهذا القدر
الدخول المقيد يشترك بين الفرق الخارجة عن الفرقة الناجية فان الفرقة الناجية
لموافقة عقائدهم عقائدهم النبي عليه السلام واصحابه لا يدخلون النار لاجل عقائدهم وان دخلوا
لاجل اعمالهم **قوله** والقول بان معصيته اه جواب آخر عن الايراد المذكور باختيار الشق
الثاني ايضا لكن مع تعميم عدم الدخول من الاعتقاد والعمل كما فهمه السائل وحاصله نختار
الثاني ونمنع لزوم عدم صحة الاستثناء اذ لا نسلم ان الدخول مطلق ولو لاجل العمل المشترك
بين الفرق اي بين المستثنى والمستثنى منه كيف ومعصية الفرقة الناجية مطلقا صغيرة
كانت او كبيرة مقارنة للتوبة او لا مغفورة بواسطة الشفاعة او بدونها مغفورة
فلا يدخل الناجية في النار لا لاجل الاعتقاد ولا لاجل العمل الفاسد **قوله** بعيد جدا
اي بعيد عن العقل بمعنى مرجوح لا بعيد عن الحق بمعنى باطل اذ الاجماع المنعقد على

على ان طائفة من هذه الامة تدخل النار لا يدل على ان تلك الطائفة من الفرقة الناجية فلتكن من غيرها لكن الظاهر من ايات الوعيد ان بعض المؤمنين كالحجاج ويزيد وامثالهما يدخلها ايضا فان قلت قد كان الجواب المذكور متوقفا لو اجيب على الترجيح من طرق العلل اثبات الممنوع الذي هو دعوى الاشتراك او ابطال الاستثناء الساوي فانه لا يستفاد فانه خارج عن قانون توجيه قلت لعله حمل الجواب على الاستدلال والمعارضة في المقدمة الثالثة الفائدة بان مطلق الدخول اشتراك ح زيفه بانا لا نسلم ان مطلق بعضهم بمغفورة كيف وهو احتمال بعيد جدا او حمل الجواب على المنع كما قررنا ح اجابه عنه بابطال المنع بان المقدمة الممنوعة ظنية كالدعوى فتكون معلومة بالعلم المناسب للمطلب فان القول بالمغفرة احتمال مرجوح جدا لا ينقدح به المقدمة الظنية وابطال المنع موجب لاثبات الممنوع وذلك لان المعارض قد يعارض بالادلة الظنية ويجيب عن العلل وغيرها كالمعارضة بالادلة القطعية ولك ان تقول هذا الاستبعاد حسن ان ح مبني على انه لم يجعل القول المذكور جوابا بمنع الاشتراك بل بمنع لزوم عدم صحة الاستثناء ومستند الجواز ان يحمل الاستثناء على القول المذكور ح اجابه عنه بابطال ذلك المستند بان حمل الاستثناء في الحديث على اصل البعد مع وجود الاحتمال القريب الذي ذكره غير صحيح **قوله** ولا يبعد اي طول البعد ونفي القبيح راجع الى القبيح فيبقى اصل البعد ولذا قيل هذه العبارة تشتمل في البعد ح الى جوابين ثالث مع توجيه علة الدخول الى الاعتقاد والعمل اما باختيار الشق الثاني فيتفرع على الاول بان المراد هو الخلود المستمر لطول المكث كخلود الفاسق المؤمن بتعميم المعنى على ما مر او الخلود الموصول عليه بالجملة الاسمية في طول المكث الا الوحدة او باختيار الشق الثاني بان المراد مطلق الدخول وصحة الاستثناء مبنية على تنزيل دخول الناجية لاجل عملهم بمنزلة العدم لقلة مكثهم بالنسبة الى غيرهم وذلك القلة ح بالنسبة الى غيرهم بسبب صحة اعتقادهم دون اعتقاد غيرهم وبهذا الاعتبار صح الترغيب في تصحيح العقائد ولزم علة الدخول الى الاعتقاد والعمل وطول المكث القائل بتعميم الفرقة الناجية لما يقتضيه عموم تلك الاية لا ينافي قلة بالنسبة الى مكث الفرقة الغير الناجية لان البعد عنه في الاعتقاد اكبر من الفعل لما قالوا هذا واورد على الاجوبة الثلثة بانها تقتضي

دخول

البيضة صح

دخول سائر الفرق في النار ح يمنع العفو والشفاعة جائزان في حق كل مؤمن عاص ولو كان عصيانه من جملة الاعتقاد واجيب بان قوله عليه السلام كلها في النار محمول على المستحق في الدخول فيها لا على الدخول بالفعل ومثله شايع في الايات والاحاديث وما القول بان العفو والشفاعة يجريان في ضلالة العقائد فبعيد جدا **قوله** قيل ومن هم لعل هذه الواو عاطفة على المقدر كانه قيل ما السبب نجاتهم ومن هم فقوله اشارة الى ان السائل اي بطلب العارض الشخص الذي هو سبب نجاتهم لا مطلق الجنس ولذا اجاب النبي عليه السلام بالجنس السبب وهو كونهم على ما عليه النبي عليه السلام واصحابه وهو مع كونه سببا للنجاة وصف مميز عن غيره الفرقة الناجية عن سائر الفرق عند السائل وان لم يعلم السائل عقائد سائر الفرق التي لم توجد بعد لان عقائدهم لا محالة مخالفة لعقائد الفرقة الناجية وما كان اعتقاد النبي عليه السلام واصحابه معلوما في ذلك الوقت وقبل افتراق الامة لم يسئل السائل مرة اخرى بان يقول وما ذلك الاعتقاد **قوله** الذين هم على ما انا عليه اي هم طائشون مستقرون على ما انا طائش مستقر عليه واصحابي مستقرون عليه وانما قدرنا متعلق الظرفين اعني ان النبي عليه السلام عدل عن الجملة الفعلية في الصلة الى الاسمية لقصد الدوام والثبات للتنبيه على ان النجاة منوطة بدوام الاعتقاد لا بمجرد حدوثه وذكر انما يستفاد من الاسم لا من الفعل الماضي وهو ظاهر ولا من المضارع لانه وان دل على الاستمرار بمعونة المقام لكنه انما يدل على الاستمرار التجددي لا على الاستمرار الدوامي كما ذكر في قوله تعالى الله يستهزئ بهم لانه وان يفتقر النبي عليه السلام على تقرير المتبوع في كل حال بل عطف الاصحاب ليكون دلالة الاصحاب على الاعتقاد الصحيح وارشادهم اليه مؤيدة بهذا الحديث كما كانت مؤيدة بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ثم ان هذا كقوله تعالى والملك على هذا استعارة اما تبعية بتشبيه التشبث بالاعتقاد الصحيح والثبات فيه بالاستعلاء فارس على فرس جواد في كونها سببا للنجاة عما يخاف والوصول الى ما يرام او استعارة مكنية بتشبيه الاعتقاد الصحيح بذلك الفرس ويكون ادخال الملك على استعارة تخييلية او استعارة تمثيلية بتشبيه حال المعتقد مع اعتقاده بحال المستعلي على الفرس مع فرسه في كونهما جامعين لاسباب النجاة والوصول فذكر التركيب الدال على الثاني واريد الاول لحاذ قيل ح

كما ان سم

الراكبون على ما انا راكب عليه والصحابي وان صدق من ذلك التركيب ما عدا طلحة على ما اشار
المحقق الرضي الى ذلك في حاشية المطول وفي اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية من هذه الاستعارات
الثلث نزاع عظيم بين العلامة التفتازاني والمحققون مع الرضي المحقق واعلم ان المراد من
هذا القول الشريف انهم الذين هم على هذا الاعتقاد لكن لما لم يمكن توثيقه الا بالاضافة
الى نفسه والى اصحابه قال انا عليه واصحابي عليه يدخل الاصحاب في الفرقة الناجية فافهم قوله
والاصحاب جمع صحب بسكون العين كفرخ وافراخ وهو جمع صاحب بمعنى لسواء كان بحسب لفظا كما
ذهب اليه البعض او لم يكن كما ذهب اليه البعض الاخر في مثل ركب وراكب ولم يجعله جمع صاحب مناول
الامر حملا للحديث على الاستعمال الشايع لان فاعلا لا يجمع على افعال عند الجمهور وان خالفهم
الزمخشري في مثل شاهد واشهاد وصاحب واصحاب وذكر البيضاوي ان هذا الجمع عزيز في الكلام
جدا قوله او جمع صحب بكسر العين كتمر وانما تخفيف الى تخفيف صحب بتشديد العين الذي هو
بمعنى صاحب ولم يجعله جمع كتيت واسوارة وخمر واخبار لانه لم يوجد في الصحاح و
ان وجد في بعض العبارات ولا جمع صحب مخفف صاحب لانه يجعله جمع صاحب من اول الامر لانه
فرعه وليس المراد ههنا انه جمع صحب بسكون العين مخفف صحب بكسر العين لوجهين الاول ان صحب
بكسر العين لم يوجد بمعنى الصاحب والثاني ان جمع صحب بالكسر كتمر وانما قالوا المخفف المشدد
او مخفف الصاحب فذكر الصحب بدون تخفيفه مما لا وجه له الثاني انه لو كان مراده ذلك
لا وجه فيما سبق بان يقول جمع صحب بالسكون جمع صاحب او مخفف صحب بالكسر قوله من راى النبي
عليه السلام مؤمنا طلحة من لقي العلم فيشمل الانس والجن وانما اراد بالرؤية اللقاء لئلا يخرج
الصحابي الاعمى طلحة ابن ام مكتوم رضي الله عنه ان الجمهور على ان الصحابي من راى النبي عليه السلام
بعد النبوة مؤمنا به وبعض المحدثين عمم من راى قبل النبوة ليدخل الراهب الذي راى
النبي عليه السلام في الشام قبل النبوة وآمن به بعلامة الغمام ومات مؤمنا به فعلى الاول
المراد من راى النبي في وقت كونه نبيا وعلى الثاني من راى ذات النبي عليه السلام وقوله
مؤمنا به بمعنى مصدقا معترفا بنبوته في جميع ما جاء به واخرج من راه طافرا وان آمن به بعد
اللقاء لسواء كان الرؤية والابصار في حال البلوغ او قبله كما في محمد بن ابي بكر من الصحابة

المشدد الاصح

فانه

فانه ولد قبل وفاته عليه السلام بثلثة اشهر لكنه راى النبي عليه السلام حال الطفولية ولهذا
عده من الاصحاب وفيه دليل على ان المراد من الايمان اعم من الاستقلالي والتبعي الحاصل بتبعية
الابوين ولو اطال صحبته مع النبي عليه السلام او لم يطل بان يكون قصيرة او لم يكن له صحبة
اصلا اذ الملاقاة لا يقتضي الصحبة كما في ملاقاة الطفل واورد على هذا التوثيق انه يصدق
على من راه عليه السلام مؤمنا به ثم ارتد ومات على الكفر نعوذ بالله مع انه ليس بصحابي قطعا
واجيب بحمل مؤمن به على الحال الدائمة لا المستقلة وبالتزام ان صحابي وقت الايمان لا بعده
ولا يخفى ضعف الجوابين اما الاول فلان حمل الحال على الدائمة يخرج من راه مؤمنا ثم ارتد ثم
ومات على الايمان مع انه صحابي قطعا مع ان الحال الدائمة ما يدوم لصاحبها في نفسها بارادة المتكلم
واما الثاني فلان قياسه على اطلاق المؤمن فاسد لان اطلاق المؤمن يدور على الاتصاف
بالايمان وذلك الاتصاف يزول بالارتداد فيطلق عليه المؤمن قبله لا بعده واما اطلاق الصحابي
فهو على ما يقتضيه التوثيق اي يدور على الاتصاف بكونه رائيا حال الايمان وذلك الاتصاف لا
يزول بالارتداد والا لم يصدق قولنا ذلك المرتد راى النبي عليه السلام حال ايمانه بل هو وصف
يدوم بدوام الرؤية الى اخر العمر فيلزم ان يكون صحابيا بعد الارتداد ايضا على ان كونه صحابيا في الجملة
يوجب دخوله في عموم الاصحاب في قوله عليه السلام بان الطلحة واصحابي بان العبرة في صدق عنوان
الموضوع هو الصدق بالفعل ولو في احد الازمنة فيلزم ان يكون من الفرقة الناجية وذلك قطعي
البطلان ولهذا قال الشارح في الحاشية الاولى ان يقيد بقولنا ويبقى على ايمانه للاحتراز عن من
راه مؤمنا ثم ارتد وانما قال الاولى اذ يمكن ان يقال يجوز التوثيق بالاعم ههنا لان الغرض
تمييز الصحابة عن سائر المسلمين لا عن طلحة وطافر واما ما قيل ان هذا القيد يفيد ان بقاء
صحبته لا اطلاق لشرط لحوقها وليس كذلك فان بقاء الشيء لا يكون شرطا لحدوثه بل الامر بالعكس
فلا يكون فائدة انما يفيد ذلك لو صح اطلاق الصحابي بمجرد الرؤية مؤمنا وهذا فاسد عند
من اعتبر في التوثيق قيدا آخر فان اطلاق الصحابي على هذا يشترط بامرين احدهما الرؤية حال
الايمان وثانيهما بقاء الايمان الى اخر العمر على هذا لا يظهر كون شخص صحابيا
قبل الموت ولا نسلم ان القيد الذي ذكره الشارح البعض من قوله ومات على الايمان اذ قد

اولى مما ذكره صح

الرثا الى من الصحابي لما يجوز من الانس يكون من الملك او الجن وعلى تقدير صدوره على الملك والجن يصدق
على ارواح الانبياء عليهم السلام لقوله عليه السلام ليلة المعراج يجيئه الرفيق المؤمنين به عليه
سلام باقين على ذلك الايمان لان الارواح عندنا اجسام لطيفة طا الملك والجن فلنا عدم
تلك الارواح الطاهرة من الصحابة مع انهم لا يموتون ابدا بعد الوفاة لا يقال لا ترتيب في
الوجود قد علموا قبل موتهم بعثة نبينا عليه السلام بطريق المعجزة وماتوا مؤمنين بذلك
فيصدق عليهم ذلك التوفيق وان كان موتهم قبل الملاقاة لانا نقول الموت السابق على الملاقاة
فاة موت اجسادهم لا موت ارواحهم والكلام في الثاني قوله وهذه عقائد الفرقة الناجية
لا يخفى ان اتفاق تلك العقائد بعنوان عقائد الفرقة الناجية فرع علم من الحديث وان الحد
الشك الواقع بعد افتراق الامة في تعيينها من بين الرسائل المؤلفة على مذاهب الفرق فالظاهر
ان يقول وعقائد الفرقة الناجية هذه ففي الكلام قلب وقد قيل السالكي مطلق مع انه
متضمن لاعتبار تطبيق هو المبالغة في الترغيب في الرسالة بالايماء الى انها اصل نسبة
عقائد الفرقة الناجية طا نسبة المسند الى المسند اليه ويمكن جعله جوابا عما يقال هذه
الرسالة عقائد الفرقة فلا قلب قوله اشارة الى مقاصد الرسالة لا الى الموصول في الحديث
لانه اخبار بحكم معلوم من الحديث فلا يتضمن فائدة الخبر ولا لازمها ولانه مفوت لغرض المص
من تخصيص على ما يوجب الترغيب في رسالته المعمولة على مذهب اهل السنة والتنفير عن
الرسائل المؤلفة على سائر المذهب بخلاف ما اذا طابق الاشارة الى هذه الرسالة اذ يحصل
الفائدة والتخصيص والاشارة بزيادة المقاصد الى امور الاول اشتمال الرسالة على ما لا يجب
اعتقاده لكون الايجاب على الله تعالى مذهب المعتزلة والوجوب منه تعالى مذهب الفلاسفة
وانما الواجب هناك اعتقاد انه تعالى لا يجب عليه ولا مدخل لشيء وطالوعاد في آخر الرسالة
بل بحث الامامة لما سيجيء انه بالفروع البتة اقول ويؤيد ان الترتيب الواقع في الائمة
الاربعة غير معلوم لجميع الاصحاب اذ قد جعل الامامة في نوبة عثمان رضي الله عنه شورى
بينهم ولا علم قبل الشورة فالامامة عند رضي الله عنه في الثلاثة وعلى كرم الله وجهه
في الرابعة غير معلومة للذين ماتوا قبلهما من الاصحاب وقد دل الحديث على ان عقائد

الفرقة

الفرقة الناجية هي العقائد التي دام عليها النبي عليه السلام وجميع الاصحاب الثاني ان من مقاصد
الرسالة ما اشير اليها ولم يصرح بها كوجوب معرفة الله تعالى الثالث ان الاشارة في ضمن قوله والتفكر في معرفة الله
تعالى واجب واشارة من العقائد المندرجة في عقائد النبي عليه السلام واصحابه الثالث ان
المراد بالاشارة الاشارة الى المسائل دون الالفاظ والنقوش فان الرسالة وان كانت عبارة
عن الالفاظ في الاصح لان المقصود الاصلي من تلك الالفاظ هو المعاني والمسائل قوله والمراد من
العقائد يعني ان العقائد جمع عقيدة بمعنى الاعتقاد لكن في كلام المص هنا بمعنى النسبة
المعتقدة مجازا بذكر الشرط او الجزء العقلي وارادة المشروط او الكل بقرينة امتناع حمل
احد المتباينين على الآخر وان كان الموصول في الحديث ظاهرا في الاعتقادات اعلم ان الرسالة
اما عبارة عن المعاني او الالفاظ والنقوش والالفاظ باحتمال كونها ادراكات او ملكات
كما ان العلم اما عبارة عن الادراك او الملكة او المعاني والالفاظ باحتمال كونها الفاظا ونقوشا
وفي الشهرين الحصلين توجيه امثال الكلام المص هنا بحمل كل من المعنيين او الخبر على واحد
من محتملاته وتصحيح الحمل فيما اليه بها المتغايران بالذات بارتكاب التجوز في احد الطرفين او
في الاسناد او في الحذف والشارح هنا جرى على مقتضى الظاهر وجعل اسم الاشارة اشارة الى
المقاصد وحمل النسب الخبرية واختار في تصحيح الحمل في طرف المسند ان اطلاق العقائد على معنى
المعتقدات مجاز بلا قرينة قلت يحتاج الى القرينة فهي الحقيقة اقرب لا يقال ان الاعتقادات و
المعتقدات متحدة بالذات عند المحققين ومنهم الشارح قوله ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده هو
الموصول هنا عبارة عن الاحكام بقرينة قوله وتسمى تلك الاحكام اصولية والمراد الاحكام الشرعية
فبقرينة اضافة العقائد الى الفرقة الناجية عند الشارع لم يشيعها في هذا المقام قال الشارح
الموافق الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان قسم يقصد به الاعتقاد وقسم يقصد به العمل و
قال الشارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد
وكذا في الشرح للعقائد النسفية لكن باضافة الكيفية الى العمل وكتب القوم بذلك مشحون
فلا يتوهم ان التسمية بالاصولية هي الاحكام الشرعية التي يتعلق الغرض بنفس اعتقادها لا مطلق
الاحكام التي يتعلق الغرض بذلك لانها حينئذ الاحكام الحكمية الفرعية فلا يصح قوله وتسمى اه

ثم الحكم على ما ذكره الولي الخياني شيئين معان الاول نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وهو المراد بقولهم
وقوع النسبة او لا وقوعها ومن زعم انه تفسير للاول وان الحكم معان اربعة فقوله الثاني ادراك
وقوع النسبة او لا وقوعها الثالث مصطلح الاصوليين وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير طلبا لوجوب والاباحة وغيرهما من الندب والكراهة والحرمة وهذه
احكام خمسة اصولية تقع محمولات المسائل الفقهية وهي المرادة من كيفية العمل وليس المراد
من الحكم هنا المعنى الثالث لانه لا يناسب انحصار الاصولية في الاحكام التي موضوعاتها افعال
المكلفين ومحمولاتها الوجوب واخواته وتعلق الغرض بنفس اعتقادها كقولهم نصب الامام
واجب على المسلمين وذلك لانحصار خلاف الواقع اذ معظم الاصولية مباحث الذات والصفات و
حدوث العالم فتأمل فيه لانها ليست كذلك وهذا المعنى الثاني لان المسماة بالاصولية والفروعية
انما هي المسائل والنسب الخبرية لا ادراكاتها ولانه يأباه قوله بنفس اعتقاده لان اضافة الاعتقاد
الى ضمير الموصول يستدعي ان يكون الموصول عبارة عن المعتقد وهو النسبة الخبرية لا ادراكها
والقول بمنع الاستدعاء مستند بجواز ان يكون اضافة مطلق الاعتقاد الى ضمير الموصول الذي هو
عبارة عن الحكم بمعنى الادراك الاذعاني بيانية من قبيل اضافة العام المطلق الى الخاص
كشجر الاراك بعيد لا يلتفت اليه مع ظهور الوجه الصحيح الذي هو كون الحكم بمعنى النسبة الخبرية وانما
يلتفت الى مثله للضرورة كما في تعريف بعضهم المفرد بما لا يراد بجزء لفظه دلالة على جزء معناه
فان اضافة اللفظ الى ضمير الموصول يقتضي ان يكون الموصول عبارة عن المعنى واضافة المعنى اليه
يقتضي ان يكون عبارة عن اللفظ ولا يمكن الجمع بينهما فلا بد ان يحمل احدى الاضافتين على
البيانية لكن بتخصيص الموصول باللفظ الموضوع او بمعناه لئلا يلزم اضافة الخاص المطلق
الى العام اذا ابقي الموصول على عمومه او اضافة المتساويين او المترادفين الى
الآخر اذا خص بمطلق اللفظ او بمطلق المعنى كما حقق فان كثيرا من هذه الاضافات غير
صحيح عند النحاة وما لم يمكن الحكم هنا بالمعنيين الاخيرين تعين الاول فمراده ان المراد
من العقد هو هي النسبة الخبرية الشرعية التي يتعلق الغرض بنفس اعتقادها اي الغرض انما يعلل
به القول الاختياري فالمراد الغرض من تدوين تلك الاحكام او تحصيلها وتعلمها والتبادر

من الغرض

من الغرض الغرض الاصلي ومعنى تعلقه بالاعتقاد والعمل ان يتحقق في ضمنه بان يكون الغرض هو ذلك
الاعتقاد او العمل فيكون من باب تعلق العام بالخاص وذلك لان الغرض الاصلي من تدوين الاحكام
او تحصيلها قد يكون حصول الاعتقاد بنفس تلك الاحكام كما في العلوم الغير الآلية المقصودة
لذاتها كالكلام وقد يكون حصول امر آخر يتوقف عليها ويكون حصول الاعتقاد بتلك الاحكام
غرضا بالتبع كما في العلوم الآلية كالمنطق على ما اشار اليه الشريف في الحاشية الكبرى فالغرض
الاصلي من تدوين الاحكام الشرعية او تحصيلها اما من اعتقادها او من العمل بها ويدل على
الاول من التعلق ما ذكرنا ما ذكره الصرخي الموافق من ان المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد
دون العمل قوله من غير تعلق بكيفية العمل الظاهر ان الفرق لمتعلق من الغير المجرور وظاهره من
متعلقة وغير بمعنى الامر المغاير اي حال كونه ناشيا من امر مغاير لتعلقه بكيفية العمل ويلزم ان لا ينشأ
من ذلك التعلق ويلزم في الجملة ان لا يوجد ذلك التعلق اذا لو وجد لنشأ منه فما قال هذه العبارة
بهاتين الواسطتين كناية عن عدم التعلق على ما اشار اليه العلامة التفتازاني ويمكن ان يكون
من بمعنى الباء على ما في المغني وظاهره غير مجرد التعلق اي حال كونه ملابسا بعدم التعلق بالكيفية
انه ليس المراد من التعلق المنفي هو تعلق الغرض كما يتبادر من اسناد التعلق قبله الى الغرض بل المراد
تعلق الاحكام التي ظاهر الموصول عبارة عنها بقرينة اسناد التعلق بكيفية العمل في مقابلتها
الى الاحكام حيث قال وبقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل اه وايضا لا معنى لتعلق الغرض
بكيفية العمل لو اريد حملت الاضافة على ظاهرها بمعنى الكيفية التي تحدث بالعمل على ان يكون
عبارة عن محمولات المسائل الفقهية كالوجوب والاباحة وامثالها او بمعنى مضمون قضية
قائلة بان العمل يكون بكيفية مخصوصة او حملت الاضافة على اضافة الصفة الى الموصوف
لحصول الصورة اما على الاولين فظاهر والا لكان الغرض من تدوين احكام الواجبات
وجوبها على المكلفين او القضايا الحاكمة بالوجوب وليس كذلك وان الغرض هو العمل بها
واما على الثالث فلان الغرض تدوين الوجوب هو مطلق العمل لا العمل المكيف ولنا حقق
شارح المواقف الكيفية في قسم الشرعية حيث قال ما يقصد به عمل يخرج تعلق الاحكام بمعنى
النسب الخبرية بكيفية العمل فانها متعلقة بالكيفية بمعنى ثم بالعمل المتعلق

الحاكمة

تعلق النسبة بالموضوع وبالقضية تعلق الجزء للكل وذلك لان العمل المأخوذ في تعريف الفقه
بكونه عبارة عن فعل المكلف فهو اشارة الى موضوع الفقه المحمول لموضوعات مسائله والكيفية
بكونها عبارة عن العوارض الذاتية اشارة الى محمولات مسائله والمراد من العمل المذكور هو فعل
الجوارح لا ما يعم الفعل القلبي والمعرفة القلبية ليس المراد من نفي تعلق الاحكام الاصولية بالكيفية
المذكورة نفي تعلق جميعها لوجود التعلق في بعضها كما في قول المص في اواخر الرسالة الامر بالمعروف الوجوب واجب وبالمندوب مندوب وكقولهم نصب الامام واجب على المكلفين و
المسح على الخفين جائز وان لم يذكر هي المص كما وجد في بعضها الاخر تعلق بكيفية الفعل
القلبي كقول المص النظر في معرفة الله تعالى واجب وبكيفية الاعتقاد كما في قولهم معرفة الله
تعالى واجبة ولا وجه لما قيل ان الاحكام المتعلقة بكيفية العمل احكام فرعية ذكرت في الكتب
الكلامية لعرض لان موضوع علم الكلام عند المص وغيره من المحققين مطلق المعلوم
الشامل لجميع الموجودات وسائر الامور الاعتبارية ولما كان قولهم العالم حادث
من مسائله من غير تاويل وبالجملة فالمراد عدم تعلق عامتها بالكيفية كما اشار اليه الخيالي
ولا يلزم عدم امتياز تلك الاحكام المتعلقة بالكيفية من الاصولية عن الفرعية اذ الكل
يمتاز عنها بتعلق الغرض بنفس اعتقادها بوجهين الاول بقيد النفس لانه في الحقيقة
تاكيد معنوي لدفع احتمال التجوز بان يذكر تعلق الغرض بالاعتقاد ويراد ما يترتب عليه
مجازا كالعمل فيدل على ان الاصلية ما يكون الغرض من الاعتقاد دون العمل الثاني التبادر
من الغرض هو الاصلي والاحكام الفرعية وان تعلق الغرض باعتقادها في الجملة الا ان الغرض
الاصلي من تدوينها وتحصيلها هو العمل والاعتقاد غرض بالتبع لوسيلة الى العمل ولذا قال في
شرح المواقف قيد النفس ايضا ولاجل ان تمييز جميع الاصولية عن الفرعية يحتاج الى قيد
تعلق الغرض بالاعتقاد لم يكتفوا في الاصلية بمجرد ان يقال ما لا يتعلق بكيفية العمل
لكونه بمعنى ما لا يتعلق عامته بالكيفية وايضا لو اكتفوا به لاندرج في الاصلية ما ليس
منها كالاحكام المتعلقة بكيفية الاخلاق والغرض الاصلي منها تهذيب الاخلاق لا العمل
بالجوارح ولا نفس الاعتقاد وكتفاصيل القصص المستفادة من الايات والاحاديث

وان طان

وان طان الكلام الجمل القائل بان جميع ما جاء به الرسول عليه السلام حق من جملة الاصلية
والغرض الاصلي من تلك التفاصيل اتعاظ النفس المؤدي الى واحد من التهذيب والعمل ولهذا
ظهر اختلال ما في شرح المواقف من حصر الاحكام المأخوذة من الشرع في قسمي الاصلية والفرعية
ولنا تحقيق شارح المقاصد واداه الحصر ولقائل ان يقول فعلى هذا طان القيود مثال شارح
مستورا لما لا طائل تحته اذ الفرعية وعلم الاخلاق وتفاصيل القصص خرج ظاهرا بقيد
تعلق الغرض بنفس اعتقاده والجواب ان ليس الغرض من هذا القيد الاحتراز عن شيء بل هو الطائب
لفائدة تحقيق المقابلة بين الاصلية والفرعية بان ما الفرعية متعلقة بكيفية العمل دون عامته
الاصلية والسر في ذلك ان بعضهم كالعلامة التفتازاني في شرح العقائد فسر الاصلية بما يتعلق
بالاعتقاد والفرعية بما يتعلق بكيفية العمل ولا يخفى ان المتعلقين في التفسيرين متغايران
لان تعلق الاحكام بالاعتقاد تعلقها بالغرض من تدوينها او تحصيلها وتعلقها بكيفية العمل
تعلقها بالحوطة في القضية او بنفسها والملائم ان يكون المتعلقان في التفسيرين من
نوع واحد كما ان الملائم في تفسيري الامرين المتقابلين ان يذكر فيهما الوصفان المتقابلان
باحد طرق التقابل وليس تعلق الاحكام بالغرض مقابلا لتعلقها بكيفية العمل فاشار
شارح المحقق هنا بهذا القيد مع زيادة لفظ الغرض الى توجيه هذين التفسيرين بان تعلق
الاحكام بالاعتقاد محمول على تعلقها بالغرض من التدوين او التحصيل والتقابل بين الاصلية
والفرعية ليس باعتبار هذا القيد بل بقيد اخر محذوف بقرينة المقابلة وهو عدم تعلق
تلك الاحكام بكيفية العمل واذا حمل ما في شرح المقاصد على التعلق بالغرض في التفسيرين كان
المتعلقان من نوع واحد وجوز المولى الخيالي هنا ان يجعل المتعلقين من نوع واحد هو
تعلق الحكم بمعنى النسبة او بمعنى الادراك الاذعاني بطرفي القضية او بنفسها لكن يحمل الاعتقاد
على معنى المعتقد ولا يخفى فساده لان تعلق الحكم بالقضية المتقدمة او بطرفيها المحقق
في الفرعية بل في كل قضية فلا يخرج بهذا القيد الفرعية عن تفسير الاصلية مع انه يسبق الاخراج
اخراجها وانما يخرج بقيد تعلق الغرض بالاعتقاد بقي كلام هو ان تفسير الفرعية بعد ذلك
يصدق على بعض الاصلية بكيفية العمل كالاحكام التي ذكرناها فلا بد من ذكر تعلق الغرض

المتعلق به

بالعمل في ذلك التفسير ايضا ليخرج ذلك البعض وليكون التقابل باعتبار كل من القيدين المذكورين
الناجية في الاصل ولا يخلص الا بان يقال عبارة المقابلة في قوله وتقابلها اه الشعر
باعتبار ذلك القيد ايضا في تفسير الفرقة وقيد الحيثية ملحوظ في التفسيرين فتلك الاحكام
من حيث تعلق الغرض الاصلي من تدوينها في كتب الكلام تفرق اعتقادها يكون من الكلام ومن حيث
تعلق الغرض من تدوينها في كتب الفقه بالعمل يكون من الفقه وغرض المحصل تابع لغرض اهل الفن
في اصالة والفرقة فعلى هذا يكون التفسيران مطابقين لما ذكره شارح المواقف واما
اطلق السلام لان المقام من مزالق الاقدام قوله وهي الثالثة اي الفرقة الناجية الثالثة
فقيل توفيق المسند اليه باللام يكون لضمير الموضوع لعلل خاص مذكور بالوضع العام راجعا الى
المعرف باللام وذلك التوفيق هنا لقصر المسند اليه على المسند بحمل اللام على الاستغراق او الجنس
اي كل فرقة ناجية او جنسها منحصرة في الثالثة لكن يطابق الاستخدام في الضمير المقدر
لان الفرقة الناجية في المرجع للاشارة الى المعهود الخارجي الذي هو الفرقة الواحدة المستثناة
في الحديث ولعله للاشارة الى هذا فالوجه الثالثة وايضا وهي الثالثة ثم ان القسم
اي في بالنسبة الى سائر الفرق من ثلث وسبعين معلل ان يكون قصر قلب بالنسبة الى كل
كل فرقة جازمة بان الناجية انتم لا غيرهم لا قصر افراد اذ لا معتقد هناك
بان الناجية مجموع الفرقتين فقط او افراد ويمكن ان يكون قصر تعيين بالنسبة الى بعض
السامعين الجازم بان هناك فرقة ناجية بدلالة الحديث لكن تردد في انها الثالثة
او غيرها فهم وما طال الجمع افيا يرد عليه ان حصر الفرقة الناجية في الثالثة غير صحيح
لان السلف من المحدثين ليسوا من الثالثة ولكن الصحيح ان الشيخ ابو منصور الماتريدي فالصحيح
ما ذكره في خاتمة المواقف من ان الفرقة الناجية هي الثالثة والسلف من المحدثين واهل
السنة والجماعة وذلك لان المحدثين ما فصلوا الفرق في آخر المواقف لم يجعل ملاحظ السلف
والاشعري الماتريدية او مجموعها فرقة مستقلة لعدودة من ثلث وسبعين بل جعلها من جملة
الفرقة الناجية فالثالثة كما عرفت وبهذا يظهر ان لا وجه لجعل الثالثة هنا عبارة
الاشعري تفصيل من الشعور كيشمل الملاحظ ان التاء ياباه بل علامة النقل من الوصفية

الى الاسمية

الى الاسمية لان علم تلك الجماعة قوله وهو منسوب الى الاشعر اي الشيخ الاشعري منسوب الى جده
الاعلى المسمى بالاشعر وهو ابو قبيلة من اليمن والاشعر من الشعور وهو كثرة الشعر بكسر الشين او سكونها
او بفتحها وعلى الاولين الشعر تفصيل وعلى الثالث لفظة شبيهة بمعنى ذي شعر كثير بان كثرة
الشعر نوع عيب وعلى طريقة فالاشعر علم شخص والاشعرية جمع بارادة المسمى بالاشعر
اي هو الوجه في جميع الاعلام الشخصية كما مر في الشيخ الاشعري وانما عبر بجعل طائفة مسمى
بالاشعر على سبيل التغليب والحق بها انه علامة للنقل لما في العلامة قوله وقيل الى جده اي
ينسب الى جده الغريب الى الاشعري من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وانما
اي
الى بصيغة التمريض لوجوه الاول انه يؤدي الى اجتماع يائي النسبة وحق احدهما التخفيف
للتخفيف الثاني انه غير متضمن لوجه تسمية جده بالاشعري الثالث انه غير متضمن لوجه
تسمية اصحاب الشيخ واتباعه بالاشاعرة لان الاشاعرة جمع اشعر جمع اشعري بخلاف الوجه
الاول في الحل قوله فان قلت كيف يحكم بان الفرقة الناجية اه لا يخفى عليك ان الحكم بان
الفرقة الناجية فرقة كذا من الفرق حكم شرعي لا يحكم به الا من الفرق ما يوجد الدليل فليس المراد
بكونها الاخرى كيفية مطلق الحكم المشترك بين الفرق بل عين الحكم بامكان المطابقة بالواقع فالمراد كيف
حكم وادعى المطابقة بتقييد كثرة الحكم بخلافه من سائر الفرق بادلتهم المعارضة لدليل الحق
فالمراد من الجواب ان كثرة الحكم بخلافه باولة فاسدة لا يمنع ادعاء المطابقة والبقاء بدليل
صحيح فان دليل مطابق لما يدل عليه سياق الحديث بخلاف ادلتهم او المراد من السؤال كيف
حكم ويقع بالمطابقة مع قيام احتمال كون حكمه ايضا مجرد الزعم والادعاء كسائر الفرق
اذ يستحيل مطابقة الكل فالمراد من الجواب ان ليس في حكمه ذلك الاحتمال لانه حكم بدليل
مطابق لما يقتضيه سياق الحديث بخلاف ادلة سائر الفرق وعلى التقديرين فالسؤال
المفهام محض ولنع لمدعي الصحة الدليل بحسب الظاهر والجواب بالمنع على
وجه يتضمن دفع المعارضات المتوجهة على المنع من جانب سائر الفرق وتقرير ما قررنا ان
الزعم هنا بمعنى مطلق الاعتقاد او الادعاء بمعنى القول الاعتقاد والباطل لانه اتفاق
السؤال لانه اذا كان قول غير الثالثة من الفرق او اعتقادهم باطلا فعين حقية

باثبات صح

قول الاشاعرة والمتفقون هم عن السائل بطائفة الحق فكيف يسئل بعده قوله قلت
سياق الحديث يشهد لتخصيص قوله عليه السلام الذين هم على ما انا عليه واصحابي دل على ان
ان تلك الفرقة الناجية هم الذين دانوا واستقروا على اعتقاد النبي عليه السلام واصحابه ولا
يتحقق وامر الذي لا يعلم كيفيته الا باخبار صاحبه عنه والنبي عليه السلام اخبر عن اعتقاده
باحاديث قولية واخبر هي الاصحاب عنه عليه السلام واخبروا بها الامة والاشاعرة اخذوا
تلك الاحاديث الصحيحة واعتقدوا بمدلولاتها من غير معرفة كيف قالوا الا بدون ضرورة
وقرينة صارفة فقطعوا ان مراد النبي عليه السلام فيما لا صارف فيه ظاهر تلك الاحاديث
قطعي ومجرد الاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يلتفت اليه ولا ينافي القطع ولا يثبت
قصاصا واحدا بالاقرار لاحتمال التجوز في كلام المقر والحدود التي من جملتها القصاص تندرئ
بالشبهات فصرف تلك الاحاديث عن ظاهرها بدون صارف كصرف كلام هذا المقر
بالتجوز بلا صارف وهذا البيان انه دفع عن الشارح ما يتوجه عليه ان الصواب ترك قوله ولا
يتجه ونزوع عن ظاهرها لان سياق الحديث انما يدل على انهم المتمسكون بالاحاديث
بطلق لا على انهم المتمسكون بظواهرها عند عدم الصارف واعلم ان موضع الشبهة بالبحث
الحصر يتضمن حكمين احدهما ايجابي وهو ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والآخر
سلبي وهو ان الفرقة الناجية ليست غير الاشاعرة من الفرق وكذا الحصر ان الواقع احدهما
في قوله وذلك انما يتطبق اه والآخر في تفريع المسئولية على الخبر الفعلي في قوله فانهم يتمسكون
مشتملان على حكمين ايجابي وسلبي والحكمان الايجابيان في الحصر من الخبر من دليل الجزء
الايجابي من الدعوى والحكمان السلبيان فيهما دليل الجزء السلبي من الدعوى على ان يكون قوله هم
المعتقدون بما روى اه دعوى مشتركة بين الدليلين وتقريرها بان يقال ما كون الفرقة
الناجية هم الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون بما روى عن النبي عليه السلام
واصحابه وكل فرقة معتقدون بذلك هم الاشاعرة بين الشكل الاول ان الفرقة الناجية
هم الاشاعرة اما الصغرى فمشابهة لسياق الحديث واما الكبرى التي هي الجزء الايجابي من قوله
انما يطبق على الاشاعرة فلان الاشاعرة يتمسكون بالاحاديث الصحيحة واما كون الفرقة

الناجية

الناجية ليست غير الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون بما روى والمشي من غير
الاشاعرة بمعتقدين بما روى ينتج من الشكل الثاني ان المشي من الفرقة الناجية بغير الاشاعرة
اما الصغرى فلما سبق واما الكبرى التي هي الجزء السلبي من قوله انما يطبق فلان غير الاشاعرة
لا يتمسكون بالاحاديث الصحيحة وقس عليه ان هذا المقام ولا يستوي سلوك المسترسال
الشرعي جدها والمراد اتباع العقل مع ترك النقل عن الاصحاب كالمعتزلة المتشبثين بذيل
اذيال الفلاسفة الحاكمين بمجرد عقولهم من غير التزام الشرع ولا مع النقل عن غيرهم بقيد
ان الشيعة اي يتبعون المنقول عن ائمتهم الاثني عشر لا المنقول عن اصحاب النبي عليه السلام و
لا عقولهم وفيه ما فيه لما سبق من ان الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول بدليل على انهم
المسترسلون مع عقولهم ايضا فالمراد انهم لا يسترسلون مع عقولهم لا بدون النقل عن غير
الاصحاب كالمعتزلة ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة والمراد ان الشيعة ما اعتقدوا ان
ائمتهم معصومون من الذنب اتجوهم في القول والفعل لا بالتفقه الى ما روى من الاصحاب مع
ان بعضها اجدوه عن الائمة خلاف اعتقاد النبي عليه السلام واصحابه اما العموم عصمة الائمة
لا دليل على عصمة غير الانبياء عليهم السلام واما العموم صحة الرواية عن الائمة وهذا يندفع
عن الشارح ما يمكن ان يقال ان ائمتهم يروون عن النبي عليه السلام والاصحاب قوله فالنبي المختار
الحق هو الطريق من الشيعة لا ما فيه والغرض من هذا النقل ايراد معارضة على موسى المص
من طرق الشيعة لا ما فيه بعد ما اقام عليه الدليل المرضي المستفاد من سياق الحديث بان
بقاء الفرقة الناجية هم الشيعة لا ما فيه لا الاشاعرة لان الفرقة الناجية فرقة لها مخالفة
كثيرة مع سائر فرق لها ذلك فهي الشيعة لا ما فيه اما الصغرى فلما اشتهر
عليه الزمان من ان المراد من الفرقة الناجية في الحديث هو تلك الفرقة المخالفة واما الكبرى
فلقوله فانهم يخالفون اه وفي هذا النقل اشارة الى اثبات دعوى الاسترسال مع العقل
فانهم مع كمال حدة قريحتها ووفرة علمها غفلا عن الدليل المستفاد من سياق الحديث
والاسترسال مع عقلها وحكمها بحقيقته وحجيته هي ما اشتهر عليه رأيها واستحسن قوله فاشتهر
الرأي اه ولا يخفى ما فيه لا يخفى ان الفرقة الناجية اصول متعددة يجري [illegible] واحدة منها يخرج

المتشبثين

الفرقة عن كونها فرقة ناجية فان الاجماع على تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة
لجميع الفرق الكثيرة الوطان مخالفتها لكل فرقة في واحدة من الاصول فيقال ان حال
كل فرقة كحال تلك ولا يكن فرقة اخرى وهي تتعدد الفرق وان الاجماع تلك الفرقة الناجية
يجب ان يكون لها مخالفة لكل فرقة في اكثر الاصول كما حمل الشارح عليه فذلك فاحش المنع
ولا دلالة في الحديث عليه قوله فلعل الشيعة يوافق المعتزلة في اكثر الاصول والظاهر ان هذا
الجواب اثبات لدعوى المعترض على طريق المعارضة بالقلب بان دليل الامامية ينقلب عليهم الزاما
لهم وما يقال المعارضة لا تتوقف فاما بالعقلية كما ذكره المص فحدث الادلة ويمكن ان
يكون جوابا للمنع الكبرى بان يقال لا نسلم ان الشيعة الامامية لا غير كيف ولا يبعد ان
هذا الاثر ممكن الاولى ان يمنع الصغرى او الكبرى فالوجه هو الاول وعلى التقديرين
يتوقع عن الشارح ما يمكن ان يقال كيف اثبت مدعى اهل السنة بدليل مشتمل على مقدمة ممنوعة
عند الشيعة والامامية مع انها ظاهرة المنع قوله والسنة والممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء اي
كل ممكن لو وجد فهو موجود بايجاد الله تعالى ابتداء لا بتوسط شيء آخر سواء لو منه او بتوقف عليه
فليس شيء من افعاله تعالى مشروطا بشرط بل هو يفعل كل شيء ممكن بدون اعتبار شرط ولذا جاز
رؤية كل موجود ولو كان الرائي اعمى الصين منتهى البلاد الشرقية والمرآة بقرة انه ليس منتهى البلاد
الغربية مع كون الجبال تحجب ما فوقه عن الرؤية اذ ليس الرؤية عبارة عن ارتسام الجسم في
البصر بل عبارة عن الانكشاف التام الحاصل عقيب استعمال الباصرة وذلك لا يستلزم الشرط
عادي لحصول ذلك الانكشاف والله تعالى قادر على ايجاد ذلك الانكشاف التام فيما بدون
ما يجعل شروطا عادية من الارتسام والجسمية والمكان والجهة والمقابلة وغير ذلك من
الشروط وارتفاع الموانع قوله الاجماع هاهنا بمعنى الاتفاق يعني ان الاجماع هاهنا بمعنى
مطلق الاتفاق لا المصطلح الاصوليين بمعنى اتفاق جميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام
في عصر على حكم من احكام الدين اذ لو كان بهذا المعنى لكان جميع ما ذكر في الرسالة مجمعا عليه بهذا
المعنى عند المص اذ الظاهر ان لفظ الجميع منسلط على جميع ما في الرسالة من المقاصد وان احتاج
الى نوع تأويل في بعض المواضع لا على ما اعتبر فيه ظاهره على فقط لكن جميع ما ذكر في الرسالة

ليس

ليس مجمعا عليه بهذا المعنى فان المجمع عليه بهذا المعنى يكفر جاحده او ينسب الى القول بمقتضى
قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة فلو كان المجمع كذلك عند المص لزمه تضليل
كثير من اهل السنة ويستلزم الى الحكم بخلاف الاجماع فيما خالف الواقع طالما صحيح الاثر بدون
المخالفة في مسئلة منكوسين وفي تعليل بعض افعال الله تعالى بالاغراض وكبعض الاشاعرة المخالف
في تفضيل البشر على الملك وغير ذلك مما يعلم من طالع الشارح في محالها وان كان المعتبر
مجمعا عليه بهذا المعنى بحيث يكفر جاحده كحدوث العالم وفناء الاجسام وانه
بحيث ينسب جاحده الى الضلال في الاعتقاد كتعلق الارادة بجميع الممكنات وعذاب
القبر وغير ذلك وقوله فان المذكورات ليست كذلك دفع للايجاب الكلي بان يلاحظ استغراق
المذكورات ويحمل السلب على سلب القضية الكلية لا السلب الكلي بان يحمل على سلب المحمول عن
كل فرد وقوله ولذلك نسب الى طائفة مخصوصة الظاهر انه استدلال على صحة النسبة بما
ثبت بالدليل الاول ويمكن ان يقال هو دليل ثان على انه ليس بالمعنى الاصطلاحي يعني
ولاجل انه ليس بالمعنى الاصطلاحي بل بمعنى مطلق الاتفاق نسبه الى طائفة مخصوصة
من المجتهدين بناء على ان السلف من المجتهدين اخص مطلق من المجتهدين مع ان الاجماع
بمعنى اتفاق جميع المجتهدين انما ينسب حقيقة الى المجتهدين بان يقال اجمع المجتهدون
ويراد اتفاق جميعهم لا الى طائفة مخصوصة منهم ولا الى طائفة غيرهم وما قيل نسبته
الى طائفة مخصوصة من السلف لانه على انه ليس بالمعنى الاصطلاحي لجواز انحصار المجتهدين
في السلف في ذلك العصر ممنوع بان الاد جواز الانحصار في الواقع وان لم يعلم المص فذلك
حصر للشارح فان طلاعه في نسبة المص من البين انه لا يصح عدول المص من ذكر الحقيقي
الذي هو المجتهدين الى السلف مما يعلم ذلك الانحصار وان الاد جواز الانحصار في علم
المص فذلك باطل لما عرفت من لزوم تضليل المص كثيرا من اهل السنة واما ما قيل لنسلم
انه نسبه الى طائفة مخصوصة من السلف وانما يكون كذلك لو كان الائمة واهل السنة معطوفين
على المجتهدين او على السلف لكن يعود ان يلاحظ ربط الاجماع بالسلف والعطف ممنوع لجواز
ان يكون الاجماع بالمعنى المصطلح والعطف على السلف قبل الربط بقرينة ان الاجماع

بهذا المعنى لا نسبة حقيقية الى طائفة مخصوصة وان كان الفرق العطف ان يكون بعد
الربط فموقوع ايضا بان كلا من الائمة واهل السنة والمجتهدين فلو نسب الاجماع بهذا
المعنى الى مجموع السلف والائمة او الى مجموع الثلثة يلزم نسبته الى طائفة هم المجتهدين هو
غير هم وذلك فمطلق الطلبات فعلى تقدير ملاحظة العطف قبل الربط لا وجه لاحتمال
كون الاجماع بالمعنى الاصطلاحي فقط او هو ظاهر والظاهر اعرض عن الشارح المحقق
وانما يحتمل كون ذلك المعنى على تقدير العطف بعد الربط بان يكون المنسوب الى السلف
بالمعنى الاصطلاحي والى الائمة واهل السنة بالمعنى اللغوي على طريقة قولهم علفته تبنا
وماء باردا ومثله شايع فلذلك الاحتمال السابع لا سيما على مذهب بعض النحاة من تقدير
العامل في جانب المعطوف على ان يجوز عطف بعض اجزاء الفاعل على البعض الاخر فاعل
الاجماع والاتفاق لحكم نظرا لا يقال اجمع عشرة وتشورة واتفق زيد وعمرو بل يقال
اجمع الاربعة وهما اتفقا مع يجوز اتفق زيد مع عمرو لكونه بمعنى اتفقا فلذلك قيل
يقول قيد اهل الاصول الحكم الدينى المأخوذ في تعريف الاجماع بكونه فرعيا اجتهاديا و
وصرحوا بان ذلك التقييد لاخراج الاحكام الدينية العقلية فلو كان الاجماع هنا بالمعنى
الاصطلاحي لكان جميع ما ذكر في الرسالة اجماعا اجتهاديا باحثه عن كيفية العمل بحيث عليها
بهذا المعنى لكن جميعها ليس كذلك وان كان بعضها كذلك كوجوب الامر بالموزون الوجيه
وتوبة بالمندوب ولذلك نسبة الى طائفة مخصوصة من المجتهدين والى طائفة بعينهم وخبرهم وذلك
ان يحمل كلام الشارح على هذا وان كان البادر من اطلاق الحكم هو الاول قوله وهو ما سوى
ذاته وحقيقته بيان لمعنى ان العالم اسم لمجموع الممكنات الموجودة بحيث لا يوجد افراد
بل اجزاء وليس كذلك والا لصح جمعه في مثل رب العالمين بل هو اسم للقدر المشترك بين
الكل وبين كل من الاجناس اذ يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم الارواح وعالم
الانسان او الحيوان او النبات والعالم العلوي والسفلي الى غير ذلك وقد يطلق ليس بعالم بل من العالم
هذا حاصل ما ذكره العلامة التفتازاني في شرح الكشاف مع ما ذكره المولى الخيالي وفيه
بحث لان حمل الموصول على جنس الممكن الموجود لئلا يصدق على زيد فكما لا يصدق

قوله فلذلك الاجماع انه يجوز ان يقال توافق
زيد وعمرو وتوافقا لكن صيغة التوافق ظاهر
في الموافقة بدل على المشاركة بين الشيئين لا
لصيغة الاتفاق فلعل هذا الجواز جاء من
الصيغة الاخرى ان الاتفاق المجتهدين وجماعة
ان يتعلق بالعمل بحيث لا يوجب اعانة البعض
تبعية البعض الاخر في هذا التعلق بل يوجب عدم

على زيد

على زيد لا يصدق على مجموع الممكنات الموجودة ايضا لان جزئي حقيقي كزيد وان حمل على
ما يصدق على الاجناس والجزئيات يصدق على المجموع فكما يصدق على المجموع يصدق على
زيد لا يقال لا نسلم ان مجموع الممكنات الموجودة جزئي حقيقي كزيد كيف وذلك المجموع يتبدل
بزيادة بعض الحوادث ونقصانه ضرورة ان تبدل الجزء يستلزم تبدل الكل فله افراد
متغايرة بسبب تبدل الاجزاء في اوقات متغايرة فذلك المجموع جنس لا شخص معين لا
نقول فعلى هذا يصح جمعه فيما اذا كان المسمى لذلك المجموع لتعدد افراده وان كانت تلك
الافراد متغايرة اذ الجمعية لا تتوقف على اجتماع الافراد في وقت واحد كالايام و
القرون ولا يخلص الا بان يختار الشق الاول ويمنع عدم صدقه على مجموع الممكنات الموجودة
بناء على ان ذلك المجموع كلي له افراد متغايرة ويدعى انه مع ذلك لا يصح جمعه بناء على
ان الجمعية تتوقف في العرف على وجود افراد متغايرة بالذات وتلك الافراد لكونها
بعضها اجزاء من البعض الاخر ليست بمتغايرة بالذات فكما ان رجلا واحدا ليس
لا يقال له الا فيه بل يقطع اصابعه على التعاقب لا يصير رجالا في العرف فكذلك العالم الذي
هو مجموع الممكنات الموجودة المتبدل بتبدل بعض اجزائه القابلة على التعاقب لا
يصير عوالم في العرف فمراده انه ليس اسما لمجموع بحيث لا يوجد له افراد متغايرة بالذات
صالحة للجمعية بل اجزاء وان كان بعض تلك الاجزاء افراده الغير المتغايرة بالذات
هذا هو المراد بالجنس هنا يصدق عليه الجنس اللغوي لا المنطقي فتشمل ما يصدق عليه
السلبيات الجزئية منقول يحتمل ان يحمل قولهم العالم حادث على الموجبة الشخصية
بان يحمل لام العالم على العهد الخارجي للاشارة الى الفرد المعهود بيننا وبين الحكماء و
هو الفرد الشخص المركب من العقول العشرة والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية
وغير ذلك مما قال الحكماء وبقدمها كما سيفصلها الشارح وح لا يبقى الموضوع
بقولنا بجميع اجزائه كما قيده المستفي لان حدوث هذا المجموع لا يستلزم حدوث
كل كل جزء لجواز ان يكون حدوث الكل بحدوث بعض اجزائه ويحتمل ان يحمل على
الموجبة السلبية الكلية بان كل عالم حادث بمعنى حادث الفرد لما عرفت ان العالم عبارة

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

عن الجنس ومعنى حدوث الجنس ان يوجد له فرد او افراد بعد ان لم يكن شيء من افراده موجود
او حدوث الجنس بهذا المعنى يستلزم حدوث كل فرد وان لم يستلزم حدوث كل فرد
حدوث الجنس بهذا المعنى لم يسبق من الشارح وعلى هذا الاحتمال لا يحتاج الى تقييد
الموضوع بالقيد السابق اذ ما من جزء من العالم الا يصدق عليه جنس وانه الجوهر او العرض
وقد عرفت ان حدوث الجنس يستلزم حدوث كل فرد وينبغي على الاحتمال الاول الجاث
عاد الى ما لا نقول بوجود المجردات من العقول والنفوس الفلكية ولا بوجود المواد التي
هي هيولى جميع الاجسام الفلكية والعنصرية لم يقولوا فتكون مندرجة في موضوع
قولهم العالم فيرد دور قولنا العالم حادث فيلتزم تغاير الموضوعين في محل النزاع مع
وجوب اتحادهما اذ لا نزاع بدون لزوم اتحاد فتفتقر بين القولين ولو فرضنا اندراج المجردات
في الموضوع قولنا يكونها عبارة عن الملائكة في لسان الشرع وان نازع الفريقان في
تجردها فلا تندرج فيه الهيولى فظهر انه لو حمل الموضوع قولنا على هذا الفرد
المعين المعهود لزمنا الاعراض عن بيان حدوث سائر العوالم بالخطابة الحكمي ولانهم
قالوا العالم غير هذا العالم وقد ورد في الاثر حوالم اخر ونقول بحدوث الكل الثالثة على
هذا لا يندرج في شيء من الموضوعين نوع الصورة الجسمية العنصرية ونوع الصورة الموجودة
العنصرية او جنسها لان الكلية والجنسية تنافي الشخص وان جاز وجود الكلي الطبيعي
في الخارج بمعنى كون معروض الكلية في الذهن جزءا من الفرد الخارجي بناء على ان هذه
الانواع ثابتة في دعوى القدم والحدوث من حيث عروض الكلية لها في الذهن ولذا
احتجنا في حمل الحادث والقديم عليها الى تأويل الحادث بحادث الفرد والقديم بقديم
وبالجملة لا تدخل هذه الاشياء الكلية في شيء من الموضوعين الشخصيين مع ان قولنا
ملتزم في موضوعهما وحدوثها ملتزم في موضوعنا اللهم الا ان يقيد الموضوع بما يقبل النسبة
ويعم الاجزاء من الاجزاء الخارجية والعقلية ويحمل الحادث على معنى اعم من حادث الذات ومن
حادث الفرد ولا يخفى ما فيه من التكلف فالحق ان مراد الص والشيخ وغيرهما من قولهم العالم
حادث هو الاحتمال الثاني لا بان تكون الموجبة الكلية خارجية بل بان تكون حقيقية فانه

قوله والنسفي ولا يأباه تقييد الموضوع اذ يجوز تقييده
بالمجرد من كيد من غير احتياج اليه بناء على ان العالم لا
يصدق على زيد وعمرو ونوع الحكم بحدوث نوع
الانسان لا يستلزم الحكم بحدوث زيد وعمرو فدفع
بان افراد العالم مجموع الممكنات الموجودة وزيد جزء
منه وكذا الانسان مركب من العناصر الاربعة
ففي التقييد تخريج بحدوث هذه الاجزاء وان
لزم حدوث الكل من حدوث كل جنس
على ما قررنا

بان كل

بان كل ما لو وجد فرده كان عالما من الاجناس الممكنة الفرد فهو على تقدير وجود فرده
حادث الفرد فيشمل كل جنس ممكن مقدور الوجود وان انتقل بوجوده الحقيقي كالمجردات من
العقول والنفوس الفلكية والانسانية وكالهيولى ويشمل ايضا سائر العوالم الواردة في الاثر كما
يشمل الجزء وانما الخلوفتان الموجودتان اللتان مع ما فيهما من الانواع والاجناس والمراد
الحكماء من قولهم العالم قديم هو كما بعض العالم قديم وبنوه الاستدلال الاتي فهم هكذا يجب
ان يفهم هذا المقام قوله ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا بتبادر منه ان الحادث عندهم مشترك
لفظي بين الحادث بالزمان والحادث بالذات والظاهر انه مشترك معنوي عندهم فان الحادث
بمعنى المسبوق بالعدم فان كان تلك المسبوقية بالزمان فحادث زماني او بالذات فحادث
بالذات وكذا القديم المنقسم عندهم الى القديم بالذات والى القديم بالزمان فانه بمعنى ما لا اول له
فان لم يكن له اول ذاتي اي المتقدم عليه بالذات فقديم بالذات او اول زماني فقديم بالزمان
قوله بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل ليس المراد كون ذاته وماهيته مسبوقا بوجود الفاعل
اذ الماهيات ليست مجعولة لما يحكى عن رئيسهم ابن سينا انه سئل عنه مسئلة جعل الماهيات
وكان باطل الشمس من النار فقال ما جعل الله الشمس شمسا بل جعله جعله موجودا وايضا
على هذا لا يتم الاستدلال لتقدم العدم على الوجود بل المراد كون وجوده مسبوقا بوجود
الفاعل الموجب لاستلزام ذلك اذ الممكن لو كان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء
بحيث لا اولوية لشيء منهما كما ذهب اليه الجمهور او كان العدم اولى بذاته كما ذهب اليه البعض
على ما في الكتب الكلامية يتوقف وجوده على وجود الفاعل الموجب والا يلزم ترجيح احد طرفي
التساوي او المرجوح على الراجح بلا مرجح وهو قطعي البطلان عند الكل حتى الصبيان وان
جاز ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح عند المتكلمين فوجود كل ممكن مسبوق بعدمه وتلك
المسبوقية تقتضي تقدم عدم الممكن على وجوده تقدما ذاتيا لان وجوده متوقف على التأثير
المتوقف على عدم الممكن لاستحالة تحصيل الحاصل ولا يجري مثله في جانب الوجود بان يقال
وجود الممكن متقدم بالذات على عدمه بان عدمه متوقف على التأثير المتوقف على الوجود
لاستحالة تحصيل الحاصل اذ لا تأثير في حصول الاعدام والاشارة اليه قالوا ان مسبوقية

بوجود الفاعل المؤثر يستلزم ذلك ولم يقولوا ان السبوقية بوجود العلة الموجبة له
يستلزم ذلك لان السبوقية بوجود العلة الموجبة مشتركة بين الوجود والعدم بخلاف قبله
بوجود الفاعل المؤثر فانها مختصة بالوجود وهذا هو مراد الحكماء والشيخ ابن سينا ولا يرد
عليه شيء مما اورد والى سبوق وبهذا اندفع عن الشارح ههنا ان الظاهر من كلامه في هذا المقام
ان جميع الحكماء متفقون في ذلك الاصطلاح وفي القول بان العدم اولى بذات الممكن وظاهر
ما نقلناه من الكتب الكلامية ان القائلين بالاولوية بعضهم لا جمهورهم وذلك لان القول
بتقدم العدم على الوجود بناء على ما حققناه لا يستلزم القول بالاولوية الذاتية بل
الظاهر ان الكل اتفقوا على تقدم العدم على الوجود ولذا اتفقوا في معنى الحدوث
الذاتي ومع ذلك اختلفوا في ان العدم اولى من الوجود او هما متساويان فتأمل قوله وهما
ولو بيانا ذلك بمقدمات اه قال في حواشي شرح التجريد نقلا عن الشيخ انه قال في الهيات
الشفاء المعلول في نفسه ان يكون ليس اولى عن علته ان يكون اي موجودا والذي يكون
لشيء في نفسه اقدم عنه الذي يكون بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول
ايس بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد عليه السيد المحقق بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون
معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة اذ ليس في طرفي الوجود والعدم الى
العلة ثم قال الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فليس في هذه المرتبة
السابقة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى ثم والا فلا اقول
ليس مراد الشيخ ان عدم الممكن لاجل ذاته من غير موجب خارج اصلا والا لكان العدم
مقتضى ذاته من حيث هي هي فينقلب الممكن ممتنعا بل مراده انه عارض له من غير تأثير
امر خارج على وفق قولهم مسبوقية الممكن بوجود الفاعل المؤثر يقتضي تقدم عدمه
وكذا مراده من قوله وله غيره يعني عن تأثير غيره فقد عرفت تقدم العدم الحاصل
بدون التأثير على الوجود الحاصل بالتأثير تقدما ذاتيا بدليل لا يجوم حوله ريبة فاندفع
الخلل بل نقول الظاهر من كلام الشيخ هو القول باولوية العدم بذات الممكن بمعنى ان
الممكن لما حصل وجوده بالتأثير دون عدمه فاذا وطبعه فهو يميل بالطبع الى جانب

قوله فنقول مراده انه لا ان غاية تقدم العدم على الوجود الشرائط الوجودية ولا يلزم من كونه شرطا للوجود ان يكون اولى بذات الممكن ويعود فيه نظر منه

وصله اي للممكن طرفين طرف الوجود وطرف العدم وطرف العدم لا يحتاج الى علة وطرف الوجود يحتاج الى علة وما لا يحتاج الى علة مقدم على ما يحتاج الى علة تقدما ذاتيا محي الدين زاده

العدم والى المفارقة بعلة العدم فيكون العدم اولى بذاته من الوجود بعد كونه اقدم بالذات
وما اورد واعليه من طرف الجمهور من ان عدم الممكن مشروط بالعلة وعلة الوجود فلا يكون
ذلك الاولوية لذات الممكن بل لامر خارج فمدفوع بان المشروط هو الحقيقي الاولى بالاولوية
واشتراط الاولى بامر خارج لا يقدح في كون الاولوية ذاتية الا يرى ان الحركة نحو المركز اولى بطبع
الثقيل مع اشتراط تلك الحركة بعدم القسر الى جهة اخرى بل نقول الاولوية الذاتية الغير الواصلة
الى حد الوجوب يقتضي اشتراط الاولى بامر خارج والا لكان ذلك الاولى لذات الممكن من حيث
هي فيصل الى حد الوجوب قوله وبيان الدلالة الاستدلالهم على تقدم العدم وكيف يتم ذلك
الاستدلال ويعارضه دليل اخرى هو ما يذكره بعد بقوله والتقدم الذاتي بالمعنى الاعم الشامل
للتقدم بالعلية والتقدم بالطبع هو تقدم المحتاج اليه مطلقا سواء كان مستلزما للمحتاج
كما في التقدم بالعلية او لا كما في التقدم بالطبع على المحتاج مطلقا ايضا فلو كان عدم
الممكن سابقا ومتقدما على وجوده بهذا المعنى لكان جزءا من علته التامة المفسرة
بما لا يحتاج المعلول الى امر خارج عنه فيلزم ان لا يوجد علة تامة بسيطة اصلا لاشتراط
وجود كل ممكن بعدمه وهو خلاف صريحهم فانهم قسموا العلة التامة المفسرة بما سبق
الى قسمين بسيط لا تركيب فيه اصلا كالواجب تعالى بالنسبة الى العقل الاول ومركبة مفسرة
بجملة ما يتوقف عليه وجود المعلول كالعلة المركبة من العلل الاربع لجامعة لجميع الشرائط
والمانعات وارتفاع الموانع هنا ولقائل ان يقول ان اراد انهم ادعوا تقدم العدم والا
لما قالوا بوجود العلة البسيطة فغير ان نفيه نقل عنهم هذا الادعاء وان اراد انهم وان
ادعوا ذلك لكنه باطل في اعتقادهم بشهادة صريحهم قوله لكن ايضا فاسد والا لما اقروا
على اصطلاح الحدوث الذاتي وان اراد انه باطل في الواقع فالواجب عليه ان يقول وهو باطل في
الواقع بدل قوله وهو خلاف صريحهم اذ مخالفة الصريح لا يوجب بطلان المخالفة لجواز بطلان
الصريح ولا مخلص ههنا الا بان يقال مراده وكيف يتم ذلك الاستدلال مع قيام احتمال
بطلانه لان ذلك الاستدلال يستلزم نقيض الصريح ومقتضى الشيء قصر ان يبطل الشيء قضيتي
لا على التعيين فليكن ابطالا لما يستلزمه الاستدلال مع ان الشارح ههنا مانع بكفيه هذا

الفور لا يستولي على بطلان مرعاه هي في الواقع بتوجه ذلك والا وجه انه معارضة الزامية
لهم ولذا اجاب عنه بطريق المنع في حاشية القديمة للتجريد حيث قال ويمكن الجواب با
بانهم اراد بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه طالا ما
وسائر الاعتبارات اللازمة له خارجة عنها غير منظور اليها في هذا المنظر النهي يعني فليكن
العدم ايضا من الامور الخارجة عن العلة وان لم يكن من الاعتبارات اللازمة للاحتياج
والامكان والامكان الممكن ممتنع لان الاحتياج والامكان لازم ماهية طا ممكن
فلو طان العدم لازما لاحدهما لطان لازم ماهية لان لازم اللازم لازم ولا يخفى
ما فيه من غاية البعد ولعله لهذا صدره بالامكان واما ما قيل لو طان ما في جانب
المعلول خارجا عن العلة لطان العلة المادية والصورية ايضا خارجتين في فوع
بان المادية تفيد الامكان الاستعدادي والصورية تفيد الوقوع بالفعل وما اعتبر
خارجا هو الامكان الذاتي ولوازمه ويمكن دفع المعارضة بوجه اخر هو انه يجوز ان
يكون القول بتقدم بعض الحكماء والطابع الجمهور هو ابا العكس قوله اردف ذلك
بقوله اه اي لو قيل توهم ان المص ايضا اراد الحدوث الذاتي وطان على الشارح ان يقول
اردف لو بدل قوله اذ يقال اردف الراكب اذا اركبه خلفه والمراد ف هنا هذا القول
للحادث السابق قوله اي وجود بعد العدم اه تفسير بدائع للاشارة الى ان المقصود لا هنا
هو الحدوث الزماني وما وجوده بطريق الفورة والاختيار دون الايجاب فسبق في قوله المص
قادر على جميع الممكنات وانما فوض به المص للاشارة الى ان حدوث العالم يستلزم اختيار الفاعل و
بنا في الايجاب كما لا يخفى قوله بعدية زمانية اه هي عبارة عن التاخر الزماني وهو عند
المتكلمين عبارة عن وقوع الشيء في زمان متاخر فهو بهذا المعنى يقتضي زمانا مغايرا لزمان
الشيء ظرفا له ولهذا السلام في القبلية الزمانية بمعنى التقدم الزماني ولما خرج عنهما التقدم
والتاخر الواقعين بين اجزاء الزمان وبين عدم الزمان ووجوده لاستلزام الاول تسلسل
الازمنة المطابقة بعضها ظرفا للبعض الاخر الغير المتناهية المجتمعة في الوجود واستلزام
الثاني وجود الزمان مع عدمه جعلوهما قسمين اخرين لاقسام التقدم الخمسة المشهورة

وسموه

وسموه تقدما ذاتيا واما الحكماء فلما جعلوا التقدم التاخر الزمانيين عبارة عن
التقدم التاخر اللذين لا يجامع مع شيء منهما التقدم التاخر طان التقدم والتاخر بين اجزاء
الزمان كتقدم الامس على اليوم وتاخره عنه طا الحادثين فهما كتقدم الحادث امس
على الحادث اليوم وتاخره زمانيين عنهم والمستلزم ما عندهم زمانا مغايرا للمتقدم
والمتاخر طرق لهما ولما طان تقدم عدم الزمان على وجوده وكذلك وتاخره عنه تقدما
وتاخرا لا يجامع مع شيء منهما التقدم والتاخر جعلوهما ايضا زمانيين ولذا حكموا
بانه لو فرض عدم الزمان من جانب الازل او من جانب الاستقبال لزم وجود الزمان مع
عدمه ومنع المتكلمون لزومه بناء على ما قررنا من مذهبهم جميع ذلك مفصل في الكتب
الكلامية فمن فسر البعدية هنا بالبعدية التي لا يجامع معها القبل ايضا
فقد ركب بين جمادا والشيء بين مذهبي المتكلمين والحكماء وكيف ولو حملت على هذا المعنى
يلزم وقوع الزمان عند المص والشارح وذلك ظاهر البطلان نعم هنا بحث قوي هو ان التقدم
التاخر الزمانيين المتضائفان لا يوجدان في الواقع بدون الاخر فلو طان تاخر وجود العالم الذي
من جملة الزمان زمانيا يلزم ان يكون عدمه ايضا زمانيا فيلزم وجود الزمان عند
عدمه بل لا بد ان يحمل البعدية هنا على البعدية الذاتية بالمعنى الذي اصطلح المتكلمون والجواب
بمنع المتضائفين وانما يكونان متضائفين اذا فسر ايكون احد الحادثين في زمان متقدم على زمان
الحادث الاخر وكون الحادث لاحقا في زمان متاخر عن زمان الحادث الاول والامر بتقييد المتكلمين
هنا واما اذا فسر التاخر الزماني مثلا بكون الحادث في زمان متاخر بالذات عن عدم الزمان
كما هو مراده هنا فالمتضائفان للتاخر الزماني هنا هو التقدم الذاتي لعدم الزمان الذي
من جملة العالم مع مطلق التقدم والتاخر المتضائفان لكثرتهما فقد يتحققان في ضمن الزمانيين
وقد يتحققان في ضمن الذاتيين وقد يتحققان في ضمن المختلفين كما هنا
فلا اشكال قوله كما هو المتبادر اه اشارة الى دفع سؤال المقدر بتوجيه عليه بان التوجيه
المذكور لا يندفع بهذا الاردافات لان الحكماء كما اصطلحوا على الحادث الذاتي كذلك
اصطلحوا على البعدية الذاتية فنقول بان كلمة بعد وضعها متبادرة في البعدية

ويمكن دفع المعارضة بوجه اخر هو انه يجوز ان يكون القول بتقدم بعض الحكماء والطابع الجمهور هو ابا العكس

قوله والجواب بمنع التضائف ويجوز ان يكون فرض الانفراد فرضيا والا فان بتحقق عدم العالم يجوز ان يكون وجود العالم ايضا فرضيا والا فان بتحقق الاخر لان المفروض

الزمانية لشيوع الشيء لها فيهما حتى صارت بالحقيقة فيهما بخلاف الحادث او ظلمة بعد
المفارقة للفلك الواقعين على الزمان بل للصورة المستلزمة للحدوث الزماني لتبادره في
البعدية الزمانية بخلاف الحادث المجرد دالا على الزمان فلا يجيء ان الحادث المذكور في الكتب
للظلمين يتبادر منه الحدوث الزماني ايضا فلا يخابره الا الارداف قوله فان المعنى الاول بمجرد
اصطلاح اه قد يتوهم كونه دليل التبادر بان يحمل المعنى الاول على البعدية الذاتية المذكورة
في ضمن النقوض الذاتي قيل ويجيء عليه ان البلد المبني على مجرد اصطلاح الحكماء عن اصطلاح
الظلمين مشترك بين البعدية الزمانية والحدوث الزماني مشترك بين البعدية الزمانية
والحدوث الزماني فاما ان يتوقع التوهم قبل الارداق او لا يتوقع بعده والحق انه دليل
لبيانه الارداق للاحتراز عن الحدوث الذاتي اي انما اعرض عن الحدوث الذاتي لانه ليس من
مصطلحات الظلمين بل اصطلاح الحكماء وخاصة او انما اعرض عنه لانه بقل حادث ذاتا وزمانا
فان اصطلاح مجرد لتوهم واما دليل التبادر فهو ما قدمنا وقيل ان المص انما اعرض عنه لان ما
اجمع عليه الانه هو الحدوث الزماني وموضع تجرد اصطلاح الحكماء ولا العدم بحيث كيفية والحدوث
الذاتي بمعنى المسبوقية بالغير لا بالعدم من مصطلحات الظلمين كما صرح به شارح المقاصد
ومع ذلك لا يتعرض له المص اذ لا نزاع لاحد في كون الممكن مسبوقا بالغير قوله والنفوس الفلكية
اي النفوس المتعلقة بالفلك سواء كانت نفوسا مجردة للافلاك الطبيعية والجزئية والكواكب
او نفوسا منطبعة فيها عند القائل بان الحكماء لا يسلمون في الفلكيات وانما قيد النفوس بالفلكية
لان قدم النفوس الانسانية مختلف فيه بين الحكماء كما سيجيء قوله والاجسام الفلكية اي المنسوبة
الى مفهوم الفلك اما بان يكون فردا منه او جزءا من فرده طا بمعنى مع او مفرقا في فرده طا
لكون الجسم ان البسائط في قوله بعوادها بمعنى مع والمعنى ذهبوا الى قدم الشخص من النفوس المشخصة
والشخص من النفوس الفلكية والشخص من الاجسام الفلكية مع الشخص من موادها والشخص من
صورها الجسمية والشخص من صورها النوعية والشخص من الطبائع الكرية والشخص من اضواء
الكواكب فيهما مما طان له ضوء ذاتي فلا يرد صدور ضوء القمر في ظل الشهر مرة قوله والعنصريات
اي والى قدم الاجسام المنسوبة الى مفهوم العنصر اما بان يكون فردا لها او مشتقا من افراده وتركه

الاطلاق

الاطلاق في قوله بعوادها مع ذكره في قوله ومطلق صورها الجسمية يفيدان مواد العناصر قديمة
عندهم بالشخص لا ان شخصها بصورة ما لا يتوقف على صورة معينة ولا تزول بالفصل
وزوال الصورة الحالة فيها لكن جميع المواد يقتضي تقدم الشخص عن المواد العنصرية وليس كذلك
بل الهيولى العنصري الذي يحوي فلك القمر شخص واحد اختلف استعدادات اجزائه بحسب
قربها من الفلك وبعدها الا ان يكون الجميع للتعدد الظاهر في طبقات العناصر وكذا الا
الاجسام فان الصورة الجسمية طبيعة نوعية عندهم مشتركة بين الفلكيات والعنصريات
فمطلق الصورة الجسمية العنصرية قديمة وانما حكموا بقدم هذا الصنف لان الحكم
بقدم الهيولى العنصرية يستلزم الحكم بقدم ذلك الصنف لامتناع تجرد الهيولى عن
الصورة الجسمية عندهم ولا يمكن تحقق الصورة الجسمية بدون الصورة النوعية
لكن لا يجب ان يكون تلك الصورة النوعية من نوع معين وانما الجواز ان يكون المتحققة
معها في بعض الاوقات صورة نوعية نارية مثلا وفي البعض الاخر صورة نوعية هوائية
وعكس الماء لزوم تحقق ولا الجواز والحدوث نوع انار بانقلاب الهواء المجاور
للفلك نارا بسبب الحرارة العارضة له من حركة تشبيه لحركة الفلك وفي اقل واما
صورها النوعية فقيل بقدمها اه فالوجوب في قوله فان صور خصوصيات انواعها
لا يجب اه بمعنى الوجوب العقلي اي لا يحكم العقل بوجوب قدمها لما عرفت من الجواز
العقلي لحدوثها لا الوجوب بحسب نفس الامر حتى يتجه عليه انه لا دليل على شيء من
وجوب قدمها وعدم وجوب في نفس الامر وفي بعض النسخ وصورها النوعية معطوفة
على صورها الجسمية اي الاقدم مطلق صورها النوعية بمعنى ان كل نوع من انواع الصور النو
النوعية العنصرية قديم لا جنسها لما ذهب اليه الفاضل الاتي وعلى النسخة الاولى فالضمير في
قوله لا الشخص راجع الى صورها الجسمية والى النوعية من الاعراض العنصريات والشكال الفلك
الكرية فانها حادثة متبدلة لحركات الافلاك واوضاعها قوله فقيل ان مراده الحدوث
اه وفائدة هذا الحكم الرد على عبدة الكواكب بانها ليست بواجبة بالذات او التنبيه
على تقدم عدم العالم من الممكنات على وجودها بالذات فلا يمكن حمله على الحدوث

اذ القائلون بالقدم الزماني قائلون بالحدوث الذاتي ايضا فلو كان افلاطون ايضا قائلا
بالحدوث الذاتي لم يصح استناد قدمهم وانت تعلم ان هذا انما يتم اذا اريد افلاطون
وهو محل نظر وبهذا يرتفع الخلاف الا انه يقال على هذا لا يصح النقول عن ارسطاطاليس
من ان الحكماء كلهم اتفقوا على القدم الا رجلا واحدا فليتامل قوله بقدم النفوس الناطقة على
طريق التناسخ في الابدان والبعد المجرد الذي هو ممكن الاحتمال عنده لشغوله بها الا انتفاع
الخلاء وفي القولين بلزوم القول بالمادة ايضا ومن غفل عنه قال ما قال قوله السنة الحق
الفلاسفة على مذهبهم اما الظاهر على مذهبهم المعهود الذي سبق تفصيله بان يحمل الخلق
الذي هو على المعهود الخارجي لكن الدليل الذي لا يقوم عليه لما سبق ومع ذلك اورده الشارح هكذا
واجاب عنه بوجوه لانه اقوى ادلتهم مع ان قدم شخص واحد مما سوى الله تعالى ومفارقاته ينافي
مذهب اهل السنة فلا بد من هدمه والبطلان على مدعاهم الفصل ولكن ان تحمل الذي هو ههنا
على نقيض مدعى اهل السنة من ان بعض اجناس العالم ليس بحادث بل قديم ودليلهم على
تقدير تمامه بطلانه لا يقال ليس مدعاهم نقيض مدعى اهل السنة على هذا التقدير لان
مدعاهم قدم شخص ما بناء على ان التنوين في قولهم جميع ما لا يومن في وجود ممكن ما
للوحدة الشخصية المتبادرة المطابقة لادعائهم قدم الاشخاص ولذا اعترض عليه
الشارح فيما يوجد بان هذا الدليل انما يستلزم قدم جنس ما لا قدم شخص ما لانا نقول قدم
السلف ان قدم شخص يستلزم قدم الجنس الصادق عليه بتحققه في ضمنه قوله بانه لا يخلو اي
لا يخلو الواقع من ان يكون جميع اه والواقع لفظ الواقع الذي هو ظاهر المذكور قبل او الضمير
راجع الى مصدر العقل اي لا يقع الخلو من ان يكون جميع ما لا يومن كما في الواقع في قوله وقوع حيل
بين العير والنزوان اي وقع الخلو له بينهما ثم الظاهر بحسب اللفظ ان تفسير هذا الدليل
على هيئة قياس مركب من الاقتراني والاستثنائي اما الاقتراني فمؤلف من حملي منفصلة
فان اجزاء الثلثة بعدها كبريات متصلات لنتيجة منفصلة حقيقية فان اجزاء الثلثة نتيجة
الاستثنائي نقيض الجزئين الاخرين عين الجزء الاول بان يقال ممكن ما اما ان يكون جميع ما
لا يومن في وجوده حاصلا في الازل او لا يكون حاصلا فيه ويكون بالضرورة حاصلا بالحدوث

وعكس ان يقرر على هيئة الاستثنائي بان يقال
كلما كان جميع ما لا يومن حاصلا في الازل لزم
ذلك الممكن لكن المقدم حق والتالي مثله
اما الملازمة فظاهرة واما حقية المقدم
فلانه اما ان يكون حاصلا في الازل او لا والثاني
باطل لاستلزامه تحقق الممكن بلا علة
والتالي فتعين الاول لكن ليس بجيد
للجواب باختيار الشق

الراجح

الراجح او بحدوث الراجح وكلما كان الاول يلزم ان يكون قديما وكلما كان الثاني يلزم
وجود الممكن بلا علة وكلما كان الثالث يلزم التسلسل ان الممكن ما اما ان يكون قديما واما لا يكون
وجوده بلا علة واما ان يستلزم وجوده التسلسل والاخيران يعينان الاول المطلوب و
الظاهر بحسب المعنى ان يقرر على هيئة قياس الاستثنائي في وجود شخص ما انها حاصلا في
الازل او لا يكون حاصلا ويكون حدوثه بلا حدوث الشيء الراجح او مع حدوثه والثاني باطل
اما الاول فلانه يستلزم قدم الحادث واما الثاني فلانه يستلزم وجود الممكن بلا علة و
اما الثالث فلانه يستلزم التسلسل وعلى التقديرين ينتج عليه انه على تقدير تمامه انما يدل على
قدم شخص ما على التفصيل السابق من مذهبهم وما نوهه بعضهم من ان الممكنات ما شامل
على سبيل البدل الكل واحدا واحدا وعوا قدمه وبثبت به قدم كل منها فنوع فاسد اذ يجوز
ان يكون القديم من الممكنات منحصرا في مادة قابلة لاستعدادات متعاقبة كالمادة العنصرية
مع فلك متحرك بحركة يفيد استعدادات تلك المادة لصور متعاقبة كالفلك الثامن
مثلا فيما لا يثبت قدم ما سوى تلك المادة وذلك الفلك بهذا الدليل اذ يجوز ان يكون
باقي الافلاك مع نفوسها حادثة بحدوث الانسان مع نفوسها وكذا العقول افلا دليل
قاطع على تجردها ولا على ان الصادر الاول لا يكون جسما وجسمانيا ولو سلم ان ليس
الاعداد مجرد الحركة بل بانفصالات الكواكب فغايته قدم المادة مع فلكيتها بان يكون انفصال
بعض الثوابت في الفلك الثامن من زحل في السابع معدا لوجود الفلك السادس مع كوكبه الذي هو
المشتري في انفصال المشتري مع زحل ومع بعض آخر من الثوابت معدا للفلك الخامس مع كوكبه الذي
هو المريخ وهكذا الى فلك القمر وكذا الكلام في العقول قوله حاصلا في الازل ابقل قديما مع كونه
اعم لان القديم يختص بالموجود الحق الحي والازلي اعم منه ومن الامور الاعتبارية ولذا يقال الا
عدام ازلية ولا يقال قديمة وجميع ما لا يومن يشمل على الامور الاعتبارية كالامكان وتعلق
الارادة والقدرة والعلم الى غير ذلك قوله لامتناع تخلف المعلول اه اذ لو تخلف عنها فاما
ان لا يوجد ابدا فلا تكون العلة علة لعدم التأثير او يوجد في وقت آخر اما بانضمام شيء الى
العلة فلا تكون علة تامة وهو خلاف المفروض او بزوال الانضمام فيلزم الترجيح بلا مرجح في

واعلم ان دليل هذا ليس مبنيا على كون الواجب بالذات موجبا
كما اعلم لما هو مسلم جمهور بل هو على ما ذكره بعض على تقدير كونه فاعلا
مختارا لان ثبت الايجاب عند ثبوت القدم بناء على ان الفيض بالاختيار
الى ان على التحقيق جمهور الحكماء وان جوز
الاسكندر منا ذلك الاستناد
الى نفوذ رحمه الله تعالى

اختصاص التأثير بوقت دون وقت والكل باطل ضرورة قوله حتى يلزم الخ الظاهر ان كلمة حتى
جارة بمعنى الى اى ينتقل الكلام الى حيث لا امر الا الزامى وح اى ان يلزم الخ ويمكن ان يكون بمعنى كى
اى ليلزم الخ وان تكون ابتدائية سببية دالة على سببية انتقال المزوم الخ على الاخيرين بصيغة
المضارع فى ينتقل للتجدد والاستمرار اى ينتقل الكلام اليه مرة بعد اخرى ليلزم او بسبب يلزم و
ذلك وعلى التقادير فالمراد ظهور لزومه قوله وانت خبير اه جواب الزامى لهم باختيار الشق
الثالث ومنع اللزوم تارة والمحال اللازم تارة اخرى بان يقال نختار انه حادث بسبب
حدوث امر آخر فان اردتم بلزوم التسلسل لزومه فى الامور المجتمعة فى الوجود فذلك ممنوع
لجواز ان يكون كل امر حادث قيد علة معدة لما بعده بحيث لا يجتمعان فى الوجود وان اردتم
لزومه مطلقا ولو فى الامور المتعاقبة فى الوجود فاللزوم مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع كيف
وتسلسل الامور المتعاقبة كالدور والتسلسل فى الغير المتناهية جائز عندكم وليس بجواب تحقيقى لان
مطلق التسلسل محال عندنا ولذا اعدوه من الاجوبة الآتية التحقيقية واعلم ان ما اعتبر وجوده
وعدمه فى العلة التامة اقسام يجب وجوده كالعلة الفاعلية والمادية والصورية وسائر
الشروط والآلات وقسم يجب عدمه كالموانع وقسم يجب وجوده وعدمه اتفاقا كالعلة
المعدة قوله فح اى حين ورود المنع على الدليل لا يلزم الا ازلية جنس اه اى لا يلزم مما
الذى هو قدم الاشخاص او الانواع او الاجناس العينية بل لا يلزم قدم شخص واحد ولا قدم
نوع واحد لان تلك المعدات لا يجب ان يكون من نوع واحد لجواز ان يكون كل نوع منها
حادثا ابتداء وانما يلزم قدم جنسها الذى هو الجوهر لان ممكنى اما جوهر او عرض ولا يجوز
ان يكون تلك المعدات مجرد العوارض لما سبق له وجود العرض بدون المحل الجوهر وفيه انه انما
يتم اذا كان الجوهر جنسا عاليا اما تحته وهو محل تردد ولذا اختلفوا فيه وايضا يجوز ان يكون
لعوارض تلك المعدات مدخل فى الاعداد فالاولى ان يقول لا يلزم الا ازلية جنس هذا العرض او
اجناسه ثم ان هذا القول من الشارح جوز سؤال مقدر من طرف الحكماء بان يقال هذا
المنع غير مفيد لنا بان فيه اعتراف بقدم العالم فهو قول بان اللازم ح قدم جنس العالم لا
كما من قدم الشخص فلا يتم تقرير دليلكم وانت خبير بانه اذا حمل مدعى الحكماء وهم هنا على

على نقيض

على نقيض مدعى اهل السنة يندفع عنهم ما اورده الشارح الا ان يقال انما اوردوا هذا الاستدلال
بيانا لمدعاهم السابق لا لمعارضة اهل السنة كيف وهم الاقدمون على اهل السنة ولذا او
رد عليهم قوله ونحوها اى مثله فان حملت المماثلة على الاصطلاحية التى هى المشاركة
فى النوع فهذا المعدات اشارة الى الشخص كما هو الظاهر من الهندية وان حملت على العمومية التى
هى مطلق المشاركة فى شئ ولو فى الجنس او فى العرض العام فيجوز ان يكون الاشارة الى نوع المعد
كما قيل فى قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة كما لا يخفى وللاول ان يحمل المماثلة على العمومية ويعطف على
فيندفع ما قدمنا من الاولى وعليه يحمل ما فى بعض النسخ من عطفه بالمعية او الفاصلة قوله
ودعوى ان المعدات اه الظاهر انه اثبات للتقريب الذى منعه الشارح بوجهين الاول ان
تسلسل المعدات يستلزم قدم شخص الجسم المتحرك بل الوجود المتحرك لان سلسلة المعدات
لا تنتظم الا بحركة كرمية الثانى انه يستلزم قدم شخص مادة قديمة قابلة لتوارد الاستعدادات
المتعاقبة بسبب تلك الحركة لان كل حادث يسبق بمادة ومدة وقد حمله بعضهم على
هذا الظاهر والحق انه ابطال لاستدلال الشارح واثبات للزوم التسلسل لا الشق الثالث الذى
اختاره الشارح مبنى على ان الاشياء من الممكنات بمعنى انه ما ازلى وذلك يستلزم ان
يكون كل ممكن موجود حادث وحاصل استدلال الشارح جواز ان يكون كل ممكن موجود حادثا تنتظم
فى سلسلة المعدات فابطله المجيب من طرفهم بانه يوضح ذلك يستلزم ان يكون بعض الممكن
الموجود وهو الجسم المتحرك والمادة قديما فيلزم التناقض بين كون كل ممكن موجود حادثا
وبين كون بعضه قديما وهو باطل واما حمله على اثبات التقريب فيبنى فيه مبنى الشق الثالث
وايضا هذا الحمل مبنى على عدم الحكم ببطلان اللازم واصل الاستدلال مبنى على الحكم ببطلانه
قوله لا تنتظم الا بحركة كرمية اى بحركة لا اول لها ولا آخر لها متجددة بتجددها تجدد المادة
القابلة لتلك المعدات كما ان كانت تلك المادة مادة الجسم المتحرك كما فى سلسلة الدورات
التى بعضها معد للبعض الآخر فان مادة الفلك لا تقبل الصورة اللاحقة الا بعد وجود
الصورة السابقة وعدمها او مادة اخرى كما فى سلسلة الصور المتوارد على الهيولى
العنصرية باعدادها لتلك الدورات لتلك الصور فان تلك الصور ايضا معدات بعضها

بعض بحيث لا تقبل المادة العنصرية اللاحقة منها الا بعد وجود السابقة وهو منها قولي
هذا لا تكون سلسلة المعدات الا اعراضا او صورا لكن هو من جميع الحركة لكونها عرضا لا تقوم
بنفسها بل لا بد من جسم تقوم به ولنوافق فيلزم قيام الجسم المتحرك اي بالشخص اذ لو طان بالنوع
لاحتاج صدور افراده الى حركة جسم متحرك اخر وهكذا فان كان يوجد هناك شخص جسم قديم
متحرك او لا يحصل شيء من تلك السلسلة في الخارج لا بالنقص ولا بالنقص والاعداد قوية بالجملة اي
ما يليق طلاق بتفصيل بعض جزئيات القديم اللازم والملازم بالاجمال الشامل للمثل انه يلزم
قيام المتحرك بتلك الحركة الناظمة لسلسلة المعدات سواء طان ذلك المتحرك جسما او جوهرا
مجردا وهذا توسيع للمسألة فلا يبقى للخصم مجال المنع اذ لو اقتصر على لزوم قيام الجسم المتحرك
توجه عليه المنع بان اللزوم ممنوع لجواز ان يكون الحركة الناظمة لسلسلة المعدات حركة
كيفية المجرد بان يتوارد عليه صور علمية وقد يشبه تلك الحركة الكيفية بنفس الناطقة المجردة في ان
الفكر مجموع الحركتين او الحركة الى ذهنه فقد يقال على هذا يلزم قيام ذلك المجرد المتحرك في الكيف
لا بقال لا يتحقق الحركة في نفوذه من المقولات الاربع التي تقع فيها الحركة الا اذا تبدل افراد
تلك المقولة في طان يفرض كتبدل افراد الحرارة في طان يفرض عند اشتداد حرارة الماء بالنار وهو وقت حركة في الكيف ولما يتبدل الصور العلمية كذلك طان اطلاق الحركة على
تبدلها على سبيل التشبيه في مطلق التبدل لا على سبيل الحقيقة كما اشار اليه الشريف في بعض
كتبه وايضا اطلاق الكيفية على الصور انتقاد وحركة انتقال في الصور العلمية لا يوجب انتقاد
حركة مجرد اخر ولو سلم فانتقاد وحركة في الصور العلمية لا يوجب انتقاد وحركة في الكيف مطلق
والوسط فلا يجب على انا نمنع التزام ان ان فهم للسلسلة هو الحركة حقيقة بل يجوز عنده ان
يكون تناقض حالة تشبيهية بالحركة بناء على ان ما جوزه الشارح من سلسلة المعدات لا
لا يجب تبدلها في ان يفرض ايضا كما لا يجب في سلسلة معدات الصور عندهم وعلى هذا يكون
مراده من الحركة ههنا اعم من الحركة حقيقة او مجازا او يدل عليه ان قصد بهذا الكلام
رد ما ذكره المحقق والمواقف حيث قال قد يكون تصورات متعاقبة لا امر مجرد وطال سابق
لمنها الشرط للاحق اي ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم واعلم انه كما ان في هذا

اللام

اللام تواليق الدائرة كذلك في قبلها ان الحركة الناظمة للمعدات هي الحركة الوضعية
لا فلا كما عندهم وقد اطلقها وصاحبها شاملة لهما ولغيرهما طانه قال لا تنتظم الا بحركة
مستديرة لو طانت حركة وضعية او كيفية كما جوزوها في حركة كرة الارض في النور و
الظلمة او اينية مستديرة كما جوزها بعض المتأخرين لكرة الارض ايضا او اينية مستقيمة
كما جوزها من قال كرة الارض هاوية ابدا لو طانت حركة كمية لكن الاخيرين باطلان
عندهم بالادلة الدالة على تناهي الابعاد قوله فهو دعوى من غير برهان وما ذكروه البيان منا
من ان الممكنات على قسمين قسم يكفي في وجوده امكانه الذاتي وهو الممكن القديم وقسم لا يكفيه
ذلك بل يحتاج الى امكان اخر سابق على وجوده متقدم وبالقوة والعدم وهو الممكن عندهم بالامكان
الاستعدادي وحاصل ذلك الامكان لا يكون غير ذلك الممكن والامكان موجودا قبل و
جوده والا امر منفصلا عنه بالكلية والا لكان فلا منفصل حاصلا لاستعداد فلا منفصل عنه
وفي الشرح فانا نقول مادته التي تكون جزءا منه بعد وجوده ثم ان تخصيص الحادث من الموجود
الفيات المتعاقبة بوقته يحتاج الى تخصص وليس ذلك التخصص الا تمام استعداد مادته
لصورته عند صورته وعدم تمامه قبله ولا بد لذلك الاستعداد المتعاقبة لمادة من ناظم لها
منتظم الاجزاء في نفسها فلا يحتاج الى ناظم اخر وما هو الا الحركة السرمدية التي هي من
حيث ذاتها مستمرة دائمة ومن حيث اجزائها متجددة ينجر دبها تصير مبدأ الى
الحوادث في عالمنا هذا انتهى ما قال فليس برهان مفيد للمطلوب لانا لا نسلم ان غير الحركة
السرمدية لا يكون علة معدة لجواز ان يكون نفس الحادث علة معدة للحادث الذي
بعده كيف وهم حكموا بكون صدور المعلول الاول من المعلولات القديمة عندهم شرطا
لصدور المعلول الثاني مع تباينهما وعدم اشتراكهما في مادة وصورة فانا نجد اشتراط
وجود المعلول الثاني بوجود المعلول المتقدم في الفوائد المتباينة المنفصلة فلم لا يجوز اشتراط
وجود المعلول الثاني بمجموع وجود المتقدم وعدمه في الحوادث المتباينة المنفصلة مجردات
طانت او ماديات او مختلفات لا بد لنفي ذلك من برهان فان قالوا انما طان وجود بعض
المعلولات شرطا لوجود الاخر لان لذات الاول هي مهذات الاخر نوع خصوصية وكمال المناسبة

بمقتضى الاشتراط ولا توجب تلك التبعية لذات الشيء ومتى ما مع غيرها فنقول فليكون لسلسلة
المعدات التي يجوزها الشارح كذلك لا يقال وايضا يرد عليهم ان احتياج الحادث في وجوده
الى تمام الاستعداد وفي اختصاصه بوقت معين او مكان معين او نحوهما الى مخصص و
احتياج ذلك الاستعداد وتمامه الى معد متجدد يستحق النظام كلها مبني على اصلهم الفاسد
الذي هو كون الواجب بالذات موجبا في افعاله بحيث لا يصح له ايجاد شيء الا باستجماع الشروط
وتمام الاستعداد وليس كذلك بل هو فاعل مختار يوجد الاشياء بلا شرط واستعداد
ويخصصها باوقاتها وامكنتها وسائر ما اراد بلا تخصيص من المخصصات فلا حاجة
الى الاعداد والاستعداد ولا الى الحركات والمواد لانا نقول نعم لكن كلام الشارح هنا بناء
بارخاء العنان والمماشاة فانه في مقام الالزام والالسامات قوله وكذا دعوى كون المعدات
لا يلائم هنا كما سبق اذ يجوز ان يكون المعدات مما يتوقف الحوادث بالشرط الوجود الوجود
بمجموع وجود سابق وجوده لا يرى من الشرائط فيتم ان الشارح الهيولي في انكون بالاعداد والمعدات
بقولهم هنا طلام هو ان بعضهم اورد على الشارح بان تلك المعدات لا بد تقدم بعضها على بعض
من زمان هو مقدار الحركة عندهم فلو صح ما ذكره من سلسلة المعدات يلزم قدم الزمان
والحركة والجسم المتحرك والجواب كما ان هاتين الدعويين من غير برهان كذلك دعوى
كون الزمان مقدار الحركة من غير برهان ولو سلم فلو لا يجوز ان تلك المعدات متحركة في
احدى المقولات ويكون الزمان مقدار تلك الحركة من غير لزوم انقطاع الاصلاب بان
يكون تمامية موجود معدوم حركة بداية وجود معدوم لاحق وحركة كثيرة فلا يلزم الا ازلية جنس
الزمان لا الشخص ومتى جوز قدم جنس المعدات يتحاشى عن تجويز قدم جنس الزمان اذ
الفرض هنا منع لزوم تخصص ولعل الجواب الذي ذكره بعضهم هنا من انه يجوز
ان يكون التقدم والتأخر تلك المقدمات دائما لا بين اجزاء الزمان لا زمانيا فتوهم فاسد
اذ قائل من الحكماء والمتكلمين يكون التقدم والتأخر بين الحوادث المتعاقبة ذاتيا لا
زمانيا بل الكل متفقون في كونهما زمانيين اما الحكماء فلان كل تقدم لا يجامع مع التقدم
المتأخر فهو زماني عندهم وكذا كل تأخر كذلك سواء كانا بين الحوادث او بين اجزاء

الزمان

الزمان او بين عدم الزمان ووجوده واما المتكلمون فلانهم بعدما اتفقوا مع الحكماء
في كون التقدم والتأخر بين الحوادث زمانيين اي خالقوهم فيما كان بين اجزاء الزمان
وبين عدم الزمان ووجوده وجعلوهما قسما آخر سموهم بالذاتيين وكيف يقول المتكلمون
بكون التقدم والتأخر بين تلك المعدات الثابتة ذاتيين والزمان عندهم اما متجدد
معلوم بقدر التجدد المجهول كما ذهب اليه الاشاعرة واما السيال المنبثق من ذلك المتجدد
المعلوم كما هو مذهب غيرهم وهو ما يجري من الشارح ولا شك في تحقق تلك المتجددات
والسيال في سلسلة المعدات قوله الاول باختيار الشق الاول الخ هذا الجواب مبني على ان ازلية
الامكان لا يستلزم امكان الازلية بمعنى ان الامكان الغير موجود المفتقر والذات شيئا في الوجود
ولعموم لازم ماهيته طو ممكن ثابت لها ازلا وابدا لكن ثبوته لها كذلك لا يستلزم امكان
ان يكون ذلك الممكن موجودا في الازل فيجوز ان يكون ماهيته طو ممكن ابدية عن القدم
دون الحدوث ويكون الامكان الذي ثبت له ازلا وابدا بالقياس الى الوجود الحادث وعدم ذلك
الوجود لا بالقياس الى الوجود في الازل وعدم ذلك الوجود والا بالقياس الى مطلق الوجود والعدم
فعلى هذا قوله يجوز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا بمعنى ممتنع بالذات لا ممتنع بالغير
بواسطة تعلق الارادة بخلافه كما يقول المتكلمون او بواسطة عدم نفاذ الاستعداد كما
يقول الحكماء قوله وانت تعلم الخ رد للجواب المذكور اما بابطال السند المذكور بما يستلزمه
اجتماع النقيضين على تقدير الفرض المذكور او باثبات اللزوم الممنوع بانه بعد فرض تحقق
الجميع في الازل لا مساغ لذلك الا معنى له فيلزم القدم لا محالة لا يقال ان اراد ان امكان و
وجوده الازلي مما لا بد منه في وجوده اللا ازلي فمسلم وظاهر الفساد وان اراد ان امكان وجوده
اللا ازلي مما لا بد منه في وجوده اللا ازلي فمسلم لكن الجيب لم يجوز انفكاك هذا الامكان
بل انما جوز انفكاك امكان وجوده الازلي والجميع الذي فرض تحققه في الازل لا يستلزم لا يجوز
انفكاكه فالحكم بلزوم خلاف المفروض خلاف الواقع لانا نقول انما اورد الشارح المحقق هذا
الايراد لانه حمل الوجود الذي خوفه في دليلهم على الوجود الازلي بمعنى لا يخلو من ان يكون
جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصلا في الازل او لا يكون كما يدل عليه جوابه الآتي با

باختيار الشق الثاني وانما حمله عليه اذ لو حمل على الوجود اللابشرطي بطل قولهم بلزوم الازلية
في الشق الاول بداهة ضرورة ان ازلية الممكن انما يلزم اذا كانت العلة التامة المتحققة
في الازل علة وجوده الازلي لا علة وجوده اللابشرطي وكذا اذا حمل على مطلق الوجود الشامل
للوجود الازلي وللوجود اللابشرطي لا يصح الحكم بذلك اللزوم لجواز ان يكون العلة التامة المتحققة
في الازل علة الوجود اللابشرطي من فرديه لا علة الفرد الاخر الذي هو الوجود الازلي وما قيل
الحق ان يحمل الوجود في دليلهم على الوجود اللابشرطي اذ على تقدير حمله على الوجود الازلي
لا يصح قولهم والا كان الثاني فاذا حدث ممكن بلا حدوث امر اخر يلزم وجود
الممكن بدون تمام علته اذ لا يلزم من عدم تحقق العلة التامة للوجود الازلي عدم تحقق
العلة التامة للوجود اللابشرطي ولذا حمله المجيب عليه ولا يرد ما اورده الشارح فيه ان عدم صحة
ما في الشق الاول على تقدير حمله على الوجود اللابشرطي اظهر مع ان ما ذكره في وجه عدم الصحة
هو عين ما ذكره الشارح في الجواب باختيار الشق الثاني والحق ان هذا المجيب حمل الوجود
في دليلهم على مطلق الوجود الظاهر حيث لم يقيده بقيد الازلي او اللابشرطي ومعنى المزدوج
حينئذ اما ان يكون العلة التامة لمطلق وجوده سواء الوجود الازلي او اللابشرطي حاصلة
في الازل او لا يكون العلة التامة لشيء من الوجودين حاصلة فيه بان يتعلق الارادة وقت
حدوثه لا في الازل كما هو مذهب بعض المتكلمين فاجاب بانا نختار ان العلة التامة لمطلق
وجوده حاصلة في الازل ولا يلزم ازليته وانما يلزم ذلك لو امكن وجوده الازلي وطابقت
العلة المتحققة علة ذلك الوجود وهو ممنوع لجواز ان يكون وجوده الازلي محالا والعلة
التامة المتحققة علة الوجود اللابشرطي فلا وجه لايراد الشارح عليه وبهذا ظهر فساد
ما قيل ان الشارح حمل الوجود في دليلهم على مطلق الوجود او على الوجود الازلي اذ
لو حمله على المطلق لم يكن لايراده على هذا الجيب وجه وكذا ما قيل اما ان يحمل الوجود على
الازلي او الخاص اللابشرطي لا على المطلق لانه متحقق في ضمن احدهما لان تحققه في ضمن
احدهما لا يمنع ارادة المطلق والا لم يصح ارادة المطلق في شيء من المواضع اذ كل مطلق
متحقق في ضمن افراده كما لا يخفى قوله لان ممكنا مما لا يوجد وجوده اي الازلي او

كفوى

كفوى

عليه

عليه انه منافي لما سبق منه من تحقق العلة التامة البسيطة واجيب بان كون الامكان مما لا بد منه
في وجود الممكن لا يستلزم كونه معتبرا في العلة التامة لان العلة عندهم ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس
الاحتياج وما هو سابق عليه طالا امكان وسائر الاعتبارات خارجة عنها وان طابقت مما لا بد
منها بشهادة قولهم المعلول ما امكن فاحتاج الى العلة فاوجبه العلة فوجب فوجد لا يقال
جعلوا العلل من جملة العلة التامة في دليلهم المذكور حيث قالوا في دليل الشق الاول لا امتناع
تخلف المعلول عن علته التامة لانا نقول حصول جميع ما لا بد منه في الازل يستلزم حصول
جميع الامور المعتبرة في العلة التامة بدون العكس ونحن نقول اذا انتفى الامكان انتفى تعلق
الارادة بالضرورة فلا يتحقق بالعلة التامة فتعلق فكون الامكان من جملة العلة التامة مما
لا شبهة فيه فالحق ان ما قسم الى البسيطة والمركبة هو العلة الفاعلية التامة بناء على انهم اذ
ادرجوا الشروط والالات في العلة الفاعلية وما طابق الواجب عندهم بالنسبة الى المعلول
الاول علة فاعلية بسيطة بحيث لا يحتاج الى الشرط والة اصلا بالنسبة الى باقي المعلولات و
سائر العلل الفاعلية المحتاجة الى الشروط والالات فسموا العلة التامة بمعنى العلة الفاعلية
التامة الى بسيطة ومركبة قوله الثاني باختيار الشق الثاني اي باختيار الشق الاول من شقي
الشق الثاني ودفع محذوره بان يقال نختار انه لم يكن العلة التامة لوجوده الازلي حاصلة
في الازل بناء على ان من جملة تلك العلة التامة تعلق الارادة في الازل بوجوده الازلي
وما تعلق به في الازل ولا نسلم انه على هذا اذا حدث بلا حدوث امر اخر يلزم وجود الممكن
بدون تمام علته وانما يلزم ذلك لو لم يتعلق الارادة في الازل بوجوده اللابشرطي ايضا
وهو ممنوع لجواز ان يتعلق بوجوده اللابشرطي بدون تعلقها بوجوده الازلي فقوله اذ
من جملة تعلق الخ مع قوله وما تعلق الخ يفيد صحة اختيار الشق الثاني ويجرد قوله بل
بوجوده الخ لسند هذا المنع الذي هو اصل الجواب ههنا والاكتفاء بذكر السند عن اصل
المنع شايع في مباحثهم لا سيما ان اختير بعض الشقوق ودفع محذوره عادة شايعة
ايضا فبهذه القرينة الواضحة حذف اصل المنع ففي طلاء الجاز زاق بالمقصود
وان نقل عنه القاصرون فمنهم من اعترض عليه بان الواجب عليه بو اختيار الشق الثاني

لكن الشريف صرح في شرح المواقف بان الامكان
معتبر من جانب المعلول ومن ثمة فانا اذا
وجدنا ممكنا نظير علة

ان يتوهم بوقوع محذوره اما بمنع اللزوم او بمنع استحالة الملازم ومنهم من حمل كلام الشارح
ههنا دفعا لذلك الاعتراض على المعارضة في دعوى الحكماء بطلان الشق الثاني بان يقال
هذا الشق ثابت في الواقع اذ لو طان جميع ما لا يومن في وجوده الازلي حاصلا في الازل
لكان تعلق الارادة بوجوده الازلي حاصلا فيه اذ من جملة ذلك التعلق لكنه لم يحصل فيه
والا لم يتخلف عنه الوجود الازلي بل الحاصل فيه انما هو تعلق الارادة بوجوده اللابزالي و
لا يخفى ان هذه المعارضة ظاهرة الفساد لظهور الشمال لها على المصادرة لان تخلف الوجود
الازلي اول البحث وكيف الشارح حال عن اشتمالها خصوصا انه صرح بان الاجوبة التي ذكرها
ههنا مما يتعلق بقلوب الازكياء **قوله** من الاوقات الابتية الى الابتية بالنسبة الى الازل لكن
بمعنى التاخرة عن الازل ذاتا لا زمانا على ما فهمنا ان تقدم عدم الزمان على وجوده وتاخره
عنه ذاتيان عند المتكلمين وان طان تاخره الحوادث في تلك الاوقات عن الازل زمانيا
مع كون تقدم الازل عليها ايضا ذاتيا عندهم **قوله** ولا يرد عليه الخ حاصل الايراد ابطال
استدلال المنع المذكور بان يقال لا يجوز ان يتعلق الارادة في الازل بوجوده اللابزالي لانه لو تعلق
في الازل فاما ان يكون متمما لعلة التامة اولا فعلى الاول يلزم قدم ذلك الحادث وهو اجتماع
النقيضين وعلى الثاني يلزم احتياج الممكن في وجود الحادث الى امر اخر وهو خلاف ما فرض
من تحقق علة التامة في الازل لئلا يلزم وجود الممكن بدون تمام علته فعلى ذلك الفرض
يلزم احتياجه وعدم احتياجه الى امر اخر وهو ايضا اجتماع النقيضين ولو فطنت انظر عن
لزوم خلاف ما فرض فتنقل الكلام اليه والى امثاله فيلزم التسلسل في نفس قطعي وبين هذا
لبيان الوقوع الاوهام في لزوم خلاف المفروض وفي صحة الشق الاول في الايراد بعد ما اشتمل
السند على الوجود المقيد بقيد اللابزالي واقول حاصل المنع الذي ابطل سنده هو انه يجوز
ان يتحقق العلة التامة في الازل والمعلول فيه لا بزال فمن يجوز في مقابلة اصل السند لانه
يجوزه في مقابلة الاستدلال على بطلان سنده فالاستدلال المذكور من قبيل الاستدلال بعين
المقدمة الممنوعة فالمناسب ان يقول في الشق الاول وعلى الاول يلزم تخلف المعلول عن علته
التامة ثم يوقع ذلك بجوابه الاتي كما نفصله **قوله** لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الا

الارادة اي تاثير الموافق لتعلق الارادة في الحدوث والقدم ولسائر اوصاف الوجود المتاثر
كما هو الظاهر من كلامه فيما بعد وموافقتها في وقوع معين كالحدوث والطول والقصر وغير
ذلك وهذا في الحقيقة جواب باختيار الشق تارة وباختيار شق اخر اخرى كما يصرح به بان
يقال ان اراد المورد بقوله اما ان يكون متمما لعلة وجوده في الازل ان يكون متمما لعلة وجوده
الازلي فنختار انه ليس بمتمم لها ونختار ايضا ان الممكن يحتاج الى امر اخر سوى هذا التعلق ولا
نسلم انه خلاف المفروض فان ذلك التعلق غير مندرج في المفروض بل المندرج فيه هو التعلق
الازلي بوجوده الحادث ولا نسلم ايضا لزوم التسلسل فان التعلق الازلي المندرج كاف في وجوده
الحادث وان اراد ان يكون متمما لعلة وجوده الحادث فنختار انه متمم لها ولا نسلم لزوم ازلية ذلك
الحادث كيف والقدرة انما تؤثر على وفق الارادة وما تعلق الارادة ههنا بوجوده الحادث
فلا تؤثر القدرة فيه الا بوصف الحدوث وانت تعلم ان لزوم الازلية في كلام المورد مستدل
بلزوم التخلف المنع ومنع المستدل راجع الى دليله فهذا الجواب منه انما يبتني على تجويز تخلف
المعلول عن علته التامة بناء على ان التاثير الحادث وقت حدوث المعلول كاملا له و
احتياجه ولسائر الاعتبارات اللازمة خارجة عنه عن العلة التامة المنقسمة الى السبعة التوهم لما عمان خارج العالم فكما الا يقال لم كان
والمركبة وانما يبتني على تجويز ان يكون العلة التامة قسمين قسم يمتنع تاخر المعلول عنه زمانا وفي مكانه التي وقع فيه كذلك لا يقال لم يوجد العالم
قسم يجوز تاخره عنه زمانا كما هو ههنا بناء على ان العلة التامة ههنا لما اشتملت على تعلق الارادة قبل الوقت الذي حدث فيه انتهى ولا يخفى ان هذا
بوجوده الحادث فلو وجد المعلول في الازل لزم تخلف المراد عن الارادة وفي حقه محال المستلزم الجواب من ذلك الحقق مبني على انه حمل الايجاد الواجب
للوجود الثاني ان الالوهية فمثل هذه العلة التامة تقتضي لكون معلولها متاخرا عنها زمانا بل في دليلهم على مطلق الايجاد ازليا كان او حادثا
الى يلزم تخلف معلولها عنها اذا وجد معلولها في الازل معها ويرد على الاول ان نفس التاثير بناء على انه ذاتا تاخر التاثير الذي يحصل بالتصميم
سواء كان داخلا في العلة التامة التامة او خارجا عنها لا يجوز ان يتاخر عنها زمانا لانه تعلقه الارادة الى القدرة على في الازل التفرع وايضا يلزم
لو تاخر عنها فاذا حدث فاما ان يحدث بسبب حدوث امر اخر خارج عن العلة التامة انه يكون العلة التامة ناقصة لان تاثير تلك ناقصة ذلك
فلا تكون العلة التامة علة تامة او بلا حدوث امر اخر فيلزم الترجيح بلا مرجح بخصصه بوقت حصل التاثير المتاخر بحدوث حدوث امر اخر فيلزم
حدوثه ولذا اتفق جميع الحكماء والمتكلمين على امتناع انفكاك التاثير عن العلة قدم التاثير لكن لزمه تاخر المعلول عن علته التامة
التامة فهو اما من جملة العلة التامة او لازمها المتاخر طا المعلول وايضا تاثير القدرة لان فيلزم الرجحان من غير مرجح والشارح لما اختار
الوجود بدل الايجاد وجعل التعلق الازلي من جملة ما حصل في الازل لزمه ههنا فرع التاثير الحاصل بحسب
بانضمام تعلق الارادة الى القدرة الى تاخر المعلول عن علته التامة ايضا لا يقال لعل طلامه مبني على ان الارادة تعلقين انا نقول فعلى هذا يكون
التعلق الازلي وبوجوده الحادث فمتمم العلة وجوده الحادث فالحق ما ذكرنا

قوله ويرد على الاول الخ اعلم الدليل المذكور للحكماء
مقرر في كتب القوم بلفظ الايجاد بدل الوجود الذي
افتوه الشارح وبناء على هذا اجاب فمن استدل لهما
المذكور للمحقق الطوسي بان يقال اختار ان جميع ما
لا يومن منه للباري تعالى في ايجاد العالم حاصل في الازل
من غير ان يتوقف الايجاد على امر حادث قولهم فيجب
لها يكون الايجاد ازليا لزم الرجحان بلا مرجح ممنوع
لانه لا وقت محقق قبل العالم حتى يطلب حدوث
في وقت مرجح بل الزمان هنالك وهم محض لا وجود له
الا مع اول العالم وتما يزيد ايضا الوجوب الوجوبية لا يجرد
التوهم لما عمان خارج العالم فكما الا يقال لم كان
في مكانه التي وقع فيه كذلك لا يقال لم يوجد العالم
الجواب من ذلك الحقق مبني على انه حمل الايجاد الواجب
في دليلهم على مطلق الايجاد ازليا كان او حادثا
ثم اختار الشق الاول من تردديه ومنع لزوم القدم
بناء على ان ذاتا تاخر التاثير الذي يحصل بالتصميم
تعلقه الارادة الى القدرة على في الازل التفرع وايضا يلزم
ان يكون العلة التامة الازلية المتاخر تلك ناقصة ذلك
حصل التاثير المتاخر بحدوث حدوث امر اخر فيلزم
قدم التاثير لكن لزمه تاخر المعلول عن علته التامة
لان فيلزم الرجحان من غير مرجح والشارح لما اختار
الوجود بدل الايجاد وجعل التعلق الازلي من جملة
ما حصل في الازل لزمه ههنا فرع التاثير الحاصل بحسب
التامة ايضا لا يقال لعل طلامه مبني على ان الارادة تعلقين انا نقول فعلى هذا يكون
التعلق الازلي وبوجوده الحادث فمتمم العلة وجوده الحادث فالحق ما ذكرنا

عنوان الاشعرة ومنهم المص انما هو بانقسام تعلق الارادة الى ما حيث تقوم عقد المكونين
بخلاف الاصحاب الماتريدية وحينئذ لا يجوز لنا اخراج الاثر عندهم عن تعلق الارادة و
يرد على الثاني انه اما ان يحصل التأثير في الازل فيلزم القدم قطعا بناء على ان الاثر
والمؤثر متضايفان يمتنع وجود احدهما بدون الآخر او لا يحصل في الازل فلا يكون العلة
التامة لوجود الحادث حاصلة في الازل لانتفاء لازمها الذي هو التأثير ولذا ذهب
المحققون من الاشعرية الى ان الارادة تعلقين ازلي ولا يزال عند صدور الحادث وهذا هو
الثاني هو الموجب لتأثير القدرة عندهم ومع التم العلة وجود الحادث وتخصيص التعلق الحادث
بوقته هو التعلق الازلي لامتناع تخالف بين التعلقين مع ان الفاعل المختار يجوز تخصيص
ارادته بوقت معين من غير مخصص كما يجوز فيما بعد في التعلق الازلي ولنا قبول الفاعل
بالاختيار وتجويز ذلك في التعلق الازلي دون التعلق الحادث تحكم فالحق في الجواب عن
السؤال منع ان يختار الشق الثاني من الشق الثاني ويدفع لزوم التسلسل باستناد الفاعل
المختار في تعلق ارادته مطلقا تعلق ازلي او حادث عن المخصص او يكون التعلق
الازلي المستغني عن المخصص مخصصا للتعلق الحادث وحينئذ لا يلزم محذور اصلا وهذا
الجواب هو الذي يتعلق بقلوب الاذكياء لا ما ذكره ولنا اختاره المص في المواقف وابن النفيس
الى مثل ما ذكره **قوله** فان قيل لا بد من اختيار الخ ما ليس في ظاهر الجواب المذكور اختيار الشق
المعين اورد عليه بانه لا بد في محل الجواب عند المناظرين من اختيار الشق المعين لان منع مقدمة
غير معينة خارج عن قانون التوجيه وحاصله اثبات جميع مقدمات دليله من حيث المناظرة
بابطال التوجيه المنع الموجه بان يقال هذا الجواب منع مقدمة غير معينة وهو خارج عن قانون
التوجيه فلا يقدح في شيء من مقدمات دليلنا والحاصل الجواب ان الابهام الواقع في جوابنا
الابهام الواقع في دليلكم حيث انتقدوا الوجود بكونه ازليا او لا يزاليا فلا نسلم انه منع
مقدمة غير معينة بل هو منع مقدمة معينة على تقدير ومنع معينة اخرى على تقدير اخر كما
فصلنا **قوله** ولا يلزم ازليته الخ الشروع في دفع محذور الاختيار اي لا يلزم ازلية الحادث
على تقدير اختيار الشق الاول الذي هو كونه متمما ولا عطف على يلزم اختياره الى امر اخر سوى

هذا

هذا التعلق على تقدير اختيار الشق الثاني حتى يلزم خلاف الفرض او التسلسل ووجود
الممكن بدون تمام علته فتنفي لزوم اختياره الى امر اخر مستلزم تنفي لزوم خلاف الفرض و
لزوم التسلسل معا وما يقال جوابه على تقدير اختيار الشق الاول ارجع بالآخرة الى الجواب
الاول المردود عنده فمدفوع بوجهين الاول ان الشارح حمل الوجود في دليلهم على
الوجود الازلي وحينئذ لا يصح اختيار الشق الاول بوجه ولنا اختيار الشق الثاني هنا الثاني
ان الشارح لا يلتزم كون الممكن محالا في الازل كما اشرنا اليه في قوله القدرة مؤثرة على وفق
الارادة ولا يرد **قوله** سواء كان مقارنا لوجوده مع الظاهر ان مراده سواء كان المعلول مقارنا
لوجود الفاعل المختار بان يكون قديما ايضا او متأخرا عنه زمانا بان يكون الفاعل قديما والمعلول
حادثا وفيه ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار باتفاق جمهور الحكماء والمتكلمين حتى قالوا
ان منشأ الخلاف بين الحكماء والمتكلمين في قدم العالم وحدوثه هو الخلاف بين الفريقين
في ايجاب الفاعل واختياره حتى لو قال الحكماء بالاختيار لما لزمهم القول بالقدم ولو قال المتكلمون
بالايجاب لما لزمهم القول بالحدوث كما في المواقف وشرحه وعلى هذا يمتنع وجود الممكن في الازل
عند المتكلمين كما قاله المجيب الاول مع جواز الاسناد من المتكلمين لمستناد القديم الى الفاعل المختار
لكن غير مقبول عند المحققين ومنهم الشارح ولا يخلص الا بان يقال بنى الكلام ههنا على مذهب
الاشعري لتوسيع دائرة الجواب والتنبيه على صحة هذا الجواب وان يكن وجود الممكن في الازل
محالا كما ذهب اليه المجيب بوجه الاول ويمكن ان يحمل كلامه على معنى سواء كان ذلك المعلول مقارنا
لوجود ذلك التعلق كما تجوزه طائفة من المتكلمين من ان تعلق الارادة بالحوادث وقت
حدوثها لا في الازل او متأخرا عنه كما اذا كان التعلق ازليا والمعلول قديما لا يزال لكن على هذا
ليس لهذا التعميم فائدة يعتد بها في المقام بخلاف المعنى الاول ويعلم ان اطلاق المعلول
على الوجود الممكن انما هو بالنسبة الى مجموع الفاعل وتعلق ارادته فان هذا المجموع
علة تامة لوجوده لا بالنسبة الى الفاعل فقط حتى يلزم ما اشتهر زعمه المتكلمون من اطلاق
العلة على الواجب المختار **قوله** وقد يقال ان الازل فوق الخ قد يقال انه ترقي من المنع الى
الاستدلال المعارضة لدليل الحكماء وبان يقال الملازمة في الواجب ممنوعة لان غير الواجب

زمانی یوصف بکونه فی الزمان ولا شیء من الزمانی بازلی یوصف بکونه فی الازل فلا شیء
من غیر الواجب بازلی اما الصغری فلان غیر الواجب یکون متغیرا ذاتا وصفة غیر
منفک عن الزمان بل داخل تحت مقدار یقع بحیث یعرف من حال الی حال وطرا ما هو
کذلک زمانی اما الکبری فلان الازل فوق الزمان ومعنی کون الشیء ازلیا هو ان یکون
سابقا علی الزمان والزمانیات فلا شیء من الازلی وینعکس الی قولنا لا شیء من الزمان بازلی
فیکون غیر الواجب حادثا طارئا وقته علی حسب ما تعلقت به الارادة الازلیة بخلاف الواجب
المتعالی عن مقدار یقع الزمان ذاتا وصفة ولا یخفی ما فی هذا التوجیه اما اولا فلان الخصم
لا یسلم کون العقول زمانیة ولا کون الفلک المتغیر الزمانی من جملة حرکة حادثة ولا کون الازل
فوق الزمانی القدیم عندهم ولا کون معنی الازلیة ان یکون سابقا علی الزمان القدیم عندهم
بل معناها عدم الاولیة زمانا لسواء کان سابق علی الزمان کما اذا کان الزمان حادثا
او لم یکن کما اذا کان قدیما بل جمیع ذلک اول البحث فیکون معارضة مشتملة علی المصادرة
وکیف یشاء حال عن التعرض بنقل المقالة والمانی فیها فلانه لو کان معارضة لجعل من جملة
الاجوبة المعدودة لینتظم فی مقام الجواب المنوع الثلاثة المنع والنقض والمعارضة وکذا
ما قیل جوابه باختیار الشق الاول ومنع لزوم القدم لانه انما یصح لو حمل الشارح الوجود
فی دلیله علی اطلاق الوجود لا الجواب الاول وقد حمله علی الوجود الازلی بل الوجه انه جواب
اختیار الشق الثانی اما باختیار الشق الاول منه ومنع لزوم وجود الممکن بدون تمام علته
مستندا بجواز ان یکون تعلق الارادة فی الازل طارئا فی وجوده الحادث فی وقت معین وهو الذی
یتبادر من صفة المضی فی قوله تعلقت به الارادة الازلیة فی قوله وقد تعلق بالارادة وحینئذ
یکون کجوابه السابق المختار عنده واما باختیار الشق الثانی منه ومنع لزوم التسلسل مستندا بجواز
ان یکون تعلق الارادة فیما لا یزال طارئا فی وجوده الحادث من غیر احتیاج الی امر آخر علی ان یکون
صیغة المضی المقصود تعلق الحادث علی الوجود الحادث بالذات لا بالزمان وانما ذکر هذا الجواب
بعد جوابه المختار لوجوه الاول ان فیه نوع فائدة هی التعرض لنفس الزمان وکیفیة تقدم الوجود
فی علیه لینقطع جمیع عروق الشبهات کما سیعرف بخلاف جوابه الثانی فیه نوع قصور لکونه

وبعض الوجوه ان جوابا باختیار الشق الاول مذکور فی الجواب الاول اذا وجدنا غیره لا هنا فلیس

ساکن عن الجواب المفصل الذی ذکره الشارح عن الایراد المذکور بقوله والایرد علیه الخ فان ذلک
الایراد متوجه علی هذا الجواب ایضا لما ثالث بشرح فی الجواب باختیار الشق الثانی من الشق
الثانی لما عرفت من احتماله ایضا ولاجل هذا الاحتمال والقصور اورد علیه السؤال المراد
بقوله فان قیل لا شبهة الخ اشار الی جوابه باختیار الشق الثانی فی دلیله بقوله لا یقال
علی تقدیر حمله علی المنع لا فائدة فی التعرض بکون غیر الواجب زمانیا بخلاف الحمل علی المعارضة
کما عرفت لانا نقول فائدته ان غیر الواجب علی تقدیر اختیار الشق الثانی ای علی تقدیر ان
لا یکون جمیع ما لا بد منه فی وجوده الازلی لا یکون ازلیا بل زمانیا حادثا فیه ولا یسلم انه یلزم
وجود الممکن بلا علة او یلزم التسلسل لجواز ان یکون تعلق الازلی او اللابزالی طارئا فی وجوده
فی وقته نعم لو ان الازل فوق الزمان ومعنی کون الشیء ازلیا ای بمعنی انه کذلک علی تقدیر
ان لا یکون جمیع ما لا بد منه فی وجوده الازلی حاصلا فیه لا مطلقا فانه یرفع ما قدمنا مما فیه هکذا
ینبغی ان یفهم هذا المقام قوله فالواجب تعالی ما طار متعالیا الخ فیه عرفت ان المراد من التعالی
والتنزه عدم تغیره فیه لا ذاتا بان یحدث ذاته فیه او صفة بان یحدث صفة من صفاته الحقیقیة
فیه ولا یلزم منه عدم مقارنته للزمان الحادث ولا عدم کون تعلق الارادة او لیکون زمانیا
عند القائلین بحدوث التعلق فلا یرد صحة قولنا انه تعالی موجود عالم فی طرز زمانیا وعلی ان
حرف الجر یتعلق بمطلق الصدور لا بالصدور الحادث فقط ولا صحة قولنا انه تعالی حدث الطوفان
فی وقته لا قبله عند القائلین بحدوث التعلق قوله فلا شیء غیره فیه عرفت ان معنی التعرض
بواسطة اللام المخصوص بقرینة المذکور والمراد بالشیء الموجود عند المتکلمین فلا یرد الاعدام
الازلیة بالقهر ما هو المصطلح عند الاشعرة لا اللغوی فلا یرد صفات الواجب التی هی لیست عین
الذات ولا غیره قوله والزمان من جملة الممکنات الخ اشارة الی سؤال بابطال السؤال المذکور
بشیء من قوله لا یوصف بکونه فی الزمان وهو ان الزمان الذی من جملة الممکنات لا یوصف
ایضا بکونه فی الزمان والا لکان للزمان زمان وننقل الکلام الیه حتی یلزم تسلسل الازمنة
التی بعضها ظرف للبعض الاخر واذا کان انصاف الزمان بکونه فی الزمان محالا مستلزما
للتسلسل فلا یجوز ان یتعلق الارادة بوجوده الحادث فی وقته المستلزم لذلک المحال فان

فان الارادة انما تتعلق بالممكن لا بالمحال وقوله وقد تتعلق الارادة الازلية الخ جوابه عنه
بان ذكرنا من قبل مخصوص بحدوث الزمانيات واما حدوث نفس الزمان فيجوز ان يكون
بتعلق الارادة به بوصف التناهي لا بوصف كونه في الزمان هذا اذا حمل الجواب على المنع
لما ذكرنا واما لو حمل على المعارضة فالسؤال معارضة على المعارضة باثبات ازلية الزمان
بان يقال الزمان الذي من جملة الممكنات لا يجوز ان يتعلق الارادة بوجوده في وقته
وكل حادث يجوز ان يتعلق الارادة بوجوده في وقته ينتج من الشكل الثاني ان الزمان
ليس بحادث بوقوع والجواب المذكور حينئذ يمنع الكبرى مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة بعض
الحوادث مخصصا له بوصف التناهي لا بوقته وعلى التقريرين فهذا الجواب من القائل انما يصح اذا
كان تناهي الزمان ممكنا يتعلق به الارادة الازلية واما اذا كان ممتنعا بان الزمان قديم مستندا
الى الفاعل الموجب القديم ولو بواسطة الجسم المتحرك كما هو مذهب الحكماء فلا ولذا بادر المحصل
الى اثبات ان الزمان قديم لا يقبل التناهي لانه متى فرض متناهيا يوجد الزمان قبله فلا يكون
متناهيا فوجود التناهي يستلزم عدمه فلا يكون ممكنا يتعلق به الارادة وانما قلنا انه متى
فرض متناهيا يوجد الزمان الخ لانه متى فرض متناهيا كان الواجب تعالى متقدما عليه بالزمان
ومتى كان كذلك يلزم ان يوجد قبل زمان فانجاب عنه بقوله وليس الواجب تعالى الخ واعلم ان
ان الزمان ان كان عبارة عن نفس التجدد المعلوم كما هو ظاهر كلام الاكثرين فكون
الزمان من جملة الممكنات ظاهر لكنه غير مقبول عند المحققين وان كان عبارة عن الامتداد الموهوم المنتزع من التجدد هو التحقيق في مذهب المتكلمين فكون الزمان من جملة
الممكنات محل نظر بل هو موهوم محض معدوم في الخارج الا ان يحمل على معنى كونه منشأ الانتزاع
من جملتها لكن على هذا الاوجه لقوله وقد تتعلق الارادة الازلية بوجوده المتناهي والحق
في الجواب ان الزمان وان كان موهوما منتزعا وغير موجود في الخارج لكنه موجود في نفس الامر والمراد
من الممكنات هنا اعم من الموجودات الخارجية ومن الموجودات في نفس الامر ويدل عليه ما بينه بوجود
العالم بشهادة ان العالم الذي حكمنا بحدوثه مركب من الجواهر والاعراض وقد انكر المتكلمون
وجود كثير من الاعراض النسبية والزمان الموجود في نفس الامر ما كان منتزعا من التجدد المتغير

كان وجوده

كان وجوده في نفس الامر تابعا لوجود العالم في الخارج كسائر الاعراض النسبية فلذا حكموا
بكون الزمان موجودا عند وجود العالم لا قبله مع اتفاقهم على انه موهوم معدوم في الخارج
قوله فان قيل لا نسلم الخ ابطال لسند هذا القائل من جواز ان يكون تعلق الارادة بوجوده
الحادث كافيا في وجوده واختصاصه بوقته وانما نعترض بذات الارادة مع ان القائل صرح
بتعلقها بنا وعلى جواز ان يحمل كلام هذا القائل على جعل ذات الارادة من جملة ما حصل
في الازل وتعلقها حادثا كما هو احد الاجوبة المشهورة ههنا كما نقله صاحب الشرح فقد
حيث قال واجيب عنه بوجوه احدها وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد الاكثر وهو
انا لا نسلم ان جميع ما لا بد منه في ايجاد الباري تعالى للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الا
لا يجاد حاصلا فيه قولهم اذا كان جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل لم يتوقف
الى شيء على شرط حادث لزم من عدم حصول الاثر فيه الرجحان من غير مرجح ممنوع وانما يلزم
ذلك اذا لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها التخصيص والترجيح بمعنى ان
الفاعل من غير احتياج الى مخصص ومرجح من خارج واما اذا كان من جملة ما لا بد منه
الارادة فاللازم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح من خارج والمحالية ممنوعة
واعترض عليه بانه لا شك ان نفس الارادة غير كافية في حصول المراد الى آخر ما ذكره الشارح
قوله وعلى الثاني ينتقل الكلام الى سبب هذا التعلق الحادث سواء كان ذلك السبب تعلق
ارادة بذلك التعلق او شيء آخر وحينئذ نقول اما اولا فلانه لا سبب لحدوث هذا التعلق
لان هذا التعلق صادر من الفاعل المختار الذي بالنسبة الى ذاته يساوي تعلق ارادته
بوجود العالم وتعلقها بعدمه فعند حدوث التعلق الاول بلا سبب يرجح على التعلق الثاني
فغاية ما يلزم هنا كترجيح الفاعل المختار احد المتساويين على الآخر ولا محذور فيه نعم لو
كان الفاعل موجبا كما زعمه الحكماء لاحتاج كل تعلق حادث الى سبب لكن انجاب الفاعل
باطل عند المتكلمين ولا مثل هذا الفرع يبطلونه ولا نسلم ان كل حادث مسبوق بتعلق
الارادة فان المسبوقية فيما عدا تعلق الارادة الازلي ان اراد انه يتعلق بالشيء من غير
ان يتعلق بذلك التعلق وما ذكره الشارح المحقق في بحث الممكن من اطلاق ان الترجيح

من غير مرجح يستلزم الرجحان من غير مرجح حيث قال ان المختار وان رجح احد مقدوريه
بالارادة لكن اذا كان الارادة لاحدهما متساوية الى الارادة للاخرى بالنظر الى ذاته
توجه ان يقال انه اتفق باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة
الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان استند الى شيء فقد ترجح احد
المتساويين على الاخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن تعلقها بسبب الارادة
قلنا فحينئذ يلزم التسلسل في التعلقات انتهى فمدفوع بان توجه السؤال المذكور في حدوث
التعلق بجانب معين انما يلزم بعد تسليم وجود السبب وهو اول البحث فحينئذ لو اورد
علينا اما ان يحدث التعلق بسبب فيلزم التسلسل او بلا سبب فيلزم الرجحان قلنا نختار
انه بلا سبب ولا نسلم لزوم الرجحان وانما يلزم ذلك لو لم يكن الفاعل مختارا في تعلق
ارادته بجانب معين فغاية اللازم هو الترجيح لا الرجحان وكيف يسلم المتكلمون ان احداث
الواجب شيئا يحتاج الى السبب مع قولهم ان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء وبوجودها
بلا شرط لشيء اخر واما ثانيا فلو سلمنا ان حدوث هذا التعلق يحتاج الى سبب فلا نسلم لزوم التسلسل
حينئذ لجواز ان يكون للارادة تعلقين ازلي وحادث بسبب ان الازلي فيكون الازلي مرجحا
للتعلق الحادث في وقت صدور الممكن وينقطع التسلسل ولا نقول ان التعلق الازلي يتم تعلقه
التعلق الحادث حتى يلزم ازلية ذلك التعلق الحادث بل نقول انما احدث الفاعل ذلك
التعلق في ذلك الوقت لان الارادة تعلقت في الازل بوجود الممكن في ذلك الوقت فلا
يحدث هذا التعلق الا في ذلك الوقت قوله فقد اجيب عنه تارة اي عن تارة
باختيار ان التعلق قديم ومنع لزوم التسلسل مستندا بان التعلق امر عدمي مستغن عن
المخصص وعن السببية التسلسل اللازم وحينئذ في طلاعه اشارة الى ان ما المتعلق من
الجواب للرضي مما ذكره المتكلمون فانه قريب من جواب المحقق الطوسي حيث قال المختار ان يجمع
ما لا يحتاج للباري تعالى في ايجاده العالم حاصل في الازل من غير ان يتوقف الايجاد على
امر حادث قوله فحينئذ لو لم يكن العالم ازليا لزم الرجحان بلا مرجح لانه لا وقت ترجح
بل الزمان هناك وهي مخصص لا وجود له الا مع الاول العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية

الايجود

الا بمجرد التوهم فالحال ان خارج العالم فكما انه لا يقال لم كان العالم في ساعة الذي وقع فيه كذلك
لا يقال لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه انتهى ويتوجه عليه ما قدمنا من ان الايجاد
الذي هو اثر اللازم للعلة التامة اذا تاخر زمانا فقد انفكت عن العلة التامة فلا
يتحقق العلة التامة في الازل وفيه ايضا اشارة الى التعريض بالمجيب بان الواجب عليه ان يجيب
بما قدمنا لا بهذا الجواب الفاسد قوله فلا يحتاج الى مخصص هذا استدلال منع القائل بانا
لا نسلم لزوم التسلسل حينئذ كيف والتعلق المذكور لا يحتاج الى سبب اخر وقوله ان التعلق
امر عدمي مستغن عن السببية ان اريد ابطال ذلك السند وحكم بان بطلانه بديهي لا يحتاج الى دليل
ويتجه على المانع ان عدم احتياج التعلق الى السبب اخر ليس لكونه امرا عدميا بل لكونه صادرا من
الفاعل المختار ويتجه على الشارح ان احتياج طرفيه الى السبب انما يتم اذا كان حدوث ذلك التعلق
فاعلا موجبا ودعوى البداهة غير مسموعة كيف وتعلق الارادة بوجود ممكن معين في وقت
معين ان احتاج الى مرجح فيحتاج اليه في التعلق الازلي ويلزم التسلسل فيه وحينئذ يبطل
جواب الاول المختار عنده وان لم يحتج اليه فلا يحتاج اليه التعلق الحادث والفرق بين التعلقين تحكم
ظاهر قوله لانه اراد طرف السند خبر يكون وقوله والارادة ارادة عطف على اسمه وقوله لانه اراد
الارادة اي عطف على خبره وقوله من جانب البداء الاولى فيه من جانب الازل الاولى اشارة الى
منشأ توهم الانحصار بين الحاصرين قوله وحينئذ يكون الحال كما يقول الفلاسفة اي اذ يجب
حصول الارادة المرادة لتنزل الارادة حصولها لاستحالة تحصيل الحاصل فيتعلق قبل التعلق
وفيه انه يجوز ان يتعلق الارادة قبل حصول التعلق بحصوله وبعد حصوله بقاء فالوجه
ان مراده ويجوز ان يكون تلك التعلقات متعاقبة كما اشار اليه بعض المحققين في هذا
الجواب وحينئذ يكون الحال كما يقول الفلاسفة من جواز تعاقب الاستعدادات الغير
المتناهية على الهيولى العنصرية ثم ان هذا الكلام من المجيب صريح في ان جوابه الزامي
لا تحقيقي فلا يرد عليه ابطاله بان برهان التطبيق كما يرد على الشارح فيما سبق
وفيما بعد قوله مع قطع النظر عن جريان برهان اي يعني من هذا التسلسل وان كان
تسلسلا في الامور الاعتبارية لكن اعتبارها موجودة في نفس الامر من غير فرض فارض

وكل من احادها تمتاز عن الاخرى في الواقع والبرهان المذكور يجري في كل سلسلة متميزة
الاحاد داخلة تحت الوجود النفس الامري وان لم يكن من اعيان الموجودات وقولهم لجواز
التسلسل في الامور الاعتبارية ليس في مثل تلك السلسلة بل في السلسلة التي احادها
تحدث بالانتزاع كالملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار اذ قد اورد على الملازمة بانه
لا ملازمة بين الشيئين اصلا لان تلك الملازمة ان كانت لازمة للملزوم كان بينها وبين
الملزوم ملازمة اخرى وننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل واذا لم تكن لازمة جاز انفكاكها
عن الملزوم وحينئذ يجوز ان ينفك اللازم عن الملزوم فيلزم ان لا يكون الملزوم ملزوما
واللازم لازما واجيب باختيار الاول ومنع استحالة التسلسل اللازم بناء على التسلسل
في الامور الاعتبارية اي الحاصلة بالاعتبار والانتزاع فان كل ملازمة منها انما تحدث في الذهن
بتوجه الذهن الى ابي نسبين فمتى ينقطع التوجه ينقطع احاد السلسلة فالتسلسل اللازم فيها بمعنى
لا يقف عند حد وهو جائز عند العقل لا بمعنى اي جملة اخذت من احادها الموجودة في نفس الامر
كان الباقي ازيد من المأخوذ وهو اللازم ههنا كيف وقد يوقف وجود العالم على انقضاء تلك
وذلك محال بجريان البرهان ونحن نقول هذا الجواب باطل لاستلزامه للتقييدين ايضا اذ على تقدير
تعاقب التعلق يكون كل تعلق حادثا زمانيا فعلى تقدير حدوث غير الواجب يلزم قدم البعض
الذي هو الزمان الا ان يقال غاية اللازم قدم نوع الزمان المستلزم لقدم شخص الارادة القديمة
وتحدد فيه اذا كان هذا الجواب جوابا الزاميا للحكماء ويجوز الشارع فيما سبق وياتي منه فيما
بعد من جواز حدوث العالم بحدوثات سابقة غير متناهية لكن المجيب ههنا ان يمنع الجواب في
مقام الجواب التحقيقي بالطابق لمذهب المتكلمين القائلين بالاشياء من الشيء والعالم والواقعة و
الجنس يقدم فلا مطابقة قوله بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب فلا يكون طرق السلسلة
اذ الطرق لا يقع في الوسط فقط وبجريان هذا الدليل في المراتب اخذه في التفريع فقط بجميع الاصناف
قوله وهو ظاهر اي قطعي البطلان فيكون ابطالا لمقدمة بعينه غير موقوفة من مقدمات دليل
ابطال السند وهو غصب غير موجه اما ان يحمل على مذهب من يجوز الغصب او يحمل على الثبات
صحة السند ليكون معارضة لمن يدعي بطلانه او على النقض الاجمالي لدليله بانه لو صح جميع مقدماته

لصح

لصح الحكم بدوام الانحصار وذلك باطل قوله يتفرع عليه الاناملي هو العادة عند نعداد الامور المعدة
لا تنفصل قوله والوجه الثالث من الايراد على دليلهم النقض الاجمالي بالجزء الاخير في قدم الحادث اليومي
مع تخلف حكم المدعى عنه وهو القدم بان يقال هذا الحادث اليومي قديم اذ لو كان حادثا فاما ان
يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الاتي حاصلا في الازل فيلزم قدمه مع حدوثه او لا يكون ويكون
حادثا بدون حدوث شيء اخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته او يكون حادثا بسبب حدوث
شيء اخر فيلزم التسلسل واللوازم باسرها باطلة فتعين انه ليس بحادث بل قديم بالفعل مع
انه ليس بقديم فلو صح هذا الدليل لكان جميع الحوادث قديمة وذلك ظاهر البطلان
وهذا الاجراء مبني على تقرير الثاني من التقريرين المذكورين قدمنا هما في تقرير اصل
دليلهم وهو الملائم لقول المجيب بان التسلسل اللازم من حدوث العالم بالكره الخ كما لا يخفى
قوله واجيب الخ تحقيق الجواب عن النقض المذكور بمنع الجريان بان يقال اختار الشق الثالث
ولم يلزم التسلسل لكن نمنع استحالة التسلسل اللازم كيف وهو تسلسل لازم من حدوث
بعض العالم لا من حدوث العالم بالكره ويجوز الاول دون الثاني اذ لما كان بعض العالم قديما
جاز ان يوجد هناك سلسلة الحوادث الغير المتناهية التي ظهرت سلسلة الحوادث الغير
المتناهية بخلاف ما اذا لم يكن شيء من العالم قديما فان التسلسل اللازم في حدوث العالم
بالكره تسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال عند العقل والتسلسل اللازم
من حدوث بعض العالم تسلسل في الامور المترتبة المتعاقبة وهو ليس بمحال عند الحكماء ويجوز
ان يقع هذا التسلسل عندهم بواسطة الحركة التي هي ذات جهتين كما يشير اليه وانما نوقض
بالفرق بين التسلسلين لئلا يعود الخصم عليه بان يقول لما جاز التسلسل عندهم فلم حكموا
ببطلانه في اصل دليلهم الجريان ههنا مستلزم لمنع دليلهم فنقول بان التسلسل في دليل
الجريان قابل للمنع دون التسلسل في اصل دليلهم قوله فهي ذات جهتين الخ يعني
لا يمكن ان يكون القديم في ذاته علة للحادث ولا لازم ان يكون الحادث قديما والقديم
حادثا بل لا بد من امر متوسط بينهما ولا بد ان يكون ذلك الامر ذات جهتين جهة
يصدق عن القديم وبجهة اخرى يكون سببا لصدور الحادث عن القديم وما ذلك

الحركة هي التي هي كيفية قائمة في الفلك ازلا وابدا او لوجوبه بوجود او فاعل الفلك وبالنسبة الى
الارض والافلاك الاخر فهي من حيث دوامها صادرة عن القديم من غير توقف على شيء من الحوادث
ومن حيث ايجابها بوجود او فاعل الفلك يكون واسطة في صدور الحوادث عن القديم وهذا
كما ترى مبني على زعم الفلاسفة من كون الفاعل موجبا في افعاله قوله وانت مما سبق تعرف
وانما اعاده هاهنا لكون الجواب السابق عن النقض مبنيا على مذهب الحكماء في جواز التسلسل
في الامور المتعاقبة فاشار الى انه بعد هذا الجواب عندهم فيجوز ان يكون حدوث
العالم بامره بهذا الطريق الجائز وللتنبيه على ان تجويز القدم بحسب هذا الطريق ليس
مجرد احتمال لا يلتفت اليه اصلا بل هو مذهب بعض المتاخرين في مجموع العالم ومذهب
ابن تيمية في العرش قوله من اجزاء العالم الاولى من افراد العالم لانه اوضح ان العالم الذي
هو في محل النزاع هو المجموع المركب من الافلاك والعناصر ويطابق قوله بان يكون فرد
من افراد العالم قوله وقال الامام حجة الاسلام الخ حاصل رد الامام الغزالي ابطال كنوع
القائل بجواز ان يقع التسلسل في الامور المتعاقبة بواسطة الحركة ذات الجهتين في منع الجريان
بان يقال لا يجوز الحركة واسطة بين القديم الموجب في افعاله وبين الحوادث المعينة اذ
لو طلبت واسطة بينهما فاما ان تكون تلك الواسطة ذات الحركة الدائمة ازلا وابدا مع
قطع النظر عن وجودها وهي الحركة بمعنى التوسط وقد قالوا انها متفقة واحدة بالشخص
دائمة في الفلك ازلا وابدا واما ان يكون الحركة باعتبار وجودها مثل الدورات المتعاقبة بان
تكون الحركة باعتبار كل دورة حادثة معينة واسطة بين القديم والحادث المعين من الى
الحوادث والثاني باطل لانا ننقل الكلام بسبب تلك الدورة الحادثة هكذا فيلزم التسلسل
باعتبار كل دورة وكذا الاول باطل لان تلك الحركة قديمة بالشخص عندهم فلو طلبت واسطة
بين القديم والحادث المعين الموجود في وقت دون وقت يلزم اما قدم الحادث او حدوث
القديم او كون تلك الحركة الواحدة بالشخص واسطة في صدور ذلك الحادث المعين في وقت
دون وقت والاول ان بان كل بالبداهة وكذا الثالث باطل لاستلزامه الرجحان من
غير مرجح وبيان ذلك ان كانت الحركة مع قطع النظر عن وجودها اما ان يكون كافية

في افاضة

في افاضة الوجود على ذلك الحادث او لا تكون وعلى الثاني لا تكون واسطة فيحتاج الى واسطة
اخرى وعلى الاول فاما ان يلزم قدم الحادث لحركة او حدوث الحركة لحادث او تخلف
المعلول عن العلة التامة في بعض الاوقات والكل باطل وما توجه ان يقال يجوز بان تكون
تلك الحركة مركبة من اجزاء متخالفة الحقيقة ويكون تلك الحركة باعتبار طرف جزء منها واسطة
في صدور حادث معين بان يكون مقتضى طبيعة ذلك الجزء المتوسط في ذلك الوقت الحادث
لا في الازل ولا في اوقات اخر الى بطلانه ايضا بان الفلك متصل بسيط عندهم فلا
يعرض الكيفية الحركة من اجزاء متخالفة بالنوع للقاعدة المقررة عندهم من ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد بل جميع اجزائه الفرضية الحالة في اجزاء الفلك تعد بمنزلة متماثلة
متحدة في الحقيقة النوعية فلا يكون بعض تلك الاجزاء واسطة في صدور حادث معين في
وقت دون وقت والبعض الاخر واسطة في صدور حادث اخر في وقت اخر غيرهما دون وقت
بل لا بد من التفاوت في التوسط في وقت واحد بل في التوسط في صدور معلول معين تلفا
للقاعدة السابقة وما امتنع اصلا لتوسط الحركة بينهما فقد بطل كنوع المذكور
وبهذا البيان ظهر امور الاول ان ليس مراد الامام من اجزاء الحركة الدائمة اجزائها في
امتداد المسافة اذ ليس لها في ذلك الامتداد اجزاء ولا اجزاء ثبت لعدم تبدل افراد
حالكونها فردا شخصيا دائما ازلا وابدا بل اجزائها بحسب اجزاء الجسم المتحرك كما اشار
اليه في حاشية التجريد حيث قال لا اجزاء لها في امتداد المسافة وان كان لها اجزاء بحسب
اجزاء المتحرك ومن غفل عنه اورد عليه بان الحركة بمعنى التوسط لا تقبل القسمة اصلا
ثم اجاب عنه بان معنى ثبوت الاجزاء ان لا يكون لها اجزاء متخالفة وهذا المعنى السلبي
لا يقتضي وجود الاجزاء الثاني ان معنى ثبوت الاجزاء ما هو المتعارف عندهم من التماثل
الذي هو الاتحاد في النوع ومن غفل عنه قال معناه عدم اختلافها بالسرعة والبطوء
والبطوء ولا يخفى ان السرعة والبطوء من اوصاف الحركة بمعنى القطع لا من اوصاف الحركة
بمعنى التوسط وان اراد ان معناه عدم اختلافها في اقتضائها السرعة والبطوء فغير
ان اجزائها عند المنطقة تقتضي السرعة وعند القطبين تقتضي البطوء كما قيل والجواب

عنه ان الاجزاء الثلاثة لا تختلف في الانفصال والرعة والبطوء في الوقوعين ليس لاختلاف
الاجزاء في الانفصال بل العوم فايدته الحل لما هو ازيد منه او انقص على تقدير تلك الحركة الواقعة
على قطعتين بعينهما حتى لو طان الامر بالعكس بان يكون طا من تلك الاجزاء في محل الاخرى كان
الرعة والبطوء في محلهما على تقدير تلك الحركة انتهت ان مراده بالاجزاء هو الاجزاء الواقعة فيه
طاجزاء الفلك لتصل الاجزاء المنفصلة بعضها عن بعض بالفعل الرابع ان اسناد الصدور
الى الحركة السرمدة من قبيل الاسناد الى السبب على تقدير كونها والعلة والمراد فكيف طابقت
والخلاف في صدور شيء عن القديم في بعض الاوقات دون بعض الخامس ان هذا الجواب من
الامام على تسليم اصولهم الفاسدة الزنا في الثبات والتقرير ولهذا اجيب عنه بان هذا
التسلسل جائز عندهم السادس انهم صرحوا بكون توسط الحركة باعتبار تجددها ومع
ذلك نقض الامام بذات الحركة توسيس لدائرة الابطال بابطال جميع اجزاء الحركة
الحركة والعلة بتمامها السابع فائدة التقييد بقوله من شأنه الاجزاء او بقوله ان ما ابطله
الامام اسناد اخص في الواقع لجواز اسناد سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير الحركة كاسنادها
الى تعلقات متعاقبة لارادة قديمة او تصورات متعاقبة لمجرد لكنهم لما لم يجوزوا اسنادها
الى غير الحركة كاسنادها مساويا بل لازما لسلسلة الحوادث الغير المتناهية
عندهم فيتعين ابطال الزامهم وبهذا يظهر ان هذا الاعتراض من الامام جواب الزامي
لا تحقيقي ولا يرد عليه انه عدل الى ابطال السند الاخص قوله فكيف صدور الاستفهام انكاري
لكيفية ونفي الكيفية كناية عن نفي الصدور المستلزم لوجود كيفية من كيفيات
المسرمدة والكيفية اللغوية التي يجاب بها عن السؤال بكيفية لا يجب ان تكون كيفية مصطلحة
بمعنى المقولة الكيفية بل ان تكون لغيرها تقول جواب من قال كيف وجدت زيدا وجدته فاعلا او
منفعلا او قائما الى غير ذلك فلا يجب ان نفس الحركة المسرمدة كيفية لا تتصف بكيفية اخرى
مع ان عدم الاتصاف محل نظر بناء على جواز العرض بالعرض عند الحكماء ولو سلم فيجوز
ان يكون كيفية الشيء ولو سلم البطلان فامتناع هذه العبارة كناية عن نفي الفعل المتأخر
وان لم يوجد الكيفية بكيفية هنا كما ان طويل النجاد كناية عن طول القامة وان لم يكن

نجاد

نجاد قوله فما السبب تجددها الى استفهام تحقيقي عن حيثية سبب التجدد والتجدد والحادث من
اجزاء الحركة بانه حركة ايضا او شيء اخر فالاول باطل لان حادث موجود من علة حادثة لا يتحقق له
ترجيح الممكن بنفسه الى احد طرفي الوجود والعدم وليس تلك العلة نفس ذلك التجدد لانه يعيد
الشيء بنفسه بل هي امر اخر لا محالة فان قالوا السبب غير الحركة يبطل قولهم بسلسلة الحوادث الا
الحركة التي هي ذات جهتين وان قالوا سبب الحركة الحادثة مع ذلك الجزء والتجدد فقد افتقر
الحركة الى حركة ونقل الكلام اليها فيلزم تسلسل الحركات الغير المتناهية المترتبة المجتمعة مع الجزء
المتجدد في الوجود بل على تقدير الشق الاول ايضا يلزم التسلسل المذكور في الاسباب هذا هو
ظاهر كلام الامام وتلخيص كلامه انهم جعلوا سلسلة الدورات الغير المتناهية مثلا معدات
والسبب السلسلة الحوادث المتعاقبة في العنصريات وغفلوا عن ان نفس تلك الدورات حوادث
متعاقبة تحتاج الى اسباب حادثة اخرى ايضا فيجب بلزم التسلسل باعتبار كل دورة بعينها
منها وانى لا يلزم لو لم يحتج تلك الدورات الحادثة الى اسباب اخر وليس كذلك لما عرفت
ويرد على الامام ان الحركة بمعنى التوسط في المسافة وان الجزء المتجدد للحركة بمعنى
القطع وهي امر موهوم عندهم لا موجود وكذا جزء المتجدد فلا يحتاج الى السبب وايضا الحركة
بمعنى القطع المتصلة في نفسها ليس لها اجزاء محققة بل فرضية كاجزاء المقدار المتصل القار
فلا يحتاج شيء من تلك الاجزاء الى سبب ويجاب عن الاول بان الحركة بمعنى القطع وان كانت
موهومة عندهم لكنها ليست من قبيل ما يختص به الوهم من عنوان نفس الامر بل لها
وجود في نفس الامر وان لم تكن موجودة في الخارج بناء على ان لها منشأ في الخارج هو السيال
في الوهم وهو الحركة بمعنى التوسط المتمادي في الفلك بالآن السيال وعلى موجود حادث ولو
في نفس الامر يحتاج الى سبب حادث في نفس الامر وعن الثاني ان الاجزاء الفرضية موجودة في
ضمن وجود السيال فلها نحو من الوجود المقابل للعدم كما حققه الشارح في بحث كمية والسيال ليس
بشيء اذ السؤال بوجوده فلان الحكماء لم يجعلوا نفس اجزاء الحركة بمعنى القطع معدات لسلسلة
الحوادث العنصرية بل لوازمها الموجودة في الخارج بل المركبة من الانفعالات الفلكية كالاجتماع
والمقابلة والتثليث والتسديس الواقعة بين السيارات وبينها وبين الثوابت حيث امر

اثبتوا لتلك الكواكب في هيئة الحالات تأثيرات مبنى لغوية في العنصريات على سبيل الانفعالات
والاستعدادات فمراد الامام ايضا اثبات التسلسل في الاسباب الفاعلية الانفعالات الماضية الموجودة في
الخارج المنفصلة بعضها عن بعض ولو سلم ان مراد الامام نفس الحركة فالحركة بمعنى القطع ليست بموجودة
في الخارج مع وجود الاجزاء لا مطلقا كيف وقد خرج اجزاؤه الى الفعل متعاقبة ويجيء من الشارح
انها موجودة متعاقبة بل تخرج من الوجود الخارجي واما الجواب عن الاول فلان الحركة الغير
الموجودة في الخارج لا تكون معتبرة مؤثرة في العالم العناصر والاسباب فربما تأثير الكواكب بل
سبب التأثير هو الانفعالات واما الجواب عن الثاني فلان الاجزاء الوهمية اذا لم تكن موجودة
في ضمن وجود الكل لا بوجود مستقل اخر لم تكن الاجزاء حادثة بل قديمة لان وجود الكل
قديم **قوله** واعترض عليه الخ جواب عن ابطال السند المذكور باختيار الشق الثاني من ترديد الامام
وتسليم لزوم التسلسل في الاسباب ومنع بطلانه لسند ابانه التسلسل اللازم هنا ايضا تسلسل في الامور
المتعاقبة لا في الامور المجتمعة ليكون محالا وانت خبير بان الامام سئل عن جنس السبب فوجب على المجيب
عن اعتراض الامام من طرفه ببيان جنس ذلك السبب بان يقول السبب اما موجود لاحق يتجدد او سابق
عليه بان يكون اما دوره سابقة مثلا علة معدة للسواد السبوقة فتعاقبه معا لزم هنا ايضا
هو التسلسل في الامور المتعاقبة لا في المجتمعة **قوله** قلت التجدد الخ جواب عن الاعتراض السابق
باثبات الممنوع الذي هو السبق له التسلسل اللازم بتحرير ان مراد الامام من التسلسل الذي لزمه
للامام هو التسلسل المستحيل عند الملل وهو تسلسل الامور الترتيبية المجتمعة في الوجود و
ذلك لازم بان يقال الذاتان مبدأ الحوادث هو الحركة من حيث تجددها الذي هو انقضاء
بعض الاجزاء وحدوث بعض الاخر يلزم عدم جزء من الحركة وطلي ذاتان عدم جزء من الحركة
يلزم التسلسل في الامور الترتيبية المجتمعة اما في حال عدم الجزء او في حال وجوده يتبع فذاتا
ذاتان المبدأ هو الحركة من حيث تجددها يلزم ذلك التسلسل المحال اما العقلي فظاهرة
اذ لو لم يتقدم شيء من اجزاء الحركة لم يكن مبدأ من حيث التجدد واما الكبرى فقد بينها بقوله
فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد بعده الخ لانه نقض بمعنى التجدد لانه في الاصل بمعنى الحدوث
والموجود بعد الحادث قولهم الفعل موضوع للتجدد فيجب لا نوجد في ظاهره بعدم الجزء

الحادث

الحادث مع انه يجوز التسلسل اما في حال عدمه او في حال وجوده بخلاف ما اذا كان بمعنى حدوث
شيء بعد عدم شيء اخر قبله فيقع تحرير المراد بالتجدد ايضا وههنا بحث شريف لا يخلو هذا الفهم
بدونه اقول ان ما ذكره ههنا لا تعلق له بمقدم العالم وحدوثه ولا يجوز التسلسل في الامور
المتعاقبة وعدم جوازه ولا يتوسل الحركة في صدور الحوادث عن القديم وعدم توسطها بل
هو على ظاهر تقرير جار في امتناع عدم جزء من الحركة بل في امتناع عدم ظاهر حادث بان يقال
مثلا لا يجوز ان يكون زيد معدوما بعد وجوده اذ لو عدم فلا بد لعدمه الحادث من علة
حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او طلاهما وعلى التقدير المحال مستلزم
للتسلسل في الامور الترتيبية المجتمعة في الوجود اما حال عدمه او حال وجوده فلو صح هذا الدليل
يلزم ابوته ظاهر حادث مع عدم بعضه بعد وجوده وهو محال والجواب ان مراد الشارح
ان ههنا تحرير مراد الامام في الزام الحكمي وبانه اذا لم يمكن صدور الحادث من القديم
الا بواسطة حادث اخر موجود يلزم ذلك التسلسل المستحيل وان لزم مع ذلك محال اخر
هو ابوته ظاهر حادث ولا فرق فيه للامام ولا لغيره من المتكلمين اذا لا يلزم شيء من المحالين
لهم بناء على ما قدموه من ان تعلق الارادة في الازل طاق في وجود الحوادث في اوقاتها
من غير لزوم تسلسل ولا ابوته شيء من الحوادث وتضاعف المحالات اللازمة للحكمي و
منوبه لمطلوبنا نعم يرد على الشارح من طرف الحكمي ايضا فوق تشبيه اليه ويرد عليه ايضا ان
الظاهر في نظرة الامام ان يقول اذا حدث جزء من الحركة لا بد لذلك الحادث من علة
حادثة وتلك العلة اما حركة حادثة مثلا او غير الحركة وعلى الثاني يبطل انحصار الواسطة
في الحركة مع انه يستلزم التسلسل المحال وعلى الاول ننقل الكلام الى تلك الحركة الحادثة فيلزم
التسلسل المحال في تلك الحركات المجامعة مع الحركة الاولى في الوجود الترتيبية على ما
اشرنا وبذلك يندفع الاعتراض السابق عن الامام ايضا لان كلام الامام في العلة الحادثة
الموجودة مع ذلك الجزء الحادث لا قيد كما في الجزء السابق المعدوم وان حمل مراد المعترض
على ان العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء في الاستعداد الحادث المادة الفلكية
لذلك الجزء من الحركة بمعنى القطع وذلك الاستعداد الحادث مستند الى ذات الحركة

الحركة بمعنى التوسط لكن لا مطلق بل بشرط اعداد العوالي بق الذي هو استعدادها بالجزء
السابق من الحركة بناء على ان الحركة بمعنى التوسط المقتضية لتجدد اوضاع المتحرك بالقوة
وتبدلها في كل آن يفرض فهي بنوعها تقتضي تعاقب تلك الاستعدادات على مادة الفلك وعلى
يمكن تعاقبها الا بزوال السابق وحدوث اللاحق فهي بنوعها لا بد لها من امر خارج تقتضي
حدوث كل استعداد لاحق بشرط زوال الاستعداد السابق وزوال كل استعداد سابق
بشرط وجود المشروط بزوال السابق فلا دور ولا تسلسل في الاسباب المجتمعة لانتهاء الاسباب
الى الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم بل بغاية اللازم لهم هو التسلسل في تلك الاستعدادات
الاستعدادات المتعاقبة المتواردة على مادة الفلك وهو جائز عندهم لا يندفع بما ذكره كما
سنعرف قوله فلا بد لعدمه اي لعدم الحادث من علة حادثة عند حدوثه ولو كان تلك العلة
الحادثة شرطا او ارتفاع مانع عن عدمه وهذا قطعي لا قدم من المتكلمين لكن
ينتهي الى الحدوث بمعنى الوجود والعدم ولا يكون تلك العلة ذات فلك الجزء المتقدم لا لانه لو
كان ذاته علة لعدمه لكان ممتنعا بالذات فلا يكون موجودا اصلا مع انه وجد من قبل كما
قيل لان الممتنع بالذات ما كان ذاته علة لمطلق العدم لا للعدم الخاص الذي هو العدم
بعد الوجود بل لان عليتها له بشرط وجودها المعقول لا من حيث هي هي وان الامكان ذاته هو
مقتضي للعدم مطلق فيكون ممتنعا بالذات ثم يجوز ان يكون الحركة بمعنى التوسط القديمة
بالشخص عندهم المقتضية لتجدد اجزاء الحركة بمعنى القطع علة موجبة لعدم كل جزء
بشرط وجوده ووجود كل جزء بشرط عدم سابقه وبيان ذلك انا اذا فرضنا نقطة على
منطقة الفلك في سطحه فتلك النقطة بمقتضى الحركة بمعنى التوسط هي في كل آن يفرض في
موضع آخر بحيث لا تستقر في موضع في اكثر من آن لامتناع تخلل السكنات بين اجزاء الحركة
عندهم وان ذهب اليه المتكلمون ونسبوا السرعة والبطء الى قلة السكنات وكثرتها فاذا
فرضنا خطين لا يتبين تحيطهما الفرجة يمر من دوائر الميول المتقاطعة في القطبين وفرضنا ان
تلك النقطة خرجت من احد الخطين وتوجهت نحو الآخر فمن واحد بينهما لا توجد الحركة بمعنى
القطع فيما بين الخطين بتمامها وانما يوجد بعض اجزائها الخارجة من القوة الى الفعل بالتدريج

بالتدريج ولا استحالة في وجود الكل بدون بعض اجزائه فلا يوجد الحركة فيما بينهما الا في آن وصول
القطب الى الخط الثاني ولما استقر في ذلك الحق في اكثر من آن واحد جاز ذلك الحد وشرعت
في اجزاء اخر من الحركة بمعنى القطع فانعدم الجزء الاول من الحركة فيما بين الحدين في كل آن يفرض عقيب
وصولها الى الحد الثاني ولا يمكن الشروع قبل وصولها الى الحد الثاني فظهر ان كل جزء مفروض فيما بين الحدين
من اجزاء الحركة بمعنى القطع فوجوده بتمامه آني لا زماني لاستقراره زمان وان كان خروج جميع اجزائه من
القوة الى الفعل بالتدريج يحصل شيئا فشيئا في الزمان وظهر ايضا ان المقتضي لعدم كل جزء من
اجزاء تلك الحركة بشرط وجود الآتي والمقتضي لوجوده التدريجي والآتي بشرط عدم سابقه انما هو
الحركة بمعنى التوسط وهو المراد صاحب التحصيل حيث قال ولولا ان في الاسباب ما يعدم لنفسه
لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لو انها وحقيقتها تفوت اذ ليس مراده ان ذات الحركة
بمعنى التوسط تقتضي عدمها الطاري لانها قديمة بالشخص عندهم مستندة بالايجاب الى علة
قديمة ولا ان ذات الحركة بمعنى القطع تقتضي عدمها لما عرفت بل مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط
تقتضي عدم الحركة بمعنى القطع المفروضة بين حدين معينين فحينئذ نقول لما لم يكن اقتضاء الحركة
بمعنى التوسط تلك الاجزاء المتعاقبة من الحركة القطعية الا بواسطة استعدادات متعاقبة لمادة الفلك
لازم ان كل حادث يسبق بمادة ومدة فلم يكن ان يختار واضح هنا ان عدم ذلك الجزء وعلته
حادثة هي مجموع الحركة بمعنى التوسط وعدم امر موجود هو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء
لتعاقب ذلك الاستعداد بمقتضى الحركة بمعنى التوسط فزال الجزء قوله فيكون ذلك العدم عدم
جزء من اجزاء علة لا يشعر ان الاستعداد لذلك الجزء من جملة علة وجود ذلك الجزء
فتنقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة حال وجود ممنوع وانما
يلزم ذلك لو انتهى السلسلة الى الحركة بمعنى التوسط القديمة عندهم بان تكون مقتضية لعدم
كل استعداد حادث بشرط وجوده ووجود كل استعداد بشرط عدم الاستعداد السابق فغاية
الامر لزوم تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية بحسب انقسام المسافة فيما بين الحدين لكن
تسلسل في الامور المتعاقبة ايضا مع انه لا تسلسل اللازم لهم في انقسام المقدار المتناهي
الى غير النهاية تسلسل بمعنى لا يتفق عندهم ولا محذور فيه عندهم ايضا بل عندنا فان قلت

نحن ننقل الكلام الى عدم ذلك الاستعداد الحادث لانهم قالوا ان استعدادات المادة امور موجودة
في الخارج متقدمة بالعقل والبعد فعدم عدم الحادث لا بد له من علة حادثة ونقل الكلام
اليها الى ان يلزم التسلسل المحال قلت نعم لا بد لعدم الحادث ايضا من علة حادثة لكن
تلك العلة الحادثة هي عدم انتقاء الحركة بمعنى التوسط لوجود الاستعداد المذكور بعد وصول
النطفة الى الحد الثاني ولا شك ان وجود الانتفاء ولذلك الاستعداد الموجود فيما بين الحدين
من جملة علة وجوده ولا نسلم لزوم التسلسل المحال اذ لو نقل الكلام الى الانتفاء الحادث
فيما بين الحدين بتقدم انتفاء ذلك الانتفاء وهكذا الى ما لا مرية فغاية الامر يلزم التسلسل
في الانتفاءات المتجددة المترتبة لكنه تسلسل في الامور الانتزاعية كما علازمات وهي تسلسل بمعنى
لا يفتقر عنوحه ايضا ولا الشيء له فيه ايضا فتدبر وتلك العلة اما امر موجود اي تلك العلة الحادثة
مع عدم الحادث واما العدم وهو امر موجود واما مركب من هذين
القسمين بان يكون بعض اجزائه امرا موجودا والبعض الاخر عدم امر موجود وليس المراد من
الشق الثاني انه ان بعض افرادها امر موجود وبعض الاخر عدم امر موجود واما الكلام هنا بالنسبة الى
مرتبة واحدة لا بالنسبة الى مراتب السلسلة واحدة بشهادة قوله نقل الكلام الى علة ذلك
الامر فلا يرد ما قيل ان موضع الشق الثالث بعد نقل الكلام الى علة كل من امر موجود وعدم
امر موجود ثم المراد من كل شق هو الجنس الصادق على مرتبة واحدة والجميع انما يتسلسلة واحدة فا
لمقصود من كل جنس كان يكون العلة في مرتبة واحدة موجودا ان فصاعدا او عدمي مو
موجودين او مركبين فتدبر في هذا الشق واما الاول فظاهر باختلاف القسمين او الاقسام في
مراتب السلسلة واحدة من السلسلة جانبي الوجود والعدم فستعرف انه اجرها في الحدوث المراد من
الامر الموجود ما هو الموجود في نفس الامر الموجود الخارج فقط لجريان برهان التطبيق والتضايق
في السنخ ذه السلسلة ما دخل تحت الوجود في نفس الامر فلا يرد على الحصر انه يجوز ان يكون تلك
العلة الحادثة امرا موجودا في نفس الامر لا موجودا في الخارج ولا عدم امر موجود فيرد الامر كيا
فتامل لا يقال فعلى هذا يدخل عدم امر موجود في الشق الاول لان ذلك العدم موجود في نفس
الامر لانا نقول الظاهر من الامر الموجود الامر الوجودي الذي ليس عدم امر وجودي ولو

ولو سلم

ولو سلم فليختص به بقرينة المقابلة اذ المراد في المتن له ما عدا الخاص ثم نقول الظاهر من عليته
الامر الموجود لعدم شيء موجود اقسام الاول ان يكون ذلك الامر الموجود جزءا لامر موجود
يعتبر في جملة علة التامة فيتعدم علة التامة اولا فيتعدم المعلول الموجود الثاني ان لا يكون جزءا
موجود من علة لكن يكون مانعا عن تاثير علة للشروط بعدم المانع فحينئذ يكون مزيلا للامر العدمي
المعتبر في جملة علة التامة وعدم المانع فيتعدم العلة التامة اولا ايضا فيتعدم المعلول ثانيا
الثالث ان يكون مؤثرا في نفس المعلول الموجود اولا ويكون مزيلا الوجوده اولا
فيتاثر من العلة التامة ثانيا فيتعدم كما اذا ظهر مانع في شيء اخر كالانفتاح فعدم الحركة عارض
للمفتاح اولا ثانيا وان كان متقدما بالذات بالطبع في العلة فان عدم حركة المفتاح علة لعدم
حركة الباب فكان عدم المعلول هنا علة لعدم العلة بخلاف القسمين الاولين فان عدم العلة فيهما كان
علة لعدم المعلول وقولهم عدم العلة علة العدم لا ينعكس الى قولنا علة العدم عدم العلة والا و
كيف ينعكس اليه ولو كان عدم كل معلول بعدم شيء من اجزاء علته التامة لم ينعكس عدم شيء اصلا اذ نقول
ذلك الجزء المعدوم لا يتعدم بذاته بل بانعدام شيء من اجزاء علته التامة ونقل الكلام الى ذلك الجزء
المعدوم وهكذا فلو انعدم موجود لزم انعدام الاجزاء الغير المتناهية فلا بد من الانتهاء الى ما يطرا
عليه العدم بالذات ويكون عدمه علة لعدم علة التامة ايضا اذا تقرر هذا فنقول بناء على هذا
الظاهر نعرض الشارح هنا الشق الاول والاستيفاء وجميع الاحتمالات العقلية في مقام الالزام
لكن ذلك الظاهر خلاف التحقيق لان ما فرض مؤثرا في نفس المعلول او لا يكون مزيلا الوجوده التحقيق
بان يجعله غير متحقق وقد مر ما له ولنا في الواجبات ضرورة بشرط المحمول وان كان المنع
عن وجوده في الزمان الثاني لزمان وجوده المتحقق وذلك الوجود الممنوع بالتحقق بعد و
تحققه مستمر ولا بارتفاع المانع لهذا المزيل انما ازال جزءا ارتفاع المانع من اجزاء علته التامة ايضا
فعدم المعلول مستند الى عدم جزء من اجزاء علته وجوده في التحقيق سواء كان ذلك الجزء عدم
ارتفاع المانع او غيره لا الامر موجود وان نقل الكلام الى ارتفاع المانع نقول هو ايضا انما عدم
في الزمان الثاني لانتفاء جزء من اجزاء علته التامة وذلك الجزء المنتفي هو ارتفاع المانع
عن استمرار ذلك الارتفاع وتحققه في الزمان الثاني وهكذا الى ما لا مرية فالتسلسل اللازم

هنا هو تسلسل الامور الاعتبارية التي هي اعدام الاعدام والاسنى لا فيه مع ان ما يجب استناده الى العدم
عندهم هو عدم الوجود لا عدم العدم بل هو كثير اما استناده الى الوجود فالحق ان ذلك القول
بتكثر الاعتبار في هذه المادة ولنا فالواقع الوجود لا استناده الى العدم قوله وعلى الاول ننقل
الكلام الى علة ذلك الوجود الحادث فنقول لا يد لفيض ذا الوجود عليه من جانب البدو الى
الفيض من الموجب على رايكم من علة حادثة هي اما امر موجود ايضا او عدم امر موجود طار تفاح
الامر الموجود الذي يمتنع وجوده او مركب منهما فان كان امرا موجودا انتقل الكلام اليه مرة
بعد اخرى حتى يلزم التسلسل في الموجودات المجتمعة المترتبة يعني ان كانت العلة الحادثة
في جميع المراتب امرا موجودا في جميع المراتب الغير المتناهية يلزم التسلسل في الموجودات المجتمعة في الوجود
في زمان واحد هو زمان وجود العلة الموجودة وزمان عدم الجزء المترتبة بالذات لكون
بعضها علة للبعض الاخر وكذا الكلام في قوله وعلى الثاني الخ اذا المراد انه ان كانت العلة الى
الحادثة عدم امر موجود ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى فان كانت عدم امر موجود في
جميع المراتب يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة التي هذه الاعدام اعدام لها بخلاف
قوله وعلى الثالث الخ اذ لو كان المراد فيه لزوم التسلسل على تقدير كونها مركبة من القسمين
في جميع المراتب الغير المتناهية لم يوجد وجه لتعميم الاتي بقوله لا يوان يكون احد القسمين
او كلاهما غير متناهية ضرورة ان كلا القسمين على هذا يكونان غير متناهية فيتعين
ذلك التعميم بحمل مراده هناك على انه على تقدير ان يكون العلة مركبة من القسمين في
الجملة سواء في جميع المراتب او في بعضها ننقل الكلام اليها مرة بعد اخرى فيجب لا يوان يكون
احد القسمين اللذين هما الامور الموجودة وذلك الاعدام او كلاهما غير متناهية اذ على
على تقدير ان يكون علة عدم الجزء من المركب من القسمين فاما ان يكون مركبة في جميع المراتب الغير
المتناهية فيلزم عدم تناهي كلا القسمين او في بعض المراتب ويكون العلة في البعض الاخر هو
الامر الموجود فقط فيلزم عدم تناهي قسم الموجودات او يكون العلة في البعض الاخر هو عدم
الامر الموجود فقط فيلزم عدم تناهي قسم الاعدام وفي هذين الاحتمالين يجتمع الحوادث

مع

مع احد الاولين في سلسلة واحدة او يكون العلة في البعض الاخر طرفا من القسمين الاولين با
لانفراد لا بالتركيب بان يوجد احدهما في مرتبة والاخر في مرتبة اخرى فيجتمع
فلا يكون المراتب متناهية فاما ان يكون احدهما غير متناهية فيلزم عدم تناهي
احدهما واما ان يكون طرفا منها غير متناهية فيلزم عدم تناهي جميعها ايضا في هذا الاحتمال يجتمع الاقسام
الثلثة في سلسلة واحدة ففي هذا التعميم دليل على ان المفصلة المذكورة وان كانت حقيقية بالنسبة
الى طرفيه من مراتب سلسلة واحدة لكنها بالنسبة الى جميع مراتب سلسلة واحدة مانعة
من الخلو فيندرج فيها اجتماع القسمين الاولين في سلسلة واحدة بان يوجد طرفا بالانفراد
لا بالتركيب فقد اندرج في الحكم المذكور اجتماع طرفي قسمين او الاقسام الثلثة في سلسلة واحدة
وعلم حال جميع الاجتماع اذ قد علم انه متى كانت العلة امرا موجودا يجتمع ذلك الموجود مع
جانب العدم ومتى كانت عدم امر موجود يجتمع ذلك الموجود مع جانب الوجود ومتى كانت
مركبة يجتمع الموجودات مع الجانبين وبذلك يظهر لزوم التسلسل في الموجودات المجتمعة في
الوجود ولو كان اما في احد الجانبين او طليهما وانما خص حكم الشقين الاولين بما في جميع المراتب
دون حكم الشق الثالث اذ لو عمهما ما في بعض المراتب لم يتوقف العلم بلزوم التسلسل في الشق الاول
على العلم بلزومه في الشقين الاخرين وكذا الكلام في الشق الثاني ولما كان الشق الثاني مركبا من
الاولين فيجب العلم بلزوم التسلسل فيهما باعتبار جميع المراتب لدفع عن الحذور وجاز التعميم
فما قيل كان الواجب عليه ان يؤديه بعبارة اخرى اوضح مما ذكره موقوف بان الوجوب موقوف
على احد من القاسمين لو قال ولذلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او مركبة منهما
وعلى كل تقدير ننقل الكلام الى علة العلة مرة بعد اخرى فان كانت العلة في جميع المراتب امرا
موجودا فيتسلسل الموجودات في الجانبين وان اختلط بعض هذه الاقسام ببعض في مراتب
سلسلة واحدة فيتساوى من احد الاقسام الثلثة فلا يوان يكون احد هذه الاقسام اولا
متناهيا او كل واحد من الثلثة غير متناهية فيلزم تسلسل الموجودات اما في احد الجانبين او
طليهما بيان اوضح واول قوله فيلزم التسلسل الى على تقدير ان يكون العلة عدم امر موجود
في جميع المراتب الغير المتناهية بان يكون علة عدم الجزء عدم امر موجود وعلة هذا العدم عدم

قوله نعم لو قال الخ فيه اشارة الى ان ارح بدعى اولوية
ما ذكره من عداه كما بدعى صحة فاسئل باولوية ما عداه
مقابل عداه بحسب فانوية النظرة ويكون ذلك
السئوال موجها فيما كان وجه الاولوية ثابتا واما السئوال
بوجوب العبارة الاخرى المستلزم لعدم صحة ما ذكره
مع ان ما ذكره خال عن مخالفة القواعد العربية
وعن الايجاز والحق وعن الحشو المفسد وغير ذلك
مما يوجب عدم صحته فهو دعوى من غير دليل
فيكون مكابرة غير مسموعة ولنا قال لو انه المسالة ان
تبين الطريق خارج عن قانون التوجيه نعم اذا كان
السئوال بالاشتى الى علم واحد من هذه الاشياء والمفسدة
كان توجيها فعلى والحق ان مراد الشارح وغيره افادة
المرام باي وجه كان مع الاوفى بحسب الكلام عن تلك المفاسد
ولا يدعى اولوية ما ذكره مما عداه من الطرق الممكنة فالسئوال
بالاولوية ورد على الحكم الغير الملتزم ايضا وان المراد من
بيان الطريق الاولى ليس المراد البيان تشبيه المتعلمين على ان
هناك طريقا اولى بمطلوب البحث بطريق اوضح كقولهم هنا كما هو
الخبرة فان الكمال اصل
من العلم لان مع تلك الطريق المتعلمون في الفقه و

امر موجود آخر وهكذا في كل امر ينتهي فوقها يلزم تسلسل الموجودات الغير المتناهية المجتمعة في الوجود
في جانب وجود الجزء بناء على ان كل امر موجود من هذه الموجودات التي اعدامها تسلسل
يكون علة لوجود ما تحته وعلة العلة فيكون جميع هذه الموجودات الغير المتناهية لازمة وعلة
الوجود الجزء فيكون مجموعة ولو في آن قوله الحاصل ان الجمع للاقوال المتشتتة مع زيادة قاعدة
بوجهين الاول تعيين الجانب الذي تسلسل فيه الموجودات من جانبي الوجود والعدم لان ما
سبق لا يكون على التخريج بهذه القاعدة الثاني دفع ما يرد على الحصر في الشقوق المذكورة بانه
يجوز ان يكون العلة الحادثة عدم عدم امر موجود باضافة عدمين الى امر موجود او عدم
عدم امر موجود باضافة ثلثة اعدام وهكذا ايوجد باضافة اربعة اعدام خمسة اعدام
وما فوقها الى غير النهاية وما لا يتناهى غير متناهية ليس شيء منها امرا موجودا ولا عدم امر موجود
ولا مركبا منهما وحاصل الدفع يتحرر بان المراد من الامر الموجود في الشق الاول والثالث و
من الامر الموجود الذي اضيف اليه العدم في الشق الثاني وفي الشق الثالث اعم مما يستلزمه
بناء على ان الغرض ههنا لزوم التسلسل في الموجودات الغير المتناهية المجتمعة وكذا ظ ما ظن
الاعدام المضافة فيه زوجا في الشق الاول انا انفرد وفي الشق الثالث اذا تركب مع القسم
الثاني ويدخل مثل عدم عدم المانع وكذا ظ ما ظن الاعدام المضافة فيه فردا في الشق
الثاني اذا انفرد وفي الشق الثالث اذا تركب مع القسم الاول فلا والظاهر اصلا وما قيل يجوز
ان يكون عدم الجزء من الحركة لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود
امر قبل في زمان الوجود مثل عدم امر اعتباري ظاهر الامكان فان السلب لا يستلزم الا الوجوب
او الامتناع اللذين كل منهما من المعقولات الثانية فمدفوع لانه قبل العدم الذي يكون
سببا لعدم الجزء من الحركة يكون جزءا من اجزاء علة وجوده بالضرورة لما قرره الشارح
وجزء علة الموجود الحادث لا يكون امرا اعتباريا لانه فالسوسيهم بفساده كون عدم المانع
مع كونه امرا اعتباريا جزءا من علة كل موجود خارجي بل بان يقال الكلام في العلة الحادثة
مع عدم الجزء فان ما يكون عدم ذلك الامر الاعتباري حادثا لعدم الامكان الخاص الثابت
للواجب والممتنع ازلا وابدا او كان حادثا في وقت آخر غير وقت حدوث ذلك العدم

لكن ذلك العدم سبب لحدوث ذلك العدم وان كان حادثا موجودا في نفس الامر بعد ذلك
العدم الحادث فلا يخلو من ان يكون عدم امر وجوديا او عدم عدم امر وجودي او مستلزما
لاحدهما في واحد من المراتب المتصاعدة باضافة الاعدام اليه وعلى كل تقدير يندرج في احد
الشقوق المذكورة ويلزم التسلسل المحال اذ لو حمل الموجود في كلامه على الموجود الخارجي حتى
يندفع ذلك الشيء لكن عرفت عدم ضرورة بل حتى اليه قوله اما في حال وجوده السابق يحتمل
ان يكون هذا الترديد لمنع الجمع بين الحالين على التقدير بين المتناقضين بناء على ان المنفصلة
المطوية في الدليل القائلة بان عدم الحادث اما ان يكون سببه امر موجود او عدم عدم امر
موجود في جميع المراتب الغير المتناهية واما بسبب عدم امر موجود في جميع المراتب منفصلة
مانعة الخلو فانتج بانضمام الكبرى بين المنفصلتين المذكورتين بقوله ان كان سببه امر موجود
في منفصلة مانعة الجمع وقوله وقس عليه حال الشق الثالث اشارة الى حال الشق الثالث المذكور
فيما سبق وبانضمام هذا القول الى النتيجة المنفصلة يطابق ما سبق ويحتمل ان يكون الترديد
لمنع الخلو ليندرج فيه لزوم التسلسل المذكور في الحالين بناء على ان المنفصلة المطوية ذات
اجزاء ثلثة ثالثها قولنا واما ان يكون سببه امر مركب من القسمين والذاتا بالنسبة الى مراتب
سلسلة واحدة مانعة الخلو وقوله وقس عليه حال الشق اشارة الى الكبرى الثالثة على الوجه
الذي ذكرنا قوله لان عدم الحادث المستمر بعد حدوثه ابدا ان كان حادثا بسبب حدوث امر
موجود يقتضي زوال الجزء ويجامع عدمه بالضرورة او بسبب حدوث عدم امر كعدم ارتفاع
المانع يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود فيوجد ذلك الموجود وقت يلزمه الذي
هو العدم الحادث وقت عدم الجزء فبالضرورة يوجد هذا الامر الموجود وقت عدم الجزء
ولو في آن كعدم عدم المانع عن وجود الجزء في الزمان الثاني لزمان وجوده وهو بعينه زوال
ارتفاع المانع من اجزاء العلة التامة لوجوده المستلزم ذلك العدم الاول لوجود المانع
بناء على ان رفع السالبة المحصلة نقيض مساو للموجبة المحصلة وان لم يكن رفع السالبة
المعدولة كذلك يعني ان كان عدم الجزء الحادث بسبب حدوث احد هذين الامرين في
جميع المراتب الغير المتناهية يلزم التسلسل في الموجودات الغير المتناهية ذاتا او زمانا المجتمعة

في الوجود ولو فرض واحد الحادثة في حال عدمه اي في حال عدم جنس ذلك الجزء المعدوم
ففي الضمير استخدام بناء على انه سيجيء التسلسل المذكور باعتبار الامر الثاني من هذين
الامرين في سلسلة الموانع المتعاقبة في الحدوث زمانا المجامعة مع اعدام الاجزاء المتعاقبة
من الحركة لا المجامعة مع عدم جزء واحد متقدم فقط وهو مرجع الضمير في قوله فاذا عدم
جزء من الحركة الا ان يحمل تنكير الجزء في ذلك القول على الوحدة الجنسية او النوعية لا على الوحدة
الشخصية فلا استخدام لكنه خلاف الظاهر وبيان لزوم التسلسل المذكور يحتاج الى نوع
بسط فاعلم ان ههنا ثلثة صور الاولى ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود آخر
وحدوث الموجود الثاني لحدوث موجود ثالث وهكذا الى غير النهاية الثانية ان يكون
حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود وحدوث الامر الموجود لحدوث عدم ارتفاع المانع
عن عدم ذلك الموجود وحدوث ذلك العدم لحدوث امر موجود ثان وحدوث الموجود
الثاني لحدوث عدم ارتفاع المانع عن عدمه وحدوث هذا العدم الثاني لحدوث موجود ثالث
وهكذا الى غير النهاية والثالثة في اجتماع الموجودات الغير المتناهية حال عدم الجزء في حالتين
الصورتين ولا في كون بعضها علة لبعض الآخر فيها لكن في الصورة الاولى بلا واسطة وفي الثانية
بواسطة واحدة حتى عدم ارتفاع المانع فان طل موجود في الصورة الثانية طان علة لعدم ارتفاع
المانع عن عدم الموجود الذي يليه من تحت وذلك العدم علة لوجود ذلك الموجود الذي
يليه ولزوم من هذا ان يكون طل من هذه الاعدام علة للعدم الذي تحته بواسطة موجود
واحد وان يكون علة لعدم الجزء والثالثة ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث عدم ارتفاع
المانع عن وجوده وحدوث ذلك العدم لحدوث عدم ارتفاع المانع الثاني عن عدم المانع
الثاني وحدوث العدم الثالث لحدوث عدم ارتفاع المانع الرابع عن عدم المانع الثالث
وهكذا الى غير النهاية فيكون طل من هذه الاعدام الحادثة بالفعل بعضها علة لبعض الآخر
ويحصل هناك بازاء طل عدم مانع لوجود آخر فيجتمع حال عدم الجزء موجودات غير متناهية
ايضا فقوله ان طان لسبب امر موجود شامل للصورتين الاوليين ولا يقدح دخول الاعدام
في الصورة الثانية في سلسلة العلل لان الداخل عدم عدم امر موجود لا عدم امر موجود

قوله لحدوث عدم ارتفاع الموانع الخ
واما ما ذكره المص في المواقف من ان العدم
لا يكون جزء من العلة التامة بل هو طاشق
عن امر وجودي كعدم الممود المانع عن سقوط
السقف فانه طاشق عن وجود ساقه
يمكنه تحريكه بالسقف فيه عند السقوط لانه
ربما لا يعلم الشرط الوجودي ان يلازم عدم
فيعبر عنه بذلك اللازم العدمي كما في المثال فيسبق
الى الاوهام انه مؤثر في الوجود وبعبارة العلة
التامة وليس كذلك بل جميع الامور المعتبرة في العلة
التامة امور وجودية فيه نظر اذ الى الرسوخ
المحقق هناك وشارح المقاصد بناء على ان
المؤثر والوجود هو الفاعل والا باس في كون
الامر العدمي من شرائط التأثير

وقوله

وقوله او عدم عدم امر موجود يختص بالصورة الثالثة وبما حررنا من ان المراد بالموانع في
طل ريثة من مراتب الصور الثلث موانع ٭ عن عدم موجود آخر الموقع عنه ما يمكن ان يقال
ان ارتفاعات الموانع واعدامها ظلها امور انتزاعية يمكن ان تنتزع عن مانع واحد فعلى تقدير
ان يكون عدم الجزء لعدم عدم المانع في جميع المراتب لا يلزم تعدد المانع الموجود فضلا عن موانع
موجودات غير متناهية فتأمل في هذا المقام اذ فوز آفة كثير من الاقدام بقي ههنا ظلام
بتوفيق تحقيق المقام عليه وهو انه لا حاجة الى العدم اللاحق اذ يكفي وجوده الحادث مع
عدمه السابق بان يقال اذا وجد جزء من الحركة فلا بد يفيض من الوجود عليه من جانب المبدأ
الفيض من علة حادثة هي امر موجود في جميع المراتب الغير المتناهية او ما يستلزمه
من عدم عدم امر موجود فيلزم تسلسل الموجودات المجتمعة المترتبة وجوده واما عدم امر موجود
في جميع المراتب بان يكون وجوده لزوال مانع لانعدام موجود ذلك الانعدام لانعدام موجود
آخر وهكذا فيلزم تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة حال عدمه السابق بناء على ما ذكره
من ان الموجود الذي طان عدمه علة لعدم موجود آخر هو من جملة علله التامة ضرورة واما
امر مركب منهما فيلزم تسلسل تلك الموجودات في الحالتين او في احدهما والجواب لا انا احتاج
الى العدم اللاحق اذ يرد عليه ما ذكره المعترض بان يقال نختار ان علة وجوده هو الامر الوجود
الحادث هو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء وحدوث ذلك الاستعداد لانعدام استعداد
سابق وهكذا اي طل مرتبة فغاية اللازم تسلسل الاستعدادات المتعاقبة الغير المتناهية
وقد عرفت ورود مثله على تقدير العدم اللاحق ثم انه قصد بلزوم التسلسل المذكور ههنا
لزوم باعث وعلل طل جزء على حدة اي علل عدمه اللاحق او وجوده السابق الحادث دفعة
وباعث وعلل الاجزاء المتعاقبة زمانا الحادثة معها متعاقبة لا الى النهاية في جانب الازل و
ان فرض لعدم طل جزء علة واحدة فقط والا جاز ان مراده لزوم تسلسل باعث دين المذكورين
مع ايراده الآتي بقوله فان قلت الخ المختص بلزوم التسلسل باعث والثاني والثاني يصح
ذلك الايراد بوجهه اذ الكلام حينئذ في عدم جزء واحد وعدم طل جزء من تلك الاجزاء المتعا
قبة بالغير المتناهية و ان طان لسبب عدم امر موجود او ما يستلزمه من عدم عدم عدم

ان قصد بذلك الجواب الى جواب آخر عن السؤال المذكور
بان يقال بمنع العدم اللاحق لا نسلم لكن نختار ما
سيأتي من ان الشيء اجزاء الى انفعال الكلام الى علة عدم الاول كما لا يخفى
المقصود من بعد موجود فالموجود هو الجزء الاول كما لا يخفى

امر موجود واستدل بما ان الاعدام الصرفة فرد الى الشرنا اليه وللاشارة الى هذا التوهم
وصف بقوله لا يستلزم امرا موجودا ظاهرا توصيف التعميم في قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى
اذ الظاهر في الوصف العام لا يشمل مثل الذباب قوله فان قلت الخ منشأ السؤال تعميم الامر
الموجود بما يستلزمه مثل مثل عدم المانع ومولده للملازمة المذكورة في الشق الاول
مستند السندين مبنيين على مذهب الحكماء لانهم كثيرا ما يقولون بطلان التسلسل الا بين احد الترتب
الذاتي المقسم بالعلية والمعلولية ولو بان يكون بعضها شرطا لبعض الاخر وتاثيرها اجتماع تلك
الامور المترتبة في الوجود الوفي ان واحد قوله لا يلزم الترتب بين تلك الموانع اي موانع الاجزاء
المتعاقبة اذ غاية الامر ان يكون كل مانع منها الا اول لعدم عدم المانع عن جزء واحد الذي
هو علة عدم ذلك الجزء ولا يعلم الترتب الذاتي لا بين الموانع المذكورة ولا بين ملزوماتها
التي هي اعدام انتفاءات الموانع عن الاجزاء المتعاقبة في الحدوث طالا جزاء والمسلم ان
ملزوماتها مترتبة فالترتب الذاتي بين لوازمها التي هي تلك الموانع ممنوع ايضا اذ ما جاز
التقارن العلية بين لوازم علة واحدة كما في لوازم اللوازم الثلثة للعقل الاول وهي العقل
الثاني ونفس الفلك الاعظم وجسمه الصورة عنه باعتبارات مختلفة بناء على ان التقدم
بالذات معتبر في العلية فمن ظنك في لوازم علل مترتبة متعاقبة في الحدوث زمانا وما قيل
في نفي الترتب الذاتي ههنا اذ كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة فكما لا ترتب بين تلك
العدمات فكذا لا ترتب بين تلك الموانع التي هي علل لتلك العدمات اذ لا توقف بينها و
هو ظاهر فيه نظر من وجهين الاول انا اذا كان كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة فان عدم
الجزء مستند الى امر موجود هو ذلك المانع لا الى عدم عدم المانع والطلاق فيه الثاني ما كان
بعض اجزاء الحركة علة معدة للبعض الاخر عندهم فان عدم الجزء اللاحق بعد وجوده
متوقف على وجوده ووجوده متوقف على عدم سابقه بعد وجوده فعدم الجزء اللاحق
فان متوقف على عدم الجزء السابق وهكذا الطلاق في اعدام باقي الاجزاء فكيف يصح انكار
التوقف بين اعدام العلل المعدة وبين وجود المانع كل من تلك الموانع كما هو لازم لعدم
انتفاء المانع عن وجود ذلك الجزء كذلك لازم لعدم ذلك الجزء فكان تلك الموانع لوازم

لاعدام

لاعدام الاجزاء المترتبة ممكن بهذا ينقدح الترتب الذاتي بين الموانع المجتمعة حال عدم جزء واحد
ايضا لجواز ان يكون عدم الجزء الواحد لعدم انتفاء المانع عن وجوده وذلك العدم لعدم
انتفاء المانع عن عدم المانع الاول وهكذا في كل مرتبة الى النهاية كما عرفت في الصورة
الثالثة فنقول لا امتناع ان يجتمع هناك موانع موجودات غير متناهية لوازم لاعدام الانتفاءات
المترتبة لكون بعضها علة للبعض الاخر وجميع تلك الموانع حادثة موقوفة مع عدم ذلك
الجزء وفاقا لكن تلك الموانع الموجودة الغير المتناهية مترتبة لا زمانا ولا زمانيا يمكن
جريان البرهان فيها بوجه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم حال عدم الجزء الواحد ايضا
بل لا يلزم ذلك فيما اذا اختلط عدم عدم المانع ببعض مراتب سلسلة واحدة وبذلك يختل
جميع ما ذكره ههنا في نظرة الامام وسنوفي تحقيق المقام قوله بل لا يلزم اجتماع الخ لعله
بل للشق في عدم لزوم التسلسل المحال عندهم بسبب انتفاء الشرطين المذكورين معا قوله
لجواز ان يكون حدوثها الى حدوث تلك الموانع ولو انا طافيا في انتفاء الاجزاء الممنوعات
كما اذا فرض ان المانع عن وجود الجزء فيما بين الحدين المفروضين وصول النقطة المفروضة
على سطح الفلك الى الخط الشاق فان ذلك الوصول انما يستغرق في اكثر من ان واحد ولا يلزم
من زوال المانع بعد الان او بعد زمان عود الجزء المتقدم الى الوجود بان ارتفاع المانع
لا يكفي في وجود المعلول بل لا بد من المقتضي ايضا وليس هنا ما يقتضي عوده بعد ذلك
ابدا وهو امتناع اعادة المعدوم بعينه عندهم كما سيجيء لا يقال الاوجه للافتقار في هذا
السؤال والجواب على عدم عدم المانع لاستلزام لوجود المانع لانهما جاريان في نفس موانع الا
الاجزاء ايضا بل المناسب ان يقال على تقدير استناد عدم كل جزء الى المانع او عدم عدم
المانع لاستلزام لا يلزم الترتب بين تلك الموانع بل لا يلزم اجتماعها الا انا نقول المانع
عن وجود الجزء ان كان علة لعدمه فهو منتزع في قوله ان كان سبب امر موجود والا فيكون
علة عدم الجزء هناك عدم عدم المانع لا وجود المانع على ان الاقتصار ههنا وفيما يجوز
يجوز ان يكون للاشارة الى ما هو التحقيق عندهم من ان علة العدم العلة لا غير قوله
قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث اي موانع وجودات الاجزاء المتعاقبة مثلا اذا

انا فرض ان عند عدم طلوع دورة من دورات الفلك يحدث مانع عن وجود تلك الدورة بعده
فبين حدوث طلوعها وبين حدوث المانعين متوالبين من موانع الدورات الغير المتناهية وليلة ويكون حدوث
طلوعها لاحق متأخرا زمانا عن حدوث مانع سابق بقدر تلك المدة فتكون تلك الموانع
متعاقبة في الحدوث بناء على ان المراد من المتعاقبة ههنا مطلق المتأخر زمانا الطارئ في جريان البرهان
اذ من الاحوال الفلكية ما يتأخر عن سابقه بكثير من الزمان فحينئذ لا يخلو اما ان يكون جميع
تلك الموانع المتعاقبة في الحدوث ابدية بعد حدوثها طلوع اجزاء الحركة التي كانت
موانع عن وجودها الى لا وجود دواع المانع مدة دواع المنفي والممنوع واما ان يكون
ابدية بل لمعدومة بعد ان حدوثها او بعد زمان كما اذا كان حدوثها ولو انا كافيا في انتفاء
الممنوع ابدا فان كانت جميعها او بعضها الغير المتناهي ابدية بعد حدوثها يلزم اجتماعها
في الوجود فتطلع مع كونها متعاقبة في الحدوث زمانا فيجري فيها البرهان واذا قال
فان اجتمعت في الوجود وتخصيص الجواب الثاني بالملازمة الممنوعة بتجويز ان مراد ما من
المتأخر ما يفيد صحة جريان البرهان عند دعوى قطعية السلسلة بسواد كان ترتيبا فانيا او
زمانيا فالتسلسل في الامور المجتمعة المترتبة بهذا المعنى لازم على تقدير المستدل المذكور
ايضا سواء كان تلك الموانع المتعاقبة في الحدوث ابدية بعد حدوثها او لا يكون وذلك
التسلسل اللازم محال لجريان البرهان المذكور في مستحيله الملي فقد عرفت مما عرفت
ان مراده من الموانع ههنا موانع الاجزاء المتعاقبة للحركة بان يكون كل مانع مانعا عن وجود جزء
اخر فكما ان الاجزاء الممنوعات متعاقبة في الحدوث لتسلسلها الى غير النهاية من جانب
الازل فكذا موانعها وبناء على ذلك صرح ما ذكره بعض في تطبيق السلسلتين البتة اثنين
من الحادث في اليوم ومن الحادث بالامس ومنهم من حمل الموانع ههنا على علل عدم جزء
واحد بناء على ان علل المانع عن وجود جزء موانع عنه ايضا واعترض عليه بان قال ما يظهر لي
من هذا الجواب دفع المنع الاول لا انه يندفع به المنع الثاني وهو قوله بل لا يلزم اي لجواز وجود
جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتي ولا زماني فلا يجري البرهان في ابطاله انتهى وهذا الاعتراض
وارد على ما فهم لا على الشارح فانه مبني على الغفلة عن الملازمة في صدر السؤال وعن كون مراد الشارح

في الملازمة

في الملازمة لزوم التسلسل بالاعتبارين المذكورين ثم ما اورده متوجه على لزوم التسلسل الخيالي
عندهم باعتبار عدم جزء واحد كما قيل في الفضلاء ما ذكره الشارح ههنا ويمكن جوابه قوله و
لا يقدح فيه اي جوابه لسؤال المقدر الخ من قوله بحسب الزمان لكن كونه جوابا عن ما الحكمي
محل نظر لان مجرد الترتب الزماني لو كان كافيا عندهم في جريان البرهان في الامور المجتمعة
الغير المتناهية لما قالوا بجواز النفوس الانسانية الغير المتناهية المتعاقبة في الحدوث
بحسب الزمان الابدية بعد حدوثها الى يستشير اليه ولا مخلص عن هذا الا بان يقال مراد الشارح
ههنا تحرير مراد الامام بان عرض الزام الحكمي وعقد مادة بعضها السلسلة عندهم كثرة
اجزاء الحركة المستمرة المبنية على الساط الفلكي وطابق الفاعل بحيث يحتاج ايجاده
الحادث الى حدوث امر باعتبار اعداد واستعداد وبعضها قطعية ظاهرة على طرفي قطرة
السلسلة يبطلان التسلسل ههنا بجريان البرهان فيه ويؤيد ان المراد هذه المباحث في صورة
الزام الحكمي في كتب عقائد اهل السنة ليس الا توفيق الشيعة عن عقائدهم فيكفيه بطلانه
عند ذوي قطرة السلسلة قوله فان علة عدم كل مانع من تلك الموانع المتعاقبة بعد
حدوثها المتعاقبة اما عدم عدم المانع عن استمرار وجوده واما انعدام جزء من اجزاء
علته وجوده كعدم الجزء بعينه ما يقال المانع بل بين القسمين اذ قد عرفت ان عدم
عدم المانع عن وجود الجزء او المانع المعدوم كان عبارة عن عدم ارتفاع المانع عن
وجوده وارتفاع جزء من علة وجوده فكان القسم الاول عبارة عن عدم جزء
من اجزاء علة وجوده وهو القسم الثاني فكان القسم الاول مندرجا في القسم الثاني واخص
منه مطلقا لانا نقول المراد بالجزء في القسم الثاني ما عدا ارتفاع المانع وجوده كان او
عدميا واي فعل ذلك يستجمع الموجودات في احد القسمين حال العدم وفي الاخر حال الوجود
على تقدير كون ذلك القسم طارئا في جميع المراتب واما ما يتوهم لكون العلة امرا موجودا لان
الملازم فيما كان العلة عدم عدم المانع في جميع المراتب والاشارة الى التحقيق الى قوله
قوله وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية اقول حملوا مراده
من الموانع المترتبة ههنا على موانع الموانع المترتبة في الحدوث زمانا بان يكون كل مانع

منها مانع عن وجود المانع المنعدم من موانع الاجزاء كما هو المتبادر من كلامه وعلى هذا مانع و
احد بناء على ان هذا المانع عن الشيء موانع عنه ايضا ومتى ثبت ذاتا في الحدوث مع عدم ذلك المانع
المنعدم ويتجه على الاول ان موانع الموانع يجوز ان يكون متعاقبة غير مجتمعة ايضا كموانع
الاجزاء وبعض ما ذكره من جواز ان يكون حدوث طرفا مانع ولو ان طافيا في الشق والممنوع
ابدا يعود حدوثه فلا يلزم التسلسل المستحيل عنده بل لا يثبت به اللازم الممنوع لان
التسلسل انما خوذ فيها تسلسل الموجودات المجتمعة لا يقال يجوز ان يكون بطلان هذا
التسلسل ايضا مبنيا على ما سبق منه في تحقيق مذهب المتكلمين من جريان البرهان مستندوى
فطرة سليمة في مطلق الامور الغير المتناهية ولو متعاقبة بحسب الزمان وان كان
الجواب باختيار هذا الشق جوابا بتغيير الدليل وتجريد اللازم عن قيد المجتمعة كما يشعر
من تركه هذا القيد هنا لانا نقول على هذا لا حاجة الى التكلفات التي ذكرها في هذا المقام
بل اللائق حينئذ اجراء البرهان في نفس اجزاء الحركة بان يقال الدورات المتعاقبة الغير
المتناهية محال لجريان البرهان وايضا لا يندفع به الاعتراض السابق على الدعاء وانما
يندفع بلزوم تسلسل الموجودات المجتمعة ويتجه على الثاني ما فيه منافاة اختلال ما ذكره هنا
وتقدم من البعض من جواز ان يكون حدوث عدم المانع المنعدم لحدوث عدم ارتفاع المانع
عن وجود المانع المنعدم وحدوث عدم الارتفاع المذكور لحدوث عدم ارتفاع المانع الثاني
عن عدم المانع الاول وحدوث العدم الاخير لحدوث عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم
المانع الثاني وهكذا الى غير النهاية كما اشرنا اليه في الصورة الثالثة فغاية اللازم ان يوجد
هنا كالموانع موجودة غير متناهية لوازم لاعدام الارتفاعات المترتبة الغير المتناهية
وقد عرفت ان لوازم الامور المترتبة بالذات لا يجب ان يكون مترتبة بالذات وجميع تلك الموانع
حادثة دفعة حدوث عدم المانع المنعدم واذا لم يعلم بينها ترتيب لا ذاتا ولا زمانا فلا يجري
فيها البرهان بوجه لا يقال لعل بطلان التسلسل هنا مبني على ما سبق منه تحقيقه من ان مطلق
الامور المجتمعة الغير المتناهية يستدعي الترتيب الذاتي بين المجموعات المأخوذة منها بان
يكون بعضها متقدما على البعض الاخر وان لم يكن بين احادها ترتيب ذاتي فانا نقول على هذا لا

نسلم

نسلم الشق والترتيب الذاتي في الشق الاول كما اشار الى به بقوله ولا يقدح فيه عدم ترتبها الى
الجواب عن هذا الاشكال القوي المتوجه هنا وهو ما في سبق انا اذا ظن عدم المانع المنعدم
هنا وعدم الجزء فيما سبق لانعدام الارتفاعات المترتبة وظن ظن عدم الارتفاع منها مستلزما
مانع موجود كما في الصورة الثالثة ظن المانع الاول مانعا عن وجود المانع المنعدم هنا وعن وجود
الجزء المنعدم فيما سبق وان ظن المانع الثاني وكذا الموانع التي فوقها الى غير النهاية مانعا عن عدم
المانع الذي يليه من تحققه لا عن وجوده ولا يجتمع هناك مانعان فضلا عن الموانع الغير المتناهية
ولا شك ان ظن المانع الثاني مانعا عن عدم المانع الاول انما هو عدم الازلي وكذا ما منع
المانع الثاني لا يرد انما هو العدم الازلي للمانع الثاني وهكذا في ظن مترتبة فوقها ولا يخفى على ذي
فطرة سليمة ان العدم الازلي المستمر من الازل الى وقت معين انما ينقطع في ذلك الوقت باحد
الامرين اما بحدوث الوجود او زوال الموجود الازلي سواء كان نوعا او جنسا بشق فيه افراد او
شخصا ان جوز زوال الازلي كما يشير اليه فانه اخص العلة الحادثة لحدوث موجود في امر
موجود وعدم امر موجود لا ثالث لهما فتعين وان جاز ان يكون علة عدم الوجود اعم منهما
ومن عدم ارتفاع المانع فيختار الشق الثاني ونقول نعم يجوز ان يكون عدم المانع المنعدم
هنا وعدم الجزء فيما سبق لعدم ارتفاع المانع عن وجوده لكن لا يجوز ان يكون عدم المانع
المنعدم هنا وعدم الجزء فيما سبق لعدم ارتفاع المانع عن وجوده لكن لا يجوز ان يكون
هذا العدم ولا وجود المانع اللازم له مستندا الى مثل ذلك العدم لانه مع انقطاع العدم الازلي
لذلك المانع مستلزم له بل منها حادث اما الوجود موجودا والعدم امر موجود فان ظن الحدوث
موجود في جميع المراتب يلزم تسلسل الموجودات المترتبة فان المجتمعة الغير المتناهية حال
عدم المانع او الجزء المنعدم وان ظن العدم في جميع المراتب يلزم تسلسلها حال وجوده وان ظن
الحدوث في بعضها يلزم تسلسلها في الحالين او في احدهما فلا اشكال لا هنا ولا فيما سبق ولا فيما
تخص السلسلة ولا فيما اختلط ببعض مراتبها عدم عدم المانع واما عموم عدم عدم المانع وغيره
مما ظن الاعدام المضافة فراد فيه حكم عدم المانع قطعا فظهر ان ما اورده بالموانع المترتبة
على الموانع المترتبة في الحدوث ذاتا وزمانا فان علل الموانع مترتبة في الحدوث ذاتا فالمطلوب

سلسلة لا غير النهاية ومجموع سلاسل العلل لمجموع الموانع المترتبة في الحدوث زمانا مترتبة
زمانا اذ لكل سلسلة غير متناهية بجزء واحد او مانع واحد يقع بعد سلسلة اخرى بجزء او مانع
اخر سابق على الاول زمانا فلا يلزم ح باعتبار كل مانع من الموانع المتعاقبة في الحدوث
سلسلة مترتبة الاحاد بحيث يكون غير متناهية مستغنيا عن العلل بالموانع لان كلا منها بالنسبة
الى السلسلة الحادثة الارتفاعات كان مانعا عن عدم المانع الذي بعده كما ان المانع الاول من
تلك السلسلة كان مانعا عن وجود المانع المعدوم او لاجل ان علل المانع موانع واما قوله ولا
يقع في الشق الاول فلان الترتب الخالي المعلوم بين علل كل مانع من موانع الاجزاء المتعاقبة
في الحدوث زمانا لا بين تلك الموانع المتعاقبة ويمكن ان يقال ههنا اذا كان احد الارتفاعات
الموانع بعضها علة للبعض الاخر كان الارتفاعات كذلك ضرورة ان ما كان عدمه علة لعدم
شيء لم يتحقق علة لتحققه سواء كان ذلك الشيء موجودا او معدوما واذا كان الارتفاعات
الموانع بعضها علة للبعض الاخر كان الموانع الموجودة اللازمة لتلك الاعدام كذلك لان
ارتفاعات الموانع عبارة عن اعدامها فيرجع الامر في هذه الصورة الى علية بعض تلك
الموانع الى البعض الاخر فلا اشكال ايضا وانما الشبهة الملازم في هذا المقام فانه موكول الاعلام
ومزل الاقدام للشرة الاوهام قوله الوجه الرابع ما عول عليه ح هذا الجواب وكذا الجواب
الخامس جواب بنقض دليلهم ايضا لكن بتغيير النقض السابق بسبب منعهم الجريان الجواز لسلسلة
الحوادث الغير المتناهية بواسطة الحركة الى النقض بان يقال لو صح دليلهم هنا يلزم اما
قدم كل شخص من اشخاص الحوادث واما قدم نوعها او جنسها بان يتوارد لاستعدادات
الغير المتناهية على مادتين قديمتين احدهما مادة الافلاك التي يتوارد عليها استعدادات
الحركات والاخرى مادة العناصر التي يتوارد عليها الصور والعوارض اذ سلسلة الحوادث
متصورة لا تنقطع بمجرد المادة الاولى واللازم باطل اما الاول فبين لوجوه واما
الثاني فلما ذكره المجيب من ان ذلك التوارد الغير المتناهي مناف او تنقطع سلسلة لا
لاستعدادات الحادثة المتوارد عليها والا لزم اجتماع النقيضين هي ان يوجد المادة
القديمة تلك الحالة وان لا توجد وقوله بل عدم تناهي الموجودات الخ ترقي في ابطال

الشق الثاني

الشق الثاني بدليل يعمه وغيره بان يقال بعد وجود القديم الواجب بالذات لا يمكن لسلسلة
الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية بحسب الماضي سواء كانت حوادث عنصرية او فلكية وسواء كانت
تصورات متعاقبة بمجرد او تعلقات ارادة قديمة للمعنى المذكورة ولا ينافي كون هذا
الجواب نقض الخ لدليلهم بهذا الاعتبار تضمن جوابا عن منع الجريان بابطال المقدمة او اثبات
المقدمة الممنوعة التي هي بطلان تسلسل اللازم في صورة النقض السابق وانما يجعل ما نقل
عن الامام من هذا القبيل لانه جواب الزامي لجوابه السابق على جملة الاجوبة وهذا الجواب تحقيقي
ولو في زعم المجيب ومقام هذه الاجوبة هو مقام الاجوبة التحقيقية كما لا يخفى قوله عارض هو
مع قوله متواردة خبر واحد لكانت كقولهم هذا اخلوق محض عبثي مع فلا يلزم كون الصور
التي هي الجواهر من العوارض وتعلقات الارادة القديمة معارضة لها وتصورات المجرد معارضة
له قوله غير معقول اي غير متصور وغير ممكن واراد التصور الكثير اذ الانسان اي يتصور
كثيرا لا يمكن له من من قوة او مضمرة فبهذا الاعتبار جعلوا نفي التصور الكثير كناية عن
عدم امكانه كما هو الشايع في امثال هذه العبارة فلا يتجه ان الحكم بكونه غير معقول لتحيل
بدون تصوره على انه الكناية في مادة مخصوصة لا تتوقف على وجود المعنى الحقيقي فيها كما
عرفت قوله وهذا يوجب اي وجوب كون القديم سابق على كل حادث يوجب ان يكون له
حالة اي ان يوجد له زمان مفروض موهوم يوجد فيه ذلك القديم ولا يوجد فيه شيء من
الحوادث فلا يكون هذا القول عين قوله فلا بد ان يكون سابقا ولا عين قوله لان القديم
يجب ان يكون الخ اذ ليس مفهوم الشقات الى تلك الحالة بخلاف هذا القول الخ ان مراده من
قوله على كل واحد يصدق عليه الحادث الخ من ان يكون ذلك الفرد الواحد واحدا بالشخص
او بالنوع او بالجنس اذ مفهوم الحادث كما يصدق على كل شخص حادث يصدق على كل جملة
حادثة من نوع او انواع وبدل عليه سياق كلام الشارح فلا حاجة الى ما قيل الظاهر ان
المجيب اراد بالكل هنا المجموعي قوله ويلزم من توارد الخ هذا اشارة الى ملازمة دليل
ابطال الترقي على هيئة القياس الاستثنائي وما سبق كان اثباتا للمقدمة الاستثنائية
وحاصله لو توارد لسلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لزم ان لا يوجد للقديم تلك

الى انه اللازمة له بالنسبة الى الحادث والازم اجتماع متقيضين واللازم باطل فالثبت من قبل
ح قوله من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه محمول على التمثيل اى وكذا يلزم ذلك من توارد
مع الشهادة قوله بلا مقارنة دائما مع بعض الخ فان ظاهره مع شامله للصورتين المذكورتين
في طلاع الجيب احدهما قبل والاخرى بعده فالبيان لا يشمل كما لا يختص بالصورة الاولى كما قيل
قوله قلت هذا بداهة الوهم اى بداهة الحكم بالمنافات بين دوام المقارنة وبين السبق على
كل فرد بواسطة الجيب ذلك السبق تلك الحالة بداهة الوهم لا بداهة العقل لان العقل
لا يرضى بذلك الا بجابر وانما رضى به وهم الجيب ولذا حكم ببداهة المنافاة فاندفع ما قيل
الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بانه يجب للقديم تلك الحالة وبعد قبول هذا الحكم فالحكم
بالمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد ببداهة العقل لا ببداهة
الوهم قوله انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد سواء كان ذلك
الفرد شخصا او جملة اشخاص متناهية او غير متناهية لا يقال منه من ان كل فرد جزء من
المجموع الغير المتناهي وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل الغير المتناهي هي الاجزاء والاحاد فيكون
ذلك الكل من افراد الحادث كالجملة المتناهية الاحاد ولما كان حدوث ذلك الكل الغير
المتناهي الاحاد وقت حدوث ذلك الفرد كان القديم السابق على وجوده سبق زمانيا
ايضا وبذلك اندفع ما الاعتراض الاتي ايضا والتخصيص كلامه منع ايجاب القديم تلك
الحالة فلا يتم المقدمة الاستثنائية من دليل للابطال لكنه اورده على دليل الملازمة
من المنافاة للاشارة الى ان تلك المنافاة مبنية على الايجاب المذكور فلا يتم الملازمة
ايضا قوله وانما يلزم ذلك لو لزم الخ حتى ان الجوهري في مفهوم القديم ان يكون سابقا على
جميع ما يصدق عليه مفهوم الحادث في زمان واصل الاشكال ان يكون سابقا على
كل فرد من افراد الحادث بان يوجد قبل ذلك الفرد فليكن سابقا على فرد في زمان وعلى
فرد اخر في زمان اخر وهذا المعنى لا يقتضي ان لا يكون مقارنا بفرد اخر حين كونه سابقا
على الفرد الذي بعده بل السبق على كل فرد بدون مقارنته بواحد منها لا يمكن فيما كان افراد
الحوادث المتعاقبة غير متناهية فانما يمكن فيما كانت متناهية قوله وقد اعترض عليه

اى على

اى على المحيب بالوجه الرابع لان ايراد اعتراضه عليه منع المنافاة كما يراد الشارح لا اعتراض على
ايراد الشارح قوله وانت تعلم فساده الوجهين الاولان حكمه بلزوم المنافاة على تقدير كون
الكل المجموعي حادثا فاسد الثاني حكمه بعدم حدوث الكل المجموعي عند حدوث الفرد الواحد فا
فالسابق ولنذكر هذا الفاسدين ما ذكره بقوله وظاهر توهم الخ قوله لا يستلزم حدوث المجموع
ومع ذلك لا يلزم المنافاة المذكورة كما قرره وما اورده واعلم ههنا ان معنى الحدوث
هو الوجود بعد العدم فحدوث المجموع انما يكون باتصافه بالوجود بعد العدم وظاهر ان اتصاف
فرد بالوجود غير مستلزم لاتصاف المجموع به بل المجموع ههنا ليس بحادث ولا قديم بالمعنى
المصطلح اذ المجموع الغير المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزائه في كل وقت ولذا حكموا
بان الحركة بمعنى القطع غير موجودة مع وجود كل جزء منها في كل جزء من الزمان فظهر ان
كلام القائل المعول غير مبني على ما توهم من التوهم وحمله على ابتنائه على ذلك التوهم
توهم بعيد ودعوى البداهة في استلزام حدوث الجزء حدوث الكل في هذه المادة فاسدة
غير مسموعة قطعا التوهم توهم فاسد مبني على المعقول كما سيجيء وتحقيقه من الشارح
المحقق من ان كل من الكل المتعاقب الاجزاء نوعا من الوجود بناء على ان الوجود اعم من
الوجود على سبيل اجتماع الاجزاء ومن الوجود على سبيل تعاقب الاجزاء كيف وما ابطله
المتكلمون باجراء برهان التطبيق والتضايف في المتسلسل له مطلق التسلسل ولو متعاقبة
الاحاد ليس الا هذا الوجود فلا مساغ لرده ما ذكره الشارح ههنا عند القائلين بحدوث
العالم وبين الجوهر والعرض وقياسه على الحركة بمعنى القطع فاسد لان القطع واحد لا وجود له في
الواسطة لعدم تمام اجزائه ولا في المنتهى لانها تبطل عنده ولذا صرح ابن سينا في الشفاء بان
وجودها على سبيل وجود الامور في الماضي وبيانه بوجه اخر اذ الامور الموجودة في
الماضي قد كان لها وجود في ان من الماضي كان حاضرا او لا كذلك هذه الحركة كما ذكره الشارح
في حاشية التجريد قوله وقد صرح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة الخ وهو علامة النقد زاني
اورده في تنبيه دليل حدوث العالم بان يقال العالم مركب من الاعيان والعوارض والكل
حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعض بدليل طريان العدم والاعيان فلانها

لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الصغرى فلان ما لا يخلو عن الحركة
السكون واما الكبرى فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحوادث
في الازل اورده على دليل الكبرى بان الازل ليس عبارة عن حاله مخصوصة حتى يلزم
من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار
الوجود في ازمنة متعددة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه
ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهو مستلزم لا شيء
من جزئيات الحركة قديمة واما الكلام في الحركة المطلقة فقال والجواب انه لا وجود
للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات قوله هذا
الجواب غير مرضي لدلالة اورد المنع المذكور من طرق الحكماء على تلك الكبرى في شرح المقاصد
قال في جوابه واجيب اولا بما فاده البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة ازلية وذلك
من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة
وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم منافي للملزوم فتطل
وثانيهما ان ماهية الحركة لو كانت موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها
ازليا اذ لا تحقق للمطلق الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا بما فاده البرهان على
امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية بوجهين احدهما طريق التطبيق وثانيهما طريق
الخلف والتضايف ثم تقريب امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وجوه اشار
الى بعضها اي الجوابين الاولين حيث قال وفيها ان الحركة بفرض لا يخلو اما ان تكون
مسبوقة باخرى فلا يكون ازلية ضرورة لسبق العدم عليها او لا تكون مسبوقة اخرى بل يتحقق
حركة لا حركة قبلها فتكون اولا الحركات فتكون الحركة بداية وهو المطلوب وقد بان تختار
الاول ولا يضر الا حدوث جزئي من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان يتناهى الى
حادث لا يكون قبله حادث اخر فظهر ان ما عمده في هذا الباب على طريق التطبيق والتضايف
ولذا اورده عليه المولى الحيالي في حاشيته بوجهين احدهما المطلق كلي يوجد
في ضمن كل جزئي له بداية فيلزم من تلك الجهة حكم كلي يوجد في ضمن جميع الجزئيات

الشي

الشي لا بداية لها فيلزم ايضا حكمها واما الشي لا في انحاء المطلق بالاتفاق بلا ان يجب تحقيقها
وثانيهما انه لو صح ما ذكره لزم ان يوصف نوع الجنس بعدم التناهي انتهى قوله فلا يتصور قدم
النوع بل التخصيص بالنوع يكون الكلام هنا كذلك في نوع الحركة ومع ذلك فالاولى قدم
المطلق كما في كلام بعض الفضلاء لان الماهية التي لا يوجد الا في ضمن الافراد من الماهية
النوعية والجنسية كما لا تحقق قوله ان لا يزال فرد من افراده اي لا يتحقق ان ظلمة لا الواخلة
على المضارع الا الاستقبال ولهذا قيل هنا معنى لا يزال على وفق مرادهم لا معنى القدم
في الاولى ان يقول مرادهم بقدم النوع انه ما فرد الا وقبله فرد اخر لا الى نهاية كما قال التفتازاني
وكذا الكلام فيما ذكره في قضية الورد اقول لعل التعبير عن الماضي بصورة المضارع للايذان
الى الوجه الثاني من الوجهين الذين اورد هما المولى الحيالي قوله وليست شورى اي اقول هو
بقول الاخرى قلت وانما ذكره هنا كذلك لكونه جوابا كثيرا عند القوم واشرت الى اختلاله
في شرح المقاصد وليست شورى ما سبب حكم بعدما اشرت الى اختلاله ومنها من
التزم تصحيحه بمقدمات واهية ولا يمكن ذلك الا بعد بيان انتهاء جزئيات الحركة ببرهان
التطبيق والتضايف وبعد الاحتياج الى الحاجة الى نفي قدم المطلق لان نفي قدمه يفرض
انتهاء سلسلة الجزئيات قوله يدل على بطلان تسلسل في الامور الموجودة في نفس الامر ترتيبا فان
الزمان ما سبق منه ولان السابقية والمسبوقية المتضايفين لا تختصان بالمتناهيين بل تعمان
الزمانيين بل وفيهما التقابل فيما انفصل بعض الاحاد المترتبة وتقدم عن بعض اخر واما اذا تقدم
بعض الاحاد ببعض كما في الخطين المفروضين الغير المتناهيين لا تباين تناهي الابعاد ففي جريان
برهان التضايف في تناهي ابعاد بحث لا يخفى لان الجزء السابقية والمسبوقية ترتيبية محضة وكذا
انصافها بالسابقية والمسبوقية والاولية والثانوية وسائر الاضافات قوله وذلك لان حاصل
برهان التضايف اي هذا دليل بطلان اللازم من دليل الايراد بان يقال لو وجد سلسلة الحوادث
الشيء فيه اي غير النهاية لكان كل مقدم منها علة معدة لما بعده او لا يلزم امكان ذهاب
سلسلة المتضايفين اي غير النهاية معيدا اه من حادث معين متفق باحدهما دون الاخر
واللازم محال وكذا الملزوم اما بطلان اللازم فلان تلك الحوادث ان كان بعضها علة

للبعض الآخر فيوجد العلية والمعلولية والأبوة والبنوة وأمثالها من المتضايفين والأخلا
الواقع تحقق الأب بقبلية والسبق في الواقع بينهما وأما بطلان اللازم فلأنه لو ذهب سلسلة
المتضايفين من ذلك الحادث إلى غير النهاية فإما أن يكون الحادث متصفا بالسبق فقط
من غير أن يتصف بالأب بقبلية فإما أن يوجد في السلسلة قبل ذلك الحادث متصف بالأب بقبلية
فقط من غير أن يتصف بالمسبوقية أو لا يوجد فعلى الأول يلزم تناهي السلسلة على تقدير
الأنتهاء وعلى الثاني يلزم أن يزيد عدد المسبوقيات الواقعة في تلك السلسلة على عدد
الأب بقبليات الواقعة فيها بمسبوقية واحدة هي الحادث المبحوث لأن كل واحد مما قبله
متصف بالأب بقبلية والمسبوقية معا فحصل المكافأة والتساوي فيما قبله وبقي ما فيه من المسبوقية
المحضة زائدة والأول محال لاستلزامه لاجتماع النقيضين والثاني محال لاستلزامه لوجود أحد
المتضايفين بدون الآخر وهذان المحالان إنما يجعل المحال أحدهما دليلا على الآخر لعموم
الآخر فيقرر الدليل هكذا على وجهين أحدهما لو ذهب سلسلة المتضايفين إلى غير النهاية لزم
زيادة عدد أحد المتضايفين على الآخر والا يوجد في السلسلة حادث متصف بالأب بقبلية مذموم
المسبوقية فيلزم تناهيها على تقدير لا تناهيها فعلى تقدير تناهيها الآخر النهاية بحيث
يلزم تناهيها بوجه يلزم ذلك الزيادة فقط وهذا الوجه ما اختاره الشارح الثاني لو ذهب
سلسلة المتضايفين إلى غير النهاية لزم تناهيها على تقدير لا تناهيها والا لزم زيادة المذكور
وهذا الوجه هو اختاره صاحب التجريد فإن قلت لا نم على تقدير أن يكون كل حادث قبله متصف
بالأب يلزم الزيادة بل غاية الأمر يلزم أن يوجد قبل ذلك الحادث حادث آخر سابق عليه لا يرى
أنا إذا فرضنا السلسلة مركبة من خمسة حوادث لا غير فتكون هذه السلسلة أربع مسبوقيات مبتدأة
من الواحد منتهية في الرابع وأربع سابقيات مبتدأة من الثاني ومنتهية في الخامس فإذا فرضنا
الخامس متصفا بالأب بقبلية والمسبوقية لا يلزم الزيادة بل يلزم أن يوجد قبل الأول سابق عليه
والأمر كذلك في سلسلة الغير المتناهية وهذا هو منشأ قول من قال لا نم لزوم الزيادة
كيف وكل مسبوقية في السلسلة إنما هي بالنسبة إلى السابقية ما قبله من الحوادث وبالجملة
مجرد صدق قولنا وكل واحد من أجزاء السلسلة سابقية ومسبوقية لا يظهر تناقضهما

فيما فوق

فيما فوق المعلول الأخير وإنما يظهر لو لم يصدق قولنا أيضا إذا كل مسبوقية في السلسلة
المشتملة على المعلول الأخير سابقية فيها فلا شك كل ما فوقه يقع في السلسلة فهو واقع
في نفس الأمر مجرد سابقية الأسبق من غير توقف على مسبوقية كما وقع في المثال مجرد سابقية فإن
من غير توقف على مسبوقية فكما تحقق التناقض في السلسلة المشتملة على المعلول الأخير يقع
فيما قبل سابقية محضة وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كلما لم يقع فيما قبله سابقية محضة
لم يقع التناقض بل يلزم زيادة أحدهما وهو المطلوب بل نقول لما أن مسبوقية الخامس يلزمها
أن لا يكون السلسلة المركبة من الخمسة مركبة منها بل عن السلسلة الزائدة عليها بواحد
كذلك مسبوقية كل واحد من آحاد السلسلة الغير المتناهية يلزمها أن لا يكون تلك السلسلة
الغير المتناهية مركبة من آحاد غير متناهية بل مما زاد عليها بواحد فيلزم تناهي غير المتناهية
فعلى تقدير أن يكون سلسلة المتضايفين غير متناهية بحيث لا يلزم تناهيها من هي بوجه
يلزم الزيادة المذكورة قطعا ونحن نقول لو لم يكن سابقية والمسبوقية عما بالذات وبالعرض
فعلى تقدير تناهي الحوادث يلزم أن يتحقق في حادث مسبوقية غير متناهية وسابقيات
متناهية لأن كل حادث مسبوق بحوادث غير متناهية وسابق في زمان على حوادث
متناهية محصورة بينه وبين الحادث الأخير فلا شبهة في لزوم الزيادة المذكورة قطعا
بخلاف ما إذا كان الحوادث متناهية إذ في الحادث الأخير من الأول أربع مسبوقيات وفي
الثاني ثلث مسبوقيات وفي الثالث اثنان وفي الرابع واحدة ومجموع المسبوقيات
في تلك السلسلة عشرة وكذا مجموع السابقيات لأن في الأول من أربع سابقيات وفي
الرابع ثلث وفي الثالث اثنان وفي الثاني واحدة فالمجموع عشرة أيضا فلا مجال للتوهم
فيه أصلا قوله وكان التسلسل من جانب المبدأ إلى في جانب العلل وأما إذا كان في جانب المعلولات
فيجوز السلسلة من سابق معين فالعلة الأولى التي لها إذ فرض أن الواجب معه أو وجود موجودات
غير متناهية بالفعل وكان بعضها علة للبعض الآخر وليس مراده من المبدأ مبدأ
السلسلة فإن السبق المعين هنا نعم أراد بالمبدأ فيما يعد مبدأ السلسلة قوله
وهو محال لأنه إذا لا يجوز العقل سابق بلا مسبوق ومسبوق بلا سابق وإلا لزم

وابتدا ابد له وهكذا **قوله** من جانب واحد كما لو كان السلسلة معلولا اخر لا علة له كالابن
الذي لا ولد له او علة اولى لا معلولية لها كالواجب تعالى فيما فرضنا من قبل واما اذا لم يوجد
الشيء المذكور كما اذا فرض ان هناك موجودات كان بعضها علة للبعض الاخر ولا نهاية
لها في جانب العلل ولا في جانب المعلولات بل الكل عنها علية لا بعده ومعلولية لما قبله فا
فالتسلسل هنا كما من الى نبين اعلم ان التسلسل عندهم يطلق على معنيين احدهما الاتصال
الموجودات بالفعل وتناسبها الاتصال بالقوة لان الامور الغير المتناهية بمعنى اي جملة
اخذت منها كان الباقي ازيد من الماخوذ ان كان جميعها موجودة بالفعل في زمان واحد
وفي ازمنة متعاقبة غير متناهية فهو تسلسل بالفعل وان لم يكن جميعها موجودات بالفعل
بالوجود بعضها ويخرج البعض الاخر من القوة الى الفعل شيئا فشيئا بحيث لا يقف الخروج
عند حد من الحدود الاستقبالية او لم يكن شيء منها موجودا ويخرج [illegible] كذلك فهو
تسلسل بالقوة المشهور عندهم بالتسلسل بمعنى لا يقف عند حد والتسلسل بهذا المعنى من
قبيل المعين بحيث لا انتهاء عند حد في جانب الاستقبال جائز عند المتكلمين كما جوزوه
في مقدورات الله تعالى والاعداد العارضة لها وعند الحكماء كما جوزوه في انقسام الجسم
الى غير النهاية وانما جوزوه لان الموجودات الخارجة من القوة الى الفعل فيه متناهية في طول
حد وزمان في جانب الابد لكونها محصورة بين ذلك البدء والحادث الاخير وحال الحو
الحوادث المتعاقبة بالنسبة الى جانب الابد من هذا القبيل واما المعنى الاول فله ستة اقسام
فان تلك الموجودات الغير المتناهية بالفعل ان كان جميعها موجودة مجتمعة في زمان
واحد وكان بعضها علة للبعض الاخر فان وجد فيها معلول اخر لا معلول بعده فهو القسم
الاول المسمى عندهم بالتسلسل في جانب العلل وان وجد فيها العلة الاولى لا علة قبلها فهو
القسم الثاني المسمى عندهم التسلسل في جانب المعلولات وان لم يوجد فيها شيء منهما بل كان كل
علة قبلها علة اخرى وكل معلول بعده معلول اخر فهو القسم الثالث المسمى عندهم بالتسلسل
بالتسلسل الفعلي من الجانبين وهذه الاقسام الثلثة محال عند الفريقين لجريان البراهين
وان كان جميعها موجودة مجتمعة في زمان واحد ولم يكن بعضها علة للبعض الاخر فان كان

بينها

بينها ترتيب وضعي فهو القسم الرابع وهو ايضا محال وباتفاق الفريقين لجريان التطبيق وان
لم يكن بينها ترتيب لا طبعي ولا وضعي اي في الاشارة الحسية كما جوزه الحكماء في
العقول لان نسبة الغير المتناهية فهو القسم الخامس وان كانت موجودات غير مجتمعة بل متعاقبة
في ازمنة متعاقبة غير متناهية بالفعل من جانب الازل كما جوزه الحكماء في سلسلة الحوادث
المتعاقبة الممتدة الى جانب الازل لا الى نهاية فهو القسم السادس وخالف المتكلمون في
جواز القسمين الاخرين حيث حكموا باستحالتهما ايضا اما القسم الخامس فلما يأتي من ان ترج
واما القسم السادس فلما ذكره هنا من جريان برهان التطبيق والتطبيق في استحالتهما ايضا
اذا اعتبر هنا فتقول ذلك النوع المشتبه في جريان التطبيق فيما كان التسلسل من
الى نبين سواء كان التسلسل في طلا الجانبين بالمعنى الاول كما في القسم الثالث او كان
في احدهما الى نبين بالمعنى الاول في الجانب الاخر بالمعنى الثاني كما في القسم السادس الذي
نحن فيه اذ هذا القدر يكفي فيما نحن فيه اذ كما ان التسلسل معلول عليه في القسم الثالث كذلك
على تقدير ان لا يكون الحوادث المتعاقبة اخر يكون لها سبوق بالغير وسبوقية فيما نحن
فيه فلا يظهر لزوم الخلف الذي هو الزيادة المذكورة في هذين القسمين فلا نعرض في
كلام النوع بجواز تسلسل الامور المتعاقبة في طلا الجانبين بالمعنى الاول ولا في كلام الشارح
بابطال ما ذكره العلامة لكن توهموا وقالوا ان قالوا وكيف يجوزه النوع مع ان المعنى
الاول بشرط التعاقب محال بالنسبة الى جانب الابد بداهة وبدون الشرط يرجع الى
معنى التسلسل عند الفريقين لجريان سائر البراهين مع ان توهمه لا يتوقف على تجويز
ذلك كما عرفت **قوله** وذلك لانا اذا اخذنا الى الشروع في بيان لزوم الخلف المذكور في
التسلسل من الجانبين فيما كانت الاجزاء مترتبة مجتمعة في الوجود كما في القسم الثالث
يندفع النوع المذكور عن اولا وعما نحن فيه ثانيا بقوله ومن البين الخ فقوله لما معلول
الاخير ان حمل على المعلول الاخير في الواقع كما هو المتبادر فالمعاق تشبيه ذلك الواحد بالمعلول
الاخير في القسم الاول وان حمل على المعلول الاخير فرضا فالمعاق للتمثيل وتلخيص كلامه
ان ذلك الواحد وان كان له سابقية وسبوقية معا لكن سبوقيته معتبرة في سلسلة التعاقب

في جانب العلل والسابقية معتبرة في سلسلتها وفي جانب المعلولات بحيث لا يخلو موخر الشيء منها
في سلسلة اخرى فبالنظر الى المسبوقية كان ذلك الواحد طالعلولا الاخير في القسم الاول في النهاية
يتصف من سلسلة المتضايفين في جانب العلل لا بمسبوقية واحدة فلا بد في سلسلة
العلل من علة تتصف بالسابقية دون المسبوقية ولا لزم الزيادة المذكورة وبالنظر الى
سابقية كان طالعلة الاولى في النهاية يتصف من سلسلة المتضايفين في جانب المعلولات
الا بسابقية واحدة فلا بد في سلسلة المعلولات من معلول يتصف بالمسبوقية دون السابقية
والا لزم الزيادة المذكورة ايضا فقوله ههنا حتى تكافؤ الى وفيما بعد بتكافؤ في تعداد الخ
اشارة الى وجوب الانتهاء الى حد لدلالة البرهان المقرر على الوجه السابق بان يقال لو لم ينته السلسلة
ذهب المتضايفان الى غير النهاية لم يتكافيا بل زاد احدهما على الاخر فلا يخفى وفي كلامه عن
تقرير البرهان على الوجه الاول الى تقريره على الوجه الثاني من وجهي تقريره كما توهم بعضهم
فاعترض على القولين بان الاولى ان يقول والا ارتفع التضايف والشارح كما في شرح التجريد
قوله ومن البين ان هذا البرهان الخ قد اشرنا الى انه كروي في بيان لزوم الخلق المذكور
فيما نحن فيه فلا يتجه عليه انه تكرار ما سبق ويبقى ان هذا البرهان الجاري في استحالة التسلسل
في الامور المترتبة المجتمعة الغير المتناهية من الجانبين على ما قررنا يجري في استحالة التسلسل
في الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية من جانب الاستقبال وان كان للعلل ما فرض مسبوقا اخيرا
سابقية متعاقبة لمسبوقية اذ قد عرفت انه بمجرد مسبوقية المنتظمة في سلسلة المتضايفين
الممتدة الى جانب الازل لزم الزيادة المذكورة كما لزم في القسم الثالث ولا فرق بينهما
الا بان السابقيات الاحاد المجتمعة مع مسبوقياتها في القسم الثالث ومتعاقبة فيما نحن فيه ولا
ضرر فيه لان عدد السابقيات لا يزيد على عدد المسبوقيات سواء كانتا مجتمعتين او متعاقبتين
كما في سلسلة الابوة والبنوة فان الشخص بعد ما اتصف بالبنوة حين ولادته لا يتصف
بالابوة الا بعد تولد ولده فكان بين اتصافه بالبنوة واتصافه بالابوة زمان كثير فمع
ذلك لو فرض هناك سلسلة الاباء والاولاد الى غير النهاية وابتدأت تلك السلسلة من
الابن الاخير فهذا البرهان يدل على انتهاء تلك السلسلة الى اب لا ابن له لئلا يزيد عدد الا

الابوات

الابوات على عدد البنوات وان كان الابن الاخير وله بعد زمان وبالجملة هذا البرهان يدل
على وجوب انتهاء سلسلة الحوادث المتعاقبة من جانب الازل واما من جانب الابد فلو يقل
بعدم انتهائها من هذا الجانب احد من الحكماء حتى نشتغل عليه بل هو شرط التعاقب غير
ممكن بداهة وبدون الشرط يكون من افراد القسم الحال باتفاق الفريقين ان يقع الترتيب
انما الى الغير في العلل المعدة التي هي الحوادث المتعاقبة عندهم والا فيكون من افراد
القسم الخامس وسيجيء الشق له قوله او متعاقبا ظاهره ان كلا من المتضايفين العارضين
للحادثين المتعاقبين يعرض لموضوعه حين وجوده لا قبله ولا بعده كان يعرض السابقية
للامس حين وجود الامس فاذا انعدم الامس ووجد اليوم تزول السابقية مع الامس وتوجد
مسبوقية اليوم معه وهذا محال مستلزم لانفكاك احد المتضايفين عن الاخر بل حين
وجود الامس لا يوجد سابقية على اليوم ولا مسبوقية اليوم به واني توجد ان معا حين وجود
اليوم وحالا توجد سابقية اليوم على الغد ولا مسبوقية الغد به واني توجد ان معا اذا وجد
الغد وهكذا الى عرفت في الابن والاب فبين اتصاف كل يوم بمسبوقية باليوم السابق و
بين اتصافه بسابقية على اليوم المسبوق يوم وليلة فالوجه ان المراد من المتضايفين
ههنا جنس المتضايفين لجنس السابقية ان علة لجميع السابقيات المنتظمة في السلسلة
وجنس المسبوقية ان علة لجميع المسبوقيات المنتظمة فيها بدليل اضافة العدد الى احدهما
وقد عرفت تعاقب الجنسين في كل واحد من احاد سلسلة الحوادث المتعاقبة وفي التعاقب
اشارة الى اندفاع التوهم المذكور عما نحن فيه بوجه اخر هو انه يلزم الزيادة المذكورة
بلا شبهة لان زمان حدوث السابقية في المسبوق الاخير اذ بمجرد وجوده المتصف بمسبوقية
بسابقة ولا يتصف بالسابقية الا بعد حدوث مسبوقة فيلزم الزيادة مدة
وجود المسبوق الاخير واحد المتضايفين لا ينفك عن الاخر فضلا عن تلك المدة
فلقائل ان يقول يجري البرهان فيما كانت الاحاد المترتبة مجتمعة لا فيما كانت
متعاقبة لانه اذا اتصف الحادث الاخير بمسبوقية بالحادث الذي قبله فاما ان يتصف
الحادث المتقدم بالسابقية على عليه وقت وجود الاخير او وقت وجود المتقدم

اولا يتحقق في شيء من الوقتين وعلى الاخيرين يلزم انفكاك احد المتضايفين عن الآخر
وعلى الاول يلزم ثبوت السابقية للموضوع المعدوم مع ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع
قطعا والجواب ان السابقية والمسبوقية والعلية والمعلولية وامثالها من المتضايفين
لكونها من المعقولات الثانية في التحقيق لا يوجدان عند وصفهما في الخارج بل في الذهن
فقط والسابق المعدوم وقت وجود الحادث الاخير معدوم في الخارج لا في الذهن بل
هو مع الحادث الاخير موجودان في الذهن في ذلك الوقت فيعرض لهما السابقية والمسبوقية
معا في الذهن في نحو الاول ويمتنع لزوم الثبوت للموضوع المعدوم فان
قولنا في اليوم الذي نحن فيه امس سابق على اليوم قضية ذهنية لا يستدعي الا وجود
الموضوع في الذهن فان قلت وكذا الفرض في ذلك اليوم معدوم في الخارج لا في الذهن
بل هو مع اليوم الموجود موجودان معا في الذهن فيعرض لهما السابقية والمسبوقية معا
في الذهن وقت وجود اليوم لا وقت وجود الغد فلا يصح حديث التعاقب قلت السابقية و
المسبوقية العارضتان في نفس الامر مما يترتب على الوجود الخارجي طالابوة والبنوة وما كانت
الحوادث الماضية والحالية موجودة بالفعل وجودا محققا كان قولنا في اليوم امس سابق
على اليوم قضية صادقة ذهنية حقيقية وما لم يكن في الامور الاستقبالية وجود محقق
بالفعل بل المفروض انه لم يكن قولنا في اليوم الغد مسبوق بهذا اليوم ذهنية حقيقية
صادقة لا ذهنية فرضية صادقة يعني على تقدير وجوده يكون مسبوقا باليوم اليوم
سابق عليه نعم الواقع الذي هو سوا صدق القضايا اعم مما في الماضي والحال والاستقبال
كما بين في محله لكنه لا يوجب ان يكون جميع القضايا الصادقة في السابقيات الحوادث الآتية
الممكنة ومسبوقيتها ذهنيات حقيقية كيف ولو كان الامر كذلك لجرى البرهان في وجوب
انتهاء الحوادث في جانب الابد الى حادث لا يمكن بعده حادث آخر بحيث لا يصدق الحكم
الذهني الا ذهنيا فرضيا كما هو مقتضى البرهان مع ان وجوب انتهائها في جانب الابد باطل
باتفاق الفريقين لسلسلة الانتهاء والمقدورات الله تعالى عن ذلك الخلو بخلاف ما
اذا توقف صدق الحكم الذهني الحقيقي على وجود الموضوع في الذهن لتشرع ذلك الو

قوله بخلاف ما اذا توقف الخ والحاصل مقتضى البرهان
وجوب الانتهاء الى امر لا يكون ما بعده موضوعا
لحكم ذهني حقيقي بالمسبوقية عليه بل لو صدق
ذلك الحكم الذهني فانما يصدق ذهنيا فرضيا
لا حقيقيا فان صدق ذلك الحكم الحقيقي
بمجرد كون الموضوع ممكن امكانا ذاتيا ولو
معدوما فيقتضي البرهان ح وجوب الانتهاء
الى حادث لا يمكن بعده حادث آخر فيلزم
وجوب انتهاء المقدورات وهو باطل وانما
وانما يصدق ذلك الحكم الحقيقي بمجرد
امكان الموضوع بل توقف صدقه على وجود
الحق في الخارج فيقتضي البرهان وجوب
الانتهاء الى حادث لا يوجد بعده حادث آخر والضرورة فيه ولا يلزم وجود انتهاء

الوجود

المقدورات كما قررناه في الاصل

الوجود عن الموجود الخارجي المحقق كما هو في الذهنيات الحاكمة بالسابقية والمسبوقية على
الحوادث الماضية والحالية الموجودة بالفعل وجودا محققا اذ غاية ما يجري فيه البرهان ح
وجوب انتهائها في طرف زمان الى حادث لا يوجد بعده حادث آخر لا الى حادث لا يمكن بعده
حادث آخر والمحذور فيه بل لما يمكن خروج جميع تلك الممكنات الاستقبالية الغير المتناهية
بالفعل دفعة وجب الانتهاء في طرف زمان من الازمنة الاستقبالية الى حادث لا يوجد بعده
حادث آخر وذلك لا يستلزم وجوب انتهائها الى حادث لا يمكن بعده حادث آخر اذ على
تقدير صدور حادث آخر بعده لا يلزم المحال المذكور الذي هو خروج الكل دفعة وكذا
في طرف حدوث الحوادث الآتية فلا طلاق في صحة حديث التعاقب ولا في اندفاع لزوم المذكور
بوجه آخر ومن فعل عما ذكرنا هنا قال الاولى ان يقول سواء اجتمع احادها في الوجود او تعاقبا
اذ الكلام في اجتماع الآحاد لا في اجتماعها قوله مثلا لا يمكن ان يكون الابوات الخ في هذا المثال
توضيح لما سبق من الاتفاق بالمتضايفين طالابوة والبنوة لا يقتضي اجتماع الموضوعين في
الوجود الخارجي وان سلسلة احد المتضايفين لا تترتب على سلسلة الآخر سواء في المجتمعة
او في المتعاقبة وتنبيه على بطلان قولهم بقدم نوع الانسان وغيره من انواع الحيوان التي
تتسلسل في افرادها المتعاقبة بالابوات والبنوات بل على بطلان قولهم بوجود نفوس ما
ناطقة غير متناهية حادثة عند تمام استعداد الابدان في الارحام بناء على ان الشخص
الانساني مركب من الجسم والنفس الناطقة كما ان الرابطة الزيقية في حالة التجريد وطرفي الابوة
والبنوة عارضة لذلك المركب لا الى احدهما لتعقد البرهان يجري في تناهيها وان
كان الشخص الانساني عبارة عن الجسم مشروط تعلق النفس الحادثة بان يكون النفس شرطا
خارجيا لا داخلا في الشخص الانساني بناء على ان تركيب المادي مع المجرد غير معقول مع ان
البرهان يجري في تناهيها بوجه آخر هو باعتبار عروض السابقية والمسبوقية لهما اذا
وزمان الازمان فظاهر واما اذا فلان حدوث طرف نفس كان مشروطا بتمام استعداد بدن
الجنين وذلك البدن موقوف على جسم ابيه ونفسه اذ لا يكفي وجود احدهما فكان نفس
الاب سابقة بالذات على نفس الابن في ذكره الشارح في بعض كتبه من انهم لم يجعلوا نفوس

هذا الفلسفة مشربة بالمواد فانه يتم على القول بقدمها كما هو رأي افلاطون وغيره
من اصحاب الشرائع لكن القائلين بقدمها فانون بثبات نفسها الا ان يقال لا يثبت حدوث
العالم الا بابطال جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليه احد واعلم ان مراده من النبوة
هنا مطلق الولاية بجبر واعتبرها بالنبوة لمجرد مراعاة الجنس لا انه فصل بينها وبين الابوة
والا فالابوة قد تنفك عن النبوة في الذهن والخارج فبين طاب الولد مؤنث مع ان الاخوة المتفاهمين
لا ينفك عن الاخر لا في الخارج ولا في الذهن **قوله** وكذا برهان التطبيق يجري في الامور
المتعاقبة اي في السلسلة الامور المتعاقبة الغير المجتمعة في الوجود الا الى نهاية وان لم يكن
مترتبة طبعا اذ الغرض اثبات تناهي العلل الزمانية وتحقيق لا الزامي فقط بشهادة ان
برهان التطبيق والتطابق انما يسبق هنا لاثبات تناهي مدعى الخصم من حدوث العالم في
ضمن الايراد بها على دليلهم ولذا لم يذكر فيما سبق دليلا على ذلك المدعى مع انه من
ظيفة ظ من يكون في صدد الشرح فلا يبعد ان يحمل مراده في ايراد البرهانين على ابطال ما
تناهي سلسلة الحوادث المتعاقبة مطلق سواء كان بعضها علة معدة للبعض
الاخر كما زعمه الحكماء او لا يكون كما عندنا ثم ان مراده انه ايضا يجري في الامور المتعاقبة
في الواقع كما يجري في الامور المترتبة المجتمعة باتفاق بيننا وبينهم لان ذلك الجريان
المتفق عليه هو باعتبار التطبيق في الوهم وذلك التطبيق لا يقتضي اجتماع الاحاد
والفرق بين الصورتين تحكم باطل كما ستعرفه **قوله** لان التطبيق في الوهم اي حكم العقل
بمعونة الوهم بانطباق الاول على الاحاد حكم مطابق للواقع ولا يقتضي اجتماع الاحاد
في الوجود بل ذلك الحكم مطابق للواقع فيما كانت الاحاد متعاقبة ايضا ولذا قال بل العقل
بمعونة الخ فمراده من الحوادث المترتبة هو المترتبة زمانا سواء كانت مترتبة ذاتا
اولا كما قدمنا في قوله بمعونة الوهم اشارة الى ان ليس مراده من التطبيق في الوهم
ما يتبادر منه من ان الحكم بانطباق الاحاد على الاحاد هو الوهم بل مراده ان الحاكم به
هو العقل لكن بمعونة الوهم بناء على ان الوهم يشرع في تطبيق الجزء على
الجزء لا ان الحكم على الوهمي يكون الوهم كما زاد الاخر يطبق الثاني على الثاني

قوله على ان الوهم يشرع الخ وهذا كما قال
الحكماء في الانفس ذات الوهمية والعقلية
منه

وهكذا

وهكذا الى ان يعجز عن الحكم على الجزئيات ويعود العقل بعد ذلك الجزئيات الغير المتناهية
الى العقل ويحكم العقل بعد ذلك بانه لو ذهب الانقسام منتظم على هذا الاسلوب يلزم انطباق
كل من احاد الكبرى على واحد من احاد الصغرى فالحاكم بهذه الملكة هو العقل والحاكم بين الجزئيات
بين الجزئيين هو الوهم في المشهور لكن التحقيق ان الحاكم في الكل هو العقل وان كان حكمه في البعض
بواسطة الوهم ولذا نسب الوهم الى العقل في قوله وتوهم انطباق مبدأ الخ لكن يشكل اي
اعانة الوهم فيما لم يكن الاحاد المستحضرة عند العقل اجمالا امورا محسوسة كالاجسام و
الجسمانيات بل كانت صورا مجردات او معقولات صرفة الا ان يكون مراده اعانة
الوهم في بعض الصور كما اذا كانت الاحاد اجساما متعاقبة كافراد الانسان او جسمانيات
متعاقبة كالدوران الفلكية المتعاقبة اذ لا يجتمع اجزاء الدورة واحدة فلا وجود
للدورة الا في الوهم ويمكن ان يقال لا يمكن للعقل ان يحكم بكون بعض المجردات او المعقولات
بازاء البعض الاخر ما بصورها الوهم بصور المحسوسات لا يقال على هذا ينتج على البرهان
ان تصور المجردات والمعقولات بصور المحسوسات محال لجواز ان يثبت امكان الاخر هو احد الحالين
اللازمين في البرهان لانا نقول ما لزم احد الحالين المذكورين فيما كانت الاحاد محسوسات
علمنا فقط ان التناهي في العلل هو تناهي الاحاد لا غير وبهذا البيان يتضح البرهان
في جميع مجاريه كما لا يخفى واعلم ان حاصل برهان التطبيق انه لو وجد جملة غير متناهية
توجد في ضمن جملة اخرى غير متناهية ايضا واللازم محال وكذا الملزوم اما الملازمة
فلان وجود الكل يستلزم وجود الجزء واما استحالة اللازم فلانه لو وجد جملتان غير
متناهيتين فعند تطبيق الاحاد على الاحاد اما ان يكون بازاء كل واحد من احاد
الجملة الكبرى واحد من احاد الجملة الصغرى فيلزم مساواة الجزء للكل او لا يوجد فيلزم
تناهي الجملة الصغرى لان تناهي الكبرى الزائد عليها يقدر متناه مع فرض لا تناهيها
والكل محال فكذا وجودها واورد على تقرير الدليل الثاني بان احد الحالين المذ
كورين لا يلزم من فرض وجود السلسلتين فقط بل من فرض وجودهما مع فرض
انطباق الاحاد على الاحاد ويجوز ان يكون ذلك الفرض محالا لا يستلزم محالا فلا يتعين

قوله ان تصور المجردات الخ التصور هنا
بمعنى جعلها قبولا الصورة الاصطلاحي
بمعنى العام فافهم منه

ان منشأ واحد الحالين اللازمين هنا هو وجود الجملتين المذكورتين لجواز ان يكون
الشك وذلك الانطباق المفروض واحتاجوا في اتمام البرهان هاهنا الى بيان ان الانطباق
المذكور ممكن بحسب نفس الامر لا يمتنع تعيين ان الشك هو فرض وجود الجملتين المذكورتين
فمراد الشارح من قوله هاهنا بل العقل بعد تصور الوضع اذا اخذ جملة الحاضر وبيان
هذا الامكان كما يدل عليه قوله بناء على امتناع التطبيق فيما فرعه على هذا الكلام
ويقال ان يقول ان كانت الصغرى جزءا من الكبرى جاز التطبيق كما هو الظاهر
من لزوم مساواة الجزء للكل فالحكم بانطباق المبدأ على الواقع ضرورة ان
المبدأ الجزء لا يكون بازاء مبدأ الكل وكذا ما فرض جزءا الى تمام الصغرى
ثالث في الواقع اذ ليس هناك الا سلسلة واحدة في الواقع هي الكبرى وهكذا
الكلام في الجزء الثالث وما فوقه الى غير النهاية فلا يمكن التطبيق اي الحكم بالا
بالانطباق لا في حكم الوهم لا في حكم العقل وان لم يكن جزءا منها حين التطبيق فان
افرزت من الكبرى لم يبق من احاد الكبرى الا الزائد على الصغرى فيلزم تطبيق الاحاد
المعدودة للكبرى على الاحاد الموجودة للصغرى وذلك فلا يمكن التطبيق في حكم العقل
ولذا يجري البرهان في الاعداد الموهومة الغير المتناهية الحقيقية الزائدة فانه انما يجري
في سلسلة متميزة الاحاد في نفس الامر بصحيح الحكم بانطباق الاحاد على الاحاد
والاعداد الخيالية بمنزلة العارضة للموجودات المتناهية فتناهيه عندنا وان لم نعرف
عنها بل كانت الصغرى جملة متباينة للكبرى بالذات وكان مساواة الجزء للكل
بواسطة كون الجزء مساويا للصغرى المساوية للكل ما من تطبيق الوهم والعقل
ممكن لكن على هذا الاصل البرهان على استحالة جملة واحدة بل على استحالة جملة
جملتين فصاعدا فلا يتم المطلوب هاهنا وهو ابطال سلسلة واحدة من حوادث
غير متناهية والجواب بان بعض احاد السلسلة ينفصل عن البعض الآخر فيتضمن
السلسلة الكبرى سلسلة صغرى موجودة بوجود مغاير لوجود الكبرى حتى لو انعدم
الكبرى بانعدام الجزء الزائد لم يضر ذلك لوجود الصغرى اصلا فلا من احاد الصغرى

لان جزءا

لان جزءا من المجموعين المتفقين بريئين وجود اغلاط فيها اعتبار ان في نفس الامر نحن نختار
الاول ونقول انما يكون الحكم بانطباق احد الجزءين على الآخر خلاف الواقع لو لم يكن الجزء الثاني من
الكبرى مبدأ للصغرى الموجودة بوجود آخر في الواقع وذلك ممنوع بل هو مبدأ لامر موجود في الواقع لا
في مجرد الوهم وهكذا الكلام في الجزء الثاني والثالث وغيرهما الى غير النهاية نعم لو كان بعض
اجزاء السلسلة مستقلا للبعض الآخر لتوجه ذلك بناء على ان اجزاء المتصل الواحد فرضية محضة
لا وجود لها في الواقع غير وجود الكل كما حققه الشارح في بعض كتبه ولنا احتجاجات في
اثبات تناهي الابعاد ببرهان التطبيق الى فرض خطين متوازيين احدهما اقصر من الآخر بقدر
ذراع مثلا هذا هو المستفاد من كلامهم ونحن نقول نحن والثالث وبدأ البرهان على استحالة
سلسلة واحدة بان يقال لو وجد سلسلة واحدة غير متناهية لامكن ان توجد منها سلسلة
اخرى مساوية لجزئها في المقدار والحقيقة النوعية لكن ذا باطل والملازم محال اما الملازمة
فلانه ما وجد تلك الحقيقة النوعية في ضمن فرد هو الجزء الموجود مع الكل بوجود مغاير لو
لوجوده لم يكن ذات الفرد الآخر اعني السلسلة الصغرى ابية عن الوجود المستقل مع
الكل الذي هو السلسلة الكبرى فيكون وجود الصغرى مع الكبرى ممكنا بالذات وان امتنعت
لامر خارج واما استحالة اللازم فلانه لو وجد سلسلتان متباينتان كذلك فعند
التطبيق الممكن بلا شبهة يلزم احد الممتنعين بالذات واذا امتنع اللازم بالذات يمتنع
وجودها بالذات فتستحيل السلسلة ايضا لان امكان المحال محال وفي امكان التطبيق كلام
اذ يجري بعد فرض وضع انطباق مبدأ الى ليس هنا الوهم منحصرا في نوع الانطباق
بحركة احدهما حركة اينية دون الاخرى لوجوه الاول ما اشرنا من ان احاد الجملة ربما يكون
مجردات او معقولات صرفة غير قابلة للحركة اصلا فيجوز ان يشك والحال من فرض
حركتها المستحيلة لم يمكن ذلك وفي طلب الاحاد قابلة للحركة الاينية بالذات طا
لا جسم المتزايدة وضعا او بالتبع طالا عراض الحالة في تلك الاجسام وفيه كان هناك
خطان غير متناهيين كما في اثبات تناهي الابعاد بتحريك الخط الاصغر الى ان يطبق
بمطابقة المبدأ ان مع سوق البرهان الثاني ان الاحاد قد يكون عوارض متعاقبة لجسم

واحد كدورات الفلك الواحد او اجسام متناهية كدورات الافلاك النسوة مع ان الا
فلاك غير قابلة للحركة الاينية عند الحكماء والثالث ان ذلك انما يصح فيما كانت السلسلتان
القابلتان للحركة الاينية متباينتين بالذات كما ذكرنا لا فيما كانت احديهما جزء الاخر
كما ذكروا اذ على تقدير حركة احاد الجزء يلزم حركة احاد الكل بالضرورة مع غير المبدأ المفروض
وبالعكس بل المراد هو من نوع انطباق المبدأ على المبدأ مجرد فرض ان يكون احدهما بازاء الاخر من
غير فرض حركة اصلا فيما لم يكن بعض الاحاد متصلا بالبعض الاخر اذ هذا القول بالفرض لا يرى انا نفرض
لسلسلة مركبة من عشرة احاد وفرض الاول المبدأ بازاء الثاني باعتبار كونه مبدأ للسلسلة
المركبة من النسوة الموجودة في ضمنها بوجود اخر وفرض الثاني باعتبار كونه جزءا ثانيا للسلسلة
الاولى بازاء الثالث باعتبار كونه جزءا ثانيا للسلسلة الثانية وهكذا الى ان يجعل الثاني
بازاء العاشر بالاعتبارين الثانيين لهما في نفس الامر فنقول العاشر لنجعله بازاء واحد من
احاد السلسلة الصغرى ابتداء هناك واحد ينطبق يكون جزءا عاشرا للسلسلة الصغرى في الواقع
فنحكم بان ليس بازاء ظل واحد من احاد الكبرى واحد من الثانية في الواقع فيلزم التساوي
الصغرى في جانب العاشر بل التساوي الكبرى ايضا في هذا الجانب اذ لما كانت جميع احاد الصغرى
مشتركة بين السلسلتين فاذا انتهت لا يزيد عليها احاد الكبرى الا بقدر زيادتها في
جانب المبدأ والكل الزيادة متناهية والزائد على المتناهي يفقد متناهيا بالضرورة
وبالجملة يلزم تناهي السلسلتين معا ولو فرض ان للسلسلة الصغرى جزءا عاشرا بازاء عاشر
سلسلة الكبرى يلزم ان يكون احاد السلسلة الصغرى ايضا عشرة مساوية لاحاد الاولى
فيلزم مساواة الجزء للكل **قوله** بانطباق سائر احاد الاولى اي بانطباق ظل من احاد الباقية
للاولى بالانطباق على واحد من الاحاد الباقية للثانية بان يكون بازاء الشيء الواقع ما
عرفت ان المراد به بيان امكان التطبيق لا وقوعه ما اوردوا على البرهان كما قدمنا فانهم
بانطباق سائر احاد الاولى على سائر احاد الثانية ان وجوب بازاء ظل من الاولى واحد
من الثانية فانه يدفع عنه ان يقال ما ذكره مخصوص بلزوم المساواة مع ان الواجب
ذكر مايلزم التساوي والتناهي وهو قال بانطباق سائر احاد الثانية على سائر احاد الاولى

بتوجيه

بتوجيه ذلك اصلا والدفع ايضا ان يقال لا حاجة ههنا الى الحكم بالانطباق وان الانطباق
الاحاد على الاحاد طان يقدر للمنفصلة الى هي نابية في المتصلة الحاكمة بانه لو وجد جزءان
غير متناهيين وفرض انطباق احد المبدأين على الاخر فاما ان ينطبق ظل من احاد الاولى على
واحد من الثانية او لا ينطبق ومقدم المتصلة القائلة بانه طالما طان الكل منطبق يلزم
المساواة ومن البين ان اطلاق الشرطيات المتصلة والمنفصلة لا يحكم فيها بالفعل تحقيق
بل فرضا قوله فان كان يجوز ان يكون التسلسل الى الظاهر من الدليل ههنا برهان التطبيق لكن
ما ذكر هنا مجاري برهان التضايف ايضا فالوجه ان في كلامه ايجاز الطف والمراد جنس
الدليل ان ما لسائر البراهين ولنا غير عنوان البراهين الى عنوان الدليل وقوله بناء
على امتناع التطبيق مبني على ان امتناع التطبيق يستلزم لعدم جريان برهان التطبيق وعدم
جريانه يستلزم لعدم جريان سائر البراهين بناء على ان برهان التطبيق يجري في كل ما يجري
فيه سائر البراهين بدون العكس ولذا طان عمدة من بينها ففي كلامه اشارة الى كونه
عمدة فحاصل كلامه ان تجويز هو ذلك التسلسل اما لعدم جريان البراهين وان تخلف
حكم الدعوى ههنا والكل باطل اما الاول فقد ظهر فساده مما ذكرنا من جريان برهاني التضايف
والتطبيق اما التضايف فقد عرفت تحقيقه واما برهان التطبيق فلان جميع المقدمات
المأخوذة فيه قطعية فلو توجه المنع عليه فانما يتوجه على تقدير بين وعلى تجويز امتناع
التطبيق وقد عرفت بانه ممكن قطعي وبعد ذلك لا شبهة في جريانه ايضا فلنا قال
فيما بعد فيرد عليه ان مقتضى الدليل الخ واما الثاني فلما بانى بقوله فيرد عليه الخ ومن
غفل عما ذكرنا جعل ايراد برهان التضايف على دليلهم جوابا الزاميا بانه جار فيها فاذا
لا يكون متناهيا يلزم تخلف حكم دعواه فيلزم عدم صحة البرهان الصحيح عندكم
وليست كثرى الفرق بينه وبين ايراد برهان التطبيق على دليلهم بل الحق ان كلا الا
يرادين جوابان تحقيقيان بانتهاء جاريان في الامور المتناهية قطعي فيلزم
تناهيها لا يثبت تناهي موضوع الخص في ضمنها فقد ظهر ان ليس هذا التفريع تفريعا
على مجرد جريان برهان التطبيق بل على مجموع جريانى البرهانين قوله فقد عرفت

فساده من قولنا ومن البين ان هذا البرهان الخ ومن قولنا ولكن البرهان التطبيق
يجري الخ مع بيانه اما بان التطبيق وما يقال بمجرد توهم التطبيق غير طاف في جريان الم
البرهان لجواز ان يكون انطباق الاحاد على الاحاد محالا مستلزما لاحد المحالين وان
يكون توهمه من قبيل توهم انتساب الاحوال فقد عرفت الدفاع عما قدمنا من امكان ان
يكون كل من احاد الجملتين المتغايرتين موجودا بازاء واحد من احاد الاخرى سواء
كانت الاحاد مجتمعة او متعاقبة يكون ولو كان محالا مستلزما لاحد المحالين لا مستلزما
في تطبيق احاد الجملة الكبرى على احاد الصغرى في جملتين متناهيتين اذ لا فرق بين التطبيق
التطبيقين قطعا واما ما اورد واعليه مما حاصله ان صحة التطبيق الذي هو الحكم الاجمالي
بان كل واحد من احاد احديهما منطبق على واحد من احاد الاخرى تتوقف على امرين
احدهما امتياز الاحاد في نفسها ووجودها ممتازا كل منها عن الاخر وثانيهما اتفاق
تلك الاحاد في الواقع بالاولية والثانوية والثالثية والتقدم والتاخر والمطابقة
والمقابلة وغير ذلك من النسب والاضافات تتوقف عليها صحة ذلك الحكم الاجمالي
وكلا الامرين موجودان في الاحاد المجتمعة لا في المتعاقبة لانها باعتبار وجودها
الخارجي يتحقق امتياز الاحاد في نفسها لكن باعتبار هذا الوجود لا يتحقق اتفاقها
اتفاقا بتلك الاضافات لان الاتفاق بما يقتضي اجتماع الموصوفات في الوجود
في ظرف الاتفاق وايضا النسب والاضافات في التحقيق من الامور الاعتبارية التي
لا تعرض بموضوعاتها الا في الذهن وباعتبار وجودها في الذهن لا يتحقق امتياز
الاحاد في نفسها ولا في الوجود الذهني الاجمالي لانما في هذا الوجود موجودة في الذهن
بصورة وحدانية لا امتياز لشيء منها عن الاخر فيها ولا في الوجود الذهني التفصيلي بان يوجد
كل منها بصورة مغايرة لصورة ما عداها لامتناع ان يلاحظ الذهن امورا غير
متناهية تفصيلا دفعة او في زمان متناه واذا لم يكن لها امتياز في نفسها فكيف
يتحقق في الواقع بتلك الاضافات فذلك الحكم الاجمالي مطابق للواقع في المجتمعة لا في
المتعاقبة لا باعتبار وجودها في الذهن اجمالا او تفصيلا كما ذكره بعض المحققين

في حاشية

في حاشية حكم العين فقط فظهر البطلان لانه لنقوض اما اجمالا فلانه لو صح ايضا بصدق الحكم
بالمتعاقبة ويتقدم البعض على البعض على الحوادث المتعاقبة ولا على اجزاء الزمان وبالصدق
موجبة كلية ذهنية محمولها اضافة بين افراد موضوعها والكل باطل لا يخفى بل لو صح ايضا بصدق
ذلك الحكم الاجمالي في المجتمعة ايضا اذ لا طائل تلك الاضافات من الامور الاعتبارية
في التحقيق كما ذكره فلا يتصف بها المجتمعة باعتبار وجودها الخارجي بل باعتبار وجودها
الذهني لكن وجودها في الذهن تفصيلا غير ممكن واجمالا غير مفيد لاعتبارها في نفسها
باعتبار الوجود الذي تتوقف عليه ثبوت المحمول الاعتباري نعم لو بني ذلك الايراد على ما زعمه
بعض الحكماء من ان جميع النسب والاضافات موجودات في الخارج لا توصف بموضوعاتها في الذهن
بل في الخارج لكان له وجه لكن ذلك الزعم باطل في التحقيق وبعد البناء على التحقيق لا وجه لذلك
الايراد قطعا اما تفصيلا فلانا لا نسلم ان المتعاقبة باعتبار وجودها في الذهن اجمالا
لا تتصف بتلك الاضافات في الواقع وانما لا تتصف لو لم يكن ذلك الوجود الذهني الاجمالي
منتزعا عن موجودات متمايزة في نفسها في الواقع وليس كذلك لانه منتزع من تلك الامور
المتعاقبة المتمايزة الموجودة في اوقاتها ومن البين ان تميز كل ووجوده في وقته لا يتوقف
على وجود غيره معه وتحقيق هذا المقام هو انه لا طائل المقابلة والمطابقة والاولية والثانوية
وغيرها من الاضافات المتفرعة على وجود معروضاتها والنسب زهاء في نفسها فاذا قلنا مثلا
الجملة الكبرى بازاء مبدا الصغرى وبالعكس يصدق هناك موجبتان شخصيتان ذ
ذهنيتان حقيقيتان لا فرق بينهما الا كون وجود موضوعهما في الذهن منتزعا عن الموجودة
في نفسها في الخارج ومن البين ان هاتين الذهنيتين صادقتان معا في الجملة وانما دام
الاحاد موجودة وفي المتعاقبة حين وجود المتاخر في الخارج كما عرفت في السابقة والمسبوقة
وهكذا يصدق في حق كل واحد من متعاقبين طالتا نبين والثالث وغيرهما شخصيتان
ذهنيتان كذلك لو حكم بهما معا لكن لما يمكن للذهن الحكم بتلك الشخصيات الغير
المتناهية اصبحتا في صورة الاجتماع والتعاقب الى الحكم الكلي الذهني الحقيقي بالتطبيق
المشتمل على اصلاح جميع تلك الشخصيات كما في الواقع ونفس صورة الكلية المنطبقة على احكام

جزئيات غير متناهية ومن البين ان صدق ذلك الحكم الكلي بجعله عبارة عن صدق
كل واحدة من الشخصيات المندرجة فيه فلا شبهة في امكان ان يتصف كل من المبدأين
في الواقع المتفق بالانطباق على الآخر ولا في انطباق على سائر المعاد سواء كان مجتمعة او
متعاقبة وهذا هو معنى امكان التطبيق اي الحكم بالانطباق في حكمي ذهني حقيقي مطابق
للواقع لا مطلقا ولو فرضا وعلى هذا التحقيق يرد وجريان برهان التضايف في المتعاقبة
ايضا فظهر ان برهاني التطبيق والتضايف جاريان في المتعاقبة ايضا والفرق بينهما
تحكم باطل فتلك الاربعين التي يحكي به الامام فخر الدين الرازي بعد ما مر اربعين سنة
كما اشار اليه في بعض كتبه قوله وان كان ذلك التجويز منهم لاجل ان تسلسله الى التخلف
حكم الموهمي في المتعاقبة لا لعدم الجريان واعلم ان الشريف المحقق وغيره من المحققين
صرحوا بان ذلك التجويز منهم لعدم الجريان لكن الشارح هنا وفي حاشية التجريد حكم
بان تجويزهم يحتمل الامرين مع ان فيما ذهب اليه الجميع مسالك اوهام قوله فيرد
عليه ان مقتضى الدليل الا يقال ذلك ممنوع اذ لا جاز ان يكون باعتبار الوجود للا
الابزالي ممكنا وباعتبار الوجود الازلي محالا مستلزما للمحال فلم لا يجوز ان يكون
سلسلة الحوادث باعتبار الوجود التعاقبي ممكنا وباعتبار وجود الاجتماع محالا
مستلزما لاحد المحالات المذكورة في البرهانين لانا نقول انما يتوجه ذلك لو كان
التسلسل في تلك المحالات باعتبار وجودها الاجتماعي وليس كذلك بل هي مستلزمة
لها باعتبار وجودها التعاقبي وكذا كل من هذه المحالات محال باعتبار كلا الو
الوجودين ولا شبهة في ان مقتضى البرهان عدم وجودها لا مجتمعة الاجزاء ولا متعاقبة
الاجزاء اذ الكلام هنا في وجود الكل الذي هو مجموع الاجزاء وقوله والوجود اعم
من ان يكون وجودا في الآن الخ جواب سؤال مقدر بان يقال لعلهم لا يمتنعون للسلسل
المتعاقبة الاجزاء وجودا خارجيا فدفعه بان ليس لهم ان يمنعوا وجوده لان
الوجود عندنا وعندهم اعم من ان يكون وجودا في الآن كما في الكون والفساد الآنيين
عندهم او في الزمان والوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء كما

في وجود

في وجود البيت الذي يشتري بحمار او على سبيل تعاقب الاجزاء كما في وجود عشر فرسخات متعاقبة
اذ لا ينكر وجود مجموع الفرسخات العشرة في الخارج اعم من العقلي والا يستحق الفقار الا
ابرة فرسخ واحدة وهو باطل عرفا وشرعا ولا يتوجه على ذلك انهم حكموا بعدم الحركة بمعنى القطع
في الخارج مع وجود جميع اجزائها في الخارج متعاقبة لما اشرنا فيما سبق عما ذكره الشارح في حاشية التج
التجريد ناقلا عن الشفا من الفرق بين الامور الموجودة في الماضي وبين الحركة بمعنى القطع
فكلام الشيخ صريح في ان الوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء او على
سبيل تعاقب الاجزاء المنفصل بعضها عن البعض قوله بل الوجود عند الفلاسفة اي انما
يتحقق ما سبق من ان الوجود الخارجي عندهم اعم من الاجتماعي والتعاقبي بان الموجود
الخارجي يعود الا في الثالث قسم رابع هو الوجود في الدهر وقد يقال ما يرد على الاول بان
الفرد ما طابق الماهية موجود في الخارج وليس شيء من الآنيات والازمانيات بجاب
بانها موجودة في الدهر وليس المراد من هذا القول جوابا اضرابا الموجودات المتعاقبة الا
الماضية والمستقبلة طالما مجتمعة في الوجود في الدهر اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة
الى الوجود في الدهر وانما هي بالنسبة الى الوجود في الزمان واشار اليه الشارح في رسالة
اثبات الواجب حيث قال وقد قيل ضبطها الوجود الخارجي ثم نقل الجواب بالوجود
التعاقبي كما توهمه هنا لان وجود تلك الامور المتعاقبة مجتمعة في الدهر ان كان
عبارة عن الوجود العلمي فسيجيء البحث عنه وان كان عبارة عن الوجود الخارجي
فهو يستلزم وجود الشيء الحوادث المتعاقبة التي هي مقدورات الله تعالى في جانب
الابد بجريان البرهانين حينئذ في الشيء فلا يكون جوابا من وجه وهو قائم من وجه
آخر وليس ما نقله الشارح في الرسالة من ضبطها الوجود الخارجي عن الجواب بالوجود
التعاقبي بان القائل بذلك الضبط هو المص في المواقف وقد صرح الشريف هناك
بانه عبارة عن الوجود التعاقبي ويدل على ما ذكرنا ان قوله فالوجود في الزمان
على سبيل التعاقب يعود هذا القول من تتمة الجواب بالوجود التعاقبي فعلى بقي ان
المص والشارح الثالث صرحا بان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة المتغير

الى الثابت دهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد عندهم فعلى هذا يكون المبادى العالية الثابتة سرمد موجودة في السرمد عندهم لا في الدهر بل الموجود في الدهر طول الزمان المتغير ولذا قالوا الدهر وعاء الزمان ولعله وجه اطلاق الدهر على ما يعم السرمد عندهم بان يكون الدهر عبارة عن النسبة الى الثابت سواء كان المنسوب ثابتا او متغيرا

قوله ثم لا يخفى انه اذا سلم الجريان الخ لا يخفى ان برهان التطبيق كما قررنا فيما سبق خلو عن توقف جريانه في الامور المتعاقبة على صدق مقدمات المأخوذة فيه وعلى شيوع تقريره بيان امكان التطبيق كما ذكرنا فعدم جريانه فيها كما يكون بامتناع التطبيق يكون بعدم صدق بعض المقدمات المأخوذة فيه لكنه اشار بالتردد السابق بين الاحتمالين الى ان الشاهد في المنع الحلولي كون التجويز منهم لعدم الجريان او للتخلف الى ان سائر المقدمات المأخوذة من الاصل لزوم التساوي او التناهي وبطلانهما قطعية لا يقبل المنع اصلا بالنظر الى ذات الامور المتعاقبة وارشد هنا الى ان هذين المحذورين اعني التساوي والتناهي يجريان فيهما لزوما والسنى له باعتبار العدد ايضا كما انه فيما يعد في المجتمعة الغير المترتبة الا حاد بين جريان المحذورين لزوما والسنى له تارة باعتبار ذوات المجموعات وتارة باعتبار عوارض الاعداد فالبرهان تام قبل هذا الكلام قطعا فلذا قال فيما سبق فيرد عليه ان مقتضى الدليل وهذا الكلام طاء دليل الثاني للمدعى البين بدليل قبله فانه لمجرد النقض قبولا لافادة العام الجديد لانه تحصيل الحاصل كما ذكره المص في الموافق فمراده ان هذين المحذورين يجريان في صورة التعاقب لزوما والسنى له اما لزوم التناهي على الثاني والسنى له فظاهر وان واما لزوم تساوي الجزء والكل من الامور المتعاقبة فلانه يستلزم مساواة العدد العارض للجزء للعدد العارض للكل واما السنى له فلما ذكره ولا يخفى الاشارة الى ما ذكرنا بقوله وهذان المحذورين الخ الان في صورة التعاقب وعما يدل على ما ذكرنا من ان موضوع المقدمة الثانية الخ بالنسبة الى الثانية بان الكل اعظم من الجزء اعم من ان يكون جوهرا او عرض بغير كم اولى قوله فليتامل يحتمل الوجوه الاولى ما ذكرنا من التحقيق في امكان التطبيق الاجمالي في المتعاقبة

وبين

وبين جريانهما باعتبار العدد العارض لهما وان كان المساواة عارضة للعددين اولا وللمعدود بين ثانيا اذ العدد هناك ملحوظ تبعا لما لحق الحرفي وهنا ملحوظ استقلالا كما اذا التفت بالذهن الى المعنى الحرفي الثالث ان ما ذكره هنا كما سيأتي موقوف على كون العدد العارض للجزء جزءا من العدد العارض للكل ويجيء البحث عليه والجواب عن الرابع السؤال والجواب اما السؤال فبان العدد من العوارض الموضوعية عند الحكماء فلا يعرض العدد الا في الخارج واذا لم يجتمع الاحاد في الوجود الخارجي فكيف يعرضها العدد واما الجواب فبان العدد من الامور الاعتبارية في التحقيق فيعرض المتعاقبة ايضا في الذهن كسائر مقدارية وثانية ودوارة والعرض الذهني بكيفية وجود المعروض في الذهن كعروض الاضافة والنسب الخامس السؤال والجواب اما السؤال فبان يقال مرجع ايين بين بان العدد انما يعرض الماديات دون المجردات فلا يتم البرهان في ابطال السلسلة المجردات المتعاقبة مبني على الاعتبار وان تم فيه باعتبار ذاتها للقطع بان الجزء لا يكون مساويا للكل وان لم يعرضها العدد في الواقع بل في مجرد التوهم واما الجواب فبان المختص بالماديات هو موضوع علم الحساب الذي يبحث فيه عن الجمع والتفريق وغيرهما مما يعرض النفس الماديات او صورها الخيالية لا مطلق العدد فانه باطل ويشهد ببطلانه العقول العزيزة مع ان الاختصاص غير صحيح في التحقيق ما سلمنا ما ذكرنا من ان قوله فان العدد الذي الخ ليس فالمجرد السنى له التساوي بل سوق البيان هو لزوم تساوي جزء العدد العارض للكل ولذا قال بعض انه يستحيل الخ فان جريان التناهي لزوما والسنى له ظاهر السابع ان قوله بل الكم مطلقا اشارة ايضا الى اثبات تناهي الابعاد بالبرهان التطبيق كما ذكرنا ولذا حكم في الشرح بحدوث تناهي الامتداد الحاني قطعي من غير ايراد دليل هناك قوله واعلم ان الفاء في العلة معطوف على الامر بالتامل اي اذا عرفت ما ذكرنا فتامل و اعلم الخ او على المحذوف اي افهم ما ذكرنا واعلم ان اختلاف الفاء في العلة الخ والاوجه انه جملة معترضة مؤكدة لا يقال الشرط الثاني الذي هو تزاحم الشرط الاول وليس

ابطال ما يتعلق بما نحن فيه من الايراد على دليلهم واثبات صورة العام وان تضمن
تحقيق حال برهان التطبيق من جريانه بلا اشتراط شيء منها ولنا غيره العنوان قوله
اذ لا نظام فيها منضبطا في نفسها لا بحسب وجودها في الخارج لعدم ترتب الاحاد في نفسها
وضعا او طبعا ولا بحسب وجودها في الذهن اجمالا او تفصيلا لما عرفت انها في الوجود الذ
الذهني الاجمالي موجودة بصورة وحدانية لا تميز للاحاد فيها وهو وجود الذهني التفصيلي
غير ممكن فلا يتصف بعضها والاولية وبعضها بالثانوية والثالثية وغيرها من الاضافات
في الواقع فلا يصح حكم العقل بانه والنسبة لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن وانما تتحقق
الاحاد بتلك الاضافات في الواقع فكيف يصح حكم العقل بانه يوجد تطبيق الواحد على الواحد
بتطبيق سائر الاحاد على الاحاد طلب التطبيق في الواقع كما ذكروه في المتعاقبة قوله وعلى
هذا الشرط اعتمدوا الخ قد سبق منا الاشارة الى ابطاله بجريان برهان التطبيق باعتبار كونها
مترتبة في الحدوث زمانا وفصلنا في الرسالة بجريان برهان التطبيق في الزمانيات ويستفاد الى
ابطاله بجريان برهان التطبيق في مطلق الامور المجتمعة في الوجود لا يقال يستفاد مما ذكره
ههنا ان ليس بين النفوس الناطقة الغير المتناهية ترتب ذاتي وصرح في الرسالة بخلافه
حيث قال وايضا نفس الابن متوقفة على بدن المتوقف على نفس الاب المولد مادة بدنه
ففيها ترتب بالطبع لانا نقول غاية ما استفيد من بيانه اعني دليل على هذا الشرط عدم
ترتبها في زمانه لا في الواقع وما ذكره الشريف المحقق في حاشية التجريد من ان نفس الاب
سبب لتحريك الطائفة الانسانية حركات مخصوصة معدة لحصول مادة بدن الابن الذي
له مدخل في حدوث نفس الابن فيترتب السلسلة جنسا من نفس الاب وهي تلك الحركات
والبدن ونفس الابن وقد عرفت من تلك السلسلة بعض احادها اعني الحركات المخصوصة
والبدن فلا يتطبق احادها الا بملاحظة تفصيلها كيف ولو كانت منطبقة في نفس
الامر لكانت الاحاد المعدومة ايضا منطبقة في نفس الامر حال عدمها لتحقق ان
تلك الحركات والابدان المتعددة قد ضبطها وجود خارجي ازمنتها فلا يتوقف
انطباق بعضها على بعض حال عدمها في الواقع كما في المتعاقبة ولو سلم ان الكلام

ههنا في

ههنا في المجتمعة فلا يجب ان لا احاد المترتبة بعد ثبوت التحقق المتوقف بينها ولو
بالواسطة والا لم يجر البرهان المترتبة والمجتمعة اصلا ضرورة ان الكل من احادها شرائط
والسبب كما لا يخفى قوله قلت ان كفى التطبيق الاجمالي الخ يعني التطبيق الاجمالي اما ان يكفي
في المترتبة المجتمعة او لا يكفي فيها ولكن كفى فيها يجري في غير المترتبة ايضا وكلما لا يكفي
فيها لا يجري في المترتبة المجتمعة ايضا ينتج انه اما ان يجري في غير المترتبة او لا يجري في المترتبة
المجتمعة والثاني باطل بالاتفاق فتعين الاول فيبطل الاشتراط الثاني ايضا فهو معارضة
بدعوى الاشتراط الموالية كما اشار اليه الشارح بقوله فقد وجهوا الاشتراط لا يقال وجهه
تعارض الدليلان من قطعا فمن ابن الجزم ببطلان الاشتراط لانا نقول انما يتوجه ذلك
فيما استفيد من المعارضة منع دليل الخصم واستفيد منها ههنا منع الملازمة القائلة بانه
لو لم يكن بين الاحاد ترتب ذاتي لم يمكن الخ واذ قد اندفع دليلهم بهذا المنع المستفاد
بقي دليل الشارح بلا معارض فقس عليه امثاله قوله فهو جار في غير المترتبة الخ ذلك التطبيق
الاجمالي الكافي في المترتبة مطلوب غير جار في غير المترتبة ايضا بان يلاحظ العقل الخ فيه اشارة الى
ان انطباق الاحاد في الواقع بالاولية والثانوية وغيرهما من المقوم وان اخر وسائر الاضافات
غير الانطباق والوحدة مستغنى عنه في التطبيق الاجمالي في المترتبة اذ يكفي مجرد فرض التميز من
الجملتين بينهما اثنين بتطبيق احدهما على الاخر مع مجرد انطباق كل من الاحاد الباقية بعنوان
الواحد من جملة معينة من الجملتين وانطباق ذلك الواحد بكونه بازاء واحد من الجملة الاخرى من
غير احتياج الى سائر الاضافات والنسب بان يقال نأخذ واحدا من الجملة الاولى ونفرضه بالجملة
الكبرى ونأخذ واحدا اخر ثانيا ونفرضه بالجملة الصغرى ونجعل الاول بازاء الثاني ثم نقول
اما ان يكون بازاء كل واحد من الاحاد الباقية بالجملة الكبرى واحد من الاحاد الباقية بالجملة
الصغرى فيلزم التساوي او لا يكون فيلزم الخلف ومن البين ان هذا التطبيق الاجمالي هو بعينه
جار في غير المترتبة وانفرق بحكم بلا فقد عرفت ان ليس التطبيق الاجمالي مجرد قوله بان يلاحظ
العقل الخ بل هو تلك الملاحظة بعد فرض انطباق الجملتين المفروضتين كما صورنا ولذا يقال فيما
سيوردنا من ان الزيادة في جانب الناقص وفي الاول لا الاخرى انما افادوا التردد في المترتبة

قبل اختيار تطبيق المبدئين بحث الخصم الشق الثاني ومنع لزوم التناهي في جانب اللاتناهي
لستلزامه الزيادة في جانب التناهي ولذا احتاجوا الى تطبيق المبدئين بنقل الزيادة المفرضة
الى جانب اللاتناهي ويلزم التناهي فلا بد حينئذ ايضا ان يلاحظ الترديد المذكور بعد فرض
مبدئين انطباقهما وان لا يكونا مبدئين في الواقع قبل الفرض وهذا هو تحقيق هذا المقام
قوله ودعوى الاثبات بين ملازمتهم الممنوعة تحكم اي حكم بلا دليل فيكون ممنوعا او حكم
بلا دليل او بدون دليل على خلافه فيكون باطلا وربما يجعلونه كناية عن ابطال هذا الاعتبار
وهو المراد هنا لان دعويهم بالفرق يتضمن منع جريانه في غير المترتبة مستندا بالفرق فلا بد
من ابطاله فيكون جوابا لسؤال مقدر من وجهين قوله بل لهم ان يدفعوا الخ الظاهر انه اضراب
عن الحذوق بقرينة الحكم بالتحكم اي ليس لهم ان يدفعوا او ردنا عليهم من المنع والمعارضة
بالفرق بين التطبيق الاجمالي بل لهم ان يدفعوا ذلك بعد تسليم جريان ذلك التطبيق في غير
المترتبة بان يمنعوا جريان برهان التطبيق باعتبار الشق الثاني ومنع لزوم التناهي بناء
على جواز ان يكون الزيادة في الاول اولا في جانب اللاتناهي فيندفع المعارضة اذ بمجرد جريان
التطبيق الاجمالي في غير المترتبة لا يكفي في بطلان الاشتراط الثاني بل لا بد من جريان برهان
التطبيق في تناهيهما ايضا واما اندفاع المنع الثاني اليس في ضمن المعارضة عن دليلهم فبتقرير
ان المراد من التطبيق الاجمالي هو التطبيق الاجمالي الظاهر لا ينتقل الزيادة الى جانب اللاتناهي
وذلك التطبيق حاصل في المترتبة لا في غيرها فحصل الفرق بين التطبيق فلهم ان يدفعوه با
لفرق فالوجه ان يترك الاضراب ويقول الا ان يقال لهم ان يدفعوا الخ ونقول وليس لهم ان
يدفعوا بذلك ايضا لانه انما يتوجه لو جعل طرفا واحدا من الاحاد الباقية للجملة الكبرى بازاء
احاد متعددة من الثانية فعلى ذلك التقدير لا اشكال لان يكون واحدا من اوساط الاولى
بازاء متعدد من اوساط الثانية بل لا بد ان ينتقل الزيادة المفرضة الى جانب اللاتناهي فقطعا
كما لا يخفى على ذي ابصار وليس حكم المستدلين بذلك من غير احتياج الى ما يذكره بعده
قوله ولو سلم طلام يندفع به هذا الدفع الخ دليل اخر على بطلان اشتراط الترتيب الاحادي بان
يقال لو وجد جملة غير متناهية مطلقا سواء كانت المترتبة الاحاد او لا بل سواء كانت

مجتمعة

مجتمعة او متفرقة لوجد هناك موجودات مترتبة بالطبع هي المجموعات الموجودة التي
بعضها جزء للبعض الاخر والجزء متقدم على الكل طبعا ويجري فيها التطبيق الاجمالي بلا نزاع
ويلزم هي الاحاد ويستفاد منه ايضا منع دليلهم مستندا بانه انما لا يمكن للعقل التطبيق لو لم يكن
هناك موجودات مترتبة اخر غير الاحاد وليس كذلك واما اندفاع هذا الدفع فبتغيير الدليل لان
ذلك الدفع كان منعا لجريان برهان التطبيق باعتبار ملاحظة التطبيق الاجمالي بين الاحاد
الغير المترتبة وهذا كان اثباتا لجريان برهان التطبيق باعتبار ملاحظته بين المجموعات المترتبة
اللازمة لمطلق الاحاد قوله فاذا صح نوع تطبيق المجموعات المترتبة اي بمعنى ان المجموع الاول
هو مبدأ جميع المجموعات المندرجة فيه والمجموع الثاني مبدأ جميع المجموعات المندرجة فيه
وثاني المجموع الاول في الواقع والمجموع الثالث ثالث المجموع الاول على الثاني من المجموع الثاني
والثالث على الثالث وعلى هذا الاسلوب فلا تنظيره في مرتبة من مراتب الاعداد فاما
ان يوجد بازاء كل مجموع من المجموعات المندرجة في المجموع الاول واحد من المجموعات المندرجة
في المجموع الثاني فيلزم مساواة الجزء للكل لتساوي مجموعاتهما حينئذ او لا يوجد فيلزم التناهي
المجموعات المندرجة في المجموع الثاني بل في المجموع الاول مع فرض اثباتهما اللازم لفرض عدم
تناهي الاحاد مطلقا والكل بلا فظهر تناهي المجموعات الموجودة في ضمن كل جملة قوله والمجموع
الذي ينتهي الخ جواب لسؤال مقدر اورده في الرسالة حيث قال فان قلت اللازم من التطبيق
بين المجموعات تناهي المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول
كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية قلت لا يلزم منه تناهي احاد
المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهي المجموعات ينتهي بعد كسق الاحاد المتناهية في مجموع
لا يكون مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان انتهى والحاصل ان ما توهمه هذا السائل اي يرد لو لم يكن
بعض تلك المجموعات مندرجا في بعض الاخر اندراج الجزء في الكل كعدد جملة متباينة بالذات
غير متناهية الاحاد وليس كذلك فمنتهى المجموعات التي يندرج بعضها في بعض هو المجموع
الذي لا يندرج فيه مجموع اخر وذلك المجموع يمتنع ان يكون غير اثنين واذا انتهى سلسلة
المجموعات الى اثنين كان عددها متناهية ولما كان التفاضل بين كل مجموعين يتو

متوالين بواحد وكان تفاضلات المجموعات الثنائية احاد من هيئة وهي التي اسقطها
واذا فهم الاثنان الذي هو من جزء المجموع الاول الى تلك الاحاد الثنائية يكون المجموع من هيئة
وهو بعينه عبارة عن المجموع الاول مثاله ان المجموع المركب من عشرة احاد يتضمن احاد تسعة
مجموعات من قصره بواحد ويتضمن المجموع الثاني المركب من تسعة احاد ثمانية مجموعات منها
فاذا جعل مبدأ التسعة مجموعة بازاء مبدأ الثمانية مجموعات والثاني من الاول بازاء
الثاني من الثانية وهكذا الى ان يجعل المجموع الثامن من الاولى بازاء مجموع الثامن
من الثانية فيفضل منها مجموعات اثنانية وكان هناك ثمانية احاد هي تفاضلات
المجموعات فاذا اسقطناها عن المجموعات المنورة فيه وافهم الاثنان الى الاحاد الثمانية
الثنائية كان مجموع الاحاد المجموع الاول عشرين هيئة **قوله** وان شئت قلت الخ هذا
دليل اخر على ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتيب المجموعات الموجودة وتمثيلها
بما قبله لان المجموع متوقف على تمام المجموع بلا واحد اه مجرد وان شئت في بيان ذلك الا
الاستلزام قلت لو وجد الامور الغير المتناهية مطلقا فلا بد من تحقق الواحد والاثنين و
الثلثة وغيرها من المراتب الغير المتناهية فيلزم ان يوجد هناك غير تلك الاحاد مجموعات
مترتبة في مراتب الاعداد الغير المتناهية التي بعض تلك المراتب جزء من البعض الاخر ومعروضات
وعوارض تلك المراتب ويجري برهان التطبيق في تلك المجموعات المترتبة بانطباق
السلسلة المبتداة من الواحد على سلسلة المبتداة من الاثنين ويلزم التسلسل
في مرتبة واحدة من مراتب الاعداد التي كل مرتبة منها متناهية الاحاد ومجموع احاد
المتناهية مراتب المتناهية متناهية فيلزم تناهي الاعداد العارضة وتناهي الاحاد
المعروضة لها اما جريان البرهان في سلسلة المعروضات المترتبة فظاهر واما جريانه
في سلسلة الاعداد العارضة فلانه انما لا يجري في سلسلة الاعداد التي لا تقبل لها
نفس الامر وهي الاعداد التي لا تعرض للموجودات واذا عرضت للموجودات كان لها تميز
في الواقع فيجري البرهان فيلزم اما مساواة جزء العدد لكله او التناهي المراتب على تقدير
لا تناهي والكل محال كما اشار اليه فيما سبق والحاصل مراده انه لو وجد امور غير متناهية

يلزم

يلزم ان يوجد هناك مجموعات مترتبة من وجهين احدهما سلسلة الاعداد العارضة
والاخر سلسلة المعروضات المعروضة للسلسلة الاولى ويجري برهان التطبيق في كل من هاتين
السلسلتين ويلزم منه ان يكون الامر كذلك في الدليل الاول لان المجموع بلا واحد يعرضه عدد
غير متناه ومع الواحد يعرضه عدد اخر غير متناه ايضا والعدد الاول جزء من العدد الثاني
فيلزم ان يوجد هناك اعداد غير متناهية بعضها جزء من البعض الاخر وكل منها غير
متناهي المراتب كما لزم ان يوجد مجموعات المترتبة هي معروضات تلك الاعداد المترتبة
ولا يتوهم ان العدد الغير المتناهي لا يزيد عليه واحد وعدد اخر لانه انما لا يزيد عليه في جانب
الاثنين هي لا في جانب الاثنين هي كما هنا والفرق بين ما ذكره هنا وبين ما ذكره فيما سبق ان
السلسلة هنا في جانب المعلولات اذ العدد الاولى التي هي الواحد متعين ليس قبله عدد اخر
وفيما سبق في جانب العلل اذ المتعين هو المعلول الاخير هو المجموع الاخير وما يوجد اول
الاجزاء وهنا او هام فالسوة مبنية على الغفول عن سياق كلام الشارح وسياقه منها
ما قيل انه هو ان المراد من تحقق الواحد والاثنين وغيرهما تحققها في اصل الامور
الغير المتناهية لا تحققها في المجموعات المذكورة فلا حاجة الى اثبات تلك المجموعات
واجراء التطبيق فيها بل يكفي التطبيق في نفس تلك الامور الغير المتناهية بناء على اثبات الترتيب
بينها ايضا وعروض العدد وان لم يكن بينها ترتيب مع قطع النظر عن عروض العدد لها وحاصله
لا يخفى من تحقق الواحد والاثنين بعينهما وان كان الثاني منهما مترتب على الواحد والثالث
على الثاني وهكذا فينطبق السلسلة المبتداة من الواحد على الخ وليست تسوى ما معنى ترتب الثاني
على الواحد الثالث على الثاني هو الاحاد الغير المترتبة بوجه وانما المترتب على الواحد هو الاثنان
وعلى الاثنين هو الثلثة كما هو صريح عبارة الشارح نعم تلك الاعداد انما اعتبر عروضها للاحاد
لا للمجموعات لكن بعد عروضها الاحاد حصل هناك مجموعات مترتبة كمراتب الاعداد ومنها
ما قيل هذا طريق اخر في اثبات الترتيب وحاصله ان لم يكن بين الاحاد ترتب بحسب
ذواتها لكن قد يعرضها عوارض مترتبة تعتبر الاجزاء ايضا مترتبة بالتبع مثل الواحد و
الاثنين والثلثة ولا يخفى ان ما يسجو منه قوله لعدم تركب العدد من الاعداد التي تحته الخ

صريح في انه جعل معروض العدد الفوقاني مترتبا على معروض العدد التحتاني بالذات لا تبعية
ترتب العدد الفوقاني على العدد التحتاني وبالجملة ما السبق منه من السخافة والعدد او
مطلق الكم الذي يساوي جزؤه الكلي يدل على ان مراده اثبات الترتب الذاتي بين
مراتب الاعداد العارضة موضوعا لسبق منه يدل على ان مراده اثبات الترتب الذاتي بين معروضات
تلك المراتب فتثبت ما قلنا من ان مراده لزوم المجموعات المترتبة من وجه لبين قوله فان قلت
الخ منشأ هذا السؤال امران احدهما شهرة ما اشتهر عن السطاليس وثانيهما توهم
ان كون معروض العدد الاقل جزءا من معروض العدد الاكثر يتوقف على كون العدد الاقل
قل جزءا من العدد الاكثر ومراده الملازمة في الدليل بين دلالة منع بان يقال لا نم انه لو وجد
امور غير متناهية مطلقا يلزم ان يوجد هناك غير الاحاد موجودات مترتبة بالذات
وانما يلزم ذلك لو كان العدد الاقل جزءا من العدد الاكثر بان يتركب العدد من الاعداد
التي تحته وهو ممنوع كيف وقد اشتهر عن السطاليس خلافه واذا لم يكن العدد الاقل
جزءا من الاكثر لم يكن معروض الاقل ايضا جزءا من معروض الاكثر فليس هناك سوى
الاحاد موجودات مترتبة لا في عوارض الاعداد ولا في المعروضات ويتقدح منه ما السلوه
من جريان برهان التطبيق في الامور المتعاقبة المبني على لزوم مساواة جزء العدد
لكله ولما كان ما ذكره السائل لا يصلح لسنده صالحا للاستدلال على خلاف ما ادعاه
من استلزام الترتب المشتهر منه معارضة بان يقال بل ذلك الاستلزام باطل لان العدد
مركب من الموجودات لا من الاعداد التي تحته فلا موجود هناك سوى الاحاد لا في
الاعداد العارضة ولا في المعدودات المعروضة فلذا اشتغل في مقام الجواب بمنع دليل
المعارضة اولا بانتفاء الملازمة الممنوعة ثانيا كما لا يخفى قوله فان تركب العشرة
الخ تلخيصه العشرة اما ان تتركب من ستة واربعة فقط او من ثمانية واثنين فقط او
او من تسعة وواحد فقط وهكذا واما ان تتركب من اثنين اثنين او من ثلثة
واما ان تتركب من جميع هذه الصور واما ان لا تتركب من شيء من هذه الصور لا
على سبيل الانفراد ولا على سبيل الاجتماع بل من وحدات العشرة والاول باطل

مختلفة

مختلفة والثاني باطل لزم لكلا المحذورين فتعين الرابع فالتي الموافق والشرح
وكل عدد يقوم بوحداته لا بالاعداد فالعشرة مجموع وحدات مبلغها ذلك وقالوا سطوا
ان العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم من
تركيبها منها لامكان تعود العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا
اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المعدودة
المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من الاعداد
داخلا في حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب
العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من ثلثة وسبعة او اربعة وستة
او خمسة وخمسة فان تركب من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح والا تركب من الكل لزم استغناء
الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها لحاق في تقومها بالتي يستغني به عما عداه فان قلت
جاز ان يكون كل منها مقوما باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في
تقومها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذي بقي بحقيقة العشرة هو
الوحدات فيما ذكره اعتراف بالمطلوب نعم ربما ينقض الدليل بان تركبها من الوحدات
ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح لان اشتمال تلك الاعداد على
الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب بانه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن
لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع
الى الاستدلال الاول قوله قلت هذا الكلام الخ يعني تحقيقا ان العدد مركب من جميع
الاعداد التي تحته والا لزم ان يكون له اجزاء يتحقق فيه مغايرة بالنوع موجبة
لتعدد تمام ماهيته وحقيقته وانما يلزم ذلك لو كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة
لوحداته وذلك ممنوع لجواز ان يكون كل نوع من العدد عبارة عن شخص الوحدات التي
ليست وراءها صورة نوعية اخرى مقومة لذلك النوع ولا يلزم ذلك فتلخص انه لم يكن
هناك سوى الوحدات اجزاء اخر مخالفة لها بالنوع فكما ان المجموع الحاصل من جمع الاربعة
الى الستة ليس الا عشر وحدات فكذا المجموع الحاصل من جمع الاثنين الى الثمانية وهذا

الى حصل كما ان المجموع الى الدراهم من جمع الدراهم من نوع الفضة ليس الا نوع الفضة
سواء حصل من جمع اربعة دراهم الى ستة دراهم او من جمع درهمين الى ثمانية دراهم
بخلاف ما اذا اشتمل احد الجزئين في الجمع الاول على درهم من ذهب وفي الجمع الثاني على
درهم من رصاص فالمجموع في الاول يكون مركبا من الفضة والذهب وفي الثاني يكون
مركبا من الفضة والرصاص وهذان المركبان يختلفان بالنوع ولما توجه عليه ان يقال
انهم صرحوا بان مراتب الاعداد انواع حتى لغة لاختصاص كل مرتبة باثار متباينة
كالمنطقية والاممية وغيرهما كما اعترف به ومن البين ان مجرد الاجزاء المادية التي
هي الوحدات ههنا غير كافية في تنويع النوع المركب بل لا بد
من الجزء الصوري جوهرا كان كالصورة النوعية لانواع الاجسام او عرضا كالصورة
السريرية لنوع السرير بناء على ان المركب من الجوهر والعرض الحالة فيه جوهر فجواز
كون كل نوع من انواع العدد عبارة عن محض الوحدات التي هي الاجزاء المادية
فقط احتمال باطل اجاب عنه بقوله وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا لح
يعني لا دليل على ان الشيء من الانواع المركبة لا يتقوم بمجرد زيادة المادة فيجوز
ان يكون انواع الاعداد من هذا القبيل وعدم التقوم في اكثر المواد لا ينافي تقوم
البعض بل يجوز ان يكون التقوم بمجرد زيادة المادة من خواص انواع الكم المنفصل
بحيث لا يوجد فيما سواها اصلا لا في انواع الكم المتصل فقط كما توهموا ههنا
قوله والعجب ان بعض المتاخرين الخ يعني ان نفي الاستطالة ليس لوجه لانه انما نفاه
بزعم ان لكل نوع من انواع العدد صورة نوعية وراء الوحدات مغايرة لها
بالنوع هو لسائر الانواع لتمايزها ح يلزم المحذور المذكور قطعا واما نفي ذلك
البعض فلما تقرر بحيث ان ليس لها صورة نوعية وراء الوحدات فما يعجب منه
اذ على هذا التقدير لا يلزم المحذور المذكور والحال ان من البين ان واحدا
واحد جزاء من واحد وواحد ولقائل ان يقول التعجب متعلق اليه لان ما
ذكره منظور فيه نظرا واضحا اما اولا فلان ان الاداة على هذا لا يلزم المحذور

المذكور فغير

المذكور فغير بعيد التعجب لجواز ان يكون تغير المحذور انهم وان اراد انه على هذا
لا يلزم محذورا اصلا فممنوع كيف ويلزم محذور توقف تصور العشرة بكنهها
على تصور خصوصية بعض الاعداد التي تحتها وهو باطل بداهة وهذا المحذور هو
الصحيح في الواقع بل هو العمدة ههنا كما نقلنا عن شارح الشريفة واما ثانيا فلانه
لا ينكر احد من ذوي ملكة الحكمة انقسام مطلق الكم الى الاجزاء
الممكنة فيه وعليه مبنى التصفيق والتفريق والتقسيم المبحوث عنها في علم الحساب
والهندسة فلا نزاع لاحد ان الاربعة مثلا جزء من العشرة وانما النزاع في ان
ذلك الجزء عبارة عن محض الوحدات او عنها مع الصورة النوعية القائمة عليها
كما ان الانسان ليس عبارة عن محض العناصر الاربعة بل عنها مع الصورة النوعية
~~التي تحصل عليها~~ الانسانية القائمة على العناصر وتحقيقه انهم قسموا المركب الى
حقيقي هو ما افاض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى غير الصورة النو
عية لاجزائه المادية تجعلها واحدا حقيقيا ويترتب عليها اثار مخصوصة
كالانسان وغيره من انواع الاجسام وعلى هذا المركب جزء آخر وراء اجزاء المادية
وهذا الجزء هو الصورة النوعية وغير حقيقي هو ما لم يفض على مجموع الاجزاء المادية
صورة نوعية اخرى كالعسكر المؤلف من محض الآحاد وعلى هذا ليس للمركب اجزاء
سوى الاجزاء المادية وهي هنا صنف آخر مؤلف من الاجزاء المادية والهيئة الاجتماعية
على وجه مخصوص المعارضة لما للسرير المؤلف من الاجزاء المادية المجتمعة على وجه
مخصوص للباي وجه كان ما لعل مع تلك الهيئة السريرية على ان تكون داخلة
في قوام نوع السرير واختلفوا في ان هذا الصنف من القسم الاول او من القسم
الثاني اذ تقرر هذا فنقول الاداة على ذلك بعض وغيره من المحققين ان العدد
المركب من قبيل القسم الثاني كالعسكر لا من قبيل القسم الاول ولا من قبيل السرير لان
لزوم المحذور من المذكورين فمراده بقولهم لا من الاعداد هي الاعداد التي
اشتملت على الصورة النوعية سواء كانت داخلة في ذواتها كالصورة النوعية

الاثنانية او عارضة للوحدات طالصورة السريرية والذاصح لهم نفي تركبه
من الاعداد التي تحته قوله ومن البين الخ ان واحدا الخ يعني مجموع الوحدات
الثلثة مع عموم الصورة النوعية فيه وهذا الحكم البين يدل على رجاء بنز عليه بما
يأتي من انه يجوز ان يكون الجزء اولا البين بين الثاني ولا خارجا عنه بداهة فثبت لو
كونه جزءا الحمل العقلي في ان الشيئين المتفاوتين في الجملة ولو بالاعتبار اما ان يكون
احدهما عين الاخر في الواقع او جزءا او خارجا عنه وما بطل الاول والثالث تعين
الثاني فلما ثبت كون الاثنين جزءا من الثلثة فقد ثبت كون العدد جزءا العدد
اذ لا فرق بين عدد وعدد اخر في هذا الباب فثبت الملازمة الممنوع باعتبار عارض
الاعداد وباعتبار معروضاتها ايضا بناء على ان كون العدد جزءا من العدد يستلزم
كون معروض الاول جزءا من معروض الثاني وان لم يستلزم العكس كما يشير اليه
بما بعد ففي هذا التعجب البين على عدد المحذور مع هذا الحكم البين اثبات للملازمة
الممنوعة قيل سلمنا لي دليل على ان لكل نوع من العدد صورة نوعية وراء الوحدات هو
ان الوحدة تصدق على الوحدات اذ كل طبيعي يصدق على واحد من افراده يصدق
على كثير منها كما حققه الشارح في حاشية التجريد وظاهر ان ما يصدق عليه الوحدة
لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بنفسها
عددا وكما انفصلا لا بد في ذلك من صورة نوعية واجيب بان ما ليس بداخل
تحت الكم هو الوحدة الواحدة الوحدات الكثيرة بل الكم المنفصل هو الوحدات الكثيرة
المقيدة بالكثرة لا المطلق كما حققه الشارح في حاشية التجريد ايضا وفيه نظر لان
المقيدة بالكثرة مطلق الكم المنفصل ومراد القائل ان الوحدات بنفسها لا تكون نوعا
معينا من العدد والكم المنفصل فلا يفيد بقول الوحدات الكثيرة بحيث شامل لانواع
ولا بد لكل نوع من فصل يميزه عن سائر الانواع وقد تقرر عندهم ان الفصول ناشئة من
الصور النوعية فقد ثبت ان لكل نوع صورة نوعية وراء الوحدات الكثيرة وانها الهيئة
الاجتماعية العارضة للوحدات كالهيئة السريرية العارضة للاجزاء المادية الا ان يقال

ليس حصول العدد مشروطا بالاجتماع على وجه مخصوص بانه حاصل باية وجه كان فما
ذكر فهو من قبيل القسم الثاني فتطلب واقول الحق لي دليل على ان ليس لنوع العدد
صورة نوعية وراء الوحدات لان نوع الثلثة مثلا لا يمتاز عن سائر انواع العدد
بان يقال هو الوحدات الكثيرة المجتمعة اي العارضة لها الهيئة الاجتماعية
بل بان يقال هو الوحدات الكثيرة الثلثة او بان يقال هو الوحدات الكثيرة
الزائدة على الاثنين بواحد او الناقصة عن الاربعة بواحد والاول باطل
والا لكان نوع الثلثة فصلا لنفسه وكذا الرابع والا لكان تصور حقيقة
الثلثة مستلزما لتصور الاربعة فتعين الثاني ومن البين ان مفهوم
الزائدة على الاثنين بواحد منتزع من الواحد الاخير الزائدة على الاثنين
فيكون ذلك المفهوم فصلا لنوع الثلثة وناشئا من الوحدة الاخيرة
لا من الصورة النوعية وراء الوحدات وبالجملة جنس الوحدة بوصفها الوحدة
والكثرة يكونهما من الامور الاعتبارية في التحقيق فالوحدة هي الواحد وتصور
الواحد بوجه ما فلا دور ولا تسلسل محالا وبزيادة وحدة اخرى عليها يحصل
ويتقدم نوع الاثنين وبزيادة وحدة اخرى على الاثنين يتقدم نوع الثلثة و
هكذا الى غير النهاية فليس في سلسلة الاعداد غير الوحدات بقي هرنا طالم
ان الوجه الاصلي من ابطال الشرط الثاني ابطال عدم تناهي نفوس الناطقة المجردة
الابدية بوحدتها كما هو راي ارسطو لكن في عروض الاعداد للمجردات كلام ما
فالاليق ان يتعرض بتحقيق عروضها لها في الواقع هنا بنى هذا الجواب الذي
بذكره لا يرد عليه ذلك قوله عدم تركب العدد الخ يعني لو فرض ان العدد ليس
بمركب من الاعداد التي تحته فالملازمة المذكورة ثابتة فتطلب باعتبار معروضات
الاعداد وان لم تثبت باعتبار الاعداد العارضة وثبوت تلك الملازمة بداهة
بينة عليها بان يقال الاريب في ان مجموع زيد وعمرو ومع مجموع زيد وعمرو وخالد
شيئان يخبر عنهما وكل شيء بالنسبة الى شيء اخر متحد عقلا فيجوز ان يكون عينه

او جزءا او خارجا عنه ولا يزيد فيه فقد خالف مقتضى عقله وليس المجموع الاول
على الثاني والخارج عنه بديهة فتعين كونه جزءا وفي هذا القول ابطال
للمنع الثاني ومنع في السؤال كما ان قوله ولا البين ان واحدا وا
واحدا الخ ابطال للمنع الاول وتلخيص كلامه ليس ما حكمنا من الالتزام الر
الزمتم في جانب معروضات الاحاد مبني على كون العدد مركبا من الاعداد التي
تحدث بتوهم الاثنينية ثابت قطعا وان انتفى التركيب المذكور الخ على تقدير ثبوت
التركيب يثبت الالتزام في كلامي الجانبين ففيه ارجاع العنان واثبات الملازمة
الممنوعة باعتبار المعروضات فقط لان هذا الفرد يكفيه ولا يحل ان اثبات
الالتزام في احد الجانبين فقط لان تربية هذا الكلام دون رتبة الكلام
السابق المبني على اثبات في كلام الجانبين كما اشار اليه بكلمة ثم المستعملة
ههنا في التراخي في الرتبة اذ التراخي بحسب الزمان بين الاثبات قوله فان
مجموع زيد وعمرو الخ لم يرد ان زيدا شخص وعمرا شخص آخر فان ومجموعهما شخص آخر
ثالث بل اراد ان الاولين شخصان متباينان منفصلان ومجموعهما مع
كونه عبارة عن الشخصين موجود ثالث غيرهما اينا وعلى ما ذكره المص في الوقف
من ان مطلق الوحدة مساوق للموجود فكل ما له وحدة في الجملة ولو اعتبارية فهو موجود
وكل ما هو موجود فله وحدة في الجملة حتى الكثير وايضا ان مجموع زيد وعمرو انما يكون شخصا
واحدا لو طابق لذلك المجموع صورة نوعية اخرى وراء صورتيهما النوعيتين اذ
الاثنينية وذلك باطل بديهة فمجموع زيد وعمرو مركب اعتباري لما تعدد الطبيعي
ومجموع زيد وعمرو وخالد مركب اعتباري آخر كذلك ومع ذلك فالمجموع الاول جزء
من المجموع الثاني كما ان العدد جزء من العدد من غير تجوز بالبرهان الذي ذكره
ههنا وما توهمه بعضهم من ان هذا الدليل يعارض بالدليل الذي نقله عن المنطقيين
ليس فانه يجري في معروض العدد ايضا والقول بان المجموع ليس له صورة نوعية
لما تعدد ينافي قوله باختصاص ذلك بالكم المنفصل توهم فالسؤال ما جعل

مختصا

مختصا بالكم المنفصل ليس انتفاء الصورة النوعية عن الوحدات وكيف يجعل
مختصا به وهو يتحقق في الافراد المتصلة بل لعل حتى الكم المتصل المقطع بان
مجموع الخطين او الطبيعتين المنفصلتين لا يكون له صورة نوعية وراء صورتيهما بل ما
جعل مختصا به هو حصول النوع بمجرد الاجزاء المادية من غير صورة نوعية هناك
اذ المركب لا يتم الا بمجموع المادة والصورة مع لو قال الشارح مجموع زيد وعمرو نوع حصل
بدون الصورة النوعية وراء صورتيهما او مجموع زيد وعمرو وخالد نوع آخر حصل بدونها ايضا ومع ذلك فالمجموع الاول جزء من المجموع الثاني لتوجه ذلك المنافات
لكن ذلك ظاهر البطلان اذ لا مجموعين من افراد نوع الانسان واما ما قيل لو وجد
هناك غير زيد وعمرو لوجود ثالث هو المجموع لوجد هناك موجود رابع هو مجموع
الثلثة وهكذا فيلزم تعدد موجود بين موجودات غير متناهية مجتمعة غير متناهية
فباطل ويبطله برهان التطبيق وفاقا فمدفوع بانه ان اراد بالموجود الرابع
ما هو الموجود في الخارج فلزومه ممنوع اذ الموجود الثالث انما يكون موجودا بحسب
الخارج لتباين جزئيه الموجودين المنفصلين واما الموجود الرابع فجزؤه الثالث
الذي هو مجموع زيد وعمرو ليس جزءا متباينا منفصلا عن جزئيه الاولين وان
اراد مطلق الموجود وفي اعتبار العقلي فلزومه مسلم لكن تسلسل في الامور الاعتبارية
وينقطع بانقطاع الاعتبار قوله اي معروض الهيئة الاجتماعية انما فسره بذلك
لئلا يتوجه عليه ان الهيئة الاجتماعية العارضة لمجموع زيد وعمرو من الامور الاعتبارية
لا من الموجودات الخارجية فيكون مجموع زيد وعمرو مركب من موجود ومعدوم
هو الهيئة المذكورة والمركب من الموجود والمعدوم معدوم لان وجود الكل يتوقف
على وجود جميع اجزائه وحاصل الدفع ان الهيئة العارضة خارجة عن المجموع
المراد ههنا لا بقال الاجتماعي والافتراق من العوارض الموجودة عند المتكلمين
فلا حاجة الى اخراج الهيئة لانا نقول الموجود عند المتكلمين هو الاجتماع والتفرق
اللذين هما من اقسام الكون في الجزء والمراد ههنا اجتماعهما في الوجود في زمان و

قوله حتى الكم المتصل الخ اشارة
الى رد ما ذكره المتوهم في الحاشية
من ان الاختصاص يمكن ان يكون
ايضا فيما بالنسبة الى الكم المتصل

واحد او في ازمنة متعاقبة سواء كان مجتمعين بحسب الجزء بان لا يكون بين جزئيهما جزء
اخر او متفرقين بان يكون بينهما جزء اخر ولا شبهة ان ذلك الاجتماع من الامور الاعتبارية
فان قلت بعد خروج الهيئة المذكورة ناما ان يكون التقييد بالهيئة المذكورة داخلا
في المجموع المراد اولا فعلى الاول اعاد المحذور بناء على ان التقييد نسبة بين الهيئة اي
العارضة ومعروضها والشيء من النسب موجود في الخارج عند المتكلمين سوى
مقولة الاين المنقسمة الى الالوان الاربعة هي الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وعلى الثاني فلا مجموع هناك بل الاحاد قلت نختار ان التقييد
داخل لكن باعتبار وجود المعروض في الذهن لا باعتبار وجوده في الخارج لا
لان التقييد وسائر النسب معقولات ثانية ولا يلزم ان لا يكون هناك
مجموع سوى الاحاد لانه انما يلزم لو لم يعرض الهيئة الاجتماعية لا في الخارج ولا
في الذهن قوله وعلى ذلك يبتني اي على ان المجموع لوجود اخر سوى الاحاد وان بعض
المجموعات جزء من الاخر يبتني ما اختاره بعض المحققين في مذهب الفلاسفة وهو
المحقق الطوسي وذلك لانهم لما ذهبوا الى ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد
حد جعلوا المبدا الاول الواجب الذي هو الواحد الحقيقي مصدرا للمعلول و
واحد فقط هو العقل الاول ثم جعلوا العقل الاول باعتبار اوصافه الثلثة التي
هو الوجوب بالغير والوجود والامكان مصدرا لثلثة معلولات هي العقل الثاني
ونفس الفلك الاول الاعظم وجسمه ثم استدوا الى ما لا عقل باعتبار هذه الاوصاف
الثلثة ثلثة معلولات على نحو العقل الاول الا العقل العاشر اذ لم يكن علة لعقل
اخر ولا لفلك اخر عندهم بل ما في جوف الفلك القمر من مواد العناصر وصور المعدنيات
وسائر الحوادث عند عامة الاستاد واورد عليهم الامام فخر الدين الرازي في
شرح الاشارات بان هذه الاوصاف صفات اعتبارية في التحقيق فان
كفت في التغاير فللمبدا الاول ايضا صفات اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم
بدليل انهم اثبتوا له تعالى اختيارا بالمعنى الاعم المفسر عندهم بان شاء وفعل وان

وان

وان ما شاء وما يفعل فله تعالى ارادات تستمات عندهم بالعناية الازلية فيجوز
ان يكون علة للمعلولات المتكثرة باعتبار تلك الارادات وسائر الاعتبارات
من غير خلل في قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والفرق بين اعتبارات
المبدا الاول وبين اعتبارات العقل الاول تحكم باطل واجاب عنه المحقق
الطوسي بان المختار في مذهبهم استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة
دون الاعتبارات العقلية التي هي تلك الاوصاف الثلثة مثلا فان استنادها
الى تلك الاعتبارات ليس بمختار وان اشتهر في كتبهم وذلك المختار بان يصدر
عن اي عن المبدا الاول ب اي العقل الاول وعن ب اي وعن العقل الاول ج
اي العقل الثاني وعن مجموع ا ب ج اي وعن مجموع هذه الموجودات الثلثة بمعنى
ما يطلق عليه مجموعها حقيقة او مجازا بان يراد اثنان منها اي الفلك
الاعظم المتكثرة في ذاته بان يصدر عن مجموع ا ب نفسه المجردة وعن مجموع ب ج هيولاه
وعن مجموع ا ج صورته الجسمية وعن مجموع ا ب ج حقيقة صورته النوعية حتى
تحصل معلولات متكثرة هي العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم واجزائه الثلثة
في مرتبة واحدة من مراتب الامكان لا اي بواسطة واحدة هي العقل الاول الصادر عن
المبدا الاول بلا واسطة هذا وقد ثبت وراء الاحاد الثلثة اربعة موجودات
متباينة الاثار ثلثة منها اثنانيات وواحد ثلثية وجعل كلا من هما علة لوجود
اخر مباين لسائر المعلولات والعلة الموجودة موجودة في مرتبة الايجاد بداهة
وجعل الثنائيات في الجملة بالثلاثية فليس شيء منها خارجا عن مجموع الثلثة و
لا عينه لتباين الاثار الدال على مغايرة المؤثرات فثبت ان كلا من الثنائيات جزء
الثلاثية فثبت ما قصده من تابيد ان وراء الاحاد مجموعات موجودة بعضها
جزء من البعض الاخر قوله وعلى هذا يبتني البرهان الخ تابيد اخر وقوله عن غير
توقف مبني على ما ذكره في الرسالة وحاصل هذا ان لهم في اثبات الواجب طريقين
احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والاخر لا يتوقف عليه

وان لزم بطلانهما بعد ثبوت الواجب ففي الطريق الاول يعلم بطلانهما
اولا ويعلم ثبوت الواجب ثانيا وفي الطريق الثاني بالعكس قوله فان
تحصل الخ يعني لولا الواجب في جملة الموجودات لترتب الممكنات الى غير النهاية
اذ الممكن لا يستقل في وجوده بديهة واللازم محال اذ لو ترتب الممكنات الى غير
النهاية لاستند كل منها الى علة ولكنها استند ذلك لاستند المجموع الى علة اذ
ينتج انها لو ترتب الى غير النهاية لاستند المجموع الى علة واللازم محال اما الصغرى من هذا
القياس الخلفي فظاهرة واما الكبرى فلان ما لا جميع اجزائه محتاجا استند
الى علة يكون المجموع محتاجا مستندا الى علة بديهة واما بطلان اللازم فلان المجموع
لو استند الى علة فعلته اما نفس المجموع او جزئه او خارج عنه والكل محال اما الاول
فلامتناع ان يكون الشيء علة لنفسه بديهة واما الثاني فلان علة الكل يجب ان يكون
علة لجميع اجزائه فيلزم ان يكون ذلك الجزء العلة علة لنفسه ايضا واما الثالث فلان
الوجود الخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيلزم ان يكون بعض الممكنات
مستندا الى الواجب على تقدير ان لا يكون شيء منها مستندا الى الواجب وهو اجتماع
النقيضين وفي قوله مستندا الى علة الموجودة فيها اشارة الى انه لا يمكن اثبات
المطلوب بمجرد احاد السلسلة بل لا بد من التمسك بالمجموع الموجود الممكن
لامكان جميع اجزائه فلو لم يكن المجموع ممكنا موجودا يحتاج الى علة لم يصح البرهان
وبهذا القدر يثبت وجود المجموع وراء الاحاد واذا ثبت ذلك في
جانب الكل ثبت ايضا في جانب الجزء وذلك لان المراد بالجزء اعم من الواحد و
المتعدد والا لم يكن التردد حاصرا فيكون المراد بالجزء في قولهم ما هو الجزء في الواقع
سواء كان واحدا او كثيرا اما هو الجزء ولو بحسب فرض العقل وفرض ابطال علية
الجزء لا ابطال جزئيته وعلى تقدير ان الكل موجودا لكان جميع اجزائه موجودة قطعا
فثبت ان مجموع الموجود والاقل جزء من المجموع الموجود الاكثر والبرهان مبني عليه
قوله ولا قدح في هذا الدليل الخ يعني كما ان نفس البرهان مبني على كون المجموع

الاقل

الاقل جزءا من المجموع الاكثر كذلك هذا القدح لتوهم بان يكون ما قبل المعلول الاخير
من المجموع علة للمعلول الاخير بالذات وكل المجموع المركب منهما بالواسطة فيكون الجزء
علة للمجموع من غير لزوم ان يكون ذلك الجزء علة لنفسه وتكون في كل مرتبة الى غير النهاية
النهاية وهو خلاف ما فصل في الرسالة فقد جوز وفي هذا القدح كون مجموع
ما قبل المعلول علة موجدة للمعلول الاخير بالذات والمجموع المركب منهما بالواسطة
مع تصريحهم بكون الاول من الثاني في الحصر المذكور في كلامه اضافي بالنسبة الى
القدح فيه بعدم المجموع وراء الاحاد يعني لم يقدحوا فيه بان يقال لا نم ان المجموع
ممكن موجود يحتاج الى العلة اذ ليس بذلك الاحتمال سائغ عند العقلاء وانما
قدحوا بجواز كون الجزء علة للكل الممكن الموجود المحتاج الى علة فاندفع ما قيل
ان ارادة لا قدح فيه اصلا اذ بهذا القدح فيكذبه ما في الرسالة حيث قال قدح
فيه بجواز كون المجموع علة لنفسه ايضا بناء على ما اشتهر من انتفاء التقدم الذاتي بين
المعلول وعلته الناقصة وان ارادة لا قدح فيه وارد آخر فمندفع اذ بهذا القدح
فيما فيه ايضا كما اشار اليه في الرسالة انه قد وقع في الرسالة ايضا فان قلت قد قدحوا
بما نفاه ايضا كما اشار اليه في الرسالة وذكره شارح المواقف حيث قال ان اريد با
لمجموع كل واحد من احاد السلسلة فعلته ممكن اخر مسلسلا الى غير النهاية
واريد المجموع فلا نم انه موجود اذ ليس الهيئة الاجتماعية موجودة في الخارج
ثم اجابا عنه بان المراد بعروض الهيئة والهيئة خارجة عنه ولا شك في وجود
الكل هناك وراء الاحاد قلت مراده لا قدح فيه بعد تحرير ان المراد من المجموع معروض
الهيئة والهيئة خارجة كما صرح به في الرسالة اذ بهذا القدح لا بان يكون معروض
الهيئة موجودا فلا اشكال قوله وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد الخ التوهم
هو صدر المحققين حيث قال ليس هناك ممكن موجود وراء الاحاد وكل واحد
من الاحاد قد وجد علته في السلسلة ولا شيء هناك يحتاج الى علة بعد الاحاد
ثم هذا التوهم فيه نقول فان مجموع زيد وعمرو الى اخره بل نقول من البين ان واحد

الى ابقاء ويمكن ان يكون معارضة بقوله فعلم الخ قوله وهم فانه مخالف لحكم العقل بان هناك
غير ظل واحد من الاحاد موجودا اخر لوادلكان شخصا واحدا اخر غير ظل منها واحد منها كما
يدعيه المتكلمون والاشراقيون فيما كان الجسم واحدا بالشخص في ابتداء الخلقة ثم انفصل و
عرض له الكثرة بناء على ان الوحدة الشخصية والانفصال ليس بلازمي الوجود الشخصي
عندهم بخلاف الثانية او الشخصية فصاعدا كما اذا كان متعددا في ابتداء الخلقة
ضرورة ان مفهوم الموجود لا يشترط الوحدة والكثرة كما يصدق على واحد من افراده
يصدق على المتعدد من حيث هو متعدد منها والا لم يوجد فرد مثل القوم والجماعة و
العسكر والجمع المنكر بالاول من المفهومات التي لا يصدق على الكل الا فرادي بل
على الكل المجموعي وذلك باطل بداهة فليس النزاع بين المشائية وغيرهم في الجسم بعد الانفصال
في ان ليس هناك موجود غير ظل واحد من القسمين لان وجود الكل المجموعي بديهي
وانما النزاع في ان ذلك المجموع موجود بالوجود الشخصي الحاصل له قبل الانفصال
كما ذهب اليه المتكلمون والاشراقيون او موجود بين حادثين بعد الفصل كما ذهب
الثانية وما ذكره التوهم من ان ليس هناك شيء يحتاج الى العلة بعد الاحاد
فوهم اخر اذ ليس مراد الشارح والمحقق الطوسي والجمهور بالبرهان السابق
ان هناك شخصا اخر مغاير للاحاد يحتاج الى علة مستقلة غير علل الاحاد
وانه عند جعل ظل واحد غير مجعول وانما يكون مجعولا بجعل الاخر بعد الاحاد حتى
يتوجه ذلك بل مرادهم ان ظلا من الاحاد يحتاج الى علة مستقلة على حدة ومجموع
الاحاد يحتاج الى مجموع العلل اذ كما ان مجموع المعلولات مجموع يشتمل على ظل من الاحاد
كذلك مجموع العلل مجموع يشتمل على ظل واحد من تلك العلل والمجموع الثاني
علة للمجموع الاول وهذا القدر يكفي للشارح وغيره اذ بعد تحقق وجود الكل
المجموعي وراء الكل الافرادي يتحقق هناك مجموعات موجودة مرتبة ولا يتوقف
على كون ذلك المجموع شخصا اخر وراء كل شخص من الاحاد وان اشتبهت بعد
ذلك فنقول ان الكل المجموعي كالافرادي شيء يعبر عنه بان تلاحق كذا مثلا وكل شيء

اما واجب

اما واجب او ممتنع او ممكن ولما استحال الاولان تعين الثالث فنقول هذا
المجموع الممكن اما الوجود واما معدوم والثاني باطل لان جميع اجزائه الوجودة لانه عبارة
عن الاحاد الموجودة وليس له جزء اخر طالما فيه لاجتماعه والصورة النوعية للمجموع
وراء صور الاحاد وكل شيء وجد جميع اجزائه فهو موجود بديهة فذلك المجموع موجود
جزما ثم ما ذكره هنا ابطال السند المتوهم ان كان التوهم نفيا او نقض الدليل المعارضة
بانه مستلزم لبطلان ما يشهد به صريح العقل ان كان معارضة قوله فان قلت فعلى
ما ذكرت من ان الامور الغير المتناهية مطلق تستلزم ترتب المجموعات بالطريقين و
هو الذي ذكره والتحقيق يوضح ما ذكرته من استلزام الترتب لجريان البرهان من معلومات
الله تعالى بالنسبة الى وجودها العلمي بناء على انه يجري ح في كل جملة متحققة الاحاد سواء
كانت موجودات خارجية او موجودات علمية فيلزم اما ان هي المعلومات او انتقاض
البرهان لتخلف مقتضاه الذي هو التناهي والكل باطل فبطل حديث الاستلزام
فهو معارضة على دعوى استلزام الترتب الذي تفرد به عن القوم وليس بمعارضة
على ما ذكروه من بطلان السند الا ترتب الاحاد لانه اشار الى عدم جريانه في المعلومات
بقوله فيما سبق بل لا بد ان يدفعوا ذلك الى اخره قوله قلت لو كان الى اخره اي لانا
انه لو صح ما ذكرته يلزم جريان البرهان في المعلومات وانما يلزم ذلك لو كان علم
الواجب تعالى بالاشياء متعددا مركبا من علوم تتعدد بصور مفصلة وذلك ممنوع لجواز
علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى فلا
فلا يتصور التطبيق وانما يتصور فيما لو كان هناك احاد متعددة مستلزمة لمجموعات
مرتبة قوله وبذلك ذهب الفلاسفة يعني الظاهر ان مراده ولا يجري برهان التطبيق
في معلومات الله تعالى الغير المتناهية اذا كان العلم بها بصور مفصلة ذهب الفلاسفة
الى ان علمه تعالى بتلك المعلومات الغير المتناهية على اجمالي بصورة وحدانية مرتسمة
في العقل بناء على ان المعلومات لما كانت مرتبة عندهم بحسب الوجود الخارجي
وكان العلم بالمعلول عندهم بسبب العلم بالعلة كانت مرتبة في الوجود العلمي ايضا

كما اشار اليه بعض المحققين وكانت مجتمعة في فلك الوجود فلو كانت معلومة
له تعالى بصور مفصلة مرتسمة في العقل الفعال لجرى فيها برهان التطبيق عندهم لوجود
الترتيب فيلزم اثبات هي المعلومات واما بطلان البرهان والكل باطل وايضا لا جل
ذلك ذهب بعض الفرق الى نفي علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية لان ذلك البعض لم يجوز
العلم الاجمالي ولا عدم جريان البرهان حينئذ ولا بطلان البرهان فانساق بالضرورة
في زعمه الى ذلك القول الباطل وبهذا اندفع عنه ان علم الواجب تعالى بالاشياء هو
حضوري عند الفلاسفة وهو بحضور الصور الخارجية المفصلة لا بصورة وحدانية
علمية حتى يتصور فيه الاجمالي وقيل مراده لكون علمه تعالى واحدا بسيطا ولعدم التعدد
في المعلومات بحسب علمه تعالى ذهب الاول الى الاجمالي للاول وذهب الثاني الى نفي العلم
بالاشياء الغير المتناهية للثاني لكن ذلك النفي بمعنى نفي التعدد في المعلومات
بحسب العلم لا بمعنى نفي العلم عن بعضها فان كفر وفيه انه على هذا لا مقابلة بين الا
القولين لان الفلاسفة يقولون بعدم التعدد وذلك البعض حينئذ يقول بالا
بالاجمالي ولا دليل في كلام الشارح على ان ما ذهب اليه البعض ليس بكفر نعم لو كان السر
لاشارة الشارة الى ما هو التحقيق عنده كما دل عليه قوله كما ذهب اليه المحققون
لدل على ذلك ولكنه غير متعين بل الظاهر ما ذكرنا تنبيها على غاية صعوبة دفع السؤال المذ
المذكور بل فيه الشارة الى القدح فيما ذكره الصدر في المواقف وغيره في جواب الفرقة الرابعة
بانه تعالى يعلم جميع الاشياء وان علم بعضها اذ لو علم كل شيء فاذا علم شيء يلزم ان يعلم
علمه به لان هذا العلم شيء ثم الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا يلزم ان يعلم علمه
بعلمه لانه شيء اخر ويلزم التسلسل في العلوم وهو محال ببرهان التطبيق واجاب
عنه المص بانه تسلسل في اضافات التي هي تعلقات صفة العلم والتسلسل في الا
في الاضافات غير ممتنع وحاصل قدح الشارح فيه انه كما يلزم تسلسل الاضافات
يلزم وجود المفهومات غير المتناهية في علمه تعالى فهو لان العلم بالشيء والعلم بذلك
العلم وهكذا لا يكون متحققة بالمتلازمة الجزئية بل بالدفعة وقد كانت معلومات

وقد

وقد جرى البرهان في مطلق الموجودات الخارجية والعلمية بل يجري في نفس تلك الاضافات
لانها وان كانت امورا اعتبارية لكنها ليست مما ينقطع بانقطاع الاعتبار قطعا
فلا مخلص عنه وعن اشكاله مع القول بالعلم التفصيلي بل لا بد من القول بالعلم الاجمالي قوله
فان قلت معلومات الله غير متناهية الخ اثبات الملازمة الممنوعة مع الاشارة
الى جواب ما ذكره الشارح في مقام السند لا يصلح للسندية لان وحدة العلم لا يوجب وحدة
المعلومات وهذا مبني على ما ذكره اهل الكلام من ان العلم الواحد القديم يتعلق بمعلومات متعددة وفاقا وانما الخلاف في تعلق العلم الواحد الحادث فلا وجه
لتفريع قوله فلا تعدد في المعلومات وبهذا اندفع ان يقال لا وجه لهذا السؤال بعد
قوله فلا تعدد في المعلومات الخ واما القول بان توجه السؤال باحتمال كونها غير متناهية
بحسب الوجود الخارجي فبعيد من عنوان المعلومات فتدبر قوله قلت على تقدير
حدوث العالم الخ تلخيص الجواب ان اريد جريان برهان التطبيق في المعلومات جريانه
فيها باعتبار وجودها الخارجي فالجريان مسلم وعدم التناهي ممنوع وعلى تقدير
حدوث العالم بالشخص والنوع والجنس يكون جميع المعلومات الموجودة في الخارج
متناهية في طرف الزمان وان انضم اليها الموجودات الاستقبالية الغير الواقعة في
الخروج من القوة الى الفعل عند حدوث من حدود الازمنة او من حدود الممكنات
وان اريد جريانه فيها باعتبار وجودها العلمي فالجريان مم فان مرادنا بالعلم الواحد
الاجمالي ان يكون جميع تلك المعلومات الغير المتناهية موجودة في العلم بصورة و
احدة فكما لا تعدد في العلم لا تعدد في الصورة المعلومة بالفعل في هذا الوجود
ثم ان مدار الجواب على مجرد تجويز حدوث العالم اذ هذا القدر كاف في مقام المنع ولا
يتوقف على الحكم بحدوثه حتى يتوجه ان حدوث العالم لا يثبت الا بعد ثبوت صحة
برهان التطبيق مع شرط الوجود او عدمه والكلام هنا في صحته بدون الشرط
الثاني مع ان حدوث العالم لا يثبت ببرهان التطبيق بل ببرهان التطبيق مجرد
صحته بدون الشرط الاول من غير توقف على عدم الشرط الثاني بقي ان في كلامه

الشارة الى ان عدم تناهي المعلومات الالهية بحسب الوجود الخارجي لو صح فانما يصح
بناء على ما زعمه الفلاسفة من قدم العالم واما عدم تناهيها مع القول بحدوث العالم
فاحتمال باطل بالذهب اليه عاقل فلا يتجه عليه ما قيل حدوث العالم لا يقتضي كون
المعلومات باعتبار وجودها الخارجي متناهية لاحتمال كون الحادث الغير المتناهية
حادثة دفعة في زمان واحد مع انه منع السند وهو خارج عن قانون المناظرة
واما ما قاله ذلك الفاضل ولاحتمال التعاقب الغير المتناهي فمع كونه منعا للسند ايضا
مدفوع بما اشرنا من ان المراد حدوث العالم باشخاصه وانواعه واجناسه والتعاقب
الغير المتناهي يستلزم قدم النوع او الجنس لا يقال العلم ارادة من الامور المتعاقبة متعلقات
الارادة القديمة او تصورات مجردة قديمة لانا نقول الامور المتعاقبة متعلقا ما
حادثة وكل حادث من جملة العالم وليس المراد من الوجود الخارجي هو الوجود
العيني بل بمعنى الخارج عن المدرك المعتبر وان كان موجودا في سائر المدارك و
لذا جرى البرهان في الصور العلمية التي هي من الامور الاعتبارية في التحقيق وحمله
من مقولة الكيف بجزء من التشبيه كما حقق في محله قوله هناك لتجدده غير متكررة
فقوله في بحث العلم ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا مبني على التعدد
الخارجي او على التعدد بالامكان لا بالفعل فلا تناقض قوله واعلم ان المتكلمين
الخ يشير الى بطلان الجواب الممكن هنا بناء على مذهب المتكلمين ان فيهم للوجود
الذهني بان يقال ان اريد جريان التطبيق في المعلومات بحسب وجودها الخارجي
فسلمنا الجريان ولا يلزم منه بطلان البرهان لانها بحسب هذا الوجود متناهية
فلا يتخلف مقتضى البرهان وان اريد جريانه فيها بحسب الوجود العلمي فالجريان ممنوع
كيف وليس لها وجود ذهني بمعنى الوجود العلمي عند المتكلمين وانما يجري فيما دخل
تحت الوجود وما توجه عليهم ان يقال نفي الوجود العلمي عن المعلومات يستلزم
ان لا يكون الواجب تعالى عالما بالحوادث في الازل اذ لا وجود لها في الازل حتى يخطر
بخواطره عنده تعالى في الازل اجابوا عنه بان الاستلزام ممنوع كيف وان صفة العلم

قديمة

قديمة وتعلقاتها بالحوادث حادثة معها وانما يجعلوا متعلقاتها ازلية لان الحوادث
التي لا وجود لها في الخارج ولا العلم بالمعدومات صرفة لا تميز لها بوجه من الوجوه فلو تعلق
العلم بها في الازل لزم تعلقها بالمعدومات الصرفة وهو باطل بداهة جليلة فلذا جعلوا
معلومات الله تعالى غير متناهية بمعنى غير واقفة عند حد كمقدورات الله تعالى سبحانه
كبرى فاشار الشارح الى بطلان جوابهم هذا بان مجرد صفة العلم غير كافية في تعلقه
المعلوم بداهة بل لا بد من تعلقها به ايضا فاذا كان التعلق حادثا لا ازليا لزم
قال الكتبي ابو الحسين البصري من المعتزلة من كونه تعالى عالما بالحوادث وقت حدوثها
لا في الازل تعالى شانه من ذلك فلا بد من القول بالوجود العلمي الاجمالي في التخلص من
هذه الشناعة وعن لزوم تناهي المعلومات وانتقاض البرهان وتحريرها ابحاث لا
يناسب تحقيق هذا المقام بدونها الاول ان من المتكلمين النافين للوجود الذهني
من يقول بان المعدومات الممكنة لها ثبوت في الخارج في غير نفسها عن الوجود الخارجي
كما ذهب اليه المعتزلة فيكون صورها متحيزة في ذواتها في الخارج فلا يكون معدومة صرفة
فيصح تعلق العلم بها ازلا فلا يلزم تلك الشناعة وقد اشار اليه المحقق الشريف في
شرح المواقف حيث قال وبهذا التقرير لا اعتبار بدفع الاشكال في علم الشيء
بنفسه على القائل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما
الاشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع اما باعتبار الوجود الذهني
كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لا
بالصورة عقلية واما بان الاضافة تتوقف على الاعتبار الذي لا يتوقف على وجود
المتحيزة لا في الخارج ولا في الذهن والجواب ان مراده من المتكلمين ان فيهم للوجود
الذهني ان فيهم له مع القول بنفي ثبوت المعدومات الممكنة في الخارج كالاشاعرة
مع ان ما ذهبوا لا يدفع الاشكال بتعلق العلم بالممتنعات التي لا تميز لها اصلا
الا ان يقال لا يمكن العلم بالممتنع بالكنه اذ لا ذات له وانما يمكن بالوجه وهو صورة
ممكن من الممكنات فرضت وجها له كما اشار اليه ابن سينا واشار اليه المص في

في المواقف في توجيه كلام الى هاشم حيث اثبتت علما بلا معلوم وايضا على ما ذهبوا
يجري برهان التطبيق في الثابتات ايضا لان الكون في الاعيان يستلزم الجريان
سواء سمي ثبوتا او وجودا خارجيا كما صرح به الشارح الجديد مع التجريد فيلزم اما
تناهي المعلومات او انتقاض البرهان الثاني ان من المتكلمين من نفى الوجود
الذهني وثبوت المعدومات الممكنة ومن ذهب الى تمايز المعدومات مطلقا ممكنة كانت
كانت او ممتنعة كما اشار اليه المص في المواقف حيث قال والحق ان الخلاف في تمايز
المعدومات وعدم تمايزها فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبته فلا يرى التمايز
بين المعدومات بل بين الموجودات الذهنية ومن نفاه قال ان التمايز الذي يحكم
به العقل قطعا بين المعدومات انتهى ملخصا وبمجرد تمايز المعدومات في انفسها
يصح تعلق العلم بها ازلا وما اورد عليه العلامة التفتازاني وتبعه الشارح المحقق
الجديد للتجريد من انه مردود بل الامر بالعكس اذ الحكماء مع قولهم بالوجود الذ
الذهني قائلون بتمايزها وجمهور المتكلمين انافين للوجود الذهني قائلون
بعدم تمايزها اذ لا وجود ولا ثبوت لها في الخارج ولا في الذهني فمدفوع بما
ذكره نفسه في بحث الوجود الذهني من ان التميز عند العقل لا يوجب وجود
المتميز فيه وما نقلناه عن الشريف المحقق شامل لهذا المذهب ايضا لا
لا مخصوص بمذهب المعتزلة والجواب لا شبهة ان التميز عن الغير يقتضي
وجود المتميز او ثبوته فاما ان يكون ذلك المتميز موجودا في الخارج او في الذ
او في الذهني او ثابتا في الخارج غير موجود فيه واما كونه ثابتا في الذهني غير
موجود فيه فلم يذهب اليه احد لان المراد بالوجود الذهني مطلق الثبوت فيه
ومطلق التميز غير التميز الخارجي كما صرح به المص في بحث الوجود الذهني و
ما لا يكون فرقهم بين الوجود الخارجي وبين الثبوت الخارجي باطلا في التحقيق
كما ذهب اليه الاشاعرة وعامة الحكماء وتعين ان ظل متميز في نفسه فهو اما
موجود في الخارج او في الذهن فاذا لم يكن موجودا في شيء منهما لم يكن

متميزا

متميزا اصلا فلو تعلق به العلم في الازل يلزم تعلقه بالمعدوم الصرف قطعا وقد اسار
اليه المص حيث استدلوا على ان المعدوم الممكن شيء بانه متميز وكل متميز ثابت في
الخارج واورد عليهم المص بانه منقوض اجمالا بالممتنعات المتمايزة وتفصيلا بانه
ان اريد بتميز المعدوم الممكن في ذاته القدر الثابت في الممتنع وهو التميز الذهني
فظاهر انه لا يوجب الثبوت والا لكان الممتنع ثابتا في الخارج ايضا وان اريد به
غيره فممنوع وعليكم تصويره حتى نتكلم عليه على انا نقول انما ان يكون المعدومات متمايزة
في نفسها فيجري البرهان ويلزم احد المحذورين لان مطلق التميز كاف في الجريان
ولا نكون فيلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف الثالث انا اذا تصورنا الشمس
مثلا يحصل في اذهاننا صورة تشبهها بالشمس بداهة ولا نزاع فيه لعاقل وكيف
ينكره المتكلمون والعلم الحادث عندهم مخلوق ومتخصص فيض من الواجب تعالى
واضافة او ذات اضافة بين العالم وبين تلك الصورة فيما كانت صورة
المعدوم في الخارج فلو لم تكن تلك الصورة موجودة بوجه من الوجوه لم تكن
الاضافة موجودة في الواقع لا شيء له تحقق الا اضافة بدون تحقق طرفي
الاضافة فيلزم فلا يكون العلم موجودا مخلوقا ولو بمعنى كون منشأ انتزاعه
موجودا مخلوقا وانما النزاع بين المتكلمين والحكماء في ان تلك الصورة هل
مساوية للشمس في الماهية النوعية كما ذهب اليه جمهور الحكماء وبعض المتكلمين
او مباينة لها اما بان تكون من عالم المثال والاشباح المجردة المسماة بالمثل
المعلقة وهو من اعيان الموجودات عند مثبتيه كما ذهب اليه بعض الحكماء او
اما بان تكون مثالا وشبحا لها حادثا في النفس وقت التصور من غير ان تكون هذا
ولا ذاك كما ذهب اليه المتكلمون ويدل على ما ذكرنا قولهم في نفي الوجود الذهني
بانه لو كانت النار موجودة لاحترقت اذهاننا عند تصورها اذ من البين ان
احتراق الذهن انما يلزم اذا وجد في ذهن نفس النار لا مثالها وشبحها ولبسوا
بقائلين بعالم المثال فثبت ما ذكرنا مع القول بان نفس الحدود ليست

بموجودة في الازل لا في الخارج ولا في العلم امكن تعلق العلم بها في الازل بان
تتعلق صفة العلم باعيانها واشباحها التي هي الصور العلمية اللازمة لذات
الواجب تعالى ولا يلزم عدم تعلق العلم بالنفس الحوادث في الازل اذ على هذا لا يمكن
العلم بالمعدومات لا بتعلق العلم باعيانها لاستحالة التعلق بالمعدوم الصرف
ثم اذا وجدت يتعلق العلم بانفسها مرة اخرى فلزم التعلق العلم تعلقين
ازلي وحادث وانما يلزم ان لا يكون المعلومات معلومة له تعالى في الازل لو لم تتعلق
العلم بها اصلا لا بانفسها ولا باعيانها والجواب اما ان يكون انفس الحوادث
متصفة في الازل بالمعلومية او لا تتصف وعلى الثاني يلزم ما ذكره وعلى الاول لا
يلزم وجودها في الخارج او في العلم لان صدق الموجبة يتوقف على وجود الموضوع
في ظرف الثبوت ولما كان ثبوت المعلومية لها في الازل ثبوتا حقيقيا في نفس
الامر لا ثبوتا فرضيا بمعنى لو وجد لكان معلوما لم يلزم ان يوجد الحوادث
في الازل في نفس الامر وجودا حقيقيا لا فرضيا والوجود النفس الامري ينحصر
في الوجود الخارجي والعلمي لا ثالث لهما في التحقيق هذا خلاصة ما حققه الشارح
في كتبه وهذا متوجه على تقدير ان يكون الحوادث معلومة في الازل
باعيانها من عالم الاشباح ايضا وليس بمتوجه على تقدير القول بالوجود
الذهني لانفس الماهيات كما هو التحقيق مع ان كلامه ههنا مبني على هذا
التحقيق وايضا يجري برهان التطبيق في تلك الامثال والاشباح على
المذهبين فيلزم اما ان هي المعلومات او انتفى البرهان قطعا وبالجملة
برهان التطبيق جار في كل جملة متميزة الاحاد في نفس الامر سواء كانت هو
موجودات خارجية او ثابتات خارجية او موجودات علمية هي انفس
الماهيات او اعيانها واشباحها من عالم المثال او من هذا العالم فيلزم
احد المحذورين ومراد الشارح ههنا التخلص عن هذين المحذورين مع
عدم الوقوع في ورطة اخرى وجميع هذه الاحتمالات تخلص من ورطة

وتوقع

وتوقع في اخرى الرابع ان منهم من قال ان علم الواجب تعالى ليس بحصولي بل
بتعلق العلم بصورة مأخوذة من المعلوم بل حضوري بحضور ذات المعلوم
عنده تعالى ازلا وابدا ولما كان ذاته تعالى يدخل تحت مقدار الزمان وجميع الازمنة
حاضرة عنده تعالى مع جميع الزمانيات كل في وقته ونسبته الى الجميع على السواء
كذلك اطرافه تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية فيتعلق الصفة
الازلية تعلق ازلي بوجود المعلومات فيما لا يزال وتلخيصه ان المصحح للتعلق
الازلي ووجودات الحوادث فيما لا يزال وقد ذكره بعضهم ههنا وادعى انه
السلم من التجاء الى العلم الاجمالي لما فيه ما فيه والجواب ان حضور المعدوم الصرف
الذي لا تحقق له في الازل اصلا عند الواجب تعالى بديهي البطلان فضلا عن حضوره
ازلا وابدا كما قال المولى الخيالي وايضا لا يتم في حضور الممتنعات ولا في حضور
المعدومات الممكنة التي لا توجد ابدا ولا يصح في حضور الحوادث الموجودة
ايضا لوجهين الاول انه يستلزم اجتماع الموجودات الغير المتناهية حاضرة
ازلا وابدا وبطلانه برهان التطبيق الثاني ان وجودها موقوفة على الايجاد
المسبوق بالارادة المسبوقة بالعلم بها فلو كان المصحح للتعلق الازلي بها
وجودها اللا يزالية لزم توقف العلم على نفسه وهو دور باطل وبالجملة هذا
احتمال باطل ولا جل بطلانه احتاج الحكماء الى التزام صور الحوادث في
العقل الفعال ولو اجمالا والشيخ ابن سينا الى التزامها في ذات الواجب
مخالفا لاصول الحكماء كما صرح به بعض المحققين في حاشية اثبات الواجب
ومن ههنا يتضح ان ما ذكره المتكلمون من ان العلم تابع لوقوع المعلوم محمول
على العلم التصديقي لا العلم بان زيدا يعصي في وقت كذا وهذا العذر يكفيهم في
دفع الجبر عن افعال العباد ولا محمول على ما هو اعم من التصوري كالعلم بنفس
زيد وبنفس عصيانه فان ايجادهما مسبوق بالعلم التصوري المتعلق بهما
كما يشاهد في ان علمنا بان السرير موجود يتوقف على وجود السرير ووجوده

قوله محمول على العلم التصديقي الخ
وما يقال ليس للواجب تعالى
علم متعلق الى التصوري والتصديقي
موقوع بانه لا شبهة في ان الله تعالى
علما متعلقا بالنسبة واطرافها
فالتعلق بوقوع النسبة اولا وقوعها
شبه بعلومنا التصديقية وبغيرها
شبه بعلومنا التصورية ومرادنا
بالتصورية والتصديقية الذين هما قسمي العلم
وذلك وان لم يسموهما بالتصور
وازل الحوادث اوضح اه الممكن
بعض الافاضل في حاشيته

هو توقف الطرفين ولا بأس به فعرف ذلك فانه من نفائس المباحث الخامس
ما قيل السحق لتعلق العلم بالمعدوم الصرف ممنوعة في التعلق العلمي ودعوى البداهة
غير مسموعة وما يتوهم من ان التعلق نسبة وهي تقتضي وجود طرفيها فهو ايضا
ممنوع في النسبة العلمية فانها لا تقتضي وجود الطرفين بالفعل بل الوجود التقديري
التقديري كاف فيها على انه منقوض بالقدرة لازلية المتعلقة بالحوادث
المستقبلة نسبتها بين القادر والمقدور فروة واتفاقا واما ما ذكره
من القول بحدوث التعلق كما صدر عن بعض المتكلمين فليس للمهرب عن التعلق
بالمعدوم الصرف بل للمهرب عن لزوم التغير في علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة كما في
شرح المواقف حتى ذكر بعضهم ان لعلمه تعالى تعلقين قديم وهو بالنسبة الى
الازليات والمتجددات باعتبار انها متجددة وحادث بالنسبة الى المتجددات
باعتبار وجودها الآن او قيل كما في الحاشية الخيالية والجواب عنه ان هذا القول
القائل بالتصور والتفهم معنى التعلق بالمعدوم الصرف فان العلم بالشيء اما
بحضور ذلك الشيء بذاته عند العالم كما في العلم الحضوري واما بحصول صورة
له سواء كانت تلك الصورة مأخوذة منه كما في العلم الحصولي الانفعالي او لم تكن
بل كانت مقومة له عليه سبب لوجوده كما في العلم الحصولي الفعلي وما كان العلم
بالشيء موجبا لتميزه للمعلوم عند العالم وموجبا للاتصاف بالمعلومية بتوقف على
وجود المتصف بالمعلومية او على تميزه في ظرف من الظروف اعني الخارج والذهن
وما ذكره من الوجود التقديري انما يكفي في تحقق العلم تقديرا او فرضا لا تحقيقا
والتعلق بالمقدورات وهو لان عدم تعلق القدرة بالمقدورات المعدومة
انما يتوجه على الناقين للوجود الذهني ايضا لا على المثبتين لان المقدورات المعدومة
المعدومة في الخارج متصفة بالمقدورية بمعنى صحة فعلها وتركها باعتبار
وجودها العلمي لان الصحة بمعنى الامكان ويتصف به الماهيات في الذهن
واما ما ذكره من ان الالتجاء الى حدوث التعلق ليس للمهرب عن التعلق بالمعدوم
الصرف بل للمهرب عن لزوم التغير في علمه تعالى بالمتغيرات فمع انه لا يقدح في شيء
من المقدمات دليل الشارح فقد عرفت انه بعد الشيء له تعلق العلم بالمعدوم
الصرف بداهة مما يسبق للناقين للوجود الذهني ولتميز المعدومات في الخارج
ملجأ سوى القول بحدوث التعلق وقد دل عليه كلامهم حيث جعلوا العلم
معلومات الله كمقدوراته تعالى غير متناهية بمعنى انه تعالى عند حدوثها مع انها على
تقدير القول بالوجود الذهني غير متناهية بالفعل كما سيجيء منه فهم التجئوا اليه
للمهرب عن المرين وذكرهم اياه للمهرب عن لزوم التغير في العلم لا ينافي ان يكون ذلك
القول للمهرب عن الشيء الآخر اذ قد يكون لجواب الواحد جوابا عن الشبهات عديدة
ومن العالمين من قال السحق له تعلق العلم بالمعدوم الصرف ممنوعة فان ذلك
المعدوم الصرف لا يكون متميزا قبل التعلق وان كان تميزه بعده ولا يجري برهان

لما نقلنا

لما نقلنا بل نقول لو تحقق الاضافة في الواقع وتحقق طرفا الاضافة بل احدهما
فقط لهو العلم لزم تحقق احد المتضايفين هما العالم والمعلومية بدون الآخر
هو باطل بداهة وعليه مبنى برهان التضايف ولهذا الشنع على الشيخ
حيث اثبت علما بلا معلوم وهذا القائل الشنيع منه بكثير لانه انما نفى جميع المعلومات
المستحيل وقد وجهوا الكلام بما نقل عن الشيخ كما اشرنا وهذا القائل نفى جميع
المعلومات المعدومة ولا توجيه له بناء على ان الاتصاف بالمعلومية يتوقف على
وجود المتصف بداهة او على تميزه في ظرف من الظروف اعني الخارج والذهن
وما ذكره من الوجود التقديري انما يكفي في تحقق العلم تقديرا او فرضا لا تحقيقا
والتعلق بالمقدورات وهو لان عدم تعلق القدرة بالمقدورات المعدومة
انما يتوجه على الناقين للوجود الذهني ايضا لا على المثبتين لان المقدورات المعدومة
المعدومة في الخارج متصفة بالمقدورية بمعنى صحة فعلها وتركها باعتبار
وجودها العلمي لان الصحة بمعنى الامكان ويتصف به الماهيات في الذهن
واما ما ذكره من ان الالتجاء الى حدوث التعلق ليس للمهرب عن التعلق بالمعدوم
الصرف بل للمهرب عن لزوم التغير في علمه تعالى بالمتغيرات فمع انه لا يقدح في شيء
من المقدمات دليل الشارح فقد عرفت انه بعد الشيء له تعلق العلم بالمعدوم
الصرف بداهة مما يسبق للناقين للوجود الذهني ولتميز المعدومات في الخارج
ملجأ سوى القول بحدوث التعلق وقد دل عليه كلامهم حيث جعلوا العلم
معلومات الله كمقدوراته تعالى غير متناهية بمعنى انه تعالى عند حدوثها مع انها على
تقدير القول بالوجود الذهني غير متناهية بالفعل كما سيجيء منه فهم التجئوا اليه
للمهرب عن المرين وذكرهم اياه للمهرب عن لزوم التغير في العلم لا ينافي ان يكون ذلك
القول للمهرب عن الشيء الآخر اذ قد يكون الجواب الواحد جوابا عن الشبهات عديدة
ومن العالمين من قال السحق له تعلق العلم بالمعدوم الصرف ممنوعة فان ذلك
المعدوم الصرف لا يكون متميزا قبل التعلق وان كان تميزه بعده ولا يجري برهان

قنوى الجميل افندى

التطبيق في تلك الصور العلمية المتميزة وانما يجري في وجودات الخارجية وانت خبير
بان التعلق نسبة متأخرة عن الطرفين قطعا فلا بد من تميز المعلوم قبل التعلق
قطعا وذلك التميز اما في الخارج وهو في الموجودات باطل عند الاشاعرة وان
في الذهني فوقع فيما هرب من القول بالوجود الذهني وايضا اختصاص جريان
التطبيق بالموجودات الخارجية باطل قطعا لان الاعداد عارضة للموجودات
الذهنية ايضا ولذا حكم المحققون بان زوجية الاربعة مثلا من لوازم الماهية
الماهيات العارضة بحسب الوجودين ويجري التطبيق في كل ما عرض له الاعداد
عارضا ومعروضا قطعا لا مرية فيه ولذا اتفق المحققون على جريانه في كل جملة
متميزة الاحاد في نفس الامر كما نقلنا ولذا قال المولى الخبيصي يمكن المشكل بالنسبة الى
علم الله تعالى ان كل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه ان كل
مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل ونقل عنه
ان وجه التأمل ان علمه تعالى انما يشمل ما لا يمتنع العلم بها ان قدرته تعالى شاملة
اي يشمل ما لا يمتنع وجوده والا لكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة
ممنوع انتهى اقول فقد افتقر الى العلم الاجمالي في المراتب الغير المتناهية وان ثبت
العلم التفصيلي في المراتب المتناهية وينجر عليه ان كل مرتبة فرضت تنتهي العلم التفصيلي
فوقها مراتب متناهية اخر يمكن تعلق العلم بها تفصيلا ولا يقف عند حد بالنسبة
بالنسبة الى اذهاننا فاما ان ينتهي العلم التفصيلي في حق فيلزم ان لا يوجد العلم
التفصيلي الممكن له تعالى وهو العلم التفصيلي بمراتب متناهية فوق ذلك الحد او لا
ينتهي في حد بان يكون جميع المراتب الغير المتناهية معلومة له تعالى تفصيلا في الازل
فيجري البرهان ويلزم احد المحذورين قطعا لا يقال لعل مراده ان كل مرتبة من
متناهية معلومة له تعالى تفصيلا وان كان مجموع المراتب الغير المتناهية معلومة
اجمالا وحال الكل المجموع يجوز ان يغاير حال الكل الافرادي لانا نقول اما ان
يكون الاحاد المعلومة تفصيلا في الازل متناهية فيلزم عدم اتصاف الو

الواجب

الواجب تعالى بالعلوم التفصيلية الممكنة له تعالى فوق المتناهي او لا تكون فيجري
البرهان فلذا جزم الشارح بالاجمال في جميع المراتب وانما اطنبنا لاجل الاطناب
الكلام اذ قد صنفوا في تفصيل الشارح رسائل في هذا المقام قوله ان التعلق بين
العلم والمعدوم الصرف الخ اي تعلق بين العلم والمعدوم الصرف لانه لا ينطبق على مذهب
مذهب القائلين بان العلم اضافة وتعلق وانما ينطبق على مذهب القائلين
بانه صفة ذات اضافة او لا يعاد الى ان المعتزلة مع قولهم بنفي الصفات الزائدة
وبان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لا يجعلون العلم متعلقا بالمعدوم الصرف بل
بالمعدومات المتميزة في الخارج عندهم كما اشرنا قوله فان قلت العلم الاجمالي الخ
ابطال لجواب المختار بمنع الجريان مستندا بالعلم الاجمالي وهو مستدرك وفي
الواقع ليس بعدم الجريان مدار الا بان لا تكون المعدومات متمايزة وعدم
تمايزها اما بكونها معدومات صرفة واما بكونها موجودة بصورة واحدة
وقد ابطل الاول فلم يبق لمنع الجريان مستند سوى احتمال العلم الاجمالي فاذا ابطل
ذلك ايضا ثبت العمومة الممنوعة التي هي الجريان فمورده المستند المذكورة
وفيه ما مر قوله اي ذلك الشيء معلوما بالفعل وحاصل الابطال ان العلم الاجمالي
بتلك المعلومات الغير المتناهية ليس علما بها بالفعل بل بالقوة ولذا قالوا ان العلم
بالقاعدة الكلية ليس علما باحكام الجزئيات المندرجة فيها بالفعل بل بالقوة
القريبة من الفعل والعلم بالفعل انما يحصل بالاستنتاج من نظم صغرى كلية الحصول
هذا في العلوم التصديقية واما العلوم التصورية فلان العلم الاجمالي بجميع انواع
الحيوانات مثلا بعنوان الحيوان ليس علما بنوع الانسان بالفعل بل بالقوة و
انما يحصل العلم بالفعل بعد معرفة الفصل والقسمة اليه واذا لم يكن العلم الاجمالي
في الازل علما بها بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور الذي هو عدم كونه
تعالى عالما بالحوادث في الازل بل وقت حدوثها بحضورها بذواتها عنده تعالى
هذا لا يقال ان اريد انه يلزم ان لا تكون معلومة اصلا فممنوع كيف وقد كان الكل

معلوما اجمالا وان اريد انه يلزم ان لا يكون معلومه تفصيلا فمسلم لكن القائل بكون
الكل معلوما اجمالا لا يلزمه القول بكونه معلوما تفصيلا بل ينفيه لانا نقول مبنى السؤال
على ان العلم الاجمالي يكون علما بالقوة يستلزم الجهل ببعض تلك المعلومات اذ لو كان
الكل معلوما بالفعل لا يتصور هناك اجمال فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بجميع
ذاتيات الحوادث واحوالها في الازل بل وقت حدوثها قوله فلت قد تحقق في محله
الخ جواب بمنع عدم كون العلم الاجمالي علما بالفعل مستندا بتحقيق في محله بان للعلم
الاجمالي قسمين قسم يستلزم الجهل بتفاصيل تلك المعلومات كما توهمه السائل وهذا
القسم محال في حقه تعالى وقسم لا يستلزم ذلك بل جميع التفاصيل معلومة له اجمالا ومع
ذلك ليس لها صورة متعددة بل جميعها موجودة في العلم بصورة واحدة ولذلك
جوز ثبوت العلم الاجمالي له تعالى القاضي ابو الفلاني والمعتزلة وجميع الحكماء وهم
المراد بالمحققين وقال الشيخ والحق انه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع ثبوته
له تعالى والا فلا يمتنع وتفصيله ان العلم لما كان عبارة عن حضور المعلوم عند المدرك
فللعلم بالمسئلة المعينة ثلث حالات الاولى حالة عند عدم التفات النفس اليها وفي
تلك الحالة ليس له علم بها بالفعل لعدم الحضور بل بالقوة الثانية حالة
عند الالتفات اليها دفعة اجمالا حين سئل عنها الثالثة حالة عند شروع الذ
الذهن في تفصيلها وتميزه موقوفا عن تخيلها ولا شك ان له في الثانية
علما بها تفصيلا بصورة مفصلة وكذا في الحالة الثانية له علم بها بالفعل وان
كانت اجزائها حينئذ مجملة موجودة في المدرك بصورة وحدانية لحضور
صورة الكل عند المدرك وعدم التميز بالفعل لا يقتضي عدم الوجود كما ان عدم
تميز اجزاء الجسم المتصل بالفعل لا يقتضي عدم وجود شيء من تلك الاجزاء نعم ليس
لشيء من اجزاء المتصل وجود استقلالي لكن انتفاء الوجود الاستقلالي لا يوجب
انتفاء مطلق الوجود بل جميع تلك الاجزاء موجودة بوجود الكل على حقيقة ان
الشارح في كتبه فكذا جميع اجزاء المسئلة الموجودة بصورة واحدة موجودة

حاضرة

حاضرة عند المدرك بوجود تلك الصورة وان التميز بعضها عن بعض بالفعل
وهذه الحالة الثانية ليست عبثا فانها بالعلم التفصيلي او كما في المسئلة بل
قد يسمى لقلوبنا الساذج مركب اجمالا في القياس الخفي في صورة الحدس ولهذا
البيان اندفع ما اورد واعليه من الاوهام فمنها انه يستلزم ان لا يكون الواجب
تعالى عالما بالتفاصيل لانه ان اراد ان لا يكون عالما بالاشياء بصور متعددة فغير
محذور وان اراد ان لا يكون عالما بجميع الاشياء فغير لازم ومنها ما قيل ان التعلق
بين العالم والمعدوم الصرف جار في التعقل الاجمالي واما ما قيل ان العلم الاجمالي
هو الصورة المجملة للكل اذا فصلت تحصل صور كثيرة فالصور الكثيرة على
تفصيلي تنشأ ومن الصورة الاجمالية فالمعدومات باعتبار حضورها في
ضمن تلك الصورة الاجمالية ليست بمعدومات صرفة فهي لا يسمن ولا يغني
فانه انما يصحح العلم التفصيلي دون العلم الاجمالي انتهى وذلك لان ما ذكره
هذا القائل قد وقع لزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وصحح العلم
الاجمالي بحيث لا يستلزم الجهل بشيء من الاشياء كما هو مبنى السؤال على ما عرفت
ومنها ان التميز لازم العلم وفاقا فاما ان يكون كل معلوم متميزا عن غيره
في الوجود العلمي فيكون لكل معلوم صورة مغايرة لصور سائر المعلومات
فيكون العلم بها تفصيليا لا اجماليا او لا يكون فلا يكون معلوما بالفعل
لا اتفاق ولازم والجواب عنه ما كان كل موجود متميزا اما ان التميز لما لوجود
قسمين تميز استقلالي وهو لازم العلم التفصيلي وتميز تبعي وهو لازم العلم
الاجمالي ولو توقف العلم بالفعل مطلق على التميز الاستقلالي لما كان القياس
الخفي المجمل والسطة وفيه في الاحكام الحكمية اذ ليس بين سنوح ذلك
القياس وبين الحكم الحدسي زمان يسع الترتيب وليس السانح مرتبا
بالفعل بل بالقوة لا سنوحه دفعي والمرتب بالفعل لا يمكن ان يسنح
دفعة ولا يكون والسطة بدون العلم به بالفعل وقد تقرر ان العلم التفصيلي

اى يحصل من العلم بالمقدمتين لا بالعلم بمقدمة واحدة فذلك السابع
مركب من مقدمتين فصاعدا الموجود فى الذهن دفعة بصورة واحدة ومعلوم
بجميع جهاته بالفعل ثم اراد نوع توضيح مع الاشارة الى ان الحكماء ايضا
قالوا بكون علم الواجب تعالى بل علوم جميع المبادى العالية وهى الواجب تعالى
مع العقول العشرة والنفوس الفلكية علوما اجمالية فقال وهو اى العلم الا
جمالى العقل البسيط اى ليس له اجزاء وتفاصيل بالفعل الذى يجعله الفلاسفة
اذا حصل لنا مستفادا من المبادى العالية حيث جعلوا للنفس الناطقة اربع
مراتب رابعها العقل المستفاد من العقل العاشر فى مشهورهم ومن الواجب
تعالى فى تحقيقهم كما سيجىء منه ولنا جمع المبادى والتفصيل اى تفصيل المعلوم
بذلك العلم الاجمالى وتميز بعضها عن بعض بحيث يكون معلوما بصور
متعددة تفصيلا اى هو للنفس من حيث هى نفس اى من حيث انها متعلقة
بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهى حيثية كونها فاعلة وفى حيث اخرى هى حيثية
حيثية كونها قابلة وهى من حيث كونها فاعلة تحتاج الى القوى البدنية الظاهرة
والباطنة ومن جملتها القوة المتصرفة التى من شأنها التركيب والتفصيل ومن
حيث كونها قابلة تستفيد من المبادى العالية من غير احتياج الى القوى و
عالما ان القوة المتصرفة وغيرها من القوى الجسمانية التى يتوقف عليها
التفصيل وسائر التصرفات البدنية عندهم مستحيلة فى حق المبادى العا
لية فى الواقع فلم يكن للمبادى ذلك التفصيل فليس ذلك التفصيل
فى التفصيل فى المبادى بان يوجد فيهم صورة متفصلة ونستفيدها
ولا للنفس من حيث كونها قابلة مستفيدة وانما هو للنفس من حيث كونها
فاعلة متصرفة فى البدن واراد بيان كون العلم الاجمالى فى المبادى علما بالفعل
عندهم فقال قالوا والتعقل الاجمالى للمبادى هو انخلاق للصور التفصيلية
اى الحيثية الخارجية والذهنية لان جميع انحاء الوجود معلول خارجى كان

اوذهنى

اوذهنى وقوله اليه فى الرسالة الجديدة حيث قال كما ان العلم الاجمالى فى
مبدا التفصيلى كذلك العلم التفصيلى الالهى علة للصور التفصيلية فى الخارج
وفى المدارك السفلانية انتهى فنسبة الخلق والايجاد الى العلم الاجمالى مجاز له
من الاسناد الى السبب فان الخلاق عندهم هو المبادى مع ان الخلق والايجاد
عندهم عبارة عن ذلك العلم الاجمالى بشرط انضمام استعداد القابل فتفصيل المبدا
بالايجاد لا بتميز بعض المعلومات عن بعض بدون الايجاد فان ذلك التميز
عبارة عن تفصيلين وحاصل الملا فلو لم يكن التعقل الاجمالى علما بالفعل
عندهم لما جعلوه خلاقا لاستحالة خلق الموجود المعين بدون العلم به بالفعل
لان العلم الحاصل الى الله ولغيره لا يفيد صحة الايجاد بل لا بد ان يكون ذلك
المعين معلوما للخلاق ولو بوجه اجمالى منحصر فيه بحسب الخارج كما سيجىء و
ليس معلومية ذلك المعين بذلك الوجه المنحصر بالاستقلال بل فى ضمن
العلم الاجمالى بالكل وفى اختيار صيغة المبالغة فى الخلاق مبالغة فى كونه
علما بالفعل من جهة الخلق عندهم هو العلم ولك ان تقول فى نسبة الخلاق
الى العلم الاجمالى تجريد بديعى مبنى على التسامح على اجمالى اخر فاح فغيب لغة على
اب لغة وذلك ثم اراد ان يبين ان العلم الاجمالى فى ايضا علم بالفعل فقال
ولك ان تقول التعقل الاجمالى الى الخ فلو لم يكن علما بالفعل لم يكن مبدا
للتفصيل فى اذهاننا وهى كان فيه نوع شبهة بناء على ان التفصيل يحتاج
الى التفكر ثانيا مسابقة الى تلك الصور المجملة ولذا الشبهة فى كونه علما بالفعل
بعض الشارحين كما سيشير اليه فى بحث العلم عكس التشبيه المذكور فى الرسالة
الجديدة قوله اقول كما ان البعد الحالى الخ لما ابطل قوى ادلتهم على قدم
العالم واثبت حدوثه فى ضمن الابطال ببراهين قطعية ما يبقى للعقل السليم
مساغ ميل الى مذاهبهم ابطله اصلا لكن لما كان لهم دليل اخر جبلى الا
الاوهام على الحكم بصحته وهو ان الزمان لا يقبل العدم اذ لو فرض عدمه

قوله وفى المدارك السفلانية الخ لا يقال
على تقدير كون الصور المفصلة فى اذهاننا
بايجاد المبادى ما يسبق وجه لقوله كما ان
العلم الاجمالى فى الخ لان نقول ايجاد
الصور التفصيلية فى اذهاننا بعد جلية
كسبنا وبشرط القوى البدنية عندهم
وبدائية الاجمالى للتفصيلى فى المبادى
ان لا مبدائية الاجمالى للتفصيلى فى المبادى
فكان تشبيها للمجهول بالمعلوم ومع
ذلك لما كانت الصور التفصيلية
مقدورة للمبادى ايجادا او تقدورة
لن كسبنا فافهم

لوجود قبل زمان ممتد لا الى نهاية فعدم الزمان يستلزم لوجوده مع عدمه و
هو محال فكذا عدمه فثبت انه ازلي ابدي وهو لكونه ليس لا مقدار الحركة فيلزم
قدم الحركة والجسم المتحرك وكان الوهم الذي هو سلطان القوى متسلطا على مدركات
العقل حتى فسر به الذي يوسوس في صدور الناس يخاف على بعض من لم
يغلب عقله على وهمه لا سيما العكس ان يجعله معارضا لدليل الحدوث فيتزلزل عقيدته
عن مرتبة اليقين فارشد الى جهة انقداح ذلك الدليل الوهمي ايضا
لا بمجرد المنع بل مع الاستناد الى نظيره القطعي البطلان وهو لا امتداد المكاني
لا الى نهاية ولهذا خص القدح بهذا الدليل وصح تاخير القدح عن قوله واني
اشبعن الكلام وحاصل القدح منع الملازمة بان يقال لا نسلم انه لو فرض عدم
الزمان لوجود مع عدمه زمان كيف ووجود الامتداد الزماني لا الى نهاية كو
جود الامتداد المكاني لا الى نهاية في كونهما في الاحكام الوهمية الباطلة فكما ان
ليس فوق الحد امتداد مكاني موجود بل موهوم محض فكذا ليس قبل الزمان
امتداد زماني موجود بل موهوم محض وقوله وقولهم انا نجزم بتقدم بعض اجزاء اثبات
لتلك الملازمة الممنوعة بان يقال انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان الممتد لا الى نهاية
على بعض اجزائه تقدما لا يجامع معه المتقدم التاخر فالجزء الذي فرض فيه عدمه متقدم
على الجزء الذي فرض فيه وجوده بهذا المعنى ولا يكون الامتداد كذلك اي بحيث
يتقدم بعض اجزائه على البعض تقدما بهذا المعنى او بحيث يجزم بذلك التقدم
الا اذا كان له السيال موجود في الخارج وهو الآن السيال الموجود عندهم بمنزلة
الحركة بمعنى التوسط وان لم يكن نفس تلك الزمان الممتد موجودا في الخارج
بل في الخيال عندهم بمنزلة الحركة بمعنى القطع فثبت قولنا لو فرض عدمه
لزم ان يوجد مع عدمه زمان اذ لا نعني بوجود الزمان الممتد وجود نفسه في
الخارج بل وجود منشائه وهو السيال فاجاب عنه بقوله الممنوع فانا نجزم الخ و
حاصله انهم ان اراد والتقدم بعض الاجزاء على بعض بهذا المعنى في الواقع او

او الجزم

او الجزم المطابق للواقع بذلك التقدم فهو ممنوع فانه انما يصح اذا كان
للزمان الممتد الازلي وجود في الواقع وهو اول المسئلة بل الزمان قبل العالم
واجزاء ذلك الزمان واتصاف بعض تلك الاجزاء بالتقدم على البعض الآخر
كلها موهومات محضة مطابقة لاحوال والجزم المذكور بتبعية الوهم وان
اراد وتقدم البعض على البعض في حكم العقل ولو فرضه مطابق او الجزم مطلق ولو
بتبعية الوهم في ذلك التقدم والجزم به مسلم ولكن لا نسلم ان ذلك
التقدم الوهمي او الجزم بتبعية الوهم لا يكون الا بالسيال موجود في الخارج كيف
ونحن نجزم بتبعية الوهم ايضا بان وراء العالم امتدادا مكانيا يتقدم
بعض اجزائه على بعض في الوضع اي في الاشارة الحسية والرتبة بالنسبة الى
مبدا معين مركز العالم ضرورة ان العقل بتبعية الوهم يجزم بان الفرسخ
الذي يلي المحدد من الامتداد المكاني الذي فوقه اقرب
الى مركز العالم من الفرسخ الذي بعده فمن شرع في الاشارة الحسية الى
الفراسخ المتتالية من مركز العالم الى نهاية يشرع الى الفرسخ الذي يلي
المحدد الاول الى ما بعده تاليا فيكون الفرسخ الاول متقدما على ما بعده
في الاشارة الحسية والرتبة وبالجملة مثل التقدم المذكور الوهمي او الجزم
به بتبعية الوهم حاصل في اجزاء الامتداد المكاني وراء العالم مع انه بالاجماع
والامر مسوق فعلى استشهاد البراهين المبسوطة في محله وقوله الى و
احد من ما هو برهان التطبيق كما اشرنا بل لا سيال في تقدم بعض الاجزاء
على بعض في الامتداد المكاني الموجود داخل العالم مع عدم الزمان المتقدم بهذا
المعنى على وجوده لكن ذلك التقدم ليس بزماني بان يكون هناك امتداد
بزماني موجود ويقع ذلك التقدم في بعض اجزائه بل هو تقدم بمعنى آخر
فتبقى هذا المنع من الشارح منع قولهم ان كل تقدم لا يجامع معه التقدم
التاخر فهو زماني اذ لا دليل لهم على هذه المقدمة سوى ما ذكر من

من ان الامتداد لا يكون كذلك الا بر الى موجود وادام الى هذه التقدمات
ايضا انحصار التقدم في الاقسام الخمسة المشهورة ايضا وقد احدث
المتكلمون قسما سادسا وسموه تقدما ذاتيا وهو تقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض اخر وتقدم عدمه على وجوده والتزموا ان التقدم وان اخر الزما
نيين لا يكون الا فيما كان للمتقدم والمتأخر زمانان متغايران لهما فيما
كلام اشارة الى ان التقدم وان اخر بين اجزاء الزمان ذاتيان كالمتقدم و
المتأخر بين عدم الزمان وبين وجوده كما ذهب اليه المتكلمون لا زمانيان كما
ذهب اليه الحكماء واشارة الى ان التقدم والتأخر اللذين لا يجب مع لهما التقدم
الخ من الاعراض الاولية لاجزاء الزمان والا لما يصح تسمية المتكلمين اياهما
بالذاتيين لكنهما من الاعراض الاولية العامة لوجودهما بين عدم الزمان
ووجوده بلا زمان والعرض الاولي لا يجب ان يكون خاصا اذ قد يكون اللاحق
للشيء بواسطة ذاتي اعم عرضا ذاتيا ولو سلم فيهما عرضان ذاتيان مطلق الامور
التي فيها الاستقبال لما بالاولاء عند المتكلمين سواء كانت تلك الامور
اجزاء زمان او عدمه ووجوده فلا مخالفة في كلامه للمتكلمين في ان تقدم
بعض اجزاء الزمان على البعض ذاتي لا زماني كما توهم بعض الناظرين والطنب
غاية الاطناب قوله بل نقول توهم هذين الامتدادين الخ ترق من المنع الى
الاستدلال العاري عن المعارض الذي قدح فيه انفا على تناهي الامتداد
الزماني كالامتداد المكاني الذي هو نظيره بلا فرق بينهما في ان الوهم يحكم
بعدم تناهيهما والبرهاني القاطع يحكم بتناهيهما بالامرية وقوله
واذا كان الزمان متناهيا الخ استدلال على بطلان قوله ان كل تقدم
لا يجب مع كل المتقدم المتأخر فهو تقدم زماني بر الى موجود بعد الاشارة الى
امتداد على تقدير تناهي الزمان الموجود في الواقع لا يكون قولنا ايكن
قبله شيء بمعنى وجد قبله زمان وما يوجد فيه شيء اخر كما يوهمه ظاهر قوله

قبله

قبله ظرفية زمانية لما هي المتبادرة بل بمعنى انه ما يوجد هناك شيء لا زمان
ولا حادث اخر فيه في الواقع وان وجد هناك بحسب التوهم زمان او فرض بجعله
الوهم ظرفا لعدمه في الواقع فالمراد قبل في قولنا هذا النظر فيه الزمانية او
الوهمية وهي لا توجب وجود زمان في الواقع بر الى موجود في الخارج وهو
مراد من قال ان الظرفية فيه زمانية او نقول تلك الظرفية الزمانية واقعة في
حيز النفي وصدق ذلك النفي لا يتوقف على تحقق القيود الواقعة في حيزه كما
ان صدق السالبة لا يتوقف على وجود الموضوع في الواقع ولك ان تقول الحكمة
قبل بمعنى مطلق التقدم بشهادة البراهين والمراد بالشيء الحادث لا المطلق
الممكن كما وهم المطلق الممكن شامل للصفات والواجب تعالى وبالجملة فقد ثبت
بالبراهين ما قاله المتكلمون من ان تقدم عدم الزمان على وجوده ليس
بتقدم زماني بل نوع اخر من التقدم ويتفرع عليه ان تقدم الواجب تعالى على
الزمان ليس بزماني ايضا وهو لا ينافي كونه تعالى قديما بالزمان
لانه بمعنى ان لا يسبق على وجوده تعالى شيء من الازمنة الموهومة المقدرة
لا بمعنى ان لا يسبق شيء من الازمنة الموجودة مع انه على المعنى الثاني
لا منافات ايضا لكن المعنى الاول ابلغ قال المص وعلى ان الفناء قابل اي
لكل عام او الفناء بجميع اجزائه قابل للفناء كما يقتضيه الاستدلال على الوقوع
المستقبل بالاية الاتية علم ان مراد اهل الكلام من الفناء وفي هذا الكلام
هو العدم الطاري على الوجود لا مطلق العدم ولا مطلق الخروج عن الانتفاع
به كالموت وتفرق الاجزاء وان جوز والمعنى الثالث في قوله تعالى كل من عليها
فان في قدح من استدل به على هذا المطلب ولذا فسره الشارح المحقق ثم استد
لوا على هذا المطلب تارة بحدوث العالم فان العدم السابق كالعدم
اللاحق لعدم الشيء بر وقد جاز الاول وكذا الثاني وتارة بامكانه الذاتي و
فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات هذا واورد عليهما

بان هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو المتنازع فيه فانه يجوز ان يكون الشيء
في ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما او كلاهما
بعلة خارجة كالنفوس الناطقة الابدية مع حدوثها وكالعقول القديمة
الابدية على رأي الحكماء ثم دفع الايراد المذكور عن الدليل الاول بانه لما كان
حكم الحدوث جواز العدم بالفعل صح ذلك الحكم هنا حتى يقوم دليل الامتناع
وما يتم هذا الخلاصة ما لا ذكر في شرح المقاصد ولاجل كون الدليل الاول مختلا
عند الشارح جعل هذا الحكم لازما لحدوث العالم وما يجعله مسئلة اخرى وما يفرق العقل
كما جعل وسرى في المسئلة ما لا نية ثم القائلون بكون العالم قابلا للعدم الطارئ
هم الاشاعرة والبو علي وابو هاشم من المعتزلة ومخالفوهم في هذا الحكم بعض
الفلاسفة بوجه والحفظ والكرامية اما الفلاسفة فلذهابهم الى انه قديم وما ثبت
قدمه امتنع عدمه واما الجاحظ والكرامية فمع اتفاقهم معنا في حدوث العالم
حكموا بامتناع عدمه الطارئ هنا هو المذكور المصرح به في الشرح الجديد للتجريد
في بحث المعاد وفي المواقف وشرحه وفي شرح المقاصد في بحث ان الجسم يبقى
زمانين وفي بحث ان العرض لا يبقى زمانين وبهذا البيان ظهر امور الاول
ان القبول ههنا يعني الامكان الوقوعي النفس بعدم كون الطرف المخالف
للحكم واجبا بالذات ولا جهة واجبا بالغير بحيث لو فرض وقوع الطرف
الموافق لزم محال اصلا وقد يسمى ذلك بالامكان الاستعدادي كما
في تعريفات الشريف لكونه مستلزما للاستعداد التام الموجب للوقوع بالنسبة
بالنسبة الى الماضي والحال وقد يطلق عليه الامكان بحسب نفس الامر
لعدم الامتناع بوجه من الوجوه كما يطلق على ما يقابل الامكان العقلي اي
الامكان عند العقل ذاتيا كان او وقوعيا فالمعنى ههنا ان العالم
لا يمتنع عدمه الطارئ في نفس الامر لا لذاته ولا لعلة خارجة وليس
المراد ههنا الامكان الذاتي النفس بعدم كون الطرف المخالف واجبا

بالذات

بالذات وان كان واجبا بالغير ولا الامكان بمعنى الاستعداد والقوة
النفس بكون الشيء من شانه ان يكون وليس بكائن بالفعل ولا بمعنى اتصاف
القابل بالمقبول كما توهموا اذ الامكان الذاتي والاستعدادي يجامعان الامتناع
بالغير بل قيل ان الاستعداد يجامع الامتناع الذاتي كما في استعداد الماء للهواء
مع الامتناع الذاتي في قولنا الماء هواء وان كان هذا القول باطلا في نفسه
اذ الاستعداد الهيولي لا لمجموع الهيولى والصورة واما الحمل على الاتصاف
فمبني على ما ذهب اليه بعض المعتزلة من ان النفس صفة موجودة تحدث في
كل جوهر اولا ثم بتقدم ذلك الجوهر بعد الاتصاف بها فتصف وتلك الا
الصفة انعدامه بعده وهو مع كونه باطلا ضرورة مخالف لمذهب الاشاعرة
فلا يحمل عليه كلام المص فلذا اشار الشارح في تفسيره الى معنى الظرفية بان الموجود
لعدم الاتصاف كما في قول الحكمي ولمشابهته ان الجسم المنفصل قابل للاتصال اي
بان يطرأ عليه الاتصال فيزول الا ان يقبله وينصف به لامتناع اجتماع
الاتصال والانفصال في زمان واحد كالوجود والعدم واما ما توهمه بعضهم
ههنا من ان الامكان الوقوعي يستلزم الوقوع بالفعل فلا يحمل القبول عليه
اذ لا اجماع عليه بل مختلف فيه كما اشار اليه بقوله واختلفوا في قوله فاسد لانه
مبني على الغفول عن شمول الامكان الوقوعي بهذا المعنى للامكان الاستعدادي
الذي هو ظرف الامكان بحيث لا ضرورة في شيء من الظرفين كما حققه الشيخ
ابن سينا ونقله شارح المصابيح من ان ما عدا الامور الاستقبالية يشتمل على
ضرورة ما لا قلنا الضرورة بشرط المحمول بخلاف الامور الاستقبالية اذ لا
يتحقق الضرورة فيها الا اذا حضر الوقت وتعين احد الجانبين من الوجود
والعدم فالامكان الوقوعي اي يستلزم وقوع الطرف الممكن بالفعل بالقياس
الزمان الماضي او الحال لا الاستقبال بالنسبة الى الازمنة التي تحقق وجودها
فيها كما يدل عليه قول بعضهم يستقبل الى ان قول الشارح وذهب الكرامية

مبني على ما ذهب اليه بعض المعتزلة من ان النفس صفة موجودة تحدث في كل جوهر اولا ثم بتقدم ذلك الجوهر بعد الاتصاف بها فتصف وتلك الا
على معنى الوقوع بالفعل وان اقال ان قوله واختلفوا في قوله
حمل على ان ليس المراد معنى الاتصاف وذلك ان قبول الهيولى

عدول قول المص فقطعا لا عدول قول الشارح فقال بعضهم انه لا يقع كما توهمه
البعض ولا يلزمهم انكار قيام الساعة بانفطار السموات وانتثار الكواكب
وانكار الحشر الجسماني كما في شرح المقاصد لان القول بامتناع العدم الطاري
لشيء من الاجسام لا يوجب القول بامتناع تفرق الاجزاء وبعدم وقوع
الجمع بعد تفرقها واي يلزم ذلك للفلاسفة القائلين بقدم العالم ونوع
الانسان وبان الفلك لا يقبل الخرق والالتيام ولذا صرح المص في المواقف
بان اهل الملل والشرائع عن آخرها اجمعوا على جواز الحشر الجسماني و
ووقوعها وانكره هي الفلاسفة فالكرامية والجاحظ مع قولهم بامتناع
فناء الاجسام قائلون بجواز الحشر الجسماني ووقوعه لكن بالجمع
بعد تفرق الاجزاء لا بالايجاد بعد الاعدام المستحيل عندهم وانما يذكر الفلاسفة
الكرامية تنبيها على ان رد الكرامية اهم من رد هؤلاء لانهم لما كانت مع
تنبيهم على القدم كما عرفت لمجرد اثبات الحدوث حصل ردهم من غير تردد بعد
ذلك بخلاف الكرامية والجاحظ الموافقين لنا في الحدوث فان ردهم بعد اثبات
الحدوث يحتاج الى بيان ان العدم السابق بالفعل يستلزم امكان العدم اللاحق
بالامكان الوقوعي كما عرفت والكفي بذكر الكرامية عن ذكر الجاحظ لانه منفرد و
في حكمهم فذكر مذهب الكرامية هاهنا لبيان ان غرض المص رد هؤلاء لا للتشنيع على
المص بان المتبادر من كلامه ان المجمعين على الحدوث هم القائلون بالقابلية
وليس كذلك لان الكرامية مع كونهم قائلين بالحدوث بسوابق بقائلين
بالقابلية كما توهم بعضهم لان الكرامية والجاحظ غير مندرجين في مراد المص من
المجمعين المتفقين على مجموع الحدوث والقابلية كما يقتضيه العطف بالواو
ومجرد قولهم بالحدوث وقيام الساعة والحشر الجسماني لا يوجب الاندراج
في مراده لان ذلك القول مشترك بين اهل السنة وسائر الفرق الا ان
ان عدول قول فقال بعضهم انه لا يقع الخ هو قول المعتزلة وبعض الاطباء

الاشاعرة

الاشاعرة الفاسدة لا يبقى والاجزاء الاصلية والارواح وبان الحشر يجمع هذه
الاجزاء المتفرقة وبعض الشيعة كالطوسي كما صرح في التجريد وسائر الفرق
وذلك لان الفاسدين بانه لا يقع جمهور الاشاعرة القائلين بكون الجنة
والنار مخلوقتين الان ولذا لزمهم فناؤهما وما لفوهم غير ما ذكر وسيرجع
الشارح المذهب الثاني في ضمن ترجيح امتناع اعادة المعدوم بعينه في بحث
الحشر الجسماني ولاجل الاكتفاء بالبيان في ترك عدول هذا القول هاهنا و
لسنوح الترجيح في الفرع في دليل هذا البعض فبنى بعد قوله واختلفوا في وقوعه
اي اعلم ان المتفقين في صحة انحلال جميع الاجسام وكل جزء من اجزائه قابل
للفناء وهم ما عدا الفلاسفة والجاحظ والكرامية اختلفوا في انه هل يقع
بالفعل او لا يقع مع امكانه وهذا الخلاف منهم لبني على الاختلاف في جواز
اعادة المعدوم بعينه وعدم جوازها كما سيشير اليه في بحث الحشر الجسماني فمن
ذهب الى الجواز ذهب الى انه سيقع بالفعل عند قيام الساعة ويقع الحشر بالايجاد
بعد الاعدام ومن ذهب الى عدم الجواز ذهب الى ان فناء البعض وهو الجنة و
النار واجزاء بدن الانسان غير واقع وان وقع فناء البعض الاخر كالسموات
والارض واجزاء ابدان الحيوانات ويقع الحشر بجمع تلك الاجزاء الباقية المع
المتفرقة لا بالايجاد بعد الاعدام ولكل من الفريقين ادلة سمعية ولكن
الفريق الثاني على مطلوبهم بانه لو وقع اعدام الكل لوقع اعدام الجنة والنار
فيلزم ان لا يكون اهل الجنة وفلكها دائمة مع ان النصوص دالة على دوامها
ولوقع اعدام جميع اجزاء المحشور فيكون الحشر بالايجاد بعد الاعدام و
هو خلاف الواقع لان الموجود بالايجاد يومئذ ان كان عين الاول المطيع
او العاصي يلزم اعادة المعدوم بعينه وهو محال وان لم يكن عينه بل مثله يلزم
ان لا يصل الجزاء من الثواب والعقاب الى مستحقه والنصوص دالة على
الوصول الى المستحق واستدل الفريق الاول على مدعاهم بقوله تعالى كل شيء

هالك الا وجهه وامثالها وبنى الاستدلال بهذه الاية على امرين الاول حمل الهلاك
الهلاك على العدم الطارى والثانى حمل الهلاك على معنى سيهلك مجازا بناء
على ان صيغة الفاعل مجاز فى المستقبل باتفاق ائمة اللغة وفى الحال حقيقة
باتفاقهم وفى الماضى مختلف فيها كذا فى شرح المقاصد فلو حمل الهلاك على
حقيقته لزم هلاك الكل عند نزول الاية او قبله وليس كذلك فتعين معنى
الاستقبال وليس بعد الحشر اجماعا فتعين انه فى الاستقبال وقبل الحشر و
فائدة التجوز التنبيه على كونه محققا كالواقع بالفعل حالا او فى الماضى
كما ذكروه فى امثاله واورد واعليه اولا يجوز ان يحمل الهلاك على معنى
الخروج عن الانتفاع به بتفرق الاجزاء والقول بان ذلك الخروج لا يمكن
الا بالاعدام بالكلية لان الشىء بعد تفرق اجزائه يبقى دليلا على الصانع وهو
اعظم المنافع مدفوع بان المراد الانتفاع به المقصود به اللايق بحال كما
يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان بقى صالحا لمنافع اخر
لا مطلق الانتفاع به والتحقيق بان هلاك الجواهر المفردة اى اجزاء الجسم
البسيط كالماء والهواء والنار والارض لا يكون الا بالاعدام بالكلية وانما
يجوز الهلاك بتفرق الاجزاء فى المركبات بانحلال التركيب لا فى اجزاء الجسم
من البسائط وثانيا بجواز حمله على معنى الموت كما فى قوله تعالى ان امرؤ هلك
ولا يخفى انه تخصيص للعام من غير قرينة بالحيوانات وثالثا بعد تسليم ان المراد
ان الهلاك بمعنى العدم بجواز ان يحمل الهلاك على انه قابل له دائما لكونه
ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة الخارجة ورابعا قال الامام الرازى
تاويل الاية بكونه ائلا الى العدم ليس اولى من التاويل بكونه على بالاله بمعنى ان
كلا التاويلين مجازى وليس التجوز بعلاقة الاول اولى من التجوز بعلاقة
الاستعداد اقول بل الجملة الاسمية الدالة على الدوام ترجح الثانى وخامسا
الامام حجة الاسلام يكون المراد هو الثانى قطعا كما ياتى بعد وبهذا انقدح

الاستدلال

الاستدلال بهذه الاية على جواز الفناء ولان قال الاية حينئذ الى الامكان
الذاتى وفيه فيه ان جواز الفناء والبقاء بمجرد الامكان الذاتى قوله ويلزمهم
فناء الجنة والنار الخ ان حمل على معنى انه يلزمهم فى مدعاهم فناؤهما فهو
معارضة بان يقال لو انعدم الكل لزم ذلك وان حمل على انه يلزمهم فى استدلالهم
بهذه الاية بان يحمل على المعنى الذى فهموه فهو نقض اجمالى بان ذلك الاستدلال
مستلزم لخصوص الف ودوهو امران الاول فناء الجنة والنار الخ
المخلوقين الان وفناء اجزاء ابدان الانسان من الاعضاء والعناصر والارواح
التى هى اجسام لطيفة سارية فى البدن كسريان الماء فى الورد عند المتكلمين
او هى وان كانت جواهر مجردة عند اجزاء من افراد الانسان والمراد بابدان
الانسان افراده نسلا الثانى ان يعيد الله تعالى هذه الاشياء التى اعدمها
بشهادة النصوص الدالة على الحشر والاثابة فى الجنة والعقاب فى النار
ولا من الامرين خلاف الواقع اما الرابع فى دليل الفريق الثانى من ان فناءهما
مستلزم عدم دوام اهل الجنة وظلها فناء الاجزاء يستلزم عدم وصول الجزاء الى
مستحقه وان الاعادة يستلزم جواز اعادة المعدوم بعينه والكل محال فى الا
الايراد اشارة الى دليل الفريق الثانى المختار عنده واجيب عن هذا الايراد
بمنع امتناع الاعادة وبان الاعدام الانى لا يقدح فى الدوام المتعارف كما
فى دوام الاهل المتعاقبة فى نفسها وبجواز ان يحمل دوام الاهل والظل على الدوام
بعد استقرار الاهل فى الخلود وجعل احدهما واردا دون الاخر تحكم قوله وقال
الامام حجة الاسلام الخ منع للدليل المذكور بعد المعارضة او النقض لكن يحتمل
ان يحمل على ما ذكره الامام الرازى من التجوز بعلاقة الاستعداد وان يحمل على
ما فى المشكوة من حمل الهلاك بمعنى العدوم على الحقيقة قوله وقال فى ما
فى مشكوة الانوار الخ هذا هو القول بوحدة الوجود وتلخيص هذا الكلام
ان ذهب ان الموجود انما يطلق حقيقة على ما قال به الوجود فى الذهن

اما بان يكون ذلك الوجود عينه بان يكون منشئ عالم ذاته كما ذهب اليه الحكماء
في الواجب والاشعري في الكل او غيره بان يكون منشئ عالم ومفيد الشيء على
ذاته كما ذهب اليه جمهور المتكلمين في الكل فاعترفون عن حقيقة الجاز الى
ذووة الحقيقة وهم المتصوفة ثم هدوا بطريق البداهة لا بطريق النظر
الغير الخالي عن الشكوك والشبهات ان ليس الموجود بهذا الا الله تعالى واطلاق
الوجود على الممكنات مجاز بعلاقة المظهرية اذ ليس هناك وجودات
متعددة يقوم بعضها بالواجب تعالى وبعضها بالممكنات بل وجود واحد
هو ذات الواجب تعالى وليس معنى كون الممكنات موجودة ان يقوم بها الوجود
بل معناه انتساب بها بنوع تعلق الى الوجود الحقيقي الذي هو ذات الواجب تعالى
القائم بذاته وحصل هذا التعلق عند تجليه تعالى على الاعيان الثابتة التي هي الصور
العلمية له تعالى المتحققة بالاستعداد بمقتضى الاسماء والالهية المتقابلة لما تقابل
الباطن والرحمن والظاهر وكيفية التجلي المذكور مجهولة لا يعلمها الا هو فتلك
الاعيان الثابتة اللازمة لذات الواجب تعالى المتحققة بالاستعداد لمظاهر
تجلي عليها الواجب تعالى فظهر وجوده تعالى وصفاته فيها على حسب ما يقتضيه
استعداداتها فصارت موجودات متخالفة لتخالف الاستعدادات فالماء
فالمكنة اي الممكنات الاستعدادات كالمرايا المتعددة التي يتجلى فيها الشخص
ويرى فيها بصورة مختلفة معوجا ومستقيما طويلا وعريضا صغيرا وكبيرا على
حسب ما يقتضيه استعدادات المرايا مع ان ذلك الشخص عن جميع هذه الاوصاف
الاوصاف فالوجود الحقيقي واحد ومع ذلك منبسط على جميع الممكنات الموجودة
بالظهور فيها عند التجلي لا باختلاطها والحلول فيها فما دام ذلك
التعلق المذكور باقيا يطلق عليه اسم الموجود مجازا بعلاقة المظهرية واذا انقطع
التعلق المذكور لا يطلق عليه اسم الموجود لا حقيقة ولا مجازا فالممكنات الموجودة
الموجودة عبارة عن الاعيان الثابتة بشرط المظهرية وعلى كل حال

ليس لها

ليس لها وجودا فانما بها على فلا يطلق عليها الوجود حقيقة فتكون
معدومة اذ لا واسطة في الحقيقة ولذا قالوا الاعيان الثابتة ما شمت
رائحة الوجود والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب السوفسطائي من
وجهين الاول ان السوفسطائي ينكرون وجود الواجب بل يحصرون
الوجود فيه الثاني ان المتصوفة انما ينكرون وجود الممكنات باعتبار قيامه
الى ذواتها لا باعتبار قيامه الى الواجب تعالى ضرورة انهم لا يقولون ان
ليس هناك شيء موجود وانما يقولون وجود ذلك الممكن الموجود ليس له
في نفسه بل هو هو وجود موجوده فظهر فيه والسوفسطائي ينكره بكل اعتبار
فاعلم ان هذا المذهب مذهب وراء طور العقل وهم حوا بذلك وبانه
لا طريق للوصول اليه الا الكشف الذي نسبته الى العقل كنسبة العقل الى الوهم
وقد اشار الامام الى ذلك حيث جعل العلم الظاهر كمكان وضيع لا يرى
منه شيء بعيد عن اطار العقل بل لا يرى من اوساطه الباطن وانما يرى من
ذروته واعلاه فقوله حال العارفين بحال من يشرف بانواع تعب الى راس
جبل شامخ يرى الشيء البعيد غاية البعد وبميزه كل التمييز ويسمى علم الظاهر
بالمجاز فان اهله يطلقون الوجود على الممكنات مع ان اطلاق الوجود عليها
مجاز بعلاقة المظهرية وان يوافقوا بخلاف اهل علم الباطن فعلى هذا المذهب
يكون الهالك بمعنى المعدوم حقيقة لا مجاز فيه اصلا ومع ذلك لا يقتضي وقوع
العدم الطاري بانقطاع التعلق الحاصل بالتجلي وبهذا اندفع ما قيل كيف يتصور
العدم الطاري على ما ذهب اليه الارباب على الحقيقة وههنا مذهب اخر في حدود
الطور العقل يختار عند صاحب المقاصد وهو ان الوجود كثير لما الوجود الا ان
السالك اذا انتهى الى بعض المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات بل وجود نفسه
قوله اي اجمع اهل الحق الخ قد يتوهم ان المراد باهل الحق الاشاعرة خاصة
وهم بعض المتفقين على الحدوث واملان الفناء فلذا صرح به وفيه انه انما

انما يصح بتقدير جملة فعلية في جانب المعطوف وان يرجع فاعله الى بعض المعنى
المتفقين في الجمل السابقة ويستلزم ان يجعل غير الاشاعرة من اهل البا
ابن طلق فالوجه ان قيد شرعا في قوله واجب شرعا خارج عن الحكم المجمع عليه
ههنا وانما اتى بذلك القيد لبيان انه ثابت بالشرع عند الاشاعرة
لا بالعقل كما زعمه المعتزلة فالمجموعون في كلا المتعلقين طائفة واحدة
والتعبير باهل الحق للاختصار ويؤيده ما في المواقف من ان النظر في معرفة
الله تعالى واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واختلفوا في طريق ثبوته فهو عند
اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل قوله وهو الفكر الخ لا يخفى ان المختار
عند المص ان النظر ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره كما في
المواقف وهو شامل للتصورات المفردة والمركبة والتصديقات والفكر سواء جعل
عبارة عن ترتيب الامور المعلومة المؤدي الى المجهول او عن مجموع الحركتين
الثابتة فيهما مفضية الى ذلك الترتيب اخص منه ولعل تخصيصه بالفكر كما يأتي
من ان المراد من المعرفة بالتصديق وهو لا يحصل الا بترتيب المقدمات قوله اي
لاجل معرفة تعالى كما في شرح المواقف الفاء هنا واما حملوا اللام في على معنى لام
التعليل كما في الحديث بوجوه الاول ان مدخول اللام في المتعلق بالنظر يجب ان يكون
معرفة للماهية الحاصلة من الترتيب كما قالوا في تعريف الدليل بما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه والمعرفة مفردة لا تصلح لان تكون معرفة للماهية الثاني
ان المعرفة عبارة عن العلم بالغاية للنظر والترتيب لانها عبارة عن ان يؤدي
الى المجهول في تعريف الفكر الثالث ان الواجب شرعا هو النظر الموصل لمعرفة
تعالى لا النظر لغرض آخر وان ترتب عليه المعرفة كمن نظر في الكواكب مثلا لغرض
التكسب في بعض احوالها المجهولة وترتب عليه معرفة الله تعالى يجب عليه
اعادة النظر لمعرفة خالقه كالدليل الثاني والثالث من الادلة الموردة
على المطلوب واحد فلا يلزم تحصيل المعرفة الحاصلة على انه يجوز ان يحصل

بمجموع النظرين معرفة اخرى اقوى من الاولى ويحصل ذلك الاقوى للنفس
بعد زوال الاولى لئلا يلزم اجتماع المثلين كما اشار الى ذلك القائلون
بامتناع اجتماع المثلين في ايقاد شمع آخر اذ لو لم يحصل بمجموع الشمعين
ضوء آخر داخل الحجرة اقوى من الضوء الحاصل بالشمع الاول بعد دوامه لا
لاجتماع المثلان قوله نفي ههنا تعليلية اي مستعملة في معنى العلية بتشبيهها
بالظرفية ابتداء واحد طرفيها على الآخر طابتداء البناء وعلى مكانة المستعارة
تبعية وفائدة التجوز هي الاشارة الى ان لا يكون النظر لغرض آخر غير المعرفة
اذ لا يوجد البناء بدون مكانه او الاشارة الى ان للمعرفة طرفا آخر غير
النظر لانها كمال له للنظر وغيره لشمول الظرف للمظروف ولغيره فيكون اشارة
الى ما يجيء من الشارح من ان النظر انما يجب على من كان المعرفة نظرية بالنسبة
اليه وعذاب الامراة لحبس الهرة ومبني عليه قوله والمراد بمعرفة التصديق
الخ ما كان المعرفة المضافة الى ذات الواجب تعالى منحصرة في التصور بالكنه
او بوجه ما خرج عنها التصديق بوجوده تعالى وصفاته فتوجه على المص ان ذلك
التصديق واجب ايضا فوقع بتحرير ان المراد معرفة احوال من الوجود والصفات
والتصديق بها بتقدير المضاف وما توجه على هذا التحرير ان يقال فعلى هذا
يخرج معرفة الكنه مع انها واجبة ايضا فقد يقال معرفة الكنه غير واجبة على
احد والا لحصلوا هذا وحصلت بالفعل ولو لبعض المكلفين والثاني باطل
اذ لم يحصل بالفعل لاحد عند المحققين لشهادة الاحاديث الدالة على
عدم الحصول كما يأتي واما الجواب بكونها ممتنعة غير مقدورة فلا يجب
فقد نام كما يأتي بقي الكلام التصور بوجه ما ولعله اراد ان تصورة تعالى بوجه
ما ضروري حاصل لكل احد ضرورة لا اختيار فلا يجب على احد ايضا لا
لان الواجب هو العلم الاختياري المقدور ولا يقال لا وجه لتخصيص المعرفة بالتصديق
اذ قد يتوقف التصديق على تصور احد طرفي القضية بوجه مخصوص فيكون

تصور الواجب الذي هو الموضوع بوجه اخر غير الوجه البديهي الحاصل
مقدمة الواجب المطلق وان لم يكن الوجه الاخر كنهه تعالى ايضا وكذا
يكون تصور الصفة التي هي المحمول بكنهها او بوجه اخر مقدمة الواجب
المطلق وعلى التقديرين يكون بعض التصورات المتعلقة بذاته تعالى او
باحواله واجبا ايضا لانا نقول لا يلزم من تخصيص المعرفة التي هي الغرض الاصلي
بالتصديق تخصص الفكر بالتصديق لكن على هذا الوجه لا خراج التصديق
بالمعرفة يحمل النظر على الفكر قوله بقدر الطاقة البشرية المراد بالبشرية هنا
كل ما لا يصح به والمراد بطاقة اقتداره عليه بشواغل ضرورية كتحصيل
كتحصيل النفقة والكسوة ولكن لنفسه ولعياله والعبادات الواجبة فان
فان تحصيل العقائد الحقة في طاقة كل مكلف ووسعه بهذا المعنى ولو باداء الجمالية
فمن فهم عما في وسعه فعليه وزره طاقة الفرق الطاقة ولفظ القدر للاشارة الى ما ليس
في الوسع في هذا القيد اشارة الى مدار وجوبها وهو كونها مقدورة التحصيل
الشارح المقاصد في تحقيق معنى الايمان المكلف به والتكليف بدور على القدرة
القدرة والاختيار وليس هذا القيد لاخذ في تعريف الحكم ماذا لا يطلق الحكم
الا على بعض العلم بالحكم بخلاف المؤمن قوله والاطلاع على دليل فيهم سوى ما ذكره
ارسطو فيهم واما الاستدلال الالي فليس فيهم بل من معاونيهم فلا يرد ان الاستدلال
الالي بين في الشيء الواحد فقط وجعله من جملة المستثنى باداة القاعدة النحو
النحوية على انه لا يمتنع عطف قوله وقد يستدل الخ على العلة بتقدير الجار و
المجرور كما هو الشايع في امثاله ويكون قوله بان حقيقته تعالى الخ تفسيرا لذلك
المحذوف اي سوى ما قد يستدل به على امتناعها بان حقيقته الخ قوله وهو كما
ترى كلام خطابي لا يحصل به الا الظن الغالب الغير الكافي في المطالب الكلامية
بل الشعري لا يحصل به الظن بالمقابل بمجرد انقباض النفس عن التصدي للاكتناه
وذلك لان دوام الاعتراف المذكور للاذهان يفيد الظن لكن بعد توقف

النظر و

النظر والرجوع الى ما ذكره الاشاعرة من انه تعالى قادر على جميع الممكنات المستندة
اليه تعالى ابتداء وبلا اثر ولا يظهر بطلان الامتناع واما ان زوال الحيرة الناشئة
عن الاكتناه لانه تعالى قادر على ان يخلق العلم بكنهه في بعض العقول بل في الكل
وبهذا يظهر فساد الاستدلال الاخر بان جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها
مسبوقة بالنقص الا النفس المجردة وتنزيهها عن الواجب تعالى والا نقص يمتنع له
الاكتناه من هو الشيء بحد او تنزيهها لامتناع الاكتناه الا بالذات للمجردات انتهى
وكذا ما قيل يمتنع الاكتناه تعالى لكونه اقرب الينا من حبل الوريد لكن يمتنع ادراك
ادراك البصر بالتصاقه قوله وقد يستدل الخ بعض العلم بكنه الواجب لو حصل لاحد
فاما ان يحصل بداهة او كسبا والكل محال فكذا الملزوم اما الاول فلان كنهه
تعالى ليس بديهيا بالضرورة بالنسبة الى شخص والى وقت فلا يحصل لاحد في
وقت بالضرورة واما الثاني فلان الكسب اما بحد تام او ناقص وهو محال لاستلزامه
تركب الواجب لوجوب تركب الحد من الجنس القريب او البعيد ومن الفصل مع
ان الحد الناقص لا يفيد الكنه واما الحد الناقص للبسيط بعقد فمحال لبداهته فان
ذلك المفرد ان كان عينا ذاته يلزم توقف معرفة الشيء على معرفة نفسه من غير مغايرة
بينهما ولو بالاجمال والتفصيل كما في الحد والمركب مع حده التام وان كان
غيره فلا يكون حدا بل رسما او مفهوما اخر غير محمول عليه واما الرسم التام او ناقص
والشيء فيهما بما يفيد الكنه بالضرورة قوله لان المسائل العقلية يحتاج
الى بعض لانهم ان الكسب بالحد التام محال لاستلزامه تركب الواجب في الخارج بل غاية
انه مستلزم لتركبه في العقل من الجنس والفصل والاستحالة ممنوعة محتاجة الى
برهان واي المستحيل تركبه الخارجي المستلزم لاحتياجه الى الاجزاء المنافي لشان
الواجب الوجود واقول هذه موركة عظيمة بين الاعلام وتحقيق المقام بحيث
ينفتح المراد انهم اختلفوا في ان اجزاء الماهيات كالحيوان والناطق واجزاء الحيوان
من الجسم والنامي والحساس هل هي ماخوذة من امور متغايرة بحسب الخارج

كما قالوا ان الجسم ما جود من الصورة الجسمية والناطق من الصورة النوعية الا
الانسانية وهذه الصورة مغايرة للصورة الجسمية ماهية ووجودا وهما من
اجزاء المركب من الهيولى والصورة او ما ضودة من امر واحد بسيط فالذاهبون
الى الاول اختلفوا فذهب طائفة الى ان اجزاء الماهيات متغايرة ماهية ووجودا ويرد
عليهم لزوم عدم صحة الحمل بينهما ضرورة ان الموجودين بوجودين متغايرين لا يحمل
احدهما على الاخر كزيد وعمرو وذهب طائفة اخرى الى انها متغايرة ماهية لا وجودا بل
الكل بوجود بوجود واحد لصحة الحمل بينها ويرد عليهم لزوم قيام الوجود الواحد
بالشخص بوجودات متعددة متغايرة بالماهية والذاهبون الى الثاني ذهبوا
الى انها متحدة ماهية ووجودا وهو المذهب المختار عند المص وغيره من المحققين
كما اشار اليه الشريف في شرح المواقف في بحث الماهية فعلى المذهب المختار يكون
اجزاء الماهيات امورا انتزاعية لا حقيقية ولا يكون التركيب العقلي مستلزما
للتركيب الخارجي بخلاف المذهبين الاولين قوله وعدم افادة الرسم الخ اي لو سلم
ان البساطة الخارجية تستلزم البساطة العقلية فلا نسلم انه لا شيء من الرسم
بما يفيد الكنه بالضرورة كيف وهو مفيد فيما لها الكنه لازما للرسم لزوما بينا بالمعنى
الاخص بل عكس افادة كل رسم اياه على عدة الامور من الذاتيات وجميع الممكنات اليه
تعالى لا يستلزم وان لم تقع تلك الافادة اصلا اذ اللام في افتقاع حصول الكنه
بالكسب قوله وعدم البداهة اي عدم امكان البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص
والى جميع الاوقات يحتاج الى دليل وان فسرنا بعدم الامكان كما اشرنا ان مراد
المستدل من قوله ليست بديهية بالبداهة فرواية لا دائمة لان مجرد الدوام لا يكفي
في بيان الامتناع بل لا بد من ضرورة السلب ويكفي للشارح ههنا مجرد امكان البداهة
وانها تحصل لاحد في وقت اصلا بالفعل فلا يتجه عليه انها لو كانت بداهية لبعض
بحيث تحصل عند تهذيب النفس والتجرد لحصلت لبعض النفوس المجردة المهذبة
وقد سبق منه انه لا يقع لاحد عند المحققين فلا وجه لهذا المنع بعد ذكر ما سبق

منه الا ان

منه الا ان يقال ما سبق منه مجرد ادعاء ولا دليل عليه فله ان يمنع ايضا فحينئذ يكون
قوله والاحاديث الدالة الخ جوابا عن هذا المنع لا شروعا في دليل ما ذهب
اليه المحققون من غير ان يكون له مدخل في هذا السؤال والجواب بخلاف التوجيه
الاول قوله سبحانك ما عرفناك حق معرفتك اي معرفة لائقة بك وليس تلك
المعرفة اللائقة الا المعرفة بالكنه فاذا لم تحصل لاكمل الانبياء عليهم السلام فعدم حصولها
لغيرهم بالطريق الاولى وما توجه على الاستدلال بهذا الحديث ان يقال يجوز ان
يكون معرفة النبي عليه السلام حق معرفته بعد التكلم بهذا الحديث او ان يحمل المعرفة المنفية
على الكنه الصفات الذاتية دون بحديث اخر وهو قوله تفكروا في الاء الله اي
نعماء الله فوالله لا تقدروا قدره وسائر صفاته ولا تفكروا في ذاته بانه ما هو واي شيء هو فانكم
لن تقدروا قدره اي لن تعظموه تعظيما يختص به لائقا به كما ذكره اهل
التفسير في قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره الاية فمعنى الحق مستفاد في الحديث
من اضافة القدر الى الله تعالى على معنى لام الاختصاص ولعل المراد ان تعظيم الله تعالى اللائق
به انما يحصل بسلب جميع النقائص عنه تعالى والنفوس انما لوفقه بصور الممكنات
لا يحصل فيها غيرها فالمراد تفكر النفس في ذاته تعالى لا يحصل عندها الا صورة شيء
من الممكنات فيؤدي فقد الاكتناه الى جعل صورة شيء من الممكنات صورة له تعالى
وهو منزه عن امثالها فلا يحصل كمال التعظيم بسلب النقائص وعليه يعني قول المص
نفس بان البحث الخ اي لو دل الحديث على جعل غير الواجب واجبا ايضا تعالى شانه
عن ذلك علوا كبيرا فنفي حق التعظيم كناية عن نفي حق المعرفة فيهذا الاعتبار
لكان حمله بتحريم التفكر ونهيه لمجموع الحديثين دليل واحد على عدم الوقوع
بالفعل لا على الامتناع لكن عنوان الاحاديث ظاهر في ان كل حديث دليل
على حدة وحينئذ لا يتجه على الاستدلال بالحديث الاول ما ذكرنا يتجه على الاستدلال
بالثاني الذي يدل على عدم حصول الاكتناه للامة التي قلبين بالحديث لا على
عدم حصوله للنبي عليه السلام بخلاف ما اذا جعل مجموع الحديثين دليلا واحدا فان

الحديث الثاني لا يدل على عدم حصول المعرفة بدل على ان المراد من الاول معرفة كنه الذ
الذات وقد نفاها النبي عليه السلام عن نفسه وعن سائر الانبياء وعن نوع البشر فافهم
قوله فان الصديق رضي الله عنه العجز عن العقول عن الوصول الى درك الادراك
بالفتحتين ما قصى قوله الشي والادراك العلم والمعرفة والمراد معرفة الله تعالى لشبه معرفة
الله تعالى بالعجز ومعرفته بكنهه ما قصى قوله على سبيل الاستعارة المكنية والتخييلية ادراك
والمراد ان اظهار ذلك العجز والاعتراف به ناشئ من الادراك الكافي للعاجز او من
الادراك الذي تعالى لا يدرك بكنهه وانما يدرك بهذا القدر وضمنه على المرتضى كرم
الله تعالى وجهه اي جعل ما ذكره ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في ضمن شعره بكونه
مقرا عاموزونا في نفسه وان لم يقصده التصديق فقال من البحر البسيط العجز عن
درك الادراك ادراك والبحث اي تفتيش العقول عن كنه هو الامر الحقيقي واضافة
الى ذات الله تعالى بيانية اي البحث عن الامر الحقيقي الذي هو ذات الله تعالى وكنهه
الشرك اي مؤدي الى الاشراك لما عرفت فقول الصديق والمرتضى رضي الله تعالى
عنهما انما يدلان على عدم الوقوع لا على الامتناع العقلي اذ يتحقق
العجز بمجرد الامتناع العادي بعدم ترتبه على الاسباب عادة وان امكن
عقلا قال المص واجب شرعا ليس المراد من الوجوب ههنا الوجوب بمعنى
امتناع الانفكاك عقلا كما هو معنى اللزوم العقلي لان النظر كثيرا ما
ينفك عن المكلفين بل بمعنى تعلق المدح عاجلا والثواب آجلا
بفعله وتعلق الذم والعقاب عاجلا وآجلا بتركه باتفاق منا ومن
المعتزلة كما صرح به المص في المواقف وانما الخلاف في انه ثابت بالشرع كما
ذهب الاشاعرة او بالعقل كما ذهب المعتزلة فقوله شرعا اي وجوبا شرعيا
ثابتا به رد على المعتزلة كما بينه الشارح ثم ان المراد من الوجوب ههنا
معنى الفرض بمعنى ما يتوقف عليه صحة الايمان عند الاشاعرة ان عم
النظر الواجب من الاجمالي والتفصيلي وان خصص بالتفصيل فمعناه

الفرض

الفرض على سبيل الكفاية من غير توقف صحة الايمان عليه هذا هو مراد
المص كما صرح في المواقف وجوز شارح المقاصد حمل الوجوب ههنا على مطلق
الوجوب الثابت بدليل لا شبهة فيه او بدليل فيه شبهة قوله لقوله تعالى
فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقوله قل انظروا ماذا في السموات
والارض فقد امر بالنظر في دلائل الصانع وصفاته كذا في شرح المواقف ويقوله عليه
السلام حين نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
لآيات لاولي الالباب ويل لمن لاكها اي مضغها كضغ المأكولات بين لحييه
اللحي منبت اللحية من الانسان وغيره وهي لحيان وانما يتفكر فيها اشبه النبي
عليه السلام قراءة الآية المذكورة من غير تفكر في معناها بمضغ المأكولات
بين جانبي الفم في عدم الاشتمال على شيء معتد به والغرض من التشبيه ذم القارئ
بان همته قاصرة عما يليق به ومقصورة على الاكل والشرب حتى كان الفاظ
القرآن عنده كالمأكولات والويل كلمة عذاب وقيل واد في جهنم والظاهر
من اعادة الجار انه جعل الحديث دليلا على حدة لانه مع قطع النظر عن الا
الآيتين يدل على وجوب التفكر في الآيات وجعل كلا من الآيتين او مجموعهما
دليلا آخر تبيين وجه دلالتهما على المطلوب بكون الامر فيهما للوجوب و
بينه بالحديث ايضا اذ كون الحديث دليلا على المطلوب على حدة لا ينافي
كونه دليلا على شيء آخر وما قيل ان النظر في الآية الاولى مستعمل بكلمة الى وبكونه
حينئذ بمعنى الرؤية بالبصر وفي الثانية متعد بنفسه ويكون حينئذ بمعنى الانتظار
لا بمعنى التفكر وانما تدل الآيتان على المطلوب لو كان النظر فيهما بمعنى التأمل
والتفكر بان يكون مستعملا بكلمة في كما صرح الشارح بجميع الاستعمالات
المثلثة في بحث الرؤية فمدفوع بان لا معنى لحمل الآية الثانية على معنى
الانتظار بداهة فالنظر فيهما اما بمعنى الابصار كما في الآية الاولى واما بمعنى
التفكر ومعنى الانتظار في المتعلق بنفسه غير ظاهر ومن البين ان امر الشارع
بالنظر بمعنى الابصار ليس الا لاجل الاعتبار فالمراد انظروا الى الآثار وفي السموات

والارض لتوقف المؤثر والصانع وصفاته الايفة به نعم يرد على الاستدلال بالاية
والحديث بحثان احدهما ان النظر في المصنوعات انما يفيد وجود الصانع ووجوبه
ووحدته واكثر صفاته كالقدرة والعلم والارادة والحيوة لا جميع الصفات كالكلام
الموقوف على اجماع الانبياء عليهم الصلوات فالاستدلال انما يتم في وجوب النظر في
معرفة الذات وبعض الصفات لا في معرفة الكل كما هو المدعى اللهم الا ان يجعل الاول
الشرعية المحفوظة في القلوب والمكتوبة في الكتب من جملة ما في السموات والارض
الثاني ان الكل انما يدل على وجوب الحركة الاولى من حركتي الفكر الا ان يقال كالطاهر
المراد من الامر لمعرفة الذات والصفات فكما تدل على وجوب الحركة الاولى تدل على
وجوب الحركة الثانية بالمفضية الى الترتيب على من يحتاج اليها وان لم تدل الا على
وجوب الحركة الاولى على من استغنى عن الحركة الثانية كاصحاب القوة القدسية
الذين يحصلون مطالبهم بطريق الحدس بناء على ان الحدس لا ينافي الحركة الاولى
وانما ينافي الحركة الثانية كما صرح به الشارح في كتبه ولذا قال شارح المقاصد
هذا التصديق يعني الايمان قد يكون بالكسب اي مباشرة الاسباب بالاختيار كما
لطالب الذهني وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه
كمن وقع عليه ضوء الشمس فعلم ان الشمس طالعة والتصديق الحاصل به يجب ان يكون
من الاول مرجح واورد ان الخص صرح بان هذا المسلك يعني اثبات وجوب النظر
بهذه الادلة السمعية لا يخرج عن كونه ظنيا لاحتمال كون الامر لغير الوجوب
والحديث من خبر الاحاد قوله وعند المعتزلة واجب عقلا يعنون ان وجوبه
بالمعنى الذي ذكر يثبت بدليل العقل وان ما يرد به الشرع وذلك الدليل بان يقال
شكر المنعم واجب على المنعم عليه عقلا والمعرفة مقدمة والنظر لمعرفة هذه
المعرفة واجبة والمقدمة الواجب المطلق المقدورة واجبة عقلا فيكون النظر
واجبا عقلا بالمعرفة الواجبة اما كون الشكر واجبا عقلا فلان كل عاقل
اذا رجع الى نفسه يرى ان عليه نعما جليلة ظاهرة وباطنة لا تحصى ومن المعلوم
ان من انعم عليه بمثل هذه النعم وابتغى منه نعمة وايراد حقوقها يتوجه الى

مرفاة اصلا لازمة العقلاء فاطبة واستحسنوا السبب تلك النعم عنه ومعنى الوجوب
العقلي هذا فيكون شكر الله تعالى واجبا عقلا واما ان الشكر موقوف على معرفة المنعم
ومعرفة فلان اذا عرفت بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم انه
كيف الشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر بخلاف ما اذا لم يعرفه كذا في الشرح الجديد و
حاصله ان الشكر واجب عقلا لانه دافع لخوف سلب النعم والعقاب في الاخرة وكل
شيء كذلك فهو واجب عقلا بحيث يلزم العقلاء على تركه وذلك الشكر الدافع للخوف
موقوف على معرفة المنعم ومعرفته فيكون المعرفة مقدمة الشكر الواجب واما كون
الشكر واجبا مطلقا بالقياس الى المعرفة وكون المعرفة واجبة مطلقة بالقياس
الى النظر فلانه ان توقف وجود شيء ووجوبه معا على وجود شيء اخر فالشيء الاول و
واجب بقيد والثاني مقدمة الواجب المقيد فالزكوة المتوقفة على النصاب وجودا
او وجوبا وان توقف عليه وجوده دون وجوبه فالشيء الاول واجب مطلق بالقيد
الثاني وهو مقدمة الواجب المطلق فالشكر الواجب على كل مكلف وان لم يعرف
المنعم وما معرفة الواجبة عليه وان لم ينظر بالعقل وانما استحق العقاب فرق بين الحكم
والعقاب وفي الصلوة المتوقفة على الطهارة وجود الاول وجوبا وانما يستحق
تارك العقاب وان لم يتطهر الصلوة وكون الشيء واجبا مطلقا بالقياس الى المقدمة
الغير المنافي لكونه واجبا المقيد بالقياس الى مقدمة الاخرى فان الصلوة مع
كونها واجبة مطلقة بالنسبة الى الطهارة هي واجبة مقيدة بالنسبة الى العقل والنوا
الغير الواجب في توقف الواجب المطلق حيث قالوا هو الا يتوقف وجوبه
على المقدمة وجودا من حيث هو كذلك واما ان مقدمة الواجب المطلق واجبة
فلما مر من المقدمة فان وجوب الشيء يستلزم وجوب ما يتوقف عليه وجوده لما
سبق من ان الشكر نفس المعرفة العقلية المتوقف عليها النقلية المتوقف عليها
الشكر الموقوف عليه الاعتقاد بالحق الى ان المتوقف عليه النقلية يتوقف على
معنى الشكر وهو النعم والشكر بالجوارح يتوقف على معرفة توقف الشرع والعقل

وبجميع الاقسام وتوقف الكلام على الجزء واورد عليهم الاشاعرة بمنع الخوف وبمنع كون
المعرفة واقعة بالقيام احتمال الخطا وفي النظام مع كونه مبنيا على قاعدة الحسن و
القبح العقليين وتعرض الشارح للاخير وهو نقض اجمالي بانه لو صح لزم كونهما
عقليين وتلو باطل قوله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة الخ ليس المراد منه
منه ما هو المتبادر من الاثبات بدليل عقلي اصلا فانه خلاف ما عليه الاشاعرة بل
المراد اثباته على مذهبهم بدليل نقلي مستند الى الاجماع القطعي الا الى الدليل
الشرعي الظني كما في الاستدلال بالايات والحديث السابقة وذلك لان الدليل النقلي
ما كان بعض مقدماته الغير بينة او البعيد ثابتة بالنقل كما في الاجماع ههنا لا ما كان
جميع مقدماته نقلية لان الدليل ان لم يكن شيء من مقدماته نقليا فعقلي والا فنقلي
ثم ان اهل الكلام ذكروا قاطبة ان الاستدلال بهذه الايات والحديث ظني والعصمة عند
الاشاعرة هو ان المعرفة واجبة شرعا والنظر لمعرفة وجودها لا وجوبها والمقدمة
المقدورة الواجب المطلق شرعا واجبة شرعا وانت رح عدل عنه وجعل المعرفة و
واجبة شرعا لاجل كونها مقدمة للواجب المطلق الذي هو العبادة الواجبة اجماعا
لئلا يرد عليه ما اوردوا عليهم من منع وقوع على المعرفة مستندا بامتناع نقل
اقوال المجتهدين المنتشرين في المشارق والمغارب وبجواز خطاء واحد منهم
وبجواز كذبه لمصلحة او رجوعه عن قوله قبل فتوى الاخر ولا يرد مثل هذا المنع
على وقوع الاجماع المتواتر على وجوب العبادة ولذا قال المص في دفع ذلك المنع
ما ذكر ثم منقوض بما على الاجماع عليه بطريق التواتر طا الاركان الاسلامية ثم وجوب
الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما وفيه بحث اما اولا فلانه يستلزم ان يكون
العبادة واجبة قبل المعرفة وسيأتي خلافه من ان اول الواجبات هي المعرفة او ما
يتوقف هي عليه من النظر او القصد بل العبادات مقصودة بتبعية المعرفة لكونها
وسيلة الى ملاحظة المعبود ولذا فسر عامة اهل التفسير العبادة بالمعرفة في قوله
تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون الا ان يقال معنى كون المعرفة مقدمة

مقدمة

مقدمة العبادة كونها مما يتوقف ويتفرع عليها العبادة لا وسيلة اليها على
ان تكون مقصودة بتبعيته اذ معنى المقدمة هو الموقوف عليه مطلقا واما ثانيا
فلان كون العبادة واجبة مطلقة بالنسبة الى المعرفة وانما يتم على قول بعض
اهل الاصول من كون الكفار مكلفين باحكام الفروع وهو ممنوع ولو سلم فغير قطعي
بل مختلف فيه بين المجتهدين وذلك لانه على تقدير الشرط التكليف بها بالايمان
والمعرفة يكون وجوب العبادة لوجودها موقوفا على وجود المعرفة فتكون العبادة
واجبة مقيدة بالمعرفة ومقدمة الواجب المقيد لا يجب ان تكون واجبة و
ان كانت مقدورة ولذا لا يجب تحصيل النصاب بوجوب الزكوة بل نقول ما
سيتقدم عن الاشعري من ان المعرفة يتفرع عليها وجوب الواجبات ومرجعه
المشهيات صريح في كون العبادات واجبة مقيدة بالمعرفة مع ان توقف
العبادة على معرفة المعبود بجميع صفاته الكمالية ظاهر المنع في التعويل على ما ذكروا
ولو استدل على وجوب المعرفة بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من
احتمال الصيغة لغير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد
يحصل بالتقليد من غير نظر كذا ذكره الامام الرازي اقول ولولا احتمال كفاية التقليد
في الايمان كما ذهب اليه الماتريدية لدل على وجوب المعرفة ايضا بنصوص الايمان
بالامرية قال في شرح المقاصد واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد
وقع الاجماع عليه كما مر جوابه فلا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع لا عنه ضات
بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي لكفى التمسك
بظواهر النصوص انتهى ويمكن دفعه بان الاجماع انما وقع على وجوب النظر لكونه
مقدمة معرفة الله تعالى كما يتبادر من قولهم النظر في معرفة الله تعالى بمعنى لاجل
معرفة الله تعالى واجب فالاجماع على استدلالهم المذكور قوله فان قلت ذهب الى
معارفه الى اثبته على مذهب الاشاعرة من وجوب النظر لمعرفة ذاته تعالى وصفاته اي وجوده تعالى
بان معرفة ذاته تعالى بديهي ينتقل اليه من المحسوسات بطريق الحدس لا بطريق النظر

كما ذهب اليه الامامان فلا يجب فيه النظر وان وجب في الصفات ويستفاد من هذه
المعارضة منع قوله وما توقف المعرفة على النظر يكون النظر واجبا ايضا قوله قلت
دعوى البداهة ممنوعة اذ ان اريد انه بديهي بالنسبة الى كل مكلف فممنوع وان كان
بديهيا بالنسبة الى ذوي الاذهان العالية كالامامين وان اريد انه بديهي بالنسبة
الى البعض فمسلم وغير مفيد لان مرادنا وجوب النظر على المكلفين في الجملة ولو على البعض
المحتاج الى النظر في المعرفة بالمذكورة فلا يتم تقريب المعارضة لانه لا يقوم على مدعاه
دليل
والوجه ان وجود الواجب تعالى بديهي بالنسبة الى كل مكلف ففي رواية الامر لزوم ان لا يجب
النظر على كل واحد من المكلفين في معرفة مجموع الذات والصفات ولا يلزم الوجوب
في هذا المجموع الوجوب عليهم في معرفة الذات خاصة لجواز ان يجب عليهم في كل
من الصفات دون الذات ففي من كل التحرير من اثبات الملازمة الممنوعة التي
استفيد منها المعارضة ولو قال في الجواب دعوى البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص
والاوقات لكان اشمل لان البداهة والنظرية مما يختلفان بحسب الاشخاص والاو
قات ولعل ذلك اشمل مندرج في الشق الاول قوله ولعل الحق الخ يعني ان وجوب النظر على
بعض المكلفين دون الكل كما هو الجواب قبل التسليم او وجوب النظر على كل مكلف في
جميع الصفات دون الذات كما هو الجواب بعد التسليم ليس بحق بل الحق وجوب
النظر على كل مكلف فيما يحتاج اليه من الذات والصفات سواء في الجميع او في جميع
الصفات دون الذات او في بعض الصفات فقط هذا ويتجه عليه ان الصحاب
القوة العقلية من المكلفين يعلمون جميع ما يلزم بداهة بطابق الحس كما ذكره
في كتبه فلا يجب بعد فلا يجب عليهم النظر في شيء من الذات والصفات فلا يكون ما ذكره
حقا بل نقيضه لا يقال الجزء السلبي من الحكم في كلامه رفع الايجاب الكلي اقول
بان ليس كل مكلف يجب عليه النظر في كان بديهيا بالنسبة اليه وهو لا ينافي ان
يكون بعض المكلفين لا يجب عليه النظر في شيء من الذات والصفات لكون الكل
بديهيا بالنسبة الى بعض الاحاد كما عرفت من عين اليه ولذا قال بعضهم هنا

وكذا

وكذا لو كان جميعها بديهيا بالنسبة الى بعض الاحاد لما تجردين عن قلائب
الابدان والعوائق الجسمانية لا يكون النظر واجبا عليهم اصلا لانا نقول لما كان
الحصر بكلمة انما في القيد الاخير من الكلام توجه كل من المنع في الاثبات الى القيد الاخير
خاصة وهو قوله فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فقول الامام على ان النظر ولو اجمالا لا كنظر الا
الاخر الى الاتي ذكره فرض عيني على كل مكلف لكن فيما يحتاج اليه لا فيما يستغني عنه من
اصلاح الذات والصفات ولذا كان هذا القول نفي بلا لقوله ثم يجب على الكفاية
الخ ولهذا خص بعض الصفات بالذكر في التفريع الاتي ولا يخلص الا بان يذكره في
كتبه لا يشمل جميع هذه المطالب في جميع اوقاتهم لا سيما زمان البلوغ من او
اوائل اعمارهم واستغنوا بكمال عقولهم بعد ذلك عن النظر في جميع المطالب فا
لمكلف الذي لم يحتج في شيء منها الا النظر في جميع اوقات التكليف مجرد اصل عقلي
مرجوح والراجح احتياج كل مكلف اليه في الجملة ولو في بعض الصفات لا سيما في مقدمة
الكلام ولذا صدره بكلمة لعل الدالة على الظن فحاصل مراده ان الحق ما ذكرنا او
هو مراد الاشاعرة فلا يرد السؤال المذكور وفيه اشارة الى دفع اعتراضات او
ردودها على توقف المعرفة على النظر والى قبول الاجوبة التي ذكروها في دفعها و
الى رد البعض الاخر فانهم اوردوا عليه بمنع التوقف مستندا بجواز حصولها
بالتعليم كما ذهب الملاحدة او بالالهام كما ذهب البراهمة او بقول الامام المعصوم
كما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضة والمجاهدات كما يراه الصوفية
واجيبوا عنه تارة بان الكل يحتاج الى نظر ما فالظاهر او خفي اذ التعليم ارشاد العقل
في المقدمات فانه في ادراك البصيرة بمنزلة الضوء في ادراك البصر وكذا صدق
اخبار المعصوم موقوف على النظر والالهام لا يشتبه به صاحبه بما يعلم انه من الله تعالى
وهو موقوف على النظر واما تصفية الباطن فلا عبرة بها الا بعد علم نية النفس
في المعرفة وذلك بالنظر وتارة بان المراد لا مقدورين الا النظر والتعليم والالهام
من فعل الله فلا يكون مقدورين والتصفية كما هي حقها فيحتاج الى المجاهدات

ث فيه فلم يبق بها الزاج فهي في حكم غير المقدور وتارة بتخصيص الدعوى بمن لا طريق له سوى النظر لا يخفى ما في بعض هذه الاجوبة فانهم ان اردوا بالمقدور ما هو المقدور المستقل لا فليس النظر مقدورا للناظر بالاستقلال عند الاشاعرة فانه بخلق الله تعالى وان ارادوا ما فيه مدخل للقدرة فالتعليم والالهام مقدوران بطلب التعليم وصرف الهمة وتسليط الوهم لما صرح به القائلون بالالهام وايضا ربما يحصل بالالهام والتصفية العلم بالمطلوب مع العلم بما يفيد الوثوق والطمانينة مع ان كون التصفية في حكم غير المقدور لا يخرجها عن المقدورية في الواقع فالشارح اشار الى ان المعرفة تحصل بغير النظر من طرق البداهة ولا يمكن انكاره والجواب بتخصيص المكلف بالمحتاج الى النظر غير ظاهر بل الظاهر تعميم المكلف مع تعميم الحكم المنظور فيه قوله فمن يكون مستغنيا بفطرته الخ واعلم انه لا يلزم من كون بعض احكام الذات والصفات بل جميعها بديهيا عند واحد من المكلفين ان لا يكون الايمان المكلف به مقدورا اذ البداهة لا تنافي الاختيار في الحركة الاولى كتوجيه الحواس نحو المسموعات والقاء الذهن بالاختيار ولو سلم فليس الايمان مجرد المعرفة الضرورية لوجودها في اكثر الكفار المعاندين بل المعرفة اختيارا مع الانقياد الباطني كما يصرح به ولذا امكن التكليف بالايمان لتلك الكثرة المعاندين مع استحالة تحصيل المعرفة الى حيث لم يكن ضرورة وهم الذين يعرفون رسالة النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم قوله ثم يجب على الكفاية الخ لا يخفى ان محل هذا الكلام بعد جواب السؤال الاتي كما ذكره المص في المواقف ولعله ههنا لدفع توهم ان لا يجب على هذا المستغني شيء من الدليل الاجمالي والتفصيلي لا في تحصيل معرفة الحاصل بداهة ولا في تحصيل معرفة غيره النظرية فدفعه بان يقال يجب على كل مكلف على سبيل الكفاية معرفة تفصيل الدليل الدال على هذه المطالب النظرية للمترددين والمعاندين والمسترشدين فيجب ذلك التفصيل على هذا المستغني بالنسبة الى غيره وان ما يجب

بالنسبة

بالنسبة الى نفسه قوله بحيث يتمكن معه من ازالة الشبهة الخ اي بحيث يقتدر مع تلك المعرفة التفصيلية للدليل على ازالة الشبه من المترددين والزام المعاندين من الفرق الضالة وغيرهم وارشاد المسترشدين من المتعلمين سواء كان ذلك التفصيل باصطلاحات مجردة مخترعة بعد نشوء علم الكلام او بدونها ففي هذا التعبير اشارة الى هذا المعنى قوله في حكم طلب حتى لمسافة القصر وهي مسافة السفر التي يتم فيها الصلوات المفروضة ذات الاربع على ركعتين ومسافة العدوى على ما يمكن الذهاب اليها والعود منها الى المنزل في يوم واحد كذا قيل قال في مصباح المنير والاستعداء طلب النصرة والنصرة والاسم العدوى بالفتح قال ابن فارس والجوهري العدوى طلبك الى السلطان على من ظلمك اي تستعين به باعتداء عليك والفقهاء يقولون مسافة العدوى لان صاحبها اي صاحب العدوى يعني النصرة يصل فيها الذهاب والعود بعوده واعدى فيه من القوة والجلادة والنوت بفتح النون المعجمة بمعنى المنع في المنصوب للذهب بمعنى الشخص الذي نصبه السلطان لمنع الشبه والعناد والجهل قوله والى الله المشتكى الخ قيل ولعمري انه افضل من زماننا فيحسن احق بهذا المشتكى اقول الحمد لله والشكر له على ما اغنانا عن الشاعة اذ جميع هذه الشاعات نقلة ترتيب المطالب الموجبة على العلوم والمعارف وذلك زمان بعد تدوين العلوم من الكمالات وقد انتهينا الى زمان بعد العلوم والمعارف من المعايب فلا ترتيب ولا شاعة قوله فان قلت ان النبي عليه السلام واصحابه والتابعين الخ معارضة اخرى على الاشاعرة بعد تحريره بما ذكره بقوله ولعل الحق ان المنظر الخ وحاصله لو كان النظر واجبا على من يحتاج اليه فبئس لكان نظرا بالنسبة اليه لما اكتفى النبي عليه السلام واصحابه والتابعون من عوام الناس بمجرد الاقرار والانقياد بل كلفوهم بالنظر والاستدلال لكن الوجوب بمعنى الفرض الذي هو شرط الايمان او بمعنى عمه وغيره كوجوب شروط واجبات الاركان

مع انهم اكتفوا بها وما بطلقوهم بالنظر والاستدلال والا لنقل الينا لتوفر
الدواعي على نقله واذا لم يجب النظر عليهم يجب المعرفة اليقينية المتوقفة عليه
ولنا اورد للص هذا السؤال في المواقف على وقوع الاجماع على وجوب المعرفة
بطريق المنع واجاب تارة بانهم اي اكتفوا لانهم كانوا يعلمون انهم يعلمون
الادلة اجمالا كما عرفت وتارة بان المعرفة التفصيلية واجبة على كل مكلف
لكن فرض كفاية والوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية
والشارح الشارح بقوله كيف ومنهم من السلم تحت ظل السيف الخ الى رد الجواب
الاول من هذين الجوابين بان يقال لا نسلم ان اكتفائهم لعلمهم بعلمهم
كيف وعدم ظهور الدليل من السلم تحت ظل السيف واضح معلوم فلا يجب
عليه النظر والمعرفة المتوقفة عليه ولذا احتاج الى الجواب بتحرير ان ليس المراد
وجوب النظر والمعرفة على المكلف في جميع اوقات التكليف بل المراد وجوبهما على
السلم بعد الاقرار والانقياد كما هو مقتضى كلام وحاصل الجواب انه
ان اريد انهم بطلقوا العوام بالنظر والاستدلال في اول اسلامهم ولا اقرار
فيه اذ ليس الواجب عليهم حينئذ الا الاقرار والانقياد وان اريد انهم بطلقوهم
بها لا في اول اسلامهم ولا بعده فذلك ظاهر المنع كيف وهم كانوا يعلمونهم
المعارف الالهية بادلتها الاجمالية والتفصيلية في المحاورات والخطب والمواعظ
وما تضمن المعارف المذكورة منع وجوب المعرفة اليقينية ايضا وحينئذ ان يحمل
هذا الجواب على الاستدلال ليستقيم ومنه بعد منع دليل المعارضة لما قررنا
اثبات المقدمة الممنوعة من دليل الاشاعرة حتى يتم دليلهم وحاصل
ذلك الاثبات انه لو لم يجب المعرفة عليهم بعد الاقرار والانقياد وما علمهم
المعارف الالهية في اثناء المحاورات والمواعظ بادلتها وما توجه عليه ان
يقال لو وجب عليهم تلك المعرفة المتوقفة على النظر لاشتغل الاصحاب
والتابعون بتحرير الاصطلاحات وتدوين الكتب الكلامية على وجه ينطبق

على القواعد

على القواعد المدونة فدفعه بقوله غاية الامر انهم يبركه الخ وحاصله ليس عدم
اشتغالهم بالتدوين لعدم وجوب المعرفة والنظر على المسلمين الموجودين
في زمانهم بل لاشتغال هؤلاء المسلمين عن التدوين ببركة الصحبة وقرب
الزمان الموجبين لقوة العقائد وقلة الشبهات والى تعين كيف وهؤلاء
المسلمون بعد ما اقروا وما وجب عليهم من المعارف والنظر ولو اجمالا ارشدوا
واغيرهم بحسب استعدادهم كما ارشد الاعرابي بدليل افاقي وجمع العارفين
والامام جعفر الصادق بادلة انفسية هذا وفي هذا الكلام اشارة الى دفع
معارضة اوردوها على وجوب النظر بان يقال النظر في المعرفة بدعة لم يشتغل به
النبي عليه السلام والاصحاب والتابعون والا لاشتغلوا بتدوين كتب الكلام
قوله قلت انهم بطلقوهم بالنظر اول الامر بل طلقوهم الخ فيه بحث لا شبهة ان
كل عاقل بالغ فهو مكلف بالايمان فيجب عليه المعرفة القلبية في اول اسلامه
سواء كان الايمان هو التصديق القلبي وحده كما ذهب اليه المحققون من اهل
السنة او مع الاقرار اللساني كما ذهب اليه البعض اخر منهم او مع الاقرار وسائر
الاعمال كما ذهب اليه المعتزلة فهو اما طلقوهم اولا بالمعرفة ولو تقليدا او
واما اكتفوا بالاقرار والانقياد لكونهم دليلا على المعرفة اليقينية الحقيقية
التي لا يمكن الاطلاع الغير عليها الا بها وما ذكره من التكليف بمجرد الاقرار والانقياد
انما يصح لو كان الايمان مجرد الاقرار والانقياد كما ذهب اليه الكرامية او لو لم يجب
عليهم الايمان اول الامر والكل فاسد عند اهل السنة وما ذكرنا موافق لما ذكره
شارح المقاصد في بحث ايمان المقلد من ان النظر والاستدلال ليس شرطا في اصل
الايمان عند الاشعري وان كان فاضلا كلامه يشعر بذلك بل هو شرط في الكمال عنده
كسائر الاعمال فعلى هذا يكون وجوب النظر متفرعا على الايمان كسائر الواجبات
قوله قال الاعرابي الخ البعر مثل المحمل والناقة كما ان ان اثر مثل الرجل
والمراة والانثة بالكسر الاثر بفتحتين وهو ما بقي من رسم الشيء والمسير مصدر ميمي

بمعنى السير والابراج جمع برج كبيوت وجمع وهي عبارة عن كواكب منازل القمر والفجاج
بالفتح جمع فج بمعنى الطريق الواسع بين الجبلين ومراده ان هذين الشيئين
الحقيرين يدلان على قدرتهما لا يدل هذان الشيئان بكم من قوله لا يقع الى
قوله الشيئان لا يقع مع الاعادة وهذا الخلاف لهم مبني على الاختلاف في جواز اعادة
المعدوم بعينه وعدم جوازها كما سيشير اليه في بحث الحشر الجسماني فمن ذهب
الى الجواز ذهب الى انه لم يقع بالفعل عند قيام الساعة ويقع الحشر بالايجاد بعد
الاعدام ومن ذهب الى عدم الجواز ذهب الى ان فنا البعض وهو الجنة والنار
واجزاء بدن الانسان غير واقع وان وقع فنا البعض الاخر كالسموات والارض
واجزاء ابدان الحيوانات ويقع الحشر بجمع تلك الاجزاء الباقية المتفرقة لا بالايجاد
بعد الاعدام ولكل من الفرقتين ادلة سمعية واستدل الفريق الثاني على مطلوبهم
بانه لو وقع اعدام كل لوقع اعدام الجنة والنار فيلزم ان لا يكون اهل الجنة و
وقودها دائمة مع ان النصوص دالة على دوامها ولوقع الشيئان العظيمان و
هما السماوات البروج والكواكب والارض ذات الجبال وما بينهما من الطرق
الواسعة والانهار والبحار على موجد هي اللطيف من اللطف والكريم الجزيل بمعنى
العظيم والاستفهام انكاري لعدم الدلالة واثبات للدلالة فقوله اشار الى دليل
واضح دال على وجوده تعالى وعلمه وخلقه للممكنات وما يتوقف عليه الخلق من القدرة
والارادة والحيوة من الصفات قوله بواردات تنجر النفس الخ اي واردات بالقوة
كما هو الظاهر تنجر النفس عن عدم قبول كونها من طرق الله تعالى لا من طرق الشيطان
ولا يخفى ان شيئا من تلك الواردات لا يكون دليلا اولا على وجود الصانع وانما يكون
دليلا ثانيا او ثالثا بعد ثبوت وجود واجب يستند اليه جميع الممكنات بدليل انه
غير الواردات ولعل مراده كما الموقف قوله ينقض العزائم الخ يعني انا نقصد شيئا ونعزم
عليه لوجود الدواعي ثم انه قد ينتقض تلك العزيمة وينفسخ القصد والحكم بالداعي
يوجب الانتقاض والانفساخ بل مع الدواعي الى عدم الانتقاض والانفساخ

فلو ابكن

فلو ابكن هناك ناقض يرد ما عزمنا عليه غالب على الكل لما انتقض ذلك العزم
مع وجود داعيها فعلمنا ان هناك موجودا قادرا غالبا على الكل لا يوجد
الا ما اراد وليس ذلك الموجود هو الشيطان لانه غير قادر على نقض العزائم وانما شانه
مجرد الوسوسة والاغراء بل يكون النقض للعزم على شيء اخر خير من الاول للعازم او
او للعباد ولا يقصده الشيطان قطعا ويتجه عليه ما توجه على الاول ويندفع بدفعه
قوله وانت اذا تاملت الخ اشار الى ان جوانب الكلام ههنا متشعبة متفرقة
عسرة الاحاطة كما بسط في المطولات والى انها بعد الاحاطة بها يظهر كون الا
اشتغال بعلم الكلام لحفظ عقايد المسلمين بحسب ما يقتضيه الزمان من قلة
فساد العقايد وكثرتها فرض كفاية يسقط عن الكل باشتغال العلماء فحينئذ
ما يختلط الفرق الضالة بكلام الفلاسفة بحث الكلام في التصدر هذا هو
ابتداء فرض الاشتغال بكلام القدماء والخالي عن كلام الفلاسفة وبعدما
خلطوا فرض الاشتغال بكلام المتاخرين المخلوط بكلام الفلاسفة اذ لا يحصل
الرد عليهم الا بهما وقد وردان لكل شيء افة من جنسه ويظهر ايضا ان ما هو فرض
عين تحصيل اليقين ببرهان يجعل الصدر مشرقا مضيئا بحيث لا يبقى ظلمة الشكوك
والاوهام والبلوغ الى الاشراق بقابليته الصبح اي ضياء وبابه دخل ويتجه عليه انه يجوز ان يكون
النظر واجبا لا فرض وان يكون تقليد الاصحاب والتابعين المعارف باولتها لهم هنا
الوجوب لا الكونه فرضا والوسيلة فيجوز ان يكون فرض عين كالصلوة لا شرطا للايمان
المكلف به فمن ابن يعلم ان ابي ان المقلد غير صحيح شرعا ولذا ذهب شارح المقاصد
الى انه لغو عند الاشعري كما سبق قوله ثم اختلف علماء الاصول اي اصول الكلام في
اول يجب على المكلف الخ الظاهر ان يحمل الاول في محل الخلاف على معنى المتقدم زمانا اي
الواجب في الزمان الاول وهو صريح ما ذكره المص في المواقف ويمكن ان يحمل على المتقدم
اولا وبالذات لا بالواسطة اي الواجب بالاصالة لا بالتبعية الغير قوله فقال الاشعري
هو الموقف الخ اقول ان حمل الموقف في كلامه على ما يعم التقليد الطارئ في الايمان

عنده على تحقيق شارح المقاصد كما عرفت او حمل الواجبات على المقصودة
بالذات كما استقر عن البعض فلا اشكال في كون المعرفة واجبة في الزمان السابق على
وجوب سائر الواجبات ولا في توقع الكفر ووجوب الواجبات وحرمة المنهيات
عليها وعلى التقديرين لا يكون الكفار مكلفين بالفروع عنده وان حصل المعرفة في
كلامه على المعرفة بغيره المتوقفة على النظر بناء على ان التقليد غير معتبر عنده في ظاهر
كلامه وحمل الواجبات على المطلق الواجب سواء كان مقصودا بالاصالة او بالتبع
فيكون المعرفة واجبة في الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات وفي توقع
وجوب سائر الواجبات وحرمة المنهيات عليها اشكال ظاهر لان النظر واجب قبل
المعرفة وليس وجوبه متفرعا متوقفا على وجودها ولا مخلص في توجيه كلامه حينئذ
الا بان يحمل الاول في كلامه على الاول بالذات لا بالواسطة والتفرع على توقع الوجوب
والحرمة على وجوب المعرفة مبني على تفسيرها بما يعني ان المعرفة واجبة لذاتها وبا
بالاصالة لا بتبعية شيء اخر وسائر الواجبات والمنهيات انما وجبت وحرمت
بتبعية وجوب المعرفة اذ وجب بعضها لتحصيل المعرفة الواجبة وهو النظر ووجب
البعض الاخر وحرمت المنهيات كتحصيلها على اشرنا من ان سائر العبادات
انما شرعت لاكمال المعرفة المقصودة بالذات فتفرع الوجوب والحرمة على و
جوبها بهذا المعنى لا ينافي كون الكفار مكلفين بالفروع عنده **قوله** هو
القصد الى النظر فعل اختياري وكل فعل اختياري متوقف على القصد وليس
وجوب النظر متوقفا على وجود القصد لانه واجب سواء وجد القصد او لم يوجد فيكون
القصد مقدمة الواجب المطلق الذي هو النظر **قوله** قلت على ما ذكروه الخ معارضة
للقول الاخر بان القصد لو كان واجبا لكان فعلا اختياريا مسبوقا بقصد
اخر وننقل الكلام اليه فيلزم الدور او التسلسل او نقض اجمالي لدليلهم بالتسلسل
لدور او التسلسل وما توجه عليه ان يقال لزوم الدور او التسلسل ممنوع لجواز
ان يكون القصد صادرا عن الفاعل المختار بلا قصد اخر سابق عليه بان يكون

قصد القصد

نفس القصد عين القصد لا بالحيثية اخرى غير نفسه او تحقيق المقام على وجه يندفع عنه
ذلك فقال والتحقيق ان الافعال الاختيارية الخ يعني ان التحقيق بان الدور او
التسلسل ممتنع لكن بان يستند الى السبب ضرورية غير اختيارية هي تصور
الامر الملائم والشوق الى القصد اخر سابق عليه ولا بان لا يستند الى سبب
اصلا واذا استند الى السبب ضرورية فلا يكون مقدورا ولا واجبا وان كان لا
نسلم ان المسبوقة به اختيارية وواجبة وذلك لان تصور الامر الملائم للطبع او المصلحة
من حيث هو ملائم يوجب انبعاث الشوق الى تحصيله وكذا تصور الامر المنافي
يوجب انبعاث الشوق الى الاعراض عنه وبقيد الجهة يظهر اندراج التصديق بفائدة
باب وعلى ان المراد من التصور اعم من التصور والتصديق ولعل الادراج فيه لا
يخلو عن شيء قالوا من ان التصديق المذكور لا يجب ان يكون اعتقادا جازما او
راجحا بل قد يكون ظنا او وهما او تخييلا محضا وهي من باب التصورات تطلق
وبالجملة فالمراد ان تصور الامر الملائم والتصديق بفائدة ما يوجبان الشوق والشوق
يوجب الارادة التي هي نفس الشوق ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة اللازمين
للتصور والتصديق المذكورين ولما توجه عليه ان يقال ان اريد الا التصور والتصديق
يوجبان الشوق دائما فليس كذلك بل كثيرا ما يتخلف عنهما وان اريد انهما
يوجبان الشوق في صورة وجود الفعل والترك فكذا الارادة توجب الفعل او
الترك فيها فان كان الوجوب الحاصل من ايجاب شيء اخر منافيا لكون ذلك
الواجب اختياريا فلا يكون الفعل والترك اختياريين ايضا والا فلا
نسلم ان القصد الواجب عند التصور والتصديق ليس باختياري اي اشار
الى قوله وليس هناك امر اخر الخ يعني ان الاختياري هو ما يسبق بالقصد
بالقصد وان كان واجبا بعده ولا كان الفعل مسبوقا بالقصد كان
اختياريا ولا لم يكن قبل القصد قصد اخر لكن مسبوقا بالقصد فلا يكون
اختياريا وهذا التحقيق مبني على ما ذهب اليه الاشاعرة من ان العبد

مختار في فعله ومضطر في ارادته ومشيته ونحن نقول فيه بحث من وجوه
الاول ان اراد ان القصد في جميع الافعال الاختيارية ينتهي الى اسباب
ضرورية غير اختيارية هي التصور والتصديق والشوق المترتب عليها فذلك
ممنوع اذ قد يكون التصور الذي يترتب عليه الشوق حاصلا لنا با
بالاختيار كما في صور السؤال عن الامر الملائم او المنافر والاستخبار عنه وكذا اللازم
في التصديق الموقوف عليه لا سيما اذا توقف الشوق وتأكده على التصديق
بفائدة ما مخصوصة ولو سلم ان كلا من التصور والتصديق المذكورين خارج
لنا بغير اختيار في جميع الصور فقد يتوقف الشوق وتأكده على استحضار
التصور المقدورة لنا لا على ان صرف الذهن بحيث شيء آخر وقد يتوقف
احدهما على اكتساب التصديق بقوانين اخر منتهية الى الفائدة الاولى و
ارادته في البعض ينتهي الى ذلك فلم يخرج مغير في نفي مقدورية القصد معلل
ان نحن لو سلمنا انتهاء كل قصد الى اسباب واجبة الحصول لنا من غير مدخل
من اختيار اصلا فانما يكون القصد ضروريا لنا لو كان تلك الاسباب
موجبة له وهو ممنوع لجواز ان يكون مرجحة غيره واصلة الى حد الوجوب وما ذكر
من ان الراجح لو لم يصل حد الوجوب يجاز عدم ذلك الرجحان في وقت
آخر فلو وجد معه في وقت وما يوجد في وقت آخر الراجح الرجحان من غير
مرجح لا يجري هاهنا وانما يجري فيما بين المعلول وعلته التامة وليس
التامة للقصد هي مجرد تلك الاسباب المرجحة بل هي مع القاصد المختار
الذي في ثانية القصد من غير مرجح اصلا بل فقط المرجحة وفي ثانية اللازم
هي ترجيح الراجح في وقت وترجيح في وقت آخر واستحالة من الفاعل المختار
ظاهرة لمنع ثانيا ان يصح تعلق الارادة بالشيء من الفاعل المختار
بلا سبب موجب له فلا يكون العبد مضطرا في ارادته او لا يصح الا بسبب
موجب له فلا يكون الواجب تعالى مختارا لا في افعاله لانه خلق

مراده

مراده عن ارادته ولا في ارادته ان كان تعلق الارادة ازليا وان كان حادثا
يلزم الدور او التسلسل والكل باطل الرابع يلزمه ما لزم الجبرية من
بطلان قاعدة التكليف اذ ليس معنى مقدورية الافعال حينئذ الا صحة
بالقصد الاختياري وكل من ذلك الفعل والقصد وما يترتب عليه من الشوق
والتصور والتصديق وغيرها مخلوق لله تعالى عند الاشعري ومن تبعه وليس
هناك امر صدر من العبد بمقدار ذرة فكيف يكون العبد مختارا في فعله دون ارادته
بل الحق كما ذهب اليه الماتريدية وهؤلاء الاعلام ان القصد سواء كان من الامور
الاعتبارية او من قبيل الحال هو صادر من العبد مع صحة عدم صدوره وليس
العبد مضطرا فيه وهو مراد التكليف ويؤيده قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله
فالاختياري في التحقيق ما يصح صدوره من الفاعل وعدم صدوره منه لا ما يكون
مسبوقا بالقصد وان لم يصح فعلا وتركا قوله والشوق يوجب الارادة قيل
ايجاب الشوق تأكد نفسه بحث تأمل ويمكن دفعه بان مراده ان التصور في صور الافعال والترك
يوجب الشوق المتأكد والشوق المتأكد يوجب تأكده لان في ثبوت ان تأكد يلزم تأكد
ضرورة بل نحو الحمل وذلك ان نقول المسند والايجاب الى الشوق مجازي لان الموجب
للشوق وتأكده هو التصور لكن ايجابه للتأكيد بواسطة محله الذي هو الشوق
قوله اذ هي نفس تأكد الشوق الخ فيه ان الانسان ربما يريد ما يكره لضرورة وربما
لا يريد ما تأكد شوقه اليه لمانع فلا يلزم ان يوجد بدون الآخر فكيف يكون عينه وايضا يصح
قولنا تأكد شوقه فاراد ولا يصح العكس فالحق ان الارادة متأخرة عن الشوق
وتأكده وتحقيق ذلك ان في العبد المختار ارادتين كلية وهي صفة من شأنها
ان تتعلق بكل من طرفي الفعل والترك وترجح تعلقها ذلك الطرف وهي مخلوقة
لله تعالى اتفاقا وجزئية هي تعلقها بطرف معين بعينه بالاختيار الجزئي او الترجيح
او الترجيح وصرف الارادة الكلية نحو جانب معين وذلك الصرف والترجيح
قد يكون مرجح كالشوق المتأكد ويكون ترجيح الراجح وقد يكون لا مرجح

مبحث الارادة الجزئية

كما في ترجيح احد المتساويين او المرجوح وهذه الارادة الجزئية المسماة بالقصد
بالقصد صادرة من العبد مع جواز عدم صدورها منه ولا يلزم كون العبد خالقا لها
لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية او من قبيل
الحال وهي صفات التخليق وليست مسبوقة بقصد اخر وجدانا يلزم الدور او
التسلسل بل قد القصد على القصد وهي الامور الانتزاعية كوجوب الوجود عند
القصد ولا مسبوقة بموجب اخر وطائفة مسبوقة بمرجح في بعض الصور لهذا فقول
وليس هناك امر اخر الخ مسلم وغير مفيد ليس الاختيار الخلق عندهم يجعل العبد
مختارا في ارادته الجزئية بمعنى المسبوق بالقصد الاخر حتى يجب عليهم ان يجعلوا
هناك امرا اخر سابقا على القصد يسمى بالقصد بل هو عندهم بمعنى ما يصح صدوره
وعدم صدوره من الفاعل سواء كان مسبوقا بالقصد كما في الافعال الاختيارية او لا
كما في نفس القصد والعلم فالقصد السابق عندهم اعم من الحقيقي والانتزاعي فاللازم
تسلسل في الامور الانتزاعية وهو غير محال قطعي واما ما قيل فيه ان هناك امرا اخر
وهو صرف الاختيار الجزئي الذي هو من لوازم التخليق فيجوز ان يكون مرادهم بالقصد
هو ذلك الصرف ويظهر هذا بملاحظة حال الاكراه فان الصرف المذكور موجود
في تلك الحالة دون السوق والارادة فليس بشيء لان مراد الشارح نفي قصد
اصلا سابق على القصد الاول الذي هو الشوق كذلك لئلا يكون القصد اختيار
بمعنى المسبوق بالقصد كما في الافعال على ما عرفت على انه غير نافع اذ لا
للشارح ان يقول ان الشوق يوجب صرف الاختيار فلا يكون القصد مقدورا
سواء كان عبارة عن الشوق او عن الصرف المذكور ايضا الصرف هو الارادة
الكلية لا الاختيار الجزئي الذي هو عين الصرف المسمى بالارادة الجزئية قوله والحق
عندي الخ الظاهر ان مراده اخر عليهم بان الاختلاف المذكور لا يصح
في اول ما يجب على المكلف وانما يصح في اول ما يجب على المسلم وكان تقول
ان اختلافهم مبني على ان مرادهم من المكلف هو المكلف المسلم لا مطلق

المكلف

المكلف ان حمل المسلم والكافر والا لم يصح اختلافهم المذكور اول ما يجب
على المكلف الكافر هو الاقرار بالله وليس اختلافهم مبني على تعميم المكلف في الموضع
البعض على ما يجيء وفي نظر لمن وجوه الاول انه مخالف لما بناه في المتن والشرح الكتاب
في بحث الايمان والكفر حيث قال الاسلام هو الانقياد الظاهري وهو المتلفظ
بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لا يكون
الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة والحج وقد ينفك
الاسلام الظاهر عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في الظاهر الشرعي ولا يكون
مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى فلا ينفك عن الايمان
الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه الشاك الاعمال انتهى لان مختصر
ان لا يخرج الكافر عن العهدة الا بالاسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى وذلك لا يحصل
بمجرد الاقرار بل مع الايمان على ان الشارح نفسه صرح بان الايمان والاسلام في عرف
الشرع متساويان عند اهل السنة فكل مسلم في الشرع مؤمن وبالعكس عندهم
والاسلام في الاية محمول على المعنى بمعنى الانقياد الظاهري خوفا من السيف فالحق عند
اهل السنة ان الكافر لا يكون مؤمنا ولا مسلما شرعا بمجرد الاقرار والايمان المنافق
لسلم مع الكافر لا يجوز النصديق القلبي بجميع ما علم ضرورة كونه من دين
محمد عليه السلام وان كان ذلك التصديق تقليديا فلا يصح كون مجرد الاقرار
اول الواجبات عليه عند اهل السنة الثاني ان كان ما ذكره بناء على حمل
الاول في كلامهم على المتقدم في الوجوب زمانا كما هو صريح كتب القوم فكيف
يقول الاشعري ان الوقوف على النظر الاختياري واجب على المسلم قبل
النظر لبداهة زمانية وان كان بناء على حمله على المعنى المتقدم اولا وبالذات
لا بالواسطة فكيف يقول والوقوف واجب بتبعيته وعلى التقديرين لا يحتمل الخلاف مع انه على الثاني يلزم القول بكون مجرد الاقرار واجبا

على الكافر بالاصالة والمعرفة والنظر والقصد واجبة بتبعية وذلك فظ
البطلان الثالث اذا لم يكن القصد مقدورا في الحقيقة فكيف يحتمل خلاف
القائل بكونه قصدا الا ان يحمل على معنى يحتمل الخلاف ولو في زعم الخالق والقصد
مقدور في زعم ذلك القائل والا لم يجعله واجبا اذ كل واجب مقدور وفاقا وكذا
ان تقول مراده يحتمل الخلاف الحق وما بين الاشعري وبين القائل بانه النظر
كلاهما وجزاء وحينئذ لا اشكال في قوله ولا يحتمل الخلاف ايضا وان حمل على
الاول لم يراده لا يحتمل الخلاف المفهوم المذكور وان احتمل الخلاف في انه القصد
او النظر قوله فيه الحق انه ان اريد اول الواجبات الى هذا القول هو ما ذكره
المص في المواقف لكن مع التصريح بكون النزاع لفظيا حيث قال والنزاع لفظي
اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة والا فهو النظر القصد وقال
شارح المقاصد والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو
المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن يبنى على وجوب مقدمة الواجب
المطلق وقد عرفت ما فيه فلهذا قلت في المتن والا فالنظر او القصد
اليه وحاصل مراد المص ان النزاع بين الاشعري وبين القائل بانه القصد لفظي
فانه ان اريد بالواجب على المكلف الواجب المقصود اولا وبالذات فهو المعرفة
وفاقا بينهما وان اريد مطلق الواجب ولو مقصودا بالتبع كالطهارة
للصلوة فهو القصد وفاقا بينهما ايضا واما نزاع القائل بانه النظر مع
كل من الفريقين فغير صحيح على التقديرين وفيه نظر لان القائل بانه القصد
انما قال بذلك على ان القصد مقدور عنده وليس بمقدور عند الاشعري
كما عرفت والا لم يكن من غير المقدور الواجب وفاقا فلا يوافق الاشعري في
القول بوجوب القصد فان اراد انه على الثاني هو القصد عندهما وفاقا
بينهما فليس كذلك وان اراد انه على الثاني هو القصد في الجملة ولو عند
القائل بكونه مقدورا وفاقا بينهما فمع انه لا يكون على هذا الاوجه لترك

القول

القول بالنظر لانه على الثاني النظر عند من لا يجعل القصد مقدورا ويحمل
المص لاجل هذا الحق في كتابه الذي يختصر هكذا والا فان شرطنا كونه مقدورا
في النظر وان اكتفينا بعدم ان شرطنا في اول الواجب كونه مقدورا عند الكل فهو
النظر وان اكتفينا بكونه مقدورا في الجملة ولو عند البعض فهو القصد وحينئذ
يندفع عنه ما اورده الشريف عليه هناك من لزوم كون غير المقدور واجبا
عليه ثم بعد ذلك يحتج عليه بان الاول ينبغي اسقاط النزاع اللفظي يستحضر
الكلام في الحاكي بينهم اذ لا معنى للنزاع اللفظي الا النزاع بحيث يرتضي كل من
المتنازعين مراد الاخر بعد التحرير ولا ارتضاء هنا والدستفطان ارتضاء هنا
اللهم الا ان يحمل على النزاع في نفس هذا الحكم والكل يتفقون على صحة مراد الا
الاخر فيه وان تنازعوا في الشيء الاخر هو مقدوريته القصد وعدم مقدوريته والثاني
على تقدير الصحيح ما عند البعض وجب الترديد في الشق الاول ايضا اذ من الفا
القائلين بكون النظر او القصد مقدورا من نفي مقدورية المعرفة عقيب
النظر ولذا قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصود بالقصد الاول
فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل
عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو
القصد الا ان يقال عدم الترديد فيه مبني ايضا على تعميم الواجب من الواجب
في الجملة ولو عند البعض ولا يخفى ان عدم ترديد الامام في الشق الاخير انما
يصح بناء على ذلك التعميم وبعد ذلك التعميم لا حاجة الى الترديد في الشق
الاول والاولى ان يجمع ما ذكره المص والامام ويقال ان اريد الواجب بالقصد
الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من يجعلها غير مقدورة
عقيب النظر وان اريد الواجب مطلقا فالقصد عند من يجعله مقدورا والنظر
عند من لا يجعله مقدورا بقي هنا كلام هو ان الظاهر من كلام الامام هو
الحاكي يحمل الاول على الواجب المقصود وجوبه اولا بالتبعية الغير فيكون اشارة

الى ما قدمنا لا يحمل الواجبات على الواجبات المقصودة ذواتها اولا لا بتبعية
الغير كما حملوا عليه والفرق بين الثمرتين واضح مما قدمناه ثم ان الشارح
بصيغة التمريض الى ضعف هذا القول لكونه مبنيا على شمول المطلق كما اشار
اليه اولا لانه مع ذلك مبنى على كون القصد اجنبيا مع انه غير اجنبي اي عند تحقيقه
قوله قال الشريف العلامة في شرح المواقف في هذا اي كون اول الواجب مطلق
هو القصد لكونه مقدمة للواجب المطلق الذي هو النظر مبني على صدق الكبرى القائلة
بان كل ما هو مقدمة لواجب المطلق واجب وتلك الكبرى ممنوعة غير ثابتة فيما يكون
المقدمة سببا مستلزما لذلك الواجب وانما تتم فيما كانت سببا مستلزما له دون
غيره اما عدم ما في السبب المستلزم لما انتظر للمعرفة فلان السبب هناك ليس له امكان
وجود بذاته او بسبب اخر غير تلك المقدمة والا لم يتوقف وجوده على تلك
المقدمة فلا يكون مقدمة واللازم فيها واذا لم يكن وجوده بذاته ولا بسبب
اخر فلا يكون مقدورا في نفسه واي المقدور هناك تلك المقدمة والحاصل
لا مقدور هناك الا فعل واحد هو المقدمة فالتكليف بالمسبب في الظاهر
يجب ان يأول بالتكليف بتلك المقدمة اذ لا تكليف الا بالمقدور واما عدم
تمامها فيما يكون المقدمة سببا مستلزما للطهارة للصلوة والمشي للحج
والقصد للنظر فلان السبب الواجب هناك يتعلق به القدرة بحسب ذاته
فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة لان هناك فعلين متغايرين
مقدورين ولا يلزم من ايجاب احد الفعلين شرعا ايجاب الاخر وهذا
اخلاصة ما ذكره المص والشريف في دفع منع اورده على تلك الكبرى في قولهم
لان النظر مقدمة للواجب المطلق وكل ما هو كذلك واجب شرعا ويتضح من
ايراد الشريف ههنا قول من قال انه الجزء الاول من النظر لانه ليس سببا مستلزما
للمعرفة ايضا اي لما تقدم الى النظر ولذا توضح الشارح فيما بعد بالجزء والتمثيل
بالشرط من الطهارة والمشي للاشارة الى ان المقدمة اعم من شرط الصحة

قوله والتمثيل بالشرط الخ جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان مراد الشريف ايضا صحيح في القول بان الجزء الاول فيه لا ورد الجزء وبجعل الشرط الثاني في جواب بان مراد الشريف على في المثال يجوز ان يكون للاشارة الى عموم الشرط

لما الطهارة

لما الطهارة ومن الشرط الوجود لما المشي قوله قلت لا فرق في اثبات الكبرى
الممنوعة بدعوى بداهة ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب جميع ما يتوقف عليه
سواء كان سببا مستلزما او لا فلا اشكال في هذا القول من تلك الجهة وانما الا
اشكال فيه من جهة ما ذكرنا وفيه نظر لانه ان اراد الوجوب العقلي فمسلم وغير مفيد
وان اراد الوجوب الشرعي بحيث يستحق تارك المقدمة العقاب من وجهين
احدهما لترك الواجب والاخر لترك المقدمة فهو غير معلوم اصلا فضلا
عن البداهة وسيتضح الامر قوله لا ما قيل الخ عطف على قوله بداهة اي لا نظر
الى ما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء
تكليف بالمحال وهو غير واقع ولو كان جائزا فانا لا نسلم انه يعني بعد فرض
ان الاستلزام المذكور نظري لا بديهي يجوز لنا ان نقول لا نسلم انه لو كلف
بالمشروط والكل وما يكلف بالشرط والجزء ويلزم تكليف المحال وانما يلزم ذلك
لو كلف في التكليف بهما عدم الشرط والجزء وايضا ومن البين انه لا يلزم من
عدم التكليف بالشرط والجزء التكليف بعدمهما وذلك لان الثاني يستلزم
تحقق اللزوم وهو وجود المشروط والكل بدون اللازم وهو وجود الشرط
والجزء وهو محال بداهة ولا يستلزمه الاول فلا يتم الاستلزام المذكور والحاصل
ان ههنا ثلث صور الاولى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بالشرط و
الجزء والثانية التكليف بهما مع التكليف بعدم الشرط والجزء والثالثة التكليف
بهما مع السكوت عن التكليف بشيء من وجود الشرط والجزء وعدمهما والمدعى
هنا ان الصورة الثالثة تستلزم الاولى والمستلزم للتكليف بالمحال هو الثانية
لا الثالثة فلا يتم الاستدلال المذكور على هذا المدعى وبهذا التقرير ظهر الدور
الاول ان الضمير المجرور في قوله لا نسلم استحالته راجع الى التكليف بالمشروط والكل
بدون التكليف بالشرط والجزء ولكن نسبة الاستحالة اليه مجاز باعتبار ما تضمنه
من وجود المشروط والكل بدون الشرط والجزء والا فحقيقية اذ ليس التكليف بالشيء

مع التعليق مع عدم المقدمة العادية كما في اكثر المقدمات فهو الان ضرورة محالا
عندهم وكذا الكلام في قوله وانما المحال التعليق الخ على الاسناد المجازي او على حذف المضاف
اي الخ ويمكن ارجاع الضمير الى التعليق به في الصورة المذكورة ويحمل قوله وانما
المحال التعليق الخ على الاسناد المجازي او على حذف المضاف اي وانما ملزوم المحال
تعليق الخ الثاني ان قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم الخ دليل للملا الحكيم من
بنا وعلى ان تقديم المسند اليه المضمر على الجزء الفعلي للحصر اي التعليق بالشرط والكل
مع التعليق بعدم الشرط والجزء وهو يستلزم المحال فقط لا التعليق بهما مع عدم
التعليق بالشرط والجزء فالجزء الايجابي من الحصر دليل الحكم الاول والجزء السلبي
دليل الحكم الثاني ولهذا اخره عنهما الثالث ان ارتفاع ما توهموا من الاضطراب
والتنافي بين كلاميه بنا وعلى ان معنى قوله فان ايجاب الشيء يستلزم الخ ليس
الا ان التعليق بالشيء يستلزم التعليق بمقدمته مطلقا وقد نفى الستلزم ههنا و
ذلك لانه اي نفي ههنا الستلزام العقلي على تقدير تعليقه لان الحاصل يكفي مجرد الا
الاحتمال ولا تحتاج الى الحكم بعدم الاستلزام ومن البين ان الحكم بالاستلزام على
تقدير البداهة وتجويز نقيضه الزاما للمعلقين بنظريته مما لا يتسافيان فتأمل
نعم يرد عليه ان الاول ان التعليق بالشيء مع التعليق بعدم المقدمة لا يستلزم
المحال ايضا لان التعليق بعدم المقدمة لا يوجب عدم المقدمة في الواقع الا
ان يقال التعليق بالشيء مع التعليق بعدم المقدمة بشرط الخ فقط على انكا
التعليقين يستلزم المحال ولو قال بل اي المحال هو التعليق بالشيء بشرط عدم
مقدمته لا التعليق مطلقا اي لا بشرط الشيء من وجود مقدمته وعدمها
لا يتجه ذلك فافهم الثاني ما قدمنا من ان دعوى البداهة ههنا ممنوعة
كيف ولو كان بديهيا لما اختلف فيه الفضلاء وقال الشارح المحقق الحاشية الحاصل
انا لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان يكون واجبة لجواز ايجاب الشيء
بدون مقدمة تعليقه بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه

قلنا

قلنا استحالة وجود الشيء بدون وجود المقدمة ولا تعليق به وانما التعليق
بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب مقدمة
الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التعليق بالاصل لكونه واجبا
مطلقا اي على تقدير وجود المقدمة وعدمها ولا خفاء في امتناع تعليق
محال فيكون التعليق به تعليقا بالمحال قلنا عدم جواز ترك الشيء شرعا قد يكون
لازما لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضي
كونه في امور انه متعلق الخطاب الشرعي كما هو المتنازع فيه انتهى وحاصل هذا
الجواب التغير انا لا نسلم انه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها شرعا مع بقاء التعليق
بالاصل اذ ليس معنى كون الاصل واجبا مطلقا ان يجب بشرط وجود المقدمة
وشرط عدمها بل المعنى ان يجب سواء اتى بالمقدمة بالفعل اولا وهذا لا
يوجب ان يجب شرط عدم المقدمة ليلزم التعليق بالمحال بل غاية الامر ان يجب
المقدمة بواسطة الواجب الاصلي لكن يجوز ان يكون الواجب والسلام في غير ومن
الوجوب الشرعي للمقدمة بان يتصف به الواجب حقيقة والمقدمة مجازا
فيكون تارك المقدمة عاصيا لاجل ترك الواجب فقط لا لاجل تركها ايضا والظاهر
في ثبوته لها بان يتصف طرفي المقدمة والواجب بالوجوب الشرعي حقيقة و
تكون تاركها عاصيا من وجهين فانه ممنوع نعم يحكم العقل بالوجوب لكنه
وجوب عقلي لا شرعي ولذا احتاج هو والمص والشريف المحقق في دفع السؤال
المذكور الى الجواب بتخصيص الدعوى وهو ان الامور اذا كان اسبابها ليس في وسع
العبد لا بالمباشرة السبب حصول كان ايجاد ايجاب المباشرة السبب فعلا كالامر
بالقتل فانه امر بالسيف الا انه كسب السيف وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا
بل كيفية فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذي هو النظر وهو الذي عبر عنه الشريف
بالسيف المستلزم ويتجه عليه انه اذا لم يكن العلم فعلا مقدورا لا النظر فما معنى
الاختلاف في ان اول الواجب هو الوقف دون النظر او بالعكس اللهم الا ان يقال ان

ان الشارح ع في الجزء الاول من النظر يكون الشارح ع في الواجب الاصلي عند القائل بان
النظر لا عند القائل بان المعرفة والفوات الشارح ان يعرض عن دعوى البداهة
ويستمد مما ذكره اهل الاصول بان يقال المجمع عليه بوجوب النظر يفهم منه وجوب
المقدمة وان لم يسبق ذكر فالقول المجمع عليه بان النظر واجب يدل على وجوب النظر
بطريق العبارة وعلى وجوب المقدمة بطريق الاشارة او بطريق الدلالة بين وعلى
ان يفهم منه لغة ان وجوب النظر لاجل توقف المعرفة عليه وهذه العلة موجودة في
مطلق الموقوف ولاجل هذا ذهب هو لا الاعلام الى وجوب المقدمة او الجزء الاول
ولا ان الطريق في المقام من قال مراده ان مقدمة الواجب المطلق واجبة اما بايجاب
الواجب كايجاب السبب المستلزم او بايجاب اخر كايجاب الطهارة بعد ايجاب
الصلوة وانت خبير بان ما ذكره اي يصح بعد العلم القطعي بايجاب المقدمة
او الجزء الاول كالطهارة وهو اول البحث فلو حمل عليه لكان مصادرة قال
المص رحمه الله تعالى عليه وبه يحصل المعرفة اما معطوف على خبر ان بناء وبل
المفرد بجملة او بالعكس لانه مجمع عليه عند اهل الحق ايضا او معرفة مبين المنفا
المنفا طرفين المتصلين المص بالاجماع عليهما باعادة كلمة على وعلى
التقديرين فالمراد رد القائلين بان النظر لا يصلح بمفيد المعرفة مطلقا او في
غير الهندسيات او في الالهيات خاصة وهم ثلث طوائف الاولى من
تنكر افادة النظر عن اصله والثالث تنكر كفاية النظر بدون العلم فما
فيما يجاب اصل الحصول بردا الاولين وبالحصر المستفاد من التقديم ترد
الثالثة على ان يكون قصرا فرادى بالنظر وحده لا مع شيء اخر كالعلم يحصل
المعرفة لا قصر قلب اذ ليس الكلام مسوقا لدفع ما يرد على وجوب النظر بان يقال
انما يجب النظر لو حصل المعرفة به وهو ممنوع والوجه فانما يجب لو انحصر
الطريق فيه وهو ايضا ممنوع لجواز ان تحصل بالالهام او التصفية او
التعلم وحدها كما مر الاشارة اليه وذكره المص في المواقف نعم لو حمل الكلام

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

على ما يعم

على ما يعم القصرين بمعنى ان ما بالنظر وحده لا بغيره وحده ولا مع شيء اخر يحصل
المعرفة لا يمكن ان يكون رد الكل لكن اثبتت مثل في علم الباعث ثم المراد
بالمعرفة معرفة الذات والصفات كما هو المتبادر او مطلق المعرفة كما هو الا
اللايق برد الطائفتين الاوليين ولا يرد على الثاني انه لا يحصل رد الطائفة
الثالثة حينئذ بناء على ان حصول مطلق المعرفة بمجرد النظر لا يستلزم حصول
المعرفة في الالهيات خاصة لان صيغة المضارع للاستمرار بمعنى ان النظر الصحيح
يدوم له حصول المعرفة بل الدوام كناية عن اللزوم باحد الوجوه الاتية كما حمله
الشارح عليها وذلك بقرينة التفريع الاتي لان انتفاع جنس الاحتياج الى
العلم انما يتفرع على الدوام لا على الحصول في الجملة لجواز الا يحصل في بعض الاو
الاوقات ونحتاج فيه الى العلم ففي الكلام دليل على ان المدعى ههنا كلي اي
كل نظر صحيح في المطلب القطعية مفيد للعلم كما اختاره الاكثر لا جزئي كما
اختاره الامام لانه قليل الجدوى ويحمل الصيغة على الاستمرار يتوقع ان يقال
الحصر ممنوع اذ قد يحصل المعرفة بالنظر الفاسد كما في قول القائل العالم اثر الفاعل
الموجب وكل ما هو كذلك فهو حادث فالعالم حادث كما قالوا من ان النظر الفا
الفاسد قد يفيد العلم المطابق ولذا يحمل الشارح النظر فيما سبق على النظر الصحيح
الصحيح اذ الواجب مطلق النظر المؤدي الى المعرفة الحقة صحيحا كان او فاسدا وحصر
ههنا بطريق الاستخدام ونحن نقول الواجب هو النظر الصحيح لان الفاسد وان
كان مؤديا للتصديق في الجملة لكن التصديق المستند اليه لا يكون علما يقينيا بمعنى
الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع لانهم فسروا الثبوت بعدم احتمال
النقيض لا حالا ولا مآلا والتصديق المستند الى النظر الفاسد يحتمل النقيض
مآلا بالاطلاع على فساد الدليل فيما بعد كما قالوا في خروج الجهل المركب عن
تعريف اليقين بهذا المعنى فلا يحصل المعرفة اليقينية الا بالنظر الصحيح فالمنا
فالمناسب تفسير النظر بالصحيح فيما سبق من غير استخدام ههنا قوله اما بطريق

جرى العادة الى الحصول المستمر اما بطريق جريان عادة الله تعالى على خلق الوقوف
عقيب النظر الصحيح الذي لا يعقبه ضد العلم كالموت والنوم والغفلة بمعنى عدم وجود
عنه او عليه تعالى فالجار متعلق بالحصول المستمر لا بخلق الحصول لانه لا يحتاج
الى جريان العادة اذ العادة ما انتفى خلافه او ندر فعدم الخلق نادر لا ينافي
العادة كما في عدم خلق الاحراق في حق ابراهيم عليه السلام عقيب الالقاء
في النار فانه لا ينافي العادة في الاحراق عقيبه بل يخرقه ولذا كان معجزة و
اراد بالوجوب عن الذات كون الفاعل موجبا بالذات في جميع افعاله و
هو يقتضي قدم العالم وذلك زعم الفلاسفة بالوجوب عليه تعالى كون بعض الافعال
واجبا عليه دون بعض بناء على ان تركه قبيح عقلا بحيث يوجب صفة نقصان
وذلك لا يقتضي قدم العالم وهو زعم المعتزلة مع قولهم بحدوث العالم
قوله من ان جميع الممكنات مستندة الخ قيل اي بطريق الاختيار ولا بد من هذا
القيد كما هو المذهب والا لم يتم التقريب فانه اذا كان الاسناد بطريق الايجاب
لم يكن العلم بالنتيجة بطريق جرى العادة بل بطريق الوجوب كما هو عند الفلا
سفة انتهى اقول هذا السر هو عن معنى قيد ابتداء وبيان ذلك ان لا
لا شك ان المراد من الممكنات ههنا هو العالم واجزاؤه وان صدق الممكن بالمعنى
المشهور على صفات الواجب تعالى الصادرة عن الذات بالايجاب لا بالاختيار وما ثبت
حدوث العالم واجزائه المراد باسنادها اليه تعالى ابتداء ان يكون كل ممكن منها
مخلوقا له تعالى بلا واسطة ممكن اخر وان كان بواسطة الارادة والقدرة فيكون الواجب
تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل اذ لو كان موجبا بالنسبة الى البعض فاما ان يجب
منه لا بشرط شيء فيلزم ان يكون ذلك الحادث قديما او يجب منه بشرط شيء من
الممكنات او يجب عليه بواسطة شيء فيها وعلى التقديرين لا يكون ذلك الحادث
مستندا اليه تعالى ابتداء بل بواسطة بعض الممكنات والمقدر خلافه ووجوب
الحصول بعد تعلق الارادة لا ينافي الاختيار بل يحققه بناء على انه انما كان

واجبا

واجبا بعد تعلق الارادة لا قبله وان تعلق الارادة به ليس بواجب عليه اصلا ولذا
واذا كان الاسناد كل ممكن ابتداء بهذا المعنى الموجب يكون تعالى علا مختارا
بالنسبة الى الكل فدوام خلق عقيب النظر لا يكون للوجوب بل لمجرد جريان العادة
فقوله ابتداء للاحتراز عن معنى التوليد والاعداد في افعال الله تعالى ذهب
الحكماء الى الثاني وبعض المعتزلة الى الاول **قوله** واما بالتوليد الخ اي توليد النظر
العلم بالنتيجة وان كان النظر صادرا عنه بالمباشرة مخلوقا للعبد لان فلا في زعمهم
كان العلم المذكور مخلوقا له في زعمهم لكن النظر صادر عنه بالمباشرة والعلم بالتو
بالتوليد **قوله** وهو ان يصدر من الفاعل الخ تعريف لمطلق التوليد والمراد من
الصدور هو الصدور بالايجاب العقلي حيث قالوا في تعريفه ان يوجب فعل
لفاعله فعلا اخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح والمعتزلة لما اسندوا افعال العباد
اليهم وزعموا فيها ترتب وزعموا ايضا ان الفعل المترتب على فعل اخر يصدر عنهم
وان لم يقصدوا اليه اصلا ولم يمكنهم هذا الاسناد الفعل المترتب الى ما ترتب عليه
ابتداء لتوقفه على القصد فقالوا بالتوليد وجعلوا النظر الصادر بالمباشرة مولدا
للعلم بالنتيجة فيكون ذلك العلم مخلوقا للنظر بالتوليد والنظر مخلوق له بالمباشرة
في زعمهم الباطل وكما ان قولهم بخلق العباد افعالهم باطل فكذا قولهم بالتو
بالتوليد في افعال العباد وكما ذهب اليه طائفة اولى في افعال الله تعالى كما ذهب
بعضهم باطل بما سبق من اسناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء عند اهل الحق
واعلم انه لما كان الواسطة فعلا موجبا للمتولد اخر والواسطة التوليد في السبب
المستلزم والسبب المستلزم بظاهره لا يجب ان يكون موقوفا عليه بمعنى ان لا يمكن
وجود الشيء الا بعد وجود شيء اخر ولذا جوز اقتران العلتين المستقلتين على
معلول واحد شخصي على سبيل التبادل بناء على ان خصوصية العلة ليست من
مشخصات المعلول في التحقيق فعلى هذا يتحقق التوليد بمجرد الايجاب بدون
توقف التوليد على الواسطة وان خص الواسطة بالموقوف عليه بهذا المعنى

كما يدل عليه اتفاقهم على ان التولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع
ان يقع مباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب وقول بعضهم في نفي
التوليد عن افعال الله تعالى انه لو وجد التوليد في افعاله تعالى احتاج في فعله الى سبب
هو المولد لذلك الفعل فلا يتحقق التوليد بمجرد الايجاب بل بالايجاب مع التو
قف على السبب وهذا هو منشأ النزاع الآتي بين الشارح وبين المص و
الشريف المحقق **قوله** والنظر فعل اختياري الخ الشروع في الاعتراض على وجود
معنى التوليد ههنا بان النظر سواء فسر بالترتيب او بالملاحظة او بحركة الذهن
فعل للناظر صادر منه اختيارا فلا مانع من جهته عن تحقق معنى التوليد ههنا
لكن العلم ليس بفعل بل من مقولة الكيف عند المحققين القائلين بالعلم بالصورة
الحاصلة عند العقل وان كان اطلاق الكيف عليه مجازيا عندهم بعلاقة المشا
بهة بناء على ان الصورة انما يكون كيفا حقيقة على القول بكونها اشباحا
ومثالا للمعلوم لا على القول بكونها عين ماهية المعلوم وهو التحقيق كما
صرح به في كتبه لكن الصورة سواء كانت كيفا حقيقة او مجازا ليست من مقولة
الفعل وبالجملة العلم اما من مقولة الكيف ولو مجازا او من مقولة الانفعال عند
من فسره بقبول الذهن تلك الصورة الفائضة من جانب المبدأ الفياض
او من مقولة الاضافة عند من فسره بتعلق العالم بتلك الصورة جميع ذلك في العلم
الحصولي المراد ههنا واذا لم يكن العلم فعلا يتحقق التوليد بالمعنى المذكور ههنا
لانه يقتضي ان يكون المتولد فعلا صادرا من الفاعل كالمولد فوجه ما اشار اليه
شارح المقاصد من ان المراد من الفعل في التوفيق الخ من التأثير والاثر الحاصل به
وان لم يقع بفاعل التأثير كحركة المفتاح الفائتة بالمفتاح لا بالحركة ولذا لم يندفع
بحمل الفعل على المعنوي بمعنى القائم بالغير لان مقتضى التوفيق ان يقوم المتولد بفاعل
المولد حيث فقوله فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا بمعنى انهم ارادوا به في العلم
المتولد لا في التوفيق والاخرج نفس التأثير او بمعنى انهم ارادوا به في الفعل المتولد لا

في المولد

في المولد فانه اعم من ان يكون تأثيرا او اثرا الى اذا المتولد شيء من المتولد من
التأثير والاثر وههنا بحث اما اولا فلان النظر على تقدير تفسيره بالحركة ليس من مقولة
الفعل القابل من مقولة الكيف ولو مجازا فلان المتولد ههنا تحصيل العلم وفي الحركة
تحصيل الحركة لا نفسها والتحصيل من مقولة الفعل واما ثانيا فلان قيد الاختياري
مستدرك ههنا **قوله** واما بالمتزوم العقلي الخ لا يخفى ان لزوم العلم للنظر الصحيح
بمعنى امتناع انفكاكه عنه عقلا لا يتحقق في مذهب التوليد ايضا فلا يقال لا فالصواب
ان يقال اما بالتلازم عقلي بل بمجرد جريان العادة واما بالتلازم العقلي بالتوليد لا با
لاعداد واما بالتلازم العقلي بالاعداد لا بالتوليد ليظهر التقابل بين المذاهب
والجواب ليس المراد بالتلازم العقلي ههنا لزوم العلم للنظر في مذهب التوليد بل
لزوم ايجاد العلم لذات موجده الذي هو المبدأ الفياض عند تمام استعداد
الذهن باعداد النظر اياه كما يدل عليه قولهم بناء على ان فيضان الحوادث الخ بل هو
يدل ايضا على ان ايجاد النظر عند تمام الاستعداد الناظر لازم لذات المبدأ الفياض
وسيأتي الاعداد والاستعداد لا يقول به المعتزلة ولا الاشاعرة فمذهب الحكماء
في التحقيق الآتي هو اقرب مذهب الاشاعرة في ان كلا من النظر والعلم مخلوق الله
تعالى ويخالف في ان خلقهما واجب لذات الواجب تعالى عندهم لا عند الاشاعرة
وهو اقرب مذهب المعتزلة في امتناع انفكاك العلم عن النظر ويخالف في انهما
مخلوقان له تعالى عندهم ومخلوقان للناظر عند المعتزلة وفي ان النظر واجب
لذات موجده عندهم لا عند المعتزلة ولك ان تقول الفرق بين اصحاب التوليد
وبين غيرهم ان التأثير واحد والاثر متعدد عند اصحاب التوليد ويكون تأثيرا
تاما واحدا بلا واسطة في الاخر بالواسطة ومتعدد عند غيرهم ويمكن ان ينفك
احد التأثيرين عن الاخر عند الاشاعرة ولا يمكن عند الفلاسفة ولا عند الا
مام **قوله** وههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي الخ دل توفيق المذهب
بالاخر والسنا والاختيار الى الامام القائل بالكسب وجميع الممكنات اليه تعالى ابتداء

او ينفي الوجوب لمنع ذاته او عليه تعالى ان مراد ان طلا من النظر والعلم الواجب الحصول
بعده مخلوق له تعالى بالاختيار وعلى ان مراده من الوجوب العقلي ليس بطريق
التوليد كما زعم المعتزلة ولا بطريق الاعداد كما زعم الفلاسفة وما كان مذهب
المعتزلة ههنا ان وجوب حصول العلم للنظر بطريق التوليد في افعال العباد بقي
هناك احتمال الوجوب بطريق التوليد في افعاله تعالى كما جوزه بعض المعتزلة
فنفاه ايضا بقوله غير متولد عنه واشار بكلمة عن في قوله حصول العلم عن النظر الصحيح
بان ذلك الحصول عند المجاوزة عن النظر لا وقت النظر فيكون اشارة الى الجواب
المشهور عما اورد على لزوم العلم للنظر الصحيح بان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب
لاستحالة تحصيل الحاصل فلو كان لازما له لزم اشتراط الملزوم بعدم اللازم وهو
محال واجابوا عنه بان المراد الملزوم بمعنى الاستعقاب وحاصله ان المراد لزوم ليس
تمام النظر لا البداية **قوله** فان بداهة العقل دليل الوجوب العقلي ولا يخفى عليه انه اثبات
للحكم الكلي ببعض جزئياته وهو الاستقراء ناقص لا يفيد اليقين لان المدعى ههنا
جزئي في مقابلة من قال لا شيء من النظر الصحيح بما يوجب العلم والاستقراء
تام بناء على ما ذكره الشريف من ان هذا الاستدلال جار في سائر الاشكال و
الاقيسة اذا اخذت مع ما تحتاج اليها من بيانا تها **قوله** وحصل في ذهنه
هاتان القضيتان اي المتكررتين لافادة النظر العلم لشبهة حملتها ان المقدمتين
لا تجتمعان معا في الذهن لامتناع الالتفات الى الشيئين معا واجابوا بان حضور
المقدمتين معا طارق للافادة والالتفات اعم من الحضور فلا يلزم من عدم
الالتفات اليهما عدم حضورهما بل هما حاضرتان معا وان لم يلتفت اليهما معا
كما اذا التفت الى زيد وقام عنده عمرو ويكون زيد مرئيا قصدا وعمرو تبعا
وبعضهم اورد تلك الشبهة ههنا واجاب بان المقدمتين من قبيل المعدات
ولا يجب حضور المعدات معا بل يكفي حصولها في الذهن على سبيل التعاقب
ولا يخفى فساده اذ الامام غير قائل بالاعداد **قوله** وجب ان يعلم اورد عليه بان الوجوب

كنوى افندى

العقلي

العقلي ممنوع لجواز ان يكون وجوب حصول العلم عاديا كما قال الاشعري ودعوى
الضرورة غير مسموعة نعم اذا كان العلم متغيرا وكل متغير حادث وجب ان يكون العلم
حادثا في نفس الامر لكن لا يلزم منه وجوب احد العلمين عند الاخر لجواز ان يكون حكم العلم
بغاير الحكم للعلوم والجواب عنه ان الامام انما حكم بالوجوب العقلي ههنا لان القوي
دلت على ان الاصغر مندرج في الاوسط وقد دلت الكبرى الكلية على ان جميع ما اندرج
في الاوسط مندرج في الاكبر فلو حصل العلم بهما بين المقدمتين مع العلم لاندراجهما
لحصل العلم بالنتيجة لزم ان لا يكون احدى المقدمتين او كيفية الاندراج معلومة بل
يكون تحقق تلك الكبرى في العلم كتحقق الكلي بدون الجزء ولذلك كتب بعض العلماء
الى الشيخ الرئيس قوله عليك بان لا تقتحم على العلوم الرسمية فان ابينها الشكل
الاول وعليه اشكالات منها ان الاصغر ان اندرج في الاوسط فلا انتاج والا فالكبرى كاذبة فلا حاجة الى النتيجة واجاب الشيخ عنه بانه مندرج لكن الحكم عليه بان
الاكبر معلوم في الكبرى بعنوان الاوسط لا بعنوان ان الاصغر وربما يكون الحكم
على الشيء بعنوان معلوما وبعنوان اخر مجهولا يستدل عليه بالاول فلا احتياج الى
النتيجة باق وبالجملة القول بجواز انفكاك العلم بالنتيجة عن العلم بهاتين المقدمتين
لا يستقيم مع العلم بكيفية الاندراج والتفطن لها ولو بالالتفات العكس او الرد والا فرق في
جريه مجرى ان يقال يجوز ان لا يعلم قيام زيد مع العلم بكون كل من زيد وعمرو وبكر
قائما ولا يجوزه عقل فهو فاضح ما ذكره الامام بل هو المنقول عن القاضي
ابي بكر ابن فلان والامام الحجة بل قد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر
اصحابنا والاولى القول بالوجوب العادي مذهب بعضهم كما في شرح المقاصد
وبما ذكرنا يظهر اندفاع ما قيل ان مراده من الوجوب الوجوب العادي ولا يلزم
من القول بالوجوب العقلي ههنا بناء على ما ذكرنا القول بالوجوب العقلي في مثل
احتراق الجسم النباتي او الحيواني عقيب الفاعلية في النار حتى يناقض ما ذكره حجة
الاسلام في تهافته من ان القول باللزوم العقلي بين احتراق القطن وملاقاة

النار وامثاله انكار لانكار المعجزات كلامه ابراهيم عليه السلام عن نار نمرود
عليه اللعنة اقول بل لا يلزم ذلك القول في امثاله للحكمي مطلق لان مثل الاشاعرة
الوجب عقلا عندهم مشروط بعدم المانع كلزوم العلم للنظر المشروط بعدم
المانع كالمعارض وحينئذ يندفع عنهم لزوم الانكار قوله وهذا المذهب لا يصح
الخ ايراد على الامام بانه مع كونه تابعا للاشعري في الاصول لزم ان يخالفه ههنا في
الاصلين وهو هنا استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء اذ لم يستند العلم حينئذ
اليه تعالى ابتداء بل بواسطة النظر الموجب له فالاستدلال بهذا الاصل على نفي توليد
العلم عن النظر فاسد بل انما يدل على نقيض ما ادعاه وثانيهما كونه تعالى مختارا
بمعنى صحة الفعل والترك بحيث لا يجب عليه ولا عنه شيء من الممكنات لانه ان اراد
بوجوب العلم عقيب النظر عقلا وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر الصادر عنه
بالاختيار لا بالايجاب فقد اثبت الوجوب عليه بواسطة بعض الممكنات كما اثبته
المعتزلة ووجوب الاصلح بواسطة المصلحة العائدة للممكنات وان اراد وجوب
صدوره عنه تعالى بواسطة النظر العلم الواجب الصدور عنه بواسطة معدوم فقد
اثبت الوجوب عن افاضة تعالى بواسطة الاعداد والاستعداد كما زعم الحكمي وعلى
كلا التقديرين يتم في الاصل الثاني فلا يكون مذهبه موافقا لجميع اصول الاشعري
فيبطل ما ادعيته فتدبر قوله قال السيد الشريف الخ حاصل كلام السيد ان ما اورده
المص عليه من المخالفة في الاصل الاول وارد غير مندفع لكن ما اورده عليه من المخالفة
في الاصل الثاني مدفوع بان وجوب بعض الافعال عن بعض لا يمنع كون ذلك الفعل
الواجب مقدورا للفاعل بهذا المعنى بمعنى ان يكون الفعل الموجب مقدورا له اذ يمكنه
ان يفعل ايجاد ما يوجبه وان يترك ترك ما يوجبه كما اشار اليه شارح المقاصد
لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعري بل بواسطة ذلك الموجب
فلا يصح ذلك المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وانما
يصح اذا اخذ في قيد الابتداء وجوز التوليد في افعاله تعالى وان كان الكل واقعا

بقدرته تعالى

بقدرته تعالى بعضها بالمباشرة وبعضها بالتوليد كما يقوله المعتزلة في افعال العباد
هذا وفيه نظر لانه ان اراد بقوله لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء انه لا يتعلق له
القدرة به هنا بلا سابقة نظر موجب له بل بسابقة النظر الموجب فمسلم وغير مفيد
لما نحن فيه الاصل الاول لان مراد الاشعري من قوله ابتداء نفي الشركة لا بعض افعاله
تعالى ببعض الممكنات كما هو مذهب التوليد والاعداد ولا نفي اللزوم مطلقا ضرورة
انه قائل باللزوم العقلي بين بعض الممكنات وكيف ينكر احد ان ايجاد الوضع
يستلزم ايجاد المحل عقلا وان ايجاد الجسم يستلزم ايجاد اجزائه التي لا تتجزى
وان اراد انه لا يمكن تعلق القدرة به الا بشرط النظر فذلك فاسد المنع كيف الامام
وهو الاعلام في تلون بانه تعالى قادر على خلق العلم بالحق النظريات بالالهام بلا
نظر اصلا فالقول بلزوم العلم للنظر عقلا مع عدم التوقف عليه مما لا يقدح في الاصل
الاول فتدبر فهذا المذهب لا يخالف شيئا من اصول الاشعري بل هو مذهب
المحققين من الاشاعرة هذا خلاصة ما يذكره الشارح المحقق فيما بعد فعلى
هذا وجب ان يكون واسطة التوليد المحذور موقوفا عليها كما عهدوا اما
الوجوب العقلي بواسطة غير موقوف عليها فغير محذور عند الاشعري والمحققين
سواء سمي توليدا او لا فما اورده المص والشريف مبني على ان مطلق الواسطة
الموجبة تستلزم التوليد المحذور كما يدل عليه كلامهما في بحث التوليد وليس
كذلك قوله وان كان الكل واقعا بقدرته الخ اشارة الى دفع المخالفة في الاصل الثاني
وقوله كما يقول المعتزلة الخ تأييد لدفع المخالفة كانه قال الا يرى ان المعتزلة مع قولهم
بالتوليد في افعال العباد بالاتفاق يجعلون التولدات مقدورة للعباد حيث قالوا
ولكن التولدات مقدورة لهم كما ورد الامر والنهي بها كورودهما بالافعال
المباشرة وقد ورد القتل في الجهاد مع الكفار وما توجه عليه ان يقال كيف يكون
الفعل الواجب الصدور عن الفاعل مقدورا له بمعنى صحة الفعل والترك اجاب عنه
بقوله ووجوب بعض الافعال عن بعض الخ فمراده بالافعال المستلزمة هي الافعال

المقدورة والا فوجوب فعل عن فعل واجب ايضا بين في المقدورية ولذا لم يكن
صدور العلم عقيب النظر مقدورا عند الحكماء وبهذا المعنى لان صدوره ايجاد والنظر واجب
عندهم ايضا وقد قرر بعضهم هذا المقام على وجه يحل بالنظام قوله فلت محصول
كلام الامام الخ اعتراض على السيد الشريف بانه غير مخالف للاشعري في الاصل الاول ايضا
من غير فرق قيد الابتداء وتحقيق كلامه ان اللازم اع من الموقوف عليه لانه ثلثة
اقسام لازم متقدم على الموقوف عليه بالنسبة الى الموقوف ولازم متاخر عنه كالمعلوم
بالنسبة الى علته التامة ولازم معه كاحد معلولي علة واحدة بالنسبة الى المعلول
الاخر فانهما لازمان معا لتلك العلة بحيث لا تقدم ولا تاخر بينهما وغاية ما لزم
كلام الامام ان يكون بعض افعاله المقدورة لازما لبعض الاخر لا متوقفا
على البعض الاخر لان مطلق اللزوم لا يستلزم توقفه على الملزوم بان لا يكون
لازما متاخرا عن الملزوم لا يجوز ان يكون الفعلان معلولي علة واحدة
هي تعلق الارادة بهما معا وحينئذ لا يكون احد الفعلين متقدما او متاخرا
بالذات عن الاخر حتى يثبت التوقف بينهما واذا لم يوجد التوقف بينهما
يكون كل منهما مقدورا لفاعله ابتداء بمعنى عدم الاستناد الا بالاخر فقوله
يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى بمعنى ان يكون مقدورا مستندا اليه ابتداء
غير متوقف على النظر كما عرفت من الامام لا يقول بتوقفه على النظر لا بمعنى ان المقدور
يصح ايجاده بايجاد ما يوجبه وتركه بترك ما يوجبه كما احتاج اليه اصحاب التوليد
اذ يصح ايجاده بترك ما يوجبه ايضا على تقدير انتفاء التوقف واللازم في قوله
ويكون لازما مبني على الفرق بين اللازم للشيء وبين اللازم من الشيء بان الثاني
يستلزم تقدم الملزوم على اللازم دون الاول ولذا كان احد معلولي علة و
واحدة لازما للاخر لا لازما من الاخر وكذا العلة بالنسبة للمعلول لازمة
للمعلول لا لازمة وكان المعلول لازما للعلة ومن العلة ففي كلامه ههنا تحقيق
لعدم مخالفة للاشعري في كلا الاصلين معا وما قيل فيه ان عدم منافاة هذا

كذا في

كذا

المعنى

المعنى للاخير وعدم استلزامه الوجوب عليه تعالى محل نظر فتامل فحد فوع بانه اذا
لم يكن الفعل المتولد المتوقف على الواسطة واجبا على فاعله لم يتعلق عليه الوجوب
وان اراد الشريف والعلامة التفتازاني في الفرق بالفعل الغير المتوقف على الواسطة
وليس من قبيل ما اوجبه المعتزلة عليه تعالى بواسطة فيصح تركه عقلا في زعمهم بناء على
الحسن والقبح العقليين ليكون واجبا عليه تعالى ولو زعمهم بل الوجوب ههنا كوجوب
الفعل عليه تعالى بواسطة تعلق ارادته تعالى بذلك الفعل في ان كلا من الوجوبين لا ينافي
كونه تعالى مختارا في ذلك الفعل فاعلم قوله ومن البين ان الاشعري الخ لما توجه ان
يقال بهذا القدر لا يوافق هذا المذهب للاصل الاول لان مراد الاشعري من قوله
ابتداء سلب الوجوب مطلقا لا سلب التوقف فقط فنقول فيه بانه لا ينكر لزوم بعض
افعاله تعالى لبعض قطعا فلا يمكن ان يحمل على نفي اللزوم والاعداد المبنيين على
التوقف الوجوبي لاحتياج الواجب تعالى في افعاله الى الممكنات وهو المحذور عند اهل
التحقيق لا مطلق اللزوم فلا اشكال اصلا قوله وكيف ينكره احد الخ ولو قال وان
وجود الوصف يستلزم وجود الجوهر كما اشار اليه شارح المقاصد لكان اولى اذ الكلام
ههنا في الاستلزام بين مطلق الممكنات لا بين العلمين فقط كما لا يخفى قوله وانى
ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى والتوقف على الارادة ليس توقفا على غيره
تعالى لان الارادة ليست غيره تعالى قيل انكار التوقف مطلق مع انتفاء اللزوم
مكابرة في اللازم المتقدم كازالة السواد بالنسبة الى ايجاد البياض وكالعلم بالجزء
بالنسبة الى العلم بالكل كما لا يخفى على من تامل في معنى التوقف واللزوم العقلي فالتحقيق
ان الاشعري على تقدير اثبات اللزوم العقلي بين بعض الاشياء لا ينكر التوقف
مطلق بل انما ينكر التوقف على وجه التاثير وذلك ينافي التاثير الابتدائي فان
معناه هو استناد التاثير اليه ابتداء بلا مدخلية الغير في التاثير فمدفوع بما
قدمنا من جواز ان يكون مثل ايجاد البياض وازالة السواد وايجاد الجسم
وايجاد اجزائه معلولي علة واحدة وقد جوز الحكماء مثله في الكون والفساد

كذا في

بنوه على انهما اثنان فازالة الصورة السابقة وايجاد اللاحقة يتعاقبان معا
في ان واحد عندهم اذ يوجبان ايجاد اللاحقة في آن ثان لزم تجرد المادة عن الصورة
في زمان بين هذين الآنين بناء على ان بين كل آنين تعاقبين زمانا وتسلسل الآنات
عندهم ان جاءت البداهة الموجبة الى المكابرة هيهنا نعم يرد على الحكماء
هيهنا ايضا ان اجتمع الصورتان في آن واحد يلزم اجتماع الصورتين المتضادتين
في ذلك المحل في ذلك الآن والا يلزم تجرد المادة او تسلسل الآنات بين يقع زوال السابقة
في آن ووجود اللاحقة في الآن الثاني لكن الكلام هيهنا فالحق هيهنا ان الاشعري
لا يمكنه انكار اللزوم العقلي بين الممكنات والا لزم تجويز وجود العرض بدون الجوهر
المحل ووجود الكل بدون الجزء وامثالهما وذلك التجويز مع انه لا يصدر عن
العاقل ضرورة يرفع الامان عن البراهين فلا يثبت شيء من المطالب اليقينية كما
ان الشارح الفاضل والانكار التوفيق القطعي بان البياض والسواد لا
يجتمعان في آن واحد بل في آنين متتاليين كما ذهب المتكلمون وكفى بهذا برهانا
على مذهبهم في الثاني لكن اثبات ذلك التوفيق لا على وجه يرفع الاحتياج الى
الواجب تعالى كما زعم الحكماء حيث جعلوا ايجاد جوهر شرطا لايجاد جوهر اخر بل على
وجه يرفع الاحتياج العرض الى المحل لا الاحتياج الفاعل ولذا يتوقف ايجاد الجوهر
الجوهر على ايجاد جوهر اخر عندهم لان وجود شيء منهما لا يتوقف على ازالة السواد
لاحتياج وجود الكل ووجود الجزء ووجود البياض في محل السواد على زوال السواد
لا لاحتياج الفاعل اليه في شيء منهما وهذا معنى ما قاله الشريف المحقق في شرح المواقف
في بحث التوليد والتحقيق انه لا محذور في الاحتياج الى السبب المولد لان الاحتياج
في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد لا الى الواجب تعالى شانه وهذا نهاية التحقيق
لا يحتاج الواجب تعالى الى شيء من افعاله في هذا المقام وبه يظهر ان لا يمكن التوفيق بين مذهب الاشعري وبين ما سيذكره من تحقيق مذهب الفلاسفة **قوله** لان تعلق الارادة بايجاد البياض
يستلزم الى دليل لعدم الورود والمراد انه يستلزم [illegible] من غير توقف على تعلقها

قوله لا الى الواجب تعالى الخ واذا لم
يحتاج الواجب تعالى الى شيء من افعاله
لم يكن في افعاله تعالى توليد في شيء
من المواد فافهم

باعدام

باعدام السواد فالتوفيق ممنوع ودعوى البداهة غير مسموعة وقد عرفت
ان التوفيق في هذه المثال وامثاله تعلقي وغير مفر وفي العلم بالنسبة الى النظر غير ثابت
عند الامام ولسر الاشارة كما لا يخفى **قوله** واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة
الخ يعني ان مذهب الفلاسفة مشهورا هو اسناد التأثير الى النفوس نظرا لاسناد
التأثير في بعض العقول الى بعض وفي جميع الحوادث العنصرية او بعضها الى العقل
العاشر والبعض الاخر الى الطبايع وتحقيق هو اسناد التأثير في الكل الى الواجب تعالى
وتلك النفوس نظرا من العقول والطبايع بمنزلة الشرائط والالات مما يتوقف عليه
المعهودة عندنا وهي التي تحتاج اليها في اعمالنا وربما يكون تلك الشرائط والالات
مما يتوقف عليه سهولة العمل لا نفس العمل فمجرد كونها بمنزلة تلك الشرائط والالات
لا يلزم كونها موقوفا عليها نفس التأثير فاستدراكه بقوله لكنهم لا ينكرون الخ فلا
فلا يرد انه اريد بكونها بمنزلة الشرائط انها شرائط بناء على ان بعض الشرائط بمنزلة
البعض الاخر فلا وجه للاستدراك اذ لا وجه لتوهم عدم التوقف على الشرائط وان اراد
انها ليست شرائط بل بمنزلتها فيما فيه الاستدراك المذكور اذ الموقوف عليه الخارج
شرط فقط ولك ان تقول المراد هو الاول لكن عبارة المنزلة في كلام الشيخ اوهمت
عدم التوقف فتوجه الاستدراك **قوله** وظاهر كلام الاشعري ينفيه يعني ان الحكماء اثبتوا
جنس التوقف على الواسطة وظاهر كلام الاشعرية الاشعري بيان ينفي هذا الجنس و
جواب السابق عما اورده المحقق الشريف على الامام مبني على هذا الظاهر ويمكن ان
يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف في البعض في مثل توقف ايجاد البياض على ازالة
السواد على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات لا الى الواجب تعالى فحينئذ لا يحتاج في
دفع الايراد على قاعدة الاشعري الى الوجه البعيد عن العقل من اثبات لزوم لايجاد
لازالة من عليه توقف عليها وذلك لا يقدح في جواب السابق لان اثبات التوقف
في بعض الممكنات المحتاج الى وجود الاخر وزواله لا يوجب اثبات في البواقي حتى يثبت
توقف العلم على النظر ويثبت التوليد الذي ذكره الشريف بلا مرية بل ايجاد العلم بالنتيجة

ما يتوقف على ايجاد النظر عنده عامة لان كثرة وليس مراده ان يحمل باطل كلام
على اثبات التوقف في جميع ما اثبته الحكماء وفيه بان يحمل قول البغداد على نفي
التاثير بالواسطة ليستحق الذهاب ويكون الشارح اشارة الى جواب اخر عما اورده المص
والشريف بعد تسليم توقف العلم على النظر كما توهمه الشارح هنا لان ذلك يحمل قول
بلا دليل بل مع الدليل على خلافه بناء على ان اثبات الاشتراط في جميع ما اثبت
الحكماء فيه يستلزم الدور او التسلسل او قدم العالم الباطل عند الاشعري و
ايضا اذا توقف العلم على النظر فقد ثبت التوليد بين افعال تعالى قطعا فكيف
يكون جوابا عما اورده الشريف وكيف يقول به الاشعري مع ابطال التوليد ثم ان
وليس هذا القول منهم الا تقوية غير الشعور بمعناه ثم مدار حمل الباطل على ما ذكرناه
حمل قول البغداد على نفي التاثير بالواسطة كما اشكله الامام فيه فهي بعيد لا على نفي مط
مطلق الاشتراط الا انه لا يستلزم القول بالاشتراط على وفق الحكماء وانما يصح ذلك
فيما كان الفاعل موجبا في افعاله لا مختارا كما يقول به الاشعري وليس هذا هو الحق فلو
سلمنا ان مراد الشارح ذلك كما يوهمه الشق الثاني في هذا الكتاب بتخليص الحكماء عن
الورطة فذلك جواب مبني على الباطل عند اهل السنة والجماعة فتطلق قوله وقال
الامام الخ غرضه عن هذا الكلام امران احدهما تاييد ما ذكره من ان تحقيق مذهب
الفلاسفة ان لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى وثانيهما الاشارة الى مدار الباطل
من حمل قول الاشعري البغداد على ما استعمله فيه الامام قوله لا مانع اي لا مانع في كلام
الفلاسفة عن حمل مرادهم على اسناد التاثير في الكل الى الله تعالى كما هو الظاهر لانه
يرد من زعم ان في كلامهم ما منع عن حمل مرادهم عليه بل مرادهم اسناد التاثير في البعض
الى الوسائط فلا يرد ما قيل ان كلام الامام لا يؤيد ما ذكره من ان تحقيق مذهبهم
ذلك كما يدل عليه ظاهر قوله قلت هذا الخ لجواز ان يحمل كلام الامام على الاعتراض
عليهم بالزام مع عدم المانع في اصولهم عن اسناد التاثير في الكل الله تعالى
اسناد التاثير والبعض الى الوسائط فلا يرد بعد ذلك يرد على الشارح ان الامام

غير جازم

غير جازم في ان مرادهم ذلك بل يجوز حمل مرادهم عليه اللهم الا ان يكون جواز
الحمل كناية عن الحمل لان كلام العقلاء يجب ان يؤول بقدر الامكان ويؤيده
ما ذكره الشيخ في الشفاء وابن سينا في التحصيل قوله فلا جرم يكون وجوده لا
لا يقال جميع القوى والممكنة من العقول والفلكيات ومواد العناصر قبل
القسم الاول عندهم فاما ان يصدر الكل دفعة وهو مخالف لاصلهم القائل بان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد او يصدر بعضها بشرط البعض الاخر كما سيقوله الشارح
عن ابي البركات البغدادي فيبطل قوله من غير شرط لانا نقول مراده من غير
شرط حادث اه كما في القسم الثاني بقرينة المقابلة فلا ينافي الشرط الازلي
بناء على اصلهم المذكور وعلى هذا يكون المراد بكفاية الامكان الذاتي في وجوده
ان لا يحتاج ايجاده الى شرط حادث لا الى شرط اصلا ولا يخفى القسم الاول في المعلول
الاول ولو ادرج ما بعد المعلول الاول في القسم الثاني لصح قوله وذلك انما ينتظم الخ
بل لم يصح قوله بل لا بد من حدوث امر اخر قبله اللهم الا ان يراد الحدوث من الذاتي
وبقيد الانتظام بكونه في الحدوث يعني ان ذلك الترتيب انما ينتظم في الحوادث
بحركة كرية ولا يخفى بعده قوله وذلك انما ينتظم في سلسلة المعدات اي
حدوث امر قبل كل حادث انما ينتظم في سلسلة ما لا معدات الغير المتناهية ازلا
وابدا بحركة كرية دورية لا تخلل الحركة المستقيمة الغير المتناهية لتناهي
الابعاد قوله بل في الاعداد يرد عليه ان الاستعداد المسمى بالقوة امر موجود
عندهم يتفاوت بالقرب والبعد لا كالاعداد الذاتي الغير المتفاوت فلو كان
للوسائط تاثير في الاعداد لكان لها تاثير في ذلك الامر الموجود وهو مناف
لما ادعاه بل عند الجلوطي والسلام من تلك الوسائط السابقة بزوال الاستعداد
الموجود في مادة المستعد ويخلق فيها استعدادا اخر اقرب من الازل فايجاد
تلك الاستعدادات السابقة في المادة واثر فيها ليس للوسائط بل له تعالى
على تقدير اسناد الكل ولا يخلص الا بان يكون امرا باعتبار لازم التاثير اي لا

لا مدخل لها في الايجاد بل في الاعداد الى حصل بها او بان يحمل على تقدير النفي
كما ذهب اليه بعض النحاة اي لا تأثير لها لا في الايجاد ولا في الاعداد **قوله** مبني على منع
موجبة اذ الامام غير قائل بالحركة الرصدية بل مبطل لها في كتبه فدل على ان مراده
من قوله والحق عندي الخ ان الحق عنده في توجيه كلام الفلاسفة لا ان الحق المعتقد
عنده فيكون تابعا لما ذكره وقد عرفت ما فيه من الضعف **قوله** والسمنية ينكرون
الخ شروع في ان مراد المص من هذا الكلام رد هذه الطوائف الثلث بناء على ان
الطائفة الاولى ينكرون افادة مطلق والثانية في غير الهندسيات والحساب
بيات والثالثة كفاية في الالهيات صاحبة بدون العلم قال الامام لا نزاع
في افادة الظن وانما النزاع في افادة اليقين والسمنية بضم السين وفتح الميم منسوبة
الى سومناة الصنم لهم وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه
لا طريق الى العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف ولهم في هذا الانكار عشر
شبهات مذكورة في المفصلات بنوص الشارح لشيخ منها لكن توضيح ابطال
الطائفتين الاخيرتين لعدم الاعتداد بمذهبهم لان افادة في الهندسيات
قطعي لا ينكره عاقل ولذا عبر واعن ادلتهم بالشبه وعن ادلة الفريقين الاخيرين
كما يظهر من المواقف **قوله** اصلا اي يقولون انه لا يفيده اصلا لا في الالهيات ولا في
الهندسيات ولا في غيرهما **قوله** سوى الحس والظاهر انهم اراد وا بالحس ما يعم
الحس الظاهري والباطني فان الفرح والالم الحاصلين للانسان بعلوم نفسه وجدانا
وبداهة **قوله** ولعلهم يدعون خلق التناسخ اشارة الى دفع ما يرد عليهم من
ان التناسخ عبارة عن مفارقة النفس عن بدن وتعلقها ببدن اخر ونفس
النفس غير محسوسة فضلا عن تعلقها فيكون العلم بها نظريا ثابتا بالنظر فان افاده
النظر فقد ثبت نقيض مدعاهم والا فلا يصح حكمهم بالتناسخ فاجاب عنه بانهم
لا ينكرون افادة النظر الظن وانما ينكرون افادته اليقين فيخيلون ان
التناسخ نظري يثبت بالنظر لكن الثابت به الظن لا اليقين فلا يثبت نقيض

مدعاهم

مدعاهم وفيه اشارة الى انهم يدعون الظن في كل ما ليس محسوسا لنفي افادة
النظر اليقين ونفي الطريق اليه ما عدا الحس واثبات كون النفس جوهرا وراء
الهيكل المحسوس لا يعرض لما يقتضيه الكون بالتناسخ الا ان يجوزوا انتقال
العرض من محل الى اخر وفي هذا الكلام ايماء الى القدح فيما اوردوا على جميع ادلة
هذه الطائفة بل على كل ما يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم من ان العلم يكون
النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شيء من الاحتجاج يلزم انتفاء
اذ النظر قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا يلزم اختلاف اكثر العقلاء في البديهيات
وهو باطل قطعا وانما الجائز اختلاف القليل كما لا يخفى وحين في البديهيات وذلك
القدح فيما اشار اليه الشريف **قوله** ولهم ينكرون الكل وافادة العلم في الالهيات
الخ المستفاد من شرح المقاصد انهم انكروه في الالهيات والطبيعيات ولذا حمل
ابعد الاشياء في دليلهم على ما يعم السموات والارض واحوالهما ويدل عليه ما قالوا
ان النظر انما يفيد اليقين في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان
بمتنوع لا يقع فيها غلط فتخصيص الشارح بالالهيات اما لان اللام فيها واما لحمل
الالهيات على معنى هو الطبيعيات بان يراد المباحث المتعلقة بالحكمة الالهية
سواء كانت من مسائلها او من مقدماتها والحكمة الالهية تتوقف على
الحكمة الطبيعية **قوله** بان اقرب الاشياء والى الانسان هويته اي اقربها
اتصالا ومقابلة كما في شرح المقاصد او لانها بان يكون معلوما بحقيقته
واحواله كما في شرح المواقف لكن الثاني لاجل الاول وعلى التقديرين فحكمهم با
بافادته في الهندسيات والحسابيات قرينة واضحة على ان مرادهم في الاشياء غير
موضوعي الهندسة والحساب اعني الكم والعدد من حيث احوالهما المبحوث عنها
فيهما اما على الثاني فظاهر لانهما اولى بان يكونا معلومين بحقيقتهما واحوالهما
المذكورة مما عداهما عندهم واما على الاول فلان المراد بالمقابلة هي المقابلة الموجبة
للعلم بحقيقته واحواله وسيأتي ما على كون الشيء محسوسا قريبا بحيث ينكشف حقيقته

بالبيان

واحواله على الانسان لا عقوار او منطبق عليه محل لا له في الحكم لا العدد ولا المحسوس
بعيد لا لا رفض بجملتها ولا افلاك ولا غير محسوس ولا مدرك له في الحكم بحد ذاته و
المراد بهوية الانسان الشخص المختص الذي يعبر عنه بقوله انا وذلك الشخص
مختص بالانسان الجسم سواء كان عينه او جزءه او عرضا حالا فيه او جوهرا مجردا هو
متعلقا به تعلق التدبير والتصرف وليس اضافتها الى الانسان ههنا من اضافة الى
العام كيوم الاحد فانها انما تصح على القول بالهيكل قوله وهو غير معلومة ما بحيث
الكنه وانها جوهر الخ ومن حيث انها جوهر او عرض او مجرد او مادي يعني انها غير
متصورة بكنهها لا بداهة ولا بالنظر وكذا لا يحصل الجزم بانها من اي حقيقة لا
لا بداهة ولا بالنظر اذ قد اختلف الاقوام في انها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء
لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى في القلب او جوهر مجرد متعلق به او عرض هو
المزاج الى غير ذلك من المذاهب ولهم على مذاهبهم اقوال مستدلة فيه متعارضة
وما يتوهم شيء منها لا يخلو عن النقض والمعارضة وليس المراد انها غير معلومة الوجود
ايضا فان وجودها بديهي لا خلاف فيه اصلا كما اشار اليه الشريف لا يقال الكلام
ههنا يتعلق بالتصور وانما الكلام في ان النظر لا يفيد التصديق اليقيني فلا وجه
للتعرض للتصور بالكنه لانا نقول زعموا ان الحكم بان حقيقتها كذا فرع تصورها
بكنهها كما هو دليلهم الاول وما ذكره الشارح دليلهم الثاني المبني على ذلك الزعم
وليس ذلك الزعم مستلزما لزعم ان الحكم عليها تصديق فرع تصورها بالكنه وهذا مع
وضوحه خفي على بعضهم واورد على الشريف هنا كذا بان وجودها ايضا غير معلوم
عندهم واعجب من ذلك ان بعض الافاضل سلم وجاب عن ايراده بان يقول لعل
المستدل بالدليل الثاني غير المستدل بالدليل وايضا ان التوقف بعدم التصور
بالكنه في الدليل الثاني مستدرك بلا طائل حينئذ قوله وقد تعارضت الخ معطوف
معطوف على قوله وهي التي ~~[illegible]~~ غير معلومة عطف علة على المعلول
اذ قد تعارضت في شأنها الادلة والمناقضات وذلك كناية عن كثرة الاختلاف

بحث الهوية

حسن جلبي

حواجه زاده

لما يدل

لما يدل عليه سياق كلامه وتخصيص المتولي انهم ان الاشياء على قسمين قسم يعلم
بكنهه وينكشف احواله على الانسان بحيث لا يقع فيها اختلاف كثير ويزول
القليل ويتقرر الامر على شيء وهو موضوع الهندسة والحساب والنظر يفيد
اليقين في هذا القسم وقسم بخلافه ولا يفيده النظر فيه لان الاقرب من هذا القسم
هوية الانسان وهو غير معلومة بالضرورة والا لما كثر فيها الخلاف وما تعارضت
الادلة والاستدلال على وجه يرتفع اصلا وما يتقرر الامر في شيء من المذاهب فعلى
مع بذل وسعهم في تحقيقها ولذا فرع عليه عجزهم عن معرفتها فاذا لم يمكن معرفة
حال الاقرب من ذلك القسم بالنظر فعدم امكان معرفة حال الابعد منه بالطريق
الاولى فلا يرد النقض الاتي من ان الروح يجريان في الهندسيات وعلى الرهن قبيل
التنبيه بالادنى على الاعلى لا قياس فقهي كما اشار اليه الشريف اقول الحكم بعدم افادة
النظر ليس من الهندسيات والحسابيات فهو ايضا بدون الظن فيه فلم يمكن تمسكهم
بالقياس الفقهي مفيد للظن قوله قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى لانه ممنوع بوجوه
اما اولا فلان عدم معلومية الهوية بالفعل ممنوع فضلا عن اتساع المعلومية
لجواز ان يكون معلومة لبعضهم بالنظر وما ذكر من كثرة الاختلاف لا يستلزم عدم
حصول العلم بواحد صحيح من تلك الاقوال بل غاية ما يستلزمه ان تمييز الصحيح من
الفاسد مشكل والكلام فيه واما ثانيا فلو سلمنا ان ذلك الاقرب غير معلوم لاحد
فلا نسلم انه يلزم منه ان لا يكون الابعد معلوما وانما يلزم ذلك لو كان القرب الى المو
المدرك مستلزما لسهولة الادراك والبعد لعسره وذلك ممنوع اذ قد يكون الامر
بالعكس كما هو في البصر كما اشار اليه في بعض النسخ حيث قال قريبا من عيني
المدرك بعيني وانه لكن في العين ابهام البصر واما ثالثا فلو سلمنا ان القرب مستلزم
السهولة فلا نسلم انه يلزم من عدم العلم بالاسهل عدم العلم بما ليس بالسهل لجواز
ان يكون عدم العلم بالاسهل لظهور مانع ليس في غيره وينجر على الاول انه وان
استلزم كثرة الخلاف لكن يستلزم تعارض الادلة ويندفع بان المستلزم

نجيب

تعارضهما في اعتقاد المستدل لا وزع المعارض والتعارض الاول ممنوع وعلى الثاني
انه اذا يصح بوطان الاقرب بمعنى الاقرب انفصالا لا بمعنى الاولى بان يكون معلوما
والمراد هو الثاني بدليل اثبات الغرب لمسائل الهندسية والحساب ضرورة
ان المسائل عقلية لا خارجية متصلة بالانسان ويندفع بانه مبني على معنى الاتصال
للمحتمل وما ذكره مدار التسليم وعلى الثالث انه احتمال مرجوح غير قادح في دليلهم
الظني والحق ان يقال الحكم بالحقيقة غير الحكم بالوجود والعلم والقدرة وسائر صفات
الكمال فيجوز ان لا يكون الاول معلوما في الشيء والثاني معلوما في الواجب تعالى
ولك ان تحمل مراد الشارح على هذا **قوله** على ان هذا الدليل الذي هو عبارة عن
ان عدم العلم باحوال ما هو اقرب الاشياء الى الانسان يستلزم عدم العلم باحوال
ما هو ابعد منه لو تم الخ يعني انه جار في احوال الكم والعدد لانهما ابعد من الهوية ايضا
فيلزم ان لا يعلم الهندسيات والحسابيات بالنظر مع تخلف حكم المدعى عندكم ولا يقدح
وهذا الجواب بان قوله وقد تعارضت الادلة الخ لان ذلك القول دليل عدم العلم
بالهوية لا جزء الدليل مع ان جعله جزءا من الدليل مما لا يدفع الجواب بان بل يؤكده
ويقويه لان عدم العلم باحوال الاقرب بحيث وقع فيها الاختلاف الكثير و
تعارض الادلة من غير سلامة شيء منها عن المنع يستلزم عدم العلم باحوال الا
الابعد بالاختلاف الاكثر والتعارض الاوفر من ذلك اذ كلما بعد الشيء يزداد الا
الاختلاف يشتد التعارض والاشكال عندهم ومن توهم ان جعله جزءا من الدليل
يدفع الجواب فاته ادراك وجه هذا الكلام فان الخلاف في الهندسيات ليس
مثل الخلاف في الالهيات فان بعض المسائل الهندسية لم يتحقق فيه خلاف اصلا وفي
بعضها لو تحقق فظاهر انه ليس في هذه المثابة والكثرة انتهى نتيجة على ان
الشارح لما قدمنا **قوله** وذهب الاسمى جاعيلية اه فرقة من الشيعة سموا با
بالباطنية لزعمهم بان المعنى باطن الكتاب دون ظاهره ولذا سموهم بالملاحدة
اذ الملحد من عدل عن دين الله وهم القائلون بان النظر وحده لا يفيد

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

اليقين في الالهيات صحيحة بل يحتاج النظر في الافادة الى العلم المعصوم المؤيد
من عند الله تعالى واورد عليهم بان حصول اليقين حينئذ موقوف على العلم
بصدق العلم فان علم بقوله ايضا لزم الدور والا فقد كفى النظر غير عندكم وبانه لو
يكفي النظر لاحتاج ذلك العلم الى علم اخر ويتسلسل واجابوا عن الاول بان المعلم يضع
مقدمات يعلم العقل منها صدقه فلا دور والا كفاية وعن الثاني بان النظر الغير الملاقي
نظر غير المعلم لا نظر المعلم لكونه مؤيدا من عند الله تعالى ولو سلم احتياجه الى
معلم اخر فيجوز انتهاؤه وعلمه الى النبي عليه السلام العالم بالوحي فلا تسلسل **قوله** متمسكين
بان الاختلاف في معرفة الله تعالى اي في معرفة ذاته وصفاته اكثر من ان يحصى اي مما لا
ان يحصى كما في قول ابن الحاجب انها اما ان تؤول الى او مبني على تضمين معنى الابعد
اي ابعد من ان يحصى كثرة او هذه مقولة الشيء لانه قدمت على الرتبة من الفن
الاشتغال في وهو ان يقال لو كفى النظر في الالهيات لما وقع الاختلاف الاكثر في
معرفة الذات والصفات لكن اللازم باطل فكذا الملزوم واقول فيه بحث من
وجهين الاول ان اراد ان كل مسئلة من الالهيات وقع فيها الاختلاف الكثير
فهو ممنوع في وجوده تعالى اذ قلما يجوز العقل ترجيح الممكن بنفسه الى جانب
الوجود من غير مرجح هناك بل كثرة الخلاف في ان الواجب واحد او متعدد وفي انه
مجرد عن المادة لا في حيز ولا في جهة او جسم في حيز وجهة الى غير ذلك وان اراد
وقوع الخلاف كثيرا في مجموع المسائل فمسلم لكن ما بال النظر الصحيح في انه لا يفيد
بوحده العلم بلا معلم في مسئلة قل الخلاف فيها الثاني ان كثرة الخلاف واقعة
في مسائل الطبيعيات ايضا فما بال النظر يفيد العلم في الطبيعيات بلا معلم معصوم
دون الالهيات ويمكن دفع الاول بانهم يزعمون كثرة الخلاف في كل مسئلة
او يدعون بعض النظر الصحيح لا يكفي في مسئلة الهية كثر فيها الخلاف في مقابلة
قول اهل الحق كل نظر صحيح في القطعيات يفيده بلا معلم سواء في الالهيات
او في غيرها ويمكن دفع الثاني بان في دليلهم هذا مقدمة مطوية هي كون

الثاني قوله وبان الناس يحتاجون في العلوم الضعيفة اي كمسئلة الحصول
اذ يكتفي فيها بادنى النظر الى المعلم فلان يحتاجوا اي قوله لان يحتاجوا اليه في
في المسائل العلوم التي لا يكتفي فيها الا باليقين اولى بحالهم اي فيلزم ان يحتاجوا
الى المعلم في الالهيات التي هي اصعب العلوم تحصيلا بالطريق الاولى والتوكيد بالقسم
والجملة الاسمية لرد منكري الاحتياج ويتجه على دليلهم هذا انه بعد تمامه انما يدل على
الاحتياج الى مطلق العلم لا الى العلم المعين المعصوم فلا يتم التقريب الا انهم زعموا
انحصار العلم بالالهيات في اقوالهم المعصوم والمتعلم منه قوله قلت هذا الخ اي
لا من كثرة الاختلاف والاحتياج في العلوم الضعيفة الى المعلم انما يدل على
عسر الحصول بدون المعلم لا على امتناع الحصول بدونه فهو جواب عن كلا الدليلين
معا لا عن الثاني فقط كما توهم لان العلاوة الاتية المتعلقة بالاول تاباه
وقال الجواب عن الاول على ما في المواقف الى الوفاق حاصل الجواب الذي ذكره
المص هنا كما اما عن دليلهم الاول فهو ان الخلاف لفرط بعض الاتقان لا يستلزم
عدم كفاية الصحيح منها بل غايته ان يستلزم صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده
وهي توجب عسر الحصول لا امتناعه واما عن دليلهم الثاني فهو ان الاحتياج الى
المعلم ان كان بمعنى عسر الحصول بدون المعلم فمسلم وغير مفيد لمطلوبكم وان كان
بمعنى الامتناع بدونه فممنوع اذ قد يحصل العلوم الضعيفة بل بعض المسائل
الالهية لبعض الناس بلا معلم لا يقال لا دليل في كلامهم ان مطلوبهم امتناع
الحصول بل يكفيهم في مقابلة اهل الحق دعوى ان لا شيء من النظر بمفيد
بلا معلم دائما على ان يكون قولهم لا يحصل بدون المعلم لا بد دائما لا ضرورة
موجبة لدعوى الامتناع لانا نقول نعم لكن مراد المجيب ان عدم الافادة بالفعل
اي يكون مسلما اذا ثبت الامتناع فاذا لم يثبت فيجوز ان يقع الافادة
بالفعل فلا اشكال قوله على ان كثرة الاختلاف الخ يعني ان الدليل الاول
جار في محل النزاع الذي هو احتياج النظر الى المعلم في الافادة اذ قد كثر فيه الخلاف

ايضا بين

ايضا بين الفرق الاربعة مع تخلف حكم الدعوى عند المستدلين به لانهم يدعون
العلم به ومقتضى جريان الدليل ان لا يحصل العلم به وفيه انظر اما اولا فلان الجريان
ممنوع لما عرفت من المقدمة المطوية في دليلهم المذكور بقرينة دليلهم الثاني واما
ثانيا فلو سلم الجريان فالتخلف ممنوع لو اريد كان هذه المسئلة من مباحث النظر او
من الالهيات لكونه في قوة ان يقال الذي مباحث الذات والصفات لا يتم بمجرد النظر
بدون المعلم اما على الاول فلجواز ان يدعوا فيه النظر واما على الثاني فلانهم لا يدعون
ان اليقين المتعلق بهذا الحكم حصل بمجرد النظر بل مع المعلم او لا يدعون فيه اليقين
بل الظن ايضا لانه ليس من ضروريات الدين وبهذا الدفع ما اورد عليهم بان العلم
بهذا الحكم لو كان بديهيا لما يختلف فيه اثنان العقلاء وان كان نظريا لزم اثبات
بنظر مخصوص فيلزم التسلسل قال المص فلا حاجة الى المعلم اي المعلم المعهود الذي يقول
اللاحدة بالاحتياج اليه بقرينة ان هذا التفريع لردهم صريحا لان ردهم اما من
رد السمنية والمهندسين لان بطلان مذهبهما اظهر من بطلان مذهبهم فيجوز ان
يتبين على بعض الظاهرين فيليق ان ينص على بطلانه ولك ان تحمله على مطلق المعلم
ليحصل ردهم بابلغ وجه وهو الاوفق بسياق كلام الشارح فيما بعد ولا يتجه
عليه ان بعض المعارف كوجود الجنة والنار مما لا سبيل للعقل فيها بدون المعلم
الذي هو صاحب الشرع لان المراد نفي الاحتياج الى المعلم فيما كان للعقل سبيل لان
النزاع فيه والاحتياج الى المعلم في مثل الجنة والنار ثابت فما بين الفريقين مع
ان الكلام في المعارف الالهية المتعلقة بالذات والصفات الا ان يقال التصديق
بيوم الاخرة من ضروريات الدين فافهم قوله لانا نعلم ضرورة الخ الظاهر انه تعليل
لنفي الاحتياج التفريعي ولزومه للسبق فانه غير صحيح فقطعي فيرد عليه ان التفريع
يدل على ان دليل ما السبق من المص ولا يصح تعليلان بدون العطف لاستلزام
ايراد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخص ولا مخلص الا بان يكون تعليلا
بجزء السببي من الحصر في الكلام السابق واي اخره الى هذا المقام ليكون كلام المص

مع هذا التنبيه او الدليل معارضة لهم بعد منع دليلهم ونقضه كما هو الوجه المعتمد
عند الاصحاب في الرد عليهم على ما في المواقف وشرحه حيث قالوا والمعتمد في الرد عليهم
دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة ملزومة للنتائج على
صورة مستلزمة للنتيجة المستلزمة اما ضروريا كما في الاقيسة الكاملة حصل له الموقن قطعا
كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من ان العلم بتلك
المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل بدون العلم فمكابرة صريحة مع اذا كان هو
هذا كما علم كان الدليل اقول وفي دعوى الضرورة في ان كل نظر صحيح مادة وصورة
في القطعيات هو وحده يفيد اليقين اشارة الى دفع ما اورد الخصم على اهل
الحق بان الحكم الكلي لو ثبت عندهم بقيس فاما بداهة وهو باطل والا لما يختلف فيه
العقلاء او بالنظر فيلزم اثبات النظر بالنظر وهو تناقض واجابوا عنه تارة باختيار
البداهة بناء على جواز اختلاف قوم قليل في البديهي كما لفاد حين في البديهيات
وتارة باختيار النظرية بناء على ان نظرية الحكم الكلي لا توجب نظرية حكم كل جزئي لجواز
ان يكون افادة البعض وحده بديهية كقولنا كل نظر صحيح في القطعيات مستلزم
للنتيجة قطعا وكل ما هو كذلك فهو وحده يفيد العلم بها بداهة فان هذا القول
مع قطعي النظر عن كونه من افراد النظر يفيد اليقين بان كل نظر صحيح في القطعيات
وهو وحده يفيد اليقين بتلك النتيجة ودعوى الضرورة في نتيجة هذا القول
تدل على ان اختيار الشق الاول كما لامام الرازي لا الشق الثاني كما امام الحرمين واما
الشارح فلما ادعى الضرورة في الحكم الكلي بل في قوله ان من علم ان العالم محدث الخ
فيحتمل ان يجتزئ في دفع الايراد المذكور الشق الاول ويكون هذا القول منه
تنبيها على ذلك الحكم الكلي البديهي على نحو قول الشريف هناك العالم ممكن وكل
ممكن له مؤثر ويحتمل ان يجتزئ الشق الثاني ويكون هذا القول دليل عليه بقي الكلام
في ان بداهة افادة هذا النظر الجزئي وامثاله من الجزئيات الكثيرة كيف تكون
مفيدة للعلم بالحكم الكلي بداهة او كسب وما ذلك الا حق فيقال الاستقراء ان نفس

بحث افادة النظر الجزئي للحكم الكلي

الذي لا يفيد

الذي لا يفيد الا الظن والجواب عنه ان مشاهدة الحكم في جزئيات كثيرة توجب
فيضان الحكم الكلي فيما كان موضوعه نوعا حقيقيا او فصلا لازما حاصرا لمعنى تلك
الافراد كما في كل نار حارة لا فيما كان جنسا او ما في حكمه مما كان افراده معنى لتلك
كما في كل حيوان يحرك الفك الاسفل غير الفرس بجواز ان ينضم الى الجنس فيما
ابت هو الحكم فيه فصول موجبة لتحريك الفك الاعلى كالفرس وهو الاقيسة
الكاملة اي معلومة الانتاج لذواتها بداهة او كسب انواع حقيقية معنى تلك
الافراد لا فيما فيه معنى لتلك الافراد فمشاهدة افادة الجزئيات الكثيرة توجب
فيضان العلم القطعي بالحكم الكلي بداهة او كسب فلا اشكال وبهذا تبين
مواقع الاستقراء الناقص قوله وهم وان سلموا الا يخفى ان الظاهر من هذا ايراد على
الخصم والاصحاب بان ذلك الوجه المعتمد يقع في مقابلتهم لانهم لا ينكرون حصول
العلم بالنظر بدون العلم بل يسلمون وينكرون كون العلم الحاصل بمجرد النظر مفيدا
للنجاة عن عذاب الاخرة ويقولون انما يفيد النجاة اذا اخذ من المعلم على نحو قول
الاشاعرة انه لا تعتبر علما ما يؤخذ من الشرع فالوجه الصحيح في الرد عليهم ان
بقاء الكفي بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما لا ما ذكروه وانت تعلم بان الحكم
بانهم لا ينكرون ذلك حكم من غير دليل لا اهل الفن انما ذكروه على وجه الاحتمال
كما يستفاد من الشرح الجديد للتجريد بل هو قول وبل ناقد المحصل او على سبيل
ان يكون من مذهب بعضهم كما يستفاد من المواقف فالوجه ان يقول وان سلموا
حصول العلم بدون المعلم وقالوا انه لا يفيد النجاة ما يؤخذ من المعلم قلنا الخ
قوله قلنا كفي بصاحب الشرع معلما الخ والدليل القاطع على هذه الكفاية الخ
للتيقن الاجماع القطعي المنعقد على كفاية الماخوذ منها بلا حاجة الى معلم اخر
معصوم مع ان ارث ذلك الامام ان كان بانتقال السند الى صاحب الشرع
فليس انتقال السند غيره اليه ادنى منه بل اعلى والا فيتوقف حصول الجزم بالنجاة
على الجزم بعصمته ولا سبيل اليه لان عصمة الانبياء عليهم السلام انما يثبت عند

عند الناس معجزات باهرة فمن انكر بقوله بدون الخوارق ولو ادعوها لا امامهم
لوجب عليه ان يدعو الخلق الى الحق باظهارها واللازم منتف بداهة فكذا
الملزوم قال المص وعلى ان للعالم صانعا اى موجدا قديما يزل فى الماضى ولا يزال
فى الآتى صفتان كالشفتين للقديم الاولى منهما لدفع الاحتمال البعيد الذى
هو اطلاق القديم فى اللغة على معنى العتيق الذى لا يدرى اوله كالبنا والقديم
ولا يلزم منه القدم بالمعنى المرادف لازلى لما يزل الا ان يقال هو متعارف فى الازلية
بان يحمل على السلب القضية المطلقة العامة لا على السالبة المطلقة وكذا قوله
لا يزال متعارف فى الابدية لاجل ذلك فلذا اتى به للتنصيص على ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه ح المراد ههنا الصانع القديم الواجب الوجود مطلق
اعم من ان يستند اليه الممكنات ابتداء او بالواسطة لا الاول بخصوصه كما وهم
والا لاستغنى عن قوله ولا خالق سواه وللاشارة الى ما ذكرنا قال ههنا او
ينتهى الى محدث قديم دون ان يقول او يكون قديما قال فيما بعد فلا بد ان
ينتهى الى الواجب ومن غفل عنه قال ما قال بل نقول واع من ان يكون واحدا
او متعددا بناء على ان كون الممكنات او الحوادث سلسلة واحدة غير بديهى
فيجوز ان يكون هناك سلاسل متعددة ينتهى كل سلسلة منها الى واجب
اخر ولذا احتيج بعد هذا الكلام الى نفى الخالق سواه والى نفى المثل والشريك
ببرهان التوحيد قوله والسند القوم الخ حاصله ان العالم حادث كما ثبت
بالبراهين القاطعة وكل حادث له محدث اى موجد من يزله وهذه الكبرى لو
بديهية بعونه بداهة امتناع ترجح الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير
مرجح وبداهة امتناع تأثير الشئ فى نفسه وليست تلك الكبرى نظرية كما زعم
المعتزلة فقد ثبت قطعا ان للعالم صانعا فهو يزله فذلك الصانع اما قديم
او حادث لان الموجد للعالم الموجود لا يكون معدوما بداهة والموجود
منحصر فى القديم والحادث عقلا فان كان قديما يثبت المطلوب اعنى ان للعالم

صانعا

صانعا قديما وان كان حادثا فله موجد اخر فالكبرى البديهية وينقل الكلام
اليه وهكذا فاما ان يلزم الدور او التسلسل او انتهاء السلسلة الى موجد
قديم والاولان محالان فثبت ان الثالث على تقدير صدوره فقد ثبت قطعا
ان للعالم صانعا قديما يستند اليه الحوادث اما ابتداء او بالواسطة والثالث
بهذا الدليل بهذا القدر واما كونه واجب الوجود بالذات فيثبت فيما بعد
فظهر ان ما قيل لا ينحصر الشقوق فى الثلثة المذكورة لجواز ان يكون الموجد معدوما او عينا او جزءا ولا بد ينفى كل منها ايضا حتى يتم المقصود توهم فاسد
لما عرفت من ان احتمال كونه معدوما او عينا باطل بداهة واحتمال كونه
جزءا مندرج فى احتمال القديم او الحادث كما ان احتمال كونه كلا مندرج فى
الحادث المستلزم للدور الباطل لان الكل يتوقف على الجزء والحادث على
علته الفاعلية فلو كان كلا موجدا لجزء لزم الدور قطعا فالمنقدح باحتمال
الجزء ليس هذا البرهان بل البرهان الذى سبق ذكره فى بحث الحدوث فالا
يراد عليه بذلك الاحتمال من الشبهات احد البرهانين بالاخر قوله اولها اى ذلك
الموجد القديم الذى ثبت من قبل واجبا بالذات لان ممكنا بالذات لانحصار
الوجود فى الواجب بالذات والممكن بالذات عقلا وكلما كان ممكنا بالذات كان
حادثا ومحتاجا الى المحدث والا لم يكن موجودا فضلا عن كونه موجدا قديما اذ
لو كان موجودا مع الامكان وقد عرفت ان برهان الممكن بنفسه الى جانب الوجود من
غير مرجح او بتأثير فيه مؤثر فيه الاول محال بداهة والثانى محال لاستلزام تحصيل الحاصل
لزوم قلب ما بالذات الشئ من الممكن بقديم وبالعكس فثبت الكبرى المذكورة فيتبين
ان الافتقار الى المؤثر لذلك الموجد القديم لو لم يكن واجب الوجود كان حادثا
محتاجا الى المحدث واللازم محال من وجهين هو الاول كون القديم حادثا
الثانى كون منتهى الحوادث كما ثبت من قبيل غير منتهاها فاطلاق اجتماع
النقيضين فظهر ان الفاء فى قوله فيحتاج الى محدث عاطفة على قوله فيكون حادثا

للاشارة الى لزوم المحذور الذي في مع لزوم الاول والى ان هذا البرهان مبني على ما ذكر
جمهور المتكلمين من ان علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث وحده او مع الامكان
شرطا او شرطا على الاختلاف بينهم لا مجرد الامكان كما ذهب اليه الحكماء وبعض المتكلمين
وقد اشار الى اثبات وجوب الوجود على هذا المذهب ايضا بقوله ولو جوز ان
التأثير في القديم وما قيل انه لا يقول لان القديم بنفسه التأثير فيه عندهم
بناء على كون البرهان مبنيا على مسلك الحدوث دون الامكان فانه لا يتم الا
باخذ مقدمة ان كل ممكن يحتاج الى مؤثر في اخر في به البعض فليس بشيء لانه تام
بمجرد ان يقال لو وجد القديم بتأثير مؤثر فيه فان كان معدوما قبل التأثير فيه
لزم ان يكون حادثا والا لزم تحصيل الحاصل على ان النزاع بين الفريقين يرجع
الى ان يقال الممكن الذي لا يقتضي بذاته شيئا من الوجود والعدم ولا يوجد
الا العلة خارجة هل يمكن ان يكون قديما او لا فاحتياج مطلق الممكن الى العلة
لاجل امكانه مسلم بين الفريقين على ان يكون الممكن شاملا للافراد الممكنة و
الممتنعة وهي المقدمة التي يحتاج اليها تمام الاستدلال المذكور وانما النزاع
بين الفريقين في ان احتياج الممكن الى العلة لاجل حدوثه او لاجل امكانه على
ان يكون الممكن منحصرا في افراده الممكنة لا شاملا للممتنعة ايضا ولو سلم الكل
فغاية الامر عدم تمام ذلك القول وذلك لا يوجب فساد المسلك لا فرق بناء عليه
اذ لا باس في ان يقال هذا الدليل مبني على هذا الامر [illegible] لا يخفى قوله ولو جوز
ان يؤثر في القديم بان يقال الخ دفع ما اورد جمهور المتكلمين لا يتم ان التأثير في
القديم يستلزم تحصيل الحاصل وانما يستلزمه لو كان حاصلا بهذا التحصيل و
ان يؤثر وهو ممنوع لجواز ان يكون حاصلا بالذات او تحقيق ما ذكره بعض
المحققين من ان التأثير له معنيان احدهما معنى ان يؤثر الحسن ثم وهو الاثر
الاحداث الموجب لسبق العدم على وجود الحادث ثم لا يوجد هذا المعنى الا في ان الى
الحدوث وثانيهما معنى ترجيح جانب الوجود على العدم وهذا المعنى يوجد حال

سقوط الفتوى

الحدوث بوجود

الحدوث بوجود حال البقاء والا لما كان وجود الحادث حال البقاء برجحان الممكن
بنفسه الى جانب الوجود بلا مرجح وهو ضروري البطلان بل لا بد من ترجيح حال ان ترجيح
البقاء ليدوم له الوجود الحاصل بالتأثير بالمعنى الاول فانه لا يجوز ان يكون التأثير
في القديم من قبيل التأثير في الحادث حال البقاء وعلى المعنى الثاني قول البيضاوي
في تفسير قوله تعالى على كل شيء قدير وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن
حال بقائه مقدور ان يعني ان مدلول الاية شرطية عامة قائلة بان كل شيء مقدور
اي حاصل بتأثير القدرة فما دام شيئا وكما ان الحادث حال حدوثه شيء موجود
فكذا حال بقائه شيء موجود ثم ان المراد لو جوز التأثير في القديم ومنع الكبرى ان
القائلة بانه كلما كان ممكنا كان حادثا بتبدل تلك الكبرى بقولنا وكلما كان ممكنا
كان منتهيا الى الواجب والا لدار او تسلسل فثبت كونه واجب الوجود بحدوث
العالم ليقول بان علة احتياج الممكن الواقع الى العلة هو الامكان وهو مسلك
المحققين من المتكلمين لا مسلك الحكماء في اثبات الواجب لان مسلكهم ليس
بحدوث العالم بل بحدوث حادث ما اذ لا بد من الانتهاء الى الواجب ايضا لا يقال
من يؤثر في القديم يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا بناء على ما ذكروه من ان
القديم لا يستند الى الفاعل المختار باتفاق جمهور المتكلمين والحكماء فكيف يجوزه
المتكلمون في هذا الدليل وكيف يكون البرهان المبني على مسلك الامكان الا
يستلزم لوجود الممكن القديم مسلك المتكلمين في اثبات الواجب تعالى شانه
وانا نقول هذا مبني على ما يسبق اليه وصرح به شارح المقاصد من ان مسلك الحدوث
غير صحيح مع القول بالصفات القديمة الزائدة على الذات المستندة اليه بالا
يجاب لا بالاختيار بل لا بد مع ذلك القول من ان يكون علة الاحتياج هي الامكان
الشامل للصفات القديمة والحوادث لا الحدوث المختص بالثانية وكون الو
الواجب تعالى موجبا بالنسبة الى الصفات الذاتية لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا
بالنسبة الى افعاله بل هو فاعل مختار بالنسبة اليها قطعا برهين فاطعة

دالة على انتهاء السلسلة الحوادث مطلقا التي لا يصح صدور الحادث عن القديم
الموجب بدونها فلا اشكال في تجويز المتكلمين التأثير في القديم بالمعنى الاخص ولا
في بناء برهانهم على مسلك الامكان واختيار مسلك الحدوث في اثبات
الصانع لا يوجب اختياره في اثبات وجوبه ايضا لانهما مطلبان متغايران
على ان دليل اثبات الصانع يجوز ان يحمل على مسلك الامكان ايضا اذ قد لا
يكون تعليق الحكم على المشتق لعلية مبدأ الاشتقاق فيجوز ان يكون احتياج
الحادث الى محدث لا لاجل امكانه لا لاجل حدوثه والتعرض بالحدوث لاثبات
الامكان ولك ان تحمل مراده ههنا على اثبات الواجب بمسلك الحكمة بدليل
طرفي الصغرى والكبرى بل على اثبات بكل من المسلكين وانما نفي بدعوى
امتناع العدم لانها لازمة لوجوب الوجود لزوما بينا فدليله مما دليلها. قوله
ووجوب الوجود المتكلمين الى العلم اولا انهم اختلفوا في ان وجود الوجود عين ذاته
او ليس بعين ذاته بل وصف زائد على ذاته فذهب الاشعري الى انه عين الذات في الكل
اي في الواجب والممكن وجمهور المتكلمين الى انه زائد في الكل والحكماء الى انه عين
الذات في الواجب وزائد في الممكن والمراد من الذات الماهية من حيث هي هي
مع قطع النظر عن الوجود والعدم وهي التي ينظر اليها الوجود والعدم في الممكن ولا
يلزم من قطع النظر عنهما خلوها عنهما في الواقع ليلزم ارتفاع النقيضين
فيتجه على الاشعري ان الممكن ما يتساوى له الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته
من حيث هي هي ولا يمكن ذلك ان تساوى مع العينية او الجزئية بل لا بد ان يكون
كل من الوجود والعدم خارجا عن ماهيته مستفادا من العلة الخارجية وهذا
قطعي لا ريب فيه والجواب ان مراد الاشعري من الذات هو الهوية بمعنى ليس في الخارج هو
بنان متغايرتان تقوم احدهما بالاخرى بل هوية واحدة هي هوية الموجود لا الماهية
من حيث هي هي كما هي مراد الحكماء وانما ذهب اليه بناء على انكار الوجود الذهني
فلو كان الوجود صفة زائدة على الذات فاما ان يعرض في الخارج وهو محال ضرورة

مطلب البحث موجود

ان ثبوت

ان ثبوت الشيء للشيء في الخارج فرع وجوده فيه فيلزم ان يكون الذات موجودة
قبل عروض الوجود لها فيلزم تقدم الذات على نفسها بالوجود واما ان يعرض في الذهني
وهو ايضا محال اذ ليس للماهية وجود ذهني عنده فاذا لم يكن عارضا لها في
الخارج ولا في الذهني فلا يكون وصفا زائدا في نفس الامر فيكون عين الماهية الموجودة
نعم لو قال بالوجود الذهني لقال بزيادة الوجود ايضا فما ذهب اليه المتأخرون من الاشاعرة من زيادة الوجود على الذات في الكل مع انكارهم الوجود
الذهني فلم يكن على بصيرة منهم وما ذكره شارح المقاصد من ان ذلك ليس
مبنيا على انكار الوجود الذهني لان المنكرين للوجود الذهني لا ينكرون وجود الامور
الاعتبارية في نفس الامر في ضمن الوجود العقلي فمحل نظر فتأمل لان الوجود في
نفس الامر منحصر في الوجود الخارجي والذهني وليس له قسم آخر يسمى بالوجود العقلي
دون الوجود الذهني نعم يلزمهم القول بالوجود الذهني من حيث لا يشعرون
او القول بعروض الوجود للماهيات في الخارج كما لا يخفى ثم القائلون بزيادة
الوجود في الكل او في الممكن اختلفوا في انه وصف حقيقي موجود في الخارج او
اعتباري لا وجود له الا في الذهن فذهب اكثر المتكلمين الى الاول ولا يتجه عليهم
انه ان كان لوجود الوجود آخر زائد عليه ننقل الكلام اليه ويتسلسل الوجودات
المترتبة الغير المتناهية والا لكان كل وجود واجب بالذات لان لهم ان يختاروا
الثاني ويقولوا وجود الوجود عين الوجود ولا يلزم المحذور لان معنى وجود الو
الواجب بالذات انه يقتضي ذاته من غير احتياج الى الفاعل غير الذات ومعنى
تحقق الوجود بنفسه لا بوجود زائد عليه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في
الواجب او من غيره كما في الممكن لا يفتقر الى وجود آخر يقوم به فيكون المجعول نفس
ماهية الوجود الخاص عندهم لا اتصاف الماهية به ولكن يتجه عليهم ان الوجود
الخارجي لا يعرض المعدوم في الخارج بداهة فيلزم عروضه للماهية في الخارج و
هو باطل لما عرفت ولذا ذهب الفارابي وابن سينا وسائر المحققين من

من الحكماء والمتكلمين القائلين بالوجود الذهني الخ ولا يوصف الماهية الا
الا في الذهن فيكون معقولا ثانيا وهو التحقيق لما الوجود الذهني فعلى هذا
ينتج على الاشعري بعد ذلك ان عدم تغاير هوية الوجود عن هوية الموجود
بحسب الخارج لا يقتضي ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود
حتى يكون ما صدق عليه احدهما عين ما صدق عليه الاخر لجواز صدق عدم
الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية
كيف ولو اتحد الوجود بالسواد مثلا ذاتا بحسب الخارج لكان محمولا عليه بواسطة
وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود
على ما في شرح المواقف فنقول مراده من المتكلمين ههنا جمهور المتكلمين لا اعم من
الاشعري ولفظ العلة للدلالة على ان الوجود عندهم صفة برأسها لا هية للذات
الموصوف به لامتناع عليه الشيء لنفسه ولا دلالة فيه على كون الوجود وصف حقيقي
موجودا في الخارج كما ذهب اكثر المتكلمين لان الاوصاف الاعتبارية تحتاج الى علة ايضا
كما صرح به في كتبه وصرح به المحققون قوله لكونه عين وجوده الخ لا يخفى ان الضمير عائد الى
الذات من حيث هي هي كما هي مراد المتكلمين ايضا اذ لا يمكنهم حمل الذات على
الهوية التي هي الماهية المتشخصة الموجودة لانه يستلزم عروض الوجود للماهية
الموجودة فيلزم ان يكون لها وجودان فالمراد كون الذات من حيث هي عين
الوجود الخاص ذهنا وخارجا لان وجوب الوجود بمعنى ما تقتضيه الذات الوجود
وامتناع الانفكاك كما يكون بطريق علية الذات يكون بطريق عينية الذات
بالطريق الاولى لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه بداهة ولذا قالوا على مذهب
المتكلمين تصور الانفكاك ممكن والتصور محال وعلى مذهب الحكماء التصور واقع
والتصور ملازم للمحال فهو اولى بوجوب الوجود فما قيل لو كان وجوب الوجود
عبارة عن كون الذات عين الوجود لزم على القائلين بانه عين في الكل ان
يكون الممكن واجب الوجود وبطلانه غني عن البيان ممنوع بما قدمنا

قوله وايضا لم يكن الخ فيه
ان يجوز الشك لعدم
العلم بالاتحاد لا لعدم
الاتحاد فتأمل

من ان مراد

من ان مراد القائلين بانه عين في الكل كون الوجود عين الهوية الخارجية
لا عين الماهية من حيث هي هي ذهنا وخارجا على ان المراد ههنا ذات الواجب
ووجوده المستغني عن الغير فلا اشكال وفي اضافة الوجود الى ضمير الذات اشارة
الى ان المراد هو كون الذات عين وجوده الخاص لا عين الوجود المطلق اذ لا يقول
به عاقل وفي حمل العينية على الوجوب تسامحا لانها من شأن الوجوب لا عينه قوله
ومعنى ذلك ان يكون وجوده الخاص الخ في هذا التحرير اشارة الى دفع ما يتوهم
من ان الوجود معنى قائم بالغير فكيف يكون عين الذات القائم بنفسه وحاصل الدفع
بان ليس كل فرد من افراد الوجود قائما بالغير بل له فرد خاص قائم بذاته
وان كان كل فرد افراده قائمة بالغير ومعنى القيام بذاته ان لا يكون مختصا بالغير
اختصاص النعت بالمنعوت وحاصله عند المتكلمين ان لا يحتاج الى محل يقوم
به الى الموضوع فقط فانه مصطلح الحكماء والقائلين بالهيولى والصورة الجوهرية
الحالة فيها يكون الصورة قائمة بذاتها بمعنى استغنائها عن الموضوع الذي هو محل الوصف
حاصة واذا كان الفرد الخاص قائما بذاته في الخارج يلزمه ان لا يكون منتزعا عن غيره
فعلى قوله غير منتزع عن غيره تفريع بما علم ممن للاشارة الى ان بعض افراد الوجود
مخالف للباقي في امر من احدهما ان ذلك الفرد قائم بذاته والباقي قائمة بالغير
وثانيهما ان ذلك الفرد موجود حقيقي غير منتزع عن الغير والباقي امور اعتبارية
منتزعة من الغير وهذا الكلام منه مبني على ان المراد من الوجود معنى مبدأ الاثار
الخارجية لا معنى الكون في الاعيان كما يجيء وما قيل قوله قائم بذاته احتراز عن
حصص الوجود كما ان قوله غير منتزع عن غيره احتراز عن افراده الحقيقية ففيه
انه ان حمل الوجود ههنا على معنى المبدأ فذات الواجب فرد حقيقي للوجود بهذا
المعنى عندهم فلا يصح الاحتراز عنه بل لا يحصل وايضا افراده الحقيقية في الممكنات
هي الحصص من الكون اعني الاكوان الخصوصية القائمة بها فيخرج الكل بالقيد الاول
وان حمل على معنى الكون فمع انه خلاف ما يرتضيه الشارح ليس في الواجب حصة منه

قوله

قوله وغيره

عند الشارح والا فلا يكون النزاع بين الحكماء والمتكلمين معنويا لان مراد الحكماء ان يكون
الذات عين معروض الحصة ومراد المتكلمين زيادة تلك الحصة فلا نزاع حقيقة
وايضا اي يصح ذلك لو كان الموجود بمعنى الكون في الاعيان افرادا حقيقية وراء
الحصص منه في الممكنات ولا سبيل الى اثباتها كما ذكره المص وغيره من المحققين وعرض
الشارح هنا وفي حاشية التجريد جعل النزاع بين الفريقين معنويا مع اندفاع جميع
ما اوردوه وذلك لا يتيسر الا بان لا يكون في الواجب حصة من الكون في الواقع وان
افراده الحقيقية في الممكنات هي تلك الحصص لا امور اخر وراءها ويدل على ذلك ما ذكره
في حاشية التجريد كما سننقله قوله وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات
التي يترتب عليها الآثار الخارجية في بادي النظر اي قبل التأمل والتوجه الى دليل او
الغيبة في الواجب فلا يرد ان وجود الموجود قد يكون نظريا فلا ينتزع عنه الوجود
في بادي النظر على ان المراد من الماهيات الموجودة الماهيات المعلومة بالوجود
بداهة او كسبا اذ لا يمكن انتزاع الوجود عن الماهيات الموجودة المجهولة الوجود
اذ المراد ان العقل بضرب من التحليل يفصل الماهيات الموجودة الى ماهية ووجود
ويصفها به بان يقول تلك الماهية موجودة في الخارج على ان يكون الوجود امرا
المنتزع في بادي النظر زائدا في العلل ولنا في الامر المشترك لجمع فيه وراء اي ثبوت ذلك
الامر المشترك عند تلك الوجودات عن المعدومات التي لا يثبت ذلك الامر
لها وهو اي ذلك المشترك بين الواجب والممكنات الوجود المطلق بمعنى الكون
في الاعيان المشترك في بادي النظر وانما يتخصص في الممكنات اي انما يكون افرادا
خاصا فيها بالاضافة الى الماهيات التي ينتزع ذلك الوجود المطلق منها كوجود
زيد ووجود عمرو وبعض والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية اي
اي بحيث ينتزع منها الوجود لاجل الحصص العارضة لها الممتازة بعضها عن بعض
بعوارض الاضافات المخصوصة مستند الى وجود خاص بمعنى حيث الآثار يكون
مخصصة اي كون افرادا خاصا ممتازا عن جميع ما عداه من افراد الوجود المطلق

سلب

سلب الاضافة اي عنه اي بالتجرد عن الاضافة وهو الوجود الحق الواجب
لذاته وحاصل كلامه ان العقل في بادي النظر ينتزع من جميع الماهيات الموجودة
معنى الكون في الاعيان وزعم ان للعلل حصة منه ثم بعد المراجعة الى البرهان يعلم ان
ليس للواجب حصة منه في الواقع فان قلت فما تقوم مقام الحصة في كونه مبدأ الآثار
التي ربما فيكون ذاته ووجوده الخاص بمعنى مبدأ الآثار وان لا يكون وجوده الخاص بمعنى الكون
في الاعيان ولك ان تحمل مراده من الوجود المطلق على معنى وفي هذا التفصيل اشارة
الى امور الاول ان الوجود المطلق بمفهوم انتزاعي ومعقول ثاني كما ذهب المحققون
لا معقول اول كما زعم اكثر المتكلمين الثاني ان الوجود المطلق مشترك معنوي
يتخصص بالاضافات لا مشترك لفظي كما زعم الاشعري الثالث ان الامتياز بين
وجود الممكن ووجود الواجب بعارض الاضافة والتجرد عنها وبين وجودات الممكنات
بعوارض الاضافات المخصوصة في العلل كما زعم الامام الرازي واستدل
به على كون الوجود المطلق طبيعة نوعية بين افراده لا يختلف بمقتضاها في افراده
حيث قال الوجود مفهوم واحد مشترك بين العلل ولا يتخصص افراده الا بعوارض
الاضافات المخصوصة وكل مفهوم لا يتخصص افراده الا بالعوارض فهو طبيعة نوعية
بين افراده لا يختلف بمقتضى افرادها فاما ان يقتضي العروض او اللاعروض
او لا يقتضي شيئا منهما والثالث محال والا لاحتاج الواجب في وجوده الى امر منفصل
وكذا الثاني محال والا لكان وجود الممكن غير عارض فتعين الاول فيكون زائدا
في العلل وحاصل الجواب عنه الوجودات الخاصة حصص مختلفة وحقائق متكثرة
بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة فتكون منها تلك متفقة الحقيقة الا انه لما
لم يكن للعلل وجود خاص كما في اقسام الممكن والوهم توهم ان تكثر الوجودات
وكونها حصة حصة انما هو بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات المعروضة
لها كما في هذا التبلج وذلك التبلج ونور هذا السراج وذلك السراج وليس
كذلك والانصاف ان ما ذكروا من الاختلاف بالحقيقة حق في وجود الواجب

قوله والا فلا يكون الخ بل لا يصح نزاع
في زيادة الحصة وان لا يوجد
هناك فرد اخر وراء الحصة عارض
للذات ومعروض للحصة

والممكن ويحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود الفار او غير الفار واما في
وجود الانثى والفرس ووجود زيد وعمرو فلا كذا في شرح المقاصد والدليل على ذلك
الحق كون الوجود المطلق كليا مشككا بين افراده فيكون عرضيا لافراده بناء على
ان التشكيك في الذاتيات واذا كان عرضا عاما لها كان تلك الافراد
المتباينة الآثار مختلفة الحقايق لكن الحصر في قول الشارح انما ينحصر في الممكنات
بالاضافة الخ يدل على ان وجودات الممكنات متماثلة متفقة الحقيقة فلا احتمال
للاختلاف في الحقيقة في مثل وجود الجوهر والعرض عنده كما قال الشارح المقاصد
فلقائل ان يقول فحينئذ يلزم ان يكون الوجود المطلق كليا نوعيا بالنسبة الى
افراده التي هي وجودات الممكنات مع ان كون الواجب المخالف لها بالحقيقة
يبطل كونه كليا نوعيا بالقياس اليها والجواب ان الوجود المطلق الشامل للكل هو
مفهوم مبداء الآثار الخارجية وهو الكلي المشكك بين وجود الواجب ووجود الممكن
عند التحقيق لا المفسر بالكون في الاعيان فانه غير مشترك بين الكل في التحقيق و
ان كان مشتركا في بادي النظر اذ لا حصة منه في الواجب فليكن بهذا المعنى كليا
نوعيا بالنسبة الى وجودات الممكنات ثم يتجه عليه وعلى شارح المقاصد ان
وجود الانسان ووجود الفرس يترتب عليهما آثار متباينة فكيف يكونان
مثلين متفقين في الحقيقة النوعية الرابع ان لا نزاع لاحد في كون الوجود المطلق
زائدا في الكل الخامس ان في بيان استناد وجود الممكنات الى ذلك الوجود الخاص
المتخصص بالتجرد عن الاضافة تقريبا بانه مبداء الممكنات فيكون ذلك الفرد وجودا
وموجودا خارجيا ضرورة فلا يتوهم ان مجرد كونه وجودا لا يقتضي كونه موجودا
في الخارج فان وجودات الممكنات امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج في التحقيق
مع كون كل منها وجودا خاصا على ان التخصص بسبب الاضافة الى الغير يقتضي كونه
موجودا خارجيا فانى الخ لا يخفى ان الظاهر ان يقول والبرهان يدل على ان تخصصه
في الواجب اي كونه فردا خاصا في الواجب ليس بعارض الاضافة بل بحاله لانه

لا على الاستدلال فافهم هذا المقام قوله والبرهان يدل الخ لا يخفى صح

قصد

قصد الاشارة الى ذلك البرهان الذي ذكره في كتبه من ان كل ما يفتقر الشيء بالى
غيره فبشرطه لا يحتاج الى علة تجعله ثابتا له بداهة فكل موجود بوجود زائد عليه
لا ممكنات فلا بد له من علة لا ممكنة فلا بد له من علة تجعل الوجود الزائد او تلك
العلة في الممكنات غيرها ولا يكون في الواجب غيره ولا ذاته لان مفيد الوجود موجود
في مرتبة الافادة بداهة فلو كان ذاته مفيدا لوجوده الزائد عليه يلزم تقدمه على
ذاته بالوجود كما لا يخفى اليه هذا ومن توهم ان مراده من البرهان ههنا البرهان السابق
في اثبات الواجب اعترض عليه بان البرهان المذكور انما يدل على ان كون الممكنات
بهذه الحيثية مستندا الى ذات لا يحتاج في وجوده الى غيره سواء كان وجوده عين
ذاته او زائدا عليه لا على استناده الى الاول بخصوصه واعترض وارد على نفسه لا على
الشارح قوله مستندا الى وجود اي الى وجود خاص بمعنى مبداء الآثار الخارجية الذي
هو مبداء انتزاع هذا المفهوم البديهي المفسر بالكون في الاعيان ولفظ الو
الوجود حقيقة في معنى الكون في الاعيان ومجاز في معنى المبداء من باب ذكر
الخاص وارادة العام لان كل وجود بمعنى الكون مبداء الآثار الخارجية بدون
العكس لجواز ان يترتب الآثار الخارجية على الذات الصرف من غير ان يتحقق بفرد من
افراد الكون في الواقع قوله فان قلت ان اريد الخ اشارة الى هذا السؤال ما قدمنا
من كون الوجود حقيقة في معنى الكون في الاعيان مع توهم انه يجب ان يحمل الوجود
في محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين على معناه الحقيقي ولذا تعرض في الشق الثاني
بالمعنى المصطلح عندهم ومورده كون القول بالعينية حقا مع دعوى ان النزاع
بين الفريقين معنوي فان حاصل السؤال اما بطلان القول بعينية الوجود
للواجب او بطلان القول بكون النزاع معنويا لانه اما ان يراد بالوجود الذي
ادعوا كونه عين ذات الواجب الوجود المطلق المشترك المفسر بالكون في الاعيان
واما ان يراد معنى آخر مصطلح بينهم فان اريد الاول فالقول بكون ذلك المعنى
المشترك او بكون حصة منه عين ذات الواجب ظاهر البطلان ضرورة ان

ان الشيء منها ليس عين الواجب ولا عين لشيء من الموجودات لانهما معنيان
مصدريان في شيء بالغير ومن الامور الاعتبارية فكيف يكونان عين ذات الوجود
التي هي الفائض بذاته مع ان الاول يستلزم كون حقيقته تعالى امور متعددة من
مفاهيمه الممكنات كما في شرح المواقف وان الاول الثاني فالقول بكون النزاع
الفريقين معنويا باطل لان مراد المثبتين زيادة الخصوص من ذلك المعنى المشترك
او زيادة نفس المعنى المشترك في الكل فيكون النزاع لفظيا وان حملنا مراده
في الشق الاول على الاخير من الخصوص لانه صرح بكون ذات الواجب عين الوجود الخاص
المتخصص بسلب الاضافة الى الغير فالانفصال هنا على المعنى المشترك لما وقع من البعض
قصور قوله قلت المراد الخ الجواب باختيار الشق الثالث يعني لا نسلم ان الوجود
المصطلح عندهم هو معنى الكون في الاعيان بل مطلق الكون سواء في الاعيان
او في الاذهان بناء على القول بالوجود الذهني لا معنى اخر لكنهم لم يريدوا في
قولهم ان الوجود عين الذات في الواجب معنى الكون ولا معنى مصطلح فيما بينهم بل
ارادوا مبدأ الاثار الخارجية او مطلق الاثار وذلك المبدأ هو مبدأ انتزاع
هذا المفهوم البديهي المفسر الكون وذكر ما يدل على المعنى المصدري وارادة مبدأ
انتزاع ثابت فيما بينهم كما في قولهم صفات الاشياء عين الذات اذ المراد
الاثار التي تترتب على صفة العلم فينا مثلا تترتب في الواجب تعالى على الذات
لا على صفة زائدة عليه كما فينا فكذا المراد هنا الاثار التي تترتب على صفة
الوجود فينا تترتب في الواجب على الذات لا على صفة زائدة على كما فينا فمعنى
قولهم هنا ان الوجود بمعنى مبدأ الاثار الخارجية عين ذات الواجب و
لا شك ان مبدأ الاثار الخارجية يحمل على الواجب تعالى مواطاة وان لم يحمل
عليه كذلك الوجود بمعنى الكون فيصح ان يقال ان الواجب فرد خاص من
الوجود المطلق بمعنى مبدأ الاثار الخارجية قال في حاشية التجريد بعد ما
نقل اقوال الحكماء اقول فلنلخص ما نقلناه ومما تركناه من تصريحاتهم وتلويحاتهم

ان حقيقة

ان حقيقة الواجب عندهم هي الوجود البحت الفائض بذاته المعرى في ذاته عن
جميع القيود والاعتبارات الغريبة فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عاقل
بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة التي
لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه موصوف بحصة من الوجود
المطلق بسبب غيره يعني ان الفاعل يجعله بحيث لولا حظه العقل التشخص من الوجود
فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك ثم قال
فان قلت ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود فلم يكن نفس الوجود موجودا لا
الاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والا لكان تابعا متبوعا لنفسه وهذا فاسد
بل يكون موجودا بسبب عروض حصة من الوجود المطلق فلا يكون بينه وبين الما
الممكنات فرق وان كان معناه ما هو اعم من ان يكون نفس الوجود كان الوجودات
العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا
قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قيام ما حقيقيا على نحو
قيام الوصف بالموصوف او على طريق قيام ذات الشيء بذاته الذي مرجعه عدم
القيام بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق
الموجود عليه مجازا ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن
ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي في تعليقهما اذا قلنا واجب الوجود
موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه
الوجود اما باقتضاء او باقتضاء غيره ثم ذكر هناك في مواضع اخر من تلك
الحاشية تحقيق هذا المقام وحاصله ان صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف
الموضوع بمبدأ المشتق والمحمول في الواقع كما في قولنا الشمس مضيئة فان صدق
صدق حمل المضيئ على الشمس بسبب اتصافها بالضوء الزائد على ذاتها وقد
يكون بخصوصية ذات الموضوع كما في قولنا الضوء مضيئ فانه مضيئ بذاته
لا بسبب اتصافه بضوء اخر فائض بالضوء الاول الموضوع بل الضوء الذي تضمنه

المحمول منتزع من ذات الموضوع فهو عين ذات الموضوع لا امر زائد عليه
فاذا قلنا الممكن موجود بمعنى طائر في الاعيان فصدق الموجود عليه بسبب اتصافه
بحصة من الكون المطلق ممكنة من الفاعل لا بخصوصية ذاته من حيث هي هي
واذا قلنا الواجب موجود بذلك المعنى فليس صدقه بسبب اتصافه بحصة من
الكون ايضا كما زعم المتكلمين للبرهان الذي دل بخصوصية ذات الواجب
من حيث هي هي فالوجود الذي تضمنه المحمول عين ذات الواجب ومنتزع منها
كما في القضية مضيئة بخلاف قولنا الممكن موجود فانه من قبيل الشمس مضيئة واذا
لم يكن هناك حصة من الكون زائدة على ذات الواجب في الواقع فالوجود
الذي تضمنه المحمول على الواجب ينصرف من معنى الكون على معنى مبدأ الآثار
الخارجية الصادق في الواقع على ذات الواجب وعلى الاكوان المخصوصة
الفائضة بالممكنات وكذا المراد في قولهم صفات الله تعالى عين ذاته والا فكيف
يقول عاقل بكون الامور المتغايرة مفهوما وماهية عين ذات الشيء واحد
واني يقول الآثار المترتبة على تلك الامور مترتبة على ذات الواجب وليس
هناك حصص زائدة من تلك الماهيات المتحققة في الواقع فقد اتضح
الامر الاول ان انتزاع الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان بدون على معنى
مبدأ الآثار الخارجية وجودا وعدما ضرورة انه مهما وجد هذا المعنى ينتزع
العقل هذا الوجود المطلق ومهما لم يوجد فيه كما في المعدومات لا ينتزع فان
كان مبدأ الآثار عين الذات المنتزعة من مجرد الذات وان كان وصفا
زائدا على الذات المنتزعة من الذات المأخوذة مع ذلك الوصف لا من مجرد
الذات فالحكماء وطائفة من المحققين يقولون بان مبدأ الانتزاع الذي
هو مبدأ الآثار الخارجية عين ذات الواجب لا وصف زائد عليه والمتكلمون
يقولون ان ذلك المبدأ وصف زائد عليه لا عين الذات فعلى هذا التحرير يكون
النزاع بين الفريقين معنويا الثاني ان المراد ما صدق عليه الوجود لا نفس

مفهوم

مفهوم الوجود المطلق الصادق على ذات الواجب وسائر الاكوان المخصوصة
الفائضة بالممكنات فلا يرد ما اوردوا من ان الوجود بديهي فلو كان عين ذات
الواجب لكان معرفته تعالى ايضا بديهية معلومة لكل احد واللازم باطل وحاصل الد
الدفع ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار عرض عام لجميع الوجودات الخارجية بدليل
التشكيك ولا يلزم من بداهة العرض العام بداهة حقائق الافراد المندرجة فيه
الثاني ان الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عرض عام لافراده الحقيقية
التي هي الوجودات الخاصة وهي ذات الواجب والاكوان المخصوصة الفائضة بالممكنات
اعني الحصص من الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان لا امور اخر وراء تلك الحصص
في الممكنات فلا حاجة الى اثبات تلك الامور مع كون اثبات ما دون حد الفساد
كما احتاج اليه من قال في مذهب الحكماء ان هناك في الممكن ثلثة امور ماهية و
فرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد
وفي الواجب امران فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون الخارجي عارضة
لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائدا في الممكن وعينا في الواجب على
ما اشار اليه في المواقف وشرحه مع ان فيه ما فيه لانه ان اراد بالوجود معنى الكون
في الاعيان فلا يكون هو ولا ما صدق عليه عين الواجب حقيقة وان اراد معنى
المبدأ فهو كما يعرض ذات الواجب عارض للاكوان الخارجية لا معروض لها وايضا
على تقدير تحقق حصة من الكون الخارجي يجوز ان يكون مراد المتكلمين زيادة تلك
الحصة لا الوجود بمعنى المبدأ حصص عارضة لذات الواجب وللاكوان الخارجية
العارضة للممكنات كهذا المبدأ وذلك المبدأ والا بالنسبة الى تلك الحصص
نوع كما قال اهل المعقول كل طبيعي نوع لما تحته من الحصص لكنه لا ينافي كونه عرضا
عاما بالنسبة الى معروضات تلك الحصص كما ان الماشي نوع بالنسبة الى هذا الما
شي وذلك وذلك الماشي وهو مع ذلك عرض عام بالنسبة الى معروضات تلك
الحصص كزيد وذلك الفرس لا يقال فقد ثبت للواجب حصة من الوجود بمعنى المبدأ

وانما يثبت له حصة من الوجود بمعنى الكون فليكن مراد المتكلمين زيادة تلك
الحصة على ذات الواجب ولا شبهة فيه لانا نقول لا شبهة في ان مراده زيادة
وصف قائم بالذات غير محمول عليه بواسطة وتلك الحصة محمولة عليه بواسطة على
انه لا شك في ان مراده زيادة وصف يصدق عليه مبدأ الآثار ومصحح المبدأ
لا يصدق عليها مبدأ الآثار لان مبدأ الآثار بمعنى سبب الآثار وسبب الآثار متقدم
على صدور الآثار من الماهية الموجودة وتلك الحصص متأخرة عن الصدور وهذا
كما ان مفهوم الشيء والحصص منه ليست بشيء وانما الشيء موصوفات هذه
المفهومات فالفرع الرابع ان الوجود المطلق انما ينتزع عما يتصف به في بادي النظر
وذلك المتصف هو الماهية لا حصة من الكون فهو منتزع عن الماهيات لكن في
الواجب ينتزع عن الماهية بلا واسطة شيء آخر وفي الممكنات بواسطة عروض
الحصص من الكون الخارجي اعني بواسطة الاكوان المخصوصة العارضة لها فمن توهم
ان في الممكنات ينتزع عن نفس تلك الحصص اعترض عليه ان هذا الكلام مناف
لما سبق منه حيث جعل ينتزع عما من الماهيات الموجودة وما عنه ما فيه مردود على
نقله لان مبدأ الانتزاع لا يجب ان يكون منتزعا عنه وانما يكون كذلك حيث
يكون ذلك المبدأ عين الذات الخامس ان حاصل معنى قولنا الشيء الموجود في
الخارج بمعنى كائن في الاعيان هو انه بحيث يصح ان ينتزع منه الوجود المطلق
سواء انتزع منه بالفعل او لا وحاصله ان فيه مبدأ الآثار خارجية سواء كان
ذلك المبدأ عين ذاته بان لا يكون له ماهية كلية بل هويته بسيطة تعينت بذاتها
كما في الواجب في حقيقة الواجب او وصف زائد على ذاته بان يكون له ماهية كلية
جعلها الفاعل متشخصة متعينة وذلك التعين والتشخص عين الوجود والخاص
فلو تحقق الشيء في الخارج فيكون الوجود الخاص له مزاد على ذات
الممكن مكتسبة من الفاعل ويكون تلك الحالة سبب لانتزاع الوجود المطلق عن
الماهية الموصوفة بها وتلك الحالة عبارة عن الكون المخصوص في الاعيان و

فيكون

فيكون حصة من الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان وليست بعارضة للماهية
في الخارج كما سبق بل في الذهن فقط لكونها من المعقولات الثانية كالوجود المطلق
وكالموجود ولا يقدح فيه كون بعض افرادها موجودا خارجيا لانه يتحقق بها في
وجوده الذهني فقط كمفهوم الجزئي والشريك بقوله في الحاشية بحيث لولا حفظ
العقل انتزع منه الوجود الى الدفاع ما يحاج في الاوهام من ان لو كان الوجود
معقولا ثانيا عارضا في الذهن فقط لزم ان لا يكون الوجود الخارجي الذي به يحصل في
ذهن اصلا متصف بالوجود الخارجي وذلك ظاهر البطلان وحاصل الاندفاع على ما
اشار في تلك الحاشية ان ليس معنى قولنا ان الوجود عارض في الذهن فقط انه عارض
عروض الصفة لموصوفها بل المراد ان يكون الموجود بحيث لولا حفظ العقل انتزع منه
الوجود وتلك الحيثية ثابتة للموجود وان لم يلاحظ العقل ابدا نعم لقائل ان يقول
ثبوت تلك الحيثية له في الواقع اما في الخارج فيلزم ان يثبت المعقول الثاني في
الخارج وهو باطل او في الذهن فيعود المحذور ولا محيص الا بما اختاره في نكته من
كون المجعول نفس الماهية كما ذهب اليه الاشراقية لا وجودها كما ذهب جمهور
الاشراقية فاثر الفاعل نفس الماهية ويلزم جعلها ان يكون ماهية الانسان
مثلا انسانا وموجودا الى غير ذلك من الاعتبارات من غير احتياج الى جعل
اخر بجعلها انسانا او موجودا فمتى لاحظ العقل انتزع منه الوجود وقد صرح
به زبل ما نقلناه حيث قال ان مصداق حمل الموجود على الواجب ذاته بذاته
ومصداق حمله على غير الواجب ذاته من حيث هو مجعول الفاعل فالمحمول في الجميع
زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول ذاته من حيث
انها مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فمراده من اثر الفاعل في قوله
في الممكنات اثر الفاعل اما نفس الماهية المجعولة ان حمل على الاثر بلا واسطة او
حصة من الكون الخارجي ان حمل على الاثر بالواسطة فمن قال ان مراده الوجود
الخاص بناء على ان الماهيات ليست بمجعولة بل المجعول وجودها فقد غفل

عن ذكرنا قوله وهو في الواجب ذاته بذاته الخ فيه اشارة الى تحرير الحرير
بان المراد من كون مبدأ الانتزاع عين الذات كون الذات بذاته مبدأ له
قوله فان قلت على مذهب المتكلمين الخ اقول لما كان الجواب السابق انما
يدعوى ان النزاع بين الفريقين معنوي بتحرير ان مراد الحكماء وطائفة
من المحققين من الوجود مبدأ انتزاع هذا المفهوم المشترك البديهي
وكان بناؤه على ان مبدأ انتزاع ذلك المفهوم لا يكون الا مبدأ الآثار
سواء كان عين الذات او وصفا زائدا على الذات كان وجوده عينه فيها فاورد
هذا السائل بانه ما كان الذات علة لوجودها على مذهب جمهور المتكلمين يكون
بذاتها مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنها على مذهبهم ايضا اما بناء على
توهم ان مبدأ الانتزاع اعم من الوجودات الخاصة ومن علتها وفساده
كما قيل واما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع وان كان خاصا بالوجودات
الخاصة التي هي افراد الوجود بمعنى مبدأ الآثار الا ان الذات لما كانت علة
لوجودها الخاص كانت مبدأ لانتزاع الوجود لآثارها الذي هو وجودها
الخاص المعلول فتكون موجودة ومبدأ لانتزاع الوجود المطلق بواسطة
وجودها اللازم لها ولا يخفى فيه قوله بذاته لانه في زعم السائل يعني ان لا يكون
الذات مبدأ الانتزاع بواسطة وجود زائد مكتسب من الغير كما في الممكنات
وان كانت مبدأ بواسطة وجود زائد تقتضيه الذات واذا كانت الذات مبدأ
الانتزاع بذاته على مذهبهم ايضا فلا يبقى نزاع بين الفريقين لا جمهور المتكلمين
يوافقون القائلين بالعينية في ان الذات بذاتها مبدأ الانتزاع فظهر ان
منشأ السؤال اما توهم مبدأ الانتزاع من علة الوجود الخاص وانها تكون
تلك العلة موجودة بوجود هو عينها او زائد عليها واما جعل تلك العلة
موجودة لكونها مبدأ الآثار مع توهم قوله بذاته مما كان مبدأ للانتزاع
بواسطة وجود زائد لازم للذات لا مكتسب من الغير وموارده دعوى ان

كذا في افنه

ان بين

ان بين الفريقين نزاعا معنويا على ان يكون معارضة الزامية على سبيل القلب
ومتضمنة لمعنى النقض الراجع الى منع الملازمة القائلة بانه كلما كان مراد القائلين
بالعينية ان الوجود بمعنى مبدأ انتزاع الوجود المطلق عين الذات كان
النزاع بين الفريقين معنويا من غير محذور آخر قوله قلت القائلون بالو
بالعينية اي بهذا المعنى وهم الحكماء وطائفة من المحققين المتكلمين وحاصل
جوابه ان عارض المعارضة المذكورة اولا بانه لم يكن بين الفريقين نزاع
معنوي لما استدل القائلون بالعينية بهذا المعنى على بطلان مذهب جمهور
المتكلمين لكنهم استدلوا على بطلان هذا المذهب بان الذات التي كانت
علة ومبدأ لآثار وجودها اما ان لا يكون موجودة بوجود هو عينها و
او زائد عليها فيلزم ان تكون العلة الموجدة ومبدأ الآثار معدومة
في مرتبة الايجاد والافادة وهو باطل بداهة والا لانسد باب اثبات
الصانع واما ان تكون موجودة بوجود هو عينها فيلزم ان يكون بعض افراد
الوجود عين الذات على تقدير ان يكون كل وجود زائد كما هو مذهبهم فيلزم
التناقض واما ان يكون موجودة بوجود زائد فتنقل اللام الى ذلك الوجود الذي
هو شرط الايجاد والافادة فان كان عين الوجود المعلول لزم الدور وان كان غيره
يلزم تسلسل الوجودات الزائدة المترتبة المتوقف بعضها على بعض او ينتهي الى و
جود هو عينها فيلزم التناقض ولو قطعنا النظر عن لزوم التسلسل او التناقض
يلزم ان يتعدد وجود لشيء واحد وهو بديهي البطلان وانت ترى في ضمن هذه
المعارضة تنبيه الى اثبات الملازمة الممنوعة بان كون الذات بذاته مبدأ لا
لانتزاع الوجود المطلق عنه لا يصح على هذا المذهب اي بان يكون الذات علة
لوجود في الواقع والا لما كانت علة له في الواقع ولما كانت علة له في الواقع يلزم
احد المحالات المذكورة فظهر ان كون الذات بذاته مبدأ الانتزاع لا يصح بهذا
الطريق اي بطريق العلية بل بطريق العينية وليس هناك طريق ثالث مصحح

مصحح للمبدأية الذاتية على هذا المذهب فثبت انه لما كان مراد القائلين
بالعينية كون الذات بذاته عين الوجود بمعنى مبدأ الانتزاع كان النزاع
بين الفريقين معنويا وفي هذا الاستدلال اشارة الى البرهان الذي رايته
فيما سبق وبعد ذلك يظهر ان معنى قوله بذاته في قوله وهو في الواجب ذاته
ذاته ثم مبدأ ولذلك الانتزاع بذاته لا بواسطة وجود زائد اصلا لا ممكنا
من الغير ولا معلولا للذات وبهذا البيان اندفع ما تخيره وافي تطبيق هذا الجواب
للسؤال وانه فيما اورد عليه من ان ما ذكره في مقام الجواب مبطل لمذهب المتكلمين
لا مثبت للنزاع المعنوي بين الفريقين وما قيل في دفعه ان المراد من الجواب ان الا
نتزاع عن الذات بحد ذاته العلية للوجود ولا يفيد كون الذات بذاته مبدأ الانتزاع
والمراد ذلك فيفيد ان انتزاع الوجود المطلق في الكل ليس الا بواسطة العلية ومبدأية
الآثار ولو عند القائلين بالعينية ومنهم من اجاب عنه بان المراد من الجواب انه لو
كان الذات بذاته مبدأ للانتزاع لانتزعه المستدلون على بطلان مذهبهم
عن الذات لكنهم انتزعوه عنها وقالوا لو كان الذات من حيث هي هي
علة للوجود يلزم كون الموجود حد معدوما وانت خبير بان عدم انتزاع الخصماء
لا يكون دليلا على عدم انتزاع اهل المذهب نعم يرد على الشارح ان ما ذكره اني
يفيد ان الذات بذاته لا يكون مبدأ الانتزاع في الواقع لا انه لا يكون كذلك
عند اهل المذهب وان كان باطلا في نفسه والنزاع المعنوي يدور على الثاني لا
على الاول ولا مخلص الا بان يكون الجواب مبنيا على تحرير النحرير بان المراد ان يكون
الذات بذاته مبدأ للانتزاع في الواقع لا مبدأ ولو في الزعم فرد والشيء ما لم يوجد
لم يوجد الاولى ان يقول بان مفهوم الوجود موجود في مرتبة الافادة كما قال بعض
المحققين لوجهين الاول ان ما ذكره بحسب الظاهر مخصوص بما ذهب اليه اكثر
المتكلمين من كون الوجود موجودا خارجيا مع ان البعض الآخر ذهب الى كونه امرا
اعتباريا ووصفا ذهنيا ولا يشمله في الظاهر الثاني ان الايجاد مبتدأ في الفعل

الاختياري

الاختياري لا في الانتزاع والايجاب المراد ههنا بخلاف افادة الوجود الا ان
مرادهم من الايجاد ههنا افادة الوجود اعم من ان يكون الوجود المفاد للغير او لنفس
المفيد ولذا اورد الامام على هذا الحكم انه بديهي في افادة الوجود للغير وممنوع
في افادة الوجود لنفسه حيث قال لا يجوز ان يكون الماهية من حيث هي هي علة
لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود وما لماهية ممكنة التي هي علة فابدا
لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود وما لذاتيات التي هي علل متقدمة
للماهية وما لماهية بالنسبة الى لوازمها فان العلل علل متقدمة على معلولاتها
بالذات لا بالوجود واجاب عنه المحقق الطوسي وانتقاه المحققون بان مفهوم الوجود
مطلقا موجود ببداهة وقبل الفاعل على القابل فالمراد مع الفارق لان القابل
لا بد ان يلحظ خاليا عن الوجود وليلا يلزم حصول الحاصل والفاعل لا بد ان يلحظ
موجودا حتى يمكن له الافادة وكذا قبل الفاعل على الذاتيات بالنسبة الى الماهية و
الماهية بالنسبة الى لوازمها اذ لا يجب تقدمها على معلولاتها الا بالوجود العقلي
لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذا تحققت
تقدم قابل الوجود ايضا كذلك فالسبق الذي يجب العقل فقط لا خارج
مع ان هذا كذا في شرح المقاصد ولقائل ان يقول كون الذات فاعلا للوجود
في الخارج انما يصح اذا كان الوجود موجودا خارجيا كما ذهب اكثر المتكلمين واما
اذا كان وصفا اعتباريا زائدا او مبدأ الانتزاع الوجود المطلق في الكل الا انه
في الواجب مقتضى الذات وفي الممكن اثر الفاعل فلا اذ الوجود على هذا يكون معقولا
معقولا ثانيا عارضا في العقل فقط والجواب ان معنى افادة الوجود الخارجي
جعل المتصف به موجودا خارجيا اي جعل الماهية بحيث لولا حظها العقل لا
لانتزع منها كونها في الاعيان فلو جعل الماهية نفسها موجودا خارجيا كانت
فاعلة في الخارج ولزم تقدمها على نفسها بالوجود الخارجي للبداهة المذكورة
وتلخيص الكلام ان ذلك الوصف الاعتباري ان لم يكن موجودا في نفس الامر كان

الوجود عين الذات والا فلا بد له من علة موجودة في نفس الامر البداهة فان كان
وجود تلك العلة عين الوجود المعلول لزم الدور والا لزم التسلسل وتعدد و
وجود لشيء واحد والكل محال وبهذا الدفع ما اورده العلامة التفتازاني في
شرح المقاصد وظهر فساد ما قال بعض الازكياء ونقله بعض المحشين ههنا من ان
الحق ان المتكلمين الذين يكون ذاته تعالى مفيدة لوجوده يلزمهم القول با
بالعينية من حيث لا يشعرون لان الوجود عند اكثر المتكلمين موجود في الخارج و
زائد على الذات فيه وعند بعضهم وصف اعتباري زائد في العقل بحسب نفس الامر و
ان لم يكن زائدا في الخارج قوله يندفع كثير من الشبه ههنا وفي كون الصفات
عين الذات وقد اشرنا الى بعض ما ههنا والى وجه الكل فيها ويبقى بعد ابحاث
اخر واي الطين اللازم في هذا المقام لانه موكد عظيم بين الاعلام وقد
حققه الشارح بحيث يندفع عنه الاوهام ولا يتضح مرامه الا ببسط الكلام
قال المص ولا خالق سواه عطف على خبر ان فالمعنى اجمعوا على ان صانعا قديما و
اجب الوجود للعالم وعلى انه لا خالق سواه ومتصف بصفات الكمال ومنزه عن
سمات النقص ح الى لق المنفي اعم من ان يكون خالقا بالاستقلال او بالاشتراك
ففيه رد مذهب الاتحاد والمعتزلة كما ان فيه رد المشهور الحكماء من كون العقول
خالقة للعقل والاجسام الفلكية والعنصرية واعراضها وان لم يرد تنصيص الشارح
بل للمشتركين والطبيعيين ولذا عم الشارح المخلوق من الجوهر والعرض قوله
للادلة النقلية التي هي العمدة والعقلية لا يعتد بها الا بعد ثابوتها بالا
بالنقلية ولذا قدمها ومدار الاستدلال بالاية الاولى الشيء المستغرق بمعنى
الموجود عند اهل الشرع فيشمل كل ممكن موجود جوهرا كان او عرضا والمستثنى
الواجب منه عقلا لانه في كونه قطعيا في الباقي كما تقرر في الاصول ولو فرض انه
بمعنى ما يخبر عنه موجودا كان او معدوما فيستثنى منه الواجب والممتنع و
سائر المعدومات عقلا ومداره بالاية الثانية انما هو كل خالق سوى الله تعالى

لان الاستفهام

لان الاستفهام للانكار وكلمة من للاستغراق فالاية صريحة في انه تعالى خالق
الاشياء فافهم قوله فالاجماع الحاصل من الجميع على المص من كون الحكم مجمعا عليه
او الثبات للمدعى بالاجماع كما قيل وفيه ما فيه قوله من غير فرق الجبان فما يتعلق
بقدرة العبد ليس مخلوقا لله تعالى بل للعبد بل جعلوا الكل مخلوقا لله تعالى وانما هذا
الفرق وقع من الذين بعدهم وهم المعتزلة المبتدعون في الاعتقاد التابعون
لاهوائهم وما يميل اليه نفوسهم من الحكم بعقولهم وترك النصوص ففي هذا القيد
اشارة الى ان ذلك ليس الا لاجل البدع والاهواء وما قيل معناه انهم سكتوا
عن البحث عن قدرة العبد لسلبها عن العبد بالكلية او باثباتها مع سلب التاثير
عنها مطلقا او استقلالا فهو حمل الكلام على ما لا يدل عليه وان كان البحث المذكور
حادثا بعد السلف في الواقع قوله وقال صحة الاسلام الامام الغزالي لما بطل الجبر المحض
وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا ايجادا
ولا كسبا وبقيد المحض احترز عن الجبر المتوسط المنسوب بالقدرة كسبا كما هو
مذهب الاشعري على ما تقرر بالضرورة بان يقال لو كان العبد مجبورا في جميع افعاله
الصادرة عنه بحيث تصدر عنه بوجوده او عدمه او ايثاره او كسبه منها
لكن فرق بين حركة يده المرتعش اضطرارا وبين حركة يده اختيارا وبين الصعود
الى المنارة والسقوط منها وذلك باطل بداهة اذ البداهة قاضية بان الحركة الا
الاختيارية والصعود مقارنتان للارادة والقدرة اي لكون العبد بحيث
يصح منه الفعل والترك والحركة الاضطرارية والسقوط غير مقارنة لهما لكنهما غير
قاضية بان المقارنة لقدرة العبد تحصل بتاثيرها استقلالا او اشتراكا فيجوز
ان تحصل بتاثير القدرة القديمة استقلالا او اشتراكا كما احتمل عند العقل حصولها
بتاثير قدرة العبد استقلالا ولذا قال وبطل كون العبد خالقا لافعاله الاختيارية
وجبان يعتقد الجاي وجب الاقتصاد في الاعتقاد بين طرفي الافراط الذي هو
مذهب المعتزلة والتفريط الذي هو مذهب الجبرية على ما في شرح المقاصد واطلع

قوله

ان الصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة الافعال الشاقة تسمى قوة وبقابلها
الضعف فتلك القوة ان كانت مقارنة للقصد والشعور تسمى قدرة مطلقا
عند بعضهم وبشرط ان تكون مبدأ الافعال المختلفة لا على نهج واحد عند
البعض الآخر فاذا حصل القوة المذكورة للعبد صار بحيث يصح منه الفعل و
الترك فتفسير القدرة بصحة الفعل والترك تفسير بلازمها لا تسامحي والا فالقدرة
لا بد وان يكون من شأنها التأثير والصحة بمعنى الامكان ليس من شأنها التأثير
فالمراد مبدأ تلك الصحة هي القدرة المقارنة للفعل تسمى استطاعة عند الا
الاشعري ولما كانت الاعراض متجددة بتجدد الامثال عنده فمذهب الاشعري ان
الله تعالى يخلق في العبد وقت الفعل قدرة وقوة من شأنها التأثير فيه ويصير
العبد حينئذ بحيث يصح ان يوجد الفعل بتأثير قدرته وان لا يوجده ومع ذلك
لا يؤثر قدرته فيه لحصول ذلك الفعل بتأثير قدرة الله تعالى استقلالا لامتناع
اجتماع مؤثرين مستقلين على معلول واحد شخصي عقلي وكذا مذهب القاضي ابي
بكر الذي هو مذهب الماتريدية بعينه الا ان في قدرة العبد ان يجعله طاعة او معصية
بارادته الجزئية كما في بناء البيت بلبنة الذهب او بلبنة الفضة عند القاضي بناء على
ان الارادة الجزئية التي هي عبارة عن متعلق الارادة الكلية بجانب معين من الفعل
والترك صادرة من العبد اختيارا وليست مخلوقة الله تعالى لانها ليست من
الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية لكون الفعل طاعة او معصية او من
قبيل الحال المتوسط بين الموجود والمعدوم كما ذهب اليه صور الشريعة في التوضيح فلا
يلزم ان يكون العبد موجدا او خالقا لبعض الموجودات ولا قدرته مؤثرة فيها وتلك
الارادة الجزئية كسب ناقص عادي لتأثير قدرة الله تعالى عند القاضي والماتريدية
بخلاف ذلك عند الاشعري فان الارادة الجزئية وان كانت كسبا عاديا لتأثير
القدرة القديمة الا انها من الموجودات الخارجية المخلوقة لله تعالى عنده فليس لقدرة
العبد تأثير في اصل الفعل ولا في صفة عنده ولذا سمي بالجزء المتوسط وان كان لها

مدخل

مدخل باعتبار السببية العادية في تأثير القدرة القديمة عنده ايضا ولو اجعلوا
الفعل الموصوف بالطاعة او المعصية حاصلا بالقدرة القديمة موجدها على مذهب
الاشعري وبمجموع القدرتين على مذهب القاضي على ان يكون القدرة القديمة
مؤثرة في اصل الفعل والقدرة الحادثة مؤثرة في وصف الاعتباري لا بمعنى ان
الله تعالى موجد الفعل ولا يجعله العبد طاعة او معصية بل بمعنى ان العبد بصرف ارادته
الى فعل مرضي عند الله تعالى او غير مرضي فبسببه يخلق الله تعالى ذلك الفعل مع
الاستطاعة عليه موصوفا بالعبادة والمعصية فلا في الموافق ما حصل ان المؤثر
في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط وهو مذهب الاشعري واما قدرة العبد
فقط بلا ايجاب بل بالاختيار وهو مذهب جمهور المعتزلة واما مجموع
القدرتين على ان يكون مؤثرتين في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او
على ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في اصل الفعل وقدرة العبد في وصفه و
هو مذهب القاضي او على ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في القدرة الحادثة
وفي تأثيرها في الفعل ايجابا لا اختيارا وهو مذهب الحكماء في المشهور ويروى
عن امام الحرمين اذا تقرر هذا فالظاهر ان الشارح حمل كلام حجة الاسلام
على مذهب الاشعري المقابل لمذهب القاضي ولا يتجه عليه ان يقال ان الباء السببية
او الاستعانة في قوله وبقدرة العبد على وجه اخص من التعلق تدل على انه انما ينطبق
على مذهب القاضي لا على مذهب الاشعري لما ذكرنا من مدخلية قدرة العبد في تأثير
القدرة القديمة في الفعل بالسببية العادية على مذهب الاشعري ايضا نعم على هذا
يتجه على حجة الاسلام ان وجوب اعتقاد مذهب الاشعري انما يتم بابطال مذهب
القاضي ودونه خرط القتاد وان امكن ابطال مذهب الاستاذ بانه فضلا الى تركيب
العباد ولا الى مجرد القدرة القديمة كما وهم الشارح والظاهر من كلام شارح المقاصد
ان كلام حجة الاسلام شامل لمذهبي الاشعري والقاضي لانهما في الافتقار فحينئذ
لا يتجه عليه ذلك قوله مقدورة بقدرة الله تعالى اخص اعم اي حاصلة لا بحيث تجب

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

على الفاعل بل بحيث يصح ان يوجدها بحيث يصح وان لا يوجدها بتأثير قدرة الله
تعالى ايجادا وبقدرة العبد لما عرفت ان العبد قادر بحيث يصح ان يفعل وان لا يفعل
فكان العبد قادرا عليه وكان الفعل مقدورا له وحاصلا بمدخلية قدرته لكون خلق
قدرة العبد والاكتساب عاديا لخلق فعله فتعلق الفعل بقدرة العبد عبارة عن هذه
مقارنته لها مع ارادته الجزئية المخلوقة له تعالى ايضا وتلك المقارنة هي الوجه الآخر
من التعلق المسمى بالاكتساب عند الاشعري كما اشار اليه شارح المواقف حيث قال
والمراد بكسب العبد اياه مقارنته بقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير
او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انتهى ولا
يلزم من عدم مدخلية العبد في وجود الفعل عدم مدخلية قدرته وارادته المخلوقتين
له تعالى عند الاشعري فلا ينافي ما ذكرنا هذا ان حمل كلام حجة الاسلام على مذهب الا
الاشعري واما ان حمل على ما يعمه ومذهب القاضي فالوجه الآخر من التعلق اعم من تلك
المقارنة ومن كون العبد سببا لخلق الله تعالى الفعل بصرف ارادته اليه مع الاقتدار
والاستطاعة عليه وهو معنى الاكتساب عند القاضي والى تربيته ولا يخفى ان الالصق
بالاكتساب الذي هو مدار الثواب والعقاب هو هذا المعنى لا مجرد المحلية والمقارنة
ولذا اعترضوا على الاشعري بان ما ذهب يرجع الى الجبر المحض وقال بعضهم هذا
المذهب وان اشتهر عن الاشعري لكن تحقيق مذهبه موافق المذهب الماتريدية
قوله تسمى كسبا اي مكسوبا وكذا قوله وخلق له بمعنى مخلوقا له فهي
خلق الرب ووصف العبد اي صفة القائمة به وكسب له واي تعرض بالوصف الا
للاشارة الى دفع ما اورده المعتزلة على الاشاعرة من انه لو كان افعال العباد
مخلوقة له تعالى يصح اسناد الفعل والقاعد والاكل والشارب اليه تعالى واللازم
باطل واجابوا عنه بان المشتقات انما يسند حقيقة الى ما قامت به لا الى ما اوجدها
الا يرى ان اوصاف الجمادات كالابيض والاسود مخلوقة الله تعالى وقائمة ويمتنع اسـ
ـناد الابيض والاسود اليه تعالى وقائم قوله وليس كسبا له تعالى لان كسب الفعل بمعنى

ان يثبت

ان يثبت فيه ويوجب الاتصاف به وهو تعالى مؤثر في فعل العبد وغير متصف به لما عرفت
قوله واكثر المعتزلة على انها اي الاستطاعة تطلق على المقدور والتقدير الاستطاعة تسمى وعلى
ما ذكره حجة الاسلام والمعتزلة على ان افعال العباد حاصلة بتأثير قدرة العبد
وحدها التي لا الايجاد مع قولهم بان القدرة المخلوقة الله تعالى قبل الفعل اذ لا
تسمى استطاعة عندهم قبل الفعل لا هو واي قيد بالاكثر لان من مذهب النجار ومن كمذهب
الاستاذ ومذهب ابي الحسين منهم كمذهب الحكماء والامام وابو اسحاق الاسفرايني
على انها واقعة بمجموع القدرتين اي قدرة الله تعالى وقدرة العبد الموصوف بذلك
الفعل على ان يكون تعلقهما بتأثيرهما جميعا باصل الفعل لا بوصفه وليس مراده
ان كلا من القدرتين مستقلة في التأثير لاستحالة اجتماع المؤثرين المستقلين
بل مجموع القدرتين مستقل في التأثير وما يتوهم من ان استلزام عجز الواجب تعالى
فالسداد المطلق لرفع شيء ربما يرفع عبثية الغير لمصلحة من غير استلزام عجز
فلم لا يجوز تشريك الواجب عباده في افعالهم لمصلحة كونه مدار الثواب و
العقاب فمن عجز قوله قلت الظاهر انه لا يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق و
صف الطاعة لا يخفى ان كون الفعل طاعة او معصية من الامور الاعتبارية فلا
يتوهم عاقل كون وصف الطاعة او المعصية مخلوقا فلا وجه لقوله الظاهر بمعنى
الراجح لان الفرق باللام بهذا المعنى والمنكر بمعنى البديهي كما ذكره بعض المحققين
فلا يحمل ههنا على معنى البديهي اللهم الا ان يحمل عليه هنا بتلك القرينة ويمكن د
فعه بانه يحتمل ان يذهب القاضي الى ما ذهب اليه بعض الحكماء من كون جميع
الكسب والاضافات من اعيان الموجودات وان كان باطلا في التحقيق والاولى
له دفعه ان يقال ارادة من وصف الطاعة والمعصية ما يوجبهما من النية والارادة الجزئية
المقدورة له فحاصل كلامه الظاهر انه لا يرد ان العبد اوجد وخلق الارادة الجزئية
المستقلة والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة من كون العباد خالقين بعض الموجودات
وهو باطل بالادلة العقلية والنقلية بل اراد ان القدرة التي خلقها الله تعالى لهما مدخل

في ذلك الوصف لا بمجرد المقارنة والعلية كما قال الاشعري والا لما جعل الفعل حاصلا بمجموع
القدرتين لا بصرف الارادة الجزئية نحو الفعل او الترك وذلك الصرف صادر
من الله العبد باختياره وليس بمخلوق لاحد لكونه من الامور الاعتبارية او
من قبيل الحال فالمراد من القدرة التي لها مدخل في ذلك الوصف القوة التي
خلقت في قلب العبد كما يصح ان يصرف الارادة الجزئية الى جانب معين وان لا
يصرف فسقط الاوهام وظاهر بما ذكره ان مراد القوم من التاثير حيث
نسبوه الى قدرة العبد على هذا المذهب هو هذه الخلقة لا معنى الايجاد
واني عبر واعتنى بالتاثير لانه اشبه بالايجاد في كونه صادرا من العبد وكسبا
لاثر موجود قوله وقال في قواعد العقائد الخ في شرح المقاصد وعند الحكماء
بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة
لله تعالى وشاع في كلامهم ان خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذ
هب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة الله
العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهي با
لفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل
الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد
القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة اي هي
بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب
والتنافي في الاختيار ولهذا صرح المحقق في قواعد العقائد ان هذا مذهب
المعتزلة والحكماء جميعا في ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار
وعند الحكماء بطريق الايجاب بتمام الاستعداد انتهى اقول ولعل ما في الشرح الجديد
للتجريد حيث قال وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على
سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل الاختيار كلام بالقياس الى مجرد القدرة لا بالقياس
الى تمام القدرة والارادة المستلزم للايجاب بناء على ان الوجوب بالاختيار

والارادة

والارادة لا ينافي الاختيار بالنسبة الى مجرد القدرة كما في افعال الله تعالى بل يحققه
كما قالوا ثم نقول فيما ذكره شارح المقاصد بحث اما اولا فلان تمام الاستعداد عند
الحكماء كما اوجب تاثير القدرة القديمة في نفس القدرة الحادثة اوجب تاثيرها في
ارادة العبد وتاثير القدرة الحادثة فيكون القدرة الحادثة مؤثرة في الفعل و
جوبا عندهم لا عند المعتزلة حيث يقولون بكونه تعالى موجبا في افعاله بتمام الكسب
الاستعداد واما الكمي لهم القول بحدوث العالم فيحصل الفرق بين المذهبين بما
ذكره المص في المواقف واما ثانيا فلان المعتزلة وان لم يقولوا بكونه تعالى موجبا في
افعاله بتمام الاستعداد لكنهم اوجبوا عليه تعالى الاصلح والاقدار والتمكين كما مر وابر
فيتوجه ما اورده على المحقق بقوله ثم ايجاد القوى الخ فالوجه ما في المواقف لا ما في
قواعد العقائد ولا ما في الشرح الجديد قوله قلت هذا اي اسناد التاثير في افعال
العباد الى قدرة العبد مستقلا لا كما ذهب المعتزلة مبني على فهم كلام الحكماء لا على
تحقيق كلامهم فان تحقيق مذهبهم كما مر مذهب الاشعري الا انهم يقولون بكونه تعالى
موجبا في التاثير والايجاد بتمام الاستعداد ولا يقول به الاشعري واتباعه قوله
نسبوا المعلولات اي نسبوا ايجاد المعلولات التي في المراتب الاخيرة كالعقل
العاشر من سلسلة العقول العشرة الى المعلولات المتوسطة حيث جعلوا العقل
التاسع موجد العقل العاشر وكذا جعلوا العقل الثامن موجدا للعقل التاسع
موجد للعقل وهكذا الى العقل الثاني من المتوسطة وكذا جعلوا الطبايع الاربع
الاجسام موجدة لآثارها المخصوصة بها وتلك الآثار من المعلولات الاخيرة
والطبايع من المتوسطة لكونها صادرة من العقول عندهم ونسبوا ايجاد المو
المتوسطة الى العالية كالعقل الاول بالنسبة الى الكل والعقل الثاني بالنسبة
الى ما بعده والعقل الثالث بالنسبة الى ما بعده فانها معلولات عالية ولك
ان تقول مراده والمتوسطة الى المبادي العالية فيدخل المبدا الاول الواجب
في العالية والحال ان الواجب على الحكيم العالي باحوال الموجودات على ما هي

عليه في نفس الامر ان ينسب الكل بالايجاب الى المبدأ الاول الواجب تعالى ويجعل
المراتب العالية شروطا معدة للمتوسطة والمتوسطة للاخيرة او من قبيل الشروط
المعدة للايجاد لتوقف عليها قوله وهذه مؤاخذة بشيء الخ كلام المحقق الدوانى
شارح الاشارات يعني ان هذا التشنيع نزاع بشبه النزاع اللفظي الذي ينشأ من
اللفظ فان الكل الى جميع الحكماء متفقون على ان صدور جميع الممكنات عن الله تعالى و
ما قيل هذا من الشارح وان الاشارات تروج للباطل والا فكيف يمزج ادلتهم
اليه لا يتم على تقدير كون المراد شروطا والات وانما يتم على تقدير كونها مؤثرة في
وجودها فموقوع بما اشار اليه ابو البركات بقوله والواجب ان ينسب الكل الخ على
ان بعضهم قال مراده هي من الكل محقق الحكماء كما اشار اليه الشارح في الرسالة
فلا اتجاه له اصلا قوله وان الوجود معلول اي معلول للمبدأ الاول على
الاطلاق سواء كان وجود المعلول الاخير او المعلول الاول او المتوسط وسواء كان
وجود الجوهر او العرض وسواء كان وجودا في الاعيان او في الاذهان قوله فان ت
هلوا في تعاليمهم اي ان تحولوا في كتبهم بالاسناد الى المؤثر والايجاد الى تلك المراتب التي
هي شروط معدة على ان يكون الاسناد مجازيا من قبيل الاسناد الى السبب والشروط و
الآلات لا يكون ذلك التسامح منافيا لما اسسوا من كون المؤثر في الكل هو المبدأ
الاول وبنوا عليه مسائل الحكمة وفيه اشارة الى منشأ وغلطهم الى البركات حيث
حمل ذلك الاسناد على الاسناد الحقيقي وليس كذلك فيكون النزاع لفظيا قوله
وقال بهمنيار هو تلميذ ابن سينا في كتابه المسمى بالتحصيل وان سلمت الحق
في هذه المسئلة فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بري منزه عن معنى
ما بالقوة اي الا الشيء الذي هو في ذاته منزه في جميع كمالاته عن ان يكون بالقوة
بان يكون جميع كمالاته في ذاته بالفعل فليس له في ذاته كمال مستوفى
وهذا اي كون جميع الكمالات في ذاته بالفعل لا بالقوة هو موضوع اي محل
المبدأ الاول الواجب تعالى لا غيره او معنى ما هو بري عن معنى القوة في ذاته

موضوعه

كفوله

قوله في وقوع بما اشار اليه ابو البركات اذ لو لم يتم ادلتهم بكون المراتب شروطا عاقال ابو البركات والواجب الخ

لموضوعه اي ما صدق عليه هو المبدأ الاول لا غيره ويقولون في ذاته انه نوع ما او اراد
عليه من ان من عاقالوا ان العقول ليس لها كمال مستوفى عندهم كالمبدأ الاول
فان براءة العقول عن معنى القوة في وجودها وكمالاتها لا تنافي عنه على و
جودها ليست بالنظر الى ذواتها بل بالنظر الى علتها التي هو المبدأ الاول قال
بعض الافاضل لكن الشارح في ان هذا القيد مراد بهمنيار وما لا يجوز ان يكون مراده
مطلق فيكون كلامه مؤيدا لظاهر كلام الحكماء لا مؤيدا لما ادعاه الشارح و
الجواب عنه ان الوجود في قوله فلا يصح ان يكون علة الوجود الخ هل لوجود العقول
وغيرها من الممكنات الموجودة فلا بد ان يحمل مراده على ذلك وايضا لو لم يحمل
مراده عليه لم يصح قوله وهذا موضوع المبدأ الاول لا غير بما يليق الحكم كما لا يخفى قوله
وما نقل عن افلاطون جوبا لقوم الشاذ فانه يجوز الى الصحراء هربا عن الطاعون
العام بجميع اجزائه الارض والسموات كرة لا يمكن الخروج عنها لو فرض جواز الانسان
عن كرة الارض والارض مركز اي مركز تلك الكرة في الصغر بالنسبة اليها والانسان
في الارض هدف هو الذي يرمى اليها السهام والافلاك من جميع الجوانب قسي منوجه
نحو المركز والقسي جمع قوس على قوس فاعلت بالقلب وفيه تورية لطيفة فان
تطلع الدوائر المفروضة على سطح الفلك تسمى قسيا عندهم والغرض ههنا ان جميع
جوانب كل فلك كقسي يرمى منها سهام القضاء والحوادث سهام والله تعالى الرامي
والظاهر ان يقول والرامي هو الله تعالى لا غير لكنه قدم المسند وجعله مسندا اليه للاهتمام
بشأنه من حيث انه رامي لا يخطئ ابدا كما هو مقتضى المقام وحاصل كلامه ان الحوادث
سهام والسباب الرمي والاصابة مرماة فاين المفر محل الفرار والاستفهام
للانكار قوله يشعر بذلك لان تقديم المسند اعني الرامي يدل على اختصاص رمي
سهام القضاء به تعالى بحيث لا يتجاوزه الى غيره بناء على ان الحصر متبادر في الحقيقي
لكن في حصر المسند في المسند اليه وان لم يمكن في عكسه لا يقال الظاهر من كلامه
ان المؤثر في الحوادث السماوية النازلة على الانسان من غير دخلية العباد

عبد الرحمن

والخطوط الواصلة الى طرفي
كل قوس يسمى وترا وكل خط
مستقيم منتهى للقوس كالسهام
المرمية فهو مار بالمركز فلذا قلنا متوجه
نحو المركز

قوله لان تقديم المسند قيل وايضا قوله
فاين المفر بالاستفهام الانكاري يشعر
بذلك وفيه نظر لا يخفى

هو الله تعالى لا غيره ولا يلزم منه ان يكون مؤثرا في افعال العباد التي هي الحوادث لا
الارضية لانا نقول لا شك ان مرادهم اعم من الحوادث السماوية والارضية لان الفلاسفة
وخزعبلات من الجن كما ورد في الحديث فيكون المؤثر في افعال الجن من العباد
هو الله تعالى وكذا في افعال البشر اذ لا فرق بل بالفضل ولو سلم ان الفلاسفة لا يقول
بذلك فهو لا ينكر كون جميع الحوادث بتقدير الله تعالى وقضائه فهي شاملة عنده
لافعال البشر كالقتل والضرب وقطع العضو وخصوص المورد لا يوجب خصوص الو
الوارد كما لا يخفى وانى قال البشر دون بدل الجواز ان يكون الاسناد الراجع اليه تعالى
مجازيا فلا ينافي الواسطة لكنه خلاف الظاهر **قوله** فان الفرق بين القدرة
والعلم اي اثبات لدعوى ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بانها لو لم يكن مؤثرة
لم يكن بينها وبين العلم فرق لكن الفرق بينهما بتأثير القدرة دون العلم و
ان الفرق بينهما وبين الارادة فبان القدرة لا يقتضي ترجيح واحد من طرفي
الفعل والترك والارادة تقتضيه فانها صفة من شأنها ترجيح احد المقدورين
على الاخر وحاصل هذا الوجه من التشنيع ان اثبات القدرة للعبد ونفي
التأثير عنها اثبات للشيء ونفي لازمه فيكون تناقضا لان نفي اللازم
يوجب نفي الملزوم وان سلم معنى اخر بالقدرة فلا يكون ما نحن فيه بل مجرد اصطلاح
منه **قوله** وبانه لما لم يكن للعبد اختيار الخ هذا هو الوجه الثاني من التشنيع
وحاصله لو كان العبد مضطرا في فعله وارادته بحيث لا يكون له اختيار بمعنى صحة
الفعل والترك لم يكن العبد مستحقا للثواب عند الطاعة والعقاب عند
المعصية واللازم باطل لشهادة النصوص اعلم ان الوجه الثاني من التشنيع
لا يتوجه على القاضي ويتوجه عليه الوجه الاول ويندفع بالدفع الاتي واما الاسناد
فلا يتوجه عليه شيء من الوجهين **قوله** والجواب ان القدرة لا يستلزم جواب عن
الوجه الاول بانا لا نسلم ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بل صفة من شأنها
التأثير على وفق الارادة سواء اثرت بالفعل او لم يؤثر الا يرى ان الله تعالى

قادر

قادر في الازل على ايجاد العالم ولا تأثير فيه بالفعل والا لكان قديما وبه يحصل الفرق
بينها وبين العلم اذ ليس من شأن العلم ان يؤثر الذي ذكر وهذا المعنى هو مراده مما هو
اعم من التأثير ومن الكسب فان الكسب عند الاشعري مقارنة الفعل للقدرة والارادة
من غير ان يكون للقدرة تأثير ولا للعبد دخل سوى كونه محلا للفعل كما عرفت و
الفرق بين الخلق والكسب على هذا ظاهر فان الخلق عبارة عن التأثير والكسب
مقارنة الفعل الحاصل بالتأثير لقدرة العبد وارادته بلا تأثير وهو خلقه سوى
المحلية واما الفرق بينهما على مذهب القاضي على ما يفهم من شرح المقاصد هو
ان الكسب ما يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادرية في وجود
المقدور والخلق بخلافه فيهما فليفهم **قوله** واما عدم استحقاق الثواب الخ جواب
عن الوجه الثاني بان الملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع لان الثواب والعقاب
المنصوص عليهما ليس باستحقاق عند الاشعري بل ان شاء فيفضله وان عذب
فبعدله والقول بالاثابة والتعذيب بدون الاستحقاق ظلم بزعمهم ومن الا
الايجاب على الله تعالى يستحق الاستحقاق الموجب لهما ولا يقدح واصول الاشعري
اذ لا حسن ولا قبح عقليين عنده فلا يكون التعذيب بدون الاستحقاق الموجب
ظلما لانه تصرف في ملكه كيف شاء والظلم تصرف في ملك الغير ولا يجب عليه تعالى شيء
عنده فلا يتحقق الاستحقاق الموجب وان تحقق الاستحقاق العادي الغير الموجب
الموجب وليس من ذلك بالاصول هنا ان جميع افعال العباد مخلوقة لله تعالى فلا يستحق
العبد شيئا من الاثابة والتعذيب كما سيشير اليه لان اللام هنا فيه اللام الا الاجمل
على معنى ان من الزم كون جميع افعال العباد مخلوقة لله تعالى يلتزم عدم الاستحقاق
الموجب فلا وجه للايراد عليه **قوله** نقل عن ابن نجيم ان هذه المقدمة مالقة
باضافة تعالى بل كما دونتم هو عن كل نقصان هي اجمع عليه جميع العقلاء ولا يقدح
في اجماعهم اثبات بعضهم ما لا يليق بشأنه تعالى ونفي ما يليق بزعم ان الكمال
في ذلك الاثبات والنفي لو بزعم انه لا ينافي الكمال ولا يؤدي الى النقصان كما ثبت

الفلاسفة الايجاب ونفيهم الاحتياج والمباينة المعتزلة الوجوب عليه تعالى بزعم
ان الكمال في الايجاب او الوجوب وكنفي الفريقين الصفات الزائدة بزعم ان الكمال
في النفي وكنفي المجسمة المكان والجهة بزعم انه لا ينافي الكمال ولا يوجب النقص
نعم لو اخذ في هذه المقدمة كونه متصفا بصفات زائدة كما سيجيء الشارح
عليه لتوجه عليه ان يقال ان من العقلاء الفلاسفة المعتزلة من نافية للصفات
الزائدة فكيف يتفق عليه جميع العقلاء ولكنه غير مأخوذ في تلك المقدمة عاما
صرنا وتسميته مقدمة مع انه من مقاصد علم الكلام باعتبار التفريع الاتي بقوله
فهو عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات **قوله** حتى ان بعض المصنفين ا
استدل الخ كلمة حتى ابتدائية تدل على سببية ما قبلها لما بعدها اي بسبب
انها مقدمة مجمع عليها استدل بعض المصنفين بها على وحدة الواجب بمعنى
ان لا يكون له نظير اذ الوحدة قد تستعمل بمعنى الوحدة العددية وقد تستعمل بمعنى
نفي النظير يقال فلان العالم واحد في ديارنا اي لا نظير له والمراد ههنا هو الثاني
كما قال الامام الاعظم في الفقه الاكبر ان الله تعالى واحد لا من جهة العدد بل من جهة
انه لا شريك له يعني لا نريد انه واحد لا اثنان فصاعدا فان كل احد واحد بهذا
المعنى فلا كمال في اثباته وانما الكمال في انه واحد بمعنى لا نظير له فلذا قال المستدل
ان كون الشيء منفردا الكل وفي بعض النسخ اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه
مستلزما للغير في الذات والصفات اي من ان يوجد له نظير والواجب يجب ان يكون
في اعلى مراتب الكمال والا لم يكن منزها عن جميع علامات النقصان وهو باطل
بالاجماع وتلخيص الاستدلال ان الانفراد كمال وكل كمال ثابت للواجب فالانفراد
ثابت للواجب تعالى قيل اما الصغرى فمجزوم بها اذ ذي فطرة سليمة واما الكبرى
فمما اجمع عليها العقلاء فقوله انه خطابي خطاء وقوله بل شورى السوفسطائية والحق
انه قياس مركب من المسلمات كقبح الظلم فكونه خطابيا صحيح وكونه شوريا
فاسد ولذا بعدوه من جملة براهين التوحيد وبل مراد المستدل الاستدلال

الزامي

الزامي فلا يرد عليه شيء ويمكن توجيه كونه خطابيا او شوريا بانه ان اريد بالصغرى
ان الانفراد كمال في الواقع فليست بقطعية وان اريد انه كمال في نظر العقل فيجري
الدليل حينئذ في ورد المنصوص بخلافه مثلا ان يقال كون الشيء بحيث يتفق الناس
في كماله وتنزهه عن النقائص كالعلم بذاته وبجميع المعلومات والقدرة على جميع
الممكنات ولو افعال العباد وبسط اليد والجود وكنفي الشريك والولد والمكان والجهة
الى غير ذلك مما زعم بعض الناس بخلافه اولى والكل بالنسبة الى ذلك الشيء في نظر
العقل لكونه بحيث يختلفون فيه فلو صح بيان الواجب تعالى على هذه الصفة فيلزم
ان لا يختلف الناس في ذلك وهو خلاف المنصوص فظهر ان كونه خطابيا او شوريا
انما هو باعتبار المقدمة الاولى الا ان كونه شوريا باعتبار المقدمة الاولى وخطابيا
باعتبار المقدمة الثانية كما قيل لان المقدمة الثانية قطعية ثابتة بان وجوب
الوجود معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان مع ان قول الحكماء فيما بعد وهذه
الرتبة اعلى فبني عليه وقال الامام الاعظم الى كون الانفراد كمالا فكيف
يكون حكما محيلا واما ما قيل في توجيهه فان اولوية كون الشيء منفردا الكل
تامل وان اثبتت بدلائل التوحيد فحينئذ تلك الدلائل كافية ولا حاجة الى هذا
نعم ان منع الصغرى بمنع كونه ظني خطابيا وايضا اثبت بدلائل التوحيد
نفس التوحيد لا اولويته **قوله** ولكنهم مختلفون في كون الصفات عين ذاته او غير
ذاته اي مما يطلق عليه في الشرع والعرف واللغة انها غير ذاته اطلاقا حقيقيا
كما يدل عليه سياق كلامه من ان الغير لا يطلق في الشرع والعرف واللغة حقيقة
الا على الموجود الذي من شأنه الانفكاك عنه الا شورى وعلى ما ليس بعين عند
غيره فلا يرد عليه ان يقال ان اريد بالغير المعنى المصطلح اعني جائز الانفكاك فقوله
وجمهور المتكلمين الخ الا الثاني محل نظر اذ لم يذهب احد من المتكلمين الى جواز
انفكاك الصفات عنه تعالى وان اريد المعنى اللغوي اعني نقيض هو هو فقوله و
الا شورى الى الثالث محل تامل لما قيل فانه ليس بمختص بمذهب الاشورى بل مذهب

جميع الاشاعرة والماتريدية بل لان مذهب الاشعري على هذا المعنى يستلزم ان
الذات فكيف يكون مذهبا له ولغيره **قوله** والفلاسفة حققوا عينية الصفات
الى اثبتوا العينية اثباتا محققا لا ريب فيه حكميين بان ذاته تعالى من حيث ما
ينكشف عليه الاشياء علما ومن حيث انه مبدأ لذلك الانكشاف علم ومن حيث
ان الاشياء فعله وان ما يشاء ما يفعل قادر ومن حيث انه مبدأ لتلك الحيثية قدرة
وكذا في سائر الصفات بخلاف المعتزلة فان ظاهر كلامهم انها صفات اعتبارية
زائدة وباطل عينية ما جعله الاشاعرة صفات حقيقية كالعلم والقدرة وزيادة
الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة ففي
اثبات انها عينية نوع شبهة وان اندفعت بالاستدلال الآتي فالباء في قوله بان
ذاته الخ متعلقة بالتحقيق بتضمين معنى الحكم او تفسيرية للعينية لا للاستدلال اذ
الداخلة على الدليل الذي هو مآله التحقيق وذلك الحكم او التفسير حرج في ان تلك
الصفات عين الذات والتقابر باعتبار الجهات والحيثيات فلا يرد عليهم ان
الحيوة والعلم والقدرة وغيرها ماهيات متخالفة فكيف تكون عين حقيقة
شيء واحد وحاصل الاندفاع ان مرادهم ان مبدأ آثار القدرة والعلم وغيرها
عين الذات فالمراد بالقدرة مثلا مبدأ آثار القدرة وبالعلم مبدأ آثار العلم
من الانكشاف والعلم بمعنى المبدأ عرض عام يصدق على ذات الواجب وعلى الصفات
الزائدة في الممكنات فلا بأس في صدق الموضوعات المتخالفة مفهوما على ذات
واحدة ولا في اختلاف حقائق الافراد المندرجة تحت كلي منها كما عرفت في الوجود
فقولنا الانسان عالم بمنزلة قولنا الشمس مضيئة وفاق وقولنا الواجب عالم
بمنزلة الضوء مضيئ عندهم فالعلم الذي تضمنه المحمول انتزاع محض لا وجود له
في نفس الامر بل هو عين الذات عندهم بهذا المعنى **قوله** فظاهر كلامهم انها
من الاعتباريات العقلية اي صفات اعتبارية وليس له صفة حقيقية
عندهم واما باطن كلامهم فالصفات التي جعلها الاشاعرة والماتريدية صفات

حقيقية

حقيقية زائدة مثلا العلم والقدرة فهي عين الذات عندهم لا صفة الارادة
فانها حادثة قائمة بذاتها لا يحل في ذاتهم والصفات التي جعلوها صفات
اعتبارية زائدة فهي ليست بتلك الصفات بل الصفات المعللة بها كالعالمية
المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة لكن لما كان العلم والقدرة وامثالهما
وواضحا انها عين الذات عندهم كانت تلك الصفات معللة بالذات عندهم لا بالعلم
زائد وقدرة زائدة مثلا ثم اثبتوا للواجب تعالى اضافة مخصوصة زائدة هي تعلق
الذات بالمعلومات والمقدورات لكنهم لم يجعلوا ذلك التعلق عبارة عن العلم و
القدرة بل عن العالمية والقادرية المعللة بالعلم والقدرة ولذا قالوا هو عالم با
بالذات وعلم عين ذاته وعالميته زائدة على ذاته زائدة لولا الحيثية فليس للواجب
تعالى عندهم علم زائد لا صفة حقيقية ولا اعتبارية ولذا اورد عليهم الاشاعرة
بان قولهم هو عالم ولا علم له بمنزلة قولنا هذا الجسم اسود ولا سواد له وهو غلط
ظاهر فلو اثبتوا له تعالى زائدا ولو صفة اعتبارية لما كان لذلك الايراد وجه اصلا
وذلك الايراد متوجه على الحكمي ايضا ويندفع عن الفريقين بان قولهم هو عالم ولا علم له
بمعنى انه لا علم زائد له فقولهم هذا بمنزلة ان لوازمه السواد لسواد هو عينه لا بمنزلة السواد
الا سواد له وبهذا البيان اندفع ما قيل هذا ابتناء على ما سبق من انها عين الذات
عندهم لا الحكمي وما قيل في دفعه ان المراد فيما سبق من العينية نفي الغيرية لا بد فيه اذ لا
واسطة بين العين والغير عند غير الاشعري وتابعيه بل نفي الغيرية بالاستدلال الآتي
يستلزم العينية فيبقى فيما نحن فيه بقي هنا كلام هو ان قول الشارح لا خلاف في كونه
تعالى عالما قادرا الخ يدل على ان الفلاسفة هم القائلون للمعتزلة في اثبات مثل العالمية
والقادرية وغيرهما من الاعتبارات العقلية الزائدة وهو مخالف لما قالوا من انه تعالى
وجود حقيقي لا تعدد له اصلا لا خارجا ولا اعتبارا لا يخفى الا ان يقال المراد الحكمي ومن
نفي التعدد الاعتباري نفيه قبل صدور شيء من معلولاته لا مطلقا كما ستقف عن الشارح
قوله واستدل الفريقان اي الحكمي والمعتزلة على نفي الغيرية بانها لو كانت غير الذات

لما انت زائدة عليها ولو كانت زائدة لما انت ممكنة لاحتياجها في وجودها الى الذات
الموصوفة بها هذه ولا يستحيل تعدد الواجب قطعا وكل كانت ممكنة فلا بد لها من علة
توجدها فتلك العلة اما ذات الواجب او غيره والكل محال وفيه بحث لانهم ان ارادوا
بالغير ما ليس بعين فلا نسلم انها لو زادت لما انت ممكنة لجواز ان يكون اعتبارات
عقلية مغايرة لذات الواجب تعالى فلا تكون من جملة الممكنات التي هي من اعيان
الموجودات وان ارادوا الموجود الخارجي الذي ليس عين الذات فتلك الملازمة
مسلمة لكن على هذا الايتي التوجيه لان غرضهم نفي مطلق الغيرية حقيقيا كان او
اعتباريا لتثبت العينية والاستدلال حينئذ انما ينفي كونها غيرا حقيقيا لا مطلقا و
يمكن دفعه باختيار الشق الثاني بحمل الاستدلال على مجرد نفي الغيرية الحقيقية لا
لا مع اثبات العينية وباختيار الشق الاول مع تسليم الممكن من الحقيقي والاعتباري
بناء على ان كل صفة ولو اعتبارية فهي في وجودها في نفس الامر محتاجة الى موصوف
والى علة يوجدها فيها اعلم ان الاستدلال على نفي الغيرية بلزوم الاستكمال
بالغير المحال جعلها صاحب المواقف من ادلة المعتزلة وصاحب المقاصد من ادلة الحكماء
لاستدلال بلزوم كون الذات فاعلا وقابلا معا واجاب عن الاول بان الاستكمال با
بالغير الذي هو تلك الصفة غير محال فيما اذا كانت تلك الصفة ناشئة عن الذات
دائمة بدوامه بل هو غاية الكمال وفي تقريراته ارجاع الاتية الى الوجهين احدهما ان كونه
من ادلة الحكماء لا ينافي كونه من ادلة المعتزلة لانهم كثيرا ما يتمسكون باذيالهم
وثانيهما القدح في جوابهما بان ليس مراد الفريقين بالغير تلك الصفة بل علة
تلك الصفة على تقدير كونها غير الذات فتامل **قوله** وتلك العلة اما ذات
الواجب الخ لا يخفى ان الظاهر من العلة ههنا هو العلة الموجبة لتلك الصفات
وتؤيده الصدور الاتي فحينئذ ان قيد الشق الاول بقولنا بالذات
اي تلك العلة اما ذات الواجب بالذات لا بالواسطة لشيء اخر ليخرج الترديد بين
الشقين كما اذا قيد كل منهما بجواز ان يكون العلة ذات الواجب بالواسطة

لشيء

لشيء اخر وان لم يقيد به يتوجه على قوله وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد
الحقيقي الخ ما قيل ان اللزوم المذكور ممنوع لجواز ان يصدر واحدة من
الصفات عن الذات والبواقي بواسطتها على نحو ما قال الحكماء في صدور واحدة
المعلولات المتكثرة عن ذات الواجب من لزوم ذلك المحذور ايضا على تقدير
لا يختص المحذور الاستكمال بالغير بالشق الثاني اذ على تقدير كون تلك العلة
ذات الواجب بواسطة شيء من الممكنات يلزم الاستكمال المذكور ايضا وقد خصه
بالشق الثاني فالوجه ان يحمل العلة على مطلق العلة ويقيد الشق الاول بذلك
القيد دون الشق الثاني فاطراد ان علة تلك الصفات اما ذات الواجب فقط
ويلزم ان يكون علة موجدة لها والا لما يكن العلة ذات الواجب فقط اذ لا بد
من العلة الموجدة فيلزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي واما غيره بالذات
او بالواسطة بان يكون الغير علة موجدة لها او شرطا للايجاد فيلزم الاستكمال
بسبب شيء من الممكنات وهو محال قطعا لكن على هذا التوجيه يتوجه ايضا ان
صدور بعض الصفات الذاتية عن ذات الواجب تعالى بواسطة بعض الاخر اللازم
لذاته ايضا لا يقدح في كون تلك الصفات ذاتية كما قالوا في العوارض
الذاتية المستندة الى الذات بالذات او بالواسطة المستندة الى الذات
ولا يوجب النقص والاحتياج في الكمال الذاتي الى الغير المنفصل وهو ما اتفق ان
العقلاء على استحالة مولوسم ان الاحتياج الى مطلق الغير محال عند جميع العقلاء
فيجوز ان يكون الاحتياج راجعا الى تلك الصفات المتاخرة عن الصفة الاولى
كالعلم والقدرة المتاخرتين عن الحيوة والارادة المتاخرة عن الكل لا راجعا
الى الفاعل وقد سبق ان لا محذور في امثاله كما لا محذور في صدور الافعال بواسطة
الصفات الذاتية عند جمهور المتكلمين القائلين بكون الصفات غير الذات
لاحتياج تلك الافعال الى تلك الصفات لا لاحتياج الفاعل هذا واورد
على الحصر بين الشقين لجواز ان يكون العلة مجموع الواجب وغيره واجيب بان المجموع

مندرج في الشق الثاني بناء على ان الكل غير الجزء عند غير الاشعري واثباته ويمكن
دفعه بحمل الترديد على معنى الخلو والسكوت عن محذوره لا لشركه مع الشق الثاني
في المحذور قوله وبالجملة يلزم احتياجه في صفات كماله اي كمال الذاتي الى غيره و
هو محال عند الكل وان جاز الاحتياج الى الغير في الكمال العقلي عند الحكماء اي
الفائض بتوقف الايجاد على الشروط والالات والمعدات والاستعدادات
وبه فيه التفصيل بين كمالاته اورد هذا الاجمال وان قالوا بعود الاحتياج
الى المنفعل لا الى الفاعل نقول ينعكس عليكم في محذور الشق الثاني كما اشرنا قوله
وهو نوع واحد من جميع الوجوه اي ذات الواجب تعالى الصادر عنها تلك الصفات
واحد من جميع الوجوه بحيث لا تعدد فيه لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية
ولا الاعتبارية ولا بحسب الالات والشرائط والقوابل فلا يرد عليه ان قوله وهو
واحد الخ عطف على جملة يلزم من عطف العلة على المعلول وذلك التعليل مشتمل
على المصادرة لان كونه نوعا واحدا من جميع الوجوه بهذا المعنى موقوف على
نفي الصفات وهو اول المسئلة والفاء في قوله فلا يكون مصدرا الخ فصيحة
او تفريعية وفيه اشارة الى ان هذه المقدمة كما انها مقدمة دليل اللزوم
كذلك هي مقدمة دليل بطلان اللازم قوله كما بينوه في موضعه اشارة الى
اولية قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد واقوى ادلتهم على هذا المطلب
ما لخصه الشريف في شرح المواقف حيث قال لا شك ان العلة الموجدة يجب
ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها صفة
مع ذلك المعلول ليست لها تلك الصفة مع غيره اذ لولاها لكان اذا
اقتضاؤها المعلول لها معين باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور حينئذ
صدوره عنها ففي كل صدور لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور صفة
مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالصفة في دليلهم هو هذه الصفة
لا الامر الاضافي الذي يتعقل بين الصادر ومصدوره لانه متأخر عنهما فاذا

فرض

فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الصفة بحسب
ذات الفاعل وان فرض صدور اثر اخر كانت تلك الصفة ايضا بحسب الذات اذ
ليس هناك جهة اخرى فلا يكون لمعنى من المعلولين صفة ليست لمعنى غيره
فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو با
باعتبار يصور هناك صفتان يترتب عليهما علتان وحينئذ لا يكون الفاعل و
احدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كاد قريب من الوضوح واني كررت
مرارا ان اسراياه لا عقل لهم معنى الوحدة الحقيقية ثم اجاب عنه حيث قال لا يجوز
ان يكون لذات واحدة صفة مع امور متعددة مشاركة في جهة واحدة فيها
لا يكون تلك الصفة لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور بالرهان لا
لبعضها دون بعض ولئن سلم انه لا بد من صفة مع كل صادر بعينه فذلك لا يضرنا
لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بصفات كثيرة بل الارادة بتعدد متعلقاتها
فيجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا
حقيقيا بحسب ذاته انتهى اقول تلخيص الجواب الاول ان الصفة مع جماعة مشاركة
في امر من المعلولات كافية في ترجيح وجود تلك الجماعة وصدورها عنها وعدم كون
الصفة الواحدة مبدأ لامرين فصاعدا اول المسئلة فلا يرد ما اورده الشارح
في حاشية التجريد من انه اذا اشترك الصفة بين الجميع وما يتحقق ما يختص بكل واحد
ما يتحقق فتكون صفة كل واحد وهويته التي بها يمتاز عن غيره فتلك الصفة
لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتغايرة
انتهى لانه استدلال باول المسئلة فيكون مصادرة وتلخيص الجواب الثاني انا
لو سلمنا انه لا بد في صدور المتعدد عن العلة من الصفة مع كل معلول فلا
نسلم ان الواحد الحقيقي بالمعنى الصالح للنزاع لا يتعدد بالاعتبار والمعنى الذي
ذكره الحكماء غير صالح للنزاع لانه على فرض غير صادق على شيء في نفس الامر لان
الواجب تعالى متصف في نفس الامر بصفات حقيقية كالارادة

ناظر الى صدور الافعال بالاختيار فالمعنى الصالح للنزاع هو الواحد الحقيقي بحسب
ذاته والمقصود بحسب السلوب والاضافات ناظر الى صدور الصفات بالايجاب و
بحسب تعلقات الارادة ناظر الى صدور الافعال بالاختيار فلا يرد ما اورده البعض
في حاشية الموافق من ان الجواب الثاني خارج عن قانون المناظرة اذ لا يكون النزاع
حينئذ في القاعدة المذكورة بل في انه تعالى واحد حقيقي بهذا المعنى ام لا وهو مبحث
اخر انتهى ثم يرد عليه ان ذات الواجب تعالى في مرتبة الصادر الاول واحد حقيقي بالمعنى
الذي ذكروه لما ذكره الشارح في حاشية التجريد من ان السلب اضافة بين الذات
والامر السلوبي حاذ لا امر فلا اتصاف بالسلب وان تحقق السلب في نفسه فافهم
قوله وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي اي الواحد الحقيقي بالمعنى الذي ذكروه
فاعلا موجدا لتلك الصفات وقابلا لها لان تلك الصفات الموجودة في
ذات الفاعل قال في الموافق وشرحه قال الحكماء البسيط الحقيقي لا يكون فاعلا
وقابلا خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى صفات حقيقية زائدة
على ذاته وهي صادرة عنه قائمة به قوله وقد بين استحالة الجهتين بوجهين
احدهما ان الفعل والقبول اي الانفعال امران متباينان فلو كان فاعلا
وقابلا لكان الواحد الحقيقي مصدرا للامرين وهو محال كما سبق وقد عرفت
ما فيه وثانيهما ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب اذ لا يجوز تخلف المفعول
عن الفعل ونسبة القابل المقبول بالامكان حيث يجوز تخلف المقبول عن
القابل واذا تغايرت النسبتان فلا يجتمعان في محل بسيط حقيقي
والجواب عنه لما جاز ان يكون الواحد الحقيقي مصدرا للامرين فيجوز ان يكون
له نسبتان متغايرتان الى الشيء واحد من جهة واحدة وهذا اولى مما قيل
في الجواب يجوز ان يكون له نسبتان مختلفتان اليه من جهتين لان الكلام
في الواحد الحقيقي وليس له جهتان قوله وقيل على هذا الدليل الخ تعلق على ما
بالقول بتضمين معنى الاعتراض اي قيل معترضا على هذا الدليل فيكون جوابا

قوله في محل بسيط حقيقي الخ هذا
القيد لئلا يرد عليه كون النفس
الناطقة مع كونها في نهاية
الاختلاف لانها ليست بسيطة
حقيقية لكونها متعددة
باعتبار الالات البدنية التي بها
العلاج منه

من طرف

من طرف جمهور المتكلمين القائلين بغيرية الصفات لا من طرف الاشاعرة
الذين يقولون بغيرية وانكار ان نقول دليلهم السابق على تقدير صحته كما ينفي الغيرية
ينفي الصفات رأسا فيكون جوابا من طرف الكل وحاصل الجواب منع الشرطية
الثالثة بانها كلما كانت ممكنة فلا بد لها من علة مستندا بان القديم الممكن
لا يحتاج الى علة وانما المحتاج هو الممكن الحادث والضعف الاتي اثبات
لملازمة الممنوعة بوساطة ابطال التالي المذكور الساوي ولعل منشأ
هذا الجواب ما قيل الواجب بالذات هو ذات تعالى وصفاته وما يدل ان مراد
القائل ان صفات الواجب واجبة لذات الواجب فلا تكون حادثة بل قديمة
كما صرح الشارح المحقق قوله اذ مع التساوي اي مع تساوي طرفي الوجود
والعدم بالقياس الى ذات الممكن لا بد من مرجح يرجح الوجود على العدم
وهو العلة فالاحتياج الى المرجح على تقدير رجحان عدم الممكن بالنظر الى
ذاته كما ذهب اليه بعض الحكماء وبالطريق الاولى قوله كيف واحتياج هذه
الصفة الى الموصوف قبل الاحتياج الى الموصوف غير الاحتياج الى العلة و
ليس بشيء اذ ما امتنع وجود الصفة بدون الموصوف بحاصله وكان الموصوف
متقدما بالذات على صفته فقد اندرج الموصوف في جملة العلة التامة فيكون
الاحتياج الى الموصوف احتياجا الى العلة فتأمل قوله فالقول بكون الصفات
قديمة مع عدم احتياجها اي مع القول بعدم احتياجها الى العلة منا فضان
لان كونها صفات يستلزم كونها ممكنة محتاجة الى العلة لما عرفت وكونها
محتاجة الى العلة منافض لنفي ذلك الاحتياج في نفسه مع قطع النظر عن سائر القواعد و
من قضى لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج هو الحدوث لما ذكره وتلخيص
الكلام يستحيل ان يكون الصفة واجبة بالذات فعلى تقدير وجودها يكون
ممكنة لانحصار الوجود في الواجب والممكن عقلا فانها تحتاج الى علة يلزم
الرجحان من غير مرجح والا لكان علة الاحتياج الى العلة هي الامكان كما قال

الحكمي ولا الحدوث والا لكانت الصفات القائمة بالواجب حادثة وهو محال
فظهر ان من اثبت الصفات القديمة وجب له ان يقول علة الاحتياج هي
الامكان لا الحدوث وان من نفيها يجوز له ان يقول هي الامكان كالحكماء
وان يقول هي الحدوث كالمعتزلة ان فيه للصفات مع القول بحدوث
العالم قوله وقيل ولو سلم لسلمنا الاحتياج الخ جواب اخر بمنع بطلان اللازم للسلو
ملشق الثاني مستندا بان استحالة غيره صفة عليها وقوله وانت تعلم الى
اثبات للمقدمة الممنوعة بان احتياج الواجب تعالى لواحد في وجوده او في
صفاته الذاتية الى غيره مخالف لما اتفق عليه العقلاء ولما نقل عن ابن تيمية
لان مطلق الاحتياج من لسمات النقص بداهة بل بطلانه من البديهيات
الفطرية اقول لو حمل كلام هذا القائل على ان الحكم بكون جميع الصفات ما
عن الذات بالذات لا يتوسط بعضها في صدور البعض الاخر لم يقع عليه حجة
كيف وان صفة الحيوة متقدمة بالذات على سائر الصفات لم يكن بطلانه
بهذه المثابة لا سيما اذا كان الاحتياج راجعا الى الصفة الصادرة لا الى
المصدر كما لا يخفى قوله ولو سلم لسلمنا كون علتها الواجب الخ يعني ونقول لو
سلمنا كون علتها ذات الواجب تعالى فلا نسلم انه على هذا يلزم المحذور
ان كون الواحد الحقيقي مصدر الامور الكثيرة وكونه فاعلا وقابلا معا وانما
يلزم ذلك لو كان ذات الواجب واحدا حقيقيا بالمعنى الذي ذكروه في
الواقع وذلك ممنوع لاتصافه تعالى بسلوب واضافات في الواقع اما السلوب
فهي الصفات السلبية كسلب الجوهرية والعرضية والحالية في المحل والمحلية للحال
الى غير ذلك واما الاضافات فهي كتعلقات علم وقدرة ويمكن ان يكون
الاضافات عطف تفسير لان السلوب عبارة عن النسب السلبية فهذا الى
الجواب هو الجواب الثاني من جوابي الشريف المحقق كما ان الجواب الثاني عن
بطلان اللازم هو الجواب الاول من جوابيه كما حررنا واورد على هذا

الجواب

الجواب في حاشية التجريد بان اتصاف الواجب تعالى بسلوب واضافات متكثرة
انما هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاتصاف على اتصافه بها والكلام في
الصادر الاول وليس في تلك المرتبة الذات الواحدة من جميع الجهات فان قلت
سلب الشيء لا يتوقف على ثبوته والواجب تعالى في اي مرتبة فرض متصف بسلب جميع
ما عداه عنه تعالى قلت السلب معنى على وجهين الاول على وجه السلب المحض وحينئذ
لا يكون الشيء منتهيا الى العلة لتعدد العلة لا جله بل مصداقا ان يوجد ذات العلة
وينفي غيرها وحينئذ لا يفعل تعدد والثاني ان يعتبر له نوع تحقق ينتهي الى العلة
وله بهذا الاعتبار تحول من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر
الاول لاجلها لان تحققها بعده تامل انتهى بعبارته وتلخيصه لا تمايز بين الاعدام الا
بالاعتبار الوجود العلمي وجميع الخ والوجود معلول صادر عن الواجب تعالى فقبل صدور
الكثرة عنه تعالى لا يكون القيود التي ينتهي بها الى الذات بتعدد العلل متميزة في
الواقع فلا تكون تلك القيود موجودة في نفس الامر اذ كل موجود متميز فقبل صدور
الكثرة لا يتحقق علل متعددة موجبة لتلك الصفات المتعددة فلا يصح الجواب المذكور
لانه مبني على تسليم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد كما دل عليه كلام الشريف
ولاجل كونه دقيق غامض يستعصي على كثير من الاذهان امر بالتامل فلا يرد عليه
ما قيل ان الواجب تعالى متصف في نفس الامر بسلب امكان النظير مع ان النظير وامكانه
محالان بناء على ان امكان المحال محال فلا يتوقف الاتصاف بالسلب على امكان
السلوب فضلا عن ثبوته في نفس الامر اقول وقد صرح الشارح في كتبه بان جميع
المفهومات التصورية متساوية الاقدام في انها موجودة في نفس الامر لكون
كل مفهوم موضوعا لموجبة صادقة كان يقال هذا المفهوم متصور معلوم ما
فليتامل وانت تعلم قوله وانت تعلم ان هذا اي القول بصدور الصفات عن
الذات لا يجوز ذلك الصدور كما وهم يشير الى الشروع في دفع معارضة على
تثبيت الصفات بانه لو كان له تعالى صفات زائدة لصدرت عن الذات اما بطريق

قوله فليتامل ان اشارة الى السؤال وجواب اما السؤال
فبانه يستلزم ان يكون الممتنع بالذات موجودا في نفس
الامر اما الجواب فبوجهين احدهما ما اشار اليه الشيخ
ابن سينا من ان الممتنع بالذات غير متصور بذاته وانما
المعلوم المتصور بعقد وجوده كما قيل وثانيهما ان
المراد من الوجود في نفس الامر اعم من وجود الوقتي
كما ان الوجود الخارجي قد يحمل على اعم من التحقيقي
والوقتي والمراد ههنا ان الممتنع بالذات يوجد
في الاذهان بواسطة الوقتي وليس وجوده
في الذهن بواسطة الوقتي فرض بل في نفس الامر
فلا تنافي بين الوجود الوقتي والوجود
في نفس الامر بواسطة الوقتي فافهم هذا
الخ فانه من مزال الاقدام

الاختيار فيلزم التسلسل وصدوث الصفات اما الاول فلان ايجاد القدرة مثلا
يحتاج الى قدرة اخرى كما قال الشريف لكنه لا يجري في الصفات التي لا يتوقف عليها
الايجاد كالكلام والسمع والبصر ولذا احتاج الى عطف الحدوث واما الثاني فلان كل ما
صدر بالاختيار فهو حادث وفاقا بين الحكماء والمتكلمين وان تردد فيه الاشعري و
اما بطريق الايجاب فيلزم تخصيص القاعدة العقلية اي الثابتة بالادلة العقلية
وتلك القاعدة ههنا هي ان كل ما صادر عن الواجب تعالى فهو صادر عنه بالاختيار
او ان علة الاحتياج هي الحدوث او ان كل صدور بالايجاب نقص في حقه تعالى و
ذلك التخصيص يوجب النقض في تلك الادلة اي العقلية التي لا تقبل النسخ والتخصيص
والتخصيص بخلاف الادلة النقلية التي يقبلهما فيجوز تخلف حكم المدلول فيها في
بعض المواد ولا يجوز في الادلة العقلية فاما ان يبطل تلك الادلة العقلية او
الواردة على تلك القاعدة واما ان يبطل ذلك التخصيص وحاصل الدفع ان اختار
الثاني ولا نسلم انه يلزم تخصيص القاعدة العقلية اذ القاعدة لا يشمل الصفات
بناء على ان موضوع تلك القاعدة مقيدة بقيد يخرجها وهو على الاحتمال الاول
والثاني قيد الحدوث اي كل ما صادر حادث او صدور حادث وعلى الاحتمال الثاني
قيد المصنوعات اي علة احتياج المصنوعات الصادرة عن الذات فيخرج
ذاته وصدوراته خارجة عن المصنوعات الصادرة بواسطة تلك الصفات ولو
سلم ان القاعدة يشملها فلا نسلم ان ذلك التخصيص مستلزم للمحذور وانما يستلزمه
لو كان ذلك التخصيص بالاستثناء وما جرى فيه تلك الادلة العقلية وذلك ممنوع
لجواز ان يذكر واقع عدة كلية شاملة الكل اعتمادا على ظهور الاستثناء والا
الصفات عقلا كما في قوله تعالى خالق كل شيء لظهور كون ذاته تعالى مستثنى
عن الشيء عقلا وحينئذ تكون الادلة العقلية قائمة على البواقي بعد الاستثناء
والدليل العقلي لهذا الاستثناء والتخصيص اما على الاحتمال الثاني في القاعدة
فهو الادلة الدالة على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى واما على الاحتمال

الاول فهو

الاول فهو ما سبق في المحذور الشق الاول من ان الصادر بالاختيار حادث ضرورة
واما على الاحتمال الثالث فهو ان الصدور اما بالايجاب واما بالاختيار فصدور الصفات
بالاختيار يكون مستلزما لحدوثها نقص في حقه تعالى فيكون صدورها بالايجاب كما
لا يخلاف صدور المصنوعات اذ لا باس في حدوثها ففي صدورها بالايجاب اضطرار
من غير محذور في الاختيار وهو نقص فبينهما فرق واضح وقوله كما يخصص الحكم
بزيادة الوجود الخ اشارة الى ان مثل هذا التخصيص وقع منكم ايها الحكماء في
القول بزيادة الوجود والتشخص على كل ماهية الا الواجب تعالى فهي هو وجوده
فهو وجود ابن فقي كلام الشارح ههنا على الاحتمالين الاولين ردا اورده الشارح
المص صحيح حيث قال ان صفات الواجب تعالى مستندة الى الذات بطريق الايجاب
لا بطريق الاختيار ليلزم كونها حادثة او كون القدرة مثلا سبوقة بقدرة
اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا والا موجبا اي هو في غير صفاته واما استناد
الصفات عنه فمن بيننا فاي هو بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج
الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل
هذه التخصيصات في الاحكام العقلية مشكلة جدا انتهى وعلى الاحتمال الثالث
ردا اورده الشارح المص حيث قال يتجه ان يقال تاثيره تعالى في صفاته القدرة
مثلا ان كان بقدرة واخرى لزم محذور التسلسل في صفاته وحدوثها وان
كان بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصا فيجوز ان
يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب
غيرها نقصان مشكلة جدا انتهى وهي نقل عن حقيقة المقام بالاتقان نظم
بالهذيان قوله والمص وان لم يصرح الخ بيان ان المص من مثبتي الصفات الزائدة
كما هو راي الاشاعرة لا من النافين قوله لانه اراد به نفي العينية حيث صرح
بالصفات وفيه نظر لانه ان حمل الصفات في كلامه على الصفات الحقيقية الزائدة
بحسب ما السلف من ان هذه المقولة مما اجمع عليه جميع العقلاء وان حملت

على مطلق الصفات فلا يدل ذلك القول على زيادة الصفات الحقيقية كما لا يخفى و
لا يختص الابان المراد مطلق الصفات واجماع العقلاء مبني عليه لكن المراد به
بطريق الكناية نفي العينية ولذا قال الشارح ولا يخفى بعده **قوله** واستدل القائلون
بالغيرية وهم جمهور المتكلمين وان كان هذا الاستدلال مشتركا بينهم وبين قدماء
الاشاعرة ولا يجوز حمل القائلين بالغيرية ههنا على ما يعم الاشاعرة بان يحمل
الغير هنا على نقيض هو هو اي ليس بعين لسواء كان حقيقة فيه كما عند الجمهور
او مجازا فيه كما عند الاشاعرة فلا يقال واستدل القائلون للغيرية اذ يأباه قوله
الاتي واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره اه فالغير هنا محمول على ما ليس بعين
حقيقة ولا واسطة بين العين والغير بهذا المعنى ولذا لا يصح دعوى البداهة
في نفي العينية ههنا لانها تستلزم دعوى البداهة في الغيرية فيبطل الاستدلال
بخلاف العين والغير بالمعنى الذي سيذكره الاشاعرة وان خفي على بعض الاذهان
القاصرة واستدلوا على هذا المطلب بوجوه من جملتها ما ذكره من انه لا يجري في القياس
من جامع القطعي بان الشارح في قياس الغائب على الشاهد وتحقيقه ما ذكره امام
الحرمين من انه لا بد في القياس من جامع القطعي بان لا يصح الحكم بكون الفرع على الغائب
حسبي بناء على ان كل فاعل الشاهد جسم والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة
والدليل فاذا ثبت في الشاهد كون حكم معللا بعلة عقلية عالمية بعلم او مشروطا
بشرط كالعالمية بالحيوة او تقررت حقيقة في محقق كمكون حقيقة العالم من
قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلي كدلالة الاحداث على المحدث لزم الاراد
ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم
وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا
الكلام في القدرة والحيوة وغيرهما وما قيل عالمية الشاهد ممكنة تعلل بعلم
وعالمية الغائب واجبة لا تعلل بعلة ممنوع بان العالمية لكونها صفة بالكون
واجبة بالذات بداهة بل واجبة بالغير والواجب بالغير معلل بذلك الغير وهو

ذات الغائب

ذات الغائب هنا كما في شرح المقاصد وفي المواقف وشرحه اصح الاشاعرة بوجوه
ثلثة الاول ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان
العلة والحدوث والشرط لا تختلف غائبا وشاهدا والاشكال ان علة كون الشيء
عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وصدق العالم هنا من قام به العلم فكذا
صدقه هناك والشرط صدق المشتق على واحد من ثبوت اصله فكذا الشرط في
الغائب عنا اي واجب كان ذلك الغائب او ممكنا او جنا وقس على ذلك سائر
الصفات وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول يعني انه لا يفيد اليقين
المطلوب في المطالب الكلامية كيف والقياس معترف باختلاف مقتضى الصفات
في الشاهد والغائب كما ان الشارح صرح بقوله لا يرى الخ فيكون قياسا فقهيا مع
الفارق لا مع الجامع بل قد يمتنع ثبوت العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
في الشاهد بل الثابت فيه بيقين هو العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي مشتقة
منها فيفسد القياس بالكلية ولا يخفى ان منع ثبوت نفس العلم والقدرة وغيرهما من
الصفات في الشاهد قريب من المكابرة واما القدح بكونه قياسا مع الفارق فقد
اجاب عنه الشارح المقاصد بان الفروق المذكورة لا يقدح في صحة القياس المذكور اذ
لا اختلاف لهذه الاحكام والصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب
كون الشخص عالما من حيث كونه عالما لا من حيث كونه حادثا او قديما او عرضا الى غير
ذلك واما القدح بان القياس لا يفيد اليقين فقد قوما ذكره اهل الاصول من
ان القياس بعلة منصوصة في المقيس عليه يفيد العلم القطعي اذ لما كان علة عالمية
الشاهد وقادريته مثلا هي علمه وقدرته قطعا بلا ريب كان في حكم القياس بعلة
منصوصة اذ لا يحتاج الى التنصيص في الادلة النقلية لتعيين العلة قطعا فافهم
قوله وليس معنى العالم الخ اي ولا نسلم ان معنى العالم ذلك الخ اقول بعد ما اتفق الائمة
الغيرية على ان معنى العالم من ثبت له العلم والثبوت للغير هو القيام فتجويز خلافه
اشتغال باطل فالصواب ان يقول وليس معنى العالم من قام به العلم الحقيقي الزائد

بل العلم الى الخود فيه اعم من الحقيقي كما يقول الاشاعرة في علم الله تعالى ومن الاعتباري
كما يقول الامام الرازي حيث ذهب الى ان العلم مطلق من مقولة الاضافة
بل كثيرا ما يطلقون المصدر على الحاصل بالمصدر كالعالمية فيكون معنى العالم من قام
به العالمية كما يقول المعتزلة في علم الله تعالى اللهم الا ان يحمل مراد علمه قوله بان نفي
العينية بديهية بان صفة الشيء لا يكون عين ذات الموصوف بداهة ولعل هؤلاء الذين
الفوا الكتب متاخرو الاشاعرة وما يعلموا ان مراد الفلاسفة بالعينية ليس كما توهموا بل
مرادهم ان مثل العلم والقدرة وامثالهما صفات انتزاعية تكون مبدأ انتزاعها
عنها هو الذات حققه الشارح ونقلناه فيما سبق ولذا احتاج قدماؤهم في نفي الو
العينية الى ادلة مفصلة في كتب الكلام ومن جملتها ما تقدم من قياس
الفائب على الشاهد قوله فبان الشرع والعرف واللغة الخ قال الشريف المحقق في شرح
المواقف ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلق
ليست غير الموصوف لسواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في
الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الاسدي ذهب
الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود
ومنها ما هو غيره وهي كل صفة امكان مفارقة عن الموصوف كصفات الافعال
من كونه تعالى خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انها عين او غيره وهي ما
يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من
الصفات النفسية الله تعالى وعلى ان معنى المغايرة بين موجودين ان يجوز الانفكاك
بينهما بوجه فعلى هذا فانكار الصفات النفسية لما امتنع انفكاكها بعضها عن بعض
بالقول ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها انتهى ونحن بتوفيق الله تعالى
نقول ليس مراد المستدلين ما يفهم من ظاهر الاستدلال من كون الصفة
المفارقة كاللازمة في انها ليست غير الموصوف كيف وهو مخالف لما نقله الاسدي
وغيره عنهم بل مرادهم انه لو كان الغير في الشرع والعرف واللغة شاملا للاجزاء

والصفات

والصفات اللازمة لدل مثل هذه العبارة عندهم على انتفاء حصول زيد
او العشرة في الدار ضرورة امتناع حصول الكل والملزوم بدون حصول شيء
من الاجزاء او اللوازم كما يجب اللازم للجسم ودلالة تلك العبارة على عدم
حصولها في الدار باطل شرعا وعرفا ولغة بل هي انما تدل على الاكتفاء على حصولها
فيها او الدلالة على شيء من حصولها وعدم حصولها بناء على ان الاكتفاء من حكم النفي
حكم بالاثبات عند الشافعي فيه وليس حكما بشيء من النفي والاثبات عند الحنفية كما تقرر
في الاصول واما كونه حكما بنفي الحصول عنهما او مستلزما لنفيهما بقول باحد اهل الشرع
والعرف واللغة فعلى هذا مدلول الدليل المذكور على ان ما ليس بغير عندهم
هو الجزء والصفة اللازمة لا المفارقة اذ لا يلزم من انتفائهما انتفاء الموصوف
نعم يمتنع خلو الجسم عن صفة من الصفات المفارقة ايضا لكنها لا بشرط تعين
صفة لازمة ولهذا اشار الشارح الى هذا الاستدلال مع قوله بان بقاء كل عرض ولو
لازما يتجدد الامثال وبالجملة دل دليلهم على ان هذا المحل المشخص مع هذا الو
العرض المشخص متغايران عندهم لصحة انفكاك العرض عنه ومع عرض ما من
العوارض الحالة فيه فيما يتغايران عندهم لعدم صحة الانفكاك من شيء
من الجانبين فصحة الانفكاك من احد الجانبين كافية في المغايرة بين الذات
والصفة وبين الصفتين فيكون استدلالهم موافقا لما نقله الاسدي ثم بنى
على الاستدلال ان عدم دلالة تلك العبارة على نفي حصولها في الدار بدون
التخصيص على عدد الاجزاء والصفات اللازمة في الشرع والعرف واللغة ممنوع
لجواز ان لا يقع تلك العبارة عندهم بدون التخصيص المذكور على نحو ما سيذكره
قوله مع ان فيها اجزاء زيد من يده ورجله ومفارقة من قيامه وقعوده وغيرهما
وهذا ناظر الى المثال الاول وقوله واحاد الرجال الى العشرة ناظر الى المثال الثاني
والمثالان للتخصيص على ان ما ليس غير الجزء اعم من الكل الحقيقي المنفصل الاجزاء
في الحس ومن الكل الاعتباري المنفصل الاجزاء قوله وانت تعلم حقيقة اذا المراد

بهذه الامثلة بهذين المثالين وغيرهما ذكروه هنا نفي الحصول في الدار عن
غير زيد المنفي بكلمة غير في المثال الاول وعن غير العشرة المنفية بكلمة غير في المثال
الثاني بشرط ان يكون ذلك الغير من نوع ما اضيف اليه الغير والتخصيص مراده ان
هذه الامثلة انما صحت في الشرع والعرف واللغة لاجل ان الاستثناء وفيها
نوع تخصيص في المستثنى ومنه بجنس المستثنى او بنوعه بقدر الامكان كما تقرر
في محله فالمراد منها ليس فيها انسان او رجل غير زيد او عشرة رجال ولا تصح
بدون التخصيص اصلا والا لم يكن ثوب زيد والعشرة الدار غير هي ايض واللازم
باطل وفاقا فان بني الاستدلال على تخصيص الغير بما عدا الاجزاء والصفات
فلا يدل على عدم مغايرتهما للذات والموصوف بل على مغايرتهما الاجزاء الى
التخصيص المذكور وان بني على عمومه فالدليل جار في الثوب والعشرة مع تخلف
المدعى فيهما بقي طلاح هو ان افراد العشرة من نوع العشرة سواء حمل النوع
على المنطقي اي الانسان او على اللغوي اي الرجل فبعد تخصيص الغير بنوع ما اضيف
اليه لا يصح المثال الثاني اذ يلزم نفي الحصول عن كل جزء من اجزاء العشرة فيلزم
ان لا يحصل العشرة ايض وهو بعد ما قدمنا في الصواب ما في شرح المواقف
وغيره من ان المراد بالغير بعدد اخر فوق العشرة وما قيل في توجيه كلامه من ان الكلي
محمول على عدم مغايرة اجزاء العشرة لها فاسد لان هذا القدح من طرق
جمهور المتكلمين القائلين بان الغير نقيض هو هو فيكون الجزء والكل متغايرين
عندهم وهذا التوجيه مستلزم لاعتراضهم بخلافه والمخلص الا بان يحمل مراده
على النوع اللغوي وهو الكلي المقيد بقيد كرقبة مؤمنة فالمراد من المثال الثاني في نفي
ليس فيها رجال فوق العشرة غير عشرة رجال فيتوجه الى ما في شرح المواقف بعد
ذلك في الاولى من نوعه او جنسه قوله والالزم عدم كون ثوب زيد هو ثوب
زيد ناظر الى المثال الاول والعشرة ناظرة الى المثال الثاني وان جعل زيد في جملة
العشرة كان كل منهما ناظرا الى كل من المثالين وعلى التقديرين فالضمير المفرد

قوله وهو الكلي المقيد بقيد الخ
فيكون الرجل نوعا لغويا
باعتبار الانسان مذكرا او
بانثى وحذف الصفة اي رجل
معتد به

قوله ليس فيها رجال فوق العشرة
فيه يكون كل جماعة معدودة فوق
العشرة من نوع واحد وهو رجال العشرة

في خبر الكون اعني قوله غيره عائد الى المنفي العام من زيد ومن العشرة لا الى زيد
فقط لتخصيص بيان الدليل بالمثال الاول ويحال دليل الثاني على المقايسة قوله و
قد عرف الاستثناء الا قدح في دليل الفتوح لشرع في الاستدلال على نفي المغايرة
بين الذات والصفات بتعريف الاستثناء الظاهر في ذلك قوله بانهما موجود
ان الخ اي خارجيان فلا مغايرة بين المعدود وبين في الخارج كالاحوال عند من
يثبتها والامور الاعتبارية والذهنية احدهما موجود في الخارج في الاخر مو
معدوم فيه لانهما خارجان عن جنس التعريف فان الغيرية من الصفات الموجودة
عند الاستثناء فلا يتصف بها حقيقة معدومان ولا موجود ومعدوم بل الموجودان
فقط بخلاف المعدومات مثل الكلي فيكون غيرين اثنان عنده بخلاف العكس
فلا محذور في المعدوم الخارجي في جنس التعريف في ضمن الشيء نعم قد يطلق
الغيران على الغير الموجودين مجازا قوله يصح عدم احدهما مع وجود الاخر الخ
الظاهر ان المراد من هذه الصحة هو الامكان بحسب نفس الامر امكانا وقوعيا لا
ذاتيا والا فان حمل على الانفكاك من احد الجانبين فيندرج فيه كل من الصفات
بالنسبة الى الذات لامكان عدم كل صفة بالنسبة الى ذاتها مع وجود الذات
فيلزم ان يكون الصفات اللازمة غير الذات وان حمل على الانفكاك من الجانبين
فيندرج فيه كل صفة بالنسبة الى صفة اخرى فيلزم ان يكون صفات الواجب
تعالى الذاتية متغايرة والكل باطل عند الاشعري ويمكن ان يحمل على الامكان
العقلي اي يحتمل ان ينفك احدهما عن الاخر عند العقل وان كان ممتنعا في
نفس الامر ويجيء الاشارة الى الكل واعلم ان مغايرة احد الشيئين يستلزم
مغايرة الاخر لغيره الشيء وموجود يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فالانفكاك
من جانب واحد كاف في المغايرة بينهما على هذا التعريف ولك ان تقول لو
اضافة الاحد ليس للعهد الذهني فيكون كالنكرة في سياق النفي فلا بد في الم
في المغايرة حينئذ من صحة الانفكاك من الجانبين قوله واعترض عليه الخ حاصله

ابطال التوفيق بعدم كون التوفيق جامعا لافراده بان يقال لو فرض جسمين
قديمين كانا غيرين فقط مع ان التوفيق لا يصدق عليهما لانهما على تقدير
قدمهما لا يصح عدم احدهما مع وجود الاخر لا في الازل ولا الا يكن احدهما قديما
ولا فيما لا يزال لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وما قيل في دفع هذا الاعتراض
يجوز ان يكون الجسمان القديمان متغايرين لغة لا في اصطلاح الاشعري
لما لا يلتفت اليه لان الفرق بين الجسمين القديمين والحادثين في هذا
الباب تحكم ظاهر وايضا ليس هذا الاصطلاح مخصوصا بالاشعري بل عرض
الاشعري توفيق الغيرين في الشرع والعرف واللغة لما فهم اصحابه واستدلوا
عليه بالدليل السابق ولسنا في معرض الشرح ما يدل عليه فيما يرد على طلاح الامام فخر
الدين الرازي قوله ولذلك اي لاجل هذا الاعتراض الغير المندفع في غير بعضهم التوفيق
اي توفيق الاشعري الى توفيق اخر مختار عنده هو انهما موجودان جاز انفكاكهما
في عدم او في غير انفكاك احدهما عن الاخر في العدم يستلزم انفكاك الاخر عنه في
عدم او في غير انفكاك احدهما من الاخر في العدم يستلزم انفكاك الاخر عنه في الوجود ان
اطراد ان يكون احدهما معدوما والاخر موجودا ولعل اختيار العدم على الوجود
لحصل التقابل بينه وبين الحيز كما يدل عليه كلمة الفرد ويراد كل متحيز موجود ولا
شيء من المعدوم بمتحيز فالتقابل بين الحيز والعدم لا بينه وبين الوجود ثم لو حمل
الفرد على الفرد وبين الانفكاكين اعني الانفكاك في الوجود والانفكاك
في الحيز كانا متقابلين والمراد بالحيز المنكر هو الحيز الواحد وحده مشخصة فا
فالمراد بانفكاكهما في حيز وان يكون احدهما متحيزا بحيز معين ولا يكون الاخر
متحيزا بذلك الحيز لسواء كان متحيزا بحيز كما في الجسمين القديمين المنفك كل منهما
عن الاخر في حيزه المعين لامتناع تداخل الجسمين او لا يكون متحيزا اصلا كما في
موجودين احدهما جسم والاخر مجرد فالجسمان الحادثان او احدهما قديم
والاخر حادث وكذا الواجب تعالى مع العالم الحادث وكذا المجردان مندرجان

في توفيق الاشعري

في توفيق الاشعري وفي هذا التوفيق باعتبار القيد الاول والجسمان القديمان
الخارجان باعتبار القيد الاول يدخلان باعتبار القيد الثاني بناء على
ان كلمة او لتنقيح الحدود الى قسمين اذ يصح انفكاكهما في حيز واحد بل يجب
لامتناع التداخل فيجب ان يكون لهما حيزان مختلفان والصحة بمعنى
الامكان العام الجامع للوجوب ولقائل ان يقول هو هذا التوفيق بهذا القيد
غير صالح لمادة الاشكال اذ لو فرض مجردين قديمين واجبين كانا او ممكنين
كالعقول المجردة على زعم الحكماء او مختلفين كانا غيرين فقط ولا يصدق
عليهما التوفيق اذ لا يصح انفكاكهما في عدم تقدمهما ولا في حيز لامتناع تحيز
المجردات بالذات وبالعرض الا ان يحمل جواز انفكاكهما في حيز على صحة ان لا يكونا
في حيز واحد لسواء كانا في حيزين مختلفين او كان احدهما في حيز دون الاخر او
لم يكن لشيء منهما في حيز اصلا اذ يصح في حق كل منهما ليسا في حيز واحد
قوله قلت النقض غير وارد اما قول فيه بحث اذ قد تقرر ان التوفيقات
للماهيات المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها واطلاقها وامتناعها الى
غير ذلك وهو مبني الاعتراض ولا محلص الا بان هذا الجواب منه مبني على تجويز ان لا يكون
توفيق الاشعري حدانا ما بناء على ما تقرر في محله ايضا ان المساوي للمعرف حد
ومفهوما هو الحد التام وغير الحد التام يكفي المساواة حدا بحسب الواقع فان
عرفنا الانسان بالحيوان الناطق فلا ينتقض منع بالحيوان الضاحك او غيره
الحساس الا اذا ادعى كونه حدانا ما ومن هاهنا يتضح ان كون التوفيق للماهية
المطلقة انما يجب في الحد التام لا في غيره ولذا تراهم تارة يقولون ان هذا
التوفيق للافراد المحققة كما قال الشارح ههنا وتارة يقولون انه للافراد
المشهورة ولك ان تقول هذا الجواب مبني على تغاير المعرف وجنس التوفيق بان
المراد موجودان محققان فيجوز ان يكون حدانا ما للغيرين المحققين فافهم
قوله ليس بموجودين عند المسلمين وجودا محققا وان كانا موجودين فرضا

عندهم فلا يكون الجسمان المذكوران من افراد الموقوف عند الاشعري فيصح توقيفه على
مذهبه الذي هو مذهب المتكلمين فلا حاجة الى التغيير وبهذا الجواب يندفع الايراد
بتعلق القديمين المتغايرين بحدوثين لهما او جسمين او مختلفين وجوهر يتين لهما
او عرضين او مختلفين اذ لا وجود لهما عندهم وما قيل للمعترض ان يعترض بصفتين
قديمتين فانهما موجودتان عندهم فليس بشيء والكلام في توقيف الاشعري ومن يتبعه
وبعض الصفات القديمة ليست غير البعض الآخر عندهم كما نقلناه من شرح المواقف
وان كانت متغايرة عند جمهور المتكلمين توقيفه على الشارح ما قيل ان من غير
توقيف الاشعري اي غيره لاجل ان الجسمين القديمين متحققان عند الحكماء
المنازعين لنا في مسئلة الصفات فانتقاضه على مذهب الحكماء طاف في التغيير
لكن عرفت ان مدار التغيير كون التوقيف للماهية المطلقة قوله ولئن تنزل عن
هذا المقام فيمكن ان يمنع الى المسلم ان الجسمين المذكورين من افراد الموقوف بناء
على ان المراد توقيف الغيرين المتحققين في الجملة ولو عند الحكماء او بناء على ان المراد توقيف
نفس الماهية المطلقة متحققة كانت او فرضية محضة فلا نسلم عدم صدق التوقيف
المذكور عليهما الا اذا لا نسلم ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه ~~صدق التوقيف~~ لجواز ان
يكون وجود احد القديمين مشروطا بعدم حادث دون الآخر فعند وجود
ذلك الحادث يزول عدمه الازلي الشرطي في وجود ذلك القديم واذا انتفى
الشرط انتفى المشروط الذي هو وجود ذلك القديم فيزول احد القديمين دون
الآخر لكن على تقدير ابقاء الثاني يتجه على هذا الجواب والجواب الذي بعده ان
للمعترض ان يقول اذا فرضنا جسمين قديمين ليس وجود شيء منهما مشروطا
بعدم امر حادث او وجود كل منهما مشروطا بعدم حادث واحد معين او بينهما
علاقة ما للزوم الكلي من الجانبين كانا غيرين قطعا ولا يصدق عليهما التوقيف
وان جاز الشرط القديم بعدم حادث في الجملة او كان المراد من التوقيف نفي
اللزوم لعلاقة بخلاف بناء التسليم على كون التوقيف للافراد المتحققة في الجملة

اذ يجوز

اذ يجوز ان يكون كل جسمين قديمين متحققين في الجملة بحيث يشترط احدهما
بعدم امر حادث او لا يكون بينهما علاقة اللزوم وان لم يكن الامر كذلك في جسمين
قديمين فرضيين فلا ينتفي بهما التوقيف الا اذا كان للماهية المطلقة كما لا يخفى
قوله ما ثبت قدمه امتنع عدمه استدلوا عليه بان ما ثبت قدمه لا يكون وجوده
مشروطا بوجود حادث والا لم يكن قديما بل حادثا واورد عليه بانه يجوز ان يكون
مشروطا بعدم حادث معين بالذات او بالواسطة او اعدام الحوادث ازلية
صالحة بكونها شرطا للقديم لا يقال فعلى هذا لا يحصل الجزم بابدية صفات الواجب
تعالى الازلية للقديم لانا نقول المراد يجوز ذلك فيما لا دليل قطعي على خلافه وفي
الصفات دليل قطعي على ان ليس شيء منها مشروطا بعدم حادث والا لزم امكان
النقائض وهو باطل عند جميع العقلاء قوله ولئن تنزل عن هذا المقام اي لو سلم
ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه فانا لا نصدق عليهما التوقيف لو لم يكن المراد من
صحة العدم في التوقيف نفي اللزوم بينهما وهو ممنوع واذا كان المراد نفي اللزوم
بينهما يصدق التوقيف عليهما لان قولنا كلما وجد احد الجسمين المذكورين
وجد الآخر انما يصدق اتفاقية لا لزومية لانتفاء العلاقة المشعور بها فليس
بينهما لزوم كلي لا من الجانبين ولا من جانب واحد وانما الموجود بينهما هو
الدوام وهو اعم من اللزوم كما هو المشهور ولقائل ان يقول الدائمان قديمين
كانا او حادثين كشيئين الى علتهما وتنتقل الكلام الى علتهما ولا يدور ان ولا
يتسلسلان بل ينتهيان الى الواجب بالذات فيكون الدائمان معلولي علة
واحدة ولو بالواسطة ولذا قالوا الدوام يستلزم اللزوم بعلاقة مشعور بها
في التحقيق فلا يصدق التوقيف عليهما على هذا التحقيق وان صدق بناء على
المشهور الذي هو كون الدوام اعم من اللزوم بحسب التحقق لا بحسب المفهوم
فقط لا يتم لانا نسلم ان الدوام اللزوم انما يتم على مذهب الحكماء القائلين
بكون الواجب تعالى موجبا في افعاله فيكون موجبا في الحادث والدائمين وابقائهما

على الدوام وفي ايجاد ما يتوقف عليه ايجادها لا على مذهب المتكلمين القائلين
بكونه تعالى مختارا في جميع افعاله فان ايجادها والبقاء ايضا ابداعي مجرد
تعلق الارادة من غير وجوب يستتبعه عليه تعالى عندنا ما نقول على تقدير وجود الجسمين
والمجردين والمختلفين القديمين يكون الواجب تعالى موجبا في افعاله لامتناع استناد
القديم الى الفاعل المختار وفاق وان نازع فيه الشارح فيما بعد ثم ذلك التحقيق
ولو على مذهب الحكماء محل تامل وعلى جواز الاثر الاصدر الدائمي بعدم
حادث اما بالذات او بالواسطة فيجب الدوام في الاوقات الماضية لا يعلم
الدوام في الاوقات الاتية بل العقل بعد ذلك يجوز الانفكاك بينهما في
الاوقات الاتية بناء على احتمال انفكاك الاثر الا بخلاف ما اذا وجد هناك
علاقة مشعور بها تقتضي عدم الانفكاك ولذا قسموا الشرطيات اللزومية الى لزومية
واتفاقية لكن بعد التنزل عن جواز الاثر الا المذكور لا يحل لمنع عدم
صدق التوثيق عليهما وان حمل على معنى نفي اللزوم بينهما الا ان يكون التنزل عن
الاثر الا بالذات فقط او يكون مبني على جواز استناد القديم الى الفاعل
المختار كما جوزه الامدي وتبعه الشارح فاعلم هذا المقام قوله لا نسلم وعلاقة
اللزوم الخ هذا مبني على ان مدار هذا الجواب حمل الصحة على الامكان العقلي
بمعنى يصح عند العقل عدم احدهما مع وجود الاخر ومدار تلك الصحة على انتفاء
العلاقة عند العقل اي العلاقة المشعور بها لا واو وجد علاقة غير مشعور بها
في الواقع او ما يوجد هذا هو ما ذكروه في باب اللزومية والاتفاقية وذلك ان نقول
العلاقة في كلامه مطلقة غير مقيدة بالمشعور بها وانتفاء مطلق العلاقة مو
جب لامكان الانفكاك في نفس الامر وان لم ينفكا ابدا فهذا الجواب
في الجوابين الاولين مبني على حمل الصحة على الامكان بحسب نفس الامر بمعنى
سلب الضرورة ووقت ما لا بمعنى سلب مطلق الضرورة ولو بشرط المحمول ولا
يأباه اثبات امكان الانفكاك لتقدمها لان ذلك الامتناع بمعنى سلب

قوله فهذا الجواب على الجوابين الاولين الخ لكن
على هذا يجب ان يلزم ان يكون التوثيق توثيقا
بالمجهول اذ على تقدير حمل الصحة على الامكان
بحسب نفس الامر يكون صدق التوثيق على
الجسمين القديمين واحاشا لهما يشكوك
فيه بناء على ان الاثر الا المذكور والاتفاقية
العلاقة ليس بمقطوع بها بل محتملان
فيكون توثيقا بالمجهول بخلاف ما اذا حملت
على الامكان العقلي اذ ثمة التوثيق حينئذ
انهما موجودان يجوز العقل انفكاك احدهما
عن الاخر وصدقه على الجسمين القديمين
واحاشا لهما فبالوجدان بناء على احتمال
الاثر الا وانتفاء العلاقة المشعور بها ومن
بطريق المنع المستدل مجرد الجواز العقلي على نقوض التي اوردوها على التفاريق
جيء منه كما لا يخفى

الامكان

ان لكان بمعنى لسلب مطلق الضرورة قوله وحاصله نفي اللزوم بينهما الخ اما اصل الجانبين
ان اريد صحة عدم احدهما مع وجود الاخر او من طلا الجانبين ان اريد صحة عدم
كل منهما مع وجود الاخر وكذا المراد في قوله فان علاقة اللزوم عندهم الخ فان كانت
العلاقة الخ فيه للتعريف هي علاقة اللزوم من الجانبين كانت الصفة المفارقة غير
الموصوف عند الاشعري وتابعيه وان كانت علاقة اللزوم من احد الجانبين فالمكن مغايرة
كالصفة اللازمة اذ متى وجدت مطلق الصفة وجد الموصوف لامتناع وجود
الصفة بدون الموصوف وان لم ينعكس في الصفة المفارقة فبين الصفة المفارقة
وبين موصوفها لزوم من احد الجانبين وهذا مع وضوحه حقيق على بعضهم فاورد
عليه ان هذا القول يستدعي القول بتغاير الصفات اللازمة والمستدلا لهم بما مر
فيه ويدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف كما في شرح
المواقف انتهى على ان اللام ههنا في توثيق الاشعري والمستدلون اصحابه
يجوز ان يكون الحق في تلويه عنده هو علاقة اللزوم من الجانبين وعندهم
هو اللزوم من احد الجانبين فيكون الصفة الغير اللازمة غير الموصوف عنده لا عندهم
على انك عرفت ان المستدلا لهم اذا دل على عدم مغايرة الصفات اللازمة
موافق لا نقله الامدي عنهم لا على عدم مغايرة مطلق الصفات ان لهم عنه
علام بعد اعلام قوله واورد على التوثيق المختار الخ قيل ما ذكره من الايراد مشترك
الورود بين التوثيقين فلا وجه للتخصيص بالتوثيق المختار الذي هو التوثيق الموجز
الواجب عنه بانه لعل وجه التخصيص ما سبق انفا من ان المراد من توثيق الاشعري
نفي علاقة اللزوم فلا نقض بالباري والعالم ولا يخفى فساده لان وجود العالم
لكن يستلزم وجود الواجب فنقض المرتبين الشقين متوجه عليه ايضا والحق
في الجواب ان توثيق الاشعري ظاهر في الانفكاك من جانب واحد ولا يرد عليه النقض
بالموصوف على تقدير الشق الثاني لان الصفة المذكورة في محذور الشق الثاني
هي الصفة المفارقة واذا وردت على التوثيق المختار لان الموجز للتوثيق هو الحق

الجيب سعدي

اصحابنا الاشاعرة يستدلون بالدليل السابق الدال على عدم مغايرة مطلق
الصفة كما استفيد من شرح المواقف فيتوجه الايراد بالصفة المفارقة على تعريفهم
باعتقاد انفسهم انها ليست غير الموصوف لا على تعريف الاشاعرة اذ ليس في كلامه
ما يدل على ان الصفة المفارقة ليست غير الموصوف بل الظاهر من تعريفه ان صحة
الانفكاك من احد الجانبين كافية في المغايرة بينهما فيكون الصفة المفارقة
غير الموصوف عنده فلا يرد على تعريفه الايراد بالصفة المفارقة بل بالجزء والكل
فقط واستعرف جوابه قوله ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين لا يخفى ان الجواز
ههنا بمعنى الامكان بحسب الامر لا بمعنى الامكان العقلي الذي مداره انتفاء
علاقة اللزوم والا لم يحتج هذا الموقف الى قيد الجزء في ادخال الجسمين القديمين
في التعريف كما عرفت وقدم احتمال الانفكاك من الجانبين على احتمال الانفكاك
من جانب واحد لان الانفكاك المضاف الى تحقق الجانبين ظاهر في الاحتمال الاول
بخلاف الانفكاك المضاف الى احدهما فانه ظاهر في الاحتمال الثاني وتلخيص الايراد ان
اريد صحة انفكاك كل منهما عن الاخر فلا يكون التعريف جامعا لافراده فان الباري
تعالى والعالم غيران ولا يصدق عليهما التعريف حينئذ والا لجاز عدم الباري او تجزيه كل
جاز عدم العالم او تجزيه والكل محال وايضا لا يصدق التعريف حينئذ على العرض مع
المحل ولا على العلة والمعلول مع انهما غيران وان اريد صحة الانفكاك في الجملة ولو من
احد الجانبين فقط فلا يكون مانعا لان الجزء والكل والصفة الغير اللازمة والموصوفة
بها بغيرين عندهم مع صدق التعريف عليهما حينئذ اذ يصح انفكاك الكل عن
الجزء والصفة عن الموصوف في العدم وان لم يصح العكس واذا لم يكن التعريف جامعا
او مانعا لم يصح والا لم يكن الباري والعالم وكذا العرض مع المحل والعلة مع المعلول غيرين
ان كان الجزء والكل والصفة والموصوف غيرين والكل باطل فاستدل المرادبيون
الشقين بابطال التعريف باستلزامه خصوص الف ولا يعدم الجمع والمنع وذلك لزوم
في الشق الاول قوله فيلزم ان لا يكون الباري والعالم والعرض مع المحل والعلة مع

المعلول

المعلول غيرين لان كونهما غيرين وف في خلاف عدم كون الجزء والكل والصفة والموصوف
المفارقة والموصوف فلا يرد عليه ان قوله انتقض الخ يدل على ان الايراد على التعريف
بعدم الجمع او المنع وقوله فيلزم ان يكون الجزء والكل الخ يدل على انه باستلزام الف و
ولك ان تقول في كلامه اشارة الى ان السؤال المذكور يمكن ايراده على طرفي الو
الوجهين او بمجموع الوجهين بان يكون في كلامه ضمنه احتباك اي الحذف عن الاول
بقرينة وبالعكس هذا وقد يجاب عن النقض بالباري والعالم بانه يجوز ان يكون
مراد الموقف ان ينفك كل منهما عن الاخر في احد الامرين مطلقا اما في الوجود او في
الجزء او احدهما في الوجود والاخر في الجزء والباري منفك عن العالم في الوجود
والعالم منفك عن الباري في الجزء وانت خبير بانه انما يصح لو كان التعريف انفكاكهما
في الوجود او الجزء على ان يكون العطف قبل الربط وليس كذلك بل يجوز انفكاكهما
في العدم او الجزء مع ظهور العطف بعد الربط واما حمل ذلك على جواز انفكاكهما
في الوجود او الجزء فركيك جدا يلتفت اليه في التعريفات مع انه يخرج حالة الاشكال
ز (لا يقال) عدم الباري الخ الاولى او تجزيه لان غاية ما ذكره عدم صدق التعريف
عليهما باعتبار قيد العدم والواجب بيان انه لا يصدق عليهما باعتبار القيدين
ولا يلزم من الاول الثاني لجواز ان يصدق عليهما باعتبار القيد الثاني وان لم
يصدق باعتبار القيد الاول كما ان الامر كذلك في الجسمين القديمين وهذا
بخلاف ما ذكره في محذوف الشق الثاني لان الكلام هناك في ان التعريف حينئذ
يصدق على الجزء والكل والصفة والموصوف في يكفيه صدقه باعتبار القيد الاول
ولا صدق عليهما باعتبار القيد الاول لا يخرجه القيد الثاني المفيد لزيادة العموم
وحاصل الكلام هنا ان لو صدق التعريف حينئذ على الباري والعالم لزم امكان انفكاك
كل منهما عن الاخر في العدم بان يكون كل منهما معدوما دون الاخر او في الجزء بان
لا يكون كل منهما متجزيا في جزء ولا يكون الاخر متجزيا في ذلك الجزء فيلزم امكان عدم
الواجب او تجزيه والكل محال ولا يلزم ذلك فيما اذا حمل التعريف على جواز الانفكاك

من احد الجانبين اذ يكفي امكان عدم العرض او تجزيه ولذا يرد الحدوث ايضا على تقدير
الشق الثاني لكن لا يخفى فورد وبالعرض والحل الخ هكذا اورده العلامة في شرح الشمسية زاني
في شرح العقائد وكتب القوم مشحونة بذلك وقال المولى الخيالي هنا كذا اي العرض
الجزئي والحل الجزئي لان الكليين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان عرضين
وعدم تصور وجود هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر ونحن نقول هنا
بحث من وجوه اما اولا فلان عدم جواز وجود هذا العرض بدون هذا
المحل انما يستقيم على مذهب الحكماء القائلين بان المحل من مشخصات العرض
الى فيه لا على مذهب المتكلمين المنكرين لذلك فيمكن عندهم ان يخلق الله تعالى
هذا العرض ابتداء في محل اخر كهذه البرودة في هذه النار فلا نسلم ان
وجود هذا العرض بدون هذا المحل ممتنع عندهم نعم بعده وجوده في محل معين
يستحيل انتقاله الى محل اخر عندهم ايضا لكن تلك الاستحالة ليست لاجل انه لو وجد
في محل اخر لما يكن متشخصا بهذه التشخص ولا لوجود بهذه الوجود الخاص بل لاجل
ان الانتقال من محل الى محل اخر من خواص المتحيز بالذات عندهم وبالجملة هذا المحل
يمكن ان يوجد بدون هذا العرض عندهم لا سيما اذا كان باقيا والاعراض
يتجدد الامثال وهذا العرض يمكن ان يوجد ابتداء بدون هذا المحل عندهم
وان لم يمكن بدونه بقاء بحسب النوع فالانفكاك من الجانبين او من احدهما ولعله
ممكن على مذهبهم فلا نقض بها سواء كان العبرة في المغايرة الانفكاك من
الجانبين او من احدهما ولعله مراد شارح المقاصد فارجع اليه فيما قيل في بيان
الاستحالة المذكورة لان هذا المحل من مشخصات هذا العرض مخلط بين المذ
هبين واما ثانيا فلانه ان اراد بالجزئيين المعنيين كما هو الظاهر من
قوله هذا العرض وهذا المحل فقد عرفت ان الانفكاك بينهما ممكن من الجانبين وان
لا نقض بها على مذهبهم وان اراد الجزئيين الحسيين اعني وجود عرض ما في محل ما
ما فينتقض بها التوفيقان وان حملا على جواز الانفكاك من احد الجانبين اذ يستحيل

لسا مكون في حاشية الجلالي

وجود

وجود عرض لا يكون محل ما ووجود محل بدون عرض ما كما ذكروه في بيان تجرد الامثال
فبينهما تلازم كلي من الجانبين مع انهما غير ان قطعا لا يقال الجزئيات الحسية ان ليس
بموجودين كالكليين لامتناع الوجود بدون التعين لانا نقول الجزئي الغير الموجود
هو الجزئي المشروط بعدم التعين كالكلي لا الجزئي بمعنى لا بشرط التعين اذ لا يلزم من عدم
الاشتراط بالتعين الاشتراط بعدم التعين في نفسه وقد صرح المص في المواقف بان المحل
الجزئي بهذا المعنى موجود ان في الخارج والا لم يكن الجسم متحيزا الا بحيز معين اذ نقول
لا بد له من حيز فذلك الحيز اما متعين او غير متعين والثاني بطلانه معدوم ولا يمكن
التحيز بحيز معدوم ولا يمكن التحيز بحيز معدوم فتعين الاول مع انه في العنصريات ظاهر البطلان
فالحق ان الجزئي بمعنى لا بشرط التعين موجود في الخارج ولذا كانت الجزئيات المهملة
بهذا المعنى موجودة في الخارج عند الحكماء وان اراد بالعرض العرض الجزئي المعين
وبالمحل الجزئي الجزئي فالمحال وجود هذا العرض المعين بدون محل ما مسلم لكن
على هذا يتوجه النقض بعكس هذه القضية ايضا فلا وجه للاقتصار عليها بل لا بد من
التعرض بالنقض بالجزئيين على كل تقدير من الشقين كما عرفت اللهم الا ان يقال الفرق
عندهم لوجود ان معينان فالجزئيين او احدهما جزئيان عن العرض والتوفيق
بقيد التعين في الموجودين ومرادهم من وجود العرض وجوده حدوثا وبقاء فيندفع
الوجهان معا اذ لا يمكن وجود هذا العرض المعين بهذا المعنى بدون هذا المحل المعين
وان امكن العكس واما ثالثا فلان غاية العرض الممكن الانفكاك عن المحل ان يكون ذلك
العرض صفة مفارقة للمحل فان كانت الصفة المفارقة غير الموصوف فلا يصح ما ذكره
في الشق الثاني لانه مبني على عدم المغايرة بينهما والا فلا يصح ما ذكره ههنا لانه مبني
على المغايرة بين العرض والمحل ولا يصح تخصيص الصفة في الشق الثاني بالصفات المفارقة
للواجب تعالى اعني الصفات الفعلية لان الكلام ليس وليه الاقدام في صحة الانفكاك
من احد الجانبين فقط على زعم الشارح بل فيجعل الاعراض المغايرة للمحل مرادا دون الصفات
الفعلية لموصوفها كما هو ظاهر نعم لو كانت العبرة في المغايرة الانفكاك من الجانبين

وكانت الاعراض مع محالها كذلك وعلى ما حقق وما يكن الصفات الفعلية كذلك لا بناء
على ان صفة الواجب يستحيل ان توجد في الممكن وان توجد في واجب اخر لامتناع لعود
تقدر الواجب لكان له وجه وجيه لكن عرفت انه على تقدير ان يوجد صحة الانفكاك
من الجانبين بين الاعراض ومحالها لا نقض بها اصلا واما الباقي فلانهم صرحوا بجواز
توارد العلتين المستقلتين على سبيل البدل على معلول واحد شخصي بناء على ان خصوصية
العلة ليست من مشخصات المعلول في التحقق ولذا يجب ان يكون علة البقاء
عين علة الحدوث فان اراد ان وجود هذا المعلول المعين يستحيل بدون هذه
العلة المعينة فليس كذلك عند تحقيق المتكلمين والحكماء لامكان وجوده
شخصا ابتداء بعلة اخرى ثم يستحيل وجود هذه العلة الثانية بدون هذا المعلول لا
امتناع انفكاك الازم عن وجود الملزوم فالصواب ان يقول لا يمكن له وجود العلة من له
بدون المعلول وان امكن العكس وان اراد ان وجود هذا المعلول المعين يستحيل بدون
علة ما بمعنى لا بشرط التعيين وان كانت متعينة في نفسها فتلك لا يستحيل بدون
العكس مسلمة لكن اعتبار الابهام في العلة دون الموضوع تحكم ظاهر وان كانت في الموضوع ايضا
يتوجه ما قدمنا وان خاص فلانه ان اراد بالعلة العلة التامة فالعلة التامة عند المتكلمين
اما ذات الواجب وحده بالنسبة الى كل من صفاته الذاتية الحقيقية وليست العلة و
المعلول هكذا متغايرين عندهم واما ذات الواجب مع تعلق الارادة بالنسبة الى الممكنات
وكل كان تعلق الارادة من الاضافات والاعتبارات لا يكون المجموع المركب منه الذات
والتعلق موجودا خارجيا فالموجود من العلة والمعلول المتغايرين عندهم ليس الا العلة
التامة ومعلولها وان اراد العلة التامة قصة ومعلولها المعين فاما ان الانفكاك
بينهما من الجانبين فيما كان من الممكنات اذ يوجد هذا البناء وبدون هذه الالة وبالعكس
فلا نقض بها وكذا ان اراد العلة التامة قصة المعينة ومعلولها المبهم اذ قد
يصنع الالة المعينة ولا يستعمل ابدا فقد وجدت بدون معلولها ويمكن ان يوجد معا
معلولها بدون هذه الالة وان اراد العلة التامة قصة المبهمة ومعلولها المعين فالمستحيل

وجود ذلك

وجود ذلك المعلول بدون علة فالمسلمة لامتناع ترجح الممكن بنفسه لكن مع ما فيه
من تخصيص الابهام بالعلة يتجه عليه ان جملة العلل التامة قصة ما بين المعلول في الخبر
كالاب والابن وقيل من العلة والمعلول هناك منفك عن الاخر في الخبر وان انفكا من
الجانبين في الوجود فلا ينتقض بها التوثيق المذكور على تقدير الشق الاول وان اراد مطلق
العلة والمعلول فيتجه احد الامور المذكورة اذ المطلق انما يتحقق في ضمن واحد من هذه
الخصوصيات فان قلت بل قد يتحقق في ضمن ذات الواجب مع الممكنات لان ذات
الواجب علة ناقصة لكل من الحوادث ولا انفكاك بينه وبين شيء من المعلولات من الجانبين
لا في الوجود ولا في الخبر كما عرفت من لزوم امكان عدم الواجب او تجزيه وهذا القدر يكفي
في الانتقاض بمطلق العلة والمعلول وليس المراد الانتقاض بكل علة ومعلولها قلت نعم
لكن على هذا لا وجه لقوله مطلق اذ الظاهر منه تعميم العلة من التامة وغيرها لا ومن العلة
الناقصة وان قصد على ما لا يخفى تورد بل بالعلة والمعلول اي بذاتهما لا مع وصف العلية
والمعلولية لان الوصفين المذكورين متضايفان حقيقيان كالابوة والبنوة مثلا
زمان خارجيا وذهنا فلا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر في الواقع لا يقال هما امر
غيران ولا يصدق عليهما التوثيقان لانا نقول المتضايفان الحقيقيان يكونان من
الامور الاعتبارية معدومان في الخارج فلا يكونان غيرين لا يقال المعدومان هما
الحقيقيان كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية لا المشهوريان كالاب والابن
وذات العلة والمعلول مع قطع النظر عن عوارض الابوة والبنوة والعلية والمعلولية
فسلمنا انهما موجودان متغايران وينفك احدهما عن الاخر وان اريد الموضوع مع
العارض فهما معدومان لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل لا يقال نريد الموضوع مع
العارض لكن بشرط ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا عنه لانا نقول ذلك انه
تقييد الداخل من الامور الاعتبارية ايضا فلا يكون المجموع موجودا في الخارج بل في
الذهن فقط واما الاصنام الخارجية عليه كما في قولنا كل اب متحيز فهي باعتبار و
جوده الخارجي فلا اشكال ومن هنا انقدح ما نقله شارح المواقف عن الامدي

من ان الصفات الفعلية عين الواجب تعالى لانها عبارة عن تعلقات الارادة او الصفة
التكوينية عند بعضهم والتعلقات العوارض فيه لا وجود لها قوله فوجود الجزء بدون
الكل الخ قيل الجزء من حيث اتصافه بالجزئية يستحيل ان يوجد بدون الكل وكذا الموصوف
الموصوف بشرط الموصوفية بتلك الصفة يمتنع ان يوجد بدونها كعكسهما فلا امكان
للانفكاك بينهما وارده العلامة التفتازاني في شرح المقاصد بان الصفة
في التعريف هو الانفكاك بمعنى وجود ذات احدهما بدون ذات الاخر مع قطع النظر
عن الاتصاف بهذه العوارض والا لانتقض التعريف بالمتضايفين كالاب والابن و
كالاخوين وكالعلة والمعلول بل بكل متغايرين لان الغير من الاسماء الاضافية وسبق
تحقيقه ثم انك عرفت ان المراد من الصفة ههنا الصفة الغير اللازمة لا اعم من اللازمة
لان ذات الملزوم ابينة عن انفكاك لازمها عنها فلا امكان للانفكاك بينهما امكان
ذاتي فضلا عن الامكان الوقوعي فمن هذه الصفة ههنا من الصفات من الصفات
الزائدة للواجب تعالى فقوله فعقلي وان اراد بالجواز الامكان العقلي بمعنى انه يجوز عند
العقل ان يوجد الذات ولا توجد تلك الصفات ولذا تفاهم كثير من العقلاء فقد
اذ لو صح فانى يصح في تعريف الاشعري لا في هذا التعريف المختار ما عرفت ان حمل الجواز
فيه على الامكان العقلي يوجب السؤال قوله والجزء قوله واجيب عنه بان المراد الخ يعني نختار الشق
الاول ونقول لا نسلم انه على هذا ينتقض بالبارى والعالم والعرض والمحل والعلة والمعلول
واي ينتقض بهذه الامور لو كان المراد امكان انفكاك كل منهما عن الاخر في الوجود
فقط وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد امكان انفكاكهما وجودا او تعقلا والانفكاك
الوجودي مع المغايرة بين الشيئين هو ان يوجد كل منهما بدون الاخر والانفكاك التعقلي منهما هو
ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم بوجود الاخر فالانفكاك في الاول هو الوجود
الوجودان وفي الثاني الحكمان كما يدل عليه ما في المواقف وشرحه حيث قال فقيل في الجواب
عن الايراد المراد جواز الانفكاك من الجانبين تعقلا لا وجودا ومنهم من صرح بفساد
الفرق ان هو الذي يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالاخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزء و

بوجوده بدون

بوجوده بدون تعقل البارى والجزء بوجوده ولذلك يحتاج في وجود البارى بعد العلم
بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان انتهى فليس المراد من التعقل مجرد التصور لان الصفة
الحقيقية والموصوف يمكن ان يتصور ذات كل منهما بدون الاخر مع قطع النظر عن الاتصاف
وعارض الاضافة بينهما فيلزم ان يكونا غيرين بل المراد الحكم الجازم بوجود كل منهما بدون
الحكم بوجود الاخر وكذا ليس المراد بانفكاكهما وجودا او تعقلا انفكاكهما في الوجود
الخارجي والذهني لانهم لا يقولون بالوجود الذهني ثم هذا الجواب مبني على حمل الجواز
على الامكان الوقوعي بحسب نفس الامر لان كل متغايرين يمكن في نفس الامر ان ينفك الحكم
بوجود كل منهما عن الحكم بوجود الاخر سواء امكان انفكاك وجود كل منهما عن و
جود الاخر كزيد وعمرو او انفكاك احدهما عن الاخر دون العكس كالبارى والعالم او
امكن انفكاك شيء منهما عن الاخر كالجسمين والجوهرين القديمين لا يبنى على حمله
على الامكان العقلي الذي هو تجويز وجود كل منهما بدون الاخر كما حيث الشارح بقي
ان قول الشارح ولو في التعقل صريح في تصحيح الانفكاك من الجانبين ففي النقل خلل
وفي المنقول اختلال اما الاول فلما نقلناه عن المواقف وشرحه واقتفى شارح الم
لف هو من تخصيص الجواب بالانفكاك التعقلي من الجانبين واما الثاني فلما اشرنا من
ان الانفكاك التعقلي اعم مطلق من الانفكاك الوجودي فبعد الحمل على التعقلي لا وجه
لتعميم من الوجودي ولذا اقتصروا عليه الا ان يقال بنى هذا التصحيح على ان المغايرة بين
المتفكين وجودا هي باعتبار انفكاكهما وجودا لا باعتبار انفكاكهما تعقلا فمرادهم هو
الانفكاك في الجملة ولو في التعقل لا وجودا فقط فافهم قوله ولا يجوز مثل ذلك
في الصفات الخ يعني على هذا الجواب لا يصدق التعريف على الصفة والموصوف والجزء و
الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين لا في الوجود ولا في التعقل اما الاول فظ
واما الثاني فلانه لا يجوز ان يوجد الحكم بوجود الصفة ولا يوجد الحكم بوجود الموصوف له
بداهة ما لم يثبت له وجود الصفة بدون الموصوف وان امكن الحكم بالعكس وكذا لا يجوز
ان يوجد الحكم بوجود الكل ولا يوجد الحكم بوجود الجزء لبداهة استحالة وجود الكل

بدون الجزء وان امكن الحكم بالعكس ومن غفل عنه قال ما قال ثم ان هذا الجواب مبني
على ان الموصوف ومطلق الصفة ليس بغريب عند ارباب هذا التفريق سواء كان
لكنت صفة لازمة او غير لازمة على قيل هذا الجواب لا يستقيم في الوصف مع الحمل لعدم
ارتفاع ما قدمنا من ان غاية الوصف الصفة المفارقة على ان هذا الوصف وهذا
الحمل منفكان من الجانبين والوجود وما لا يكونان منفكين من الجانبين لا في الوجود
ولا في التعقل فلا يتم الفرق غير ان عند اصحاب التفريق قوله قال الاستاذ يعني الشريف
المحقق في شرح المواقف تابعا للعلامة شارح المقاصد هذا الجواب صحيح اذا لم يكن
في التفريق قيد عدم او جزء اي لو كان التفريق بان يقال لوجود ان يجوز انفكاكهما اذ على
هذا الجواب يكون معناه موجودان يمكن انفكاك وجود كل منهما عن وجود الاخر او الحكم
بوجود كل منهما عن الحكم بوجود الاخر يعني ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا
يوجد الحكم بوجود الاخر سواء وجد الحكم بعدمه او لم يوجد ايضا فحينئذ لا يصدق على
الصفة والموصوف ولا على الجزء والكل ويصدق على مثل البياض والعالم والجسم بالمعنى
القريبين وغيرهما لما عرفت فيصح واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ معنى
التفريق على هذا الجواب موجودان يصح انفكاك كل منهما عن الاخر اما في العدم با
بان يكون كل منهما معدوما او متحيزا دون الاخر او في التعقل بان يوجد الحكم بكون
كل منهما معدوما او متحيزا ولا يوجد الحكم بكون الاخر كذلك حكم مطابق للواقع
مع انه لا يمكن ان يوجد الحكم المطابق بعدم الباري او تحيزه ولا يوجد الحكم بكون العالم
كذلك فلا يكون بينهما انفكاك تعقلي من الجانبين بهذا المعنى فلو صح الجواب المذكور
مع هذا القيد لزم احد الامرين اما عدم صدق التفريق على الباري والعالم واما ان
يكون الحكم بعدم الواجب او تحيزه مطابق للواقع والكل باطل وان لم يكن الحكم من المطابق
وغير المطابق يصدق التفريق على الباري والعالم يلزم ان يصدق التفريق على الصفة
والموصوف والجزء والكل فيلزم ان يكونا متفاريين وهو ايضا باطل وتحقيق هذا
المقام ان هذا الجواب مع هذا القيد يقتضي الحكم بعدم الباري او تحيزه وبدون هذا

هذا القيد

هذا القيد لا يقتضيه بل يقتضي الحكم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الاخر وعدم
الحكم بوجود الاخر اعم من الحكم بعدمه والاعم لا يستلزم الاخص فيصح بدون القيد لا هو
وهو المستفاد من شرح المقاصد والذين غفلوا عنه قالوا ما قالوا ومنهما بدون ال
الشارح كما ستطلع عليه قوله قوله لجواز تعقل وجود كل منهما بدون الاخر اي قيد
للوجود ليدخل عدم كل منهما تحت المتعقل وغير المطابق هو الحكم بعدم الموصوف عند
وجود الصفة وبعدم الجزء عند وجود الكل لا قيد للتعقل يعني جواز تعقل وجود كل
منهما بدون ان يتعقل وجود الاخر اذ الموصوف بالمطابقة واللامطابقة هو الحكم لا عدم
الحكم فالحكم بوجود كل منهما مطابق وعدم الحكم بوجود الاخر او بعدمه لا يوصف بالمطابقة
واللامطابقة كما لا يخفى ومن ههنا يظهر ان ما قيل يمكن صحة الجواب مع هذا القيد بان
جواز انفكاك احد الشيئين عن الاخر في الوجود اي يكون بطريان هذا الوجود وهو
العدم عليه دون الاخر فجواز انفكاكه عنه في العدم اي يكون بطريان هذا العدم
العدم اي الوجود عليه بدون طريانه على الاخر لا يناقضه بالعدم بدون اتصاف
الاخر به فيكون معنى قولنا جاز انفكاكهما في عدم بعد ملاحظة الجواب المذكور
انه جاز ان يتعقل كل منهما موجودا بدون ان يتعقل الاخر كذلك لا انه جاز
ان يتعقل كل معدوما دون الاخر فحينئذ لا يخفى في صحة هذا الجواب ولو مع القيد المذكور
قوله قلت هذا الجواب الخ ابطال للجواب المذكور وتوضيح للاستاد وبانه غير صحيح على الا
طلاق لا مع هذا القيد فقط قلت هذا ليس بشيء من وجهين الاول ان كون المراد بجواز
تعقل كل منهما بدون الاخر تجويز العقل بوجود كل منهما بدون الاخر مبني على حمل
الجواز في التفريق على الامكان العقلي وقد عرفت ان حمله عليه معين عن قيد الجزء كما دل عليه كلامه
فيما سبق فليس مراد المعرف والمجيب ذلك بل الامكان بحسب نفس الامر كما انفكاكهما اعم من
الموجودين والحكمين كما عرفت على ان قوله وان عم التعقل الخ يأباه لان التجويز الثاني ان
لا يجوزه العقل هو الحكم بوجود العالم مع الحكم بعدم الصانع لا مع الحكم بوجود الصانع
كيف وذلك الحكم واقع للمستدلين قبل اثبات وجود الصانع بالبرهان والاطفال

قبل مرتبة الاستدلال ومراد الاستاد المحقق وشارح المقاصد ذلك واذا لم يوصف عدم الحكم
بوجود الصانع بالمطابقة واللامطابقة فلا وجه لقوله وان لم يكن اذ لا حكم هناك سوى الحكم
بوجود العالم وهو مطابق للواقع وبالجملة الحكم بوجود الصانع قبل العالم يتحقق مع عدم
الحكم بوجود العالم بل مع الحكم بعدمه في ذلك الوقت والحكم بوجود العالم يتحقق مع عدم الحكم
بوجود الصانع وكل من الحكمين مطابق للواقع فقد انفك كل من الحكمين المطابقين عن
الاخر بان يكون كل منهما موجودا بدون الاخر وليس هناك حكم بعدم كل منهما او بعدم
احدهما حتى لا يكون الحكم بعدم الصانع مطابق فيصح الجواب المذكور بدون هذا القيد
لانه يقتضي الحكم بعدم كل منهما او بجزئه وعدم الحكم بكون الاخر كذلك فيلزم المحذور
كما قال العلامة ره وهذا الكلام ظاهر وان خفي على الشارح فقوله كما ذكره الاشاعرة وهو
بعينه غير مستقيم ومنشاه غلطه في جعل قوله بدون الاخر في تفسير التعقل بقوله بان يتعقل
وجود كل منهما بدون الاخر قيد الوجود فدخل عدم كل منهما في التعقل فقال ما قال و
ليس كذلك بل هو قيد للتعقل يعني ان يتعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل وجود الاخر
وهذا القدر كاف في انفكاك احد الحكمين عن الاخر ولا يتوقف ذلك الانفكاك على
الحكم بعدم الاخر حتى يتحقق هناك حكم غير مطابق على ما لا يخفى هكذا يجب ان يفهم هذا
المقام ثم يرد على العلامة ره ان هذا الجواب بدون القيد غير صحيح من وجهين احدهما
انه يستلزم صدق التوفيق على كل منهما من الصفات الحقيقية للواجب تعالى انفكاك
كل منهما عن الاخر في التعقل بهذا المعنى وان لم يكن انفكاك شيء منهما عن الاخر بحسب
الوجود وقد صرح هو في شرح المواقف بان هاتين الصفتين لا توصفان بالمغايرة
التي لا تستلزم ان لا يصدق التوفيق على الموصوف وصفاته الفعلية لانها نسبية لا يمكن
تعقلها بدون تعقل الموصوف فلا انفكاك بينهما من الجانبين لا في الوجود ولا في التعقل
مع انها غير الموصوف كما نقل عن الاشعري الا ان يقال الصفات الفعلية لكونها اضافات
ليست موجودة فلا يكون غير الموصوف ويخرج بقيد الوجود هذا ويتجه على هذا الجواب
ايضا هذا القيد انه يستلزم صدق التوفيق على الكل والجزء فيلزم مغايرتهما وذلك لانا

عرفت

عرفت ان المراد من الجزء هو الجزء الواجب بالشخص وليس الكل والجزء متحدين في الجزء الواحد
والا لم يكن الكل اعظم من كل منهما فكل منهما منفك عن الاخر في الجزء وجودا وتعقلا وان لم يكن
بينهما ذلك الانفكاك في العدم لا بحسب تحقق ذلك العدم ولا بحسب تعقله قوله
لا يستلزم عدم احدهما اي عدم شيء منهما لان اضافة الاحد المبهم للعهد الذهني فيكون
في حكم النكرة في سياق النفي فالمعنى على السلب الكلي لا على رفع الايجاب الكلي ولذا خرج الجزء
والكل والصفة والموصوف مع ان عدم الجزء والموصوف يستلزم عدم الكل والصفة لكن
يخرج منهما الصانع مع العالم واللوازم مع ملزوماتها ايضا لان عدم الصانع واللازم يستلزم
عدم العالم والملزوم وان لم يخرج الجسم ان العدمين بناء على ان عدم شيء منهما لا يستلزم
عدم الاخر لعدم العلاقة المشعور بها بينهما ونحن نقول تحقق اللازم والملزوم فيما
بين اعيان الموجودات سوى ذات الواجب وصفاته محض الحقيقة محل نظر عند الاشاعرة
قوله ويشبه ان يكون الخ حيث قال يصح عدم احدهما الخ ولم يقل يصح وجود
احدهما بدون الاخر مع انه الظاهر لكن التوفيق المذكور ظاهر في عدم استلزام الوجود
الوجود للوجود لا في استلزام العدم للعدم قوله فلا يرد عليه الخ اذا كان مراد الشيخ عدم استلزام
عدم شيء منهما عدم الاخر فلا يرد على الشيخ او على توفيقه الانفكاك المذكور اي انفكاك الصانع
والعالم واللازم والملزوم يعني لا يرد عليه انفكاك الجزء والكل والصفة والموصوف كما ورد النقض
بالكل على التوفيق المختار بحسب الشيء المزبور وفي الحصر دلالة على ان جميع الاعراض مع
محالها مندرجة في الصفة والموصوف قوله لا تكون الاشارة الحسية الخ اي احدهما عين الاشارة
الى الاخر تحقيقا اي الاشارة محققة لكل في الاشارة الى الاجسام وعوارضها المحسوسة او
تقديرا اي الاشارة مفروضة لكل في الاشارة الى المجردات وصفاتها فانها غير محسوسة بالحواس
الحواس فلا يمكن الاشارة الحسية اليها لكن على تقدير فرض الاشارة الحسية اليها لا
يكون الاشارة الى واحد منهما عين الاشارة الى الاخر فيكون الجسم ان وكذا المجردان او
احدهما جسم والاخر مجرد غيرين ولا يكون الموصوف والصفة غيرين لان الاشارة الى
الموصوف قصدا عين الاشارة الى صفته بشيء وبالعكس وكذا لا يكون الصفتان الموصوف

واحد غير بين لاجل ذلك واما العرض مع المحل فمندرج في الصفة والموصوف كما عرفت **قوله**
ولكن يدخل فيه المحل والجزء مع انهما ليسا بغيرين فلا يكون مانعا وذلك لان الاشارة
الى المحل غير الاشارة الى الجزء وفيه بحث ظاهر لان الاشارة الى الشيء لا يجب ان يكون امتدادا
اجسميا منطبقا على سطح المشار اليه بل قد يكون امتدادا سطحيا او خطيا منطبقا على
جزء منه والجواب ان الحق دلالات رتبية انما يصح على مذهب الحكماء القائلين باتصال اجزاء
الجسم والكلام هنا مبني على مذهب المتكلمين ان فيه تلاصقا فلما انفصل اجزاء الجسم فالاشارة
الى المحل غير الاشارة الى جزء وغير الاشارة الى المحل حقيقة وان اتحدت الاشارتان في
عرف العامة فان حملت الغيرية على ما يعم المتعارفة فلا يدخل المحل والجزء ايضا كما لا يخفى
قوله ولا باس به اي بدخول المحل والجزء لان هذا المقام يجوز فيه التعريف بالاعم من المحل
والجزء لان الغرض من قول المص هو ولا غيره نفي تعدد القدماء المستقلة المتغايرة جوابا
عما اورده المعتزلة على الاشاعرة في اثبات الصفات القديمة ويكفي في بيان هذا الغرض
تعريف الغيرين وتمييزهما عن الموصوف والصفة ولا يتوقف على تمييزهما عن المحل والجزء ايضا
اذ ليس الصفة جزءا للموصوف فلا دخل لتمييزها عنهما في هذا البيان فقد عرفت ما في كلامه
في الشرح والقول بان نفي الشيء من التعريفين واخراجه من احدهما نفي تعريفين اخرين وجمع
الاخير ودفع ما يرد عليه من حدوثه على المحل والجزء وهذا الدفع صالح لدفع ما يرد على تعريف
الشرح مع حمله على ظاهره اذ نقول المفهوم من تعريفه ان المعان الانفكاك من احد الجانبين
بمعنى سلب اللزوم طارق في المغايرة بينهما سواء امكن انفكاكهما عنهما عن الاخر او احد
او احدهما فقط فيدخل الجسمان القديمان والصانع مع العالم والموصوف مع صفته المفارقة
وكذا العرض مع محله ولا يدخل الموصوف مع صفته اللازمة فلا محذور فيه لسواء انه يدخل فيه المحل والجزء
ولا باس به كما قال فليست الشرح اعدل عنه **قوله** وما نقل من ان القول الخ جواب لسؤال يرد
على قوله ولكن يدخل فيه الجزء والمحل فان المراد عنه فينتقض منع الاشاعرة وان ينتقض
عند جمهور المعتزلة القائلين بمغايرة الجزء للمحل فتوجيه عليه انه ينتقض عند جمهورهم
ايضا بناء على ما قيل فاجاب عنه بان ما قيل نقل محتمل لا يصح الاعتماد عليه المعتزلة

باجمعهم

باجمعهم قائلون بمغايرة الجزء والمحل بناء على ان معنى الغير عندهم غير الاشاعرة ينتقض هو هو
فيكون الصفة والجزء غير الموصوف والمحل لعدم صحة الحمل بينهما واذا كان الصفة والموصوف
غيرين عندهم كالجزء والمحل فينتقض التعريف عندهم جميعا وان لم ينتقض منعا فيما قيل لعل الغرض
من نقل هذا الكلام هو الاشارة الى الاعتراض على قوله لا باس به مع جوابه حاصل الاعتراض
ان هذا القول غير صحيح لان القول بمغايرة الجزء والمحل مخصوص بالمعتزلة لان ذلك القول
صحيح وان انتقض التعريف على مذهب المعتزلة ايضا كما عرفت **قوله** قال الامام الشروع في
الجواب عما اوردوا على الاشاعرة في قولهم لا هو ولا غيره بانه رفع للنقيضين لان غير الشيء
نقيض هو هو واجاب عنه الامام بان ليس مراد الاشاعرة بقولهم ولا غيره نفي الغير بمعنى النقيض
هو هو ليلزم ارتفاع النقيضين بل بمعنى اخر اصطلحوا عليه واخص مطلق من المعنى اللغوي
على ان يكون نقلا للعام الى الخاص كنقل الدابة من مطلق ما يدب على الارض الى ذات القوائم
الاربع فالنزاع بين الفريقين لفظي ورده الشارح القوشجي حاصله انه لو كان الامر كما
قال لكان الحكم بعدم مغايرة الذات للصفات بديهيا مستغنيا عن الدليل مع ان الاشاعرة
من المستدلين عليه بدليل فساد ما ذكره الشريف في شرح المواقف بانه يلزم في لا تهم ذكروا ذلك
في لا عتقاد ولان المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا
بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوي وبتوالشارح
المحقق اقول ويدل على كونه بحثا معنويا قطعا استدلالهم السابق لانه صريح في ان الاشاعرة
قصدوا به اثبات معنى الغير في الشرع والعرف اللغوي لا اثبات معنى اصطلحوا عليه وهو ظاهر
قوله وهو نفي لزوم تعدد القدماء اي المغايرة والا فتعدد القدماء لازم لاثبات الصفات
الحقيقية البتة وقد عرفت ان التعدد اعم من التغاير وايضا المترتب على البحث اللغوي
نفي تغاير القدماء لا نفي تعددها **قوله** لا يترتب عليه اقول لو قال الاشاعرة في جواب
المعتزلة ان اردتم لزوم تعدد القدماء المستقلة بذواتها فاللزوم ممنوع اذ لا استقلال
للصفات وان اردتم لزوم تعددها مطلقا ولو غير مستقلة فاللزوم مسلم وبطلان
اللازم ممنوع فان النصارى انما كفروا لانهم قدماء مستقلة لا لانهم قدماء مع

متعددة لكن هو من غير توهم بان الصفات يطلق عليها غير الذات اولى فمبنى الجواب
على نفي الاستقلال لا على نفي الغيرية الا ان يقال الغيرية من لوازم الاستقلال عند الاشاعرة
ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فيترتب عليه هذا الوهم وان لم يتوقف عليه قوله وقال
صاحب المواقف الخ هذا جواب اخر بدل جواب الامام ومبني على ان غيرية نقيض هويته
قوله وانت تعلم ان ما صحح في الشفاء الخ هذا مما اورده شارح المقاصد والمواقف
وتبعهما الشارح ويمكن دفعه بان مراد المص توجيه قول الاشاعرة ان الصفات الواجب تعالى
ليست عين الذات ولا غيرها بحمل الصفات في كلامهم على الصفات المشتقة وهو لا ينافي
كون الكلام في مباحث المشتقات لان حاصل ان الصفات القائمة بذات الواجب مثل العلم
والقدرة مما يحمل المشتقات منها على ذات الواجب ولا شيء مما يغاير الذات بالاستقلال
مما يحمل المشتق منه على الذات ينتج مع الشكل الثاني ان الصفات ليست بغير الذات مما يغاير
بالاستقلال فلا محذور في اثباتها فيندفع ايراد المعتزلة لهذا الطريق ايضا قوله
والمسئول المعتزلة الخ عطف على قوله والمسئول القائلون الخ اي المسئول المعتزلة على ان
ليس لنا صفات حقيقية زائدة بل هي عين الذات قوله والجواب ان تكفير النصارى لا
لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا اي ولاجل انهم اثبتوا تلك القدماء جوزوا
ان تنتقل بعضها وهو صفة العلم الى بعض الابدان وهو بدن عيسى عليه السلام وبعضها الاخر
وهو صفة الحيوة الى بعض اخر من الابدان وهو بدن مريم وهو المسئول التي لا يثبتها قال
العلامة التفتازاني في شرح العقائد والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء والمتغايرة لكن
لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وكونها الاب
والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا
الانتقال والانتقال فلا بد ذوات متغايرة وههنا بحث من وجوه اما اولا
فلان حديث الانتقال لا يستقيم على زعم النسطورية فانهم يقولون باتحاد اقنوم العلم
بجسد المسيح بطريق الاشراق كاشراق الشمس من كوة على بلور واما ثانيا فلو سلم
فلا كفر في اثبات القدماء والمتغايرة بالذات ولذا لم يصرح الكفار الفلاسفة في اثبات

العقول المجردة الغير متحيزة وان ثالثا فلو سلم ذلك ايضا فحيث لم يصرحوا بذلك فان غاية
الامر لزوم الكفر لهم لا التزامه والكفر هو التزامه لا لزومه وما قيل لزوم الاستقلال للانتقال
بين فيكون انتقال قيل التزام الكفر محل نظر لجواز ان يجوز وانتقال العرض والصفة من محل الى
محل اخر ومن موصوف الى موصوف اخر وذلك الانتقال ليس بمحال الا ترى انه يكون و
قد اصل جواب في بيان الاستحالة الى دليل لما قيل فالوجه في الجواب ان يقال تكفير النصارى
ليس لاثباتهم قدماء متعددة بل لاثباتهم اقانيم ثلثة هي الواجب تعالى والمسيح والروح الساذ
فان ذلك بطريق الحلول او الاتحاد وبطريق الامتزاج كالخمر بالماء او بطريق الاشراق او
بطريق الانقلاب كما وردها او بطريق اخر مما يزعمون كما دل عليه قوله تعالى وما من اله الا اله
واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وقوله تعالى حكاية عن عيسى
عليه السلام انت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله الاية قوله واعلم
ان المسئلة زيادة الصفات الخ والا يلزم من نفي زيادة الصفات نفي الصفات فيكون كقولنا
حاصل نفي الزيادة نفي الصفات الحقيقية الزائدة على الذات لا نفي مطلق الصفات ولو كانت
اعني الزائدة هي عين الذات بالمعنى السابق فهي قائلة المص في المواقف من ان المعتزلة يكفرون في المسئلة
الاولى نفي الصفات فيه نظر ظاهر لا يخفى الا ان يحمل على التسريب والتفرع عن مذهبهم
قال المص فهو عالم قديم صفته العلم لكونها ام الصفات وما يقال عالما بعلم كما يقول الاشاعرة
وجمهور المتكلمين اعني اذا عني ان قولنا عالما بذاته للاكتفاء بما تضمنه المقدمة
السابقة ولان الادلة الموجودة لاثبات علمه تعالى لا يثبت بهذا القيد او لعدم قولنا عالما
بعلم ولذا ظاهر مشتركة بينه وبين المعتزلة بان فيه للصفات وفاء التفريع دلت على
ان دليل هذا الحكم هو المقدمة السابقة فقوله اما كما وما عقلا دليل هذا الحكم في الظاهر
ودليلا ما تضمنه المقدمة من كونه تعالى متصف بصفة كمال هو العلم اذ لا يجوز ايراد دليلين
مستقلين بشيء واحد بدون العطف ولان ما تضمنه المقدمة ليس الا الذي لا الا هو
عالم الغيب والشهادة الغيب لا يتعلق به علم مخلوق اصلا وهو الغيب المطلق او مخلوق
معين وهو الغيب المضاف بالنسبة الى ذلك المخلوق وهو مراد الفقهاء في تكفير الحاكم

على الغيب وابى يكون المضاف من عالم الشهادة فالمراد في الاية بقرينة المقابلة بالغيب المطلق
واللام للاستغراق اذ لا قرينة للعهد وبقرينة قوله تعالى علام الغيوب لا يقال اذا كان كل غيب
واجب او ممكن موجودا او معدوما او ممتنع معلوما له تعالى فيكون كل موجود بحث هذه
المخلوق معلوما له تعالى بالطريق الاولى فهذه الاية تدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات
وتتضمن دليلا اخر اوردوه على هذا المطلب لانها تدل على ان لا معبود الا هو وبيانه ان
يكون خالق لكل شيء بالاختيار كما هو الواقع في نفس الامر والخلق بالقصد والاختيار يستحيل
بدون العلم فلذا اختير في الدليل السمعي هذه الاية على قوله تعالى والله بكل شيء عليم مع
ان الاستغراق مصرح به فيها لان الشيء في عرف الشرع بمعنى الموجود بخلاف الغيب وحمله على
ما يعم الموجود والمعدوم يحتاج الى قرينة ايضا وبعد ذلك لا تتضمن الدليل الاخر فان
لهم على هذا المطلب طريقين طريق الاتقان وطريق القدرة والاختيار والارادة
هو الذي كما اشار اليه بقوله صدوا فتفكروا في العقل على طريق الاتقان اعتمدوا
على تضمن الاية طريق القدرة ايضا قوله فلان الافعال المتقنة اي المحكمة المستمرة
على طائفة صنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح وجميع
الافعال المتقنة لان الفعل الواحد المتقن لا يدل على علم فاعله كما اشار اليه في كلام واحد
بليغ بحسب الظاهر فانه لا يدل على بلاغة متكلمه لجواز ان يقع ذلك الكلام منه على طريق
الاتفاق لا يقصد منه بخلاف ما اذا تكرر منه امثاله قوله ومن تفكر في بدائع الايات التي
السماوية والارضية من خلق الافلاك والنجوم وما فيها من الاعراض والجواهر وانواع
المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على تناسق وانتظام واتقان واحكام
يحار فيها العقول والافهام لا يفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك
علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات
فيه ان الانسان ما يثبت من العلم الا قليلا وما يجد الى الكثير سبيلا فكيف اذا ترقى الى عالم
الروحانيات من الارضيات والسماويات والى ما يقول به الحكماء من المجردات كما قال تعالى
ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر

بما ينفع

بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من
كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون
وتصريف
وجود فالحق حكم تدل على الحكيم صانعها وعلم الكامل الذي قال تعالى سنريهم ايتنا في
الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اي القرآن او الرسول او التوحيد والاتقان في
البيض وفي الحق ان يثبت في الواقع في نفسه على الاحتمال الاخير للاية المذكورة في الاية السابقة وهو
نور ان المراد بالجلالة هو الذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية لا مجرد الذات فان الذات
المستجمع حتى ثابت بلزم ثبوت علمه الكامل بجميع المعلومات فلا يرد ما قيل ان هذه الاية لا
تصلح لان هو الحق فيه اذ ليس الكلام في انه الحق المنزه اذ ليس المراد الاستشهاد بها بشهادة
كفوى
حتى ثابت النفس واذا ثبت الاحتمال لسقط الاستدلال بل المراد التنظير على الاحتمال الاخير وما قيل
في دفعه ان الحق بمعنى المتصف بالصفات الكاملة فيه نظر لا يخفى قوله ولا يرد عليه ما اوردوا
هذا السؤال بالنقض وبيانه بقولهم ان اريد الاتقان والاحكام من كل وجه بحيث لا خلل
فيها اصلا وملائمة للمنافع المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اكمل منها فظاهر
انها ليست كذلك بل الدنيا مملوة من الشرور والافات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه
فذلك الدليل حينئذ يجري في مثل بيوت النحل والعنكبوت لان بيوت النحل مسدسة الاشكال
لتناول منظمة بحيث يعجز عن صنعها المهندسون بالات هندسية ولا يبقى بينها فرج خالية
لا لدود والزوايا اوسع من الزوايا ولا تزاحم المضلعات وكذا الحال في النحل بطبعه بلا جرم
خالية الا قاعدة وبيوت العنكبوت تنسج بخيوط تحير عقول الناسجين ولو افرضها من جلد الذ
الذباب ومثلها كثير في الحيوانات فيلزم ان يكون عالما مع ما تخلق حكم الموجودة
لعلم حتى تلك الحيوانات والشارح اعتمد على ظهور الشيء الاول واورد النقض
بالجريان والتخلق فاجاب اولا بمنع الجريان لمستند بان الافعال الصادرة عن الحيوانات
ليست مخلوقة منها فلا تدل على علمها بل على علم خالقها وفيه انه لو صح هذا لاستدلال
على تفاوت علوم المصنفين بمصنف منهم المتقن وبه اتقان واحكاما والا لزم ظاهر
الفساد فالحق ان الصدور اعم الدالة على العلم اعم من الايجاد والكسب فلذا بادر الى

الجواب بمنع التخلف بوجه لجواز ان تستند بدلالة ظاهر الكتاب فلا يكون باطلا والجواب
والسنة على علم بعضها لا تخل حتى ذهب بعضهم الى نبوتها حملا للايجاء على المعنى
الخفي المختص بالانبياء وعليهم السلام فالارسال الملكي المختار انه عبارة الالهام و
وجود ذلك يدل على علمها لان الالهام نوع من العلم وكذا الكلام في تحية سليمان عليه السلام
وهدهده واما الثاني قوله لجميع المعلومات اي الماهيات التي من شانها ان تكون معلومة
كلية كانت او جزئية مؤالة نفيا او غيره لوجودة او معدومة حقيقية او اعتبارية فا
فاثبات اصل العلم من زعم انه تعالى لا يعلم شيئا وبهذا القيد ردّ من زعم انه يعلم بعضها
اما ذاته كما زعم البعض والجزئيات المادية كما زعم البعض الاخر هذا ان حمل الجميع على معنى
الكل الافرادي وان حمل على معنى ما يطلق على الجميع افرادا كان او مجموعا كان ردا
لمن زعم انه لا يعلم المجموع لا غير المنافي ايضا وهو الانسب بهذا المقام قوله فما
سبق من دلالة الافعال يعني ان تلك الافعال المتقنة تدل على كمال علمه فاعلها
بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ومن كان علمه كذلك فهو عالم بكل ما يصح ان
يعلم موجودا كان او معدوما اذ لا يبقى في الايجاد والاختراع ان يكون الموجود معلوما
قبل الوجود ليصح ان يوجد والايجاد وبعد الوجود معلوم للموجد بطريق الاولى مع
ان العلم ببعض المعلومات دون بعض من سمات النقص عند الفطرة السليمة و
يجب تنزيه الله تعالى عنه اقتضاء عند جميع العقلاء فلا يرد ما قيل انما تدل الافعال الـ
المتقنة على العلم بها وهي بعض المعلومات لا جميعها لا يقال فعلم هذا يثبت به
علم تعالى بذاته لانه مما يصح ان يعلم فلا حاجة الى قوله واما علمه بذاته لانا نقول ما كان
الافعال الغير الذات فغايته ما تدل عليه قطعا العلم بجميع الاغيار وعلى ان العلم يقتضي
اضافة بين العالم والمعلوم وتلك الاضافة تقتضي المغايرة بينهما فكون الشيء
مما يصح ان يكون تعالى بذاته محل تامل ولذا انكره بعض الفلاسفة وما يدرا ان
المغايرة الاعتبارية طافحة بين كلام هو انه يعترض بالدليل السمعي اعني الاية الـ
السابقة ههنا اكتفاء بذكره فيما سبق لانه كما دل على اصل العلم دل على احاطته

بالكل

بالكل فالدليل العقلي الذي هو اتقان الافعال على ما عرفت وما قيل التصديق
بحقية الكتاب والسنة موقوف على التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب الموقوفين
على العلم والقدرة فاثباتهما واثبات ما يتوقف عليه الارسال من غيرهما بالدليل
السمعي دور باطل فقد اجيب عنه بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسول بالمعجزات
حصل العلم بصدق كل ما اخبر وان لم يخطر بالبال كون الرسل عالما او قادرا واورده
العلامة التفتازاني في شرح المقاصد بان هذا انما هذا المنع مكابرة تنزه بحجة
فلك في صفة الكلام ما صرح به الامام والعلامة لهذا الجواب في المواقف البلا معين
لاثبات ما يتوقف عليه الارسال وهو العلم والقدرة والارادة والحيوة واورده
في السمع والبصر والكلام لعدم التوقف عليهما وتبعه العلامة التفتازاني في اصل العلم
والقدرة وفي لغو في شمولهما واحاطتهما بكل معلوم ومقدور حيث استدل فيهما
بالدليل السمعي والعقلي فالظاهر انه مبني على ان الارسال موقوف عنده على اصل
العلم والقدرة لا على شمولهما ويجيء من الشارح في بحث القدرة ان اثباته موقوف
على شمول القدرة ايضا لانه توقف على المعجزات ولا دليل لنا على ان حصول المعجزة
نقل الاتفاق لولا شمول القدرة اقول توقف على شمول القدرة الموقوفة على العلم يوجب
توقفه على اصل العلم وعلى شمول الممكن لا مطلق المعلومات ولو واجب او ممتنع فا
فالاولى ان يورد الدليل السمعي في شمول العلم لا في اصله ولا في القدرة لا في اصلها ولا
في شمولها وان كان الايراد لاجل تاييد الدليل العقلي بعضده لا للاستدلال به لـ
مستقل فينبغي ان يورد في الكل قوله واما علمه بذاته اقول ان اراد العلم بكنهه فلا يفيد
الدليل الاتي فان الحكم بانه هو الذي يعلم بكيفية الشهود بوجه ما وان اراد العلم بذاته
ولو بوجه ما فالدليل يفيده لكن لا يلزم منه علمه تعالى بكنه ذاته وهو بعض المعلومات
فالصحيح الملائم ما قاله القوم من انه ما كفى المغايرة الاعتبارية في الاضافة بين العالم
والمعلوم فقط بين وعلى ان نفس الاضافة ايضا من الامور الاعتبارية لجواز ان الكنه مما
يصح ان يعلم فقط قوله وهذا مما وافق الحكماء ان الحكمي في اثبات علمه تعالى بذاته

فظاهر انه مبني على ان الارسال موقوف على العلم بالرسول والرسل الخ والاحكام
والقدرة على الارسال والمعجزات ثم
منه

قوله ان اراد العلم بكنهه الخ وما قيل هو ثبت واما
ان العلم بذاته بالكنه او بالوجه فبحث اخر
فيه نظر لانه ليس بحث اخر لما عرفت
منه

بغيره طريقين احدهما ما ذكره الشارح بقوله حيث اثبتوا اولا علم بغيره بالايجاب والاخيار
ح اثبتوا علم بذاته بان العلم بالغير يستلزم العلم بذاته واورد المتكلمون عليه
بان الايجاب والاختيار اي انما يدل على العلم في الاختيار بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم
فان قالوا الى يجاب كايجاب النار الحرارة ونافيها الذين يثبتون العلم بذاته بالتجرد
اولا ح يثبتون العلم بغيره بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما صرح بعض المحققين
فقوله هذا اشارة الى اثبات العلم بذاته وبغيره اولا الى الاستدراج المذكور قوله
هذا هو النهج الملايم لهذا المقام اي مقام اثبات العلم بذاته وبغيره وتوثيق السند
المحمدي الطريق الاخر المحكي لطول الزيل اذ المقام مقام الاختصار وان خص المقام بمقام اثباته
في كتب المتكلمين وحمل توثيق السند اليه على حمله في السند المقيد بكتب المتكلمين ايضا على
معنى ان هذا النهج يوجد فيه الملايمة لمقام اثبات العلم بذاته وغيره في كتب المتكلمين
فلا يوجد فيه الملايمة لمقام اثباته في كتب الحكماء لان الكلام متضمن لما قدمنا من ايراد المتكلمين
على الحكماء وفي هذا الطريق ايضا اذ لا باس في اجتماع الطريقين من الجانبين بل فيه الجمع زيادة
كما لا يخفى قوله منهج اخر غير النهج السابق ح لا يتم كما عرفت وذلك النهج الاخر بان قالوا ان
ذاته مجرد عن المادة اي الهيولى من كل وجه بمعنى انه غير مشتمل عليها لا بالجسم ولا بالتعلق
بها تعلق التدبير والتصرف كالنفوس وكل مجرد كذلك فهو عاقل لها بجميع الملابسات وحاولوا
بيان المقدمتين بما في النقاد وبان يقال هو ذاته يعقل ذاته وكل ما اذا عقل ذاته عقل جميع
لوازمه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد
القائم بذاته وهو حاصل في شانه تعالى لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عاقلا
بذاته واما الثاني فلانه تعالى مبدأ لما سواه اما بالذات او بالواسطة والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول وفيه ابحاث طويلة قوله والمشهور عندهم انه لا يعلم الا الجزئيات المادية الى التوقفه
وجودها على المادة سواء كانت مشتملة عليها كالاجسام عنصرية كانت
او فلكية او لا كعوارضها وكالنفوس ان قلنا على القول بجسمانيتها عند من استراد المادة
لان تلك الجزئيات لا متغيرة من حال الى اخرى او مشتملة وعلى ثانيهما من القسمين

قوله وحمل توثيق السند اليه هذا مبني على ان
هذه الاشارة الى النهج المعروف بلام التوثيق
كما اشرنا اليه في تصوير المعنى فيكون في حكم
المعرف باللام في افادة الحصر على ان صاحب
الملابسات نقل عن بعضهم انهم يقصدون
بتوثيق احد الجانبين مطلق اي ما يحصل
طرق التوثيق فيه على الجانب الاخر فاذا جاز
ذلك في كلام الفصحاء ففي كلام المصنفين
بالطريق الاولى

حواشي زاده في الهيل

محال اما الاول فلانه تعالى لو علم مثلا ان زيدا في الدار الان ح يخرج زيد عنها فاما ان يزول
ذلك ويعلم انه ليس فيها فيلزم التغير في ذاته تعالى من صفة الى صفة اخرى او لا يزول ويبقى العلم
الاول بحاله فيلزم الجهل وكلا اللازمين نقص في حقه تعالى يجب تنزيهه عنه اقول
يقتضي هذا الدليل نفي العلم بالنفوس الحادثة ايضا فانه تعالى يعلمها بعد وجودها قبل حدوثها
فاما ان يزول ذلك العلم بعد حدوثها اولا واما الثاني فلان العلم بالمتشكل لو توقف
على الة جسمانية مستحيلة في حقه تعالى وان كانت الجزئيات المتشكلة متغيرة فقد
اجتمع فيها ما كان عن العلم بها بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه
يعلمها بلا محذور وكذا انه تعالى موجودات العقول كما في شرح المواقف اقول على تقدير التوقف
المذكور كما يتوقف عليها العلم بالمتشكل الجزئي يتوقف عليها العلم بالاشكال الجزئية
فلعل المراد بالمتشكلة اعم من المتشكلة بالذات كالاجسام او بالعرض كعوارضها
التي من جملتها الاشكال الجزئية فيرد الاشكال الذي هو التغير المتغيرة للافلاك على
زعمهم ولا يرد عوارضها الذي هو ولا يندفع الاول بان الشكل في التحقيق هو الهيئة
الحاصلة من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة او تحيط فان غاية ان يكون الشكل من الحاط
والمحيط شكل حقيقة لا ان يكون الاشكال متشكلة حقيقة اذ ليس للهيئة الحاصلة
للمحيط هيئة اخرى حاصلة لها من جهة الاحاطة واجاب المتكلمون عن الاول بان
التغير اللازم ليس في ذاته ولا في صفاته الحقيقية بل في الاضافة لان العلم عندنا
اضافة مخصوصة او صفة حقيقية بل في الاضافة لان العلم ذات اضافة فعلى
الاول يتغير نفس العلم الذي هو اضافة وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى التقديرين
لا يلزم التغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جزء وعن الثاني بان
ادراك المتشكل انما يحتاج الى الة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما
اذا كان اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة
اليها مع ان الموقوف على تلك الالات قبل غير موقوف عليها في الواجب لجواز
حصول ادراك المتشكلات بصفة البصر والمسموعات الجزئية بصفة السمع

كمن الاشتري ارجعي الى صفة العلم قوله وهذا دأب الفقهاء اي يجوز لهم تخصيص حكم
الدليل ببعض مجاريه قد مضى من ان ادلتها ادلة نقلية قابلة للنسخ والتخصيص
ولا يجوز مثله في الادلة التي لا يقبل شيء منها فذلك التخصيص حكم يخلق على الدليل او
العقل في بعض مجاريه فاما ان يبطل الدليل او التخصص ولكن ان تقطع ارادة تخصيص
الدليل مع حكمه ببعض مجاريه لا مانع في البعض انما يمكن في الادلة النقلية القابلة للنسخ
والتخصيص دون الادلة العقلية واعلم انه قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيوصف بصفة وانه
ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر
انتهى وحمل العلامة الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي فاعترض عليه بما ذكروا
اجاب عنه صاحب المحاكمات بان اعتراضه وارد على ما فهمه من كلامه لا على مراد الشيخ
لما حققناه من ان العلم بالجزئيات المتغيرة انما يكون متغيرا لوكان ذلك العلم زمانيا
زمانيا اي مختصا بزمان دون زمان آخر لتحقق وجود العلم في زمان وعدمه في
زمان آخر كما في علومنا واما على الوجه المقدس من الزمان بان يكون الواجب تعالى
ازليا وابديا بان زيدا داخل في الدار في زمان كذا وخارج عنه في زمان كذا بعده بالجملة
لا كمية ولا بالفعلية الدالة على احد الازمنة فلا تغير اصلا لان جميع الازمنة بجميع الامكنة
حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا فلا حال ولا ماض ولا مستقبل بالنسبة الى صفاته تعالى
كما لا قريب ولا بعيد من الامكنة بالنسبة اليه تعالى واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة
من حيث انها متغيرة لا يكون الا بالآلات الجسمانية فممنوع بل انما هو بالقياس
الى النفس اقول ويؤيده تخصيص الشيخ بالمتغيرة مع ان اللائق بالمورد نفي العلم على
مطلق الجزئيات الملابسة متغيرة كانت او لا لاستلزام الاول تغير العلم والثاني الاحتياج
الى الآلة الجسمانية كما قال الامام فيه هذا الجواب رد لما ذكره الامام ايضا وتخصيصه
بالمشهور عنهم من نفي العلم بالجزئيات الملابسة مطلقا مشهورا بالمثل والتحقيق ما ذكره
الشيخ هنا ولا يأباه قوله ان المادة المنغمسة لو كانت معلومة لمجرد البسيط

لانتفى ذلك

لانتفى ذلك البسيط لان كلامه هنا في العلم الحصولي الارتسامي وعلم الواجب تعالى حضوري
عنده فلا مانع من حضور المادة والماديات بذواتها عنده تعالى مع تجرد الارتسام هو اي
في ذات الواجب تعالى وفيه نظر لا حضور المعدومات بذواتها في الازل يستلزم قدم الحوادث
فاما ان يكون العلم بالحوادث حصوليا بارتسام صور المادة والماديات في ذات الواجب
تعالى فيلزم انقسام المجرد البسيط عنده تعالى واما ان يكون حضوريا بحضورها وانها فيلزم ان
انتفاء العلم بالحوادث قبل حدوثها ويلزم التغير عند تغيرها والكل خلاف ما برهنه الحكماء
الا ان يقال هذا اشتراك الورود بينه وبين ما ذهب اليه المحقق الطوسي في الجواب الطوسي
الطوسي فهو جوابه ويجيء جوابه قوله فالصواب ان يؤخذ هذا المطلب اي قولهم بنفي
العلم بالجزئيات المتغيرة وكذا المتشكلة على وجه جزئي يعني ان الظاهر في كلام الحكماء
مع تسليم ان كل جزئي معلوم للواجب تعالى وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اخذوا هذا
المطلب من تلك المقدمات وهذا خطأ فالصواب ان يؤخذ من آخر من غير لزوم المحذور
المذكور وهو ان العلم بالعلة وان كان بطريق الاحساس لا يوجب الاحساس بالمعلول
وانما يوجب العلم به كما في اثبات الشيء بدليله اللمي اي هي فمقتضى دليلهم المذكور ان
يكون كل جزئي معلوما له تعالى لا محسوسا معلوما على الوجه الجزئي ايضا فلا تخصص للدليل
الا التخصيص في بعض مجاريه بل ذلك القول منهم تنصيص على عدم جريان الدليل فيه فمع
القول بصحة ذلك الدليل يصح قولهم المذكور بين وعلى التحقيق الآلة الجسمانية المتو
التوقف عليها الادراك الجزئي المتعلق بالماديات وتلك الصحة بملاحظة قيد الجنسية
اي لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة من حيث انها متغيرة ومتشكلة فيكون نفي بعض
انحاء العلوم لا اثباتا للجهل ببعض المعلومات كما قال الشارح قوله ولا يجري مجريها في
كون الآلة جسمانية مستحيلة في حقه تعالى وان كان غير الحواس المعروفة ونحن نقول
فيه بحث اما اولا فلان النفس الناطقة المجردة هي قبل اتصالها ببدنها بالعلم والحلول تعلم
من غير آلة جسمانية انها غير متصفة بها وبعد حدوث تلك الصفة تعلم انها متصفة
بها فادراك المتغير من حيث انه متغير لا يتوقف على آلة جسمانية بخلاف ادراك المتشكل

وليس في علمه تعالى كائن وكان ولا يكون بل هي حاضرة
عنده تعالى في اوقاتها كما في شرح المواقف وما وقع
في كلام القوم من صيغ الحال والمضي والاستقبال
في نحو هي بالنسبة الينا والا فكل الازمنة بالنسبة
الى علمه تعالى فكذا الازمنة بالنسبة الى جميع صفاته تعالى

فلذا استدلوا على نفي العلم بالتغير بلزوم نفس التغير الحالي في حقه تعالى وعلى نفي العلم بالتشكل
بلزوم الاحتياج الى الة جسمانية واما ثانيا فلانه على تقدير التوقف المذكور يكون الادراك
الجزئية في حواس الحواس وما يجري مجراها وكيف يجوز عاقل انه تعالى يوجد تلك الحواس و
لا يعلم كنه حواسها ولا يترتب عليها واما يعلمها بوجوه كلية منحصرة فيها بحسب الخارج
بل الحق الحقيق بالقبول ان الابصار مثلا سبب علم يحصل لنا بسبب قوة جسمانية و
هو حاصل له تعالى بسبب ذاته فعلم الشيء اما على وجه كلي او معلوم له تعالى بل علم
على وجه كلي وجزئي قوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة اي على توجيه المحقق الطوسي كلامهم انه تعالى
يعلم الاشياء كلها من الموجودات والمعدومات بنحو التعقل اي يعلمها بشبه العلم الحاصل لنا بمجرد
التعقل كما اذا حصل لنا صورة زيد بتعريف يشتمل على قيود كثيرة مجموعها مختص بزيد منحصر فيه
بحسب الخارج وان لم ينحصر بحسب الذهن ولما كانت تلك الصورة كلية ولا تنقلب جزئية مانعة
تمنع وكذا الكلام في المسموعات والمشمومات وسائر المحسوسات بطريق التخيل اي العلم
الحاصل لنا بواسطة الاحساس باحدى الحواس فانه طريق صحيح لاحضار صورة من الخيال
الى الحس المشترك بعد غيبوبتها عنه وذلك الاحضار هو التخيل اذ الشيء الحواس في حد ذاتها
الشيء له العلم الشبيه بالتخيل كما يصرح به وفيه انه ان اراد العلم الجزئي الحاصل بواسطة الالة
الجسمانية فالاستثناء مسلم وغير مفيد وان اراد العلم الجزئي الشبيه بالعلم الجزئي الحاصل
لنا بطريق التخيل في عدم قابلية التشكل فالاستثناء ظاهر المنع كما عرفت قوله فلا يغرب
عن علمه تعالى الغروب بفتح العين المهملة والراء المعجمة الذهاب والزوال والذرة النملة
الصغيرة وما يظهر في شعاع الشمس من الغبار وفي هذا الاقتباس ايماء الى ان مذهبهم لا ينافي
النصوص الواردة في شمول علمه تعالى اذ غاية ما يلزم ان يكون علم الشيء ملحوظا له تعالى لا معلوما بل علم
على وجه كلي فمن اين تكفيرهم قوله ولا يلزم من ذلك الخ جواب لسؤال مقدر بان يقال سلمنا
مذهبهم على العلم بكل الشيء باطل لانهم قسموا المفهوم والمعلوم الى قسمين كلي وجزئي و
الجزئي انما هو بالتعين والتشخص فاذا نفوا العلم ببعض الجزئيات يلزمهم نفي العلم ببعض
المعلومات وهو كفر صريح كما يعرف به وحاصل الدفع انا نأخذ من زيد مثلا صورتين

مختلفتين بالكلية والجزئية اذ الصورة الحاصلة منه بواسطة الاحساس غير قابلة
للتكثر وبواسطة التعريف قابلة له وكل من هاتين الصورتين في قبول العلم لا المعلوم الذي
تعلق به الوجود في الخارج فالكلية والجزئية بالمعنى الذي هي عبارتان عن قابلية الصورة
العقلية للتكثر وعدم قابليتها صفتان للعلم في التحقق لا للمعلوم ولذا قال لو هي
من المعقولات الثانية في التحقق فما اضاف اليها العلم تحقيقه ووجوده بعينها المعلوم
مجازا باعتبار العلم وبالجملة ليس هناك مفهوم ندركه ولا يدركه الواجب بل كل مفهوم
ندركه بطريق التخيل فهو تعالى يدركه بطريق التعقل فالاختلاف بيننا وبين الواجب
تعالى في نوع الادراك وهو الادراك الجزئي الحاصل لنا دون تعالى في المدرك اي المعلوم
بان يكون هناك معلوم نعلمه ولا يعلمه الواجب تعالى فانهم لا يقولون بذلك وهذا مراده
ونحن نقول فيه بحث اما اولا فلان علم الواجب تعالى بزيد مثلا اما بحضور زيد بذاته وشخصه
عند الواجب فيلزم امران احدهما العلم الجزئي به وثانيهما تغير علمه تعالى عند تغير زيد من حال الى
حال والكل خلاف مذهبهم واما بحصول صورة الكلية المنحصرة فيه فيكون علمه تعالى بالسلسلة
الممكنات الامكانية حصوليا لا حضوريا وهو خلاف مذهبهم ايضا وجوابه ما يشير اليه المحقق
الطوسي من ان معنى كون علم الواجب بالسلسلة الامكانات والمتغيرات حضوريا كون حضورها
لا تسمية في العقل الفعال الحاضرة عنده تعالى وانما كلوها بالصورة العلمية الحاضرة عند
النفس بذواتها لا بصورها كلوها بالماهيات بصورها المأخوذة منها واما ثانيا فلان
ذلك الجواب مبني على امرين احدهما ما هو التحقيق من ان الحاصل عند العقل نفس الماهية
ومن ثم وشبحها المخالف لها في الماهية اذ على مذهب الشيخ يكون الكلية والجزئية صفتين
للمعلوم في التحقيق ويكون توصيف العلم بهما مجازيا باعتبار المعلوم وثانيهما ما هو المشهور
من ان المعلوم هو الامر الخارجي كزيد باعتبار وجوده الخارجي لا الصورة العقلية وليس
بتحقيق اذ قد يتعلق العلم بالمعدومات في الخارج طالعتها فلو كان المعلوم هو الامر
الخارجي لكان العلم بها العلم بلا معلوم وهو باطل مستلزم لتحقق احد المتضايفين اعني
العالمية بدون الاخر وهو المعلومية ولذا استشعر اعلى الى هاهنا حيث اثبت علما بلا معلوم

بل العلوم في التحقيق هو الصورة العقلية ايضا لكنها باعتبار قيامها بمطلق الذهن
مطلق العلم وبذهن زيد علم زيد وبذهن عمرو علم عمرو وهكذا ومع قطع النظر عن ذلك
القيام معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار اي لا باعتبار
الوجود من الذهن والى رجع كما يقول به الشارح وهذا التحقيق هو ما ذهب اليه الشيخان ابن
سينا والشهاب السهروردي المقتول فالكلية والجزئية على هذا التحقيق صفتان للمعلوم لا
للعلم للقطع بان الصورة العقلية باعتبار قيامها بالذهن متشخصة بالتشخصات
الذهنية فلا تصدق على شيء من الامور الخارجية كزيد وعمرو الا بعد تجريدها عن تلك
التشخصات عليها تحققوا اذا كانت صفتين للمعلوم لا للعلوم في التحقيق يلزم نفي العلم
ببعض المعلومات فقط اذ الصورة الكلية بعد تجريدها عن التشخصات الذهنية قابلة
للشركة بخلاف الصورة الجزئية فيكون احدى الصورتين عين الاخرى فيلزم ذلك في التحقيق
وانما يلزم في المشهور ولا يخلص عن هذا الاشكال القوي الا بان يقال الشارح في حاشية
التجريد الى انه بعد كون المعلوم عبارة عن الصورة العقلية ان فسر الشركة بعطابقة الصورة
عاصي فلا يكون صفتين للعلم وان فسرت بالحمل على كثيرين كانت صفتين للمعلوم فلعلهم
فسروها بالاول ولو سلم فيجوز ان يكون هذا مذهبهم واعتقدوه ذلك المشهور فهم مع ذلك
الاعتقاد لا يعلمون لزوم نفي العلم ببعض المعلومات وان لزمهم ذلك في الواقع بناء على
ما هو التحقيق من مذهب الشيخين ولزوم الكفر ليس بكفر واي الكفر هو الالتزام اي الحكم بشيء
مع العلم بلزوم الكفر له وفي قول الشارح فحينئذ بعد نفي لو فانه لو بانه نفاه ما يعلم الى اي لو حكموا به جزما
او التزاما مع علمهم بالازوم من غير علم بالازوم كما هو المذهب عند اهل السنة وكذا في قوله
سواء كان جزما او حكما وايا ما كان الجواب فليتامل لا يقال وامثاليا فلو فرض ان الكلية
والجزئية صفتان للعلم في التحقيق فتنقل الكلام الى ذلك العلم الجزئية اذ كل علم باعتبار
الالتفات اليه يصير معلوما لان الشارح ان يقول ذلك العلم الجزئي الحاصل لنا بطريق التحصيل
جزئي حقيقي لا نوع فيه كذلك بطريق التعقل ايضا فيعلم الواجب تعالى بهذا الطريق عنده

قوله وكذا من تبع عليهم الخ اي حمل كلامهم على نفي العلم ببعض المعلومات من تبع عليهم

في ذلك

قوله لكنها باعتبار قيامها الخ فالصورة من حيث انها صورة شخصية في نفس
جزئية هي من الشخص العلم وبعد تجريدها
عن التشخصات الذهنية تكون كلية او جزئية
كما حققوا منه

في ذلك الكلام وانما حمل عليهم بناء على انهما المشهوران بين المتأخرين ونسبهم المشنع عليهم
في ذلك الكلام وانما حمل من ان التشخص اي المشخص الذي يمتاز به الشخص المعين من
نوعه عن سائر افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كما في الفصل امر داخل في قوام
النوع والمراد من القوام الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو فان الماهية بهذا المعنى شاملة
للكلية والجزئية لا الماهية بمعنى ما يكون جوابا عن السؤال بما هو فانها مختصة بالكليات كما صرح به بعض المحققين فالو ليس زيد مثلا هو الانسان وحده والا
يصدق على عمرو وان زيد بل هو الانسان مع شيء اخر نسميه بالتشخص وذلك التشخص
بذاته اي جزئي حقيقي لا نوع له والا لاحتاج في وجوده الى مشخص اخر ينضم الى نوعه و
ننقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى مشخص متشخص بذاته لا
بواسطة تشخص اخر وايضا تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فلو كان للكلي شيء ما
ماهية كلية بالحقيقة جزئي اصلا لعدم الانتهاء الى التشخص بذاته قال في حاشية التجريد
الشارح وحسبوا ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبته الى النوع نسبة
الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركب عقلي من الجنس والفصل والتشخص
كما يصير الجنس بدخول الفصل فيه نوعا متميزا عن الشارطات الجنسية كذلك
النوع يصير بدخول التشخص فيه شخصا متميزا عن الشارطات النوعية وجعلوا
لام المسمى بالتشخص متشخصا بذاته لما سبق انفا وعلى هذا يكون ذوات الا
الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منهما اي بالهويات ويكون اتحادها
بالماهية النوعية التي هي بعض ما هو داخل في قوامها ثم ان هذا الامر في الماديات
يكون عاديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية وهذا انما
يتشنع على الحكماء وبانهم ينفون علم الواجب تعالى بالجزئيات المادية ولا يعتقدون
احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا والذي يتحقق من كلام
الحكماء ان الماهية النوعية اي متشخصة بنحو الوجود الخاص بل تشخصها عين و
وجودها الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم اليها فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انه الى

قوله لما سبق انفا اشير الى الدليل الثاني وهو ان من الدليلين الذين اوردناهما تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فانه مختار هناك منه

كما يعبر بالوجود لعبوا الآثار يعبر به عما زاد عن غيره فالفاعل الذي يجعله موجودا
يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص يتحدان بالذات يختلفان بالاعتبار كما نص
عليه الفارابي وغيره فكما ان وجوده يتقدم على وجود الاعراض الحالة فيه وكذلك تشخصه
ولذلك لو فرض تبدل جميع الاعراض الفاعلة به لكان شخصه باقيا ما يتبدل جوهره وما
ذكروه من ان التشخص لا نوع له لا يطابق اصول القوم فانهم صرحوا بان الممكنات في المقولات
العشر حتى قال في التعليقات الاولى لا يستطيع ذاكر ان يذكر شيئا خارجا عنها فليس
في الممكنات شخص لا يكون له حقيقة نوعية فح وحينئذ فالتشخص لا نوع له يعني
حتى ما كان التشخص افرادا داخلا في قوام المشخص يلزم ان لا يكون الجزئيات الادراكية المشتملة
على معلومية بالكنه بطريق التعقل لان التشخص الذي هو جزء التشخص شخص لا نوع له سواء
كان داخلا في القوام او خارجا المميز عن سائر افراد النوع لا يجوز ان يكون تمييزا لتشخص
بذاته لا بواسطة تشخص آخر فيلزم الدور او التسلسل ونقل عنه اورد عليه بان الدليل الدال
على كونه تشخص لا نوع له دال عليه سواء كان داخلا في القوام او خارجا فالتخصيص بالدخول
تطويل بلا فائدة انتهى نعم يتجه على الشارح ان التشنيع المذكور لا يتوقف على الدخول
في القوام بل يكفيه مجرد كونه تشخص لا نوع له وان كان خارجا والظاهر من المبني عليه ان يكون
موقوفا عليه فالاساس وما قيل المراد مجرد التشابه لا الاحتياج اليه فانما يدفعه عن
كلامه في حاشية التجريد لا عن كلامه ههنا ويمكن دفعه بان المبني على ما اشتهر هو ان
التشنيع المعتد به ان لم يكن عن اصل ذهب اليه طائفة من العقلاء ولا يطلق التشنيع
والحق في الجواب ان يبنى على الحمل والتشنيع على ما اشتهر باعتبار تفسيره لا باعتبار
لازمه الذي هو الحكم بان من جملة المعلومات ما هو جزئي حقيقي مادي لا نوع له داخل من ان
يكون داخلا في القوام او خارجا يدل عليه ملك جوابه على الاتي فان حاصل التشنيع ان
من جملة المعلومات ما هو جزئي حقيقي لا نوع له مع قطع النظر عن كونه داخلا او خارجا
ويدل عليه ما اشتهر لان الدال على الاخص دال على الاعم وذلك الجزئي في الماديات مادي
فلا يدرك بكنهه بطريق التعقل لان العقل انما يدرك الكليات والجزئيات الغير

المادية فكل ما يدرك بطريق التعقل فله نوع او جزء غير مادي بل انما يدرك بطريق التخيل
فيلزم ان لا يكون ذلك التشخص والتشخص المشتمل عليه معلوما بالكنه بطريق التعقل فيلزمهم
نفي العلم ببعض المعلومات وحاصل جوابه ان انهم لا يثبتون في التشخص افرادا داخلة في قوامه
يسمى بالتشخص فان ذلك الاثبات باطل بالدليل الذي اقاموه على بطلان قول من قال ان
التشخص مجموع الماهية النوعية والعوارض المختصة به وهو انه لو كان العوارض جزءا من التشخص
لصح حمل الماهية على افرادها ضرورة ان الضاحك والانسان مثلا متباينان فيكون
كل منهما متباينا بين المجموع المركب منهما بل يكون الحمل في الحقيقة حمل الجزء على الكل المتباينين
بحسب الخارج وذلك باطل لا يقال لا نسلم توقف تلك العوارض وهذا الدليل يبطل اشتمال
كون التشخص المكي مجموع الماهية النوعية والوجود الخاص بل لا يثبتون له اصلا لا داخلا في
القوام ولا خارجا لان اثبات التشخص عندهم اما العوارض الخارجية كالكيف والكم و
الاين والمتى وكل منها نوع مندرج تحت المقولات التسع واما الوجود الخاص
اذ الزائد على الماهية الممكنة وايضا نوع وليس من شأنه ان يدرك بالحس الا اول فلانه
عبارة عن حصة معينة من الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان المتخصص بالاضافة الى الماهيات
الماهيات كما سبق عنه وقد تقرر عندهم انه ما من كلي الا وهو نوع ما تحت من الخصص واما
الثاني فلانه عند الحكماء والمعقول ان لا يحاذى به امر في الخارج فيكون معدوما في الخارج
والشيء من المعدوم في الخارج غير مرئي او محسوس باحدى الحواس فاذا كان اثبات التشخص
عندهم باحد هذين الامرين فلا يكون اثباته بما لا نوع له لا داخلا في قوامه ولا خارجا
عنه فضلا عن اثباته بما لا نوع له محسوس باحدى الحواس وايده بقوله والعوارض والو
والوضعيات الخ فان وكيف يثبتون ممكن لا نوع له محسوس باحدى الحواس وقد صرحوا
بان الموجودات من العوارض والجواهر في المقولات العشرة هو الاجناس العالية فكل
ممكن وله من المجردات نوع وبالجملة ليس في اعتقادهم معلوم يدرك بالحس دون العقل
بل كل ما يدرك بطريق التخيل هو يدرك ايضا بطريق التعقل عندهم فلا اختلاف في
المدرك بل في الادراك فهم مع ذلك لا يعتقدون ولا يعلمون لزوم ما هو الكفر فلا ينبغي

تكفيرهم على اصول اهل السنة ففي قوله بالامتيازه الى ترق وبهذا البيان يسقط الاوهام
من جملتها ما قيل ان ارجع المقولات العشرة في الصغرى القائلة بان جميعها داخلة في احدى
المقولات ممنوعة لجواز ان لا يكون بعضها داخلة في العشرة على انها لا يصح دليلا على
هذا المطلوب في الموافق وان اراد مطلق المقولات بمعنى مطلق المحمولات ولو كانت
جزئيات بناء على جواز كون الجزئي محمولا في التحقيق فالكبرى المطلوبة القائلة بان كل
ما هو داخل فيها فله ماهية طلبية ممنوعة لجواز ان يكون بعض الجزئيات الحقيقية بسيطا
لا ماهية طلبية له كذات الواجب تعالى والتشخص ولا بد لنفي ذلك من دليل انتهى اقول و
لا يخفى ان كون بعض الممكنات متشخصا بذاته ان حمل على معنى كون التشخص معللا با
لماهية بالذات او بواسطة لازمها فقد قالوا ان النوع على هذا ينحصر في فرد وان
حمل على معنى كون التشخص عين الذات كما في الواجب عندهم فهو ممنوع لقولهم بان الوجود
زائد على ماهية كل ممكن فليس عندهم ممكن لا نوع له فتعين ان المراد هنا حصر الممكنات
المادية المحسوسة باحدى الحواس عندهم في اعتقادهم ولا شك في انحصار تلك الى
المادية في العشرة عندهم وانما ينحصر في الواقع مع ان الشارح ههنا مانع لدليل
التكفير فلا يبقى بالمراد فتطلق قوله فانهم لا يثبتون الافراد اخلاص لهم وفيه انهم
ادعوا كون التعين والتشخص وجوديا واستدلوا عليه بانه جزء الموجود في الخارج بخلاف
المتكلمين حيث ذهبوا الى ان التعين عدمي فهذا صريح في ان الحكماء يثبتون الافراد اخلا
في قولهم التشخص بالتعين والتشخص ولا مخلص الا بان يحمل مراده على ان لا يثبتون الحقيقي
المحققون وان اثبته بعضهم فلا ينبغي التكفير جميعهم قوله واما بحسب اللفظ الدقيق الى يعني فر
قد اشتهر بينهم ان التشخص هو العوارض الخارجية وليس بصحيح لان ظاهر من تلك العوارض
ثابت للشخص في الخارج بحيث يكون القضية القائلة بان زيدا متحيز او طويل او
قصير او ابيض قضية خارجية او حقيقية لا ذهنية ومن البين ان ثبوت الشيء للشيء
في ظرف من الخارج والذهن فرع الثبوت له في ذلك الظرف بداهة فلا بد ان يكون
ذلك الشخص موجودا متشخصا قبل ثبوت تلك العوارض له ولو قيل بالذات

فلا يكون

فلا يكون تلك العوارض مشخصة له في التحقيق بل المشخص هو الوجود الخاص المقرون
بتلك العوارض الخارجية وايضا لو كان المشخص هو الوجود الخاص المقرون بتلك العو
ارض تلك العوارض تبدل الشخص عند تبدل العوارض واللازم باطل ضرورة ان
الشخص باق من اول عمره الى اخره مع تبدل عوارضه في كل وقت وهذان الدليلان ا
لشارح في حاشية التجريد كما عرفت ويتجه على الثاني انه يجوز ان يكون التشخص في
الواقع هو العوارض اللازمة لا المتبدلة قوله فامتيازه بنحو وجود الخاص اضافة النحو من
اضافة العام الى الخاص كبعض الاحد وقوله يعني ان هذا النحو الخ يعني ان ليس امتيازه
بالوجود الخاص بمعنى ان الوجود الخاص ينضم الى الماهية النوعية فيجيء المجموع شخصا معينا
اذ قد دل الدليل على بطلانه لسواء كان الوجود المنضم موجودا في الخارج كما يراه الاشراقي الى
الخارجية او امرا اعتباريا كما عرفت بل نقول ان كان الوجود المنضم موجودا في الخارج
لكان ثابتا للماهية في الخارج فيلزم ان يكون الماهية بوجوده متشخصة قبل ثبوته
وهو يكون مستلزما لوجود الكلي الطبيعي في الخارج مستلزم للدور او التسلسل لان
ننقل الكلام الى وجوده المتقدم على ثبوت المنضم وان كان اعتباريا معدوما في
الخارج يلزم ان لا يكون التشخص موجودا في الخارج لان عدم الجزء يوجب عدم الكل بل
امتيازه به بمعنى ان هذا النحو المقارن لتلك الاعراض مخصوص به اي صحة الفاعل
به بحيث ينتزع منه لا من غيره فيكون به ممتازا عن سائر افراد نوعه مع كون هذا
النحو اعتباريا خارجا عن قوام الشخص والمقارنة هذا النحو لتلك العوارض المخصوص
منه دون غيرها دائما او بقبوله في نفس الماهية النوعية ومحمولا واستعدادها
كذا دائما او استعدادات متوارثة متفرقة في مادة ذلك الشخص عندهم قوله وعلامة
التي لها تمتاز عندنا اي لا بنفس الشخص فان المحسوس باحدى الحواس هو تلك لا
الاعراض لا نفس الشخص الذي هو معقول ثان وفي هذا الكلام اشارة الى اصلاح
مشهور بان يقال لعل مرادهم من جعل العوارض مشخصة جعلها مشخصة عندنا
في نفس الامر فلا تنافي بين المشهور والتحقيق قوله ولتلك يختلف تلك العوارض

باختلاف المدارك والاذهان اذ ربما تشخص ويجوز التشخص عند بعض الاذهان
بكيفية وكم عند البعض الآخر بانيته وذلك او بالمجموع وحاصله لو كان العوارض مشخصة
في الواقع لما تختلف بحسب اختلاف الاذهان واللازم باطل وهذا دليل آخر غير ما اليه
في حاشية التجريد لا يبقى له غاية ما يدل عليه هذا الدليل انه ليس مجموع العوارض القائمة
بالشخص مشخصا في الواقع والمطلوب ان لا شيء من العوارض بمشخص ولا يلزم
ذلك من هذا الدليل لجواز ان يكون العوارض المتعددة الحاصلة عند كل مدرك يجوز
هو عنده مشخصا في الواقع لانا نقول فعلى هذا يلزم ان يكون للشخص الواحد وجودات
متعددة في الخارج لكن لو كانت التشخص عين الوجود الخاص او لازما متلازمين لم يحل
عليه قولهم كل موجود متشخص وبالعكس واللازم باطل ضرورة بقي كلام هو ان غاية
الادلة الثلثة المذكورة في الكتاب بين ان لا يكون التشخص في الواقع تلك العوارض ولا
يلزم منه ان يكون التشخص هو الوجود الخاص وهو المطلوب الا ان يقال ليس هناك
امر متقدم على جميع العوارض الا الوجود الخاص والتشخص وهي امر واحد بالذات كما نص
الفارابي وغيره ولعل ان الوجود الذهني عند مشبه بالوجود الخارجي في جميع ما ذكر الى
هنا واما عند الناس فبين فلا وجود ولا موجود ولا تشخص ولا مشخص قوله بمعنى و
والنزاع مبني على ان الاحساس بالشيء الحوالي على عنده ونوع مخالف للعلم عند
يقول برجوع السمع والبصر الى اخره على ذهب اليه الاشعري وخالف الجمهور والنزاع مبني على
ان الاحساس بالشيء الحوالي على عنده ونوع مخالف للعلم عندهم فلقائل ان يقول غاية
هذا الاجماع ان يكون المسموعات والمبصرات منكشفة عليه تعالى على وجه جزئي لا لكن
علمنا بواسطة السمع والبصر بل الكل منه بكثير لكن الانكشاف هل يترتب على صفة العلم كما
ذهب اليه الاشعري او على صفة هي السمع والبصر كما ذهبوا اليه فعلى الثاني مفهوم جزئي تعلم به
بواسطة الحواس على الوجه الجزئي فهو معلوم له تعالى على الوجه الجزئي الا كل بواسطة صفة العلم
عند الاشعري فلا اختلاف فيما بين وبينه تعالى في المدرك بان يكون بعض المعلومات معلوما
له دون الواجب تعالى ولا في الادراك بان يكون بعض العلوم الجزئية حاصلا لنا دون

الواجب تعالى

الواجب تعالى بل في طريق الادراك من جهة ان علومنا الجزئية بواسطة الحواس التي هي دون
الواجب فنا يبعد طلاقه بذلك الاجماع على لا وجه له فانه قياس مع الفارق نعم لو كان الاجماع
نفي الانكشاف على الوجه الجزئي لصح ان يبعد وليس فليس قوله فان قلت في تقرير
ابطال التوجيه السابق للكلام بقوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة ما اومأت اليه
ما سبق منه من ان المؤثر في الكل هو الله تعالى في تحقيقه كما يشير اليه اذ على تقدير صدور المواد
والادبار عن غير الواجب لا يلزم تعقله بها فضلا عن تعقله بالوجه الجزئي وحاصل الايراد
ان الجزئيات الادبية صادرة عندهم من الواجب تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم الجامع للايجاب
وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وكل شيء كذلك فهو معلوم له تعالى بالوجه الجزئي اقول
الايجاب فلا يتوقف العلم الجزئي بالشيء على وجوده عندهم فضلا من الاحساس به فيبطل
التوجيه الاول الصغرى فلما سبق من تحقيق مذهبهم مع ما تقرر في كتبهم من ان صدور الكائنات
عنه تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم واما الكبرى فلما تقرر عندهم ايضا من ان الفاعل بالاختيار
ولو بالمعنى الاعم يتوقف فعله على تصوره ذلك الفعل بالوجه الجزئي ولك ان تقول لو صح التوجيه
السابق لكان علم العقول بالجزئيات المادية ايضا على الوجه الكلي عندهم لا كسي له الا له
الحسية في كل مجرد فيلزم ان لا يكون تلك الجزئيات عندهم معلومة بالوجه الجزئي لا احد
من الواجب والعقول مع انها معلومة لاحدهم بالوجه الجزئي لا لانها صادرة عن الواجب تعالى
او عن العقول بالاختيار عندهم وكل ما صدر بالاختيار فهو معلوم للمصدر بالوجه الجزئي
لتوقف فعل الحق على التصور الجزئي فقد ظهر ان هذا الايراد غير موقوف على
تحقيق مذهبهم السابق لكن قصد الحاقه على ذلك التحقيق وايجاد خلافه قوله الاول
الكلي لعل مراده من الرابع والتصور هنا اعم من التصور الساذج الكلي والتصديق بفائدة
مهمة او التصور المقارن بذلك التصديق فيكون الرابع الجزئي عبارة عن التصور الجزئي
المقارن بالتصديق بفائدة معينة او مجموعهما وذلك لان مجرد التصور لا ينبعث عنه الشوق
الجزئي اي الشوق الى فعل جزئي معين بل لا بد من التصديق بالفائدة المعينة المرجحة لذلك
الفعل على الترك عندهم والتعبير عن التصديق بالتصور للاشارة الى انه ادخل من التصديق

بالفائدة اي من الشك والوهم والتخيل لما قيل وعند لسبق الاشارة اليه **قوله** بان نسبة
الطلبي الى جميع جزئياته مثلا اذا اردنا فعل من الافعال الشاملة فائدة ما فالفعل المراد
الى نسبة الى الكتابة والاكل والشرب والذهاب الى موضع ومعين وغيرها من الافعال على
السواء فتصور تلك الافعال بمجرد هذا الطلبي لا ينبعث عنه الشوق الى خصوصية الكتابة بالتزام
الترجيح من غير مرجح بل لا بد بعد ذلك ان يتصور الكتابة في ذلك الوقت بخصوصيتها وان يصدق
بالفائدة المعينة المترتبة عليها لترجح على غيرها عندنا فينبعث عنه الشوق الى خصوصيتها
وانت خبير بان الشوق الذي هو ميل النفس يستحيل في حقه تعالى تحقيق مذهبهم السابق
من ان موجد الكل هو الواجب تعالى وعبارة الشوق على ان مرادهم من الفاعل هو ما هو
الطالب ومدار السؤال حينئذ على انه اذا امكن الكسب بالرأي الكلي فلا يمكن الايجاد
بالطريق الاولى وان حمل الشوق على غايته التي هي الارادة لجزئية المتحققة في الموجد والطالب
فنقول على ان مرادهم من الموجد والطالب فحينئذ نقول الشك ان الفعل الذي يكسبه
العبد عند اهل السنة ومحقق الحكماء وبوجوده عند المعتزلة والبعض الآخر من الحكماء غير معلوم
له بالوجه الجزئي قبل صدور ذلك الفعل منه كسب او ايجاد اذ ضرورة توقف علومنا الجزئية
بغير نفوسنا الى تلقيه على الاحساس وتوقف الاحساس على وجود المحسوس فلو توقف
صدور ذلك الفعل عن علمنا به بالوجه الجزئي لزم الدور الباطل فقد ظهر صحة الجواب
الآتي عندهم وبالنظر الى ما تقدم ان ما يصح عند اهل السنة وهذا الفور ظاهر هنا لان مراد
الشارح بيان ان ليس في كلامهم ما ينافي التوجيه السابق لا بيان ان الواقع لما ذكروا هنا
هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع **قوله** ولذا اثبتوا في الفلك الخ اي لاجل ان فعل الفاعل
المختار ولو كسب يتوقف على التصور الجزئي او لاجل ان الرأي الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي
يتوقف على ~~التصور الجزئي~~ عليه ايجاد ذلك الفعل او كسبه اثبتوا في الفلك الفاعل المختار عندهم
وراء النفس المجردة التي هي بمنزلة النفس الناطقة بالنسبة الينا قوة جسمانية يرتسم
فيها صور الجزئيات الجزئية الجسمانية وتلك القوة بمنزلة الخيال فينا فيكون مبدأ
والة لتخيل تلك الجزئيات ومنه ينبعث الشوق الجزئي الى الحركة وبين الكل وتلك الشوق

بالتصديق

قوله هو الطالب اي الفاعل الظاهري لا الحقيقي
والتعبير بالطالب لاشارة الى ان مذهب
الحكماء عند التحقيق هو بعينه مذهب الاشاعرة
في ان الموجد هو الواجب تعالى والعبد محل
الفعل لا موجده منه

بالتصديق بان في تلك الحركة الى الاهداف بالمبادي العالية التي جميع الى الاتيان بالفعل
لما قالوا فيصدر عن تلك الحركة وفي قوله ويسمى بعضهم وهو الامام الرازي الشهرة
الى دقيقها اورده القوشجي على الامام من ان اثبات نفسين مجردين واحد مما يذهب
اليه احد وحاصل الدفع ان مراد الامام من النفس المنطبعة هو تلك القوة الجسمانية ولا
محذور في اثباتها وراء النفس المجردة واي المحذور في اثبات نفسين مجردين **قوله** قلت
فيه بعضهم الخ يعني يصح صدوره عن رأي الكلي المنحصر فيه بحسب الخارج عند جميعهم لما صرح به بعضهم
وليس لما يدل عليه التوفيق الآتي فلا يرد ان هذا الجواب انما يدفع السؤال عن الموجبين
لا عن جميعهم قيل حاصل الجواب ان التوقف عندهم وفيه انه يأباه النقل عن الاشارات مع نقل
السند لان الشراح بل الحق انه منع للزوم تعقله للاثر وعلى الوجه الجزئي لما تقرر عندهم
لسند التحرير القاعدة المقررة عندهم بان مرادهم من التصور الجزئي ما هو جزئي حقيقي
او ما هو في حكمه في عدم التقرر بحسب الخارج ومراد الشيخ بالرأي الكلي في الاشارات ما يقابل
اي ما ليس بجزئي لا حقيقة ولا حكما كما يسبقه ونحن نقول لا حاجة الى التأويل بتصريح الشيخ
وغيره اذ هذا كله دليل قاطع على ان مرادهم من التصور الجزئي ما يعم الجزئي الحقيقي والمنحصر في
فرد اذ لا توقف لادراك على الآلة الجسمانية عندهم وجب حمله على ذلك لان ذلك
التصور لا يتعلق بالزمان على وجود الصور الحادث ويستحيل تعلق الاحساس بل بالقوى
الجسمانية بالمعدوم وانما يتعلق بالموجود الحاضر او بصورته المخزونة في الخيال بعد
غيبوبتها عن الحس المشترك عندهم كما يدل عليه كلامهم في باب الرؤيا **قوله** يصح صدوره
عن رأي الكلي لان ما ذكروه في بيان تلك القاعدة من ان نسبة الكلي الى جزئياته سواء
فلو انبعث الشوق الى بعض معين دون غيره لزم الترجيح من غير مرجح لا يجري هنا لما
لا يقبل اذ لا جزئيات ما لا تقبل لذوده اذ الكلام في الترجيح السابق على وجود ذلك الفرد
بل لان ذلك المنحصر انما انحصر فيه لامتناع غيره بحسب نفس الامر عندهم قالوا المعين
ان علل بالماهية اما بالذات او بلوازمها ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص والا فيعلل
بالمادة فيجوز تعددها بتعدد القوابل اما بالذات كهيولات الافلاك القابلة

قوله وبالاحرى الامام اي لسماها نفس لانها ليس بالنفس
بجميع اجزاء الفلك بل لانه متعلقة بمجموع
الى النفس المجردة بخلاف القوى الباطنة
فيه المختصة بدماغ الحيوان او قبله لانه كيه

قوله صورة بسيطة
حقيقية لان الرؤية عبارة عن الارتسام
الشيء في الخارج بالصورة الحاصلة
حضار ما في الخيال ولذا يرى المريض
وبالجملة فالرؤية عندهم بالخيال
لان عالم الامر بعض هو الصورة بالمخزونة
عن الحس المشترك الكائن وبه يلتبسها من
من الخارج هذا عند الحكماء

لصورها الجسمية وما تعلق الق بلية للصورة الانسانية وانما بسبب اعراض تلك تختلفها
كما يبقى العنصر الاربعة فانها واحدة لشركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة
بحسب القرب والبعد من الفلك ولذا يتعدد القوابل لا بالذات ولا بالاستعدادات
الخص الماهية الحالة فيه في شخص واحد كما يقول ذلك بالقياس الى صورة النوعية وبنوا
على هذا ان ما ليس بمادي وليس مجردا ومقارنا فنوعه منحصر في شخص واحد كذا في
المواقف وشرحه فقد ظهر ان انحصار ماهيات العقول كل في شخص يكون تلك الماهية
علة تامة لتعينها المعين اما بالذات او بواسطة لازمها الذي هو انتفاء المقارنة
للمادة فيمتنع لها فرد اخر اقتضاء بالذات او بالغير وان انحصار نوع كل فلك
وكذا الشمس ليس لانتفاء ماهية النوعية بل لامر خارج هو امتناع تعدد القوابل
بل لا بالذات ولا بالاستعدادات اذ قد زعموا ان الواجب تعالى موجب في افعاله فكل
ما استعد للوجود ويجب ايجاده وما لا استعداد يجب عدم ايجاده فليس في الامكان
ابدع مما كان اذ ليس في الجود بخل ولا قدرة في القدرة نقصان فعدم تعدد
القوابل لعدم امكان التعدد فعدم ايجاد شمس اخرى ليس لمجرد عدم الارادة مع امكان
الارادة كما يقول القائلون بكون الواجب تعالى مختارا لا موجبا بل لامتناع الارادة
والايجاد في نفسهما عندهم وان كان امتناعا بالغير في الواقع وهذا القدر كاف
في الترجيح والصدور عندهم فصحة الصدور مبنية على التعدد والامكان الوقوعي
وقول المنطقيين بامكان شمس اخرى مبني على الامكان الذاتي فلا يثبت فتقي والا
والاشكال في صحة الجواب المذكور على زعمهم نعم يتجه عليهم من طرف المتكلمين ان
امتناع تعدد افراد تلك الانواع المنحصرة مبني على كون الواجب تعالى موجبا في افعاله
وتلك فعلي مبطلان بجدوى العلم وبعد امكان تعدد افراد نوع واحد لزم الترجيح
المذكور لما ذكر بعينه نعم يجوز الصدور كسبا عن رأي كلي لكن ليس الايجاد على
الكسب ليس في نص وفي السنة الاهل السنة على نفي كون العبد خالقا لافعاله
بانه لو كان موجدا لافعاله لكان على نسق حيل كل فعل واللازم باطل ضرورة هكذا

قوله والاشكال في صحة الجواب الخ وبطل
قول من قال ان هذا الجواب بتخصيص
القاعدة العقلية بل هو يتجه بها كما
صرحت به كفوى

حقق المقام ودع عنك خرافات الاوهام قوله ومن البين الى ما كان ما صرح به
بعضهم دافع للاشكال بما لا مثل له من نوعه كما لعقل الفعل والشمس لا مثل من نوعه
بعض ملخصه كزيد وهذا الجواب احتاج الى ضميمة هذا الكلام وحاصله انه نقضا بالمثل
ماهية ذاتية كان لذلك الفرد او عرضية ومن العرضيات ما يختص به كلون زيد ابن فلان
فتولد من امرأة كذا في فلان كذا في وقت كذا وكذا فالعرض المركب منه عرضيات كثيرة
مختص به في الخارج فعلى الابرى الاشتي على التعدد بين صادق على مثل الزجاج وهو بعض الاخفر
صادق على مثل الفرس يعني ان المجموع المركب منهما غير صادق على الشيء منهما فاذا ركب الماهية
لانه يتعلق مع العرض المختص بزيد كان المجموع المركب منهما ماهية نوعية للفرد المركب من
العارض والمعروض المنحصرة فيه فاقول من ان لا من طلب الا وهو نوع يحت من المنحصر
فيكون ذلك الفرد المركب لا مثل له من نوعه الذي هو المجموع المركب من ماهيتي العارض والمعروض
ابرد عليه انه غير صالح لمادة الاشكال لان زيد المعروض لذلك العارض المختص به من جملة
ما صدر عن الواجب تعالى ان صدر ذلك العرض من جملته ايضا وايضا ذلك المجموع الذي
اعني اي وبنى الجواب على تعميم النوع من الحقيقي والاعتباري وفرد النوع الحقيقي هو
زيد المعروض الموجود في الخارج وفرد النوع الاعتباري هو المركب الموجود في الذهن لا في الخارج
وكل من الموجود الذهني والخارجي صادر عن الواجب تعالى ولذا بادر الى العلاوة فقد
ظهر ان مراده من الفرد المركب هو المركب من الشخص والعرض المحمول عليه كزيد الضاحك لا ان
في هذا المثال لا المركب منه ومن عرض الفرد المحمول عليه المجموع زيد وضحكه كما توهم من قال
بان كون المركب كذلك لا يفيد في المقام بل لا بد ان يكون كل واحد من اجزائه كذلك فا
فان الله تعالى كان فاعلا للمركب فاعل لاجزائه الاشتي ولا يمكن حمله على ما ذكرنا لان الفرد
الموضوع والمحمول لا يفارقان جعلا ووجودا والا لامتنع الحمل بينهما نعم يبدو الشقاق
عرض فالضحك موجود بجعل اخر قوله على ان لا فرق الخ يعني لو سلم ان بعض الصادر
عن الواجب له مثل من نوعه كزيد المعروض لعارضه المختص به فلا حاجة لنا في تصحيح
الصدور عن رأي كلي منحصر الى التزام النوع الحقيقي المركب لان النوع في كلامهم مبني على التمثيل

اذ لا فرق بين النوع المنحصر والعرض المنحصر في ذلك لتصحيح اذ صدور الصحة على الانحصار
والعرض للذاتية والعرضية فكما يصح صدور ما لا مثل له من نوعه كذلك يصح صدور ما
لا نظير له من عرضه ففي هذا الكلام جواب عما اورده عليهم في حاشية التجريد من ان الحق
التخصيص بالنوع بلا محصل لعدم الفرق فعدول العلامة على ان مراده من العارض في هذا
المقام هو العرض المحمول كالضاحك لا العرض الغير المحمول كالضحك اذ ليس له من افراده
فضلا عن كونه منحصرا فيه بخلاف مثل الضاحك لكن يتجه عليه ان عدم الفرق بينهما انما يصح
اذا كان العلم الايجادي عندهم غير العلم بذلك الكلي المنحصر وليس كذلك فحينئذ العلم بالعارض
المنحصر يكون ايجاد العارض لا للمعروض فلا بد من النوع المنحصر عندهم وسيتضح ما ذكرنا
بعد هذا فلا يسبق الى بعض الاوهام وهو انه تعالى انما يعلم انحصار النوع والعارض
بعد الترجيح المذكور ونفي العلم ببعض المعلومات وان علم يلزم علم الجزئي بذلك الفرد
وليس كذلك لان الحكم بالانحصار لا يتوقف على تصور الجزئي الا ترى انا نحكم بانحصار المفهوم
الذي لا يقبل الواجب تعالى ان لا تعلم تعالى الا بوجوده طلبة لمنحصرة فيه مثل واجب الوجود قوله
ويمكن التوفيق الخ يحتمل ان يكون جوابا لسؤال مقدر بان يقال لكن بقي الشك فيما بين طلا
بيهم احدهما قولهم الزاي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي وثانيهما قولهم المعلول الذي
لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن ذاك الكلي المنحصر فيه وحاصل الجواب ان الكلي في القول
الثاني بالمعنى المشهور ولذا احتيج الى تقييده بقيد المنحصر في فرد وفي القول الاول با
بالمعنى الغير المشهور فيكون مراده من التصور الجزئي في تلك القاعدة اعم من الجزئي
حقيقة او حكما مجازا بقرينة ما مر حوالا حقيقة اذ ليس للجزئي الحقيقي ان كذلك ويحتمل
ان يكون جوابا آخر عن ذلك الشك فيقول ان وعلى ان الجواب السابق لدفع السؤال دفع
الشك فيقول والفرق بين جوابي الشك فيقول ان الاول مبني على ان الكلي بالمعنى المشهور مستعمل
في المعنى الحقيقي في القول الثاني وفي المعنى المجازي اي ما يقصد افراده بالفعل في القول
الاول والثاني مبني على ان الكلي مشترك عندهم بين هذين المعنيين فيكون حقيقة في
كل من القولين لا مجازا في القول الاول وعلى كلا الاحتمالين يكون الجواب عن اصل الاشكال

قوله ما لا نظير له الخ يقول ما لا مثل له قيل لان الكلي تلك في فرد هو الاتحاد في النوع فتامل

جوابا

جوابا بتخصيص القاعدة العقلية لا بتخصيصها الى وجه قوله والثاني ما هو مشترك بين
كثيرين اي ما يقصد افراده بالقول اما في الخارج فقط كالانسان والفرس واما في الذهن
فقط كالوجود والعدم وكل من الامور الاعتبارية فلا يكون مثل الشمس والعقل الفعال
كليا بهذا المعنى بل بالمعنى الاول المشهور ولو لجميع العقلاء وفي هذا التوفيق تقصد
الشارح الى تقريب الاول او تقليب الاشرف الذي هو الانسان على غيره والا فهو انما يصح
في التوفيق الاول لان المراد من وقوع الشركة فيه تجويز العقل صدقه على الكثير مع قطع النظر عن
جميع الامور الخارجية عن تصوره والتعيين عليه زائد واقيد النفس والشك ان كلي والوكلي
فرض كالانسان مع قطع النظر عن ذلك يجوز العقل صدقه على جميع العقلاء والمراد من الا
من الاشتراك في هذا التوفيق صدقه على الكثير في الواقع وكثير من الكليات بهذا المعنى
كالفرس والحمار لا يصدق على شيء من العقلاء في الواقع فالصواب الكثير قوله لكن يبقى
انه يمكن حينئذ ان يبين ما كان مرادهم من التصور الجزئي الصحيح للصدور الايجادي وكيف
ش ملا الكلي المنحصر في فرد وحاصل هذا الايراد بابطال الشك المذكور في الجواب بانه
لو كان مرادهم من التصور الجزئي ما يعم الكلي المنحصر في فرد لما يثبت عندهم القوة الا
التعلقية في الفلك اذ يمكن تصور نفس المجردة كلا من تلك الحركات الجزئية بكلي منحصر
في تلك الحركة واذا ثبتت تلك القوة عندهم اذا توقف صدور تلك الحركة عنها
على تصورها على الوجه الجزئي الموقوف الى الحسي فيه التي ثابتة عندهم اقول
هذا له فوع بما ذهبوا اليه من ان الصور الكلية بالمشتركة في النفس الاجرام والحسي
والحسي ثابت يجب ان يكون مأخوذة من الصور الجزئية المرتسمة في القوى بتجريد
الشخصات كما دل عليه كلامهم في العقل بالملكة من مراتب النفس حيث جعلوا حصول
الصورة الكلية في العقل في تلك المرتبة مشروطا باحساس الجزئيات والتنبيه بالجزئيات
من الحركات والجزئيات فانها لا يعلم الا كم ماهية اللون ولا العين ماهية لذة
الجماع فاذا كان الفلك فاقد تلك القوة لا يحصل في نفسه المجردة ماهية تطلق
عليه ولا ماهية تنتزع من عوارضها التي هي مبادي الشوق في حركات الحركة فضلا

عن الماهيات المنحصرة في فرد بخلاف ما اذا لم يكن فانه اذا سبق ما تمت الحركة اليه
المعينة كالدورة المعينة مثلا ترتسم فيها صورته فيتصور النفس الفلكي الحركة الآتية
عقيبها بالحلي فتنحصر فيها وهو مثل هذه الحركة المعينة فيها وكيف يحمل مرادهم ههنا
على ان صدور الحركة المعينة عن النفس الفلكي يتوقف على تصورها الجزئي السابق
على وجودها مع قولهم بتوقف الادراك الجزئي على تعلق الآلة الجسمانية مع
السخف لتعلقها بالمعدوم في الخارج وهل هذا الا اثبات فقه صريح قوله فذهب
بعضهم الى ان علمه تعالى اعلم ان للعلم عندهم معنيين احدهما نفس الادراك وثانيهما
صفة الادراك ولذا ترجمهم في الباب من العلوم بطلق تارة على الادراك وتارة
على الملكة التي هي سبب الادراك فنقول ان الادراك عبارة عن الصورة على المذهب
الاصح اي مطلق الصورة التي فرقه عند مجرد سواء كانت صورة حاصلة اي ثابتة او
موجودة في الخارج كما في العلم الحصولي او صورة ادراكية كما في العلم الحضوري كما ذكره في
كتبه فان العلم اكثر ما يبين العلم بمعنى الصورة والعلم بمعنى بعد الانكشاف في المعلومات وبين
المعنيين عموم من وجه تصادقهما في ذات الواجب تعالى في علمه بذاته وفي الصورة الو
الواحدة الاجمالية الصورة الواحدة التفصيلية لمعلوم معين التي هي مرآة ملاحظته فانه
بعد الانكشاف في ذلك المعلوم لا يرى المعلومات وبصدق المعنى الثاني بدون الاول
على ذاته تعالى في علمه تعالى بالممكنات على مذهب الحكماء وعلى صفة العلم القائمة بذاته غير
الصورة الاجمالية على مذهب المتكلمين فلا بد من فرق بين ما ذكره ههنا من الاختلاف بين
الحكماء وبين ما سبق من الفرق فيه في ان علم الواجب عين الذات سواء بذاته او بالممكنات
لان الفرق في المعنى الثاني والاختلاف ههنا في المعنى الاول قوله وذهب البعض الى ان
علمه تعالى مراده سواء بذاته تعالى وبغيره صور مجردة غير قائمة بشيء من ذاته تعالى وذوات
لا يرى الاعيان بل قائمة بانفسها وهي التي اثبت الجمهور الاعلام حيث قال جميع ما تصوره
قلمها وجود قائم عن الذات بنفسها كما يقول افلاطون او مرتسمة في العقل الفعال
كما يقول الحكماء فعلى هذا يكون المثل الافلاطونية ثلاثة للمثاليات والجزئيات لانا

لانا تتصور الكلي

لانا نتصور الكلي وصور الجزئيات ولو من عالم العقول المجردة لوجود فيه قال في شرح المقا
صد ذهب بعض المتأخرين من الحكماء وينسب الى القدماء الى ان بين عالمي المحسوس
والعقول والسطة تسمى عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة المادية وفيه
لكل من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات
والطعوم والروائح مثال قائم بذاته لا تعلق له بمادة ومحل يظهر للحس بصورته كما في الماء
والجبال والارض والهواء ونحو ذلك وينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل اي ظهوره كما
اذا فسدت المرآة والجبال او زال المقابلة والتخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة فيه
مثاله يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عن فيه وحركاته
اثار حركة افلاكه والترقيات العالم العقلي وهذا ما قال الافلاطونيون ان في الوجود عالما
مقداريا غير العالم الحسي ثابت هي على بينة ولا يحصى مدته من جملة ذلك ما ذهب جابلق وجابرص
صاحبي مدينتين عظيمتين من تلك المدن الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلق ومن
هذا العالم يكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل والظنون
ان طائفة الفارقة بالظاهر فيها وبه يظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة
وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه ينزل امر العود الجسماني فان البدن
المثالي الذي ينصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة
فتلذ وتتألم بالملائمات والالام المنافية واذا كان للمثل المجرد مثال مقداري في هذا العالم
فيكون للمثل ما لا ينفك مثال المقداري فيه ايضا كالنفطة والمثاليات فلا حاجة الى ان
يقال ان عالم المثال المقداري بعض المثل الافلاطونية لانه كما يثبت صورا معلقة هو
مقدارية يثبت صورا معلقة غير مقدارية للمثاليات ويحكم بان علم الواجب هو تلك
الصور المعلقة طبقا لما ذهب اليه جمهور ونقل عنه بوجه من الانواع فرد مجرد عن جميع العوارض
الزمانية لا ينطبق اليه فرد اصلا قابل للتحقق بالذات كالضحك والبكاء والعلم
والجهل والقبح واللاقبح فان الانسان متصف بالكل واصح عليه بان الانسان
نوع قابل للتحقق بالذات والا يغرض له فيكون في نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون هو

وينتقل من مظهر الى مظهر كما اذا انتقل الصورة
الخزفية من الحس المشترك الى الخيال وبالعكس والصورة
الخزفية في المرآة وانت تراها من الاجسام المصقلة
المصقلة من موضع منها الى موضع اخر ولعل مرادهم
فلو قلت وفي انتقل فلست كما ليست بعرض
فيه بالمرآة والخيال بل في نفسها وفيه
انها كما تنتقل الحرارة والبرودة من محل الى
اخر وكما تنتقل الفضة من موضع الى اخر فهي

قوله فلها وجود قائم عن ولا يرد عليه
الممتنع بالذات لان ارادته تتعلق به
وتحقق تصور الممتنع بوجه كلي يصدق عليه
فرض لا بذاته اذ لا ذات له فيمكن ذلك
الوجه الكلي موجودا في نفس الامر

هو وفي بعضها يستحيل ان يكون في بلاد يقابله وهو جزء هذا الانسان الذي لا يشارك
في وجوده وجزء الموجود موجود في الخارج فالقابل للتقابلات الموجود في الخارج فهو
حكم بكون فرد من الانسان مجرد الموجود في الخارج وهو بعينه على الواجب تعالى بالانسان
عنده وما اورد عليه ان ذلك الفرد القابل بعينه الماهية المجردة عن جميع العوارض والحكم
بوجودها قطعي البطلان لان كل موجود في الخارج متعين فيتصف ببعض التقابلات
بداهة اول كلام صاحب حكمة الاشراق بان ليس مراد افلاطون من الفرد المجرد الذي
نفى ذلك بل هو اشارة الى ما عليه الحكماء انما لهون يعني الالهية من ان لكل نوع
من الافلاك والكواكب وانواع العنصرية ومركب منها جوهر او نور مجرد
مجرد من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذي لنوع النار هو الذي يحفظها وينورها
ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه بالسان الشرع بملك الجبال
وملك البحار ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كلي ذلك النوع بمعنى ان نسبته
فيضه الى جميع التي تحته على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون ماهية
الانسانية مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد ويكون
هناك انسان محسوس يفسد وانسان آخر معقول مجرد لا يفسد ابدا ولا يتغير وبالجملة
الصورة المعلقة ليست المثل الافلاطونية لان مثل افلاطون نورية الى
من عالم العقول وهذه المثل المعلقة من عالم الاشباح التي بعضها ظلمانية وبعضها
نورانية ففي قوله اشرت اشارة الى تاويل صاحب حكمة الاشراق ومراده و
وذهب البعض الى ان علم تلك الصورة المعلقة لو كانت عين المثل الافلاطونية
فلا طونية اولا قوله وظاهر عبارة الشارات الخ حيث قال واجب الوجود عاقل
بعقل ذاته بذاته بالبساطة صورة هي بلزم فيوضة معقولة بلزم والقيوم الدائم الفيض
بتدبير الخلق وحفظه والمراد هنا عليه بجميع ما سواه عقلا بذاته لذاته قبل حال
من ضمير فيوضة اي حال كونه عاقلا بذاته لذاته ويمكن ان يكون معقولا لم بلزم اي
بلزم لعلمه بذاته لذاته ان يعقل الكثرة فاعل بلزم حيث الكثرة جواب لما لا لانه

قوله متصف ببعض التقابلات بالسلب
باحد التقابلين ايجابا وسلبا

من آخره لا داخلة

من آخره لا داخلة في الذات لتقومه بها وجاءت ايضا على ترتيب اقتضته العناية الازلية
وهو ترتيب سلسلة الممكنات وكثرة اللوازم من الذات سواء كانت بينة كالعقول
او غير بينة كالصفات لا تنافي الوحدة اي لا تخل بها اذ التكثر حاصل في الحق نظرا الى
الاول تعالى وعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة السلوب وبالسبب ذلك كثرت الاسماء
لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته وحدة حقيقية بحيث لا تعود بالذات ولا
بالاعتبار ولا يخفى ان اللوازم الغير البينة ليست بحجة في الصور العقلية الغائبة
بالذات لجواز ان تحمل الاعتبارات العقلية لما بينا ومن اللوازم الاضافية و
السلوب ولذا قال ظاهر عبارته وفيه ما فيه بل الظاهر ان الاعتبارات والاولى ما قيل
تلك العبارة ما ذكره في العلم الانفعالي والفعلي حيث قال الصورة العقلية قد يجوز
بوجه ما ان يستفاد من الصورة الخارجية مثلا كما يستفيد من السماء صورة السماء
وقد يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة بوجه ما وجود من خارج مثل
ما نعقل الثلاثة بجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه
الثاني فعلى هذا اي قال فظاهر عبارته مذكور يمكن تاويله بان مراده من الوجه الثاني مجرد
تقدم العلم الواجب على وجود الاعيان ولو تقدما بالذات لا مع الزمان صورها
في ذات الواجب تعالى قوله حيث قال هو يعقل الاشياء دفعة اي من غير تقدم تعقل
بعضها على بعض تقدما ذاتيا اذ الدفعي الاني لا يستلزم صدور تعلقها وهو محال
فعلى هذا يكون المراد من الاشياء وغيرها تعالى ان العلم بذاته علة للعلم بتلك
الاشياء وعندهم فيكون متقدما بالذات من غير ان يتكثر فيها اي في تلك الدفعة وبوجوده
لا في بعض النسخ من قوله فيها صورها في جوهره تعالى اي في ذاته تعالى او بصور حقيقية
ذاته اضافة الحقيقية الى الذات كشجر الاراك لا حقيقة تعالى عين ذاته عندهم
وليس له تعالى حقيقة طلبية والصور هنا بالمعنى اللغوي اي قبول الصورة وهو
مساوق التصوير يقال يقال صورته فتصور بصورتها اي بصورة تشتق منها بناء
على اضمحلال الجمعية بالاضافة الجنسية والا يصح مقابلة للشق الاول بخلاف

ما اذا حمل على ما ذكرنا فانه يدل على ان ذاته تعالى تتقوم بصورة من صورها اي
اصلا وهو ما يفهم من الشق الاول الدال على نفي اتصافه تعالى بالصور الكثيرة و
كلمة او في سياق النفي للعموم فكانه قال هي غير ان يتقوم ذاته تعالى بالصورة
لا بصور متعددة ولا بصورة واحدة منها ولك ان تقول مراده من غير ان
يتقوم بصورها التفصيلية ولا بصورها الاجمالية الوحدانية للزوم المفاسد
على كل تقدير منها كون الواحد الحقيقي في علاوفا بلا او منها زيادة الصفة
على الذات ومنها كونه تعالى محلا لبعض الممكنات الصادرة عنه تعالى والكل
محال عندهم ولذا اشنعوا عليه في الالهيات ولذا قال صرح بنفيه بل ذلك التعقل
الوفي بان تنفيض عنها اي عن حقيقة الذات صورها سواء كانت صورا اجمالية
كما في صور العقول الغير المتناهية او صورا علمية كما في صور الحوادث المرتسمة في بعض
العقول معقولة هذا هو ظاهر الاعراب لكنه يأباه كون المعلولات عندهم
مترتبة في الوجود الخارجي فالوجه انه اعراب عن لازم الكلام الاول اي فلا تفيض
عنها صور تلك الذوات لا متعددة ولا واحدة بل تفيض عنها بعدها صورا
معقولة مرتبة كما في صور العقول الخارجية او غير مرتبة كما في الصور الادراكية
المرتسمة في العقول ابن وعلى ان علوم العقول الاجمالية غير عندهم وقوله معقولة حال
من الصور اي تفيض حال كونها معقولة لا انها جزء معقولة بعد الفيضان وحاصله
ان الرئيس اختار في التحصيل من ان تعقل الواجب تعالى بالاثبات وليس معنى انها صدرت
عن الذات فتعقلها على ان يكون تعقلها متأخرا عن صدورها اذ يستحيل الصدور
بدون العلم فيدور او يتسلسل بل معنى ان ذلك الصدور والفيضان هو نفس التعقل
فتفيض تلك الاثبات عن الذات حال كونها معقولة بذواتها فقد ادعى الشيخ في
هذا الكلام امرين احدهما ان تلك الصورة التي تفيض معقولة للواجب تعالى بذواتها
لا بصورها المرتسمة في ذاته تعالى وثانيهما ان جميع تلك الصور معقولة للواجب تعالى
فاشار الى دليل الاول بقوله وهو اي فيضانها معقولة واراد الصورة التي تفيض

معقولة

بمعقولة لحصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة اولى بان يكون على بمعنى الصورة التي
الحاضرة عند المجرد من الصور التي تفيض من عقليتها يعني صور تلك الصور بمعنى ان تلك
الصور التي تفيض لو كانت معقولة لا بذواتها بل صورها التي فيض عن تلك صورة
اخرى لاجل معقولية الصورة الاولى لتكون مرايا ملاحظتها ولا مانع لكون كل من
الصورتين على انه تعالى ان كلا منهما صادرة عن الذات حاضرة عنده تعالى مع ان الصورة
الاولى اقدم بالذات من الثانية التي هي ظل لها فتلك الصورة التي تفيض اولا او
اولى بان يكون على من صورها التي تفيض ثانيا لاجل معقوليتها وما ليس باولى لا يقع
في حق الواجب تعالى فتلك الصورة التي تفيض معقولة بذواتها لا بصورها المرتسمة
في ذات الواجب تعالى واشار الى دليل الثاني بقوله ولانه تعالى يعقل ذاته وانه مبدأ
لكل شيء موقوف على العلم بكل شيء واللام فيه فيكون الدليل مشتملا على المصادرة
والجواب عنه ان ليس المراد بالمبدأية المعقولية هذه النسبة بتوجه ذلك بل المراد
هو الخصوصية مع كل معلول يعني ما تقرر عندهم من ان لا بد لكل علة من الخصوصية
مع معلولها دفعا للترجيح من غير مرجح وهذه الخصوصية في الواجب تعالى ليست
حالة زائدة بل عين الذات عندهم فعلم تعالى بذاته بالنسبة مستلزم العلم بجميع لوازمه
التي من جملتها كونه تعالى جوادا مطلقا ومعدن كل خير وكل خصوصية ذاته تعالى مع الى
المعلول الاول وخصوصية ذاته مع المعلول الثاني بشرط المعلول الاول وهكذا فهذه
الاعتبار يكون العلم بذاته تعالى علة تامة للعلم بجميع الاشياء وعلى ان يكون العلم بالا
بالاثبات ولازما من خواص العلم بذاته بان يكون الذات من حيث كونه على نوعيا
لفيضان صور بعضها صور خارجية وبعضها صور ادراكية وهذا هو المراد بقو
بقولهم علم الواجب تعالى بذاته منطوي على العلم بجميع الاشياء ولا طائشي لا الكل على الجزء
بل طائشي لا العلم البسيط الاجمالي على العلوم التفصيلية كما اشار اليه بعض المحقق
المحققين في رسالة مستقلة في علم الواجب تعالى ولا اشارة الى الانطواء من جهة
تلك الخصوصيات فان فيعقل من ذاته كل شيء وما يعقل من العلم بذاته كل شيء

مع ان علة التعقل ومبدأه عندهم هو العلم بالذات فلك ان تقول الضمير في قوله
وهو اولى عائد الى الواجب تعالى على معنى انه انما يحتج الواجب تعالى في التعقل الدفع
الذي هو مرتبة العلم الاجمالي بالالتفات الى صورها التفصيلية المتعددة او الاجمالية
الوحدانية لانه تعالى اولى بان يكون على بعض مبدأ الانكشاف في جميعها من تلك الصور التي
انفكت عن عالمه تعالى يعني يوجد هناك صور ادراكية لتلك الصور التي
من شأنها ان الصدور بدون العلم بل طلب صادرا من نفس العلم او مسبوق به لا تأخر عنه
لزوم الدور او التسلسل فلا بد ان ينتهي مبدأ الانكشاف الى الذات فهو اولى بان
يكون على بعض مبدأ الانكشاف في جميعها من تلك الصور المتأخرة عن عالمه تعالى ولا يلزم
تحقق العلم بدون المعلوم في تلك المرتبة الاجمالية لان العلم الاجمالي الذي هو عبارة عن
العلم بذاته تعالى المشتمل على العلم بخصوصياته مع المعلومات اجمالا كما عرفت في الانظار
المذكورة واذا احتج الواجب تعالى الى صورها في مرتبة العلم الاجمالي احتج اليها في مرتبة
العلم التفصيلي الذي هو الصور التي انفكت عن الذات خارجية او ادراكية مرتسمة في محل
اخر فعلى هذا يثبت الامر الاول ايضا وعلى كل تقدير فظاهر كلام الشفاء ان العلم بذاته تعالى
عين ذاته وعلم بغيره من الممكنات عين المعلومات وكلام المحقق الطوسي يدل عليه و
وجوه حمله على ما ليس مراد الشيخ من الاعتبار بالنفس ونفي النفي وغيرها من الكلمات ان
الضعيفة لان مراده تثبت بما ذكره كما عرفت قوله يجوز حمل ظاهر كلام الشفاء وانما
قال ظاهر كلام الشفاء لانه يجوز ان يحمل على نفي قيام الصور بذاته تعالى في مرتبة العلم
الاجمالي واثبات قيامها به في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو مرتبة الايجاد بناء على
ان الكثرة العارضة لا تقدح في وحدته الذاتية فيكون موافقا لما في الاشارات لا
لا يقال فعلى هذا لا يكون ما في الشفاء صريحا في نفي قيام الصورة لانا نقول مراده
التصريح بحسب الظاهر ويمكن ما يقال ما في الشفاء وان كان صريحا في نفي قيام الصورة بذاته
تعالى على ظاهره او باطنه الا انه ليس بصريح في ان علمه تعالى بغيره عين المعلومات بل هو ظاهر
فيه فاثبات الصور الادراكية في كلامه قائم ولو سلم صريحا على هذا يتجه عليه ان تلك الصور

مطلب
توضيح العلم الاجمالي

الادراكية الا قائمة بذاته تعالى وقد تقدم من قبل وان قائمة بنفسها فيلزم المثل
الافلاطونية وقد ابطلها الشيخ وغيره وان قائمة ببعض الممكنات فيلزم احتياج الواجب
في علمه الى بعض الممكنات مع ان قيام صورة المعلول الاول ببعض الممكنات غير صحيح فعلى الكل
بحث اخر لا يدفع الاشكال المذكور اذ يجيء من الشارح ان الشيخ رد علم الواجب بهذه
الاشياء لا في الشفاء وانما يعني ان الحق انها هذا الذي ذكرناه الى هنا مبني على
ما فهمه الشارح من الشفاء ويجيء تحقيق كلام الشيخ في انه جزم في الشفاء وبالاشكال
الاول اعني قيام الصورة الواحدة الاجمالية بذاته تعالى في مرتبة العلم الاجمالي لتكون
الصورة علما اجماليا لما سبق على ايجاد المعلومات بالاختيار فالاقرب حمله على ظاهره
وقوله وهو اولى الخ بالمعنى الاول يكون اشارة الى ان علمه بتلك الصورة الاجمالية حضوري
حضوري لا حصولي وبالمعنى الثاني يكون اشارة الى ان مبدأ الانكشاف في تلك
الصورة هو الذات لا الصفة هذا زبدة ما قال الشارح قوله فانه قال لما
لا يحتاج العاقل اي النفس الناطقة في ادراك ذاته بذاته متعلق بالادراك اما اشارة
الى ان ادراك ذاته بذاته ملابس لها لا كما جسمانية لان ذاته مجرد عن المادة فلا يحتاج العاقل
به الى تلك الالات واما اشارة الى ان ادراك ذاته بالنفس هويته لا ينفك عنه اصلا لو او
التفت الى ذاته الا الى صورة غير صورة ذاته اي غير هويته الخارجية واطلاق الصورة
على الهوية الخارجية مع ان الكلي في الخارج اعيان وفي الاذهان صور عندهم مبني
على تشبيه الهوية الخارجية الحاضرة عند الادراك بالصورة العقلية الحاصلة عنده
في كونهما مرآة لملاحظة المعلوم ففي العلم الحضوري يكون المرآة والمرئي متحدين في
الماهية وفي الشخصي كما في علمنا بالصورة الذهنية الحاضرة عندنا وفي العلم الحصولي
يختلفان في احدهما كما في علم الانسان بجزء الشام او برسمه واعلم انهم اوردوا على علم
النفس بذاتها بانه يستلزم اجتماع مثلين في محل واحد بناء على ما هو التحقيق من ان
الحاصل في الذهن عين ماهية المعلوم وجوابه عنه تارة المحال اجتماع مثلين بوجودين
في الخارج واصلا اجتماع مثلين احدهما الوجود في الخارج والاخر في الذهن وتارة

بان علم النفس بذاتها حضوري فليس هنا لك صورة ذهنية اخرى ما عدا الصورة الى
الخارجية يلزم المحذوران والجواب الثاني هو المختار عند المحققين وهذا اشاره الى
المحقق الطوسي هذا اقول يتجه على كل من الايراد والجواب انهم ان ارادوا ان النفس
عالمة بكنه ذاتها فظاهر انتفاؤه والا لعلمت انها جوهر او عرض وان ارادوا انها
عالمة بذاتها ببعض وجوهها فهناك صورة ذهنية غير حاصلة للنفس لانها صورة
ذلك الوجه المغاير لها بالماهية لا صورة نفس النفس فهنا صورتان احديهما خارجية
والاخرى ذهنية فالمحذور بالاولى ويسمى عندهم قوله لا يحتاج ايضا الى هذا الحرج
في ان علمه تعالى بغيره من الممكنات حين الممكنات والمستدل عليه بالاعتبار الاتي وحاصله
كما ان الصورة العقلية الصادرة عن مشاركة الغير معلولة لنا بذواتنا على
حضورها بالابصار على حصولها يلزم ان يكون الصور الصادرة عن الواجب تعالى بالا
بالاستقلال معلولة له تعالى حضورا بالكنه العدم حق فكذا التي لها حقيقة العدم
فبالوجدان والملازمة فلان تعقل الصورة بذاتها لا بصورة اخرى لعلاقة
الصدور كما يدل عليه التعليق بالمشتق والصدور بالاستقلال اقوى من الصدور
بالمشاركة فاذا كان التعليق موجبا لذلك التعقل فيوجبه الاقوى بالطريق الاولى
قوله فهي صادرة عنك الخ لعل مراده الصدور الظاهري لا الحقيقي الا انه فن فيما
لا السلف في تحقيق مذهب الحكماء من ان لا مؤثر عندهم الا الواجب تعالى ولا يمكن حمله
على مذهب نفسه وغيره من الشيعة والمعتزلة من كون العبد موجدا لافعاله لانه هنا
في صدد تحقيق مذهب الحكماء وفي اصالة علم الواجب تعالى بكل الموجودات العلية للعلل
ويدل على ما ذكرنا انه جعل فيما يأتي حصول الصورة لنا حصولا للفاعل للفاعل
فمراده بالصدور بمشاركة الغير هو الصدور بايجاد الغير تلك الصورة الحادثة وما
يتوقف هي عليه من المحل الذي هو النفس ولسائر العلل المعدة وغير المعدة وما الصدور
الاستقلالي ان يكون وجود العلل اعني الصادر وما يتوقف عليه بايجاد الواجب تعالى
ان توقف وليس المراد بالصدور بالمشاركة ان يتوقف على شيء وبالصدور الاستقلالي

الاستقلالي

الاستقلالي ان لا يتوقف على شيء الى توهم الشارح في الوجه السابع الاتي فانه يبطل
الاستدلال بالعلية على اصالة علم الواجب بذاته وعلى ان جميع الممكنات متعلقة بنحو توقف
بعضها على صدور البعض الاخر عندهم وكذا توهم من قال هنا الصورة صادرة عن
مشاركة المعلوم الذي تلك الصورة فقال له الا ان يكون ما ذكره هذا الحق لو
توضيح مراد الشارح فيما توهم لكن توضيح مراد المحقق الطوسي هنا اولى من توضيح
مراد الشارح فيما يأتي الا يرى ان المحقق فرع على هذا البيان قوله فاذن المعلولات
الذاتية الخ وجعل فيه الواجب تعالى علة لذاته بالنسبة الى تلك المعلولات الذاتية
مع توقف صدور بعضها على بعض عندهم فكيف يحمل مراده هنا على ذلك مع فصل
الذكر بعد قوله واذ قد تقدم هذا الخ بالمعلول الاول الصادر لا بشيء اصلا
لكن مراده حق بسبب البين في عليته بالنسبة اليه قوله بل لما تعقل ذلك الشيء بما هو
مرآة ملاحظة كذلك تعقلها بنفسها ايضا لاتحاد الحاكي والمحكي فالمعقول من حيث
الصورة اولا وذاتها ثانيا وبوساطتها وهذا الحاكي هو المرآة اولا وبوساطتها
صورة الشيء فيها وتحقيق ذلك ان العلم مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء
اتصفت بها النفس او لا طابقت الخارج ويلزم من كون الصورة معلومة ان يكون الحكم
بكونها معلومة معلوما بدون الالتفات اليه ومن غفل عنه قال ما قال قوله لا انه
بنفس حق الخ يعني ان هنا علمين احدهما حصولي وهو العلم بالشيء بصورته والاخر
حضوري وهو العلم بالصورة بذاتها فيحصل العلمان من غير ان ينفس حق الصورة
بل انما ينفس حق الصفات لا غير لانه فيهما المتعلقة بذاتك او بالصورة فقط
ان المتعلقة بذات العاقل فهي كونه بحيث حصل عنده الشيء بصورته وكونه بحيث
حضر عنده الصورة بذاتها وان المتعلقة بذات الصورة فهي كون الصورة صورة
ادراكية للشيء ومرآة له وكونها صورة ادراكية لنفسها ومرآة لملاحظة نفسها
هذا باعتبار كونها علما وما باعتبار كونها معلومة فلهما اعتبار اخر وهو
كونها ذات صورة ادراكية هي مرآة لها فالعقل ينتزع عنها صورة هي

قوله سواء اتصفت الخ ولو سلم ان العلم بالصورة
متوقف على الالتفات اليها فمراد المحقق
الطوسي هنا انك اذا التفت الى الصورة
وعلمتها فانك تعلمها بذاتها لا بصورة
اخرى يكون مرآة لملاحظتها .

زاوية لها وان لم يكن لها صورة زائدة على ذاتها كما ينتزع الحرارة من الحرارة في قولنا
حرارة ان حرارة فهي من حيث كونها حالة تلك الصورة المنتزعة معلولة والتركيب
مجموع هذه الاعتبارات فقوله فقط متعلق بالتعلق لا بالنفاسة لان جميع هذه
الاعتبارات نفاسة بالنسبة وما قيل من جملة تلك الاعتبارات كون العاقل قابلا
للصورة كون الصورة لمقبوله فليس بشيء لان حلول الصورة في العاقل من خواص
العلم الحصولي ولا مدخل له في العلم الحضوري كما يصرح به في نفي الظن فلا يكون نفاسة
في العلم الحضوري كما ان الفاعلية والمنفعلية المترتبين على الصدور من خواص العلم الحضوري
فلا يتصف بهما في العلم الحصولي قوله ولا يخفى ان كونك محلا لا يمنع الملازمة باعتبار
والمقدمة الواضحة باعتبار اخر بوجهين احدهما بان يقال ان اريد انا نتعقل تلك
الصورة بذاتها مطلقا لا بشرط الحلول فيك فالمقدمة الواضحة ممنوعة لجواز ان يكون
ذلك وان اريد التعقل بشرط الحلول فيك فالمقدمة الواضحة مسلمة لكن الملازمة ظاهرة
المنع حينئذ لان المعلول الصادر عن الواجب غير حال فيه تعالى واجاب عنه باختيار الشق
الاول واثبات المقدمة الواضحة الممنوعة بابطال السند بزعم مساواته للمنع بان
يقال ذلك الشرط باطل فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها فلو كان تعقل
النفس تلك الصورة الصادرة عنها بالنسبة الحاضرة عندها بشرط حلولها فيها لزم
ان لا تعقل ذاتها بذاتها لان ذاتها غير حالة في ذاتها اذ لا يتصور حلول الشيء في ذاته وان
جاز حلول جوهر في جوهر اخر وقوله بل انما كان كونك محلا الى قوله فلت وغلط الظن
المذكور لانه قال بنفي الحلول فيك شرطا في حصول تلك الصورة تلك لا لانها عرض يحتاج
وجوده الى الحلول في محل وحصولها لك شرط في تعقلك اياها بالعلم الحضوري
لان مدار العلم الحضوري على حصول المعلوم للعالم لكن غاية ذلك اشتراط حضوره
بعض الافراد لكونه عرضا لا لكونه على حضوريا لان جميع العلم الحضوري مستغنية عن
ذلك الاشتراط لتحققه في علم النفس بذاتها من غير حلول فلو قال فان حصلت
لك تلك بعينها فلو فرض حصول تلك الصورة بغير الحلول فيك حصل تعقلك

اياها علما

اياها علما على حضور بالكون النفس بذاتها من غير حلول ولا يخفى انه ان اراد استغناء
الطبيعة المطلقة فمسلم وغير مفيد وان اراد استغناء الطبيعة المحلولة فذلك
ممنوع لجواز ان تكون في ضمن بعض الافراد مشروطة بالحلول في ضمن البعض الاخر
عدم الحلول فلا ينفع قوله فان حصلت لك الخ فتدبر اورد عليه الشارح الوجه الرابع
من وجوه البحث الاتي وتاتي بان يقال الصورة الصادرة عن النفس عند تعقلها
غير معقولة لها وهي قابلة لها لكونها محلها وحال الصور الصادرة عن الواجب
تعالى ليست كذلك فان اريد انا نتعقل تلك الصور بذاتها مطلقا لا بشرط
القابلية والمقبولية فالمقدمة الواضحة ممنوعة لجواز ان يكون تعقلنا اياها
بذواتها بذلك الشرط وان اريد انا نتعقلها بذلك الشرط فالمقدمة الواضحة مسلمة
لكن الملازمة حينئذ ظاهرة المنع لانتفاء الشرط المذكور في صدور عن الواجب تعالى
واجاب عنه ايضا باختيار الشق الاول واثبات المقدمة الممنوعة بابطال
السند بقوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله الخ وبان يقال حصول الشيء لفاعله المستقل
بدون حصوله لفاعله الغير المستقل وقابله لما يقتضيه اشتراك الصدور عاقد
من ان المراد من الصدور عند تركيب الغير حالة القابلية فقط وفاعل الكل هو الواجب
لا الغير فمن قال ان الوجه الثاني من الظن مبني على كون الصورة الحالة في النفس صادرة
عن العقل الفعال فقد غفل عن ذلك بل الظاهر من السؤال والجواب مبني على كونها
صادرة عن الواجب تعالى ومن ههنا يعلم صدق ما قدمه الشارح ناقلا عن الشيخ
المحقق الطوسي ومن هنا يعلم ان تحقيق صدر المتألهين ان لا مؤثر في الوجود عندهم
الا الواجب تعالى وان الكل ظل عنه بمنزلة الشرط والالات قوله واذ قد تقدم
هذا واقول الخ لا يخفى ان هذا الاسلوب انما يستعمل فيما كان المتقدم من تمام
المقدمات الدليل المتاخر وههنا ليس كذلك اذ لا يتوقف الدليل الاتي على
ما تقدم بل التفريع السابق من قوله فمن قال اياها الخ يدل على ان المتقدم دليل
برأسه على ان علم الواجب بالمعلولات الذاتية عين تلك المعلولات فالوجه

حلحالي

ما اشار اليه صاحب المحاكمات من ان هذا المطلب طالما لستبعد اعتبار باب
التحصيل والتعليم احتاج الى تقريبه من الاذهان اولا بالخطابيات ثم الى البسانة بالبر
باعتبارات فيما سبق بخطابي وعاما الى برهاني فعلى هذا اندفع كثير من ابحاث ال
الشارح المحشي اليه لكن الشارح المحشي الى ان قوله العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
كما هو مبنى المسئلة ههنا موقوف على المقدمة السابقة مع انها لا تجري في عدد المعلول
الاول وستعرف جريانها في الثاني قوله من غير تفاوت بين ذاته وعقله لذاته اي علمه بذاته
في الوجود اي في الوجود بحسب نفس الامر لا في اعتبار المعتبرين التوهميين لما لا وجود له
في نفس الامر طائر بالاحوال وذلك لان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المعلول الاول
واحد حقيقي لا تعدد له لا بالذات ولا بالاعتبار ويدل على ما ذكرنا ما ذكره الشيخ
في الشفاء حيث قال ذاته تعالى عقل وعاقل ومعقول لان هناك اشياء ثلثة
وذلك لانه بما هو هويته مجردة عقل وبما يعقل ان هويته المجردة لذاته فهو معقول
لذاته وبما يعقل ان ذاته له هويته مجردة عاقل ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته
المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء
ان يكون هو او اخر بل لشيء مطلق والشيء المطلق اعم من ان يكون هو او غيره فالاول
باعتبار ان له ماهية مجردة لشيء هو عقل وباعتبار ان له ماهية مجردة لشيء
هو عاقل وباعتبار ان ماهيته المجردة لشيء هو معقول الى ان قال فقد فهمت
ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب كونه اثنين في الذات ولا اثنين بالا
باعتبار ايضا فانه ليس يحصل الامر بين الا اعتبار ان ماهيته مجردة لذاته وان
ماهيته مجردة ذاتها وههنا تقديم وتاخير في ترتيب المثال والغرض الحاصل
واحد انتهى وما قيل عليه تعالى بعض المتقدمين ولو اعتبار ليس لشيء وان
لم يكن ذاته تعالى في المرتبة المتقدمة على كل اعتبار عالما وذلك بطلان اتفق بعض
المحققين فعلى هذا يكون المراد بتعدد العلة في قوله يكون العلتين تعددا لو كان
لا يطابق الواقع قوله فاحكم بكون المعلولين اي يجب ان يحكم بكونهما اثنين

قوله وههنا تقديم وتاخير اي في اعتبار
المعتبرين تقديم وتاخير بمجرد التصور والتعقل
فلا يرد ان هذا مفهومي المتصف تعين مجرد
تقديم وتاخير في كونهما متغايرين
في الواقع طالابوة والبنوة

واحدا في الوجود

واحدا في الوجود بحسب نفس الامر بان يكونا موجودا خارجيا واحدا او بان يكونا موجودا
واحدا علميا اذ علية الذات لذات المعلول الاول بطريق الايجاد في الخارج فلا
ان يكون المعلولان موجودا خارجيا واحدا او يكون ذات المعلول الاول موجودا
خارجيا وعلم الواجب تعالى به موجودا علميا اي صورة ادراكية وعلى الثاني لا يكون
شيء واحدا في الوجود بحسب نفس الامر وتلخيص كلامه ان ذات الواجب تعالى علة لذات
المعلول الاول وعلمه تعالى بذاته يكون علة للعلم بكل شيء هو علة للعلم بالمعلول
الاول والعلتان واحدة في الوجود فكما كانت العلتان واحدة في الوجود
يلزم ان يكون المعلولان ايضا واحدا لان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد
ولا يمكن ان يتعددا في الوجود لان احدهما موجودا خارجيا مباين لذات
الواجب والاخر صورة ادراكية اذ لا قائل بكونهما موجودين خارجيين وذلك
يقتضي ارتسام تلك الصورة الادراكية في ذات الواجب لانها لا تقوم بذاتها لبطلان
المثل الافلاطونية ولا بذات المعلول الاول والا لكان علم الواجب به من خارجه
وهو باطل طارئ المذكور والدليل الاول مستفاد من قوله وحكمت بكون الى
العلتين الخ والدليل الثاني مستفاد من قوله من غير تفاوت يقتضي الخ قوله فاذن
وجود المعلول الاول الخ والظاهر ان مراده وكذا الكلام في المعلولات الذاتية اي
الباقية بين وعلى جريان الدليل الاول فيها فان الواجب تعالى شرط المعلول الاول و
واحد حقيقي بالنسبة الى المعلول الثاني لا يصدر عنه الا المعلول الثاني ولذا احو
احتاجوا في صدور المعلول الثالث الى شرط اخر ولا يقدح تعدد العلة ذاتا واعتبارا
في وحدتها بالقياس الى المعلول المعين الا يرى انهم يجعلون قاعدة ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد بصدور المعلول الاول بل اجروها في كل شيء من المواضع ولو كانت العلة متعددة
بحسب الذات كما في قولهم الجسم لا يكون فاعلا ومنفعلا من جهة واحدة اذ الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد بل هو باعتبار صورته الجسمية فاعلا وباعتبار مادته منفعلا نعم لا يجري
الدليل الثاني في لجواز ارتسام صورة المعلول الثاني في المعلول الاول بل صورة كل معلول

ش فخر في كل معلول متقدم ولقائل ان يقول ان حصر المعلول في قولهم العلم بالعلة علة
للعلم بالمعلول الصادر عن العلة بالذات لا بشرط شيء لا يجري هذا الكلام في سائر
المعلولات الذاتية الصادرة بشرط وايضا اليس ما يأتي في الرابع من صور جميع الكليات
والجزئيات في العقول بواسطة تعقلها الواجب تعالى العلة في الكل وان كان من المعلول
الصادر بالذات او بالواسطة فهذا الكلام مع الدليل الاول لا يجري في المعلولات
الذاتية القديمة يجري في الحوادث كلها فان الواجب بشرط مجموع المعدات السابقة
الحادثة علة تامة لكل معلول حادث عندهم وهو بالنسبة الى ذلك المعلول واحد
حقيقي لا يصدر عنه غيره فيكون المعلولان اعني ذات كل حادث وعلم الواجب به متحدين
في الوجود فيلزم ان يكون العلم بالحوادث ايضا حضوريا مع انه حصولي عنده والا
لزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب تعالى بها والكل باطل ولنا احتاج
الى صورها المرتسمة في العقول وحصر الحضوري بالمعلولات الذاتية التي هي العقول
مع الصور الغائبة عنها والجواب ان قولهم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
يعني ان العلم بالمصدر بالذات وبالاستقلال بالمعنى الذي ذكرناه يوجب العلم
بالمعلول هو على الاطلاق دليل على احاطة علم الواجب بالكل سواء كان ذلك
العلم المحيط حضوريا او حصوليا ومع قيد اخر هو ان يكون صدور ذلك الصادر
بذاته لا بواسطة اي كلي منحصر فيه دليل على ان علم بذلك الصادر علم حضوري
فالصدور في الدليل الاول محمول على الصدور لا بواسطة اي كلي فلا يجري في
الحوادث المتغيرة ولا في الاجسام القديمة المشتملة قوله ح ما كانت الجواهر
العقلية جواب سؤال مقدر بان يقال في عدة الحضور بذاته من غير حاجة الى
صورة معنى نفيه لا يجري في الحوادث والا لكانت الحوادث قديمة او لكان علم
الواجب بها حادثا ولا في المشتملات من حيث الاشتمال فيلزم ان لا يكون الو
الواجب تعالى عالما بها وهو باطل فاجاب بان غاية ما لزم ان لا يكون علمه تعالى
بها حضوريا ولا بأس به لانه غير ممكن في الازل ولا بأس بعدم حصول العلم الممتنع في

في حقه تعالى

في حقه تعالى لا ان لا يكون عالما بها مطلقا ولو بالعلم الحصولي الممكن فانه تعالى
عالم بها بالعلم الحصولي بناء على ارتسام صور جميعها في العقول ولو بوجوه كلية
منحصرة فيها وتلك العقول مع جميع تلك الصور حاضرة عنده تعالى وما يوجد لا يقال
اي مانع ذلك لو كانت العقول عالمة بجميع تلك الحوادث الغير المتناهية والمشتملات
ولو بوجوه كلية منحصرة وذلك ممنوع الشغل اولا بد فيه بان للعقول على حد
حصولي بغير معلولاته كعلم العقل الثاني بالعقل الاول فلعل منها علم حصولي
بذات الواجب الذي هو علة كل شيء فيقول الحكماء ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
بالمعلول يلزم ان يكون كل منها عالما بجميع الموجودات قديمة كانت او حادثة
مجردة كانت او مادية متشكلة جواهرها او اعراضها موجودة في الخارج او في الا
الاذهان ففي كلامه غاية الايجاز ومراده ما ذكرنا ولعله اراد ان كل ما في العقول
علما حصوليا بكنه الواجب ولا فالعلم بالواجب بوجه من الوجوه لو كان موجبا للعلم بكل
معلول لكان كل من عالما بجميع الاشياء كعلم الواجب وذلك ظاهر البطلان و
لا ينقدح بما قال الحكماء من امتناع اكتناه الواجب تعالى لان مراده امتناعه لا
لان ذلك يرد عليه لمنع ظاهر الظاهر من كلامه ان كل عقل عالم بمعلولاته علما
حضوريا كعلم العقل الاول بالعقل الثاني واثبت عليه بعض الممكنات للبعض
الاخر بالايجاد بين فصه قوله ولا موجود الا وهو معلول الامتناع اجتماع المو
المؤثرين الذين على معلول واحد شخصي الا ان يقال ان ذلك مبني على كون
الصدور الظاهري في العلم الحصولي بالصادر كما في علمنا بالصور العقلية
الصادرة عن بحت الظاهر وبعد ذلك يجيء عليه ان الكفاية المذكورة في الصادر
البالغ للمصدر محل نظر قوله ح ما كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية ص
مفعول للصور والمراد بصورها الكلية صورها العقلية الكلية ولو منحصرة
في ذلك الموجود اذ الصور الخارجية لا تكون كلية وبصورها العقلية الجزئية
للمجردات التي ليست الجزئية الصور الخارجية للمجردات المعلولة لتلك العقل

والصور العقلية الجزئية للجزئيات التي ليست بمعلولة له على قوله لا اع فيها ومن
الصور الجزئية العقلية للمحسوسات المتقررة او المتمثلة ايضا لان حصولها على
الوجه الجزئي موقوف على الالة الجسمانية وان توهم ان رح في الوجه السابع قوله
لا بصور غيرها اي غير تلك الجواهر وغير تلك الصور بل باعتبار تلك الجواهر والاعيان
تلك الصور بعينها نفسها فيكون علم الواجب تعالى بكل من تلك الجواهر والصور القائمة
بها حضوريا وبالحوادث والمتمثلات حصوليا ولا باس به لانه ليس ببعيد
من ذهب اليه بعض الحكماء من ان علمه تعالى بغير ذاته حصولي مطلق وما قيل على هذا
يلزم ان يكون مبدأ الانكشاف في تلك الصور لا ذات الواجب وهو مخالف لما قد
ذهبتم اليه فمدفوع بانه انما يرد لو كان الانكشاف في تلك الصور على الذات بعد
صدورها عن الذات وليس كذلك كما اشار اليه الشيخ من ان نفس صدورها
عبارة عن تعقلها فهي انما فاضت فتعقلها الواجب فمبدأ الانكشاف
هو الذات لا يقال ليس الكلام في الانكشاف في الصور بل في انكشاف في الحوادث
بواسطة تلك الصور لانا نقول ليس للحوادث انكشاف اخر غير انكشاف في الصور
اذ ليس هناك علمان احدهما حضوري والاخر حصولي بل علم واحد هو
بالقياس الى الصورة حضوري وبالقياس الى الحادث حصولي فالانكشاف في الحادث
هو بعينه انكشاف في الصورة قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه اشارة الى دفع
سؤال اخر بان يقال ذات الواجب وان كان علة لكل شيء الا انه لا يكون علة
لنفس الوجود على الترتيب الواقع ذاتا وزمانا لانه مفهوم انتزاعي فلا يكون
معلولا فاجاب بانه علة لكل شيء بجميع احواله الحقيقية والاعتبارية فيلزم
ان يعلم جميع الاشياء باحوالها وذلك ان نقول السؤال بان يقال ذات
الواجب مفهوم تصوري فالعلم به يوجب تصور كل شيء لا التصديق بوجودها
ووقوعها على الترتيب الواقع والجواب بان تصور الذات يوجب تصور
كل شيء بجميع احواله وذلك التصور يستلزم التصديق بوقوع كل شيء على الترتيب

على الترتيب

على الترتيب اذ من التصورات ما يستلزم التصديق كما في تصور الاحراق النفس يا
قياس انما معها وان لم يكن طالبا له قوله قلت هذا الكلام افتن عن اي حطابي
في مقام البرهان لا يكون صحيحا قوله غير بين اي غير معلوم لا بداهة ولا
فيكون منعا للدليل لا بالاعتبار الذكور ولما كان منع الدليل راجعا الى منع مقدمة
من دليل لا على التعيين وفي صحة ذلك المنع كلام فصار راجعا اليه بالتعيين
فقال وما ذكره من الاعتراض الخ وحاصله منع الملازمة القائلة بانه كلما كانت
الصور العقلية الصادرة عن باعث ركة معلومة لنا بذواتها يلزم ان يكون
الصور الصادرة عن الواجب بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها لمستند
بالفرق بين الصورتين بان الصورة الصادرة عن باعث ركة من صفات
ذوات النفس وصفة النفس حاضرة عندها كذا انما بخلاف الصور الصادرة
عن الواجب قوله الثاني ان نقول لا منع لتلك الملازمة ايضا مع تعيين المستند
لعلا وحاصله انا نمنع تلك الملازمة لو كان تعقل الصورة العقلية القائمة
بالعاقل لعلاقة الصدور كما دل عليه كلامه حيث علق الحكم في القضية الواقعة في طرف
الملازمة بالمشتق فدل على عليته منه لا المشتق في اعني الصادرة باعث ركة والصادرة
بالاستقلال وليس ذلك التعقل لعلاقة الصدور بل لعلاقة الحلول او لعلاقة الصدور
مع الحلول والقول بالاتحاد الحقيقي الطولي في قوله فان حصلت تلك الصورة الخ وفي قوله
والمعلوم ان حصول الشيء لفاعله الخ في ان ذلك التعقل لعلاقة الحصول للعاقل
بمعنى الحضور عنده وهي العلاقة الارادة في علم النفس بذواتها لا الصدور ولا الحلول
ولا مجموعهما فالتعليق بالمشتق ليس لاجل ان الصدور علاقة بل لاجل استلزام
لعلاقة التعقل والظاهر ان الامر كما ذكره لان الفاعل وحده لا يدان يعلم عنده
جميع اجزاء الفعل وجميع لوازمه بخلاف الفاعل مع غيره وهذا القدر كاف في المقام
الخطابي فيندفع الوجهان معا على تحرير صاحب المحاكمات قوله فانا نحتاج في
تصور الامور الصادرة عنا وهي افعالنا بالمعنى الحاصل بالمصدر لسواء فالت

باجسام من الى في حركات اعضائه او محل اخر فالاشكال الذي ترسمها فان الظل مباين
له اي لنفوسنا ان ظلمة بعضي انها ليست عين النفس ولا مغرة حالة فيها الى الصورة
اي الى الصورة الامر الصادر هنا وذلك ان الحركات المرئية لاعضائه مثلا كسائر الامر
المبرات في ان صورها ترتسم في الحس المشترك فيتدارك بواسطة الصورة وكذا سائر
المحسوسات سواء قامت باجسام من او محل اخر فعلى هذا نقول الى ان الصورة الامر
المرتسمة في ذات النفس مدركة معلومة لنا بذاتها لا بصورة اخرى كذلك الصورة
الجزئية المرتسمة في الحس المشترك او لسائر القوى فيكون علم النفس بها حضوريا مع انها
مباينة للنفس بهذا المعنى فيكون حضوريا لهذا المدعى الى اعترف به الا ان يقال
الى ان مراد المحقق من الصورة العقلية الخ من الصورة المرتسمة في ذات النفس او في الا
الاشياء كذلك مراد الشارح من الصورة المباينة ما يكون ذات العاقل ولا وصفا
في الى بذاته فلا يشتبه الا الاكرة الى يستعرف قوله الى يستهدي به الوجدان الخ قيل ظاهره دعوى
البداهة في الوجود الذهني مع ان من اعظم العارف اقول بل ظاهره دعوى البداهة في
وجود الصورة في الذهني الخ لمن ان يكون تلك الصورة نفس ماهية المعلوم او لا والوجود
الذهني النزاع فيه هو الشق الاول لا الاخير فانه بديهي بالوجدان نعم يتجه عليه ان وجود
وجودها ولذا احتاجوا الى اثبات الحس المشترك بالدائرة المحيطة في الشعلة
الجوالة وصنف المتكلمون بجواز ارتسام نفسها في الباصرة لا ارتسام صورتها في قوة
اخرى غيرها قوله الى لمن ان قوله لا تقل يعني الجواب عن الظن المذكور بابطال السند
الذي هو الحلول فعيق لانه ابطال السند الاخص من المنع اذ هنا لك سند اخر لا يبطل
بما ذكره وهو جواز ان يكون التعقل بذاته لاحد الامرين احدهما كون المعقول ذات
العاقل كما في علم النفس بذاتها وثانيهما كونه وصفا قائما بها كما في علمها بالصورة الى
القائمة بها وقد عرفت بطلان هذا السند ايضا بعلم النفس بالصورة الجزئية الى
الحالة في القوى الجسمانية الا ان يقال بطلان هذا السند ايضا لا يجدي اذ هناك
سند اخر لا يبطل بشيء من ذلك وهو جواز ان يكون التعقل لاحد الامور الثلثة

ثالثها

ثالثها كونها وصفا لالة العاقل ومن هنا ينفتح ان مراده من الامور المباينة
للعاقل ما يكون ذات العاقل ولا وصفا لذات العاقل ولا شيء من الالة قوله
الرابع ان قوله فان حصلت الخ فيه هذا القول التفريع على ما سبق بقصد ارجاعه الى
تفريعه الى الثاني واذا التفريع على ما سبق فان حكي بلا دليل فيما دان يكون مصادرة
وانما يكون نفس المصادرة بل قريبا منها لان المدعى تعقل الفاعل المستقل ما صدر
عنه بذاته وهذا الحكم تعقل الفاعل بالمشاركة ما صدر عنه بذاته فلا يكون الدليل
متوقفا على عين المدعى بل قريبا منه قوله الى لمن ان قوله ومعلوم الخ يعني ان
ما ذكره في ابطال السند المنع الثاني للملازمة ممنوع لانه ان اراد ان حصول الفاعل
يكون واجبا اقوى من حصول الفاعل للمعلول ممكن فمسلم لكن بهذا القدر لا يبطل
السند المذكور وهو جواز ان يكون القابلية والمقبولية شرطا في تعقل الصورة
بذاتها وانى يبطل ذلك ممنوع وان اراد ان حصول الفاعل اقوى من حصول القابل
في كونه حصولا لنفسه بمعنى الحضور عنده فذلك ممنوع بل هو اول البحث ولقائل
ان يقول لا شك القبول لا يتوقف على علم القابل بالمقبول والفعل الاحتياجي
يتوقف على علم الفاعل بالمنفعل الصادر عنه فحصول الفاعل اقوى من حصول للفاعل
في معنى الحضور عنده فاذا كان حاضرا بذاته عند القابل فحضوره عند الفاعل بالطريق
الاولى وهذا القدر كاف في المقام الخطابي على ان حضور الصور الجزئية المرتسمة في
القوى عند النفس بذاتها يبطل الشرط القابلية والمقبولية فعلى ايضا يتوجه
عليه البحث الرابع حينئذ فافهم قوله ان حصول بالنظر الى القابل ممكن الى الخ فيه
بان لا فرق بين الفاعل والقابل في ان حصول المقبول والمنفعل بالنظر الى ذاتهما
ممكن وبالنظر الى ذاتهما مأخوذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمنفعل
واجب واجيب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمعقوله
لا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل الى ذكره الشريف المحقق في شرح
المواقف في بحث ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا اقول والاولى في الجواب

نعم يتوجه عليه البحث الرابع حينئذ الى ان ارادة الى اندفاع العلاوة
الا انظن كما لا يخفى وقوله فافهم القابلية والمقبولية بما يتعلق
بمبدئ ما سبق من الحطول من تعلق
ذات العاقل والالة

ان يقال ذات القابل مع جميع لوازم القابلية لا يوجب المقبولية بخلاف ذات الفا
الفاعل مع جميع لوازم الفاعلية قوله تحكم بحت اى صرف لا يدل عليه دليل ولا يخفى
ان ابطال المقدمة بعينها هى اللازمة الثالثة بانه لما كان العلول كثيرا واحدا
فى الوجود يلزم العلولان ايضا كذلك وحاصل الابطال انه لو صح تلك المقدمة
لزم ان يكون العلولات الصادرة عن العلول الاول كثيرا واحدا فى الوجود لان
العلول الاول بالاعتبارات الثلثة التى هى الوجوب بالغير والوجود والامكان
يصير علا ثلثة متحدة فى الوجود الخارجى وانما يكون متحدة فى الوجود بحسب نفس الامر بناء
على ان تلك الاعتبارات صفات اعتبارية زائدة على ذات الممكنات فى الواقع
لا فى الخارج فلو صح ان الصادر عن العلل المتحدة فى الوجود الخارجى لا يكون الا شيئا
واحدا يلزم ان يكون معلولات العلول الاول بتلك الاعتبارات كثيرا واحدا عندهم
واللازم باطل لان معلوله بالاعتبار الاول هو العقل الثانى وبالاعتبار
الثانى هو نفس الفلك الاول وبالاعتبار الثالث هو جسم ذلك الفلك وهى
الصورة التى بها فى الوجود الخارجى وابطال المقدمة العينية غصب غير مسموع عند
المحققين والا لجاز البعض ولذا حمل البعض على منع تلك الملازمة ولا مخلص فى
المقام الا بانه نقض اجمالى مع الحل طاهر فان هذا الدليل جار فى كون معلولات
العلول الاول كثيرا واحدا مع تحقق حكم المدعى ومنشأ الفساد هى الملازمة
المذكورة ويمكن ان يكون معارضة فى المقدمة باعتبار الدليل المستفاد
قوله من غير تغاير يقتضى الى قرر ناهذا وقد عرفت اندفاع هذا الوجه بما قدمنا
ان علم الواجب تعالى عينى ذاته عندهم فالعلم المنتزع عن الذات انتزاعى محض لا وجود
فى نفس الامر زائد على الذات لا فى الخارج ولا فى نفس الامر كحرارة الحرارة فمراد المحقق
كون العلمين كثيرا واحدا فى الوجود الخارجى وفى الوجود النفس الامرى وكيف لا يكون
كذلك ولو كان له تعالى صفة زائدة على الذات عندهم ولو اعتبارا تلك الصفة
يجوز ان يكون تعالى مصدرا لامرين احدهما باعتبار الذات والاخر باعتبار

تلك الصفة

تلك الصفة بخلاف العقل الاول عندهم ما عرفت فلا جريان ولا نقض وايضا الواجب تعالى
علة حقيقية فى العلول الاول والعلول الاول علة ظاهرية فى معلولاته فلا جريان من
هذه الجهة ايضا نعم لو حكم بالتحكم لامتنع تلك الملازمة من طرف المتكلمين بناء
على ان عينية صفات الواجب تعالى بالمعنى الذى ذكره الحكماء يثبت عندهم لما سبق
من الاشارة اليه لكن وجوبها فلك ان تحمل على ذلك بناء على انه على تقدير
عدم ثبوت العينية والغيرية بذلك المعنى يكون الحكم بالعينية وبما يتوقف عليها تحكما
من غير دليل فتامل قوله لا تزيد عليها اى لا تكون تلك الاعتبارات صفات زائدة
على ذات العلول الاول فى الخارج وان كانت زائدة عليه فى نفس الامر باعتبارها
صار علا ثلثة لعلولات ثلثة فتانيث الضمير الراجع الى العلول الاول باعتبار ذاته
بمعنى ان هيئة او باعتبار حمل العلة عليه لا باعتبار انه بالاعتبارات الثلثة علل
متعددة كما قيل اذ ان فيه فى المقام عدم زيادتها على ذات العلول الاول لعدم
زيادتها على العلل التى هى اجزاؤها ولا يلزم منه ذلك الا يرى ان الشيء الذى له
صفات حقيقية زائدة على ذاته لو فرض انه مع كل صفة علة لشيء فتلك الصفات
التى هى اجزاء تلك العلل مع كونها غير زائدة على ذوات تلك العلل هى زائدة على
ذات ذلك الشيء قوله السابع ان القول بعينى ان ما ذكره فى دفع الاشكال بالمعدومات
والمتضادات باطل لاستلزام نفى وجودها فرعا للواجب تعالى بتلك الصور عن علم
العقول بها وذلك الفرع باطل عند ذوى فطرة سليمة ويقال ان يقول هذا
ايضا مدفوع بانه انما يلزم ذلك لو كان تعقل الواجب تعالى تلك الصور من آخرة
عن صدورها عن ذات الواجب بمعنى انها صدرت فتعقلها الواجب تعالى وكان
مجرد تقدم صدور العقل على صدور الصور المرتسمة فيه تعقلها بالذات كافيا فى
تعقل العقل اياها وليس الامر كذلك بل تعقل الواجب اياها عبارة عن نفس
صدورها وتعقل العقل اياها متأخر عن صدورها بذلك المعنى لانها ليست
صادرة عن العقل بل هى والعقل صادران عن الواجب تعالى وان كان صدورها

فتامل اشارة الى ان كلامه
الى رى على مذهب الحكماء وبالى عن هذا
الحمل

بشرط حضور العقل الذي قامت هي به وحينئذ يلزم تأخر تعقل العقل اياها عن
تعقل الواجب اياها فتعلق بالعكس وغاية ما يلزم هنا ان يتأخر علم الواجب
بتلك الصور عن علم بذلك العقل وهو غير محذور عندهم اذ لا ان المعلولات
مترتبة يتوقف بعضها على بعض عندهم كذلك العلوم المتعلقة بها عندهم حتى قالوا
الترتيب الخارجي فرع الترتيب العلمي ولعله لهذا بادر الى العلاوة وبهذا التحرير يندفع
الدفع ظلمات الاوهام **قوله** على ان ارتسام صور الى اذ ذلك الحكم الكلي باطل بوجه
اخر هو مخالفة لاصول الحكماء وقد عرفت انه قد يتحرر مراد المحقق على وجه
يوافق ما نقل عنه الشارح في السبق واصول الحكماء فلا يرد العلاوة على مراد المحقق بل
على ما توهمه الشارح **قوله** وليست تلك الآلات الى ايراد على جواب المقدر من طرف المحقق
الطوسي ان الجواب فيه بقوله ذلك المحقق الجواهر العقلية محمول على التمثيل ومراده
ان تلك الجواهر العقلية مع الصور الكلية المرتسمة فيها والآلات الجسمانية مع
الصور الجزئية المرتسمة فيها من القوى المنطبعة في الافلاك والقوى الباطنة في الحيوان
في الحيوانات جميعها حاضرة عنده تعالى بذواتها لا بالجسم اذ لا يحذور في حضور
المادية بذواتها عنده مجرد بسيط واي المحذور في ارتسام صورها فيه المستلزم لانقسام
البسيط كما تقرر في محله فحينئذ لا غبار في كلام المحقق واما الايراد فبان يقال ولو
جاز حضور تلك الآلات وسائر الاجسام والجسمانيات بذواتها عند الواجب
المجرد لكن كون علم الواجب بتلك الآلات مع الصور الجزئية المرتسمة فيها علما حضوريا
اي بسبب ما ذكره لو كان تلك الآلات معلولة له تعالى بالذات من غير توقف على شيء اخر
كالمعلول الاول كما يقتضيه المقدمة التي مر بها لتحقيق هذا المطلب اعني كونه تعالى
عالما بكل شيء بالعلم الحضوري وتلك المقدمة هي قوله لا يحتاج ايضا في ادراكه
بصدور عن ذاته بذاته الى صورة غير صورة تلك الصادر التي بها هو هو وليس كذلك
لان تلك الآلات الجسمانية بل نفس الجواهر المجردة عدا المعلول الاول ليست صادرة
عنه بالذات بل بالشروط والآلات فلا يجري تلك المقدمة في العلم الحضوري بما عدا

المعلول الاول **قوله** بل نفس تلك الجواهر الى لا يجد نفيه هذا الايراد عما عدا المعلول الاول و
التخصيص بالآلات الجسمانية مع ان الكلام في الاجسام وسائر الجسمانيات كذلك لان
الكلام فيها هكذا ينبغي ان يجري المقام وان قرون في المقام وقوا في حيص بيص وقد
عرفت اندفاع هذا الايراد ايضا بما قدمنا من ان ايراده من الصادر لذاته في تلك الى
المقدمة بالصادرة لا يتركه بالغرض في ايجاده وفي ايجاده ما يتوقف عليه الصادر من غير
توقف على شيء اخر اصلا **قوله** الثاني من انه اذا كان الى معارضة لقوله فاذن وجود المعلول
الاول هو نفس عقل الى لا تعقل اي لى كما وجه وحاصل المعارضة انه لو صح هذا المدعى
لكان الواجب تعالى علة محضة في ايجاده المعلول الاول بل فاعلا موجبا بمحض الايجاب
الى لى من الاضطرار بالمعنى الاعم المنفي عندهم بقولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
واللازم باطل لبيان الملازمة انه على تقدير كون وجود المعلول وعلم الواجب به شيئا واحدا
في الخارج لو كان محض ارادته يلزم ان يكون محض ارادة علمه والازم بطلانه لتسلزم الدور او تسلسل
الى لين وايضا على هذا التقدير يلزم ان يصدق ان يقال ان شاء صح المعلول الاول وان لم
يشأ لم يصح وهو باطل لاستلزامه لامكان الجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والى
هذا اشار بقوله لكن انه لا يصدق الا وبالجملة لو كان وجود المعلول الاول وعلم الواجب
بشيء واحد في الخارج يلزم ان لا يكون الواجب تعالى علة محضة رابا المعنى الاعم بل موجبا
بمحض الايجاب واللازم باطل عندهم وهو في الواقع ان الاول وحده فلا نه خلاف مذهبهم
من كونه تعالى علة بهذا المعنى بالنسبة الى جميع الممكنات واما مع الثاني فلان كونه تعالى
موجبا بمحض الايجاب يفضي الى شناعة عظيمة عندهم وفي الواقع وهي صدور العالم عنه تعالى
بالاضطرار ولا عن شعور بحيث يوجب العجز عن الترك ويصدق في شأنه ان يقال ان
شاء فعل وان لم يشأ فعل كصدور الحرارة عن النار كما اشار اليه الامام في ايراد على
الحكماء في قولهم بكونه تعالى موجبا في افعاله عند الاستعداد التام بحيث يمتنع
الترك واجاب عنه المحقق الطوسي بان ذلك الايجاب ليس محض الايجاب بل الايجاب
مسبوق بالمشية والاختيار وذلك لوجوب صدور الاتفاق على جواد مع علم

وما ذكر من الشرف على الموت من الجوع والعطش لا لوجوب صدور الحرارة عن
النار من جهة الشعور والمشية والاختيار وللتمييز بين الايجاب بين قالوا ان ك وفعل وان
ما يثبت وما بالفعل فكان الشارح قال للطوسي هنا قد وقعت في عبارته عنه وكثير
الشارح بحث الابرة في بحث القدرة الى ان الايجاب الجامع للاختيار بهذا المعنى
الاعم هو الايجاب بالغير الذي هو العلم بطرف الترك المنافاة للوجود المطلق فيكون
ايجابا مسبوقا بالمشية والاختيار ولا يمكن ذلك الا اذا كان المعلول الصادر
والعلم السابق عليه متغايرين في الوجود ولعل الشيخ ابن سينا لقوة هذا الاشكال
النجي والى قيام الصور العلمية بذاته تعالى كما سيتضح واجب عن الوجه الذي من بعض
المحققين بان المشية عندهم عبارة عن العناية الازلية التي هو العلم الاجمالي وافعاله
عبارة عن المعلول التفصيلية المسبوقة بالعلم الاجمالي ومعنى قولهم ان ك وفعل الى ان
علم المعلول الاول والمصلحة المترتبة عليه في مرتبة العلم الاجمالي صدر عن الذات في مرتبة العلم
التفصيلي وان ما يعلم ذلك في تلك المرتبة الثانية ما يصدر عنه في المرتبة الثانية ما عرفت
ان ذلك الصدور عبارة عن تعقل الواجب لما يفيض عنه معقولا ولا محذور فيه اصلا
وانت خبير بانه لا يخلصهم عن محض الايجاب لامتناع مغايرة العلم التفصيلي لما في الاجمالي
على ان كون المعلول الصادر معلوما في مرتبة العلم الاجمالي بعلم ينبعث عنه الشوق الجزئي و
الارادة والمشية الى ايجاده بخصوصه محل نظر كما سيجيء تفصيله فان العلم والقدرة
والارادة الى دليل لقولهم وعقل الواجب اي علم بالمعلول الاول ليس الا الى والاختيار
فيه يطلق على ترجيح احد جانبي الفعل والترك وهو الملائم للمعنى اللغوي الذي هو الاصطفاء
فيكون عبارة عن تعلق الارادة التي هي صفة من شأنها ترجيح احد المقدورين على الاخر وهذا
المعنى هو المراد هنا ولا شك في توقفه على الارادة والقدرة والعلم وقد يطلق على كون الفا
الفاعل من شأنه ذلك الترجيح اي ان يمكن له الترجيح بالاصالة الخاص الذاتي بالنظر الى
ذات الفاعل سواء وجد له صارف ضروري كمشية الواجب عند الحكماء او لا صارف
غير ضروري للفاعل كمشية الواجب عند اهل السنة او ما يجب له صارف صرفه اصلا كما

كما يجب

كما يجب لذات الفاعل كما في ترجيح الفاعل احد المتساويين لا مرجح والثاني نقيضه
وهذا المعنى هو الاختيار بالمعنى الاعم المتحد مع القدرة الفرية عند الحكماء وبقولهم ان
ك وفعل الى وهو المراد في قول ليس الا صادرا عنه بالاختيار وفي قوله فاذن لا يكون
صدور الى القسر ان ك اعني ما يمتنع اصلا هو الاختيار بالمعنى الاخص المتحد مع القدرة
الفرية عند المتكلمين بصحة الفعل والترك على ان يراد بالصحة معنى الامكان الخاص الوقوعي
لا معنى الامكان الخاص الذاتي والامكان مساويا للمعنى الاعم الجامع للوجوب والامتناع بالغير
واعني توقفه على القدرة والارادة مع ان الكلام في العلم للاشارة الى ان هذا المطلب يثبت
بلزوم الدور والتسلسل في كل منهما ايضا مثل ان يقال لو كان علم الواجب بنفسه صادرا
عنه بالاختيار بالمعنى الاعم لزم ترجيح جانب الفعل على الترك وكلما لزم ذلك الترجيح تحقق
قبله قدرة القدرة لتوقف الترجيح عليها وننقل الكلام الى تلك القدرة فان صدرت بالاختيار
بالاختيار ايضا يتحقق هناك ترجيح اخر لتوقف على قدرة سابقة اخرى وهكذا فيلزم
الدور او التسلسل في القدرة او ينتهي الى قدرة صادرة بالايجاب لان المنفي والا
الاختيار بالمعنى الاعم يستلزم المنفي الاخص فلا يرد عليه ما قيل ان الاختيار بمعنى الو
القدرة كما سيجيء لئلا لم اخر متوقف عليها وان امكن توجيهه بحمل الاختيار المتوقف
على تعلق القدرة او على الصدور بالاختيار فاعل سبب او الا بسبب ترك القدرة
والارادة نعم يتجه عليه ان ما ذكره من التسلسل انما يكون تسلسلا مستحيلا اذا كان العلم و
القدرة والارادة صفات حقيقية زائدة على الذات كما ذهب اليه الاشاعرة واما اذا كان
عين الذات كما ذهب الحكماء والمعتزلة والشيعة فالتسلسل اللازم تسلسل في الاعتبارات
عينات الحقيقة والحق والشيء له ظاهرة المنع فالصواب هنا ان يقتصر على ان العلم بكل الشيء
مقتضى ذات الواجب تعالى عند الحكماء والمتكلمين فهو متحد في ذاته ان علم موجب بالذات و
لا يجاب بالذات بين في الاختيار فلا يجتمع باعتبار وجود واحد قوله فان قلت اذا كان
صدور الى المعارضة من طرف الطوسي في المقدمة الدالة بلزوم الشناعة العظيمة اعني
بطلان اللازم عند الحكماء وفي الواقع وفيه والمعارضة ما سبق منه من توقف الا

او اختيار ولو بالمعنى الاعم على العلم مع ما سلف منه من ان فعل المختار موقوف على تصور الجزئي
حقيقة او حكمي وحاصل المعارضة لو كان صدور الممكنات عن الواجب تعالى بالاختيار لزم
ان يكون للحوادث اي لكل من الحوادث الماضية والآتية وجود ازلي في علمه تعالى في تحقق
علم الازلي بها واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه لو تحقق علمه تعالى بالحوادث
من غير ان يكون لها وجود خارجي او علمي لزم ان يكون العلم بعين ذاته اذ لا شك في ان الاشياء سواء
عين الذات او وصفا زائدا على الذات متعلق بالاشياء المحضة بناء على ان مطلق العلم
يقتضي اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم بالشيء الذي يصح تعلق العلم به منحصر في الوجود
الخارجي والعلمي لان كون المعدوم شيئا ثابتا في الخارج منفيا عن الوجود كما ذهب اليه المعتزلة
مما لا يلتفت اليه لانه باطل عند جمهور الحكماء والمتكلمين وتعلق العلم بالاشياء المحضة محال
بداهة اذ لا شك ان العلم يقتضي التعلق المذكور وذلك التعلق نسبة بين العالم والمعلوم عقلية
متأخرة عنهما متوقفة على وجودهما فتحقق العلم بالشيء في الازل يستلزم تحقق لازمه
الذي هو التعلق وتحقق التعلق يستلزم العالم والمعلوم باحد الوجودين فالقول بجواز
تحقق العلم في الازل من غير ان يكون للمعلوم شيء من الوجودين قول بجواز تحقق الملزوم
بدون اللازم ولا يجوزه عقل ولذا قالوا المعدوم المطلق الذي ليس له وجود لا
في الخارج ولا في الذهن ليس بمعلوم من حيث كونه معدوما مطلقا بل من حيث كونه هو
موجودا في الذهن واما بطلان اللازم فلان ذلك الوجود الازلي لكل حادث
اما وجود خارجي فيلزم قدم الحوادث واما وجود علمي على الوجه الجزئي حقيقة او
حكما على ما عرفت من توقف فعل المختار على التصور الجزئي فيلزم ان يكون لكل حادث
صورة علمية ممتازة عما سواها فيلزم ان تكون معلومات الله تعالى ومقدوراته
بحيث لا يتناهى بحسب الحصر العقلي وهو باطل بداهة اذ لا شك ان المعلومات والمقدورات
محصورة في الاجناس العالية والفصول المقومة المتميزة الاحاد والتي هي اللازم
بسيط وفي ما بين جمهور الحكماء والمتكلمين وبالجملة مراد المعارض ليس صدور الحوادث
الممكنات بالاختيار بل بالايجاب بالمعنى عندهم وفي الواقع والا لزم قدم الحوادث
او ان تكون المعلومات والمقدورات عندهم وفي الواقع والكل باطل فهذه المعارضة

قوله في تحقق علم الازلي الخ وهذا ايضا فيما قيل ان يكون الصور بالاختيار موقوفا على العلم اي يمتنع
ان يكون الحوادث معلومة قبل الصدور والحدوث لان تكون معلومة بها العلم الازلي والقول بوجود الذهني
علم تعالى بحث آخر انتهى لان الكلام عاما بين
يكون في لزوم ان يكون لها وجود ازلي في تحقق علمه
الازلي او في لزوم ان يكون لها وجود علم الازلي متعلق
مع انه لا بأس في الاخير بلزوم ولنا بناء على الازلية
على الواجب فتأمل سلمه بين المحصل والمحلل و
ان كل الى الشر اليه في رد قول الظاهرين من
المتكلمين سلمه

قوله بناء على ان مطلق العلم الخ اي سواء كان حصوليا
او حضوريا وسواء كان حصوليا كيفيا او
انفعاليا او فعليا او اضافة وسواء كان على
بمعنى المبدأ او بمعنى الصورة او بمعنى آخر فافهم
سلمه

قوله لجريان برهان التطبيق الخ اما على مذهب
المتكلمين فظاهر واما على مذهب الحكماء فلان
تلك الصور العلمية مجتمعة في الوجود
العلمي والمتميزة فيه عندهم كالمعلومات
كما عرفت سلمه

لمعارضة

لمعارضة لتلك المقدورات المولدة باعتبار مذهبي الحكماء والمتكلمين وكذا الجواب عنهما
كما هو اللائق بسياق كلامه حيث اشير فيما بعد الى ان السؤال الآتي يندفع على اصول
المتكلمين لا على اصول الحكماء وبسياق كلامه حيث اشار الى ان علوم المبادي العالية
بسيطة اجمالية عند الحكماء ويمكن ان يحمل السؤال على النقض الاجمالي بدليل السالم
في الوجه الثاني بالتزام احد هذين الفسادين وعلى التقديرين فيمكن ان يقتصر في
السؤال على الفساد الثاني بناء على ان الظاهر من كلامه لزوم ان يكون للحوادث وجود
علمي ازلي وقد يقال هذا السؤال يلزم تكثر الصفات الحقيقية وعدم تناهيها
وفيه ان كون الممكنات باعتبار وجودها العلمي صفة للواجب لا يثبت بعد بل هذا ان
السؤال ان صح جوابه لا يثبت ذلك الا يرى ان الجواب عن هذا السؤال مبني على
قطع النظر عن كون الصورة البسيطة الاجمالية قائمة بذات الواجب بل الاولى ان يكون
قائما بها او بذات الواجب كما يتبادر عليه سياق كلامه وكذا ما قيل ان السؤال
يلزم المحذورات احدها تكثر الصفات وثانيها قدم العالم وثالثها وجود الامور
الغير المتناهية ولا يخفى انه على احتمال الوجود العلمي للحوادث يلزم ازلية الصور العلمية
الا المحذور فيه لا قدم الاعيان وهو المحذور قوله وما يقوله الظاهرون من المتكلمين من قبل
بوجود الذهني واثبوت المعدومات في الخارج وهذا جواب عن المعارضة بمنع الملازمة
لسند ان انما يلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي اعم من ان يكون خارجيا او علميا او حاصلا
بالوجود العلمي لو كان تعلق العلم الازلي كنفس العلم ذلك ممنوع لجواز ان يكون العلم قديما
وتعلقه حادثا فما قيل هذا الجواب لا يدفع السؤال المذكور وهو ايضا ظاهر ان اراد ان هو بين
انه احتجاجا الى صدور التعلق لعدم تجويزهم التعلق الازلي بالمعدوم الصرف الذي
لا وجود ولا ثبوت له لا في الخارج ولا في الذهن فمن نظرهم بتجويز التعلق الازلي
بالمعدوم الصرف فمع بطلان ذلك التجويز فقط كما عرفت هو نظرة بما لا يرى
نفسه المنظور قوله لا يسمن ولا يغني من جوع الخ رد للجواب المذكور بابطال السند
بان كون التعلق حادثا يستلزم عدم علم الواجب بالحوادث في الازل اذ ما يتعلق

العلم بالشيء لا يجب ذلك الشيء معلوما واللازم باطل وفاقا بين الحكماء والمتكلمين وانت
قد عرفت فيما سلف ان لهؤلاء المتكلمين ان يقولوا بمنع برهان على ان الحاصل في الا
ذهان بنفس ماهيات الاشياء والاشياء عينها وامثالها واذا استحال الوجود الذهني
العلم بنفس ماهيات الممكن فصفة العلم تتعلق في الازل لا بالاشياء الحوادث وامثالها
ولا يمكن ان تتعلق بانفسها لكونها معدومات صرفة في الازل واني تتعلق
بانفسها بعد حدوثها فالعلم بها على وجهين احدهما بان يتعلق العلم بامثالها
والثاني بها الخالفة لها في الماهية وثانيهما بان يتعلق بانفسها والممكن في الازل
هو الاول لا الثاني ولا نفتقر في عدم حصول الممتنع ومراده من التعلق الحادث
هو الوجه الثاني فلا يلزم منه نفي العلم بالحوادث في الازل مطلقا بل نفي العلم الممتنع في الا
في الازل نعم المعارضة المذكورة تتوجه على هذا التقدير ايضا اذ الصورة العلمية
المتميزة للاحاد يجري فيها البرهان سواء كانت عين ماهيات الحوادث او امثالها
والثاني هو كالسابق تفصيلها قوله قلت الحاصل ما اشرنا اليه جواب عن المعارضة او النقض
بمنع بطلان اللازم باعتبار ان اللازم ان يكون لها وجود علمي ازلي على الوجه الجزئي حقيقة
او حكما ولا يلزم منه وجودها بصور منفصلة متميزة الاحاد يجري فيها البرهان ويلزم
ان هي المعلومات والمقدورات لجواز ان يكون الكل معلوما على الوجه الجزئي حقيقة
او حكما بصورة واحدة بسيطة اجمالية فلا تعدد في عين الوجود العلمي فيصح كونه تعالى
فاعلا مختارا على مذهبي الحكماء والمتكلمين ومن غفل عن حقيقة السؤال والجواب
اورد عليه بان تعلق العلم البسيط الاجمالي بالحوادث ان كان بملابسة الوجود لزم ازلية
الحوادث وان كان بملابسة اللاوجود لزم تعلقه باللاشيء المحض وهو محال كما ذكره
السائل النهي وهو يدل ان السؤال الثاني مع جوابه صريحان في انه بملابسة الوجود من غير
لزوم محذور قوله وذلك العلم بعد الوجود انما حصل في الخارج يعني ان ذلك الاجمالي
البسيط لكونه علما بالفعل بجميع الاشياء طاف في ايجاد كل حادث فيكون كل حادث
معلوما له تعالى على الوجه الجزئي حقيقة او حكما ازلا وابدا في ضمن ذلك العلم الاجمالي فهو

لو فيه توهم

قوله الحاصل ما اشرنا اه اي بما ذكره انما يكون
الا بنوع من الخلاص عن ذلك بمنع جريان
البرهان بين وعلى ان الصور العلمية الموجودة
الوجودات خبيثة وقد سبق الاشارة الى
الكل

لو فيه توهم عدم كفايته في الايجاد قوله فان قلت هذا الوجود العلمي للممكن صادر الى
ايراد من طرف الطوسي على الجواب المذكور بابطال السند المساوي لان تلك الحوادث الغير
المتناهية اما ان تكون معلومة في الازل بصور تفصيلية او بصورة واحدة اجمالية واذا
بطل الاول تعين الثاني فيجري البرهان ويلزم المحال وحاصل الابطال لا يجوز ان تكون
الحوادث الغير المتناهية معلومة في الازل بصورة واحدة اجمالية والا لكان تلك الصورة
الاجمالية صادرة عن الذات بطريق الايجاب واللازم باطل اما الملازمة فلانه تعالى
فاعل مختار في كل ما صدر عنه عندهم سواء كان موجودا خارجيا او موجودا علميا
بناء على ان جميع الحوادث الوجود معلول واما بطلان اللازم فلانه لو كانت صادرة
بالايجاب لتوقف على العلم السابق بالصادر لكانت تلك الصورة معلومة قبل صدورها
عن الذات ولو قبليته بالذات لا بالزمان لامتناع القبلية الزمانية في الازلي فيلزم
ان تكون الصورة موجودة بالوجود العلمي قبل صدورها عن الذات وتحقق الملازمة في تلك
الصورة باعتبار وجودها السابق فانه بهذا الاعتبار صادرة عن الذات با
بالايجاب ايضا وهكذا فيلزم الدور او التسلسل في الوجودات العلمية المجتمعة في الوجود
الذهني المتوقفة بعضها على بعض لا الى اول اذ يتعدد وجود الشيء الواحد بتعدد الو
الوجودات كتعدد الصور الانسانية بتعدد وجوداتها في الاذهان المتعددة ففي كلام
الشارح والمراد المذكور انما اذا الصادرة والصورة باعتبار وجوداتها لا وجوداتها و
لا كانت الوجودات موجودات وليس كذلك فلا يرد عليه ان الوجودات امور انتزاعية
لا يستحيل فيها التسلسل وترك الدور للعلم بانه على ما سبق او الاشارة الى ان كل دور
يستلزم التسلسل لما قيل وقوله وانتهى الى وجود واجب يعني ينتهي الى وجود باعتباره
يكون الصورة صادرة عن الذات بالايجاب لا بالاختيار وكلاهما محال اي التسلسل و
الانتهاء محال اما التسلسل فبالبراهين واما الانتهاء الى وجود واجب فلانه يستلزم
ان يقتضي اذ مع كونه تعالى مختارا في كل ما صدر عنه يلزم عدم كونه تعالى مختارا في بعض الاول
قوله وكلاهما محال لا يمكن حمل السؤال على تغيير مطلوب لدليل المعارضة بان يقال ليس الواجب تعالى

في فلا يختار في كل ما صدر عنه والا لكان يختار في هذا الوجود العلمي الاجمالي ايضا و
هو باطل لستلزم الدور او التسلسل قوله فلت قد سبق الى بعض ما يمكن التخلص عن هذا
السؤال على مذهب المتكلمين القائلين بزيادة الصفات على الذات وصدورها عن الله
الذات بالاختيار لا بالاختيار بان يقال اللازم ممنوعة وقولك في دليلها وهو فاعل
مختار ان اريد انه تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه تعالى فهو الظاهر فذلك ممنوع على
ما صرحوا به كيف وهو تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية عندهم وان اريد انه تعالى فاعل مختار
في بعض الصفات الذاتية من الممكنات فمسلم لكن على هذا لا يلزم ان يكون فاعلا مختارا
في تلك الصورة الوحدانية الاجمالية ليلزم المحذور لجواز ان يكون تلك الصورة صفة
ذاتية هي صفة العلم صادرة عن الذات بالايجاب فلا يكون مسبوقة بعلم اخر فلا دور ولا
تسلسل ولا نقض في كونه تعالى موجبا في الصفات الذاتية ومختارا في غيرها فلا
يتوجه ان يقال ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى ووجود الحوادث صفة قائمة بالحوادث
كما تقرر عند المتكلمين بل عند الحكماء ان وجود الممكنات صفة زائدة عليها فلا يكون
وجود الحوادث في العلم عين صفة العلم من الصفات الذاتية بل غيرها فحينئذ يكون
الواجب تعالى مختارا فيه وبعد المحذور اجاب عنه بقوله وكما ان علمه ليس صادرا عنه لي و
حاصله المراد من وجود الحوادث في العلم هو الحوادث الموجودة في العلم الازلي لحصول
الحوادث الموجودة في العلم عبارة عن صورها العلمية المتحدة مع العلم بالذات و
مغايرة له بالاعتبار مغايرة المعلوم للعلم وما يحكى العلم المعلوم بالذات فكان الصور
الصورة الوحدانية باعتبار كونها معلومة لانه ملتفتها باعتبار كونها علما وكون
الواجب تعالى موجبا في صفة يستلزم كونه تعالى موجبا في لوازم تلك الصفة لامتناع الانفكاك
الانفكاك فهو تعالى موجب في تلك الصورة باعتبار كونها معلومة ايضا ومنهم من حمل
العلم الاول على مبدأ الانكشاف والعلم الثاني ووجود الحوادث في العلم على نفس الانكشاف
الانكشاف ولا يخفى انه على هذا لا ينطبق الدليل على المدعى فان كون وجود الحوادث
في العلم عين الانكشاف بالذات لا يوجب كونه تعالى موجبا في الانكشاف بل الموجب

كون الانكشاف في

سعدي وغيره

كون الانكشاف في من لوازم العلم بعلى مبدأ الانكشاف وايضا المقصود في هذا المقام
كونه تعالى موجبا في الصورة الوحدانية الاجمالية لا في الانكشاف ولا في مبدأ
الانكشاف اذ يجوز ان يكون مبدأ الانكشاف غير تلك الصورة من الذات
او الصفة مع ان الانكشاف عبارة عن المعلومية لا عن العلم ولا عن العالمية
كما لا يخفى لا يقال يتوجه ان ما ذكره الشيخ من ان تلك الصورة الاجمالية انما تصدر
من عالمية الذات فعلم تعالى مقدم على تلك الصورة التي نحن عن الذات لانا نقول انما يتم
ما ذكره الشيخ بعد تسليم ان الواجب تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه لتثبت العلم السابق
على كل صادر بعموم توقف الفعل الاختياري على سبق العلم وما يثبت تلك المقدمة
الكلية عند المتكلمين ما يتم ذلك على مذهبهم ثم يتم عليه ما ذكره انما يوافق مذهب
المتكلمين اذا ثبت ان الصور العلمية من اعيان الموجودات لتكون صفة حقيقية وهو
محل نظر بل التحقيق انها من الامور الاعتبارية وجعلها كيفا انما يصح على مذهب الا
الشيخ لا على التحقيق الذي هو مبنى هذه الابحاث مع انه تعالى منزه عن الكيف والكم
عندهم الا ان يقال ليس غرضه تطبيق الجواب على مذهبهم من كل وجه بل الغرض بناؤه على
ما ذهبوا اليه من ان علم الواجب بمعنى مبدأ الانكشاف صفة زائدة على الذات لا
عين الذات كما ذهب الحكماء فيكون ذلك المبدأ على جوابه هو تلك الصورة الوحدانية
وان لم يكن صفة حقيقية وليس ذلك بابعد مما ذهب اليه الامام من ان علم
الواجب تعالى من مقولة الاضافة التي هي من الامور الاعتبارية باتفاق المتكلمين قوله
ولا يخفى عليك جواب السؤال مقدر ومن جوابه اذ عا ايجابه الى ان الحوادث
صادرة عن الواجب تعالى بالايجاب باعتبار وبالاختيار باعتبار اخر توهم ان يقال
لكن ايجابي مشتمل في المعلول الاول على الوجه الذي قرره الشارح الات رات فالملازمة
المذكورة في الوجه الثاني ممنوعة فدفعه بذلك وحاصله ان ما ذكره باعتبار الوجودين
احدهما الوجود العلمي للعلم حادث في ضمن العلم الاجمالي بالكل وهو باعتبار هذا الوجود
صادر عن الواجب تعالى بالايجاب سوى ثانيهما الوجود الخارجي وهو باعتباره صادر بالا

بالاعتبار وما ذكره الاستاذ في المعلول الاول باعتبار وجود واحد هو الوجود الخارجي
ولا يكون الشيء باعتبار الوجود الواحد صادرا بالايجاب وبالاختيار معا ضرورة ان الوجود
الواحد مترتب على ايجاد واحد فيلزم ان يكون الفاعل موجبا ومختارا في فعل واحد وهو
من قضايا ضرورية فيثبت اللازم الممنوع القائلة بانه يلزم ان المعلول الاول وعلة الواجب
تعالى شيئا واحدا في الوجود الخارجي يلزم ان لا يكون صدوره عن الواجب تعالى بالاختيار
وقوله والقول بان هذا الوجود الخارجي الخ منع لعدم جريان مثله في المعلول الاول لسندا
بان ذلك الوجود الخارجي له اعتباران مختلفان احدهما اعتبار كونه على وجه نفسه
ومنتسبا الى الله فهو مجرد عنه وثانيهما اعتبار كونه موجودا خارجيا يترتب عليه الآثار
الخارجية فيجوز ان يكون بالاعتبار الاول صادرا بالايجاب وبالاعتبار الثاني بالاختيار
وقوله تعسف لا يرتضيه الفطرة الخ ابطال للسند المذكور وحاصله ليس الاعتباران المذكوران
باعتبار وجودين ممتازين حتى يجوز ذلك بل طلاقهما باعتبار وجود واحد واو
اجتماع الايجاب والاختيار باعتبار وجود واحد تعسف اي خروج عن قانون العقل
وباطل بداهة بحيث يكون بطلانه من الفطريات فليس مراده ان احد الاعتبارين عين
الآخر كما توهم واورد عليه ما اورد من منع الغيرية بل مراده نفي ان يكون الاعتباران
المختلفان بحسب الوجودين وان سلم في عبارته لانه يقتضي سوق كلام يرد عليه
ان دعوى البداهة في محل النزاع غير مسموعة فالاولى ان يبطل بلزوم التناقض كما ذكرنا
قوله بكونه جوهرا مجردا الخ المعلول الاول جوهر مجرد عن المادة فلا مانع عن حضوره
بذاته عند مجرد آخر فلذا قال غير غائب عن وجوده مجرد اي عن مجرد موجود وعن وجود
هو مجرد بين وعلى ان وجوده تعالى بين ذاته عند حكما قوله واعلم ان ما ذكرناه اي في
الجواب عن السؤال الثاني من كون الصورة الوجودانية الاجمالية عبارة عن صفة
العلم من الصفات الزائدة جار على سياق مذهب المتكلمين وانما يقال على مذهبهم
كما اشرنا من ان الصورة العلمية ليست صفة حقيقية بخلاف صفة العلم عند هم لا
كما قيل ان مذهبهم ان العلم صفة زائدة ذات اضافة او اضافة بين العالم والمعلوم

قوله وان سلم في عبارته يعني ان قوله لان اعتبار الخ
كونه عليا ليس وجودا آخر بعينه ليس الخ وجود
آخر بحذف المضاف او بمعنى ليس في وجوده
آخر على نزاع الى فقس وقوله بل اعتبار كونه
واعتبار كونه موجودا خارجيا متحدان
في الوجود كما يدل عليه استدلاله فانه
بحسب هذا الوجود علة وايضا مقتضى
سوق الكلام ذلك لان هذا القدر يكفي
من غير احتياج الى دعوى عدم المغايرة
بين الاعتبارين كما لا يخفى

كتبه الافندي

والمعلوم

والمعلوم وما ينقل عنهم انه الخ الاجمالي والمعلومات لوجوده انتهى لان الصورة الاجمالية
ذات اضافة ايضا الا يرى ان الاعلام لما حكم بالشيء له التعلق بين العالم والمعلوم
الفرق النجار الى القول بالوجود الذهني وبين العالم المتعلق بالماهيات الموجودة بالوجود
العلمي وهو الصور العلمية ح جعل العلم عبارة عن ذلك المتعلق كما ذكره بعض المحققين و
كيف لا يكون الذات متعلقا بالصورة القائمة به وقد قالوا ان حال العاقل مع الصورة العلمية
المرتسمة فيه كحال المرآة مع الصورة المرتسمة فيها في ان هناك ثلاثة اشياء لا محالة الصورة و
قبول المحل اياها والتعلق بين المحل والصورة والنزاع في ان العلم اي الثلاثة فمن ذهب
الاول قال هو من مقولة الكيف ومن ذهب الى الثاني قال من الانفعال ومن ذهب الى الثالث
قال من مقولة الاضافة والاقرب من هذه المذاهب هو الاول لان العلم لو توقف بالمطابقة
واللامطابقة وذلك الموقوف هو الصورة لا الانفعال ولا التعلق وجعل الوصف في قولنا
علم المطابق للواقع جاريا على غير من هي له بمعنى المطابقة الصورة بعيد فقد جعل الشارح علم
الواجب تعالى عبارة عن الصورة العلمية مراعاة على هذا المذهب الاصح ايضا واما لزوم ان
يكون علم الواجب بغير ذاته تعالى محصولا فمما لا باس به اذ ان مراده على سياق مذهب المتكلمين
في مجرد كون الصفات زائدة على الذات لا غيرها فلا يرد ان الاجمال ليس على سياق مذهبهم
على ان الفاضل من المتكلمين جوز العلم الاجمالي له تعالى فيكون على سياق مذهبهم في الجملة و
كذا الكلام في ابتنائه على الوجود الذهني قوله ومعنى الاجمال كون العلم واحدا بالفعل والمعلوم
متعددا بالقوة اذا التعدد بالفعل يحصل عند التفصيل ولا فليس عددا اولى من عدد
آخر بالتفصيل فاما ان يكون جميعها مفصلة فيجري فيها برهان التطبيق ويلزم احد الى
المحذورين اما انتهاء المعلومات واما بطلان البراهين بالتحقيق واما ان يكون جميعها بالا
بالاجمال وهو باطل الاول تعين الثاني وهذا هو المراد الخ الشارح المحقق قوله وهو علم بالفعل
الخ جواب لسؤال مقدر نشأ من عنوان الاجمال اما السؤال فبيان السؤال الخ الشارح في الجواب
عن السؤال الاول بان يقال لا يجوز ان يكون علم الواجب تعالى بجميع الاشياء بسيطا اجماليا ولا
وان يكون الواجب تعالى عالما بها بالفعل بل بالقوة لان العلم الاجمالي بالاشياء علم بها بالقوة

لا بالفعل واللازم بعد تسليم الجهل ببعض الاحوال غالبا ناشئ عن ذلك علو الجهل او اما
الجواب فبيان بطلان التالي ان علمها بالقوة كيف وهو علم بالفعل كما تقرر في الكتب العقلية
على انه بعدما اجمعوا ان العلم الحصولي لا يحصل الا عند حصول صورة المعلوم في المدرك
او في الآلة قسموه الى قسمين اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو بان يحصل الامور المتعددة
بصورة واحدة غير متميزة الاجزاء التي هي صورها الخصوصية بل كما في الحالة المتوسطة بين
الحالتين اللتين احدهما قوة محضة واخرى فعل محض بلا ريب لكن على المسئلة فنقل
عنها في المسئلة فنقلها للسائل فانه قبل السؤال عالما بها بالقوة المحضة لعدم حصول صورتها
في المدرك بالفعل وعند التفصيل عالما بها بالفعل وعند السؤال وقبل التفصيل يحصل
صورتها دفعة والمرتبة المتوسطة بين مرتبة القوة ومرتبة الفعل وحقيقتها حالة بسيطة
اجمالية هي مبدأ لتفاصيلها فتلك الحالة بالنسبة الى الفعل من وجه وقوة من وجه آخر
واما التفصيلي فهو بان يحصل كل من الامور المتعددة بصورته الخصوصية المميزة
لها عما عداه واكثر الاعلام الرازي العلم الاجمالي زال بوجهين الاول ان تلك التفاصيل
ان كانت معلومة وجب ان يكون كل منها متميزا عما عداه فيكون التفصيلي حاصلا
وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا لا تفصيلا ولا اجمالا لانه ربما كان حالة
من احوالها المعلومة تفصيلا فما هو معلوم فهو مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم
الثاني انه يمنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة
لو طابقت امورا مختلفة كانت مساوية لها في الماهية فيلزم ان يكون
تلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد
من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون لها
للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها تنكشف كل معلوم بصورته وعن زعما عداه
ثم قد يحصل تلك الصور المتعددة تارة دفعة كما اذا تصور المركب باجزائه دفعة
وتارة لتعاقبه مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاؤه واحدا بعد واحد فان اراد
بما ذكروا من الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورتين تارة

دفعة

دفعة وتارة مترتبة فلا نزاع فيه لان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة
بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان
حاصله راجع الى ان العلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل تتعاقب وبذلك
لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فلان الحالتين على تفصيل بحسب الحقيقة والخلاف
في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلاف في مقتضى المعلومات
واجيبوا عن الاول بان صور تلك التفاصيل حالة في الذهن مع الغفلة بحيث لو نظر
الى كل واحد على حدة وما يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وراعى شيئا فشيئا
وحقق النظر الى واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم مرتبة اخرى
مفصلة متميزة بالبديهة عن المرتبة الاولى وغير هاتين المرتبتين الاحساسات لان
يرى جماعة دفعة ثم يحقق النظر اليها فانا نجد في الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي وفي الثانية
بالتفصيلي وبعد التحقيق والامعان حالة اخرى تفصيلي الاولى فالحالة الاولى شبيهة
بالعلم الاجمالي والثانية بالتفصيلي فان حال البصيرة بالنسبة الى صورها كحال
البصر بالنسبة الى ادراكاتها واجابوا عن الثاني بان المركب اذا علم بحقيقته حصل في
الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل لا يخزن
العرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وحصلها صارت مخطوطة
بالبال ملحوظة قصدا متميزة منكشفة بعضها عن بعض انكشافا لم يكن
ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا
فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما
بحقيقته فقد اطمأن اجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد واختيار واذا حصلت
الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى المعلومة
مرتبتان احدهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكر واكثر في شرح المواقف والشرح
بحديد التجريد وحاصل الجواب عن الثاني على ما في شرح المقاصد ان الحاصل في
الاجمال صورة واحدة تطابق الكل من ملاحظة تفاصيل الاجزاء ثم النهي بعدما

حاصله نسخ

البسوا قسم الاجمالي اختلفوا في انه هل يجوز ثبوته للواجب تعالى ام لا جوزه القاضي
والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وبهاء الحق قال المص في المواقف والحق انه ان
اريد بالعلم الاجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع اقول مراد الشارح
من البعض المتوهم من لا يجوز ذلك مستدلا عليه بانه لما كان العلم الاجمالي فيه مرتبة
متوسطة بين الفعل والقوة اي على بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر يلزم
ان يكون في الواجب تعالى كذلك فيمتنع ثبوته له تعالى لاستلزامه الجهل بالتفاصيل
لكنه فيه مرتبة متوسطة كذلك لما يدل عليه ما ذكروه في بيان الجيب عن المسئلة
حيث سلبوا الانكشاف التام والعلم والاجمال كمل عن تلك المرتبة فيمتنع الشارح
اولا بان كونه على بالقوة بالنسبة الى ذلك المثال ممنوع كيف وقد اثبت المص
في المواقف الى ان الشخص المسئول عنه عالم بالقدرة على الجواب وذلك العلم ينضم
همه بحقيقة الجواب وقد اشرنا فيما سبق الى ما يدل على كونه على بالفعل من الخاصيات
الحقيقية الاجمالية في البديهيات ولو سلم فلا يلزم ان يكون بالنسبة الى الواجب كذلك
كيف وعلم الواجب تعالى مجانس لعلم المخلوق فضلا عن كونه مماثلا له و
ليس مراد اللذين اوردوا ذلك المثال ان كل علم اجمالي فهو مرتبة متوسطة بين الفعل
والقوة فيه فان الحكماء ايضا اوردوه مع اجماعهم على ان علوم المبادي العالية
بسيطة اجمالية وان جميع الكمالات حاصلة لها بالفعل بل صرحوا بان ايراد ذلك المثال
لمجرد التوضيح والتقريب الى الافهام ممنوع وان اريد انه على بالفعل من بعض الوجوه
وان كان على بالقوة ومن وجه اخر فهو مع عدم ملاءمته بقولهما بالقوة لا يناسب
في مقام علمه تعالى فانه يستلزم القول بعدم الكشف في المعلومات في الازل الانكشاف
تام بل ناقص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فقد توهم ان الشارح ههنا
مستدل وكذا من توهم ان مراده من البعض المتوهم هو الشارح الجديد للتجريد
فان كلامه في العلم الاجمالي الحاصل للمجيب عن المسئلة وكونه مرتبة متوسطة
صرح به في كتب الحكماء ايضا ولا يلزم من القول بان كل علم اجمالي كذلك

فمن اورد على الشارح ههنا
بان يقول ان اريد انه على بالفعل
من كل وجه صح
قوله لمجرد التوضيح والتقريب اي التنظير لا
للتمثيل لكونه كيف وعلم الواجب تعالى
مجانس

قوله

قوله واما على مذهب الحكماء الخ جواب السؤال الثاني من قوله واعلم ان ما ذكر
الخ فانه دال على ان جواب السؤال الثاني جار على مذهب المتكلمين بحيث يندفع الوجه
الثاني من والسابع من الوجوه التي اوردناها ايضا ولا يبقى عليه محذور اخر على مذهبهم
نوجه ان يقال هذا يجري مثله على مذهب الحكماء وبان يقال يجوز ان يكون للممكن بوجود
وجود ان احدهما خارج صادر بالاختيار والاخر عقلي صادر بالايجاب بيانه ان
الاختيار ليلزم تسلسل او انتفى وان كان ذلك الجواب مخالفا لما قرره الاولى
فدفعه بان يقال واما جريانه على مذهب الحكماء فهو وان كان دافعا للسؤال الثاني
وللوجهين المذكورين الا انه يبقى عليه محذور اخر على مذهبهم بان يقال لو كان
للممكن وجودان كذلك لزم احد الفسادين اما التسلسل الافلاطوني واما الممكنات
باعتبار الوجود العلمي بذاته تعالى لان الممكنات باعتبار الوجود العلمي اعراض عنه بنفسها
وهو الامر الاول واما بذاته تعالى وهو الامر الثاني والكل باطل على مذهبهم ولا يمكن القول
بجواز ان يقوم الصورة الوجودانية الاجمالية بذاته تعالى لان العلم عبارة عن مبدأ
انكشاف المعلومات زائدا على الذات لا عين الذات لانه باطل على مذهبهم قوله
وبالجملة فالجواب الخ قال بعض المحققين جزم الشيخ فقال العلم اي هو الصورة المعلومة
وهي مثال الامر الخارجي وذلك مطرد في العلم القديم والحادث وعلم الباري تعالى فعلم قديم
يقوم على المعلول الخارجي فصور المعلومات حاصلة له تعالى قبل وجودها ولا يجوز ان يكون
تلك الصورة حاصلة عنده في موضع اخر فانه يستلزم الدور او التسلسل ولزم ان لا يكون
علما له ولا اجزاء لذاته لانه يؤدي الى تكرر ذاته وما يكون صورا معلقة فالافلاطونية ما ابطلناه
وما يكون من الموجودات الخارجية اذ العلم لا يكون الا صورة فلم يبق من الاحتمالات
الا ان يكون في صقع الربوبية انتهى وجزم في الشفاء بعد الرد وابطال الاحتمالات
الاخر فقال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثره وان جعلتها لواحق
ذاته عرض انه مع جهتها لا يكون واجب الوجود طلاقة ممكن الوجود وان جعلتها امورا
مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية وان جعلتها موجودة في

فدفعه بان يقال الخ ومن هذا الفرد يعلم
وجه اقتصاره هذين الشقين في الرد ويعرف
تعرض بكون الثاني غير في بعض العقول فتامل

قوله سبب تكون

في عقله ما عرض ما ذكرنا قبل من المحال اي لزوم الدور او التسلسل فبقي ان
تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة ان تحفظ ان يتكثر ذاته ولا
ولا بد ان يكون ذاته مع اضافة ما لمكن الوجود فانها من حيث هي علة لوجود
زيد ليست بواجب الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم الشأن فما قيل
ان الشيخ متحير في علمه تعالى فظاهر عبارة الاشارات انه صور مجردة قائمة بذاته
تعالى وتردد في الشفاء وهو وكيد اما قال المحقق الدواني في شرح العقائد فظاهر
عبارة الاشارات مشعر بانه صور قائمة بذاته لكن صرح في الشفاء بنفيه و
هو ناشئ من قلة التدبر انتهى اقول فعلى هذا مذهب الشيخ في علمه تعالى بغير من الممكنات
المعدومات هو بعينه ما ذكره الشارح من جوابه الخارجي على مذهب المتكلمين فافهم
قوله فان قلت على ما ذكرته من السياق الخ لا يخفى انه بعد ما سبق منه من ان الممكنات
باعتبار الوجود العلمي عبارة عن الصورة وهي لكونها على من الصفات الذاتية بالمعاني
التردد المذكور بل يكون ما ذكره من الجواب على السياق مذهب المتكلمين مخصوصا بالشق
الثاني اعني ان يكون قائمة بذاته تعالى فالتردد المذكور قبيح الا ان يقال تغافل
عن ذلك لذكر جواب اخر اي ابداه بعض المتأخرين بل لتوجيه المثل الا فلا طائل فيه على
النسخ المشهورة وما توهم بعضهم من ان اصل قيام الممكنات بانفسها
اصل باطل مستلزم لكون الاعراض جواهر توهم فاسد لان الفرق بين الجوهر و
العرض باعتبار القيام بنفسه والقيام بالغير انما هو باعتبار الوجود الخارجي لا باعتبار
الوجود العلمي كما يدل عليه تعريفهما ولذا لا يلزم كون الجواهر اعراضا مع كونها قائمة
بالاذهان باعتبار الوجود العلمي قوله قلت على اصولهم لا يأبى بقيام الممكنات
الخ ما عرفت من ان التحقيق ان موجودات الماهيات بانفسها في الاذهان لا بانفسها
واشياحها وان الاشياء في الخارج اعيان وفي الاذهان صور وان العلم على الاصح
عبارة عن الصورة التي هي صفة ذات اضافة كما عرفت فلا يأبى على اصولهم انه
هي عدم كون الصفات عين الذات وان العلم صفة ذاته اضافة او نفس

تلك الاضافة

فقوله فانهم الشارة الى انه يلزم حينئذ ان لا يكون ذات
الواجب تعالى عالما بالممكنات قبل مرتبة صدور الصورة
الواحدة الاجمالية ولا يمكن ان يقال ان تلك الصورة
التي صدرت بعقله كما دل عليه كلامه في الشفاء
لا عقلا فالعلم هو ذاته وصدور تلك الصورة لا يكون
لعدم امكان تحقق العلم بدون المعلوم
على لانا نقول ايضا قوله العلم لا يكون الا صورة
كما لا يخفى

تلك الاضافة في قيام الممكنات الموجودة في علمه تعالى اي الصور العلمية حال كونها متحدة
في ذلك الوجود العلمي وان كان بالنظر في قيامها حال كونها متعددة الوجود بحسب الممكنات
فان تلك الصور المتعددة غير متناهية فلا يكون ممكنة الوجود فضلا عن قيامها بذاته
تعالى فالقيام ههنا بمعنى اختصاص ان عبت بالمعنوية لان تلك الصور العلمية متحدة
في الوجود اعني الصورة الواحدة الاجمالية لكونها عبارة عن العلم بمعنى مبدأ انكشاف
المعلومات يكون ناعتا للواجب تعالى بانه عالم بجميع الاشياء ونعم لكون الصورة
العلمية ناعتة باعتبار كونها علما لا باعتبار كونها معلومة لكن كما كان العلم
والمعلوم متحدين ذاتا فيكفي كونها ناعتة في الجملة ولا يجب كونها ناعتة بكل اعتبار
فسقط الاوهام قوله وهي في هذا الوجود متحدة فيه عرفت ان نفي ابن سينا يتوقف
حينئذ ان تقول من جملة اصول المتكلمين كون الصفات الذاتية سبعة معانية
لا غير متناهية قوله ويمكن ان يذهب الخ كان الجواب الاول باختيار الشق الثاني من
التردد ومنع بطلانه على مذهب المتكلمين وهذا الجواب باختيار الشق الاول ومنع
بطلانه يعني ويمكن ان يقال نختار انها قائمة بانفسها في هذا الوجود العلمي الصادر عن
الواجب تعالى بالايجاب لا قائمة بذاته تعالى وعلى ما ابداه بعض المتأخرين ولا نسلم
بطلانه اذ يجوز ان يكون هناك صورة واحدة اجمالية صادرة عن الواجب تعالى
بالايجاب ويكون علمه تعالى انما هو بذاته على مذهب المتكلمين او ذاته تعالى على مذهب الحكماء
متعلق بتلك الصور الاجمالية الموجودة في علمه تعالى بلا يلزم تعلق علم في الازل
بالاشياء المحضة فلا يرد ما قيل ان تلك الصورة القائمة بانفسها غير متناهية فيجري
فيها برهان التطبيق ويلزم ان هي المعلومات لان مدار جريانه على تجرد الاحاد
سواء كانت قائمة بذات الواجب او بانفسها في علمه تعالى ولا ما قيل ان الممكنات
حاصلة في علمه تعالى على هذا الاحتمال ليست متحدة مع العلم بل هي المعلومات
فسقط فيرد عليه مثل ما مر من ان هذا الوجود العلمي صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فيلزم الدور او التسلسل او انتقض والمراد من بعض المتأخرين الشارح

الجديد للتجريد حيث اجاب عن ايراد المتكلمين على الوجود الذهني بانه لو وجد لكان
السواد وابيضاض والزوجية والفردية في الذهن لكان الذهن اسود او ابيض
او زوجا او فردا فقال الجواب الحاصل هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام
به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصوله في المكان و
الزمان لا يوجب اتصافهما بالشيء الحاصل فيهما قال وهذا التحقيق يندفع به اشكال
قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها لا بصورها وانها حاصلة في الذهن
وهو ان كون الصورة العقلية علما وعرضا في بانفسها والمعلوم جوهرا مثلا
انما يصح على مذهب الشيخ لا على مذهب التحقيق انتهى قال قوله وقد صنا فيه بقوله
ان هذا اثبات مذهب ثالث فلا يرتضى به بالدليل لا يجري في الحالة الدعوية
حيث قال قد صرحوا بقيام الحاصل في الذهن به فلا يصلح ما ذكره توجيها لكلامهم
كما قيل والاوجه ههنا ان يقول وقد صنا فيه من جهة انه غير صالح لتوجيه كلامهم
لا من جهة انه باطل في نفسه وهذا جواب لسؤال مقدر بانه كيف يذهب الى هذا الاصل
وقد قدحت فيه فاجاب بان قدحنا فيه ههنا بطريق المنع والمنع لا يفيد بطلان الممنوع
في الواقع ونحن هنا في مقام المنع ويكفيه الاحتمال لو كان قدحنا هناك بطريق
الاستدلال او كنا هنا في مقام الاستدلال لما يمكن الذهاب اليه ههنا كما لا يخفى قوله
ولا دليل عليه اي لا دليل يعتد به فلا يرد ان في كلام بعض اشارة الى دليل بان يقال
لو لم يكن بين الحصول في الذهن والقيام فرق لزم محذور لا يمكن التخلص
عنها الا بذلك الفرق والذي ساه تحقيق موجب للدعوى وعليه يبتني قوله قد
ذكره بطريق الدعوى قوله والتفت جبرا الى ما اشرنا الى طريق الاجراء بان يكون
الذات الذي هو عين العلم بعض مبدا انكشاف المعلومات فتتعلق بتلك الصور
الصورة الوجدانية الصادرة عن الذات بطريق الايجاب الموجودة في علمه تعالى
القائمة بذاته تعالى لا محذور فيه فحينئذ يجري جواب السؤال الثاني على لسان
مذهب الحكماء ويندفع ذلك السؤال عنهم ايضا كما اشار اليه بقوله حينئذ يكون

كنوى

الممكنات

الممكنات اي واشار الى بعده بقوله بعيد اي كل البعد لانه احتمال لا يذهب اليه
احد من الحكماء وان كان ممكنا في نفسه قوله ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك
اي جواب السؤال المقدر بابطال توجيه كلام المتكلمين والحكماء وبذلك اي بما ابداه بعض
الشارحين بانه لو جاز ذلك لما يمكن وجه الاتفاق على بطلان المثل الافلاطونية اذ يمكن حملها
على ذلك فاجاب بانها لا يمكن حملها على ذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة
في الخارج قائمة بانفسها مجردة في تسمى المتاخرين الموجود بالوجود الخارجي لا بالوجود
العلمي وما ذكر يا صور موجودة بالوجود العلمي وان كانت قائمة بانفسها فلا باس في
تجويز احدهما دون الاخرى وما توجه ان يقال ان الصور الموجودة بالوجود العلمي
ان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذي اوردوه في ابطال المثل الا
فلاطونية جار في بطلان تلك ايضا فلا يجوز لشيء منهما عند الموفقين فاجاب عنه
بقوله والدليل الذي ذكر في نفيها انما يتوجه نحو بطلانها اذا قيل بوجودها اي بوجود
مطلق الصور القائمة بانفسها في الخارج لا اذا قيل بوجودها في العلم ولا يخفى ان ارجاع
ضمير وجودها الى مطلق الصور بعيد بل الظاهر انه راجع المثل الافلاطونية والملاحظ
ما في بعض النسخ من قوله ويمكن حمل المثل الافلاطونية بانها ثابتة الاعيان لا بسببه
فعلى هذا يكون هذا القول منه توجيها للمثل الافلاطونية وجوابا عن السؤال المقدر
بان ابطالهم بنزع كونها موجودات خارجية لا مطلق اذ ليست باطلة على تقدير
كونها موجودة بالوجود العلمي وان قصد ابطالها ايضا بالدليل الذي ذكره في المثل
الافلاطونية فنقول انما يجري في بطلانها على تقدير كونها موجودة بالوجود العلمي ايضا
وبتوجيه النسخة الاولى ما اشتهر من ان المتاخرين جعلوا افلاطون وغيره اشتق اربعة
اقسام من اعيان الموجودات احدها عالم الغيب المطلق وهو الحضرة الالهية والاخر
عالم الشهادة وهو عالمنا هذا من الاجسام والجسمانيات المشهودة و
بينهما عالمان اخران احدهما قريب من عالم الغيب وهو عالم العقول والانوار و
النفوس الفلكية والفلكية من هذا العالم لكونها مجردات وثانيهما قريب من عالم

الشهادة بما ثبت هذه في النوع والبقية في الهيولى لا الاجسام المصبغة وهو
حاصل المثال كما سبق تفصيله وبهذا يندفع ما ذكره الشارح الق هذه في بحث الماهية
من انه فارابي في كتاب الجمع بين رأي افلاطون وارسطو ان المثل الافلاطونية اشارة
الى ان للموجودات صورا علمية في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير اصلا انتهى بقي هنا
كلام هو ان الوجود والتشخص لما كانا متلازمين بل متحدين في التحقيق كما سبق
نقله عن الشارح يستحيل وجود الماهية المجردة عن كل عارض مشخص سواء كان ذلك
الوجود خارجيا او علميا فالدليل الذي ذكروه في نفيها يدل على نفيها مطلق
ولذا اطلق الشيخ كلامه حيث قال في الشفاء وان جعلتها الصور المفارقة للكل ذات
عرضت المثل الافلاطونية كما نقلناه والجواب عن هذا الاشكال يحتاج الى نوع
بسط هو ان الماهية قد تؤخذ بشرط العوارض وتسمى ماهية مخلوطة وبشرط الشيء
وقد تؤخذ بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى ماهية مجردة وبشرط لا الشيء وتؤخذ
لا بشرط الشيء من وجود العوارض وعدمها وتسمى الماهية المطلقة ولا بشرط ولا الشك
في وجود القسم الاول خارجا وذهنا ولا في عدم وجود القسم الثاني اعني الماهية
المجردة خارجا واختلف في وجودها في الذهن فقال بعضهم بمنع وجودها في الذهن
بمعنى ان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وقال بعضهم بجواز وجودها في
الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية وقد ذهب المحقق الطوسي الى ان
الماهية المجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية موجودة في الذهن لا بمعنى انها
مجردة عنها في الواقع كيف وهو وجودها في الذهن من العوارض الذهنية بل بمعنى
للعقل ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات فيجوز ان يتصور
الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي لا بشرط
بها واعترض عليه بان ذلك لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد يتصورها
كذلك تصورا غير مطابق والجواب عن هذا الاعتراض على ما ارتضاه الشارح الجديد
والشارح المحقق بهذا كما بان المراد من وجودها في الذهن ان يكون لها وجود في العلم

قوله وقد تؤخذ بشرط الشيء الخ هذا المعنى
يرجع الى القسمين الاولين لا
لا تسمى لما توهم البعض

سواء كان

سواء كان ذلك العلم مطابق او غير مطابق اذا تقرر هذا فنقول المثل الافلاطونية هي بعينها
الماهيات المجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية ولما جاز وجودها في العلم دون
الخارج لدفع ذلك الاشكال واتضح عدم توجه الاستدلال واطلاق الشيخ مبني على
عدم تجويزها ابداه البعض واقول على هذا يلزم ان لا يكون علم الواجب تعالى بتلك
الماهيات المجردة مطابق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلا يجوز ان يكون لها
وجودة في علمه تعالى ان جاز وان يكون موجودة في الاذهان السافلة التي لا محذور
في عدم مطابقة علومها الا ان يقال المراد هنا من عدم مطابقة الصورة لذات
الصورة لا للواقع كيف والصورة الماخوذة في تعريف العلم بالشيء في الواقع هي الصورة
المطابقة لذات الصورة وهي المطابقة سواء لا يكون العلم بالجزئيات الغيبية وغيره من
المتعلقات بالذات على مطابق للواقع ولك ان تقول مراد الشارح هنا ان جميع
الماهيات موجودة في علمه تعالى بصورة واحدة اجمالية قائمة بذاته لا بذاته
تعالى وتلك الصورة تنحل الى جميع المعلومات جزئيات كانت او كليات ماهيات
مطلقة او مخلوطة او مجردة فليتأمل في هذا المقام قوله وهذا اقرب الخ اي توجيه
كلام الحكماء بما ابداه بعض المحققين اقرب مما قيل في التوجيه ان علمه تعالى اجمالي وبيان
ذلك ان الحكماء اتفقوا على ان علمه تعالى بجميع الاشياء دفعة من غير صورة قائمة بذاته
وعلوم تفصيلية مرتبة في ذوات العقول المرتبة والصور القائمة بها وحيث او
اورد عليهم بان ذلك العلم الاجمالي محال لان العلم والواجبي لا يكون موجب للاضافة
بين العالم والمعلوم يقتضي عالما ومعلوما ولا معلوم قبل مرتبة العلم التفصيلي الذي
اول المعلومات الاول لا ذات وهو ظاهر ولا صورة وان كانت قائمة بذاته تعالى
اذ لا وجود في تلك المرتبة لصورة ذاته تعالى وقد ابهم عن ذلك باجابوا عن ذلك بالايراد
بان ذاته تعالى يقوم مقام المعلومات في ذلك العلم الاجمالي فعلمه تعالى بذاته منطو
على علمه تعالى بجميع الممكنات اجمالا فرده الشارح المحقق بانه باطل خارج عن طور العقل
بل طور العقول هو توجيه كلامهم بما ابداه بعض المحققين من كونه تعالى عالما بجميع

الاشياء وهو بصورة واحدة اجمالية حاصلة في علمه تعالى بذاته تعالى فلا يلزم
امتناع العلم الاجمالي ولا قبح الصورة بذاته تعالى هو مذهبهم لكن على هذا يكون
المعلول الاول هو تلك الصورة المتحدة الى المعقول وغيرها الى العقل الاول وهو مخالف
مذهبهم ولو فرض انه اول اعيان الموجودات الممكنة فلا يكون الواجب بالنسبة
اليه علة تامة بسيطة بل مع تلك الصورة وهو خلاف مذهبهم ايضا واعلم ان يراد ما
قيل ههنا ليس مجرد ابطال عن لبة التوجيه المذكور بل الوقوف عن ايراده ابطال من
جهة ان جواب اخر عن السؤال الذي لا يسابق على مذهب الحكماء وبدل قوله وانت خبير
وحاصل ذلك الجواب انا لا نسلم ان ذلك العلم الاجمالي صادر عن الواجب ليلزم الدور
او التسلسل او التوقف على تقدير كونه صادرا بالاختيار بل العلم الاجمالي البسيط
عين الذات وهو طاق في صدور جميع الممكنات بالاختيار ما قيل من حيث لا انفراد
فلا محذور فلك ان تقول معنى قوله وهذا اقرب ان توجيه طلاء بما ابداه البعض لدفع
السؤال الذي لا يسابق على مذهب الحكماء واقرب من ايراد ما قيل هنا
لدفعه وعلى التقديرين فيحمل مراده على كون ما قيل بالطلاء خارجا عن طور العقل مبني
على حمل قوله وهذا اقرب على معنى ان ما قيل ابعد عن الحق على نحو قوله الشتاء ابرد
من الصيف اي الشتاء في برودته من الصيف في حرارته بقرينة ان ما اورده عليه مبطلا له
بحسب الظاهر وحينئذ يكون قوله ولا يخفى بعده بمعنى بعده عن الحق واما اذا حمل
الاقرب على ظاهره المفيد لقرب ما قيل في الجملة والبعد على البعد من القبول بحسب الظاهر
ففي طلاء دلالة على توجيه ما قيل بما قيل مرادهم من الانطواء طي الانطواء النواة
على الشجر انبات منها والتطفية على الانسان وهو الموافق لما ذهب اليه الطوفي
الرضي عنده والتي اليه في كتابه المسمى بالزوراء حيث قال ليس المعلول مباينا لذات
العلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة لكن من الشئونات ووجه من وجوهه
جهة من جهاتها الى اخر ما قال مما هو خارج عن طور العقل وليس الخروج عن الاوراد
مبطلا للكلام عندهم وان كان مبطلا عند اهل الظاهر ففي قوله اذ المعقول اعالية

وانت خبير

للاجمالي نبين

للاجمالي نبين واما كان التوجيه المذكور اقرب لان الخطاب هنا مع اهل الظاهر
لان ذاته على ما هو عليه في صدقه من الصفات الانتزاعية التي هي عين الذات معلومة
رتبة بعين انه تعالى يعلم ذاته من حيث هو هو ومن حيث كونه حيوة وعلما وقدرة ومبدأ
للممكنات ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ الممكنات على الترتيب الواقع فيعلم انه مبدأ لها
وقد سبق انه ليس المراد من المبدأية هذه النسبة المتأخرة عن الطرفين كما توهم من قال
بسبق علمه بالممكنات بالسلب علم بالمبدأية بل الامر بالعكس لان التصديق بانه مبدأ
يتوقف على تصور الموضوع والمحمول هنا اعني المبدأ ولكونه نسبة بين الواجب والممكنات
يتوقف تصوره على تصور الممكنات فالعلم بالممكنات سابق على العلم بالمبدأ تصورا
او تصديقا بل المراد خصوصية الذات العلة مع طلا معلول في الواقع وما كان العلم
بالعلة تصورا كان او تصديقا مستلزما للعلم بالمعلول عندهم فمرادهم هنا ان تصور
ذاته بكل اعتبار يستلزم تصورات جميع المعلولات من الجواهر واحوالها ومنشأ
الاستلزام تصور ذاته من حيث الخصوصيات لا من حيث هو هو ولا من حيث كونه
حيوة او علما او قدرة الى غير ذلك وما كان بعض التصورات مستلزما للتصديق و
ان لم يكن طالبا له فيحصل تصور ذاته من حيث الخصوصيات يلزم ان يعلم جميع
الممكنات واحوالها دفعة تصورا او تصديقا بحيث لو وقف في العلم الحصولي
التفصيلي كان التصورات متقدمة على التصديقات وهذا معنى قوله فيعلمها بعلم
بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة ذاتية او اعتبارية في ذاته وصفاته قوله كما انا نعلم
ذاتنا اي كما ان النفس الناطقة تعلم ذاتها بالعلم الحضوري المتعلق بذاتها حيا اي دراكا
فعالا فان الحيوة عند الحكماء كون الذات دراكا فعالا لا كما يأتي عالما قادرا والا اي
لو لم يكن النفس عالمة بذلك لم يكن علمها بذاتها على ما هي عليه من الصفات واللازم باطل
وفيه منع ظاهر الا ان يقال تلخيص مراده ان علم النفس بذاتها بالعلم الحضوري الاجمالي
الذي هو حالة بسيطة اجمالية عند الشق لها بالامور خارجية منطوية على العلم ببعض
صفاتها والا لم يكن عالمة بشيء من الصفات في تلك الحالة الاجمالية واللازم باطل م

ضرورة انها عالمة بكون ذاتها حاضرة عالمة دراكة في جميع الاحوال وان لم يكن عالمة ببعض
معنى عليه من كونها جوهرا او عرضا او غيرهما فيندفع ما يقال يجوز ان يكون علم
النفس بتلك الصفات بعلم آخر مستقل لا في ضمن علمها بذاتها قوله وذلك اي كون هو
التوجيه المذكور اقرب مما قيل لاجل ان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول
المعلول وصورته اي من غير ان يحصل شيء من ذات المعلول وصورته العلمية في ذات العلة
مع ان المعلول مباين للعلة اي ليس عينها ولا جزءها ولا لحقه حالة فيها لا يخلو عن
كدر واختلاط بالبطلان اي ليس بصافٍ عن البطلان لان المعقول من العلم الاجمالي
منحصر في ان يكون العلم الواحد متعلقا بالكل دفعة وينحل ذلك العلم الى العلوم
التفصيلية المتعلقة باجزاء الكل وذلك الانحلال ممكن فيما كان العلم الاجمالي على
حصول اجمالي اي صورة واحدة اجمالية تنحل الى صورة تفصيلية كما صورنا لا فيما
كان على حضور بذات العلة وذوات المعلولات والا لزم انحلال ذات الواجب
اي وذوات الممكنات تكون العلم الحضوري عين المعلوم بحسب الوجود الخارجي وذلك
محال قطعا واذا لم يكن العلم الاجمالي بالممكنات بقيام صورتها الاجمالية بذات العلة
ولا بانحلال ذات العلة الى ذواتها فلو تحقق العلم الاجمالي بالعلم بذات العلة فانما
يتحقق بان يكون العلم باحد المتضائفين اي العلة عين العلم بالمتضائف الآخر اي
المعلول وذلك باطل قطعا وحاصل الايراد ان ما قيل باطل لو كان علم الواجب بذاته
على حضوريا على اجماليا حضوريا بالممكنات من غير قيام صورتها بذاته تعالى يلزم احد
الامرين اما انحلال ذات الواجب تعالى الى ذوات الممكنات واما ان يكون العلم باحد المتضائفين
عين العلم بالمتضائف الآخر والكل باطل وما بطل ما قيل بطل السند المبني عليه وتضمن ابطاله
نقض لدليل ما قيل بانه مستلزم لاحد هذين الفسادين كما لا يخفى وما يتوهم من احتمال
انحلال صفة بحيث الصورة الى الممكنات مع ان قوله ان المعلول مباين للعلة قرينة له اذ على
هذا لا يكون العلم الاجمالي بالممكنات العلم بذات الواجب بل العلم بتلك الصفة وهو
خلاف ما صرح فيما قبل وايضا لا صفة زائدة عنده وبهذا البيان ظهر اندفاع

ما اورد على

ما اورد على قوله وليست المعلولات مما ينحل اليها العلة من انه ليس الكلام في العلة
والمعلول بل في العلم بهما وظهر ان الجواب عنه في ظلامه شامي والمراد ليس العلوم
بالمعلولات مما ينحل اليها العلم بالعلة اذ لا شك في ظلامه والا فان ذلك القول ممنوع
اذ لا دليل على عدم انحلال العلم الى العلوم سوى لزوم انحلال ذات العلة الى ذوات
الممكنات في العلم الحضوري ثم يرد على الشارح انهما يدعوا العينية بل الاتحاد وكيف
يدعون كون العلم بذات الواجب عين العلم بالممكنات مع ان ذاته تعالى من جملة
المعلومات بالعلم الاجمالي الا ان يقال لما حمل الشارح الاتحاد في كلامهم على معنى الاشتمال
الاشتمال كالشيء على الكل على الاجزاء فلا يتصور كون العلم بالذات منطويا على العلم
بالممكنات بهذا المعنى الا بان يكون العلم بالذات ببعض الجهات عين العلم بالممكنات
اذ العلم بالذات وان كان واحدا في الواقع الا ان العقل ينتزع هناك اعتبارات
تختلف بحسب الصفات فقولهم بالاتحاد ناظر الى العلم بالذات بجميع الجهات المنتزعة
وقول الشارح بالعينية ناظر الى العلم بالذات من حيث البساطة فلا تدافع بينهما قوله ما
باحد المتضائفين المشهور بين ان كان التقابل بين الصفتين كالابوة والبنوة والعلية
والمعلولية وكالسواد والبياض والعلم والجهل يسمى حقيقيا وان كان بين الموصوفين
كالاب والابن والعلة والمعلول وكالاسود والابيض والعالم والجاهل يسمى مشهوريا
قوله فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول اعلم انه لما كان ذكر ما قيل جوابا عن السؤال
الاول في بمنع حصول العلم الاجمالي السابق على الاختيار مستندا بجواز ان يكون ذلك
العلم الاجمالي عين الذات بناء على ما قيل من حديث الاتحاد وكان رد الشارح ابطالا
لذلك السند بابطال ما قيل وتضمن نقض دليله بانه مستلزم لاحد الفسادين اما انحلال
ذات الواجب الى ذوات الممكنات او ان يكون العلم باحد المتضائفين عين العلم بالمتضائف
الآخر على ما اشرنا اورد هاهنا بحث برهاني معارضة لدليل ابطال السند متضمنة ايضا للجواب
عن النقض الضمني اما المعارضة فبان يقال لا نسلم المعقول من العلم الاجمالي فيما
ذكرت بل قد يحصل بان يكون العلم بذات الواجب سببا مستلزما للعلم بجميع الممكنات كما

ای ان رایه الطوسی حیث جعل علم الواجب بذاته علة للعلم بالمعلول الاول وان رواه الیه
حیث جعلوا ذلک العلم الاجمالی اعنی علم الواجب تعالی بذاته عن بدیة الزلیة سابقة علی جمیع
الممکنات وبعد الاختلاف فی المراد وهو المراد هنا المراد وبه یتم الدلیل والمدعی لان العلم با
بالعلة سبب مستلزم للعلم بالمعلولات وظاهر ان کذلک یلزم ان یکون علمه تعالی بذاته
منطویا علی علمه بجمیع الممکنات فلا ظلام فی صحة ما قیل ولا فی صحة السند المبنی علیه والجواب
عن النقض الضمنی فبان یقال ذلک الدلیل انما یستلزم اعدالف دین ان لو انحصر المعقول
من العلم الاجمالی فیما ذکرت وذلک ممنوع لجواز ان یکون العلم السبب للعلم بالکل اجمالی جمیع
الممکنات ایضا والحاصل ان عدم انحصار المعقول من العلم الاجمالی وشموله للعلم السبب مقطوع
به عند السند فربما یجعله دلیلا معارضا لدلیل الشارح فی ابطال ما قیل وربما یجعله سندا
لمنع دلیله اذ السند قد یکون مقطوعا به وقوله بخلاف سائر المتضایفات یعنی ان العلة
والمعلول من جملة المتضایفات یکون العلم باحدهما سبب للعلم بالاخر لعلاقة اللزوم
بینهما وان لم یکن باقی المتضایفات المتباینة التی لیس بینها علاقة اللزوم کذلک کما
الاب والابن اذ لا یکون العلم بذات الاب سببا للعلم بذات الابن قوله فلت لو سلم ان
کذلک الجواب عن المعارضة وتضمن لابطال السند الجواب عن النقض الضمنی اما الجواب
عن المعارضة فبان یقال ان اریدان العلم ببعض العلل یکون سببا للعلم بالمعلول فمسلم لکن
علی هذا لا یلزم ان یکون العلم بذات الواجب سببا للعلم بالممکنات وهو ظاهر وان
اریدان العلم بعلة سبب مستلزم للعلم بمعلولها فذلک ممنوع سواء اریدبالعلة و
المعلول ذاتاهما او من حیث اتصافهما بالعلیة والمعلولیة کما هو المتبادر من قولهم
ان العلم بذات الواجب من حیث المبدائیة مستلزم للعلم بالممکنات اما علی الاول
فلان المراد هنا بالعلة العلة الخارجیة ولا یجب ان یکون علة فی الذهن ایضا اذ قد
لا یکون حال العلمی کحال المعلومین الا یری انا کثیرا ما نری الشیء دلیلا ولا یخطر ببالنا
معلوله الذی هو ایضا دلیل فلا یکون العلم بها سببا للعلم بمعلولها واما علی الثانی فلان
العلیة والمعلولیة متضایفان لا یعقلان الا معا بحیث لا یتقدم العلم باحدهما علی

العلم بالاخر

لیس شیء اذ لهم ان یقولوا الخصوصیة العلیة مدخل فی الاستدلال اذ لیس حضور
احد المتغایرین الذین لا علیة بینهما کحضور المنفصل عند فاعله
وان یقول لیس المراد من المبدائیة والعلیة هذه النسبة التی یتأخر
العلم بها عن العلم بالطرفین بل خصوصیة الذات مع کل معلول وتلک
الخصوصیة عندنا عین الذات لا صفة زائدة فالعلم بالذات یفیض
بسبب الاثر عن الذات ویحصل النسبة بعد فیضانها ونفس ذلک الفیضان هو نفس الوجوب
لتلک الاثر وفی رابعة العلم التفصیلی فکیف یکون النسبة المتأخرة فی مرتبة العلم الاجمالی و
لنعرف تحقیق مرادهم قوله ح انهم ذکروا الخ عطف علی قوله والوجه ما ذکروه الخ یرد علیهم
بعد نقض المذکور نقضان اخران بالاستلزام خصوص الغیر مبنیان علی قولهم ان علم الواجب
تعالی سواء بذاته او بغیره حضوری هو عین الموجود الخارجی فی العلم بالاعیان وعین الصور
العلمیة فی العلم بها اوهی بدون قوله ومن البین الخ بان یقال ذلک الدلیل بعونه قولهم
المذکور یستلزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب لا الاول فقط کما وهم والبطل باطل وما
ثانیهما مع ذلک القول بان یقال ذلک الدلیل یستلزم لا نطواء احد المتباینین فی الاخر مع
ان احدهما لیس عین الاخر ولا جزءا ولا صفة وذلک باطل ولو کان ممکنین مرکبین فهذا
نقض غیر النقض السابق یلزم انحلال ذات الواجب او کون العلم باحد المتضایفین عین
العلم بالاخر فان انحلال ذات الواجب الی ذوات الممکنات باطل ولو جاز لانطوائها فی ممکنات
فذلک النقض بالنظر الی خصوصیة ذات الواجب وهذا النقض بالنظر الی طلب البینین و
الاجمال ان یحمل رده علی النقض الثانی فقط لاندفاع الاول بما ذکر ان رایه الطوسی من ان
مراده من العلم الحضوری منحصر فی العلم بجمیع المتغیرات والمادیات وبه یقدح فیه الشارح
من هذه الجهة فی وجوه ابحاثه ویندفع الثانی ایضا بما سلف من ان للعلم عندهم
اطلاقین علی نفس الادراک وعلی مبدأ الادراک والانکشاف فعند القائلین بان
ادراکه تعالی الصورة الحاضرة عند مجرد یکون علم الواجب بذاته عین ذاته بطل من
العینین وعلمه بغیره عین ذاته بالمعنی الثانی وهو ما اتفقوا علیه وعین الممکنات بالمعنی

الاول والنقسي الى الحضوري والحصولي هو المعنى الاول لا الثاني لكن الشارح المحقق ان يقول
فدخل قولهم الافعال الاختيارية موقوفة على تصور الجزئي ولو بوجه كلي لتحقق في فرد على
انها موقوفة على كونها معلومة بالمعنى الاول اعني الصورة ولا يكفي مجرد تقدم سبب العلم
بهذا المعنى في ما ان يكون المعلومات في مرتبة العلم الاجمالي معلومة بالعلم بعين الصورة
على حضوريا فيلزم المفاسد الذي ذكرناها او على حصوليا فيلزم قيام الصورة بذاته
تعالى اذ لا وجود في مرتبة العلم الاجمالي سوى ذاته تعالى ولا يكون معلومة بهذا المعنى فلا يحصل
صدورها بالاختيار الموقوف على العلم بعين الصورة المنبعثة عنه الشوق الى ايجادها
خصوصية ذلك المعلول الكائن الى فاخر البحث بزيادة الارادة المنبعثة ولاجل ذلك
اقتصر الشيخ في الاشارات والشفاء الى قيام الصورة بذاته تعالى قبل صدور المعلول الاول وبهذا
ظهر اختلال ما ذكره بعض الافاضل في رسالته مستقلة حيث قال ليس الملاك في العلم بالمعنى المصداقي
الغير عنه بالنسبة بل في العلم بعين ذاته وحقيقته انه نور يتجلى به الاشياء ويتميز بعضها
عن بعض وهو قد يكون عين العلم بان يكون نورا فاهرا في ذاته ومظهرا في بذاته وقد يكون امرا في
به فيكون العالم في ذاته مظلما ويكون نورا بين بتوسط ذلك النور به وما كان ذاته تعالى نورا
الانوار كان ذاته في اجل مراتب الظهور لذاته ولا يكون الغيبة والخفاء في ذاته اصلا فيكون
ذاته عالما ومعلوما وعلما من غير تكثر والتنبيه اصلا بالذات ولا بالاعتبار اي من ذاته
بذاته مصدرا للمعلول الاول ومصدريته اي الجهة التي تخصيص صدوره عنه بوجه مخصوص
نفس ذاته فيكون علمه بذاته الذي هو عين المصداقية مشتملا على العلم بالمعلول الاول بجميع جهاته
واعتبار ذاته المكونة صادرا عنه من غير وجه تعدد مجملا على علم في علم المصداقية من غير تعدد وتكثر
الا باعتبار ذاتها لا يكفي المصداقية حالي هو الذات معلومة بالوجه الاكمل وكذلك المعلول الثاني
والثالث وهكذا الى اخر مراتب الممكنات فيكون علمه تعالى الذي هو عين ذاته وهو نور الانوار
يظهر به ويتجلى كل ما هو في السلسلة الطولية كلي كان او جزئي دفعة وكذا الصفات
والاعتبارات اللاحقة لتلك المعلومات لكونها بهذه الصفات والاعتبارات صادرة
عنه ومصداقية لها الحقيقية لا نفس تلك الصفات فعلمه تعالى علم بسيط مشتمل على

العلم بجميع

العلم بالاخر والسبب يجب ان يكون متقدما على المسبب ولزوم ايجاب اخذ المتضائفين
في تعريف الاخر اذ العلم بالتعريف طالما لم يجب ان يكون السبب متقدما على العلم بالمعرف
بالمعلول ولو سلم ان العلم يطلق علة لسبب للعلم بالمعلول في الجملة فلا نسلم ان السبب للعلم يطلق
معلول لها سواء كان معلولا لها بالذات او بالواسطة اي بواسطة شرط او شروط
ولو سلم ذلك ايضا فلا نسلم الملازمة القائلة بانه كلما كان العلم بالعلة سببا مستلزما
للعلم بجميع المعلولات يلزم ان يكون العلم السبب على انفعاليا على العلم بتلك المعلولات
واي يلزم ذلك ان لو كان ذلك العلم السبب على تلك المعلولات ايضا وذلك ممنوع
لان السبب العلم بالشيء لا يجب ان يكون على بذلك الشيء كما ان السبب الجسمي لا يجب ان يكون جسمي
وتفصيل ان علم الواجب تعالى لا يكون سببا لتفرق بل للعلوم التفصيلية بالممكنات وهو
الذي اشار واليه والعلم السبب للعلوم التفصيلية بالممكنات اي يكون على اجمالا
بها ايضا وهو ممنوع فضلا عن كونه على ايجابيا وهو المراد بقوله لا نسلم ان العلم بها
عين العلم بالمعلول وليس مراده انا لا نسلم ان العلم السبب عين العلم السبب الذي هو
العلوم التفصيلية اذ لا يدعيه احد بل على ان السبب والسبب يتغايران البتة فيكون
قوله المقدمة غير ملتزمة وهو خارج عن قانون المناظرة وفي قوله والمطلوب ذلك
لانا نريد به الاشارة الى ان ليس لكم ان تقولوا ان العلم بذاته تعالى سبب للعلم الحصولي
بالممكنات بقيام الصور العلمية بذاته تعالى لانه يستلزم كثرة الصفات التي هي تلك الصور
العلمية وهو مخالف لمذهبكم ولا يقوم الصورة الواحدة الاجمالية بذاته
تعالى لانه يستلزم كثرة الصفات حقيقية كانت او اعتبارية وهي تلك الصورة
الواحدة الاعتبارات الحاصلة للذات بسبب تلك الصورة وهو خلاف مذهبكم
ايضا والحق هو ان العلم السبب ان كان عين العلم الاجمالي بالممكنات يلزم ما ذكرنا وان
كان غيره كان الاجمالي صورة قائمة بذاته تعالى فيلزم تكثر الصفات والاولى لا لكم
تريدون بدل قوله لانا نريد به وغاية توجيهه انا نريد في موضع هذا ان يتحقق
علم الواجب بالممكنات من غير محذور عندكم ولا يتحقق خلافه فيكون ما منعتم هذا الملزومة

قوله مع الاعتبارات الحاصلة الخ يكون تعالى
عالما بها وفاعلا لها وقابلا لها

ملتزمة عندهم واما ابطال السند الجواب عن النقض الضمني في الشارح بقوله لانا نريد ان
تحقق علم الخ وحاصله لو كان العلم السبب للعلوم التفصيلية عين العلم الاجمالي بالممكنات
فاما ان يكون ذلك العلم الاجمالي علما حضوريا بان يكون عين الممكنات في الوجود الخارجي
فيلزم اتحاد النقيضين او حضوريا فيلزم كثرة الصفات قوله وذلك لا يحصل بمجرد
الاستلزام اي لا يحصل بمجرد كونه سببا مستلزما للعلم بالممكنات بل لا بد من ان يكون عينه
حتى يتم حديث الانطواء لان الاستلزام بمعنى امتناع الانفكاك اعم من العينية اذ الشيء
كما يستلزم نفسه لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه يستلزم غيره فبعد تسليم قولهم ان
العلم بذات الواجب يستلزم العلم بالممكنات لا يتم حديث الانطواء فيما قيل بل الاستلزام
يقتضي التعدد والكثرة محل نظر نعم الاستلزام السببي يقتضيه لكن غرض الشارح ههنا انه
دعوى العينية لا يتم بمجرد الاستلزام الخ فما فسر به سلمناه من الاستلزام السببي
واما ما قيل ههنا بجواز استلزام امر واحد امورا متكثرة فمثله كمثل من يحمل الاشربة و
لا يدري بيت العرس قوله واعلم انهم ذكروا الخ لكن ما سبق لفائدة دفع توهم ان
يكون لهم دليل اخر صحيح على حديث الانطواء قوله ولو صح ما ذكروه الخ زيف بعض
المناظرين كونه نقضا اجماليا لدليلهم بانه اذا خلاصة فيما بان يقال مدار الاستدلال
على اعتبار النسبة التي يتوقف العلم بها على العلم بالطرفين مع الذات ولا مدخل فيه
لخصوصية العلية بل لمطلق النسبة ومن جملتها المغايرة فيجري خلاصة فيما بان
كل واحد منا يعلم ذاته ومغايرته لسائر الممكنات والعلم باحد المتغايرين مع وصف
المغايرة لا يستلزم العلم بالمغاير الاخر فلو صح دليلهم يلزم ان يكون كل واحد منا عالما
بجميع الممكنات علما اجماليا بالفعل بحيث يتمكن من تفصيلها متى شاء لا بالقوة
بمعنى ان المغاير مع ان الحكم المذكور متخلف فيما ولا يخفى ما فيه لان علمنا بنفسنا
حضوري والملازم في العلم الحضوري فالوجه انه نقض اجمالي بان مدار الاستدلال على
اعتبار مطلق النسبة ولا مدخل لخصوصية العلية فلو صح ما ذكرتم لكفى به ذلك مع
ان تلك الكفاية بما قلناه عندهم فيكون نقضا الزاميا ولا يخفى ان هذا النقض

ليس شيء

كقوله

f

ما يرى ان الصورة المرتسمة في المرآة مع كونها عرضا قائما بالمرآة لكونها مبدأ لانكشاف
الجواهر الاخرى على ان فرضها لا بطلانها بينهما مع تباينهما في الماهية والوجود وهو نور
عند الظل ان علم الواجب تعالى بجميع صفاته تعالى ليست مما لا يمكن لعلم المخلوقات
وصفاتها فبعد تسليم ما هو التحقيق من ان العلم بالشيء بحصول نفسه في الذهن اي المدرك
او الالة لا يحصل مشاركة فيه في علم جميع المخلوقات بالاجمال ان لا يكون علم الواجب
بالاشياء كذلك بل بان يكون بين ذاته تعالى وجميع معلوماته واحوالها رابطة خاصة
غيرها عنها بالمباينة بسببها يكون ذاته تعالى مبدأ لانكشاف جميع الاشياء
على ذاته تعالى مع التباين بينهما في الماهية والوجود فيكون علمه تعالى بذاته عين العلم
بذوي المثال بالذات والتغاير بالاعتبار عند اهل الشيخ واما ان يكون علمه تعالى بالمعلومات
بحصول صورها العلمية في ذاته تعالى بل بحضور الذات الى مرآة ذاته تعالى فان
علمه تعالى بما كعلمه بذاته لا حصولي كعلمنا بالاشياء وبواسطة حصول صورها عند
العقل وهذا هو مراد الحكماء كما دل عليه كلماتهم جميعا فلا يلزم اخلال الذات الى
الممكنات ولا انطواء احدهما بينهما على الاخر ولا قيام صور المعلومات بذات الواجب
وانما يلزم لو كان العلم بها على حصولي هو عين المعلومات او حصولي هو صورها
القائمة بذاته تعالى اذ نقول ان في علم الواجب الذي نفس لعلم المخلوقات ممنوع وحينئذ يكون
العلم باحدهما تغاير عين العلم بالاخر في علمه تعالى لا يخل بالذات وان لم يكن في
علم المخلوق وهو العلم الاجمالي الذي هو من المسائل المسمى عندهم بالعناية الازلية وبنفس الامر
فعلى هذا لا حاجة الى التزام قيام الصورة بذاته تعالى مخالفا لاصولهم كما التزمه
الشيخ ولا الى قيامها في العقول بالنسبة الى علم الواجب كما التزمه الطوسي بل انما قيامها بهم
لاجل علومهم ولا غبار في حديث الانطواء انطواء النواة على الشجرة ولا الجواب المبني
عليه فانه تعالى موجود في العلم الاجمالي المتضمن لعلم كل معلول ويكون ذاته تعالى باعتبار الرابطة
خاصة على حد بيانه ونحن في تفصيل علمه الاجمالي بالاجمالي ودفع السؤال الاول ايضا
ويمكن حمل مراد بعض الافاضل فيما نقلناه عن الرسالة على ذلك الا ان كلامه قاصر

نعم الاولى عبارة عن علم
من جعل علمه على الواجب
ما يرد

في افادته فتأمل **قوله** هذا ما اراد ان يذكره في هذا المقام اي مقام تحقيق علمه تعالى
بغيره واما الكلام في علمه تعالى بذاته فمبني على ان من يعتقد ان الوحدة بينه تعالى وان الواجب
تعالى مركبة واحد حقيقي لا يعلم ذاته لان العلم نسبة تقتضي التغاير بين العالم والمعلوم
ولو باعتبار الاعتبار في الواحد الحقيقي وعلم النفس بذاتها لعدم كونها واحدا حقيقيا
وزعم بعض من قدماء الفلاسفة ان الله تعالى لا يعلم الشيء والا لكان عالما بنفسه لان العلم بالشيء
يستلزم العلم بكون العالم عالما به والعلم به يستلزم العلم بذات العالم واللازم محال لما ذكره
الوحدة واجابوا عنه بمنع كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة فيجوز ان
يكون ذاته باعتبار تلك الصفة عالما بذاته من حيث هي هي ولو سلم ان العلم نسبة و
اضافة محضة فيكفيه التغاير الاعتباري باعتبار صلاحية الذات للعالمية والمعلومية
وكلا الجوابين مبنيان على منع الواحدة الحقيقية اذ ليس مراده من التغاير الاعتباري
ما يجوزه الوهم كما نسب اخوان الى الشارح بل ما هو متحقق في نفس الامر والاقرب
نسبة ان العلم نسبة موقوفة على التغاير يلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بذاته في
نفس الامر في مجرد التوهم وذلك باطل ثم الظاهر من كون كلام الشارح الى هنا ان علم
الواجب بذاته حضوري وبغيره حصولي عنده اذ المحذورات السابقة اللازمة من
كون علمه تعالى بغيره حضوريا غير لازمة في علمه بذاته مع ان التحقيق ان علمه بذاته
بل بحقيقته حضوري فليس مراده فيما سبق ان الذات اقتضى صورة واحدة اجمالية مفهومية
على العلم بذاته وعلى بغيره ليكون علمه تعالى بذاته حصوليا ايضا بل مراده ان علمه تعالى بذاته
علم حضوري هو عين ذاته وذلك العلم او الذات مع قطع النظر عن كونه علما اقتضى العلم
الاجمالي بجميع ما سواه وذلك العلم الاجمالي هو الصورة الواحدة الاجمالية الصادرة عن
الذات بالايجاب فعلى هذا لا يكون تلك الصورة علما بالذات بل بغيره فقط فالسؤال
الاتي ايراد على نفسه فيما لزم من كلامه وعلى الحكماء في قولهم ان علم الواجب بذاته
حضوري والجواب الاول جواب عما ورد على نفسه وعلى الحكماء القائلين بالوحدة
الحقيقية والجواب الثاني جواب عما ورد على نفسه فقط بناء على منع الوحدة الحقيقية

كما منها

العلم بجميع الاشياء طالشيء الكلي على الجزئي بل ما يشمل ان العلم البسيط الذي يحصر عند الشوالي
عن مسئلة على التفصيل الذي يقع بعده وهذا المعنى ما في عبارة الشيخين ان ينطوي على العلم
بالكل انطواء النواة على الشجرة ثم ان كان هذا العلم بعد العلم بالاسباب والمسببات
حيث انها اسباب ومسببات كان العلم التفصيلي المترتب عليه على فعليا لوجود جميع الوجودات
الواقعة في السلسلة العلية على الترتيب ان تقتضيه العناية لازمة اي كان علمه بذاته من
حيث مصدرية للمعلول الاول على فعلي لسبب لوجوده وعلمه الحضوري بالمعلول الاول
من حيث مصدرية للمعلول الثاني لسبب لوجوده وهكذا الحال في الوجودات الواقعة
في السلسلة العلية فكان وجود تلك المعلولات مع ما يشتمل في الصفات والاعتبارات
في المرتبة الوجود على تفصيلي حضوريا بما ترتب على ذلك العلم البسيط وما يتجدد في
تلك المرتبة الا الاضافات وتجدد الاضافات لا يخل بوحدانيته فانها جميعا راجعة الى
اضافة عقلية ولا شك في انها في مرتبة ان مراتب العلم التفصيلي اربع الاولى ما يعبر
عنه في الشريعة بالقلم والنور والعقل وعند الصوفية بالعقل الكل وعند الحكماء بالعقول
فالعلم الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكنون فيه عند الواجب تعالى فهو علم
تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وبسيط بالقياس الى ما في المراتب الثانية
ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وعند الصوفية بالنفس الكل وعند الحكماء بالنفوس الفلكية
خرجه باللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات والجزئيات عند الو
الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين فوقها والثالثة كتاب المحو والاثبات
الى القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي المنطبعة في الاجسام الو
العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها حاضرة عنده تعالى والرابعة الموجودات
خارجة من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها حاضرة بذواتها عنده تعالى في المرتبة
الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وكذا ما في المراتب السابقة فانها جميعا علوم
ومعلومات باعتبارين انتهى ملخصا **قوله** فالمخلص لهم ان يلتجئوا الخ يعني اذا بطل ما قيل
من ترتب الانطواء وما يجوز وافيا الصورة العلمية بذاته تعالى ولا المثل الافلاطونية الانتقاش
مخصص بل تعميم العلم من الضمائر والقلوب بحيث يقع
الابراد بالفلك الاول ايضا والى فصل ان مراتب العلم التفصيلي عند الحكماء اربع
الاولى القوى مع ما فيها من الصور التي هي النفوس الفلكية مع ما فيها من الصور الثانية
الثالثة العلوية والسفلية مع ما فيها من الصور الرابعة الموجودات العلوية والسفلية من
الاجسام مع ما فيها من العوارض والحقيقة

ولا ابداه بعض المتأخرين فلا محلص لهم عن السؤال الثاني على ما سبق من مذهب الحكماء سوى
ان يلتجئوا الى ما قدمناه من كون اعيان الموجودات باعتبار وجودها الخارجي علوما
حضورية باعتبار صادرة بالايجاب ومعلومات باعتبار صادرة بالاختيار وقد عرفت
بطلانه ايضا بان الايجاب والاختيار لا يجتمعان باعتبار وجود واحد فلا يدفع ما ذكرناه في
جواب ذلك السؤال على ما سبق من مذهب المتكلمين مع ان فيه فوائد جمة اخرى كعدم جريان
برهان التطبيق المستلزم لتناهي المعلومات والمقدورات او بطلان البرهان المعتمد عند
اهل العمدة في اثبات حدوث العالم وكعدم لزوم تعلق العلم بالاشياء المحض او حدوث
علم الواجب وما لا يطابق على المذهب الاصح في من الصورة الاضافية او انفعال واما
ابداه بعض المتأخرين فمأخوذ مما يذهب اليه اصحابنا وقد اجمع كثير من المتأخرين على ان
مراده المحلص عما اورده على حديث الانفكاك من النقض والابطال ويتجه عليهم الورد
الاول ان يقال الى ما تقدم لا يكون محلصا لهم عما اورده عليهم لان المعلومات المعقولة
بذواتها علوم تفصيلية عندهم وايراد الرد عليهم في العلم الاجمالي الثاني لو فرض كونه
محلصا لهم فانما يخلصهم عن لزوم كون الحادث قديما لا عن لزوم حدوث علم الواجب
في النقض الاول مع انه بلزوم احدهما لا عن النقض الثاني بلزوم انفكاك احد الامرين على
الاخر وان الاولى ان يحمل مراد الشارح على الثاني فقط وعرفت الثالث انه على هذا يلتزم من
في التجوز بالايجاب والاختيار فقط اذ ليس في ايراده على ما قبل ما يتعلق بهما الرابع
ان تخليص ما قيل في شرح الشارح هنا لان فرض بيان انه لا بد من الانتهاء الى ما ذكرنا
من الجواب على ما في مذهب المتكلمين عن السؤال الثاني كما انه لا بد من الانتهاء اليه في
الجواب عن السؤال الاول من السؤالين المذكورين بقولنا فان قلت الخ في الوضعين كما
هو الشأن بتوفيق الله تعالى نقول لهم مخلص عن السؤالين وعما اورده على حديث
الانفكاك بنحو ما ذهب اليه اهل الشيخ من ان ليس العلم بالشيء بحصول نفسه في الذهن بل
بحصول شبحه ومثاله المخالف له في الماهية والوجودين وعلى ان بينهما رابطة خاصة منها
يكون ذلك المثال ابداعا وليس لانكشاف الشيء على النفس مع تباينهما في الواقع

كما توهمه المتكلمون ولذا يتوجه من جوابهم الاول من كون العلم صفة حقيقية ذات
تعلق لان ما اثبتوه من الصفة الزائدة على الذات هو تلك الصورة الاجمالية فلما
للممكنات وهي على ما ممكنات لا علم بالذات كما عرفت هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام
قوله فان قلت علم الواجب اي بنفسه كما في بعض النسخ حضوري عندك وعند الحكماء والحال
ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه في الواقع فلو كان الامر في نفس
الامر كما زعمتم يلزم المغايرة بين الشيء ونفسه اللازم باطل وهو يستلزم الشبهة الوهمية
وبعض الفلاسفة بوالهم ان علم المجرد بذاته لا يكون الا حضوريا وهذه مقدمة مسلمة
عند جميع الحكماء والشارح والمؤلف يجب فيجوز ان يكون علمه بذاته حضوريا مع
قوله بالوجود العلمي لم لا يتم ذلك الجواب للمتكلمين انا نفي الوجود الذهني والعلمي
والذاتي جميعا بعد تسليم كون العلم نسبة الى الاشياء والى المغايرة الاعتبارية كما
عرفت ففي ايراد هذا السؤال والجواب اشارة الى دفع الشبهة الوهمية وبعض الفلاسفة
والا ان المقصود هي بقوله عالما بجميع المعلومات قوله والمغايرة الاعتبارية يعني ان
الجواب عن هذا السؤال بان يقال ان الاستلزام الحضور عندك المغايرة الواقعية فظاهر
الفساد وان اريد انه يستلزم المغايرة الاعتبارية فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم
ممنوع لجواز ان يكون ذات الواجب عالما بذاته باعتبار قيد في احد جانبي العالم والمعلوم
اي طلبهما لحصول المغايرة الاعتبارية في المثال جواب فالسؤال لا يستلزم توقف
علم الواجب بذاته على اعتبار قيد زائد في احد الجانبين او طلبهما وذلك التوقف
باطل وايضا ذلك الجواب لا يدفع الايراد المذكور عن الحكماء والفلاسفة لكون الواجب
الاحد حقيقي لا تعدد فيه بالذات ولا بالاعتبار واعلم ان رد هذا الجواب محتمل للرد
بان يقال ذلك الجواب فالسؤال لانحصار علم الواجب بذاته في اعتبار القيد في احد
الجانبين او طلبهما وذلك الانحصار باطل فانه تعالى عالم بذاته وان لم يعتبر قيد اصلا
قوله والتغاير بعدم الغيبة الخ وكذا الجواب عنه بان يقال لا نسلم ان حضور الشيء عند نفسه
يستلزم المغايرة ولو اعتبارا وانما يستلزمه لو كان الحضور في العلم الحضوري على ظاهره

بان يكون عبارة عن مضمون موجبة قائلة بان ذات العالم حاضرة عنده وذلك ممنوع
لجواز ان يكون الحضور محمولا على الازلي الذي هو عدم الغيبة بان يكون عبارة عن
مضمون سالبة قائلة بان ذاته ليست بغائبة عن ذاته فلا يستلزم التغاير اصلا
كقولهم هو احد حقيقي لا تغاير فيه لا بالذات ولا بالاعتبار جواب غير نافع لان عدم
الغيبة نسبة ما يفا ومطلق النسبة سواء كانت ايجابية او سلبية تقتضي الطرفين فعدم
الغيبة بكونه نسبة سلبية تقتضي المغايرة والاعتبارية فبهذا السند يثبت الاستلزام
الممنوع من غير حاجة الى دليل اخر فيندفع المنع المذكور قوله قلت عدم الغيبة الخ
تصحيح للجواب الثاني من الجوابين المردودين بان عدم الغيبة نفي للنسبة التي هي الغيبة
لا كون الشيء غائبا عن شيء اخر نسبة بينهما كمكونه حاضرا عنده ونفي النسبة المتوقف
تحققها في الواقع على الطرفين قد يتحقق في الواقع بمجرد النفي والنسبة المنفية مع
بقاء الطرفين كما في قولنا صفة النفس ليست عالمية عنها وزيد ليس بابن لهذا الرجل
وقد يتحقق بالنفي والنسبة مع احدهما كما في قولنا النفس ليست بغائبة عن ذاتها
وزيد ليس بابن لنفسه وحينئذ يكون النفي والنسبة المنفية لاجل الوحدة والنفي والا
الاثنينية وقد يتحقق بالنفي لا معهما كما في قولنا لان تتمكن العنقاء في جبل
بالقوت ونظيره السالبة حيث تصدق بالنفي والايجاب مع بقاء الموضوع والمحمول و
بالنفي واحدهما او كليهما كقولنا زيد ليس بعمرو واجتماع الضدين ليس هذا الفرس
وليس باجتماع النقيضين وما ذكره السائل من ان النسبة السلبية ايضا تقتضي الطرفين اعني
المنفي بين موضوع بانها انما تقتضيهما في التصور لا في الواقع والكلام هنا في التغاير
في الواقع ولو سلم التغاير في التصور التغاير في الواقع ولو في الاعتبار ايضا يصح قولهم
ليس لموجود واحد وجودان ولا قولهم هو شيء واحد حقيقي لا تعدد ولا تغاير فيه
بالذات ولا بالاعتبار ايضا لو كان عدم الغيبة بمعنى عدولي بان يكون عبارة عن
مضمون موجبة معدولة المحمول الدال على اتصاف الذات بعدم الغيبة عن نفسه لكان
مستلزما لتحقق طرفي المغايرة الاعتبارية لامتناع تحقق النسبة الايجابية بدون الا

الطرفين

الطرفين في الواقع لكنه ليس كذلك بل هو نفي محض عبارة عن مضمون السالبة المذكورة
وتلخيص الجواب انا لا نسلم الحضور بمعنى نفي الغيبة ليستلزم المغايرة في الواقع ولقائل ان يقول
الاشتغال في مقام الجواب بان عبارة الحضور تستلزم المغايرة او الاشتغال بما لا يعني اذ
للسائل ان يقول لكن العلم بكونه نسبة او مقتضيا لها بحيث يوجب صدق قولنا ذات
المعلوم او صورته حاضرة عند العالم على ان يكون قضية موجبة سواء كان حضوريا او
حصوليا يقتضي المغايرة في الواقع سواء اتفق هنا عبارة الحضور اولا فالجواب
الاشتغال بمنع توقف تحقق العلم الحضوري على تلك المغايرة اللازمة للعلم مستندا
بجواز ان يكون كل من المغايرة والنسبة لازما مع العلم الحضوري او من اثر اخر لا متقدما
موقوفا عليه الكلام الا ان يقال لما ان السائل بالعدول عن الشهير هنا في كون العلم نسبة
الى قوله وحضور الشيء عند نفسه الى تسمية الحضوري توقفه على الحضور الموقوف
على التغاير فكذلك السائل رجع الى ان تسميته بالحضوري لا توجب توقفه على التغاير
لجواز ان يكون الحضور بمعنى نفي الغيبة الغير الموقوف على التغاير فيكون الاشارة الى منع
توقفه على التغاير مع الاشارة الى ان تسميته بالحضوري لا توجبه لما ان الشيخ لما ان
ذاته تعالى وعلمه ومعلوماته بالاعتبار اثر الفيض عنه التي لا وجود لها في الواقع لما تقدم
فيكون جوابا عن شبهة الدهرية من طرف النقض ومن طرف الحل ايضا وان حمل قوله في
السؤال على الواجب حضوري على معنى سمي بالحضوري كان اوفق للجواب قوله وايضا
لا محذور في ان يكون الخ تصحيح للجواب الاول بان يقال ان اريد ان التغاير الاعتباري
يستلزم توقف علمه بذاته على موجود اخر فالاستلزام فاسد وان اريد انه يستلزم
توقفه على امر اعتباري فالعلم بذاته توقف فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع
اذ لا يجاز توقف علمه تعالى بذاته وبغيره على صفة الحقيقية الزائدة على الذات عند
الاشاعرة لجواز توقف علمه بذاته من حيث هي هي على صفة الاعتباري بالطريق الا
الاولى لان الذات مع ذلك الوصف متحد في الوجود الخارجي مع الذات من حيث هي هي
بحيث لا تغاير في ذلك الوجود بين الذات من حيث هي وبين ذلك الوصف

بخلاف الذات من حيث هي مع الصفة الحقيقية فانهما موجودان متغايران في الوجود
الخارجي وللاشارة الى مذهب الاشاعرة ليكون سندا قويا لهذا المتمول الرشنا اختار
اعتبار القيد في جانب العلم والا فبعد اعتبار القيد في احد الجانبين يندفع المحذور
ويصح كون الذات من حيث هي هي عالما بالذات مع ذلك القيد ايضا وضعف الكمالات
الممكنة له تعالى في بعضها قطعي البطلان وما قيل انه اعتبار في جانب المعلوم فانه
يستلزم عدم معلومية الذات من حيث هي فيلزم الجهل بالنسبة الى الله تعالى عن ذلك
علوا كبيرا توهم فاسد لانه يشترك الورود بين الاعتبارين معه على تقدير اعتباره
في جانب العلم يلزم عدم معلومية الذات مع ذلك القيد لعدم امتناع انفكاكه
لا بالاعتبار وان كان الذات مع ذلك القيد معلوما للذات مع قيد آخر فقد اعتبر القيد
في جانب المعلوم ايضا في الحق ان مراد الشارح ما ذكرنا من ان الاحتياج الى اعتبار القيد
في جانب العلم في صحة العلم بالذات من حيث هي هي لا في العلم بالذات مطلقا فيكون
الذات من حيث هي عالما بالذات مع كل قيد ما لكن مع كل قيد عالما بالذات
مع كل قيد آخر فلا محذور لا يقال لكن يبقى العلم بالذات من حيث هي من غير اعتبار
قيد في الشيء من اي نبين لانا نقول هذا الجواب مبني على تسليم ان العلم موقوف على
التغاير فيمتنع العلم بذاته في هذه الصورة ولا بأس في عدم حصول العلم الممتنع لانه
بعد ان كان الذات من حيث هي معلوما بكل اعتبار من الاعتبارات الغير المتناهية
اذ باعتبار كل معلول يحصل له نوع وصف اعتباري حاصل في الازل فظهر ان السؤال
ان قرر بلزوم الانحصار الباطل كان هذا الجواب جوابا بمنع بطلان الانحصار و
هذا الجواب يدفع الشبهة بالوجوه من جهة ان الشبهة مبنية على الواحدة الحقيقية
وهذا الجواب مبني على تعددها فيكون جوابا من طرف نفسه على مذهب المتكلمين لا من
طرف الحكماء قال المص قادر على جميع الممكنات الجميع هنا بمعنى الكل الافرادي كما في
قوله تعالى على كل شيء قدير لا بمعنى الكل المجموعي فانه غير متناهي الافراد ووجوده محال
لا يتعلق به القدرة كسائر الممتنعات ولذا خصصت بالممكنات وان ربما يمكن ان

كفوا الله

ان الشيء في الآية بمعنى الموجود كما هو مذهب الاشاعرة لكن بمعنى ما من شأنه الوجود
سواء وجد بالفعل اولا واما الواجب الموجود فمستثنى عقلا وكذا الصفات القديمة
لكن الاشارة في كلامه الى الستة والصفات الاربعة بقوله هي ليست من الممكنات عينا
حيث جعلها لا عين الذات بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما تقدم وان حصر
مراد الاشاعرة في الوجود بما يقع عليه الايجاد والاختيار ويؤيده ما ذكره البيضاوي في
تفسير الآية المذكورة حيث حمل الشيء على معنى المشيء اي من شأنه ان يتعلق به المشية بما يجيء
الا الستة والشيء من الواجب وصفاته واما المعتزلة القائلون بان الشيء ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه الا ان قولهم للصفات فقد احتاجوا الى تقييد الشيء بالممكن ليخرج الواجب والممتنع
بالذات وان البيضاوي هناك الى انه الآية دالة على ان كل شيء مقدور ما دام شيئا
والتزاق فيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدور وان المشيء يعني
ان الوجود الحاصل لممكن الحادث وان الايجاد صادر عن الواجب بالاختيار لا بالايجاب كما
زعم الحكماء وبقاء ذلك الوجود واستمراره مدة يحفظ عن الزوال هو بتأثير الواجب ايضا
بالاختيار لا بالايجاب كما زعموه ايضا لا يقال البقاء التأثير في الوجود الحاصل تحصيلا
للحاصل لانا نقول ليس بقاء ذلك في تلك المدة بدون تأثير مؤثر رجحان الممكن بنفسه اي
جانب الوجود وذلك قطعي البطلان لتحصيل الحاصل فظهر انه كما ان حصول الوجود في
ان الحدوث بالتأثير فكذا استمراره بالتأثير لكن لا بتأثير جديد مستأنف ليلزم تحصيل
الحاصل او ان يكون بقاء الجواهر بتجدد الامثال طالما عرفت عند الاشاعرة بل بالتأثير بمعنى
ترجيح الوجود على العدم وهذا المعنى الثاني لا يقتضي المسبوقية بالعدم كما في تأثير الذات
في الصفات القديمة والى يقتضيه ان التأثير بالمعنى الاول كما اشار اليه بعض المحققين
فعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المص ايضا على انه تعالى قادر على الممكنات ما دامت ممكنات
سواء حال عدمها او حدوثها او بقائها قوله باتفاق المتكلمين والحكماء الباء متعلقة
بالقدرة بالمعنى الاعم المذكور في ضمن ما اراده المص من القدرة بالمعنى الاخص او غيره
بسند محذوف اي هذا الاطلاق باتفاق الفريقين ولعل المراد من المتكلمين المعتد

المعتزلة فالاشاعرة والافاضل نظام وابو الهذيل وتابعوهم والجبائية خالفوا
فيه كما في المواقف واما ما وقع فيه من ان الفلاسفة ايضا من المخالفين ولو في القدرة
بالمعنى الاعم فمبني على ما هو المشهور من مذهبهم من ان الله تعالى واحد حقيقي لا يصدر
عنه الا الواحد الذي هو المعلول الاول والشارح صرح في شرح المواقف بان الفعل صادر
عنه تعالى بشرط لا في تحقيق مذهبهم كما سبق وللقدح فيه قال بالاتفاق هنا
فالحكماء عند الخص اثبتوا اصل القدرة ونفوا شمولها كما نفوا اصل القدرة بالمعنى الاخص
وشمولها وعند الشارح اثبتوا القدرة بالمعنى الاعم وشمولها ونفوا القدرة بالمعنى الاخص و
شمولها **قوله** صحة الفعل او الترك فوسبق الاشارة الى ان مرادهم من الصحة الامكان
الوقوعي الخاص اي ان لا يجب للفاعل الشيء من جانبي الفعل والترك لا لذات الفاعل
ولا لامر خارج ضروري له اي بالنسبة الى الفاعل وان لم يكن ضروريا بالنسبة الى امر
فلا يكون وجوب الفعل بواسطة تعلق الارادة الازلية بجانب الفعل منافيا لكون
الواجب تعالى مختارا فيه على مذهب المتكلمين لان تعلق ارادته تعالى بهذا الجانب
لم يكن ضروريا لتعلق ذاته ولا لامر خارج بخلاف مذهب الحكماء حيث جعلوا
الاستعداد التام الذي هو الامكان الذاتي في القديم وتمام الامكان الاستعدادي في
الحادث موجبا لتعلق المشية والارادة بايجاده ويكون منافيا لاختيار العبد على
مذهب الاشعري لان تعلق الارادة الازلية بجانب فعل العبد وان لم يكن ضروريا
في حق الواجب تعالى لكنه ضروري في حق العبد وبالنسبة اليه توضيحه ان من اراد قتل انسان
والسكوت فانه ليس بمختار في عدم قتله ولذا لا يقال انه ترك قتله لان عدم قتله
واجب لامر خارج هو الامساك الضروري في حقه وان لم يكن ضروريا في حق الممسك
نعم اذا كان الامساك حاصلا بطلب نفسه لم يكن ضروريا في حقه ايضا حتى يقال انه ترك
قتله ولذا كان العبد مختارا في فعله وتركه بهذا المعنى عند الماتريدية مع كون جميع
افعال العباد مخلوقة لله تعالى عندهم لانهم على التبيين المعتبر صادر لذاته لا من
الواجب وهو صرف ارادته الى جانب معين المسمى عندهم بالارادة الجزئية وكان تعلق

بذلك الجانب شرطا لا بد لا الكسب عندهم كان العبد يمكن السكوت بطلب نفسه فكان مختارا
وكذلك وبالجملة المعتبر في القدرة بهذا المعنى التمكن والوجوب بذات الفاعل ولا امر
خارج ضروري له لا التمكن مطلق الوجوب ولو كان امر خارج غير ضروري له والا لما يصدق
التعريف على اختيار الواجب تعالى لوجوب فعله بتعلق ارادته وعدم فعله بعدم تعلق
ارادته او بتعلق ارادة اخرى ولا على اختيار العبد على مذهب الماتريدية ولا على اختيار
في السكوت بطلب نفسه في ترك قتله ولا على اختيار الواجب في ايجاد الاصلح لما سيأتي
الرسل على مذهب المعتزلة لما قالوا بوجوب ايجاد الاصلح بعد خلق العالم اختيارا
مع انه تعالى مختار عندهم بهذا المعنى بدليل قوله بحدوث العالم والنزاع بيننا وبينهم
في انه هل يجب ايجاد الاصلح بعد ايجاد العالم لا ايجاد وبعد تعلق الارادة او لا لذاته
ايضا على اختيار الواجب في ايجاد العالم بالنتيجة بعد ايجاد النظر الصحيح على مذهب
الامام بخلاف ما اذا حمل على ما ذكرنا وعبارة الترك شاملة للفعل ما سبق في بحث
النظر من ان ترك الشيء قد يكون بتركه لا بايجابه **قوله** وعند الحكماء عبارة عن كونه
بحيث يصدق الى مطلق الفاعل المدلول عليه بذكر الفعل في التعريف الاول ولك ان تقول
هو عائد الى الواجب تعالى على ان يحمل لام القدرة على العهد الخارجي فالمعنى لكن قدرة
الواجب عند المتكلمين عبارة عن صحة فعله وتركه وعند الحكماء عن كونه بحيث يصدق
في حقه هاتان الشرطيتان وعلى التقديرين ففيه بحث لان القدرة بهذا
المعنى ليست مخصوصة بالحكماء بل متفق عليها بين الفريقين قال في شرح المواقف
واما كونه تعالى قادرا بمعنى انه يفعل وان شاء ويفعل فهو متفق عليه بين
الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل التي هي التحقيق والوجود لازمة
لذاته لازوم المعلول لعلة الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم
الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق وكان
الشرطيتان صادقتان في حقه تعالى وانما يكون هذا المعنى مخصوصا بهم
بحسب قولهم لكنه عند عدم الاستعداد الذاتي وبالضرورة وبالفعل وعند عدم تمام

الاستعداد لا بالضرورة ولا بالفعل وبالجملة هذا المعنى المشترك المتفق عليه بين الفريقين ينقسم الى قسمين ذهب الحكماء الى احدهما والمتكلمون الى ضربين ذلك ان الحكماء لما جعلوا الواجب تعالى موجبا في افعاله نوعوا ذلك جعلوه قادرا مختارا وانما يجعلوا الطبايع قادرة في لوازمها الطبيعية كالحمى في الاشراق والنار في الاحراق والجسم في التحيز وكذا الطبيعية في عدم كونها طبيعية اخرى فقصدوا التمييز بين الايجابين بان ايجابه تعالى الفعل وعدم الفعل بواسطة المشية وجودا وعدما وايجاب الطبايع لوازمها باقتضاء ذواتها بلا توسط المشية اذ لا شعور ولا مشية لها فانوا بهذا التوفيق واحتاجوا الى زيادة المشية في قولهم بقصدوا هذا الفرق لجعلوا الطبايع قادرة في لوازمها وبعضهم لما احتاجوا الى زيادة المشية بل قالوا هو اطلاق الفعل او عدم الفعل بالارادة وهو على ان يحمل الاطلاق على الاطلاق العام الجامع للوجوب الذاتي ليندرج فيه مطلق الايجاب سواء كان الفعل او عدم الفعل واجب لذات الفاعل او لامر خارج ضروري له او غير ضروري فمرادهم من هذا التوفيق كون الفاعل بحيث يصح بالنظر الى ذاته الفعل وعدم الفعل وترجيح فعله وعدم فعله على المشية وجودا وعدما سواء كان الفعل او عدم الفعل واجبا لامر خارج ضروري له كوجوب المشية او عدمها بالنسبة الى الواجب تعالى او هو بحيث لذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري فيخرج ايجاب الطبايع لوازمها بلا مشية كما يخرج ايجاب ذات الواجب صفاته الزائدة على مذهب الاشاعرة وان توهم ابو الفتح في حاشية التهذيب وبعضهم هنا عدم خروجه لان القول بزيادة الصفات الحقيقية لعدم كفاية الذات في الايجاد وكون ما يترتب على الصفات فلو كانت الارادة مثلا صادرة عن الذات بالايجاب المسبوق بارادة اخرى هي زائدة ايضا لزم الدور او التسلسل المستحيلين فتعلق وايضا يسبق المشية بالصفات لازلا وابدا الا كان له التعلق وقد صدرت عن الذات ازلا وابدا فبطل الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى صفاته الذاتية فتعلق وكما يخرج ايجاب العباد افعالهم لامر خارج ضروري على مذهب الجبرية بحيث اكتفوا الارادة والمشية وهما ان لا يخرج على مذهب الاشاعرة الفاعلين بالجبر المتوسط حيث

انبتوا توسط

انبتوا توسط المشية في افعال العباد فبقي في التوفيق ايجاب الواجب تعالى في فعله او عدم فعله على مذهب الحكماء وايجاب العباد في احدهما على مذهب الاشاعرة والاختيار بمعنى صحة الفعل والترك بتوسط المشية في الكل فيكون هذا المعنى ينقسم الى قسمين احدهما ما لا يكون الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل ويكون واجبا لامر خارج ضروري وهو الذي اثبته الحكماء وللواجب تعالى فيهما ما لا يكون واجبا لا لذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري وان وجب لامر خارج غير ضروري وهو الذي اثبته المتكلمون له تعالى والاشارة الى ان القسم الثاني ليس فيه ضرورة للفاعل اختاروا عبارة الترك وان المعنى المشترك العام فيه يشمل على ضرورة للفاعل في ضمن القسم الاول اختاروا عبارة عدم الفعل الاعم من الترك وبهذا البيان اندفع ما يمكن ان يقال ان تمت الشرطيتان في التوفيق على الاطلاق فيتبين ما يصدق على اختيار الواجب في شيء من جانبي الفعل وعدم الفعل لان احد الشرطيتين لا يصدق في حقه تعالى بالنسبة الى ذلك الجانب لا اتفاقية حاصلة لان صدقهما يصدق طرفيها ولا عامة لان صدقهما يصدق الثاني كما تقرر في محله مع ان الشرطية الثانية لا ذاتية الطرفين في حقه تعالى بالنسبة الى المستعد التام والشرطية الاولى ذاتية الطرفين بالنسبة الى الجزء المستعد التام عندهم وان حملتا على اللزوميتين الشرطيتين بالصدق على اختيار العباد اذ ليس العبد فاعلا لذاته وفعله وان حملتا على اللزوميتين الحقيقيتين صدق على ايجاب الطبايع افعالها اذ بين كل شيئين يحققان فيهما لزوم جزئي على بعض الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم واقله ان يقال لو كانت ان ان تفعل حرارتها واراد الواجب تعالى فعلها لزم ان تفعل حرارتها واراد الواجب تعالى عدم فعلها يلزم ان لا تفعل وحاصل الاندفاع ان نحن والاخر لما هو المناسب لكون ظلمة ان للاصل والمحلية في قوة الجزئية وعند صدق التوفيق حينئذ على ايجاب الطبايع لوازمها مستندا بان المشية المذكورة في التوفيق كناية عما ذكرنا بقرينة زيادة المشية لا يقال ايجاب الطبايع خارج بقيد الفاعل اذ ما لا شعور ولا مشية له لا يكون فاعلا لانا

قوله ان يتم عما ذكرنا ويؤيده تقدير الشرطيتين بظلمة ان الدولة على الشك المستلزم لاعلمان ظل من المشية وعدم المشية بالنسبة الى الذات دون ظلمة لو ولا يتم فيكون المشية عبارة عن العلم عندهم فانها متحدة مع العلم بالذات ومغايرة بالاعتبار كما ان العلم مع الذات كذلك وفيه ما فيه

لانا نقول هذا ايضا منازع فيه بين الفريقين واطلق الحكماء عليها الفاعل وايده المحقق
الطوسي بما نقل عن بعضهم من انه انقوا اول البرد فانه يفعل بايجاب الكل ما يفعل باختيارهم
فاتفاق المتكلمين معهم في هذا المعنى الاعم مبني على اطلاقهم الفاعل الموجب والمختار
على ان حمل الفاعل على صاحب المشية بموجب المشية اذ ليست الا للفرق بين
الايجاب بين كما عرفت نعم لو كان التوفيق لقسم خاص ذهب اليه الحكماء لكان له وجه و
يمكن دفع البحث القسي بانه ذكر المعنى الاعم واراد الخاص المقابل للمعنى الاخص المعتبر
عند المتكلمين بقرينة مقابلة العام للخاص وبان قوله ومقدم الشرطية الخ جملة حالية
كانت حالا عن الضمير الراجع الى الواجب تعالى اي والحال ان مقدم احدى الشرطيتين
دائم الوقوع ومقدم الاخرى دائم اللاوقوع في حقه تعالى فيقوم مقام تلك الا
الضمير وبان الشرطيتين في كلامه لزوميتان كليتان على نحو ما ذكره الشيخ مع ان
مهملات العلوم كليات وان كانت لزوميتين جزئيتين فالمعنى الاعم المشترك
على كل حال ولو خرج ايجاب الطبايع بقيد الفاعلي لا يخفى هكذا ينبغي ان تحقق
معنى القدرة والاختيار وان يعرف قدره وتفطن في سلك الاعتبار **قوله** وصدق
الشرطية الخ دفع توهم لزوم ومن قوله دائم اللاوقوع بان يقال فعلى هذا لا يصدق
الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم فلا يصدق التوفيق على اختياره
تعالى فيه واني يصدق لو صدق كلتا الشرطيتين معا في حقه تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم
لانه المعتبر في التوفيق لان عطف احدى الشرطيتين على الاخرى بالواو الواصلة ملابا والو
والفاصلة وذلك الدفع بان يقال صدق الشرطية اللزومية لا يتوقف على صدق
طرفيها بل قد تصدق بكذب طرفيها كما في قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا
وبكذب احدهما كما في قولنا ان كان حمارا كان حيوانا كما يصدق بصدق طرفيها
كقولنا ان كان انسان كان حيوانا كما نقرر في محله **قوله** ودوام الفعل والامتناع
الترك الخ جواب عما اورده المتكلمون على الحكماء بان القول بايجاب الواجب تعالى
لافعاله مع القول باختياره تعالى متناقضان قضيتان لان الايجاب ينافي الاختيار

وحاصل الجواب

وحاصل الجواب ان دوام الفعل وامتناع تركه عنه ينافي الاستقلال بسبب الغير الذي
هو المشية والعلم بعزم الترك لا لذات الفاعل ففاعليته ما لزم من القول بالايجاب هو
الايجاب بالغير لا الايجاب بالذات لينافي الاختيار لا يرى ان دوام الاعم في بسبب
الغير الذي هو العلم بعزم الترك في امتناع الابرة ما يكون منافيا للاختيار ولا ارادة الى
النفي والوجود الذاتي في ايجاب الواجب تعالى عن الوجوب بالدوام فيمكن امتناع الم
الترك بوجب الوجوب قال الامام حجة الاسلام الاعم في الامور ملحق بالافعال الطبيعية
في كونه ضروريا كحرق النار ان لا عند وقوعه على وجهه والجبر فلا هو في الافعال الطبيعية
القائل ان يقول فيه نظر لان حركة الجفنين عند الاعم ضرورية ليست حركة طبيعية لما ان
الحركة الطبيعية لجميع الاجسام الثقيلة نحو المركز بل هي حركة ارادية بتحريك الاعصاب
وتحريك العضلات قطعا وكون التحريك عند قصد الم مقتضى طبع الحيوان بشرط العقل
لا ينفي توسط الارادة وتحقق كون تلك الحركة ارادية بشرط كون الغمض عاقلا
وقت الغمض الا ان يحمل ارادة على ان تعلق الارادة بالاعم من مقتضى طبع الحيوان بشرط العلم
بعزم الترك لا من حيث هو هو فلا يوجد حينئذ اختيار بالمعنى الاخص وان وجد
اختيار بالمعنى الاعم لان العلم بعزم الترك ضروري لشخص العاقل وليس هو بحث رفيه فيكون
تعلق الارادة الموجبة للاعم من لازم ضروري له فيكون ذلك الاختيار بالمعنى الاعم
لا بالمعنى الاخص قطعا نعم يتجه على الشارح وعلى الحكماء ان الاختيار بالمعنى الاعم انما وجد
في امتناع الابرة لان الاعم من ممكن الانفكاك عن ذات المختص لان ما يوجبه من العلم بعزم
الترك والمشية اللازمة ليس شيئا عين ذاته ولا لازم ذاته ولذا احتيج الى
قولهم لا دوام عاقلا بخلاف الجود والفيض الذي هو فعل الواجب اللازم للمشية والعلم
بعزم الترك عندهم لان العلم والمشية والقدرة وسائر الصفات كلها عين
الذات عندهم لا لفظ زائدة لا حقيقية ولا اعتبارية بالنسبة الى المعلول الاول
والا لكن ذات الواجب علة تامة لبسيطه بالنسبة اليه وهو خلاف ما عليهم
فيلزم ان يكون ايجاد المعلول لازما لذات الواجب بلا توسط شيء اصلا ولو فرض انما

اوصاف اخص ربة زائدة فتلك الاوصاف لازمة للذات والجود اللازم الذات لازم
ايضا فلا يمكن بانفكاك العقول عن الذات بوجه فيؤول العلل الى الايجاب الثاني بحيث
يوجب العجز عن الطرف الاخر فلا اختيار اصلا فالحق ان الشيء عن العظيم لازمة
لهم وان تستر وبعبارات تدل على الاختيار كعبارة الدوام من الشارح هنا و
قوله بوا مثلا في الكتاب عن عدم الشيء بسبب الاشوى والاليق بالفاضلين ان يقولوا
اختيار الحكماء ويقولوا هو اخفى من اختيار الحكماء وكسب الاشوى فانه اخفى من
كسبه فان اراد الشارح بالعزم في قوله وامتناع الترك بسبب العجز الملكي الانفكاك عن
ذات الفاعل كما في مثل الابرة والقتل فعدم الملك فات صحيح ولا يؤيد المطلوب
وان اراد مطلق ولو كان عين ذات الفاعل ولازم ذاته فذلك غير صحيح فقط
فيما كان عين الذات او لازمه فان ماله الى محض الايجاب الذاتي المنافي للاختيار كما
اشار اليه الامام الرازي ولا يندفع بما ذكره الطوسي مما قدمنا من حديث مرور الجواد
الجواد بالمشرف على الموت من الجوع والعطش فان ذلك الجواد مختار في الاحسان
لامكان انفكاك الاحسان عن ذاته ايضا **قوله** في ذلك عن بكونه علة اي علة بعزم الترك
عين ذاته لا الثواب عليه بالعرض والجواد المحسن فيكون امتناع الذاتي بسبق اختيارا اصلا
وجعل العلم بعزم تركه الممكنات عين الذات مبني على العلم بعين عبد الانكار في
النفوس فيه الحكماء **قوله** فهو في دراية اي اذ عرفت معنى القدرة عند المتكلمين نحن نا
عن معنى القدرة عند الحكماء فنقول موعى الحق من شمول القدرة بعض صحة الفعل
والترك ثابت بادلة كلية مؤيدة بالشرع ولقائل ان يقول كان عليه ان يتعرض باثبات
اصل العلم اولا ثم باثبات شموله اذ كما ان من ينكر اصل العلم ومن ينكر شموله
فكذا من ينكر اصل القدرة بهذا المعنى وهو الحكماء ومن ينكر شمولها وهم فرق
عديدة كما في المواقف وما قيل انه يتعرض لدليل اصل القدرة كما تعرض بدليل اصل
العلم في مبحث العلم لا يكون متفق عليه كما اشار اليه انفا واما الاكتفاء بما سبق
من حدوث العالم والمشار اليه بقوله فان حدوث المعلول دليل على قادرية علته

اذ الايجاب

اذ الايجاب يقتضي القدم الذي يختل من وجوه اما اولا فلان اصل القدرة المتفق عليه
هو اصل القدرة بالمعنى الاعم واللام في اثبات القدرة بالمعنى الاخص والحكماء انكروا اصل
القدرة بهذا المعنى فضلا عن شمولها واما ثانيا فلان الثبوت في ضمن حدوث العالم على
تقدير عالم الشرك بين الاصلين لا يمنع الحدث والحادث اي القادر بدون العلم فمن
كفى الثبوت الضمني في رد المنكر يكفي في اصل العلم ايضا والا فلا يكفي في اصل القدرة ايضا
وثالثا فلان ثبوت اصل القدرة بحدوث العالم انما يتم اذا ثبت الحدث وحادث ما اليه
تعالى ابتداء من غير واسطة وذلك غير ثابت بحدوث العالم وبطلان مطلق التسلسل
اذ غاية ذلك وجوب انتهاء السلسلة الى الواجب وهو لا يستلزم الحدث وحادث ما اليه
تعالى ابتداء لجواز ان يصدر عنه تعالى بالايجاب واحد مختار وان يكون ذلك المختار فاعلا
لحوادث بالاختيار ولهذا استدل المتكلمون على اصل القدرة بهذا اي الحادث اليه الحق في
الموافق من ان الواجب تعالى لو كان موجبا في افعاله لزم قدم الحادث اذ لو حدث حينئذ
توقف صدوره عنه على شرط حادث وتسلسل الكلام اليه فيلزم التسلسل في تلك الشروط
اي وثبت تعلق قبله او مجتمعة وكلاهما محال واورد على هذا الدليل انه انما يفيد قدرة
الواجب اذا ثبت الحدث وحادث من الحوادث اليه تعالى ابتداء وذلك ممنوع لجواز
ان يكون الواجب تعالى موجب صدر عنه بالايجاب واحد مختار يصدر عنه الحوادث بالا
بالاختيار فيكون الواسطة بين الواجب تعالى وبين الحوادث طاقة الدورية الواسطة
بينهما عند الحكماء والمنتفي بطلان مطلق التسلسل هو توسط الحركة الدورية لا توسط
هذه الواسطة وما اشار اليه المحقق الطوسي في التجريد حيث قال وجود العالم بعد
قوله بنحو الايجاب والواسطة فيه معقولة من ان حدوث العالم بجميع اجزائه يستلزم
انتفاء تلك الواسطة اذ على هذا يكون تلك الواسطة حادثة ايضا فيه ان الصادر
عن الواجب بالايجاب لا يكون حادثا بل قديما فقدرة الشارح الجديد بانه اي بيته لو
لم يتم ما ذكره فيما سبق حدوث جميع ما سواه تعالى وليس كذلك وانما ثبت
حدوث الاجسام وعوارضها واما الثبت عنده امتناع الجواهر المجردة فحينئذ الاستدلال

انى يكون بالامكان الاستعدادى او بتمشية المعدومات الممكنة ولا يخفى عند اهل التحقيق
انه يبقى هناك تصحيح لكون الامكان الذاتى المشترك بين الواجب والممكن ان يوجد على ما ذكر الاول ان
الذات بمقتضى القدرة بالمعنى الاعم تصحح وجود الغير وان اريد انها تقتضى القدرة بالمعنى
الاخص فممنوع كيف وان ثبت بانتفاء الافعال العلم والقدرة بالمعنى الاعم والجواب
ان هذا الدليل مبنى على ثبوت اصل القدرة بالمعنى الاخص بحدوث العالم بان وعلى
ان الخصم ممن وافقنا فى نفى الواسطة المذكورة فالقدرة التى اقتضتها الذات لا
تكون الا بالمعنى الاخص والموافق فاذا ثبت قدرته فى البعض ثبت فى الكل اى
المحققين من ان الامكان الذاتى يصحح الامكان ان يوجد بالفعل وفعل ما يشاء لو اراد
ذلك الفعل موجب او مختار اقول انى يصحح القدرة بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص و
الجواب ان الذات اذا اقتضت القدرة بالمعنى الاخص فقد كان الواجب تعالى قادرا على
جميع الممكنات بالمعنى الاول ان كان المقدورية المصححة بالامكان هى المقدورية بالمعنى الاعم و
ان لم تكن الوجوه الامكان الذاتى يصحح المقدورية لكانت صفة الواجب تعالى مقدورة
ايضا فى جملة الممكنات حقيقة وان كان بالمعنى الاخص عليها لفظ الممكن بل لفظ الواجب
بمعنى الواجب بالغير والملازم محال والجواب قد سبق من الشارح انه لا بأس فى القول بعدم
زيادة الصفات فعلى هذا لا اشكال اذ لا يكون الصفات من جملة الممكنات حتى يلزم
ان الذات وان اقتضت القدرة بالزيادة فلعل المراد من الامكان المصحح ليس مطلق الامكان
بل الامكان مع قيد الحدوث وهو بمعنى عدم القدم كما فى قولهم ان علة احتياج الممكن الى
علة هى الامكان مع قيد الحدوث وقد يتوهم ان مراد الخصم من الممكنات ما ليس بقديم وما قيل
فى قوله ان المراد بالامكان المصحح الامكان الى هى الموقوف على الشرعى الوجوب فقط وهو
ليس صفة الصفات بل واجب بالغير بالفتح الذات بالاول ولا يخفى فيه الاطلاق الشارح
ليس على الصفات فى الوجود فهو ايضا اعرف فيه من الخفى ثم ان الظاهر مما سبق فى نفى
الاستلزام لتخصيص المقدورية بزمان الاستقبال لكن مقدورية بقاء الممكن حال الحدوث
المقدورية الحادثة الآن حال العدم والممكن الى الشرعى عن مطلق الواجب بمختص

قوله ولا يخلص الى وما ان الزيف الحقيقى من علل الامكان
ماسوى الله تعالى وصفاته لسلكين بسلك الامكان خاص
الحدوث الكل جسما كان او جوهرا مجردا او بسلك
بحدوث الاجسام مع نفى المجردات وبكل من
شارح هاهنا فانه اثبت الحدوث بشىء من فقط و
المسلكين بل بابطال مطلق التسلسل اثبت
انه يجرى فى كلام الشيخ فى اعلى الموقف حيث
حدوث الكل بكل من المسلكين قبل مبحث الابدية
ثم اثبت فيها اصل القدرة تشمل لها على ان
شارح ليس ممن افاد دليلا على امتناع الحوادث
فلا يجرى المسلك الثانى هاهنا واما المسلك الاول
فلا يجرى لانه ولا فى الموقف لانه لو توقف على كون
الواجب قادرا لكان الدور الفلسفى بين اصل القدرة به
فلان دورا كما لا يخفى

قوله الى جميع ما نعده من الممكنات اشارة الى وجه
الاشتقاق عن المشتقين بناء على ان مع امكان دفعها
بان يقال فعلى هذا يكون ذلك المعدوم ممتنعا
وخلافا من فى شمول القدرة للممكنات فافهم

انى يكون

انى يكون بالامكان الاستعدادى او بتمشية المعدومات الممكنة ولا يخفى عند اهل التحقيق
انه يبقى هناك تصحيح لكون الامكان الذاتى المشترك بين الواجب والممكن ان يوجد على ما ذكر الاول ان
الذات بمقتضى القدرة بالمعنى الاعم تصحح وجود الغير وان اريد انها تقتضى القدرة بالمعنى
الاخص فممنوع كيف وان ثبت بانتفاء الافعال العلم والقدرة بالمعنى الاعم والجواب
ان هذا الدليل مبنى على ثبوت اصل القدرة بالمعنى الاخص بحدوث العالم بان وعلى
ان الخصم ممن وافقنا فى نفى الواسطة المذكورة فالقدرة التى اقتضتها الذات لا
تكون الا بالمعنى الاخص والموافق فاذا ثبت قدرته فى البعض ثبت فى الكل اى
المحققين من ان الامكان الذاتى يصحح الامكان ان يوجد بالفعل وفعل ما يشاء لو اراد ذلك
ذلك الفعل موجب او مختار اقول انى يصحح القدرة بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص و
الجواب ان الذات اذا اقتضت القدرة بالمعنى الاخص فقد كان الواجب تعالى قادرا على
جميع الممكنات بالمعنى الاول ان كان المقدورية المصححة بالامكان هى المقدورية بالمعنى الاعم و
ان لم تكن الوجوه الامكان الذاتى يصحح المقدورية لكانت صفة الواجب تعالى مقدورة
ايضا فى جملة الممكنات حقيقة وان كان بالمعنى الاخص عليها لفظ الممكن بل لفظ الواجب
بمعنى الواجب بالغير والملازم محال والجواب قد سبق من الشارح انه لا بأس فى القول بعدم
زيادة الصفات فعلى هذا لا اشكال اذ لا يكون الصفات من جملة الممكنات حتى يلزم
ان الذات وان اقتضت القدرة بالزيادة فلعل المراد من الامكان المصحح ليس مطلق الامكان
بل الامكان مع قيد الحدوث وهو بمعنى عدم القدم كما فى قولهم ان علة احتياج الممكن الى
علة هى الامكان مع قيد الحدوث وقد يتوهم ان مراد الخصم من الممكنات ما ليس بقديم وما قيل
فى قوله ان المراد بالامكان المصحح الامكان الى هى الموقوف على الشرعى الوجوب فقط وهو
ليس صفة الصفات بل واجب بالغير بالفتح الذات بالاول ولا يخفى فيه الاطلاق الشارح
ليس على الصفات فى الوجود فهو ايضا اعرف فيه من الخفى ثم ان الظاهر مما سبق فى نفى
الاستلزام لتخصيص المقدورية بزمان الاستقبال لكن مقدورية بقاء الممكن حال الحدوث
المقدورية الحادثة الآن حال العدم والممكن الى الشرعى عن مطلق الواجب بمختص

بالامكان الاستقبالي لان الخلاص الوجود والعدم المحققين بالفعل واجب بعلته مع ان
العدم الحاصل للمعدوم الممكن مقدور حال العدم لكن ان وجوده الاتي مقدور حال العدم و
الوجود الحاصل للحادث ان الحدوث مقدور في ذلك الان لكن ان وجوده في بعده من
الازلية مقدور في ذلك الان ايضا وكذا الوجود الحاصل للممكن الباقي في ظرف آن من انات
بقائه مقدور في ذلك الان وفيما قبله لكن الات والبقاء وهو ولذا حكموا بان المراد من الامكان
المصحح هو الامكان الذاتي فان قلت لا شبهة في ان الايجاد الممكن افادة الوجود بازاء العدم
والاعدام الممكن عدم افادة الوجود في الزمان الثاني للموجود لا افادة الوجود للموجود
ولا ازالة الوجود الحاصل في الزمان الاول لانه تحصيل الحاصل فاي مصحح لتعلق القدرة ليس الا الامكان
الاستقبالي قلت نعم لكن هذا مقصود بقولهم ان المصحح للمقدورية هو الامكان الذاتي ان تعلق
القدرة بشرط الامكان الاستقبالي متحقق في جميع مواد الامكان الذاتي ما دامت ممكنة
ذاتية بظهور رد المعتزلة وغيرهم من المخالفين فلا اشكال فافهم فانه دقيق الرابع ان اراد
ان الامكان مصحح مقدورية الكل فهو اول المسئلة وان اراد انه مصحح مقدورية البعض فلا
فلا بد من التعرض بالشركة الامكان المصحح بين الكل او بالسواء نسبته الى ذات الكل لكن
غرضوا في هذا الدليل والجواب ان لام الامكان محمولة على العهد الخارجي اي المصحح هو
الامكان المذكور في ضمن في قدر على جميع الممكنات والمذكور في الشركة بين الكل مع انه يخرج
بالشركة عقيب هذا الدليل في صدر الدليل الثاني بلا فصل فيكون وحده دليلا للملازمة
التي فوقه وهي المقدمتين دليلا اخر فتفكك ظاهر هذا الجواب لطيف واما نسخة لان الامكان
الشركة الا بدون الواو فتسهو من قلم الناسخ لانها توجب السؤال لكن المقدمات بعده
التي لم يعلم ان المقدورية بمعنى صحة الصدور صفة اعتبارية لا تحتاج الى مصحح والجواب
انه ظاهر الاندفاع لان بعض الاعتبارات يترتب على البعض الاخر كالمؤثرية والمتأثرية
المتفق تعينهما على تقدم المؤثر الذي من مقولة الفعل فلو فرض ان المقدورية
بمعنى صحة الصدور عن فاعل ما يكون من متلازمة مع الامكان الذاتي مستغنية عن المصحح
فلا نسلم في ان المقدورية بمعنى صحة الصدور عن فاعل معين تحتاج الى مصحح لان الفاعل

المعين يقدر

المعين يقدر على شيء دون شيء اخر يقدر عليه فاعل اخر دون الاول فمصحح المقدورية بالنسبة
الى طائفة بعينها لشيء اخر واما المصحح بالنسبة الى القدرة البالغة الى المرتبة القصوى التي
لا يتصور فوقها مرتبة اخرى هو مقتضى وجوب الوجود المقتضي لحصول جميع الكمالات الممكنة
بالفعل بل بالقدرة فانه هو الامكان الذاتي الذي ان من عاقد الوجوب والامتناع الذ
الذي يشبه بالامكان المطلق او مع قيد الحدوث فلو قيل هذا الشيء مقدور له تعالى لانه ممكن في
ذاته فان قلت لا يلزم قوله فاذا ثبت قدرته في البعض لتقرير الدليل انه لما ثبت قدرته تعالى
على البعض ثبت قدرته على الكل من الازل الى الابد لكن بالقديم حق فكذا الثاني اي القدم
فلما ثبت قدرته على الفاعل الحادث المستند الى الله تعالى ابتداء بلا واسطة واما الملازمة
فلان قدرته تعالى مقتضى ذاته فلا يمكن انفكاكها عنه تعالى بتصور لزوله فاذا قدر في
وقت دون وقت ومصحح مقدوريته ذلك البعض هو الامكان الذاتي وهو مشترك بين
جميع الممكنات القديمة واذا وجد المقتضي والمصحح وارتفع الموانع يلزم ان يكون قادرا على
جميع الممكنات ما دامت ممكنات لا يجوز انه قادر في الازل وفي لا يزال على ايجادها في
الازل وفي لا يزال الامتناع المنتج والقبح الى الفاعل المختار بل يجوز انه تعالى قادر في
الازل وفي لا يزال على ايجادها في لا يزال سواء كان زمان القدرة مقارنا لزمان
الوجود او في القدرة في حالتي الحدوث والبقاء او متقدما عليه بناء على ان الامكان
الذاتي الازلي الابدي اعم من الامكان الاستقبالي او وقت اخر اعني ان امكن
اعادة المعدوم بعينه والا فلا يكون من جملة الممكنات ولا يتجه على هذا الدليل و
المستدل انه في لم فقهي لا يفيد اليقين على السلف من ان تطبيق الحكم لحكم البعض على البعض
الاخر قطعي فيما كان الشركة العلة قطعي كالقياس الفقهي بعلة منصوصة قوله و
ان الامكان مشترك الا دليل اخر بان يقال لا شك ولا الامكان الذاتي مشترك بين الكل
قبل ممكن قابل لان يوجد بايجاد والغير اياه فهو على تقدير وجوده الحادث اما ان يوجد
بايجاد الواجب فيكون قادرا عليه وان لم يوجده ايضا او بايجاد ما اوجده الواجب و
لو جوز انتهاء السلسلة الممكنات اليه تعالى بناء على امتناع الدور والتسلسل وحينئذ

يلزم ان يكون قادرا عليه ايضا لان الاقتدار على ايجاد الوجود يوجب الاقتدار
عليه بالطريق الاولى وان لم يوجده بل اوجده ذلك الغير الصادر عنه تعالى اذ المراد من
اثبات شمول القدرة لا اثبات شمول الارادة والايجاد بالفعل ولا يتجه عليه ان يقال
يجوز ان يكون قادرا على موجوده ولا يكون قادرا عليه مانع قبل عدم الاستعداد او انتفاء
بعض المقدورات بخصوصه لانه حين تعلق القدرة اذ كان الدليل الاول مبنيا على بطلان
الاستعداد وفي بيان المقدورات فكذا هذا الدليل ولا يتجه عليه ايضا ما قيل يجوز ان
يكون الواجب تعالى مختارا في البعض وموجبا في البعض اذ كما ان الدليل الاول مبني على
ثبوت اصل قدرة الواجب ببطلان الواسطة اي بقوله بان يكون العالم بجميع اجزائه حادثا
فكذا هذا الدليل بل ذلك الايراد انما يتوجه على دليل اصل القدرة كما عرفت لا على هذا
الدليل اذ بعد ثبوت ان العالم بجميع اجزائه حادث لا يجوز ان يكون الواجب تعالى موجبا في
شيء منها اذ الصادر عن الفاعل الموجب القديم لا يكون الا قديما وان ما قيل يرد عليه
ان اريد بقوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار في جميع ما يمكن ان يكون فهو اول
المسئلة وان اريد اختياره في الجملة فهو غير مفيد لجواز ان يكون مختارا في البعض و
موجبا في البعض الاخر يصدر عن ذلك البعض الاخر البعض الاخر والقول بان هذا الدليل
مبني على صدور العالم فصدور البعض بالايجاب ينافي حدوثه لان الصادر بالايجاب يكون
قديما لا يدفعه لجواز ان يكون ذلك البعض من صفاته تعالى لا من العالم قطعي جدا ما قيل الفرق
لان صدور البعض الاخر عن تلك الصفة ان كان بالايجاب يلزم تسلسل المعدات لان المستند
الحوادث الى القديم الموجب المستحيل بدون الشرط معدة وان كان بالاختيار يلزم ان
يكون تلك الصفة فاعلة مختارة موصوفة بالحيوة والعلم والقدرة والارادة وذلك
باطل عند جميع العقلاء اذ انما يجوز عاقل كون الفاعل المختار صفة وانما جوز كونه مجردا
او جسما فانما يراه لما لا يخفى قوله ولان العجز عن البعض ينافي ظاهره دليل تقريع الملازمة
القائلة بانه اذا ثبت قدرته في البعض ثبت قدرته في الكل فهو بظاهره يؤيده النسخ
الاخرى بدون الواو لكن عرفت ما فيه من استدراك المقدمات والقول بان قوله وقد ثبت

كقول فخري

انه فاعل

انه فاعل بالاختيار اشارة الى تحقيق المقدم وقوله ولا يتجه الى اشارة الى ما ذكر من دليل
القوم وهو المستند لنسبة الايجاد الى الكل ليس بشيء لان التطويل ليس فيه ان الحق ان
الشفاعة المستند لنسبة الايجاد الى الاثنان الذي هو المشترك الصحيح الظاهر من الشفاء ودرس من
قوله ولا يتجه الى قبول ذلك القول المستفاد من تقرير ان يكون الكل دليلا واحدا بالاشتراك
اذ لا يجوز الرجوع الى المقدمات الى بقوله فالوجه ان طابق الحق دليلان والحق دليل ثالث
بان يقال لان الاثنان المشترك وقد ثبت قوله تعالى قادر على البعض فلو لم يكن قادرا على
الكل يلزم العجز عن البعض وهو محال في حقه تعالى وهذا ايضا مبني على عموم القدرة فمقتضى الدليل
ولا اثنان المشترك فيه ارتفع الموانع بحيث الاستعداد وتمام المقدمات منع اورد القوم
كما مر المطلب دليلا واحدا هو الاول لكن الحق ان الحق ان الرجوع الى الدليلين هو على
بطلان صحة الاستعداد وتمام المقدمات فكل منهما دليلان اخران قوله مع ان الخصوص
بشرط ان الخصوص تعليل لقوله لانه دليل برهاني وما قيل الفرق بين ان يبين ثبات
في هذا الدليل برهاني فيه نوع بان ليس معنى تاييد الدليل العقلي بالسمعي ان الدليل العقلي
انما يفيد العلم العقلي بالدليل السمعي والا لكن العقلي دليلا على هذا المطلب بل معناه ان
مراتب العلم العقلي متفاوتة والدليل العقلي بانفراده يفيد مرتبة منها ومع الدليل السمعي
يفيد مرتبة اخرى فيكون انضمام الدليل السمعي هنا لاجل المصادرة الموجب لعدم حصول
العلم اصلا وقد انتفت المصادرة بانضمام الدليل العقلي اذ غاية ما لزم ان يتوقف العلم
القطعي بمرتبة عالية على العلم القطعي بمرتبة دونها ولا محذور فيه كما لا محذور في توقف الى
النسبة بركة الشيء على العلم به بل يسمى الدليل السمعي مثلا تاييدا للدليل البرهاني وانما المعنى تاييد
الراجحين العقليين بالادلة السمعية الظنية لانهم في تلك الادلة تفيد زيادة الطمينان قوله
كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير اذ هذه القدرة في هذه الاية وغيرها من الايات والاحاديث
هي نفس المحبة العقلي والارادة والذهب اليه الحكماء من القدرة التي هي الايجاب والا فالايجاب
لا يكون الواجب تعالى قادرا بهذا المعنى على الكل وهو خلاف النص او يكون قادرا على الكل فا
فيلزم ان لا يوجد حادث او يلزم التسلسل وامتناع اسناد الحوادث الى الفاعل الموجب

عبد الرحمن

القديم بدون الشروط حادثة معدومة غير من هيئة ولذا احتاج الحكماء الى حركة الشريعة معدومة
لبكوة والمطلوب بين الفاعل الموجب والحوادث والكل باطل عند اهل السنة وكل من المتكلمين
فثبت انما يعني صحة الفعل والترك اذ لا قائل بالفصل وايضا كون القدرة في الكتاب
والسنة بهذا المعنى ثابت باجماع الامة بل باجماع الانبياء بين فلو فرض ان الشيء في الاية
بمفهومه يعم الصفات القديمة فهو مستند عقلا كذات الواجب تعالى وصفاته ثبت في الاصول
ان الاستثناء عقلا او بالاجماع متصل لا يقدح في كون الدلالة على الباقي قطعية فمن
قال اني بصحة الاستدلال بالاية المذكورة على هذا المطلب لو كانت القدرة فيها بمعنى صحة
الفعل والترك وذلك ممنوع كيف وحينئذ يلزم قدرة الواجب على صفاته القديمة بهذا
المعنى مع انه تعالى موجب فيها اي تقدم فقد فصل عن سواء السبيل ابدا وما يلزم على تقدير
حمل القدرة على ما يعم الايجاب واما من قال في دفعه قد سبق من الشارح ان الامتناع
بسبب الوجوبين في الاختيار فامتناع الترك بالنسبة الى الصفات بسبب ان الخلو عنها
نقص لا ينافي في صحته فهو تعالى قادر على صفاته بمعنى المذكور فهو اخص منه اذ قد
سبق من الشارح ايضا ان الاختيار ولو بالمعنى الاعم موقوف على العلم والقدرة و
الارادة فلو كانت هذه الصفات مستندة الى الذات بالاختيار يلزم الدور او التسلسل
وايضا عدم النقص لازم لذات الواجب فيكون وجود الصفات لازما خارجا فيرد على ذات
الواجب فلا يكون مختارا فيها بهذا المعنى قطعا بل ولا بالمعنى الاعم لعدم ترتبها على المشية
ولعدم صدق الشرطية التي هي في حقه تعالى بالنسبة الى صفاته تعالى لا تقدم بل حال الذات
في الصفات على مذهب الاشاعرة وجمهور المتكلمين وليس الا مختار الا بالايجاب فمن اولى
الاتيان به وبهذا البيان ثبت العلم القطعي ببطلان اختيار الواسطة ان بقية الادلة
السمعية على مذهب المتكلمين ولو كانت تلك الواسطة من المجردات واتضح اصل القدرة
وشمولها يجازم الاعتقاد واما ما في هذه من الايراد فمنه نزل الاتاد قوله قيل لا
الاولى في هذا المطلب معارضة مدعاه الضمني المستفاد من فعله ودليل المعارضة ما
يستفاد من كلام القائل هو ان هذا المطلب لا يتوقف على ارسال الرسول مع كثرة

ان الدليل السمعي هو العمدة في اثبات العقائد وما قيل ان الدليل السمعي اي بقيد النقلي فهو
خلاف التحقيق والتفاوت هو العلامة التفتازاني في شرح العقائد صوفية بعد ما اشار الى ضعف ادلة
اصل القدرة مستندا بقواعد الفلسفة والى ضعف التمسك فيه بالاجماع والمقصود بان مرجع
الادلة السمعية الى الكتاب والسنة ودلالة المعجزات وهي ايضا الا قرارها والاذعان لما قبل التصديق
بكونه البارئ تعالى قادرا فيه تردد وتأمل في ذهني ان الاثبات بهذه الادلة على شمول القدرة
بان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح هو الامكان وما توجه عليه ان يقال لا يجوز ان يكون
بعض الممكنات شرطا لتعلق القدرة او مانعا عنه ومجرد وجود المقتضي والمصحح لا يكفي بدون وجود
شرط او عدم مانع اجيب بانه لا يجوز للممكنات قبل الوجود تحقق البعض شرطا لتعلق وتوانو
دون البعض وهذا فيه على قياس ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته
تعالى من مثل هذه الاية وكذا في اصل العلم وفيه تمسك في لزوم تعالى بالادلة السمعية
من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على
التصديق بالعلم والقدرة فيدور والكلام بجاية عند التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات
حصل العلم بالاخبار وان ما يخبر به الرسول عن الله تعالى واظن هو اصابة ما يخبر ذلك في
صدق الكلام على ما صرح به الامام في قال في شمول العلم لما لم يتمسك قوله تعالى والله بكل شيء عليم
فليس عالما الغيب والشهادة الى غير ذلك من الايات فقد يحكم بصحة الاستدلال او لو بتمسك بالادلة
السمعية في شمول العلم والقدرة لانا نعلم ان الله تعالى عالم بعلم وان الله تعالى قادر بقدرة
ما ورد على دليل
شمول القدرة لانه في على صدق ذلك عنه لان اختصاص بعض الممكنات بالتأثير لا موانع
ما ان يكون بواسطة الاستعداد او عدمه كما زعم الحكماء او بتخصيص المخصص او بنوع التعيين
الحسن بوجوده اليعني لصفة حقيقية او اعتبارية لازمة له والكل باطل على اصول
الاشاعرة واعترض فيه على دعوى الصحة والاولوية بان اثبات الارسال بدلالة
المعجزات التي يتوقف على العلم والقدرة يتوقف على شمول العلم في بكونه توقفه
بالدليل السمعي فيسبق في كل من اصل العلم وشموله مبني على الجواب الذي حكم العلامة
التفتازاني الى بكونه مكابرة قوله اذ فرض قدرته على الايجاد لا يجعل

فقط وان لم يقدر على غيره اصلا فالجاحظ والرسول والمرسل اليهم يجوز ارسال بعض من
المخلوقات الى البعض الاخر لكفى في صدور الارسال عنه من غير توقف على شمول القدرة
والارادة وكذا يكفي العلم بالارسال والرسول والمرسل اليهم اجمالا والا صلاح المرسلة في
صدور الارسال عنه من غير توقف على شمول العلم لجميع ما يصلح ان يعلم قوله لكن اثبات الارسال
يعني اثبات حكم مطابق للواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات الارسال اعني الارسال
بالمعجزة ولا يكفي ثبوت الارسال في الواقع واثبات الارسال بالمعجزة موقوف على اثبات
شمول القدرة والعلم والارادة بيانه ان اثبات حكم في الواقع بالادلة السمعية
موقوف على اثبات شمول هذه الصفات فلو اثبت ذلك الحكم واحد من شمول هذه الصفات
لزم الدور والمصادرة اما المقدمة الاجنبية فظاهرة واما الصغرى فلان الادلة السمعية في
الحقيقة الكتاب والسنة والاجماع اليهودي وهي لا تدل على ثبوت مدلولها في الواقع
ما لم يحصل الجزم بان ذلك كلام الله تعالى وهذه السنة سنة المبعوث اليه لاجل الهداية ولا طريق
الى هذا الجزم سوى خبر النبي بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى وانه مبعوث من جانبه تعالى للهداية
واثبات صدقه في ذلك الخبر بالمعجزات فثبت ان اثبات حكم في الواقع بالكتاب والسنة و
الاجماع موقوف على اثبات البعثة والارسال بالمعجزة واما الكبرى فلان طريق اثبات الا
رسال بالمعجزة منحصر في انتظام قياس في ذهن من شاهد المعجزة بان يقال هذا
الفعل الخارق فعله تعالى صدقا لدعوى النبوة ومستحيل ان يكون الله تعالى مجيبا
في المفصلات والحال اذا خالف المخبر عادته عين المدعي النبي تصديقا بامر على نوع
عادته اذ ذلك الامر على تصديقه قطعي يلزم ان يكون هذا النبي صادقا في دعواه لكن المقدم
حق فكذا التالي والا لكان الاثبات بهذا الطريق موقوفا على اثبات كون ذلك الفعل
الخارق فعله تعالى لكونه مقدمة من ذلك القياس المنتظم واثبات كونه فعله تعالى موقوف
على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة وانحصار الطريق مستفاد من اضافة المصدر
المفيدة للعموم اعني اضافة الطريق الذي هو عبارة عن مضمون الجملة بالمأول به بالمصدر
بلام بان المفتوحة الداخلة عليها قوله واذا خالف الفعل المخبر الخبر الى تمثيله

بان السلطان

بان السلطان المحتجب عن الرعية لو ارسل وزيره اليهم بحكم فكذبوه وهو الوزير اثبت
دعواه بامر خارق يصدر عن السلطان باستدعائه فتوجه الوزير ~~[illegible]~~
بامر خارق ~~[illegible]~~ السلطان نحو السلطان بغرائي معناه والمستدعي عنه تصديقه في دعواه
بامر خارق ففعل السلطان فعلا خارقا للعادة ولم يشهده فان ذلك الفعل الخارق
نازل منزلة التصديق القولي بان يقول السلطان الحكم بذلك الحكم بخلاف ما اذا فعله غير السلطان
في ذلك الوقت فانه لا يدل على تصديق السلطان ذلك الوزير فلا بد وان يكون الفعل الى
الخارق فعلا للمرسل لكن المعتزلة جوزوا ان يكون المعجزة فعلا لغيره تعالى باذنه تعالى
كما في شرح المقاصد وتوضيحه ان تصديق الوزير حاصل فيما اذا اشار السلطان الى خادم
يقوم بين يديه ففعله ذلك الخادم فقد ظهر ان النبي في قوله حين استدعاء النبي لقوى
بمعنى المخبر ليشمل الوزير وعلى ان يحمل على الاصطلاحي وتنقيح الاشارة الى تمثيله من
مجرد ظهور الفاعل المختار قوله وهذا التوقف على اثبات كونه فعله تعالى لو الدلالة
المعجزة على صدق النبي لسبق ولا الاول لكونها فعله تعالى وتركه الثاني ان يكون خارقا
للعادة الثالث ان يتعذر معارضته الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة الخامس
ان يكون موافقا للدعوى فلو قال المعجزتي ان اصبح ميتا فقتل فقتل خارق اخر الدال على تصديقه
السادس ان لا يكون ما اظهره فكذبه فلو قال المعجزتي ان ينطق هذا القضيب فنطق بتكذيبه
الدال على تصديقه بخلاف ما اذا احيا فلانا فمات فكذبه بعد الاحياء السابع ان يكون
مقارنا لدعوى النبوة او متأخرا عنها لا متقدما عليها فان المتقدم لا يدل على تصديقه
والمتأخر ادخل قوله اذ لا دليل الى لعوض العقلاء المكلفين على ان خصوصية المعجزة المعجزة
التي هي الحالة المشهودة فعل الله تعالى ومقدوره اي صادر عنه بالاختيار لا باللزوم
لسبق الشمول قدرته تعالى لجميع الممكنات وعلمه لجميع المعلومات وارادته لجميع الممكنات
فثبت ان اثبات كونها فعله تعالى بالاختيار موقوف على العلم بشمول هذه الصفات
وذلك العلم النظري يحتاج الى الاثبات فيكون ذلك الاثبات موقوفا على اثبات شمولها
وقوله ان زعم المعتزلة الخ دفع لسؤال مقدر بان يقال عدم الدليل ممنوع كيف

وقد ذهب المعتزلة الى وجوده وحاصل الدفع ان الحكم بوجود الدليل حكم وزع فالسوء ما نوزع
عليه ان يقال لا يلزم من عدم علمكم بوجود الدليل عدمه في الواقع فالحكم بعدمه في الواقع ممنوع
الثاني الجواب بالفساد والاحتمال وجوده لا يجدي وحاصل الجواب بتحرير المراد انا نقطع بوجود
دليل وهذا القدر يكفي في اثبات التوقف على اثبات الشمول ومجرد احتمال وجوده
لا يفيد القطع بوجوده بل هو يوجب ذلك الاحتمال الجزم مقطوع فثبت التوقف على اثبات الشمول
وثبوت التوقف على اثبات شمول القدرة ما ذكره المص في الواقف حيث قال دلالة المعجزات على
صدق مدعي النبوة عندنا اجراء العادة بخلق العلم بالصدق عقيبها فان اظهار المعجزة
على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لعموم الاشتغال وعادة كل شيء العاديات لانا
من قال انا نبي ثم انشق الجبل فوقف على رأسه فقال ان كذبتموني وقع عليكم وان
صدقتموني انصرف عنكم فقال هو انصدع بعد عنهم وقال هو اشتد به قرب منهم
علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية باتباع ذلك من الكاذب مع
كونه ممكنا عنه اطلاقا عقلي لشمول قدرته تعالى لجميع الممكنات ولقائل ان يقول فيه بحث
من وجوه اما اولا فلان القول بتوقف العلم بكون المعجزة فعلا له تعالى على العلم بشمول
القدرة والعلم والارادة خلاف الواقع لوجوه الاول ان الاشاعرة صرحوا بان المعجزات تدل
على الصدق عادة لا عقلا اذ ليست ادلة عقلية مرتبطة بنفس المدلول بحيث لا يجوز
تقريرها مجردة عن المدلول لان خوارق العادات كانقطاع السموات وانتثار
الكواكب وتزلزل الجبال تقع مع تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت
ومع ذلك يخلق الله تعالى عقيبها هذا العلم القطعي بصدق المبين بناء على ان الجاري الواجب
ليس مشروطا باعداد معدين فمجرد مشاهدة المعجزة يخلق الله تعالى العلم القطعي بذلك
الفعل المنتظم في ذهني الى هذا من اراد ان يهديه ويشرح صدره للاسلام من غير توقف
على شيء آخر عندهم وهذا هو مراد المجيب الذي حكم العلامة النفتازاني بكونه جوابه مطابقة
لا مراده من قوله وان ما يخطر بالبال الخ نفي توقف دلالة المعجزات على سابقة العلم بالشمول
والقدرة لما يثبوته صيغة المضي لا نفي الخطور مطلقا ولو بعد دلالة المعجزة ليكون مطابقة

الثاني لو صح

الثاني لو صح ما ذكره من التوقف لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على اثبات شمول القدرة وبيانه
فيلزم ان لا تصح دعوة الانبياء عليهم السلام بتلك المعجزات الا لمن كان على مذهب
الاشاعرة في شمول القدرة للصفات او يجب عليهم الاشتغال اولا باثبات هذه الصفات
بالادلة العقلية ثم باظهار المعجزات والكل فقطع الف دليل الحق عن التوقف العلم بكونها
فعلا له تعالى على سابقة العلم بشمولها بل بوجود الواجب تعالى ولنا ان نبينا
عليه افضل الصلوات قد اورد دعوة الكل بتلك المعجزات ولو كان تلك الصانع فليس
مراد المص ما نقلناه عن المواقف لما فهم الشارح بل المراد ان القدرة صفة شاملة للكل
فالواقع في عقد والنافي له لا يمكن انعقاد بعدم شمول القدرة او بعدم
العلم بها او بعدم الصانع لكونه جهلا بكل غير ثابت بالادلة فالواقف يشترط في المجرد لشهادة
المعجزة الى الوقف لكل من الخوارق الثابتة مثل العلويات والسفليات فيجوز لذلك
المعتقد خلاف ما اعتقده ولو مرجوحا فينطرق الامكان العقلي اي الاحتمال العقلي بخلاف
ما اعتقده فربما يتمادى في الدعوة التوقيف ان ثبت الاقتدار على فعل لا يوجب الفعل بخلاف
العكس فلم التوقف بالعكس في الظاهر ان المعجزة يدل على ان هذا النبي رباني فاعلا لهذا الخارق
فيكون قادرا على جميع الممكنات الا يرى ان الشهادة بشهادة فعل غريب او شاق لا حد على
قدرته على الشاق ولا يمكن الاستدلال بالعكس بان يقال هذا الفعل الغريب لفلان فانه قادر
على الشاق لجواز ان يكون هناك قادر آخر فلو صح ما ذكره لزم ان يتوقف دلالة المعجزات
على اثبات نفي وجود الواجب القادر بالادلة العقلية ايضا فلا يصح اظهار المعجزة قبل ذلك
لا يثبت وذلك قطع الف دليل وثانيا فلو فرض التوقف على اثبات الشمول في الجملة
لتعلقه لشمولها للعلويات التي تقع المعجزات فيها وشق القمر معجزة خاصة بنبينا الامر بدونها
لانه من خواص نبينا عليه افضل الصلوات على انه يكفي شمولها لها الاجسام من العلويات
والسفليات ومن العلويات الحدود والعقود والارادات ما يستبعدها العقول كما في المجردات المستغربة
غير خارجة لانا نوجد ايضا وما العوالم التي اثبتها الحكماء والصوفية وما العوالم الواردة في الآثار
الاسلامية في الشاة الآخرة التي تأتي هذه الشاة كنفطة موضوعة في جنبها كيف وكما بل الاسبقة

بينهما لا محالة وان كان فلو فرض التوقف على اثبات شمولها للكل فانما يتوقف على اثبات
شمول القدرة بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص لحصول التصديق بمجرد لزوم فعله تعالى لو اصدر
عنه تعالى بالاختيار او بالايجاب ولذا ذهب الحكماء الى وجوب البعث والارسال وايجاد المعجزات
بالايجاب والاول فلو فرض التوقف على اثبات شمول القدرة بالمعنى الاخص للكل فغاية
الامر لزوم الدور والمصادرة في اثبات ذلك الشمول بالادلة السمعية عند الذين ثبتوا
المعجزات لا في اثبات نبوة عند غيرهم الذين هم في الكتب الكلامية المدونة بعد الاصحاب
او يكفي فيه تواتر الاخبار المنبئة عن ثبوت المعجزات باي طريق كان والكلام في الثاني
اما في الاول فلا يصح اثبات شمول بالادلة السمعية عند غيرهم الذين هم الذين لم يثبت
عندهم الارسال بطريق التواتر لكن الفرض من نبوة علي عليه السلام حفظ عن بعض المسلمين
بيان ما في فيها ودفع ما يرد عليها من طرف اهل الضلالة لا اثبات تلك الصفات
عند الكفرة المنكرين للبعث والارسال وبالجملة لا محذور في اثبات شمول هذه الصفات
بل اصولها بالادلة السمعية عند الذين ثبت عندهم البعث والارسال بطريق التواتر المسبب
على مذهب الاشاعرة لا يقال بل الغرض علي عليه السلام هو اثبات الحق به عند غيرهم الذين هم
مطلقا بدليل ان قول المص فهو على الرد بعض الحكماء الخ لغو لان في اصل العلم والاثبات عندهم
الرسالة فيبنى عليه السلام بطريق التواتر يثبت بالقرآن وهو الحق ودعوى قول الشارح لا
لا دليل لان اي الرد غير الذين هم الذين المعجزات لانا نقول ليس معنى رد ذلك البعض اثبات
اصل العلم عنده بل اثبات بطلان قولهم عند المسلمين ليلا يذهب اليه احد منهم على ان الاول
وان زعم المعتزلة بابي حمل ارادته على ذلك لان المعتزلة الذين يزعمون ان في المعجزة المقرونة
بقرائن الاحوال دليلا على ثبوت هذه الصفات لا احوالا ان فيها دليلا على ثبوت هذه
وهو ظاهر واما ما حاصل فلانك قد عرفت ان المعتزلة يجوزون كون المعجزة فعلا لغيره
باذنه فكيف يقولون ان فيها دليلا على انها فعل الواجب تعالى اللهم الا ان يقال انهم يدعون
وجود الدليل على انها فعل الواجب تعالى وفعل غيره باذنه لا بغيره حينئذ اذ لا يتم بذلك
هذا الدليل وقد عرفت ان انكار الدليل انما صح على مذهب الاشاعرة في ان خلقه تعالى

العلم القطعي

العلم القطعي بشيء لشيء لا يتوقف على شرط وما عداه فهو والا فلهم ان يحصروا على وجود
الدليل بلزوم الدور الذي ذكرناه على تقدير عدمه لما لا يخفى وبما ذكرنا اتضح ان المراد من
الجواب الذي حكم عليه بالمطابقة دفع لزوم الدور عن اصل فيه فقال المص فهو يريد بجميع الما
الثابت اي الحادثات اذ لا فارق لا في الفاعل فهنا عاد وضع له من معنى الحدوث بخلاف
المعلومات والمقدورات بمعنى صحيحة الصدور عنه تعالى ان تعلق العلم والقدرة بهذا
المعنى الذي وان ما يكن صارف ايضا في المقدورات بمعنى المؤثرات بل في القدرة وهو مراده
من قوله لمقدوراته تعالى بمعنى ما يتعلق عند صدوره توقف ايراده فيما يأتي
عن صارف من جهة في الفاعل فيتعلقه فيما تحقق وقوعه في الماضي والحال ويجوز في
المستقبل وذلك قوله تعالى ان الدين لواقع على تحقق وقوع الجزاء اذا اراد من الحادثات
في الازمنة الثلاثة والدليل القاطع الدال على ثبوت اصل الارادة فانه ثبت بحدوث
العالم ونفي الواسطة بالضرورة من كونه تعالى عالما مختارا وما شاع في كلام الله تعالى
وما جاء به النبي عليه السلام من كونه تعالى مريدا وعلى ثبوت شمولها هو شيوع الكتاب
والسنة الدالين على كونه تعالى خالقا لكل شيء قوله والارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة
قال في شرح المقاصد اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه تعالى مريد
وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام النبي عليه السلام ودل عليه الثابت من كونه
تعالى فاعلا بالاختيار لان معنى القصد والارادة هو ملاحظة الطرف الاخر فكان
المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الطرف الذي يريده لكن كثرة
الخلاف في ارادته تعالى فعند ابي الحسين صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو
شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائي انه صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية
صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفا
عل غير مكره ولا ساه وعند الفلاسفة هو العلم بانتظام الاكمل وعند الكعبي
ارادة لفعله تعالى العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في
الفعل من المصلحة الداعية فقول الاشاعرة صفة ازلية وقوله مغايرة للعلم والقدرة

قوله والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده لكن كثرة الخلاف في ارادته تعالى فعند ابي الحسين صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائي انه صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل غير مكره ولا ساه وعند الفلاسفة هو العلم بانتظام الاكمل وعند الكعبي ارادة لفعله تعالى العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة الداعية فقول الاشاعرة صفة ازلية وقوله مغايرة للعلم والقدرة

قوله رد للفلاسفة والكعبي
نردهم بفيد الصفة اذا المراد
الصفة حقيقية

رد للفلاسفة والكعبي ومحقق المعتزلة وقولهم قديمة قائمة بذاته تعالى رد للكرامية و
الجبائية والنجارية بين وعلى ان القدرة من قسم الوجود الخارجي للحادث فلا يكون
الصفة السلبية قديمة وان كانت ازلية بطلان الاعدام الازلية ورد الكعبي في ارادته تعالى لفعل
غيره لان مراده من الامر هو الكلام اللفظي الحادث فعلى هذا نقول نعم بمغايرتها للقدرة
ويصح توجه اشكال كونها عين القدرة وان لم يذهب اليه احد اذ الكل متفقون في
ان مجرد القدرة غير كافية في الايجاد بل لا بد من مخصص وقولهم توجب تخصيص الحادث
عدا الارادة مما يغاير العلم والقدرة كالحيوة والسمع والبصر كما سيتضح فقد ظهر ان
توقفهم بمغايرتها العلم والقدرة في هذا المقام مع عدم توقفهم بها في توقف الارادة
حيث قالوا هي صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع لا جل ان هذا المقام رد
الى توقف بقاء التوقف والمراد بالوقوع هو الوقوع في نفس الامر لا الوجود الخارجي
اذ قد تخصص الارادة جانب الترك من المقدورين وليس شيء من المقدور والعدم هو
موجود خارجي وتخصيص المقدورين بالقدرتين لا يرتقي توقف القدرة على المخصص
من غير مخصص فعلى قوله فالوا نسبة القدرتين الى القدرة الى هذا الدليل الاقتصار
على ثبوت تلك الصفة المغايرة للعلم والقدرة وتخصيص النسبة لا بها ان نسبة الممكنات
الى ذات الفاعل سواء فلا بد من مخصص به يصح كونه فاعلا لشيء معين ولا يكون ذلك
المخصص منفصلا عن الفاعل كالسعادة الى بل ان نسبة الذات الى ذلك الامر وغيره
سواء ايضا فيحتاج الى مخصص آخر وتسلسل وايضا احتاج الواجب الى امر منفصل
فاعليته فظهر بطلان قولهم ان يكون ذلك المخصص صفة قائمة بذات الفاعل وليست
تلك الصفة صفة الحيوة التي تتعلق بشيء من الممكنات لان نسبتها الى جميع الممكنات
سواء كنسبة الذات فوضح لان يكون مخصصة للفاعل بشيء دون شيء بل لا بد من يكون
تلك الصفة مما يتعلق بالممكنات وليست صفة القدرة لانها وان كانت صفة ذات
تتعلق لا انها تتعلق بالضدين في الاوقات معا لان ما يفيده تعلق القدرة هو
صحة الصدور عنه تعالى وجميع الممكنات مشتركة في هذه الصحة اذ كما صح صدور هو

الفعل لكون

الفعل لكون الجسم المعين بالقدرة في هذا الوقت صح صدور الفعل لا لكونه السود في ذلك الوقت
وكما صح صدور ظل من الضدين في هذا الوقت صح صدوره في ظل وقت من الاوقات الاخر
فلا يكون تعلق القدرة مخصصا لبعض الممكنات في بعض الاوقات دون بعض اخر بل لا بد ان
يكون تلك الصفة المخصصة متعلقة بواحد الضدين دون الاخر في وقت معين دون سائر الا
وقات وهو الارادة اذ لا يصح تعلقها بالضدين في وقت واحد والا لتحقق الضدان
او يتخلف احد المرادين عن الارادة والاول باطل ضرورة والثاني باطل لاستلزامه
تجويز الوجوب نعم يصح ان ارادة الضدين في وقت واحد لكونها ارادة محال لا تقدر عن ذه
تصور وبالجملة لا بد في الفاعل المختار من صفة القدرة ليكون مختارا لا موجبا ولا بد
حدوثها من صفة الارادة ليصح كونه فاعلا ولو تراخى وجود الممكن اذ لولا الارادة لم يصح
كونه فاعلا ولو تراخى اللزوم الترجيح من غير مرجح اذ لا يكفي الترجيح بعون الارادة فلا يرد
عليهم ان الزمان لو كان الواجب تعالى فاعلا مختارا عندكم فليكن فاعلا من غير مخصص لان المراد
تعالى لا يحتاج الى المخصص بعد تحقق شرائط الفاعلية بالاختيار ومراده هنا ان القدرة
والارادة فاعلية والحيوة من شرائط الفاعلية بالاختيار اذ لولا الارادة لتحقق ان يترجح
ولا لزم الترجيح من غير مرجح ولقائل ان يقول ظاهر على الشارح ان يتوقف بدليل مغايرتها
العلم بقاء الفعل بعد تلك المغايرة كما ذكروه من تعلق العلم الشامل لكل متعلق القدرة فاذا لم يكن
تعلق القدرة مخصصا فعدم كون تعلق العلم مخصصا بالطريق الاولى لما نقول ايضا بحث
من وجهين اما اولا فلان العلم المتعلق بالفعل الواجب الصادر دون التصديق المختص بالوقت
دون تعلق على الواجب التصديق بخلاف الواجب جهل مستحيل في حقه تعالى فيجوز ان يكون المخصص هو
العلم التصديقي الذي ذهب اليه الحكماء ولذا احتاج الشارح ثانيا مرة اخرى الى ان يكون المخصص هو العلم
بالوقوع حيث قال لو لم يكن المخصص هو القدرة لما عرفت ولا العلم بالوقوع لانه تابع للوقوع
والوقوع فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور وكذا في الواقع لا يقال لزوم الدور مشترك
بين الوقوع تابع تعلق الارادة الفرعية بالعلم تابع العلم لما نقول تعلق الارادة التابع العلم
تصوري لا العلم التصديقي فالعلم التصديقي فالعلم التصديقي بالوقوع تابع للارادة التابع العلم

التصوري فلا دور اذ غاية توقف العلم التصديقي بالوقوع انما هو على العلم
التصوري به وبالواقع ولا محذور فيه والحق ان في التبعية المذكورة في اصل البينة وهما اورد
عليهم من خلاف الحكمي ومن ان التبعية المذكورة انما يستقيم في الوجوب لا التفعيلي الا في الفعلي وعلم
الواجب فعلي لا انفعالي فقد اجاب بوجوه اليد الاولى في تبعية لكن الحق ان الحق الحق اقول
لا حاجة الى دعوى البداهة في محل النزاع لان التبعية المذكورة لا بد من بيانها في علم وما
اوردوه من وقوع ان الاول فلانه نفي الوجوب في علم فعلي لا يمنع رفعه علم التصوري لكن
بالواقع وغير الواقع وعلم التصديقي مختص بالواقع فلا يبقى الوجوب من مخصص بمخصص تعلق بجانب
الواقع دفعا للترجيح من غير مرجح وليس ذلك المخصص الا الوقوع في نفس الامر لا منشأ تعلق
علم التصديقي بخلاف الواقع وذلك الوقوع التبعي لتعلق العلم اما ان تنفي ذات الواجب
بالذات وقوع الوجود كما في العلم التصديقي بوجود ذاته تعالى وصفاته الوجودية او وقوع العدم كما
في علم بصفاته السلبية من انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر وغير ذلك واما ان تنفي ذات الممتنع
بالذات وقوع العدم كما في العلم التصديقي بعدم الممتنع بالذات ولوازمه واما التعلق بالارادة
الفعلية بان يقع علم التصوري بوقوع احد هذين اما ازلا وابدا كما في علم التصديقي بعدم الممكن الذي
لا وجود له ازلا وابدا او في احوال ازلية كما في علم التصديقي بوجود الحوادث في بعض الاوقات
وبعدمها في البعض الاخر وليس وقوع العدم والوجود للممكن ثابتا في نفس ذات الواجب لشروط
لعدمه والا لم يكن الواجب تعالى علة لمحل الواقع بل موجب وقد بطل ذلك بحدوث العالم
مع انه الوالمطالب بغيره واما الثاني فلانه لو كان العلم الفعلي لم يكن متقدما على الوقوع
وليس الكلام فان العلم منفعل بقبول الصورة كما في تصورنا الشيء قبل بعده او لم يكن
منفعلا بقبول كما في علم الواجب بالممكن والعلم الانفعالي لم يكن متأخرا عن الوقوع لسببا
عند كما في حدوث علمنا بالشيء بالحدوث بعد بعده فيجب ان يختار في علم الواجب تعالى
ان جميع علومه التصورية فعلية وعلومه التصديقية انفعالية من هذا المعنى كما ان الحق الشارح
الجديد للتجريد واعلم ان فلان عالية ما لزم من شمول العلم للعلل ان لا يكون العلم بنفس
ذلك الواقع مخصصا بوقوعه ولا يلزم منه ان لا يكون العلم مطلق مخصصا بالوقوع

لجواز ان يكون

لجواز ان يكون العلم ببعض الاشياء مخصصا للبعض الاخر بالوقوع ولذا ذهب محققو المتكلمين
كابي الحسين والنظام وابي هاشم وابي علي والقاضي ابي بكر ومحمود الخوارزمي صاحب الكشاف و
بعض الطوسي الى ان العلم بترتب النفع على ايجاد الله تعالى مخصص للنافع بالوقوع وليس ذلك
العلم عندهم بالعلم وهو الارادة عندهم ولذا ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالغرض وفي لو او
جوب التعليل مع اليقين لا يبين في الاقتضاء بل بحقه ونحن نقول لا يصح ان يكون العلم بترتب
النفع مخصصا بالوقوع من الفاعل المختار لما عرفت من ان الواجب تعالى موجب في تعلق علمه
بجميع المعلومات فلو كان المخصص له الموجب للوقوع هو العلم بالنفع كان ذلك المخصص لازما
لذات الواجب تعالى فيكون فعله تعالى واجبا لا خارج ضروري للفاعل وهو ينافي الاختيار
بالمعنى الاخص فلا يكون الواجب تعالى مختارا بهذا المعنى بل يؤول الامر اذ ذهب اليه الفلاسفة
القائلون من الاختيار الى ما هو الايجاب وانما يلزمهم القول بقديم العالم بن وعلى
جواز امتناع قدم العالم عندهم فلا يتعلق العلم الا بالنفع الحادث بخلاف ما اذا كان المخصص
تعلق الارادة الازلية فمن ذلك التعلق غير لازم لذات الواجب وان كان ازليا دائما
لا يمكن تعلقها بالضد الاخر بدون الضد الواقع وما اورد الشريف من ان التعلق الازلي ان
كان لازما لذات الواجب فلا اختيار لعدم امكان تعلق الارادة بالضد الاخر بدل تعلقها
بالضد الاول حينئذ وان لم يكن لازما لذات الواجب جاز انفكاك الارادة وتجددها و
هو محال في نوع بان اللازم على تقدير جواز تجدد التعلق وحدوثه لا حدوث نفس الارادة
القديمة المتعلقة والمحذور في الثاني لا في الاول لجواز حدوث التعلق بلا مخصص لذلك
التعلق بالوقوع من الفاعل المختار فلا دور ولا تسلسل وان زعم ان ترجيح فيما سبق يلزم
تسلسل فيه وفيه ظهر انه قائل بلزوم التعلق الازلي لذات الواجب وانه تعالى فاعل
مختار عنده بالمعنى الجامع للايجاب فلا يمكن ان يقال انما يتوقف طرفي العلم لان كونه
تعالى قادرا مختارا يستلزم ان يكون المخصص من بين العلم كما قررنا بقي هنا كلام ينبغي ايراده
هو ان الحنفية ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض كما في شرح المقاصد وجعلوا العلم بترتب
النفع علة لتعلق العلم بالوقوع فكيف يصح لهم القول بكون الواجب تعالى مختارا بالمعنى

الفعل والترك مع ان الذات يوجب الفعل والترك لو وجب الارادة وتعلق الارادة يوجب
الفعل ولا يخلص الا بان يجاب بالفعل بالتقريب والمصلحة لتعلق الارادة لمنوع عندهم لا يرجح بغير
مرجح غير بالغ الى حد الوجوب وما قيل اذا بلغ الترجيح الى حد الوجوب جاز وقوع
الراجح في وقت وعدم وقوعه في وقت اخر مع ذلك المرجح فان كان انتفاء احد الوقتين
بالوقوع بانتفاء شيء اخر اذ ذلك الراجح لا يكون المرجح مرجحا والا يلزم الترجيح من غير مرجح لا يلزم
ترجيح المرجوح في عدمه في الوقت الاخر لان الوقوع كان راجحا بذلك المرجح فموقوع بوجهين
الاول انه انما يجري في العلة التامة بالنسبة الى معلولها لا في الفاعل المختار بالنسبة الى فعله
فانه لا يجب لزوم الترجيح من غير مرجح كما هو اللازم في العلة التامة فصحيح اللزوم ظاهر وان
اريد الترجيح من غير مرجح فبطلان اللازم في الفاعل المختار ممنوع والا فما الفرق بين الفاعل
الموجب والمختار الثاني ان المرجح بالنسبة الى وقت ربما لا يكون مرجحا بالنسبة الى وقت اخر
بل ربما فيه المصلحة فلا يلزم ترجيح احد الطرفين وبين الراجح في وقت اخر بل يلزم ترجيح المرجوح
في ذلك وقت وهو ممنوع عام لجميع المصالح اللاحقة بالاوقات فتعلق الارادة بوقوع فعل ممكن
في وقت لترتب المصلحة اللاحقة بذلك الوقت على وجوده فيه وعدمه وقوعه في وقت اخر
لترتب المصالح اللاحقة بذلك الوقت على وجوده عدمه فلا اشكال اصلا وانما افتقر اللام
لان هذا الكلام مبني على اللام قوله وهذا الخصص هو الارادة الخ فيه بحث اما اولا
فلان الثابت بما ذكره عدم كون المخصص قدرة ولا يلزم منه كونه ارادة لجواز ان يكون
علما او واحدا من السمع والبصر واللام فان اللام صفة ذات تتعلق بالممكنات والجواب عن
الثلثة الاخيرة ان اللام فيما يتوقف عليه الايجاد وليس شيء منها مما يتوقف عليه الايجاد ولذا
ذهب الاشعري الى صحة الايجاد مع ارجاع السمع والبصر الى العلم والمعتزلة مع انكار صفة اللام
على ان تعلق السمع والبصر متأخر عن وجود المسموعات والمبصرات لان المعدوم غير مرئي ولا
مسموع ضرورة لا يقال دل قوله تعالى كن فيكون على ان صفة اللام مما يتوقف عليه الايجاد
لانا نقول صدور الايات المشتملة على هذا القول دل على ان المسبوق بتعلق الارادة الخ
المخصصة ولذا قال الماتريدية ان ذلك القول عبارة عن تعلق صفة التكوين و

فبطلان اللازم في الفاعل المختار الى للفاعل
ان يقول ترجيح المرجوح مستحيل في حق الواجب
الحكيم وان جاز في حق غيره منا فراد الفاعل
بالاختيار فالتعويل على الجواب الثاني

والاشعرية

والاشعرية الارادة عن تعلق القدرة بان الترجيح من المتعلقين مسبوق بتعلق
الارادة والا لزم فيما قيل نسبة الارادة القديمة الى جميع الممكنات والاوقات سواء كما
للقدرة اذ كما يمكن ان يتعلق باحد الضدين في هذا الوقت يمكن ان يتعلق بالضد
الاخر فيه بدل الاول وان تعلق بكل منهما في الوقت الاخر فان كان ذلك التعلق ازليا
يلزم قدم الحوادث المرادة وان كان حادثا فيحتاج الى مخصص اخر وننقل الكلام الى ذلك
المخصص فيلزم قدم الحوادث او التسلسل في المخصصات الحادثة والجواب اختار ربما
بعضهم كون التعلق ازليا ولا يلزم قدم الحوادث وانما يلزم لو كان تعلق الارادة في
الازل بوجود الممكن في الازل او بعدم وجوده وهو ممنوع لجواز ان لا يكون تعلقها الا
بوجوده الحادث وفي اختياره الشارح في بحث الحدوث واختار البعض الاخر كون ذلك
التعلق حادثا وقت حدوث الحادث بناء على جواز حدوث التعلقات وتجدد الاضافات
لا يلزم التسلسل لان تعلق ارادة الفاعل المختار بشيء بمعنى انها تتعلق بجانب
معين من الفعل والترك لا بالمخصص ورجح ذلك الجانب ويخصصه بهذا التعلق با
بالوقوع لما في قدحي عقلشين والطريق هاب من الاسود لا بمعنى ان ذاته مقتضية لذلك
التعلق الخاص ليلزم امتناع تعلقها بالضد الاخر في الوقت الاخر ويستغني الاختيار با
بالمعنى الاعم عنه تعالى وانما يلزم التسلسل للمعتزلة القائلين بامتناع تعلق الارادة
الحادثة بدون المرجح والمخصص وقد يجاب باختيار الثاني ومنع استحالة التسلسل
في التعلقات التي هي الامور الاعتبارية وقد سبق تحقيقه في بحث الحدوث بناء على انها ليست
امورا متحققة ما لازمة بين الشيئين بل مما يتوقف عليها وجود العالم فيجري
فيها ما مر من برهاني التطابق والتطبيق واما ما قيل هنا يجوز ان يكون المخصص
هو الاستعداد فقد سبق الاشارة الى بطلانه ولذا اجمع اهل السنة على ان جميع الحوادث
مستندة اليه تعالى ابتداء لا بالواسطة لا في الايجاد ولا في الاعداد قوله وهي قديمة هذا
من تتمة ما قالوا وقصدوا به ادخال بيته وعبد الجبار حيث زعموا ان الارادة انما
المخصصة حادثة فالحق بذاتها لا بمحل والكراهية حيث زعموا انها حادثة في غير بذاته تعالى

وإن ذهب الفرقة الأولى إلى أن الإرادة قائمة بذاته تعالى إن كون الصفة قائمة بذاته ظاهر
البطلان لعدم تجويز حلول الحوادث بذاته تعالى جوزه الكرامية وإن أريد الفرق بين
أن جواز كون الإرادة صفة فيه قائمة بذاته تعالى وكون تعلقها حادثا بخصوص وإن أريد
غير المستلزم لعدم المراد على الثاني الثاني ثم لما أهل السنة قوله فلو كانت
حادثة يعني لا يجوز أن يكون إرادة الواجب تعالى منفصلا عن ذاته لأنه لا بد أن يكون
صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى فلو كانت حادثة يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال
كما سبق يعني الصرف قوله ولا يقوم بذاته تعالى حادث وأيضا لو كان حادثا لاحتاجت
إلى إرادة أخرى حادثة قائمة بذاته تعالى لأن كل حادث مستنده إليه تعالى والاحتياج إلى الإرادة
لعدم كفاية الذات في الإيجاد فلا بد في إيجادها من إرادة أخرى تتعلق بها ولو من غير تخصيص
يصح إيجاد تلك الإرادة الحادثة وننقل الكلام إلى تلك الإرادة الأخرى فإنها حادثة أيضا فيلزم
التسلسل في الإرادات الحقيقية الحادثة مجتمعة أو متعاقبة وكل منهما محال فإن قيل في الأول
قوله وهي أن قدرته بجميع الممكنات تعالى الشروع في الاستدلال على معنى القدرة بأنه تعالى موجد لكل ما يوجد
في المستقبل بالنسبة إلى الأول ما سبق من تحول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ولو
تعالى فاعلا بالفعل في البعض الحادث الذي هو الواجب بالاختيار لا بالإيجاب فالاختيار
ههنا بمعنى القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وفي هذا العطف فائدتان بعدي كونه تعالى
فاعلا بالفعل في البعض الحادث لدفع توهم أن يجوز أن يكون قادرا على كل ولا يفعل شيئا
والأخرى أن القدرة أن قدرته بمعنى صحة الفعل والترك لا بالمعنى الأعم وتقريره الاستدلال أنه
لو كان الواجب تعالى موجدا لكل ما يوجد بالاختيار يلزم أن يكون الإرادة تعالى قادرة بحسب
بحسب التعلق بجميع الممكنات تعالى المقدور حق فكذا الثاني أما المقدم فلأنه تعالى قادر على
جميع الممكنات وموجد بعضها بالاختيار فيلزم أن يكون موجدا للبواقي أيضا بالاختيار
لوجود المقتضي والمصحح وارتفاع المانع حينئذ لا يرى أن المعتزلة إنما يجعلون أفعال العباد
من شمولات الإرادة لزعمهم بأنها غير مقدورة له تعالى وبعده شمول القدرة يلزم أن
لا يكون من جملة المرادات وفاق بين الكل وأما الملازمة فلأن الإيجاد بالاختيار المستلزم

إرادة الفعل وبهذا البيان اندفع ما يرد أن الأولى ما قيل الصواب أن يقال لو وجد لكل ما يوجد
لا يوجد بالقدرة لما سبق من أن الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه ومن شمول القدرة
فيكون مريدا لجميع الممكنات لأن الإيجاد بالقدرة يستلزم الإرادة انتهى ولعله زعم أن الا
قتدار على الكل مع إيجاد البعض لا يستلزم إيجاد الكل بالقدرة بل يستلزم ما هو ما سبق
من قول الشارح لا خالق سواه مع شمول القدرة ونقل عماد زيادة أيضا ما جعله صوابا فظاهر
الأن الشارح بين ذلك القول فيما سبق بالأدلة السمعية فينبغي عليه حينئذ أن يقال أثبت
شمول الإرادة بالأدلة السمعية لو توقف على إثبات الإرادة بالحجة ولا دليل لنا على أن خصوصية
الحجة فعل الله تعالى سوى شمول الإرادة والإيجاد لما قيل فالفرق بين الإرادة و
الاختيار أن الاختيار هو الإرادة مع ملاحظة الطرف الآخر فكأن المختار ينظر إلى الطرفين
ويميل إلى أحدهما والمريد ينظر إلى الطرف الذي يريده فإن المريد لو فعل بالاختيار في الجملة
فهو غير مقصود ههنا انتهى إذ قد عرفت أن المراد هو الثاني ومقصودهم ومن يحيى بأن الفاعل
لا أجيب عنه بأن الاختيار ههنا بمعنى القدرة مع أنه أورد على الشارح بأن ما ذكره ليس
بجواب مستلزم للمطلوب بل المستلزم هو كونه تعالى خالق لكل ما شاء مع القدرة وما يورد أن
مراد القائل أن الفرق بين الإرادة والاختيار أن الإرادة أعم من إرادة الفاعل الموجب
والمختار كما أن الشارح الحق هو فيعد حمل الاختيار ههنا على إرادة الفاعل المختار
بتوجيه ذلك فما أشكل إذا حمل على معنى القدرة التي لا يستلزم الإيجاد بالفعل قوله
ومن جملة الممكنات الشر والكفر والمعصية لعل الشارح من الأخيرين ولذا اقتصر عليهما
في الدليل الثالث للمعتزلة فالحق أن الفاسدة غير الكفر والأخلاق الرديئة مندرجة
في المعصية كأفعال الجوارح وتركها والكفر إن كان عبارة عن الإنكار فكونه من جملة
الممكنات ظاهر وإن كان عبارة عن عدم الإيمان كما هو الحق من أن الإيمان فكذلك
باعتبار أن المراد من الكفر والمعاصي ترك دواعيها ولوازمها الموجودة كالإرادة
والإنكار أو باعتبار أن الممكنات أعم من الفعل والترك وعدم خلق الإيمان والطاعات
في المحل القابل وهو بالنسبة إلى الإيمان الشخص العاقل وبالنسبة إلى الطاعات

الشخص المكلف ترك وان ابى عدم خلقه بدون الحل القبيل ترك لا لمنافاة وجوده
بدون ذلك الحل قوله خلافا للمعتزلة بناء على انهم يقولون بان جميع افعال العباد
غير مخلوقة لله تعالى للعبد وقالوا ان الله تعالى يريد من العبد الايمان والطاعات ولا يريد
الكفر والمعاصي بمعنى انه تعالى يريد منهم ايجاد الايمان والطاعات لا بمعنى انه تعالى
يريد ايجاده ايمانهم وطاعاتهم ليلزمهم القول بكون بعض افعال العباد وهو الايمان
والطاعات مخلوقة لله تعالى بناء على ان ارادة الواجب تعالى فعل نفسه توجب وقوع الفعل
المراد وفاقا واما خالفوا في ان ارادته تعالى فعل غيره يوجب وقوع المراد اولا فذهب
اهل السنة الى الاول والمعتزلة الى الثاني ولذا ورد عليهم ان الكفر والمعاصي اكثر وقوعا
من الايمان والطاعات باضعاف مضاعفة فيلزمهم ان لا يقع مما اراد الله تعالى
من عباده الا قليلا ومن البين عند كل عاقل انه لا يرضى بمثله رب قدرة فكيف
يرضى به رب ملكوت السموات والارض وما قالوا في دفعه ان ذلك من قبيل الارادة الكلية
من القوم ان يدخلوا داره والخبر رافع يدخل بعضهم ولا مغلوبية فيه لا يدفعه اذ لا شبهة
في عدم دخول الكل بخلاف تكليف الكل مع ارادة عدم الدخول من الكل فهو لطائف
قوله اذ الارادة مدلول اللام كما ذهب اليه الكعبي من ارادة الواجب تعالى فعل غيره لام به او لازمه
الذي لمدلول اللام كما ذهب اليه غيره على ما نقلناه ولام الارادة للاستغراق اي الارادة
متعلقة بفعل الغير فهي مدلول اللام اما صريحا او التزاما وبيانه ان لا يوجد ارادة بدون
امر دال عليها والا بطل تلك الحلية كما قالوا في دلالة لام الاستغراق في الحمد على اختصاصه
بالكون لله تعالى كما دل عليها اللام صريحا او التزاما فمتى تحقق اللام في مادة تحقق الارادة
فيها ومتى تحقق الارادة في مادة تحقق اللام فيها عندهم وينعكس الشرطية الثانية
بعكس هو مبنى دليلهم الاول ولك ان تقول مرادهم اولازمه وجودا وعدما وبالجملة
الاستدلال بهذه المقدمة على ان انتفاء اللام يستلزم انتفاء الارادة قرينة واضحة على
ان مرادهم حمل اللام على الاستغراق او حمل التزوم على التزوم وجودا وعدما فلا يرد ما اوردوا
من ان الصواب تسخيرا او ملزومه لا تسخيره او لازمه فان انتفاء اللام يستلزم انتفاء

الارادة اذا كانت

الارادة اذا كانت الارادة ملزومة والا لزم الدور او دون العكس وهو صحيح تسخيره او
اولازمه بتخصيص التزوم باللازم او بحمله على معنى الملزوم لي وفيه في عبارة ابن
الحاجب حيث قال ولم يتصد لازمه للهمزة بمعنى لا توجبه بدون تكلف الى ان الرد
وانى حكموا بان انتفاء اللام يوجب انتفاء الارادة المدلولة له ان انتفاء الدال يوجب
انتفاء المدلول لانهم ما جعلوا افعال العباد غير مخلوقة لله تعالى واللام يستلزم الارادة
فسموا ارادة الواجب تعالى وشيئه الى قسمين مشيئة تكوينية الجائزة توجب وقوع المراد بحيث
لا يمكن انفكاكه عنها ومشيئة تشريعية لا توجب وقوع المراد ويجوز انفكاكه عنها وهما
القسم الاول يعم افعال العباد والقسم الثاني نافي افعال العباد ومن البين ان المشيئة التشريعية
لا تكون الا بالامر فانجر عليهم ان انتفاء الامر يستلزم انتفاء قسمي المشيئة لا انتفاء
مطلق المشيئة فيجب ان تتعلق بافعال العباد المشيئة التي يسمونها مشيئة قسر والجاء
وبقول الرد بما يذكره الشارح من تقسيم الامر الى امر تكويني وامر تشريعي وبين فرجع هنا
النزاع الى النزاع في مسئلة خلق الاعمال قوله لان الرضا بمعنى يريد الله الظاهر ان ظرفه ما
متعلق الى بارادة الله تعالى ويحتمل الموصول بحذف العائد ان يكون عبارة عن الخلق و
الايجاد او عن المخلوق الموجود فهو معدول عما في الكتب من قولهم لان الرضا بالقضاء
واجب على الاول اشارة الى القضاء وعند الاشاعرة عبارة عن الارادة الازلية كما ذكره
الشريف في شرح المواقف حيث قال اعلم ان القضاء عند الاشاعرة هو ارادة الازلية المتعلقة
بالاشياء على ما هي عليه في الازل وفي الوقت تعالى ايجاده بها على قدر مخصوص وتقدير
معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علم الازلي بما
ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية
التي هي مبدأ الفيض للموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر هو
خروجها الى الوجود العيني بالسببية على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون
القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه
الافعال ولا يسندون وجودها الى هذا العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم انتهى وعلى الثاني

اشارة الى ما ذكره التفتازاني في شرح العقائد النسفية من ان القضاء بمعنى الفعل و
الايجاد المحكم فيكون عبارة عن تعلق القدرة بعد الارادة او عن تعلق التكوين عند
مشيته وعلى التقديرين اشارة الى ان مراده بالقضاء ههنا القضاء من حيث الايجاد كما يأتي
في الحصول الاتي لكن بالملاءمة لظاهر جوابهم الاتي احد الاولين قوله والرضا بالكفر كفر اشارة
الى دليل بطلان الثاني وتقريره لو كان مراده لوجب على الكفرة والعصاة رضاؤهم بكفر
انفسهم وعصيانهم وعلى التقدير رضاؤهم بكفرهم وعصيانهم يجب الاستحسان
واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو كان مراده كان بقضائه تعالى والرضا بالقضاء
يجب الاستحسان واجب واما بطلان اللازم فلان رضاء الشخص بكفر نفسه كفر مطلق وبكفر
غيره يجب الاستحسان كفر ايضا فكيف يكون واجبا واما الرضا بكفر الغير بدون الا
الاستحسان فليس بكفر وما يتوهم بان الرضا بالمعصية معصية لان الراضي ينساق
اليه فيكون الحق الجائز يليق على ان هذا القدر طاف في بطلان اللازم وما يعكس للاقوى
في الابطال قوله والرضا هو الارادة لا يخفى ان الرضا يترك الاعتراض والارادة عند المعتزلة
هو العلم بالنفع والجهل ان يقال كما في شرح المقاصد فلا يكونان متحدين وعلى تقدير الاتحاد
هو عكس الاتحاد والاشارة الى التلازم بينهما ليكون الاية بمعونة ما ذكروه في الدليل الاول
دالة بدلالة النص على انتفاء الارادة عن الكافر العاصي فلا يرد ما قيل ان هذا الدليل
على تقدير دلالته انما يدل على انتفاء الارادة عن الكافر لا عن العاصي ايضا ومطلوبهم
ذلك على ان هذا الدليل منهم يجوز ان يكون في مقام المعارضة لاهل السنة وهذا القدر
يكفيهم في عدم شمول الارادة فلا يحتاج الجواب عنه قوله والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك
الخ قد تجرى في نقل في هذا الجواب وتحقيق المقام يحتاج الى مقدمة هي ان لهم مطلبين احدهما
ان ايمان الكافر وطاعات العاصي مرادة لله تعالى وثانيهما ان كفر الكافر ومعصية العاصي ليست
مرادة لله تعالى واستدلوا على الاول بان وجود الامر يستلزم وجود الارادة لان الامر بدون الارادة
سفه يستحيل في شأنه تعالى واستدلوا على الثاني بان الارادة تستلزم الامر فاذا انتفى الامر
انتفى الارادة كما ذكره الشارح واجاب القوم عن هذا الدليل بامر التجزئة فانه قد يأمر عبده

بما لا يريد

بما لا يريد بالتجزئة والاختيار بانه هل يطيعه او لا ولا شك في حصول فائدة الاختبار والابتلاء او لا و
قد يأمر بخلاف ما اراده لاعتذار عن السلطان المتوعد بالقتل فقد وقع بين الامر والارادة
انفكاك كلي من الجانبين اذ قد يوجد الامر بدون الارادة في الفعل في طلب الصورتين والارادة
بدون الامر في العصيان في الصورة الثانية فوجود الامر بدون الارادة جواب عن الدليل الاول
وعكسه جواب عن الدليل الثاني وما يتوهم الشارح الدليل الاول ايراد وجوبا لان ايمان الكافر
وطاعات العاصي ليست من جملة الطاعات والملاءمة فاذا تقرر هذا فنقول في صورة الاختيار
فعل العبد مأمور به فيراد وعصيانه مراد غير مأمور به فهنا لا امر ان احدهما امر بوجود مع الارادة
وهو الامر بالفعل والاخر امر معدوم مع وجود الارادة وهو الامر بالعصيان فالمراد من الامر المنفك
عن الارادة في هذا الجواب هو الامر المعدوم اعني العصيان لا الامر بالفعل لوجهين احدهما
ان انفكاك الشيء عن الشيء عبارة عن ان يوجد المنفك عنه ولا يوجد معه المنفك كانفكاك
اللازم عن الملزوم فانه يعني ان يوجد الملزوم ولا يوجد معه اللازم لا العكس ولنا ان انفكاك
اللازم عن الملزوم الاخص فمعنى قولهم ان الامر قد ينفك عن الارادة هو ان
الارادة توجد ولا يوجد معها الامر وهي ارادة العصيان فمن قال انه في هذا المعنى يتلقى
الخصم بالتسليم فلام الشارح ان في ان وجود الامر بدون الارادة في الفعل الذي مأمور به لا يكون
جوابا عن دليلهم الاول لا عن الثاني فانهم وان زعموا التلازم بينهما لكنهم بنوا الدليل الثاني
على ان الارادة تستلزم الامر واذا انتفى الامر انتفى الارادة لما عرفت فلا بد في الجواب عنه من
القدح فيما بنى عليه وهو وجود الامر بدون الارادة لا يقدح فيه الا يرى انا اذا فرض ان الامر
لازم اعم للارادة فيه حدوث وجود الامر بدون الارادة ومع ذلك يصح استدلالهم ايضا
من انتفاء اللازم الاعم بوجوب الملزوم قطعا فلا بد في الجواب عن الدليل الثاني من القدح
في استلزام الارادة للامر وفي الجواب عن الدليل الاول من القدح في استلزام الامر للارادة
لما مر هذا الجواب ان الشيء انما اذا لم يكن مأمورا به ما لكن مراده كيف وقد انتفى الامر
بالعصيان وما انتفى ارادته وما كان اللازم المذكورة مولاه رجع المنع الى دليلهم
بان لا نسلم ان طلب الارادة هي مدلول الامر كيف وقد وجد ارادة العصيان وما يدل عليها

امر لا امر حقيقة ولا استحباب فقد ظهر امران احدهما ان ظاهر الجواب بعبارة انفكاك الامر عن
الارادة اعني بلا يكون مستحبا وملزومه لا يكون اولا يكون ملزومه لما نوهم ابن يعلى توهم ان الظاهر
من انفكاك الامر عن الارادة هو ان يوجد الامر ولا يوجد الارادة ولا يخفى فساده وثانيهما
ان الظاهر للشارح ان يقول فانه لا يأمر بالعصيان ويريده بدل قوله فانه يأمر العبد ولا يريده
لانه لا يتبين بدلا موردا فان الغرض اعني التوابين هذا القول في مقام الجواب عن دليلهم الاول
الا ان يقال ما ذكره كان به عن ذلك واعني عدل عن الظاهر للايماء الى الجواب عن دليلهم الاول
فذلك كان في ظاهر الشارح واعني الاشكال في ظاهر الظاهرين في المقام واعلم انه لا نزاع بين الفريقين
في ان الامر والنهي يريد بلا دلالة على معناه وفي ان في الامر ارادة ظاهرة هي
ارادة التكليف وفي النهي عدم الارادة في الظاهر هو ارادة التكليف ايضا واعني النزاع في ان
هناك ارادة او عدمها في ابن طن وراء الظاهر بين الحق لعين ما هي او لا فلا يرد على
اهل السنة انه كيف يصح عموم الارادة للايمان والطاعات من البعض مع ان قوله تعالى امنوا بالله
ورسوله واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة جميع عموم استعملت في معاني منها وبمعنى الاستعمال
بدون ارادة اعني وكذا اللام في جميع المواضع وهو المراد عما ذكره بعض اهل الاصول
ان في التكليف طلبا والطلب اعم من الارادة قوله طاهر الخبر لعله هكذا بعضوا ولا فانه قد
يأمره عند السلطان لاجل الاعتذار كذا في المواقف والمقاصد فاطلاق المخبر عليه باعتبار
كونه مخبرا في لسان الافات وان لم يوجد الاخبار في صورة الاعتذار ايضا وعلى ان الخبر
في صدق عنوان الموضوع على ذاته عند الشيخ هو الصدق بالقول والواجب الاعتذار ولو
صح قوله ظاهرا لاستقط على ان عدم الاخبار في هذه الصورة ممنوع اذ لا يجب في
الاخبار والاعتذار ان يكون المخبر بحيث يساوي عنده الطرفان اذ ربما يكون الى
الحق ان يرجح ان احد الطرفين عند المخبر كرجحان العصيان عند المولى فيحكم عليه بالغلط
فينعكس على الحاكم قوله فانه يأمر العبد ولا يريدها فيه الموجود هنا صورة الامر لا حقيقة فان
العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله الى عقاب نفسه واجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل
وكان في الامر فائدة كما في شرح المواقف اقول لو صح ما ذكره السائل لزم ان لا يصدر

من السيد امر اصلا

من السيد امر اصلا لا صورة ولا حقيقة اذ لا يدخل الارادة ابن طن في حصول المأمور به و
اعني الدخل لهذا ورجح الامر عنه نعم لو كان للارادة بما طن دخل في الحصول لصح ان يقال
ان الامر الحقيقي اي المقارن للارادة ان طن لا يصدر عن العاقل والازم باطل فقيل لا يقال
اللازم ليس بباطل عنوان ثم من لاق العزم بل له ان يقول ما ذكرتم من المثال لغو وهي محض لا
لا يمكن وجوده في الخارج ما ذكرتم لانا نقول لا يلزم للعاقل من ارتكاب الفعل ليتبين عنده
وما كان عقوبة السلطان محققة واطاعة العبد مرجوة عنده يلزمه الامر والا فيت الزيادة
وما ذكرتم ان الامر هنا كان صوريا لا حقيقيا فالسؤال انما يكون صوريا اذا نصب
الامر قرينة على صوريته على ان حصول المأمور به ليس بمراد اذ عنه انتفاء تلك القرينة لا يجوز
للعاقل ان يمتثل الامر لرجحان العقاب المثال مبني على عدم نصب القرينة مع ان نصب
القرينة للغلام المجهول على ما في لغة السيد انما يؤدي الى الحصول الموجب للعقاب فلا
يصدر عن العاقل عند الاعتذار فلا شبهة في ان الامر للاعتذار بدون نصب القرينة فيكون
ذلك الامر حقيقيا فالحق مع اهل السنة قوله وعن الثاني ان الواجب هو الرضا وحاصل الجواب
انه اريد انه لو طلب ارادة طلب تقضي ويجب الرضا به فاللازم ممنوع بل طلب تقضيه
بقضاء ويجب الرضا به وان اريد انه لو طلب ارادة طلب تقضيه بقضاء فاللازم مسلم
لكن بطلان اللازم ممنوع اذ الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي ويقال ان القضاء
صفة من صفات الله تعالى والمعنى الرضا بنفس الصفة فمن قال رضيت بقضاء الله لا يريد
الرضا بصفة من صفاته بل يريد انه رضي بمقتضى تلك الصفة فليس الشيء اذ القضاء ليس
عبارة عن الصفة الفعلية بل عن تعلقها ومن البين ان الرضا بتعلق الارادة او
القدرة او التكوين معنى صحيح وهو نوجه اذ يقال ان تعلق الصفة موجب لوقوع
المتعلق فالرضا بالقضاء وبهذا المعنى يستلزم الرضا بالمقضي اذ لا معنى للرضا بكسر
الزجاج دون تلك الدهن فهو بقوله ومحصوله اي ومحصول الحصول انا لا نسلم ان الرضا
بالقضاء وبهذا المعنى يستلزم الرضا بالمقضي انكر لان الرضا يتعلق بايجاده او بالمقضي
من حيث ايجاده والانكار وعدم الرضا يتعلق بالاتصاف به او بالمقضي من حيث الاتصاف به

ولا يلزم من الرضا وبالاول الرضا وبالثاني لا الا يرى ان الاتفاق بالصور القبيحة في يوم
دون ايجادها اذ قد يتضمن فوائد ولا توجه عليه ان يقال جعل بعض الناس محلا في العقل
لصالح الجزئي الا يستحسن عقلا بادراك قوة وبه قطع النظر الى واحد ليس حسن الاشياء و
قبحها مما ثبت بالعقل عندنا بل بالشرع فقط وما ورد الشرع بقبح الاتفاق بها دون
ايجادها حكمنا بقبح الاتفاق لا بقبح الايجاد بل بحسنه لتضمنه المصلحة ولقائل ان
يقول مثل الاتفاق الى الحلية والقابلية ولا معنى لانها الا تدرك واعتراضه على القابل
وان صورا منه عن الجاهل بل انما يتوجه اعتراضه على الفاعل ولو كسبا فالحق ما ذهب
اليه الماتريدية من ان المنكر كسب العبد والمراد في ايجاده تعالى بعد الكسب لانه تعالى قادر على
عدم ايجاده بعد الكسب لكن اوجده لصالح فلا اشكال اصلا قوله وعن الثالث بان
الطاعة الى قال الآمدي ويدل عليه انه لو اراد شخص شيئا ثم اراد آخر فوقع المراد الآخر على
وفق ارادة المريد لا يكون الفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة كيف والارادة طاعة
والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة كذا في شرح
المواقف ولا يخفى ما فيه اذ ليس مراد المعترض ان الطاعة تحصيل المراد مطلقا باي ارادة
كانت بل تحصيل ما علم فيه ارادة الامر اما ان يقال ان الامور الواقعة بناء على القول با
الحسن والقبح العقليين والا لم يقبح من السلطان العقاب على امتثال الاوامر بان
يقول اطعت تلك الاوامر على خلاف مرادي واللازم باطل فلوجه الانكار على العرف
الاول الظاهر على خلاف ذلك قوله قلت ويلزم ان يكون الخ ليس نظرة للجواب
عن الثالث وهو انه يأباه قوله ولو في لفظ يأتي ولا ايراد على الجواب الاول
قيل لانه ما الجواب الاول مبني على انفكاك الامر عن الارادة بلا ايراد على الجواب عن الثالث
بان يقال لو صح ذلك لزم ان يكون مخالفة الامر عصيانا مطلقا وفي كل حال ويلزم
ان يكون العبد عاصيا في مخالفة الامر مطلقا ولو عاجزا عن رضاء السيد وقصد بتلك
المخالفة تخليص سيده عن العقاب وعن القتل والحال انه مطيع في هذه الصورة
قطعا وان كان عاصيا في سائر الصور واللازم باطل لاستلزامه اجتماع الطاعة والعصيان

في العبد في وقت

في العبد في وقت واحد فلو اوفى قوله ويلزم الخ عطف على المقدر اي الحق ما ذهب
واثبات للحال او للعطف وعلى التقديرين يكون ذلك القول دليلا لبطلان اللازم وظاهره
لولا احتمال ان يكون اشارة الى هذه الصورة لان الحاصل في قوة الجزئية وما توجه عليه
معارضة بان يقال لو لم يكن الخ لفظ الامر عصيانا في هذه الصورة ايضا لما اعتذار
السيد عند السلطان اشارة الى دفعها بقوله ولا شك انه لو علم السلطان الخ وحاصل الدفع
ان الاعتذار عند السلطان ليس يكون العبد عاصيا في الواقع واللازم فيه بل يكون
عاصيا عند السلطان لعدم علمه بحقيقة الحال الا يرى انه لو علم السلطان حقيقة الحال
من علم الغلام بما يرضاه السيد وكون مخالفته للامر لقصد تخليص السيد عن القتل لم
يتجه ذلك الاعتذار قطعا لان السلطان يقول للسيد حينئذ قد علم الغلام ما يرضيك
على امتثال الامر من العقاب فلو كان عاصيا لاتى بما يوجب عطاءك ولكنه اتى بما يرضاه
وبهذا البيان اندفع الاشكال واندفع ان يقال ان حقيقة الحال معلومة للسلطان
لا امر العبد كان بعد الاعتذار القولي لانه انما يتوجه لو كان حقيقة الحال مجردة عن
مجرد ان رضاء السيد في المخالفة وليس كذلك بل عبارة عن علم الغلام بذلك وقصده
تخليص السيد واندفع ايضا ان يقال لا نسلم ان يكون الغلام مطيعا في المخالفة لو علم ان رضاء
السيد في المخالفة هذا ويمكن الجواب عن ايراد الشارح بان الغلام انما يعلم ان مرضي السيد
في المخالفة فهو في المخالفة عاص قطعا وان علم فهو مطيع لكن لا باعتبار تحصيل المراد بل ما
باعتبار تحصيل ما امر به السيد بامر ضمني اخفاه السيد عند السلطان ان اظهاره عنده
محل بالاعتذار لا يقال هو عاص باعتبار مخالفة الامر الصريحي ومطيع باعتبار موافقة
الامر الضمني فيلزم اجتماع الطاعة والعصيان ايضا لانا نقول على هذا بطلان اللازم ممنوع
اذ لا يأبى ان يكون عاصيا في الظاهر ومطيعا في الباطن ولذا يعتذر او نقول الامر
الحقيقي هو الذي يعلم الآمر ان مراد الآمر خلاف ما امر به وما علم الغلام ان مراد السيد
رضاه في المخالفة فان الامر الضمني امر حقيقي في الواقع والامر الصريحي امر صوري في الواقع
والطاعة والعصيان في الواقع في موافقة الامر الحقيقي ومخالفته لا في موافقة الامر الصوري

ومن الله فالعبد لها المطيع في الواقع ولا خلاص فيه واما مع الاعتذار فيكفيه العصيان
عند السلطان ولا يتوقف على العصيان في الواقع فلا اشكال قوله ويمكن ان يقال الامر
الامر الالهي جواب عن ادفعهم بحيث يندفع عنهم ما اورده بقوله قلت ويلزم الجبر بان
يقال الامر الامر التكويني بحصول التكوين والايجاد ويلزم منه وقوع المامور به بلا اختيار
من المامور وهو الامر المذكور في قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
لانه فالمامور هو الشيء الممكن والمامور به كونه ووجوده ولا شيء من الممكن الممكنات بما هو
مختار في وجود نفسه ولذا يمكن صدور الثواب والعقاب وتوجيه قوله وهو لا يخص
بافعال العباد بل يعم الطاعات والامر التشريعي يوضع به الشرع والتكاليف ندوبية
يدون اصلاحه في كتب الاصول والفروع والاول ان يقول والامر التكليفي لا يلزم منه وقوع
المامور به وعليه صدور الثواب لمن وافقه والعقاب لمن خالفه يعني لا على الامر الاول لما عرفت
فتعدد الجبر للحصر وبين الامرين عموم من وجه بحسب التحقق لتحققهما معا في ايمان المو
المؤمن وطاعة المطيع وانفراد الاول بدون الثاني في كفر الكافر ومعصية العاصي وسائر
الطاعات من غير افعال العباد وبالعكس في ايمان الكافر وطاعة العاصي فالطاعة بالاعتبار
الاختياري التي يترتب عليها الثواب هو الاتيان بما وافق الامر الثاني التشريعي والرضا اي
رضا الآمر وتركه الاتيان بما يترتب عليه اي على هذا الاتيان ترتب العلة الغائية على المعلول
العلي وليس الضمير عائدا الى الامر الثاني كما زعم لوجوه الاول لا معنى لترتب الرضا بالفعل
على الامر الثاني الثاني على هذا الوجه لان جر هذه اللام الى جر التفريع الثالث
انه يوجب السراية قوله اذا خالف الثاني لان الرضا يترتب على الامر الثاني في ظل
حال الموافقة لا في الامر الاول الا لو وافق بخلاف ما اذا رجع الضمير الى الاتيان فان المراد
ان الطاعة هو الاتيان الاختياري بما وافق الامر الثاني ويترتب على ذلك
الاتيان رضا بالامر الواجب شرعا فيما اذا توافق الامران كما في ايمان المؤمن
وطاعة المطيع لا فيما خالف الامر الاول الثاني كما في كفر الكافر ومعصية العاصي
فان الاتيان بما وافق الامر الاول في هذه الصورة ليس باتيان اختياري

يترتب عليه

يترتب عليه الرضا ولا يصح الاشكال بان ذلك لا يشكل الا فيما يرى بالنسبة الى الامر الاول
فلا يكون العبد محقا في الامتثال لا بخلاف الاتيان بما وافق الامر الثاني ولا امتثال
لقوله دون الامر الاول اذا خالف الثاني بمعنى ان الطاعة ليست الاتيان بما و
وافق الامر الاول ولا يترتب عليه الرضا وفي خالف الامر الثاني اذا تقرر هذا فنقول اما
اندفاع ما اورده على جواب دليلهم الثالث فلان ارادته تعالى وقوع شيء انما هي
في ضمن الامر الاول التكويني المستلزم لوقوع المامور به فكون الطاعة الاختيارية تحصيل
ما اراده المطاع غير ممكن في ارادة الواجب تعالى كما نشف اختيار المامور بالامر الاول
في الامتثال وان امكن ذلك في ارادة العبد لعدم انفكاك ارادته وقوع المراد فيبطل
احتمال ان يكون الاطاعة تحصيل ما اراده المطاع بما يقال لو صح ذلك لكان العبد
محقا في امتثال الامر الاول والتالي باطل ظاهر فيه وايضا ان المامور بالامر الاول نفس الشيء
الثابت مورد وجوده وان المامور بالامر الثاني هو الشخص المتعلق والمامور به فعلا الاختياري الصادر
عن صدور الامر فلا يمكن للعبد الامتثال الا الاختياري الامر الاول فانه من تعلق بوجوده فقد عرفت
ان الشيء من الممكن مختار في وجوده وان تعلق بفعله في المامور فلكن الفعل للعبد
بخلاف الامتثال للامر الثاني والمراد جوابا عن ادفعهم فلانه على هذا الاتيان دليلهم الاول
اذ انشق والامر الثاني عن الصدور والمعاصي لا يوجب انشقاق بالامر الاول الموجب لارادة الامر و
لا دليلهم الثالث لما ثبت من ان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع فقط لا تحصيل ما اراده فلا
دليلهم الرابع اذ غاية ما انشق الرضا بالمعاصي والمعاصي انشق لكونها مامورا بها بالامر
الثاني لا انشق لكونها مامورة بالامر الاول ايضا بل يجوز مع انشق الامر الثاني ان يكون
مامورة بالامر الاول ومرادة في ضمن ولذا لم يذكر جوابا على حدة عن دليلهم الرابع وما
يقال انه جواب عن دليلهم الثاني ايضا فيه نظر لهم الا ان يتعلق ويع الرضا في كلام من
رضا والامر والمامور ومن الرضا والجبر والواجب فيقال لا نسلم انما لو كانت مرادة لوجب
الرضا بها كيف ولو كانت مرادة في ضمن الامر الاول لا يستلزم لكونها مامورا بها بالامر الثاني
بحب الرضا بها ولا يخفى ما فيه يعني في كلام محقق الاول لان الامر التكويني ليس على حقيقته

بل هو عبارة عن تعلق القدرة او التكوين الا ان يقال كونه جوابا اخر غير ما ذكره القوم
لا يتوقف على كون الامر التكويني على حقيقته الثاني ان الامر التكويني خاص بموجودات
الثالث ان الارادات مع ان من جملتها اعدام المعدومات الممكنة فالكفر ترك الطاعات
والمعاصي الا ان يقال تلك الاعدام حاصلة بترك الامر التكويني وكان نفس الامر التكويني
تابع للارادة كذلك تركه فيكون جميع الثالث ارادة لنفسه فتامل في هذا المقام فانه
مزل الاقدام **قوله** فتعلم لاجماع الانبياء عليهم السلام قيل ذكر السلام عقيب الارادة من
تنبيها على انه لا يشاء الا عن ارادة ولذا اخره عن العلم والقدرة فان الذي يشاء عن
الارادة لا محالة مسبوق بهما انتهى لا يخفى ان المسبوقية بالعلم صحيح وبالقدرة فالسداد
ظاهر ما حصل بتاثير القدرة حادث وكلامه تعالى قديم نعم الكلام اللفظي الحادث متعلق القدرة
لكن المراد هنا كلامه القديم الذي هو بذاته موقوف بستدل على صفة السمع والبصر والحيوة والعلم
بانها صفة في الحي فيكون موهما نقصا يجب تنزيهه تعالى عنه ولا يخفى انه لا يفيد زيادة تلك
الصفات لجواز ان يترتب على الذات ما يترتب على هذه الصفات فلا نقص بخلاف اجماع
الانبياء عليهم السلام على انه تعالى متكلم اذ لا معنى لكونه متكلما الا كونه [illegible] السلام
كما يتعلق لمن قام به العلم ولذا قال وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقول المعتزلة
من ان تكليم الله تعالى موسى عليه السلام بمعنى ايجاد كلام في الشجرة هنا لانه خلاف
النصوص من الكتاب والسنة ولا ضرورة في صرفها عن ظواهرها كما صرف المعتزلة ولا
دور في اثبات كلامه تعالى بالسنة واجماع الانبياء عليهم السلام لان الرسالة
لا يتوقف على ثبوت الكلام بل يثبت بالمعجزات لا دور بل لا دور في اثباته بنصوص
الكتاب لان المدعى هنا انه متصف بكلام قديم وهو يثبت بمجرد الكلام اللفظي الموجود
المتواتر الموقوف على الاتصاف المذكور ولذا اثبت الكتاب عند المعتزلة مع
تفسيرهم ذلك الاتصاف والمجيء بتفصيل البحث **قوله** حي لان الحيوة عندنا الخ اي متصف
بصفة زائدة هي الحيوة لان الحيوة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة لهذا
الدليل من الشارح في الحقيقة دليل لكبرى دليل الاثارة بيان ذلك ان العلم

متفقون

متفقون في كون تعالى حيا والمستدلوا حيوته الباقي الذي هو صفة زائدة وهذا من شانه كذا في نوحي
لكن اختلفوا في معنى كونه تعالى حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان
حيوته تعالى عبارة عن صحة العلم والقدرة ونحن نقول من المعتزلة والاشعرية الى انها صفة
توجب تلك الصحة فيكون معنى الكبرى عند نحن نقول ان كل من هو عالم قادر فهو متصف
بصفة توجب تلك الصحة لسواء في الواجب تعالى وفي غيره وتلك الصفة الموجبة في غيره
نوع الاعتدال المزاج النوعي بنوع اعتدال مخصوص بذلك الحي او القوة الثابتة له
سواء كانت قوة الحس وتحركه او غيرها على اختلاف ابن سينا وفي الواجب نوع
صفة قديمة هي مقتضى الذات وذلك لان الاختلاف متفق وتمه في العلم والقدرة فلا
بد للحي من مصحح للعلم والقدرة والمخصوصين في الحيوة في الكل صفة توجب
صحة العلم والقدرة المخصوصين بذلك الحي وهو ما قال الشارح وان فرق الارادة في
كلامه بدل القدرة وما توجه على تلك العبارة ان يقال لا نسلم ان الحيوة في الكل صفة توجب
تلك الصحة لجواز ان يكون حيوة الواجب تعالى عبارة عن نفس تلك الصحة استدلوا
عليها بانه لولا تلك الصفة الموجبة لكان اختصاص صحة العلم والقدرة الكاملين
به تعالى اختصاصا من غير مخصص ورجحانا من غير مرجح واللازم باطل وهذا الدليل
منقوض اما اجمالا فلانه جار في اختصاص تلك الصفة الموجبة لانها صفة صحة به تعالى
لان احتياج اختصاصها الى مخصص اخر يلزم التسلسل وانها يحتاج بل اختصت باقتضاء
الذات فليكن المختص بالاقتضاء نفس الصحة الموجبة لها وفي الكل على ان هذا
غير صحيح كما قلنا اذ قال المصنف الموقوف بعد ايراد هذا النقض فمن اراد اثبات زيادة
الحيوة فعليه بالدليل وانما تفصيلا فلان الرجحان من غير مرجح انما يلزم لو صح لغيره
تعالى غير ذلك العلم والقدرة الكاملين والمتفق ان الشارح لا يرد عليه لان الزيادة
ابدا عليها برهان في الشيء ومن الصفات عنده تعالى في قوله وعند الفلاسفة هو الواجب
الفعال الخ بل الحي عندهم من يصح ان يكون مدركا قادرا الا ان يخص كلامه بحيوة الو
الواجب تعالى والموصوفين وحينئذ يكون ذلك القول اشارة الى ان صحة كمالها له تعالى

لستلزم وجوده بالفعل بل بالضرورة لبرانه تعالى عن ان يكون بعض كمالاته بالقوة ح
ان كلا منهما لا يخلو عن الاشارة الى وجه تأخر الحيوة عن العلم والقدرة والارادة بان
ثبوتها موقوف على ثبوت هذه الصفات وان كان نفس هذه الصفات موقوفة
على نفس الحيوة لكن على هذا ينبغي ان يؤخر العلم عن القدرة لان ثبوتها اما بالنظر
الى الافعال الاختيارية او بنفس القدرة ولذا اخره عنهما في المواقف وقد سبق من
جوابه من ان تقديم العلم على الكل لشرفه وكل وجهه هو لوجهه واعلم ان الشارح
المحقق صرح بدلالة قوله تعالى حيا سميعا بصيرا بالكتاب والسنة وجماع اهل الاديان
بل جميع العقلاء والشارح تعرض بالادلة السمعية في قوله تعالى متكلما سميعا بصيرا ولم
يتعرض في قوله تعالى حيا وقوله عاطفا عليه من اثبات الارسال موقوف على ثبوت
العلم والقدرة والارادة وثبوت هذه الصفات موقوف على ثبوت الحيوة وليس
بشيء لوجهين احدهما ما قدمناه وثانيهما ان المدعى هاهنا كون هذه الصفات
بحيوة زائدة ويكفي في اثبات الارسال ثبوت كونه تعالى حيا اعم من ان يكون حيوته
نفس صحة العلم والقدرة او صفة زائدة موجبة لها قوله وهما صفتان زائدتان
اي على الذات لا على العلم كما وهو لفظه كسائر الصفات لا يستحق زيادة العلم على
تقرر زيادتهما على العلم مستفادة من التشبيه ايضا اذ على تقدير كونهما صفتين
مستقلتين زائدتين على الذات كالعلم مثلا وهو الذي دل عليه ظواهر النصوص
يلزم ان يكونا مغايرتين للعلم لعدم صحة تشبيه الشيء بنفسه فلا يكونان راجعتين الى العلم فقوله
وليس براجعتين الخ عطف اللازم على الملزوم المشتمل على ذلك التشبيه لا يقال
ما سبق منه من القول بزيادة الصفات على الذات يغني عن زيادتهما على الذات
فيكون كالمار بخلاف زيادتهما على العلم اذا لم يسبق اصلا لانا نقول ليس ذلك القول
صريحا في زيادتهما اذ الاشعري مع ارجاعهما الى العلم يقول ان صفاته موجودة زائدة
على ذاته بناء على ان زيادة العلم زيادتهما ايضا وايضا ربما يحكم على الكل بحكم
الاكثر مجازا ففي التصريح دفع التوهم قوله وليس براجعتين الى العلم الخ اعلم ان

ان الفلاسفة

من الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة ارجعهما الى العلم بالمسموعات
والمبصرات بدليلين احدهما انهما تأثر الى السمع عن المسموع والبصر او المشروط
وهو محال في حقه تعالى وثانيهما ان اثبات السمع والبصر في الازل بلا مسموع ومبصر فيه
خروج عن المعقول وخالفهم الجمهور من المعتزلة والكرامية حيث قالوا بكونهما
غير العلم واجابوا عن دليلهم الاول بان كونهما مع ان تأثرا لا يوجب كونهما على ان تأثر
او المشروط به والمؤثر فيجوز ان لا يكونا في حقه تعالى كذلك وفيه ان الغرض على
ان هكذا فالمسألة مخالفة في حقيقة صفاتهما وعن دليلهم الثاني بان اتفاق تعلق
في الازل لا يوجب اتفاق نفس الصفة كما في سمعنا وبصرنا اذ يوجدان بدون التعلق و
استدلوا على مغايرتهما للعلم بظواهر الايات والاحاديث ولا مانع عن الظواهر اذ لا
دليل على امتناع السمع والابصار بدون الانبياء بالمعلومات فتبين خالف الشارح المقاصد
المشهور من مذهب الاشاعرة ان ظاهر السمع والبصر صفتان زائدتان للعلم الا ان
ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوسات
على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات
والبصر علما بالمبصرات التي فظهر ان الاشعري يخالف الفرقة بالاولى في قولهما بتوقف
السمع والابصار على الانبياء بالمعلومات ويخالف كلا الفريقين في قولهما بان
بان الاحساس ليس من افراد العلم بل هو ادراك اختص به جميع الحيوانات
مع ان العلم مختص بالانسان وفي الجمهور المتكلمين جوزوا ثبوت العلم للنحل و
العنكبوت وغيرهما من الحيوانات فهذا دليل على صحة ما ذهب اليه الاشعري فلا وجه
لما اورده العلامة التفتازاني في شرح المقاصد على الاشعري من ان جعل الاحساس
علما يخالف العرف واللغة الا ان يكون ذلك منهم بتجويز عقل للحيوانات وراء
الاحساس وتحقيق هذا المقام انه لا شبهة في انه اذا علمنا شيئا على ما قبل الا
ابصار مثلا ح شاهدناه بالبصر مرة فلا شك ان هناك ادراكا اخر وفيه واجلى
من الاول لانه ادراك لذلك الشيء على الوجه الجزئي والاول على الوجه الكلي وفي الس

وانى الشبهة فى امرين احدهما ان ذلك الادراك الجزئى هل يتوقف حصوله على
الالة الجسمانية كما ذهب اليه الفرقة الاولى او لا يتوقف كما ذهب اليه الفرقة الثانية
الثانية مع الاشعرى وثانيهما ان ذلك الادراك الجزئى هل هو نوع من
نوع العلم كما ذهب اليه غير الاشعرى او من افراد العلم كما ذهب اليه الاشعرى فللعلم
عنده تعلقان الى وحادث عند حدوث المسموعات والمبصرات واما عند غيره
فليس للعلم عندهم الا تعلق واحد ازلى ابدى وان اختلفوا فى ان مثل الادراك
الحاصل لنا بواسطة الحواس حاصل له تعالى عند حدوث المحسوسات كما ذهب
اليه الفرقة الثانية او لا كما ذهب اليه الفرقة الاولى فما ذكره المص حيث قال هى صفة
غير العلم عند الاشعرية واولى بها غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق
على وجه يكون سببا للادراك فى الثانى وان كان له تعلق اخر وادراك فى اخر قيل
حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا بد ان يقال العلم با
بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يجدان ومن تمسك به
اى باثبات الصفتين الفرق بين العلم يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا
فلا ينحصر الصفات فى السبع فقد نظر من وجوه اما اولا فما عرفت من ان اثبات
تعلقين للعلم انما ينطبق على مذهب الاشعرى فقط لا على مذهب الفرقة الاولى كما
دل عليه دليلهم واما ثانيا فلان للعلم شخصين من التعلق عند الاشعرى لا نوعين
كما نبه عليه الشريف المحقق فى بحث ان الاحساس على عند الاشعرى فى دفع ايراد الشارح
المص على المص حيث جوز المص كونهما نوعين او شخصين واورد عليه انه على
تقدير كونهما نوعين يكون النزاع لفظيا لان مراد الجمهور ان العلم نوع والاشعرى
نوع اخر ونبه الشريف على ان التعرض بالنوعين لمجرد الاستظهار واما ثالثا فلان ما اورده
من لزوم عدم انحصار الصفات فى السبع مدفوع عن الفرقة بان نبه بان الظاهر
ان كلا من السمع والبصر اعنى الادراك الحاصل بهما مسبب عما هو الاثنين فربما يحصل
بدون الالة وغيرهما من الاحساسات ادراكات بسبب الحواس فيكون كل منهما

مسببا ما

قوله الظاهر وذلك لان الظاهر فى جميع الاحساسات
ان يكون مشروطا بالحواس على بيان اهل اللغات
واما قد ورد الشرع بالسمع والبصر فى حقه تعالى
جوزنا ان يكونا سببين عاديين وبقى الباقى
على ظاهرها اذ الظرف فيها بلا دليل
بخلافهما فافهم

مسببا مساويا موقوفا على الحاسة لا يعنى ان ايجاده تعالى لذلك الادراك فيه
موقوف على تلك الحاسة فانه خلاف المذهب بل يعنى ان واضع اللغات انما
وضع الذوق مثلا على الادراك المترتب على الذائقة لزوم ترتبه عليها فيستحيل
توجيه تعالى بها بخلاف السمع والبصر فانهما انما وضعا للادراك الحاصل لنا بالسامعة
والباصرة لكن لا يرد حصولهما بهما وهذا الجواب اولى مما ذكره الشريف المحقق من
ان تعالى انما يوصف بالذوق واللمس والشم لعدم ورود الشرع فلا يوصف بهما قوله
لما يقول الفلاسفة فان المحقق الطوسى فى نقد المحصل اراد الامام فى الفلسفة بالاسلام
فان وصفه تعالى بالسمع والبصر سبق ذكر النقل النهى وليس كذلك لان وصفه تعالى بهما
مشهور فى الاخبار السابقة ايضا واما ما قيل لا حاجة الى ارجاع السمع والبصر
الى العلم بالمسموعات والمبصرات بعد ما حققوا ان معنى جنسية الصفات نفى الصفات
وترتب اثارها على نفس الذات فمن جزافات الاوهام فان غرضهم من الارجاع انه
لا يترتب على الذات ما يترتب على السمع والبصر فيه وانى الممكن دفع العلم بالاشياء
لا يرى ان المعتزلة مع نفيهم الصفات الزائدة الحقيقية الا انهم لا ينكرون الترتب على
الذات واما الجواب عنه بان المراد فلاسفة الاسلام ويجوز ان يكون منهم مخالفا
لمذهب سائر الفلاسفة فرده كيف جدا قوله قيل الاولى الى وجه الاولوية فالمستفاد
الرجوع الى ما قيل من ان اثبات صفتين يشبهان السمع والبصر هو الاولى فالاولى
ذلك وليس كذلك اذ الكلام فى ترتب الانكشاف والعلم بعد حدوث المسموعات والمبصرات
على صفتين ذاتيتين له تعالى وعدم ترتب قبل حدوثهما لامتناع تعلقهما بالمعدومات
لا وجه لنفى صفة تعالى كما حقق وذلك الاولى انما ذكروه فى اثبات بهما وما يذهب
اليه الى ان السمع والبصر من جملة الاثبات ايضا ولعله لهذا عرفه فلا المصنف
هو تنزيه عن جميع صفات النقص الى الظاهر من سياق كلام الشارح ان تكرار ما
سبق واعيد لبيان ان الصفات السلبية الشبه والمثل والشريك والحلول والاتحاد
نزعه على الحقيقة باعتبار قوله تنزيه عن جميع سمات النقص وان حمل سمات النقص

قوله

على علامات النقص في الصفات الوجودية كعدم شمول العلم والقدرة لا يكون لكن لا لان
المراد هنا نفي صفات موجبة للنقص كوجود الشبه والمثل لا نفي النقص في الصفات الوجودية
قوله لا شبه له لشيء في الصفات الخ انما قيد بقوله في الصفات اذ المشاركة في مالماهية
هو الشركة في الصفة وايضا لوقع من المشابهة في الذات والحقيقة لكان قوله ولا
مثل له مستدركا لا يخفى ان الظاهر من كلام المص بعد ذلك نفي جنس الشبه في شيء من
الصفات الوجودية سواء كان ذلك الشبه واجبا او ممكنا فحينئذ يتم الاستدلال الاتي
بان صفاته تعالى على اجل ما في المخلوقات لا يقال على تقدير تفسير الشبه المنفي في الوجيز
بكون قوله ولا مثل بل كلاهما مستدركا على تقدير تفسيره بالمساوي في القوة بخلاف ما
اذا حمل الشبه هنا بالممكن وحينئذ يكون النفي راجعا الى المشابهة ولذا قال اي لا يشبهه
شيء لان ظاهر كلام المص نفي وجود المشابهة لا نفي المشابهة لشيء موجود قوله فذهب و
خالفه وذاك في الفرق في مقابله كل من الوصف والحدوث والمشابهة الى ان الوصف عند الا
الاشعرية ما يقوم بالممكن لا اعم مما يقوم بالواجب فان الصفات الثابتة للواجب
عندهم ليست بعرض عندهم وان كان الفيلسوف على حقيقة من الاعتبار بالمعقولات في
التحقيق بل على الظاهر من تحمله لا بنا في تخصيص الوصف بالممكن في قولهم ان الوصف ما
يقوم بغيره والاختصاص الحصول بالحادث بل النفي الى الجوهر والوصف عندهم هو
الممكن الحادث ولذا فالوابق والاخرى يتجه الاستدلال وصفاته تعالى قديمة باعتبار
ازلا وابدا مجردة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى والفاعل في مقابلة القاصر
والتالي في مقابلة المسبق في الزمن قوله اي المخالف في القوة اي الواجب المخالف له تعالى
في القوة والقدرة بان يكون قوته زائدة على قوة الواجب او ناقصة عنها والمثل هو
الواجب المساوي في القوة اي يصف هي بالواجب لان الممكن الناقص في القوة
موجود فلا يصح تقدير والممكن المساوي فيها او الزائد فيها منتفيان بقوله ولا شبيه اما
المساوي فظاهر واما الزائد فلان القوة الزائدة مشتملة على قوة مساوية
مع زيادة ولعل هذا التفسير مبني على ما زعم قدماء المتكلمين من كون ذاته تعالى مشاركة

للممكنات

للممكنات في الحقيقة والذاتية فلا يصح تفسير المثل في زعمهم بالمشاركة في الحقيقة و
يصح تجويز التفاوت في القوة بالزيادة والنقصان كما يشاهد تفاوت القوى
والقدر في افراد نوع واحد وهذا الزعم منهم مبني على الاشتباه بين مفهوم الذات
المسمى بعنوان الموضوع وبين ما صدق عليه المسمى بذات الموضوع والاشتراك في العنوان
لا يوجب الاشتراك في الذات والا لكان الانسان والفرس مشاركين في الذات الحقيقية
لاشتراكهما في مفهوم الذات كما اشار اليه المص في الوافي قوله وقيل المثل هو المشارك
في الحقيقة هذا التفسير هو المختار عنده وعند المص كما يظهر من الوافي ولذا فسره الشريف
الحقيقة هناك به والمراد بالحقيقة الحقيقة النوعية لان المصطلح بين الفريقين في
معنى المثل المشارك له تعالى في الحقيقة النوعية واجب كان او ممكن فيكون متضمنا لرد
قدماء المتكلمين في زعمهم السابق كما رده في الوافي وحينئذ يكون الرد بمعنى المساوي
الزائد المشارك في الحقيقة النوعية لو اوكان المشارك في الحقيقة الجنسية او المشارك
في الحقيقة اصلا ولو اوكان مشاركا في القوة او مخالفا زائدا او ناقصا ولو اوكان واجبا
او ممكنا والمراد بالمساوي المعادل والمخالف وهو المراد مما ذكره الشريف في تفسير الشبيه فالمعنى
هو المثل المساوي فيكون نفي الشبه والمثل متضمنا لنفي تعدد الواجب مطلقا والرد على قدماء
المتكلمين ودليل الاول هو قوله ولما كان وجود الواجب وتعينه الخ قوله ولما كان وجود
الواجب وتعينه الى آخره يعني زعم جميع الاعداء عين ذاته وحقيقته كانت تلك
الحقيقة جزئية حقيقية وحينئذ لا يكون لها ماهية كلية نوعية كانت او جنسية على
قال ان كان تعين الحقيقة عينها كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية وان كان
زائدا عليها كانت كلية فان كان لازما لها كانت كلية منحصرة في فرد وان لم يكن
لازما كانت مشتركة بين كثيرين وهذا ظاهر وان خفي على الفاضلين من شراح
الملازمة ومن شراح من قال في الباب ان كل كلي اذا كان تعينه بذاته او بجزئه او
بلازمه او بقي على اذا يتعدد القابل يكون نوعه منحصرا في فرد بل يمتنع له فرد آخر فان
ما ذكره في الخ على تقدير الملازمة لا على تقديرها الخ ان هذا الكلام بظاهره دليل على نفي

الشركة في الحقيقة واجب كان او ممكن وبيان ان دليل على نفي تعدد الواجب مطلقا ايضا
فيكون دليلا لنفي النوعين اذ لا وجه لتركه دليلا هنا واذا انتفى المتوهم من الواجب
فانتفاؤه من الممكن بالطريق الاولى اما كونه دليلا على نفي الشركة في الحقيقة فبيانه
يقال لو كان له شريك في الحقيقة النوعية او الجنسية كانت تلك الحقيقة مشتركة بينهما
فيلزم ان يكون للواجب تعالى ماهية كلية واللازم باطل والا لم يكن
وجوده وتعينه عين ذاته واللازم باطل وقد سبق منه اشارة الى وجه بطلان ذلك عند
المحققين واما التفت الى ما ذكره المص في الموافق من ان الشركة جزء في الذات وفي الحقيقة
في التعين فضرورة الاثنينية وما به الاشتراك جزء ما به الامتياز فيلزم التركيب في هويته
كل منهما هو بين في الوجوب الذاتي الذي لا يبنى على ما ذهب اليه بعض المتأخرين من كون
التعين والتشخص جزءا من الشخص وقد سبق قدحه فيه واقول اثبت هنا مطلب
لا يتوقف على كون الوجود والتعين عين الذات كما ذهب اليه الحكماء اذ يثبت على مذ
هب جمهور المتكلمين ايضا بان يقال على تقدير الشركة في الحقيقة لا يكن تعين واحد
منهما مقتضى تلك الحقيقة المشتركة بينهما بل يحصل لهما امر منفصل عن تلك الحقيقة
فيلزم ان يكون كل منهما ممكنا مع ان احدهما او كلاهما واجب بالذات كما
ان رد الحق صحيح حيث قال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس
الماهية الواجب او معلولا لها بلازمها فلا تعدد وان كان معلولا بامر منفصل فلا وجوب
بالذات لافتقاره اصبح الواجب في تعينه الى امر منفصل لكن الشارح هنا اختار
ما هو المختار عند المص وسائر المحققين واما كونه دليلا على نفي تعدد الواجب مطلقا
فيفهم مما ذهب اليه الحكماء من ان الوجوب وجودي وقد صرح المص في بحث الواجب
بذلك ان الوجوب على تقدير كونه وجوديا لا يكون الا لنفس الماهية الواجبة وعلى تقدير
كونه نفس الماهية لا يكون مشتركا بين اثنين اما الاول فلانه لو كان زائدا على الماهية
فان كان معلولا لها لزم تقدم الوجوب على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود
والوجوب وان كان معلولا لغيرها لزم احتياج الواجب في وجوبه الى علة مغايرة

ماهيته

لماهيته فلا يكون واجبا بالذات والكل محال فثبت انه على تقدير كونه وجوديا اي الوجود
لا يكون الا نفس الماهية الواجبة واما الثاني فلانه على تقدير كون الوجوب نفس الماهية
لو كان مشتركا بين اثنين كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية فيلزم ان يكون لتلك
الماهية الواجبة مشتركة بين اثنين ويكون كلية واللازم باطل لاستلزامه لزيادة الوجود
والتعين على الذات على مذاق الشارح ولم يكن لهما بين على مذاق المص ح في المص
في الموافق هنا الحكماء فقد قالوا بامتناع وجود موجودين كل منهما واجب لذاته لو
لم يكن احدهما لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لشيء يزيد بالتعين
لامتناع الاثنينية بدون الامتياز فيلزم تركبهما اي تركب كل منهما من الماهية الم
الشركة والتعين هو الجزء وهذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي فان صح لهم ذلك
في الشرح لانهم ولا يمكن منع كون الوجوب على تقدير كونه نفس الماهية ما تقدم في بحث
الواجب لذاته واني تردد في صحة كون الوجوب وجوديا ما سبق منه في بحث الوجوب
والامكان وان امتناع امور اعتبارية من الوجوب نسبة بين الماهية ووجودها فلا
يكون نفس الماهية البتة والشارح المحقق ما حقق ان لا شبهة ان هذه المفهومات
وامثالها من الوجود والتعين والتشخص امور اعتبارية انتزاعية وليس مراد هم
كون الوجود والتعين والوجوب عين الذات كون هذه المفهومات الانتزاعية عين
الذات بل مرادهم ان انتزاع هذه المفهومات عين الذات جزم هنا بان لا شبهة
في كون الوجوب عينا بمعنى انه وجودي وعين الذات فبرهن بذلك على امتناع تعدد
الواجب مطلقا وهو الذي اشار اليه الشيخ في التعليقات حيث قال وجوب الوجود لا
يتصور بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا كان معلولا وارتضاه المحقق الد
الشارح في التجريد حيث قال وجوب الوجود ينفي الشريك وكذا العلامة التفتازاني
في شرح المقاصد من غير نكير والقائل ان يقول غاية كون الوجوب
وجوديا وعين الذات ان لا يتصف الماهية بالواجبية بحصة من الوجوب المطلق زائدة
على الذات فيكون صدق الواجب عليها من قبيل الصدق المعنوي لا من قبيل التشكيك

فيعود التسليم ان الوجود وجودي وعين الذات بنجه على هو الا والاعلام ان هذا منقوض
منقوض اما اخير لا فلانه جار في الوجود الذي هو عين الواجب فلو صح لزم ان لا يكون
الوجود مشتركا بين الشيئين ايضا واللازم باطل لانه مشترك بين ذات الواجب والوجودات
الخاصة للممكنات واما تفصيلا فلانهم ان ارادوا ان الوجود المطلق عين الذات
فليس كذلك بل هو مفهوم انتزاعي وعارض ذهني من المعقولات الثانية وان ارادوا
ان الوجود الخاص نفس الماهية فمسلم لكن حينئذ لا يتم التقريب اذ غايته ما ذكروه ان ذلك
الوجود الخاص لا يكون مشتركا بين الشيئين ولا يلزم منه انتفاء تعدد الواجب مطلقا لجواز
ان يكون هناك واجب ان بالذات وجود كل منهما وتعينه ووجوبه الخاص عين ذاته كما
ان الزوج الجديد يتجزى وهو اذا بين كونه جسما قال في بعض تصانيفه الزاهية التي
ذكروها انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية واما اذا اختلفا في الماهية فلا
يدل من برهان اخر وما اظنه الى الان انتهى لا يقال لو كان الوجود مشتركا بين الشيئين كان
لازم ماهية مشتركة بينهما سواء كان ماهية نوعية او عرضا عاما والتالي باطل لانا نقول
عارض نوعي وعموم بواسطة الماهية الانسانية والحركة الارادية عارضة لهما بواسطة
الحيوان والتحيز عارض لهما بواسطة الجسم لانا نقول ذلك غير واجب لجواز الاشتراك في
ملزومات متعددة في لازم واحد مع عدم الاشتراك في شيء من الذات والملزومات
كالاشتراك بالواجب والممكنات المجردة في وصف التجرد والوجود وغيرهما قوله وقد
يستدل اي على نفي المثل الثاني الاشتراك في الحقيقة وظاهره قوله تعالى في اثنا
الاشارة الى ضعفه انه كان قويا كان الاستدلال به كثيرا والتقاء اللازم كناية عن
النفي بالمدلول ووجه ضعفه ان احدهما انه مبني على كون التشخص ذاتيا
التشخص يلزم تركيب الماهية وثانيهما انه مبني على زعم ان مراد المص من المثل
اعني هو الممكن الاشتراك في الحقيقة ليكون تشخصا في رد قدماء المتكلمين و
لا حاجة الى تخصيص المثل في كلامه بالممكن كما عرفت ولعل منشأ غلط هذا
المستدل ان شارح المقاصد اورد هذا الدليل في رد قدماء المتكلمين في زعمهم

ان ذاته تعالى

ان ذاته تعالى اشتراك لذوات الممكنات والتحيز الشيء لا انه لو اشتراك ممكن
له تعالى في الحقيقة النوعية كان كل من الواجب وذلك الممكن مركبا عن الامر الخصوصية
زائدة على تلك الحقيقة المشتركة بينهما لا يخلو اما ان يكون كل من الوجوب والامكان
لازم الماهية المشتركة او يكون الوجوب لازم تلك الماهية مع خصوصية والامكان لازمها
مع خصوصية اخرى والاول محال لاستلزامه تركب كل من الشيئين واجب وممكن من هو اجتماع
النقيضين والثاني محال لاستلزامه تركب هوية الواجب من تلك الماهية المشتركة و
الخصوصية والاخرى عند ذلك لاستلزامه زيادة وجود الواجب وتعينه على ذاته والاخرى
عندنا مستلزم لعدم كون تعين الواجب بتلك الخصوصية والوجوب المترتب عليها مقتضى
الذات لعدم كون تلك الخصوصية مقتضاها والكل ينافي الوجوب الذاتي لكن الدليل
المذكور على ما ارتضيناه لا ينفي احتمال الاشتراك في الحقيقة الجنسية لجواز ان يكون
تلك الخصوصية فصلا هو بمقتضى الوجود والتعين والوجوب بخلاف الاولين لان تركيب
الهوية وزيادة الوجود والتعين على الذات يلزمان في كل حال وبهذا البيان اندفع
الاوهام قوله لقوله تعالى لا اله الا هو قال العلامة في شرح المقاصد حقيقة التوحيد
اعتقاد عدم الشريك في الالوهية ونحوها والنزاع لا يحل الا السلام في ان تدبير العالم
وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه ظاهرا من الخواص ونفي
القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية
ووجوب الوجود وانما الطريق المحقق في القول بان بعثة الانبياء عليهم السلام و
تسميتهم بدلالة المعجزات لا تتوقف على الوحدانية فيجوز فيها التمسك بالادلة السمعية
لهذه الاية دليل فعلي في نفي تعدد واجب الوجود ونفي تعدد الخالق ونفي تعدد
المستحق للعبادة فيجب على الشارح اولا الاولى الاولوية تخصيص هذه الاية بنفي الشريك
في الخلق والايجاد الثاني الاولوية تخصيص دليل صحة وجوب الوجود بما هو من دليله
لتمثيل مع دليل يتعلق عن الغير الثالث ان يقال الدليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل
الله تعالى لولا انه لا خالق سواه الا ان يقال الاستدلال هنا بهذه الاية مبني على مذهب

قوله الا يقال الخ ولو جعل هذه الاية مؤيدة لما ثبت بالدلائل العقلية لا يتوجه عليه شيء كما سبق نظيره منه

من جوزه وليس بحق لرعيته ولذا لم يلتفت اليه في دليل التوحيد الاول وقد عرفت مافيه
قوله ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الآية الف والمذكور في هذه الآية اما بمعنى خروج
السماء والارض عن هذا النظام الذي هو من بقاء الانواع وترتب الآثار كما هو
الظاهر واما بمعنى عدم تكونهما في الاصل كما قالوا ان الكل من بخار طلب بها بعرق
ان مثل والف وهو تعدد الآلهة فهي بعبارتها تنفي الآلهة متعددة غير الواجب
تعالى وبدلالتها تنفي تعدد الآلهة قوله والاول اقوم الاشارة الى ان الاشارة في ضمن
دليل نفي المثل المشارك في الحقيقة كما عرفت تفصيله وما فيه من الخلل وما قيل مبنى
الاستدلال على نفي تعدد الواجب على ان يكون للواجب ماهية كلية بان يقال لو تعدد الو
الواجب لذاته لزم المثل المساوي في القوة فلا يرد انه لا ينفي وجود واجبين تعين كل
منهما بعين ذاته او لازم ذاته فقط من وجوه اما اولا فلان بناء الاستدلال على
الماهية الكلية بين في صريح كلام الشارح فيما مر على تقدير ان يكون له ماهية كلية
يكون تعينه ووجوده زائدا على تلك الماهية فعلى وان كان لازما لها واما ثانيا فلا
فلان تخصيص الواجب عن ماهيته الكلية يفسد للتوحيد الاول واما ثالثا فلان قيد
المساوي في القوة مما لا مدخل له هنا بل في برهان التمانع والصواب ان يؤخذ
بدله قيد المشارك في الحقيقة على انه ذلك القيد مبني على الغفلة عما دل عليه كلام
الشارح مما الف الرملي الحيالي من ان البرهان المشار اليه في الآية الثانية يعني
نفي تعدد الواجب القادر على الكمال لا تعدد مطلق الواجب اذ يجوز ان يكون له
الواجبان القادران متحدي الحقيقة في القوة بان يكون قدرة احدهما ناقصة لا
لا قادر من على الكمال بحيث يلتبس وبان في القدرة وان يكون احدهما غير قادر بل
معطلا ليس من شأنه الخلق او موجب اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقص
القدرة فظاهر لعدم امكان التمانع واشتراك الضعيف مع القوي في التأثير
واما على تقدير كون احدهما موجبا فلان لما ثبت حدوث العالم وبطلان مطلق
التسلسل فلو وجد واجب موجب كان معطلا بالضرورة لامتناع استناد الحادث

الى القديم الموجب بدون شرط او معدة فرفع هذه والبقا يجوز ان يكون ايجاد الواجب
الموجب شرطا وطابا ضبا الواجب المختار فلا يمكن التمانع بينهما كما قيل واذا ابطل
الدليل المشار اليه على نفي تعدد مطلق الواجب فلا بد لنفيه من دليل آخر هو ما هو هذا
مراده ونحن بتوفيق الله نقول وجوب الوجود يعين ظل كمال عند جميع العقلاء
فانه يقتضي خروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل بالضرورة فهو ظل شمولي ولا يتصور
في افراده نقص وشر اصلا عندهم ولذا اتفقوا على انه تعالى في اعلى مراتب الكمالات
الممكنة فلما ثبت وجوب الوجود لذاته يلزم الاتصاف بجميع تلك الكمالات
التي هي خواص الالوهية وعلى النفي واحد منها يلزم ان لا يكون واجب الوجود فلا يكون
الى ذلك ان فقد القدرة ولا المعطل ولا الموجب المؤدي الى التعطل في المصنوعات
واجب الوجود فقط بخلاف الموجب لصفاته فلما تحقق واجبين يلزم ان يكونا
قادرين على الكمال من وبين في القوة والقدرة فيلزم اما ان التمانع المستلزم
للمحال فالدليل المشار اليه في الآية ينفي تعدد مطلق الواجب لما اشار اليه العلامة
النقاد الى في شرح الوفا لولا الى حسبه الشارح كيف ولو كان الامر كذلك لما يكن نفي
تعدد الواجب مؤيدا بالشرع فلا يعتد به عند الاشاعرة مع انك عرفت اصلال
دليله على هذا المطلب الجليل قوله وقد يستدل عليه اي على نفي تعدد مطلق الواجب
وحاصله انه لو تعدد الواجب لزم وجود الممكن الذي هو مجموعهما بلا علة مؤثرة
فيه واللازم محال بالضرورة اذ لو كان له علة مؤثرة فهي اما نفس المجموع وهو محال لا
لامتناع تأثير الشيء في نفسه او احدهما وهو ايضا محال لاستلزامه كون الواجب الآخر
معلولا للواجب العلة لان علية لذلك المجموع اما باعتبار تأثيره في كل جزء منهما او في
احدهما او في انضمام احدهما الى الآخر او في الهيئة الاجتماعية العارضة للمجموع لكن
الانضمام والهيئة لكونهما من الامور الاعتبارية خارجان عن الممكن الموجود
هناك لان الامر الاعتباري معدوم في الخارج وكذا المركب منه ومن الموجود بل
الممكن الموجود هناك هو معروض تلك الهيئة فلا يكون الشيء علة لذلك المعروض

قوله بخلاف الموجب لصفاته فانه لا يؤدي الى التعطل في المصنوعات فزال الاشكال بين ايجاب الصفات وايجاب المصنوعات كما استدل الشريف المحقق والمولى الجيالي

الا باعتبار تأثيره في كل جزء او في احدهما وهي استحالة تأثير الشيء في نفسه بطل احتمال كونه
علة للمجموع باعتبار جزء واحد هو نفسه وباعتبار كل جزء منها فثبت ان احدهما
على تقدير كونه علة لذلك المجموع الممكن الموصوف للهيئة لا يكون علة له الا باعتبار
تأثيره في الواجب الآخر فيلزم كون احد الواجبين معلولا وهو محال لاستلزامه لكون الواجب
ممكنا وهو اجتماع النقيضين او بجزئيه وهو ايضا محال لاستلزامه لكون كل من الواجبين
او احدهما معلولا لجزئه والحاصل لو وجود ذلك الممكن الموجود علة مؤثرة فيه
يلزم اما كون الشيء علة لنفسه او كون الواجب معلولا لجزئه والكل محال محال وما يقال انا
لا نسلم ان هناك الا وجود آخر سوى كل من الواجبين فقد سبق التنبيه على بطلانه كيف
وهناك الا وجود موصوف الهيئة الاجتماعية وموصوف الاثنين كما ان هناك موصوف
الواحد هو كل منهما وان العقل حاكم بان ذلك المجموع محتاج في وجوده الى كل من
الواجبين كما احتاج الاثنين الى الواحد ولا يحتاج الشيء من الواجبين الى الشيء وانما
ما قيل التردد الذي ذكره غير حاسم اذ هناك شق رابع يختاره وهو ان يكون المجموع
بمعنى الكل الافرادي علة للمجموع بمعنى الكل المجموعي وان ابن الشارح في رسالته اثباته
الواجب فمدفوع بان المستدل صرح بكون كل فاعلا مستقلا فان كان كل من الواجبين
فاعلا مستقلا لذلك الممكن يلزم التوارد المستحيل وان كان كل منهما علة ناقصة
ومجموعهما فاعلا مستقلا فذلك علة الشيء وايضا لا بد للفاعل المستقل من تأثير
فيلزم معلولية احد الواجبين لا محالة وتحقيق هذا ما قدمنا من ان المركب
من عشرة احاد يحصل بمجرد ايجاد العاشر بعد التسعة فوجود ذلك المركب عبارة
عن مجموع الوجودات العشرة فليس لذلك المركب وراء الوجودات العشرة وجود
آخر يحتاج الى جعل آخر وراء جعل الوجودات العشرة وهو الذي اثبت الشارح
فيما سبق بداهة وبكفيه هذا القدر اذ لا يوجد كل واحد بوجود العشرة فيجري التطبيق
والمنكر هناك انما انكر هذا الوجود اذ عنده يصح ان يقال كل واحد موجود
ولا يصح ان يقال العشرة موجودة وهو خلاف البداهة وليس له ان يدعي

هناك

هناك ان للعشرة الموجودة وجودا آخر وراء الوجودات العشرة التي توهمه بعضهم
هنا اذ ليس ذلك بديهيا ولا محتاجا اليه فكيف يحكم ببداهته وما الحاجة الى
اثباته فالمؤثر في المجموع المؤلف من موجودين فصاعدا اما مؤثر في جميع اجزائه
كتأثير الواجب تعالى في الممكنات او في بعض اجزائه كتأثيره تعالى في الممكن المؤلف من
الواجب والممكن كمجموع الذات والصفة واما اذا لم يكن مؤثرا في شيء من اجزائه
لا يتصور منه التأثير فيه فعلا وبهذا اندفع ان يقال يجوز ان يكون العلة احدهما
بشرط انضمامه الى الآخر على ما يجوزه في البرهان المشهور لاثبات الواجب من
كون الجزء الآخر علة للكل الحاصل بايجاد معلول واحد على ان نسبة ذلك الممكن
الى كل من الواجبين سواء فان كان كل منهما بشرط انضمامه الى الآخر علة يستلزم
التوارد المستحيل والا يلزم الترجيح من غير مرجح لان كلا من الواجبين موجب
موجب فيه لا محالة ولا يجدي القول بتقدم المعلولين بالاعتبار لان العلتين
على هذا المنقدر بان بالذات فلا بد من تقدم المعلولين بالذات ايضا بقي ههنا كلام
هو ان ما ذكره الشيخ في التعليقات حيث قال كل اثنين فالواحد منهما متقدم
طبعا عليه اعني انه يتصور وجود الواحد منهما دون الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين
الا والواحد موجود فيه وهذا مقدمة طبيعية اذا اضيف اليها ان واجب الوجود
لا يجوز ان يوجد قبله شيء آخر قبلية ذاتية انتج منهما انه لا يتصور موجودان
متصفان بوجوب الوجود انتهى لكن يكون مجموع الواجبين واجبا فلا يحتاج الى
علة ويؤيده ان وجود ذلك المجموع عين ذات المجموع على قول الحكماء ولازم ذاته
على قول المتكلمين فالاولى ان يقال لو وجد واجبان فاما ان يكون مجموعهما
الوجود واجبا فيلزم ان يكون الواجب ممكنا ضرورة احتياج المجموع في وجوده
الى كل منهما واما ان يكون ممكنا فيلزم ان يوجد الممكن بلا علة مؤثرة فيه
فظهر ان قوله فتأمل اشارة الى اندفاع الاوهام واما وجه التمسك بقوله
وقد يستدل الى فلعله عارضه من الاولى او لا اشارة الى انه مستمل على التطويل

فيه شيء يكون مجموعهما كما قيل
ما ذكره الشارح هذا بعينه
ما ذكره الشيخ فافهم

اذ يكفي ان يقال لو تعدد الواجب لكان مجموعهما ممكنا موجودا فيلزم كون
الواجب معلولا سواء لنفسه او لغيره قوله والثاني قد اشير اليه في الاية الخ واما فان
الشرطية المشار اليه من ان هذا دليلين احدهما صرح به في الاية بالنسبة الى الواحد
وهو الاقناعي والاخر مشار اليه بالنسبة الى خواص الاجزاء من اولى الباب هو البرهاني
المسمى ببرهان التمانع وكلا الدليلين عقليين لان الاول نقلي والثاني عقلي كما
توهموا فورة ان الاستدلال بالاية على نفي تعدد الالهة ليس لاجل كونها طلاح الله تعالى
بل هو استدلال بطريق النفي الاستثنائي لغاية ان الملازمة الماخوذة فيه عادية بل
الدليل النقلي هنا ليس الا الاية الاولى اعني قوله تعالى الا هو وقيل انما قال الشرطان
الالوهية جزء صريحة في الخالقية فانها تحتمل الاصنام والمعبودية ايضا ولان نفي
الجمع ليس صريحا في نفي مطلق التعدد لان نفيه لا يستلزم الانحصار في الواحد لاحتمال
الاثنين وفيه نظر اما الثاني فلما قد من من دلالة الاية على نفي تعدد مطلق الالهة
واما الاول فلان الاشتراك في وجوب الوجود والقدم الذاتي مع الخواص ومن جملتها
الخالقية والمعبودية ودعوى تعلق الفاق به باعتبار تضمنه احديهما كما في لو في قوله
تعالى وهو الذي في السموات والارض ان تعلق الفاق لتضمنه معنى المعبود وترتب الفساد
فرعه على ان تعلقه ههنا باعتبار تضمنه معنى الخالق الموثر قوله وفي قبول الدليل
الاقناعي الخ معارضة لقوله والثاني قد اشير اليه الخ او نقض لدليل المشار اليه بان يقال
المطلب هنا برهاني والمشار اليه في الاية اقناعي لا يفيد اليقين فلا يصح
الاستدلال به على هذا المطلب وذلك كما ذكره العلامة التفتازاني في شرح العقائد
حيث قال واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما الهة الخ تتميم حجة اقناعية والملازمة
عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع و
التغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض الاية و
الا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام اي هذا مجرد
التعدد لا يستلزم لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا

قوله ليس لاجل كونها الخ والا لكان دليلا قطعيا لان دلالتها على الاتفاق والاشتراك بحسب دلالة الالتزام فقطعية بناء على ان ظاهر دلالة فظ على الاتفاق وظرفي الشرطية

فلا دليل

فلا دليل على الاتفاق وايضا الفصول هذه بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون
ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفساد هي عدم تكونهما بمعنى انه
لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد
مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم
الاتفاق والمصنوع على انه يرد منع الملازمة بان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء
اللازم ان اريد بالامكان الذاتي وحاصل مراده ان امكان التمانع لا يستلزم
وقوعه بالفعل فان اريد انه كلما امكن التمانع يلزم محال ان لا يوجد مصنوع بالفعل
فذلك ممنوع لجواز ان يتفق على الايجاد الاشتراك في كل مصنوع او بالتوزيع
بان يوجد احدهما بعض الكائنات والاخر البعض الاخر اما في كل وقت او بالنوبة في
وقت فيه او منفصلة ولما جاز ان يتفق على الايجاد احدهما دون الاخر لجواز العقدة
وامكان التمانع بينهما وان اريد انه يلزم حينئذ ان لا يوجد مصنوع بالامكان
فمسلم لكن بطلان اللازم حينئذ ممنوع ولو سلم ان امكان التمانع يستلزم التمانع
بالفعل فلا نسلم انه كلما تمانعا يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل او بالامكان وانما
يلزم ذلك لو كان التمانع بالفعل مستلزما لعجزهما وعدم كونهما صانعين بالفعل
وممنوع لجواز عجز احدهما دون الاخر فيكون احدهما صانعا فيوجد المصنوع بايجاده
فمراده ما قبل العلاوة هو الثاني وما بعده هو الاول وتلخيص مراده ان الاية
لا تكون برهانا لسواء حمل الفساد على الخروج عن النظام او على عدم التكون وفيه فتح
ان المشار اليه في شرح المقاصد من كون الاية برهانا على الثاني فانه بعد ما قرر برهان التمانع
قال وهذا البرهان يسمى برهان التمانع والبرهان الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما الهة
الاية فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لو تعدد الالهة لم يتكون
السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل
باطل اما الاول فلان ممتنعات ان الالهة كل القدرة واما الاخيران فلما مر من التوارد
والرجحان من غير مرجح وان اريد بالفساد الخروج عما هي عليه من النظام فتقريره

ان يقال الالهة لو تعدد الالهة لكان بينهما التنازع والتغالب وغيره جميع كل منهما
عن الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الانتظام الذي با
باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل امر الانتظام الذي فيه بقاء الانواع
وترتب الاثار انتهى وذلك القدح بان يقال تعدد الالهة لا يستلزم التمانع بالفعل
بطريق الارادة كل منهما وجوابه بالاستقلال من غير موقوفية قدرة الاخر بل امكان
ذلك التمانع والامكان لا يستلزم الوقوع فيجوز ان لا يقع بينهما ذلك التمانع بل
يتفقان على الجري وهي بالاشتراك او يفوض احدهما الى الاخر كما اشار اليه المولى
الجمالي ثم اورد عليه ذلك المولى بان الملازمة قطعية مع حمل الفساد على عدم
التكوين حيث قال والتحقيق في هذا المقام ان حمل الالهة الكريمة على نفي تعدد
الصانع مطلقا فهو في حيز المنع لكن الظاهر في الالهة نفي تعدد الصانع
المؤثر في السماء والارض حيث قال تعالى لو كان فيهما اذ ليس المراد التمكن فيهما
فالحق ان الملازمة قطعية باذ المورد بالحمل فتأمل ثم هما اما على سبيل الاجتماع
او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما
صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اي لا يوجد هذا المحسوس كلا
او بعضا ويمكن ان يوجد الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو
تعدد الالهة لكن العالم ممكن فضلا عن الوجود والا لا يمكن التمانع بينهما مستلزم للمحال
لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان الشيء من الاشياء فاذا
فرض التعدد يلزم ان لا يمكن لشيء من الاشياء وصف لا يمكن التمانع المستلزم للمحال
انتهى فيما قيل على الاول يجوز ان لا يوجد كون احدهما صانعا بالفعل فلا يلزم
انعدام الكل او البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فبطلان
اللازم ممنوع وهو ادعى على تقدير عدم كون احدهما صانعا مؤثرا فيهما يلزم
خلاف المفروض وهو كونهما صانعين مؤثرين فيهما وذلك مصرح به في كلامه
وان غفل عنه ذلك الفاضل واني يتوجه ذلك اذا جعل الالهة من الصانع المؤثر فيهما

ويجز المؤثر

ويجز المؤثر فيهما يرد عليه ايضا الاول يتوجه عليه ما ذكره العلامة بعد العلاوة ايضا
ان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان لا يقع ابدا فلا يلزم عدم كون احدهما
صانعا وان بني على تسليم العلاوة اما يمكن تحقيق الثاني لو سلم ان التمانع واقع
فليقع في بعض الموضوعات لا في كلها فحينئذ لا يلزم انعدام الكل او البعض
التمانع يلزم الا يوجد هذا العالم المحسوس لجواز ان يكون هناك كما ان احدهما المؤثر
في السماء ومن غير تمانع والاخر مؤثر في الارض من غير تمانع فيمانعا في هذا الفلك الكرة
والعنصر التي هي فلم يكن المؤثر في السماء صانعا للفلك الكرة والمؤثر في الارض صانعا
مؤثرا بالفعل فيهما الثالث لو سلم ان امكان التمانع في كل موضوع يستلزم التمانع
بالفعل فغاية ما يستلزم التمانع هو احد الجانبين اما اجتماع النقيضين الارادتين او اجتماع
النقيضين اعني عدم كون احدهما او كليهما صانعا مع كونهما صانعين فليكن اللازم
هو الاول دون الثاني اذ ليس احد الجانبين اولى باللزوم ولو سلم فليس عدم كون احدهما او
كليهما صانعا لازما وحده بل كونهما صانعين في ضمن لزوم اجتماع النقيضين فيجوز ان
يوجد العالم باعتبار كونهما صانعين في ضمنه وما قيل مراده لو وجد صانعان مؤثران فيهما
على سبيل الاجتماع او التوزيع لا يمكن التمانع ضرورة كون كل منهما صانعا مؤثرا فيهما
على سبيل الاجتماع تام القدرة لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال فلا يكون احد
احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده
ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة ان انعدام جزء العلة التامة يوجب انعدام
العلة التامة وانعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لا التنافي وعلة التامة فقياس الملازمة
لا يستلزم لعدم كون احدهما صانعا حينئذ هو الذي له التمانع لا امكانه المصرح به في
كلام العلامة وهو الظاهر من كلامه ايضا فان الظاهر ان مراده انه بعد استلزام امكان
التمانع عدم كون احدهما صانعا فلا يكون الملازمة قطعية اذ لا يلزم الا من الصانع
المؤثر فيهما الا اذا اخص على انه بمجرد الشك ونقيض الثاني اعني قوله لكن امكان التمانع
محال يثبت اصل المطلوب اعني نفي تعدد الالهة القادر على الكل وهو الذي اشار اليه العلامة

فيجعل بعد الاثبات دليلا لملازمة دليلا فالمستلزم للمصادرة على المطلوب الرابع
ان امكان الشيء ان استلزم الشيء بالفعل في ظل مصنوع فلا يتم ما ذكره من التحقيق
وان استلزم فيتم ما ذكره العلامة في التقرير الاول ايضا بان يقال لو وجد الزمان قادرا
على الكل لامكن الشيء بينهما في ظل مصنوع وكل ممكن لزم الشيء بالفعل بطريق
ارادة الايجاد بالاستقلال وكل لزم الشيء بالوجود مصنوع اصلا فانه لو وجد على تقدير
الشيء المذكور اللازم للمفروض فاما بمجموع القدرتين فيلزم عجز هي او بكل منهما فيلزم
التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح من غير مرجح لاستواء نسبة كل ممكن الى قدرة كل
من الالهين والكل محال ضرورة وايضا يصح ذلك النقض على ما ذكره في التقرير
الثاني بان يقال لو تعدد الالهة القادر على الكل لما امكن مصنوع فضلا عن الوجود وان
لامكن بينهما شيء بارادة كل منهما هي الاستقلال في ايجاده ليس ما ذكره في ذلك
التوجيه لكن امكان الشيء المذكور محال لما قررنا الحاصل ان التوحيد في حد مطلق الالهة
وما ذكره من ان ليس المراد التمكن فيهما محتمل لان المراد بمكن الالهة التي اتخذوها من
الارض كما دل عليه ما قبل الاية حيث قال الم يتخذوا الهة من الارض هم ينشرون لو
كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولا يلزم منه عكسه فيهما وانما يلزم ذلك لو كان
قوله تعالى الا الله صفة والا لجميع ذلك اشار البيضاوي حيث قال وصف بالا
لما فيه من الاشعار بعموم لشمول ما قبلها لما بعدها ودلالة على ملازمة الفساد لكون
الالهة فيهما دون نفسه والمراد بالملازمة لكونها مطلق او موجبة انتهى فالحق ان
توجيه الثاني لقطعية الملازمة صحيح دون الاول فاعلم هذا المقام قوله ويمكن ان يقال
ان التعدد المستلزم الخ يعني لما استلزم عادة خروجهما عن النظام الخ هو كذلك
يستلزم عقلا استلزاما قطعيا امكان الشيء مع تعدد والتي لو وان اتفقوا
تلك الالهة باعتبار كل استلزام حجة على التوحيد فهي باعتبار الاستلزام العادي
حجة في الدليل الاقناعي وباعتبار الاستلزام العقلي القطعي مشيرة مع ذلك الى برهان
يسمى عندهم برهان التمانع فهذا الجواب جواب بتحرير المراد بان ليس المراد من الدليل

قوله مستلزم للمصادرة الخ لان بطلان اللازم من الامكان والمعلوم بطلان تعدد مطلق الالهة والمطلوب نفي تعدد الالهة المؤثرة فيهما فلا باس في جعل الاول دليلا لملازمة دليل الثاني فتامل

قوله جواب اي عن المعارضة او النقض

الخ الدليل

الخ الدليل الدليل الاقناعي لا يتم بالنسبة الى العامة بل البرهان الخ الدليل في ضمن بالنسبة
الى الخواص من اولي الالباب فانه في بعض الاوهام وذلك البرهان على ما في كتب العموم بان لو وجد
الزمان ويتفقان لامكان بشرط الا لو جهة من كمال العلم والارادة والقدرة وغيرها
لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما كون هذا الجسم في هذا الزمان مثلا ابيض او في هذا
المكان والاخر كونه اسود او في مكان اخر لكون كل منهما قادرا على الكل على كل ممكن في
وقت لكن امكان التمانع المذكور محال لان نفس التمانع محال وامكان المحال محال اذ لو امكن
امكانه لامكن نفسه فلا يكون محالا وان قلت ان نفس التمانع محال اذ لو فرض وقوعه فاما ان
يحصل مراد احدهما دون الاخر فيلزم عجز الاخر عن تنفيذ القدرة في الممكن فلا يكون كل منهما
قادرا على الكل وقد فرض انه قادر على الكل وهو اجتماع النقيضين او يحصل مراد
كل منهما فيلزم اجتماع الضدين وهو لون الجسم ابيض واسود او في مكانين مختلفين
معا او لا يحصل مراد شيء منهما فيلزم عجزهما وهو خلاف المفروض ايضا وايضا يلزم
خلو الجسم عن الحركة والسكون فيما اذا كان التمانع فيهما وهو محال ايضا وهذا البرهان
لما ترى ينفي تعدد مطلق الالهة القادر على الكل لان منشأ لزوم امكان التمانع
قدرتهما على الكل اذ لو كان عاجزين مؤثرين بالفعل او يكونا واجبين على قصد
جعله دليلا على نفي تعدد الالهة الخالق بالفعل لا يكفي بلزوم العجز المنافي لكل القدرة بل
زاد في محذور الشق الاول قوله فلا يكون خالقا وقد فرض كونه خالقا هو وعلة النفي
الى ما قيل غاية لزوم العجز هو الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وهو لا يخرج طريق الايجاد
عليه والنفي في الوجوب الذاتي هو الاحتياج في الوجود لا في الايجاد فلا يقوم هذا البرهان
على نفي تعدد مطلق الواجب لجواز ان يكون نافذ القدرة بخلاف ما اذا قيل على نفي تعدد
الالهة الخالق بالفعل اذ يلزم حينئذ خلاف المفروض المستلزم لاجتماع النقيضين في الشق
الاول والثالث في كونهما خالقين وغير خالقين واجيب عن ذلك بان مطلق
الاحتياج الى الغير سواء في الوجود او في الايجاد او في شيء اخر منافي للوجوب الذاتي
لاجتماع النقيضين وما قيل انما يتم الجواب على مذهب من يقول بحجية الاجماع مدفوع بان

الاجماع الموافق

سيد الاولياء

بان ليس المراد من الاجماع هنا اجماع المجتهدين على حكم فرعي لا طريق الى العلم به
سوى الدليل السمعي وهو المختلف في حجيته بل المراد اجماع جميع العقلاء على ان واجب
الوجود منزه عن جميع سمات النقص وقد مر منا الاشارة ولا شبهة في ان جماعهم على
مقتضى عقولهم يفيد علما قطعيا الا يرى انه لا دليل لنا على ان قدرته تعالى ملك
ساحة الامكان الذاتي بحيث لا تقوى عليه لا تقوى عنه وسوى وجوب الوجود
الجمع على كونه معدن كل كمال ممكن بحيث لا يبقى في القوة كمال متوقع اصلا الا غير
الضدين في دليلهم الى النقيضين لان الشيء لا يجتمع الضدين لاجل استلزامه اجتماع
النقيضين ولان اجتماع الضدين غير محال في جميع الصور بخلاف ارتفاع النقيضين واقول
عما اخرج البرهان عن مجراه الطبيعي اخل به من وجوه اما اولا فلان التفويض بقيد الخلق
مما لا دخل له في لزوم امكان الشيء على ما اشرنا من ان منشاء لزوم كمال قدرته تعالى فان
التلازم وجوب الوجود وكمال القدرة فالبرهان كما ينفي نفوذ الا الخالق ينفي نفوذ
مطلق الواجب والا فلا ينفي نفوذ الخالق ايضا لجواز ان يكون هناك خالقان
متفاوتان في القدرة بالشيء لعدم امكان التمانع بين القوي والضعيف واما
ثانيا فلانهما اذا تخالفا في وجود ممكن وعدمه وما يحصل مراد من اراد العدم فلا
فلانه انما يلزم ان لا يكون خالقا بارادة اخرى متعلقة بممكن اخر لان الخلق
لا يكون بارادة العدم بل بارادة الوجود ولا يلزم العجز في احدى الارادتين العجز
في الارادة الاخرى اذ بعدما يمكن نفس العجز فنقول يجوز ان يكون هناك
خالقان على سبيل التوزيع تخالفا في وجود او وجوده فلم يحصل في كل من
الشيء نعني مراد من اراد العدم وحصل مراد من اراد الوجود فيهما فان قلت بل المراد
من الشيء الممكن هو ان يريد احدهما وجود ممكن في وقت ما والاخر نقيضه
اعني عدم وجود شيء من الممكنات اصلا ابدا فان حصل مراد من اراد الوجود فلا
يكون من اراد العدم خالقا اذ لا يصح ايجاد هذه الارادة الارادة وجود شيء في الجملة
وان حصل مراد من اراد العدم فلا يكون من اراد الوجود خالقا قلت اذا لم يصح

من هذه

من هذه الارادة وجود شيء لم يصح ايضا ان يخالف ايضا لامتناع الخلق بدون ارادة
الوجود على انا نقول اما ان يصح ايجاد هذه الارادة ارادة وجود شيء فيجوز ان يكون
خالقا باعتبار الارادة التي نريد او لا يصح فلا نسلم انه لو وجد صانعان في الجملة
يلزم امكان ذلك الشيء ولا مخلص الا بان يحمل الشيء هذا هو الخالق في كلام
بمعنى نافذ التقدير والارادة في الممكنات موجودات كانت او عدمات كعدم
الايمان من الكافر وتوبته مثلا في من الحكيم ان الكفر والعاصي بخلقه تعالى و
ارادته فاذا لم يحصل مراد من اراد جانب العدم يلزم ان لا يكون خالقا نافذ التو
التقدير والارادة وفيه ما فيه واما ثالثا فلانا لا نسلم انه اذا لم يحصل مراد من اراد
الوجود يلزم ان يكون عاجزا واي يلزم ذلك لو كان نسبة الممكن الى طرفي الوجود
العدم سواء وذلك ممنوع كيف وقد ذهب كثير من الحكماء الى ان العدم اولى بالممكن
فيجوز ان يكون عدم حصول مراد من اراد الوجود لرجحان جانب العدم لا لقصور
في القدرة حتى لو تعلقت الارادتان بالعكس انعكس الامر في حصول المراد وان بني على
بطلان الاولوية الذاتية للممكن باحوالها نبهنا فيتجه عليه ان ادلة بطلانها منظور
فيها كما لم يشر الاشارة اليه ولتخلص البرهان عن هذه الورطة جعلوا التمانع الممكن
بين الضدين الوجود وبين لا بين النقيضين وان عقل عنه الشارح قوله فان منع
المستدل امكان التخالف الخ بان يقال لا نسلم انه لو تعدد الالهان لزم امكان
التمانع لجواز ان يجب اتفاقهما ابدا بالفعل وذاتهما ابي والجزء وابي وما طلب فيه
الجزء ابدا بالفعل وذاتهما لا اتفاق دائما ولقائل ان يقول هذه الاسئلة يوردها
بالطريق الاولى فلا منهما لينتفي ان عدم اقتدار الشيء منهما على بعض الممكنات
وتعلق ارادته بما يساوي فيه الجزء والشر او الجزء فيه مغلوبا لا جزء فيه ايضا نقض التمانع فيما
فان فيه الجزء والشر فيه وبين منهما مبنيان على كون ارادة الواجب تابعة
لعلمه وهو باطل عند الاشاعرة والى الحلال الشارح المقاصد وان زعم المانع
جواز امتناع ما عداه ما يحصل فيه الجزء او غلب فنقول لزوم الرجحان جانبي الفعل عقلا

قوله الايجاد
وفيه ما فيه لان الخلق في كلام اهل اعني
بالوجود ولذا عطف عليه الارادة اي على عن
المختص والعدم وما اعني النقدير ولذا
للموجودات والعدمات واحسن اي نفيين
معنى النقود كما في قوله تعالى ايضا الا ان يقال يجوز
الخلق بمعنى النقدير ان فيه كما في قوله تعالى خلق
الموت والحيوة على تقدير ان يكون الموت بمعنى
عدم الحيوة عما من شأنه ان يكون حيا
كما لا يخفى والخالق بهذا المعنى احصر من مطلق
الواجب في مرتبة

مخالف للمذاهب فان ترتب الخير والشر للعباد بايجاد الواجب عادة والقادر على
كل ممكن من طرفي الفعل والترك من غير ترتب شر على كل منهما بل قادر على كون المنافع
تابعة للحق بنى بنى الذي يختاره واما الثالث فلانه لا يلزم فيما اذا اصدهما الطرفين عجز
الاخر عن هو ممكن في نفسه لجواز ارادة الطرف وتابعه قدرته فلا يقال ان الربوبية ممكن
ذاتي فيصح لكن الممكن الذاتي يجوز ان يكون ممتنعا بالغير وهو ارادة احدهما الطرف الاول
وليس عدم تعلق القدرة بالممتنع بالغير عجزا والا لكان الاله الواحد عاجزا اذ لا يبقى
قادرا على ايجاد ما اوجده الامتناع تحصيل الحاصل وكذا لا يتعلق قدرته بايجاد
ما يقتضيه ذاته من الصفات ولا باعدامها وان الربوبية ممكن وقوعها لا امتناع فيه
لا بالذات ولا بالغير لممنوع كيف وعلى تقدير اقتضاء ذاته ذلك الاتفاق يكون تعلق
ارادة احدهما باحد الطرفين مجددا للطرف الاخر لانا نقول نفرض تعلق الارادتين معا
بحيث لا تقدم تعلق احدهما على تعلق الاخرى فيكون تعلق كل من الارادتين بالممكن
الطرف فلو وجب الاتفاق لزم العجز عن هذا الممكن الطرف فلا يكون المريد قادرا على الممكن
الكمال بخلاف عدم تعلق القدرة بعدم ما كان ممتنعا بالغير باقتضاء علة التامة
اقتضاء ذاته الواجب فان الصادر عن الذات بالايجاب مقدم على الصادر بواسطة
الارادة والاختيار وبهذا الجواب دفعوا النقض المتوجه على برهان التمانع بجريانه
في عدم الوحدة الواحد بان يقال لو فرض تعلق ارادته باعدام ما اوجبه ذاته من
العقول فاما ان يحصل ذلك مع مقتضى الذات والارادة وانه محال او لا يحصل لشيء
منهما وهو ارتفاع النقيضين او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن
علة التامة وكذا الكلام فيما فرض تعلق ارادته باعدام المعلول مع وجود علة التامة
او بايجاد الموجود ولا يتوجه عليه انه يجوز ان يكون فرض تعلق الارادتين معا فرض محال
لانا نقول بعد استواء نسبة ذلك الى ممكن في ذلك الوقت يكون تقدم تعلق احدى
الارادتين على تعلق الاخرى رجحانا من غير مرجح ففرض المحال فرض التقدم فلا صاحبه
الى فرض المعية وهو المراد مما ذكره الشريف في حواشي شرح حكمة العين حيث قال لا يقال

في امكان ارادة

في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخلو اما ان يكون للارادة
سكونه في ذلك الوقت اولا والثاني يوجب عجزه لانه مانع عن ذلك والا لارادة الاولى
ضرورة الممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد
الامرين اما اجتماع المتنافيين او العجز والا لزم امكان احدهما وامكان المحال محال انتهى
وعليه يبتنى ما ذكره العلامة التفتازاني وشارح المقاصد حيث قال فان قيل ما ذكرتم
لازم في الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود
فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل
كمالا للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على ان الغير لا يبقى القدرة عليه فانه عجز
بتعجيز الغير اياه انتهى يعني عجز عن الممكن بالنسبة اليه وهو ظاهر فيما قيل يلزم على هذا
ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علة التامة دفعا للعجز وهذا
يستلزم جواز تخلف المعلول عن علة التامة وهو خلاف تقرير القوم وهو قوله
فالجواب انه لا يخلو اما جواب عن المنع المذكور اما بتغيير الدليل الى ارادة الممنوع الى
الدليل المصرح به في الاية لكن يحمل الف وعلى عدم التكون بان يقال لو وجد الالهان
قادران على الكمال صانعان للعالم بالفعل بالوجه ممنوع فضلا عن العالم اذ لو
وجد الشيء على تقدير التعدد فلعلة التامة لوجوده اما قدرة كل منهما مع ارادته
فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وهو محال كما تقرر في محله
وقدرة احدهما مع ارادته فلا يكون الاخر لغوا او مجموع القدرتين مع ارادتيهما
فيلزم عجز كل عن الخلق والايجاد كما قيل واما بتغييره الى الدليل المشار اليه الاخر بان
يقال لو تعدد الالهة الصانع للعالم لزم ان يكون وجود العالم مستندا الى كل من
القدرتين او احديهما او مجموعهما والكل محال كما قيل وما قيل

وما قيل على الثالث من ان غاية ابطال التسلسل بذلك الدليل الذي له الاتفاق و
هي التسلسل الممنوع الذي هو لزوم امكان التخالف لجواز ان يكون التخالف
محالا ايضا فالدليل اذا استحال كل من الاتفاق والتخالف لم يكن شيء منهما
قادرا على شيء من جانبي الفعل والترك كالجمادات الخ التي ليس من شانها الاتفاق
ولا الاختلاف في فعل اختياري لعدم كونها فاعلة بالقدرة والارادة وذلك
في الفاعل المختار قطعي الفساد فيه يتوجه على الشارح على كل تقدير ان ما ذكره في
هذا الجواب انما ينفي جواز اتفاقهما والشركة في ايجاد مخلوق واحد لا
في ايجاد مطلق المخلوقات ولو بطريق التوزيع كما زعم المعتزلة من ان الاصول بخلق
العباد افعالهم وخلق الواجب تعالى ما عداها وكما زعم الثنوية والمجوس بان خالق
الخير النور او يزدان وخالق الشر الظلمة او اهرمن اذ لقائل ان يختار الشق الثالث ويقول
على تقدير اتفاقهما على ايجاد المصنوعات بالاشتراك التوزيعي يكون قدرة كل منهما
مع ارادته علة تامة لوجود ما اوجده ولا يكون وجوده بكل من القدرتين ولا
بمجموعهما بل بقدرة احدهما الذي هو لوجوده ولا يكون واحد منهما خالقا لما اوجده
الآخر فان اراد عدم كون الآخر خالقا لخلق المفروض لانه فرض خالق كل موجود فيلزم
خلاف الواقع في الصورة المذكورة بل انما فرض خالق بعض المخلوقات وان اراد ان
عدم كون الآخر خالقا لشيء من المخلوقات خلاف المفروض فمسلم لكنه لا يلزم مما سبق
بل اللازم عدم كونه خالقا فيما يتعلق الارادتين والقدرتين وان اراد ان
عدم كونه خالقا ولو لبعض المخلوقات نقص لا يليق بشان الاله كما يظهر من الا
قيس فهو اول المسئلة فالجواب هنا ايضا ما قدمه القوم وهو ان يبين او لا لزوم
امكان التمانع للتعدد بابطال وجوب الاتفاق المذكور بان يدل المنع المذكور بما
ذكرنا على وفق مرادهم ثم يبين عدم تعدد مطلق الواجب القادر على الكمال سواء
كان خالقا بالفعل او لا بالبرهانين اللذين ذكرهما قال المحقق في المواقف وما
المتكلمون فقد لو امتنع وجود الهيئتين جاز لوجود كل الا لوجه لوجود الاول

لو وجد ارادة

لو وجد الثاني قادرا على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضي للقدرة
ذاتهما وصحة المقدورية هو الامكان فيستوي النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقدور
المعين اما بهما والمحال ما بين من امتناع مقدوريتهما قادرين واما باحدهما
ويلزم الترجيح بلا مرجح قال الشريف فلو تعدد الاله بوجود شيء من الممكنات لكان
لكل واحد من الحالين اما وقوع مقدوريتهما قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني
برهان التطبيق بالذي ذكره الشارح اقول الارادة وابو وقوع المقدورين وقوعه
بكل من القدرتين وهو ممتنع المقدوريتهما قادرين وهما يتوقفان بوقوعه بمجموعهما
لان للتمانع معنيين احدهما الارادة احدهما القادرين وجود المقدور و
الآخر عدمه وهو المراد بالتمانع في البرهان المشهور برهان التمانع لما سبق تقريره
وثانيهما الارادة كل منهما ايجاده بالاستقلال من غير معاونة قدرة الآخر فيه
وهو التمانع الذي اجراه في امتناع تعدد القادرين وهذا البرهان
مبني عليه ووقوعه بمجموع القدرتين مع ارادة كل منهما الاستقلال فيه يوجب
عجز كل منهما لتخلف مراد كل منهما عن ارادته فلا يكونان الهين قادرين على الكمال
فعلى تقدير كونهما الهين قادرين على الكمال يلزم احد المحالين الذين ذكروهما وحاصل
هذا البرهان ان يوجد الهان قادران على الكمال لا يكفي بينهما تمانع باطل اي
يمنع واللازم باطل اذ لو كفى لم يوجد كل منهما الايجاد بالاستقلال يلزم المحال
لا يقع مصنوع اصلا او يقع بقدرة كل منهما او باحدهما والكل باطل فظهر ان على
تقدير التعدد لو وجد مصنوع لزم المحال احد هذين المحالين اما المحال الثاني
واما المحال الرجحان من غير مرجح والكل محال وبهذا الاعتبار اراد العلامة
التفتازاني والشريف المحقق الى ان الملازمة في الآية يمكن ان يكون قطعية بناء
على هذا البرهان مع حمل الفساد على عدم التكون وان لم يكن قطعية بناء على
برهان التمانع على عكس ما زعم بعضهم هنا هكذا يجب ان يحقق هذا المطلب
الجليل لا كما زعم الشارح لا يقال لعل مراده ذلك لانا نقول يأباه قوله لانا نقول

تعلق ارادة كل منهما الخ وبابه تقييد الاول بالحالي لو مع انك السوق اختلال ما يذكره في
اتمام البرهان قوله لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة الخ يعني لا نسلم انه على التالي الى
على تقدير عدم كفاية شيء من القدرتين في الارادة يلزم عجزهما لجواز ان يكون عدم
كفاية القدرة مع الارادة لكون تلك الارادة الايجاد بالاشتراك لا الارادة الايجاد
بالاستقلال ليلزم العجز فان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فكما ان الارادة اذا تعلقت
في الازل بوجود العالم فيما لا يزال فلا تؤثر القدرة الا في وجوده الابدي فكذا اذا تعلقت
بوجوده بالاستقلال او بالاشتراك فيتصور في تاثير القدرة وتعلق الارادة زيادة
ونقصان فليكن عدم الكفاية هاهنا للنقيض التابع للارادة لا الاشتراك وهو لا ينافي
الاقتدار على الايجاد بالاستقلال ليلزم عجزهما وايراد المنع على لزوم المحذور في الشق
الاول لان كون قدرة كل مع ارادته كافية في وجود العالم يكون حكما ايجابيا لا يتصور
الا بان يكون الله تعالى تابعا مستقلا بالتاثير بخلاف سلب الكفاية فلو لم يسند الكفاية
في الشق الاول الى مجرد القدرة لامكن ايراد المنع هنا على الملازمة الاولى او على كل من
الملازمتين بان يقال انما يلزم اجتماع المؤثرين الخ بناء على معلول واحد ان اراد كل
منهما الايجاد بالاستقلال لكن يجوز ان يريد كل منهما الايجاد بالاشتراك وايضا انما
يلزم العجز لو انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال الخ لكن فرق بين اسناد الكفاية
الى مجرد القدرة وبين اسناده الى مجموع القدرة والارادة فان توضيح في الجواب
للملازمة الاولى فهو للتنبيه على ان الملازمة الثانية كالاولى في البداهة وعدم قبول
المنع لاجل انه وارد في السؤال المنع على كل من الملازمتين فلا اضطراب في كلامه
كما توهمه قوله لانا نقول تعلق ارادة كل الخ ترك القدرة هاهنا لانها تابعة للارادة
في التاثير واراد بالارادة الارادة الايجاد بالاستقلال فهو اثبات للملازمة النوعية
بتحرير المراد بان يقال المراد بالارادة في جميع الشقوق الثلثة ارادة الايجاد بالاستقلال
فعلى هذا ان كان ارادة كل منهما كافيا في وجود العالم المراد موجبا لتاثير كل من
القدرتين بالاستقلال لزم اجتماع المؤثرين الخ وان لم يكن شيء من الارادتين

كافية فيه

كافية فيه بل الكافي مجموعهما يلزم عجز كل منهما عن التخلف مراد كل منهما عن الارادة وهذان
الملازمتان بينتان لا تعبلان المنع ولما توجه عليه ان يقال على هذا التحرير يندفع المنع
عن تلك الملازمة لكن يتوجه على الدليل ان التردد بين الشقوق الثلثة مما حام
ابقى هناك احتمال رابع جواز المانع وهو احتمال ارادتهما الايجاد بالاشتراك وتاثير
قدرتهما على وفق ارادتهما اجاب عنه بقوله ولا اورد في السند المنع الخ فكانه قال اما احتمال
ارادتهما بالاشتراك فهو باطل لان الارادة هاهنا الاشتراك في حمل الخشبة من الحاملين
امكان الزيادة والنقصان وتاثير قدرتيهما ولما يتصور الزيادة والنقصان
في تاثير قدرة الواجب لاختصاصها بالاجسام والجسمانيات القابلة للانقسام
امكن تعلق ارادة الواجب بالايجاد بالاشتراك والا لزم تخلف المراد عن الارادة في
ذكر في السند المنع في تنويره ان السند ما يذكر لتقوية المنع ثم قال للتنوير
لا يفيد تجويز الفعل ذلك الاشتراك في ارادة الواجب لانه قيل لا مع الفارق بين
وحاصل الكلام لو جاز منهما ارادة الايجاد بالاشتراك لزم الزيادة والنقصان
في تاثير قدرة الواجب فيلزم ان يكون الواجب جسما وقدرته جسمانية تنقسم
باعتبار محلها هذا وفيه نظر لان تعلق الارادة بفعل بالاشتراك من جملة الممكنات
كما صدر من الحاملين فيلزم ان يكون مقدور الواجب ولذا ذهب الاستاذ الى
ان افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين في اصل الفعل وما ذكره من لزوم الجسمية
والجسمانية ظاهر المنع فلا ينبغي الاشتغال بامثاله في هذا المطلب الجليل فيما ذكره
من الوجه الثاني ضعيف جدا قوله اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما الخ الميل
مبدأ الحركة بالذات الطبيعية طالب او قسري بالارادة ولا مثل في الحركة بالوضعية
كحركة جالس السفينة بحركتها فان الميل فيها لا في الجالس والتاثير الى الحركة الخشبية
من موضع الى اخر عرضية بسبب الحركة الارادية الحاملين التابعة عليهما وكل منهما
ميل في القوة لو خرج الى الفعل لاستقل به في الحمل لكنهما قسما ذلك الميل بينهما
الى قسمين فاخرج احدهما من القوة الى الفعل احد القسمين والاخر القسم

فلان تنقيص كل منهما عن ذلك الميل بقدر ما اخرجه الاخر من القوة الى الفعل والزيادة
والنقصان في الميل الخارج الى الفعل تابعان لتشديد الاعصاب واضعف فيها
والاظهر ان يقال تنقيص كل واحد منهما عن القوة التي بها يستقل في الحمل قدر ما
يتمها ما صدر عن الاخر قوله وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا
الى ان الارادة ان لم تجزم هي اللازم لشق الثاني ليس بمحذور بل المحذور ما يستلزمه
ذلك الجزم من عدم كونهما فاعلين مستقلين وهو خلاف الفرض الذي هو كونهما
فاعلين مستقلين وفيه ان الدليل على هذا انما ينفي نفوذ الخالق بالاستقلال لا نفوذ الخالق
مطلق ولو بالاشتراك الاجتماعي الا ان يقال لما بطل احتمال ارادتهما الايجاد بالاشتراك
الاجتماعي على ما ذكر في هذا الجواب بطل احتمال نفوذ الخالق بالاشتراك الاجتماعي ايضا
الا ان احتمال نفوذ الخالق بالاشتراك التوزيعي يبطل بهذا الجواب ايضا فالوجه ما
فعله القوم كما عرفت في تحقيق هذا المقام والحمد على المفضل المنعام قوله ليس المؤثر
الا تعلق القدرة والارادة المشهور عند الاشاعرة ان اثره الى القدرة و
عند الماتريدية الى صفة التكوين لا الى الارادة فيطلق الارادة هنا على القدرة
اما مبني على جعل سبب التأثير مؤثرا مجازا او على ان يكون العطف قبيل الربط ولا يلزم
من كون مجموع القدرة والارادة مؤثرة كون الارادة مؤثرة ايضا او على جعل
التأثير اعم من التأثير بالذات او بالواسطة والارادة مؤثرة في تأثير القدرة المؤثرة
في المقدور ولك ان تقول التأثير المختص بالقدرة هو بمعنى الايجاد والمراد ههنا
تأثير العلة التامة التي هي مجموع القدرة والارادة وهو بمعنى الايجاب فلا تقول
الواو بمعنى مع اي القدرة المقرونة بالارادة فلا يلزم اسناد التأثير الى الارادة
فتدبر قوله ولهم دعوى التكليف اولا الخ قيل لم ان التكليف او قبل التكليف
بالتوحيد بين الاولين وهذا النظر ما سبق منه في بحث النظر من ان التكليف اولا بالا
قرار والانقياد لا بالايمان والكل ليس بشيء بل التكليف اولا بالايمان ولو تغليب
او التكليف بالاقرار لانه لا دليل على قبول الايمان سواه فالاولى في المعنى الشهادة

المخلوق بالفرض بمعنى واجب الوجود السبحانه لم ان الالوهية بمعنى المعبود بالحق
فقط قوله فان الله تعالى يعبدون ما تنحتون الاية الهمزة لانكار الواقع لا لانكار
الوقوع اذ عبادتهم للاصنام واقعة لكنها غير لائقة بحال ان ما سبق منه من الافتراس
من قوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا والا على ما هو المطلوب من عدم صحة تشريك
احد من الموجودات وهذه الاية تدل على عدم صحة تشريك الاصنام التي تنحتونها
عملوها بايديهم ومع ذلك اي تعرض بهذه الاية بعد الافتراس المذكور لان
قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون متضمن لدليل عدم صحة الاشراك لان المعبود
يجب ان يكون نافعا او ضارا بعبادته بجلب نفع او دفع ضرر ولا شيء يصلح لذلك سوى
الله تعالى لان ما سواه مخلوق لله تعالى فان كان عبادتهم للاصنام لاجل ذواتها الا
الاحجار فهي مخلوقة لله تعالى وان كان لاجل الصورة الانسانية او الملكية او غيرهما
من الصور المخصوصة الحاصلة لتلك الاحجار من نحتهم وعملهم فهي ايضا مخلوقة
لله تعالى فقد ظهر ان كلمة ما في قوله تعالى وما تعملون سواء حملت على المصدرية
كما هو الظاهر والمعنى والله خلقكم وعملكم او على الموصولة والمعنى والله خلقكم والشيء
الذي تعملونه فالاية دالة على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى اذ الفعل بمعنى التأثير
الراجع الى ليس من الاعيان بل المراد بالفعل المخلوق هو الامر الموجود الحاصل
بذلك التأثير وهو الحاصل بالمصدر بمعنى الهيئة الحاصلة للفاعل او المنفعل ود
وذوات الاحجار ليست مما يعملونه بل ما يعملونه هو الهيئة الحاصلة لتلك الاحجار
بنحتهم واذا كانت الهيئة الحاصلة للمنفعل مخلوقة لله تعالى كانت الهيئة الحاصلة
للفاعل مخلوقة لله تعالى قطعا اذ لا فرق بينهما ولا فائدة بالفصل بينهما فعلى الحصر
والظاهر انه لا يعين فيما يحتاج اليه في اصل الفعل هذا ان حمل قوله لا شريك
له على معنى لا شريك له في الخلق والايجاد كما حمله الشارح وان حمل على معنى لا شريك
له في الالوهية كما قلنا فالمراد ههنا لا يعين له بان يكون شريكا في الخلق او في
شيء توقف هو عليه كتعلق ارادته ولما كان الواجب تعالى مستقلا في الايجاد وتعلق

الارادة لا يتصور ان يكون له معين لا في الايجاد ولا في تعلق الارادة وايضا
ذلك المعين ان كان واجبا فقد بطل وان كان ممكنا فاعانته للواجب غير ممكن
لان اعانته موقوفة على ايجاد الواجب تلك الاعانة وما يتوقف الاعانة انما يكون
للعاجز فيه نظر لعقد العجز في الاعانة في حمل الخشبة فتامل قوله لا بطريق حلول الشيء
في المكان اي حمل الحلول في كلام المص على المعنى اللغوي الاعم من حلوله في المكان ومن
الحلول الخارج للحال الى المحل كحلول الصفة مع ان قوله فيما سبق ولا في جهة وحيز يغني
عنه بناء على ان الحيز للجوهر لا لغيره الجوهر الفرد وهو مكان الجسم اعم من المكان وسلب
وسلب الاعم يستلزم سلب الاخص لان الظاهر ان مراد المص من هذا الكلام رد النصارى
كما يفهم من الموافق وعلى تقدير حمل الحلول على الاصطلاحي المخرج لا يتم رد هم
لجواز ان يكون قولهم بحلول الذات في بدن عيسى المسيح او في نفس بطريق الحلول في المكان
وان دل كلام المص في المواقف على ان مراد النصارى هو الحلول الاصطلاحي فانه في حلول
القديم في الحادث محل نظر ظاهر بل الظاهر من كلام بعضهم هو حلوله فيه بطريق الحلول في
المكان كما سنقله مع ان الحيز بمعنى الوضع ليس اعم من المكان بحسب المحل بل بحسب
التحقق فلعل انتهاء معنى بمعنى الاخر ولا باس بسلب المعنى هو ما يتفاهمه الشارح
بعضها بعض في مقام التنزيه الكامل والحلول المخرج عند الطالبي منحصر في حلول الصفة
في الموصوف اذ لا يثبت عندهم حلول الصورة في الهيولى قوله تنزيه عن المكان
والحيز الظاهر انه استعمل الحيز في معناه الاعم وهو الوضع لان سلب الاعم ادخل في
نفي الاخص ولئلا يتوهم ان سلب الاخص لثبوت الاعم نعم قد يستعمل مرادفا للمكان
لكن يأباه ضمير التثنية في قوله لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات فمراده من
الجسمانيات اعم من العوارض والجوهر الفرد وما تالف منه بحيز قابل الابعاد كالخط
والسطح الجوهريين وان تعرض بالعوارض لان المراد نفي حلوله في المكان اعم من ان يكون
حلولا بالذات كما في حلول الاجسام او بالتبع كما في حلول الاعراض وبالجملة لو كان
الواجب تعالى حالا في المكان يلزم ان يكون متحيزا او جسما لان سواء كان المكان

عبارة عن

عبارة عن البعد المجرد او هو الوجود الذي يشغله الجسم او عن السطح الباطن
للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي المتمكن فيه للتلازم بين التمكن والجسمية
وذلك محال كما سيأتي قوله وان الثاني فلا يستلزم الاحتياج الخ لان حلول الصفة حلول
بالمعنى الاصطلاحي وهو الحصول على سبيل التبعية والتبعية الوجوب الثاني كما في المواقف
فليس المراد بحلول الصفة ينحصر في ان يكون الحال صفة بل المراد هو الحلول على وجه يحتاج
الحال في وجوده الى ذلك المحل اعم من ان يكون صفة او لا لان الحلول بذلك المعنى ينافي
الوجوب الذاتي بالاولى لا بالعكس فان قلت اذا لم يكن الحال محتاجا الى ذلك المحل فذلك
الحلول في المكان لا يضر وما قيل ان الحلول بطريق مجرد في مجرد اخر مقوم لذلك الاخر
كما جوزه الامام فلا يجري في نفيه لشيء مما ذكر ههنا فمدفوع بان الجوهر المجرد الحال
ان كان محتاجا في وجوده الى المجرد الاخر المحل فقد اندفع ذلك والا فهو ليس حلولا
بالمعنى الاصطلاحي ولا حلولا في المكان بل هو اتحاد بمعنى انضمام شيء الى شيء و
سيظهر الخ انما يجعل الحلول في المكان منافيا للوجوب الذاتي مع ان الحال في المكان
محتاج اليه لانه احتياج في التمكن لا احتياج في الوجود والمنافي للوجوب هو الثاني
لا الاول كما اشار اليه الشارح الجديد وفيه ان مطلق الاحتياج منافٍ له بالاجماع
القطعي كما عرفت ولذا قال الشارح المص هو ان الحال في الشيء بقسميه الجسمي في الجملة
سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي
الحكماء او صفة في موصوف لصفات المجردات والا فتقرر الى الجزئين في الوجوب
فان قيل قد يكون حلول الممتزج كالماء في الورد فلنا ذلك من خواص الاجسام
والمقصود الى محل الانقسام وعادوا الى حلول الجسم في المكان المنهي وانما قال في الجملة
لان التمكن لا يحتاج الى المكان بمعنى بل الى مكان ما بخلاف الصفة المعينة فانه
يحتاج الى محل معين قوله والنصارى ذهبوا الى حلول في عيسى عليه السلام كذا في
الشرح الجديد للتجريد والظاهر انه حمل قول المص ولا يحل في غيره على معنى انه لا
يحل ذاتا ولا صفة في غيره بطريقه ما سنقله عن المواقف فلا يتوجه عليه ما قيل ان

يوسف فره باغي

ان هذا الكلام لا ينطبق الا على الاحتمالين الاولين من الاحتمالات السبعة المذكورة
المنقولة عن المواقف اي حلول الذات في بدن المسيح او في نفسه فالمراد بدين النصارى
بعد الجزم بحلوله في عيسى عليه السلام ليس كما ينبغي انتهى اذ على ما ذكرنا يخل الاحتمالات
الاربعة اعني حلول الذات او الصفة في البدن او النفس واما الاحتمالان الاخيران فلم يجد
توسيع دائرة الاحتمالات لتمييز الحق عن الباطل وان ما يذهب اليه صحيح بنحو على
الشارح ان مذهب النصارى ليس مجرد الحلول بل اما الحلول او الاتحاد الا ان يقال
مراده ابطال الحلول ههنا والاتحاد فيما سيأتي لكن بقي اضطراب النقل عن المواقف
لان المص لم يقتصر في المواقف على الحلول بل قال وفيه مذهبهم انتهى اما ان يقولوا
باتحاد ذات الاقانيم بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفة وكل ذلك اما ببدنه
او نفسه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك فيحتمل اما ان يقولوا اعطاء الله تعالى
قدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما
كما يسمى ابراهيم عليه السلام خليلا فهذه ثمانية احتمالات طلبها باطلة الا الاخير وبنحو
على المص ان تركه محتملات كلام النصارى وهو اتحاد الصفة بالبدن او النفس والنقض
بغير المحتملات ليس كما ينبغي والذي قال الشارح المقصود الاحتمالات التي يذهب
اليه اوهام الخلق فيه هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب او صفة في بدن الا
الانسان او روحه وكذا الاتحاد والذين يقولون منهم نصارى ومنهم منتحلون الى الاسلام
اما النصارى فقد ذهبوا الى انه تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم
والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم
بنفسه وبالاقانيم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس
الذات ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته
بطريق الامتزاج كما تمزج الماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كاشراق الشمس
من كوة على البلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب دما ولحما بحيث صار اللاهوت
المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كالنفس مع البدن

وقيل

وقيل ان الكلمة تدخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه
فيحل الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانات انتهى والظاهر من الاخير هو
الحلول في الطريق الحلول في الملكانية وظاهر ان قولهم بالاتحاد اغلب واكثر من قولهم
بالحلول فلو نقل الشارح ما في المواقف هنا او بعد قول المص ولا يتحد بغيره و
جعل رد النصارى بمجموع نفي الحلول والاتحاد لكان موافقا في كتب القوم وما
يحتاج الى تركه الاتحاد ولا الى تغيير نعم قوله واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك
وما يكن من في المنقول المنقول عن الانجيل حيث اقتصر فيه على الحلول ولا يخلص
الا بان يحمل الحلول في كلامه ههنا ولو في نقله عن المواقف على ما يعم الاتحاد قوله
فلها باطلة اما حلول الذات فلما عرفت واما حلول الصفة فانها ان انفصلت
عن الذات يلزم انتقال الصفة من محل الى محل اخر وهو محال عند المتكلمين لان
الانتقال عندهم من خواص الاجسام وعند الحكماء لان محل الصفة عندهم من
تشخصاتها فعند الانفصال تزول تشخصها فتعدم فلا يكون الحاصل
في المحل الاخر تلك الصفة ~~[illegible]~~ بل صفة اخرى
وليس ذلك انتقالا بل انعدام صفة عن محل وحدوث صفة اخرى في محل اخر وايضا
الصفات الذاتية للواجب نفس مقتضى الذات فلا يمكن انفصالها عنه وان لم تنفصل
يلزم ان يكون الصفة الواحدة بالشخص قائمة بمحلين متباينين وذلك قطع
بالبطلان فقد بطلت الاحتمالات الاربعة الاول واما الخامس المتبادر في الاتحاد
بخواص الالوهية بطريق الاشراق كما هو مذهب النسطورية اذ ليس الاتحاد
بطريق الاشراق اتحاد حقيقي ولا موجب للحلول فلا دلالة لامور في الاجسام
كما لطريق الذي نفخ عليه السلام فيه ~~[illegible]~~ الا الله تعالى عند الملكيين وان خالف
بعضهم في بعض الاعراض اعني افعال العباد واما السادس فليس بباطل في نفسه
الا انه يرد في الشرع عن اطلاق الاب والابن الله عليه نوح وعلى عيسى عليه السلام بل ورد
النهي عنه قوله وما نقل عن الانجيل الخ معارضة بان يقال لو لم يكن حالا في عيسى

عليه السلام ما يقع في الانجيل فانه المنقول وقد وقع فيه وحاصل الجواب ان وقوعه
في الانجيل ممنوع لجواز ان يكون من المحرفات والوسائط فيجوز ان يكون قوله اي السفارة
غلبة تشبيها لحال الرب بحال الاب مع الابن في حال الاختصاص بقرينة القرائن
العقلية او ان يكون اطلاق الاب مبنيا على اصطلاح القدماء حيث كانوا يطلقون
على اطلاق الاب على المبدأ بمعنى الاعلى والوسائط فليكن من قبيل المتشابهات فاما
ان نتركه على حاله كما ذهب اليه المتقدمون او نؤول بتأويل يدل على صحته الدليل
مثل كمال الاختصاص كما ذهب اليه المتأخرون وعلى كل تقدير لا يدل على الحلول الحق
الحقيقي قوله وذهب غلاة الشيعة الخ يعني ان المص قد نفى الحلول ردا عليهم
كما صرح في المواقف وليس عتوه عليهم اذ ليس في مذهبهم ما يوجب الحلول
اذ الظهور غير الحلول فان جبرئيل لم يحل في بدن حية الطيبي بل ظهر بصورته
فهم على تقدير ان الحلول لم يريدوا معناه الحقيقي الموجب لكون المحل جسما
او جسمانيا فلا يرد عليهم ولا على المتصوفة القائلين بكون الموجودات مظاهر لتجليات
شيء وملاشية اليه لا بمعنى يرد المتصوفة مع ان المص صرح في المواقف بان المخالف
في عدم الحلول والاتحاد تلك طوائف الاولى النصارى الثانية الفرقة الاولى
من غلاة الشيعة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم محيط بين الحلول والاتحاد و
الظاهر ما ذكرنا في قول النصارى ورأيت من ينكر الحلول والاتحاد اذ كل ذلك لشيء
بالمغايرة ونحن لا نقول بذلك المتصوفة ايضا ولقائل ان يقول لو فرض ان كلام
المغايرة وهذا العذر الذي قبيح من ذلك النهي فنفي كلامه اي اي الى توجيه كلام المنقول
ايضا ولقائل ان يقول لو فرض ان كلام بعض المتصوفة قابل للتأويل بالظهور
بحيث لا يلزم الحلول بالمعنى الحقيقي لكن لا يمكن ذلك في كلام البعض الآخر منهم لما قالوا بين
بان السالك اذا اتصف في السلوك وحاض بحر الوصول فربما يحل الاثر فيه فالنار
في الجمر بحيث لا يميزا ويتحد به بحيث لا تمييز ولا تفريق ويصح ان يقول هو انا
وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من الجزء

عليه بانه يستلزم الفرق

كما في شرح

كما في شرح المقاصد ولا في كلام غلاة الشيعة حيث لم يتحاشوا عن اطلاق الالهية على
الائمة كما في المواقف فمرادهم بظهور الروحاني في الصورة الجسمانية ظهوره في الصورة الج
جسمانية الظاهرة على طلحة كعلي رضي الله عنه عنه واولاده لا في الصورة الجسمانية
التي يرى بعض حضار المجلس دون بعضهم كالصورة التي ظهر فيها جبرائيل عليه السلام
وكالصورة التي يظهر فيها الجن والشياطين فقولهم كقول بعض النصارى ظهر اللاهوت
بالناسوت فليس ذلك بالظهور الاحلول او اتحاد وايضا الظهور بمطلق الصورة الجسمية
الخارجية كثيفة كانت كصورة الانسان او لطيفة كالصورة التي ظهر بها جبرائيل يستلزم
كون الظاهر جسما على مذهب المتكلمين من كون الملك والجن والشيطان اجساما
لطيفة والا فالمجرد ذات كما لا يظهر بالصورة الخارجية الكثيفة لا يظهر بالصورة الى
الخارجية اللطيفة ولذا ذهب الحكماء الى ان الصورة التي ظهر بها المجرد ذات صور
خيالية لا امور خارجية فنظرهم بظهور جبرائيل في صورة دحية فاسد عند الحكماء و
المتكلمين وان اراد ان ظهور الغريبين عما ارتقى به من مذهب المتصوفة من كون
الموجودات مظاهر للتجليات مع انه مرض عند المص والعلامة التفتازاني وغيرهما
من المحققين غير صحيح لان تلك الفرقة لا يطلقون الالهية على الموجودات ولا يحصرون
الظهور في بعض الاعيان او في بعض الاوقات قال المص ولا يقوم بذاته حادث ذكر
في المواقف ان الحادث هو الموجود بعد العدم وما وجود له لا يقال له حادث والا تجدد
بل يقال له متجدد وهو منقسم على ثلثة اقسام الاول الاحوال وهي يجوز تجددها في
ذاته تعالى الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال ان تجدد العالمية بتجدد المعلومات الثاني
الاضافة ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء الثالث السلوب فما نسب الى
ما يستحيل اضافته تعالى يمتنع تجدده كسلب الجسمية والجوهرية والعرضية والا جاز
كسلب الجهة مع الحادث فان الجهة تزول اذا عدم الحادث اذا عرفت هذا فقد
اختلف في كونه تعالى محلا للحوادث اي الامور الموجودة بعد عدمها فمنعه الجمهور
من العقلاء ومن ارباب الملل وغيرهم واثبته المجوسي في كل حادث هو صفة كمال

والكراهية فيما يتوقف عليه الايجاد من الارادة او قوله تعالى كن انتهى فالا فالموصول
فيما قيل لان ما يقوم بذاته تعالى لا بد ان يكون من صفات الكمال عبارة عن
الصفة الحقيقية الموجودة فلو كان ذلك الشيء بذاته تعالى حادثا يلزم ان
يكون تعالى حاليا في الازل عن صفة كمال واللازم محال لانه نقص مناف للوجوب
الذاتي الموجب لخروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل في الازل وارد عليه بقوله و
هذا انما يتم الخ وحاصله انا لا نسلم ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى يجب ان يكون
صفة كمال لجواز ان يقوم بذاته تعالى صفة لا كمال في وجودها ولا نقص في عدمها اقول
هذا السند باطل باتفاق الكل لان الكل رد الكل رح المقاصد ولذا اقتصروا على الايراد الاتي
قوله واورد على هذا الدليل الخ حاصله انا نسلم ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته
تعالى لا بد ان يكون من صفات الكمال وان حدوثها يستلزم الخلو عنها في الازل ولكن
لا نسلم ان الخلو عنها في الازل نقص وانما يكون نقصا لو امكن حصولها في الازل وهو ممنوع
لجواز ان يتعلق الواجب تعالى بكمالات متعاقبة بتعقبها ذات الواجب بشرط العودة
بان يكون كل سابق منها شرطا لعدم اللاحق فيمتنع وجود اللاحق قبل شرط الغير الذي هو
فيكون كل صفة حادثة كمالا ممكنا في وقتها لا قبله والنقص عدم حصول اعلى الكمال
الممكن لا عدم حصول الكمال الممتنع ومن غفل عنه اجاب عنه بان خلو الذات عنه
في الازل يستلزم عدم اتصافه تعالى ببعض الكمال في بعض الاحوال وهو باطل نقص في حقه
تعالى اذ يجب اتصافه تعالى بكل كمال في جميع الاحوال لانه لا نسلم لان وجوب الاتصاف في جميع
الاحوال اول المسئلة وكذا قول اهل التحقيق ليس له كمال متوقع اذ لا يسلم الخصم
فلا بد من ابطاله بادلة بطلان مطلق التسلسل كما يبطله نعم يتوجه ذلك فيما اذا
كان تلك الحوادث القائمة بذاته المستندة اليه تعالى بالاختيار لا امكان وجود كل
صفة قبل وقت وجودها لكن للمورد ان يدعي السند الى انه مبني على استنادها اليه
تعالى بالايجاب كما حررنا قوله واجيب بان اذا كان كل فرد حادث الخ قيل لسنا نسلم
المورد ولا يتحقق في ذلك اي في حدوث كل فرد بل الشامل له وعلى اذا كان هناك فرد

قديم زائل

قديم زائل وفرد اخر حادث باق الى الابد او غير باق فيجتمع الشك في قدم النوع واما
ما قيل ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه فليس بمسلم كما سبق منه انتهى اقول فعلى هذا لا يتم
جوابا الا في الف من الابطال بحرمان برهان النفي ثم والتطبيق اذ لا يكون الصفات
الحادثة بغير متناهية حينئذ بل واحدة او متناهية داخلا بالفعل وان لم يكن واقعة
عند حدوث القول ذلك ممنوع لان الفرد القديم ان كان مقتضى الذات من حيث هي هي
امتنع زواله وان كان مقتضى الذات بشرط عدم حدوث ممكن كما جوزه الشارح فيما
سبق فذلك الممكن لا يجوز ان يكون صادرا عن الواجب تعالى بالايجاب والا كان قديما
او مستندا اليه بشرط العودة بغير متناهية والكل محال فيكون صادرا عنه بالاختيار
فيلزم ان يكون الواجب تعالى مختارا في بقاء ذلك الفرد القديم بحسب كل زمان
بغرض لا كان ايجاد ذلك الممكن في كل من تلك الازمنة واذا كان تعالى مختارا
في بقائها لكن ذلك الفرد مقتضى الذات لا مقتضى مقتضى الذات بل مقتضى المراد
منه فيلزم التسلسل في المقتضيات او يكون ذلك الفرد صادرا عن الواجب بالاختيار
فلا يكون قديما لامتناع استناد القديم الى الغير على المختار وهو خلاف المفروض
نعم لو ثبت قدمه امتنع عدمه لسلم في ذات الواجب وصفاته الذاتية وان لم يكن
لسلم في قدم الجواهر الممكنة كما قال الحكماء فالسند الذي ذكره المورد لو جاز
فانما يجوز بان يكون كل فرد حادثا مستندا الى الذات بالايجاب وكل سابق
شرطا لعدم اللاحق على نحو ما ذكره الحكماء في الحركات فلا شك في صحة جوابه الاتي
قوله والمراد من الحادث هنا الصفة الحقيقية الخ جواب سؤال مقدر اورده الكراهية
ونقل منه عن الامام الرازي حيث قال لو كون الواجب محلا للحوادث لازم على
جميع الفرق وان كانوا يمتنعون عنه باللسان اما الاشاعرة فقولهم كونه تعالى
قادرا على الممكن قبل وجوده وخالقا له بعد وجوده مع كونه مبقيا له بعد
ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث الارادة والكراهية عما لا اراد وجوده
او عدمه والمحبة والبغضة للاصوات والالوان عند حدوثها وكذا

بتجدد العاليات بتجدد المعلومات عند الحسين واما الفلاسفة فلقولهم بان
الله تعالى اضافة الى الحادث تحقق بالقبلية والمعية الزمانية والبعدية وحاصل الجواب الزامي
بتوجه ذلك لو كان المراد من الحادث هنا اعم من الصفة الحقيقية والاعتبارية وليس
كذلك بل المراد الصفة الحقيقية سواء كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة والارادة
وغيرها او لم يكن كالحيوة فان الحادث حقيقة في الموجود بعد العدم وان اطلق مجازا
بمعنى مطلق المتجدد وهو منشأ السؤال المذكور قال في المواقف الصفات على ثلثة
اقسام حقيقية محضة كالحيوة والسواد والبياض وحقيقية ذات اضافة كالعلم
والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وكالصفات السلبية ولا يجوز التغير
للواجب في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثاني مطلقا واما القسم الثالث فانه
لا يجوز التغير في نفسه ويجوز في تعلقه انتهى تحرير محل النزاع بهذا الوجه جعل المص
في المواقف في صدر البحث قبل الاستدلال عليه فانه سبب للشارح ان يجعله كذلك الا
انه اخره الى هنا ليكون جواز التجدد في الصفات الاضافية والسلبية منشأ وللنقض الاتي قوله واما الصفات الاضافية الذات كالقبلية والمعية او اضافة الصفات
الحقيقية ذات الاضافة كتعلق العلم والقدرة والارادة كما انه اراد بالسلبية نفس السلوب
واني قيد جواز التبدل والتغير فيها بقوله في الجملة لان من جملة الاضافات ما لا يجوز
تجددها كتعلق العلم والقدرة في الازل وكذا من جملة السلوب سلب التغير والاتحاد و
الحلول وسائر النقائص قوله وذلك لان التبدل فيها الخ يعني ان اي حال التغير فيها
لانه لما ثبت ان يتغير ان يتغير احد الطرفين في ذاته ولا يجب ان يكون ذلك الطرف هو
المتغير طرف الموصوف بل ربما يكون هو فيما نحن فيه طرف ما اضيف اليه فان البصر مثلا يوجد و
يتغير قبله من العدم الى الوجود فيحدث تعلق البصر فكان تجدد تعلق صفة البصر بتغير
ذات المضاف اليه البصر لا بتغير ذات البصر لا بحدوث ذاته ولا بحدوث صفة البصر كما
قد يكون مثله في المحدوثات وكذا الكلام في تعلق السمع وغيره فقد جعل تغير الذات
هنا اعم من حدوث الذات وحدوث صفة الحقيقية كحركة الشيء المنقلب من اليمين

الى اليسار

الى اليسار ولذا قال والتساكن بالى غير تغير الذات فليس مراده ان الصفات الاضافية
كالايمان والنسبة كراى تبدل بتغير ذات المضاف اليه او صفة الحقيقية لا بتغير الموصوف
كيف وهي تتبدل بان يتحول الى الجهة التي خلفك بالحركة الوضعية في مكانك بل مراده
ما ذكرنا من انها تتبدل بتغير طرف من الجانبين فيكفي فيه جانب المضاف المضاف اليه فيما
يمتنع ذلك التغير في جانب الموصوف ومن غفل عن حقيقة الحال قال لما قال نعم يتوجه
على الشارح ما ذكره انما يستقيم فيما كانت الاضافة من آخره مسببة عن تغير المضاف
اليه كتعلق السمع والبصر لا فيما كانت سببا لتغير المضاف اليه كتعلق القدرة با
بان يؤثر وان جعل الارادة والقدرة بان يؤثر ازليين فمع انه يستلزم تخلف المعلول
عن علته التامة في ازلية مقدورة بحدوثها وتحقق اصل المتعلق تعني اعني الى
الخالقية بدون الاخر اعني المخلوقية في تلك الازلية او قدم الحادث باباه عنه
للاضافات المتغيرة بالخالقية بوجود وعدم فالخالقية ولا يجدي ايضا حمل الحكم على الاضافي
بالنسبة الى تغير ذات الواجب وان كان ذلك التبدل بسبب تغير ذات الشيء اخر غير المضاف
اليه كتغير الزمان اي الممكنات التي ينتزع من تغيرها الزمان لما سبق من ان الارادة ما لو
كما تعلقت في الازل بوجود الممكن في وقت معين فلا تؤثر القدرة فيه الا في ذلك الو
وقت لانا نقول لا ينجي لانه لا يؤثر القدرة في اولا الممكنات اذ لا شيء متغير الذات
ابدا ولا يخلص الا بان يقال المراد في قوله انما هو تغير المضاف اليه المصاحبة لا للسببية
فالمراد ان حدوث الاضافات انما يكون مع حدوث المضاف اليه ذاتا او صفة حقيقية
سواء كان حدوث الاضافة سببا لحدوث المضاف اليه ذاتا او صفة حقيقية كما
في تعلق القدرة او سببا عنه كما في تعلق السمع والبصر ولك ان تقول انه يكون
نسبة بين المؤثر والمؤثر متأخرة عن الطرفين ولذا قالوا الايجاد انما يتعلق بالمو
بالوجود لا بالمعدوم فتأمل قوله والصفات الحقيقية الخ دفع توهم ان تغير ذات
المضاف اليه يستلزم تغير الصفات الحقيقية ذات الاضافة قوله لا يقال هذا الدليل
جار في الاضافات والسلوب الخ قبل ذلك الدليل هو ان صفة الكمال لو كانت

حادثة يلزم الخلو عنها في الازل وهو نقض الشيء وفيه ان كان مبنيا على تخصيص
الموصول في قول المستدل انما يقوم بذاته الخ بصفة الكمال كان تلك المقدمة هذه
بان متحدة الموضوع والمحمول خارجا وذهنا وان كان مبنيا على تعميمه كان الجو
الجواب الاتي من الشارح بمنع تلك المقدمة منعا للمستدل بل ذلك الدليل ما الزنا
من انه لو كان لشيء من الحوادث الموجودة قائم بذاته تعالى يلزم خلو الذات عن
صفة الكمال في الازل واللازم باطل اما بطلان اللازم فلان الخلو نقص مستحيل في
شانه تعالى واما الملازمة فلان كل موجود قائم بذاته تعالى لا بد من ان يكون صفة
كمال وتخصيص الموصول بالموجود القائم بذاته تعالى لا ينافي جريانه المسلم في بعض الصفات
الاضافات والسلوب بناء على ان صفة الكمال اعم من الاضافات كتعلق العلم ومن السلوب
كسلب الجسمية ولا يرد النقض بضد بل نقول هو الذي يطابق عنه من جواز التغير و
والتبدل في الاضافات والسلوب الى ان هذا النقض باجراء خلاصة الدليل المذكور
لان التغير والتبدل اعم من التجدد بعد ان لم يكن لتعلق زيد ومن زوال الازلي كعدم
تعلق الازلي الزائل بخلوه وما طان مدار الاستدلال المذكور على امتناع خلو الذ
الذات عن صفة الكمال في وقت ما سواء في الازل او في لا يزال وطان خلاصة ان كل
موجود قائم بذاته تعالى هو صفة كمال ولا شيء من صفة الكمال بما يخلو عنها الذات
في وقت ما سواء في الازل او في لا يزال فلا موضع لتعدي في الازل في الاستدلال وهذه
الخلاصة تجري في زعم الناقض في جميع الاضافات والسلوب ايضا بان يقال كل اضافة
قائم بذاته تعالى كتعلق زيد وايجاد العالم وكذا كل سلب قائم بذاته كعدم ايجاد
العالم وعدم تعلق زيد صفة كمال ولا شيء من صفة كمال بما يخلو عنها الذات في وقت
ما فلو صح الدليل المذكور لزم ان يكون الى تعلق زيد بلا حادثة متجددة وعدم الخالقية
البدية لا متغيرة زائلة بالخلق والبلى باطل اما الثاني فظاهر واما الاول فلان ازلية
الى تعلق يستلزم قدم المخلوق الحادث وكذا الكلام في تعلق السمع والبصر الحادث عند
حدوث المسموع والمبصر وعدم تعلقهما السابق الازلي الزائل بحدوث التعلق واللاحق

الحادث

الحادث بزوال التعلق عند فناء ما وفي تعلق العلم والارادة وعدم تعلقهما عند
من اثبت لهما تعلق حادثا فيه لانا نقول الحاصل الجواب ان الكلام الجاري في جميع الاضافات
والسلوب اذ لا يجري في مثل ايجاد العالم وخالقية زيد اللذين هما عبارتان عن تعلق
القدرة بالشيء بشرطهما لان المقدمة القائلة بان كل منهما صفة كمال من دليل الجريان
ممنوعة وكذا المقدمة القائلة بان عدمهما صفة كمال ممنوعة بل توجه المنع اليهما
اظهر لان الكمال لو وجوديا فما يوجد في الايجاد والخلق الحادثين فاما في عدمهما ازلا وابدا
وليسا بنقص عينا والحاصل هو لا يجري في كل منهما وان جرى في بعضهما كتعلق العلم و
سلب الجسمية ولا يرد النقض بضد بل نختار الحكم فيه جرى ممنوع لان تلك الاضافات والسلوب
لا تخلو الذات عن شيء منهما في وقت ما في الازل ولا في لا يزال فتخصيص كلامه ان الجريان
في بعض من كل من الاضافات والسلوب ممنوع وفي البعض الاخر مسلم لكن تخلف حكم الدعوى
هناك ممنوع فيه كلامه عنه اشكال من الحسنات البديعية وهي فان منع التخلف
في جانب الاضافات ومنع الجريان في جانب السلوب كل يقربه ملاحظة فلا يتجه عليه ان يقال
لا وجه لتخصيص تسليم الجريان ومنع التخلف بالسلوب ولا تخصيص منع الجريان بالاضافات
لجريان كل منهما في كل منهما فالمناسب ان يقال الاصل خلق العالم وعدم خلقه فلا
فلا يجري الدليل فيهما اذ لا كمال في شيء منهما واما مثل تعلق العلم وسلب الجسمية
فالدليل جار فيهما لكن حكم المدعى وهو خلو الذات في وقت غير متخلف فيهما كما لا يتجه
عليه ان يقال الجواب عن النقض بمنع تلك المقدمة منعا لاصل الدليل وذلك لان موضوع
تلك المقدمة في اصل الدليل مخصوص بالموجود القائم بذاته تعالى اعني الصفات
الحقيقية وفي دليل النقض مخصوص بالاضافات والسلوب القائمة بذاته تعالى و
من البين انه لا يلزم من منع كون الاضافة والسلب صفة كمال منع كون الصفة الحقيقية
منعا كمال ليلزم الفرق مع كون الموضوعين في الدليلين شيئا واحدا لان منعهما منعا
غير ظاهر هو ان هذا الجواب غير صالح لمادة الاستدلال اذ لا شبهة في كون التعلق
الحادث للسمع والبصر كمال لا سيما على القول بان تعلقهما نحو اخر من العلم كما ذهب

الاشعري وبفهم من العلاوة الآتية ما يدفعه ومع ذلك فالاولى في الجواب ان يقال
لا نسلم جريان الدليل في جميعها فان من الاضافات والسلوب ما ليس بكمال كالخالقية
وعدم الخالقية وكذا عدم تعلق السمع والبصر بالمعدوم فلا يجري الدليل فيهما و
منها ما هو كمال كتعلق السمع والبصر وتعلق العلم وسلب الجسمية ولا يجري في الاولين
اذ امتنع حصولهما في الازل لما يكن خلو الذات عنهما في الازل نقصا ويجري في الاخيرين
ولا يتحقق حكم الدعوى فيهما قوله فان ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال
لها وما فيه لو لم يكن من صفات الكمال لما اتصف به الواجب تعالى فيه ان يقال لو كان
من صفات الكمال لزم خلو الذات عن الكمال الممكن لا في الازل فقط بل وفي كل زمان
سابق على زمان ايجاده هي للقطع بامكان ايجاد العالم وخلق زيد قبل زمان و
جودهما بالوهلة او الف سنة وهكذا الى غير النهاية في جانب الازل كما اشار اليه
شارح المقاصد حيث قال في تقرير هذا الدليل ان كان ذلك الحادث من صفات الكمال
كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن
من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم
ان يكون من صفات الكمال انتهى فان الاتفاق في الصفة الحقيقية الموجودة فافهم
ويمكن ان يحمل الدليل المذكور هنا عليه بان يحمل قوله في الازل على معنى في جانب الازل
بحذف المضاف ليشمل نفس الازل والازل والاوقات التي في جانبه لكن لا يبقى سياق
كلام الشارح فيما بعد كما يظهر قوله بل قد يدعى ان الخلو عنها اي الخالقية في الازل كما
يظهر به الشارح اي تقرره شاهد بالقدم الزماني يقال الشاهد بالشيء حضوره نفسه لكن
التخصيص هنا لا بالايجاد بالا بالقدم الذاتي عند المتكلمين بمعنى عدم المسبوقية
بالغير وكما ان وجود الغير في القدم الذاتي نوع نقص فكذا وجوده في القدم الزماني
فيكون التفرد في كل منهما صفة كمال وقدمه شاهد زمانا لا يستلزم قدم لوازم ذاته من
الصفات الذاتية بخلاف قدمه الذاتي فانه يدفع بعض الاوهام لا يقال لو كان عدم
الخالقية في الازل كما لا يزال عن الذات بالخالقية فيما لا يزال لانا نقول الزائل

بالخالقية

بالخالقية عدم الخالقية لا عدم الخالقية في الازل لا هو ثابت بعد خلق العالم فنقول
عدم الخالقية في الازل لما كان سلب المطلق اعم من سلب المقيد لا يلزم من زوال
عدم الخالقية زوال عدم الخالقية في الازل وان ربقة الادعاء الى ضعف لان كون
الاثبات ربا القدم الذاتي كما لا خفاء بخلاف الاثبات ربا القدم الزماني فانه محل
نظر ثم ان غرض الشارح من هذا الكلام شرق من تجويز عدم كون الخالقية كما
لا الى القطع بان يقال لو كان الخالقية فيما لا يزال كما لا لما يمكن الخلو عنها في الازل
كما لليل نقصا بين وعلى امكان وجود العالم في الازل وامكان الاتصاف بالخالقية
بالخالقية فيه واللازم بطلان الخلو المذكور كما لا فظهر ان الاول ف وما قيل مراده
لو سلم ان مثل ايجاد العالم من صفات الكمال في الجملة فلا نسلم انه منها مطلقا اذ
لجواز ان يكون منها في الابد لا في الازل فان الخلو عنه في الازل كما لا فكيف يكون
الايجاد وايضا كما لا التي في الدفاع ما قيل اذا وجوف الخالقية زيد في هذا اليوم مثلا
واتصف بها الواجب تعالى في اليوم لزم النقص في الامس لعدم اتصافه به في الامس
وهكذا في الى يوم فرض الاتصاف لزم النقص قبله انتهى فانه انما يتوجه اذا كان
الكلام مبنيا على تسليم الخالقية فيما لا يزال كما لا كما زعم القائل الاول كما لا يخفى
ثم يتجه مثله على العلاوة الآتية قوله على انه يمكن ان يقال الخ الظاهر ان مراده
لو سلم ان ايجاد العالم فيما لا يزال كما لا لجريان الدليل فيه بعد ذلك ممنوع لان المراد
من المقدمة القائلة بان الخلو عن صفة الكمال في الازل نقص في اصل الدليل ان
ذلك الخلو نقص مع امكان الاتصاف به في الازل فتلك المقدمة من دليل الجريان
ممنوعة اذ لا امتناع وجود العالم في الازل لما يمكن الاتصاف بايجاده في الازل ويتجه
عليه ان الاول ما الزمنا من قبل الثاني ان هذا المنع المبني على تسليم لون الايجاد
كما لا هادم لاصل الدليل اذ على هذا للخصم ان يقول الصفات الكمالية الحقيقية
التي جوزنا قيامها بذاته تعالى هي التي امتنع الاتصاف بها في الازل لان جميع الحوادث
لنسبة الاقدام في امتناع وجودها في الازل على تقدير امتناع وجود العالم

في الازل فان قيد تلك المقدمة بامكان الاتصاف في الازل فلا يقوم علينا
والا فان تلك المقدمة ممنوعة كما سنوضح فلو جاز ان يحمل مراده على ثانيهما منع كون
الايجاد كمالا ايضا بان يقال لو كان صفة صفة كمال لكان الخلو عنها في الازل نقص
وليس كذلك لان ذلك الخلو كمال فكيف يكون نقص ولو سلم انه ليس بكمال فليس بنقص
ايضا لانا نمنع كونه نقص لو امكن الاتصاف به في الازل وهو ممنوع لجواز ان يكون العالم
ممتنع الوجود الازلي فلا يمكن الاتصاف بالايجاد في الازل فعلى هذا لا يرد عليه شيء من
الوجهين المذكورين اما الاول فعلى عرفت واما الثاني فلانه مبني على تحرير تلك
المقدمة على الرأي الذي فليس للخصم ان يقول يجوز ان يقوم بذاته تعالى صفة كمال حادثة
ممتنعة الوجود في الازل نعم لا يجوز ان يقول حينئذ يجوز ان يقوم بذاته تعالى حادث
لا كمال فيه وممتنع الوجود في الازل لكن ذلك الايراد وارد غير مندفع على زعم الشارح
وان كان مندفعا على الرأي الذي اشرنا اليه لان الشارح المقاصد من الاتفاق على ان كل صفة صفة
حقيقية تتصف بها الواجب لا بد وان يكون صفة صفة كمال والاشارة الى ورودها
اورده فيما سبق صدره بالامكان وما قبل انما صدره بالامكان للاشارة الى ضعف
هذا القول فان كون وجود العالم ممتنعا في الازل لا ينافي كون ايجاده تعالى اياه از
ازلي بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال والقدرة انما تؤثر على وفق
الارادة فلا يوجد الا فيما لا يزال كما صرح به وبنى عليه رد دليل الفلاسفة على قدم
العالم فعند نظر الاول فان الشارح صرح فيما سبق بكون ايجاد العالم ازليا كيف
وتحقيق الخالقية في الازل بدون المخلوق فيه يستلزم تحقق العلة التامة بدون
المعلول واحد المنافي تعقلي بدون الاخر في الازل ولا يجوز لعاقل وانما صرح بكون
تعلق الارادة الازلية بوجوده الا يزالي متمما لعلة وجوده فيما لا يزال فيجوز
ان يحمل كلامه هنا كذلك على انه لما كان تأثير القدرة تابعا لتعلق الارادة كان تعلق
الارادة متعلق بعدم كون العالم قديما فهو
نحن ربعده في التأثير في كل وقت مفروض فوجد الارادة تامة لعلة التامة والا فالتم في الحقيقة هو التأثير الحادث للقدرة
التابع لتعلق الارادة في الازل من غير لزوم تسلسل وبهذا القدر يندفع دليل
وهذا مشكل ان يقال تأثير ان لا تفعل شيئا في الحال نحن بعد ذلك نحن في فعله في اي وقت نفرض من الاوقات المستقبلة
وكون الاوقات المستقبلة محققة او موهومة لا يقدح في اضرار المختار بل الحكيم ابن ملا اي الحكيم اي بلزم على تقدير لو تأثير القدرة
ايضا ازلي كتعلق الارادة كي يخفى على ذوي الاذهان الوقادة فاعلم ذا

قوله هو التأثير الحادث للقدرة بالتابع لتعلق
الارادة فان قلت اذا كان تأثير القدرة حادثا
وتابعا لتعلق الارادة يلزم التحكم في تخصيص التأثير
بوقت دون وقت اذ ليس قبل العالم زمان متميز
الجزاء لتخصيص الارادة بجزء معين منه قلت
بل الارادة متعلق بعدم كون العالم قديما فهو
نحن ربعده في التأثير في كل وقت مفروض فوجد الارادة تامة لعلة التامة والا فالتم في الحقيقة هو التأثير الحادث للقدرة
العالم ويكون زمان ايجاده اول وقت العالم

حلبي

وهذا مشكل ان يقال تأثير ان لا تفعل شيئا في الحال نحن بعد ذلك نحن في فعله في اي وقت نفرض من الاوقات المستقبلة
وكون الاوقات المستقبلة محققة او موهومة لا يقدح في اضرار المختار بل الحكيم ابن ملا اي الحكيم اي بلزم على تقدير لو تأثير القدرة
ايضا ازلي كتعلق الارادة كي يخفى على ذوي الاذهان الوقادة فاعلم ذا

الحكمي وفاي حاجة في صورة الى قول ظاهر البطلان فحينئذ لا يكون الخالقية ازلية
لانها عبارة عن تعلق القدرة بالتأثير بل حادثة متجددة عند حدوث العالم
وان كان تعلق الارادة ازليا وهذا التوجيه من كلام هذا الوقت فيندفع به ما او
رد ناه عليه فيما سبق واما ثانيا فلان الشارح صرح هناك بكون الخالقية وعدم الخالقية
متغيرة بتبدله فلو فرض ان مراده هناك ذلك فليس للامام ان يبني على ذلك ولا
على تجويزه والا لم يقدم على منع الجريان في الخالقية بل منع التخلف فيما فافهم قوله
وما يقال من ان ازليته بالامكان اي الذاتي يكون الخلو عن الايجاد في الازل نقص
بان يقال الامكان كل ماهية ممكنة لازم لها بحيث يستحيل انفكاكه عنها ازلا وابدا او
الا لزم انقلاب الممكن الى الممتنع والممتنع بالذات وهو فظ البطلان فاما
فامكان العالم ازلي وازلية الامكان يستلزم امكان الازلية اي امكان ان يكون
العالم الازلي قديما واما امكان ان يكون العالم ازليا فامكان الخلو عن الايجاد
في الازل حتى امكان الاتصاف به في الازل فيكون ذلك الخلو نقص وقوله ليس
بشيء جواب عنه بمنع ذلك الاستلزام لمستند الجواز ان يكون امكان الممكن
بالنسبة الوجود الابدي لا بالنسبة الى الوجود الازلي فيكون الممكن ممكن الحدوث
وممتنع القدم وهذا مبني على انهم اختلفوا في ان ازلية الامكان يستلزم
امكان الازلية او لا فذهب القوم الى الثاني والشارح بعد التحقيق بعدما نقل دليل عدم
الاستلزام في شرح المواقف قال ولنا فيه بحث هو ان امكان الممكن اذا كان لسلب الازلية
لا لكن هو في ذاته مانع عن قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه
عنه لسلب في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو هو مع قطع النظر عن اتصافه بالوجود
في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه
به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى
ذاته فازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية نعم لو انتفت الازلية بسبب
الوجود فذلك لا ينافي الامكان الذاتي الذي هو الحق واعترض عليه الشارح في بعض مواضع

تعلق له بما حاصله ان الفرق في قوله فاذا انتفى الى ذاته من حيث هو هو بمنع من تعلق
بالوجود في شيء منها ان كان فرق لعدم علة المنع فهو عين الازلية الا امكان الا امكان الا
الازلية وان كان فرق للوجود فهو نفس المنازع فيه فيكون معاندة على المطلوب ثم لو سلم
ان وجوده في كل جزء من الاجزاء الازلية ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي
ممكن النهي ولقائل ان يقول كل من الوجهين من الاعتراض موضوع اما الاول فلان الفرق
فرق الوجود وليس هو المتنازع فيه بل هو ولا ضير اذ لا جزء في ان وجوده في كل حد
من حدود الزمان المفروض الى غير النهاية في جانب الازل ممكن واما الثاني فلانه
اذا امكن للوجود الممكن حدوثه امكن له الوجود في جميع تلك الحدود الغير المتناهية معا
لا بدلا فقط فقد امكن الازلية ولو فرع ما ذكره تعرض بالمعية وتحقيق الكلام
فوله وتحقيق الكلام ان الممكن كما لا يقتضي بذاته شيئا من الوجود والعدم فكذا لا يقتضي كون
الموثر فيه فاعلا مختارا او موجب يفيد له الوجود بالاختيار او بالايجاب بشرط وجود
معدة غير من هيئة او بلا شرط بل الوجود انما يحصل له لامر خارج هو تاثير الفاعل فان
كان التاثير فيه بالايجاب بلا شرط كان كما الممتنع ازليا فيه كصفات الواجب تعالى
الحقيقية على مذهب الاشاعرة او بشرط او بالاختيار كان حادثا فهو في ذاته
قابل لجميع انحاء الوجود وان تاثيره فيه قابل لان يوجد في جميع اوقات الامكان
فازليته لا امكان ان يستند منه الامكان الازلية امكانا ذاتيا
وان التفت بالغير كامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار ولا يلزم النقص
بعد تعلق القدرة ببعض الممكن الذاتي كما عرفت ان عدم تعلق القدرة بالممتنع
بالغير كعدم الصفات وايجاد الموجود ليس بنقص بل نقول الخلو عن الايجاد في الازل
مع امكان ان يوجد العالم في الازل لازم الكمال الذي هو القدرة اذ لا كمال
الكمال في القدرة الا في الايجاب وامتناع استناد القديم الحالق ودفع ان وجود
العالم في الازل ممكن بكون الخلو عن الايجاد في الازل بطريق الاختيار لازم
الكمال ولازم الكمال ليس بنقص بل كمال فعلم هذا في تقرير البرهان نقول الشيء

من الصفات

نفسي الى
فوله وتحقيق
الانفصام الثلث الى الوجوب والممكن والممتنع اي
هو بالقياس الى الوجود المطلق لا المقيد بكونه
ازليا او لا بزيادة الباقي لا يخفى فتدبر

من الصفات الكمالية الحقيقية بحادث والا لزم خلو الذات عنها في الازل و
قبل حدوثها مع امكان ان يتصف بها الواجب في الازل بان تصدر عن الذات
بطريق الايجاب والخلو عنها مع امكان ذلك الاتصاف نقص لا يقال هذا جار
في بعض الاضافات كالايجاد وتعلق العلم والسمع والبصر عند حدوث الممكنات
لانا نقول هذه كما لات اضافية تفرعة على تاثير القدرة بالاختيار فلا يمكن
الاتصاف بها في الازل ولا قبل تاثير القدرة فلا يجري فيها الدليل واما الجريان
في الكمالات الاضافية والسلبية الغير المتفرعة على تاثير القدرة كتعلق العلم و
الارادة والقدرة المصحح لا بالتاثير طلبها في الازل وسلب الجسمية وغيرها من
النقائص فمسلم لكن تخلق الحكم فيها ممنوع فلا استدلال وبقرب مما ذكرنا ما ذكره
المولى الجامي من ان الحقيقي من الصفات قالوا ان الاتصاف كما يكون كما لا ذاتيا
يستغني عما سواه كوجوب وجوده ووحدته وحيوته وعلمه وغير ذلك من
الصفات الذاتية وكما لا اضافيا يتوقف على الغير فان كمال الاسماء
انما هو بظهور اثارها انتهى وبهذا البيان اندفع ما اورده الشارح بجوابه
الغير بحيث قال لو كانت الادلة المذكورة في هذا الباب لدلت على امتناع الو
التغير في صفاته تعالى مطلقا اي سواء كانت حقيقية محضة او ذات اضافة او اضافة
او سلبا وتحقيق الدعوى مع عموم الادلة خطاء انتهى وكان عرفك ان مراد
النقض المذكور والجواب عنه دفع ما اورده لكن قد عرفت ما في جوابه من الخلل لان
كون ايجاد من في العباد تفضلا ورحمة كما صرح به المص وكذا كون تعلق السمع
والبصر نعمة كمالا مما يقبل المنع بخلاف ما ذكرنا فتامل في هذا المقام فانه مزلة الاقدام
قال المص ولا يتحد بغيره الخ لا يخفى ان الاولى ان لا يفصل بينه وبين نفي الحلول لانهما
متقاربان ويحصل رد النصارى وغلاة الشيعة بمجموعهما كما فعله في المواقف قوله
الاولى ان يغير الشيء اي الموجود بعينه اي بتعينه وتشخصه الخاص به لشيء اخر اي موجودا
من غير ان يزول عنه شيء من ذاته او صفاته اي عن الشيء من الصفة مع ان

فعله
وجود العالم بالايجاب فيكون فعله هذا بالايجاب
واما الجواب مع القدرة لا يمكن الا بان يكون عاديا
من الصفات الحقيقية

ان الزائل عن الشيء ليس داخلا في الجزء فان هذا القيد لاخراج الاتحاد بالمعنى الثالث
فانه اذا صار الابيض اسود فقد زال عن الابيض جزء ابيض وفاض على الجسم جزء اسود
السواد كما ان الماء اذا صار هواء فقد زال عن الماء جزؤه الذي هو الصورة النوعية
النوعية المائية وفاض بدلها الصورة النوعية الهوائية سواء كانت الصورة النوعية
جوهرا كما ذهب اليه الحكماء المشائية او عرضا بان يتألف الجسم من الجوهر والعرض كما
ذهب اليه الاشراقية والمتكلمون كما ان قوله او ينضم اليه شيء لاخراج الاتحاد بالمعنى
الثاني فان كون الزائد بانضمام الماء اليه وصرح الشريف المحقق في شرح المواقف بان اطلاق الاتحاد على المعنيين الاخيرين مجازي والمعنى الحقيقي المتبادر
هو هذا المعنى الاول وهو يتصور على وجهين احدهما ان يكون هناك اشياء كزيد
وعمرو فيتحد ان بان يصير زيد عمرا او بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد اشياء ان
وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله وثانيهما ان يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير
هو بعينه شيئا غيره كعمرو فيتحد ان يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لا يكون
حاصلا قبله بل بعده انتهى وما قيل هنا وجه ثالث اجود بالاتحاد وهو ان يكون
هناك اشياء كزيد فيتحد ان بان يصير الشيء واحدا من غير ان يكون احدهما الآخر والا
ان يكون المجموع شيئا واحدا فغير متصور وكلام الشريف في المتصور لان الشيء الحاصل
بعد الاتحاد اما ان يكون موجودا قبل الاتحاد او لا يكون والثاني هو الوجه الثاني
وعلى الاول فاما ان يوجد بوجود قبل الاتحاد لشيء آخر فهو الوجه الاول او لا يوجد فلا اتحاد
بين الشيئين بل يكون هو الذي لشيء بنفسه يبقى هنا شيء هو ان الظاهر ان يقول من غير
ان يزول عنهما الشيء الا ان يرجع ضمير عنه الى كل من الشيئين لا الى الشيء الاول فقط
فتأمل قوله وهذا محال مطلق سواء في الواجب الخ اي سواء في اتحاد الواجب بغيره
او في اتحاد الممكن بغيره ولك ان تقول مراده سواء في اتحاد الواجبين مع قطع
النظر عن امتناع تعدده او في اتحاد الممكنين وعلى كل تقدير فالممكن اعم من
الجوهر المجرد والمادي ومن الروحي بل ومن الصفة القديمة لان اتحاد الموجودين

مطلق محال

مطلق محال قوله لان المتحدين ان بقيا بعد الاتحاد في الوجود فهما اثنان الى
الى الوجود في الاثنينية لا الوجود في الوحدة فلا اتحاد بين الموجودين وان فنيا فنوا لا
اتحاد فهما بعد الاتحاد معدومان فلا اتحاد بين الموجودين ايضا كما هو
المدعى وان جاز اتحادهما في العدم وان فنى احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد بين
الموجودين ايضا بل هو بقاء واحد وفناء آخر وهو ليس من اتحاد الموجودين في الشيء و
ايضا لا يمكن اتحاد الموجود بالمعدوم والا يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا ومعدوما
معا فتدبر الموجود معدوما وبالعكس لكن الاتحاد بزوال وصف الوجود او العدم و
هو الاتحاد بالمعنى الثالث لا بهذا المعنى وهم ههنا علم ان المراد من الموجودين الذين
المتحدين اعم من ان يكونا موجودين في الخارج او في الذهن ومن ان يكون احدهما
موجودا في الخارج والآخر موجودا في الذهن ولذا قال المص في المواقف ولا يرد هذا
هذا الحكم اي عدم اتحاد الاثنين بوجهيهما فان الاختلاف في ~~[illegible]~~
والتغاير بين الماهيتين والهويتين وكذا بين الماهية والهوية اختلاف بالذات
فلا يعقل زوالهما يعني التغاير بين هاتين الشيئين فرض تقتضي ذاتهما فلا يمكن زوالهما عنهما
كسائر لوازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه في نفسه ربما يراد توضيحه فيقال ان عدم
الهويتين بعد الاتحاد وحدث امر آخر فلا اتحاد بينهما بل هما قد عدمتا وحدث امر
ثالث فان عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بداهة وان
وجدا اي بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما اثنان كما كان قبله والوهم هو التنبيه على الضرورة
بتجريد الطرفين وتصور المراد فقط بعد ان كان لهم حاولوا بذلك الكلام الاستدلال فمنع
امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين دائما بكونهما اثنين لو اتحدا انتهى
كلامه واورد عليه العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال هذا الاتحاد
ممتنع لوجهين الاول ان الاثنين لو كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية
واحدة فالاختلاف بينهما ذاتي لا يعقل زواله الى لعل لشيء خصوصية ما
هو بها هو فمتى زالت تلك الخصوصية بما يسبق ذلك الشيء واعترض عليه بانه ان

قوله ومن قوله لكنه اتحاد بزوال وصف الوجود الان وصف الوجود ... الذهن
والعدم وصفان ذهنيان لا يعرضان ... التحقيق
يكونهما من المعقولات الثانية ...

ان كان المتحد لا نفس المتنازع فيه وان كان بينهما فليس واضح من الدعوى اذ
ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون الاتحاد الا شيئين
التي ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان
بقي احدهما فقط كان هذا اتحادا ولا احدهما وبقاء الآخر وان لم يبق شيء منهما كان
فناء لهما وحدوث ثالث واياما كان فلا اتحاد واعترض عليه بانا لا نسلم انهما
لو بقيا كانا اثنين لا واحد وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعدل الى تقرير آخر وهو
انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما
فقط موجودا او لا يكون شيء منهما موجودا الخ فاعترض عليه بانا لا نسلم انهما
لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود
واحد واجيب عن هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فحينئذ
فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك الوجود اما احد الوجودين
الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر اخر هي فناء لهما وحدوث ثالث
فاعترض عليه بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صار
واحدا ايضا فلم يكن المنفصل عن هذا المنع الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين
ضروري والمذكور في معرض الاستدلال التنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير
بحال دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح
من امتناع الاثنين مطلقا انتهى ونحن نقول يمكن المنفصل عن هذا المنع
الآخر بتمهيد هو ان امتياز احد الهويتين عن الاخرى اما بذاتهما كما في امتياز
هوية بسيطة عن هوية بسيطة اخرى او عن هوية مركبة كامتياز مجرد عن مجرد
او عن جسم بعين واما بجزئيهما كما في امتياز هويتين من نوعين مركبين كزيد
وهذا الفرس فانهما متمايزان بالصورتين النوعيتين هما متضادان عند
البعض لو اذا كانا جوهرين او عرضين او كانا متضادين في امتناع اجتماعهما
في محل واحد عند من حصر التضاد بالاعراض ولا شك في ان مابه الامتياز لازم

قوله وبان امتناع اتحاد الوجودات الخ هذا صريح في ان المراد من الوجودين اعم من الموجودين في ان هذا كما لا يخفى منه

الهوية

الهوية عقلا في هذين القسمين لامتناع بقاء الشيء بدون ذاته او جزئه
بداهة واما بامر خارج كما في امتياز هويتين من نوع واحد كزيد وعمرو وذلك
الامر الخارج هو الاسمى بالتشخص الذي هو العوارض المشخصة في الظاهر والوجود
الخاص المستتبع لتلك العوارض في التحقيق كما سبق من الشارح وما كانت العوارض
التابعة للوجودات الخاصة متباينة متضادة بحيث لا يجوز اجتماعها في محل
واحد بداهة كانت تلك الوجودات متباينة لان تباين الآثار يدل على تباين
مباديها قطعا فلو فرض امكان انفكاك تلك العوارض والآثار التابعة للو
الوجود الخاص عن تلك الهوية عقلا بناء على امتناع الوجود الخاص بما يترتب
عليه عادي لا عقلي عند الاشاعرة فلا شك في امتناع انفكاك التشخص عن
الهوية عقلا لان الهوية هو الماهية المأخوذة مع التشخص فمتى زال
التشخص زال الشخص بداهة وذلك التشخص وذلك الكون في الاعيان بحيث
يترتب عليه تلك الآثار المخصوصة عقلا او عادة او متلازم مع ذلك الكون بل نقول
ما كان الاتحاد الذي نحن بصدد ابطاله هو الاتحاد من غير ان يزول عنهما شيء من الذات
والذاتيات والصفات كانت الهويتان هنا مأخوذتين بشرط اوصافهما المتضادة
المتباينة فلا يمكن انفكاك الشيء من الاوصاف عنهما عقلا كما لا يمكن انفكاك الا
الكن به عن الكائن المأخوذ بشرط الكن به وان امكن انفكاكها عن ذات الكائن
فالاتحاد بهذا المعنى يستلزم الماهيات المتباينة والمتضادة اذا تقرر هذا فنقول
لو اتحد الجسم الابيض بالاسود من غير ان يزول عنهما البياض والسواد لزم اتحاد البياض
بالسواد ذاتا ووجودا واللازم باطل لان الهوية الحاصلة بعد الاتحاد اما ان يحصل
لها الكون في الاعيان بحيث يترتب عليه تفريق البصر عقلا او عادة او الكون في
الاعيان بحيث يترتب عليه جمع البصر عقلا او عادة او يحصل لها الكون بحيث لا يترتب
عليه شيء اولا ذاك بل الرابع طالحالة المتوسطة بين الجمع والتفريق كما في الحمرة والصفرة
فعلى الاولين ان كان الكون الحاصل بعد الاتحاد عين احد الكونين الاولين فقط

فهو فنا والاحدهما وبقاء الاخر وان كان مثل احدهما فقط اذ لا يجوز ان يكون
مثل كل منهما فتلك الهوية الحاصلة مثل احدى الاوليين لا عين احدهما ولا عين
كل منهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث وعلى التقادير كانت تلك الهوية مغايرة
لكل من الاوليين لتباينهما في الوجود الخاص والآثار بداهة عند العقول
المستقيمة وان نازع فيه الخصم المعاند وليس الغرض مجرد الزام بل بيان ان الحكم الواقع
عند العقول السليمة وهذا مراد المص وبهذا الاعتبار كان امتناع اتحاد الوجودين
اوضح فصح الا يكون تبريها فاندفع ما اورده العلامة على المص ان مراد المص
من البقاء هو بقاء هي في الوجود لما ان الدليل الرشيق فلا يكون دليلا مغايرا
الدليل المعول اليه ولعله مراد الرشيق المحقق من التفسير بقوله يعني ان التغاير
بين كل اثنين فرضا يقتضي ذاتهما الى آخره انما والى دفع اعتراض العلامة بمثل ما
ذكرنا بن وعلى ان الابيض مثلا وان امكن انفكاك تفريق البصر عن هويته الموجودة
عقلا عند الالتفات لكن لا يمكن ان ينفك عنها الوجود الخاص عقلا اعني الكون
في الاعيان بحيث يلزم التفريق عقلا عند الحكم وعاده عند الالتفات وكذا الكلام
في هوية السواد وفي هوية الكيفية المنوسطة بينهما وان نازع فيه الخصم المعاند فلا وقطعا
كيف ولو جاز مثله لما حصل لنا الجزم بعدم اتحاد ما ثبت الخارجيات ببعض الجماد ات و
بعدم كون الجمادات فضلا وتحاد بر وذلك مكابرة ظاهرة ومن الغرائب ان الشارح
الجديد للتجريد بعد ما عجز عن دفع المنع الاخير المستند بجواز اتحاد الذاتين والوجودين
لما عدل الى تقرير اخر بان عجز الوجود الى التشخص قال ولا يمكن ان يقال على قياس
ما في الوجود انهما بعد الاتحاد شخصان بتشخص واحد هو نفس التشخص
الاولين لان كلا من التشخصين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر
وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون هو نفسه وانت خبير بان
التشخص الاعني الوجود الخاص او ملازم له فمن جوز اتحاد الوجودين الى
الخاصين يجوز اتحاد التشخص قطعا ولذا اورد عليه الشارح هناك

بان للمانع

بان للمانع ان يقول تغير احد الاثنين عن الاخر كان لازما لاثنينية المتشخص لا لوحدة
فاذا زالت زال مع بقاء ذاته لتصفه بالوحدة كما ان اتصاف كل من الوجودين
بالخاص كان لازما لتعددهما وقد زال بزوال التعدد مع بقائهما بصفة الوحدة
وتلخيص ارادة على انه يجوز اتحاد التشخصين ايضا لوجودين بان يكون
التشخص المعين مما يعرض الكثرة تارة والوحدة اخرى كالوجود الذهني الا ان
يحمل مراد الشارح التجريد على ما ذكرنا فيندفع ما اورده عنه قال الشارح هناك
يمكن تلخيص الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك وهو ان يقال ان الخارج بقاء الاثنينية
لزم اجتماع النقيضين فان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاع كليهما او بارتفاع
احدهما وكلاهما خلاف المفروض او بارتفاع وصف الاثنينية ولا بان الوحدة
على قابليها وذلك لا ننكره بل الاثنينية في بعض الاشياء وليس هذا هو الاتحاد
الذي يحيله انتهى وانت خبير بان قاله ان الاثنين بشرط الاثنينية لا يتحدان و
هذا حكم بديهي لا ينبغي ان يورد ويبين بالدليل او التنبيه في علم الكلام كما قيل
ولا يجدي في المقام شيئا اذ لا يمنع ان يقول بجواز اتحاد الواجب بغيره لا بشرط الاثنينية
بل النافع في المقام ان يقال الواجب تعالى يتحد بغيره لا من غير ان يزول عنه شيء من ذاته
او صفاته او ينضم اليه شيء ولا بان يزول عنه شيء من ذلك ولا بان ينضم اليه شيء اما
الاول فلامتناع الاتحاد بهذا المعنى مطلقا اذ هي بعد الاتحاد ان بقيت فهي
اثنان الى على حالها يخفى وانه ان اتحاد المحمول بالموضوع في قولنا زيد انسان
مثلا ليس من حيث كون الانسان هوية ذهنية جزئية بل من حيث كونه
ماهية كلية يتجرد عن التشخصات الذهنية كما قالوا فلا يرد ذلك قوله
والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة المراد من الحقيقة الواحدة
الواحدة هنا اعم من الحقيقة التي فاضت على المجموع صورة نوعية اخرى وان
صورة الاجزاء كما في كون التراب بانضمام بالماء الى الطين انسانا او شجرا او معدنا
لبنا ومن الاعتبارية التي يفيض على المجموع تلك الصورة كما في صورة التراب

بانضمام الماء اليه طينا فان الاتحاد المجازي متحقق في كلا القسمين ولذا مثل بكون
التراب طينا لا يقال لعل المراد من الوحدة الوحدة الحقيقية على قول من ذهب الى
حدوث الصورة النوعية الجوهرية في مثل الترياق والسكنجبين كما ذكره شارح
المقاصد لانا نقول هذا المعنى للاتحاد لا محل له لما يحدث فيه الصورة الجوهرية
كما لا يخفى قال في شرح المقاصد ويمتنع اتحاد الاثنين بان يكونا هناك شيئا
فيصير الشيئان واحدا بطريق الانضمام كما اذا جمع الماء الى الماء او واحد والاجتماع
كما اذا مزج الماء والتراب فصار طينا ومثله في شرح التجريد وقد قالوا الواحد بالا
بالاجتماع وحدته قد يكون بحسب الطبيعة كالشخص الواحد وقد يكون بحسب الصناعة
كالبيت الواحد انتهى **قوله** بطريق الاستحالة الى هذه الاشياء النوعية بمعنى انقلاب
الشيء عن حالته الاولى لا اصطلاحية بمعنى تبدل الكيفيات اي الحركة في الكيف و
لذا احتاج الشريف في شرح المواقف الى تفسيرها بان يقول اعني التغير والانتقال
دفعا لما ان او توهم يجب وقد قالوا الضرورة الماء هواء بفساد الصورة النوعية
المائية وكون الصورة النوعية الهوائية والكون والفساد دفعيان بخلاف الحركة
في الكيف فان مطلق الحركة تدريجية ولذا عم الانتقال من الوضع والتدريجي وما كان
تبدل الصورة النوعية للشيء تغيرا في ذات الشيء وجوهره وتبدل الاوصاف تغيرا في
عرضه قال الشارح في جوهره او عرضه والاولى في ذاته ووصفه ليشمل ذات الواجب تعالى
وصفاته لا ان يقال الذات اولى بذلك الى الحاجة له في الواجب. **قوله** والحل في صفة تعالى
محال الظاهر انه حمل الاتحاد المنفي في طلاع الحص على ما يعم المعاني الثلثة اي ما يطلق
عليه الاتحاد حقيقة او مجازا واي عم منها يعم ان الحص والنصارى حملاه في الموقف
والمص حمله على المعنى الاول الحقيقي لانه لو لم يحمل على الاعم لم يصح نفي الحلول و
الاتحاد بهذا المعنى رد جميع طوائف النصارى وان حمل قوله لا يتحد بغيره على معنى
انه تعالى لا يتحد ذاتا او صفة بغيره على نحو ما قدمناه في نفي الحلول لان قول بعضهم
ان النوم العلم اتحد بجسد المسيح بطريق الانقلاب كما وردت ما ظاهر في الاتحاد بطريق

الاستحالة

الاستحالة وقول بعضهم تركب اللاهوت بالناسوت كما النفس مع البدن ظاهر في الا
تحاد بطريق الانضمام فغيره نوعيهما كما ان العلامة التفتازاني عرض الحص في نفي
الحلول حيث حمله الحص بالحلول الاصطلاحي وعمم العلامة من الحلول في المكان ليتم
الرد المذكور ونحن نقول فيه نظر فعلى هذا ان حمل الغير في طلاع الحص على الغير المصطلح عند
الاشاعرة فيكون تخصيصا للمدعى بالنسبة الى نفي المعنى الاول مع عموم الدليل لانه
كما يدل على امتناع اتحاده تعالى بما بين الذات يدل على امتناع اتحاده تعالى بشيء من
صفاته وان حمل على المعنى اللغوي ليشمل صفاته تعالى فنفي المعنى الثاني غير صحيح عند
الاشاعرة لان ذاته تعالى بانضمام صفاته حقيقة واحدة متحصلة اي موجودة في
الخارج على مذهب المتكلمين ولا يخلص الا بان يحمل الغير على المصطلح ويحال اتحاده تعالى
بصفاته بالمعنى الاول على المقايسة مع قرينة عموم الدليل وحينئذ يظهر اختلال
كلامه فتبصر بعد كما سنعرفه **قوله** اما الاول فلما مر وايضا يلزم ان يكون الواجب ممكنا
لما ثبت من امتناع تعدد الواجب على ما في شرح المقاصد **قوله** واما الثاني فلان
اجزاءه الى ما هو لو كان بينها انضمام شيء اخر اليه متحدا بالمجموع الحاصل فاما ان يكون
بينه تعالى وبين ذلك الشيء المنضم حلولا اصطلاحيا بمعنى اختصاص الذات او لا يكون
فعلى الثاني لا يكون مجموعهما حقيقة واحدة يتحد بها الواجب تعالى ذلا يحصل من
الاثنين والجزء الموضوع لجنسه حقيقة واحدة بواسطة وعلى الاول فاما ان يكون الواجب
حالا وهو محال اما في الوجوب الذاتي او لا يستغني عن ذلك الحال فيه فيكون
ذلك الحال عرضا فان الحال ان احتاج الى الحال في بقائه يسمى هيولى والحال صورة
والا فيسمى موضوعا والحال عرضا واذا كان الحال عرضا فلا يحصل من الموضوع والعرض
حقيقة واحدة متحصلة اي موجودة في الخارج يتحد بها الواجب وان حصل هناك
حقيقة واحدة اعني ذاته تعالى فالمحال الواحد والقول ان يقول ان
اراد بالحلول ما يعم الاصطلاحي والحلول في المكان لا بطريق احتياج الحال فهو
لا يفي في الوجوب الذاتي وان اراد الحلول الاصطلاحي على ما هو صريح كلامه فان اراد

بالحقيقة الواحدة الواحدة وحدة حقيقية فلا يتم التقريب لان المدعى
نفي مطلق الاتحاد بالمعنى الثاني سواء كانت الحقيقة الحاصلة بالانضمام حقيقية
كالشجر او اعتبارية كالطين والبيت وان حصل المعنى الثاني بالوحدة الحقيقية
فلا يصح رد الملكانية من النصارى حيث زعموا الاتحاد بالجسم بطريق الامتزاج
كما مر بالماء وكما سبق **قوله** فيكون الحال عرض فلا يحصل منهما حقيقة واحدة اقول
الصواب ان يحذف قوله فلا يحصل منهما الخ فيقال بدله واللازم باطل اذ ما كان المراد
من الجزء الجزء الذي لا ينقسم كان ذلك الجزء قبل اعتبار الحلول جوهرا او عرضا فانه بواحد
من الممكنات فان كان جوهرا يلزم انقلاب الجوهر عرضا وان كان عرضا فانه بواحد
يلزم انتقال العرض من موضوع الى موضوع اخر والكل قطعي البطلان وهذا هو
الاضلال الذي ذكرناه وليس الاولى فيكون الحال صفة لان الحلول الشامل لصفات
الواجب تعالى **قوله** واورد عليه بانه الخ ايراد على الشق الاول بانا لا نسلم انه اذا لم يكن
احدهما حالا في الاخر امتنع ان يحصل هناك حقيقة واحدة لجواز ان يحل فيهما
ثالث فيحصل حقيقة واحدة الا يرى ان العناصر المتمازجة مع عدم حلول الشيء
منها في الاخر حل في مجموعها صورة نوعية واحدة جوهرية فيحصل هناك حقيقة
موجودة هي الشخص الحيواني او النباتي او المعدني وهي المولدات الثلاثة **قوله** ودعوى
الاحتياج والانفعال الخ جواب عن الايراد المذكور بابطال السند بان يقال لو حل
فيهما صورة نوعية جوهرية لزم احتياج الواجب الى الشيء المنفصل وانفعاله منه
اذ جميع الاجزاء المادية التي حصل فيها تلك الصورة يحتاج كل منها الى الاخر وينفعل
كل منها عن الاخر الا يرى ان هو المولدات فانه على العناصر بحدوث كيفية
متوسطة بين كيفيتيهما من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بان يفعل كل منها
في الاخر باعتبار صورته وينفعل عن الاخر باعتبار مادته فيكسر كل منها سورة الاخر
في كيفية ويحصل كيفية متوسطة بين حرارة النار والهواء وبرودة الماء والتراب
وبين رطوبة الماء والهواء ويبوسة النار والتراب وحاصل الجواب ان طلبة هذه

قوله وحاصل الجواب الخ لا يخفى ان من يمتنع هذه الطلبة
يمنع الحصر فيما قيل في الجواب عنه حيث قال اقول لا يخفى
ان المركب من الاجزاء اما من قبيل تركب الموالد من
العناصر او الجسم من الهيولى والصورة او الاجزاء
التي لا تتجزأ او الاجسام الصغار والمعاجين
من اجزائها او المجموع المركب من الاجزاء كما
اثبته الشارح في مواضع ولا كلام في انفعال
الاجزاء فيما عدا الاخير واما الاخير فليس
بصدد ابطاله كيف ووجود المجموع المركب
من الواجب والعالم ضروري انتهى اقول وايضا
لا يتحد الواجب تعالى بذلك المجموع عند احد
لا حقيقة ولا مجازا وفيه ما فيه

الدعوى

الدعوى لمنوعة وان كانت مسلمة في انفعال الاجزاء المادية للموالد بل الاحتياج غير
مسلم في شيء من المواد اذ المحتاج هو الصورة الحالة في الاجزاء لا الاجزاء وهو ظاهر
واقول ذلك باطل لانه يستلزم الاجتماع المجرد مع مجرد اخر او مادي والاجتماع والافتراق
ليس من شان المجردات على ما نص عليه الشيخ ابن سينا ولذا جعل الاعداد القابلة
للجمع والتفريق من خواص المادية فهو يرد على الشق الاول ان تركيب النفس المجردة
مع البدن اتحاد بالانضمام وليس كما حلول لا بطريق حلول الصفة في الموصوف
ولا بطريق حلول الشيء في المكان وليست النفس محلا للصورة النوعية الحالة في مادة
الجسم فلا يقوم حجة على بعض النصارى الزاعمين بتركب الواجب تعالى مع الجسم كتركب
النفس مع البدن فالوجه في ابطال ما زعموه ان يقال ان المجرد المتعلق بالبدن تعلق
التدبير والتصرف اي يتعلق به لتحصيل الكمالات باتفاق الحكماء فهو مجرد بالجزء
جسم كما لانه الى النفس وهو بين في وجوب الوجود واما المجرد الذي يجمع كما لانه ما
بالفعل فلا معنى التعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف بل هو يتعلق به تعلق
[illegible] بحاد **قوله** لكن لا نسلم انه لا يحصل الخ منع الملازمة
القائلة بان الحال اذا كان عرض فلا يحصل منهما حقيقة واحدة وقد عرفت انه منع
مقدمة غير ملتزمة ههنا وان التزمها المستدل **قوله** وادعوا ان الاجسام مؤلفة
من الصورة الامتدادية اي الصورة الجسمية الممتدة في الجهات الثلاثة والاعراض
التي تحل بها اي المختصة بنوع ذلك الجسم فان النوع عندهم هو الصورة النوعية
التي هي عوارض مخصوصة لا المشتركة بين الانواع واي خصه بالاشراقية مع
ان المتكلمين شاركون في هذا الادعاء لانه اراد بالصورة الامتدادية الجوهر
الجوهر المتصل الاجزاء بناء على ان القوى بالوحدة الحقيقية يتوقف على اتصال
المتكلمون ينفون الاتصال وينكرون المقدار بل مفهوم الكم فليس شيء من
الاجسام واحد وحدة حقيقية عندهم **قوله** واما الثالث فلان المنع الجوهري
بزوال جزء من ذاتها اذ لا جزء له تعالى والعرضي والا صفة وحصل له صفة اخرى من

في الصفة الذاتية محال لا لامر من عدم تبدل الصفات الحقيقية ولاجل ان نفي
الاتحاد بالمعنى الثالث موقوف على عدم قيام الحوادث بذاته تعالى وتقدس
بين الحلول والاتحاد فاندفع هذا السلفنا ومنه يظهر وجه اخر لتصحيح الشارح الاتحاد
من المعنى الحقيقي قوله اذ هو الممكن المستغني عن المحل او هو المتحيز الحاجة او تقسيم
الحد بمعنى ان بعض المتكلمين عرفوه بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثاني الا ان العلامة
الحق بابائه فالوجه انهما للشك في ان حقيقته عندهم احد المعنيين قطعا فلا يكون
جوهرا او لا لان الواجب ممكن او متحيز او الكل محال واما كونه تعالى جوهرا بالمعاني
الاخر المعتبرة عند الحكماء كالموجود المستغني عن المحل او القابل للصفة فهو وان
كان صحيحا بحسب المعنى لكن يابى اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى في الشرع
وهو لوهم الامكان والتحيز لكثرة استعماله فيهما قوله لان العرض يحتاج الى المحل
المقوم اي كون المحل مقوما للعرض محل نظر على مذهب المتكلمين القائلين بان الموضوع
الموضوع ليس من مشخصات العرض الا ان يحمل المحل على محل ما لا على المحل المعين
فان النزاع بين الفريقين في الثاني لا في الاول لان احتياج العرض في وجوده
الى محل ما قطعي فتأمل لا يخفى انه ان رفع السبق الى ان كل عرض حادث
فالمناسب هنا ان يعرض بالحدوث ايضا وان حمل على ان مراده انه تعالى ليس
بعرض بالمعنى المعتبر عند الحكماء ايضا ففيه انه ينبغي مثله في الجوهر اللهم الا ان يقال
ان حمل العرض هنا على معنى مطلق الصفة حادثة او قديمة قوله شاب المرد اي
لا لحية وثلث ربه لحيته فطط المجعودة لون الشعر كالحلقة وفطط شديد
الجعودة والحاصل جعلوه تعالى شابا امرد في احسن شبابه لان ما كانت
هذه الصورة مما اشتهى ابو نصر البعض الاخر بل جعلوه تعالى في صورة شاب
الوفد وهي اوائل الشيخوخة فلهذا قالوا هو الشمط الراس واللحية
والشمط بالفتحتين بياض شعر الراس يخالط سواده والرجل الشمط
وقوم شمطان مثل السود وسودان كذا في الصحاح فما قيل الشمط بالكسر

والبهي غلط

والبهي غلط والظاهر الوشي قوله والرحل ما يحمل على الدابة ويركب عليه مثل السرج وغيره واذا
كان جديدا وركب عليه الحمل الثقيل فهو جوت والبلكو بتحولة من بلا كيغ لما
لما بسملة والحولة قوله وهو لا يكون ولذا قال صاحب الامالي وربي الوشي
فوق الوشي لكن بلا وصف التمكن والاتصال فافهم قوله وانبت في بعض نسخ فهو
ما يجوز التجرد الفاعل بذاته بل النقاد الى وهم حيث حكم بان لا موجود فهو في مكان
ويجعله وجهه وهو من الاصنام الوهمية الكاذبة قطعا ولذا قال القائلون بتجرد العقل
النفوس الناطقة المراد من حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه ذلك قوله لكن بعض
اصحاب الحديث من المتأخرين اي من اخرى الجسمية بابرض بكون الفوق قبلة الدعاء
لا جهة الله تعالى جل وعلا بكون جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز وان قبلة الدعاء هي
قبلة الصلوة فهو محمل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى على حقيقته وما يجعله من
المتشابهات والكناية عن الاستيلاء والغلبة على العرش وما في جوفه قوله وانت
تعلم انه بعد قبح البرهان الالهي بعد ذكر ما قام البرهان عليه من الحكمين السابقين
لا حاجة الى السلب المحمل بعد هي لان الجهل ببعض المعلومات او ظنها اما من عدم العلم به
في الاصل وقد بطل ذلك باثبات شمول العلم واما بالنسيان فيلزم نقص صفة الحقيقية
التي هي صفة العلم وقد بطل ذلك عند قوله ولا يقوم بذاته حادث فلا يرد عليه ما قيل
قوله الحق ايضا على هذا البرهان في هذه الرسالة انه لم يرد عليه انه لا يسبق من الحق التصريح
بعدم زوال الصفة حقيقة بل التصريح بعدم قيام حادث وهو لا يستلزم الاول لجواز
ان يزول بعض الصفات ولا يحدث بعوض والصفة اخرى ابدا فاحتمال النسيان
باق بعد هي قوله واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف في الوعيد الخ ولعله
ذهب الى ان النقص ليس لازما لماهية الكذب فانه قد يكون بما هو واجب فيما لو
توقف عليه اندفاع الفتنة العظيمة وانما يكون نقصا فيما اذا تضمن مضرة للغير
لا فيما تضمن منفعة كما في خلف الوعيد كما ان من اوعد بزيد بانه يقتله عدا ظلما
لا شك في ان النقص في صدق ذلك الوعيد لا في كذبه وسيجيء تحقيق الكلام قوله

قوله والحق الجزء بالذات في الموافق
بالحق والجزء بالذات اشارة حسية
بانه هنا او هناك فلو حمل الجوهر هنا
على المتحيز بالذات لكان قوله الاتي و
لا يشار اليه بهنا او هناك تكرارا
كما لا يخفى

ومن ثم كذب الله لنا فقيل اى فى قولهم لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا
ابدا وان قوتلتم لننصرنكم اذ الظاهر من قوله تعالى والله يشهد انهم لكاذبون فى
قولهم هذا مع ان الخروج وعدم الاطاعة والنصرة مستقبلة بالنسبة الى زمان
تكلمهم بذلك القول لشهادة الصيغة وان الشرطية للاستقبال فلو كانا مخصوصين
بالماضى والحال لما قال تعالى كذلك واعلم ان المراد الصدق والكذب ههنا ما هو صفة
المتكلم اعنى الاخبار والاعلام عن الشئ على ما هو به فى الواقع او لا على ما هو به لا صفة
الكلام وهو مطابقته حكم الواقع او عدم مطابقته له والصدق والكذب متلازمان كالكذب بين
ولذا وقع لزوم الكذب بتوجيه ايات الوعيد بالتخصيص او بالانشاء وقوله والوجه فى
دفع الوجه الصحيح فى دفع لزوم النقض ان ايات الوعيد مشروطة بشروط اى
مخصصة بقيود مستفادة من الايات الاخر كقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله
الا به وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله
عليه السلام ان تب عن الذنب كمن لا ذنب له فيكون مثل قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا يعنى ان جزاءه جهنم خالدا ان لم يتب
او ان لم يشاء الله تعالى مغفرته فيكون فى معنى الشرطية فلا كذب فى عدم عقاب التائب
والمغفور هذا هو الجواب المرضى عند المحققين ولا دليل من الايات والاحاديث
على تخصيص ايات الوعيد الواردة فى حق الكفار ولا يتجه على ذلك الجواب المرضى ان
صيغة العموم المجردة عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل فرد مما يتناوله اللفظ
بمنزلة التنصيص عليه بالحكم الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجرى فى
الخبر لمنافاة الكذب وانى التخصيص هو الدلالة على ان الخصوص داخل فى العموم ولا يكون
ذلك الا بدليل متصل لانا نقول تخصيص العام بيان لا نسخ سواء بدليل متصل او
متراخ فان قيل فعلى هذا يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص
وليس كذلك قلنا لا بل يجرى على عمومه فى حق العمل وفى حق وجوب اعتقاد
العموم دون فرضه كما فصل فى اصول الفقه قوله ويمكن ان يقال المراد منها

انشاء

انشاء الوعيد اى لا يخفى ان حمل الجملة الخبرية على الانشاء مجازى يحتاج الى قرينة
صارفة كتفسير فائدة الخبر ولازمها جميعا كما فى مقاولة الاسد ووضع الانشاء وههنا
ليس كذلك بثبوت فائدة الخبر ولزامه بالاعلام لا يقال لا يجدى اخذ الاعلام
عما قالوا بمنع المجاز فى الكلمة الحقيقية لانا نقول الامتناع فى قولهم بمعنى سلب
الاعلام فى نفس الامر فى جميع اوقات النطق والقرينة المعلومة والاعلام المأخوذ
فى مقام السند ههنا بمعنى الجواز العقلى عما قالوا ان احتمال القرينة كاف فى احتمال
المجاز ولذا ترى المفسرين يحملون المعانى الحقيقية والمجازية قوله لا حقيقة بالاخبار
لا يقال المثل قولنا الصبى مقاوم الاسد خارج تطابقه النسبة الكلامية او لا تطابقه
فيكون خبرا حقيقة لانا نقول المراد من الخارج ان يكون له ذلك الخارج فى الواقع
وفى قصد المتكلم جميعا وقاله الى ان يكون لنسبة الكلام خارج فى الواقع ويقصد
المتكلم ان تلك النسبة مطابقة لذلك الخارج او ليست بمطابقة له واذا قصد
المتكلم عدم مطابقة الايجاب يلزمه ان يقصد مطابقة السلب فيكون كل خبر لو خوطب
لمعناه من حيث لزوم مطابقته للواقع فى قصد المتكلم وان لم يكن مطابقا فى نفس
الامر وهذا غاية توجيه ما قيل هنا من ان مراده ان يكون خارج نفس مطابقة
او لا مطابقة والجواب ان يقال ان جميع الاخبار موضوعة للواقع فالكلام بالخبر يكون
حكاية للواقع فكما لا قصد للمطابقة فى مثال المقاومة لا حكاية فيه لا يستلزم
قصد المطابقة ولذا قالوا ان مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمالا عقليا بناء
على جواز تخلف المدلولات الوضعية عن دوالها وقد حقق الشارح
المحقق فى شرح التهذيب ان الخبر موضوع على حكاية الواقع وبذلك دفع البحث
الى معنى المسمى بالجذر الاصم وهو ان قائلا لو قال ان كلامى هذا كاذب وكل
كلام المتكلم اليوم فهو كاذب وان اشير بهذا الى نفس ذلك الكلام فلا يخلو
ان يكون كلامه الكلامى صادقا او كاذبا وايا ما كان يلزم ان يكون
صادقا وكاذبا معا وقد اظهر العلامة التفتازانى العجز عن جوابه وحاصل

دفع ان الخارج نفس هذا الكلام فليس فيه حكاية الواقع فلا يكون خبرا
حقيقة وان كان خبرا صورة قال المص وهو مرئي للمؤمنين يوم القيامة لا يخفى
ان الظاهر انه معطوف على قوله ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب
وحينئذ فالظاهر ان يقول ويراه المؤمنون يوم القيامة الا ان العدول الى الجملة
الاسمية للتوكيد والتنبيه على تحقق وقوع الرؤية لكثرة المنكرين لان القول بوقوع
الرؤية في الآخرة بلا موازاة ولا مقابلة خاص بالاشاعرة ولشدة الانكار لان
المعتزلة ومن يحذو حذوهم انكروا امكانها مع انه مستبعدة عند العقول واما
عطفه على قوله وهو منزه عن صفات النقص فليس بمستقيم لان ما بعده من الصفات
السلبية كقوله لا حاكم عليه ولا يجب عليه شيء وليس بمنقص ولا منجز معطوف على
التفريع بقوله فلا شبه له وعلى التقديرين يتجه عليه انه لا وجه لتوسيط مسئلة الرؤية
بين الصفات السلبية وكذا قوله ما شاء الله كان الخ بل محلهما قبل قوله والله تعالى
ملائكته ذوا اجنحة الخ اللهم الا ان يقال بانه تعالى ليس بمرئي ولا معطل قوله وتحقيقه
اي بيان حقيقة مذهب الاشاعرة والسلف الصالح ان الابصار عبارة عن
ادراك تام بمعنى الوصول لا العلم فان الجهول لا يرى نقوله لما سبق
وانكشف بليغ اي بالغ الى مرتبة فوق الانكشاف في العلم وان كان في تلك
المرتبة مراتب متفاوتة بعضها ابلغ من البعض الآخر بحسب قوة البصر وضعفه
وبحسب قرب المبصر وبعده يحصل عقيب فتح البصر وهو اي ذلك الادراك في
رؤية الحاضر الذي هو الذي يحصل لنا عادة بالمحاذاة اي المقابلة والقرب
المعتدل لان البعد وكمال القرب مانعان عن حصوله وخروج الشعاع من البصر
على هيئة مخروط مضمر او مركب من خطوط مجتمعة في مركز البصر قاعدته على
سطح المرئي او على هيئة خط مستقيم يضطرب طرفه الواصل الى المرئي فيتحرك على
سطحه في طوله وعرضه لسرعته فيتمثل هناك شكل مستدير منطبق على السطح
المرئي كما ذهب اليه طوائف الرياضيين او الانطباع اي انطباع صورة المرئي

قوله والتنبيه على تحقق الرؤية وذلك بصيغة المبني للمفعول الجاري في المستقبل كما سبق منه

بعلل خروج الشعاع من البصر

وشبحه

وشبحه وشبحه في الرطوبة الجليدية كما في مجمع النوادر في الحس المشترك كما تنقش
شبح الشيء المقابل في المرآة كما ذهب اليه الطبيعيون وفي حق الله تعالى في الآخرة
يحصل له هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يتجه ان يقال ان انتفاء
الشرط يستلزم انتفاء المشروط اذ لو فرض انتفاء الشرائط عقلية لا في هذه النشأة
فلا نسلم انتفاء الشرائط في النشأة الآخرة ايضا لان الرؤيتين مختلفتان بالماهية
او بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشرائط واللوازم وهذا هو
المراد بالرؤية بلا كيف يعني خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية
الاجسام والاعراض لا يعني خلو الرؤية اي الرائي والمرئي عن جميع الحالات والصفات
كما يتخيله ارباب الجهالات نعم على هذا يتجه ان يقال من جانب الخصم منع ان الذي هو
في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم
بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد على ما ذهب
اليه الشيخ الاشعري من كون الاحساس نوعا من نوع العلم لا يكون ذلك الانكشاف
التام الحاصل عقيب فتح البصر نوعا من العلم الضروري واما على ذهب
اليه الجمهور فلهم ان يقولوا يجوز ان يترتب على فتح البصر انكشاف تام مغاير
لنوع العلم يسمى بالابصار فان العلل يختلف نوعه وهو قادر على كل ممكن قوله
بل عند الاشعري كان ما سبق بناء على تسليم كون السبب عقلية وهذا
على منع ذلك ولذا جاز عندهم ان يرى اعمى العين وهي بلدة في اقصى بلاد
الشرق بقرب النوبيس وهي بلدة في اقصى بلاد المغرب والبقعة البعوضة فعلى
هذا يكون فتح البصر بل القوة الباصرة من الاسباب العادية ايضا قوله واستدلوا
على جواز الرؤية اي على امكانها في الواقع قال في شرح المقاصد وهي بقصر
الاصحاب على ادلة الوقوع مع ان نفي الامكان ايضا لانها سمعيات
يرى بعضها الخصم يمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان او
الوقوع ثانيا وهم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء السماع فيما ورد به الشرع

الامكان ما يرد عنه الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان
هذا انما يحسن في المقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل
المعول عليه من ادلة الامكان ايضا كما لان احدى مقدمتيه وهو ان موسى عليه
السلام طلب الرؤية وان الرؤية تعلقت على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون
العقل قلنا نعم لكنه قطعي لا نزاع في امكانه بل وقوعه انتهى فظهر ان ما وقع منه
في شرح العقائد النسفية من تفسير قوله ورؤية الله تعالى جائزة في العقل حيث
قال يعني ان العقل اذا خلي ونفسه يحكم بامتناع رؤيته ما يقع برهان على ذ
ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع عليه فعليه
البيان فمبني على مقام النظر والاستدلال والاشارة الى ان مجرد الجواز العقلي
كاف في ايقاع النفوس على فلواهرها اذ يكفيه عدم قيام البرهان على امتناعها
ولا يتوقف على قيام البرهان على امكانها فلا يرد ما اورده الجلبي من ان الامكان
ذهني لا نزاع فيه للخصم الا ان يقال ان ذلك المقام ايضا مقام المناظرة والاحتجاج
ولذا احتاج الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا هناك قوله الاول ان سؤال
موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها الخ واعترض المعترض على هذا الدليل بوجوه
الاول انا لا نسلم انه طلب الرؤية بل طلب العلم الضروري وعبر عنه بالمستلزم وهو
الرؤية واطلاق الملزوم على اللازم مجاز تابع وهو للعلاقة والجلبي اراد البرهنة
التالي للكبرى والبعد بين وهو انه لو سلم انه طلب الرؤية فالكلام على حذف المضاف
والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آيتك نحو واسئل القرية واجيب بان طلبها
فالسلام انتهى عدول عن الظاهر بلا دليل وسيذكر ان عدم مطابقة الجواب بقوله تعالى
لن ترانى لسؤال موسى عليه السلام لان نفي العلم الضروري غير صحيح وقد قال ولا نفي
رؤية الآية كيف وقد اراه انه لما تجلى الجبل وهو من اعظم آياته وايضا الرؤية
المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية كذا في الارشاد ولامام الحرمين المنازع
للجلبي حفظ واتباعه وهو انا لو سلمنا انه طلب رؤيته تعالى فانما يدل على امكانها

لو طلبها

لو طلبها لاجل الرؤية وذلك ممنوع لم طلبها لقوله حيث قالوا ارنا الله جهرة
وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيقولوا
امتناعها لم به بالطريق الاولى واجابوا عنه ايضا بانه لو كان الموجب لسؤال
ظهور امتناعها عندهم لكان الجواب جاريا على الامتناع وليس كذلك لان
قوله تعالى لن ترانى انما يدل على نفي الوقوع لا على نفي الامكان وايضا لكان السؤال
حينئذ لا يليق بنبي عليه السلام لانهم سألوا الرؤية قبل ذلك حين ما قالوا لن
نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فزجرهم الله تعالى عن طلب ما لا يليق بجلاله تعالى
باخذهم الصاعقة كما يزجر الاراذل عن رؤية الملوك فلا يحتج موسى عليه السلام
في زجرهم الى سؤال الرؤية واضافته الى نفسه وايضا الحاضرون عند سؤاله ان كانوا
مؤمنين يكفيهم قول موسى عليه السلام الرؤية ممتنعة وان كانوا كافرين كما
اختاره بعض المفسرين من انهم السبعون المختارون فلما دنوا من الجبل خشيه فجاء
فدخل بهم موسى عليه السلام في الغمام وخروا سجدا للكلام بامره ونهيه ثم انكشف
الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فارتدوا بعد ايمانهم
فسأل موسى عليه السلام الرؤية فلا يكفيهم قول موسى عليه السلام انه تعالى اخبر بامتناع
الرؤية وما قيل على هذا التقدير يجوز ان يسمعوا كلام الله تعالى اذ انهم ويكون هناك
قرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر كصوت الرعد والاسماع من جهة واحد
فمدفوع بانه لو كفى سماع ذلك لما قالوا بعد سماع التكلم بالامر والنهي لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة فلما لم يكفهم ذلك لم يكن تصديقهم بان المسموع كلام الله تعالى
موقوفا على اخبار موسى عليه السلام بانه كلام الله تعالى وحيث لم يصدقوه في اخباره
عليه السلام كان ذلك بحيث مع ان حمل الآية الكريمة على السؤال لاجل قوله عدول
عن الظاهر بلا دليل الرابع انه عليه السلام سأل الرؤية مع العلم بامتناعها لزيادة
الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والنقل كما في سؤال ابراهيم عليه السلام ان
يريه كيف يحيي الموتى واجيب عنه بانه لو كان لذلك لطلب اظهار الدليل

سيأتي

السمعي الدال على الامتناع وطلبه بطلب الامر المحال مما لا يليق بشان العقلاء
فضلا عن الانبياء عليهم السلام اقول وايضا لو طلب بما يدل على الامتناع
وهذا اولى مما ذكره المص في الجواب عنه بعدم التفاوت في العلم القطعي اذ لا شبهة
في ان العلم القطعي الحاصل بالدليل العقلي المؤيد بالنقلي اقوى من الحاصل بمجرده
ولمن اعترض عنه شارح المقاصد الى الجواب بانه لا ينبغي ان يكون بطلب المحال الموهم
بجهله تعالى بعرفة احاد المعتزلة الخامس انه لم يسلم مع عدم العلم بالامتناع لان
معرفة الله تعالى تتوقف على العلم بجواز الرؤية وعدم جوازها او مع العلم بالامتناع
والسؤال الصفة يجوز صدورها عن الانبياء عليهم السلام واجيب عنه بان جهل
طالب الله تعالى يجوز عليه تعالى وما لا يجوز دون احاد المعتزلة ومن حصل طرفا من
العلم هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء
ولا يجوز صدور الصفة عما عنهم بعد البعثة عند اهل الحق قوله ولا مجال للقول
بجهل موسى عليه السلام جواب عن الخامس وحاصله ان ما يجوز على الله تعالى وما
لا يجوز من جملة الامور السمعية ولنا فصلت في علم الكلام والجاهل ببعضها
لا يصلح للنبوة وهو ظاهر قوله ان قلت انه علق الرؤية على استقرار الجبل الخ تلخيصه
ان الرؤية معلقة على استقرار الجبل وهو ممكن في ذاته ينتج من غير المتعارف انها
معلقة على الممكن وكل ما هو معلق على الممكن فهو ممكن ينتج من المتعارف ان
الرؤية ممكنة واعترض المعتزلة بايضاح من وجوه الاول انا لا نسلم انها معلقة على
الممكن وانى يكون كذلك لو علقت على استقراره مطلقا او حال السكون وليس
كذلك بل عقيب النظر الذي هو حال الانهدام والحركة بدلالة الفاء والتعقيب
في قوله تعالى فان استقر الاية ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب عنه
ان الاستقرار حال الحركة وهو زمان التجلي ممكن بان يقع بدلها كما يدل عليه
اسناد جعل في قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا لان ذلك الجعل بالاختيار
وفاقا ولو كان مسندا الى التجلي لانه اسناد الى السبب اذ لا خالق لحركة الجبل

سواه تعالى وهذا لما بقا الكتابة غير ضرورية للمكاتب وقت الكتابة وان كانت
ضرورية بشرطها ولما قيل يجوز ان يكون تعلقه على الاستقرار بشرط الحركة فقد دفعه
الزيلعي المحقق في شرح المواقف بانه مستلزم للاضمار في الكلام ولا قرينة عليه ولذا
قال المص في الجواب هنا انها معلقة على الاستقرار من حيث هو من غير قيد بحال
السكون او الحركة واعترض عليه شارح المقاصد بانه واقع في الذنب فيلزم وقوع الرؤية
فيها لان الشرط التعليقي يستلزم الجزاء اجاب بان المراد استقرار الجبل من حيث
هو لكن في الاستقبال عقيب النظر بدليل ان والفاء فلا يرد السكون السابق واللاحق
اقول ولو سلم فلعله سوف يحتمل وقوع الرؤية في الاخرة التي ان ليس القصد هنا
الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها يقع لعدم وقوع المعلق
عليه والجواب ان المدعى هنا لزوم الامكان سواء قصد او لم يقصد الزامها بوجود الشرط
او بوجود المشروط وهو الرؤية في المستقبل فابقيت ابو الثناء وى الازهرية فكانت
محالا وهذا في غاية الف وهنا بقي طلاح هو ان المولى الحبالي اورد على كبرى
المتعارف بانه يصح ان يقال ان انعدام المعلول انعدام العلة والعلة قد يمتنع
عدمها بالذات كما لو قيل لو انتفى الصفات اللازمة لذات الواجب لانتفى الو
الواجب فلا نسلم ان كل معلق بالممكن فهو ممكن وقولهم الممكن لا يستلزم المحال
فمرادهم انه لا يستلزم من حيث كونه ممكنا وان استلزمه من حيث كونه ممتنعا
بالغير الا يرى ان المستلزم لعدم الواجب وقوع عدم الصفات لا امكان ذلك
العدم فانك اذا قلت ان وقع عدم الصفات وقع عدم الواجب كان صادقا
واذا قلت ان امكن عدم الصفات امكن عدم الواجب كان كاذبا ووقوع
عدم الصفات محال دون امكان ذلك العدم وبالجملة المستلزم لعدم الواجب
الممتنع بالذات هو عدم الصفات لكن من حيث وقوع ذلك العدم لا من حيث
امكانه فلم يكن المستلزم للمحال الا الممتنع ولو بالغير فلا اشكال واجيب عنه بتحرير
الكبرى من غير المتعارف بان المراد ان استقرار الجبل ممكن عرفا لا امتناع فيه بالذات

ولا بالجزء ولا شك ان المعلق على مثل هذا الممكن ممكن في ذاته والامتناع الحاصل لا
للاستقرار يتعلق الارادة الازلية بعدم استقراره في ذلك الوقت لا يقدح في امكانه
العرفي لان تعلق الارادة بهذا الجانب ايكن بما يوجبه في الفاعل المختار فعلى هذا ظهر
صدق قولهم والمحال لا يلتبس على شيء من التقادير الممكنة الى العرف لانك اذا قلت ان قام زيد قام
فاجتماع النقيضين واقع لكان كاذبا فانه غير واقع سواء قام زيد او لا وفي قولهم عند وقوع
المعلق عليه الشرط الى انه اذا كان الجزاء جملة خبرية فالحكم في الجزاء والشرط قيد من قيوده
كما ذهب اليه الشارح فيعتبر لا يبين الشرط والجزاء في الاتصال اللزومي او الاتفاقي كما ذهب
اليه الحنفية والمنطقيون قوله والجواهر كالطول والعرض الى الطول والعرض والعمق عبارة
عن خطوط ثلثة موقوفة بين الحكماء والمتكلمين لكن الخط عند الحكماء القائلين با
تناهي اجزاء الجسم عبارة عن عرض ممتد يتصل الاجزاء كالسطح والجسم التعليمي ولذا
قسموا المقدار الى الكم المتصل الى الخط والسطح والجسم التعليمي وعند المتكلمين النافين
للاتصال والمختار عبارة عن الجواهر الفردة المنتظمة على سمت واحد فكون
كل من الجوهر والعرض مرئيا بحكم الضرورة وباجماع الاشاعرة والمعتزلة وللتنصيص
على ما ذكرنا بقولهم كالطول والعرض قوله فلا بد من علة مشتركة بينهما الخ
لما حمل بعضهم العلة المشتركة على مصحح الرؤية اعترض على التعليل بان تلك العلة
يجوز ان تكون الامكان او الحدوث لان صحة الرؤية معناها امكان الرؤية
وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث او الامكان الاعتبار
بيان انه واجب واجاب عنه بان المراد من العلة ما يتعلق به الرؤية اولا بالذات
وبالمرئي ثانيا وبالعرض فانا اذا رأينا فرسا مثلا فليس كونه مرئيا لاجل كونه
فرسا او حيوانا او جسما بل لاجل كونه هوية موجودة ولذا قال الشارح
يكون هو المتعلق الاول للرؤية وبعد ذلك اورد عليه بان صحة رؤية الجوهر لا
لانه تمام صحة رؤية العرض اذ لا يستدعي احدهما الاخرى فلا يجوز ان يعلل
كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تمامها فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين كما

كالحرارة بالنار وبالشمس فلا يلزم ان يكون هي علة مشتركة واجيب عنه بان
متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصية الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون ما
يشترك فيه المتعلق بانا قد نرى شيئا من بعيد ونشك في انه جوهر ما من غير ان نشك في
كونه جوهرا او عرضا كالضوء او الظلمة وان استقصيت في التأمل فعلم ان متعلق
الرؤية هو الهوية المشتركة ولا يرد عليه ما اورده المولى الخيالي احد من طلاب الشريف
المحقق في شرح المواقف لان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري فكيف
يتعلق بها الرؤية بل المراد خصوصية الموجودة لانا نقول ليس المراد من الهوية
المشتركة المطلقة هو الهوية بشرط عدم التعين بشيء من الخصوصيات ليكون
اعتباريا بل المراد هو الهوية الموجودة في الخصوصية لكن لا بشرط شيء من الخصو
صيات ولا شبهة في كون الهوية المطلقة بهذا المعنى موجودة في الخارج
لوجود خبرها بالحمل على ما مر اليه الاشارة من المص نعم الوجود المطلق بمعنى الكون
في الاعيان ومفهوم الهوية المطلقة ومفهوم الماهية امور اعتبارية لكن مراد
الشيخ الاشعري القائل بكون الوجود عين الموجود من متعلق الرؤية هنا ما صدق
عليه مفهوم الهوية المطلقة لا بشرط التعين فلا يرد ذلك نعم يرد عليه ما اشار
اليه الشريف في ذيل هذا الايراد من ان المدرك من الشيء البعيد هو خصوصية الموجودة
الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال
متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء
المدرك وما يتعلق به من الاحوال وحاصله ان الاجمال المؤدي الى الاشراك
عائد الى الادراك لا الى المدرك ولذا قال الامام الرازي في نهاية العقول من
اصحابنا من الزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نعلم اختلاف المختلفات
الا بالضرورة وهذه مكابرة لانا نفرق بين الوجود وعلة صحة كون
الحقيقة المخصوصة مرئية انتهى فاقول قوله وذلك الامر اما الوجود الخ فيه نظر
يجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او التجرد المطلق سواء كان تجردا بالذات

قوله في صحة الملموسية الخ واما النقض
بصحة المخلوقية فقد اجيب عنه بان صحة
المخلوقية امر اعتباري لا يقتضي علة حاصلة
بجانب الوجود بخلاف صحة الرؤية لان الممكن
يصح ان يخلق حال عدمه ولا يصح ان يرى
او يلمس حال عدمه والترجيح الجديد للتجريد
لما غفل عن ذلك وقال لا فرق بين النقضين غير مطرد لان فيه اعتراف بصحة رؤية صفات الواجب تعالى والثاني باطل
ورود او الدفاع وليس بشيء فان المراد
من العلة الخاصة بجانب الوجود كما صرح
به تفسير هناك

قوله فقطعي اذ لا يمكن تحقق الخط المنفصل الا بانفصال الجسم واذا بطل الانفصال عنه
بطل الخط العرضي وكون الطول والعرض عرضين وان الممكن المتناهي فيه وفي اصل الدليل على مذهب الحكماء القائلين
بكون الطول والعرض عرضين فانهما بالجسم قوله والاخيران عدميان اي لعدم ان
الشيء لا يتجزى لزم انفصال الجزء او باكثر فيلزم في الخارج لكونهما من الاوصاف الاعتبارية المشتملة على السلب وايضا الامكان شامل
قيام العرض الواحد بمحلين فقد فقوه بجواز
ان يكون قائما بالمجموع لا بكل جزء ولكن لا يلزم
من بطلان الدليل بطلان بل هو بعد تركيب
الجسم من الاجزاء المنفصلة فقطعي لا يخفى

اللفظي في انها

اللفظي في انها بوضعها للقدر المشترك بين الجزئيات وعلى التقديرين نقول مراد
الشيخ من الوجود المشترك هل هنا الماهية الموجودة من حيث كونها موجودة لا من
حيث التعين بكونها حادثة او ممكنة او جوهرا او عرضا وهي المشترك بين الواجب
والممكنات ولفظ الوجود مجاز فيها على مذهبه وعدم الاشتراك الوجود بالمعنى الحقيقي
بين في الاشتراك الوجود بالمعنى المجازي فلا يرد ما اورده اذ غايته ان الوجود في هذا
الدليل مستعمل مجازا في الماهية المطلقة مع القول بكون الوجود بالمعنى الحقيقي عين
ذوات الموجودات مع القول بكونه مشتركا بينها يستلزم ان يكون جميع الاشياء
متماثلة متفقة الحقيقة بناء على ان الوجود مبدء نوعية تخصص ما عرض الاضافات

قوله واول صاحب المواقف الخ وبثبوت الجزء المقداري حيث قال الاعتراض يرد على الا
شتراك الزامي لا واقعي فلا يحمل على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء
ماهية فالاشتراك ضروري انتهى اقول حاصل القول بالمنافات منع الاشتراك الوجود مستندا
بمذهب الشيخ وحاصل التأويل ان الشيخ لا ينفي الاشتراك الوجود بمعنى كون الشيء
ماهية ما وكيف ينفيه وهو ضروري وانى ينفي ما زعم المتكلمون من ان الوجود عرض
فيتحقق بالوجود كسائر الاعراض القائمة بمحالها ففي الخارج هويتان احديهما
وهي الوجود قائمة بالاخرى وهي الموجود كالسواد مع الجسم الاسود فمراده من قوله وجود
كل شيء عينه ليس انه عينه في الواقع بل المراد انه ليس في الخارج هويتان تقوم احد
احديهما بالاخرى كالسواد مع الاسود وذكر العينية والارادة هذا المعنى بطريق
التجوز بعلاقة الخصوص والعموم لان العينية اخص مطلقا من عدم الهويتين
بحسب الخارج لجواز ان يكون عدم تعدد الهوية الخارجية بكون احديهما اعتبارية
فاندفع ما اورده الاير الذي اورده المحقق الشريف في شرح المواقف
ثم نتيجة على هذا التأويل ان الوجود المشترك بمعنى الكون المذكور امر اعتباري
بمعقولات ثانية لا موجود خارجي يتعلق به الرؤية كالحدوث والامكان وعكس
القوم بالمراد كون مرتبا كون مبدأ انتزاعه دون مبدأ انتزاع الحدوث والامكان

لا انا نرى الهويات من حيث كونها موجودة لا من حيث كونها حادثة او ممكنة
والا لما احتجنا بعد رؤية العالم الى دليل حدوثه او امكانه كما يحتاج الى دليل وجوده
وذلك لان ادراك الجسم مثلا من حيث الوجود يكفي بلا حظة مع اثاره المرئية ولا
يتوقف على ملاحظة العدم بخلاف ادراكه من حيث الحدوث او الامكان ولك
ان تقول ظاهر ان القديم والحدوث من اقسام الموجود الخارجي لكن المعتبر في الوجود
في الجملة والحادث الفاني كما ان الحادث عند وجوده كذلك هو حادث عند
عدمه اللاحق لكونه موجودا في الجملة ولذا كان الحركة الواحدة حادثة عند انتهائها
مع ان جميع اجزائها منقضية في ذلك وكذا الضربات العشرة حادثة عند تمام
العاشرة مع ان جميع اجزائها منقضية وقد سبق من الشارح ان الوجود المنقضي
نوع من وجود المجموع فحينئذ نقول ما كان الحدوث والامكان مشتركين
بين حالتي الوجود والعدم لكن لبداهة انتزاعهما علة خاصة بحال الوجود
بخلاف مبدأ انتزاع الوجود وعلى التقديرين فتلخيص دليلهم هذا ان نرى الهوية
المشتركة بين الجوهر والعرض فانا نرى الهوية من بعيد ولا شك في وجودها و
نحتاج في كونها جوهرا او عرضا الى دليل فظهر ان المرئي هو الهوية المشتركة بينهما
وهو لا ينافي ثبات تمام لكون الخصوصيات مرئية في بعض الاحيان ايضا
ليكون مطابقة كما قال الامام الرازي ثم ان تلك الهوية المشتركة المرئية ليست
مختصة بالاشتراك بين الممكنات بل هي مشتركة بين الواجب والممكن ايضا لانا
نرى الهوية من حيث كونها موجودة لما كون في الاعيان لا من حيث كونها
حادثة او ممكنة فلا يرد عليه ذلك نعم يرد عليه ان كون المرئي هوية مشتركة
لجواز ان يكون الاجمال راجعا الى الادراك لا الى المدرك فيجوز ان يكون المدرك
خصوصية الجوهر او العرض او الوجود بشرط التجرد المطلق وانتفاء الواسطة
في الاثبات لا بوجب انتفاء الواسطة في الثبوت وكذا يرد النقض بصحة الملمو
الملموسية قوله وهذا التأويل في غاية البعد اي الظاهر ان وجه البعد ما ذكره

الشريف

الشريف من البحث بوجهين الاول ان انتفاء الهويتين في الخارج يستلزم ان
يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الوجود في الخارج حتى يكون ما
صدق عليه احدهما عين ما صدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون
للوجود هوية خارجية يكون من المعقولات الثانية الثاني ان لو كان وجود كل شيء
عين ذاته لما يمكن لاحد الشك في ان الوجود وجود كما لا شك في ان السواد موجود
انتهى وقد عرفت انه انما يتوجه على القول لو كان التأويل بحمل كلام الاشعري على
حقيقته وقد عرفت انه تجوز فلا يرد ذلك وانت تعلم ان تأويل كلام العاقل
خصوصا كلام صاحب المذهب بما يقتضيه الضرورة في غاية القرب لا سيما اذا كان
ذلك لرد ما زعم المتكلمون كما اشرنا قوله وقيل ان الشيخ الخ جواب آخر بدل التأويل
المذكور لكن التأويل مبني على كون الاستدلال تحقيقيا وهذا مبني على كونه الزاميا
على ان الاشتراك المنوع لم يعلم عند الجمهور وهذا القائل هو الآمدي حيث قال بان
التمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي
وجمهور الاصحاب يرد عليه ما ذكر عنوه وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو
بطريق الالزام ولا يجب كون الملزوم معتقدا لما تمسك به انتهى وما يكن عرضا
عند الحصر ذهب الى التأويل المذكور قوله وقد ثبت وقوع رؤيته الخ شروع في اثبات
الوقوع بعد اثبات الامكان فهو معطوف على قوله واستدلوا على جواز الرؤية الخ
قال الآمدي اجمعت الامة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة بجائزة
عقلا واختلفوا في جوازها كما في الدنيا فاثبت بعضهم ونفاه والآخرون و
هل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا
وان لم يكن رؤية حقيقية ولا خلاف بين في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا
بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس واختلفوا في رؤيته تعالى ذاته كذا في شرح المواقف
قوله والنظر يكون الخ يعني ان النظر المشترك بين هذه المعاني والاستعمال الواحد
من هذه الحروف الجارة او بدونها قرائن معينة لها فمتى كان متعديا بنفسه كان

بمعنى الانتظار ومتى كان متعديا بفي كان بمعنى التفكر ومتى كان متعديا باللام
كان بمعنى الرأفة والعطف اي الميل ومتى كان متعديا بالى كان بمعنى الرؤية كما
في هذه الاية وما عدا الاخير ليس مما نحن فيه والمتوهم لما توقف الاستدلال على
الاول والثاني والثالث بالاستطراد والانكشاف بالاهداد وليس المراد ههنا
عكوس هذه الشرطيات وبيان ذلك مع التوقف المذكور ان حاصل الاستدلال ان
النظر في هذه الاية موصول بالى وكل ما هو موصول بالى فهو بمعنى الرؤية ومن البين
لبيان هذه الكبرى اي يكون بالشرطية التي ذكرناها لا بعكسها القائل بانه
متى كان بمعنى الانتظار يكون متعديا بنفسه فظهر ان المراد هذه الشرطيات لا عكوسها
واما توقف الاستدلال على الاول فلان المعتزلة اوردوا عليه بمنع الكبرى لجواز
ان يكون النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار وما يصح منع المقدمة الاستثنائية بلا شاهد
الشهود وبقول الشاعر وجوه يومئذ ناظرة الى ربها الى كما في النظر الفلي وحيث النظر ومن
البين ان المعنى اي العطاشى ينتظرون لطف الله تعالى فوجب حمل النظر المشبه الى الموصول
بالى على معنى الانتظار ليصح التشبيه وبقوله وجوه ناظرات يوم يدعو الى الرحمن يأتي با
بالفلاح اي منتظرات اتيانه بالفلاح والفلاح واجاب الشارح عن ذلك بان الشواهد
هذه المذكورة غير صالحة للاستشهاد لان الحذف والايصال شايع فليس حمل الموصول
الموصول بالى على معنى الانتظار في البيتين باولى من عكسه بل الاولى عكسه لان الموصول بالى
مختص في الرؤية فالمتعدي بنفسه في البيت الاول يجوز ان يكون بمعنى رؤيته بالفلي
مطر الغمام المتصل فيه وفي البيت الثاني بمعنى ناظرات باعينها الى جهة الله و
هو العلو الذي هو قبلة الدعاء ولو ابرفيع الله الايدي او الى ثماره تعالى من الضرب
والطعن في الاعداء الصادرين من الملائكة التي لا يراها الله تعالى نصرة المؤمنين
يوم بدر والايماء اليه اورد الشارح النظر والتامل على شهادة الشاهد الشرطية الاولى قوله
وفيه نظر وتامل اما النظر فبان يقال اي يصح معنى الانتظار لو كان هذا الخطاب حين
جواز الرؤية والحشر وهو ممنوع لجواز ان يكون من النار الى الجنة على نحو قولهم ان الفتوا

علين من الماء والظاهر ان نور المؤمنين في وجوههم يسعى بين ايديهم فيكون النظر
بمعنى الرؤية فظهر واما التامل فبان يقال لو سلمنا ان النظر بمعنى الانتظار حين الجواز
فالانتظار بعد الخطاب انما يكون في الدار بعد التفرق لظاهر ان المراد انظروا الينا
منتظرين لنا على طريق تضمين معنى الانتظار وليس التضمين مخصوصا بالمتعدي بحرف
الجر بل قد يكون في تعدية اللازم كما قالوا في قوله تعالى استغوثوا الاية ان تعديته بالباء في
بتضمين معنى جاؤوا والحق نقول وكذا سائر المعاني كما يظهر من شواهدها فانظر
ما ينعكس منه معنى الرؤية وان تضمن معنى اخر طالانتظار والتفكر والرأفة فالمعنى
في البيت الاول كما نظر الفلي الى الغمام منتظرين نظره وفي البيت الثاني ناظرات الى
جهة تعالى منتظرين لاتيان الفلق من تلك الجهة التي ينزل منها انوار رحمته وما قيل
وجه النظر والتامل ان هذا الكلام حكاية عن الجن فقيل اذ يقولون يوم القيمة
لاهل الجنة انظرونا نقتبس من نوركم فالانتظار من المؤمنين لا يناسبه ولذا فسر
بعضهم بانظروا الينا فليس بشيء اذ لا يلزم من طلب الجن فقيل انتظار هم ان ينتظروا
وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده من النظر الاورود المعتزلة على الكبرى ومن
التامل جواب الاشاعرة عنه كما عرفت ولعلهم قالوا ان المراد ههنا عكوس الشرطيات
ذكرناها وذلك ظن فاسد لا يخفى قوله وليس بمعنى الانتظار جواب عن ايراد المعتزلة
بوجهين احدهما بمنع الكبرى بان يقال لا نسلم ان النظر في الاية موصول بالى
واني يكون كذلك لو كان الى حرف جر وهو ممنوع بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الالاء
فيكون النظر بمعنى الانتظار اي منتظرة نعمة ربها لكونه متعديا بنفسه وثانيهما
ما قدمنا من منع الكبرى لجواز ان يكون الموصول بكلمة الى بمعنى الانتظار لشهادة
قول الشوى وقد اشار الى جواب الثاني خاصة واشار الى جوابهما من هنا و
حاصل الجواب انه لا يجوز حمل النظر في الاية على معنى الانتظار لانه غير ثابت
كما في المواقف فلا يناسب مقام التشبيه وما يقال يجوز ان لا يخلق الله عما في الانتظار
للمؤمنين في الاخرة لان ترتبه على الانتظار عادي يجوز تخلفه عنه فممنوع

بان البشر والانذار يعلم لذة وعذابا ولذا يقع البشر بالنار والانذار بالجنة
مع امكان ان يخلق الله تعالى الفرح واللذة في النار والعذاب والالم بالجنة قوله
واما السنة فلقوله عليه السلام الكم سترون ربكم الحديث وحديث مشهور رواه
احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة قوله والمعتمد الاجماع الى البشر الى لا ذكره المص
في الموافق من ان دلالة الكتاب والسنة على هذا المطلب لا تفيد على قطعي بل ظني
فلا اعتماد ولا التفات عليه لان المطلب يقيني والمعتمد هنا هو اجماع الامة قبل ظهور المبتدع
عين على وقوع الرؤية في الاخرة وهو مستلزم لجوازه وعلى ان الايات والاحاديث
محمولة على ظواهرها قوله احتج المنكرون لمعارضة في الوقوع والامكان اما الوقوع
فلان الادراك المنسوب الى الابصار مجاز انما هو الرؤية بالبصر لا العلم وقد نفي
ذلك الادراك عن كل بصر ما دام موجودا واما الامكان فلان مابه التحدي يجب
ان يكون في حقه تعالى من صفات الكمال وهو سلب الرؤية وما كان سلبه صفة كمال كان
وجوده نقص محالا في حقه تعالى فلا يمكن رؤيته تعالى قوله مع الاحاطة بجميع جوانب
المرئي فرؤية بعض جوانبه دون بعض ليست ادراكا وان كانت رؤية فيكون ادراك
البصر اخص مطلقا من الرؤية وسلب الاخص لا يوجب سلب الاعم ولعل المراد من الجوانب
اعم من الجوانب الحسية المعنوية ليكون النفي هو الادراك المؤدي الى الاكتناه
ويؤيده قوله وحقيقته النيل والوصول انما حملوه على هذا المعنى لشهادة قوله
تعالى وهو يدرك الابصار لان المراد انه تعالى يرى كل بصر بجميع جوانبه وعلى وجه
الاكتناه ومن غفل عنه قال ما قال قوله والثاني ان هذه حاصل هذا الجواب
انه لما كان المذهب ان المؤمنين يرونه تعالى في الاخرة دون الكفار فيجوز ان
يكون الاية محمولة على رفع الايجاب الكلي بان يفيد عموم السلب الجمع المحلى باللام
في جانب الكلي النفي بمعنى ليس كل بصر يدركه لا في جانب النفي ليكون سلب كلي
بمعنى لا شيء من الابصار يدركه تعالى وان جاز ذلك ايضا كما لمبالغة الحوطة
في جانب النفي في قوله تعالى وما الله بظلام للعبيد ولا اقل من احتمال الاية هنا

المعنى

المعنى واذا ثبت هذا الاحتمال سقط الاستدلال على المطلوب الذي هو السلب
الكلي واما ما ذكره المص في الموافق من ان اللام في الجمع المحلى ان لم يكن للعموم والاستغراق
فالاية صحيحة لان لا على اذ يكون القضية حينئذ سالبة مهملة بمعنى لا يدرك بعض
الابصار ربنا وعلى ملاحظة الاهمال المستفاد من لام الجنس في جانب النفي كما
زعموه في لام الاستغراق ونفي الادراك عن بعض الابصار يدل بمفهومه على ثبوته
للبعض الاخر كما ذكره اهل الرؤية من ان نفي المقيد راجع الى القيد ففيه نظر
ظاهر ولذا لم يلتفت اليه الشارح في الاولى الشارح في هذا الجواب ان يقول
لو سلمنا ان ادراك البصر عبارة عن مطلق الرؤية فيجوز ان يحمل على رفع الا
الايجاب الكلي كما قال في الجواب الثالث قوله فالنفي السالبة مطلقة اي لا دائمة
فالمعنى بان لا شيء من الابصار يدركه تعالى ما دامت موجودة ولا ضرورية
مطلقة كما زعمها المعتزلة حيث نفوا الوقوع والامكان لا يقال بل هي دائمة
مطلقة لشهادة صيغة المضارع الدالة على الاستمرار نفي الرؤية لانا نقول
يجوز ان يلاحظ الاستمرار المذكور في جانب المنفي ايضا لا في جانب النفي كما قالوا
في قوله تعالى لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم الاية ولو سلم فالمستفاد من صيغة
المضارع هو الاستمرار التجددي كما في قوله تعالى الله يستهزئ بهم اي ينزلهم
الهوان والحقارة وقت بعد وقت وذلك للتشديد فان في العوام
اعتيادا بهون الصبر بخلاف التكرر بعد الخلاص لا الاستمرار الدائم والمنافي
للسالبة المطلقة هو الاستمرار الدائمي لا التجددي واعلم ان هذا جواب رابع
الشارح المص في الموافق وهو انا لو سلمنا ان الاية عامة في الاوقات ايضا فا
النفي رؤية الابصار ولا يلزم من عدم رؤية الابصار عدم رؤية ذوي الابصار
لجواز ان يكون ذلك النفي نفي للرؤية بالمحاذاة والمواجهة والانطباع فلا يلزم
منه نفي الرؤية بالمحاذاة من غير مواجهة وانطباع قوله وما قيل من التمدح الى
جواب عن استدلالهم بالاية على نفي امكان الرؤية وحاصل الجواب المعارضة بالقلب

بما يقال انه تعالى تمدح بانه لا يرى وكل من تمدح بذلك فهو ممكن الرؤية اما الصغرى
فظاهرة واما الكبرى فلان التمدح في عدم الرؤية للتنزه والاختصاص به بحجب الكبرياء
مع امكان الرؤية كما يمدح الملوك بذلك لا مع امتناعها والا لكانت المعدومات
ممدوحة بعدم الرؤية وما اورد عليه المورد الخيالي من ان عدم مدح المعدوم لا يشمل
على معدن كل نقص اعني العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان
رؤيتها لكونها مقرونة بمسببات النقص والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه
اذ قد يرد التمدح بنفي الشريك والحاد الولد مع امتناعهما في حقه تعالى فليس
بشيء اصلا لان التمدح بخصوصية عدم الرؤية منحصر في الظاهر في التنزه والاختصاص به
مع امكان الرؤية ولذا لم يكن اعظم الملوك ممدوحا بعدم الرؤية من البلاد البعيدة
وكذا الاصوات والروائح اذ لا تمتنع ولا اختص به بحجب الكبرياء والشيء
منها كالمعدوم واذا كان الظاهر ذلك فلا يرد عليه شيء لا مقصود المعارض
الفاء والشك في دليل الخصم لاثبات المطلوب ولذا بعدوه من ادلة الامكان
قوله ولان عدم رؤيته في الدنيا الخ قيل دليل على ان التمدح حجة عليهم وعطف
على قوله لانه لو امتنعت الخ وليس بشيء اذ الكفاية غير كافية في الاستدلال وكذا ايثاره
تفريع قوله فلا بد في رؤيته في الآخرة فالحق انه معطوف على قوله بل هو حجة لنا
لانه يمكن ان يقال انه معارض قلبي فلا يراد على دليلهم بوجهين من الوجه الاول
بطريق المعارضة وهذا الوجه بطريق المنع بان يقال ان اردتم انه تعالى تمدح
بكونه لا يرى في الدنيا والآخرة فذلك ممنوع لان عدم رؤيته في الدنيا مع كونه
اقرب اليهم من حبل الوريد كاف في التمدح وان اردتم انه تمدح بكونه لا يرى في
الدنيا فقط فمسلم لكن بعد المصالحة على ان ما كان سببه موجبا بكونه
جوده نقص لا يتم التقريب اذ غاية ما لزم من ذلك امتناع رؤيته تعالى في الدنيا
وهو لا ينافي وقوع رؤيته في الآخرة فضلا عن امتناعها فليس فيه دليل على
مطلوبهم وهو التعرض لكفاية نفي الرؤية مع الاحاطة ولا لكفاية نفي رؤية الكل

بل الخواص

بل الخواص فقط للعلم بما سبق في قوله مع كونه اقرب الخ لانه اي بوريد
الكفاية اذا حمل القرب على القرب المكاني وهو غير صحيح وحبل الوريد عرق
وهما وريدان هما عرقان في جانبي العنق واضافته الى الغلب قوله وقوله تعالى
موسى عليه السلام لن تراني الخ هذا حجة برأسها للمعتزلة لكن ان رح جعله جوابا
لسؤال مقدر بان يقال ان بعض الآيات يفسر بعضا وما كان لن في هذه الآية
للتأبيد دل على ان قوله تعالى لا تدركه الابصار عام في الاوقات في الدنيا والآخرة
فيندفع الوجه الثالث عن دليل عدم الوقوع ودل على ان التمدح بكونه لا يرى
في الدنيا والآخرة فيندفع الوجه الثاني عن دليل الامتناع وتقرير الجواب عن
الكل ظاهر قوله بل لن كيف وهن بحث من وجهين الاول ان لن كيف دل على ان
موسى عليه السلام انما انكر لعدم وقوع الرؤية او تردد فيه وعلى التقديرين لزم ان
لا يعرف عدم وقوعها فيقع الآخرة فهي هو الثاني ان التجلي في قوله تعالى فلما
تجلى ربه للجبل جعله دكا فسروه بالظهور للجبل بعد ان كان محجوبا عنه اما مع
خلق الحيوة والعلم للجبل كما روي ابن فورك عن الاشعري فيكون انه لما كان الجبل
وعدم استقراره لرؤيته تعالى واما بدون خلقهما له كما ذهب الاكثر فيكون الانه لما كان
لمجرد الظهور له غير رؤية وعلى التقديرين ففي الآية الاستقرار دلالة على انه اذا
لم يتحمل الجبل الاقوى للتجلي له فعدم تحمل موسى عليه السلام بالطريق الاولى ولو كان
ذلك بحسب جرى عادة الله تعالى ففي هذا الكيف بهذه القرينة دلالة على
امتناع الوقوع الرؤية والجواب عن الثاني ان غاية ما يدل عليه ان كيف القرون بتلك
الرؤية عدم تحمل التراكيب العنصرية للتجلي له بحسب جرى العادة وعن الاول ان طلب موسى
عليه السلام الرؤية يجوز ان يكون بطريق خرق العادة الواقع للانبياء ومع العلم با
بامتناع وقوعها عادة والجهل فغاية ما لزم تردده عليه السلام في ان هذا التركيب
العنصري يتحمل ام لا وليس ذلك من الامور التبليغية حتى يكون عدم العلم به منافيا
للنبوة قوله ولهذا يعبد بابدا كما في الآية الآتية قيل يجوز ان يكون التعبير

بذلك للتأكيد كما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فالاولى ان يقال يقيد
باليوم كما في قوله تعالى فلن اكلم اليوم انسيا اقول والاولى ان يقال يقيد بابدا و
اليوم والغاية كما في قوله تعالى حكاية عن اخ يوسف عليه السلام لن ابرح حتى ياذن لي
ويتجه على الاخرين ايضا انه يجوز ان يكون نفي ابد المطلق ان لا يقيد بما يدل على التحديد
ولنفي ابد في المحدود ان يقيد بما يوم والغاية لكن يدفعه ما بعد التسليم الاتي لان
تقييد عدم تمنيهم الموت بابدا نص في نفي ابد سواء كان كلمة لن للتأكيد او لنفي ابد
وكان ذلك نفي ابد المطلق بالنسبة اوقات الدنيا بشهادة دلالة النص القرآني
على انهم يتمنون الموت للخلاص عن عذاب جهنم فليكن نفي ابد الحمول عليه
بلن من هذا القبيل ولا يرد على هذا الجواب انه يلزم جهل موسى عليه السلام بعدم
رؤيته في الدنيا كما قدمناه انفا قوله فالاصح ما شاء الله كان اي الظاهر ان ترك
العاطف انه خبر بعد خبر هو مرئي في قوله وهو مرئي للمؤمنين كقوله فمن فيما بعد غني
لا يحتاج الى شيء والاظهار مقام الاضمار للاشعار بان ما شاء وجوده وجود ما بالشاء
وجوده وجود ما بالشاء وجوده بالوجود فيشمل تفريع الكفر الا ان يحمل على
دواعيه الموجودة كما سبق ويحتمل ان يحمل على معنى ما شاء تحققه من وجودات الموجودات
وعدمات المعدومات تحقق وما لا يشاء تحققه من وجودات المعدومات وعدمات
الموجودات لا يتحقق وما حينئذ لا اشكال في التفريع وهو الاوفق تعلق ارادته تعالى
باحد جانبي الفعل والترك وعلى التقديرين كلمة ما من الفاظ العموم فالمراد كل شيء
كائن وكل ما ليس بشيء ليس بكائن كما يشير اليه الشارح قوله وفيه دليل على انه مريد للكائنات
للكائنات سواء كانت من افعاله تعالى او من افعال العباد كما عرفت ان كلمة ما من
الفاظ العموم وتخصيص المعتزلة اياها بغير افعال العباد من غير دليل ثم الاولى ان
يقول وفيه دليل على انه مريد للكائنات وغير مريد لما لم يكن اذ تنعكس الجملة الثانية
بعكس النقيض الى قولنا كل كائن شيء والجملة الاولى الى قولنا كل ما ليس بكائن
ليس بشيء وبناء على ان الموجبة الكلية تنعكس الى نقيضها بعكس النقيض وانعكس

اليها بالعكس

اليها بالعكس المستوى وقد اشار المص في المواقف الى هذا الدليل بين ولت ارح
الشريف الى انعكاس هذه الجملتين وذلك لان الغرض من اثبات هذا المأثور
المعتزلة في قولهم انه تعالى غير مريد لبعض الكائنات وهو الكفر والمعاصي مريد لبعض
ما لا يكون كما يرى ان الكافر والفاسق كما دل عليه تفصيل مذهبهم الاتي الا ان يقال
نظر الشارح الى ظاهر التفريع فجعل الحكم الاول عمدة في هذه الرسالة والحكم الثاني
ملحوظا بالتبع وان اراد انعكاس الجملة الاولى ايضا بقوله وما ليس بكائن ليس
بمراد نعم لو قال المص في التفريع فكفر الكافر ومعصية الفاسق بخلقه وارادته وايمان
الكافر وطاعة الفاسق ليس بخلقه وارادته لتوجه ذلك ونحن نقول لعل مراد
المص بقرينة تفريعه على هذا المأثور ان الكفر والمعاصي وجودا وعدما بخلقه وارادته
وجودا وعدما فلا يلزم قصور المص في التفريع ويتجه ذلك على الشارح لا يقال التفريع
عليه مجرد الارادة فالصواب للمص ترك الخلق لانا نقول جعل تعلق الارادة موجبا
للخلق فيه اشارة الى امتناع تخلف المراد عن الارادة في حق الواجب تعالى قوله
وهذا مستغنى عن قيد الذاتي بتوجه لو كان تفريعا على مجرد الجملة الثانية وذلك
محل نظر لظاهر ان التفريع على مجموع الجملتين كما اشرنا فلا يرد ذلك اذ السبق
من المص ان ما ليس بكائن ليس بمراد واي السابق انه تعالى خالق لجميع الحوادث
مريد لجميع الكائنات هذا وقد يدفع ذلك بان هذا التفريع متضمن لفائدة
اخرى هي رد البعض من الصحابة فانهم بعدما اتفقوا على جواز السؤال والعلل اليه تعالى
اجمالا اختلفوا في التفصيل فمنهم من لا يجوز الا السؤال وتفصيلا فلا يقال الكفر والفسق
مراد الله تعالى لا يرضى به الكفر وهو كون الكفر والمعاصي مأمورا بها لذهاب
جمع العقلاء الى ان الامر نفس الارادة وهذا كما يصح ان يقال اجمالا هو خالق
الكل ولا يصح ان يقال بالتفصيل هو خالق القردة والخنازير وسائر الاشياء
الرديئة مع انه خالق الكل ووجه الرد ان الايهام ما لا يليق بكبريائه المتحقق في خالق
الخنازير وامثالها في مريد الكفر والمعاصي بناء على ان الامر هو الارادة فانه مذهب

قوله فلا يتوهم احد انه تعالى امر ملائكته وسلم فله تعالى ذلك الا ان يقال ان الامر بالكفر والمعاصي مع ظهور انه امر باضدادها وهو نقص لا يليق بشانه تعالى

فلا يتوهم البطلان فلا يتوهم احد انه تعالى امر بالكفر والمعاصي مع ظهور انه امر باضدادها وظهور ان الامر بالضدين محال لا يصدر عن العاقل فضلا عن خلاق الغيوب وما قيل و لان التوقف الى التوقيف انما هو في التسمية لا في التوصيف كما سيقوله الشارح عن الغزالي ففيه نظر لانه خلاق المرضي عند المص قوله فانه قد مر الخ قبل الاولى ان نقول قد مر انه خالق الاشياء كلها وانه مريد لجميع الكائنات فيكون الكفر والمعاصي بخلقه و ارادته وفيه ان مثله لو ورد فانما يرد على المص حيث فرع الخلق على مجرد الارادة وقد عرفت انه دفعه ولا يرد على الشارح لانه في صدد التفريع على ما سبق فافهم قوله خلافا للمعتزلة فانهم قيدوا الى تورية الافعال الاختيارية للعباد وهذا التقييد باطل باجماع السلف والخلف في جميع الاعصار وللاصرار على الاطلاق وعدم التقييد كما في المواقف قال المص ولا يرضاه الظاهر انه جملة حالية عن ضمير يخلقه وارادته على سبيل التنازع والاولى ولا يرضاها ولك ان تقول الضمير المفرد بالمذكور ولا ينافي الاستدلال بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر لانه يدل على عدم رضائه الكفر عبارة وعلى عدم رضائه المعاصي دلالة كما سبق قوله هذا ايضا قد مر الى في الشرح ولا يخفى ان الاستدلال بهذه الاية على عدم الرضاء واضح مستغن عن الحوالة على ما سبق الا ان يكون الاشارة الى نفي الرضاء مع اثبات الارادة فانه موقوف على ما سبق من ان الرضاء ليس نفس الارادة قال المص غني لا يحتاج الى الشيء في ذاته اي غير مفتقر الى علة حقيقية كالعلة المادية والصورية فانهما تسميان بعلة الماهية ولا الى علة خارجية لوجوده كالفاعلية والغائية فانهما تسميان بعلة الوجود وفي هذه الحقيقية اذ الصفات الاضافية والسلبية غير مستغنية عن المضاف اليه والمسلوب كما نقل عن الشارح في بعض نصانيفه ولك ان تقول المفتقر الى الغير الاضافات والسلوب الحادثة كتعلق السمع والبصر وعدم تعلقهما واما الازلية فيكفيها تحقق المضاف اليه والمسلوب في الوجود العلمي وهي باعتبار هذا الوجود علي لا يغاير الذات عند الاشاعرة

فغاية

فغاية ما في احتياج بعض الصفات الازلية الى البعض الاخر وهو العلم كما لا يخفى قوله هذا ايضا معلوم مما سبق اي من قوله وهو منزه عن جميع صفات النقص والظاهر ان مراده ان هذا ايضا مما يستغني عنه وليس بشيء لانه مما يتفرع على ما سبق تفريع التفصيل على الاجمال لان الغناء المطلق يكون عبارة عن عدم الاحتياج وهو من الصفات السلبية والاولى الاستدلال بمثل قوله تعالى والله غني عن العالمين قال المص ولا حاكم عليه المقصود من هذا الكلام رد المعتزلة حيث يجعلون العقل حاكما عليه تعالى كما في المواقف وغيره ولقائل ان يقول المعتزلة اي جعلوه حاكما عليه تعالى بمعنى العلم بحسن بعض افعاله وقبح البعض الاخر فان حمل الحكم في كلام المص على معنى العلم فالنفي غير صحيح لان العقل يحكم عليه تعالى بوجوب الوجود والقدم وسائر صفات الكمال وان حمل على معنى القضاء والقدر او الخطاب المتعلق بالافعال بالاقتضاء والتخيير فلا يصح رد المعتزلة بهذا الكلام لا يقال المعتزلة بعدما اثبتوا الحسن والقبح العقليين يكتفون بهذا بل جعلوا العقل حاكما عليه تعالى وعلى العباد بايجاب بعض الافعال وتحريم البعض الاخر واثبتوا الولاية الامر والنهي لانا نقول مرادهم ان ارشاده الى الحسن والقبح في افعال العباد يكون سببا للوجوب والحرمة عليهم كما ارشاد الرسول حيث عمموا الرسول من العقل في قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وافتقروا الى ارشاده في ذلك فالعقل حاكم عندهم مجازا بمعنى دليل الحكم ومرشده كالرسول والا فالحاكم في افعال العباد حقيقة بالامر والنهي هو الله تعالى لا العقل ولا الرسول وفاقا ولو فرض ان مرادهم ذلك بالنسبة الى العباد فلا شبهة في ان مرادهم من الحاكم بالنسبة اليه تعالى معنى العلم بحسن الافعال وقبحها والجواب ان ليس الكلام على هذا مثلها في قولنا حكم على زيد بالقيام بل في قولنا حكم بذبه على عمرو بالقتل وكما ان في جعل احد بعض افعاله الممكنة حسنا والبعض الاخر قبيحا بالقضاء او الخطاب نقيصة

يجب تنزيهه تعالى عنها فكذا في نسبة بعضها الى الحسن والبعض الآخر الى
القبح نوع تعقيد كما يأتي هذا في افعال الملوك فقصد اهل السنة بهذا
الكلام انه لا ولاية لاحد عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب ولا نسبة بعض
افعاله الممكنة الى الحسن والبعض الآخر الى القبح فالحاكم في كلامهم بمعنى ما يطلق
عليه الحاكم حقيقة او مجازا بقرينة انه رد المعتزلة ويجب اتحاد الموضوع في محل النزاع
وذلك ان نحمله على معنى الحاكم بحسن الافعال وقبحها وعلى كل تقدير يتجه على الشارح
انه لا يصح استدلاله عليه بالآية لان الحكم المختص به تعالى كما يدل عليه لام الاختصاص
والتقديم في الآية انما بمعنى القضاء او اتقان الافعال وشيء منهما ليس منه و
لا الحكم بمعنى العلم واما بمعنى الخطاب فمصطلح الاصوليين لا الصواب في الاستدلال
ان يقال ان الحاكم عليه بالقضاء او بالخطاب قطعي الانتفاء والحاكم عليه بمعنى
الحاكم بحسن الافعال وقبحها موقوف على الجهة المحسنة او المقبحة في الافعال قبل ورود
الشرع وسيجيء بطلانه وقد ابطل الشارح بذلك ويمكن دفع بان الحكم في الآية
بمعنى القضاء كما هو الظاهر وانتفاؤه عن غيره تعالى لما هو مقتضى الاختصاص
به تعالى يستلزم انتفاء الحكم بمعنى الخطاب بلا مانع عنه بدون القضاء والارادة
وان الشارح يقول على الاطلاق الى ان حكمه تعالى غير مقيد بقيد فعلى الآية هذا
الاطلاق والمعنى على جواز ان يجعل الله تعالى الواجبات على العباد محرمات و
بالعكس وذلك يستلزم انتفاء الجهة المحسنة والمقبحة في الافعال في ذواتها
بدون الشرع واذا انتفت فلا حكم للعقل بحسن شيء من الافعال وقبحه بدون
الشرع فلا حاكم عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب من غير العقل ولا بالعلم
من العقل هذا عند الاشاعرة واما عند الماتريدية القائلين بالجهة المحسنة
والمقبحة في الافعال قبل ورود الشرع فالعقل ايضا ليس بحاكم عندهم من جهة
ان العلم بالحسن والقبح ليس فعلا للعقل صادرا عنه بالمباشرة او بالتوليد
كما زعم المعتزلة بل هو الدليل يخلقه الله تعالى للعبد بواسطة اما بالشرع

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

فقط

فقط عند الاشاعرة او بالنظر الصحيح بدون الشرع عند الماتريدية وهذا
واتفقوا الاشاعرة في ان لا حاكم عليه ولا يجب عليه شيء مع موافقتهم للمعتزلة
في اثبات الحسن والقبح العقليين ومن ههنا ظهر اندفاع ما اورده ابن الكمال
على صاحب التوضيح من ان اول العلم بالطريق التوليد او بجري العادة خارج عن
بحث هذا قال المص ولا يجب عليه شيء هذا من عطف اللازم على الملزوم
قال في المواقف وشرحه اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب
فالاشاعرة تأولوه بانه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يصدر منه تعالى فعل قبيح ولا ترك
واجب والمعتزلة تأولوه بمعنى انه لا هو قبيح منه تركه ولا يجب عليه بفعله وهذا
الخلاف فرع لمسئلة الحسن والقبح اذ لا حاكم بقبح شيء ووجوب الواجب عليه
الا العقل فمن جوز حاكما بالحسن والقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه وقد
ابطل حكمه وبين انه الحاكم يحكم على ما يريد ويفعل على ما يشاء ولا وجوب عليه
كما لا وجوب عنه والاستقباح منه انتهى فمن اورد على المص هنا بوجوب الصفات
الذاتية لا يفرق بين الوجوب عليه والوجوب عنه كما صرح المص بهما في المواقف في بحث
النظر فان الاول مخصوص بوجوب الفعل على الفاعل المختار بعد ما صدر عنه ما يو
جبه اختيارا كما زعم المعتزلة والثاني مخصوص بلزوم الشيء لذات الفاعل الموجب
اما مطلقا او بواسطة دفع الاستعداد كما زعم الفلاسفة في افعاله تعالى وصدور
الصفات الذاتية عنه الاشاعرة من هذا القبيل فعلى هذا ان قول الزيلعي
كما لا وجوب عنه بالنسبة الى افعاله تعالى بقرينة انه رد الفلاسفة لكن ترك الكتاب
عند المحققين واجب عنه لا واجب عليه وقد اشار العلامة التفتازاني في التلويح
الى ان معنى الخلاف في ان هل يجب عليه تعالى شيء ام لا ان هل يكون بعض الافعال
الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره عنه تعالى او لا كرعاية
الاصلح واخراج الفاسق عن النار وتعذيب الافعال بالممكنة الاشارة الى ان
قولهم بالوجوب والحرمة عليه تعالى بالنظر الى امكان الترك بترك ما يوجبه اختيار

كما الزنا وبذلك يندفع ما قال في شرح العقائد ليت شعري ما معنى وجوب
الشيء عليه تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو فاعله ولا لزوم
صدوره عنه بحيث لا يتمكن من تركه بناء على استلزامه محالا اخر من سفه او جهل او عبث
او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار ويميل الى الفلسفة العوام انتهى
لان مراده الثاني لكن بعدما صدر موجب اختياره المطلق ولا يشترط عدم الاستعداد
فلا رفض للقاعدة كما لا رفض لها في اختيار الامام الرازي ما اختاره كثير من
الاشاعرة من لزوم العلم للنظر عقلا كما اعترف به في بحث النظر من شرح المقاصد
وبقول الشريف المحقق نعم قول المعتزلة بالزوم العقلي في هذه المواد اعني اللطف
والاصلح وغيرهما زعم فاسد لكنه بحث اخر اذ الكلام في معنى الواجب عليه تعالى لا
في وقوعه وعدم وقوعه قوله لا عبارة عما يستحق تاركه الذم ان افتقر هنا على
الذم كان معنى الواجب المثاب والا فقول الواجب عندهم وان عطف عليه العقاب
كما في كلام العلامة كان مخصوصا بافعال العباد كما صرحوا به قوله او عما تركه محل
بالحكمة والاخلال بالحكمة نقص محال عندهم والمنزه عنه محال وفاقا قوله كما يشعر به
اي بالوجوب مع جواز الترك وذلك لان الحساب والتخريج في الاية والحديث فعلا
مسندان اليه تعالى والمتبادر من الافعال المسندة الى الفاعل المختار ان يكون اختيارية
كما ذكره الزيلعي في بعض كتبه فالوجوب المستفاد من كلمة على ومادة التخريج عادي لا عقلي
وما قيل لان اكثر استعمال كلمة على في الزام ما لا يلزم وهو بل الاكثر في الزام ما لا يلزم
كما في قولهم له علي الف درهم وقضى عليه بكذا انتهى استعمالها فيهما كان اللازم فعلا
اختياريا للملتزم في الزام ما لا يلزم في كل موضع قوله لانه اي لك على الاطلاق
وله التصرف في ملكه كيف شاء فله تعالى ان يجعل الواجبات على العباد مجرمات
وبالعكس فليس في الافعال في ذواتها حسنة او مقبحة فلا يكون العقل حا
كما بحسن الشيء منها وقبحه واذ لا حاكم عليه تعالى لا العقل ولا غيره فلا يقبح
منه فعل اصلا يستوجب ذما فلا يتجه عليه ان يقال صرح المص في المواقف بان هذا

الخلاف فرع

الخلاف فرع الخلاف في كون العقل حاكما او غير حاكم كما الزنا فالوجه ان يذكر هذا
في دليل الاحاكم عليه وبحال ابطال الواجب عليه بالمعنيين الاولين على نحو كون العقل
حاكما فتامل وما قيل كونه تعالى حاكما على الاطلاق لا يتم في الوجوب بالمعنى الاول فانه
تعالى يعلم في الازل وجود كل حادث في وقت المعين فلو لم يوجده في ذلك الوقت
لزم انقلاب علمه جهلا وهو محال يستحق صاحبها النيم فليس بشيء لان العلم النفس بشيء
بوقوع شيء في وقته الذي عينه الارادة لا تابع للوقوع بالاتفاق من ومن المعتزلة
فلا نزاع هنا في ان العلم بالوقوع التابع للارادة يستلزم الوقوع في الوقت الذي
عينه الارادة ولا في ان لو تعلقت الارادة بوقوعه في الوقت الاخر لتعلق العلم بوقوعه
في ذلك الوقت لا في الوقت الاول كما لا نزاع في ان ارادته تعالى فعل شيء في وقت معين
يستلزم وجوده في ذلك الوقت وانما النزاع في ان ارادة بعض الافعال وفعله بالاختيار
كالجاء الملجئين هل يستلزم عقلا ارادة فعل اخر وان يفعله كاللطف والاصلح او لا
فذهب المعتزلة الى الاستلزام بناء على انه لولاه يصدر منه الفعل الذي يجد وجود الفعل
الاول الاختياري الزم نقص محال في شانه تعالى كالظلم والسفه وغيرهما والاشاعرة وابى
تريد به الى نفي ذلك الاستلزام بنفي لزوم النقص ولا يخل ما ذكرناه بجعلهم الاحاجة الشرع
بوقوع افعاله تعالى واجب عليه تعالى مع قيام الدليل على انه تعالى بفعله البتة لان
ذلك الاخبار تابع للعلم والارادة فيكون من قبيل الاستلزام الاخبار للوقوع ولا نزاع
فيه واعلم ان مذهب الماتريدية المثبتين للافعال جهة محسنة او مقبحة قبل ورود
الشرع انه ان كان في الفعل جهة تقتضي القبح فذلك الفعل محال في حقه تعالى فيتكرر
واجب عنه تعالى لا واجب عليه تعالى وذلك كالتكليف بما لا يطاق عندهم وكالكذب
على محققي الاشاعرة والماتريدية وان لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل ممكن له
تعالى وليس بواجب عليه تعالى فهم يوافقون الاشاعرة في انه تعالى لا يجب عليه شيء
فانتفى بهذه المباحث التي ذكرناها في نفي الحاكم عليه الوجوب عليه تعالى اذ قد
غفل عنها اقوام بعد اقوام والحمد على المفضل المنعم قوله لانا نعلم الخ الاخ يعني ان

الفوائد

فتامل الاشارة الى ان الاولى بعد هذا التوجيه
ذكره لان العلاوة الاتية مبنية على كونه تعالى
حاكما على الاطلاق بحيث لا يقبح منه شيء
كما لا يخفى منه

ان الواجب بهذا المعنى لا يتصور صدقه على شيء من افعاله تعالى سواء كان فعله الجداد او
ترك فعل ترك الا يجلو شيء منهما عن الحكم والمصالح لا يقال المراد هو من الحكمة هو الحكمة
المعينة المترتبة على جانب مخصوص من الفعل والترك وهي الغرض عندهم وكما ان الخلو عن
مطلق الحكمة والمصلحة بحيث محال عندهم فكذا الخلو عن الحكمة المعينة فانه اخلال با
بالغرض وهو يوجب الجهل او السفه عندهم لانا نقول ترتب المصلحة المعينة على جانب
معين عادي لا عقلي فله تعالى ان يرتبها على الجانب الآخر فليس في افعاله تعالى فعل يوجب
ترك الاخلال بالحكمة المعينة ايضا وقد يقال مراده لو كان الاخلال بالحكمة موجبا للفعل
عليه تعالى لكانت جميع افعاله تعالى واجبة عليه تعالى لانها متضمنة للمصالح وفاق واللازم
باطل وفاق فالملزوم مثله ايضا وفيه نظر اذ لا نسلم ان لا يجب عليه تعالى رعاية الحكمة و
هو العلاوة الاتية واعترض عليه بان كون جميع افعاله تعالى متضمنا للحكم والمصالح لا يستلزم
ان يكون ترك كل واحد منها اخلالا بالحكمة لجواز ان يكون ترك بعضها ايضا
غير مخل بها لا لا متضمنا لحكم ومصالح وان لم يخطر علمنا بها ولا يخفى انه اذا يتوجه
اذا حمل كلام المعترض على مطلق الحكم والمصالح لا على الحكمة المعينة التي هي الغرض عندهم
قوله على ان النزاع الخ فاق مستقر خبر مبتدأ محذوف والتقدير ما سبق كلام ظاهري
والتحقيق على ان النزاع الخ كما ذكره ابن الهمام في معنى الطيب في اعراب على للعلاوة
وهي في الاصل ما يضم الى الجانب الخفيف من شق الوقر ليعتدلا وان كان ما سبق ظاهرا
وهذا تحقيق لانه تعالى لا يفعل عبثا لا فائدة فيه لكن النزاع الفائدة لا يكفي بطريق
الوجوب العقلي لانه المالك على الاطلاق فله التصرف في ملكه كيف يشاء وحتى لو منع العاصي
وعذب المطيع لم يلزم محال عقلا فالحق ان المعنى الحالي عن مطلق الفائدة
والمصلحة يمكن ان يصدق على افعاله تعالى وان لم يصدق على شيء منها بالفعل لكن
ذلك الخلو ما استفيد سببا من الحيثيات لكن الفعل الذي يترتب عليه تلك المصلحة
واجب عليه تعالى لكن ذهب في ابطال المعنى الثاني الى ان زة الى منع دليله القائل بان
في ترك الفعل المذكور فوت المصلحة المترتبة عليه وفوت المصلحة قبيح محال في حقه تعالى

بان يقال

بان يقال الا نسلم ان في الترك فوت المصلحة لان في الترك مصالح ايضا ولو سلم فلا نسلم ان فوت
المصلحة قبيح محال في حقه تعالى اذ لا يقبح منه شيء من افعاله الممكنة واعترض على هذه العلاوة
العلاوة بان معنى الواجب على المذهب الثاني ما يكون تركه محلا بالحكمة ولا يلزم منه
ان يكون تركه الاخلال واجبا حتى يكون مع وجوب رعاية الحكمة عليه تعالى مغايرا في
هذا المذهب بل الحق في ابطال هذا ان يقول ليس فيما ذكر من الوجوب شيء ولو اراد
اصطلح فلا من قرره كما قال في ابطال المذهب الثالث وليس شيء اذ يجب ترك الا
الاخلال عند المذهب الثاني ولا يمتنع صدور خلاف الفعل عند المذهب الثالث فا
الواجب عند المذهب الثاني ما يكون محلا بالحكمة اخلالا موجبا للمحال ومعنى العلاوة
ان الواجب بهذا المعنى لا يتصور ان يصدق على شيء من افعاله تعالى اما الواجب عند
المذهب الاول بقي كلام هو ان الظاهر ان اللطف ناظر الى المذهب الثاني والاصلح و
العوض ناظران الى المذهب الاول فمراد المذهب الثاني من الحكمة هو الغرض فكان على
الشارح ان يتعرض بمنع تعليل افعاله تعالى بالاغراض الا ان يقال تلك العلاوة تستلزم
تغايرا قوله وكذا الثالث لانه النزاع ما لا يلزم والواجب عقلا هو ما يلزم سواء
النزاع اولا ولا شك ان ما ليس بلازم بدون النزاع لا يكون واجبا بهذا المعنى وهذا
خلاصة كلام الشارح هنا وفيه دليل على ما قدمنا من ان النزاع هنا في ان الارادة
بوقوع الشيء في وقت معين وتعلق العلم بذلك الوقوع في الازل والاخبار المتفرع
على العلم والارادة لا تستلزم الوقوع عقلا فسقط ما قيل انا لا نسلم انه ان قيل با
بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو بين في ما صرح به في تعريفه من جواز الترك لان
امتناع صدور خلافه بالنظر الى التقدير على نقيض لا ينافي جواز الترك مع قطع النظر
عن التقدير المذكور وهو الذي خوذ في التعريف وذلك السقوط لان المراد من امتناع
صدور خلافه ايضا هو امتناعه وجوازه متنافيان ولما كان المراد في الشق الاول
ذلك فكذا في الشق الثاني بمقتضى التقابل فلا يرد على المحاكم الاتي ان
ترك الرحمة على العباد بعد ارادته تعالى واخباره بانه كتب على نفسه الرحمة يستلزم

تخلف المراد عن الارادة والكذب في خبره وكل منهما محال في حقه تعالى فليس
الرحمة بالوجوب العادي بل بالوجوب العقلي لما عرفت ان الكلام في الوجوب مع
قطع النظر عن التقدير والارادة والاختيار وان ثبت بذلك الاختيار عادة تعالى
والوجوب العادي بالنسبة اليه لا يقال لا حاجة الى ابطال المعنى الثالث في رد المعتزلة
لانهم لا يقولون الا بالوجوب باحد المعنيين الاولين لانا نقول مرجع الرد الى ما
بانه لما اورد عليهم بان الوجوب لا يوافق موجبهم الذي هو صدور الفعل عنه
على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولذا اضطر المتأخرون منهم الى ان
معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان التركه جائزا الى في العادات
اقول قد عرفت من تحقيقنا انهم لا يضطرون الى ذلك **قوله** هو ما يقرب العبد الى قوله
العلامة بالتفتازاني في شرح المقاصد اللطف فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده
عن المعصية لا الى حد الالجاء الى الاضطرار في الطاعة ويسمى اللطف المقرب او
يحصل الطاعة فيه ويسمى اللطف المحصل وذلك كالارزاق والاجال والقوى والآ
لات والكمال العقل ونصب الادلة وما يتأتى به ذلك انتهى ومراده من اللطف المحصل
ما يتوقف عليه الطاعة كالارزاق والقوى والاجل في قضاء الدين للمعسر ونصب
الدليل الشرعي وانه ليعث بالنسبة الى ما لا يهتدي العقل بنفسه ومن اللطف المقرب
ما ينفع بدونه الطاعة كما في العقل وان نفس العقل محل التكليف عندهم وكما
بعث ونصب الادلة الشرعية فيما يهتدي العقل بنفسه فان الادلة العقلية كثيرا ما
تتعارض فيحتاج الى الاختيار والى حل هو ما يتعذر بدونه الطاعة او يتوقف انتهى
حمل ما يقرب على ما يتوقف عليه الطاعة كي يصرح به وليت شعري بان التكليف
بدون الموقوف عليه فلا معصية هناك فكيف يتعذر اعطاء الموقوف عليه
عن المعصية ويخلص العبد عنها **قوله** كبعث الانبياء فانه بالنسبة الى ما يهتدي
اليه العقل لطف مسهل وبالنسبة الى ما لا يهتدي لطف محصل عندهم **قوله**
يوجب نقض غرض التكليف اي نقض الغرض من التكليف وهو الطاعة وهو قبيح

محال

محال في حق الله تعالى فانه كبث وطرف وهدم طرف اخر ومثله في المخلوق مع حضرة
العقل فيما اذا لم يكن ذلك النقض لفائدة اجل من الاول اجل من الاول ولنا اجاب
الاشاعرة عنه بوجهين الاول ان كونه موجبا لنقض الغرض انما يتم لو كان الله تعالى
غرض الثاني لو لم يكن فلا يتم فيصح لجواز ان يكون في نقضه حكم ومصالح اخر وان رجع
الاشارة الى الاول ولكنه عين الثاني والى جواب اخر بان ايجاب نقض الغرض انما
يتم في اللطف المحصل لا في المقرب لامكان حصول الطاعة بدونه فلا يلزم وجوبه فلا
القسمين بل وجوب القسم الثاني فقط وهذا الجواب يندفع عنهم بما اشار اليه
شارح المقاصد من ان في اللطف واجب عندهم ولذا عارضهم الاشاعرة بانه لو كان
واجبا لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر
ولكان على الاطراف مجتهدين متقنين اذ لا شك ان الطاعة بذلك اقرب
واسهل ووجه الاندفاع ان سهولة الطاعة يتوقف على اللطف المقرب وان لم يتوقف
عليه اصل الطاعة ومراده ان الغرض من التكليف هو الطاعة على وجه السهولة الى
بث لها الخواص والعوام كي لا يخفى **قوله** والا يلزم نقض الغرض هذا مستغنى عنه
لانه عين الايجاب السابق **قوله** وهو يعلم انه لا يجيب اي الى الدعوة وهذا تمثيل
باللطف الموقوف عليه وان حمل على معنى لا يكون مقطوع الاجابة الا بان يستعمل
موضوع في الادب كثير وطافة وجه لا يمكن ان يكون تمثيلا باللطف المقرب ايضا
قوله في الحكم والتدبير اي في مصلحة الشخص وتدبير اموره فمراد هذه الفرقة بالاصلح
الله تعالى بالنسبة الى الشخص بخلاف الفرقة الثانية فان مرادهم الاصلح للشخص والانفع
له هنا هو مراد الشارح المحقق كما يصرح به بعد **قوله** ويرد عليهما اي على الفرقتين
وفي بعض النسخ عليهما اي على الفرقة الثانية وهو تصحيف والاضافة قيد الفقر
والابتلاء بالالام لا يقال قوله بحال الكافر صريح في ان المراد الانفع له فيختص با
بالفرقة الثانية لانا نقول لما كان نفع الانفع للعبد في الدين والدنيا او في
الدين فقط بخلا او جهلا او استغنى عن الفرقتين كان الاصلح الواجب عليه

تعالى عن الفرقة الاولى ايضا اعطاء الانفع للشخص وتخصيص الايراد انه لو
لو كان الاصلح واجبا لوجد كافر يبتلى باللام الى اخر العمر واللازم باطل بالبداهة وانما
الملازمة فلان الاصلح بحكم ان لا يوجد اصلا اذ ما قيل من الاصلح له الوجود والتكليف و
التمويض للنفع المقبل وهو اذ اللام في الاصلح الانفع له في الدين وبقاء الكافر الى زمان
التكليف مضر فلا انفع له احد الامور الثلثة قوله وان يكون ابقاء ابليس الى ويرد عليها
انه لو كان الاصلح واجبا لما بقي لشيء من ابليس وجنوده بعد خلق ادم عليه السلام لان
بقاءه واضلاله العباد وطول الزمان يوجب مزيد عذابه فلا يكون انفع له وايضا ما اقدر
الله تعالى على ذلك الاضلال لانه ليس بانفع في حقه وايضا وفق الملل للاسلام فلا يوجد
كافر اصلا واللوازم كلها فاسدة لبطلان قوله ولا يخفى ان مراده الاصلح بالنسبة
الى الشخص الخ جواب لسؤال مقدر بان يقال هذا الايراد لا يرد على الفرقة الاولى لان
مرادهم الاوفق في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم
وقالوا ذلك النظام يقتضي ان لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فيكون ابتلاء ذلك
الكافر بالالام الدنيوية والعقوبات الاخروية للمنافع الكثيرة الخ وحاصل الجواب
بان مراد الشيخ من الوفقية ليس ذلك والمستدل عليه بقوله ولذلك لسئل الاشعري الخ وحاصل
الاستدلال ان مراد الاشعري من ذلك السؤال ابطال مذهب الفريقين معا وعلى ان
هذا الالزام مشترك بينهما ولذا ترك الاشعري مذهبهما جميعا واشتغل بتتبع اثار
السلف قال في شرح المقاصد واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى
ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يتوقف عليه الفعل ويطبع والفعل بكل احد غاية مع
مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكافر لامن جميعا والا كان
تركه بخلا او سفها انتهى ولاجل ان غرض الاشعري ابطال مذهب الكل طول الكلام
على نفسه اذ يكفيه في ابطال مذهب الفريقين ان يقول الاصلح في حق الكافر العذاب
في الدنيا والاخرة ان لا يخلق او يسلب عقله قبل البلوغ فلا حاجة الى ذكر الصغير
والمسلم من الاخوة وذلك لان اكثر المعتزلة بصرة ومنهم الجبائي اعتبر جانب على الله

تعالى

تعالى كما البغداديين كما ذكره شارح المقاصد فيكفي في الزام الكل ذلك الكافر لكن
بعض معتزلة بصرة اعتبر جانب علمه تعالى فذهب الى ان من علم الله تعالى منه الكفر على
تقدير التكليف يجب عليه تعالى تمويضه للثواب اي جعله مكلفا مقصودا له بان ابقاه الى البلوغ
فلزمه ترك الواجب فحسن مات صغيرا فتى ذكر الصغير اي اي بطلان مذهبهم ايضا
وان ذكر المطيع فللتمهيد والارفاء والعنان وغرض الشارح هنا تحقيق المقام ورد
من قال ان الالزام غير متجه على البغداديين لان مرادهم الاوفق في الحكمة والتدبير
بالنسبة الى الكل على ما ذهب اليه الفلاسفة واليه ذهب المولى الجبائي انورا ويؤيدوا
ذهب اليه الشارح ان الشخص في الضلالة لمصالح الكل قبيح عندهم فلا وجه
لما قيل اراد الله تعالى اظهار الحق والا فللجبائي ان يقول الاصلح واجب عليه تعالى اذا لم
يوجب تركه حفظ اصلح اخر موجب بالنسبة الى شخص اخر فلعله كان امانة الاخر الكافر
موجبة لكون ابويه يكفران الجزع على موته فكان الاصلح لهما صيرورته فلما حفظ هذا الاصلح
وجب فوت الاصلح له او لعل في نسله صلحا فكثر غاية الاصلح لكثير من فات الاصلح له واعلم
ان بعضهم قال هنا ان ارباب الكشف ذهبوا الى ما ذهب اليه الفلاسفة ويؤيده ما
نقل عن الامام الغزالي من ان ليس في الامكان ابدع مما كان اذ ليس في الجود بخل ولا
في القدرة نقصان ولا يخفى انه قول بالايجاب الموجب لقدم العالم والجمع بين
القدم والشريعة مشكل وسيجيء ما يتعلق به قوله ومن تلك القواعد ان يجب الخ
فيه مزج لطيف واشارة الى ان العوض معطوف على الاصلح او اللطف الواجب والعوض
نفع خالص يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والالام و
نحوها فيخرج الاجر والثواب لكونهما مستحقين في مقابلة فعل العبد وكذا الفعل
المتفضل به اذ ليس باستحقاق من العبد قوله لانه فلا فسروا الظلم بضرر غير مستحق
لاشتمل على نفع او دفع ضرر راجح ولا يفعلونه بطريق جري العادة فيخرج العقاب
باستحقاق فاعله الحدود مشقة السؤال الجائية للنفع والحجامة لدفع ضرر مظنون
ودفع الصائل لدفع ضرر معلوم واحراق الله تعالى الصبي الواقع في النار لكون

فلزمه ترك ذلك البعض وان جعل في اي هل
فوله الوجوب بالمكلف لزمه ترك الواجب
في حق الجبل كي لا يخفى

وذلك الجزاء عادة يستحق خلافه او يندرج فان الالام افعال تستحق او تشتمل
على نفع المثاب او دفع ضرر اضر عنه او عدل لا يكون ظلما بل حسن يجوز صدوره عنه
تعالى من غير عوض عليه عندهم كما في شرح المقاصد قوله وقد ابطل الاشعري بان القبيح
العقلي الذي لا يقال انه هو القبيح العقلي بمعنى تعلق الذم لا بمعنى صفة نقص في
او من قدرة الغير فانه ثابت ان للافعال صفات ثابتة بالعقل وفاقا الا ان يجوز
ان يوجد في تركه العوض اصلا فلا يتم الاستدلال لانا نقول على تقدير ان يوجد
في الفعل او الترك صفة نقص فلا يكون ذلك ممتنع الصدور عنه تعالى وفاقا
فيكون خلافه واجبا عنه تعالى لا واجب عليه وقد قلت ان الكلام في الثاني لا في الاول
واما القبيح بمعنى من قدرة الغير فلا يتصور في افعاله تعالى اذ لا غرض له عند الاشعرية
والوسائط كما ذهب اليه الامام يرجع الى الاول لانه ان وجد هناك قبيح عقلي
بمعنى صفة النقص فلا يكون ذلك الفعل من الافعال الممكنة والا فيكون من الافعال الممكنة
فعلى الاول يكون خلافه واجبا عنه تعالى لا واجب عليه وعلى الثاني لا يكون واجبا عليه
ايضا فان قلت يجيء من الشارح ان الظلم عند اهل السنة معنيان احدهما التصرف
في ملك الغير والاخر وضع الشيء في غير موضعه اللائق وان كان في ملكه ومنه ظلم الشخص
نفسه وترك العوض وان لم يكون ظلما بالمعنى الاول لكنه ظلم بالمعنى الثاني فيكون العوض
واجبا عليه تعالى لان الظلم بكلا المعنيين محال في حقه تعالى قلت انما يكون الترك
ظلما لو كان للعبد بذلك الاعراض والالام استحقاق موجب للعوض وليس كذلك
بل النصوص دالة على ان ما ابتلى به العبد من سوء فعله فيكون جزاء لفعله السابق و
وضعا في محله اللائق قوله والقبيح الشرعي لا معنى له لانه يستلزم ان يوجد هناك خطاب
جاء بتعلق بافعاله تعالى بالاقتضاء والتخيير وذلك الحاكم ليس غيره تعالى وهو ظاهر
ولا اجب اخر لانه لا يمكن لانه ملكه ولا معنى لتكليف المملوك للمالك قال المص
ولا الثواب ولا العقاب لا يخفى ان الاولى ترك لا لما مر من الدلالة على عطفه على
شيء ليكونا معطوفين على اللطف او العوض لعموم الشيء المنكر وهو مطابق لكتب

القوم

القوم وهذا لعله قصد بعطف الخاص على العام كما في الانتقام لكثرة التكرير لعدم وجوب العقاب
لان جميع المعتزلة والخوارج اوجبوا العقاب عليه تعالى مع الثواب او جميع المعتزلة بعده فقط
لكن قرينة فاعطى حكمه وما قيل تعبير الاسلوب لتنويع الوجوب فكانه قال لا يجب عليه
شيء لا في الدنيا ولا للطف وغيره ولا في العقبى لا الثواب والعقاب ليس بشيء لانهم اختلفوا
في ان العوض هل يكون في الدنيا او في الاخرة وذهب اكثرهم الى انه يجب ان يكون في
الاخرة كما في المواقف وشرحه والاولى للشارح عقيب الثواب ان يقول خلافا للمعتزلة
بعده قوله واستدلوا عليه اي على وجوب العقاب اعلم ان لهم على وجوب الثواب والعقاب
بوجوه الجزاء الاول منها ان العبد بالطاعة او المعصية يستحق ثوابا او عقابا فمنعه عن
الثواب ظلم وترك العقاب تسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح والظلم محال في
حقه تعالى ومنها عمومات ايات الوعد والوعيد والاحاديث فظهر اما ان الاول
ان الاولى للشارح ان يعوض بوعده تعالى ايضا والثاني ان مراده من وجوب الثواب
والعقاب هو الوجوب باحد المعنيين الاولين لا بالمعنى الثالث كما وهم والاستدلال بلزوم
الكذب في خبره لا يدل على كونه بالمعنى الثالث بل على مطلق الوجوب وانما يدل عليه
لو كان هناك دليل يدل عندهم على الوجوب بالمعنى الثالث وليس كذلك بل
عندهم دليل على خلافه قوله واجيب بان غاية الخ تلخيص الجواب ان غاية ما يدل
هذا الدليل هو الوجوب لعارض العلم والاخبار ولا يلزم منه الوجوب في نفسه لجواز
ان يكون العقاب ممكن الترك في نفسه وواجب عليه تعالى بالتقدير على تقدير هو الوجوب
بالمعنى الثالث فغاية ما دل عليه دوام العقاب لا وجوبه عقلا بحيث يلزم من تركه
محال فلا يتم التوجيه لان مطلوبهم هو الوجوب العقلي وهذا هو الجواب الحق هنا
لا جواب الشريف لما ذكره الشارح ولا جواب الشارح لانه يستلزم ان يكون الثواب
والعقاب باقيين في عمومات الوعد والوعيد بتخصيصها بقيود وشروط معلومة
من نصوص اخر بطريق الوجوب العقلي وهو خلاف المذهب وعلى هذا لا يرد عليه
اعتراض الشريف نعم يرد عليه ان دوام العقاب بمعنى العقاب على ظاهر الكبيرة

خلاف المذهب ايضا لكنه مبني على التسليم والارخاء والحق ان هذا مغاير بين احدهما
الاستدلال بعمومات الوعيد على وجوب العقاب عقلا على كل من يرتكب الكبيرة
ومات بلا توبة وثانيهما الاستدلال بها على انه تعالى يعاقب على كل ما هو بالوجوب بالمعنى
الثالث كما هو طريقة الطبعيين كما هو مذهب المتأخرين من المعتزلة وعلى كان المذهب
المتفق والوجوب العقلي بالنسبة الى كل عاص والوجوب بالمعنى الثالث بالنسبة الى مجموع
العاصين لزم الجواب عن كل من الاستدلالين وجواب هذا المجيب ناظرا الى الاستدلال الاول
وهو لا ينكر تخصيص آيات الوعيد بتلك القيود والشروط بل يلتزمه اولا فكانه قال المسلم
ان كل من يرتكب الكبيرة داخل في عمومات الوعيد لكن مخصصة بقيود وشروط ولو
سلم فغاية الدوام لا الوجوب وانى يخص الذكر به لانه الدافع للوجوب العقلي في عقاب
الله فيبقى في العمومات بعد التخصيص وجواب الشارح ناظرا الى الاستدلال الثاني واما
جواب الشريف فصالح للكل فيما هكذا يجب ان يحقق هذا المقام **قوله** واعترض عليه
الشريف العلامة بما حاصله ان الجواب المذكور يمنع التقريب لان هذا الاعتراض باثبات
التقريب الممنوع بان يقال لو لم يلزم الوجوب عليه تعالى لزم امكان الكذب والخلف
المحالين واللازم محال لان امكان المحال ايضا محال فلا يحال يمنع التقريب بعد تسليم المقدمات
~~[illegible]~~ المأخوذة فيه بل الوجه في الجواب منع الشرطية في المقدمات هذا مراد
الشريف فعلى هذا لم يكن قوله واجب عنه الخ جوابا عن هذا الاعتراض بل هو جواب
عن الاستدلال بدل الجواب الذي اعترض عليه وانت خبير بان غاية ما ذكره في اثبات
التقريب هو الوجوب عليه تعالى لعارض الاخبار لا الوجوب في نفسه ومطلوب
المعتزلة هو الثاني فلا يتم تقريبه ايضا وما قيل يجوز ان يكون ترك العقاب ممكنا
في ذاته وممتنعا بالغير لعموم الثاني في بينهما فغير نظر لان اعتراض الشريف على الجواب
المذكور من جانب المعتزلة وليس مراده اثبات الوجوب الذاتي بل الوجوب بالغير
فهو طاف في الاعتراض المذكور كما لا يخفى **قوله** قلت الكذب نقص والنقص محال
الخ رد لجواب الشريف باثبات الامتناع الممنوعة ولقائل ان يقول ان اراد ان الكذب صفة

نقص بدرك

نقص

قوله ان اراد ان الكذب الخ هذا الرد مستفاد من شرح المواقف في بحث الكلام

نقص يدرك فيحكم بالعقل وفاقا فهو انما يدل على امتناع الكذب في الكلام النفسي
القائم بذاته لا على امتناعه في الكلام اللفظي القائم بجسم من الاجسام والكلام فيه لان
عمومات الوعد والوعيد من الكلام اللفظي فظن لا يسمى عند المعتزلة الذين هذا الرد
من جانبهم لتصحيح دليلهم وان اراد ان الكذب بالكلام اللفظي الكاذب
نقص فذلك ممنوع عند الاشاعرة كيف وهو فور بالقبح العقلي في الافعال وذلك
غير صحيح عندهم وان قالوا في نفي القبح العقلي لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه
في شيء مع الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا كان في الكذب انقاذ نبي عن الهلاك
فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يحسن تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا او
قصاصا كما في شرح المقاصد وايضا لو كان خلق الكلام الكاذب نقص محالا لاستحالة
ما خلقه الله على مذهب الاشاعرة واللازم باطل بداهة والجواب انا نختار الشق
الثاني كما هو الظاهر من قوله فلا يسمى الخ وقوله لانا نقول ان الحسن والقبح بمعنى
صفة الكمال او النقص ممنوعان للافعال والترك كتعلم العلوم وتركه كما انهما بمعنى
ملائمة الغرض ومنافرته ممنوعان لهما كقتل زيد وتركه بالنسبة الى اجداده
اعدائه كما يأتي واختصاص الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والذم بالافعال الاختيارية
اختصاصهما بالمعنيين الآخرين بفرض والشك ايضا في ان الكذب نقص باتفاق
العقلاء ما فيه مخالفة الحق او الجهل والسفه فهو قبيح بمعنى صفة نقص وان قبح
راجع الى المتكلم به سواء كان موجبا لذلك الكلام اللفظي القائم بالهواء لا بنفس
المتكلم كما عند المعتزلة او طالبا له كما عند الاشاعرة واذا اوجده الواجب تعالى
فيه لا بواسطة طالب هناك كان قبحه راجعا اليه تعالى عن ذلك فالكذب في الصورة
المذكورة باق على قبحه الا ان ترك الحسن الذي اقبح منه فلزم ارتكاب اقل القبيحين
تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الاجتناب لا الكذب كما هو جواب
المعتزلة عن الدليل السابق للاشاعرة وهذا الذي ذكرناه هو مختار العلامة
التفتازاني ايضا وليس قال في شرح المقاصد واما وجه استحالة النقص في الكذب

فمن كلام البعض انه لا يتم الا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي فلا مام الحرمين
لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقص لان الكذب عندنا
لا يقبح لعينه وقال صاحب تلخيص المحصل الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان
قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقال صاحب المواقف
حين ما استدل الاشاعرة على امتناع الكذب عليه تعالى بانه نقص والنقص على الله تعالى
محال اجماعا بظاهره فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي بل هو هو بعينه وان
اختلف العبارة وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في
مسئلة الحسن والقبح انتهى واقول وانا اتعجب من تعجب هذا العلامة قال المسلم
عند الاشاعرة هو حسن الصدق وقبح الكذب بمعنى تعلق المدح والذم لا بمعنى
صفة كمال وصفة نقص لا بمعنى ان الصفة لما استدلوا على الحسن والقبح العقليين
بان قالوا ان المستوي في تحصيل غرض الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم
بالنفع الراجح على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا و
ما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي اجابوا عنه ان ايثار الصدق لما تقرر في
النفوس من كونه ملائما لغرض العامة ومصلحة العالم فكون الصدق ممدوحا و
الكذب مذموما عند العامة لاجل هذه الملائمة والمنافرة لا لاجل ان ذاته او
لازمه يقتضي شيئا قبيحا عند العقل ولذا يقبح تارة وبحسن اخرى وبالجملة كون
الكذب في الكلام اللفظي قبيحا بمعنى صفة نقص ممنوع عند الاشاعرة ولذا قال
الشريف المحقق انه من جملة الممكنات وحصول العلم القطعي بعدم وقوعه في كلامه
تعالى باجماع العلماء والانبياء عليهم السلام لا ينافي امكانه في ذاته كسائر العلوم
العادية القطعية وهو لا ينافي ما ذكره الامام الرازي من تجويز الخلف في الوعيد
في غاية الغرابة لان الوعيد قسم من الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد
جوز الكذب عليه تعالى وهذا خطاء عظيم قريب من الكفر فان العقلاء اجمعوا
على انه تعالى منزه عن الكذب لانه اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قيل

من ان الخلف

من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وفي الاخبار و
القصص لغرض المصلحة ومعلوم ان قبح هذا السبب يفضي الى الطعن في القرآن وفي كل
شريعة انتهى لان كلامه في التجويز بمعنى الاحتمال العقلي المنافي للعلم القطعي بعدم
وقوعه اما لا في الحكم بجوازه وامكانه في ذاته مع العلم القطعي العادي بعدم وقوعه
اما القيام الادلة القطعية عليه ويمكن اختيار الشق الاول وعلى ان كذب الكلام
اللفظي لا يستلزم كذب الكلام النفسي فيندفع ما ذكره وعند الحق لا تحقق عندهما و
عند جمهور الاصحاب القائلين بان الكلام النفسي هو معاني الكلام اللفظي وهو لا دلالة
الوضعية اذ الصدق والكذب راجعان الى المعنى بكونهما عبارة عن مطابقة
الحكم ولا مطابقة للواقع ولا يتم الاستلزام المذكور على قول من يقول الكلام النفسي
واحد بسيط ليس بخبر ولا انشاء وفي الازروانى بصحة هذه الاقسام بالتعلق
الى الحوادث فيبرز الفعلي هذا معنى قوله فلا يشمله القدرة انتهى اذا كان الكذب
في الكلام النفسي صفة نقص فلا يشمله القدرة في الكلام اللفظي لانه يستلزم المحال
فافهم بهذا المقام قوله بل الوجه في الجواب ما اشرنا اليه ما اشارة مخصوص
بتخصيص الوعيد بمثل الاصرار وعدم التوبة وما ذكره هناك من تخصيص الوعد
ايضا لئلا يتوهم مما يأتي بعد من ان الخلف في الوعد لو لا يليق بالكريم فلا تخصيص
في آيات الوعد اصلا اذ لا شبهة ان آيات الوعد بدخول المؤمنين في الجنة مخصوص
بمن لم يرتد عن دينه فيمت وهو طاهر وحينئذ يتوجه من طرف المعتزلة ان يقال
ليس تقييد آيات الوعيد بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء اولى من تقييد هذه الآية بما بان يحمل على معنى ويغفر ذلك ان تاب
واجابوا عنه بانه لا يجوز هذا التقييد لانه تعالى يغفر الشرك ايضا ان تاب المشرك
بل المعنى انه تعالى لا يغفر الشرك ويغفر سائر المعاصي ان لم يتوبوا وهو ظاهر وبهذا
اندفع عن الشارح ان يقال الصواب تركه قوله وعدم التوبة اذ لا نزاع في العفو
عمن تاب فافهم قوله على انه بعد التسليم اي بعد الى فرعه فيت الدفاعه عنهم

اذ لولا خلق العباد اختيارا لم يجب عليه تعالى شيء من اللطف والاصلح ولا الثواب
والعقاب عندهم فامكان الترك بترك ما يوجبه طاف في الوجوب عليه والتخريج قوله
والاصل في هذا ان الخلف في الوعيد جائز عنه تعالى اي محتمل لا قطع بعدمه بخلاف
الخلف في الوعد فانه لقصور العدم فالجواز هنا بمعنى الاحتمال العقلي لا بمعنى الامكان
بتوجه ان يقال اذا لم يمكن الخلف في الوعد كان الاتيان به واجبة عنه تعالى او عليه تعالى و
العلل خلاف المذهب ولا يخفى ان المراد ذلك لشيخ علي الامام كما عرفت لان الكذب في
كلامه تعالى نسخ قطعا بالاجماع القطعي سواء كان صغيرة نقض او قبيحا لمنافرة
لغرض العامة او لنهي الشارع عنه فقط قوله افرايت الخ الفاء عاطفة على محذوف
بعد همزة الاستفهام والتقدير اعلمت عدم الخلف في الوعد فرايت الخلف في الوعيد
والهمزة للانكار التوبيخي بتكريب فيه استعقاب الرؤية لذلك العلم لان السائل
ممن لا يجوز الخلف في الوعيد واما الهمزة في قوله اخلف الله ما وعده فانظاهر انها
على حقيقتها بناء على انه هل للالزام بعد الاقرار او للانكار الابطالي قوله في العجمة
انه الظرف المستقر خبر مقدم قدمه الهمزة المحذوفة المنصدرة لانها لطلب تصور
المسند في الظاهر وان كانت للتعجب او الانكار في الحقيقة والمعنى اي الذين في
لسانهم عجمة لا يفصحون بلغة العرب فيقرؤون الوعد والوعيد شيئا واحدا
ولا يفرقون بينهما لفظا ومعنى انت اتعجب من حالك انك لا تعرف الفرق بينهما
مع انك لست منهم كما يستفاد من قوله ان الوعد غير الوعيد بالجملة الاسمية المؤكدة
وقوله ان العرب لا تعرف بيان الاختلاف بين المعنيين لكن يتجه ان ما ذكره من عدم
الخلف في احدهما فيما دون الاخر اختلاف بعادة العرب في المعنيين لا بيان اختلاف
المعنيين بل السائل يعرف ان الوعد هو الاخبار بنفع والوعيد هو الاخبار بضر من
الخبر فلا وجه للتعجب اذ لا شك في عدم العجمة في لسانه عدم المعرفة بعادتهم الا ان
يقال اراد بنفي العجمة معرفة لغة العرب وعادتهم او اراد بقوله ان العرب لا يعد
الخ ان في كلام العرب ما يدل على ذلك كالاشعار الاتية ولذا قال السائل فاوجد

قوله في جواب الظاهر ان هو السائل من العجمة والفاء فصيحة اي اذا ادعيت ذلك فلك بي يدل عليه في كلام العرب لانه جائز في نوعه

هو في العرب

هو في العرب الى الشيء ما يدل عليه في كلام العرب وقوله نعم وعد بعد الامر لان كلامه
نعم تصديق بعد الاخبار ووعد بعد الامر والنهي واعلام بعد الاستفهام كذا في المغني
والابعاد الوعيد والموعد يصدق بمعنى الوعد قوله والذي ذكره ابو عمرو الخ من كلام الواحدي
وما قيل لا ذكره ابو عمرو واي شيء اذ ظن حسن الاشياء وقبحها عقليين وهو خلاف المذهب
مدفوع بان مراد ابي عمرو ان القرآن على لغة العرب ومتعارفهم وهم يستعملون الوعد في لا يجوز
فيه الخلف والوعيد في خلافه فلما جاز الخلف في وعيد العرب فقد جاز في وعيده تعالى وهو
مبني على ما عليه الاشاعرة من ان قبح الكذب ليس بذاتي فيزول بعارض كما عرفت تفصيل
وعليه كلام الشيخ يحيى بن معاذ فيما بعد قوله اذا وعد السراء الخ السراء والضراء من السرور
والضرر قلبت الراء الثانية ياء كما في تقضي البازي فالمراد بالسراء ما يفيد في لغة
السرور من النعم وبالضراء ما يفيد في لغة ضرر الفعل كما يفسرهما مقام التمدح بالكرم والعفو
فلا حاجة الى تخريج الوعد والوعيد او توكيده لان المأخوذ فيهما مطلق النفع والضرر
ولا دلالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلث فمن حمل اقسامهما على شيء من الثلاثة
والتخريج فقد غفل قوله الوعد والوعيد حق اي ما يترتب عليهما حق فالوعد حق العباد
عليه تعالى اذا ضمن بمعنى جعله تعالى حقا لهم على نفسه بسبب الضمان وهو لا يتأتى في ما يصرح به
الشارع من انه لا حق لاحد عليه تعالى في نفسه مع قطع النظر عن الضمان وما قيل لو صح لدل على
جواز العفو عن الكفر والشرك ايضا وهو خلاف النص الكريم فمدفوع بان خلاف النص
المغفرة عن الشرك لا جوازها بمعنى الامكان في نفس الامر كما هو المستفاد من قوله ان
الله يغفر الخ واما ان المغفرة عن الشرك وهو المذهب وان اراد بالجواز الاحتمال العقلي
الممتنع في العلم القطعي فهو خلاف الاجماع لا خلاف النص ولا يتجه على القائل لان مراده
انه بعد امكان العفو عن الكل فالاولى اي العفو والاخذ بالنسبة اي غير الكفر هو العفو
اذ لا يقول عاقل بخلاف الاجماع ولا يلزم الرجحان من غير مرجح في العفو والاجماع على
عدم العفو عن الكفار دون العصاة مع ان آيات الوعيد مثل ولية في حقهم اذ ليس
في الآيات ما يدل على عدم العفو عن عصاة المؤمنين بل ما يدل على العفو عنهم

بخلاف العفو عن الشرك والكفر وايضا الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد كما
دل عليه قوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا بخلاف المعصية باتباع الهوى والشهوات
فانها مع العلم بكونها معصية ومقرونة بالخوف رجاء العفو ولهذا قال تعالى فيجعل
المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون الاية وبهذا ينقدح ما ذكر في شرح المقاصد
من ان تجويز الخلود في وعيد العصاة لا يستلزم تجويزه في وعيد الكفار وهو باطل قطعا
قوله وقيل ان المحققين على خلافه اي على خلاف ما ذكره الواحدي من جواز خلف
تعالى في وعيده وان جاز ذلك للعرب بناء على ان قبح الكذب ليس ذاتيا بل بزول
بعارض وعلى انه وان كان ذاتيا لكن ارتكابه مع العفو احسن في عرفهم والقائل هو
العلامة التفتازاني في شرح العقائد وقوله كيف وهو تبديل القول الذي استدلال
المحققين بانه لو جاز لزم تبديل القول واللازم باطل بقوله تعالى ما يبدل القول لدي
واورد عليهم بان هذا القول من جملة الوعيدات فيكون الاستدلال المصادرة على
المطلوب وهو مدفوع بالاجماع على عدم التبديل والكذب فتدبر قوله قلت ان حمل ايات
الوعيد الخ تفصيل لجميع ما يمكن في مقام الجواب عن دليل المعتزلة ومحاكمة بين الفريقين
بترجيح جانب المحققين بناء على ان الكذب صفة نقص يستحيل في حقه تعالى عنده
وليس باعتراض على المحققين كما وهم لانه معترف بان كلام الفريقين مبني على الظاهر
وانت والتمسك به غير ظاهر اقول بل غير صحيح كما عرفت فالوجه انا نتمسك به في خوف
القيود المخصصة عن ايات الوعيد والاوجه ما اشار المولى الجبالي من ان الكريم اذا اخبر
بالوعيد فالليق به ان فالاعتراف انه ان يبني اخباره على المشية وان لا يصرح
بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل قوله فيشمل النقصي اي التخلص عن لزوم
التبديل والكذب اي ابن طلبي قطعا ومما يستغرب ما قيل يمكن التخلص عنه بان يحمل
ايات الوعيد على السيئات بقيد الاستحلال او بغير ذلك كان يقال في اية القتل ان المراد
من قتل مؤمنا لاجل كونه مؤمنا كما يؤيده تعليق القتل بالمشتق وقال المؤمن
لاجل كونه مؤمنا لا يكون الا كافرا اشار اليه العلامة التفتازاني في كتبه والمص في الموافق

فانه فالسر

فانه فالسر وجه بين الاول ان تقييد الايات الوعيد بقيد او توجيهها بوجه ان منع
من ولها على الكبيرة كان تخفيفا للمذنب المغفور عنه عمومات الوعيد فيكون
مندرجا فيمن قال الشارح والشارح النقصي مبني على تقدير عدم القول بشيء من
التوجيهين والا فيلزم الخلف او الكذب فظهر ان اللازم في الشارح النقصي
عن لزومها في مجموع ايات الوعيد وتوجيه بعضها بحيث لا يلزم انه لا يخلص
المجموع عن لزومها قوله اللهم الا ان يحمل الخ اشار بقوله اللهم الى ضعفه كما اشار
اليه الامام الرازي حيث قال ثبت بهذه الاية ان جزاء القتل عمدا هو ما ذكر وثبت
بسائر الايات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين فالله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به
وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت فان ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى
ذكر في هذه الاية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما
فان بيان جزاء الحصل بقوله تعالى فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم
عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا بلا فائدة فاذا كان اخبارا عن انه
تعالى سيفعل التمام وبالجملة حمل جميع ايات الوعيد والاحاديث على الاستحقاق بعيد
جدا قوله من غير وجوب عليه والاستحقاق العبد الخ اي عطف الاستحقاق على الوجوب
لان استحقاق العبد يثبت الوجوب عليه تعالى عند المعتزلة واثبات الشرطية الاولى من
كلام المص اعني كون الاثابة بالفضل موقوف على ابطال الاستحقاق بان يقال لا دخل
للعبد في طاعاته فكيف يستحق شيئا ولو تنزلنا الى ان له دخلا كما ذهب اليه المعتزلة
والا تريد بالمجموع طاعاته لا يكون وافية بشكر اقل قليل مما اولاه في الدنيا من
النعم فكيف يستحق شيئا في مقابلة الفضل وبهذا ظهر ان المراد من الاستحقاق المنفي
هنا هو الاستحقاق وعدا او وعيدا اعني ترتبهما على الافعال والترك وملابسة
الفاعل اي الجزاء في مجاري العقول والعادات اذ قد ورد الكتاب والسنة بذلك
واجمع السلف على ان الطاعة تكون سببا للثواب والمعصية تكون سببا للعقاب
وهو المراد مما حمل عليه ايات الوعيد فلا تناقض بين نفي الاستحقاق هنا واثباته

هنا كما لا يخفى ودفعه بان النفي هنا استحقاق الثواب والمثبت عرة ولذا اجابوا
الى دفع توهم الظلم بقوله وان عاقب بالمعصية فبعدل اى عدم جوره وظلم فاليا
البواخلة على العدول للمصاحبة والملابسة وعلى الفصل للسببية اذ الكرم يكون
سببا للثواب وعدم الجور لا يكون سببا للعقاب وان لا بسه قوله لانه لا حق لاحد عليه
دليل لكون العقاب بالعدل اى نفي للظلم بدل من المعنيين الاثنين وهذا القول
نفي للظلم بالمعنى الثاني وقوله والله ملكه نفي للظلم بالمعنى الاول اما الثاني فظاهر
واما الاول فلانه اذا كان للعاصي حق عليه تعالى من وجه فربما يقال بل عصيانه يلحقه
نقصا فيان فيكون وضع العقاب عليه وضعا في غير محله اللائق وان كان في ملكه فيكون
ظلما بالمعنى الثاني كما لو كفر بالمولى غلاما على عصيانه وقد خلصه العبد عن قتل السلطان
واما اذا لم يكن للعبد حق على المولى بوجه فلا يكون عفو به على العصيان ظلما له بشيء من
المعنيين كما لا يخفى فليس قوله والله ملكه دليلا اخر كما في شرح المقاصد ولا قبيح منه عطف
على قوله ولا يجب عليه شيء فيكون من لوازم نفي الحاكم عليه ايضا كما عرفت انه من عطف
اللازم على الملزوم والمراد ليس شيء من افعاله تعالى قبيحا بمعنى متعلق الذم كما هو
القبيح بالمعنى المتنازع فيه قوله لا يفعل القبيح اى لا يتصف بفعل قبيح وان اوجده في
العباد لان الفاعل من اتصف بالفعل لا من اوجده فالقائم من اتصف بالقيام لا من
اوجده طالا السود من اتصف بالسواد لا من اوجد السواد فيه فايجاد القبيح ليس
بقبيح بل الاتصاف به قوله لان الحسن والقبح العقليين اى لتخصيص الاستدلال انه لو امكن
ان يكون فعل منه تعالى قبيحا بمعنى الذم فذلك القبح اما في ذات الفعل بحيث يدركه عقلا
او عند الشارع بدركه بخطابه والاول باطل والا لزم الغلط بالحسن والقبح العقليين وهو
باطل عند الاشاعرة وبطلان التالي ظاهر فليس من شان افعاله تعالى ان تكون قبيحة
بهذا المعنى فان قلت هذا الدليل جار في ان ليس من شان افعاله تعالى ان تكون حسنة
بمعنى تعلق بالمدح مع تخلف حكم المدعى قلنا الجريان ممنوع اذ المراد من الحسن والقبح الشر
الشرعيين ههنا ما يستفاد من خطاب الشرع المتعلق بالافعال سواء بالاقتضاء

والتحسين او بالمدح

والتحسين او بالمدح او الذم وقد تعلق خطابه تعالى بافعاله تعالى بالمدح والثناء عليه
والحمد للانبياء وعليهم السلام والمدح على ذلك دون الذم فقد ثبت حسن افعاله
تعالى بالشرع لمن قال في نفي الشرعيين اذ لا شارع فوقه تعالى حتى يشرع عليه تعالى
وايضا لا يتصور الثواب والعقاب بالنسبة الى افعاله تعالى فهو غفل عن ذلك وقد اشير
في شرح المقاصد الى النقض المذكور مع جوابه قوله كما ذكر وتقرر من انه المالك على الاطلاق
فله التصرف كيف شاء وانه لا حاكم عليه وانه عالم بجميع الاشياء وقادر على جميع الممكنات
وتحقيق الاجمال وما ذكره في ابطال معنى الظلم تفصيل لهذا الاجمال فلا استدراك لان
الاجمال لا ينافي التفصيل والاظهر ان ما ذكر عبارة عن كونه تعالى مالكا على الاطلاق
وانه تعالى لا حاكم عليه ولا واجب عليه قوله وعلى وضع الشيء في غير موضعه كما في القاموس
وغيره ويقرب منه ما في نهاية ابن الاثير من ان الظلم مجاوزة الحد وهذا المعنى اعم مطلق
من الاول لان المراد من وضع الشيء موضعه اللائق به في الواقع وان لم يكن ملكه الغير سواء
كان تركه وضعه فيه موجبا للقبيح عقلا كما زعم المعتزلة في ترك العوض والثواب او شرعا
كما في ظلم الشخص نفسه بالمعاصي او اللائق شرعا ان يضع نفسه في العبادات ويستعمل اعضاءه
فيما خلقت هي له من الطاعات او عرفا كما في قولهم ظلم الارض اذا حفرها في غير موضع
حفرها المتعارف وبالجملة فكل من جاوز الحد في مجاري العقول والعادات فهو ظالم
بهذا المعنى ولكن قالوا في النقل من الشرعي الذنب فقد ظلم وكما ان الظلم بالمعنى الاول
محال في حقه تعالى فكذا الظلم بهذا المعنى اذ لما كان تعالى مالكا على الاطلاق ولا حاكم
عليه تعالى من العقل والشرع والعرف ولا واجب عليه لم يكن لفعله تعالى حدود دون حدود
موضع يليق به دون موضع وكل موضع ممكن فهو يليق به وهو من حدوده تعالى
واني تعرف بهذا المعنى لان عرض الحق من هذا الكلام رد المعتزلة في زعمهم انه لا يحصل بحجة ونفي
الظلم بالمعنى الاول قوله والله تعالى احكم الحاكمين اي لا يخفى ان الظاهر منه انه استدلال على
نفي الظلم بالمعنى الثاني عنه تعالى بانه تعالى لو وضع شيئا في غير موضعه اللائق لكان ذلك
الوضع اما بحكم حاكم عليه بوضعه فيه او للجهل بكونه لائقا به او للعجز عن وضعه في موضعه

الشخص ظلم بالمعنى الثاني وهو الله تعالى يكون
الشيء بما لا يرضى مالكه ظلم على السلطان
ظلم على نفسه بالعصيان على السلطان
او المولى وعاقبة السلطان او المولى عليه
فالوجه ما قيل في الاصل

وهذا الغورة عليه واللوازم عليها باطلة في حقه تعالى وفيه ما فيه من وجهين الاول انه يدل
على ان لافعاله تعالى لمواضع لا يقع بها يجب عليه وصفها فيها دون غيرها وهذا قبيل هفوة
الكلام منه الاستدلال على مذهب المعتزلة بقوله وايضا ما علم الاستدلال على الطور الاشعرية
ولا يخفى ان هذا الاستدلال مبني على الطور المعتزلة ان الثاني ان الكلام الاستدلالي اي يدل
على ان لا شيء من افعال المخلوقة ظلم بالمعنى الثاني ولا نزاع فيه للمعتزلة بل النزاع في
افعال المقدرة بمعنى لو ترك العوض او الثواب كان ظلما ولا اشارة اليه فالاولى ان يجعل
الافعال ظلم فلا يكون شيء من الاستدلالين في مقابلة المعتزلة فالصواب الاستدلال
بالشرنا ولا يخلص الايان بقوله الا كتفى عن دليل نفي الظلم بالمعنى الثاني بدليل نفيه
بالمعنى الاول بناء على ان لها كونه تعالى مالكا على الاطلاق متصرفا كيف شاء مستلزم
لانتفاء الحاجة والواجب عليه تعالى وهذا القول من وقع توهم الظلم بالمعنى الثاني في
بعض الافعال الخلقية لا لانه رجوعا او عطف بيان لقوله عقليتين معتبرتين عند الاشعرية
لما المعتزلة بعد فهو بدليل موجه عند الاشعرية لنفي الظلم في افعاله تعالى
عند جميع اصحابنا **قوله** الاغراض لفعله قال الشريف المحقق في حاشية مختصر المنتهى
الغرض والعلة الغائية هما لاجل اقدام الفاعل على فعله وقد يخالف الفائدة كما اذا اخطأ
في اعتقادها انتهى فعلى هذا بين الغرض والفائدة عموم من وجه بحسب الحمل لان علة
الغرض والعلة الغائية بحسب الوجود الذهني وكون الشيء فائدة وغاية بحسب الوجود
الخارجي فان فعل الفاعل لاجل اعتقاده ان يترتب عليه المصلحة المعينة فان اخطأ في
اعتقاده بان ترتب تلك المصلحة على فعله فتلك المصلحة غرض باعتبار الوجود
العلمي وفائدة باعتبار الاستفادة من ذلك الفعل وغاية باعتبار وقوعها في نهاية
الفعل وان اخطأ فتلك المصلحة غرض وليست بفائدة وغاية حيث لا توجد
في الخارج وان فعل لاجل اعتقاده ترتبها عليه واخطأ في الاعتقاد لكن ترتب
على فعله مصلحة اخرى غير ملحوظة عند قصد الفعل فتلك المصلحة المترتبة فائدة
وغاية وليست بغرض ولا يبعد فيه ما ذكره في رسالة مستقلة حيث قال ان ترتب

الاثر على

الاثر على فعل فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل يسمى فائدة ومن حيث انه
علة للفعل ومترتبة يسمى غاية فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك
الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى
بالقياس الى الفاعل غرضا وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار واذا لم يكن سببا للاقدام كان فائدة وغاية فقط
فالغاية اعم مطلقا من العلة الغائية انتهى وذلك لان مراده من الغرض هنا هو
الغرض الموجود المسمى بالاسمين كما صرح به ومن الغرض في الحاشية مطلق الغرض سواء
كان موجودا في الخارج او لا ثم يتجه عليه ان كون الفائدة والغاية متحدتين بالذات محل
نظر اذ قد يترتب الفائدة في الشيء والفعل لا في الغاية بل الفائدة اعم مطلقا من الغاية
اللهم الا ان يعتبر انقلاب الفعل الى الجزء ذات مغايات **قوله** فهو المحرك الاول لانه
الباعث للارادة واما المحرك الثاني فهو الارادة الجازمة والتحريك هنا من باب
المجاز بمعنى نسبة الحركة في افعال العباد والتشبيه في قوله وبه يصير الفاعل الى المحض
اي لا بد وله لان الغرض هو العلة الغائية ومطلق العلة لضرورة يتوقف عليه
وجود الشيء وحاصل مراده ان للغرض الموقوف عليه نوع تأثير في الفاعل ولاجل ذلك
يشبهونه بالفاعل وقالوا ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل تسميها
على ذلك التأثير والله تعالى اجل من ان يكون متأثرا بشيء من الانواع التأثير ان الشيء
من جملة الممكنات التي من جملتها المصالح والاغراض او لستكمل بشيء منها فاندفع
كثير من الاوهام ثم يتجه عليه ان غاية ذلك ان يرجع عبارة عن سببية العلم للارادة والفعل
والسخافة في شأنه تعالى ممنوعة فلا وان يوضح عنه وبالي بما ذكره القوم من الوجهين
الاول ما ذكره من لزوم الانكار بالفرض الثاني لو كان لشيء من الممكنات غرض لفعله تعالى
لما كان حاصلا بخلقه تعالى ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وبتوسطه لان ذلك معنى
الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض
اولى بالغرضية والتبعية من البعض الاخر وفيه بحث اشار اليه في شرح المقاصد وهو

دليلان آخران احدهما لو كان لكل فعل غرض لزم التسلسل المحال فلا بد من الانتهاء
الى فعل لا غرض عنه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لاحد لكنه
انما يدلان على سلب العموم لا عموم السلب المراد هنا واورد الشريف المحقق على الاول
بانه يجوز ان ينتهي الى فعل هو غرض لذاته اذ لا يجب في الغرض كونه مغايرا للفعل بالذات
بل يكفي التغاير الاعتباري كما في تحصيل العلوم الغرائبية قوله وايضا كلامنا
بفعل لغرض اي اذ لولا الاولوية هنا كذا لكن ملاحظة ذلك الغرض مرجحة بجانب
الفعل وحاملة عليه ولذا يلزم الاستكمال بالغير في الفعل بلا غرض فانه بمجرد الترجيح
والارادة بلا مرجح لكن عموم كفاية الاولوية بالنسبة الى غير الفاعل في الحمل والترجيح
محل نظر لا بد من دليل يدل عليه ودعوى البداهة غير مسموعة قوله لزم كونه مستكملا
بغيره لانه بايجاد فعل يترتب عليه الغرض كان محصلا لتلك الاولوية الراجحة الى ذاته
وتحصيل تلك الاولوية استكمال بسبب الغير من جملة الممكنات وهو ذلك الغرض سواء
كان حصول ذلك بايجاد ذلك الفاعل او بايجاد غيره كما في استكمال العبد بتحصيل
اغراضه عند اهل السنة ولهذه الدقيقة يقول وهو ايجاد ذلك الغرض والاتصاف
به فان ذلك الاستكمال في مجرد السببية بحصول الغرض ولو كسبا قيل ان كان المراد بالغرض
ايجاد الامر المترتب فالامر ظاهر وان كان نفس الامر المترتب فالمراد استكمال الله تعالى بايجاده
والاتصاف به ويرد عليه بان الايجاد نفس الفعل فكيف يكون غرضا منه واجاب
بان التغاير الاعتباري بين الفعل والغرض ممكن طاف والحمل فالسؤال التوجيه فلما عرفت
ولا يراد فلان الفعل هو البعث مثلا والغرض هو ايجاد هذه الخلق وهما فعلان
متغايران ولو سلم فتحصيل الكمال معنى عام له السبب من جملتها ايجاد الهداية كما
ان التأديب له السبب من جملتها الضرب والسبب والمسبب متغايران بالذات وان كان
احدهما من الاعيان والآخر من الاوصاف الاعتبارية واما الجواب فلانه لو كان
لم يرد هذا الدليل مبنيا على كفاية التغاير الاعتباري بين الفعل والغرض منعا لما استدلوا
به هنا بلزوم التسلسل في الاغراض لان تلك الكفاية قادحة فيه كما عرفت

قوله

قوله لا يكون باعثا البديهية اي فدعوى البداهة هنا غير مسموعة ولذا قال صاحب
التوضيح في بحث العلة هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه اذا استوى بالنسبة اليه تعالى لا يكون
غرضا وباعثا ولا نسلم الترجيح لكن غير مرجح لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى الايجاد
مرجحة انتهى اي مرجحة لتعلق الارادة بايجاد الفعل من الفاعل المختار فلا يرد ان
المرجح هو الارادة لا الاولوية فمن قلت هذا بين في الشاهد والعلل اليه تعالى ابتداء قلت
ترتب المصالح والاغراض على افعاله تعالى يؤدي بحسب جريان عادته تعالى على ايجاد تلك
المصالح عقيب افعال مخصوصة لا على معنى توقف المصالح عليها والمنافي للاستناد
الابتدائي هو التوقف لا غيره وذلك لان عادته تعالى جارية على ايجاد هذه الخلق
عقيب ارسال الرسل وان كان قادرا على ايجادها بدون الارسال فلا اشكال قوله وما
ذكر هو المنع للشرطية الاولى التي ادعى بداهتها مستدلا بانه هو فعل الفاعل مع
عدم الاولوية بالنسبة الى نفسه وذلك المنع انما يبنى على ما قدمنا من ان دعوى البداهة
غير مسموعة في محل النزاع والا فمنع المقدمة البديهية بغير موجه وقوله فانه في الحقيقة
يعود الى جواب عن المنع المذكور بابطال سنده وذلك ان يجعل المشاهدة معارضة
في الشرطية الاولى بناء على تنزيل بداهتها منزلة الدليل كما ذكره ابو المنتهى فيكون من
معارضة في المقدمة لا غصب فيحتاج بحمل الجواب على المنع قوله لا الى تحقق الغرض الخ
يعني العبث حالا فائدة فيه لا ما لا غرض فيه ولا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة
كما عرفت ان بينهما عموما من وجه وما توهم ان يقال كيف لا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء
الفائدة كيف لا يلزم من انتفائه وجودها قلنا يظهر عدم كون فعله تعالى عبثا بالمعنى
الذي ذكره دفعه بقوله وافعاله تعالى مشتملة الخ وقوله لا يحصى لا كثرة الى ان لكل فعل له تعالى
فوائد كثيرة وذلك لو فيه توهم آخر هو انه قد يطلق العبث على ما لا فائدة بعد بها
فيه فاشار الى ان شيئا من افعاله تعالى ليس عبثا بشيء من المعنيين ومن غفل عنه قال
ما قال قوله وان كانت معلومة له تعالى الخ دفع لما يتوهم ان الفوائد المترتبة على الفعل
انما لا تكون غرضا ان لو علم بترتبها على الفعل اذ لو علمت لكان الغرض مجموعها

اذ لا شبهة ان تحصيل الفوائد المقصودة اهم من تحصيل واحدة منها فعلمه تعالى بترتب
الحكم لا يستلزم كون تحصيل الغرض حاصلا الدفع ان العلم بترتب الفائدة على الفعل
لا يستلزم كونه غرضا حاملا على الفعل والا لكان الاستظلال والانتفاع وغيرهما غرضا
للفارس العالم بترتبها على الفرس واللازم باطل لان غرضه هو الثمرة الاخروية وانت تعلم
انه وفي صورة العلم بالترتب يجوز ان تكون تلك الفائدة غرضا بالتبع وان لم يكن
غرضا اصليا فالاولى ان يقال لكن يذهب الى المسجد لغرض الصلوة او الى الكعبة لغرض
الحج مع العلم بترتب رؤية العينين في المسجد وترتب الحج في السفر على الذهاب فلو
كان العلم بالترتب مستلزما لكون المترتب غرضا لكان الغرض رؤية العينين والحج
السفر مع ان البيت غرض لا اصالة ولا تبعا وما قيل وانه لا يستلزم العلم بترتب
المنافع للغرضية لكن كونها مرادة مستلزم لها ظاهر البطلان لان جميع افعاله تعالى
مرادة له تعالى وفاقا من الكل فلو كان الارادة مستلزما للغرضية لما اراد لبطل قول الاشعرية
بنفي الغرض وقد عرفت ان الغرض هو المرجح لتعلق الارادة قوله والايات والاحاديث الخ
دفع لمعارضة بدليل نقلي بان يقال لو لم يكن شيء من افعاله تعالى معللا بالغرض لما وقع تعليل
في الايات والاحاديث لكنه واقع مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية وانت تعلم انها شايعة في القرآن
والحديث وحاصل الدفع ان وقوع التعليل في الايات والاحاديث ممنوع وانما
نسلم ذلك لو لم يكن مؤولة بجعل اللام فيها على لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا الاية واكثر المحققين لام العاقبة قال الزمخشري
والتحقيق ان لام العلة وان التعليل مجاز لا حقيقة انتهى وذلك التجوز اما في اللام
بطريق الاستعارة التبعية بتشبيه ترتب العداوة على الالتقاط بترتب الغرض على
الفعل المعلل به كما قيل واما في المجرور بطريق الاستعارة المكنية بتشبيه العداوة
بالغرض في الترتب على الفعل وادخال اللام عليها تخييل اما على حقيقتها وعلى ان تجعل
الاستعارة تابعة لتشبيه التعليل ايضا ولقائل ان يقول لا بد للمجاز من قرينة صارفة وما ذكروه

من الدليل

من الدليل انما يكون قرينة لو كان قطعيا وليس كذلك فلا وجه لحمل جميع الايات
التعليل في النصوص على المجاز ولذا ذهب اكثر المحققين وهم الصدر الشريعة
الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض وذهب العلامة التفتازاني في كتبه الى ان تعليل بعض
افعاله تعالى معلوم قطعا وعليه مبنى القياس واما الحكم بتعليل جميع افعاله بالاغراض
محل بحث قوله اذا التفتت ذلك اي صحة الدليلين اللذين ذكرناهما على نفي التعليل
ورد دليل المعتزلة على اثباته علمت الخ وقد عرفت ما في دليليه وايضا لا شك في
الاستكمال المترتبة على الافعال كخلق السمع والبصر المترتبين على ايجاد المسموع والمبصر
فظهر ان ما اورده على العلامة ليس بشيء اصلا فان مراده ان ادلة نفي التعليل ضعيفة
لا تكون صارفة للنصوص عن ظواهرها فالوجه ان يحكم بالتعليل فيما ورد النصوص بتعليله
ويسكت عن غيره او يحكم بنفي التعليل في ذلك جمعا بين الادلة المتعارضة النقلية
والعقلية وما قيل ان مراد العلامة ان الحق ان تعليل بعض الافعال بالاغراض التي هي الحكم
والمصالح ظاهر لا سترة فيه ولا مجال للانكار فلا يصلح لان يكون محلا للبحث والنزاع واما
تعميمه بان لا يخلو فعل من افعاله تعالى عن غرض فمحل بحث وصالح للنزاع بكون التعليل
في البعض الاخر غير ظاهر يدل على هذا ما ذكره في التهذيب حيث قال تعليل بعض افعاله
تعالى بالاغراض ثابت بالنص والاجماع وعليه مبنى القياس فلا قرب حمل الخلاف على لزوم
ذلك ونحوه كما يشهد به السند لانه بالزامه بالانتهاء الى ما لا يكون لغرض فعله
للتسلسل وانه لا يعقل تخليد الكفار بقبح لاحد انتهى فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكره
الشارح بل يمكن ان يختار رجل واحد من شقي الترديد انتهى فيه نظر لان دليل الاستكمال
ذكروه هو على تقدير تمامه يدل على عموم السلب وكذا الدليل الاول فالشارح بنى كلامه
في تعليل البعض فبذلك التحرير لا يندفع عنه ايراد الشارح وايضا محاكمة العلامة
في التهذيب منافية لما ذكره في شرح المقاصد من ان السند لانه بلزوم الاستكمال
بلزوم النقص والالم والابتلاء الى دليلان يدلان على عموم السلب الا ان يقال
انه جعل الالم مرة فريقين فريق ذهبوا الى عموم السلب والسند لانه وفريق ذهبوا

الى سلب العموم استدلوا بدليل التسلسل والتخليد ثم حاكم بين الفريقين ورجح ما ذهب
اليه الفريق الثاني والشارح اختار ما ذهب اليه الفريق الاول ومذهب الفريقين متحدا
افاده قال المص ولا حاكم لسواه اي المراد بالحكم ما في قوله ولا حاكم عليه بدليل تفريع سلب
الحكم عن العقل ولذا قال الشارح هذا مما علم مما سبق يعني دليل هذا الحكم علم من بيان
قوله ولا حاكم عليه من الاستدلال بالاية فلا حاجة الى الاعادة وليس مراده انه معلوم مما
سبق من كلامه فيكون تكرارا حتى يتوجه ان يقال قد علم من قوله لا حاكم عليه انتفاء الحاكم
عليه ومن قوله ويحكم ما يريد انه الحاكم في كل ما يريد ولا يلزم منهما عدم الحاكم لسواه لجواز
ان يكون هناك حاكم لسواه يحكم على غيره تعالى كما هو يحكم على ذلك الغير لا يقال بل
ذلك الحاكم واقع لا يصح نفيه وهو المولى الحاكم على عبده والملوك الحاكم على رعيته
لانا نقول المراد نفي الحاكم بحسب الاثبات وفيهما بالمعنى المتنازع فيه او المراد من يصدر
عنه الحكم ومن لسواه لا يصدر عنه الحكم بل حكمه بايجاد الله تعالى اياه عند اهل السنة كما مر
قوله الاول صفة الكمال الخ يعني ان الحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة
صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح
اي لمن اتصف به نقصان وانفضاح والمراد كونهما صفتي كمال ونقص في نفس
الامر مع قطع النظر عن كونهما ملائما للغرض ومنافرا او ممدوحا ومذموما عند الله
تعالى وفي حكمه فهما بهذين المعنيين من الصفات الحقيقية لا الاضافية فعلى هذا
يلزم ان يكون الحسن والقبح بهذا المعنى حسنا وقبيحا عند الواجب تعالى وعند
جميع العقول لان ما في نفس الامر لا يختلف بالنسبة الى شخص كما ان الجسم الواحد
لا يكون اسود وابيض بالنسبة اليهما والى جميع ذلك اشار المحقق الشريف في شرح
المواقف وما قاله بعض الافاضل من ان المراد هنا كونهما كذلك عند العقل ويختلفان
باختلاف العقول لا كونهما كذلك في نفس الامر والا لرجع هذا المعنى الى المعنى
الثالث فان كلا ما كان كمالا او نقصانا في نفس الامر فهو متعلق المدح او الذم و
هذا ليس الا المعنى الثالث فلا وجه لكون الاول عقليا بالاتفاق والثالث مختلفا

فيه فغير

فيه فغير نظر من وجوه اما اولا فلان المعنى الثالث ليس مقصورا على مجرد تعلق المدح
والذم اخذ فيه معنى تعلق الثواب والعقاب ايضا ولا شك ان كلا ما كان كمالا او نقصانا
في نفس الامر فهو متعلق الثواب والعقاب كثيرا وصغائر الاشاعرة كما ليس هذا المعنى وليست
مما يتعلق به الثواب هذا خلاصة ما ذكره بعضهم في الجواب عنه ولا يخفى انه انما يدفع ذلك
اذا خص المعنى الثالث بافعال العباد واما اذا اخذ من افعاله تعالى يجوز الثواب والعقاب
كما قالوا بان وعلى ان المعتزلة جوزوا في اثبات الحسن والقبح العقليين في افعاله تعالى
فلا واما ثانيا فلان المعنى الاول الشامل للصفات والافعال الاختيارية والمعنى الثالث
مخصوص بالافعال وهذا ظاهر ولو سلم فنقول ان المعنى الاول يستلزم الثالث واللازم
يغاير الملزوم ويرى بحكم العقول بالملزوم اي يكون صفتي كمال ونقص وتردد في
كونهما ممدوحا ومذموما عنده تعالى ولو سلم التلازم فنقول ان المعنى الاول قسم خاص
من المعنى الثالث اذ الشامل بحسب المفهوم ما عليه الاشاعرة من الحسن والقبح الشرعيين
ممنوع لان يكون الافعال حسنا وقبيحا بالمعنى الاول في ذاتها وذلك لا يستلزم الرجوع اليه
بالاتحاد والرجوع الى بعض افراده غير محذور فتامل ولنا ثالثا فلانه لو كان الحسن
والقبح بالمعنى الاول صفة الكمال او النقص عند العقل لا في نفس الامر لم يمكن للاشاعرة
اثبات تجويز على الواجب بلزوم الجهل النقص في نفس الامر ولا للماتريدية اثبات
امتناع التكليف بما لا يطاق بلزوم الجهل او السفه ثابت الشارح امتناع
الكذب ولا للمعتزلة اثبات الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص اذ لا معنى للاثبات بلزوم
ما هو نقص عند عقولهم وان لم يكن نقصا في نفس الامر فالحق ما ذكر الشريف قوله
والثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما كان ملائما للغرض كان حسنا وما خالفه كان
قبيحا وما ليس كذلك لا يكون حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي عن الحسن والقبح بهذا
المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا
عنهما ليس شيئا منهما كذا في المواقف وشرحه والاولى اثبات الواسطة بين هذا المعنى
الاول ايضا واما الواسطة بينهما بالمعنى الثالث فسيجيء الاشارة اليها من الشريف

قوله واما اذا اخذ الخ لا يخفى ان هذا الجواب يدفع التعرض باخذ الثواب والعقاب في المعنى الثالث بان افعاله تعالى لا تتصف بالحسن والقبح كما لا يخفى على من تامل

قوله فتامل لعل الاشارة الى ان هذا الجواب انما يصح على التقرير بتعليل بعض افعاله تعالى دون بعض كما ذهب اليه العلامة التفتازاني في شرحه

قيل قال المص في شرح مختصر الاصول ان فعل الله تعالى لا يوصف بحسن ولا قبح بهذا المعنى
لتنزهه عن الغرض وانت خبير بانه انما يتم اذا كان المراد فلا يكون بالفعل او مناقرة لغرض
فاعله لكنه محل نظر كيف انه حينئذ لا يكون من فعل ما يختلف بالاعتبار فان الزنا يقولون
كذلك والزنا ليس بشيء الا ان مراد المص ان هذا المعنى لا يجامع المعنى الثالث في افعاله تعالى
والا لزم ان يكون افعاله تعالى ملايمة لغرضه او مناقرة له لان المعنى الثالث هو الحسن
والقبح عنده تعالى كما سيوف والملايمة بالمعنى الاول تنزهه عن الغرض قوله ثابتان للصفات
في نفسها الا يخفى ان المعنى الاول ثابت للصفات في نفسها دون المعنى الثاني المختلف
بالاعتبار والا كان صفة حقيقية غير مختلفة بالاعتبار فالصواب
ذكر هذا القيد في المعنى الاول وتركه هنا كما في شرح المواقف الا ان يحمل على معنى مع قطع
النظر عن ورود الشرع بها او عما يدل عليها ويؤيده قوله وان تأخذهما العقل اي بعد
كان بالعقل بدون ورود الشرع وقوله يختلف اي المعنى الثاني بالاعتبار فان قتل زيد
مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاصدقائه ومخالف لغرضهم فدل هذا
الاختلاف على ان المراد انما في الصفة حقيقية والا لم يختلف وليس المراد ان كل فرد من افراد
هذا المعنى مما يختلف بالاعتبار اذ قد يكون الغرض غرض العامة فلا يختلف باختلاف
الاقوام كما في حسن العدل وقبح الظلم بهذا المعنى على ما في الكشاف ان الاولى تقديم حديث
الاختلاف على قوله والاشتراك الخ واعلم ان المعنى الثاني مخصوص بالافعال الاختيارية
وان بين الحسن بهذا المعنى وبينه بالمعنى الاول عموم من وجه يتصادقان في تعلم العلوم
وانفراد الاول في الصفات الواقعية الكمالية وانفراد الثاني في قتل زيد فلي بالنسبة الى اعدائه
وكذا الكلام في القبح بهذين المعنيين قوله والثالث تعلق المدح والذم الخ فما تعلق به
المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب
في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد
وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم تركا الثواب والعقاب
كذا في شرح المواقف وحاصل هذا المعنى كون الفعل ممدوحا او مذموما عند الله تعالى

اي من ان يكون بذاته او بجهة من جهاته واعتباراته او لا لشيء منها قوله وهو محل الخلاف
اي المعنى الثالث هو المراد في محل النزاع بيننا وبين المعتزلة في انهما عقليان او شرعيان
قال في شرح المقاصد فالمشهور ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان
وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملايمة للغرض
وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق بالمدح والذم في نظر العقول و
مجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح
عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب و
العقاب آجلا وبمعنى الغرض للثواب والعقاب على كون الكلام في افعال العباد انتهى
وانما قال وبالجملة كل ما يستحق الخ لان الحسن والقبح معنى آخر يعد كليا يعقل ايضا اورده
صاحب التوضيح بدل المعنى الثاني هنا وهو ملايمة الطبع ومنافرته كالحلو والمر لا دواء
المر النشيع فيقبح بهذا المعنى ويحسن بمعنى ملايمة الغرض والاولى لاهل الفن ان يتعرضوا
به لان غرضهم من تفصيل هذه المعاني وتحرير محل النزاع تحقيق الجواب عن ادلة المعتزلة
والتعريض لهم بالخطأ الشنيع لما بين بعض المعاني والبعض الآخر فمنهم من استدلوا على
كونهما عقليين بان مثل حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والكفران مما اتفق عليه
العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين طالبه الحكمة والوهمية مع اختلاف اغراضهم
وطباعهم وكذا حسن الصدق وقبح الكذب وحسن انقاذ من الغرق على الهلاك فيما لا يتصور
للمنقذ نفع وغرض ولو بالمدح والثناء عليه وقبح تركه ذلك الانقاذ فلو لم يكونا ذاتيين
بديهيان بالعقل بل شرعيين لما اتفقوا على ذلك اجاب الاشاعرة عن هذه الادلة
بما حاصله ان الحسن المتفق عليه في العدل والصدق بمعنى الملايمة لغرض العامة وفي الانقاذ
بمعنى الملايمة للطبع للجبلة بين المنقذ والمشرف لا بالمعنى المتنازع وللتحقيق كلام
الاشاعرة كما اشار اليه العلامة بهذا القول ان الحسن والقبح بالمعاني الآخر يكونان
دوار للمدح والذم لكنهما مدح وذم في مجاري العقول والعادات ولا يترتب عليهما
الثواب والعقاب وانما يترتبان على المدح والذم عند الله تعالى وهي ليست المعاني

لا يستلزم بان الحسن والقبح بالمعنى الثالث والثاني خبر بان ما هو صفة كمال او نقص في نفس
الامر فهو ممدوح او مذموم عند الله تعالى ايضا كما عرفت ولذا قال صدر الشريعة في تعليل
العلوم الاعتراف بكونها عقليين بالمعنى الاول يوجب الاعتراف بكونها كذلك بالمعنى
الثالث لان كل كمال او نقصان يحمد او يذم عقلا فالاعتراف بذلك وانكار هذا بعيد
عن الحق انتهى ولا يخلص الابان يقال ليس كل ممدوح او ذم مما يترتب عليه الثواب في الجنة
والعقاب في النار لانه تعالى يمدح افعالي نفسه ولا ثواب ومدح مطلق العلم بقوله تعالى
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون بمنزلة المتعدي بمنزلة اللازم للقصد
الى حقيقة العلم المؤدي الى التعجب كما ذكره علي الحلبي تكون صفة كمال في نفسه لا يخرج
حصل فيه ان تحصيل الغرض فاسد مذموم عنده تعالى فتحصيله ممدوح عنده تعالى لكونه
صفة كمال في نفسه ومذموم عنده تعالى لامر خارج هو الوصف الفاسد والعلم هذا هو المراد
العلامة في التفسير بقوله عقلي يستحق فاعله الخ وبالجملة فالمعنى الاول لا يستلزم المعنى الثالث
وكذا الثاني والرابع الذي ذكرناه لا يستلزمان لان تخصيص السبب المعينة حسن بمذهبي
المعتزلة وقبيح بالمعنى الثالث فليس مراد الاشعرة ان هذه المعاني لا تجتمع في
فعل واحد اذ قد اجتمع الاخيران عندهم في العدل والظلم وقد يجتمع الثلثة في فعل واحد
كتعلم العلوم وتركه فان التعلم مثلا باعتبار كونه صفة كمال في نفسه حسن بالمعنى الاول
وباعتبار كونه ملائما للغرض حسن بالمعنى الثاني وباعتبار كونه متعلق المدح بحيث
يترتب عليه الثواب حسن بالمعنى الثالث اذا كان لغرض صحيح قوله لا يستوي الافعال في
الثاني يعني ليس بعضها في ذواتها جهة لحسنه او بقبحه يدركها العقل بدون الشرع
بخلاف المعتزلة فالفرق بين المذهبين ان الامر والنهي عند الاشعرة موجبات
الحسن والقبح يعني ان الفعل امر به حسن او نهي عنه فقبيح وعند المعتزلة من مقتضياته
يعني انه حسن فامر او قبيح فنهي عنه فالامر والنهي عندهم كاشفان عن حسن وقبح
سابقين حاصلين للفعل لذاته او بجهاته وواقعهم اكثر المامورية بخلاف
الاشعرة قوله فالوا للفعل في نفسه الخ انما حمل قوله في نفسه على معنى مع قطع النظر

الى يشمل

الى يشمل جميع المذاهب الاربعة قوله حسن الصدق النافع اي غير الضار لاحد وقبح
الكذب الضار لاحد المراد بين النفع او الضرر او الماضي وبوقوع النفع والضرر بان يقال
هذا الصدق النافع حسن وهذا الكذب الضار قبيح فان هذين الحكمين بديهيان
مستغنيان عن الدليل والنظر اذ ليس فيهما ما يشك في الحسن والقبح فيهما بخلاف ما
اذا قلنا هذا الصدق الضار حسن وهذا الكذب النافع قبيح اذ ربما يحتاج في الاوهام
ان ضد الصدق بزيل حسنه ونقيض الكذب يزيل قبحه فيكون الاول قبيحا والثاني حسنا
فيحتاج ظن منهما الى نظر هو الدليل الدال على كون حسن الصدق وقبح الكذب
ذاتيين لا يزولان بعارض فهما في الحسنين باقيان على حسنه وقبحه فالقبيح في
الاول الضرر لا نفس الصدق والحسن في الثاني النفع لا نفس الكذب هذا على
مذهب غير الجبائي منهم وان اريد تمثيل ما يدرك بالنظر على مذهبه بعكس
فيقال كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار كما في التلويح اذ عنده ليس الحسن
والقبح عنده ذاتيين بل مما يختلف باختلاف الاعتبارات والاضافات كما
صرح النبي على ما يجيء فان الكذب المشتمل على النفع حسن والصدق المشتمل على
الضرر قبيح وحيث وجد في ظن منهما ما يعارضه في الظاهر احتيج في الحكم بهما الى نظر
ودليل يدل على ان الحسن والقبح ليس بذاتيين بل مما يختلف بالاعتبارات
والاضافات وبهذا اندفع ما اورده ابن الكمال على ما في التلويح حيث قال
لا يخفى فساده واللائق الاشارة اليه قال الشارح مثلا فلا يرد عليه ان الجبائي
من الذين قالوا ان للعقل في نفسه الخ فلا بد من التمثيل على مذهبه ايضا ولك
ان تقول حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع تمثيل على مذهبه ايضا لان
المراد بالصدق الضار ما هو الضار في الجملة وبالنظر الى بعض الناس سواء كان
نافعا للبعض الاخر او لا فاذا كان نافعا فعند الجبائي يكون حسنا باعتبار النفع
وقبيحا باعتبار الضرر وكذا الكلام في قبح الكذب النافع قوله وقد لا يدركه
العقل الخ قيل هذا ينافي قولهم بعقلية الحسن والقبح فان معناه انهما

يثبتان بالعقل فقط كما ان قول الاشعري بشرعيتهما بمعنى النهي يثبتان
بالشرع فقط وهذا وهم لان مدعى الاشاعرة ان كل ما هو حسن او قبيح بالمعنى
المتنازع ثابت بالشرع ولا شيء منه ثابت بالعقل ومدعى المعتزلة ليس بعض
ثابت بالشرع بل بالعقل بقرينة قوله هذا في النزاع في طرفي النقيض ثم ان مرادهم
ادراك العقل على وجه يكون له ولاية الامر والنهي على العباد وتلك الولاية ان
انكرها الموافقون لهم في ذلك الادراك من المآخذ بديهة فاندفع ما قيل ثبوت
البعض بالعقل والبعض الآخر بالشرع مذهب بعض اصحابنا لا مذهب المعتزلة
قوله فهو مؤيد لحكم العقل الخ يعني ان الحاكم في القسمين الاولين هو العقل و
الشرع مؤيد لحكمه واما القسم الثالث فالحاكم فيه هو الشرع والعقل مؤيد واهل
السنة جعلوا الحاكم في جميع هذا الاقسام هو الشرع لا غير قوله وذهب بعض
المتقدمين منهم الخ اي من المعتزلة وهذا البعض هم الذين جاءوا بعد الاوائل و
قالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل عارض
من صفة موجبة لاحدهما ثم جاء من خرج فاختلفوا فمنهم ما ذكره بقوله و
ذهب بعض من خرج الخ ومنهم الجبائي قوله كما في الظلم الخ ولعل المتقدمين
يجعلون الظلم لغرض الذي دبب فعلا ولغرض الظلم فعلا آخر فافهم قوله والدليل
على ان الحسن والقبح الخ لا يخفى ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما ينفيهما
عن افعال العباد ولا عن افعال الواجب تعالى ايضا والمعتزلة عمموهما عن الكل
والاشاعرة انكروهما في الكل قوله ان العبد غير مستقل الخ الصواب ان يقال
ان العبد مجبور في فعله كما في المواقف والمقاصد لان ما ذكره من عدم استقلال
العبد وكون فعله مخلوقا لله تعالى لا ينافي موخذية العبد في فعله بحيث يحسن
اوبخه ويترتب عليه بتلك المؤاخذة استحقاق الثواب والعقاب كما ذهب
اليه الماتريدية وايضا ظاهر على قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب
والعقاب غلط والصواب ابداء ويمكن دفع الاول بان عدم استقلال العبد كناية

عن كونه

عن كونه مجبورا وعن الثاني بان على ههنا بمعنى الباء كما في قولهم حقيق على ان
لا اقول كما في المغني وبعد تنبيه على ان المناسبة هو الاكتفاء بما يأتي من قوله لان افعال
العباد ظاهرة الخ واما اقتصاره على ترتب الثواب والعقاب واعراضه عن ترتب
المدح والذم فلاجل ان المص عطف على الحسن والقبح كون الفعل سببا للثواب
والعقاب عطف تفسير قوله اعتبار الخ لا بواسطة بوجه آخر ولا بواسطة بوجود
آخر يتوقف وجود الفعل عليه كما ذهب الحكماء وقوله واما ان الله تعالى يوجد فيه
الخ اشارة الى مذهب امام الحرمين من اصحاب الاشعري حيث ذهب الى ما ذهب اليه
الحكماء من ان الله تعالى يخلق في العبد قدرة وارادة الخ فهما يوجبان وجود المقدور كما
سبق قوله وعلى الوجهين الخ اذ مدخل للعبد في الفعل بحيث يستحق الثواب او العقاب
باعتبار الخلق للفعل والداعي وهذا القدر لا يوجب احدهما والا لاستحق العبد
للثواب لحسن صورته وللعقاب لقبح صورته اذ قد يوجد الله تعالى حسن صورة
يوسف عليه السلام قوله فمعنى قوله ما حسنه الشرع الخ فيه ان تفريع قوله المص فـ
فالحسن ما حسنه الشرع على نفي حكم العقل في الحسن والقبح بمعنى مدار الثواب
والعقاب لا باه ويقتضي ان الحسن مدار الشرع على وجود الثواب فيه ولا ثواب
في فعل الله تعالى ولا في المباح والجواب انه مبني على ان معنى تعلق المدح والثواب
في تعريف الحسن عدم تعلق الذم والعقاب بقرينة تصريحهم بان افعاله تعالى و
المباح حسنة بهذا المعنى وحينئذ يشكل ما نقلناه عن شرح المواقف من اثبات
الواسطة بين الحسن والقبح بالمعنى الثالث الا ان يكون ذلك الاثبات نظرا الى
الظاهر ونفي الواسطة ناظرا الى التحقيق قوله الاغبار وهي فعل البهائم وغير المكلف
من الانسان والجواب عنه انه ليس بتعريف بل محمول اعم من الموضوع في الحكم
المتفرع على ما سبق وان كان ما في المواقف تعريفا وتسليم فالتعريف بالاعم
جائز هنا لان الغرض بيان ان الحسن والقبح ليسا مما حسنه العقل او قبحه
وتسليم فالمراد من جنس التعريف فعل ذي العلم الكامل فيخرج فعل البهائم لعدم

العلم وفعل الصبيان والمجانين لعدم كمال علمهم ولا يصلح الجواب بتخصيصه بفعل المكلف ولا يحمل
قوله ما حسنه الشرع على ما امر به الشرع لسواء كان الامر للايجاب او الندب او الاباحة على ما اختاره
صاحب التوضيح كما قيل لانهما يستلزمان خروج افعال الله تعالى عن توصيف الحسن والمانع
ذكره صاحب التوضيح لانه اراد توصيف الحسن من افعال المكلفين كما هو المناسب لعلم الاصول
وقصد الشارح تعالى ما يليق بعلم الكلام اذ يجب اعتقاد كون جميع افعاله تعالى حسنة موبين الحق
الحق بين فرق واضح وان خفي على الفاضل قوله وكذا ما قال المص الخ اي يصدق على فعل البهائم
وغير المكلف ذلك التوصيف ايضا وهو مع كونه ايرادا عليه ايضا لا يخلو عن تأييد قوله فمعنى
قوله ما حسنه الخ كما ان قوله وقال في شرح المختصر الخ مع كونه تأييدا للايراد بفعل البهائم
وجوابا عنه بفعل الصبي لا يخلو عنه وان خص الجنس بفعل ذي العلم في الجملة الخارج فعل الصبي
في الحسن وخرج فعل البهائم من غير اشكال قال المص وليس للفعل صفة الخ عطف على قوله
فالحسن ما حسنه الشرع عطف لازم على الملزوم لان كون الحسن والقبح شرعيين يستلزم
النفي تلك الصفة وكونهما شرعيين متفرع على نفي حكم العقل في حسن الاشياء وقبحها
لان الحاكم اما الشرع او العقل واذا بطل ان يكون بقول ولا حاكم سواه تعين الاول ولا يخفى
ان كون العقل حاكما وكونه حاكما عليه تعالى وكون بعض الافعال واجبا عليه تعالى كلها
مبنية على ان يوجد في الافعال في نفسها اي مع قطع النظر عن ورود الشرع جهة محسنة
او مقبحة بمعنى ما ذات عند اوائل المعتزلة او صفة حقيقية في الحسن والقبح عند من
يليهم او في القبح فقط عند بعض متأخريهم او صفة اعتبارية فيهما عند البعض الاخر
منهم كما عرفت فلا يتوجه المص لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل ايضا وقدم هذا
الكلام على الكل وفرع عليه جميع تلك الاحكام بان يقول وليس حسن الافعال وقبحها
لذواتها ولا لصفاتها الحقيقية والاعتبارية فلا حكم للعقل في حسنها وقبحها
ولا حاكم ولا واجب عليه تعالى كما لا يخفى ولا يصلح العوض الى الانسان او الى بثبوت تلك
الاحكام بادلتها اللمية لان تلك الجهة هي المدار للحسن والقبح العقليين وجودا وعدما
فمن اثبتها اثبتها ومن نفاها نفاها والاشاعرة على نفيها ادلة منها ما ذكره

الشارح

الشارح من عدم صلاحية العبد في افعاله ومنها ما قدمناه من انه لو كان قبح الكذب
ذاتيا لم ينخلع القبح عنه في جميع المواد واللازم باطل لتخلفه عنه فيما توقف عليه انقاذ
نبي عن المهلكة وهو انما يستقيم على غير الجبائي ومنها ما في شرح الحق صدر من انه
لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب وفاعل الكبائر الحرام سواء ورد
الشرع ام لا واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قال المص ولو
ولو عكس لكان الامر الخ عطف على قوله وليس للفعل الخ لانه مما يتفرع على كون الحسن و
القبح شرعيين ايضا ويمكن الاستفادة عدم كونهما لذات الفعل من هذا الكلام لان
جواز العكس يتوقف على انتفاء مطلق الجهة المحسنة والمقبحة قيل وكذا يجوز العكس
عند الاشاعرة ايضا وان قالوا بالحسن والقبح العقليين لان ذلك الحسن والقبح عندهم
بجعل الله تعالى بناء على ان افعال العباد وهي من مخلوقاته تعالى بخلاف المعتزلة
اذ ليس له تعالى عندهم ان يعكس الامر بناء على ان افعال مخلوقة للعباد عندهم وهو المستفاد
من كلام صاحب التوضيح حيث قال وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو
متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما
مر حاكم على بعضها حسنا وبعضها قبيحا انتهى اقول لو كان قبح التكليف بما لا يطاق
بجعل الله تعالى اياه قبيحا عندهم وكذا قبح التكليف عند بعض الاشاعرة ومنهم
العلامة التفتازاني والشارح مما امكن لهم الحكم بامتناع صدوره عنه تعالى نعم
يمكن العكس في البعض عندهم ولو مع بقاء الصفة المحسنة والمقبحة لان تحسين
تلك الصفة او تقبيحها بجعله تعالى واعتباره واما جواز العكس بزوال تلك الصفة
المحسنة وحدوث المقبحة او بالعكس بحسب اختلاف الاوقات والاشخاص فلا نزاع
فيه والا لما وقع النسخ قوله لعله اراد باحدهما الاشتمال الخ دفع السنفي احدهما عن
الاخر لكن الاوفق بالانقسام الفرضي والوهمي هو الانقسام الخارجي سواء كان
يشتمل على الاجزاء بالفعل او منفصلا واحدا قابلا له وبالانقسام بمعنى الاشتمال
على الاجزاء بالفعل هو الانقسام بالقوة وان كان خارجيا فلا تقابل بين الانقسام

الانف بين اللذين ذكرهما الله الا ان يكون اشارة الى التوجيه بوجهين قوله حينئذ
يحمل الى دفع السؤال يتوجه على التوجيه الثاني بان يقال لو حمل على ما يرادف البهابة لزم
ان لا يبقى الاجزاء العقلية عنه تعالى فالوجه هو التوجيه الاول وحاصل الدفع بان اللزوم
ممنوع اذ على هذا التوجيه يحمل واحد من البعض والجزء على الاجزاء الخارجية سواء كان
بالفعل او بالقوة والاخر على الاجزاء العقلية وانما اخره عن التوجيه الاول لانه يستلزم
التكرار في نفي النهاية ويمكن دفعه بان الحد يسمى لاشتماله بين النهاية والحد المنطقي
فيحتاج الى التفسير بقوله ولا نهاية له على ان يكون عطف تفسير قوله لان النهاية من
خواص المقدار الى العلة اراد المقدار المتوهمة في الجسم والا فلا مقدار عند المتكلمين
وانما هو عند الحكماء القائلين بانفصال الاجسام ومع ذلك فالاولى من خواص
الاجسام قوله والمص ايب لغة الى اعتذار عن صدور من المص من التكرار بذكر ما فهم
مما سبق كرارا والاولى ان يقول والمص بالغ في التنزيه فلذا كرر ما فهم مرارا لان
المقام مقام زيادة التوكيد لكثرة الاوهام فلا لايق دفعها من كل وجه فان
الترادف بين الحد والنهاية ليس بقطعي فربما يتوهم متوهم انه تعالى لا يتصف بالحد
عاتم في مفهومه ويتصف بالنهاية لعدم ذلك اي المانع فقصد المص انه تعالى لا يتصف
بشيء وهي يطلق عليه هذه الالفاظ وكذا الكلام في البواقي قوله اي كل واحدة من
الصفات الحقيقية الى ما احتمل ظاهر كلام المص ان مجموع صفاته تعالى واحدة
بالماهية النوعية او الجنسية لا بالعرض المحمول كاتحاد الانسان والفرس في الماشي
او الغير المحمول كاتحاد النفس والسلطان في التدبير اي في تدبير البدن والملك ويقال
والاتحاد في النسبة دفعه بان ليس المراد ذلك اذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد مع ان
الصفات متحدة في النسبة اي في تعلقها بالذات وصدورها عنه بالايجاب فلا يصح
نفي وصيتها بالعرض بل المراد ان كل واحدة من الصفات الحقيقية السبعة هو واحدة
بالهوية والشخص بان يحمل قوله بالذات على معنى الهوية لا على معنى الماهية لان
الذات يستعمل في كل منهما وهو لا يخفى في ان يكون في مقابلة التعلق في قوله غير

متناهية

متناهية بحسب التعلق لان التعلق ليس من تشخصات الصفة المتعلقة بل هو في
مثل تعلق العلم من لوازمها المتأخرة وفي مثل تعلق الارادة فهي لا يزال ليس من
لوازم تشخصها ايضا وتخصصها بالصفات الحقيقية بقرينة تلك المقابلة لان
السلبية متعلقة بالغير طالا اضافية وهذا التوجيه مبني على ان اضافة الصفات للجنس
المتحقق في ضمن الاستغراق ولنا ان نحمل معنى الجملة ولا يلغو حمل الواحدة بالشخص
على كل منها لان الوحدة المعتبرة في جانب الموضوع اعم من الوحدة الشخصية ومن
الوحدة النوعية بان يكون صفة القدرة مثلا واحدة بالنوع صادقة على افراد
شخصية متناهية او غير متناهية لكن على هذا يتجه ان قوله غير متناهية بحسب
التعلق لا يصح باعتبار صفتي الحيوة والبقاء بخلاف ما اذا حمل على معنى الصفة
الشخصية المحمولة لا على الكلية الا ان يبنى الكلية على الاستثناء العقلي نظير ما مر
لا تتعلق بغيره تعالى ويشير اليه بقوله من البين الى في اخر البحث اعتراضا او جوابا
قوله السؤال عليه الى اورد عليه بانه منقوض بالصفة الواحدة بان يقال لو كان هناك
قدرة واحدة لكان اما ان يستند الى الذات بالاختيار فيلزم التسلسل او بالايجاب
فيلزم الرجحان من غير مرجح او التسلسل المحال لان نسبة الموجب الى جميع الاحاد على سواء
والواحد من جملتها كالكثير واجيب باختيار الثاني ومنع لزوم الرجحان مستندا بجواز
ان يكون نوعها منحصرا في فرد ويمتنع فرد اخر من افرادها وما قيل ان هذا الجواب
صادم لاصل الاستدلال اذ مثله يتوجه على تقدير استناد القدرة الكثيرة الى الموجب
بان يقال يجوز ان ينحصر نوع النوع القدرة في افراد معدودة متناهية بحيث
يمتنع وجود فرد اخر غيرها من افراد ذلك النوع فيلزم ما فرع بان معنى انحصار
النوع في فرد واحد ان يكون التشخص المعين لذلك الفرد يقتضي نوع ذلك الفرد
او يقتضي قابلية الذي هو ذات الواجب هنا فاذا تعدد افراد القدرة لم يكن
شيء من تشخصات تلك الافراد مقتضي نوعها ولا مقتضي قابليتها لان التشخصات
متباينة الاثار والشيء الواحد لا يقتضي الامور المتباينة ولزاقوا ان تباين

كغوى

الا انه يرد على بناء من المؤخرات الا ان هذا الدفع انما يستقيم على القول بان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وهو غير صحيح عند المتكلمين وعليه مبنى قول الشارح ولا يخفى
ان ما روى اليه وايضا ينتج على هذا الدليل انه يجوز ان يكون احدى القدرتين مستندة
الى الذات بالايجاب والاخرى بالاختيار فلا يلزم التسلسل ولا التحكم في نسبة الا
عداد فالوجه في الاستدلال ان يقال القدرة الواحدة القديمة كما فيها في الايجاد
فيكون الاخرى عبثا لا فائدة فيها فلا تكون صفة كمال وما ليس بكمال لا يجب نفيه
عنه تعالى وبيان تقليل القدماء بحسب الاصلان واجب وينتج عليه وعلى الاول انه يجوز
ان يكون القدرة الواحدة مجموع امور عديدة لا كل منها فلا يثبت الوحدة
الحقيقية في كل من الصفات السبع فتدبر قوله وليس صدور البعض اي بعض الا
الاعداد اولى من بعض اخر فان صدور البعض دون بعض يلزم الترجيح من غير مرجح
وان صدور الكل يلزم التسلسل المحال قوله وعرفت ان التحقيق الى منع لقوله والقديم
لا يستند الى القادر من الدليل الذي لا يخلو من الشقاق الاول قيل الظاهر انه اشارة
الى ما سبق عنه من قوله ودواعي الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار
وقيل هو ما سبق له في بحث الحدوث حيث قال والحاصل ان المعلول انما يوجد
بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادته سواء كان مقارنا بوجوده
او متأخرا عنه ولا يخفى ان ما ذكره في بحث الحدوث كلام في مقام سند المنع فلا يكون
تحقيقا وما ذكره في بحث الابدية انما يكون تحقيقا لو ثبت هناك ان الاختيار
الثابت في ذلك الحق الاختيار بالمعنى الاخص الذي اثبته المتكلمون وتعالى
ولم يثبت ذلك بل قد ثبت فقط الاختيار بالمعنى الاعم الجامع للايجاب و
الاختيار كما دل عليه كلام حجة الاسلام ولا نزاع لواحد من المتكلمين في ان القديم
يستند الى الفاعل المختار بالمعنى الاعم فما جعله تحقيقا فهو تحقيق على مذهب
الحكماء لا على مذهب المتكلمين نعم نازع فيه الاسنوي بجواز ان يكون تعلق الارادة
ازليا ولا يسبق على المراد بالذات لا بالزمان لكنه غير معتد به عند الجمهور ولذا قال

قوله ولا نزاع لواحد الخ ويستفاد منه في اواخر الكتاب عند قوله الخ ولا يكفر احد من اهل القبلة مما يدل على ما ذكرنا منه

الامام

الامام الرازي في بعض كتبه وتبعه المص في المواقف ان الحكماء والمتكلمين يتفقون
على ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار اي بالمعنى الاخص للقطع بان القصد الى الايجاد
يقتضي عدم المراد عند القصد به اصلا والنزاع بين المتكلمين والحكماء في حدوث
العالم وقدمه راجع الى النزاع في كونه تعالى مختارا او موجبا حتى لو ذهبوا الى الاختيار
جرى كلامهم القول ولو ذهبنا الى الايجاب كما ذهب اليه القول بالحدوث ولا يخلص
الا بانه ذهب الى ما ذهب اليه الاسنوي من الجواز بمعنى الاحتمال العقلي لعدم قيام
البرهان على خلافه عندهم ومراده هنا ان التحقيق جوازه بمعنى الاحتمال العقلي
الخالي في مقام السند هنا لا جوازه بمعنى الامكان في نفس الامر والجواز بمعنى الاحتمال
العقلي مستفاد مما السلف فافهم قوله هي بمبادي الاختيار اي يتوقف عليه
الا فعل الاختيار من القدرة والارادة والعلم والحيوة بخلاف السمع والبصر
والكلام فالدليل المذكور تام في تلك المبادي وان جاز الاستناد القديم
الى الفاعل المختار وغير تام في هذه الثلثة وان لم يجز ذلك الاستناد اذ ينقطع
التسلسل بالاستناد هذه الثلثة الى المبادي قديمة كانت او حادثة قوله
بالبقاء عند حدوثه فقد حمل عدم التناهي في كلام المص على اعم من عدم التناهي
بالفعل كما في تعلقات العلم ومن عدم التناهي بالقوة كما في تعلقات القدرة
والارادة على وفق مراد المحققين من الاشاعرة والحق ان للعلم تعلقين
احدهما ازلي وتعلقاته الازلية غير متناهية بالفعل سواء كانت تلك
التعلقات بالنفس الحوادث كما هو عند القائلين بالوجود الذهني او بامثالها
واشباهها كما هو العلم الممكن بالمعدومات قبل وجودها عند الذين نفوا
الوجود الذهني وثانيهما لا ازلي عند حدوث المعدومات اما لان تعلق السمع
والبصر نحوان من العلم بالنفس الحوادث عند حدوثها كما ذهب الاشعري واما لان
تعلقهما يوجبان تعلق العلم مرة اخرى بالتأكيد في الاخير من الازلي وعدم حصوله
في الازلي لامتناعه فيه كما ذهب اليه غيره من الاشاعرة وهذه التعلقات الثلثة

من هيئة بمعنى لا يتوقف عند حدوث المتعلقات الحادثة بالقدرة والارادة فيما وقع
في كتب القوم من ان تعلق العلم بمعنى لا يتوقف عند حدوث شيء هو بالنسبة الى التعلق الذي
انما هو لا ينافي قولهم بانه تعالى عالم بجميع الحوادث في الازل ولا التنافي الوجود
الذهني ولا يوجب تعلق العلم بالمعدوم الصرف فان توقع الايراد الذي اورد عليهم وقد
سبق تفصيله وما قيل الظاهر ان مراده من قوله لان معلوماته ومقدوراته لا يستلزم
تعدد المتعلقات وعدم تناهيها بمعنى لا يتوقف عند حدوثه على تعدد الصفات وعدم
تناهيها كذلك لكن الدليل لا يستلزم المدعى لجواز ان يكون المتعلقات غير متناهية
والتعلقات واحدة لا بد لنفيه من دليل فليس بشيء لانه بالبرهان التعلق
الحادث للعلم كما مر من قرار المراد ان العلم متعلق بجميع المعلومات في الازل اما
اما بتعلقات غير متناهية بالفعل كما هو مذهب اهل الحق وغيره من الفلاسفة بالقوة
بالوجود الذهني واما بتعلق واحد بحيث لو انقسم ذلك التعلق بالفعل لانقسم
الى تعلقات ازلية غير متناهية بالفعل لا بالقوة كما هو مذهب اهل نفسه واما ما زعم
هذا الفضل من ان هذا الاستدلال مصادرة على المطلوب فمبني على زعم ان عدم ان
التعلقات هي المطلوب بمعنى لا يتوقف عند حدوثه وقد عرفت انه اخ منه قوله قلت لا حاجة
الى اعتراض على الاشاعرة قلت المقدورة عندهم ايضا تعلق واحد هي بالتصحيح
اي كون القدرة سببها بحيث منه الفعل والترك وهذا واضح في تحقق اثبات
القدرة والسابق على ترجيح الارادة وتاثيرها بالتاثير اي كون القدرة سببها
لتاثير الوجود المقدور بالفعل وهذا التعلق متاخر عن الترجيح المذكور
فتعلقها بالتصحيح شامل للكلام جانبي الفعل والترك ولا شك انه ازلي غير
متناه بالفعل وتعلقها بالتاثير مخصوص بالجانب الذي رجحه الارادة وهذا
التعلق هو الذي حكموا عليه بانه غير متناه بمعنى لا يتوقف عند حدوثه لا يجوز ان يكون
ازليا لاستلزام قدم الحوادث او تخلف المعلول عن علته بان قدمه ووجود احد
الطرفين بدون الاخر اعني الخالقية بدون المخلوقية بازمنة مقدرة غير

من هيئة

من هيئة وهذا الذي ذكرناه صريح كلامهم في نفي صفة التكوين بانها ليست
امرا زائدا على تاثير القدرة وقد اتفقوا الله تعالى بالحق في بحث الحدوث حيث قال
القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فلا يرد عليهم شيء قوله وان يكون اجتماعهما
اي في الوجود مقدورا فلا يرد انهما مجتمعان في المقدورية والوجه في هذا دفع توهم انه لو
كان كل واحد مقدورا لكان المجموع الغير المتناهي مقدورا واللازم باطل بالبراهين و
حاصل الدفع ان الملازمة ممنوعة لان حكم الكل المجموعي هنا مخالف لحكم الكل الافرادي
كما في قولهم يطيق هذا الحجر عشرة رجال دون كل واحد منهم قوله واما في تعلق الارادة
اي يعني فيمكن ان يكون تعلق الارادة حادثا كما قالوا وان يكون ازليا فلا حاجة الى
التعلق الحادث ايضا ونحن نقول والكل محتمل لكن على التقديرين يجب ان يكون تعلق
القدرة بالتاثير حادثا كما عرفت وفي قوله فهو اشارة الى ما قدمناه من ان جميع تعلقات
العلم ازلية لا يستلزم تعلق الارادة في الازل بدون العلم بالمراد بل اي اي ان التعلق
الازلي للارادة واحد بسيط كالعلم الاجمالي على مذاقه لان كون كل مراد معلوما بالفعل
ولو في ضمن العلم الاجمالي كاف في تعلق الارادة بالكل في الازل فلا يرد عليه انه اذا كان
تعلق الارادة بكل ممكن في وقته يلزم تميز جميع المرادات الغير المتناهية في الازل
في العلم فيجري برهان التطبيق فيها بحسب الوجود العلمي قوله من النسب المقدارية
كالنصف والثلث والعشر وغير ذلك من الكسور المتعلقة والصحيح الى غير النهاية
الاولى من النسب العددية او الكمية لانفصال المخلوقات بعضها عن بعض فالعارض
لها الكم المنفصل لا المتصل الذي هو المقدار قوله وهي اجسام لطيفة اي يستفاد
منه توفيق الملك عند المتكلمين ولا يصدق على الجن والشياطين وان كانوا اجساما
لطيفة عندهم كالملك اذ لا توالد ولا تناسل في الملك فليس فيهم تذكير وتانيث
حقيقيين بخلاف الجن والشياطين فيجوز ان يقول لا تذكر ولا تؤنث وقوله كما و
لد في الكتاب اي دليل دعوى المص لا دليل نفي الذكورة والانوثة عنهم قوله جمع
ملاك على وزن منصر لا جمع ملك لان جمع ملك لا ملائك على القياس وقولهم

صحيح ملك لابن فيه لان الملك في الاصل ملأ فاكد بالهمزة بعد اللام ان كنت و
تركوا الهمزة لكثرة الاستعمال والخبر والشر وقوله فلما جمعوه اي دليل يكون اصله
بالهمزة لان الجمع مما يرد الكلمات المفردة الى اصولها قوله والتاء في ثلاثة جمع كما
في البيضاوي والظاهر ان معناه ان الجمع مؤنث بتأويل الجماعة فالحق التاء ليكون
التاء علامة عليه وقيل معناه تاكيد تانيث الجمع فان الجمع تانيث بتأويل الجماعة
وهذه التاء تؤكده واورد عليه ان التانيث ليس مطلوبا حتى يتأكد انتهى اقول
مراد القائل ان اللام في قوله لتانيث الجمع ليس حصوليا بل تحصيلي داخل على الوصف
والمعنى ان الحاق التاء يحصل تانيث الجمع مرة اخرى لان الجمع بدون التاء يدل عليه كما
قال ابن عمر ابا بي يجمع على جمع مؤنث فاذا دل عليه بالتاء مرة اخرى كان كجمع الجمع
في الدلالة على زيادة الكثرة كقول من قال انها للمبالغة في الكثرة قوله وهو مقلوب
مالك مصدر ميمي بمعنى الاوعبمعنى المفعول او اسم مكان من الالوكة بمعنى الرسالة
هذا هو المشهور وانكر القلب هنا صاحب القاموس حيث قال الملائكة والملاكة الرسالة
والكنية الى فلان ابلغ عنا اصله الكنى حذفت الهمزة والقيت حركتها على
ما قبلها والملك لانه يبلغ عن الله تعالى وزنه مفعل والياء محذوفة للتخفيف
وعلى التقديرين فتسمية الملك باعتبار بعض افراده اذ ليس كلهم رسلا بينه تعالى
وبين الخلائق قوله لا الحصر في هذه الاعداد كما كان المراد الحصر في قوله تعالى فا
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع لان الحديث بين فيه وما قيل ما
جاز ان يتمثل الملك بالاشكال المختلفة فيجوز ان يكون ما راه عليه السلام
من الصحة جبريل عليه السلام الصورة المتمثلة لا صورته الاصلية وهو لا ينافي ان
يكون له في صورته الاصلية جناحان او ثلثة او اربعة فقد اجيب عنه بما نقله البغوي
في تفسيره عن عبد الله بن مسعود من ان اصل صورة جبرائيل عليه السلام قوله يتعلق به
القاء العلوم الخ يتعلق بالصور بالقاء العلوم والتبليغ لئلا يتوهم انه موجه لذلك
الالقاء والتبليغ فلعله قصد بالقاء العلوم العلوم الالهام وبالتبليغ التثبت

بلسان

بلسان جبريل عليه السلام او بالتاء الاشارة بيكون الاشارة الى القسم الوحي الظاهر او
قصد بالاول ما يلقى الالهام وبالثانية وبالثاني ما يلقى لذلك او بالاول
ما يلقى الملك وبالثاني ما يلقى بالسان ان يكون من عطف الخاص على العام لزيادة
الاهتمام لان القرآن من هذا القسم لا يخلو عن الابي والى انه متعلق بعلوم الناس
على نحو ما ذكره الحكماء من ان جميع الصور العلمية فائضة من جانب العقل العاشر
الذي هو جبريل بلسان الشرع فالمعنى لا قوله في المعرفة والقرب اي المعنوي
كتقرب البعض الى السلطان وان لم يكن قريبا بحسب المسافة وهو ان يكون له
اعتبار ومرتبة عالية عند السلطان فالمقام المعلوم بالنسبة الى المعرفة هو معين
من مراتب المعرفة وبالنسبة الى القرب هي المرتبة المعينة التي اعتبرها الله تعالى و
بالنسبة الى الاستمرار بامر هي المرتبة المعينة التي لها اختصاص بامر مخصوص
كالامر بالقاء العلوم والتبليغ او بسوق الارزاق او بنفخ الصور بحسب
لا يجوز لذلك الصور بذلك ان يتعرض بما امر به الاخر قوله وهذا هو مذهب الحكماء
وبعض المتكلمين الخ اقول فيه نظر لانه انما يصح على مذهب الحكماء لو خصوا الملائكة بالعقول
العشرة التي جميعها كما لا تتناهى بالفعل عندهم وليس كذلك قال في شرح المقاصد الملائكة
عند الفلاسفة هي العقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص بالمقربين ما لا يكون
له علاقة مع الاجسام ولو بالتدبير انتهى وقد صرحوا بان غرض النفوس الفلكية من التحريكات
من التحريكات الدورية تحصيل الكمالات والتشبه بالعقول المجردة في ان يكون جميع كمالاتها
لا تتناهى بالفعل عندهم ففي الدورة بمراد كمالا تتناهى والاكمل اقرب كمالا يخفى قوله
وقيل ان الاية الخ اي الاية المعهودة التي استدل بها القائل على عدم الترقي والتنزل
لا تدل على عدم الترقي وان دلت على عدم التنزل بالطرد قوله تعالى لا يعصون الله
الاية الا يرى ان العمل من صدر السلطان مقاما معلوما عنده وهو وهو لا ينافي
ان يترقى بعد ذلك الى مقام ومرتبة فوق الاول بسبب الطاعة وتحصيل رضاه او يتنزل
الى ما دونه بسبب عصيانه فيجوز الترقي اي يحتمل عند العقل لعدم الدليل على نفيه

وبالجملة فالدليل ممنوع قوله وانت تعلم الخ جواب عن المنع المذكور بتغيير الدليل
بان يقال لو جاز النزول لجاز لجبريل عليه السلام وهو الزم فهو والازم باطل والا
عاق البدء المعراج لو دنوت انملة لاحترقت لكنه قال كذا وهو ثابت بالحديث
وان الملازمة فلان المقام الذي امر النبي عليه السلام بالوصول اليه يمنع الانوار الا
الالهية والتجليات القدسية التي بها ازداد المعارف ولا يصل الى ذلك المقام
الا من له كمال التقرب اليه تعالى فلو امكن النزول له لزم العروج والقرب عما قال فلك جسما
تخلف عنه عليه السلام والمدعى منه العبة في الجواز والعبور الى الموضع الذي لم يصل او
اولى له ذلك بحرمة النبي عليه السلام وبهذا سقط الاعتراض لكن يتجه عليه انه يجوز ان يكون
قوله جبريل عليه السلام للنبي عن الجواز من ذلك الموضع والا غلبة رأس الاجمع لمفرد لا
لاجمع وتجمع على انامل قوله في الماضي لا يخفى انه متعلق بامر وهو مستغنى عنه اذ لا شك
لاحد ان امر فعل ماض يدل على ثبوت الامر في الماضي وكذا الكلام في قوله في المستقبل
ولعله قصد التوجيه بان الاستقبال في قوله تعالى لا يعصون الله ليس بالنسبة الى زمان
نزول الاية بل بالنسبة الى زمان الخطاب بها بالامر الماضي للقطع بان من جملة ما امر
به في الماضي ما فعلوه فيه فالمعنى كانوا لا يعصون فيما امروا في الماضي او بان صيغة
المضارع مستعملة في الماضي والعدول من الماضي بان يقال ما عصوا فيما امروا الى المضارع
للدلالة على استمرار النفي والمعنى ما عصوا واستمروا في عدم العصيان وعلى التقديرين
لا يرد عليه ان مدلول الاية عدم عصيانهم بعد نزول الاية فيما امروا في الماضي وهو
لا ينافي عصيانهم فيه قبل نزول الاية كهاروت وماروت قوله وما صدر عنهم في
قصة خلق الخ اختلف المسلمون في عصمة الملائكة وعدم عصمتهم واستمر الخلاف بين
الفريقين في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء عليهم السلام والحق منهما تمسكات
ولا قاطع في شيء من الجانبين كما شرح المقاصد وتمسك المثبتون للعصمة بكلمات
من جملتها ما ان الاية اعني بالاقتران وتمسك الناقصون بادلة عديدة الى ان
الراجح الى الجواب عن ما منها ما في قصة خلق آدم من وجوه العصيان المهمة الانكار

والغيبة

والغيبة والتعجب والرجم بالظن والجواب انه على سبيل عرض الشبهة ورفعها عنهم فالا
ستفهام للتعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يفسد بما لا يليق به مع وجود
الالبق وانى علمه اذ ذاك باعلام الله تعالى او بمشاهدة من اللوح او لمقايسة بين
الجن والانس لمشاركتهما في الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد ولا يقال قوله
تعالى انبئوني بالاسماء وهو لا ان كنتم صادقين الى في الى استخلاف من يفسد بما ذكر
ينافي كون ذلك معلوما لهم باحد الطرق الثلثة لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين
في الى استخلاف من يفسد بذلك من غير حكمة ومصالح وصفات ملائمة للاستخلاف اذ
التعجب انما يكون عند ذلك ولذلك قال في الرد عليهم الى اعلم ما لا تعلمون اشارة
الى تلك المصالح والحكم كذا في شرح المواقف وما قيل ان الاستفسار لا يطابق قوله
تعالى الى اعلم ما لا تعلمون مدفوع بان ذلك الغور تنبيه على ان ذلك الاستفسار
طلب لعدم علمهم بالحكم اقول لان طالبوا الحكمة بان هذا الاستخلاف من غير حكمة طلب
اغراض والا فلا يصح نسبته بالصدق اليهم الا ان يقال ان اشار ذلك العلامة في شرح
التلخيص الى ان جزاء الشرط محذوف اي ان كنتم صادقين او كاذبين كنتم السفهاء وغيره فلا واسطة
بينهما قوله بل لمثل ذلك الخ اي لاصل الشبهة اذ لا شبهة بدون عدم الاستحقاق
للاستخلاف والاولى ان يقول ليس بغيبة ولا رجما بالظن اي قولا بدون العلم وهو
منهي بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم الاية اذ قوله الخ المص في الموافق
قوله على ان الغيبة الخ عدول عما ذكره المص في المواقف من ان الغيبة اظهار ما يكره المغتاب
وذلك اي تصور من لا يعلم النهي لان الغيبة انما تتصور ذكر ما يكره المغتاب سواء
كان الحق طلب ما عاى او لا فتوجيه ما ذكره المص من ان ذكر ما يكره المغتاب ليس
بغيبة واذ ما يوجد زمان نسبتهم فيكون ذكر من لم يوجد طاعيبت اقول وايضا
الغيبة ذكر من لم يوجد شخص بعينه لا ذكر من لم يوجد قوم كما ذكروه قوله بل لشبهة
تقرير الشبهة اذ اصل الشبهة حاصلة بمجرد عدم الاستحقاق سواء وجد اللايق
بالاستخلاف او لا الا ان ما مع وجود اللايق الخ قوله واما ابليس الخ جواب عن دليل

اخر يصح بانه لا شبهة في عصيان ابليس وهو من الملائكة بقرينة الاستثناء وفي قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وحاصل الدفع انه لم يكن من الملائكة عند اكثر
اهل السنة بدليل قوله تعالى كان من الجن فالاستثناء منقطع او متصل بطريق التغليب
لانه كان مخلوطا بهم وعابدا لله تعالى ثم صار عاصيا واحتمال ان يكون نوع من
الملائكة يسمى بالجن من غير دليل فلا يعبأ به قوله وما اشتهر من قصة هاروت الخ
جواب عن دليل اخر يصح بانهما كانا ملكين ينطق القرآن وقد ارتكبا السحر الحرام و
اعتقدا تأثيره فكانا عاصيين معذبين وحاصل الجواب القول بالارتكاب والاعتقاد
غير صحيح عند كثير من المحققين وقوله بل ذكر ابو العباس الخ فالمراد ان ازالتهما لمجرد التمكن
من معارفة السحرة الكفرة وايّاه قوله تعالى وما يعلمان من احد حتى يقولا اي نحن
فتنة فلا تكفر ولذا قال بعضهم وبتقدير صحة الخصوص والجواب منع ارتكابهما العمل
بالسحر واعتقاد تأثيره بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلم وعمل فما فرق من
تجنب او تعلم ليتوقاه ولا يغتر به فمن وقع منه يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة
وابتلاء فلا تكفر واي لا تعتقدوا ولا تعملوا فان ذلك كفر ونعذبهما انما هو على وجه
المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما للكبيرة فضلا عن
كفر واعتقاد سحر او عمل به والاولى ما ذكره البيضاوي من ان الله تعالى انزل السحر ابتلاء
من الله للناس وتمييزا بينه وبين المعجزة لكنه كما ذكره ابو العباس فالمراد انما نعذبهما
ايضا فما في شرح المقاصد من الجواب بكون التعذيب على وجه المعاتبة مبني على التسليم كما
لا يخفى قوله وقيل انهما رجلان الخ جواب اخر وما كان اطلاق الملك على الرجل مجازا
بطريق الاستعارة احتاج الى المؤيد لكونه احتمالا ناشئا عن دليل فلذا ابدله بقراءة
الملك بكسر العين قوله وما يقال من انهما الخ تقرير دليل ارتكاب السحر واعتقاد التأثير الى دليل
اخر بارتكاب الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر وحاصل الجواب ان القصة الاولى غير
مقبولة عند المحققين وان قبلها بعضهم واما هذه القصة فهي غير مقبولة عند
احد من الثقات لانها باطلة عقلا ونقلا قال البيضاوي وهذه محكية عن اليهود ولعله

قوله ونقل الامام السيوطي عن المنصور الماتريدي ما
انهما ملكان عاصيان حيث قال وكتب به الجامع
رأيت في عقيدة الامام ابي المنصور الماتريدي
وهو امام الحنفية في الاعتقادات كما ان الشيخ
الاشعري امام الشافعية في ذلك ما نصه حيث
قال ثم ان الملائكة كلهم معصومون خلقوا
للطاعة الا هاروت وماروت هذا لفظه
وهذه العقيدة شرحها القاضي تاج الدين
ابن السبكي شرحا في مجلد لطيف كما ذكره السيوطي
المشهور في شرح عقيدة الامام المنصور

من رموز

من رموز الاوائل وهذا لا يخفى على ذوي البصائر انتهى ولعل الرمز الى ان العاملين بالعلوم
الشيطانية بانباع الشهوات والجاهل العاصي يسعد بالعمل بما تعلم منها بحسب العمل
لان الجاهل الواجد افضل من عالم بلا عمل وان كان معلمه فلو سلم ان هذه القصة صحيحة
فمحمولة على الرمز المذكورة او نحوه فلا يرد ان الامام السيوطي قال في هذه القصة طرق كثيرة
جمعتها في النفس فبلغت نيفا وعشرين طريقا وقال الحافظ ابن حجر في كتابه القول با
بالمسبوق في الذب عن السنة احمد ان الواقف على طرقها يكاد يقطع بوقوع هذه القصة
لكثرة الواردة فيها وقوة مخارج اكثرها فافهم قوله بل هي على هيئة الخ اورد عليه بجواز
نسبة تمني دونها وبجواز الشرط الثاني في الصعود بشرط فقد منهما دونها وذلك
متوجه ان كان مراد الشارح ابطال القصة كما هو الظاهر لان ما ذكره استبعادات عقلية
لا تفيد شيئا لا ان كان منع دليلهم سندا على سبيل القطع قوله وكذا سائر الكتب
الالهية قيل بل الاحاديث القدسية والانت تعلم انه انما يتم على القول بان كلام الله تعالى
هو المعاني المرتبة قوله كما روي عن الحسن الخ يعني ان ما ذكره المص اقتباس من هذا الحديث
للاشارة الى الاستدلال به على ذلك كما مر منه انه لكنه لا يدل على كون الكلام صفة
قائمة بذاته تعالى ولذا احتاج الى الاستدلال بعد ذلك باجماع الانبياء عليهم
السلام فان الكلام في الصوف واللغة هو الاتصاف بالكلام لا تعلقه بمعنى الاتصاف بالعلم
لا مجرد احداث الكلام ايجادا او كسبا والا لكان موجودا سوادا اسود وللازم باطل
فان قلت ليس المتكلم بالكلام اللفظي من اتصف به وان كان المتكلم انسانا لان الكلام
اللفظي قائم بالهواء الخ ورد بانه المتكلم بل المتكلم حقيقة من اتصف في جسم اخر قلت
مادة الصوف واللغة على ان المتكلم هو الاتصاف بالكلام كان المتكلم حقيقة من اتصف
بالكلام النفسي وان لم يتصف باللفظي قوله ولا يتوقف الخ يعني لا يتوقف لزوم الدور
في اثبات كون القرآن وغيره كلام الله تعالى باجماع الانبياء عليهم السلام اذ يجب ثبوت
نبوتهم عندنا بالمعجزات يثبت عندنا صدق قولهم بان الله تعالى متكلم فثبوت هذا
المعنى الحكم باجماعهم وان توقف على ثبوت نبوتهم لكن ثبوت نبوتهم عندنا لا يتوقف

قوله فان قلت ان اراد ان حمل القصة
على الرمز انما يكون في استفتح اذ حمل هاروت
وماروت على معنى رجلين مجازا

على ثبوت كونه تعالى متكلما عندنا لجواز ان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالة
النفس من غير ان يجيء جبرئيل عليه السلام بكلامه تعالى وما قيل ثبوته باجماعهم لا يتوقف
على ثبوت نبوته فانه ثابت باجماعهم من حيث انه اجماع ولو قطع النظر عن كونهم انبياء
ثم ثبوته باجماعهم من حيث كونهم انبياء اقوى واوكد ليس بشيء اذ الكلام في ثبوته
باجماعهم من حيث كونهم انبياء لا بمطلق الاجماع نعم يمكن ان يقال قد عرفت ان
معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فثبوته بنبوته عندنا وان توقف على ثبوت كلامه
تعالى مطلقا سواء كان المتصف به اولا كما قال المعتزلة لكنه لا يتوقف على ثبوت اتصافه
تعالى ولهذا يثبت النبوة عند المعتزلة ومن هنا ظهر صحة الاستدلال على كونه تعالى
متكلما بالقرآن ايضا ولهذا استدل عليه المص في رسالة الآداب بقوله تعالى وكلم الله
موسى تكليما ثم لا يخفى ان للسائل ان يقول وان لم يتوقف ثبوت النبوة على اخباره
تعالى بنبوته لكن اجماعهم على هذا الحكم يتوقف على اخباره تعالى بكونه متكلما
وهو الظاهر في تقرير لزوم الدور فالوجه في الجواب ان يقول لجواز ان يخلق الله
فيهم علما ضروريا بكونه متكلما وبرسالته اللهم الا ان يقال قصدهم هذا دفع الدور
عن المعتزلة ايضا فتأمل وما ذكرنا اجماعهم الدال على ثبوت صفة الكلام
هو ظاهر مع ان محله عند قول المص متكلم لا هذا المقام اذ الكلام هنا في قدم الكلام
لا في ثبوت صفة الكلام كما قيل لان اصل القياس المتعارض بكونه صفة قائمة
بذاته تعالى كما يأتي قوله وذلك لانهم لما رأوا الخ وتلخيص الكلام ان الاشعرية و
الحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول فقدحت الاشعرية في قياس الثاني والحنابلة
في كبراه وذهب المعتزلة والكرامية الى صحة القياس الثاني فقدحت المعتزلة في قياس
الاول والكرامية في كبراه قوله صفة ذاته تعالى اي صفة حقيقية كما هو مدعى الاشعرية
فالقديم والحادث في الدليلين بمعنى الاصطلاحي اعني الموجود الغير المسبوق
بالعدم او المسبوق به وما قيل اذا كان الحادث بهذا المعنى لم يكن الكلام المؤلف
المذكور موصوفا بالحدوث فان الا يجتمع اجزاؤه في الوجود مع ان وجود الكل

موقوف

موقوف على وجود اجزائه المجتمعة لا يتصور له الوجود بل لا يتصور امثاله الا بالحدوث
والا بالعدم وهو كما سبق من الشارح من ان الكل المتعاقب الاجزاء موجود بنحو من الوجود
وهذا ثابت شرعا وعرفا وعليه يبتني ادلة بطلان التسلسل في الامور المتعاقبة فهو
فوجود الكل موقوف على وجود اجزائه مطلقا لا مجتمعة فقط كما لا يخفى قوله
وهي قديمة قال المص في المواقف وهذا باطل بالضرورة فان مصدر كل حرف مشروط
بانتفاء الآخر فيكون له اول فلا يكون قديما فكذا المجموع المركب انتهى يعني انه باطل على
تقدير ما زعمه الحنابلة من كون التعاقب والانقضاء في نفس الالفاظ لا في التلفظ
بها فلا يرد ان مذهبهم يؤول الى مذهبه كما يأتي فكيف يكون اصح هي حق و
الآخر باطل لكن زعم الحنابلة بذلك دون ما ذهب اليه المص محل نظر فافهم قوله
وقيل انهم صنفوا الى مرضه لانه يوجب اتحاد مذهبهم بمذهب الاشعرية ولو اتحد
لقدحوا في قياس القياس الثاني طالت اشعرية او كبراه قوله والمعتزلة قالوا الخ قال المص
في المواقف ما حاصله ان ما قاله المعتزلة هو الكلام اللفظي ولا ننكره ولا نزاع بيننا
وبينهم في ذلك لكن نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس وهم ينكرون
ثبوته ولو سلموه لم ينفعوا قدمه فصار محل النزاع نفي المعنى النفسي واثباته انتهى
قال في شرح المقاصد وخالفت جميع الفرق في اثبات الكلام النفسي وزعموا انه لا معنى
للكلام الا المتلفظ من الحروف المسموعة الدال على المعاني المقصودة وان الكلام
النفسي غير معقول انتهى فان قلت فعلى هذا يكون نزاع الاشعرية مع سائر الفرق
لفظيا قلت هذا وهم سبق الى بعضهم بل النزاع في ان كلامه تعالى قديم او حادث
حقيقي الا ان عنوان الموضوع اي يصدق عندك ثم الفرق على الكلام اللفظي
كما عرفت وعند الاشعرية على الكلام النفسي القائم بذاته تعالى لان تسمية الكلام
اللفظي كلاما انما هو بالكونه دالا على الكلام الحقيقي النفسي قال في شرح المقاصد لكن لم يرض عندنا
ان اختصاص اخبار الله تعالى وهداياته بانه اخبر عن ان وجدا ولا الاشتمال في اللوح المحفوظ
لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ لا والا صوات في لسان الملك لقوله انه لقول

رسول كريم الاية اول من النبي عليه السلام لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك و
والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ قوله فهم منعوا الخ الظاهر ان يقول فهم منعوا
كون كلامه تعالى صفة قائمة بذاته كما هو مقتضى القياس الاول لكنه قصد الايماء الى ان منعهم
مبني على نفي الكلام النفسي وهم هم معنى الكلام في اللفظي المؤلف من الحروف المتعاقبة
قوله والكرامية عارضوا ان مخالفة ما يحكم به البداهة وهو كون المؤلف من الحروف
المتعاقبة في الوجود حادثا كما ارتكبها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل الدال على امتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى وراءوا ان ما ارتكبه المعتزلة من ان كلامه تعالى ليس قائما بذاته
تعالى بل يخلقه في محل ان ما اجمع عليه الانبياء عليهم السلام يقتضي كونه صفة قائمة به تعالى
وان تأويلهم ذلك بان معنى كونه تعالى متكلما كونه موجد الكلام في الغير باطل يخالف
العرف واللغة مذهبوا الى ذلك ومخالفة ذلك اشنع وبل العرف واللغة ما قدمنا من ان
معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فلا يعدل عنه بلا صارف وما جعلوه صارفا لا يصلح له
فيما دل عليه كلام السلف من ان الكلام يطلق على النفسي ايضا كقوله الحق والاحطل و
غيره وبما ذكرنا سقط ما قيل من ان جبر بان الحكم بان كون كلامه تعالى بالمعنى
الذي ذكروه صفة بغيره مخالفة للعرف واللغة ليس على ما ينبغي فان الكلام بالمعنى المد
المذكور عبارة عن الكلام اللفظي ولا نزاع في كونه صفة لغيره وكذا الكلام في قوله و
ان معنى كونه متكلما الخ والحاصل ان الحنفية في مذهب المعتزلة وانما نفي في انكار النفسي
انتهى نعم يصح ان يعتمدوا كون التكلم في حقيقته بمعنى الاتصاف بالكلام بناء
على ما اشرنا من ان التكلم بالكلام اللفظي هو احداثه في الهواء المجاور لمحل المخلوق
فكونه خلاف العرف واللغة غير ظاهر قوله والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى بسيط
اي غير منقسم في الازل اخبار وانشاء وامر ونهي وغير ذلك فلا تعدد له في الازل وانما
يتعدد بحسب تعلقه بالحوادث فيصير امرا ونهيا وماضي ومضارع الى غير ذلك فلا يتجه
عليهم لزوم الامر والنهي في الازل بلا متعلق ولا لزوم الكذب فيما ورد بصيغة الماضي
اذ لا ماضي قبل الازل لكن يلزم ان يكون المغايرة بين الامر والنهي واقسامهما با

بالاعتبار

بالاعتبار بحسب التعلق لا بالذات اذ العلم حينئذ شيء واحد ولا يخفى ما فيه من البعد
قوله تارة على مدلول اللفظ الى المدلول الوضعي كما يدل عليه كلامه في الموافق وهو الكلام
النفسي الثابت بقول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الكلام دليلا
ولك ان تقول كلام الاخطل يحتمل ما ذهب اليه الشارح من الالفاظ المرتبة باعتبار
الوجود العلمي لكنه في المعاني المرتبة اظهر لان ما في الفؤاد اعم من المجمل والمفصل قوله و
اخرى على القائم بالغير كما في قول اهل العربية ان الاسم منقول الى المسمى والمعنى
فبين المعنيين عموم مطلق اذ الكلام معنى قائم بالغير بدون العكس اذ قد يكون
القائم بالغير لفظا فالمحل هذا ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية
كما هو المختار عند الشيخين ابن سينا والسهروردي المقتول واما ان قلت موضوعة
بازاء الصور الخارجية كما هو المشهور فلا مر بالعكس اي المعنى الاعم مطلق من الثاني
لان الكلام القائم بالغير فهو مدلول لفظ من الالفاظ بدون العكس اذ قد يكون مدلول اللفظ
واجبا او جوهرا قوله فهم الاشعري منه الخ اي فهموا ان مراده من المعنى مدلول اللفظ
لا اللفظ لا يقال فهمهم مدلول اللفظ لا يوجب نفي اللفظ اذ قد اشير الى القرآن
في مواضع منه بقوله تعالى هذا القرآن وذلك الكتاب فمجموع الفاظ القرآن يمكن ان يكون
مدلول هذه الالفاظ قلنا نقول كلام المص هنا مبني على ان الالفاظ موضوعة بازاء
الصور العلمية فمجموع الفاظ القرآن انما يكون مدلول اللفظ باعتبار الوجود العلمي
لا باعتبار الوجود الخارجي والمسلم فليس مراد الشارح بانها موضوعة بازاء الصور
الخارجية ان جميعها موضوعة بازائها بل بعضها للقطع بانهم لا ينكرون المعاني
الكلية والمستحيلات الممتنعة الوجود في الخارج والقرآن اسم النوع لا الشخص فالمدلول
هو نوع القرآن والوجود الخارجي لشخصه القائم بمحله مع انهم حكموا بان المراد ليس اللفظ
لانه حادث لا يقوم بذاته تعالى والحق ان هذا الكلام من المص ليس بشيء اذ لو فرض
ان الاشعري فهموه بمعنى القائم بالغير لا الالفاظ الحادثة تخرج بقيد القائم بذاته
تعالى قوله وهو القديم عنده الخ اقول قد عرفت ان المدلولات الوضعية لا الفاظ

القرآن هي باعتبار الوجود الخارجي واجب وممكنات وجواهر واعراض فانه بها فلا
يمكن ان يقوم شيء منها بذاته تعالى وباعتبار الوجود العلمي ليست موجودات
خارجية لكيف يكون قديمة وواحدة من الصفات الحقيقية القديمة عندهم فالوجه
ما ارتآه بعض المحققين من ان المراد من صفة الكلام هنا صفة حقيقية ذات تعلق
بالمعاني وهي مبدأ ترتيب تلك المعاني وان معنى قولنا متكلم اتصاف بتلك الصفة
الحقيقية وان الكلام مشترك بين تلك الصفة وبين الترتيب اعني المعاني المرتبة والا
لفظ الحادثة المرتبة دالة على تلك المعاني المرتبة وضعا وعلى تلك الصفة الحقيقية
عقلا دلالة الاثر على المؤثر وانما يسمى الالفاظ والعبارات كلام الله تعالى لدلالتها و
ضعا على كلامه الحقيقي الذي هو تلك المعاني المرتبة وعلى انه كلامه الحقيقي الذي هو
تلك الصفة الحقيقية وبنى ما ذهب اليه الشارح على كون الكلام مشتركا بين الصفة
الحقيقية التي هي مبدأ الترتيب وبين الترتيب الا ان الترتيب عنده هو الالفاظ المرتبة
وعند الاصحاب هو المعاني المرتبة وعلى التقديرين فاطلاق القديم على تلك المرتبة التي
هي من الموجودات العلمية مبني على السعي في القديم في المعنى الازلي الاعم من الموجود في
الخارج ومن الموجود في نفس الامر كالعدم الازلي وهذا هو تحقيق هذا المقام و
لا يخفى ان الاشتراك الكلام بين المعنيين يحتاج الى مساعدة الخصم في مقام
الخصومة قوله لعدم تكفير من ابى اقول هذا ليس بشيء لان كون ما بين دفتي الكتاب
عبارة عن الالفاظ ليس بقطعي بل هو الراجح فمع ثبوت احتمال ان يكون ما بين
دفتي المصحف عبارة عن المعاني ولو مرجوحا لا يكفر منكر كون الالفاظ كلام
الله تعالى ولكن يرد انما يكفر في الانكار بان يقال ليس ما بين دفتي المصحف من
المنقوش والا على كلام الله تعالى لا بالذات كما اذا كان كلامه تعالى عبارة عن الالفاظ
ولا بالواسطة كما اذا كان عبارة عن معانيها قوله وكعدم المعارضة والتحدي الخ
التحدي هو المعارضة في فعل للغلبة يقال تحديت فلانا اذا عارضته بان تفعل مثل
فعله وتنازعه للغلبة كقلب موسى عليه السلام عصاه حية في مقابلة ما فعله سحرة

وكذا القرآن النازل في مقابلة الشعراء البليغة فهو مثل الشعر في مطلق البلاغة لا
في درجتها لان درجة بلاغة القرآن اعلى من الكل ولما كان البلاغة صفة راجعة الى اللفظ
باعتبار المعنى كما ذكره علماء البلاغة يلزم ان لا يكون ذلك التحدي بكلامه تعالى حقيقة
قوله فوجب حمل كلام الشيخ الخ يعني ان لفظ المعنى يستعمل في هذين المعنيين فدلالت
لهما وما يحتمل المعنى الاول في كلام الشيخ تعيين الثاني ولو سلم انحصاره فيهما بان
يقال ان لفظ المعنى يطلق اما على مدلول اللفظ او على الصفة بالقرائن لكان اولى وما
قيل لا فائدة في الحكم بان كلامه تعالى قائم بالقرآن لا بنفسه فمدفوع بان الفائدة با
عتبار قيد الحيث والقيام بذاته تعالى والقرآن كما في قولنا هذا الرجل عالم
على ان احتمال القرآن بنفسها على قياس قول الحكماء ان العلم تعالى قائم بنفسه ففي
نفي ذلك الاحتمال فائدة لا يخفى على انه يجوز ان يكون توفيق الكلام ولو بالاخراج
المعاني هنا فلا يحمل حقيقة قوله فيكون الكلام النفسي عنده اي عند الشيخ الاشعري
الدال على اللفظ والمعنى جميعا الخ لقائل ان يقول ان كان من شمول الدال على جزئه
فيكون الكلام صفة حقيقية كما عرفت ان المعاني موجودات علمية لا خارجية و
المؤلف من الموجود الخارجي الذي هو اللفظ هنا والمعدوم في الخارج وهو
المعنى لا يكون موجودا خارجيا ضرورة وان كان من الدال على جزئيه فيكون صفة
الكلام النفسي واحدة بل اثنتان احدهما اللفظ والاخرى المعنى ويمكن دفعه
باختيار الاول وان ليس المراد بالمعنى هنا هو مدلولات الوضعية لا لفظ القرآن
الترتيب وضعا لا في الوجود بل المراد الصفة الحقيقية التي لها مدخل في ذلك الترتيب
الوضعي فمجموع تلك الصفة والالفاظ القائمة بذاته تعالى هو صفة الكلام ولا
يخفى ما فيه على هذا لا يكون الالفاظ كلام الله تعالى حقيقة لان اطلاق الكلام
على الجزء مجازي فيقع في الحرب لان تصور الكلام الله تعالى بالقرآن وضعا اخر
بازاء مفهوم كلي صادق على الكل والجزء كما هو على ما صرح به الاصوليون فيكون
التحدي والتبري بكلام الله تعالى حقيقة باعتبار الوضع الثاني وبانا لو سلمنا

ان المراد بالمعنى هو المدلولات الوضعية فلعل المراد من الشمول الاشتمال تورية فكلامه
تعالى بانه اللفظ الدال على المعنى اى لا مجرد اللفظ المنطوق به قطع النظر عن دلالته على
المعنى ولا يلزم من الشمول التورية على ستة والاشتمال ما صدق عليه على ذلك الشيء كالاشتمال تورية
الكلمة على المعنى وباختيار الثانى يمنع المنافى لانه لا يلزم لان احد الكلامين وهو اعتبارى
لا حقيقى وهو المعنى اعنى المدلولات الوضعية لا لفظ القرآن والكلام الذى جعلوه واحدا
من الصفات الحقيقية هو اللفظ القائم بذاته تعالى على هذا المذهب ولنا اورد عليه
بان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما
قرأناه كلام الله تعالى حقيقة بل استعمل للقطع بالمغايرة بالشخص فيقع الخلف فى هو
من لزوم المفاسد التى ذكرها وان كان اسما لنوع القائم بذاته تعالى بان يقطع النظر
عن خصوصية المحل كان اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا بعلاقة العموم و
الخصوص فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل اسما لكل فرد خاص من قبيل الوضع العام
للموضوع له الخاص كوضع اسماء الاشارات والحروف يلزم ان يوصف كلام الله تعالى
بالحدوث حقيقة وقال المولى الجامى ولا مخلص الا بان يجعل الشيء كليا بين النوع وذلك
الفرد الخاص انتهى يعنى فالموصوف بالقدم وعدم الحدوث هو ذلك الفرد الخاص
القائم بذاته تعالى وبالحدوث باقى الافراد القائمة بغيره تعالى ولا فرق فيه اذ لا يكون
موصوف بالحدوث والقدم باعتبار وضع واحد ولا يخفى ان المص اشار الى بان
الحادث فيه هو اللفظ لا اللفظ لا يصح المغايرة بالشخص بين ما قرأناه وبين
ذلك الفرد القديم وان كان ذلك مستلزما فظاهر البطلان نعم لو قال بما
المتصوفة واثبت لصفاته تعالى مظاهر جاز ان يقال الكلام الواحد بالشخص يظهر
فى عالم الشهود فى بعض المظاهر بصفات كالمسموعية والسيلان وهو فى عالم الغيب
مبرا عنها لكنه قادح فى ذلك المذهب الصحيح قال المص وهو المكتوب فى المصاحف
الخ فان قيل بل المكتوب فيها هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ
لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية فى المثبت فى المصحف هو الصور والاشكال

كذا فى شرح

كذا فى شرح المقاصد وفيه ان المنقوش بكتابة من لا يعرف الفاظا كثيرة لكتابة الاخرس
بل الكتابة هى ايقاع تلك الصور والاشكال فالمراد هنا مكتوب الصور والاشكال فى
نسبة الكتابة الى اللفظ مجازية من باب نسبة حال الدال الى المدلول ولا تجوز فى نسبة
الدلالة الى اللفظ واما نسبة الحفظ اليه فان قيل بالوجود الذهنى فلا تجوز فيها
والا فيها تجوز ايضا اذ المراد محفوظ الاشكال والاشباح كما لا يخفى وقوله والمكتوب
غير المكتوب اى يعنى ان المكتوبية والمقروئية والمحفوظية اوصاف عارضة للفظ القرآن
ولا يلزم من حدوث الاوصاف حدوث الموصوف فالقرآن قديم وهذه الاوصاف حادثة
فهو جواب عما ذكره الشارح بقوله وما يقال من ان الحروف اى فالوجه للشارح ان يذكر
هذا القول عقيب قوله المحفوظ فى الصدور ويجعل قوله والمكتوب غير المكتوب اى جوابا
عنه قوله وما يقال اى يعنى ان المص لو اتفق للاشاعرة فى الزام صحة القياس الاول
والعجز فى تقرير القياس الثانى بان يقال للشيخ ان كلام الله تعالى مؤلف من الحروف
المنظومة المرتبة فى الوجود كيف وذلك الترتيب والنظم قبيح فى الكلام لا فى اللفظ
بخلاف الحنابلة القادحين فى كبراه فلا يمكن حمل كلامهم على ما يوجب المص الا ان يمنع
قولهم فى كبرى القياس الثانى قوله فيجاب ان ذلك الترتيب اى ذلك الترتيب
انما يقع فى الوجود انما هو فى تلفظ الحروف لعدم مساعدة الالة التى هى اللسان
لا فى نفس الحروف واعترض عليه بانه يشكل الفرق حينئذ بين قيام علم بذاته تعالى و
قيام علم به بانه يلزم ان لا يكون المحكى بكلام الله تعالى حقيقة ضرورة ان مدار البلاغة
التى بها التحدى على امور يقتضى ترتيب الاجزاء من التقديم والتأخير واجيب بان غرضه
ليس نفى الترتيب مطلقا بل الترتيب الزمانى الذى يقتضى وجود بعض الحروف عدم
الاخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعى لا يكون كلمات ولا الكلمات
كلاما ووجود الالفاظ فى الترتيب وضعى وان كان مستحيلا فى حقنا بطريق جرى العادة
لعدم مساعدة الالات لكنه ليس كذلك فى حقه تعالى بل وجودها مستحيل من لوازم
ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من لوازم ذواتها قيل وفيه بحث اذ الترتيب الوضعى

بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات
وليس بشيء اذ ليس مراد المجيب من الترتب الوضعي ما يخص الاجسام بل مراده ان يكون للبعض
تقدم على البعض الاخر ولو بالرتبة ولما جاز ان يصدر امور متعددة عن ذات واحدة
عند المتكلمين فلم لا يجوز ان يقتضي الذات امورا بعضها تقدم بالرتبة على البعض الاخر
فلا يرد على الصحيح وغيره ممن ذهب الى هذا المذهب ذلك نعم يرد عليه الاشكال قوي هو
ان الاشكال في انه اذا قرأ ان القرآن يوجد في شخص القرآن وذلك بديهي وانكاره مكابرة فان كان ذلك الشخص هو بعينه الشخص القائم بذاته تعالى يلزم قيام الصفة
الواحدة بمحلين متباينين هي الواجب والممكن وذلك باطل عند جميع الحكماء و
المتكلمين وان كان شخص اخر من نوع القرآن قائم بالممكن فكما ان تلفظ ذلك الشخص
حادث فكذا ذلك الشخص الملفوظ لان حدوث المحل يستلزم حدوث الحال فيه فلا يصح
الحكم بان الحادث هو التلفظ لا الملفوظ وايضا يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث
حقيقة فيكون نوع ما بين دفتي المصاحف قديما في ضمن فرده القديم القائم بذاته
تعالى وحادثا في ضمن افراده القائمة بالممكن ويمكن دفع الثاني بان المغالطة المذكورة مندفعة
من فوقه على هذا دون ما ذكره الاصحاب ولكن لا دفع للاول بوجه كما لا يخفى اللهم
الا ان يحمل كلامه على ما ذهب اليه اهل الوبية من ان الالفاظ لا تشعر بالشخص باعتبار
تقارير المحال ولذا جعلوا الاسامي الكتب من قبيل اعلام الاشخاص وهو عند التحقيق يرجع
الى ما ذكرنا ولذا قال الشارح المحقق في شرح التلخيص وتبعه صاحب التوضيح ان الاسامي
الكتب عند التحقيق من قبيل اعلام الاجناس قوله والادلة الدالة على الحدوث الخ جواب
سؤال مقدر فانه كانه لما ذهب الى صحة القياس الاول الدال على قدم كلامه تعالى
مع كونه عبارة عن الالفاظ احتاج الى دفع ما يعارضه من ادلة المعتزلة الدالة على
حدوث الالفاظ فدفع المعارض بان تلك الادلة يجب حملها على حدوث تلك
الصفات المتعلقة بالكلام يعني الكتابة والتلفظ والحفظ ونحو ذلك لا على حدوث الكلام الموصوف بها
تلك الادلة انما تدل على حدوث تلك الصفات لا على حدوث الكلام الموصوف بها

فلا تقوم

فلا تقوم لمعارضة لدليلنا قوله وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين الى لعل المراد
هو الشريف المحقق حيث قال في شرح المواقف والشبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية
المنسوبة الى قواعد الملة قوله وهذه الاوصاف اي كونه واحدا بسيطا لا تعدد
فيه في الازل وكونه ليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يتعدد ويصير احد هذه الاشياء
بحسب التعلق فهي لا تزال لا تتعلق على الكلام اللفظي اي على كون الكلام اللفظي
المتعدد والاجزاء المنقسم الى هذه الاشياء كلاما نفسيا قائما بذاته تعالى فيلزم ان يجوز
ان يكون اللفظي عنده كلاما بسيطا وهذه الالفاظ لا تفصيل مثله المعنى الواحد
البسيط القائم بذاته تعالى بلا فرق فان كلامه تعالى صفة له تعالى موجودة في الخارج
وقد مثل اهل التحقيق مثله بالنداج الاشجار باغصانها واوراقها واثمارها بطنا
بعد بطن في النواة الواحدة منها وليس شيء من ان يجزء الاجزاء والاقسام في ذلك اللفظ
الاجمالي في الواقع فقد تحقق التعدد والاجزاء والاقسام في الازل فيتوجه عدم الانطباق
وان لم يتميز فلا يكون ذلك اللفظ المجمل كلمة ولا كلاما ويلزم الاشكال في الفرق بين قيام
علم دون علم وكذا قيام تلك الكلمات مع تغايرها بالمهملة الغير الموضوعة لمعنى والتمثيل
بالنواة غير صحيح لان المادة الاصلية للاغصان والاوراق والاثمار متميزة في النواة عند
المتكلمين القائلين بعدم انحصار الاجسام وتركبها من الاجزاء التي لا تتجزى ولنا ان جميع
اولاد آدم عليه السلام السلام متميزة في صلبه عليه السلام قوله لوجوده بوجود لا يكون فيه
سبالة الخ يعني لو كان الاصوات السبالة القائمة بالممكن من نوع اللفظ القائم بذاته تعالى
يلزم ان يكون النوع الواحد سبالا في بعض الموضوعات ولا يكون سبالا في البعض الاخر لما ذكره
السبالة وذلك باطل بداهة فقد حمل كلامه على ان الشخص القائم بالممكن غير الشخص
القائم بذاته تعالى بالوجود والتشخص مع كونهما من نوع واحد لا يختلف في مقتضاه
وهو السبالة لا يقال يجوز ان يكون نامي السبالة بان ينضم الى الجنس المشترك بينهما فصلان
متباينان ويكون النبات مقتضيا صدق السبالة مقتضى الاخر لانا نقول فعلى هذا
لا يكون النحوي واضعا لكلام الانسان حقيقة لاختلاف نوعيهما فيقع في العرب

فلا بد من ان يكون من نوع واحد فيجب بتوجيه ذلك لا كون السيلان لتفتت ذات الا
الاصوات والحركة بل هي والتكرير لا برة فلا فرق لما قيل للشيخ ان يمنع كونها في نفسها
سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الالة في التلفظ دفعة
كما في فتق الحدقة الى الساعد لا بصار الشيء الكبيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها
في نفسها سيالة بضرورة التدريج ولا يخفى ان الفرق بين الحركة والصوت في هذا الباب يحكم ان
فاهر فان جوز قيام الصوت بذاته تعالى بدون السيلان فيجوز قيام الحركة بدونه ايضا
وان يجب قيام الحركة فلا يجوز قيام الصوت ايضا قوله ان اوجب اختلاف الحقيقة الى اخر
اختلافها في الحقيقة النوعية سواء كانا مختلفين في الماهية الجنسية او لا لما عرفت
فلا يكون القائم بذاته تعالى من نوع الالفاظ فيقع فيما هرب وان انما يوجب كون بعض صفاته
الحقيقية من الصفات المخلوقات وهو باطل اجماعا بين المتكلمين فالجنس في كلامه
تعالى منطقي وانما عدل من النوع اليه لابائه كون بعض صفاته تعالى مجانس الصفات
المخلوقات باطل عندهم فما فلك يكون مماثلا لها ومن غفل عن حقيقة المقام قال ان اريد
بالجنس ما يقع التدريج لنسبة علمه تعالى وقدرته مثلا لعلم المخلوقات وقدرتهم فالملازمة
مسلمة وبطلان التالي ممنوع وان اريد بالجنس غير ذلك فالملازمة ممنوعة قوله واما ربما
فلان لزوم ما ذكره من المفاسد انما كان المفاسد في الواقع فلا يرد ان الممنوع في لزوم عدم كون
المتحدي بكلام الله تعالى حقيقة فس واللازم لا لزومه وانما اخر هذا الوجه عن الوجوه الثلثة
المتقدمة ليكون الايراد بهذا الوجه متضمنا للجواب عن معارضة الوجوه الثلثة بلزوم
المفاسد المذكورة لان لزومها كما هو معارض دليل الاصحاب يعارض هذه الوجوه وايضا
الوجوه الثلثة المتقدمة متعلقة بذات المنكر اي كون مذهب الشيخ ذلك وهذا الوجه متعلق
بمذهب والمذهب البه ومن جملة المنشد دفع التعارض بين الادلة بحمل ادلة الحدوث على
حدوث صفات الكلام ولذا جعل البحث المتعلق به بحثا خاصا قوله اي هو اذا اعتقد انه
من مخترعات البشر اي لا اذا اعتقد انه من مخترعات الله تعالى فالحصر اضافي فلا يرد انه يكفر اذا
اعتقد انه من مخترعات الجن او الملك ايضا وبعد ذلك فالاولى من مخترعات المخلوق قوله اما

كفوى

اذا اعتقد انه

اما اذا اعتقد انه اي ما بين الدفتين من الالفاظ المرتبة ليس كلام الله تعالى حقيقة بمعنى
الكلام القائم بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة اقول
انهم لا ينكرون كون ما بين الدفتين كلام الله لكن يحمل الكلام على المعاني لا على الالفاظ
فلا وجه ان يقال في هذا الوجه ان التكفير اي هو اذا اعتقد ان ليس فيما بين الدفتين
كلام الله تعالى حقيقة لا الالفاظ ولا المعاني اما اذا اعتقد انه المعاني دون الالفاظ
فلا يجوز التكفير اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة وما علم من الدين ضرورة اي هو
ان ما فيما بين الدفتين كلام الله اعم من ان يكون معاني او الفاظ لا خصوصية الالفاظ
ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام وحينئذ لا يرد ما يرد على قوله وما علم من الدين الخ من انه لو
لو كان كونه دالا على كلامه تعالى حقيقة معلوما من الدين ضرورة لزم تكفير المص و
محمد الكرماني وغيرهما في قولهما ان الالفاظ نفس كلامه تعالى لا دالة عليه وذلك
ايضا باطل فقد وقع في حيز لا يخفى الصلح قوله واما حال فلان الادلة الدالة
على الحدوث الخ تصحيح في جميع الادلة اذ من جملة الادلة الدالة على الحدوث ما
للمعتزلة قولهم لو كان القرآن قديما لكن بعض الايات منه منسوخا بنصوص اخر
واللازم باطل اما الملازمة فلان النسخ اما رفع او انتهاء ولا يتصور شيء منهما في
القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما بطلان اللازم فلادلة الدالة على النسخ
وهي النصوص التي ذكرها علماء الاصول والفقهاء ولتخصيص الايراد انه لا يمكن حمل
جميع ادلة النسخ على نسخ التلفظ وان امكن ذلك في بعضها وهو الحديث
واجماع الاصحاب الدالين على محو بعض الايات من القلوب والنسيان بالكلية
او على انه منسوخ الحكم والقراءة كما في حق الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
هما بل اكثرها محمول على نسخ الملفوظ بمعنى رفع حكمه وانتهائه كلا او بعض
مع بقاء قراءته كالايات التي نسخ حكمها كلا او بعض وبقي قراءتها والتلفظ
بها وهذا الوجه مدفوع اما اولا فلان كلام المص في الادلة الدالة على الحدوث
وهذا الدليل من المعتزلة ليس منها لا عند المص ولا في الواقع لان النسخ رفع

حكم الكلام او انتزاعه لا يرفع نفس الكلام سواء كان الكلام قديما او صفة فان قالوا
لو كان الكلام قديما لكان حكمه ايضا قديما فلا يمكن رفع ذلك الحكم ولا انتزاعه
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه نقول بعد تسليم الملازمة الاحكام الخمسة مثل الوجوب
والحرمة وغيرهما من الامور الاعتبارية فلا يكون قديمة بمعنى ازلها والامور الاعتبارية
وان كانت ازلية يمكن رفعها وانتزاعها وهي كالاعدام الازلية للحوادث واما الثاني
فلانه انما يتوجه على المص اذا حمل مراده على ان ما نقرأه هو بعينه شخصه الشخص القائم
بذاته تعالى فالحادث تلفظه لا ذلك الملفوظ الشخص واما اذا حمل على ما جوزه في الوجه
الثاني والثالث من كون ما نقرأه شخصا آخر لوجود ابوجود آخر وان عد هي اهل
العربية شخصا واحدا بناء على عدم الالتفات الى التحقيق الفلسفي فلا يرد ذلك
اذ على هذا يرجع التلفظ في كلامه الى الملفوظ الحادث والفرق بين مذهبه حينئذ
ومذهب الاشعري بان الكلام اللفظي كلام الله حقيقة عنده لا عندهم وبينه وبين
مذهب المعتزلة بان كل ما هو كلام الله حادث عند المعتزلة لا عنده فان المراد القائم
بذاته تعالى قديم عنده واما لزوم توصيف بعض افراده بالحدوث فمما لا محذور فيه عنده
بعد ان صح ان له تعالى كلام قديم قائم بذاته تعالى واقول الانبياء عليهم السلام
هو تعالى المتكلم بمعنى متصف بالكلام قديم والتوفيق المناسب والتنبيه على لزوم ذلك
التوصيف حقيقة اختلاف مذهب العربية وعبر عن الكلام اللفظي الحادث بالتلفظ و
قوله هي ان مبدأ الكلام النفسي الخ حاصل ما ذكره هنا ان لنا كلاما نفسيا هو ما
رتبه في جنانه من الالفاظ ولذلك الترتيب مبدأ هو علما ملكة الاقتدار على
تأليف كلمات وكلام وتلك الملكة حاصلة لنا من تكرر الادراكات المتعلقة بالكلمات
وتأليفها حال الصغر في الجملة ثم تزداد شيئا فشيئا وربما يطلق عليها الكلام مجازا
تسمية للمسبب الاثر والسبب على المؤثر والسبب كما في قولهم زيد متكلم بمعنى متصف
بما يضاد الخرس فان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف بالكلام وليس المراد من
التكلم في هذا القول هو التكلم بالفعل بل الاتصاف بتلك الملكة وان لم يتكلم بالفعل

وهو المراد

وهو المراد بقولهم ان صفة الكلام صفة مضادة للخرس والآفة وقوله وهي مبدأ
الكلام النفسي عكس قوله مبدأ الكلام النفسي فيه صفة الخ وانما انتزع هذا العكس
ليحكم عليها بكونها مبدأ ليكون اشارة الى ما ربما يطلق عليها الكلام مجازا لكونها
مبدأ وليس للكلام واطلاقا للمسبب على السبب كما في صفتي السمع والبصر وصفة
التكوين عند من جعلها الثاني فهي اثبات تلك المبدأ في هذه المقدمة مدخل عظيم في
المقصود قوله وهي غير العلم اي تلك الصفة التي هي مبدأ الترتيب غير صفة العلم الذي
هو مبدأ الادراك فاذا لو كانت هي العلم لكان كل كلام يتعلق علمنا به كلاما لنا
واللازم باطل ما بطلان الثاني فظاهر واما الملازمة فلان كل ما يتعلق به مبدأ ترتيب
ترتيبا فهو كلام لنا قطعا اذ لا يمكن ترتيب الجملة وانما عدل في اثبات المغايرة
عما ذكره العلامة التفتازاني في شرح العقائد من الاستدلال بانا نجد الانسان عالما
لا يعلم بل يعلم خلافه لان الترتيب يتعلق بالمفردات المعلومة تصورا لا بالمجموع
المجهول تصديقا فهو انما يدل على مغايرتها للعلم التصديقي لا لمطلق العلم والقول
بان الرابطة الدالة على العلم التصديقي من جملة الالفاظ المرتبة في الجنان وان كانت
محذوفة لفظا فمحل نظر لانها انما تدل على وقوع النسبة اولا وقوعها لا على العلم
بها والوسيلة فكون الرابطة من جملة الالفاظ المرتبة محل نظر لجواز ان يكون هيئة
حاصلة من الحركات الاعرابية كما ذهب اليه بعضهم قوله فنقول كلام الله تعالى اي
كلامه النفسي هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفة الازلية التي هي
مبدأ لتأليفها وهذه الصفة اي مبدأ التأليف قديمة بمعنى وهي مراد الشيخ من صفة
الكلام التي عدوها من جملة الصفات الحقيقية المتفق على حيث قال كلامه تعالى معنى
واحد بسيط يتعلق بالامر والنهي والخبر وقد عرفت انهم كثيرا ما يطلقون اسم الكلام على
مبادئها والمجاز واما ما قيل ان هذه الصفة القديمة التي هي مبدأ الترتيب
هي صفة التكلم فغير ان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف بالكلام فهو عندهم
اما الاتصاف بالكلام النفسي او الاتصاف بهذه الصفة لا نفس تلك الصفة كما

كما لا يخفى وتلك الكليات المرتبة ايضا قديمة اي ازلية لان الكلام النفسي على هذا
يكون عبارة عن نوع من الصور العلمية وهو صور الكليات بشرط كونها مرتبة با
بالصفة التي هي مبدأ ترتيبها والصور العلمية ليست من اعيان الموجودات حتى
تكون قديمة بل هي ازلية كما اشرنا فعلى هذا لا يكون ذلك المبدأ صفة بالقدرة
لانها انما يكون مبدأ الترتيب بالافعال الحادثة كما يزعمه المعتزلة ويكون المراد من
الترتيب هو الترتيب بالايجاب لا بالاختيار لانه تعالى موجب في علمه بالاشياء فالكلام
النفسي في الحقيقة حينئذ هو الصور العلمية التي اقتضتها ذات الواجب تعالى بعد خلية تلك
الصفة الازلية مرتبة بترتيب القرآن مثلا وليس ترتيب كلام غيره تعالى كديوان حافظ
بعد خلية تلك الصفة الازلية بل بعد خلية صفة اخرى فلا يلزم ان يكون كلام الله تعالى وان
كان معلوما له تعالى في الازل بكلماته وبترتيبه ولذا قوله الشارح بقوله وليس كلام الله تعالى
الا مرتبا الخ فاندفع ما يرد عليه ما قيل هذا قول بتمايز الاشياء
في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها وقد هرب عنه فيما سبق حتى جعل علمه تعالى
اجماليا ويمكن دفعه بان الذات بعد خلية تلك الصفة الازلية اقتضت صورا مرتبة معلومة
للذات والترتيب الواجبي لا يرتبط بترتيب اجمالي وقد يجاب عنه بان هذا
تخريج للمسئلة على مذهب الاشعري كما صرح به في الرسالة الجديدة فما ذكره فيما سبق
هو المختار عند نفسه فلا باس بمن فات احدهما للاخر وفيه نظر لان اندفاع المفاسد التي
اوردها المص على الاجمالي بهذا المذهب موقوف على القول بالوجود الذهني
ليكون ما نقرأه عين الكليات المرتبة في علمه تعالى ماهية وان اختلف وجودا بان
يكون ما في العلم موجودا علميا وما نقرأه موجودا خارجيا اذ على تقدير ان يكون
الصور العلمية امثال ما نقرأه والسابق الانفسي لا يندفع شيء من تلك المفاسد
والاشعري لا يقول بالوجود الذهني فالحق انه تخريج على مختار نفسه وان ذهب
الى ان المراد الاشعري من صفة الكلام هو تلك الصفة الازلية واما ما قيل في الجواب
ان كون الكليات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها ووجودها

في الخارج

قوله باعتبار

كقوله

حلمي

في الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما
على البعض الاخر كترتيب اسباب الممكنات فيقطع الفساد اذ الترتيب على هذا يكون بعد
بعد خلية القدرة كما قال المعتزلة لا بعد خلية صفة الكلام بمعنى المبدأ قوله وهذا
الوجه لا يجري على ما يلزم الخ ولا يرد عليه ما قيل انه يكفي صفة الكلام على هذا ما عدا صفة العلم
لان الكليات المرتبة صور علمية وايضا الصور العلمية ليست من الاعيان فكيف
يكون صفة حقيقية انتهى لما عرفت ان ما جعلوه من الصفات الحقيقية هو صفة الكلام
بمعنى المبدأ لا نفس الكلام النفسي ونوع صفة الكلام النفسي بالقيد انما هو بمعنى الازلي
كما تقدم فيندفع الاول بكبرى وبرد مثله على القائلين بان الكلام النفسي هو القرآن
فما هو جوابهم فهو جوابه وليس هناك دليل قاطع على ان الكلام النفسي هو صور
علمية على ان تلك الصور ليست علوما بل معلومات لان الصور العلمية انما يكون
علوما باعتبار قيام العلم بالمدرك وخصوصية تشخصها في مدركه تشخصية
لا باعتبار قطع النظر عن تلك التشخصات فانها بهذا الاعتبار معلومات وقد قطع
النظر عن تلك التشخصات للقطع بان ما نقرأه هو موجودات خارجية غير
متصفة بتشخصات علمية للواجب تعالى ولذا كانت مشتركة بين ما قام بذاته تعالى
وبين ما نقرأه فيندفع الاول ايضا قوله ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام
الله اي كون كلامه المنزل على رسوله بقول النبي عليه السلام هو تعالى متكلم وبقوله تعالى
وكلم الله موسى تكليما لفظ قائم بغيره تعالى مع ان الذوق واللغة يشهدان بان المتكلم
من اتصف بالكلام لا من اوجده في الغير فلا يرد عليه ان كلامه تعالى باعتبار وجوده الخارجي
الحادث قائم بغيره تعالى على هذا المذهب ايضا فالمناسب ان يقول من عدم قيام كلامه
بذاته قوله وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالف واللام لما يلزم
على ظاهر كلامهم ما خوذ الى بغيره والاحسن ان يبين ظاهر كلامهم لان عدم
كون لفظ القرآن كلام الله تعالى فيه عندهما مص فكلامه من ان هذا الفرد
وذلك الكلام هو قولهم ان الكلام النفسي هو الملفوظ واما العبارات فانها

قوله وايضا ما ذهب اليه لا ينطبق على قول الاشعري بان كلامه تعالى بسيط بامر ولا نهي في الازل وانما يصير احدهما بعد هذه الاشياء بحسب التعلق فيما لا يزال الا ان يحمل الامر والنهي وغيرهما في كلامه على الكلام اللفظي فافهم منه

تسمى كلاما مجازا لدالة على ما هو الكلام الحقيقي فان بظاهره يقتضي ذلك وفي ما ادراج الا
الظاهر اشارة الى انه يمكن توجيه كلامهم بحمله ما اختاره بان يقال ان الكلمات المرتبة في
الكلام اللفظي تدل عقلا على الكلمات المرتبة في على النفس وهي الكلام النفسي والكلام في
الحقيقة هو ذلك النفسي وهذا اللفظي فانما يسمى كلاما لدلالته عليه كما يسمى ذلك كلاما
لا يخفى ان الكلام لفظي او وانما جعل اللسان على الكلام ولم يكن خلاف الظ
الظاهر من كلامهم قوله الى سفسطة ظاهرة قد عرفت في دليل البرهان قوله فان المتحد
به الى ما عرفت ان الموجود العلمي متحد مع الموجود الخارجي بالذات بالذات وان اختلفا
بالوجودين وعلى ما هو التحقيق من القول بان الحاصل في الاذهان عين الاشياء لا
الاشباح والاشباح قوله فيكون كفرا في حق القرآن الى قد عرفت اختلال
هذا الكلام فيما اورده المص على الاصحاب كيف وقد دفع نفسه عنهم في الوجه
الرابع في الجواب هذا ان يقول وذلك لا انكار لا يليق اذا كفى هو ان كلام الله تعالى
فيما بين الدفتين عبارة عن الفاظ القرآن لا معانيها وما يقال ان تجويز الى تنبيه
الصلوة بترجمة القرآن بالسان اخر يدل على ان القرآن عبارة عن المعاني لقوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن مدفوع بان الصحيح انه رجع عن هذا القول هذا هو تحقيق
تحقيق هذا المقام بحسب الطاقة التي قدرها الوهاب العلام قال المص والسهو تعالى
توفيقه الى التوفيق جعل شخص واقفا في مكان غير منتج زرعه والمراد هنا ان الشرع
جعل واقفين على اطلاق ما ورد فيه اطلاقه غير منتج وزين عنه الى اطلاق ما لم يرد اطلاقه
فيه فالنزاع في هذه المسئلة في انه هل ورد من جانب الشرع توقيف على ذلك الاطلاق
او لا فهذه المسئلة من حيث انه يجب الاعتقاد بورود التوقيف من جانب الشرع بكون
مسائل الكلام ومن حيث وجوب الاقتصار على ما ورد في الشرع وحرمة اطلاق ما عداه
وعدم جوازه يكون من مسائل الفقه فهو مشترك بين العلمين كمسئلة المسح على
الخفين ولا يجوز ان يكون التوقيف من جانب العقل لان الحكم بجواز الاطلاق وعدم
جوازه يكون قولا بالحسن والقبح العقليين فعلى هذا يجب عليهم انه لا بد في بيانها

من دليل

من دليل الشرعي الا ان يقال الادلة الشرعية الدالة على وجوبه كما في التفطن دلالة على
كثرة والتوقيف ثابت بهذه الادلة كما يدل عليه قوله الاشعري فلا يجوز الاكتفاء
في عدم الجواز الباطل بمبلغ ادراكنا وبعد يجب ان غاية ذلك الاجتهاد في هذه
المسئلة الا ان يقال المسائل المشتركة بين علمي الكلام والفقه لا يجب ان تكون يقينية
بل يجوز ان تكون ظنية يكفيها الاجتهاد فيها ولعل المص لاجل ذلك ولاجل انها
متعلقة بالاسماء لا بذات المسمى ولا بصفاته جعلها خارجة عن الذات والصفات
قوله اذا لم يكن اطلاقه موهما الى لا يخفى ان مراد المص انه ايضا وان لم يكن اطلاقه قوله لرجوعه
ادراك الا يراد رجوعه الى كرجوعه ادراك المراد قبل تمام الكلام الا على وجوه على ال مع
عدوه فانه يوجب عدم تمام الكلام ولذا يقال رجوعه ادراك ما عرض عليه وليس المراد ان رجوعه
ادراك المراد قبل الشروع في الوقوف لكن ان يمنع ذلك قوله لان الطلب يراد به الى كما هو
مراد من قال ان على الطلب عبارة عن مجموع العلم والعمل من المراد انه كثيرا ما يراد به ذلك لكن هذا
الفقه بل اقل الارادة المذكورة طاف في الاجماع المذكور فلا بد في جعل بعضهم الطلب عبارة
عن مجرد العلم قوله حتى يصح الاطلاق بلا توقف لان مجرد ارتفاع الموانع غير طاف بل لا بد
من المقتضي لاندفاع التوقف قوله فيجوز عند ثبوت المدلول الى العلم بقول فلو طان فيه ما
لا يليق بكبريائه تعالى لما ثبت له تعالى لكن لا بد من حمل العلم في كلامه على العلم القطعي الذي
هو اليقين كما هو الظاهر قوله فانه تعرف في المسمى الى العلم النزاع بينه وبين الاشعري ان
واضع اللغة هو الله تعالى عند الاشعري وغيره تعالى عند الامام حجة الاسلام قوله واما
اطلاق واجب الوجود الى مما يرد بها الشرع فهو على سبيل التوقيف وهو جائز عند
الامام لا يليق التسمية حتى لا يجوز عنده وفي سكوته عن الجواب عن هذا على مذهب
الاشعري اي والى ترجيحه مذهب الامام والجواب عنه على مذهبه اجماع علماء اهل السنة
على اطلاقهما واطلاق اسمائهما في فهم وتامل فيه قال المص والحق وحق المص وهو
مجيء والسريان وحقيقة العود لوجه الشيء الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى
الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد

بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد روحانى المحض ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علائق البدن واستعمال
الالات والبرء عن التعلق بالمظلمات الجسمانية على ما فى شرح المقاصد قوله اذ هو
الذى يجب الاعتقاد به الى توثيق المستدل بحصره فى المسئولة اضافى اى ما يجب اعتقاده هو
الجسمانى لا الروحانى فلا يكون مسائل علم الكلام فيكون التباين من الاقلاف اهل الشرع
فى علم الكلام هو الجسمانى لا الروحانى ولا اجماع فيهما قوله باجماع اهل الملل الثلث المسلمون
واليهود والنصارى وتعبير الاجماع عن اجماع اهل الكتاب لاجل ان اجماعهم يدل عقلا
على ان الكتب الالهية مشتملة للحشر الجسمانى لا لاستدلال عليه باجماعهم فلا يرد
ان شهادة الكفرة غير مقبولة على ان اجماعهم لا يخلو عن التقليد لانهم عقلاء مع
غاية كثرتهم كما لا يخفى وما للبت بالاجماع والكتاب والسنة فمطلق فان انكاره كفر
قوله واناه بعظم فدرم ويلى يقال رم العظم يرم بالكسر من باب ضرب اى بلى من باب علم
يعلم والتفتيت التفريق ولعله فرق اجزائه بين اجزائه وجعله غبارا وقوله انرى الله الخ يعنى
الظن اجابوه بعد هذا الحجة للانكار التوبيخ والتعجب قوله ولا الجمع بين القول بقدم
النوع على ما يقول به الفلاسفة اى القدم على الوجه الذى يقول به الفلاسفة من قدم نوع
الانسان ففى هذا القيد اشارة الى امكان الجمع بين القول بحدوث نوع الانسان ولا
يخفى ما فيه من الخلل اذ قد سبق منه فى صدر الكتاب ان قول الفلاسفة بقدم نوع الانسان
غير معلوم فطعى والوسائل فلا مدخل لتناهى النفوس وعدم تناهيها فى هذا الباب بل
مداره على عدم تناهى الابدان لان افلاطون وابن عدى قولهما بتناهيها فالمنافى
بقدمها ميل التناسخ فيلزمهما عدم تناهى الابدان فلا يمكن الجمع على قولهما ايضا فالوجه
ان يقال ولا الجمع بين القول بقدم العالم مع عدم تناهى الملتفين المحشورين وبين
الحشر الجسمانى بين وعلى انقداح قولهما بالتبت فدعوى امتناع عدمه كما سبق اقول ولا
يمكن الجمع بين الحشر الجسمانى وبين القول بكون نفس فاعلا موجبا كما دل عليه ما نقل
عن جمهور الاسلام الا بانبات معدات غير متناهية يكون نوع الملتفين حادثا والمحشورون

متناهية

متناهية قوله فيستدعى حشرها جميعا الى ليس المراد حشرها بل المراد حشر جميعها و
لو متفرقة اذ لا فناء لاهل الجنة والنار بعد دخولهم فيهما فسواء كان حشرهم دفعة
او على التفريق يلزم اجتماع الابدان اجتماع الابدان والا يمكنه بالبرهان المتناهية فى الوجود
فى زمان واحد وقد بطلها البراهين قوله باعادة البدن المعدوم الى الاولى باعادة
الشخص المعدوم بعينه ليشمل اعادة بدنه وروحه المعدومين لان الارواح داخلة تحت
عموم قوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه وهو دليل من ذهب الى ان الحشر بالاعادة لا
بالجمع قوله على ان الموجود واحد اى بالشخص فزيد الموجود اليوم هو زيد الموجود
امس بعينه وشخصه لان الزمان ليس من المشخصات قطعا وقد نازع فيه بعض تلامذة
ابن سينا فالزمه بان قال ان كان الامر كما زعمت فلا يلزم منه الجواب لانى غير من كان
يب حتى وانت ايضا غير من كان يب حتى وهذا الكلام من الشيخ تمهيد للاستدلال
بقوله واما اذا عدم الماذا لا يتشكك بانعدامها فان المراد اذا السمة وجود الشىء
ولا يتعقل هويته فى زمانين يلزم الحكم ابن ملك فى الحكم بان الموجود فى الزمان الثانى هو
بعينه الموجود فى الزمان الاول لبقاء الموضوع والمشخصات اعنى الهوية المشتركة بين
الزمانين بداهة وان تبدل بعض العوارض غير اللازمة للشخص واما اذا عدم و
السمة الوجود فى الزمان الثانى ثم اعيد فى الزمان الثالث لزم الحكم ابن ملك فى الحكم بان
هذا الموجود الثانى هو بعينه الموجود السابق لا موجود آخر مثله اذ فقد هويته بالموجود
الاول لم يبق عنه شىء من الموضوع والعوارض المشخصة حتى يكون الموجود الثانى
مشتملا عليه ويكون مرجحا للحكم المذكور ويندفع الحكم وحيث لا مرجح فلا اندفاع كما
قال فليكن الموجود السابق اى زيد قبل موته مثلا وليكن المعاد الذى حدث به
هو فى الحال زيد الحدث بعد موته فى وقت آخر وليكن الحدث الجديد ح وهو فى الحال
غير الحادث بعد موت زيد الشبيه بزيد الحادث بعد موته فى جميع المشخصات والعوارض
والنفاق وليكن ب ج فى الحدوث والموضوع الزمان وغير ذلك من الامور المميزة عما
عداها الهوية المميزة عن الموجود الاول وبهذا يندفع ما قيل ان اصل الاستدلال

بنى على ان الزمان ليس من المشخصات في هذا الزمان هنا يخالفه وذلك الاندفاع
لان المراد انه مثله في الحدوث بعد فناء الموجود الاول اذ لو كان الحدوث الجديد حادثا
قبل فناء الاول وجوده حاصلا ان يحدث المعاد ثانيا بالكلية هناك تحكم اصلا لان ذلك
الحدوث الجديد غير الفاني قطعا كما ولا علم عند الشيخ والاعتبار بينهما من جملة المشخصات
الاخر لا بالزمان لاشتراكهما في زمان قبل فناء الموجود السابق فلا مخالفة وبالجملة اي يلزم
التحكم اذا كان الحدوث الجديد حادثا بعد فناء الموجود السابق سواء كان حدوثه مع
حدوث ما فرض معادا او قبله او بعده لا يخلو اما الا بالعدد علة لكونهما
ثنائين من كل وجه والاول ان يقول بحيث لا يشعر بان الا بالعدد واذا كانا ثنائين
كذلك فلا يتميز ب عن ج في ان يكون المنسوب اليه اي الى ب بان يقال هذا دون
الاخر فان نسبة الحادثة الى هذين الشيئين من كل وجه الا في النسبة التي تنظر فيها
جوابا عن قال لعل يمكن ان يختلف فيهما اولا وتلك النسبة هي في قوله منسوبا وهذا
الاشكال من قبيل ما ذكروه في تأكيد المدح بما يشبه الذم كقول الشاعر ولا عيب فيهم
غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب يعني انه لو كان لهم عيب كان ذلك
العيب فلول سيوفهم من المحاربة الكثيرة مع اعدائهم لكنها ليست بعيب بل مما
يدل على كمال الشجاعة عندهم وعليه حمل قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى لانه عبر لغة في نفي الموت عنهم فاراد لو كانت ثم يعني بل مختلفين
في الجملة كانا مختلفين في هذه النسبة لكنهما غير متحققين في هذه النسبة ايضا
لانهما اذا يختلفان في الشمول احدهما على شيء من موضوع الموجود السابق
وعوارضه المشخصة دون الاخر فليس ان يجعل تلك النسبة احدهما اولى في نفس
الامر من ان يجعل للاخر واذا انتفى الاولوية في نفس الامر كان الحكم بان احدهما هو
الموجود السابق دون الاخر تحكما باطلا ولو كان ذلك الحكم من المبادي العالية المعا
العالية وعلى كان ذلك الحكم تحكما باطلا يختلفا في تلك النسبة ايضا في الواقع
ضرورة انهما لو اختلفا فيها في الواقع لكان ذلك الحكم تحكما باطلا بل متحقق

في المبادي

في المبادي العالية لان تحققها في الواقع يستلزم حكم المبادي بها والحاصل ان
عدم اختلافهما في الاشمال المذكور يستلزم انتفاء الاولوية وانتفاؤها يستلزم
التحكم في الحكم بهذه النسبة والتحكم يستلزم عدم اختلافهما في هذه النسبة ايضا
في الواقع فان قيل اي هذا اولى ب دون ج لانه كان ا ب دون ج من فرضه
كقوله فليس ان يجعل المعارضة في المقدمة واجاب عنها بقوله فهو اي هذا الحكم
الحصري نفس هذه النسبة التي نحن نحققها في نفس الامر واخذه في بيان ما اخذ المطلوب
في بيان نفسه وهو باطل مصادرة على المطلوب ولا يسلم الحصر بل يقول الحصر انما
كان اح وهي توجه ان يقال لا يلزم من اندفاع المعارضة تمام الدليل المذكور الذي
ادعى كونه تبيينا اذ الحصر بعد ذلك انما منع عدم الاولوية في الواقع اقرب عنه فقال
بل اذا صح لي ذهب يقول الخ يعني المنع عدم الاولوية مما لا سوى مذهب من قال
ان هويات الموجودات الممكنة منها بزة ثابتة في العدم ثبوتا منفكا عن الوجود
الخارجي كما ذهب اليه المعتزلة وذلك المذهب بل كل فلا شك في عدم الاولوية
وبهذا التحرير يسقط مخدشات الاوهام وتلخيص هذا الدليل لو جاز اعادة
المعدوم بعينه لجاز اعادته مع مثله من كل وجه واللازم باطل لان الشيئين اما ان
يكون احدهما معادا دون الاخر وذلك باطل لاستلزامه التحكم من غير مرجح ولو
في حكم المبادي العالية العالية واما ان يكونا معادين وذلك باطل لاستلزامه اتحاد
الاثنين واما ان لا يكون شيء منهما معادا وهو ايضا باطل لاستلزامه خلاف المفروض
اذ قد فرض كون احدهما معادا ومن قال هذا ان الثالث هو المطلوب فقد غفل
واعلم ان تقرير كلام الشيخ هنا لا يتوقف على كون الشيئين المذكورين موجودين
في الخارج بل يكفي كون احدهما موجودا والاخر معدوما اذ الحكم المذكور لازم
في الحكم بان هذا الموجود الحادث بعد فناء الاول هو الموجود السابق لا موجودا
اخر مثله الممكن في ذاته ايضا فالتعرض بالحدوث الجديد من مقتضيات الحكم لا لمجرد
التوضيح كما هو وبذلك يندفع ان يقال ان الملازمة الثانية بانه لو جاز

عادة مع مثله ممنوعة في عوارض المعاد بجميع الاجزاء المتفرقة لان الوضعين المتحدين
من فاعلها المعاد لزم اجتماع المثلين في محل واحد وان قام احدهما به والاخر بشخص
اخر فلا نحكم لان الوضع للمعاد وهو الذي به فلا يدل على امتناع اعادة العوارض بخلاف
الدليل الاتي لكن على هذا قولنا مع مثله في الملازمة المذكورة يعني مع امكان مثله
فاعلم هذا المقام قوله واذا كان المحمولان الاثنان اي دليل اخر على امتناع الاعادة
فان الدليل الاول كان باعتبار امر ثالث غير المبدأ والمعاد وهذا الدليل باعتبار
هما فقط مع قطع النظر عن الامر الثالث وحاصل هذا الدليل لو جاز اعادة المعدوم
لجاز ان يكون موضوعا قولنا هذا المبدأ وهذا المعاد متحدين بالذات ومختلفين
باعتبار محمولي المبدأ والمعاد كما في قولنا زيد قائم وزيد قاعد واللازم فيما نحن
فيه باطل لان كل محمولين يوجبان المغايرة بين موضوعيهما والمغايرة اعتبارية
كزيد القائم وزيد القاعد والمغايرة التي اوجبها المحمولان الاثنان انما تجامع
الاتحاد الذاتي فيما نحن فيه وجود الموضوع وهويته او ثبوته في العدم منفكا عن الوجود
الخارجي ليثبت المحمولان لذات واحدة ويتحقق هناك الاتحاد بالذات والهوية
والمغايرة باعتبار المحمولين واما اذا ثبت لواحد المحمولين حال وجوده فقط هويته
ولم يكن له ثبوت حال العدم فلم يكن في نفس ذاته واحدة حتى يثبت له محمول اخر كما
فيما نحن فيه فليس هناك بين الموضوعين اتحاد اصلا لا بالاعتبار وهو ظاهر ولا
بالذات والهوية لان عدمها فيما بين ثبوتي المحمولين عبارة عن بطلان الهوية
وفقد الذات بناء على بطلان قولهم بثبوت هويات المعدومات الممكنة متمايزة
ثابتة حال العدم وبقاؤه ذات واحدة في نفس الحال للحجة المحمول الثاني انما يتصور
باحد الامرين اما باستمرار الوجود الخارجي او باستمرار الثبوت حال العدم فاذا لم يكن له شيء
منهما لم يكن هناك اتحاد بين الموضوعين اصلا فبقي الاثنينية الصرفة اي الخالية عن الا
الاتحاد بوجه ما فقد ظهر فساد ما قيل ان هذا الدليل ليس مبنيا على بطلان مذهب
من يقول بثبوت ذوات المعدومات حال العدم لا يقال انما يبقى الاثنينية الصرفة لو

لو لم يكن

لو لم يكن الهوية الثابتة عين الهوية الاولى وهو ممنوع بل اول المسئلة لانا نقول
انما يكون الاثنين مغايرة فان اتحدا بالذات يلزم اتحاد الاثنين وهو باطل وعليه
مبنى الدليلين واعلم ان مبنى هذا الدليلين على فقدان الذات وبطلان الهوية فبين
بين الوجودين السابق واللاحق لان مدار لزوم الحكم وعدم الاتحاد بين الموضوعين
بوجه هو ذلك الفقدان ولذا ارجع الشارح المحقق في حاشية التجريد مجموع الدليلين
الى دليل واحد وحكم بان ليس هذا السند الا على العود بامتناع الحكم على المعدوم
كما قرره المص وان اورد على الاول بوجوه الاول المعارضة بان يقال لا امتناع اعادة
المعدوم يصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة بل كان الاشارة
العقلية اليها الثاني النقض بان يقال لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصح الحكم على معدوم
اصلا واللازم باطل اما الثانية فلانه يقال لا نم انه لو صح الاعادة يصح الحكم عليه
بصحة العود لو سلم فالاشارة العقلية بل فيها الهوية الذهنية ولا يتوقف على
الهوية الخارجية وعلى تقدير ان يتوقف لا يتوجه عليه غير ان يثبت بعد التسليم وتفصيل
هذا البحث يطلب في محل اخر قوله وربما يخدش الاول ايضا الايراد على الدليلين بان
لا نم انه اذا لم يستمر وجوده ولم يكن له هوية ثابتة في الخارج حال العدم يلزم الحكم و
عدم اتحاد الموضوعين بالذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن له في نفس الامر وجود مستمر
بوجه اخر غير الوجود الخارجي وغير الثبوت الخارجي وهو ممنوع كيف لا وله وجود في نفس الامر
في ضمن وجوده الذهني المستمر الى ثبوت المحمول الثاني فيستحفظ به وحدته الشخصية
وتبقى هويته في نفس الامر كما يستحفظ ويبقى لو كان ثابتا في الخارج منفكا عن الوجود
الخارجي في حال العدم على ما زعم المعتزلة واذا تحفظ وحدته الشخصية في نفس
الامر فلا يتم الدليل الاول لانتفاء الحكم ولا الدليل الثاني لكون موضوعي
القضيتين متحدين بالذات والهوية مختلفين باعتبار المحمولين قوله ووجه
دفعه ان الموجود في الذهن بالحقيقة اي اعلم ان الجواب عن هذا السؤال بوجهين الاول
ابطال السند الذي هو جواز الخلو لا وحدة الشخصية عجب

الوجود الذهني الثاني باثبات الممنوع اعني لزوم الحكم والاثنين العرفية مع الخلط
الخلط لا وحدة الشخصية بحسب الوجود الذهني وفي الاول وجهان فصار المجموع ثلثة
اوجه الاول بابطال السندين وحدتها الشخصية غير محفوظة في الذهن اذ لا وحدة بدون
الوجود ولا وجود بدون التشخص سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا والجهورية
الذهنية اي الكون الموجودة في الذهن بمشخصاتها الذهنية وهي تلك الشخصات
ليست جهورية خارجية والا لزم اتفاق الجهورية الخارجية بالعوارض المختصة بالوجود
الذهني وهو ضروري البطلان بل بشرط تجريدها عنها وقولهم باتحادهما معها
بمعنى انها بعد التجريد عنها يكون عينها لا بمعنى انها عينها على الاطلاق وبالفعل
سواء جردت عنها او لا اذ ليست عينها مطلقا بالفعل ويتجه عليه ان ليس معنى
تجريد الجهورية عن مشخصاتها جعلها خالية عنها في الواقع بل معناه قطع
النظر عنها وعدم اعتبارها ولا يلزم من عدم اعتبارها اعتبار عدمها فضلا
عن عدمها في الواقع فكما ان زيدا بتجريده عن مشخصاته الخارجية لا يخرج عن كونه
موجودا خارجيا فكذا الجهورية الذهنية بتجريدها عن مشخصاتها الذهنية لا يخرج
عن كونها موجودة وصورة ذهنية في الواقع بل الكلي من الكليات والجزئيات جهورية
ذهنية مكتنفة بالمشخصات الذهنية بتجريدها عنها كانت صالحة للاتحاد
مع كثيرين في الخارج فيكون كلية ولا يكون صالحة لذلك فيكون جزئية فلا شك
في الخلط والوحدة الشخصية في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني الثاني بطلا
بابطال السند ابطال بان الصورة الحاصلة من كل شيء والمنتزعة من الجزئي المعلوم بجميع
خصوصياته يصح صدقه على ذلك الجزئي وعلى افراد مماثلة لذلك الجزئي المشاركة
له فيه فيكون الوحدة المحفوظة في ضمن الوجود الذهني وحدة نوعية لا شخصية
ويتجه عليه ان توضيح ذلك بما يصح تقسيم الصورة العقلية الى الكلي والجزئي وذلك
ظاهر البطلان ان لم نثبت بالممنوع بان وحدة الشخصية المحفوظة في ضمن
امر الوجود الذهني غير كافية في الدفاع المحذورين لان قولنا هذا البياض

وهو معاد

وهو معاد وكذا قولنا هذا الموجود هو الموجود السابق وعكسه يكون الحكم في جميع
ذلك باتحاد الموجودين الخارجيين المكتنفين بالعوارض الخارجية فهي موجبات
شخصية خارجية يتوقف صدقها على وجود الموضوع في الخارج لا ذهنية يكفي
في صدقها وجود الموضوع في الذهن فقط وان كانت الحملية والمعدولة والموجودة
في السابق او اللاحق من المعقولات الثانية العارضة لمعروضاتها في الذهن فقط
ولم يكن تلك الخارجيات من القضايا المتعارفة التي حكم فيها بعموم الحكم لما
صدق عليه لان خصوصية دعوى اعادة المعدوم بعينه تقتضي الحكم باتحاد الموضوعين
الخارجيين في الخارج واذا كانت تلك القضايا موجبات خارجيات فلا بد
من الخلط والوحدة في الخارج ولا يكفي الخلط والوحدة في الذهن ولذا لم
يلتفت اليه الشيخ ويتجه عليه ان صدق الحكم الذهني كاف في الدفاع المحذورين الاول والثاني
لكن لا يكفي في الدفاع المحذور الثالث اذ ليس الحكم في هذه القضايا على نفس الصورة
الذهنية بل على الموجود الخارجي وتلك الصورة اذا لاحظه فلا يكون الموضوعات
الحقيقية للمحدثين بالذات الا اذا اتحفظ وحدة الجهورية الخارجية بحسب الخارج
ولا يكفي الخلط والوحدة المرآة ولعل الشيخ لهذه الدقيقة تعرض بالدليل الثاني
اذا تقرر هذا فنقول قد حملوا جواب الشارح هنا وفي حاشية التجريد على الوجه الاول
ولذا اورد عليه بعض المحققين في حواشي التجريد وتبعه المولى برزاجان في الحاشية
القديمة على شرح حكمة العين بان كون الموجود في الذهن شخصا ذهنيا
محفوظا بعوارض ذهنية يكون بعد التجريد عنها عين الشخص الخارجي لا ينفي
كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض
ثم اختار الجواب بالطريق الثالث فقال بل الحق في الجواب ان يقال الحكم بان
ب مثلا في الخارج هو وان كان في الخارج لكن مع حفظ الذات والمشاركة في
الخارج فلا ينفع كونها في الذهن محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما ينفع
العلم بان ب كان في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج

انتهى واجاب بعضهم هنا عن ذلك الاعتراض بان حاصل جواب الشارح ان
حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا يوجب الحفاظ الوحدة بين الموجود
في الخارج وبين الموجود في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن حقيقة انما هو
الماهية بالمكتنفة بالشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الماهية بالمكتنفة با
لشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المجردة من حيث
انها كذلك وامتناع وجودها في ذهن من حيث انها مكتنفة بالشخصات الخارجية التي
بها صارت موجودة ومشخصة في الخارج فاتحاد تلك الماهية الذهنية مع الموجود
الخارجي لا يتصور الا بعد تجريدها عن عوارضها المشخصة فلا يكون حينئذ وحدة الماهية
الموجودة في الخارج محفوظة في نفس الامر بحيث وجودها الذهنية فلا يكون الموجود
في الذهن عين الموجود في الخارج من حيث هي موجودان فيهما بل يكون عينه اذا جردا
عن جميع عوارضهما المشخصة فلا يكون هو عينه بمطلق النسبة ولا يخفى ما فيه من الفساد
فانه ان اراد بتجريد الماهية الخارجية عن العوارض الخارجية تجريدها عن ذوات
تلك العوارض المشخصة كتجريد هذه النار عن الحرارة والاحراق وان لم يجرد عن صو
رتها الحاصلة مع صورة النار في الذهن فذلك لا ينافي كون صورة الماهية
الخارجية المشتملة على صورة عوارضها الخارجية واحدة بالشخص بحيث وجودها
الذهني كيف وتلك الصورة بعد تجريدها عن المشخصات الذهنية جزئية حقيقية
فيما ثبت الى الذهن من فارق الخواص بحيث لا يمكن اتحادها مع كثيرين في الخارج
بل بواحد منها وهو هذه النار المحسوسة ولذا قالوا ان الصور الخيالية جزئيات
ولا شك في الحفاظ وحدة الصورة الخيالية بعد غيبة المحسوس عن الحس كما
اذا رايت شخصا فغاب عن بصرك ثم رايته ثانيا فحكمت بان هذا الشخص
هو ما رايته سابقا فان هذا الحكم المطابق للواقع مبني على الحفاظ وحدة الصورة
الخيالية قطعا ولا ينكره الا مكابر وهو المراد بقول بعض المناظرين في جواب الحق
نعم الحفاظ في الذهن انما ينفع الوجه الاول وان اراد تجريدها عن صور العوارض الخار

الخارجية

الخارجية ايضا لبقي في الذهن ماهية طلبية مشتركة بين ذلك الموجود الخارجي
وامثاله فلم يمتنع ان يعود بالصور الخيالية بل هو في الحقيقة يكون ارجاعا
لجواب الشارح الى الجواب بالوجه الثاني وقد عرفت بطلانه والفاسد من ظاهر
هو الشق الاول وهو مبني على زعم ان تجريدها عن المشخصات الذهنية فان في
حيثية كونها موجودة في الذهن في نفس الامر وذلك زعم فاسد وعبارة الاعتراض
صريحة فيما ذكرنا وان غفل المجيب عن ذلك ومن حمل مراد هذا المجيب على الشق الثاني
وغفل عن الحفاظ وحدة الصورة الخيالية الجزئية اورد عليه بان ذلك الجواب
مبني على ان المراد بالذهن هو النفس المجردة وليس كذلك بل المراد مطلق الشاعر
فيشمل الخيال والا لم يندفع اعتراض بعض المناظرين اذ له ان يعود الى الاعتراض
بالصور الخيالية بانها ثابتة ولا يخفى ما فيه ايضا لانه يكون حملا لكلام المجيب على
خلاف ظاهره لا يندفع به ذلك الاعتراض كما عرفت من الحفاظ وحدة الصورة
الخيالية فلا يبطل السؤال المذكور قطعا لا يقال نسبة الصورة الخيالية المحفوظة بالوحدة
المعدوم الى المعاد والمستانف سواء فيكون وجودها المحفوظة نوعية لا شخصية
فان نقول فعلى هذا يلزم ان لا يكون الصورة الخيالية جزئية بل كلية وهو خلاف
ما صرحوا به الا ترى ذلك المولى في الحاشية الجديدة حيث اورد بعض المحققين
على جواب الشارح في حاشية التجريد بانه لا يجوز ان يكون بقاء حقيقة المجردة
كافيا في امتناع العدم عن المستانف ولا شيء وجوبه بقائها مع عوارضها الخارجية
لا بد لذلك من دليل ثم اضاف ذلك المحقق الجواب بالوجه الثاني واجاب ذلك
المولى عن الاعتراض بان نسبة الصورة العقلية الكلية كما طابقت الى جميع الجزئيات
على السواء فلم يحفظ الوحدة الشخصية بما يمكن صحة اعادة الشخص بعوقه
على الحفاظ وحدة الشخصية ثم اورد على جواب المحشي بان الحكم بان حصول
جميع الكليات في الذهن انما هو على الوجه الكلي مبني على الغفلة عن الصور
الخيالية والوهمية فانها جزئيات على ما صرحوا به انتهى ويمكن دفع ايراده

بان حمل الامكان للاعادة على الامكان بحسب نفس الامر لا على الامكان الذاتي وانما يمكن
الاعادة في نفس الامر اذا انحفظ وحدته الشخصية في نفس الامر وعند المعيد الموجد
الذي هو المبادي العالية التي علومها منحصرة في الوجه الكلي عندهم وان كان منحصرا
في فرد ونحن نقول يمكن حمل جواب الشارح على الجواب بالوجه الثالث المختار عند بعض
الذي ضربنا وعند ذلك الموى بان مراده الزمان ان اراد اعادة الموجود الخارجي فانه يكفي
الحفظ فاوحدته في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني لو كانت الهوية الذهنية تمسح
بمشخصاتها الذهنية عين الهوية الخارجية مطلقا وليس كذلك بل الشرط ان تجرد
عن المشخصات الخارجية معها وهذا هو الاوفق بزيادة قوله بالفعل فافهم قوله
وايضا كما ان المعدوم الخ هذا جواب اخر اما ابطال السند بان كل من المعدوم والسابق
والمسئول نفي صورة ذهنية وليست احدى الصورتين باولى بواحد معين منهما فيكون
كلية فالية للاتحاد معها فلا يكون وحدتها الحقيقية شخصية بل نوعية واما بان
المنوع بانه ما التفت الاولوية لا يكون الصورة الذهنية لشيء منهما نافعة في دفع
المحذور الاول اعني التحكم فلا يكون وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني
فيبقى صحة الاعادة فهذا الجواب بالنظر الى المعدوم والمسئول نفي واما الجواب الاول مع
قطع النظر عن المسئول نفي ونحن نقول فيه بحث اما على مذهب الحكماء فلان صورة الله
المعدوم السابق من تسمية في الفوى المنطبقة للافلاك عندهم بناء على ان جميع صور
الحوادث الجسمانية منطبعة فيها عندهم فله صورة جبالية جزئية محفوظة
الوحدة الشخصية بعد فنائه بخلاف المسئول نفي اذ ليس له تلك الصورة قبل
وجوده فصورته في جميع الاذهان العالية والسافلة كلية فاذا اوجد تلك
الصورة الجزئية كانت موجودا واذا اوجد هذه الصورة الكلية كانت مسئول نفي
الا ان يكون هذا الجواب مبني على حمل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر
كما سبق الاشارة اليه واما على مذهب الاشاعرة من المتكلمين فلان المعدوم ايضا
عارفة لصورة زوجية الخمسة حقيقة ولنفسها كصورة جزئية

قوله بقي هنا كلام هو ان مدعى الحكماء ان الشيء
من المعدوم يمكن الاعادة سواء كان ذلك المعدوم
في الاصل من الموجودات الخارجية او من الموجودات
الذهنية فتخصيص الهوية بالخارجية محل
نظر فالظاهر ان يحمل الهوية بالخارجية على
الموجودة بالوجود الاصلي سواء كان و
جودا خارجيا او ذهنيا فان الوجود الذهني
ايضا اصل لوجود زوجية الاربعة الموجودة
في الذهن مع الغفلة عنها زوجيتها و
ظلي هو وجود الزوجية مع الالتفات
اليها وربما يعبر عن الاول بوجودها
ذاتيا في الذهن وعن الثاني بوجودها فيه
بصورتها ومنطبق الوجود الاصلي هو
الوجود في نفس الامر واما الوجود الظلي فلا
لشيء عن وجودها هو ظل له في نفس الامر
كزوجية الخمسة الموجودة وان المدعى وجود
نفس الظل في نفس الامر ولذا صدق
قولنا زوجية الخمسة معلومة متصورة
في نفس الامر اذ المعلومية في نفس الامر عارضة
مجازا فافهم هذا البحث الجليل

صورة جزئية حاصلة بتعلق صفة البصر من الوجود وهو الله تعالى وليس تلك الصورة
للمسئول نفي قبل وجوده فانها وان كانت جزئية حقيقية ايضا الا انها ترتب
على تعلق صفة البصر ولا شك ان الجزئية على تعلق صفة البصر اكمل من غير الجزئية عليه
فبين الصورتين تباين بين واضح واذا انحفظ وحدة الموجود الخارجي بالصورة الجزئية
الجبالية لنا فانحفظ ظلها بالصورة الجزئية الحاصلة له تعالى بواسطة تعلق صفة البصر
بالطريق الاولى فلا وجه لهذا الجواب على مذهب الاشاعرة وان حمل الامكان على
الامكان بحسب نفس الامر واما القول بان نسبة الصورة الخيالية وما هو بمنزلتها الى
كل من المعدوم والمسئول نفي سواء ايضا فقد عرفت فساده قوله ومنها انه لو اعيد
المعدوم بان يكون الوجود اللاحق عين الوجود السابق لزم كون خالقه و
جميع عوارضه المشخصة عين الذات والعوارض المشخصة الباقية كما هو معنى
اعادة المعدوم بعينه اذ لو كانت الذات او شيء من تلك العوارض غير السابق لم يكن
اعادة بعينه بل هي ايجاد ما يجانسه او يماثله لزم تحلل العدم بين شيئين واحد هو
الوجود الواحد بالشخص وذلك ضروري البطلان لان التحلل انما يتصور بين
شيئين ولا يعقل تحلل الشيء بين شيء واحد فان كانا وجودين متفقين بحسب
يكون الموجودان في مثل الاول لا غير ضرورة ان تعدد الوجود في نفس الامر يستلزم
تعدد الموجود فيها فلا اعادة وان اتحدا يلزم التحلل المذكور فالمراد من الشيء الو
الواحد هو الوجود الواحد ولا يأباه الاستدلال بقوله فان الوجود السابق الخ فان
اتحاد الموجودين بالهوية في الواقع يستلزم اتحاد الوجود ويمكن حمل الشيء على الموجود
باعتبار ان الوجود عبارة في الخارج بمعنى ان ليس في الخارج هويتان تقوم احديهما
بالاخرى كقيام السواد بالاسود وباعتبار ان الوجود لا يجوز تبدله في الخارج فلا وحدة
الذات والهوية والثاني هو الظاهر مما ذكره في حواشي الجديد ويؤيده الايراد الاتي
قوله واورد عليه ان اللازم الخ لا يقال الصواب ان يقال ان اللازم تحلل زمان العدم
بين زمانين الوجود الواحد اذ لا تعدد للوجود على تقدير الاعادة واستحالة اول

المسئلة لان لم يجوز الاعادة يجوز ذلك التخلل بالضرورة كتخلل زمان الوجود بين
زماني العدمين السابق واللاحق الذين لا ثالث بينهما وهو المطابق لما في الكتب
لان تقدم ما ذكره من تعدد الوجود تعددا اعتباريا باعتبار الزمانين المتغايرين
كتعدد وجود زيد باعتبار وجوده اليوم ووجوده امس فحصل الايراد ان اريد انه
لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين شيء واحد لا تعدد فيه لا بالذات ولا باعتبار
فذلك ممنوع كيف ووجوده قبل العدم مغاير لوجوده بعده ولو بالاعتبار وان
اريد انه لو اعيد لزم تخلله بين شيء واحد بالذات ولو كان هناك تعدد باعتبار
الوقتين فاللزوم مسلم وبطلان اللازم ممنوع كيف وتخلل الشيء لا يجب ان يكون
بين شيئين متغايرين بالذات بل قد يكون بين شيئين متغايرين بالاعتبار فان قلت
فعلى هذا يلزم كون الزمان من المشخصات لكونه مميزا لاحد الوجودين عن الاخر
قلت لا شك في كونه مميزا في الجملة لكن قد اشرنا الى ان المميز قد يكون من لوازم الماهية
وقد يكون من عوارضها والزمان من قبيل الثاني وما نقله الشيخ هو الاول ومراد القائلين
بجواز الاعادة جواز اعادة الماهية بجميع لوازمها سواء اعيد معها الوقت ايضا
او لا والظاهر ان هذا الايراد مبني على عدم جواز اعادة الوقت وذلك ان تجعله
مبنيا على اعادة الوقت ايضا بان تحمل تعدد الوجود على التعدد الوهمي الناشي عن توهم
تعدد الزمان وان لم يكن ذلك التعدد واقعا في نفس الامر قوله ولا يخفى عليك ان معنى
تقدم الشيء على الشيء مطلقا اي بالذات او بالزمان فلا يرد عليه سائر معاني التقدم
وحاصل هذا الكلام جواب عن الايراد المذكور بتجويز الدليل بطلان معنى من اخرى بان
يقال لو اعيد المعدوم فان اعيد مع الوقت ايضا لزم ان لا يوجد ذلك الشيء بعد العدم
او قبله في نفس الامر بل في مجرد التوهم وهو ظاهر البطلان ولذا لم يتوقف له وان لم يعد
مع الوقت بان يكون هناك وقتان تخلل بينهما زمان العدم لزم تخلل العدم
بين الوجودين فان تغاير الوجودان بالذات كان الموجود الثاني مثل الاول
لا عينه فلا اعادة وان اتحدا بالذات وتغايرا باعتبار الزمانين لزم تقدمه

على نفسه

على نفسه بالوجود زمان لانه موجود في كل من الزمانين في نفس الامر وقد تخلل
بينهما زمان عدمه في نفس الامر وكما ان تقدمه على نفسه بالوجود ذاتا محال بديهة
فكذا التقدم على نفسه بالوجود زمانا وبهذا التحرير سقط مخدشات الاوهام
قوله واعتبر ذلك بالدور الخ لا يخفى ان كون معنى التقدم الذاتي او الزماني ذلك
امر ظاهر مستغن عن الاعتبار بالدور وكذا السخ لتمامه بديهي ربما يستدل
او ينبه به على بطلان الدور على اختلاف بينهما في ان بطلانه نظري او بديهي فهو
مستغنية عن الاعتبار المذكور ايضا ولعله قصد بهذا الاعتبار التنبيه على ان معنى
تقدم الذاتي والزماني هو التقدم بالوجود لا بوجه ما والا لما لزم في الدور تقدم
الشيء على نفسه بالوجود ذاتا وانما احتاج الى هذا التنبيه لتبين بطلان اللازم
هنا اذ لا السخ له في تقدم الشيء تقدمه على نفسه بوجوده اذ قد لا تقدم عدمه على
وجوده ولا السخ له فيه قوله لو جاز اعادة المعدوم بعينه لما حصل القطع بحدوث
شيء لجواز ان يكون لكل ما نعتقده حادثا وجود ازلي بعدم تارة وبعد اخرى واللازم
باطل باتفاق العقلاء قوله واذا السخ لا اعادة المعدوم الخ اي بهذين الدليلين
او التنبيهين نقض الثاني اذ لا ثالث لهما فثبت ان الجزء الجسماني يجمع الاجزاء المتفرقة
واورد على هذا المدعى معارضة بقوله لا يقال لو ثبت ان الحشر الخ لكن الظاهر حينئذ
ما ثبت وتوجيهه ظاهر اذ ربما يستدل بعض ادلة الشرط في مقدم الاخرى ولك
ان تحملها على ظاهرها وتجعل الايراد معارضة بالواقعية لا السخ له باعادة المعدوم
بناء على ان الحشر الجسماني باحد الوجهين مسلم عند المتكلمين وان تصرفها عن ظاهرها
وتجعله انكارا لمطلق الحشر الجسماني معارضة لقوله المعاد الجسماني في حق
قوله وان لم يكن له جزء الصوري الخ الظاهر انه اشارة الى ما على مبنى الهيولى
من ان في الاجسام جزءا جوهريا هو الصورة الجوهرية القائلة بكون ولغت
فاما العدم الجسمي فتعدم تلك الصورة فلو اعيد المعدوم بجميع اجزائه يلزم اعادة
ذلك الجزء الجوهري لكن كون الجسم مركبا من الصورة والهيولى غير مسلم عند المتكلمين

ولذا قال وان لم يكن له اجزاء يعني يلزم اعادة المعدوم على تقدير ان يكون له اجزاء صورية
جوهرية بالطريق الاولى فالاولى وان لم يكن له اجزاء جوهرية لان فيه للهيولى فا
قائلون بكون العوارض المختصة بالانواع اجزاء من افراد ذلك النوع كالصورة النوعية
الجوهرية يكفي لسبق من ان اجتماع الاجزاء وافراد الاعراض الموجودة عند المتكلمين
وفي الشكل نظر لان الهيئة الحاصلة للمقدار من جملة اعراضه حدا وحدود ولا مقدار
عندهم الا الهيئة لا ينكرون الشكل فالمقدار في تعريفه اعم من الحقيقي والصوري قال
قدس سره الحق صدوا حيث المنكرون بوجوه الاول ان المعاد الجسماني موقوف على
اعادة المعدوم وقد بان الخ لنا وجه التوقف اما على تقدير كونه ايجادا بعد
الفناء فظاهر واما على تقدير كونه جمعا واحياء بعد التفريق والموت فلانقطاع
بفناء الاجزاء والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض والهيئات قوله قدم الشيخ
ولعله عد جميع مذاهب الحكماء مذهبا واحدا والا فلا قدم لمذهب المشائية
فيه اذ غايته عدم تناهي النفوس الناطقة مع تناهي العناصر ان تكرر اجزاء بدن واحد
في ابدان اخر ولا يلزم منه تعلق نفسين ببدن واحد لاختلاف البدنين بالعوارض
ولو سلم فليس التناسخ تعلق نفسين ببدن واحد بل تعلق نفس واحدة ببدنين
على التعاقب قوله لانا نقول الخ حاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع لزوم التناسخ
المصطلح بناء على التحقيق بان المراد هو الحشر بجمع بعض الاجزاء الذي هو الاجزاء الا
صلية التي من اول العمر الى اخره لا بجمع جميع الاجزاء وقد اندفع به ايراد اخر
اورده بعضهم بان يقال لو ظل انسان انسانا اخر وصار عدا له وجزءا من
بدنه فاما ان يعاد الاجزاء التي كونه في بدن ظل منها وهو باطل ضرورة انه في
بدن اخر هي فلا يكون الاجزاء معادا بعينه وايضا اذا كان الاظل عاصيا فراوانا كون
مؤمنا يلزم تنعيم تلك الاجزاء في الجنة وتعذيبها في النار معا وهو باطل ضرورة
وامكان كونها من الاجزاء الاصلية للاظل لا يوجب الوقوع فعل الله تعالى يحفظها
يحفظها من ان يكون اجزاء اصلية لبدن اخر وقد اعتنى المعترض انه يجب على الحكيم

حفظها

حفظها عن ذلك يتمكن من ايصال الجزء الى مستحقه ونحن نقول لعله تعالى يحفظها
عن التفرق ايضا فلا يحتاج الى الاعادة بطريق الجمع وان لم يبق ايضا بل انما تعاد
الى الحيوة والصور والهيئات كذا في شرح الحق صدر لكن يأباه ظاهر قوله تعالى
واذا امر فتح ظل من ق الكبرى نفي خلق جديد الا به ولذا استدل به على ان الحشر بجمع
الاجزاء المتفرقة لا بطريق اعادة المعدوم قوله فان الذي دل على التناسخ الخ
لقائل ان يقول من جملة تلك الادلة انه لو صح التناسخ لتذكرنا الامور الماضية كطوفان
نوح عم وغيره واللازم باطل بالوجدان ولا يشكل انه انما ينفي تعلق النفس ببدن
اخر سواء كان مخلوقا من اجزاء البدن الاول ام لا كما لا يخفى والجواب ان التناسخ المصطلح
هو تعلق النفس ببدن اخر ان مفارقتها عن البدن الاول لا بعد زمان كما هو مذهبه
فالمراد لا يكون ذلك البدن مخلوقا من اجزاء البدن الذي فارقت عنه وان كان
مخلوقا من عناصر كانت اجزاء البدن اخر كبير والقائلون بالتناسخ يقدم
العالم وتناهي العناصر فيلزم القول بذلك ودلالة الادلة على بطلان تعلقها
بمطلق البدن غير مضر بل نافع وبالجملة المراد نفي لزوم التناسخ المصطلح كما دل
عليه قوله وان سمي ذلك الخ فلا اشكال في المقام لا بعد تحرير المراد قوله لا يقدح
في المقصود الخ قال في شرح الحق صدر ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص
ولا امتناع اعادة المعدوم وما يشهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مرد
او كون حر بصر الكافر مثل احد بعد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى ذلك فان قيل فعلى هذا يكون
الثواب والعقاب بالذات والالام الجسمانية غير مترتبة على الطاعة والارتكاب
المعصية قلنا البحث في ذلك انما هو بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة
الالات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولذا يقال للشخص
من الصبا والشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والشباب بل كثير من

مع الاعضاء والالات ولا يقال لمن حسن في الشباب وعوقب في المشيب انه لا عقوبة
بغير الجاني انتهى وليس هذا قولا بما قاله الحكماء من ان اللذة والالم عبارتين عن
الادراك اذ لا يوجبه وحاصله العينية بحسب العرف والشرع كما قال الشارح قوله
فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا ايضا ان ذلك التبدل انما يكون بانحلال بعض الاجزاء
وعدم الجزء يوجب عدم الكل واذا انعدم البدن بتحلل بعض الاجزاء يلزم مفارقة
النفس عنه فامتناع تعلقها بالبدن المعدوم فلو كان التناسخ المصطلح هو تعلق
النفس بالبدن الاخر مطلقا بعد مفارقتها عن البدن الاول سواء كان البدن الثاني
مشتملا على اجزاء البدن الاول ومخلوقا منها او لا لكان في ذلك تناسخ مصطلح
لان فيه تعلق النفس بالبدن الثاني عقيب مفارقتها عن البدن الاول المنعدم واللازم
باطل باتفاق القائلين بالتناسخ فثبت ان التناسخ المصطلح هو تعلقها
بالبدن الذي لا يكون مشتملا على اجزاء البدن الاول قوله فاما هي كعل وجه الاشارة
اي ما نقلناه من شرح المقاصد من السؤال والجواب او الى ما قدمناه من الاشكال
ودفعه واما ما قاله بعض ارباب الكشف من ان الاجزاء المتحللة من بدن الشقي و
السعيد تنقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة صورا روحانية مع بقاء حقيقة الجو
الجسم في الباطن فالباطن هنا مطلق والظاهر مقيد والامر هنا كذلك بالعكس فمبني
على مذهبهم في اثبات مراتب الظهور لشيء واحد قوله فقد اراد وان يجمعوا
بين الحكمة وفيه انهما لا يجتمعان بمعنى الجمع والا لكان عذاب القبر من جنس
الالام العقلية ولا يرتضيه ظاهر الشريعة قوله فانما هو من حيث الجمع بين الشريعة
الخ اي لا من حيث انه من المسائل الكلامية كما ان اثبات الشيخ المعاد الجسماني
في النجاة والشفاء من الكتب الحكمية انما هو من حيث ذلك الجمع لا من حيث ان
المعاد الجسماني من المسائل الحكمية فلا يرد ما قيل ان التوحيد بالمعاد الروحاني
في الكتب الكلام مما لا وجه له كما اشار اليه بقوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل
الحكمية وهو المراد بعض معاصريه قوله وجزائه وشروره معلومة الخ لعله

لدفع توهم

لدفع توهم ان الحشر الجسماني للذات والالام الجسمانية موقوف على علم
النفس بما صدر عن البدن الخيرات والشرور وهي غير معلومة لها بخلاف الحشر
الروحاني للذات والالام الروحانية المترتبة على العلم والجهل فدفعه بان ذلك
الحشر غير موقوف على علم النفس بها اذ يكفيه علمه تعالى بها وهي معلومة له تعالى
ولك ان تحمل الخيرات والشرور على النعم والعقوبات للبدن لكن يأباه ظاهر
قوله وقد بسطت الشريعة الحقة لانه اشارة الى ذلك وفي توصيف الشريعة بالحقة
مع قوله انا بما بسطنا نظر بكونه مصدق الشريعة وانكاره الحشر الجسماني من حيث
الحكمة كنقل الكفر وليس بكفر روي عن الامام الرضا ع ان ابن سينا تاب في اخر العمر ورد
المظالم وحفظ القرآن وطاف بختمه في ظل ثلثة ايام وطاف صفي المذهب ومات
بهمدان ودفن بها قوله والحكمة في الحساب وفيه شبهة فنكر به بانه عبث و
حاصل الدفع ان فائدة الحساب غير منحصرة في معرفة الحاسب كمية الاعمال بل معرفة
اهل الوحشات وظهورها عليهم من فوائده لا كما وهم من ان فائدته غير منحصرة
في معرفة الكمية قوله ووجه الاندفاع ما ظاهر اذ لا نسلم عدم امكان اعادة الاعراض
المعدومة بل يجعل اجساما نورانية او ظلمانية وحينئذ يمكن وزنها ايضا ولو
سلم فيجوز ان يوزن صحف بغيرها وايضا انما لا يوزن لو كان الميزان ما هو
المتعارف وهو ممنوع لجواز ان يكون عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال
مطلقا واما كونه عبثا فقد اندفع بمثل ما مر في الحساب قوله فان افعال
الله تعالى الخ لا يخفى ان المناسب تركه اذ ليس الشبهة بوجوب الفائدة بل بالعبث
والخلو عنها بالفعل وخلو افعاله تعالى عن الفائدة بالفعل خلاف الاجماع
قوله للاستعظام وما اشار اليه العلامة التفتازاني في شرح التلخيص من ان الواحد
العظيم انما يستعمل في كلام البلغاء في التكلم والخطاب لا في الغيبة محل نظر
وقد حمل المفسرون عليه كثيرا من مواضع القرآن قوله كقوله تعالى اعدت للمتقين
فان صيغة المضي فيها تدل على كونها مخلوقتين فيما مضى وحملها على التجوز

مطلب
عمر ابن سينا

جدر

تنبيها على تحقق الوقوع الاستقبالي كما في نادى اصحاب الجنة اصحاب النار وعبر
بنادى البتة من غير قرينة هنا بخلاف نادى **قوله** وما يرد به نص صريح بحيث
لا مجال للاختلاف في تعيين مكانها معه فلا يرد السؤال الكرسي بالالية والحوت
الاشبين **قوله** وان النار تحت الارضين عطف على قوله ان الجنة فوق السموات
السبع ولو ذكر له دليلا لكان اولى **قوله** وقال المعتزلة الخ قال في المواقف وشرحه واما
التكوين فتمسك عباد في النفي له بكونها مخلوقتين في وقت هذا بدليل
العقل وابوهاشم بدليل السمع قال عباد لو وجد شيء ما في عالم الافلاك او
العناصر او في عالم الآخر والاقسام باطلة اما الاول فلان الافلاك لا يقبل الخرق
والالتيام فلا يخلو اما ان يكون الشيء من الممكنات والفاسدات وهي على الوجه الذي
يشاهدونه من قبل ما يتكون ويفسد واما ان يكون فلانة قوية بالنسبة
لان النفوس تعلقت حينئذ بالابدان الموجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانا
فيها والنفس لا تتعلق به وقد ابطل ايضا بدليله واما الثالث فلان الفلك
بسيط ولا يحتمل الكثرة ولو وجد عالم آخر لكان ايضا كرة فيتعرض خلاء سواء تباينا
او تماسا وانه محال واصبح ابوهاشم بوجهين الاول قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاكها
الثاني قوله تعالى عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات
والارض لامتناع تداخل الاجسام انتهى اورد على دليل عباد بانه دليل
لمن ينكر وجودها مطلقا لا لمن ينكر وجودها في الحال فقط ولا يخفى ان لزوم
الخلاء في وجود العالمين معا لا في وجود احدهما بعد فناء الآخر الا ان يستلزم امتناع
الخرق امتناع الفناء والفساد كما ذهب اليه الكرامية واجاب عن دليله بمنع
امتناع الخرق على الافلاك وبمنع انه في عالم العناصر بالتأسي كما مال اليه
الشارح فيما قيل وعن دليل ابي هاشم الاول بان دوام الاكل لتجدد افرادها و
عدم انقطاع نوعها وبان المراد الآية الثانية انه يجب له الهلاك دائما بضعف

الوجود

الوجود الاصلي او انها تعدمان اي تتفرق الاجزاء دون اعدامها الخ بعد ان
وذلك لا ينافي هلاكها وعن دليله الثاني بان المراد ان عرضها كعرض السموات
والارض لا امتناع ان يكون عرضها عرضها بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع
قيام عرض واحد بالشخص بمحلين موجودين معا واحدهما موجود والآخر معدوم
والتصريح في الآية الاخرى بان عرضها كعرض السموات فيحمل هذا على ذلك كما قال ابو يوسف
وابو حنيفة مثله وانت خبير بان جوابه عن دليل الثاني لا يدفع ان مدار الاستدلال
على انحصار عالم الافلاك في السموات السبع ووجوب كون الفرق اعظم من الفارق
اذ لولاه وبالتزام تداخل الجسمين وان كان عرض احدهما مغايرا بالشخص لعرض
الآخر والاشارة اليه جعل الشارح هذه الآية دليلا على بطلان الاولين وضم النار
الى الجنة في قوله فكيف بوجود الجنة والنار معا فيها وفي استدلال الشارح الى مجموع
المعتزلة ان ربالآية الى دليل ابي هاشم وباستلزام الخلاء الى دليل عباد فلا يرد
عليه انه خلط بين دليلي المذهبين فافهم **قوله** واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء
وجه الاستلزام قال الشارح لعل المعتزلة الفلك بسيط كريا فلو وجد عالم آخر لكان
مشتملا على العناصر والافلاك ايضا فتلك الافلاك تكون بسيطة كرية ايضا
فسواء تماسا او كان احدهما منفصلا عن الآخر يلزم ان يوجد بينهما فرجة اذ لا تماس
بين الكرتين الا بنقطة واحدة **قوله** والجواب منع امتناع الخلاء فان ادلته ظاهرة
المنع ولو سلم فلزوم الخلاء ممنوع لان البساطة والكرية والمتناهي من الغلسفة
ممنوعة عندنا ولو سلم فيجوز ان يكون الفرجة بينهما مملوءة بجسم آخر ليس من
اجزاء الشيء من العالمين المخصوصين وان كان من اجزاء مطلق العالم بمعنى ما سوى
الله كما اذا كان ثم وبرين في الفلك الاعظم كما يشعر به ما في بعض الآثار من
ان في العرش فتاويل لطيفة وهذا العالم من السموات السبع والارض في واحد
منها وحينئذ يندفع دليلهم الآخر بانه لو وجد عالم آخر يكون في جهة من محدد
هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله الآية مع لزوم الترجيح

بلا مرجح لاستواء الجهات على انه مبني على نفي القادر المختار الذي يقدر بقدرته وارادته
تحديد الجهات وترجيح المتساويات وذلك عندنا ممنوع لامتناع الخلاء و
امتناع الخرق والالتيام وهذا هو الجواب عن دليل بطلان التسلسل والجواب عن
دليل بطلان الاولين ما ياتي منه قوله قلت اذا كانت الجنة الخ حاصله ان اريد بالافلاك
الافلاك هو السموات السبع فانه ربما يجر حاصل اذ هنا كرة اخرى هو فلك العلويات
الجسمانيات مطلقا ويندرج فيه العرش والكرسي اللذين هما الفلك التاسع والتاسع
عند الحكماء وان اريد به ما يشملهما فلا نسلم انه اذا كان عرض الجنة كعرض السموات
السبع لا يكون في جهة الافلاك كيف واذا كانت فوق السموات السبع وتحت العرش
كما هو ظاهر الحديث المذكور كان عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال
من لزوم تساوي الفرق والمفروق وتداخل الاجسام وعدم تحديد الجهات فان
قلت ان كانت تحت الكرسي فيكون سقفها الكرسي لا العرش فلا يوافق الحديث
وان كانت فوق فلا يكون عرضها كعرض السموات السبع والارضين السبع مع الكرسي
الا كحلقة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة
بل على تقدير كونها فوق السموات السبع وتحت الكرسي يكون عرضها اعظم من
عرض السموات ايضا بناء على ان قوله تعالى على سرر متقابلين يدل بظاهره على
كون الجنة كرية ايضا فتكون كرة محيطة بالسموات والارض فتكون اعرض عنها
قلت تختار انها فوق الكرسي ايضا ولا محذور الا اذا كان الاية محمولة على الحقيقة
وذلك ممنوع بل الظاهر انها كناية عن انها اوسع من السموات والارض لانه
اذا كان عرضها كعرض السموات مع ضميمة الارض يكون طولها اعظم لا محالة
فيلزم ان يكون اوسع من السموات والارض ولا محذور وان لم يكن مما عرض و
طول بل كانت كرة كالسموات او كان عرضها اعظم من عرض السموات والارض
في الواقع اذ لا يجب في الكنايات امكان المعنى الحقيقي في خصوص المادة كما
في قولهم فلان طويل النجاد كناية عن طول قامته وان لم يكن له نجاد اذ يكفي

في كون

في كون الكلام كناية جواز ارادة المعنى الحقيقي في بعض موارده وان لم يجز في خصوص
المادة وقد اشار الزمخشري الى ذلك حيث جعل في قوله تعالى ليس كمثله شيء نفي
مثل المثل كناية عن نفي المثل وجعل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى كناية عن
الغلبة والاستيلاء ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون المعنى ان عرضها كعرض مجموع السموات
والارض في الوسعة وان كان اعظم منه في المقدار لتشبيهها للمعقول المحسوس واما
حديث تقدم الافلاك التسعة وتماس بعضها ببعض بحيث لا يكون بينها جسم
غريب فهو زعم الحكماء من غير دليل ولو صدق ما ذكروه في علم الابعاد بقي هنا كلام
هو ان هذا الجواب غير حاسم للشبهة مجموع ولا مخلص الا بان يكون الجنة في بلد سمت
رؤس اهل المدينة وان رفعنا بلد سمت قدمهم ويحمل الارض على بعض السفلية
على التغليب من الارض ولسائر العناصر والافلاك السبعة الكرية مما يلي سمت
قدمهم وحينئذ يندفع ايضا اشكال قوي هو ان لا شبهة في كون السموات السبع
كرية ولا في كون الارض في الوسط على ما دل عليه الارصاد والحسوفات وقواعد
بذلك كثير من المحققين كالامام الغزالي والرازي والبيضاوي فلا يكون النار
تحت الارضين والا لكان فيما بين الارض وفلك القمر وليس كذلك على ما في بعض الاثار
من ان شرارة منها لو طلعت فيما بين السماء والارض احرقت الارض وما فيها
قوله والجواب انه لا يجب الخ سلب الوجوب هنا صحيح دون ما سبق لان السؤال
هنا باقتضاء ايجاب وما لا فائدة فيه ولو اعرض السائل عن دعوى الاقتضاء
واقتصر على العبث لكفاه في عدم خلقها الان وهو يصح سلب الوجوب في جوابه
ايضا قوله انما هو في حق الكافر الخ لعل المراد بالعاند من بالغ في الاجتهاد
قوله على ان الكفار مخلدون في النار وما قيل ان الرطوبة التي هي مادة الحيوة
تفنى بالحرارة لسبب حرارة نار الجحيم وايضا القوى الجسمانية متناهية فلا
يتصور خلود الحيوة ودوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل فلعله
غفول عن قدرة الواجب المختار قوله خلاف للمعتزلة والخوارج فانهما جعلا

الاعمال جزاء من الايمان النجي عن العذاب المخلد لكن المعتزلة اثبتوا واسطة بين
المؤمن والكافر دون الخوارج فان الكفر عند المعتزلة عدم التصديق القلبي
فصاحب الكبيرة مع التصديق ليس بمؤمن ولا كافر عندهم وعند الخوارج عدم شيء
من التصديق او العمل فصاحب الكبيرة بل الصغيرة مع التصديق كافر عندهم قوله او
او الشرك بها دون المرتكب الجاري المستعارة بالدين كالثوار الغر الكبار وذلك
الاستحقاق ظاهر في وطي الزوجة بطني الاجنبية لا في القتل بنطق عصمة الدم كقتل
النفس بالا ان يقال قتل النفس بغير تحقيق دال على عدم المبالاة وهو يرتكبون قوله
لان الكفر ايضا كذلك اي يغفر بعد التوبة فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران
وما اثبت له في جواز المغفرة بعد التوبة فلو حمل النفي والاثبات على معنى انه
تعالى لا يغفر ان يشرك به ان تاب ويغفر ما دون ذلك ان تاب ايضا يلزم ان
لا يغفر الشرك بعد التوبة وذلك ظاهر الفساد فلا بد ان يحملا على معنى انه تعالى
لا يغفر ان يشرك به ان لم يتب ويغفر ما دون ذلك ان لم يتب ايضا ولما حمل عدم
المغفرة على المقيد بعدم التوبة والمغفرة على المقيد بالتوبة فاختلاف بالنفي اذ
يجب الاتحاد فيما بين النفي والاثبات والاختلاف لا يليق بكلام عاقل فضلا
عن كلام الله تعالى قوله واجيب بمنع دلالته على العموم الخ والظاهر ان هذا المنع با
بالنسبة الى كل من الاشخاص وبالنسبة الى كل من الاحوال والاوقات ولا يخفى ان
المنع الاول انما يكون النكرة في سياق النفي من صيغ العموم فالوجه ان يكون بالنسبة
الى مجموع الاشخاص والاوقات على العطف قبل الربط اذ لا دلالة على انه بعد
في لا يجزي ومعنى قوله ولهم الخ ان الدلالة غير الارادة فليكن دالا على ذلك العموم
ولا يكون مرادا بل مخصوصا بالكفار جمعا بين الادلة المتعارضة هي اما ممكن فلا
يرد عليه انه بعد تسليم الدلالة على ذلك العموم لا معنى لتخصيصه بالكفار بل نقول
لا معنى لتخصيص الدليل بدون الدلالة قال الامام الرازي في الجواب عن شبهات
المعتزلة اجماعا لا بد ان يكون دلائلهم في نفي الشفاعة عامة في الاشخاص و

والاوقات

والاوقات ودلائلنا في اثباتها خاصة لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص و
لا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا والاجوبة التفصيلية
في التفسير الكبير قوله اي بمقبول الشفاعة الخ اشير الى ان قوله مشفع اسم مفعول من
التفعيل كما يدل عليه الحديث الآتي لا من بمعنى الشفيع بجعل مقبول الشفاعة لان التشفيع
بمعنى قبول الشفاعة كما في القاموس وغيره قوله تعجيل القضاء لان في التعجيل دفع
الانتظار ولا يخفى ان عذاب النار اشد من عذاب الانتظار مع ان فيه زيادة مدة
العذاب قوله من كان في قلبه مثقال ذرة الخ ولعله من قال في عمره مرة لا اله الا الله
محمد رسول الله الخ لا منافاة التغليب قوله المقام المحمود الخ وبعضهم جعله غرفة عالية
في الفردوس الاعلى وفي عبارة التخصيص اي والى ان الاولى التعميم وما قيل بدل ذلك
التخصيص ما روي انه عليه السلام قال ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم ونوح
وابرهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة هذا فيأتون الي فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا
فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع رأسك يا محمد وقل تسمع واشفع
تشفع وسل تعط فارفع رأسي فاثني على ربي بثناء وتحميد يعلمنيه الله تعالى ثم
اشفع فيحد لي حدا فاخرج فادخله الجنة حتى لا يبقى في النار الا من قد حبسه القرآن
اي وجب عليه الخلود ثم تلا عليه السلام قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما
محمودا وفي رواية هذا المقام المحمود الذي وعد نبيكم عليه السلام ففيه ان دلالته على ذلك
التخصيص ممنوعة لجواز عموم المحمود واللام للعهد في الآية لا تدل على التخصيص
وكذا قيل ظاهر هذا الحديث يشعر بان الشفاعة عليه السلام لجميع الناس
فيه ان قوله عليه السلام عسى اي كما في اكثر الاحاديث فانه يدل على تخصيصها
بامته مع وقوع بان غاية قوله عليه السلام عسى ان يكون بحاتمه مطلوبا او محالا
عليه السلام وكذا ما قيل كيف يتصور لسائر الانبياء عليهم السلام الشفاعة
لامتهم والشفاعة عليه السلام مع ان تخصيصها عن الشفاعة والنزول عنها لاجل

ان الشفاعة تحتاج الى الاذن بنص الكتاب فهم لا يتجاسرون الى الاستيذان فعلل
النبي عليه السلام استاذن الشفاعة لامته وشفعت لامتي وحينئذ اذن فهم
في الشفاعة لامتهم برضا النبي عليه السلام فقد ظهر ان عليه السلام سبب لدخول الكل
في الجنة ولهذا السبب الاخراج والادخال الى نفسه بطريق الاستناد السبب فليس تفرد
عن مجرد البداية في الشفاعة بل كما قيل وما ذكرنا هو المطابق لقوله تعالى رحمة
للعالمين والسيادة المذكورة في حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال النبي صلى الله
عليه وسلم انا سيد الناس يوم القيمة قوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة ربنا
امتنا اثنتين واحيينا اثنتين الاية تخصيص الاستدلال لولا عذاب القبر لما كانت
الاماتة اثنتين بل واحدة بخلاف ما اذا وجد الاحياء في القبر ثم الاماتة فان قيل
يعارضه ان يقال لو وجد عذاب القبر لوجد الاحياء فيه فلا يكون الاحياء اثنتين بل
ثلثة الاحياء في الدنيا ثم في القبر ثم في الحشر قلنا اجيب عنه بوجوه الاول وجود
الثالث لا يمنع في اثبات الاثنتين بخلاف انحصار الاماتة في الواحدة الثاني ان الظاهر
من احياء الاحياء ليس عقيب وهي اما في الدنيا والقبر وما في الاخرة فما
يعاين الثالث ان السوق الاية ظاهر في ان المراد بالاحياء ما يعقبه معرفة ضرورية بالله
واعتراف بالذنوب فهي ما في القبر وما في الحشر واشارة الشارح وفي قوله على سبيل
الحكاية اي الى ما ذكره من المراد بما يعقبه تلك المعرفة ويمكن ان يقال لعل الاحياء
المقرون بالاماتة ظاهر في احياء الميت كما في قوله تعالى وهو الذي يحيي ويميت فافهم
قوله ان الصبيان يسئلون تعرض به هنا الى ان ذلك السؤال في القبر ولا يحتمله قوله
سؤال منكر ونكير الخ ورجح هنا القول بتلقين النبي عليه السلام ابراهيم قوله ثم
فهم من اثبات التعذيب والاحياء وهو مذهب الصالحية والكرامية حيث
زعموا ان التعذيب مشروط بالادراك لكن الادراك غير مشروط بالحيوة واما
من ذهب الى الاحياء بدون اعادة الروح فلعل الاحياء عنده حاصل بنوع تعلق
الروح بالبدن من غير حلول فيه والاعادة بالحلول وهو باطل عند الجمهور ايضا فقوله

ومنهم من قال

ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا اشارة الى مذهب اهل السنة والجماعة فان
جواب الميت لمنكر ونكير يدل على اعادة الروح اذ الجواب فعل اختياري فلا يتصور
بدون الاختيار قوله ولا يلزم ان يرى ان الحيوة الخ جواب عما قال المنكرون لو كان
عذاب القبر بالاحياء لرئي الحيوة في الميت واللازم باطل وحاصل الجواب ان الملازمة
ممنوعة اذ لا يلزم من وجود الحيوة الاحساس بآثارها كما لا يلزم من وجود النار في الشجر
الاخضر الاحساس بآثارها في هذه النشأة هذا هو الاولى فيما يتنظر باخفاء النار لا ما قيل
ان هذه العين لا تصلح لتلك هذه الامور الملكوتية لان النار المخفية من عالم الملك
لا من عالم الملكوت ثم يلزم عليه ان الحكم بكون النار مخفية في الشجر الاخضر وتحمي لكونها مخفية
في الزند وقوله تعالى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا لا يدل عليه لان النار تحدث عنه بالسحق
فيكون من قبيل الحدوث وهذا القول طاعن في بيان كمال القدرة لان نفس الشجر
الاخضر الذي غلب عليه الرطوبة المضادة لحدوث النار كمال القدرة وهو ما اشار
اليه البيضاوي قوله وهو ان نصدق بان الحية موجودة اي الحية حقيقة موجودة في
الاعيان لا في مجرد التخيل لكن الاعيان على قسمين ملكية وهي ما يشاهدها الناس في هذه
النشأة وملكوتية لا يشاهدها فيها الا الخواص فاذا كان العذاب الجسماني
بلدغ الحية الملكوتية مع اعادة الروح بغير احساس لدغها فلا اشكال في اثبات
عذاب القبر اصلا ولا يجوز ان الحية في هذا المقام من جملة الاعيان الموجودة كان السؤال
من الناس اذ يرد عليه انه من قبيل العذاب الروحاني فيحتاج الى الجواب بانه تعالى قادر
على خلق العذاب الجسماني بسبب الامور المتخيلة لا يجوز ان الحية فيه ولدغها حقيقي
لا مجازي تشبيه الالام الحاصلة من الصفات المهلكة المتعلقة بالالام الحاصلة من لدغ
الحية الملكية كان اظهر من ان يشتبه فكان صحيح الاصل لات وبذلك ينقطع عرق
شبهة المنكرين بالكلية بالاقتضاء فالمراد بالطلب السبع او بحرقة النار فيصير رمادا تذروه
الرياح في المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه ويجوز
ذلك سقطه ليس بالبعد من تجويز حيوة سر البيت وظلامه وتعذيب خشبة

المطلوب واخراقها ونحن نراها بحالها الا ان يقال اشتراط الحيوة بالبنية ممنوع
ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء الاصلية قدر ما يصلح بنية للتعذيب وما ذكره
من السفسطة ممنوع بورود الشرع في حق الميت دون السر والخنثى و
هو تعالى قادر على احياء الجمادات وتعذيبها قوله فان قلت ما الصحيح من هذه
المقامات اي لا يخفى ان الظاهر ان هذا السؤال استفسار عن صحة القول بوقوع
عذاب القبر بالامكان كما هو الملائم لقوله ورب عبد يعذب قبل الخ لكن الجواب بالامكان
الكل لا باه الا ان يحمل السؤال على الاستفسار عن الصحيح بمعنى الممكن ويحمل قوله
وربما يعذب قبل الخ على امكان العقاب ايضا وكذا قوله والتصديق بها اي بامكانها
فيكون انكار المنكرين بانكار الامكان لا انكار الوقوع فقط لكن التصديق بمجرد
الامكان بدون الوقوع غير لائق فافهم قوله لقوله عليه السلام اذا قبر الميت الحديث
لا يخفى ان قوله عليه السلام في اخر هذا الحديث فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله
تعالى من مضجعه يدل على ان عذابه غير منقطع الى الحشر فلا يكون ذلك العذاب
الا المنقطع حسي بل روحاني والا يحصل الامانة التي فيه في القبر ولا نزاع
لمنكري عذاب القبر في الغياب الروحاني ولا مخلص الا بان يقال المحل لعذاب القبر هو
الموقوف على الاحياء وما هو عند سؤال المنكر والنكير قبل الامانة التي فيه وهو لا يبعد في
ان يكون لعذاب القبر نوع اخر روحاني ونسبته الى القبر لكون الروح عند القبر فعلى هذا
يكون مراد الشارح من حال الانخلاع عن البدن فيبعد من الانخلاع الكلي كما بعد
الامانة في القبر ومن الانخلاع في الجملة قبل الامانة فيه قوله والكره مطلق هو خبر ابتدا
عمم اي انكر عذاب القبر وسؤال الملكين مطلقا اي لا على وجه يوافق ظاهر الحديث
ولا على وجه يخالفه في تسمية الملكين كاثبات الجبائي وابنه البلخي قوله منكرين
بان الميت جماد الخ هذا دليلهم العقلي ولهم دليل نقلي هو قوله تعالى لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت اذ لا
خلاف في احياء الحشر بل كان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة و

واجيب عنه بمثل

واجيب عنه بمثل ما يليق من ان اثبات الواحدة او الاثنين لا ينافي اثبات الثالثة
او الرابعة وبان الاية للمخالفة في نفي انقطاع نعيم الجنة عنهم بالموت بمنزلة التعليق
بالمحال كما عرفت والتعليق بالمحال يفيد المخالفة ولا يجب بجواز ان يكون
تاء موتة للوحدة النوعية او الجنسية لتشمل الموتتين لان معنى ان الوحدة
الشخصية كما صرحوا به ولو اطلق جواب الفاضل الجامي بالوحدة الجنسية في تاء
الكلمة الزائدة كما نبه عليه الفاضل العصام والعلامة التفتازاني هنا في شرح
المقاصد قوله لان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة لتخصيص الفرق بينه وبين الانطاق
ان المعجزة هنا نفس الاحياء ولا تكذيب فيه وفي الانطاق نفس الانطاق المكذب
فاي يقدح لو طان التكذيب في نفس المعجزة وليس كذلك وبيان الشخص الذي
احيي فاعل مختار في التصديق والتكذيب بعد الاحياء بخلاف الصب قوله
فسواء كان اعجازه الخ يتوقف على كون اعجازه باخباره عن المغيبات لانه
اقل قليل لا يوجد في ظل الثلثة ايات قوله وان كان من تتمة الكلام لان قوله
تعالى قل لئن اجتمعت الجن والانس على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا يدل على سلب القدرة كما لا يخفى قوله قال
اهل البيان الخ فيه انه اي شيء لو كان الخطاب بانام الدين لجميع الناس و
ليس كذلك بل الخطاب به لامة محمد عليه السلام فيجوز عقلا ان تاتي بعد ذلك
امة لهم حاجة الى زيادة الاحكام وان ادعى ان الامة بعدهم فهو اول المسئلة
فيكون مصادرة قوله ولا يخفى ما فيه اول الكلام واخره من ثبوت التناقض لان
اوله يدل على جواز تعمد الصغيرة واخره يدل على عدم جوازه والا لقال فمحمول
على الصغيرة او ترك الاولى اقول لعله راعى الادب في عدم نسبة تعمدها اليهم
او نقول ليس قوله في نقل عن الانبياء الخ تفريعا على ما تقرر بل اختيار المذهب
المختار عنده وهو الذي اختاره في شرح المقاصد فلا شك فرفع يرد عليه ان ترك
الاولى ليس مما يقبل الصرف عن الظاهر لان الحمل على ترك الاولى صرف عن الظاهر

ابن واجيب بان المراد من الصرف صرف نسبة الذنب الى غيره ويحمل الصرف على ما
عدا ترك الاولى قوله والمراد بالافضلية اكثر ثوابا فان اثبت الخصم معنى اخر كز
كزيادة العلم والقدرة وكثرة المعاصي للعبد اي لكن يقابلان وكذا الملائكة
في افضلية الخلق والاربعة قوله والايمان في اللغة التصديق اي مطلق التصديق
العقلي سواء بما جاء به النبي السلام او لا وفي عرف الشرع هو التصديق بما علم مجيء
النبي عليه السلام ضرورة اي علم ضروريا به فيكون من نقل العام الى الخاص ولا ينافي
قولهم ضرورة يعني بداهة كون الايمان برهانيا لان البديهي مجيء النبي عليه
السلام الحكم اما بطريق التواتر او بان يسمع من فيه عليه السلام وهو لا ينافي كون
الحكم نظريا لكن الاولى مجيء النبي عليه السلام لان الايمان الشرعي غير مختص بهذه
الامة وتخصيص الشرع بشرعنا بعيد لا يخفى قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية
اشارة الى رد ما ذهب اليه الاشاعرة وجهم بن صفوان وابو الحسين الصالحي
من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد بما علم من الصفات وبما جاء به
النبي عليه السلام سواء كان معه التسليم والانقياد او لا يكون قوله والدليل على
خروج التلفظ الخ تلخيص الدليل ان محل الايمان هو القلب بشهادة هذه
الايات والحديث فيكون عبارة عن التصديق القلبي فلا يكون الاقرار اللساني
ولا العمل بسائر الجوارح جزءا من الايمان فهذا الدليل كما يدل على خروج
التلفظ يدل على خروج سائر الاعمال والدليل الاتي بقوله لحديث مقرونا بالايمان
دليل اخر على خروج العمل وان عم الجوارح من اللسان كان دليلا على خروجها معا
ايضا لكن كل من الدليلين انما يدل على خروج الاقرار والعمل عن بعض افراد
الايمان لا عن كل فرد منه ولذا جعل الايمان المنجي موضوعا للفرد المشترك وجعل
العمل جزءا من فرده الكامل كما في الحديث وايضا انما يدل على خروجها لا على
عدم كونها شرطا خارجيا لكن ما ذكره في قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية يدل على
اشتراط الاقرار وما ذكر في باب الشفاعة من جواز عفو الكبائر والصغائر يدل

على عدم كون

على عدم كون العمل جزءا من الشيء من افراد الفرد المشترك اذ لا عفو بدون الايمان
وفاق قوله الثاني ان يكون اجزاء عرفية الخ اي لا اجزاء داخلة في قوام الايمان
حقيقة فالتنظير بالشجرة غير مطابق لان الاغصان والاوراق اجزاء الشجرة
حقيقة لا عرفا ولذا تنعدم بانعدامها في العرف اذ لا يجوز العرف انتفاء الجزء
دون الكل فالاغصان والاوراق وكذا النوى والظفر وسائر الاعضاء التي لا
يوجب زوالها موت الشخص اجزاء لها حقيقة وان لم يكن كذلك عرفا ولذا
ينعدم بانعدامها في العرف والحاصل ان في مثال الشجرة ما يجعل العرف اجزاء لها
ما هي اجزاء لها حقيقة واللام هنا فيما يجعل العرف اجزاء للايمان ما ليس اجزاء
حقيقة وبين المقامين بون بعيد والشارح اراد هنا توجيه الحديث الاتي ولا حاجة
في توجيهه الى ذلك التمثيل الغير المطابق لان الاعمال فروع الايمان وثمراته وقوله فكان
لفظ الايمان عندهم موضوعا الخ ممنوع ايضا بل هو عند السلف موضوع للتصديق
فقط لكنه لقبوله القوة والضعف على مشكك وعلى قوي وكمل كثمارة وثمرة
وهي الاعمال فيكون الاعمال اجزاء الايمان الكامل وليست باجزاء له حقيقة لا في
نفس الامر ولا في العرف فالوجه هو الثالث قوله ويطلق عليها الخ لا يخفى ان اطلاق
لفظ الايمان على مجرد الاعمال مجازي على الوجهين الاولين ايضا فلا معنى لفرق بين
معنى الاصلي الاول وبين الاصلي الثاني من هذه الجهة وان اراد بها مجموع التصديق
والاعمال بقرينة ما سبق فكون الاطلاق مجازيا محل نظر لان الالفاظ موضوعة لا
للماهيات المطلقة اعني اعم من ان يكون مقرونة بعوارض خارجية او لا فاطلاق
الانسان على زيد المقرون بعوارضه الخارجية ولذا يصلح حملها على مجموع الجوهر والعرض
الذي هو جوهر او الجواب ان الاعمال ليست من عوارض الايمان بل من عوارض المؤمن
على انه فرق بين الاطلاق على العرض المقرون بالعوارض وبين الاطلاق على مجموع
العرض والعوارض والعوارض الشخصية ليست جزءا من الشخص في التحقيق
بل الشخص هو الماهية المعروضة لتلك المشخصات على ان يكون التقييد داخلا والقيد

خارجا قوله واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو اعم من العلم اي التصور
والتصديق فلا بد فيه من قيد اخر ليخرج الكفر العنادي المشار اليه بالاية السابقة
وبقوله تعالى يعرفون كما يعرفون ابناءهم الاية وقد صرح فيما سبق بان ذلك القيد
هو التلفظ بكلمتي الشهادة مع القدرة عليه وبقي الكلام فيه عند عدم القدرة
عليه كما اذا صدق بقلبه واستغرقه الموت او الخرس او اقتضى لا فيما خاف القتل للتلفظ
بها عند الكفار لان التلفظ يقدر لسماع تقية طاق ولا يجب السماع فيه بخلاف ما اذا
اكره بالقتل على التلفظ بكلمة الكفر فان الاكراه هناك على السماع الغير فلا يتحقق
عجز المؤمن العاجز عن الاقرار الواجب فان مطلق المعرفة البقية لا يثبت به ايمان فلا
التنبيه عليه بقوله والاقرار اي واعلم انه ما ورد في حق الكفار قوله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الذين على انهم
بعد معرفتهم البقية لم يكونوا مؤمنين احتجوا الى الفرق بين المعرفة والتصديق
المعتبر في الايمان قال في شرح المقاصد فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار
والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة والبلادة والامام الغزالي حيث فسر التصديق
بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم
زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي
يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر ويثاب عليه بل يجعل راس العبادات بخلاف
المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على شيء فتحصل له المعرفة انه جدار او حجر
وحققه بعض المتاخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري
ومعناه نسبة الصدق الى الكلام اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي العلمي
المقابل للتصور فانه قد يحصل عن الاختيار كمن اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع في
القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون
ايمانا شرعيا كيف والتصديق مامور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه
كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك

بل هو ايقاع

بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو طلاق النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائي
عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار عالم بنبوة النبي عليه السلام لكنهم ليسوا
بمصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون وطلاق هذا المحقق مترددا
يميل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو
اعم من العلم لكونه مكتسبا بالاختيار وكون التصديق المنطقي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم
الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا
والعلم انفعال كيف او انفعال او على هذا الاخير اكثر بعض العلماء والمحققين بتحقيق
معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي التصديق ليس
من جنس العلم بل امر وراءه ويؤيده ما ذكره امام الحرمين من ان التصديق على
التحقيق طلاق النفس لكن لا يثبت طلاق النفس الا بعد العلم انتهى واورد على البعضين
الاخيرين بحثا من وجوه خمسة الاول ان ليس معنى كون الامور به مقدورا اختياريا
ان يكون البنية من مقولة الفعل المشار اليه بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء
كان في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم
والنظر او الانفعالات كالتسخن والتبرد والحلاوة والسكنات وغير ذلك او
كالصلوة والزكوة كالصحة الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه
بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مامورا به مقدورا
اختياريا مترتبا عليه الثواب في كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته
واختياره بتوفيقه تعالى وهدايته على لو لم يكن الامور به هو الفعل بمعنى
الثاني جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله
كما في سائر العبادات الا الامر بنفسه الثاني ان ابن سينا وهو المشهور في فن
المنطق والمتقدم في تفسير الغاظ وشرح معانيه صرح في رسالة دانش نامه
علائي بان التصديق المنطقي الذي فسر العلم به والتصور هو بعينه التصديق

اللغوي فيكون اللغوي ايضا اعم من الاختياري والاضطراري فقول الشارح
انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا
المعنى اعني كون المتكلم صادقا من غير ان نتصور هناك فعل وتاثير من القلب و
نقطع بان هذا كيفية للنفس وقد تحصل بالكسب والاختيار بحسب شرط الكسب
وقد تحصل بدونها فقابله الامران بشرط فهي اعم في الايمان ان يكون تحصيله
بالاختيار على ما هو قاعدة الماتريدية واما ان هذا فعل وتاثير من نفس لا كيفية
لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فممنوع بل المعلوم الاتفاقي
قطعا وايضا لو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل لم يفارقه دون الكيف
الفارق بعد حصوله اذ صح الاتصاف به حقيقة الا حال المباشرة والتحصيل لان مقولة
الفعل هي التاثير ما دام مؤثرا مع ان محصل التصديق قد يوجد بعد زمان التحصيل
بخلاف ما اذا كان من مقولة الكيف القارة بعد حدوثها الرابع انه وقع في كلام
كثير من عظماء الملة وعلماء الامة ان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والا
الاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديقي ويقطع بان التصديق من جنس العلوم
والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود وصوحب شرطا لتحصيل والاختيار و
ترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين كرم الله وجهه ان
الايمان معرفة والمعرفة تصديق والتصديق اقرار وما نقل عن امام الحرمين وعن الامام
الرازي وغيرهما من ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة
لا بين فيه لان مرادهم ان كلام النفس لا يتعين ان يكون علما او ارادة بل قد يكون
احدهما وقد يكون غيرهما فكلام النفس اعم من العلم والارادة لا عين لشيء منهما
وليست دعوى بالنسبة اذا لم يكن الايمان من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى
تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم
والاعتقاد الخامس ان اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل
بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة عليهم السلام والانبياء

عليهم السلام

عليهم السلام بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي عليه الصلوة والسلام لم
يكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كيف شاء هذه المعجزة فوقع
في قلبه صدق النبي بلا اختيار لم يكن تحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل
بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات حسي اي يقع في القلب من غير اختيار و
لا ينفي ان التصديق الاختياري اي موريه وهل هنا موضع تامل انتهى اقول لا يكون
التخلف الا قول مواضع تامل فلان الظاهر ان تصديق الملائكة والانبياء عليهم
السلام والصديقين ضروري لا اختياري فلو كان الايمان منحصرا في التصديق
الاختياري يلزم ان لا يكون تصديقهم ايمانا شرعيا وهو ظاهر البطلان واما
كون الرابع موضع تامل فلان ذلك الشخص الحاصل له التصديق من المعجزة ضرورة
بل بطريق الحس الغير الاختياري كما صرح به ذلك القائل لو كان مكلفا بعد ذلك
بتصديق اخر اختياري لزم تكليف ما لا يطاق اذ لا ينقلب تصديقه الضروري
الى الاختياري وهو ظاهر ولا ينفي ان تصديق اختياري اخر لا يستلزم اجتماع المثلين
لان التصديق المتعلق بمعلوم واحد نوع حقيقي كما صرح به الشارح في
كتبه فلو اجتمع فردان منه في نفس واحدة في زمان واحد يلزم اجتماع المثلين في
محل واحد وهو محال لا يقال ليس التصديق الكسبي هنا عين المتوقف على النظر
بل عين ما يحصل عقيب شرحا لاسباب اختيارية التصديق الحاصل بالابصار عقيب
توجه الحدقة اختيارا نحو المبصر والحاصل بالسمع عقيب توجه السمع اختيارا
نحو المسموع فليس كل ما حصل بطريق الحس ضروريا بل بعضه كسبي بهذا المعنى لانا
نقول على ان المعتبر في الحس الترتب والحركة الثانية لا انتفاء تلك الحركتين فيجوز ان
يحصل التصديق من المعجزة بطريق الحس بعد الحركة الاولى الاختيارية اعني توجه
الحدقة بالاختيار نحو المعجزة فيكون ذلك التصديق الحاصل بطريق الحس
كسبيا اختياريا بهذا المعنى وكذا يجوز ان يكون تصديق الصديقين بعد
صرف المعتبر اختيارا لانا نقول نعم لكن الكلام فيمن وقع بصره على المعجزة من

من غير اختيار ومن وفيه لسمعه على طلام البنى من غير فرق اختيار اى والبارق والقائل
حيث فالذى فى القلب من غير اختيار ونلخيص الكلام ان المعتبر فى الايمان نوع
التصديق المطلق الذى هو النفس بعينه وذلك النوع هو التصديق المطلق المقرون
بتركى الجحود والباطنى والبرى عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط بالاختيار
اما فى نفس التصديق كما اذا حصل بمباشرة الاسباب اختيارا كالنظر وتوجيه الحدقة
واما فى جعله مقارنا لذلك التركى كما اذا حصل له ذلك التصديق ضرورة فذلك
الشخص بعد ذلك قادر على ان يجعله مقرونا بذلك التركى لا التصديق اخر بل التصديق
اى لا يطابق لم وقد يعبر عنه اى عن ذلك القيد الاخر بعضهم بالتسليم والانقياد
الاختياريين وجعلوه ركنا من الايمان لا شرطا خارجيا والاقرب اى اقرب من تفسير
التصديق بالتصديق الذى هو احد قسمى العلم مما لا يحتاج الى قيد اخر ومن تفسير
القيد الاخر بالتسليم والانقياد بكون الايمان مجموع التصديق القلبى والتسليم
والانقياد وان يفسر التصديق الى خصوص مفهوم الايمان بالتسليم الباطنى
والانقياد القلبى الاختياريين المعبر عنهما بكلام النفس اى بتكلمهما الاختيارى و
اى كان اقرب من التفسير الاول وقسمى العلم لازم معنى عن قيد اخر وان كان تفسيرا
مجازيا من باب ذكر اللازم وارادة الخاص المعين ومن تفسير القيد الاخر بهما مع جعله
ركنا لان ذلك التسليم والانقياد الباطنيين ليسا بركن بل شرط خارج والعاقل
ان يجوز ان اريد بالتسليم الباطنى والانقياد القلبى معنى الاذعان المقبول
الاختياريين اى الحاصلين بمباشرة الاسباب اختيارا فيندرج عليه الرابع مما اورد
العلامة بالنفتازانى فى الوجه الخامس اعنى لزوم التطبيق اى لا يطابق واريد معنى
الاذعان والخضوع والقبول مطلق ولو كان اضطراريين فذلك التفسير بعينه
تفسير اى هو احد قسمى العلم فلا بد من قيد اخر وان اريد التصديق بالمنطق مع
شئ اخر اختيارى فقد جعل الشئ الاخر الذى ليس من جنس العلم ركنا من
الايمان حيث فسر التصديق المتحد به بذلك المجموع اللهم الا ان يقال المراد

بالتسليم

بالتسليم الباطنى والانقياد القلبى هو التصديق المطلق المقرون بتركى
الجحود والباطنى على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وذلك التصديق
كسبى اختيارى اما فى ذاته واما فى جعله مقارنا لذلك التركى الاختيارى فلا اشكال
فيه وهذا ايضا وجه قوله وان لم يصب مجزه بوجه لان نسبة الصدق بالاختيار
ظاهر فى كون الاختيار فى نفس التصديق وقد عرفت ما فيه بل هو اعم من ان يكون
فى نفس التصديق ومن ان يكون فى جعله مقرونا بذلك كما لا يخفى ولتختم الكلام
بالايمان رجاء لمثله من الملك المنان والحمد لله على الاتمام اتم ولى طرا انعام