حاشیه قره باغی الجدیده
على العقاید الجلالیه

محمد المدعو بين الصدور براغب ١١٧٥

٧٥٤

T. C.
MİLLÎ [illegible] [illegible]ĞI
RAGIP P[illegible] K[illegible]LİĞİ
MÜ[illegible]
Sayı: 611

RAĞIP P.
Ka. N.
746

رك ٧٤٦

١ط

بسم الله الرحمن الرحیم

لله الحمد یا متمم کل الامور ۞ ویا من تنزه عن نسبة الغیبة
والحضور ۞ واتم الصلوة علی اتم انبیائک ورسلک
صلوة باقیة الی یوم النشور ۞ اما بعد فهذه تعلیقات
متعلقة بما علقت سالف الزمان علی الشرح الجلالی علی
العقاید العضدیة بعد ما امضیت السنین الکثیرة فی
الاشتغال بالمباحثة والمذاکرة والمفاکرة والمناظرة طالبا
لاختتام مرامهما بل مرامهم وکان فی خاطری فی هذه
المدة ان ابین بعض خفایا ما علقته علی ذلک الشرح واضم الیه
ما بقی فی المقام من النقد والجرح اتماما کاملا ولم یتیسر بسبب
تراکم العوایق وتلاطم العلایق وتلاصق العوارض والحوادث
وتظاهرها وتعرض الحساد وتعنف العناد وحسد العباد
والزهاد کیف الزهاد وکیف العباد وفقهم الله والاحراجهم
حبر الحراج الی ان مضی من زمان التعلیق ثلث او اربع و
ثلثون سنین فساعدنی التوفیق بعض المساعدة فی سنة
ثلث وستین والف هجریة الی ان شرعت بتحصیل ذلک الخاطر
مغمض العین ومقطن الاذن عما تقول وتقول السفهاء و
کان مد التوجه اوایل شروعی فیه ان اوصلنی وارد من السایرین
تعلیقا علی ذلک الشرح منسوبة الی من کان مستندی فی زمان

جهان گم شدگان سالها میگردم
مگر که گم شده خود در آن جهان یابم
جهان گم شدگان گشتم و گم شده ام
کدام قافله را در رهم نشان یابم

وهو

وهو الفاضل المشتهر بین الاهالی والاعالی مولانا حسین
الخلخالی فلما طالعته شککت فی انه منه ام لا فانه متوجه فیه
الی ما کتبت سالفا علی ذلک الشرح وکان اعتقادی فی حقه انه
لا یلتفت الی مکتوبات امثالنا ولو توجه یتوجه بنحو آخر
فادرجت فی منشاء شکی فی ذلک التعلیق فیما شرعت فیه
وسمیت هذه تتمة الحواشی فی ازالة الغواشی والاستعانة من
الله علی کل حال **قوله** کیف لا احمده کیف احمده اظهارا لوجوب
الحمد بسبب النعم او عظمها او کثرتها وللعجز عنه اشارة الی سبب ذلک
الامور الثلثة فان عدم العجز بسبب النقصان امر عظیم و
نعمة کثیرة فعظم النعمة لما انه یکون سببا للحمد وباعثا له کذلک
یکون سببا للعجز عنه فقوله والحمد وما هو منه مثل لفظ الحمد لله و
احمد الله ولک الحمد وما منه الحمد مثل اللسان منه لیس منا منة
علینا ای هذه کلها نعم اخری **قوله** علی المرتبة الجامعة قال ارباب
التحقیق الموجود الحقیقی هو الواجب بل الوجود الحقیقی هو الواجب
والموجود هو الوجود وما سواه شیونات واعتبارات فی
گلشن راز **بیت** من و تو عارض ذات وجودیم ۞ مشبکهای
مشکوة وجودیم ۞ والتعین الاول والاعتبار الاقدم هو الحقیقة
المحمدیة وما سوی الحقیقة المحمدیة من شیوناتها واعتباراتها فالحقیقة
الحقیقة المحمدیة مرتبة جامعة لمراتب الموجودات واطلاق المرتبة فی
هذه المرتبة فقط وما قال مرتبة الذات لضیق العبارة کما
یقولون مقام اللامقامیة **قوله** وآله قال الشارح فی حواشی

شرحه لهما كل آل الشخص من يؤول الى ذلك الشخص فآله صلى الله
عليه وسلم من يؤول اليه اما بحسب النسب او النسبة
اما الاول فهم الذين حرمت عليهم الصدقة في الشريعة المحمدية
وهو بنو هاشم وبنو عبد المطلب عند بعض الائمة وبنو
هاشم فقط عند البعض واما الثاني فهم العلماء ان كانت النسبة
بحسب الكمال الصوري اعني العلم الشرعي والاولياء والحكماء
المتألهون ان كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقي اعني
علم الحقيقة ثم قال اقول فكما حرم على الاول الصدقة الصورية
حرم على الثاني الصدقة المعنوية اعني تقليد الغير في العلوم و
المعارف اقول بحث تخصيص الغير بغير الانبياء بخلاف الصدقة
الصورية فانه لا تخصيص فيها والا فهم مقلدون للانبياء
عليهم السلام والقول بانه لا تقليد في المكاشفات والمعارف و
لانها ليست مما يتعلق به العمل لا يسمع لانه مما يتعلق به الاعتقاد
في الاكثر الا ان يقال انه من هذه الحيثية ليست من المكاشفات
وسيجيء الكلام في الآل الشرعي الصوري فانه عالم بما يتعلق
به العمل والاعتقاد لا يمكن التقليد لهم لغيرهم من المجتهدين
ثم قال فآله صلى الله عليه وسلم اما من يؤول اليه بحسب النسبة
الحيوية الجسمانية كاولاده النسبية ومن يحذو حذوهم من
اقاربه الصورية او بحسب النسبة الحيوية العقلية كاولاده
الروحانية من العلماء الراسخين والحكماء المتألهين المقتبسين من
مشكوة انواره سواء سبقوه زمانا او لحقوه ولا شك

ان النسبة الثانية اوكد من الاولى والثانية من الثانية اوكد من
الاولى منهما واذا اجتمع النسبتان من النسب الكلي كان نورا
على نور كما في الائمة المشهورين من العترة الطاهرين رضي الله عنهم
اجمعين انتهى والكلام في افضلية النسبة اكثر من ان يحصى من
~~يحصى~~ من كلام امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه
من علمني حرفا فقد صيرني عبدا فنتيجة هذه النسبة ان يجعل
الناس عبدا له بسبب تعليمه ولذا قالوا حق الاستاذ اوكد
على من حق الوالدين فانهما سببان لحصول صورة الانسان
والاستاذ سبب لحصول الحقيقة الانسانية قال صاحب الانسان
اللمعة المسمى كلها الى الرسول السيد علي الهمداني قدس سره في
رفع حجاب الكبر بسبب النسب الصوري انه لا فرق بين
الحشرات الحادثة من بول الانسان او بول سائر الحيوانات
وفي هذا المعنى قال بعضهم ؎ از شكم تا بكنار آمده ؎ از ره
بول دو بار آمده ؎ وقد اوردوا في كتب الاخلاق كثيرا
معقولا ومنقولا ومما اوردوا منقولا عنه صلى الله عليه وسلم لا
تأتوني بانسابكم وأتوني باعمالكم وقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم يوم فتح مكة قائما على باب الكعبة بعد الحمد والثناء
يا معشر قريش ان الله قد اذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها
بالآباء الناس من آدم وآدم من تراب فليكن خاتم الكلام
كلام الخاتم والمراد بالناسوت النشأة الانسانية قيل اول
من تكلم به هو النصارى حيث قالوا في عيسى عليه السلام ان الله

اللاهوت بالناسوت ثم استعمله الشيخ النوري وتبعه من بعده
من الصوفية ثم اشتهر باللاهوت عالم التجرد مأخوذ من اللاهوت
بمعنى سلب التعين وان كانت الصوفية يستعملون اللاهوت في
مرتبة خاصة من عالم التجرد **قوله** فيكون تعريفا بالعام تجويز المتقدمين
التعريف بالعام لا يصح لانه غير معقول لانهم التزموا الطرد والعكس
في التعريفات ولا خفاء في حسنه واحتمال تخصيص التعريف ايضاً
باي وجه كان ينافي استشكال الشارح بخروج زيد بن عمرو من
التعريف واحتمال جعل وجه التكلف هذا ايضاً يدل على انه لم يحمل
اولا على هذا ولهذا اعترض وايضاً يكون ح مما قاله الشارح لا
كلاما آخر ههنا واحتمال الاستخدام مع انه يجامع ما ذكرناه في الاصل
لانه من محتملاته لا يناسب مقام التعريف لان المذكور المراد هو المحتاج
الى التعريف فتعريف معنى آخر لا يناسب فلو لوحظ كون الخاص
المذكور فرد العام المعرف فالاحسن ما ذكرنا في هذا المعنى وايضاً ما
ذكره يحتاج الى اثبات الوصفين بتدبر قال بعض من يستند اليه
ممن نظر الى ما املينا الضمير راجع الى مدلول لفظ الشيء المذكور
ضمنا فلا ينافي ذلك ما سيأتي ان المراد من الشيء ههنا الفرد الكامل
انتهى ما فهمت ان غرض هذا المستند مما ذكر ايراد علينا او حل
موافق لما ذكرنا فانه ان كان ايرادا فما وجه الايراد فاني ما قلت
انه راجع الى لفظ الشيء حتى يقول انه راجع الى مدلول لفظ الشيء لا
الى لفظ الشيء وان الوصف بكونه مذكورا لا يدل على ان المراد منه
اللفظ لان المعاني توصف ايضاً بالمذكورية كالالفاظ خصوصا بالمذكور

ضمنا

ضمنا مثل من ذكرني فقد ذكرته ولا اله الا الله المذكور بكل
لسان وهذا شائع كثير حقيقة او مجازا مشهور متعارف
وظاهر ان المراد مما ذكرنا في الاصل من ان ليس المعرف ما هو
المراد من لفظ الشيء ههنا وهو الفرد الكامل والا فيكون تعريفا
بالعام ان المعرف هو العام المذكور في الضمن والحكم بكونه تعريفا
بالعام على تقدير كون المعرف ما هو المراد من اللفظ لا ما هو
في الضمن لان المعرف هو اللفظ وان مقابل المراد هو اللفظ و
ان المراد من المراد هو المعنى مطلقا ثم كون العام في الضمن يحتمل ان
يراد به كونه في ضمن المعنى المراد وان يراد كونه في ضمن اللفظ ثم
كونه في ضمن المعنى المراد يحتمل ان يكون لفظه في ضمن لفظ ايضاً وان
لا يكون **قوله** وفيه تأمل وجهه ان القائلين بهذا التعريف
هم جمهور المتكلمين ولم ينقل عنهم تعريف آخر مشهور غير هذا
وكان زيد قبل زمان نبينا صلى الله عليه وسلم قريبا ولم ينقل
عنهم ايضاً انهم يقولون بنبي بين عيسى ونبينا صلوات الله عليهما
قوله فانما نظر المعرف المانع اي الذي هو بصدد التعريف و
منصبه المنع مع انه اما ان يكون المراد منه بعثته الى الخلق كما
هو ظ قوله هلموا الي او عدم بعثته الى نفسه ايضاً كما هو ظ قوله
لم يبق على دين الخليل ابراهيم احد غيري وعلى اي حال لا ينتقض
التعريف لصدقه عليه على الاول وفيه تأمل ايضاً وخروجه
عن الحد وعلى الثاني ظاهر لكنه على تقدير ان يكون المراد من هذا
النقل ايرادا على التكلف واما اذا كان المقصود منه ايرادا على

النقض وجوابا عنه فی الکلام احتمالان احدهما ان یکذب
منقول الشیخ فقطع قبول صحة النقل وثانیهما ان یکذب نقل الشیخ
فعلی الاول نبه علی ان کذب المنقول وبطلانه فی نفسه علی تقدیر
التسلیم لا ینفع فی دفع النقض علی من ذهب الیه اما لعدم سماعه او
لعدم صحة المکذب عنده او حمله علی معنی لا تصریح مرامه کما فصل فی
الاصل وبالفرض لو سمع وصح عنده وحمل علی ما حمله النص ومع ذلک
قال انه خطاء او بای وجه کان یرد علیه النقض ولا علینا بیان
وجهه ولو قیل لعل المعرف من لم یذهب الی انه مبعوث الی
نفسه او اراد تعریف النبی المتفق علیه فی نبوته فهو یمکن ان یکون
مما اشار الیه الشارح بقوله اللهم الا ان یتکلف وکذا علی الثانی
لا یدل علی بطلان النقل وعدم صحته لجواز ان یذهب الیه بعض
لعدم وصول ما نقلنا الیه او لعدم صحته عنده او حمله علی غیر ما
حملنا علیه والنقل عن شخص وشخصین بل اشخاص لا یحسم مادة
الخلاف واحتمال الاصلا بل لا علینا بیان وجهه النص قال بعض
من تشرف به من الناظرین بعد قول الشارح وعلی هذا لا یشمل
الخ وکذا لا یشمل بظاهره من امر بمتابعة شرع غیره ممن قبله و
تبلیغ ما اوحی الی ذلک الغیر کیوشع علیه السلام فانه کان نبیا مامورا
بمتابعة شریعة موسی علیه السلام وتبلیغ ما فی التوریة الی الخلق انتهی
ووجه قوله بظاهره انه وان لم یشمل باعتبار تبلیغ ما فی التوریة
لکنه یشمل باعتبار تبلیغ بلّغ ما فی التوریة فان بلّغ ما فی التوریة
مما اوحی الیه وهو مامور بتبلیغه هذا النص والنص بلغ ما فی التوریة

وحی

وحی الیه بما فی التوریة وما فی التوریة مما اوحی الیه غایته انه بالاجمال
ولا بعد کل البعد ان یقال الامر بالمتابعة لما فی الوحی التفصیلی
النص فیکون من قسم تکرار الوحی وهذا اکثر خصوصا عند العرف
بالاجمال والتفصیل کالایمان الاجمالی والتفصیلی **قوله** اذا
کان بمعنی اخبر فی هذا النص احتمال کونه مثل الثالث قائم وذلک
اذا اعتبر کونه خبرا ای النقل لکن الظاهر فی النبی هو وصف کونه
مخبرا لانه للتبلیغ وهذا هو وصفه المشهور کما یفهم من تعریفه
قوله والاحتمال الثانی ای ان لم یکن بمعنی اخبر بل کان بمعنی خبر فیکون
النبی بمعنی المخبر فیکون نقلا الی المخبر الخاص نقلا الی المباین
الا اذا اعتبر کونه ای کون المنقول الیه **قوله** فلا نص فی منع ان
کل مخبر خبر فیکون من قبیل نقل العام الی الخاص ویحتمل ان یکون
منقولا علی الاحتمال الثالث فانه یفهم منه صحة اعتبار العلاقة التی
بین الخبر والمخبر فی انهما اعتبر النقل الی الآخر صح وهذا تعریض للفاضل
البرجندی حیث جعل عدم کون نبا بمعنی اخبر مانعا عن هذا
النقل ثم ان کون الانسان المبعوث فردا للطریق یجب ان یکون
النقل منه الی الانسان المبعوث نقلا من العام الی الخاص کما فی
النابی کما یفهم من کلام بعض من تشرف به حیث قال فانه
علیه السلام طریق یوصل به الی الحق فلعله لا یساعده العرف واللغة
فان الانتقال المعتبر فی الطریق هو النسبة القریبة للوصول و
الانسان المبعوث سبب بعید او سبب قریب لا اراده الطریق
وان الطریق ما یسهل ویسلک فیه ولو عمم فانما یعمم بحیث یشمل الا

الاشتغال الحسي كما في المشاقات الجسمانية والسلوك فيهما وغيرها
مثل الافعال والاقوال والصفات الباطنية الفاضلة مثل التوبة
والتوكل والرضا وهو الصراط المستقيم والدين القويم ولعل الشارح
اشار الى المناسبة ههنا بقوله او هو منقول من الشيء بمعنى الطريق كان
النقل ههنا فقط بخلاف السابق لكونه فردا للمنقول عنه وان كان
منقولا النص كالدابة قال في مقاييس اللغة طرق اربعة اصول الاتيان
مساء والضرب واسترخاء في الشيء وخصف شيء على شيء الطريق
السبيل يذكر ويؤنث انتهى فالطارق الطريق مأخوذ من الاصل
الاول لكنه قال هناك سمي بالطريق لانه شيء يعلو الارض فكانها قد
طورقت وخصفت ومنه السموات السبع والارضين السبع لانها طرائق
بعضها فوق بعض انتهى فعلم من هذا انه مأخوذ من الاصل الرابع ثم قال
وقيل سمي لان الاقدام تبلته بالطروق فيه انتهى وعلم من هذا انه
مأخوذ من الثالث الاسترخاء ولا يخفى انه يمكن اخذه من الثاني الضرب لانه
مضروب بالاقدام فعلى اي حال فهم ان معناه هو المكان اصالة
او بواسطة النقل وعلى تقدير الاصالة يصح النقل منه ليس الاولى
ان يقال بان وجه التسمية ليس بصحة النقل بل بيان الصدق على الطريق
قوله امتي في بعض نسخ الشرح اي امة الاجابة وهم الذين آمنوا به عليه السلام
وهو الظاهر فان اكثر ما ورد في الحديث على هذا الاسلوب اريد به اهل
القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه
وان نعلم بعده جدا فان فرق الكفرة اكثر من هذا العدد انتهى
اقول فيه ان فرق الكفرة غير معتبرة متعددة كما قالوا ان الكفر

ملة

ملة واحدة والنص يمكن ان يعتبر اهل الاسلام فرقة واحدة وباقي
الفرق من الكفرة على كثرتها ولكن لا نسلم كونها اكثر من هذا العدد
ولكن يضعف هذا الاحتمال الخبر عن الافتراق بالاستقبال لان هذا
كان واقعا في زمانه صلى الله عليه وسلم ويؤيد هذا من وجه ويرده
من وجه ما في الملل والنحل من ان اهل الاهواء ليست تنضبط
مقالاتهم في عدد معلوم واهل الديانات قد انحصرت مذاهبهم
بحكم الخبر الوارد فيها فافترقت المجوس على سبعين فرقة واليهود
على احدى وسبعين فرقة والنصارى على اثنين وسبعين
فرقة والمسلمون على ثلاث وسبعين فرقة والناجية ابدا من
الفرق واحدة اذ الحق من القضيتين المتقابلتين في واحدة
ولا يجوز ان يكون قضيتان متقابلتان على شرائط التقابل
الا وان تقتسما الصدق والكذب فيكون الحق في احديهما دون
الاخرى ومن المحال الحكم على المتخاصمين المتضادين في اصول
المعقولات بانهما محقان صادقان فاذا كان الحق في كل مسئلة
عقلية واحدا فالحق في جميع المسائل يجب ان يكون مع فرقة
واحدة انتهى اما التأييد فلان الظاهر ان الفرق الزائدة على الفرق
السابقة هم اهل الدين الجديد فالزائدة على فرق المجوس هم الذين
آمنوا بموسى عليه السلام والزائدة على فرق ملة موسى هم الذين
آمنوا بعيسى السلام وهكذا فالناجية في كل عصر فرقة واحدة واما
الرد فلان اهل الاهواء داخل في امة الدعوة وقد حكم بان
اهل الاهواء لا تنضبط مقالاتهم في عدد فيشكل الامر في حصر الفرق

المجوس واليهود والنصارى ايضا ان اريد فيهم امة الدعوة وكان
دعوتهم عامة ثم لا تغفل عن تقليل ان الناجية ابدا من الفرق
واحدة كما قال اذ الحق من القضيتين المتقابلتين في واحدة
اذ هذا انما يصح على قاعدة الحسن والقبح العقليين بل لا يصح على
هذا ايضا اذ الملة الثالثة بحسبه يجب ان توافق احدى الاوليين
لانهما طرفان متقابلان لا خارج عنهما على ما ذكر بل لا يزيد اصلا
في كل ملة على اثنين الا ان يقال اختلاف الفرق وتعددها ليس
باعتبار تخالفها في كل مسئلة مسئلة اذ في مسئلة مثلا حتى يلزم ان ينحصر
احتمال خارج عن النقيضين فيها بل التخالف في عدد المسائل مثلا
اذا كانت المسائل الاعتقادية عشرين مسائل كل مسئلة منها تحصر
في الطرفين حق وباطل فالناجية هي التي وجدت الحق في جميعها
والهالكة هي التي اخطأت في جميعها والباقية تتباعضون في
بعضها يوافقون الناجية وفي بعضها يخالفون ثم يتخالفون فيما
بينهم في القلة والكثرة او في خصوص هذه دون تلك مع المساواة
في عدد الخلاف ولا يخفى ان الاصح في التعليل ان يقول والناجية
هي صاحب الدين الجديد في كل زمان لان ما سواه منسوخ
في زمان كل دين جديد فتعليله ايضا يقوى الرد بقوى بان الرد
يثبت استيصال الحصر ودخول اهل الاهواء في امة الدعوة والتعليل
بالوجه المذكور فيه ولك ان تقول المراد من الامة هو امة الاجابة
في الجملة لا كما فسر فيدخل فيها اهل الديانات مطلقا فيكون فرق
الدين السابق محفوظة كما كان ويزيد بواحد هو فرقة اهل

الدين

الدين الجديد ولو اريد من امة الدعوة امة الدعوة في الجملة لا كلها
بان يكون مصداقها هي امة الاجابة في الجملة ايضا يصح ان يكون
فرق المجوس سبعين يحتمل ان يكون جاريا في المجوس في الامة الاجابية
في ذلك الدين وان يكون في الاديان السابقة على المجوس اصلا
فرق مثل هذا غايته انه لم يذكر ولم ينقل في الحديث **قوله**
اما بالتصرف في معنى السين اي في معنى السين فقط بدون التصرف
في معنى المضارع اصلا فانما هو التصرف فيه مع التصرف في المضارع
لا انه تصرف في معنى المضارع فقط والا فلا يكون السين مجازا
فلا يكون مقابلا لمعناه الحقيقي غايته ان مجازية السين يكون
بمجرد ملاحظة العلاقة بين معنى المضارع والمستقبل القريب دون
ملاحظة العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي للسين فيكون السين
تابعا محضا لا بالتبعية التي تعتبر في الاستعارة التبعية ونقل
باعتبارها تبعية بل كما في مقارنة لم بفعل ماض في لا يكون تجنيس
ايضا واحتمال التحصيل ملاحظة اخرى صحيح ايضا فتأمل **قال الشارح**
كما في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك والمجاز في هذه الآية في اللام
والعلاقة فيها مثل العلاقة المذكورة في المتمثل له بعينها فيكون
التشبيه في جميع الاعتبارات وكون المجاز في اللام مما هو مصرح به في
البيضاوي واحتمال المجاز في سوف متصور فلا يكون العلاقة
فيهما كالعلاقة المذكورة هناك فيكون التشبيه في اصل كون سوف
مجازا فلا يكون علاقته ما هي مذكورة ولا مثلها فان جعل البعيد
قريبا لتحقق الوقوع معقول وجعل القريب بل الحال بعيدا لتحقق الوقوع

عن معقول وفي معالم التنزيل قال حرب بن شريح سمعت ابا جعفر محمد بن
علي يقول انكم معشر اهل العراق تقولون ارجى في القرآن قوله يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله وانا اهل
البيت نقول ارجى آية في كتاب الله ولسوف يعطيك ربك فترضى
انتهى ولنعلم ان الله يغفر الذنوب جميعا داخل في الآية الاولى
والارجائية في الثانية لعلها باعتبار انها تدل على رفع الدرجات
بعد المغفرة والاولى تدل على المغفرة فقط قوله لملاحظة معناه
لا لفهم معناه يعني احتياج الحرف في الاستعمال الى لفظ آخر ليس
للنقصان في نفس اللفظ ولا للنقصان في وضعه فان لفظ الى
ووضعها الى معناها مثلا مثل لفظ زيد ووضعه الى معناه
بلا تفاوت انما التفاوت في معناها فان معنى الى لا يتصور
مثل المعقولات الثابتة لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر فيفتقر
المعنى يحوج الى معنى آخر والمعنى كذلك ولا يمكن فيحتاج ان يذكر لفظ
ليدل على معناه الخاص الذي يتصور معنى الحرف المذكور معه
بخلاف المجاز فان النقصان فيه في الوضع فيحتاج الى امر آخر وهو
القرينة لفهم المعنى من اللفظ لا للملاحظة كاستعمال الاسد في
الرجل الشجاع فان الرجل الشجاع يتصور بدون انضمام معنى
آخر اليه لكنه لا يفهم من لفظ الاسد نعم اذا كان المعنى المجازي
معنى حرفيا فربما يحتاج الى معنى آخر ايضا ليلاحظ معه ذلك المعنى
والى لفظ آخر يتصور ذلك المعنى ويحتمل ان يكون القرينة كافية
في هذا ايضا قوله وحاصل ما نقل له والحاصل ان فيما نقل

سلم

سلم انه لم يصل الى الآن الى العدد المذكور لكنه يقول يجوز
ان يصل بعد وحاصل جواب الشارح عدم تسليم انه لم يصل
الى الآن الذي غايته عدم العلم وعدم العلم بالوصول لا يستلزم
العلم بعدم الوصول والاحتمال لا يكفي لهم ولنا يكفي قوله فلما
المراد جميع الاوقات بعد حدوث المذاهب لما كانت المسئلة
محتملة لوجهين الاول انها لم تكن في زمان الرسول صلى الله عليه
وسلم والصحابة فكيف يكون بهذا العدد في جميع الاوقات وثانيهما
انها حدثت في زمان التابعين والتبع ولا شك انها في اول حدوثها
لم تكن بهذا العدد اجاب بوجه يكون جوابا عنهما على اي حال اما
عن الاول فبان المراد جميع الاوقات بعد الحدوث وعن الثاني
فبقوله فيجوز ان يكون له حاصله عدم تسليم انها في اول مرتبة
حدوث المذاهب لم تبلغ بهذا العدد قوله يعتد الاختلاف
بالمعتقد والاحتياج الى ما ذكره على تقدير ان لا يوجد الفروع
بعد الاصول في قوله لجواز ان يكون الاصول له فيكون قوله
التي بينها مخالفة معتدة قيدا للاصول واما اذا كانت النسخة
هكذا لجواز كون الاصول والفروع التي بينها مخالفة معتد بها
كما نقل في بعض النسخ فلا احتياج الى ذلك لانه حينئذ لا يصرف اليهما
قوله اولها ستفترق له لفظ الحديث في الروايات الثلث
في قوله ستفترق امتي نيفا وسبعين فرقة منهم من يتفرق في
الملل والنحل واخبر النبي صلى الله عليه وسلم ستفترق امتي على
ثلث وسبعين فرقة الناجية واحدة والباقي هلكى قيل ومنه

الناجية قال اهل السنة والجماعة قيل وما السنة والجماعة
قال ما انا عليه واصحابي انتهى قال بعض من يستند اليه بعد
قول الشارح بعيد جدا وذلك لعموم المواعيد الواردة في
دخول العصاة فيها واما ما قيل من ان بعده انما هو على تقدير
ان لا يكون المراد من الفرقة الى آخره فلا احتمال له هنا على ما
يدل عليه سياق هذا الحديث فان المسلمين كانوا في زمان حيوته
عليه الصلوة والسلام وعند وفاته على العقيدة الواحدة
التي كان عليه السلام على تلك العقيدة مع انه عليه السلام كان
يخبر بان بعضهم يدخل النار وانه جهنمي بسبب ما صدر عنهم من
المعاصي على ما هو المشهور في اكثر كتب الاحاديث انتهى لا يخفى
ان وحدة العقيدة في زمانه صلعم وعند وفاته عليه السلام وخبره
عن بعضهم بانه يدخل النار وانه جهنمي بسبب ما صدر عنهم من
المعاصي لا ينافي ما ذكرنا في الاصل من ان الناجية جماعة مخصوصة
تدخل الجنة بلا حساب ولا سؤال ولم تعينهم بوحدة العقيدة
ولا باهل زمان خاص بل الظاهر ان لا يكون اصحابه صلعم واهل
زمانه داخلين في الفرق لما اشير الى التراخي عن زمان حيوته
ثم الخبر عن البعض بدخول النار مع وحدة العقيدة لو ضر فانما
يضر على توجيه انه حيث قال معناه كلها في النار بحسب العقيدة
الا الفرقة الناجية فانها لا تدخل بحسب العقيدة بل انه لا
يضره ايضا لانه يجوز ان يدخل من اخبر بدخوله منهم بسبب
عصيانه ثم عموم المواعيد الواردة في حق العصاة لا يدل على

انه لا يوجد جماعة مخصوصة غير عاصين وانما يضر لو ضر مغفورية
العاصين وتحقيق الكلام في تصحيحها من ان خلف الوعيد
كرم ومثله ثم قال ومما ينبغي ان ينبه عليه ههنا هو ان ضمير
كلها راجع الى ثلث وسبعين وان الحكم في قوله كلها في
النار على كل واحدة من آحاد هذا العدد التي هي الفرق و
الطوائف فان تعلق هذا العدد بها دون غيرها فيكون
قوله الا واحدة استثناء طائفة واحدة واخراجها عن هذا
الحكم ولا شك ان خروجها عنه يقتضي عدم دخول العاصي
مطلقا فيها وهو مناف لكون عصيان العاصين فيها سبب
الدخول فيها فلهذا التزم في دفع المنافاة القول بان معصية الفرقة
الناجية مغفورة جدا ثم بما نبهنا عليه ظهر انه لا وجه لما قيل
انه يجوز ان يكون الحكم في قوله عليه السلام كلها في النار على كل واحد
من كل فرقة فيكون قوله الا واحدة رفعا للايجاب الكلي فلا
يلزم القول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا انتهى
لا يخفى ان حاصل كلامه ان الفرقة عبارة عن المجموع كمجموع الاثنا عشرية
مثلا واشخاصها هي اجزاء ذلك المجموع والمستثنى منه هو مجموع المجموعات
الثلث والسبعين والمستثنى هو مجموع واحد قلنا هذا صحيح
ومسلم لكن الحكم هو الدخول في النار فالحكم بالدخول والوجود
في ظرف كالبيت للمجموع يستلزم دخول جميع اجزاء ذلك المجموع
ووجوده فيه لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل ان ذهنا
فذهنا وان خارجا فخارجا وان ظرفا فظرفا وان مكانا فمكانا

وان زعما بانا فرضنا با استثناء المجموع عن الدخول في طرف المستلزم
لدخول جميع اجزائه فيه لا يستلزم خروج جميع اجزائه فان عدم
دخول الكل وخروجه عن الحكم الذي هو الدخول في النار اعم من
ان يكون بجميع اجزائه او بعضها نعم لو حكم في المستثنى بانه خارج
عن النار لكان كما ذكر لان خارج النار يكون في طرف احكم بوجود
المجموع فيه ولكن لم يحكم به بل بانه ليس في النار وهو اعم من الخروج
وبعد التسليم ليس بابعد من البعد من آخر فتامل واحكم فانه ليس بناء
الكلام على الذي الزام ان حكم الكل يسري الى الجزء البتة غاية ان الحكم
ههنا ليس بالخروج بل بعدم الدخول في النار وهو اعم من الخروج
حتى يرد ان عدم الدخول ايضا لا يصدق على الجزء جميعا بل بناؤه
على ان الحكم على شيء بكونه في طرف يستلزم وجود اجزائه في ذلك الطرف
كما ان الحكم بوجود شيء مطلقا يستلزم وجود جميع اجزائه كذلك
فالخروج عن الحكم السابق امر والخروج عن الطرف امر آخر فالاول لا
يستلزم اشتراك الجزء الكل والثاني ايضا ان كان الخروج بمعنى عدم
الدخول فيه لا يستلزم وان كان على ظاهره بان كان خارج ذلك
الطرف طرفا له يستلزم ولكن ليس المراد ههنا هذا ومع قطع النظر
عن استلزام حكم المجموع ايجابا او سلبا الحكم على اجزائه بذلك الحكم كليا
او جزئيا كما في بعض المواد المذكورة الاحتمال كاف في التوجيه **قوله**
واما الهالكة المخلدة في النار من هذه الفرقة انه يظهر منه كما وجد في
بعض نسخ الشرح ايضا ان المراد من الامة هو امة الاجابة ومنهم المخلدة
في النار فقول الشارح لو اريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع

ساقه

ساقه ظاهرا الا ان يقال مراد الشارح انه يلزم خلود ما سوى
فرقة واحدة كله وهو خلاف الاجماع لكون بعضهم من اهل
الايمان واللازم من كلام الامام خلود فرقة واحدة فقط
في قول الامام واما الهالكة المخلدة في النار من هذه الفرقة
فهي فرقة واحدة لعل العبارة الواقعة منه من هذه الفرق
فرقة واحدة فوقع في الفرق تصرف الناسخ بالحاق التاء في
آخره وتغيير بعض الحركات **قوله** فلا يلزم القول بان معصية
الفرقة الخ والحاصل ان اللازم هو هذا وهو غير بعيد في نفسه وهو التعدد
ما ذكره وهو غير لازم **قال الشارح** ولا يبعد ان يكون المراد استقلال
مكثهم قال بعض من يستند اليه اي لا يبعد ان يقال في دفع ما
اورد ان المراد بعدم دخول الفرقة الناجية في النار مكثهم
فيها قليلا بالنسبة الى مكث سائر الفرق فان دخولهم فيها
لا يكون الا من حيث المعاصي بخلاف سائر الفرق فانه يكون من
حيث عقائدهم الباطلة قطعا وان كان بعضهم يدخلها بسبب
معاصيهم ايضا ولا شك ان الدخول بسبب العقيدة الباطلة
يوجب طول المكث دون الدخول بسبب المعصية على ما اشار
اليه المحقق الدواني ره ما يرون زلاتكم وقال ره ما يدرون
ينكرهم وقال ره ومما ذكرنا ظهر ان من جوز دخول الفرقة
الناجية في النار من حيث الاعتقاد وقال ان قلة مكثهم فيها
يجب ان يكون لا من حيث كون احادها فقد بعد عن الحق
كيف وعقائد الفرقة الناجية هي ما عليه النبي عليه السلام واصحابه و

رضي الله عنهم اجمعين لا يخفى عليك انه يرجع الى الجواب الاول فان قيل
في هذه المرتبة تعسر ارادة معاني الجواب احدهما ان يراد من الدخول
طول المكث وثانيهما انه بحسب العقيدة قلنا فما الحاجة الى الجمع
مع كفاية كل منهما جوابا وجعل الكلام قبيل الجذري وابداء
احتمال كاف المسمى بالاستثناء وان ارادة تطول مكثهم بسبب
العقيدة بمعنى الاستثناء عدم طوله تبعها ثم ان لا تطول
بسبب آخر الخ او تطول لا تبعها فيكون مثل قول الش يدخل
بحسب العقيدة فلا فرق الا العدول عن الدخول الط الى الطول
ثم كون عقائد الفرقة الناجية واحدة هي ما عليه النبي واصحابه لا ينافي
التفاوت ولكن ليطمئن قلبي من كبار الاشياء شاهد عدل
على التفاوت باي وجه كان وكيف يقول احد بان اعتقاد احاد الفرقة
الناجية مثل اعتقاد خواصهم وان اعتقاد الراعي والعلاف
والحجام على وجود الواجب وتوحيده وسائر صفاته مثل
اعتقاد الانبياء بل خواصهم في المرتبة **قوله** يجد الحق يعني الاحتمال
الثاني فانه على الاحتمال الاول ارتكاب بما لا حاجة اليه و
يحتمل ان يراد من بحق عدم ارادة طول المكث من الكون في النار
وقلة المكث في الاستثناء لان اصح احتمالي هذه الارادة هو
الاحتمال الاول لانه على الاحتمال الثاني يلزم التعدد المذكور الخ
لان قلة مكث جميع افراد فرقة واحدة بعيدة لمغفورية وان
لم يكن بعيدة في تلك المرتبة وكان مدار الجواب في السابق على هذا
الاحتمال فبعد البناء على هذا لا حاجة الى العدول عن الط حاصل

ان هذا الجواب غير صحيح لانه بعد الحمل على طول المكث في قلة اما
ان يراد الايجاب الجزئي او الكلي والسلب الكلي على اي حال
فيلزم التعدد كما ذكره الاصل واما ان يراد الايجاب الكلي ورفعه
فيصح عند ارادة مجرد الدخول الخ كما ذكرنا فيكون مما لا حاجة
ولعل المراد هو هذا فان الوجه الاول مشترك بين الاحتمالين
ولم يربط قوله والخ لا يحصل التعدد في سابقه بلا تكلف لانه
ان اريد صحت ان يكون المعطوف عليه الخ ايرادا فتامل واما الاحتمال
الايجاب الجزئي في طرفي الاستثناء فيجعل الكلام قبيل الجذري
وان صح ارادة الخلود الخ كما جوزه الامام **قوله** والخ لا يحصل
التعدد اما على الاول فلانه يجوز مغفورية بعض من الفرقة
الناجية وقلة مكثه بعمل الخاصة ولا تعدد في اختصاص احد بعمل
لا يشاركه فيه غيره وكذا على الثاني فانه يجوز ان يكون طول مكث
بعض من كل من الفرق الاخرى بعمل واحد فكان ذلك العمل واحدا معتبرا
في كل واحد منهم **قال الشارح** وهو من رأى النبي الخ ظاهره انه تعريف
لصاحب الذي هو واحد الاصحاب او للاصحاب والظاهر ان الكلام
في لفظ الصحابي والتعريف في مختصر ابن الحاجب مسئلة الصحابي
ووافق المصنف في شرحه قد اختلف في الصحابي ثم قال بعد تعريف الدليل
للعموم في الصحبة بتقييد لا غيره تقييدها بالقليل والكثير من غير تكرار
ولا نقض وبالحنث بانه لو حلف لا يصحب فلانا فصحبه لحظة حنث
بالاتفاق ولا يخفى ان ذلك انما يأتي في الصاحب لغة واما الصحابي
بناء النسبة المخصوص باصحاب النبي فلا والخ فالاولى في جواب استدلال

يختص باصحاب الحكمة واصحاب الحديث حيث فهم منهما الملازمة فهم الملازمة
منهما لعرف مجرد لا انه في الوضع كذلك ولم يثبت مثله في الصحابي
اسمي فلا يخفى عليك ان التعريف الذي ذكره الشـ لا يصدق على شيء
من المذكورين ههنا وهو الصاحب والصحابي فان الاول اعم والثاني
اخص عند المص كما ترى والشـ لا يكون الصحابي المذكورين ههنا
واحدة صاحب ولا يشير اليه المص وفي الردود والنقود الحق انه
ان اريد بالصحابي المعنى اللغوي فالحق المذهب الاول او العرفي فالحق
الثاني وقال القطبي الاشبه من المذاهب الثاني لكن المص اختار الاول
وقال الجنجي الخلاف لفظي لانهم ان ارادوا اللغوية فالمذهب هو الاول
بالذي ذكره وان ارادوا العرفية فالحق الثاني فان العرف يخص اسم
الصاحب بمن يطيل الصحبة بالدليل الذي قيل عليه وما اجاب
به المص لو صح جواز الاطلاق لغة وان ارادوا الصحبة اصطلاحا
فلكل ما اصطلح عليه فله ان يخصه بمن يجمع الصحبة والرواية اسمي
واعلم ان القطبي والجنجي اسمان لشارحي مختصر ابن الحاجب قبل الشرح
العضدي من الشراح السبعة بل العشرة المشهورة فلا يعقل
ان الجنجي لم يفرق بين الصاحب والصحابي وادعى العرف في الصاحب
الشـ والمصنف خالفه حيث ادعى الاختصاص في الصحابي فقط و
الردود والنقود اسم كتاب من حواشي الشرح العضدي
للسمنة بل مجموعة من تلك الشروح معنونا باسم صاحبها فيها
قوله كما قيل اي قيل ان العدالة هو التوسط الكائن بين
طرفي كل من القوى الشهوية والغضبية والعاقلة الكتب المشهورة

مثل

مثل شرح الملخص والمواقف وحكمة العين والشفا واما في كتب
الاخلاق كالاخلاق الناصرية والجلالية فمصرح بان العدالة
صفة مغايرة لمجموع الثلاثة وكذا في كتب الصوفية وفي كلشن
راز اصول خلق نيك آمد عدالت ٭ پس آنكه حكمت وعفت
شجاعت ٭ حكيم راست گفتار است وكردار ٭ كسي كو
متصف گردد بدين چار ٭ وقالوا لكل واحد من الحكمة والعفة و
والشجاعة طرفا افراط وتفريط ٭ ميانه چون صراط مستقيم است ٭
زهر دو جانبش قعر جحيم است ٭ وللعدالة طرف واحد وهو
الظلم وفي الحقيقة لها ايضا طرفان افراط وهو ظلم لغيره و تفريط
وهو ظلم لنفسه ويعبر عن هذا بالانظلام والضعة ايضا كما
تقال وضع في مقابل شريف وهذا ايضا مذموم كما قالوا لا تكن
حلوا حتى تبلع ولا تكن مرا حتى تلفظ وظ كلام الشـ في شرحه
للهياكل انها مجموع الثلاثة بخلاف ما ذكره في الاخلاق حيث قال
في ذلك الشرح بعد بيان التوسط فانحصر اصول الفضائل في
العلم والعفة والشجاعة وبتراكيبها يحصل العدالة الا ان يقال
مراده انه يحصل بعد التركيب كيفية اخرى بسيطة هي العدالة
كما قال في الاخلاق بعد نقل الخلاف في بساطة العدالة وتركيبها
وان مختار الحكماء هي البساطة تفصيل الكلام في هذا المقام انه
كلما حصلت الملكات الثلث حصل للعقل العملي قوة استعلاء
على القوة البدنية بحيث يصير جميع القوى منقادة له ولا تنازع
هذا منها فلو سميت هذه القوة عدالة كما سماها الامام حجة

الاسلام في احياء العلوم بهذا الاسم لكون العدالة امرا بسيطا
مستلزما للملكات الثلث و يكون رئيسا مطلقا ولو بالنسبة
الى العقل النظري وان كان العقل النظري رئيسا مطلقا من وجه
وزيف القول بانها مجموع الثلثة بعدها من اقسام الفضائل
وبعض انواعها والرذائل المخصوصة في مقابلها ونقل الفاضل
ان الشيخ جعل العدالة راجعة الى مجموع القوى الثلثة ولم يتعرض
لانواعها ومقابلاتها بل اقتصر بذكر انواع القوى ومقابلاتها
لانها هي انواعها ومقابلاتها بعينها هذا مجمل ما فصله هناك
فاطلب التفصيل هناك **قوله** ولا بغيرتها اعلم ان بناء
سلب الغيرية على مجرد الاصطلاح في لفظهم وهو نزاع لفظي
لا معنوي فارادة نظرا الى اللفظ **قوله** ولا ارتكاب البعيد
اي ليس المدار على كثرة الخلاف ولا على البعد لا انفرادا ولا اجتماعا
فعلى الانفراد يكون اوائل كلام الشارح جوابا على احتمال واواخره على
احتمال آخر وعلى الاجتماع يكون الاوائل والاواخر معا جوابا
واحدا فقد احسن الشارح حيث قرر الكلام بوجه يكون جوابا
على اي حال واحتمال في كلام الخصم ثم لا يجوز ان يترك المسائل
الخلافية التي ليس فيها بعد على ما ذهب اليه الاشاعرة بل فيها بعد
على ما ذهب اليه الآخرون مثل مسئلة وجوب اللطف و
الاصلح على الله تعالى والقول بالحسن والقبح العقليين بعد
الاطلاع على انه نظر مقصوده يكون اخفاء للحق وليس هذا
وظيفة طالبي الحق نعم يصح اذا كان المراد من المجادلة البينة

في

في كلام الخصم كثرة الخلاف والبعد معا فوجدان البعد في
بعض ما ذهب اليه الخصم لا يقتضي الاسناد الى الخصم كما هو مقتضى
طلب الحق حتى يكون تركه اخفاء للحق وفي ايراده لا نفع له
فيما هو بصدده فيكون ايراده عبثا واما اذا كان المراد من
المجادلة البينة البعد فقط فيلزم اما الغفلة والعناد وفي نفس
الحال اذا كان المراد الكثرة فقط فتامل فيه فانه انما يلزم احد
الامرين اذا ثبت خلافهم بالنسبة الى سائر الفرق الضالة وخلاف
الاشعري فقط لا يكفي والشارح اشار الى هذا **قوله** لجواز ان
كل موجود بكل عضو من الاعضاء فرؤيته كل موجود ترتقى في
حال الرؤية وهذا هو المقصود فيما نحن فيه واما رؤية كل عضو
كالبصر فهو ليس مما نحن فيه وكذا كون القوة البصرية سمعية او
ذائقة ليس مما نحن بصدد اثباته وكذا سمع البصر وذوقه وشمه
قوله اذ غاية ما لزم الخ رد للدليل الذي ذكره الشارح في مقام
اثبات مطلبهم وههنا اشار اليه حيث قال يعني ان كونه مسلوبا
الخ فان استلزام سبق الفاعل سبق عدم المعلول ليس فيه لا لانهم اسندوا
الاثر بل بناء اسنادهم على ان المعلول في نفسه عدم وما هو
لذات الشيء فهو مقدم على ما هو بغيره كما سيجيء تفصيله في الاصل
والرد الثاني من الشارح كما ذكر ولا يجوز ان الواجب كان ذكر
تفصيل دليلهم لانه ادعى ههنا ان دليلهم لا يتم وقد بيناه فالواجب
ذكر دليلهم وبيان خلله ويصح انه بينه والشارح وافقه
وذكر خلل دليلهم لم يذكروه بل ذكر نفسه لا يكفي في اداء

ما هو الواجب الا ان يقال المص القدح في مدعاهم وهو
لا يتم بالقدح في بعض الادلة بل يجب القدح في جميع الادلة
المعلومة لذلك المطلب سواء كان لهم او لغيرهم مذكورا
عندهم او غير مذكور فادعاء ان مدعاهم لا يتم لا يكفي فيه بيان
خلل دليلهم فقط بل بيان خلل كل دليل ظهر عنده منهم او من
عنده فههنا اكتفى بذكر خلل البعض عن البعض ولعل الكلام هاهنا
بشأنه فاشير بل صرح بقوله ادعاءه ما لزم ان الادلة الاخرى
لا يتم وهو ظ وهذا الدليل ايضا لا يتم مع انه اقوى ادعائه ما
لزم من عدم سبق العدم هذا ولا استحالة فيه والدليل الذي
نقله ورده هناك هو الذي نقله هاهنا بعد هذا في الاصل
واشار الش ايضا الى تفسير الحدوث بالمسبوقية بالعدم لا يكفي
في اثبات مذهب المتكلمين عن مذهب الحكماء في قولهم بالحدوث
الزماني والذاتي بل ظن ان الحدوث الذاتي هو الاحتياج الى
الى الغير لا المسبوقية بالعدم كما في شرح العقائد النسفية
للتفتازاني وكلام المص يحتمل ان اورد التفسير المذكور بعد
تفسير الحدوث بالمسبوقية بالعدم بان تخصيص سبق العدم
بالسبق الزماني كما فعله الش ههنا وان اورده بدل التفسير
ويكون المراد بعد التفسير وحاصله هو المسبوقية بالعدم كما
فعله الشارح اي باعتقاد انحصار تقدم العدم بالزماني
قوله وهذا التحقيق اي القول بارتفاع النقيضين في المرتبة
من خواصه كذا اشتهر ولعل مرادهم اختصاص هذا القول

بهذا العنوان والا فهذا مثل ما يقولون الماهية من حيث
هي لا واحدة ولا لا واحدة والانسانية من حيث هي انسانية
لا فرسية ولا لا فرسية يعني ان الفرسية واللافرسية مغايرة
للانسانية المحمولة وان لزم مغايرته للانسانية الموضوعة في ذلك
الحكم ايضا الا انها ليس كليا كما اذا قلنا الانسان من حيث انه
كاتب لا ساكن ولا لا ساكن بل اذا قلنا الانسان من حيث انه كاتب
لا انسان ولا لا انسان وما نحن فيه مثل ان يقول الفاعل من
حيث انه علة مؤثرة ليس وجود المعلول ولا عدمه فوجود المعلول
وعدمه مغاير للعلة المؤثرة فليس وجود المعلول ولا عدمه في
مرتبة العلة والعلية وكتب الصوفية مملوة من امثالها **قوله**
والا لزم تركب لان التقدم الذاتي المعدود من اقسام التقدم
المحصل هو تقدم العلة التامة وفي اصطلاح هو تقدم العلة
مطلقا والظاهر ان الاضافة هو المعنى الثاني وهذا وان احتمل العلة
التامة ايضا لكن الزام التركيب للاكتفاء باقل الاحتمالين لان
اللازم على اي حال هو التركيب بل هو التركيب او ما هو اشد
استحالة منه وكذا الكلام اذا لم يبين الكلام على الظهور وبين
المراد بالرجوع الى الكتاب الاشارات **قوله** قوله لو كان حادثا
يعني ان علة الحادث يجب ان تكون متحققة في آن حدوث معلوله
وهذا القدر يكفي في الاستحالة سواء ثبت حال بقائه ايضا
فيلزم اجتماع الوجود والعدم في اوقات بقاء وجوده
ايضا اولا وسواء احتاج في حال البقاء ايضا اولا والتثبت

بحال الحدوث لعدم الشك لاحد في احتياج الحادث في آن الحدوث
الى علة بخلاف الباقي فانه قد يتوهم من عبارة بعضهم انه في حال
البقاء لا يحتاج الى علة بل علة حدوثه تكفي وان لم تبق حال البقاء
بل هو مذهب الجمهور لكن لا من الحكماء في الاشارات وشرحها
الجمهور يظنون ان احتياج الشيء الى فاعل انما هو لحصول وجوده
بعد عدمه فان حدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي
المفعول موجودا وانما حمل اهل النظر منهم على ذلك اسنان احدهما
مشاهدة البناء بعد البناء والثاني استحالة تحصيل الحاصل قال
الشيخ حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري العدم
لما ضره عدمه بعد وجود العالم لانه انما احتاج اليه في آن وجوده
فاذا وجد فقد زالت الحاجة **قوله** بل يلزم ترق في الاستحالة
بطريق النقض **قوله** بل علتان تامتان بل علل تامة لان مجموع
العلتين التامتين يصدق عليه انه جملة ما يتوقف عليه المعلول سواء
قيل بان العلة التامة مما يتوقف عليه المعلول كالعلل الناقصة اولا
بل هي مجموع كل من اجزائه مما يتوقف عليه المعلول كما هو الحق والا لزم
ان لا يتوقف في مرتبة لاستلزامه تحقق مجموع فوق كل مجموع فرض علة
تامة مشتمل للاجزاء المفروض علة والمجموع اللازم ايضا ولان كلي
كما يصدق على كل واحد من افراده كذلك يصدق على كثير منها وكذا
الكلام في المذكورة بعد بلا واسطة ثم اعلم ان الاستدلال على
عدم التعدد من القول بعلية مجموع العلل مثل الاستدلال من القول
بوجود كلي الانسان موجودا بناء على وجود امور غير متناهية لكن

مجموع ما

هناك

هناك وجود الفوقاني وعليته لا يبطل وجود التحتاني وعليته وههنا علية
الفوقاني يبطل عليته ايضا لانهما كانا من جهة كونهما جملة ما
يتوقف عليه المعلول لا من جهة كونه مركبا وان كان مركبا من بعض
العلل الناقصة والا لكان المعلول المركب وعلته على البعض المعلول
ولا يمكن دفعه بان المراد انها علة لا يخرج عنها علة لان عليتها
لم تثبت من وجه آخر سوى كونها مجموع ما يتوقف عليه المعلول وهذا
يسري في جميع المراتب وسيجيء اواخر بحث حدوث العالم بعد
اجراء برهان التطبيق في الامور الموجودة مطلقا كلام في وجود
العدد الاقل وعدمه في ضمن الاكثر بل في وجوده مطلقا واستدلال
مثل هذا وفيه تفصيل ابد من هذا **قوله** بعدد الشروط يعني لو
كان لشيء ثلثة شروط مثلا فيكون عدمه في مرتبة كل واحد منها
وكان كل واحد منها مع الاثنين الآخرين متمما لعلة ذلك الشيء
فيكون هذا ايضا مع كل واحد من الاثنين علة تامة لذلك الشيء
فيقوم مقام كل واحد منها بل مقام كل واحد من الاثنين الاثنين
ايضا بل مقام مجموع الثلثة ايضا اذا قلنا بان كون الآحاد محتاجا اليه
يستلزم كون المجموع والاثنين محتاجا اليه كما هو ظاهر قولهم في العلة
التامة وفي المثال كما ان آحادها ثلثة كذا الاثنان ثلثة والمجموع
ايضا ثلثة فيقوم مقام ثلثة ثلثة او كلها تسعة آحاده ثلثة وثنائية ثلثة
وثلاثية ثالثها نفس ثلثة فيكون عدد مجموع الشرائط بدون سبعة
عدم المعلول فيقوم عدم المعلول مقامها **قوله** ليس وجوده ولا عدمه
علة اي لشيء اي شيء كان **قوله** في مرتبة كل من العلل المفروضة

أي لذلك الشيء هذا جواب لكون فقوله لشيء متعلق بقوله علة و
بقوله العلل المفروضة بطريق التابع قوله وإن كان ما للشيء
وصل قوله اجتماع الوجود والعدم أي وجود المعلول وعدمه في
مرتبة العلة أي علة ذلك الشيء وإن كان ذلك الشيء علة فيكون في
مرتبة علة العلة قوله وباعتبار اجتماع الخ يعني أن اجتماع النقيضين
يلزم من وجهين أحدهما أنه يلزم اجتماع وجود المعلول وعدمه في مرتبة
علته وثانيهما أنه يلزم اجتماع التقدم والتأخر في كل واحد من العلة
والمعلول والتأخر أخص من نقيض التقدم وكذا التقدم أخص من نقيض
التأخر ولك أن تعتبر هذا وجها ثالثا في اعتبار اجتماع النقيضين
قوله في المعلول متعلق بقوله اجتماع التقدم الخ قوله بل في العلة عطف
على قوله في المعلول قوله فتأمل فيه يشير إلى وجه التأمل أن التأخر
ليس أخص من نقيض التقدم ولا التقدم أخص من نقيض التأخر
لأن نقيضيهما هو سلبهما بمعنى الرفع المصدري والتقدم والتأخر
ليسا مما يصدق عليه الرفع المصدري لأنهما وجوديان ولا يصدق
على الوجودي أنه سلب شيء نعم يصدق على التقدم أنه غير التأخر
وعلى التأخر أنه غير التقدم وهما نقيضان لهما باعتبار الحمل المواطاتي
ولا استحالة في اجتماعهما في ثالث بحسب الاشتقاق كالحركة والسواد
مثلا فإن كل واحد منهما فرد لنقيض الآخر باعتبار الحمل المواطاتي
ويجتمعان في الجسم المتحرك الأسود والحاصل أن النقيضين الاشتقاقيين
لا يجتمعان في ثالث بحسب صدق ذلك الثالث بهما اشتقاقا
والنقيضين الحمليين لا يجوز حمل أحدهما على الآخر مواطاة ولا

حملهما

حملهما معا على ثالث كليا ولكن يجوز اجتماعهما في ثالث وحملهما على
الثالث اشتقاقا فالاشتقاقيان كالحركة وسلب الحركة فإنهما
لا يجوز اجتماعهما في ثالث ولا حملهما عليه اشتقاقا وكذا أخصهما
أو أخص أحدهما وعين الآخر والحمليان كالحركة وعدم الحركة فيجوز أن
يجتمعا في ثالث ويتصف الثالث بهما اشتقاقا كما في الجسم المتحرك
الأسود ووجه الاتضاح أن المراد من الأخص هو الأخص
بحسب التحقق لا الحمل فإن التقدم والتأخر متقابلان متضايفان
لا يجتمعان في ثالث بالقياس إلى شيء واحد فيلزم حين تحقق
أحدهما في شيء سلب الآخر عنه فإن نقيض السواد ليس نقيض سلب
البياض بل غيره وإن كان عين البياض أيضا لكن تحققه يستلزم
تحقق سلب البياض قوله والتقدم الزماني منحصر الخ ولم نظر
أن تقدم الشيء الزماني على نفس الزمان وكذا تأخره عن نفس
الزمان مثل تقدم وجود زيد اليوم على نفس الغد وتأخره
عن نفس الأمس من أي قسم من أقسام التقدم والتأخر وليس مثل
تقدم عدم الزمان على وجوده لأن الزيد زماني والزمان ظرف له
وليس مما لا يجتمع مع الزمان ولو قيل أحدهما زماني والآخر ذاتي
فلا يكون التقدم الزماني والتأخر الزماني متضايفين والذاتي
أيضا كذلك على اصطلاح الحكماء فائدتها أمور ثلثة أحدها
التكلم باصطلاح الخصم ليفهم مدعاه عليه وثانيها أن أجزاء العلم
بعضها زمانيات وبعضها نفس الزمان فيتحقق قسمان من
التقدم على اصطلاحهم فأوردهما بلفظ واحد جامع وثالثها

تقدم عدم عن الزمان من اجزاء العالم الذي وجد مع الزمان
ابتداء بل انتهاء ايضا ليس بالزمان لعدم الزمان قبل الزمان
ولا بالذات لكونه كوجوده من الزمانيات اي عدم الزمان وعدمه
ونفيه من هذا الاخير مادة ايراد آخر على المتكلم من انه من اي قسم
من اقسام التقدمات الست مثل ما ذكر آنفا في الحاشية
السابقة بلا واسطة قوله مع انه يستلزم وجوده في الا حين
انه علاوة لا انه تتمة وبيان لقولهم ان التقدم الزماني عندهم منحصر
فيما بين الزمانيات وان تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم
بالذات وبيان لهما وفي مرتبتهما حتى يكون حاصله انهم كيف
يقولون كذا والحال انه يستلزم وجود الزمان حين عدمه كما
قالوا ان الزماني منحصر فيما بين الزمانيات فناقض قولهم هذا
قولهم الآخر كما هو مفاد التفريع حيث قال فكيف يقولون انه
فيكون اعادة للمفرع عليه واما اذا جعل علاوة فيكون حاصله
ابطالا لقولهم مع قطع النظر عن قولهم الآخر ومناقضته له
بانه اذا كان تقدم عدم الزمان على وجوده زمانيا يلزم ان يتحقق
زمان حين عدمه بعدم حقيقة فاما ان يكون عدمه نفس الزمان
كما هو مذهب الحكماء او مغايرا له كما هو مذهب المتكلمين وكلاهما
باطلان لا يقال فلنا هذا القدر لا يكون ايرادا آخر لان حاصل
ما قصده القولين هو عدم صحتهما معا والحكم ببطلان احدهما في الا
وحاصل العلاوة على ما ذكرتم نفس الباطل بخصوصه فلا يكون
بحثا آخر لا بانهما بينه الاجمالي والتفصيلي يعدونهما في

ويوردونها

ويوردونهما معنونا بالاولوية ساقطا وعلى تقدير التسليم فيها
فائدة زائدة فالحمل عليها احسن واولى قوله فلما بعد ابطال
ان المصدرية في ان كان بناء الايراد على الغفلة عن ان المصدرية
فالجواب ان المصدرية اخرجها عن صرافة الفعلية والثاني في
لدفع توهم آخر وان كان البناء بعد الاطلاع على ان المصدرية
كما هو ظ التمثيل في السؤال بان تفعل وان تفعل وظ الجواب
ايضا على هذا على ان الاداء بصيغة الفعل يوجب ان يراد زمان
الفعل فالجواب ان الاداء بصيغة الفعل لا يوجب شيئا لا التجدد
ولا زمانا ولا يجعل شيئا اولى ايضا ولئن سلم الاولوية فاولوية
الزمان غير مسلم بل اللازم اولوية الاعم والاظهر كالتجدد في ان
تفعل وان تفعل فان قيل ما وجه الشاذ وما معناه قلنا
الشاذ انما هو بحسب المقام واحتمال صرف الشاذ الى لفظ الحادث
بمعنى ان هذا المعنى متبادر من لفظ الحادث بجعل الاداة مستبعد كما
لانه لا يحصل منه ايضا الا الشاذ ان تم كما ذكر وهم ولا يعني
التوجه الى وجه الشاذ من الرديف كما ذكر فلا فائدة في هذا
الاحتمال الا ازدياد مؤنة واقرب منه دعوى الشاذ من لفظ
بعد قال الشارح مجرد اصطلاح هذا لا ينافي الشاذ لما عرفت من
فائدة التكلم باصطلاح الخصم قوله باعتبار آخر قال الواهي قوله باعتبار
انها مبدأ التغير في آخر ولو باعتبار وطبيعة باعتبار انها مبدأ
قريب لحركات ما هي فيه وسكناته بالذات لا بالعرض والطبع
اخص وصورة باعتبار الهيولى التي تقوم هذه وجودها ومحلها

فصحیح منهما جسم نباتي او حیواني وکمال باعتبار النوع الذي یقوم بها حقیقته و وجود جنسه المخصص بها ومفهوم الکمال اتم واعم اما اتمیته فلانه بالقیاس الی الامر المحصل الذي هو النوع لا بالقیاس الی امر بعید کالمادة ولا بالقیاس الی فعل صادر عارض خارج واما اعمیته فلان الملك یصح ان یقال انه کمال للمدینة ولا یصح ان یقال انه قوة او صورة ثم الصورة لا یقال الا علی ما ینطبع في المادة ویقومها بالفعل بخلاف الکمال فانه یقال علیه وعلی غیره وهذه الصورة المسماة بهذه الاسامي هاهنا کالصورة الجسمیة في الهیولی فقوله الحالة صفة بعد صفة للصورة النوعیة

قوله احاطة تامة احتراز عن الزاویة فانها هیئة حاصلة عن الاحاطة الغیر التامة کالزاویة الحاصلة من احاطة الخطین المستقیمین سطحا او لسطحین او سطح واحد جسما کما في راس المخروط واصح المذاهب في الزاویة انها من الکیفیات المختصة بالکمیات وقیل انها من مقولة الکم وقیل انها من مقولة الوضع وقیل انها من مقولة الاضافة وقیل انها مجموع مرکب من المحیط والمحاط والهیئة وقیل انها اعتباریة ولیست من المقولات واشیر بقوله المحیط او المحاط الی رد ما یورد علی التعریف المشهور کما في هدایة الحکمة من انه هو الهیئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالمقدار والایراد انه یلزم علی هذا التعریف ان لا یکون الهیئة الحاصلة للمحیط کمحیط الدائرة ومحیط الکرة شکلا ومدار الایراد علی ان بالمقدار في التعریف المشهور متعلق بالاحاطة والحاصلة ایضا معا واما اذا جعل قیدا للاحاطة

واطلق

واطلق الحاصل فلا ایراد لا ههنا لانه مصرح بالمراد ولا هناك لحمل کلامه علی هذا المصرح وکذا اذا جعل قیدا للحاصل واطلق الاحاطة بان لا یجعل المقدار المذکور قیدا له ایضا وان کان الواقع ان المحاط لا یکون الا مقدارا وما في هذه المورد موافق لما في شرح حکمة العین من ان الشکل هو هیئة شيء یحیط به نهایة واحدة او اکثر من جهة احاطتها به وکذا ما یفهم من شرح التجرید حیث قال کل جسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد او حدود ویکون له من جهة تلك الاحاطة هیئة ولا نعني بالشکل الا تلك الهیئة فهذا قد انجلی اتحاد العموم في التعریف ومثله واقع کما قیل في تعریف القوة بانها مبدأ التغیر في آخر من حیث انه آخر من ان قید من حیث انه آخر قید الجانب بعد العموم **قال الش** والظاهر من کلامهم قدمها فانهم یقولون بعدم الانواع المتوالدة ویقولون الانواع المتوالدة من المرکبات من العناصر الاربعة ویقولون ان البسائط لا تخلع صورها النوعیة في ضمن المرکبات خلافا للاطباء ولعل التوقف في القول بعدم الانواع المتوالدة وقد نقلوا عنهم خلافه ایضا ولهذا حکم بالظهور **قال الش** ثم نقل الحدوث الزماني هذا النقل یؤید القول بان مراده الحدوث الذاتي فیمکن ان یکون مراد الش من هذا الکلام تزییف قول مصنف ذلك الکتاب من ان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون بل یجب ان یکون رجلا آخر وان یکون قولا واثباتا للدافع بین کلامي افلاطون وایرادا علیه **قال الش** ونقل عن جالینوس التوقف فیه وکذا نقل التوقف في اثبات النفس

الباطلة بجزئيه **قال الشارح** ما لا بد منه في وجود ممكن ما اطلق وجود
ممكن ما ولم يقيد بكون وجوده حادثا او ازليا حاصله انه لا شك
في وجود ممكن بل ممكنات فان كان جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما
في الازل كان وجود ذلك الممكن لامتناع تخلف المعلول عن علته ازليا
فثبت ممكن قديم وهو المطلوب وان لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده
في الازل ومع ذلك انه كان ممكنا في الازل فهذا مع انه باطل مثبت
للمطلوب ايضا اوضح انه مثبت للمطلوب باطل للزوم الترجيح بلا مرجح كما ورد في
في موضعه بالتفصيل وطريقة الحكمة هو هذا الثاني لان بناء الكلام
على الامر الباطل بناء على ما اختاره الخصم والقضاء عليه بحسب
وطريقة الحكمة واهلها وان لم يكن جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما
الممكنات في الازل ولم يكن انه ممكن في الازل ولا شك في وجود
الممكنات كما نشاهد فيكون كلها حادثة فاذا حدث ممكن ما فاما
واما الى آخر الدليل ولك ان تورد ابتداء في نفس الممكن بانه لا يخلو
من ان يكون وجود ممكن ما في الازل اولا فان كان الاول ثبت
المطلوب لا يقال ليس الاكتفاء به وطريقة الحكمة كما ذكرت لانا نقول
يجب ان يكون علته ايضا موجودة فيكون وجوده مع علته ولا
نقول ان وجوده في الازل وان كان بدون علته فهو المطلوب بل اما
ان نقول ايضا المطلوب هاهنا هو وجود الممكن في الازل ليس الا فلما ثبت
هذا ثبت المطلوب سواء كان مع علته اولا ولزوم العلة له امر آخر نظر
في مبحث آخر ويمكن مثل هذا في الشق الثاني ايضا بان يقال مراد ما
هاهنا اثبات ممكن قديم ليس الا غاية انه يكون فرض عدم علته

باطلا

باطلا وهو المطلوب في مبحث آخر وان كان الثاني فيكون جميع الممكنات
حادثة فاذا حدث ممكن ما فاما واما الى آخر الدليل في احتمال تخلف
المعلول عن علته يسهل الى احتمال ان يكون حدوثه مع عدم حدوث
امر آخر معه لان عدم حدوث امر آخر معه يحتمل ان يكون لوجود
علته التامة في الازل فيلزم التخلف بخلاف التقرير الاول فلا يتوهم
ان الكلام والترديد على خصوص الوجود الازلي للممكن المفروض
لانه يلزم حينئذ ان لا يتوقف الاحتمال الا في الوجود الحادث له وان
يرتكب الى ما لا حاجة له اليه ويترك ما يعنيه لان حاصل الاستدلال ل
حينئذ ان جميع ما لا بد منه في الوجود الازلي لزيد مثلا اما ان يوجد في
الازل فيتحقق وجوده الازلي في الازل وان لم يتحقق جميع ما لا بد منه
في ذلك الوجود الازلي فاذا حدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه
مع عدم حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته فيرد على
هذا الشق ان المفروض عدم تحقق جميع ما لا بد منه بالقياس الى
الوجود الازلي في الازل لا الوجود الحادث فحين الحدوث لو لم
يتحقق امر آخر كيف يلزم الوجود بدون تمام علته لجواز ان يكون
جميع ما لا بد منه لهذا الوجود الحادث في الازل ويتخلف هذا الوجود
عنها فالترديد يجب ان يذكر هاهنا ايضا فيكون الترديد في الوجود
الازلي عنا ايضا نعم وليس المراد مما قال فاذا حدث ممكن ما
له انه اذا وجد بالوجود الازلي بناء حادثا كما لا يخفى والمتوهم
حمله على ما توهم وجعله مادة بحث على المستدل انه قد غفل في
اطراف الكلام **قوله** اما لان المراد من الحس في اعمية الحس مشعور

بوجهين احدهما ان يراد به الامر العام الشامل للانواع مما يكون
تحته الانواع لا ان يكون نفسه نوعا اذ ح سواء كان ذاتيا
فيكون جنسا حقيقيا او عرضيا فلا يكون جنسا حقيقيا فيكون
المراد من النحو ما يشتمل على ما مثل ذلك فيدخل النوع وما فوقه من جنسه فيه
وثانيهما ان يراد به الامر الذاتي مطلقا فيدخل النوع فيه فيكون
المراد من النحو ما يشتمل الذاتي واعمه النحو فقط حينئذ ان يراد بالجنس ما
هو المصطلح فيدخل النوع والعرض العام والخاصة في النحو فمعنى
لم يتوجه الى احتمال عدم نوعه انه لم يتوجه اليه بخصوصه والا
فبعد التعميم لا يصح القول بانه لم يتوجه بل يكون الجواب الصحيح
بعد تسليم عدم التوجه لا توجيه عدم التوجه وتصحيحه فانه بعد
تسليم عدم التوجه والتعميم ينافيه فيكون حاصله انه اكتفى به عن
قوله ولعل الوجه هو الاول فان معنى عدم الجنس ان فردا من
افراده موجود دائما بطريق التعاقب فلا يوجد فرد فعدم مثل
الجنس بوجوده ضمن تلك الافراد الموجودة بطريق التعاقب وكذلك
عدم النوع فلا يخالف المذهب لكن فيه ان الوجه هو الاول
بل هو الكلام الاول لحفظ الاصطلاح **قال الشارح** لم يلزم الث
المستحيل عندهم هذا وان كان واردا فيما ذهب اليه الحكماء لما
ذهب اليه الحكماء لكنه ليس واردا فيما ذهب اليه المتكلمون و
الالزام وان لم يكن وظيفة الحكمة لكن مجاله الدليل اذ ح ليس
وظيفة الكلام فيشكل الامر على المتكلم بانه مع تمام الدليل وتمامه
عنده كيف يخالف مقتضى الدليل نعم لو كان عنده دليل برهاني

على خلافه لصح خلافه بمقتضى هذا الدليل ثم عدم كون الالزام وظيفة
الحكمة والكلام معناه انه لا يبتني عليه الحكمة لا ان الحكيم يجب ان
لا يسلكه اصلا كيف وقد قال الله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن وقالوا هذه الآية
اشارة الى ثلثة ابواب من الابواب الخمس للقياس فالحكمة اشارة
الى البرهانيات والموعظة الحسنة الى الخطابيات وجادلهم
بالتي هي احسن اشارة الى باب الجدل والالزام **قال الشارح** ودعوى
ان المعدات هي جواب عن مقدمة حاصله الاستدلال لا يتغير الدليل
بوجهين وحاصل الجواب منع لزوم محرك قديم ومنع لزوم
مادة قديمة واشار بقوله من غير برهان الى ان المنع راجع الى
مقدمات الدليل خصوصا الى الثاني لعدم ذكر المقدمات فيه مثل
الاول قال بعض من يتشدد له في شان انه دعوى من غير برهان
اذ لم يقم برهان عليها فان ادعى الضرورة فيها توجه المنع بانه
لم لا يجوز ان يكون تلك تعاقب المعدات بدوامها كتعاقب
اجزاء الزمان ويكون هي باعتبار جنسها قديمة مستندة الى القديم
وباعتبار حدوثها بذاتها واسطة في حدوث الحادث نظيره
ما قالوا في الحركة على ما سنظهره عن قريب ومما قررناه ظهر انه لا يتوجه
ما قيل انه لا بد لتقدم المعدات بعضها على بعض من برهان لان
المعدات ليس لها تقدم سوى التقدم بالطبع على معلولاتها وليس ذلك
الا تقدما زمانيا انتهى وذلك لما ذكرنا من انه يجوز ان يكون
تعاقبها وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها بدوامها لا بسبب

الزمان لكان مرجح تقدم عدم الزمان على وجوده انتهى كلامه لا يخفى أن
هذا المنع لمنع وجود الزمان الآن بالكلية خلاف ما يحكم به جميع
الناس كبيرا وصغيرا وما تقسامه الى الشهور والسنين والايام
والاسابيع ولم يتوقف احد الى الآن في اصل الزمان نعم توقفوا
في انه هل هو موجود خارجي او وهمي والمتكلمون جوزوا تقدم خصوص
عدم الزمان لا بالزمان عليه اضطرارا وحكموا بحدوثه وتقدم
عدمه انتهى وعرضنا انه لا بد لعدم المعدات من زمان مثل ما هو
الواقع الآن وتخصيصهم تقدم عدم الزمان على وجوده في كونه
عن زماني مثل تخصيصهم ثبوت الوجود عن قضية الفرعية **قوله**
كلا منافي علة الوجود الذي للحادث ليس المراد ان المطلوب اثبات
قدم الوجود الحادث للممكن بل المطلوب اثبات قدم وجود الممكن كما
نقرره ولو صفه بالحدوث فرضي على زعم الخصم وثبوت امكان
وجوده الحادث في الازل يستلزم ثبوت امكان وجوده المطلق
في الازل انتهى وان امتنع فرد منه في الازل لكفاية امكان فرد آخر
منه في امكانه وكذا ثبوته في ثبوته بل لا حاجة الى دعوى امكان فرد
آخر وثبوته لكفاية امكان هذا الفرد كما لا يخفى نعم يمكن اثبات
قدم الحادث مع كونه حادثا بطريق الخلف وبيان الاستحالة و
يكون الكلام حينئذ فيه لكن في مقام الاستدلال وذكر مقدمات
الدليل لا في التقرير الثاني بان يردد اسداء في بعض الممكن بانه لا يخلو
ان يكون وجود ممكن ما في الازل او لا الى تمام تقرير هذا انتهى و
الاحسن هو هذا فلا تغفل عن مواضعه الحاجة الى هذا الشأن

في الآن انتهى **قوله** كما قال الشارح قال في تصحيح كلام السيد قدس
سره وهو ان العلة التامة قد يكون فاعلا بسيطا لا تركيب فيه
اصلا وامكان المعلول ماخوذ في جانب المعلول حيث اورد عليه بان
المادة والصورة انتهى ماخوذ في جانب المعلول كما في الشرح للتجريد
حاصله ان الممكن يوجد ولا ممكنا فيطلب العلة فالعلة ما
يحتاج اليه الممكن بعد اخذه بوصف الامكان والمادة والصورة
ليستا كذلك فانهما لا يوجدان في جميع المعلولات بل انما يوجدان
في المركبات وطلب العلة ليس بعد الاخذ بهذا الوصف نعم قد يتبدل
من التركيب على الامكان وهذا لا يستلزم اخذ المادة والصورة
ولا وصف التركيب حتى يطلب العلة في جانب المعلول **قوله** حيث قالوا
به وكذا ابنه قدس سره في بحث الماهية حيث قال المص وذهب
بعضهم الى ان البسيط غير مجعول به والابن بينه قدس سره في
بحث العدم والحدوث حيث قال المص والحدوث لا يكون علة
الحاجة فارجع الى مواضع النقل تجد **قوله** بل هو نسبة بينها و
بين الوجود الخارجي لا يتوهم من تقييد الوجود ههنا بالخارجي ان
طرف النسبة المنفية ليس وجودا خارجيا بل هو انتهى وجود
خارجي لكنه خاص وهو الوجود الخارجي الثابت لذلك الموجود
فالامكان نسبة بين الماهية ومفهوم الوجود كما قال فاللازم
عنها وعن مفهوم الوجود به تدل قيد الخارجي لانه ليس هو محط
الفرق بل محط الفرق هو العموم والخصوص وكونه مفهوما او ما
صدق عليه ذلك المفهوم **قوله** فما بينه به يعني فاندفع ما نقله

لشارح الاشارات والدافع بين ما نقله هناك وبين ما ذكره
ههنا ان ما ذكره ههنا هو النسبة بين الماهية ومفهوم الوجود
المتقدم على الوجود الثابت وحينئذ حكم بالتأخر هو النسبة
بينها وبين الوجود الثابت قوله وانتم تجوزون ان يكون الخ يعني انه يلزم
على قول الخصم بجواز عدم وجود المعلول بعدم امكانه القول بان
الامكان مما لا مدخل له في وجوده بعينه لا يجامع تحقق جميع ما
لا بد منه في وجوده ولو قال ان الامكان مما لا بد منه في وجوده
على ما جوزتم من عدم المعلول لعدم الامكان او مثله مما يقتضي ان
كون الامكان مما لا بد منه بناء على ما جوزتم لا على اي حال
وفي الواقع لكان صريحا فلذا قلنا وانتم تجوزون ان يكون الى اخر ما
الخ فلفظ تجوزون لم يحكم جزما بانه الرأي بناء على ما جوزه الخصم
فان قيل كان المناسب حينئذ ان يرد دليل الطرفين كلام المحشي
انه منع امكان الوجود الازلي وسلم امكان الوجود اللاازلي
فعدم امكانه لا يكون خلاف فرض لا بالنسبة الى الوجود المطلق
ولا بالنسبة الى الوجود اللاازلي فجعله الرأي انما يخلص عن هذا الخ
قوله وانتم تلزمون الترجيح الخ لانه لما لم يتم علته فوجوده في جميع
الاوقات على السواء ففي اي وقت وجد يلزم ترجيح ذلك الوقت
للوجود دون وقت آخر بلا مرجح وايضا يلزم ترجيح الوجود على
العدم في ذلك الوقت بلا مرجح وان وجد في جميع الاوقات
يلزم ترجيح الوجود على العدم بلا مرجح قوله والكل مفروض الخ
ليس المراد مجرد النقل بل الغرض انه يدعي البطلان بحسب حكم

بطلانه

بطلانه كل احد فيصح ان يتعلق بكل واحد من لزوم التسلسل والترجيح
بلا مرجح ويكون من وظائف الحكمة ايضا واحمل على هذا انهم تارة في
بداهة بطلان التسلسل فان اثبات الواجب ليس بديهيا كما
هو المعهود المشهور بين الناس لكن طريق الاستدلال وان قال به
ارباب التحقيق من الصوفية من كلماتهم فيه ای گشته نهان

زغایت پیدایی ∴ ماهی اندر جوی آبست آب جوی ∴
میزند بر چشم و کوشش آب جوی ∴ گر شود از آب آگه
باب ∴ وارهد جانش ز بند اضطراب ∴

وامثاله اكثر من ان
يحصى فالحكم بان لا نسلم طريقا البتة الذي هو حاصل بطلان التسلسل
بديهة كيف يكون بديهيا اذ لما لم يكن اصل المدعى بديهيا
واحتمل ان يكون حقا وعن حق فكيف يكون الحكم بان له دليلا
البتة بديهيا فانه يقتضي بداهة المدعى وليس هذا مثل بداهة
مقدمات الدليل مع نظرية المدعى فتأمل فانه ان قيل ما الفرق
فان الحكم في المقامين بداهة الدليل فقل لا بل الحكم فيما نحن فيه
بداهة وجود دليل له ساكتا عن كون ذلك الدليل في نفسه
بديهيا اولا وفي الآخر حكم بان هذه المقدمات بديهية والشكل
ايضا بديهي الانتاج ساكتا عن كونها دليلا له اولا فمع الاول يجوز
العقل ان يكون الدليل المجزوم بوجوده له نظريا في نفسه وفي
الثاني يجوز ان لا يكون هذه البديهيات دليلا له فالحكم بوجود دليل
لشيء كيف كان الدليل يسري الى الحكم بوجوده ويستلزم عليه ان كان
بديهيا فبديهيا والا فكذا وهذا الحكم ليس دليلا له حتى لا يسري

بداهة الله بل هو مشتمل على ذلك وذلك في ضمنه وليس مثل
اندراج الشيء في الكبرى الخ لملحوظية خصوص العنوان ههنا
واما على طريقة الصوفية والحكماء بداهة فيصح ان يقال ثبت با
الاثبات بط بديهة سواء كان اثباته بالدليل او بالبداهة او
بهما والبداهة لا ينافي تمام الدليل الخ **قوله** كما يظهر من قوله
بل لوجوده الخ يعني يظهر من هذا القول ان المراد هناك ذاك او
ان المراد هناك ذاك كما هو ظ هذا القول فيكون المراد هناك
ذاك مسكوت عنه في هذه الملاحظة بل يكون المراد محض التشبيه
على ان طرفي التشبيه يكون ظ هذا الكلام لا اصله وسوق
التشبيه ان المراد هناك الخ هذا ووجه التشبيه تعلق الظرف
في الموضعين بالوجود وان اختلف الظرفان فان الظرف في
اول الكلام هو الازل وفي الثاني هو ما لا يزال وان شئت فقل
وجه التشبيه كون الوجود مظروفا فيهما وفي الملاحظة الاولى
يكون هذا دليلا للاستواء كان دلالته ظاهرة او نصية او وجها
آخر من وجوه الدلالة فالمراد من الظهور ظهور تعلق في الازل
في الكلام الاول بالوجود بان يكون قيدا له باي وجه كان ظهور
ومن هذا الكلام الثاني وجه الظهور انه لم يعد التعلق ولم يترك الوجود
فانه لو اعاد التعلق وترك الوجود لبقي الاحتمال كما كان بلا تفاوت
وح وان بقي الاحتمال الخ لكنه خلاف الظ وليس مثل الاول
قوله بل في الوجود الذي الخ كون الكلام والترديد في الوجود
للحادث ظ على التقرير الثاني دون الاول فلعل بناء هذا الكلام

عليه وان القول بانه ليس كلام المستدرك في هذا الوجود اشارة
الى التقرير الاول حاصله ان الكلام والترديد ليس في علته
بل في علة وجود الممكن مطلقا بدون تقييد الوجود بانه ازلي
او حادث والقول بل في الوجود الذي للحادث اشارة الى
التقرير الثاني قال من سدده الله بعد نقل قول الشارح ولم يعلق
الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال حاصله ان الفاعل
هو الله تعالى مختار في جميع افعاله الصادرة عنه اتفاقا فلا بد له
في ذلك من ارادة مخصوصة ويختار الشق الثاني ونقول ان جميع
ما لا بد منه في وجوده مطلقا او في وجوده في الازل لم يكن
متحققا في الازل بل المتحقق فيه انما هو جميع ما لا بد منه في وجوده المخصوص
وهو الوجود فيما لا يزال لان نسبة الفاعل وان كان على
السواء بالنسبة الى الاوقات كلها الا ان ارادته المخصوصة التي
لا بد منها يجوز ان يكون مخصصة ومرجحة للاوقات الآتية بان يكون
وجوده فيها دون غيرها من الازل وهذا الجواب اختيار للاحتمال
الاول من احتمالي الشق الثاني وهو ان حدوثه من غير حدوث امر
آخر ومنع للزوم كون وجود الممكن بدون تمام علته على ما يظهر
بالتأمل ومما قررنا ظهر انه لا معنى لما قيل انه على تقدير ان لا
يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل ولم يحدث حين حدوث الحادث
شيء من علته فلزوم حدوث الحادث بدون تمام علته ظ انتهى
فالظاهر اولا فيما قال ان جميع ما لا بد منه في وجوده مطلقا لم
يكن متحققا في الازل بل المتحقق فيه انما هو جميع ما لا بد منه في وجوده

الخصوص وهو الوجود فيما لا يزال فانه كيف يتحقق ما لا بد منه
للخاص بدون تحقق ما لا بد منه للعام ويرد بالمستدل اما في
الوجود العام الغير المقيد بكونه قديما او حادثا كما هو مقتضيه
كلام المحشي او في الوجود اللايزالي وليس في جميع الوجودات
اتحادا كليا وثانيا فيما قال بعدها فالحق هذا بالحقيقة احتمال في
ما مع هذا الكلام فانه اذا لم يتحقق جميع ما لا بد منه لوجود ممكن
ما او لوجود الحادث في الازل ولم يحدث حتى يحدث ايضا
شيء وحدث ذلك كيف لا يلزم حدوث الحادث بدون
تمام علته وما ذكره قبله بقوله بل التحقيق فيه انما هو في هو احتمال
الشق الاول من الترديد الاول نعم هذا يوافق الشق الاول في
احتمالي الشق الثاني من الترديد الاول في كون حدوثه من غير
حدوث امر آخر لكن يخالفه في ان عدم حدوث امر آخر فيما
اختاره لوجود جميع ما لا بد منه في الازل وفي الاحتمال
الاول من احتمالي الشق الثاني عدم حدوث امر آخر معه مع عدم
وجود جميع ما لا بد منه في الازل وشتان ما بينهما **قوله** لزم ان
يوجد المراد على خلافه الخ حاصله ان ما هو مراد لا يقع وما يقع
فهو ليس بمراد بهذه الارادة او بارادة اصلا **قوله** مع قطع
النظر عن الدلالة في العقلية اي دلالة تستلزم دلالة الاول
والا فلا يحتمل ههنا ايضا مجال وان كان بخلاف الظ **قوله** فان العادة
تدل الخ يعني لو اسقط هذه المقدمة من البين يكون التمانع في العلاوة
هو الدليل المذكور اولا بعينه فيكون اعادة فيكون اشارة الى

انه

انه منع مقدمة يستدل عليها او ادعى بداهتها في اصل الدليل
لان العادة تدل الخ **قال الشارح** على انا نقول في نقل الكلام الى
ذلك الامر وجهين احدهما ان تعالى هل وجد ذلك الامر
حين وجود المعلول ام لم يوجد فان لم يوجد فالتخلف انه يلزم وجود
المعلول بلا تمام علته وثانيهما ان تعالى او ان وجد ذلك الامر حين
وجود المعلول فاما ان يكون التعلق الازلي متمما لعلة وجوده اولا
الى آخر التقرير **قوله** لكان له وجه اشارة الى ضعفه ووجهه انه
كان اللائق على المستدل التوجه صريحا الى خصوص المقدمة الممنوعة
اما بالاثبات او دعوى الضرورة فيها وعدم الاكتفاء بالتوجه
الضمني لان الاعادة ليست من الطرق المعروفة في آداب البحث
فالمعتبر هو التوجه بخصوص المقدمة فاللائق تصريحها **قوله**
فالوجه في اسقاط المنع الخ وحاصله ان اسقاط الشق الثاني كان
يتوهم ان الترديد في الوجود الازلي الذي هو المط بالاثبات
للقائلين بعدم العالم حتى يقول المانع ان جملة ما لا بد منه لم
توجد في الازل ولا يتحقق ذلك الوجود الازلي بعد ايضا حتى
يسأل انه بدون تمام علته فيستحيل او لوجود متمم علته فينقل الكلام
اليه فليس كلامنا وترديدنا فيه بل في مطلق وجود ممكن ما او
خصوص وجود الحادث فرضا وان كان يحفظ ان الكلام في
احد هذين الوجودين فلا وجه للمنع لانه بعد فرض عدم علته
التامة في الازل حين الوجود اما ان يتحقق شيء ويتم علته التامة
او يكون باقيا كما كان ولا يتم علته الى آخر الدليل والمنع الذي

وان وجد جميع ما لا بد منه الى آخر الشق الاول م

ذكره الش انتهى قد وقع ان اجرى ههنا الش وسيذكر وجهه و
وسيجيء الدليل سالما عن المنع اولا واخرا سوى منع بطلان التسلسل
بطريق التعاقب منعا الزاميا وقد مر بعض التفصيل قوله
انجر آخر الجواب الى قال بعض من يسند اليه قيل لا بد هيهنا انه
انجر آخر الجواب الى وانت خبير بان الترديد في استدلال المتكلم
كان في وجود ممكن ما مع قطع النظر عن كونه قديما او حادثا
ولذا امكنهم الترديد في كون جميع ما لا بد منه في وجوده حاصلا
في الازل اولا مع اساسهم على جواز تخلف المعلول عن علته التامة
مطلقا اشى بعبارته لا يخفى انه لو كان الترديد في الوجود المطلق
يصح انه اختيار الشق الاول من الترديد ومنع استحالة تخلف المعلول
عن علته التامة اذ المفروض ان الممكنات كلها حادثة فالمطلق ايضا
لم يتحقق في الازل وانت قد بينا انه يمكن لو يرد تسليم بوجه من
فالاختيار للمستدل الى اي طريق سلك وايهم واثبت مرامه في
كذا الموجه كلامه وايضا لو كان الكلام في مطلق الوجود وهم
المانع من كلامه ذلك وسلم مغايرته للوجود الحادث لما طاح
السؤال بانه لا بد من اختيار احد شقي الترديد في جوابه بانه ان اردتم
انه يتم في تمام النظر فيما قال ولذا امكنهم الترديد فان الترديد في
مقابل الخصم والمقصود الزام الفساد لا تحقيق ما ذهب اليه الخصم فعند
الفساد بنظره وشدة الفساد بنفعه واصل الفساد لازم لتتميم
مرامه فكيف يكون فساد اللازم مانعا عن الحمل على ما يستلزمه
وايضا القول بان جملة ما لا بد منه للخاص متحقق في الازل لا جملة

ما لا بد

ما لا بد منه للمطلق فقد يتحقق الخاص بدون العام لان علة الخاص اخص
من علة العام لمعلوليهما فتحقق علة الخاص يستلزم تحقق علة العام ايضا
ومع قطع النظر عن اخصية العلة عن العلة يجوز تحقق علة الخاص بدون
علة العام فيجوز تحقق الخاص بدون العام الا ان يقال هذا التجويز
تجويز التخلف فلا يلزم تجويز تحقق الخاص بدون العام فلا يلزم
اخصية العلة ايضا والحق انه لا يتحقق جميع ما لا بد منه لتحقق الخاص في الازل
بحث ان يتحقق جميع ما لا بد منه للعام والا فيجوز تحقق الخاص بدون
العام اولا واخرا بل اولا واخرا فتامل حتى ياتيك البيان ثم
قال بعد قول الش العلل ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر آخر اما
الاول فلعدم كون تعلق الارادة متمما لعلة وجوده في الازل
بل فيما لا يزال واما الثاني فلكون التعلق الازلي للارادة متمما
لوجوده فيما لا يزال فان قلت هذا منافي لما فيه الكلام و
هو انه لم يكن جميع ما لا بد منه متحققا في الازل قلت لا منافاة
فيهما لان مراد الفلاسفة من وجود الممكن الماخوذ في الدليل
هو الوجود المطلق الشامل للازلي واللايزالي لا الوجود المخصوص
الذي هو اللايزالي الحادث على ما ظهر من سوابق الكلام و
لواحقه وقد اشرنا اليه سابقا وظاهر انه لا يلزم من كون جميع ما
لا بد منه في الوجود اللايزالي الحادث متحققا في الازل كون
جميع ما لا بد منه في مطلق وجوده او وجوده الازلي العدم
متحققا فيه فاتقن هذا المبنى وقد عرفت حاله فان حاصل
هذا الكلام ايضا الالزام بتحقق الخاص بدون العام وقد يكون ذكر انظر

الوجوه
يرد ما ذكره فيه من الادلة والجواب يرد
المنع اولا في الوجود المطلق وما ثانيا في الوجود
الحادث الذي يعرف بانه ليس كما اجرى الدليل
فيه فكيف يحمل هذا الكلام م

فيما قال اما الاول فلعدم كونه في فان المتوهم ازليته ما هو منتم بالنسبة
الله وكذا عدم الاحتياج قوله تأمل وجه التأمل ان الفاعل المستقل
بعد اختياره احد طرفي الوجود والعدم باي وصف كان المعلول
مرادا لا اختيار له في لزوم وجود المعلول وتحققه بذلك الوصف
وتعينه فان لزوم وجود المعلول للعلة التامة ضروري طبعي لا دخل
لاختياره بعده في التأخير عن زمانه فان الرامي للسهم مثلا قبل الرمي
مختار في الرمي في اي وقت والى اي جانب والى اي شخص و
بعد الرمي في وقت الى شخص في جانب لا اختيار له في تغير الشخص
او الجانب او الوقت وان كان مراده قبل الرمي ايضا الوصول
في وقت آخر او الى شخص آخر او الى جانب آخر فيكون المراد وصف
كون المعلول بعد ذلك الوقت بالقصد ايضا مثلا لا ينفع بل
يجب ان يتحقق بهذا الوصف مع العلة التامة دائما وقبل القصد
لان المفروض انه وجد علته التامة نعم قد يتبدل وقد يتغير المراد
والاختيار وذلك قبل تحقق العلة التامة كما يقولون ان الفاعل
بعد الترجيح لا يحتاج الى مرجح آخر لان الاحتياج انما يكون اذا تبع له
اختيار تغير وتبديل قال الشارح ومعنى كون الشيء ازليا يعني هذا
يلزم ان يكون الازل ازليا كالواجب اذ الازل هو السبق على
الزمان على ما ذكروا الازل فوق الزمان كما ذكر ايضا واما كون
الواجب في الازل بان يكون الازل ظرفا له او مثله فلم يفهم
ولم يلزم من هذا البيان لجواز ان يكون الواجب فوق الازل
ومتعاليا عنه ايضا وان يكون مع عدم تقدمه على الازل لا يكون

فكيف يتوهم الاحتياج بعد سلب الادلة في الحادث فلا
تشرع في التصرف ولا حيلة العاقل في الكلام
ولا التوزيع ولا التشكيك م

في الازل كما ان الواجب موجود اليوم والآن وليس في اليوم و
لا في الآن ولم يتبين ما معنى الازل هل يغاير الزمان الغير المتناهي
في جانب المبدأ كما يفهم مما قالوا ان الازل ليس حدا معينا من
الزمان بل هو الزمان الغير المتناهي في جانب المبدأ ولعل الذي
ذكره من اصطلاحات الصوفية فانهم يثبتون زمانا وراء
هذا الزمان بل بعد الزمان وقد يسمونه دهرا ويسمون السنة
الالهية والشهر واليوم الالهي قوله والمراد ههنا هذا المعنى
لان القائلين بقدم العالم لا يقولون بهذا المعنى قوله يكون
مقدماتها دعاوي بلا دليل في جواب لقوله فان قرر هذا الكلام
في قوله لكن الحق في لان المرام انه معارضة مع ان مقدمة
مقدماتها ليست بديهية بل كلها خفية غاية الخفاء ولم يكن في
مقام الاستدلال لو احتج بها ايضا بعد غاية البعد ثم لا تغفل
ان فيها احتمالا آخر وهو ان يكون اول الكلام كلاما بطريق
المعارضة وآخرها من قوله انما يوجد ما يوجد في كلاما بطريق
المناقضة رجوعا بعد الاستدلال على مدعاه الى دفع دليل
الخصم ونقضه وح يقل البعد المذكور لان الدعوى ح في بعض
المقدمات المذكورة اولا قوله فيكون الجواب مثل ان في كونه
مثله على احتمال ان يكون كونه في ذلك الوقت مما يتوقف عليه
كما سيذكر وسيأتي عليه الكلام بحسب انه ليس امرا موجودا حاصلا
بل هو اعتباري يحتمل ان لا يتم لاجله او لا يستحيل نعم يحتمل ان
يكون مثله من جميع الوجوه ايضا بان لا يكون الوقت في كونه فيه

في لا يكون الواجب في الازل وكذا لا يكون الازل
فوق الزمان وكذا لا يكون الازل سابقا على الزمان
م

بل يصلح فساد ما ثم ايضا في الجملة لا يكون
كالاعتراض عليه والاعتراض يصلح في المقام
وان كان بعد التأمل خصوص الكلام
م

مما يتوقف عليه فيرجع الى الاول لكنه بعيد كما يشهد كروجه ويحتمل ان
ان يكون مثل ما ذكر في الجواب الاول عن اصل الاستدلال بانه
لا امكان له ويجاب عنه بما اجاب عنه الشارح هناك ويندرج في
فيما ذكر بعد ما قيل لا شبهة في ان الارادة الخ قوله والا لوجب ان
لا يختص الخ اي بقوله فان قيل لا شبهة في ان الخ فان قيل انه مع
بقوله فقد اختص الخ قلنا فقد دفع هذا الدفع بقوله واجيب
بعلم ان اختصاص الخ فيه الجواب عن المنع بقوله فان قيل لا شبهة ان الخ
سالما عن المنع وتم الاستدلال وجعل الجواب جوابا عن السابق
ايضا غير صحيح لان السابق سابق على ان الارادة متممة ومع ذلك
لم يوجد المعلول لان وصفه ان يوجد بعد الف سنة مثلا لا ان الوقت
او كونه بعد الف سنة موقوف عليه والمستدل اختار الفاعل
وبناء الايراد والدفع هاهنا على ان بناء المنع على ان التعلقات حادثة
ومع ذلك لا احتياج الى علة لكونه عدميا وعلى تقدير الاحتياج
يكون التسلسل في الامور الاعتبارية وفي الاول ما كان المرام حدوث [illegible]
فالسندان مختلفان في الموضعين وانما ايراد منع واحد مرتين
بتغيير العبارة ليس فيه جدوى يعتد به بل لا يتصور تغيير العبارة
لان حاصل المنع طلب دليل المقدمة بعينه ولا يتصور فيه
تفنن العبارة والتفنن في السند وان كان متصورا لكن
السند ليس بمصرح به حتى يتفنن في عبارته والحاصل ان قوله
وانما يوجد ما يوجد بحسب الخ احتمالا كما ذكرنا لا اولها ان يحمل
كونها في الوقت راجعا الى اوصافه كما في سابقه بلا واسطة

ثانيها

ثانيها ان يقول انه مما يتوقف عليه لكنه اعتباري لا احتياج الى علة كما
هو مذكور في جواب ما قيل اولا ودفعه الشارح صريحا وبالثالث انه
وان احتاج الى علة وصح نقل الكلام اليه لكن اللازم هو التسلسل في
الامور الاعتبارية ولا استحالة فيه كما هو مذكور ايضا في جواب
ما قيل ثانيا ودفعه الشارح بعده ضمنا كما نرى ورابعها ان يجعل
الوقت وكونه فيه مثل الامكان كما ذكر في الجواب الاول عن
الاستدلال واجاب الشارح عنه ايضا هناك ويندفع هاهنا ايضا كما هو
حاصل ما قيل هاهنا قوله ولا يقيد لمخصص لسلسلة الخ لا يقال يجوز
ان يكون حادث آخر خارج عن السلسلة مخصصا لها بهذا اليوم مثلا
وهكذا لانا نقول الكلام في مجموع الحوادث بالغا ما بلغ سلسلة
واحدة او سلاسل متناهية او غير متناهية والواقع هو الغير
المتناهية على الفرض فخارجه لا يكون حادثا آخر لانه يلزم خلاف
المفروض لانه يلزم ان لا يكون مجموع الحوادث مجموعها وهذا
مثل ما يقال في دليل اثبات الواجب بعد فرض سلسلة علل
الممكنات بالغا ما بلغ بحيث لا يشذ عنها ممكن يكون الموجود الخارج
عنها واجبا لانه لو كان ممكنا لزم خلاف الفرض من اخذها بحيث
لا يشذ عنها ممكن ولا يجوز ان يكون جزء مجموع التعلقات مخصصا له
لان كل تعلق منه نسبة خاصة بين طرفين معينين احدهما
الارادة والآخر تعلق اجزاء الحادث المفروض فالنسبة المخصوصة
بين الشيئين المخصوصين لا يكون هي بعينها اذا تبدل احد طرفيه
فلا يكون تعلق خاص من اجزاء ذلك المجموع تعلقا بين ذلك المجموع

يعني ما اختار الشق الاول على الاحتمال الاول او
الرابع فيرد دفعه بين الاول والرابع
فيما طرح الشارح
م

واخذها م

ونفس الارادة وان لم يلزم كونه نسبة بين نفسه وغيره وايضا
النسبة يكون خارجا عن الطرفين فلا يكون جزء المجموع نسبة بينه
وبين غيره وكذا مثل ما قال لو بعد اثبات التسلسل في الوجود ابنى على عدم
زيادة والحكم بامتناعه فلانه هناك امر وجود لا يكون نفس و
الماهية وجود آخر قطعا فيكون هو عين الماهية لان جميع هذه
الوجودات الزائدة التي لا تتناهى عارضة للماهية فيقتضي ان يكون
لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية
وذلك الوجود لا يكون زائدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه
جميعا جميعا بل يكون عنها وهو خلف وفيما نحن فيه يكون الحادث
ممكنا قديما يجوز عليه التبدل والحركة فيتجدد الحركات وتعاقبها
يصدر الحوادث وتخصص باوقاتها واما العدم الواجب قبلها
لم يجز له التبدل والتغير والحركة فلا تخصص ولا ترجح حادثا بحسب
الاوقات بالطريق المذكور فثبت الممكن القديم بل ممكنات قديمة
هما الحركة والجسم المتحرك قال الش واما التسلسل في التعلقات فجوابه بعد
قيل عليه انه بط مع قطع النظر وليس كذلك اذ اثبت تعلم انه
لا انحصار هاهنا بين الحاصرين الى آخر ما ذكر فمنع المنع اذ يكون
في حاصله ان هذا المنع غير مندفع بما قيل وهو في مقام دفع المنع
فيبطل الكلام نعم لو قال بعد دفع ما قد قيل عليه نعم انه مندفع
بدليل آخر مثل التطبيق والتضايف او بدليل خاص لم يتم الكلام
على الابطال وكذا لو قال واما التسلسل في التعلقات فبط مثل التسلسل
في الامور الموجودة بدليل بطلانه بعينه بلا فرق او بدليل خاص

واما

واما ما قد قيل عليه انه بط مع قطع النظر فانه يعلم لا انحصار
هاهنا يسلم عدم الابطال ايضا وليس الغرض في خصوص هذه العبارات
بل الغرض انه يجب ان يحكم ببطلان التسلسل بدليل مشترك معروف
او بدليل لا يخالفه او لغيره ويرد ما قد قيل عليه باي ترتيب كان
ولا يكفي برد ما قد قيل عليه بل يرد ما قد قيل عليه غير لازم عليه في
هذا المقام نعم التزام الابطال ايضا يكون صحيحا بان يقول ان احد
كلامي ذلك المجيب بط والآخر صحيح وهذا طريق صحيح لكن هذا الابطال
ايضا بط عنده بادلة اخرى كما قال مع قطع النظر عن جريان برهان
التطبيق فان قيل هذا القول في كلام المجيب لا في كلام الشارح فكيف
نعم لكن لو كان الامر كما قرر وذكر وكان اعتقاد الشارح انه لا يبطل
ببرهان التطبيق ايضا لوجب ان يتعرض له نعم لو كان هذا
القول مرد لك المجيب لاعتقاده ان برهان التطبيق لا يتم لكان
لعدم تعرض الشارح وجه قوله بل كل تعلق فرض فقبله تعلق بل نسبة
الارادة الى كل من التعلقات على السواء لانها محلة وموصوفة بلا واسطة
فنسبتها الى التعلقات نسبة مركز الدائرة الى النقط المفروضة في
محيطها في القرب والبعد وعدم وقوعها في النظام المفروض بين
النقط وان كانت متقدمة على كل منها من حيث المحلية وهذا
هو معنى كون الارادة محفوظة في جميع المراتب وليس معنى كون
نسبة الارادة على السواء ان لا علية ولا ترتيب بين التعلقات
بل معناه انه ليس بعضها بالنسبة الى الارادة صفة الصفة بان
يكون الارادة موصوفة بذلك التعلق بواسطة في العروض

واعلم انه كان الواجب على الحاكم ببطلان بهذا البسط
مراتب الحكيم ان لا يعمل بقوله ويكون
الحال كما يقول العلامة لان المطلع على
هذا النظر كان الواجب عليه في مقام الجواب
هو الفرق والتسليم ثم لو ادرج هذا النظر
في تقرير الشرح عن هذا الحاكم بهذا الجواب
حكمه لكان له وجه م

وموصوفه بعدية بالنسبة الى نعم لها جهة تقدم اخرى على
كل من التعلقات من حيث تقدمها على كل من التعلقات المتقدمة عليه
بواسطة او لا بواسطة تكون علة بعدية بالقياس الى بعضها في
هذه الملاحظة مثلا يتقدم على التعلق الآخر من حيث تقدمها على
تعلقها المتقدم عليه وهو تعلقها على هذا التعلق الآخر بمرتبتين
وعلى هذا القياس بحيث يتقدم على التعلق الآخر بل على كل
التعلقات بمراتب غير متناهية بلا واسطة و بواسطة واحدة و
بوسائط غير متناهية او متناهية والمتناهية متناهية او غير متناهية
بعدد التعلقات المتقدمة عليه فبهذا الاعتبار يقع في طرف كل من
الجمل المتناهية وغير المتناهية الصرف من التعلقات العدم يحاذي سلسلة
العلية منها وان لم يتناه وان لم يتعين تعلق بعدها بلا واسطة
او بوسائط متناهية ولكن في استحالته تأمل والحق يرد مثله على
الحكماء في الاستعداد فلا وجه لتخصيص البحث على المتكلمين
فالتوهم في اختصاص البحث تأمل فان ورود البحث على الحكماء
الحق لا يجعل الحكم بالبطلان ههنا توهما بل لو حكم بصحة ما جوزه
الحكماء يكون توهما ولكنه لم يذكره ذلك الحاكم **قال الش** ان لا
يوجد شيء من الحوادث اي من حيث انه حادث فاما ان لا يوجد
اصلا او يوجد ويكون قبلها **قال الش** فيه في الامور المتعاقبة
ليس المراد ان اللازم هو خصوص هذا فان اللازم منه هو الاعم
لكن البحث له ان يختار هذا القسم لعدم استحالته عندهم فحينئذ
هذا ولك ان تقول الحق اللازم هو خصوص هذا لانه لا يلزم له

الاعم

الاعم ويستحيل من الاعم سوى هذا القسم فيصح ان يقال اللازم للملزوم
الاعم هو هذا القسم ولزوم الاخص للاعم بحسب التحقق لا في
الاخصية والاعمية بحسب المفهوم **قال الش** بعض المحدثين
من المتأخرين الظان ان اللفظ هو المحدث من التحديث وسمي في
الشرح ان اكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب
والسنة واكثرهم المحدثون والظان ان اللفظ في الموضعين واحد
وان اللفظ في الثاني هو المحدث من التحديث **قوله** المفسرة بكون
الجسم في قال الامام في المحصل اجود ما قيل في تعريفها ما ذكره
افلاطون وهو انها كون الجسم بحيث لا يفرض آن من الآنات الا
ويكون حاله فيه بخلاف حاله في الآن الذي قبله وبعده وقال
شارحه اجود التعريفات التي ذكروها للحركة ما نقل عن افلاطون
فانه قال في تعريفها انها عبارة عن كون الجسم بحيث لا يفرض
آن من الآنات الا ويكون حاله في ذلك الآن بخلاف حاله في
الآن الذي قبله وفي الآن الذي يكون بعده انتهى عن شارحه
المنقول في المحصل في الموضعين احدهما انه اورد الواو بدل او
لئلا يتوهم كما انه خلاف الحال في احد الآنين او وجوبه وثانيهما انه
اظهر موصوف البعد المذكور بعد قبله وانه يجب ان يكون آنا
مغايرا للموصوف القبل فان الآنين السابق واللاحق على آن
متوسط بل السابق واللاحق مطلقا متغايران ومغايران للوسط
ان وجد ويرد ذكر الموصوف لتوهم ان الآن السابق بعينه
هو الآن اللاحق والاختلاف في صفتي القبلية والبعدية فقط لكن اللاحق

اعادة لفظ الحال ايضاً لذلك وقال في شرح حكمة العين انها كون
الجسم في امر من الامور بحيث يكون حاله في كل آن يفرض مخالفا
لحاله في الآن الذي قبله وبعده وهو لافلاطون وفيه ايضاً
ايراد الواو بدل او ولكنه ترك موصوف البعد كما في الملخص
وفيه تغيير آخر هو انه اعتبر كون الاختلاف في الآنات في امر من
الامور وهو المقولة التي تقع فيها الحركة احترازاً عن الاختلاف في الآنات
المفروضة بحسب المقولة كالامر من مقولة الى مقولة اخرى فانه ليس
بحركة فانها هي الانتقال من فرد الى فرد او صنف الى صنف او
نوع الى نوع في المقولة التي تقع فيها الحركة فالتعريف الاتم انها
كون الجسم في امر من الامور بحيث يكون حاله في كل آن يفرض
مخالفا لحاله في الآن الذي قبله ولحاله في الآن الذي بعده وما
نقل في الاصل مذكور في شرح هداية الحكمة نقلا عن ارسطو بانه
ايضاً ناقل حيث قال ارسطو وقد يطلق الحركة على كون
الجسم الخ على خلاف ما في الملخص فانه نسبه فيه الى نفس ارسطو
ولكن قال في المباحث المشرقية الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما
هو بالقوة فهذا الرسم لارسطو واما افلاطون فانه رسمها بانها
خروج عن المساواة واما فيثاغورس فانه رسمها بالغيرية
وهذان قريبان بل متحدان وقريبان الى ما في الملخص كذلك
وفي شرح التجريد وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد
من حدود المسافة كما في شرح الهداية ولا نعلم ان نقلها ايضاً
عن افلاطون او عن غيره وعلى تقدير النقل عن افلاطون فلا بعد

المعروض

المعروض ههنا هو حدود المسافة وفي الملخص هو الآنات التي هي
حدود الزمان والمنقول في المباحث المشرقية عن افلاطون و
فيثاغورس يحتملهما فالبناء اما على الغفلة او على عدم التفريق
او على اختلاف النقل بان عرفها بوجهين فلو قال او على قياس
التعريف الاجود انها كون الجسم بحيث اي حد يفرض يكون
حاله فيه بخلاف حاله في الحد الذي قبله وبعده بان يكون الحال
هو الحصول في الآنات على عكس الاول فان الحال فيه عبارة
عن الحصول في حدود المسافة لقرب وليس لاخراج السكون
عن تعريف الحركة قيد لانه لا نظير للبعد فائدة اصلا لا للقبل
ولا للبعد كما يرد على المذكور ههنا انه لا يحتمل ان يكون الجسم قبل
آن الوصول الى حد حاصلا فيه وان كان ساكنا فما فائدة
سلب الحصول فيه قبل آن الوصول اليه والايضاً ظاهر ان التعريف
المعروض هو الحدود فقط والوصول الى واحد من تلك الحدود
واقع فيلزم ان لا يتحقق الحركة الا بعد قطع المسافة والحال ان
الحركة ينقطع بعده نعم لو قيل بانها كون الجسم بحيث اي حد
من حدود المسافة يفرض ويفرض وصوله اليه لسلم الكلام بالتمام
مثله في الآنات ايضاً تأمل قال الخ فكيف صدر من الحكيم مثله
الاجزاء الخ قال بعض من يعتد له هو الحركة بمعنى التوسط الحاصلة
في الفلك المنقسمة بانقسامه في جميع الجهات فانهم صرحوا بانها هي
الكيفيات الموجودة في الخارج السارية في جميع اجزاء المتحرك
على ما يشهد به الحس عدم انقسامها في امتداد المسافة الا القدح

في ذلك قطعا ومعنى تشابه الاجزاء عدم اختلافها بسرعة وبطوء
في امتداد المسا بوجه من الوجوه انتهى ولا يخفى انه بعد القول
بان لها اجزاء عدم الاختلاف المذكور لا يكفي في سلب صدق
شيء في بعض الاحوال عن ذلك الجسم لانه وان لم يكن لها الاختلاف
المذكور لكنها لا تخلو عن اختلاف ما لانها متمايزة وفيما ذكرنا
بيانها من معنى التشابه مخلص عنه لانه ليس لها اجزاء بالفعل
بل فرضي وبالقوة بل ولا بالقوة ايضا وانما تنقسم بالعرض
بواسطة المسا والزمان والمتحرك وليس شيء من هذه الانقسامات
الثلث عارضة لها بالذات وقد صرحوا بها وقد صرح الش في
حواشيه على التجريد في مبحث حمل الوجود والعدم والفرق بين
الوجود بالذات وبين الوجود بالعرض ثم بين الوجود بالعرض
وبين الوجود في العبارة او الكتابة وقال وتحقيق المقام ان
ما بالعرض مطلقا انما يقال فيما لا يكون موصوفا حقيقة بذلك
الشيء وذلك جار في ساير الاتصافات ونقل عن الشيخ ان الشيء
يسود بالعرض اذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسما
آخر يقارنه او يخالطه او جسم هو عرض فيه او جسم هو هو بعينه
في الموضوع وليس هو هو بعينه في الاعتبار كقولنا ان الشيء
اسود فان السواد ليس موضوعه الجوهر الجسم مع البنائية بل
الجوهر مع البنائية عرض له ان كان هذا الجوهر القابل للسواد
فقد يقال للجوهر اذا كان ليس موضوعا اولا للاسود بل
موضوعه الاول شيء فيه لا بجزء وهو السطح فان السواد بعينه

ان محله الاول هو السطح ولاجل السطح يوجد للجسم انتهى ثم بعد
ما نقل عن الشيخ مفصلا ان النفوس المجردة لا تتحرك في الاين
بالعرض وان الانتقال بالعرض يعم فيما له مكان واين لكن لم يستقل
بالذات كالمنقول في الصندوق وهو ساكن فيه حافظ
لمكانه وفيما ليس له مكان وليس من شانه ان يكون له اين ووضع
وان يتحرك بالذات وهذا قليل مما نقله هناك وقال في آخره و
هذه كلماته ملتقطة بحسب الحاجة اعترض على الشيخ بانه لما كان الاتصاف
بالعرض راجعا الى اتصاف ما يقارن الشيء فلم لا يكون النفس
المفارقة متحركة بالعرض لعلاقتها متعلقة بالجسم المتحرك وان لم
يكن التعلق تعلق المقارنة الى بين جسم وجسم او بينه وبين الامور
المخالطة المادية وذلك طويل فان اردت الاطلاع فارجع
الى حواشيه هناك ثم قرر ان الحق الذي لا تكلف فيه ان الاتصاف
بالعرض لا ينحصر بذلك فيما له علاقة معينة نعم العارف العام
او الخاص قد يخصصه انتهى محله فالحاصل انه لما قرروا ان الحركة
انما هو بالعرض ليس الا فلا اجزاء لها اصلا خصوصا الحركة
الخارجي غايته هو الفرضي او الوهمي وسلب الحركة بالفعل صحيح
هذا في الحركة بمعنى القطع فكيف في التوسط فانه منطبق على الآن
السيال وسيجيء في كلامه ايضا وما وجدنا انها سارية في جميع
اجزاء المتحرك في موضع ثم اخذ امتداد الجسم امتداد المسا
فكيف لا ينقسم بحسبه بانقسام الجسم في حالها ثم يرد على اي
ان قيد تشابه الاجزاء مما لا حاجة اليه لانه لو قيل في اصل

انقسام

فكم حصل من المسلم شيء في بعض الاحوال دون بعض بترك
قيد بشأنه الاجزاء لصح الكلام لان المسلم باق في جميع الاوقات
سواء لم يكن له اجزاء او كانت وسواء كانت متشابهة او مخالفة
فهكذا اجزاؤها باقية ان كانت فلا يكون تبيينا لخصوص الصدق
ببعض الاوقات واصلا الاجزاء لا تصح لانها محفوظة في جميع
الاوقات مع الاصل ولو اريد من الثبات عدم اختلاف الاجزاء
في المسلم بحسب الاوقات بان يكون فيه جزء في وقت ليس فيه
ذلك الجزء في وقت آخر فيكون لازما لمعنى الاستمرار لصح الكلام
بالكلية **قوله** بما ذكره الشارح بالتفصيل سوى احتمال ان يكون
العلة عدم العدم المستلزم للوجودي مع عدم الحركة لا قبله **قوله**
علة عدم الحركة بعينها لما قال كذا دفعتها بما سنذكر من تخلف المع
فقيل ثم بعد مدة اراد ان يكتب في دفع هذه الشبهة شيئا فنادانى
وشاورني بان اريد ان اكتب بل اخبرني باني شرعت ان اكتب
رسالة جامعة لبعض الواردات الخاصة من سوانح الوقت او قبله
فاراني ما كتبه وكان في اوله هذه الشبهة وقد كان فيها متصديا
لدفعها بوجه آخر غير ما ذكر وقد فعته ايضا وما بقي الآن في خاطري
ذلك ثم قلت وقد كنت انت من قبل مجيبا كذا وهو ما ذكرتها
فاستحسنه واستحسني ايضا وما تمت رسالته المذكورة وقد
اتفقت لي بعده اتفاقات خاصا لم يكن معاملا قبله بمثله وظهر عند
الاقران بعض معاملته باني لاجل ذلك الكلام منه فعلت
كذا وكنت يوما عنده متأسفا من وجدان هذا الكلام في الكتب

فقال

فقال لا تتأسف فانه لا محل له ويقال لصاحب واحد من امثال
هذا الكلام دانشمند تسلية لخاطري وتحريكا وتحريضا لناظري
تقوية للطلاب تربية للاصحاب تهنية للاحباب ولعله كان حسن ظنه
في حقي انه لا يعرض بهذا القدر فتور في طلبي ولا قصور في ادبي
مع حداثة سني وما كان كذلك والله اعلم بما في الضمائر والخواطر
من امثال هذه الافعال والاقوال منه ومنا تظاهر وتفاخر
او تباه وتناصر تشاكرا وتشاكرا بكابر او تكاسر وتكاثر واما
بنعمة ربك فحدث فان لم يصدق مني كلا او بعضا كل او بعض
فلينظر بعد الى ما زاد على ما وجد في الكتب والله ولي التوفيق و
الفضل بيده **قوله** وكذا يلزم تخلف العدم له اي على تقدير ان لا
يتحقق العدم في الزمان الثاني الزمان الاول يلزم تخلف العدم
فيكون من قبيل عطف المدعى المقدر اكتفاء بذكر لازم بعضه الحاصل
على معنى مذكور صريحا وهو بقاء الحركة مع وصف الاولية في الزمان
الثاني والمذكور بعده متفرع على المدعى وهذا بالحقيقة الزام التخلف
المستحيل بالزام المستحيل الاشد على تقدير بعضه فيكون الحاصل و
كذا يجب ان يتحقق عدم الحركة مع كونه في الزمان الثاني وبعد الوجود
وموصوفا به في الزمان الاول فقوله فيكون الفا الاخص و
اشد اي بالنسبة الى تخلف المعلول عن العلة التامة المفروض عدمه بل و
ترجح بلا مرجح المفروض عدمه ايضا اما انه اخص فلانه يلزم اجتماع النقيضين
وهذا اخص من التخلف والترجح كما لا يخفى واما انه اشد فلانه يلزم
اجتماع النقيضين في كل من الصورتين مرتين او اجتماع النقيضين

والصدقين في كل منهما والظهور لان الوجود الموصوف بالاولية
وكونه في الزمان الاول لو وجد في زمان العدم وهو الزمان
الثاني لاجتمع الوجود والعدم في الزمان الثاني وكذا الاولية و
الثانوية في الوجود فاما هما نقيضان فيلزم اجتماع النقيضين
بحسبهما ايضا او ضدان فيلزم اجتماع الضدين وكذا اذا لحق
العدم الموصوف بكونه في الزمان الثاني الزمان الاول والظ
التضاد واحتمال التناقض انما هو اذا اريد من الثاني والثانوية
ما ليس باول وسلب الاولية لا المقابل للثالث والرابع و
هكذا ايضا ولا الواحد منها ايضا والا فالضدية والظاهر انه لا يراد
من الثاني ما ليس باول فالاخسية والاشدية يحتمل التوزيع بان
يكون الاخسية باعتبار اجتماع النقيضين والاشدية باعتبار
اجتماع الضدين او بالعكس اذا ثبت واعتبر الفرق بين الاخسية
والاشدية فان كان الاخس فاحشا فالاول وان كان الاشد
فاحشا فالثاني اذا كان اجتماع النقيضين اقوى في الفساد من
اجتماع الضدين والا فالعكس في الشدة المسلمة في النقيضين
بالنسبة اليه باعتبار انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انه بخلاف
الضدين فانهما يجوز ان يرتفعا واما بالنسبة الى الاجتماع فقط
فيجوز ان يكون فساد اجتماع الضدين اتم بل اتم البتة مثل اجتماع
الموجبة الكلية والسالبة الكلية واجتماع الموجبة الكلية و السالبة
الجزئية مع كون الثاني نقيضين فتأمل وعلى اي حال يصح
دعوى الاشارة وبان يكون الاخسية باعتبار الاجتماع الواحد

والاشدية

والاشدية باعتبار اجتماع الاجتماعين او بالعكس اذا اعتبر الفرق
وفي هذه الملاحظة يجوز ان يكون الاشدية او الاخسية بالنسبة
الى اخريهما ايضا بل في بعض الصور السابقة ايضا كذلك وكذا
في اللاحقة وكذا اذا اعتبر الثانوية نقيضا للاولية يكون الاخسية
بحسب اصل الاجتماع والاشدية بحسب اجتماع الاجتماعين او
بالعكس اذا اعتبر الفرق واذا لم يعتبر او لم يكن فرق فمن تكرار
اللفظ يشار الى مرتبة اجتماع الاجتماعين بان يراد من احدهما
هذا الاجتماع الواحد ومن الآخر الفرد الآخر من الاجتماع ويمكن
ان يراد من كل من الاخسية والاشدية اجتماع النقيضين و
اجتماع الاجتماعين معا كل منهما اجتماع النقيضين او احدهما
اجتماع النقيضين والآخر اجتماع الضدين فيكون الثاني
تاكيدا للاول قوله هذا احمل كلامه يعني كون المراد من كون الذات
علة لعدمه كونه علة لرفع وجوده الخاص الذي هو اعم من العدم
خلاف ظاهر كلامه ووجه الحمل ما سيذكره في الاصل قوله وان
يكون في رفع وجود واحد يعني مثلا والا فيحتمل ان يكون دخل
في اثنين او اكثر والمقصود انه لا علية له في الجميع ثم يحتمل الاستقلال
في رفع وجود واحد في النقصان ايضا قوله يسد باب اثبات
الصانع تعالى يمكن اثبات الصانع بان الممكن لا يوجد ما لم يمتنع
جميع انحاء عدمه كما قالوا فالعدم الخاص وان امتنع لذاته الا ان
انحاء العدم الاخر لم يمتنع لذاته والا لكان واجبا لذاته
فينقل الكلام الى ما يمتنع به الانحاء الاخر من العدم فنساق

الدليل لانا نقول امتناع الاجزاء الأخر ليس بحسب الوجودات
المقابل لكل منها وهو ظ بل بحسب الوجود الخاص المفروض انه
لذات الممكن فيلزم خلاف الفرض من انه لذاته لا احتياجه الى
شيء آخر ح مع ان في وجوب الوجود الثاني للزمان اللازم من
امتناع العدم الطاري عليه نظر لاحتياجه فيه الى الحركة التي هو
مقدار لها المحتاجة الى المحرك ثانيا وهذه العلاوة على ان امتناع
العدم الخاص ضرورة الوجود الخاص او مستلزمها فيكون الزام
فساد آخر مثل سدّ باب الاثبات على المجوز من امتناع وجود خاص
للممكن لذاته وكان لانا نقول في تتميم الدعوى السيد
كذا قال صاحب المواقف واعلم ان اوائل هذا الكلام آخر
كلامه هناك وقد الحق بعض الفضلاء اليه وترك اوائل كلامه
ثم كلامه في مقابلة السيد حيث قال هناك بهذه العبارة ان
الاعادة جائزة خلافا للفلاسفة والتناسخية وبعض الكرامية
والى الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة لنا انه لا يمتنع
وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء فان قيل
العود اخص من الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص
ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم قلنا الوجود امر واحد في
حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة وكذلك الاتحاد فاذن
بلا زمان الوجودان امكانا ووجوبا وامتناعا ولو جوزنا
كون الشيء ممكنا في زمان ممتنعا في زمان آخر معللا بان الوجود
في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في

الزمان

الزمان الاول بحسب الاضافة لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى
الوجوب الذاتي وفيه اي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول
كما في شرحه مخالفة لبديهة العقل واغناء للحوادث عن المحدث
وفيه سد لباب اثبات الصانع انتهى كلامه فقوله معللا لعله
لقصد اصلاح كونه في مقابلة السيد بعض الاصلاح يعني ان
كنت مستدلا فقل كذا والظاهر انه لا حاجة اليه لانه يصلح ان
اثباتا للمقدمة المهمة لكن يبقى ان اتحاد الوجودين بحسب الذات انما
يقتضي ان يصح لذات هذا ما يصح لذات ذاك اعم من ان يكون
اتصاف الذات في ضمن هذا او في ضمن ذاك وهذا مثل مغالطة
الواجب ممتنع النظير وجوابه بل معنى الصحة بالنظر الى ذاته ان
الذات ليست مانعة لا انه مقتضية فيقول الصحة بحسب الذات
متحققة ههنا الصّ والمنع والامتناع من خصوصية **قوله** او ضرورة
العدم الخاص الخ ومنشأ توهم ضرورة العدم الخاص يحتمل ان يكون
توهم ان نقيض الوجود الخاص الممتنع هو العدم الخاص فامتناع
هذا الطرف هو ضرورة الطرف الآخر وان يكون توهم ان لا
فرق بين امتناع وجود خاص وبين امتناع جميع الوجودات
فالاشتباه ح بين الوجود والوجودات وفي الاول بين نقيض
الوجود الخاص وبين غير نقيضه بل نقيض غيره وهو الوجودات
قوله لانه لم يتحقق التسلسل بعد الخ والقول بانه اراد استيفاء
الاحتمالات فاراد بالموجود ما وجد جميع اجزائه كما هو المقرر المحقق
وبالمعدوم ما انتفى جميع اجزائه فما انتفى بعض اجزائه ووجد بعضها

يكون مسماها لما هو موجود لانه داخل في المعدوم وشريك للمعدوم
بجميع اجزائه في الاستحالة بل يجب ان يقال الجديد في آن عدم
الحركة هو جزء الموجود او جزء المعدوم او كلاهما فينقل الكلام
الى ما هو جديد الى آخر الدليل بل لا يتم لان للخصم ان يلتزم ان
علة الجديد مثل هذا لا موجود ولا معدوم وكذا في سابقه و
الشارح ما ذكر في الاستحالة من قوله وعلى الثاني لا بد انه غير مسلم لان
المفروض ان بعض اجزاء تلك العلة معدوم وبعضها موجود
ولم ينقل الكلام بعد الى تلك العلة ولا الى اجزائها فلا يلزم عدم
شيء من احد القسمين اللذين هما اجزاء تلك العلة او كليهما وعلى التقدير
عدم الشيء لم يفرض العلة بين اجزائها الموجودة والمعدومة
بوجه والشارح الاستقصاء انما نقله في ذكر احتمال خارج عما لا احتياج
الى ذكره لانه الداخل ذكرا وحكما ووجها **قوله** لان المعدوم
الاول يقتضي ان علة ذلك العدم ان لم يكن عدميا الى غير النهاية
واما ان يكون وجوديا الى غير النهاية او يكون بعضها وجوديا
وبعضها عدميا وعلى التقديرين يتحقق سلسلة مركبة من الموجودات
والمعدومات اما على الثالث فظ واما على الاول فلان المعدوم الاول
جزء السلسلة لانه المفروض اولا علة لعدم الحركة وقد توهم بعض
الناس انه يجوز ان يتحقق هذه السلسلة بطريق التعاقب الش ولم
يدر ان المسئول عنه هو الجزء الاخير من العلة التامة وبقية العلة
التامة فيجب ان يقارن المعلول في آن حدوثه وهكذا في الحركات
المتعاقبة عدم الحركة السابقة الذي يحتمل ان يكون هو الجزء الاخير

من علة

من علة الحركة اللاحقة مقارن للحركة اللاحقة آنا فيلزم التسلسل في الامور
المفروضة في ذلك الآن ولا مجال بعد هذه الملاحظة لتوهم
التعاقب في اجزائها كيف وحديث التعاقب هو اول الكلام وكلام
الامام حجة الاسلام رحمة الله عليه ثم كلام المعترض الشارح في مرتبة اول
الكلام حدث من سوء التدبر في اخذ المرام ثم الشارح بين ان
ليس المراد والمسئول عنه علة حدوث المتجدد بل المسئول عنه
هو علة عدمه ولعل تخطي هذه المراتب لا يبقى مجال لذلك التوهم
للمتدبر في الجملة بل نقول لو كان المسئول عنه هو علة الحدوث
الشارح لتم الكلام لان الجزء الاخير لعلة حدوث هذه الحركة يجب ان
يقارن حدوثها وهكذا مدار الدفع على ان الكلام في الجزء
الاخير الذي يجب ان يقارن المعلول سواء كان علة حدوثه او علة
عدمه فالجزء الاخير من علة وجود هذه الحركة المقارن له ان كان
موجودا فينقل الكلام وان كان معدوما كعدم الحركة السابقة
فكذا ينقل الكلام اليه فرجع الكلام ح الى علة عدم الحركة السابقة
في المرتبة الثانية ان كان الجزء الاخير هو عدم الحركة السابقة فلو حمل
كلام الامام على ما حمله الشارح لصح ولا يأبى عن الحمل **قوله** على التقدير
ان لا يحصل عدم والا فيكون من الشق الثالث من القسم السابق
قال الش وعلى الوجهين احدهما ان يكون الامور الموجودة
غير متناهية وثانيهما ان يكون الاعدام غير متناهية وكون
كليهما غير متناه هو الشق الثالث الذي يقول في شأنه وقس
عليه حال الشق الثالث ولو قال وقس عليهما لكان احسن واما

يكون المراد من الوجهين هو الوجهين السابقين على الثالث من الاحتمالات
الثلث الاول فلا يخفى بعد لان الحكم المذكور ههنا قد ذكر سابقا
وان اريد فيما قال والحاصل انه يلزم التسلسل في شيء جديد لم يذكر
سابقا وهو احتمال استلزام العدمات امورا موجودة حال تحقق
العدمات فمنشاء البعد هو انه يكون كالتكرار وان حمل فلا مانع
كلما عدم تناهي الاعدام وتسلسلها يحتمل بان يكون الاعدام
كلها مما يستلزم الوجودي حين تحققه وان يكون كلها مما
يستلزم الوجودي قبله كعدم زيد وعدم عمرو وعدم بكر
وبالجملة عدمات فرد في الاضافة واحد واحد او ثلثة ثلثة او
خمسة خمسة وهكذا الكائن الاول اعدام زوج في الاضافة اثنين اثنين
او اربعة اربعة او ستة ستة او ثمانية ثمانية وهكذا او بان بعض
ثم يجري الاحتمالات بانه لا بد ان يكون احد القسمين او كلاهما
مساهم كل سلسلة من العدمات الزوج والعدمات الفرد يحتمل التوافق
والتخالف في الاضافة والتوافق مثل ان يكون علة عدم الحركة
عدم عدم زيد وعلة عدم عدم زيد عدم عدم عمرو وعلته عدم
عدم بكر وهكذا اثنان اثنان والتخالف مثل ان يكون علة عدم
عدم زيد عدم عدم عدم عدم عمرو باربع عدمات وعلته عدم عدم
عدم عدم عدم عدم بكر بست عدمات ويكون في الاثنان الثلث
بعد الثلث في الخمس مثل ان يكون علة ست عدمات عدم العدم الاس
وقس على هذا حال سلسلة العدمات العرضي من التوافق والتخالف
وثمرة التفاوت سيظهر في الآتي قوله او فيه انه يجوز ان يكون الحركة

عنوان

عنوان هذه الحاشية قد شاع على غير ما كان في الاصل وهو ان
كان بسبب عدم امر لا يستلزم ح ولكن شاع ان كان بسبب
امر موجود او عدم امر ح فغيرت ما وصل الي من النسخ نسخة
الاصل في الشرح بحيلة احدهما وان كان بسبب عدم امر لا
يستلزم امرا موجودا ح يكون الملازمة تمة ويتم الحصر واخرهما
وان كان بسبب عدم امر موجود لا يستلزم ح فالملازمة حقة
لكن الحصر تم قال بعض من يسدده الله بعد نقل قول الشيخ او
عدم امر يستلزم حدوث موجود ح فيه اشارة الى ان المراد من
الامر الموجود في قوله وتلك العلة اما امر موجود ما يعم المانع و
غيره ثم قال لا يقال انه يجوز ان يكون عدمه بعدم امر لا يستلزم
ذلك العدم حدوث امر آخر ما ذكرنا في الاصل لانا نقول
ان العدم الذي يكون سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون جزءا
من اجزاء علة موجودة بالضرورة على ما مر في ابطال السوق الذي
فظاهر ان الوجود الحادث الذي هو علة لوجود حادث لا يكون
امرا اعتباريا انتهى لا يخفى انه ليس الكلام لا في حادث العدم ولا
في حادث الوجود في الفاعل والواجب ان يكون فاعل الموجود
موجودا البتة والكلام ههنا في الجزء الاخير لعلة عدم الحركة
او في علة التامة وهذه التي يرجع الى الاول امر الآن العلة
التامة يجوز ان يكون بعض اجزائها موجودة قبل تحقق المعلول وحين
تحقق المعلول يجب ان يتحقق ما بقى من اجزائها فالكائن في الآن اللازم هو الجزء الاخير
سواء كان معه جزء آخر الخ اولا ومقابلهما يجب ان يكون له علة

في الجملة في وجود الحركة فاعلا او شرطا او رفع مانع وقد ثبت الامكان
مما لا مدخل له في وجود المعلول فيوصف الموجود الخارجي على الامر الا
مما لا يخفى كما قالوا في كيفية صدور الكثير عن الصادر الاول في البيان
والقائل اعتبروا خصوص الوجوب بالغير والوجود والامكان
سببا لصدور الكثرة عن العقل الاول والكل محمولة منه ولا حاجة
الى التعداد قال في شرح التجريد سابقا ان للمعلول الاول وجودا
ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة
من تلك الجهات امر آخر وانها شروط وحيثيات تختلف بها احوال العلة
الموجودة والعدة بان مثل هذه الكثرة توجد في الواجب ايضا
لو تم فانما تفرع عدم صدور الكثير عنه نعم عدول شارح الاشارات
عن هذا الطريق في بيان كيفية صدور الكثرة مرتبة يدل على انه
يسلم ان هذه الاعتبارات لا تكون منشأ صدور الكثرة لكن الكل
على انه يكون بعضهم لا يعرفون بين الاعتبارات المحققة في الواجب
وبينها في الصادر الاول فيجوزون صدور الكثير عن الواجب ايضا
وبعضهم يعرفون فلا يجوزون صدور الكثير عنه نعم ويجوزون
صدوره عن غيره وانت في حواشيه على شرح التجريد فرق بين الاعتبارات
التي في الواجب بان ما هو صالح للمبدئية لا يوجد فيه الا بعد تحقق
الكثير فلا يكون منشأ لصدور الكثير وما تحقق قبل صدور
الكثير لا يصلح علة لصدور شيء ومعنى صلاحيته للمبدئية انه
لا مانع من جهة نقصان التحقق فلا اثبات ما نعته بالعدم والتاخر
فيجوز ان يكون شيء صالحا للمبدئية مع انه كان مبائنا او ايضا

يجوز

يجوز ان يكون المراد بالمبدئية المبدئية في الجملة لا بالنسبة الى الجميع
ولكن بعد جريان الدليل المذكور فيها كما ذكرنا يمكن ان يقال
انه اكتفى بذكر الاقسام الاخر وبيان استحالتها عن ذكره وبيان
استحالته بل المراد من الموجود ما يشملها كما هو المذكور في موضع
وقد عدوا ارتفاع المانع من علل الوجود وجعلوه ولم يقبلوا
قول من قال انه كاشف عن الوجودي ولو سلم في ارتفاع المانع
لم يحتج القوافي علية مثل الوجوب والامكان وعدول شارح
الاشارات الى طريق آخر لعلمي وبحث الامام بانه يوجد مثل هذه
الاعتبارات في الواجب والمبدأ الاول ايضا ليس معناه انه لا يصلح للعلية
اصلا بل معناه انها صالحة ويجوز صدور الكثير عن الواجب ايضا
فلا يثبت العقل وحاصل ما ذكرناها هنا ان المراد مما ذكر في الاصل
مع وضوحه وعبارة المستند لا يخلو عن خلل وما يوهم هنا الظاهر انه من
غلط النسخة قال فان اجتمعت في بعض الاوقات في الحدوث ان
تعاقبت واجتمعت في الوجود كما في النفوس الانسانية فانها متعاقبة
في الحدوث كما في الوالد والمولود وهكذا وبالقوة مجتمعة فكل انسان
اليوم مبدأ لسلسلة نفوس غير متناهية هي نفوس آبائه ويجري
النطق لكفاية الترتيب الزماني لحدوثها ولا حاجة الى الترتيب بحسب
الذات في العلة قال فان لم يجتمع في الوجود فلهذا الكلام
لعل قائلا يقول علة عدم الموانع مثل علة عدم الحركة فلما لم يتم
هناك لم يتم ههنا ايضا فكيف يقول حتى يلزم التسلسل في الموجودات
الحادثة وقت عدمها او وقت وجودها الا ان يدعي الاتحاد ظ

والاشكال في تطبيق هذا الكلام على المطلوب والمرام وحاصله كما مر
مرارا ان المشهور يستفسر عن الجزء الاخير للعلة التامة الذي
يقارن وجوده وجود المعلول انما هو الجزء الاخير لعلة هذا الجزء
الاخير وهكذا فكل ما فرض علته فهو علة جزء اخير بحيث وجود المعلول معه
ولا مجال للقول بعدم الموانع لكونها لوازم العلل التي كل
منها لازمة للاخرى اللازم كلها لعدم الحركة فيجامع كل منها عدم الحركة
في آن واحد فان استطعت تطبيق كلام الشارح الى ما ذكرناه فهو
والا فخذ هذا واطلب من مفيض الانوار للقلوب فتح الباب وانتظر
انى معك من المنتظرين **قوله** كان النقيض الاخص من العلة الخ لعل هذا
الكلام مبهم انما هو في العلة التامة والجزء الاخير منها لا في العلل
مطلقا فان كل واحد من اجزاء شيء مركب علة لوجوده وليس عدم
كل جزء علة لعدمه بل علته اما عدم احد الاجزاء اي هذا المفهوم العام
وليس هذا نقيضا لكل واحد من الاجزاء بل نقيض كل جزء هو
رفع ذلك الجزء او رفع كل جزء بشرط عدم سبق عدم جزء آخر كما قيل
وهذا ايضا ليس نقيضا لكل واحد من الاجزاء بل ولا لواحد منها
الا ان الحكم في العلة الناقصة حق من احد الجانبين هو ان ما كان عدمه
علة لعدم شيء يكون وجوده علة لوجوده ولا حاجة فيما نحن فيه
الى هذا لان المفروض اولا علة الاعدام فلو توقف في النقض
التصاعدي على تعدد كون الكلام في غير التامة والموجه بانه لا يلزم
علته كما في اجزاء المركب في عدمها اي كل واحد منها وعدمه والشرط
وعدمه مثلا فلا تغفل **قوله** يلزم بعضها البعض الخ لان كل وجودي

لازم

لازم كما انه ملزوم للاعدام الروحية المنتهية اضافتها الى ذلك الوجودي
مثلا يكون لعدم عدم زيد وعدم عدم عدم عدم زيد بالرابع كما مر آنفا
ثم العدم الروحي العلة لازم للعدم الروحي المعلول وهو لازم للوجودي
اللازم له كما انه ملزومه فيكون كل وجودي لازما لاحد العدمين
الروحيين في الاضافة العلة والمعلول لازما وملزوما للوجودي
الآخر اللازم للعدم الروحي الآخر والحاصل ان بين كل عدم
روحي في الاضافة والوجودي اللازم له تلازم وكذا بين العدم
والعدم العلة والمعلول تلازم لان المفروض ان ما هو علة جزء اخير
من العلة التامة او نفس العلة التامة لما هو معلول وكذا بين عدم الروحي
المعلول ووجوده اللازم له تلازم فبين كل وجودي ووجودي
آخر تلازم فالقول بانها يلزم بعضها البعض دون كلها الكل
لان الشيء لا يلزم نفسه لكن في هذا الغرض يكفي البعض الباقي
بان يقول يلزم كلها البعض لا بعضها الكل والغرض معلوم
والامر سهل **قوله** على قياس ما قيل في علية الخ انما قال على قياس
لان في ما قيل اثبات العلية لاحد النقيضين لاحد النقيضين
بسبب اثبات العلية لآخر النقيضين لآخر النقيضين وهنا اثبات
العلية والمعلولية بين لوازم العلل والمعلولات بسبب الحكم
المذكور في علية العدم للعدم **قوله** ولا اقل انها الخ منزلته
يعني اما انه يحكم بان الترتيب في العلية فيما بين الوجودات
ليس الا فلو كان بين العدمات علية ليس بان لا يكون بين الوجودات
علية فاقل مرتبتها وادناها ان بينها ايضا علية كما بين العدمات ولها

مشارک فی الحکم هو العدمات **قوله** والحاصل انه عند ح کون هذا
حاصل ما سبق باعتبار انه قال فی السابق وان کان العدم متصاعدا
بحسب الاضافة الی غیر النهایة یعنی ان التصاعد واقع لا بمحض
فرض فتامل **قوله** هذا کله ای خذ هذا فیکون کله منصوبا تاکید
ویحتمل ان یکون هذا مبتداء وکله خبره مرفوعا ای هذا کل الکلام
ومنتهاه وغایته **قوله** لعدم انتهاء العلة فی ای حتی التفاوت
فی اضافة العدمات سواء کان المنتهی فی الکل وجودیا واحدا
کما فی الصورة الاولی او وجودیات متعددة بتعدد العدمات
المترتبة او اقل منها متناهیة او غیر متناهیة کما فی الصورة الثانیة
لا تنتهی العلة الی الوجودیات بل یکون عدم العدم فی جانب
المعلول الثانی بعد اسقاط الاثنین من العدمات الاربع العلة
فی مقابلة العدمی من عدم عدم المانع المعلول او لا علة للوجودی
اللازم الثانی فی جانب عدم العدم المعلول وکذا فی علة العدمات
الست للعدمات الاربع والثمانیة للستة والعشرة للثمانیة
وهکذا **قوله** والاسلم فی المنع فی وجه الاسلمیة هو الخلاص عن
الایرادات السابقة فکونه مجابا بالجواب الاتی لا نظر لانه
با مشترک بین الجمیع ولعل فیما قلنا وهذا جار فی جمیع صور الوجود
اللازمة اشارة الی هذا **قوله** ولا یمکن اثبات الترتیب فی ای
فیما ذکره الشارح رحمه الله واما فیما ذکرناه فظ عدم امکانه سواء
تعدد اللوازم او لا ووجه الظهور ان اعتبار التساوی انما هو بین
رفع شیء ومرفوع ذلک الشیء بلا واسطة کعدم المانع وطرفیه

بدریای علوم چون غوطه خوردم
برون آورده نتوانم سر خود
م

قال

فان النقیض هو رفع ذلک الشیء فلو کان مرفوع لذلک الشیء
بلا واسطة یکون هذا مساویا لرفعه فیصیرونه بعضا لا
مرفوعه مطلقا ولو بوسائط کثیرة وان کان مساویا لذلک
الرفع الصریح وکذا فی جانب الرفع **قوله** الثالث انه ما بعسا
الفرق بین هذا وبین الثانی ان فی الثانی منع معلولیة لازم المعلول
بعد تسلیم لازم العلة لمعلولها ولا بد من دعوی ذلک الی التلازم علیه صح
الترتیب فی الوجودیات والا فاللازم من الدلیل المذکور علیه
اللوازم لمعلولات ملزوماتها وهی العدمات لا اللوازم العدمات
العلة وفی الثالث منع علیة لازم العلة لمعلول ملزومه کلیا وان سلم
فی الجملة والاستحالة انما تتوجه علی تقدیر السلب الکلی والزام ان لازم
النقیض لا یکون علة اصلا **قوله** فعلی انها انتفاء النقیض فی قال
بعض من سدده الله لما کان تمامیة دلیلهم وعدم جریانه فی
دد الحوادث الیومیة علی القول بالحرکة السرمدیة وتوارد الاستعدادات
الغیر المتناهیة الحادثة علی المادة القدیمة عد هذا القول من وجوه
اجوبة دلیلهم وکذا الوجه فی الوجه الخامس انهی لا یخفی ان ما
ذکره لا تردید فیه علی کونه انتفاء النقیض بالحوادث وفی کلام
الشارح اعتراف بحسب قال فی عدم جریانه فی الحوادث الیومیة
بحسب فهم منه ان عدم التمامیة من جهة النقض بها ولو قطع النظر
عن هذا القول لا یسلم ابتناء الدلیل واحتیاجه الی دعوی الحرکة
السرمدیة وتوارد الاستعدادات ولا اثر فی کلام المستدل اصلا ثم
کما سبق **قوله** بل الاولی احصر وافید اما انه احصر فلان المعارضة

مع المعاندة بطريق التوارد او بطريق آخر فاذا حكم على المعاندة مطلقا
بسلب الشيء يكون سلبا كليا حمليا او شرطيا وكذا اذا حكم عليه
بعدم الشيء ايجابا يكون ايجابا كليا كذلك والحكم على المعاندة بطريق
التوارد كما في المقدمة الثالثة سلبا او ايجابا يكون سلبا جزئيا او
ايجابا جزئيا بالقياس الى الاولى وان كان سورها ابعض كليا كما في
كل حيوان ماش وكل انسان ماش ولا شيء من الحيوان بحجر ولا
شيء من الانسان بحجر لان كل انسان بعض من كل حيوان والكليتان
الموجبة والسالبة اخصان من الجزئيتين كذلك واما انه افيد
فظ لان الحكم على الاعم اعم واشمل من الحكم على الاخص كليتين والكلية
هي كلية المعاندة للحوادث قوله والملازم واحد فيهما انه اعلم
اذا لم يفرق بين المقدمتين السابقتين على هذا بين المقدمتين احدهما
فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث والاخرى
وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق
عليه الحادث فيكون الحال كما ذكر بل يلزم التكرار في المقدمتين
السابقتين الخ واذا فرق وقيل ان المراد في المقدمة الثانية
هو السبق في زمان معين سابقا على كل حادث كما قال في الثانية يوجب
ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث
فلا يكون مآل المقدمتين واحدا لا سابقا ولا لاحقا والجواب
يعرف الى هذا ويمكن ان يكون الامر بالتامل في آخر الكلام اشارة الى
هذا لكن ظ كلام الش يميل الى خلافه وحيث حكم بان الحكم بالمنافاة
بين دوام المعاندة مع بعض والسبق على كل فرد بديهة الوهم لا بديهة

العقل

العقل بل كان اللائق ان يمنع لزوم تحقق الحالة المذكورة وكذا ظ
كلام المعترض يميل الى خلافه لانه على الفرق يكون الكلام الآخر هو
تحقق الحالة المذكورة فكان المناسب ان يجعل المعاندة اولا
منافية لهذا ثم يشتغل الى بيان منافاتها الملزوم هذا وهو السبق على
كل حادث مطلقا اولا وآخرا وقيل كلام الش اظهر من كلامه لان
الشيء لا يراد عليه وقال في آخر كلامه وانما يلزم ما ذكره لو لزم
سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحوادث في زمان واحد وهو
ليس كذلك وهذا الكلام منه يدل على ان كلام المعترض ليس ساذه
على هذا بل ادرجه كانه جواب عن سؤال مقدر والا لكان الجواب اولا
ان السبق في زمان واحد غير مسلم ثم المقدمة السابقة من المقدمتين
السابقتين والمقدمة السابقة عليها وهي لان القديم يجب ان يكون
سابقا على كل حادث متحدتان من قبيل اعادة المدعى المذكور قبل
الدليل بعد الدليل وتفريعه عليه كما هو يكون بعد اتمام الدليل
فثبت المدعى قوله فتامل لعل وجهه ان ظ كلام المعترض على
عدم الفرق حيث قال واذا كان معاندا مع واحد لا يكون
سابقا على كل واحد مطلقا وقال في المنافاة بين دوام المعاندة
والسبق على كل فرد بديهة بدون تقييد السبق بكونه في زمان
واحد وقيل قال الش لان حدوث كل فرد يستلزم في اي حدوث
اي فرد ولو كان فردا واحدا قال بعض من شيد الله اي الحكم
بكون المعاند مع واحد منها غير سابق على كل واحد منها بالزمان
بل على بعضها من بداهة الوهم لا من بداهة العقل كما زعم المحشي قال

بعدم العدم على كل فرد من افراد الحادث لا يستلزم الا كون العدم مجتمعا في الزمان السابق على كل واحد من افراد الحادث بخصوصه وهذا لا ينافي كونه مقارنا دائما لفرد من افراده لا بخصوصه وهو المسمى عندهم بالفرد المنتشر وبما قررنا ظهر ان الحالة التي يجب ان يتحقق فيها سبق العدم على كل واحد من افراد الحادث هو زمان ما لا الزمان المعين كما توهم حتى يلزم المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد وبين السبق على كل فرد من افراد الحادث انتهى لا يخفى انه لا نزاع لنا في ان اللازم هو السبق في زمان ما على كل فرد لا في الزمان المعين بل هذا ما ذكره الش وكلامنا في انه لو كان مراد المجيب من الحالة ما يؤول الى الزمان المعين يكون حكمه بالمنافاة حقا وانما الخطأ في لزوم الحالة وقد اشرنا بالامر بالتامل كما مر آنفا الى ان الطرح كلام المجيب اثبات المنافاة بين دوام المقارنة والسبق على كل واحد مطلقا لا في زمان معين بخصوصه صحيح لكون الوهم في دعوى المنافاة كما ذكره الش ثم ما ذكره الش مندرج فيما نقله بعد هذا من الاعتراض على المجيب كما سنذكره فاسقط لان حدوث كل فرد يستلزم له اي حدوث اي فرد ولو كان فردا واحدا فيكون الحاصل ما صح معنى فيكون حدوث كل فرد الحادث كليا يستلزم بطريق الاولى وبحمل الحادث الكلي الصرف وان عم الدليل كما قال حدوث الجميع يستلزم حدوث الكل بديهة وكلام المعترض الصرف لا يخلو عن هذين الاحتمالين قوله بجميع افراده في ذلك الوقت

اى ح ب

اي وقت حدوث المجموع لا وقت السبق الذي هو وقت العدم ثم حدوث المجموع اعم من ان يحدث جميع اجزائه في آن واحد او يحدث اجزاؤه متعاقبة سواء كانت مجتمعة في البقاء او غير مجتمعة فيه الصرف فيكون في ذلك الوقت ظرفا لجميع افراده اي لحدوثه فوقت حدوث المجموع هو مجموع اوقات حدوث الافراد فيكون حاصل المعنى فيستلزم حدوث المجموع بعد ذلك الوقت الذي هو وقت السبق وقت آخر وكذا يستلزم حدوث جميع افراده في ذلك الوقت الآخر آنا واحدا كما ان حدث المجموع في آن واحد او زمانا ممتدا كما ان حدث المجموع جزءا فجزءا وكون حدوث المجموع في هذه الصورة الاخيرة الصرف في آن واحد هو الآن الاخير من آنات حدوث الاجزاء لو سلم لا يضر لانهم يقولون في مثله ان مجموع الاوقات وقت مجموع الافراد والمراد معلوم قوله فالجواب ما ذكره الش ليس المراد انه لم يذكر ههنا وتم كلامه بما ذكره الش بل هو الصرف في كلامه مذكور حيث قال انما يلزم له فانه حصر المنافاة على حدوث الكل المجموعي ومنع لزوم حدوث الكل المجموعي لحدوث كل فرد بالمعنى المذكور فهو صريح في انه لو لم يحمل على الكل المجموعي في زمان معين لا يسلم المنافاة وهذا هو ما ذكره الش بعينها كما ذكره الش بعينها مندرج في كلامه وما ذكره لا يخفى لا يرد عليه في حاصل ما ذكرنا ان المعترض لما رأى ان المقصد للمجيب الناقض هو هذا الحدوث حمله على هذا واجاب بما اجاب واما الاعم او الفرد الاخير من حدوث المجموع فيهما فلا منافاة

مع دوام المفارقة بعدما والحكم بها بديهة الوهم لا بديهة العقل كما
ذكره الشارح سابقا فيكون جواب الشارح سابقا مستدركا في جوابه
ولا يرد ما ذكره لاحقا قال الشارح وقد قدح بعض الفضلاء في
للحكم ان حاصل ما ذكره في بيانه هو القدح في القول بقدم النوع
بعد القول بحدوث كل فرد ولا يتعلق غرضهم بهذا القول اذ لو
قالوا بحدوث النوع في المتعاقب والحوادث لا يضرهم في
القول بقدم العالم وارتباط الحادث بالقديم بتجدد المعدات
كما فيما نحن فيه مع ان القول بالقدم الجنسي انما هو في كلام الشارح
في الموضعين وفي مقام المنع على ما ذهب اليه الفلاسفة ونظر
السلك الاول حيث قال بعد تقرير دليل الفلاسفة وبعد المنع
والاستناد بجواز حدوث العالم بدون حركة قديمة او مادة قديمة
في لا يلزم الا ازلية جنس هذا المعد ونحوه والناصب قال في صحة
الجواب عن الجواب على الوجه التام من الايراد وفي ذيله فلا يلزم
القدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي في والفلاسفة
بعدما قالوا بالقدم الشخصي في بعض اجزاء العالم يقولون بقدم
نوعه وجنسه ايضا لكن لا حاجة اليه في نقض لزومه ولا حاجة
لهم الى التزام قدم الجنس او النوع في الحوادث المتعاقبة بل هذا
تبرع وتفضل من المانع في مقابلتهم نعم لو نقل صدور هذا القول
عنهم مطلقا في بعض موضع لصح ما ذكره ثم ولكن يكون
محل الايراد ذلك الموضع لا هيهنا لانه لم يذكرها هنا والايراد
ليس ايضا ان يقال ذلك القول منهم لم يورد بل يقول وقد

قدح

قدح بعض الفضلاء في القول بالقدم الجنسي من الفلاسفة مع القول
بحدوث كل فرد من افراده ولا القول وقد صرح في مذهب
الفلاسفة مطلقا وبطريق الاجمال بل بعض موضع قولهم المصرح
لا يتوهم ان مقصوده الايراد في هذا المقام ولا ورود له اذ
ليس ذلك القول ماخوذا هيهنا فالتوهم بعد نقل القول بدون
بعض الموضع في ان هذا القول في هذا الموضع وليس كلاما القرينة
وبدون النقل في ان هذا الايراد هيهنا وعلى ما ذكر في هذا المقام
والحال انه لم يذكر شيء يتوجه عليه هذا بل يكون بدون النقل محالا
في ان الايراد على ما ذكر في هذا المقام فالتوهم في تخصص في صورة عدم
بعض موضع النقل لا في صورة عدم النقل فان في صورة عدم النقل
يكون الفساد من محالا متوهما ولا يرد مثله على الوجه الرابع لان عدم
امكان في وجه داة ان تم سواء كان ذلك القدم هو المحرك او
الحركة بمعنى التوسط او المادة او قدم آخر بل مدعاهم اثبات قدم
وسواء استلزم التجدد قدم نوع او جنس او نحوهما او لا لم التزام
تجدد الحوادث لزمهم في الجواب عن النقض ولعل في عدم جعل الشارح
هذا النقض وجها آخر في الجواب مع جعل الرابع والخامس وجهين
آخرين ايماء الى ما ذكرنا فتامل قوله لا امكان لها اي عددا اي عدة
الملاحظة لانها لا مضايف لها لا انها الملاحظة بالوجه المذكور
عن لازمه لان لنا وجها آخر لو لاحظنا بذلك الوجه يكفي مثل ان
يلاحظ عدد المعلولات مع عدد العلل كل مع لعلته فعدم التكافؤ
على ذلك التقدير الآخر لا يضر لا بالقول بعد فرض التساوي وحفظها

وجه التامل ان يكون التزام التجدد في حكم
النقض لا ما يزيد دفع ما اورده لان
الالتزام كاف في الايراد والشارح ايضا
منه

يجب ان يلاحظ باى وجه يلاحظ بل نقول فيما قلت ايضا عدم متكافئ
غاية انه لم يظهر لنا فى تلك الملاحظة ولم نقدر على اظهاره قوله على
الابوة المضايفة لها لا يقال يكفينا مادة التوأمين والتضايف اه
العدد فى المتضايفين بخصوصهما مثل الابوة والبنوة لا يكفى للحكم
فى مطلق المتضايفين بها كما فى العلية والمعلولية اللتين فيما نحن فيه
لانا نقول المعلولية المتعاقبة ومعلولياتها مثل الابناء المتعاقبين
وبنواتها فيشترك الدليل والحجة مثل التوأمين وكذا الكل مما صار اليه
فان تم فى احدهما تم فى الثانى بلا تفاوت وان اختل فى واحد
اختل فى الجميع فلا يسع الا مادة مثل التوأمين فى الجميع فالجواب الحاسم
لمادة الشبهة ان الاضافة نسبة بين الشيئين والنسبة تابعة للطرفين فيه
فتتغير بتغير الطرف كلا او بعضا وايضا نقول ان النسبة حين
عدم الاجتماع زمانا متغايرة ولا شك ان اجتماع الامور المتغايرة بعضها
مع بعض ذاتا او نسبة فى وقت ما لشئ واحد مثل الاب الواحد والعلة
الواحدة لا يجعل تلك المتغايرة واحدة بالذات لا ابتداء ولا
انتهاء قوله لا يسع فيما نحن فيه للمانع ولا نظر على المستدل قوله
لا يزيد على العدد الاخر سواء اه ظ هذا الكلام منه ان منشأ التوهم
والتجويز تجويز زيادة احد المتضايفين على الاخر فى المتعاقبة والظ
ان منشأه توهم ان عدم وجود المجموع واجزائه معا يستلزم عدم
وجود العدد العارض لها فكيف ينسب ويقاس عدد العلل
او العليات الى عدد المعلولات او المعلوليات او ان التطبيق لا يجرى او
ان مقتضى الدليل ان لا يوجد سلسلة وسلسلة المتعاقبات ايضا

عدم

السابع
عدم وجوده فلم يتخلف مقتضى الدليل عن الدليل كما سيذكر هذا
فى وجه توهم عدم بطلان هذه السلسلة ببرهان التطبيق والتضايف
انه لا فرق بين البرهانين فى منشأ توهم عدم ابطالهما السلسلة المذكورة
ثم لا يخفى ان حاصل السند الاخير تجويز سلسلة المتعاقبات بسبب بطلانها
وعدم وجودها فما معنى التجويز بعد بطلان الوجود فان قيل المراد
تجويز الوصف الذى هو عدم التناهى لبطلان وجودها لا تجويز
وجودها لعدم وجودها قلنا فح يجب ان يكون الباطل فى المجموعة
هو ذلك الوصف لا الوجود فجواب الشق الثانى بان مقتضى الدليل
بطلان هذا التجويز لا الوجود ايضا لا يصح لان كلامه يدل على ان المقصود
كان ابطال الوجود ولكنه لا يبطل به جميع انحاء الوجود وايضا
فعلى اى حال لا يوافق السند للمنع لان مدار المنع على الفرق بين المجموعة
والمتعاقبة وتجويزها لا يجوزها كما هما سواء كان وجودا او
وصفا وحاصل السند انه لم يتخلف مقتضى الدليل فما هو بطل هناك
فهو بطل هنا ايضا وجودا او وصفا فلا يسع فرق بعد التزام الفرق
بل يصح الفرق بعدم الفرق وسيجئ بعض التفصيل عن قريب قوله
والذين لم يقولوا بالوجود فى الدهر اى لم يقولوا بان الدهر وعاء
الزمان والزمان مظروف له ولا يشوبه امر مغاير للزمان ايضا
يقولون بمثل هذا الوجود للزمان والحركة فى الزمان واعلم
ان اساس اى الفريقين المذكورين وجود للمتعاقبات ودعواه مما لا حاجة
اليه لانه بعد جريان الدليل فى المتعاقبات نقول ببطلان عدم تناهيه
لا ببطلان وجوده بل لو قيل بترتب الاعداد الغير المتناهية يجرى فيه

الدليل ايضاً ويلزم الفساد المذكور هناك من جواز الانقطاع على تقدير عدم
الانقطاع او مساواة الجزء للكل فمقتضى الدليل هناك الانقطاع ليس
الا اذ لا وجود للعدميات فكذا في الموجودات والمتعاقبة فمقتضى
الدليل هو التناهي فيلزم منه بطلان وجود الامور الغير المتناهية ايضاً
لبطلان عدم تناهيه وبمثل هذا الكلام يجاب عن المغالطة المشهورة
وهي ان الشيء الذي يستلزم وجوده وعدمه اجتماع النقيضين هل
هو موجود او معدوم فعلى اي حال يلزم اجتماع النقيضين والقول
بان ذلك الشيء باطل وليس موجود الا يكون جواباً عنه اما جوابه
ان هذه الصفة لم تثبت لشيء ولو قيل ان ذلك الشيء ليس بمحقق بان
يرجع السلب الى وصفه يصح لكن يرجع سلب الوصف في ايضاً لنا
ان نقول ان البرهان يبطل وجود الافراد بهذا الوجه وان لم
يحصل للكل وجود بوجه من هذه الجهة ولا صفة وايضاً لنا ان نقول
انه يبطل هذين الوصفين للكل اي كونه تحت حد كل واحد من
افراده الغير المتناهية في وقت او كون بعض او جميع افراده موجوداً
في مجموع الزمان وان لم يكن الوصفان وجوديين للكل بل الحق في
جواب ذلك تجويز الفارق ان نقول يجب ان يكون ما ابطله في
الجملة المجتمعة مجوزاً في المتعاقبة نفسه فان كان الباطل فيها وجودها يجب
ان يجوز فيها وجودها ليتحقق الفرق بينهما وان كان الباطل عدم
تناهيها يجب ان يجوز فيها عدم تناهيها لذلك فاذا عرفت هذا
فاذا كان الباطل هناك وجودها يكون حاصل القول بالفرق
ان وجود السلسلة المتعاقبة جائزة وحاصل السند ان ذلك

لجواز

لجواز عدم وجودها ويكفي مقتضى البطلان فيها وهل هو الا
تناقض فاذا كان الباطل هناك عدم تناهيها فالمجوز ههنا يكون
عدم تناهيها فمقتضى الدليل ههنا ايضاً يكون هو التناهي فلو كانت عدم
تناهيه بعدم وجودها لا لتحقق مقتضى الدليل بل مجموعه هو التناهي
ولا فرق الا بالوجود وعدم وجوده فاي وجود بطل هناك
يجب ان يجوز ذلك الوجود ويحكم ببطلانه ايضاً كما هو مقتضى الدليل
هناك ثم الكلام في الدهر طويل ومشكل ومشهور انه صلى الله عليه وسلم
قال لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله ونقل بعض من يستند اليه
عن بعض المشايخ ان الدهر محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد جزء
من الزمان الا وهو مقرون به ومع ذلك لا يوجد فيه ماض ولا مستقبل
ولا قسمة بوجه بل هو امر واحد محيط بالازل والابد كل منهما مقرون
به فالازل فيه وباعتباره عن الابد فيه ينحل معنى قوله تعالى هو الاول
والآخر وكون المتجردين عن جلابيب ابدانهم المنخرطين في سلك المجردات
مشاهدين للحوادث الآتية في الزمان القابلة **قوله** من المساواة
او المفاوتة في احتمال المفاوتة انما هو بسلب المساواة لا ابتداء في
كون كل واحد من التامة بازاء واحد من الناقصة فانه لا يحتمل المفاوتة
ولا تناسبها وكذا تسليم المفاوتة ومنع المساواة في المنع الثاني
لئلا يلزم ارتفاع النقيضين الذين هما المساواة والمفاوتة قال
شارح التجريد واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة
جزء من الناقصة ولا يلزم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي
فقد يكون لعدم التناهي ايضاً قال ويجاب بدعوى الضرورة

فان كل جنسين اما متساويان او متفاوتان بالزيادة و
النقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وقال هذا الشارح
في حواشيه على ذلك الشرح اقول لما كان قول المعترض لانم لزوم
تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي قد يكون لعدم التناهي
ايضا محتملا لان يكون غرضه انه على هذا التقدير ليسا متساويين
ولا متفاوتين بناء على توهم انهما من خواص الكم وان يكون غرضه
انهما مع كونهما متفاوتين يقع كل من احدهما بازاء واحد من
الاخرى فيفرض لابطال كلا الوجهين بدعوى الضرورة في الاول
اولا وفي عدم امكان توافق الاحاد مع التفاوت ثانيا اذ
لا يجوز اختيار الشق الاخر وهو انه لا يقع بازاء كل جزء من
التامة جزء من الناقصة ومنع لزوم الانقطاع لاستبعاد التصور وانه مثل
ان يختار التفاوت ويقال مع ذلك انه يقع بازاء كل جزء من التامة
جزء من الناقصة بل هو اقرب فان التزام عدم الوقوع هو
التزام التفاوت وبعد التزام التفاوت القول بعدم الانقطاع بسبب
عدم التناهي اقرب من القول بوقوع كل جزء من التامة بازاء واحد
من الناقصة بسببه والجواب هو الجواب قوله يعني انه يحتمل
اشار الى ان العدد غير موجود بل هو امر انتزاعي منتزع من الامر
الموجود حسب قال يحتمل غرضه فان المنطبق في نفس العدد
لا معروضه المتعاقبة الاجزاء كما قال فان العدد الذي له وان
المساواة واللامساواة من خواص الكم متعددا او عدا كما هو المورد
كما قال فان العدد بل الكم مطلقا يأبى عن قبول مساواة جزئه للكل

ولكع

ولا يجوز ان استحالة مساواة الجزء للكل يقتضي عدم تحقق العدد المعروض
لها والعدد غير موجود في الاصل جزؤه وكله متساوية ومتفاوتة
فمقتضى البداهة هو بطلان وجود العدد وهو واقع ولا يلزم منه
بطلان معروض العدد وكان كلامه في تجويز الشارح لمثل هذا
فاستحالة هذا مثل استحالة ذاك اي استحالة وجود العدد وجودا
تعاقبيا مثل استحالة معروضه غير موقوف هناك توقفهما بل
هيهنا اليق لان وجود العدد تعاقبي مثله وانتزاعي ايضا وضع ذلك
منتزع عن الموجود التعاقبي ولا غير تحقق الوجود والتفصيل ان الايراد
على ما ذكره الشارح من وجوه احدها ان معروض العدد لما لم يكن
موجودا الا متعاقبا فكيف يتحقق العدد العارض وكيف ينتزع منه
المعدوم العدد الانتزاعي الاعتباري حتى يحكم بمساواة جزئه لكله
تقديرا او عدم مساواته بل كيف ينطبق واين المنطبق والمنطبق اليه
وكفاية هذا التجويز الوجود التعاقبي للمعروض لانتزاع العدد عنه غير مسلم
كيف وكفايته ايضا غير مسلم فكيف يكون منشاء انتزاع وجود لا جزء
وثانيها ان مساواة جزء العدد لكله باطل ولازمه بطلان العدد
ونحن نقول بعدم وجود العدد فلا يتخلف مقتضى الدليل عنه كما جوز
الشارح المتعاقبات لمثل هذا والقول بان اللازم بطلان الوجود
الانتزاعي ايضا غير مسلم خصوصا الوجود الانتزاعي الذي يكون منشاء
انتزاعه ذلك التجويز الوجود وثالثها انه لو تجاوز الاستحالة من العدد
الى معروضه فنقول في المعروض ايضا بمقتضاه وهو بطلان
وجوده فان قيل اللازم بطلان هذا التجويز قلنا في حق الكلام

الى الاول بل يدعى زيادة تجوز ان يكون مقتضى الدليل في النص هو بطلان
الوجود الاجمالي وادعاؤه انه هو الوجود التفصيلي وهو باطل اول
المسئلة فظهر ان الحكم بان امره بالتامل لهذه الوجوه جميعا او بعضا
اولى من حمله على الدقة المحضة والغفلة عما يرد قال الشارح يابى عن قبول
ما رواه حرية لحمله قال بعض من سدده الله وذلك لان طبيعة الكم
من حيث هي تقتضي القسمة الى الاجزاء المتناهية التي تزداد بازديادها
وتنقص بانتقاصها فيكون عدم ازدياده بازديادها منافيا
لمقتضى طبعه فيكون الكل المشتمل على الزائد بالنسبة الى جزئه مساويا
لجزئه مما يأباه تلك الطبيعة وبعد ذكر ما ظهر ان امره رحمه الله بالتامل
اشارة الى الدقة لا عدم الصحة انتهى فيا ملح الظهور مما ذكره وكيف
يدفع ما ورد فلم يحمل على الغفلة واين الدفع قوله حاصله ان الا
بين الاحاد قال بعض من سدده الله قيل ما حاصله انه لا يلزم بالـ
الدليل من وجود الاحاد مجتمعة متمايزة ليصح اتصافها بالتقدم والتاخر
الذين هما متضايفان لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر اصلا لا احاد
ولا ذهنا اذ لو كان وجودها الخارجية متعاقبة منقضية بعضها
عند بعض آخر لم يكن شيء منهما متصفا بالتقدم والتاخر ضرورة توقف
تحقق كل منهما بحقوقه حين تحققه واما وجودها في الذهن
فالاجمالي منه لا يحصل له الامتياز الذي لا بد للتطبيق والتفصيلي لا
يقدر عليه الذهن ضرورة امتناع احاطته بما لا يتناهى ثم قال اقول هذا
ظاهر الفساد اما اولا فلانه على تقدير تمامه يدل على عدم تطبيق اجزاء الزمان
بعضها على بعض اذ وجودها الاجمالي الوحداني الذهني لا يكون منشاء

للاتصاف

للاتصاف بهما ولا يمكن وجودها فيه مفصلا لعدم اقتدار الذهن على
الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا بل يدل على نقيض ما ادعاه من جواز الكون
الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا معنى لتعاقبها الا كون وجود بعضها
متقدما على وجود بعض آخر غير مجامع معه واما ثانيا فلان عدم اتصافها
بالتقدم والتاخر الزمانيين انما يتصور بان يتحقق موصوف احدهما
في زمان تحقق موصوف الاخر ويتحقق موصوف احدهما ولم يتحقق موصوف
الاخر اصلا واما تحقق موصوف احدهما في زمان سابق وتحقق موصوف
الاخر في زمان آخر فيحقق التقدم والتاخر الزمانيين لا منافيهما على
ما لا يخفى انتهى بعبارته لا يخفى ان حاصل ما اورده اولا هو ما
ذكرناه من النقض بالمعدات وحاصل الجواب الثاني دعوى
انحصار عدم الاتصاف بالتقدم والتاخر في صورة اجتماع الموصوفين
في زمان واحد وفي صورة تحقق احد الموصوفين وعدم تحقق
الاخر اصلا ودعوى لزوم الاتصاف بالتقدم والتاخر في غير
هاتين الصورتين فيكون من قبيل دعوى الضرورة في نقيض مدعى
المستدل فعليك بالمحاكمة هاربا عن المخاصمة فانه يمكن ان يقرر كلامه
معارضة بان يقال الاحتمالات الممكنة بحسب التحقق اربعة اما
ان يتحققا معا في زمان واحد فقط انتفى لا التقدم ولا التاخر زمانيا
او يتحقق احدهما ولا يتحقق الاخر اصلا فكذا لا التقدم ولا التاخر او لا
يتحقق شيء منهما فكذا لا التقدم ولا التاخر او يتحقق احدهما في وقت ويتحقق الاخر
في وقت آخر فلو قيل انه لا التقدم ولا التاخر فيهما يحتاج الى ان يسلب التقدم
والتاخر الزمانيين بالكلية واعلم ان عبارته في آخر كلامه كانها هكذا

لتحقق التقدم والتأخر الزماني لا منافاة بينهما على ما لا يخفى ولعل فيهما خلل جزئي وتحريف من النساخ **قوله** فالذهن لا يقدر على تفصيلها اما اذهاننا فلوجهين احدهما انها حادثة فلا تقدر في زمان متناه على تفصيل امور غير متناهية لجريان الدليل فيها وثانيهما ان وجود الامور الغير المتناهية بالوجه المذكور محال في نفسه لجريان الدليل فيها فلا يبطل بعرضها شيء واما اذهان المبادي العالية بل المبادي العالية فللوجه الثاني اما الوجود الاجمالي فيبطل بالانطباق واما الوجود التفصيلي فبعد تسليمه فلا يمكنه الاستدلال و احتمال الاول الراي لعله لا يتم لانه ليس مبني مقدمه على مسلم عنده فتأمل **قوله** فانه مشكل فانهما المعقولان لا يعني ان التقدم والتأخر ليسا مثل الامكان بان لا يقتضي الموصوف بهما ثبوت الوجود له وان كانا من المعقولات الثانية فقوله فانهما المعقولان وجه الاشكال واما وجه دفع الاشكال فهو انه لا يلزم من كونهما معقولا ثانيا ان يتصف بهما موصوفهما ازلا وابدا موجودا ومعدوما مثل الامكان فان الوجود ايضا من المعقولات الثانية ولا يتصف موصوفه به ازلا وابدا موجودا ومعدوما فتوقف فهو حين ثبت والظاهر انهما من متفرعات الوجود فيكون مثل الوجود وليس مثل الامكان الذي الوجود من متفرعاته **قوله** ايضا محقق هو كاف ومدار الجواب على على هذا التحقيق **قوله** ومع كونه له لما كان المانع يرجع عن قوله المنع كون المعدوم مساوقا للاختراع حاصل انه ان رجع المانع عن قوله فالجواب هذا التعيين ان ما في اتصاف المتقدم بالتقدم والمتأخر بالتأخر

فالملا

فالملا لانه متصف بالمسبوقية للاختراع وانما كان كلامه في الاتصاف ولما ورد النقض بعدمات الامور المجتمعة وباجزائها وثبتت بان لجريان باعتبار المسبوقية للاختراع ورد عليه ان المسبوقية متحققة في المعدوم ايضا جميع المسبوقية فيها تكون رجوعا عن القول الاول والا فلا رجوع بل يحتمل الترديد لكونه مسكوتا عنه اولا وحاصل الجواب على اي حال ان ان لم يتحقق الاتصاف ولا المسبوقية لم يكن فرق بين الحكم بعدم عليه السلام علما وعكسه في الصدق والكذب في احتمال رجوع وفي احتمال ترق وفي احتمال ليس شيء منهما بل انتهى الكلام الى براهين وكان النسبة صحيح الى جميع الاحتمالات وان صح النسبة في الترديد ايضا **قوله** قدم الاساطين في جواب منع ترتب الوجود بالملازمة للاعدام الزوج في الاتصاف كعدم عدم المانع **قوله** فان كل نفس في زمان يتوهم ان مدعى الترتيب بجريان تحقق وقوع كل نفس في نظام سلسلة واحدة ومدار الساهي على هذا وليس كذلك فان نفوسا كثيرة في كل زمان لا ترتيب بينها كالاخوان فرسا والاجانب كثيرا فالجواب انه لا حاجة لنا الى اجراء البرهان وعدم ساهي السلسلة الى ادخال كل نفس في نظام سلسلة واحدة بل تحصل سلاسل في كل زمان بعدد النفوس التي لا ترتيب بينها في كل زمان فان كل واحد من النفوس اليوم مثلا ممتد السلسلة الى آبائها وكذا في الايام الماضية وبعض السلاسل الماضية داخلة في بعض السلاسل التي في اليوم وبعضها عن داخل وهذه هي سلسلة النفوس التي انقطع نسلها **قوله** الا عدل بالاعدل فالاولى لما كان المراد الاعدل والى الوحدة الحقيقية اميل كانت النفس الناطقة عليها ابعد اشد

فناسبت مادة النفس بمبدئها في الوحدة وفي الخلو عن الاضداد
فلهذا اولاً انما يحصل فيما بينها نفس كذلك بمناسبة العلتين بعد
استعداد المادة فلا يحصل للبسائط ولذا قالوا بوصف بعض
بصفات الحدود شابه العدد يرجع الى الوصف بالكمالات النفسانية
الروحانية فالمزاج هو كيفية متوسطة متشابهة في اجزاء البدن
يحصل بعد الفعل والانفعال والكسر والانكسار بين الكيفيات الاربعة
المتضادة بعضها لبعضها في العناصر الاربعة بعد تصاغرها في الغاية و
تفاعلها والكلام في الفاعل والمنفعل والكاسر والمنكسر بانهما ماذا
له ذيل طويل فان اردت بعض التفصيل فارجع الى شرح التجريد في
بحث المزاج وغيره من المفصلات **قوله** فاطلب التفصيل هناك قال
هناك واجاب عنه بعض المحققين ان النفوس بذلك الاعتبار و
ان كانت مترتبة لكنها ترتيبها باعتبار الابدان وهي غير مجتمعة و اقول
لا يخفى هذا الجواب لان النفوس مجتمعة ولها ترتيب باعتبار فيجري
فيها التطبيق فان توسط البدن لنظر الترتيب بين النفوس غير
قادح في ترتيب الامور الغير المتناهية المجتمعة اذ حاصل هذا المقال
ان نفس كل ابن اليوم موقوفة على نفس ابيه وهكذا فيلزم نفوس
غير متناهية مترتبة مجتمعة في الوجود وهو مستحيل بالاتفاق والبرهان
فاذا ثبت ترتيب النفوس بواسطة الابدان فيطرح الابدان من
البين ويتمسك بترتيب النفوس المتوالدة الى غير النهاية والوجه
في الجواب عن قبلهم انهم لا يقولون بترتيب النفوس المتوالدة الى غير
النهاية فان الرئيس في الشفاء قد صرح بانقراض الافراد الانسانية

بل بحوادث المستقبلة في القرانات العظيمة المقتضية للطوفانات العامة
قال ثم يحدث بالتولد ويكون ذلك الانسان مولداً لخاصة
تدبيرها على استنباط الصنائع التي يحتاج اليها هذا النوع فيخرج عنها
وذكر شمس الشهرزوري في كتابه المسمى بثمرة الشجرة الالهية كيفية
تولد هذا الانسان مفصلاً وذكر ان هذا الآدم الذي يثبت الله
ليس حدوثه بالتولد بل بالتولد وان التولدي سابق عليه بادوار
اقول فعلى هذا لا يتوجه هذا الايراد على الفلاسفة اصلاً فان سلسلة
التوالد عندهم متناهية غاية الامر انهم يثبتون سلاسل غير متناهية كل
واحدة منها سلسلة متناهية فيكون النوع قديماً مع انتهاء سلسلة التوالد
انتهى **قال الشارح** ان الامور الغير المتناهية مطلقاً يحتمل ان يكون القيد
لعموم الافراد يعني ان الامور الغير المتناهية سواء كانت مرتبة الاحاد
او غير مرتبة الاحاد يستلزم الترتيب اي بين المجموعات وان كان بعضها مترتبا
بحسب الاحاد ايضا ويحتمل ان يكون لبيان الاطلاق اي طبيعة الامور
الغير المتناهية يستلزم الترتيب سواء كان بين الاحاد او بين المجموعات
واللازم المدعى في الاحتمال الاول هو ترتيب المجموعات لصدقه في ترتيب الاحاد
ولا يكون المقدم لنقيض التالي غيره وفي الثاني هو الترتيب مطلقاً مجموعيا
او آحاديا اي يجوز ان يكون المدعى هو الترتيب المطلق وعموم هذا اللازم
للمقدم ظاهر لا يضر لانه لا يلزم منه استحالة في المقام لعدم بطلان التالي
وهو الظاهر مع فرض عدم التناهي ثم في عبارته تسامح حيث قال هذا
المجموع يتوقف عليه اذا اسقط عنه واحد آخر لان المراد من المجموع هو التسعة
في مثال العشرة وما اسقط عنه واحد اخر هو التسعة والموقوف عليه

هو الثمانية وليست الثمانية هي التسعة التي اسقط عنها واحد لان الثمانية
لا تكون تسعة بزيادة وكذا لا تكون التسعة ثمانية باسقاط واحد منها
بل الباقي بعد الاسقاط يكون ثمانية فالتسعة لا تكون الا تسعة
وان سقط عنها واحد وكذا الثمانية لا تكون الا ثمانية وان ضم اليها
واحد كذا قالوا في اصول الفقه مع حلا **قوله** ولا تغفل عن تضاعيفها
وليحصل لك في قليل من التأمل ليقس عليه الكثير بل غير المتناهي قياسا
في الجملة فان العشرة فيها عشرة تسعة بعدد آحادها لانه باخراج كل
واحد من الآحاد منها يبقى تسعة وخمسة واربعون اسين وثمانية بعدد
الاسين وطريق معرفته ان تأخذ واحدا من العشرة اي واحد كان وتضم
اليه كل واحد من البواقي وهي تسعة آحاد فيحصل تسعة اسين وتسعة
ثمانية ثم تأخذ الواحد الآخر من العشرة بل الواحد من التسعة مع كل واحد
من البواقي سوى المأخوذ اولا لانه قد اخذ مع كل واحد وهي ثمانية فيحصل
ثمانية اسين وثمانية ثمانية بعدده ثم تأخذ واحدا آخر مع كل واحد من البواقي
سوى المأخوذ الاول والثاني لما ذكر وهي السبعة فيحصل سبعة اسين و
سبعة ثمانية ايضا بعدده ثم تأخذ آخر مع كل واحد من الستة الباقية فيحصل
ستة اسين وستة ثمانية ايضا بعدده ثم تأخذ آخر مع كل واحد من الخمسة
الباقية فيحصل خمسة اسين وخمسة ثمانية بعدده ثم تأخذ آخر مع كل واحد من
الاربعة الباقية فيحصل اربعة اسين واربعة ثمانية ثم تأخذ الرابع
مع كل واحد من الثلثة فيحصل ثلثة اسين وثلثة ثمانية ثم تأخذ الثالث
مع كل من الاثنين الباقيين فيحصل اثنان اسين وثمانيتان ثم
تأخذ الواحد من الباقيين مع آخره فيحصل اثنان واحد وثما

واحدة

واحدة ولا يبقى بعده شيء فمجموع الحاصل خمسة واربعون اسين وثما
كذلك هذا اذا لم تسلك في تحصيل ضرب العشرة في التسعة والا
فيكون الحاصل ضعفه وهو تسعون فيكون كل فرد اسين بالاعتبار
ثم كل ثمانية منضرب فيها في تحصيل الثلثة مع ضم كل اسين الى الواحد
الحاصل من اخراجه عن العشرة هذه الثمانية لا كل ثمانية لكل اسين فاذا
اخذنا المجموع من حيث حصل هذا العدد وهو خمسة واربعون في المرتبة
الثالثة فتشعب السلسلة بهذا العدد في المرتبة الثانية ان جعلنا الواحد
مبدأها والا ففي المرتبة الاولى وهكذا الكلام في المراتب اللاحقة
لتضاعفها على نسبتها على قياس تضاعف السابق على السابق
عددا فاذا اردت تحصيل الثلثة فيها فتضرب عدد الخمسة الار
اسين في الثمانية الباقية فيحصل ثلثمائة وستون ثلثة وكذا سبعة
الباقية لكن كل منها فرد لثلثة اسين فتضم اليه واحد فيكون فرد
لثلثة ثلثة منها فان **قال الشارح** مجموعها ثلثة واحدة بالذات ومغايرة
بالاعتبار لانها فرد لثلثة اسين منضم مع واحد احدها هو
المنضم اليه ثانيها المنضم اليه ثالثها المنضم اليه
فان شئت فاعتبر المغايرة الاعتبارية فقل الثلثة في العشرة ثلثمائة
وستون وان شئت لا تعتبر فقل انها فيها مائة وعشرون وان
اردت ان تحصل الاربعة فيها فاضرب حاصل ضرب العدد الاسين
في الثمانية اما في السبعة الباقية بعد الثلثة فيكون حاصل الضرب
وهو الفان وخمسة وعشرون باعتبار عدد الاربعة الحاصلة في
العشرة لكن كل فرد منها الثلثة فرد لاربعة ثلثة منضم مع واحد

فيسقط بعدد كل فرد تلك عدد ان لم يعتبر المغايرة الاعتبارية في
المجموع الحاصل من الضرب ولا يكفي الحذف في التسعة للاربعة وكذا الحال
في تحصيل الخمسة وحذفها ولا حاجة بعد الى تحصيل الستة لانها قد علم
عددها من تحصيل عدد الاربعة لان ما بقي من كل اربعة ستة بعددها
عددها كاملا قوله فقوله بعد اسقاطها قد كانت النسخ السابقة
بلا فاء فغيرت الى فقوله بعد اسقاط الآحاد فيها وكذا غيرت فان
بعد كل فيها الى لان بعد الثلاثة على الناظرين انه نقل عن الشرح
ومكتوب بالحمرة ومقطع عن سابقه قوله آخر المجموعات الحاصلة عددا
وذاتا ولا ينافي كونه آخر المجموعات الكل ايضا والغرض مخصوص
انه آخر المجموعات الحاصلة ليظهر انتهائه بعد التطبيق والمسهل هو ان الا
فان كل واحد من المجموعات الداخلة في السلسلة الناقصة من السلسلة الاولى
انقص فيعدد بالاعتبارين فاذا اعتبر بالمبدأ من جانب الكل ثم
توهمنا التطبيق بالجذب يقابل كل واحد من المجموعات المشتركة بين السلسلتين
بعد تفاوت ما بين المبدأين الى جانب المبدأ من حيث انه جزء للسلسلة بالعكس
الناقصة المجذوبة وبقي على حاله من حيث انه جزء للسلسلة الاولى و
ان كان توهم التطبيق بالدفع وعلى اي حال فآخر المجموعات وهو الاساس
تقابل فوقه بعد تفاوت ما بين المبدأين ذاتا ان طبقنا ذات
السلسلتين وعددها ان طبقنا عددهما والواقع هو الاول و
يشكل الفرق اذا اعتبر المبدأ من جانب الاقل بل الواحد قوله ولعل
لهذا قال فليتأمل وانت خبير بانه لا يكفي للمستدل اتمام الدليل
في صورة واحدة من التطبيق بل الحال في جميع صور التسعة كذلك فانه

بالتطبيق

بالتطبيق الخاص يظهر الاستحالة لا يكمل بالتطبيق باي وجه كان قوله
فتأمل اشارة الى البحث ان كان فليتأمل اشارة الى البحث والى
التحقيق ان كان هو اشارة الى التحقيق فتأمل قوله الا ان يقال
يعني ان دعوى وجود مجموع لا يوجد بعده مجموع آخر لا يصح على احتمال
عدم تناهي المجموعات فيجب ابطاله وان لم يكن لازما لانه يضره هذا
الاحتمال واما من يستدل من بطلان اللازم وهو عدم تناهي المجموعات
على بطلان الملزوم وهو عدم تناهي الآحاد وان لم يكن مبرهنا
فيجب ان يثبت لزوم عدم تناهي المجموعات له واحتمال عدم تناهيهما
بل احتمال لزومه لا ينفع لا يقال فقول وجود مجموع آخر ابتداء
لا يقدرون ان يدعي لزوم عدم تناهي المجموعات اولا ثم يستدل
على بطلانه بالتطبيق ثانيا حتى يوجد عدد متناه هو عدد المجموعات
المتناهية لانه لا يمكن ان يقال فيه فهو لا يزيد على ذلك المجموع المتناهي
الا بقدر متناه هو عدد المجموعات المتناهية لانه تناهي عدد المجموعات
لم يثبت على هذا التقدير لانا نقول الكلام في ان الاستدلال
من الاحتياج الى ابطال عدم تناهيها على لزوم عدم تناهيها
ليس بصحيح لان الاحتمال كاف في لزوم الاحتياج الى الابطال و
الجواب الحاسم لمادة الشبهة ان الحاجة ثابتة على اي حال سواء
كانت الجمل غير متناهية او متناهية اما على الاول فليحصل مجموع
آخر او لاتم لنقصان يقال ان آحاد المجموع الاول هو آحاد المجموع
الاخير مع عدة المجموعات المتناهية كما ذكروا اما على الثاني فليصح ان
يقال ان آحاد المجموع الاول هو آحاد المجموع الاخير مع عدة المجموعات المتناهية

كما ذكرنا في المسائل من التناهي نعم لا حاجة إليه ليحصل المجموع الآخر
لأنه مفروض فإن قيل لا حاجة إليه أيضا لإجراء مثله فيه قلنا
فهو تعيين الطريق والحاصل أن القول بالتطبيق في المجموعات لا
يدل على أنه بنى كلامه على أن المجموعات غير متناهية والحاجة بمعنى الحصر
مسلمة قوله لا لجعل المجموع الأول إلخ بل يجب أن يكون المجموع متناهيا
والمفروض أنه غير متناه فيجب أن يكون مراتب الانضمامات غير متناهية
فيحصل جمل بعدد مرات الانضمامات وكذا الكلام في الانتقاصات
لكن الجملة في كل انتقاص يكون هو الثاني وفي كل انضمام يكون هو
الحاصل بل الانتقاصات والانضمامات متلازمان فإن الانتقاص
من أحد الطرفين ازدياد في الآخر فإن النقصان من التسعة بواحد
ازدياد في الواحد المفروز الأول بواحد وانتقاص الثمانية بواحد
ازدياد في الاثنين المفروز بواحد فيحصل ثلاثة من المفروز أو انتقاص
التسعة بواحد ازدياد في الثلاثة المفروز فيكون الثاني ستة و
المفروز الحاصل أربعة وهكذا وعلى هذا القياس إذا أخذنا الواحد
مبدأ أو زدناه بواحد واحد كما في الفرض الثاني لأنهما متصلان
فإن متضايف انتقاص الثمانية هو زيادة التسعة فالناقص هو
الثمانية والزائد هو التسعة ثم على ما مر يلازم الانتقاصات والانضمامات
في الفرضين يجب التساوي في الوسط في مرتبة فيلزم تناهي كل واحد
من الجملتين لوجود طرفين لكل منهما فيلزم تناهي مجموعهما إلا أنه
يكون من قبيل انضمام المتناهي إلى المتناهي مرة واحدة فيمكن أن يجعل
هذا دليلا برأسه في إبطال تناهي الآحاد مطلقا وسيجيء بعض

عدم م

تفصيل

تفصيل في بعض مباحثه فاسقط قوله بعدد الآحاد إلخ فإن التسعة
في العشرة مثلا عشرة فإنه يحصل بإخراج كل واحد من آحادها
تسعة ولها عشرة آحاد قوله سيجيء في إبطاله إلخ قال البعض
سدده الله أقول لا وجه لهذا البحث إذ من المعلوم أن الجملة الغير
المتناهية التي هي الكل ليست طرفا لسلسلة مراتب الزائد و
الناقص فإن تلك المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية
التي هي أجزاء الكل فكما أن الكل لا يكون طرفا لأجزائه كذلك لا
يكون طرفا لعوارض أجزائه ولعل منشأ هذا القول توهم كون
الكل ههنا واقعا في امتداد سلسلة الأجزاء الزائدة بعضها
على بعض إلى غير النهاية قطعا أنه ليس كذلك بل هو مشتمل عليها
كل واحد منها فيه وانتفاؤه بعدم التناهي ليس إلا باعتبار عدم
تناهي أجزائه المتزايدة بعضها على بعض وعدم انتهائها إلى حد ثم
قال وأيضا القول بعدم تناهي مراتب الناقص في السلسلة
المفروضة باطل قطعا وهي منتهية من جهة الناقص في التنازل إلى
الواحد لم يتجاوز عنه كما عرفت هذا القائل وجعله منتهى دليله
ولعل منشأ هذا القول توهم استلزام كون الناقص غير
متناهية لكون مراتب ناقصها غير متناهية مع عدم علاقة
الاستلزام بينهما أو قياس السلسلة المفروضة على الأجسام
القابلة للانقسامات الغير المتناهية على سبيل التناقض عند الحكماء
النافين للجزء الذي لا يتجزى ويركب الأجسام منها مع ظهور
الفارق انتهى كلامه لا يخفى أنه بعدما قرر أن كل مجموع سوى

على المجموع اقل منه بواحد وهكذا وان المجموعات مترتبة واذا توهم
التطبيق في السلسلتين من المجموعات نعني المجموعات الى مجموع لا مجموع
اقل منه وهو الاثنان الى آخر ما ذكر لا مجال الآن تعالى ايراداً على
ما ذكرنا ان الكل لا يكون طرفاً لاجزائه فان الشارح جعل المجموع الكل
الاول طرفاً والاثنين طرفاً آخر وحكم بتناهي المجموعات اولاً ثم بتناهي
احاد المجموع الاول فطرفية الكل للمجموعات ظ لا احتياج الى البيان
ولحاجة الى التطبيق ليحصل الطرف الآخر وهو الاثنان كما في التقرير
الاول والكل كما في التقرير الثاني وحاصل ما يختلج لي انه لا حاجة لنا
بعد ما تقرر الترتيب بين المجموعات في تحصيل المجموع الآخر الى التطبيق بل
لا حاجة لنا الى تحصيل المجموع الآخر ايضاً لكفاية وجود الواحد من
جانب القلة والعلة والمجموع الاول من جانب الكثرة والمعلول باي وجه
قرر الدليل ودعوى بداهة تحقق الطرفين مأخوذ في مجموع الطرفين بين
التوقف بين كل واحد في واحد ثم منع الترتيب وكذا منع صحة التطبيق
الكل والجزء لو صح ليس مما للبناء كلاماً على ما قاله الشارح الآتي عدم
اخذنا التطبيق في الدليل كما اخذه الشارح بل ولا على الشارح الا اذا اما
الترتيب فقط واما صحة التطبيق فلانه كما كان في سلسلة الآحاد المرتبة
لكل جزء سوى الجزء الخاص للسلسلة الاولى يمكننا اعتباران
احدهما جزئيته للسلسلة الاولى والآخر جزئيته للسلسلة الثانية
فعند التطبيق بالجذب او الدفع ننقل باحد الاعتبارين ثم و
بالاعتبار الآخر كذلك ههنا يلاحظ هناك اعتبارات بالنسبة الى
تحصل آحاد المجموعين قبل فرضها وجعلها سلسلتين بل بحسبه تزيد

بكثير

بكثير في بعض الاجزاء بحسب تفاوت مراتبها ويسري هذا في
ملاحظة الانتقال الى الآحاد التي هي المجموعات عند التطبيق فان
كل واحد من آحاد العشرة مثلاً يعتبر في المرتبة الاولى من حيث
انه جزء من المجموع الاول للجزء الاول من السلسلة الاولى وبعضها
وهو ما سوى المبتدأ الاول في المرتبة الثانية ايضاً من حيث انه
جزء من المجموع الثاني الجزء الثاني لتلك السلسلة ايضاً لا جزء للسلسلة الثانية
ايضاً اذا جعل المجموع الثاني مبدأ للسلسلة الثانية فينقل بعض الآحاد
الافرادي بحسب انتقال الآحاد المجموعة التي هي المجموعات انتقالاً
غير متناهية في العدد المتناهي القول بان القول بعدم تناهي مراتب
الناقص بط قطعاً مدفوع بان الواحد متحقق في الواقع وعدم
تناهي مراتب الناقص لازم لعدم تناهي الآحاد فرضاً و
منافاته لا تضر المستدل بل تنفعه واللازم على المانع هو التوجه
الى مقدمات دليله ثم منع استلزام كون الناقص غير متناهية
لكون مراتب ناقصها غير متناهية لماذا اذ ليس مبنى الكلام
على كون المراتب المغايرة للمجموعات الحاصلة من الاستثناءات
غير متناهية ولا نعرف انه ماذا اراد من المراتب سوى المجموعات
وما معنى مراتب الناقص والزائد سوى المراتب الحاصلة منهما
وهي المجموعات ثم منع لزومه لكون الناقص غير متناهية والمنافي و
بان المرتبة لا تطلق على المجموع بل هو صاحب المرتبة سهل ولها
اجوبة ولا ينبغي الايراد بعد ظهور المراد خصوصاً في امثال هذا
المقام بمثلها فكانه توهم ان المستدل يدعي طرفية المجموع لمراتب الناقص

والزائد معتقدا بان تلك المراتب غير مجموعات الاجزاء بعضها
مع بعض وغير اجزاء للسلسلة التي صنعها كما قال في اوائل كلامه
ان الكل ليس طرفا لسلسلة مراتب الزائد والناقص كما انه ليس
طرفا لاجزائه وقد عرفت ان ليس بناء الاستدلال على جعل الكل
طرفا لعوارض الاجزاء وعلى تقدير اعتبار العوارض يكون عارض
الكل طرفا لسلسلة عوارض الاجزاء لا نفسه بل نفسه ايضا من حيث هو
معروض لمرتبة من تلك المراتب ومع ذلك الالتزام ايضا لا يخ
عن مكابرة فان الكلية بنسبة الزيادة بواحد مثلا تتحقق في الاثنين
بالنسبة الى الواحد لا في الثلثة وكذا تتحقق تلك النسبة في الثلثة
لا في الاربعة بالقياس الى الاثنين لا الى الواحد وكذا في الاربعة
لا في الخمسة بالقياس الى الثلثة لا الى الاثنين وهكذا ولا شك ان
هذه النسبة لا تتجاوز عن المجموع الاول ولا عن الاثنين زيادة
ونقصانا وباقي المراتب متحققة فيما بينهما ايضا بالترتيب والعجب
هذا المستدل انه كيف غفل عن تقريراته ولم يتعرضه وان اطلع
على صحة كلام الش كيف غفل عن ابتناء هذا الكلام عليه وكيف قال
كما انه ليس طرفا لاجزائه فانه ما ذا جعله طرفا لسلسلة المجموعات
الاجزاء بعضها مع بعض ولو لم تكن السلسلة من المجموعات فما هي
واي شيء طرفها **قوله** فانه لا شك ان جملة العشرة هذا بظاهره
لا يطابق السؤال فان حاصل المنع ان المراتب ان كان بزيادة
مرات غير متناهية لا تصل الى مرتبة ذلك العدد المتناهي المفروض
وما ذكره هنا لا يدفعه وليس ايضا هو دعوى البداهة في العدد

المجموعة

المجموعة ولعل لهذا قال بعد العلاوة بل نقول تحت اسماء الزائد
الى ذلك العدد في هذا القول ترق بالنسبة الى العلاوة واضراب
بالنسبة الى سابقه فيجوز ان يكون المقصد كلام الشارح والاضراب
او الاضراب لكنه كان المناسب على الثاني ان يقدم على العلاوة قوله
وايضا يكفينا العدد المتناهي فيحمل العطف على ما قال تحت اسماء
الزائد او على ما قال عدم انتهاء الزائد والفرق بين هذا و
بين العلاوة الاولى ان الحاصر في الاولى هو المجموع الاول الكل
المطلق وفي الثانية هو المجموع الحاصل من الانضمام سواء كان مساويا
للاول او اقل منه **قوله** على التبادل بان يكون في مثل تركيب العشرة
من الخمستين ومن ستة واربعة لان في كل منهما جزء شاملا لجزء
الآخر وجزء مشمولا لجزء آخر فان الستة شاملة للخمسة والاربعة
مشمولة للخمسة الاخرى والخمسة شاملة للاربعة ومشمولة للستة ومثل
تركيب ماهية الانسان تارة من الجسم النامي والحساس الناطق و
تارة من الحيوان والناطق ففي الاول الجسم النامي مشمول للحيوان
من الثاني والحيوان شامل والحساس الناطق من الاول شامل للناطق
من الثاني والناطق مشمول فماهية الانسان على اي حال مركب من ثلثة
اجزاء الجسم النامي والحساس والناطق وكذا في العدد والوحدات
واحد **قوله** لا يلزم من تركيب العدد في قال البعض من نسب الكلية
بان اللزوم رد على ما ذكرنا في الاصل وذلك لانه لا معنى لتمام
الشيء الا مجموع اجزائه الكافية في وجوده فلو كان العشرة مركبة
من جميع الاعداد التي تحتها كان مجموع الخمستين التي تحتها تمام ماهيتها

كفايتهما في حصولها وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة
ومجموع الثلثة والسبعة ومجموع الاثنين والثمانية ومجموع
الواحد والتسعة تمام مهية لها لما ذكرنا بعينه وظاهر ان كل
واحد من تلك المجموعات مخالف ومغاير لما عداه فتركيبها من جميعها
ملزوم لكونها متعددة الماهية ومما قررناه ظهر انه لا يتوجه
ما قيل انه لا يلزم من تركيبها من جميع الاعداد التي تحتها كونها ذات مهيات
متعددة بل اللازم من ذلك تركيبها من امور متخالفة بالحقيقة كالحيوان
المركب من العناصر الاربع المتخالفة بالحقيقة وانما يلزم تعدد مهيتها
اذا كانت مركبة تارة من خمستين مخصوصة وتارة من اربعة وستة
مخصوصة وهكذا انتهى هذا كلامه لا يخفى انه بعد فرض ان العشرة
مركبة من جميع الاعداد التي تحتها كيف يسلم كفاية الاربعة والستة
في تحقق مهية العشرة وتوهم الكفاية لانهما مستلزمتان معا لتحقق
الاعداد الباقية ولا يوجدان معا بدونها **قوله** واما اذا كان
المعتبر الخ جواب عن معارضة هو ان يقال لم لا يجوز ان يكون تركيب
العشرة من القدر المشترك بين الاعداد فلا يلزم زيادة العشرة عما
كانت ولا اختلاف المهية لها هذا اذا اخذ هذا القول جوابا عن
اصل الاستدلال يعني انه يحتمل الوجهين ايرادا على الاصل وايرادا
على القول بانه تركيب وشارح التجريد اورده ايرادا على اصل
الدليل واجاب عما اجيب هيهنا ورجح الاحاد لزومها على اي حال
فقوله ولا اختلاف المهية مذكور سابقا على ان الايراد على الاصل
وان صح على التقدير فيقع التوهم عود الاحالة المهروب عنها **قوله**

لان

لان واحدا منهما في هذه الكفاية عن مسلمة كما مر بل هذا مثل ان يقال
جزء الجزء لشيء غير محتاج اليه لذلك الشيء لان تحقق الجزء الاول مع
عدمه كاف في تحقق ذلك الشيء وفيه منشاء توهم الاستغناء هو العقل
عن تحقق كل منهما عند تحقق الآخر بسبب العرض العام المطابق للواقع
وان تحقق الاربعة والستة عند تحقق الخمستين ضروري مركوز
في العقل وان كان جزئيتهما للعشرة محل الخلاف لتداخل آحاد
كل منهما في الآخر فيفرض كلا منهما بدون الآخر ويحكم بتحقق العشرة
نظرا الى ما هو مركوز في العقل لا الى العرض والى هذا اشير بقوله فما
هذا اذا احمل القوم بالكل في كلامه على ما ذكرنا واما اذا احمل على القوم
تارة وتارة ويكون المغايرة بعد التزام المغايرة لما ذكره عن
انهم جعلوا الثالث اختلاف المهية شيئا واحدا وهو جعله استغناء المهية
عن ذاتياتها وهما متقاربان فوجه التامل يكون غيره بل يجوز ان
يكون ما ذكرناه وما ذكره قدس سره من التامل النص ويؤيد هذا
الحمل ان شارح التجريد اورد في ابطال شق التبعيض ما ذكره القوم
من الترجيح وفي شق التجميع اورد لزوم الاستغناء بدون ان يورد
ما ذكره القوم بعينه وان نسب هذا الى القوم **قوله** فما يصدق
عليه الوحدة الخ قال بعض من سدده الله اقول وانت خبير بانه لا منافاة
بين صدق الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم عليها اذ صدق
الوحدة عليها بقيد انما هو الكثرة اعني انها وحدات كثيرة على
ما حققه الشارح في حواشيه على شرح التجريد وظاهر ان صدق الوحدة عليها
بهذا القيد لا ينافي صدق الكم عليها وكونها عددا بل تحققهما كالا تحقق

انما المنافي لهما كونها واحدا بقيد الوحدة وليس كذلك انتهى لا يخفى
عليك ان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق كما هو مقرر وقد
تقرر ان مكررا عن هذا المقيد القول بعدم لزوم تحقق العام عند
تحقق الخاص كما في تقرير استدلال الفلاسفة على قدم العالم ولم
اعرف انه من الغفلة او التزم مخالفة القوم والدليل بدليل لاح لكنه
او بلا دليل وكان الواجب على الاول ان يذكر دليله وليس
غرض الشارح حيث قال هناك الا انه يصدق على الواحد منهم بقيد
الوحدة وعلى جميعهم بقيد الكثرة اي انه تصدق على الواحد انه انسان
واحد وواحد واحد وعلى المجموع انه اناس او آحاد اي انه
انسان كثير وواحد كثير والمطلق صادق عليهما على السواء حصر
الصدق على المقيد دون صدق المطلق بل غرضه تمهيد مقدمة
لاثبات صدق المطلق كما قال آخرا والمطلق صادق عليهما على السواء
والاقسام الاول صريح كلامه آخرا مع ان الصريح تكفينا ثم لا يخفى
ان الوحدة كل واحدة منها وحدة واحدة فتصدق على كثرتها
ايضا انها وحدة واحدة لانها كثرة من افراد هذا المفهوم غاية
انه تعرض لها الكثرة ايضا باعتبار آخر ومثله ان النقطة غير منقسمة
وكثرتها ايضا نقطة غير منقسمة وان عرض له انقسام بوجه آخر
فان النقطة الواحدة لا تنقسم بان تكون تلك النقطة قسمين او
ثلثة اقسام او اربعة مثلا وكذلك الكثير من النقطة لا تنقسم كذلك
بان تكون كل واحد واحد من آحاده قسمين او ثلثة اقسام
مثلا واما انقسامه الى الآحاد فباعتبار الكثرة العارضة له المقابلة

الوحدة

الوحدة العارضة للنقطة الواحدة وهي الوحدة الفردية العارضة
لكل فرد الانسان فان الانسان الواحد لا ينقسم الى الافراد كانقسام
الكثير لكنه ينقسم في ذاته الى اجزاء ليست بافراد للانسان وعدم
قسمة النقطة مقابلة لهذا الانقسام وهو الانقسام الى الاجزاء وهو
عدم القسمة في ذاته فالنقطة الواحدة غير منقسمة لا الى الاجزاء كانقسام
انسان واحد الى الاجزاء وهو لذاته ولا الى الافراد كانقسام الانسان
الكثير الى الافراد والنقاط الكثيرة انما تنقسم بهذا الانقسام وهو
الانقسام الى الافراد بسبب الكثرة العارضة لذات النقطة المقابلة
للوحدة العارضة لها ايضا في النقطة الواحدة المانعة عن الانقسام
الى الافراد في النقطة الواحدة واما اذا اعتبرت النقاط الكثيرة في
حيث انها كثيرة سواء اعتبرت الكثرة جزءا او عارضة بان تعتبر
النقطة معروضة للكثرة والكثرة خارجة فيكون ثمه اعتبارية
مركبة من النقطة والكثرة او معروضية الكثرة غير ثمه النقطة فلو
انقسمت الى الاجزاء لا تضر في عدم انقسام النقطة وكذا الكلام في
الوحدة الواحدة عدم انقسامها في ذاتها وفي هذا الحكم شريك
واحدها وكثرها وعدم انقسامها الى الافراد وهو بحسب الوحدة
العارضة لها فخالف كثرها في الحكم لاجلها العارض قوله على لزوم
تركب الكم في هذا على ما ذكره اولا من اثبات الصورة النوعية في الوحدة
ليكون كما لان الوحدة تكون ح بدون الصورة النوعية التي هي
فصل الكم اعم منها مع الصورة فيكون ذاتيا اعم من الكم مع انه حيث قال
ويلزم تركب الجسم التعليمي ايضا واما اذا ثبت الصورة النوعية في

مراتب الاعداد فقط كما هو المقصود هاهنا وسكت عما ذكر اولا لان
كونه كلّا فلو اجري هناك يكون نقضا للدليل فهذا القول بجملته
الصّ فالقول بكون الوحدة كلّا بان يصدق عليه الكم فيه مخلص
عما ذكر لكنه يلزم التركب في الوحدة خارجا او عقلا وكذا في
القول بان الوحدة امر اعتباري مخلص لانه لا يوجد العدد حينئذ
ولا يكون كلّا الصّ ولا يبعد ان يجاب عن اصلها بانه يجوز ان
يكون من الاجزاء الخارجية كالهيولى بالنسبة الى الجسم فان الهيولى لا تكون
جسما ما لم ينضم اليه الصورة مع انه ليس اعم منه ولا جنسا ولا مادة
بل جنس الجسم هو الجوهر كما قالوا فتامل قوله ووجه الدفع ظاهر
اي من حيث انه ايراد على الاول وان كان وجه الايراد خفيا
لان العدد لم يذكر هناك واما من حيث انه ايراد على التعريف الثاني فعلى
العكس لذكر العدد فيه مثل الاثنين والثلثة قوله موافقا لما فلما
يجب الايراد وفائدة القيد انه قد يرى حكمان حاصل احدهما ان المراد
من الاثنين والثلثة هو المعدود لا العدد وان كان خلاف الظاهر
بانهما ان كان معناهما الظاهري الحقيقي هو المعدود اولا يدل لما
نقل الاعلى ان المراد منهما هو المعدود آه فموافقه لنسبة الى كون
المراد هو المعدود دلالة الكتاب لكن يرد عليه انه ما زاد شيء في النقل على
ما ذكر في الشرح فلا فائدة فيه الا ان يوافقه كلام الش هاهنا
وكلامه هناك قوله فلما كان الحق العدد في الجواب الظاهر ان التركيب
الاعتبار بين الكل والجزء ذاتي او بالعلية او بالمعلولية انفرادا
او اجتماعا فلو سلم ان العدد الاقل يعدم عند وجود الاكثر

لا الص

لا الصرف هما لحن نصدده بل عدم وجود العدد بالكلية الصّ لا يضر
قال بعض من تسدد له في هذا المقام بعد ما قرر ان يركب المعدود
من المعروض يكفينا وان لم يتركب العدد العارض عن العدد العارض
الكل والجزء وان لم يتبين ان الاساس بين المعروضات بالاعداد
العارضة كما ذكر في الاصل او ذاتي او بالعلية والمعلولية كما ذكر
هاهنا لا يتوجه على هذا التركيب المنع المتوجه على تركيب الاعداد عما
نحته فانا نعلم بديهة ان مجموع زيد وعمرو اعني معروض الهيئة الاثنينية
التي لا صورة نوعية له قطعا بعض مجموع زيد وعمرو وخالد اعني
معروض الهيئة الثلثية وعمرو خارج عنه فيكون جزءا ولا يتوجه الص
منع كون تلك المعروضات موجودا فانه مكابرة تخالف حكم العقل على
ما يخفى انتهى كلامه لا يخفى ان كلام ارسطو استدلال وان كفى للمجيب
عن كلام الش المنع فيكون المتوهم جريان دليل ارسطو في المعروضات
الصّ والواجب على المستدل دفعه ودعوى البداهة في المغايرة
مسلم بلا تردد واما في الدخول والوجود ففيهما الكلام يعني في كلام
هذا المستند ثلث دعاوي دعوى مغايرة الجزء اي ما يدعي انه جزء
من الاكثر للكل وان كان الجزء مركبا الصّ ودعوى وجود الاقل عند
وجود الاكثر ودعوى دخوله في الاكثر والاول مسلم بلا تردد وفي
الاخيرين تأمل اما في الدخول فلان في كل مجموع كل واحد من اجزائه
داخل فيه وليس نفسه داخلا في نفسه فكما ان دخول مركب في مجموع
من المركبات الصرفة لا يستلزم دخول واحد من آحاده وبسائطه
فيه من حيث انه جزء لانه ليس مركبا والمفروض ان المجموع مجموع المركبات

فقط بمعنى أنه ليس واحد من آحاده مركبا نعم لو كان الواحد الحقيقي
مركب مركبا أيضا لدخل من حيث أنه أيضا مركب كذلك خروج مجموع
عن مجموع مركب من الوحدات الصرفة لكونه عين واحد لا يستلزم خروج
واحد من آحاده البسيطة وهذا الدخول والخروج ليس مثل دخول
الكل في ظرف وخروجه عنه حتى يستلزم دخول جزئه وخروجه أيضا
بل هو دخول وخروج بالنسبة إلى الحيثية والاعتبار والكل والجزء
قد يتغايران في الحيثية والاعتبار قوله ونحن جازمون عنه ممنوع وجودا وحرمته
وحرمته على التفاوت ثم وجه الدفع عن توهم جريان الدليل أن
المعروض مسلم لكن لا نسلم أنها مخالفة بالماهية البتة فإن خمسة من الأناسي
إنسان وكذلك ستة منه إنسان مثلا وخمسة من الإنسان والفرس
إنسان وفرس وكذا ستة من الإنسان والفرس إنسان وفرس
وإن كانت الخمسة والستة نوعين متخالفين فيهما وخمسة من الإنسان
مخالفة بالنوع لستة من الفرس لا للتفاوت العدد فإن خمسة من
الإنسان أيضا مخالفة نوعا لخمسة من الفرس بلا تفاوت في العدد
قوله فلا يتسع في مرتبة فيلزم التسلسل في الأمور المترتبة فإن كل عدد
واحد فهو معروض الوحدة وعلة لها وتلك الوحدة جزء من العدد
الفوقاني وعلة له وهكذا فيلزم التسلسل في الأمور المترتبة ويكون مما
يسلم جريان الدليل فيه بالاتفاق **قوله** أو نقول فيلزم انعدام
المتحابة الخ لأنا نقول هذا لا يلزم في الأعداد الفرد فإن وجود الثلاثة
بعد الاثنين لا يستلزم انعدام الاثنين لعدم تصادق النوعين
المختلفين وكذا وجود الخمسة بعد الأربعة لا يستلزم انعدام الأربعة

لعدم

لعدم لزوم التصادق بسببه نعم في الأعداد الزوج بعد العدد
الفرد يلزم التصادق كالأربعة بعد الثلاثة فإنه يستلزم تصادق
الاثنين والأربعة والستة بعد الخمسة يستلزم تصادق الاثنين
والثلاثة والستة ولأن كل عدد زوج أيضا فإن الاثنين لا
يستلزم عدم المتحابة لعدم التصادق لعدم عدد تحته فلا
يستلزم عدم نفسه أيضا لأنا نقول يكفينا في انعدام الأعداد
الفرد واستلزامها عدم نفسها استلزامها عدد زوج فوقها
يستلزم هو عدم عدد زوج أو فرد تحتها بواسطة أو بلا واسطة
استلزاما بواسطة أو بلا واسطة فإن الخمسة عدد فرد يستلزم
تحققها تحقق الستة الفوقانية المستلزمة لعدم الثلاثة والاثنين
المتحابة بل الأربعة أيضا لكنه بواسطة المستلزم لعدم الخمسة وكذا
في سائر الأمثلة وأما في الاثنين فتحققه يستلزم تحقق الثلاثة
وتحققها يستلزم تحقق الأربعة وتحققها يستلزم انعدام الاثنين
فاستلزام كل من الأعداد الفرد والاثنين عدم نفسه يكون
بواسطتين لكن واسطتي الاثنين في جانب واحد بأن يتحقق
ثلاثة ثم أربعة فيلزم التصادق ثم يلزم انعدام الاثنين بلا واسطة
أقل آخر وواسطتي الثلاثة في جانبين بأن يتحقق الأربعة ثم يلزم
التصادق فيلزم انعدام الاثنين ثم يلزم انعدام الثلاثة فالأربعة
والاثنان واسطتان في انعدام الثلاثة فوقا وتحتا والتصحيح
في الأس تصادق الوحدات المعتبرة نوعا وحسا ومقولة
والجواب المذكور عن التصادق في الأصل جواب عن الكل وصحة

اعتبار الحالة تصادق الوحدة مع سائر الاعداد الخ لا نقول
انه لا حاجة فيها الى هذا كالاثنين والاعداد الزوج الاخر يستلزم
عدم نفعها بواسطة واحدة فان الستة يستلزم عدم الثلثة و
الاثنين وهما يستلزمان عدم الستة وصحة اعتبار الواسطة فيها
في النفوق فقط باعتبار زيادة الوسائط الخ لا نضر قوله انه
ليس هناك ممكن موجود في هذا لمتنع وجود مجموع سوى الاحاد
اكثر او اقل فيكون قدحا في اصل وجود مجموع فكيف الحديث و جزئية
الاقل من الاكثر كما هو حاصل الشبهة المشهورة الآتية قال بعض
من شيد الله اشار الى ما زعم صدر المحققين من انه اذا لم يعتبر مع
الآحاد الهيئة الاجتماعية والجزء الصوري لم يكن هناك موجود احد
فلا يكون معروضا للاعداد التي تحت عدد موجود اصلا لكون
يجري الدليل على شيء من النوعين المذكورين في الامور الغير المترتبة
انتهى هذا بظاهره يدل على ان النزاع ههنا في وجود الاقل عند
الاكثر والمقصد انه فيكون ما مر انا نعلم بديهة ان زيدا وعمروا
جزء من زيد وعمرو وخالد لدعوى البداهة في الجزئية فقط وقطع مع
القطع دعوى البداهة في اصل الوجود فيكون الكلام في وجود
الاقل والاكثر مسكوتا عنه نفيا واثباتا هناك والا فسكوتا عام
ونكرارا فالاحسن ان يجعل هذا منعا جديدا منعا لوجود مجموع
سوى الاحاد اكثر او اقل كما هو مؤدى الشبهة المشهورة والا فبعد
قبول وجود المجموع الاكثر مع وجود المجموع الاقل سهل بل بطل بعد
ثبوت الجزئية والا لزم تركب الموجود من المعدوم ووجه انه ظ

ما ذكره

ما ذكره انه قال فلا يكون معروضات الاعداد التي تحت عدد
حيث قيد المعروضات او الاعداد بكونه تحت عدد وان احتمل
سالبة العموم حيث قال لم يكن هناك موجود آخر بان يكون الآحاد
آخر الاحاد لا آخر لمجموع الاكثر لكن جوابه ظاهرة في محل على ما ذكرنا
حيث قال ووجه الرد ان العقل يحكم بالبديهة انه اذا وجد اثنان
كزيد وعمرو يكون هناك موجود ثالث وهو مجموع زيد وعمرو
اعني معروض الاثنينية من دون وجود الكل عند وجود جميع اجزائه
فكذا اذا وجد ثلثة كزيد وعمرو وخالد يكون موجود رابع وهو
مجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض الثلثة وهكذا فاذا وجد
امور غير متناهية فمعروضات الاعداد الغير المتناهية يكون موجودة
فيها فيجري فيها الدليل انتهى اذ لم يتعرض لخصوص وجود الاكثر
والجزء بعد الحكم بوجود الرابع وكان محل النزاع على الظ هو هذا
فيضطرب كلامه ظاهرا ولا وان اقول لم يلزم في كلامه خلاف
ما ذكرنا في كل مقام حملناه عليه وما نؤاخذه بعض العبارات
وان لم يسعفان قوله واجيب بان المنهية والمجيب هو الاستاد
وقال بعض من شيد الله بعد ما دفع هذا الجواب بما حاصله ما
ذكرنا ههنا في الاصل والحق في الجواب ان تخصيص الاجزاء في المقدمة
الضرورية القائلة بوجوب وجود الكل عند وجود جميع اجزائه
بالاجزاء المتناهية التي يمكن انفكاك كل منها عما سواه في الذهن
وظاهر ان اجزاء الرابع ليست من هذا القبيل ضرورة امتناع تصور
الكل منفكا عنه الجزء انتهى فتامل في الفرق وباثره في الهدم كلمه

الحكم فان نسبة كل الاجزاء الى كلها على السواء لا فرق بين كل وكل صح
في نسبته الى جزئه وجزء في نسبته الى كله فبعد القول في مو
بان وجود جميع الاجزاء مستلزم لوجوده كله يجب ان يلتزم كليا
والا فكذا والاصطكاك بين الاجزاء بعضها في التمام بعضها مع بعض
وعدمه لا يؤثر في تلك النسبة والاستلزام بل على تقدير الفرق
والتاثير لعل العكس انسب و ايضا الانسب ان يخصص الكل بما
يكون اجزاؤه متناهية لا الاجزاء فان الاجزاء المتناهية في البراهين الرابع
موجودة والقول بان وجود الغير المتناهية معها مانع لا يجدي ومساوية
بل على هذا ايضا يجب ان يخصص الكل بما علم ان التاثير في القدح يحتمل
وجهين احدهما باعتبار ان يكون المراد بالقدح قدح الناقص فالتاثير
فيه بعد وثانيهما باعتبار ان يكون المراد به قدح المجيب فالتاثير فيه
اثباته او تائيده فالحكم الكلي ايضا يحتمل وجهين على قياسه وحال صح
كلام الناقص بعضها احتمالا اذ ان تم هينا تم هناك وان لم يتم هناك
لا يتم هينا فعلى الاول متوجه وعلى الثاني مانع فيختلف حال المجيب ايضا
فتامل في قولهم ان المجيب في مقابلة الناقص مانع ان لم يرد وانه
صحة كونه مانعا وايضا على هذا وعلى ما اجاب به الاستاد لا يتم المسلك
الغير المتوقف على ابطال الدور والتسلسل بانه اذا صدر آ عن ب
وب عن ج وج عن د ود عن مجموع آ ب ج ومجموع اب ج عن آخر
مثل د هكذا سواء فرضنا في الاثناء مثل هذا الدور ايضا اولا
لم يصح دعوى وجود مجموع العلل والمعلولات المفروضة بالغا
ما بلغ وعليه مدار الدليل لان بعض اجزاء هذا المجموع لا ينفك عن

بعض

بعض آخر في الذهن مثل مجموع اب ج الذي هو واحد من العلل و
المعلولات المفروضة لا ينفك عن ا وعن ب وعن ج واذا احد مجموع
آحاد لم يكن مجموعا لم يكن المجموع المفروض مجموع الممكنات بالغا ما بلغ
فلا يصح الحكم بان لجايع واجب **قوله** وانما قرر بيانه كذلك اي
لم يقل ان انتقاض البرهان ببعض المعلومات بل قلنا ان انتقاضها صح
بصورها العلمية ليطابق الجواب والسؤال بناء على ان السؤال و
الجواب من شخص واحد ولان النقض ببعض المعلومات سيذكره بعد
بلا واسطة كما قال فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية قال
بعض من يستند اليه في حل كلام الشارح حسبك قال فان قلت فعلى ما
ذكرت له اي من الامور الغير المتناهية مطلقا تكون معلومات الله
غير متناهية اي بحسب وجودها في علم الله فيلزم ان يكون علومه
متناهية لعلومنا والا اي وان لم يكن معلوماته متناهية بحسب الوجود
في علمه بل كانت غير متناهية بحسبه انتقض البرهان به اي بكونها
غير متناهية وتخلف مقتضاه عنه فان مقتضاه بطلان الامور
الغير المتناهية مطلقا سواء كانت موجودة في الخارج او في العلم
هكذا ينبغي ان يقرر الكلام انتهى الظاهر من كلامه اولا وآخرا انه يعين النقض
كما هو دابه على ما ذكرنا من ان النقض باعتبار بعض الصور العلمية
بانه ليس كذلك بل انه باعتبار بعض المعلومات بحسب وجودها العلمي
فبحث عليه ان يسنده على وجود المعلومات في العلم وعلى مغايرة وجودها
العلمي على نفس العلم ظرفا ومظروفا مع ان العلم هو الصورة الحاصلة
ويسمى في بحث علم الواجب جواب الايراد باعتبار الوجود العلمي

يلزم الخ

للممكنات بانه صادر بالاختيار فيجب ان يكون موجودا قبل هذا الوجود
في علمه وهكذا ان الواجب موجب بالنظر الى صفاته الذاتية ولما
ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث في
علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج
هذا الوجود الى سبق علمه بها انتهى ومعنى الوجود العلمي انه من اقسام
العلم من قبيل نسبة الفرد الى الطبيعة وكذا في قولهم وجود الاشياء
في علم الله تعالى لا ظرفية حقيقة ثم المستحيل عدم العلم لا تناهي علومه تعالى
بل وحدته كما اذا كان واحدا بسيطا اجماليا متعلقا ثم بعد اثبات
المغايرة كان الواجب في الجواب ان يعتبر الاجمال في نفس المعلومات
بحسب الوجود العلمي لا في نفس الصور العلمية والشارح نفى التفصيل فيها
عن الصور التي هي العلم واثبت فيه الاجمال كما قال لو كان علم الواجب
تعالى بالاشياء بصورها مفصلة لكان الامر كذلك كما ذكرت لكن ذلك
ثم لجواز ان يكون علمه واحدا بسيطا فلا تعدد في المعلومات بحسب
علمه فعدم الانطباق باق على ما ذكره والمجموع عن سائر ممتنع اى
بحسب نفس الامر لا انه ممتنع ذاتي بناء التركيب حصول صادق الممكنات
او ان الممتنع بالذات اجتماع الانقسامات والمعدومات لا نفس المجموع المركب وهو
واستغناء النسبة لاحتياج الى استغناء واحد من طرفيها كالمحبة والعداوة
فانهما قد ينتفيان بدون استغناء واحد من طرفيهما ولا يتوهم ان خصوص
الاجتماع يحتاج في الانتفاء الى الانتفاء فان الاجتماع لازم وجود
الطرفين لان اللزوم غير مسلم فان زيد الموجود اليوم وعمرو الموجود
امس موجودان والاجتماع منتف لا يقال انه لازم لوجودهما

معا

معا لا المطلق وجودهما لانا نقول معنى وجودهما معا هو اجتماعهما
فيكون الاجتماع لازم الاجتماع فيحتاج انتفاؤه الى انتفاء نفسه و
القول بان احتياجه في الوجود كاف لاثبات امكانه فان الممتنع
لا يحتاج في الوجود الى شيء كما لا يحتاج في عدمه مدفوع لان وجوده
فرضي فيجوز ان لا يحتاج وعلى تقدير احتياجه فيه لا ينافي امتناعه
الذاتي الواقعي ويمكن ما ذكر قد يمنع امكان كل مركب واحتياجه
كما في المركب الامتناعي ولا نسلم احتياج عدمه عدم جزئه وان
استلزمه بان عدمه لذاته وما بالذات معدوم وعدم الجزء لحوقه
فيه مثل عدم الجزء بعد عدم جزء آخر ولا في المركب الممكن والعلة
بمعنى مصحح دخول الفاء انما هو على مسلم فانها انما تكون فيما
علة ومصحح دخول الفاء فرد لها وهو مستلزمه اياها استلزام
الخاص للعام والمفروض ان علة عدمه هي الذات واما ان الممكن
فهو لا يستلزم من حيث هو محالا لا فرائن يلزم الاجتماع المحال
بالذات والمفروض وجود آحاد المعدومات او الانقسامات
ومجموعهما وهذه ممكنات لان كل مركب ممكن فالآحاد معروض
الامكان فالجواب على قياس الجواب عن استلزام عدم العقل
الاول الممكن عدم الواجب الممتنع بالذات لا يصح لانه قيل فيه
ان عدم العقل لا يستلزم عدم الواجب بالذات لذاته بل
من حيث انه وجب وجوده لذات الواجب وامتنع عدمه
لذلك الذات وهنا ليس كذلك مع ان ذلك الجواب هناك
ايضا لايخ عن خلل لان عدم العقل الاول يهدم الحيثية والحيثية ايضا

ممكن فكيف يستلزم المحال فقد تكلفنا في بعض المواضع لشرح
الرسالة وحواشيه في الجواب عن هذا بان المستلزم لعدم الواجب
هو اجتماع عدم المعلول الاول بجهة الحيثية وهذا هو المحال
بالذات لا اذا عدم المعلول الاول وحده ولا الحيثية ولا هو مع
الحيثية المذكورة فان فرض الاجتماع المحال بالذات امر ان يلزم
والمفروض عدم المعلول الاول هو فرض الاجتماع لان الحيثية
المذكورة واقعة مع قطع النظر عن الفرض ومتى فرض عدم المعلول
فرض الاجتماع فعرضه فرضه فيمكن ان يتكلف هناك ايضا بمثله
ويتأمل فانه يمكن ان يقال لا تكلف فيه اصلا فان التعبير بلفظ
المجموع هو اعتبار الاجتماع بوجه اعم من ان يكون في زمان واحد او
في ازمنة غير متناهية فالقائلون بالاستحالة مطلقا يقولون
فرض الاجتماع باي وجه كان هو فرض المحال والقائلون
باستحالة الجملة لا المتعاقبة يفسرون عن لفظ المجموع في الجملة
يقولون فرض الاجتماع هو فرض المحال وفي المتعاقبة يقولون
لاستحالة اللازم حتى يقال انه امر ان يلزم **قوله** وهكذا اجمله اخرى في
متناهية يعني اذا زاد بقدر متناه وهذا مراد من قال بعدم وقوف
اللا تناهي بالمعدومات **قوله** اجاب الاستاد بانه يمكن ان
يقال مراد ذلك الفاضل ان الجملة اذا وصفت بالامكان لا تكون
هي جملة بحيث لا يشذ عنها شيء لان تلك الجملة ممتنعة فيجاب انها ست
الى آخر ما قال فيكون ما اجاب الاستاد سلمه الكلام ومدحا
فيه بل وجدنا تاريخ عبارة ذلك الفاضل هكذا حيث قال

في كتابه

في كتابه المسمى بروضة الجنان وتفصيله ان نقول ان اردت
بما يمكن خروجه الى الفعل ما يمكن خروج كل واحد منه فهو غير متناه
وخروج المجموع من حيث هو مجموع محال والمحذور انما نشأ منه وان
اردت جملة معينة يمكنها الخروج الى الفعل ولا يمكن الخروج للازيد
منها نمنع ان هناك جملة كذلك وان اردت جملة لا على التعيين
فهي متناهية غير معينة انتهى بعبارته ولعل الاستاذ ما جاء في نظره
هذا الكتاب **قال الشارح** بكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية
قال بعض من سدده الله نشير بهذا القول الى ان جريان التطبيق في
المعدومات انما يتأتى اذا كانت غير متناهية بحسب الوجود ولا يكفي فيها
كونها غير متناهية بحسب ذواتها وانفسها فكون الممكنات الغير المتناهية
المعدومة معلومة له تعالى لا ينقض البرهان انتهى فمن اراد المدار على
التمايز بين الآحاد موجودة او معدومة فان المعدومات اذا تمايزت
ترتبت او لم تترتب يجري التطبيق فيها ثم البعض باعتبار الوجود العلمي
سواء كان هو نفس العلم كما ذكرنا او مغايرا له كما فهم من كلام هذا
المسدد فيما مضى لا دخل فيه لكون المعلومات موجودات خارجية فانه
باعتبار نفس الوجود الذهني فما معنى ما قال فكون الممكنات الغير المتناهية
المعدومة معلومة له تعالى لا ينقض هذا البرهان انتهى وكيف يتفرع
هذا على كون الموجودات الخارجية منها متناهية بل كان الواجب ههنا
ان يكون المقدورات غير متناهية لا ينقض هذا البرهان لكونه بمعنى
لا يقف وكان موضعه ما ذكره قبله بعد الالزام ان علمه تعالى اجمالي **قوله**
لا ينفع للقائلين اي لا يصح لهم الالزام وجود صفة العلم ازلا بدون

المتعلق وان صح اتصافه تعالى بهذا القدر بالعالمية وفيما ذكره الشارح انه
وصح الوجود لا يصح الاتصاف الا انه يمكن ان يقال كان بناء ايراد
الشارح اولا على عدم صحة وجود العلم سواء كان اضافة او ذا اضافة
وما ذكره ثانيا كلام تنزلي بعد تسليم الوجود قوله وهذا الجواب
من سوانح الوقت قال البعض من سدده الله اقول هذا السانح لا
يصلح جوابا اذ فيه اعتراف بما يدعيه السائل من عدم بطلان وجود
الامور الغير المتناهية مطلقا وذلك لانه بناء على ادعاء كون المعلومات
والحوادث الموجودة الغير المتناهية موجودة في الخارج في ازمنة غير
متناهية موجودة حاضرة كل منها بجميع اجزائها المتسلسلة عنده
تعالى ازلا وابدا وحصول المعدوم الصرف بعينه عنده تعالى بديهي
البطلان فضلا عن حصوله ازلا وابدا بل بناؤه على ادعاء اجتماع
تلك الاجزاء في الوجود الخارجي على ما لا يخفى على المتأمل والقول بكون
ذاته تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات مع ازمنتها حاضرة عنده
تعالى مغني عن اثبات صفة العلم وادعاء عدم كونها زمانية و
مما ذكرنا ظهر حال كونه جوابا تسليميا مما ذكره الشارح انتهى كلامه اقول
ليس بناء الكلام على ادعاء الحصول وحقيقته بل بناء الكلام
على ان الحصول اذا كان حقا كما قالوا يصح ان يجعل طرف الا
نفس الموجودات الحاضرة في وقته ويثبت علمه تعالى في جميع الاوقات
كما قلنا كما يقول القائل بان علمه تعالى حصولي وكذا قلنا
ولعل هذا اسلم بلا جرم وبصيغة التفضيل في السلامة فالمراد
السلامة هو السلامة الاضافية لا مطلقا ام السلامة الاضافية

اعم

اعم من ان يكون كما او كيفا بان يكون الايراد على المعنى عليه اكثر
عددا او اشد استحالة كما يقال في هذا اصوب بل اشير الى عدم
الادعاء بل هو لمحض الاتكاء على اقوال الاولياء الاصفياء
فان القول بالحصول من كلام خواص محققي الصوفية وتحقيق
ذلك في غطاء التقليد ولكن حسن الظن انهم على الحق وان لم
نفهمه كما هو حقه في كلماتهم شعر تا ازل با ابد نه پيوسته است
حلقه بر در نزن كه در بسته است ومنها خيمه در عالمي
زدم كانجا دي وفردا همه كنونست ومشهور انه ليس
في علمه كائن او سيكون او سوف يكون ومنقول انه ليس عند
ربك صباح ولا مساء وقد مر عن هذا المستند نقلا عن بعض المشايخ
في حديث الدهر ان الدهر محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد جزء من
الزمان الا وهو مقرون به ومع ذلك لا يوجد فيه ماض ولا مستقبل
ولا قسمة توجد بل هو امر وحداني محيط بالازل والابد كل منهما
مقرون به فالازل فيه وبالاعتبار على الابد فيه يتخيل قوله تعالى هو
الاول والآخر وكون المجردين عن جلابيب ابدانهم المنخرطين في سلك
المجردات مشاهدين للحوادث الآتية في الزمان الغابرة انتهى ومعنى حصول
جميع عنده تعالى ليس انه يجتمع الازل مع الموجود الذي فيه وكذا الابد
في الآن الذي نحن فيه بل مثلوا الزمان بالقياس الينا والى المجردات
بالحبل الممتد حول بيت ونحن جالسون فيه ناظرون من ثقبه الى
الخارج وما نراه من الحبل في محاذات الثقب فهو حال وما خرج عنه بالنسبة
الينا واحد طرفيه ماض والآخر مستقبل واما بالنسبة الى المجرد انه مثل

الحبل المذكور الى آخره هو خارج عن السمت بل على سطحه فانه يرى جميع
الحبل من اوله الى آخره معا فنحن زمانيون محبوسون في الزمان لا
نرى منه الا ما حاذينا والواجب خارج عن حبسه يرى جميعه
من اوله الى آخره مع ما فيه في موضعه كما هو كائن بدون تصرف
وجمع فيهما ولا انبساط وانطباق من الواجب لئلا يلزم تجزيه بل
نسبته تقرب الى نسبة مركز الدائرة الى نقاط محيطها المنتظمة فيما
بينها بعضها قبل بعض وبعضها بعد بعض وهكذا فانظر فيما قال اذ
حضور المعدوم الصرف بنفسه عنده تعالى بديهي البطلان فضلا عن
حضوره ازلا وابدا وافرق بين الاصل والترجمة اذا كان مراده
من المعدوم الصرف المعدوم في الآن وان كان موجودا في الماضي او
في المستقبل الآن فان مراده من المعدوم الصرف ما لم يوجد ازلا و
ابدا ثم ما قال وانت تقول ان تعلم بحسب تكون جميع الزمانيات مع
ازمنتها حاضرة عنده تعالى مغن عن اثبات صفة العلم له انما الغناء يصح لو صح
اذا ثبت ان منشأ القول بان العلم اضافة او صفة ذات اضافة هو
عدم حضور جميع الاشياء عنده بل لعل له وجها آخر كما ان الامام الرازي
رحمه الله مع انه يقول بالوجود الذهني يقول بان العلم اضافة بين
العالم والمعلوم قال في المباحث المشرقية في الفصل السادس من القسم
الذي هو في الكيفيات المختصة بذوات الانفس العلم والادراك و
الشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند وجود المضافين فان كان المعقول
هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل ان يعقل ذلك المعقول الا عند
وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته

من حيث

من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو معقول وتلك الاضافة
هو التعقل واما اذا كان المعقول غير العاقل امكن لذلك العاقل
من حيث هو هو ان يعقل ذلك المعقول من حيث هو هو حال كون
ذلك المعقول معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة
اخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما
انتهى والغرض من هذا النقل اظهار ان الصورة المرتسمة هي طرف
الاضافة عنده فيكون النزاع بينه وبين القائلين بان العلم هو
نفس الصورة المرتسمة فيسهل الامر سهلا ما في الاصطلاح وبينه وبين
المتكلمين في اثبات الصورة الذهنية وجعلها طرف الاضافة وهذا
قوي وفيما ذكره اولا في اتحاد العاقل والمعقول من التغاير الاعتباري
اشكال سيجيء في الاصل ثم فلنرجع الى بيان ما يلزم لكل من الاقوال
الثلثة القول بالعلم الاجمالي للواجب كما ذكره الشارح والقول بان
علمه حضوري والقول بانه اضافة ازلية طرفها الاشياء الحاضرة كلها في وقتها
واما ما يلزم على القول بان العلم حضوري فهو عدم اتصاف الواجب تعالى بعلمه
وانه يلزم حدوث علمه وانه يلزم تعدد علمه بحسب تعدد الموجودات
لان العلم الحضوري هو نفس المعلوم الخارجي بلا مغايرة اعتبارية ايضا
كما سيجيء في كلام الشارح في بحث علم الواجب تعالى وانه يلزم ان لا يصدق
الموجود آخذه بعد ما لاحساس لئلا يلزم تقدم الشيء على نفسه لان الاحساس
يستلزم تقدم العلم وانه يلزم ان لا يعلم المعدومات الممكنة ازلا وابدا
واما القول الاخير فيرد عليه هذان الامران بل الثلث الاخيرة
الا ان يجوز ان يكون طرف اضافة واحدة امور كثيرة فتأمل

وهذه كلها تمر ان علمنا وقد علمت ان البناء على الاتحاد على
اقوالهم كما في الشيخ المقتول فانه على ما ههنا بين الازل و
الابد فانه التباعد بحيث لا ابعد منه فكيف الاتصال والجمع و
اكثر اقوالهم على طور وراء طور العقل ومصرحون به في مواضع
مل ح كلها واما على القول بان علمه تعالى اجمالي بسيط فرد علمه انه
كيف ينطبق صورة واحدة على امور متخالفة فان الانطباق على
زيد مثلا يستلزم ان يشتمل على خصوصيات زيد ولا يشتمل على خصوصيات
عمرو وغيره والانطباق على عمرو يستلزم ان يشتمل على خصوصيات
عمرو ولا يشتمل على خصوصيات زيد وغيره وهكذا والقول بانه
مثل انطباق الانسان والحيوان على كل واحد من افرادهما هو قول
بان علمه تعالى بوجه كلي لا اتم منه وهذا اخس واشد مما حملوا الكلام
الحكماء عليه وكفروهم بسببه في قولهم بانه لا يعلم الجزئيات المتغيرة
من حيث انها متغيرة بل يعلمها بوجه كلي فان هذا الكلي لو صح ان
يكون مثل الانسان والفرس انواعا لا اصنافا بل يكون كذلك
فيكون فيه بعض خصوصيات بخلاف العلم الاجمالي الواحد الشامل لجميع
الممكنات موجودها ومعدومها جواهرها واعراضها وكذا القول
بان خصوصيات الجزئيات حاصلة والانطباق واقع والاجمال في
الاخطار بالبال يعني ان معنى الاجمال هو عدم الاخطار بالبال وعدم
الالتفات اليها بالفعل وان كان الكل المجموع مخطرا وملتفتا كما في
شرح التجريد باطل بوجوه الاول انه يجري في النطق وعدم الاخطار
لا بد معه بتعدد الصور الحاصلة والثاني ان الاجمال فوق مرتبة

العقل

بالفعل من مراتب النفس وفوقها هو مرتبة العقل بالمستفاد وهو مرتبة
المشاهدة وعدم الاخطار في حال المشاهدة غير معقول لان
مشاهدة النفس شيئا هي اخطاره والثالث ان عدم اعتبار عدم الاخطار
بل نفس الاخطار الثاني مرتبة من مراتب النفس سواء كان داخلا في
المشاهدة او واسطة بين العقل بالفعل والمستفاد نطلب
وجها اما على الثاني فقط واما على الاول فلان تفاوت الاحكام
مثل ما ذكر يستدعي الاعتناء بشأنه واعتباره عديلا للبواقي وعلى
تقدير الدخول انما يدخل احدهما والرابع ان اثبات التفاوت في
علم الواجب بالاشياء غير مقبول بل غير معقول فان علمه تعالى يجب
ان يكون في اعلى المراتب ثم اعلم ان ذلك المسدد قال في حل قول
الشيخ وفيما ذكرنا تخلص عن ذلك في بيان ما ذكره وهو جواز
كون علمه اجماليا وواحدا متعلقا بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة
والمعدومة في الخارج المتجددة الوجود عنده وبحسب علمه ثم قال في
المشار اليه وهو لزوم كون التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ثم
قال وجه التخلص هو ان تعلق علمه بالمعلومات المعدومة في الخارج على
هذا لا يكون تعلقا بالمعدومات الذهنية المتجددة في الوجود انتهى
انه يفهم من كلامه اولا وآخرا انه اعتبر الاجمال مع الاضافة وقال
ان للقائلين بالاضافة مخلصا اذ التزموا الاجمال الثاني وقالوا ان
صفة العلم قديمة وتعلقه انما هو بالموجودات الذهنية المتجددة فاذا
ههنا معنى الاجمال في العلم مع تغاير طرف كل علم عن طرف الآخر
وان المخلص من لزوم وجود امور غير متناهية في العلم انه ليس

في نفس العلم بل في متعلقه او من لزوم حدوث علمه تعالى فاحد هذين
الامرين لازم والظاهر هو الحدوث لانه اعم من التجدد عنده وبحسب
علمه تعالى اولاً وان احتمل آخر كلامه آخراً وانه بعد الايراد بانه
يلزم ان لا يكون الله تعالى عالماً بالحوادث في الازل قال ومما ذكرنا
يخلص عن ذلك فالظاهر ان المشار اليه بقوله ذلك حدوث علمه
بل يحتمل ان الايراد خصوص احد الايرادين في المخلص وسيجيء في
كلام الشارح في بحث علم الواجب كما مر ان العلم الاجمالي وجود علمي
للممكنات وصدورها بالايجاب لانه صفته تعالى وصدور الصفات عنه تعالى
بالايجاب والمغايرة بين الوجود العلمي للممكنات وعلمه تعالى انما هو
بالاعتبار وقال في اواخر تلك المبحث المعقول من العلم الاجمالي
هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة وينحل الى العلوم بالاجزاء
وينفصل اليها وقد يطلق العلم الاجمالي على العلم بالاشياء على وجه
كلي كالعلم بجميع افراد الانسان بعنوان الانسان بدون الاطلاع
على الخصوصيات وما ذكره هذا المستدل ليس من هذا القبيل الظ
فمما ذكره ليس شيء من معنيي الاجمال ولا المخلص من الكحالة انما
وجود امور غير متناهية في علمه تعالى او حدوث علمه تعالى وعلى ما
حملنا الظ وان ورد شيء كما ذكرناه في الاصل والفرع لكن مما قالوا
به في معنى الاجمال وما ذكرنا من الايراد محمل ما ذكره الامام في موضع
مع ضم تفصيل وسيجيء تفصيل هذه كلها اذا كانت النسبة المتجددة
الوجود من التجدد كما هو فيما فصل الشارح واما اذا كانت النسبة المتجددة
الوجود من الايجاد والوحدة فيكون حاصل كلامه الالزام ان العلم

اضافة

اضافة وطرفه هو الصورة المرتسمة الواحدة كما هو مذهب الامام في
العلم من ان العلم اضافة مع القول بالوجود الذهني فيرد ما ذكر
على القول بان علمه اجمالي من وجهين اجمالاً في طرف الاضافة و
اجمالاً في نفس الاضافة مع تفاوت في الجملة **قوله** وهذا الوهم لا
ينافي جواب من جانب المتكلمين عن معتمد من جانب الحكماء هو انه
انت تحكم بان الحكم بعدم تناهي الزمان من الوهم لا من العقل والحال ان
العقل يحكم بعدم تناهي الزمان والوهم عاجز عن توهمه وتصوره لانه
كلما يتصور مقداراً يقف ثم اذا زاد مقداراً عليه مقداراً آخر ايضاً يقف
وهكذا ولا يقدر ان يتوهم مقداراً غير متناهٍ مع ان العقل يحكم
وحاكم بعدم تناهيه فالجواب من جانب المتكلمين بان تجويزه انما هو
عن علية الوهم وتفصيل الامتداد بالعقل لان الحكم الاجمالي بانه
يذهب الى غير النهاية كما ان العقل يحكم عند الحكم بقبول كل جسم الانقسام
الى غير النهاية اجمالاً ويعجز عن تفصيله وكذا الحكم بالتطبيق اجمالاً ويعجز
عن تفصيله فقوله مع حكم العقل بانه في من المتكلم تسليمي او بطريق
الحكاية ان كان المراد من الازل هو الزمان الغير المتناهي وتحقيق ان
كان المراد من الازل عدم الزمان كما مر في جواب استدلال الحكماء
من ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازلياً ان يكون سابقاً على
الزمان فقوله فالحكم بسبب عدم وقوف الوهم في وكذا الا ان الوهم العقل
يحكم بعدم تناهيه مما لا حاجة اليه لان الوهم يجوز ان يحكم به اجمالاً ويعجز
عن تفصيله كما ان العقل الظ كذلك في هذه المادة وفي غيرها ايضاً
كالانقسام والتطبيق واشباهها كثيرة ولعل تسليم حكم العقل ههنا ايضاً

تسليم فالمراد من العقل المشوب بالوهم اعم من ان يكون حقيقة او تسليما
بل يقال هذا جواب آخر **قوله** فعدمه الخاص ممتنع لانا نقول الفساد انما
نشأ من كون العدم قبل الوجود فالمحال هو العدم قبل الوجود و
استحالة مجموع المقيد والقيد يجوز ان يكون باعتبار قيده فقط فلا نسلم
الحكم باستحالة العدم لجواز استحالة الوجود اللاحق لانا نقول نعم استحالة
مجموع المقيد والقيد انما يدل على استحالة احد الامرين لكن بعد تحقق احد
يتعين الاستحالة للآخر وههنا الوجود محقق فالاستحالة للعدم السابق
ولو كان الامر بان يحقق العدم لحكمنا باستحالة الوجود السابق واللاحق
ايضا وباستمرار العدم الثابت كما نحكم الآن باستمرار الوجود الثابت وبامتناع
العدم السابق واللاحق ايضا **قوله** واجاب الشيخ عنه عبارته هناك
هكذا انه لو كان هناك واسطة في الثبوت لصح السؤال بلم وان كان
بديهي الثبوت وذلك ظ لان بداهة الإنّ لا تنافي السؤال بطلب اللم
انتهى واراد من الواسطة في الثبوت الواسطة في العروض لان الكلام
ههنا فيها وقد يستعملان بمعنى واحد فان الواسطة في الثبوت هي الواسطة
في نفس الامر لثبوت العارض لمعروضه الحقيقي كالصابغ بالنسبة الى
اللون الثابت للجسم الملون بدون ان يتصف الواسطة بذلك العارض
كالسفينة بالنسبة الى الحركة والجالس فان الموصوف الحقيقي بتلك الحركة
هو السفينة والجالس متصف بها بالعرض ومعنى الاتصاف بالعرض
هو المجاز في النسبة والشارح صرح به ونقل في هذا المعنى تصريحات كثيرة
من الشيخ الرئيس في حواشيه على شرح التجريد في مباحث حمل الوجود
وبيان معنى الحمل ولعله اراد من الثبوت ههنا الثبوت بالعرض واما

الثبوت

الثبوت بالذات فهو للواسطة وهي الموصوف الحقيقي **قوله** اي عرضا
اولياء هذا تفسير لقوله ربما موجودا فموجودا عصمنا الله فاعلم ان
المقدمة الصالحة للمنع ههنا اربعة الاولى ان العدم من اجزاء الزمان
من نوع العدم من عدم الزمان والزمان وهذه هي المقدمة الضمنية
والثانية ان التقدم والتأخر الذين من اجزاء الزمان يتحقق بين
عدم الزمان والزمان لو تحقق عدمه والثالثة ان هذا العدم من الاعراض الاولية
للزمان وبرسمه الخاص والرابعة ان العدم صفة وجودية فانما
تحقق يستلزم وجود موصوفه فعدم الزمان لا يتصف به وهذه
المقدمة وان لم تؤخذ في الدليل المذكور لكنه مما يصلح ان يستدل
بها فحيث منعها جوابا عن مقدر فمنع تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
منع المقدمتين الاولين منعا صريحا للمقدمة الضمنية وضمنيا للمقدمة
الصريحة فتعادل وكان اللائق هو الصريح للصريح ومنع كونه ربما
موجودا منع للمقدمتين الثانيتين بل الثالثة بل الرابعة فقوله
فيما سيأتي من انه لم يمنع احد هذه المقدمة في الدليل المذكور لا يرد
ههنا لكونه جوابا عن مقدر بلا استدراك سابقا ولاحقا وسند كل
تفصيله وقع كل واحد من هذين المنعين مخالفة في شيء للحكماء وموافقة
في شيء بل في شيئين فوقع الاول مخالفة في انهم يقولون هذا العدم
الخاص للزمان يوجد حين عدم الزمان ولعدم عدم الزمان علته
من هذا القبيل فيجب ان يوجد الزمان حين عدمه والمانع المخالف يقول
لانم ان هذا العدم الخاص يوجد هناك بل الموجود فيه نوع آخر
ولعدم آخر ووقع المنع الثاني مخالفة في دعوى اختصاص هذا العدم

بالزمان مع قبول عروضه بلا واسطة للزمان وقبول ان التقدم من
من نوع واحد فعلى الاول العروض للزمان مسلم وكذا الاختصاص مسلم
لكن تحقق هذا التقدم حتى العدم غير مسلم وعلى الثاني عروضه للزمان
وكذا تحققه حتى العدم مسلم لكن اختصاصه به غير مسلم بل هو عام كما قال
فتوافق الحكماء في شيء ليس مقصوده منه الحصر نقل بعض من يسند الى
المقدمة الثانية هكذا وان لا يكون الامتداد كذلك الا ان يكون له راسم
موجود وقال وذلك الراسم عندهم هو الآن السيال الذي هو
موجود في الخارج منطبق على الحركة التوسطية الموجودة في الخارج فانه
كما يرسم الحركة التوسطية في الخيال الحركة بمعنى القطع كذلك يرسم الآن
السيال هذا الامتداد الغير القار على هذا الوجه في الخيال فظهر
ان الحركة الموجودة لا بد في الاجسام قديم متحرك بها فهذا الامتداد
الغير القار هي وان لم يكن موجودة في الخارج لكن ارتسامه في الخيال
على هذا الوجه يقتضي وجود الحركة والمتحرك القديم فمنع الشارح المحقق
منع لهذا الاقتضاء اشار الى جوابه على هذه النسخة بلزوم منع
ما لم يمنع المستدل مما لا مخلص عنه وارجاعه الى منع اقتضائه وجود
المتحرك القديم بعد قبول وجود الراسم غير معقول لان الحركة لا بد
لها من متحرك سيما اذا كانت موجودة كالحركة بمعنى التوسط وكذا
قبول وجود الآن السيال ومنع اقتضائه الحركة نعم اذا اريد
من الراسم المحرك لا يكون فساده وبعده بهذه المثابة فتامل قوله
اولى وجه الاولوية ظ لانه يفيد فائدة جديدة ويسد الكثير فتم
قوله نسبة التوهم الى المدعى المدلل فان ما ذكره اولا ومنعه

يكون

يكون في مرتبة ذكر المدعى ومنعه بارجاع المنع الى دليله والتوهم
ههنا زيادة سوى نسبة التوهم الى المدعى المدلل المحض مثل تشبيه
الامتدادين احدهما بالآخر والحكم في الحكم على كل منهما بخلاف
التوهم على طوله لكن قول الشارح بل نقول توهم هذين الامتدادين
مركوز فيه يؤيد على ان الثانية تتمة الاول والا يكون الفصل بالاجنبي
قوله ولكن لم يدع فيه قد عرفت ما فيه قوله وقد منع الشارح
فيه هذا منع ثانيا بعد تسليم ان اثبات السؤال في تقدم امس على
اليوم ليس لان التقدم معتبر في مفهوم لفظ امس والتاخر في
مفهوم لفظ اليوم مثلا كما مر هذا المنع نقلا منه اليه قوله واجاب
الاستاد فيه وللمستدل ان يقول مرادي من العلم هو العلم الواقعي و
العلم الوقوعي الا ان يقال لا نعلم ان الاستثناء الله وعدمه والنص لم يكن
الحال به واسطة في العروض او سواهما قوله لا يقع بدل لا يقبل
قوله وان لم تخالف في قبوله بدل في حدوثه فان الموافقة في
الحدوث بعده والموافقة في قبوله قرينة في الذكر والنص الحاله
في وقوع شيء شيئا ان يذكر في مقابلة عدم المخالفة في امكانه قوله
وجوابه ظ ظهور الجواب على تقدير الاستدلال بالقصة ظ واما
على تقدير التاسد بها فغير ظ بل على تقدير الاستدلال بالنص لا يخ
عن خلل لان ابراهيم ان علم كيفية الموت كما علما واستكمل فانه
كيف يحيى وانه يلزم اعادة المعدوم وانه محال فاراءة التوى
والجمع لا يفيد لان استشكاله لم يكن في هذه الصورة وان علم التوى
بانه تفريق فالاراءة تفيد فالتفريق حق كما تقولون ولا يمكن ان

بحث العالم مائل انشاء

لما كان ص

تعالى اعتقاده كذلك اراه الله تعالى بحسب اعتقاده التعريف وتجمع
لان المرام ان ابراهيم لم يكن عالما بحقيقة الموت وكيفيته مثل
ما علمنا فهو شنيع في الغاية يكون مثل المرام المعتزلة ان موسى عليه السلام
لم يكن عالما بامتناع الرؤية فسأل الله تعالى اياها وقد شنع عليهم علماؤهم
بانه هي الطريقة العوجاء والبدعة الشنعاء لما لزم ان يكون موسى
عليه السلام دون آحاد المعتزلة فيما يتعلق بالله تعالى هذا فاصبر حتى ياتيك
اليقين فان احسستهما بانه لعله كان في اوائل حاله كما قال هذا ربي
للكوكب ثم للقمر ثم للشمس ثم رجع عن كلها وعلمنا بعد تقرر علمه بل
بركات علمه وعلم سائر الرسل فكذا اجيب المعتزلة ههنا بان هذا
اذا كان القائلون بالانعدام غير المعتزلة المعترضون على المعتزلة
في قولهم ذلك في موسى عليه السلام فكذا يجيبون واما اذا كانوا هم
المعتزلة فيلزمون في المقامين بانه كان في اوائل الحال فلا يرد
عليهم خلاف فالواقع في موضع آخر وكذا اذا كان مراد شنع على
المعتزلة في قولهم ذلك بل وافقهم فيه فلا يتم الاستدلال الا على
المشنع عليهم **قوله** بل معان بانها ما ذكر في مشكوة الانوار
والعروس الكائن والبائن وجود الممكنات في الكائنات مسلم لكنه مضمحل
عند وجود الواجب مثل نور السراج عند اشراق الشمس فانه عند
اشراقها لا ينتفي ولا ينطفي نور السراج لكنه لا يظهر ويضمحل
وفي الكائنات مثل سراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء فبما
ذكره المصنف يكون اربعة معان **قوله** لا نرى المرآة وما
نتوهم ان المرآة مرئية فانما هي لرؤية جوانبها وعدم ارتسام

الصور

الصور في جميع اجزائها حقيقة لا حسا او صفاءها بالنسبة الى
الرائي وعدم صفائها كما هي ح بالفرض لو احاطت المرآة جميع
جوانبنا وارتسم الصور في جميع او انعكس الشعاع من جميع اجزائها
واشتد صفاؤها لما حصل العلم بان هناك مرآة الا بصعوبة
لبعض منا كما في المثل له فان الواجب تعالى لا محيط له ولا جزء لا
يرتسم فيه صورة ولا ينعكس منه شعاع بل لا جزء له اصلا ولا ارتسام
ولا انعكاس اصلا واصفى في غاية الصفاء بل اعلى من ان ينسب
اليه الصفاء والجزء وعدمهما اصلا وهذا وتقريب بالنسبة الى
بعض الافهام الكاملة القاصرة لا الناقصة الخاسرة ولا الكاملة
البارعة وسابق ما نقله الشارح من مشكوة الانوار والوجود ينقسم
اى كالنور الى ما للشيء في ذاته والى ما له من غيره واما له الوجود
من غيره موجود مستعار لا قوام له بنفسه بل اذا اعتبر في ذاته
فهو من حيث ذاته عدم محض وانما هو موجود من حيث نسبته
الى غيره وذلك ليس بموجود حقيقي كما عرفت في مثال استعارة
الثوب والغنى والموجود الحق هو الله كما ان النور الحق هو الله
ولا حق ما نقله لا يتصور الا كذلك فان كل شيء سواه اذا اعتبر
ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض فاذا اعتبر من الوجه الذي يسري
اليه الوجود من الاول رأى موجودا اذ لكل شيء وجهان وجه
الى نفسه ووجه الى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار
وجه الله موجود فاذن لا موجود الا الله ووجهه فاذن
كل شيء هالك الا وجهه **قوله** ويؤيد هذا الاحتمال اى الاحتمال

الامر ووجه تأييد القول المذكور انه لو كان المشار اليه هو عدم
الوقوع فقط لوجب ان يقول والاحاديث الدالة عليه بلا واسطة
وعليه بالضمير ولو كان هو الامتناع فقط لكان الواسطة اكثر و
لوجب ان لا يقول بلا واسطة وقد يستدل على امتناعها بذكر
لفظ الامتناع من حاصل يقول وقد يستدل عليه بالضمير والثاني
لو كان المشار اليه هو الامتناع فقط لوجب ان يذكر حال الدليل
العقلي بالنسبة الى عدم الحصول بانه وجد ولم يوجد ثم يقول
والاحاديث الدالة على عدمه فالاحسن انه مركب والدليلان
المذكوران يعدان عقليا ونقليا كل منهما يتشعب من احد المدعى من
بحث الظاهر ما هو بتبعه من الجميع ودليل الامتناع وان كان دليلا
لعدم الوقوع ايضا ويصح جعل الاستدلال المذكور دليلا لكل المدعى
المذكور وان كان مركبا بل وان كان المدعى عدم الوقوع فقط
ايضا وكان يصح ان يقول وقد يستدل عليه بالضمير سواء
كان المشار اليه بقوله ذلك هو عدم الوقوع فقط او الامتناع
فقط او مجموعهما جعله خاصا للامتناع لعله لتصريحهم بهذا العنوان
وقصدهم ذلك بالذات لا لعدم الصلاحية والاختصاص في
الواقع فان ضعف بحث التوسط بالاجنبي على احتمال كون
المشار اليه هو عدم الوقوع لجواز قصد عدم الوقوع لكنه يوجه
كونه موضع الاضمار وجواز قصد المركب لا نظر لانه المطلوب و
ان اندفع بحث الفصل والاضمار كلاهما وكان الاستدلال
على تقدير عدمه ولا نظر في دلالة القول المذكور قال الش ما عرفناك

حق

حق معرفتك ظ الحديث نفي المرتبة الخاصة من المعرفة كما وكيفا
لا نفي مطلق المرتبة او خصوص الكنه كما قد يقول حق معرفتك
فيجوز ان يكون المنفي مرتبة من مراتبها فقط فلا يدل على نفي المعرفة
مطلقا كما لا يدل ما عبدناك وما ذكرناك وما شكرناك على سلب
العبادة والذكر والشكر مطلقا فيجوز ان يكون مثل الاطناب
المط لابراهيم عليه السلام ومثل ما قال صلى الله عليه وسلم لا احصي
ثناء عليك قال الش فانكم لم تقدروا قدره هذا الحافظ سابقه
فان المأمور به والمنهي عنه يكونان من الافعال الاختيارية والا لكون
الامر تكليفا بما لا يطاق والنهي عبثا فالنهي عن التفكر يجامع
عدم القدرة الا انا وليه احد الطرفين في گلشن راز ع در آلا
فکر کردن شرط راه است ع ولی در ذات او محض گناه است
بود در ذات او اندیشه باطل محال محض دان تحصیل حاصل
نعم من هذا ان عدم القدرة كما ليحصل الحاصل فلا يدل الحديث
على عدم الوقوع لهذا الاحتمال قوله وبالفرض لو لم يعلم مثل
البلاغ والعقل ودخول وقت الصلوة لوجوبها واليقظة
ايضا فيصح الاستدلال من احياء الارض على وجوده ووجوب
وساير صفاته لو سلم لا ينفع ما ذكرنا لان مرادنا ان الآية لا
تدل على وجوب النظر فيما ذكرنا بالتفصيل لانه لا يحصل التفصيل
من النظر فيها كما لا يثبت وجوده تعالى بالشرع لان ثبوت الشرع موقوف
كما مر وان علم بوجوده تعالى فكذلك النظر لا يثبت لذلك بالشرع
اذا كان وجوب النظر مما يتوقف عليه النظر والنظر مما يتوقف عليه

معرفة وجوده تعالى كما هو مقتضى كونه مأمورا به فيلزم اما ان لا يجب
او يجب بالعقل ثم عدم وجوبه اما لبداهة وجوده تعالى وعدم
حاجته الى النظر او لكونه مع نظريته وحاجته اليه مما لم يجعله
الشارع واجبا مثل وجوب الزكوة والحج دون كسب المال
فان المال موقوف عليه ولم يؤمر بكسب المال فعلى اى حال
سوى الوجوب بالعقل فالامر بالنظر يكون عبثا او امرا بتحصيل
الحاصل بل ثبوت العدم ايضا مما يتوقف عليه ثبوت الشرع لان
ثبوت الشرع موقوف على ثبوت النبوة وهي على المعجزة وهي على
عموم القدرة اى علم كل منهما على علم الآخر وسيجيء في الشرح **قوله**
والامر ههنا للوجوب في هذا دليل على ان الحديث المنقول لتتميم
بحث النظر
دلالة الآيتين السابقتين على الوجوب بسبب انه يجوز ان يكون
الامر فيهما للاباحة او الندب ولكن اول الكلام بسبب اتحاد
لام التعليل واورد الواو العاطفة عطفا له على الدليل السابق
يدل على انه دليل برأسه وكذا آخره يدل على ان الحكم بان النظر
واجب للوعيد على تركه وهذا كاف في المطلب والتشبث
بعد اثبات المطلوب هذا الى اتمام دليل آخر محتمل في نفسه للغلط وغيره
لا لجعل الآخر دليلا آخر بل يكون الدليل هو هذا الاخير نعم لو
اثبت بعده دليل آخر مستقلا بدون توسط المدعى لكان وجه
فتامل **قال الش** وهو مبني على ما في البناء في قولهم شكر المنعم واجب لا
في قولهم معرفة الواجب المطلق واجب لان كلا الفريقين
اخذوها في دليلهم وان منعوها ايضا فتذكر قبولا ومنعا

اعلم

اعلم ان محل النزاع هو الحسن والقبح بمعنى استحقاق فاعله المدح او الذم
عاجلا والثواب والعقاب آجلا لا بمعنى صفة الكمال او النقص
ولا بمعنى الموافقة للمصلحة والمخالفة لها فان الحسن والقبح بهذين
المعنيين مما يقول به الاشاعرة ايضا وان العقل حاكم فيهما وسيجيء
هذا في الشرح فلو كان مراد المعتزلة احد هذين المعنيين فليس
بجواب ما ذكره الشارح ان الحسن والقبح العقليين باطل عندنا و
سيأتي بل الجواب عدم تسليم ان شكر المنعم حسن باحد المعنيين الاخيرين
ان صح وكان مجالا للمنع بل منع استلزامهما الوجوب الشرعي فيه
فتامل بعد فان الظاهر ان صفة الكمال يستلزم المدح عاجلا والثواب
آجلا فبعد قوله انه صفة الكمال منع الاستلزام المذكور لا يخلو عن
خدشة **قوله** لكن يجري في نفس الكلام في انهم لم يجعلوا هذا وجها
آخر فانه ان كان مدعى الاشاعرة بسيطا وهو الوجوب بالشرع
لا يصلح هذا دليلا لاتمام المدعى لان سلب الوجوب العقلي لا يثبت
الوجوب الشرعي ولا طريق له لانه لا حرج له فلم يجعلوه وجها وان
كان مدعاهم مركبا لا يكون شيء من دليلهم مثبتا لمدعاهم تاما بل كل
دليل يثبت جزءا غير ما اثبته الآخر فيكون المجموع دليلا واحدا تاما
فلم يجعلوا كلا منهما احد وجها آخر فغايته توجيه كلامهم ان مدعاهم بسيط
فالوجه الاول مثبت له كما ذكروا والوجه الثاني ايضا يثبته نظرا الى ان
اصل الوجوب مسلم ومما لا خلاف فيه بين الفريقين بل الفرق الكلام فيه
وانما خلافهما في انه بالشرع او بالعقل والحصر ايضا مسلم فلما ابطل كونه
بالعقل ثبت كونه بالشرع وكون مدعاهم ههنا اثبات كون الوجوب

شرعا فقط لا ساغ نفي الوجوب العقلي المحض عنه انه ليس مطلبا
ههنا وعلى تقدير كون مدعاهم مركبا المحض وان كان ثم هذا الوجه
كما ذكر لكن لا ثم الوجه الاول فالصواب ان يحمل على ان مدعاهم
بسيط لتتم الوجهان ثم لو وجه دليل المعتزلة بمثل هذا الوجه
بان يكون مدعاهم المحض بسيطا وهو الوجوب بالعقل يكون حاصل
مذهب الفريقين هو الاحتمال الرابع الذي حكم بانه نزاع لفظي
فالاحسن ان يجعل مدعى المعتزلة مركبا ويجعل مجموع الدليلين
دليلا واحدا كما هو ظاهر عبارة التحرير ولا يسلم انهما دليلان خلاف
ما حمله عليه شارحه ويجعل مدعى الاشاعرة بسيطا ويجعل الدليلان
المذكوران كل منهما دليلا برأسه كما بينا قوله غير جائز عقلا اى
هذا هو القبح العقلي فلا يلزم انه الواجب بل هو محال عقلا قوله
فانه مشقة لا حظ فيه لو سلم نفي الحظ الجبلي الغير المقدور للبشر لكن
يجوز ان يكون فائدته مثل فائدة دواء البشيع مع ان الحظ
الجبلي المحض قد يحصل لبعض العباد كما قال صلى الله عليه وسلم ارحنا
يا بلال فالامر لهذا حصل او لم يحصل وكما قالوا الشكر نعمة
اخرى يستحق شكرا آخر للشكر وهكذا استلذاذا طبعيا اولا قوله
ولا استقلال للعقل في هذا القدر لا يكفي للمستدل نعم هذا يكفي
اذا كان البحث ما ينافي مقابله استدلال المعتزلة على الوجوب
الوجوب العقلي مدعيا بان فائدة الشكر في الآخرة ومعنى الوجوب العقلي
هو الحسن الذاتي الذي يحكم به العقل اذا اطلع عليه سواء اطلع بالعقل
او يطلع وسواء كان منشأ حسنه ذاته او صفة حقيقية او

اضافية

اضافية فالمعتزلة يحكمون احتمالا دنيويا واخرويا ان لكل فعل حسنا
او قبحا ويستدلون على هذا الاحتمال في توجيه المنع في مثل المنعم
اذا امر موا بان فائدته في الآخرة خصوصا والا فلا والواقع
انه لم يقولوا ههنا ولم يتنبه المستدل لهم الى هذه المقدمة فهذا
المنع مثل المنع السابق بلا واسطة قوله ولانه تصرف عطف
على ولانه كالاستهزاء قوله وللمعتزلة ههنا كلام منها ان اعتقاده
مصيب بحكم واحتمال الخطاء في نفس الامر لا يقدح ومنها ان المراد
بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي او بالرسول هو العقل
او الاعم لاشتراكهما في الهداية ومنها ان الفائدة هي نفس الشكر لانه
تقرب وتوجه الى الله تعالى واشتغال به تعالى لا لفائدة اخرى ومنها
ان عدم استقلال العقل بامر الآخرة تم لان الثواب والاعواض
واجبة عندنا عقلا كما سيأتي ولا يتصور ذلك الا باستقلاله بامر
الآخرة اجمالا وفيه بعد عدم البقاء قوله فلبطلانه مما ذكر فيه
انه ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع
منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر
او لم ينظر وسواء علم وجوبه ام لا يعلم فللنبي ان يقول ليس لك
الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا وليس من تكليف الغافل المنفي
استحالته لانه تكليف من لم يفهم الخطاب او لم يقل انه انك مكلف بكذا
وهذا فاهم ومخاطب بالتكليف الا ترى ان الكفار مكلفون
بالايمان اجمالا وبهذا الحل اندفع الاشكال عن المعتزلة و
لكن يرد ان التكليف قبل اخبار النبي في ذلك الوقت غافل

نعم اذا التزم ان الوجوب والتكليف على الاعباد لا يبقى شيء
قوله وهو المعتمد كون هذا المسلك معتمدا لان فيه اجماعا وهو
من اقوى الحجج قوله لان الاجماع فيه الا انه يكون النظر على ما ذكره
الشارح مقدمة لمقدمة الواجب المطلق فان الواجب المطلق على
ما ذكره هو العبادة والمعرفة مقدمة لها والنظر مقدمة للمعرفة
فيحتاج في شمول الحكم بان مقدمة الواجب المطلق واجب عليه
على تعميم اعني المقدمة من القريب والبعيد او في الواجب من الواجب
المصرح بوجوبه واللازم له مقدمة وعلى اى حال فللتوقف مجال
بخلاف ما في شرح التجريد ويرد مثله على دليل المعتزلة ايضا لانهم
اوجبوا شكر المنعم والمعرفة مقدمة له والنظر مقدمة لها قوله
فاطلت ما على هذا فيه اشير الى ايرادات بعضها مجاب وبعضها غير
مجاب منها انها لم لا يكفي للعبادة المعرفة المتقدمة على النظر لان
كل مطلوب مشعور به اولا والحاصلة بالتعليم كما تراه الملاحدة
او بالالهام كما يراه البراهمة او بالتصفية كما يراه الصوفية وهذا
هو ما ذكره الشارح بقوله فان قلت قد ذهب بعض الائمة اليه او
مشتمل عليه ومنها لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق واجب وهذا
يردان على دليل المعتزلة ايضا وشارح التجريد اورد ثانيهما في
عداد الخصائص بهذا الدليل مع انه اورده على دليل المعتزلة ايضا
سابقا ومنها ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان الايجاب
اما للعارف وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل
فان من لا يعرفه كيف يعلم تكليفه بعد اياه وهو ايضا باطل واجيب

بان

بان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف وفي الظان هذا
الايراد يتوجه على المعتزلة ايضا فانه لا فرق في الفعل المتعدي في
احتياجه تصورا الى تصور فاعله ومفعوله والمضاف اليه المفعوله
غاية انه يلزم على الاشاعرة من وجهين فاعلا ومفعولا وخصوصا
اذا كان المفعول مامورا بفعله وايضا انه معارضة ولكن شارح
التجريد اورده في عداد الايرادات لا بطريق المعارضة والخاصة
بهذا الدليل ومنها منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع
واقع على خلافه ولتقرير النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة العوام وآله صح
على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع علمهم بعدم علمهم بالادلة
بل لم يتصوروها ايضا بل لم يعلموا الذات والصفات ايضا وحاصل هذا
الايراد هو حاصل قول الشارح فيما بعد فان قلت ان النبي صلى الله عليه
وعلى آله وسلم واصحابه والتابعين فيه وجوابه هو جوابه ولفظ
ان هذا ايضا معارضة وانه يرد على المعتزلة ايضا ومنها الايراد
بطريق المعارضة وهو وجوه ثلثة اولها انه بدعة اذ لم ينقل
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم واصحابه الاشتغال بالنظر فيما
ذكروا ولم يتواتر ولو صدر لتواتر لكثرة الدواعي وجواب
منع عدم الاشتغال وعدم التواتر بل تواتر انهم كانوا يبحثون
عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما والقرآن مملوء منه وهل
ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر نطق به الكتاب الكريم نعم
انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب
وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب ولم

بالغواشي تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء
النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح ومشاهدة الوحي
المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الذكية والتمكن من مراجعة
من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل
حين مع قلة المعاندين والضال لم يكثر الشبهات في زمانهم كثرتها
في زماننا بما حدث كل حين فاجتمع بالتدريج كل ما حدث في
الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين علم الكلام لحفظ
العقائد ودفع الشبه كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه
ارباعا وابوابا وفصولا ثم ان كان الاشتغال به بدعة فبدعة
حسنة كالفقه المعارضة الثانية انه نهى عن الجدل كما في مسئلة
القدر وروي انه صلى الله عليه وآله وسلم خرج اصحابه فرآهم
يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك
من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا
وقال صلى الله عليه وآله وسلم اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك
ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا والجواب ان ذلك
النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا
بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد
الحقة واراءة الباطلة في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما
قال الله تع وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم
قوم خصمون وقال تع ومن يجادل في الله بغير علم ومثل هذا
الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدل بالحق لاظهار الحق

وابطال

وابطال الباطل فمامور به قال تع وجادلهم بالتي هي احسن ٧
ومجادلة الرسول لابن الزبعري وعلي كرم الله وجهه للقدري
مشهور روي لما نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
قال عبد الله بن الزبعري قد عبدت الملائكة والمسيح أفتراهم
يعذبون فقال صلى الله عليه وآله وسلم ما اجهلك بلسان
قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ان شخصا قال
اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي
فقال علي كرم الله وجهه اتملكها دون الله او مع الله فان
قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان
قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا والثّ ان النظر عين
الجدل وقد مدحه الله تع بقوله ويتفكرون في خلق السموات
والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا المعارضة الثالثة
عليكم بدين العجائز ولا شك انه تقليد والجواب انه لم يثبت بصحته
ولم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري
حين قال عمرو بن عبيد المعتزلي ان بين الكفر والايمان منزلة
بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تع هو الذي خلقكم فمنكم
كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله تع من عباده الا الكافر والمؤمن
فبطل قولكم فسمع سفيان فقال عليكم بدين العجائز وان صح
فالمراد به التفويض الى الله تع فيما قضاه وامضاه لا النهي
عن النظر ثم خبر آحاد لا يعارض القواطع هذه كلها في شرح
التجريد بعضها بعبارته وبعضها بخلاصته والثّ يلزم ان يكون

وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب
الا بالتي هي احسن صح

العلم البرهاني منهي عنه والظن يلزم ان يكون الواجب هو التقليد
على التقليد ولا يوجد المقلد الاول فتامل واعلم ان هذه كلها
المعارضات الظن لا اختصاص لها باستدلال الاشاعرة وليت
لنا علما بانه كيف يمنع من يمنع عن علم الكلام وينهى عنه واختلاف
الفرق الناجية والهالكة المؤثر فيهما انما هو كما قرر بحسب
العقائد الكافل علم الكلام لبيان اصولها وفروعها والفارق
المعتبر بينهما هو هي كيف لا والمعتزلة تابعون في الفروع للحنفي
والشافعي بعضا ويسمون بالحنفي والشافعي ولم
يجعلهم تلك التبعية من الناجية فالتوجه الى ما هو اصل في النجاة
كيف يكون منهيا عنه وعلم الفروع ليس مقصودا لغيره
وهو العمل والعمل فرع العقائد فالفقه فرع الفرع قال الشارح اذ
لا شيء من الواجبات بمستلذ طبعا اكتفى بذكر هذا عن ذكر باقي
الوجوه والشقوق ادعاء بان الخفاء كان في هذا الشق
فقط وفيه ما مر قال الشارح من غير فاعل تصدى والانخراط عطف
على ما يحوم اي على الحوم والسعاية عطف على الانخراط وعلى تقدير
كون السعي والسعاية يكون عطفا على من غير قال الشارح انهم كلفوا
الطاقة كلف ارجاعا للضمير المستكن على احد واما احتمال نقل
احدهم عن سواهم من الصحابة فبعيد قال الشارح غاية الامر انهم اي
المؤمنين الذين لم يأمرهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا الصحابة
ولا التابعون فيحصرون في التبع وتبعهم الى اين يذهب فاستغناء
عن التطرق ببركة الصحبة المذكورة عن تعلم بل عن واقع بل هو اول المسئلة

فالوجه

فالوجه ان المطلوب امور احدها امر النبي صلعم فيكون معلم الصحابة
لو وقع وثانيها تعليم الصحابة ومعلمهم هو التابعي وثالثها
تعليم التابعي ومعلمهم هو تبعهم فاستغناء كل معلم انما يكون
عن تعليم معلمه وببركة صحبة معلمه فقرب الزمان المعتبر بالنسبة
الى زمانه صلعم متحقق في الطوائف الثلث لكن على تفاوت
كما قال خير القرون قرني الحديث لان جماعة واحدة ادركت
صحبة ثلث واستغنت وكان السؤال لعدم تعليمهم فقط
فبين زماني كل معلم ومعلم الالحاد وبين زماني رياستهم وهذا تعلمهم
فالالحاد عن لازم وجود حكم كالمعارضة قال الشارح قال الاعرابي استشهاد
للتعليم فان الاعرابي علم الاستدلال من سماء ذات ابراج على
وجود اللطيف الخبير واستشهد دلالة عليه بدلالة البعرة
على البعير واثر الاقدام على المسير هذا اذا كان فسماء ذات
ابراج من قول الاعرابي لكن سمعي ان الكلام كان في امر النبي صلعم
واصحابه بالعلم من الادلة وقول الاعرابي لا يكفي وان لم يكن
من قول الاعرابي فقوله استشهاد في العلم الاجمالي بالادلة و
لجمعه والاستغناء بسببه عن التفصيل فيها قال في المواقف
في جواب الايراد بان النبي صلعم واصحابه كانوا يقررون العوام
على ايمانهم مع علمهم بان العوام لا يعرفون الدلائل فلما كانوا
يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير و
اثر الاقدام على المسير فسماء ذات الابراج وارض ذات
فجاج اما تدلان على اللطيف الخبير فهذا الكلام الظن يحمل الوجهين

بان يكون من العلم فيكون وسماء ذات ابراج في داخل في كلام
الاعرابي فتوجه ما سبق ايضا لانه لا كلام في صحته وكان الكلام
في امرهم وان يكون من العلم وتمثلاتي الا ستغناء باجمال الادلة
وعبارة شرح التجريد واحسب انهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما
قال الاعرابي ، وهذا النص يحتمل ثم الآيات والاحاديث الدالة
على الاستدلال الاجمالي اكثر من ان تحصى كقوله تعالى افلا ينظرون
الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت ، وافرايتم
ما تمنون افرايتم ما تحرثون افرايتم الماء الذي تشربون افرايتم
النار التي تورون وآية لهم الارض الميتة وآية لهم الليل وآية
لهم انا حملنا ذريتهم الى غير ذلك ولكن سوق الكلام في ان قياسهم
عدهم في اول الامر وارسالهم على حالهم مع علمهم بانهم لم يستدلوا
في ذلك الآن لا اجمالا ولا تفصيلا اهو لعلمهم بانهم مؤمنون و
هذه مرتبة من مراتب الايمان فيختلف مراتب الايمان باختلاف احوال
اشخاص المؤمنين فتوسع في الايمان او هو كافر لكنه معذور في
ذلك الآن فسوف في اجراء حكم الكفر عليه في الحال قال الشارح قال
بعض العارفين ، نقل عن الامام الرازي انه قال دخلت مجلس سلطان
محمد خوارزم شاه فرايت في مجلسه رجلا غائبا لما نظر منه اثر العلم
وما كنت رايته قط فظهر انه هو سلطان العرفاء وبرهان
الاولياء الشيخ نجم الدين الكبرى قدس سره فسئلت يا شيخ بم
عرفت ربك قال بالواردات التي عجزت عن ادراكها عقول
المتكلمين فسكت وما قدرت على التكلم ولكن خطر ببالي ان اعلم

الشيخ

الشيخ اني اقمت اربعة آلاف دليل في معرفة الحق وتوحيده فتبسم
قدس سره بنور الولاية بخاطري فقال انا برئ من عالم علمه
باربعة آلاف دليل فسقطت على قدمه وبايعته فقال قدس
سره خدا را بخدا توان شناخت كه عرفت ربي بربي لا ترى
الشمس بنور السراج بل ترى الشمس بالشمس قال الشارح عرفت
بنقض العزائم ، اعلم ان نقض العزيمة يتصور بوجهين الاول
ان يعزم على امر لفائدة ثم يظهر له ان تلك الفائدة لا يترتب عليه
او يعارضه انفع فيفسخ العزم عليه عنه والثاني ان يعزم على
امر ويحبه بلا ملاحظة فائدة او مع ملاحظة فائدة فيه ثم ينفسخ
العزم عنه لا عن شيء ولا عن علم بعدم ترتب تلك الفائدة
الملحوظة والظاهر ان المراد ههنا هو هذا الثاني اذ لا يظهر له سبب مما
يعده سببا في عالم الكون والفساد واما الاول فالفسخ فيه
اما لعدم ترتب الفائدة المطلوبة او لترجيح البعض والحصول
الفائدة بدونه ففي كل منهما سبب ظاهري نعم فسخ العزم على نفس
الفائدة المطلوبة اذا كانت مما يتجدد ويمكن حصولها متجددة
لعله هو من القسم الثاني فانه مما يتعلق به الطلب في وقت ولا يتعلق في
وقت آخر لا عن سبب قال الشارح قوله بل اول الواجبات فائدة هذا الاضراب
هو التصريح بقولهم بان معولهم هذا لا ان مدار الايراد على الاولية
بل على اصل الوجوب بل الايراد على الاولية هو الايراد على المقدمة
الثانية قوله معارضة بالمثل لا يقال المعارضة بالمثل ههنا ليس
على الاصطلاح المعتبر في المعارضة بالمثل فان المعتبر في الاصطلاح

هو الاستدلال بالدليل المذكور في الاصل بعينه على بعض ذلك
المدعى المذكور وههنا استدلال ببعض المقدمات
المذكورة فيه وبضم مقدمة اخرى اليه مثل لزوم الدور او التسلسل
وبطلانهما على بعض ذلك المدعى لانا نقول معنى الاستدلال بما
ذكر بعينه على بعض المدعى لا ينافي التخالف في الكبرى بل يجب ان
يخالف لينتج ذلك الدليل بعض ذلك الحكم المذكور على موضوعه
وههنا كذلك فانه في الاصل استدل من كون القصد مما يتوقف
عليه الفعل الاختياري الواجب على وجوبه بضم ان الموقوف عليه
للواجب واجب وفي المعارضة من كونه كذلك على انه ليس بواجب
بضم انه لو كان واجبا لكان هو ايضا اختياريا واجبا فيتوقف
هذا القصد ايضا الى القصد وهكذا الى آخر الدليل **قوله** حلا فاللفظ
كونه حلا والظ لان الظاهر كل نقض وارد على مقدمة ان يمنع مقدمة و
ان يعدد القصد فيمنع القصد الاخير والقصد الاخر ههنا هو مسمى قصد
فيمنع هذا في الاحتمال الاول وفي الثاني الآخرية والقصد في الاحتمال
فقط وسمي بالقصديات **قوله** وابطالها عطف على التوجيه **قوله**
فيكون معارضة اي على تقدير التوجيه فيكون نقضا ومتفرعا
على المنع **قوله** او منعها عطف على ابطالها **قوله** فالاحتمالات
الاول المعارضة بالحل والثاني النقض الاجمالي بدون التوجيه الى
مقدمة الثالث المعارضة في المقدمة المدللة الرابع النقض الاجمالي
بعض مقدمات الدليل الخامس منع مقدمة مخصوصة قال
صاحب المحاكمات النقض والمعارضة كما يأتيان في الدليل باتيانهما

في مقدمات

في مقدمات الدليل وقد يكون بالنسبة الى الدليل نقضا مفصلا
على سبيل الاجمال ومنعا ونقضا على سبيل المعارضة انتهى واللائق ان
يقول في دليل مقدمات الدليل او كما يأتيان في المدعى باثبات في
مقدمات الدليل ليكون المنسوب اليه النقض والمعارضة في المثبت
والمثبت به نوعا واحدا وليس المراد من النقض في مقدمات الدليل
النقض ببعض مقدمات الدليل وكونه نقضا مفصلا نظرا
الى نفس الدليل وكونه على سبيل الاجمال نظرا الى مقدمات
الدليل وكلمة الثاني قال بعض من يستند اليه في تفسير قول الش
على ما ذكره اي على كون القصد الى النظر من اول الواجبات
وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد يلزم ان يتوقف
القصد الى النظر الذي هو اول الواجبات لاجل كونه فعلا اختياريا
على قصد آخر فان كونه واجبا ومأمورا به يستلزم كونه فعلا
اختياريا اتفاقا وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد
يستلزم توقفه ايضا على قصد آخر وكذلك القصد الآخر لكونه واجبا
وفعلا اختياريا يتوقف على قصد ثالث وهكذا فيلزم الدور او
التسلسل وبما قررنا ظهر ان منشأ هذا الايراد مجموع القولين اعني
القول بكون القصد الى النظر واجبا والقول بكون القصد من
مبادي الافعال الاختيارية لا واحدهما كما زعم بعض الناظرين
انتهى لا خفاء في ان الايراد انما هو مجموع القولين ومعنى كون محط
الايراد اما هذا واما ذاك انه يجوز ان يكون المورد قائلا بحقية
احد القولين ويكون غرضه ابطال الآخر والفساد اللازم من

القولين لا يدل على فسادهما معا ولا على فساد احدهما بخصوصه
وراى المورد مخصص دعواه ودعوى فسادهما معا باطل **قوله**
فالصادر عنها هو التصور المراد من هذا التصور هو العلم المطلق
الشامل للتصديق الحقيقي والتخيلي الصادق الاعم لا ان التخيل منحصر في التصور
الساذج والموقوف عليه هو هذا غاية انه قد يقارن الحكم الواصل
الى حد الظن او الجزم وقد لا يقارن لانه لا حاجة الى هذا الحكم التخيلي
عند وجود الظن او الجزم بالملائمة والمنافرة فلا يتجه ان يقال
انه من مبادى الافعال الاختيارية لكفاية الظن والجزم في صدور
الفعل الاختيارى بل لعله لا جامعهما تامل **قال** والارادة
تنتهي الخ ليس غرضه ان الارادة اختيارية واسبابها غير اختيارية
كما هو ظ بوصف اسبابها فقط بكونها غير اختيارية والا لتم
ما مر بل تناقض هذا الكلام في نفسه لان كون الارادة اختيارية
يستلزم مسبوقيتها بارادة اختيارية ايض فيناقض كون اسبابها
غير اختيارية **قوله** سواء كان ملائمته الخ فلا تضل اذا رايت
عباراتهم هكذا هو التصور بجزئي الملائم او المنافر تصورا مطابقا
او غير مطابق بعرف المطابقة وعدمها الى نفس التصور فان
التصور الغير المطابق للمعين نسبته الى المعين والى غيره مما ليس نسبته
بذى صورية سواء وبذى صورية اتم منه فان صورة زيد
الى عمرو وبكر وخالد سواء فكيف تصدق بها عمرو ودون زيد
وبكر وخالد ونسبة الكلى الى جزئى من جزئياته من بين الجزئيات
اقرب من نسبته الى غير ذى صورية والى واحد من بينه فانه

لامناسبة

لامناسبة له الى غير ذى صورية ولا الى واحد منه فكيف من ذى صورية
قوله اعم من الشهوة الخ كونه اعم من الشهوة ليس باعتبار شموله
للغضب الخ بل باعتبار ان الشهوة هي ميل جبلي غير مقدور وكذا
الغضب والشوق يتناول المقدور ايض واراد الغضب هيهنا
لان نسبة الغضب الى الامر المنافر نسبة الشهوة الى الامر الملائم
فمع كل من الملائم والمنافر ميل مقدور وغير مقدور والشوق
يتناول الجميع واعلم ان اثبات الشوق الاعم لا ينفع المحشي لانه
للمستدل ان يقول ليس الشوق الذى جعلته من المبادى هو الذى
ذكرت بل هو الشهوة فقط سواء كان فردة الآخر هو الارادة
كما هو المظ للمستدل على كون المبادى اربعة او غير الارادة ايض
وهذا الاخير ايض فلا ينفع ان يقول ان تثبت المغايرة مما ذكر
فيلزم ان لا يكون المبادى اربعة حكما سلبيا وان لم يثبت فلا
ثبت المدعى واما نقيض المدعى ثابت او المدعى غير ثابت نعم
لو اثبت المغايرة بوجه آخر كجامع الوجود لا يثبت نقيض المدعى
فلو لم يسلم تماما فاما لا يسلم وجوده او كونه موقوفا عليه فقط فخذ
هذا واجعله منزلا في اللواحق **قوله** بخلاف الارادة فانه غير جبلي
وان كان غير مقدور ايض فالتفاوت في كونهما جبليا او غير جبلي
وكذا الكلام في النفرة والكراهة فيكون الارادة والكراهة
متوسطا بين الافعال الاختيارية المسبوقة بالارادة وبين الامور
الجبلية ولعل مؤاخذتهما اقل من مؤاخذة الافعال الاختيارية او
المؤاخذة قول البعض والاشكل قبوله المؤاخذة فيهما مثل

الافعال الاختيارية من هذا التفاوت انتهى مشكل واعلم ان الفرق
بين الشهوة والارادة مذكور في كلام السيد قدس سره نقله
الشارح هناك ثم حكم في حاشية اخرى بان مقتضى مقابلة الارادة
للشوق الجبلي الغير المقيد بان يكون اختيارية ثم استشكل بانه
يلزم الشارح وفيما ذكرنا تخلص عن لزوم الشارح لكن يشكل امر
المؤاخذة والفرق وليس مثل المؤاخذة التي يقول بها الاشاعرة
مع قولهم بان افعال العباد كلها صادرة عن الله تعالى لانها مقارنة
بارادة العبد وقدرته وان لم يكن القدرة مؤثرة وسيجيء بعض
تفصيله قال في الحاشية لم يعرف الشوق الذي هو جنس الشهوة
والغضب وحكم بان الشهوة مفقودة في دواء البشع ثم قال و
قال الاستاد قدس سره في اوائل حواشي شرح التجريد ان الشهوة
ميل جبلي غير مقدور للبشر بخلاف الارادة وكذا النفرة حالة جبلية
غير مقدورة بخلاف الكراهة وقد يشتهي الانسان ما لا يريده
بل يكرهه كاللذات المحرمة عند الزهاد وقد يريد ما لا يشتهيه
بل ينفر عنه كشرب الدواء المر عند المريض ولذلك قالوا ارادة
المعاصي مما يؤاخذ عليها دون شهوتها وكراهة الطاعات الشاقة
مما يؤاخذ دون النفرة عنها انتهى ثم قال وكلام الشارح مبني على هذا
التفسير واعلم ان معارضة الشوق للاجماع يمكن ان يكون بحسب الشدة
والضعف بان يشتد الشوق فيصير اجماعا وقد صرح بذلك بعضهم
وفي هذا المقام بحث نفيس حررناه في شرح الهياكل فليرجع اليه
انتهى قوله في الاصل وكلام الفارق ساه اشارة الى البحث

النفس

النفس او معناه انه مبني على هذا وهذا امر لازم في جميع الافعال
فيكون في الكلام تقدير وعلى اي حال يكون ما نقل من شرح الهياكل
شانه وتفصيله واعلم ان اصل الايراد مذكور في كلام السيد قدس
سره بعد اثبات الفرق في الدواء البشع وترك اكل المشتهيات
لحرمة او حياء او حمية قال ومن ههنا يظهر ان الارادة والكراهة لا
يجب كونهما مسبوقتين بالشوق بل قد يترتبان على اعتقاد النفع و
الضرر من غير توسط شوق هناك فلا يكون الاربعة المذكورة مبادي
لكل فعل اختياري قال شارح التجريد فالقول بان مبادي الافعال
الاختيارية اربعة بناء على الاغلب وقال الشارح ان مثل ذلك انما
يلائم المقامات الخطابية مع ان الاغلبية في حيز المنع انتهى الكلام في جواب
دليل المعارضة ان يقال ان تحقق الارادة بدون الشوق في اكل الدواء
البشع فبطل كون الشوق موقوفا عليه وكون المبادي اربعة وان
تحقق الشوق فيها لم يثبت المعارضة ولا يكون المبادي اربعة فعلى
اي تقدير لا يتم الدليل واما اثبات الشوق الاعم ووحدته مع الارادة
او مع مغايرة لها فلا يكون هو ايضا على دليله لان له ان يقول المراد
من الشوق هو الخاص بمعنى الشهوة والمغايرة مغايرة للارادة
ويقابلها اي الشهوة بمعنى الميل المذكور يقابل النفرة بمعنى ان الشهوة
بالمعنى المذكور يوجد في الامر الملائم والنفرة كذلك يوجد في المنافر
فمقابلة النفرة الشهوة بمعنى ومقابلة الارادة ومخالفتها لها بمعنى اخر
قوله ما ذكر ثم لم يجعل العزم غيره لكن يجيء انه يجب ان يراد من العزم و
الارادة الميل المطلق الى آخره قوله سواء كان الميلان اي

المثالان المندرجان تحت الشوق بعد التعميم قوله واللائم يصح في
اي ان لم يرد من الشوق الاعم وكذا من العزم الاعم بل اريد من كل
منهما الخاص بجانب الحيلة كما في الشوق وبجانب الروية كما في
العزم لم يصح الحكم بتوقف فيه على هذا اذا كان المراد من احدهما
اعم فقط والاعم هو ما يتوقف عليه فقط وعبارته في شرح الهياكل
هكذا اي لم يجعل العزم غير الشوق فكانه نظر الى ان الشوق
معدود في المبادي فيسع ان يراد منه الميل المطلق والا لم يكن
هو بخصوصه من المبادي كما مر ومن جعله غير الشوق فقد خصص
الشوق باحد الميلين والعزم بالاخر ولزمه ان لا يكون شيء
منهما بخصوصه مبدأ كما عرفت فلا تزيد المبادي على الثلثة
الا انه لم يذكر ايضا احدهما هو انه الى المقايسة او اراد من
الاعم وان الخاص انهما كان لا يكون موقوفا عليه ووجه آخر
للعينية هو ان يراد من العزم تابع الروية وكذا من الشوق او
بالعكس فبطلانه انظر لما ذكره من عدم التوقف على شيء منهما
قوله بل لها الحكم التخييلي اي احتاج جانب الجواب كان المناسب
ان يقول لكن لها الحكم التخييلي وان احتاج جانب الايراد فالجواب
هو ذلك كاف قوله اطوع للتخييلي قالوا ان المنفرد في بيت
الليل يؤمنه عقله بانه جماد والجماد لا يخاف منه ويخوفه وهمه
بانه ينبغي ان يخاف منه حكما حسيا عن شيء في دليل وربما تغلب
تخويفه على ايمان العقل حتى انه ينزعج عنه جدا انتهى اين كه توهم نيني
نه همه مردم انه قوله ومثل ذلك اي مثل كون المراد من التصديق

ما يسمى

ما يسمى التخييل فهذا الكلام جواب عن مقدر هو ان مثل ذلك
اخلال في التفهيم فلا يناسب عن هو بصدده حاصل الجواب
انه لا اخلال بالقياس الى من له استعداد الفلسفة والاخلال
بالقياس الى غيره لا نضر لانه لا يعبأ بشأنهم لانه لا استعداد
لاصل حصول المعنى في اذهانهم سواء كانت العبارة صريحة فيما
قصده او غير صريحة بل يجب ان يصان عن فهمهم ولا تعليمهم
قال الشيخ في اول اشاراته مكررا وآخرها اوصي بصيانتها عن
تفهيم من لا يستحقها وجعل الناس خمسة اقسام ونهى عن تعليمها
لاربعة وامر بضنّتها منها وبالغ ورخص بل اوجب في واحد
منها التعليم لكن شرط فيه انه شرائط بيّنها هناك انتهى وقال
صاحب المحاكمات ليس مقصوده من الصيانة والضنة والمبالغة
البخل المذموم حاشاه عنه بل هو شفقة عليهم لانه يضرهم ويهلكهم
ومن الماء كل شيء حي بخلاف النار فانها تهلك منه فان اشتهيت
تفصيله فارجع الى المواضع المذكورة وكل ميسّر لما خلق له
هر كسى را بهر كارى ساختند انتهى ونقل ان منصور الحلاج قدس سره
خطر بباله في وقت الرسول صلى الله عليه واله وسلم قصر الدعاء
للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات فالحق به والكافرين
والكافرات فابتلي بما ابتلي جزاء لهذا الخاطر فكانه ظن ان قصر الدعاء
عنه صلى الله عليه واله وسلم كان لعدم الشفقة والغضب عليهم
فظهر مما ذكرناه يمكن ان يكون شفقة كصرف الماء عن النار بل الغضب
عليهم ايضا شفقة لهم فالشفقة للنار هو الازدياد فيها بالحطب ومثل

لا الدفع بالماء ونحوه قوله وان كان فيها قصور من وجه آخر
وجهه انه لا يفيد المدعى لان كون الارادة نفس تأكد الشوق
لا يستلزم ان يوجبها قوله بناء على ما ذكرنا اى كون هذا الاحتمال
وهو ان يكون المراد من اول الواجبات ما هو المقصود بالذات منها
ويكون المقصود بالذات صفة كاشفة للاول ومن الواجبات مطلق
الواجبات غير ما ذكره الشارح حيث اورد نقضا عليه لا بناء على
ان الصحيح فالمراد بما ذكرنا هو المعارضة المذكورة ضمنا والجعل
عليه المذكور فعلا واما ان اراد من الاول المتقدم زمانا ويكون
المقصود بالذات قيدا زائدا له فلا يكون شيء من المعرفة والقصد فردا
له بل لا يوجد له فرد اصلا فلا يراد ولو اريد سؤالا فالجواب انه لا
فرد له ثم اعلم انه يحتمل ان يكون مراد احد الفريقين احد الاحتمالين
والآخر هو الآخر لكن لا على وجه النزاع حتى يلزم للحد الفريقين
وهو الفريق الثاني انهما كان عدم فهم مراد الفريق الاول بل بان
يقول احد الفريقين بما قال به والآخر يقول بآخر بدون ان يطلع
بحكم الآخر فيما حكم به قوله وان امكن حمله على بان يكون بأن
المقصودة الصفة باعتبار المضاف اليه الموصوفة او يكون الواجبات
مقصودة بالذات اى بالقياس الى غيرها ويراد من المقصودة
بالذات معنى عاما شاملا لافراد متعددة متفاوتة فى المقصودية
ويكون المعرفة فردا كاملا مقصودا بالذات بالقياس الى هذه الصفة
الشارح ثم المراد بما ذكرناها هنا فى الموضعين غير المراد بما ذكرنا سابقا
فالمراد ههنا هو المذكور صريحا لا ضمنا وجعلا وفعلا قوله لا النفع

بحث يصح ان لو اطلع كل منهما حكم الآخر فيما حكم
به لوافقه وان صح ان شارح الشارح وجه
والغرض ان ليس فى نظره فى هذا الحكم
الآخر لما حكم به لا موافقة ولا مخالفة او
بدون ان يقصد رده او اثباته ويحتمل
ان يكون نزاعهما معنويا ناصبا كل منهما نفسه
لرد كلام الآخر عارفا بمراد الآخر من كلامه
ولكن هذا الناقل لم يعلم ان نزاعهما فى
اى معنى من المعنيين المذكورين فردد بينهما
محاكما على اى حال
صح صح

عطف

عطف على المنفى ويجوز عطفه الشارح على الدليل فلا يكون والا لوجب
ان يقول انه دليل للملاصقة بلا واسطة ويكون المراد من الشيء
هو المحال الذاتى مفهومه سلب قوله فبعد هذا قال بعض
يستند الى هذا الدليل متعلق بقوله بل المحال انما هو التكليف به
ودليل على كون هذا التكليف محالا لا قطعا عن قابل للمنع اصلا
واما ما قيل من انه متعلق بالمحال الى آخر ما ذكر فى الاصل يرده
ما سبق من الشارح فى منع استحالة هذا التكليف بالمشروط والحكم
مع التكليف بعدم الشرط ولحوقه على ما افاده ضمير الفصل و
تعريف الخبر باللام ولفظ انما على ما فى بعض النسخ انتهى تعالى لا
خفاء فى ان هذا التعلق يعد لفظا للواسطة والشارح هذا انما لا
حاجة الى الاستدلال عليه فى مقابلة خصمه هنا فان خصمه يقول
باستحالة هذا التكليف كليا كيف كان والفارق يجب ان يثبت مادة
يتخلف حكمه لا ما هو يقول به بطريق الاولى فان القائل باستحالة
التكوين التدريجى فى الترك بطريق الاولى بل يثبت دليل على مورد
متنازع فيه يدل على انه دليل لمورد آخر من نوعه وترك بعض مقاله
لعدم صحة نسخته فان صحت صحت السطر بعده قوله نقل الشارح فى
حواشيه على المختصر هذا النقل رد قول الشارح من ان العلم
من مقولة الكيف عند المحققين بان الحق من المحققين ولم ينقل
وانت الشارح راض به فكيف خالف المحققين بل ان العلم يجعل مقولة
من تلك المقولة كما نقلت ورضيت وان لم نرض فى الايراد على
المعتزلة لان العلم ليس فعلا مطلقا فلا يصح تعريف التولد

يقول باستحالة
صح

وتوجيهه ان المراد من المخصص غير الشيء بل هو المخصوص من المعتزلة
كما هو المناسب في مقام رد تعريف المعتزلة قوله لا اشكال في
كون الشيء جوهرا وعرضا اي لا اشكال بحسب التفسيرين اللذين
فسرهما الشيء بهما وحاصله سلب اقتضاء التفسيرين منافاة
التصادق فيهما بسبب عدم منافاة التصادق بين نفس التفسيرين
والا فعدم المنافاة بحسب التفسيرين لا يستلزم عدم المنافاة مطلقا
كيف والمنافاة التي بين المقولات تسري الى المنافاة في تصادق الجوهر
والجوهر العرض لان صدق مفهوم العرض على شيء يستلزم ان يكون
ذلك الشيء من الاقسام والمقولات المندرجة تحته قال الشارح في
حواشيه على التجريد وما ذكروه من ان الشخص لا نوع له لا يطابق
اصول القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر حتى قال في
التعليم الاول لا استطيع ان نذكر ذاكر شيئا خارجا عنها فليس في
الممكنات عندهم شخص لا يكون حقيقة نوعية وان نقل شارح حكمة العين
عن الشيخ عكسه في جواب القدح في حصر الاجناس في التسعة بالنقطة
والوحدة فانهما ليستا داخلتين تحت شيء منها انا لا نقول
ان الاعراض الموجودة منحصرة في هذه التسعة بل ندعي ان الاجناس
العالية من الاعراض الموجودة منحصرة فيها فلا ينقض النقطة والوحدة
نقضا على ما ادعينا لانهما ليستا جنسين فضلا عن كونهما عاليين
ومثله بحصر ساكني البلاد وقال فلا يدخل في غرضه ساكنو القرى
ونازلو الصحاري قال الشارح على الاول كما لا يظهر فعدم تصادق المقولات
ومنافاتها ومباينتها بالذات يستلزم صدق مفهوم العرض على ما

يصدق

يصدق عليه الجوهر فقوله اما الاشكال في كونه جوهرا او كيفا
او من مقولة اخرى بحيث ان يصرف عن ظاهره النص فتامل فيه
قوله ولذلك عدوا اثبات الوجود للمحمولات ليس لان معنى
ان وجود الموضوع متحد مع ذلك الوجود للمحمول فان معنى الحمل
الاتحاد بينهما في الوجود الذي للموضوع بالذات اتحادا اما لذات
كما في حمل الذاتيات او بالعرض كما في حمل العرضيات والوجود بالذات
للعرضيات ليس هو وجود موضوعاتها بالذات وان صح ان يكون
وجودا بالعرض للموضوعات لمثل العلاقة التي صح بسببها ان يكون
وجود الموضوع بالذات وجود المحمول بالعرض لكن وجودها
بالعرض وهو وجود الموضوعات غير وجود الموضوعات فاثبات
الوجود بالذات للمحمولات العرضية ليس الا لان يتحقق علاقة بينها
وبين الموضوعات ويصح نسبة الموضوعات اليها بالعرض او بالعكس
ويصح الحكم بانهما متحدان في الوجود قوله فان امثاله الخ وكذا
جعلوا العدد موضوع علم الحساب القسم من الحكمة الرياضية القسم من
الحكمة الباحثة عن احوال اعيان الموجودات على ما هو المشهور مع
تصريحهم بان العدد امر اعتباري فنقول لا بعد في جعله من الموجودات
الخارجية مع كونه غير موجود بوجود مستقل ووجود البياض والسواد
مثلا فان مراتب الموجودات الخارجية متفاوتة في الموجودية اولها
مرتبة وجود الواجب فانه وجود خارجي لا يحتاج الى شيء وثانيها
مرتبة وجود المجردات كالعقول فانها لا تحتاج الى مادة ومدة ليس
وجود لكنها تحتاج الى موجد وثالثها مرتبة وجود النفس الناطقة التي

والفلكية فانها لا تحتاج الى حيز ومادة بمعنى الهيولى والموضوع ولكنها
تحتاج الى مدة ومادة بمعنى المعلول ورابعها مرتبة وجود الاجسام
فانها لا تحتاج في الوجود الى الموضوع كالاعراض ولكن تحتاج الى
مادة بمعنى الهيولى والى مدة وحيز وخامسها مرتبة وجود الاعراض
الموجودة اصالة القائمة بالموضوعات لا كالانتزاعيات فلكل الانتزاعيات
التي من الموجودات الخارجية مرتبة وان لم تكن مثل السواد والبياض
ثم الغرض من بيان مراتب الموجودات التمثيل لا الحصر والله الهادي
قوله كما هو المناسب فان المناسب التأسيس بالتخصيص الذي نقول به المعلل
وان صح بدونه ايضا قوله اشتغلت وحركت في المعقولات اعلم ان
الانتقال من المطالب المشعور بها الى المعقولات دفعي والحركة هي الانتقال التدريجي
في المعقولات وحركت في المعقولات لا تكون عطفا تفسيريا لقوله
اشتغلت لان مبدأ الحركة ليس نفس المطالب المشعور بها بل هو المعقول
الاول بعد الانتقال من المطالب فالمشار اليه بقوله هذا الانتقال ليس
هو الانتقال المذكور صريحا ومبدأه المطالب بل هو الانتقال الذي
سماه حركة ومبدأه المعقول الاول وان صح ان يكون مبدأه المطالب
في ملاحظة والغرض تعيين المشار اليه بهذا الانتقال ووجه صحة
جعل المطالب مبدأ الحركة في المعقولات كما قالوا ان مبدأ الاولى منتهى
الثانية فان منتهى الثانية هو المطالب المشعور بها وعلى تقدير جعله مبدأ
الحركة الاولى لا يصح ايضا جعله عطفا تفسيريا لان ذلك الانتقال
جزء من الحركة المذكورة والاستاذ رحمه الله حمل في حواشي حاشية
المطالع الانتقالين من المطالب الى المعقولات ومن المبادي الى المطالب الى

الدفعي

الدفعي فلا يكون حينئذ ايضا جعل الانتقالين المذكورين ثانيا حيث قال
قدس سره قد ذهب المحققون الى ان العقل المتوسط بين المعلومات
والمجهولات في الاكتساب هو مجموع الانتقالين فهو الفكر الى مجموع
الحركتين حركة في المعقولات مطلقا وحركة في المبادي المناسبة وتحاصل
ان في تحصيل المطالب المشعور بها من المبادي تحصل اربع انتقالات
احدها من المطالب الى المعقولات وهذا دفعي وثانيها انتقال فيما بين المعقولات
الى ان تحصل المبادي وهذا تدريجي وثالثها الانتقال في المبادي
بالترتيب وهذا ايضا تدريجي ورابعها الانتقال من المبادي المرتبة
الى المطالب وهذا ايضا دفعي فالفكر هو مجموع الثاني والثالث وكذا النظر وقيل
النظر هو ملاحظة المعقولات في ضمن الانتقال وقد يطلق الفكر على الحركة
في المعقولات اي حركة كانت وقد يطلق على الحركة الاولى فقط قال
قدس سره وهذا هو الفكر الذي بازائه الحدس فانه الانتقال من
المبادي الى المطالب ويقابل عكسه الذي هو الانتقال من المطالب
الى المبادي وان كان تدريجيا يقابلها بالنسبة يقابل الصاعدة و
الهابطة ثم قال قدس سره والتحقيق ان الحدس بحسب المفهوم
يقابل الفكر باي معنى كان اذ قد اعتبر في مفهوم الحركة وفي مفهوم
الحدس عدمها واما بحسب الوجود بالنسبة الى شيء معين فلا يجامع
مجموع الحركتين ويجامع المعنى الاول والثاني انتهى والمراد من المعنى الاول
ههنا هو الثاني المنقول بقوله وقد يطلق الفكر والثاني المنقول
ههنا هو الثالث هناك ومجموع الحركتين ههنا مذكور اولا وهناك
ثانيا قوله وحينئذ نقول الخ اي حين تقرر ان افراد المقولة في

الحركة بحيث ان يكون غير مشاهدة وكذا حيث ان يكون بالقوة نقول
ان كلا الشقين باطلان لان المعقولات التي وقع الاشتغال فيها
مشاهدة البتة متفاوتة بحسب اذهان الناظرين قربا وبعدا والقرب
قرب الى الحدس والبعد قرب الى البلادة المشاهدة فان الحدس قريب
الى القوة القدسية الغنية عن الفكر بالكلية فيحدس هو قريب من الحدس
مبادي المطالب سريعا وان كان معقولاته كثيرة مثاله ان من كان ممارسا
لكتاب كبير كثير الجداول كل مسئلة يطلبه منه سريعا لاطلاعه على ابواب
وفصوله وموضع ما يطلبه منه بدون تردد طويل وتفحص عن بعض
وتعديد اوراق ومن لم يمارسه فيتردد كثيرا ولا يجد وان وجد
فانما يجد بعد تعديد اوراق كثيرة في مدة طويلة بل في كتاب صغير
الشـ قال في شرح المطالع ويسمى الحدس الى القوة القدسية الغنية
عن الفكر بالكلية قال قدس سره وبيانه ان اول مراتب الانسان في
ادراك ما ليس حاصلا له درجة التعلم وهي لا فكر له فيه ثم يترقى في
الى ان يعلم بعض الاشياء بفكره ويتدرج في ذلك الى ان يصير الكل
فكريا ثم يظهر له بعض الاشياء بالحدس ويكثر ذلك على التدريج
الى ان يصير الاشياء كلها حدسية وهي مرتبة القوة القدسية فالاحتمال
بالقلة والكثرة مشترك بين الحدس والفكر دون الاحتمال بالسرعة
والبطوء فانه مختص فيه بالحركة وللاستاذ بعد هذا كلام في حواشي
هناك واعلم ان قولهم يكون افراد المقولة بالقوة في اثناء الحركة
ان كان مرجعه عدم تناهي افراد المقولة فلا يلزم انحصار الغير
المتناهي بين الحاصرين لا يكون كونها بالفعل بحثا آخر مع قطع النظر

عن

عن البحث الاول فان للخصم ان يقول القول بكونها بالقوة كان للقول
بعدم تناهي افراد المقولة فاذا التزمنا جواز تناهي افراد المقولة
يلزم جواز كونها بالفعل ايضا لعدم لزوم الفساد المذكور ح نعم
لو كان له دليل آخر يكون بحثا آخر **قوله** لكن هذا الاستدلال في
يفهم من هذا الاستدراك ان المراد من النقل المذكور كان بحثا
وايرادا على القول بان العلم مقولة الكيف كالنقل السابق عن
الشرح والجواب النقل تقريبي وليس المراد منه هو القدح في كونه
كيفا كيف لا ولا يلزم من نفي كون الاشتغال فيها حركة نفي كونها كيفا
نعم لو ثبت ان الاشتغال في افراد الكيف منحصر في الحركة لتم **قوله**
في المواقف ثم قال فيه واما وجوبه فلكذا كما ذكر في هذا الشرح
واما انه غير متولد فلاستناد جميع الممكنات الى الله ابتداء كما في هذا
الشرح الشـ ثم قال ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع
الى الله تع ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه لا يخفى عن الله شيء
ولا وجوب عليه لشيء والنسخة التي وصل الينا من الشرح تخالف
هذا في شيئين احدهما ان هناك لا يصح على هذا المذهب بلفظ
على وثانيهما ان كونه قادرا مختارا بدون واو العطف هناك
بان يكون هو فاعل يصح فيكون حاصل المعنى لا يصح على هذا المذهب
كونه قادرا مختارا مع القول باستناد جميع الى كما مر في الاصل
وترك القولان الاخيران هناك ولم يتعرض لهما الا اثباتا
ولا نفيا وعلى اية نسخة فهذا الكلام منه يحتمل وجهين الاحتمال الاول
هو الايراد على مذهب الامام بانه يخالف هذه الاقوال الاربعة

لا الدفع بالماء وصله قوله وان كان فيها قصور من وجه آخر
وجه انه لا يفيد المدعى لان كون الارادة نفس تأكد الشوق
لا نسلم ان توجيهها قوله ساء ما ذكرنا اى كون هذا الاحتمال
وهو ان يكون المراد من اول الواجبات ما هو المقصود بالذات منها
ويكون المقصود بالذات صفة كاشفة للاول ومن الواجبات مطلق
الواجبات عما ذكره الش حيث أوردناه عديلا له بناؤه على
ان الشيخ فالمراد بما ذكرنا هو المغايرة المذكورة ضمنا وجعل
عديلا المذكور فعلا واما ان اراد من الاول المتقدم زمانا ويكون
المقصود بالذات قيدا زائدا له فلا يكون شيء من المعرفة والقصد فردا
له بل لا يوجد له فرد اصلا فلا يراد ولو اريد سؤالا فالجواب انه لا
فرد له ثم اعلم انه يحتمل ان يكون مراد احد الفريقين احد الاحتمالين
والآخر هو الآخر لكن لا على وجه النزاع حتى يلزم لاحد الفريقين
وهو الفريق الثاني انهما كان عدم فهم مراد الفريق الاول بل بان
يقول احد الفريقين بما قال به والآخر يقول بآخر بدون ان يطلع
بحكم الآخر فيما حكم به قوله وان امكن حمل كلامه بان يكون باسنت
المقصودة الصفة باعتبار المضاف اليه لموصوفه او يكون الواجبات
مقصودة بالذات الصفة بالقياس الى غيرها ويراد من المقصودة
بالذات معنى عاما شاملا لافراد متعددة متفاوتة في المقصودية
ويكون المعرفة فردا كاملا مقصودا بالذات بالقياس الى هذه الصفة
الش ثم المراد بما ذكرنا ههنا في الموضعين غير المراد بما ذكرنا سابقا
فالمراد ههنا هو المذكور صريحا لا ضمنا وجعلا وفعلا قوله لا المنع

يحتمل ان لو اطلع كل منهما حكم الآخر حكم
به لوافقه وان صح ان منازعة الش فيه
والغرض ان ليس في نظره في هذا الحكم
الآخر لما حكم به لا موافقة ولا مخالفة او
بدون ان يقصد رده او اثباته ويحتمل
ان يكون نزاعهما معنويا ناصا كل منهما نفيه
لرد كلام الآخر عارفا بمراد الآخر كلامه
ولكن هذا الناقل لم يعلم ان نزاعهما في
اى معنى من المعنيين المذكورين فردد فيهما
بحاكم على اى حال
صح صح

عطف

عطف على المنع ويجوز عطفه الش على الدليل فلا يكون والاوجه
ان يقول انه دليل للملازمة بلا واسطة ويكون المراد من الشيء
هو المحال الذاتي مفهومه سلب قوله فيعد جدا فان البعض
يستند اليه هذا الدليل متعلق بقوله بل المحال انما هو التكليف فيه
ودليل على كون هذا التكليف محالا لا قطعا عن قابل للجمع اصلا
واما ما قيل من انه متعلق بالمحال الى آخر ما ذكره في الاصل يرده
ما سبق من الش في منع استحالة هذا التكليف بالمشروط او الكل
مع التكليف بعدم الشرط والجزء على ما افاده ضمن الفصل و
تعريف الخبر باللام ولفظ انما على ما في بعض النسخ اشى بعالى لا
خفاء في ان هذا التعلق بعيد لفظا للواسطة والش هذا انما لا
حاجة الى الاستناد لا على علته معا له الخصم ههنا فان الخصم يقول
باستحالة هذا التكليف كليا كيف ما كان والفارق يجب ان يثبت مادة
تخلف حكمه لا ما هو يقول به لطريق الاولى فان القائل باستحالة
السكوت الصريح في الترك لطريق الاولى بل يثبت دليل عن فرد
متنازع فيه يدل على انه دليل لفرد آخر من نوعه وترك بعض مقاله
لعدم صحة نسخته فان صححت فبحث النظر بعده قوله نقل الش في
حواشي حواشيه المقصد من هذا النقل رد قول الش من ان العلم
من مقولة الكيف عند المحققين بان الش من المحققين ولم يقل به
وانت الش راض به فكيف خالف المحققين بل ان العلم بكل مقولة
من تلك المقولة كما نقلت ورضيت وان لم نظر في الايراد على
المعتزلة لان العلم ليس فعلا مطلقا فلا يصح تعريف المولد الص

يقول باستحالة

وتوجيهه ان المراد من المحمول عن الشيء بل هو المحمول من المعقول
كما هو المناسب في مقام رد تعريف المعتزلة **قوله** لا اشكال في
كون الشيء جوهرا او عرضا اي لا اشكال بحسب التفسير الذي
فسرهما الشيخ بهما وحاصله سلب اقتضاء التفسيرين منافاة
التصادق فيهما بسبب عدم منافاة التصادق بين نفس التفسيرين
والا فعدم المنافاة بحسب التفسيرين لا يستلزم عدم المنافاة مطلقا
كيف والمنافاة التي بين المقولات سرت الى المنافاة في تصادق الجوهر
والجوهر العرض لانه صدق مفهوم العرض على شيء يستلزم ان يكون
ذلك الشيء من الاقسام والمقولات المندرجة تحته قال الشارح في
حواشيه على التجريد وما ذكروه من ان الشخص لا نوع له الا لطافي
اصول القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر حتى قال في
التعليم الاول لا استطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها فليس في
الممكنات عندهم شخص لا يكون حقيقة نوعية وان نقل شارح حكمة العين
عن الشيخ عكسه في جواب العدد في حصر الاجناس في التسعة بالنقطة
والوحدة فانهما ليستا داخلتين تحت شيء منها انا لا نقول
ان الاعراض الموجودة منحصرة في هذه التسعة بل ندعي ان الاجناس
العالية من الاعراض الموجودة منحصرة فيها فلا ينقض بالنقطة والوحدة
نقضا على ما ادعيناه لانهما ليستا جنسين فضلا عن كونهما عاليين
ومثله بحصر ساكني البلاد وقال فلا يدخل في غرضه ساكنو القرى
والنازلون الصحارى قال الشارح على الاول كما لا يظهر عدم تصادق المقولات
وما فاتها ومباينتها بالذات لانه صدق مفهوم العرض على ما

تصدق

تصدق عليه الجوهر فقوله اما الاشكال في كونه جوهرا او كيفا
او من مقولة اخرى بحيث ان يعرف عن ظاهرة النص فتامل فيه
قوله ولذلك عد الخ اثبات الوجود للمحمولات ليس لان نعلم
ان وجود الموضوع متحد مع ذلك الوجود للمحمول فان معنى الحمل
الاتحاد بينهما في الوجود الذي للموضوع بالذات اتحادا بالذات
كما في حمل الذاتيات او بالعرض كما في حمل العرضيات والوجود بالذات
للعرضيات ليس هو وجود موضوعاتها بالذات وان صح ان يكون
وجودا بالعرض للموضوعات لمثل العلاقة التي صح بسببها ان يكون
وجود الموضوع بالذات وجود المحمول بالعرض لكن وجودها
بالعرض وهو وجود الموضوعات غير وجود الموضوعات فاثبات
الوجود بالذات للمحمولات العرضية ليس الا لان يتحقق علاقة بينها
وبين الموضوعات ويصح نسبة الموضوعات اليها بالعرض او بالعكس
فيصح الحكم بانهما متحدان في الوجود **قوله** فان امثاله الخ وكذا
جعلوا العدد موضوع علم الحساب القسم من الحكمة الرياضية القسم
الحكمة الباحثة عن احوال اعيان الموجودات على ما هو المشهور مع
تصريحهم بان العدد امر اعتباري فنقول لا بعد في جعله من الموجودات
الخارجية مع كونه غير موجود بوجود مستقل وجود البياض والسواد
مثلا فان مراتب الموجودات الخارجية متفاوتة في الموجودية اولها
مرتبة وجود الواجب فانه وجود خارجي لا يحتاج الى شيء وثانيها
مرتبة وجود المجردات كالعقول فانها لا تحتاج الى مادة ومدة
وحيز لكنها تحتاج الى موجد وثالثها مرتبة وجود النفس الناطقة لانها

والفلكية فانها لا تحتاج الى حيز ومادة بمعنى الهيولى والموضوع ولكنها
تحتاج الى مدة ومادة بمعنى المتعلق فى ابقاها منه وجود الاجسام
فانها لا تحتاج فى الوجود الى الموضوع كالاعراض ولكن تحتاج الى
مادة بمعنى الهيولى والى مدة وحيز وجامسها منه وجود الاعراض
الموجودة اصالة القائمة بالموضوعات لا كالانتزاعيات فلكن الانتزاعيات
الصرف من الموجودات الخارجية فى مرتبة وان لم يكن مثل السواد والبياض
ثم الغرض من بيان مراتب الموجودات التمثيل لا الحصر والله الهادى
قوله كما هو المناسب فان المناسب الأسد بالتحقيق الذى يقول به المعلم
وان صح بدونه ايضا قوله اسفلت وحركت فى المعقولات اعلم ان
الانتقال من المط المشعور به الى المعقولات دفعى والحركة هى الانتقال التدريجى
فى المعقولات وحركت فى المعقولات لا يكون عطفا تفسيريا لقوله
اسفلت لان مبدا الحركة ليس نفس المط المشعور به بل هو المعقول
الاول بعد الانتقال من المط فالمشار اليه بقوله هذا الانتقال ليس
هو الانتقال المذكور صريحا ومبداه المط بل هو الانتقال الذى
سماه حركة ومبداه المعقول الاول وان صح ان يقال مبداه المط
فى ملاحظة والغرض تعيين المشار اليه بهذا الانتقال ووجه صحة
جعل المط مبدأ الحركة فى المعقولات ظ كما قالوا ان مبدأ الاولى منتهى
الثانى فان منتهى الثانية هو المط المشعور به وعلى تقدير جعل مبدأ
الحركة الاولى لا يصح ايضا جعل عطفا تفسيريا لان ذلك الانتقال
جزء من الحركة المذكورة والاستاد رحمه الله حمل فى حواشى حاشية
المطالع الانتقالين من المط الى المعقولات ومن المبادى الى المط الى

الدقى

الدفعى فلا يكون جزء ايضا ثم حمل الانتقالين المذكورين شارحا قال
قدس سره قد ذهب المحققون الى ان العقل المتوسط بين المعلومات
والمجهولات فى الاستحصال هو مجموع الانتقالين فهو الفكر الى مجموع
الحركتين حركة فى المعقولات مطلقا وحركة فى المبادى المناسبة والحاصل
الى ان تحصل المط المشعور به من المبادى تحصل اربع انتقالات
احدها من المط الى المعقولات وهذا دفعى وثانيها انتقال فيما بين المعقولات
الى ان تحصل المبادى وهذا تدريجى وثالثها الانتقال فى المبادى
بالترتيب وهذا ايضا تدريجى ورابعها الانتقال من المبادى المرتبة
الى المط وهذا ايضا دفعى فالفكر هو مجموع الثانى والثالث وكذا النظر وقيل
النظر هو ملاحظة المعقولات فى ضمن الانتقال وقد يطلق الفكر على الحركة
فى المعقولات اى حركة كانت وقد يطلق على الحركة الاولى فقط قال
قدس سره وهذا هو الفكر الذى بازائه الحدس فانه الانتقال من
المبادى الى المطالب ويقابل عكسه الذى هو الانتقال من المطالب
الى المبادى وان كان تدريجيا يقابله لانه يقابل الصاعدة و
الهابطة ثم قال قدس سره والتحقيق ان الحدس بحسب المفهوم
يقابل الفكر باى معنى كان اذ قد اعتبر فى مفهوم الحركة و فى مفهوم
الحدس عدمها واما بحسب الوجود بالنسبة الى شئ معين فلا يجامع
مجموع الحركتين ويجامع المعنى الاول والثانى انتهى والمراد من المعنى الاول
ههنا هو الثانى المنقول بقوله وقد يطلق الفكر والثانى المنقول
ههنا هو الثالث هناك ومجموع الحركتين ههنا مذكور اولا وهناك
ثانيا قوله وحينئذ يقول له اى حين تقرر ان افراد المقول فى

الحركة بحيث ان يكون على مشاهدة وكذا بحيث ان يكون بالقوة نقول
ان كلا الدليلين باطلان لان المعقولات التي وقع الانتقال فيها
مشاهدة البتة متفاوتة بحسب اذهان الناظرين قربا وبعدا والقرب
قريب الى الحدس والبعد قريب الى البلادة المشاهدة فان الحدس قريب
الى القوة القدسية الغنية عن الفكر بالكلية فيحدس هو قريب من الحدس
مبادي المط سريعا وان كان معقولا له كثيرة مثاله ان من كان مارس
لكتاب كبير كثير احد كل مسئلة يطلبه منه سريعا لاطلاعه على ابوابه
وفصوله وموضع ما يطلبه منه بدون تردد طويل وتفحص عريض
وتعديد اوراق ومن لم يمارسه فيتردد كثيرا ولا يجده وان وجده
فانما يجد بعد تعديد اوراق كثيرة في مدة طويلة بل في كتاب صغير
الصّ قال في شرح المطالع ويسمى الحدس الى القوة القدسية الغنية
عن الفكر بالكلية قال قدس سره وبيانه ان اول مراتب الانسان في
ادراك ما ليس حاصلا له درجة التعلم وفي لا فكر له بنفسه ثم يترقى في
الى ان يعلم بعض الاشياء بفكره ويتدرج في ذلك الى ان يصير الكل
فكريا ثم يظهر له بعض الاشياء بالحدس ويكثر ذلك على التدريج
الى ان يصير الاشياء كلها حدسية وهي مرتبة القوة القدسية فالاحصال
بالفعل والكثرة مشترك بين الحدس والفكر دون الاحصال بالسرعة
والبطوء فانه مختص فيه بالحركة وللاستاذ بعد هذا كلام في حواشيه
هناك واعلم ان قولهم يكون افراد المقولة بالقوة في اثناء الحركة
ان كان من جهة عدم تناهي افراد المقولة فلا يلزم انحصار الغير
المتناهي بين حاصرين لا يكون كونها بالفعل بحثا آخر مع قطع النظر

عن البحث الاول فان للخصم ان يقول القول بكونها بالقوة كان للقول
لعدم تناهي افراد المقولة فاذا التزمنا جواز تناهي افراد المقولة
يلزم جواز كونها بالفعل ايضا لعدم لزوم الفساد المذكور في نعم
لو كان له دليل آخر يكون بحثا آخر قوله لكن هذا الاستدلال في
نفهم من هذا الاستدراك ان المراد من النقل المذكور كان بحثا
واردا على القول بان العلم من مقولة الكيف كالنقل السابق عن
الشارح والجواب النقل تقريبي وليس المراد منه هو القدح في كونه
كيفا كيف لا ولا يلزم من نفي كون الانتقال فيها حركة نفي كونها كيفا
نعم لو ثبت ان الانتقال في افراد الكيف منحصر في الحركة لتم قوله قال
في المواقف ثم قال فيه واما وجوبه فلكماله كما ذكره في هذا الشرح
واما انه غير متولد فلاستناد جميع الممكنات اليه ابتداء كما في هذا
الشرح الصّ ثم قال ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع
الى الله ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه لا يجب على الله شيء
ولا وجوب عليه اصلا والنسخة التي وصل الشارح تخالف
هذا في شيئين احدهما ان هناك لا يصح على هذا المذهب بلفظ
على وثانيهما ان كونه قادرا مختارا بدون واو العطف هناك
بان يكون هو فاعل يصح فيكون حاصل المعنى لا يصح على هذا المذهب
كونه قادرا مختارا مع القول باستناد جميع الى كما في الاصل
وترك القولان الاخيران هناك ولم يتعرض فانه لتمامهما الا انا ما
ولا نقف على اية نسخة هذا الكلام منه يحتمل وجهين الاحتمال الاول
هو الايراد على مذهب الامام بانه يخالف هذه الاقوال الاربعة

الاشاعرة والاحتمال الثاني هو ان يكون بيانا للاخرية وكشف ان
المخالفة بين الامام وغيره فيماذا فعلى الاول يرد ان الخلاف ملتزم
لانه مذهب آخر وتصحيح السيد قدس سره بالحذف وتوجيه الثاني
بان لا منافاة بين القول باللزوم وبين مذهب الاشعري بعد
قولهما ان المخالفة ايراد عليهما حيث لا حاجة اليه مع اثبات اللزوم
في تحقيق مذهب الاشعري لا يكفي بل يجب اثباته فيما قال فيه بجري
العادة والامام قال انه بطريق اللزوم بل اثبات الواسطة في
الايجاد وعدم القدرة بسبب ينافي الايجاب عنه والوجوب
عليه وعلى الاحتمال الثاني يكون ذكر الايجاد بواسطة وعدم
كونه قادرا لبيان مخالفة الاشعري وذكر انه لا يجب عن الله شيء
لبيان مخالفة الفلاسفة وذكر لا وجوب عليه لبيان مخالفة المعتزلة
ويكون هذان الاخيران عطفا على وهذا المذهب لا يصح في بحسب المعنى
كونه بحسب المعنى بناء على ان النسخة التي وصل الينا لان هذا المذهب
لا يصح او لا يصح هذا المذهب لم يذكر هناك بل المذكور لا يصح كونه
قادرا مختارا على هذا المذهب لا على استناد الجميع الى الله ابتداء
كما عطف قدس سره عليه يعني هذا المذهب يستلزم عدم استناد
الممكنات الى الله تعالى ابتداء وعدم كونه قادرا فيخالف الاشاعرة وكذا يستلزم
ان لا يجب عن الله شيء لاثبات الواسطة فيخالف الفلاسفة و
ان لا يجب عليه شيء فيخالف المعتزلة فتأمل فيه فان المعتزلة لا يقولون
بوجوب شيء على الله في هذه المسئلة بل يقولون ان المعرفة
صادرة عن فاعل النظر لانه متولد منه وفاعل النظر عندهم هو

العبد

العبد لا الله تعالى المراد انهم ان قالوا بصدور النظر عنه تعالى لم يقولوا
بوجوب صدور المعرفة عنه عليه تعالى والامام مع قوله بصدور
النظر عنه تعالى لا يقول بوجوب صدور المعرفة عنه عليه تعالى
ثم احتمال سلب القدرة عن الواجب تعالى فيهما وعدم وجوب شيء
عليه مع كونه فاعلا بناء على اثبات الواسطة فان اثبات الواسطة
كما ينافي اثبات قدرته تعالى كذلك ينافي اثبات الايجاب عنه لانه ليس صادرا
عنه وكذلك ينافي الوجوب عليه ثم لا يخفى ان بطلان احتمال القول
المذكور مع هذا المذهب بناء في الاسناد لا على عدم التولد بالقول
المذكور نعم لو قال واما انه غير متولد فلا اسناد المذكور لكن
الاسناد لا الخارج هذا المذهب لكان خاليا عن المخالف لكن
لانهم الاسناد الا ثم منافاة التولد للاسناد المذكور محل تأمل
لانهم لم يعتبروا في معنى التولد الا ايجاب الفعل الاول على الفاعل
صدور الفعل الثاني عنه ولا يلزم منه توقف الثاني على الاول غاية
لزومه له بل لزوم كل منهما للآخر ولعل من تأمل في اطراف الكلام
وادق نظره يجد من البقايا كثيرا قوله لعله الاول للثاني
علته في الجملة كما هو خلاف ظاهر مذهب الاشعري او علته فاعلية كما هو
خلاف احتمال مذهب الاشعري ايضا واحتمال مذهب الاشعري هو
ان يبقى علية الوسائط ويجوز عليتها بوجه آخر ولا يكون هذا الكلام
منه رد الحكماء ولا يقصد بل يكون غرضه بيان مذهبه في نفسه
وان وافق الحكماء او يكون غرضه رد مذهبهم حمل كلامهم على ان
الوسائط فواعل لكنه بعيد كما يشير في الحاشية اللاحقة من الاصل

ومنشاء الاشتباه في كلام الحكماء فانهم يقولون بفاعلية الوسائط
انه بعد ما تقرر عندهم ان الفاعل هو المبدأ الفياض ليس الا كثيرا
يذكرون لبعض الاخر من العلة التامة الذي هو منشأ الامتياز بين العلل
الخصوصية بالمعلولات المخصوصة لعدم الحاجة الى ذكر البواقي كثيرا او
طول الكلام بتفصيلها فتشتبه الامر على الناظر في بادي الرأي انه
علة تامة فيكون فاعلا ايضا او ناقصة وجزء اخر من علته التامة التي
يذكره من بواقي العلل لتفردها وعدم الحاجة الى ذكرها وتكثرها
بل نقول على ظنه ان العلة هي هذا لكثرة الذكر بالافراد والقول بانه
يقول باللزوم وبالصدور عن الواجب لكنه يقول بصدوره عنه
تعالى بالاختيار بخلاف الفلاسفة لا بعد فان قيل انه لا يجعل مذهبها
آخر هنا لانه حق مقرر في جميع افعاله تعالى بين الفلاسفة والمتكلمين
لا خصوصية له بهذا الموضع فهذا الموضع جزئي من جزئيات موضع ذلك
الكلام قلنا فكذلك مذهب الاشعري لا خصوصية له بهذا الموضع
فما قاله هنا من جزئيات موضع خلاف معروف قال الش والنظر
ايضا حاصل في هذا الكلام لا دخل له في الجواب لان البحث كان باعتبار
اللازم وقد تم الجواب في سابقه قال الش مع ان الكل مستند اليه لا
حاجة للمحشي الى اخذ هذه المقدمة بل المقصود انما هو اثبات اللزوم
في مذهب الاشاعرة سواء كان مع حفظ هذه المقدمة او مع هدمها
وهذه المقدمة كانت مثبتة لخصم في الايراد ومتمسكة على الامام
ظنا منه انها سلب اللزوم فالغرض اثبات اللزوم في مذهب الاشعري
بانه قائل به سواء كان جامعا لهذه المقدمة اولا قال الش فلا يرد ان

ليس

ليس تزييفا للجواب بان الاشعري يجب ان يلتزم بل يلتزم في مثل
ايجاد السواد باللزوم بدون التوقف لان اللازم في المثال
المذكور هو ازالة السواد وعدم التوقف هو ايجاد السواد اللزوم
وكان الكلام في توقف اللازم وعدم توقفه مع حفظ اللزوم
وفي استلزام اللزوم لهما كون اللازم موقوفا والملزوم موقوفا
عليه والمذكور والمطلوب في المثال توقف الملزوم فيجب ان يقال
هذا دفع ايراد اورد وادعى الاشعري ذكره هنا تقريبا اعلم ان الحاجة
الى ما ذكره الشارح او الى الحذف كما ذكره السيد قدس سره انما هو اذا
كان مراد الاشعري من استناد كل الممكنات الى الله تعالى ابتداء سلب العلية
مطلقا او سلب خصوص الفاعلية عن غيره تعالى باسرها ولكنه يحتمل
الكلام معنيين آخرين لا غائلة فيهما احدهما ان يكون المراد حصر
الاسناد الابتدائي فيه تعالى بمعنى ان منتهى سلسلة العلية اليه تعالى
علية كانت فاعلية او مطلق العلية وانه لا يوجد ممكن الا ويكون
مستنده الاول هو الله تعالى والتفصيل مسكوت عنه فاما كل
الممكنات مستندة اليه تعالى بلا واسطة وفاعل لها فهو امنه او بعضها
بلا واسطة وبعضها بواسطة واحدة او متعددة كالمعلول الاول
والثاني والثالث وهكذا كما فيما ذهب اليه الحكماء فيكون تعالى علة
او فاعلا بعيدا لبعضها ومتوسطا وقريبا بالقياس الى البعض الاخر
فهذا المعنى لو صح يقتضي ان يصل سلسلة علة كل ممكن ان كان معلولا
بواسطة الى الله تعالى ولا يتجاوزه والا فقط وليس معنى الاسناد مطلقا
منحصرا في القريب ولا في الفاعل كما يدل عدم الاختصار في القريب

يقصد الاستناد باي معنى كان بكونه ابتدائيا فيكون حاصله
ان العلة الاولى للكل ممكن هو ابتدائي فاعلا ان اراد فاعلا
او مطلقا ان اراد مطلقا وثانيهما ان يراد من الاستناد مطلق
العلية ومن كونه ابتدائيا الفاعلية كما يقولون ان الممكن محتاج
اولا الى الفاعل المفيد للوجود وانما احتياجه الى سائر العلل لكونها احتياج
الفاعل اليها في الايجاد ولهذا كان الفاعل ضروريا للكل بخلاف
سائر العلل **قوله** هذا اذا كان وجه الظهور هو المشار اليه بهذا هو
القدح في وجه الظهور بقوله الا ان يقال وعدم تماميته وجهه
حاصله انه ان ادعى ان ظ مذهبه هذا ولم يبين وجه الظهور
فيحتمل ان يكون وجهه ما ذكرنا وان يكون غيره من ظواهر كلام الشيخ
الاسوي فان كان الوجه ما ذكرنا فيقدح بما ذكرنا والا فلا جزم
وان احتمل لاحتمال اشتراك الوجهين في الفساد واما الكلام المنقول
فيدل بظاهره كما مر على اثبات الواسطة حيث حصر فيه الاستناد
الابتدائي في استنادها فالاستناد الغير الابتدائي توجد في غيره لم
فاعلا او غير فاعل على ان الجزم ان للقصد فائدة كما هو الظ بل الا
الاوجه **قوله** بل انه سار على انه هذا توجيه لعل فيه تكلفا
مع قطع النظر عن كونه خلاف ظ كلامهما هاهنا اذ الظ من كلام الشيخ
فيما سيأتي في بحث الحشر الجسماني بعدما نقل عن الامام انه قال والكل ونطق
انه لا يمكن الجمع بين التصديق بما جاء به النبي وانكار الحشر حيث قال
كما هو في نسخة قلت ولا جمع بين القول بقدم العالم والحشر انه تعريض
على الامام بل تعريض الامام على مدعي الاسلام المنكر للحشر وعدله

لاعتقاده

لاعتقاده بان الامام قائل بقدم العالم وتفصيل مجملا كلامه
مذكور هنالك فارجع اليه **قوله** ويمكن ان يقال هذا يكون
تغيير الدليل اذا كان غرض المهندسين هو الاستدلال من
عدم العلم بالاقرب على عدم العلم بالابعد كما هو ظ تقرير الشيخ في
الاستدلال وان كان ظ ما ذكره في الجواب ليس كذلك لا
من كثرة الحلال كما في الاقرب فيكون ذكر الاقرب بنظر الاصالة
في الاستدلال لكن في الحمل على ظاهر الاستدلال خلل يستذكر من انه يكون
من قبيل القياس الفقهية بتبديل الامر الجزئي الى الجزئي والحاصل ان الكثرة
الحلال امر مشترك في معرفة الواجب ومعرفة النفس فان استدل
بها على عدم معرفة النفس فقط ثم استدل من عدم معرفة النفس على عدم
معرفة الواجب لعله يكون قياسا فقهيا وان استدل بها على عدم معرفة
الواجب لعله ابتداء كما استدل بها على عدم معرفة النفس لا يكون
قياسا فقهيا فيكون ح ذكر عدم معرفة النفس بنظر او تمهيدا
وبيانا لجريان الدليل في معرفة الواجب بطريق الاولى كما قال فما ظنك
باحوال الصانع وصفاته فالحمل على هذا اولى بل لا وجه للاول لولا
المذكور في الشرح على الاحتمال الاول لاحتياج دليلهما على ذلك الاحتمال
وعدم ذكر التفاوت بين الدليلين برهانا وعدم برهانية **قوله** الا
ان يقال هذا الايراد يعم جميع الشقوق والجواب الحق الكاشفي على اي
حال انه يزول بالاطلاع فلا يكون علما **قال الشيخ** لا يستلزم سهولة ادراكه
بل قد يكون سببا لاصابته فان مراده من الاقرب هو ذاته والعلم
سببه او يستلزم النسبة بين العالم والمعلوم وهي يستلزم الغيرية وقد

يستشكلونه واجابوا بالمغايرة الاعتبارية وفيه كلام طويل سيجيء في الاصل ومن الشواهد الحسية ان العين لا ترى نفسه ولا ما هو قريب بقربها وترى البعيد وكذا سائر الحواس لا تحس نفسها قوله فتأمل وجهه ان الايجاب الجزئي اذا كان مدعى في موضوع عام يجب ان يكون السلب الكلي في ذلك العام ليكون مقابلا لذلك الايجاب الجزئي واما السلب الكلي في قسم خاص منه فلا يقابل ذلك الايجاب الجزئي فقوله بل يقال في اثبات بالقياس الى مآل الامر بالتأمل بان الامر بالتأمل يدل على الخلل فقط وهذا يدل عليه وعلى تصحيح اصل اصل الكلام ايضا ولو اريد من الامر بالتأمل هذا ايضا فلا يمكن ان يجب الحمل على ما يصحان قوله وجها لم ندركه ولعل ذلك الوجه انه لم يحمل كلام المهندسين على انهم استدلوا من كثرة الاختلاف على عدم العلم بالهوية التي هي اقرب غاية انهم استدلوا على عدم العلم بالهوية من كثرة الاختلاف فيها استدلالا انيا او لميا كما هو ظ تقريراتهم استدلالهم فيتوجه ان عدم العلم بالهوية لو دل على عدم العلم بالواجب بالطريق الاولى للقرب والبعد لدل على عدم العلم بالهندسيات ايضا بذلك الدليل بعينه فالجواب حينئذ ان ليس مرادهم هو الاستدلال من عدم العلم بالهوية وان سلم ان ظاهر تقريرهم موافق لظاهر تقرير الامام من عدم حسن الاستدلال بهذا الوجه وينبغي عدم حسن الجواب ايضا ولو وجد منهم نص على انهم استدلوا من عدم العلم بالهوية فما ذكرنا يكون استدلالا برأسه وتغير الدليل كما مر والفرق بين ما ذكرنا سواء كان مراد المهندسين ايضا هذا او لا وبين استدلال الاسماعيلية

كما سبق

كما سبق انهم استدلوا من كثرة الخلاف على ان النظر ما كان كافيا والا لما اختلف برهانا انيا وفيما ذكرنا استدلال لمي منها بانه يقتضي انه لا يفيد النظر الصحيح العلم كما مر لا بعد وجود كثرة الخلاف كما للمطلعين عليها ولا قبلها كما مر ايضا لزواله بالاطلاع قال الشارح ولو كفى في هذا اثبات الاعم من المدعى لا خصوصه الا ان يتكلف بدعوى ظهور انحصار الطريق في معرفة الله تعالى في الاثنين يعني ان المحتمل هو هذان لبطلان السلب ثم اعلم انه يمكن المعارضة بان المعلم لو كان كافيا لما اختلف الناس في معرفة الله كثيرا فان اختلف لعدم معرفة الامام لغيبته او لعدم التصديق بانه امام فكذا الكلام في النظر الصحيح من عدم الوجدان والتردد في صحته وهذا غير ما ذكره الشارح في العلاوة فان هذا نفي كون الامام مفيدا كالنظر مع انه موضع كثرة الخلاف واحد وحاصله ان كثرة الخلاف الواقعة في معرفة الله كما يدل على عدم كفاية النظر كما فلم يدل على عدم كفاية المعلم وحاصل ما ذكره ان كثرة الخلاف ههنا لو دل على عدم كفاية النظر ههنا لكان كثرة الخلاف هناك ايضا يدل على عدم كفاية النظر هناك وجعل الدليل الزاميا لخلص عن النقض قوله اذا كان عدم كفاية النظر والمعلم وكفايتهما من المعارف حينئذ ولا يفيد ولا نزاع لاهتدائهم ولا نزاع عندهم لا يخفى ان الاستيفاء بدون التعليم في النحو والصرف ليس الا لكونه من السمعيات واللغات والاصطلاحات والاستيفاء بعد تدوين الكتب الى المعلم مسلم والمعارف الالهية ليس من قبيل اللغات والاصطلاحات

قال الش هذا انما يدل في المثال الذي بقوله هذا ان كان هو الدليل
الغريب فيدل على الامتناع فلا يصح ما قال من انه يدل على العسر
دون الامتناع لان قواعد النحو والصرف مما يمتنع ان يعلم بدون
المعلم فلو سلم ان المعارف اشكل منها يلزم ما ادعاه وكذا
اذا كان المثال الذي بهذا المجموع الدليلين باعتبار الثاني قوله
سواء كان في المعارف الخ لما كان حاصل كلامهم قبول افادة
النظر الصحيح العلم بالدليل المذكور من ان بديهة العقل حاكمة بان
من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث الخ كما مر في غير المعارف
وعدم قبولها فيها اجاب بان الدليل مشترك فيهما ولا فرق
بينهما يسري الى اشتراك الحكم والجريان نعم اذا كان لهم دليل خاص
يدل على الافادة في غير المعارف فعموم هذا الدليل لا يكفي في الزامهم
لجواز ان لا يقولوا بهذا الدليل اصلا فالجواب الحق الظاهر دعوى
حقية دليله ساكتا عن العموم والاشتراك لا بعمومه قوله فرع
التصديق بوجوده فالعلم بان المعلم ضروري انما حصل بعد العلم
بان الواجب موجود فالنظر اذا افاد الاول يجب ان يقصد التالي
الص نظرا واحدا او متعددا فتامل في هذا القول في انه هل هو
مثل ان يقال اذا افادت الحد التصديق بشيء يجب ان يقصد
تصور اطرافه الصحيحة ام هو مثل القول بان مقدمة الواجب واجب
واجب فالظاهر هو الاول وانه ليس بحق كما ان كل قياس يجب ان
ينتهي الى مقدمات بديهية لا بكسب فيجوز ان يمتنع كسبها الص
ويمكن ان يقال المعلم ضروري في المعارف من المعارف مثل التصديق

لوجوده

لوجوده ووجوبه ووحدته وغير ذلك كما قيل في الكتاب من ان انا صادق
في اخباري من المعارف فالثاني والثالث كان مما ذكر في كل منهما
فتامل قوله هذا وجه بسيط الخ سماه مستنبطا وهو عنه لان الش
اورده على طريق بعض في تسليمه وهدمه وقصد ابطاله والمقصد ههنا
ابطال مدعاهم قوله الا ان يقال المقصود الخ ويمكن ان يقال المص ان
ليس مراد القائلين بان النظر الصحيح يفيد في المعارف الالهية الشرطية
المحضة القائلة بانه لو تحقق نظر صحيح يفيد بحسب يجتمع مع استحالة المقدم
هي لا تكون عدم وقوع المقدم جوابا عنه بل دعوى وقوع المقدم
الص محقق منهم فالفرق بين المعارف وغيرها في هذا بهذا منع كون
الدعوى شرطية محضة والمذكور في الاصل جواب بعد تسليمه
لاستدلالهم الخ كما قال الش مستدلين بان الالهيات الخ وحاصل
الجواب المذكور من هذا بقوله الا ان يقال الخ هو انه يجوز ان يعلموا
هذه المسألة من المعلم كما قالوا ولكن كان مستند لالهيم هذا على مذاق
الخصم القائل بافادة النظر بناء الدليل بناؤه على استدلالهم
بهذا او تضعيفه من حيث انه يكون الزاميا ثم التامل في كونه
الزاميا من حيث انه لما كان كلامهم الزاميا فلا يمكن الكلام عليهم
الزاما بناء على ما قالوا انه الزاما لانهم يقولون ح انما قلنا انه الزاما
بناء على ما قلتم فبلغتم ونحن لا نقول به حتى يرد بسببه شيء علينا
فلا يشفي من الدليل المستنبط شيء لا تحقيقا ولا الزاما قوله او
ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الخ فان نقل الكلام الى الوحي فالله
هو المعلم له مع ان الاستكمال بنقل الكلام الى النبي والوحي

ضرورية لأنه ظاهر القائلين بإفادة النظر لا يقولون إن استفادة

والوجه من النظر **قوله** ويمكن أن يقال العلم في هذا الكلام في

جواب ما قيل في هذه الحواشي من أنه يمكن أن يقال المعلم

في المعارف من المعارف توجيه مطابق لكنه لم يذكر في الأصل

وأما على ما ذكرته فيجب أن يتكلف فيه ثم لا يذهب عليك أنه و

إن لم تكن بين دعوى الإمكانية منافاة لكن يجب دعوى

الوقوع لكن في مقام الاستدلال فالإمكان المدعى ههنا بديهة وأ

إن الوجه الثاني مع جوابه ليس مذكورا في شرح التجريد ولعله

عن موضع آخر وكذا العنوانات المذكورة بالثانوية والثالثية

ليست موافقة لما فيه **قوله** ولا كفاية لا يخفى أن عدم كفاية النظر

كاف في لزوم الدور والتسلسل ولزوم الدور والتسلسل لا يتوقف

على استقلال المعلم في الإفادة وعبارة الجواب بعينها عبارة شرح

التجريد بلا تصرف في النقل **قال الشارح** ضرورة أنه من علم أن العالم

محدث في ولقائل أن يقول العالم له مؤثر ليس من المعارف الإلهية

كما قال شارح التجريد إن صدق المعلم ليس من المعارف الإلهية

التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لأن موضوعه هو العالم و

محموله هو له مؤثر أي ذو مؤثر والمؤثر هو قيد المحمول وليس

شيء من الموضوع والمحمول من الأمور الغائبة عنا نعم هذا الحكم يؤدي

إلى أن المؤثر موجود بأي وجه كان وهو من المعارف المذكورة

إلا أن يقال هذه التأدية كافية في عدم الاحتياج إلى المعلم

قال الشارح لكن قالوا إنه لا يقدح في الكلام أن يقول وقالوا أو

ولكن

ولكن قالوا فيكون الشرط قالوا في وجزء الشرط فلنا أن نقول أو

وقد سلموا لكن قالوا دون شرط وجزء فيكون فلنا أن أجلوا بلا

جزء لعدم الشرط وفيما ذكره شيء وهو أن يكون لكن قالوا جزء الشرط

والأمر في كلها هين يرجع إلى العبارة **قال الشارح** ليعتد بها الاعتداد

فيما لا يتوقف ثبوت الشرع عليه لأن النتيجة تابع للدليل بل

لأخس المقدمتين فالمقدمة لا تقوى بالنتيجة فالنظر فيهما قال العصام

من كون كسب اعتداد مقدمة الدليل والموقوف عليه له من النتيجة

والموقوف وإن كان الأمر في الإثبات على العكس **قوله** بل يكفينا

أن نقول في لا يقال حاصل ما قال ولو جوز التأثير في العدم في

هو هذا لأن حاصله هو الاستدلال من الإمكان بدون دعوى

الحدوث لأنا نقول ما يستفاد منه أن تجويز التأثير في العدم

لا يكفي عن الإثبات بل في التصريح به فأما أنه إذا لم يجوز التأثير في

العدم فلا حاجة لنا أصلا إلى أخذ الحدوث بناء على تقريرهم هذا

كما هو حاصل ما ذكرنا فلا دلالة له عليه وحاصل ما قلنا أنه لا حاجة

إلى أخذ الحدوث مطلقا سواء جوز التأثير في العدم أو لا غاية

أنه بعد إثبات الواجب إن لم يجوز التأثير في العدم يلزم أن

يكون المعلولات كلها حادثة أصلا وإلا فيحتمل ثم ليس المراد من

دعوى عدم الحاجة أن مسلك الحكماء أسلم وأحصر حيث استدلوا

من الإمكان فلا حاجة لنا إلى الاستدلال من الحدوث حتى يرجع إلى

تعيين الطريق بل المراد أن المتكلمين قبل إثبات حدوث العالم

أثبتوا ولا في استدلالهم هذا أن له مؤثرا ثم رددوا بأن تأثيره

اما في حال الوجود او في حال العدم لا ولا حاجة لنا بعد اثبات المؤثر
الى ان نردد كما ترى فدعوى عدم الحاجة ههنا دعوى عدم الحاجة
بحسب الاستدلال على الحدوث بعد اثبات المؤثر لكل ممكن بان ما ثم
اما في حالة الوجود لا فلو لم يثبت الحدوث بهذا الوجه لم يحكم بان
فيه استدلالا كما قوله ولعل غرض الشارح يعني ان عدم اطلاع الشارح
عما اورد عليه بعد فرضه في عدم التعرض في دليلهم لعل دليلهم
كما قرروا قوله هو الصرف وجود لا بل هو اخص منه كما قالوا انه هو
الوجود الموصوف بالعدم كما قالوا انه هو موصوف بالوجود والعدم
وهذا بظاهره يخالف تسليم مغايرة حالة الحدوث لحالة الوجود
ولعل لهذا قال بعده وبعبارة اخرى فاشار الى ان مرجع هذه
الى الثانية بل يحتمل ان يكون العبارة احرى بالحاء المهملة يعني الاليق
اشارة الى نقصان العبارة الاولى فمعنى صرف الاولى الى الثانية
بخلاف الاحتمال الاولى فانه كان محلا للصرف للعكس في الصرف
قوله فيه اي شيء منع المص والفرق بين هذا الجواب والعلاوة السابقة
عليه ان في العلاوة تسليم مغايرة حالة الحدوث لحالتي الوجود
والعدم اما لتسليم ان الاستدلال ليس من حدوث الذوات فقط
فيكون الصفة واسطة بين الموجود والمعدوم او لتسليم الواسطة
في الذوات ايضا وعدم الفرق بين الواسطة بين الموجود والمعدوم
وبين الواسطة بين حالتي الوجود والعدم واجراء الدليل فيه فيكون
نقضا للدليل من وجه فيكون غير منع المص وههنا عدم تسليم مغايرة
حالة الحدوث لحالتي الوجود والعدم وسلب الواسطة بين حالتي

الوجود

٩٠

الوجود والعدم مع تسليم الواسطة بين الموجود والمعدوم
وعدم تسليم التلازم بين الموجود وحالة الوجود وكذا بين المعدوم
وحالة العدم فيكون موافقا لكلام المص في انه منع مقدمة معينة
الا انه يخالفه في السند فان سند المص حصر الصفة في الموجود و
المعدوم وههنا حصر الحالة في حالتي الوجود والعدم مع صحة
تسليم الواسطة بين الموجود والمعدوم قوله في موجوديته
لا علته لا يفهم منه ان مدار الواجبية والامكان والامتناع على
الاستغناء والاحتياج في وصف الموجودية لا في نفس الوجود
مع ان وصف الموجودية وصفٌ نسبيٌّ لا يتصور عدم احتياجه
الى سبب ولا يشتبه على احد ان الوجود وان كان على تقدير
زيادته صفة وكان احتياجه ظاهر النص لكن احتياجه على تقدير
الزيادة وليس في مفهومه فلا يجعلونه مناط وجوب موصوفه
بل من وجوبه في نفسه كما هو مذهب الحكماء ويمكن تصحيحه بان يقال
المدار على الاستغناء والاحتياج في الموجودية لكن الاستغناء
في الموجودية يرجع الى معنى سلبي يعني لا احتياج في الموجود الى العلة
وهذا اعم من ان يتحقق الموجودية ولا احتياج كما هو على تقدير عينية
الوجود فانه لا يتحقق ولا احتياج على هذا كما ان الممتنع لا احتياج في
الموجودية الى شيء فالواجب موجود لا احتياج في موجوديته
الى شيء والممتنع معدوم لا احتياج في موجوديته الى شيء لانه لا موجودية
له وقد كتبت في حواشينا على شرح حكمة العين في هذا الموضع شيئا
وليست تلك الحاشية حاضرة عندي الآن حتى اراجعه واوفق

في الواجب على تقدير العينية بالزيادة
او لا يتحقق ولا احتياج كما في

من الكلامين في الموضعين صوابا او خطاء قوله واوسطها الموجود
في كونها اوسط انما هو باعتبار الملاحظة والا فالاولى والاعلى
موجودان وهو لا يمكن ان يوجد فالتسمية والتوصيف بالاوسطية
ليست الا باعتبار الملاحظة لا لصلاحية الوجود والاستعداد له و
الوقوع في نفس الامر وجه انه لا يمكن ان يوجد انه لو وجد من العمر
يلزم خلاف الفرض ولو وجد من نفسه يلزم تقدمه بالوجود على
نفسه الى آخر دليلهم قوله والضوء القائم بذاته تعالى فاذا حكمت
الضوء بانه قائم بذاته فقد حكمت ذاته بانه قائم به الضوء فيكون ذاته
مضيئا لان معنى المضيء هو ما قام به الضوء غايته انه ليس مثل قيام
ما يحكم قيام المغاير بالمغاير فيها ما حققنا وكلام الش في حواشيه
على شرح التجريد في ادعاء صحة اطلاق الموجود على الوجود العام بذاته
حقيقة يحتمل بناء ان يجعل معنى الموجود اعم مما قام به الوجود والوجود
القائم بذاته غايته ان متفاهم العرف هو الفرد الاول والفرد الثاني
غير متعقل لهم فيظنون انه لو اريد منه المعنى الثاني يكون مجازا او بني
ان يسلم ان معنى الموجود هو ما قام به الوجود غايته ان هذا القيام
اعم من قيام المغاير بالمغاير كالبياض بالجسم وقيام الشيء بنفسه والاول
متفاهم العرف ويظنون ان الثاني معنى مجازي لو اريد منه والنزاع
فيه ليس نزاعا مع اهل اللغة في اللغة بل نزاع معهم في ان هذا
فرد الموضوع له المعلوم في اللغة انه الموضوع له ام لا كالنزاع في
جالس السفينة هل هو متحرك حقيقة وفرد حقيقي للمتحرك ام المتحرك
حقيقة والموصوف بالحركة حقيقة هو السفينة والجالس متصف بها

مجازا

مجازا او بالعرض مجازا في النسبة وهذا نزاع معنوي يجوز ان لا يفهمه
اهل اللغة والعرف ويخطاء فيه مع حفظ المفهوم اللغوي
ومعنى كلام الش في ذيل هذا الدعوى حسب قال بعض الحقائق لا
من العرف واللغات هو هذا النزاع الاخير فان اهل العرف و
اللغة يحكمون بان جالس السفينة متحرك حقيقة نظرا الى انه فرد للمتحرك
والحركة قائمة به مثل قيامها بالسفينة واهل التحقيق على خلافه و
ان المثال نظير الممثل له لا مثل لان الممثل له اثبات الحكم فيما لا يثبت فيه
العرف واللغة والمثال على عكسه ثم الش اورد امثلة كثيرة في هذا
فقال الحمد حقيقة في اظهار صفة الكمال قولا او فعلا والعرف
خصه بالاول والميزان حقيقة فيما يوزن به الشيء آلة معروفة
او منطقا او ميزان العدل او ميزان الاعمال والعرف واللغة
خصه بالاول ويجعل الثواني مجازا نظرا انها ليس فرد الما يوزن به
بلا نزاع في مفهوم الميزان قال الش الى وجود يكون تخصصه به
ليس المراد من هذا الكلام ما هو ظاهره من انه وجود عام مخصص
لكنه تخصصه بسلب الاضافة على عكس وجود الممكنات فان تخصصه
بالاضافة بل معناه انه ليس له تخصص بالاضافة سواء كان له
تخصص حقيقي بان يكون عاما قد تخصص ولكن لا يكون تخصصه بالاضافة
بل بسلب الاضافة كما هو ظاهره او لا يكون له تخصص اصلا من شيء
بان لا يكون عاما بل خاصا بذاته متخصص وهذا هو المراد قوله على
ان المبدأ له والحاصل ان المتكلمين قالوا بزيادة الوجود في
الواجب واقتضاء ذاته ذلك الوجود وهذا القائل يقول ان

هذا الكلام اعترافاً بان وجود الواجب عينه وما اعتبروا امراً به ف وجود
ومقتضى الدليل وجوداً او سمّوه وجوداً في بادي الرأي
فان الوجود هو مبدأ الآثار على ما قالوا هو الذات فقط اذ لا تكون
لشيء واحد وجودان بالبديهة لا ان المقتضى والمعنى وجود او
ان الوجود هو المعنى فقط ومع ذلك يكون النزاع لفظياً فلا يخفى
عليك ما في كلام بعض من يستند السيد قدس سره على ما ذكرناه ههنا حيث
قال وحاصل الجواب اي جواب الشارح هو ان كون الذات علة للوجود وجود
وان كان مصححاً لكونه مبدأ لانتزاع الوجود بالمعنى الذي مرّ الا انه
يستلزم ان يكون هناك امر آخر وراء الذات هو الوجود و القائلون
بالعينية ينكرون كون الوجود مغايراً للذات فمعنى كون الذات
بذاته مبدأ لانتزاع الوجود عندهم يرجع بالحقيقة الى كون الوجود
الخاص العام بذاته مبدأ بذاته لانتزاع الوجود المطلق وعند
القائلين بالزيادة يرجع حقيقته الى كون الذات المغاير لوجوده
الخاص بذاته لكونه علة له مبدأ لانتزاع ذلك الوجود وهذا
ليس من كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود المطلق على ما
صرح رحمه الله تعالى بقوله فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور
بذلك الطريق ومما بيّنا ظهر بطلان ما قيل للحكيم ان يسند الكلام
بهذا الوجه لا يكون دليلاً الى آخر ما قيل في اصل الحواشي انتهى كلامه
فانه ان كان مراده كما هو ظاهر اول كلامه حيث قال الا انه يستلزم
ان يكون هناك امر آخر وراء الذات هو الوجود أنّ الامر الآخر
الخاص وجود فقد عرفت جوابه من انه لا يكون لشيء واحد وجودان

بل لا نص

بل لا نظر انص وان اراد الحصر فهو خلاف ما سلّمه نفسه بقوله و ان كان
مصححاً لكونه مبدأ لانتزاع في مع قطع النظر عما الزمه وبيّنه
ذلك القائل بالنزاع اللفظي وان كان مراده ان مبدأ انتزاع
ذلك المفهوم البديهي هو الوجود الخاص العام بذاته عند القائلين
بالعينية والوجود الخاص الزائد على الذات عند القائلين
بالزيادة والذات المغاير لوجوده الخاص مبدأ لانتزاع
ذلك الوجود الخاص لا لانتزاع ذلك المفهوم البديهي عند
القائلين بالزيادة فيكون المقتضى للوجود البديهي و المقتضى
للماهية على هذا الاحتمال كلاهما مغايرين لهما على المذهب الاول
والحاصل انه علة الوجود البديهي في الاول هو الماهية وههنا هو
الوجود الخاص وكان معلول الماهية في الاول هو الوجود
البديهي وههنا هو الوجود الخاص فهو ايضاً مدفوع لان المعترض
اثبت ان الذات المفروض انه علة الوجود الخاص يكون وجوداً
خاصاً لكونه مبدأ الآثر في ذاته وبعدما تقرر انه مبدأ الآثر
وانه وجود خاص فالمنتزع منه لا يكون الا مفهوم الوجود البديهي
فيتحد المقتضي والمقتضى عند القائلين بالزيادة مع المقتضي و
المقتضى عند القائلين بالعينية المقتضي مع المقتضي والمقتضى
مع المقتضى وايضاً انتزاع الخاص كيف يتصور بدون انتزاع
العام وكيف ينفك العام عن الخاص وقد مرّ عن هذا المستند ارتكاب
تجويز انفكاك العام عن الخاص في مواضع وقد اشرنا الى خلله هناك
ايضاً وفيه على هذا اذا كان مراده ان المقتضي عند القائلين بالعينية

هو الوجود الخاص وعند القائلين بالزيادة هو الذات المغاير للوجود
الخاص والاشكال فيه سهل وهذا فقط والمنتزع على اى حال هو
الوجود البديهى فانه هو المفهوم الاول من كلامهم وكان كلام
المعترض مبنيا على انتزاع هذا المفهوم واثباتا بعينه الوجود
مع الذات من هذا والقول بان الوجود البديهى ينتزع من الذات
او من وجوده الخاص لا يورث تفاوتا فاحشا كما قيل يكون
منعا لمدعى المدلل ثم اعلم ان القول بان النزاع بين الفريقين
لفظى يكون مبنيا على الفريق الثانى فى الواقع فان لم يعلم تاريخ الفريقين
ولا يبعد ان الايراد على ايهما قبل او ورد تارة على احد الفريقين
والاخرى على الآخر يصح بل عدم الايراد على واحد معين اصح ولا
يكون الايراد ايضا ايرادا قويا اذ حاصله ح ان الفريق الثانى ما
اخذوا مراد الفريق الاول من كلامهم كما هو ولا اثبات الخطاء فى
مدعاهم ومرامهم ولا النقصان فى بيانهم وكلامهم بل يجوز ان
لا يقصد احدهم خلاف الآخر ويكون اختلاف العبارات اتفاقا
بلا قصد لعدم الاطلاع على كلام الآخر او لعدم الحمل على غير ما
حمله لكن هذا انما يصح اذا لم يتداول التعارض والتجادل بينهم
والعجب انى سمعت كثيرا من الكثير من الطلبة المترددين لدى ما ذكره
هذا المستند ولم يتعلق بخاطرى ادنى تعلق يقتضى التوجه الى
دفعه ايضا وصرت الآن مترددا فى نفسى من نسبة مثل هذا
الخطاء لمثل هذا المستند ومن نسبة مثله الى نفسى وعدم انتباهى
مع كثرة التفتيش والتفحص من الطلبة فى مدة مديدة ولعله قد مضى

ثلث

ثلث وثلثون سنة من املاء اصل الحواشى وما مرت سنة فى
هذه المدة بدون الاشتغال الى مباحثة هذا الكتاب وان لم ينحصر
الاشتغال فيه فاعتبروا واكثر اعتمادى على قبول الاستاد من
ينازعه كثيرا كما هو رسم اهل العناد ونسب ذلك المنازع هذا
الى نفسه وكتب الاستاد فى حواشى شرح حكمة العين وغيرها
منسوبا اليه بل نسبه الى نفسه ايضا فى بعض مجالس العلماء والحكام
واتم الكلام عليهم وتلقوا بالقبول عنه ايضا والظن لو كان مراد
الشارح ما ذكره لوجب ان يراد ببين الفريقين ويذكره لا الا الدليل
وطريقه قوله فسوف يرجح فعله الخ ولعل ذكر الفعل على سبيل
التمثيل والا فتركه ايضا يحتاج الى مرجح ثم احتمال الترجيح من نفس
القادر مع جواز الفعل والترك منه لكونه قادرا ابطال للاولوية الذاتية
والاولوية بالعلة التامة وفى القادر زيادة خصوصية لان الظن ان
المقصود انه سوف يقع الفعل وتركه على مرجح سواء كان ذلك
المرجح مغايرا للقادر اولا وبعد المرجح يجب الفعل الى آخر الدليل
كما قال ولعل ابطال الاولوية الذاتية والاولوية بالعلة التامة
ودعوى مغايرة المرجح لذلك القادر ليس مما يتوقف عليه الدليل
لكن الشارح فى حواشيه على شرح التجريد قدح فى دعوى لزوم الوجوب
بعد الترجيح لجواز ان يكون الترجيح والاولوية ايضا بالاولوية
وكذا اولوية الاولوية بالاولوية وهكذا وكذا مرجوحية الطرف
الآخر المرجوح بالاولوية والاولوية ايضا بالاولوية وجواز ان
يكون الطرف الراجح مرجوحا جوازا مرجوحا وهكذا ويكون الطرف

للرجوع راجحا جواز رجوعها ورجحان هذا الرجحان الغير جائز
رجحانا مرجوحا قوله اذ الالحادية والتفاصيل اي الاجزاء
مفصلة مما يوجد فيجب ان يعلم التفاصيل ايضا قوله ولهذا صح
في لو كان المشار اليه بهذا هو العلم بالتفاصيل لا يتوجه الجواب الآتي
لان اتقان الفعل مندرج فيه فالمراد بقوله بفاعليه العالم بالفتح
فاعليه له بوجه التفصيل فتامل من وجهين الاول ان العبد
بعد الكتابة انه يستعمل الجارحة الى وجود الفعل المتقن من العبد و
عدم علمه قوله من غير شعور بالاعضاء التي في ادخال العلم بالجار
حة في العلم بالتفاصيل الذي ادعى حصره في الموجد لا يخلو عن تامل
قوله فاما ان يقع المراد ان في هذا الدليل مثل دليل التوحيد و
برهان التمانع وهناك جعل الكلام فساد العالمين وههنا اجتماع
النقيضين او ارتفاعهما فان تخالف التاليان فلك ان تجعل
التالي ههنا مثل الكلام هناك فيكون دليلا آخر ولكن يحتمل دعوى
لزوم شيء منهما ههنا وهناك لاحتمال الآخر وان يتوافقا وكان
دعوى كل واحد منهما في قوة دعوى الآخر يلزم ان يكون دعوى
اجتماع النقيضين في قوة دعوى ارتفاعهما وبالعكس بل في قوة
الترجيح بلا مرجح وان صح الترام ان دعوى اجتماع النقيضين في قوة
دعوى ارتفاعهما وبالعكس لكن دعوى الترجيح كالبهما اليه ثم
المعارضة بين اول كلامه وآخره حيث قال آخرا ولان التخلف عن
المقتضى لا يكون في فعل بل ليس الا في العبارة تجعله وجها آخر مما
لا وجه له وشيء لتفصيل تالي برهان التمانع قوله واجب بان

عند

عند الاجتماع يعني عند تحقق الارادتين المتخالفتين معا واما الجواب
بانه يجوز ان لا يتخالفا بل يتوافقا دائما كما قالوه في جواب برهان
التمانع فلم يتلقوه ههنا مع انه مثله بلا فرق وان رد بانه يلزم
توارد العلتين المستقلتين في التوافق كما رد الشارح الجواب المذكور
عن برهان التمانع بهذا الوجه فيتم الدليل المذكور في المقامين فهو
ايضا مشترك والحاصل انه اورد مستندا باحتمال التوافق هناك
ولم يورده ههنا وكان اللائق ان يذكرهما ايضا وان نظر الى انه
مردود بلزوم التوارد فهناك ايضا مجاب به فلم اورده هناك
والغرض هو التنبيه لمراتب الكلام واحتمال ان لا يتعلق ارادة
احدهما الى شيء من الطرفين لا الى خلاف جانب مراد الآخر حتى يجري
ما ذكروا ولا الى جانب الموافق حتى يلزم توارد العلتين كما ذكره
الشارح فهو باق فلا يتم شيء من الدليلين في المقامين فهو ايضا مشترك
و تعلق قدرة القادر الى الطرفين معا لا يستلزم تعلق ارادته
اليهما وهو ظ او الى واحد منهما لجواز ان يهمل في ارادة احد الطرفين
ايضا كما فيما ليس بمقدور له ووقوع احد طرفي المقدور لا يكون
لعلة اخرى والقول بان توارد العلتين المستقلتين ولو بدلا محال
كالاجتماع والتعاقب وقد صرح به الشارح في حواشيه على شرح التجريد
مسلم ان يلزم انه لا يقدر شخصان على فعل واحد كما في حمل
خشبة واحدة فان قيل نحن نلتزمه ونلتزم ان حمل كل شخص لتلك
الخشبة مغاير بالشخص لحمل الشخص الآخر كما التزمه الشارح في حركة
الشمس على اصل الخارج واصل التدوير بناء على عدم تجويزه توارد

العلية على سبيل البدل انتهى فللمعتزلي ان يلتزم ان فعل
العبد مغاير بالشخص لفعل الله وما يقدر عليه الله ليس هو
فعل العبد بعينه بل هو شخص آخر مثله كالحالة التوارد كما هو
عند الاشعري بل عند المحققين ولا اشكال على الشارح هذا الوجه بل
هو في فرضكم هذا فان مقدورية كل طرف لشيء يستلزم مقدورية
الطرف الآخر له واما الاشكال على الاشعري فانهم ان قالوا
بمغايرة فعل العبد وفعل الواجب شخصا كما نقول نحن فالصادر
من الواجب لا يكون فعلا له مع قطع النظر عن صدوره عنه
نعم فكيف يعذب به وان قالوا بعدم المغايرة بالشخص فيلزم التوارد
فتأمل في اطراف الكلام حتى لتطمئن قلبك قوله جعل الموجود
الذهني ليس المراد جعله مع كونه موجودا ذهنيا موجودا
خارجيا بل جعل الوجود الذهني وليس الوجود الخارجي وكذا
الكلام في سائر الصور والاعراض بخلع السابق الضد ويلبس
اللاحق قوله اعني كونه شيئا له اي في نفس الاتصاف بالبياض
مثلا اما جعل نفس البياض فليس هو جعل الجسم الابيض
قوله مثل ان كان لشخص له والاولى في التمثيل مثل الثلثة والاربعة
فان الفردية لازمة للثلثة والزوجية للاربعة وللفردية والزوجية
ايضا لوازم وهكذا فالحية والنار لازمان كل لوجود شخص
وكذا وجود شخص لكل منهما بيت در كارخانه عشق از كفر ناگزير است
آتش كرا بسوزد گر بولهب نباشد قوله فالاحتياج الى
الآخر له هذا ان احتاج الى قدرة العبد ولم يكف قدرة الواجب

واما

واما ان كفت ولم يحتج الى الآخر ومع ذلك اثرت قدرة العبد
فيلزم التوارد قوله كل منهما يحمل خشبة يحمل الياء المثناة
التحتانية على ان يكون الجملة خبر كل وكل مع خبره صفة القادرين
ويحمل الباء الموحدة انتهى وكانت العبارة الاسلم ان يقول
ولا ينقض بحمل القادرين معا خشبة بقدر كل واحد منهما وحده
حملها قال الشارح فان تساهلوا في تعاليمهم وقالوا ما خالف ما
اسّسوه او اثبتوه على اصلا في التشخيص لم يكن منافيا له لانه يحمل على
المسامحة اعتمادا على ما اسّسوه واثبتوه في موضعه اللائق به
لا ان هذا اصل محمول على ظاهره عدل الله عما اسسوه وانص ذكروا
في محل اساس العلل الجزء الاخير اختصارا الا ان هذا علة تامة وفاعل
وقدر يفصله قوله وهو كلام في التوحيد له اما التوحيد فقط
لانه حصر التأثير فيه تعالى والمراد من الناجي هو الموحد على انه
اثبت الوسائط والآلات انتهى واما التسليم والرضا فلا منهما
لا يحصلان الا بعد علم الشخص بعدم استطاعته واطلاعه على
نقصانه واضمحلاله تحت قهرمان قدرة الآخر وعجزه كمال العجز
باي وجه حصل هذا العلم اشراقا واكتسابا روحانيا كما
هو للاولياء والحكماء المتالهين او استدلاليا لا تفصيلا او اجمالا
كما هو لغيرهم بحسب تفاوت الدرجات او احساسا ومشاهدة
جسمانية كما نجد من انفسنا التسليم والرضا ارتفاع الفلك عنا و
ولا خطر ببالنا الخروج عن تحته والعروج الى فوقه وان شاهدنا
من اوضاعه ولحوادثه وادواره خلاف المرضيات ما لا يحصى كما ترى

اطو

ولا تمنى بعد التمنى بعض منا الا الموت وعدم التسليم والرضا
بالسكون والاستقرار في هذا البلد بقليل مما لا نرضى به وفي طلب
الخروج والعروج آناً فآناً منه وكذا الحال في الانقياد والاطاعة
الى السلاطين وحكمهم وظلمهم وسائر الناس بحسب حاجاتهم
فالقول ان القبول بلا دليل وكذا الانكار بلا دليل من جماعة بل لا
يحصل قبول وانكار اصلا وان كان في صورة القبول والانكار
بحسب توهم العوام الهوام ولو سلم حصولهما بلا دليل شرعي لا
في حصولهما النص ولا منافاة بينهما فصريح كلام افلاطون هو
بيان للعلم الموجب لهما وصريح كلام امير المؤمنين بيان الشبهة
وامر بالتسليم والرضا فان الفرار عن الشيء هو التبعد عنه والفرار
الى الشيء هو التقرب منه ولا جامع الفرار عن الشيء والفرار اليه حقيقة
فمعنى كلامه انه لا مفر ولا ملجأ منه فيجب التسليم والرضا بقضائه لا
انه لنا مفر منه والمفر هو هو لا واذا لوحظ كلامه في ذيل كلام افلاطون
تتمة له وقيل ان مراد افلاطون هو هذا وكلامه مسوق لهذا الغرض
فيكون هو النص صريحا فيهما وكذا كلام الشيخ سعدي فان المصراع الاول
منه في مرتبة كلام افلاطون غاية انه مجمل والمصراع الثاني في مرتبة كلام
امير المؤمنين فان الاستغاثة والتظلم بجميع انحائهما يكون عن الظالم
الجائر عند الحاكم العادل مع قطع النظر عن انه لا ظلم له ولا جور اصلا
ولا يصح الاستغاثة منه وان وجد المغيث المغاير له كيف يصح
عن عاقل ان يستغيث ويطلب العدل من شخص قائلا بانك ظالم
قد ظلمتني فاعدل فانك عادل فكلماتهم كلها مسوقة لهذا الغرض

بدليل شرعي

من التسليم

من التسليم والرضا وعنوان الاستغاثة والتظلم انما هو في فهم العوام
الهوام قال الحافظ الشيرازي قدس سره بيت زان يار دلنوازم
شكريست باشكايت • كر نكته دان عشقي خوش بشنو اين
حكايت • فان الشكاية ظاهرية والشكر حقيقي ويحتمل ان يكون
مراده منه مفاد قوله بيت كناه اكرچه نبود اختيار ما حافظ
تو در طريق ادب كوش وكو كناه منست • فيكون الشكاية
عبارة عن عدم الاحساس في العصيان مع انتسابه اليه مع ان الشكر
عنه كلام يدل على عدم الرضا اولا والشكر عبارة عن نسبة العصيان
الى نفسه كما هو طريق الادب قال ره ولما كان مبدأ الانكشاف على
ذاته في هذه الحيثية بعينها هي الحيثية المذكورة في اعتبار كونه عالما وذكر
فاعل الانكشاف في الاول وعدم ذكره هنا لا يعطي المغايرة فالاولى
ان يذكر الحيثية فقط في الاول ولا يذكر لفظ علته في آخره ويذكر
الانكشاف على ذاته فقط في الثاني ويترك الحيثية بان يقول ولما كان
الانكشاف على ذاته كان عالما ساكتا عن ذكر المبدأ بانه ذاته او
كما في الاعتبار الاول كون الانكشاف على مرداته او غيره مسكوت
عنه وبعده ان يترك لفظ علته في الاول او لفظ المبدأ في الثاني فيفهم
المراد بقرينة المقابلة نعم يمكن توجيه ما ذكره الشارح بان يقال ان في
الحيثية المذكورة اعتبار حيثية الانكشاف وكون الانكشاف على ذاته فعطف
الاول على الاول والثاني على الثاني توزيعا بقرينة المقابلة المقتضية للمغايرة
قوله معنى حصر انّ ومن قوله عطف بمعنى مأخوذ منه ومما يحتمل من اما
ان يكون واما ان يكون خبر بعد خبر ثم المقدمة الكلية بسبب

مذكورة في كلام الشارح صريحا ولا في كلام المصنف والمذكور في كلام المصنف
ان الواجب متصف بجميع الصفات وهذه قضية شخصية وليست كبرى
للدليل المذكور ولا صغرى بل صغراه ان الافراد اولى وكبراه ان
كل ما هو اولى فهو حاصل له فمعنى هذه المقدمة حاصل في القول بان
الواجب متصف بجميع صفات الكمال كما قال يعني جميع صفات الكمال له
فان قولنا الجسم متصف بالبياض في قولنا البياض حاصل له وكذا
عكسه فالمشار اليه بقوله هذه المقدمة اما المذكورة صريحا او اللازم منه
فعلى الاول يجب ان يصرف في الاستدلال باخذ اللازم وعلى الثاني
لا حاجة هناك بل يجب التصرف هنا ولكن الشارح في مقام الاستدلال لا
الظاهر توجه الى تفصيل الكلام ولا وجه للتصرف في الصغرى بان
تجعل المقدمة المجمع عليها صغرى القياس قوله وسائر الامور العامة
وهذا الحكم في مثل الوحدة لعله لان الوحدة تساوي الوجود
فارتفاعها يستلزم ارتفاع الوجود وامثاله الامور العامة التي لا تساوي
الوجود فالاشكال باق بل في المساوي ايضا تامل قوله ولا يخفى
الشرطين في طرفيه هذا الايراد ساقط على ان المراد من كون زيد
موجود في الخارج قضية ذهنية وكون الامور العامة من المحمولات
العقلية انها ثابتة للامور الذهنية والموضوع امر ذهني موجود
في الذهن على قياس القضايا الخارجية والا فان كان مراده ان
موضوعه وان كان هو الموجود في الخارج قضية ذهنية لكون
محمولها عقليا ومعنى موضوعها الخارجية في الذهن بان يكون
القضية الذهنية اعم من ان يكون موضوعها في الذهن كمحمولها كما هو

موضوعها

في موضوعات مفهوم الكلية والذاتية والجنسية والنوعية وامثالها
وان يكون موضوعها موجودا في الخارج لكن يكون محمولها عقليا
فتامل ولا تغفل قال الشارح فلا بد لها من علة اي علة فاعلية لانها هي
ضرورية في كل ممكن واما سائر العلل فليست هي بضرورية في كل
ممكن حتى عدم المانع وان كان انتفاء المانع ضروريا في كل موجود
لان الشيء لا يوجد مع وجود المانع البتة والسر في ذلك
ان المعتبر هو انتفاء ما من شانه ان يمنع عنه ووجود ما من
شانه ان يمنع في كل ممكن موجود غير مسلم كالواجب فانه ليس
ما من شانه ان يمنع عن وجوده لعدم عروض ذلك على الكبرياء احد
يعتبر انتفاؤه علة لوجوده نعم فانتفاؤه بانتفاء هذه الصفة
لا ان شيئا صاحب هذه الصفة ومنتف وقد يتنظر لهذا
من انتفاء ما وجوده وعدمه مستلزم لا حصاء التفصيل ولذا
حكموا الجواز تحقق العلة التامة البسيطة وليس المراد مطلق العلة
ايضا لان الاحتياج الى الموصوف كاف في اثباته فان الموصوف
محتاج اليه فيكون علة قابلة فيكون اثبات الامكان بالاحتياج
الى الموصوف ثم دعوى لزوم العلة مطلقا بسبب الامكان مستدركا
لحصول المقصود قبله بمقدمات دليل هذا الاثبات والدعوى
وايضا لزوم كون الواجب الحقيقي فاعلا وقابلا على تقدير كون العلة
هي الذات على هذا قوله لو قيل بها اي بافراد سوى الوجود المطلق
والحصص او مجموع الثلثة لكن فائدة التقييد ايضا بحسب القول
بافراد سوى الوجود المطلق والحصص وهذا يفهم من عبارة صاحب

التجرد حيث قال وتعالى عن عوارضها بالتشكيك اى تعالى الوجود
المطلق عن عوارض الماهيات بالتشكيك والمراد من عوارض الماهيات
بحيث ان يكون افرادا سوى الحصص لان الوجود المطلق
الحصص والذاتى لا يكون مقولا بالتشكيك على اخصه حصصا
او فردا فيجب ان نقول بافراد يكون الوجود المطلق عرضيا
لها مقولا بالتشكيك عليها كذا استنبط السابق من تلك العبارة
قوله فالمتصف بالوجود الخ والعدم يصدق عليه نقيض الوجود
كل واحد منهما باعتبار كلا الحملين فانه يصدق عليه انه عدم وانه
معدوم وانه لا وجود وانه ذو لا وجود لان له عدما مثلا كما انه
بانه معدوم اشتقاقا والوجود يتصف بنقيضه مواطاة فانه
معدوم اى ذو عدم وكذا ذو لا وجود والشكل المعدوم مثلا
معدوم ولا وجود وذو لا وجود **قوله** والعجب انه ذهل ثانيا
يحتمل ان يكون المراد انه عن ذاهل كيف فانه يجب ان يحقق مثل
هذا الكلام المرغوب للطبع الذكى اللائق ان لا ينسى ويكون فى
الذكر دائما فانه محبوب ذهنى المستقيم وقرة عينى العقل السليم
فلعله اكتفى بذكره هنالك باعتقاد انه لا ينسى لاحد لكنه بعيد
قوله ولم يرد واما المصدرية الخ جواب عن بعض احتمالى نقض
مقدمات الدليل بتقرير انه لو صدر عن واحد واحد الشئ بجرى دليلكم
غاية انه يثبت عينية المصدرية ههنا بماهيته واضافة فلا
يكون عين المصدر الموجود فى الخارج وهناك بان المصدرين
متغايرتان فلا يكونان عين شئ واحد والا يلزم ان يكون المتغايران

كل

كل منهما عين الآخر ولم يبق فى استحالة عينية واحد منهما للمصدر
فاجاب ههنا بالتزام العينية وعدم تسليم ما قال فى تسليمها
قوله قال بعض ائمة طريقتنا الخ وكذا قال الشيخ ركن الدين علاء
الدولة قدس سره فى الكتاب المسمى بالعروة الوثقى والقائل بان لا
يصدر من الواحد الا الواحد متمسكا بقوله تعالى خلقكم من نفس واحدة
وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء وهذه سنة
الله فى خلق خاتم التراكيب الذى هو المطلب من ايجاد الموجودات
كما اشار الى هذا السر فى محكم تنزيله بقوله وسخر لكم ما فى السموات
وما فى الارض جميعا معتصما بحبل العقل السليم فى اثبات وحدة
الذات وتنزيهه عن ان يكون مصادرا للصادرات المختلفة والاعراض
الطارية حيث تصديقه وقد برهن العقل على ان لا يصدر من
الواحد الا الواحد اى ادعى انه قد برهن العقل عليه ولم يذكر
البرهان العقلى بعده ولعل فى سابقه اشارة الى البرهان حيث
قال معتصما بحبل العقل السليم الخ فانه اشار فيه الى ان العقل السليم
يحكم بوحدة الذات وان كونه مصدرا للصادرات الكثيرة والاعراض
الطارية ليس كمالا له تعالى فينزهه عنه العقل السليم ايضا ولعل مثله
مثل الملك العظيم الشان فى الدنيا البالغ الى غاية القصوى فى
سلطنته لا يخالط لكل احد من الوضيع والشريف بل لا احد منهما
لحفظ عزته ولكنه يوصل الى كل واحد جميع ما يحتاج اليه من الالبسة
والاطعمة والاشربة والمراكب والمناصب على ايدى خدامه وغلمانه
بحيث لا يبقى محتاج فى ملكه ثم التمسك فى الآية يحتمل ان يكون بقوله خلقكم

من نفس واحدة فانه يفهم منه ان الصادر الاول هو النفس الواحدة فان
الخلق من شيء يدل على وساطة ذلك الشيء فلا يكون الزوج صادرا
اولا والوصف بالوحدة يدل على ان الصادر الاول واحد ويحتمل ان
يكون بقوله خلق منها زوجها اي فانه يدل على ان المخلوق بعد النفس هو زوجها
ثم بعده ويحتمل ان يكون بمجموعهما الصّ وهذا هو الاحسن او الثاني تفصيل للاول
فالاحتمال واحد لعدم المغايرة وهذا مثل ما قال المحقق الطوسي بعد اثبات
العقل في كيفية صدور الكثير بعد الواحد في مرتبتها ربا عن التشبث باعتبار
العقل الاول كما قاله الحكماء تخلصا عن ايراد الامام عليهم بان مثل هذه
الاعتبارات لو كان كافيا في صدور الكثير عن شيء في مرتبة تمثل بوحدة الواجب
الصّ فلا حاجة الى اثبات العقل فلا يثبت العقل ان العقل الاول منشأ
وحدة منشاء لصدور واحد في المرتبة الثانية وذاته مع الواجب منشاء
لصدور آخر في تلك المرتبة وعلى هذا القياس وقد مر بعض تفصيله فقوله
وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء يوافقه كلام المحقق ثم اعلم
ان كلام الامام لو تم لا يكون ايرادا في هذا المقام لان اعتبار مثل هذه
الاعتبارات في الواجب الصّ لا يفرق ان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد
وانما يفرق في اثبات العقل ثم اعلم ان الشيخ قدس سره لم يجعل الآية دليلا قطعيا
في هذا المطلب بل اشارة والا فمدلولها الظاهر بل الصريح ان الخطاب على اهل
الزمان والمراد من نفس واحدة هو آدم او نفسه ومن زوجها هو حوا كما
ورد في النقل من ان حوا مخلوقة من جنبه الايسر بل اشار بقوله معتصما
بحبل العقل الى ان التمسك بهذه الآية انما يفيد لمن كان معتصما بحبل
العقل المستقيم فيكون معتصما عند التمسك يعني اذا لم يكن المتمسك معتصما بحبل

العقل

العقل بل كان معتصما بحبل النقل فلا يستفيد ما قلنا منها فتبع كلام
الشيخ صريحا في هذا المطلب وطريق الاستنباط كيف ما كان قوله
حيث قال الجواد وجوده قال الشيخ المقتول في الهياكل في خاتمة الهيكل
من الهيكل الرابع والوسائط وان كانت اقرب الينا من حيث العلية
والتوسط الا ان ابعدها اقرب بنا من جهة شدة الظهور فاقرب لجميع نور
الانوار الم تر ان سوادا وبياضا ان كانا في سطح واحد يترائى البياض
اقرب الينا لانه يناسب الظهور فالاول في العلو الاعلى والدنو
الادنى فسبحان من هو في البعد من جهة علو مرتبته والقرب الاقرب
من جهة نوره الناقد لعين المشاهد شدة انتهى وقال الشارح واعلم
ان هذا وما سبق من نقصان انوار العوالي الى السافل وما يلحقه
اي السابق من ان الواجب تعالى لا يمكن الوسائط من الاستقلال
بالتأثير يطابق عليه بعض ائمة الكشف من الصوفية من ان الفيض
الالهي يصل الى معلولاته بالوسائط وبدونها معا مع ان ما ذكره
الشيخ يشتمل على فائدة زائدة هي ان التأثير الذي هو بالوسائط
مغلوب مقهور تحت التأثير الذي هو بلا واسطة انتهى ولا خفا
في ان الشيخ جعل نور الانوار ابعد العلل في سلسلة العلية واقربها
من جهة الظهور فحاصل ما يطابقه الظاهر فمعنى صدور الاشياء بلا
واسطة اضمحلال تأثير الوسائط عند ظهور تأثيره كما يضمحل نور
السراج عند اشراق الشمس لا انه ينتفي نوره او اضاءته لان السراج
لا ينطفي ثم مغلوبية التأثير بالوسائط ومقهوريته اما باعتبار
تأثير الوسائط فقط او باعتبار اصل تأثيره بالوسائط بان يكون

وساطة الوسايط كتأثير بعضها في بعضها ظاهر لا خفاء فيه والمراد هو الاول ثم كلام اهل الكشف كان محتملا ان يراد من وصول الفيض بالوسائط عليتها لها علة بعيدة لا مؤثرة لانه علة العلل اقتضى ومن الوصول بتوسط الوسايط ما تأثره فيها قريبة فيكون مسوقا باعتبار العكس وفيما حمله انه يكون للغلبة وشدة الظهور ولا الغفلة عن نفي اثر شدة بالتأثير الذي هو بلا واسطة فتامل قوله وليس بين الصفات جواب عن سؤال مقدر هو ان يقال يجوز ان يكون بعض الصفات علة لبعضها فلا يلزم صدور الكثير عن الواحد ولا يكون شيء واحد فاعلا وقابلا ولا الاستكمال بالغير فاجيب بانه ليس بين الصفات علية غايته انه لم يبين وجهه ووجهه ان الاستكمال بالغير محال مطلقا سواء كان ذلك الغير صادرا عنه او غير صادر ثم الصادر اعم من ان يكون خارجا او غير خارج والفرق بين الصادر وغير الصادر بان جوز وساطة ما صدر عنه في كماله بطل بلزوم احتياج الشيء الى محتاجه وهو اشد استحالة من احتياجه الى غير محتاجه ثم الاحتياج الى المحتاج العام به اشد من الاحتياج الى المحتاج الغير العام به فان الغير العام به اسفلا لا في الجملة والاحتياج الى الاسفل ليس فيه استحالة مثل احتياجنا الى محتاجنا وهذا مثل ان يُعطي ملك عظيم سائلا على بابه شيئا ثم يطمع ويطلبُ منه شيئا مما اعطاه منه او اكثر فان قيل انه مثل احتياج الملوك الى خدمه وغلمانه ولا عار فيه قلنا احتياجهم اليهم في الامور الحقيرة عار والاستكمال امر عظيم بل لا لا احتياج لهم اليهم بل اخذوا منهم بنية الاعطاء والانعام باضعاف

اى معلولاته ٣

وهم

وهم متوقعون كذلك من خاصهم وفي بعض الملوك لو لم يكن كذا فليكن مقصودها ويلزم نقصانه ولو لم يكن اشد فعدم الفرق في الاستحالة باق كاف قوله ويتوقف في استحالته في هذه المقالات اورده الشيخ لحديث التجريد بانه منه ولكن السيد قدس سره اوردها نقلا في حواشيه على شرح حكمة العين في بحث عدم تجرد الهيولى عن الصورة قوله لا الجوانح اي حتى يكون جهتي الفاعلية والقابلية لعلية قوله فعدم علية وجوب المعلول هذه الدعوى و ما يليها مما لا حاجة الى شيء منها لما هو بصدده لان بعدم الفاعلية يكفي سواء بعدم علية الوجوب او لا ثم سواء بعدم الوجوب علية الوجود او لا ثم سواء كان الفاعلية اضافية او لا والى الجميع اشير بقوله بل لا يمكننا تعيينه قوله هو الفاعل في وصف الفاعلية في العبارة تسامح في حمله لا الجوهر العرض على المتفطن بل لا يذهب ذهن المتفطن على خلاف ذلك وفيه كلام يجيء قوله وبه يتم المط وهو ان الفاعل والقابل لا يكونان شيئا واحدا حقيقة او ان الواحد الحقيقي لا يكون فاعلا وقابلا قوله وما نحن فيه من هذا في ان اراد من الاتصاف ان لا تحمل التابع المقدم مثل وجود النهار لا تحمل على طلوع الشمس فلم انّ امكان ب ووجوبه لا يحملان على آ لكن ليس الكلام في اجتماع الوجوب والامكان في آ بل في اجتماعهما في ب واثبات الاستحالة بحسبه وان اراد ان لا تحمل التابع على موضوعه الواقعي ايضا فلا نسلم ان ما نحن فيه هذا القبيل فان امكان ب ووجوبه مجتمعان في ب كما ان الحاجة آ لب وعدم الحاجة له مجتمعان في آ وتحمل في كل منهما اتصافا كالمتنا

الى

المذكور بل لا يوجد شيء لا يحمل على شيء وكذا لا يوجد محمول لا يمكن جعله
تاليا لمقدم موضوعه أولا فالتفريق للبصر وكذا عدمه يصح أن يجعل
تاليا لمقدم واحد كأن يقال إذا تحقق الجسم الأبيض المتحرك يتحقق تفريق
البصر وكذا عدمه نظرا إلى البياض والحركة ولعله لهذا عدل عن هذا إلى
بوجه أظهر وهو أن يقال وفرق بين ما نحن فيه والمثال المذكور بوجه
آخر حاصله أن الفاعلية والقابلية المتغايرتين ليستا محلين للوجوب
والإمكان بل هما واسطتان في ثبوتهما للمعلول المقبول كيف لا والفاعلية
والقابلية صفتان للفاعل والقابل كما أنهما واسطتان في ثبوت الإيجاب
وعدمه للفاعل القابل وليس كذلك في المثال المذكور فإن التفريق ثابت
للبياض وعدم التفريق للحركة وثبوت عدم التفريق للجسم أيضا بلا واسطة
لا نظر لعدم ثبوت التفريق له بالذات وثبوته بالعرض لا نظر قوله فإن
الوجوب بالغير حاصله أنه إن كان تحرير عدم المنافاة باحتمال مغايرة الطرفين
فالطرفان غير متغايرين كما ترى فكما لا يتم هذا لا يتم إيراده على جواب الشارح أيضا
وإن كان مع حفظ اتحاد الطرفين فالتحرير بسط قوله بأمثل لعل وجهه أنه
المراد من الاقتضاء ما لا يمكن عقده حمليه أيضا ولكن قد عرفت ضعف هذا
بأمثل لعل وجهه إنا نجد مثالا لا اتحاد الفاعل عن محل النزاع بخلاف القابل
فإنه لا مثال له سوى محل النزاع فيكون منعا مجردا قوله بأمثل لعل وجهه أن
الاقتضاء أمر ووجوب الاقتضاء أمر آخر وكذا القبول أمر ووجوب القبول
أمر آخر واجتماع الشرائط يؤثر في تحقق الوجوبين لو تحققا كما إذا كان للمعلول
قابل كالفاعل لا في جعل الاتحاد والقبول متحدين أو مجتمعين في كل منهما
فإن أثر كل على حاله وإنما جمع جميع العلل وتحقق نسبة المنافاة بين

الاتحاد

الاتحاد والقبول لا بين الوجوب والإمكان فيقع الكلام في منافاة
الاتحاد والقبول بل هو أول المسألة فإنهم كانوا في مقام إثبات المنافاة
بين القبول والفعل لمنافاة لازميهما الوجوب والإمكان فدعوى
المنافاة بينهما مع قطع النظر عن لازميهما في مقام الدليل يكون مصادرة
ولا يخفى أنه إن ترك لفظ القابل المذكور فيصل هذا الأمر بالتأمل لكان
أحسن لأن احتمال الوجوب وادعاءه كان في الفاعل لا في القابل ونص
هذا الشارح وجها للتأمل لكنه ضعيف في الغاية قال الشارح كيف فإن صانع العالم
هذه إلخ أي كيف لا يكون منع إثباته مكابرة صريحة وإثبات هذه الصفات
له والذي يظهر من كلامه هاهنا أن المقصود إثبات العلة مطلقا فاعلا وغيره
فقد أمضينا أنه لا يحتاج هذا إلى إثبات الإمكان بل يلزم الاستدلال ذلك
وكذا لا يلزم كون الذات فاعلا وقابلا على تقدير كون تلك العلة هي
الذات بل يجب أن يدعى بعد إثبات مطلق العلة أن الفاعل ضروري
في كل معلول وليس كسائر العلل فلا بد من فاعل الشارح ثم يردد في أنه جائز أو هو
الواجب إلى آخر الدليل قوله وإن دفع فساده ليس المراد من هذا الدفع
أنه مع كونه واحدا يصح صدور الكثير عنه بل معناه أخرجه عن كونه واحدا
حقيقيا يجوز صدور الكثير عنه فلم يلزم فساد صدور الكثير عن الواحد بل
هو صدور الكثير عن الكثير وهذا الوجه أيضا لا يجري في دفع فساد كون شيء
واحد فاعلا وقابلا قال الشارح قوله بل إتقان الفعل ترق بالنسبة إلى سابقه
ووجه الأظهر الشارح لأن في السابق كان المدعى أن المقصود إثبات العلم
إنما هما وإثبات العلم لأجلهما والمقصود هاهنا أن الإتقان يثبتهما كما يثبت
العلم فاعتراض على كون المقصود إثبات العلم إنما هما وترق باعتبار أنهما

نشأن بالاتفاق بلا واسطة العلم **قوله** لا يحتمل المنع دلالة في جواب
لقوله فلو منع دلالة الاتفاق **قوله** لكنه محل تأمل كيف لا ولو كان
كذلك يكون الدليل منقوضا بتخلف المدعى عنه في مادة الخارج عن
القاعدة فلا يثبت المطلق في المواضع الأخر أيضا لاختلال الدليل كما دل
عليه التخلف عنه في الموضع المذكور ولاحتمال التخصيص آخر مثل هذا
التخصيص بحيث يكون خارجا بعض ما دخل في الحكم أيضا ولا يمكن
الإثبات حكم بدليل في خاص معنى مثل زيادة الوجود في ممكن خاص
لاحتمال التخصيص بآخر والكلام في الآخر أيضا كذلك ولو صح مع هذا
لا يتم بعض أحكامي في موضع ولا نظر في دليل ولا فرق في كون منشأ
التخصيص دليلا عقليا أو نقليا أو إحساسيا فلو كان دليلا يكون
معارضا للدليل الأول فالمعاملة في المعارضة ليست في التخصيص و
والمصالحة قال بعض من سدده الله في تصحيح التخصيص وتوجيه أن
العقل يحكم بسبب ملاحظة أحوال نفسه وملاحظة أحوال الحوادث
وسائر الممكنات على أن الوجود والتشخص وسائر الصفات زائدة في
جميع الموجودات واجبا أو ممكنا ثم يلاحظ بعض أحوال الواجب فيحكم
بسببه يكون هذه الأمور عين زائدة في الواجب على ما تقرر عند الحكماء
الكاملين في العقل انتهى ولا يخفى أنهم لم يقولوا في موضع مما رأينا
أن دليل زيادة الوجود مثلا جار في الوجود الخاص الذي يدعى
أنه عينه تعالى ولكن نحن خصصنا بل قالوا إنه جار في الوجود المطلق
المشترك البديهي ونحن أيضا نقول بزيادته فيه تعالى أيضا والوجود
الذي يدعى أنه عينه تعالى هو الوجود الخاص الذي هو فرد عرضي

للوجود

للوجود المطلق ولا يجري الدليل فيه والكتب مملوءة عن هذا الفرق
في جواب استدلال المتكلمين على الزيادة مطلقا بإجراء دليلهم
أو بإبداء دليل خاص مع قطع النظر عما يرد من لزوم بطلان طريق
النقض الإجمالي على تقدير صحته بل عدم تمامه في الصور الأخر أيضا
قوله ولا يتوهم أنه منع على المنع وجه التوهم أن الشارح في مقام المنع
فعدم تسليم جريان دليل زيادة الوجود ومنعه يكون في مقابلة
المانع ومنعا على المنع ودفعه أنه نعم أن الشارح مانع لكن أورد
الأمثلة لتنظير السند بأن في هذه الأمثلة خصص العقل والأدلة
جارية عامة فيكون مستندا في دعوى جريان الدليل مجوز المنع في
مقابلة بهذا الاعتبار فإن قيل يجوز أن يقول الشارح بهذا الجريان
لطريق الإجمال أيضا قلنا فلا يصح الاستشهاد بها والإجمال
يجري في كل دعوى ودليل فلا يكون لتخصيص الأمثلة وجه فإن قيل
لا تخصيص بل أراد لطريق التمثيل قلنا فضعيف كل الضعف قال
لجواز وقوع تخصيص مقتضى كل دليل عقلي خارج عن درجة الاتصاف
وأيضا السند لا يقوي المنع لأنه في مرتبته ولو سلم فكلامنا على
تقدير ادعاء الوقوع في الأمثلة كما هو المفيد والأنسب في الجواب
هو هذا الأخير وبعده الأول بأي معنى كان أي العينية لأن القائل
سلم لم يجمع بين الحقيقة والمجاز فإن العينية فيما ذهب إليه الحكماء مجاز
لأن هذا إنما يلزم لو ذكر لفظ العينية صريحا وأريد الأعم وأورد السلب
عليه نعم يبقى الكلام في كلام الشارح لذكره العينية صريحا **قال الشارح** لأنه أراد
نفي العينية كون المراد هذا لا يفيد الإشارة لأنها يكون في العبارات

لا في الارادات والظاهر لو كانت ارادة المختار كافية في دعوى الاشارة
لصح ارادة ما هو المشار اليه ودعوى التصريح الظاهر فتأمل قال الـ
بناء على ما قيل الخ لا يفهم من كلامه هذا ان المقصود منه هو الاستدلال
على ان الارادة المذكورة صحيح في نفسها بل دعوى انه يفهم من كلامه
الظاهر انها مرادة اولا او على العلم بانه اراد كذا ولا يفهم من كلامه
هذا صحيح في نفسه او لم يصح اي بل دعوى الصحيح في نفسها الظاهر او
على ان الارادة المذكورة كيف يدل ويشير الى الزيادة فانه لاسب
الاول فان كون مذهب الحكماء هذا لا يدل على ان نفي هذه
العينية وهي العينية المعروفة صحيح وعدم كون هذه مذهبا لاحد
لا ينافي ايراد نفيه تحقيقا كما هو وظيفة اهل التحقيق واحتمال
نفي العينية الاخرى سيذكر من سائل نفي هذه العينية كما هي مذهب
الحكماء ولا المخالفة وكذا لا يدل على الثاني لذلك الظاهر وكذا على الثالث
لان نفي تلك العينية اعم من نفي تلك الصفات واثباتها زائدة موجودة
او اعتبارية فتأمله مذهب الحكماء الظاهر ولكن يمكن ان يقال انه
ادعى الاشارة لا الدلالة وميلان الكلام الى جانبه بان ينفي
بعض احتمالات مقابلة وان لم يذهب اليه احد يكفي في دعوى الاشارة
كما قال قدس سره حيث قالوا ان افلاطون ومن تقدمه من المتألهين
ذهبوا الى ان النفوس الناطقة قديمة ناسب مذهبهم ما ورد في الحديث
النبوي من ان النفوس خلقت قبل الابدان بالفي عام وحيث قالوا
وذهب المعلم الاول ومن تبعه الى انها حادثة مع حدوث البدن توافق
مذهب ارسطو ما وقع في التنزيل من قوله تعالى ثم انشأناه خلقا آخر

فتامل

فتأمل فان نفي العينية المذكورة نسبه الى المذاهب الثلثة على السواء
وليس في النظرين المذكورين كذلك والظاهر الاشارة الى امر آخر في
دعوى ان فيه اشارة الى امر آخر والاول لا يقتضي القطع في الثاني
كسائر الدعاوى وحاصل الكلام من اوله الى ههنا ان الصالح للدعوى
ثلث الاول ان الارادة صحيح لو اراد والثاني ان الارادة واقعة و
العلم بها متحقق صح او لم يصح والثالث ان الارادة كيف يدل على الزيادة
والمنع على اي حال هو العينية المحققة فرضا وكون مذهب الحكماء ما ذكر
لا ينافي سائر المذاهب الثلث ثم رجوع عن القول بعدم اثبات
الدليل المدعى انما كان بالفرق بين الاشارة والدلالة وكفاية
ميلان الكلام في الاشارة ثم رجوع عن هذا بالامر بالتأمل من
وجهين كما نرى ويمكن ان يقال هذا ان للعينية المنفية وقيل لها
فان العينية تطلق في ثلث مواضع احدها سلب عينية الحيوان الناطق
للانسان وهي عينية حقيقية وثانيها سلب العينية التي بين العمى و
الاعمى بمعنى انه ليس له وجود مغاير لوجود الاعمى مثل البياض و
الابيض فهو عين له بمعنى انه ليس هناك موجودان في الخارج بل موجود
واحد يؤخذ منه بضرب من التحليل هذان الاثنان اصالة واعتبارا
وثالثها سلب العينية التي بين الصفات والواجب على ما ذهب اليه الحكماء
فانه لا وجود للصفات في نفسها ولا قيام ولا انتزاع الا مثل الكون
والبياض والعمى فيكون المراد انه اراد نفي العينية التي بينهما على ما
ذهب اليه الحكماء فيرجع حاصله الى نفي الصفات ونفي النفي اثبات فيكون
اثباتا للصفات فلما ثبت الصفات في الجملة فيبقى احتمالا الثلث احتمال العينية

الحقيقية واحتمال عينيه مثل النفي للاثنين كما هو ظ مذهب المعتزلة و احتمال
الزيادة الحقيقية مثل وجود السامع في الحكم والحرارة في النار وفي الحكم
بالاتصاف يبقى احتمال العينية الحقيقية بناء على ظهور البطلان لا مرادا
وبقاء احتمال العينية الثابتة كما هو ظ مذهب المعتزلة لا الحال في الاشارة
او المراد من الزيادة ما يعم مذهب المعتزلة وحاصل الكلام ان العينية
المنفية هي العينية التي ذهب اليها الحكماء فالعينية الحقيقية ومذهب
المعتزلة ومذهب الاشاعرة يبقى في جانب آخر من نفي العينية الحقيقية
بين الامور المتغايرة ظ البطلان فيبقى مذهبا الاشاعرة والمعتزلة فيحتاج في
الاشارة الى خصوص احدهما او يلتزم عموم المراد وارادة نفي العينية
بمعانيها لا يصح ولا يوافق السابق واللاحق من الشرح فانه يكون صريحا
لا اشارة ولكن يحتمل في كلام المص ان لم يمنع مانع آخر ومع ذلك لا
يصل الى حد التصريح لان منطوق الكلام اثبات الاتصاف بالصفات للواجب
فالموضوع هو الواجب والمحمول هو الصفات وليست الصفة ولا
الزيادة موضوعا ولا محمولا فباي وجه يفهم هذا المعنى من الكلام الا ان
يكون اشارة فتأمل في اطراف كلام الشارح ولا تغتر بما وجدته اولا لاح
ثانيا وثالثا ظاهرا او باطنا اعلم ان نفي العينية التي هي مذهب الحكماء
اما باعتبار نفي الجزء الاول وهو نفي الصفات فيكون نفيا للنفي فيكون اثباتا
للصفات او باعتبار نفي الجزء الثاني وهو اثبات غايات الصفات فيكون
نفيا لاثبات الغايات لكن بعد نفي الصفات او باعتبار نفي الجزء الثاني
فقط وهو ذات الواجب وهذا الاخير لا صحة له لان بعد نفي الصفات
واثبات الغايات يلزم ان يكون لذاته تعالى والمذهب هو نفي الجميع وان

صح نفي الجزء الاول فقط فان اثبات الصفات لا يناسب القول بترتب
الآثار على الذات الخ وعلى قياس المذكور اذا اريد به سلب معنى
العينية على ما ذهب اليه المعتزلة فالاحتمالات في نفي العينية اربعة قوله
لا يجعل مذهبا له وقدم الكلام في مثل هذه الحال فتأمل ان الموهم بحث ان
نفي مذهبه توجيه لا يوافق السابق ثم اعلم ان احتمالات الغيرية بعدد
احتمالات العينية فالغير بمعنى قد يكون عينا بمعنى آخر وكذا الزيادة قوله
المراد من النفي هو المنسوب الى الغير كونه منفيا اما باعتبار المفهوم التصوري
او باعتبار الحكم وهذا لا يقتضي تحقق الحكم مما بعد غير قبل تحقق الحكم فيما قبله
لان المقصود نفي منع شيء وعن الان نفي الحكم وعندنا لا يعتد الحكم
الا ان حكم ليس موقوفا على حكم غيره في نفس الامر وبعده حين يرد ان حكم
غير موقوف على حكم ليس الخ فلزم الدور قوله ويحتمل ان يكون
المراد به وهذا الاحتمال انسب بترتيب الكلام وابعد من توهم الدور
ولكن كان الاول الصق بما هو المراد من الامثلة فانه ظ ان المراد من
الامثلة هو الحكم السلبي الذي افاده ليس تأمل قوله لكن يبقى الكلام
فيه وكذا يبقى الكلام في مثل قولنا ليس في الدار غير الانسان حجرا في
النوع فان الانسان ليس له نوع وان اريد سلب الانواع الاخر
من جنسه فيتسع مادة النقض ثم ان هذا الكلام يصح مع كون
مثل الذباب والفارة والبرغوث والقمل في البيت الخ وهذا الاشكال
عام يرد على القائلين بالاعتبارية والغيرية الخ وان كان النقض
بالثوب والامتعة خاصا على القائلين بالاعتبارية وبالعشرة و
آحادها على القائلين بالغيرية والبحث المشترك بمثل الذباب لا النقض

بحث لا هو ولا غيره

القائلين بالغيرية كل الظهور لان لهم ان يخصصوه لوجه الظ و
القائلون باللاغيرية لو خصصوه الظ لوجه ينفتحون باب التوجيه
عن سندنا لهم الاصل الظ **قوله** لانه ح اى حين ما كان المنفى
من نوع المثبت بغيره وكان نوع العشرة مغاير النوع آحادها
حتى لا يلزم من نفى العشرة نفى آحادها لتخالفهما نوعا فلا يتجاوز الى
انها لا غير لانها اجزاؤها يلزم ان لا ينتفى الا اثنا عشرة ح وهو بط
فهذا الكلام من جانب القائلين باللاغيرية المصححين المثال بان آحاد
العشرة اجزاؤها وليست غيرها والمنفى هو غيرها مطلقا فقوله
انه انما لا يصح ح جواب للقائلين بالغيرية حاصله منع لزوم عدم
نفى اثنا عشرة وثلثة عشرة فانه نفيهما ح وان لم يكن منطوق الكلام
ومرجحه الا انه لازم منطوقه لان العشرات المتغايرة لازمة لوجودهما
فنفى اللازم يستلزم نفى الملزوم **قوله** وعدم تحقق الاقل ح جواب
عن سؤال مقدر عن جانب القائلين باللاغيرية بانه كيف يقولون
ان عند تحقق احد عشرة فلا يتحقق العشرات والنفى نفى افراد نوع
العشرة ونفى الزائد لازم والحال ان الاقل لا يوجد عند الاكثر فاجاب
بان المسلم عدم جزئيته له لا اصل عدم تحققه والظ هذا فى نفس العدد
لا فى المعدود كما مر فى الشرح وقد عرفت ما فى دليله الظ ثم اجاب بان
عدم وجود الاقل عند وجود الاكثر لا يضر فيما نحن فيه فانا كنا نقول
ان عدم صحة المثال المذكور وهو ليس فى الدار الا عشرة مع وجود
احد عشرة لوجود العشرات تحت احد عشرة ولزومها له فسلب اللازم
يستلزم سلب ملزومه فلا جامع سلبها اثباته فلا يلزم الا المحال

فلما

فلما قلت ان الاقل لا يوجد عند الاكثر فلا يكون العشرات لازمة له
فلا يلزم من سلبها سلبه فيلزم ان لا يوجد عشرة واحدة الظ فلا
يصح المثال ح لعدم صحة المستثنى فلا يلزم من قولنا بان المثال لنفى
باقى افراد نوع ما فى حيز الاستثناء صحة المثال المذكور حين وجود
الزائد فان قيل لجواز ان لا يلزم شئ لا وجود جميع العشرات ولا
انتفاؤها جميعا فبعد عدم اللزوم لا يصح الحكم بالبطلان لا فى
المستثنى منه ولا فى المستثنى قلنا احد الامرين عاما لازم والبعض
مرجح فيلزم بطلان احد الكلامين فوجوه الاجوبة اربعة وما ذكر
فى الاصل منها اثنان والاثنان الاخيران مما مر ذكره فى الشرح والاصل
قوله فيجوز نفى غيرية كل منهما ح لا يقال حين يتحقق الكل يوجد جزء
آخر له فعدم صحة سلب غيرية الجزء حين وجود الكل ليس لوجود
الكل وغيريته للجزء بل لوجود جزء آخر له فعند وجود الكل لا يجوز
سلب ح لكن الجزء لا يستلزمه سلب الكل لانا نقول الجزء الآخر المفروض
هو لا غير كله وكله لا غير لهذا الجزء لان مضايف المضايف يكون
مضايفا لذلك الشئ فلا يجوز سلب الجزء الآخر بانه غير هذا الجزء حتى
يلزم منه سلب الكل بل يلزم ان لا يسلب غيره اصلا لانه لا يوجد
غيرا لان ما فرض انه غير لشئ مثل زيد لعمرو فانه داخل فى كل لهما
مثل مجموع افراد الانسان فيكونان لا غيرين كما ذكر وكذا زيد
وعمرو فانهما داخلان فى مجموع هو لا غير لهما فهما لا غيران فالاقرب
الى الخلاص هو عدم قبول المضايفة بين الغيرين حتى لا يلزم المضايفة
بين اللاغيرين المستلزمة لعدم غيرية زيد لعمرو مثلا **قال الش** ولكنه

غيّر بعضهم لم يذكره لشدة وروده على الاعتراض لعدم الحاجة في النقل
بل بقدره وغيّر بعضهم لذلك التعريف ويصح نقل بنقل آخر غير معقول
ولا معقول ولا شك في حسن ما ذكرنا لا يقال انه مربوط بقوله مع انه
لا يجوز الخ وهذا محتاج الى الدليل ولا يكفيه النقل مثل الاعتراض لانه
يكون في تتمة كلام المعترض والمعترض سابق على المغيّر ولئن تعرض
للشيء يوجه بقوله بل اراد انه يرد على المعترض انه لم يظهر
وجه نسبة الانفكاك ههنا الى الطرفين حيث قال جاز انفكاكهما
وكان في الاول صحة عدم احدهما مع وجود الآخر لعله لانه لا يعني
بحسب المعنى فانه عند عدم احدهما مع وجود الآخر يصح نسبة الانفكاك
الى كل منهما احدهما موجود منفك والآخر معدوم منفك والترديد الذي
ذكره المورد بانه من الجانبين او من جانب واحد بعد كونه موجودا
منفكا بخصوصه او معدوما منفكا بخصوصه لا في مطلق الانفكاك
فانه واقع من الطرفين على اي حال وسيجيء لهذا زيادة تفصيل بلا واسطة
ومثلها اذا قيل صح انفكاكهما في الوجود والعدم معا وهذه عبارة
تلك مؤداها واحد اذا اريد بالاولى الانفكاك من الجانبين
فتأمل وجهه انه كما قالوا ان علتهما مادام موجودين ضرورية والبقاء
في الشعور ومنشأ الحكم **قوله** لا يتوقف على شرط الخ لا حاجة الى دعوى
هذه المقدمة واثباتها لان المفروض ان المعلول ازلي قبل هذا الشرط
الحادث فعدم هذا الشرط بعد وجوده ايضا لا يضره كما كان قبل وجوده
والا لزم الترجيح بلا مرجح في حالتي العدمين **قوله** وههنا كذلك
اعلم ان انفكاك شيء عن آخر يستلزم انفكاك الآخر عنه ايضا لان الانفكاك

اذا اريد في الثاني انه من موجود بعينه وكذا
من العدم **قوله** لانه موجود ازلي الخ
بل لا حاجة الى هذه الصغرى والكبرى
ايضا لان الدليل المثبت لقوله كل موجود
ازلي يمتنع زواله يثبت ان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه بلا واسطة هاتين المقدمتين
لكنه لما لم يكن الدليل المذكور معلوما صرح
يجري في المدعى بعينه ههنا بلا واسطة الكبرى
بذكر بعض المقدمات المذكورة وترك البعض
الآخر في الزام الاشتراك والاحتياج الى المقدمات
المذكورة ههنا يلزم ان يكون مشتركا
الا ان يكون منحصرا في الدليلين ولكن ان الاشتراك في باقي المقدمات
لان المراد ههنا اثبات امتناع زوال الجزئي من جزئيات ما ثبت قدمه هو حكم
العدم لا نفس ما ثبت قدمه امتنع عدمه عاما وهذه هي في مرتبة كل موجود
ازلي يمتنع زواله جلاء وخفاء بل هي عينها والتفاوت في العبارة فقط فيكفي
دليل احدهما في الاخرى بخلاف الاول فانه لا بد فيه من كبرى كلية سواء كانت
هي كل موجود ازلي يمتنع زواله او ما ثبت قدمه امتنع عدمه صح

اما تكو

انما تكون من الجانبين في الجانبين مثل الوجود والعدم والكتابة وعدمها
والبياض وعدمه وهكذا مثلا اذا قيل ان هذا منفك عنه في الوجود
يستلزم ان ينفك الآخر عنه في العدم بان يكون الاول موجودا و
الآخر معدوما او يكون الاول معدوما والآخر موجودا لان انفكاك
هذا عن الآخر في الوجود مثلا يحتمل لان يكون هذا متصفا بالوجود بان
يكون الوجود المذكور وجود هذا فيكون هذا موجودا فيتصف الآخر
بالعدم وان يكون الوجود المذكور وجود الآخر فالاتصاف على العكس
وكذا اذا قيل ان هذا منفك عنه في العدم واحتمال المعنيين ومؤدى
القولين واحد وكذا مؤدى المعنيين في كل منهما لكل معنى من احدهما بواحد
من الآخر بالتفاوت في الملاحظة والتفاوت في ظهور احد المعنيين عدم مسلم
ولو سلم فلا يضر كثيرا ولهذا يرى في البيانات ذكر الوجود بدل العدم
والعدم بدل الوجود في نسبة الانفكاك وكذا الكلام اذا قيل انه
منفك عن الآخر في الحيز باعتبار نسبة الانفكاك الى صاحب الحيز بان
يكون المنفك هو المتحيز او الى غيره بان لا يكون المنفك متحيزا ثم المراد
هو الانفكاك عن الحيز الخاص سواء كان الانفكاك عن الحيز الخاص
بالتحيز بحيز آخر كما في الجسمين المتعددين او لا يكون متحيزا اصلا كما في انفكاك
الواجب عن العالم فالمذكور من العدم والحيز ههنا كلاهما صفة العالم في
الواقع فاذا حكم بانفكاك العالم عن الصانع فيهما ايهما كان يكون بمعنى
اتصاف العالم وعدم اتصاف الصانع بهما واذا حكم بانفكاك الصانع
فيهما يكون حاصل المعنى كما ذكر غايته ان المنفك في الملاحظة الاولى
هو المتصف بالعدم والحيز لا المنفك عنه وفي الملاحظة الثانية على العكس

والتغاير والتفاوت في الطرفين باعتبار ملاحظتهما بكونهما منفكا و
منفكا عنه لا في اصل الاتصاف بالوجود والعدم والحيز وعدمه فمعنى
فيه اذا اريد تصحيح صدق الانفكاك في العدم عن العالم على الصانع يراد
انه تعالى متصف بالوجود والعالم متصف بالعدم وكذا في العالم ثم
في اي قدم من العدم او الحيز يعتبر انفكاك العالم عن الصانع ويكون بمعنى
اتصافه به بل بمعنى سلب يعتبر انفكاك الصانع عنه في القدر الآخر لا بمعنى
اتصافه به بل بمعنى سلب اتصافه تعالى به فان قيل لو كفى في انفكاك الصانع
عنه هذا المعنى فمثله يوجد في القدر الاول وهو قدم العدم فلما ليس المدار
على هذه الملاحظة حتى يكفي وجدانها في قدم العدم فان هذا المعنى يوجد
في الانفكاك عن احد الجانبين فقط ايضا لانه مصداق انفكاك العالم
عن الصانع في العدم فالانفكاك من الجانبين بهذا المعنى لازم الانفكاك
مطلقا فلا يوجد انفكاك من جانب واحد مقابل للانفكاك من الجانبين
فلا بد ان يوجد في كل من الجانبين من انفكاك لا يكون مؤداه بعينه هو
انفكاك الآخر ولا مضايقه بل المدار على قدم الحيز حتى لو ورد بدله او عدم الحيز
لما احتجنا الى تلك الملاحظة فان العالم منفك عنه تعالى في العدم السابق له
ومتصف والصانع منفك عن العالم في عدم الحيز ومتصف به
او ورد بدله انفكاك الصانع في الوجود او في عدم الحيز عن العالم مصداقه
وهو انفكاك العالم عنه في العدم او في الحيز او نقول الصانع منفك عن
العالم في العدم الثابت للعالم وموجود والعالم معدوم والعالم منفك
عنه في عدم الحيز فان عدم الحيز ثابت للصانع وكذا اذا ورد بدله
في العدم او الحيز في الوجود او الحيز لما احتجنا الى احد الملاحظة وفيه

على

على هذا اذا ورد في القدر وعدم الحيز فانه يكون المراد عدم الحيز
الآخر بعينه اعم من ان لا يكون له حيز اصلا او يكون ولا يكون على
الآخر فتامل فانه ان بقي شيء فاستعد به بقوله ويمكن ان يقال
قوله والايجاب الجزئي والمراد من الايجاب الجزئي صحة الانفكاك
في الجملة اما في العدم او في الحيز ومن السلب الكلي سلب الانفكاك
فيهما معا فثبوت انفكاك ما ايجاب جزئي وسلبه مطلقا سلب كلي
قوله ليس الغرض فيه بناء هذا على ما يفهم من كلام السيد وانه
قدس سرهما من الحكم بعدم صدق التعريف اذا اعتبرت المطابقة
للواقع ويصدقه اذا عمم واما في كلام المحشي فيحتمل وعدم انفكاك
الكل عن جزئه في العقل والوجود الذهني ظ وكذا في الصفات التي
هي معاني الحروف بالنسبة الى موصوفاتها ومتعلقاتها لكونها
غير مستقلة بالمفهومية واما الصفات التي كانت مفهوماتها كالصفات الواجبة
فليست مما لا ينفك عن موصوفاتها في الذهن فيتعين النقض بهما معا
في تعريف الغيرين وجمعا في تعريف لا غيرين المتضايفان متغايران
ولا يصدق التعريف فينتقض جمعا ولا خصوصية له بحمل الانفكاك
في العقل على الانفكاك في الذهن الا ان يقال انهما منفكان في الحيز
في التحقق الخارجي **قوله** تامل وجهه ان الكل قد ينعدم بدون انعدام
بعض الاجزاء فان احد اجزاء مركب اذا انعدم او لا ينعدم المركب
والاجزاء الاخر موجودة وعدم احد الاجزاء غير منفك حتى يقال انه
عنه بل اي جزء انعدم او لا ينعدم بل قد يتردد بعضهم في لزوم انعدام
احد الاجزاء عند انعدام الكل ايضا كما في انعدام القضية على المذهب

المحدث بانعدام الحكم الخارج عنها وليس المراد ان القائلين بهذا
المذهب يترددون فقط بل هذا التردد واقع عن غيرهم ايضا وذكر
هذا المذهب وقع تمثيلا ومن مقالة الش في حواشيه على شرح
المختصر لابن الحاجب وعلى حواشي السيد قدس سره عليه قد اختلف
في ان عدم الجزء حيث كان جزءا هل هو عين عدم الكل هناك ام سبب له
فذهب الش اي شارح المختصر الى الاول وسماه الفاضل اي السيد
قدس سره فيما بعد تحقيقا وفيه بحث لان وجود الكل غير وجود
الجزء بالاتفاق والصفة الواحدة بالشخص لا يجوز ان يتصف كل من المتغايرين
فالارتفاع الواحد بعينه لا يجوز ان يتصف به وجود الجزء والكل فلا
يكون عدم هذا عين عدم ذلك والش اذا ارتفع احد الاجزاء فقط كان
هذا الارتفاع بعينه ارتفاع الكل فاذا فرض ارتفاع سائر الاجزاء معه
فلا شك ان ارتفاع ذلك لم يتغير في ذاته وانما تغير عارض له هو انفراده
فحينئذ ان قيل ارتفاع ذلك الجزء بعينه فقط هو ارتفاع الكل لزم التحكم
الباطل وان قيل ارتفاع احدها لا بعينه ارتفاع الكل لزم ان يكون الكلي
على الجزئي وهو باطل بالضرورة مع انه يلزم ان يصير شيء باعتبار امر ممكن
الاجتماع معه غير نفسه وهذا يلزم الش ان قيل ارتفاع كل الاجزاء
هو ارتفاع الذات لا ارتفاع شيء منها فتامل فان قيل ارتفاع الكل ارتفاع
الكل لزم ان يكون شيء معنى على كل واحد من الاشياء المتغايرة فلزم
ان لا يكون المتغايرة متغايرة وبطلانه لا يخفى واذا بطل اللوازم كلها
بطل الملزومات فبطل المستلزم لجواز واحد منها وهو كون ارتفاع
الجزء عين ارتفاع الكل انتهى بعبارته واختار السيد بان يكون عدم

احد

احد الاجزاء الكلي سببا لعدم الكل الجزئي لان كون الكلي علة للجزئي انما
يتحقق في الموجود لوجوب كون العلة ارجح في التحصل من المعلول
ووجوب كون علة الموجود موجودا والكلي من حيث هو كلي غير
موجود بخلاف العدم فان علته لا يجب ان يكون موجودة
وفصل في تحقيقه فارجع اليه بل نقول يجب ان يكون العلة ارجح
من المعلول فيما افاده للمعلول والكلي ارجح في العدم من الجزئي ثم لعله اشار
بقوله فتامل الى التردد في كون عدم الكل جزئيا معينا لاحتمال ان يكون
هو الش كليا بحسب تعدد العلل التي هي عدمات الاجزاء كما قال الش
بجواز كون حركة الشمس علة لاصل الحادث مغاير لها على اصل الدور ويرد
الارتفاع صفة الوجود كما في بحث الاول الش لا يخلو عن خلل لانه
بعينه الا انه لا يظهر لانه كما لا يجوز قيام صفة واحدة بمحلين لا يجوز
كون ارتفاع واحد بعينه لوجودين لان الشيء الواحد لا يكون
نقيضان ثم اعلم ان المحشي اشار في الجواب السؤال الاول الى الانفكاك
من الجانبين وتوجه الى رفع الاستحالة الموردة في السؤال الثاني حيث قال
ولا يجوز مثل ذلك في الصفة الخ وترك وجه رفع استحالة السؤال الاول
فلعله لادعاء الظهور في الرفع المتروك وتوهم اشكال استحالة السؤال
الثاني لانه عمم الانفكاك من الواقعي والعقلي الصرف ثم لم يورد المثال
على وتيرة واحدة حيث قال ولا يجوز مثل ذلك في الصفة بالنسبة الى
الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل وكان اللائق ان يقول والكل بالنسبة
الى الجزء او يقول في الموصوف بالنسبة الى الصفة فلعله للتفنن او
لاحتمال في الوهم كما مر في انفكاك احدهما استلزام العكس فاورد

كلامه بناء على احتمال تامل قوله لانه بخصوصه في هذا انما للاحاطة الله لكنه سابق سابقه بل لعله هو اعادة لربط لاحقه قوله في بادي الراي اولا يعني اذا كان المراد تجويز العقل انفكاكهما في الخارج بحيث ان يصح اما بان المراد هو التجويز في بادي الراي او بان التجويز اعم من ان يكون مطابقا للواقع اولا قوله اقول لا يخفى فان قيل لعل مراده قدس سره سلب العدم وسلب الحيز مطلقا لا سلب العدم والحيز المقيدين لكونهما مقارنين لسلبهما عن العالم بان يرجع السلب الى القيد فقط او مع المقيد حتى يقال اثبات الحيز للعالم حتى اثباته للصانع لا ينافي الانفكاك في الحيز لان معناه عدم الاتحاد قلنا ليس الغرض الا انه اذا كان المراد منه عدم انفكاك الصانع على تقدير كونه متحيزا عن تحيز العالم كما هو الظاهر الفاسد لا يكفي في نفي الانفكاك المعتبر في الغرض وهو عدم الاتحاد في الحيز والا فلزوم استدراك القيد فان قيل انه اورد القيد ليطبق الدليل على المدعى هو عدم صدق التعريف على الصانع مع العالم فيكون تفريع المدعى على الدليل قلنا فحينئذ لا يكفي لان اثبات الحيز للعالم لا يوجب الاتحاد وكان الواجب حينئذ ان يقول والصانع لا حيز له اصلا حتى يصح انه تعالى انه متحيز ولم يتحد مع العالم في الحيز بل تعالى حتى يصح بدون الاتحاد في الحيز كما تعالى الواجب لا عدم له حتى يصح انه معدوم بدون انعدام العالم كما هو معنى الانفكاك في العدم وقد مر انفا ان معنى عدم الاتحاد في الحيز اعم من ان يكون له حيز اولا قال بعض من سدده الله ما حاصله انه قدس سره بنى كلامه على الانفكاك في الحيز بالمعنى الذي علمه المحققون لا على المعنى الذي زعمه المغرورون ولذا

لم يرض

لم يرض الشارح المحقق بهذا الوجه وقال قلت النقض غير وارد انتهى ولا يخفى عليك ان الايراد كان على التعريف المختار بالتردد في الانفكاك المذكور في كلامه بعد حفظ ما اراده بانه هل يكفي كونه من جانب واحد او يجب ان يكون من الجانبين كما قال واورد على هذا التعريف المختار بانه ان اكتفى فالجواب جواب عن جانب صاحب التعريف المختار باختيار الشق الاول فيجب ان يكون كلامه قدس سره عن جانب المورد على التعريف المختار كما ذكر مع انه لم ينقل ولم ينقل عن احد ان المحققين يقولون للانفكاك في الحيز معنى آخر نعم لو كان الايراد على المغترين بان هذا ليس معنى الانفكاك في الحيز فان المحققين على خلافه وصح النقل لكان له وجه وقول الشارح النقض غير وارد لانه لا يدل عليه ولا يؤيده ايضا لانه جواب بوجه آخر حاصله انه لا حاجة الى التغيير لانه لا يصح بعد التغيير كما هو حاصل كلامه قدس سره واعلم ان هذا الجواب وهو ان تغيير الانفكاك في التعقل سواء كان واقعا ايضا اولا يكون جوابا عن الجسمين القديمين ابتداء على تقدير وجودهما فلا احتياج الى تغيير التعريف وليس من الاجوبة التي اجاب بها الشارح بعد ما قال قلت النقض غير وارد قوله فالانفكاك اي انفكاك الجسمين القديمين ليس الا بان كان لاحدهما حيز وللآخر حيز آخر لا بان كان لاحدهما حيز ولا يكون للآخر حيز اصلا وان صح هذا ايضا لصحح الانفكاك لكنه ليس بواقع فيهما قال الشارح لجواز تعقل وجود كل في قال بعض من سدده الله هذا الكلام منه قدس سره مناف بظاهره لما حققه في الحاشية لشرح التجريد من انه لا يمكن تعقل

للجزء مع انفكاك كله بحيث لا تصور ارتفاع اللازم مع بقاء ملزومه
فإن المحال هاهنا هو المتصور دون التصور وأما في الجزء والكل
فكلاهما محالان والسر في ذلك هو أن عدم الجزء هو بعينه عدم
الكل فلا يمكن تصور الانفكاك ضرورة امتناع تصور الشيء منفكا عن
نفسه بخلاف عدم اللازم فإنه مغاير لعدم ملزومه فيمكن تصور
الانفكاك بينهما انتهى أقول والظاهر أن هذا داخل في مقوله
وقد عرفت حال كون عدم الجزء بعينه عدم الكل ثم تصور عدم
الجزء مع بقاء الكل في الخارج ليس بممتنع غاية أنه غير مطابق للواقع
نعم انفكاك الجزء عن كله في العقل بأن يوجد كله في الذهن ولا يوجد
الجزء فيه محال فهذا التصور محال كما هو محال في الخارج ولكن ليس
المراد من الانفكاك في العقل هذا كما يفهم من قولهما صدق التعريف
إذا عمم في الانفكاك من المطابق وغيره وعدم صدقه إذا لم يعمم بل
صرح في الش بقوله لأن المراد ثم اعلم أن الفرق بين الجزء واللازم في
الحكم المذكور مع كون الجزء لازما أيضا إما باعتبار الوصف العنواني
أو المراد باللازم ما عدا الجزء والأول غير معقول لأن المراد انفكاك
نفس اللوازم ونفس الأجزاء بأي وصف عبرنا ولا دخل للوصف
فيه والأسلم أن يحكم على الجزء بأنه لا غير الكل وغير الكل إلا بتغير
العنوان جزءا ولازما فلا يصح الحكم على شيء على إطلاقه أنه غير أو لا عين
شيء آخر **قال الش** قلت هذا الجواب غير صحيح هذا جواب على ما حمل
الش كلام المحشي عليه من تجويز العقل انفكاكهما في الخارج كيف ولا الانفكاك
في العدم أو نحوه أعم من الانفكاك في العدم فقط فلما لم يصدق الأعم

ولم يحقق

ولم يحقق كيف يتحقق الأخص وهذا على ما حمل الش كلام السيد عليه
من ترك القيد المذكور وإيراد قيد عدم بدله كما هو في تعريف
الأشعري **قال الش** ويشبه أن يكون مراد الشيخ من التعريف أي التعريف
الأول الذي من نسبه الش ذلك أي هذا التعريف ومؤداه و
الفرق بين التعريفين أن ظاهر الأول هو السلب الجزئي حيث قال
يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر ولم يقل يصح عدم كل واحد منهما ومؤدى
الثاني وظاهره هو السلب الكلي كما ترى بل الش قصد منه هذا المعنى
فإن الظاهر صاحب التعريف هو الش **قوله** فإن الوجه في
فيه أنه وإن لم يكن لجزء لكنه لكل قديم فإنه كما إذا تعدد القدماء
بتعدد الصفات القديمة ووجب قدماء بعدد الصفات كذلك توجد
مجموعات قديمة مثل مجموع ذات الواجب وعلمه وذاته مع قدرته
وهكذا مع كل واحد من الصفات فيوجد مجموعات بعدد الصفات ثم مع
كل اثنين منها يوجد مجموع من الذات وذلك الاثنين فيوجد مجموعات
أكثر من الصفات بكثير فإن الصفات إذا كانت سبعة يحصل في المرتبة
الأولى سبعة مجموعات وفي المرتبة الثانية أحد وعشرون مجموعات وقس
إذا اعتبر ثلاثة ثلاثة أو أربعة أربعة وهكذا لكن الستة في السبعة
بعدد آحادها لأنه يحصل بإخراج كل واحد من آحادها ستة فيكون
الستة سبعة كآحادها فيكون المجموعات الحاصلة من ضم ستة ستة سبعة
كما في ضم واحد واحد والحاصلة من ضم خمسة خمسة تكون أحدا وعشرين كما
في ضم اثنين اثنين فإن الثاني بعدد الخارج فضم الاثنين الاثنين مثل
إخراج الاثنين الاثنين كما في ضم خمسة خمسة وإخراجها تساوي عدد ضم

خمسة عدد أصم أيضا فإن الخمسة بعدد الأس في السبعة فإنه
كلما أخرج الاثنان يكون الباقي خمسة وإذا أخرج خمسة يكون الباقي اثنين
كما كان الباقي بعد إخراج واحد واحد ستة وكانت الستة بعدد
الوحدات وعلى هذا القياس أي عدد حصل من ضم ثلاثة ثلاثة يحصل من
ضم أربعة فإن الثلاثة في السبعة بعدد الأربعة فيها وبالعكس فتساوى
عددهما فيها ضما وإخراجا فعليك بتعيين عدد كل منهما فيها فإنها
خمسة وثلاثون ثم أسقط عدد مجموع المجموعات وهي ضم نفس السبعة ضم
جميع المجموعات وعلى هذا القياس في الأعداد الأخر فإن في الثمانية
السبعة بعدد الآحاد وبالعكس والاثنان بعدد الستة وبالعكس
والثلاثة بعدد الخمسة وبالعكس وعدد الأس ثمانية وعشرون
وعدد الأس في السبعة ستة وثلاثون وكذا في العشرة مثلا السبعة
بعدد الآحاد وبالعكس والاثنان بعدد الثمانية وبالعكس و
الثلاثة بعدد السبعة وبالعكس والأربعة بعدد الستة وبالعكس
والخمسة بعدد الخمسة فتوافق الوسط لكون العشرة عدد زوج وكان
لها نصف حقيقي وفي أحد عشر يكون وسط خمسة وستة مثل
الثلاثة والأربعة في السبعة والاثنان في العشرة وخمسة وأربعون
وقد مر في هذا الكتاب شيء من التفصيل **قوله** لا ذات وصفات يحتمل
وجهين أحدهما أن المتعدد بعض أفراده ذات وبعضها صفات
بل صفة الصانع بأن يحصل التعدد من اثنين أو أكثر أحدهما ذات والآخر
صفة أو صفات وثانيهما أن يكون كل واحد من أفراد المتعدد مركبة من
الذات والصفة أو الصفات كما مر في الحاشية السابقة كذا الواجب

مع العلم

مع العلم وذاته مع القدرة أو مع الاثنين أو مع الثلاثة مثلا من الصفات
ولكن عدم كون المركب من الذات والصفات القائمة بذلك الذات
ذاتا محل تأمل فإنه إن كان صفة فموصوفه ماذا ولم يقولوا بالواسطة
بين الذات والصفة في الموجودات ولو قالوا بالواسطة فمسلك الحالية
ليس مثل مسلك الحالية الصفات فتشكل الأمر في القول بزيادة الصفات
على أي حال **قال المص** وما نقل من أن القول به جواب عن سؤال مقدر
كيف تقول إنه لا بأس والقول بمغايرة الجزء والكل مختص بمحققين
الحارث ومن سواه من الأشاعرة والمعتزلة لا يقولون بالغيرية فقط
إلا أن المراد هو قول الأشاعرة كما هو اللائق بشأن الأشعري وإن أراد قول
المعتزلة فيصح الجواب بأنه لا يصح للمعتزلة ولا مدخل له في السؤال لأن
مجال المعتزلة لا تنظر إلا أن يقال ذكره لما نقل بأن المعتزلة يقولون
النص بها لكن شغلت الحال فيكون ما أورد للتقوية تورث التعصب
وعدم الاعتماد للنقل لأمر الأشاعرة الصريح الحاجة إلى هذا الجواب
إنما هو إذا لم يرد بقوله ولا بأس به الإلزام الغيرية بين الجزء والكل
من عند نفسه والإلزام الأشعري في تصريحاته كما هو الظاهر ذكر الوجه
لعدم البأس بلا نقل عنه **قال المص** على تخصيص لفظ الغيرين به أعم أنه
لو اصطلح مثل هذا في القدم بأن يقال مثلا القديم هو الذات الموجود
الغير المسبوق بالعدم لكفى فيما أفاد هذا التخصيص لكن الأسف نفي
التعدد لأنه المستحيل والاصطلاح في الغيرين من جهة نفي التعدد لا يجري
الاصطلاح فإن المتعدد في العرف موجودان غير الصفة والموصوف
بل الجزء والكل أيضا فإنه إذا وجد في بيت موجود مركب أو موصوف

يصفه لانه في العرف اذا سئل عن الموجود فيه ان فيه موجود
بل يقال ليس فيه غيره بدليل كلامه في الشرح وسيجيء ان نفي المعدوم
على نفي الغيرية لم يكن لنا حاجة الى تحصيل مفهوم مساو للغيرين حتى
يرد الاسولة والاجوبة في تعريفهما لطولها بل كان يكفي ان يقال
هما غير الصفة والموصوف والجزء والكل والمستحيل او المعدوم هو
بعدم قدماء او قدماء ليست بعضها صفة ولا جزء البعض اخر اسمعت
من الاستاذ استاده رحمهما الله كان يقول كان المناسب ان لا يورد
في الكتب مبحث الغيرين والحال لعل جدهما لطالب الكمال الحاصل
الاجوبة اولا واخرا الى ثلثة امور متغايرة احدها عدم قبول التعدد
وثانيها عدم قبول الاستحالة وثالثها عدم كون الصفات قديمة بان
القديم لا يكون الا ذاتا وسند الكل اما منع المغايرة لكونها لا عين
او منع كونها قديمة لعدم كونها ذاتا وسند الاول ايضا احد هذين
الامرين فانظر فيما بعد وما لا بعد فاحكم قوله بل علاقة الكادي
ترتقي في اثبات اتحاد المبدأ بالموضوع وصحة حمله بلا توسط الشيء
والحادثة قوله بل التساوي شرط لا علاقة كان هذا مكتوبا في
حاشية الكتاب ثم ادرج فيه قوله فتأمل بعد وجهه انه بعد الاتحاد في الوجود
مع الواجب ما هو متحد بالذات لهذا الاعتبار شرط لا علاقة حاجة
الزائد لا لهذا الاعتبار فينافي موجوديته ولزوم تعدد القدماء
نسبه قوله مع جواز الاتصاف الاولى ان يقول مع كونه كمالا لا
ان لا يرد من كونه كمالا وعدم كمال كما يقول آخرا لا اتفاق على ان كلا منهما
نصف هو به وهذا التقرير المذكور هو ما في شرح التجريد بعينه والمذكور

في الآ

في الآن في هذا الشرح لا تردد فيه حيث قال انما يقوم به لا بد ان يكون
من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في الازل والخلو عن
صفات الكمال نقص قوله ولا يلزم قدم في هذا انما الاحاجة اليه
ظاهر الا انه لم يذكر في الدليل المذكور لزوم قدم حادث او حدوث
قديم ولم يذكره شارح التجريد ايضا في ذيل بل لزوم النقص لكنه
ذكر هناك بعد الاعتراض المذكور نقلا جوابا عنه بان ذات الواجب
لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ
لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل واجاب بان الملازمة ممنوعة
فهذا الكلام هنا جواب عن سؤال مقدر هو ذلك الجواب المنقول
في ذلك الشرح ايضا قوله ان يكون كل اي كل واحد من افراد الكمال
قوله لا هو مع وصف الحدوث له وعلى تقدير كونه هو مع وصف
الحدوث ايضا بحيث ان لا يلزم اجتماع القدم والحدوث في
الصفة الحادثة فالتزام هذا زيادة في الاستحالة عند الهرب عن النقص
قوله على ان يكون الخاص به هذه العلاوة لا زيادة له على سابقه لان
القائل بكون الكمال اللاحق مشروطا بزوال الكمال السابق يقول به
سواء كان اللاحق خاصا او عاما مشتركا في الواقع او منحصرا في فرد
فاثبات العام ثم اثبات كونه منحصرا في فرد لا يستلزم استحالة ارتفاعه على
استحالة الخلو عن الاتصاف بكمال في زمان سابق ولاحق قوله والعالم
الذي هو ذهبوا بعد ما حققوا ان الواجب عالم بالجزئيات بالوجه الكلي
على وجه لا يلزم منه استحالة كما سيجيء عن قريب وان الاشياء كلها
جزئياتها وكلياتها صادرة عنه تعالى وان الجزئي لا يصدر عن الكلي

يساوي نسبته الى جميع الجزئيات الى انه يجوز ان يصدر عن رأي كلي
منحصر في ذلك الفرد الجزئي قصدًا وبالجزئيات عن الواجب بهذا الوجه
فيه مادة كل جزئي بصور مفهومات كلية منحصرة كلها في ذلك الفرد
والظاهر ان المنحصر في الفرد يكون مفهومًا مركبًا من مفهومات كلية كما يقال
في مادة زيد مثلا الانسان الكاتب العالم ابن فلان ساكن في موضع كذا
وهكذا حتى يقل الاشتراك في كل تعدد وينتهي الى مفهوم منحصر المجموع معه
في زيد وبعده يثبت فيه وفي كل جزئي وفي تحقق مفهوم كلي منحصر
في فرد تأمل بل الظاهر عدمه قوله كما قالوا في علم الواجب حاصله ان
القول بالاضافة العدمية في هذا المذهب ليس مختصا بهذا المذهب
بل هو لازم لمذهب من يقول بان علمه تعالى بالاشياء حصولي الصور فان
صح هذا فيمكن لنا ان نصحح كذا فالمراد انه مثله والاتكال في تجويز هذا على
ذلك المذهب وهو مذهب من يقول به كثير من الفضلاء قوله
اقول تجويزهم الانفصال في بناء هذا الكلام على ان المجوزين لتعدد الصفات
القديمة هم المكفرون للنصارى كما هو الواقع فيكون حاصل استدلال
المعتزلة انكم كفرتم النصارى بقولهم ثلاثة قدماء فكيف تقولون انتم
بالكثرة فان اجيب بانا انما كفرناهم بقولهم ثلاثة ذوات قديمة قلنا
من اين علمتم انهم يقولون انها ذوات فان قلتم انهم جوزوا الانفصال
قلنا تجويزهم الانفصال لا يدل الى آخر ما ذكروا الاحتمال انما يفيد الاحتمال
لا الجزم بكفرهم واما اذا كان المكفر غير المجوز فللمجوز ان يقول يجوز ان
يكون تكفير المكفر لاعتقاده بانهم قائلون بانها ذوات ويورد تجويز
الانفصال على طريق السند فلا يتوجه المنع في مقابلته لكنه غير واقع

قال الاشاعرة يكفرون النصارى كفرهم مع قولهم بالصفات القديمة
قوله نقلا عن الانجيل لعله نقل عن شرحه اذ الظاهر ان نقل مذاهب
فرق النصارى ليس في نفس الانجيل وصاحب الصحائف حكى
عن طوائف المشركين قال والطائفة الثالثة النصارى وهم كانوا
قبل تنصّر قسطنطين الملك على دين صحيح في توحيد الله تعالى
ونبوة عيسى عليه السلام ثم اختلفوا في عيسى عليه السلام بعد تنصّره
فقال اوائل النسطورية الخ ولم يصرح بان هذا النقل من الانجيل او
شرحه ثم بعد ما نقل كلمات كثيرة في ذيل هذا الكلام قال وهذه
النصوص قد استخرجها من الانجيل فالظاهر ان اول الكلام خارج
عن النصوص فما وقع ههنا من ان صاحب الصحائف في بيان فرق النصارى
ناقلا عن الانجيل ليس بصحيح ظاهرا اذ لم يدع استخراجه من الانجيل ما
نقل عنه انما هو آخر كلامه لا بيان الفرق ايضا كما وقع ههنا فالوجه
الاول مما لا حاجة اليه قال شارح الصحائف اما النسطورية والملكائية
وبعض من ائمة النصارى الاقنوم باللغة السريانية الخاصة كالجوهرية
كالضاحكية للانسان فانه جوهر ولما كان محمولا على الجوهر والله تعالى
عندهم جوهر بمعنى انه قائم بنفسه غني عن المحل وارادوا بالكلمة
العلم وقيل الكلام قولهم هذه الثلاثة واحدة في الجوهرية اي
واحدة بالذات اي ما صدق هذه الثلاثة عليه شيء واحد
كما يصدق على الانسان انه انسان وضاحك وكاتب قولهم و
تجسد من روح القدس ارادوا به الروح الطاهر لا من حلوله
الله التي سموها روح القدس والاصح قولهم المسيح جوهر

جوهرين جوهر لاهوتي وجوهر ناسوتي لانه يكون في كلا الجوهرين
لاهوتيا وقالت الملكانية المسيح جوهران اقنوم واحد اي صار
الجوهران بالاتحاد اقنوما واحدا اي صار احدهما بعينه الآخر ولو
في عدة مواضع من الانجيل في تلك الصحائف منها ما جاء في انجيل
يوحنا في الاصحاح الرابع عشر هكذا يا فيلفوس من يراني ويعاينني
فقد راى الاب فكيف تقول انت ارنا الاب ولا تؤمن اني بالاب
والاب بي وان الكلام الذي اتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل
ابي الحال فيّ هو الذي يعمل هذه الاعمال التي اعمل آمن وصدق
اني بابي وابي بي هذا لفظ الانجيل المنقول الى العربية المتداول
عندهم وليس يعتد بعدم التحريف والتغيير وقطعا على ما ظنوه
لجواز ان الله تعالى سماه ابنا تشريفا كما سمى ابراهيم خليلا تشريفا
ولان من كان متوجها الى شيء معتمدا عليه فقال له ابنه كما يقال ابناء
الدنيا وابناء السبيل وجاز ان يكون تسمية عيسى بالابن لتوجهه في
اكثر الاحوال شطر الحق واستغراقه اغلب الاوقات في جناب القدس
وجاز ان يكون المراد بالاتحاد الاتحاد في بيان طريق الحق واظهار
كلمة الصدق كما يقال انا وفلان واحد في هذا القول وجاز ان يكون
المعنى من الحلول حلول آثار صنع الله تعالى من احياء الموتى وابراء
المرضى ومما يؤكد ذلك انه جاء في الاصحاح السابع عشر من الانجيل
يوحنا حيث دعا للحواريين هكذا وكما انت يا ابي بي وانا بك
فليكونوا هم ايضا فينا ليؤمن اهل العالم بانك ارسلتني وانا
فقد استودعتهم المجد الذي مجدتني به ودفعته اليهم ليكونوا

الايمان

الايمان واحدا كما انا وانت ايضا واحد وكما انت حال فيّ لذلك
انا فيهم ليكونوا كاملين واحدا هذا لفظ الانجيل فقد صرح بمعنى
الاتحاد والحلول وسنبين لك فيما بعد امتناع الاتحاد و
الحلول على الله تعالى وايضا جاء في الاصحاح التاسع عشر هكذا اني
صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم وهذا يدل على مساواته اياهم
في معنى البنوة والعبودية فعلم ان المراد ما ذكرنا من معنى البنوة
وهذه النصوص قد اخرجتها من الانجيل انتهى قوله فقد صرح
بمعنى الاتحاد والحلول معناه انه صرح ههنا بان معنى الاتحاد و
الحلول ما ذا حسب وقعا وايضا يقال للشخصين بينهما كمال
المحبة والمودة ان بينهما اتحادا وهو يعني فلان روحه روحي
وروحي روحه من راى روحين عاشا في البدن وامثاله كثيرة
من ائمة هذه الامة شريعة او طريقة منها ما قال سلطان العرفاء
ابو يزيد البسطامي ليس في جبتي سوى الله سبحاني ما اعظم شاني
وقال الشيخ عبد القادر الجيلي قدس سره تعالى في الرسالة الغوثية
قال الله تعالى يا غوث الاعظم الانسان سري وانا سره ولو علم
الانسان منزلته عندي لقال في كل نفس من الانفاس لمن الملك
اليوم لله الواحد القهار يا غوث الاعظم جسم الانسان ونفسه و
قلبه وروحه وسمعه وبصره ولسانه ورجله ويده كل ذلك
ظهرت بنفسي لنفسي لا هو الا انا ولا انا غيره يا غوث الاعظم
الاتحاد حال لا يعبر بلسان المقال فمن آمن به قبل وجوده كما
فقد كفر ومن اراد العبارة بعد الوصول فقد اشرك بالله العظيم

وفى نسخة ومن اراد العبارة قبل الوصول بيت از صفاى مى و
لطافت جام ٭ بهم آميخت رنگ جام ومدام ٭ همه جامست نيست
گويى مى ٭ يا مدامست نيست گويى جام بيت سالها دل طلب
جام جم از ما ميكرد ٭ انچه خود داشت ز بيگانه تمنا ميكرد مصراع
از خود بطلب هر انچه خواهى كه تويى رباعى در سينه نهان تو بوده
من غافل ٭ در ديده عيان تو بوده من غافل ٭ عمرى ز جهان بر
نشان مى جستم ٭ خود جمله جهان تو بوده من غافل بيت وجود ما
معمايست حافظ كه تحقيقش فسونست و فسانه ٭ بيرمز و
خداى من مشهوره من الصوفيه ومن كلام امير المومنين على ابن ابى
طالب انا الذى تكلم بموسى فى طوره انا العارف بالجذر الاصم
الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى هذه كلها نقلت لتوجيه ما نقل
وقع فى الانجيل من الحلول والاتحاد ردا على النصارى وبتاويله
باى معنى كانت هذه المذكورات فانها مما يقبله اهل الشرع لكن
مع انه لهم ان يقولوا الحق انه يقول بمثل ما يقولون بالمعنى الذى
قصدتم من هذه العبارات او يقولوا ما نعرف المراد كما هو لكن نقول
بهذه الالفاظ والاسماء اقتفاء على ما فى الانجيل قاصدا الى مراد
الله من هذه الالفاظ وان لم نعلم خصوصه كما وقع فى القرآن ومن
آمنا بها ونقول هو كذا على مراد الله تعالى نعم لو وجد عدم قبول
التاويل كلامهم وعدم القول على مراد الله رجا على علم الله كما يقول
المسلمون فى المتشابهات وصح النقل لوجب ان نحكم عليهم بما حكم
والا فهذه الكلمات كلها قابلة للتاويل والتصحيح على نظام اهل الشرع

فالاصح

فالاصح فى الحكم بشركهم هو الاعتماد باخبار الشارع لا بالاستدلال
من الفاظهم وعباراتهم **قوله** فتامل لعل وجهه انه لا يعلم طريق
فلا تصر لكن يرد ان المجيب لم يتخلص عن تعدد الصفات بانها لا
عين بل فرق بين الذات والصفات الا ان يقال غرضه ان تعدد
الصفات القديمة غير مستحيل مطلقا لانها لا غير بالنسبة الى الذات
واذا وجدت الذوات منها فهى ايضا غير مستحيلة فتامل
قوله من تتمة كلام بعض الاصفياء سواء كان صادرا عن الشيخ
او غيره **قوله** فيكون هذا كلاما الخ وكذا اذا كانت النسخة مما تدرك
بالكشف وعدم الملائمة باعتبارها بين النسختين من جهة انه كان
اللائق ان لا يقول ومن اسنده الى الكشف بهذا العنوان
بل يقول وهذا ليس بحق او فيه نظر مثلا لان محل الايراد مذكور
وكذا صاحبه **قال الشيخ** فى اعتقاد احد طرفيه والشيخ ههنا مخالفه
والاصح فى اعتقاد احد طرفى النفى والاثبات واخذنا فى
طرفى النفى والاثبات هذه ويكون المراد من طرف النفى مذهب
الحكماء القائلين بالعينية ومن طرف الاثبات مذهب المثبتين
القائلين بالزيادة والغيرية خلاف الاشاعرة ومما ثبت فى طرفى
النفى والاثبات مذهب الاشاعرة ويكون العبارة قبله واحد
بالحاء والدال المهملتين مصدرا معطوفا على اعتقاد **قوله** على
الغيب والشهادة فى تحمله واحتمال الاستغراق بعيد احتمال
العموم وكونه فى مقام التمدح كذلك لحصوله بشموله اكثر الغيب
واكثر الشهادة بحيث ما غاب من علمه الا اقل قليل **قوله** ان سئل

بحث العلم

كما تقول به المعتزلة قال في الصحائف وامام الحرمين ايضا يقول به
وكمال العلم بحسب شمول جميع الموجودات لا يلزم مما ذكر وثبوت
اصل كمال العلم لا يقتضي ان مراتب الكمال متفاوتة قوله لا يحتاج الى الاستدلال
ما فيه لانه لا يتم التقريب قوله ربما يحتاج فيه لعله اشار الى ان الا
هنا عن لازم على التقدير انه بل التوضيح يكفي هنا لان هذه المقدمة
تكون في مدعى مدللا دليلها هو المقدمة الكلية السابقة ولا يمنع
المدعى والاحتياج الى الاستدلال في مقام دعوى تلك المقدمة لو لم
تكن تلك المقدمة مشهورة لكنه يرد ان تقريبه موقوف على مقدمة تحتاج
هذه الثانية الى نفي المقدمة الاولى كما فرض ان الانسان في العالم بعد
الانسان خاص فيه يستلزم المصادرة فالاحسن عدم جعله
فيه اسناده الى امر قال الـ في بدائع الآيات السماوية والارضية في
يحتمل ان يدعى دلالة كل واحد من الامور المذكورة السابقة على علم فاعلها
فيكون كل واحد دليلا والادلة ثلاثة اقسام وان يكون المراد دلالة
مجموع الامور الثلاثة فيكون المجموع دليلا واحدا فكانه يستدل من التي يفعل
بها ويتعجب من التفاوت الفاحش فيها وهي ان كل واحد منها بل كل
ذرة من ذرات كل منها من الافعال المتقنة التي تدل على كمال حكمة صانعها
وعلم فاعلها بيت دل يك قطره را كر بشكافي * برون آيد ازو
صد بحر صافي * والتمثيل في الارشاد ببيوت النحل لظهور غرابتها عند
كل من له دربة في الجملة وان كانت قليلة بيت برگ درختان سبز
در نظر هوشيار * هر ورقي دفتريست معرفت كردگار * مشهور
قال الـ بل ظاهر الكتاب والسنة فيه ولعل الادلة العقلية ايضا تساعد

الظواهر

الظواهر النقلية نقل الشارح في شرحه للهياكل عن مصنفه بعد اثبات تجرد
النفس بتبدل البدن واجزائه آنا فآنا بالتحلل والتغذية والازدياد في
كما في سن النمو او التحلل والتغذية فقط كما في سن الوقوف او مع
الانتقاص كما في سن الانحطاط جليا او خفيا وبقاء الذات في جميع
هذه الاوقات كما يحكم كل شخص على نفسه باني هو الذي كنت اياه
قبل هذا وعلى غيره بانك هو الذي كنت اياه قبل هذا من
الطفولية الى الآن بان قال ثم لا يذهب عليك ان المص اشار في
عن هذا الكتاب الى جريان هذا الدليل في سائر النفوس الحيوانية
اذ لو لم يكن لها نفس باقية لكان الفرس يتبدل كل حين وحدوث
الصات تحكم بخلافه وبان الفرس بعينه مستمر مع تبدل
بدنه ولذلك يذكرها احسنه قيل فللحيوانات ايضا عنده نفوس
مجردة كما هو مذهب الاوائل وبعضهم اثبتوا في النبات ايضا
ويلوح ذلك من بعض تلويحات المص وبعضهم في الجمادات ايضا
وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ثم قال واعلم
ان بقاء الذات في الحيوانات كما في الانسان وقد صرح الشيخ الرئيس
في جواب اسولة بهمنيار بصعوبة التفرقة بين الانسان وبينها
واما في النبات فليس في تلك المرتبة من الظهور ولكن للنظر فيه مجالا
وفي الجمادات اخفى ولقد كرر بهمنيار استفساره بقاء الذات من الشيخ
الرئيس واكد جميع اجوبته الى اثباته في الحيوانات بهذا الدليل وصرح
بان اثباته في غير الحيوانات اصعب ولما بالغ بهمنيار في التفحص
ابدى احتمال تبدل الذات في الانسان ايضا قال الشيخ في جواب

بعض افراده على ما سمع من الشيخ كيف يحصل المسموع منه مع تجويز
تجدد الذات انتهى واعلم ان حكم كل شخص حين الاطفال على نفسه بانا انا
وعلى غيره بانت انت دائما يحتمل ان يكون لعدم اطلاعه اصلا
بالتبدل والتغير في البدن كما في الاطفال او بان التبدل في الجزء
لا يستلزم التبدل في الكل الا ان يقال عدم اطلاعه عليه ايضا يدل
على انه غير البدن فيكون حاصل هذا الاستدلال ان الذات معلوم
التبدل والاحوال والبدن غير معلوم الاحوال والتبدل فالذات
غير البدن وكان حاصل الاستدلال الاول ان الذات غير متبدل
والبدن متبدل آنا فآنا ولكن يرد ان الكلية في الاحوال علما في
الذات او سلب العلم بها كما في البدن غير مسلم ولجريانه في الطرفين
لا يفيد الغرض وكيف يدعي كلية علم احوال الذات ومن جملة احوال
الذات مغايرته للبدن وليس بمعلوم الى الآن ثم اعلم ان التجدد من
جهة الزمان مشهور من بهمنيار وجواب الشيخ ايضا مبني على ذلك مشهور
والتجدد ههنا بحسب التحلل والتغذية في البدن وعدمهما الا ان يقال
لا منافاة لجواز التجدد من جهتين عام وخاص كالزمان والتحلل البدني
او يقال كلامه في بقاء الذات وعدمه من اي وجه كان وبعد عدم
بقائه يجوز كونه غير البدن الى انه يبدله من كونه غير البدن على تجدد
الذات قوله وان اراد انه هو في علمه الخ ولوافق هذا الحمل ما وجد
في بعض النسخ وهو فانه يعلم انه هو الذي يعلمه ولعل الحكم بانه عالم لذلك
الشيء وقع على سبيل التمثيل بل حكمه على ذاته بأي حكم كان يستلزم
علمه بذاته الموضوع في ذلك الحكم واثبات اصل العلم لكونه من شأنه

العلم

العلم فيحكم بانه يعلم من اتقان الافعال ان فاعلها عالم كما علمنا منه
قوله يستلزم علم الواجب في هذا الاستلزام في محل المنع لانه ان كان
بالاستدلال كما استدللنا عليه فعلمه ليس باستدلالي وان كان لا
بالاستدلال فهو في مرتبة الدعوى الاولى ويمكن ان يقال معنى عدم
كون علمه بغير استدلاليا انه لا ينحصر علمه في الاستدلال والاحتياج
الا انه لا يحصل له منه علم كما لا يحصل للحيوانات ويحصل للنائل
علم بالاشياء بوجوه العلم كما هو اللائق بشأنه بل بشيئه وجوه العلم
الاحساسي ايضا دون اثبات حاسة من الحواس كاثبات نتائج
الصفات دون الصفات كما هو عند القائلين بعينيتها له تعالى وسيجيء
منقول عن القائلين بالعلم الحصولي القول بتعدد وجه العلم في علمه
حيث قال ان الاول الواجب يعلم الجواهر المجردة مع الصور
الحاصلة فيها فيعلم الاشياء من هذا الوجه وكذلك الوجود على ما هو
عليه انتهى وايضا اثبات اصل العلم بذاته يعم امر في مرتبة وسائر
كيفيته امر آخر في مرتبة اخرى كما قد يقنعون في مقام اثبات الواجب
باثبات مركب موجود مقتض لوجوده ويقولون هذا القدر
يكفينا ههنا وعدم تركبه وعينيه وجوده مطلب آخر في مقام اخر
متفطن فيما يجيء ايضا قوله فان قيل توهم الخ وجه التوهم انه اخذ
في دليل اثبات علمه بذاته بعلم كونه عالما كما قال حضور الشيء عند العالم
فعالميته يجب ان يكون ثابتة قبله فالمراد بذلك العالمية اما عالميته
بذاته فيكون اخذ المدعى في دليله او عالميته بالاشياء فهي فرع علمه
بذاته لانهم يستدلوا علمها بانه عالم بذاته وذاته علة للاشياء والعلم

بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما سيذكر بلا واسطة فعلى هذا التقرير يلزم
أخذ المدعى في دليله ولم يسلكوا طريق إثبات العلم المطلق مع قطع
النظر عن الخصوص فيكون ممنوعا إلى أن يثبت ووجه الدفع أن
لإثبات علمه تعالى بالأشياء طريقا آخر فيجوز أن يثبت بذلك الدليل
ويؤخذ في دليل علمه بذاته فلا يلزم أخذ المدعى في دليله في مرتبة فلا
يخفى أنه لو صح هذا لجوز أيضا أن يكون المأخوذ في الدليل هو نفس
المدعى المثبت بدليل آخر نعم يلزم الاستدراك أيضا ويمكن الزام
مثل هذا في كل موضع يؤخذ المدعى في دليله فلزوم الدور وتقدم
الشيء على نفسه يكون ممنوعا غايته الاستدراك ولعل مشايخ
تسمية القوم أخذ المدعى في دليله مصادرة كما في أكثر عباراتهم لا دور
هو هذا وقصدها من لازم المصادرة معنى أعم من تقدم الشيء على
نفسه والاستدراك واعلم أنه فيما نحن فيه لا يلزم استدراك أيضا
لاحتمال أن يراد مطلق العلم لا خصوص العلم بذاته أو بالأشياء
ويكفي بطلب بالبرهان **قوله** استدراك على ما ذكر لعله أشار
بقوله على ما ذكر إلى جواز إرادة مطلق العلم ههنا فلا يرد إلا المنع
قوله وليس كالثاني لأنه إنما يكون إذا كان مستقلا في الإثبات
وأما إذا كان كل منهما ناقصا في الإثبات ويتم بضم الآخر فليس شيء
منهما دليلا بل مجموعهما يكون دليلا واحدا وأما إذا كان أحدهما
تاما دون الآخر فالدليل هو التام وضم الآخر إليه يكون استدراكا
وكذا إذا أورد دليل الخاص وقصد إثبات العام بدون دعوى
ثبوت الخاص ثم أثبت بالعام ذلك الخاص لأن مثبت العام في

الصورة

قوله الصورة المفروضة مثبت الخاص ابتداء فالزائد مستدرك
بهذه المقدمة في علمه بذاته تعالى حصل من هذه المقدمة بطريق الاستدلال
تصورنا أو نصدق بها فيوافق الفلاسفة المتكلمين في أصل المدعى كما
في الأول وفي الاستدلال بالمقدمة المذكورة أيضا بل وفي دليل المقدمة
المذكورة أيضا ويخالفهم في طريق علمه تعالى بهذه المقدمة وحاصل
الجواب أن التوجه إلى أن علم الواجب بهذه المقدمة كيف وبأي
طريق لماذا وليس علمه استدلاليا لم يكن الكلام في كيفية علم الواجب
ووجهه خصوصا علمه بهذه المقدمة وقد عرفت معنى عدم كون علمه
استدلاليا فقس عليه حال الكلام ههنا ثم ههنا احتمال آخر وهو أن
يكون إثبات علمه بهذه المقدمة لأن نستدل نحن به كعلمه بالأشياء
على علمه بذاته لا لأن يستدل الواجب بها على علمه بذاته تعالى فحاصل
الاحتمال الأول أنا نستدل بهذه المقدمة على علمه بذاته وطريق
علمه بذاته يكون مسكوتا عنه وكذا دليل هذه المقدمة مخالفة وموافقة
يكون مسكوتا عنه فموافقة الفلاسفة في إثبات علمه بذاته وفي القول
بالمقدمة ~~المقدمة~~ المذكورة ومخالفتهم في الطريق بأن لا يثبتونه
هذه المقدمة كما ذكروا أن كانوا قائلين بها وحاصل الاحتمال الثاني
أن هذه المقدمة يكون دليل علم الواجب على علمه بذاته واتفاق
الفلاسفة في هذا ومخالفتهم في دليل هذه المقدمة سواء كان دليل
هذه المقدمة دليلا عند الواجب فيكون علم هذه المقدمة أيضا
استدلاليا له تعالى أو دليلا عندنا كما في الاحتمال الآخر وحاصل
الاحتمال الآخر هو أن هذه المقدمة دليلنا على علمه بذاته تعالى كما في

الاول والموافقة للعقلاء سعة في العقول والاستدلال بها ومحاماة تفهيم
في طريق اثبات هذه المقدمة فالاحتمالات تكون اربعة بما نذكر
بعد هذا بل لعله يزيد ايضا بعلة التفاوت وكثرته وهذا الكلام
كلام مجمل في الغاية فللناظر فيه ان يحمله الى ما يحتمل قربا او
بعدا ظاهرا وخفاء في نفس الامر عند العقل قوله فاعرفه لعله
اشارة الى بعض ما يرى في المقام مثل ان الش وصف ما فيه
الموافقة بالنهج كما قال وهذا هو النهج الملائم وكذا ما فيه المخالفة
كما قال اشتغلوا على نهج آخر والنهج ملائم الدليل قوله وقد صرح
به اي بالتوافق او بالقول المذكور قال الش لا امتناع في تعارض الاحكام
فيهما في وقد مر منه ان العقل خصص القاعدة العقلية كما في زيادة
الوجود والتشخص في الصفات في الواجب ولم يتعرض هيهنا لهذا
الكلام وليس التحرير فيما سبق فيما لم يسلمه القاعدة العقلية لانه
بعد تسليم الشمول كما مر فارجع اليه وظاهر انه ليس الاكتفاء بالظن لان
هذه مخالفة عظيمة بحسب التوجيه في الرد والتوفيق حيث كان
والحق ما ذكره هيهنا فانهم قالوا مقتضى الدليل عند الحق اجزم من
السلف فوق الراس قوله ايراد على العلامة في اتم ظاهر من
ان يكون ايرادا فقط بدون ان يضم اليه توجيه آخر بدله او يكون
معه توجيه آخر والظاهر اللاحق هو ان المراد منه هو هذا الشق
الثالث حيث قال لا توجيه كلامه ففهمنا تفهيما ان المراد الاهم سلب
كونه توجيه كلامه فقط كما هو مقتضى الوجه المذكور بعده ومعه له
او بوجه آخر على الوجهين انه توجيه آخر فقط لا قصد فيه بيان

لحل

لحل دعواه في توجيه العلامة نعم لو اريد انه ايراد فقط لم يحتمل
التوجيه الآخر المقابل له وجهين والحاصل ان المراد من الايراد اما
اعم من الايراد فقط والايراد المنضم اليه توجيه آخر بدل توجيه
العلامة او ايراد فقط وعلى اي حال فالتوجيه الآخر ايضا يحتمل
الوجهين فيحصل اربعة احتمالات احدها التعميم في الطرفين وثانيها
التعميم في الاول فقط وثالثها التعميم في الثاني فقط المناسب لقوله
نعم لو ورابعها التخصيص في الطرفين وفيه بحث عند الفطنة ما بعد
الخلو وعلى هذه الاحتمالات فقوله لا توجيه كلامه معناه لا توجيه
كلامه فقط لانه جامع توجيه كلامه قوله حيث قال اولا قلت
وذلك لانه يفهم منه الاختصاص اما بالرد او التوجيه الآخر او
مجرد حل كلام الآخر لا يعنون بامثال هذه العنوانات قوله
فكان اللائق ان في لعل وجه صحته انه حمل كلامه على ان الجزئية امر في
المعلوم لكن يتعلق بالجزئي نحوان من العلم بعقلي واحساسي فالمنفي
عن الواجب هو هذا النحو من العلم لا مطلقا فتامل فانه بعد كون
المعلوم الاحساسي والعقلي شيئا واحدا وتعلق احد العلمين
لا يقال لذلك انه لا يعلم على وجه الاطلاق والا يكون مثل ان
تعالى يشيء اتبع عنه احدا وصافه انه لا وصف له ولا يوصف على
وجه الاطلاق ولصح ايضا ان تعالى شيء معلوم بالاحساس
دون العقل انه غير معلوم قوله وان حمل على انه ايراد اي مع
توجيه فالايراد ايراد على توجيه العلامة والتوجيه توجيه كلام
الحكماء قوله حيث وافق الكلامان يحتمل ان يكون من مقول قال

التغير
ويكون حاصله انه لا حاجة لنا الى صرف كلامه عن ظاهره فان
كان الجزئية صفة العلم الحاصل بالآلات الجسمانية ويحتمل ان يتعلق
بشانه ويكون من كلام الشارح ويكون المراد من الكلامين هو انه
لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات ولا يعلم من
حيث انها متغيرة سواء كان المراد بكون التغير صفة العلم كما في
كلمة الاحتمال الاول او يكون المراد من قيد من حيث انها متغيرة
من حيث انها جزئية مسامحة كما في الاحتمال الثاني ويحتمل مع بعد ان
يكون المراد اثبات علمه تعالى بكل معلوم ونفي علمه بالجزئيات المتغيرة مع
كونها معلولات له فيكون المراد من الكلامين كلامي الحكماء نفيا و
اثباتا قوله وقد يوجه قولهم في هذا التوجيه من صاحب المحاكمات
قوله نظرا الى علمنا اي نظرا الى انه لو علم الجزئيات مثلنا يكون
علمه حادثا وزائلا مثل علمنا فيكون قيد التبدل ووجهاله
فحاصل كلام الشيخ حينئذ سلب العلم المقيس على علمنا واثبات علمه
بنحو آخر وحاصل التوجيه المذكور في الشرح انهم انما نفوا العلم
المقيس على علمنا لا مطلقا فلا يجب تشنيعهم بل يصح قال الشارح وكذا
من شنع في نفي حمل كلامهم على ذلك من شنع مثل من كفر ولكن
لا يلائم لا جعله كما قاله بناء على ما اشتهر بين المتاخرين لان حمل هذا
الكلام على هذا المعنى لا يحتاج الى دليل لانه ظاهره بل صريحه كما لم
يحتج في حمل كلام المكفر على ذلك الى دليل ولم يستدل بوجه بل
ليس المقام مقام الدليل لانه مقام دفع الايراد على نفسه بانك
كيف تقول لا استحالة في كلامهم هذا والقوم كفروهم بسبب هذا

القول

القول او كيف تقول لا استحالة في هذا الحمل الذي قصدته والقوم
كفروهم بسبب هذا القول فاجيب بانه لعلهم كفروهم بسبب حمل
على معنى آخر ايا ما كان وجههم منعا وسندا وعلى ما ذكرنا لا
استحالة لان القول لاحتمال هذا الحمل ولان الحمل الا ان يقال
مراده دفع ايراد آخر يرد بعده وهو انه كيف يقول انهم حملوه
على معنى آخر فما وجه حملهم فاجاب بانه بناء على ما اشتهر في مع انه
مانع لا يحتاج الى بيان وجه فحاصل الايراد انه ليس لتكفيرهم
لحمل كلامهم على معنى غير ما حملته اذ لا وجه لذلك الحمل ولا منشأ
فيهم في حملهم كلام الحكماء على ما حملته عليه كفروهم فانت خالفتهم و
حاصل الجواب ان منشأ حملهم على ذلك هو ما اشتهر بين المتاخرين
في وليس المشهور بواضح مع انه ليس علينا بيان الوجه فالمخالفة لهم
ملتزم في مرتبة لكن لا في نفس الامر هذا مع قطع النظر عن ان يقول
انهم حملوا عليه بناء على ظاهر العبارة ثم على تقدير اتحاد ما حمل المكفر
والمشنع كلامهم افراز المشنع عن المكفر وكذا عنوان التشنيع يدل
على ان المشنع لا يكفرهم مثل ما نقل عن الشيخ علاء الدولة قدس سره
في العروة وكذا يدل على انه لا خلل في كلامهم هذا اصلا لا كفرا ولا
شناعة لان الشناعة ايضا كانت بناء على ذلك الحمل على ان المراد هذا
كله بناء على ظ ما قاله وكذا في وكذا من شنع في واما اذا قطع النظر
عنه والتزم المسامحة فيه فيحتمل ان يكون مراد الشارح ان المكفر كفرهم
بسبب حمل هذا الكلام على ما حملوا والمشنع شنع عليهم او كفرهم
لا بسبب هذا القول وحمله على ما حمله الآخرون عليه بل بسبب ما اشتهر بينهم في

فيحتمل ان يكون عدم الحكم بكفرهم حينئذ لعدم تصريحهم بعدم علمه تعالى
بالجزئيات بل يكون ذلك لازما من قولهم الآخر فلو سلم اللزوم
وكان كفرا للزوم لزوم الكفر لا التزامه قوله لا يطابق اصول القوم
في قال الاستاد في حواشيه على حواشي شرح التجريد فيه بحث اذ المراد
من القول المنقول ان كل ما يذكره ذاكر يصدق عليه واحد من
المقولات وان كان صدقا عرضيا لا ان كل ما يذكره ذاكر لا بد ان
يكون واحدا منها جنسا له والا لزم جنسيتها للفصول ايضا وهو
باطل على ما مر من ان جنس الفصل لا يعقل والا لزم التسلسل واعتبار
الحصص في كل ماهية بمراتب غير متناهية وان يكون كل فصل ماهية نوعية
وان يتركب كل ماهية نوعية من الماهيات النوعية الغير المتناهية قوله
لم يظهر لي وجه ابتناء التشنيع في معنى ابتناء التشنيع عليه ان يتوقف
عليه ويكون لازما للتشنيع لا ان يستدل بها على الامر الشنيع
وان كان له دليل آخر كما هو شان الادلة مع تعددها كما قيل في تدريج
نفي الجزئية كما هو شان اللازم والملزوم وكذا قيل ثانيا فلا يحسم
مادة الشبهة بما ذكره لان للمشنع ان يورد كلامه بوجه آخر وجه
التقرير ان التشخص لو كان امرا قائما بالشخص موجودا حقيقيا
او اعتباريا يكون جزئيا ومادتا كما هو على تقدير كونه جزءا فيتم
الدليل الى آخره او ان التشخص لو كان في جانب المعلوم جزءا او
زائدا قائما به لكان كذا وكذا الى آخر الدليل والحاصل ان كون
شيء مبنيا عليه لشيء ظاهره ان الشيء الاول موقوف عليه ولازم
للثاني فان حمل على هذا فالابتناء غير مسلم مع تدفع نفي الجزئية وان

حمل

حمل على انه دليل للثاني وان لم يكن موقوفا عليه لجواز تعدد الادلة
فلا غلط فالابتناء مسلم لكن الجواب بنفي الجزئية لا يحسم مادة
الشبهة سواء كان منظورا للمشنع ايضا عموما او مادته الامر ايضا
او لا نعم لو لم يعط المشنع الا على القول بالجزئية وصحح انه
يكون نفي الجزئية جوابا وافيا في افحامه فقط لا في حسم مادة الشبهة
في نفس الامر ايضا فظهر ما في كلام بعض من نسب اليه من ان كون
بناء الحمل على ما اشتهر من كون التشخص جزءا للشخص ومباديا
وغير ذي نوع هو ان الحاملين كلامهم على عدم علمه تعالى ببعض
المعلومات جعلوا القول الذي اشتهر منشأ لهذا الحمل لان هذا الحمل
مبهم يتوقف على هذا القول انتهى فانه ان كان مقصوده تعريضا
على ما ذكرناه في الاصل من انه لم يظهر لي وجهه فقد عرفت معنى
الابتناء المقصود كما يظهر من لواحقه والابتناء الذي ذكره هو ليس
الابتناء الذي قصدناه فلا يدفع ما قلنا من ان الاستحالة لا تندفع
بنفي الجزئية فقط ولا يحسم مادة الشبهة كما اعترف به ايضا
حيث قال لا ان هذا الحمل مبهم يتوقف على هذا القول كما هو حاصل
قولنا ان نفي الجزئية لا يدفع الشبهة بالمرة والحاسم هو اثبات جزئية
من جهة العلم فقط وسلبها عن طرف المعلوم مطلقا نعم لو كان وجوب
ادراك التشخص في ادراك الجزئي او مادته او كونه غير ذي نوع
من جهة جزئية للشخص فقط يصح اصل التوجيه لا ما ذكره قوله فتامل
لعل وجهه ان القول بمحسوسية الوجود الخاص لا يخرج عن محل قوله
فالجواب بانه ليس هذا مبهم موجه لكن يتوجه انه يجوز ان يكون

تشنيعهم على المتأخرين فقط لما ذهبوا إليه فيعدّ هذا في ذيل الكلام بادّعاء أنه أكثر عنه بقوله وإن كان على المتأخرين إلخ أن يورد الكلام اعتراضا وإن قرّر تحقيقا فلا حاجة إلى التقدير وادعاء الاكتفاء لكن يبقى هذا الإيراد عليه في المقام **قوله** ثم قال اعلم أن سابق هذه العبارة ولاحقها كلام الشارح حتى بسبب بعضها بلا تخلل كلام آخر بينهما فادراج هذا القول في البين لعله لتجديد النقل لطول الكلام والعهد ورفع توهم أن هذا كلام الغير **قوله** إلا أن يتكلف في وجه التكلف أن هذا مجرد احتمال العقل وإلا فالظاهر أن مذهب المتأخرين هو هذا **قال الشارح** فإن قلت قد تقرر في اعلم أن قول الحكماء بأنه تعالى يعلم الجزئيات بالوجه الكلي إذا بطل ظاهره يكون منشأ لإيرادات ثلث أحدها أنه مدافع لقولهم الآخر بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والجزئيات معلولة له تعالى وثانيها أنه يلزم منه تكفيرهم كما قال به المكفر بل الشنيع الظ والجواب عنهما قد مر وثالثها أنه يلزم أن لا يوجد جزئيات لأن التصور الجزئي لازم للإيجاد فالأول والثاني خلل اعتقادي إن تم والثالث محمل للاحتمال إن يقدح في كونه موجدا للجزئيات أو في كون التصور الجزئي لازم والثاني ليس اعتقاديا أو يلزم الدافع ولا يعترض شار كلامه وإن كان الدافع باطلا في نفسه وهذا الظ ليس خللا اعتقاديا بل الأول الظ محمل والخلل الاعتقادي في هذين لو تم أشنع وأتم مما التزمه المعتزلة في أفعال العباد لأنه في الأغراض المخصوصة وهذا عام بل يلزم سلب الإيجاد مطلقا إذ لا وجود للكليات إلا في ضمن الجزئيات وحاصل الجواب أن التصور الجزئي غير لازم

لكنه يقدح كونه من مبادي الأفعال الاختيارية كما سيذكر آخرا في الشرح ويتم في وجه التأمل **قال الشارح** بين كلاميهم أحدهما أن الرأي الكلي المنحصر نوعه في فرد يصح صدور الجزئي عنه وثانيهما أن الرأي الكلي لا يصح صدور الجزئي عنه لا أن أحدهما أن الرأي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي وثانيهما أن المعنى الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأي كلي لعدم المنافاة بينهما ابتداء بل بالإرجاع والأول وإن لم يكن مذكورا صريحا لكنه ملحوظ والكلام مسوق لأجله وحاصل الجواب أن الكلية التي التزم في علم الواجب لو بزيد مثلا والجزئية التي في علمنا به لا تجعل المعلوم مغاير المعلوم الآخر فما يصح صدوره بحسب أحدهما يصح صدوره بحسب الآخر أيضا لأن المعلوم واحد فيهما والذي لا يصح نسبته هو الكلي الذي في مقابلة علمنا الجزئي ويكون معلومه بعضا من معلومنا كالإنسان من زيد الجزئي فلا يمتنع نفس تصوره عن الشركة فيمكن قسم يساوي معلومه معلوم الجزئي فيصدر منه جزئي وعلم الواجب بالجزئيات من هذا القبيل **قوله** بل هو دليل آخر لا يقال كونه دليلا آخر لا ينافي أنه يكون تغير الدليل وتغير الدليل طريق مسلوك متعارف لأنا نقول ليس الكلام في إثبات ذلك المطلب والقدح فيه حتى يقال لو لم يثبت هذا الدليل وثم يثبته بدليل آخر بطريق تغير الدليل بل المقصود هاهنا أنهم يقولون بهذه المقدمة ويثبتون بها نفسا منطبعة للفلك فلو صح صدور جزئي عن رأي كلي لبطل استدلالهم هذا سواء فرع عليه عدم ثبوت مطلب هذا الدليل أيضا أو لا أما لعدم تعلق الغرض بذلك أولا لإثباته بدليل آخر بطريق تغير الدليل فقوله إنه

فلا تثبت النفس المنطبعة معناه انها لا تثبت بهذا الدليل فيكون الدليل
مقدوحا مع انهم استدلوا بهذا الدليل عليها وبنوا اثبات النفس عليه
قوله فتأمل فيه وجهه ظ لان قبول الاشتراك ووقوعه في الحركة انما هو
بحسب الطبيعة النوعية لا انه وجود مفهوم كلي عرضي متخصص جزئي منها
وهكذا في جزئي جزئي بل مفهومات كلية عرضية صرفة او مركبة من ذاتيات
وعرضيات منحصرة في المركبات بحسب النوع قوله وانما هي لوائح
لغيرهم اي يمكن ان يقال هذه اقناعيات في نظر العقل برهانيات في نظر
الذوق وارباب الحدس ونظرهم مع منزلة نصيب الذوق وذوي
من الحدس وحدسي في الوجدان مع ارباب الجدال والشك الفاحش
عن رؤيته لهي بل عن طلبه الله لعميهم وعمههم قال الش في موضع آخر من ذلك
الشرح قد جرت عادته وعادة غيره من اساطين الحكمة خصوصا الاوائل
منهم على ايراد التنبيهات في المطالب الحكمية فانها بما يكفي لطالب الكمال وان
لم يكف في افحام اهل الجدال وهذا الكلام منه يدل على ما حملنا والحق
هذا كيف ولو كان غرضهم مع غيرهم ونظرهم فيهم لوجب ان يتكلم بعد
حاجة الغير وذكر الاقناعيات تزيد انكارهم وتشتد اصرارهم قوله بل المرئيات
صور جسمانية اي قال الش في شرحه للهياكل كما سيجيء نقلا في الاصل عند ان
الرؤية قريب عند افلاطون باضافة اشراقية فرؤية نفس المرآة عنده
لما كانت باضافة اشراقية فالظاهر ان رؤية ما يتوهم انه يرى في المرآة ايضا
تكون باضافة اشراقية واما الزام وجود المرئي في المرآة في عالم
المثال مع كونه موجودا خارجيا في هذا العالم والاشباح انه فلا نعلم
وجهه والذهاب الى انها ليست حقيقة الانطباع ولا حقيقة خروج

السماع

السماع من الغاية حمل مرادهم لتعارض الحجج والمناقضات من الطرفين لا انه
مذهب نفسه فقط والحكم بان هذا المعنى قريب من الاضافة الاشراقية
من الش هناك والظ لما كانت الموجودات في عالم المثال معلقة لا في
مكان فنسبة جميعها الى المرآة سواء فرؤية بعضها دون بعض ترجيح
فانه لا يرى في المرآة غير مقابلها وليس التخيل مثلها لامكان تخيل كل
بعيد وقريب اينما كان ولا خصوصية في شيء دون شيء وان لم
يجمعه وهذا كالتعقل قوله صور جسمانية يجوز ان يكون النسبة من قبيل
نسبة النوع الى الجنس وان يكون من قبيل نسبة الشبيه الى الشبيه
وكذا الروحاني فعلى الاول فيهما يلزم التخالف في الاطلاقين لا على الكاف
فيهما ولا على التخالف لكونها واسطة وبرزخا بينهما ولصحة الاطلاقين
جميعا كل بمعنى قوله الا ان يقال في هذا الكلام منه رجوع عما قاله اولا
من انه ليس بجسم مع اثبات الوساطة والبرزخية لكن بين الاجسام الكثيفة
والمجردات وكان ممكنا ان يكون من المجردات ويكون واسطة بين الاجسام
مطلقا وبين المجردات الكاملة من اللطافة والتجرد والتنزه ويرجع من
انه ليس بمجرد على قوله وظ ان ليس المراد اي بناء ظهوره على ان المراد
من الاشياء هو الممكنات فقط فنفي تكثر صورها الخارجية فقط عند
العلم يستلزم القول بصورة واحدة خارجية لها حتى يكون كالصورة
البسيطة الاجمالية التي لها في الذهن واما اذا كان المراد اعم منها ومن
الواجب فمصرف نفي تكثر الصور الخارجية التي لها عند العلم بان يكون الصورة
الواحدة البسيطة الخارجية المسماة بالعلم اللازمة هو الواجب فيكون هو بعينه
علم الجميع مثل المثل الافلاطونية قوله لطريق الترشح او الافراز لما كان

في ثانيه مثلاً لكن الصور الذهنية لها وإثبات صورة واحدة ضمناً

فالقول بأن العلم نفس الصورة الخارجية أو نفس ذات الواجب تعالى

كما هو محتمل مثل الصورة الذهنية وما قال بل تنقضي عنها أي ترقى

بالنسبة إلى المثل في الإضراب بالنسبة إلى الإثبات الضمني فيحتمل الترقي أو الأكثر

على التفاوت بحسب القصد بالذات وعدمه فقوله بل يطلق على الترقي و

الإضراب إضراب بالنظر إلى الترديد والمثل اللازم له فإن إثبات أحدهما

يستلزم سلب الآخر في الانفصال الحقيقي وترقى بالنظر إلى الكل واحد من

الحكمين الحاصلين بعد الترقي والإضراب **قوله** ويؤيد هذا الاحتمال أي

أي الاحتمال الأخير الذي هو كون علمه تعالى بالأشياء عين ذاته **قوله** وكذا

المناسب أي لأن الواو المقدم على الدليل إنما هي لربط هذا المدعى

الثاني لأن الدليل المقدم مربوط بلاحقه وهو المدعى المؤخر فلا

يدخل الواو عليه لعطفه على المدعى ولا على سابقه والفاء الداخلة كذلك

مكون للحاصل وتفصيل صحيح الرابطان **قوله** وإنما على ذلك

الاحتمال أي الاحتمال الأول الذي هو أن علمه تعالى بالأشياء عين

الأشياء **قوله** ثم اعلم أي دفع توهم أن بين كلامي الشيخ منافاة

حيث قال أولاً قد صرح في الشفاء بنفسه فادعى التصريح في كلام

الشيخ وقال ثانياً وكلام شارح الإشارات يحوم حول ظاهر كلام

الشفاء فنسبه إلى الظهور والظهور المعروف إنما يستعمل في مقام

عدم الجزم فبينهما تناف فأجاب بوجهين الأول أن دعوى التصريح

في نفي كون علمه تعالى بالارتسام ولازم مساواته إثبات عين الصور

الارتسامية ودعوى الظهور في خصوص كون علمه تعالى نفس الأشياء

كما قال بل هذا النص محتمل ع

والأول

والأول أعم من الثاني ودعوى التصريح بالأعم لا يستلزم دعوى

التصريح بالأخص كما لا يستلزم تصريحه تصريحه والثاني أن الظهور

أعم من التصريح لا أنه ينافيه أو يباينه ثم بقاء الكلام في دعوى

تصريح الشيخ مع احتمالات كثيرة في النص المذكور في كلام الشفاء كما

ظهر مما مر آخراً في مقام آخر فإن قيل المراد من ظاهر كلام الشفاء إن

كان هو القول بأن العلم هو نفس الأشياء كما ذكرت فالقول

بأنه يحوم حول ظاهر كلام الشفاء لا يلائمه لأن الحوم حول شيء إنما

يقال في موضع الاحتمال وعدم الجزم وكلام شارح الإشارات

صريح وإن كان أعم منه ومن كون علمه تعالى نفس ذاته ففيه ذلك

لأن التصريح بالخاص تصريح بالعام بخلاف ما ذكرت والظاهر نسبة

الظهور إلى هذا الأعم شائع فوق التصريح في نفي الارتسام لأن نفيه

وإثبات الأعم متساويان بل متحدان فالتصريح بأحدهما تصريح بالآخر

قلنا الحق أن المراد أعم ونفي الارتسام الظاهر أعم من ذلك الأعم لاحتمال

المثل الأفلاطونية وغيره من بعض الوجوه التي سيجيء في الشرح بل

مما لا يخفى الظاهر وبحث عدم الملائمة مذكور في الحاشية اللاحقة مع

جوابه وتضعيفه فالبحث مقدر والجواب عدم النص في مراد الشيخ

والتضعيف هو التصريح بلفظ لعل **قوله** لعله لعدم النص أي أشير بقوله

لعل إلى ضعف الوجه فإن اللائق تفسير المبهم بالمعنى بأن يقول

وكلام الشفاء يحوم حول كلام شارح الإشارات **قوله** بل المقصر في العلم

أي يحتمل الإضراب إذا كان سابقه بيان مراد الشيخ وادعاءه الفرق

بين علمنا وعلم الواجب تعالى بأن الحلول شرط في علمنا لا في علم الواجب

فاعرف بان مدلول كلام الشارح لا ذاك بل هذا وكمل الترقي اذا كان كلاما
برأسه فكلام الشارح يقع في مرتبة الترقي والاول اولى قال الشارح يقتضي
كونه اشار الى ان المص سلب هذه المغايرة المقتضية للارتسام
والمغايرة بوجه آخر اي وجه كان للآخر سواء كان المسلوب في جانب
الشرطية الخ هذه المغايرة خاصة فيعتبر هذا القيد هناك الخ
سارية او يعتبر لا مطلق المغايرة سلبا كليا وهذا الاعتراض يصح
لو تم لكن الحق ان السلب الكلي ليس بحق قال الشارح كما حكمت في بعض
النسخ وكما حكمت به فالمثبتة يعني الحكم السابق بالاتحاد وهو
الشرطية المتقدمة عليه وهذا انسب في سلب التغاير الغير الا
سواء كان الاتحاد الخ يعني سلب هذه المغايرة في المثبتة الاول
اولا وعلى النسخة الاولى فطرف النسبة هو هذا السلب للاتحاد هي
معه لكن لا يبعد لقوله فاحكم بكونه في المعلولين كذلك ربط تام و
حاجة فالنسخة التي وجدت فيها الواو احسن وتوجد في الكلام
تشبيهي متعارف قال الشارح فاذن وجود المعلول به الاحسن ان
فاذن عقل الاول اياه هو نفس المعلول الاول مخرج على حاجة الى صورة
به قال الشارح ارتسام الجميع به سواء كان المقصود دعوى ان لا موجود
الا وهو معلول الاول الواجب اثبات العلم للموجودات من جهة العلم
بالعلة ورفع توهم كون علمها ببعض الموجودات حصوليا بالكون
حصوليا لها قوله ولا يعزب عن علمه به رفع الاستبعاد بان حصول
الكليات كما لا يكون حاصلا فيه فحاصل الرفع بعد انه
كما لكن بالقياس الى غير الواجب الى آخر ما قيل قوله لا حاجة

الى

الى ما ذكرنا به لان علة العقل الثاني انما هو العقل ورجعت الى نسخة من
شرح الاشارات ووجدتهما موافقة للمروي فلعله برئ من السابع
سواء اتحد العقلان مع المعقولات كل مع معقوله اولا لكن علة
العقل بتمامها لا مدخل لها في المقام والمقصود هو ان يقال كما اتحد
عقل الاول لذاته مع ذاته فليتحد عقل الاول معلوله مع معلوله
سواء كان للعقل علة للمعلول او لعقله اولا وسواء كان كلامه سندا لا
كما حملت عليه او منعا واحتمالا كما حملناه عليه كما سيجيء مفصلا
قوله بالارتسام في الجملة فانه يفهم من هذه المقدمة انه يوجد ما ليس
بمعلول لها ومعلوم بطريق الارتسام لانها راجعة الى الشرطية
غاية انه لا يعلم كلية الحكم وسبب بالمقدمتين اللتين بعدها والقول
بانه لا موجود الا وهو معلول الاول الواجب لا يستلزم العلم بالجميع ودعوى
العقلية في المقدمة الاولى وعدم ارجاعها الى الشرطية لا يستلزم
دعوى الكلية فالقول بانها تعقل الاول الواجب اما لان به ثبت
علمها بجميع الموجودات بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما يظهر من
كلامه الآتي المنقول عنه في الحاشية الثالثة لكن نطالبك بالدليل
على انها تعقل الاول الواجب فان اثبت بدليل ان ليس التجرد الا
كما لا يسطر فيلزم الاستدراك في توسط هذه المقدمة لاثبات
الكلية لان دليلها كاف فيه واما لان ثبت علمها بهذا الموجود الخ
بدون ان يقصد به اثبات علمها بسائر الموجودات فذلك الخ مما
لا حاجة اليه لانه من جملة ما ليس بمعلول لها فحكمه حكم سائرها قوله
على ما قلناه من ان الظاهر ان مراد شارح الاشارات ليس هو الا سندا لا

بل صرّح هناك بان ذهاب كل ذاهب الى مذهبه للاصرار على المقالات
المذكورة حيث قال بعد تعداد تلك المفاسد والفضائح القائلون
بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاته تعالى
والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك
المحالات حذرا من التزام هذه المقالة وان مقصوده اثبات
العلم له تعالى بوجهين فقوله ثم لما كانت الجواهر العقلية في الشرح
بيان طريق آخر لعلمه تعالى بعد اثبات الحضوري كقوله وكذا نعلم الجواهر
العقلية جميعها فقوله وكذلك الوجود على ما هو عليه في المعقول
في الشرح يكون اعادة للمدعى الثاني قوله في العقل صريحا لانه حكم
بانه لا موجود الا وهو معلول الاول الواجب وان الجواهر العقلية
بعضها ليس بمعلول لها بارتسام صورها قوله يدل على ارتسام
صور علل العقل فيه لا جميع الموجودات بل على ان الجواهر لها معلولات
ونعلمها الجواهر علما حضوريا كما قال وكذا نعلم الجواهر العقلية جميع
معلولاته علما حضوريا فيلزم من النقل الاول ان لا يكون للجواهر
العقلية معلول وينحصر علمها في الارتسام ومن الثاني ان لها معلولات
وعلمها بها حضوري فيخالف النقلان ووجه قطع النظر عن النقل
الثاني ومخالفته للاول بحيث تخصيص لفظها في الاول فان كل واحد
من الجواهر بعضه ليس معلولا لبعض وليس علمه ببعض ارتساميا او
هذا لا يندفع بالارجاع الى الشرطية فقط قوله الا ان يقال هذا
كاف بل يجب التكلف في علله علما اشراقيا ارتساميا لانه لا
ما ليس بمعلول لها ليس بمحتاج الى العلل قال الشارح حضوريه اي حضوري

الواجب

الواجب حضوري اي حضور المعلول الاول كالصفات والاتحاد انما
يستلزم العلم لا حضور المعلول والكلام في كيفية العلم قوله فلا شيء
في الحقيقة فان المعترض منع الدليل اثبات الخلل في المدعى فان
بناءه على الدليل فاذا انهدم الدليل ينهدم كانهدام البيت
بانهدام الجدران والسقف فتخريب البيت انما هو بتخريب الجدران
والسقف وتخريب الجدار علة بعيدة لتخريب البيت فمقدمات
دليل المدعى هو الصغرى والكبرى بلا واسطة لا زائد عليهما واما
ان لكل منهما ايضا دليلا مركبا من مقدمتين فيحصل اربع مقدمات
في المرتبة الثانية لكل من المقدمات الاربع ايضا دليلا مركبا من مقدمتين
فيحصل ثمان مقدمات في المرتبة الثالثة وعلى هذا القياس فيتعدد
الممنوع بحسب منع كل واحد منهما فلا يريد البحث مع ذلك على ذلك
بل منع المدعى ليس سوى منع مقدمات الدليل لان معنى المنع طلب
الدليل فلما كان المدعى مدللا كما فرض فلا وجه لطلب الدليل له
فهو طلب الدليل ابتداء على آخر مقدمات دليله ولا يتعدد البحث
بحسب سراية المنع الى المقدمات ايضا لان كونه بحثا في آخر المقدمات
انما هو بملاحظة السراية الى السوابق فلا يكون بحسب ملاحظة السراية
بحثا آخر بخلاف المنع في المدعى اولا فانه بحث في المقام على انه ان
صحته يتوقف على منع مقدمات دليله لا كونه بحثا في المقام ثم منع
المقدمات وان كثرت يرجع الى مقدمة او مقدمتين بلا واسطة
نعم قد يتعدد البحث على مقدمة بحسب تعدد السند وليس هنا كذلك
والنص هو ايضا ظاهر والكلام في الحقيقة كما قال فلا شيء في الحقيقة

قال كما تشهد به الوجدان ظاهره دعوى البداهة في الوجود
الذهني مع انه من المعارك العظيمة الا ان يقال مراده انه لا يكفي
الوجود الخارجي في ادراكه بل يحتاج الى امر آخر صورة او اضافة
او نحو آخر فالمراد بالصورة غير الصورة الخارجية فيجامع الاضافة
وغيرها فالخلاصة عدم الفرق بين الصادر وغيره في كيفية العلم باي
وجه كان والوجدان يشهد بهذا فيكون ما في طرف التصديق هو
الصورة بالمعنى العام فلو لزم من بداهة التصديق بداهة ما في
الطرف ووجوده يلزم بداهة وجود الصورة الاعم او يكون هو
الصورة المعروفة لكن يكون القضية راجعة الى الشرطية بان يكون
المراد ان كان حصول علم غير الصادر بالارتسام فكذلك علمه
يكون بالارتسام والوجدان يشهد بعدم الفرق فينشعب هذا
الجواب الى الوجهين بل وجوه بملاحظة ما في شرطية لو لزم
من بداهة التصديق الخ او يقال مراده ان الوجدان يشهد به
وان كان بضم دليل مثل الاضافة والنحو الآخر لان شهادة الوجدان
غير مستقلة وكافية في الحكم بالاحتياج الى الصورة ثم لا يعقل عما في
الحكم بالاحتياج في التصور الى الصورة لان التصور هو الصورة
الحاصلة الا ان يتكلف بشيء بان يراد من التصور مطلق العلم اصالة
كانت او صورة ذهنية او خارجية ومن الصورة ما هو المعروف
حلا فالثاني المذكور اولا وتركا له واعراضا عنه ولكن يكون في
احتياجه الى الصورة من قبيل احتياج الكلي الى جزئي من جزئياته وفيه
تأمل لان العام اذا كان ذاتيا للخاص فالاحتياج على العكس

وان كان

وان كان عرضا فمسلم لكن كونه عرضا محتاج الى البيان ويحتمل ان
يراد من التصور الاتصاف بالصورة بالمعنى الاعم كما ذكر او الاخص
كالتسود والتبيض يراد بهما الاتصاف بالسواد والبياض بلا
مسامحة فيكون الحاصل مثل ان يقال الجسم في كونه ابيض يحتاج الى
البياض احتياج النسبة الى الطرف ولكن حوالة هذا المعنى الى
الوجدان وشهادته لا تخلو عن غرابة فانه مما لا خلاف فيه والقصد لا
يكون مفيدا لما ادعاه من عدم كون الصورة الخارجية علما فان
احتياج الاتصاف بالبياض الى البياض مثلا لا يستلزم كون السواد الذي
لونا لان احتياج الاتصاف بصفة الى ذلك الصفة عام سواء
كانت الصفة عاما او خاصا وليس النظر في ان كلامه بطريق الدعوى
او المنع والغرض ان هذا لا يوافي سابقه سندا او دليلا قوله
ان اراد ان حصوله فيه اشارة الى ان الفرق المعلوم المسلم هو هذا
ولا يتعدى ما سوى هذا ان كان مما يتعدى في كون الحلول للعقلاء
دون الصدور فغير مسلم وغير معلوم فللمدعي ان يشهد ويثبت
فلهذا ترك السؤال الآخر قوله كما ان حصوله فيه يمكن ان كان القائل
بالحضور قائلا بالاتصاف الخ وينظر ان كان لا يقول بالاتصاف
بالخارجيات مع انها علم عنده قوله نعم لو كان في احدهما والفرق
بين الاعتبارات المذكورة ههنا والاعتبارات المذكورة هناك ظ
فان الاعتبارات المذكورة هناك بتعددها ومغايرة بعضها لبعضها
حقيقة والوجود اعتبارية ومعنى اتحادها في الوجود انها اسم عام
من امر واحد هو موصوفها ووجودها هو وجود موصوفها فالوجود واحد

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابا عنه
وكفى ١١٧٥

تنسب الى الموصوف حقيقة وبالذات والبها ثانيا وبالعرض
مجازا في الاتصاف والنسبة وههنا المغايرة والتمايز اعتبارية
والوجود والاتحاد في الوجود حقيقة فلما لم يكن بين الشيئين
ههنا مغايرة حقيقية فالحكم الثابت لاحدهما في نفس الامر والواقع
ثابت للآخر ايضا فيهما ولا تأثير لاعتبارنا متغايرين في نسبة حكم
واحد واقعي لاحدهما دون الآخر والا لزم الترجيح بلا مرجح نعم
لعله يجوز الاختصاص في الحكم الاعتباري فالحكم باتحاد المعلولين
ههنا لازم لان معلول كل منهما معلول الآخر ومغايرة عقل
الاول ذاته لذاته مثل مغايرة سائر صفاته له مع اتحادها بالذات
كما قالوا قدرته كله وارادته كله وعلم كله والمغايرة اعتبارية
ولم يجوزوا صدور الكثير عنه تعالى باعتبار هذه الصفات المتغايرة
بالاعتبار قوله واعتبار ذاته لذات المعلول تحت التكلف في تصحيح
العطف قوله وعلى تقدير كونه في وعدم اشتراطه طريقا آخر في كيفية
صدور الكثرة في مرتبة عن تعدد الاعتبار ولو قال ابتداء وعلى
تقدير عدم اشتراطه طريقا آخر هناك الى آخر ما قال لكان كافيا
لان دعوى اشتراطه طريقا آخر هناك كان بعد تسليم كونه مبدأ لا
فالتسليم الثاني يكون بعد التسليم الاول فيكون جوابا بعد تسليم المثنى
المذكورين قوله كما لا يستلزم في حاصله ان عدم استلزام تعدد
اعتباري العقل تعدد اعتباري المعلول ذكره سطرا والمقصود انه تعدد
في المعلول الاول اعتباران ذاته وتعقله لذاته لذات الواجب وهذا
لا يستلزم تعدد الاعتبار في الواجب بل يستلزم ان لا تعدد

لان

لان منشأ تعقله لذاته هو صدوره عنه تعالى فبحسب صدوره
باعتبار صدوره يتحقق التعقل كما هو مقتضى الكلام السابق و
التوجيه من ان علاقة الصدور كعلاقة الحلول في كون الصادر
علما كالحال ولا مدخل فيه لتعقله الاول لذاته ولا لاعتباراته
الاخر لو وجدت لان المقتضي لها هو الصدور عنه تعالى ليس الا هو
كما هو مقتضى التوجيه وبنى الكلام على ان تعقله الاول
لذاته مغايرة اعتبارا لذات الاول وهي علة لتعقل المعلول الاول
لذات الاول الواجب وذات الاول الواجب علة لذات المعلول
الاول فلما تغايرت العلتان اعتبارا لحيث ان تتغاير المعلولان
الصادران على ان يكون هذا دليلا آخر فبطل التوجيه ولا تكلف في هذا
على النسخة الاولى وتحقق التكلف في النسخة الثانية والثالثة كما هو مقتضى
الدليل السابق فتلخص لك ان الاجوبة عن الحكم بالتحكم اربعة
اولها ان لا تحكم في شيء من الموضعين بل يجوز تحكم كل منهما الآخر
وثانيها ان شارح الاشارات لم يحكم هناك بجواز صدور المتباينات
عن الاعتبارات بل الحاكم به غيره وله طريق آخر في جواز صدور
الكثير عن واحد في مرتبة واحدة وثالثها ان شارح الاشارات لم يحكم
ههنا باتحاد المعلولين مع اتحاد العلتين المتغايرتين بالاعتبار
بالاعتبار بل من الدليل السابق وايراد تغاير العلتين اعتبارا
سطرا ورابعها انه فرق بين الاعتبارات المذكورة ههنا والاعتبارات
المذكورة هناك وان المعنى المراد منها في موضع مغاير للمراد منها
في الموضع الاخر كما نرى ومن في هذا الكتاب حسبما قال والله الموفق في

قوله فالمنع محال له بل هو مسلم بلا تفاوت قوله مطلق الاعراض
له فاما لا نعلم الساحر او لا نفرق لكن هو الاول قوله فعدم
حصول له من ان عدم العلم بالجزئيات المادية وعدم ارتسامها
يرجع الى عدم الاحساس لا انها لا تدرك اصلا قوله محط
في حصول صورها فالايراد المؤدي من عدم ارتسام صور الماديات
في جواهره يلزم عدم احاطة علمه تع ودفعه ان المستلزم عدم
العلم مطلقا لا عدم علمه بنحو خاص وليس علمه تع منحصرا بالنحو الحاصل
وصحة الكلية كما قال كاتب جميع صور الموجودات الكلية و
الجزئية له لعل باعتبار التعميم في الصور فان صورة الحيوان مثلا
صورة زيد ايضا فيكون احد نوعي علمه بالجزئيات بالوجه الكلي
لا نفرق فظهر بوجه آخر لا اصلاح في قولهم انه يعلم الجزئيات بالوجه الكلي
بلا تاويل يجوز ان يقولوا بالعلم الحضوري ولا يبالوا في نحو
ارتسام صور الجزئيات كما في الكليات بل لعلهم يقولون بالارتسام
في الكليات والحضوري في الجزئيات ونسبة الارتسام الى الجزئيات
كنسبة الحضور الى الكليات كل منهما اصل في واحد والآخر فرع
وهذا احتمال لا بد ان يوجد نقل على خلافه صريحا قوله فلا ورود
اصلا لان الكلام في العلم بالموجودات فان الحصول فيها وفي عدم
شمول العلم بطريق الارتسام عليها واما على المعدومات فالحضوري
ايضا غير شامل ويجيء البحث بلزوم عدم العلم قبل الوجود و
بلزوم عدم احضار الفاعل المختار حين الايجاد على القائلين
بالحضوري والاضافة انه علي حدة قوله وان كان في عبارة الشارح

اسه

اشير بقوله في عبارة شارح الاشارات ما توهم حيث قال في
عبارته وما توهمه ولم ينقل عبارة شارح الاشارات توهم بعض
في ومال الى ان مجموع كلامه لا توهم بل الموهم هو جزء كلامه مع قطع
النظر عن بواقيه والا فهو ادعى اولا العلم لا بارتسام صورة
في العقل المستقل كما في النفس ثم ادعى عدم احتياجه في الواجب
المستقل بطريق الترقي فعلى هذا ان صح اسقاط الترقي لا اصل الكلام
بل صرح كلامه التعميم وحاصل الجواب المذكور صريحا بقوله لكن
المراد من عدم المشاركة في التاثير ان معنى عدم استقلال النفس
اثبات الشركة للعقل في التاثير فيكون معناه ترقيا بسلب شركة
العقل في التاثير سواء لم يكن له دخل من وجه ايضا كما فهم الموهم كما
قال في الاصل في عبارة شارح الاشارات ما توهم فيكون الترقي
اعلى واتم لكونه من وجهين او كان له دخل من وجه آخر ويحصل
الترقي بسلب الشركة في الفاعلية وان لم يكن في تلك المرتبة الاولى
فقوله بل يمكن ان يكون المراد ترقي في الجواب حاصله ان يكون
ان يكون المراد من مداخلة النفس والصدور عنها كما قال في
الشرح فهي صادرة عنك له دخلها في الجملة لا خصوص التاثير لا
مشاركة ولا استقلالا فيصح بان يكون العقل مستقلا ويحصل
الترقي في مقابلة باثبات التاثير في الجملة استقلالا او اشتراكا
فسلب الاستقلال عن غير الواجب وجعل شركة الواجب في
التاثير ترقي واثبات الاستقلال فيه اتم وسلب مداخلة
العقل عنه كما قال واثبات التاثير في الجملة استقلالا او اشتراكا

ان الاستقلال شرط صح

كاف فيما ادعاه فاعلم ان حاصل الاحتمالين المذكورين نفي تعلق
الصورة وذا الصورة كما في اثبات المادة والترديد بقوله بل
نفس تلك الجواهر في بحسب اتصال البحث الى الكليات الخ ذي
صورة وصورة ولا ثاني الجواب عن البحث بحسب ذي الصورة
بانه لا استحالة فيه لان علمها عن محض هذا الطريق كما سيأتي في اثبات
المادة لان اعتبار هذا الطريق في تكون مناقضا لها مطلقا
لا نفع له نفعه لا في اثبات ولا في الكليات وفي الجواب عن اثبات
نه لم يكن كذلك لبقاء نفعه في الكليات بل في اثبات الخ
لكنه لا من حيث اتحاد اثبات فتأمل وكذا لا ثاني الجواب عن البحث
المذكور بحسب نفس الصور كما قيل هناك بانه لا ورود له
اصلا لعدم وجود الصور في اثبات ووجودها هاهنا وحاصل
الاحتمال الثاني ان لم نفي العلم عن نفس الجواهر ايضا ارتسامها
وحصولها فيكون الترديد اتم فافهم باب بعض الاحتمالات لا لك
فتأمل قوله نظم من كلامه اي هذا ظاهر كلامه وقد مر مثل
هذا الحل ويحمل في عبارة الحواشي المتعلقة بالجواب الثاني عن شبهة
الفلاسفة حيث قيل كما نظروا لا اصلاح بالتعدد في الكلام كما
قال بعض من سند الله اي سوقف عليها الصدور بها لا احتمال
فان الكلام فيه لان نفس الاحتياج في العبارة مسامحة اي بعبارة
لا دفعه لان التعدد حلا فالظاهر وكان الكلام على الظاهر قوله
والظاهر نظم من نفسه في هذا ايراد آخر معطوف على ولم يثبت
صفة اخرى بعد حفظ كون الاحتياج عن العدم كما هو مر في السابق

والاظهر

والاظهر ان يختار ان الاحتياج نفي العدم كما هو مقتضى التعبير
ولعله تعرف بقصور وخلل واحد في كلامه هو جعله موقوفا
على الملكة السابقة مع كونه عين العدم فيندفع الايرادين
المذكورين ويبقى ايراد واحد هو توقف الشيء على نفسه لهما
وحاصل الايراد الثاني اثبات التدافع بين كلاميه فلو اثبت
احد بان تفسير الاحتياج بهذا الوجه لا يصح لوجه آخر لا يكون
هو هذا الوجه الثاني يكون ايرادا ثانيا بل ثالثا بوجه آخر
قوله والقول بان العدم في جواب عن معدوم قوله بل عكسه
ظ فان الارادة مفسرة بانها صفة من شأنها تخصيص احد
احد المقدورين من الوجود والعدم بشيء والاصل انه لا علية
بين الصفتين كما مر في مبحث ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
لا يذهب عليك انه تدافع ظاهر بين ما قيل هناك بانه ما لم
تعلق الارادة لا يصح تعلق العدم وما قيل هاهنا بان عكسه ظ
ودفعه ان المتقدم كما قيل به هاهنا هو الاحتياج بمعنى العدم او
تعلق العدم وهو تعلقها الى الطرفين على السواء بل هذا لا
يستلزم التأخر عن تعلق العلم الخ فانا قد نقدر على شيء ولم نرده
بل لم نتصوره قط والمتأخر كما قيل به هناك هو تعلقها الذي
هو مع الفعل كما يقولون الاستطاعة مع الفعل والعدم لا
يؤثر على وفق الارادة عاشا ان المذكور في كل من الموضعين
تعلقها الآخر قال الشارح والا لزم الدور لانه اما ان يكون التعدد
علما او احتياجا في مرتبة من المراتب غير المتأخر فيه في مرتبة فيلزم دورا او لا

فيكون تسلسل فمحذور دعوى اللزوم في كل منهما بشرط اجتماع الآخر
صريحا او معنى بتقدم الحكم على العطف او في مفهوم احدهما ملاحظة
تقدم العطف على الحكم **قوله** ولا يمكن ان يقال انه حاصل للقول
ان المراد من الايجاد المتوقف على الارادة هو تعلق القدرة و حاصل
الجواب انه ايضا ازلي اي متقدم على الارادة وحاصل ما ذكر
بعده بعد تسليم هذا ان لا تعلق للغرض ببيان الايجاد عن الارادة
بل يكفي تاخره عن العلم وتعلقه فيكون الحاصل اما ان ذكر الارادة
استطرادي كما قيل في القدرة او ان هذا لا يضرنا لان المقصود
بيان انه بعض ما ذكر وليس بعين الدليل بل حذفنا
البعض ما لا احتياج اليه واكتفاء بباقي ما ذكره **قوله** بل يلزم
تقدمه وذلك بان يقال اذا كان وجود المعلول الاول بنفس
تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب متقدم على الايجاد المتقدم
على نفس المعلول سواء كان تعقل الواجب اياه مسبوقا بالايجاد
بطريق الدور او التسلسل اولا لزم التقدم على نفسه فلا احتياج
الى سلب تقدم الايجاد بالدليل المذكور والاحتياج الى اثبات
الايجاد مشترك ههنا هذا الموضع وفيما ذكره الشارح في بيان
ابطال التالي واحتمال كون العلم السابق على الايجاد علما غير
نفس المعلول بناء على الزام ان علم المعلول نفسه فاحتمال السبق باعتبار
الايجاد فقط فيما ذكره فظهر لك ان تقدم العلم على نفسه يلزم
على تقدير السبق الذاتي بل هو بمراى عين مشاهده على كل ماهر في
كل مرتبة من العلم وكذا المعلوم المعلم ثم اعلم انه لا حاجة الى اثبات

العدم

التقدم والتاخر بين العلم والايجاد بل اثبات تقدم العلم على
المعلول الايجادي كاف كما اوله **قوله** واللاحق اي لاحق السابق
وهذا مثل ان يقال يكون المتقدم على متاخره كما في تقدم الشيء
على نفسه وعنوان نفس المعلول وعنوان اللاحق وعنوان العلم
السابق عنوانات لشيء واحد هو ذات المعلول الاول بل هذا
ايضا عنوان وهذا يقتضي التغاير لا يمكن التعبير بدون عنوان
قوله فيطبق الجواب فانه لو لم يكن الاتحاد في كثرة الصور في
الوجود الازلي العلمي لا يصح الزام الاجمال لانه ايضا وجود ازلي
للحوادث **قال الشارح** فيلزم ان يكون فيه حاصل ان الايراد المذكور غير
مختص بالقائلين بالحصول بل يرد على غيرهم ايضا من القائلين
بالارتسام والاضافة في الارتسام باعتبار انه في نفسه وجود ازلي
للممكنات وفي الاضافة باعتبار انه يحتاج الى الطرف الموجود
فتخصيص الايراد على احد الفريقين عن ملاحظة الآخر اذا كان مذهب
الشارح الباحث على القائل بالحصول معلوما فقوله قلت المخلص
فيه جواب عن قبل القائلين بالارتسام اذا كان الايراد عليهم و
كان باعتبار تكثر الصور والصفات الحقيقية وان كان صحيحا ايضا
ان يقول المخلص للمتكلمين في هذا ان يرجعوا الى القول بالاضافة
لا مع حفظ الاضافة ثم بعد اشتغال البحث الى الوجود العلمي والجواب
عنه بما قد سبق لما توهم ان يقول احد ان ساير الاشياء ان
يقول مثل ما قلتم فلا يرد عليه شيء دفعه بقوله ولا يخفى عليك
انه لا يمكن فيه **قوله** او بعده فيه ليس المراد ان سبق العلم شرط

كونه بعد الحادث وبهذا الوصف كاف فان هذا الوصف ثابت في
الازلية بل المراد ان الثبوت مطلقا كاف فقوله قبل وجود
الحادث او بعده لبيان الاطلاق والعموم لا لعموم الافراد
فان قيل العلم شرط كونه بعد الحادث وبهذا الوصف اذا تحقق
يحقق فيجب ان يكون هذا الخ كافيا فيه بل مع قطع النظر عن
استلزامه للعام الخ يجب ان يكون كافيا بان يكون هذا العلم
بحادث ازليا قلنا لا يلزم كونه محلا للحوادث الخ قلنا نعم لكن
يلزم ان يكون المثبت للخاص مثبتا للعام لبعض ذلك الخاص
وهذا حاصل الدليل بل يلزم ان يستلزم الشيء نقيضه وهذا
الخ يستلزم استحالة العلم فان ما يستلزم وجوده وجود نقيضه
فهو محال ولعل لهذا التردد امر آخرا بالتامل **قوله** ولا مدخل
لسابقيته وان كانت مثبتيها الخ وكانت لا نظر في المرام بل
يعني والعبارة الحسنى ان يقول فلا مدخل لسابقيته في ايرادها
او يقول والسابقية تثبت بهما الخ لكن لا مدخل في ايرادهما
لها وامثالهما لانها لا مدخل لخصوص سابقية العلم المثبتة
عند اثبات العلم بالمحسوس السابقين في اثبات الاحساس الى المعقد
الى نفسه لا اثبات اصل العلم فقط وكان الكلام فيه لكن لا نظر له
بل نقيضه وكذا لا دخل لها في اثبات الوجود الازلي للحوادث
دخل الاثبات والوقف بعد البناء على انه لا يكون محل الحوادث
فيجب ان نغير عنوان الكلام في الجملة **قوله** لا يخفى عليك انه يلزم في
تحمل ان يكون ذكر هذا الكلام ايرادا وان يكون تنبيها وبيانا

للمراد

للمراد **قوله** تامل وقد اورده في وجه التامل بحث اذا كان
ايرادا فانه ليس غرضه ايراد بحث على المتكلمين خاصة بل غرضه
انه بحث مشترك يرد على المتكلمين الخ فان حاصل ايراد الشارح
على شارح الاشارات كان يرجع الى هذا وان كان تتميما لا يكون
اشارة الى البحث بل الى هذا التردد ويعد الاسلوب عن التتميم
والاسلوب ان يقول كما يقتضيه قلنا ومثله ثم حاصل جواب
الشارح ان لنا مخلصا خاصا وبقاء البحث المشترك بين الحكماء والمتكلمين
لا يضرنا لو لم يلتزموا ما ذكرنا فهذا المخلص مخلص للجميع لو التزموا
وحاصل الايراد المذكور بعده انا ننقل الكلام الى الوجود
الارتسامي وحاصل الجواب عنه انه صفة وبالايجاب وحاصل
ما بعده بقوله ولا يخفى عليك انه ليس لشارح الاشارات ان
يقول لنا الخ ان يقول بالوجودين للعلم يكون باعتبار احدهما
علما صادرا عنه بالايجاب متقدما على الآخر الى آخر ما قال وهو
حاصل ما افاد بقوله واعلم انه جار على سياق مذهب في
انه ان للمتكلمين الخ اخلاصا نحو ما تخلصنا به مع قولهم بان
العلم اضافة بان يلتزموا الارتسام فيه تعالى ويقولوا ان علمه
تعالى هو الاضافة الحاصلة بعد الارتسام فيه فان ارتسام الصورة
في كل محل يستلزم انفعال محلها عنها والاضافة بينها وبين
محلها فالعلم هو هذه الاضافة كما نقل استاد الاساتذة في
حواشي التهذيب عن بعضهم ان العلم فينا هو هذه الاضافة
وقد عبر بعلاقة الامام في المباحث المشرقية في اواخر بحث حدوث

العالم الخ فقوله جاريا على اساس مذهب المتكلمين اشارة الى
انه ليس هذا مذهبهم بعينه حيث قال جاريا على اساس ولم يقل
جاريا على مذهب المتكلمين بناء على ان العلم عندهم اضافة بين العالم
والمعلوم الخارجي حتى يتفاوت الحال بوجوده في الخارج وعدمه
ويشكل عند عدمه وحاصل ما قلنا بعد هذا بلا واسطة
قولنا اقول الذي يدفعه عن هاتيك الاشارات في دفع هذا
البحث انه لم يوجد ولا يوجد زمان لم يكن ولا يكون المعلوم حاضرا
عنده فلا يلزم نفي العلم عنه تعالى في وقت لكن يبقى الكلام في
موضح
في سبق العلم على وجود الحادث بل في حدوث الحادث الخ كما
قلنا في الاصل فلا يخفى عليك انه يمكن ان يقال انه لكن لزوم عدم
علمه بالعالم يوجد اصلا في الماضي لا يوجد في الآتي وارد عليهما
بانه لا يندفع بهذا الخ ~~وكذا فيما قيل مثله عن جانب~~ المتكلمين فيما
سيأتي الا ان يقال معدوم الحدوث انما هو بالقياس الى الزمان او الى
الآن في شرح الهياكل في الهيكل الخامس نقلا عن ابن كمونة ان معنى
عدم الحادث ليس هو العدم الحقيقي بمعنى ارتفاع الماهية في الخارج
بل الاضافي وهو عدم الشيء عن شيء آخر كما يقال الصفة عن الموصوف
فيقال انها عدمت عنه او كما يبعد الشيء المبصر عن الشخص المبصر
فيقال لذلك الشيء انه عدم عند الحس وهذا على الحقيقة تغير
وانتقال وانما يقال له عدم على طريق المجاز وتصورات هذه
المعاني دقيقة انتهى ثم قال ورايت مثله في الفصول الافلاطونية
وفي بعض رسائل الصوفية چون مقصود از ایجاد عالم وآدم

این

این بود که خود را در غیر مشاهده کند افنا واعدام وهدم
ومحو از برای چه بود جواب افنا واعدام در حقایق و ذوات
وماهیات ومعلومات نیست بلکه در صور وظواهر فنا وعدم
طاری میشود یعنی حقیقت عدم متصور نمیشود ونزد محقق
یک ذات ویک حقیقت است که در صور مختلفه جمال مینماید
چنانکه از تعدد امواج تعدد بحر لازم نیست از تعدد صفات
تعدد ذوات لازم نمی آید عالم صورت قدم است وقدم
معنی عالم قوله وكذا فيما قيل مثله عن جانب المتكلمين فيما سيأتي الى
وانه مضاف الخ وفي بعض النسخ فانه مضاف الخ فعلى النسخة الثانية
يكون ازلية الاحضار دليلا على ازلية الحضور ويكون ازلية
الحضور مطلبا اصليا ومقصودا بالاثبات فقوله بل نقول ا حصل
الخ يكون اضرابا عن جعلها مقصودا اصليا لكون الاحضار صفة
الواجب لا الحضور وكان المقصود تصحيح ازلية صفة الاضافة
فازليته كافية فيه بل الزائد مستدرك وعلى النسخة الاولى يكون
ازلية الحضور دليلا لا ازلية الاحضار ويكون ازلية الاحضار
مقصودا بالاثبات لا الاضراب فيكون الاضراب اضرابا عن طريق
الاستدلال واثباتها به ويحتمل الترقي الخ قوله وان يقال
الخ عطف على ان يركب وكذا احتمال وتناقض ويتردد دوام اعلم
ان ورود هذا بناؤه على انهم قالوا ان الاضافة لازمة للعلم
فما قيل فيه فانه ح يعم الاشكال بعدم الطرف حتى عدم المعلوم يعني
ان الاشكال كان خاصا بالقائلين بالحضور والاضافة فعلى هذا

يكون واردا على القائل بالارتسام ايضا ثم اعلم انه يكون هذا جوابا
آخر عما اورد بقوله لا يقال انه يقول بالارتسام ايضا ثم اعلم انه على
اى حال سواء كان بناء الايراد على القول بلزوم الاضافة او
لجريانه على سياق مذهب المتكلمين انما يلزم كون الاضافة طرفا
لنفسها لو لم يوجد الصورة المرتسمة والا فالطرفان فيه هما ذات
العالم والصورة المرتسمة وهذا هو المراد بقوله الا انه قال على ما قيل **قوله**
وسائر اى يدفع منافاته من يقول انه لا يكفي التغاير الاعتباري
في المقابلة او المراد انه ينافي الكفاية وعدمها والمراد انه يقول
بالكفاية بطريق المنافاة لا على وجه التحقيق والجزم **قوله** وسمي تعقلا
اى تعقل الشيء بين الشيء ونفسه كما في علم الشيء بنفسه و
علية الشيء لنفسه وامثالها مما هو معقول والتغاير الاعتباري على
كاف **قال الشارح** والآخر خارجيا فهم منه ان مقابله وهو الوجود
العلمي ليس وجودا خارجيا فينافي كونه عين علمه وصدوره عنه نعم
بالايجاب كسائر الصفات الذاتية فان الصفات الذاتية موجودة
خارجية وان قطع النظر عن دلالة المقابلة والتزم نقصان العبارة
وقيل انه اقتضى وجود خارجي يجب ان يلزم جواز وجودين
خارجيين لشيء واحد وانه ادعى استحالته في مواضع وحكم ببداهتها
وجواز وجود خارجي للممكن صادر بالايجاب فيكون جميع الممكنات
صادرة خارجا بالاختيار والايجاب باعتبار الوجودين بل
الكثرة بالايجاب فان المعدومات المعلومة اكثر بل غير متناهية **قال الشارح**
لكونه مجردا كان المناسب ان يقول لكونه صادرا عنه باختيار

هذا

هذا الوجود فان سابق الاشارة جعل الصدور منشأ كونه علما
كالحلول لا كونه مجردا اذا عرفت تجرد بل العلم لم يجعل احدا منهما
منشأ كونه علما نعم جعله منشأ كونه معلوما واسند لوازمه
الى معلوميته ساكتا عن كيفية علمه **قال الشارح** نعم جوابها اجمالا لا
دعوى الاجمال الا انه خلاف في كونها علما بالفعل اولا والمراد هو
الاجمال عندنا ويحتمل ان يكون مراد المتوهم نفي العلم الاجمالي و
الاجمالي في العلم وان يقول به ويقول انه علم بالقوة للافراد
وكذا كلام الامام كما سيذكر **قوله** التي كانت منطوية فيه فيكون
هذا الاجمال بين التفصيلين فكما يكون الاجمال مبدأ التفصيل
فقد يكون التفصيل مبدأ الاجمال **قوله** لابطال كل في دليل لجعل
مجموع الوجهين وجها واحدا استدلالا او جمع ضم والشق من
الملك اعم من الواحد والاثنين منها فلا يتأتى الاستدلال بالوجوه
تعرف حقيقته لحال الوجه الاول على ما نقل في الشرح لحديث
ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد
منها عن غيرها فيكون التفصيلي حاصلا وان لم تكن معلومة
لم يكن العلم بها حاصلا اصلا والوجه الثاني انه يمتنع حصول
صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة
لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور
المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة
واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة
علمية ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات

المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورة
ويمتاز عما عداه انتهى ولا يخفى ان الوجه الثاني لا يبطل الا
الشق الاول والثاني دون الثالث واما الوجه الاول فظاهر
انه يبطل الشق الثالث ومعنى كون التفاصيل معلومة اجمالا انها
معلومة ضمنا مع انطباق الصورة الحاصلة للمجموع من حيث هو
مجموع فيتميز في الضمن ولكن لعله يمكن ابطال جميع الشقوق به
اذ وجوب تميز كل واحد منها عن غيره عام في صور الانطباق
وليس البناء على الانطباق ومقايسته اذ هو مسكوت عنه
ويدل على امتناع انطباق تلك الصورة على كل واحد ايضا لاستلزامه
عدم الامتياز ومثله الشق الثاني وكذا الثالث والتردد في
ان العلم الحاصل من انطباق الصورة على المجموع من حيث هو مجموع
هل يكفي في التفصيل ام المستلزم له هو العلم الخاص والمنافي
في حصوله في انطباق المجموع كما سيجيء على تقدير تمامه وبقائه لا
يضر في عموم الدليل وشموله في قصده على ابطال جميع الشقوق فان
عدم اتمام الدليل مع تعيين المدعى وتعيينه عدا امر وعدم التوجه
وعدم جعله متعينا امر آخر والامتياز المدعى بعد معلومية التفاصيل
اجمالا ان يكون نوعا او صنفا واحدا او مختلفة الانواع او الاصناف
او في الجملة واعم منهما الترديد اما في لزوم الامتياز او في لزوم
التفصيل وحاصل الوجه الاول ان الآحاد وان كانت معلومة
اجمالا وجب امتيازها والامتياز مستلزم التفصيل فالاجمال
مستلزم التفصيل وهو مستلزم لنقيضه فهو محال فالاجمال محال

الثالث

فقوله

فقوله وان لم يكن معلومة يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد به
نفي العلم التفصيلي اللازم للامتياز اللازم لكون الاجمال علما
فيكون كانه يقول ان كان في الاجمال علم بها يلزم الامتياز بينها
وان لم يحصل الامتياز لم يكن علما بها بطريق عكس النقيض لكنه
احد تالي التالي فيكون شق الترديد الاول مرددا كانه على
المراد فكانه قال وان لم يكن معلومة فهو المراد بل هو مذكور اولا
في مرتبة الدعوى بان الآحاد ليست معلومة فيكون الحاصل ان
الآحاد ليست معلومة والا فكذا وكذا وثانيهما ان يكون المراد
به نفي العلم الاجمالي كما هو نقيض الشق الاول فيكون في مرتبة
ان يقال والا فهو المراد وان كان ظاهرا يتراءى منه كون المقدم
عين التالي او ان المراد في المقدم نفي العلم الاجمالي وفي التالي هو
السلب الكلي وان كان سلب التفصيل مسلما عند الخصم او المراد
في المقدم سلب معلومية الآحاد اجمالا او مطلقا وفي التالي
سلب العلم الاجمالي او المطلق عن العالم اي سلب عالمية العالم علما
اجماليا او مطلقا واللازم منهما لا يفترق وان كانا متغايرين والظ
المطلوب نفي العلم لا العالمية فرق بين الضرب والضاربية
قوله والعلم بالوجه الكلي جواب عن سؤال مقدر سيجيء نقلا عن
شارح التجريد وتفريع بطلانه على بطلانه قوله مع ان الكلام هنا
حيث صورة في حال البحث عن مسألة بعلمها وعمله والمعنى الاول
ليس كذلك فانه يوجد في كل حكم كلي في كل قضية كلية حاصلة للكل
احد من ذوي العقول الكاملة عن تحصيله بوقت دون وقت وحال

دون حال **قوله** مع ان هذا العلم في علاوة بالنسبة الى الجواب عن
المقدر واما يرد على من الزم الاجمال في علم الواجب بخصوصه
كما قرره الشارح في المحاكمة لا على كل من يقول بالاجمال اين كان و
الاول كان عاما والثاني لو تحقق الشارح فيه لا ينافي عمومه فقوله فكيف
يلزم المتكلمون في اثباتهم علما فعليا اجماليا جار على سياق مذهب
المتكلمين او على ان الشارح من المتكلمين النافين لهذا القول كما مضى
بتأويله بعد قبول الفساد فيه بل الحق ان القول بان الاجمال ليس
علما ايراد على الشارح القائل بان علمه تعالى اجمالي بسيط سواء كان
من المتوهم او من الامام فالمقدر لجواب سابع التجريد عن قول
الامام يكون عن جانب هذا الشارح اثباتا للعلم الاجمالي له تعالى وان لم
يكن في موضعه مسوقا لهذا الغرض بل لاثباته في جملة الواجب
او في غيره فان ايراده ههنا كما ان ايراده ~~ههنا~~ كلام الامام
للايراد عليه كالمتوهم لانه محض حكاية تقريبا لحاصل المراد
ان الاجمال للشارح اولا والتوهم عليه وجوابه له وكلام الامام
عليه وجواب سابع التجريد له والحواشي عليه والعلاوة
الاولى الشارح عليه وجوابها له لكنها ليست في المقام ظاهرا بل خلاف
الظاهرين والالزام الاصطلاحي يدفعه فلهذا ولئلا يتوهم ان
جوابه جواب عن العلاوة الثانية الشارح اورد جوابها قبل هذا **قوله**
والشارح يرد في هذا ايراد على سابع التجريد حيث قال فيصح ان
يحكم على تلك الافراد دونه **قوله** والشارح يلزم ان لا العلم في هذا
كالعلاوة خاص لمن الزم الاجمال في علم الواجب كالشارح

قوله

قوله الشارح اي كالاجمال الاول بل اذ يمكن انطباقها على المجموع الشارح و
لعل فساد جزئية الشيء لنفسه بالغا ما بلغ كما سنذكره رابعا لا بخصوص
هذا الشق الثاني ولا بخصوص بالزام الانطباق على المجموع من حيث هو
مجموع الشارح بل يجري في الشق الاول الشارح فان الانطباق الواقع
على زيد واجزائه مثلا يستلزمها لكون اجزائه كهو من آحاد الموجودات
ويستلزم علم كل مجموع لعلم اجزائه فالانطباق على زيد يستلزم اشتمال
تلك الصورة على صور اجزاء زيد ثم انطباقها على جزء زيد لكونه
من افراد الموجودات المدركة بهذا العلم يستلزم اشتمال جزء زيد على
نفسه وعلى اجزائه الاخر الشارح وهكذا **قوله** فان احسب في جواب
عن لزوم التفصيل على تقدير الانسداد بالفرق بين التفصيل والاجمال
بالاخطار وعدمه **قوله** اما اولا فان العلم الاجمالي في هذا البطلان
الاجمال مطلقا ولا خصوصه لما الزمه الشارح **قوله** اما ثانيا
هذا لما الزمه الشارح في علم الواجب ولا يبطل مطلق الاجمال **قوله**
واما ثالثا في هذا كسابقه بلا واسطة خاص بابطال ما ذهب اليه
الشارح **قوله** واما رابعا في هذا عام كالاول بعد الترديد واختيار
الشق الثاني منه سواء كان في علم الواجب او في غيره وقبل الترديد
والاختيار بل وعلى اي حال خاص بما الزمه الشارح في علم الواجب
لتوقفه على انطباق الصورة على المجموع من حيث هو مجموع اللازم في
علم الواجب لاحاطة علمه تعالى بجميع الموجودات كما هو مقتضى الكمال ولا
يجري في الاجمال في علمنا اذ يجوز ان لا نعلم المجموع بل مجموعا لا نعلم آحاده
بالتفصيل وبالجملة ان لا نعلم مجموعا مع اجزائه بصورة واحدة اجمالا

وفي الواجب كون الصورة الواحدة الإجمالية علماً بجميع الموجودات
ملزوم لكمال قوله بالنسبة إلى قوله متعلق بالبعدية أي البعدية
بالنسبة إلى هذا القول فهذا القول في مرتبة الخبر الآخر لأن الخبرية
أو مثل الخبرية بالنسبة إلى هذا القول بأن يكون هذا القول في
مرتبة المحكوم عليه ويكون هناك قول آخر في مرتبة خبر آخر هذا
إذا كان المراد بقوله فإنه يتبادر منه دفع الوهم بأنه حكم الوهم لا
حكم العقل وإلا فيكون متعلقاً بالخبرية لأنه في تكون جواباً بعد جواب
لذلك القوة فإنه إيرادي فالجواب الأول هو الحكم السابق عليه
لأنه علم بالفعل لا بالقوة كما توهمه والجواب الثاني هو هذا بعد
تسليمه في المثال قال الشارح وأما على مذهب الحكماء القائلين به لم
وجه قول هؤلاء الحكماء بوجود الأشياء والتزامه في العلم للعلم
حتى يأتي الترديد المذكور إيراداً واستفساراً كما أجاب الشارح قال
إنه إضافة للإضافة الطالبة للطرف وكذا حرفاً بالارتسام لأن
الارتسام وجود علمي للمعلوم بل لا حاجة لهم أيضاً لأن تحقق مذهبهم
ومعنى قولهم بأن صفاته تعالى عين ذاته أي العلم مثلاً وجه كان
من الإضافة والانفعال والارتسام وترتب آثاره على الذات
المتعالي فيصح منهم أن يقولوا إن ذاته نفس الإضافة أو نفس الصورة
المرتسمة أو الانفعال بالمعنى المذكور والوجوه الأخر المذكورات
أو المحتملات على ما اختلف فيه الفرق واختار كل واحد منها طائفة
وعدم تحقق المانع الخاص في بعض الصور لا ينافي تحقق مانع آخر
ولا يستلزم الحاد القائل في الصورة المهروب عنها بل مجموع الفساد

دليل

دليل واحد لا لالتزام العينية بالمعنى المذكور وطلب الإضافة والانفعال
مثلاً الطرف أو أمراً آخر سوى ذات العالم لا يقتضي أن يتحقق
هنا طرف أو أمر آخر أيضاً وإن لم يتحقق الإضافة أو الانفعال لقيام
الذات مقام الصفات وجميع ما يتعلق بها وينبغي في الأصل ذكره
في جملة من أن الكل يقولون بأنه لا يخرج عن إضافة والقائلين بالعينية
يقولون بها بدون أن يعنوا أن العلم بمعنى الصورة المرتسمة
أو بمعنى آخر بل إنما كان فهو عين ولا حاجة لهم إلى التعيين
فيقوى من وجه وجه ورود هذا الإيراد وطلب العلم المعلوم وجود
فلا احتياج لهذا والجواب الثاني بأنه لا يلزم على القائلين بالعينية
لقيام الذات مقام الصفة والإضافة والطرف كلها تم كلام
الشارح إن كان ترديداً على مذهب هؤلاء القائلين بعينية
الصفات فالكلام مع الشارح وإن كان ترديداً على مذهب من
يقول بالوجود العلمي أيهم كان فالكلام مع الشيخ في جعله وارداً
على القائلين بالعينية وما نقله ههنا الشارح غير مصرح بأن
الإيراد على أي طائفة ولعله في موضع مصرح به ثم آخر الكلام
يدل على أنه ترديد استفسار لا إيراد حيث قال إنه لا يتجاوز
الحق عنها لأن عدم تجاوز الحق عنها في كونه إيراداً لأن الإيراد
إنما يتم إذا كانت الشقوق كلها باطلة وعدم تعيين الحق الشق لا يكون
إيراداً إلا أن يقال مراده من عدم تجاوز الحق عن الشقوق ادعاء
الحصر فيهما بعد القول بالوجود لا حقية أحدهما في نفس الأمر
ولزوم حقية أحدهما على تقدير القول بالوجود لا بأن بطلانهما في

في نفس الامر لجواز كون التقدير صحيحا لا فقوله ولم يتعين ان يكون
من كلام الشـ على صيغة مجهول المضارع ويحتمل ان يكون من كلام
الشـ على صيغة المعلوم ومثله في احتمال كونه كلام السـ او الشـ
وقد تيسر لنا فيه والظاهر ان هذا من الشـ ثم ظاهر لواحق كلام الشـ
في الايراد المذكور بعده من انه يأتي الترديد على تقدير مذهب
المتكلمين ايضا وان الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين فيه يدل
على ان المقصود ايراد **قال الشـ** لا باس بعدمه لا يخفى عليك ان
حاصل هذا الجواب هو الجواب الذي ذكر في جواب الايراد على
التلخيص من ان الممكنات بحسب هذا الوجود عين العلم وصادرة
بالايجاب لانه يقول هيهنا الممكنات بحسب هذا الوجود قائم بذاته
تعـ وعين العلم والجواب ان مشترك في ادعاء ان الممكنات بحسب
هذا الوجود هو عين العلم غايته انه قال هناك صادر بالايجاب
وهيهنا قائم بذاته تعـ بحسب السؤال في الموضعين مع لزوم كل
منهما للآخر وكان يتراءى الى الآن من السوابق ان الجواب المخلص
جواب خاص لكن يمكن اجراؤه على تقدير مذهب المتكلمين ايضا فان
مذهب المتكلمين هو ان العلم اضافة وكان الاستشكال بحسب
فلا تغفل عن المواضع التي بيّن الكلام فيها على هذا النمط في الاصل
والتتمة وقد مر في الشرح في آخر بحث حدوث العالم انه **قوله**
لان وظيفة المنع اي المنع جائز له وهو ايضا فيمكن حمله على المنع
فلا يرد عليه المنع لانه لا يجوز عنه الاستدلال بطريق المعارضة
وحاصل الجواب هو انه ادعاه استدلالا لا عليه باستحالة المذكوره

او

او ادعاء محضا بلا قصد استدلال **قوله** بعد تسليم الاول حاصل
الاول ان الشيء المتصور موجود في الذهن بنفسه وحقيقته
قائم به لكن لا يكون منشأ الاتصاف ومصداق الآثار باعتبار هذا
الوجود اذ مدارهما على الوجود الخارجي وحاصل الثاني بعد تسليم
عدم الفرق بين الوجودين فيهما منع القيام وتسليم الحصول الذي هو
حصول الشيء في المكان والزمان **قوله** اي العلم فائدة التفسير
ان الفارق بين الحصول والقيام لا يكون مذهبه مغايرا في نفس
الصورة اذ ليست الصورة عنده علما بل العلم عرض وكيف في النفس لا
صورة والصورة امر مغاير حاصل في الذهن وليس علما وليس
مثل القائل بالشبح والمثال فانه يقول ان الشبح علم وصورة ذي
الشبح فمذهبه مذهب في الصورة التي هي العلم نعم لو كان الكلام
في الصورة الحاصلة مطلقا علما كان او لا يكون مذهب الفارق
مذهبا آخر ولا احتياج الى التفسير ثم الاضافة والانفعال وان
كانا مذهبين في العلم لكنه خارج عن المبحث في هذا المقام في
هذه المرتبة **قوله** ولعل وجهه هذا هو الموعود في القريب
ثم لا يُعلَم انه ما معنى الحصول في الذهن وكنفسه بدون القيام
بالذهن وكذا ما معنى كونه موجودا في علمه بدون القيام به
قال في شرح الملخص لفظة في وان كانت مستعملة في معان كثيرة
اما بالاشتراك او بالتشابه كما يقال في المكان وفي الزمان و
في الحقيقة وفي الفرض وفي الغاية وفي الكل الى غير ذلك من
الصور الا انا نعني بها في قولنا الموجود اما ان يكون في شيء

ان يكون مخصصا له سار با فيه بحيث يكون الاشارة الى احدهما
على الاشارة الى الآخر جميعا او بقدر او مع ذلك يكون ثابتا له
الى آخر ما ذكره في ذلك الشرح فانه طويل فيه فانظر فيه لكن فيه فانه
باى معنى يناسب من المذكورات او المتروكات فان الطرف فيه
باى معنى كان لا يصح في حقه تعالى والجملة مهروب عنها كالملزم
العام له فالحكم في النوع المذكورة مثلهما واطلاق الغاية عليه تعالى
بمعنى آخر ولا ينسب اليها بذلك المعنى بغير تنزه عن الكلفة والفرضية
فلا ينسب الله تعالى بهذين المعنيين الهم والبائر جوم على الغيب فان
تكلمنا بعد تكلمنا رجما بالغيب والظاهر ان معنى تجرد الشيء هو هذا
ولا خصوصية له في كونه في علم الواجب او في علمنا قال في
شرح الملخص ونحن نذكر المذاهب المقولة في العلم اما الشيخ فقد
اضطرب كلامه فيه فتارة جعله عبارة عن امر عدمي وفسره بالتجرد
عن المادة وتارة جعله عبارة عن صفة وجودية وهي الصورة
المنطبعة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول لانه قال في
الاشارات ادراك الشيء هو ان يتمثل حقيقته المدرك عند المدرك
وتارة جعله عبارة عن مجرد اضافة وتارة عن صفة ذات اضافة
انتهى لا يخفى ان الظاهر ان المراد من التجرد عن المادة هو تجرد عن المادة
كما ان المراد من تمثل الصورة الحقيقة هو حقيقة المتمثلة ومن حصول
الصورة هو الصورة الحاصلة وهذه مسامحة مشهورة والبحث اورده العلامة
ههنا عبارتين عن الشيخ على وتيرة واحدة كلاهما مصدر مضاف
الى شيء ان حملنا على ظاهرهما سوافقان في العدمية وان صرفنا

فكذا

فكذا فلم حمل احدهما على التأويل والآخر على الظاهر يحكم باضطراب
كلامه نعم في الحمل على الظاهر يمكن الفرق بين التجرد والتمثل لكن بهذا
القدر لا وجه للحكم بالاضطراب خصوصا اذا شاع في معنى وهذا
اذا لم يكن الحكم بالعدمية صريحا من الشيخ ثم قال ثم الذين اصاروا
انه مجرد اضافة اختلفوا فمنهم من سمى هذه الاضافة بالتعلق و
اثبت امرا آخر يقتضي هذا التعلق وهو مذهب نفاة الاحوال
ومنهم من قال العلم صفة وجودية توجب العالمية والعالمية
حالة لتلك الصفة لها تعلق بالمعلوم فهؤلاء اثبتوا امورا
ثلثة احدها العلم وهو صفة وجودية والثاني العالمية وهي صفة
لا موجودة ولا معدومة وسموها بالحال والثالث التعلق
المنسوب الى هذه العالمية والامام اختار من هذه المذاهب انه
امر اضافي **قال الش** وذلك يقتضي في حاصله ان الاحتمال بالنظر الى
المذكور لا يتصور بين العلة والمعلول فلا يبقى الا جهة المضايفة
فالقول بوحدة العلم والاحتمال منها يقتضي الى ان يكون العلم
باحد المتضايفين في بل علم كل ملزوم بعينه عين علم لازمه لان
الوجه المذكور لم يفد الا ان علمه يستلزم علم معلوله لكونه مبدأ
لها فالاستلزام لو تحقق بوجه آخر ايضا يستلزم الاتحاد وهذا
ايضا باطل بل اظهر بطلانا منه ويحتمل ان يكون سابقة على الالزام على
ذلك القائل ان كلامه لا يصح في العلة والمعلول فيجب البناء على المضايفة
فيتجه لقوله فان قلت العلم في وجه ورد فان المورد بالنقض
بالمتضايفين حينئذ يكون قد طوى هذه المرتبة بالتفصيل وفصل

وحكم بطلان استلزام النسبة الاتحاد فاثبات النسبة فقط في
مقابلته لا تفيد بل تمام السؤال على الخلط بين العلية ومطلق الاستلزام
المحقق في المضايفة بل في غيرها ايضا فتوهم ان ساواه على مطلق
الاستلزام جاري في المضايفة وحكم بطلانه بحكم بطلان ما تحقق فيه
ايضا فقوله فان قلت تطابق بان ليس بناء كلامنا على مطلق
الاستلزام والمضايفة بل على العلية والعلم بالعلة سبب له فعلى
اي حال لا يخفى كلامه عن ضعف اما اولا فربط قوله بعضه على سابقه
اوفي وروده فان قلت العلم بعده **قال الش** فان قلت العلم بالعلة
سبب له حاصله ان تجويز اتحاد العلتين والاحتمال ليس مما
يضره الاستلزام مطلقا بل يضره سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول و
تسليمها منع العينية فالنظر في الجواب فانه انما يُوَجَّه لو كان ذلك
القائل مستدلا وله وظيفة المنع كما ظهر من كلام الشارح ايضا في اجراء
الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين على سياق مذهب المتكلمين
والحكماء وانه بطريق الاحتمال واعلم انه يمكن ان يستدل على
ابطال العينية بعد اثبات النسبة بتباين العلة والمعلول فيمكن ان
يعارض بالمثل في مقابلة السائل فتفطن من هذا ان توجه المنع
الاول بسبب ضعف المنع الثاني وضعفه بسبب قوته فان النسبة
مانع الاتحاد فبوجودها يقوى منع الاتحاد وبعدمها يضعف
لانتفاء احد الموانع المقررة **قوله** الى معدوم مع ان الطرفين يعني يجب ان
يكون طرف الاضافة هو الصادر لان الحاجة له لا ان يكون طرف
الاضافة امرا هو الحاصل في العلم والذهن والصادر امرا حاصلا

ولا تغفل

١٤٠

ولا تغفل انه لم يجعل هنا طرفي اضافة العلم نفس العلم ولم يستشكل
لسه كما مر في السابق القريب فتامل **قوله** ان يقال في التخلص
هذا التخلص عن تخلص الشارح وعام في مذهب المتكلمين يلزم
الرجوع عن القول بالاضافة والتزام ان الذات قائم مقام
الاضافة وطرفيها وفي مذهب الحكماء القائلين بعينية الصفات
والعلم له بعد اضافة كان او صورة او اي شيء يلزم التزام ان
الذات قائم مقام طرف الاضافة ايضا علما كانت او لازم علم
قال الش لان كون العلم بالعلة الخ يفهم من هذا ان معنى انطواء
علمها في علمه تعالى هو اتحاده به وما ذكره في وجه تفسيره من المعلول
في العلم الاجمالي يدل على ان اشتمال علمه تعالى بذاته تعالى على علمه بالممكنات
واتحاده به بطل فلا اشتمال فلا بد من تأويله في المدعى او
في الدليل وعلى اي حال فقوله ليس المعلول الا ما يتحصل اليها العلة
لا يطابق اما على الاتحاد فظ واما على اشتمال علمه تعالى على علمها و
اندراج علمها في علمه فلان المطلوب اندراج نفس المعلولات
في العلة واخلال العلة اليها وكان المدعى سلب اندراج علم
الممكنات في علمه تعالى بذاته واخلاله اليها واتحادهما كما يؤدي هذا
المعنى لا يجمعه حسب فالذي ذلك يقضي الى ان يكون العلم باحد المتضايفين
هو بعينه العلم بالمضايف الآخر ولم يعقل يكون احد المتضايفين عين
المضايف الآخر فلئن قيل في جانب العلة ان علمه عين ذاته تعالى
بحكم احدهما هو حكم الآخر فليس كذلك لحال في الممكنات وعلم
الواجب اياها الا عدمي فالقائل بالعلم الحضوري فالكلام معه اوّلا

الى آخره لانه عن شوب شيء في كل قدم وما خلى عن اضطراب في خطوة
وان المتعارف منه التوقف وعليه التكلان ثم اعلم ان الانطواء
في هذا المقام مذكور في اربعة مواضع احدها هنا واستعمل بفي
فيناسب ان يكون معناه الاندراج والدخول في مقابله والدليل
المذكور لنفيه انما ساقه على هذا وفي موضعين آخرين انما استعمل
بفي وفي واحد منها استعمل بعلى والمراد من المنطوي هنا هو المقابل للممكنات
للمنطوي هناك اذ المراد من المنطوي المستعمل بفي هنا هو علم
ومن المنطوي المستعمل بعلى هو علم الواجب حيث قال وعلمه
بذاته بعد علمه بما هو عليه منطو على علمها للممكنات وقال فيصير علمه
بذاته علمه بالممكنات فهذا يقتضي ان يكون معناه الاشتمال فاما مشترك
لفظا او في احدهما مجازا وله معنى عام يكون كل من المعنيين فردا
له فلعل الشارح اراد بقوله وما بيّنوا كيفية الانطواء هذا فتأمل
قوله قال الشارح وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام كان الشارح اشار
الى ان العلية بناء على الاتحاد فلا يوجبه كما قررنا سابقا بلا واسطة
فلا يسع الا مجرد الاستلزام ومجرد الاستلزام انما لا يوجبه
كما سلمت جواز ان يتحقق الاستلزام في ضمن العلية المنافية
للاتحاد مثلا والا فكلام السائل كان بعد التنزل عن مرتبة
الاستدلال بالاستلزام الى مرتبة الاستدلال بالعلية وتسليمه
ان الاستلزام المطلق لا يستلزم وبناء هذا انما على ان كلام
ذلك السائل استدلال وجدل عرفي بحاله قال الشارح واعلم
انهم ذكروا انه لا يعلم ان الشارح اورده هنا باعتقاد انه مذهب

آخر

آخر سوى ما سبق ذكره او اعاده ليورد عليه ما لم يورده هناك
فانه ان كان المراد هو الاول فلا يظهر مغايرته له بوجه وان
كان المراد هو الثاني فيتحقق بعد الايراد ان الظاهر فائدة الاعادة الا
ولا يظهر هذا انما والازدياد بقوله ولو صح ما ذكره انه
ان كان في اعادة البواقي واقتضاها صح والا فلا والظاهر لا
وان كان المراد تغيير التقرير وهو انما عرض قال الشارح ثم انهم
ذكروا ان علمه في هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون
القائل بالانطواء هو القائل بالحضوري كما قال قبيل هذا وحقق
احد المشايخ لا شيئين فيكون ما ذكر هنا ايرادا آخر على القائل
بالحضوري من جهة القول بالانطواء انما فكان اللائق ان
يقول بعد تمام البحث التام على القائل بالحضوري وفي ذيله
ثم انهم يقولون بانطواء علمه بعد بالممكنات في علمه بذاته او
بانطواء علمه بذاته على علمه بالممكنات كما هو مؤدى كلام الشارح
في الموضعين ويطوي المراتب الثلث في ذكر الانطواء فيرد
الايراد المذكور منعا ونقضا فيكون من تتمة البحث على القائلين
بالحضوري من جهة القول بالانطواء انما لان يذكر الانطواء
بعده كانه مذهب آخر ثم يورد في كل مرة عليه ما اورده
ثم نقول ثم انهم ذكروا ان علمه بعد علم حضوري فيورد من جهة
القول بالحضوري انما اورده اولا ويطول الكلام مع ان
هذا الايراد انما يرجع الى سابقه بالمآل تأمل وثانيهما
ان يكون القائلون بالانطواء جماعة اخرى فيرجع ضمير انهم

عدم من رجع اليه في موضع آخر بل الضمير الاول الى تغاير
سابقه ذكراً او يكون غرضه ههنا اجراء احتمال في القول
بالحصول وعلى سياقه كما مرّ مثله في الجواب المخلص باعتبار
مذهب مذهب والذي يظهر لمن تأمل فيه انه خلاصة مجموع
المبحثين السابقين البحث الثاني المورد على القائل بالحصول
كما يستفاد من اول الكلام والبحث الآخر المورد على القائل
بالانطواء كما يستفاد من اواخر كلامه حيث قال ومن البيّن ان
وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول ثم المناسب على اي
حال ان يقول والعلم في العلم الحصولي هو بعينه الصورة
العينية بدل المعلوم في والمعلوم في العلم الحضوري لئلا
يستبدل المعلوم الى العلم ولا يبعد ان يكون العبارة العلم
لا المعلوم ويكون المعلوم غلطاً من الناسخ او يقول والمعلوم
في العلم الحضوري هو بعينه الصورة العلمية بتبديل العينية الى
العلمية والا فالمعلوم في العلم الحصولي ايضاً هو بعينه الصورة
العينية ولا خصوصية له بالعلم الحضوري ويجوز ايضاً ان يكون
لفظ العينية غلطاً عن العلمية بادنى تصرّف من الناسخ في احد
الموضعين على تفاوت ويكون الجواب المخلص ح لو تم جواباً
عن البحث الاول ولا اثر من الجواب عن البحث الثاني في الكلام
ويكون المراد مما ذكره سابقاً ما ذكره في آخر كلامه بعد نقل
البحث في الوجود الارتسامي من انه باطل جداً وعلى الصفة بعد
التزام العلم الحضوري لا التزام الارتسام والعلم الاجمالي الى آخر

ما قال

ما قال هناك والاظهر بوجه اليه ما قال في وجه ما اشرنا اليه سابقاً
ولو قطع النظر عن ظاهر كلامه وهو ان المراد مما ذكره سابقاً
هو التقدم باعتبار والتأخر باعتبار آخر في الوجود الخارجي
والتزام تغاير العلم للمعلوم بالاعتبار فقط لا الارتسام الصرف
لقلنا مراده مما ذكره سابقاً التزام الارتسام الى آخر ما قال
ولما توهم توجه سؤال ان يقول احد لا حاجة لنا الى هذا
الالتزام لا بالتزام الحضور ونقول ان الوجود الخارجي علم
ومقدم باعتبار ومعلوم ومؤخر باعتبار آخر كما قلت في الارتسام
فاجاب عنه بان فيه اي فيما ذكره ما اشرنا اليه سابقاً كما ذكر
والحاصل ان الظاهر ان يكون ضمير فيه في وجه ما اشرنا اليه راجعاً الى
المخلص المذكور قبله بلا واسطة ويكون ايراداً عليه ببحث ان يعرض
على وجه يرد عليه ما اشار اليه لان السابق واللاحق كليهما كلام
فيه ما اراد اولاً وآخراً وان قطع النظر عن ظاهر ارجاع الضمير وجوز
ارجاعه الى غير المذكور صريحاً فيجوز ان يراد من المخلص التزام
الارتسام الصرف فيكون وجه ما اشرنا اليه جواباً عن مقدر تتميماً لما قبله
لا ان دعوى الظهور وعدمه في نفس المراد من جهة يرد ان الظاهر
هو الثاني ولا اقل انه مساو وعلى تقدير كون المراد مما ذكره هو
اعتبار التقدم والتأخر حسب فقط بدون العدول عن القول
بالحصول فقوله وجه ما اشرنا اليه يكون عدولاً عن القول بان
فيه مخلصاً لا تتميماً له جواباً عن سؤال مقدر كما في الاحتمال الاول
ولكن كان العبارة الظاهرة في هذا المعنى ح ان يقول ولكن فيه

ما اشرنا اليه سابقا اشتراكا وعدولا عن القول بان فيه مخلصا
ويختلف المرجع اليه للضمير المذكور بقوله فيه ما اشرنا على الاحتمالين
فقوله فيه ما اشرنا اليه سابقا له احتمالان تتميم وجواب عن سؤال
مقدر او سؤال وهدم لسابقه وقد كنا طوينا الى هذا الآن
كلام الشارح على غرّه والآن اردنا ان نكشف بعض الغطاء عنه
بعض الكشف ولعل الآن الشرح كما كان والتوفيق من الملك
المنان وبيده كنوز الفضل والكرم والاحسان **قال الشارح**
وسائر رسائله وما نقلنا في الاصل من الزوراء ليس المراد ان
مقصوده من الرسالة المعروفة بالزوراء وما وعده هو هذا المقال
بل هذا الكلام مناسب للمقام اوردناه مع الاحتمال **قال الشارح**
والتعبير بعدم الغيبة الخ جواب عن سؤال مقدر بان المراد منه
عدم الغيبة فاجاب بان عدم الغيبة ايضا نسبة فلما كان اتمام
السؤال السابق بدعوى ان عدم الغيبة ايضا نسبة فصح الجواب وتم
باعتبار اى احتمال كان من عدم الغيبة وغيره فاشار في الجواب
اولا انه عدم الغيبة وعدم الغيبة ليس نسبة وثانيا بان النسبة
تصور وليس بين الشيء ونفسه باعتبار تعدد في احد الطرفين فعلى ان
والتصرف في الجواب الثاني كلام الشارح بالنظر الى اصل السؤال لا بالنظر
الى الجواب عن كون عدم الغيبة نسبة ايضا وان صح نظرا الى هذا ايضا
بعد تسليم انه عدم الغيبة وعدم الغيبة ليس نوع النسبة بل هو نسبة
والنفي لان المرام ان المحصور هو عدم الغيبة فلا حاجة الى النسبة في
تصحيح الجواب ابتداء نعم لو كان هذا التعبير مورد الاستناد فيه لكان

تفاوت

تفاوت ولا يصح جعله جوابا ثانيا عنه مع قطع النظر عن الارجاع
لكنه ابهم بقوله لانه ايضا نسبة ان بناء الاول ليس على هذا
وليس القول بان التعبير بعدم الغيبة لا يجدي كلاما براسه
وايرادا آخر حتى لا يصح دخول عنوان ايضا بين الجوابين بل هو تتميم
لسابقه فحينئذ اى حين اذ كان الكلام في علم الذات بالذات لا اذ كان
معنى انكشاف الشيء من جهة هو انكشاف الجهة في الحقيقة لان هذا مجرد
اصطلاح وليس بناء ما ذكر على الاصطلاح ودلالة العبارة **قوله**
حتى يكون الذات في هذا قيدا لعله قيد به لان نسبة شيء الى مجموع
لا يستلزم نسبته الى كل جزء بل الجزء منه تلك النسبة اولا فان
كل جزء له نسبة الى كله نسبة الجزئية وليس له لنفسه ولا لغيره من
الاجزاء هذه النسبة وايضا له نسبة المباينة الى كله وليس له نسبة
المباينة لنفسه وان كانت تلك بالنسبة الى سائر الاجزاء متحققة
ايضا فبعد القيد يلزم حضور الجزء عند نفسه كما ذكر لكن يبقى في
احتمال ان يكون الحاضر هو المجموع لا بهذا الاعتبار وكذا فالحاصل
هو لزوم خلاف الفرض كما هو في كون طرف النسبة هو الاعتبار
فقط بلا مدخلية من الذات ولعله لظهور اشتراكه باعتبار الاعتبار
فقط ترك **قوله** وان كان الحاضر هو الخ اشار احتمالا الى ان في اعتبار
العدد واحد من الطرفين يحدث فيه احتمالا باعتبار الذات النسبة
فقط والاعتبار فقط والمجموع من حيث هو مجموع بدون ملاحظة
نسبة الاجزاء ثم الاثنان الاثنان ثم مجموع الكل فتصور النسبة
بين كل واحد منها والطرف الآخر فهذه سبعة احتمالات فاذا اعتبر

قوله

العدد في الطرفين معا يكون الا اجماليا كالحاصل منه حاصل ضرب السبعة
في السبعة عددا فاذا انضم اجماليا الى اعتبار العدد في كل واحد من
الطرفين افرادا يزيد في اجماليا لان اعتبار العدد مطلقا عدد ضعف
السبعة على حاصل ضربها في نفسها ثم اذا اعتبر التوزيع في اعتبار
نسبة كل واحد من اجزاء الاثنين الاثنين او اجزاء مجموع الاثنين
في الطرفين يزيد الاجماليات بكثير سبحان الله كلما اردنا التفصيل
صار تفصيلنا اجمالا وتفصيلنا مجملا ولم يفعل جهلنا علما
بل انقلب علمنا جهلا وقد فصلناه قبل هذا في شرح رسالة اثبات
الواجب وحواشيها وهو النص المجمل بيت هر بيابان كه رسم
وقت كردن از مردم * ميكند وحشى دل قصد بيابان كرد
قال بعض من يستند اليه في هذا المقام والحاصل ان حصول
الشيء عند نفسه يتوقف على كونه مغايرا لنفسه وكونه مغايرا لنفسه
يتوقف على اعتبار العقل حصوله عند نفسه اعني علمه بنفسه يتوقف
على اعتبار العقل وقد انحرف بعض الناظرين وقال ما شاء الله
تعالى كيف يكون علما بانه ما معنى اعتبار العقل وكونه موقوفا عليه
لكون الشيء مغايرا لنفسه فانه ان اعتبر العقل يكون طرف النسبة
فلا يكون عالما بنفسه بل بذلك كما ذكروا ان اعتبر علة لكون الشيء
مغايرا لنفسه فهو مح لان النسبة بين الشيء ونفسه مح لذاتها بل فالو
لا تتصور ولا تسع فلا تعقل بشيء اصلا لانه فوق الامكان فليحنس
اما تقييده او تعليله فالاولى هو الاول والثاني هو الثاني اللهم احفظ
عن القول كان ما شاء قال الش لكن العدم عندي هذا خلاف

بحث القدرة

اصطلاحي

اصطلاحي ولا نزاع للمتكلمين في المعنى الذي يقول به الفلاسفة يعني
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنهم يقولون بصحة وقوع مقدم
كل من الشرطيتين بالنسبة الى وجود العالم وهذا نزاع في امر آخر
لا في معنى القدرة بتفسير الحكماء ثم عدم صحة الترك عن العالم بمصلحة
الفعل للمصلحة كاغماض العين عن العاقل الكامل فان كامل العقل
اشد اغماضا واتم التزاما ممن نقص عقله وعلمه بالمصالح والمفاسد
بحسب تفاوت الدرجات في الطرفين كما يقول الحكماء الآن لا ينافي
الاختيار كما قرره الشارح ولعل غرض الشارح مراده لا ينافي الاختيار دفع الخلاف
بين الفريقين في القدرة بتفسير المتكلمين ايضا يعني عدم الصحة بهذا
المعنى لا ينافي صحة الترك الذي فسر المتكلمون القدرة بها يشتمل عليها
فان قيل مراد المتكلمين صحته مع ملاحظة الحكمة والمصلحة فليس
مراده لاستحالة حسنه في عدم العلم بهذا المعنى والمتحمل هو ذلك
المعنى بان يكون كالنور للنار قال الش الا ان يقال يعني فرق بين
ان يكون الكلام اولا موقوفا لاثبات القدرة في البعض ثم
يقول فاذا تم ذلك نقول المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح فيكون
اصل القدرة والعموم كلاهما مطلوبين هاهنا اولا وثانيا فيحتاج ان
يستدل على كل منهما وان يكون اصل القدرة مثبتا مفروغا عنه
في موضع من البين وان يكون وضع الكلام هاهنا لاثبات العموم
فقط فلا يحتاج الى ان يتكلم في اثبات القدرة هاهنا بل يكون بناء
الكلام على المقرر في موضع آخر ثم اعلم ان في كل واحد من تقريري
القدرة على الحدوثين تركيبا يحتمل ان يكون نظره باعتبار الجزء الاول فقط

او الجزء الثاني فقط او كليهما معا فتامل في طريق الاستدلال من الحدوث
مثلا اولا بما ذكرنا في ذلك وطبق في المواد قال الش وقد يثبت انه
في هذا الكلام هو سامل ما قال فان اشترط قدرته في البعض ثبت في الكل
هناك فيكون هذا القول هو المبني عليه لاثبات عموم القدرة في الدليل
وهما بحث اولا فيهما ثم نعترفان بحث في الاول ان المقتضي للقدرة
هو الذات والمصحح لها هو الامكان فتعم قدرته في جميع الممكنات وفي الثاني
انه بعد تسليم سلسلة العلية لامكان جميع ما سواه وهو قادر مريد على هذا
انه ان اريد انه قادر على جميع الممكنات فهو اول المسئلة واللازم من البيان
انه مصدر لجميع الممكنات ولا يلزم من مصدريته له ان يكون قادرا بالنسبة
الى كل واحد منها لجواز ان يصدر عنه بعضها بالايجاب ويكون قادرا في البعض
البعض الآخر بالاختيار ويكون حادثا ووجود الصفات صدوري
لا واثل القدماء لا يستلزم تخلل الصفات بينها وبين الذات حتى يلزم كونها
مختارا حادثا انتهى كما لا هو بين الصفات والا لزم تقدم كل من الصفات على
اخرى بل على نفسها انتهى هذا حاصل ما في الاصل فالامر بالتامل لدفع
توهم التحلل لا لتوهم التحلل بل هو للتوقف في التعلق فانظر فيما قال بعض
من يسند الله ويسعى ان يعلم ان بناء هذا القول على كون جميع ما سوى الله
تعالى وصفاته العلى حادثا فلا مجال لما قيل انه يجوز ان يصدر عنه تعالى
ما ذكر في الاصل فان بناء امر على امر لم يثبت بعد نكل فيما هو بصدده انه
سلب قدرة العبد عليه او سلب فعله فهو كافيه فلا يصح ما قال ان
لا دليل لنا فيه قوله ما لم يعلم انه من الحمار الخ يعني لو وجد عدم الاحراق
من النار عقيب دعوى شخص لا يدل على ان النار يصدق عليه نعم لك

ولا شك يعلم تحصيل شرطه وكلامنا على العبد
انه يكون مقصوده اثبات قدرته تعالى
ما يفعل لا على بعدير معلوم قال الش ولانه
العجز عن البعض نقص ان اريد من العجز عدم
استطاعة الفعل بان لا يصدر فلا يلزم
من عدم الاحسار العجز بهذا المعنى لجواز ان يصدر بالايجاب وان اريد به ما يشمل عدم
استطاعة الاعدام فمع استحالة وجهه توقف بناء على ان الوجود خير والعدم
شر مثلا ان يصل انتماض العين للعاقل عند قرب الابرة الى مرتبة الجوت ما مل
وكونه فعلا له فيه ان شمول قدرته كل واحد من القادرين على فعل
واحد لو وجد لا يدل على انه فعل كل واحد منهم واذا وجد لشك صح صح

ع

بحث الارادة

على كرامة ذلك الشخص لمحله وان لم يعلم انه من اسباب احراقها لو علم
انه من النار لا بالاختيار قال الش ان الشرور والمعاصي حاصله
ان ما هو مراد فهو مامور به لان الارادة هو الامر او ملزومه
والكفر ليس بمامور به فالكفر ليس بمراد وحاصل الوجه الثاني ان هو
ما هو مراد فهو مرضي به والكفر ليس بمرضي به فالكفر ليس بمراد وحاصل
الوجه الثالث هو ان ما هو مراد فهو مطاع فيه لان الطاعة لازمه
والكفر ليس بمطاع فيه فالكفر ليس بمراد فيتقارب ويتحد نوعا
والرابع لعله يرجع الى الوجه الثاني لان حاصله سلب الرضا عن
الكفر واثباته في كل مراد كما قال في الرضا هو الارادة فيكون يحصل
الكفر غير مرضي وكل مراد مرضي فالكفر ليس بمراد كما هو المراد قوله
كما في طرف حكاية قدماء الانفكاك قد ينسب الى اللازم وقد
ينسب الى الملزوم فعلى الاول بمعنى انه وجد المنفك ولم يوجد المنفك
عنه وفي الثاني بمعنى انه وجد المنفك عنه ولم يوجد المنفك فرجعهما
الى امر واحد هو وجود اللازم بدون الملزوم وعلى هذا القياس
اذا لم يكن بين شيئين لزوم اصلا لا من الجانبين ولا من جانب واحد
ففي كل منهما يحتمل الانفكاك معنيين فههنا وان جاز ان يكون
المراد من انفكاك الامر عن الارادة هو هذا المعنى الثاني لكن التمثيل بامر
السيد عبده بدون ارادة الاتيان بامره يدل على ان المراد هو
الاول اذ الموجود في الصورة المفروضة هو الامر بدون فرض
تحقق الارادة في الطرف الآخر بل المفروض هو عدم ارادة المامور به
فقط نعم لو قال بل يريد عدم الاتيان او قيل في ذلك لا يمكن ان

تعالى هذا هو المراد من التمثيل اظرابا ولعل لهذا السؤال والجواب
امرا بالتامل اولا احتمال ان يقال مراد المستدل ان الارادة
مدلول الامر او لازمه حتى وجد الامر بايمان الكافر وجدت الارادة
به مع ارادة ايمان الكافر وارادة كفره تستلزم ارادة النقيضين
كما قال بعض من يستند اليه في توجيه المقام قلنا هذا الكلام حق
وقد سمعنا فيما سبق من كون كل كائن مرادا على ان ما ليس بكائن
ليس بمراد واللازم ارادة النقيضين لان الكائن اعم من الموجود
والمعدوم لكنه بعيد عن عبارتهم ثم اعلم ان اول ادلة المعتزلة كما
في المواقف ان الآمر على خلاف ما اراده يعد سفها واجابوا بانه
انما يكون سفها اذا انحصر فائدة الامر في حصول المامور به وليس
كذلك بل قد يكون للامتحان في نفسه وقد يكون لاظهار عصيان
المامور عند آخر وقد يكون للخلاص عن يد المكره الجابر ومثلوا اظهار
العصيان بالمثال المذكور والمقصود هناك وجود امر بدون الارادة
وسطوته على ما اراد ولا يخفى عليك ان صورة الامتحان ليست مما
اريد فيها خلاف المامور به وكلام المعتزلة في ارادة الخلاف بل
جعلوا العنوان ابطال ارادة كفر الكافر على خلاف الامر كما قالوا
لو كان مريدا لكفر الكافر وقد امره بالايمان فالامر بخلاف ما يريده
يعد سفها وفي بعض نسخ المواقف فالآمر بخلاف ما يريده يعد
سفها قوله واشار الى جوابه فيكون ما قال الاحسن ولا
مع علينا فيه تمهيد لدفع ما يرد على الجواب الثاني بعد ما على
الجواب الثاني قوله والحال انه اذا خالفه في شيء الى ان الواو حالية

ولو

ولو بمعنى اذا وحاصل الحكم بطلان التالي يعني ان اللازم على الاشاعرة
بناء على هذا الجواب بالفرق بين الامر والارادة ان يكون العبد
في المثال المذكور حين عدم اتيانه بالمامور به واتيانه بمرضي
السيد عاصيا واللازم باطل قوله ومع قطع النظر يعني ان
قول الش ولا شك انه لو علم في علاوة بعد الجواب الاول و
استدلال بوجه آخر من جانب المعتزلة على بطلان الفرق بين
الامر والارادة ومتممان كل منهما للدليل الاول والثالث معا
الذين بناؤهما على الفرق بين الامر والارادة ثم اعلم ان العبد
اذا خالف السيد في المثال المذكور فدعوى الاطاعة فيه يحتمل
في بادي الرأي سبعة اوجه لان احتمالات التركيب اربعة ثلثة
ثنائية وواحد ثلاثي رابع سابع الاول ان مخالفتها موافقة
لمصلحة السيد هي تخلصه عن معاتبة السيد فالجواب انه لو سلم
فهذا مشترك يرد على المعتزلة ايضا لان كون الارادة موافقة
للامر لا يصلح لان موافقة المصلحة على حاله والثاني ان الارادة
في جانب المخالفة فيكون مطيعا فالجواب اما الالزام ان مدار
الطاعة والعصيان على الارادة والامر التكويني فقول الش
ويمكن ان يقال في تحميل ان يكون جوابا بناء على هذا الحمل في الالزام
والثالث ان رضا السيد في الترك للاستخلاص عن السلطان
والطاعة هي موافقة الرضا فالجواب بعد التسليم انه من اين يقول
ان الرضا في جانب الترك فان استدل من موافقة المصلحة فيرد
على المعتزلة ايضا وان استدله من موافقة الارادة فالجواب انه

السمع والبصر

موافقة للارادة لا يستلزم الرضا على ما ذكره الشارح وفصلناه
في الاصل بالتمثيلات والتوضيحات ومثال المكره ايضاً يوضحه
في محله **قوله** فلم لم يحمل السمع الخ قال بعض من سدده الله ما حاصله
ان ظواهر الكتاب والسنة تدل على المغايرة بين العلم والسمع و
البصر وكذا يجد العرف تفرقة بين الابصار والعلم كما اذا ابصرنا
الشيء بعد العلم التام به وبما قررنا لم يبق مجال لما قيل انه لما
صرفا عن معنييهما الحقيقيين لاستحالة الآلتين المعروفتين فيه تع
والتعليل في القدماء مبهم ما لم يلزم من نفيها نقص فلم الخ انتهى قلنا
الكلام في انه بعد الصرف عن الظاهر لم يحمل على العلم اذ ظاهر ذلك
المعنى الموقوف على الموقوف اصلا والظ فالترجيح يرجح حملا
على حمل وظ آخر اذ فيه تعطيل القدماء والفرق بين الابصار بالمعنى
الحقيقي والعلم مسلم لكنه مصروف عن الظ والكلام بعد الصرف **قوله**
فان كل كلي الخ قال بعض من سدده الله اقول لا نسلم كون هذا الشيء
مساويا لما جعل بيانا له واعتراضا بكونه تعالى ذاتا مبهمة كلية وبعض
ما ادعاه الشارح انه تعالى الكلي كالماهية بمعنى ما به الشيء هو هو الا
فقط ان ما يكون تعينه بذاته لا يكون كليا لان التعين ينافي الكلية
والاشتراك فالمقصود في المطلب حاصل وامثال هذه المسامحات
كثيرة لا يلتفت الى امثال هذه المناقشات من يعبأ بشأنها
وظيفة القاصرين عن سلوك مسالك الحقائق **قوله** يدل على توحيد
الواجب الخ والفرق بين هذا المطلب ومطلب توحيد الواجب
ان الاشتراك في الماهية هيهنا مفروض مقرر اولا لان يستدل على

بطلانه

بطلانه والاشتراك في الوجوب محتمل وفي مطلب التوحيد لا
في الوجوب مفروض الى ان يبين بطلانه والاشتراك في الماهية
محتمل ولهذا احاله ههنا كما قال سنقرره الى توحيد الواجب في ابطال
احد الاحتمالين الى تقريره في آخر هذه الحاشية لا الى توحيد الواجب
ولا الى دليله المذكور في الشرح مع ان حواله الشارح في الاتي دليل
التوحيد والتوحيد الى نفي المثل **قوله** وايضا لو كان الخ يعني
لو كان الواجب هو مجموع الماهية والخصوصية كما يلزم التركيب
يلزم تعدد الواجب لو كان الخ **قوله** بل يثلثه احدها المركب
المفروض انه واجب وثانيها جزؤه المشترك وثالثها هو الجزء
المشترك الموجود في المثل بل يتعدد في الثلثة باعتبار مجموع اثنين
اثنين من الثلثة **قوله** وكذا لو كان الجزء الخ وفي هذه الصورة ايضاً
يلزم التثليث من المركب والجزء المختص ومجموع هذين الواجبين
لكن الثالث يكون مما اعتبر فيه شيء واحد مرتين فيكون اعتباريا
ان كان ما ذكره الاستاذ حقا وقدم الكلام **قوله** وقد تصدى
الشارح الخ قال اقول لان هذا المطلب اجل المطالب واعلاها
فلا احد من يعطي الرخصة بالتساهل وفيه الاكتفاء بما ذكر
خوفا من الاطالة فانه احق المطالب بان يصرف فيها الجد و
يستفرغ فيها الجهد **شعر** لئن كان هذا الدمع يجري صبابة على
غير ليلى فهو دمع مضيع ٥ فاذكر ما قيمته في ذلك اقاويل القدماء
بعد اجالة النظر واطالة الفكر فان المتاخرين قد خلطوا كلام الحكماء
واضلوا مرامهم وحرفوا الكلم عن مواضعها ولبسوا وجوه

مواقعها والكلام فيه يتوقف على تحقيق قولهم وجود الواجب
عين حقيقته فنقول لما دل البرهان على ان ما سوى حقيقة الوجود
ليس واجبا لذاته بل هو ممكن مفتقر الى الغير فلا بد من انتهائه الى
حقيقة الوجود الذي هو واجب لذاته ثم قال قالوا فتلك الحقيقة
لا يجوز ان يكون امرا عاما اي كليا طبيعيا اذ لا وجود له في الاعيان
الا في ضمن الافراد وايضا لو كان احتاج في وجوده الى ان يتخصص
وحينئذ لا يكون حقيقة محض الوجود بل الوجود مع خصوصية
فيكون شيئا موجودا لا وجودا صرفا هذه عبارته ولا يخفى ان سلب
العموم لا خصوصية له في كون وجوده عين حقيقته بل اذا كان
مغايرة لوجوده ايضا يلزم سلب العموم بالوجهين المذكورين
غايته انه يقال في الوجه الثاني بيان الكلية لانه يلزم تركب
الواجب ثم حكم بان وجود الماهيات الممكنة امر اعتباري تابع لها
مستفاد منها بمعنى ان وجود الماهيات هو نسبتها اليه بل وجودها
هو ذلك الوجود العام بذاته نسبته اليه بينهما بلا عروض وقيام
بل العروض على العكس في گلشن راز شعر من و تو عارض ذات
وجودیم ⁂ مشبکهای مشکوة وجودیم ⁂ چو ممکن گرد امکان
برفشاند ⁂ بجز واجب دگر چیزی نماند ⁂ فصح ظ قوله تعالى الله
نور السموات والارض بلا تاويل بعد ان النور هو الوجود
العام بذاته الظاهر بذاته المظهر لغيره ومعنى الموجود اعم من تلك الحقيقة
وتلك الماهيات ثم بين ان التشكيك في الموجود باعتبار مصداق
الحمل في الواجب هو ذاته تعالى وفي تلك الماهيات هو اتصافها باسم

زائد

زائد عليها الا ان الواجب مع كون حقيقته وجودا خاصا قد فرضه
فردا آخر من الوجود المطلق حتى يكون موجودا من جهتين كما زعم
بعض المتأخرين او عرضه المطلق على اطلاقه كما توهمه بعض و
فضّل في ذلك ثم تصدى الى ما تصدى لبيانه من التوحيد
فقال فلا يجوز تعدد مثل تلك الذات اذ لو وجد اثنان من
تلك الذات لكان لكل منهما خصوصية سوى حقيقة الوجود
وقد بان ان الواجب لا يمكن ان يكون كذلك لانه ليس له
حقيقة كلية والا لاحتاج الى المخصص فظهر معنى ما قاله الشيخ
في التلويحات صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا له
فاذا نظرت فيه فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء فظهر ان تعدد
الواجب ممتنع لا في الخارج فقط بل في التصور ايضا بمعنى ان
العقل اذا لاحظه بخصوصيته او على وجه ينطبق على خصوصيته
لا يمكنه ان يفرض شيئا مثله بحيث يكون على تقدير وجوده
مغايرا له بل كلما يفرضه كذلك باول النظر فاذا امعن النظر
ظهر انه هو لا ثاني له وانما يمكن له فرض التعدد اذا تصوره
بوجه نسبي او سلبي بعيد عن خصوصيته ذاته ثم قال وانت خبير
بان هذا النص انما يتم بعد ان يظهر كون حقيقة الوجود امرا واحدا
في حد ذاته وربما ندعي البداهة فيه وننبه عليه بما ذكره و
هو ان اصحاب البصائر النافذة لا يتوقفون في بادي النظر
في اشتراك الحقائق في امر واحد يسمى هو الكون ثم بعد التوغل في
النظر يظهر لهم ان هناك امرا آخر هو حقيقة الوجود قائم بذاته

مستغن عن المؤثر فيه بل يصير تلك الحقائق متصفة بهذا المعنى
الاضافة بل هو الذي يصير بالاضافة الى كل حقيقة كونا لتلك
الحقيقة باعتبار العارض وهو في حد ذاته خال عن جميع النسب
بمعنى ان شيئا منها لا يدخل في حقيقته كما ان الموجود من الحركة هو
التوسط وهو امر شخصي مستمر من مبدأ المسافة الى المنتهى ثم يصير
هو بالاضافة الى كل حد من الحدود المفروضة كونا في ذلك الحد
فاشتراك الحقائق في ذلك الامر النسبي مستلزم لاتحاد ذلك
الامر الذي هو حقيقة الوجود الناشئ منه تلك النسب لا اشتراكا
فيه تعويلا بل هو الذي يصح فقط ثم يحدس انتهى ثم لا
يخفى ان اللازم مما ذكره ان اصحاب النظر يدركون في
اول النظر اشتراك الحقائق في امر نسبي هو الكون في الاعيان
ثم يرجعون ذلك في النظر الثاني الى وجود قائم بنفسه فلو سلم و
ان جميع وجودات جميع الحقائق من المحسوسات وغيرها مشترك
في امر ثم ذلك المشترك هو الوجود البحت القائم بنفسه فاحتمل
ان يكون وجود آخر مخالف للاول في الماهية قائم بنفسه ايضا لا
يكون انتساب بينه وبين الحقائق باق بل يجوز ان يكون ايضا
انتساب للحقائق به ولا ينافي انتسابها الى الوجود الآخر ايضا
كاستضاءة بيت واحد بسرج كثيرة وكذا السرج عند
اشراق الشمس لها اضواء البتة غاية الامر انها اضمحلت في ضوء
الشمس لا انه انطفى وانتفى فلا بد من ابطاله ايضا وايضا المراد
من اصحاب النظر هم الصوفية فيكون ما وجدوه وحكموا به

به

من الوجدانيات فلا يكون دليلا لغيرهم ولعله اشار اليه ما ذكره
كله فقط ثم يحدس ثم انتهى او يرد هناك دليلا على ذوق
اهل الاشراق مجمله ان الوجود نور وحداني لا تفاوت فيه ولا
تعدد فيه الا بحسب الشدة والضعف والكمال والنقصان
وغاية كماله هي المرتبة الواجبة وغاية نقصانه هي ان يكون عرضا
مفتقرا الى الغير كالانوار المحسوسة في الاجسام فلا تعدد في مرتبة
الاتمية الصرفة والاشدية المطلقة وان شئت التفصيل فارجع
هناك **قوله** وجه اما الاول انه يلزم الخ قال بعض من نسبه الله
في شان الثاني والثالث يعني ان المراد بالمجموع ههنا هو معروض الهيئة
الاجتماعية بدون الوصف فاحتياج هذا المجموع الى العلة المستقلة على
لا يكون الا في ذاته وباعتبار اجزائه التي هي هذا وذاك فما يراها
في هذا المجموع لا يتصور الا التأثير في هذا وذاك او فيهما معا فلم
كون الواجب معلولا للغير ومن هذا التقرير علم ان قوله فتأمل اشارة
الى دقة هذا الوجه وعدم ظهوره بدون التأمل التام لا الى ما زعم
من منع لزوم كون الواجب معلولا للغير الى آخر ما ذكرنا في الاصل
ثم قال وذلك لانا نقول بان احتياج الكل ملزوم لاحتياج الجزء مطلقا
بل نقول ان احتياج الكل الذي هو محض الاجزاء المادية من غير اعتبار
امر آخر معها اصلا في وجوده الى الفاعل انما هو لاحتياج تلك الاجزاء
كلها او بعضها في الوجود اليه على ما حكم به بداهة العقل انتهى والى الله
المشتكى فنقول اولا ان المراد من المجموع بانه معروض الهيئة الاجتماعية
عبث ضائع لانه لم يشتبه على احد ان المراد هذا وذاك كيف ودعوى

وجود المجموع لا يصح الا فيه لان الهيئة امر اعتباري لا وجود لها
وكذا المركب الذي هو داخل فيه والشيخ في رسالة اثبات الواجب
القديمة صرح بذلك ايضا وقال ونحن ما اعتبرنا الا تلك الآحاد
بحيث لا يشذ عنها شيء وبيّن فائدة التقرير انه احتراز عن توهم
دخول الهيئة فانها اعتبارية لا وجود لها وكذا ما هو داخل فيه وثانيا
ان الشيخ صرّح في تلك الرسالة بورود المنعين المذكورين فالتوقف
اوفق بل اوجب واحتمال الرجوع والاكتفاء عنه بالامر بالتأمل
للجمع ما فيه لانه امر عظيم واشكال قوي يحتاج الى بيان وتفصيل بعد
ايراد المنع في مواضع وثالثا انه كيف يقول احد بان احتياج الكل
بل معلوليته يستلزم معلولية الجزء فان مجموع الموجودات الآن المركب
من الواجب والممكنات موجود محتاج الى كل جزء منه وليس جزؤه
الواجب محتاجا الى شيء ومعلولا فان قيل يكفي احتياج بعض الاجزاء
ومعلوليته كالاجزاء الممكنة قلنا باي مرجح فان نسبة كل جزء الى الكل مثل
نسبة سائر الاجزاء اليه فمعلولية الكل ان كان مستلزما لمعلولية
الجزء ولا ترجيح بين الاجزاء في نسبة الجزئية وان كانت مختلفة في انفسها
بالوجوب والامكان فيجب ان يعلل جميع الاجزاء وان كان واجبا
ورابعا ان الكلام ههنا في المعلولية اللازمة من معلولية الكل في مقتضى
استقلال فاعلية الفاعل لا ان احتياج الكل هو بعينه احتياج الجزء
ومعلوليته بعين معلوليته فقط كما هو ظاهر اوائل كلام هذا القائل
واواخره بل صريحهما والا لكفى الاستدلال ان نقول اذا تعدد
الواجب فمجموع الواجبين مركب محتاج فيلزم احتياج الواجبين وكذا

اذا لم

اذا لم يكن للكل احتياج سوى احتياج الجزء لما صح الحكم بعدم احتياج
الكل كليا بالاطلاق واللازم باطل كيف ومغايرة الكل للجزء
اي جزء كان مما لا اختلاف فيه وكذا احتياج الكل الى كل جزء ومعلوليته له
وكذا عدم احتياج كل جزء وعدم استناده الى كل جزء مما لا اختلاف
فيه لا عقلا ولا نقلا والا لزم استناد كل جزء الى نفسه وخامسا
انه اذا استلزم احتياج الكل احتياج الجزء بل كان احتياج الكل نفس احتياج
الجزء يستلزم استغناء جميع الاجزاء استغناء الكل فلا يتم المسلك
العز المبني لابطال الدور والتسلسل في اثبات الواجب لان كل
واحد من آحاده وجد علته التامة في السلسلة المفروضة ولم يبق
احتياج للجزء فلا يبقى احتياج للمجموع ايضا لانه لا حاجة له في نفس فرضنا
والشيخ اورد هذا الدليل في رسالة اثبات الواجب الجديدة وابطل
احتمال كون الجزء علة بالاحتياج الى الجزء الآخر لا بلزوم معلولية
الواجب وكون المجموع علة لبطلان كون الشيء علة مستقلة لنفسه ودفع
منع كون المجموع موجودا وكذا دفع كون المجموع مفصلا علة له مجملا
وكون المجموع مستغنيا عن العلة ونقل عن الشيخ هناك انه قال في التعليقات
كل اثنين فالواحد منهما متقدم عليه اعني انه يتصور وجود واحد
منهما دون وجود الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد
موجود وهذه مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان الواجب الوجود
لا يجوز ان يوجد قبله شيء اية قبلية فرضت انتج منها انه لا يتصور
موجودان متصفان بوجوب الوجود هذه عبارته وهو محمل
ما ذكرناه مفصلا فتدبر تدبرا ثم اعلم ان كلام الشيخ يحتمل ان يكون

اللازم لعدم شيء على الواجب من بعده من جهة ان المجموع الصواب
لانه كثير من افراد الواجب والكثير من افراد كلي انما فرد لذلك
الكلي وجزء المجموع متقدم على المجموع كالواحد على الاثنين فلا يكون
محتملا لما ذكره الشارح بل يكون مثل ما ذكرناه انما هي كعلية الآلة
بدون اللزوم عليه ويرد بذلك فيهما عناية انه لعارية من جهة ان
الاحتياج هاهنا ثابت للمجموع كما هو الواقع والواجب ايضا هو
المجموع ادعاء وهناك الواجب هو الاجزاء كما هو الواقع والاحتياج
ايضا للاجزاء لكنه ادعائي ولكن نتردد في كون المجموع واجبا
في انه هل يأتي مثل هذا الوجوب الاحتياج ام لا مثل ان الكثير
من النقطة نقطة لكونه كثيرا من افرادها ومنقسم وعدم الانقسام
في كل نقطة باق على حاله كما كان وهو المصحح لصدق النقطة كما كان
في حال الافراد وقد فصلناه في شرح رسالة اثبات الواجب
القديمة وحواشيه وقد كنت متفطنا سالف الزمان بهذا الدليل
واوردته في ذلك الشرح وقال الشارح في الرسالة الجديدة في
مقابلة من قال ان هذا الدليل مغالطة وظني ان هذه الشبهة غلط
ان هذا الدليل مبني على عدة مقدمات الاولى ان المجموع بالمعنى المذكور
موجود كما مر والثانية انه ممكن وذلك ظ لافتقاره الى كل واحد من
الآحاد والثالثة ان كل ممكن محتاج الى علة مستقلة وهي ايضا بينة
لا تقبل المنع والرابعة انه لا شيء من المجموع وكل واحد من اجزائه يستقل
فيه فلا يكون له علة مستقلة وذلك ايضا بين اذ ليس هناك شيء
سوى آخر يصلح ان يكون علة مستقلة والمقصود هو بطلان المقدمة الثانية

من الش

من الش فانه لو كان احتياج الكل هو احتياج الاجزاء او جزء كيف
يصح دعوى المقدمة الثانية **قوله** بل وجوده عين وجودها وقد
دفعه الاستاذ بوجه آخر في حواشيه على تلك الرسالة هو ان كون
وجود المجموع عين وجودات الاجزاء وعلته عين عللها لا ينفع العلة
مطلقا ولا الفرد بذاته نفس المعلول او جزءه او خارج عنه ولا
استحالة واحد من الشقوق فتم الدليل ايضا **قوله** وليس الوجود
في جواب عن سؤال مقدر تقريره انكم حكمتم بان الحكم في المركب
الاعتباري انما يكون مجموع احكام الآحاد وبذلك حكمتم ان احتياج
المجموع الى الآحاد ليس الا احتياجات الآحاد لان مجموع الاحتياجات مركب
اعتباري فكيف تحكمون بان وجود مجموع الواجبات عين وجودات
الواجبات ومجموع الواجبات مركب اعتباري فاجاب بان الوجود
ليس من الاحكام **قوله** لكن بقي الكلام في هذا ايراد بان الاحتياج
متقدم على الوجود كما يقال امكن فاحتاج فاوجد فوجد فكيف يكون
من الاحكام ومن متفرعات الوجود **قوله** تامل فيه اشارة الى الجواب
عن الايراد بانا ما جعلناه من احكام مجموع الموجودات والمركبات بل
جعلناه اثر مجموع الامكانات وحكمه وحكمنا بانه لا يخالف حكم مجموع
الامكانات فالاحتياج حكم الامكانات ومن متفرعات وجود الامكانات
وتحققها باي وجه تحققت الامكانات خارجا حقيقيا او اعتباريا
او ذهنيا كذلك **قوله** وحدث عليها في هذا مجموع الامكانات
الممكنات واما في مجموع الواجبات كما فيما نحن فيه فلان الاجزاء
لم تحتج الى علة واما في المركب من الواجب والممكن فقط فبناه على ان

نقل الكلام الى مجموع هذا الوجود ومجموع وجودات الاجزاء فالكلام
فيه كالكلام في مجموع وجودات الاجزاء لان هذا الزائد
الثاني وجد علته مثل كل واحد من وجودات الآحاد قوله ويحتمل
ان يكون الاشارة اليه اعلم ان الخالقية تتصور بوجوه الخالقية
بالقوة وبالفعل ثم الخالقية بالفعل تتصور بان يكون احدهما
خالقا للافعال كلا او بعضا كما يقوله المعتزلة فلا يتاتى النحو
وبان يكون احدهما خالقا لبعض الجواهر والآخر للآخر كما ان
المجوس يثبتون الهين احدهما النور وموجد الخير واسمه يزدان
والآخر الظلمة وموجد الشر واسمه اهرمن ولم يريدوا بالنور
والظلمة والخير والشر الافعال والاعراض فقط بل ما يشمل الجواهر
وهذا الثاني لا ينافي النحو وبان يكون احدهما فقط علة تامة لجميع
الممكنات والآخر ناقصة كذلك فهذا في التوافق يستلزم التوارد
ان لم تكن تامة لانه بضم الناقص الى التام تحصل تام آخر ولكن لا
يتاتى النحو المخالف وبان يكون كل واحد علة تامة فيستلزم التوارد
في التوافق والنحو المخالف بل التوارد على اي حال لازم ولا
مفر من التوارد على سبيل التبادل وبان يكون كل واحد منهما ناقصة
فهذه احتمالات بعد الخالق اربعة فالمراد اما نفي جميع الاحتمالات
او نفي بعضها فعلى الاول لا يكون فساد العالمين من محتملات جميع
احتمالات التعدد بل من محتملات بعضها وهو على التبعيض في
المخلوقات والاستقلال في كل من الالهين وليس فسادهما لازما
فساد العالمين اشد ظهورا حتى بنى الكلام على ظهور فساده

وبدى

وبدى فساد العالمين والقول باستحالة النحو في بعض الصور على
نعم اذا كان المراد نفي الخالقين المستقلين بحيث يحتمل النحو في حقه
لتم الدليل كما سيفصل ولم يثبت الى الآن الا ان العالم الحادث
له خالقا قادرا مختارا اما انه واحد او اثنان كل منهما قادر
مختار وعلة ناقصة في ايجاد العالم مثل جماعة منا في حمل خشب
عظيم ثقيل فلم يثبت الى الآن وما رايناه وما سمعناه فان بقي
شيء فيفصل وانظر في ما لزمه وعلى الثاني فيحتمل ان ليس ان
المراد اي بعض واستحالته ماذا ولم رجح ذلك البعض للنفي
فتامل قوله لا انحصار لعلوله الخ واحتمال ان لا يكون الخالق احد من
الاثنين الاثنين ذلك الآخر لا هذا ولا يوافق لواحد منهما بل
يكون شيئا لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء كاحتمال عدم الخالقية على
تقدير وجود الالهين في السؤال والجواب قوله لا مطلقا اي لا الالهين
مطلقا والمراد المعددة ان يكون التعدد داخلا او العدد خارجا
معروض العدد والعدد والتعدد كلاهما خارجان كالتعدد في
المذهب المتحدث قوله فيلزم وجود آلهة اشار الى ان الاحتمال الثاني
كان له وجهان احدهما ان يوجد اله واحد مع عدم الله تعالى
وثانيهما ان يوجد اله واحد مع الله فالسابق كان ابطالا للوجه
الاول وهذا شروع في ابطال الوجه الثاني وحاصله انه لو وجد اله
مع الله فيكون مجموع الالهين الها ثالثا فيوجد آلهة ثلثة فان قيل
الآلهة في الآية متعددة بكونها غير الله وموصوفة به وليس الله غير
نفسه قلنا نعم لكن اذا اريد من لفظ ما فوق الواحد يلزم من نفي الالهين

العزيز له تعالى نفي آلهة معاونة له مطلقا لان الثالث لازم للثاني
والثاني ايضا لازم للثالث فنفي هذا المجموع بنفي اى جزء كان يستلزم
نفي الجزء الآخر وايضا لعله يمكن ان يقال العزيزية ليست صفة لكل
واحد بل هي صفة المجموع فيلزم من نفي المجموع نفي واحد من هذه
الثلثة والواحد المنفي لا يكون هو الله للاتفاق في وجوده فيكون
احد الالهين الآخرين فنفي اى واحد منهما يستلزم نفي الآخر للتلازم
بينهما بل لا خصوصية في الانحصار بواحد بعد نفي واحد من المجموع
ان يكون المنفي واحدا من الالهين المفروضين **قوله** كما هو المفرد
والمشهور حديثا اى كما هو مقتضى المفرد والمشهور حديثا ثم ليس
المراد انه حديث مشهور مقابل المتواتر والحسن والضعيف مثلا
بل المراد انه مشهور انه حديث من اى قسم كان من اقسام الحديث
قوله وهذا الحمل بانه وجه لم يصح على الحمل المشهور **قوله** مع انه
مشترك في الصورتين اى في صورة الاستثناء والوصف
ويظهر منه اى من ان الكلام في التوحيد بعد حفظ وجوده لكنه محل
تأمل لانه كلام الله تعالى ولم ينقل من النبي صلى الله عليه وسلم انه نزل
في التوحيد فيجوز ان يعرف بانه لاثبات الواجب بان يقال
لو كان فيهما آلهة لايجادهما واصلاحهما وانتظامهما والعقول
ولم يكن الله تعالى موجودا لانتظم امرهما وفسدتا وهذا مثل ان
يقال لرجل عاقل مدبر كاف في المهمات في جماعة لو لم يكن هذا الرجل
بين قومه لم ينتظم حالهم وان بالغوا في الاصلاح وسعوا في
التدبير ويتضح بهذا ما قاله القاضي من ان المراد ملازمة لكونها

مطلقا

مطلقا او مع الجواز ان يكون المراد ملازمة لعدمه فقط كما ذكره ولعله
اشير الى هذا فيما بعد بالامر بالتأمل **قوله** لو وحد غير الله لفسدتا
يعني بعد حفظ كون الغير آلهة فان المذكور هو الآلهة مع وصف
الجمعية فلما كان مطمح النظر هو القصد الاخير على الغيرية اسقط عبارة
الجمعية وبقيت الالوهية مع وصف الغيرية لان الالوهية
ايضا مطروحة ولعله لهذا امر بالتأمل كما قال فتأمل بعد فان له محالا
قوله فان وجود زيد شرط له قال بعض من يسند الله اقول
لا يخفى ان عدم امكان ارادة الآخر سكونه بواسطة كون الحركة
واجبة بارادة الاول يوجب تحقق الآخر قطعا اذ المانع من ارادة
السكون كون السكون ممتنعا بسبب تعلق ارادة الاول بالحركة
فعدم امكان ارادة الآخر السكون انما نشأ من الاول وتعلق
ارادته بالحركة ولا نعني بالمنع سوى هذا نعم لو كان امتناع السكون
نفسه لم يكن عدم امكان ارادته ناشئا عن الاول وما ذكره الاستاد
قدس سره بقوله اذ لا مانع له عن ذلك الا ارادة الاول صريح
انه ممكن في نفسه وايضا الكلام في امكان تعلق ارادة الثاني
بالسكون آن ارادة الاول الحركة لا بعده حتى يقال انه ممتنع السكون
بسبب ارادة الحركة بل يكون كل من التعلقين بالممكن وما جعله
نظيرا لذلك لا يصلح نظيرا لان ارادة الواجب احد الطرفين مخصص
له بالوقوع دون الآخر فلا يصلح تصور ارادتهما معا لان هاتين
الارادتين متضادتان بالنسبة الى مريد واحد فلا يجتمعان لكلاتهما
من مريدين على ما لا يخفى وصرح به بعض المحققين انتهى بعبارته

لا يخفى عليك انه ان الارادتين انما تتضادان بالعرض لتضاد المرادين بالذات لا بالذات بل قد يقع منا ارادة الطرفين المتناقضين معا لعدم العلم بتناقضهما او الغفلة عنهما وكون الكلام في امكان تعلق ارادة الثاني بالسكون في آن ارادة الاول الحركة لا ينافي الترديد بانه مشروطة او غيره ولا يعين احدهما ولا حرج عنهما وعلى تقدير التعيين لا ينافي الترديد توسعه وعلى تقدير عدم صحة الترديد لا يرفع ما لزم والزم على ذلك التقدير المفروض على تقدير الترديد وانه الكاتب شرط الكتابة عليه مع سكون الاصابع سواء كانت على كتابة نفس ذلك الكاتب او غيرها فلا فرق بين فرض علة امتناع السكون نفس الساكن او غيرها فكلامه من اوله الى آخره لا يخلو عن قلة التدبر وضعف الفكر **قوله** بل على التالي انه فان حصول مراد كل منهما يستلزم عدم حصول مراد الآخر وعدم حصول المراد عجز من انهما كان **قوله** واما تنزيل الآية فقط بناءه على ان يكون المراد بيان الاستحالة على هذا النسق كما ان بناء التقرير الاول على بيان ترتب الفساد على سوى الاستحالة والرابعة نفيه او امكانه عليه قال بعض من سدده الله في تحرير الحجج المذكورة في الشرح هذا اذا اريد بفسادهما في الآية عدم تكونهما على ما اشار اليه رحمه الله بقوله في وجود العالم فحاصل الدليل المستنبط من الآية هو انه لو تعددت الآلهة ووجد الهان مستجمعان لشرائط الالوهية قادران على الكمال وعلى خلق العالم لم يكون ولم يوجد العالم لانه لو وجد فلا يخلو من ان يكون وجوده بقدرة كل

مهما

منهما وارادته مستقلا او بقدرة واحد منهما او بمجموع القدرتين والارادتين وعلى الاول يلزم توارد المؤثرين المستقلين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عدم كون احدهما الها وعلى الثالث يلزم كون كل منهما عاجزا عن الايجاد والخلق ومما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذا الجواب دليل آخر واما تنزيل الآية الى هذا الدليل فيأبى عنه قوله تعالى لفسدتا لان اللازم على هذا التقدير انما توارد العلتين الى آخر ما ذكره المحشي تعالى فاعلم انه ان هذا الذي ذكره مذكور في الحاشي ذيل ما اورد عليه حسب قيل بعد الرجوع الى الحق عما اورد على الشارح وتفصيل كلامه بعض المفصل ثم اعلم ان المقدم اذا كان محالا وكان اللازم الى آخره في ذلك وفيما نحن فيه جعل التالي فساد العالمين بادعاء ظهور توارد العلتين واستحالة التي الفرق وهذا هو ما ذكره ذلك المحشي بعينه وقد غفل عما اورد عليه بعده حسب قيل وفي قوله تعالى لفسدتا ان اريد به ثم على ما قرره يلزم نفي تعدد الخالق الخاص لا مطلقا وقد مر انه ان ثبوت خالق موصوف بما ذكره الى الآن في محل التوقف وانه تبرهن من كلامه حسب قال ولا هذا اذا اريد بفسادهما في الآية ان ما ذكره مبني على التصرف في كلام الشارح ومن سلم هذا كيف يأبى عن الاباء المذكور **قوله** يلزم فيه على الاحتمال الثاني والثالث بل على احدها في الاول ايضا **قوله** لكن لا يخفى على المتامل في هذا رجوع عن قبول لزوم الفساد على بعض الاحتمالات الا ان على تقرير القوم وبرهنه بان اللازم امكانه

قوله ولكن هذا الحمل في هذا اشد ايرادا مما اورد على كلام الش و
تقريره ان حاصله انه ليس بناء كلام الش على احتمال التوافق فقط
كما ان بناء الاول على التخالف فقط والا يلزم ان يكون كلاما على
السند مع قطع النظر عن عدم موافقة الكتاب كما ذكر بل على مجموع
استحالة الطرفين فحينئذ يلزم الفساد على بعض احتمالات ما ذكره
الش ايضا لاخذه طريق القوم وضمه الى ما ذكره بعد حاصله و
لكن يرد على الش ايضا حينئذ ان اللازم امكان الفساد فلا يروج
كلام الش ايضا قوله والحق ان لزوم الفساد في عدول عن القول
بالمساواة بين كلام القوم والش في اللازم الى القول بان اللازم
امكان الفساد في كلام القوم ونفي الفساد في كلام الش وان تساويا
في اللزوم على بعض الاحتمالات وتعاكسهما بحسبه وذلك ان
ابطال التوافق يستلزم وقوع التخالف سواء كان ابطال التوافق
بعد الترديد بين امكان التخالف وعدمه او بين وقوع التخالف
والتوافق كما ترى قوله ثم اعلم ان المقدم اذا كان محالا فهذا
عدول ورجوع عن قوله بعضا ان لزوم التالي المذكور على بعض
الاحتمالات على ان الش كاستحالة الاحتمالات الاخر على ما ذكره فسلم
كلامه عن الخلل السابق بالكلية ويصح في كلام القوم ان اللازم
امكان الفساد فقط على كل الاحتمالات والفساد على بعض الاحتمالات
فان اكتفوا على امكان الفساد فاللزوم مسلم لكن الاستحالة ثمة
لان العالم حينئذ ممكن الفساد دائما وان اتكوا على دعوى الفساد
فهو غير لازم لبقاء احتمال آخر غير مستحيل يستلزمه وهو التوافق

خلا

خلافا للش قوله وكذا في احدى صور التخالف وهي ان يحصل
مراد من يريد وجود العالم فقط قوله ففساد وعدمه معا وقد علم
ان الفساد ليس فيه فساد في نفسه كالعدم بل هو خلاف الواقع
كما ترى قوله يلزم ادعاء ظهور في هذا الشق وفي هذا الشق
انما هو على ما ذكره الش وفي نكته ترك ذكر استحالة التوافق
بعد ثبوت الاستحالة فيه عنده كما نبهنا وشددنا لا في اصل الاستحالة
بل في شدتها بالنسبة الى استحالة التخالف ولا خلل في الدليل
كل الخلل ولا في اصل الظهور بخلاف ما اهمله القوم من عدم بيان
الاستحالة فان فيه احتمال التوافق يخل في اصل الدليل وامكان
التخالف بعد التسليم يستلزم امكان الفساد فيتوقف في بطلان
التالي قوله بل العكس ظ بل فيه توقف فان الكلام في شدة
الاستحالة وهي في بعض الصور قوله وقس عليه اذا جعل
ليس المراد منه ان الاستحالة مثل استحالة الشق الاول في المراتب
بل المراد ان الاستحالة مثل استحالة بعض احتمالات الشق الاول في
شدة الفساد وعدمها بل هو بعض احتمالاته قوله فتامل اشار
الى تفصيل هو سؤال وجواب وسؤاله السؤال الاول انك
جعلت ثانيا ظهور الاستحالة سببا للترك ودعوى عدمه ههنا و
تجعل ظهور الاستحالة سببا للاخذ الجواب ان الكلام في السابق
كان في ترجيح بعض الشقوق على بعضها وجعل ظهور استحالة
الشق المتروك دليلا على دعوى لزوم شق آخر ليس استحالته
مثل استحالة ذلك المتروك لئلا ينافي في اللزوم وههنا ليس الكلام

في ترجيح شيء على شيء مذكور ومتروك بل في ترجيح لازم على اي حال
على لازم آخر مجمعي او متعدد فان ظهور استحالة احد اللازمين بعد
التساوي في اللزوم يرجح ذلك في اللازم الاخر لئلا ينافي
بطلان اللازم في مقام الاستدلال واذا تخالف اللازمان
في ظهور اللزوم وظهور الاستحالة فلا مجال لمقدمة **والسؤال**
الثاني انه يمنع الكلام في النظر فانه ليس من قسم المتمثل له بل من
قسم اشتمال شيء على شيء آخر غير لازمين في نفسهما وليس اخذه
لظهور فساده ولا يرجح ظهور فساده جعله بالتمام من السقوط
المحمله **وقد مر** الكلام انه يجب ادعاء ظهور فساد الاحتمالات
المتروكة ليصح اعتبار هذا وهو من وراء المنع ومنشؤه عدم
القبول **قوله** اي لو اراد الشيء في المقصد ان الاستقلال ليس
فعلا مرادا واثرا للفاعل بل الاثر هو وجود العالم والاستقلال
صفة الفاعل بالنسبة الى وجود العالم فيما نحن فيه والغرض بيان
التسامح في العبارة حيث قال لو اراد الاستقلال **قال** البعض
من تبدله في بيان قول الشارح لو اراد الاستقلال ولم يحصل
اي وانما يلزم عجز كل منهما لو اراد كل منهما الاستقلال والتفرد
بل اراد كل منهما الاشتراك مع الآخر في الايجاد فلا يلزم العجز كما
في المثال المذكور وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان المراد من
قوله لو اراد الاستقلال انه لو اراد الشيء بالاستقلال لانه
لا فرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال
انتهى **والذي** يدل على ان المراد ما قررنا لا ما قيل قوله رحمه الله

لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك انتهى كلامه وللمحقق الدواني ما
ذكره لا يدفع المسامحة التي ادعيناها في كلام الشارح اذ لم يحصل
من كلامه ان وصف الاستقلال مراد الفاعل لا ذلك الشيء
كالعالم فيما نحن فيه **نعم** انه يجوز ان يكون الاستقلال مرادا في ضمنه
ويحصل العجز بحسب عدم حصوله **والحق** هذا المستند نقل
كلاما ليس كما هو في الاصل فانه نقل لا فرق بين ارادة الشيء
الفرق وما هو في الاصل لانه فرق بين ارادة الشيء باثبات الفرق
وفرق بينهما كما ترى **ولم** يحصل من كلامه ما يدفع عدم الفرق
الصريح يكون كلامه مبنيا على غلط النسخ ويكون وجه عدم ولم
نعلم الصريح انه لم يحمل كلامنا ومرادنا وفي اي شيء خالف ما ذكره
من بيان المراد من استشهد على ما ذكره بقول الشارح لان ارادتهما
تعلقت بالاشتراك فان الشارح ان اراد من هذا القول تعلق
الارادة بنفس الاشتراك بان يكون المراد نفس الاشتراك
فالمسامحة هاهنا ايضا كما هي هناك وان اراد به تعلقهما بالعالم
بطريق الاشتراك فظهر مسامحة الثاني ويؤيد ما ذكرنا ها هنا
قوله مع انه لا يتفرع على المانع وهو عدم الفرق ان المانع كان يصح
لزوم العجز على تقدير التوافق والاشتراك غايته انه يلزم في الثاني
لزوم العجز في صورة ارادة الاستقلال وعدم حصول المراد من
سلمنا تبرعا او بحثنا من انه في مقابلة العجز عن الفعل الاول
على تقدير وحدة الخالق ودفع استحالته بناء على ما ذهب اليه
المحققون من الصوفية والحكماء فيكون ايرادا آخر على المستدل الاول

فلا يرد ما يتوهم من لزوم التحكم **قوله** لان كلام المعترض آه دليل لسلب
التوهم ووجهه **قوله** ولعدم القدرة بالاستقلال آه جواب
عن سؤال مقدر حاصل السؤال انه عز وجل قادر بعد صدور واحد
على واحد آخر حاصل الجواب انه لا استحالة فيه ولا ينافي شمول القدرة
فان معنى شمول القدرة ليس ان يكون قادرا على كل شيء في كل
وقت بكل وجه في وقت بوجه **قوله** وصدور كل آه جواب
عن مقدر هو ان مجموع الممكنات موجود مخلوق معلول ولا يمكن
ان يوجد في المرتبة الاولى وحاصل الجواب عدم تسليم كونه ممكنا
معلولا وان كان كل واحد من آحاده ممكنا معلولا كالمجموع العشرة
كل واحد منها ممكن والمجموع محال **قوله** لكن يبقى الكلام في ممكن و
ان يجاب عن هذا ايضا بانه وان لم يكن محالا مثل مجموع الممكنات الغير
المتناهية في اصل الوجود لتناهيه لكنه مح باعتبار كونه اولا بدليل
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما ان الاول مح بدليل بطلان
وجود الامور الغير المتناهية مطلقا والتحقيق انه لا ينافي القدرة
وشمولها لجميع الممكنات فالمجموع المتناهي موجود معلول في الجملة
فتامل فانه اي لا يتعين الوقف الآن الا هذا **قوله** ان يلزم
ذلك اي انه لا يقدر على جميع الموجودات اولا بدليل ان الواحد لا
يصدر عنه الا الواحد ومنع الاستحالة لان معنى شمول القدرة لا
يقتضي ان يوجد كل مقدور اولا وابتداء فقوله مع قطع النظر
كالتفسير لقوله ويمكن ايضا لا انه علاوة اخرى لانه على الجواب
الثاني **قال الشارح** وقد دل عليه الدلائل في الكلام ان حصر الخالقية

فيه بعد حصر المعبودية فيه كما يدل عليه قوله تعالى اتعبدون ما
تنحتون والله خلقكم وما تعملون جعل كونه تعالى خالقا سببا لانكار
معبودية الغير فيفهم منه ان الخالق يجب ان يكون معبودا لا غير
فالدليل الدال على حصر الخالقية يدل على حصر المعبودية ايضا لكن
بضم مقدمة قال الصاوي في تفسير سورة الرعد في تفسير قوله
تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم والمعنى
انهم ما اتخذوا لله شركاء خالقين مثله حتى يتشابه عليهم الخلق
فيقولوا هؤلاء خلقوا كما خلق الله فاستحقوا العبادة كما استحقها
ولكنهم اتخذوا شركاء عاجزين لا يقدرون على ما يقدر عليه الخلق
ثم قال رحمه الله بعده بلا واسطة في تفسير قوله تعالى قل الله خالق كل
كل شيء لا خالق غيره فيشاركه في العبادة جعل الخلق موجب العبادة
ولادم الجحاهام نفاه عمن سواه ليدل على قوله وهو الواحد اي
المتوحد بالالوهية القهار الغالب على كل شيء انتهى فاقبل من عدم
ملاءمة جعل الآية المذكورة اي لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا دليلا
لحصر المعبودية محل تامل على انها تثبت حصر الخالقية ولا تثبت حصر المعبودية
بل يمكن الاستدلال بها ايضا فان تعدد الرؤساء وكثرة المطاع في
في ملك يجر الى الفساد فيه والتطوع مقدمة كدعوى من هو
خالق فهو يستحق ان يكون معبودا لا غير لا يضر فانه مما شاع كما في اثبات
حصر الخالقية وقد شاهدت والزيادة بمقدمة واحدة لا تخرج الدليل
عن الملاءمة ولو بالاضافة **قوله** وامثال هذه الكلمات آه وقد من بعض
التفصيل في الفرق حيث زيادة الصفات ولزوم تعدد القدماء **قوله**

وجاء في الانجيل الذي في الصحائف التي للانجيل عند النصارى اربع نسخ
مجملة اشهرها واكثرها اعتبارا انجيل يوحنا ومعنى يوحنا
يحيى وهو غير يحيى النبي عليه السلام وهو كان من الحواريين و
الصحاح كالسورة للانجيل كالسفر للتورية وهكذا جاء لفظ الانجيل
بالعربية وانا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا
ليكون معكم الى الابد والفارقليط هو روح الحق واليقين ولعل
فارقليط معناه احمد لانه فسره بانه روح الحق واليقين وهذا
ازيد من كل حمد يحمده الانسان وهو معنى احمد كما قال الله تعالى و
مبشرا برسول يأتي من بعد اسمه احمد انتهى فالطريق الاستدلال
التقدير زيادة الحامدية كما هو معنى احمد ام تقدير زيادة المحمودية بانهما
بيان احمد وبانهما بيان روح الحق واليقين ولا يخفى على متأمل
قال في الملل والنحل نوسا وتلك انتهاب مسطورة في شرح الاناجيل
الاربعة انجيل لوقا ومارقوس ويوحنا ومتى وكان مكتوبا في
حاشية شرح الاناجيل اربعة لوقا مارقوس يوحنا متى هم من
الحواريين ولعل كل منهم شرح الانجيل الذي كان بيده وينسب
اليه بل يحتمل ان يكون نسبة الانجيل اليهم بسبب شرحهم ذلك الانجيل
قال الشارح وان صرتل في هذا كالدليل بل دليل على ان المراد من الظهور
عن الحلول فالمجاز في الحلول لا في الظهور بان يراد من الظهور الحلول
كما قال وهذا قرينة **قوله** والا لزم النقص فيكون صفاته صفات
كمال ثم بعد بيني احدهما انه لا يتصف بما فيه نقص وثانيهما انه
لا يوجد صفة لا يكون كمالا ولا نقصا في حقه تعالى هذا ما ذكره الشارح

وحاصل

وحاصل المقدمتين انه لا يتصف بما ليس بكمال مما هو متصف به لو كان
قوله وقد قررنا فيما سبق في ولا بأس ان نورد ههنا مما لم نذكر هناك
وهو ان عدم النقص من حيث عدم الصفة اللاحقة حين وجود
الصفة السابقة انما هو من حيث وجود السابقة ليس الا ولا دخل
لعدم اجتماعها مع اللاحقة في جبر نقصان عدم اللاحقة وهذا
ظاهر جدا لجواز ان يكون صفة سابقة قديمة جابرة لنقصان عدم اللاحقة
الحادثة وظاهر ان وجودها مع اللاحقة لا يصير سببا للنقص
كيف ويلزم منه ان يكون عدم الكمال كمالا فبعد هذا التجويز لا يلزم
النقص فلا يبطل بما ذكره الشارح انه نعم اذا كانت السابقة من نوع
اللاحقة يلزم اجتماع المثلين في صورة الاجتماع فيبطل بدليل استحالة
اجتماع المثلين ان تم ولكنه يجوز ان لا يكون نوعهما واحدا فلا
يلزم اجتماع المثلين وايضا يجوز ان يكون الصفة السابقة القديمة
زائلة والحادثة الجديدة ابدية فلو تم ما ثبت قدمه امتنع عدمه
بطل هذا الاحتمال ايضا لكن هذا لا ابطال النقص وكذا اذا لم يكن الجديدة
ابدية فان اللازم منه هو النقص في الامور المتعاقبة بمعنى لا نقص ويجوز
ايضا ان تزول الجديدة ولا يوجد بدلها صفة حديثة لكفاية القديمة
في جبر نقصان عدمها كما كانت كافية قبل حدوث الجديدة فالاحتمالات
الباقية الصحيحة بلا اختلاف ثلثة احدها ان يكون صفة قديمة جابرة
لنقصان عدم الحادثة مخالفة بالنوع للحادثة فيكون الحادثة بعد
وجودها ابدية ويكون نوعها ايضا حادثا وثانيها ان يكون الحادثة
زائلة وتعاقبها حادثة اخرى مخالفة بالنوع للزائلة او موافقة ويكون

التسمية لا نفس وثالثها ان لا تعاقب الزائلة صفة حادثة وتكون
الجابر لنقصانها هو الصفة القديمة المفروضة كما كانت جابرة له
قبل حدوث الجديدة قوله لانه ظ كما ان حالة عدم زيد الموجود
اليوم لم تكن محققة امس فاذا خلق زيد اليوم وحدث واذا
انعدم غدا انعدمت وههنا كلام قد مر تحقيقه في الاصل
قوله ولا لا يكفي بيانه اي لا يدل على الوقوع تأمل قوله بل انما
يصح ان يكون في اضراب عن دعوى كون الوجه المذكور مفضيا اليه
الى كونه مطابقا للواقع وعن كون نفسه موجها الى كونه موردا
وعن سان المراد الى الايراد لا عن مراد الى مراد وعن سان الى سان
اذ الايراد لا بعين المراد بعد تعيينه قوله وهي مخرجة في نفس اذا
نقل الكلام الى نفس هذه الاضافة نقول هي مخرجة عن الحكم كما
هو مقتضى التعريف فلا اشكال لا من جهة الصفة الحقيقية لانه لا
تعرفها ولا من جهة الاضافة لانها مخرجة والمراد من الاضافة هو
الاضافة العارضة لموضوع الصفات لا الصفات الحقيقية قوله
وسع الكلام في انه اعادة للايراد السابق المؤدى بقوله
بل انما يصح في بعد دفع الايراد بالصفات الحقيقية ذات الاضافة
سوهم انها مثل الصفات الاضافية فيكون الحاصل كان يقول الايراد
بالصفات الحقيقية المستلزمة للاضافات مندفع لكن الايراد
الاول باق بحث ان لا يخرج الاضافات كما ذكر باق قوله وان
قرر انه لا دليل صحة بعض الاضافات او وقوعها والفرق بين
هذا المحل والمحل الاول انه على الاول يجب ان يحمل هذا الكلام على

الدعوی

الدعوى والاثبات وعلى الثاني لا يجب بل قد يكفي المنع فلو قيل
في جوابه وهذا يستلزم عدم الاخراج يكون كلاما على السند
لا على الاول على ما قال آخرا فلا وجه لتسليم جريان الدليل قوله
نعم في جوابه فائدة جديدة يعني وان لم يكن السؤال جديدا
لكن جوابه جديد فاعادة السؤال انما هو لاجل الجواب قال الشارح
لا يقال هذا الدليل في هذا الكلام يحتمل ان يكون نقضا اجماليا
بان يكون القائل به ممن يقول بحدوث الصفات الحقيقية كالاضافية
فيقول في مقابلة من يقول بالفرق بينهما باعتبار القول بقدم
الحقيقية ان دليلكم على قدم الحقيقية منقوض لجريانه في الاضافات
وقدم الاضافات باطل بالاتفاق بيننا وبينكم ويحتمل ان يكون
يكون استدلالا في مقابلة ذلك الفارق باعتبار القول الثاني
من دعوى حدوث الاضافات بان الاضافات ايضا قديمة وحاصله
كلا الاحتمالين انه لا فرق بين الصفتين اما حادثتان او
قديمتان فالمدار على القائل بماذا اراد بل ههنا احتمال ثالث
وهو ان لا يرجح احد الطرفين بل الحكم على عدم الفرق بينهما باعتبار
هذا الدليل وتوقف في الترجيح تأمل فالجواب على اي حال منع
جريان الدليل ثم القائل بالفرق اما ان يخرج الاضافات كلها عن
الحكم المذكور او يخرج بعضها فالنقض على الاول يكفيه جريان
الدليل ولو في اضافة واحدة وعلى الثاني يجب عليه ان يجري الدليل
في خصوص ذلك البعض الذي اخرجه عن الحكم اذا كان نقضا والا
يكون ورود السؤال والنقض موقوفا على الجريان الكلي

يكون عدم جريان الدليل فيها كلما حضر المناقض وجوابا عنه نعم
اذا اجري الدليل في الاضافات ثم انه باعتبارها في الصغرى لكنه
ليس بلازم ويبتنى على هذا اذا كان مستدلا على دخول الاضافات
في الحكم على احتمالي الاجزاء الكلي والجزئي فعلى تقدير الاجزاء الكلي
يجوز ان يستدل على الدخول الكلي بان يجعل محل النزاع كل واحد
من الاضافات وان يستدل على الدخول الجزئي بان يجعل محل النزاع
بعض الاضافات وعلى تقدير الاجزاء الجزئي يجوز ان يستدل على
دخول ذلك الخارج الجزئي بخصوصه وان يستدل على الدخول
الكلي ويحصل المراد في الصغرى والحاصل انه على تقدير تقريره
نقضا سواء كان الخارج جميع الاضافات او بعضها يكفيه جريان
الدليل ولو في واحد منها وعلى تقدير تقريره مستدلا على تقدير
كون الخارج جميع الاضافات وعلى تقدير جعل جميعها محل النزاع
يحتاج الى اجراء الدليل كليا والحاصل ان وجوب الاجزاء الكلي
عند اجتماع هذه التقديرات الثلث والا فلا فان كان مورد
السؤال هو ان نقضه فلا بد ان يقرر السؤال بوجه يطابقه يكون
لكن يكون الكلام فاسدا بعد بقاء بعض احتمالات تقرير الايراد
بوجوه اخر قوله اقول بعدما مر من ان عدم اجتماع كمالاته
بعضها مع بعض ومن ان الاتصاف انه بعد تجويز كون
الكمال هو الصفة مع وصف الحدوث يكون الفساد اشد
والحق انه يلزم ان يكون مع اعتبار الحدوث معها دائم
الثبوت للواجب لكونها كمالا بهذا الوصف فالبعض

بسط

يستند اليه بعد ما ثبت ما ذكرنا الى الزعم ان بناء كلام الشارح هيهنا
على ان لا يكون شيء من الاضافة كمالا انتهى وقوله بل قد يدعى
بانه يدل لك على ما اشرنا في الحاشية المتعلقة به انتهى فانظر
ايها المنصف ماذا اقول هذا المستند فان بناء اصل الكلام الاستدلال
على ان الواجب لا يتصف بما ليس بكمال كما مر ان ثم وبناء
الايراد هيهنا ايضا على ذلك لانه اما نافض او مستدل يدل
الدليل على عدم الاضافات فكيف لا يكون كمالا وقد اتصف به
الواجب وما اشار اليه في الحاشية المتعلقة به ليس مما ثبت
او بني او شرح سيأتي قال هناك بعد نقل بل قد يدعى
ان لا يخلو عنها في الازل كمال فكيف يأتي امتناع تجددها
وكون خلوه نقصا انتهى فانظر ماذا تريد من هذه الحوالة
اثبات او شرح قوله بل معنى الازلية كما قرروه فان البعض من
يستدل انه كون معنى الازلية عندهم زمانا غير متناه من جانب المبدأ
بط قطعا بل معناه عندهم عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان
الغير المتناهي في جانب المبدأ والا لكان كونه تعالى ازليا مستلزما
لكون العالم قديما والظ قد صرح المحشي فيما سبق ان الازلي فوق
الزمان فكيف يكون زمانا انتهى نعم اولا كون الازلي عدم
المسبوقية بالعدم مما لم يقل به احد لعله اشتبه عليه الازلي بالقدم
وبكونه ازليا فان هذا الذي ذكره تفسيره هو تفسير القدم و
كونه ازليا تفسيرا باللازم والحق كل الحق ان هذا القائل اورد
بعد هذا بلا واسطة في حاشيته متعاقبا نقلا عن شخص

ما بينهما أن ما يدل من جانبه على أن الأزل ذا أجزاء عن مساهمة حيث
نقل أولاً بأن استلزام أزلية الإمكان إمكان الأزلية أن
إمكانه إذا كان مستمراً في الأزل لم يكن هو في ذاته مانعاً من قبول
الوجود في شيء من أجزاء الأزل فيكون عدم منعه مستمراً في جميع أجزاء الأزل
تلك الأجزاء فإذا نظر إلى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود
المستمر في جميع أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاته فأزلية الإمكان مستلزم
لإمكان الأزلية انتهى النقل الأول ثم نقل عن الشارح ما بسطه
الشارح في التعليقات وهو أنه إن أراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود
في شيء منها أن ذاته لا يمنع في شيء من أجزاء الأزل من الوجود الذي
بعدها فهو بعينه أزلية الإمكان ولا يلزم منه عدم منعه الوجود
الأزلي الذي هو إمكان الأزلية وإن أراد به أن ذاته لا يمنع من
الوجود في شيء من أجزاء الأزل بأن يكون في شيء من أجزاء الأزل
متعلقاً بالوجود فهو بعينه إمكان الأزلية والنزاع إنما وقع فيه
وهو مصادرة على المطلوب ثم لو سلم أن وجوده في كل جزء من أجزاء
الأزل ممكن فلا يلزم منه أن يكون وجوده ممكناً انتهى النقل
الثاني انتهى فانظر كيف ذهل عن التخالف بين ما حكم وما نقل بلا سطر
ولا حاجة لنا في هذين النقلين إلى النقل عن موضع آخر من كتبه
وقول الشارح فيما سبق من أن الأزل فوق الزمان فإنه كان نقلاً
عن الغير وكأنه من اصطلاحات الصوفية كما قالوا الدهر وعاء الزمان
ثم إن الشارح أشار بقوله ثم لو سلم أن وجوده في إلى ما رده المحشي الذي
أورده ثانياً في الأصل لأن حاصله أنه في أي جزء من أجزاء الأز

وحد

براد
وحد كون وجوده وجوداً حادثاً لا وجوداً أزلياً وحاصل الأ
الشارح أنه إذا كانت الإضافة لحادثة كما لا في الوجود في اليوم
أو الأمس وهكذا لا الخلص أعني لزوم النقص وثانياً أن ليس
بناء الإيراد على كون معنى لفظ الأزل هذا وذاك بل معناه أن
كل زمان فيصل بعد زمان انتهى زمان حدث ب باقي وجه
عينت القبلية خصوصاً في الحوادث اليومية خصوصاً في
الحادث هذا اليوم بل في هذا الآن فيصل هو الآن السابق
قوله هو هذه القبلية ثم إذا كان له معنى عام شامل لجميع هذه
الوجوه المذكورة فيكون المراد سلب جميعها وإلا كما هو الظاهر
بل هو مصرح كما قال في شرح المواقف الاتحاد يطلق بطريق
المجاز على كذا وكذا وأما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو أن يصير الشيء
بعينه شيئاً آخر ثم استدل على كون هذا المعنى حقيقياً بالتبادر
إلى آخر ما قال هناك فيكون المراد من الاتحاد المسلوب ههنا هو
هذا أو أحد المعاني الأخر لا جميعها وشارح التجريد جعل عن الوحدة
الحقيقية أربعة أقسام الوحدة الاتصالية كما في جمع الماءين
في إناء واحد والوحدة الاجتماعية كما في امتزاج الماء والتراب
والوحدة بطريق الكون والفساد كما في انقلاب الماء هواء
وبالعكس والوحدة بطريق الاستحالة كما في كون الجسم الأسود
أبيض وبالعكس قال الشارح إن بقاءهما اثنين فيه نقل شارح
التجريد إيراداً عليه هو أنه إنما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود
واحد ودفعاً بنقل الكلام إلى هذا الوجود الواحد بأنه

اما وجودهما او وجود احدهما او وجود ثالث ثم نقل ايرادا
على ذلك الدفع بان هذا الوجود وجود اتحدا انتهى تعالى
فينتقل الكلام الى اتحاد هذين الوجودين فيلزم التسلسل في الوجودات
ولا يتحقق اتحاد ثم نقل تسديدا لا على ابطاله بانه يلزم قيام العرض
الواحد بمحلين وجوابا بان المحلين انما اتحدا انتهى نقول لا
حاجة الى هذا التطويل فلنقل اولا انهما بقيا لكنهما صارا واحدا
فان صح آخرا صح اولا وان لم يصح اولا لم يصح آخرا انتهى الا ان يكون
مراده منعا بوجه آخر كتغيير الدليل ولا يخفى تكلفه كما لا يخفى ثم
قال اقول بوجه آخر انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصا
بتشخص امتاز به عن الآخر فان بقي ذلك التشخص كانا اثنين وان لم
يبق فقد زال ما زال تشخصه فيكون فناء لاحدهما او لهما وبقاء
للآخر او لثالث ولا يمكن ان يقال على قياس ما مر في الوجودات ان
كلام التشخص كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر وهذا التشخص
لا يمتاز به شيء منهما عن الآخر واجاب الشارح في حواشيه هناك ان
تميز احد الاثنين عن الآخر كان لازما لاثنينية التشخص فاذا زالت
كما هو المفروض زال التشخص من حيث انه مميز وتميز عنه وبقي
ذاتهما متصفة بالوحدة كما ان امتياز كل من الوجودين بانضمام من
كان لازما لتعددهما وقد زال بزواله وبقي الوجودان متصفا
بالوحدة تعال لا يقال انه استدلال من انتفاء الاثنينية الملزومة
للتميز على انتفاء التميز اللازم لها لانا نقول انه ليس استدلالا
بل غرضه ان التزام التميز كان لاجل الاثنينية وحفظها فاذا

فرضنا

فرضنا الاتحاد وزوال الاثنينية فنقول فليزل الامتياز ايضا و
نلتزمه ونمنع لزوم الكثرة ثم قال لا يمكن ان يقال ان اتحدا مع بقاء
الاثنينية لزم اجتماع النقيضين فان ارتفعت الاثنينية فاما
بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما وهذا خلاف المفروض او
بارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة على قابلها فيصير الشيء
الذي كان معروضا للكثرة معروضا للوحدة وذلك محال لا نكره
بل نثبته في بعض الاشياء غاية ما في الباب ان جميع الحقائق لا تحتمله
وليس هذا هو الاتحاد الذي نحيله بل هو اي الحق ان يصير الشيء
غيره وذلك يستلزم اجتماع الوحدة والكثرة لانه ان لم يرتفع
الاثنينية فلا وحدة وان ارتفعت ولا حقيقة لها الا هذه
الوحدة وتلك الوحدة فرد الها اما بزوال هذه او تلك او
كليهما وليس في شيء من تلك الصور الاتحاد الذي لم يمكن نقصد ابطاله
والحاصل ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصير ا بلا ب
مع بقاء ا و ب معا كما يصير الجسم ابيض مع بقاء الجسم والابيض
لا بزوال صورة الاثنين عن شيء وحدوث صورة الوحدة فيه
فاذا فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعدما كان اثنين كان الباقي
هو الامر الموصوف للوحدة والكثرة معا لا كل واحد من الوحدتين
المقومتين للكثرة وذلك ظ بل هذه الدعوى بديهية يكفي فيها
تحريرها وتلخيص اطرافها انتهى قال الش انه شاب امرد جعد
له وفي بعض النسخ اجرد بالجيم هو من لا شعر في بدنه كما ان امرد هو
من لا شعر في وجهه كما قالوا في وصف اهل الجنة جرد مرد ولعل

مثلا، هذه الاقوال المجسمة بهذه الخصوصيات هو ما تمثل من الصور فيه
في التجليات الصورية بانواع مختلفة فلعله وقع من خواصهم وسمعهم
عوامهم فقلدوا الا ما شذ وكره من ان اكثر المجسمة هم الظاهريون
المتبعون لظواهر الكتاب والسنة فان الظواهر لا يدل شيء منها
على هذه الخصوصيات وان دل على اصل التجسيم نعم في نقل البعض عنه
صلى الله عليه وسلم ما يدل على بعض الخصوصيات كما روى انه صلى الله عليه
وسلم قال رايت ربي في صورة المليح الشاب وادرجه في النظم
بعض العرفاء الظرفاء كما قال شعر طراوت گل رخسار دلبر کشمر
محمود ؛ نضارت خط مشکین و لالهٔ سیراب ؛ ملاحت شکر لعل
ناطق خندان ؛ لطافت دُر درج عقیق چون می ناب ؛ فروغ
عارض ناهید رنگ مه پیکر ؛ نسیم طرهٔ عنبر سرشت سنبل تاب ؛
تفرّجی کن و در رو که تا عیان گردد ؛ رایت ربّی فی صورة الملیح
الشاب ؛ وقد مثل بعض الصوفية اختلاف الناس في تعيينه تعالى
وشان اوصافه تعالى وجلّ كبرياؤه بان دخل فيل عظيم في بلدة
عظيمة اهلها كلهم عمي فقصدوا الاستخبار عن حال الفيل والاطلاع
على انه كيف هو فذهبوا اليه فلما قربوا مدّ كل منهم يده الى جانبه فوصل
يد بعضهم الى خرطومه فاعتقد ان تمامه هذا ويد بعضهم الى رجله
ويد بعضهم الى ساقه ويد بعضهم الى اذنه فاعتقد كل منهم انه تمامه
هو هذا الذي مسّه بيده وبعضهم احاط مساسه جميع اعضائه
فلما رجعوا الى اهلهم اخبر كل منهم الى اهلهم بما اعتقدوا والتمثيل
بالمساس بمثل حال العاملين المتحيرين بالاستدلال المحض ومن

المحض

المحض ومثّل المكاشفين مثل ان يكون الفيل في البيت او جانبه
البيت وجماعة خارج البيت او في البيت على عكس الفيل ينظرون
من الثقب المختلفة في البيت داخلا وخارجا فيقع بصر كل واحد
منهم على عضو من اعضاء الفيل فيعتقدونه كما من حسب ما راه و
شيئا غير ما اعتقده الآخر فاذا سالهم قوم عنه يقول احدهم
انه كالكرم وهو رأى الخرطوم والآخر انه كالترس والآخر انه كا
كالاسطوانة وهكذا شعر هر کسی بر پای صفت حسن تو
گوید ؛ عاشق بسرود غم و مطرب بترانه قوله بعد ما بيّن
حدّ التأويل الخ قال هناك لعلك تشتهي ان تعرف حد الكفر
بعد ان تناقض عندك حدود اصناف المقلدين فاعلم ان شرح
ذلك طويل ومداركه غامضة ولكني اعطيك علامة صحيحة مطردة
منعكسة لتتخذها مطمح نظرك وترعوي بسببها عن تكفير الفرق
وتطويل اللسان في اهل الاسلام وان اختلف طرقهم ماداموا
يقولون لا اله الا الله محمد رسول الله صادقين بها غير مناقضين
لها فاقول الكفر هو تكذيب الرسول عليه الصلوة والسلام في
شيء مما جاء به والايمان هو تصديقه في جميع ما جاء به فاليهودي
والنصراني كافران لتكذيبهما الرسول والبرهمي كافر بالطريق الاولى
لانه انكر مع رسولنا سائر الرسل والدهري كافر بالطريق الاولى
لانه انكر المرسل مع الرسل وهذا لان الكفر حكم شرعي كالرق
والحرّية اذ معناه اباحة الدم والحكم بالخلود في النار ومدركه
شرعي فيدرك اما بنص او بقياس وقد وردت النصوص في

اليهود والنصارى والمجوس والحق بهم بطريق الأولى البراهمة والثنوية
والزنادقة والدهرية وكلهم مشتركون في أنهم مكذبون للرسول
عليه الصلاة والسلام فهو كافر فهذه هي العلامة المنعكسة المطردة
ثم قال اعلم أن هذا الذي ذكرناه مع ظهوره تحته غور كل الغور لأن
كل فرقة تكفر مخالفها فينسبها إلى تكذيب الرسول فالحنبلي يكفر
الأشعري زاعما أنه كذب الرسول في إثبات الفوق لله تعالى
وفي الاستواء على العرش والأشعري يكفره زاعما أنه مشبه وكذب
الرسول في أنه ليس كمثله شيء والأشعري يكفر المعتزلي زاعما أنه
كذب في جواز رؤية الله تعالى وفي إثبات العلم والقدرة والصفات
لله تعالى والمعتزلي يكفر الأشعري زاعما أن إثبات الصفات تكثير للقدماء
وتكذيب للرسول في التوحيد فلا ينجيك من هذه الورطة إلا أن
تعرف حد التكذيب والتصديق وحقيقتهما فيه تنكشف لك غلو
هذه الفرق وإسرافها في تكذيب بعضها بعضا فأقول التصديق
إنما يتطرق إلى الخبر وحقيقته الاعتراف بوجود ما أخبر الرسول صلعم
عن وجوده إلا أن للوجود خمس مراتب لأجل الغفلة عنها نسب
كل فرقة صاحبها إلى التكذيب فإن الوجود ذاتي وحسي وخيالي و
عقلي وشبهي فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول عن وجوده بوجه
من الوجوه الخمسة فليس بمكذب على الإطلاق فلنشرح هذه الأصناف
الخمسة ولنذكر مثالها في التأويلات أما الوجود الذاتي فهو الوجود
الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل ولكن يأخذ الحس والعقل عنه
صورة فيسمى أخذه إدراكا وهذا كوجود السماء والأرض والحيوان

الوجود الذاتي

والنبات

والنبات وهو ظاهر بل المعروف الذي لا يعرف الأكثرون للوجود معنى
سواه وأما الوجود الحسي فهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين
مما لا وجود له في خارج العين فيكون موجودا في الحس ويختص به
الحاس ولا يشاركه غيره وذلك كما يشاهد النائم بل كما يشاهد المريض
المتيقظ إذ قد يتمثل له صورة لا وجود لها خارج حسه حتى يشاهدها
كما يشاهد سائر الموجودات بل قد يتمثل للأنبياء والأولياء في اليقظة
والصحة صورة جميلة محاكية لجواهر الملائكة وينتهي إليهم الوحي و
الإلهام بواسطتها فيتلقون من أمر الغيب في اليقظة ما يتلقاه غيرهم
في النوم وذلك لشدة صفاء باطنهم كما قال تعالى فتمثل لها بشرا
سويا وكما أن الرسول صلى الله عليه وسلم رأى جبرئيل كثيرا و
لكن ما رآه في صورته إلا مرتين وكان يراه في صورة مختلفة يتمثل
بها وكما يرى الرسول صلى الله عليه وسلم في المنام وقد قال من
رآني فقد رآني فإن الشيطان لا يتمثل بي ولا يكون رؤيته بمعنى انتقال
شخصه من روضة المدينة إلى موضع النائم بل على وجود صورته
في حس النائم فقط وسبب ذلك وسره طويل وقد شرحناه
في بعض الكتب فإن كنت لا تصدق به فصدق عينك فإنك
تأخذ قبسا من نار كأنه نقطة ثم تحركها بسرعة حركة مستقيمة فتراه خطا
وتحركها حركة مستديرة فتراه دائرة من النار والدائرة و
الخط مشاهدان وهما موجودان في حسك لا في الخارج لأن الموجود
هي نقطة في كل حال وإنما تصير خطا في أوقات متعاقبة فلا يكون
الخط موجودا في حالة واحدة وهو ثابت في مشاهدتك في حالة

الوجود الحسي

الوجود الخيالي

واحدة وأما الوجود الخيالي فهو صورة هذه المحسوسات إذا غابت
عن حسك فإنك تقدر على أن تخترع في خيالك صورة فيل وفرس
وإن كنت مغمضا عينيك حتى كأنك تشاهده وهو موجود بكمال

الوجود العقلي

صورته في دماغك لا في خارج وأما الوجود العقلي فهو أن يكون
للشيء روح وحقيقة ومعنى فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن
يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج كاليد فإن لها
صورة محسوسة ومتخيلة ولها معنى هو حقيقتها وهو القدرة على
البطش وهو اليد العقلي وللقلم صورة ولكن حقيقته ما تنقش به
العلوم وهذا ما يتلقاه العقل من غير أن يكون مقرونا بصورة
خشب وقصب وغير ذلك من الصور الخيالية والحسية وأما

الوجود الشبهي

الوجود الشبهي فهو أن لا يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته
ولا بحقيقته في الخارج ولا في حس ولا خيال ولا في عقل ولكن يكون
الموجود شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه وصفة من صفاته
ستفهم هذا إذا ذكرت مثاله في التأويلات فهذه مراتب وجود الأشياء
ثم قال اسمع الآن أمثلة هذه الدرجات في التأويلات أما الوجود
الذاتي فلا يحتاج إلى المثال وهو الذي يجري على الظاهر ولا يأول
وهو الوجود المطلق الحقيقي وذلك كأخبار الرسول صلى الله عليه
وسلم عن العرش والكرسي والسموات السبع فإنه يجري على ظاهره
إذ هذه أجسام موجودة في أنفسها أدرك بالحس والخيال أو لم يدرك
وأما الوجود الحسي فأمثلته في التأويلات كثيرة فأقنع منها بمثالين
أحدهما قول النبي صلى الله عليه وسلم يؤتى يوم القيمة بالموت على

صورة

صورة كبش أملح فيذبح بين الجنة والنار فإن من قام عنده البرهان
على أن الموت عرض وأن قلب العرض جسما محال غير مقدور
فينزل الخبر على أن أهل القيمة يشاهدون ذلك ويعتقدون
أنه الموت ويكون ذلك موجودا في حسهم لا في الخارج ويكون
سببا لحصول اليقين باليأس عن الموت بعد ذلك إذ المذبوح
مأيوس عنه ومن لم يقم عنده هذا البرهان فعساه يعتقد أن
نفس الموت ينقلب كبشا في ذاته ويذبح المثال الثاني قوله صلى الله
عليه وسلم الجنة في عرض هذا الحائط الحديث فمن قام عنده البرهان
على أن الأجسام لا تتداخل وأن الصغير لا يسع الكبير حمل الحديث
على أن نفس الجنة لا تنتقل إلى الحائط لكن تمثل للحس صورتها في الحائط
حتى كأنها يشاهدها ولا يستحيل أن يشاهد مثال شيء كبير في جرم
صغير كما تشاهد السماء في مرآة صغيرة ويكون ذلك إبصارا
مغاير فالحد تخيل صورة الجنة إذ تدرك التفرقة بين أن ترى السماء
في المرآة وبين أن تغمض عينيك فتدرك صورة السماء في المرآة على
سبيل التخيل أما الوجود الخيالي فمثاله قوله صلى الله عليه وسلم كأني
أنظر إلى يونس بن متى عليه عباءتان قطوانيتان يلبي ويجيبه
الجبال والله تعالى يقول له لبيك لبيك يا يونس والظاهر أن هذا
إنباء عن تمثل هذه الصورة في خياله إذ كان وجود هذه الحالة
سابقا على وجود الرسول صلى الله عليه وسلم وقد انعدم فلم يبق
موجودا في الخارج ولا يبعد أنه إنما تمثل مثل هذا في حسه
حتى صار يشاهده كما يشاهد النائم هذه الصورة ولكن نشعر قوله صلعم

كان التطريانه لم يكن حقيقة التطويل كالنظر والغرض التفهيم بالمثال
لا عين هذه الصورة وعلى الجملة فكل ما يتمثل في محل الخيال تصور
ان يتمثل في محل الابصار فيكون ذلك مشاهدة وقل ما يقوم البرهان
استحالة المشاهدة فيما يتصور فيه التخيل اما الوجود العقلي
فامثلته كثيرة فاقنع منها بمثالين احدهما قوله صلى الله عليه وسلم
آخر من يخرج من النار يعطى من الجنة عشرة امثال الدنيا فان ظاهر الحديث
يشير الى انه عشرة امثالها بالطول والمساحة والعرض وهو
التفاوت الحسي والخيالي ثم قد يتعجب فيقال الجنة في السماء كما دل
عليه ظاهر الاخبار فكيف تسع السماء عشرة امثال الدنيا والسماء
من الدنيا ايضا وقد يقطع المؤول هذا التعجب فيقول المراد به تفاوت
معنوي عقلي لا حسي وخيالي كما يقال مثلا هذه الجوهرة عشرة
اضعاف الفرس اي في روح المالية ومعناها المدرك عقلا
دون مساحته المدركة بالحس والتخيل المثال الثاني قوله صلعم
خمر طينة آدم عليه السلام بيده اربعين صباحا فقد اثبت لله تعالى
يدا ومن قام عنده البرهان على استحالة يد لله تعالى هي جارحة
محسوسة او متخيلة فيثبت لله تعالى يدا روحانيا عقليا اعني انه
يثبت معنى اليد وحقيقتها وروحها دون صورتها اذ روح اليد
ومعناها ما به يبطش ويفعل ويمنع ويعطي والله تعالى يعطي ويمنع
بواسطة الملائكة كما قال صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى
العقل فقال بك اعطي وبك امنع ولا يمكن ان يكون المراد بذلك
العقل العرض كما يعتقده المتكلمون اذ لا يمكن ان يكون العرض

اول

اول مخلوق بل يكون عبارة عن ذات ملك من الملائكة يسمى عقلا يعقل
الاشياء بجوهره وذاته من غير حاجة الى تعلم وربما سمي قلما باعتبار
انه تنتقش به حقائق العلوم في الواح قلوب الانبياء والاولياء
وسائر الملائكة وحيا والهاما فانه قد ورد في حديث آخر ان
اول ما خلق الله القلم فانه ان لم يرجع ذلك الى العقل يتناقض
الحديثان فيجوز ان يكون لشيء واحد اسماء كثيرة باعتبارات
مختلفة فيسمى عقلا باعتبار ذاته وملكا باعتبار نسبته الى الله تعالى
في كونه واسطة بينه وبين الخلق وقلما باعتبار اضافته الى ما
يصدر عنه من نقش العلوم بالالهام والوحي كما يسمى جبرئيل روحا
باعتبار ذاته وامينا باعتبار ما اودع من الاسرار وذو قوة
باعتبار قدرته وشديد القوى باعتبار كمال قوته ومكينا عند
ذي العرش باعتبار قرب منزلته ومطاعا باعتبار كونه متبوعا
في حق بعض الملائكة وهذا القائل قد اثبت قلما ويدا عقليا
لا حسيا وخياليا وكذلك من ذهب الى ان اليد عبارة عن صفة الله
تعالى اما القدرة او غيرها كما اختلف فيه المتكلمون اما الوجود الشبهي
فمثاله الغضب والشوق والفرح والصبر وغير ذلك مما ورد
في حق الله تعالى فان الغضب مثلا حقيقته غليان دم القلب لارادة
التشفي وهذا لا ينفك عن نقصان والم فمن قام عنده البرهان
على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثبوتا ذاتا وحسا وخيالا
وعقلا نزله على ثبوت صفة اخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب
كارادة العقاب والارادة لا تناسب الغضب في حقيقة ذاته ولم يكن

في صفة من الصفات يقاربها وأثر من الآثار يصدر عنها وهو الايكام
فهذه درجات التأويلات ثم قال اعلم ان كل من نزّل قولا
من اقوال الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين
وانما التكذيب ان ينفي جميع هذه المعاني ويزعم ان ما قاله لا معنى
له وانما هو كذب محض وغرضه فيما قاله التلبيس او مصلحة
الدنيا وذلك هو الكفر المحض والزندقة ولا يلزم الكفر المؤولين
ما داموا يلازمون قانون التأويل كما سنذكره وكيف يلزم
الكفر به وما من فريق من اهل الاسلام الا وهو مضطر اليه فابعد
الناس عن التأويل احمد بن حنبل رحمه الله وابعد التأويلات
عن الحقيقة واقربها الى ان يجعل الكلام مجازا واستعارة هو
الوجود العقلي والوجود الشبهي والحنبلي مضطر اليه وقائل به
فقد سمعت الثقات من الائمة الحنابلة ببغداد ان احمد صرّح بتأويل
ثلث احاديث الى آخر ما نقل في الاصل ثم قال فاسمع الآن
قانون التأويل فقد عرفت اتفاق الفرق على هذه الدرجات الخمس في التأويل
وان شيئا من ذلك ليس من التكذيب واتفقوا ايضا ان جواز ذلك
موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر فالظاهر الاول هو الوجود
الذاتي فانه اذا ثبت تضمن الجميع فان تعذر فالوجود الحسي فاذا
ثبت تضمن ما بعده فان تعذر فالوجود الخيالي فان تعذر
فالوجود الشبهي المجازي ولا رخصة للعدول عن درجة الى ما دونها
الا بضرورة البرهان ويرجع على التحقيق الى البراهين اذ يقول
الحنبلي لا برهان على استحالة اختصاص الباري سبحانه وتعالى بجهة

فوق

فوق ويقول الاشعري لا برهان على استحالة الرؤية الى آخر ما نقل
في الاصل ثم بعد ما بسط في ذكر امثلة التأويل مما حكم بصحته ومما
حكم بفساده وعدم صحته واشبع الكلام فيه غاية الاشباع قال
اعلم ان شرح ما يكفر به وما لا يكفر يستدعي تفصيلا طويلا يفتقر
فيه الى ذكر كل المقالات والمذاهب وذكر شبهة كل واحد ودليله ووجه
بعده عن الظواهر ووجه تأويله وذلك لا تحويه مجلدات وليس
تتسع لشرح ذلك اوقاتي فاقنع الآن بوصية وقانون اما
الوصية فان تكف لسانك عن اهل القبلة ما امكنك ما داموا
قائلين لا اله الا الله محمد رسول الله غير مناقضين لها والمناقضة
تجويزهم الكذب عليه بعذر او بغير عذر فان التكفير فيه خطر والسكوت
لا خطر فيه واما القانون فهو ان تعلم ان النظريات قسمان قسم يتعلق
باصول العقائد وقسم يتعلق بالفروع واصول الايمان ثلثة الايمان
بالله وبالرسول وباليوم الآخر وما عداه فروع واعلم انه لا تكفير
في الفروع اصلا لكن في بعضها تخطئة كما في الفقهيات وفي بعضها تبديع
كالخطأ المتعلق بالامامة واحوال الصحابة واعلم ان الخطأ في
اصل الامامة وتعينها وشروطها وما يتعلق بها لا يوجب شيء منها التكفير
فقد انكر ابن كيسان وجوب اصل الامامة ولا يلزم تكفيره ولا
يلتفت الى قوم يعظمون امر الامامة ويجعلون الايمان بالامام مقرونا
بالايمان بالله ورسوله ولا الى خصومهم المكفرين لهم بمجرد مذهبهم في
الامامة فكل ذلك اسراف اذ ليس في واحد من القولين تكذيب
للرسول اصلا ومهما وجد التكذيب وجب الكفر ايضا ولنختم

هذا القدر من النقل ههنا **قوله** أحدها قوله عليه الصلوة والسلام
الحجر الأسود يمين الله في الأرض قال الإمام فمعلوم أن اليمين يقبّل
في العادة تقربًا إلى صاحبها والحجر الأسود أيضًا يقبّل في السنّة تقربًا
إلى الله تعالى فهو مثل اليمين لا في ذاته ولا في صفاته ولكن في عارض
من عوارضه فسمّي يمينًا وهذا هو الذي سمّيناه الوجود الشبهي وهو
أبعد وجوه التأويل فانظر كيف اضطرّ الله أبعد الناس عن التأويل
وكذلك لما استحال عنده وجود إصبعين لله تعالى حسًّا إذ من فتّش
عن صدره لم يشاهد فيه إصبعين فأوّله على روح الإصبعين وهو
الإصبع العقلي الروحاني أعني أن روح الإصبع ما به تيسّر تقليب الأشياء
وقلب المؤمن بين لمّة الملك وبين لمّة الشيطان فبهما يقلّب الله
تعالى القلوب فكنى بالإصبعين عنهما أيضًا فاعلم أنه لو كنى بهما عن
صفة اللطف والقهر بل عن مطلق صفاته المتقابلة كالخافض والرافع
والمعزّ والمذلّ والضارّ والنافع لكان أشبه وأنسب فإن لمّة
الملك ولمّة الشيطان أيضًا ترجع إليهما وتخصيص المؤمن لعله لأنه
مطّلع على التقلّب في القلب وحاضر غير غافل وإلا فعموم التقلّب
ظاهر في جميع القلوب بل في كل ذرّة من ذرّات الكون تقلّب الله كيف

بحث الرؤية

يشاء ما يشاء ويثبت ما يشاء **قوله** ح وهنا قضت حجة الرياضي
أن المتوسط بين البصر وما يقابله إذا كان جسمًا لطيفًا أي عري
كان مانع من نفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجبه عن رؤية المقابل وإن
كثيفًا فهو يحجب عن رؤيته وما ذلك لأن شعاعًا قد نفذ في
جسم المتوسط ووصل إلى المرئي على التقدير الأول ولم ينفذ ولم

تصل

تصل إلى البصر ولهم أمارات آنية موقعة للنفس في هذا المطلب تظهر
لمن تتبّع كتب المناظر والمرايا فأورد والإبطال مذهبهم وجوهًا
الأول أن الشعاع إن كان عرضًا يستحيل انتقاله وأيضًا يلزم أن
يخرج من عين بقّة ما يملأ السماء ووجه الأرض دفعة بفتح العين
ويعود أو ينعدم دفعة جميعًا بغمض العين ثم إذا فتح خرج مثله
وهكذا وكذا إذا كان جسمًا ويلزم خرق الأفلاك أو تداخل الأجسام
بل تداخل الأجسام بعدد الرائين وفي الإبصار من أنواع الحيوانات
بل يلزم أن يرى شعاع الأبصار ويرى الفرج في كل مرئي أيضًا و
الثاني أنه لا يجوز أن تكون حركته إرادية ولا طبعية ولا قسرية أما
الإرادية فظ وأما الطبعية فلأنه إنما تكون على جهة واحدة وأما
القسرية فلأنه لا قسر حيث لا طبع ورُدّ بأنه يجوز أن تكون
إلى جهة واحدة طبعية وإلى البواقي قسرية والملجئ إليها النفس
أو إلى جميع الجهات طبعية تبعًا للالتفات الكلي ولا يلزم رفع الطبع
الثالث أنه يلزم تشوّشه عند هبوب الرياح ووصوله إلى خلاف
مواجهنا ورؤيتنا ما هو خلفنا وعدم رؤيتنا ما هو في مقابلنا
إلا أن يقال التشوّش فرع الممانعة من النفوذ والمفروض أنه لا ممانع
لخرقه الأجسام أو تداخله إياها والرابع أنه لو كان بخروج الشعاع
لوجب أن لا يرى المرئي الأبعد إلا بعد زمان يتحرك الشعاع فيه
إلى المرئي وأن يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت
المسافة بينهما وأنه باطل قطعًا لأنه كما فتحنا العين أبصرنا الثوابت
والجواب عن الكل أنهم أرادوا أن المرئي إذا قابل شعاع البصر بعد

لان ينقص على سطح من المبداء الغامض شعاع يكون ذلك الشعاع عدة على
مخروط رأسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلة
للعين بخروج الشعاع عنها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث
الشعاع الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه وحجة
الطبيعي اولها ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس يحدق
نظره مدة طويلة ثم غمض عينه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها و
كذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينه فانه يجد
من نفسه هذه الحالة واذا بالغ ثم نظر الى لون آخر لم يدرك اللون
كما هو ورُدّ بان صورة اللون باقية في الخيال لا في الناظرة واجيب و
على الردّ بانه فرق ظاهر بين المشاهدة والتخيل وتلك مشاهدة و
استصوب الردّ بان صورة المرئي في تلك الحالة في الحس المشترك
وثانيها ان المرئي اذا قرب فبعد لا يرى بمقدار واذا بعد يرى
اصغر منه وهكذا الى ان يضمحل وما ذلك الا لان صورة المرئي ينطبع في
جزء من الجليدية يحيط به زاوية مخروط لا وجود له الا ان رأسه مركز
الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي و
تصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية ولا شك ان
الشبح المرتسم في الاصغر اصغر فيرى اصغر فظهر ان التفاوت الواقع
صغرا وكبرا بحسب العادة من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الرأس
موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة
المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد
في العادة كلها سواء كانت الزاوية صغيرة او لا واعترض بان الناس

بخروج الشعاع ايضا يدعون ان صغر المرئي وعظمه باعتبار صغر زاوية
مخروط الشعاع وعظمها الثالث ان للبصر في ادراكه اسوة لسائر
الحواس الظاهرة وليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج شيء
منها ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان يأتيها
المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر ايضا بخروج
شيء منها الى المبصر ورُدّ بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان رؤية
الناظر في المرآة وجهه وما في خلفه في المرآة تقوي بخروج الشعاع
وتأسيسه لان الناظرين مثلا في مرآة واحدة يرى كل منهما شيئا
واحدا منها في موضع مغاير لما يراه الآخر فيه واستدلوا على
بطلان المذهب الثالث بوجوه الاول انا نعلم بالضرورة ان الشعاع
الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى على احاطة نصف
العالم الى كليته بل العصفور والانسان والفيل لو كان كله
نورا او نارا لما احاط الى كليته عشرة فراسخ فضلا عن هذه
المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا اجلى عنده
تعالى الثاني ما ذكره اذا كان يكيف المتوسط باتصال الجزء
من عين الرائي او سائر الكيفية العامة بها في مجاورها ومجاورها
في مجاورها وهكذا كتأثير النائر في مجاورها ومجاورها في
مجاورها واما اذا كان مثل تأثير الشمس في مقابلها بلا اتصال
شيء عنها وبلا تكيف في نفسها وتأثير في مجاورها مثل النار فلا
استحالة ولا استبعاد وكيف الجلاء والظهور وذيل الكلام طويل
الظلام فلنقتصر هنا قوله ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كانا في

الاولى

ليس الغرض ان المعرفة الحاصلة حين الغمض فوق المعرفة الحاصلة
من الابصار السابق على الغمض اتم وان المعرفة الحاصلة عليها
هي الابصار بعد الغمض بعد الابصار بل هي فوق المعرفة الحاصلة
من الحد والرسم فقط وفرض الابصار السابق ليحصل هذه
المرتبة نعم يجوز ان يكون الابصار اللاحق اتم من الابصار السابق
وان كان مطلق الابصار لاحقا وسابقا اتم منها **قوله** نفي
الشرائط بل سائر المحققين صرح بعدم توسط الجارحة عند الاشاعرة
وحكي بعضه عن شرح قال اولا ان المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون
ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا وتسمى رؤية
تحصل لنا تلك بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة
وثانيا واما رؤيته على الوجه المذكور اي من غير مقابلة ولا
توسط آلة بل بمحض خلقه من الله تعالى على عباده فكلام اهل النص
انتهى ولا يخفى هذا فانه مع هذا النقل كيف يقع النزاع فانه لا يصلح
ان يكون محلا للاشتباه انتهى والله اعلم بالاسرار وفي التفسير على
المدارك في سورة الحديد في وجه قوله تعالى والباطن لكونه غير
مدرك بالحواس وان كان مرئيا **قوله** فانهما يراد جاز اجماعا
او انفرادا فههنا اربعة احتمالا كالظاهر انتفاء الآخرة فقط انتفاء
البحر فقط انتفاء الآخرة مع البحر وانتفاء البحر مع الآخرة
فالانفراد في الصورتين الاوليين والاجتماع في الصورتين
الاخريين ولا اشتباه فيهما الا في الملاحظة والمفهوم **قوله**
في النظر او في الى بان يراد من النظر الرؤية او يراد منه العلم ويكون

الترجيح

الترجيح في استعمال الى معه فقط **قوله** فقد يتغوه بوجوه احسنها
ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آياتك
اجابوا بان لا يطابق الجواب السؤال للاجماع بانه نفي الرؤية
وبان الاندكاك اعظم آية من آياته فكيف يتم نفي رؤية الآية وبان
الآية انما هي عند الاندكاك لا عند الاستقرار فكيف يصح تعليق رؤيتها
بالاستقرار تعالى الجواب الثاني والثالث ليس يخالف الاول لان مبناهما
على ان المنع لجواب يو رؤية الآية ومنها ان سؤاله كان لقومه
لا لنفسه اجابوا بان اللائق ح ان يقول انهم شطر والسك وبان
اخذ الصاعقة كان كافيا في الزام القوم حيث قالوا ارنا الله جهرة
كما قال تعالى فاخذتهم الصاعقة وبان تجويز الرؤية بطل كفر عند
اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد وبانهم ان كانوا مؤمنين
مصدقين لموسى كفاهم اخباره بامتناعها والا لم يفد طلب موسى
والجواب لانهم وان سمعوا الجواب لكن كون الجواب من الله تعالى انما
حصل لهم باخبار موسى ومنها انه سال الرؤية مع علمه بامتناعها
لزيادة طمانينة بتعاضد العقل والنقل كما في ابراهيم عليه الصلوة
والسلام **قوله** لا يسلكها احد من العقلاء هذا انما يتم اذا لم يقولوا
بالاستعداد لموسى في مرتبة من مراتب معرفته بل حكموا بالجرح العقلي
ومن عندهم بل لهم ان يقولوا غاية ما لزم ان يحصل لنا في مدة
عمرنا شيء لم يكن حاصلا له في زمان قليل وذلك انتهى لا استحالة
فيها هو ام واكبر واعظم منه مما لا يحصى ولا يقاس **قوله** فان قيل
استقرار الجبل واقع حين هذا البعض اجمالي بان دليلكم يوهم لذلك على

الوقوع لان المقدم كان واقعا والتالي باطلا ما للاتفاق سواء فهم
المناقض من الشرط الشرط التعليقي او الشرط الحكمي المعقولي اي العقل
الناقضة الموجودة الخارجة عن المعنى عن القائل والعامة كما لظهر
الايراد الآتي بعد هذا بلا واسطة **قوله** من حيث هو عن معنى هذا
جواب عن النقض الاجمالي بالفرق بان المراد هو الاستمرار العرفي
المقيد بكونه حال الحركة او السكون للاخلال بالاضمار في الكلام
او بان اخذ السكون في جانب المقدم فحمل المقدم على التالي ولكن
هذا التالي لازم في التقييد بالحركة والنافع للخصم هو هذا التقييد
الاستمرار معها ويكون المقدم محالا وايضا فقد حمل قيد السكون ليس
حملا يسري في المعنى ونظم حقيقة الكلام وصدقه عادته عدم
الفائدة في التقييد ولعله لهذا جعل في اكثر شرح التجريد وجه عدم
التقييد بهما لزوم الاضمار بلا قرينة في الكلام لصحيح الالزام للاخلال
وان كان المراد منه ايضا هو الاضمار بلا قرينة دالة عليه ولكنه لعدم
بعدلة دالة الكلام وهو كونه عقيب النظر في المستقبل وهذا
الاستمرار لم يقع من الجبلة وقت لا قبل النظر ولا بعده والدال
عليه هو الفاء وان الشرطية الاستقبالية **قوله** فان قيل وجود
الشرط فيفهم منه انه حمل الشرط على الشرط الحكمي ولا ينافي ورود النقض
على اي حال كما مر وايضا حمل الشرط على الشرط الحكمي هنا لا يسلم حمله عليه
في النقض ايضا لان النقض لا خصوصية له بحمل دون حمل على انه
قد تقرر ان في النقض التفصيلي والحل اللازم في كل نقض اجمالي في
نفس الامر فانه لا يجري في الشرط التعليقي هذا السند والنقض باق

والحل

والحل على ذلك منع امكان المقدم والسند انه الاستمرار مع الحركة
ومقتضى السند المذكور ان يكون الممنوع هو جملة الشرطية القائلة
بانه ان استمر مكانه فسوف تراني تعالى فكونه حلا بعد النقض على
احد اجمالي النقض ولعله لهذا فصل بطريق الحل بعد النقض لانه حل
بعد النقض بترك الطريق وان كان له وجه آخر ايضا وجوابه لم
بانه حقه كما تقال في المواضع وحقه كذا وكذا ثم لا يخفى ان هذا منع
منكر ومكابرة لان القائل بهذه الشرطية هو الواجب تعالى ومنع
استلزام الاستمرار الرؤية يكون منع قوله تعالى وليس بناء هذا
على ان الشرط تعليقي وحكمه ليس كما ذكرت فتأمل **قوله** وايضا المسح
لا يكون في هذه السوانح وليس مما نحن فيه **قوله** وايضا الاستمرار في
وهذا جواب آخر من جانب الاشاعرة معطوف على اجيب بانها
علقت فيه **قوله** ثم النظر في حال الاخلال في وجه النظر والترديد انه
ان اريد من الاخلال والاضمار في الكلام تغيير عبارة في نظم الكلام
فهو غير مسلم لجواز ان يريد من الاستمرار المذكور هذا الفرد وهو
الاستمرار بشرط الحركة بدون تغيير عبارة في نظم الكلام وان اريد
ما هو اعم منه فتحالف محل تأمل **قوله** اخلال الكلام وقد
ان ليس الكلام في هذا التقييد هذا الاخلال **قوله** والا لما صح
في لان الجواب الثاني كان بناء على صحة التقييد وتسليمه وعدم الكفاية
لعدم نكتة في رده فالقول بعده بانه لا اخلال في الارادة يقع
الجواب الاول ايضا **قوله** وقد يقال انه اي اشتراك الى ان فيه ايرادا
اجاب عنه الشارح وبعضه فالايراد هو انه اذا جاز ان يكون المقدم ممكنا

ذاتا والثاني محال لا ذاتا يلزم جواز انفكاك المعدوم عنه بأن يتحقق المعدوم
ولا يتحقق الثاني وهذا شأن اللزوم والجواب أن جواز تحقق المعدوم
إنما هو بالنظر إلى ذاته لا في نفس الأمر ولا بالنظر إلى ذات اللازم و
اللازم أيضاً ممكن بالنظر إلى ذات ذلك الملزوم بذلك المعنى وإن كان
ممتنعا لذاته وفي نفس الأمر كما أن الثاني لذاته كذلك المعدوم محال
لذات اللازم وإن كان ممكنا لذاته ثم قال وليس هذا إمكانا بالعرض
المستحيل فإن المستحيل هو اقتضاء لاضرورة الوجود والعدم لا عدم
اقتضاء ضرورتهما فإن الوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة
العدم والإمكان لاضرورتهما فالوجوب بالعرض هو اقتضاء العرض
ضرورة الوجود والامتناع بالعرض هو اقتضاء العرض ضرورة العدم
والإمكان بالعرض هو اقتضاء العرض لاضرورتهما نعم إذا فسر الإمكان
بالذات يكون معناه عدم اقتضاء العرض ضرورتهما فإن نسبته الذات
لم تعتبر في مفهوم الإمكان بالذات لئلا يختل الحصر العقلي الثابت
بمجرد ملاحظة العقل مفهوم الأقسام وإن كانت النسبة حقة ثابتة
في نفس الأمر وهو الحصر العقلي الثابت بالدليل أيضاً وخطأ شارح
التجريد في أن حكم بأن الإمكان بالعرض على قياس الوجوب والامتناع
بالعرض هو عدم اقتضاء العرض وجود الماهية وعدمها كما أن الوجوب
بالعرض هو أن يقتضي العرض وجودها والامتناع بالعرض أن يقتضي العرض
عدمها وقال في شارح التجريد أهمل معنى الضرورة في الوجوب والامتناع
وفسر الوجوب بالعرض باقتضاء العرض الوجود والامتناع بالعرض
باقتضاء العرض العدم ثم قاس الإمكان بالعرض عليهما فجعله للاقتضاء

الوجود

الوجود والعدم وليس كذلك كما عرفت نعم لشارح التجريد أن يقول
كون ضرورة الوجود أو العدم بالعرض بكون الوجود أو العدم أثراً
للفاعل كما هو مذهب المتأخرين والضرورة لازمة له لا أن الضرورة
نفسها أثره ونسبة الوجوب إلى العرض مسامحة إنما هي بمعنى أنه يقتضي
الوجود فتحصل الضرورة فكذا الامتناع والإمكان وفي حواشي
الأستاذ على التجريد لم يهمل أيضاً معنى الضرورة بل فسر الوجوب الذي
هو عبارة عن ضرورة الوجود بالاقتضاء للوجود كما هو المشهور
فإنهم فسروا الوجوب الذاتي باقتضاء الذات الوجود والعرضي
باقتضاء العرض له والامتناع باقتضاء العدم والإمكان بسلب
الاقتضاء فالقياس قياس المقابل على المقابل لا قياس المثل على المثل
وفصّل غاية التفصيل فارجع هناك إن شئت ثم بيّن أنه
وجه عدم حمل الإمكان بالذات على اقتضاء عدم ضرورتهما بأنه لو كان
معناه كذلك لكان الممكن ممتنع الطرفين لذاته نعم إنما يلزم امتناع
الطرفين إذا كان المسلوب هو الضرورة المطلقة الذاتية أو العرضية
وأما إذا كان المسلوب هو الضرورة فلا كيف وهو واقع فإن
ذات الممكن تقتضي أن لا تقتضي شيئاً من الوجود والعدم غايته أن
هذا لم يعتبر في مفهومه لئلا يختل الحصر العقلي البديهي وأنه مصرح به
ومدلل عليه في حواشيه للتجريد فسلم ما نقل عنه صاحب قال
إن أريد بالممكن الذاتي ما يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية عن
الطرفين اختل الحصر في المواد الثلاث إذ يصير الحصر هكذا الشيء إما أن يكون
وجوده ضروريا له بحسب ذاته أو يكون عدمه ضروريا له كذلك أو يكون

ذاته علة لسلب الضرورتين الذاتيتين ولا شك في تجويز العقل ان يكون
سلب الضرورتين معلولا للغير ثم بيّن انه وان لم يعقل في مفهومه
لكنه واقع بوجهين بلزوم جواز الوجوب والامتناع الذاتيين
نظرا الى ذاته وانه تناقض وبلزوم الوجوب او الامتناع الذاتيين
على تقدير عدم تأثير الغير وكلاهما مستحيلان والتفصيل هناك
فارجع ان شئت وتلخيصه انه لا نزاع بين الشارحين في ان الامكان
بالغير بمعنى عدم اقتضاء الغير الوجود والعدم في الواجب والممتنع
جائز بل واقع بل واجب واما في الممكن فان اريد الغير في الجملة فالصدق
محقق لان جميع ما سواه لا يجوز ان يكون علة للممكن وجودا او عدما
فيوجد غير ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه بل سوى واحد من الاغيار
يكون هكذا لان علته لا يكون الا واحدة وان لم يلزم ان يكون بسيطة
وان اريد جميع الاغيار فلا لان كل ممكن لا يخلو عن الوجود والعدم
اما ما كان فهو معلول غيره فلا ممكن ح اتصف بالامكان بالغير
بمعنى سلب تأثير الغير كليا في الوجود والعدم وان تحقق سلبه كلي
بالنسبة الى الوجود فقط كما في الممكنات المعدومة او الى العدم فقط
كما في الممكنات الموجودة واما بمعنى ان يقتضي الغير لا ضرورة وجوده
وعدمه ضرورة ذاته فلا والا لزم التوارد او الانقلاب او جواز الوجوب
والامتناع في الممكن وانه تناقض لان الوجوب والامتناع لا يجتمعان
لجواز لان وجوب الوجوب وجوب وجوب الوجوب وهكذا
واحتمل و قد سبق في موضعه **قوله** يستغني عنه اي ههنا فان
مباحثه مشهورة والادلة على الطرفين قائمة وادلة البطلان ارجح ههنا

وجوبا

وجوبا وكثير من محققي المتكلمين الظ ذهبوا اليه وقالوا ليس هذا
مملة طرح اثباته ونفيه حبل اعتقادي **قوله** اذ انتفى منهم القول
بهما اي بتركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى وانحصار المحل في واحد
او كل واحد كون الطول والعرض من شيئين **قوله** حيث بني
في قال الامام يحتمل المراد بالعلة ههنا ما يصح معها الرؤية لا المؤثر
في الصحة كما توهم الاكثرون **قوله** لئلا يكون المخلوق موجودا اي لعدم
كون المخلوق موجودا قبل تعلق الخلق به لئلا يلزم ايجاد الموجود
وبعدم الوجود على الاتحاد ولو بالذات وهو باطل بخلاف الملموسية
فانها مستلزمة لعدم الوجود ولو بالذات **قوله** وليس المراد من الصحة
في جواب عن سؤال مقدر بان المراد من الصحة هي الامكان الذاتي
والامكان الذاتي للوجود مقدم على الوجود فكذا امكان الرؤية
مقدم عليها وعلى وجود المرئي انتهى فاجاب بانه ليس المراد في **قال الش**
وردت مشرحة للمؤمنين في رايت عن بعض المحدثين انه كتب في حواشي
شرح التجريد قديمه ان الانتظار المؤلم هو الانتظار مرة بعد اخرى في ايصال
المطلوب المتوقع لحصول لا لحقوق الرجاء لتعلقه لم يكن مرجوا بعد بل
الظاهر بعد السرور واللذة ولعل الخاص للمؤمنين هو الثاني
دون الاول اذ يجوز ان يحصل لهم مشاهدة آثار رحمة الله و
قبول اعمالهم رجاء بعض ما لم يكن مرجوا ولا يبعد حمل الانتظار في
الآية على هذا المعنى كما يدل عليه مقابلته بقوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة
الآية **قوله** الا ان تعالى في لا يخفى ما فيه من التكلف البعيد حيث لم يكن
جواز الرؤية مطلقا مذكورا سابقا حتى يكون ذكره ههنا اعادة

نعم لو قيل أشار بذكره هاهنا أنه أيضاً مطلب آخر وقد جعله القوم مطلباً
وذكروه قبل دعوى وقوع الرؤية فإنهم أثبتوا أولاً الإمكان
ثم الوقوع والمصنف لم يفعل كما فعلوا فكأنه وجه من جانب المصنف لعدم
جعله مطلباً آخر لكان له وجه ولم يكن بذلك النقل **قوله** لا بأس به
والفرق بين هذا الوجه للنظر والاحتمال الآتي أن هذا مبني لكون
النظر المذكور في الآية بمعنى الانتظار بما عداه مثال لا دليل فيما هي
قبول المدعى والثاني احتمال في المدعى سواء كانت الآية المذكورة مثالاً
أو دليلاً ثم اعلم أن الضروري هاهنا إثبات أن النظر الموصول بإلى
بمعنى الرؤية فقط والبواقي مذكورة تبعاً واستطراداً صحت أو لم تصح
كلاً أو بعضاً نعم لو كان المقصود منع كون النظر بمعنى الانتظار متعدياً
بنفسه تجويز أن يستعمل بإلى وعدم تسليم أن النظر الموصول بإلى
نص في الرؤية لكان مخرجاً في المقام فقوله إنه لا نسلم أن النظر بمعنى الانتظار
يكون متعدياً بنفسه معناه لا يكون متعدياً بنفسه دائماً بل قد يكون
متعدياً بإلى فلعل هذا هو الظ **قوله** حيث قال وليس بمعنى الانتظار
في وجه التأييد أنه لو كان كون النظر الموصول بإلى بمعنى الرؤية مقرراً
بما اعتمد ذكره لوجب أن يقول والظ أن الآية في أو على أن الآية وردت
في أو ولأن الآية وردت في وأشباهها **قوله** إذ لم يكن إلخ أراد به
يعني لما ذكر المعاني الأربعة للنظر مع وجوهها الخاصة بكل منها وكان
النظر الموصول بإلى فهو وجه خاص لعدم كونه فيها بمعنى الانتظار صار
لا يجري في سائر معانيه صرح بأن النظر المذكور في الآية ليس بمعنى الانتظار
لكذا وكذا إلخ مراد أن يكون بمعنى الرؤية كما هو مقتضى الدليل السابق

اولا

أولاً بخلاف ما إذا قال في الظ أو على أن أو ولأن فيما لا يفهم منه
بعد تسليم الدليل السابق خصوص كونه بمعنى الرؤية والحال أنه
لا يفيد كما ترى ووجدان وجه مثل هذا في سلك السابق من المعنى
الباقي بأن يقال الرأفة والعطوفة من العبد للرب غير مناسب
بل غير جائز لا نظر لأنه لعله لم يخطر بباله أو خطر فرآه ظاهراً غير محتاج
إليه بالذكر كالانتظار لأن الانتظار مع قطع النظر عن كون الآية
للبشارة مناسب عن جانب العباد بالنسبة إلى الرب بل الخصم
رحمه الله كما سيذكره في الحاشية إيراداً وجواباً في الأصل فيكون
المراد بالأمر بالتأمل هو الإشارة إلى منع المعتزلة كون النظر الموصول
بإلى للرؤية بل قد يكون للانتظار **قوله** والأجوبة الآتية هي أجوبة
عن سؤال مقدر ناش عن الوجه الثاني للنظر والتأمل الذي حاصله
منع كون النظر الموصول بإلى للرؤية كلياً بل قد يكون للانتظار أيضاً
فالسؤال الثاني هو أنه بعد تجويز كون النظر الموصول بإلى للانتظار
كما ذهب إليه المعتزلة وإبقاء المنع بهذا كيف يصح الجواب عن الآيات
الدالة على أن النظر الموصول بإلى للانتظار وحاصل الجواب هاهنا
أن الاحتمال يكفي للمنع هاهنا والجواب هناك أيضاً منع في مقابلة من يستدل
بأن النظر الموصول بإلى للانتظار في الآيات والمعتزلة وإن كانوا
مانعين أولاً لكنهم مستدلون في الآيات والكلام على تقدير كونهم مستدلين لا
والحاصل إنا لا ندعي الاحتمال في الآيات أيضاً **قوله** وإن استدل
على أنه في هذا جواب تسليمي بأنه لو سلمنا أنه حكم في الآيات المذكورة
كون النظر فيها للانتظار لا ينافي تجويز كون النظر المذكور في الآية

للاستتار والمنع فيها وهذه الاباء كالسند وحاصله انا سلمنا
اسماء الاحتمال النص في الاباء لكن المراد في الآية احتمال كونه
بمعنى الاستتار باق ونفي الاحتمال في الاباء لدليل لا يستلزم نفي الاحتمال
في الآية خصوصا بالنظر الى الموصولة بالى فقط بل نفيه بعطفه دليل
آخر كما ذكره الشارح بقوله وليس بمعنى الاستتار فيه فانتفاء المنع في
الآية انما هو بالنظر الى الموصولة بالى وهو لا ينافي ثبوت الاحتمال
في الاباء فقوله كما في الآية او لا بمعنى كما لم يثبت في الآية احتمال كونه
للاستتار بالوجه الذي ذكره الشارح وبما سمعت انه كما نفي في الآية
نظرا الى الموصولة بالى وكذا لو ادعي نفاء الاحتمال في الاباء
يكون المراد نفاه نظرا الى الموصولة بالى فقوله باق يصح سواء
كان المراد انه باق في الآية او انه باق في الاباء **قوله** بل يحتمل
ان يكونا اي النظر والتامل اشارة الى الوجهين المذكورين معا
توزيعا بان يكون احدهما اشارة الى احدهما والآخر الى الآخر على
الترتيب او على خلاف الترتيب او بغير توزيع بان كل واحد منهما
اشارة الى كل واحد منهما معا فيكون التامل بعد النظر عطفا تفسيريا
او تاكيدا فيكون وجها بالنظر على اي حال من وجه **قوله** اشارة
الى منع المقدمة الى آخره بان يكون المنع اشارة الى المنع والنفي اشارة الى
الجواب توزيعا او يكون مجموع الكلام اشارة الى المنع والجواب
معا او فيها **قوله** قد جاء للاستتار كما في قول الشاعر وكلام المعترض
وان كان بطريق المنع في الآية لكنه بطريق الدعوى في الاباء
وبناء الجواب على هذا كما اجابوا بالمنع **قوله** الى بلال بكسر الباء

وهم

وهر چه خلق را تر کند و نام مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم
و پیوند وخوشی وجمع بلال هم آمده یعنی ترتیبها کذا في کنز اللغة
قوله الى رحمة الله وهي العلو في العرف ولذلك يرفع الايدي
في العرف **قوله** بناء على ما قيل اشارة الى عدم تسليم صحته في نفس الامر
فقوله وان احتمل ان يكون فيه نوع مما اشار اليه بقوله فان هذا
في تتمة الاستدلال فيه وجه لعدم جعل التعدي بنفسه وجها عاما
انه انى فلا ينافي كونه تتمة ما قال قبله فوجب حمله على الرؤية لان
اعادة المدعي في اثناء مقدمات الدليل خصوصا اذا طال الكلام
متعارف واما المنقول انما تم بقوله فوجب حمله على الرؤية وهو
داخل في المنقول والتسمية من الشارح نعم القوم قالوا انما ذكره الشارح
الخ لكن بعد الايراد والمنع ووجه انه تتمة قدمه من عدم تعين عنوان
الاستدلال مما ذكره بقوله لعله لان الشارح مدع فيه وجه لطي لعدم
والقول بان الشارح قرر حاصل كلام القوم قبل الايراد وبعده لا
يبلغ قولنا بانه جعله تتمة لانه كيف ما كان للشارح تصرف
الى هذا في جواب عن مقدر هو انه قدم الشارح ان عدم التعين وذكر
انه ليس بمعنى الاستتار لكون الدليل خاصا به وحاصل الجواب تسليم
على ذلك التقدير واثبات الحاجة على غير ذلك التقدير **قوله**
والتنبيه على تقدير كونه مرادا فيه جواب عن مقدر هو انه يلزم
القرينة لعله على قاعدة التسمية المشهورة والجواب اولا بالالتزام
تنبيه بل شطر وثانيا انه على تقديره لا يلزم او قوله القرينة تعالى
بل قوله قرينة عن رؤيته تعالى الليس هما المنة والمنة وتسمى الكلام

في أن أقوائية الرؤية عن الرؤية أن تسلم كما هو ظاهره أقوائية
المرئي عن المرئي في كونهما مرئيين أو كان المراد هو نسبة هذه
بل هذا هو الظ يلزم أن يكون المرئي أقوى من الرب في كونه مرئيا
والإلزام هذا الخصم ما فيه وإن لم يكن من الصفات الحقيقية فإن
الواجب يجب أن لا يتصف به إن كان فيه نقص وإلا يكون
أتم من غيره وحدوث صفات الإضافية وإن جوزه لكن أتمية
الغير منه تعالى فيما الصفة مما لم يجوزه أحد فإن قيل اللازم هو
الأقوائية في وجه الشبه لا في نفس الرؤية ولا في لازمها الذي
هو كون المرئي مرئيا قلنا ننقل الكلام إلى وجه الشبه أنه ما
هي تكشف حقيقة الحال جرحا وشرحا فظهر لك أنه لو سلم أول
الأمر بعد الإلزام أن المشبه هو الرب والمشبه به هو القمر أن اللازم
هو أقوائية القمر في وجه الشبه لا في ذاته ولا استحالة فيه فإنه أكمل
والتسليم أن لا نسلم التشبيه ولو سلم لا نسلم أقوائية المشبه به
إن كان مشهورا فإن فيه أصلا فأكثره بين أهل فنه وكلام
الغير يستند إلى كلامه صلى الله عليه وسلم وكلامه لا يستند إلى
كلام غيره خصوصا فيما يتعلق بالواجب الحق تعالى وتقدس **قوله**
فإن أقوائية الشمس الخ حاصله أن نسبة العكس لا يصح لعدم قرينتها
معها وكمال انقطاع المناسبة بينهما لأنه أين من هذا من ذاك فكيف
العكس **قوله** فتأمل وجهه هو التشبيه بالوجه الأسلم كما أنه
في الحديث **قوله** حيث روى حديث الخ يعني رووا في مقام تحمل على
هذا المعنى وادعائه **قوله** استدلال بأن الخ فالحق شرح الحديث و

الممكن

الممكن بالآية من وجهين أحدهما أن إدراك البصر عبارة شائعة
في الإدراك بالبصر بإسناد الفعل إلى آلته والإدراك بالبصر هو
الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين أو تلازمهما والجمع المعرف باللام
عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق بإجماع أهل
العربية والأصول وأئمة التفسير وشاهده استعمال الفصحاء
وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد أخبر بأنه لا يراه أحد في المستقبل
فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال ثم قال والجواب أن
اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله
تدركه الأبصار موجبة كلية وقد دخل عليه النفي فرفعها رفع الإيجاب
الكلي ورفع الإيجاب الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان
قوله لا تدركه الأبصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فكان المعنى لا تدركه
بعض ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول
تخصيص البعض بالنفي يدل على الإثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا
انتهى يقال كون سلب الموجبة المهملة في قوة الجزئية محل تأمل بل الموجبة
المهملة نفسها في قوة الجزئية فرفعها يكون رفع الإيجاب الجزئي ورفع
الإيجاب الجزئي يكون سلبا كليا إلا أن يكون مراده أنه سالبة مهملة
بدون أن يلاحظ قضية موجبة أولا ثم سلبها ثم قال سلمنا عموم الأبصار
وأن مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا نسلم عمومه في
الأحوال والأوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الأدلة
سلمناه لكن لا نسلم أن الإدراك بالبصر هو الرؤية أو لازمها بل هو
رؤية مخصوصة وهو أن يكون على وجه الإحاطة بجوانب المرئي

إذ حقيقته النيل والوصول مأخوذ من أدركت فلانا إذا لحقته
وبهذا يصح رأيت القمر وما أدركه بصري لإحاطة الغيم ولا يصح
أدركه بصري وما رأيته فيكون أخص من الرؤية فلا يلزم من
نفيه نفيها أو نقول الإدراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة
فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا إذ يمكن أن يرى لا بتلك الجارحة
المخصوصة كما هو المدعى فإن المثبتين لرؤية الله يدعون أن
الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا وتسمى رؤية تحصل لنا
تلك الحالة بعينها بالنسبة إلى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة انتهى
فانظر فيما صرح به في آخر الكلام من استقرار الرؤية في الانكشاف
التام وارتفاع النزاع المعنوي ثم قال في تقرير ثاني وجهي التمدح
وبيانهما أنه تعالى تمدح بكونه لا يرى فإنه ذكره في أثناء المدائح
وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه
الله تعالى عنه فظهر أنه يمتنع رؤيته ثم قال وإنما قلنا من الصفات
احترازا عن الأفعال كالعفو والانتقام فإن الأول تفضل والثاني
عدل وكلاهما كمال له تعالى أقول فيه أن عدم العفو الذي هو الانتقام
مما يمدح به والعفو ليس بممتنع بل هو أيضا مما يمدح به وهو عدم
الانتقام وكذا عدم الانتقام الذي هو العفو مما يمدح به والانتقام
ليس بممتنع بل هو أيضا مما يمدح به فكل واحد من العفو والانتقام
مما يمدح بعدمه وليس شيء منهما ممتنعا كيف بل كل منهما كمال
لا يخفى عليك أنه فتح منه باب أن يقال مثله في الصفات أيضا بأن يكون
صفة يكون عدمها أيضا كمالا فإن قيل نعم وقد اعترض في دليل بعموم

بذاته

بذاته تعالى حادث بهذا الوجه وليس حديثا كما مر قلنا الغرض أنه
بعد تسليم مثله في الأفعال يرد أن الفرق تحكم فينفتح باب الاعتراض
أوسع مما كان ولا يندفع بما ذكرنا هناك أيضا ثم قال في الجواب
أن ما ذكرتم حجة لنا على أن المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه
بل هو إدراك البصر بأحد المعنيين اللذين ذكرناهما أعني الإدراك
على وجه الإحاطة بجوانب المرئي والإدراك بالجارحة المخصوصة
لإشعارهما بسمات الحدوث والنقصان وذلك في الأول ظاهر وأما في
الثاني فلأن الإدراك بالجارحة إنما يكون لما يقابلها كما علم بالطريق
من التجربة وأما رؤيته على الوجه المذكور أي من غير مقابلة ولا توسط
آلة بل بمحض عناية من الله تعالى على عباده فلا نسلم أنها نقص انتهى فاحفظ
أنه جعل حجته لنا في إثبات أن المنفي هو الإدراك بالبصر بالوجه
الخاص لما فيه من سمات الحدوث لا الرؤية التي هي محل النزاع أو
صحتها التي هي أيضا محل النزاع في مرتبة فلا يدعي أنه حجة في إثبات محل النزاع
أو صحته التي هي أيضا محل النزاع في مرتبة بل حاصل تقريره أن السند
المذكور في جواب الاستدلال الأول بأن المنفي ليس ما هو محل
النزاع بل هو معنى آخر والرؤية هو التمدح بنفيه فلو لزم الامتناع
من التمدح فإنما هو في معنى آخر من الرؤية لا في محل النزاع بخلاف المفهوم
من كلام الشارح هنا موافقا لما في المواقف وشرحه في مقام الرد
حيث جعلا التمدح في مقام الرد دليلا على صحة الرؤية عبارة
المواقف وشرحه هكذا بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لأنه لو امتنع
رؤيته لما حصل التمدح بنفيها عنه إذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى

حيث لم يمكن له ذلك والمدح فيه أي في عدم الرؤية للتمنع المعزز
بحجاب الكبرياء كما في الشاهد بقي لا يخفى أن طريقيهما يهدم
طريق الجواب عن الاستدلال الأول لأن طريقه كان منع كون
الممنوع هو الرؤية التي هي محل النزاع بل هو أمر آخر من أحد وجهي الإدراك
أو كلاهما أو سلب عموم الأشخاص أو الأوقات والمدعى هو نفي
الرؤية المطلقة بل رؤية خاصة لا بطريق الإدراك بالبصر على الوجهين
لبعض الأشخاص في بعض الأوقات فلو لزم من التمدح صحة فإنما
هي صحة المنع الذي هو نفي الإدراك بالبصر ولبعض الأشخاص
كالكافر وفي بعض الأوقات كالدنيا لأن المنع كان بهذه الاعتبارات
في القول بأنه يلزم صحة محل النزاع أو نفس محل النزاع اللازم و
قول أن الممنوع هو الرؤية المطلقة فتم الاستدلال الأول نعم
لو قال ليس الممنوع هو محل النزاع والتمدح إنما ليس بنفيه ولم يثبت
أنه تمدح بما أدى إلى الحجة لكن في كون الممنوع هذا الإدراك كما فعل
سابع الحديث لم يبق شيء من ذلك ثم اعلم أن الوجه الأول إنما لو تم
يثبت عدم وقوع الرؤية والثاني عدم إمكانها نعم عدم الإمكان
يستلزم عدم الوقوع وكذا عدم الوقوع لو تم لكن مع ضم التمدح
يستلزم عدم الإمكان فجعل الأول والثاني وجهين لمدعى
واحد كما هو الظاهر التوصيف بالأولية والثانوية يحتاج إلى تكلف
لا يخلو عن تعسف وكذا جعلهما وجهين لمطلبين قد يرى في أطراف
الكلام حيث بينا نسبك الوجهين في المقام فإنه إن أمكن أن يقال
أن في الجواب الثاني تعريضا بإثبات إمكان الرؤية بأحد الوجهين

المخصوصين

المخصوصين أو في الدنيا أو للكافر ومعاذ الله وصح منهم هذا
الالتزام سوى في الجواب فلا هدم فيكون حاصله أنه لما ثبت
الإمكان في الصورة المذكورة ثبت فيما نحن فيه بطريق الأولى
قال الشارح ليس لن للتأبيد هذا جواب عن استدلال المعتزلة
بقوله لن تراني في جواب سؤال موسى الرؤية بأن لن للتأبيد
فإذا لم يره موسى أبدا لا يتيسر الرؤية أبدا أحدا إجماعا وحاصل
الجواب أن لن ليس للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل و
ليس مراده أنه للتأكيد فقط بدون النفي **قال الشارح** ولهذا
يقيد والنص محتمله ولعل الحاصل من الجميع أن لن للتأكيد
لا للتأبيد والأعم يقيد بالتأبيد ولكن قد يقيد به فإطلاق الكلام
فإنه يكون للقصد التأكيد بالتأبيد ولعل هذا من خواص الشارح إذ ما
وجدناه في شرحي التجريد والمواقف والثاني مذكور فيهما **قال الشارح**
فإنه قد يعدم أي حاصله أنه قد علم مما سبق حال جميع الأشياء
الممكنة بالإيجاد والقدرة والله على أن الخلق بالقدرة يتوقف على
الإرادة والنص علم أن الإيجاد يتوقف على العلم بل على الحياة
أيضا فلو توقف شيء منها إلى شيء من الممكنات يلزم الدور وهذه
المقدمة أيضا معلومة معروفة كما هو مذكور صريحا في السابق
وكذا إطلاقه تعالى لا يخفى عليك أنه يتبع الكلام في الكلام والسمع
والبصر إذا لم يرجع إلى العلم والله لا حاجة في إثبات احتياج
الأشياء إلى الإرادة إلى التشبث بأن الخلق بالقدرة فإن ما
لم يشأ لم يكن يدل عليه صريحا **قال الشارح** في نسخة إن كانت واحدة

كتب حالو كلنبوى

او مندوبة فانه يريد وقوعهما ويكره تركهما وان كانتا محرمة
او مكروهة فبالعكس يعني يريد تركهما ويكره وقوعهما فاعلم
ان الكراهة هيهنا مذكورة مكررا لكن لا بمعنى واحد مصطلح الاول
في ترك الواجب والندب كما قال ويكره تركهما فان ترك الواجب
مكروها اصطلاحا بل هو حرام اصطلاحي وكذا ترك الندب
ليس مكروها اصطلاحا بل هو مباح اصطلاحي فلعله اراد من
كراهة تركهما عدم ارادة تركهما فانه لو اريد من الكراهة ما يعم
التحريم وان صح في ترك الواجب لكن لا يصح في ترك المندوب
والثاني مقابل محرم وهي بمعناها الاصطلاحي والثاني ليس صحيح فيما بالعكس
فان معناه كلما يريد تركهما ويكره وقوعهما فوقوع الحرام حرام
لا مكروه وان كان وقوع المكروه مكروها اصطلاحا ويصح
اذا اريد بقوله ويكره وقوعهما ولا يريد وقوعهما كما في الاول في
الرابع حيث قال ولا يتعلق بهما ارادة ولا كراهة فانه لو اراد
بقوله ولا كراهة الكراهة المصطلح فلا يقابل شيئا ويبقى الارادة
ولو اراد عدم الارادة كما سبق نظيره فلا يصح لانه لو لم يتعلق بهما
الارادة يلزم ان يكونا غير مرادين فيلزم ان يتعلق بهما الكراهة
بمعنى عدم الارادة الا ان يراد من الكراهة معنى عاما شاملا للحرام
والمكروه ويكون المراد من عدم تعلق الارادة سلب الوجوب
والندب ومن عدم تعلق الكراهة سلب التحريم والكراهة المصطلحة
والنسخة الاخرى هكذا ان كانت واجبة فانه يريد وقوعه ويكره
تركه وان كان حراما يريد تركه ويكره وقوعه وان كان مندوبا

يريد

لا يجب على الله شيء

يريد وقوعه ولا يكره تركه وان كان مكروها فبعكسه وهذه
النسخة اسلم منها لعدم السلامة **قال الشارح** وان كان تركه حراما
في الطاعات اه ان بالكسر للوصل فلا يلزم اعتبار جواز الترك في
مفهوم الواجب بهذا المعنى حتى ينافي امتناع صدوره خلافه كما
سيذكره الشارح في الجواب بل يفهم منه كما هو قاعدة الوصل انه
ان كان ممتنع الترك يكون واجبا بالطريق الاولى غايته انه
للاتصاف بالوجوب الاثر الشرعي او العقلي او الذاتي و
شيء مغاير به ان وجد مغايرا اه الشارح قال كذا فالمعتبر في مفهومه
هو تقدير انه تعالى عليه ان يفعل ولا يتركه اعم من ان يقارن
الوجوب اولا والظواهر المذكورة انما لا تدل الا على هذا القدر
لا زائدا فانظر في الجواب الآتي في الشرح واحتمال ان يكون ان
زائدة مع انه لم يوجد شرائط الزيادة ويكون عطف كان
على قدر لا يكفي في الالزام عليه نعم لو وجد تصريح بذلك سوى
هذا الكلام لزم عليهم فالصواب في الجواب ان يقال ليس القدر
وجوبا ولا نزاع لنا مع القائلين بالوجوب بهذا المعنى بحسب
المعنى وما في الاطلاق ان كان من التوقيفات والا فلا
مناقشة اصلا لا لفظا ولا معنى **قوله** حتى يتيسر في ليس المراد ان
الاستفسار واقع عن احد بل المراد انه يوجه الاستفسار في الشرح
كما في اول المبحث كما قال ويكون الكلام والثاني في المبحث الاولى
فيعتبر ان احدهما الوجوب واختار احدهما وهو رعاية الحكمة
لا وجه لان تعالى في زيادة ليس رعاية الحكمة واجبة عليه تعالى لانه يرجع

ذلك القائل بالوجوب على الله تعالى وتستفسر عن هذا البحث بأنه أي معنى
تريد وتسلمه فإن أردت المعنى الأول فإنا ما اخترت شيئا منهما
حتى تسلمه بل إنما اخترت الثاني فلا تسلمه كيف وهذا هو مذهب
الأشعري كما قال إن هذا المذهب يوافق مذهب الأشعري فالصواب
في الجواب أولا وآخرا أن نقول لا نزاع في الوجوب بهذا المعنى
لأن أساس رعاية الحكمة في جميع أفعاله لا يكون ردّ الكلام لأنهم
يقولون هذا مرادنا من الوجوب ولا تحمل الجواب مرتين وقد
عرفت أن كون النزاع لفظيا قدح في الفريق الثاني إن علم أن غرضهم صحيح
قدح في السابقين وإن لم يعلم السابق فقدح في أحدهما لا على
التعيين إن علم أن صدور أحد الكلامين هذين في مقابل الآخر بطريق المنازعة
أو في كلا الفريقين إذا امتد التشاجر والتعارض بينهما وتبادل
وتداول مقالاتهما كل منهما في أيديهم وطرح قول كل منهما على الآخر و
إن لم يعلم السابق فيحتمل أن يكون صدور كلام كل منهما عن صاحبه
بلا قصد منه كلام الآخر وردّه ويكون مرادهما واحدا غاية أنه
وقع عباراتهم مخالفة لها محامل متغايرة يمكن الحمل عليها الصدق فالقدح
في الحاملين الصارفين كلامهم على غير الحق إما للغفلة وعدم التوفيق
للتوفيق أو لكونهم من الملبسين المنافقين للتوفيق المحبين للنزاع
والفتنة الناصبين أنفسهم للخلاف والنفاق عن أصل التوافق
الساعين في الشقاق ولا نعلم ما ضرهم لو ارتفع الخلاف والجدال
وقل بكثير القيل والقال فإن لم يصالحوهم مع الجزم بالخلاف و
العناد لم لم يصالحوهم بحمل كلامهم فيما يحمل على الحق والسداد والصلح

بدل
تداول

ثم قال الشيخ محيي الدين العربي قدس سره العزيز لكن هو لي تصور
جميع المعتقدات بزرگی گفته بر حرف هیچکس منه انگشت اعتراض
ان نیست کلک صنع که خط خطا کند ٭ وقال لسان الغيب قدس
سره العزيز آمين ٭ پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت ٭ آفرین
بر نظر پاک خطا پوشش باد ٭ وكذا قالوا ٭ از درون شو آشنا
وز برون بیگانه وش ٭ فإن معناه على أي حال على الصلح لأن
معناه إما أن يكون أصلح باطن كل شيء وخالف بظاهره
ومخالفة الظاهر لحفظ الظاهر كما قالوا ٭ گر حفظ مراتب نکنی زندیقی ٭
وبه يمتاز الموحّد الحقيقي عن الملحد الحقيقي فإن كليهما في مقام التوحيد
الحقيقي لا يرى في باطن شيء والملحد يعمل في الظاهر بحسبه والموحد
يحفظ ظاهره والمقلدون للتوحيد يعملون في الظاهر معاملة الملحد
الحقيقي مع عدم وصولهم إلى مرتبة التوحيد أولئك هم الضالون
بلا عذر الخارجون عن الحق كل الخروج وإما أن يكون أصلح بباطنك
كل شيء باطنه وظاهره وخالف بظاهرك بوجه ولا يعمل بمقتضى
الباطن فاحفظ ظاهرك وإما أن يكون أصلح باطنك لباطن
الأشياء كلها وخالف بظاهرك لظاهرها أو أعم وأما القول
بأن معناه أصلح باطنك مع الحق وخالفه بظاهرك لا يخلو عن
خلل ٭ هر که او همرنگ یار خویش نیست ٭ عشق او جز رنگ و
بوی بیش نیست ٭ فتأمل فيه أنه لو قال الصارف إلى النزاع إن
غرض الصوفية حفظ الظاهر فقط فلا نزاع لنا معك فيه وإنما كلامنا
مع من لا يساعد عن الخلاف ظاهرا أو باطنا وإن كان الواجب علينا

ان لا مانع معه اصلاً الا ان العوض يفيهم بحوله والصلح واقع
قوله فان الحق في الثالث حاصله ان التقدير امر في الوجوب
بعده امر آخر كما في النذور فان النذر من العبد ووجوبه والحكم
من الله تعالى وليس الكلام في هذا الوجوب وعدمه فانه يستفسر عن
هذا الوجوب ايضاً بانه ما معناه في حقه فيكون الكلام في اوله
المرتبة قال الشارح في الدين والدنيا بان يهيئ له اسباب سلوك
مسالك الدين وكذا اسباب سلوك مسالك الدنيا فاي طريق
يريد ويختار العبد ييسر له السلوك والاختيار والفعل من العبد
كما هو رأي المعتزلة واعلم انهم لم يتوجهوا فيما رأينا الى الفرق بين
اللطف والاصلح في الدين وليس بظاهر فان افعال العباد
كلها مخلوق العباد عندهم ففعل الواجب تعالى ليس الا في اسبابها
ومقرباتها ومبعداتها قوله وان اريد بعض التفصيل فيه ولعله
اريد بهذا الكلام ههنا ان التفصيل ههنا ازيد من التفصيل الذي
اورده قدس سره هناك فانه بعض مما ذكرنا ههنا قوله والحق
ان الامكان فيه حاصله رجوع عن الجواب المذكور بان حاصل
استدلال المعتزلة في الاعتراض بعد الجواب الاول ان تخلف الكذب
جائز ان نظر الى ذات الواجب او لا فان جاز لزم امكان المحال
وان لم يجوز فوجب العفو وثبت المط ولا يرد بالنظر الى العفو
جمع نظائر بامكانهما بالقياس اليه وان كانا ممتنعين نظراً الى ذات
الواجب او ذاتيهما وحاصل الجواب المذكور بعده منع استحالتهما
الذاتية بامتناع الممكنات المقدورة له تعالى بالوقوع من الاسباب

والشيطان

والشيطان فجوازهما جواز الممكن لا جواز المحال وحاصل جواب
الشارح بعد ذلك بقوله قلت الكذب نقص فيه نظر الاستدلال من
جانب المعتزلة حاصله ان الكذب وان كان من الممكنات المقدورة
لكنه من المستحيلات في حقه تعالى كما يجيء في الجارحة فلا يكون من الممكنات
بالنظر اليه وان كان ممكناً نظراً الى ذاته قال الشارح بل الوجه في الجواب
فيه يحتمل الاعراب والترديد الاعراب عن ابقاء الاستدلال لرده كلام
السيد في جواب استدلال المعتزلة والترديد بالنظر الى جواب السيد
قدس سره فيكون الايراد على جوابه قدس سره ووقع في النسخ وجوها
للترديد ثم الترديد يحتمل ان يكون باحسنية الوجه واوجهية الجواب كما
هو الظ فيكون بحسب كل واحد من الاجوبة الاربعة المذكورة او بعضها
وان يكون باكثرية الوجوه فيكون الترديد بحسب المجموع وجمع الوجوه
الى محتمل ثم الوجه الاول من الاجوبة جوابه مشروط بعدم التوبة
والعفو والثاني هو ان آيات الوعيد لانشاء التهديد والثالث هو
انه فرق بين الحرام والمحال بعدم تيسر كان في عدم الفعل لكن الاول
من جهة عدم الرخصة والثاني من جهة عدم القدرة والكلام في الاول
والثالث هو الثاني والرابع ان لا نسلم استحالة الكذب في حقه تعالى
له مستنداً بان الحسن والقبح شرعيان لا عقليان والواجب تعالى
مقدس عن ان يكون له شارع يوجب او يحرم عليه شيئاً لكن يرد
على هذا الاخير ما ورد في الاصل وعلى الاول ان مشروطيته العذاب
بعدم التوبة والعفو بالتوبة لا يقلع الشبهة فان الشرط في الاول
اذ الحق هل يجب العذاب ام لا وفي الثاني اذا لم يتحقق التوبة هل يستحق

العموم لا والكلام فيه ما وسهل الله وكذا الكلام في الوعد مطلقا
فانه لا تخصيص فيه اصلا لكن ان شرطنا المشيئة **فالث** فان شاء
عفى وان شاء اخذ لكن نقل عن الامام ان هذا في غاية الفساد لان
الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز على الله الخلف فيه فقد جوز
الكذب على الله تعالى وهذا خطاء عظيم بل يقرب ان يكون كفرا فان
العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب وانه اذا جوز الكذب
على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قيل من ان الخلف في الوعيد كرم
فلم لم يجز الخلف الذي في وعد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف في الوعيد
لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف في القصص والاخبار لغرض المصلحة
ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وفي كل الشريعة انتهى
بلفظه ونقل عن القفال ان الآية تدل على ان جزاء القتل ما ذكر لكن
ليس فيها انه تعالى يوصل الجزاء اليه ام لا وقد يقول الرجل لعبده
جزاؤك ان افعل بك كذا وكذا الا اني لا افعله انتهى قال الامام وهذا
ضعيف لانه ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل هو ما ذكر وثبت
بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى ومن يعمل
سوءا يجز به قال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الآية انه تعالى يوصل اليهم
هذا الجزاء وقوله تعالى واعد لهم عذابا عظيما فان قيل ان هذا
الجزاء حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم
عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار
على انه سيفعل لم يلزم التكرار فكان ذلك اولى ثم قال ان التكرار انما

يكون

يكون عيبا اولى اذا كان تكرارا محضا لا تاكيدا ولا توطئة ولا كشفا
الى غير ذلك من الفوائد الباعثة للتكرار وايضا الريب عن غير الاولى
اولى ام عن الالحاح على الله تعالى وايضا غرض القفال ان هذه الآية
لا تدل على الوقوع لا انه دال على لا الوقوع اصلا في التفسير الوسيط وروى
عاصم بن ابي النجود عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى فجزاؤه
جهنم قال هي جزاؤه فان شاء عذبه وان شاء غفر له وبهذا قال عون
بن عبد الله وبكر بن عبد الله وابو صالح وقد يقول الانسان لمن
يزجره عن امر جزاؤك القتل والضرب ثم ان لم يجازه بذلك لم يكن ذلك
منه كذبا انتهى وهذا النقل من ابن عباس لا يخالف نقلا آخر منه ايضا
في ذلك التفسير وهو ان رجلا سأله القاتل المؤمن توبة فقال لا
وسأله آخر القاتل المؤمن توبة فقال نعم فقيل له قلت لذلك توبة
ولذلك لا توبة قال جاءني ذلك ولم يكن قتل فقلت لا توبة لك لئلا يقتل
وجاءني هذا وقد قتل فقلت لك توبة لكن لا يلقي بيده الى التهلكة فان
تأويل قوله فجزاؤه جهنم فقد روي مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال هو جزاؤه ان جازاه ولكن يخالف نقلا آخر منه ايضا فيه عن
سالم بن ابي الجعد قال كنت عند ابن عباس فسأله رجل فقال رجل قتل
مؤمنا متعمدا فقال ابن عباس جزاؤه جهنم خالدا فيها الى آخر الآية قال
فان تاب وآمن وعمل صالحا فقال ابن عباس وانى له التوبة وقد
سمعت نبيكم صلى الله عليه وسلم يقول قاتل المؤمن يجي يوم القيمة حاملا راسه
بيمينه او بيساره وفي يده الاخرى قاتله يقول رب هذا قتلني فو الذي
نفسي بيده لقد نزلت على نبيكم فما نسخها حتى قبض بعد هذه الآية و

قتل مؤمنا متعمدا وعن القسم بن ابي بزة انه سال سعيدا هل لمن قتل
مؤمنا توبة فقال لا فقرأت عليه هذه الآية والذين لا يدعون مع
الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن
يَفعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ اَثَامًا يُضَاعَفْ له العذابُ يوم القيمة ويَخْلُدْ فِيهِ
مُهَانًا الا من تاب فقال سعيد قرأتها على ابن عباس لا توبة لمن
قتل مؤمنا متعمدا كما قرأتها علي فقال هذه آية مكية نسختها آية مدنية
في سورة النساء اعني في التفسير اللباب قال ابن عباس لا توبة لمن قتل
مؤمنا متعمدا قال وهذه آية مدنية نسخت آية مكية يعني ما في الفرقان
من قوله تعالى الا من تاب وآمن الآية ان من خرج منها له توبة لان هذا مما
لا يقع فيه ناسخ ومنسوخ لانه خبر ووعد ووعيد، ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، وكذلك قوله تعالى واني لغفار لمن
تاب الآية وعن زيد بن ثابت ان التي في الفرقان نزلت بعد هذه
عكرمة معناه من يقتل متعمدا مستحلا لقتله وقيل ومن يقتل مؤمنا لايمانه
كما قال الزانية والزاني فاجلدوا اي لزناهما والسارق والسارقة فاقطعوا
اي لسرقته قال ابو مجلز جزاؤه جهنم ان جازاه وقيل امره الى الله تاب
او لم يتب ان شاء عفا عنه وان شاء عذبه وهذا مذهب الفقهاء
والمروي عن ابي حنيفة رحمه الله وقال البيضاوي في تفسيره قال ابن عباس
لا يقبل توبة قاتل المؤمن عمدا ولعله اراد به التشديد اذ روي عنه خلافه
والجمهور على انه مخصوص بمن لم يتب لقوله واني لغفار لمن تاب ونحوه
وعيدا اما مخصوص بالمستحل له كما ذكره عكرمة ويؤيده انه نزل في
مِقْيَسِ بن صُبابة وجد اخاه هشامًا قتيلا في بني النجار ولم يظهر قاتله

فامرهم

فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يدفعوا اليه ديته فدفعوا الله
ثم حمل على مسلم فقتله ورجع الى مكة مرتدا انتهى واعلم ان الخلاف كان
اولا بين ابن عباس وابن عمر في انه هل يقبل توبة قاتل المؤمن متعمدا
ام لا ساكتا عن انه يكفر او يفسق كما في اللباب وخلاف عكرمة وغيره
بعده ليس في ذلك المحل بل لعله في اثبات الكفر ودوام العذاب وهذان
النص لا يستلزمان وما نسبه البيضاوي الى الجمهور صريح في انه في دوام
العذاب وقصة مقيس تؤيد الكفر ودوام العذاب بل تؤيد عدم
قبول توبته ايضا اذ في آخر قصته انه اهدر رسول الله دمه يوم فتح
مكة وامر بقتله مع سبعة نفر من المشركين وان وجدوا تحت استار
الكعبة فقتله نميلة بن عبد الله رجل من قومه وفي التفسير الوسيط الله
ان مذهب اهل السنة ان قاتل المؤمن عمدا له توبة قال هشام بن
حسان كنا عند محمد بن سيرين فقال له رجل من القوم ومن يقتل
مؤمنا متعمدا حتى ختم الآية فقال محمد بن سيرين اين انت عن هذه الآية ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وعن قريش بن انس
يقول كنت عند عمرو بن عبيد في بيته فانشأ يقول يؤتى بي يوم
القيمة فأُقام بين يدي الله فيقول قلت ان القاتل في النار فاقول
انت قلت ثم تلا هذه الآية ومن يقتل مؤمنا متعمدا حتى فرغ منها
فقلت له وما في البيت اصغر مني ارايت ان قال لك فاني قلت ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من اين علمت اني
ما اشاء ان اغفر لهذا قال فما استطاع ان يرد علي شيئا واما ما روي
عن ابن عباس وغيره من السلف انهم قالوا لا توبة للقاتل فان الاولى

باهل العفو سلوك سبيل التغليط سيما في القتل يدل على هذا ما روى
ان سفيان سئل عن توبة القاتل فقال كان اهل العلم اذا سئلوا قالوا
لا توبة له واذا ابتلي الرجل قالوا له تب قال الشارح لكن المحققين
قد يطلب ان جواز عدم العذاب مما ذهب اليه الاكثرون بل لعل
الا جعون بخلاف المحققين انما يكون في كونه خلفا ويدعون انه
مشروط الى آخر ما ذكره الشارح المخلص فعلى اي حال فالرجاء واسع
شعر شنيده ام كه برين طارم زراندود است : خطى كه عاقبت كار
جمله محمود است : يا رجاء المنقطعين لا تقطع رجاءنا قوله بل
نساوقه على انه وهذا من قبيل الانتقال من ظني الى قطعي لا يصل التاويل
فيلزم اثبات المرام من ذلك الظني فيكون دليل الدليل او في اثبات
اصل المدعى مع قطع النظر عن اثبات ان مدلول ذلك الظني انه
هو ما لحق في اثناء الآن هنا قوله والخلف من وجه جواب
عن بعض من هوانه لما كانت هذه الآية وعدا بالنظر الى الوعد ووعيدا
بالنظر الى الوعيد فاذا الخلف في احدهما يخلف في الآخر ايضا قوله
فان سببه يعني في اثبات عدم جواز الخلف في الوعيد في هذه
الآية او في الآيات الاخر او في الآيات الاخر بطريق تعين الدليل
قوله وان الوعيد كلما كان رفع توهم ان يقول متوهم ان هذه
الآية في غاية المبالغة والشدة بل مثل التهم فلا يكون خلفها اجابة
بان الخلف الصريح يكون اشد لانه على اللطف والكرم مثل التزام
خلاف الحنث والكفارة لمصلحة صدقته بل عدوه وحكمه قوله
نظر الى موقف سابق اثبت المذكور هذا : ما نفس لا تعطى

من زلة

من زلة عظيمة : ان الكبائر في الغفران كاللمم : مع ان الكبائر ترق
في الرجا قوله فان كل من كثر عصيانه رفع توهم ان يقال كان
الكلام في تجويز الخلف في الوعيد لشدة المبالغة في التهديد لبيت
انما يدل على تجويز العفو في العصيان الكثير والكريم الرحيم على صاحبه
فلا يصلح للاستشهاد والاستمداد اجاب بان كثرة العصيان
تستلزم شدة الوعيد الى آخر ما ذكر قال الشارح ولا استحقاق في
اي استحقاقا موجبا على الله ثوابا لا انه لا استحقاق اصلا وقد قال
في الوعيد تخويفا وله جهتهم قال الشارح لانه لا حق لاحد كان المناسب
ان يقول لانه لا مانع لا شرعا ولا عقلا عما فعل فان المتوهم في
جانب العقاب على العاصي هو الظلم والتعدي لانه عقاب لا احسان
وثواب كما ان المتوهم في جانب الثواب كان هو وجوب الثواب
بسبب الاستحقاق من العبد بل كان المناسب ان يقول لانه لا يقتضي
في جانب العبد الا ان يقال مراده انه لا حق لاحد عليه في جانب
العقاب ليكون ذلك اي ما يعاقب العقاب قوله الا ان يقال هذا
جواب منع التزام ان الوجه المذكور وجه وعلى هذا فلان المراد من
الحسن والقبح المفهوم من الكلام ليس ما هو محل النزاع بين الفريقين بل
احد معنيين الآخرين الذين يقول بهما الاشاعرة ايضا فيكون وجها
مشتركا بين الفريقين فصدق الشارح او لم يقصد قوله الا ان المعتزلة
في هذا اشتباه عن حصر الصحة في كون المراد من الحسن والقبح غير ما هو
محل النزاع بان المراد ما هو محل النزاع لكن هذا الوجه وجه المعتزلة
لشركهم لينافي هذا المطلب قوله وما وقع في كلامه وكذا في

ذلك القائل بالوجوب على الله تعالى ويستفسر عن هذا البحث بانه اى معنى
تريد وبسلبه فان اردت المعنى الاول فانا ما اخترنا سلبهما
هي بسلبه بل انما اخترنا الثاني فلا نسلبه كيف وهذا هو مذهب
الاشعري كما قال بل هذا المذهب يوافق مذهب الاشعري بالصواب
في الجواب اولا وآخرا ان نقول لا نزاع في الوجوب بهذا المعنى
لان اثبات رعاية الحكمة في جميع افعاله لا يكون رد الكلام لانهم
يقولون هذا المراد بالوجوب ولا الحمل للجواب مرتين وقد
عرفت ان كون النزاع لفظيا وقع في الفريق الثاني ان علم ان عرضهم
وقع في السابقين وان لم نعلم السابق فوقع في احدهما لا على
التعيين ان علم ان صدور احد الكلامين هذين في مقابل الآخر بطريق المبارزة
او في كلا الفريقين اذا امتد السابق والتعارض بينهما وتبادل
وتداول معا لا كل منهما في ايديهم وطرق كل منهما على الآخر و
ان لم نعلم السابق فيحتمل ان يكون صدور كلام كل منهما في صاحبه
بلا قصد دفع كلام الآخر ورده ويكون مرادهما واحدا غاية انه
وقع عباراتهم مخالفة لها محامل متغايرة يمكن حمل عليها الصدق في
في الحاملين الصادقين كلامهم على غير الحق اما للغفلة وعدم التوفيق
للتوفيق او لكونهم من الملبسين المنافقين للتوفيق المهيجين للنزاع
والفتنة الناصبين انفسهم للخلاف والنفاق عن اصل الوفاق
الساعين في الشقاق ولا نعلم ما ضرهم لو ارتفع الخلاف و الجدال
وقل كثر القيل والقال وان لم نصالحهم مع الحكم بالخلاف و
العناد لم نصالحهم نحمل كلامهم فيما يحمل على الحق والسداد وفي الصلح

بدل
تداول

ثم قال الشيخ محيي الدين العربي قدس سره العزيز لكن هو لي
جميع المعتقدات بزرگی گفته بر حرف هیچکس منه انگشت اعتراض
ان بسبب کلک صنع که خط خطا کند ؛ وقال لسان الغيب قدس
سره العزيز الله ؛ پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت ؛ آفرین
بر نظر پاک خطا پوشش باد ؛ وكذا قالوا ؛ از درون شو آشنا
و ز برون بیگانه وش ؛ فان معناه على اى حال على الصلح الا
معناه اما ان يكون اصلح بباطن كل شيء وخالف بظاهره
ومخالفة الظاهر لحفظ الظاهر كما قالوا ؛ گر حفظ مراتب نکنی زندیقی ؛
وبه يمتاز الموحد الحقيقي عن الملحد الحقيقي فان كليهما في مقام التوحيد
الحقيقي لا رد في باطن شيء والملحد يعمل في الظاهر بحسبه والموحد
يحفظ ظاهره والمقلدون للتوحيد يعملون في الظاهر معاملة الملحد
الحقيقي مع عدم وصولهم الى مرتبة التوحيد اولئك هم الضالون
بلا عذر الخارجون عن الحق كل الخروج واما ان يكون اصلح بباطنك
كل شيء باطنه وظاهره وخالف بظاهرك بوجه ولا تعمل بمقتضى
الباطن فاحفظ ظاهرك واما ان يكون اصلح بباطنك لباطن
الاشياء كلها وخالف بظاهرك لظاهرها او اعم واما القول
بان معناه اصلح بباطنك مع الحق وخالفه بظاهرك لانه عين
حل ؛ هر که او همرنگ یار خویشتن نیست ؛ عشق او جز رنگ و
بوی بیش نیست ؛ فتأمل في انه لو قال الصارف الى النزاع ان
غرضه انه يحفظ الظاهر فقط قلنا لا نزاع لنا معك فيه واما كلامنا
مع من لا يساعد عن الخلاف ظاهرا او باطنا وان كان الواجب علينا

ان لا شارع معه الخ الا ان الغرض يفهم بحوله والصلح واقع
قوله فان الحق في الثالث حاصله ان التقدير امر من الوجوب
بعده امر آخر كما في النذور فان النذر من العبد ووجوبه وايجابه
من الله تعالى وليس الكلام في هذا الوجوب وعدمه فانه يستفسر عن
هذا الوجوب الخ بانه ما معناه في حقه فيكون الكلام في اول
المرتبة قال الشارح في الدين والدنيا بان يهيئ له اسباب سلوك
مسالك الدين وكذا اسباب سلوك مسالك الدنيا فاي طريق
يريد ويختار العبد يسر له السلوك والاختيار والفعل من العبد
كما هو راي المعتزلة واعلم انهم لم يتوجهوا فيما رايناه الى الفرق بين
اللطف والاصلح في الدين وليس بظاهر فان افعال العباد
كلها مخلوق العباد عندهم ففعل الواجب تعالى ليس الا في اسبابها
ومقرباتها ومبعداتها قوله وان اردت بعض التفصيل فيه ولعله
اريد بهذا الكلام ههنا ان التفصيل ههنا ازيد من التفصيل الذي
اورده قدس سره هناك فانه بعض مما ذكرنا ههنا قوله والحق
ان الامكان في حاصله رجوع عن الجواب المذكور بان حاصل
استدلال المعتزلة في الاعتراض بعد الجواب الاول ان الخلف والكذب
جائز ان نظر الى ذات الواجب اولا فان جاز لزم امكان المحال
وان لم يجوزا فوجب العقاب وثبت المط ولا يرد بالنظر الى العفو
حق تعالى بامكانهما بالقياس اليه وان كانا ممتنعين نظرا الى ذات
الواجب او ذاتيهما وحاصل الجواب المذكور بعده منع استحالتهما
الذاتية بانهما من الممكنات المقدورة لله تعالى بل الواقعة من الانسان

والشيطان

والشيطان فجوازهما جواز الممكن لا جواز المحال وحاصل جواب
الشارح بعده بقوله قلت الكذب نقص في تقرير الاستدلال من
جانب المعتزلة حاصله ان الكذب وان كان من الممكنات المقدورة
لكنه من المستحيلات في حقه تعالى كاليد الجارحة فلا يكون من الممكنات
بالنظر اليه وان كان ممكنا نظرا الى ذاته قال الشارح بل الوجه في الجواب
في كمال الاضراب والترجيح الاضراب عن ابقاء الاستدلال لرده كلام
السيد في جواب استدلال المعتزلة والترجيح بالنظر الى جواب السيد
قدس سره فيكون الايراد على جوابه قدس سره ووقع في النسخ وجهها
التي في ثم الترجيح يحتمل ان يكون باحسنية الوجه واوجهية الجواب كما
هو الظ فيكون بحسب كل واحد من الاجوبة الاربعة المذكورة او بعضها
وان يكون باكثرية الوجوه فيكون الترجيح بحسب المجموع وجمع الوجوه
الخ محتمل ثم الوجه الاول من الاجوبة جوابه مشروط بعدم التوبة
والعفو والثاني هو ان آيات الوعيد لانشاء التهديد والثالث هو
انه فرق بين الحرام والمحال نعم يشتركان في عدم الفعل لكن الاول
من جهة عدم الرخصة والثاني من جهة عدم القدرة والكلام في الاول
والثالث هو الثاني والرابع ان لا نسلم استحالة الكذب في حقه تعالى
الخ مستندا بان الحسن والقبح شرعيان لا عقليان والواجب تعالى
مقدس عن ان يكون له شارع يوجب او يحرم عليه شيئا لكن يرد
على هذا الاخير ما ورد في الاصل وعلى الاول ان مشروطية العذاب
بعدم التوبة والعفو بالتوبة لا تقطع الشبهة فان الشرط في الاول
اذا تحقق هل يجب العذاب ام لا وفي الثاني اذا لم يتحقق التوبة هل يمتنع

العفو أم لا والكلام فيه أو سهل الله وكذا الكلام في الوعيد مطلقا
فإنه لا تخصيص فيه أصلا لكن إن شرطنا المشيئة **قالت** فإن شاء
عفى وإن شاء أخذه نقل عن الإمام أن هذا في غاية الفساد لأن
الوعيد قسم من أقسام الخبر فإذا جوزنا على الله الخلف فيه فقد جوزنا
الكذب على الله تعالى وهذا خطأ عظيم بل يقرب أن يكون كفرا فإن
العقلاء أجمعوا على أنه تعالى منزه عن الكذب وإنه إذا جوز الكذب
على الله تعالى في الوعيد لأجل ما قيل من أن الخلف في الوعيد كرم
فلم لم يجز الخلف في وعد الكفار وأيضا فإذا جاز الخلف في الوعيد
لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف في القصص والأخبار لغرض المصلحة
ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضي إلى الطعن في القرآن وفي كل شريعة انتهى
بلفظه ونقل عن القفال أن الآية تدل على أن جزاء القتل ما ذكر لكن
ليس فيها أنه تعالى يوصل الجزاء إليه أم لا وقد يقول الرجل لعبده
جزاؤك أن أفعل بك كذا وكذا إلا أني لا أفعله انتهى قال الإمام وهذا
ضعيف لأنه ثبت بهذه الآية أن جزاء القتل هو ما ذكر وثبت
بسائر الآيات أنه تعالى يوصل الجزاء إلى المستحقين قال الله تعالى ومن يعمل
سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره بل إنه تعالى ذكر في هذه الآية أنه تعالى يوصل إليهم
هذا الجزاء وقوله تعالى وأعد لهم عذابا عظيما فإن قيل إن هذا
الجزاء حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله وأعد لهم
عذابا عظيما إخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على الإخبار
على أنه سيفعل لم يلزم التكرار فكان ذلك أولى قلنا إن التكرار إنما

يكون

يكون عبثا أولى إذا كان تكرارا محضا لا تأكيدا ولا توطئة ولا تمكينا
إلى غير ذلك من الفوائد الباعثة للتكرار وأيضا الهرب عن عين الكذب
أولى أم عن الإلجاء على الله تعالى وأيضا غرض القفال أن هذه الآية
لا تدل على الوقوع لا أنه دال على عدم الوقوع أصلا في التفسير الوسيط وروى
عاصم بن أبي النجود عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى فجزاؤه
جهنم قال هي جزاؤه فإن شاء عذبه وإن شاء غفر له وبهذا قال عون
بن عبد الله وبكر بن عبد الله وأبو صالح وقد يقول الإنسان لمن
يزجره عن أمر جزاؤك القتل والضرب ثم إن لم يجازه بذلك لم يكن ذلك
منه كذبا انتهى وهذا النقل من ابن عباس لا يخالف نقلا آخر منه أيضا
في ذلك التفسير وهو أن رجلا سأله ألقاتل المؤمن توبة فقال لا
وسأله آخر ألقاتل المؤمن توبة فقال نعم فقيل له قلت لذلك توبة
ولذلك لا توبة قال جاءني ذلك ولم يكن قتل فقلت لا توبة لك لئلا يقتل
وجاءني هذا وقد قتل فقلت لك توبة لكي لا يلقي بيده إلى التهلكة فأما
تأويل قوله فجزاؤه جهنم فقد روي مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم
أنه قال هو جزاؤه إن جازاه ولكن يخالف نقلا آخر منه أيضا فيه روى
سالم بن أبي الجعد قال كنت عند ابن عباس فسأله رجل فقال رجل قتل
مؤمنا متعمدا فقال ابن عباس جزاؤه جهنم خالدا فيها إلى آخر الآية قال
وإن تاب وآمن وعمل صالحا فقال ابن عباس وأنى له التوبة وقد
سمعت نبيكم صلى الله عليه وسلم ويح قاتل المؤمن يجيء يوم القيمة حاملا رأسه
بيمينه أو بيساره وفي يده الأخرى قاتله يقول رب هذا قتلني فوالذي
نفسي بيده لقد نزلت على نبيكم فما نسخت حتى قبض بعد هذه الآية و

قتل مؤمنا متعمدا وعن القاسم بن أبي بزة أنه سأل سعيدا هل لمن قتل
مؤمنا توبة فقال لا فقرأت عليه هذه الآية والذين لا يدعون مع
الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن
يَفعَلْ ذلِكَ يَلقَ أثامًا يُضاعَفْ له العذابُ يوم القيمة ويَخلُدْ فيهِ
مُهانًا إلا مَن تاب فقال سعيد قرأتها على ابن عباس لا توبة لمن
قتل مؤمنا متعمدا كما قرأتها علي فقال هذه آية مكية نسختها آية مدنية
في سورة النساء انتهى وفي التفسير اللباب قال ابن عباس لا توبة لمن قتل
مؤمنا متعمدا قال وهذه آية مدنية نسخت آية مكية يعني ما في الفرقان
من قوله تعالى إلا من تاب وآمن الآية ان عمر وجماعة له توبة لأن هذا مما
لا يقع فيه ناسخ ومنسوخ لأنه خبر ووعيد وقد جاء إن الله لا يغفر أن
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، وكذلك قوله تعالى وإني لغفار لمن
تاب الآية وعن زيد بن ثابت أن التي في الفرقان نزلت بعد هذه
عكرمة معناه من يقتل متعمدا مستحلا لقتله وقيل ومن يقتل مؤمنا لإيمانه
كما قال الزانية والزاني فاجلدوا أي لزناه والسارق والسارقة فاقطعوا
أي لسرقته قال أبو مجلز جزاؤه جهنم إن جازاه وقيل أمره إلى الله تعالى إن تاب
أو لم يتب إن شاء عفى عنه وإن شاء عذبه وهو مذهب الفقهاء
والمروي عن أبي حنيفة رحمه الله وقال البيضاوي في تفسيره قال ابن عباس
لا يقبل توبة قاتل المؤمن عمدا ولعله أراد به التشديد إذ روي عنه خلافه
والجمهور على أنه مخصوص بمن لم يتب لقوله وإني لغفار لمن تاب ونحوه
وعيدا إما مخصوص بالمستحل له كما ذكره عكرمة ويؤيده أنه نزل في
مِقيَس بن صُبابة وجد أخاه هشامًا قتيلا في بني النجار ولم يظهر قاتله

فأمرهم

فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يدفعوا إليه ديته فدفعوا الله
ثم حمل على مسلم فقتله ورجع إلى مكة مرتدا انتهى فاعلم أن الخلاف كان
أولا بين ابن عباس وابن عمر في أنه هل يقبل توبة قاتل المؤمن متعمدا
أم لا ساكتا عن أنه يكفر أو يفسق كما في اللباب وخلاف عكرمة وغيره
بعده ليس في ذلك المحل بل لعله في إثبات الكفر ودوام العذاب وهذان
النصان لا يقبلان وما نسبه البيضاوي إلى الجمهور صريح في أنه في دوام
العذاب وقصة مقيس تؤيد الكفر ودوام العذاب بل تؤيد عدم
قبول توبته أيضا إذ في آخر قصته أنه أهدر رسول الله دمه يوم فتح
مكة وأمر بقتله مع سبعة نفر من المشركين وإن وجدوا تحت أستار
الكعبة فقتله نميلة بن عبد الله رجل من قومه وفي التفسير الوسيط أيضا
أن مذهب أهل السنة أن قاتل المؤمن عمدا له توبة قال هشام بن
حسان كنا عند محمد بن سيرين فقال له رجل من القوم ومن يقتل
مؤمنا متعمدا حتى ختم الآية فقال محمد بن سيرين أين أنت عن هذه الآية إن الله
لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وعن قريش بن أنس
يقول كنت عند عمرو بن عبيد في بيته ما شاء يقول يؤتى بي يوم
القيمة فأُقام بين يدي الله فيقول قلت إن القاتل في النار فأقول
أنت قلت ثم تلا هذه الآية ومن يقتل مؤمنا متعمدا حتى فرغ منها
فقلت له وما في البيت أصغر مني أرأيت إن قال لك فإني قلت إن الله
لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من أين علمت أني
ما أشاء أن أغفر لهذا قال فما استطاع أن يرد علي شيئا وأما ما روي
عن ابن عباس وغيره من السلف أنهم قالوا لا توبة للقاتل فإن الأولى

يا اهل الهوى سلوكم سبيل الغلط سيما في القتل يدل على هذا ما روى ان سفيان سئل عن توبة القاتل فقال كان اهل العلم اذا سئلوا قالوا لا توبة له واذا ابتلي الرجل قالوا له تب **قال الشارح** لكن المحققين في قد علمت ان جواز عدم العذاب مما ذهب اليه الاكثرون بل لعل الاصحون خلاف المحققين انما يكون في كونه خلفا ويدعون انه مشروط الى آخر ما ذكره الشيخ المخلص فعلى اي حال فالرجاء واسع **شعر** شنيده ام كه برس طاعتم زار دوست ؛ حظي كه عاقبت كار حمله محمود هست ؛ يا رجاء المنقطعين لا تقطع رجاءنا **قوله** بل نساؤه على اه وهذا من قبيل الاستدلال من ظني الى قطعي لا يحصل التاويل مثله في اثبات المرام من ذلك الظني فيكون دليل الدليل او في اثبات اصل المدعى مع قطع النظر عن اثبات ان مدلول ذلك الظني انه هو ما يجب في اثباته الآن ههنا **قوله** والخلف من وجه اه جواب عن بعد جوابه لما كانت هذه الآية وعدا بالنظر الى الوعد ووعيدا بالنظر الى الوعيد فاذا الخلف في احدهما يخلف في الآخر ايضا **قوله** فان سببه اه يعني في اثبات عدم جواز الخلف في الوعيد في هذه الآية او في الآيات الاخر او في الآيات الاخر بطريق نص الدليل **قوله** وان الوعيد كلما كان اه دفع توهم ان يقول متوهم ان هذه الآية في غاية المبالغة والشدة بل مثل الهم فلا يكون خلفها اجاب بان الخلف الصريح يكون اشد لانه على اللطف والكرم مثل الكرام لحالف الحنث والكفارة لمصلحة صديقه او عدوه وحضه **قوله** نظرا الى موقف اه سابق اثبت المذكور هذا ؛ با نفس لا يعطي

من زله

من زلة عظمت ؛ ان الكبائر في الغفران كاللمم ؛ في الست الكبائر ترق في الرجا **قوله** فان كل من كثر عصيانه اه دفع توهم ان يقال كان الكلام في تجويز الخلف في الوعيد الشديد المبالغ في التهديد والسبب انما يدل على تجويز العفو في العصيان الكثير والكرم الرحمة على صاحبه فلا يصلح للاستشهاد والاستمداد اجاب بان كثرة العصيان يستلزم شدة الوعيد الى آخر ما ذكر **قال الشارح** ولا استحقاق في اي استحقاقا موجبا على الله ثوابا لا انه لا استحقاق اصلا وقد قال في الوعيد تحرزا اولاجهنم **قال الشارح** لانه لا حق لاحد اه كان المناسب ان يقول لانه لا مانع لا شرعا ولا عقلا عما فعل فان الموهم في جانب العقاب على العاصي هو الظلم والتعدي لانه عقاب لا احسان وثواب كما ان الموهم في جانب الثواب كان هو وجوب الثواب بسبب الاستحقاق من العبد بل كان المناسب ان يقول لانه لا يعطي في جانب العبد الا ان يقال مراده انه لا حق لاحد عليه في جانب خلاف العقاب ليكون ذلك اي مانعا عن العقاب **قوله** الا ان يقال هذا جواب مع التزام ان الوجه المذكور وجه وعلى مذاقه لان المراد من الحسن والقبح المفهوم من الكلام ليس ما هو محل النزاع بين الفريقين بل احد معنييه الآخرين الذين يقول بهما الاشاعرة ايضا فيكون وجها مشتركا بين الفريقين فصدق الشارح اولم نقصد **قوله** الا ان المعتزلة اه هذا استثناء عن حصر الصحة في كون المراد من الحسن والقبح غير ما هو محل النزاع بان المراد ما هو محل النزاع لكن هذا الوجه وجه المعتزلة لتركهم لتاتي هذا المطلب **قوله** وما وقع في كلام اه وكذا في

كلام عندهم ايضاً ان غاية العلوم الغير الآلية حصولها انفسها اذ ظ
ان الشيء لا يترتب على نفسه لكن هذا لا يقتضي نفي علم بوجه و وجود
بوجه انه على وجوده مطلقا الغاية لنفسه بخلاف الفاعل فانه لا يستلزم
وان كان واقعا كما في الواجب فانه ليس بمعنى الفاعلية وفي بعض
الافعال يتحقق غايات فاعل وما يترتب عليه ثم للمترتب وجودا
سابق باحدهما عليه لاحق بالآخر وفي بعضها ايضا غايات فاعلية و نفس
لكن بحسب وجودات نفسه ايضا يسبق باحدهما على نفسه المعلولة **قوله**
لكن يبقى سؤال الخ ولا يمكن ان يدفع بان المساواة انما هي معلوم
اذ يحتمل عند المرجوح ان يكون ذلك الآخر راجحا في نفس الامر ولا يسأل
بانه لم رجحت المساوي لان المثال لا يطابق الممثل له لان المفروض
انه لا حسن ولا قبح في نفس الامر للاشياء بل هما بمحض تعيين الشارع
ولكن يمكن دفعه بانه يرد في المثال لكونهم ذوات العقول والطلب
لا في الممثل له لانه من قسم المباحات لا شعور ولا طلب له بخلاف ما الزمه
المعتزلة فانه لا يكون الطرفان من المباحات وان لم يكونا ذا شعور ايضا
بل قد يكون واجبا وقد يكون مندوبا **قوله** على اي حال اي سواء بقي
السؤال كما في ترجيح المرجوح او لم يبق في ما ذهب اليه المعتزلة و ان
كان الاحسان في اختيار المرجوح اتم لكنه يقوى سؤال ترجيح المرجوح
وليس يوافق ايضا فالمعنى هو اختيار الطرف الراجح فلا احسان
منه بل لا احسان اصلا لوجوبه في نفسه مثلا وان لم يبق سؤال الوجوه
وفيما ذهب اليه الاشاعرة لا تعين الطرف في نفسه ولا يبقى وجه
سؤال باختيار طرف لكون الطرفين من قسم المباحات على مذهبهم كما

عرف

عرفي والاحسان حاصل على اي حال على التساوي **قوله** بمعنى انه
صفة الكمال الخ يشير الى انه كما ان العلم والجهل نفسهما صفتا كمال
ونقص فيكونان حسنا وقبحا بالمعنى المذكور والموصوف بهما وهو
العالم والجاهل يكونان حسنا وقبيحا كذلك كون العلم صفة كمال و
كون الجهل صفة نقص صفة كمال وصفة نقص فيكون الحسن و
القبح حسب نفس العلم والجهل كما كانا حسنا وقبحا بالمعنى المصدري
بالنسبة الى الاشخاص والمناسب للتمسك في حسن الافعال وقبحها
هذا لكون الموصوف من قسم الصفات والافعال فالكواني شرح التجريد
والمواقف الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة
صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان كالعلم حسن اي لمن
اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان
واتضاع حال ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان للصفات في
انفسها الخ فلا تغفل عن ان الكلام المنقول يدل ظاهرا على ان الحسن انما
يكون للصفات ونفس صفة الكمال لا يكون حسنا وموصوفها لا يكون
حسنا بها وكذا القبح حسب قال فالحسن كون الصفة صفة كمال مطلقا
ولا شك ان الاشخاص توصف بالحسن والقبح ايضا تقال رجل
حسن ورجل قبيح باعتبار اوصافهما لا بمعنى انه حسن وقبيح اوصافهما
من قبيل رجل مؤدب خدامه صفة جارية على غير ما هي له وان كان
هذا ايضا حقا فان كان هذا حقا فيحمل قوله بمعنى انه صفة
الكمال يعني الحسن كونه صفة الكمال **قوله** ولا يخفى انه الخ هذا اوفق
في الشرح **قوله** ومعظم الاشاعرة الخ حاصله ان معظم الاشعرية

رفع الايجاب الكلي المعتزلي **قوله** فلا يعمل في هذا وجه التأمل
حاصله ان هذا الوجه مع قطع النظر عن مخالفته وجه اليه كما
مر من ابراهيمه لا حاكم سواه **قال الشارح** مؤيد لحكم العقل في المؤيد
بالفتح وفي بعض النسخ لحكم العقل باللام والمؤيد بالكسر والحاصل ان
العقل والنقل اذا توافقا تعاضدا فيصح على كل منهما الحكم بانه مؤيد
بالآخر ومؤيد له بالفتح والكسر فيصح النسختان فقوله ولا يتوقف
عليه في تأسيس ودفع سؤال مقدر على نسخة الفتح والسؤال انه
كيف يؤيد حكم العقل وحكم العقل يتوقف عليه ح وتأكيد على
نسخة الكسر والتأسيس انه يفتح بملاحظة **قال الشارح** لدوامها الا الصغ
رائدة في قال ابن الحاجب في مختصره لنا لو كان ذاتيا لما اختلف
وقد وجب الكذب اذا كان فيه عصمة نبي والقتل والضرب و
غيرها وايضا لو كان ذاتيا لما اجتمع النقيضان في صدق من قال
لاكذبن غدا وكذبه وقد اجيب عنه بانه ارتكاب اقل القبيحين لا انه حسن
انتهى والاجتماع على ما في شرح العضد في الكلام اليومي وعلى
ما نقل عن تقرير الآمدي في الغدي فانه لو قال احد لاكذبن غدا
فلو كذب غدا اجتمع الحسن والقبح في الكلام اليومي او الغدي
فان صدق اي واحد من الكلامين المستلزم لحسنه مستلزم لكذب
الآخر المستلزم لقبح ذلك الآخر وكذا في كل منهما لكذبه مستلزم لصدق
الآخر الحسن لصدقه وملزوم القبيح قبيح وكذا ملزوم الحسن حسن فيتحقق
في كل منهما حسن وقبح فيجتمع النقيضان في كل منهما اجيب عن الاول
بان الكذب في تلك الصورة ليس بواجب بل هو ارتكاب اقل

القبيحين

القبيحين وعن الثاني في حواشي الاستاد رحمه الله بان الحسن والقبح
اللازمين لشيء من جهة حسن لازم وقبيح ثابت له بالعرض ولا
تناقض لما هو ثابت له بالذات كجالس السفينة فانه جالس
وساكن بالذات ومتحرك بالعرض ولا تناقض ولا يرد نظر على
تقرير الآمدي بعرض الكلام في الغد صدق احدهما لكون بعضه صادقا
وبعضه كاذبا وكون لاكذبن كلها او في جملة الجواز وعرض ان لا
يتكلم غدا الا بكلام واحد والاخبار بالمصدق في اتمام دليله قال
الاستاد بعد تقرير الدليل الثاني والزام اجتماع النقيضين وهذا
خلاف ما اذا كان شرعيين او اضافيين اما الاول فلان عند
التعارض بين الحسن والقبح الشرعيين سقط احدهما ولا محذور
لان حقيقته مجرد اعتبار الشارع وجعله واما الثاني فلاختلاف المحل
اذ الفعل بجهة محل الحسن وبجهة اخرى محل القبح فيختلف المحل اعتبارا
فلا اجتماع للنقيضين انتهى لا يخفى انه يحتاج ان يعين الشارع لنا
في الصورة المفروضة الساقط والثابت ويحتمل ان يتعارضا ويتساقطا
او يبقى كلاهما وهذان الاحتمالان ينتهيان الى الاباحة ثم الطاب
الاضافة حيثية تعليلية لا تقييدية على قياس ما قالوا فالزامه اذا ليس
بجمعهما مقتضى الذات **قال الشارح** المباح عند الكرخي ما وجدنا
موضع النقل في ذلك الشرح لكن في اوائل مبادي الاحكام فيه ان
الحسن والقبح انما يطلق لثلاثة امور اضافية لا ذاتية الاول لموافقة
الغرض ومخالفته وليس ذاتيا لاختلافه باختلاف الاغراض الثاني
ما امر الشارع بالثناء على فاعله او بالذم له وليس ذاتيا اذ يختلف

بالأحوال والأزمان الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج وليس
ذا أسماء ذكرها آنفا والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير و
بالتفسير الثاني ليس حسنا ولا قبيحا وفعل الله تعالى بالاعتبار الأول لا
يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض وهو بالاعتبارين الآخرين
حسن وأما بالثالث فمطلقا وأما بالثاني فبعد ورود الشرع لا قبله
سواء فيه فعله قبل الشرع وبعده انتهى قوله لا يخفى أن الثالث هنا أعم
الثالث المنقول في الشرح قبل هذا إذا اعتبر فيه الثواب والعقاب
آجلا مع المدح أو الذم عاجلا وهنا لم يعتبر إلا المدح أو الذم عاجلا
بحسب الشرع ولهذا حكم بشموله على أفعال الله تعالى هنا وكون
المدح بأمر الشارع وإن لم يذكره هناك لكنه معتبر فلا بد منه على
حسبانه يكون إطلاق الحسن والقبح على أربعة معان وبناء إرجاع
هذا إلى ذاك حكمه بشمول هذا إلى أفعال الله وذاك لا يشمل لأنه لا
يصح أن يقال الواجب يستحق الثواب بسبب أفعاله في الآجل كالمدح
في العاجل إلا أن يكتفى بالاستحقاق في الجملة كما في العباد قوله مزيد
البحث في فإن البحث ثم يمتد من أحدهما أن التعريف شامل
لفعل البهائم ثانيهما أن فعل البهائم ليس فردا له ولا للقبيح بالقا
للخصوم قوله مؤيد السابق في معناه أنه يؤيد البحث السابق في
مطلق عدم مانعية التعريف لأنه يقوم في عدم المانعية من جهة
تلك المادة المذكورة فإن مادة هذا غير مادة ذاك قوله ويمكن
يمكن الجواب في جوابه يجوز أن يكون صاحب هذا التعريف ممن يقول
بحسنه وقبحه قوله لأن الخروج عن العرف بالقبح كما هو معتاد المقدمة

البائنة

البائنة لا نسلم الخروج عن العرف العام بالكسر قوله كالمنقوشتين على
الجدار في مع أنه قد يكون صورتان من الصور الجدارية مطابقتين
على شيء واحد فسلم هذا من المانع إما إرخاء العنان أو لإمكان
دفعه بأن يقال صورتا الجدار المطابقتان لشيء واحد تغايرهما
بحسب المحل لانقسام المحل والصورتان العقليتان لا تتصوران
فيهما ذلك لعدم قبول النفس الانقسام فلو تغايرتا فإنما تتغايران
بالذات ويبقى الكلام في الصور الخيالية فإن الخيال قابل للقسمة
بحسب انقسام البطن المودع فيه الخيال فهل يجوز أن يكون
في خياله أحد صورتين من زيد مثلا في موضعين منه أم لا
قوله امتناع الحمل ظ إذ معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود كما مر نقله
قوله فتأمل إشارة إلى أن الاحتياج إلى الجزء لا ينافي صدق مفهوم
الواجب عليه وإن صرح به في رسالة إثبات الواجب بأن
المجموع الذي لا احتياج في وجوده إلى خارج واجب حيث قال في
جواب من جوز كون العلة التامة لسلسلة الممكنات نفس سلسلة الممكنات بأن
الممكن هو ما لا يجب له الوجود والعدم بالنظر إلى ذاته فلو كان علة
تامة لنفسه كان واجبا إذا بالنظر إلى ذات العلة التامة يجب وجود المعلول
انتهى ودعوى أنه إنما يكون واجبا لو لم يحتج إلى جزئه الخ وإن صح في مقام
إثبات الواجب بناء على ما تقرر في مبحث نفي التركيب لكنه لا يصح في
هذا المقام الذي هو نفي التركيب وإلا لزم المصادرة قوله ولحاجة
الآخر في تحقق الفرد به في الجزء الآخر بأن وجوده إما على الجزء الآخر
الذي هو علة وجوده نفسه أو غيره فعلى الأول لا نظر في وجوب المجموع

كما ذكر ولان الحمل حمل الجزء على الجزء او الكل لكن يلزم ان يكون الامر العام
نفسه صفة لغيره وقد مر مثلا ان الصوغ العام نفسه انما هو صوغ
ومصوغ بذاته ولا يكون غيره مضافا اليه والثالث يلزم تعدد الواجب
بل نقول احد الامرين لازم امكان المجموع او تعدد الواجب وههنا احتمال
آخر وهو ان يكون وجود احدهما عين الآخر فقط ووجود الآخر
زائدا لا هذا الجزء وعدم ذكره لعله لعدم حكم خاص به قوله مجرد المقارنة
بل المقارنة الخ محل تأمل فان المعروض هو التركيب العقلي فالاجزاء هي
الاجزاء العقلية ومقارنتها هو المقارنة العقلية بل لا خصوصية في
المقارنة العقلية بشيء لشيء فان كل ما في العقل يقارن لكل ما فيه بلا
تفاوت بل لا فرق ولا بعد فيه لتجرده وكذا فيما فيه والوجود المردد
هو الوجود الخارجي فالمقارنة الخاصة يجب ان يكون في الخارج ان تحقق
في الجزء الخ قوله فتأمل وجهه هو ما مر بعينه في وجه التأمل وفي هذا الاحتمال
وان لم يكن وجود جزء عين نفسه لكن وجود المجموع يكون عين نفسه
فلا يلزم وجوب عينه وجود الواجب في وجوب المجموع ولا يلزم
تعدد الواجب كما في الاول قوله غير متناهية في العدد المتناهي والا لزم
ان يكون المجموع متناهيا لانه يكون حاصل انضمام المتناهي الى المتناهي
مرات متناهية قوله فيجري فيه الدليل اه يعني الاحتمالات محصورة فيما ذكره
الخ قوله والحاصل انا نمنع اه اعلم ان الاحتمالات في دعوى الحصر
اربعة الاول اما كل قديم صادر بالقدرة اختيارا كليا او لا شيء
منها صادر بالقدرة فيكون سلبا كليا فيمنع الحصر كما ذكر والثاني اما
القديم صادر بالقدرة مهملة واختيارا جزئيا او لا شيء منها صادر بها.

سلبا

سلبا كليا فيختار الشق الاول ويمنع الشرطية وان صح الحصر والثالث
اما كل قديم بالقدرة او ليس كذلك فيكون ايجابا كليا ورفعا
له فيختار الثاني ويمنع استحالته وان صح الحصر ايضا والرابع اما القديم
بالقدرة او بعض القديم ليس بالقدرة فيختار كل من شقي الترديد ويمنع
الاستحالة وان صح الحصر ايضا والسند في كلها ما ذكر وبعبارة اخرى
اما كل قديم بالقدرة او كلها بالايجاب واما بعض القديم بالقدرة
او كلها بالايجاب واما كل القديم بالقدرة او بعضها بالايجاب او اما
بعض القديم او بعضها بالايجاب فالانفصال في الاول مانع الخلو
وفي الاول مانع الجمع وفي الباقيين انفصال حقيقي والحاصل
ان القديم اما كلها بالاختيار او كلها بالايجاب او بعضها بالقدرة
وبعضها بالايجاب قوله وظهر ما في كلام الشارح يعني انه على احتمال
مسلم لا على اي احتمال قال الشارح وقد عرفت التحقيق حيث قال
في بحث القدرة ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي
الاختيار قال الشارح لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوية
فالبعض من نسبته بخلاف ما اذا كان القديم واحدا مستندا الى
الموجب على ما هو المذهب فانا نعلم بالضرورة ان نسبة الموجب الواحد
الى القديم الواحدة ليست كنسبة القديم المتكثرة لانها في تجويز
ان يكون القديم متكثرة مستندة الى قديم واحدة صادرة عنه بعد
بالايجاب لانا نقول يكون تلك القديم الواحدة كافية في كونها
مبدأ لصدور عنه الاشياء بالاختيار ولا يحتاج الى القديم المتكثرة
كما لا يحتاج اليه تعالى فانظر او ليكن هو تحريج الايراد على سابقه فانه لا مطلوب نسبة له

بذلك ويناسبه هذا الجواب فانه لو تم تم هو مشترك بينه وبين ان يكون
قدرة كثيرة في مرتبة واحدة اجمالا اولا **قوله** فلو لم يكن المراد
عدم تناهي القدرة المذكورة في المتن الذي يستدل عليه بعدم تناهي
المقدورات اذ ظاهر المأخوذ في دليل عدم تناهي المقدورات هو عدم
تناهي القدرة بمعنى لا تقف والعكس وان كان دافعا للمصادرة
الخ لكن لا وجه لجعل عدم التناهي بمعنى لا تقف مطلقا وعدم التناهي
بالفعل دليلا فانه يكون طلبا للادنى بعد حصول الاعلى واستدلالا
بالاخفى على الاجلى ومع قطع النظر عن هذا ما ذكره الدليل من انه
بمعنى لا تقف عند حد فوجب حمل الاول على ما هو بمعنى بالفعل
قوله استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا اي مرتبة الآحاد اولا واما
الاجتماع في الوجود الذي هو احد الشرطين الذين يشترطهما الحكماء
في جريان الدليل فليس لزوم الاستحالة ههنا بناء على التعميم فيه ايضا
لان الاجتماع ههنا مفروض والكلام في استحالة الجميع فلو لم يعمم
لجميعه لتم ايضا لتحقق الاجتماع فرضا فالتعميم يحتاج اليه هو في الشرط
الآخر الذي هو الترتيب لاحتمال وجود المقدورات الغير المتناهية
بلا ترتيب فاثبات الاستحالة انما يتم اذا لم يشترط الترتيب بين الآحاد
ثم بعد عدم الترتيب بين الآحاد اما ان يثبت الترتيب بين المجموعات
المتفاوتة على نسق واحد ومختلف لكنه متناه كما هو الظاهر وقد
يشق او يدعى ويحكم بجريان الدليل وان لم يوجد ترتيب اصلا كما
هو المشهور من المتكلمين فقوله مطلقا لتعميم بحسب ترتيب الآحاد
وان صح التعميم بحسب مطلق الترتيب ايضا لكن الانسب حمله [illegible] لان الترتيب

فحمله

فحمله بين الآحاد او المجموعات لازم في كل مجموع مجموعات متناهية كما في المجموع
المتناهي الذي فوق الثلاثة والاربعة سوى المجموع الاول والثاني
او غير متناهية كما في المجموع الغير المتناهي وهذا الترتيب يكفي في جريان
ولا يتوقف الدليل على الحكم بالاستحالة وان لم يكن ترتيب بوجه
قوله وان كان اللازم ضعفه في اللوازم اي في القدرة فانها كونها
مقدمة على الارادة ويمكن التوصيف بوجه آخر ايضا **قوله** ضعف
عدد المقدورات في قال بعض من يستدل به اقول فساد هذا القول
اظهر من ان يحتاج الى التأمل اما اولا فلان متعلق القدرة بمعنى صحة
الفعل والترك انما هو ذات الممكن لا وجوده ولا عدمه اذ لا
معنى لكون العدم صحة الفعل والترك وكذا حال الوجود واللازم
الخ كما يظهر باول التوجه واما ثانيا فلان الفاعل المؤثر في الافعال
ليس الا ذات القادر لا قدرته ولا ارادته كما ان الفاعل المؤثر في
الافعال الغير المتناهية الاختيارية ليس الا الذات الموجب للصفة
صفاته انتهى يقال اولا ان الصحة في صحة الفعل صفة الفعل وفي صحة
الترك صفة الترك وباضافة الفعل والترك الى ثالث يحصل للثالث
ايضا صفة وباضافة الفعل والترك او الصحة الى ما منه يحصل لما منه
ايضا صفة كقيام الاب فان القيام صفة الاب وباضافة الاب
الى زيد يحصل لزيد ايضا صفة على حدة مع خلاف لكونه قائم الاب
وباضافة القيام الى ما منه يحصل له ايضا صفة اعتبارية وكيف لا تتعلق
القدرة بالفعل والترك وقد عرفت ان القدرة الارادة بانها صفة
توجب تخصيص احد المقدورين والمراد من المقدورين هو الوجود

والعدم والفعل والترك لا لمكان الآخر والا لوجب ان يقول
احد المقدورين آه تخصيص احد المقدورين لا يكفي في خصوص
الفعل او الترك بل يجب تخصيص آخر وثانيا ان نسبة التأثير الى
القدرة كنسبة الاخذ والبطش الى اليد والقطع الى السكين و
قالوا ان القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تشبث من المعتزلة
ان قدرة العبد لو لم تكن مؤثرة لا يستحق الثواب والعقاب وايضا
لم يبق فرق بين العلم والقدرة وما اجابت الاشاعرة عنها الا بان
القدرة يستلزم الاعم من التأثير والكسب فالتأثير في قدرته تعالى والكسب في
قدرة العباد ولم يقولوا ان القدرة لا تؤثر اصلا فلا محالة و المفهم
انهم فرقوا بين القدرة والارادة بان الارادة تخصص والقدرة تؤثر
على وفق الارادة باى معنى كان التأثير وبهذا الوجه حكموا باستنادها
الى الارادة وعلى ما ذكر ينعكس وجه الفرق وثالثا ان صحة الفعل عين صحة
الترك وهذا يكفينا ورابعا انه يفهم من كلامه ان وجه التأمل هو ما ذكره
ولا يعقل صلاحية ما ذكره في الاصل لان يذكر ويدفع بالامر بالتأمل
لغاية ظهور فساده بل الوجه انه لا يلزم من كونها مخصصا ان تكون
المؤثرة في الحقيقة هو الارادة غايته انه يكون كالجزء الاخير من العلة
ومنشأ الايراد توهم ان الارادة مثلها مثل ان يضع سكين على
شيء لا يقطع بنفسه فاذا حركه احد يقطع ذلك الشيء لحصول تعلق
القدرة قبل تعلق الارادة وعدم تأثيرها وحصول التأثير بعد تعلق
الارادة فالارادة كالمحرك للسكين فهي المؤثر حقيقة كما ان القاطع
حقيقة هو محرك السكين بعد وضع السكين اولا وحاصل الدفع

انه ليس مثل ذلك بل هو مثل رفع المانع من القطع او وجود شرطه
وقد اتفق هذا المسودات تعالى له **بيت** عنان كشيده رواى
شهريار كشور خوبى ٭ كه نيست بر سر راهى كه دادخواهى نيست ٭
قوله بطريق التوزيع والاحتمال التوزيع ان يكون في ملك اثنين اثنين
وفي آخر ثلثه ثلثه وفي آخر اربعة اربعة وهكذا فيحتمل عدم ارادة التفصيل
في هذه الوجوه ايضا بان يكون خمسة خمسة وستة ستة وهكذا اعتبرا
في نظم الكلام فيكون المذكورات مذكورة تمثيلا والاحتمال ان يكون
لملك واحد اجنحة كثيرة يكون وضع بعضها اثنى اثنى وبعضها
ثلثه ثلثه وهكذا فتامل **قوله** عطف على النفي اه هرب عن احتمال العطف
على نفي النفي لان الكلام حينئذ يكون بلا فائدة لعدم احتمال دلالة
الآية على تجويز النفي وذهاب احد اليه سوى انه لا يدل **قوله**
لكن المناسب الخ لان بعد عدم الدلالة على نفي وقوع النفي بل
كان احتمال وقوع النفي باقيا عدم دلالتها على نفي الجواز يكون ظاهرا
مستغنيا عن البيان فان الدال على نفي الجواز يدل على نفي الوقوع
بطريق الاولى بخلاف العكس في ترتيب الذكر فان نفي الدلالة على نفي
التجويز لا يدل على نفي الدلالة على نفي الوقوع فان الجائز كثيرا ما لا يكون
واقعا فاحتمال التجويز لا يستلزم احتمال الوقوع اذ يكون ان يكون
عدم وقوع شيء مجزوما مع كون وقوعه مجوزا فيكون الكلام مفيدا
قوله اللهم الا ان يقال بان يكون المراد من نفي العلم عنهم نفي قدرتهم عليه
وسلب استعدادهم له ولكن يكون الخ اى اعلم مما لا احاطه الله لان حاصل
سوالهم على ما ذكر طلب العلم يسرد لك كما علمه بعد فكان الجواب الكافي

ان يقول اسم لا يعلمون ولا يقدرون ولو قال اني اعلم يقول اني
اعلم واسم لا يعلمون **قوله** لا يقدح فيه وكذا العصيان في المستقبل
لما امر في المستقبل وكذا العصيان في الماضي لما امر في المستقبل
وهذا لا يحتاج الى البيان والحاصل ان هذه صور اربع لا حكم
لهذه الآية في ثلثة منها وان تحقق عصيان في بعض منها فدليل آخر
قوله بل لا مخالفة لامره في هذا اضراب عن قبول العصيان والحكم بان
العصيان في الوجوه الثلثة لا يقدح في صدق الآية وانما هو قادح
فيه في صورة واحدة واحدة فقط الى انه لا عصيان ولا مخالفة امره في
سؤالهم وعدم تسليمهما سجدة آدم لعلهم لم يكونوا مأمورين في
ذلك الزمان بل بعده انتصر بعدم السؤال وان كان سؤال الاعتراض
قوله بان يخلق الله فيهم علما في هذا انما لا حاجة الى التزامه بل يقال علم
واقع فان الرسل يعلمون رسالتهم بقول جبرئيل بعد سمع الكلام في
علم جبرئيل ولواحق الكلام يأبى عن حمل الرسل على رسل الملائكة
او اعم بل لفظ الرسل بالجمع ايضا يأبى عن ذلك الاول فان الرسول
منهم هو جبرئيل وحده وعدم الحاجة الى الالتزام في غير جبرئيل يأبى
عن الثاني **قال الشارح** وتصديقهم بالنصب عطف على يخلق ثم اعلم ان الموقوف
عليه لثبوت النبوة وتحققها في نفس الامر والموقوف عليه لثبوتها
عندنا وعلمنا به امر آخر قد يتحدان وقد يتخالفان والمراد ههنا هو
الثاني فالاول هو وجود الواجب في نفس الامر وعلمه وقدرته على الارسال
فقط ووجود النبي في ذلك الوقت والثاني هو وجوده وعلمه وقدرته
للارسال فقط كما في الاول وعلمنا بهذه الامور المذكورة والمعجزة

عند

عند التحدي وعلمنا بها وشمول القدرة للمعجزة وعلمنا به لنعلم ان المعجزة
فعل الله وفيه نعم احتيار التصديق له في دعواه وعلمنا
بتلك الشمول وعلم النبي بانه نبي ودعواه ومقارنة المعجزة بتحديه وعلمنا به
ووجود النبي حين البعثة والدعوى **قال الشارح** ومنعوا ان كل ما هو
مؤلف يحتمل ان يكون مرادهم انها مع ترتيبها بالقياس الى الواجب
ايضا قديمة فهذا مستبعد جدا وان يكون انها قديمة وعدم ترتيبها بالقياس
الى الواجب في ترتيبها انما هو عندنا لاحتياجنا الى الآلات وعدم مساعدة
الآلات لنا فيكون حاصل المنع لا نسلم ان كل مؤلف من الحروف والاصوات
المترتبة عندنا فهو حادث انما وجد لجواز ان يوجد بدون ترتيب في
الواجب على نسبة واحدة لتنزهه عن الاحتياج الى الآلة وعن عدم مساعدة
الآلة ومثل عدم الاحتياج الى الآلات وما والاه التسمية الى الجمع
مثلا ان يدخل امر مبسوط من المشرق الى المغرب ومن الجنوب الى الشمال
في ظرف ضيق الرأس او من باب فانه في الخارج مبسوط فاذا حركناه
في الخارج يتحرك على بسطه واذا اردنا ان ندخله في ذلك الطرف لا يمكن
ان ندخله على بسطه بل نطويه وندخله واحدا بعد واحد بالترتيب فاذا
خرج من هناك بسط كما كان ولو حركناه يتحرك على بسطه واعلم ان الاشعري
يوافق الحنبلي على ما سمعت الآن من المصحف كون كلام الله لفظا قديما
فالاحتمالات كلها بحسب هذين المذهبين اربعة اذ في كل مذهب احتمالان
بعدها مرحلة القول بالقدم الاول ان نقول بقدم الكلام اللفظي مع
الترتيب عند الواجب ايضا فهذا مستبعد والثاني ان نقول بقدمه مع
القول بعدم الترتيب عند الواجب وان كان مترتبا عندنا لعدم مساعدة

الآلة وقصورها والتوافق بين هذين الاحتمالين والثالث ان يقول
الحنبلي بالقدم مع الترتيب عنده نعم والاشعري بالقدم وعدم الترتيب
عند الواجب والرابع ان يقول بالقدم وعدم الترتيب عند الواجب
والاشعري بالقدم والترتيب وهذان الاحتمالان متوافقان في الحكم
بالقدم فقط قوله يظهر انه يوافق الخ اي ظاهره انه يوافق المشهور
من الاشعري حيث انه معنى فيرد عليهم ايضا ما يرد على الاشعري ثم انه كما
سيذكره اذا قالوا انه في مقام التفصي عن التعارض المذكور ايضا ثم
التعارض في منع صغرى القياس الثاني بناء على ان يجري القياسان
في النفسي فيجاب بانه ليس هو مؤلفا لانه ليس لفظا واما اذا اجري
القياسان في اللفظي فلهم منع صغرى القياس الاول فاعلم ان الغير
المشهور من الحنابلة يوافق المشهور من الاشاعرة والمشهور منهم يوافق الغير
المشهور من الاشاعرة والمشهور منهما يتخالفان لفظا ومعنى وكذا الغير
المشهور متعاكسان في التوافق بحمل التام والناقص وكل منهما ايضا
يحتمل بين صورتين من الصور الاربع المذكورة انفا قوله فكان الواجب
عليه اي على الاشعري على ما ذكره اي بناء على مذهبه بحسب حمل العموم
والمشهور قوله هذا اذا الخ اي كونه مما له وجه اذا اريد الخ يعني حمل
على ما حمله الاصحاب واشتهر الكلام فيه والوجه هو الذي يشيد كونه من [illegible]
على الدوام الجاري كلمة واحدة في جميع الملل والاديان والعرف و
اللغات قوله والقطع ان الاتصاف الخ وهذا القطع مستفاد من كلام
المص لا كما انه يرد ولا يندفع بل يعني انه لا يرد ابتداء لاتصافه تعالى
بالالفاظ القديمة حقيقة ازلا وابدا على ما ذكره فلا يقع اصلا في تعبير الاسم

لا دفع

لا دفع التعارض ولا دفع الجواز قوله ويمكن ان يقال الخ هذا اوفق
في تصحيح كلام القوم بان لا نفع سوى دفع الجواز وهو ان القياس
كما يجريان في الكلام اللفظي كذلك يجريان في الكلام النفسي فبعد ما
اختار ان كلامه نفسي كانه اورد بانا نجري القياسين في النفسي ايضا
فلا مخلص لك فاجاب بان الكلام النفسي ليس مؤلفا فمنع الصغرى
القياس الثاني كما هو اللائق من دفع الايراد عما يقول به ومذهبه
قوله وعدم التوجه الخ جواب عن مقدر هو انه يوالي دفع ايراد
لم يذكر هو اجراء القياس في فلم لم يتوجه الى دفع الايراد المذكور
على اللفظي فاجاب بانه لظهوره اي ظهوره بعد القول بان كلامه
نفسي بل هذا في مرتبة نفي وصفه الكلام اللفظي فان القول بان
كلامه الذي اتصف هو تعالى به وصفه شخصه له تعالى معنى بسيط هو
القول بان ما ليس معنى ليس صفة له واللفظ ليس معنى فليس صفة
خصوصا اذا قال به بعد الاطلاع على تعارض القياسين احتمالا
قال الش فوجب حمل كلام الشيخ الخ التفريع على لزوم المفاسد فلو
على توجيهه وبيان الاطلاق بيان علته المصحح ولا يخفى انه بدون
الاطلاق ايضا يصح ذلك الحمل فان الالفاظ كلها مدلول لفظ وله
دال خاص في الجملة او عام صرف فكذا مجموع الفاظ القرآن المفصل بالسور
والآيات مدلول لفظ وهو ان اعني ل ف ظ و ق ر ا ن وامثالهما
بل لا يوجد لفظ لا يدل عليه لفظ آخر فكل لفظ كما هو لفظ كذلك هو
معنى ومدلول لفظ آخر فهو معنى بالمعنى الاول وتفسيره بانه معنى بالمعنى
الثاني جرى على احتمال كونه قائما بنفسه وذلك مما لا يذهب اليه وهم احد

في كلام الله فلا يكون له فائدة بخلاف الاول فانه وان كان شاملا
للالفاظ ايضا الا انه لما وقع في مقام البيان فالظاهر انه المعنى العرفي
والمدلول المحض الذي لا دال له ولا لفظ فيه في وقت بعيد
فائدة والا فكل موجود ومعدوم عبر بلفظ او لفظ فهو معنى بالمعنى
الاول فالقول بانه مدلول لفظ لا يميزه عن شيء ولو في جملة ما
قوله فجوابه ان ذلك الترتيب الخ قال بعض من يسند اليه هذا
يدل على ان الشيخ يمنع صغرى القياس الثاني وهو ان كلامه مركب من
حروف مترتبة متعاقبة في الوجود بخلاف الحنابلة فانهم يسلمون هذه
الصغرى ويمنعون كبراه فلا وجه لما قيل انه لا ينفع للاشعري في
الذهاب الى الكلام النفسي الا ازدياد المؤنة لان الدافع المذكور
في منع القياس يأتي مع النسبة الى الكلام اللفظي فكان الواجب عليه
على ما ذكره ان يمنع كبرى القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة ثم لو لم
يقل الشيخ بالكلام النفسي في مقام الاخلاص لكان له وجه واما الكلام
امر في جواب ايراد لا يندفع به ومع ذلك هو في نفسه محل تردد
ويجب الاستدلال عليه والخصم يستدل على نفيه فلا يثبت من مثله
انتهى مقاله اقول اولا انه ليس في النسخة الحاضرة الآن عندنا ان الواجب
ان يمنع كبرى القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة ولعله كان في النسخة
القديمة الواصلة اليه كما ذكره وثانيا ان هذا التوجيه من المصنف ولا
نجزم به ان الاشعري ذهب الى هذا نعم لا نجزم الطرف الآخر ايضا
لقيام هذا الاحتمال وعدم الاحتمال الا الاربعة من المذهبين وصورة
التوافق والتخالف **قوله** لفظي حادث الخ افاد ان مدعاهم مركب لفظي

في مقابلة الاشعري حادث في مقابلة من يقول بانه قديم حنبليا
كان او اشعريا بمعنى كان او لفظا واخر جواب قدماء الاشاعرة
حيث قالوا والله يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات
الحدوث بوجه ما لعل وجه عدم جعلهم كل واحد من كونه ذكرا و
عربيا ومنزلا ومقروا الى غير ذلك من اوصافه العشرة المذكورة دليلا
براسه هو تركب المدعى وعدم اثبات شيء منها وحده ذلك المركب
وافادة المجموع ذلك بطريق التوزيع كما قالوا وقابلا للنسخ وهو من
آثار الحدوث حيث فرع عليه الحدوث فقط ولكن يشعر الكلام في
ان منشأ الحدوث من الاوصاف المذكورة لو كان واحدا منها وكان
التسعة الباقية مثبتا لكونه لفظا فذلك الواحد مع كل واحد منها يكون
دليلا تاما لذلك المدعى المركب فيكون الادلة تسعة فلا وجه لجعل
مجموع الاوصاف دليلا واحدا واذا كان اثنان منها دالا على الحدوث
فكل واحد منهما مع كل واحد من الثمانية الباقية يكون دليلا تاما فيكون
الادلة التامة ستة عشرة واذا كان ثلثة فكل واحد منها مع كل واحد من
السبعة الباقية دليل تام فيكون الدليل التام احدى وعشرون وقس
اذا كان اربعة او خمسة الى التسعة فيوجد ادلة كثيرة فيكون عدد مجموع
الادلة مائة وخمسة وستين لكن بعضها بالبديهة والجملة ليست اقل
التسعة ولا اكثر من خمسة وعشرين فانه اذا كان واحد فقط دالا على
الحدوث والثماني على كونه لفظا او بالعكس يحصل تسعة علة واذا كان خمسهم
دالا على الحدوث والخمسة الباقية على كونه لفظا لحصل خمسة وعشرون و
التوالي في الثاني وانما الاستدلال الثالث المنقول في الاصل يدل على

الحدوث فقط ولا يثبت المدعى المركب بل لهم وجوه أخر ايضا ذكروها
في عداد هذه الوجوه لا يدل الا على الحدوث مثل وجود الامر بدون
المأمور ولزوم بقاء التكليف في دار الجزاء لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
وعدم اختصاص مكالمة موسى صلوات الله عليه بالطور لكونه ازليا
ابديا فلا يتم التقريب في الثالث والرابع وما بعدهما الا انه لو جعل المدعى
كونه لفظا فقط يرد ان قصد اثبات الحدوث ايضا فيجب ان يكون الادلة
كلها مثبتا له وليس كذلك ولو جعل المدعى حدوثه فكذا او يوزع
الادلة ويوصفها بالاولية والثانوية وهكذا الايضح ولا يصح الا
بارجاع ثانوية الادلة وثالثتها ورابعتها وهكذا الى ثانوية المدعى
مدعى آخر مثلا لان المدعى ههنا اثنان احدهما كونه لفظا وثانيهما كونه
حادثا ولو جعل واحدا مركبا يكون تركبه منهما وهذان جزءان له قوله
مكتوبا في المصاحف الخ في شرح التجريد فان قيل المكتوب في المصحف هو
الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى فلما مثل اللفظ لان الكتابة تصوير
اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال التي
فالتصوير صفة اللفظ بل التصوير صفة الكاتب والمصورية بالفتح
صفة اللفظ وتحصل صفة للمعنى ايضا مثل قيام الاب فان القيام صفة
الاب وقيام الاب صفة الابن وقيام اب الاب صفة ابن الابن وقيام
اب اب الاب صفة لابن ابن الابن وهكذا بل نقل وجود اللفظ
في الكتابة مجاز كما ان وجود الشيء في العبارة والكتابة مجاز ونسبة اللفظ
الى الكتابة مثل نسبة المعنى الى العبارة فان العبارة دال المعنى والنقوش
الكتابة دال المعاني قوله وقابلا للنسخ وهو من آيات الحدوث هذا

دليل

دليل الحدوث لفظا كان او معنى وحاصل الجواب قد جاء الاشاعرة
اما نسلم انه يدل على الحدوث ولكن نحن نقول باطلاق القرآن على
الالفاظ ايضا فالمنسوخ هو الالفاظ وحاصل ما بعده انه لا نسلم ما ذكره
الشبهة لنسخ غير منسوخ التلاوة وحاصل الجواب عن الخامس انه يصح
الجواب المذكور عنه بان الجواب عن الايراد على المص ملزوم نسخ الملفوظ
وهو الخامس بان معنى نسخه عدم الامتثال بمدلوله فلا ينافي قدم
الملفوظ قوله لكن هذا لا يستقيم الخ وحاصل الجواب عنه ان النسخ في المفهوم
باعتبار عدم الامتثال به فيكون بعض الجواب قوله فيمكن الجواب في
تحقيق المقام والايراد على الشارح بان المص ايضا صحح لصحة النسخ في الالفاظ
القديمة بما ذكر فلا يرد على المص البحث الخامس قوله بل هذا البحث مشترك
الخ اضراب عن الالزام ان النسخ هو في المفهوم وباعتبار عدم الامتثال
مقتضاه بل للاشعري ان يقول للمعترض ما ذكرتم يرد عليكم ايضا بان
المنسوخ ماذا والقرآن عندكم منحصر في الالفاظ والالفاظ لم ينسخ لانها
متلوة وكذا على المص كما هو البحث الخامس فما هو جوابكم فهو جوابنا قوله
او نفسيا اشتهر هذا الى ان ارجاع الحدوث الى الصفات المتعلقة بالكلام
لازم سواء كان الكلام لفظيا كما قلنا او نفسيا قديما ولا خصوصية له
بما ذكرنا دفعا لان يورد عليه بان الالزام امر بعد في الارجاع ووجه
الدفع ان الارجاع لازم للقائلين بالكلام النفسي ايضا ولا خصوصية له
بكلام دون كلام قوله فاخبار الامام الخ كان المعدوم المفروض كون
الكلام واحدا نوعيا او نفسيا يكون معنى سماعه فهم من الاصوات المسموعة
فيكون معنى سماعه فهمه من الاصوات المحفوظة في جانب المعدوم والاستقبال

مع الحصر في هذين التقديرين فاختيار الامام لا يكون جوابا على تقدير المقدم
المفروض فان قيل المراد سماعا اياه من الحروف لا مطلقا قلنا المستشكل
يستشكل في صورة الاطلاق الا ان يقال اختيار الامام على تقدير التقييد
وعدم الاطلاق ولعله لحسبه على تقدير الاطلاق اي المقدم ليس بواقع
لان موسى سمعه بلا توسط صوت وحرف والاشكال على التقدير الغير
الواقع لا يضر **قوله** وجه الاختصاص الخ اي على تقدير كون الكلام
واحدا نوعيا كما اذا كان واحدا شخصيا هو ما اخترعه الله في اول
لسان حتى لم يكن على تقديره اشكال بل على تقدير كونه نفسيا الق
يوجد الا في اول لسان اخترعه الله فيكون سماع موسى و اختصاصه
بالتكلم سماع ذلك الفرد لا الافراد الاخر وان كان سماع غيره بعد
قوله والحاصل ان وجه كان يتوهم خدشه وجه آخر فاراد دفعه
بان الحالة النوعية وعدمها لا تؤثر في اختلاف الحكم بان يختلف
حكمهما في الشخصية وكونه وجه الاختصاص فلا وجه للاشكال
على تقدير دون تقدير **قوله** بل بالنطق المعلومات في هذا الحمل
وجهين احدهما بان المراد من سابقه حيث نفى المناصفة بالنطق الى
المتكلم وكلامه ولم يظهر ان المناصفة بالقياس الى اي شيء فاظهر
المراد بانها بالقياس الى المعلوم اي المخاطبين ولكن ارادة المخاطبين
منها لا تخلو عن خدشة بانهما ان يلاحظ سابقه فاما ان تعتبر في نظم
الكلام بل بالنطق حال المخاطب فيكون هذا ترقيا بالنظر الى
السابق المتقدم بان المناصفة للعلوم بالنطق معلوم آخر كاف وفي
هذا تامل **قوله** من قوله اي من وانما يصف بذلك في حيث قال

وانما

وانما يصف قلم الصانع لكن فيما لا يزال **قوله** بل كل زمان اي
من الازمنة الكائنة مدلول لفظ كلام الله انما هو بالنسبة الى
الزمانيات لا بالنسبة الى التكلم والكلام والمتكلم كما هو في مدلولات
الالفاظ **قوله** مشترك لفظي فان الظاهر المص لا يسمى الكلام
النفسي كالمعتزلة وانما خلافه لاصحاب الاشعري في ان اللفظي
انه قديم وان بعض الاشعري اثبات قدمه انه ولا كما لهم الا
فيما يقتضيه النص بمقتضى دليل ظاهر عنده ويقول بالاشتراك اللفظي
كما هم يقولون به والا فلا ضرورة لاحدهما الى التزام خصوص الاشتراك
اللفظي لجواز اختلاف الاحكام بحسب الافراد فان المعنى باي معنى كان
يشمل الالفاظ كما مر ان كل لفظ انه معنى بمعنى ما يقصد من اللفظ
فلم يكن لاصحاب الاشعري انه حاجة الى التزام الاشتراك اللفظي
ولا للمص في تصحيح اطلاق المعنى على الالفاظ على التزام وضع ومعنى
آخر للمعنى والاتكاء عليه **قوله** اذ اللفظ المشترك في دليل يقتضي
لعدم ارادتهما والا فعلى تقدير الاشتراك المعنوي انه يقتضي ارادة
فرد دون فرد والايجاب الكلي غير لازم لها لالتزام الاشتراك اللفظي
سقط في هذا انه ويقتضي اخذه كله **قوله** في النواة الواحدة و
الاغتذاء في حال النمو لا يحدث فيه مادة لم يكن فيها بل ترتيب في
كل مادة كائنة فيها فان الغذاء المشترك بين الانواع المختلفة يترتب
في كل نوع ما فيه **قوله** وظهر انه استعداده بل فالوان الزمان
من الازل الى الابد حاضر عنده خصوصا عند الصوفية وفي شرح
اصطلاحات الصوفية الآن الدائم هو امتداد الحضرة الالهية الذي

سرمدية الازل في الابد وكلاهما في الوقت الحاضر لظهورها في الازل
على اجانبي الابد وكون كل جزء منها مجمع الازل والابد فسرمدية
الازل والابد والوقت الحاضر فلذلك تعالى له باطن الزمان واصل
الزمان السرمد لان الآنات الزمانية نقوش عليه وتعرات لظهورها
احكامه وصوره وهو ثابت على حاله دائما سرمدا وقد يضاف الى
الحضرة العندية لقوله عليه الصلوة والسلام ليس عند ربك صباح
ولا مساء ايسى **بيت** كس ندانست كه منزلگه آن يار كجاست
اين قدر هست كه بانگ جرسى مى آيد **قوله** ان اراد من اطلاق الحقيقة
ما يعم الخ يعني اراد من الحقيقة المهية بالاصطلاح الغير المعروف او اراد
الاعم منها ومن المحاكاة والحاصل ان الاحتمالات في الحقيقة اربعة الاول
المهية كما هي المعروفة كمهية الانسان والفرس والثاني المحاكاة بوسيلة
ان ما خلق فيه من هذا القبيل فلا مناقشة في الاطلاق والثالث الاعم منهما
عموم المجاز والرابع كلاهما معا جمعا بين الحقيقة والمجاز والغرض الاحتمالات
العقلية في بادي الراي فلا مناقشة في الجواز وعدمه بحسب العرف واللغة
فلا يشتهى البحث الى المناقشة اللفظية وكذا المجانسة فيها احتمالات اربعة فيحصل
من الضرب ستة عشر احتمالا فاطلاق الحقيقة والمجانسة بالمعنى الاول
لا الضرر بل هو ملزوم مقرر واقع كما سيذكره المصنف في الشق الثاني والثاني
المصنف لا استحالة فيه لجواز تحقق العام في ضمن الاول وعلى الثاني والرابع
جاز انه لا يوجب الاطلاق كما في الشق الثاني ولا يلزم المجانسة بمعنى
واما اللازم هو المحاكاة والمجانسة بهذا المعنى ولا استحالة فيه وقس على
ما ذكرنا الاحتمالات الاخر الباقية ففي بعضها يلزم اللزوم او لا يلزم المحال

اوبانا

او ثبات المجتمع لزوم خروجه كلاهما في الشق الاول وفي بعضها يمتنع الاول
وفي بعضها يمتنع كلاهما وفي بعضها يمتنع المجموع فيحصل واحدا واحدا
بحد الحال كما ذكر ان كتب من يريد التحقيق والتوفيق والاختلاف
في الحقيقة بالمعنى الاعم يتصور بوجهين السلب الكلي والجزئي والمراد
هو السلب في الجملة والاختلاف في المجموع وهو الرابع هو السلب الكلي
والمراد هذا وان احتمل ملاحظة اخرى المصنف ثم اعلم ان ما ذكره
يجري في جميع صفاته تعالى كما اشير بالتمثيل بان ان تعالى الفرق بين
علمنا وعلمه تعالى مثلا بان علمنا قاصر حادث وعلمه كامل ازلي وهذا
الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة الى آخر دليله ثم الكلام في انه هل
يدعى انحصار الفرق فيما ذكر ام لا وبعد الدعوى هل يتم ام لا وبعد
التمام هل يحتاج الى الترديد في اختلاف الحقيقة واتفاقها بل يجب
ان يجزم بالاتفاق لانه عين الشبهة ام لا امر يحتاج الى التامل ثم اعلم
انه جعل الاستحالة في الشق الاول عدم المجانسة وفي الثاني المجانسة
لا يقال انه لم يجعل عدم المجانسة استحالة في نفسه بل لازمه وهو خروج
عن محل النزاع لانه يقال الاستحالة اللازمة ودعواها يستلزم استحالة
الملزوم فاستحالة الملزوم ان يدعى بل المقصد الاصلي هو استحالة الملزوم
ولو في مرتبة فان قيل استحالة المجانسة وعدم المجانسة كليهما انما هو على
تقدير قدم الكلام اللفظي ومن لا يقول به لا يلزمه استحالة والمقدم
الخ قد يستلزم الخ على اي تقدير قلنا قد عرفت انه لا خصوصية له في قدم
الالفاظ بخصوصها خصوصية فانه يجري في جميع صفاته القديمة بل لا دخل
فيه لقدمها اصلا **قال** بل هو دال على الصفة كان المناسب ان يقول

بل هو من مبدعاته ومخترعاته وحده لأن محط الفرق هو هذا لا الدلالة
لأنها توجد في كلام البشر بلسانه أيضاً أو قيل الحكم بالدلالة أو بعدمها
بالجملة لا تدركه وكذا فيما بعد حيث قال وما علم من الدين كون ما هو
الدفتين كلام الله حقيقة إنما هو بمعنى كونه دالاً على ما هو كلام الله
لا على أنه صفة قائمة بذاته كان المناسب أن يقول إنما هو بمعنى كونه من
مبدعاته ومخترعاته لا محض الدلالة فإن كلام البشر أيضاً قد يدل على
صفته تعالى قال الشـ الجديد بتحريره ومن أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف
إنما يكفر لو اعتقد أنه ليس كلام الله بمعنى أنه من مخترعات البشر أما إذا
اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال
على ما هو صفة حقيقة وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بأن أوجده
في لسان الملك أو في لسان النبي عليه السلام أو أوجد نقوشاً دالة عليه في
اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب أكثر الأشاعرة
وما ذكره من أن ترتيب الحروف إنما هو في التلفظ دون الملفوظ
فالتلفظ حادث دون الملفوظ فذلك أمر خارج عن طور العقل وما
ذلك لأن الأصل أن تصور حركة يكون أجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون
بعضها بعدم على بعض أسهل وهذا الأخير هو الذي ذكره الشـ أراد
بأنا نعتقد لعل دلالة النقوش على الكلام إنما هو بواسطة الألفاظ
لأن النقوش إنما هي موضوعة بإزاء الألفاظ وإن أمكن لبعض الناس
أن يفهم منها بدون توسط الألفاظ بسبب التمرن وكثرة الممارسة
في الأسماء لأن الأصل أن الأكثرين الأحقين بالتقليد إنما هم ذهبوا إلى أن
الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية ولكن الأسماء أكثر إنما منها

الخارجيات قوله يتصف الواجب تعالى به قال بعض من يسند إليه
وذلك الوجود العلمي لها أعني العلم بالذات وغيره بالاعتبار على ما هو في
الحق عنده تعالى وبهذا ظهر أنه لا وجه لما قيل إنه لو كان الوجود العلمي
للممكنات للكلام اللفظي لم نعلم وجه الظهور فإن عينية الوجود العلمي
للعلم بالذات وغيريته له بالاعتبار كيف يدفع لزوم مثله في عين
الكلام والكلمات والاتصاف مثل هذا الاتصاف نوع من التصف
بالاتصاف قوله والعلة لا تكون له كالصباغ فإنه علة لون الثوب
والمتصف باللون هو الثوب بل الواجب علة للكل من الأعراض الموجودة
في الخارج في محالها ولم يتصف بشيء منها قوله وليس ههنا ما يرفع
لتوهم أن يكون أمر ثالث للكلمات أمرية العلمية والصفة التي هي مبدأ
الترتيب ثم يعلق للكلامية له غير كل منهما كما يذكر قوله ولو قيل بالغرض
في مع الفرق بين القيام والحصول أو لعدم الفرق بينهما قوله مع أنه
لو علم في علاوة بتسليم أن العلية لها مدخل في الاتصاف فعلية الواجب
لكل موجود بأي وجود كان خارجياً فيتصف بالأعراض الخارجية
أو ذهنياً فيتصف بالصور العلمية الغير الكلامية والكلامية للمعنى
قوله فتثبت الصفات متفرع على النفي الثاني والحاصل أن النفي الأول منحرف
لظهورها وذلك لأنه لم يكن حاجة إلى دعوى أن مبدأ الكلام النفسي
صفة وهي ضد الخرس وبالسالف وينظم بها الكلمات والحروف لأنه
ظاهر أن كلاً من أفعالنا وأقوالنا فلها مبدأ من علمنا وقدرتنا وإرادتنا
وهذه الصفات لا يصح الاتصاف بأثرها وإنما يصح بالموجدية وبمثلها والعادة
من العادة في الأفعال بحسب العادة أيضاً واقع متقرر بل هذا رجوع انه

لو تم علينا ان في علمنا من الكلام قسمين احدهما ما رتبناه وحفظناه
ولعدم ترتيبنا فيه مدخل ولعلمنا اثر وثانيهما ما حفظناه من منطوق
الغير ولم نرتبه ترتيبا ولا دخل لعلمنا فيه فالاول هو كلامنا والثاني
هو كلام الغير كسائر اوصافنا العارضة فان بعضها حصل بعلمنا
فيكون منا وبعضها ليس كذلك فليس منا فبهذه الملاحظة نفرق بينهما
لكن يرجع الى ان يكون معنى المتكلم هو الموجد لا المحل كما اذا حفظ
كلاما غيرنا يكون ذلك الحفظ كلاما وينسب الينا وما حفظناه من
الغير يكون كلامه وينسب اليه فانه لا فرق في الكلام من الحالية
فينا ومعنى المتكلم المعروف والمحل للنزاع هو الموصوف بالكلام فقط
بلا زيادة ونقصان قال الشيخ في رسالته الجديدة لاثبات الواجب
ولنا في المقام كلام نقضي تمهيد مقدمة هي ان صفة التكلم فينا هو بالتاليف
الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي مؤلفة لنا في الخيال وبعد
تمهيد هذه المقدمة نقول صفة التكلم القائم بذات الله تعالى صفة هي مصدر
تاليف الكلمات وكلامه تعالى هي الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته
في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام الازلي خطابا متوجه الى مخاطب
مقدر وامتيازه عن العلم ظ فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وليس
كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلاما وهذا الذي ذكرناه
ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه ولا مذهب الحنابلة ومن
حذو حذوهم بل صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف وما
يشمل الاصوات والحروف والمعاني ولا ما هو المشهور من الاشعري من
ان كلامه المعنى القائم بالذات بل هو تحقيق وشبيه بمذهب الاشعري

كما

كما نطق بالشامل الصادق ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا لجميع المعلومات
كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف باللغات
المختلفة والاخبارات والانشاءات ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب
فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل
فيكون المضي والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر
للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة المضي وبعضها بصيغة
الحال وبعضها بصيغة الاستقبال انتهى فعلى هذا الكلام ايضا نسبة
الكلام الى المتكلم هو فاعلية واعمال قوته وقدرته في تاليف الحروف
وترتيبها قائمة به او بغيره لا وجوده في علمه فيرجع الى الموجدية ولو
بني الانتساب على الوجود العلمي يساوي كلامه وكلام غيره والكلام
وعلى الكلام وليتعدد الصفات وصفة الكلام ايضا في حقه قال بعض
من يسند اليه في بيان قول الشيخ وهذه الصفة قديمة وهي صفة التكلم
القائمة بذاته تعالى قديمة والكلمات المرتبة الموضوعة بعضها فوق بعض
حسب وجودها العلمي قديمة ايضا ضرورة كون علمه تعالى ازليا وهذه
الكلمات باعتبار وجودها في علمه تعالى كلام نفسي ومعنى كونه متكلما هو
قيام صفة التكلم به تعالى وهي صفة التي بها توقف الله تعالى تلك الكلمات في علمه
الازلي وهذه الصفة مغايرة لصفة العلم وان كلام غيره معلوم له
تعالى هذا ما ذكره الشيخ في بعض تصانيفه فلا يتوجه عليه ما قيل ان تلك
الصفة اي هي من الصفات المعلومة الثبوت الى آخر ما ذكر في الاصل اسمي
لا يخفى عليك ان كلامه هذا صريح في ان بناء الدفع على اثبات تلك
الصفة القديمة المبداء لتاليف الحروف والكلمات التي سماها بصفة التكلم

وجوده التأليفي وان الاتصاف بها لا بالكلام النفسي الذي وجوده
علمي كما قال ومعنى كونه متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وليس هذا
في كلام الشارح في رسالته كما رأيت آنفا ولا فيما ذكره ههنا بل هذا
ما فهمه وليس الحال كما فهمه والا يكون راجعا الى ما قال به المعتزلة
من ان معنى كونه متكلما هو انه موجد للكلام فالجواب البناء على اساس
الوجود العلمي للكلمات المرتبة بلا ترتبها فيه حدوثها والحكم بان الاتصاف
بها قديم ما ذكر في الاصل بحذافيره ودليل ان مراد الشارح هو هذا
ههنا وفي الرسالة الشارح انه حكم بان كلامه هي الكلمات التي هي مؤلفة له
تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وكذا الخطاب في هذا والنص المعروف
بين كلام الغير وكلام نفسه دون التكلم يدل عليه وبحمله لاكي كلام
الشارح عن خلل اما هذا واما ذاك فعم المتكلم مبدأه التكلم والاتصاف
انما يقتضي اتصافه بصفة التكلم وقيامها به لا بالكلام كالمتمول فان
الاتصاف يستلزم قيام التمول بموصوفه لا المال لكن المال والكلام
ليس فيه بل هذا المعنى مؤخر عن وجود الكلام كما ان التمول مؤخر عن
وجود المال لكونه نسبة فتامل في اطراف الكلام حتى تجد ما هو الحق
قال استاد الاستاد رحمهما الله في حواشيه على الرسالة العضدية الكلام
ثم الكلام النفسي عباراتهم فيه مختلفة فتارة يقال هو مدلول الالفاظ
كما قيل **شعر** ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا واخرى يقال هو صفة حقيقية واحدة بسيطة قائمة بذاته تعالى
كالعلم والقدرة يتعلق ببعض المتعلقات فيصير خبرا وببعض آخر وهكذا
فيصير امرا او نهيا الى غير ذلك وما قيل والمشاعر معقول بها

المعنى

المعنى آخر ب قال الشارح في شرح مختصر ابن الحاجب في اول مباحث الادلة
الشرعية والكلام النفسي نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم اما الصدق
النسبة وكون الكلام النفسي نسبة فضروري واما انها النسبة القائمة
بالنفس فلانها لو لم تقم به لكانت هي الخارجية واللازم منتف اما الملازمة
فاذ لا مخرج عنهما فاذا انتفى احدهما تعين الآخر انتهى كلامه وفي
حواشي الاستاد هناك في مغايرته في الانشاء للارادة وفي تحقق
للصورة العلمية اشكال وتفصيل ومن اراد الاستقصاء فليرجع اليه
وعلى اي حال فلا يذهب عليك ان هذا معنى آخر مغاير ولا اقل انه
اخص مما ذكره استاد الاستاد ثم المفهوم من كلام الاستاد ان النسبة
المغايرة للصورة العلمية توجد في الانشاء ولكن بقي التردد في انه
للارادة ام لا ولا يخفى انه يجب ان يتحقق بين مفردين وما ذكره من
الطلب انما هو بين المتكلم والنسبة القائمة بالمفردين ثم ذيل الكلام
طويل **قوله** والمصـ سعد الصفاقي عطف على سابقه **قال الشـ** بحث
اذ هو الذي يجب الاعتقاد به قال الشـ في كتاب المعاد اهل العالم في
المعاد على طبقتين طبقة وهم الاقلون عددا والاضعفون بصيرة
منكرون له وطبقة وهي السواد الاعظم والاظهرون معرفة مقرون
به وبعد ذلك فيهم فرق فرقة تجعل المعاد للابدان وحدها وفرقة تجعله
للنفوس وحدها وفرقة تجعله للنفوس والابدان جميعا والقائلون
بالمعاد للابدان وحدها هم فرقة من اهل الجدل من العرب يقولون
ان البدن وحده هو الحيوان وهو الانسان وحيوته وانسانيته خلقتا
فيه وهما عرضان والموت هو عدمهما فيه او ضد لهما وفي النشأة

الثانية لحلوله في ذلك البدن حيوة وانسانية بعدما رمّ ونفدت
وتصير ذلك الانسان بعينه حيّا ثم اختلفوا بعد ذلك وانشعبوا
فرقا فقائل ان الناس بعد ذلك فرقتان برّ وفاجر فالبرّ مثاب
خلودا والفاجر معاقب خلودا وقائل ان الناس اذ ذاك ثلث
فرق مومن برّ وهو مثاب خالدا ومومن فاسق فقائل انه في
مشية الله تعالى ان شاء عذبه وان شاء غفر له ولا يخلد عقابه و
قائل انه يعاقب لا محالة ولا يخلد وكافر وهو معاقب خالدا وقائل
ان المعاقب لا يخلد عقابه كان مومنا او كافرا لكن المثاب يخلد
ثوابه وقائل انه لا المثاب ولا المعاقب خالدا واما القائلون بالمعاد
للنفس في البدن فكلهم يجعلون الحيوة بوجود النفس للبدن والموت
بمفارقة النفس للبدن ويردون في النشأة الثانية النفس في البدن
بعينه الذي كان فيه فقائل النفس روحا ساريا متجسما وقائل النفس
الطف من سائر الاجسام وقائل بان النفس اذا ردّ الى البدن كان
للمثاب والمعاقب جميعا ثواب وعقوبة بحسب البدن والنفس جميعا
فكان للمثاب لذات بدنية من المحسوسات ولذات نفسانية من السرور
ومشاهدة الملكوت بعين البصيرة والامن من العذاب والغم وهؤلاء
هم المسلمون كافة وكان للمعاقب الآلام بدنية من الحرّ والبرد والضرب
ونفسانية من اللعنة والخزي والخوف والياس والغم وقائل بان الثواب
اذ ذاك يكون روحانية فقط وكذلك الآلام وهؤلاء هم النصارى
اكثرهم ثم اختلفوا في الخلود واللاخلود وقد يوجد في هؤلاء كما في الاولى
واما القائلون بالمعاد للنفس فقط ففرق فرقة مع ذلك تعتقد النفس

وفرقة

فرقة تعتقدها جوهرا نورانيا من عالم النور مخالطا للبدن الذي هو الجوهر
المظلم من عالم الظلمة وهؤلاء هم المجوس والثنوية والمانوية ومن ذهب
مذهبهم وسعادته خلاص النور من الظلمة وخرقه الافلاك وخروجه
الى عالم النور وشقاوته بقاؤه في العالم المظلم وفرقة ترى ذلك بالكرور
في الابدان وهم اهل التناسخ وفرقة ترى ذلك في العالم العنصري و
الافلاك معا وفرقة ترى ذلك باستكمال جوهرها وخلوصها عن تمكن
آثار الطبيعة فيها وضد ذلك وهم الحكماء الفاضلون الالهيون وفرق
اهل التناسخ منقولة في الاصل كما تسمع ثم قال في فصل آخر بعده اما الفرقة
الحاكمة بالمعاد للبدن وحده فالداعي لهم الى ذلك ما ورد به الشرع
من تعذيب الاموات ثم ظنوا ان الشيء المعبر عنه بذات الانسان هو البدن
ثم للعوام من فرط بغضهم للحكماء وعسفهم لمخالفتهم ان انكروا ان تكون للنفس
او الروح وجود اصلا وان الابدان تصير حية بحيوة تحلّ فيها ليس
وجوده هو وجود النفس للبدن لكنه عرض من الاعراض يحلّ فيها
ثم قال في ردّ هذا الكلام وتحقيق في المقام اما امر الشرع فينبغي ان يعلم
فيه قانون واحد وهو ان الشرع والملة الآتية على لسان نبي من الانبياء
يرام بها خطاب الجمهور كافة ثم من المعلوم الواضح ان التحقيق الذي ينبغي ان
يرجع اليه في صحة التوحيد من الاقرار بالصانع موجدا مقدسا عن الكم و
الكيف والاين ومتى والوضع والتغير حتى يصير الاعتقاد به انه ذات
واحدة لا يمكن ان يكون لها شريك في النوع او يكون لها جزء وجودي
كمي او معنوي ولا يمكن ان تكون خارجة عن العالم ولا داخلة فيه ولا
حيث تصح الاشارة اليه انها هناك ممتنع القاؤه الى الجمهور ولو القى

بالاحتباس صح

هذا على هذه الصورة إلى العرب البادية أو العرانيين الأجلاف لسارعوا
إلى الفساد واتفقوا أن الإيمان المدعو إليه إيمان بمعدوم أصلاً ولهذا
ورد التوراة بنشأتها كله لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر
إلا بهم شيء ولا إلى تصريح ما احتاج إليه من التوحيد بيان مفصل بل أتى
بعضه على سبيل التشبيه في الظ وبعضه تنزيهاً مطلقاً عاماً جداً لا
تخصيص ولا تفصيل له وأما الأخبار التشبيهية فأكثر من أن تحصى ولكن
لقوم أن يقولوا فإذا كان الأمر في التوحيد هكذا فكيف فيما بعده من
الأمور الاعتقادية انتهى **قوله** رخص في التأويل وإن كان بعيداً
لا يخفى أنه يخالف قول الشيخ هذا يقطع عرق التأويل بالكلية لعدم إمكان
الجزم من نقلي حتى يأتي مطلقاً خاصاً على حاله لا يوجد له دليل يرجحها
انتهى وإن احتمل من عقلي كلام من المهندسين وغيرهم وعدم الوجدان
لا يدل على العدم ولو دل لا يكون القاطع هو النقلي المذكور وكان الكلام
فيه خصوصاً قالوا في كلام العرب توسعة يجوزون كثيراً ويقولون
إن المجاز أبلغ **قوله** إلا في تأويل قريب يفهم منه أن الدليل العقلي
وإن لم يكن قطعياً يمنع ويأول النقلي المخالف له إذا وجد فكيف إذا لم
يوجد ما يخالفه نقلاً أو عقلاً ولعل إنما هو إذا كان حكمه باعتبار أن
مقدماته خطابية أو تجربيات ناقصة أو أمثالها من الكشفيات
وغيرها **قوله** وفي أي حين البناء على هذه النسبة وجعل لأن النفوس
فيه دليلاً عليه إما أن يكون المقصود من هذا الكلام هو الإيراد على الكلام
خصوصها فيرد عليه شيئان أحدهما عدم الاحتياج إلى الاستدلال لأنهم
مصرحون بالإنكار نعم لو استدل الشيخ لأنكر فلاحتاج كل الاحتياج و

بأنهما

بأنهما أنه لا يعارض كلام الإمام معارضة كافية وإن تحققت المعارضة
يحمله كذكر منشأ الإنكار وعدمه وتوجيه آخر انتهى فالفرق بين هذا
الاحتمال والاحتمال الثاني أنه على الثاني يلزم الإحالة على القائلين بقدم
العالم فلاسفة فيحتاج إلى الاستدلال إلزاماً لغيرهم وإن لم يحتج إليه
لإلزامهم وعلى الإيراد الثاني كما **قوله** نعم لو استدل كان يكون
القول بقدم العالم بنفسه مستلزماً للإنكار نص صريح أو لا من صريح
هو إنكار نص مثله إنكار الحشر **قوله** صريحاً كالفلاسفة القائلين
بإنكار الحشر الجسماني صريحاً **قوله** مما قالوا إنه صريحاً كقدم العالم فإن
من قال بقدم العالم صريحاً يلزمه إنكار الحشر المذكور وكذا إذا
قال بأمر يلزمه قدم العالم مثلاً ويلزم منه إنكار الحشر وهكذا
وهذا كله مع قطع النظر عن الفرق بين لزوم الكفر والتزامه والنص
عما قاله حجة الإسلام من حد الكفر وهو التكذيب وإلا فإن حمل على
أحد الوجوه الخمس فلا يكفر كما من نقلاه في فيصل التفرقة **قوله** فهو
كلام له أي كلام الإمام كلام بعد فرض إنكار الحشر في أنه لا يحتاج
الإيمان وكون إنكار الحشر مصرحاً به أو لازماً من قول آخر مسكوت عنه
في ذلك المقام وهذا الكلام في ذلك المقام المسكوت عنه في ذلك المقام
الأول كما أن الكلام الأول مسكوت عنه في هذا المقام وكل من صاحبي
الكلامين يحتمل أن يوافق صاحبه في كلامه في مقامه **قوله** كما مر قبيل
التبع **قوله** رأساً أي النسخة الأولى فيكون حاصل الكلام أن
الحشر غير واقع لأنه على تقدير وقوعه يستدعي حشر جميع النفوس
وحشر جميعها يستدعي حشر أبدان غير متناهية لأن النفوس غير متناهية

في الواقع والابدان بعدد النفوس لبطلان التناسخ لان عدم تناهيها
لا يلزم من فرض الحشر بل عدم تناهي النفوس دليل مقدم على التمام
القائلة بها بان تعذيب الحشر يستدعي وجود ابدان غير متناهية **قوله**
عدم تناهي الابعاد في ولو في جهة واحدة لان كل بدن له طول و
عرض وعمق فيجب ان يكون احد ابعاضها الطولية او العرضية او
العمقية اي لا اقل منه وغير متناه والا فيكون كل واحد منها متناهيا
فيكون عدد الابدان المنضم بعضها الى بعض في كل امتداد ايضا متناهيا
فيلزم ان يكون عدد المجموع ايضا متناهيا لانه يكون من ضرب المتناهي
المتناهي في المتناهي مرات متناهية وايضا لزوم وجود الامكنة الغير
المتناهية انما يستلزم عدم تناهي الابعاد المستحيل اذا كان المكان هو
البعد المجرد الموجود كما هو مذهب الاشراقيين واما اذا كان المكان
هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي
كما هو مذهب المشائين فلا يلزم وجود بعد سوى البعد القائم بالابدان
او كان هو البعد الموهوم كما هو مذهب المتكلمين فلا استحالة فيه عندهم
فانهم يقولون ان وراء العالم فضاء موهوما لا متناهيا نعم انهم
يقولون ببطلان البعد الغير المتناهي الذي من الجسماني المسمى بالخلاء فلعل
غرضه من اثبات تغاير الامكنة وتعددها وعدم تناهيها ليس الا اثبات
عدم تناهيها في نفس الابدان واعتبار تعدد الامكنة ودعواه في مرتبة
اعتبار عدم التداخل ودعواه في نفس الابدان بل هو عبارة اخرى
بالنسبة اليه وما ذكره في الاصل لا يبعد عن هذا المحمل كل البعد فان تعدد
الامكنة محفوظ على اي حال فتعدده اما ان يدعى عدم التناهي بعدا في

الابدان

الابدان او في نفس الامكنة فقوله اثبات امكنة غير متناهية مما لا حاجة
اليه لا اثبات عدم تناهي الابعاد معناه انه ليس لاثبات الابعاد
في نفس الامكنة بل انما هو لاثباتها في الابدان بل مطلقا **قوله**
لما كان الشيخ مدعيا له تمهيد عذر من جانب الشيخ حيث قال فهو نفس
هذه النسبة واحد لمطلق بيان نفسه فان هذا الكلام انما يصح
من المانع في مقابلة المستدل وليس صاحب القيل مستدلا ولا
وظيفته الاستدلال بل هو مانع بكلمة الاحتمال فيكون كلامه
منعا على المنع ووجه العذر ان الشيخ لكونه مدعي البداهة لم يبال
اولا واخرا من ايراد الكلام لا على وجه الاستدلال وان كان
كلامه آخرا في مقابلة القائل بانه اولى لسبب طريق المنع والاحتمال
فكانه ادعى ان المدعى من شاربه بحيث ان يكون مستدلا بدليل
قوي يعارض البديهي **قوله** بل لهذا اضربت بي اضراب عن
العذر السابق او ترقي وكذا كلام الشيخ يحتمل الاضراب والترقي
فالاضراب على تقدير عدم صحة سابقه والترقي على تقدير صحته
فالاظهر في كلام الشيخ على عدم تسليم العذر الاسلم **قوله** واما على
المذهب التحقيقي له حاصله ان بني الكلام في التشخص على ما ذهب
اليه بالنظر الدقيق والمذهب التحقيقي من انه الوجود بل حصة
الوجود فيكون لهما هيئة كلية ومثل فيجري الترديد المذكور
كما قال كلي في المثبت عليه خلل من وجه آخر هو لزوم الدور وعدم
في بحث علم الواجب فقوله لان المعين يجب ان يكون متعينا
قيل لدفع توهم ان يمكن ان يكون نفس تعين كل من الحصة والشخص

بذات الآخر بعينه لا ان يكون نفس العلة في مرتبتها مقدما على معلولها
فلا يكون شيء من الطرفين او احدهما موقوفا وموقوفا عليه من جهة
واحدة ووجه الدفع ان علة النفي يجب ان يكون متقدما في نفس
قبل تعين الآخر لان مرتبة العلة اقدم فيما افاده لعزة علته وسيجيء
الكلام في انه هل في كل علة ام هو في الفاعل ثم ما لحق فيه من الفاعل
ام لا قوله قيل في كلام الشيخ نظر فيه والقائل هو سيدنا الاستاذ
رحمهما الله قوله ولان زمانين حاصل هذا الجواب ان ليس بناء
الدليل على كون زمان المعاد وزمان الحدوث واحدا لان الزمان
ليس من المشخصات وذكر كون الزمان واحدا ليس لبنائه عليه بل هو
اتفاقي فرضي ولو سلم انه بني عليه في ذلك التقرير قلنا ان تعدد
في زمانين فيكون تقرير الدليل في محله ولو فرض ان شخصا حدث
بعد الزمان الاول الثاني لم يجوز ان بعد الزمان الاول فقط
في زمان آخر فيوجد الجسم الجديد فيه في الموضوع المفروض لاجل
وجود الباقي فيه كما اعيد الباقي فالباقي مع فرض اعادة الزمان
الاول له زمان آخر وبهذا الاعتبار يسمى معادا وانكاره معارضة
زمان بزمان آخر دليل آخر مستقل مذكور في عداد الادلة على حدة
وهنا مسكوت عنه ومشترك بين عود المعاد بعينه وحدوث الجديد
قوله والتفصيل انه شروع وبيان في وجه اخذ وحدة الموضوع
في الدليل هل هو محتاج اليه في جميع الاحتمالات ام لا وبعد عدم
هل يضر ذكره في المقام ام لا وان الاحتياج في اي احتمال قوله
لا ان مذهب الخصم فيه لان مقام اثبات المدعى غير مقام رد مذهب

الخصم

الخصم حاكيا في الرد لا يجب ان يكفي في الاثبات فالسلب الجزئي يكفي في الرد
ولا يثبت المذهب لانه اخص منه قوله والا فيجوز لهم اي ان
لم نقل ان الكلام كلام على قدر الكفاية بل قلنا ان الخصم يجب ان يكون
مذهبه كليا جزئيا فلا يصح لانه يجوز ان يكون مذهبه سلبا كليا
لعدم تصديه الى الخلاف لعدم اطلاعه على مذهب الخصم او
قطع النظر عما يقول الغير وطلبه الحق في نفسه والاطلاع في الالهيات
واجبا ذلك في الاطلاع على الحقائق بل عليها وكذا اذا تصدى نفسه على
الخلاف فان الخلاف بين الجنسين اتم لانه يجب ان يكون كل فرد من
افراده مادة الخلاف بعدة المواد والافراد قوله واعتبار
البدل فيه اشعر بهما وفيما بعده في تلك المواضع بذكر البدل
وحده الى ان مدار الجواب والاستدلال على اجتماعهما بدلا
لا تعاقبا قوله فالحمار المحسوس فيجوز له ان يعم الدليل في مادة
العرض فيعرض للموضوع له بلا لزوم قوله بل بمعنى سلب العدد
في افراد فان في الاول اجتماع الحقيقة والمجاز في هذا العموم
المجاز قوله لكنه يرد فيه هذا انما يرد اذا اريد الجوهر بخصوصه
دون ابقاء احتمال العرض واما اذا اريد النقض عاما فيحتاج الى
احتمال العرض قوله الا ان يقال فيه جواب عن جانب الناظرين
ليس مرادي من اجتماع المثلين هو اجتماعهما في زمان واحد والحكم
باستحالته خاصة بل مرادي اجتماعهما مطلقا والحكم باستحالته لعموم
الدليل كما يرى الا ان الاجتماع على طريق البدل مما التزم صحته القائلون
باستحالة اجتماع المثلين وصرحوا بان المحال هو اجتماعهما في زمان واحد

لا مطلقا في جواب استدلال المعترض على الاجتماع بان الجسم يغمس في الصبغ
فتعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الا اختلافا في
لونه بحسب تكرير الغمس لا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة
كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان فيثبت
اجتماع المثلين فالاولى في الجواب ان كل واحد من الالوان مخالف
في الشدة والضعف ويتوارد على الجسم بدلا انتهى فيتم استدلال الشيخ
ولا اقل الالزام ثم لا تغفل ان هذا الجواب يصلح جوابا بحسب الظاهر
احدهما مع كونهما امثالا بان مراتب الشدة والضعف منها و
بالنوع وصرح به غير كثير والنوع الكائن غير معلوم ويحتمل الاتفاق فعلى
اي حال لا نظر في الاستدلال لكفاية الاحتمال وثانيهما منع الاجتماع في
زمان واحد فلا يخفى ان الاستدلال انما هو من اجتماع الكدرتين في
الكهبة والكهبتين في السواد والسوادين في الحلوكة فلا يمنع في الجواب
كما لعله الكدرة والكهبة مثلا نوعا ولا يصح ايضا الحكم بان اجتماعهما
على سبيل التبادل وان اريد تبادل الكدرتين فقط او الكهبتين فقط
مثلا بان يكون التبادل بين الاجزاء فان الكدرتين جزء الكهبة ولا
تبادل بين جزئي شيء واحد حين تحقق عدم التبادل بين الكل والجزء ظ
فالجواب الصحيح ان يمنع التركيب في الامثلة المذكورة مما ذكروا ثم لا تغفل
ان المفهوم ظاهرا ان في الغمس الاول يحصل كدرة وفي الغمس الثاني
كهبة وفي الثالث سواد وفي الرابع حلوكة فالتعريف بقوله
فالكهبة كدرتان حق لكن السواد اذا كان كهبتين يجب ان يتحقق في
الغمس الرابع والحلوكة اذا كان سوادين يجب ان يتحقق في الغمس الثامن

بدل
مخالفة

اللهم

اللهم الا ان يتكلف بان ليس المراد من بعدية السواد من الكهبة وكذا
من بعدية الحلوكة من السواد هي البعدية بلا واسطة وبانه لما لم يكن
لما بينهما من المراتب اسم خاص لم يذكرها بخصوصها وبان المراد
هو التمثيل بل اشاروا بقولهم فالسواد كهبتان والحلوكة سوادان
الى تفصيل ما اجملوا اولا وانت ظ بعض ما لتتم لا يدل الا على
استحالة الاجتماع لا على طريق البدل والتعاقب حسب فالاولى
جواز الاجتماع لم يمكننا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد
لكنا نجزم بذلك والقول انهم ارادوا ابطال المطلق والجواب
بمنع بطلان التالي مشترك كما اجابوا عنه بما نبه انه في المبادلة
والمعاقبة اظهر لا يمنع ظهور ما ذكرنا بل يثبته قوله لان الزمان
ليس له وجه يعتد به لكونه مشخصا فالمعاد ايضا لا يكون عين الاول
لانه في وقت ثان ولهذا سمي معادا فان قيل لا يعاد الوقت الاول
ايضا في الزمان الثاني فللمستدل ايضا ان يفرض وجود الجديد في الزمان
التابع عود الزمان الاول فيه بدون اعادة الموجود الاول قوله
سواء فرض المثلان له فان دليلهم حاصله ان يفرض اجتماع المثلين
اولا ثم يفرض عدم احدهما والزم وجود ضد الفاني بعد فنائه الى
آخر الدليل وهذا الالزام لا يتوقف على فرض وجودهما في زمان
واحد بل لو فرض وجود احدهما اليوم ووجود الآخر في الغد مثلا
ثم فرض فناء احدهما بل يلزم تحقق ضده واجتماعه مع المثل الثاني او
في هذه الملاحظة لا يشترط الا ان المثل الموجود اليوم قد انتفى في الغد
حين وجود المثل في الغد بل قبله لفرض التعاقب فلا يوجدان

مجتمعين حتى يعرض عدم احدهما بعده فيتحقق ضده فكيف يوجد المثل
الغيري لان هذا حاصل النقض الذي اوردناه على الدليل الثاني
على الدليل خاصة ونحن نقتصر الآن في هذه الملاحظة عليه
بل حاصل النقض اعم منه لانه يقتضي ان لا يوجد المثل السوى ايضا
بل مثل ايضا اصلا فكيف وجود المثل الغيري بعد وجود المثل وعدمه
وامثاله كثيرة من جملتها انهم يستدلون على بطلان الحركات الغير المتناهية
للافلاك بان ناخذ حركة في الوسط ونفرض امرا بسبب عدمها
مع وجود حركة اخرى بعدها لكونها معدة لها فلما نظر استحالة عدم
حكموا باستحالة وجود حركة بعدها بل جميع الحركات المفروضة
بعدها تامل قوله لجواز ارتفاع الضدين الخ فبعد ما جاز ارتفاعهما
معا عن محل معين ولم يكن مثل النقيضين حيث يمتنع ارتفاعهما معا
لذاتهما عن محل فليجب ايضا ارتفاعهما اى لا مانع من ان يجب عدم تعاقبهما
وهذا القدر يكفي سند المنع قوله لعدم وجود غير المتناهي الخ
مع قطع النظر عما استدل عليه المستدل والدم من لزوم ارتفاع
المثل عند وجود مثله الآخر عن ارتفاع مثل الحالة في كل محل لكل حال
لكلية لانحصاره في فرد بل له افراد غير متناهية موجودة او معدومة
لان الموجود منه لا ينحصر في غير متناه فكل ما شارك الحالة في ذلك
المفهوم فهو مثله بل ارتفاع ذلك المشارك ايضا لان فرض النقض
ارتفاعه حتى يتحقق ضده وحفظ المشاركة لان يكون ضد الفرد
المعدوم ضد الفرد الموجود ايضا قوله وعلى ما ادعينا الخ هذا
دليل ثان على ارتفاع مثل حين تحقق مثله في كل محل الراي لزم مما

قال

قال المستدل بل جعله مدعى وحاصله نقض اجمالي بعض مقدمات
الدليل ويحتمل المعارضة بالمثل بان يقال يجب اجتماع المثلين بل
الامثال حتى وجود احدهما بل احدها والا فيرتفع الآخر فيتحقق
ضده فيجتمع الضدان بل الاضداد ولا شك في وجود مثل في
محل في العالم ولا خفاء في ان المعارضة انفع للخصم من النقض والمنع
قوله نقر اصل الاستدلال الخ اما الضرر فلانه يقوى النقض و
المعارضة لسلامتهما من المنع الثاني واما النفع فلانه لا يرد عليه ايضا
المنع الثاني قوله ولا يرد ان المثلين الخ دفع لنقض بعض مقدمات
الدليل حاصله لو كان فلكم ضد احد المثلين ضد للآخر حقا لزم
ان يكون الشيء ضد نفسه لان الضدين لا يجتمعان فيكون كل
منهما ضد للآخر وضد الآخر ضد له فنفسه ضد نفسه فنفسه ضدها
ويجوز ان يورد معارضة ايضا بان يقال يجب ان لا يصح اجتماع المثلين
والا فيكونان متضادين فيكون كل منهما ضد الآخر وكل ما هو
ضد الآخر فهو ضد له فيكون كل منهما ضد نفسه وهو باطل وان
كان اجتماعه مع نفسه ايضا باطلا وفي شرح المواقف اورد على
هذا القول بوجه آخر حاصله ان الشيخ الاشعري اذا قال بامتناع
اجتماع المثلين يجب ان يجعل المثلين من قسم المتضادين لصدق
حد المتضادين عليهما فيجب عليه قسمة الاشياء كما قال في الاثنان
اما متخالفان او متضادان او متماثلان سابقه بان يقول الاثنان
اما متخالفان او متضادان ولا يجعل المثلين قسما ثالثا لهما كما
جعل بعض آخر ايضا ثالثة بوجه آخر يعني بادراج المتضادين في

المخالفين فالقسمان عنده هو المخالفان والمتماثلان واجيب بان
الحق انه لا يجب لان عدم اجتماعهما ليس لتضادهما بل للزوم
عدم التمايز ولان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يدخلان في
المتضادين الذي هو قسم من العرض لان المتضادين هما المعنيان
وبهذا القدر سقط البحث عن تثليث الاقسام ووقع الكلام في
المثلين من العرض اذا وجد بانه التصريح في كتب المتكلمين من العرض
فاجيب عنه بان ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما وبان المراد من المعنيين
المعتبر في تعريف الضدين هما اللذان لا يشتركان في الصفات النفسية
حاصله انه لا يكونان مثلين فلا نعقل ان ذلك البعض الآخر الذي
جعل القسمة ثنائية بادراج المتضادين في المخالفين اذا قال ان امتناع
اجتماع المثلين موافقا للاشعري يرد عليه بطلان التقسيم مطلقا
اذا تم الايراد على الاشعري لان المخالفين يشمل الضدين كما ذكره
والضدان يشملان المتماثلان فلا يكون شيء من المتماثلين والمتضادين
قسيما له فان قيل كون امتناع الاجتماع لا للذات انما يضر كونهما
متضادين اذا كان غير الذات واسطة في العروض واما اذا كان
واسطة في الثبوت والاثبات فلا يضر ومن ادعى فعليه البيان
بل هذا مصرح به في كثير قلنا هذا الكلام موجه فالوا به في مواضع
ولكنه لعل الوجه ههنا ان التضاد انما هو البينونة والتدافع ورد
كل منهما الآخر بعينه وفي اجتماع المثلين لا رد ولا بينونة بل اذا
اجتمعا يتوافقان ويرتفع الامتياز بينهما ويتحدان فهذا غاية التوافق
والسلام فالمتضادان هما الاثنان المتعاندان غاية التعاند والمثلان

ها

هما الاثنان المتوافقان غاية التوافق فان قلت يلزم وجود كلي
واجب من المماثلين وعدم التشخص للاتحاد فيجمع الوجود والعدم
قلت فالتقابل في بين الوجود والعدم بالذات وقد مر وجه
ان الاثنين لا يتحدان في تحقق الواجب لا يجتمع غيره والمثلان
متوسط بينهما لا في مرتبة المتضادين في التخالف والتعاند ولا في مرتبة
المتماثلين في التوافق والتعانق فاحفظ هذا ولا تنظمه في سلك المتداولات
قوله بعد ثبوت الاستحالة اه اشار الى ان استحالة الاجتماع محل تأمل
كما مر وجهه **قوله** بعد تسليم الاستحالة في الجملة اي بدون ملاحظة
تسريتها الى القول بالاعادة او الى فرض المثلين فالممنوع بعده هو
تسريتها الى الاعادة **قوله** وهو محال جزما او احتمالا اي اجتماع
المثلين محال جزما اذا تم الدليل واحتمالا اذا لم يتم والاحتمال كاف
للمانع والتردد بين الجزم والاحتمال لنا والجزم والاحتمال للمانع
قوله وما كان منازعا فيه اه اي لم يكن براءة فيه بل ساوى دليله
على هذا الدعوى ودعوى حصر استلزام المحال في المحال والا فكيف
يحكم من استحالة التالي على استحالة المقدم لبطلان لزومه على التقدير لاحتمال
كون المقدم ممكنا مستلزما للمحال **قوله** بل جسما آخر يعارضه كما يقال
تحرك جالس السفينة وراكب الفرس والمتحرك حقيقة هو السفينة والفرس
وهما معاريان لهما **قوله** او مخالطة كما في اتصاف الكل بوصف الجزء
وبالعكس اذا كانت المخالطة اتم او كانت من الجانبين كالمقارنة او مع
كونها من جانب واحد يؤثر في المجانس واما اذا لم يكن اتم ولم يؤثر
في الجانب الآخر ايضا فالمثال لاحدهما اما اتصاف الكل بوصف الجزء او اتصاف

لحي بوصف الكل قوله او جسم هو اي المتصف بالعرض عرض فيه
اي في ذلك الجسم المتصف حقيقة كما في اتصاف الساكن بالحركة
بواسطة الجسم المعروض له لاطلق المقارنة في الجسم مع الجسم العروض
في العرض مع موضوعه مرا قوله او جسم هو اي المتصف بالعرض
هو اي ذلك الجسم الموصوف حقيقة بعينه في الموضوع اي في الذات
وبالذات وليس هو هو بعينه في الاعتبار فالاعتبار اما في المتصف
بالعرض فقط او في الواسطة فقط او في الطرفين فاعلم ان البنائه
مفهوم ذات له وصف البنائه والاسود ذات له وصف السواد
فاتصاف ذات الشيء بوصف السواد العرضي المحمول بالاشتقاق
او بذات او جوهر له السواد العرضي المحمول بالمواطاة بالحقيقة و
اتصاف مجموع الذات مع وصف البنائه بوصف السواد الاشتقاقي
او بذات او جوهر له السواد العرضي بالعرض وبتوسط اتصاف
ذات الشيء به فذات الشيء الطرف الواسط في العروض ومجموع
الذات ووصف البنائه متحدان في الموضوع اي بالذات مختلفان
بالاعتبار هو الطرفه في الاول والبنائه في الثاني ولو لم يعتبر الطرف
في الاول بل اعتبر الذات فقط يصح قوله فان السواد اي الاسود
ليس هو كجوهر مع البنائه اي ليس معروضه الاولي هو مجموع الجوهر
ووصف البنائه بل هو الجوهر فقط والجوهر مع البنائه معروض له
بتوسط الجوهر الذي في مجموع الذات او الجوهر ووصف البنائه فالبناء
والاسود مفهومان متحدان بالذات هو الذات والجوهر متغايران
بالاعتبار في عروض ايهما كان للآخر واسطة هي الذات المشتركة فالاسود

هو

هو العرضي والسواد هو العرض وعروض الاول هو صدقه وحمله
على الآخر وعروض الثاني هو قيامه قوله لا نسلم يعني لا يمنع العروض
المذكور وهو الاتحاد مع التغاير ولا ينافيه وانما اخل بها حد
الوحدة المذكورة فلا نسلم التغاير بل الحكم بعدم التغاير لما فيه العرض
المذكور قوله عين التشخص يعني كانت العوارض والمشخصات
الخارجية محفوظة مع العوارض الذهنية وكان المانع عن الاتحاد
هو العوارض الذهنية فاذا ارتفع اتحد قوله فقط مجردة عن
والعبارة الظ ساعدة فان الشخص الموجود الذهني هو
المكتنف بالمشخصات الذهنية قوله كما هو شان التعقل يعني صرح في
مواضعه ان التعقل انما هو تجريد المعقول عن العوارض الخارجية
قال المصنف حكمة العين في بحث الكيفيات النفسانية العلم حصول
مهية الشيء في العقل مجردة عن اللواحق الخارجية وقال شارحها
واعلم ان الشيء المدرك لا يخلو اما ان يكون ماديا او لا يكون فان
كان ماديا فمهيته المدركة هي صورة منتزعة عن بعض حقيقتها الخارجية
انتزاعا تاما فان العقل يقدر على تجريد المهية المكفوفة باللواحق
الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله
معقولا وان كان مجردا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع وحصول مهية
الشيء يشمل القسمين جميعا وقال السيد قدس سره في حواشيه
هناك اعلم ان المادي الجزئي كالجسم او الجسماني اول ادراك يتعلق
به هو الاحساس مكفوفا بالعوارض الخارجية والغواشي الغريبة مع
حضور المادة ثم التخيل مع غيبتها فقط ثم تجريد ما ثم النفس بالقوة الوهمية

الوهمية شرع منه معنى جزئياً ليس من شأنه ان يدرك بالحواس الظاهرة
وبالقوة المتصرفة شرع ادراكها نصف معقولاً فالمحسوس انما يصير
معقولاً في المرتبة الثالثة اولها الاحساس ثم التخيل ثم التعقل واما
الوهم فانما هو بعد الاحساس وحده او بعد التخيل ايضاً لكن مدركه
شيء آخر فالمراتب انما تكون ثلثة فهذه هي مراتب الادراكات
واما المجرد فلا يدرك بالحواس الظاهرة بل بالنفس اولاً ثم
فيه من التعقل فظهر ان المجردات كلية كانت او جزئية معقولة واما الماديات
فان كانت كلية فكذلك لكنها محتاجة الى التجريد عن العوارض الخارجية
المانعة من التعقل كالوضع والمقدار المخصوص وان كانت جزئية فان
كانت صوراً فبالحواس الظاهرة والباطنة وان كانت معاني فبالوهم
التابع للحس الظاهر هذا ملخص ما ذكروه وانما اوردنا توضيحاً
للمقام وتنبيهاً للمرام وازالة لما عسى يعرض للطالب من الدغدغة و
الاوهام انتهى والقدر المنقول يكفي لقدر المقام لا يذهب عليك
ان تأخر التخيل عن الاحساس ليس كلياً بل قد يتخيل ما ليس بموجود الآن
فان من مبادي الافعال الاختيارية هو التصور الجزئي الذي هو التخيل
مقدم على وجود الفعل الاختياري وفي الموجود ايضاً لا يجب تخيل
الموجود الغائب عنا وكثيراً ما نتخيل شيئاً ثم نحسه بل عند الحضور
ايضاً يتردد بالمثل قوله فلا بد فيه هذا متفرع على ما سبق قوله
زيادة خصوصية كما قال في وجه دفع ان الموجود في الذهن بخصوصه
هو الهوية قوله فمراد المص هنا لقوله وان كان المراد قوله
والحاصل اي حاصل الايراد على التقدير الثاني انه لا يتم الدليل الذي ذكره

الشيخ وانما غير الاسلوب لانه ليس مثل الشق الاول في اثبات المنافاة
لما ذكره من الحق فقوله بان يقال في بيان الايراد قوله لو صح في
هذا عكس المقدمة المذكورة المسلمة في النقض قوله ولا شك ان ب
في الذهن في هذه مقدمة حقة ثابتة في نفس الامر فضمها الى عكس
المقدمة المذكورة المسلمة فينتج ان ا في الخارج ب في الخارج فلا يلزم
الترجيح فلا يتم الدليل وان شئت فقل بعد اخذ النتيجة فعكس الى
قولنا ب في الخارج هو ما كان ا في الخارج فينافي ما ذكره في الحق
المص قوله وان شئت فقل في حاصله اخذ مقدمة اخرى وترتيب
قياس بوجه آخر فان المقدمة المأخوذة من خارج ههنا هي عكس المقدمة
المأخوذة في الاول ومحموله صغرى القياس وكانت المأخوذة
هناك كبرى القياس وكبرى القياس ههنا هي المقدمة المسلمة بعينها
كما قال في هذا الاخير بوجه والنتيجتان في القياسين متعاكستان قوله
وعلى هذا اشارة الى اخذ مقدمة وترتيب قياس بوجه آخر فعلى
الطالب ان يطلب على حسب ذوقه ادراك الدقائق ثم اعلم
ان الشارح المص امر في آخر كلامه بالتأمل وحكم بدقة المقام فلعل لهذه
كلها قال الشارح فان الوجود سابقاً ولاحقاً شيء واحد لكن اي
هذا الدليل كما يدل على ان الوجود السابق واللاحق شيء واحد وكذا
بناء الدليل السابق على تغايرهما وكان المحمول ان الانسان عبارة عنهما
فاما هذا الدليل فانما ذاك وقال في حواشيه على التجريد في تقرير الاول
محصله ان العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع
الوجود والعدم شيئاً واحداً لعدم انحفاظ وحدة الذات

فالحق ان المراد ههنا من الشيء الواحد الذي تخلل العدم بينه وبين نفسه
هو ذات المعاد المنقطعة في الشيء بأي معنى كان انقطاعه فيكون
بناء الدليل على انقطاع الذات اولا فنقول ان كان في دعواهم تفرقا
بالزام بينهم فلا مرجح في البينة كما في الاول وبالزام تخلل العدم بين
ذلك الشيء ونفسه كما في الثاني وكلاهما واقعان سواء تغاير الوجودان
اولا بل في الاول ادعى تغاير الوجودين في الاول وسكت عنه في الثاني
فالقى التحرير ولو اعتبر تخلل العدم بين الشيء ونفسه مطلقا بدون ان
يدعى تغاير الوجودين واتحادهما قال الشارح في حواشيه ههنا لكن
لا نسلم لزومه بل يلزم تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه فلان
اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات الى آخر ما ذكره في الاصل فمفهوم
كلامه ايضا ان ليس بناء الدليل اولا على دعوى اتحاد الوجودين وتخلل
العدم بينهما بل المانع احدث القول بانه يجوز ان يكون الوجودان متغايرين
ويكون التخلل بينهما فاجاب بان الوجود لذات واحدة لا يجوز ان يتعدد
وعلى تقدير جوازه حتى نفرض اعادة الوجود الاول ايضا ونقل هنا ذلك
عن الشيخ بانه قال في التعليقات ولم لا يكون الوجود معادا بعينه ويكون
الوقت ايضا معادا فيكون الحدوث ايضا معادا فيكون ليس هناك
ولا وقتان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معاد ثم كيف يكون العود
ولا اثنينية وكيف يكون اثنينية ويجوز ان يكون المعاد هو الاول
ثم قول من يريد ان يهرب عن هذا منهم ويقول الوجود صفة والصفة لا
توصف ولا يقال ليست شيئية ولا موجودة وان الوقت او بعض
الاشياء لا يحتمل الاعادة وبعضها يحتمل فيه لا يلزمه ان فرض الاعادة

للمعدوم

للمعدوم فقد يجعل المعاد غير معاد ويجوز ان يكون ما هو معاد ليس له
حالتان قول ملفقة يفضحه المبحث المحصل للفصل هذا لفظه ولما
كان الشيخ مدعيا بداهة المدعى لم يبال بذكر المقدمات التنبيهية في
صورة المنع انتهى وهذا كله يدل على ان ليس بناء هذا الدليل اولا على
اتحاد الوجودين ثم قال ويرد عليه بان اللازم تخلل في وكان اللائق
على ما قرره ان يقول ويرد عليه انه لا يتم اتحاد الوجودين وما ذكره
كان لاتمامه على تقريره لا احتماله لعدم دعوى اتحاد الوجودين و
هو مع تعسر التقرير اورد كما اورد على التقرير الغير المعتبر **قوله** عدم
الفرق بين الحكمين احدهما بتقدم الشيء على نفسه تقدما زمانا كما في اعادة
المعدوم وثانيهما بتقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتا وبطلان الثاني مسلم
عند الكل كما لحكم كل احد ببطلان الدور بلا توقف فيكون حاصل الجواب
انه يحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما زمانا كما يحكم ببطلان
تقدمه على نفسه تقدما ذاتا بلا فرق فتفهم منه انه لا يكون لشيء واحد
وجودان فان **قيل** يجوز ان يكون منشأ عدم التوقف في الحكم ببطلان
الثاني كما في الدور لزوم تقدم الشيء بعينه على نفسه او ان يكون له وجودان
في زمان واحد اي لزوم احد الامرين وفي الاول يلزم ان يكون لشيء واحد
وجودان لكونه في زمانين **قلنا** مراده انه كما يحكم ببطلان الثاني
يحكم ببطلان الاول فيدل ايضا على انه لا يكون لشيء واحد وجودان
في زمانين ايضا ثم اعلم ان تقدم الشيء على نفسه امر واعادة المعدوم
امر آخر **قوله** اما تمهيدا اي تمهيد فقط والا فالاشارة ايضا انما
تحسن مع التمهيد والا فذكر ايراد والتوجه بعده بلا واسطة لا

دفع ايراد لم يذكر فقط ثم التوجه في الضمير لا يرجع الى دفع ذلك الايراد
المذكور للجمع بعده بعد الكبرى وكذا عدم التوجه الى دفع الايراد
المذكور اصلا مع انه دفعها وقد دفعه نفسه في مواضع اخر كما نقل عنه
حواشيه على التجريد في الاصل والتوجه الى دفع ايراد لم يذكر بعد
قوله وحاصله اي حاصل الايراد الغير المذكور قوله وملزوم للاول
بناء الملزومية على ان المراد من العدم هيهنا هو العدم الزماني العرضي
لان العدم اللازم للاعادة قوله بطلان تقدمه فالاستدلال
يكون اولا على بطلان التقدم على وحدة الوجود ومبنيا على لزوم التخلل
المتخلل والحكم ببطلانه يكون حقا فيكون استدلالا لا من البطلان الى
البطلان المتلازمين فقوله ثم حكم ببطلانه مصدر معطوف على لزوم
التخلل فان قيل فعلى هذا يكون استدلالا على بطلان التقدم على التخلل
وعلى بطلانه معا فيكون استدلالا لا بشيء واحد على النقيضين فكيف هذا
وليس بمحال حتى يلتزم بان المحال يجوز ان يستلزم محالا قلنا ليس هو
دليلا مستقلا مشتملا على ما يحتج يلزم اجتماع النقيضين بل انه مدخلية
في انهما كان مدخلية معا وتوقفا عليه انه يلزم ان يكون له مناسبة الى
النقيضين شامل قوله ما ذكره في حواشيه من الايراد على لزوم التخلل و
استحالته والاستدلال على عدم تعدد الوجود لشيء واحد وان كان الى
طريق الاستدلال مغايرا قوله والا اي فان لم يلزم فبعض الدليل
ليس امرا مستبعدا بين النظار فيلتزم انه بعض الدليل لكن لا اساس
في دعوى استحالة تقدم الشيء على نفسه تقدما زمانيا والحكم ههنا ان بطلان
الاستحالة مثل استحالة تقدمه على نفسه تقدما ذاتيا كما في الدور لانه يبنى

ع

على الحكماء في الحكم ببطلانه ولعله لهذا امر بالتأمل آخرا واما التوجه الى
بيان معنى التقدم فلعله لدفع توهم ان يقال ان اللازم في الاعادة
تقدم الوجود على الوجود ولعل الحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه ليس
لتقدم الوجود بل لمعنى آخر قوله على ابهام السبق اي في كل حكم بتقدم شيء
على شيء وذلك لانه لما كان معنى تقدم شيء على شيء هو تقدم وجود الاول
على وجود الثاني فمعنى تقدم وجوده الخ يكون هو تقدم وجوده فوجود
وجود ذلك الشيء بتقدم على وجود وجود الشيء الثاني وهكذا في الطرفين
فيلزم ان يتحقق وجودات غير متناهية في كل من الطرفين ومع ذلك لا
يتحقق ما هو متقدم وما هو متأخر في الحقيقة وجوابه هو ما اجيب عن
التسلسل في اللزوم ما هو اللزوم ولزوم اللزوم ولزوم لزوم اللزوم وهكذا
فاجاب الشارح بان تلك اللزومات موجودة بوجود ما ينتزع هي عنه
وليست موجودة فيها بصور متغايرة والوجود الذي هو مقتضى
صدق القضية الموجبة اعم من الثاني والاول فان الموجبة ان كانت خارجية
اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورة تخصه
كوجود الجسم او لا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود كله فان هذا
الجزء قد يصير موضوع القضية للموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمي
المتصل حارا والآخر باردا فيصدق الحكم الايجابي الخارجي عليه والقسم
البين ان اجزاء المتصل ليست موجودة بصورة بل لها نحو من الوجود الا انه
ليس وجودا منفردا عن الكل بل هي موجودة بوجوده وان كانت
القضية ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن باحد انحاء
وكما ان خصوص القضية الخارجية قد يقتضي نحوا خاصا من الوجود

كصدق الحكم بالنحو فانه يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر
بخواصه فانه يقتضي نحو الوجود الخاص به والحكم على العرض بخواصه
فانه يقتضي النحو الخاص به كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية قد
تقتضي خصوصيات الوجود وهذا كما ان المطلقة تقتضي وجود
الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة بالدوام ونقول الصحة
لزوم شيء لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي اللزوم الملزوم
واللازم وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين كلزوم
الانقطاع للجسم فالانقطاع بحسب كونه صحيح الانتزاع لازم لوجوده
بالفعل وقد يكون بحسب حيثية صحة الانتزاع من كلا الطرفين ومن
هذا القبيل لزوم اللزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه
الا وهو بحسب يصح منه انتزاع اللزوم للزوم وهكذا فيكفي في صدقه
هذا النحو من الوجود اي صحة انتزاعه من موجود كما ان الممكنة يكفي في صدقها
امكان وجود موضوعها هذا انتهى **قوله** لو تم لدل على اشار الى ان
بناءه على الوجدان والوجدان لا يكون دليلا على الغير وادعاء
ان كل احد يجد من نفسه فوجدان كل احد يكون دليلا له لا وجدان
غيره غير مسلم والنص انما يتم اذا كان التناسخ لازما في كل احد حاصل بدن و
الجواب المذكور ان الدليل يدل على ان البدن لو حدث ابتداء حدثت له
نفس المعاد ليس بحادث ابتدائي ولكن له ان يقول بعد ما انشأنا
مغايرة البدن الذي فرضتم انه معاد وابطلنا كونه عين الاول
بكونه بدنا حادثا ابتدائيا فيستعد نفسا جديدا فالحق في الجواب ما
ذكرهما وشرحهما **قوله** على تقدير تمامه في اشير الى ان بناءه النص

على وجوب التناسخ في كل نفس والنص بعد قطع النظر عن استحالة تعلق
نفسين ببدن واحد في هذا الدليل المذكور ان يتعلق ببدن واحد نفوس
كثيرة فلا يجب ان يتولد ابدان بعدد الاموات على الفور وان
لزم على الفور فتامل والنص لحمى ووباء عام وقتال عظيم كما سمعنا
وشاهدنا انما هو في بعض البلاد وفي بعض الاقاليم لا في الربع
المسكون في عرضه وطوله وارض الله واسعة وفي التناسخ توسعة
انسانا وغيره والاحجار جامعة كما رآه كثير المتكبرون كامثال
القردة وغيره قال الشيخ ركن الدين علاء الدولة قدس سره في العروة
الوثقى ليعلم ان الابدان ثلثة محلول ومكتسب ومحشور فالمحلول
هو الدنيوي وبه يمكن الاكتساب والمكتسب هو اللطائف الامرية
المجتذبة لتكون متشبثا للفيض المدبر بحيث يمتاز به عن غيره من
الفيوض ويمكن الاشارة اليه بانه سعيد او شقي وهو غير منفصل
عن الفيض المدبر ابد الآباد وكان البدن المحلول مشيمة له في مضيق
بطن عالم الكون والفساد المعبر عنه بالدنيا والمحشور هو الذرية
وما يجانسه من الاجزاء الارضية ينفصل عنه بالموت ويبقى هو
في البرزخ ثم يتصل به ويجذبه اياه بامر الحق الله في الساهرة فكما ان
الفيض النفسي المدبر للبدن يجذب بفعل الجاذبة اللطائف الامرية
المتمكنة في العناصر اليه لتكون متشبثة ويسعى جهة حيث كان
فالذرية المودعة في صلب آدم المجتذبة من اديم الارض بقبض
القبضة للتخمير يجذب اليها بقوة الفيض المدبر من الاجزاء الارضية
المجانسة لها ليكمل البدن المحلول فكلما يتحلل فهو البدن الشهادي

الآفاقي وكل ما يشوبه ولا ينفصل عنه بعد الموت أبد الآباد فهو البدن
المكتسب وكل ما لا يتحلل ولكن ينفصل عن الفيض المدبر النفسي عند
خراب البدن المحلول الشهادي ولا يمكن للروح التصرف فيه ثم يتصل به
في الحشر بجذب المدبر له إياه بأمر الحق كالمغناطيس الذي يجذب
متفرقات الحديد لخاصية أودعها الله فيه فهو البدن المحشور وإن
جادلك أحد في البدن الذري ويقول لا أعرفه بل المحشور هذا البدن
الذي هو مصرف الروح الموهوم فلا تجادله فحصل مرادي من هذا التعريف
الإيمان أولا بإثبات التنعم والتألم في البرزخ وثانيا بإثبات الحشر يوم
الجمع ودفع الشبهة الشيطانية الملقاة في النفس لإنكار حشر الأجساد
فإن كنت مؤمنا بحشر الأجساد ولا ينازعك الشبهة الشيطانية
فقد حصل مرادنا وينفعك إيمانك يوم المعاد لأنك مؤمن بقدرة
الله في حفظ العظام واللحوم عن تصرف الدواب فيها وتفرقها ووصولها
إلى أصولها كما نطق الكتاب في قوله وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية
للناس وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له
قال أعلم أن الله على كل شيء قدير ولو اعترض أحد على إثبات الأبدان
الثلاثة لإنسان واحد فلينظر إلى اللوز وقشوره الثلاثة التي لولاها
لما كمل اللب مع كونه لبابا قلب الإنسان الذي هو خاتم المراتب
والمقصد الكلي من إيجاد المكونات للخلافة والمظهرية إن لم يلبس بقشور
الأبدان الثلاثة لعدم الخروج عن عالم الكون والفساد لبقيه وليته قلبه
انتهى أردنا بالفيض المدبر النفس الناطقة والبدن المكتسب لعله
هو الذي عبر عنه بعضهم بصفات النفس وآثار الطبيعة الباقية في

النفس

النفس متمثلا بالصورة وأول به قول من قال بالتناسخ من القدماء والبدن
المحلول مشيمة له باعتبار أن هذا حصل للنفس بواسطة ذلك البدن
والنفس كأنه تولد منه وهذا نتيجته ولعل المراد من البدن الذري هو
الأجزاء الأصلية المعروفة للبدن ولا أصل البدن من النطفة ولا أصل
أصل البدن وهكذا كما سبق التمثيل بجذب المغناطيس الأجزاء المتفرقة
من الحديد لخاصية لكن تعرض لجادله بقوله وإن جادلك أحد في
يأبى عنه لأن قبول حشر البدن المحلول الشهادي يستلزم قبول حشر
أصوله بطريق الأولى فلا سبيل إلى إنكاره بعد قبول الأول والظاهر
من كلامه أن الحاجة إلى ما ذكره لمن يشوش خاطره بالشبهة المتطرقة
في حشر الأبدان المحلولة فيتبع أن ما يجب الاعتقاد به بخصوصه ماذا
إلا أن يقال الواجب هو الاعتقاد بالوجه الأعم كما سيجيء في بحث عذاب
القبر نقلا عن حجة الإسلام أنه يوجه سببه ولا حصر في واحد وأسس
وقال في موضع آخر بعده والبدن المكتسب عبارة عن الأمريات
المعروفة في العنصريات عند المتألهة حالة الربو المسكنة فيها المجتمعة
في هيئة معدة له جذبها فيض النفس المدبر للبدن المحلول الشهادي
الإنساني بعد انحلاله ليكون له متشبثا باقيا غير منفصل عنه أبد
الآباد وعلى هذا فالمرآة المعبر عنها باللطيفة الإنسانية وقال في موضع
آخر بعده فالبدن المحلول هو الدنيوي مثل المشيمة لجنين البدن
المكتسب في مضيق بطن عالم الكون والفساد ولا بد منه في تكميل الجنين
والبدن المكتسب عبارة عن الأمريات المعروفة في الأجسام العلوية
والسفلية المجتمعة على سبيل الاعتدال التام في البدن الإنساني المستعد

بذلك الاعتدال لقبول فيض النفس المدبر الجاذب لعلة المجانسة
تلك الامريات المتفرقة المجتمعة اليه لتكون منبتة الثمار في عزه
من الفيوض الفايضة على الابدان المستعدة لقبولها ويمكن الاشارة
اليه بانه زيد او بكر سعيدا وشقيا في الآخرة كما كان مما راى الدنيا
بالبدن المحلول الشهادي الآفاقي والى هذا السر اشار النبي العارف
الكامل المكمل حبيب الله ونبيه ومصطفاه عليه السلام في حديثه بقوله
ارواح المؤمنين في قناديل معلقة بالعرش يسرحون في رياض الجنة
ثم تأوي الى تلك القناديل فشبه البدن المكتسب بالزجاجة المستخرجة
من الحجر معرفا لطالب الحق ان البدن المكتسب لطايف امرية مستكنة
في حجر الاجسام موضحا له انه بدن عرشي كما ان البدن المحلول بدن
فرشي ليتيقن بان البشرى ثابتة في الدنيا والآخرة والى هذه الحقيقة
اشار نص التنزيل بقوله لهم البشرى في الحيوة الدنيا وفي الآخرة
فكما ان الابدان الفرشية اليوم ملقاة على وجه الارض عند وصول
البشرى اليها فالابدان العرشية انما معلقة بالعرش غدا وكما ان
الارواح تروح وتغذو اليوم بالبشرى في رياض الجنة وتشرب من
حياضها وتأكل من ثمارها بطريق الواقعة ثم تأوي الى هذه الابدان
الفرشية عند الافاقة فكذلك تستريح الارواح غدا بالبشرى في
رياض الحضرات اللاهوتية والحظائر الجبروتية ثم تأوي الى تلك الابدان
المكتسبة المعبر عنها بالقناديل المعلقة بالعرش واشار النص الى لطيفها
كشفها في حديثه الصحيح حيث قال اذا قبضت روح المؤمن لفت
في حرير ووضعت في عليين واذا قبضت روح الكافر لفت

في مسح ووضعت في سجين فحري ان نقول او نثبت بجوامع الكلم لان
النحوي في البيت والحمال في السوق والجمال في التربة والعالم النحرير و
العارف الكامل والشاهد الواصل والموصل عرفوا من هذا الباب
الموجز بقاء الادراك بعد خراب ابدانهم المحلولة الآفاقية والتنعم و
التألم باللطائف المكتسبة وكثايفها في الدرجات والدركات على
قدر استعداد فهم كل واحد منهم ولا يمكن لاحد ان يقول في هذا
البناء ما يكون مطابقا للواقع من جميع الوجوه الا الانبياء وخلفائهم
من الاولياء في كل زمن من الازمان بحسب فهمهم منه كل احد ما يجب عليه
الايمان به على قدر ضعف الاستعداد وقوته والبدن الذي هو
المخرج في الساهرة انتهى وآخر كلامه بعد هذا انه يكون غلافا لابدانهم
المكتسبة ابد الآباد فكل ما يتحلل ويحرق ويتفصل من الفيض المدبر له
هو البدن الآفاقي الشهادي المحلول المحتاج الى بدل ما يتحلل منه وكل
ما لا يتحلل ولا يحرق ولا يتفصل منه لا في الدنيا ولا في البرزخ ولا في
الآخرة ابد الآباد هو البدن المكتسب وكل ما لا يتحلل ولا يحرق ولا
يحرق فيه الدواب ولكن يتفصل منه في البرزخ ثم يتصل به في الحشر و
النشر ويكون غلافا ابديا للبدن المكتسب هو البدن الذري فالبدن
لا يخلو ان يكون ذا تحلل او لا فان يكن فهو البدن الشهادي الذي هو
المحتاج الى بدل ما يتحلل منه وان لم يكن فلا يخلو من ان يكون غير منفصل
عن الفيض المدبر الكاسب في وقت من الاوقات ابد الآباد او لا
فان يكن فهو البدن المكتسب وان لم يكن فهو البدن الذري المنفصل
عنه في البرزخ ثم يتصل به يوم الحشر ولا يتجب من هذه الابدان الثلثة

للب قلبك لئلا تحرم عن تكميله الاثري الى لب اللوز وقشوره
لولاها لما كمل اللب ولو ظهر نقصان في قشر من قشوره لظهر نقصان
في اللب ويتيقن بان الله تعالى حكيم جدا في جميع ما اراد ظهوره من
اللب وقشوره انتهى واطنبنا في النقل ليحصل التشبع من عبارة من
عبارات المغلقات بحسب اذهاننا واوهامنا **شعر** هر سو هزار تير
دعا كرده ام روان ٪ باشد از ان ميانه يكى كاركر شود ٪ فان اصل
المقام كما ترى مما بعد عن الافهام وان العالمين الراسخين في فنون الكلام
عاجزون عن البيان والافهام لقصور استعداد المستمعين النيام الراجلين
عن سلوك طريق الفوز بالمرام ثم لا تغفل ان البدن المكتسب قد امضينا
ان الظاهر من صفات النفس الحاصلة من آثار الطبيعة كما اوّلوا وقول
بالتسامح به وظ كلام الشيخ كما قال فشبه البدن المكتسب بالزجاجة المسرج
من الحجر انه ليس من صفات النفس الحاصلة بسبب صفات الطبيعة ولا من
آثار الطبيعة بل هو مثل الزجاجة المكنونة في الحجر ومثل الذهب المكنون في
اللبن ومثل النار في الحجر تظهر مع المقدحة فتامل في اطراف الكلام
فانها من غوامض فان البدن المكتسب ان كان من قسم آثار الطبيعة فكونه
مثبت الروح ابد الآباد لا ينفصل عن الروح في الدنيا والبرزخ والآخرة
لا يخفى عن تامل نعم في الطائفتين العليين درجة من البررة والسفليين
دركة من الكفرة يكون كذلك واما المتوسطات وهي الاكثر فليست آثار
الطبيعة فيهم دائما على حال وان كان من قسم الزجاجة في الحجر والذهب
في اللبن فاشارة عن النفخ خفي وفيما ذكره الشيخ من الاحاديث المنقولة
دلالة على البدن المكتسب آثار الطبيعة الحاصلة للارواح كما قال ان

الابدان

الابدان المكتسبة كالقناديل للارواح وان الارواح ملفوفة بها
ويمكن تطبيق ما قال من انه شبه البدن المكتسب بالزجاجة المسرجة انه
مخرج عن حجر الجسم والطبيعة ولفافة وقنديل للروح لكن لا يخفى
عن التكلف لان الاخراج يناسب الجزئية والآثار هو الخارج عن
الشيء **قوله** الى بدن جديد فيفطن انه يجوز ان يكون جديدا في
الى الخلاص والسعادة من انسان وقوله بالتي كنت جديدا
قوله فيرد على الامام انه بعد وجه التعطل فانه لم يعتبر احد المسائل
الكلامية هذا ويحتمل ان يكون ما بعده عطفا تفسيريا للبعد لا وجها
آخر لخروج المسائل الكثيرة عن الكلام وعدم التوجه الى الاعتذار في
شيء منها في موضع فتامل **قوله** من ان اساسها ليس هذا الكلام بخصوصه
في كلام الشيخ ولا في كلام الشارح انما استشعره من كلام الشيخ فانه صرح في كلامه
استشعر ان المعاد الجسماني ليس من الحكمة فقوله وكذا كلام الشيخ يعني
على ما استنبط الشارح منه وعلى تقدير ارادة المعنى الاعم من الشريعة و
من الفلسفة يكون ايراد المعاد مطلقا جسمانيا او روحانيا في الفلسفة
جمعا في الكتاب الفلسفي مع المسائل الاخر الفلسفية لا جمع الجسماني مع الروحاني
لان الروحاني الصرف من الشريعة بالمعنى الثاني فقوله لكن لم يوجد احد
وهو الآخرة انه كان الجمع في السابق جمع الجسماني مع الروحاني في مبحث المعاد
وههنا هو جمعهما او الروحاني فقط مع سائر الفلسفة في الكتاب الفلسفي
فقوله الا اذا اراد اساسه مبني على الغفلة عن عبارة الشيخ والشارح
والا فلا حاجة في كلاميهما الى هذا التكلف ولا يلزم بعد ولا خلاف
الظاهر لانه ليس في كلامهم خصوص هذه العبارة **قوله** فهي عوالم اى

النفوس الناطقة فيكون كل واحد منها عالما ويحتمل ان يكون الضمير
راجعا الى النفس الناطقة مفردة فيكون كل نفس عوالم الناس
معادن كمعادن الذهب والفضة كل نفس معدن لكل شيء
فيكون معادن قالوا الانسان وان كان بحسب جسمانيته في
غاية الكثافة لكنه بحسب الروحانية في كمال اللطافة بهر چيزی
آرد حكم آن گيرد وبهر چه توجه كند صورت آن پذيرد واذا
تصورت الاشياء صارت كلها الوجود بالكلية قوله وما
بالقوة عطف على الرداءة والعدم عطف على القوة كشف فكل
صفة بعد صفة اي صفة بعد صفة قوله لهذه المعاني الاربعة التي
هي روحاني رباني لطيف مقدس قوله الى امثالها التي للنفس
هي محسوسة كشف قدر المقابل بالمقابل قوله كعرض السموات
فتقدير الكاف التشبيه مع عرض اذ ان ليس نفس السموات
عرضها ولا شبهه قوله لا امتناع ان يكون فيه وجه لتقدير حرف التشبيه
بعد تقدير عرض ووجه تقدير العرض متروك لظهوره او
محال على المقابلة قوله او احدهما موجود فيه يعني بان يقوم بالموجود
والمعدوم معا حال عدم المعدوم او ينخلع عن القيام بذلك المعدوم
ويقوم بالموجود بعد عدم ذلك المعدوم فيكون انتقالا للعرض
انتقالا محضا وفي الاول يلزم قيام عرض واحد في آن واحد
بمحلين وقيام عرض موجود بمعدوم ايضا فقوله ولا يعد الفناء فيه
هذا هو المفيد في مقابلة المعتزلة اذ لا بد لهم ان يطبقوا عرضها السموات
على ما ذهبوا وان لم يقولوا بوجود الجنة والسموات في زمان واحد

فكما احتمال

فكما احتمال قيام عرض واحد بمحلين موجودين معا كما هو في مذهب
الاشاعرة يتحقق احتمال قيامه بمحلين احدهما موجود والآخر معدوم
في زمان واحد فباي وجه يصححون الآية ويوجهونها ويطبقونها على
ما ذهبوا اليه فنحن على اثرهم بل لعله اسهل علينا لانه لا يلزم علينا الزام
قيام الموجود بالمعدوم في احتمال وان احتمل الزام التداخل في
الاجسام الموجودة ولعله اسهل من قيام الموجود بالمعدوم والموجود
معا فانه بعد قيام الموجود بالمعدوم يلزم ايضا تداخل الموجود بالمعدوم
المحلين لذلك العرض ويلزم ايضا اثبات المكان للمعدوم بل لوازم
الوجود سوى الوجود قوله كان في كلامه اي فكان فيه ايراد
علينا قوله لزوم ما لزم اي ما الزم ولا حاجة اليه في استحالة ما لزم
وان كان مما الزم ايضا لكونه بعد تسليم اللزوم قوله بمحلين معا خصوصا
اذا كان احدهما معدوما قوله يلزوم الخلاء فانه لو كان الخلاء لازما
وممكنا ايضا يستحيل عنه العرض واتحادهما لتغاير مكانيهما لمحليهما
ولا يقولون الاشاعرة لكن لا شيء في التشبيه والمثلية فيبتنوا في
ابطاله الى دعوى لزوم الخلاء وبطلانه وانما قال في الجملة لاحتمال
ان يقول بابطاله بوجه آخر كما هو متعارف من اثبات مطلب واحد
بادلة متعددة وعدم الحاجة الى دليل آخر لا ينافيه ولم يخلوه ما سلف
موضع نعم اذا كان فيه تكلف وادركات خلاف ظاهرها يقولون لا حاجة
لنا الى هذا التكلف لوجود دليل خال عنه قوله فانه احضار اي شيء
يعني انه احضار الشيء الغائب وكان لازمه هو الخلاء ولا نعلم انه يمتنع
لزومه او استحالته فقوله ودفع اي استحالته يعني ان رفع الاستحالة بما اي

وجه ولم يكن بناء الاستدلال كما قرره على توهم العينية حتى يكون كون
كون السماء بسيطة جوابا ولو سلم لم يجعل في هذا التقرير بناء بطلان
الدليل على العينية ويحتمل ان يكون المراد الاستبعاد بانه احاطة
شيء برقيع استحالة شيء آخر فاين هذا من ذاك فتأمل **قوله** نعم لو
كان فيه تسليم للجواب على تقدير انها فوق السموات محيطة بها احاطة
تامة او ناقصة كاحاطة الماء على الارض لكن ليس في كلام الشارح
اشارة اليه **قوله** عدم الوجوب لا يقع في قال بعض من يسند الشـ
ان قول المعتزلة بعدم خلو فعله عن المصلحة والحكمة لاجل زعمهم كون
كون افعاله معللة بالاغراض ووجوب رعاية المصلحة والحكمة
عليه تعالى فالجواب بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى رد لما بني عليه
هذا القول منهم انتهى تعالى اقول ولا من اين علم انهم يقولون بالوجوب
اولا ثم بنوا عليه رعاية المصلحة والحكمة لم لا يجوز ان يقولوا اولا
برعاية الحكمة والمصلحة كالاشاعرة لئلا يكون عبثا ثم يزيدوا عليها
القول بالوجوب والظاهر هذا فان الاشاعرة ايضا احترزوا
عن القول بالعبث وقالوا العبث ما لا حكمة ولا مصلحة فيه لا ما لا
وجوب للحكمة والمصلحة فيه وقد مر مرارا وثانيا انه لو سلم ان الحال
كما ذكر لكن يجوز ان يكون الدليل الزاميا ولا يصح هذا الجواب عن
قبلهم وثالثا انه ما معنى الوجوب ههنا فان القول بالوجوب في
محله لا يستلزم القول بالوجوب في خصوص رعاية الحكمة والمصلحة
فانهم لا يقولون ان كل ما يفعل فهو واجب عليه تعالى بل الواجب مثل
الاصلح واللطف والعوض كما مر ولو كان منشأ قولهم بالوجوب

عليه

عليه تعالى كون افعاله معللة بالاغراض عندهم لوجب ان يقولوا في
كل فعله بالوجوب **قوله** الحديث الاول صحيح الى من هذا الكلام الامام
ومقوله وكان السابق كلام الطاعن واذ قال في دليل تضييق
الرحمة والطعن هو تضييق الرحمة واذ قال عليه السلام في دليله وترك
نقل توجيه الحديث الثاني ههنا لما نقل في اول الكتاب في الاصل
قوله فلذلك قال في هذا لا يهتدي في مقابلة الطاعن لان هذا النص من الشارع
والشرع والطاعن كان يطعن الشرع بان فيه تضييق الرحمة بما نقل
من الحديث الاول والثاني وهذا بالنسبة لهما وقع من الشارع النص وكان
الاولان حديثا وهذا كتاب ولو وجد مثلها الوفا يزداد الاثم
ويكون وجوها الوفا من امثالها ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
فانه لا شك ان الاكثرين يغلب شرهم على خيرهم واقل من القليل
من يساوي شره خيره واقل من القليل كثير من يغلب خيره على شره
ولو وجد فانما يوجد بعد الازمان والادوار بل هذا سعة الرحمة
والعفو والمغفرة الا ان يقال ليس المراد منه دفع الايراد عن
المذكور ثانيا جوابه بل المراد دفع الايراد عن هذا النص وان لم
يكن مذكورا **قوله** قال من هذه هذه بلفظ الانثى يدل بظاهره انه
صلى الله عليه وسلم كان عالما بانها هي عائشة ومع ذلك سأل اطمئنانا
او لغرض آخر او عرف انها مؤنث مطلقا بامارات السائل من الشأن
وغيرها **قوله** فهذا وامثالها لا الجوان هذه كلها اعانة على ان
المغفور كثير في نفسه لا انه كثير بالقياس الى المعهود لجواز ان يكون
المغفور بهذه الكثرة واحدا من الالف من المعهود بل من الالوف وان

فالجواب
تضاعف الالوف سواء كان من هذه الامة او الامم السابقة
الثاني هو السابق على ما روي عن عائشة من ان ليس المعنى انهم
كفار مخلدون الى آخره قال الش لا يكون قبل يجب ان يلتزم ان
ما يرى في العمر مطلقا محض بفضل وانه لا يرى في العرصة شيء من الثواب
قال الش جمعا بين الآيات المتعارضة في الجمع لا يقتضي ما وقع بل خصوص
احد الطرفين نعم ههنا احد الطرفين خلف الوعد والآخر خلف الوعيد
وقد يفرق بين خلف الوعد والوعيد بل العرف ظ وقد جوزوا خلف
الوعيد كرما مع قطع النظر عن التعارض والدافع وقد مر مفصلا
ولعله اشار بقوله الدالة على وعد الله تعالى الى الترجيح ولكن ان هذا
الكلام يدل على انه مجاز ومحمول على غير معناه لضرورة الجمع بين الادلة
ولا خفاء بخلافه والقول بان الفاء للعطف وجواب آخر بعد تسليم
انه محمول على غير الظاهر لانه بعيد وان كان في كونه وجها لسابقه نظر
بعد الآية لانه لا يكون وجها للجمع ولا للتعارض ولو صح كونه وجها
للجمع فهذا ايضا عين جعل الجمع وجها للحمل قال الش كالقتل بغير حق
ان قتل النفس والربا ليسا من اصغر الكبائر فالمرتكب بالامر مباح
بظنه انه قتل نفس بغير حق او انه زنا مثلا كيف يكون ارتكابه مستعظما
بتهاونه في الدين مثل اشعار ارتكاب اصغر الكبائر فانه فعله باعتقاد
انه من اكبر الكبائر متهاونا في اكبر الكبائر فيجب ان يكون اكبر الكبائر فلو لم
يكن كذا لعدم كونه من الكبائر في الحقيقة فيجب ان يكون منشأ التهاون
اكبر الكبائر الا ان يقال لما كان ذلك الامر مباحا في نفس الامر لكنه
فعله بظن انه من اكبر الكبائر فالاباحة الواقعية تمنع عن كونه اكبر الكبائر

ولا حرج

ولا حرج من كونه كبيرة مطلقا فيكون في مرتبة اصغر الكبائر
بمعنى كونه منشأ للتهاون مثل اشعار اصغر الكبائر انه في مرتبة
فيكون اكبر الكبائر ظنا اصغر الكبائر واقعا ولعل المراد من الاصغر
الانحطاط عن مرتبة مظنون فاعله سواء كان اصغر حقيقيا او
متوسطا واحتمال ان لا يكون المثال مطابقا للممثل له من جميع الوجوه
بل يكون شطر الجعل بقصد الاشعار بكونه مثل اشعار اصغر الكبائر
عبثا ضائعا والمراد يكون هو هو ظنا هو هو واقعا ان كان اكبر
فاكبر والا فكذا متوسطا او اصغر ولا يبعد للمباحة الواقعية
اثر لكن على الاول يلزم المرام ان ارتكاب المباح بظن انه
اصغر الكبائر لا يكون كبيرة بل صغيرة للانحطاط عن آخر مرتبة
الكبائر قال الش نحو شرب الخمر يحتمل ان يكون صفة كل مسكر
فيكون وشرب كل مسكر معه تركيبا اضافيا من جملة ما هو بصدد
تعداده ويحتمل ان يكون خبرا لقوله وشرب كل مسكر فيكون حكما
واقعا في البين مثل وشرط في الغصب ان يبلغ دينارا قوله
التخصيص لانه في نفس وجه التخصيص ما ذكرتم من عدم كون
الكذب عليهم كبيرة بل لعدم الفائدة في بيان حكمه وحاصل الجواب
انه مشترك وحاصل السؤال الثاني ان فائدة معرفة احوال من عاصره
صلى الله عليه وسلم وحاصل جوابه الظ انه مشترك ايضا وحاصل ما
ذكره بعده بقوله الا ان يقال انه ليس بمشترك لانه حين حرم الكذب
على النبي صلى الله عليه وسلم لم يكونوا موجودين حتى يحكم الشرع بان
الكذب عندهم ايضا كبيرة ولو كانوا موجودين لكانوا داخلين في الحكم

ولكان الكذب عندهم الص كبيرة وكان في ذكره فائدة لعينها فائدة ذكر الكذب عند نبينا صلى الله عليه وسلم **قوله** لانّ في الاديان السابقة في الاولى ان نترك هذا لانه ليس لنا في بيان احكام الاديان السابقة حرم اولم يحرم ونقول بدله لانهم لم يكونوا موجودين في زمان نبينا ولكن في يساوي ان يقول انه لم يحرم الكذب عندهم او انه محرم لكنه لم يذكر لعدم الفائدة في ذكره **قوله** ثم اذا كان في هذا احتمال آخر معنى الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم وهو نقل ما لم يقل منه صلى الله عليه وسلم كما فسر من نقل عليّ ما لم اقل بقوله اي من نسب اليّ ما لم يكن مني في وهذا يكفي في الاستشهاد على الحمل على هذا المعنى الظاهر كونه فاسدا وعصيانا ويحمل العبارة على هذا الحمل سواء صرف من كذب عليّ كما هو في الرواية على هذا المعنى ايضا اولا وكان اجراء الشيء مجرى نظيره لا على هذا الاعتبار اولا **قوله** فيدخل فيه بعض ما في لا نظير فائدة حديثه على هذا القول بعد ذكر الاحكام لانه ليس الحل والحرمة فيما له حكم سابق على هذا وليس كذا في الاحكام لانا نقول الاحكام عام اوان لاشيء لا حكم له يحكم الاصل في الاشياء الحل ما لم يحكم على الحرمة كما هو مذهب البعض او الحرمة ما لم يحكم بالحل كما هو مذهب البعض الآخر **قوله** فيكون اجراء الشيء في يحتمل ظاهرا ان يكون بين القول والاعتقاد وان يكون بين نسبة القول والفعل وان يكون باعتبار احتمال الرواية بان يراد من الكذب عليه غير ما ارسل الكذب عليه فتامل في الوجوه **قوله** ما كذب على غيره في هذا النص يحتمل الوجهين لكن الكذب على الله تعالى ظاهره انه بمعنى النسبة الى الله تعالى لتنزهه عن

الاخبار

الاخبار واخبار احد عليه الواقع او غير الواقع الا ان تعالى ربما يذكر في المباحث كثير من الكلام بطريق الاخبار والحكايات ثم اعلم ان نسبة القول والاخبار الى الله ورسوله قد يكون نسبة غير الواقع اليهما فيكون نسبة الكذب اليهما ويتصور ان يكون نسبة الامر الواقع لكنه لم يقولاه والاول ظاهر الفساد والثاني ليس في شيء فلو قيل انه لا فساد فيه مثله فلا يكون كبيرة مثل سائر الكذوب فيجاب ان يخص من نقل عليّ بما لم اقل بعض القول بان نسب الى النبي صلى الله عليه وسلم الكذب عن كذبه في نفسه في كلامه **قوله المص** والعفو عن الصغائر في اعلم ان خلاف المعتزلة في الصغائر في جواز العقاب كما هو مذهب الاشعري لا في ترك العقاب الذي العفو عبارة عنه فكان له ان يقول والعقاب على الصغائر والعفو عن الكبائر جائز واراده الامكان الخاص من الجواز يفيده لكن لا يكون المذكور صريحا ما هو محل النزاع فقوله ويعفو ما دون ذلك لمن يشاء يكون دليلا لجواز العفو عن الكبائر بلا شبهة ولجواز العقاب على الصغائر بملاحظة فائدة التقييد بقوله لمن يشاء لكن يحتمل ان يكون فائدته عدم عفو الكبائر عن البعض لا انشاء مع العفو عن الصغائر مطلقا واحتمال ان يراد مما دون ذلك الذنوب الجميع الذي يكون مصداقه الصغائر لانها دون من الكبائر فلا يلزم كون الكبائر بل بعض الصغائر ايضا معفوة بعد لكنه يورث اشتباها في معفوية الكبائر **قوله المص** لمن اذن له الرحمن في يحتمل ان يكون المراد منه الشفيع وان يكون المشفوع له كما يقول بعد في شفاعة رسول الله لاهل الكبائر فيكون

بحث الشفاعة

اهل الكبائر من اذن له اي لاجله الرحمن فهو صلة باللام وكذا في لا تنفع
الشفاعة الا من اذن له الرحمن بل هو ظ فيه اذ المعنى لا تنفع الشفاعة
لا وجودها واحتمال الشفاعة بدون الاذن للشفيع وان لم يدل
هذه الآية على نفيها بعيد ولو حققت الامر فعلى اي حال يدل
اما لا تنفع الشفاعة الا شفاعة من اذن له الرحمن واذن له يحتمل مثله و
اضافة الشفاعة الى الفاعل او الى المفعول وكذا رضي له قولا يحتمل
لام الاجل والقول اعم من ان يكون قول من رضي له او قول الآخر
في حقه على الاحتمالين او لا تنفع شفاعة احد لاحد الا من اذن له
فالاستثناء من احد الاحدين ايهما كان يصح وكذا من ذي الذي
يشفع عنده الا باذنه فان الاذن ايضا يحتمل ان يكون للشفيع او
المشفع له فان اذن الشفيع فقط لا يكفي في تحقق الشفاعة وظ هذا
نفي الشفاعة وكان ظ السابق نفي نفع الشفاعة وهذا لا يضر في
الاحتمالين من اذن له قال الشارح وبذلك يبطل ما هذى الحدث
وان دل على ثبوت شفاعته لاهل الكبائر يدل على عدم الشفاعة لاهل
الصغائر ايضا كما يفهم من لام التخصيص اذ ظ انه لو كان للصغائر
عذاب كما يقول به الاشعري لا يستشفع ويشفع له ايضا فيظهر انه لا
عذاب لها فهو يؤيد مذهب المعتزلة وهو انه لا شفاعة للصغائر و
لعل لهذا قال يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة في الكبائر
حيث خص بالكبائر وحكم ببطلان انكار الشفاعة مطلقا في الكبائر
ولم يحكم ببطلان انكار الشفاعة مطلقا مع ان الدليل الذي نقله
عن المعتزلة بعمومه يدل على نفي الشفاعة مطلقا المنقول من الكبرى

جواز

جواز العقاب على الصغائر لا وقوعه فالجواز لا ينافي عدم الوقوع فيجوز
ان لا ينافي عدم الشفاعة لكن نسبة القول بالعفو عن الصغائر
قبل التوبة وبعدها اليهم كما قال واما الصغائر فيعفو عنها عندهم
قبل التوبة وبعدها يدل على ان الاشعري لا يقول به بل يقول
بوقوع العقاب فيمن شاء الله عذابه لجوازه **قوله** بدعوى ثلث
كليات بل خمس كليات سلبية كلها كل نفس لكل نفس في كل
معصية في كل وقت بكل وجه نصرة او شفاعة او جزاء او عدلا
ولا يخفى ان العدل على ما ذكره ما لا يكون بطريق القهر والغلبة
حتى يكون نصرة ثم لا يكون مجانا حتى يكون شفاعة ثم لا يكون لاداء
ما كان عليه من حق حتى يكون جزاء وظ انه ليس بطلب عوض عنه
دنيا او دنيويا مالا او شيئا فعدما لم يكن مجانا فيجب ان يكون
لامر وليس ذلك الامر هو اداء الحقوق والا لكان جزاء فيجب
ان يكون امرا آخر ولم يفهم انه ما هو نعم لو كان معنى كونه مجانا ان
لا يطلب من ذلك الشخص عوضا وان طلب ثوابا او مغفرة
مثلا في جزاء فعل هذا من الخالق او دعاء من الخلق لكان له مفهوم
محصل ويرد مغايرا لما بيانه السابقة وهذا العدل انما يتصور
من العباد ويكفي للحاجة الى ذكره على حدة تحقق فرد منه مغاير
لسوابقه **قوله** وقضايا وقضيانه كلاهما من الوقف احدهما
معروف والآخر مجهول ويحتمل ان يكون من الوقوف احدهما
وبعد مجردا ومزيدا كلاهما معلوم تم الاصل يوم الاربعاء حادي
العشر الثاني من شعبان سنة اربعة وثلثين والف هجرية

قال الش وما قد يقال عليهم إنه إن جعل كلاماً مستأنفاً يكون
بعض حذفه أجيب بمنع دلالته على بدون الواو العاطفة كما هو في
النسخ قليلاً ويصح بلا تردد وتكلف وكذا على نسخ لم يوجد فيها
لفظ أجيب أصلاً لا بالواو ولا بدون الواو فيكون بمنع نصباً
المصادر حرّاً له لا المصدر متعلقاً بأجيب على تقديره وأما إذا
وجد أجيب بالواو العاطفة فلا على تكلف وتردد فإنه حينئذ إما
بعطف ما قد نقل عنهم على لفظ ذلك في وبذلك بطل مذهب
المعتزلة فيكون حاصل الكلام ومما قد نقل عنهم من الاستدلال
وأجيب عنه بمنع أنه أيضاً يبطل مذهب المعتزلة في إنكارهم أنه فيكون
محط بطلان مذهبهم حتى كونهم مستدلين بالآية المذكورة هو جواب
استدلالهم حتى كونهم مستدلين بالآيتين الأخريين وهو
المخصص فهنا التخصيص فيها بالتكلف حرجه أنه لم يكن حاجة بعد
البيان إلى هذا التطويل من نقل الاستدلال بالآيتين الأخريين
ونقل الجواب عنه بعده واحد الجواب لهذا عن الجواب لذاك وكان
يكفي أن يقول وهذا مخصص كما هو هناك وإن كان جواباً مغايراً
للمعطوف عليه لأن حاصل التخصيص والمنع جميعاً من الأدلة وحاصل
المعطوف عليه هو المعارضة وإثبات نقيض مدعى الخصم لكن البطلان
على تقدير المعارضة بمعنى غير ما هو على تقدير المنع وأما أن يعطف على
لفظ قوله في قوله تعالى واتقوا يوماً لا تجزي الآية فعلى سابقه
لأن المعنى حينئذ يكون بطل مذهب المعتزلة في إنكارهم الشفاعة في
الكبائر مستدلين بما قد نقل عنهم من الاستدلال بقوله تعالى

وحاصل

وحاصل هذا مستدلين بالاستدلال بقوله تعالى وما للظالمين
من حميم ولا شفيع أنه لأن من الاستدلال شأن لما فيما قد يقال
أنه لا يقال يكون هذا مثل قولنا هذا الشخص شاهر كذا أو جاز
مجاهر كذا وأمثاله كثيرة لأنا نقول فيتغير حينئذ معنى البناء باعتبار
المعطوف والمعطوف عليه الداخلة عليهما لكن يصح حينئذ عطف وأجيب
بمنع دلالته على الجواب السابق المعارضة عطفاً بالمعنى يعني
أبطل بكذا وأجيب بكذا أو بطل بكذا وأجاب بكذا وأمثالها
كثيرة ثم لا يذهب عليك أن بعد مذهب المعتزلة في إنكارهم
الشفاعة بكونهم مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوماً الآية كما في
الأول لا دخل له في إبطال الحديث الصحيح مذهبهم فإنه يبطله بأي
نص وأي دليل استدلوا على مذهبهم ولا خصوصية فيه لدليل
دون دليل وكذا الكلام في الثاني فإن منع العموم الظاهر عام بأي
دليل وأي آية وأي حديث استدلوا على مذهبهم ولا خصوصية
له بالاستدلال بالآيتين المذكورتين فإنهم لو استدلوا بقوله
تعالى واتقوا يوماً الآية فالجواب الصحيح منع العموم حتى بطل الاستدلال
واقع والجواب كذا والفرق بين المقامين أن في الأول معارضة صحيحة
واستدلال بالحديث على بطلان مذهبهم بأي دليل استدلوا
على مذهبهم عقلاً أو نقلاً في الجامع وقدح بطريق التخصيص في
أدلتهم النقلية من الآيات والأحاديث الظاهرة بحسب في العموم
بادي الرأي بأن لا نسلم العموم في جميع الأدلة وفي هذا المعنى شارك
الآيات المذكورة أولاً وآخراً **قال الش** ولئن سلم لحجب تخصيصهما

للجمع انه بعد تسليم العموم في الاشخاص والاحوال كيف يصح التخصيص
بالكفار الا ان يقال الممنوع اولاد لا له الا ان مع قطع النظر عن
المعارض عن العموم وبانا بعد تسليمها مع كون المراد عاما الفرقة
للجمع بين الادلة **قوله المص** وهو مشفع اسم مفعول من باب التفعيل
ومعناه مقبول الشفاعة على ما ذكره الش لكن لا نعلم انه اي معنى
من المعاني التي تجيء باب التفعيل لها من التكثير والتعدية والنسبة الى
اصل الفعل والازالة الا ان يتكلف فان القبول ليس منها
ومقتضى صيغة المفعول ان يكون معناه ما وقع عليه التشفيع كما
ان مقتضى صيغة الفاعل ومعناها ما قام به التشفيع ومعنى وقوع
التشفيع عليه انه جعل شفيعا والقبول معنى زائد فان الشفاعة
لا تقتضي القبول وكذا جعله شفيعا ولو سلم فليس معناه بالتكلف
لازم بلا تكلف **قال الش** تخفف عنهم اهوالها وشمل من سبق ممن هو
في بلائه كمن هو بلا وعد الانتظار اشد من الموت سواء كان
الانتظار انتظار المكروه او انتظار غيره والاول يناسب المقام
قال الش وما ارسلناك الخ لعله استشهاد ونظر فانه لا يدل على
ان كونه رحمة باعتبار شفاعته يوم القيمة بل كونه مبعوثا لهداية
الانس والجن كاف في انه مرسل رحمة للعالمين والايمان رحمة
سواء آمنوا جميعا او كفروا كذلك او تبعضوا كما هو الواقع و
كذا الوارد من الرحمة المفوضة الاخروية وتخفيف العذاب الاخروي
غايته انه لا يكون واقعا لعدم الايمان كما ان الايمان والهداية
لم يقع عن الجميع مع انه لا شك في انه مبعوث ومرسل له اولا و

لاسعد

سعداء يراد من كونه رحمة للعالمين انه رحمة في الدنيا والآخرة
وكونه رحمة في الآخرة يجوز ان يكون باعتبار كونه هاديا في
الدنيا وبواسطته وان احتمل الش ان يكون بلا واسطة بطريق
الشفاعة وكونه رحمة في الدنيا هو مبعوثيته فيها للهداية و صح
الشريعة الجديدة الجيدة على الوجه الاتم الاكمل وابتلائه و اسلائه
اولاده واحفاده بما ابتلوا مع علو قدرهم وكمال شرفهم
فان من تامل فيما وقع عليهم وما وقع على نفسه ولاحظ التفاوت
بينهم وبين نفسه ونظر الى نسبة خصومهم الى خصومه بالنسبة
اليهم والله فانهم كانوا امة اباءهم فربما تسلى نفسه وسكن جاشه
وتطمئن خاطره بان ما وقع على اقل قليل مما وقع عليهم بل اين
هذا من ذاك واين نحن واين اباؤهم واين الارض من السماء و
اين الليل من النهار واين الظلمة من النور **قال الش** للمؤمن الفاسق
والكافر صرح هذا الكلام ان المدعى ليس شاملا للفريقين وان
لم يشمل جميع افراد المؤمن الفاسق ولم يدخل في الدعوى لانه مطلق
واثبات العذاب في الجملة للمؤمن او الكافر والا فعلى الكافر فعلى
هذا الاسم الترتيب في جميع الادلة المذكورة بعده فارجع اليها
قال الش والمراد بالاماتتين ان يكون احد الاماتتين في القبر لا يدل
على التعذيب فيهما لجواز المصلحة الاخرى ثم بعض الناس بالعذاب
ينكر الاحياء فيه كما يشير اليه ان منهم من انكر التعذيب وانكر الاحياء
فكيف يستدل بالاحياء عليه لان الاحياء لا يكون محتاجا اليه
للعذاب حتى يحكم بان وجوده لاجله فيستدل بهذا الوجه عليه والسوق

عذاب القبر

ان هذا دليل عام مشترك بين فرق القائلين بالعذاب في الاصل
منهم بعد اثبات اصل العذاب بما ذكروا وان جاز اختصاص كل
منهم بدليل لا يساعده فيه الآخر ايضا وان يكون مشتركهم في اصل
المدعى لان هذا يقتضي ان يذكر لكلهم انهم ثم المنكرون للعذاب
او الاحياء يقولون المراد من الاماتة الاولى هو الاماتة التي كانت
قبل الخلق وهو العدم الاول وحصر كل من الاماتة والاحياء في
الاثنين خصوصا الاحياء يؤيده ولعلهم يقولون حدوث اثر
الفاعل المختار انما هو اذا كان الاثر وجودا وان يشترك العدم
في دليل حدوث الوجود من ان الاثر اما في حال الوجود او حال
العدم الخ وقد صرح ما يتعلق به كل يوم يدل على حدوث اثر
الفاعل الموجب الله وجودا او عدما ولا يمكن ان يقولوا ان العدم
السابق ليس من الفاعل لانه ممكن محتاج في طرفي الوجود والعدم
الى علة بلا فرق والظ لا يصح امتنا اثنتين في معالم التنزيل قال
ابن عباس والضحاك في تفسير هذه الآية كانوا امواتا في اصلاب
آبائهم فاحياهم الله في الدنيا ثم اماتهم الموت الذي لا بد منه ثم احياهم
للبعث يوم القيمة فهما موتتان وحياتان وهذا كقوله كيف
تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقال السدي
اميتوا في الدنيا ثم احيوا في قبورهم للسؤال ثم اميتوا في قبورهم
ثم احيوا في الآخرة انتهى فمدار الاستدلال على التفسير الثاني
وموافقة الآية المنقولة لتفسير ابن عباس في الاماتة الاولى و
الثانية والاحياء الاولى ظ واما الاحياء الثانية المذكور في الر

الرابعة

الرابعة فيحمل الاحياء القبري والبعث على السواء ثم اعلم انه على
القول بالاحياء والاعدام فيه تحقق ثلث احياءات وثلث اماتات
اماتتان واحياء واحد في الدنيا واحياءان واماتة واحدة في
الآخرة فمجموع الاحياءات والاماتات يكون ستة فيكون المذكور
اربعة منها فقط على تفسير السدي فيحتاج الى ان يذكر اولا وجه ترك الاثنين
منها في مقام الاعتراف وثانيا الاستدلال بان المراد من المذكور
هو هذه الاربعة المخصوصة وان لم يتوقف الاستدلال عليهما
لكفاية ثبوت ثلث احياءات لكن لا يكون بهذه الآية فالثاني
لازم البتة فيصح الاستدلال منها بعد حصر المصلحة ثانيا في التنعيم
والتعذيب وعدم التسوية في القبر بين الطوائف رابعا كما في
الدنيا الآن ومعنى التسوية في الدنيا الآن ان لم يكن مدار النعم
على الكفر والايمان بل كل من الطائفتين مثل الآخر في اختلاف احوال
احاده في الشدة والرخاء والخوف والرجاء على عذاب القبر
للفاسق والكافر حاصله انه يجب للاستدلال بها بعد ارادة
هذه الاربعة منها حصر المصلحة فيهما اولا وبان يكون العذاب لازما
للاحياء اعم من ان يلزمه امر آخر الظ اولا وثانيا دعوى عدم التسوية
بين الطوائف لتثبت الدعوى الخاص هو كون العذاب للمؤمن
الفاسق والكافر فان اثبات العام لا يكفي للخاص لجواز التسوية كالدنيا
بل ظ الآية الاولى حيث قال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
يدل على دوام العرض عرفا الى يوم القيمة وكذا ظ الحديث الآتي حيث قال
عرض عليه مقعده بالغداة والعشي يدل ان يدوم ولا يكون في القبر

قال الشارح وما قد نقل عنهم من ان جعل كلاما مستأنفا يكون حينئذ احسن بمعنى دلالته من دون الواو العاطفة كما هو في بعض النسخ قليلا ويصح بلا تردد وتكلف وكذا على نسخة لم يوجد فيها لفظ احسن اصلا لا بالواو ولا بدون الواو فيكون بمعنى بصيغة المضارع من انه للحصر او مفعولا باحسن على تقديره واما اذا وجد احسن بالواو العاطفة فلا يخلو عن تكلف وتردد فانه حينئذ اما بعطف ما قد نقل عنهم على لفظ ذلك في وبذلك يبطل مذهب المعتزلة فيكون حاصل الكلام وبما قد نقل عنهم من الاستدلال واحسن منه بمعنى انه يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم فيكون محط بطلان مذهبهم حتى كونهم مستدلين بالآية المذكورة هو جواب استدلالهم حتى كونهم مستدلين بالآيتين الاخريين وهو التخصيص فهنا التخصيص فهنا تكلف من جهة انه لم يكن حاجة لهذا البيان الى هذا التطويل من نقل الاستدلال بالآيتين الاخريين ونقل الجواب عنه بعده واحد الجواب لهذا من الجواب لذلك وكان يكفي ان يقول وهذا مخصص كما هو هناك وان كان جوابا مغايرا للمعطوف عليه لان حاصل التخصيص والمنع جمعا بين الادلة وحاصل المعطوف عليه هو المعارضة واثبات نقيض مدعى الخصم لكن البطلان على تقدير المعارضة بمعنى عدم ما هو على تقدير المنع واما ان بعطف على لفظ قوله في قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي الآية فعلى سابقه لان المعنى حينئذ يكون يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة في الكبائر مستدلين بما قد نقل عنهم من الاستدلال بقوله تعالى

وحاصل

وحاصل هذا مستدلين بالاستدلال بقوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع لان من الاستدلال بيان لما فيما قد نقل عنهم لا انه لا يكون هذا اصل قولنا هذا اسم شامل كذا او جاز يجري كذا وامثاله كثيرا لانا نقول فسره في معنى البناء باعتبار المعطوف والمعطوف عليه الداخلة عليهما لكن يصح في عطف واحسن بمعنى دلالته على الجواب السابق المعارضة عطفا بالمعنى يعني ابطل بكذا واحسن بكذا او يبطل بكذا ويجاب بكذا وامثالهما كثيرة ثم لا يذهب عليك ان يفسد مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة بكونهم مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما الآية كما في الاول لا دخل له في ابطال الحديث الصحيح مذهبهم فانه يبطله باي وجه واي دليل استدلوا على مذهبهم ولا خصوصية فيه لدليل دون دليل وكذا الكلام في الكتاب فان منع العموم انما هو عام باي دليل واي آية واي حديث استدلوا على مذهبهم ولا خصوصية له في الاستدلال بالآيتين المذكورتين فانهم لو استدلوا بقوله تعالى واتقوا يوما الآية فالجواب الصحيح منع العموم حتى بل الاستدلال واقع والجواب كذا والفرق بين المقامين ان في الاول معارضة في الاستدلال بالحديث على بطلان مذهبهم باي دليل استدلوا على مذهبهم عقلا او نقلا وفي الثاني قدح بطريق التخصيص في ادلتهم النقلية من الآيات والاحاديث الظاهرة في العموم بحسب بادي الرأي بان لا نسلم العموم جمعا بين الادلة وفي هذا المعنى يشارك الآيات المذكورة اولا وآخرا **قال الشارح** ولئن سلم خصوصهما

لكن انه بعد تسليم العموم في الاشخاص والاحوال كيف يصح التخصيص
بالكفار الا ان يقال الممنوع اولا دلالة الآية مع قطع النظر عن
المعارض على العموم وثانيا بعد تسليمها منع كون المراد عاما الفرد
لحجة من الادلة قوله المص وهو شفيع اسم مفعول من باب التفعيل
ومعناه مقبول الشفاعة على ما ذكره الش لكن لا نعلم انه اي معنى
من المعاني التي تجيء باب التفعيل لها من التكثير والتعدية والسلب
اصل الفعل والازالة الا ان يتكلف فان القبول ليس منها
ومقتضى صيغة المفعول ان يكون معناه ما وقع عليه التشفيع كما
ان مقتضى صيغة الفاعل ومعناها ما قام به التشفيع ومعنى وقوع
التشفيع عليه انه جعل شفيعا والقبول معنى زائد فان الشفاعة
لا تقتضي القبول وكذا جعله شفيعا ولو سلم فليس معناه بالتكلف
لازم بلا تكلف قال الش فخفف عنهم اهوالها ومثل فرسي مشهور
در بلا به كه در بيم بلا وعربي الانتظار اشد من الموت سواء كان
الانتظار انتظار الموت او انتظار غيره والاول انسب بالمقام
قال الش وما ارسلناك الخ لعله استشهاد ونظر فانه لا يدل على
ان كونه رحمة باعتبار شفاعته يوم القيمة بل كونه مبعوثا لهداية
الانس والجن كاف في انه مرسل رحمة للعالمين والايمان رحمة
سواء آمنوا جميعا او كفروا كذلك او تباعضوا كما هو الواقع
كذا لو اريد من الرحمة المعهودة الاخروية وتخفيف العذاب الاخروي
غاية انه لا يكون واقعا لعدم الايمان كما ان الايمان والاهتداء
لم يقع عن الجميع مع انه لا شك انه مبعوث ومرسل له اولا و

لا بعد

بعد ان يراد من كونه رحمة للعالمين انه رحمة في الدنيا والآخرة
وكونه رحمة في الآخرة يجوز ان يكون باعتبار كونه هاديا في
الدنيا وبواسطته وان احتمل الش ان يكون بلا واسطة بطريق
الشفاعة وكونه رحمة في الدنيا هو مبعوثيته فيها للهداية ووضع
الشريعة الجديدة الحنيفة على الوجه الاتم الاكمل وابتلائه وابتلاء
اولاده واحفاده بما ابتلوا مع علو قدرهم وكمال شرفهم
فان من تامل فيما وقع عليهم وما وقع على نفسه ولاحظ التفاوت
بينهم وبين نفسه ونظر الى نسبة خصومهم الى خصومه بالنسبة
اليهم وآله فانهم كانوا امة آبائهم من نبا تسلى نفسه وسكن جاش
واطمئن خاطره بان ما وقع على اقل قليل مما وقع عليهم بل اين
هذا من ذاك واين نحن واين اباهم واين الارض من السماء و
اين الليل من النهار واين الظلمة من النور قال الش للمؤمن الفاسق
والكافر من صريح هذا الكلام ان المدعى ليس شامل للفريقين وان
لم يشمل جميع افراد المؤمن الفاسق ولم يدخل في الدعوى لانه مطلق
واثبات العذاب في الجملة للمؤمن او الكافر والا العالي او الكافر فعلى
هذا الاسم التقريب في جميع الادلة المذكورة بعده فارجع اليها
قال الش والمراد بالاماتتين كون احد الاحياءين في القبر لاجل
التعذيب صريحا لجواز المصلحة الاخرى ثم بعض الناس بالعذاب
ينكر الاحياء فيه كما ينكرون منهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء
فكيف يستدل بالاحياء عليه لان الاحياء لا يكون محتاجا اليه
للعذاب حتى يحكم بان وجوده لاجله فيستدل بهذا الوجه عليه والسوق

عذاب القبر

ان هذا دليل عام مشترك بين فرق القائلين بالعذاب في الاصل
منهم بعد اثبات اصل العذاب بما ذكروا ان جاز اختصاص كل
منهم بدليل لا يساعده فيه الاخرى وان يكون اشتراكهم في اصل
المدعى لان هذا يقتضي ان يذكر دليلهم الخاص ثم المنكرون للعذاب
والاحياء يقولون المراد من الاماتة الاولى هو الاماتة التي كانت
قبل الخلق وهو العدم الاول وحصر كل من الاماتة والاحياء في
الاثنين خصوصا الاحياء يؤيده ولعلهم يقولون حدوث اثر
الفاعل المختار انما هو اذا كان الاثر وجودا وان اشترك العدم
في دليل حدوث الوجود من ان التأثير اما في حال الوجود او حال
العدم الخ وقد صرح ما يتعلق به بل لو تم يدل على حدوث اثر
الفاعل الموجب ايضا وجودا او عدما ولا يمكن ان يقولوا ان العدم
السابق ليس من الفاعل لانه ممكن يحتاج في طرفي الوجود والعدم
الى علة بلا فرق والله لا يصح امتنا اثنتين في معالم التنزيل قال
ابن عباس والضحاك في تفسير هذه الآية كانوا امواتا في اصلاب
آبائهم فاحياهم الله في الدنيا ثم اماتهم الموت الذي لا بد منه ثم احياهم
للبعث يوم القيمة فهما موتتان وحيوتان وهذا كقوله كيف
تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقال السدي
اميتوا في الدنيا ثم احيوا في قبورهم للسؤال ثم اميتوا في قبورهم
ثم احيوا في الآخرة انتهى فمدار الاستدلال على التفسير الثاني
وموافقة الآية المنقولة لتفسير ابن عباس في الاماتة الاولى و
الثانية والاحياء الاولى ظاهر واما الاحياء الثاني المذكور في المرة

الرابعة

الرابعة فيحتمل الاحياء القبري والبعثي على السواء ثم اعلم انه على
القول بالاحياء والاعدام فقد يتحقق ثلث احياءات وثلث اماتات
اماتتان واحياء واحد في الدنيا واحياءان واماتة واحدة في
الآخرة فمجموع الاحياءات والاماتات يكون ستة فيكون المذكور
اربعة منها فقط على تفسير السدي فيحتاج الى ان يذكر اولا وجه ترك الاثنين
منها في مقام الاعتراف وثانيا الاستدلال بان المراد من المذكور
هو هذه الاربعة المخصوصة وان لم يتوقف الاستدلال عليهما
لكفاية ثبوت ثلث احياءات لكن لا يكون بهذه الآية فالثاني
لازم الصحة فيصح الاستدلال بها بعد حصر المصلحة بالثاني التنعيم
والتعذيب وعدم التسوية في القبر بين الطوائف رابعا كما في
الدنيا الآن ومعنى التسوية في الدنيا الآن ان لم يكن مدار التفرقة
على الكفر والايمان بل كل من الطائفتين مثل الآخر في اختلاف احوال
احاده في الشدة والرخاء والخوف والرجاء على عذاب القبر
للفاسق والكافر وحاصله انه يجب للاستدلال بها بعد مراده
هذه الاربعة منها حصر المصلحة فيهما اولا بان يكون العذاب لازما
للاحياء اعم من ان يلزمه امر آخر ايضا اولا وثانيا دعوى عدم التسوية
بين الطوائف لتثبت الدعوى الخاص هو كون العذاب للمؤمن
الفاسق والكافر فان اثبات العام لا يكفي للخاص لجواز التسوية كالدنيا
بل ظاهر الآية الاولى حيث قال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
يدل على دوام العرض عرفا الى يوم القيمة وكذا ظاهر الحديث الآتي حيث قال
عرض عليه مقعده بالغدو والعشي يدل ان يدوم ولا يكون في القبر

لا يقال المقصد الاصلي اثبات الاحياء فيه والاماتة بعده ثم
الاحياء يوم البعث كما يدل عليه الاخبار والآيات مثل يوم ينفخ
في الصور فاذا هم من الاجداث الآية لانا نقول فيلزم التعارض
فلو صح ان يقال نفخ الصور للخروج عن القبور لا لاصل الحيوة يدفع
التعارض ويقوى الاول والا فيقع التعارض ويثبت الاول
قال الش ونقل العلامة التفتازاني ليس هذا النقل في موقعه بل
موقعه بعد القول وسؤال منكر ونكير حق كما في شرح التفتازاني
للعقائد النسفية فيرد على كلامه خلل من وجهين ثانيهما مخالفة المنقول
عنه في موقعه الا ان يقال اورده ههنا لاثبات الاحياء بعد
الموت فانه لدلالته على السؤال يدل على الاحياء لان السؤال
لا يكون الا عن الحي سائلا ومسؤلا عنه فيصح ايراده في الموضع
والسؤال عن غير الحي كعذابه لا يساعده العقل لكن القول بتسبيح
غير الحي كما نطق به وان من شيء الا يسبح بحمده يقدح فيه وان
غير الحي لما كان مسبحا فليكن مسؤلا ومعذبا ويمكن ان يكون
مستند من اثبت التعذيب وانكر الاحياء هذا وان يكون ممن
يقول بان العذاب للروح فقط فيثبت العذاب للروح مع عدم
احياء البدن **قال الش** وقيل ان الانبياء لا يسألون بل يصلح
ان يكون هذا القول في رد مذهب ابي الشجاع وعلى قصد رده
من قائله وان يكون كلاما برأسه بيانا لمذهبه بدون القصد
الى رد قول شخص آخر بل غافلا عن مذهب الآخر والآخر قصد الش
من النقل ههنا الظ يحتمل لهما كيف كان مقصد القائل وكذا يحتمل ان

يكون

يكون باعتقاد ان ذلك القائل كان قاصدا لما قصده اولا فالاحتمالات
ثمانية وبعد قصد الرد يحتمل ان يكون سلبا كليا سواء كان نظر
مذهب ابي الشجاع ايجابا جزئيا او ايجابا كليا كما هو ظاهر فان
تدافع الكليتين في الاجتماع اشد واستحالة اجتماعهما اتم من اجتماع
المتناقضين ولا اقل مثله وعدم الحكم بالتناقض بينهما لجواز ارتفاعهما
عنهما
معا لا لجواز اجتماعهما كيف وفي الكليتين يلزم اجتماع المتناقضين
المتناقضين في كل شخص من اشخاص افراد الموضوع وفي اجتماع
المتناقضين يلزم اجتماعهما في بعض الاشخاص والظاهر يحتمل ان
لا يقصد الرد التام وان يكون سلبا جزئيا بظن ان ابا الشجاع قد
قاله كما هو ظاهر بل هذان الاحتمالان الكلية والجزئية قائم
في كلامه حين كونه كلاما برأسه ايضا فالايراد الاخير من الايراد
الذين اوردهما الش عليه على احتمال الكلية لا على تقدير كونه سلبا
جزئيا فالحق في الجواب ان يقال ان الانبياء الذين ليسوا على
ملة نبي آخر يسألون عن نبيهم ايضا غاية ان نبيهم نفسهم اذ لا شك
انهم كما كانوا يبعثون لتكميل غيرهم كانوا يبعثون لتكميل انفسهم
ولا استحالة في البعث لنفسه كما قالوا في زيد بن عمرو بن نفيل كيف
لا واستكمالهم في انفسهم فقط كاستكمال العقل والحسن والقبح ماخوذا
من الشرائع فالحسن والقبح بالنسبة الى النبي انما يوخذ من الشريعة
فلا بد له من الشارع انما اما نفسه او نبي آخر فلما فرض انه غير تابع لملة
نبي آخر فيكون شارعه نفسه **قال الش** المقام الثاني انه والذي
يفهم من كلامه ان الفرق بين هذا المقام والمقام الاول ان الثاني

بل ما نراه في النوم والأول ليس كذلك ولم يبين كيفية ما
نراه في النوم أهو من قسم الموجودات الملكوتية نراه النفس
عند انقطاعها عن الاشتغال بعالم الملك في النوم فيكون هو
أيضا موجودا خارجيا والتفاوت إنما يكون في حال الرائي باليقظة
والنوم والأول عند اليقظة لقوة النفس وعدم مانعية الاشتغال
بالطبع مشاهدة الباطن كما قالوا في كيفية الوحي والثاني النوم
لعدم قوة النفس وعدم قدرتها على الاشتغال بالملكوتيات مع
الاشتغال بالملك ويؤيده ما روي أن الوحي إلى نبينا صلى الله
عليه وآله وسلم في الأوائل كان ستة أشهر في النوم إذ أن
المرئي لم يختلف بالنسبة إليه صلى الله عليه وسلم في الحالين أو هو
قسم آخر فكان الواجب بيانه بل بيان الملكوتيات أيضا ليعرف و
يحصل جوابا آخر والكلام في أمر النوم طويل وقد كتبت سالف
الزمان رسالة في كيفيته وأوردت بعض الاحتمالات لا على يقين
شيء نعم فيما بين المنامات تفاوت ودرجات لاحتياج بعضها إلى
التعبير وعدمه وبعضها لاحتياجه إلى قريب أو بعيد أو أبعد وعلى أي
حال فمن أي قسم من أقسام الموجود ملكي أو ملكوتي أو جبروتي أو
لاهوتي والتخيل والتوهم لا يختص بحال النوم فإنه واقع في اليقظة
كثيرا منه في النوم فالضروري بيان الفرق بين المتوهم في اليقظة
ومشاهدة الملكوتيات فيها قال الشيخ والصفات المهلكات في
لا يجمع أنه انقلب الكلام ههنا لأنه إنما يلائم المقام الأول لأن الموت
في يوجد حقيقة كما أن الصفات موجودة حقيقة وكان الكلام ههنا

في

في أن يوجد الأثر بلا سببه العادي بل بلا سبب ويعبر عنه بنسبته
إلى سببه العادي أو يوجد بسببه كذلك فيعبر عنه بسببه أو بنسبته
إلى السبب العادي لسببه والمذكور الآن أن المؤذي موجود
غاية أنه ليس موجودا من كتم العدم بل موجود انقلب عن موجود
آخر هو الصفات وقد فصل الإمام في أواخر أربعين الأصول العذاب
الروحاني وجعله ثلاثة أصناف حرقة فرقة المشتهيات وخزي خجلة
المفضحات وحسرة فوت المحبوبات بعد ما بين أن حقيقة الموت
ليس هو الانعدام بل هو انقطاع علاقة الروح عن البدن وغيبوبة
البدن عن نظره وبين أنه كالنوم وما نرى فيه كما نرى فيه الآلام
مثله مما في النوم باليقظة وهذا نوم لا يقظة بعده ثم قال بعد
تفصيل وتمثيلات كثيرة تركناها فالصنف الأول الذي يلقاه الميت
هو حرقة فرقة المشتهيات وذلك حب الدنيا ولذلك أضيف ذلك
إلى الغير وإنما يتبين هذا لأن أغلب الأشياء على قلب الميت في الحال
فراق ما يحبه في الدنيا من جاه ومنصب ومال ونعمة بعد ذلك
ينكشف له أنواع الأعمال وحقائقها القبيحة وذلك عند الانغماس
التام في الموت وبعد العهد لغشاوة صفات الدنيا وكلما كان
انغماسه في الموت أشد فهو للكشف أقبل فيفيض عليه عند ذلك
خزي الفضيحة ولذلك أضيف إلى القيمة بأنه وسط بين منزلة القبر
وبين دار القرار ولذلك قال الله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين
آمنوا معه أي يوم القيمة وأما حسرة فوت المحبوبات فيتولى
عليه آخرا عند القرار في النار فيها يقول أفيضوا علينا من الماء أو مما

رزقكم الله وذلك ان بعد العهد عن الدنيا بها يخفف عنه عذاب
النزوع اليها وطول العهد بالكشف يوجب غروبه على خزي
الافتضاح فان صورة عذاب الخزي تكون عند هجوم الافتضاح
ثم يألف الفضيحة والخزي الفا فانهم عند فورهما قليلا تشعث
حسرة الفوت او يظهر جلال الغائب ثم يبقى حسرة الفوات اجرا
وشبه ان يكون لا اخر وهذا كله تعرفه قطعا اذا عرفت نفسك
وعرفت انك لا تموت ولكن تعمى عينك وتصم اذنك وتعطل
اعضاؤك فاما الحقيقة التي انت بها فلا تفنى بالموت اصلا
بل تغير حالك فقط وتبقى جميع معارفك وادراكاتك الباطنة
وشهواتك انما يزيد تعذيبك لفراق ما احببت وافتضاحك
لظهور ما تكشف في تلك الحال وتحسرك على فوات ما تعرف عظم قدره
بعد الموت لا قبله مقدمات للعذاب الحسي البدني وذلك ايضا
حق وله معاد معلوم كما ورد به الشرع ايضا فان شئت التفصيل
فارجع الى ذلك الكتاب فاسمع من الاقاويل ما لم تسمعوا الى الآن و
لكن يبقى انه بعدما ثبت امثال هذه من العقوبات الروحانية بل
قال في موضع ان لدغ الحية الجارحة اهون من لدغ الحية الكافرة
في ذات النفس وهذا وجود من الوجود الحسي الذي ادرك الا
واحد منها لا ينكر كما قال هو به ايضا فكيف ينكر الحكماء حصرهم
العذاب بالروحاني قال الش وانما الحق الذي انكشف في هذا الكلام
يحتمل ان يكون من الاحياء وان يكون من الش والرجوع الى الاحياء
لخروج من التردد قال اذا قبر الميت في تهذيب اللغة قبرت

الميت

الميت اى دفنته واُقبِرتُه امرت بان يقبر قال ابن السكيت اى
جعلت له قبرا قال حتى يبعث الله من مضجعه الخطاب هذا
الملكين فكان الواجب ان يقول من مضجعك بالخطاب فلعله
بالمعنى او التفات والحق انه عطف على قوله ثم يقعد ثم يسوله وعلى
وليس معمولا ثم يقال ويقولان لئلا يحتاج الى التوجيهين
السابقين ولا عليهما لعدم صحة المعنى لان القول لا يستمر ولا يتكرر
وليس عرضا من القول ولا غاية النوم لئلا يحتاج الى التوجيهين
قال وهو خلاف ظاهر الحديث في نسبة الخلاف الى ظاهر الحديث يوهم
امكان توفيق الحديث وتطبيقه على ما ذهبوا اليه بل المرام خلاف
الظاهر وهذا يستلزم تكلفات كثيرة بعيدة ولعله اراد من ظاهر الحديث
ما يشمل الصريح فان الظاهر اعم قال وانكره مطلقا اى بالكلية
ولم يوافقوا بواحد من الفرق القائلين بعذاب القبر اصلا لانهم
فيما سمعهم كما مر قال وهو من ارسله الله عز الرسول بما عرف
به النبي وقد مر منه ان الرسول قد يخص لعله لعله استعماله في
العام والافادة الخاص ههنا ايضا صحح بالدليل المذكور لنبوة
آدم عليه م فقدم نبي آخر الى زمانه ولا قبله فيكون صاحب
بل كتاب ايضا ان عمم الكتاب من الصحف لان آدم ايضا صاحب صحف
قال عند تحديه اى معارضتهم في تهذيب اللغة تحديت فلانا
اذا بارْتُه في فعل ونازعته الغلبة وفلان يبارى فلانا اى
يعارضه ويفعل مثل فعله اعلم ان اضافة التحدي الى المنكرين يحتمل
اضافة المصدر الى الفاعل والى المفعول فعلى الاول يكون المعارض

هو النبي ولظهور الشرط الرابع ان المراد هو هذا بل هو صريح به

القوم في المواقف في بيان اعجاز القرآن واما انه تحدى به فقد تواتر

وآيات التحدي كقوله تعالى فليأتوا بحديث مثله وقوله فأتوا بعشر

سور مثله مفتريات وقوله بسورة من مثله لكن اللغو ساقط الاول

حيث قال بارتيه في فعل ويفعل مثل فعله والنبي لم يكن يفعل مثل

فعلهم وبارتهم في فعل بل هم كانوا في صدد معارضته واتضح هذا

في القرآن في الجملة لان الفصحاء كانوا قبل النبي وكان فعلهم الفصاحة

والبلاغة لكن المعجزات الاخر ليست كذلك مثل شق القمر وغيره من

امثاله بل في القرآن ايضا لم يكن المقصود ان يفعل مثل فعلهم بل الاتحاد

اذ لم يكن المثلية كافية الا ان يقال المراد من المثل ما لا يكون ادنى

اذ ظاهر ان المعارض لا يقصد عدم اعلائية فعله وان كان اتم في

الالزام وايضا المثل موجود في الاعلى بالاولى فتأمل اي حال يحصل كون

الخارق معجزة بظهورها في وقت خاص بعد الشروع ولا يكفي كونه في

اوقات دعوى النبوة مطلقا والا لم يكن لهذا القيد فائدة الا ان

يقال هذا القيد مثل ان يقال الكاتب ما دام كاتبا قال الشرط الرابع

يدل على ان التحدي ودعوى النبوة متحدان حيث قال بعد بيان مقارنة

التحدي ولا يشترط التصريح بالدعوى او على تقدير المغايرة بينهما

لا يكون مقام هذا البيان ههنا لان المراد من الدعوى هو دعوى النبوة

فكان الواجب ان يذكر ولا فائدة في تحدي النبوة بيان شرط

لاجله كما في المواقف ثم يذكر انه لا يشترط التصريح بالدعوى وبعد

الاتحاد فائدة الخاص هو فائدة العام ايضا ولا حاجة الى بيان فائدة

علىحدة

علىحدة ومقامه مقامه فلا يضر شيء واما احتمال ان يراد من الدعوى

دعوى التحدي او نفس التحدي فلا يجري فيها واحتمال ان يراد

التصريح بالخارق في دعواه فليس ههنا مقامه قال الشرط الاول

هذا افهم من قوله امر يظهر على يديه حيث لم يقل امر يظهره مدعي

النبوة بان نسبه الى النبي وكذا شموله للتروك حيث لم يقل فعل يظهر

او امر يوجد ومثلوا التروك المعجزة بان يقول النبي انا اقدر ان اضع يدي

على راسي وانتم لا تقدرون فيفعل ولم يفعلوا والاولى ان يمثل بمثل

ان يقال انا لا اهرب من هذا الاسد الصائل الهارب وانتم لا تقدرون

وانا لا اغمض العين بغرز الابرة وانتم لا تقدرون فان الخارق في جانب

الفعل كان ما ظهر من يد النبي فيجب ان يكون الخارق في جانب الترك

ايضا ما ظهر منه وفي مثالهم ليس كذلك فان الطرف فعل عادي لا

ترك ولا خارق بل هما فيما ظهر من غيره وامكان ارجاع امثالها الى

امر وجودي في كل منها لو سلم لا يضر لان المقصود هو التمثيل وعدم صحة

تمثيله على وجه يوافق عرفه بل الناس يعدون عدم الاكل اياما او

شهرا او عاما كرامة عرفا بدون ملاحظة ارجاعه الى امر وجودي مثل

الصبر بل الصبر ايضا عدمي كما قالوا هو حبس النفس عن الشهوات

وعلى المكروهات فمثالهم ليس كون القرآن معجزا بالصرفة صرف

القدرة او صرف الدواعي ومثالنا كونه معجزا بالفائقة من البلاغة والفصاحة

والاسلوب البديع والخبر عن غيب ففائدة بيان الشروط بيان

فائدة القيود في تحققه لان هذه الشروط شروط صدق المفهوم

وتحققه كما في الوجدانات المعتبرة في التعريف قال الثاني ان يكون

واختلفوا في جواز كونه مقدورا للنبي مع كونه معجزة فاما ان يقول انه
مع كونه مقدورا للنبي فعل الله تعالى كافعالنا الاختيارية على مذهب
الاشاعرة اذ نعم فيعتبر الشرط الاول بما يكون فعل الله او فعل
مدعي النبوة بحسب ظهوره من قوله امر يظهر على ظ بل بعد الظاهر
لان ظهوره الخاص وهو كونه فعل الله بالنسبة الى كونه فعل نفسه
فقط لا ينافي ظهوره العام اعني بالنسبة الى الله والتفاوت بين الظاهرين
في الظهور لو سلم لا يضر لان المقيس عليه فيهما هو فعل نفسه والشرط
الثالث يفهم من قوله ولا يمكنهم معارضته بل هو عينه والرابع
قوله عند تحدي المنكرين حيث قال عقيبه قال ولا يشترط التصريح
بالدعوى اي دعوى النبوة والتحدي والمعارضة ونصب نفسه
في مقام المعارضة مثل ان يقول للنبي الساكت في حال اظهار المعجزة
ان كنت نبيا فافعل كذا وكذا ففعل كما قال فهذا ايضا معجزة
للتحدي والدعوى المعلوم بقرائن الاحوال وجعل جميع الاقوال
بعد دعوى النبوة وقت التحدي يجعل قيد عند تحدي بعد ذكر
مدعي النبوة مستدركا بلا فائدة كما مر قال موافقا للدعوى
هذا يفهم من قوله على وجه يدل على صدقه وكذا السادس بل
لو اكتفى بهذا القيد وقيل امر يدل على صدق مدعي النبوة لكفى
في الدلالة على الشروط الاخر لكن يصح التعريف جمعا ومنعا كل
ما كان مع ذكر القيود الاخر قال فان الصحيح انه اشار الى
الخلاف في ان تكذيب الميت له اذا احيي هل يخرج الاحياء عن
كونه معجزة مثل تكذيب الضب بعد النطق ام لا الحكم بان الصحيح

ام

انه لا يخرج يفهم منه ان الذهاب الى الخروج له وجه لكنه ضعيف فاعلم
ان بعضهم فصل وقال اذا كان المحيا باقيا مستمرا فتكذيبه لا يخرج
الاحياء عن كونه معجزة والا فيخرج فيكون مثل تكذيب الضب
واختصاص الصحيح بهذا القول انما هو اذا كان المراد سلبا كليا اما
اذا كان سلبا جزئيا كما هو الكافي في خلاف انطاق الضب فان
خروج انطاق الضب كلي فلم يذهب احد الى الخلاف الكلي وخروج
جميع الاحياء مع التكذيب عن المعجزة حتى يكون السلب جزئيا
وعدم خروج البعض خلافا فانه كما انه خلاف الضب في عدم الخروج
ويحكم بصحة هذا دون ذلك الا ان يكون شاملة على الاحتمال والترديد
في نفسه ومن عنده من دون ان يختص الكل خلافا فانه او وجد ما
لم اجده ثم تامل في الفرق بين بين الانطاق وخروج الانطاق و
عدم خروج الاحياء فانه كما ان الاحياء امر وتصديق المحيا وتكذيبه
اياه امر آخر كذلك الانطاق امر وانطاقه بهذا الكلام المخصوص بل
الكلام المخصوص امر آخر عام وخاص ويحتمل تحقق العام في ضمن خاص
آخر او متباين والفرق بان الاحياء بعد التكذيب تمر بين فان
الاحياء لا يستلزم الانطاق ثم الانطاق بل النطق لا يستلزم التكذيب
والتكلم بهذا الكلام والانطاق بعد تمر به واحد لا يؤثر لان
المغايرة في كلا الموضعين ثابتة وهذا التامل في خروج الانطاق
المذكور عن المعجزة وميل الى عدم الخروج لا في عدم خروج الاحياء
وما فهم من كلام الشارح وجعله مقابلا للصحيح هو الثاني والحكم بعدم
الفرق ونسبة التحكم الى الفرق بدون الفهم ترجيح احد الطرفين

طريق آخر في مثل هذا الموضع ومن قال إنه متوقف في ترجيح حكم أحد الطرفين
وعدم ترجيحه ومدعٍ لعام في ضمن أي خاص تحقق ونظره
في أن الفريقين لا وجه لما تلقيهما فكل حكم في أحدهما فهو في الآخر بلا
فرق ونقص فإن كان الإثبات في أحدهما حقا ففي الآخر أيضا
هو كذلك إن كان السلب فالسلب وإن كان التردد فالتردد
قال السابع أن يكون به لا لحى وأن هذا الشرط يفهم من قوله عند
التحدي كالرابع فلا فرق بين الشرطين في إخراج شيء دون شيء
وفهم تمام أمر دون أمر فيكفي أحدهما للاعتبار ثم المراد من التحدي إن
كان مطلق دعوى النبوة فيخرج به الخوارق الظاهرة قبل البعثة فقط
عن تعريف المعجزة لكن يكون بلا فائدة بعد ذكر دعوى النبوة وإن كان المراد
منه حالة خاصة لا تساوي مطلق دعوى النبوة فيخرج معها بعض
ما ظهر في زمان دعوى النبوة بدون التحدي أيضا فلا يكون التعريف
جامعا إلا أن يقال هذا مثل أن يقال الكاتب ما دام كاتبا كذا فلا
استدراك ولا خروج وفائدته إخراج غير حال الكتابة عن الحكم و
فيما نحن فيه إخراج ما قبل البعثة ثم اعلم أن الظاهر من الخوارق أقسام
أربعة قسم يظهر من يدي من لا يدعي النبوة لا في الحال ولا في المآل
فيسمى كرامة أو معونة أو استدراجا وقسم يظهر من يدي من لا يدعي
الحال ولكن يدعي في المآل ويسمى بالإرهاص وقسم يظهر من يدي
مدعي النبوة في الحال بدون التحدي وقسم يظهر من يدي ذلك
وعند تحديه فالمعجزة ليست إلا هذا القسم الأخير فقط والأول يسمى
بالكرامة والمعونة والاستدراج الأول إن كان من يدي مؤمن

صالح متقٍ متورّع لمدعي الأولياء والثاني إن كان من يدي مؤمن
غير ذلك مضطر عاجز والثالث إن كان من يدي كافر أو ظالم جائر
فاسق قال تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء
حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون فقطع
دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين والرابع بالإرهاص
كما مر والخامس لا اسم له خاص ثم المشهور أن كرامة كل ولي معجزة
لنبيه فيشكل تصحيح صدق تعريف المعجزة عليها إذ ظهورها ليس
من يدي مدعي النبوة لا في الحال ولا في المآل فكيف عند التحدي و
كيف على وجه يدل على صدقه قال لا غير أي لا غير الوحي الإلهي فإما
أن لا يكون وحيا أو يكون ولا يكون إلهيا قال فإنكار نبوته عليه
ع ظاهرة أن هذا البعض غير أكثر البراهمة المنكرين للنبوة مطلقا
وهذا البعض منكر لنبوة آدم فقط فيكون البراهمة ثلث شعب
شعبة ينكرون نبوة آدم فقط وشعبة وهو أكثرهم ينكرون النبوة
مطلقا وشعبة ينكرون نبوة غير آدم قال وهو خلاف النص
أي القول برسالته إلى العرب فقط وجه اختصاص الإرجاع إلى
هذا فقط مع أن مخالفة النص متحقق في قول السابق أيضا أنه لا القوم
حجة عليهم لعدم قولهم بحقية القرآن انتهى ولو بالنسبة إلى بعض
الناس قال لفشو الشرك به في تهذيب اللغة فشا الخبر يفشو
فشوا إذا ذاع والظاهر الملزوم في بيان فساد هذا الدليل أن ملة اليهود نعم
القائل من كل من العرب والعجم واليهود ينكرون النصارى كلها
والنصارى ينكرون اليهود مثله فالقائل عند كل من الفريقين توحد

فى غير العرب فثبت الاحتياج الى التبيين بغير العرب ايضا فلا يمكنهم الا
على الاختصاص بالعرب يهوديا كان المستدل او نصرانيا او هما
معا لكن فى الالزام للخطوب واحدا واحدا وعدم الشيوع لو سلم
فى غير العرب مسلم فيه لا يكفى وكذا كونه فى غير الشرك **قال** واظهر
الخوارق لو قال بدله واظهر المعجزة لكان اظهر لان اثبات النبوة لا
بالمعجزة لا بمطلق الخوارق ولا يكفى فى كونها معجزة كونها خوارق بل لا بد
من شروط اخر ايضا اقول اثبات المعجزة بالتعريف المذكور يتوقف
على اثبات النبوة فكيف يثبت النبوة بالمعجزة لانا نقول اثبات
المعجزة يتوقف على دعوى النبوة لا على ثبوت النبوة واثباتها فان قيل
ههنا اثبت الخوارق المقارنة للدعوى لا الخوارق المطلقة قلنا
هذا ايضا غير كاف لكنه يجوز ان يكون المراد من الخوارق هو المعهود
فتامل فانه ح لا احتياج الى قوله ادعى النبوة لكفاية انه اظهر المعجزة فى
التحدى وظهور معجزة القرآن وغيرها مع اقتران دعوة نبينا صلى الله
عليه وسلم يدل على نبوته فى شرحه يعنى ان نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم
ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزات الا ان يقال اظهر المعجزة
لا يدل على ان مدعى النبوة من هو وانه هو المظهر كان الواجب تعالى
مظهر المعجزة بين يدى مدعى النبوة وليس بمدعى النبوة فالمعتبر فى
المعجزة هو مطلق مدعى النبوة وح ادعى النبوة بيان ان مدعى
النبوة من هو كان المقصود ههنا اثبات نبوة هذا الشخص الخاص وكذا
قال على ان القرآن الكريم فى مفهوم كلامه ان لا حاجة لنا الى التثبت
بالتواتر لوجوده حاضرا والا لم يكن ترقيا وعلاوة وفيه انه يحتاج

فيه انه قد اشترك عليه نبينا وح ان الفصحاء فى ذلك الزمان عجزوا
عن المعارضة الى آخر ما ذكر على التثبت بالتواتر بل اصل الاستدلال
على نبوته صلى الله عليه وسلم بالامور الثابتة بالتواتر مما لا حاجة
اليه لان التواتر مشترك فى الواقع محقق فى المدعى كما هو فى مقدمات
الدليل وبعد الاتكاء والانتهاء آخرا الى التواتر الواقع فى نفس
المدعى ايضا لم لا يكتفى بدعوى التواتر فيه ولم لا يقصر الكلام بل كما
يضعف لا محالة المقدمات والامور الثابتة المثبتة بالتواتر فى غير
ما قصده فالكلام ابتداء هو التثبت بالتواتر فى نفسه نعم فى
بعض المواد يصح كما اذا لم يكن تواتره مثل تواترها او لم يكن
متواترا اصلا واما فيما نحن فيه فيكون مثل ان يستدل بدليل يدل على
المدعى ابتداء على مقدمة من المقدمات ثم يستدل بتلك المقدمة على ذلك
المدعى **قال** عن المعارضة بالحروف فى لا نفهم معناه ان المعارضة بالحروف
اسهل وقد عدلوا عنها الى المضاربة والمقارعة فعلم ان القرآن معجز
فينافى مقدمة الدليل لمدعاه بل معناه انه لو لم يكن القرآن معجزا لكان
معارضته معارضة بالحروف فقط وكان اسهل ولم يعدلوا من الحروف
الى السيوف فى المعارضة وقد عدلوا فعلم انه معجز سواء كان الاعجاز
للصرفة اولا وعلى الصرفة يمكن ايضا ان يقال مراده ان المعارضة بالحروف
اسهل فى نفسه ولكن فيه صرفة ولذا عدلوا عنها مع يسرها لكن الاليق
بالصرف هو الصرف عن الاشد لان الصرف فى الاشد اشد منه فى الاسهل
فتامل **قال** لا لاسلوب البديع والتاليف العجيب فى اى ليس مثل
القصائد ولا مثل الغزليات ولا مثل المثنويات ولا مثل الرباعيات

من اقسام الاشعار وانواع الكلام المشهورة المعروفة المتداولة بين
الفصحاء واعلم انهم اختلفوا في سبب اعجاز القرآن والمنقول في
المواقف من المذاهب ستة الاسلوب الغريب والبلاغة والاخبار
عن الغيب وعدم الاختلاف والكثرة والصرفة ومجموع الاسلوب و
البلاغة والاخبار لا كثرة بحسب التركيب فيوجد حينئذ عشرة من الاثنين
وعشرون من الثلثة وعلى هذا القياس هذا وما قيل في بادي الراي
وعلى تقدير ان لا يكون السادس مركبا من الاخيرين والا فالاول عشرة
والثاني اقل مما ذكر **قال** كما قاله القاضي اي ابو بكر الباقلاني وامام
الحرمين الص قالا لا استقلال لاحدهما ادنى ما يدعي ان بعض الخطب
والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا
بيّنا قاطعا للاوهام وربما يقدر نظم ركيك يضاهي القرآن على ما روي
من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب
وبيل وخرطوم طويل اي الوبيل الليف والوبل بالتحريك الحبل من
الليف كذا في الصحاح يقال الجواب الدليل المذكور انما يثبت اذا
وجد كل واحد من الفصاحة والاسلوب بانفراده في كلام البلغاء
وتمايز القرآن عنه باجتماعهما فيه فالمراد من جزالة العرب المنحطة المثبتة في
كلام البلغاء ان كان هو الفصاحة فلم يثبت الاشتراك في الاسلوب
على تقدير تمامه وان كان هو الاسلوب فلم يثبت الاشتراك في
الفصاحة على تقدير تمامه وارادة كليهما معا يسلم المقصود وسطه فعلى
اي حال لا يتم التقريب الا ان يقال المجموع العقلي دليل واحد في كلام البلغاء
اشتراك في الفصاحة وفي كلام المسيلمة اشتراك في الاسلوب او بالعكس

لكن

لكن الظاهر هو الاول **قال** او كما ذهب النظام وكذا ذهب اكثر المعتزلة
والمرتضى من الشيعة الى ان الاعجاز بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف
همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم
او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء
العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها
القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون
قادرين على الاتيان بمثل السورة والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن
كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات
وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان
نظم القرآن معجزا بفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول
ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية
الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكره لكان كل من آحاد العرب
قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه و
اللازم قطعي البطلان لا يقال بل يلزم ان يكون كل واحد من آحاد
الناس قادرا على الاتيان بمثل القرآن لان كل احد قادر على التكلم
بالمفردات او نسبة المفردات الى المركبات القصيرة مثل نسبة المركبات القصيرة
الى المركبات الطويلة لانا نقول له ان يلتزمه اذ عنده لا فرق بين القرآن
والقصائد بحسب الفصاحة حتى يكون الفصيح بحسبه اتم ادنم ولكن
يرد ان اسباب القدرة باقية وصرف القدرة فكيف يقولون بصرف
القدرة فان قيل المراد اسباب القدرة قبل التحدي لا عنده قلنا فما دام
النقص لهم في الزمان الثاني فاتهم في الزمان الثاني وهو زمان التحدي

انهم قادرون على التكلم بالمفردات والمركبات القصيرة نعم لو كان هذا
الاستدلال ممن يقول بصرف الدواعي فقط لم ينتهض حجة على الوقف
لكن يكون الدليل قاصرا عن بيان مذهبه فيه واجابوا عن الثاني
بوجوه الاول عدم صحة الرواية بل الجمع في زمانه صلى الله عليه وسلم
والثاني ان كل سورة ليست مستقلة بالاعجاز والثالث ان ذلك كان
للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا للجهل بالاعجاز والرابع ان اعجاز
كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد واعلم ان
التوقف في كون الجمع بعد زمان النبي وفي كون كل سورة معجزا مخالف
المشهور خصوصا في كون كل سورة معجزا فانه يخالف النص انهم كقوله
فاتوا بسورة من مثله الا ان يقال لم يقل بسورة من مثل سورة القرآن
بل قال من مثل القرآن فتامل وعبارة شارح التجريد هكذا وعن
الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي صلى الله عليه وسلم لا في زمانه
وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز
عن ادنى تغيير لا للجهل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل
احد بحيث لا يبقى له تردد ثم اعلم ان الدليل الثاني نقل في شرح التجريد بانه
دليل بان للقائلين بالصرفة في نفي كون الاعجاز بالبلاغة كما مر وفي الموقف
انه دليل بان للنافي لاعجاز القرآن مطلقا لكنه في نفي كون الاعجاز
بالبلاغة انسب فيخالف الكتابان في نسبة الدليل الى صاحبه ويمكن
التوفيق انه يجوز اتفاق الفريقين في دليل واحد لمدعى واحد في
محل نزاعهما بل في محل النزاع انه كما في المعارضة بالمثل واستدل
على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب كانوا يتحيرون من

حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرفضون رؤوسهم عند
سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية
لذلك لا لعدم اتيان المعارضة مع سهولتها في نفسها الثالث انه لو
قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته و
علو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة
كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل
لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والتظاهر
بالعرف في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم
كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك كذا في شرح التجريد وفيه
انه حاصل عدم القدرة ولا تفاوت في الحالين سواء كان منشاءه
البلاغة مع بقاء القدرة او صرف القدرة فالسلب عن الكل كالسلب
عن البعض فكما يكون السلب عن البعض معجزا كذلك يكون السلب
عن الكل معجزا فلا يصلح دليلا لاحد الطرفين ثم التوهم لا ينحصر فيما ذكره
لجواز ان لا يكون مقدورا لاحد من الحاضرين ويكون مقدورا
للغائبين بعضا او كلا لعدم الاستواء فالمراد من اجتماع الانس
والجن استواؤهم وكون بعضهم ظهيرا للبعض اعم والاول انص للكل
عن تامل لان التحدي بالبلاغة لا ينفي وجود الصرفة وكون الاعجاز
بهما ودعوى حصر التحدي في البلاغة محل تامل وقد مر ان الاجماع كان
مع المدخلية كثيرة وعدم المعارضة المحضة انما كذلك قال على ان
الجواب المعارضة في هذه علاوة بعد العلاوة السابقة بالنسبة التها

وهی قوله ع ان القرآن ؎ وهذا انما یصح اذا کان سائر العلاوة
السابقة قد ادعی فیه تواتر کل واحد فلعله لو کان هذه بالعطف
وصل وعلی ان الجواب ؎ حتی یکون علاوة بعد علاوة بالنسبة الی
امر واحد هو سائر العلاوة الاولی لکان اظهر قال الا انه لا نبی
بعدی ؎ فان قیل نفهم من هذا الاستثناء ان هارون کان نبیا
بعد موسی والمنقول ان هارون قد مات قبل موسی علیهما السلام
قلنا لیس المراد من البعدیة هی بعدیة الحیوة بل بعدیة النبوة فان
هارون قد کان نبیا ورسولا وشریکا فی تبلیغ الاحکام فی زمان
موسی معه کما قال واشرکه فی امری واحلل عقدة من لسانی فیحتمل
ان یکون المراد من العقدة هو العقدة المعروفة کما نقل انه علیه م
حین احضره عند فرعون اخذ لحیة فرعون فقصد اهلاکه فقالوا
هذا طفل لا یعقل فاوردوا طشتا مملوا من الذهب وطشتا مملوا
من النار امتحانا بانه بایهم یمیل فلما اراد ان یضع یده علی الذهب
ضرب جبرئیل یده فوقعت علی النار فاحرقت انملته فوضعها علی
لسانه فاحرقه ایضا فبقیت فیه لکنة وعقدة فی لسانه وان یکون
عقدة عدم الاظهار من الخوف لعدم معاضدة ومدد ومعاونة
وتقویة فالحاصل اما بان یکون موسی نفسه مظهرا لما اخفاه او بان
یکون هارون مظهرا اخبارا ادعاء للاتحاد والعینیة او للاتحاد
العام او بوجه آخر قال وقال اهل التفسیر ؎ تعالی للحواریین ان هذا
انما یدل علی عدم الحاجة الی شریعة اخری ولا یفید عدم الحاجة الی
نبی آخر لترویجها وتقریرها لمن یلی قوما بعد قوم فان قیل جامعیة

هذه

هذه الشریعة فی مرتبة لا احتیاج بها الی مثل هذا النبی ایضا قلت للاصلا فا
بین الفرق الآن محسوسة وکذا الاحتیاج الی المجتهدین بحسب انتهی
امرهم الی تکفیر بعضهم بعضا والمقاتلة بینهم بل اشد اهتماما من
مقاتلة الکفار فکیف عدم الحاجة فالمدار فیه علی النقل والاعتماد علیه
فقوله واما نزول عیسی ؏ فهو وان کان مما یؤید عدم الحاجة الی
شریعة جدیدة لکن مما یؤید الحاجة الی نبی آخر قال قبل الوحی وبعده
فی مختصر ابن الحاجب المختار انه علیه الصلوة قبل البعث متعبد بشرع
قیل نوح وقیل ابراهیم وقیل موسی وقیل عیسی وقیل ما ثبت انه
شرع ومنهم من منع وتوقف الغزالی وفی المحصول الحق ان محمدا صلی الله
علیه وسلم قبل نزول الوحی ما کان علی شرع احد من الانبیاء وذلک
لان الشرایع السابقة علی شرع عیسی کانت منسوخة بشریعة عیسی علیه م
اما شریعة عیسی فقد صارت منقطعة بسبب ان الناقلین عنهم
النصاری وهم کفار بسبب القول بالتثلیث واما الذین بقوا
علی شریعته مع البراءة عن التثلیث فهم قلیلون ولا یکون نقلهم
حجة واذا کان کذلک ثبت ان محمدا صلی الله علیه وسلم ما کان قبل
نبوته علی شریعة احد انتهی قال لا یخفی ضعف هذا الاستدلال
فان عدم حجیة قول الناقلین انما یفید عدم الالزام به علی من
ینکره ویعاند ویجادل واما عدم عمل الامین المنصف الخالی
عن المعارضة والمجادلة فلا کیف لا وعمل الذین بقوا علی دینه مثل
عمل الرسول وایضا فی الصحائف ان عیسی کان علی دین موسی
وان کان خلافه ایضا کسرانی العروة الوثقی انه من الانبیاء اولی العزم

ثم نقول ان القوم لم يتكلموا ولم يستشكلوا في ان هذه الاختلافات
كيف يجامع الاجماع على ان الانبياء كلهم معصومون عن الكفر قبل النبوة
وبعده في المواقف وشرحه اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم
عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك غير ان الازارقة
من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فيلزمهم
تجويز الكفر بل يحكى انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله انه يكفر بعد نبوته
انتهى بل نقول اجمع الكل على نقل هذا الاجماع وقول الازارقة بالكفر
انما هو بالمعنى الاعم عندهم مما يعم الذنب وتحققه في ضمن الذنب واما
الكفر الذي كلامنا فيه واصطلحنا عليه فندعي الاجماع على تنزه
الانبياء عنه فلم يظهر من قولهم ههنا انهم يقولون به في حق الانبياء
فتامل فيه فانه مما يستفاد من كلمات القوم والتوفيق بينها فانهم لم يتوجهوا
الى بيان التخالف ولا الى التوفيق مهما امكن **قال** اجمع اهل
الملل هذا الاجماع ليس بمعناه المصطلح ولهذا نسبه الى الشرائع
فان اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد لا يعتبر في الامم ولا
في العصمة فيما سبقهم لا في زمان امة محمد صلى الله عليه وسلم ولا في زمانه
ولا يجوز ان يكون الاجماع المنسوب الى امة محمد هو المصطلح والى غيرهم
هو اللغوي والا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لغة واصطلاحا بل
لغة واصطلاحا معا في شرح التجريد والجمهور على وجوب عصمتهم عما
ينافي مقتضى المعجزة وجوز القاضي سهوا ونسبه الى الجمهور بلا دعوى
الاجماع **قال** واما سائر الذنوب اي غير الكذب الخاص المذكور
فتفصيل بعض الكذب في سائر الذنوب **قال** المختار خلافا اي عند المصنف

عنهم

او عند نفسه قدس سره او عندهما وهذا هو الموافق لما سنذكره
الآن من قوله وآخر في المواقف وشرحه قال في المواقف بعد
نقل المذاهب والاختلافات الواقعة بين الجمهور وغيرهم في الكبائر
والصغائر عمدا او سهوا بعد الوحي او قبله لنا على ما هو المختار
عندنا وقال شارحه في تقريره وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم
معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا ولم يظهر من شارحه
هناك اثر الرد لا اولا ولا آخرا والعجب ان المصنف هناك بعد ما
قال بما نقل ههنا عن المواقف واورد ادلة كثيرة قال آخرا فهذه
حجج العصمة وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن
الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بقوية انتهى فانظر فانه
مع ضعف الادلة كيف يكون مختارا عنده وكون الادلة المذكورة
من الامام كما قال شارحه ان هذه الادلة اوردها الامام في
الاربعين وغيره من تصانيفه لا يصلح لانه كيف يكون مختارا له
مع ضعف الادلة سواء كانت الادلة منه او من غيره الا ان يقال
مراده من قوله لنا هو جماعة الاشاعرة لا نفسه وكذا في قوله
المختار عندنا عند الاشاعرة لا نفسه باديا مخبرا عن اهل المذهب ولا
مدعيا الصحة في هذه المرتبة من عند نفسه بل هو ناقل محض ويحتمل ان
يكون المراد من الجمهور والاكثرين المذكورين قبله في مواضع غير
الاشاعرة او يقال هذه الادلة مع ضعفها ارجح من ادلة الطرف
المقابل ولهذا قال المختار دون لم يقل الواجب **قال** بشرط ان
سهوا في الطاء ان مصدرية اي بشرط التنبه والانتهاء اي

سهو آخر أو لا ينبهون على العمل عن هذا العمل الذي عمله أي لا يطلع
على ما عمله ويندم على ما فعله وإلا فالظاهر أن المجوز للسهو يجوزه
مرة أو مرتين أو ثلاثا فلا يحسن أن يحمل الانتهاء أن لا يفعله ثانيا ولو
سهوا فيكون حاصل مذهبه أن السهو جائز مرة لا مرتين وإلا
عن العمد مطلقا لا حاجة له إلى هذا الشرط ويحتمل أن يكون شرطيه فيكون
المعنى أن السهو جائز موقوف يعني أن انتهى بعد التنبيه فهو جائز
وإن لم ينته فهو فسق غير جائز والعمد ثانيا أو عدم الندامة بما فعل
فسق آخر قال وأما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور إلخ الظ
هذه العبارة أنهم أرادوا الصغائر مطلقا وجوزوها وإن كان
منفرا إلخ فيكون إيجابا كليا فالجبائي مع تابعيه يرفعون
الإيجاب الكلي سلبا كليا أو جزئيا فعلى الأول يكون القول بجواز
سهوا بالاتفاق إيجابا كليا أيضا بناء على أن كل واحد منهما كان
محل خلاف ومدار الفرق الآن هو العمد والسهو لا الكلية والجزئية
وإن لم يعتبر الرجوع عن السلب الكلي إلا الإيجاب الجزئي لأن المعتبر
ههنا ليس هو الرجوع عنه بل هو الرجوع عن العمد فقط كما هو
المفروض وأيضا الاتفاق التام إنما هو فيه فيكون دعوى الاتفاق
مناسبا للكلية بأمل فيستغنى عنه بقوله إلا ما يدل على الخسة
إلخ فيكون الاستثناء مذهب الجبائي أولا ومن جوز العمد
في الصغائر مطلقا أن لا يجوز السهو في البعض مع أنه أقل شيئا
من العمد والشرط أيضا مذهبه لأن اشتراط التنبيه والانتهاء أو
الانتهاء بعد التنبيه أيضا إنما يحسن ممن لا يجوز العمد لأن عامة ما يلزم

ع

على مجوز العمد على تقدير عدم الانتهاء تجويز العمد فقد جوزه أولا
وانتهاء وعلى الثاني وهو أن يريدوا السلب الجزئي فيجوزون العمد
في البعض لا يقال السلب عن البعض كما هو لازم رفع الإيجاب
الكلي لا يستلزم الإيجاب في البعض الآخر لأنا نقول ليس المراد
أنه يستلزمه بل هو لفرض أن مخالفتهم مع المجوزين في جميع الأفراد
إنما هو في بعض الأفراد وعند انتفاء جزئيته في هذه الجهة فالإيجاب
في البعض حق من هذه الجهة وبعد ما جوزوا العمد في البعض فقط
أنهم لا يجوزونه في المنفر إلخ فيكون محل الخلاف هو المنفر
إلخ فالاتفاق في السهو يجب أن يتحقق في محل الخلاف فبعد
قبول السهو فيه أيضا كما هو مفاد الحكم بالاتفاق لا يصح الاستثناء
المذكور لأنه عينه وعلى تقدير أن يكون محل الخلاف غيره يكون
الاستثناء منقطعا ويلزم قبول الأضعف والأفسد والهرب
عن الأسهل والأسلم فيصح مثل صلب على الأسد بلت عن النقد هما
تجويز العمد المنفر إلخ دون غيره وتجويز عمده دون سهوه إلا
أن يقال يجوز أن يكون البعض الغير المجوز فيه العمد أعم من المنفر
إلخ لا مساويا بالكلية ولا أخص فقط فبعض أفراد ذلك
البعض في السهو يشمل إلى مجوز وغير مجوز فالاتفاق في الأعم الذي
في تجويز الغير المنفر إلخ بعد استثناء المنفر إلخ فيصح الكلام
ح أيضا ولا يكون الاستثناء منقطعا ولا استثناء الشيء عن نفسه
وهذا كله على تقدير أن يكون المستثنى منه قوله ويجوز سهوا
بالاتفاق ولكن يجوز أن يكون المستثنى منه كلام الجمهور فيكون الخلاف

في تجويز العزم المنفر بالكلية والاتفاق والشرط الجناني ايض فيقع الاستثناء
من كلامي الجناب واحد كلامي الجناب المستثنى والمستثنى منه فلا بد له
من نكتة ولعله لئلا يتوهم ان خلاف الجناني في الاستثناء وامكان
ان يقول بعد الاستثناء خلافا للجناني في العمد لا يضر لانه يتعين طريق
لكن يبقى ايهام توهم ان الاستثناء من كلام الجناني في السهو فلا يتم
النكتة مع معارضة مثلها فيه فالتحقيق ان على تقدير الاتحاد الكلي
يحتمل ثلث صور صحيحة ثالثها اعتبار الاستثناء عن اصل كلام الجمهور
في تجويز العمد لكن يبقى سهو المنفر بالكلية سكوتا عنه وعدم اتمام النكتة
لتحلل الكلام وتفرقة فالواجب التثبت بالاختصار وترجيحه وهذا
كله الظ على تقدير ان يريد جمهور الاتحاد الكلي واما ان ارادوا بعض
الصغائر الخسائس ثانيا وان كان خلاف الظ يكون خلاف الجناني في
الواقع بالسلب الكلي وان لم يقصده بجواز السهو بالاتفاق يكون في
ذلك البعض لانه محل الخلاف فالاستثناء لا يجوز لان المستثنى اما
خارج قبل الاستثناء عما هو محل الخلاف كما هو الظ لان تجويز عمد
المنفر بالكلية وعدم تجويز عمد غيره بعيد لان الانسب بعدم التجويز
هو المنفر بالكلية سواء كان فقط او مع الآخر فبعد اعتبار خروجه
عن محل النزاع فاستثناء سهوه عن محل النزاع يكون استثناء
منقطعا او هذا هو محل النزاع فيكون استثناء للشيء عن نفسه ونسبة
خلاف الظ بل عن المعقول الى الجمهور نعم لو كان محل النزاع اعم لا يكون
استثناء الشيء عن نفسه كما مر لكن يبقى نسبة خلاف الظ بل عن المعقول
اليهم لا يقال على تقدير احد كلام الجمهور كليا ايض يلزم هذا الا ان يقول

خلاف الظ بل عن المعقول بعد التفرقة بين الصغائر وهو جعل هذا القسم
مما يجوز عمده لا جعلها مطلقا مما يجوز عمده بدون التفرقة بين
صغيرة وصغيرة فالظ الحق اما عدم التفرقة بين صغيرة وصغيرة و
الحكم عليها بحكم واحد كلي اجمالي او التفرقة والحكم بخلاف ما حكم والتفاوت
بين هاتين الصورتين في الظهور والخفاء لا يخفى ترجيحهما على العرف
بالعكس قال الدالة على الخسة الظاهر انها صفة لكل واحد من الصغائر
والفجور بالدلالة الا ان يراد من الفجور المعرف المعهود الخاص لكن
في مقام التمثيل والبيان غير مناسب لانه يؤتى بالمثال للايضاح في
المقام فلا يصح المثال بالمقام في شرح المواقف والفجور في الاباء
ودناءتهم وتستر ذالهم ثم عهر الامهات نظر لا يمثل لان الكلام
في الافعال الصادرة عن الانبياء وعصمتهم عما لا يليق بهم مما
وزناء الامهات وكونهن فواحش وان كان مما لا يليق بهم و
يجب العصمة عن امثالها ايض الا انه ليس من افعالهم قال هذا الكلام
لا يخفى ما بين اوله وآخره اول ما في شرح العقائد وآخره حيث
جوزوا ولا صدور الصغائر مطلقا او الغير المنفر بالكلية عمدا بلا كلام
وسهوا انما لا تفاق واضطراب آخر لعله توجيه ما نسب عليهم حماشيخ
بالمعصية فالتزم ما التزم ولم يجب بانه يجوز العمد في الصغائر
ولا خلاف في سهوها اذ لم يكن مما يتعلق بالكلية يجوز ان يكون في
هذا القبيل واما احتمال ان يراد من الاول ما في شرح المقاصد ومن
الآخر ما في شرح العقائد من انه يجوز عمد الصغائر فالثاني مدفوع
لانه يجوز ان يكون الاول كحصتها عمده والثاني خلاف عمده كما

الى الجمهور ولهذا وصف خصم الجمهور في هذه المسئلة بالمحققين حيث
قال لكن المحققين الخ لان الجمهور لما جوزوا العمد يجوزون السهو
بالطريق الاولى والاشتراط انما يحسن عند من لم يجوز العمد وجوز السهو
ونقول لكن شرط التنبيه والانتهاء او شرط الانتهاء بعد التنبيه
لانه لو لم ينته يكون عامدا والعمد لا يجوز بخلاف من جوز العمد فانه
لا وجه منه لهذا الشرط **قال** نحو الخ ترك الاولى هذا انما يصح
اذا لم يكن المنقول متواترا نصا نا معينا لكونه كذبا خصوصا او
مطلقا وليس الكلام فيما بعد سلمه كما قالوا وما يشعر بصدور المعصية
الخ وحسنات الابرار سيئات المقربين انما يدل على انه ليس من
الصغائر المعروفة فانه ليس شيء منها حسنات الابرار ولا يمنع
كونها معصية بالنسبة اليهم فقط **قال** وذلك لان عبادة الخ اعلم
ان القائلين بفضل البشر استدلوا بوجوه بالمسجودية للملائكة عما
بان السجدة سجدة تكريم وبالعالمية بالاسماء وباشقية عباداتهم
كما ذكرها هنا وبان في الانسان جهتين جهة القوة العقلية الملكية
وجهة القوة الشهوية والغضبية البهيمية فاذا اعلت هاتان القوتان
للعاقلة يصير صاحبهما اضل من صاحب هاتين القوتين من البهائم و
كالانعام بل هم اضل وعلى هذا القياس اذا غلبت القوة العقلية
عليهما يصير صاحبها اكمل وافضل من صاحب هذه القوة ومظهرها
الخاص به وهم الملائكة لا يخفى ان هذه كلها لو تمت لدلت على
الفضيلة بجملة لا على الاكثرية ثوابا والبحث انهم اجابوا عن ادلة الخصوم
بهذا مع اتخاذ طريق الاستدلال في اكثرها والشبهها الص كما في

فرسا

فرسا في بحث تفضيل الائمة بنت الشرف وجميع الافضلية ثوابا
والمنقول في المواقف عن ادلة الخصوم ثلثة عشر ستة عقلية وسبعة
نقلية اما الستة العقلية اولها ان الملائكة ارواح مجردة وكمالاتها
بالفعل وثانيها انها متعلقة بالهياكل العلوية الشريفة لا بالاجسام
السفلية الفاسدة وثالثها انها مبراة عن الشهوة والغضب ورابعها
انها نورانية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلي الانوار القدسية وخامسها
انها قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب ولا يلحقها فتور وسادسها
انها محيطة بعلم الماضي والحال والاستقبال امنة من الغلط واجابوا
عن كلها انها مبتنية على القواعد الفلسفية ونحن لا نقول بها قال السيد
قدس سره في شرحه هناك على ان النزاع بين المتكلمين في الافضلية
بكثرة الثواب فتدبر انتهى يقال كون جميعها مبتنية على القواعد
الفلسفية ممنوع كالثالث والرابع والخامس والسادس
بل الاول ايضا وانا سلمنا ان اطلاق التجرد على اصطلاح الفلاسفة لكن
كون كمالاتها بالفعل ليس على اصطلاحهم ومدار الدليل على هذا
ولا خلاف فيه والظاهر انهم استدلوا بهذه الفرقة بالعلم على الافضلية
كما مر في علم آدم الاسماء وان تم هناك تم هنا ايضا في السادس
فلا حسن العلاوة كما في شرح المواقف ولكن الافضلية في العلم
ليست هي الافضلية المطلوبة فان كثرة الثواب امر والعلم امر كما
سيجيء في المتن والشرح الظاهر انه في تفضيل الاصحاب ونقول
ومعنى الافضلية هو كونه اكثر ثوابا عند الله بما اكتسب من حيث انه
اعلم واشرف وما اشبه ذلك والظاهر كون جميع كمالاتها بالفعل

يستلزم الافضلية المطلوبة لانها من جملة الكمالات سواء كانت على
واحدة من الصفات المعهودة او على كثير منها او لا يكون ولعل لما
ذكر جميعا امر آخرا بالتدبر والادلة العقلية السبعة اولها ولا اقول
اني ملك في مقام نفي التعظيم عن نفسه بانها الا ان تكونا ملكين في مقام
تحريض آدم وحواء على الاكل من الشجرة فيجب ان يكون مقام الملكية
اعلى بانها لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
كما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان واجابوا
عن هذا الاخير بان منشاء توهم الالوهية في المسيح هو قدرته على
احياء الموتى وكونه بلا اب والملائكة فوقه فيهما لكونه بلا اب وام
انص لا في الفضيلة بكثرة الثواب وكذا اجابوا عن الاولين بان الفوقية
والتنزل باعتبار القدرة والهيبة العظيمة وحسن الصورة وعدمه لا في
الافضلية الثوابية تعالى ويمكن ان يقال ايضا في جواب الثالث ان
الاستنكاف امر دني شنيع وكان النصارى ينسبونه الى المسيح
فيجب سلبه عن دونه بعد سلبه عنه مبالغة كما يجب سلب الامر الدني
عن السلطان ثم عن خدامه في مقام الترقي كما يجب ان يقال لا يتصدى
سرقة لقمة عن السلطان ولا عن خدامه فيحسن ذكر عن الملائكة من الادنى
منه ومنها في موضع الملائكة بل يكون احسن ولكن تخصيص الملائكة
بالذكر في مقابلة لاشتراكهما في منشاء التوهم ان فيها لوصف الملائكة
بكونها عندية تعالى كما قال ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته تحمل العندية
والقرب على قرب الشرف والرتبة وسلب الاستكبار عن العبادة
عنهم والزام السلب على غيرهم بالطريق الاولى واجابوا بان نسبة

العندية وقع للبشر ايضا كما في قوله تعالى في مقعد صدق عند مليك
مقتدر وسعادة رضائه تعالى لا يخفى ان في البشر اثبات العندية فقط
مطلقا لا اثبات حكمه في الغير بالطريق الاولى فلا يتم المعارض لان
قوله بعده وانما جعله دليلا على انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى
ان لا يستكبروا بل يكون دليل فضيلتهم ان كان وجها ثانيا في الاستدلال
بالآية المذكورة كما هو الظ فلا معارضة وان عورض الاول فيعني
هذا ايضا فلا يتم وان كان من تتمة الاستدلال الاول وكان المستنبط
دليلا واحدا وبعد هذا الاحتمال بحسب العبارة خصوصا من جهة قوله
وانما والاحتياج في تصحيحه الى انه عطف مقدمة دليل الى مقدمة
الاخرى مع ان المقدمة الاولى يكون مما لا حاجة اليه في الاستدلال
بهذه لا نظر لان المقصود ابقاء الاحتمال وان كان بعيدا وعدم المنافية
مع تحصيم في العبارة وظهورها وخفائها فلا يعارض ايضا لان حاصل
الدليل ح هو الاستدلال من العندية الحاصلة الى تفضيل الملائكة والمنسب
للبشر هو العندية المطلقة المجوز تحققها في ضمن فرد آخر خامسها ان الملائكة
معلمو الانبياء كقوله علمه شديد القوى والمعلم افضل من المتعلم اجابوا
بانهم مبلغون والمعلم هو الله تعالى واسناد التعليم اليهم من باب المجاز
العقلي تعالى لم يجيبوا ان الافضلية بمعنى كثرة الثواب لا تثبت
سواء كان مرجع افضلية التعليم الى الافضلية بحسب العلم فقط او
من جهة نفس التعليم فقط او هما معا وايضا كونهم مبلغين لا ينافي
ادعاء فضلهم بحسب علمهم لان المبلغ ايضا عالم فيلهم او بحسب
كثرة ان ثبتت في العلم او بحسب مرتبة التعليم انفرادا واجتماعا

علم الانسان حصل منهم ويكون الله تعالى كمعلم المعلم كما هو ظ قوله
تعالى علّمه شديد القوى سادسها كون الملائكة رسلا لله تعالى
وبينهم وكون الرسول افضل من المرسل اليه اجابوا بالنقض
برسول سلطان الى سلطان آخر تعالى لو كان السلطان الثاني
محتاجا الى الاول فربما يلزم كارسال السلطان الى بعض امرائه
بل الى بعض الاداني منهم من هو افضل منهم وانت الكلام في القرب
وكون الآخر سلطانا لا يدل على القرب بل قد يكون عدوا فلا حاجة
في الالزام الى كون السلطان الثاني محتاجا الى الاول ولكن لا يكفي
للمستدل هذا القدر سابعها اطرادهم بعدم ذكر الملائكة على الانبياء
والجواب ان ذلك انما هو بحسب ترتيب الوجود او بحسب الايمان
فان وجود الملائكة اخفى والايمان به اقوى قال الش بل الكفرة
ولا نفر فيه استدراج الكفرة بعد المؤمن عن التعريف في حرف
لصفات المؤمن الخ وليست فائدة صفات المؤمن منحصرة في اخراج
من سيدرك واغناء الثاني الاول لا نفر ويحتمل ايضا ان لا يكون
مراده اخراج الاشد اجراما بهذا القيد بل الغرض بيان تحقق الاشد اجراما
على يد الظلمة والفسقة بانه كيف لا يحقق منهم وقد يحقق على يد الكفرة
الخ واحيانا قيد للجميع لا للكفرة فقط والا لكان اللائق ان
يكون الكثير بالنسبة اليهم بل الغرض هنا في المقصد لا يقال هذا يستلزم
ان لا يكون قيدا للجميع لانا نقول المقصد انه ليس قيد الكفرة فقط
او انه ان لم يفرق بينهم ولم ينظر الى تفاوت حالهم يكون قيدا للجميع
والا فيجب ان يكون قيدا للظهور على يد الظلمة والفسقة مع قطع النظر

عن مرتبة التربية قال ش بانها تكون معجزة لا لحجة انه لو كان المراد انه
تشبه المعجزة بالنسبة الى ذلك الولي الى الزام كونها معجزة بالنسبة الى نبي ذلك
الولي لا ندفعه لانه لم يحصل الكمال له كونها شبيهة بالمعجزة مطلقا حتى
يلزم ويمنع الكمال له بل صحة الالزام المطلق انما يحصل بامل كما لانه عن معارضة
بالتحدي والالزام تعالى يحدى النبي الماضي لا يخرج عن وهم لكنه تعدد وآلة يدفع
الجواب الثاني فكان الواجب ان يقول او بانها تكون هي بردد لدفع
الجواب الآن تعالى عدم المعارضة بالنسبة الى الولي والمعارضة بالنسبة الى
النبي لكن يصحح كونه على سند على السوية كما هو معتبر في تعريف المعجزة لا لحكم
على اشكال قال ش وقلما يكون احدهم الشيخ ههنا مختلفين لما ولم ولا
ثم بين او تواترا ولا تواترنا ثم بين او لا تواترا ولم تواترنا التنافي
الثاني على الاول يكون عطفا على خبر النفي بدون اعادة النفي وعلى اي
حال يحتمل ان يكون مراده من هذا القول اثبات المشاهدة والتواتر
معا الكثير بان يلاحظ الترديد بين عدم المشاهدة وعدم التواتر
قبل ملاحظة السلب الحاصل من قلما اذ الحكم نقل حكم يستلزم سلب
ذلك الحكم كثيرا فيكون الحاصل ان وقوع احد السلبين قليل فيكون
السلبان مرتفعين معا كثيرا وبعبارة اخرى ان تحقق الايجابي الكلي
هو نقيض هذين السلبين واحدهما اجمالا متحقق قليلا فيكون تحقق السلب
الكلي هو لا شيء من هذين السلبين محققا كثيرا فيتحقق المسلوبان معا كثيرا
وان يكون مراده اثبات المشاهدة او التواتر منفردا في دعواه وذلك
لملاحظة السلب الحاصل بقلما قبل الترديد فيكون الترديد بعد السلب
فالترديد هو السلب والاول اقوى في الاستدلال بعد صحته فالكو

من جهة اثبات المدعى بالمشاهدة والتواتر معا كل منهما مستقل فيه
وعدم الصحة من جهة عدم الدليل بالفعل فان الكثير مما نشاهد
في هذا الزمان من المنتسبين الى هذه الطائفة العلية مع كثرتهم
يفعلون لا كما يقولون يرون ليسوا كما يرون بل يسوون ليسوا كما
ليسوا وما نسب اليهم من الكرامات انما هو من الحيل عما لاتباعهم و
واشياعهم لاكسابهم واسباعهم نعم لعله يوجد قليلا قليلا احيانا
احيانا او برائتها من الاقاب وصفائها عن الكدورات وليلة القدر
في تمام السنة واحدة وكذا الرغائب والبرات ويوم الحج والعيد
والعرفات والموت والخلوة شعر سيارة ايست كه كاه كاه بر
نه نجم خار وخس است كه بهر جا بر برويد شعر والواحد قلما ابهم انتهى
كذلك كالخضر في الطعام اثبات المشاهدة والتواتر معا بحسب افادة
الكلام انما هو اذا اريد من السلب نقيضها سلب منع الخلو الاتفاقي
سواء كان المراد من الترديد في السلب هو هذا او منفصلة حقيقية
ولكن يكون استيفاؤها باستيفاء العناد الاتفاقي في الخلو والحاصل
ان الترديد السلبي اذا كان مانعة الجمع لا حاجة الى دعوى العلم
فيها لانها مسلمة لملاحظة كفاية المشاهدة او التواتر وكذا في
المنفصلة الحقيقية باعتبار منع الجمع لكن في سلبها باعتبار منع الخلو
تقوى الاستدلال واذا كانت مانعة الخلو فاثباتها لا يضر ولا ينفع
وسلبها ينفع مع القوة ومانعة الجمع اصلها ينفع لا القوة وسلبها
يضر كذا سلب المنفصلة باعتبار منع الجمع يضر واذا كان الترديد بين
كالجانبين وهو على تقدير ان يكون النفي او سواء عدم حصوله

كالشمس والبدر في جميع السموت
مع كثرتها وعظمها صح

هذا

هذا المعنى لا يضر لان الاحتمال على نسخة كاف في المقصود انتفاء احتمالات
الكلام لحصوله في احتمال واحد يكفي لان تعالى يحتمل بل فيه ايضا
احتمالا الا انفصالا فمنع الخلو فيه ينفع بلا قوة ومنع الجمع لا ينفع
ولا يضر والحقيقة مثل منع الخلو فسلب منع الخلو يضر وسلب منع
الجمع ينفع بقوة وفي سلب الحقيقة على سلبها ثم الحرج حكم سلب
سلبها كما يستفاد من قلما قال الشارح والكفر عدم الايمان هي لا اظهر
وجه الابتداء بالكفر وتعريفه وذكر الايمان وتعريفه في ضمنه
وذيله مع ان الايمان وجودي وملكة للكفر واشرف اي شرف نعم
لو لم يفصل بين ما من قوله والانبياء معصومون عن الكفر بين هذا
بحث اجنبي لكن لما كان للابتداء تعريف الكفر وجه صالح قال الشارح
وما انت بمؤمن لنا اذ لو كان المراد هو الايمان لم يحتج الى ذكر لنا
بل لا يرتبط بل لا يصح لان المخاطب هو يعقوب والقائلين به هم اخوة
يوسف عليهم السلام قال الشارح تفصيلا فيما علم تفصيلا اي تصديقا
تفصيلا فيما علم ذلك المؤمن المصدق تفصيلا انه مما جاء به النبي صلى الله
عليه وسلم حاصله ان لا فرق بين بعض وبعض في الاذعان و
القبول ولذا تصديق اجمالا بان كل ما جاء به فهو حق وكل ما جاء
به النبي علم اجمالي له والحكم بحقيته تصديق اجمالي وسد بيع فيه ما لم
تفصيلا الخ ولا يضر فائدة ظ فيما لم يعلم تفصيلا بل علم بوجه عام
مثل ما جاء به النبي او اخص منه لكنه ايضا عام قال قدس اخل به فهو كافر
هو تعالى بعد ما تقرر ان الايمان هو التصديق فقط فظاهر ان التلفظ
بهاتين الكلمتين ليس موقوفا عليه له لحصوله بدونه بل هو امر زائد

قد يحصل المعرفة بدونه وقد يحصل هذا بدونها فجعله شرطا يحتمل
ان يكون المراد منه انه شرط لترتب منافعها وثمرتها كما قال
ولا ينفعه المعرفة القلبية ولم يقل ولا يحصل له المعرفة القلبية لكن
الحكم بكفره حينئذ قال فهو كافر مخلد مشكل وان بني الكلام على
ان الشيء قد ينتفي بانتفاء جزء من اجزائه كالتصديق على
المذهب المستحدث فالحكم بكفره يصح ووجود المعرفة لا ينافي انتفاء
الايمان كما ان التصديق على المذهب المستحدث ينتفي عند انتفاء
الحكم الخارج من حقيقته مع ان التصورات الثلث التي التصديق
عبارة عنها فقط باقية على حالها بعينها بلا نقصان في ذاتها ويمكن
ان يقال الحكم بكفره على احتمال شرطيته لنفس الايمان والمعرفة وعدم
نفع المعرفة على احتمال شرطيته لترتب فوائد المعرفة ثم قوله من غير
اذعان وقبول يفهم منه ان المراد من التلفظ هذان او مجموعهما اذ لا
والا لوجب ان يقول من غير التلفظ بالكلمتين لان الكلام كان فيه
قال حسبت فيها ان هذه كلها ادلة ظاهرة والا فنسبة الايمان
الى القلب في مواضع بعد تسليم ان المراد هو الايمان الشرعي يجوز ان
يكون لان جزءه الاعظم وركنه الاتم الذي كانه هو الايمان كله وهو
التصديق هو في القلب لا لانه ليس للايمان جزء آخر نعم هذه تدل
على انه ليس نفس كلمتي الشهادتين فقط كما ذهب اليه الكرامية
فالنسبة اليه يحتمل وجهين كانه هو الكل او هو الكل ثم هذه الادلة
كما تدل على ان الايمان ليس كلمتي الشهادتين او التلفظ بهما ولا هما
جزءاه كذلك تدل على انه ليس نفس العمل ولا هو جزءه سواء كان العمل

عمل

عمل الجوارح والطاعات مطلقا كما ذهب اليه الخوارج وعبد الجبار او
الطاعات المفروضة من الافعال والتروك كما ذهب اليه الجبائي
وابنه واكثر المعتزلة وههنا احتمال آخر وهو ان يجعل كثرة انتساب
الايمان الى القلب دليلا واحدا لا كل واحد منها ويحكم بان هذه
كلها بهذه الكثرة لا يكون مجازا كما في التواتر فان كل واحد من
الناقلين يحتمل صدق خبره وكذبه والمجموع بخلافه وكذا الاجماع
وكذا المتواتر المعنى قال لحسنه مقرونا بانه هذا النص دليل على ان
العمل ليس نفس الايمان ولا جزءه وحاصله النص ان العمل في
مواضع عديدة وموارد كثيرة قورن بالايمان وعطف عليه وهذا
النص ظاهري لانه يجوز ان يكون للاعتناء بشان التصديق كانه
الايمان كله او بشان العمل وتعدد المواضع ادخل في الاهتمام و
الاعتناء اذ تعددها يشعر بالاشارة الى ما اشير اليه فاعلم ان
هذا والاحتمال المذكور في الحاشية السابقة يتعارضان فاما هذا
واما ذاك فالخيار لك ولعل الاهم ما هو ههنا قال فلا يقال جاء
القوم في الاحسن والاوضح ان يقال فلا يقال جاء القوم وبعض
افرادهم وكذا عندي العشرة وبعض افرادها قال وتفصيل
المقام فيه ليس المراد منه تفصيل المذاهب في الايمان فان الاحتمالات
المذكورة ههنا اربعة والمذاهب المنقولة فيه ثمانية كما في المواقف فقيل
هو التصديق القلبي فقط او هو مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة
رحمه الله او الكلمتان فقط للكرامية او المعرفة بالله والمعرفة بما
جاءت به الرسل كلاهما للجوارح باصلا سهم او الطاعات مطلقا

بنوع منه اولا للخوارج والعلاف وعبد الجبار او المفروضة فقط
للجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة او مجموع التكلم من التصديق
والاقرار باللسان والعمل بالاركان لبعض السلف والمحدثين و
كذا للشيخ لبعض اصحابه بعد اعتبار العمل جزءا منه وثانيا لاحتمال لا
لان الاحتمال الرابع ليس فيه من الجزئية اثر بل في الثالث ايضا بل هو
تفصيل لنفس الاعمال بالقياس الى الايمان بل في الايمان ايضا
بالقياس الى العمل ففي الصورتين الاوليين نسبة الجزئية في
الاولى حقيقية وفي الثانية عرفية لا بمعنى ان بعض المجموع منهما وهو
التصديق ايمانا عرفا فاحضر يلزم من انعدامها انعدامه عرفا وان لم يعدم
حقيقة فبحسب حكم العرف بالانتفاء في زيد في حالتي قطع الشعر و
عدمه والعرف حاكم بالوحدة مع الشعر باكرمها بل في الجزء الحقيقي
ايضا كما صرح الشارح في بحث اعادة المعدوم عند تبدل الشكل و
الاجزاء الشخصية في الشخص ان الشخص واحد عرفا لكن في المعنى
الثاني ايضا يلزم الانعدام بعدمه وهو ان يقول الجزئية امر لا يمس الحقيقة
حقيقة وليس شيء من اوصاف الجزء بالنسبة كانعدام الكل بانعدام
فحكمهم بعدم انعدامه بانعدامه صحيح لا خدشة فيه لكن الجزئية في
واعتبار العرف اياها فلعلهما متساويان في الصحة والفساد من وجه
بل مع كون الايمان هو نفس التصديق بعض الاجزاء منه ولهذا
لا الحكم فيه بانعدامه بانعدامها كالحكم بانعدام الانسان بانعدام الشعر
والظفر فهذان الاحتمالان يجريان في مذهب القائلين بالجزئية فقوله
فكان لفظه اي ان قالوا ان المعنى الكامل بعد وضعه للقدر المشترك

وطرف

وطرف التصديق هو مجموع التصديق والاعمال دون الاعمال
فقط حتى الاطلاق على الاعمال كونه حقيقة كما سيصرح به في
مقام الفرق بينه وبين الثالث ايضا وكذا على تقدير ان يكون طرف
التصديق هو نفس الاعمال لان اطلاق العام على الخاص مجاز الا
ان يقال الحقيقة في حق اطلاقه عليها من حيث انها فرد للعام لا
في جميع اطلاقاته وهذا التقدير يكفي في الفرق بالوجه المذكور اذ
لا يوجد في الثالث وجه حقيقة اصلا وحينئذ كون طرف التصديق
هو المجموع لا يوجد مثل هذا الا نعم اذا اطلق على المجموع من حيث انه
فرد للعام يكون حقيقة ويدل في ضمنه على الاعمال لا انه تضمنه ولا يوجد
مثله في الثالث لكن الالتزام مقصود فيه مثله فلو اعتبرت الدلالة
التضمنية حقيقة فلتعتبر ايضا الدلالة الالتزامية حقيقة والتفرقة
تحكم بحت فان قيل ليس غرضه انه موضوع للقدر المشترك حقيقة
ولذا قال كان لفظ الايمان ح بلفظ كان على وجه التشبيه قلنا
على هذا التقدير لا يوجد الحقيقة على وجه التشبيه فيهما بل الحقيقة على وجه
التشبيه الصادق العام لا في جزء فرده ولا في فرده الذي هو الاعمال
على الفرض نعم لو قال في مقام بيان التفاوت ان دلالة اللفظ عليها
تضمنا والتزاما لم يرد مناقشة واعلم ان الحكماء يستدلون من انعدام
الجزء على انعدام الكل ولعله لا منكر ولا مخالف لهم في هذا الحكم
ثم يقولون البدن الحي يتغذى دائما فيزول جزء منه ويرد بدله جزء
آخر آنا فآنا في الزوال والحدوث كما في المصباح فانه يزول منه
دهن ويرد بدله دهن آخر وكذا يزول في كل آن شعلة ويرد

بدلها شعلة اخرى ويظن من لا دربة له اصلا انه شعلة واحدة باقية
من اول الليل الى آخره وتجددها مثل تجدد الدخان لكن الدخان
لكثافته وتمايز افراده يظهر تجدده لكل احد وقد سمعت عن بعض
الصوفية تمثيل وجود العالم وتجدده بشعلة السراج فانهم يقولون
بالتجدد في جميع اجزاء العالم ولا يقولون ببقاء شيء سوى الله تعالى
في آنين ويخالفون فيه جميع الحكماء والمتكلمين للحكماء في الجواهر و
الاعراض وللمتكلمين في الجواهر فقط وترد بحسب اذهاننا القاصرة عليهم
اشكالا في العبادات الممتدة زمانا ولزوم الجنايات وترتب الثواب
والعقاب فانه طويل لا يسع القدم من افهامنا في عرصته ثم يقولون
ان كل شخص من الانسان من اول عمره الى آخره شخص واحد يحكم به كل
احد في نفسه وفي عمره عالم بتجدد الابدان ولا مخالف لهم في هذا
الحكم الا الصوفية القائلين بتجدد العالم كما مر لكن هذا لا نظر لان الكلام
في طور العقل وحكمه واقول هذا التجدد آخر يشترك فيه كل موجود سوى
الله تعالى مجردا او ماديا جوهرا او عرضا والتجدد بحسب تبدل الاجزاء
امر آخر يخصه آخر يوجد فيما له اجزاء متبادلة لا فيما لا جزء له او له اجزاء
باقية وما به الاستدلال ههنا هو هذا التجدد والبقاء في مقابلته فيكون
الباقي من الانسان بهذا البقاء غير المتجدد منه بهذا التجدد فيكون غير البدن
المتجدد في كل آن كذلك فيكون نفسا مجردة عن المادة لا تتغذى ولا تنمو
ولا تذبل وظاهر انه ليس مثل الجمادات لكونه ساى اىعه وعلى التقدير
المفصل ان تبدل الاجزاء يستلزم تبدل الكل والثاني لا يكون ذلك الكل
مجردا او ماديا كيف ما كان يحكى ان بهمنيار سأل عن الشيخ الرئيس بوجود

مثل

مثل هذا النفس في سائر الحيوانات فاجاب الشيخ بانه خفي فيها ثم بالغ في
التفتيش في الجمادات فقال فيها اخفى يعني ان ظهور اثره فيها قليل
لانه خفي لا العلم ولا الجزم بان الحيوانات مثل الانسان في التغذي
وفي البقاء الشخصي ايام لكن يمنع ان اساسها في الحيوانات بدليل
التغذي والتحلل والتبدل في كل آن كما في الانسان والبقاء الشخصي
واما في الجمادات وان سلم بقاء الشخص لكنه تحلله وتجدده وتعدده
في كل آن غير مسلم فلا يتم فيه هذا الدليل **قال الشارح** سيقول شعبة يحتمل
ان يكون المراد من الشعبة هو الافراد ويحتمل ان يكون اجزاء حصصها
او غير ذلك اعلم ان اشار الاحتمال الرابع على الثالث والثاني الصحيح خفي
وعلى الثالث اخفى بالنظر الى الثاني **قال** منسوبة له النسخ ههنا مختلفة
كثيرة بعضها ناسب بعضها لفظا وبعضها معنى وفي نسخة منسوبة وهذه
ناسب بالمنسوبة معنى لكن الغريب يستعمل بعلى دون اللام وفي بعض
النسخ محسنة وفي بعضها مزينة وفي بعضها حسبية وهذه الثلثة مناسب
معنى فان معنى حسبية كمالية مقابل النسبية من النسب كما يقابل
الحسب النسب بل لفظا ايضا بالالتزام فقليل من التغير والتصحيف في الجملة
قال من الكرامية هذا القول لا اختصاص له ببعض الخوارج
ولا بالكرامية بل الكل منهم ومن غيرهم يقولون به واختصاصهم في الاول
سميت هذه الفرقة من فرق الخوارج بالمرجئة لانهم يرجون العمل
عن النية اي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاه اي
اخره ومنه ارجه واخاه اي امهله واخره او لانهم يقولون لا يضر
مع الايمان معصية فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي ان لا يهمز لفظ

الرحمة قال الاصح الايمان في الظاهر ان يكون هذه المذكورات جزءا
من الاسلام الكامل لا انه شرط كما يشهد به عد الايمان بالشهادتين
في هذا الصحيح وكذا عدم بيان معنى آخر لبعض الاسلام فالنسبة بين
الاسلام الظ والكامل عموم وخصوص بحسب التحقق ان اريد العموم
قال بخلاف العكس فان الايمان الجميع يصدق عليه سواء اريد به
نفس التصديق فقط او هو مع الاقرار والتلفظ بالشهادتين شرطا
او شطرا اشار اليه بقوله التارك للاعمال فان تارك العمل الجامع
للتلفظ بالشهادتين فكل من الاسلام الظ والايمان يصدق على الاسلام
الجميع ايمان منه وبينهما مباينة بحسب الحمل وعموم وخصوص
بحسب التحقق مطلقا او من وجه قال وقد عبر عنه اي عن القيد
الآخر او عن التصديق واللاحق من قوله وجعله ركنا في الايمان
وقوله والاقرب ان يفسر التصديق في حديث اظهار التصديق
يناسب السابق من ارجاع ضمير عنه الى القيد الآخر والا فلا معنى ولا
حاجة لان يقال ههنا وجعل التصديق ركنا في الايمان لانه قد
مر سابقا والكلام ههنا في ان المراد من التصديق المعتبر فيه بل كم
التصديق الذي هو الايمان ماذا وكذا لا حاجة الى اظهار التصديق
لانه موضع الضمير خصوصا قد عبر عنه قبله بالضمير على الغرض فيكون
حاصل كلام بعض المتأخرين ان الايمان هو التصديق المنطقي مع
قيد آخر خارج عن التصديق جزء من الايمان وحاصل الاقرب ان الايمان
هو التصديق الخاص فلا حاجة الى اعتبار قيد آخر فيهما واحد و
التفاوت في ادراج قيد آخر واعتباره على حدة في تعريف الايمان

مع انه

مع انه لم يذكر في موضع والارادة من التصديق الذي ذكر انه هو
الايمان الخاص بحسب تدريج ذلك القيد في ضمن المذكور ولا حاجة
الى اعتباره على حدة وعلى تقدير ارجاع الضمير الى التصديق يكون
حاصله ان المعتبر ليس فيه هو التصديق المنطقي بل هو الخاص وهو
التسليم والانقياد لكن الظ هو اللساني الظاهري او الاعم فالمراد
في الاقرب بعده هو القلبي الباطني قسيم او قسم مقابل قوله لو فسر
التصديق ح هو قوله وقد عبر عنه بعض في وفي الارجاع الاول
يكون المقابل هو الاقرب في فقط قال لعلل وفي بعض النسخ
لخلل وفي بعضها لخلل وعلى اي حال فالمانع هو علة اللسان العارضة
له تم لقوله او لعدم التمكن بوجه من الوجوه احتمالان احدهما ان
يكون بوجه من الوجوه قيدا للتمكن اي التمكن في الجملة اي تمكن كان
من اللسان فيكون معنى عدم التمكن ح سلب جميع التمكنات من
اللسان فقط فيكون اخص من الاول فلا يفيد ذكره بعد ذكره
الا اذا كان بيانا للمذهب بان يكون ذلك مذهب البعض الآخر
وثانيهما ان يكون قيدا للعدم فيكون اعم من الاول لان الاول
كان عجز اللسان لخلل فيه وهذا اعم لجواز عدم التمكن للخوف مثلا مع
القدرة التامة في اللسان بعد من عروض نقصان وخلل له
فالحمل على هذا اولى والاحسن في هذا النص ان يقول او لامر آخر
من الخوف ومثله عطفا على قوله لخلل لان عدم التمكن هو العجز قال
الاباء اي ما يعلم به اعلم انه لما كانت النسبة بين الكفر والايمان
نسبة عدم وملكة او ايجاب وسلب كما مر سابقا ان الكفر عدم

الايمان وعرف الايمان بما عرفه فلما هم هنا الى ذكر اسباب الكفر
باى سبب يتحقق لانه لما كان هو عدم الايمان فانتفاء سبب الايمان
سببه فان علة عدم المعلول عدم علة وجوده كما هو المقرر بل لو كان
تام لكان التفات الى ذكر اسباب الايمان حتى يعلم من انتفائها انتفاء
الذي هو الكفر واتم لما كان اسباب الايمان الذي هو عبارة عن
التصديق هي الادلة البرهانية الايقانية فسبب زواله الذي هو
الكفر انما يكون هو الشبه والشكوك العارضة القادحة في تلك
الادلة او احداث دليل على نقيضه كما في المعارضة وفيما ذكرنا تنبيه
شيء من ذلك هذا كله اذا جعل الباء في قوله بما فيه للسببية واما
اذا جعلت للصلة فاللائق الموافق للمقام والمرام ان يقال فلا يكفر
الا بزوال الايمان وعلى تقدير القول كذلك يكون كلاما بلا فائدة
لانه عدمه كما تقدم وزوال الايمان ايضا عدمه فيكون حاصله ان
الكفر زوال الايمان وعدمه وعلى اى حال فظاهر مرادهم ان اهل
القبلة مع كونهم اهل قبلة وحيث هم متصفون بكونهم اهل قبلة يكفرون
بهؤلاء المذكورات لان اهل القبلة يخرج عن كونه اهل قبلة بالمذكورات
شيئا او صلة والا فيكون هذه المسئلة مثل ان يقولوا المؤمن يرتد
بالمذكورات فيرد ما ذكر فالحق الذي تخلص عن هذه كلها ان يقال ان
الايمان امر والكفر امر منافيا له لان التقابل المذكور والتكفير بمعنى نسبة
الكفر اليه بلا اثباته له كالتفسيق بمعنى نسبة الفسق امر آخر غيرهما
صفة للمكفر بالكسر في مقابلة كون المكفر بالفتح منسوبا اليه الكفر
لا لكونه كافرا فيكون المعنى لا ننسب اهل القبلة مع كونهم اهل قبلة

معاريا

معاريا له الى الكفر الا مكذا او كذا وكذا الى آخر ما ذكر فيكون الكلام
مفيدا فائدة جديدة خاليا عن خلل التكرار واللغو وخلاف الاحسن
والاليق سواء كان معنى نسبة الكفر لزومه له فيكون المذكورات
بيان مواضع اللزوم او يكون معناها نسبته اليه بدون ان يتصف
ويكون هذا مرتبة اخرى فوق لزوم الكفر فيجوز ان يكون بدون لزوم
الكفر ايضا بل لا يدعى القوم ايضا والمحفوظ هو الفرقة مجامعا له
اولا وهذا الشخص عكس المنافق فانه كافر حقيقة لكنه ينسب الى الايمان
وهذا الشخص مؤمن حقيقة لكنه ينسب الى الكفر فهذا الشخص ان كان
شد الزنار مثلا للاخفاء حالة الخوف او امر مثله لعل حاله عند من يقول
بان كفر المنافق اغلظ وابغض احسن وايمانه اتم من ايمان المؤمن
المجاهر كما ان المنافق كفره اشد من كفر الكافر المجاهر قالوا ان المنافق
اخبث الكفرة وابغضهم الى الله لما اضافوا الى كفرهم الاستهزاء
على الدين والايمان والمؤمنين بل الله ورسوله ثم جعلوا الة الاستهزاء
نفس ما يؤمن به وهذا استهزاء آخر فيكون حال المؤمن المخفي مثلا بالتشبه
الى الكفر مستهزيا للكفر اشد استهزاء وابغض له اشد بغضا وهذه
التشبه ليست مذمومة وان كان سببه ذلك للمداهنة والمساهلة
وعدم المبالاة لامر الدين فهو فسق فوق الفسوق قريب الى
الكفر يجب نسبته اليه وليس بكافر ولذا قال الامام نعلم منه
نفي الصانع حيث لم نجعل الا نفي الصانع وغيره من امثاله فانه فرق
بين اللزوم والالتزام فتنبه بمعنى انه لازم له بدون ان يلتزمه فلا
يكفر وكذا فرق بين نسبة الكفر اليه بدون لزومه وبدون التزامه ايضا

والكفر كالبكرة فان لها نسبة الى الكفر ايضا من نسبة الصغيرة اليه ويحوز
ان يكون المراد مثل هذه النسبة الناشئة ويكون المذكور آنفا امارة
عن سائر الكبائر بانها يكون بها القوم منسوبا الى الكفر نسبة ما صح
ثم اعلم ان الاول ناظر على المشهور من القوم من ان الالزام الكفر كفر
لا اللزوم ولكن فيه اشكال قوي لانه يلزم اجتماع النقيضين او
عدم لزومه لان لزوم الكفر يستلزم وجوده والحكم بعدم الكفر
يستلزم عدمه والقول بان عدم الكفر بمعنى انه لا يجري عليه احكام
الكافرين يستلزم اجراء احكام المؤمنين على الكافرين ولعله لا
يبعد كل البعد في بعض المواضع لا يكون كالمنافق بل منافقا لكن
فيما نحن فيه المفروض ان ذلك الشخص اهل القبلة مصدق بقلبه ناطق
بلسانه فلزوم الكفر لا يجامعه هذا كله مع قطع النظر عن بعض تصريحات
بعض اهل السلوك وان كثر واجمال في اصل الكلام مع عدم علمنا
بان قائله الاول من هو وان كلامه هذا المذكور فقط بلا تصرف زائد
فيحمل على ما ذكرنا من الوجه المفيد الصحيح ويترك كلام الآخرين او مصرح
بالزيادة بحيث لا يحتمل ما ذكرنا فما ذكرنا يكون كلاما في المقام ولا
غرو فيه عند من انصف واتصف بالانصاف ثم وجدنا بعد حين
في شرح المصنف لمختصر ابن الحاجب في المختصر ما يوافق ما ذكرنا حيث
قال في المختصر بعد بيان الشرط الثاني الواحد بانه الاسلام والمبتدع
بما يتضمن التكفير كالكافر عند المكفر واما عند غير المكفر فكالمبتدع الواضح
قال المص في شرحه له واما المبتدع فقد يكون مبتدعا ببدعة يتضمن
التكفير وقد يكون ببدعة لا يتضمن فان كان يتضمن التكفير فيكفره قوم

ولا يكفره

ولا يكفره قوم فمن كفره فهو عنده كالكافر وقد تقدم حكمه ومن
لم يكفره فهو عنده كالمبتدع الواضح انتهى وجه الموافقة في البيان
انه سمى المبتدع بما يتضمن التكفير مبتدعا مع تصريح بعدم التكفير وجمع
بين البدعة والتكفير ثم قال فمن كفره فهو عنده كالكافر ظاهر هذا
القول انه ليس بكافر لكنه في حكم الكافر وان كان ظ التكفير
بعد حفظ كون بدعته متضمنا للتكفير عند المكفر الاول لكن مغايرة
التكفير الاول للثاني ظ كاف فيما ذكرنا وكذا القول بان بدعته
يتضمن التكفير وعدم القول بانه يتضمن الكفر ظ فيما ذكرنا فان التكفير
صفة الغير وصفة الكفر كالبدعة يعني انه لم يوجد صفة زائدة على
بدعته هو الكفر لا فيه ولا في غيره والتكفير وان لم يكن صفة للمبتدع
لكنه وجد فيصح الحكم بتضمنه لهذا في الجملة وان كان لازما والحاصل
ان نسبة الكفر يتصور بوجهين الاول ان يكون المراد هنا هو لزوم
الكفر فيكون المعنى لا يلزم الكفر الا بهذا وهذا المكفر يجعل مثل الالزام
ولا فرق بينهما وغير المكفر يفرق فالاستشهاد يصح بكلام كل من
الطرفين بل لا حاجة الى الاستشهاد لان الفرق بينهما مسلم مشهور
فيكون المقصود هنا بيان مواضع اللزوم والثاني ان يكون النزاع
بعد الالزام الفرق وقول ان الكفر في الالزام لا في اللزوم فيكون
حاصل ولا ينسب احد الى الالزام الا بهذه المذكورات فالمكفر
ينسبه الى الالزام الكفر وغير المكفر مع قوله اللزوم لا ينسبه الى الالزام
الكفر فكلام المكفر يؤيد هذا المعنى فارجع الى عبارة المختصر فان الكفر
مذكور ثلث مرات في تضمن التكفير وفي المكفر وفي الكافر يحتمل ما هو مفيد

ثم لا يخفى ان المذكور في بيان وجه التأييد يناسب المعنى الاول اولا
والثاني ثانيا فكأنه يشير الى الوجهين معا وقد عرفت ما في الفرق
بين اللزوم والالتزام ان لا كفر في اللزوم خصوصا فيما نحن فيه ويمكن
ان يقال ايضا يجوز ان يكون التصديق القلبي ايمانا بشرط انتفاء
الزنار وسجدة الصنم مثلا ولا يكون ايمانا حين تحقق احدهما كما
ان التصور بشرط السلب فقط تصديق بشرط عروض الحكم وليس
تصديق بشرط انتفائه كما في المذهب المحدث في التصديق وتمثيله
حديث انما الاعمال بالنيات بدلالة ارتكاب مجاز كارتكابه
الاثم ثوابا او صحة والظ انه لا اختلاف في ان مجرد التصديق القلبي
كاف في الايمان او لا بد من انضمام الاقرار للتمكن منه على مذهب
قال البيضاوي في تفسير قول الله تعالى في سورة البقرة الذين يؤمنون
بالغيب الايمان في اللغة كذا وكذا واما في الشرع فالتصديق بما علم
بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم ومجموع ثلثة امور اعتقاد الحق
والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين ثم استدل على
الاول بوجوه ثم قال ثم اختلف في ان مجرد التصديق القلبي كاف
لانه المقصود او لا بد من انضمام الاقرار للمتمكن منه انتهى فان الاقرار
ان كان لازما للخلاص عن العذاب يكون فرضا كسائر الفرائض لا
خصوصية له من بين سائر الفرائض حتى يعد شطرا لا بد منه للايمان دون
سائر الفرائض وقد مر في الشرح الظ في بيان المذاهب مع ما يتعلق
في الحواشي قال واما المعتزلة فالحاصل جواب عن سؤال واستفسار
عن حالهم بانكم ما تقولون في حق المعتزلة مع انهم يقولون بخلق

الاعمال

الاعمال من العباد فاجاب بما نقل عن الامام ابو القاسم الانصاري
رحمه الله بانهم لا يكفرون وبين الفرق بان غرضهم تنزيه الحق عما
نسبه الظلم والقبح وعما لا يليق بالحكمة وقال الشيخ في العروة
الوثقى والقائل بان كفر الكافر ليس بارادة الله تعالى حذرا عن طريان
وهم الظلم في عقوبة الكافر علما منه ليس بظلام للعبيد لا يجوز تكفيره
لانه مريد الحق الحكم العدل عن موصمات الظلم لكن ينبغي انه يمكن ان يكون
وجه القائلين بالنور والظلمة ايضا كذلك كيف وهم جعلوا الظلمة
عن ذي حيوة واختيار وبعدوا الشر عن نسبة الى قادر مختار
كالاثنينية فصدور الشر عنها كصدور الاحراق من النار والتبريد
من الماء في الملل والنحل اصحاب ديصان اثبتوا اصلين نورا وظلاما
فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا
فما كان من خير ونفع وطيب وحسن فمن النور وما كان من شر وضرر
ونتن وقبح فمن الظلام وزعموا ان النور حي عالم قادر حساس
دراك ومنه تكون الحركة والحيوة والظلام ميت جاهل عاجز جماد
موات لا فعل لها ولا تمييز انتهى هذا من كلام الديصانية تركنا آخره
ثم قال المرقونية اثبتوا اصلين متضادين احدهما النور والثاني
الظلمة واثبتوا اصلا ثالثا هو المعدل الجامع وهو سبب المزاج فان
المتنافرين المتضادين لا يمتزجان الا بجامع وقالوا الجامع دون النور
في المرتبة وفوق الظلمة وحصل من الامتزاج والاجتماع هذا العالم ومنهم
من يقول الامتزاج انما حصل بين الظلمة والمعدل اذ هو قريب منها
فامتزج به ليتطيبه ويلتقط ملاذه فبعث النور الى العالم الممتزج

روحا فسجدوا وهو روح الله وانه نجانا على المعدل السليم الواقع
في شبكة الظلام الرجيم حتى يخلصه من حبائل الشيطان ثم قال
قالوا وانما اثبتنا المعدل لان النور هو الله لا يجوز عليه مخالطة
الشيطان والاله فان الضدين متنافران طبعا ويتمانعان ذاتا
ونفسا فكيف يجوز اجتماعهما وامتزاجهما فلا بد من معدل يكون
مرتبته دون النور وفوق الظلام فيقع الامتزاج معه وهو خلاف
ما قاله زردشت فانه يشبه المعدل كالحاكم على الخصمين الجامع بين
المتضادين لا يجوز ان يكون طبعه وجوهره من احد الطرفين وهو
الله عز وجل الذي لا ضد له ولا ند وحكى محمد بن شبيب عن الديصانية
ان المعدل هو الانسان وحكى عن قوم الثنوية ان النور والظلمة لم يزالا
حيين الا ان النور حساس عالم والظلام جاهل اعمى وقد مر الكلام
من حجة الاسلام في حد الكفر انه فارجع اليه فلا نكرر **قال** وانكار
النبوة بالرفع عطف على شرك والانسب وانكار النبوة كلها حق
وسابقه ولعله يوجد هكذا في نسخة او وقد اختلفت النسخ كثيرا في
هذا الكتاب في مواضع ولا ادري ما سره **قال** كالبراهمة وبعض
الملاحدة البراهمة مثال للذين ينكرون والذين ينكرون اي كل
واحد منهم مثال المنكر لا مثال الانكار فالمراد انكار الذين ينكرون
وكذلك المثال الثاني ولا حاجة في قوله كالبراهمة والملاحدة
الى هذا التكلف لانهم مثال للذين ينكرون لا لانكارهم ويتوهم
اختصاص ذكر البراهمة في المثال ان انكار جميع الانبياء شرط في
صحة التمثيل وليس كذلك بل انكار نبينا صلى الله عليه وسلم فقط بعد

بعثته

بعثته وكذا انكار عيسى فقط بعد بعثته وكذا انكار موسى وهكذا
كاف في التكفير ثم المثالان الاخيران الثاني والثالث مما لا حاجة اليه بل
الاول ايضا لان ذكر الاركان الخمسة للتمثيل فالمراد كانكار الاركان
الخمسة فالانكار معتبر او هي مثال ما علم مجيء محمد به ضرورة او الامر المجمع
عليه فلا حظ للانكار المذكور بالنفع نعم على نسخة لم يوجد فيها
كالاركان الخمسة لا يصح التمثيل بها بل انها احتاج سائر الامثلة ولعل ما
في نسخة الشرح ذكر الاركان الخمسة اصلا لا اولا ولا آخرا اولا ولم يعتبر ثانيا
او غير ثانيا ووقع في بعض النسخ على ما كان اولا فجمع بعض الناقصين
النسختين او الحق نسخة اخرى **قال المص** واستحلال المحرمات الطانه عطف
على انكار النبوة او انكار امر مجمع عليه وعلى نسخة لم يوجد فيها كالاركان
الخمسة يعني فيه ولكن المناسب ان يقول او استحلال المحرمات باو
بدل الواو ليكون عطفا على سبيل البدل على وتيرة اخواته السابقة
بل وان يقول او استحلال المحرم واحدا بافراد المحرم كما في اخواته بلا
جمع ام من المنكرات لان استحلال المحرم واحدا كاف فيه كاخواته الا ان
يقال لو قال استحلال محرم لاحتاج الى تقييد المحرم بما ذكره الشارح من
كون تحريمه مجمعا عليه وكونه من ضروريات الدين واما استحلال جميع
المحرمات فيغني عن هذا التقييد لان استحلال المحرمات المقيدة بالقيدين
المذكورين او احدهما متحقق في ضمن استحلال الجميع فان نظرا واما ما ذكره
الشارح من قوله ولا بد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه لان التقييد مطلقا
مستغنى عنه بجمع المحرمات وبان الثاني قوله وان يكون حرمته من ضروريات
الدين حيث عطف بالواو دون او لان احد التقييدين كاف فيما حكم به

كما في جانب الانكار والحاصل ان في جانب الانكار ان كان
احدهما كافيا فههنا ايضا يكون كافيا وان لم يكن ههنا كافيا يكون
هناك ايضا كذلك فالحكم بوجوب التفسيق في احدهما دون الآخر
تحكم باطل ثم ايراد المحرمات بلفظ الجمع لا يقتضي ان ينحصر استحالة
الاستحلال في استحلال الجميع لانه مذكور بطريق التمثيل لان جميع
المحرمات من حيث هو جميع فرد من افراد المحرم كما ان جميع افراد الانسان
من حيث هو جميع فرد من افراده واذا جعل موضوع قضية يكون القضية
شخصية ولا حاجة الى التزام مثل هذا الالتزام في الاركان الخمسة لان
كلا في احد من الكل المجموعي وكل فرد افرادي يصلح للتمثيل ولا احتياج الى
ضم فرد آخر في شيء منها وفي انكار اي واحد يلزم انكار امرين مما اجمع
عليه احدهما انكار ذلك الواحد المفروض المصرح بانكاره والآخر
ما لزمه فان الواحد المفروض المنكر ان كان هو المجموعي فلازم هذا
الانكار هو انكار واحد من آحاده الافرادي ايضا فان انتفاء الكل
لا يكون الا بانتفاء جزء من اجزائه كما هو المشهور المقرر في ادلة اثبات
الواجب مثلا وان كان هو واحدا من آحاده الافرادي فلازم انكاره
انكار المجموعي من حيث هو مجموع فان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء كله
ثم قوله وفي تدخل فيما تقدم عرضه ان الاستحلال حينئذ يكون انكارا
للامر المجمع عليه الذي هو الحرمة فان الامر المجمع عليه اعم من الوجوب
والحرمة فلا احتياج الى ذكره على حدة بعد ذكر انكار امر مجمع عليه قال
قلت مع هذا لا يظهر مغايرته لقوله وفي تدخل فيما تقدم فتدخل
فيما تقدم قال بما يوجب تكفيرهم الخ وفي نسخة بما لا يوجب تكفيرهم

والصحيح

والصحيح هو هذا فان حكم القادح بما يوجب تكفيرهم انه يكفر كما قال ثم
فيه يكفرون فلا يصح القول بان القائل به مبتدع وليس بكافر نعم لو
كانت النسخة لا كالقائل بخلق القرآن والقادحين في اصحابه لصح
الاولى ايضا في حكم الاصحاب لكن يجعل في حكم خلق القرآن قال الشيخ
في العروة الوثقى القائل بحدوث القرآن متمسكا بقوله تعالى ما يأتيهم
من ذكر من ربهم محدث الآية معتوه وهم يعنون لا يجوز تكفيره بل
يجب تفهيمه بان الذكر والانزال والاسماع محدث لا القرآن الذي
هو كلام الله القديم وليس مراده ان عدم التكفير منحصر في الاستدلال
بهذه الآية وفي جعله متمسكه هذه وأما اذا جعل متمسكه امرا آخر من الآيات
والاحاديث وغيرهما فيكفر او يتوقف فالصحيح بلا خلل هو ان يقول
بما لا يوجب تكفيرهم ثم فيه يكفرون ويتعلق قوله ثم فيه يكفرون
بذيل النفي اعني المنفي في قوله لا يوجب تكفيرهم هذا اذا لم يوجد نسخة
وأما ما يوجب تكفيرهم فيكفرون فيه بدل ثم فيه يكفرون وقوله
وكذا قذف عائشة رضي الله تعالى عنها معطوف على قوله ثم فيه يكفرون
اي كذا يكفر قاذف عائشة او كذا قذف عائشة مما يكفر فيه قال
وسب الصحابة الخ اي واما سب الصحابة بغير ما ذكر فليس بكفر بل بدعة
فالقائل به اي الساب ليس بكافر بل مبتدع وهذا القول في مرتبة
قوله والقادحين في اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بما لا يوجب تكفير
الاصحاب مفهوما وحكمهما ايضا واحد لان حكمه هو عدم الكفر وحكم الاول
ايضا هو الابتداع وعدم الكفر قال مع ان الآمدي الخ هذا الكلام
سابقه اذا كان المراد من سابقه هو الايراد على المصنف بتركه للام

يكون وجها للمص في تركه نعم ان كان المراد ايرادا على الفقهاء وان
بعد بلا تم واحتمال الايراد على المص مرجحه ان ما ذكره ليس مما ذكره
الفقهاء لا مرجحه ترك بعض ما ذكروه انما توجه اذا كان قد
اورد ما ذكره الفقهاء جميعا لنظر ان ما ذكره المص ليس تاما
ومغايرة مثال واحد مما ذكروه لا يكفيه فهنا تلك احتمالات متفاوتة
والجواب المذكور يطابق على اى حال لكن على التفاوت الص قال
وهى في الشرع الندم قال الشيخ الكبير نجم الكبرا قدس سره هى
الرجوع الى الله تعالى بالارادة كما ان الموت رجوع بغير الارادة
لقوله ارجعي الى ربك وهى الخروج عن الذنوب كلها والذنب ما يحجبك
من الله تعالى من مراتب الدنيا والآخرة فالواجب على الطالب الخروج
عن كل مطلوب سواه من الوجود كما قيل وجودك ذنب لا يقاس
به ذنب ولا يخفى انه يمكن تطبيق ما في الشرع على هذا بان يكون هذا
مرادا منه بان يحمل المعصية المذكورة هناك على الذنب المذكور هنا
وعلى هذا القياس يوافق سائر الحدود او يكون هو صورة التوبة
وهذا حقيقتها وذاك ظاهرها وهذا باطنها فان لكل ظاهر باطنا ولكل
باطن ظاهرا وكل باطن ظاهر بالنسبة الى باطنه وكل ظاهر باطن بالنسبة
الى ظاهره فيما له ظاهر ومراتب الباطن لا تحصى ثم اخذ الندم في تعريفها
بل تعريفها به يقتضي ان لا يكون لغير المبتلى بذنب اصلا توبة اصلا والمبتلى
ببعض الذنوب دون بعض لا يحصل له توبة بالنسبة الى غير ما ابتلى
به فلا يكون تائبا عن جميع الذنوب وكون الندامة عما مضى معتبرا في
الندم مما لا خلاف فيه واما الخلاف في انه هل يشتمل على العزم على ان لا

يعود

يعود اليه بعده ام يشمل الملزوم على اللازم او يشمل الكل
على الجزء كما قال به بعضهم وجعل قوله صلى الله عليه وسلم الندم
توبة دليلا عليه فيكون ذكر العزم بعده تفسيرا له كما في المواقف
او لا يشمل بل هو الندامة عما مضى فقط كما ذهب اليه بعض آخر
وحمل قوله عليه السلام الندم توبة على ان المراد منه الندم الكامل
فيكون ذكر العزم تأسيسا ثم لو قيل ليس المراد من الندم
هو الندامة عما فعل فيما مضى فقط وان كان حقيقة فيه او
تضمنا في ضمن الحقيقة بل هو ترك فعلها مطلقا فعل فيما مضى او لا
وان كان مجازا كما قال في الاقلاع عنها في الحال عطفا تفسيرا
له لسلم عما ذكر لكن يبقى ان الظاهر ان الندامة عما ارتكب فيما مضى
اذا كان الارتكاب واقعا الص معتبر في مفهومها ولا يكفي في
التعريف الاقلاع في الحال مع العزم على ان لا يعود واذا قيد
بالنسبة الى تلك المعصية فلا يكون التعريف مانعا اذ يصدق
على هذا الاقلاع المفروض عن المرتكب فيما مضى مع عدم الندامة
عما مضى انه اقلاع كذا وليس بتوبة عن تلك المعصية فاذا بني
الكلام على ظاهر الندم لا يكون التعريف جامعا واذا صرف عن ظاهره
لا يكون مانعا الا ان يقال مادة النقض يجب ان يكون محققا و
وجود الاقلاع والعزم المذكورين بدون الندم عما مضى غير مسلم
كما منعوا وجود الندم بدون الاقلاع والعزم المذكورين واستبعد
بعضهم وجود الندم والعزم بدون الاقلاع فالفائدة التي ذكرها
الشـ لعقد الاقلاع معهما لا يكون فائدة له فالاولى تركه كما تركه الآخرون

قال في المواقف هي الندم على معصية مع عزم ان لا يعود اليها
اذا قدر فالظ يجوز ان يلزم انه غير تائب ولا استحالة لان غير التائب
اعم من الفاسق فالتائب حينئذ يكون متوسطا بين من لم يرتكب الفسق اصلا
وبين الفاسق والعازم على المعصية فاسق وان لم يرتكب بالفعل
قال والصحيح هو الثاني لانه يجوز ان يكون باعث الندامة هو خصوصية
المعصية فيتوب عنها دون غيرها لعموم ظ التعريف يناسب الاول حيث
اطلق المعصية وقال من حيث هي معصية مطلقا ولم يقل من حيث هي
معصية خاصة كذا او كذا قال ولم يفعل التكبير اي وبهذا القدر لا يتم
المدعى بل يجب ان يثبت انهم لم يؤمروا ولم يؤذنوا اذنا عاما للجميع
او خاصا للاصحاب من النبي صلى الله عليه وسلم في زمانه وبعده والظ
هو الاذن العام قال فان علم انه يؤدي اي لعله اراد بالعلم ما يعم الظن
بل لعل الاحتمال كاف كما في الشيم فان احتمال الضرر كاف فيه ثم لم يعتبر
مرتبة الفتنة فان لها مراتب اعلاها القتل بكيفيات مختلفة انواعا و
ادناها الشتم مراتب الضرب بل يوصل اذى منه الظ ولم يعلم ان اي
مرتبة من الفتنة اي مرتبة من العلم يكون مانعا من الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر بل يجعلهما حراما قال وفي الاخير تأمل فان احتمال عدم القبول
مع الامن عن الفتنة كيف يكون سببا لترك الواجب الذي هو الامر
بالمعروف قال واذا لم يجب لعدم اي اشارة الى الفرق بين الشرطين
فان الشرط الاول اذا انتفى واحتمل الفتنة لا يبقى من الامر بالمعروف الواجب
والنهي عن المنكر مثلا اثر لا وجوبهما ولا ندبهما ولا اباحتهما بل يتعدى
من الكراهة الى الحرمة والشرط الثاني اذا انتفى فقط ينتفي وجوبهما

ويبقى

ويبقى ندبهما فيستحب الامر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر
الواجب متنزلا عن مرتبة الوجوب وسبب البقاء ندبا هو لا
لاظهار شعائر الاسلام لا يخفى ان هذا لا يكفي في بقاء ندبهما و
استحبابهما فان عند انتفاء الشرط الاول ايضا يجوز ان يفعل الاستحباب
بمثل هذا لان اظهار شعائر الاسلام متحقق فيه ايضا بل فيه يكون اعلى
واتم بيت عاشق ثابت قدم انكس بود در كوی دوست
رو نگرداند اگر شمشیر بارد بر سرش والحمد لله على الانعام
والتوفيق على شعائر الاسلام والصلوة على محمد خير الانام وآله و
اصحابه العظام صاحبي الدرجات البررة الكرام المقبولين
بالطوع والرغبة عند الخواص والعوام تم يوم الثلثاء اول العشر
الثاني من شهر شوال سنة الف ومائة وثلثين هجرية في قرية سفيد مون
ببخارا في جوار خانقاه الحضرة المخدومية الحسينية الخوارزمية حامدا
مصليا ساجدا
م

قد جف القلم من تسويد هذه الرسالة الشريفة الموسومة
بتتمة الحواشي في ازالة الغواشي للعلامة المحقق
والنحرير المدقق استاذنا واستاذ الكل
ابو الفضل يوسف القراباغي المحمدشاهي
طول عمره على حوشية للشرح الجلالي
للعقائد العضدية على يد [illegible]
بعض من تلامذته ومحبيه انا العبد المذنب
محمد امين الاخسيكتي
مولدا وبخاري
موطنا
م

تم نمنمه الثاني عشر من ربيع الاول ١٢٧

محمد المدعو بين الصدور بعاطف
١١٧٥