حاشية الغنوي على شرح الوقاية

حاشية الغنوي على شرح الوقاية

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابن
٩٨٥ وكفى عبده

٧٦٦

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAĞIP PAŞA KİTAPLIĞI
MUSUL
Sayı: 883

RAĞIP P.
Ka. N.
758

عدد ٧٦٠ ك

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا وايانا الى يوم الدين

الحمد لله الذي توحد بالامجاد في كبريائه ، وتحير الاوهام في عظمة صفائه ، وتجلت على وجنات الكائنات آثار احسانه ، وتلالات في سماء صفحات الموجودات انوار سلطانه سبحان من اوضح بالغ الحجة محجة المحبة واسس مباني الدين على الكتاب والسنة ثم الصلاة على سيد الرسل وموضح السبل الموحوش الى الاسود والاحمر الشفيع يوم المحشر ابي القاسم محمد المرفوع ذكره فوق السماء السابعة المشهور خبره في الامم السالفة ، الذي نسخت شريعته الشرايع والملل وبدلت بعثته الدول والنحل وعلى آله واصحابه بدور معالم الايمان وشموس عوالم العرفان ، ما واقب ليل وعسق ولاح نجم وخفق وبعد

فاعلموا معاشر طلاب البغية سلام عليكم لا تنفكون للعالمين ، ان اصحاب العقل متطابقون وارباب النقل متوافقون على ان افضل المرغوب اليه وجلا واكملا العلم الذي هو ثمرة العقل الذي هو انفس الاشيا وحياة القلب الذي هو رئيس الاعضا واشرف العلوم واسنها واكمل المعارف وارفعها هي العلوم الشرعية والمدارك الدينية اذ بها ينتظم الصلاح للعباد وبغيتهم الفلاح في المعاد ، وعلم الكلام من بينها لعلاها شانا واتواها برهانا واوفقها بيانا واوضحها بنانا ، ثم شرح المواقف من بين كتبه للمولى المحقق والمولى المدقق جامع المعقول قرة عين السول السيد الشريف عامله الله تعالى بلطفه اللطيف كتاب يعترف بسمو منزلته الحاسدون ، واذعن لعلو مرتبته المعاندون وكيف لا وقد انطوى على زبدة نتايج الافكار واحتوى على خلاصة ابتكار الانظار واني كنت حركت الهمة الى استنساخه ، فوايده فايق الرغبة الى اقتنايه في ان اوفي لبلي من فرايده متفوقا الاستثنات حقايقه افاوق المجهود ومتخطيا في درك دقايقه كل حد من الجد ، معهود حايما حول حماه من قطريها الى ان فزت من مارسيه بقرطيها ولقد طال ما حال في صدري ان اكتب عليه حواشي تذلل صعابه وتكشف عن وجوه غرايبه اقف فيه بتابع الافكار واوضح خوافي الاسرار عطفا مني على اهل الطلب ، ومن له في تحقيق الحق ارب اذ كاني هم اكثرهم في زماننا مقصورة على استطلاع مطالع بدايعه واستكناف كنه ودايعه معتصمين في كشف اسراره بالحواشي والاطراف قاعدين من محاربة لانه بالاصداف وكان يعوقني عن ذلك توزع البال وتشتت الحال بسبب ما الم به من محن الزمان ولحقه من طوارق الحدثان ثم ما اراني عليه طباع الكثير من الاخوان من الميل الى اللهو والعناد والاعراض عن منهج الرشاد يشوش بهم المودة والصفا ويولهم محتوة بعقارب ولما توازر على التماس طلاب الكمال بنيان المقال والفعال رايت الاقدام عليه احرى وشرعت فيه اعدان قدمت رجلا واخرت اخرى لعلي باني لست من فرسان هذا الميدان ، واعترافي بقصور النظر والاتقان مجا بجد الله في زمان بير كما اكتسحه وذر قناه لاليها مشتملا على حقايق ما مستها ايدي الافكار محتويا على دقايق ما تنبق بحار ذهن اذا فهم او لولا الاجتهاد وارتقاه لاليها مشتملا على حقايق ما مستها ايدي الافكار محتويا على دقايق ما تنبق بحار ذهن اذا فهم او لولا الاجتهاد وسبحد السابح في لجه ، والسابح في بحره ما اودعته من فرايد الفوايد ومهدت فيه من موايد العوايد والله يهدي الذي هذا لنهتدي لولا ان هدانا الله والمامول من الاذكيا للفطن يحلي الانصاف المتخلين عن رذيلة البغي والاعتساف اذا عثروا على شي زلت فيه القدم او طغى به القلم ان يسحفروا ان للجواد كبوة وللكل صارم نبوة ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها ، كفى المرء نبلا ان تعد معايبه ، على اني اقول لئن الناس غلوني فقد غلطت عنهم ، وان تحتوا عني فيهم مباحث ، والمسؤول من جناب ذي الجلال الفياض لارفع الغوائل ان يشفع به المخطيين ويجعله دعوا لنور الدين وهو حسبي ونعم الوكيل قوله فلنتمم اولا تيمنا فان قلت ليس للبسملة مدخل في الاشارة المذكورة لان البسملة تما تطرد في اول كل كتاب من كل فن فلا تعقل بها الاشارة الى المقاصد الاتية فلا وجه للفا قلت تقضين حظية كاية الاشارة الى مقاصد علم الكلام انما يتحسن ويتعبد به ويعد تيمنا في ابتدا بعد دعاية التيمن بتيم اقتفا

قوله اراد التمم المذكور فليتمم اولا تيمنا ليعتد به ذلك التمم فالفا حينيذ اصاب موقعه فيها قد يجي لمجرد الترتيب كما ذكره ابن هشام في مغني اللبيب وله امثلة كثيرة في القران المجيد والظاهر ان البسملة متاخرة زمانا عن التمم الذي اريد به همنا سببه الغني للارادة وقد يتوهم انه اراد بالتمم المذكور الايراد في ضمن الخطبة اي اثنايها فالبسملة مدخل في ذلك حينيذ اذ لو لم يبسمل اولا لكان الاشارة في اول الخطبة لا في اثنايها وبعد مرجلة المقام لا يكفي لان قوله العلي شانه الي يحمه سوا اعتني بلفظ الله او باشتماله من متمما تها ولا يخفى ما فيه من التعسف وقيل ايضا لفظ التمم يشعر باشتمال الخطبة على شي اخر سوى الاشارة المذكورة فالبسملة على قصد التيمن مدخل في التمم والا لكن لها مدخل في مراعاة المقام وهذا ايضا يظهر حسن موقع الفا اذا حملت على مجرد الترتيب ايضا ولو بالنسبة الى نفس التمم لان مرتبة التفصيل متاخرة عن مرتبة الاجمال وفيه ايضا تعسف ظاهر على المتامل فتامل قوله ثم قال المقدس ان قلت ثم للترتيب مع التراخي والتراخي للجدسه عن البسملة لا زمانا ولا رتبة كما هو ظاهر الظاهر فما وجه ثم قلت بعد تسليم عطف مدخول ثم على تبسمل قد ذكرنا في حواشي المطول ان المحققين من النحاة نصوا على ان دلالة ثم التراخي وجهل مخصوصة بعطف المفرد قوله الي سراد فان قدسه اراد بالقدس التنزه عن النقص وفيه تاكيد لكونه جامعا لجهات علو الشان ولزوم ترك العطف وهذا بظهر حسن ارتباطه بما قبله واندفاع ما قيل الا انسب بالسياق ان يقول الي سراد فان كماله كما لا يخفى على المتامل قوله ولا يجري في ملكوته الا ما شا الله الانسب بالسياق ان يقول الي سراد فان كماله كما لا يخفى على المتامل قوله ولا يجري في ملكوته الا ما شا الله المتبادر من قوله لا يتحقق على ارادته شي ان كل ما اراده فهو واقع ولا يظهر منه معنى الحصر نعم هو ان لا يقع الا ما اراده وكان هذا ايضا من جملة جهات قوة السلطنة او رد قوله ولا يجري في ملكوته الا ما شا افادة للمعنى اللغوي وهو الملك فان الملكوت مبالغة في الملك كما ان الرهبوت مبالغة في الرهبة فالامر ظاهر وان حمل على علم الباطن والغيب فهو من قبيل تخصيص العرش بالذكر في الحكم بالاستيلا كما قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى اي استولى قوله حيث عدت سبعا هي كما قيل اكثار الخالق الناطم الهوي الحارم الطبقة الزمهرير ية ثم الهوا المجاور للارض ثم الماء ثم الطبقة الطينية الركبة من الماء والارض ثم الطبقة الحمار ضينية الصرفة التي يدور المركز وفي طبقات العناصر واعدادها اقوال اخر بعضها مذكور في المتون قوله الرابع من هذا الكتاب وبعضها مذكور في كتاب اخر لا فايدة في الاستقصا عنها في هذا الموضع واعلم ان التاويل عندنا وان جزم به الفلاسفة بطبقات الارض فسيدعي ان محل الارض في الاية على التغليبات مطلقا وفيه بعد لا يخفى قوله نوع الانسان على غير فسر بني آدم بنوع الانسان ليتناول الحكم بتكريم اوم عليه السلام واراد بسيره الجيوانات الجن لا الجن بل ولا الملك ايضا قوله المسمى عقلا بالملكة قال لانك ان بين المرتبة الاولى التي هي الاستعداد المحض وبين المرتبة الثانية المعبرة بالعالم بالضروريات واستعداد التعبير بتلك لا كتساب النظريات مرتبة اخرى هي العلم بالجزيات المحسوسة فلم لم يتعرضوا لها قوله لانها ليست من القوة النظرية بل من حواس النفس الحيوانية والغرض عد القوايب المخصوصة بالنفس الناطقة قوله حتى يحصل ملكة استحضارها قال بعض المحققين وعندي انه لا اعتبار للملكة لاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار في الجملة كافية ولا كلام بحصر مراتب القوة النظرية في الاربعة فانهم اذا عصرت المعقولات مرة بعد اخرى هل عنها فالنفس قادرة على استحضارها ولو بتجشم فهذه المرتبة لو لم تعد عقلا لم تحقق الاستحضار كقدر متحققه على تفسير للاستعداد بالتفسير الثاني قوله متعلقة عليه في البقا ولان في كل منها جهة تقدم على الاخري وتعارض البعضان اشار اليهما معا

اصل التمم

قدم

فالمراد حينيذ مجرد تفصيل الخطبة مجملا بحسب الكيفية

وجوب

والاول اقرب لان الخصوم أعني المعتزلة انما يدعون وقوع خلاف المراد في عالم الشهادة دون عالم الغيب في طبقات العناصر

فان قلت

قلت

مراتبه

رها

بالتعلم

قوله وهذا هو الغاية القصوى فان قلت قد صرحوا بانه بعد
مرتبة العقل المستفاد مرتبتان احداهما مرتبة عين اليقين وهي ان تصير النفس بحيث تشاهد المعقولات
في المفارق المفيض اياها كما هي والثانية مرتبة حق اليقين وهي ان تصير النفس بحيث تتصل بالمفارقة
اتصالا عقليا وتلاقي ذاتها ذاته تلاقيا وحاليا وفرقوا بين علم اليقين وعين اليقين بان
بان مشاهدة كل ما يدري بتوسط نور النار بمثابة علم اليقين ومعاينة جرم النار الذي يفيض ذلك النور
على ما يتصل الاضاءة بمثابة عين اليقين وثانيا النار فيما يتصل اليه بجوهريته وتصييره نارا واصرفا بمثابة
حق اليقين وثانيا النار فما معنى قوله هذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية لا يقال
الكلام في مراتب القوة النظرية ومرتبتا عين اليقين وحق اليقين من مراتب الفعل وآثاره لانا نقول
المستفاد بالمعنى الثاني من مراتب الفعل ايضا قلت اراد بالمستفاد الذي حكموا بان بعد مرتبتين
عين اليقين وحق اليقين المستفاد بالمعنى الاول لا الثاني اذ لا نسلم مثلا أن مشاهدة المعقولات دفعة تحصل
قبل الاتصال بالمفارق والمحكوم عليه بانه الغاية القصوى هو المستفاد بالمعنى الثاني وبالجملة لا يتصور
في نفس الكمال العلمي مرتبة اعلا من ان تكون جميع النظريات على ما هي عليه مشاهدة بالفعل على سبيل الاجتماع
سواء قيل هذه المرتبة تحصل قبل المرتبتين الاخريين او بعدهما او انها عين احدهما واعلوية المرتبتين الاخريين
منها لو سلم فليس باعتبار نفس الكمال العلمي بل باعتبار اشتمالها عليها وعلى مرتبة اخرى فلا اشكال
ومستقر الدار الاخرة التي اخبره قيل عليه الظاهر ان المراد بالمعقولات المذكورة في هذا الاثر المعقولات التي كنهها
وادركها النبي على ما يشعر به قوله مشاهدة معقولاتها وبه صرح في حواشي شرح المطالع حيث قال
التي ادركها والاحرى على ذي سكه انه لا يحوز ان يكون شخص من الاشخاص قد حصل له معقولات نظرية لا تزيد
على اثنين او ثلاثة فيشاهدها في الدار الدنيا ولو بزيادة تعلق وعدم تجرد فلا يصح قوله ومستقر الدار
الاخرة واجيب بان المراد جميع النظريات وقوله معقولاتها من حيث انه ممكن من تعلق جميع النظريات
والمراد في الحواشي التي ادركها محمول على ادراك إما بالمبادي بها ولما انتهيا من حيث ان ادراك المبادي ادراك
للمطالب بالقوة والمنتهي اعتبار حصول مبادي جميع النظريات بالفعل لكل بنحو يتعذر للاستفادة بالنسبة
اليها مما لا يصح اللهم الا ان يحمل الادراك على الجاز على استعداد مخصيه لا احتياج لي توسيط المبادي في الجملة
تخفى قوله وكلمة ثم على معناها الاصلي قيل عليه يلزم من ذلك تاخر الامور بالتفكر عن حصول المراتب
الاربع والتي كذلك وردبان اللازم تاخره عن حصول المرتبتين الاوليين وعن اتاهيل المرتبتين الاخريين
لا عن حصولها بالفعل فلا محذور فيه وقد يجاب بان لا محذور في الاول ايضا على تقدير تسليم اللزوم اذ المذهب
الحق عند اهل السنة ان الصبي العاقل ليس مكلفا بل انما يصير المكلف مع البلوغ والمرتبتان الاخريان يحصلان
قبل كما هو الظاهر قوله والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل فان قلت الشارح قد فسر بني ادم بنوع الانسان
وادم منهم وليس مامورا على السنة الرسل لانه على الكل قد مر فرد والام لم يتم في بعض من سواه من الانبيا ايضا قوله
فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا اراد بالصانع المعنى الذي صانعا ليس ممنوعا لغويا وهو المقدم الواجب فاندفع ما
قيل بل لكونه قديما غير محتاج الى صانع لغة وكونه قديما غير محتاج الى صانع انما يستلزم الغنا عن
بنية لا الاقامة لغيره بالفعل الا ان يريد بكونه صانعا قديما قوله والصحيح للمعتدورية لا للامكان فيه انه لو نحو
لدل بظاهره على معتدورية الصفات وسياتي في الموقف الخامس بطلانه وكذا ان المحوج الى العلة هو الامكان
وهو خلاف ما سيذكره المصنف من مذهب المتكلمين وحمل المعتدورية على العلولية لا يدفع الثاني الا

ان

قوله

ان مبني على مذهب بعض المتكلمين وان لم يذكر المصنف فيما بعد اذا الفرق بين المحوج الى الفعل والصحيح للمعلولية تامل
وفيه ما فيه قوله لزم محذور قيل لا عجز اذ قادر على الشر والمنع وارتكاب العنان لتبلوهم ايهم احسن عملا لا يدفع
عليها على انه استيناف يدل الى اخره ولو قيل فمقرون لم يكن تنبيها على تلك الدلالة اصلا وان وجدت نفس
الدلالة لان النكتة انما يحصل من تغيير الاسلوب الدال على كونه استيناقا فانه في الاصطلاح جواب سوال ناشي
مما تقدم كانه قيل لم قلت ان ذاته تعالى متصف بما ذكر من الصفات هكذا ينبغي ان يحقق معنى الكلام وكذا
ان الي ذكر في الصحاح ان الالف بالتحريك القدم يقال هو الي ثم قال ذكر بعض اهل العلم ان اصل هذه
الكلمة قولهم القديم لم يزل ثم نسب الي هذا فلم يستقم الا بالاختصار فقالوا ازلي ثم ابدلت الياء الفا لانها اخف
فقالوا الزلي كما هو قالوا في الروح للنسوب الى ذي يزن ازني وقيل الازل اسم لما يضيق القلب عن تقدير
بدايته من الازل وهو الضيق والابد اسم لما يغرق القلب عن تقدير نهايته من الابد وهو الغور
قوله ليعارضونه ابدي ولان القديم معنى اخر كما في قوله تعالى كالعرجون القديم ذكره الارزي
قرينة للمراد ودفعا للتوهم البعيد قوله لانها ليست معاندة له والمتبادر من التوحد هو
المنفي عن الاعيان وكما لا يخفى على المصنف فاندفع ما قيل عدم الغيرية لا يستلزم العينية التي تخصصها الموحد بفتح
يرد فيما ذكره السوال على قوله وحكم على ما عداه بالعدم والغنا الا ان يقال المتبادر من التوحد هو النفي عن
العين بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي وقد يقال هذا وارد على تعارف العدم حيث يقولون ما ليس
الاول بداو يريدون مع صفاته والاقرب ان عمل على القدر بقرينة كما ذكر في المتن فلا نقض بالصفات
وان قيل بالغايرة عينها وبين الذات قوله اذ لا حاكم فوقه وكون العقل حاكما باطل يعني ان الوجوب
عليه اما بوجود من يوجبه عليه ولا يخفى بطلانه او حكم العقل بالوجوب عليه بان يدرك في بعض الافعال
او الترك قبحا ذاتيا بحيث لا يحتمل الاتيان به ويجب عليه الاتيان بخلافه كما زعمه المعتزلة وهذا ايضا
باطل لما ستعرفه من ان الحسن والقبح شرعيان وقد يقال العقل وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكن يجوز ان
يكون مدركا ان وجوب بعض الاشياء عليه يكون مقتضى اسمائه الكمالية اللازمة فتامل قوله لا لاغراض
والعلل انتظاهر ان المراد بالعلل العلل الغائية وانه لا فرق بينها وبين الاغراض وان كان بينهما وبين الغاية
فرق مشهور وقد يفرق بينهما بان الغرض هو الغاية المقصودة العايد الى الفاعل والغاية اعم وتعليل
الشارح كلا من الشيئين بعلة اخرى يشير الى هذا وقد يبنى كلامه على ان المراد بالعلل العلل الفاعلية فحاصل
كلامه ان الافعال التي هي له تعالى عندنا ليست لغرض تعالى في نفس الامر كما يزعمه المعتزلة في الافعال
الاختيارية للعباد والنلاسفة في غاية الافعال لانه يستلزم نقصانه في فاعليته حيث استند بعض الافعال
الى غيره وذلك ان بنى العدق في التعليل على النقص في المفهوم فلتامل قوله يستلزم نقصانه في فاعليته
لان العلة الغائية الباعثة على الفعل وهي متقدمة على المعلول بحسب التصور حتى لو لم يتصور لم يتحقق الفعل
والفاعلية ايضا والا لم يكن ما فرضت غائية ولا ذلك ان تنقصان في الفاعلية والمذهب الحق
ان الله تعالى كاف بماله من الاولوية في الافعال كلها قوله والرزق عندنا الى اخره ليس الحراد بما ذكره تغير
الرزق حتى يرد ان الاضافة الى الله سبحانه وتعالى معتبر في مفهومه والتعريف المذكور خال عن اعتبارها
بل التعيين ما يطلق عليه عند تا لكنه يتعين بصحة الطلاقه على العواري والاخلاء عن بعد فان قلت لو كان الحرام ورقا لكان
منفق معضوبه ممدوحا وخالف قوله تعالى في مقام المدح ومما رزقناهم ينفقون والتالي باطل قلت الملازمة ممنوعة
لان من للتبعيض فالمدوح منفق بعض الرزق وهو الحلال الطيب قوله فان البعضية مستملة الى اخره اشارة

قوله اشار الى اثبات الذات ولم يعبر باسلوب الحكيم لعدم
تحمل الكون للشان وان يكون لله تعالى

قوله فانه الباقي يدل انه
وكذا هو المعوم بدل انه فلا تعض
بالصفات ولو قيل بالتغاير
بينهما وبين الذات
قوله لمناسبتها اياها لان
صيغ الافعال تدل على التجدد
كما ان صفات الافعال متجددة

الى وجه التراخي في الرتبة وحاصله ان البعثة مشتملة على احكام كثيرة من جملتها الامر بالتفكر فيكون الامر بالتفكر جزا من البعثة بل جزءا من فحويها ولا مقدما بالذات على الكل قوله سوا الامر بالتفكر من الاحكام لانه اشار اليه ايضا بقوله وبامرهم بمعرفته اذ لا طريق مقدورا الى معرفة الكيفيات بالنسبة الى عامة الخلق سوى الاستدلال

قوله والرسول نبي معه كتاب تبع صاحب الكشاف في تفسير الرسول لكن فيه اعتراض مشهور وهو ان الرواية ان الكتب مائة واربعة والرسل اكثر من ثلثمائة وتجويز تكرار نزول الكتب بعيد الا ان يكون تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء بنزوله عليه اولا تساعده رواية وقد يؤول بان المراد بمن له كتاب ان يكون مامورا بالدعوة الى شريعة كتاب سواء انزل على نفسه او على نبي قبله وان الرسول هو الذي انزل عليه كتاب او امر بحكم لم يكن قبله وان لم ينزل عليه كتاب وبالجملة من يكون له شريعة متجددة والنبي اعم والاقرب ان الرسول من نزل عليه جبريل عليه السلام وامره بالتبليغ والنبي عين الرسول ممن لا كتاب معه انما لم يقل والنبي اعم كما هو المشهور لان النبي الرسول معلوم والمحتاج الى البيان هو النبي غير الرسول واراد من لا كتاب معه بقرينة السوق فلا يرد لزوم كون لجاد الناس نبيا نعم يلزم ان يكون من يحكم من الانبياء بدون كتاب ولا متابعة من قبله خارجا عن النبي والرسول لعنا اللهم الا ان يبين ان لا وجود لمثله قوله والتحقق بالحمد وانه ايضا لكونه علامة دالة الى الحرة وعلى هذا يكون عطف الايات على المعجزات من قبيل عطف الصفة على الصفة بناء على ان الذات من حيث اتصافها بهذه الصفة غيرها من حيث اتصافها بتلك فيحصل التغاير المصحح للعطف وهذا معنى ما يقال تنزل تغاير الصفات منزلة تغاير الذات ليدعوهم الى اخره قدم الدعوة الى التنزيه والتوحيد على الامر بمعرفة الوجود مع ان معرفة الوجود سابقة عليه كما دل عليه ايضا ترتيب المقاصد في الموقف الخامس نظرا الى ان الجاهل بنفس وجوده تعالى قليل والبعثة اكثر ما انما تكون للدعوة الى التوحيد والتنزيه فهي بهذا الاعتبار اهم وهذا ظاهر على المصنف قوله وتمجيده باثبات الكمالات الفعلية لانه ماخوذ من المجد وهو الكرم المشعر بالاثار والافعال ويقال مجدت الناقة اي علفتها فيفيد ايضا ملاحظة الاعطاء والفعل وحمل التعظيم على اثبات الكمالات الوصفية الذاتية بقرينة المقابلة والتقديم وحملا على الافادة ثم انه فصل فيما يتعلق بالقوة النظرية لاتفاق شرايع المسلمين عليه واجمل فيما يتعلق بالقوة العملية اعني الاحكام الفرعية لاختلافهم في تفصيلها قوله مفقود وعند الاشاعرة خلافا للمعتزلة في الايمان والاعمال التي للعقل استقلال في ادراك حسنها وقبحها قوله كما نطق به الحديث المشهور وهو قوله عليه الصلاة والسلام ان الله اصطفى من ولد ابراهيم اسماعيل واصطفى من ولد اسماعيل بني كنانة واصطفى قريشا من بني كنانة واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم فان قلت الحديث انما يدل على شرف قبيلته من القبائل الابراهيمية فقط والمدعى كونه عليه السلام من اشرف القبائل على الاطلاق قلت يتم الامر على استشهاد اشرفية القبائل الابراهيمية من غيرها نعم يرد ان الحديث لا يدل على انه عليه السلام اشرف من ابراهيم نفسه عليه السلام حتى مع انه المدعى ويمكن ان يقال الكلام في شرف النسب وابن الشريف اشرف منه نسبا لانه ابن الشريف والشريف ليس ابن نفسه ويشكل هذا التوجيه بتساوي شرفيته عليه السلام من اسماعيل واسحاق عليهما السلام لان ابن الشريفين ليس كابن احد ذينك الشريفين في شرف النسب فتامل قوله والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله تعالى لم يحمل الاخير على المدينة لان مكة التي حوتها ابراهيم عليه السلام اشرف من المدينة واكرم عند الجمهور ثم المراد هي الامامة بطريق الولادة فلا نقض باسماعيل عليه السلام وسننبه على توجيه اخر قوله بنى ملة الظاهر انه من مللت الثوب خطته لما فيه معنى الجمع واما الكتابة التي فيها معنى الجمع ايضا فالمشهور انها الاملال كذا بينهم من الصحاح

ارجع مكا املت الكاتب بمعنى املته ..

قوله

قوله وتعيين القود اي ليس يجوز في شريعتهم العفو صرح به صاحب الكشاف والحق ان المنهي في تلك الشريعة اخذ ورثة القتيل الدية من القاتل الا انه لا يجوز العفو اصلا فان العفو مندوب عندهم ايضا لقوله لمن تصدق به فهو كفارة له بعد قوله وكتبنا عليهم فيها ان الاية ولو سلم ان هذا ليس في التورية فقد قال في سورة الاعراف في تفسير قوله وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء فخذها بقوة وامر قومك ياخذوا باحسنها ان الحسن هو الاقتصاص والاحسن العفو وهذا صريح في ان ذلك في التورية اذ ضمير احسنها للالواح اي لحسن ما فيها فاذا حمل تعيين القود على هذا الوجه الحق يعني نفي مشروعية اخذ الدية مع جواز العفو لم يظهر وجه ما ح من الاعطاء الا باعتبار انه اذا لم يجز اخذ الدية لم تشرع النفوس بترك القصاص مجانا غالبا فتامل قوله اسدهم واصوبهم قبلة الوجه في انه عليه السلام اصوب قبلة بالنسبة الى ابراهيم عليه السلام ان ابراهيم عليه السلام وان كان قبلته ايضا الكعبة الا انه لم يشرع له التوجه اليها للصلاة في غير المسجد وشرع لرسولنا عليه السلام مطلقا فكان استقباله صوابا في غير المسجد فصح انه اسد من ابراهيم ايضا قبلة على ان التمييز بمعنى الفاعل تقديره وقبلته اسد من سائر القبل وكذا الكلام في سائره قوله اي العرب والعجم وقيل الانس والجن ووجه المناسبة في الاول غلبة السواد في العرب والحمرة في العجم وفي الثاني ان الانس مخلوق من التراب والجن من النار قوله مصارعه بكسر الشين هكذا صحح الجوهري والعلامة لكن قانون اللغة يجوز فتح الشين ايضا كما في العنبر في الكسر قوله قل ان كنتم تحبون الله وجه الدلالة على انه عليه السلام حبيب الله ان التابع من حيث هو تابع اذا كان محبوبا لله تعالى فلا شك في كون المتبوع ايضا حبيبا له فثبوت المطلوب من الاية بطريق الدلالة قوله بن هاشم ذكر نسبه عليه السلام الى هاشم لانه يعني اشرف القبائل الابراهيمية الشريفة قوله مبالغة في مباشرة القسمة فاسم الفاعل اما بمعنى المصدر او بجعل القسمة قاسما مبالغة كقولهم شعر شاعر وداهية دهيا قوله وانزل معه اختار معه على عليه اشارة الى ان القران اول المعجزات قوله والداير على كل لسان بكل مكان قوله البين لم يناخر عن دعوى النبوة ولو قال عليهم لم يهم ذلك وصف القران بالقديم الى اخره قيل هذا مبني لا على تراضي المتكلمين فان المصنف في بحث الكلام سيختار ان الالفاظ حادثة والقديم معناها وانت خبير بان الشارح سيحقق ما عليه المصنف في بحث الكلام على ما حسبما اشعر به كلامه ههنا من انه يوافق السلف وعليه نص في شرح المختصر واما ما ذكره في الالهيات من ان القديم هو المعنى واما العبارات فحادثة ورواه المعترض فليس الا دونه الا نقل مذهب بعض القوم قوله المقصود في الات القران الحنيف وصفه بالغايات والموافق يحتاج الى التاويل وقد يقال ترتب الكلمات وتقدم بعضها على بعض لا يقتضي الحدوث لان التقدم انما لا يكون زمانيا كالحروف المتلاحقة في سمع دفعة من طابع عليه وبه يندفع لزوم عدم الفرق بين علم وطبع لان في ادراكه مثل الترتيب في الالفاظ دون النقوش نوع غموض قوله منشاه اشتراك لفظ المعنى يريد ان الشيخ قال ان القديم هو معنى قائم بذاته تعالى فتوهم الناقل من لفظ المعنى ما يقابل اللفظ اعني الكلام النفسي وتوهم لذلك ان العبارات حادثة عند الشيخ ينقل كما قد توهم لان الشيخ صرح بعدم قدم العبارات واعلم ان الحق ان القران اسم للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل او بالله تعالى خاصة للقطع بان ما نقل كل واحد منا هو القران المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك المتشخص لكان هذا مما له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال بل هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين وكذا الكلام

صفة لقوله احكام لتنوع من جملتها الامر بالتفكر وليس المراد ان المصنف اشار الى ما سوى الامر بالتفكر

من سمع صوتا وقيل له في المنام فعلم النبوة وأعطي المعجزة والنبي عبر الرسول

خص التمجيد باثبات الكمالات الفعلية

يعني السنة المسلمين وما كتبي فان البعثة لما كانت عامة الى الاسود والاحمر كان القرآن دايرا ...

في كل كتاب اوشعر ينسب الى مراد من ادعى قدم الالفاظ انما لم يوجد زمانا لم تتحقق معه هذه
الالفاظ ضرورة فيما معانيها ذاته تعالى انما الاولية فالالفاظ التابعة بناء من حيث انها كذلك ظاهرة الحدوث
ضرورة حدوث الحال بحدوث المحل والقول بان القايم بنا هو القراءة لا المقروء مما لا يلتفت اليه فليتامل
قوله لا يحد اليه الباطل سبيلا من جهة من الجهات الي الغرض هذا ما اخذ من الكشاف حيث قال في قوله
تعالى وانه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه قيل كان الباطل لا يحد اليه سبيلا
من جهة من الجهات حتى يصل اليه ويتعلق به ثم قال ولما الذي طعن فيه الطاعن وتاوله المبطلون فان
الله تعالى قد تدبر في حمايته بان قض قوما عارضهم ابطال تاويلهم فلم يخل قول مبطل الا قضى لا
هذا كلامه مخلصا وفيما احب لما في جعله استعارة تمثيلية فان ارتكاب المجاز انما يجوز اذا تعذر
الحمل على الحقيقة والا ارتفع عن الكلام الثقة وهنا لم يمتنع لما ذكر في على المعاني من ان المراد بالباطل
في قول قتادة الشيطان وفي قول مجاهد التبديل وقيل التناقض والتكذيب وقوله من بين يديه ولا من
خلفه قال قتادة من كتاب قبله ولا بعده اذ لا يلحقه كتاب بعده وقال ابن حميد في اخباره عما قد مر
وتاخر وعلى هذا الاستعارة عما ذكر واما في جواب بيان انه سبحانه قبض قوما بابطال تاويل
المبطلين فلانه ان اريد بالباطل الشيطان او التبديل والتناقض فلا حاجة الى
السوال والجواب اذ لم يقع شيء منها وان اريد التاويل الباطل كما زعمه فابطاله لا يدفع اثباته حتى يندفع
السوال على ان ذلك الغير الواقع كيف يكون للماول بالكسر لا للماول بالفتح كيف يكون هو المراد في صدر مدح
الكلام تقرير لو اريد التكذيب ولو اتاه من مكذبه فالجواب عنه ما قيل في قوله تعالى لا ريب فيه من ان
المراد نفي استحقاق اثباته لظهور شواهد صدقه عند التامل فيها الا ما ذكر من ان ابطال تاويل المبطل لا
يرفع وجوده ليندفع الكذب المورد ظاهرا ولكن ان يحمل الثاني وتقول المراد من الاتيان ابطال اليه
تقويره فيه بحيث لا يظهر وجه الحق فليتامل قوله كما عيرت النصاري تشديدا مما انزل اليهم في الانجيل
الي اخره قال قلت الانجيل ليس بعربي بل سرياني فكيف يتصور فضيحة التشديد وتعييرهم قلت
يحتمل ان يكون لفظ الانجيل مشتركا بين العربية والسريانية وان يكون ما ذكروها نقلا بالمعنى بان يكون معنى
ولد وولدها ومعين من لفظين في الانجيل لا يفرق بينهما الا بوجود علامة خارجية في احدهما وعدمها
في الاخر كما في العربي وقد يقال الخطاب بعد نقلهم الانجيل الى العربي وفيه بعده قوله لقوله
تعالى وانا له لحافظون صحة الاستدلال بهذه الاية على ما ذكر موقوفة على ان لا تحريف فيها نفسها
فنفيه شانيه مصادرة ويمكن ان يقال ان عدم التحريف في هذه الاية ثبت بتواتر نقلها عن النبي
الصادق المصدق بالتصديق العملي الذي هو اظهار المعجزة على يده والاستدلال بمنطوقها على ان عدم التحريف
فيما سواها ولا يقدح فيه جواز الاستدلال عليه بالتواتر ايضا وهو ظاهر نعم يلزم عدم التعرض لدليل عدم
التحريف في هذه الاية نفسها قوله وان كانت من فروع الدين على ما هو المختار من عدم كون وجوب
الامام منصوصا من عند الله تعالى فلا يكون نصب الامة من الصفات الفعلية وقد تجعل من اصول الدين
باعتبار ان التقاضي وجوب الامام على الله تعالى من احكامه تعالى كما يشير اليه فيما ينقله عن الايجي من ان
موضوع الكلام هو الله تعالى وانت خبير بان نصب الامام واجب على الامة سمعا عند اهل الحق فمباحث الامة
من حيث خصوصها من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين واما استحقاقه عليه تعالى بحكمه في مسئلة ان الله تعالى
لا يجب عليه شيء فليتامل قوله لخرافات اهل البدع الخرافة في كل حديث لا اصل له واصله ان رجلا اسمه

حرافة

خرافة استهوته الجن فكان يحدث بما راى فكذبوه وقالوا حدثنا خرافة ثم اطلقوا على كل حديث لا اصل له
قوله معللين بان صلاته عليه السلام اي دعاء النبي عليه السلام لاصحاب الصدقات عند اخذ
صدقاتهم على ما هو المسنون وقد قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل
عليهم ان صلواتك سكن لهم اي يسكنون بها اليها وتطمئن نفوسهم بان الله تعالى قد تاب عليهم وعفى عنهم
قوله ويسمى هذا كمالا اوليا قيل حمل الكمال المذكور على الكمال الثاني يحتاج الى تقييد النوع المذكور
بقوله بعد تحصيله وتكميله الى اخره ولا يحتاج اليه بل الاطلاق يحمله لان تمثيل الكمال المقصود بالنسبة
الى الانسان بالقوة النطقية وما يتبعها من العقل مناد بالاولى على صوته على ان المراد بالكمال مطلق
الامور المختصة سواء كان اولا او ثانيا وكانه مهما ذكر من لحوق الصفات فانها تكون خارجة وقد
عقل عن اصطلاحهم ان الذاتيات تسمى الصفات النفسية وافعول اصل هذا ما خوذ من كلام الجوهري
حيث حمل قوله لحصول صفاته على اكمالات الاول المنوعة وقوله وصدوا اشاروا على اكمالات
الثانية ووجه اطلاق الصفة على الذاتيات ان امر الماهيات للحقيقية سيجيء الاطلاع
عليها او تبعد فاخذ والاثر القريب الذي يستتبع سائر الاثار المختصة بالنوع وسموه
فصلا والاثر العام القريب الذي يستتبع سائر الاثار العامة له وسموا جنسا تسهيلا للطالب
وقع تسمية الذاتي بهذا الاعتبار صفة له قال وهذا هو السبب في اطلاق المتكلمين الصفة على الذاتيات
واعلم ان ما ذكر انما يستقيم في الاجزاء المحمولة المسماة بالذاتيات واما الاجزاء الخارجية
فلا يطلق عليها الصفات النفسية ولا يتعرض للاطلاع عليها ثم قد تجهل الصورة النوعية في بعض الانواع
كالانسان على ما عرف حتى قيل ان النفس الناطقة ليست صورة نوعية له لانها مجردة فكيف
تكون صورة نوعية للمادي بل له صورة نوعية جسمية مجهولة ولحقها بها نزول النفس المجردة
التي هي منشا كمالات النوع الانساني بحسب الظاهر منزلتها الا ان هذا لا يصلح على اطلاقه في جميع
الانواع فلا يلايم هذا المقام لان الكلام ههنا بالنظر الى كل نوع على ان في ما ذكره الايجي لزوم
عدم التعرض للقسم الاول من الكمالات الثانية واقرب منه تعميم الصفات اياها وايضا
الكمال الاول هو النوع في بعض الامور فلا يحسن اطلاق الصفات عليه بالتوجيه المذكور ثم ان قوله
فيجب زيادة ذلك وتتمة كما نه يابى عن حمل الصفات على الكمالات الاول اذ الكمال الاول يتفاوت
في اشخاص النوع وجعل الاشارة الى ما سواء تعسف ظاهر وايضا قوله فاذن كما له متعقل
المعقولات يدل على ان المراد بالكمال المذكور اولا هو الكمال الثاني قوله في الحي في المكان اشار بقوله
في المكان الى انه المراد بالحي فلا يرد على جعل الحصول في الحي كالعلم تحققه للجوهر الفرد لانه ليس
بممكن وان كان ممكنا بالوجوب لامتداد في الممكن كما صرحوا به قوله الحالي عن المتحيز اي في حد
ذاته بمعنى ان المتحيز ليس ما خوذا في معناه كما يقال للصوري حال عن الصورة في نفسها قوله او للجسم الناطي
او للحيوان الظاهر ان لفظ او بمعنى الواو كما ذكره الشارح في قول السكاكي سواء لنا ان يمنع او يصحح
والتوزيع موكول الى فهم السامع ويمكن ان يحمل على منع الخلو بمعنى ان الامور المشتركة لا يخلو وزعم كونها
كما لات الامور الثلاثة والتوزيع قوله اي استعداده لادراك المعقولات قيل
الاستعداد لادراك المعقولات لا يختلف في افراد الانسان فكيف يكون الامور المتركة سببا
لتفاضل بعض المتركبين على بعض واجيب بعد تسليم كلامه على ان كلامه اذكر في جزء من السبب
سبب لتفاضل الافراد بعضها على بعض بان اصل الاستعداد وان كان مشتركا بين الجميع لكنه لا يختلف

الاولى

تقويم

حمل

المستعد

كما لا يخفى على من يذكر العدد في اول التفصيل الاجمالي

قوله نسخة

قوله او الجسم الناطي او الحيوان
قد يورد عليه ان الحيوان الناطق
اذا كان اعما لها فالناطق كون
الشيء ملفظا او محررا قوله تعالى
وما الله يريد ظلما للعباد او
كان حيوانا او نصاريا ولذا
احتاج الى قوله او على الواو ه

المحرف

المحرف

المحرف

قيد

منتجبزاده

في الافراد بحسب القرب والبعد والاختلاف في الفضيلة انما هو بحسب الاختلاف قربا وبعدا قوله
حرفة او صناعة الصناعة اخص من الحرفة لانها تحتاج في حصولها الى المزاولة وقد يراد بالحرفة ما يقابلها
خصوصا اذا قوبل كما قلنا دفع توهم تصرف لفظ العلم في الحرف بالمعنى المقابل للصناعة لم يكلف عادتكم بل اولا
صناعة قوله اي وعلى علم الكلام بنا العلوم الشرعية والاحكام الفقهية قيل هذا مبني على وجوب علم
الكلام على الاجتهاد والمختار خلافه بناء على جواز التقليد في الاعتقاديات عند العجز عن تحصيل البرهان وجوابه بعد تسليم
ان المختار ما ذكر الحمل على حذف المضاف اي وعلى مقاصد علم الكلام الى اخره وقد دل على ان المراد
هذا بقوله اذ لا ثبوت للصانع الى اخره حيث لم يقل اذ لولا اثبات الصانع بدليله ولا شك في هذا
الا شذوذا وكفاية في مدح الفن قوله وفي الصحاح ان الارواء الى اخره ظاهر ان عبارة المتن
بفتح الراء والذي وما تقرر من الارواء فلعله بيان للمراد في المقام يعني اريد بالروا وهو
الماء العذب خصوصه اعني الري او الارواء لا يخفى صحة ابتنا الروا على معناه للتغيير اعني الماء العذب
وانما صار الى المجاز لمناسبة قوله شفا فان المراد به المعنى المصدري قوله حذف منه كلمة
لاذكر البلياني في شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال سيما بلا لا نظير له في كلام العرب
قوله متاولة بالظرف ذكر النحاة ان الجملة الاسمية اذا وقعت حالا ولم تكن فيها ضمير عائد الى
ذي الحال تجري مجرى الظرف ولا يكون مبينة لهيئة الفاعل او المفعول نحو لعتيك والجيش قادم
وههنا وجد باعث لتصريح المتاولين وهو وقوع الجملة الحالية في موقع الصلة قوله مع
عدم الصلة فيها قوله وهم ان جهادهن اكمعني الترك فجعل جهادهن مفعوله وههنا وجه احسن
ذكرناها في حواشي المطول قوله لاعوج فيه العوج العطف من حال الانتصاب وهو بفتح العين
فيما يدرك بالبصيرة والكمر من المعقولات وبالكسر فيما يدرك بالبصر من المحسوسات هكذا
وجدت بخط جدي في حواشي المواقف ويؤيده قوله تعالى لا تري فيها عوجا ولا امتا
وربما يقال عكس هذا ايضا حيث قال بعض اهل اللغة العوج بالفتح كقوي در جوب وما يبدان
والكسر كقوي در بن وما يبدان وقال ابن السكيت كل ما كان ينتصب كالحائط او العود
قيل عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في ارض او دين او معاش قوله والغني اذا جل
من متعلق الباقات الى اخره المقصود من هذا التكليف دفع ما يورد على التركيب المذكور وامثاله
من ان ما بعد سوى لا يصلح ان يكون مستثنى عليه اذ ليس مشاركا لما قبلها في اصل الفعل اعني
الدلالة مثلا ولم يلتفت الى ما قيل من ان من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل اي علما عدا
في الدلالة من ان بيانيا هي غير ذاهب عن لزوم افعل التفضيل حينئذ بدون الاشتراك الثلاثة كما صرح به
في شرح المفتاح وان امكن ان يجاب بان من التفضيلية مجازية مقامية كما في قوله تعالى
تعلم السر واخفى والمعنى هو اجل من سائر المذكورات ثم الظاهر في العبارة ان يقال ممكن لكنه
اراد الوصف اي من ممكن يمكن ان يتعلق به المباحث فاورد ما كما ذكروا مثله في ما ات سورة
الكافرين وغيرها قوله اصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة الحكمة هي التوسط في
تدبير المعاش والعفة هي التوسط بالنسبة الى القوة الشهوانية والشجاعة هي التوسط بالنسبة الى
القوة الغضبية وتجمع الثلاثة العدالة وسيفصل الشارح هذه المعاني في اواخر مباحث الكيفيات
النفسانية وتحقيق هناك ان الحكمة المذكورة ههنا ليست هي الحكمة التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية
كما توهم ولا الحكمة التي ضمت الى العلمية والنظرية قوله وهو الوصف الثاني في الامور العامة اي

هو المقصود من الموقف الثاني وان ذكرنا الاستطراد في هذا الوقف ما يخص بواحد من الاقسام الثلاثة
كالوجوب والتقدم ووجود العدم في الصفات لانبائي القول باختصاصها بالواجب على معنى عدم وجوده
في الجوهر فان الصفات ليست منحصرة فيها كالتقدم الذاتي وايضا التقدم الذاتي لا يتحقق بين جزئي حد فيها اصلا
وقيل المراد بعدم الاختصاص ان لا يختص مع مقابله كما اشير اليه في اول هذا الوقف وسيجيء زيادة تحقيق
ان شاء الله تعالى قوله اولا باعتباره اخرج لكون مفهومه عدميا وقد مر الحدسي فيما سبق لسلب الملكة
بالنسبة الى ما يقابله من الوجودي المشتمل على الاقسام فلكل وجهة قوله فيما يجب تقديمه في كل علم
اعترض عليه بان الامور المورد ههنا من المعرف والموضوع وغيرهما هي المضافة الى علم الكلام
فكيف يجب تقديمها في كل علم والجواب الحمل على حذف المضاف والمعنى ما يجب تقدمه في كل علم شرع
في تحصيله وحينئذ يكون ما عبارة عن تلك الامور المضافة الى علم الكلام مخصوصها ويكون
المعرف في تعريفه وموضوعه وغيرهما اعما الى مخصوصية علم الكلام والعلم في قوله اي تعريف علم الكلام
اشارة الى ان المخصوص والاضافة انما نشأ باعتبار انه المشروع فيه قوله فيما يجب تقديمه في هذا
العلم اي لا في كل علم تعريفية المقابلة لانه لا يجب تقديمه في غير هذا العلم اصلا كيف وعلم اصول الفقه ايضا
قد صدر بتلك المباحث واستحسن ذلك ثم ان مسايل جميع العلوم وان كانت مرتبطة بها الا ان تقدير
كتب الصرف مثلا بمقدمة تتمها لها على نوع كثرة ودقة ليس بمستحسن في طول التعليم اصلا ولما تقدير
كتب الكلام بمقدمة منه فبقي غاية الاستحسان فافهم وظاهر جدا قوله ولم يرد لوجوب التقديم
الى اخره قال رحمه الله تعالى لما الذي يجب عقلا فهو تصور العلم بوجه ما والتصديق بفايدة باعثة
على طلبه واعترض عليه بان الموقوف اذا كان هو الشروع على بصيرة وقد عرف من سياق كلامه
ان المراد البصيرة التامة وان تمامها يكون الشروع مشتملا على فوايد الامور الستة فلا شك ان الشروع
قبل هذه البصيرة موقوف عقلا على الاشيا الستة فيكون وجوب تقديمها ايضا عقليا والجواب ان توقف
الشروع بالبصيرة المخصوصة عقلا على الامور المذكورة انما يوجب تقديمها على الاطلاق اعني بحيث
تفسد بنيتي اذا كان الشروع بتلك البصيرة واجبا عقليا على الشارع في العلم من حيث هو طالب له وهذا
ظاهر على انه يمكن ان يقال المراد مطلق الشروع بالبصيرة والواو بمعنى على الامور المذكورة فوقفه
على نوعها كما حققناه في حواشي المطول قوله سما كان حدا للموضوع باسمه اور سمه قال رحمه الله تعالى
لا يخفى عليك ان اسم كل علم موضوع باز امر مهم اجمالي شامل له فان فصل في تعريفه ذلك المفهوم فقد
كان حدا له بحسب اسمه وان بين لازمه كان رسما له بحسب اسمه وعلى التقديرين هو رسم لذلك
العلم مميز له عن غيره فما حده الطيبي فانما هو بتصور مسايله بل بتصور المصدقيات المتعلقة بها
وليس ذلك من مقدمات الشروع قوله بخلاف ما اذا تصوره بغير فانه وان فرض انه
يكفيه في طلبه لكنه لا يفيد بصيرة فيه اراد بغير غير التعريف وغير التعريف يحتمل ان يكون وجها
اعم ويكون كافيا في طلب العلم الخاص من حيث خصوصه محل تردد فلهذا اورد قوله وان فرض
الا خر لان الكلام في الغير المطلق الشامل للاعم وقوله لكنه لا يفيد بصيرة معناه بصيرة كاملة
تحصل بالتعريف ثم الكلام في التصورات التي يمكن تقدمها على الشروع كما هو الظاهر من السياق فلا يرد
ان المتصور الحدي للعلم باعتبار المتعلق غني عما ذكر مع انه يمكن تقدير كفايته في الطلب لبس مما لا يفيد البصيرة
وذلك لانه لا يحصل الا بعد تمام تحصيل العلم المشروع فيه بقي ههنا بحث وهو ان التعريف قد يكون لسرا

بختص

نسخه

ولا يجيب بان المراد كل علم شرع
في تحصيله والضمير في تعريفه
وموضوعه وغيرهما راجع الى
العلم المشروع فيه كما اشار اليه
الشارح كلها الى خصوصية علم الكلام
ولما كان العلم المشروع فيه ههنا علم
الكلام اورد تعريفه وموضوعه
فالمخصوص والاضافة انما نشأ
باعتبار انه المشروع فيه

نخه

وهو غير كاف في طلب العلم الخاص

فوض مح

شاملا للعلم عما عداه من جميع ما عداه منبئا عن تصوره لا بطريق الاكتساب كما سيذكر مثله في الرصد الثاني
من هذا الموقف وعدم افادته بصيرة توازي بصيرة التعريف محل نظر اللهم الا ان يقال لعدم تسليم افادته
بصيرة التعريف لم يوجد مثله فيما يفيد معرفة العلوم المدونة **قوله** فان من ركب الي اخره هذا في موقع
التعليل لايجاب تصور العلم بتعريفه لتحصيل البصيرة ثم ان انتفاء هذا التصور الخصوص قد يكون بانتفاء
أصل التصور وقد بظهور عدم امكان الشروع بدونه لم يتعرض له وقد يكون بتصور لا يفيد البصيرة المذكورة
كالتصور بوجه اعم وهو الذي اشار اليه بقوله فان من ركب الي اخره **قوله** فالكلام على امور ا
يقتدر معه الي اخره فانك علمت المشهور ان علم الله تعالي وعلم الرسول عليه السلام وعلم الملائكة باعتقاد
يا محتقادیات لايسمي علم التكلم كما ان علمه تعالي بالعمليات وكذا علم الرسول عليه السلام وعلم الملائكة بها
لايسمي فقها وليس في هذا التعريف ما يخرجها علاق التعريف المذكور في المقاصد وهو العلم
وادعا اطلاق الكلام عليها بعيد من المتعارف قلت لكن ان يخرج علم الرسول عليه السلام وعلم الملائكة
بكلمة يقتدر بناء على ان صيغة المفاعال تدل على الاعمال المتعدية بالكسب وعلمه عليه السلام بالكسب المسمي
بالوحي وكذا علم الملائكة واما علم الله تعالي فيخرج بها ايضا بذلك الاعتبار وباعتبار دلالة لفظ الفعل على
الحدوث واما علم الله وعلمه اياه مما نحن فسبيل المجاز كما صرح به الشارح في حواشيه علي المطول **قوله**
اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا كانه حمل العلم علي المعني المجازي بقرينة المقام ولا فيصح
في توصيف تعريف العلم بالمعني الاعم ان اطلاق العلم علي المركب يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع ولا يكون
حمل العلم ههنا علي ما سياتي من الصفة الموجبة للتميز المعني المحتمل للقضية لان المراد هناك عدم الاحتمال
بوجه من الوجوه لا اعم مما سياتي مما في متن به فيخرج ادراك المخيلي قطعا فتامل
قوله دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلايل فقط اراد به المنطق فانه لا يحصل به
القدرة التامة علي اثبات العقايد الدينية لان ذلك الاثبات انما يحصل بمجة لها صورة تحصل من
المنطق ومادة معينة لا تعرف منه فالحصر المستفاد من قوله فقط بالنظر الي المواد الخصوصة
والعقايد مما علي ما هو التحقيق وبهذا تبين ضعف ما استصوبه الشارح في حواشي المطالع من ان الطرق
والشرايط المحتاج اليها في تحصيل المطالب لو كانت ضرورية لم تقع الغلط الا من جهة الصورة وهو
ظاهر ولا من جهة المادة لان تلك الطرق والشرايط تراعي جانب المادة رعايتها جانب الصورة وجه
الضعف ان خصوصيات المواد بحيث لا تعلم من المنطق وانما المستفاد منه معرفة مناسبة المبادي
المعلومة من علوم اخر بالنسبة الي الكل مطلوب مطلوب علي وجه اعم الي فمع ضرورتها جميع قواعد المنطق يجوز
الغلط من جهة المادة قطعا **قوله** بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي اصلا فلا يدخل في التعريف
المجموع المركب من علم الكلام وغيره فان المتبادر منه اعتبار الدخلية قطعا وايضا المجموع ليس علما واحدا بل
علمين او علوما متباينة وبهذا يظهر خروج المجموع المركب من علي الكلام والسير لا بانتفاء دخلته علم التغيير
في الترتيب العادي المذكور لان دخله لا يعدو عن دخل نفس العقايد بل يدعي ايضا ان النحو له مدخل
في ذلك الترتيب لان بعض العقايد مستفاد من الادلة السمعية فيكون لعلم النحو مدخل في القدرة
علي اثبات تلك العقايد المستفاد منها وان لم يتوقف عليه كما في ارباب السليقة للتنبطين لتلك
العقايد منها **قوله** علي انا نقول السببية الحقيقية تفيد السببية بالحقيقة في الانتفاء متحد
بعد ما انتفى السببية العادية وهذا لا ينافي المصاحبة الدايمة المرادة ههنا كما سيشير اليه في الفصد الرابع

في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم من ان الدوام لا ينافي العايدية **قوله** وان العقايد يجب ان
تؤخذ الي اخره ولو قال يعتد به معه علي تحصيل العقايد بالحق لتوهم ان تحصيل العقايد المعتد بها يكون
للحق بالحق ولو عليه ليتناول الحق اياها فعدل عنه دفعا لذلك التوهم ثم الظاهر ان قوله
وان العقايد معطوف علي ان تمرة ولعطفه علي استعار الحذف اللام وجه بل هو اوجه كيلا يلزم دخول
ما ذكر في حيز الاستعار فان تحقق الاستعار محل تردد **قوله** ولا يجوز حمل الاثبات ههنا علي التحصيل
الي اخره ان اراد به توجيه الكلام علي وفق ما اختاره من كون العلم بمعناه الحقيقي فلا كلام وان اراد
الرد علي التفتازاني في حيث حمل الاثبات علي التحصيل والاكتساب ايضا فالجواب عنه ان التفتازاني
حمل العلم علي ملكة الاستحضار في هذا التعريف بمعني ان يكون عنده من المآخذ والشرايط ما يكفي في استحضار
العقايد وهي التي عبر عنها المصنف في شرح اصول ابن الحاجب بالتهيي القريب وحمل العلم في تعريف الفقه
عليه وحينيذ لا محذور في حمل الاثبات علي التحصيل فان اللام منه كون العلم بالعقايد خارجا عن علم الكلام
بمعني الملكة المذكورة ثمرة له والامر كذلك في الواقع وما ذكرنا من ان المراد بالملكة ملكة الاستحضار لا الملكة
الاستحضار التي يسمونها العقل بالفعل علي المشهور اندفع اعتراض اخر وهو انه بعد الملكة كيف يكون
التحصيل مع انه قد يحصل قبل الملكة ووجه الدفع ظاهر وغاية ما يقال ان كلا من اسما العلوم المدونة وان
كان مطلقا علي الملكة الا ان التابع لطلاقه علي ملكة الاستحضار وانما حمل في تعريف الفقه علي التهيي المذكور
لضرورة ان الكلام الاحكام العملية لا تكاد تحصر في عدد فمبلغ من يعلمها هو التهلوا التام لها بخلاف
العقايد كما اشار اليه الشارح المحقق واذا لم يحمل العلم ههنا علي خلاف المتعارف اعني ملكة الاستحضار لعدم الضرورة
لم يجز حمل الاثبات علي التحصيل كما تحققته من سياق الكلام والحق ان العلم بالعقايد معتبر في علم الكلام
عرفا فلا يجوز حمل العلم علي ملكة الاستحضار وهو معني كلام الشارح **قوله** ولا شك في بطلانه قد
يمنع ذلك بان العقايد التي اضيف اليها الاثبات يراد بها العقايد الحقية بدليل ذكرها في صلة الاقتدار
الحاصل بالعلم بالاصول فلا محذور في كونها ثمرة قواعد الكلام وبهذا يظهر ان الاولي حمل الاقتدار علي
المتعارف من صحة جعل تلك العقايد بكبريات لصغري سهلة الحصول ليخرج العقايد الحقة من
القوة الي الفعل فيندفع الاعتراض علي طرد التعريف بالعلوم الاخر اذ قد عاظهر الان وضوحا بحيث علمنا
لا تصلح لذلك ويرد عليه لزوم خروج العلم بالمسايل التي موضوعاتها حزبيات نحو الله واحد من علم الكلام
مع انها من المسايل وتاويل المسئلة بقولنا واجب الوجود واحد مثلا لا يكفي الابصار اليه فليتامل **ثم**
قوله هو الاستعانة دون السببية تبادر الاستعانة من هذا الباء وتبادر السببية من الباء في قوله
يعتد به بالنظر الي خصوص المقامين فلا مخالفة بين الكلامين **قوله** فان الاحكام المأخوذة من
الشرع كانه اراد بالاخذ من الشرع ههنا وفيما سبق ما يعم الموافقة والا فالتمسك بالدليل السمعي علي ان الله
عالم يستلزم الدور لان التصديق بما يقال الرسل متوقف علي التصديق بعلم المرسل وكذا الكلام في كون
تعالي قادرا كما سيجيء في اخر هذا الموقف **قوله** وبالدينية المنسوبة الي دين محمد عليه السلام **قيل**
تخصيص العقايد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم اذ لا اختلاف في العقايد **واجيب**
بانه يظهر وهاهنه **والحق** ان اللام في العقايد للاستغراق وليس سايد الاديان مشتملا علي جميع عقايد
دين محمد عليه السلام لان من جملتها اعتقاد نبوته عليه السلام ولوازمها ومباحث الامامة وغيرها

بطلان
البطلان
الجواب
والحق
الكلام
في كيفية

قوله مزيد امتياز انما قال مزيد امتياز اما باعتبار ان دأبهم تقديم التمييز بحسب التعريف
واما لان الامتياز الحاصل بالموضوع تمييز بحسب الذات راجع زايد في نفسه على التمييز بحسب
المفهوم قوله فسموا الاعراض والاحوال الخ قال رحمه الله موضوع العلم قد يكون شيئا واحدا بالذات مطلقا
كالعدد للحساب ولما يعتبر بالجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعي وقد يكون اشياء متشاركة امّا
في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي المشاركة في المقدار لعلم الهندسة وللتأليف عرضي كالكتاب والسنة للاجماع
والقياس المشاركة في كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعلم الفقه المناسب المعتد به امر لا يعرى قدره
فلا يضبط امر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراط المناسبة المعتد بها في الامور المتعددة الموضوعة لعلم واحد
كبيان وشكل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس الكم لا يجعلان علما واحدا بخلاف
علم النحو الباحث عن احوال الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في امر ومصداقة اي يقع البحث عن
كل ما يشاركها في ذلك الامر فالمناسب معتد به والعلم واحد والا متعدد واعلم ان في قوله فسموا الاعراض
والاحوال الذاتية علما واحدا مسامحة لان العلم ليس هو الاعراض والاحوال بل هو المسايل المشتمل عليها قوله
كاشان الدين الى آخره لا يخفى ان العقايد هي المسايل كما صرح به فتمثيلها باثبات العقايد مسامحة واما قوله
فان حكم على المعلوم بما هو من العقايد محمول على حذف المضاف اي بما هو من محمولات العقايد قوله كوكب الاجسام
من الجواهر الفردة وجواز الخلاء متوقف عليه حدوث العالم مجمع تحرايه اما في الثاني فظاهر اذ قيل الحدوث يلزم الخلاء
والا على الاول قلنا انها لو تركبت من الهيولي والصورة لزم تقدم المادة والا احتاج الى مادة اخرى لان كل حادث
مسبوق عندهم بمادة ويجوز ان يعتبر التوقف على هذا بحشر الاجساد على القول باستناع اعادة المعدوم لكل
في كل من التوقفين لما مر من بحث تركيب الاجسام الهيولي الصورية فيهما قوله متعدد وهو وجوده
اذ تمايزها سفي حينئذ عدميتها واذ لا واسطة بين عدمها قوله وقد يقال للعلوم من الطبيعية المذكورة
موضوعات قلنا لم يكن كذلك من جهة خصوصاتها وانت خبير بانها اذا كانت من تلك الحيثية من موضوعات
نشد عي عن محمولات عليها مع استنابها في الواقع على انا نقول الكلام في محمولات المحمولات وعلم جرا نعم
يمكن ان يقال المراد بالعقايد الدينية المحمولات ولو مسامحة كما يدل عليه ظاهر قوله فان حكم على المعلوم
بما هو من العقايد فلا يصدق للعلوم من الحيثية المذكورة على المحمولات لانها ليست المعلوم من حيث انه يتعلق
به اثبات العقايد الدينية بل نفسها واقرب منه ان يصير الى حذف المضاف اي اثبات محمولات العقايد
لكن كل من التوجيهين يستدعي عن حمل الاثبات على الحمل لا الالتزام على الغير كما يتبادر من السياق فليتامل
قوله فالاولى ان يقال الى آخره انما قال فالاولى لجواز ان تصرف العبارة عن ظاهرها ويحمل على حذف
المضاف فيكون المعنى من حيث يتعلق بوصفه اثبات العقايد الدينية اي الزامها على الغير قوله
وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اعم فيه بحث وهو انه يمكن ان يعم ما يصدق عليه مفهوم المعلوم
من جملة ما صدق عليه وما يساويه هو الوحدة والماهية مثلا وحسد لا اتجاه لما مر منه ذكره ويمكن ان
يدفع بان هذا التوجيه يوجب ان يخرج بعض المعلومات نادرة من موضوعات الكلام ونادرة من انواعها
وهذا تعسف لا طايل تحته فليتامل قوله لانا نقول قد تحقق هنا كما انفا ايضا الى آخره هذا الصنار الشق
الاول من الترديد فان قلت العوارض والاحوال المبحوث عنها ليست اعراضا ولا الامفهوم المعلوم
بل لذواته فكيف يختار ان موضوع العلم مفهوم المعلوم قلت معنى كونه موضوع العلم ان اللحوظ وصف
المعلومية بمعنى انه يبحث في الكلام عن اعراض ما اتصف بمفهوم المعلومية من حيث هو كذا الك

بل الاحظة

موضوع الحكمة ص

غرض ص

فان حكمت ص

فلم يلتفت اليه الشارح قلت الحيثية اذا كانت من تتمة الموضوع ولم يكن لها مدخل في عوارض العوارض

قال ن

بالاملاحظة حصول صفة فرد وذات له المعلومية فان قلت قد اختار في حواشي شرح المطالع ان الموجود
لكلام انواع الموجودات واعتبر تغيير المحمولات العامة بما يجعلها مساوية للموضوع فما عدلك عنها الى تلك
الطريقة واختيار ان الموضوع مفهوم المعلوم قلت وجه العدول انه لو كان الموضوع لذوات المعلومات كان ذات
الواجب تعالى من جملة الموضوعات فيرد الوجه الثاني من الشطر الذي اورده على كون موضوع الكلام مر ذات
الله تعالى فيه بحث وهو ان جواز خصوص العرض الذاتي من معروضه مسلم وطباعرض احدهما الشمول
والمساواة مع مقابله الذي يتعلق بكل منهما على الثاني ان لا يحتاج في عروضه الى ان يصير الموضوع نوعا معينا
لا حقيقيا ولا اضافيا كما صرح به في حواشي شرح المطالع والاحوال المحمول المبحوث عنها في الموقف الثالث
والرابع والخامس يحتاج في عروضها للعلوم الى ان يصير عرضا او جوهرا او واجبا كما يدل عليه سياق كلامه
في بيان وجه تبويب الكتاب على سنة مواقف والتحقيق ان الاخص نوعا كان او صنفا او شخصا اذا اهتم لبيان
احكامه من حيث الخصوص فان كان في جهة البحث عنها عين جهته عن احكام العام عدت حرامنها لاجرميا ولا عبر
شمولها على المقابل ولم ترد به علما على حدة حتى لو اريد ذلك كان نسا محا افراد علم العوارض من الفقه والكلام من
الطب وان تغايرت جهة البحث جعلت علما جزئيا اذ في افراد الجسم الطبيعي من مطلق الوجود وموضوع
الطب منه ما يشامل قوله نعم يتجه ان الحيثية المذكورة الى آخر هذا الاعتراض مبني على ان الحيثية
المذكورة من تتمة الموضوع قيد له لا اشارة الى اجمال تفاصيل المحمولات لما مر عندهم من ان تمايز العلوم
بتمايز الموضوعات لا بالمحمولات لان المحمول لو جعل وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض الاعراض
الذاتية علما وعن بعض اخر علما اخر لم ينضبط امر الاختلاف والاتحاد ويكون كل علم علوما جمة ضرورة
اشتمال المعطي انواع جمة من الاعراض الذاتية كما ذكره في شرح المقاصد لان انواع الاعراض اذا كانت
داخلة تحت امر جامع عصيل الانضباط بل لان المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات فالاسب
ان يجعل جهة الوحدة الموضوع على ان المقصود من اعتبار كل طايفة علما على حدة هو تسهيل امر التعليم لا ان
في ان السهولة في جانب الموضوع لتهيئها في جانب المحمول فان قلت قد اجاب المحقق التفتازاني في التلويح عن
الاعراض المذكور بان الموضوع لما كان اعتباره عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية
على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي بلاحظ في المباحث هذا المعنى اللي
لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها لحوقها لهذه الحيثية البتة وللحصر ان لحظ الموضوع يستلزم تعين
فعل البحث والعروض فالجار في قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث كذا متعلق بلحظ الموضوع باعتبار
جزء معناه اعني البحث لا باعتبار الجزء الاخر اعني العروض حتى يلزم ان تكون الحيثية مدخلا في عروض
العوارض ثم يصدق تعريف مطلق الموضوع على موضوع العلم المذكور اذ لا يصدق وحينئذ يرد على الموضوع
المقيد بالحيثية انه يجب في العلم عن اعراضه الذاتين اذ الاعراض غير يعد يران لا يكون للحيثية دخل في
العروض ليست تلك القيد بل المطلق وهو ظاهر وان غفل عنه كثير من الناس قوله اي احداثه
قال الابهري وانما شمل المضف بالحدوث تنبيها على ان التاثير والمؤثر واحد عندنا هذا كلام مشهور فيما
بينهم حيث يقولون بالايجاب عين الوجوب بالذات والتعليم عين التعلم لكن جعله على الاتحاد بالنص لا يخلوا
عن تعسف لتباين كل منهما موضوع على حدة قوله لا من حيث مستندان اليه تعالى قد يمنع ذلك
بناء على ان المقصود من جميع مباحثها الاطلاع على كمال الصانع حسبما بلغه طوق البشر على الوجه الاتم المؤثر

قوله وان كان على تلك في العلم الادنى قال رحمه الله كانبات للهدولي فانه مسئلة من العلم الالهي الباحث
عن احوال الموجودات بما هو موجود وقد توقف على بحث الجزء الذي لا يتجزى وهو من العلم الطبيعي الباحث
عن كل الطبيعي من حيث التغير قوله توقف على وجوده فيه نظر لان الموضوع قد يكون غير موجود
كالمعدوم والمحال ويمكن الجواب بالتخصيص فان الكلام فيما يوجد فيه للموضوع وفيه بحث فان غير الموجود من
الاعراض قد يكون من العوارض المطلقة من يحتاج الى اعتبار الوجود الخارجي واما الوجود الذهني فعلى
تقدير تسليمه يحتاج في حمل الوجود الخارجي ايضا نعم لو لزم في اعراضه الذاتية اضافته بها في الخارج لثبت
توقفها على وجوده ولم يثبت بعد ولو استظهر حديث التوقف وقيل بان الموجود يتصف بالخارج باعراضه
الذاتية دون الوجود لم يرد هذا فتامل قوله واجيب بان الوجود المطلق ايضا خرج هذا بالحقيقة
عدول عن الوجه الاول وكلمة لان لغرض عدم جواز البحث عن وجود موضوع علم في ذلك العلم ومثله
مقبول في صناعة المناظرة لكن فيه نظر وهو انه لا يلزم من عدم كون الوجود المطلق عرضا ذاتيا لشيء من
الموجودات وعدم صحة حمل الوجود الخاص عدم كون الوجود مطلقا من الاعراض الذاتية لشيء منها لجواز
ان يكون الوجود مغايرا بالوجود من الاعراض الذاتية للواجب ويصح حمله عليه لكونه كليا على ان لا اتحاد
في الوجود اذا كلي في الحمل كما يدل عليه كلمة هو لزم صحة حمل الحيوان الحسي على شيء كما يصح ان يحمل عليه لان الاتحاد
من الطرفين فكما جاز زيد انسان فليجز عكسه وايضا سلمنا ان الحيوان الحسي لا يحمل على شيء مواطاة لكن
الحمل في الاعراض الذاتية بالاشتقاق ولا مانع من ان يقال زيد صاحب هذا الوجود فتامل قوله
لان الاخص يثبت في الاعم بانضمامه اليه والي عين مثلا يبين وجود موضوع العلم الطبيعي اعني الجسم الطبيعي
في العلم الالهي الذي موضوعه الوجود مطلقا بان يقال الموجود اما ممكن واما واجب والممكن اما جوهر او عرض
والجوهر اما جسم طبيعي او عين قوله بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا فان قلت هذا ينافي
ما مر من ان الوجود لا يكون عرضا ذاتيا للواجب تعالى قلت مطلان الشق الاول فيما سبق على تقدير كون
الموضوع ذات الله تعالى لما اذا كان المعلوم او الوجود فلا يلزم ان يكون الوجود المطلق من الاعراض العرضية
وبالجملة اثبات الوجود المطلق للباري تعالى في علمنا هذا ليس باعتبار انه موضوع للعلم بل باعتبار انه
موضوع المسئلة ولا دليل على وجوب كون محمول المسئلة مساويا لموضوعها قوله اي بحث فيه الى اخره
لما كان المبحوث عنه في العلم احوال الموضوع واعراضه لانفسه قدر الشارح لفظ الاحوال في كلام المصنف
في موضعين ثم لما كان اقتحام لفظ الاعتبار في كلام المصنف موهما بان للواجب مدخلية التجرد والتقيد في
البحث كما في العروض كما نقله من التلويح وقد عرفت مطلانه فسره الشارح بما ذكره ويرد على ان المراد عدم
مدخلية الوجود في لحوق تلك الاحوال كما انه انما يظهر ورود هذا الوجه من النظر لو كان السيد المميز هو
الوجود وليس كذلك بل هو قيد كون البحث على قانون الاسلام عليهم قوله واما الوجود في الذهن فهم
لا يقولون به فان قلت هذا انما يرد اذا كان قصدهم القائلين به فلا الا ان يثبت بادلة مطلانه وستعرف انها غير
تامة قلت كان قول الشارح منهم تحية الاسلام اشارة الى رد هذا فان الاعراض مذكور في شرح المقاصد
والظاهر ان مراد الشارح دفع بناء على ان تحية الاسلام سكر للوجود الذهني قوله مع ان هذا الدفع منه باطل
لا يقال المراد بالحق ما في نفس الامر وعندهم النزاع سلمنا نقول انا اريد بقانون الاسلام ما هو الحق وعمر
الحق بكلام القائلين لتحصيل المطلوب وهو خروج الالهي لان صاحبه ايضا يدعي حقيقته قوله وما

في جميع نسخ مستغنى عنه

القسم الاول هو المقصود

على اعتقاد ينفع فائدته

يناسب المقام من الاجماع والمعقول الذي لا يجانبهما وبالجملة فحاصله ان يحافظ جميع المباحث على القواعد
الشرعية ولا يخالف القطعيات جريا على ما هو نظر العقول الخاصة على ما هو قانون الفلسفة كذا في شرح
المقاصد وفيه بحث وهو ان بعض ارباب الكلام كفروا كالمجسمة فان لم يكن مذهبهم مخالفا للقطع لزم ان لا تكفر
وان كان مخالفا لزم ان لا تكون من ارباب الكلام الا ان يقال المراد من مخالفة القطعيات المنتهية المخالفة
لمجرد هوى النفس واما مخالفة القطعي ابتداء مما ليس من المخالفة المنتهية ههنا كما يشهد به قوله
جريا على مقتضى نظر العقول الخاصة قوله لم يتصور منه الشرع فيه قطعا هذا الخلاف بين من ذهب
الحكماء والمعتزلة الى ان وجوب وجود الاعتقاد بالنفع في الارادة واما الاشعرية القائلون بوجود الارادة
بدون الاعتقاد النفي فلا يسعهم ما ذكر على اصولهم لكفاية الارادة في الشروع بلا شبهة واما ما يقال في
بيان امكان التشريع بدون تصور الفائدة من انه لو لم يمكن لم يتصور وجود العبث لانه على قاعدة
الاشياء ما لا يتصيد به فائدة مع انه متصور قطعا وكذا الخبر زعنه فقد يجاب عنه بان العبث في العرف
مطلق على الفعل الذي يتصيد به فائدة غير معتد بها وهو الذي يحترز عنه العقلاء ولا شك في كونه
متصورا بل واقعا قوله وان اعتد فيه فائدة الى اخره قيل ما يتصيد فيه فائدة ما غير معينة خارج
عن التعيين ويحتمل ترتب الفائدة المطلوبة فلا يكون عبثا مع انه لم يتصور الفائدة المعينة فالاولى ان
يقال فيه مضاف محذوف تقديره دفعا لاحتمال العبث ودفع احتمال الشيء امر مطلوب عند العقلاء
وقد يجاب بانه داخل في القسم الثاني قوله لم يتعقد فيه فائدة اصلا الخ المراد من قوله لم يتعقد فيه فائدة اصلا ان لا يتعقد فائدة معينة
وان ما يتعقد فائدة ما غير معينة وعلى كلا التقديرين لا يتصور الشروع ٥
وما وقع في الكتب من ان الوقوف عليه الشروع لوجوه منها او التصديق بفائدة مما ليس المراد منه التصديق
بفائدة غير معينة بل فائدة مقصوده والحكيم بالنظر الى فائدة في الواقع على ان القول باحتمال ترتب
الفائدة المذكورة المطلوبة في هذه الصورة لشيء له كثير معنى كما لا يخفى قوله وزعما لم يكن موافقة للغرض
الى اخره فان قلت اكثر المفروض ان الشارع في العلم متصور فائدة غير ما هي فائدته في الواقع ولا شك ان
المغايرة فائدته الواقعية تقدم موافقتها لغرض كلي ولا معنى لوجوب المغايرة للتعليل او الكبرى قلت اما
اولا فقد تستعار رب للتحقيق كما ذكره ابن الحاجب في قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين
واما ثانيا فالمراد بالموافقة الملائمة وحينئذ جاز ان يكون الفائدة الاولية ملائمة للفائدة التي
اعتقدها الطالب بان يكون لها نوع تعلق مجاوز توقف عليها واما ثالثا فالضمير في عليه من قوله الا انه
لا يترتب عليه راجع الى الاعتقاد لا الى العلم المشروع فيه والمعنى الا انه لا يترتب نفع في شيء ما يتصيد بل يترتب
ما هو فائدة ذلك الشيء في الواقع فقد يكون موافقة للغرض اذا كان الاعتقاد فائدة الواقعية وقد لا يكون اذا
كان كذلك وبالجملة قوله وعالم يكن حكم كلي ليس متصورا على العروض فتعليل حال العروض منه وقد قيل ليس
المراد من العروض في قوله وعالم يكن حكم كلي موافقة لغرضه من العلم الذي اعتقد فيه فائدة
غير ما هو فائدته في الواقع حتى يتوجه ما ذكر بل المراد عروض الفاعل في الجملة فانه يجوز ان يكون للفاعل
اغراض مختلفة من افعال مختلفة ويكون الفائدة التي اعتقد فيه موافقة لغرض من فعل اخر وان لم يكن
موافقة لغرضه من ذلك الفعل فليتامل قوله خلاف المستطين لا يخفى ان الانسب بالسياق ان لا
يقال واما المستطيون ثم ان كلامه ههنا يشعر بطلان الكلام على ملكة الاستنباط ولا يخفى ان عمومها

تحصيل العقايد فيما يخاف فيهما مر وذلك ان يقول اطلاق الكلام على المستنبطين بعد تحقق الاستنباط
المشتمل على العلم بان العقايد المدلل ولا يتيح منه بنا وهو على علوم الشرعية على بعض مسايله قوله ومعه
لاعتقاد نعوته في الاحكام فان قيل رب صانع صناعة ليس له تلك القوة ورب عاجز لها له تلك قلت الاول
لقصور في الواغات والثاني كالمحكم على ان العدد لا سباب لا ينفيه قوله اي شروحه معل في حاشيته
الصغري بيان المرتبة مقابلا لبيان الشرف بناء على انه اراد بالمرتبة حال العلم بالقياس الى
العلوم الاخر وبالشرف حاله بالنظر الى ذاته وفسر المرتبة ههنا بالشرف ولعل وجهه هو ما ذكرنا
قوله منها تناول اشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته وصفاته لرجع ضمير منها تناول الى الموضوع
بمعنى تناول الموضوع للمباحث تناوله اياها من حيث الموضوعية او تناوله لموضوعاتها على حذف
المضاف وتنظير قوله فيما سيأتي عن قريب فاحفظ ولعل موضوعه على وجه يتناول تلك العقايد
والمباحث النظرية ويحتمل ان مراد المباحث ذاته وصفاته للبحوث عنها على نهج حصول الصورة
وانما اخمه اشارة الى ان المباحث ملحوظة في جهات الشرف وان ارجع الكلام فالامر ظاهر قوله
ودلايله بعينه الى اخره ميل عليه قد مر ان مسايل المخطي من الكلام فكيف يكون دلايله بعينه وليس
بالتخصيص بحكم بها صريح العقل اي خالصه في الصحاح الصريح الخالص من كل شي وقد يضرح بالضم صراحة
وصروحة فعولة بلا شاشة من الروم اي المراد خالص العقل قوله فنيه ان الموضوع نسبه وان كان
من المبادي التصورية لكن لما امتاز عن غيره بكونه سببا لان يعد المسايل المذكرة علما واحدا كان المسايل
مزيد ارتباط به واحتاج اليه فاستحق لان يخرج من المبادي ويعد جزءا برأسه بقي ههنا بحث وهو ان
المشهور فيما بينهم هو ان المبادي ما يتوقف عليه ذات المسئلة والمقدمة ما يتوقف عليه الشروع
وتصور الموضوع لما كان من توقف عليه المقصد بقي هو موضوعه وهو من مقدمات الشروع انفاقا فكان
تصوره مقدمة للمقدمة اللهم الا ان يقال المراد بالمبادي ههنا ما يتوقف عليه المسئلة ذاتا او
شروعا لا المبادي المصطلح عليها وفيه ما فيه قوله وانيته لعني وجوده من المبادي التصديقية
الى اخره قد يقال المبادي التصديقية المصطلح عليها عندهم هي المقدمات التي ينتأ لف منها قياسات العلم
والتصديق بوجود الموضوع ليس منها ولما صرح ابن سينا بان التصديق بالوجود من المبادي التصديقية
فاراد به المعنى اللغوي ممكن اثبات الاعراض الغاشية للموضوع بتوقف عليه ويرد عليه ان بعض
المبادي التصديقية يتبه بتوقف عليه صحة الدليل ولا يتركب منه فلا تحصر حينئذ اجزاء في الثلاثة نعم مع الليه
الموضوعة مطلقا اللهم الا ان يحمل على التغليب قوله وقد بينت موضوعاتها او حيثياتها اي ان اصيح
الى الاثبات فلا نقض بالعربية ومثال اثبات حيثية الموضوع في الكلام اثبات الصحة وعدمها التي
هي حيثية الاعمال التي هي موضوع الفقه فيه فان اثبات صحة العمل وفسادها انما يكون بالقرآن
والحديث واشباهها يكون في هذا الفن قوله فليت له مبادئ في علم اخر هذا التفريع انما يتم
على زعم الضعف والا فقد صرح به الشارح فيما سبق بان مبادي علم اعلى قد تبين في علم اخر فتبين في علم اخر اللهم الا ان يلاحظ ما ذكره الشارح
قلة فجرد كون الكلام علما اعلى لا يتبع ان لا يكون لبعض مسايله في علم اخر

من البيان

ممنوع

قوله ص

دائر ص

في ص

علم يرجع خروج
بعض اجزاءه ص

لان ص

لانها الغاية التي
تنتهي اليها اسباب
اعلم ولا تكون بينة

من البيان لو يلحق الناظر بالعدم وما فيه قوله وجعلوا جميع ذلك في علمهم الى اخره فيه بحث لان هذا
الكلام مخالف لما ذكره في حواشي المختصر حيث قال والحق ان اثبات مسايل العلوم النظرية يحتاج الى دلايل
وتقريبات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا تحصيل الا من المباحث المنطقية او بتوقي بها هو محتاج
لتلك العلوم وليست حواشيها على علم حيا لها وعلم الخلاء لما كان رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها السبب
اليه هذه القواعد المحتاج اليها فعدت مبادي كلامية للعلوم الشرعية هذا كلامه ونقل عنه في الحواشي
لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المنطق اعلما من الكلام وهي لانه يبين مبادي كثير لها لا سيما مسئلتها
في الادني فلا يخفى لانا نقول لا يبين مبادي كلا اصلا بل بيان ما يعرض لمبادي بها التصورية والتصديقية
المصطلح من الطرق الموصلة الى مقاصدها ومسئلتها لميي وسيلة وانه ويمكن ان يقال التغيير لا شك ان احوال
المعلومات التصورية والتصديقية لعوال الموضوعات الكلامية لكن اذا جعلت تلك الاحوال علما وجعلت مسئلة
فعنيه اعتبار ان الاول اعتبار انه يتوقف عليه اثبات المطالب مطلقا وليست بهذا الاعتبار جزءا من الكلام
اصلا قيل وهذا اخر ج عن المنطق في تعريف الكلام ولو كان جزءا للاخراج وجه اذ لا معنى لذكر قيد في تعريف
الحيثية وفي بعض الاعتبار جزء منه في الثاني اعتبار انه يتوقف عليه اثبات العقايد الدينية وهي بهذا الاعتبار
جزء منه فذكر تلك المسايل في كتب الكلام لا من حيث الاعتبار الاول بل من حيث الاعتبار الثاني وذكرها في
مبادي الاصول لا من حيث الاعتبار الثاني اذ لا معنى له بل من حيث الاعتبار الاول واليه ينظر قوله
في الحواشي والحق ان اثبات العلوم النظرية الى اخره لا يقال تلك المسايل اذا جعل جزءا من علم الكلام والاعتبار
الثاني لم يكن ان يكون المنطق اعلما منه كما مر فاي احتياج الى جعلها جزءا نقول لانهم لم يروا ان محتاجا اليه في
علمهم هذا الى شي يتواه بني الكلام في قواعد العربية المحتاج اليها لاستنباط بعض الاعتقادات من الادلة
السمعية وتد يقال هو ايضا جزء من الكلام او زمنه افراد الكحالة من الطب وافراد الفرايض من الفقه فليتامل
قوله او مسئلة فيه فهي مسايل له الى اخره قيل كلام الشارح يشعر بان مبادي العلم ليست من
مسايل الكلام مع ان فيها الحكم بمعلوم يتوقف على ذلك الحكم اثبات شي من العقايد وليس مسايل الكلام الا ذلك واما
المتعيد بالنظر فقد عرفت انه بالنظر الى الغالب واما احتمال كون عروض محمولات المبادي البينة من حيث خصوص
موضوع المسئلة لا من حيث انه معلوم مخصوص حتى يكون من المسايل فقايم في المبادي النظرية ايضا اللهم الا ان
يقال لم يوجد ذلك في المبادي النظرية قوله وهي مبادي المسايل اخر منه قيل موضوع المسئلة يجب ان يكون
اما موضوع العلم او نوعا منه ومحمولها اما عرض ذاتي او نوع منه على ما عرف في المنطق والمبادي ليس كذلك فانما
يغاير ان بالموضوع والمحمول فلا معنى لقولهم للمبادي من المسايل والجواب ان ذلك في المبادي على الاطلاق والا فهم مرجوا
بجواز ان تكون مسئلة مبدا المسئلة اخرى على وجه لا يدور قوله فهو اي رئيس العلوم الذي عليه اكمال ذكر
لكن ههنا مسئلة لا يخلوا التنبيه من الفايدة وهو انه ذكر صاحب القيمة وغيره من الثقات في ترتيب الكتب بحسب
الوضع ان اللغة والنحو واحد فيوضع بعضها فوق بعض والتعبير فوقهما والكلام فوق ذلك والعقه فوق
الكلام والاخبار والملوط والدعوات المروية فوق ذلك والتفسير فوق ذلك قوله اذ قد روي ان بعض
الخلفا الى اخره روي ان المامون الخليفة امتحن العلما بخلق القرآن في سنة ثمان عشر ومايتين وكتب بذلك الى
نايبه ببغداد وبالغ بذلك وغالى في هذه البدعة فيام متعبد بها فاجاب اكثر العلما على سبيل الاكراه وتوقف
طايفة ناظروا فلم يلتفت الى قولهم وهددوا بالقتل وعظمت المصيبة ولم يصب من علما العراق الا الامام احمد
بن حنبل ومحمد بن نوح فقيد او جهز الى المامون وهو مطروطوس فلما بلغا الرقة جاءهم الخبر بموت المامون

مبادي بها

في ص

تلين ص

علم يرجع خروج
بعض اجزاءه ص

وعمد بالحملة منه الى احيه المعتصم فنبع لقاه في البدعة المذكورة وضرب احمد بن حنبل بين يديه بالسياط
حتى غشي عليه كل ذلك حتى يقول خلق القرآن وهو مصمم على قول الحق فاطلقه ثم ندم على ضربه واستدت هذه
المحنة مدة خلافة المعتصم وهي ثمانية اعوام تقريبا ثم استقلت الخلافة الى ابنه الواثق فتبع اباه في ذلك

قوله العالم المصلح احمد بن نصر الخزاعي سيد لامتناعه من قوله بخلق القرآن فان قلت القرآن
عندنا هو اللفظ الحادث فلم اجبر فواجد وبه واختار والضرب والقتل كلت ايظاهران مذهبهم كان
قديم اللفاظ ايضا كما هو مذهب السلف قوله وما تقدم في المذهب الرصد الاول كان تقدمة للتدوع
فيه الى اخره فان قلت كلام الشارح ههنا ينافض قول المصنف فيما سبق الموقف الاول في المقدمات
وفيه الى اخره فانه يدل على ان كل الرصد من المقدمة وقول الشارح يدل على ان المقدمة هي الرصد الاول فقط
قلت الرصد الاول مقدمة على الاطلاق اعني مقدمة الشروع والواصد لهذه الباقية مقدمة من وجه
ومقاصد من وجه فمراد الشارح بالمقدمة هي المقدمة على الاطلاق ومراد المصنف اعم من ذلك فلا تناقض

قوله وفي انكار الافكار للاهوي تصريح بذلك تقدم عنه ان التصريح نظر الى الظاهر مما ولما الكرور
فلا اذ اللازم عدم خروج المسايل عن تلك القواعد واما كون كل قاعدة منها مشتملة عليها فلا ومما
قيل من ان تشريك الكل في العنوان اولا وتعيين كل منها لبيان ما بين فيه مع كون البعض من المسايل
قاطعا بلا اشارة الى تمييز بين ما هو منها وقطعا وبين ما يختلف فيها وسكت انها منها ميتفاد منها
ذلك والا يكون العنوان مجتمعا عنه في هذا المقام لا يفيد التزوير كما لا يخفى قوله لوجهين الاولان

اذ ص على كل واحد الى اخره بداهة العلم بشيء لا يستلزم العلم البديهي بداهة وكذا استدل عليها واما ما يقال
ان بداهة اذا حصلت للنفس بلا كسب والتفت النفس اليها عرفت بمجرد التفاتها اليها انها بغير كسب
فيكون بداهة كل بديهي غنية له عن الاحتجاج عليها وكذا شبهة كل كسبي فجوابه انه قد يحصل في
النفس صورة ولا التفات الى كيفية حصولها فاذا حاولت المدة وتكررت الصور توجهت النفس التفاتا

القيس نوعا اليتبت عليها كيفية حصول بعضها فاحتاجت الى الاستدلال على ان الوجهين جاز ان يكونا متصلين
قوله والجواب عنه ان الضروري حصول علم لي اخره فان قلت سيجي في بحث العلم من الالهيات
ان العلم بالعلم لا يتوقف الا على الالتفات وهذا ظاهر ان العلم بالشيء وصيل يندفع هذا
الجواب ويحتاج الى جواب اخر الشارح قلت المذكور فيما سبق سيأتي ان من علم شيئا يمكن ان يعلم انه عالم
لان العلم لا يتوقف الا على الالتفات على انه شبهة الخصم في ثبوت علم الله فلا علينا ان لا نسلمه والحق ان المذكور
في الالهيات وان كان ما ذكر لان الظاهر ان من علم شيئا والتفت على مجرد التفاته انه يعلمه والبه اشار في

البيضاوي مباحث العلم من موقف الاعراض فجواب الظاهر الشارح الظهر قوله وبجوز ان يجاب عنه ايضا الى اخره
اي بجوز ان يجاب عن تقسيم الى اخره عن التقرير السابق وهو الاستدلال على حصول الخاص ببداهة على حصول
العام كذلك على ما هو ظاهر تقرير المتن ولما اذا قيل وهذا علم مقيد والعلم المطلق السابق عليه لم يتجه
هذا الجواب قوله والعلم احد تصور هذا التصديق الى اخره انما لم يقل احد مقولات اشياعا للمقدمين
فانا عتبار تصور النسبة في التصديق من قيدات المتاخرين قوله ولا في شيء من الطرفين لا يقال
حينيذ يلزم المصادرة لان احد طرفيه هو العلم الذي يراد اثبات بداهة تصوره لانا نقول المدعى بداهة
حصر بعين تفصيلا اعني العلم الدليل بداهة هذا التصديق بجميع اجزايه اجمالا فلا مصادرة لاختلاف العنوان
ونظيره كبري القياس مع نتيجته كما سيأتي من بحث الوجود قوله ولا يحتاج فيه الى تصورها بالكنه

ولو سلم

لو سلم فانما يتم لو كان التطبيق واسيا للعلم الحضوري كما ذكره الشارح فيما مر ونحن لو استدل بان كل احد يعلم بالبداهة
علما مطلقا فمن جواب المصنف قوله اي يطلب ان يحصله الى اخره دفع لما في ظاهر العبارة من المناقشة
حيث حاول العلم بتصور الحقيقة قوله وظاهر ذلك حصولها وليس يتصورها الى اخره لان المراد
بالتصور في هذا المقام هو الارتسام الطلبي اعني العلم الحصولي الذي لا يمتنع فيه بالضرورية والنظرية
فاطلاق التصور على نفس حصولها بمعنى اخر على ما قالوا من ان تصور الصفات النفسية يكون بحصولها
حقايقها في النفس لا يصح فيما ذكر كما لا يخفى قوله وهذا هو تصورها لا حصولها الى اخره فان
قلت تصورها فرد من افرادها وحريق من حزيناتها فبي تصور ماهية العلم حصولها في ممن فرد من
افرادها كما في الاول لما يعني قوله لا حصولها قلت معناه ان النفس لا توصف بالعلم باعتبار ارتسامه
فيها كما في الاول وانما توصف باعتبار نفسه ولو في ضمن هذا الارتسام المثالي وهذا حق لا شبهة
فيه قوله فتدرج عن التسمة الى اخره تصلح ما تدرج عن التسمة ان اراد انه لا يخرج الاعن القسمة
فلم والاحصر الطريق في القسمة والمثال ممنوع فتدبر من محمد افاد تمام تميز اصلاحيته للتعريفي
ولو سميا انما يلزم لو افاد الا ما بين المثبوت جميع افراد المعرف للاستغراق وكون الحاصل
بالقسمة والمثال كذلك مما لم يظهر جواز كون الشيء طريقا الى معرفة الشيء من غير ان يكون معرفا له
لاستشراط هو كونه بين الثبوت في جميع افراده بين الانتفاء عما عداه وان ما ذكر سلم في القسمة
الحقيقية لا نطوايها على ما به الاشتراك وما به الامتياز يعرف منها تعريفات الاقسام وان ما ذكر المثال
الى التقريفي الرسمي ليس يشيء منهما على الطلاقه فان قلت لا حاجة في الجواب الى ارتكاب خلاف المشهور
فان الاستقال من شيء الى شيء اذا لم يطريق للاكتساب كان موصلا الى معرفته وعما له ولم يكن معرفا له كما في
الاستقال عن تصور الماهيات الى لوازمها البينة فلعل القسمة والمثال من هذا القبيل قلت كونهما
منه خلاف الظاهر ايضا كما ذكره الشارح في حواشي العضد قوله اذ لا معنى تجديدها سوى تقريرها
الى اخره لا شك ان الشارح فيه تصور حقيقة العلم ولهذا اجاب عن دليل الفرقة الغالية بضرورية بانا
انما نتوقف على تصور طرفيه وجه فالحق ان المراد التجديد كما حققه الشارح قوله للحس والفصل الذاتيين
انما قيد الحس والفصل بالذاتيين لان المقدما كانوا يسمون ما به الاشتراك مطلقا جنسا كالنفس
للحيوان وما به الامتياز فصلا كالضاحك والناطق ومن هذا ظهر ان ثم التجديد للحسي قول من قول الغزالي
في المستصفى لبي فهم المقيد من المطلق بل صرح كلامه والعلة ذلك هذا وقد يقال كلامه الامام في البرهان
صريح في ارادة عدم التجديد مطلقا ولا شك ان مذهب الغزالي والامام واحد ويويد ذلك قولهما في طريق
معرفة القسمة الرسم بالاعدول عنه اذا امكن الى غيرها هو معارف غاية ما في الباب ان منع التجديد بالعبارة
ومنع الرسم باشارة تقل الرسوم وانطالها تم الاستقال الى غير المعرف قوله والتمثيل بادراك الباء صريح
بنهاك حقيقة قيل عليه ان مفهم الحقيقة تلك بها لا حصيل من المثال وبوجهها لا يختص به حصوله للتقسيم
وغيره فلا وجه للتخصيص قوله فاندفع دخول الى اخره فان قلت حصول مطلق الادراك لا يحتاج عن ضرورة
او نظر فما وجه استقال القسمة خلافهما قلت اجيب بان مبنى كلامه على المتبادر من التعريف
الضرورة العامة فيخرج المقيد لانه ليس عن ضرورة عامة ولا عن دليل ينظر به المسئلة في نفس الامر
فان قول المقلد ليس دليل المسئلة في نفس الامر والمراد بالضرورة في قولهم لا يخلو عن ضرورة او نظر الضرورة المطلقة
وفيه انه يخرج اكثر العلوم الضرورية اذ لا ضرورة عامة في الحدسيات والتجريبيات مثلا وايضا يخرج

اشارة الى ما

ارتسامه فيها ص

قوله صلحا الى اخره
قيل عليه لا يلزم ص
لان ما بينا وليس المحصلة
بالنسبة هنا لوازم بينة
والا لم يجاب احد من العقلا
ويجاب ان ظهره

بالتقسيم

ان ص

للامامية الان لا نسلم المعتزلة بها او بعلمنا كعدم توهم تعلق علم الله تعالى والصواب في الجواب
عندي ان يقال اعتقاد المقلد نظري لان الدليل عنده قول المقلد كما صرح به الشارح لكن قول المقلد ليس
الدليل الذي ينظر به الحكم في الوقائع فالمراد بالدليل هو الدليل في نفس الامر نعم يرد بينه المقام فلا يخرج
التقليد عن هذا التعريف واما المراد بالنظر في قولهم مطلق الادراك لا يخلوا عن ضرورة او نظر
فهو النظر المطلق سواء كان صحيحا او فاسدا فلا يحتاج الى تامل **قوله** ومن تعلق العلم بالمستحيل كقولنا اجتماع
النقيضين محال قيل وارتفاع النقيضين واقع مثلا مكابرة فهو باطل قطعا اذ الادراك المتعلق به جهل
لا علم وان اراد تعلق العلم التصوري كما يظهر من كلامه وكلام الشارح فمسلم لكن لا جهة لتخصيص الاعتراض
بخروج المستحيل اذ مطلق المتصور خارج عنه كما صرح به الشارح اخر ايضا بصير قوله ثم يكون بعيد الى
اخره باطلا اذ على تقدير تسمية المستحيل شيئا لا يدخل العلم به اعني تصوره في التعريف لانه ليس باعتقاد
ولا يقال توهم اعتقاد الشيء على ما هو عليه معناه اعتقاد المحكوم عليه على ما هو به من الحكم وحينئذ لا يصدق
على اعتقاد امتناع النقيضين بانه محال الا بالاعتبار المذكور لانا نقول هذا المعنى بعيد جدا اذ الاعتقاد وامثاله
انما يضاف الى النسبة لا الى المحكوم عليه فاي ضرورة في حمل عبارتهم على هذا المعنى البعيد حتى يتوهم ورود الاعتراض
ايضا لان الشيء عند المتكلمين باسرها اعتبار به يستحيل وجودها في الخارج **قوله** يسمى شيئا لغة اي
اجزم اي عند اصحاب هذا التعريف وهم المعتزلة وقد صرح به صاحب الكشاف فلا يرد ان هذا مخالف لما صرح
به في بحث الوجود من ان اهل اللغة لا يطلقون الشيء على المعدوم لانه مذهب اهل الحق وحمل التسمية على الاطلاق
المجازي باباه مقام التعريف **قوله** تحكيا ايضا عنه دور الى اخره قيل سؤال الدور اللازم من اخذ المشتق
في تعريف المشتق منه وارد فيه وفي امثاله لان المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه للوقوف كانه قال
العلم بالشيء على ما هو به وكذا نظايره وفيه بحث لان المعرفة حينئذ اخص يطلق يحصل من الدليل مناط ما قال
الراغب من ان المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالاثار يخرج العلم الضروري
بل التصور مطلقا ولم يخص ببخل التقليد والاعتقاد المطابق للواقع الناشي عن دليل ظني والحاصل
ان التقليد والظن لما خرجا بلفظ المعلوم كان معرفة [illegible] فلو اريد بالمعلوم ذاته لاختل التعريف
اللهم الا ان يقال بالمعلوم ما يطلق عليه المعلوم [illegible] عند العلماء بدون ان يعلم
ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وهذا وجه وان كان صرف التعريف
الى خلاف المتبادر لكن بعض الشراح [illegible] عن بعض وقد يقال في دفع الدور العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر
الذي يقع وصفا للعالم ويسمى اضافة به واما المعلوم المشتق فانما يتوقف على العلم بمعنى المصدر
والتلازم بين المصدر وحاصله انما هو في الوجود الخارجي لا في التعقل فلا دور فتامل **قوله** وايضا
معناه ما هو قيد ثابت وليس من قبيل التصريح بما علم التزاما لان دلالة المعرفة عليه ليس بطريق الالتزام
بل بطريق التضمن فلا احتياج اليه اصلا [illegible] بحث لان المعرفة في الاصطلاح الادراك المسبوق بالجهل مطلقا
طابق ام لا فقوله لان اعتقاد الشيء على ما هو عليه به جهالة غير مسلم بحسب الاصطلاح **قوله** لان المعنى
المجازي هو العلم الى اخره اجاب الاستاد بان المعنى المجازي المشهور للادراك هو العلم بمعنى حصول الصورة
في العقل وهو اعم من الذي يقصد تعريفه فاندفع تعريف الشيء بنفسه ورد بانه مبني على الوجود الذهني
الذي هم لا يقولون سيما القدما ويمكن ان يقال فلا شبهة في تحقق المعنى الاعم المتناول للعلم المعرف وغيره وهو
الوصول مثلا والمقصود الحصول [illegible] الادراك مجاز عن ذلك المعنى الاعم والمناقشة في العبارة بعد وضوح
المقصود

وضوح المقصود لا يلتفت اليها فلا تغفل ومن ذلك الوجه **قوله** الرابع لابن فورك ما يصح الى اخره لا يخفى ان
لا دخل لكون الادراك من دليل بل لكونه قطعيا ايضا في الايمان بل يكفيه التقليد والظن الغالب الذي لا يخطر
خلافه بالبال فينتقض التعريف بهما **قوله** فاذا فعالنا ليست بايجادنا اجيب بان صحة الايمان
به لا يستلزم الاتيان بالفعل فعلمنا الحاصل لما يصح به اتيان افعالنا لو كان افعالنا بايجادنا على ان المراد اتيان
الفعل كسبا كان او ايجادا فلا يخرج **قوله** مثبتا له وهو محال لما الخ قيل لا استحالة في كون العلم بوجوده اثبات
الوجود له في الذهن ولا يلزم ان لا يكون له وجود سوى الوجود العلمي ورد بان صاحب التعريف لم يقل بالوجود
الذهني **قوله** فيلزم الاستحالة هذا والحق ان لا اشكال لتعذر حمل الاثبات على معناه الحقيقي وان ليس يندفع
بطلان عكس التعريف ولو قيل بالوجود الذهني اذ لسنا نحن نوجد العلوم في اذهاننا بل هو الله تعالى وان
ليس يختص الاعتراض بعلمنا بالباري سبحانه كما هو الظاهر من كلامه وان كان الحق تخصيصه بالذكر
لكونه اظهر في الاستحالة فتامل **قوله** وذلك مما يمتنع اطلاقه شرعا الى اخره اجيب عنه بان امتناع الاطلاق عليه
تعالى شرعا لكون اسمائه توقيفية وذلك لا يستلزم امتناع الاطلاق عليه تعالى لغة وهو المراد ههنا وقد يقال
الوثوق او توقف شعور بانه فيما يحمل عليه مبني على الامتناع مطلقا **قوله** لموجب فان قلت ان اريد الموجب الصحيح
فلا حاجة الى قيد المطابقة وان اريد الاعم يدخل الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد كادلة اهل الحق الضعيفة
مع انه ليس بثابت قطعا لجواز زواله عند العلم بفساد الدليل وعد بما والثاني هو معتبر في العلم قلت
المراد هو الاول وقيد المطابقة لانها معتبرة في ماهية العلم لا للاحتراز **قوله** عنها انه يخرج التصور فان
قلت لعله خصص العلم بالتصديقات كما هو المشهور وقلت التخصيص بها امر حادث اصطلاحي والمقصود
تعريف ماهية العلم وكذلك تخصيصه بما سوى ادراك الجزئيات كما سنذكره هذا والغرض بطعنه على
قوله ولا اضطرار الى الجزم بانه يخرج علم الله تعالى ايضا اذ لا يسمى اعتقادا فلا يصح قوله لا اعتبار عليه عن خروج
المتصور ويجيب بان التعريف للعلم الحادث المنقسم الى الضروري والكسبي والتصور والتصديقي فلا يصح
خروج علمه تعالى وفيه انه يعترض على تعريف القاضي بخروجه فيندفع بهذا العذر اصلا عن ايضا الا ان
يثبت وجود قرينة التخصيص في تعريف الامام دون القاضي ودونه خرط القتاد ويمكن ان يجري مثل
الامام الى مذهب المعتزلة في كون علمه تعالى [illegible] كما اشار اليه المحقق التفتازاني في هذا المقام [illegible] المقاصد
[illegible] لاعتبار ولما خصص العلم المعرف بالحادث بعد القول بالعلم القديم فيه انه لا يناسب المقام لان
تصور العلم من المبادي التصورية فان مسئلة اثبات العلم للواجب يتوقف على ضرورة التصور المحمول في
التصديق فالمناسب ان يجعل المعرف شاملا للعلم القديم اللهم الا ان يقال ليس تعريفهم للعلم عاما ذكر في
اوائل الكتب الكلامية فتامل **قوله** لعدم اندراجه في الاعتقاد ان لا يقال اعتقدت معنى التلك وما
يقال من ان معنى اعتقاد الشيء اقتناؤه واتخاذه في القلب لما يتبادر التصديق على ما عليه الاصطلاح وهذا
لم يحكم المصنف في التعريف الاول لخروج التصور مطلقا ولما حكم به في هذا التعريف لان الجازم بل المطابق ايضا
لا يكون الا في النسبة لا لان الاعتقاد لا يتناوله فضعف محض يأباه الكلام **قوله** اي عند الخ توجيهه
على القاعدة ان يحمل في على معنى مع كقوله تعالى ادخلوا في امم اي مع امم فيكون يحصل معناه عنده ولا يكون
في بمعنى عند لم يذكر في كتب العربية **قوله** ظاهر في الاختصاص في الاولى ايضا لا شك ان الظهور والخفا
امران نسبيان فمراده ان العبارة الثانية ظاهرة في الاختصاص بالنسبة الى العبارة الاولى لان الاختصاص
في الاولى لو فهم لفهم من عبارتهم واما وهي لفظة في الثانية من لفظة الماهية المخصوصة بالكليات

اختصاص الحوبة بالحضوريات ومن قوله في نفس الادراك قوله اعلم به اي باعتبار ذلك التصديق
للجهلية ولا الادراك وهو بالنسبة الي من له تصديق حقه اكتساب الموضوعان يحصل له بالعلم تأمل
قوله صفة قائمة محال الي اخره قوله قائمة صفة موكدة للصفة اذ قد لعنوني منها وهو الصفة للكلام
بالغير كما اشار اليه فيما سبق قوله والصور ايضا اذ لا تنقيض له اي لتميزه على حذف المضاف اذا
المعتبر في العلم ما ذكر من عدم احتمال نقيض التميز التميز في التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية
المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي والمتعلق الطرفان ولا يخفي ان الاولى لا تنقيض لها والاخير من كل
منهما نقيض الاخر كما حققه الشارح في حواشي شرح العضد فلا يرد لزوم ان لا يكون التصور علما بل تميزا
موسسا على صفة بها العلم وكذا الحال في التصديق لكن يلزم ان لا يكون التصديق نفس الاثبات والنفي بل صفة
موجبة لهما وكذا ان لا يكون التصور نفس تلك الصورة بل صفة موجبة لها وهذا خلاف ما تقرر عندهم
على انا لا نسلم ان لنا صفة توجب الاثبات والنفي او الصورة العقلية بل ليس لنا في الواقع الا احدهما
فالصواب ان يراد بالصفة نفس الصورة العقلية وبالتميز التعيني المصدري ويكون المعنى لا يحتمل متعلق ذلك
التميز نقيض تلك الصفة اذ لا يحتمل التميز نقيضه بالقياس الى الادراك فمتعلق التميز في التصور والعيني
التصور لا نقيض له فلا يحتمله اصلا ومتعلق التميز في التصديق اعني وقوع النسبة في نفس الامر وله
نقيض وهو لا وقوعها فيه فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب انكشافا تاما وانتفاء خاصة
نقيضه بالقياس الى الادراك اما التصور فظاهر واما التصديق فلانه اذا كان مطابقا جازما لم يجب
احتماله بالقياس اليه وان كان في شيء من الصفات احتماله والشارح المحقق احتمال التعريف على هذين
الوجهين انما كان لما ذكره المصنف في شرح الاصول من ان متعلق التميز في التصديق احد الطرفين وان المعتبر
نقيض التميز هذا واعترض ايضا على ما ذكره الشارح بان كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم
ان للتصور نقيضا فمتعلقه كذلك فلا معنى للتناقض عدم النقيض وليس بان هذا في التصور بالكنه
لانا في التصور بالوجه فانه لو فرض ان للاضاحك بالفعل نقيض الضاحك فلا شك ان الانسان المتصور
باحد هما يحتمل ان يتصور بالاخر على ان بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود شيء اخر له في التقدير وقد
ذكرنا من ان التميز في التصديق هو الاثبات او النفي كما صرح به الشارح في الحواشي يندفع اعتراض الاستاذ
بان المراد من التنقيض للصلح كما يدل عليه قوله وبعد التأمل خرج انظر الى اخره ويمكن ان يقال ان التصور
لا نقيض له حينئذ بقول تعريف للتعريف منظور فيه لان التميز الذي هو اضافة بين المميز والمميز
ليست بقضية حتى يكون لها نقيض فان قلت سلمنا ان التصديق من قبيل الكيفيات والتميز من قبيل
الاضافة فكيف يكون ايا هما قلت التميز مجاز عما به التميز وما ذكرت قرينة المجاز فتي هما مجازا وهو
بعلمين الادراك الاتي ان السلب والايجاب يرتفعان عند الجهل البسيط وان الاثبات والنفي متناقضان لا يجتمعان
فكيف يقال ان النفي والاثبات متناقضان قوله متناقضان وكذا ان عدم الانسان يعني السلب
والايجاب حتى يكون القضية المشتملة عليه موجبة سالبة المحمول فتدبر في القصدين كذا ظاهرا وان اخذ معنى العدول
كما هو الظاهر بقي ان يقال بوجود الموضوع والا فالموجبة المذكورة ان قدر تتعان عند عدم الموضوع ولو
اقتضى عدول ذكر الثاني في الصدق والكذب كما في حواشي العضد قوله فانا اذا رأينا من بعيد شيحا الى اخره
قيل يرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم التي من كل فالمتصور في المثال المذكور هو الشيح والصورة
الذهنية انما هي الملاحظة ولا يخفى عليك رجوعه الى ما ذكره الشارح فانه انما حصل في الذهن من تحد صورة

انسان

انسان فالصورة الانسانية مراة لملاحظة الافراد الانسانية في نفس الامر ولاخطائه وانما الخطا في حكم
الذهن بان تلك الصورة الملاحظة ذلك الشيح الرسمي فان هذا الحكم والحكم بان الحاصل في الذهن صورة
الانسان كالاذعين في هذا التصور وذا قيل ان النزاع في استلزام التصور محمول على غيرهما فان المطابقة
ايضا من صفات الحكم والموصوف بهما ههنا هو الحكم الاخير وان كان الاول ظاهر الاندفاع بان الحكم المذكور
بدهي ملكة للنفس لا ان يكون من مستلزم التصور للتصديق والعلم ان التصور كما لا يتصف حقيقة
بعدم المطابقة ولا بالمطابقة على ما هو التحقيق كذلك التصديق على هذا التعريف اذ لا يخفى ان
المطابقة مثلا هو الايجاب والسلب دون ما يوجبهما فيجوز ان يوصف بهما مجازا باعتبار تميزه اللهم
الا ان يراد بالمطابقة ان يتعلق بما في نفس الامر فليتأمل قوله قلنا نحن نعلم بالعادة الخ اورد عليه
ما يقال من ان ما تركب منه الجزء ان كان مخالفا في الحقيقة لما تركب منه الذهب لم يكن هناك موضوع
معين يصح ان يراد بالحمل عليه هذا ان الوصفان المتنافيان فليس الحكم على الجبل باحدهما محتملا لنقيضه
بخلاف ما ان تعدد الجبل الذهب فانه يحتمل الموضوع فلا تنافي بين الحكمين فلا احتمال للنقيض
ووجه الدفع انا نأخذ الموضوع ما هو مذكر مشترك بينهما كما تشاغل للكان الغلاني قوله ٥٠
فانها تحتمل النقيض ينبغي ان يصار الى حذف المضاف واقامة المضاف اليه على نحط قوله تعالى واسئل القرية اي
كمثل ذوي صيب والمعنى فان متعلق تميزها يحتمل النقيض ليلائم ما حققه في التعريف من ان
المعتبر عدم المتعلق لنقيض التميز وكذا في قوله والجواب احتمال العاديات للنقيض الى اخره لتحمل
منزلة العاديات فليتأمل قوله ما وانه مسرتبوته في العلوم قيل فيه بحث لان ما ذكر من
مثال العلم العادي وقوله الجبل الذهبي فيما مضى لم يغلب الا ذهبا يحتمل ان يحكم المميز فيه في الحال
او المآل بانتباب الانقلاب نظرا الى قدرة القادر وانما على سبيل صعوبة المجوبة الى الذهبية او على اعدام
الجبل بدله سواء تصدى به اظهار المعجزة او الكرامة ارلا فالسوال باق لتحقق الاحتمال بالمعنى
الثاني نعم لو بين بالجواب العادي مما لم يرد البحث فيه فالجواب الحق ان المراد عدم احتمال
ان يتبدل التميز المتعلق بنقيض ما دام ذلك الشيء وهو واقع في العلوم العادية لبقاء موجب التميز
اما اذا تبدل المتعلق فيتبدل التميز قوله هو العلم وبما وه جعل تأمل ذلك التبدل غير قادح في
عدم احتمال المراد كما في الضروريات فان العلم يكون الكل العالم من الجزء علم بديهي لكن ما دام الكل كلا
والجزء جزءا فاحتمال تبدله بتبدل الكلية والجزئية غير قادح نكذا نبحث فيه قوله اذ المراد
بها ما يقابل العينية قيل يرد عليه انه صرحوا بان الحيوانات العينية تدرك علما كادراك زيد قبل
رويته واحساسا كادراكه عند الروية ومقتضى التعريف ان لا علم بتلك الحيوانات واجيب بان مثل
زيد اذا اخذ جزئيا معينا وعلى وجه فعني ولا يدرك قبل الروية الا على وجه كلي كما سيصرح به في مباحث
العلم فان قلت الامر في ادراكه بعد عيشته عن الحواس مشكل قلت اجيب عنه بان الادراك في هذه الصورة
امر خيالي في هذه الصورة وهو لا شيء محض عند المتكلمين فليس من الاعيان بل من قبيل الفاني لكن الطائفة
للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفة ما شبه الحال قوله ومن يدري انه قبيل العلم الى الخ
قال صاحب شارح المقاصد في مباحث العلم والحق ان اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة
فانه اسم لنوع من الادراك انتهى كلامه ويويده ان التعاريف ليس من اولى العلم في شيء منها لكن هذا لا يوجب
ان يدل على ادراك الباطنة لانتفي علما فليتأمل ايضا لحصول المرام فان ادراك الطوع ونحو حاصل لها

منه

بلا شبهة **قوله** مع الغنى الى اخره ليس معنى الغنى ههنا ان فى التعريف قيدا اخر يوجب زيادة موادها وتقوم مقامها
ولو كان التعريف بدونها ايضا محتملا بالطرد بل انه لا يحتاج اليها اذ لا قابل لها سابل لها مضرة والاقرب
ان يقال الغنى بالنسبة الى الجزئيات الظاهرة لان المعانى تقابل العينية الخارجية فيخرج بها والاخلال
بالنسبة الى الجزئيات الباطن كالعلم بالامس ولذاتنا **قوله** اذ يخرج منها العلم بالجزئيات الجميب
بان من قيد المعانى بالظنية مثلا الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات كما هو المشهور فلا اخلال
بالطرد وقد يدفع بان التخصيص امر حادث اصطلاحى والمقصود تعريف ماهية العلم وفيه منع ظاهر اشرنا
اليه فيما سبق فان مراد المجيب تخصيص الالفاظ لفظ العلم بحسب اصل اللغة كما يدل عليه ما نقلناه من شرح التاصد
لتخصيص ماهيته بعد ثبوت عمومها **قوله** بانه تمييز معنى عند النفس فيه مسامحة لان العلم صفة
المعنى الذى هو معلوم والقول بان تمييزه عند النفس صفة العالم وان كان التمييز المجرد صفة للمعنى مدفوع
بما حققه الشارح فى اوايل البيان فى حواشى المطول فالمراد ما به التمييز اعنى التمييز واعتمد فيه على ظهور المراد
قوله والتجلى هو الانكشاف التام فان قلت التجلى هو الانكشاف مطلقا فالتقييد بالتام عناية
فى التعريف وذا غير جايز قلت لو سلم فالمتبادر من المطلق الكامل منه وحمل التعريف على المتبادر
مما يجب وللعترض ايضا بان فيه جهالة لان تمامه عبارة عن اى شئ عنى معلوم والانكشاف بلا واسطة
حالا موجود فى التقليد والجهل المركب والجواب انه عبارة عما لا واسطة فيه لاحالا ولا مالا فان قلت
انتفاء الواسطة فى المال لم يعلم قلت مما يعلم منه عدم تمامه من الوجوه **قوله** لينا ول
الظنيات لتمام يعرض لما سوى الظنيات من التصديقات بان الغير البديهية كالجهل المركب وغيره
مع تناول مطلق الادراك ايا ها لان شيا منها لا يطلب الا بالنظر من حيث هو كذلك كما سيجى فى المرصد
الخامس من هذا الموقف وهذا الوجه ركيك وجها فى عدم التعرض لها **قوله** ان خلا عن الحكم اراد بالخلو
عن الحكم عليه ان يغير العلم بالحد المختار عدم اتيانه **قوله** او شبهه نسبة خبرية الى اخره قبل الطلاق
النسبة الخبرية على تجويز النسبة الحكمية غير متعارف لجواز ان يكون بعضها المتوهمة مفردة وانت خبير
بانه انما اطلقها على النسبة الحكمية فيما سوى الانشاآت ولما انى فيها فقد اندرج فى قوله او انشايية
فلا محذور **قوله** كما اذا شككت الخ انه قد خرج الشك من تعريف العلم على المختار فكيف ادرجه
ههنا فى التصور مع دخوله فى العلم على ذلك التعريف كما سبق اللهم الا ان يقال الاحتاج بما سبق مبنى على
ما قاله الشارح فى حواشى التجريد وكان الشك عندهم يعنى عند المتكلمين حالة ورا التصور والادراج ههنا
مبنى على مذهب اللاسفة والاقرب ان يقال الذى ادرك فى التصور فى صورة الشك تصور ذات
النسبة فلا مخالفة **قوله** ولا المجموع للركب الى اخره اعترض عليه بانه قد تسليم تبادر المقارنة من عند
المحلوم بانه لا يخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارن للحكم اللهم الا ان يراد بالمقارنة اقتران
المعروض بالعارض فيخرج اقتران الكل الخ لا مزورة الى ذلك وادعا انه المتبادر من عبارة
التقسيم والكلام مبنى على المتبادر فلا يسلم **قوله** اذا حصل الحكم ادراكا اما اذا حصل الحكم شوحيا
للادراك لا غير كما على الحد المختار لا يتاتى هذا القول تعليله **قوله** كما توهمه العبارات الى اخره قال
الشارح فى حواشى المطالع ولا عبرة بالهام تلك العبارات فان اهل اللغة لا يفرقون بين القبول والفعل
ويجعلون القابل اسم فاعل والقبول اسم مفعول وغير خفى ان الكلام فى لفظ الفعل والانفعال بل فى مثل
الاسناد والانتباع ولا شك ان اهل اللغة وضعوها بازا الفعل فلا يجوز استعمالها على طريق الحقيقة فى الكيف

والانفعال

والانفعال لا مجازا وهذا كما انهم وضعوها بازا الفعل نحو الكسر وبازا الانفعال نحو الانكسار فلا تقريب
لما ذكره نعم لو استدل على فعلية الحكم بان اهل اللغة مطبقون عليه وعلى الحاكم الفاعل وعلى المحكوم به المفعول
به لكان لما ذكره تقريب لما ذكره **قوله** فالصواب ان يقسم العلم الى اخره فعلى هذا الموافق وقف المصدق
على خمسة اشيا **قوله** كما ورد فى بعض الكتب المعتبرة قيل عليه ناسم العلم الى القسمين المذكورين
فى بعض الكتب المعتبرة هو ابو على بن سينا كما نقله فى شرح المطالع والحكم عنده ادراك لا فعل فما
ذكره صلح لان يعد من مرامى المخصص والجواب ان مراد الشارح ان الصواب حينئذ ان يقسم مطلق العلم الى القسمين
المذكورين والشيخ انما قسم اليهما العلم التصورى لا مطلق العلم كما صرح به الشارح فى حواشيه على الشرح
فان اراد بعض الكتب المعتبرة غير كتاب الشيخ فالامر ظاهر وان اراد كتابه فالمنفى فى ورد راجع الى المذكور
بطريق الاستخدام اذ المراد حينئذ ورد تقسيم من العلم اليهما والكلام محمول على التنظير دون
التمثيل واعلم ان هذا الجواب مبنى على ما ذكره الرازى فى شرح المطالع من ان مراد الشيخ بما ذكره لتقسيم الحصر
بل ان العلم تبع على احد وجهين ووقوعه على الوجه الثالث لا ينافيه وقد يوجه كلام الشيخ بان الحكم انما عتبر
فى العلم لتبع على احد وجهين ووقوعه على الوجه الثالث لا ينافيه وقد يوجه كلام الشيخ بان الحكم انما عتبر
فى العلم لتبع على احد وجهين ووقوعه على الوجه الثالث لا ينافيه وقد يوجه كلام الشيخ بان الحكم انما عتبر
فانه ليس بمعتد بها وحقا باعتبار حصوله فى الذهن تصورا لمفرداته بتصور معه تصديق نفس الحكم
واطلاق المعتبر بالنظر الى المغايرة الاعتبارية ويظهر انه يمكن رد توهم ان المصور سابق او مصور
معه حكم الى هذا المعنى فعلى هذا يرجع تقسيم الشيخ الى التقسيم الحقيقى ويتم الحصر **قوله** ولا وجه له فعلا
كان او ادراكا كما قال رحمه الله لما اذا كان ادراكا فعلا ملان المركب من الفعل والادراك لا يكون ادراكا وعلما
على ما هو المشهور واما اذا كان ادراكا فلبطلان الحصر وايضا على التقديرين لا فايدة لاعتبار تركيب
الحكم مع عدم لان وحده يمتاز عما عداه بطريق كاسب له هنا فقد يمنع بطلان الحصر بالتزام دخول
الحكم فى التصور السابق المقابل للتصديق فتامل **قوله** تمييز حتى يمتاز ان بالذات فقد يمنع ذلك
ويدعى ان التمييز ليس الا بالعوارض واما الوجدان فربما لا يتبع به الخصم **قوله** ولا يوصف بضرورة
ولا كسب الى اخره فان قلت التوقف على النظر والكسب يدل عليه تعالى فاختصاص الضرورى
بالعلم الحادث محل نظر قلت المقابل بين الضرورى والنظرى تقابل العدم والملكة ولا استعداد للعبد فيه
قد يكون بحسب الجلس كعدم البصر بالنسبة الى العقرب كما سياتى تحقيقه وعدم النظر من هذا القبيل
فلا يدل على تعالى اذ لا يجانس عليه وبين علمنا بان كلامنا لا يخلوا عن ايهام الحدوث ولذا لا
يوصف علم الله تعالى بها فهم منه انه لا يقيد عليه مراد القاضى الخ منه بحث لانا سلمنا ان هذا الكلام
يشعر فى العرف بنى الندرة لكن مع عدم الحصول فاذا قيل فلا يجد سبيلا الى كذا يفهم منه انه غير حاصل له
او غير قادر على تحصيله **قوله** قلت لعله اراد بالزوم الثبوت مطلقا اللهم الا ان يقال المقصود
ان يجتنب عن مثله **قوله** هو ما لا يكون تحصيله مقدورا الا ان قيد الحصول مراد ههنا بقرينة
جعل الضرورى من اقسام العلم الحادث **قوله** واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا
مع اللازمة لجواز توقف حصول شى على اشيا بعضها مقدور كالاحساس دون بعض فيفيد ان تحصيله
غير مقدور وان كان تركه مقدورا فتامل ويمكن ان يكون السبب فى عدول المصنف الى ما ذكره من التعريف
هذا وان لم يذكره الشارح لا يخل من شرط الندرة صحة تعلقها بالصدين على السوا الا ترى ورود ما ذكره
فى المقصد السابع من النوع الرابع من الكيفيات النفسانية من ان من لحاط به بنا من جميع جوانبه بحيث يحجز

الفعل

الانحراف

قوله

فيجب ان يصدق التعريف عند حصول
اصل الانفكاك مع امتناع الندرة احتراز له
عن المتبادر

عن القلب عن جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع مسلم من العقلاء مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن متدوريه الا ان يحيل القاضي خارجا عن هذا الاجماع وقد يجاب عن المنع المذكور بان غير المتدور للانفكاك عن متدوريه مع امتناع العدم وامكان العلة التامة للانفكاك عن العلم مجموع امتنا المتدور وغير المتدور لا امتناع احد منهما ولا لزوم التوارد والمحيل على ما سيأتي ان شاء الله تعالى هو المجموع المركب من المتدور وغير المتدور بل لا يكون متدورا فالانفكاك في الصورة المذكورة لا يكون متدورا اصلا وانت خبير بان دعوى امتناع غير المتدور عند امتنا المتدور ودون اثبات حزء الغاية كيف وهذا مبني على ان حصول الامور الغير المتدورة بحواسنا الخمسة مثلا يكون التحصيل حينئذ متدورا وليس كذلك بل عادة الله تعالى باجرائها بعد صرف الحاسة للمتدور لنا وان لم يكن تحت اجرائها كان العلم النظري متدورا لنا لحصوله بعد النظر المتدور وان كان بطريق جري العادة دون الايجاب والتوليد على ان زمان الحصول مجهول معلوم وقوله لعدم لا يعلم مبني حصلت في يد على مجاهيل ليس قوله بل يبقى وقف على امور غير متدورة ايضا لا يعلم ما هي فيه بحث وهو ان الحكم على غير المعلوم بانه غير متدور كيف يصح مع جواز ان يكون متدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المتدور وسيأتي ما سيأتي من قوله عجوز ان يكون المكسب طريقا لغير المتدور متدورا لنا وان لم نطلع عليه فتامل قوله بخلاف النظريات اي اخرج بوجد عليه ان اعتبار القدرة في التحصيل فيها ان كان بطريق الدخلية في الجملة عادة كما هو الظاهر ليس ان يكون العلوم النظرية وسائل التي يقف على قدرتنا في الجملة كالاحساسيات غير ضرورية فانه يصدق عليها مدخل القدرة المحلوق وان كان على وجه الكناية والاستقلال وهو خلاف المذهب فان قلت بحثا وان القدرة قد تعتبر موقوفا والاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يقف على تجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك بل يقف على امور خارجية عنها وان توقف عليها ايضا كما في الجملة قلت ان الكسبيات كما يقف على قدرتنا يقف على اشياء ضرورية كالمبادي الضرورية مثلا على ان عدم العلم بتلك الاشياء يحصر مها لاستلزام العلم بالعدم فلا نسلم ان العلم بالكسبيات انما يحيل تجرد قدرة الخالق وايضا كثير من العلوم الضرورية يحصل بتجرد التفاتنا المتدور لنا كما يدل عليه تسبيح الاخرس للبديهي فيلزم ان يكون ذلك من الكسبيات والزامه بنا في تاسيسي من ان النظري والكسبي متساويان صدقا اللهم الا ان جميع حصولها بتجرد الالتفات وبهذا سيذكر كما سنذكره قوله محض من الضروري فيه بحث لان البديهي على ما عرفته به ما يتبعه العقل بتجرد التفاته والتفات العقل متدور فيكون تحصيله متدورا والضروري غير متدور فيهما تنافي ظاهر اللهم الا ان يقال الامور البديهية الحاصلة بالالتفات الكائن في وقت حين وقت موقوف على امور غير متدورة ايضا وقوله من غير استعانة بحس او غيره مجرى على الغير من الامور المتدورة كالنظر والتجربة فتامل قوله بالقدرة الحادثة هذا المقيد لزيادة التوضيح لا للاحتراز عن العلم القديم لخروجه بالمتدور تحصيله سواء اريد بالعلم القديم الصفة القديمة او متعلقاتها اما على الاول فلانها بطريق الايجاب كما سيأتي ان شاء الله تعالى واما على الثاني فلما مر جوابه من وجوب تعلقها بل ما يجوز تعلقها به قوله لهو هو ما يتضمنه النظر الصحيح اي هو عمل يتضمنه النظر الصحيح بطريق ان يترتب عليه فلا ينقض بالمقدمات وبهذا البديهي تحصيل العلم الضروري الحاصل عقيب النظر لان المراد بالتضمن هو الحصول الفعلي قوله لاحتياطها حالي بحاهات شائقة الى الخ قد يناقش بان الاحتياج الى ما ذكر يستتبع سعوبة الحصول لا تعذره لخروج عن المتدورية

وهذا جعلوا القدرة ضد العجز في الحيوان به يمكن ان يعيد رهنه اقوال شاذة بل التوجيه التام المستتبع للافهام استتباعا عاديا كاستتباع النظر للتنبيه على ما هو طريق حكما الهندطوي متدور لنا ايضا وسيأتي تمة لهذا الكلام قوله فان كل علم متدور لنا يتضمنه النظر الصحيح مبني على ما اشرنا اليه من ان التوقف على المأمور الغير المتدورة معتبر في التبدل بعيان اعتبارها في الجملة قوله ضروري بالوجدان قلت الوجدان ليس بحجة قلت الكلام اما مع العاند يجحد الحق مع عرفانه فيجب ضربه لان المكابرة تسد باب المناظرة واما جاهل لبيب غير مكابر فيفهم معناه ليرجع الى وجدانه ويعود عن انكاره كما ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر وبهذا يظهر معنى ان التثبت بالوجدان تارة يسمع في باب المناظرة ولضروري نرد بانه ليس بحجة على الغير وكان الغير في ذلك الاحكام متناوة جلا وخفاء فيرد وعليه البعض وعدم رده من هنا على انهم يردون دعوى الضرورة تارة بما لا يسمع في محل النزاع ولضروري يدعونها ويعيدون انكارها مكابرة كما يظهر للمتدرب في مباحثهم ثم من العلوم ما نحن فيه من القاعدة الذي يقبل قوله فان قلت لا يلزم الدور او التسلسل لجواز ان يكون هذا العلم مستدلا على المدعى بالعلم النزول عن دعوى الضرورة الوجدانية او تنبيه على الحكم الضروري بالجملة المعترض منه الزام الخصم ايضا فان حصوله مادعاء الضرورة الوجدانية محل خفاء فان قلت لزوم الدور او التسلسل انما يظهر على تقدير نظرية مطلق العلوم والبعض منها على تقدير نظرية كل افراد العلم المتدور بالحد المختار والمجوز ان يكون المتدور بيانات اليقينية نظرية وتكتسب من الظنيات المتدورة اذ لا شك ان تراكم الظنون قد يفيد اليقين كما في العلم اليقيني الحاصل بالتواتر قلت النظر في العلم لا ينفيد الظن وفاقا كما صرح به شارح المقاصد في مباحث النظر واعلم ان الشارح ذكر في بعض كتبه ان لزوم الدور او التسلسل انما يتم في العلوم النظرية مطلقا وفي المتدور ان لو اتسع اكتسابها من الضروري بحث لان المتدور بين عباسة المراد في المطالب مما لا بد منه وهو نظري على تقدير جميع المتدورات فلو جوز اكتساب المتدور من الضروري لكان لزوم احد المحالين بالنظر الى المتدور بالنسبة الى تمام الدليل في كلا القسمين قوله وقد يقال اراد الى اخره فان قلت لعل المعرف بعض المعلوم يكون معلومية هذه القضايا التي استند اليها فلا يتم دليلنا على وجه تحمل كلام المصنف على هذا القيل كما قلت مدار في حلومية هذه القضايا كسبية الكل ليس الا المعرف بعض المعلوم على تقدير كسبية الكل كيف يكون معلومية القضايا المذكورة في الاستدلال قوله بالضرورة الوجدانية دفع لما يتوهم من قول ظاهر قول المصنف بعضه ضروري بالوجدان وبعضه نظري بالضرورة من ان الثاني ليس بالوجدان وتنبيه على ان مراده بالضرورة هو الضرورة الوجدانية وفي اختلاف العبارة على الوجه الذي وقع دون العكس نكتة وهي ان ضروريتها البديهي بادراك عذر النظر في السبب بالوجدان الذي هو ادراك الباطن وضروريته وجود النظري بتحقق وجود النظر الذي هو السبب بادراك العقل والحس الظاهر الذي يعرفي مبادي النظر على ما في العبارة لو يبل حذف المضاف اي شاعة الدار اللغطي وفي الثانية رعاية لحسن المقابلة بتاويل الطرائق وجه التاويل ان الوصف في العبارة اربعة لان الذكر بالتاويل المذهب بالجمع المؤنث وهي الطرائق لانها جمع طريقة قال في شرح اللب واعلم ان الحروف التي هذه الاعداد وعدم لحوقها انما يكون بالنظر الى لفظ العدد فان كان المعدود جمعا او احد من اسماء غير العلم حذفت التاء منها نحو ثلاث نسوة وعبيد وان كان مذكرا اثبت التاء وكان في لفظ الجمع علامة التانيث كاربعة حمامات في جمع حمام

قوله هو

اعتبار هو

اولم يكن قوله اي توقف بعض من الكل الى اخر يريد ان مرجع توقفه ليس براجع الى الكل الحصول بعض العلوم بلا توقف على النظر ورجعه الى الكل من حيث هو كل بعيد وكذلك الى المجهول العيني الضروري لان المراد به هو المجهول التصوري الى امر اخر يشبهه بنقله الى صعفها وقع في بعض نسخ الكتاب بعد قوله وبه قال ناس وهو قول الامام الرازي ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وكلامنا قبله لدلالتهما على ان مراد الامام بالضروري معنى القطعي لا ما يابل النظري قوله اشار الى ان الفرق بين المراد بين حسب الظاهر ظاهر لان الاول يشير اشارة واضحة الى جواز حصوله بغير النظر وطريق حرق العادة والثاني لا يشير اليه كذلك بل يجامع توقفه عقلا على نظر نا ظاهر او ان كان لا يتذكره وهذا القدر من الفرق لا ينافي الحكم بان كلا منهما مذهب اهل الحق لان عدم الاشارة الى شيء ليس اشارة الى عدمه تتامل قوله بل كل ما حصيل سبب الى امر قبل امر لا يجوز ان يحصل شيء منه بطريق ان يرتب اشيا ليدري انه هل يوصل الى شيء امر لا فيتفق ان يوصل الى تصور مخصوص ثم يكون الالزام لمن يقول بالطلب قوله لان المطلوب التصوري لما شعوريه بالى اخر قيل عليه انه منقوض بالكتاب التصديق مع حرمان الدليل فيه لحبيب بان ما يتعلق به التصديق كالقضية او النسبة معلوم بحسب البعض فلا يمتنع التوجه اليه مجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم التصور بكنهه ولا يتبين يصدق عليه الواقع في بعض نسخ المتن ولا شيء بالباء الجارة وهذا قدر الشارح لفظه بكنهه تعبيدا لما عطف عليه قوله ولا شيء وفي بعض النسخ ولا شيء بالرفع عطفا على ذاته منوجه على ظاهره انه يشعر بعدم الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه لانه جعل تصور الوجه الصادق على الشيء منا فيا للمجهولية المطلقة وليس المنافي له الا تصوره ولو بوجه والتوجيه ان مراده شيء مما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه فتم الشرح قوله فان الوجه المجهول من ضاهو الذات والحقيقة الى اخره قال السيد في شرح المقاصد هذا تحقيق لما هو المهم لعني اكتساب التصور بحسب الحقيقة ونبيه على ان مجهولية الذات لا دخل لها في تعلق الطلب بتصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان مطلوبا للشيء بعد معرفة حقيقته قد يكون من حيث انه آلة للاكتساب ومرآة للتعرف بحاله فيكون المطلوب دون التصديق وكون التصور بالعارض انفعى من التصور بالكنه لا ينافي كون المسؤول مطلوبا قد يتعلق به العرض دون الثاني والاولى ان نفعى جهة المجهولية للذات لكونها اغلب وانسب لمن هو بصدد تحقيق الاشياء فاذا حمل الشارح الذات في عبارة المصنف على الحقيقة ولم يحمله على ذات ما هو المطلوب حتى يحتمل ان يتعلق التصديق بذاته كما سيأتي في مثله على ان فيه تنبيها على الوجهين قوله احدا لامرين جزئي كون احدهما حقيقة والاخر كناية في ان الباعث هنا غير واقع فلهذا افتصر عليه ولا فيجوز ان يكون كلا الوجهين جزءا قوله قياسا مقتضى القياس المستقيم قياس اقتراني مركب من متصلة وحملية حملية بعد دخول الانفصال والاتصال بين المحليات ولجزا الانفصال متحاذ النتيجة وكانه انما يسمى مقتضى لان المحليات مستقيم على اجزا الانفصال قوله اذ العكس المستوي بعكس نقيض الى اخره لا يخفى عليك ان عكس نقيض كل منهما يا في عكس نقيض الاخر فلا حاجة الى اعتبار الانعكاس بالعكس المستوي وكانه اراد ان يثبت الثاني في ضمن احد المقدمتين والعلم ان العدم صدق المحليتين معا

وجها آخر غير ما ذكره المصنف وهو ان عكس نقيض كل واحدة منهما ينتظم مع عين الاولى قياسا منتجا للمحال فيقال مثلا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فنتج كل ما لا يمتنع طلبه وعلى هذا قوله وهذا الخص من نقيض الثاني لان نقيض الثاني سالبة لا يحتاج الى وجود الموضوع وهذا معدول يحتاج اليه قوله مما لم يقم عليه برهان اي على زعمهم والا فقد اقام الشارح طريقه المتقدمين ودفع عنها الشبهة التي اوردها الكاتبي وههنا بحث وهو ان المانع استدل بوجوه ان الواجبة لا تنعكس موجبة على طريقة المتقدمين لعدم اللزوم في بعض المواضع لكنا نعلم انها تنعكس اليها بالمعنى العرفي في بعض الموادفان قولنا كل انسان حيوان نتيجة عكس قولنا كل ما ليس بحيوان ليس بانسان تطلق عليه العكس في الاصطلاح لها بل هو عكس اصطلاحي كما صرح به الشارح في بعض مصنفاته واستدل مصدق التقريق عليه والانعكاس فيما نحن فيه متحقق فكيف ان الاصطلاحين للرازي فالحق ان الجواب هو الثاني قوله اي المجهول التصوري في الماهية بهذا وان كانت شاملة للمجهول التصديقي لان النزاع في المجهول التصوري فان قلت ماهية الشيء ما به الشيء هو هو سواء وجد اولم يوجد وفي تدبير وجوده فهم اولم يفهم فكيف عبر عنها بالمفهوم قلت اراد بالمفهوم ما من شانه ان يتعلق به الفهم لا المفهوم بالفعل قوله فلان جميع الاجزا تفيدها فان قلت التعريف بالجزء لا يتناول التعريف بجميع الاجزا لانها نفس الشيء لا جزوه وحمل الجزء على ما ليس بخارج لا يلايم جعله قسيما للتعريف بما بالنفس قلت اراد بالتعريف بالجزء ان يكون الجزء مذكورا في التعريف صراحة فيتناول التعريف بجميع الاجزا ويتايل التعريف بالنفس تتامل قوله اي وعرف الجزء الخارج هو منصرف العبارة عن ظاهرها دفعا لما يتال الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا الخارج قوله فلا بد ان يعرف جزءا منها اذ لو لم يعرف شيئا من الاجزا بان كانت باسرها معلومة او بان بقي مجهولة كما كانت لم يكن ما فرضناه معرفا سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فلا يكون مفرقا اذ لا معنى للعرف الا الموصل قوله واما غير فيلزم التعريف بالخارج فان قلت الجزء المعرف وان كان غير المعرف خارجا عنه لكن يجوز ان يكون ذلك الجزء المعرف مركبا من المعرف وغيره فلا يلزم التعريف بالخارج وان الجاهل بان الغير لا يطلق على الكل بالنسبة الى جزيه ينفي الاحتمال المذكور خارجا عن الغرض قلت لم يلتفت اليه لانه ينتقل الكلام الى تعريف المركب فيلزم الانتقال الى تعريف الجزء خارج هو عنه واما التعريل بجواز ان يكون المعرف هو المجموع من حيث هو مجموع لا بشي من اجزايه فهو الجواب الحق على ما سياتي والكلام الآن في تعريف الاعراض قوله والعلم بذلك الاختصاص الى اخره فيه نظر لان الحد الاوسط ليس مكررا ظاهرا او قال لا اذ اعلم شموله لافرادها دون شيء مما عداها اما يرد هذا قوله واجاب عنه بعض المتاخرين بما اخره قيل يمكن ان يجعل هذا الجواب معارضة لعدم جواز التعريف بجميع الاجزا لا منعا وسندا والا لكان الكلام الاتي عليه كلاما على السند ثم ان منع الملازمة ان لم تسلم جواز التعريف بالجميع لجواز وجود مانع لم نعلمه لجواز ان يكون الجواز هو الملازمة فاذا منعت لزم الجواز بالنسبة اليه ويكون تعليل قضاء احد المعين وهو استلزام الدليل الذي اقيم على عدم جواز التعريف بجميع الاجزا على تلك الصورة هيئة المحال وهو تقدير الكل عليه فان اراد هذا المجيب بالاخره اشارة الى البيان المعطوف عليه لقوله وان اراد الاجزا المادية الى اخره محذوف ومثله غير عزيز في التراكيب والكلام فيه لان الجواب على اختيار الشق الاول من الشق الثاني وهو ان التعريف بجميع الاجزا التعريف به حد تام

قوله يعني ان تلك الصور المجتمعة الى اخره لما كان ظاهر كلام المصنف بعيد التدقيق في كون مجموع الاجزاء بيد حصوله حصول امر لغير هو الماهية وليس المتبادر من كلام الرموي ذلك بل ان يكون حصول الاجزاء امرا يوجب حصول امر لغير تصور موضوع المجموع اعني الماهية وجه الشارح كلام المصنف بحيث افاد التدقيق في ذلك المقام وحينئذ فالمعنى ان تلك الصور التي بين المجموع بقوله من التصورات والماهية بقوله اي تصورها والمقصود بذلك دفع اعتراض شارح المقاصد واشار بقوله بل عينها الى ان المقصود الاصلي ههنا وان كان تصور الماهية الا انه مبني عنه بالماهية شيئا على اتحاد العلم والمعلوم قوله فكما ان جميع الاجزاء الى قوله امر خارج عنها لازم لها فيه بحث لان الاجتماع لما كان خارجا عن الماهية لازما لها امر لا تكون الماهية مجموع الجنس والفصل فلا واذا كانا حاصلين كون الماهية حاصلة من غير اثر للنظر قوله والا كفانا ان لا شك في حصول الشيء عند حصول جميع اجزايه فما معنى ما سيذكر في تحقيق الكتاب من ان هذا المجموع انما حصل بالكب الذي هو جميع تلك الاجزاء وترتيبها قوله وستراه الى اخره قيل نادية هنا الكلام في النقض الاجمالي على التمسك الثاني بانه لو صح جميع مقدماته لما تخلف الحكم ولكن النقض شاهد بالتخلف فليس بصحيح فنقول ان النقض انما يصح لو لم يغير التسهيلة لجواز ان يكون الحامل عارضا بعد التغير فينتقض التغير لا الاصل على ان التغير في حد كانه اخرج عن الاصل بالكلية فتوله بتغيير ما ليس كما ينبغي الا انه لما اراد ترويج التنقيض ناسب له ان يقول كذلك واعلم ان مبني المغالطة الثانية وهذا الطرد هو ان الاجزاء حاصل الكل والكل مرتب على ما يحصله وهنا كان كما في التعريف او اخر فتامل قوله وبخاطر انا لا احتاج في بعض مقدمات الاستدلال المذكور كافي في دفعه لان المحاذير التعريف جميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتاج الى التحصي عن الاشكالات كلها قوله لا نري ان الجزء الصوري الى اخره قيل اراد به ما هو متولة الجزء الصوري من الجنس والفصل لا ما صرح به في اول الموقف الرابع من ان الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها وقيل هنا على المشهور وما ذكر في الموضعين على التحقيق قوله عاد الاشكال بعد ما نبه النبي اعاليه بوجوهه وقيل لعطاء الدنيا بعد ما نبرها اي باسرها والواحد حذفا وارادا بالاشكال الاشكال المتعلق بالتعريف بالخارج وهو لزوم الدور واحاطة الذهن بالاكثر قوله لا الاشكال المتعلق بمطلق التعريف حتى يرد ان الغرض انه معرف بغيض فلا يتبين ان الغير ما نفسه او غير اجزاءه او خارجه قوله فالعلم بالاختصاص موقوف على تصور الماهية بوجه ما لا اخره فان قلت معرفة الاختصاص يقتضي كون ذلك الوجه مختصا فيتقل الكلام الى معرفة اختصاصه فيدور او يتسلسل قلت الحبب انا نسلم وجوب معرفة الاختصاص في المعرف لا في كل وجه فتامل قوله انكانت هم حاصلة ضرورة لا تحتاج استدراك قيد الضرورة وعدم اندفاع هذا الاستدراك بتوجيه الشارح الاتي من قبيل تعيين الطريق عند المصنف كما سيذكر لكن مثله في موقف للوجوه قوله او بتنبيه لما ما حصوله ضروري واذ لا انتهى المناقشة الغرض تعين التسلسل المحال وفيه المطلوب وبهذا سقط ما يقال ليس الانتهاء الى ما حصوله ضروري معنى لان المفروض ان الامور الداخلة والخارجة الماخوذة في المعرف كلها اكتسابية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف لفول المحاكم بل الكلام في التحصيل التصوري مطلقا واما ما يقال في جوابه من جواز كون الداخلة كلها فطرية

منتهى

منهية الى الخارجة الضرورية والعكس فالمحكوم عليه بالنظرية مثلا كل واحد من الداخلة والخارجة على حدة والخارجة على جملته لا المجموع المركب منهما فتنبه بحث لان الاعتراض انما يكون في الثاني على كل من الجوابين باثباته وهو ممنوع لجواز ان التعريف للامور الداخلة والخارجة هذا وفي الاتقان ان الكلام في كل معرف مخصوص بل جدلي وكذا ذكر المصنف في الشمسية امر وري فتامل قوله فاذا احضرت وفي خطبة مقصدا هذا الجواب ضياني في المركب ايضا لكن عنه بحث وجهه وتعلم ان التعريف بالمعاني [illegible] البسيطة انما يتصور في التعريف بالخارج او بعض الاجزاء اذ المعنى البسيط المعرف ولا يلزم تعريف الشيء بنفسه ولا تفصيل فيه لتمكن اعتبار المغايرة بالاجمال والتفصيل فليس هنا كالاتي يكون الماهية عليه ملحوظة قصدا وتلاحظ قصدا وتسميته هذا العذر تركيبا واعتبار معروف ومعرف جار على ارضي فيه احل قوله لا يعلم التكليف فاعلم اني اخر قيل عليه الكلام في العلم التفصيلي بالحد الحقيقي وكما في ما نحن فيه قوله ولان العلم بوجوب التكليف الى اخره نقول انا لم لا يكفي الظن او التقليد وايضا الضرورة الاحتياج الى العلم بالمحصول فيلزم ان لا يكفي من تحصيل له ما تيقن من تحصيل التكليف فان قلت اذا كان الموقوف عليه من ولا يكفي التكليف الا بعد تحصيله فما معنى قولهم التكليف بالمحال محال قلت له عدم الوقوع فتامل قوله والجواب ان الدوران انما يكون لو توقف تكليفه اجمالا على احراز ظن بقاء الاجماع وليس كذلك بل يكفي تكليفه اجمالا بالاحكام الواقعية الذي لا يحصل الا بالاجتهاد المفيد للظن ببقاء الاجماع فلا دور قوله بل الموقوف عليه الخ وقوعه على العلم به لغير الدور وقد يدفع الدور بان نختار الشق الثاني ونمنع توقف التكليف على العلم بالامكان بل يكفي الظن به وهو لا يتوقف على الوقوع بل الامكان الذي لا ينافيه وقوعه قوله وانت خبير بان تطبيق عبارة الكتاب على هذا انما يمكن بحمله على حذف المضاف في قوله لا العلم بالتكليف اي لا يعلم امكان التكليف لانه لا يتم حينئذ قوله لان من لا يعلم هذه الامور الخ اي يعلم امكان التكليف لان العلم بامكان التكليف لا يتوقف على تحقق التقيد بين الامور المذكورة بل على العقل كما سيقف عليه العلم بوقوع التكليف بالفعل ليتدبر قوله ويبطله ما سيجيء من ان الوجه ان الى اخره فان ثلث شهادة الوحدان وحديث الدور والتسلسل انما كان في البطلان الذي يحتاج الى التنظير فيما تناوله وغيره من التعريفات وهو الحدانيات وغيرها فلا يبطل ما نحن فيه بالشهادة قوله لزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الحل نظريا الخ يرد عليه ان الاحتجاج ممنوع لجواز كون الحل نظريا بالنسبة الى الكتابة ضروريا بالنسبة الى المتعلم فلا يلزم الدور والتسلسل ولا يخفى ما فيه من التعسف قوله ما سبق القابل المضروري الخ اقول هما منع ان المضروري ما لا يحتاج الى الاكتساب الخ ممنوع في متن الغطن وقد عليه بان الحل الاستدراكي الذي يتعلق به الطلب الاستدراكي ضروري بالضرورة الوجدانية وتابيده بان وقوع العلم لا يتوقف على ذلك وفيه بحث لان الاجماع المضروري الذي يعني بالحل الاستدراكي على ما اطلع عليه الاجوبة قوله في اثبات الحلوم الحاصل ان اثبات الحل الاستدراكي الضروري لا يتوقف على اثبات الحل الاستدراكي النظري الذي هو المطلوب بالاستدلال وانما يتوقف على اثبات الحل الضروري الذي هو من هذا الاثبات وان بعض المطالب يحتاج الى اثبات امور ضرورية لا يتوقف اثباتها على اثبات المطلوب بالاستدلال فلا يرد ان اثبات الحل الضروري ايضا يتوقف على اثبات الحل النظري الذي هو المطلوب بالاستدلال فتامل قوله وانما يحصل بمنع كبرية الحكم قوله عطف تفسير للحكم

بالاجزاء الداخلة واختيار انه بالخارجة وهذا الجواب انما يتم اذا كان اصل الجواب باختيار ان التعريف ص

والجواب ان مادة المناقشة ليس لما كبير جدوى اذ العلم بالتكليف كما يتوقف على العلم بالامور المذكورة كذلك الظن به والتقليد يتوقف عليه فلا يندفع اصل الاحتجاج بهذا نعم يرد ان الضرورة لا تستلزم الحصول ص

التصوري ص

بالمعلي م

نعم نمنع لزوم الدور او التسلسل بناء على ان الكلام في العلم بالحد الحقيقي اذ حينئذ يجوز ان ينتهي الى علم بالمعنى لا مع تصور

والحدسيات م قيل ادراج الحدسيات في الحسيات

الاولى يتقدم الحس عليه

التي للحس بالظاهر دخل فيها محل بحث لان بعض الحدسيات بالقسمة الى بعض الاشخاص نظري
بالقسمة الى آخر مع ان النظريات انما تحصل من مقدمات لا دخل للحس فيها وبالجملة من له قوة
قدسية تحصيل لهم العلوم بالحدس مع انه لا دخل للحس في بعض العلوم قطعا والجواب اولا ان
الكلام في الضروريات العامة ولا حدس للعامة مثل الحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس
وثانيا انها ادخلناه في الحسيات من الحدسيات هو الذي للحس مدخل فيه والبعض الاخر
مستند الى البديهيات لا ينفي حكم الاوليات وجه التغاير كالقضايا القياسية في ان الاول
لا يحتاج الى نظر تأمل قوله اي الاوليات وجه التغاير ان البديهي بمعنى الضروري يعم
الكل وكون قطرية القياس في حكم الاولي بناء على ان الوسط المكرر يفارق تصور الطرفين بكانه لا اقل
هناك للعقل الا تصور الطرفين قوله اما الحسيات فانما ثبت الاشتراك فيها للاستاد
المحقق قد اشبعنا الكلام واضطرب ههنا في الفصل السادس من الموصد السادس في بيان
الضروريات وذلك انه قال الصنف ههنا كما هو المشهور ان الوجدانيات لعدم الاشتراك فيها
لا تصلح حجة على الغير بخلاف حكم الشارح على غيرها انها تصلح في العلوم لكونها حجة على الغير اصلا
البديهيات فظاهر لما سبق لان الاشتراك في الاسباب والعلل ان يقول فاذا
ثبت الاشتراك في الوجدان لم يلزم حجة على الغير فان قلت الاشتراك في الوجدانيات مما لا يعلم
قطعا قلت كذا غير سيما الحدس واعلم ان هذا نهاية ما يحمل الشارح وجه الله كلام المتن عليه
حيث قوله لانها غير مشتركة يقول اي غير معلومة الاشتراك ونفيها فهم منه انه يجوز الاشتراك
فيها وكذا قوله فان ذلك الغير لم يجد من باطنه ما وجدنا ولما اذا حملناه على ظاهره وقلنا
الوجداني ما يحدث للانسان من نفسه كجوعه وعطشه ولما ما يدرك من غيره فتأمل سل
خوف وغضب فاما بالاستدلال ما لا ثار ولما من قبيل الوهميات فلا يرد والظاهر
ان اللحن هذا والظاهر ان الحق هذا وبهذا صرح الامام والمصنف ما نفاه غير مشتركة ويقولون
في التمثيل كعلمنا بجوفنا وغضبنا ثم مال الشارح في ذلك المقصد اعلم ان العلوم في هذه المبادي
بالاوليات ثم القضايا القياسية الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما الجربات والحدسيات
والمتواترات ففي ان كانت حجة للشخص مع ان لكنها ليست حجة له على غيره لما اذا شاركه
في الامور المقتضية لها فلا يمكن ان يمنع جاحدها بما سبيل المناكرة هذا كلامه هناك وفيه
ان ظاهره ينفي ان يكون الوجدانيات من العلوم وجهة مطلقا لا اقل راجحا في المشاهدات
وان يكون الحدسيات حجة على الاطلاق لعدة اباها في مقابلة ما اشترط فيه الشاركة في الاسباب
مع تصريحه ههنا بانها ايضا مشروطة بالاشتراك وحمل التجربيات والحدسيات والمتواترات
ههنا على العلم وحجة على الغير انما ثبت الاشتراك في الاسباب واخرجها هناك من العلوم وصرح بانه
لم يمكن اقناع الجاحد لها وبعض المحققين حمل الحكم بعدم الحجية على الغير بالجربات والحدسيات
فوقع الاشتباه ورفع الاختلاف عن الكلام يتوقف على تكلف بليغ الى هنا كلام الاستاد دام ظله
مناك زيادة تفصيل للمقام ان شاء الله تعالى قوله باعتبار قولها معا الى آخره يريد ان
حصر الاحتمالات العقلية في الاربع بحسب الاعتبار لا مطلقا لوجود احتمالات اخر باعتبار قبول
بعض امورها مع كل الاخر او بعضه قوله ليس بحجة للحس والا لما وقع الغلط في احكام الحس قيل

احتجاجهم

احتجاجهم المذكور ظاهر لا يلايم حمل من تقدمهم على هذه الارادة قوله لان الحس لا يدرك الى آخره
لان حكمه لما كان يغلط في الجزئيات كثيرا كما سيجيء فلو فرض ادراكه لجميع الجزئيات حتى الافراد الدائمة
ايضا لم يكن حكمه الكلي يقينيا قوله ولا يجوز عند الرازي جريان التأثير عن الهوي المستقيم فالاولى
على هذا ان يحمل المثال المذكور من باب ظن الشيء بالشيء ذاك وان جاز عنده من باب رؤية الصغير
كبيرا ايضا كما لا يخفى قوله على هيئة مخروط شكل مجسم محيط به فانها هي قاعدته وسطح مستدير
يرتفع منها على التفاريق الى نقطة هي قابسه قوله بحسب متغير زاوية رأس المخروط كالمحيط الى حد
زاوية الرؤية عند الحدقة وهو المشهور لكن لا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا رأى
شيء واحد شخصان لانطباع صورته في جليدي العينين بل لا بد من تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين
المجوفتين والى الحس المشترك لا بمعنى انتقالها اليها اذ لا يجوز انتقال القوى بل بمعنى انطباعها في
الجليدية بعد انطباعها في الملتقى وفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه بعد فيضانها على الحس المشترك كما
بان مقابلة المبصر للباصر قوله استعد ان يفيض به صورته على الجليدية ولوجوب تأدي الصورة الى
الملتقى قال في بيان سبب رؤية الواحد كثيرا وبعث الخطوط الشعاعية على المرئي من تحاذاة
واحدة هي بلقاها هنا لان زاوية الرؤية تحدث عند الملتقى كما ظن بني ههنا باحث وهو ان قوله
رؤية الاشياء على الشكل المظهر انما هي بخروج الشعاع الى المرئي بشعوبان سياق كلامه على مذهب
الرياضيين وحديث الزاوية انما بنا بحسب مذهب الطبيعيين يعني القول بالانطباع الاتري ان
القائلين بخروط الخطوط الشعاعية انما بنوا تفاوت الرؤية على ان ما بين الخطوط من
المرئي ليس بمدرك وكلما كان المرئي بعيدا كان الانفراج فيما بين الخطوط اكبر فالمدرك من المرئي اقل فبني
الذكر اصغر فان قلت ليس مراده حدوث الشعاع بهيئة بل ظهر ذلك اعانة على تصور مقدار الزاوية
التي يرتسم فيها صورة المرئي قلت لا يخفى على ان المصنف ان عبارته لا تساعد هذا المعنى فليتأمل قوله
فالزاوية التي ضلعاها اقصر الى هكذا اجزاء هذا ان يدر اذا كان الضلعان كمتساويين والا فان تفاوتا
بكثير فامتساويين فيجوز ان يكون الزاوية متساوية او اصغر حال كان ضلعاها اقصر قوله وبعد ذلك
يتجلى ان ثلاثي اصلا الظاهر من سياق كلامه هنا ان انحراف الاشعة والرؤية بالكلية عند انطباع
بعض الخطوط الشعاعية على بعض وما بعد لم الزاوية بالكلية والمفهوم من كلامه في بحث الرؤية من
الهيات ان بعد المرئية لغاية صغر الزاوية وكونها كالمعدوم وسمة قوله بتلاقيان بتساعد ان
بمعنى كهيئة الدالين ظهر احدهما على ظهر الاخر هذا مذهب جالينوس وقيل التقاطع على سبيل التقاطع
الصليبي قوله من محاذيين الى الحس فلا يلتقي سوادهما في الحس المشترك على موضع واحد بل يقع احدهما
حيث عن موقع الاخر ويلتقيان المرئي على موضعين منه فيري اثنين ويدرك كذلك فانه اذا كان
فداننا جسمان احدهما بياض خمسة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني بحيث لا يحجب
الاول عن عيني فانا نظن الى الاقرب وهو عندنا البعيد عليه ونقصد نا بالنظر كانا لا نستطيع الى عين فاما بناء
في تلك الحالة واحد اويغيب عنا الابعد اصلا وادا عكسنا انعكس البصبتان فلو كان سبب رؤية الواحد اثنين
ما ذكروه لزم في الصورة المذكورة ان يكون بتركيب الحصبتين باقيا بحاله منزلا معا وهذا غير معقول
ولو ابدلنا الى متباينين قوله اي الذي يقصد الحول فكلما قابل فهو كذلك فيكون مغنيا عن حديث الحول
في الجزء لان ذلك من صور الحول الجلي واستحياء ان القصود تكثير امثلة الغلط لا تخيير في التقديم

قوله

يوجب ع

نعم
هذا وقيل سبب ادراك
العصبة في الماكبر مما هي عليه
في نفس الامر ان الشعاع
اذا اوقع على سطح الما
اضطرب الما فيعرضه بعد
على خط المستقيم اقصر
الى العصبة وبعضه
على خط غير مستقيم اطول
وادركها من اجزي ولما
كان العصبة قريبة من
سطح الماكان الزمان
المتخلل بين الادراكين
قليلا لتعذر عن ادراك
الامتباينين من الامور
كين ه

بعد ذكر صورة منه ولا في ان يحمل على غيره من الصور **قوله** وذلك لاعتياده الى قوله على ما ه
الصواب فيه بحث مشهور وهو ان الاعتياد لا يوقف على الصواب لانه يدل على انه يرى الواحد
واحدا وان يرى اثنين لكن باعتياده المذكور يحزم بان ما يراه اثنين واحد وقد يجاب بان
الادراك اذا كان سببه وقف على التقاء النفس فاذا رأت الواحد اثنين وعلم ان الواقع ليس كذلك يرتفع
عن احدى الصورتين ولا يلتفت اليها فلا تحصيل بسببه ادراك الواحد اثنين فلا يتجه ان سبب الغلط
موجود فكيف لا يغلط ويؤيده ما قيل ان ما يقع عليه شعاع البصر قريب من نصف كرة العالم وعند
الالتفات الى فوقانية لا يدرك الا تلك النقطة **وأنت خبير** بان اعتقاد الواقع ليس كذلك متحقق
في الاحول الجعلي ايضا بل هو فيه اظهر فينبغي ان لا يرى الواحد اثنين ايضا وتحقيق مراد الشارح عنده
ان الاحول الفطري ربما يحوف العصبتين من الوضع الخلقي بالنسبة اليه فيجد الوضع الخلقي بالنسبة الى نوعه
اذ الحوان المحوف قد يؤدي الى الاستقامة فمعنى كلامه ان الاحول الفطري لما كان واقفا على خطأ حكمه
المقتضي حسه حال كونه على الوضع الطبيعي بالنسبة الى تحدقه بحوف العصبتين طالبا لادراكه بوجه
لغو مغايرا لما ادركه اولا فيحمل الاستقامة وهذا الوجه ان كان صار ملكة له لاعتياده بالوقوف على التقاوب
وكيفيته الاتي اذا نظر الى شيء يغير وضعه في النظر فهم من حركته بنظر عيني حتى عينه ومنهم
من ينظر بوجه احوى على حدة وحدانه لاستقامة وبه يظهر ان قولهم في عبارة الشرح ليس للنافي الصرف فان
كان قد يستعمل كذلك كما صرح به اوعلى اللغوي فتامل فانه دقيق وان غفل عنه الناظرون كلهم **قوله**
ثم الى المثال هذا مما لا دخل له في اصل المقصود وانما المراد من ذكره بيان ان اولية النادي الى الحس
المشترك بالنسبة الى النادي الى الخيال الا الحس بالظاهر **قوله** هذا من باب اشتباه التي بمثله
كان العامل فهذا بيان للاعتراض على المصنف بانه كان ينبغي ان يذكر هذه الصورة في الوجه الثاني من وجوه
لعل الغلط الحس ويمكن ان يقال انما لم يذكرها هناك لانه لا مشلية في نفس الامر لاختلاف الحقيقة
وانما الطالق المعدوم فتفنن لان المعدوم وغير في نفس الامر وان وصف بشيء يراي للبصر **قوله** اما بسبب الفرق
الفرق بين الصورتين ان في الاول تري ما يبري في مكان غير الاول وفي الثانية يري في المكان الاول

قوله من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيه اعتراض قوي مشهور وهو ان الحكم بمساواة الخط ١٥٥
المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل ليس المنعكس الا من خط اقصر من طول الوجه وذلك لان الخطوط
الشعاعية التي تخرج من الحدقة تغير السهم اذا وصل الى سطح المراة لا تكون قائمة عليه كما يشهد التخيل الصحيح وان
كان مبرهنا عليه في موضعه والخطوط الشعاعية التي هي قائمة على سطح المراة انما تنعكس الى ما يقابلها بزاوية
حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة ايضا فلئن سلمنا ان يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي لطول
الوجه الى شيء اكثر خارج من الوجه ولا نسلم ان يكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع وانه باطل
بالبرهان وسيشير اليه في موقف الجوهر ومن توهم ان المراة اذا كانت مقابلة للوجه يكون الخطوط ثم
الشعاعية الخارجة من العينين قائمة على سطح المراة سينعكسان على انفسهما من خط مساو لطول الوجه متدانيي
لان تلك الخطوط لو انعكست على انفسها لم تكن واصلة الى ابي الحدقة فيلزم الا تري عينها وايضا فان
تلك الخطوط غير السهم ليست قائمة على سطح المراة بل مائلة الى احد الطرفين فلا تكون منعكسة على انفسها
بل المنعكس على انفسها انما هي الخطوط القائمة على المراة بحيث لا تكون فيه ميل الى جانب اصلا ثم الشمس انما
كانت قوية من الافق جدا ودخل شعاعها من كوة البيت ووقع على صقيل في جعل مقابل الكوة بحيث يكون

قوله وتقدا الشعاع في جزء اجزاء اي
غير ملاق للجزء الاول والا لم يقع
بين الخرمين المذكورين فتطعه من
الجسم دائما لم يصح بذلك لظهور ان
جرم الكوة لا تكون الا في هذه الصورة
قوله على عكس ما ذكر الخ بجعلي فلينعكس
الى راس البصر من جميع ابعاض
الراي والى جانب
من موضع قوي
انا لقرب بعد
بالنسبة الى البعد الواقع عليه
من العاقل ان المرئي

الخليلي

حسن

بعضهم مستقيم

الخطوط

حص

مبصر ان
قوي

مساوية

ما حوف في
المطلوب
وهو

ثم

قائما على سطح الصقيل ينعكس تلك الخطوط الشعاعية الخارجة من الشمس الواقعة من الكوة على صقيل على
انفسها بخلاف الخطوط الخارجة عن الحدقة الى المراة فان مخرج الخطوط فيها سطح صغير جدا لا يتبرجا من سطح المراة
فكيف التساوي فلا تكون الخطوط الخارجة منها غير السهم قائمة على سطح المراة وموازية للسهام فلا تكون منعكسة
على انفسها وقد يجاب عن الاعتراض بان ليس المراد بمساواة ذلك الخط لطول الوجه مساواة نفسه اياه في الامتداد
بل المراد مساواة اياه في مجرد كونه موازيا لخطوط الشعاعية وحينئذ يجب ان عرضها ان كان محاذيا لطول الوجه
يصدق ان يقال الاسعة المنعكسة التي طول الوجه تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه بالمعنى المذكور
مبني ان ما يري طول الوجه بحاله على ما يقتضيه مشاق كلامه وقيل في الجواب المراد بالمساواة المشاهة الحسية
فان الحس يشهد بان الصورة المشاهدة بالمراة منطبقة فيها ومساوية للوضع الذي انعكس منه الشعاع المرئي
اليها وان كانت شهادة مردودة عند العقل لما سبق للمتامل **قوله** من خط بعضه مستقيما اي كمستقيم
والمقصود انه قريب من الاستقامة كان فيه الانحناء طريق الاستدارة في الجملة لا انه مستقيم حقيقة وقد
يقال مراده من خطوط بعضها كذا وبعضها كذا فان في صورة التاريب وضعه خطوطا مستقيمة طولية
وخطوطا مستديرة عرضية وخطوطا منحنية لا على الاستدارة التامة فتامل **قوله** يري في نومه فان
قلت لا رؤية هناك حتى تزول غلط الحس قلت ليس مراد المستدل ان الغلط فيما يري في النوم
غلط في رؤية الحس نفسها بل ان الحس في الحالين واحد لا عيب فيه فتارة اذا ظهر التفاوت في الخيال الواقع
في المنام احتمل الخيال الواقع في اليقظة ان يكون خطا ايضا ونظير ما سيأتي من الاستدلال على عدم الوثوق
بالبينات باحتمال التمويه في العاديات فليفهم **قوله** لا ينال ذاك الي الغرض الاعتراض وان يقتضيه
التامل والرسم الكتبي عام الورود بان ينال كل غلط بسببه لا يوجد في غير صورة الغلط فالجواب الجواب
قوله فكيفما اليه الحس قيل هذا انما يتم اذا ثبت تفاوت الذاهبة والحق انها تتفاوت بحسب تفاوت
الاطراف كما اعترفوا في المحسوسات لما كان تصور الطرفين بمعونة الحس وهو منهم فتصور ذاهبة العقل على الجوهر
حقيقة بل الظهور ان يكون فيه سبب خفي كما في بياض الثلج مثلا بخلاف البديهي القبول بحواسه اربعة نوح فان
العقل لا يجد فيه احتمالا للترديد **قوله** الرابع انا نري الثلج في غاية البياض الى اخره فيه بحث لانه
من اشتباه الصفة المنعكس باللون وكلاهما متغايران بالذات قطاهر من قبيل السراب وقد عد في
الوجه الاول اللهم الا ان يقال قوي من الوجه الرابع والوجه الاول بان الاول دال على غلط يعرفه الغالط
حال الكلال الغلط بخلاف الرابع فانه لا يعرف الغالط منه غلطه لا بعد التامل والامعان وهذا لا يعرفه
العوام وهذا الاعتبار اقوى الرابع عن الاول ولما قوله فتلقاها محسوسة وليست محسوسة فباعتبار ان لا
لان محسوسا فيما ذكر من الصور مع ان الغالط يظن ان فيه لونا محسوسا فلا يحذر وفيه ايطا خفي مثل **قوله**
مشروط عندهم بالتفاعل فعلى هذا التفاعل المشهور وكلامهم من ذهب الى ان التجاوز بين الاجزاء التصغيرة
جدا مما لا يتجاوز على اوضاع معينة معدة لاغتراف كيليا لان المتجاوز وحصول كيلية منتفي سطحة من الماء بين حيز
التفاعل منها **قوله** اذ ليس هنا اجزاء مصغرة ولما ان الزجاج الملاقي للماء فيه ذلك ولهذا قيل انها
تتري فيها بعد الدق الهواء ويحتمل ان مراد اصوب والصلابة غير مانعة من التفاعل **قوله** انه لا جزم القلة بحدوده
فان قلت الجزم بسببها على الحد لا ينافي عدم العلم بحدوده قلت الحق ان الحكم بذاته طني قوي لا يخطر معه نقيضه
بالبال لا جزم **قوله** الكل وبعد تخلف الحس جميع الافراد قد يشير الى ان ضمان غلطه في الجزئي يستلزم

لان تلك الخطوط المتوازية خروجها
من سطح مساو للكوة فتكون تلك
الخطوط كلها قائمة عليها
ومنعكسة على انفسها
ان قلت في الحاجة الى
التعرض لذلك المساواة
قلت لعله للاحتراز
عن كون المراد في غاية
الصغر فانها حينئذ لا
تؤدي شكل المراي
بل لونه فتظن كما صرح به
في مسئلة قوس قزح
ان قلت على ينعكس قوله
يتري الوجه فيها طويلا
يتوارى طوله فكذا ليس
المراد به ان طول الوجه
يكون مساويا لطوله بل
المراد بحرد ان طول الوجه
يتفاوت بحسب طوله ص

اختلال غلطه في الكلي لكن عند مناقشة بما ذكرنا لا يذكر **قوله** فالواهي أضعف من الحسيات فان
قلت افعل التفضيل يدل على قولهم بضعف الحسيات مع انهم قائلون بقطعيتها قطعا ولا يجوز التجريد
عن المعنى التفضيلي لكان للاقتران بمن قلت قد حققت في حاشية المطول ان افعل التفضيل قد يجيء
بدا ان صاحبه متباعد عن الغير في اصل الفعل متزايد اليه كما هو لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد
المشاركة في اصل الفعل وانه المعنى الاوضح في الفاعل في صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا واسئاله فالمعنى ههنا
البديهيات متباعدة في الضعف عن الحسيات متزايدة فيه الى كماله **قوله** تنبيه لمشاركات بينها ومباينات
الى اخره اعترض عليه بان الامور المشتركة عين تلك الصور فالتنبيه لتلك الصور وانتزاعها لا لمغايرة لها
كما هو الظاهر من العبارة والموافق لما ذكر في حواشيه على التلخيص واجيب بان المراد من التنبيه لتلك المشاركات هو
هو الحالة الاجمالية المتعلقة بالامور في بدو الاحساسات وملاحظة المشاركة الصورية الاجمالية والمباينة
كذلك من غير تخليص للامر المشترك والمباين وبانتزاع الصور هو تخليص المعنى المبني او التفصيلي وغيرها
تحيث يصدق على غير المحسوس بهذا الاحساس ايضا ولا يحكم باحتمالها في الماهية فان قلت يجوز حصول
ذلك الحكم بطريق اخر غير الاحساس كالتعليد والتواتر وكذا الكلام في قوله ولا يحكم بخلافها سائر اللذات
قلت المدعى ان من فقد حساسا فقد علما بذلك الحس في العلم المتعلق بالحس ومما نحن فيه هو الحكم الضروري
اليقيني وما ذكر من التعليد والتواتر كما طن فيه ان التواتر
يجب ان يتعلق بالماهية والماهية غير مشاهدة فلا وجه لتجويز حصول الحكم باحتمالها لا لان
والوجود لا غير ولا شك ان الاحساس اقوى من التعقل بهذا المعنى بقسميه لما فهم من العبارة هذا وفي
جعل الاستعداد شرطا لحصول الكمال كلام ستطلع عليه في بحث العلة والمعلول **قوله** الاشياء المساوية
في الكمية لشيء واحد متساوية قيل مسافة الحركة السريعة والبطيئة غير متساوية مع انهما متساويان
في الكمية لشيء واحد لغيي زمانهما والجواب منع مساواتهما لزمان الحركتين سواء اعتبر المسافة هو هذا
او عرضا فلا مساغ للمساواة العددية بحسب الاجزاء ولا للمساواة المقدارية لعدم المجانسة بين المسافة
والزمان اما اذا جعلت المسافة هو هو فظاهر واما اذا جعلت عرضا فلانها مقدار قار بخلاف الزمان
نعم هما متطابقتان للزمان بمعنى انه اذا انقرض جزء من الزمان انقرض جزء من المسافة ولو جعل هذا
معنى المساواة لم يمتنع كون المسافتين المذكورتين متساويتين ايضا بمعنى انه اذا انقرض جزء من احديهما
انقرض جزء من الاخرى وان تفاوت الاجزاء الفرضية في كل مرتبة بحسب المقدار **قوله** فحقيقتها
ولعل مساواتها كذلك الشيء في هذا التعليل بمثابة المصادرة اذ المراد بحمل الحقيقة الكمية هو
المساواة في الكمية والكلام في بيان استلزام مساواة الاشياء في الكمية تساويها فتامل **قوله**
تخرج اكثر مباحث الكم المتصل اراد بمباحث الكم المتصل مباحث الهندسة التي تبحث عن المقدار القار
ومباحث الكم المنفصل مباحث الحساب الباحث عن العدد فظهر وجه ايراد مباحث الزمان منها بالا
لمباحث الكم المتصل لكنه غير قار **قوله** فالجسم الاخر مغاير وجوده اي الجسم الاخر من ذينك
الجسمين الكائنين في مكانين **قوله** وقيل الاولى ان يقال وجه الاولوية ان عدم التمييز
في نفس الامر مسلم لانه موجود بوجود وشخص واحد بخلاف الجسمين الموجودين المتشخصين وعدم
التمييز عند الناظر غير مفيد وهو انما يفيد احتمال اجتماع النفي والاثبات لا اجتماعهما بالفعل وانما

قال قيل لان مراد المصنف بعدم التمييز انه يكون بحسب نفس الامر جسمين فيبقى المناقشة في العبارة و
قيل وجه الاولوية خلو عما لا حاجة اليه من ضم حديث الجسمين واعتبار اجتماع النفي والاثبات فيه **قوله**
لكان الواحد اثنين ان قلت قد لا تسلم ذلك فانه موقوف على عدم جواز كون الشيء الواحد
في ان في مكانين وهو اول المسئلة قلت لا يخفى ان الملازمة ضرورية **قوله** وليس يلزم الخ وه
وليس قيل وان لم يلزم كونها نظرية لكن بناء في هذا التوقف بداهتها بمعنى اولويتها لان الاولى هو
الذي يحصل بمجرد الالتفات وتصور الطرفين من غير توقف على شيء آخر والحاصل انه يلزم من توقفها
على تلك الامور كونها من القضايا القطعية القياس وقد يقال بعد تسليم الاولوية فيها ان المراد
عدم توقفه على قياس ملحص كما في تلك القضايا فتامل **قوله** يعني ههنا شيء الى اخر فلا جواب بان
هذا الاستدلال لا يأبى من الدعوى لكن تلخيص العبارة فيها يحتاج الى تامل قليلا تامل **قوله** واما الثاني
اعني كونه غير يقيني فلوجوه اربعة عدم اليقينية اعم من بنائها اصل التصديق فلا ضير في دلالة الوجوه
على عدم حصول اصل العلم مع ان المدعى اعم من اليقينية وههنا ظاهر لكن سياق كلام المستدل الى هذا
يشير الى انه معترف بالتحقق بل البداهة والكلام بدل على انه لا يمكن التحقق فضلا عن البداهة والتدافع
سيما ظاهر **قوله** يتوقف على تصور المعدوم وهو هذا ظاهر اذا اخذ لا يكون معدولة واما اذا اخذت
سالبة كما هو الظاهر لانها مناط صحة الحصر التعليلي فلا لان التصديق انما يتوقف على التصورات البدلات
لا الاربعة اللهم الا ان يعتبر في جهة سالبة المحمول متذكر **قوله** عن المنع الذي سنذكره وهو قوله
والجواب ان التصور الى اخره **قوله** لكان الحقيقة قال سيف الدين الابهري فيه نظر لان اللاحقيقة
تميز عن الحقيقة والاهوية متميزة عن الهوية مع انه ليس لها هوية وحقيقة وردبان اللاحقيقة حقيقة
نوعية مغايرة للحقايق النوعية الصادق على كلها اسم الحقيقة لها او اعتبارية هي سلوب الحقايق
والاستحالة فيه **قوله** اما انه فلا فيد حمله عليه فتميز ذلك بان النسبة بين الشيء ونقيضه تباينا
سيد وهذا يحتاج الى البيان بل يصير محققا للعقلاء ميزون فيها تباينا واثباتا فان النسبة بين الوجود
ونسبه اشتراكا معركة للاراجيف ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وكذا بعض الحكماء واكثر الحكماء الى
انه من المعقولات الثانية ثم حمل الشيء على نفسه بالمواطاة لا يفيد لكن كلامنا في حمل الوجود على السواد
لها اشتقاقا والحق ان الوجود اذا كان نفس السواد يكون معنى قولنا السواد موجود هذا السواد ذو هذا الذات
والشارح واحد وعدم الفايدة في هذا الحمل على تقدير صحته بديهي والمنازع مكابر والنزاع في وجود الوجود
الحمل لغة هو في اضافة الوجود المطلق الى وجود خاص مغاير له اما الانضمام في بطلته في ضمنه اعتباري كما
قوله وقد يقال نحن نلتزم ليلا اخر قيل يمكن ان يقال المراد بظهور التفاوت اتفاق الناظرين عليه سوا
كان بداهة العقل او لم يكن **قوله** واما عدم لم يذكر للوجوبية وضدها لان هذا التردد جار في الاشيا
البسيطة ولا احتمال للوجوبية منها انه يجوز ان يريد بالنفس منها ما لا يكون فيتدرج في النفس هو يلاحظه
التعليل اذ لا فايدة في قولنا الانسان الناطق حيوان الا انه انما يظهر عند تصور السواد بالكنه فتامل **قوله**
بل كان موجودا اشار ضمنا الى ان ترتب عدم عرود الكلام على انتفاء المعدومية باعتبار استلزامه للوجود كما ذكر به
لان السواد مثلا من الذوات والمراد احد بالحالية فيها **قوله** او يتسلسل الوجودية بحث لجواز ان يكون
ذلك الشيء موجودا بوجود لغير هو عينه ولا يكون محمولا عليه فان المحمول هو الوجود المطلق ولعل الوجود الخاص
الذي هو حقيقي حقيقي فلا يحمل على الحقيقة كما سبق **قوله** لوجود ذلك الشيء مرتين فيه بحث لان الواجب على

قوله عن الاشتراك كلها لا يكون كلها الا الاشتراك في الوجود والمباينة الى الوجود والمباينة عن غيرها فلا يحتاج الى ذكر الاشتراك عن غيرها

قوله ولا يحكم باحتمالها قطعا

قوله لا يجوز حصول

قوله لم

قوله متساويان

قوله الحساب

قوله مع ان الزمان من الكم المتصل

قوله ممنوع

قوله بل نقيض

قوله ولو لم يكن للذات الشيء مقابل لان مقابل الشيء ما رفعه كالوجود للعدم وعلى الكل رفعها عدم مخصوص للمقابل

قوله نقصان

قوله عين النفيس

قوله لو وجد

بوجود موجود عن خاصين واما اذا كان المحمول مطلقا والاخر خاصا فلا تعامل **قوله** اجتمع النقيضان
فان قلت اذا كان موجودا جاز اجتماع المتماثلين فليجز ان يكون موجودا ولا وجود هو زايد
ولو سلم نقل حمل المعقولة ذلك بخلاف اجتماع النقيضين فليس ذلك مثله في مرتبة الاستحالة **قوله** بل
ان لم يكن موجودا فلا معدوما ومما لا يخفى ان فيه ايضا اجتماع النقيضين لان الوجود اذا لم يكن موجودا فهو معدوما
صدق سلبا الوجود فاجتمع هو وسلبه سواء قيل بالواسطة او بانها مذهب ابي الحسين في الاطلاق فتعين على القول
بالحال باعتبار استلزامه لذلك السلب وانما لم تعرض لحصول الغرض به دون ما **قوله** واما عين فقد
سبق بما في الاشارة الى وجه عدم تصويبه باحتمال الجزئية وضدها **قوله** فان قيل لا يمتنع التسلسل
في الامور الذهنية سئل عنه رحمه الله انه قال ولقايل ان يقول لما كان ما يقال من ان التسلسل في الامور الاعتبارية
جايز حتى فيما اذا كان منشا تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل فيقطعه بانقطاع الاعتبار ان يحكم العقل
الى ان يكون الا نهاية له فلا تسلسل في الحقيقة في مثل هذا الموضع لما اذا كانت صحة الحكم موقوفة على تعقلات
لا تناهي كما في قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلا بلا شبهة سواء كانت تلك الامور اعتبارية او خارجية
لتوقفها حينيذ على تعقلات لا نهاية لها واما اذا قدر السواد موجود من هذا القبيل لاصباحنا هنا الى اعتبار
الموصوفية فيرجع التردد المذكور في الموصوفية بانها اما عين السواد فلا يكون مفيدا لكونه حمل الشيء على نفسه
او غيره فيكون حكما برجحان الاثنين بمصباح الى موصوفية ثالثة ورابعة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود
باطلا قطعا هذا والظاهر عندي ان ما ذكرهم من بطلان القول المذكور اعني قولنا السواد موجود على تقدير
احتياجه الى تعقلات لا تناهي حق بلا مرية واما بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية النفس الامرية
مطلقا عند المتكلمين فلا اراهم يقولون به في كل ما يمكن فيه البقاء بالحلب ويعود الكلام فيه فتسلسل لكنهم
لا يعترفون وايضا فهم قايلون بعدم تناهي تعلقات علم الله تعالى بالفعل ولا يقال يلزم من التسلسل في
التعلقات مع انهم لا يشترطون الترتب في بطلانه الى غير ذلك من المواضع وبين اتفاق الفريقين على
اشتراط الوجود في جريان برهان التطبيق انما استدلوا فهم الاجماع في الوجود والترتيب وهما ان غير ذلك
البرهان من براهين ابطال التسلسل في كل المواد غير ظاهر ثم ما ذكر من ان العقل لا عكنه ان يعتبر
ما لا نهاية له بل لابد ان ينقطع اعتباره في مرتبة من المراتب التي لا تقف عندها فلا يتحقق التسلسل في
نفس الامر كلام ذكره الشارح في حواشي المطالع ايضا وهو محل بحث واشكال لان النفس ابدية بالاتفاق
فلم لا يمكن لها اعتبار امور غير متناهية في ازمنة مستقبلة غير متناهية فان قلت الاعتبارات
المتحققة متناهية اذ يمكن لعد بها اعتبار اخر قلت هذا من حفظ الوهم حيث لا يلاحظ غير المتناهي كما هو الا
لا يمثل بعد غير المتنفسين ان اراد استحالة قيام النسبة نفسها فسلم ولا يفيد وان اراد استحالة قيامها
صورتها فممنوع اذ لا مانع فيه كما في قيام صورة الجوهر بالذهن وهذا اظهر مما نقله الشارح بقوله
وقد يقال الى اخره **قوله** لا الخارج فانه لفص منها فيه بحث لان نفس الامر وان كان اعم من الخارج الا ان الحكم
المذكور ههنا هو ان السواد موصوف بالوجود في الخارج يعلى ان في الخارج متعلق بالموصوف لا بالوجود كما يدل
عليه قوله وايضا الصدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج الى اخره ولا يخفى ان صدقه انما هو لمطابقته للخارج
فالحيوان الذي هو الذي ذكره بقوله وايضا متدبر **قوله** ولم يحكم على السواد اي لم يحكم به حتى يقال يلزم الكذب
وهو ضعيف لانه لا واسطة بينهما وقد يقال يلزم من هذا ان لا يصدق الجزء الاخير من المنفصلة وهو باطل قطعا

خاص هو عليه عدم
ومطلق زايد ولا يخ
انما تلزم اذا ثبت وجود
ذلك الشيء بوجود بل

جزء هذا انما يتم
في نفس الامر ممنوع وانما
المقصود الالزام ولو سلم
عدم اجتماع المثلين
ممنوع ح
يعتبر

فلم انه نسبة

تعليل التسلسل
في الامور الموجودة
قالت حيدر يار ظن
ليس ليست لاعتبار
ريه بوصية بل
حقيقية يتوقف
لها في نفس الامر على

التناهي في الازمنة الاستقبلة
الغير المتناهية حتى تقابل **قوله**
بتحقيق قيام النسبة بتقدير

قوله لا يحلها في نفس الامر
ويعود الكلام فيها

قل له وجوابه ان نقول السواد
الخ لعل قيل يلزم من هذا الجواب
ان لا يصدق الجزء الاخير
من المنفصلة وهو باطل
قطعا وليس بشيء فان
المستفاد من هذا الجواب
تصحيح الجزء الباقي من المنفصلة

تامل **قوله** راجعة الى نفي الوجود عن السواد وفيه بحث لان الظاهر ان نفي الوجود عن السواد بمعنى الحكم بالسلب
فلا تسلم انه شيء وقف على تصوره وقد اشرنا فيما سبق ايضا **قوله** وما ذكرناه هو المذكور في الحصل وهو الصواب
لتعلق الصفة ايضا وليس في الذهن ما مر اذ لم يوجب القيام بالجانس الذي لا عجة ان يتبادر الذكور فيما سبق مطلان
القول بثبوت الوجود في الذهن لما سلب عنه الوجود المطلق بقوله او لا يكون الموضوع في القضية المذكورة
واما نبوت الوجود الذهني لنفس النفي المتعلق بالوجود المطلق فلم يبين فيما سبق بطلانه فلا مناسب التعليل
بقوله لما مر فتامل **قوله** قال في الحصل الى اخره قيل المقصود من نقل كلام الحصل دفع ما ذكر من الجابين
بقوله وجوابه وقد يجاب وليس بشيء لان محصل الجوابين السابقين ان مطلان احد النقيضين لا ينافي التردد
بينه وبين عين بل انما ينافي تعيينه والمذكور في الحصل مبني على بطلان الشقين جميعا فالمقصود
من نقل كلامه بيان نتيجة كلام المصنف وظاهر المقصود **قوله** لان كلمة الشوبي منه لا يعقل الى اخره يرد
عليه ان هذا الكلام متات في الحسيات ايضا كقولنا النار حارة مع انهم يقولون بها تنتقض دليلهم بها
قوله فقد اعتبر هيئتها موصوفة الى اخر قال الابهري لقايل ان يقول لا نسلم ان المراد ههنا بقضي
للموصوفية ولا نسلم ان ما ذكر نقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان الى ما لا يخفى والجواب ان ما ذكر نقض
اجمالي لا شخصي لان العلل جميع صحة صورة النقض كما لا يخفى فان قلت الحاكم بمغايرة منهوم الاسود للجسم
حاكم بمغايرة مفهوم الموصوف له فيحتاج الى اعتبار موصوفية اخرى ويتسلسل قلم نعترض له قلت لما
سبق الاشارة الى هذا المحذور ولم يعترض له ههنا واشار اليه محذورا اخر على ان تعيين المغايرة في المثال
المذكور باعتبار ان الغرض فيه ان التردد بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه لا بين ثبوته واتصافه به في
نفسه فلهذا لم يعترض لاحتمال العينية وهذا الاعتبار غير محقق بالنظر الى الموصوفية واما قول الابهري
لا نسلم ان الموصوفية اذا كانت مغايرة لاحد المتنسبين يكون بينهما موصوفية اخرى ويتسلسل فانما يتم
ذلك ان لو كانت محمولة عليه وهو ممنوع فظاهر الاندفاع لان الذي يلزم حمله حينيذ بالمواطاة هو مفهوم
الموصوف لان التقدير حينيذ الجسم موصوف بالسواد واعتبار الموصوف انما يلزم في هذا المحل كما لا يخفى
قوله لصدق تلك على المعلوم المعدوم قيل عليه الصدق على المعدوم لا يستلزم العينية لان المراد
بموضوعية اللاموضوعية ان افرادها الصادقة هي عليها معدومة وهذا انما يثبت لو ثبت صدق تلك على المعلوم
بان يكون جميع الافراد الصادقة عليها معدومة وليس المراد ان تلك الطبيعة منها عدمية في الجملة حتى يثبت
فرد من موضوعاتها وايضا عدمية صورة النفي لا تستلزم عدمية ما دخول حرف النفي فالاستدلال على وجودية
بعد تسليم دور اللهم الا يمنع عدم كفاية عدمية الطبيعة نسبتها في الاستدلال على عدم امكان اعتبار الموصوفية
بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا حتى يثبت ان لا يكون للجزء الثبوتي معنى صحيح وعدم كفاية جزئية حرف السلب
في استلزام عدمية الطبيعة في الجملة حتى يلزم الدور وتامل **قوله** فلا يعقلان دونها وهو ظاهر البطلان اما
اذا ثبت بقبل شيء من الموصوفات والصفات بالكنه وثبوت تعقل شيء من الماهيات بالكنه مسلم **قوله**
فلها حينيذ موصوفية فان قلت اتصافها بالموصوفية بها ثابت على تقدير عدمها ايضا فلا اشكال في عدم
كونها حينيذ نفس الموصوف والصفة ولا في اتصاف الموجود بالعدميات في نفس الامر فلم لم يعترض
له على تقدير عدميتها قلت لعله لا يسلم حينيذ بطلان التسلسل كما اشار اليه المصنف فيما سبق فتامل **قوله**
الواسطة ثابتة نسبتها الى اخر لا يذهب عليك ان الحكم بثبوت الواسطة والاستدلال عليه بدليلين كما هو الظاهر
لجواز ان يقال انما يثبت قوة الواسطة ونفاها الموصوف الى الغرض **قوله** والا لما نفيها قوة بلغوا الى اخر ظاهره

الحلي مر

(لا نري انه لا يعترض فيما سبق
لاحتمال عدم اتصافه بالموصوفية
للسواد ورده بلزوم عدم
اتحاد الحمل فليتفهم ح
منه اذ لا معنى لقوم للموصوفية
ولا فرق بين ما هو محمول بالمواطاة
صريحا وبين ما هو محمول
ضمنا كما لا يخفى فتامل
ح

امارة ظهر البطلان
ممنوع م

قوله ولا وجودية اتفاقية
لا يخفى ان بنوتية الموصوفية وغيرها
موجود بنوتها كذلك لا لسلب
هو هو كما لا يخفى ح

انه معطوف على قوله لما سيأتي فاذن هو دليل اخر على ثبوت الواسطة ولهذا رد عليه بان كون القايلين بها
العقلاء لا يكون حجة قال في شرح المقاصد وما ذكر في المواقف من ان القايلين بها بلغوا في الكثرة حدا
تقوم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن محسوس وفي المعقول يكون شبهة لا اقل
قوله بل لا تنفك الكثير الظاهر مما ذكر عدم الوثوق بهذا البديهي المخصوص ولذا لم يرجع ضمير به اليه
مطلق البديهي وللصاح الي هذا التركي **قوله** على انه تركيب تقييدي وبقيد العرض ولا اعتبار فلا يلزم
ثبوت ذات في نفس الامر لان ما قيل حتى ان النسبة التقييدية تشعر بالخبرية وان الاخبار بعد العلم بها اوصاف
كما ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار معناه ان عقصا تنقضا ولا فلا **قوله** ولا انتفى مفهوم المعدوم لما له
اخر قيل عليه قوله كانت ثبت له العدم في نفس الامر اذا اخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضي وجود
ذات في نفس الامر وهذا انما يرد اذا جعل هذا الانتقاد دليلا على ان مفهوم المعدوم تركيب تقييدي وليس
كذلك بل معلوم من قواعد اللغة ان النسبة الماخوذة في مفهوم المشتقات تقييد به وليس المقصود من
قوله لان ذاتا الي اخره الا بيان ان المحذور من تصور المعدوم لما يلزم على هذا التقدير هو ان يكون مفهوم
المعدوم ان في الخارج ذاتا ثبت له هذا المفهوم العدمي لو ثبت له اشتمل مفهوم الوجود فتامل **قوله** والا الاستحالة
منه الي اخره لان مفهوم المعدوم المطلق اذا لزم تميزه وثبوته في نفسه ولا شك في ثبوته لذاته محذور
عاد المحذور المذكور وهو ثبوت المعدوم المطلق لان ثبوته انما كان لزم من اتصافه بامر ثبوتي وهو التميز
وقد لزم اتصافه بامر ثبوتي اخر وكذا الكلام اذا جعل جوابا عن الوجه الثاني والجواب ان الاتصاف فان المعدوم
المطلق مفهوم منه من في مثل المجهول المطلق فلا محذور **قوله** وليس في ذلك كون شيء الشيء
نقيضا له لان العدم الخاص ليس نقيضا للمعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن والخارج اذ العدم موجود
في الذهن ولان العدم ليس بمعدوم ولا لزم ثبوت الشيء لنفسه كانه ليس بموجود ايضا ولا يلزم ثبوت الوسط
لان العدم لا يقبل هذه القسمة كما اشير اليه في التجريد **قوله** من حيث انه رفع العدم المطلق اراد
بالعدم المطلق العدم الغير المضاف بل الشيء بمعنى لا العدم في الذهن والخارج اي عدم الوجود الذهني
والخارجي كما ان المراد بالمعدوم المطلق المعدوم فيهما والا لم يصح كون العدم الخاص قسما منه اذ لا يصدق
عليه انه عدم الوجود المطلق بل هو عدم العلم **قوله** والحكم باتحاد الاثنين اي الاتحاد الناسد
وهو اتحاد الذاتين ولما اتحاد الاثنين اللذين هما المفهومان المتغايران فلا محذور فيه **قوله**
على ما سيجيء ان الماهية ليست موجودة ولا معدومة قيل عليه معنى هذا الكلام ان احدهما ليس عينها
ولا داخلا فيها لا انها في نفسها منفكة عن احدهما وحينيذ فلم يظهر له فايدة كثيرة والجواب ان له فايدة
تامة وهي دفع الدليل لان العدم اذا لم يكن نفس الماهية ولا داخلا فيها لم يستلزم ان يقال اذا كان الوجود
عين الماهية يلزم قيام الوجود بالمعدوم انما يلزم اذا كان العدم نفسها او داخلا فيها والا فلا يلزم من مغايرة
لما اتصافها بنقيضه لعين العدم حال اتصافها به فتامل **قوله** او عامر في جواب الي اخره
على التوهم الذي ذكره هناك وهو ان نتيجة الضمائر الي نفي الوجود وقد نبه هناك على جواب اخر فتنبه
قوله الجزم منا بالاوليات قد يمنع هذا الفرق الظاهر بينهما كما يشهد به صريح العقل ولو سلم فالجزم يحصل
بالحسيات ايضا كذلك فلم يقولون بها **قوله** اي تحرك ونشو ومدته في الاغلب الي ثمانية وعشرين
وقيل الي خمسة وثلاثين بدليل زيادة الكمال والقوة وعود الطواحين الساقطة بعد العشرين
واما مدة الكهولة وهي التي يكون النقصان فيها خفيا فهي من خمسة وثلاثين وقيل من اربعين الي

سنتين ومدة الشيخوخة وهي التي يكون النقصان فيها ظاهرا من اخر الكهولة الي ما شاء الله تعالى وتفصيله
موكول الي موضعه **قوله** بان اتي هذا لجبرئيل قيل المناسب ان يسقط لفظ هذا ويقال انا اجزم بان الذي اتى
من عنده بكونه اتيا ووصف بنبوتي وولدي وهو على صورته وصفته الان ليس بجبرئيل حتى لا يكون القضيات
من الحسيات اذ هم قايلون بالحسيات وكون القضية منها تقتضي القدح فيها ايضا **قوله** وكان له دوي
كدوي الذباب فيه بحث لان المستفاد من هذا النقل ان جبرئيل عليه السلام كان له دوي كدوي الذباب وهذا لا
يستلزم كونه على صورته حتى يستدل به على تجويز اهل الملة كون الذبابة التي تراها جبرئيل عليه السلام والكلام
في التجويز في نفس الامر لا في الاستدلال عليه بهذا المنقول تدبر **قوله** لانا نقول لا نسلم امكان فرض الخلو
اذ قد لا يشعر ببعض قيل عليه امكان فرض الخلو انما يستدعي امكان الشعور لا الشعور بالفعل فالدليل
لا يطابق الدعوى **واجيب** تارة بان لفظ الامكان في المدعي مقحم والعرفي بارادة الامكان في الدليل
ايضا اذ الكيف لا يمكن الشعور وقيل ليس المراد بمنع امكان الفرض منع الامكان العقلي الصرف بل المراد منع جواز
الفرض العقلي الذي ادعاه المعترض بمعنى الامكان الوقوعي كما اشار اليه الشارح بقوله فكيف يفرض الخلو
حيث لم يقل فكيف يمكن الفرض والمصنف بقوله فلا يلزم من فرض الخلو حيث لم يتعرض للامكان وان ابحث
فاجعل الامكان بمعنى الممكن واضافته من قبيل اضافة الصفة الي الموصوف والتقدير لا نسلم فرض الخلو الممكن
اي تحققه الا ان التوصيف بالامكان حينيذ لا فايدة له هنا وقد يجعل اضافة الفرض الي الخلو من ذلك القبيل
اي لا نسلم امكان الخلو المفروض **وانت خبير** بان هذا مع عدم اتفاقه في دفع اصل الاعتراض لا يرتبط به
قوله اذ قد لا يشعر لان عدم الشعور لا ينافي في نفس امكان الخلو المفروض وايضا قوله فلا يلزم من فرض
الخلو الخلو في نفس الامر لا يلايمه فتعسف **قوله** وان سلم الي اخره وجه التسليم كفاية الشعور الاجمالي
وتحققه **قوله** اي جميع القضايا البديهية البديهية مشعر بجواز ان يكون الجزم في بعض البديهيات
بمزاج او عادة مع ان المراد بالبديهي هو الاولي اللهم الا ان يكون مبنيا على التنزل او يقال سلبا الدلالة على
جواز الايجاب الكلي لا ينافي سلب الدلالة على جواز الايجاب الجزئي حتى يرد الاعتراض بعدم التعرض للاول ليكون
رد المدعي الخصم صريحا فتامل **قوله** ليس من الامزجة او العادات قيل اخر لهم ان يمنعوا ذلك فانهم ينكرون
البديهيات فلا يسمعون دعوى البداهة في عدم المدخلية للمزاج او العادة والحق ان هذا وسائر ما ذكر
من قبل في اثبات كون البديهيات موثوقا بها انما ينهض على من يعترف بمعلومية المقدمات البديهية
البديهية او التنبيهية المذكورة في صدد الاثبات لا على من انكرها وقد سبق الاشارة الي مثله في
الاستدلال على ان الكل ليس نظريا **قوله** وما هو الا الجزم بمقدماتها الواو في قوله وما هو حالية والجملة
قيد لما قبلها لحصول الكلام انه قد يتعارض قاطعان بحيث يعجز عن القدح بهذا السبب وليس المراد
ان العجز في جميع مواقع التعارض لذلك فلا يرد منع اللزوم بين عدم الاقتدار على القدح والجزم
بالمقدمات كما ظن ثم ان المراد بالقدح ان يقال لا نسلم فلا يرد ايضا جواز كون العجز لعدم الاطلاع
على اسباب القدح لا للجزم بالمقدمات لان القدح بهذا المعنى لا يستدعي الاطلاع على اسبابه فان المنع لا يقتضي
التكلف **قوله** والجواب بعد تسليم كون مقدمات الي اخره فيه بحث اما اولا فلان هذا
التسليم لا يضر عدمه فان كلام الخصم في الجزم بالبداهة بصحة المقدمات كما يدل عليه يجزم بداهة
العقل بصحتها سواء كانت المقدمات كلها بديهية في نفس الامر او نظرية واما ثانيا فلان الكلام في
الجزم الحاصل وعدم التحقيق بسبب عدم الجزم الاولي فكيف يتحقق تقريبه الجواب بعد تسليم بداهة

مقدمات الدليل فليتامل قوله فلا يلزم رفع النقة عن البديهيات قيل عليه اضمال عدم تحرير الطرفين
على ما هو حقه فابو حسين منهم في كل بديهي اذ لا يصح بالجزم الحاصل حينئذ فلا وثوق بشيء منها ورد بان الكلام
منها حصل التحريد على ما هو حقه وعلم ذلك قوله ولذلك نقل الذاهب الى الجزء الظاهر ان مراد المصنف
نقل المذاهب العدول منه الى الجزم كما يقال في العرف فلان نقل مذهبه وهذا في الفروع اكثر من ان يحصى
وفي العقايد كما عدل ابو الحسن من مذهب الجبائي واحتمل عن مجلسه وهذا المعنى اقرب مما ذكره الشارح كما لا
يخفى على المتامل قوله السادسة ان في كل مذهب الى اخره الاقرب ان يجعل الشبهة الرابعة مندرجة
في السادسة قوله اي ما ذكر اشارة اجمالية الى وجه ايراد الضمير مع ان المرجع مثنى قوله بل هو من
المشهورات التي قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة لان المراد بالحسن في محل النزاع كونه مناطا للثواب
وبالقبح كونه مناطا للعقاب لا معنى الملايمة والمنافرة والعقل لا مدخل له في الثواب والعقاب وسيجي
التفصيل في الالهيات قوله وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي منه بحث اما اولا فلان مدعي البداهة
هو ابو الحسين البصري وهو لا يقول بكون العبد موجد الافعاله على سبيل الاستقلال فضلا عن ادعاء
البداهة في ذلك بل اليايل بذلك جمهور المعتزلة وهم لا يدعون البداهة فيه كل ذلك مذكور في المواقف
الخامس واما ثانيا فلان اللاسفة يوافقون ابا الحسين في مذهبه كما مر به في الالهيات تكيف عدوا فهنا
محا لعينى له والحق ان ما ذكره ههنا مبني على ظاهر ما نقل عن ابي الحسين من ادعاء الضرورة في الاستقلال
الامر بليغا للامر على سايير المعتزلة كيلا يظنوا برجوعه عن مذهبهم كما اشار اليه في الالهيات وان
مدعي البداهة غير وان لم يذكرهنا الكتاب والله تعالى اعلم قوله اي ما يلا اشارة الى ان المعارضة
ليست على ظاهرها لانها اقامة الدليل على خلاف ما قام عليه للخصم ومدعي الختم ان الحكم ضروري وهذا
المعنى قوله فيما بعد ويعارضونهم فلا تغفل قوله ومع هذا الاستدلال يتم العبد التمكن والاستقلال الاضافي
اشارة الى ان المقصود ههنا نفي استقلال العبد في فعله الاختياري وهذا الثابت بما ذكر لان المزج
ولو كان ارادة العبد لا ينتهي اليه دفعا للتسلسل بل يستند الى الله تعالى فينتفي استقلال العبد وبهما
ان متعلق العبد ليس بل يستند الى الله تعالى ينتفي استقلال العبد واما ان قدرة العبد ليست موثرة
اصلا فموقوف على دليل اخر تم التسلسل المذكور عن قايمة في الارادة الذيمة لان استنادها الى
الذات بطريق الوجوب عندهم فلا يحتاج الى ارادة اخرى وسيجي تمام الكلام في موضعه ان شاء الله تعالى
قوله او في حكمه كما في رويته الاشياء في المراة هذا اذا كان المرئي بالمراة مثاله الصورة بطريق الانعكاس
كالوجه مثلا واما اذا كان نفس الصورة المنطبعة فيها المقابل حقيقة كما قيل فلا حاجة الى التنفيل
المذكور وذكر الابهري انما هو في حكم المقابل هو الاعراض فانها وان لم تكن مقابلة للرائي لا تهم عنوانا بالمقابل
المحاذي لقابل بشبهه الا انها في حكم محاذاتها ولا يخفى انه تعسف قوله اما اعادة المعدوم بعينه واما
تعاقب الامثال المشهور من مذهب المتكلمين لغا الاعراض هو القول بتجددها بتجدد الامثال
فيه بحث وهو ان الدور ولما القول بتجددها بطريق اعادة المعدوم اذ لا عدم فلا اعادة والا فان وجد في آن
ان الشيء متى قال آن لا يبقى وجد في ثالث وهكذا لتساوي اناث الوجود اناث العدم للمحيين بالوجود وان
من قبيل اعادة المعدوم وجد في آن ثم عدم وهكذا لبقاء ويمكن ان يقال ما ارتسم في الحس في آن الوجود وبقي صورته
في آن عدمه بحيث اله لم يزل قوله اي لبقاء كل واحد انما تسوغ هذا البحث جواز انتهاء الى ما لا ينقاد لو اريد بالجزء
الاجزاء لا يكون لانتهاء اليه معنى وههنا بحث وهو انه سيجي في بحث المكان ان الخلاء الذي يشتبه

المتكلمون

لعدم الجزم بالاولى

المصنف

الحسين

الخامس

الخاتم

في ع

استناد

وهو

عاجز

اصلا فهو

بحث آخر

عليه الدليل

آخر

حكم

بليه للدليل

ثم عدمي

فالتعميم

من

ويكره الحكماء ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا
موهوما ممتدا في الجهات ضالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وان الخلاء بمعنى البعد
الموجود بهيئته بعض الحكماء منهم من جوز خلوه عن الشاغل ومنهم من لا يجوزه ولما الخلاء خارج العالم فمتفق
عليه والترايع في التسمية في البعد فانه عند الحكماء عدمي وفي بيئته الوهم وعند المتكلمين بعد فالخلاء الذي
اوجب المتكلمون اتصاف الاجسام به اولى بالخلاء ليس بالمعنى الاول وهو ظاهر فان خلو الاجسام وهو
الحد مثلا ليس متصفا الى شيء منها عندهم بالمعنى الثاني وهو البعد الموهوم والثالث الخلو فلا يصح القول
بانكار الحكماء لان ما اولوه الحد عندهم كذلك وارجاع لانكار بل الخلاء البعد ليس له كبير معنى هاهنا
ويمكن ان يقال مدار انكار الحكماء اعتبار المتكلمين امكان شغل الجسم فيه فان الخلاء سيكون هذا
الامكان فيما وراء الحد وقد اشار الى المقام ايضا
في الخامس والنصف في اواخر موقف الجوهر وسنذكر في بحث المكان ان شاء الله تعالى قوله
خارجي وهو الذي يسمونه بالواجب ليشمل الفلاسفة يجعلون العناية الازلية لعينى علة تعالى بالكل من حيث
هو كل ويجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على النظام مستفادا فيضان الوجود الخير من غير
انبعاث فصد وطلب وهذا يدل على علم اشرف اطهم الواجب ولا معنى لاستناد ذلك
لا تقريبه القصد اليهم قوله قال في النهاية المقصود من نقل كلامه هو الاشارة الى وجه حمل كلام
المصنف على ما حمل عليه قوله فانها الانسان بالحقيقة واما عند جمهور المتكلمين قال
الانسان هو هذا الكل المحسوس وقد يقال مدرك اللذ والالم عند الحكما ايضا
هو الانسان بواسطة الآلة وهو قواها الجسمانية والخلاف على هذا في الادراك بلا واسطة
امر خارج فالمتكلمون يثبتونه والحكماء ينفونه قوله يمتنع الفعل اي لاختياري اذ مطلق الفعل قد
يصدر عن القادر اتفاقا قوله في شبه السوفسطايية وهم منكرون للبديهيات والحسيات ايضا
فلو كان المدعي في القضايا المذكورة هو الاولوية لم يجد الترجيح في الحسيات قوله اي عن الشبهة الاخيرة
اعني السادسة الى اخره قيل هذا الجواب يصح ان يكون جوابا للشبهة الثالثة بان يقال الوهم بسبب الامرجة
والعادات اوجب الجزم في بعض القضايا والرابعة بان يقال انما وقع التعارض بين البديهيات الوهمية
والخامسة والعقلية فيبقى في بادي الراي انهما قطعيان فيجاب بان يقول ان الجزم مقدمة دليل حينيا
كلما انما كان بسبب الوهم لا العقل فظن انه بديهي بداهة العقل وليس كذلك ولذلك ظهر خطاه
والسادسة كما قرره الشارح فلا وجه لتخصيصه بكونه جوابا للشبهة السادسة قوله اي يلزم
الدور وجه التغيير هو الاشارة الى ان النقل اعني يد ونسبته الى مصدره بالتاويل المشهور فالتركيب
من قبيل لجد حبل بين العير والنزوان قوله وان كان مقدمات بديهية توقف الثاني اعني البديهي على ثبوت
البديهي وان تغاير البديهيان تغايرا ما ذكر من التفصيل حتى على ما هو الحق من ان الدور تغاير توقف الشيء
على غيره وان استلزمه لكن الطلاق الدور عليه ايضا شايع ولو مجازا فتفهم الدور واياه ولو بعموم المجاز
وجه ذلك ان نقول حقيقة الدور محذور سواء كان للجواب مقدمات نظرية او بديهية اما على الاول
فظاهر واما على الثاني فلان البديهيات حينئذ تتوقف على الدلايل المذكورة في معرض الجواب والدليل
عبارة عن المقدمات المرتبة ترتيبا مخصوصا فهو يتوقف على نفس المقدمات فتوقف الكل على الجزء
فيتحقق الدور حقيقة اللهم الا ان يقال التوقف على جزء الموقوف عليه توقفا لا بالواسطة بل بالذات

المتكلمون

واعلم ان الكلام هاهنا في توجيه
الدور بمعنى من يصح منه الفعل
والترك لا حيث قدر به فالقول
بان اللاسفة ص

الحكماء

والاشاعرة ص

والمحاذاة

للصورة

الا ص

على نفسه لزم توقف الشيء
على نفسه باعتبار توقف
كون البديهي ص

قوله ولا طريق الى العلم عندهما قيل الالهام والتعليم بل التصفية ايضا طرق له مع انها عندهما
ورد بان المراد لا طريق معتد به وفيه ان الضرورة ايضا ليست معتدا بها مع انهم انكروها طريقا فالاولى
ان يقال انهم يمنعون كون الامور المذكورة طرقا للعلم ولا يبعد منهم ذلك قوله وسائر في الى آخره قيل
فيلزم التسلسل في المشكوك والجواب بانهم سائرون في لزوم التسلسل وبطلانه فلا يمكن الزامهم
على انه تسلسل في الامور الاعتبارية فينقطع باعتبار الانتهاء عند قوله وبالجملة ما من قضية
بديهية الى آخره هذا دليل على ان انكارهم لا يتصور وعلى حقايق الموجودات الخارجية وان كان سياق
كلامه يتعين بذلك وبهذا يتم الزامهم بلزوم المناقضة في كل مصر لان الجزم قبل العلم الموجود في
الخارج اذ لا وجود للعلم عند كيتو والوثيق فيا نظار دقيقة فكيف يحصل الزام فتدبر قوله
بمثل هذا الامر الخ قوله ويرد عليكم الخ ايضا يقال لهم كيف حصل لكم هذا الجزم مع انه ممنوع طريق
العلم فمنع على زعمكم الباطل قوله وهم قائلون بان حقايق الاشياء الى آخره قيل يلزمهم التناقض لزوم العلم
للعناية والجواب ان اعتقاد تبعية حقايق الاشياء للاعتقاد حقيقة ثابتة في نفس الامر حسب الواقع غير تابع
لاعتقاد احد او التسلسل في الاعتقادات وللخصم ان يمنع لزوم التسلسل الباطل لانه انما يلزم لو احتيج
ثبوت معتقدات غير متناهية بالفعل ولا محذور فيما لم يحتج فواحقيقة النبي حيث قالوا
ليس في نفس الامر شيء محقق اي ثابت مقدر فلك ان تقول لا نسلم التالي لانا نجاب بان هذا الكلام تابع
للاعتقاد عندهم قوله او يعمون فوا بالالم وهو من الحسيات قيل للقوة انه ضعيف لانهم يعبرون فوق احساسهم
بحوزون ان يكون خطأ كما في سائر الاغلاط الحسية والجواب ان المراد او يعبرون فوا بالالم
حقيقة فان المريض تفواحقيقة الالم وجوزوا ان يكون احساسهم به خطأ يتركون في النار تحصيل
المقصود وهو محال لان تاثير فتنهم باعتراضهم وبالجملة ليس مقصودنا اعتراضهم بخصوصه بل اما
اعتراضهم بخصوصه لجواز ان يكون الالم مثلا امرا اضافيا او اعتراضهم في تحصيل المقصود البتة قوله
الذي هو اثبات العقايد الدينية هذا السبب بما ذهب اليه المصنف من ان موضوع الكلام المعلوم من
حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية ولذا قدمه على القول الثاني الذي هو ان السبب جعل موضوعه
ذات الله تعالى على ما سبق التفصيل قوله وزاد عليه المصنف الى آخر الزيادة اشارة الى ما ذكره الآمدي
هو البديع المذكور لا قوله ولا يطلبه عاقل لان الاستماع الذي ذكره الآمدي يؤول اليه قوله
فان المطلوب بالنظر هو العلم بمطابقة الواقع اي الذي يطلبه الناظر بنظره ان يحصل له في المستقبل اعتقاد
مطابق للواقع معلوم المطابقة له جنس لان المطلوب ما يعلم مطابقته للواقع بالفعل فان المطلوب التصديقي
ليس بحاصل حالة الطلب فضلا عن ان يعلم مطابقته وبهذا اندفع ما يقال قد يكتفى باعتقاد المطابقة
تقليدا وتنا على الدليل الفاسد فلا يدر كون المطلوب علما على انها حرزمان قسمك تعالى فيتنافيان
ايضا فرض كون المطلوب غلبة الظن لان ما يخبر مر مطابقته لا يكون ظنا هذا وقد يقال المطلوب
ما يكون مطابقا لا ما يعلم مطابقته فلا يلزم ان يكون علما فتامل قوله ويمكن ان يقال قد يكتفى الخ
اجزه قيل طلب الظن المطابقة فليس ما ذكره الشارح اجزاء من ما ذكره المصنف في المآل وانت خبير
بان قول المصنف من غير ملاحظة المطابقة يفيد المغايرة اللهم الا ان يقال الجواب الذي ذكره المصنف
جواب عن لزوم طلب العلم والجهل ولهذا قال من غير ملاحظة المطابقة وعدمها يعني عليها والا فملاحظة
اصل المطابقة ولو ظنا مما لا بد منها في الظن ظاهرا فتدبر يتجه الجواب بان في المآل الذي فيه بحث وهو

ان الظن

ان ظن مطابقة الظن ان علم مطابقته كان علما وان علم عدم مطابقته كان جهلا وان ظن يتسلسل الكلام
الى حيث يتسلسل ويمكن ان يقال الظنون انما تكون متعلقة بالظنون لعكس بعد الملاحظة المقصودة فتقطع
بانتظامها قوله التي في الظن الاولي ان يقول او غلبة الاعتقاد التي هي الظن ليتعين ان الاضافة بيانية
واتى بحيث بيان الظن هو الاعتقاد هذا وقد يجاب عن السؤال الثاني بان المراد بالظن نفس الاعتقاد
فانه قد يستعمل بمعناه لا نفس غلبة الاعتقاد قوله وفائدة العدول هي التنبيه عليه بعبارة
ليا لفوه لا يخفى ان كون الرجحان ماخوذا في ماهيته الظن امر مشهور فالتنبيه عليه بعبارة ظاهرة
في خلافه مما يأباه مقام التعريف فالاولى تركه قوله لخروج ما يطلب به الظن مطلقا قيل مراد
الحبيب منع لزوم الجامعية في الرسم وفيه بحث لانه مصرح بوجوب كون الرسم خاصية بينة شاملة قوله
فالان هذه الحاصلة غير شاملة قد يقال كل منها خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن
بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه الهيئة وذلك بان يكون حركة في المعقولات لتحصيل مبادي
مطلوب فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن او علمه كذا في شرح المقاصد
وفيه بحث اذ المعرف يجب صدقه على كل افراد المعرف بخصوصه وصدق الواحد وكذا القياس لا يصدق
عليه انه من شانه ان يطلب به العلم والكتاب القطعي الدلالة لا يصدق عليه انه من شانه ان يطلب به
الظن وما قاله ثم قوله وما نحن فيه الخ قوله وامكن ان يجاب عنه بان غرض القايل حمل قولهم ما من ان يطلب به كذا على معنى ان من
شانه ذلك بالنظر الى مجرد ماهيته وهي انه حركة في المعقولات لتحصيل مبادي مطلوب وهذا
صادق على كل فرد من افراده كما يصدق المحمل للصدق والكذب على قولنا التمر قوتنا وطعام عما علم قطعا
وقوع احد طرفيه لكن عدم ثباتي سؤل هذا الاعتبار في تعريف الحيوان بما ذكر يحل بحث اللهم الا ان يلتزم صحته
على هذا الوجه ولا يخفى بعد صحة هذا التوجيه انه احتراج للتعريف عن المتبادر على ان قوله او غلبة ظن تكون
مستدركا لانا نقول له يعيد كما والحمل على التخيير في التعبير مدفوع في مقام التعريف فتامل قوله
الذي ذكره القاضي في تحرير الطرق الخ بتحريد التحرير في اصطلاح اكثر المتكلمين التعريف الجامع المانع اما
وههنا كذلك فلا يأتي في الطلاق التحديد كونه رسما قوله والانقسام اليها خاصة قيل هو حينئذ
تعريف بالاخص اذ لا يصدق على شيء من الافراد التي يطلب بها احدهما فقط فاجيب بان احدهما المعرف
المساوي لكن يرد عليه انه تعريف بالاخفى لان معرفة الدائر بين الامرين يتوقف على معرفة الامرين المخصوصين
اللذين كل منهما اخفى واصعب بان كونه اخفى باعتبار كنهه لا للتمييز في الجملة المعتبر ههنا وقد يقال
تلزم تعريف الشيء بما قسامه وجاب بان القسم ذات الامرين والمعرف هو المفهوم قوله محمود من الحدود
يعني انه التقسيم المحدود لا التقسيم الحد والفرق ان الحد اذا اشتمل على امر شامل فكذا التقسيم المحدود اذا
كان بيان الجسم ما تركب من جوهرين واكثر خلاف ان يقال ما تركب من جوهرين او ما له طول وعرض
وعمق فانه لتقسيم الحد وما نحن فيه من الاول لان الطلب يشملها قوله فلا يكون منا بيانا الخ لقولها
هذا للتعيين للمعقولات والمخيلات فلا يرد ما ذكر في شرح المقاصد قوله هو جنس المطلق والباقي فصل
قد سبق الاشارة الى ان القدماء يسمون ما به الاشتراك مطلقا جنسا وما به الامتياز فصلا والطلاق الجنس
على الذكر بالمعنى المعارف بين المتاخرين كما ذكر عليه السياق واما اطلاق الفصل على الباقي فلعله على اصطلاح

قيل مر
ان ما به الاشتراك اعتقادي
فليتامل

حينئذ

وبالجملة المعرف يجب ان يصدق
على كل افراد المعرف ولا كذلك الاقسام
وان اريد بالمقسم المقسم

من حيث هو فليتامل اذ اعتبار الجامع
غير ظاهر طالب الحقايق

الحد وما على هذا الا ينافي اطلاق الجنس والفصل هيهنا مجازا فيما سبق بكون هذا التعريف رسميا كما
والفصل و الآن المركب من الجنس والخاصة رسم كما سيأتي في الحد في قوله والفصل يحصلها بعض نوع عن هذا ان
الا ان يجعل قوله ويميزها عطفا تفسيريا له قوله بل ربما او هو شموله الغير النظر كالحياة والبوهة
العائلة ونفس الدليل وغيرها واما قال ربما او هو لخروجه بحمل الباقي على الجنسية وحمل السبب على الاثر
اما خروج غير الدليل فظاهر واما خروجه فلان الطلب به بواسطة النظر الواقع فيه قوله لجمع اقسامه من التصحيح
ليستلزمه اي لان الطلب لا يتدعي حصول المطلوب ولا يلزمه فان قلت يخرج عن هذا التعريف ما يعد اما به مجهولة
جهلا مركبا وتعميم الظرف اياه على ما سيشير اليه الشارح في التعريف الثاني باياه عبارة الخلية هيهنا لا يخلو
في الجزء علية ظن لانا نقول لو سلم بل يراد ما ذكرت قوله على ما مر لا خروج لان المذكر الواقعة في الجملة
لحوض طلب العلم او الظن لان الجهل يستتبع سماع من العاقل قوله لا يخفى عليك ان كان
العبارة الثانية بالعين المهملة فالاولى بالشين المعجمة والغامق الشفاف حد فود ولا مجاز وان كانت
بالعين المعجمة بمعنى الغلة وهي حرارة العطش فالاولى يحتمل ان يكون كما ذكر ويحتمل ان يكون بالسين المهملة
والغاف من السغي وعلى التوهمين فيه حذف والضاف اي فاعليل او الاتباع للحازي قوله بكون بينهما
بل الى نفسها ايضا ترتب فقد يمنع بعد تسليم الاحتياج الى نفس التربية وجوب التعقب بينهما وبينها بل هو من المواضع التي
يوجد فيها التركيب والتاليف بدون الترتيب قوله واما الثاني فلعدم الانحصار الى النوع والعرض العام
العام لا يجوز اعتباره في مفهوم الفصل قطعا والام يكون فصلا ولو اريد بالشيء ذاته لزم التغاير المادة
لو امكان الخاص في مثل قولنا الانسان ضاحك بالامكان الخاص الى الضرورة لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري
لا يقال المعتبر حال الحمل هو الظهور وفي حال التحديد هو الذات فيدفع المحذور لانا نقول الكلام في الامد
الذي لعتبره الواضع في مفهوم المشتق ولا شك ان الواضع لم يعتبر حالة الحمل وفي حالة التعريف وضعا
احترقيل اذا اريد بالمشتق المشتق حقيقة او حكما كما ذكرنا في الجنس والحال كان محققا فيه نظر لان هذا انما
يلزم اذا لزم تاويل الجامد الواقع في التعريف بالمشتق لزومه قيامها وهو اول المسئلة قوله فيكون حركة
حركة واحدة قيل بل ولا حاجة اليها ايضا لجواز ان يحمل الذهن من المطلوب الى المبدا فقط ثم ينتقل منه
كذلك الى المطلوب فلا حركة هناك اصلا وذلك ان نقول الكلام في التعريف بالفرد ولا مطلق التعريف على هذه
الصورة قوله مزيد مدخل اذ لا صورة فيه وكونه ما يستفاد من الصناعة تحصيلها قوله ولا وجب
تشييد الظن بالمطابقة لعله اراد بالمطابقة المطابقة لنفس الامر بان يكون تلك الامور المظنونة صادقة
فيها او للمطلوب بان يكون مناسبة له ولما قال صادق في نفس الامر العبر المناسب للمطلوب لا يحتاج ح
باعتبار قيد المطابقة مع انه فاسد بحسب المادة كما سيأتي قوله ووجب ايضا وضع الي لعزه فيه بحث
لان الظهور منه وجوب اعتبار الامرين معا مع ان الامر الثاني معزى عن الاول اذا الفاسد بحسب المادة لا
يؤدي نفسه بخوف يد حمار وكل جسم والظلم هيهنا مبني عليه واما ما سيذكره من ان النظر الصحيح هو
الذي يؤدي نوعه فلا يخالفه ولا يحذو رفي فيه بحث آخر وهو ان وجوب القيد الثاني انما يرد اذا كان المراد
من قوله للتادي ليتادي او ليحصل التادي اما لو كان المراد التخيل اي يكون تلك الامور مؤدية
الى المطلوب فلا يرد الا ان يقال للعيني الاول هو المتبادر من عبارة التعريف فليفهم قوله كذلك مطلق
على ما قيل اليقين من القصد يتان اشار بقوله من القصد يتان الى خروج الشك والوهم اذ لا مطلق النظر
على ترتيب الامور المشكوكة والموهومة ثم هذا المعنى يحتمل ان يكون هو المتعارف عند من عرف النظر عادة كذ

فان

وان كان المعنى الاخير هو المقصود من العامة ولم يسلم فالترتيب قائمة على ارادته فلا حاجة الى تشبيه المالة بما هو
حاصل عند تحصيل غيره اي من ذلك الحاصل كما هو المتبادر فلا يرد عليه ان التعريف يقتضي ان يكون غير ملاحظة
احدي مقدمتي الدليل مثلا مع انه ليس بنظر وذلك لان ملاحظة الصغرى مثلا لتي تحصيل المطلوب
ههنا بل التنظيم اليها الكبرى وتحصيل المطلوب من المجموع بغرو قد يناقش في التعريفين في التعريف الذكور بانه
يختص بالحركة الاولى والتذكر مجموع الحركتين وبان الملاحظة بعد وجدان المبادي المناسبة لتحصيل ما هو
المطلوب مما عند عدم حصوله يصدق عليه التعريف وليس من النظر وايضا خروج الحدس منه غير ظاهر والجواب عن الاول منع اشتراكه عند المتاخرين
والاعلى الاول ان قطع الثاني من التعريف السابق خاص قوله ومنها ما الطلب المتعورة به على الوجه الاكمل فيه
بحث وهو ان تعريفه هيهنا يدل على ان كل مطلوب له وكان فيثبت ثلاثة اشياء وقد نفاه في المقصد الرابع
من الحرصد الثالث الى اقنام العلم ويمكن ان يجاب بان منتهى الحركة نفس الوجه الذي يشعر به بنسبه بالتعريف
وزيادة اما على الوجه الاكمل وهو باطل بالوجه لا كمل فلا تثليث حقيقة وان كان ظاهر كلامه يشعر به قوله
من قبيل الحركة في الكيفيات وانما الكيفيات صورها العلمية وبجيب بان المراد الحركة في تحصيل المعقولات
فهي الصورة الادراكية التي هي من باب الكيف وقد يقال اطلاق الكيف على المعلوم كان على سبيل
المجاز من قبيل تسمية المشروع باسم البائع لاتحاد بينهما حسب الذات كما يطلقون المصور على المصور وعلى
كثير لا يستنكر ولا يعلم ان في كون هذه الحركة من قبيل الحركة في الكيفيات اشكالا لا يذكر الا شاء الله تعالى
في سباحته الاين على رأي الفلاسفة فليطلب هناك قوله يلزم الحركة الثانية للزوم بحسب الوجود
مسلم لكنه لا يلزم غير محمول في عرف الكوبه بل يدل بانه نفس الترتيب لا باعتبار انه لابسة قوله وتحديق
الحصر الاشتمال على المعلومات فتامل لعله السابق بدل على ان التحديق على المطلوب وهو ان يشعر بانه نحو المبادي
وهذا هو الظاهر لان الفرق بين التوجه الى المطلوب وتحديق العقل هو بلاحظ عن بعضا هو او كان الامر بالعكس
اشارة الى ما دل عليه كلام المصنف من ان التشعير بالتحديق عن العملات التي لا يدري النظر اكتساب
المجهولات من المعلومات ان ليس بمقطوع كما لجواز ان يكون تعريفا بالاعم لكن الكلام في مجهولية هذه
اللوازم حتى يصح التعريف بها عند من لا يجوز التعريف بالمساوي قوله صحيح يودي الى المطلوب
اي يودي نوعه فلا يرد على تعريفي الصحيح والفاسد باسقاط الطرد والعكس قولنا زيد حمار وكل
حمار جسم وعدم حمل الاعم على الاخص لاستلزام الكلي لا يتبع لتحققه في خصوص المثال المذكور ونظايره
كما لا يخفى ثم المطلوب هو الاعتقاد القابل على او ظنا قوله ولما كان المختار عند المتاخرين مذهب
اهل التعليم وهو ان ترتيب العلوم عبارة المتن هكذا ولما كان المختار ان ترتيب العلوم وزاد الشارح قوله
مذهب اهل التعليم اشارة الى ان دفع ما يوهمه من ظاهر عبارته من انقسام النظر الى الصحيح والفاسد على
سبيل التقسيم بالترتيب كما ذكره شارح المقاصد ووجه الدفع الذي اشار اليه هو انه ليس مراده جعل الاقسام
المذكور منسبا على تشييره بالترتيب حتى لا يجري على ضيره اخر على القول بالاكتساب بل مراده ان المختار
عند المتاخرين لما كان مذهب اهل التعليم وهو القول بالترتيب والاكتساب بل مراده ان المختار عنده
المتاخرين لما كان مذهب اهل التعليم وهو القول بالترتيب والاكتساب دون مذهب من يرى التعلم
نحو التوجه الى المطلوب من غير التفات الى معلومات كما سبق وبعد وضوح للمقصود لا يخفى ما في العبارة
من ادنى مسامحة واعلم ان النظر هو اعملناه نفس الترتيب او الحركة للقصية اليه لسيد على علو ما يرتبه
على هذه تخصص صلة فتبني الوصل سببا الى المقصود معروفا والى التصديق دليلا وتكون العلوم التي للامور الحاضرة

بقوله وقد يقال كان الادراك الخ يريد على ان التحديق نحو المطلوب وهذا
يشعر بانه نحو المبادي وهذا هو الظاهر ان الفرق بين التوجه الى المطلوب وتحديق العقل نحو المبادي عن خفا اللهم
الا ان يحمل احدهما على التوجه في الجملة والامر على التوجه التام هذا وان كان الامر بالتامل اشارة الى ما دل عليه كلام المصنف
من ان التنبيه بالتحديق عن المعلومات لمن لا يدري النظر اكتساب المجهولات من المعلومات ليس بمقطوع به
لجواز ان يكون تعريفا باللازم لكن الكلام في مجهولية هذه اللوازم حتى يصح التعريف بها عند من لا يجوز التعريف بالمساوي

في التعريف قوله ح

باب الفعل مشترك ومح

المشعور به فرجح ناقص ومنتهى الحركة
المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل
تتزير الوجه الثاني من شرح المقاصد انتهى
في امتناع كسبية التصورات وتوضيحه
ما قدمنا فالظاهر ان سوق ملاحظة على
الطالب مح

انتهى

سوا

مادة لكل الوصل والهيئة الحاصلة صورة له وقد يضاف ان الى النظر بهذه الاعتبار نسبة وهذا معنى كلام
المصنف ان لكل ترتيب مادة وصورة والمدلول تلك العلوم وتلك الهيئة خارجتان عن النكد قطعا وبهذا
يظهر وجه ما يقال ان العلوم التي يقع فيها الترتيب بمنزلة المادة للنكد والهيئة المرتبة عليه بمنزلة
الصورة له واما ما ذكره الشارح في حواشي المطالع وحاشية السعدي توجيها لذلك القول ان النكد عرض
لا مادة له ولا صورة فنبني بحث لان المفهوم من الطلاق انما هو في مباحث العلة والمعلول عموم العلة الصورية
والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض كما سيأتي ان شاء الله تعالى قوله وصادقة اما قطعا او ظنا
او يقينا اي صادقة في نفس الامر اما حال كونها مقطوعة او مظنونة او مسلمة لا ان يكون صدقها بحسب
هذه الامور والا لم يتعين الصحة ويدل عليه ايضا قوله فيما سبق والاوجب تقييد الظن بالمطابقة ٥
فتامل قوله ولا بجامعة لا بان يجتمعا في شيء ولا بان يتصف النظر بالبيان كما صرح به في ابكار الافكار
قوله مخالفان الاختلاف بحسب الصورة فان قلت يجوز فيه اختلاف في حسبها ايضا بان يتدرج الاعم
او يوجز قلت ذا مجاز في التعريف لكن الاستعمال على تدعيه قطعا فلا اختلاف فيه بحسبها في
التعريفات المتداولة فيما بينهم بخلاف الدليل قوله فهو لا يعرض للنظر حقيقة قيل قد يثبت بل يشهد
اطلاق النظر على نفس الامور المرتبة فلا خفاء في صدقها عليها حقيقة وانت خبير بان ذلك
لو اطلاق مجازي عند الجمهور والكلام في اتصاف النظر الحقيقي بها حقيقة نعم يمكن ان يقال المراد بحلال
النظر وخفائه كونه موديا اذا اوضحا سريعا او واضحا خفيا نظيرا وان كانا مستفادين من مادة بنى
بالبيان وصورته او يقال المراد بحلال النظر كون مقدماته جلية وهذا الكون المخصوص صفة
النظر حقيقة وكذا في الخفاء والنقل الصحيح من ارباب هذه الصناعة بهذه الارادة مبني لازم لان
قولهم هذا نظر جلي وذا خفي شايع والاصل في الكلام حقيقته فيحمل مرادهم عليها هذا قوله للتعلق على
سر ابطه الى آخره كانه اشارة الى ان لبس المراد بالصحيح ههنا ما سر وهو الذي يودي الى المطلوب لان القول
بالنظر المودي الى المطلوب يودي اليه لغة ولا نزاع لاحد فيه بل لكن يمكن ان يحمل عليه ايضا سا
على ان المطلوب الذي لعتبر لاداته في النظر الصحيح اعم من العلم والظن والمساوي منه ههنا هو الافادة
للعلم على ان افادة نوعه كافية لاستلزام افادة شخصه بحسب الظاهر وقد عرفت ان الاولى هي المرادة
في التعريف فالتعاصل قوله تقييد العلم بالقول باحتمال هذه العبارة للايجاب الكلي بالعناية
بان يقال مطلق النظر يتناول الصحيح وغيره في القطعيات وغيرها فما يكون منه صحيحا في القطعيات
يفيد وكل ما في القطعيات من الصحيح منه بعض من مطلقه ليس شيء لان الجزئي ما ثبت بالبيان
المذكور ان يكون هذا الكلام من الامام منافيا لادعايه الايجاب الكلي ولا كلام هيهنا الكلام في حمله
على الايجاب الكلي ولا احتمال في هذه العبارة لذلك اصلا قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود فان قلت
انا نعلم اليه قولنا افادة هذا النظر الصحيح لبس بمخصوصة بل لكونه صحيحا مقرونا بشرايطه فكل نظر
صحيح مقرون بشرايطه يكون مفيدا تيسر لنا للمقصود لا يقال هذا تمثيل وايراد لا تقييد للعين لانا
نقول التمثيل يفيد اليقين اذا كانت العلة المذكورة قطعية وههنا كذلك قلت نعم لكن لا يمكن التمثيل
حينئذ يرجع الى القياس كما سيذكره في اول بحث القياس فيكون المدعى المثبت حينئذ ايضا كليا
وكلامه انما اذا كان المدعى المثبت جزئيا لبي المراد دل عليه عبارته قوله في القطعيات اراد بالقطعي
معنى اليقيني فانه قد يستعمل هذا المعنى لا للمعنى الاعم المتناول للجمل المركب والام اتضح الحلية كما لا يخفى قال

تمثيل المطابق

في شرح

شرح الفاصد تركا التقييد بالقطعي استغنا عنه بذكر النظر الصحيح اذ النظر في الظني لطلب العلم
يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب للمطلوب وفيه بحث ظاهر لان النظر في الظنيات الصادقة
لتحصيل الظن نظر صحيح ولا يفيد العلم فلا يحتاج الى التقييد المذكور كما مر قوله لا يعقبه
ضد للعلم قيل هذا التقييد انما يحتاج اليه في تعريف النظر الخاص اعني المحصل التام واما تناول
فلا يرد ان المون عدمي فكيف يكون ضدا للعلم والضدان هما الوجوديان وقيل الطلاق
الضد مبني على مذهب من يقول ان المون وجودي لا يقال المون ليس ضد العلم لان استحالة
اجتماعهما ليست لذاتيهما بل لفوات شرط العلم وهو الحياة بالمون لانا نقول لو صح هذا
لم يمتنع التضاد مطلقا اذ ما من شيء تتيسر بينهما الا ويمكن ان يقال امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما
بل لفوات شروط احدهما وهو خلاف الاجماع قوله في نهاية العقول الى آخره قيل يا يد قتل
هذا الكلام تقوية الجواب المذكور بهيان ان الامام ايضا صرح بالافطار التصديقية والتنبيه
على انه كما صرح بالجزئية صرح بالكلية ايضا ثم ان مراده بالضرورة في قوله علم بالضرورة كونه
كذلك بل البداهة لا يجد القطع واليقين بقرينة قوله ولا شك ان كل عاقل يعلم بداهة العقل الجاء
الجزم واشتراطه تخصيص كتصور الموضوع اعني النظر على ما هو مناط الحكم قرينة على ذلك ايضا
قوله فانا نعني بالنظر اي بمعرفة معنى النظر قوله ثم قال النكدون الى آخره قيل هذا
القول منقوض بافادة الظن المتوقف عليه العلم بها ويمكن ان يقال المراد بعون الظن في انه
يقبل الظن كما سيشير اليه الشارح في ثاني شبه السمنية على انه لا خلاف في افادة المظنون
بين الخلق فتامل قوله للنظر اي لافادة النظر وافادة النظر قوله قلنا المدعى عندنا
الى آخره لا يخفى عليك ما في ظاهر هذا الجواب من التعسف لان سياق الكلام في انكار الانكار
بل ههنا ايضا حيث قال في عنوان البحث ثم قال النكدون لكون النظر مفيدا للعلم يدل على ان الشبه
المذكورة تنفي نفس الافادة فالاولى ان يقال المقصود من الادلة التي تقيد نفي المعلومية هو انه
لو افاد العلم افاد كونه علما عند جلاء عقيب الطرفين بناء على انه لازم بين ولو بالمعنى الاعم والتفا
اللازم يدل على انتفا الملزوم قوله منهم الامام الرازي انه ضروري الى آخره قيل عليه
لا خفاء في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال
فكيف يصح اختيار انه ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا
على ما ذهب اليه الامام الحرمين ولصعب بان الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو
النظر الصحيح وما ذكر من ان التفصيل قطعا انما هو في الخصوصيات قوله ولتخصيصه انه من حيث
هو مطلوب على آخره لقيل ان الذكور ان للتعليل لا للتقييد فلا يأتي ضيان التناقض نظمه
قوله فيقول النتيجة كل نظري قياسي الى آخره فان قلت معنى قولنا النظر يفيد العلم انه
يستلزم العلم بالنتيجة فمن يكر استلزام النظر الصحيح للنتيجة كيف يسلم لزوم النتيجة
قلت المنكر هو استلزام النظر العلم بالنتيجة والمذكور هو استلزام المقدمات للنتيجة
والفرق ظاهر وبالجملة لا عنوان العلمية بلاحظ ههنا في اللازم ولا عنوان النظرية
فلا في جانب الملزوم فلا اشكال فتامل قوله وبالجملة ههنا قضيتان بديهيتان

قيل دعوي بداهتهما ينافي التعليل في الصغري والكبري للهم الا ان يقال ماذكر بنبيه فان

شبهة ح

قلت قوله في التحرير الاول ولما الكبري فند لهية لاشك فيه يدل علي نظرية الصغري قلت بل اراد ح ان الكبري بديهية لاتحتاج الي التنبيه كما دل عليه قوله لاتشتبه فيه ويمكن ان يقال ايضا البداهة هي ان يكون نظريا منظورا الي بداهته كما صرح به في شرح المقاصد قوله ثم ان حكمنا الي آخره

حال ح

قبل الاحاجة الي هذه المقدمة في اصل المطلوب فان المقدمتين لما حصلتا في الذهن مرتبتين حصل المطلوب وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم ولما ان افاده هاتين المقدمتين لذلك المطلوب ممادانا لاحاجة بنا الي بيانه وانما هو بيان للواقع ثم للمعترض ان يعود ويقول لو كان ضروريا لما اختلف فيه العقلا ولما وجد التفاوت بينه وبين سائر البديهيات فيضطر الي جواب الامام ولو امكن منع الاختلاف في هذا الوجداني المشخص لم يجمع يمكن منع التفاوت وانت خبير بان المقدمة المذكورة انما احتيج اليها دفعا لعود المعترض علي افادة تينك المقدمتين للمطلوب قوله فلا يلزمه الظاهر هو التسلسل اقول لا يلزمه الظاهر لاحتمال العود وان يكون ذلك النظر حاضرا في المخيلة وان يكون غيبا ولا تسلسل في شئ من الصور قوله

دليل الراد ولكن تطعا ح

لم يختلف فيه اكثر العقلا العقلا الاظهر في العبارة ان يقول لم يخالف فيه اكثر العقلا لان مراده انكار اكثر العقلا كما يدل عليه كلام الشارح والمتبادر من عبارة المصنف ان بعضا من ذلك الكل قايلون بهذا السلب والبعض الاخر قايلون للايجاب كما يدل عليه التامل في قولهم اختلف الابيه في كذا وتصحيح كلامه المصير الي الحذف اي لم يختلف فيه معتبر اكثر العقلا قوله

تقييد الظن بعدم الافادة قيل له ايضا ان يختار انه يفيد لنا عدم العلم بافادة النظر العلم لا العلم بعدم الافادة ولا الظن به ولا يجي بعد بعد ما مر جوابا عن السلبا القلي في المدعي نعم لهم ان يختاروا ان السالبة الكلية مظنونة ضرورية وتجوز التفاوت والاختلاف في مثلها كما سيشير اليه الشارح

هم ح

قوله المنوبتيا سومنات اسم صنم في بلاد الهند كان للكفار فتنوا به وكانوا يانونه من كل فج عميق حتي ذكر الجوزي في تاريخه انه كان له الف نفس يخدمونه وثلثمائة يحلقون حاجبه ثم وثلثمائة يغنون عنده وقد انتدب له السلطان محمود بن سبكتكين ونهض في شعبان سنة ست عشر واربعمائة في ثلاثين الف فارس سوي المتطوعة ووصل الي الصنم فملكه واوقد النار علي الصنم حتي تقطع قوله قايلون بالنتايج الظاهر انهم ظانون بذلك لا موجبون اذ لا طريق الي العلم عندهم سوي الحس ومع التباين انه ليس من الحيثيات

ح هنا

قوله ان كان ضروريا تظهر خطاه فيه بحث لان اعتماد القلة ضروري لحصوله

بعد تسليم ضروريته في الجملة ح

للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه والجواب حمل الضرورة علي الضرورة العامة قوله وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس لجواز ان يكون احكام الحس عندهم ضرورية لنبي مطلقا بل متحاجم به الحس بالبداهة ويري عن سلطان الغلط فلا نقض وانت حبير

الذكر ح

بما في مثل هذا التعسف والتقييد في الطرفين ايضا فتامل قوله وتسلسل اقول ممنوع لم لا يجوز ان يكون نظري مطوي عن العلم الاستناد الحاصل بعد النظر وحقيقته عندنا الذي توجهنا اليها فحصل لنا العلم بها كما اشار الشارح الي مثله في معلومية عدم المعارض فحينئذ يمكن الجواب بانه ينقطع التسلسل بانقطاع التوجه للتحصيل قوله فان النظر الضروري قد يظهر خطاوه احيانا

المقدمتين

التقريب لهذا القول اذا كان مدعاهم ظنية هذا القول اعني كل نظر صحيح بيد النظر واما اذا كان المدعي قطعيته فلا تقريب له وهو ظاهر قوله ويجوز اختلاف العقلاء فيه علي ان الاختلاف ههنا ممنوع قوله قلنا لا نسلم انه لا يجتمع الي آخره هذا جواب بطريق المعارضة حيث استدل علي خلاف مدعي للفهم وقوله كما له في التوجيه الي آخره اشارة الي نقض مقدمة دليل الفهم وهي قوله لانا متي نوجهنا اليها احضره قوله

ومنهم من فرق الي آخره رد عليه بان في طرفي الشرطية فرض للحكمين والتقديري وهو مسلم للملاحظة الحكمين فيها مجتمعان كما في العلم وان لم يجتمعا في التوجه لانا الحكم المحتاج اليه للانتاج وصحته هو الاول لا الثاني قوله ثم اجاب عن الشبهة عطف علي قوله فرق فالجيب عن الاعتراض هو الفارق المذكور وليس هذا شروعا في قول المصنف والتوجه غير العلم الي آخره حتي يرد ان فيه تفكيكا وشوشا لا يطابق صريح المشروح ان ما لابد منه اجتماع العلمين وهو حاصل وان لم يحصل اجتماع التوجيهين والالتفاتين والنظرين قوله وملاحظتها قصدا اشار به الي ان المراد بالنظر في تعريفه اللغوي فيندفع اعتراض الابهري بان قوله التوجه هو النظر خلاف ما اختاره في تعريف النظر قوله واعلم ان ذلك الفاضل قيل اشار به الي ان تعبير هذه الشبهة لا يتم بالنظر الي نفس الافادة لان عدم المعارض في نفس الامر من غير ملاحظة وجوده وعدمه كاف في نفس الافادة والبه يشير قول المصنف رحمه الله تعالي في الجواب كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة وقد نبه الشارح فيما سبق علي ان المدعي عندنا حقيقة الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح ومعلومية حقيقتها ببعض الشبهة ناظر الي شق الاول وبعضها الي شق الثاني هذا وانت خبير بان عبارة المصنف وان امكن تطبيقه علي هذا التعبير بان يريد بقوله الثالث النظر لو افاد العلم انه سلم افاد العلم من حيث هو علم فان هذه الحيثية تشير الي العلم بعلميته المفاد ولكن قول الشارح في تقرير الشبهة اي مع المعارض وظهوره للناظر وقوله وجوز وجوده يدل علي جواز خلو الشبهة بالنظر الي نفس الافادة ايضا لان تجويز الناظر وجود المعارض مع ظهوره له كما يفيد العلم بعلمية المفاد يفيد ايضا عدم افادة العلم ايضا لان تجويز الناظر وجود المعارض لنظره لم يحصل له قطع بالنتيجة وقطعا الحق ان احتمال الشبهة بالنظر الي علمية المفاد بناء علي ظهور الخبر بان بالنسبة اليها وللملايمة للجواب كما اشرنا اليه قوله ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر الي وجوه المفاد ومن قوله من النظر ان مراده من العلم هو العلم بالنتيجة ولا شك ان سياق كلامه يقتضي ان يقول فيتوقف العلم بعلمية المفاد ولو لا بعد النظر لكان ظهور في حمل العلم هذا انه امكن ان يجاب عن هذا التسلسل بما اجاب به الشارح عن الشبهة الاولي مطويا حتي يصير النظر حينئذ قال ويمكن ان يجاب عنه فتامل قوله بيد العلم بعدم المعارض ليس مراده من افادة النظر العلم بعدم المعارض ان يكون العلم بعدمه لازما بينا للنظر بالمعني الاخص كيف والغالب بعد النظر الصحيح عدم خطور المعارض بالبال فضلا عن خطور عدمه بل ام من ذلك كما سيشير اليه الشارح ومطلق اللزوم حاصل بنا بطل امتناع التناقض في قضايا العقل هذا والاظهر في الجواب منع افادته مع العلم بعدم المعارض قوله اذ مع العارض يحصل التوقف قلنا لا يلزم من استناد العلم بعدمه ثبوت للعارض والواجب عدمه لا العلم بعدمه حتي يرد في انه ضروري او نظري فتامل قوله بل هذا اولي بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف عليه فيه مناقشة وهي ان المقدمتين

ح بالنظر

الضروري قد يتوقف حصوله علي التصديق النظري كالتصديق الوجداني بان للمفاد

علم العلم بان المفاد علم ح

فان لم يعلم عدم المعارض ح

ظهوره لم يكن يفيد العلم بعلمية المفاد ويفيد افادة العلم ايضا اذ النظر اذا جوز وجود المعارض ح

التحصيل التحقيق للمخالف واما ثانيا فلان الموجب للحكم في الاوليات تصور الطرفين على وجه مخصوص
هو مناط الحكم فانا عتل عن تصورهما على ذلك الوجه لكن لعدم الفحص والتامل بان تصور الطرفين
على ما هو مناط الحكم الضروري موجب له ممتنع تخلفه عنه بخلاف النظري لا يفيد علم متعلقه
الاوليات مطلقا واما ثالثا فلان الباقي قول المصنف بالنظر انما يجعل علة للتكليف بل للتسبيبية
يمكن ارجاع كلام المصنف الى هذا الجواب فليتامل قوله انما يلزم المعتزلة اي احرزه لا يذهب عليك ان
التكليف بغير المقدور وان كان جائزا عند الاشاعرة فالصحيح عندهم انه غير واقع فيمكن توجيه
الشبهة بالنظر الى وقوع التكليف بالنظري وحينئذ يندفع هذا الوجه من الجواب لكن لما اوردته
نظرا الى المقرر بحسب السابق وقد يقال بجواز التكليف بمثله ممكن ايضا انما المحوج هو المعنيان
من الثلاثة على ما سيفصل في الاصل وهو غيرهما قوله الثامنة لو افاده الى احرزه منقوض
بافادة النظن المتفق عليها قوله التاسعة لو افاده الى احرزه يمكن ان يقال فيه ايضا لو صح
لما افاد النظر الظن مع ان هذه لا افادة متفق عليها كما مر قوله وقيل للمعتزلة ان تخلصوا بالجواب
احرزه ويمكن ايضا ان يقال لو لزم بان اللازم علم لاجهل بواسطة متعين هما ان هذا حاصل
عن قطعي سببي وما هو كذلك فعلما بالنظر او بالحدس فلا يتسلسل بل في المنقول تقطاعه
عند انقطاع الاسنات كما مر قوله الثانية المهندسون قيل ما ان بنينا وسبهم يلزم وجود النظر
في القطعيات في الاوليات عندنا وعدمه عندهم وحمل انكارهم على الاعتراف بوجوده في الاوليات
قطعا مع تحاشر العلم عنه فيها بعيد جدا قوله لا سيما وله بالضرورة هذا ما الزامي او حكم
ظني عندهم والا فقد افاد النظر العلم في الالهيات بعدم تصور الحقايق الالهية وفيه ان الحكم
بعدم تصورها سيد عي تصورها ميتنا فض وايضا قوله اما لانه لا شيء من التصورات بنظري
لو سلم لدل على عدم افادة النظر العلم مطلقا سيما في البابطي مع انهم قايلون بافادته في غير ما ذكر
اللهم الا ان يقال انهم قايلون بافادته في غير الالهيات على ان الغصة مهملة صادقة في بعض
المواد وهو ما يكون تصور الاطراف ضروريا وبعد م افادته فيها بمعنى السلب الكلي قوله
ولا تركيب في الحقايق الالهية بالاجماع والا تفاق سوا الدليل على انتفاء تركيب صفاته اولا
قوله لكنه حقيقية وحقايق صفاته ابتدا فالاولى حينئذ عدم جريان النظر في التصورات
الالهية لا في التصديقات لان الالهية التي هي المعتد الاقصى قوله ثم هذا يدل كم في الظن لم ان يقولوا
التصور بالوجه يكفي في الظن دون الجزم والفارق ظاهر لان الظن لا منع منه بصح ان يكون مبناه
التصور بوجه ما والا لزم تكلف نعم لا يلزم في الجزم ايضا التصور بالكنه لكن هذا هو الجواب السلبي
المذكور اولا قوله الثاني اقرب الاستيا الى اخره ينبغي ان يقيد بكون الاشيا بالعرضية عن الجواس
وعدم الانساق والقرب من الاوهام كما لا ينقض دليلهم بالهندسيات والحسابيات والمكانيات
ثم انه انما يتم على تقدير تسليم عدم معلومية النفس ان لو كان تبينها في المدركية واذ لا يلزم
من اقتبينها ايضا اقربيتها ادراكا للمتوي ان قوة الحاسة لا تدرك نفسها الملزم مدعاهم
قوله لم من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه بحث لان التصديق عندهم
يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه كما بين من دليلهم الاول واذ لم يكن النفس معلومة من حيث
التصور فكيف يقولون هي معلومة من حيث التصديق بالوجود بداهة والحال على بداهة التصديق

من هذا التصديق النظري فما معنى قوله بل هذا اولى الى اخره قوله الرابعة النظر انما ان يستلزم العلم الى
اخره فيه بحث اما اولا فلان المستلزم كما هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور منه شرط في انتاج النظر
وابتدايه لا عند تمامه نعم الواقع انه معدوم لا يتحقق العلم بالنتيجة مع تمامه ايضا بل بعده لكن لا ان
لانه شرط عدمه عند تمامه واما ثانيا فلم يا نه في الاحساس والعلم الحاصل به كما لا يخفى قوله
فاذ لحصل لم يعرف انه للمطلوب وايضا فلا يطلب ولا يتوجه اليه على ما سبق في التصور قوله
فلنا معلوم تصورا او تصديقا معلوم ظنا غير معلوم يقينا وايضا يتقيض بافادة النظن هذا ان
الظاهر ان مبني لزوم الدور هو ان العلم بالشي فرع تحققه لان العلم بوقوع محل لوقوعه
في نفسه على ما صرح به من قبل في دفع احتجاج القايلين بان ما اعتقاده لازم للكل
ضروري متوقف العلم بالدلالة حينئذ على نفس الدلالة فيه فيد ور واما ما ذكره الشارح فغير
بحث ظاهر لان التصديق بالمدلول موقوف على الافادة وهي تتوقف على التصديق بالدلالة
المتوقف على تصور المدلول لان العلم بالاضافة مسبوق بتصور المضافين لا التصديق بثلاثة دور
وقد يجاب بان التصديق بالدلالة متوقف على التصديق بالمدلول لا ان العلم بالاضافة ملزوم للمضافين
والتصديق بوجود الملزوم ملزوم للتصديق بلازمه ومنه ان اللازم المعلوم استلزام التصديق بوجود
الملزوم التصديق بوجود لازمه بعد العلم بالملازمة لا توقفه عليه فتدبر قوله فلا يكون افادته
محروما بها وهو المطلوب فيه بحث وهو ان سياق الكلام لشيعيان ارباب هذه الشبهة قايلون
بتحقق التكليف بالمعارف وعدم فهمه فيقال لهم هذه المعارف المكلف بها على تقدير ان لا يكون افادة النظر
تلزم قبح التكليف اما على التقدير بن الاولين فلما ذكروه في دليلكم مع ان التقدير الثاني منافي
للغرض واما على الثالث فلانه لا يتحقق متعد وريته حينئذ لجواز التخلف عن النظر فان قالوا
لا تكن عادة وقد يكفي للمعد وريته قلنا هو عين مذهبنا اذ لا ندعي لزوم الحصول بمعنى الايجاب العقلي
بل العادي اللهم الا ان يقال هم لا يقولون بالتكليف والمراد من الاجماع اجماع الحصوم والشبهة الزامية
قوله لا بالعلم النظري لان التكليف انما هو بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات
والعلم لا يخرج من احدى الثلاثة الا حتى انفاقا قوله عدولا عن الظاهر قبل الباقي بالنظر ليست
صلة للتكليف بل للتسبيبية وللنفي التكليف بالعلم وان كان واجبا بعد النظر بسبب النظر
ومعد وريته ولا تسلم قبح التكليف بواجب طريق تحصيله معد ور فان معد وريته الكلف به اعم
من متعد وريته في نفره ومعد وريته طريق تحصيله والجملة ان التكليف بالعلم قبل النظر والعلم حينئذ
معد وري بلا ريبة ووجوبه بعد النظر لا ينافي تلك المعد وريته الحاصلة حين التكليف فلا تسلم العدول
فلو سلم فاعتبار المعد وريته في المكلف به يقتضيه والعدول عن الظاهر للتوفيق بين القواعد
لنبي اول فاد وزة كسرت في الاسلام وجواب الاضر ظاهر فان مبني الرواية لا مضرورة في ذلك
العدول لتحقق المعد وريته في نفس العلم النظري كما سيذكره في الجواب الاول نعم لو ثبت تضرر جهم
بان التكليف انما هو بالافعال لكان لدلك العدول وجه والحق على ما قيل انا لا ندعي ان الدليل المذكور غير موضح
عند الشارح قوله ثانيا في الجواب ايضا كما سيظهر من تضعيفه عن قريب الى اخره فيه بحث اما
اولا فلانه لا يكاد يتم الا في الاوليات مع انه لا تكليف في مطلق الضروريات لكونها غير مقدورة

التحصيل

قوله لان المنازع فيه الى اخره ان
الجواب عن التصورات قد سبق
وفع شبهة الامام على جريان الاكتساب
فيها قوله يلزم الدور قيل هذا الوجه
ايضا منقوض بافادة الظن

قوله بعد النظر فيه وافادته فان
قلت كونه دالا هو عين افادته كما ينبغي
تصوران رح في منتهى الشبهة بتكثير
ناخر عنها قلت هو من قبيل قولهم كون
زيد عالما يتوقف على علمه فليتدبر

تختلف

الا ان يدعى كفاية التصور بالوجه
في الظني دون اليقيني فليتبع

النظري بوجوده تعالى بعيد اللهم الا ان ينبغي الكلام على ارادة الدوام للعلوم بالذات غير معلومة عندكم

بقوله ثم اعلم ان ما ذكرنا من مرادهم كلهم يدعي لا خلاف فيه انه يدعي عندكم خلافا فيه

لا خلاف فيه بينكم قوله قالوا النظر لا يفيد العلم بموجوده الله تعالى بالاعلم الظاهر ان لفظ العلم المحرم

والحق في العبارة ان يقال لا يفيد معرفة الله تعالى وكانه اراد العلم المتعلق بمعرفة الله

تعالى بان يكون منادي ايضا بالمثل قوله لزم الدور لان تعلق تجويز ان يعلم صدقه بقوله المخصوص

وصدقه بان الظهور المعجز على يده او الكرامة تعلق تجويز ان يعلم صدقه بقوله المخصوص وصدقه

بان ظهور المعجز على يده او الكرامة قلت انما يحصل العلم بالصدق بعد العلم بان الله تعالى صدقه فلو

فيما قاله باظهار المعجز على يده والا يجوز الكذب من الصحة واصحاب الاستدراج فحينئذ يلزم

الدور لان قول المعلم لا يفيد العلم بالله تعالى الا بعد العلم به تعالى لاستفادتنا العلم به تعالى من

قول المعلم الدور على ما ذكرنا حمل الابهري في شرحه قول المصنف لزم الدور وكذا الشارح تركه

لانه يرجع الى علم الصدق بطريق الاستدلال العقلي لا بقوله الا ان يدعي بداهة علم صدقه

قوله المخصوص وان ما ذكره بيان لمبنى وانما كان دورا لازما قوله وان علم صدقه

فيما عدا عن الله تعالى بالعقل ففيه تحث لجواز ان يعلم صدقه فيه بدليل دال على ان

كلامه مطلقا صادق وليس صدق العلم من المعارف الالهية التي يدعي عدم استقلال العقل فيها

لان المراد بها الامور الغائبة عن الحواس وصدقه مما يشهد به الحواس فتراين الاحوال

قوله حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله اذ لا شك في عدم انتهاء المقاتلة وقبول

الموصل فقط بدون تصديقه عليه السلام بكونه عليه السلام رسول الله فاكتفى بالبعض

للظهور لحصول الاذعان على ان المقاتلة انما كانت لسبب عدم اخذهم التوحيد منه وقيل اكتفى

والقبول منه والتوحيد من حيث انه يلزمه التصديق في جميع ما اتى به فالمعنى

النبي المقاتلة به قوله وطريق الرد عليهم الى اخره وقد يرد ايضا بان ذلك العلم هو النبي عليه السلام

وكفى به لما امر بارشاد الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى امر بتجديد طريق الارشاد

والتعليم وبتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته قوله بالعادة قيل عليه القائلون بان

العلم الحاصل عقيب النظر لا العادة جوز واحصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب النظر

الفاسد وهو يوجب عكس ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة والجواب ان جواز حصول الجهل

عقيب النظر الفاسد لا ينافي عدم وقوعه كما لا ينافي جواز التكليف بالمحال عدم وقوعه فلا

يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة بل جواز ارتفاعه الذي لا ينبغ عادة فلا يحذور قوله

وعلى انه تعالى قادر مختارا واذا بالاختيار لا طلق وهو الذي ليس في صدوره

سابقة وجوب لا عنه ولا عليه وههنا فرع عليه قوله ولا يجب عليه ايضا واراد به في اخر المقصد مثلا لا

وخرج عنه فقط كما هو للسواد الرابع وللاقوال ان ينبغ عدم الوجوب عليه على تاعل التحسان

والتقبيح قوله وهو ما في او الكثري اعتبار الاكثرية باعتبار جواز طرو الغفلة او النوم او الموت

على الناظر فلا ينافي الكلية التي ادعيناها في افادة النظر الصحيح كما ظن واما اعتبار الدوام

قبل النظر الى ان مراد العلم بعد النظر الصحيح الذي لا يتخلله سنافيه للعلم واصل قوله او الكثري

نقول اي فلا اقل منه او بالنسبة الى البليد للنباهي كما اشار اليه في شرح المطالع قوله تعلل فاعله

فعلا اعتراد بالفعل الاثر الحاصل من القادر اعم من ان يكون بواسطة اولا بها لانفس التاثير فلا يرد

ان العلم ليس من مقولة الفعل وكذا الحركة قوله فقياس الاصحاب اعترض عليه بان هذا لا يفيد البقاء

لكونه عاديا لكن القياس الشرعي كما سيشير اليه الشارح قوله ارتفاع الكليين بالمعارض النظري ان لا يبقى

والصيغة بمعنى الا يكون مامورا بها فلا يرد منع بطلان اللازم بناء على ان الكليين متفيد بعدم المعرفة

اذ تكليف العارف بتحصيل الحاصل وذلك ان معنى ان العارف لا يكلف بها انه لا يتجدد له

الامر والا يجاب لان معلومه خارج عن كونه مامورا به وعلى هذا يندفع ايضا ما قيل من ان الارتفاع

انما يلزم اذا كانت المعارف النظرية كلها غير متقدورة لنا وغير حاصلة الا بالذكر قوله فياس مركب

القياس المركب قياس يستغني القياس فيه عن اثبات حكم الاصل لموافقة الخصم له مع ان الخصم يكون

ممانعا لكون الحكم فيه معللا بعلة المستدل انما يمنع عليها او يمنع وجودها فيه والاول مركب الاصل

والثاني مركب الوصف والتفصيل يذكر في كتب الاصول قول لما يلزم تحصيل الحاصل هذا انما

يطرد فيما اذا تعقل عن النظر ورود العلم بالمنظور فيه والظاهر ان كلامهم عام بل نص الشارح

في الالهيات بان المراد بمقدورية الفعلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه ايضا فتامل قوله فتكون العلم

عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد هذا يدل على ان مراد الامام نفي التوليد من فعل العبد

لا نفي التوليد من النظر من حيث هو لان عدم وقوع العلم بقدرة العبد لا ينافي تولده من النظر

الذي هو فعل الله تعالى عند ايضا فلو قال الشارح في تحرير مذهب الامام غير متولد من فعل

العبد وقال ههنا فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عقيبه واقعا بقدرته لا بقدرة العبد

لكان اظهر قوله اذ لا وجوب عن الله تعالى ولا عليه لئلا يلزم كونه تعالى فاعلا مختارا وانه لا

يجب عليه تعالى شيء والحق ان اللزوم المصادرة كما لا يخفى بل نقول بان هذا الذهب لا يصح مع القول بانه تعالى

قادر مختار وانه لا يجب عليه شيء والتقريب ظاهر فان هذا الذهب تسلم على القول بالوجوب فاما

عنه واما عليه قوله وانما يصح اذا حذف قيد بالاختيار الشارح لابتدائه في صحة المذهب المذكور

حذف قيد لابتدا بل حصر الصحة فيه ولم يذكر حذف احد القيدين الباقيين مع انه ذكر اولا انه

لا يصح مع القول بالامور الثلاثة بناء على ان القول باستناد الجميع اليه تعالى اسما المنع تستلزم

القول بانه قادر مختار كما سيشير اليه الشارح في بحث العدم وكذا تستلزم سلب الوجوب عليه تعالى

لان هذا الوجوب متفرع على قاعدة التحسين والتقبيح وهذه القاعدة تقضي الى القول باستناد بعض

الاشياء اليه تعالى بواسطة بعض كالثواب بواسطة الطاعة فحذف كل من القيدين الاخيرين

يستلزم حذف قيد الابتدا ولما ينبغي ان يعلم انه اراد ههنا بالاستناد ابتدا كما دل عليه سياق كلامه

ان لا يكون لبعض اثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع لخانه عنه عقلا كما هو مذهب الشيخ وغيره

من اهل السنة لان يكون تعالى هو الموجد ابتدا اي من غير واسطة ايجاد شيء اخر اياه يكون

الله تعالى موجدا للشيء وذلك الشيء موجدا لاخر فيكون الله تعالى موجدا لذلك الاخر بتوسط الشيء

الاول كما ذهب اليه الفلاسفة فعلى هذا يندفع اعتراض بعض الفاضل بان ما ذكر من المذهب يصح وانما

عدل عن قيد الابتدا الى ما ذكر لان معنى الاستناد ابتدا هو المعنى الاخير فلا ينافي القول بالتوليد قوله شرط

النظر اما مطلقا قبل الحياة او ان اراد شرط النظر من حيث انه نظر لا من حيث انه حركة في الكيف

فانه يحتاج من الهيئة الاخيرة الى التحرك وما فيه للحركة ونحو ذلك ولذلك لم يعرض للمقدمات والعالم الحال

الى آخره

وان قيد العارف النظر الحاصل من

النظر ارتفع بطلان اللازم فتامل

قيل

وارتفع ان المنظور فيه ان كان معلوما

هذا للنفس فقد كان عالما بالعلم

به وان لم يذكر عين هذا فهو بديهة كذلك

وان حاز نظريا منسيا فهو يستلزم

العلم به فتامل قوله اذا اعتبرت

ما ذكره مع ما يحتاج اليه من بيانه

فيه ايما الى في فهو الاعتراض على عكس تعريف

الدليل بما يلزم من العلم به العلم بشيء

اخر بما عدا التعليل الاول

المراد ههنا

فعلا

الكلي

قبول

قوله هو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب قيل عليه النظر غير مشروط بطلب معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مطلوب ما غائبة لما سيأتي ان المطلوب لكونه حاصلا لا تحصيل ثانيا والجواب ان مطلوبا معينا اذا كان حاصلا لم يكن النظر لتحصيله ولا لتحصيل مطلق موجود في ضمنه فان كلا منهما تحصيل الحاصل بل المطلوب اخص فالمطلوب من حيث هو مطلوب غير معلوم وقس

المطلوب وبالجملة الكلام في النظر المتعارف للشتمل على حركتين ولا يأتي فيه ما ذكر قوله

واما العلم به بوجه اخص الى آخره قيل يرد عليه ان الغافل عن المطلوب وانت حينئذ بان هذا لا يأتي على رأي من يوجب في الفعل الاختياري تصور فائدته فان النظر فعل اختياري لا بد للفاعل

من تصور وصول علم قد يحقق علم المطلوب بوجه وبالجملة الكلام في النظر المتعارف

والمهل المركب به فان قلت اذا جاز النظر في الدليل الثاني لمعرفة وجه دلالته جاز ان يطلب الجاهل جزء لا امركبا معرفة وجه دلالة [illegible] عنده لتحصيل اليقين فما اشترط عدم الجهل المركب قلت الجهل المركب الذي يشترط عدمه في النظر هو الجهل المتعلق بما طلب بهذا اه

النظر كما مر ولا جهل مركبا مما ذكر بالنسبة الى وجه الدلالة حتى يلزم المحذور قيل ويرد عليه ان الجاهل وما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه وربما غالبا عن خصوصية ما يؤدي اليه فاقدة للي البين غالبا لعتاده فيزول عنه جهله المركب وقد تحققت اندفاعه بما سبق فليتامل قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل ولا يرد ان النسخة ليست كذلك لان المطلوب لا يخلص بحيث يجرد هاليا اذا اشتمل على ما يمكن ان يكون مقصودا كما في خاتمها كما تقدم تقاد لجواز مهاوقد

يقال المطلوب على تقدير عدم حصول المطلوب بالاول بان تعرض شبهة فيه قوله فان كان المطلوب

العلم وما اذا كان المطلوب الظن على ما هو عليه فعدم الظن على ما هو عليه شرط وبالجملة

التعيين متساويه والشرط ان لا يكون ما في درجة المطلوب او قوي منه حاصلا قوله اي الثاني ان

يكون النظر في الدليل قيل اشتراط هذا الامر الثاني يغني عن اشتراط الاول لاستلزامه اياه ورده

هين قوله اما اصحابنا فلهم مسلكان الي آخره لما سلف ان النظر واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة فان قلت الامامية من المعتزلة قالوا بضروريته المعارف كلها فكيف حكم بتحقق الاجماع منهم

في وجوب النظر لمعرفة الله تعالى قلت مرادهم بالضرورية معنى الاضطرارية يعني ان المعارف ليست فعلا اختياريا مباشرا للعبد وليست افعالا بل المعرفة متولدة من النظر كما سيجيء في خاتمة الكتاب قوله نحو قوله قل انظروا الآية فان قلت المنهوم من وجوب النظر في المصنوعات للاستدلال بها لا في معرفة الله على ما هو المدعى قلت المراد من الآية ايجاب التفكر في المصنوعات للاستدلال بها على معرفة صانعها كما هو جوابه قوله غير قطعي الدلالة لوضم اليه قوله والدليل لكان النظر اذ يكون جزء الواحد من قبيل غير قطعي الدلالة مطلقا انما يتم اذا كانت الظنية في الكل مستلزمة للظنية في نفس الدلالة وذا غير ظاهر قوله ولان العلم الي آخره وايضا الخطاب بحض الرسول عليه الصلاة

ظاهرا ولعل ان الظن ان جاز حصوله بالتقليد كما هو الظاهر دراية فقوله وذلك قد يحصل الي آخره ظاهر وان لم يمكن الحاصل به الا الجزم توجيه ذلك ان حمل التقليد على اللغوي ولما حمل النظر على ما يقابل اليقين فلفظ الغالب آب عنه كما هو الظاهر قوله وليس امكانها عنبا راكونها ضرورية والا لما صح قوله وهي لا تتم الا بالنظر وبان الضرورية تستلزم عدم النظرية وغير النظرية لا يكلف به للعلم

الفعل اجماعا وان جاز عندنا كما سبق ومعرفة الله تعالى كلف بها العباد واما ما ذكره الشارح من قوله لان الانسان لو خلي الى الخير فقد يعترض عليه بان الشرطية بديهية ولا يعرض عليها ما يرد عليها المنع بانا وان لم نجد من انفسنا ذلك لكن لا يجوز ان يوجد شخص من الاشخاص كذا قلت لو كان ضروريا لوجدنا نحن ايضا قلت الضروري قد يتوقف عليه شيء لا يحصل للبعض وان جاز حصوله قوله وفيه بالعلم منه تامل لجواز المعرفة بافادة النظر الجامع للتعليم فتنوع امكانها على افاضة النظر العلم في الالهيات بالاعلم ممنوع لا يقال المدعي ان للمعرفة بلا تعليم وجب فحينئذ يظهر التوقف لانا نقول سياق الكلام باباه اما اولا فلانه ادعي الاجماع على هذا الوجوب ومن يعتبر التقليد لا يقول بالوجوب بدون التعليم اذ عدم ايجاب التعليم ليس ايجابا لعدمه واما ثانيا فلان قوله في الجواب السابع قلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة النظر بدليل على ان المدعي وجوب المعرفة بالتعليم او بدونه قوله وجواز كذبه جواز الكذب وكذا جواز الرجوع الى آخر معتبر بالنسبة الى الناقل اي معتبر صيرورته عنده ثم جواز الرجوع مثلا غير الرجوع بالفعل فلا تناقض في المعروض لعني ثبوت الاجماع في نفسه كما قيل قوله منقوض بما علم هذا جواب عن رد الامكان ايضا بانه جواب تحقيقي لا الزامي فلا يرد ان يقال صورة النقض غير مسلم عند المانع كما قيل قوله ولان انضمام الخطا الى آخره اكثر النسخ بالواو فالفرق بينه وبين التعليل الاول لعني قوله لجواز الخ ان الاول على عدم اعتداد حكم الكل المجموعي وكل واحد مطلقا والثاني على عدمه في هذه المادة المخصوصة وان وجد في مثل كل انسان نسبته هذه الدار وبهذا يظهر وجه ضم الشارح قوله واما احتمال انضمام الخطا الى آخره فتامل قوله يعلمون الادلة اجمالا والمعرفة الاجابية للدليل في حكم النظر فصح وجوب النظر قوله كما قال الاعرابي اي قول الاعرابي امارة على انهم يعلمون الادلة اجمالا لا دليل يوجب الجزم به فتع المكابر باق بعد نعم قوله في السوال بل مع العلم بانهم لا يعلمون بها تطفلا في محل المنع ايضا فتامل قوله او التصفية الى آخره سياق كلامه يدل على ان المراد بالتصفية هو التصفية المصطلح عليها وهي التي تكون على ما نون الاسلام بالمواظبة على الذكر والطاعة وبهذا يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام الذي نسب الى حكما الهند على ان توجههم نحو مطلوبهم كيف كان وتوجه ارباب التصفية الى احباب ذي الجلال كما دل عليه تقرير وعلم ان الصوفية مجمعون على ان التصفية لا تنيل الا بعد طمانينة النفس في المعرفة وهذا معنى قولهم لا مطمع في الوصول لا بعد احكام الظاهر بقي قوله وقد يظهر اندفاع تجويز حصول المعرفة بالتصفية للدور والطاهر اذ المعرفة المدعى وجوبها بالاجماع ليس بمعنى جواز التقليد عند البعض فتدبر قوله الى آخره المعرفة النظر فان القائل بالتقليد الى آخر قد اشرنا في الاشكال الاول الى ما في هذا الجواب وما ذكر هناك من الاندفاع قوله والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه الى آخر قيل عليه قد سبق ان الفرق بين العلم والجهل قد يعلم بالبديهة فلم لا يجوز ان يعرف بالبديهة بعد وقوع شرائط كمال التوجه ان الحاصل علم فايض من الله تعالى لا جهل وهذا الاعتراض يرد على قوله ايضا فلا بد من الاستعانة بالنظر اذ يجوز ان يعلم حقيقة الحاصل بالتصفية المقرونة بشرائط كما لها بزاهة وحدسا فليتامل قوله فان التعليم والالهام من قبيل العنبي فان قلت طريق حكما الهند التوجه التام المقدور مع امور متعذرة كما سبق وطريق التعليم الطلب والجد الاقوى ان من طلب وجد ووجه فبين الطريقين والتعلم والالهام حتى يحصل التعارض

ليست مو
الجواب مو
ايمان مو
مبني مو
الراجح مو
سواحصلت من يقين او تقليد مو
اليقين مو
المتوجه مو
ارتقدره

لزوم عادي كما هو مذهب الاشعري في النظر وهذا القدر يكفي في ثبوت التكليف قلت لما التوجه
التام المستتبع للانظهار فان لزم فوانه للجاهدات الشاقة والخاطرات الكثيرة كالتصدية فهو في حكم
ما لا يكون مقدورا كما صرح به وان لم يلزم فحصول مرادهم الخاصة في نفوسهم الخاصة كما صرح به بعضهم
ولا قدرة عليها جزما واما التعليم فالقابلون يعني الملاحدة يدعون انحفاره في جماعة مخصوصة
فامره حينئذ في غاية الاشكال قوله ولا وجوب الشك انما قاسبجي ان اباها ثم يقول بوجوب
الشك ويلزمه فيما ذكر فكيف يدعي الاتفاق اللهم الا ان يقال بعد تسليم ان ليس المراد انما قاله السبكي
غيره لي هاشم انما قاد انما قا بناء على انه مقتضى القاعدة على ما سبجي هناك فالاتفاق الفعلي متحقق
قوله قلنا المعرفة غير مقدورة وكذا الاخير قيل فيه بحث لان الواجب المطلق قد يكون في نفسه
مقدورا بالنظر للمأمور ومما ذكره المصنف وهو ان لا يكون من قوة فاعلية ايجاد سببه لكن يكون
له مقدمة لا يتم الا بها كشرطه فلا يفيد هذا الكلام كلية تلك المقدمة فلا يصح ان يقع كبرى في الاستدلال
ويمكن ان يدفع بتقييد موضوع الكبرى الكلية بان يكون حاصل الاستدلال هكذا النظر سبب لا يتم
الواجب المطلق الا به وكل سبب لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فالنظر واجب والعلم ان تحقيق
التارح ههنا يدل على ان الرد الذي ذكره على الجواب سابع سبحه شبه السمينة ليس مرضيا عنده
قوله قلت هذا بعيد جدا فيما اذا تركها مع كونها واصبة قيل فيه بحث لان المقدمات اذا دخلت
في الايجاب بحيث يكون ايجاب الواجب ايجابا لها ايضا كان معنى وجوبه مع تقدمانه كوجوب الصلاة على
الجنب والحدث نقول ايضا بوجوبه عند عدم تقدمانه نقول بوجوب تحصيله مع تحصيلها اما اذا الوجب
المقدمات فنقول ايضا بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالمحال والفرق دقيق يظهر بالامعان ه
فليتامل قوله ولك ان تحمل عبارة الكتاب الى اخره فيقال لا حاجة الى تقدير الوجوب في تصحيح عبارة
الكتاب لحصوله بان يجعل مع عدم المقدمة ظرفا لغوا متعلقا بيجب فيكون المعنى انه الحال ان يجب الشيء
ويجب عدم المقدمة كما في قولنا خرج زيد مع عمرو وانت خبير بان قوله لا مع عدم التكليف بها
يدفع هذا التوجيه اذ المعنى حينئذ ليس الحال ان يجب الشيء ويجب عدم التكليف بالمقدمة ولا تعرب
له ههنا قوله ولو قدم لالاشكال الكاسع الى اخره لان المساق على التنزل والتسليم فمقتضاه ان
نقول سلمنا ان المعرفة لا تتم الا بالنظر لكن لا نسلم انما لا يتم الواجب الا به مفهوم واجب مطلقا ولو سلم
الاطلاق فلا نسلم الكلية التي عليها مدار الاستدلال لابتناضها بعدم المعرفة وان شك قوله ولو
كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا قال قلت النظر حركة نفسانية غير ظاهرة وليس الكلام في المباحثة
فلعل الصحابة رضي الله تعالى عنهم لصفاء قوايحهم اصابوا كلهم في النظر من غير حاجة الى بحث وتفتيش
عن الاخر حتى ينقل الينا قلت ليس مراد المعارض اشتغال النظر والمباحثة فيما بينهم حتى يرد ما ذكر بل اشتغاله
مع الخصوم الذين هم اكثر عددا من حصا البطحا قوله لما ورد في الحديث وهو انه قال عليه السلام تنبيل
هذا اصح فلا يعارض ما ذكر من القطعي قوله لزمه ان يسلم الى اخره لزوم التسليم لما ذكر انما يظهر اذا
اعترف الخصم بالحدوث الزماني قوله قلنا ذلك النهي لا اخر منه بحث لان هذا الجواب مشعر
بان نفي الرسول عليه السلام اصحابه عن المكالمة في الندر لانها كانت لغتنا وحاشاهم عن ذلك اللهم
الا ان تكون حسبهم من بنافق كابي وبطرآيه ولا ظهر ان يقال نهيهم عن ذلك لعدم وصول
العقول الكبر بتمامها لكنه للسيلة فلا يلزم النهي في جميع المواد قوله والنظر حتى عند المذل لا يخفى ان قانون

الدرجة

الترجيه تقتضي تقديم هذا الا دفع الصغروي وما تقدم منع الكبروي قوله ولا سلك ان دليل
بطريق التعليل كما هو بل هو الا دلة لا بد لمعينه من دليل ولو سلم فالمستفاد منه وجوب ايجاد المعتد
لا طريقه فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمجتهد هو النظر والطريق الموصل للمجانين هو التعليم
فلا استدلال منه قوله ثم انه جواب لا يعارض القواطع ولو سلم انه سواء فهو دليلي للخلق
قابل للتاويل فلا يعارض القواطع العقلية قوله جوز ان يكون له صانع قيل عليه يحتمل ان يعتقد الاول
بما سمعه من النبي تقليدا او شبهة بان سمع الشبهة ايضا ولو سلم جميع ما جوز وقدر وغلط فيه بالنفي
فلو سلم ان يسمى تكليفا الواجب لا ندفاع جوزه فلا نسلم انه يدفعه فيه بحث لانه صرح فيما سبق
بان النظر مستلزم لمعرفة الله تعالى فاجابها ايجابه فاذا استلزمها النظر الصحيح المقدور بالاتفاق
يندفع الجوز بالاتيان به واما من اتيان به فقد فعل ما وجب عليه ولا كلام فيه فان قلت فيه
جوز الاهمال ان ينفي عن المعرفة النظر لادائه الى الجهل المركب فيجب التوقف عن الحكم بالوجوب
قلت لا نسلم ذلك لجواز ان يكون المراد ما كلفوا به ابتداء الى الحق وفيه بحث لكثرة الغواة
كانوا اواخر وايا فقد يمنع الاطلاق ولجواز ان يكون المراد ما كلفوا به في الدنيا سترة ما بعد
الاية يعني واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا
قيل التعذيب قبل البعثة محال لان اول المكلفين ادم عليه السلام فلا فائدة في بعثته ولجيب بان
قبل ادم ترما فيسمى الجان من الجان وبان في بني صخنه بكفي للامكان والصحيح ان المراد في حق كل قوم
عليهم قوله وهو من لوازم الوجوب عندهم للمقصود بالمناظرة ههنا هو المعتزلة والكلام
بينهم عليهم ولما الشيعة فهم وان قالوا بالوجوب العقلي لكنهم يجوزون العفو فلا يتم الاستدلال عليهم اذ
يقولون لا نسلم قبل البعثة التعذيب بالفعل بناء على تحقق العفو ولنا استحقاق التعذيب فثابت
هنا ولكن ان تنزل الدليل يوجه يكون تحقيقيا لا الزاميا بان يقال الوجوب لا يستحق العذاب بتركه
ولا يامن من وقوعه والثاني باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين الا بعد ان نبعث رسولا قوله ولا شبهة
في ان العقلاء الى اخره هذه المقدمة مما لا بد منها لان التعذيب ليس من لوازم الوجوب نعم بل بشرط
ترك الواجب فلعل من نفى التعذيب للعلم بنفي الترك فلا يتم الدليل الا بتركب هذه المقدمة وكذا قال
الشارح وحصوله اشارة الى ان ما ذكره المصنف ليس تمام ما من غير عناية قوله حتى يامن النبي عليه
السلام بالنظر في معجزته قيل عليه العلم بصدق الشارع لا يتوقف على النظر في المعجزة كثير من الصحابة
كانوا اذا راوا المعجز امنوا بالله تعالى من غير تاخير الى النظر ولجيب بان استفادة صدق الشارع
من مشاهدة المعجز مبني على ما يوجب عند الشاهد من ان هذا الامر الخارق للعادة المقرون بالتحدي
امر يعجز عنه البشر ولا يقدر على اظهاره الاحاذق القوى والقدر على اظهاره ههنا بعد ما لم يجر العادة
به تصديق لدعواه غايته ان شرعية ترتب الايمان على مشاهدة المعجزة كشرعية ترتب هذه
المقدمات لدى الشاهد قوله اي من القضايا التي قياسها معها هذه القضايا محتاجة الى تصور
الطرفين على ما هو مناط الحكم بلا شبهة ليحصل قياسها معها فصل التصور على ذلك الوجه قد يحتاج
الى وضع مقدمات بناء ذهن الخلق اياها ولذلك قال فيضع الى اخره فلا يرد ان يحرد التكلم
بالمدعي يحصل قياسه معه فاي حاجة الى وضع المقدمات بل المراد من قول الشارح مع تلك المقدمات
ان المقدمات قد تحتاج الى التنبيه قوله او نظريا قد يامن الضروري ان كان مغفولا عنه الى اخره

ممزوج و
والمعتزلة ان يدعوا ذلك ح

النظر عقلا ح
واعلم ان ذلك رجوع عما صححه انه الى النظر
يحتاج الى التكلف في وضع تذكير ونبه
تنبيه الحاصل ان النظر هي تقدير كرة خطا
عرفنا ذلك راعي المناسبة الذهنية
فلا استدلال انها في الحزن ح

حتى تبعثا ر ٧ م

بفهم ح

كان ح

احاد ح

بحث الصورة قوله لان الفاسد لا يستلزم المطلوب يرد على ظاهره ان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يستلزم المطلوب وهو ان زيدا جسم وقد مر منا به التنبيه فلا تغفل قوله وحينئذ يلزم تناوله ليس بمرضي بل تحقيق المرام وتنقيح المقام والحق ان تغيير الاسلوب حيث لم يقبل ويتناول ايضا المعدوم مما ينافي الغرض كما لا يخفى ويتناول ايضا المعدوم ان لم يقبل الى بعيد ذلك التناول وكان الترديد ذلك لان كون المعدوم مما ينافي الغرض المرتبة طريقا خلاف المتعارف خلاف المعدوم ان المتعلقة عنوانا خوذة مع ترتيب فان الترتيب فيها احضر صورتا خلاف المعدوم ان المتعلقة غير ما هو مع ترتيب مخالف الترتيب فيها ليس في صورتها خلاف المعدوم ان المتعلقة غير ما هو مع ترتيب مخالف يريد على التعريفين بالاخص لانه ناقض مع انه يخرج بالموجود عن جميع ما ينافيه لا عن البعض فقط كما هو المراد بقرينة المقابلة لكن الكلام للمتقدمين وهم يجوزون التعريف بالاخص فلا يرد ولما ذكر انه يلزم ان قوله يميزه عن بعض ما ينافيه مع كونه في موقع التعريف للناقص لبعض منه وهذا اللازم يلتزم عندهم تأمل لانه دقيق على ان قوله يميزه عن بعض ما ينافيه الى اخره صفة للناقص وقوله منه ومنه يدل على عدم ارادة الحصر فلا ضير في وجود ناقض يميزه عن كل ما ينافيه المرسوم غاية ما في الباب انه لم يصرح به ههنا ويحمل ان يقال التعريف بالاخص تام غير جيد وعدم الجودة لا ينافي التمام بالمعنى المراد هنا وهو التمييز عن كل المغايرات لكن قوله بعد هذا فالمناسب ان يقال شروط المعرف التام ما يأتي وقد يقال يحمل على بعد ان يراد المغايرة حسب الافراد والاخص مغاير لاعم حسب الافراد لان افراد الاعم كل افراد الاخص بعض والبعض غير الكل فالمميز للاخص انما يميز عن بعض المغاير الذي هو عبارة عن الاعم وذلك البعض هو ما يغاير الاخص المعرف مثلا لا عن بعض لخ وهذا هو الاخص نفسه وفيه بحث نظرا ولان يتم المقابلة الا بعد حينئذ الجنس فان الرسم التام ايضا يميز عن بعض المغاير بهذا المعنى فتأمل قوله وايد ذلك الى اخره اشارة الى ان التعريف بأعم الشيء بنفسه مصوره بوجه ما قال الشارح في حواشي المطالع بايراده الا ترى ان المثلث اذا اشتبه بالدائرة مثلا وارسل مميزه عنها قيل انه شكل مضلع اذا ذكرت بصوره بوجه يمتاز به عنها وفيه بحث لانه ذكر في حواشي شرح المختصر ان الطلب فعل اختياري لا يتحقق الا بارادة متعلقة بخصوص المطلوب وهذه الارادة من توقفه على تصوره بوجه يمتاز به بخصوصه عن جميع ما عداه ومن لم يعرف بعد ان المثلث من الاشكال المضلعة كيف يتأتى انه تصور المثلث بوجه يمتاز عن جميع ما عداه ولا شك ان التعريف على الوجه الذي صور انما يأتي بالنسبة الى من علم ان الدائرة ليست بمضلعة وعلم ان شكلا من الاشكال يقال له المثلث وعلم مجملا انه غيرها وطلب ان يتصور بوجه مخصوص يمتاز به عنها ولا شك انه في هذه الحالة لم يتصوره بوجه يمتاز عن جميع ما عداه فليتأمل قوله ولابد فيه من مميز ظاهر العبارة يشعر بلزوم جزئية المميز مع جواز التعريف بالمركب وقيل بناء على الاعم الاغلب وقيل المراد في شأن المعرف قوله فان كان ذاتيا يعني حدا اي ان كان المميز ذاتيا فقط فالمركب من جميع الذاتيات والعرضيات منه رح الى قوله ولا يبعد رسما علما صح جوابه من انه رسم تام لكنه اكمل من الحد التام قوله او العرض العام عند من يجوز اخذ في الحد المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم ناقض على ما يستفاد من كلام المطالع وعند ناقض على ما ذكره الشارح ههنا وهو الموافق لما صرح به الرازي في شرح المطالع حيث ابطل كلام مصنفه بان الفصل وحده اذا افاد التمييز الحدي فهو مغن عن الجنس اولى بذلك نعم في كلامه بحث ظاهر

الحدوث

النظر

قوله ودلالة الدليل على المدلول ان كان بتوسط العلم بالتلازم بينهما فهو الاستدلال وان كان بتوسط العلم بالتنافي فهو الاستدلال وان كان بتوسط العلم بالتلازم والتنافي فهو الاستدلال وان كان بتوسط العلم بالتلازم والتنافي فهو الاستدلال

اشارة

بحث الصورة

ليس

بحث الصورة

بحث الصورة

بحث الصورة

بحث الصورة

بحث الصورة

وهو انه لو صح ما ذكرتم لوجب ان يكون المركب من جميع الذاتيات والعرضيات مشتركا في قولنا كالانسان يصح رسميا على حاصل حواليه من انه رسم تام لكنه اكلي من الحد التام قوله لو العرض العام عندهم يجوز ان لا يدخل في الحد المركب من الفصل القريب والعرض الخاص رسم ناقص على ما يستفاد من كلام المطالع وحمله ناقص على حاشية الشارح هو الموافق لما هو المعروف عند المدققين وهو الذي يشعر به كلام ابطال كلام مستخرجه بان الفصل وحده اذا اخذ مبهما هو الحد التام وقد مر تحقيق ذلك في اول بحث الكلي وهو ظاهر وهو ايضا صريح ما ذكرتم لوجب ان يكون المركب من جميع الذاتيات والعرضيات حدا وليس كذلك بل المطبق على الحد انه رسم تام وقيل المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم تام قوله اذ الرسم اعم الذي فيه مناقشة لان مجموع الحيوان الناطق يصدق عليه انه مركب ثم يتبع جزئيات كثيرة ادخل به الانسان الا ان يقال التركيب من المركب يعم التركيب من اجزائه قوله كعلك الاسم كزيد للشبه هو الماهية الكلية للاسم والمشبه به هو زيد ووجه الشبه هو المعاني المعتبرة في الملاحظة للماهية من الاستقلال وعدم الاقتران بالزمان قوله كان ذلك مدلوله اسميا والطالب له ما الشارحة للاسم كما صرحوا به في حواشي المطالع كوعين محل بحث اذ قد عرفت ان المطلوب بما الشارحة للاسم بحسب اصطلاحهم تمام مفهوم الاسم وقد صرح به في تلك الحواشي ايضا وذلك مجاب بالحد التام بحسب المعنى للاسم ولا شبهة في ان التصديق يتوقف عليه ولو قيل المراد عطلب ما الشارحة لعموم من معناه الاصطلاحي لا يتم ايضا اذ لا شك في ان المطلوب بما الشارحة نوع قوله خصوص الجوهر لازم وبجوز ان تعلم ان لهذا اللفظ مفهوما ما وقيل ان تصور ذلك المفهوم بوجه مخصوص ليس الا عن وجود ثم بعد العلم بوجوده سيصور بوجه مخصوص قوله وكان حوظ التناد دونه التناد سحوله شوك صعب والوظ سوق اليد من العلاه الى اسفله ليتجمع به شوكه وقولهم حوظ التناد سحو دونه مثل في الامر الاشق ومعنى دونه ان هذا الوظ ادنى منه في المشقة او انه قبيلة وهو محذوف بدلا يمكن الوصول اليه بدون هذا الوظ قوله وكما يتجه على الحد النقض والمعارضة اجيب بما حاصله ان المدعى في الحدود الحقيقية والالفاظ الاصطلاحيان انما يجريان بعد ثبوت الدليل على المطلوب قوله فان سلم الحد الثاني الى اخره اي ان سلم حديته بطل حديته اذ لا يكون شيء واحد حدا وان لم يسلم لم يبطل حد محمد صدوق المفهوم الثاني اذ لا تعاند بين مفهومي الحدين المذكورين انما التعاند بين حديتهما فيجوز ان يكون صدوق احدهما بطريق المطابقة وصدوق الاخر صدقا عرضيا قوله اذ ليس للحد التام جزء خارج الى اخره قال الاستاد المحقق في شرح المطالع اختلف اهل الفن في ان الماهية الاجتماعية جزء للحد التام ام لا فالبعض على انه جزء حتى لو قدم الفصل على الجنس لكان حدا ناقصا وقال الشريف هذا ليس بشيء والحق انه لا خفاء له عند الجنس والفصل لكنه لا بد لمطابقته للذات من اجتماعهما وما يكون تابعا لذلك الاجتماع لكنه لازم خارجي وهذا الكلام في غاية البعد اذ لا شبهة في ان جميع اجزاء الشيء نفسه لا يعقل انفكاك الشيء عن نفسه فلو لم يكن للحد التام جزء غير الجنس والفصل للزم ان يتحقق المدلول كل وجه يتحققان وتكون الماهية معلومة بالكنه لا يتخلف الشيء عن نفسه ولازمه عنه انتهى كلامه قوله ويجوز عن الالفاظ العربية وعن المشترك والمجاز بالقرينة ذكر الشارح في حواشي شرح المختصر ان هذه الثلاثة مرتبة في الدراة بان الالفاظ المشتركة اردا من المجازية آذ لا يفهم من الالفاظ العربية شيء يحتاج الى تعيينها فتطول المسافة وايضا العلاقة تختلف حسب

قوم

حسب قوم وحكم وفي الالفاظ المشتركة بالقرينة معينة لاحد معانيها يتردد الذهن معها بين المقصود وغيره فلا يفهم المقصود بل ربما يفهم غيره والالفاظ المجازية اراد من المشتركة اذ المجازية بالقرينة صارفة عن المعنى للقيقي ظاهرة في غير المقصود فلا يفهم المقصود بل يتبادر الفهم الى غير المقصود ويقع الجهل وذكر في حواشي المطالع ان الالفاظ المشتركة اراد بها الحقيقة والمجاز اراد بالعربية الوضعية وبين كلامه مخالفة ظاهرة لا يقال عند عدم صوف العربية عن الحقيقة الى المجاز اورد من المشترك كثيرا ذكرتي حواشي شرح المختصر وعند العرض وعدم تعيين المراد فالمشترك اردا منه مراجعة غير المقصود للمقصود بخلاف المجاز لانه غرابة سادجة فالمجاز كلامه في حواشي المطالع على الوجه الاخر للوصف من كلامه لانا نقول لا نظهر حينئذ كون المجازية ارد من العربية الوضعية اذ الظاهر ان المراد بها المجازية التي حكم اما ان يكون المشترك اردا منها فتامل قوله لانك اذا قلت من قضايا الى اخره اراد ان قلت فلم لم يكف قوله مولف من قضايا قلت لان القول حينئذ قريب للقياس دون المولف وقد يقال دفع بان ركونه بعضا من قضايا انما حصل من الجمع بينهما قوله كما ان الفيض اللزوم بعكس الفيض كعولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الكبرى المقدمة الثانية وهو انه كلما لم يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو ليس بجوهر قوله ولا يشك الناظر كما يقال كل حيوان الى اخره فلنية هذه الكلية قبل العلم بالتخالف في صورة معينة وانما بعد العلم بخلافه الا ان ينتفي تلك الصورة فتقبل حينئذ تكون جزئية قطعية ورد باحتمال التخالف في صورة غيرها ايضا الا ان يتحقق استقراء هذه المعينة باسره قوله وان لم يدخل ثالث الى اخره خلاصة ما اورد هنا ان قولنا كل ا ب وكل ب ج ينتج كل ا ج لا يتوقف على ان لا يدخل ثالث بين ا و ب و ب و ج بل يكفي ان لا يدخل ثالث بين ا و ب و ب و ج وان لم يدخل ثالث بين ا و ب و ب و ج فلا يكون كل استدلال عربيا على جزئي وقد قال القائل هو الاستدلال يجلي على جزئي ولما بينا فالاستدلال لا يسلم ان لم يدخل ثالث لا يكون بينهما تعدد اصلا لم لا يجوز ان يندرج احدهما تحت الاخر كما في كل فرس حيوان وكل حيوان جسم فكل فرس جسم فيكون الاستدلال على جزئي ويمكن ان يجاب عن الاول بان اندراجهما تحت ثالث لا يستلزم ان يكون احدهما عين الاخر جزئيا حتى يتحقق الاستدلال من الحربي على الجزئي فيلزم المحذور لجواز تساوي الجزئيين الاضافيين وتخالفهما عموما وخصوصا وعن الثاني بان الكلام فيما اذا لم يدخل احدهما تحت الاخر ولذا اعترض بانه قسم اخر عن الثلاثة وبهذا التوجيه يخرج جواب اخر عن الاعتراض الاول فليتامل قوله قلت المقصود ما انتهى الى اخره وبهذا التوجيه يخرج الجواب ايضا عما يقال انك قلت اذا قلت بعض الحيوان ناطق وكل ناطق كاتب يكون الاستدلال بالحربي الامضائي على الجلي مع انه قياس واعترض عليه بان التحقيق المذكور يودي الى ان يكون الاستدلال في الاستقرا بالجزئي على الاضافي على الجلي مع انه قياس واعترض عليه بان التحقيق المذكور يودي الى ان يكون الاستدلال في الاستقرا بالجزئي على الاضافي على الجلي مع انه قياس واعترض من قبل كل زوج وكل فرد يعد كل واحد من حربيات العدد والجواب ان في قولنا كل عدد يعده الواحد اعتبارين احدهما اعتبار مفهوم العدد نظرا الى ذاته ووجوده في ضمن جميع افراده وثانيهما اعتبار افراده فالاول هو الملحوظ في الاستقرا لان الاعتبار الثاني حاصل قبل والثاني في القياس لان المقصود الاصلي في مقدماته هو الثبوت والحلية قوله واما الاستدلال الذي لا استدلال معه

بين مع

غير مع

اعم مع

مطلب في تعريف القياس

هذه ذكر بي

قبل ما تقرر بين المحققين من ان الاستثنائي عائد في الحقيقة الي الاقتراني بطريقه المخصوص
المذكور في موضعه وان الاقتراني بجميع اقسامه عائد الي الشكل الاول بل الي الضرب الاول منه تحقق
الاشتمال المذكور واستحسن لان ذلك الاشتمال انما يظهر بعد العود واما قبله فلا قوله اما
الي الاستلزام او الاشتمال فيه تامل فالاول كالمركب من المتصلات في الحمليات نحو كل آ ب وكل ب
ج وكل ج د فكل آ د والثاني وانما امر بالتامل لئلا يتوهم ان المقصود من قوله اما الي الاستلزام او
الاشتمال منع الجمع فان المقصود منه منع الخلو وبالاقتضاء ما ذكره نوع ملاحظة قد يخفي علي الناظرين
قوله وهو العمدة لافادته اليقين الي آخره قد يقال وجه كون القياس عمدة ان الاستقراء والتمثيل يرجعان
اليه مطلقا اما ما يفيد اليقين منهما فراجع الي القياس القطعي واما ما يفيد الظن فراجع الي القياس
الظني قوله فقد اشار الي كلية كبري الشكل الاول وايجاب صغراه في كل من اشتراط كلية كبري
الشكل الاول وايجاب صغراه بحث اما في الاول فلانهم صرحوا بان الاستقراء الناقص يفيد الظن بنا
علي انه استقري اكثر افراد الشيء ووجد فيه حكم وقد ثبت ان الفرد ملحق بالاعم الاغلب فيحصل
الظن بان كل فرد كذلك فعلي هذا اذا اثبت للاصغر الاوسط وثبت الاكبر لاكثر الاوسط
يحصل الظن بثبوت الاكبر للاصغر الحاقا للفرد بالاعم الاغلب اللهم الا ان يشترط
الكلية لافادته اليقين لكنهم لم يتعرضوا لذلك واما في الثاني فلانهم صرحوا بان الموجبة السالبة
المحمول تصلح صغري للشكل الاول والسالبة تستلزمه فينبغي ان تصلح لذلك غاية ما في الباب ان ظهور
الانتاج علي ملاحظة الايجاب وذلك لا يقتضي ان يسلب صلاحية الكبروية للشكل الاول عن السالبة
~~الاحتجاج علي ظهور الانتاج علي ملاحظة الايجاب~~ ويمكن ان يكون حقيقة كما في الموجبة المحصلة والمعدولة
ثم السالبة المحمول ان حكما كالسالبة المحصلة التي في قوة موجبة سالبة المحمول فان جميعها يمنع شرط
ان يوافقه موضوع الكبري كقولنا لا شيء من ج ب وكل ما هو ليس ب آ فانه يوافق كل ج هو ليس ب
والصغري في حكمه لان السالبة والسالبة المحمول متساويان في عدم اقتضا وجود الموضوع وحكم
احدي المتساويين حكم الاخر وهذا قول الكشي والارموي اولا ثم رجع الارموي في تلي جوعه
علي ما يجي وايجاب الجد عرفناه في فصول الرابع تحقيق اراد التفصيل فليطلع ثمه قوله ولما الضابط
فيما ينتج السلب فان قلت لم يتعرض المصنف للضروب المنتجة للسلب قلت لان اقرب الاشكال
الي الطبع هو الشكل الاول واقربها اليه بعد الاول هو الثاني ولذا اجاد ذكر ضروبه تنبيها
وابعدها عنه هو الرابع ولذا لم يذكره اصلا واما الشكل الثالث فلما كان اقرب اليه بالنسبة الي الرابع
وابعد بالنسبة الي الثاني تعرض لاشرف ضروبه وهو المنتج للايجاب ولم يتعرض لاخستها قوله
اي لزوم من شيئين انما فسر الملازمة باللزوم ليستقيم قوله من غير عكس اذ لو فسرت الملازمة
من الجانبين صح العكس ايضا ثم هذا التفسير ليس بمخالف للغة اذ قد تجي الفاعلة للفعل كما في
ساغر قوله وهما طريقان ضعيفان لا يذهب عليك ان هذين الطريقين لا يخرجان عما ذكر من الطرق
لان الطريق الاول قياس بل شكل اول والطريق الثاني تمثيل لكن لما كان هذان
الطريقان باعتبار خصوص مقدمات مخصوصة امرا مهما زاعما عدا هاعدا طرقين اخريين
قوله غير معلوم الثبوت بالضرورة اي بالقطع واليقين وليس المراد الضرورة المقابلة
للنظر والا لوجب ان يضم اليه او بالنظر واثبتها النظري الي الضروري لا يصح النقل حصوله

بداهة

نحو كل ما كان آ ب ف ج د وكل ما كان ج د فه ر فكل ما كان آ ب فه ر والثاني كالمركب من المنفصلة مح

الاشتراك ان ظهور الانتاج في الاشكال باحدي الطرق الثلاثة ليست كافية ما نحن فيه لا يصح سلب صلاحية الصغروية او الكبروية من المقدمات التي قالوا بصلاحيتها لما ذكر فيكون الايجاب الذي يشترط في صغري الشكل الاول اعم مح

منه مح

فيهي مح

بداهة لا ابتدا ولا انتها كالظن وهو ظاهر لا يخفي قوله اذ مآله الي عدم الوجدان بعد مزيد مؤنة
فان قلت يجوز ان يكون للحصر ادلة بين النفي والاثبات ويبقي القسمان لمانع قطعي تلك تخرج من البحث
لان البحث الكلام في نفي الوجود بالاستقرا بمعني التتبع وعدم الوجدان قوله انتفت الضروريات
اذ كل ضروري تصديق علي خلافه انه لا دليل علي ثبوته كيف ولو كان عليه دليل لم يكن الطرف
الذي هو مضمونه ضروريا بديهيا فلو جوز ثبوت ما لا دليل عليه جوز ثبوت خلاف فانتفت الضرورية
باسرها فان قلت المفهوم مما ذكره اولا انه لا بد في هذا الطريق من ملاحظة ادلة الثبوت باحد
طريقين ثم نفيها ولا يكفي مجرد عدم العلم بالدليل وحينئذ يتجه ان خلاف كل ضروري ليس مما
يعلم انتفاء دليل ثبوته علي احد الوجهين حتي يصح ان يقال هو مما قيل ما لا دليل علي ثبوته بالمعني
المتنازع فيه فيجوز حينئذ ثبوته فينتفي نقيضه وهو الضروري قلت لا خلاف كل ضروري وان
كان لا يتاتي فيه نقل ادلة المثبتين وبيان ضعفها لعدم مثبت خلاف الضروري في الاكثر لكن
يتاتي فيه حصر وجوه الادلة ثم نفيها كما لا يخفي مثلا الضروري في مثل الجبال انتفا وها عن بيننا
وخلافه وجودها ووجود ادلة وجودها مع سلامة الالات وحصول الشرائط المعتبرة وحيلولتها بيننا
وبين ما وراها ونحو ذلك فان قلت انتفاء الضروريات باسرها انما يلزم اذا لزم ان كل ما لا دليل عليه
جوز اثباته ولم يلزم ههنا الا ان انتفاء قوله كلما لا دليل عليه يجب انتفاؤه ونقيضه يجوز اثباته نعلي هذا
الا صغر لا يلزم ذلك المحذور قلت انتفاء دليل الثبوت اذا لم يكن منشأ لوجوب النفي يلزم جواز الاثبات
في الكل اذ الكلام فيما لا دليل علي النفي لا عدمه دليل الثبوت كما لا يخفي فلا وجه لوجوب النفي في
البعض فتامل قوله يعني ان غير المساوي الي آخره فهو كلام المصنف بهذا لئلا يرد نقض الجواب
ولان اثبات انه ما لا دليل عليه عين مسماه بالوجدان قوله والا لزم علم العوام الي آخره
فان قلت المراد عدم الدليل عند جميع العقلاء فلا يتجه هذا اللزوم قلت لو حمل علي هذا لما امكنه
الاستدلال بالطريق المذكور اذ لا يمكن العلم بعدم الدليل عند الكل وهو ظاهر قوله فان
اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما فيه بحث لانه علم بما ذكره في صدر هذا
الطريق انه لا بد فيه من ملاحظة ادلة الثبوت باحد طريقين ثم نفيها كما قررناه انفا ولا يكفي
عدم الشعور بالدلايل بالمرة ففي هذه الصورة اعني فيما اذا علم العالم دليلا علي ثبوت شي لم يتحقق انتفا
الدليل عند الجاهل ليكون اعتقاده بنفي ذلك الشي علما وانما يتحقق اذا لاحظ دليل العالم المثبت
وابطله في نفس الامر وهذا الابطال في نفس الامر والا لما كان المثبت عالما وقد يجاب بانه كلام
علي السند لان قوله والا لزم في قوة السند فالمنع بحاله وكذلك ان يقول المراد بعلم العالم بالثبوت
اعتقاده المطابق للواقع وهذا الاعتقاد قد يكون ناشئا عن دليل ضعيف كادلة اهل الحق
الضعيفة فاذا كان ابطال الجاهل هذا الدليل الضعيف يفيد العلم له بمعني الاعتقاد المطابق كان
اعتقاد العالم جهلا غير مطابق للواقع فيتم الكلام ثم ان النقل لزوم كونه اعتقادا لعالم جهلا
من كون اعتقاد الجاهل علما كلام تحقيقي اذ لا احتمال لعلمية الاعتقادين المذكورين بمعني مطابقتهما
للواقع فلا يرد ان هذا انما يصح ان لو كان المتكلم المستدل بالطريق المذكور منكرا لكون ما يستند الي العلم
بالدليل علما وهو ظاهر البطلان لان لزوم نفي الصانع ووحدته الي غير ذلك وذلك لان المراد
لزوم هذا المحذور في الواقع لا التزامه ثم ان اللازم في التحقيق وان كان جهلية احد الاعتقادين

كل ضروري مح

باحد الوجهين احدهما ان كل ما لا دليل عليه يجوز اثباته والثاني ان بعضه يجب انتفاؤه مح

لا يتاتي مح

لاعلى اليقيني بناءً على ان المستدل المذكور لا يتكلم علمية الحاصل عقيب العلم بالدليل بل يقول بامتناعه
الطريق الموصل اليه لكن يمكن في طريق المناظرة القيام جهلية كل منهما بخصوصه **قوله** وفي نهاية
العقول الى اخره فان تلك عبارة المصنف صالحة لان تحمل على ما فهم من عبارة نهاية العقول بان يرجع
ضمير انه الى الدليل فلا يرجعه الى العلم بالدليل قلت لان الكلام في رد النقض الثاني من شقي الترديد
واللازم له ان يجعل الضمير عبارة عن العلم بالدليل لا عن نفس الدليل كما لا يخفى **قوله** لا يتوقف على
هذه المقدمة والا كان نظريا فيه بحث لجواز ان لا يكون التوقف بطريق النظر كما في النظريات
والبحثيات والحدسيات ونحوها على ما سيجي **قوله** فيلزم من عدم دليل الطرفين الى اخره فيه
بحث اذ لا يعقل عدم دليل الطرفين على تقدير صحة ما ذكر من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم
العلم بالعدم حتى يرد الحد والرد وذلك لان كل امر اما ان يتحقق دليل ثبوته ام لا وعلى كل تقدير
يتحقق دليل احد الطرفين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان انتفاء دليل الثبوت دليل
العدم على تقدير صحة ما ذكر من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم **قوله**
اثبات ما لا يتناهي وهو ممتنع الخ فيه بحث اما اولا فلان لا نسلم ههنا عدم دليل النفي حتى يلزم اثبات
ما لا يتناهي حينئذ لان لا امتناع على ذلك التقدير ويمكن ان يقال ليس المراد ان عدم المتناهي مما لا دليل
قوله وهو ممنوع اذ لا امتناع على ذلك التقدير ويمكن ان يقال ليس المراد ان عدم المتناهي مما لا دليل
على نفيه حتى يرد ما ذكر بل انما لا دليل على نفيه من الممكنات عدم ممكناه فحينئذ يلزم ثبوت ما لا يتناهي
الممتنع واما ثانيا فلان الفرق باستلزام المحال في بعض الصور لا يفيد لانه مشترك كما في ان لا يوجد
الله تعالى العالم الدليل عليه وفي الكل نقول العدم اصل **قوله** بل الدليل القاطع الى اخره قيل هذا
على جاد فيحتمل قيل بلى مع جريان الشبهة فيه **قوله** لظهوره اذ العدم اصل **قوله** والعكس هذا
العكس عكس الطرد فان عكس الايجاب سلب والطرد حكم كلي ايجابي والعكس حكم سلبي وعليه ان يجعل
على عكسه حسب متفاهم العرف فانه يقال كل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا
فعكس الطرد فيما نحن فيه حسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد الحكم وجد ذلك الوصف ويلزم منه كلما عدم
المشترك عدم الحكم كما في الشرح حينئذ تغيير بالالزم **قوله** وليس شيء من هذين المدارين
علة للدايرة لان العلة في اصطلاحهم ما يؤثر في الحكم وقد يقال المقصود بالعلة ههنا ما يستلزم الحكم
المقصود بالاثبات فهي صورة المساواة بحصيل الاستلزام المقصود وفي غيرها لا دورا ولا
الزام ويجيء الاشارة الى هذا المعنى **قوله** قلت فليس الاستدلال بالدور ان وحال قيل عليه
يدل هذا الكلام على ان صلوح العلة ليس بمعتبر في الدور ان مع انهم عرفوه بانه توقف الشيء على
ما له صلوح العلة مجرد وجود الحكم عند وجود الوصف وقد دخل عليه كلام الشارح في تقرير الدور ان
الطرد عندهم مجرد وجود الحكم عند وجود الوصف وقد دخل عليه كلام الشارح في تقرير الدور ان
وقد يقال لا شك في صلوح الامور المذكورة للعلية عندنا ما لم يعلم الحال من الخصوصية فاذا اعتبر الخصوصية
المذكورة لم يكن الاستدلال بالدور ان وحده فتامل **قوله** وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
منه بحث وهو ان المبني على هذه المقدمة مراد المدعي وهو ان العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدايرة
بالدايرة فلا يكون علة له واما الحيث الذي ذكره الشارح وهو ان العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدايرة
فيكون علة له فلا يبتني على هذه المقدمة فان الذي يتوقف هذا اللزوم عليه هو ان كل ما يقتضي العلم

به على ذلك الشيء ويمكن ان يجاب بان وحده في قوله العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدايرة
حال من ضمير يقتضي والاقتضاء اذا كان مختصا بالمدار يلزم انه لا يعلم الدايرة عند ما لم يعلم المدار بهذه القيود
ينتفض كلام حبر بي الذي الوكيد ويويده تنويع قوله فيكون علة على نحو ما ذكره مع انه في كلام المستدل
مشروع على مجموع المقدمتين بايدلع البحث المذكور فتامل **قوله** الرابع المقارن لها اخر جه الى الطردي
هو ههنا نفي كون المقارن موثرا وهذا الوجه لا يدل عليه كما لا يخفى ويمكن التفصي بالتكليف فالمثبل
قوله وثانيها السير السيوري للرجح اسبق اذ انظرت ما عوره **قوله** لانه مريد بالارادة انفاقا
اي ينبغي ان يكون من مخاصمه كبعض المعتزلة فلا يسمع في هذا الاتفاق ذهاب النجار في احد قوليه
انه تعالى مريد بالذات **قوله** والعالمية صفة واجبة له تعالى والوجب لا يعلل سيوده اي
الالهيات بان وجوبها له تعالى بمعنى امتناع خلو الذات عنها لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة
ايضا والغرض ههنا مجرد نقل كلامهم **قوله** بحسب كل وقت يتعلق به اخر يمكن ان يناقش في تعليلها
بحسب كل وقت بمتعدد وعلى حدة وفي قوله اذ ليس عدد اولى من عدد وفي قوله فيلزم وجود متعدد وهو
ما ذكرين وهو محال لان متعدد وريته لاحدهما لا يجاد ولا خر لا عادة وفي استحالته منع **قوله** فيلزم بطلان
التفاوت قيل الجواز ان يرجع التفاوت الى الكيف دون الكم **قوله** واعلم ان عد دلالة الزامات الى اخره
ان دلالة الزامات لا تزيد على اثبات الحكم في الفرع لوجود علة حكم الاصل فيه المتفق عليها في الاصل
على زعمه على قياس الحركب القياس المركب الاصل وانه ليس من طرق المشبهة للعلة المشتركة وقد يقال
كون الالزامات نوعا من القياس لا ينافي اشتمالها على نوع مخصوص من انواع طرق الاثبات للعلة المشتركة
من انواع طرق الاثبات للعلة المشتركة فان التمسك بانتفاء العلة بطريق الطرد كان يعتبر
وعلة الثبي يدعي التمسك انها علة ولذلك لا يتسعل باثبات علية تلك العلة بطريق الطرد كان يعتبر
الخصم بعلية علة حكم الاصل ولو في نعم التمسك طريقا ثانيا لاثبات علية القياس فنقول الحكم ما
ثبت من تعيين الحكم وعلة عندي غير واقع بل ان تعيين الحكم فيتغير تلك العلة وان يتعين العلة
فلتغير ذلك الحكم واما تغيير عبارة نهاية العقول وجعلها من طرق اثبات العلة تلعله للتنبيه
على ما هو الصحيح فان الالزامات من حيث هي اقيسة طردية او عكسية ليست ضعيفة بل ضعفها من حيث
افادة تعيين الحكم والعلة في الخصم وقد عصبه الخصم بانكار احدهما هذا وانت بعد ما علمت خلاصة
لما الزامات لكن الحاكم التفصيل **قوله** في المقدمات اي القضايا الى اخر انما اخر البحث عن المواد عن البحث
عن الصورة مع ان العكس يوجب السبب لما سبق بيانه في المرصد السادس من ان المتعهد بحث الصورة
ثم قوله اي القضايا تفسير للمقدمات وقوله على قسمين خبر مبتدا محذوف اي وهو على قسمين فان
قلت الطريق الذي يتبع فيه النظر هو الدليل فالقضايا كيف يقع فيها النظر انها ليست دليلا قلت
النظر يقع في الكل والمراد بالقضايا هنا الطريق ثم المراد باستعمال القطعي في الادلة القطعية
ان شانه ذلك لا انه لا يستعمل الا فيها فان القطعية قد تستعمل في الادلة الظنية خلافا للعكس
قوله واعتقادا انه لا يمكن الا ان يكون كذا الا خفا في حزوم التصورات بالاعتقاد والجهل المركب
باعتبار المطابقة للواقع والظن باعتبار اعتقادا انه لا يمكن ان يكون الا كذا قيد في بعض الكتب لاخراجه
فيلزم عدم امكان الزوال ولم يذكره ههنا لكونه لخروجه بالقيد الاخير اذ ليس فيه اعتقاد انه لا يمكن
ان يكون الا كذا وان كان فيه اعتقاد انه لا يكون الا كذا فتامل **قوله** والمراد ان القطعية اي ليس المراد

واحد فان قلت سياق الكلام يدل على ظنية هذه القضية مع انها قطعية يقينية قلت ظنيتها انما هي اذا اعتبرت بالنسبة الى اشتباه الغير عليها واما اذا لوحظت بدليلها القطعي اليقيني فهي قطعية يقينية فالاختلاف بالقطعية والظنية باختلاف العنوان واعلم ان المراد بالظنية ههنا ما يقابل اليقينية على ما سبق هذا الاصطلاح في

فيشمل الجزومات الخالية عن اليقين **قوله** اما المصلحة عامة الى آخره الظاهر خروج تطابق الآراء على الامر الكائن للمثال المذكور على الله الا الله عن تفصيل السبب الذي ذكره فتامل **قوله** نفي عدد عن مئناه اي سواء كان ذلك العدد اثنين او ثلاثة او اربعة الى ما لا نهاية له فقوله عن مئناه بمنزلة قوله اي عدد كان والقرينة على ما ذكرته قوله لتعيين الواحد وليس المراد بغير المثنى معناه الظاهر حتى يرد ان يقال لاجامة بنفي الزائد لتعيين الواحد فالظاهر ان يقول نفي عدد اي تعدد او نفي عدد مئناه **قوله** هذا خلف اذ يلزم بطلان التفاوت بين العالم والاعلم على قياس ما ذكره في القادر

قوله وعالميته امور واجب بحيث ان يشير بها الى عدم النقص بعده علما لا يتناهي جميع ما يمكن ان يكون معلوما واحدا فلا يرد ان هذه المقدمة مستدركة لاحتياج اليها في بيان المطلوب وهو كونه تعالى عالما بكل معلوم وقد يجاب ايضا بان المدعى وجوب كونه تعالى عالما بكل معلوم فظهر الاحتياج الى تلك المقدمة **قوله** كالواحد مثلا لانه بحث لان مجموع النفس الواحد كم منفصل قاله حقيقة غير حقيقة الوحدة لانها ليست من قبيل الكم **قوله** واذ يلزم مهم الى آخره عطف من حيث المعنى على مدخول مع في قوله مع انه لزمه لانه في قوة قولنا وهو الاستدلال باطل لانه لزمه نفي الواحد ولا نهم يلزم مهم صحة قدم العالم ويجوز ان يكون معطوفا على مدخول في فيقول من حيث المعنى ايضا **قوله** اذ ليس يلزم من تجويز الى آخره فان قلت ان سلم عدم الاولوية عدد من عدد فالملزوم ظاهر والملزوم ما سبق لاهذا قلت هذا منع عدم الملزوم بطريق آخر وهو ان ما امتنع القاطع اولى بالعدم **قوله** تارك المامور به عاص اي اثما مطلقا وانما قيدنا بهذا لان المندوب مامور به عند الجمهور وليس تاركه بعاص **قوله** هذا تارك للمامور به انما الطلق العقلي على هذه المقدمة مع انها مستندة الى الحس بناء على ان المراد بالعقلي ههنا ما يقابل النقلي فيندرج فيه الحسي **قوله** وكل تارك المامور به عاص تدبر اد المراد بالعصيان ترك الامتثال بالامر والنواهي والانواع في كونه عقليا فان العصيان في اللغة مخالفة الطاعة فلو امر احد غيره ولم يمتثل ذلك الغير لامره بعد ذلك الغير الممتثل عاصيا وان لم يكن الامر شارعا وقد يراد به استحقاق العقاب فهو حينئذ شرعي فبنا النظر الى الاول تحد صاحب المقاصد قولنا كل واجب فتاركه عاص مقدمة عقلية لا عقلية عن المعنى الاول كما يتوهم بل انه لو حمل عليه لكان المحل اذ فتكون الموحي تارك المامور به اللهم الا ان يفرق بين ترك المامور به وترك نفس امتثال الامر وان تلازما **قوله** عبر متوقفة على حدوث العالم منه ان صحة النقل تتوقف على القدرة والاختيار حتى يثبت كونه تعالى مرسلا للرسل واثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم فصحة النقل تتوقف على الحدوث اللهم الا ان يقال يكفي في اثبات النبوة والارسال وجود القانع وعلمه ولا يخفى انه مكابرة او كانهم دليل **قوله** لتوقفه على العلم بالوضع لا يخفى ان العلم بالارادة كاف لان الاله لا يتم بدون العلم بالوضع لما في السياق فظاهر **قوله** واصولها يعني بالاصول ما وضع عليه التنصيص **قوله** في مواضع عديدة منها قوله تعالى اليوم اشرب غير مستحقب اثما من الله ولا واغل حيث حرم الشرب من غير جائز **قوله**

قوله نحو الاربعة المضعفة منها وبين فهي زوج هكذا في الكل واذ ليس هذا بالقطعي المعنى الاعم المتناول للنظري **قوله** وفيه ان هذه القضية الى آخره اعترض عليه بان الوحدانيات لا تختص بالعقليات بل توجد في النقليات ايضا اذ راوي الحديث قد يكون واحدا وقد يكون متعددا وقد يكون في الكل واذ ليس هذا بالقطعي المعنى الاعم المتناول للنظري **قوله** نحو الاربعة المضعفة منها وبين فهي زوج هكذا في الكل واذ ليس هذا بالقطعي

قوله وعالميته امور واجب بحيث ان يشير بها الى عدم النقص بعده علما لا يتناهي جميع ما يمكن ان يكون معلوما واحدا فلا يرد ان هذه المقدمة مستدركة لاحتياج اليها في بيان المطلوب وهو كونه تعالى عالما بكل معلوم وقد يجاب ايضا بان المدعى وجوب كونه تعالى عالما بكل معلوم فظهر الاحتياج الى تلك المقدمة **قوله** كالواحد مثلا لانه بحث لان مجموع النفس الواحد كم منفصل قاله حقيقة غير حقيقة الوحدة لانها ليست من قبيل الكم **قوله** واذ يلزم مهم الى آخره عطف من حيث المعنى على مدخول مع في قوله مع انه لزمه لانه في قوة قولنا وهو الاستدلال باطل لانه لزمه نفي الواحد ولا نهم يلزم مهم صحة قدم العالم ويجوز ان يكون معطوفا على مدخول في فيقول من حيث المعنى ايضا **قوله** اذ ليس يلزم من تجويز الى آخره فان قلت ان سلم عدم الاولوية عدد من عدد فالملزوم ظاهر والملزوم ما سبق لاهذا قلت هذا منع عدم الملزوم بطريق آخر وهو ان ما امتنع القاطع اولى بالعدم **قوله** تارك المامور به عاص اي اثما مطلقا وانما قيدنا بهذا لان المندوب مامور به عند الجمهور وليس تاركه بعاص **قوله** هذا تارك للمامور به انما الطلق العقلي على هذه المقدمة مع انها مستندة الى الحس بناء على ان المراد بالعقلي ههنا ما يقابل النقلي فيندرج فيه الحسي **قوله** وكل تارك المامور به عاص تدبر اد المراد بالعصيان ترك الامتثال بالامر والنواهي والانواع في كونه عقليا فان العصيان في اللغة مخالفة الطاعة فلو امر احد غيره ولم يمتثل ذلك الغير لامره بعد ذلك الغير الممتثل عاصيا وان لم يكن الامر شارعا وقد يراد به استحقاق العقاب فهو حينئذ شرعي فبنا النظر الى الاول تحد صاحب المقاصد قولنا كل واجب فتاركه عاص مقدمة عقلية لا عقلية عن المعنى الاول كما يتوهم بل انه لو حمل عليه لكان المحل اذ فتكون الموحي تارك المامور به اللهم الا ان يفرق بين ترك المامور به وترك نفس امتثال الامر وان تلازما **قوله** عبر متوقفة على حدوث العالم منه ان صحة النقل تتوقف على القدرة والاختيار حتى يثبت كونه تعالى مرسلا للرسل واثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم فصحة النقل تتوقف على الحدوث اللهم الا ان يقال يكفي في اثبات النبوة والارسال وجود القانع وعلمه ولا يخفى انه مكابرة او كانهم دليل **قوله** لتوقفه على العلم بالوضع لا يخفى ان العلم بالارادة كاف لان الاله لا يتم بدون العلم بالوضع لما في السياق فظاهر **قوله** واصولها يعني بالاصول ما وضع عليه التنصيص **قوله** في مواضع عديدة منها قوله تعالى اليوم اشرب غير مستحقب اثما من الله ولا واغل حيث حرم الشرب من غير جائز **قوله**

قوله وفروعها يثبت بالاقيسة ثبوت الاصول والفروع للنحو والصرف ظاهر واما ثبوتهما
للغة فلان ما ذكر في اللغة من بيان جواهر الحروف كالرجل مثلا موضوع لذكر من بني ادم متضمن
لدعوى انه متى اريد استعماله الصحيح فيما وضع له حقيقة فليستعمل في ذكر من بني ادم فهذه
قاعدة واصل ثبت بها الفروع وهي حكم الرجل في الاستعمالات الحسية وكذلك الكلام في التصرفات
الرابعة في الالفاظ باعتبار معانيها المجازية ثم المراد بالاقيسة الاقيسة العربية لا الفقهية باعتبار
ظنية كبراها قوله وعدم المجاز يشير الى ان الكلام في الادلة التي الفاظها حقايق ولذلك ان
تعول لا دليل الا وبعض الفاظه حقيقة نعم ان المصنف لم يذكر الزيادة ولا اقتسم فلا يلزم علم
فكانه ادرجها في المجاز على راي البعض قوله بناء على دخوله في المجاز بالنقصان لا يخفى ان بعض
الاحتمالات يمكن ان يدخل فيها نحو قوله تعالى واسئل القرية دون بعض كقوله عز وجل مارسلون
يوسف فانظر فتطر المصنف قوله تعقيد على الدليل النقلي قطعا بان يقول النقلي الي اخر فان قلت
قد الشارح المتقدم بتاويل النقلي عن معناه الى معنى اخر ويريده مثاله ولا شك ان هذا لا يصح لان الكلام
بعد العلم بالوضع والارادة قلت هذا بناء على ظن استدلال باحتمال المعارض العقلي وحينئذ فيعلم
ويحقق الشارح فيما سياتي عدم المعارض حيث قال واما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القايل
فليس على الشارح لزمة وقد يظن ان الاستعداد للتاويل والتصرف في الكلام بضرب مانع بثبوت
للامرين لعني العلم بالوضع وبالارادة مثل الحمل على التمثيل والكناية فان المفردات الواقعة فيهما يراد
بها معانيها الاصلية لكن اريد بها لا افادة المعاني الاخر وانتقال الذهن منها اليها وحينئذ فلا التجاه
ايضا لما يقال من انها اذا لم تعتبر للمراد باي وجه كان دل على انتفاء المعارض العقلي وحصل العلم بعدمه
والت حنبلي بان المختار عند الشارح كما حققته في شرح المفتاح ان اللفظ في الحقيقة المستعمل في
المعنى الحقيقي لكن اريد هذا المعنى معه وان التمثيل يجاز في الصيغة
التركيبية كما صرح به في شرح التلخيص وغيره فبعد العلم بالوضع والارادة لا احتمال لهما قطعا
نوله فتبين انه لا بد الى اخره قد وقع في بعض النسخ قبيل هذا واذا لم يكن العلم لهما ولا
ينفيهما ولا تقدير النقلي على العقلي فقد تعين تقدير العقلي على النقلي وهو المطلوب لا يقال
جاز ان يقف فيهما ولا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما فلا يلزم شيء من ذلك المحالات لانا نقول
هذا منع لا يضر المعلل لان وجود المعارض العقلي اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقيني
مالم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذي كان المستدل بصدده وايضا التوقف يوجب احتمال
تطرق الخطاء في الدليل النقلي وحينئذ لا يبقى النقل حجة قطعية يتوقف لاجلها في الدلايل العقلية
القطعية الى هنا كلام ذلك البعض من النسخ نوله وحينئذ جاز ان يكون من الممتنعات فان قلت يقتضي
هذا الكلام ان بعض العقليات التي ثبت امكانها القاطع العقلي يفيد النقلي بسببها القطع فما الفرق
حينئذ بينهما قلت الشرعيات يفيد الدليل النقلي القاطع المعارض للقوانين القطع فيها بخلاف
كل العقليات وايضا لا طريق للعقل في العقليات مخالف للنقليات الممكنة قطعا او ادعا بحيث دليلا
عقليا على خلاف ما ورد به النقل فيما وقع لكن هذا انما يظهر اذا لم يثبت امكانها بالدليل العقلي اليقيني
بني هنا بحث مشهور وهو ان المبني لعدم المعارض العقلي في الشرعيات صدق صدق الدليل وهو
قايم في العقليات ايضا وما لا حكم العقل بامكانه ثبوتا واثباتا لا يلزم ان يكون من الممتنعات بالغير

امكانه

امكانه الخافي من العقل فيسلمي ان عمل كل ما علم ان الشرع نطق به على هذا التمام لما يلزم كذبه وابطال
قطع العقل بصدقه فالحق ان النقلي ايضا يفيد القطع في العقليات ايضا ولا يفيد ما ذكره الشارح ولا
مخلص الا بان يقال مراده ان النظر في الادلة نفسها والتعارض في الشرعيات يفيد الجزم بعدم المعارض لاجل
انا ذكرنا الارادة تحمل له لانه بعد ما علم مراد الشارع يقينا في العقلي والنقلي يحصل الجزم بعدم المعارض
في الثاني دون الاول الموقف الثاني في الامور العامة قوله كالوجود لا يخفى ان كون
الوجود من الامور العامة انما هو على القول بالوجود المطلق والعالم يميل كما سيذكر في الماهية والتشخص
وان نفيه ما قيس ذهب اليه الاشعري فلم يتقيد به قوله فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة فان قلت
تعميم الكثرة لكل موجود بنافي عدها مما يشمل الاثنين فقط كما سيذكره للاثنين قلت التعميم مرضي
وتخصيصه ان قوله وان كان كثيرا معطوف على مقدر كما ذهب اليه البعض ومثله والتقدير ان الجزئي
كثيرا فظاهر وان كان كثيرا له وحدة ما وبالجملة فوجود اكرمك وان اهنني يعم اكرامك ولا يحقق اهانته
فلا تحذور وكان الاعتبار الوحدة لكل موجود لا يحتاج اليه في بيان شمولها للاقسام الثلاثة وانما يحتاج
الى الاعتبار المذكور اذا اخرت الامور العامة بالامور الشاملة لجميع الموجود ان اكثرها وعد الوحدة من
التتمم الاول والفرق بين هذا التقرير وتقريرها لا يخص من الاقسام للوجود بين كما يلزم من سياق
كلامه في حواشي التجريد قوله وكالماهية والتشخص عند القايل الى اخره قيل ان تشخص الباري سواء
كان عين ماهيته تعالى او غيرها ممنوع بانه تعالى لكون مطلق التشخص عاما شاملا له وكذا الكلام
في الماهية وقد يقرر الاعتراض بعبارة اخرى وهي ان القايل بان ماهيته تعالى التشخص والتشخص المطلق
اللذين هما من الامور العامة بل بزيادتهما ويمكن ان يوجه الاعتراض بان الشارح عد الماهية في حواشي
التجريد من الشاملة للكل كالوجود والجواب ان الماهية تطلق غالبا على الحقيقة الكلية ومن ثم
قيل لفظ الماهية يدل على الكلية تارة والتشخص عندهم هو المتمم للماهية وقد اصرحوا بان التشخص
غير الماهية واستدلوا على ذلك وحكم المحققون بوجودية التشخص واستدلوا بجزئية من العين
الموجود في الخارج فعلى تقدير كون تشخص الباري عز اسمه عين ماهيته وماهيته تعالى عين
وجوده لم يوجد ما يصدق عليه مفهوم الماهية المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من الامور العامة
وهذا ظاهر وما ذكر في حواشي التجريد مبني على ارادة الحقيقة من الماهية قوله وتشخص مغاير
لماهيته لكنه غير داخل في هويته اذ لا قايل بالتركيب فلا بناء في نفي الكثرة قوله والكثرة اي
بحسب الاجزاء الخارجية واما كثرة الصفات على القول بها فلا معنى لعدها كثرة في الذات نفسها
قوله والمعلولية فان قلت عد المعلولية مما يشمل الاثنين فقط لا يستقيم على اصل المتكلمين لان
وجوده تعالى زايد على ماهيته ومعلول لها عندهم فقد يحقق المعلولية في الواجب تعالى بمعنى ان
ان وجوده من العلة قلت بعد تسليم ان ليس المراد المعلولية للغير لا تقبل المعلولية في الواجب
قطعا لان علة الاحتياج الى العلة اما الحدوث او الامكان والمعلول على تقدير زيادة وجوده تعالى
هو الاتصاف بالوجود الذي هو ممكن بالنظر الى نفسه لا بنفس ذاته الذي هو الواجب فتامل قوله
فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة قد يمنع ذلك في
العدم ويدعى ان من الاحوال المشتركة بين الاثنين لعني الهوهو والعرض اذ المراد بالموجود ما هويته
اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وكذا المراد بالعرض ماهيته اذا وجدت كانت في

الامور العامة

من القايل الصادق جزما
وفي العقليات اذا دتم
بعدمه محل نظر بنا على اذا دتم
الارادة مح

نعم مح
اذ قيل فيه تحققها في الواجب
فيما بعض من كل من الاخص من وجه
لتقسم مح
على مح

سواء كانت عين وجوده ام لا مح
الواجب تعالى عين وجوده وتشخصه هو الاسم
وهم يقولون بعينية الماهية المطلقة مح

التشخص في
واركى ان الفرق بين الوجود
كون الاول من الثلاثة والثاني
وجود الباري تعالى عينه كما يدل عليه عدم
التقييد هنا وعدم كون الثانية منه
الا على تقدير الخارج خفي وسيد عليك ما يفيد
بصيرة في المقام مح

في الحقيقة مح
وسيصرح الشارح
من هذا الوقف في بعضنا الجواب حل
هذا الجواب الثاني لعلم تمكن الكلام
بوجه محل تامل مح

قوله صفة الوجود سواء الا وجود قبل قيام هذه الصفة به او معه فتدبر

قوله وفي الامور العامة تفسير للذات بما يعم الخارجية والذهنية

قال قدس سره الذات بالامور العامة بعيد جدا

تفسير الصفات بالامور العامة ايضا

صح بان تعريف العلم فلا يتم ايضا

المعلوم عند المتكلمين الشامل بنفسه

بالتبعية في التميز الاعدادي يعتبر

والصفة ما لو قام قام بغيره قلت الشرط

بالتبعية

المحتاج الى ذلك المحل فلا تحد ره

في التقسيم

اي من الامور العامة

قد ذكر هنا

موضوع وموجد ذلك بان المصنف عدول الفصل الاول بالوجود والعدم معا وانت خبير بان الشيء اذا سلم اتصافه بالجوهرية او العرضية حال العدم لم يكن للجوهر المطلق ولا العرض المطلق من افسام الموجود الخارجي بناء على ما هو الحق من وجوب كون القسم لمقسم من القسم مطلقا بل قسما من الموجود منها فلا يكون العدم من الامور العامة قطعا اذ ليس يتحقق في موجود ما خارجي اتصالا فضلا عن ان يوجد في اكثر من قسم منه ولما اشار الى ان اريد به القسم الذاتي فظاهر انه ليس من الامور العامة وان اريد عدم الموجودية بالعدم فعدم رعده منها مبني على ان الصفات من الاعراض اذ لو عدت منها واريد بها ما هو من جنسها كما ينبئ عنه حصرهم اقسام الموجود في الثلاثة تسمحا على القول بتغاير الاعراض كما يقول به بعض المتكلمين كان الاولى ان يقول الامور العامة بالتعبير المذكور قوله ما يتناول المعدوم ملاحظا وهذا هو المناسب لمعنى العموم وعموم الموضوع للموجود المعدوم على ما اختاره المصنف قوله وتعلق كل احد من اعراض قيد لهذا الان المراد الى يتعلق عند كل من الاعراض التعريفية الخاصة من الاعراض الذاتية لسموها مع مقابلها للمعلومات كلها اذ لا يخرج من النقيضين قوله في تقسيم المعلومات قيل المقسم معلوم المعلوم فالاولى ان يقال في قسمة المعلوم بالافراد فان قلت المراد بتقسيم المعلوم على المذاهب كذا جمعه قلت الاختلاف في الاقسام لا المقسم فلا وجه لجمع المقسم ان هذا التوجيه ذهني في قول الشارح واما للكائنات التي تقسيم المعلومات لا يقال اضافة القسمة الى المعلومات في قول الشارح لما مر وضمات لا في اللبس اي القسمة الى المعلومات كما في ضرب بوسر الجمعة لان قول الشارح لما مر وضمات للامور العامة بما بني عنه وقد يقال في الجمع اشارة الى انه من تقسيم الكلي الى الاخص الاقتسيم الكلي الى الجزئيات فان كلا واحد منهما يتبع في كلامهم ولكن ان تقول الجمع بناء على اشتماله على تقسيم انواع المعلوم من الممكن والحادث وبالجملة فيه سلامة اضافة اقسام لا اقسام قوله اي ما من شانه ان يعلم قيل لا حاجة الى هذا التعبير لان كل شيء معلوم الله تعالى بالفعل ويجيب بان فرقة من المتكلمين ينكرون شمول علمه تعالى على ما سيأتي فالتعبير المذكور ليصح التقسيم على راي كل فرقة وانت خبير بان حمل المعلوم على معلوم الله تعالى مما لا يتبادر اليه الافهام وايضا قد يمنع تلك الفرقة المقابلة كون كل شيء من شانه ان يعلم له تعالى ذلك ان يقول الحاجة الى هذا التعبير وان حمل على معلوميتنا لان كل شيء معلوم لنا بالفعل ولو بوجه فان قلت تلك المعلومية لعدم التوجه وعدم الوجود في كل وقت فلا معلومية فيه قلت لم لا تكفي المعلومية في التقسيم حال التوجه تامل قوله يتبعها ثلاثيان ورباعية وجه التبعية ان هذه التقسيمات لما جعل احد قسمي القسم الاول الثنائي قسمين او جعل كل قسم منه قسمين كما سيظهر قوله وقولنا الموجود لان صفة المعدوم معدومة اي صفة المعدوم دائما معدومة فلا شيء مما سيجوزه من كون الحال صفة للمعدوم في الحالة فان قيل لما جاز قيام الحال بالمعدوم في الحالة علم لا يجوز قيام ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعدوم دائما يجب بانه اذا قام بالمعدوم دائما لم يصور تحقق يحتاج حتى يصير واسطة لعدم تحقق متبوعه فان قلت اذا كانت صفة المعدوم معدومة يلزم ان لا يدرك الشيء المذكور اعني الموجود اذ يعني عنه قوله ولا معدومة قلت لا نسلم الاستدراك فان القيام بالموجود معتبر في مفهوم الحال واستفهام هذا اللغو من قوله ولا معدومة الزامي محمود في التعريفات

حاشية

معدومة لكن صفة شانها ان توجد ولا معدوم اقول حق وجهه عند غير المعلل باحالة الايجاد حتى الذكر قوله والجواب ان المراد الى آخره قبل المكان حادثة عندنا قبل الحدوث لا يصدق تعريف الحال على الجوهرية مثلا فتا الظاهر انهم لا يقولون بالحال قبل وجود المحل وصوف بما ذكر فالجوهر به قبل وجود جوهر ما في العالم لم يكن حالا ثم صار حالا بعد فتامل قوله بثبوت المعدوم فانه لا يقول باتصاف المعدوم بشيء اذ للمعدومية تقتضي نوع ثبوت للموصوف عنده قوله وهو النفي المساوي للممتنع فيه بحث لان الحيثيات الممكنة غير ثابتة عندهم كما سيأتي فلا معنى لجعل النفي مساويا للممتنع قوله الكائن في الاعيان لما بالاستدلال الى آخره فان قلت قد مر ان الكلام في تقسيم المعلومات فجب ان يجعل المقسم معلوم المعلوم ولم يجعل ههنا قلت لو سلم الوجوب فهو في نوع تولنا تخصصهم بما كائن او غير كائن والكائن كذا وكذا الى آخره والتام يصرح به فتمامل واعلم السابق قوله ما يمكن ان يعلم الى آخره العدوم المطلق ليس بمعلوم بالفعل عند هم لتوهم بالوجود الذهني خلافا للمتكلمين فتدبر فان ههنا مسا يمكن ان يعلم وما لم يعلمه فالمعلوم والمراد بالمعلوم ما ثبت ان في كل فرد حصة من الماهية مغايرة لحصة فرد اخر بحيث يتصور الغير ظاهرا واكلما ثبت فالمراد بالغير هو كلما عداه من الافراد وافرادها لما الحيازة عن سائر افراد ما عدا معلوما بالهوية فقط او بمجموع الهوية والحقيقة قوله فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فيه بحث لانه ان اراد بالذهن ما يعم النفس الناطقة والآلات كما يدل عليه ما سيذكر من ان الحريات تدركها الحواس موجودات ذهنية اي في محققها الحسي لم يسلم حصر مدرك الذهن في الكلي ان اراد النفس الناطقة وبالادراك الادراك بلا واسطة وهو الادراك الارتسامي مع ان الصحيح ان المدرك للكليات والجزئيات كان هو النفس الناطقة على المختار الا ان ارتسام الجزئيات المادية في الآلات واما المجردات فحضوري وان كانت بحيث لا مانع من ارتسامها في النفس المجردة لكن الظاهر ان ارتسامها ايضا على وجه كلي لكن لا يخفى ان الموجود حسنئذ في الحس الا ان يختار الاول ويقال حضور مدرك الذهن في الكليات اضافي بالنسبة الى جزئي ما هو هويته الى ماهيته في تحققه الادراكي اي يكون ابتداء وجود تلك الهوية في هذا التحقق ولعل هذا مراد من قال وجوه التعسف الذي صرح به قوله الاعسب الماهية الكلية قبل الصور الذهنية عما ذهن عن غيرها بماهية وتشخص عارض ذهني لانها صور شخصية حالة في نفس شخصية فلها هوية شخصية تمتاز بها ايضا فلا يستقيم الحصر ويجيب بان الهوية انما تطلق على الشخص الخارجي ولو سلم عمومها في حد ذاتها نحو ادراك ذلك بديهية المقام فلا اشكال تامل قوله وبان الحريات المدركة بالحواس الكلام في تحققها الحسي لا الخارجي اذ لا شبهة فيه فان قلت الجزئي المدرك بالحواس يصدق عليه في تحققه الحسي انه موجود خارجي لانه عرض قائم بمحل حسيا بية قلت لو صح الوجود الخارجي بهذا الاعتبار لكان الصور الذهنية ايضا موجودات خارجية وبالجملة المراد بالموجود الخارجي الموجود في الخارج عن المشاعر اي عن القوى المدركة فلا اشكال قوله الا ان ذلك الكلي الحسي ماهية اي امر كلي هو ما به الشيء هو هو ولم يكتف بما في صدر الموثق وكلام المحل لما هية لا تشخص متحدا بين الثلاثة ولعل هذا المجرد نقل كلام العلم وسكت بانه تعسف قوله بل للمتحاز في الخارج بماهيته وهويته الى آخره لان الموجود في الخارج متحاز بماهيته وهويته

متحاز بماهيته

وجوده هو

ان يراد بالممتنع ما لا ثبوت له وهو اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم

المعلوم

هو هو

المدرك هو

في نفسه هو

وكذا اذا حصل الذهن وبين الكلام على المذهب المزيف وهو ان مدرك الجزئيات هو الآلات لا النفس بواسطتها

سواء حصل في الخارج ايضا او لا

حينئذ

يضم اليها في التحقق الخارجي بخلاف الموجود الذهني كما يتبادر من سياق كلامه اذ لا انضمام
في الخارج فان الهوية متحدة مع الماهية في التحقق الخارجي كما سياتي ولذا لم يصح الانضمام
فيه بل المراد ان الموجود الخارجي يجاز في تحققه الخارجي بماهيته وهويته ابدا احصولها في ذلك
التحقق بخلاف الحريات المرتسمة في الحواس فان ابدا احصولها هو بانها ليس في هذا التحقق
بل كانت متحققة في تحققها الخارجي فارتسم المجموع في الحس ولك ان تكتفي بالمغايرة الاعتبارية
في اعتبار الانضمام الخارجي قلت هذا الجواب لا يتم في الحيلات الصرفة كمربع بخمس مربعين
فان تشخصيته بحسب الذهن فقط قلت لا شخصية ولا هوية هناك فان التي اذا لم يرتسم
في المثال من طرق الحواس لا يكون الا كليا وهو ظاهر بالتامل الصادق فان قلت نصيد في على
تلك الحريات انها متحازة بماهيته وهويته ينضم اليها في تحققها الذهني وهي التشخص الذهني
العارض في الذهن فالسوال باق قلت قد سبق ان المراد بالهوية هو التشخص الخارجي سواء
حصل في الذهن ايضا امر لا والا فالماهية الكلية الذهنية ايضا متحازة بماهيته وهويته
على انه قد يدعى ان ذلك التشخص الذهني مشترك بين الماهية التشخصية هذه والنوعية
الكلية فلا اعتبار له في ذلك الامتياز قوله فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الحريات فان
قلت هذا مسلم لكن الحقيقة التي حكم عليها بامتياز الموجود بها هي الكلية قلت لا نسلم ذلك لان الضرورة
الى تقييدها بالكلية بل المراد ان كل ما له تحقق ما يمتاز عن غيره لما يصدق عليه الحقيقة مع قطع
النظر عن كليتها وجزئيتها فان امتاز ما يصدق عليه الهوية ايضا بحازي والا فذهني فتامل
قوله وكل ذلك تعسف الاتري الى ما ارتكبنا لتصحيحه من التكلفات مع ان الكلام
بعد محل تامل قوله ليس احترازا عن شيء اذ لا ممكن بالغير فيه بحث لان الامكان بمعنى سلب
الضرورة الوصفية والوقتية جميعا ليس منشاوه الذات بل عين لذلك بحدث ويزول
غايته ان كل ممكن بالغير بهذا المعنى ممكن بالذات وهذا لا ينفع في الحمل على الاحتراز فتامل قوله
لكنه غير معتبر لما مر فيه ليس المراد بالتصوير ههنا المعنى المصطلح اعني الدخول في الماهية بل كون
الشيء بحيث لا يحصل بدون المصور وفيه بحث لان التصوير ههنا من الجانبين فان كلا من
الصوري والصورة لم يوجد بدون الاخر فالاولى ان يقول اي في محل متصور ما حل فيه وحينئذ
دون عكسه فان الموضوع قد يخلو عن الاعراض كلها كما سيذكره الشارح في تحقيق عدم وقوع الحركة
في مقولة الجوهر فلتامل قوله والموضوع والمادة متباينان اي الموضوع لشيء والمادة لذلك
الشيء متباينان وانما قلنا ذلك لان بعض الاعراض الحالة في نفس الهيولي تجعلها موضوعا الا
ان يقال الاعراض لا تحل في الهيولي بالذات بل في المجموع ومما ينبغي ان يعلم ان تباين الموضوع مع
المادة ليس بالذات لانه يعتبر في المادة اضافتها بالمحلية الى الصورة فلا يطلق على الجسم بالنسبة
الى العرض الحال فيه ولذا اطلقوا على ان المادة لا بد ان تكون قديمة واما تباين العرض والصورة
فهو بالذات لان الصورة جوهر قوله لم يثبت وجوده عندنا فان قلت بعض المعتزلة
قالوا ان ارادة الله تعالى حادثة لا في محل وكذا مية من الكرامية قالوا ان الله تعالى صفات حادثة
قائمة به تعالى فقد ثبت وجود ما ليس بمتحيز ولا حال فيه قلت التقسيم على مذهب الجمهور
لم نر من ان بعض المتكلمين قالوا بالجواهر المجردة قوله فيلزم التركيب قيل لم لا يجوز ان

وذا كان يحل فتدبر

ان يقال

قوله

ذهب المتكلمون الى اخره اعلم ان الظاهر
تقديم هذا التقسيم على تقسيم الحكماء انه تقسيم
للمتكلمين لانهم لا ان يتاملوا ما ذكر الاقسام
الاولية لتقسيم المتكلمين اردفها بذكر

الاقسام الاولية لتقسيم الحكماء لما اراد ان يذكر اقسام قسم طرفي الملازمة
اثبتها على الوجود الذهني واثبتا طريقة المتكلمين على نفيها وان الاقسام في تقسيم الحكماء
متحققة كلها عندهم وبعض الاقسام في تقسيمهم محتمل صرف لا وجود له عندنا والوجود
اشرف من حيث هو وجود قوله

بمتاز بعارض

يمتاز بعارض عدمي كما هو مذهبهم في التعيين قوله فيلزم اما تقدم الحادث او حدوث القديم
لا امتناع ورد عليه انه يلزم من الاشتراك في الماهية الاشتراك في القدم والحدوث كما سيصرح به
المصنف في اواخر بحث العلم في الالهيات قوله لانا لم ان اخص صفاته وقوله فان من سال عنه
لم يجاب به لانه يجوز ولو سلم فالجواب بالاعم يستلزم العلم في الجملة وهو كاف كما هو طريقة القدماء
على ان المساواة لا تثبت الا اذا ثبتت صحة الجواب ومجرد الجواب ليس بملزوم للصحة قوله اولا نيا
فيه عوض والصفات السلبية عندنا ترجع الى امر ثبوتي هو العلم بما لا شك في اتصافه
تعالى به قوله لا يطلع على مقادير لان كونه اخص صفاته راجع الى امر فيه بحث لان كونه اخص صفاته
تعالى وان سلم توقفه في نفس الامر على ان الموجود هناك حادث لا يكون متحيزا او حالا
في المتحيز لكن العلم به لا ينفي ذلك على العلم بذلك حتى يلزم المصادرة اذ يمكن ان يستدل على ذلك
الاخصية بوقوعه في الجواب فان منع صحة الاستدلال فقد رجع الى الوجه الاول في المال قوله
لاول في تعريفه اي هل له تعريف امر لا واذا كان له تعريف فما هو قوله كما هو الظاهر منها اي
من عبارة الوضوح فان المتبادر من اللام التعليل وقد نبهنا في مباحث العلم كيفية احتياج العلم
ببداهة البديهي الى النظر وعدم حصول له بالوجدان فتذكر قوله فان بداهة التصور صعبة
خارجة عنه بل ولو سلم انها داخلة فبداهة حصول التصور لا تستلزم بداهة العلم بتسليم ولا باجزايه
كما سبق في بحث العلم لكن عند الخروج يتضح الامر فهذا القيد توضيحي لا احترازي يعني لو حصل تصور
تصور الموضوع بالكنه لم يكن ثبوت البداهة على تقدير وجودها فيه مطلوبا بالبرهان على ما تقرر
من ان ثبوت قوله اي في حاله لا يعلل لكن لم يثبت ذلك للحصول قوله فيكون وجوده ضروريا
دفعا للتسلسل قيل ان اراد بضرورية الوجود ضرورية القيد بقي به فيه ان ضرورية
القيد بقي لا تستلزم ضرورية الاطراف فان ادعى حصوله من الملازمة والصميان حتى
يلزم ضرورية اطرافه ايضا جميع ذلك مع ان الكلام لا يتم حينئذ بحرد ضرورية هذا القيد
وان اراد هي ضرورية المقرون الوجود فبعيد غير لازم اجيب بان الكلام للامام وقد جرى
ههنا على طريقة المعروفة من الاستدلال على بداهة الاطراف بداهة القيد بقي وان كان مبنيا
فيحتمل ان يختار كل من الشقين لكن الاول اظهر قوله فلا اشكال في ذكر الدليل فيه بحث
لانه ان اراد بعض ضرورية التصديق بانه موجود ضرورة نفس حكمه مع قطع النظر عن الاطراف
فلا نسلم المدعى اعني ضرورية محمولة وهو الوجود وان اراد ضرورية جميع اجزايه اعم الاحتمال
ضرورية حينئذ تحقق تلك النسبة البعض فلا اشكال في ذكر الدليل باق اذ لا يلزم الاحتياج
الى وجود الدليل بالمعنى الخاص لجواز ان يكتسب بكسب بعض تصوراته الاطراف والجواب لعدم ارادة
الشق الاول والحمل على الاستدلال لدفع بداهة منع الحكم على بداهة الاطراف وان كان بعيدا فتامل
قوله او نقول الى اخره قبل يحتمل ان يكون المعنى او نقول بعد تسليم التسلسل اللازم من كون العلم
بوجود كل دليل مستفادا من دليل اخر يتم الدليل على بداهة تصور الوجود فانا لا دليل عن ايضا
الى اخره ويحتمل ان يكون تصوير الحاصل الوجه كذا الاول مطويا اخر فان حاصله ان بداهة
تصور الوجود الخاص المحمول المطلوب وثانيا الاستلزام الوجود الخاص الرابطة وانت خبير
بان الاحتمال الثاني انما يستقيم اذا حمل كلام المصنف على ظاهره واما اذا حمل على التطبيق كما يدل عليه

من سياق المصنف

يستلزم بداهة تصور الوجود
المطلق فانا لا نسلم الاستلزام
بداهة الوجود الخاص

قول الشارح فلعله اراد الي اخره قلنا واما الاحتمال الاول فبطلانه لظهوره علي تقدير تسليم الشامل
لا يمنع تحقق المقدمة الموجبة في الاستلزام بداهة الوجود لان وجود كل محمول لموضوع يجوز حينئذ ان
يكون مستفادا من دليل اخر فلا يثبت بداهة وجود اصلا فليتامل قوله ولا دليل عن سالبتين ولو
سلم فمورد السلب هو النسبة الايجابية اي نسبة المحمول الي الموضوع بوجوده له وبه يتم المقصود قوله
فاتجه الاشكال الي اخره فان قلت يجوز ان يريد المصنف بالتصور الادراك المطلق ويكون قوله
وجودي اخذا للحاصل من في وجود فلا اشكال قلنا جوابه مانع من حمل كلامه علي هذا حيث قال جوابه
انا لا نسلم ان وجودي حقيقة متصورة بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهي فانه جعل في هذا
الكلام تصور وجودي مقابلا للتصديق الذي هو انا موجود فلم يحمل كلامه السابق علي الاحتمال
المذكور لاختل تقرير الجواب هنا وقد اجاب بعض الافاضل عن الاشكال المذكور بوجه اخر حيث قال
واعلم ان الشارح قد حمل كلام المصنف هذا علي انه مسوق لاكتساب تصور وجودي فحكم بالجاه الاشكال
ولا يخفي ان مراد المصنف ههنا تصوير طريق اخر لبداهة تصور الوجود وحاصله وان سلمنا ان تصور الوجود
كسبي لكن يجب انتهاؤه الي كاسب وجوده ضروري فيثبت المطلوب ثم اراد ان ينتقل من طريق الموصل
التصوري الي الموصل التصديقي لا علي معني انه يكتسب به تصور وجودي بل من حيث انه موصل نقوا ما
فقال او نقول الي اخره فالزم ههنا وجودا متصورا بالبداهة فثبت المطلوب بهذا الطريق ايضا
هذا كلامه وانت خبير بان سياق الكلام يابي هذا التوجيه اما اولا فلان الواو في قوله ولا دليل
مانع عنه عند من له دربة في صناعة التركيب اذ الوجه ان يقول او يقول لا دليل عن سالبتين
واما ثانيا فلانه لو قصد ذلك لكفي ان يقول لا شك في وجود قضية بديهية موجبة واما ثالثا
فلان هذا الوجه حينئذ دليل مستقل فالوجه ان يعد دليلا ثانيا ويصير به الوجوه اربعة لا ثلاثة
كما قرره المصنف قوله فلعله اراد كلا انه الي اخره قيل لا حاجة اليه فانا لا نعقل لو كان كسبيا لكان
العلم بكسبيته لهو دليل مركب من مقدمتين احدهما لا محالة تشتمل علي العلم بوجود خاص بالبداهة
وفيه بحث اذ لا نسلم الملازمة حينئذ فان كسبية شي لا تستلزم كسبية العلم بكسبيته بل الاقرب
حينئذ بداهة هذا العلم وان جاز كسبيته كما حققناه في مباحث العلم قوله كذلك لا تعريف عن مفهومين
سلبيين فان قلت يجوز ان يقال الواجب لا متحيز ولا حال في المتحيز قلت ان اعني جزما التعريف قوله
معدودتين يدخل متعلق السلب في التعريف وبه يتم المطلوب وان اخذ السلبين فلا شك ان المعرف
هو السلب المضاف من حيث انه مضاف فتدخل الاضافة الثبوتية كما حققه الشارح في حواشيه
الصغري علي ان جزئية الثبوت الذي لوحظ في سلب شي عن شي يكفي في المطلوب فيل فيه نظر لان
المواد من وجودية الجزء المعرف ان لا يكون السلب جزءا من مفهومها وههنا لا يستدعي الوجود ~~اوصح~~ حتي
يلزم العلم بالوجود فلا يتم التوجيه واجيب بان ههنا ما ذكر في جواب السؤال الاول
قوله وانه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه فان قلت حق العبارة ان يقول تصور الوجود لان
تصور احد طرفي التصديق هو الوجود لا وجودي فلا يلزم تصوره لا بالكنه ولا بالوجه قلت انما
قال وجودي لان الكلام في تصور حقيقته ثم ان نسبة الوجود الي انا التي هي النسبة الحكمية
هو معني وجودي فلابد من تصوره قطعا ولو باعتبار قوله وليس بديهيا الي اخره هذا جواب
عن قوله وايضا انا نكتسبها الي اخره ومحصله ان المتنازع فيه حقيقة الوجود لا مفهومه الذي تذكرون

عارضنا الملك

قرينة ويعكس الصور في صنعة والاشتراك بنتيجة تقع في اتاني هذا ان ...

٤٠

عارضنا الملك الحقيقة ولو قال لعدم قوله جزء من حقيقة وجودي ولا من مفهومه لكان اشمل وكانه لم
يتعرض له لظهوره ولعل من عليه بان محل النزاع لا بد ان يكون محررا مشتركا تصوره بين المتنازعين
وليس المحرر المشترك الا مفهوم الكون المشترك بين الكل وهذا المفهوم قد ثبت بالدليل بداهته بالمنع
ساقط واما الامر الاخر فذاعنوه متصور لاحد من المتنازعين فكيف يتصور النزاع فيه فما فيه النزاع ثبت
بدليله بداهته ولم يثبت فلا نزاع فيه والجواب منع ان المحرر المشترك بحسب التصور ليس الا مفهوم
الكون وان الامر الاخر وهو حقيقة الوجود ليس متصورا لاحد من المتنازعين قوله ممنوع بل الحكم
به الي الحرم نعم قد يطلق لفظ الوجود والثبوت والتحقق والحصول علي ذلك المصدق والاتصاف لشابهه
لمعناه الحقيقي كما سيصرح به الشارح قوله الذي هو الاثنينية او مستلزم ان يلك الموصول ان كان
صفة للتغاير لم يصح قوله او مستلزم لتصورها لان المستلزم لتصور الاثنينية تصور التغاير لا نفسه
وان كانت صفة للتصور لا يصح قوله هو الاثنينية الا ان يحمل علي حذف المضاف اي تصور الاثنينية
مكن يجوز ان يكون صفة للتغاير اذ ليس المراد بالاستلزام الخارجي بل الاستلزام الذهني اعني الاستلزام
بحسب التصور فلا اشكال قوله لم يصح الاستدلال ببداهته الي اخره قيل يجوز ان يستفاد العلم الكلية
من العلم بحال كل فرد بخصوصه ثم يثبت احكام الاحاد ويثبت حكم الكلي فيصح الاستدلال بهذه الصورة
ايضا بلا دور وليس بشي لان العلم بالكلية اذا لم يكن بديهيا في شي لا بد وان يكون مستفادا من احكام كل
فرد ونازع الخصم فيه يبطل اثباته باحكام الافراد ولو تحقق مساعدة الخصم فلا بد في كونه
علما من ملاحظة مقدمات دليل ولولا الا شبه ورالبتة قوله فيكون الجزء مساويا للكل اي يكون جزء
الحقيقة المعقولة مساويا للكل وذلك باطل وانما قيد نابه لان مساواة الاجزاء الخارجية لكلها
في الماهية ليس بمحال علي الاطلاق الا تري ان طبيعة المياه المتعددة هي بعينها طبيعة الماء الواحد
التي جزؤها وبالجملة قد تقرر ان كل جزء من اجزاء الجسم البسيطة مساو لكله في الاسم والحد كما سيصرح
به نعم جزء الخارجي لا يساوي كله في الماهية الخارجية اعني الهوية فكل فان قلت مقصود المستدل ان
اجزاء الوجود اما عين مفهوم الوجود فيلزم تلك المساواة وهي محال مطلقا لان الجزء داخل في ماهية
الكل والشي ليس داخلا في نفسه وايضا يلزم تقدم الشي علي نفسه قلت لفظ المساواة تابي هذه
الارادة كما لا يخفي قوله عارضه لها اذ لا شك في انه ليس منفصلا واجنبيا عنه بالكلية قوله
فيلزم امتناع المشتمل لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل الذي هو الوجود قوله بوجود معروض ابعد
المراد بالمعية والبعدية الذاتيتان لا الزمانيتان والا فلا استحالة في عدم تقدم الجزء علي الكل زمانا
وههنا بحث وهو ان التوجيه اما بالنسبة الي المعية والقبلية والبعدية مع نفي الوجود او مع وجود الوجود
فعلي الاول لا استحالة في تاخر وجود الجزء عن نفي الكل انما المستحيل وجوب تقدم نفس الجزء علي نفس الكل او تقدم
وجوده علي وجوده لا تقدم وجوده علي نفس الكل وعلي الثاني لا استحالة في تقدم وجود الجزء
علي وجود الكل بان يعرض فرد ان من الماهية لجزئيها فيوجد تلك الماهية بعد فرد من منهما بعروضها
لجزئيها وليس في هذا تقدم الشي علي نفسه والجواب ان اختار الثاني ونقول يلزم تقدم الشي علي نفسه
علي ذلك التقدير لان الصلة الموجودة في نفسها توجد لموصوفها باعتبار وجودها اي بعد وجودها
في نفسها البتة فان الجسم لا يبيض بما قام به البياض الموجود ولا يعقل ان يقال قام به البياض المعدوم اولا
ثم وجد فوجود ماهية الوجود الموجود يتقدم علي الذات من حيث تقدم عرضها علي عروضها لجزئيها المستلزم

(right margin:) بلغ

(left margin:) ايمكن بعد ما يكون علما من ملاحظة مقدمات دليلها اذا استدل به علي احكام الافراد لا دور ٥

(right margin:) الامر ممنوع

لعروضها لها فاذا لوحظ ان ايصاف الحريتي قبل وجودها تقدم الشيء على نفسه بلا محالة قوله
فليس الجزء متقدما فان قلت فيهما كما فساد اخر غير ما ذكر بناء على ان في العينية معايرة التي
تلك المغايرة كما في السلبية فلم تعتبر فيها قلت كلامنا وفيما ذكرت فان الموجود بحسب ذاته غير الوجود
بحسب كونه صفة للجزء ولو بالاعتبار ولا استحالة ايضا في تأخر بالاعتبار الثاني فان قلت هذا المعنى لا
جار في الثالث قلت كلم لان ذات البنى لا يمكن ان تتأخر عن اعتبار معه قوله الرسم يجب ان يكون لعرف
فان قلت تخصيصه بالرسم لا فائدة فيه لان المعرف يجب كونه اعرف سواء كان رسما او حدا قلت اجيب
بان وجه التخصيص ان الحد انما يكون بالاجزاء والاجزاء اعرف لا محالة فلا يصدق المقدمة الثانية وهي
قولنا كما اعرف من الوجود فلا يتم به هذا الدليل وفيه نظر ظاهر قوله اعم المفهومات فان
قلت الامكان مساو له او اخص من الحادثي والذهني وان خص بالخارجي كما هو عند المتكلمين
فهو اعم للمثال لا يراد بكلامنا من الاعم معنى التفضيل بل انه لا اعم منه فلا يتجه نفيه للمساواة لانا نقول بعد
تسليم ان هذا المعنى مفهم من العبارة اذا لم يرد معنى التفضيل لم يتم لا دفاع الجزء به عما سواه وجه وكلا
تعريب حينئذ لقولنا والاعم جزء والاخص قلت لا نظهر ان المراد بانه اعم المفهومات التي يحاول تعريفها بها
قوله كما وايضا فالنفيض عام لما ظهر انه دليل ثان لا هوية للاعم معطوف على قوله والاعم جزء والاخص
والجزء اعرف لا علة ثالثة لاعرفية الوجود وان كان ظاهر العبارة يقتضيه وحمله الشارح في تحقيق
الجواب عليه قوله فالاولى في الجواب اه قد نبهناك على ان لفظ المساواة مانع عن حمل التعريف السابق
على ان احد الوجود اما نفس مفهوم الوجود او لا حتى يتم هذا الجواب نعم لو قيد ابذلك الوجه اندفع
هذا الجواب ويتعين اختيار الثاني ليس بوجودات قوله وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين منه بحث لان
لزوم اجتماع النقيضين على تقدير ان يتصف احد الوجود بالعدم كان باعتبار ان اتصاف الجزء بالعدم
يستلزم اتصاف الكل الذي هو الوجود به وهذا غير متأت في صورة الدار لان اتصاف جزء من الدار لا يستلزم
لا يقتضي اتصاف كلها به فلا تنقض وبكون ان يقال اذا كان جزء الدار منصفا بالدار وبالسكنى ان الكل
يجتمع مع الجزء ان اجتماع الوصوف حتى يستلزم اتصاف الكل الذي هو الموصوف وهذا غير مسلم سلمنا
الوجود ايضا فان بنى المستدل لزوم اجتماع النقيضين على تقدير اتصاف احد الوجود بالعدم فيه هذا فالامر
ظاهر وان بناه على ما ذكرته من ان عدم الجزء يستلزم عدم الكل لم يقدح في ورود النقض ايضا لان مقدمات
الدليل جارية في صورة النقض والخالفة في تحليل احدى المقدمات لا في نفسها وهذا القدر لا يضر في
النقض وبهذا انظهر ضعف ما اختاره الشارح في كتبه المنطقية دفعا لاعتراض لزوم اشتراط الشيء
بنقيضه او نقومه بالنقيضين على تقدير اعتبار الصور الشارح لا نقومه العارض لذلك الذات
فلا يرد شيء من المحذورين وذلك لان المحذور في اشتراط الشيء بنقيضه او نقومه بالنقيضين على تقدير
اعتبار الصور السابق لا نقومه العارض لتلك الذات فلا يرد شيء من المحذورين وذلك لان المحذور
في اشتراط الشيء بنقيضه او نقومه بالنقيضين ليس الا اجتماع النقيضين وعدم الحكم اذا كان عارضا
لا نفسا لما مر وعلى التقدير فاذا اجتمع هذا المعروض مع الحكم اذا كان عارضا لا نفسا حصل عليه الحكم
سواء كان هذا العارض جزءا او شرطا ثم لا فائدة لجواب لطخ عن ذلك الاعتراض هو الذي لم يلتفت اليه المحقق
على ما نقله في حاشية المطالع تأمل قوله فانه اي الموجود بل العدم ايضا من المعقولات الثانية الى اخره
اشار بقوله بل العدم الى رجحانا وبل امر اضرابي مع ان الظاهر فانها لا تقتضيه السياق ورجوعه اليهما

وهنا بحث

وهنا بحث وهو ان كون الوجود منتفيا بالعدم عند الفلاسفة انما يستقيم في الوجود المطلق وفي
الوجودات الخاصة للممكنات واما الوجود الخاص الواجبي الذي ادعوا انه عين ذاته تعالى فينبغي ان يكون
عندهم موجودا في الخارج بوجود هو نفسه فحينئذ تكون كيف عدم الوجود المطلق من المعقولات الثانية
والمعقول الثاني كما سيأتي عبارة عما لا يعقل لا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان مما يطابقه وللوجود
المطلق مما يطابقه في الاعيان عندهم وهو الوجود الواجبي على ما عليه انه يترتب عليه ذاته ما يترتب على الوجود
لا ان هناك ذاتا ووجودا هو عينه او لا يخفى على عاقل ان ما عمل على الوجود المطلق المراد به ما لم يكن ان
يكون قائما بنفسه صادقا على الكثيرين كالضحك والحسن وغيرها من المفهومات سواء
طابه لا يمكن ان يكون قائما بنفسه وهذا ما ذكروه من ان صفات الباري تعالى عين ذاته فان هو
الشارح المحقق صريح في الموقف الخامس ان مرادهم انه يترتب على ذاته ما يترتب على ذات وصفه
لان هناك ذاتا وصفة هي عينه تأمل ومرجعه اذا تحقق الجزئي الصفاتي مع حصول اثنتا عشرة
في الذات وحدها فان قلت يلزم على هذا ان لا يكون الباري عز وعلا موجودا عندهم تعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا قلت ان اريد ان لا يترتب عليه ما يترتب على الوجود فهذا ممنوع وقولهم الوجود المطلق
معقول بالتفكيك على الوجود الواجبي وغيره تسترقول على سبيل التسليم والجاري وهذا ما ظهر لي من
مراد الفلاسفة خذهم الله تعالى فحينئذ يندفع عنهم هو ذلك البحث قوله ولم في معروض الوجود فانه
موجود نقط قيل معروض الوجود قد يكون صفة الصفة صفة ليس كليا بل لو سلم فانما
هو اذا كانت محمولة بالمواطاة على الصفة المحمولة على موصوفها بها والا فالبياض صفة على محمولة بالمواطاة على
الجسم وليس بجسم فانه ليس بموجود قوله
الجسم ان سلم بانه ليس بجسم مع ان الجسم لا ينصف بانه ليس بجسم وهذا هو جدا قوله
انما الحال ان يتصف احدهما بالاخر بالمواطاة قيل هذا انما هو في القضايا المتعارفة واما في القضايا
الطبيعية فيمكن ان يتصف الشيء بنقيضه بمعنى هو كما يقال الجزئي ليس بجزئي قوله كما ان اجزاء الدار
متصلة بالكلية كما في مطابقة التمثيل وهو ان ظاهر هذا المثال كون الاجزاء ليست بوجودات واللازم
على انها ليست بموجودات قوله وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء الى اخره اي ليس المراد بها
في الجواب ذلك وانما في اصل الاستدلال فلا استدلال المراد بها ذلك لانا نحيل على الشيء مطلقا والا يكون
قوله فلا تكون الصفة بتمامها صفة فاسدا اذ جواز حمل الكل على الجزء مطلقا فاسد فيه لكنه يتم بطلانه
ثم لا يذهب عليك ان الجواب مبني على ان الصفة في الاستدلال عام من تلك المذكورين فان قلت لم
قال المستدل مرادنا الخارج الثابت فما يقول المجيب قلت يقول لا هذا ولا ذاك لان الوجودات عند الشيخ
ليس الوجود ولا العدم خارجا قائما بها اما العدم فظاهر واما الوجود فلانه عينها وهذا يظهر
جواز ان يرجع الجواب المنقول منزله وقد يقال ان مذهب الشيخ بلا قول بالحال قوله وهو متدرج
بالبيان الواسطة المتقدمة الدالة على ان الموجود لا يرد عليه القسمة قد صححها الشارح في حاشية شرح
التجريد وابطل قولهم لزوم العقل بالواسطة من هذا الكلام فليطالع ثمة وقد اشرنا الآن الى توجيه احد
للابلزم الواسطة فلا تغفل قوله فلا يصح الاعتراض بتبني الاخير الى ما لا نهاية له فاصل لكن بنا في تمهيدهم
الحال بانه صفة قائمة موجود لان المحتاج قائمة بما قام به الوجود الذي هو الكل والا شيء منهما قائم موجود الله الا
ان يجاب عالجاب به الحاشي وانت خبير بانه دفاع هذا السؤال مما حققناه في تعريف الحال من ان المراد بالموجود
فيه هو اعم من الموجود قبل قيام هذه الصفة او معه وليس المراد الاول لتطابق ورود ما ذكرتم قوله

وهذا البحث اورده بعض المتأخرين
وقد يجاب بان المراد من المطابق للخارجي
المنفي في المعقولات الثانية موجود خارجي
اذا وجد من المتحصلات حصل منه في الذهن
ما يسمى معقولا ثانيا على ما سيجيء في تحقيق
كلية الكل ومطابقته للكثيرين وبالجملة
موجود خارجي يكون المعقول ثانيا والوجود
المطلق ليس ذاتيا للوجودات الخاصة عند
الفلاسفة ولهذا صرحوا بانه معقول على
بالتشكك وفيه ان الشريف ذكر في
حواشي التجريد ان ليس بخارجي
ما يطابق الكليم كما كان للسواد
المعقول ما يطابقه في الخارج وبالشك
ان السواد المطلق معقول بالتشكك
وعارض لجزئياته فيفهم ان المطابقة
بالمعنى الاعم فيما ذكر ينفي عن المعقولات
الثانية على ان قولها المحمولة هي عليها
بالمواطاة اذا كانت موجودة في
الخارج وبالشك ان عروضها
لمعروضاتها في عين تلك الافراد
الموجودة حينئذ فلا يكون عروضها
من المعقولات الاولى الا في الخارج
فيلزم حينئذ انتفاء الشرط الآخر
والاعلم في الجواب عن الاصل ان
مرادهم بكون وجود الواجب عين

لان الحمل في المشهور اشارة الى الحمل الطبيعي غير المشهور قد يكون موجبا من الاجزاء الغير المحمولة قال الشيخ الرئيس في الملة المشرقية انه اذا ركب شيء من اجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء باسرها مجتمعة في العقل فلا شك ان تحصيل ماهية المركب في العقل يكون التصور الدال على تلك الاجزاء جملة اتما وقد ذكر الشارح في بحث الماهية **قوله** بل التمايز في الذهن فان طبائع التمايز الذهني بكفي في الاستدلال اذ نقول كل جزء من اجزاء التمايز في الذهن اما ان يتصف بوجود مع او بعدم اجزاء طايفة اما في الباب ان اللازم في الشق الثالث تقدم الوجود على نفسه في الذهن ولا شك في بطلانه ايضا قلت لا يجدي في الشق الثالث اذ المراد بيد جنبك في الوجود الذهني للاجزاء التمايزة في الذهن لا في الوجود الخارجي بل العدم التمايزي في الخارج حتى يصح الترديد بين الاقسام الثلثة بل يكفي تلك الاجزاء متصفة بالوجود في الذهن قبل وجود الوجود الذي هو الكل المركب منه فان وجود الكل في الذهن عبارة عن العلم به وجود الكل ايضا عبارة عن العلم بالكل وقد تحقق الاول قبل الثاني بلا شك ولا محذور في تقدم شيء الوجود الذهني على وجوده بتقدير **قوله** بل بالعدم اي اجزاء ان تلك الاجزاء الذهنية يتصف احدها بالاخر وبالكل ايضا فانه يصدق ان الناطق حيوان وانسان فلو اتصف اجزاء الوجود بالعدم ولا شك انها اجزاء ذهنية يتصف ايضا بالوجود الذي هو الكل لما قلنا من اتصافها بالوجود والعدم معا فان اجتماع النقيضين قلت بعد تسليم ان الاختيار ليس بمنتبا على التعقل وتسليم التمايز الخارجي بين الجنس والفصل المانع عن الصدق اتصاف الاجزاء الذهنية بالكل بمعنى حمله عليها في قولنا انها معدومة بالعدم ههنا بمعنى قيامه بها وحمله عليها اشتقاقا فالملازم ان يصدق على تلك الاجزاء انها وجود ولا محذور فيه بل المحذور ان يصدق عليها انها موجودة وانها معدومة **قوله** لجواز ان يكون من الخواص الشيء لا نسلم ذلك لان المعرفات في الخ معدات للفيضان المطلوب من المبدا الفياض فيجوز ان يستعد الذهن النوعي لفيضان كنه الحقيقة منه بحيث يحصل تصور تلك الخواص فلا يرد انه كيف يمكن كون الخواص كاشفة لكنه الحقيقة مع انه لا مناسبة عقلية بينهما يتوصى الى الكشف **قوله** على ان هذا التقدير انما يحتاج اليه على مذهب الفلاسفة واما عندنا فالعلم بوجود الصانع تعالى بالاعداد او بتوليد الطريق بالوجه الخاص جايز عادة كما مر فالامر اظهر **قوله** بل نقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا توضيح لمرام المصنف فان لزوم المصادرة لا يظهر من عبارته ظهورا تاما خلافا لعبارة الشارح لكن فيه بحث وهو ان الاعرفية في نفس الامر يتوقف على نفس البداهة فيها ونفس البداهة لا يتوقف على الاعرفية بل مستتبعة اياها فالموقوف عليها هو العلم بالبداهة لا يقال العلم بالبداهة يتوقف على العلم بالاعرفية اللازم في الاستدلال وبالعكس فيدور لانا نمنع توقف العلم بالاعرفية على العلم بالبداهة على انه وجه غير ما ذكره الشارح لان يريد الذي توقف بحسب العلم فتامل **قوله** في الاستدلال على ذلك قد تبين لك سابقا على ان هذا القول علة ثانية لاعرفية العلم لا علة ثالثة لاعرفية الوجود كما عده الشارح فيما يستفاد من ظاهر كلامه فتامل **قوله** تلتا ينبغي على الوجه بالذات قطع النظر ان مراد المستدل وكلتا هو اثبات اعرفية العام انما يلزم في الوجه بالذات والا فيجوز ان يختار المصنف بعض العلم بالخاص ولا ضير بعض العلم بالعام فالقول بانه ليس مبنيا على الوجه البعض الوجوه عن الحمل ايضا يتم اذ ارتفاع الموانع وتحقق جميع الشرايط التي من جملتها تعلق الارادة غير فاضل عن حصول الكلام **قوله** انما تعرض للشيء باعتبار ذلك التحقق في الخارج فاما بالنسبة الى التحقق الذهني فلا عموم ولا خصوص الا اذا كان المركب معدوما لا بالكنه فالحكم بالنسبة

لا بالاطلاق

ليه الاطلاق وبهذا يندفع ما يورد على قوله اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين من انه يكفي بالاضافتين والجامع الكل وذلك لان المراد بالصورتين صورتا الشيئين مطلقا مثل صورة الانسان وصورة الحيوان سواء اخذ بالكنه او بالوجه وليس المقصد الى خصوصيات الصورة **قوله** نعم اذا كان الامر جزءا وقد يكفي العام اذا كان الخاص لا يكون للاحساس بها او نحو وبيضانه المترتب على الاستعداد والحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزيانه اقرب فيكون لعرف وهذا جار في الذاتي والعرضي اذا كان افراده محسوسة **قوله** انما البديهي بعض وجوهها فيه عن اشار اليه الشارح في بعض مصنفاته وهو انه يلزم التسلسل في تصور الوجوه بل عدم امكان تعقل شيء لان الوجه حقيقة من الحقايق ويكون ان يدعي هيهنا بان المراد نفي بداهة كنه شيء من الماهيات الوجودية اذ هذا القدر يكفي في الاستدلال على كيفية تصور الوجود لتصور الماهيات بالكنه تصور وسندة وجود الواجب تعالى وان اراد تحقيق تصورها ولو بالوجه فلم نسلم لكن تصور بعض الوجوه بديهي بالتحقيق وكون الاعراض النسبية تصور الوجود لان التابع للكسبي اولى بان يكون كسبيا مردود بما اشير اليه في مباحث النظر من ان العلم بالبديهي قد يكون تابعا للكسبي منه علم الغائر بان لوهذا العلم الكسبي **قوله** اذ قد يتصور معهود العارض لمبادء اعني ان الكارض اذا كان اضافة لو مستلزما لما لا يتصور بدون المضاف اليه والظاهر ان الوجود من هذا القبيل فلما يتصور هو دون المضاف اليه الذي هو معروضه فالاولى ان يجاب عما ذكرنا الآن او بالجواب الذي ادعى فيه الاستدراك اذ لا استدراك على هذا التقدير **قوله** وقد يكون ضرورية اي بالكنه كتصور الحرارة وادعاء كسبية للجهل بالعلل او بتقول معناه قد يكون تصور تلك الماهية للعقيدة بديهيا ولو بالوجه والتصور بالوجه يكفي في المتبوعية كما اشرنا اليه فلا يرد منع بداهته بل يلزم كون الجيب من المتكلمين حيث يرد عدم قوله بالوجود الذهني **قوله** لا ولان تصوره انما يكون بتصور لما لا فان قلت هذا الدليل يدل على ان الوجود لا يتصور مطلقا مع ان النزاع في الكنه فقط لا يقال التصور لا يستلزم التصور بوجه من الوجوه فلا يكفي العلم بما متناع تصوره وعدم تصوره ومعناه انه ليس عدم تصوره الوجود بوجه من الوجوه هذا ويمكن ان يقول الاول بان تصوره يمتنع عن عدم تصوره في الدليل المذكور على تصور المسلوب عنه الذي هو الوجود فيلزم الدور والجواب الاجمالي انه لو صح لزم ان لا يعقل شيء من الاشياء اصلا بعين ما ذكر وانه بمغالطة وحلها ان التصور يستلزم التصور التفصيلي لا ان يتوقف عليه قبل فيلزم الكل تصور تصديقي عند المصدقين الذين بيننا الزومه له في تحقيق حكمهم المحققا وللعلم هذا طرادا فاقد يحاول بان الاستدلال الاجمالي والمتفق عليه عدم استلزامه للتفصيلي **قوله** والجواب ان تصوره الى الخ وايضا سيتوقف تعقل السلب الخاص على تعقل السلب العام انما يتم اذا كان العام ذاتيا للخاص وكلاهما الخاص منتزعا بالكنه قيل لو سلم ذلك المتوقف بناء على حديث الاطلاق والمقيد فتوقف على تصوره بالكنه ممنوع بل يصح هنا تعقل السلب الخصوص مع تصور المطلق بوجه ما فتامل

الراجح

وبالزم كون الوجه حقيقة موجودة

قوله تتعقل بتبعا لها ان اراد تبعيته تصور الوجود فهو

تصور الوجود فهو

لكن فيه بحث وهو ان الجيب اذا لم يدع ما ادعاه المتبوع من عدم كون شيء من الماهيات المخصوصة بديهيا بالكنه لم يحتج في الجواب الى القول بتبعية الوجود الى الماهية المطلقة وان سلم لم ينفع هذا القول لان الماهية المطلقة ماهية مخصوصة من الماهيات تامل فهو

الحدود

الخنازي

اي فهو

بالدليل الذي

حينئذ بتصور الوجود بالكنه متوقف على تعقل السلب الخاص المتوقف على تصور السلب المطلق بوجه ما
المتوقف على تصور الوجود المطلق بوجه لا بالكنه فيتغاير الدوران والموقوف عليه وفيه بحث لما تحققت
ان التصور بالوجه ايضا يستدعي الميز ولو عن بعض ما عدا المتصور وان هذا الدليل يدل على ان الوجود
لا يتصور مطلقا فيلزم الدور او التسلسل في تصور ان الوجود قطعا فليتامل قوله ونحن لا نسلم ان الوجود
الذهني ولو سلم للعلم الموجود في الذهن احتياج الاشياء الخارجة لها في الحقيقة كما هو مذهب البعض
لكن هذا الذهب خلاف التحقيق كما سياتي قوله فيكفي في تصوره حصوله للنفس وقد لكر الوجود للماهية
للنفس كاف بها لانكفاء الاعراض بمجالها فلا يتوهم على هذا التقدير احتياج الممثلين اصلا ولا تعدد في الوجود
فضلا عن التماثل قوله للوجود الخارجي فان تلك الصورة الكلية متحققة في ضمن الوجود الخارجي
فالحدود بحالة تلك ماهية الوجود متحققة في الوجود الخارجي لا بطريق كونها صورة وظلا لشيء في
الصورة الكلية الحاصلة في النفس فلا محالة اصلا قوله وليس قيام الوجود بالنفس كذلك يعني لو سلم
ان قيام الصورة كذلك فظاهر ان ليس قيام الوجود كذلك كما سيجيء من ان زيادة الوجود على الماهية
انما هي في الذهن فقط هكذا قيل وهو الظاهر من عبارة الشارح ويحتمل ان يراد مع قيام الصورة بها
كذلك وكذا الملازمة وحينئذ المعنى لحصول الموضوع فيها وان يراد بقيام الاعراض بمحالها قيامها
موجبا اتصاف المحل بالحال لا زيادة الحال في الخارج كما لا يخفى على المتامل وسياتي تتمة هذا
الكلام في بحث الوجود الذهني قوله الثانية الى المستقيم الى فاعل ومنفعل هذا اولى مما نقله في شرح
التجريد من ان الموجود هو الفاعل والحدوث هو المنفعل لانه مبني على ما اختاره المعدومون من
تجويز التعريف الناقص بالاخص لان المعلول الاخير الذي هو منفعل يخص موجود وليس بفاعل والمشتق
معدوم وما ذكر وليس عنفعله يحل ان في اطلاق المنفعل على المعدوم مطلقا نظر لا يخفى قوله اي يصح ان يعلم
ويخبر عنه هذا التعريف للموجود المطلق المتناول للذهني والخارجي وحينئذ لا يرد عليه المعدوم المطلق
لان المعدوم المطلق لا يصح ان يعلم ويخبر عنه والا لكان موجودا في الذهن لا معدوما مطلقا واما
التعريف الاول فهو الموجود الخارجي قوله او به ينقسم الى اخر انما لم يقل او انقسام الشيء او صحة ان يعلم
كما هو المناسب لقوله فيقال الموجود ثبوت العين لان هذين التعريفين للوجود ما خوذان من الاحوال
العارضة له باعتبار وجوده فبدا اشتقاق المشتق المذكور فيهما لا يكون حينئذ معرفا لمبدا اشتقاق الوجود
لعلى الوجود ولا يرد ان الموجود وان كان هو الفاعل لكن الوجود ليس هو الفعل حتى يكون التاثير هو المعرف للوجود فتامل
ذلك الحال المعبر عنه باللفظ المشتق ثم قد يكون تعريف الوجود بلفظ مشتق مرادف له فلا يكون مبدأ اشتقاقه
معرفا لمبدا اشتقاق الوجود كالثابت العين قوله فان للجمهور يقولون معنى الوجود قد يطلق كون العيني
الذي يعوله الجمهور كنه الوجود الذي كلامنا فيه قوله والفاعل موجود له الرفيل صحيح ظاهر
لان لا نسلم ان معنى الفاعل موجود له اثر في العين ومعنى المنفعل موجود فيه اثر من العين غاية الامر
ان نسلم انها لا يكونان الا موجودين قوله وصحة العلم والاخبار امكان وجود هما فيه بحث لان الامكان
في قولك يمكن ان يعلم ويخبر عنه جهة لقضية محذوفة ليس المحمول منها نفس الوجود فليس هذا الامكان
امكان الوجود كما سيصرح به المصنف في الوصد الثالث في الوجوب والامكان والامتناع وليس شيء
فتامل في قولك يصح ان يتصف بالعلم وبهذا ايضا يندفع بيان الدوران الامكان فتدبر قوله في كل من تعريفي
الموجود والمعدوم وهو عبارة عن سلبا لضرورة عن طرفي الوجود والعدم وذلك وجوب لان

الامكان

الامكان في تعريف الموجود سلب ضرورة عدم المعلولية والاخبار عن الموصوف وفي تعريف المعدوم
بمعنى سلب ذلك السلب ولا احتياج في شيء من التعريفين الى نسبته الى الوجود والعدم بل الى
الاتصاف تامل قوله وانما ذهبوا الى اخره هذا مستفاد بانه جعل قوله لوجوده متعلقا بقوله
ذهب والاولى تعلقه بنفس المدعى المعبر عنه بانه مشترك وان كان الاول اقرب لفظا قوله
ليستلزم التردد فيما يختص به قطعا سواء كان معلوم الاختصاص ومشكوكه فالثاني لا يكون الا
على عدم اختصاصه قطعا قوله وكذا اعتقدنا ان ذلك السلب ممكن الى اخره هذا الطريق
من الاستدلال هو المفهوم من قول المصنف فيرد ولا اعتقاده مع زوال اعتقادها والطريق
الاول اعني قوله لانا اذا جمعنا بوجود ممكن هو المفهوم من سياق كلامه اعني قوله ولم يكن مشتركا
لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات ولهذا جمع الشارح بين المسلكين في تقرير كلامه
ثم ان المسلك الثاني اسلم اذ قد يرد على الاول ان اراد الجزم باحد الوجودات المتخالفة الذوات
قطعا فلا يجدي نفعا لان مفهوم احدها ليس الوجود المشترك وان اراد الجزم بمعنى آخر فهو مسلم
ولا يتوهم ورود هذا على الثاني مثل توهم ورود على الاول ان الجزم باحد الوجودات المتخالفة انما
ياتي اذا لوحظ الخصوصيات مع الجزم بان العلة موجودة وليس في المسلك الثاني عن فرض الجزم
لخصوصية الممكن مثلا ولا شك انه لا ياتي هذا بمجرد هذا الجزم الاعتقاد باحدي الخصوصيات
مطلقا من غير تعيين فالحق ان محل كلام المصنف على المسلك الثاني بان يكون معنى قوله لامتنع الجزم
به عند التردد في الخصوصيات امتناع بقاء الجزم عند التردد في الحاصل بعد الجزم باحد من تلك
الخصوصيات فتدبر قوله لتغير اعتقاده ايضا فيه مناقشة وهي ان
علم تغير هذا الاعتقاد يتفرع على اعتقاد اشتراك الوجود والمطلوب اشتراكه في نفس الامر وهذا
انما يثبت اذا ثبت مطابقة الاعتقاد للواقع فتامل قوله الوجه الثاني الى آخره لا يقال
من طرف الشيخ المنقسم الى الاقسام المذكورة هو الكون في الاعيان ولا نسلم انه عين معنى الوجود
بل لازمه الاعم ولا يلزم من اشتراك اللازم الاعم اشتراك الملزوم لانا نقول اجماع القريتين
صريح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون كذا في شرح المقاصد ولقائل
ان يقول سلمنا ان التقسيم لا يصح الا باعتبار الامر المشترك لكن لا نسلم ان قولنا الوجود اما كذا واما
كذا تقسيم ولم لا يجوز ان يكون تردد بالكون العين اما جوهرية واما باصره والتردد لا يستلزم
العدد المشترك قوله ينقسم اليها ابتدا اشارة الى ما اشتهر من جواز كون القسم اعم من المقسم من
وجه كما في تقسيم الحيوان الى الابيض والاسود ثم تقسيم كل منهما الى الفرس والحجر فلا يلزم اشتراك
المقسم بين الاقسام وحينئذ يتبين ان قول الشارح وهكذا تقسيمه الى وجودات الانواع واشخاصها
مما لا بد منه اذ يرد وعلى تقرير المصنف ان اللازم على تقدير التسليم اشتراك الوجود
بين الاقسام الثلاثة التي هي وجودات الواجب والجوهر والعرض لا بين وجودات
اقسام الجوهر واقسام العرض مع ان المدعي اشتراكه بين الجميع والحق ان قوله ابتدا لظهور
الاشتراك الثاني بين الاقسام الاولية لا لان وجوب الاشتراك فيه فقط لان دليله اعني

قوله لانى حقيقة التقسيم ثم يخص المشترك بعيد اشتراكه بين الاقسام مطلقا وذلك ان الاقسام
في المثال المذكور على هذا هو الحيوان الابيض لا الابيض مطلقا فلا ينقسم الى الفرس والحجر وما
يقال من انه قد يكون بين المقسم والقسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيد
وقد يتوهم ان الاحتياج الى ضميمة الشارح باق على هذا التقدير ايضا لان مقصود المورد انه
لا يلزم من قسمة الوجود الى وجودات الواجب والجوهر والعرض اشتراكه بين جميع افراد
الجوهر وافراد العرض لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان
والابيض وان كان نفس القسم اخص مطلقا وانت خبير بان هذا انما يرد اذا سلم ان المنقسم
الى وجودات افراد الجوهر والعرض قيد القسم لا نفسه كما في تقسيم الابيض الى الانسان والفرس

قوله الثالث ان العدم مفهوم واحد قد يقال لو سلم ان مفهوم العدم هو سلب واحد
لا نعدد فيه اصلا لا صالة ولا بتبعية المعدود به صرورة ان رفع المتعدد متعدد
في الجملة ولم يحتج الى انضمام بطلان الحصر فان ذلك اتحاد مفهوم العدم لا يمنع تحقق الحصر
العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص بمعنى سلب ذلك الوجود فانه لا واسطة
بين كون الشي موجودا ولا يكون موجودا سواء كان السلب معنى واحدا مشتركا بين افراده
او كان كل سلب جزئيا حقيقيا لا اشتراك له مع سائر السلوب الا حسب اللفظة قلت
مراد المستدل باتحاد مفهوم العدم نفي العدمات الخاصة بناء على ان انتفاء التمايز بين الاعدام
لمجرد تحقق مفهوم مشترك مع الاعتراف بتحقق افراد ذلك المفهوم فكيف يقال ذلك الاتحاد
لا يمنع الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص مع انه لا عدم خاصا حينئذ وحاصل الجواب
الآتي منع هذا الاتحاد نعم ظاهر قوله فكذا ما قبله اعني الوجود يابى عن حمل الاتحاد على المعنى المذكور
اذ لا نسلم المستدل تحقق الوجودات الخاصة لكن التشبيه في مجرد تحقق المفهوم الواحد العام
للموصوفات لا في الانحصار فكانه قال ليس العدم الا مفهوما واحدا فينبغي ان يتحقق للوجود
مفهوم واحد عام والا لم يتحقق الحصر العقلي وبعد التقرير يظهر ان مناط الاستدلال
اتحاد مفهوم العدم فلا عبرة بما يقال لا دخل له في الاستدلال نعم الاسبق مما ذكرنا ان يحذف
لفظ بالذات في قوله اذ لا تمايز فيه بالذات الا انه جعل انتفاء التمايز بالذات دليلا على
انتفاء التعدد مطلقا وان كان مردودا بما اشير اليه في الجواب قوله لجواز ان يكون
موجودا بوجود الى آخره فان قلت كون الشي موجودا بوجود غير ج فكل شي اما ان يكون
موجودا بوجوده الخاص ولا يكون موجودا اصلا فلا يبطل الانحصار العقلي قلنا الحصر العقلي
ما يجزم به العقل بمجرد النظر اليه ولا شك انه ها هنا بتقدمة اجنبية هي امتناع وجود الشي
بوجود غيره واعلم ان ادعاء الحصر في قولنا الشي اما ان يكون موجودا بوجود خاص او
لا يكون موجودا اصلا ولو بواسطة مقدمة اجنبية يشكل بالميولي فانه قد تكون موجودة
بوجود خاص تارة وبوجودين اخريين تارة اخرى فتامل جوابه قوله قلنا كان الحصر بملاحظة
اللفظ الى آخره رد عليه بعض الافاضل لجواز ان يكون الحصر بملاحظة احد تلك المعاني المختلفة

من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليه فان هذا المفهوم شامل للجميع وغير مناف للاشتراك
اللفظي وجوابه ان الكلام في التقسيم الذي وقع فيه التعبير بلفظ الوجود مراد به معناه
الحقيقي اذ الكلام في الحصر المستفاد من قولنا الشي اما ان يكون موجودا او معدوما فلا اشكال
اصلا قوله ويكون التردد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا رد عليه بان الحصر العقلي
هو ما لو جرد النظر اليه لجزم العقل وهنا لم يجزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشي
لا يكون موجودا بوجود غيره وما معدوم وما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة
لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل
كان اخص منه فانه اذا وجد زيد يصدق قولنا زيد موجود اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذا
انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشي اما موجود بوجوده
الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص فلا يجزم بالانحصار في قولنا الشي اما موجود بوجوده
الخاص واما معدوم بعدمه الخاص لامكان ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون الحصر
عقليا وفيه بحث لان الحصر العقلي ما يجزم العقل فيه بالانحصار بمجرد تصور الطرفين كما هو حيثما
واما اذا لم يتصور حق تصورهما فعدم الجزم لا يخل بالانحصار العقلي كما هو شان جميع الاوليات
ثم ان خصوص العدم ليس الا خصوص المضاف اليه وهو الوجود الخاص فحينئذ نسلم انه اذا
وجد زيد بوجود اخر وعدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب
انه معدوم بعدمه الخاص غاية ما في الباب انه لزم من هذا المحال المفروض ان يعدم زيد
بعدم خاص وهو سلب وجوده الخاص ويوجد بوجود خاص غير ما اضيف اليه هذا
العدم او يعدم بعدمين خاصين وبالجملة لا شك على تقدير تعدد الوجودات الخاصة
والعدمات الخاصة ان لكل وجود جزئي سلبا حقيقيا به فحاصل الجواب ان الحصر
بين الوجود الجزئي وسلبه المعبر عنه بالعدم الخاص عقلي وهذا الكلام حق لا غبار عليه لا يقال
الحصر الذي ادعي عقليته هو الذي احد طرفيه كون الشي ليس له وجود البتة فالحصر العقلي
فيما يكون احد طرفيه العدم الخاص بمعزل عما فيه المستدل لانا نقول فالخصم لو سلم تحقق
الحصر العقلي حينئذ كيف وتحققه فيما يكون احد طرفيه ما ذكرته موقوف على ثبوت الوجود
المطلق فمن لا يسلمه لا يسلم نعم المتفق عليه تحققه بين الموجود والعدم واما ان العدم فيه مفهوم
واحد فهو مستدل عليه بعدم التمايز هي الاعدام ولذا اجيب عنه بثبوت التمايز بالاضافة الى
الوجودات فليتامل فيه حق التامل قوله ونقود قضية الماهية والتشخص وايضا
دعوى الضرورة في محل النزاع لا تسمع قوله لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد الى آخره
فان قلت الانطباق بالفعل وان كان مستحيلا لكن الانطباق بالقوة غير مستحيل بان يورد
دليل يمكن ايراده في غير ما اورده فيه ايضا فيكفي بذلك الايراد ونظيره ما صرح به الشارح
في اوائل شرح المفتاح من انه اذا تبين حال جزئي بوجه علم جريانه في جميع الجزئيات على سواء
ثبت القاعدة الكلية بلا شبهة وسمي تصوير البرهان الكلي في مثال جزئي باتباعه قلت ما ذكره

ب

من الاكتفا بناء على العلم بجريانه في سائر الجزئيات وانه بعد تصور امر شامل ايضا قوله وقد حكم
على ذلك للمعنى الى آخره الظاهر انه جعل نفس المفهوم الكلي ايضا من الافراد وعمم الحكم على جميع
الافراد والا يكفي ان يقال فلابد من ان يتصور معنى واحدا متناولا للموجودات هو المسمى
بالوجود المشترك قوله بحكم البداهة صادق اي في زعم المستدل قوله بل يقتضي تصوره
الخلو عن مخالفة لما ذكر في المنطق من ان الجزئي الحقيقي يمتنع فرض اشتراكه فليتامل
قوله الوجه السادس الى آخره فيه بحث لان الواجب ما يجب له وجود ما والممكن ما لا
يجب له الوجود اصلا فالاستيازم ظاهر بلا اشكال الا ان يرجع الى ان هذه القسمة ايضا
عقلية والحصر فيما ذكره بملاحظة اللفظ واوضاعه قوله وكون الشيء الواحد له وجودان
الى آخره يتبين منه ابطال الفعلية اعني ان يكون للشيء وجودان بالفعل والفعلية اخص
من الامكان الذي يكفي فيه جريان الوجه السادس ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم واجيب
اولا بتقدير المضاف اي جواز كون الشيء الواحد او امكانه وثانيا بان الممكن ما لا يلزم من
فرض وقوعه محال وبداهة العقل شاهدة ببطلان وقوعه فالامكان باطل ايضا قوله
وزايد عليها فيه مناقشة لفظية وهي ان في قوله وان كان نفس الحقيقة تفيد ان ما وقع
موقع الجزا وهو معلومية انتفا الوجودين لشيء اولي بالملزوم لنقيض الشرط اعني كون الوجود
نفس الحقيقة والمقصود في مثله بيان ان الجزا لازم الوجد على كل تقدير وان الشرط المذكور
في الكلام اذا استبعد استلزامه الجزا وكون نقيضه اولى بذلك الاستلزام مع تحقق
استلزامه بالفعل لزم استمرار وجود الجزا على تقدير وجود الشرط وعدمه كما في قولك لو
اهنتني لاهنت عليك فحينئذ يرد على عبارة المصنف ان نفس الشرط ههنا اولى باستلزام
ذلك الجزا وهو ظاهر وان غمض عن حديث الاولوية بنا على الاستعمال الشايع في تراكيب
المصنف فلا اقل من لزوم تحقق احتمال آخر غير الشرط المذكور يتحقق الجزا عليه ايضا فحينئذ
لا معنى لضم الشارح قوله او زايدا عليها اللهم الا ان يقال ذلك الاحتمال هو الجزئية والاوضح في
العبارة سوا كان نفس الحقيقة او زايدا عليها ثم ان قوله وان كانا زايدين عليه مما لا يحتاج اليه
لان قوله وان تكون موجودة بوجودين ناظر الى قوله نفس الحقيقة فتامل قوله وهذا
لسخافته الى آخره وجه السخافة ان الادلة عامة قوله انه نفس الحقيقة الى آخره قيل فعلى
هذا يلزم استغنا الممكن عن الفاعل اذ لا يكفي افادة الوجود الخارجي لانه عين الماهية وهي
نفسها لا يمكن جعلها واما الوجود الذهني فعلى تقدير القول به يحتاج الى المنفعل لا الفاعل وجوابه
على تقدير ان يكون مراد الشيخ ما سيحققه المصنف ظاهر واما اذا حمل على ظاهره فيمكن
ان يستفاد من جواب الوجه الاول الدال على الزيادة في الممكن على ان حصر احتياج الوجود
الذهني الى المنفعل مما سيصرح في بحث ان الماهية هل هي مجعولة قوله مع قطع النظر
عن جميع ما هو خارج عنها فيه بحث لان قيد الحيثية اذا فسر بهذا لم يظهر قوله فكانت
معلومة لان العدم خارج عنها كالوجود فاذا قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم يترجح انتفا ه

بالعدم

بالعدم على انتفائه بالوجود فالاولى ان يقال في تفسيرها مع قطع النظر عن انضمام الوجود
اليها ويمكن ان يدفع بان التفسير المذكور بنا على ما هو المتبادر من قوله من حيث هي وانما
قوله فكانت معدومة فالزامي وبنا على انتفا الواسطة ومثله كثير وما ذكرته حاصل الجواب
الذي ذكر قوله بل في زمان كونها موجودة بعد الوجود الاضراب متعلق بتبيينك العبارتين
معا لا بالثاني فقط وفيه اشارة الى الجواب عما يعود اليه المستدل ويقول عروضه للماهية الحال
كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل او حال كونها معدومة فيلزم اجتماع النقيضين قوله
ومع امتناعه اي مع امتناع النفس اللازم المعروض في نفسه لاشيا من ادلة ابطاله واستلزامه
الحصار ما يتناهى بين حاصرين يلزم عدمه على تقدير فرض وجوده وفيه المطلوب كما
حققه الشارح فهذا كلام مقبول في صناعة المناظرة لا يرد عليه نظر شارح المقاصد حيث
قال وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير النفس تحقق جميع لا يكون وراه وجود بل كل جميع فرضت
عروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا النفس عدم انتهاء الوجودات الى وجود
لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر نعم يمكن ان يناقش في قوله وذلك الوجود لا يكون
زايدا الى آخره بمنع ذلك مستندا بجواز استلزام الحي للحي كما هو المشهور فليتامل قوله وللقايل
ان يقول الى آخره قيل اذا كان التارك هو الضرورة الفعلية ايضا لم تكن من قبيل التخصيص المذكور
قوله بل الصواب ان يقال الى آخره فان قلت على هذا بطل الفرق الذي ذكروه بين
السالبة والموجبة بان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع بخلاف الموجبة لدلالته على ان
المحمول في الموجبة اذا لم يكن موجودا خارجيا يقتضي وجود الموضوع قلت المنفي ههنا
في المآل هو القيام الخارجي المقتضي لتقدم الوجود الخارجي والمدعى في الموجبة هو اقتضا
وجود الموضوع حال اعتبار الحكم مطلقا فلا منافاة قال بعض المحققين الظاهر ان مراده ان
الصواب في جواب دليل الشيخ ان يقال كذا وليس بصحيح لان هذا عين مذهب الشيخ
وهو ان الوجود ليس زايدا في الخارج بل في العقل اذ لو كان زايدا في الخارج لزم المحالات
وقد سلم هذا فكيف يكون جوابا عنه وهذا ايوافق ما في شرح حكمة العين من ان النزاع
في زيادته بحسب الخارج لكن قال الشارح في حواشيه الظاهر ان النزاع في كونه زايدا في
نفس الامر وبحسب الذهن لا بحسب الخارج وبهذا صرح افضل المحققين في تجريده حيث
قال فزيادته في التصور قوله لا بمعنى انه موجود في الخارج فيه ان الوجود وان لم يكن
موجودا في الخارج الا ان له ثبوتا للموجودات في نفس الامر وراء شك ان ثبوت شي لشي في نفس
الامر فرع ثبوت المثبت له فيها عندهم فيلزم النفس في الثبوتات في نفس الامر فتامل قوله
واعترض بان هذين الوجهين الى آخره وايضا لزم من الوجه الثاني ان يكون وجود واحد
عين الماهية لا الكل وقد يجاب عن الاعتراض بان مقصود المعلل ابطال مذهب الخصم
اعني مدعي الزيادة وقد حصل وانت خبير بان سياق كلام المصنف هو نايد على ان مقصوده
اثبات العينية وهو مدار الاعتراض قوله وقد يكون وجود الوجود نفسه واما ما يتوهم

من انه قد يكون وجود الوجود عدميا فان افراد طبيعة واحدة لا يلزم كون كلها وجودية كما سياتي
فلا يلزم التسلسل فلا وجه له هنا لان الدليل المذكور على تقدير صحته يدل على وجود جميع افراد الوجود كما
لا يخفى **قوله** واما الوجود فهو موجود بنفسه فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما
يكون تحققه بنفسه قلنا لم فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير
احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل الشيء اما من ذاته كما في الواجب
او من غيره كما في الممكن لم تتوقف تحققه الى وجود اخر يقوم بنفسه بخلاف الانسان فانه انما
يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجود يقوم عقلا قيل قولهم الوجود موجود بنفسه كما ان الموصوف
بنفسه ليس شيء اذ من البديهي انه يمتنع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة فان الوجود
في الخارج وجود فيه لا موجود فيه والموصوف في نفسه لا معنى وهذا كما ان السواد سواد في
نفسه لا اسود والحركة حركة في نفسها لا متحرك ولم يصح ان يقال كل شيء سوى السواد فهو اسود
بالسواد والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من تصور معنى الموصوف والصفة والاتصاف
لا يشتبه عليه امتناع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة **قوله** مذهب الحكماء انه نفس ماهية
الواجب سيأتي ان نفس الماهية عندهم هو الوجود الخاص المطلق فلا يلزم من كون المطلق
عندهم معقولا ثانيا عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا قال الاستاد المحقق يرد عليه ان مطلق
الوجود بديهي التصور كما اعترف به وزاد والتوضيح وجوها لا يخفى على فاضل وكل من
يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بداهة انه لا يصدق على شيء قائم بنفسه بان يحمل عليه مواطاة
او هو التحقق والكون وهذا يقتضي البتة ان يكون قائما بشيء وما يعقل قيامه بنفسه فكيف يقال
ان ذات الله تعالى فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل قيوم مقيم لغيره وقد اشرت في المتصد
الاول من هذا المرصد الى ان قولهم بعينية الوجود كقولهم بعينية الصفات وان مرادهم به ما ذا
فلا يرد ما ذكره الاستاد على ظاهر كلامهم فليتذكر **قوله** ليس المراد انه الى اخره فمعنى امكانه
هو امكان ثبوته لموصوفه بمعنى انه لا يكفي ذاته في ثبوته لموصوفه **قوله** فاتصاف الماهية
بها لا بد له من علة قال الاستاد المحقق اتصاف ماهية تعالى بالوجود قديم اي لا اول له
وسيجيء ان التاثير في القديم غير ممكن وان علة الاحتياج الى المؤثر هي الحدوث نعم ماهيته تعالى
علة لوجوده بمعنى كونها مستلزمة ومقتضية له لكن مستلزم الشيء ومقتضيه لا يجب ان
يكون متقدما عليه بالوجود وهذا كما حكموا بوقوع فرعية ان يقتضي ماهيته تعينا فتكون
منحصرة في فرد ولا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها بالوجود بل بالذات فقط
وانت خبير بان كون علة الاحتياج هي الحدوث انما هو في غير الصفات كما صرح به في شرح المقاصد
كيف ولو لم تستند الصفات الزايدة الى الذات لتم تعدد الواجب نعم فيه شائبة التخصيص من
الاحكام العقلية كما لا يخفى وقد يقال اتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا لم يكن بد من علة تجعل ذلك الشيء
متصفا به واتصاف ذات الواجب تعالى بالوجود واجب فلا احتياج الى العلة التي شانها
ترجيح احد المتساويين على الاخر نعم لو ثبت وجود وجوه للخاص لاحتاج الى علة موجبة له وقد لا نسلم

ذلك

ذلك لجواز كونه من المعقولات الثانية كما قيل لا بد لنفيه من دليل ورد بان هذا انما يتم اذا كان
الاتصاف واجبا بالنظر الى نفسه وليس كذلك اذ ليس الاتصاف مما يتصور ان يستغني
عما عداه بالطبيعة حتى يكون واجبا بالنظر الى نفسه ضرورة احتياجه الى موصوف فهو من حيث
هو هو لا يكون الا جايز الحصول له ولا حصوله فلا بد من ترجيح احد جانبي حصوله ولا حصوله من
مرجح اما بالذات او غيره ويلزم احد المحذورين **قوله** واما ان يقدم عليه بالوجود فنسلم
قبل عليه اذ جوز ان يؤثر ماهيته تعالى قبل الوجود في وجود نفسها جاز ان يؤثر قبل وجودها في وجود
العالم وحينئذ لا يتم الاستدلال بوجود العالم على وجود المؤثر واجيب بان ضرورة العقل قاضية
بينهما فانا نعلم بالضرورة ان الشيء ما لم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا
لوجود نفسه **قوله** قابلة للوجود عندكم فيه بحث لانه ان اريد انها قابلة للوجود في العقل
فلا نسلم انها ليست بمتقدمة بالوجود بل متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية تتحقق
في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة له في الخارج فلا نسلم ذلك وانما
تكون قابلة له لو كان للماهية وجود اخر كذا في الحاشية فتامل **قوله** وكلامنا في اي في
العلة الخارجية لان الوجود الخارجي وان لم يكن موجودا خارجيا الا ان اتصاف الماهية
في نفس الامر وصيرورتها بذلك موجودا في الخارج تحتاج الى الجاعل الخارجي قطعا بخلاف
الاتصاف بالحيثية المذكورة فظهر الفرق بينهما وان اشترك كل منهما مع الاخر في انه ليس
موجودا خارجيا وانما اقتصر الشارح في بيان انتفاء احتياج الحيثية الى العلة الخارجية
على نفي وجودها في الخارج مع انه تحتاج الى بيان ان الاتصاف بها ايضا لا يحتاج الى
تلك العلة لان العاقل جعل نفس الحيثية معللة للجزء وهو اللازم لكونها من عوارضه
كما لا يخفى **قوله** لا يناسب هذا التوجيه ان الحيثية على هذا التوجيه ليست عين
التقدم كما دل عليه قول المصنف فهذه الحيثية هي التقدم كيف وكونها نفس التاخر اقرب
على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم كما لا يخفى **قوله** اجاب الحكماء قد سبق الاشارة
الى ما قيل عليه من انا لا نسلم ان المقيد بوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى
للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها بالوجود عليه
ضرورة امتناع تحصيل الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود غيره فان بديهة
العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجود لم يكن مفيدا لوجود ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود
الصانع **قوله** بلا اعتبار وجود ولا عدم اي بلا اعتبار وجود مخصوصة وعدم مخصوصه
فيصح قوله والا لامتنع الى اخره فان قلت يجوز ان يقوم باعتبار واحد من الامرين الوجود
او العدم فلا يأتي في الجزم المذكور التردد في احدهما قلت ذكر العدم استطرادي لان التقوم
انما يتوهم باعتبار الوجود لا غير وهو المقصود بالنفي **قوله** بل كانت تابى العدم من
حيث هي هي ايضا اي مثل الماهية الواجبة او مثل الماخوذ مع الوجود **قوله** فلا نسلم انها
لو كانت نفس الوجود لما قبلته خلاصة الجواب ان ليس المراد بالقبول ههنا القبول الحقيقي

الذي يقتضي اجتماع القابل مع المقبول بل المجازي قوله فانه ينسلخ التعقل والتصور المراد
بالتعقل والتصور ههنا نفس حصول صورة الشيء في العقل ولو مسامحة لما صرح المحققون
بانه الصورة الحاصلة فلا يرد ان التصور والتعقل موجود ذهني لا وجود ذهني قوله
على وجه لا يشك فيه المراد نفي الاستلزام مطلقا والتقييد بقوله على وجه لا يشك فيه اقتضاه
سياق الكلام لا للاشارة الى تحقق الاستلزام في الجملة لكن فيه بحث وهو ان سياق كلامه يقتضي
انه يجوز الشعور بشيء مع الشك فيه والشعور بذلك الشعور في البديهيات ان من علم شيئا
والتفت علم بجزم التفاته انه يعلم واليه اشار الشارح في مباحث العلم من موقف الاعراض
ولا شبهة في ان الشك لا يتصور بدون الالتفات فالظاهر انهما لا يجتمعان في الشعور
بالشعور ويمكن ان يدفع بانه كلام على السند فتامل قوله وايضا فالماهية تغير
للدليل بعد التسليم قوله اذا لم تكن معقولة لاحد الى آخره قيل عليه البرهان الدال على الوجود
الذهني دل على ثبوت وجود مغاير لوجودات عينية واما انه في انفسنا فلا يجوز ان يكون
في المبادي العالية ويكون التغاير نسبتنا اليها هناك كما في الحكم عليها وحينئذ يكون
فرض علم معقوليتها المستلزم لخلوها عن الوجود الذهني بحسب فرض المحال لكونها معقولة
لتلك المبادي العالية موجودة ذهنية بذلك الاعتبار قطعا واقول يمكن ان يكون علم
المبادي العالية بالاشياء حضوريا واليه تحمل كلام المصنف في آخر المقصد السادس من
مقاصد العلم وان كان علمها بها على حضوريا لا يكون معلوماتها موجودات ذهنية له
سلمنا ان معنى العلم الحضوري ان يكون نفس المعلوم حاضرا عند العالم غير غايب عنه
ومعنى الوجود الذهني هو الارتسام الظلي ويوبك انهم جعلوا علم الله تعالى بجميع المعلومات
موجودة او معدومة علما حضوريا فلو استلزم الوجود الذهني للزم ان يكون جميع
الاشياء ثابتا في ذات الباري ثبوتا ذهنيا فيلزم الكثرة في ذاته واكثر
الفلاسفة لا يقولون به وهو يقتضي اصولهم وان قال به ابو علي في اشاراته
ولو سلم ان علمها حصولي البتة فتلك المبادي لما تعلم الجزييات المشخصة المتاخرة في
الادراك الى الالات الجسمانية كما هو مقتضى اصولهم فاذا لم تتعقلها ايضا خلا عن الوجود
الذهني قطعا فان قلت هذا انما يفيد زيادة الوجود الذهني في بعض الماهيات وهو
الجزييات المتشخصة مثلا والمدعى هو الزيادة في الكل قلت هذا وارد في الخارجي ايضا كما سيذكره
الشارح فلا تفاوت بينهما والمقصود اثبات زيادة الوجود الذهني على نحو زيادة الخارجي
وان اورد على دليل كل منهما انه لا يثبت الايجاب الكلي الذي هو المدعى اللهم الا ان يقال العقول
العشرة وان لم تكن مدركة للجزييات المادية الا ان النفس الكلية المتعلقة بالفلك التاسع
مثلا تدرك جميع الكليات لانطباعها فيها وتدرك ايضا جميع الجزييات بانطباعها في آلاتها التي
هي النفوس المنطبعة في جرم الفلك التاسع بقي ههنا بحث آخر وهو ان من يقول ان الوجود
عين الماهية يقول بان الوجود الخارجي عين الماهية الخارجية والوجود الذهني عين الماهية الذهنية

فالمعنى

فلا معنى لاحتمال في رده الماهية الخارجية خالية عالمة عن الوجود الذهني او الماهية الموجودة في
الذهن خالية عن الوجود الخارجي وحواسه تظهر من ملاحظة معنى العينية وان الموجودة في الذهن نفس
الماهية الخارجية فتامل قوله او يتوجه عليه انا لا نسلم الى آخره اي لا نسلم حصول نفس الماهية
فيه بل الادراك تعلق التعلق او الحاصل صور الماهيات لا انفسها وفيه كامل فان الكلام على تقدير
ثبوت الوجود الذهني حينئذ لا معنى لهذا المنع عند المحقق تدبر قوله لا لاحتمال ان كل وجود زايد
عليها والتمسك بعدم القايل بالفصل انما يفيد لو لم يعلم لا يعين مع ان المسئلة من المطالب التي يطلب
فيها اليقين قوله لما افاد حمل عليها فيه بحث لجواز ان يكون افادته باعتبار ان معنى السواد موجود
انه ليس بممتنع على ما مر ان معنى عدم الماهية على تقدير عينية الوجود لها ارتفاعها بالكلية واما النقول
بان نسبة الشيء الى نفسه بالاستحقاق مسلم بل هو بحث العقلاء ان النسبة بين الوجود ونفسه استحقاقا
معركة الآراء قد ذكرنا في مباحث سبب الفاعل حيث في البديهيات ان ايذاعه وكيف لا والمغايرة لاعما
ان كانت في نسبة الشيء الى نفسه بلفظ ذو وكان صحة الحمل مبنيا عليها كان الحكم عدم الافادة مكابرة اذ لا
فايدة في اعتبار المغايرة بين الشيء ونفسه وحمله عليه بواسطة ذو وان لم يكن كما هو الظاهر
اذ التغاير الاعتباري لا يكفي في كون شيء فوق شيء وامثاله والنسبة بين الشيء ونفسه
بالصاحبة والانصاف من هذا القبيل فهذا الكلام ليس بمجيج فضلا عن الافادة قوله الرابع الى آخره
لو تم دل على زيادة الوجود المطلق دون الخاص قوله وكذا الثاني اذ لو كان الى آخره ان قلت هل
يجوز الاستدلال على ابطاله بان يقال ايضا الوجود معقول لان وجود الموجودات موجود المشتركة
لان المقصود ابطال خارجية الوجود من الماهيات الكلية اعتبارات ذهنية ينتزعها العقل من الامور
الموجودة لعيني الاختصاص على ما هو التحقيق وفيه نظر قوله فلها فصول اخر تبل الوجود
يكون سابقا قوله لا يدوم الانتهاء الى البسيط فان قلت كيف الانتهاء اليه والحال ان الغرض عينية
الوجود للموجود ان قلت المراد ان هذا الغرض سيلزم عدمه وانه استدلال قوله فلا يكون
هذا الجوهر قد يمنع ذلك بنحو يكون الجوهر مركب من جوهر وعرض كما في السرير على ان اللازم هو الوقوع
في البعض والمدعى انه واقع في الكل قوله والتحقيق ان هذه الوجوه الى آخر لما عنع الوجه الاول
فظاهر واما الوجه الاول فضعيف لان مثل ان يقال الاب ليس عين زيد لان الاب يمتنع ان يكون ولا
ابا وزيد قد يكون لا ابا ولا يخفى انه بعيد للغاية بحسب المفهوم والحق ان خلاصة الوجه الاول هو ان
ذات الماهية قبل العدم فلو كان الوجود نفسها او جزءها لما كان كذلك فيفيد التغاير بين الذاتين
فتامل قوله حتى عن قيامها الى آخره اي قيام العرض بمحله والا فمطلق القيام الخارجي لا ينتفي
بتحقق هوية القابل بل يقتضي هوية المقوم به قوله حتى يكون ما صدق عليه احدهما الى آخره قيل
في تفريع هذا على اتحاد الهويتين عث اذ قد يجد الما صدق بلا اتحاد الهوية كما في حمل العدميات مثل زيد
اعمى وضعف كلام المصنف يدل على اتحاد الما صدقات لا الهويات اذ لم يصرح باتحاد الهويتين بل بنى تاتيم
الهويتين واتفاده قد يكون بانعدام هوية احدهما وجوابه ان سياق كلام المصنف يدل على
انه يستدل على اتحاد الما صدق باتحاد الهويتين مبتنيا على بطلان الهويتين على تقدير اتحاد الما صدق
باتحاد الهوية والمكان دعوى اتحاد الما صدق خاليا عن الدليل مع ان مقصوده اثبات
هذا الاتحاد فخلاصة التحقيق ورده على الاول ان ابتنا تاتيم الهويتين لا يستلزم اتحادهما

باتحادهما بل الهويتين مبتنيا على اختلاف
الحيزات وانما ابتنا اتحاد الما صدق

والحرارة كان في تمام الاعراض فتامل قوله كما اشير فيما بينهم اشارة الى ضعفه نجلى كما حققه
في حواشي التجريد قال في المحاكمات والقابل ان يقول لانسلم ان الماهية وجزاءها لا يفارقان
ولم لا يجوز ان يكون حصول الماهية وجزاءها في البعض الافراد اولى واقدم من حصولها
في البعض ولم يقم برهان على انتفائه وانوى ما قيل فيه انه اذا اختلف الماهية اي الاذاتي
في الخارج لم يكن ماهيتها واحدة ولا اذاتها واحدا وهو منقوض بالعادض على الناس
من ذهب على ان الاشتداد والضعف اختلاف في الماهية بالكمال والنقصان قوله وانت تقول والحق
اذا كانت الوجود اتاح قيل هذا الاعتراض على الاعتراض الثاني للمصنف مبني على لزوم القول
بان الوجود غير الماهية مطلقا واجبا كان او ممكنا وهذا غير لازم على المصنف اذ لا يلزم هذا القول
منه بل الظاهر من كلامه ان الوجود غير الماهية حيث قال وان سلمنا ان الوجود مشترك يعني بانه
يدل على معنى الا يشترك الوجود معنى وليس ذلك الا عند الاشعري القابل بان الوجود عين الماهية
وليس في كلامه يشعر بان هذا الاعتراض من جانب الحكيم حتى يلزم عدم صحة القول باتحادهم
الوجود الخاص والماهية في الممكنات بل الظاهر انه من جانب الاشعري لان قوله وان سلمنا الخ
لا يناسب مذهب الحكيم كما تحقق ثم قوله في تقرير الاعتراض الاول فالاشياء التي يصدق عليها انه وجود الخ
يدل على ان الوجود الخاص مغاير للماهية فيلزم منه ثلاثة اشياء قوله لانه عبارة عن اقتضاء الماهية
للوجود قبل الواجب يعني بالمقتضي ذاته وجوده ليس بمتحقق عند الحكماء وانما المتحقق عندهم هو الوجوب
بمعنى المستغني عن الغير وقسمة الوجود الى الواجب بالمعنى الاول والى الممكن تقسيم له بحسب الاحتمال
العقلي لا ان هناك قسمين موجودان في الخارج وقد صرح الشيخ في الهيات الشفا حيث قال ان الامور
التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب
وجوده وظاهر انه لا يمتنع انفكاكه وجوده والا لم يدخل في الوجود وهي التي في حيز الامكان ويكون كل
منها اذا اعتبر بذاته وجب وجوده وقول الشيخ في متن رسالة العلم اي بيان كيفية زيادة
الصور وصدورها اعلم ان لهذه المسئلة مقدمات ينبغي ان تعرف اولا حتى يستفتح منها المطالب وهي
معرفة الوجود ان الواحدة من المبدا الاول وهو العلة الاولى المسماة عند الحكماء واجب الوجود واعني
بواجب الوجود عزوجل ما يقتضي ذاته وجوده ولما ذكرنا في الماهيات الثمانية الدال على خلاف هذا
اذ ليس مراده هناك الا ان حصر الموجود في التسعة حصر عقلي اي لا انك لهما عندهم ولو كان مطويا
لاستدلال وان التي الاول هو الكل لان احد القسمين محتمل صرف لا وجود له في الخارج قوله
فالصواب بان يقال الخ حاصله سيجيء ان الوجوب يطلق على ثلاثة معان هي الاستغناء عن الغير واقتضاء
الوجود والامر الذي به يمتاز الذات عن الغير وانما لم يعرض في هذا الاستفسار للمعنى الثالث
لانه اشار اليه فيما يتلو بقوله بل هو نفس الماهية ومقصود الشارح هو ان الصواب بعدما ذكره المصنف
ان يعرض للبعض الباقيين ايضا قوله يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق اعترض
عليه بان معنى امتناع الخالص للمطلق امتناعه ان يكون فردا من افراده والواجب ما يقتضي كونه
موجودا لا وجودا كما ان الممتنع ما يقتضي كونه غير موجود وما لا يعد موجودا ولا معدوما والجواب مرادهم ان
ان ذات الباري عز اسمه وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لانه يقتضي كونه فردا

في الممكن

صواب العبارة ان يكون وجوده من ذاته لان غيره هذا كلامه وهو صريح في ان الوجوب واجب الوجود هو

هيولى يلزم اتحاد الماصدق ثم قد يجد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما عرفت لكن الكلام ههنا في نوع ذلك
الاتحاد دون القطع به فليتامل قوله لكان محمولا على تلك الذات مواطاة فيه بحث لان الاتحاد في الوجود
ليس حقيقة الحمل ولا يكفي فيه ذلك ولا جاز حمل الجزئي الحقيقي على الكلي كما جاز العكس اذ الاتحاد من الطرفين
مع ان لا يقول به قائل ظاهر فتامل قوله ولا يذهب عليك الخ اعتراض على المصنف بان ما ذكره الشيخ بناء في ما اكتفاء فكيف اورده نقوض للكلامه قوله راجع الى
الوجود الذهني فيرد نقضا على القائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات وللاعتباران هو
والممتنعات والمعدومات ومتغايرات بعضها لبعض محمول بحمل هو هو وانما نتعقلهم في كون التعقل بحصول شيء في
العقل وفي اقتضاء الثبوت في الجملة فلا يتجه لحصر مجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية
في المتصور بان يكون المتصور من احدهما عين المتصور من الاخر غاية للامر ان لا يقولوا بان الوجود زايد
في العقل بل يقولوا بان الوجود زايد عقلا في المتعقل وهذا اعم للمتصور من القابلين بنفي الوجود
الذهني على ان الوجود زايد على الماهية وحملا بالمعنى الاول قوله زايد على الماهية في الواجب فتقول
لو كان للواجب تعالى ماهية ووجود لكان سبدا الكل اثنين وكل اثنين يحتاج الى واحد فسبد الاثنين
والمحتاج الى الغير ابدا لا يكون سبدا الكل فان تلك الماهية موصوفة بالوجود فلها لتلك ماهية موصوفة
تلك الماهية على بسيط مع الوجود لا تكون موجودة فاذن يكون سبد الموجودات غير موجودة
وهو محال فكيف ان يقال تقدم الماهية على الوجود بحسب البيان لا يتجه في كون سبد الممكنات على ان
الزيادة بحسب العقل كما حققه الشارح في حواشي التجريد فليتبين في الخارج للاثنين واحد هو سبد الممكنات
تامل قوله وعدمها يقتضي المقارنة قوله اي شرط يمكن اجتماعه الى اخره هذا
لا دفع ما يقال يكفي في التجريد وعدمها يقتضي المقارنة قوله او الاعدمية اثارة
تقابل للشرط المذكور على التحقيقين ومنه دفع لما يقال يجوز ان يكون انتخصصات الوجود الممكنة مانعة
قلت المراد هو الامكان بالنظر الى ذاته وماهيته قوله بان النوع ليس في الوجود المشترك فان
قلت اذا كان الوجود المطلق زايدا خارجا بذاته تعالى كان ممكنا محتاجا الى علة فيلزم اللحد واللات
على سبد بزيادة الوجود الخاص قلت لا نحذور لان ذاته تعالى عند عدم وجود خاص يقتضي بنفسه
اتصافه بمقارنة الذي هو الوجود المطلق فيلزم حينئذ تقوم ذاته بالوجود الذي هو غيره على انتفائه
بالوجود الذي هو عارضه فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا وجوده بوجود بل قوله واما خصته
من مفهوم الكون في الاعيان الى اخره يعني الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية
ما لا عاصد في عليه من الوجودات المخالفة فكالانواع لغير في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة
وبالجملة المخصص افراد او اعتبارية للوجود المطلق والوجودات الخاصة افراد حقيقة له قوله
فان الوجود مقول بالتشكيك الى اخره قال الشارح في حواشي المطالع الوجود في الواجب اتم لانه يقتضي ذاته
واثبت لاستحالة زواله فطلبه ذاته واقوى لكثرة آثاره فالوجود مقول عليه وعلى الممكن بالتشكيك
وقد يعلل الاقوى في الجعليات بانه الاثبت وتجعل كثرة الاثار دليلا على الاتم وقد يناقش بانه قلما يسلم
التعليل بان الطوارة مقتضى الصورة الهوائية مع ان كثيرا من الاجسام اتم في الحرارة منه والاربتاع مقتضى
النفس الانسانية وكثير من الاشياء اتم في الارتفاع منها تامل قوله فيكون عارضا الى اخره قبل الاحتياج
هنا الى ذكر ان المعقول بالتشكيك عارض بل العقل بان متشكك لمحور اصلاق مقتضيا له كالنور

والحرارة كان

من افراد الوجود المطلق وقد دهذا الجواب بما نقله في شرح المقاصد عن الامام من لزوم كون
الواجب موجودا بوجودين ولما كان دفع هذا الرد ظاهرا لان الواجب اذا كان وجودا خاصا لم يكون
موجودا بوجود بن بل احد الوجودين عين الماهية والماض وجود تلك الماهية فيكون موجودا بوجود
واحد اجاب المعترض عن هذا الدفع بانه يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان
تلك الماهية وجود خاص وحق ثبوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري حق الوجود وهو ان
يكون ذات الباري في اعلا مراتب الوجود وبينه ما ذكره البعض من ان مراتب الوجود بحسب العقل ثلاث
أدناها الموجود بالغير ويمكن منه انفكاك الوجود عنه نظرا الى ذاته وتصور ذلك الانفكاك ايضا
واوسطها الموجود بالذات بوجود غير اي الذي يقتضي ذاته وجوده فالانفكاك ههنا محال دون
تصوره واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عين ذاته فلا يمكن تصور الانفكاك ههنا بل الانفكاك هو
وتصوره كلاهما محال وانت خبير بان الباعث للفلاسفة على القول بعينية الوجود الخاص ليس
ما ذكر بل لزوم سد مر ذاته على وجوده بالوجود ولو ساعدناه على ما ذكره فنقول ذلك المقصود
حصل لهم يكون الوجود الخاص عينه بقي ههنا بحث وهو ان عروض المطلق للخاص ان كان في الخارج
فيلزم ان يكون شي واحد قابلا وفاعلا لشي واحد وهو الوجود المطلق لان العارض وهو المطلق يمكن
ان لا يحتاج الى معروضه ولا فاعل له غير معروضه وهو الوجود الخاص الذي هو الواجب على زعمهم
ولا شك ان المعروض قابل لعارضه فيلزم ان يكون الشي الواحد قابلا وفاعلا ويلزم ان يصدر عن
الواحد اثنان لان اضافة الوجود المطلق حق اثره وقد قالوا صدر عنه العقل الاول فانتقض
اصلان كبيران من اصولهم وان كان عروض المطلق للخاص في الذهن يلزم ان يكون اقتضاؤه
المطلق الوجود لذاته كالاستقلال لاحتياجه الى العقل والى المعروض منه وما ذكره الشارح
في حواشي التجريد في وجه الفرق بينه وبين وجود الممكن على التقدير الثاني من ان وجود الواجب
مستغن في الخارج مع اقتضاء يه الوجود المطلق في العقل والممكن ليس كذلك فاقتضاء لا يغني
هنا من الحق شيا لانه يجب ان يكون الواجب لذاته مقتضيا وجوده من غير افتقاره الى شي اصلا
وكان الكلام فيه ولم يحصل بما ذكره هذا فلم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب
فاي فائدة ببيان الفرق بوجه اخر فتامل قوله تلك الوجودات ليست مستغنية الى اخرها
لا يخفى ان المقصود الاصلي لزوم وجوبية الممكنات بمعنى اقتضاء الذات للوجود وحاصل الجواب عدم
لزوم وجوبيتها بمعنى الاستغناء عن الغير وان هذا من ذلك لانا سلمنا ان حاصل الجواب ان معنى اقتضاء
الذات للوجود الذي نعبر عنه بالوجوب هو لا افتقارها بالاستقلال فلا يلزم المحذور وهذا وان لا يطهر في
الجواب ان يقال اقتضاء وجوده تعالى للطلق اقتضاء للعمل بالاستغناء وكذلك اقتضاء الوجود الخاص
للممكن مطلقا بل اقتضاؤه للعمل بالمواظاة ولبا ما ذكره من الجواب فنقول ذلك المقصود
وجود الواجب ووجود الممكنات هو الاقتضاء بالاستقلال في الاول دون الثاني بعد الاقتضاء
استقلالا لا ما لا كيف لا يهم وجود زيد موجود مع حصة صحة وجوده تعالى موجود قوله
وبهذا اندفع ما اورده الاستاد المحقق من انا نعلم قطعا ان المعدوم ما دام كذلك ليس وجودها
في الذهن ان سلم الوجود الذهني فامكان وجودها هو اي تساوي وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذاتها
ثابت قبل وجودها في الذهن فوجودها قبل الخارجية بوجه من الوجوه متصف في نفس الامر

والجواب

وايضا صرحوا بان الوجود من المعقولات الثانية وانها انما تعرض للاشياء في الذهن

الماهوي

بالاستقلال

والجواب منع كونه الى اخر كيف والطبيعة النوعية يقال بالتواطؤ والوجود مشكل عندهم قوله بان
يظهر احكامها ويصدر آثارها المراد باحكام الثار وآثارها جميع ما لها اختصاص بالخارج فيندفع ما يقال
الفرق بين الوجود بين بما ذكره غير واضح اذ كما يترتب على الوجود العيني اثار واحكام كذلك يترتب على
الوجود اثار واحكام كذلك يترتب على الوجود الظلي مثل الظلية والطرفية والجنسية والفصلية ونحوها هو
بل بعض ما يترتب على الوجود الخارجي يترتب على الذهني كما كون ماهية الماهية ووجه الاندفاع ان العوارض
الذهنية ليس لها اختصاص بماهية بل كل منها شامل لماهيات كثيرة لا عد في العرف من خواص واحد
منها واحد يترتب لوازم الماهية فاندفع بتقييد الجميع اذ بعض الآثار وان ترتب على الوجود الذهني
وهو لوازم الماهية مجموعها لا يترتب الا على الوجود الخارجي قوله كالمتمنع مطلقا اي اعم من
الذاتي والغيري اواعم مما بحسب اعني اجتماع النقيضين والعدم ويمكن ان يكون معنى الاطلاق التحض
في الامتناع فيكون المراد به المتمنع الذاتي وعلى كل تقدير يكون ذكر اجتماع النقيضين لبيان من قبيل
ذكر الخاص بعد العام كما لا يخفى قوله والعدم المقابل للوجود المطلق اظاهر ان يسند العدم بالمقابل
المطلق بناء على ما اشتهر من ان عدم العدم وجود فليب العدمي هو التعبير عنه كما سياتي في مباحث الوحدة
والكثرة فليس العدم مطلقا مما لا وجود له في الخارج واما تقييد الوجود بالمطلق فليس فيه كثير
فايدة فليتامل قوله لعوارض تعيد من بيان الوجود الذهني ولم يذكر بعد فيما سيوقف الدليل على
هذا التبديل ثم بدونه لم يحكم بالمصادرة بل اللغوية قوله باحكام ثبوتية المراد بها المحمولات
الثبوتية بالمعنى الذي سنذكر من ان الحكم بمعنى المحكوم به وليس المراد بها الاحكام الذهنية المحا
وان اشعر به قوله اي بعد ذلك من الاحكام لما بجابية الصادقة كما لا يخفى ويدل عليه قوله
حكم بها محكوما عليها بالامكان العام فانه مثال للحكم به لا الحكم والقضية الايجابية ههنا هو قولنا
شريك الباري محكوما عليه بالامكان فالمحمول بحسب المعنى وان كان بالاشتقاق ما ذكرته لا الامكان
العام حتى يرد انه ليس مفهوما ثبوتيا بل هو سلب ضرورة احد الطرفين ويحتاج الى الجواب بان الراد منا
قابلية احد الطرفين وهو امر ثبوتي قوله اذ ثبوت الشي لغيره فرع ثبوت الي اخره اعترض
عليه بانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع وان لم يوجد ذهنا ولا
قوة مدركة فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج اذ لا ثبوت للذهن وقت ثبوت المحمول للموضوع حتى
يكون الثبوت اللازم ذهنيا والجواب بعد تسليم وجوب اتصاف الممتنع بالامتناع في كل حال
انا ندرج في هذا العرض عدم المبادي العالية فقد لا نسلم اتصاف الممتنع بالامتناع سابقا
على ان المحال ذاتيا كان او غيره جاز ان لا يستلزم المحال كما هو المشهور وان سلم لم يلزم ثبوت
الممتنع في الخارج لجواز ان يكون ثبوته في واحد من تلك للمبادي بوجه ما اذ العرض ههنا اثبات
نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالوجود الخارجي سواء كان اعتبارها الذهن او لا خطها من موضع
كما سنذكره على ان المعلوم قطعا ان اتصاف الممتنعات بالامتناع ليس باعتبار العقل وعروض المتناقض
ولما اتصافها به على تقدير عدم قوة مدركة اصلا فالخصم المدعي ان ثبوت شي لشي فرع ثبوته المثبت
له لا يسلمه ودعوى البديهية ممنوعة في محل النزاع سيما في حكم لا يعقل احد من العقلاء خلافه لا يلتفت
اليها وبهذا يظهر اندفاع ما اورده الاستاد المحقق من انا نعلم قطعا ان المعدوم ما دام كذلك ليس
في الذهن ان سلم الوجود الذهني فامكان وجودها هو اي تساوي وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذاتها
ثابت قبل وجودها في الذهن فوجودها قبل الخارجية بوجه من الوجوه متصف في نفس الامر

وقد اشتهر ان المعدوم لا يكون معنى الاطلاق تحته في افراده

هو في حدد اثبات محـ

تـه بمساواتها العدم ولو سلم ان الوجود موجود فالمتصف هو في نفس الامر ممتاز واته للعدم كان العدم ايضا بالضرورة متصفا فيلزم اجتماع احد المتضادين للمتعينين بدون الحاجة وهذا باطل ضرورة واذا قامع انه ليس لهذا العدم وجود اصلا **قوله** وموجودا في الجملة اي باعتبار الاتصاف بعدم العلم والاخبار عنه لا باعتبار الحكم لانه خروج عن السوق فالجواب تام لكن في متدع السؤال بما قبله منافاة ظاهرة لان المذكور فيما سبق ان الحكم بالمحمولات الثبوتية لعيني الشيء كما يدخل السلب في معنى ما تستدعي احد الوجودين فلا يصح قوله لوضوح هذا تدبر **قوله** حتى يكون وقضية موجبة معدولة المحمول وهي عندهم ايضا لا يقتضي وجود للموضوع كما سيجيء اليه في تحقيق الاستدلال الماتن سالبة المحمول وهي عندهم ايضا لا يقتضي وجود للموضوع كما سيجيء اليه في تحقيق الاستدلال الماتن على الامر حين ان معدولها المطلق الى اخره ليس معدولية الفصيلة واقتسماها وجود المطلق فيكون موجبة

الى الخ اشعر

وعدم العلم والاخبار عنه ليس بمهم شيء حتى يعتبر المحمول الا تصاف بها كما اشار اليه

وشارح لكنه بعيد من عبارة المصنف

الموضوع حال المحمول

معدولها المطلق الى اخره قال الاستاد المحقق هذا الجواب ساقط لان الحكم الثبوتي لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه اقتضى حال ثبوت المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم به موجودا في الذهن لا يثبت له في نفس الامر المقابلة للوجود المطلق في هذه الحالة وحينئذ لا يثبت له تلك المقابلة في نفس الامر لامتناع كون الشيء موجودا اصلا وهو ظاهر ويمكن دفعه بمنع قوله وعلى تقدير كونه الى اخره اذ لم يثبت له المقابلة للوجود المطلق باعتبار وهو كونه الذي هو سلب الوجود ولا يقدح في هذه المقابلة اتصاف هذا المقهور بالوجود **قوله** ومن حيث انه معقول الى اخره لم يرد به ان وجوده باعتبار تصوره في حال الحكم اذ السوق في اقتضاء الوجود حال اعتبار الحكم بل ان اتصافه به حال اعتبار الحكم باعتبار كونه متصورا ذهنا لا باعتبار انه موجود في الخارج فتامل **قوله** لكان اتب اذ اللام ههنا لعموم الحكم لكل معقول ممكنا كان او ممتنعا والمثل الذي تنقل عنه فلا طون على تقدير صحة وجودها انما يكون في طبايع الممكنة الوجود لا سبيل في كل طبيعة ممتنعة الوجود كانت او ممكنة فان عاقلا لا يقول ان شخصا من الطبيعة التي امتنع وجودها في الخارج موجود في الخارج ازلا وابدا فاتصاف ايضا ليس كل معقول ممكن كذلك اذ ليست المواد المادية الكاينة الفاسدة من كل نوع عيني الفرد المجرد الباقي **قوله** من حيث هو كلي قلت بعد تسليم المقدمتين لا نضر لانه كلام من حيث خربي ومعلوم العقل هو الجزيي هم من حيث هو كلي قلت قد يحكم على المعدوم الذهني على السند **قوله** فلا بد ان يتسم فيه صور ما يوجد او رد عليه ان الدليل خاص من المدعى اذ المدعى انما يتم بارتسام ارتسام الممتنعات والممكنات الغير الموجودة ايضا واجيب بان الاشتباه في كونه محل الارتسام فاذا ثبت ذلك يثبت ارتسام الممتنعات ايضا اذ لا قائل بالفصل منطوق وفيه نظر لانه انما يتم اذا ثبت ان ذلك الارتسام ممكن وكما له وقد يجاب بان المراد صورة ما بنحيث وتقييده علينا من المفهوم ما ان **قوله** فمن المراد بالوجود الذهني هذا ظاهر مناف لما سيجيء في العقيد السادس من مقاصد العلم من ان الارتسام في غير العقل الانساني ينافي الوجود الذهني **قوله** فانها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع فنوبحث لان معنى الموجبة السالبة المحمول كما صرح به القطب في شرح المطالع اي رجح شيء سلب عنه ب ولا شك ان صدق هذا الرجحان شيء قد قف على ثبوت مفهوم شيء سلب عنه ج في نفس الامر وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فيلزم ان يقتضي الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع ولو في الذهن كسائر الموجهات المقتضية له بلا فرق

ومن ههنا

ومن ههنا قال الفاضل اليزدي في حاشية المواد بعدم استدعا الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع عدم استدعايها اياه بحسب الحقيقة والخارج واما استدعاؤه وجوده في الذهن فلا محيص عنه اذ لا فرق بين الموجبة السالبة المحمول وبين الموجبة المعدولة المحمول في استدعا وجود الموضوع في الذهن سرا اعتبر حال ثبوت المحمول للموضوع او حال الحكم بالثبوت والحق ان الموجبة السالبة المحمول موجبة في الظاهر سالبة في الحقيقة كما يدل عليه قول الشارح في بعض حواشيه اذا حمل انسان الكاتب عن زيد عليه كانت موجبة سالبة المحمول راجعة الى السلب واذا حمل معنى عدم الكاتبية على زيد كانت موجبة معدولة المحمول ايجابا للموضوع معنى عدمي وليس راجعا الى حقيقة السلب بل هو ايجاب يلزمه السلب ولا بساويه وقال في بعض كتبه موضع اتصاف التي بالصفات السلبية عدم اتصافه بما هو مسلوب عنه ولا شك ان المقتضي لوجود الموضوع حقيقة الايجاب لا صورته فقط فلا ورود للبحث واما ما ذكره القطب فالغرض منه اظهار صورة الايجاب ومبني على الظاهر بقرينة انه ايضا صرح بان الموجبة السالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له **قوله** وعن المعدولة ايضا اذ الحرز صدق مفهوم عدم الموضوع وانما اقال مجوزا لاجزاء عن المعدولة ليس بمقصود لانها ليست بخارجة فان حرز وجها صحيحا ومرر مطلقا تم في الشرطية المذكورة اشار قبل اما قيل اذا كان الوجود والثبوت محمولا في السالبة والمعدولة فالمانع اما في الموضوع ح يصدق المعدولة على عدم الموضوع **قوله** واجيب بان بناء ايها قابلة للموضوع في نفس الامر اعلم ان معنى يقين الامر نفس الشيء على الامر هو الشيء نفسه ومعنى ثبوت شيء في نفس الامر مثلا ثبوته في حد ذاته اي من غير اعتبار معتبر وفرض فارض فنفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه اذ الموجود في الخارج الذي لا تتعلق به موجود في نفس الامر دون الذهن والكاذب بالعكس وهذا اعلم معنى المطابقة لنفس الامر **قوله** اي مفهوم العدم امر سلبي فيكون قولنا الممتنع معدوم موجبة سالبة المحمول فلا يقتضي وجود الموضوع وقد مر ما فيه سرا والجواب **قوله** لبطلان الحقيقة الموجبة الكلية اي يلزم ان تكون الحقيقة بالامرية **قوله** اجاب عنه الحكما ههنا باجوبة كثيرة واعتراضات توبه لكن الاسبت ذكرها في مباحث العلم نستذكرها هناك ان شا الله تعالى **قوله** لان المتضادين من احكام الاعيان والهويات بليا احرى بان يتحقق لان هذا الجواب انما يتم اذا ادعي الحصر لزوم اتصاف الذهن بالصفات الخارجية كالحرارة والبرودة ونظايرهما واما لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله فلا اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني دون الظلي اذ لا وجود عيني لا مثالها من لوازم الماهيات وكذلك الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني قيل والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به وهذه ملاشيا اعني الحرارة ونظايرها حاصلة في الذهن لا قايمة به والثاني هو المرجب لاتصاف الذهن بها لا الاول كما ان حصول شيء في المكان والزمان لا يوجب اتصافهما به وانت خبير بان هذا الجواب ايضا لا يتم على ما اتفق عليه كلمة القايلين بالوجود في الاذهان ما خيا

اذا لم يعتبر في الموجبة المعدولة استعداد الموضوع لتقيض المحمول لم يقتض وجود الموضوع اذ الى ما قيل و

الحكام الاجابة الكليم كما بالعلم فلها صرح به في حواشي التجريد وغيره بحيث اذ قد يكون بعض ما ذكر اذا الموضوع في الخارج بحيث لا يمكن ان يصدق الحكم الموجود في الخارج فتدبر ذلك الصورة تصدق الكليم مع

وكذا اتصاف ما هو الغرض به الماهو في الوجود العيني مع

ت

الاشياء لا اشباحها من الحاد العلم والمعلوم اذ لا يمكن انتحال الماهية الحاصلة في الذهن عن قائمية
به مع ان العلم الذي هو عبارة عن تلك الماهية نفسها قائم قطعا والفعل بالقيام باعتبار العلمية
دون المعلومية مما لا يجدي نفعا في ما اختاره هذا القايل مخالفا للمعهود من القول بان معلوم
الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فح يتصور بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المعلوم وهو
عرض وجزئي لكونه شخصيه ومتخصصا بتخصصات ذهنية وهو الموجود في الخارج
واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم قوله وما
ذكرتم امتناعه وهو الحكم الخارج قد سبق ما عليه فلا حاجة الى الاعادة وقد اجاب عن اصل احتجاج
الثاني بان القايل شرط لحصول الاثر ولا يلزم منه الذهن للحرارة والبرودة ونظايرهما
وقد قال الشارح ايضا في حواشي التجريد ورد عليه بان الدليل المذكور للوجود الذهني يدل
على وجود الصور للمركبات لا تتم في النفس المجردة بل في المادي وللمادي يتقبل الحرارة والبرودة
ثم ان النفس قد يتم فيها ما قبله كالطعم والريح ونظايره والجواب عن الاول ظاهر لان قابل الحرارة
والبرودة هو الجسم لا العرض وقوي النفس المذكورة اعراض كما صرح جوابه واعلم ان ههنا
مطالب ذكرها الكاتبي في حكمة العين بل اخذها منه لا بد من ايرادها وحلها وهي ان الموجود في
الذهن موجود في الخارج البتة لان الذهن من الموجودات الخارجية والموجود في الموجود في الخارج
موجود فيه والجواب ان ما ذكره مبني على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للذهن كالبيت
للصفة والذهن ظرف للموجود الذهني للدرم ملزوم ما ذكره ومنشاؤه ملاحظة جانب اللفظ
واستعمال كلمة في الدالة على الظرفية واما اذا حققت المعنى وعرفت ان المراد بالوجود في الخارج هو الوجود
موجود فيه والجواب ان ما ذكره مبني على توهم فاسد من ذلك قوله انفسها مما لا شك فيه اصلا
لان الموجودات الخارجية انما تمايز باعتبارها وفيه بحث لان الوجودات الخارجية من المعدومات
تكيف لا شك في تمايزها مع الشك في تمايز المعدومات والحمل على ان الخلاف في تمايز سايز المعدومات
يقتضي وجه الفرق وبنا الكلام على وجود الموجود في الخارج بنفسه بديهة قوله وتمايزها حسب الخارج
الى اخره كما لا يخفى قوله التي من جملتها المعدومات فان عدم غير الشروط لا يوجب عدم المشروط فان
قلت عدم اي جزء كان من العلة التامة توجب عدم المعلول فما معنى هذا الكلام قلت المراد بالشرط
ههنا معناه اللغوي وهو ما يقف عليه الشيء في الجملة فيصح الكلام وان حمل على معناه الاصطلاحي
فنقول مراده ما من قوله فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط ان عدمه مع وجود باقي العلة التامة
الذي فرض وجودها في الصورة الاولى وهذا حكم صحيح لان تلك لاجزاء اذا فرض تحققها في الصورة
الثانية ايضا كان غير الشرط الذي فرض عدمه فيها اجنبيا لم يخرج من العلة التامة اصلا فلا يوجب
عدم المشروط وذلك ان نقول مراده ان عدم الشرط من حيث انه شرط يوجب عدم المشروط من حيث هو كذلك
بخلاف غير الشرط من حيث هو كذلك نعم اذا لوحظ من حيث انه جزء اخر من العلة التامة تعدمه ايضا
لاستلزم عدم المشروط والاول ظاهر قوله اي الخلاف في تمايز المعدومات الى اخره واما على ان
بان لا ثبوت للمعدوم والا فلا يصح التعريم اعلم ان الممتنع يستلزم الممتنع وكذا الحيثيات فلا تكون
المسئلة فرع ثبوت المعدوم الممكن العيني الخيالي والاعتراض على قوله لانه لا تمايز الا في العقل بان الدليل
على ذلك التمايز اختلاف مقتضيات الاعدام كما تحققته وذلك لا اختلاف والا اقتضاها غير مشروط

بالعقل

بالمعقل اذ لو فرض ان لا عاقل في الوجود يكون الاختلاف والاقتضا محالا فكذا التمايز وقد نبهت على
جوابه فيما سبق فلتذكر هذا واعترض بعض المتاخرين ايضا على هذا الحق بان سان التوقيع لهذا
الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الملازمة المشبثين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات
وجمهور المتكلمين النافين هم القايلون بعدم تمايزها لا يمكن لخراوه في تمايز العدمات اذ لا يمكن ان
يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اذ لا يمكن تمايز المعدومات لكونها موجودة
في الذهن لا لخروج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال لما كان التمايز
وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به لحق اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والعدومات
الخارجية لما بين الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا وهذا الاعتراض
مع سان التوقيع بالوجه المذكور مذكور في شرح المقاصد سوى قوله لا يمكن لخراوه في تمايز
الاعدام الى اخره وسيجيء اقول اما الجواب عن الدور فان الامر بالعكس كما ان مراد المصنف بيان ما
هو الحق في هذه المسئلة وان الخلاف في التمايز ينبغي ان يكون فرع الخلاف في الوجود الذهني وانما
يحتاجوا كذلك وليس المراد انهم انما اختلفوا في تمايز المعدوم بناء على اصلا فهم في الوجود الذهني وان اشعر
به كلام الشارح في المقصد التابع من مقاصد الوحدة والكثرة على ان اباعلي ذكر في وجودية الامكان
انه لو لم يكن وجود يا لم يكن فرق بين الممكنة لعدم التمايز بين المعدومات فيلزم منه ان الحكما لا يقولون
بتمايز الاعدام على وفق ما ذكره المصنف الا ان يثبت ان ما ذكر امو على كلام الزامي واما عن قوله
لا يمكن لخراوه في المعدومات فهو ان الاختلاف في تمايز العدمات ليس من حيث انها عدمات بل من
حيث انها معدومات وقد اشار اليه الشارح بقوله واما المعدومات التي من جملتها العدمات فنفي
تمايزها خلاف بناء على تقدير القول بالوجود الذهني بكون الاعدام متمايزة لكن لا باعتبار انها موجودات
في الذهن ولا نضم انا عدم خروجها بالوجود الذهني عن كونها عدمات بل بكيفيا خروجها عن كونها
معدومات فتامل فانه دقيق قوله من جملتها ان الماهية غير مجعولة نوع هذه المسئلة على ثبوت
المعدوم بناء على ان ما ذكره المصنف من الاستدلال عليها واما على تحقيق الشارح الذي اورده فيما
سيأتي فمدارها على عدم تصور توسط للجعل بين الماهية ونفسها ولا دخل لثبوت المعدوم في ذلك
قوله قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة الى اخره يعني المسئلة الاولى وهي الجزء الاول من
المنفصلة فان ما ذكر في الحقيقة مسلمان ثم التفرع في كلام الامام بمعنى التوقف وفي كلام القايل بالعكس
بمعنى اللزوم وهذا الظهر في معنى التفرع قوله واما على ان المعدوم في الخارج بالمكن الى اخره لا يخفى عليك
ان الاولى ان يبدل المعدوم الممكن بغير الخيالي اذ للخيالي لا تتوقف لها عندهم كما سيصرح به قوله يعني
انها الى اخره لما كان كثير من الماهيات الممكنة غير خارجة الى الوجود العيني وغير متعلقة لذاهن فلم يصدق
الحكم بعدم الخلو مطلقا صححه اولا بالعناية وثانيا بدليل عام فتامل قوله وميل هي مطلقا لا يخلو ليلا
اخره الاطلاق بالنسبة الى التقرر الى الماهية الممكنة ما خوذة مع التقرر وباعتباره لا يخلو عن الوجود فهذا
وجه الفرق بين الكلامين ويحتمل الاطلاق على تعميم الممكنة والممتنعة جميعا قوله يجب كونها محكوما
عليها منه بحث لان الحكم لو خصوصية الامتياز لا يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه سوا كان ذلك الحكم مبنا
او للمادي العالية بل يكفي معلوميته بالوجه في الذهن والتي اذا علم بوجهه كما اذا علم الانسان بالضاحك
ممكن ماهيته موجودة في الذهن وان كان معلوما بالوجه فيصح ماهية الوجه وكذلك قال الاستاذ

من عبد الحكيم

للحق تعريفهم العلم بحصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق على علم النبي بالوجه مع ان الكل علموا
من هذا السبيل فالاستدلال على وجود كل ماهية في الذهن بكونها محكوما عليها وكونها محل نظر وكان قوله
وقيل اشارة الى ضعف ما ذكر لما ذكر ويمكن ان يقال حاصل الاستدلال ان الموجبة تستدعي وجود
الموضوع حال اعتبار الحكم اي حال اتصاف الموضوع بالمحمول وثبوته له ان ساعة ما وان دائما
دائما ولا شك ان ثبوت الامتياز لتلك الماهيات المحكوم عليها بالامتياز حكما ايجابيا دائميا يستلزم
لها الوجود الدائمي وهو المطلوب لكن يمكن ان يتوجه عليه انا لم نسلم ان ماهية معدومة في الخارج
فاتصافها بالامتياز يكون باعتبار وجودها في علم الملك الاعلى عندهم لا باعتبار اتصافها
بالامتياز الثبوتي المستدعي لذلك ولا شك انه كلام قليل الجدوى قوله اولا لها ثابتة في
علم الاعلى الى اخره فيه بحث لما سبق الاشارة منا الى ان المعدوم المطلق معلوم للاله الاعلى وجه كلي
كما هو مقتضى قاعدة نفي هذا المعدوم المطلق من حيث خصوصه خال عن الوجودين وقد سبق منا
ما به التفصي ايضا فليتذكر قوله وان فسرها بترجيح اي بحسب الظهور قال الشارح في حواشي التجريد
قيل الدليل على تغاير مفهومي الوجود والشيئية استعمال احدهما فيما لا يجوز فيه استعمال الاخر فيقال
ولا يقال واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وقد نظر لان التغاير بحسب الاستعمال لا ينافي الاتحاد بحسب
المفهوم وكان الشارح قال قيل لما ذكر ويمكن ان يجاب بان مراد المستدل هو انه لا يقال شيء من
الفاعل بحسب اللغة اي لا يصح ذلك بحسب اللغة فان كل عارف باللغة يحكم بعدم صحته وان لم يعلم مواد
الاستعمال وقد اشار اليه حيث قال فيما لا يجوز فيه استعمال الاخر قيل فيما لا يستعمل هو الاخر فتامل
قوله دون قولنا السواد لوني والفرس ليس بلوني اي الذي ينفي كون المعدوم الخارجي شيئا هو
الاخر قوله اي الذي ينفي كون المعدوم شيئا هو الذات وبعض المعتزلة قالوا بان ادراك
بناء على ان الاشعري ومن تابعه ما يقولون بعدم زيادة الثبوت على الذات وبعض المعتزلة قالوا بان ادراك
الذات بين الذات والتمايز بالاحوال لان الاستدلال الذاتي كما يدل عليه سياق الادلة قوله
لاشتراكه بين الذوات المعدومة تبعيد لمراد الثبوت بقوله بين الذوات المعدومة نظرا الى الكلام
الحكم والزامه له ولا يخفى انه لو عمم الاشتراك ولم يقيد بما ذكر لكان اظهر بالنسبة الى التخييل الذي ذكره
بعيدا هذا قوله ولا جزما والا لدام التسلسل كما مر مرارا وفي الدليل الثالث على زيادة الوجود
في الممكن فان التسلسل المذكور هناك على تقدير حزئية الوجود جار على تقدير حزئية الثبوت ايضا
زايد وشرط انتاج الشكل الثاني وهو اختلاف المقدمتين منتفي ههنا فلا بد هراء من الوجود اي
زايد وشرط انتاج الشكل الثاني وهو اختلاف المقدمتين منتفي ههنا فلا بد هراء من الوجود اي
جلنا من طرق المعتزلة فلا غبار كما توهمه من حكم بان لفظ الله اسهو من العلم والاولى ان يمثل
الذوات المقدرة عندكم في العدم مثل التقييد بقوله في العدم لان وضع المسئلة فيه والا فاذا اخذ
مطلق الذوات الشاملة للمعدومة الغير المتناهية والموجودة المتناهية كانت غير متناهية وانت
خبير بان العالم حادث عند المعتزلة فحكم كل موجود مقدر في العدم قبل الوجود فالذوات المقدرة
في العدم متناولة للمعدومة والموجودة معا لانها مختصة بالمعدومة كما طن القايل وبهذا التناول
ايضا يشعر سياق الكلام في مواضع كما لا يخفى على المتطن ثم تخصيص تقدر الذوات الموجودة بكونه في العدم
ايضا لانه انسب للسياق كما لا يخفى هذا وعكن ان يقال في تقدير الوجه الثاني الذوات المتعددة عند كم في

فرجع الى الدليل الاتم لا ان يعرف بان
مبني الثاني على جواز البينة في الالهيات على حد

الملاحد
للعلوم

كما لا يخفى قوله تخييل الاتحاد
الثاني لتخييل الوصف الكل
كلمة الثبوت و

ايضا ح

بالحاشية: اعني نفي المعدوم

الوجود

وان كانت باقية عليه ح

في العدم غير متناهية مع ان تناهيها لازم ببرهان التطبيق فلا حاجة الى قوله مع انها اذا اخذت
بدونه ما فتدبر قوله والاكثر من عين جمع في العبارة بين حرف التعريف ومن وهذا وان
كان مخالفا للقاعدة شايع في عبارات المصنفين قوله فيكون ايضا متناهية لا يخفى ان الحجة الزامية ولم
يقولوا بثبوتها مع عدم تناهيها ولم يقولوا بالثبوت مع التناهي فالقول بان هذا الوجه لو تم لدل على
ان الافراد المتعددة غير متناهية لا يعلم انها غير ثابتة لا يلتفت اليه قوله فالكل الذي هو الاكثر
يمكن ان يقال المراد فالكل اي الاكثر والاقل متناه قوله ونقض عرائب الاعداد فان اجيب عنهم
باشتراط الثبوت في الجملة ولا ثبوت متصور لها الا عند ما كان ان للمعدوم ومات الممكنة ثبوتا
عندكم يدفع بان الشرط هو الموجود فمن قال بادلة الثبوت فعليه الدليل وقد يقال الفرق بين الوجود
والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكاينة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلة
علل امور انية موجودة في الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا وفيه نظر لان المعدومات الممكنة ليس لها
كون في الاعيان عندهم وان كان لها ثبوت كما سبق في التقسيم فالاولى ان يسقط حديث
الكون من البين قوله وان الكفي الى الخ اي لم يشترط كون الزايد بعد وعنناه مع ان كل واحد
منهما غير متناه اما معلوماته تعالى بعد مر تناهيها ظاهر واما قدرته عز وجل فان اريد
بها متعلقات القدرة فالمتعلق المعنوي الازلي الذي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يكفي القادر من
ايجاده وتركه فهو ايضا غير متناه بالفعل وان اريد بها متعلقاتها بالمتعلق الذي يترتب عليه
وجود المقدور وهو المتعلق الحادث على الاظهر فمضى بعد مر تناهيها ان قدرته تعالى لا تتصل بالماضي
لا يتجاوز ولا يتسلسل بعد واحد بعد فعدم التناهي في المستقبل ما ان سلم في المقدور ان
بعض اخر كما لا يخفى قوله اذ الذات المتقررة الخ قال في شرح المقاصد هذا الدليل
مع ابتنايه على كون الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفي لا ينفي كون الذات ثابته
بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها بعد العدم مسبوق بنفيها وانت خبير بان الدليل الذاتي
فيتم قوله وانه في غاية الضعف اذ لا سبيل احد عليه بان معنى كلام الامدي ان الموصوف
بصفة نفي نفسه منفي وبصفة اثبات نفسه مثبت والشخص الموصوف بالنفي ليس موصوفا
منفي نفسه بل منفي بصره وانما الموصوف منفي نفسه مثلا نفس بصر اي بصره منتف بانه عديم
فهو ايضا موصوف بنفي نفسه ومنفي كلامه في غاية الاحكام ولقايل ان يقول لا نسلم ان المتصف بالعدم
منتف بصفة نفي نفسه بل هو متصف بصفة نفي وجوده الزايد عليه وهو ظاهر ولا نسلم ان الموصوف
بصفة نفي وجوده منفي بمعنى انه غير ثابت فانه للشارع فيه ثم هو منفي بمعنى انه غير موجود لكنه لا يفيد
لان الكلام في نفي الثبوت المدعي عمومه من الوجود على ان قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات
اثبات يشعر بالاطلاق في القياس كما في المقيس عليه فليتامل قوله الخامس لو تناهت الى اخره يمكن
ان يقال قياسا على ما سيذكره في الوحدة اقتضا التناهي شرط العدم تامل قوله جاز ان يوصل
كل واحد منها اي بالنظر الى نفس ذاته فيلزم جواز تعاقب الحركات والسكنات عليه بالنظر الى ذاته
وذا باطل بعضا قطعا فلا بد ان يقال عدم اقتضا الماهية الوحدة والكثرة في نفسها لا ينافي اقتضاءها
لاحدهما نظرا الى امر خارج فان مجرد قابلية المحل لا يكفي قوله مساواة الامور الى اخره فيه بحث لا يخفى
لان السؤال مرده بالنظر الى تلك الامور المغايرة للماهية المشتركة لان الماهية لا تقتضي شيئا منها والا

الحصرت في هويته واحدة فيجوز بالنظر الى نفس الماهية تعاقب تلك الامور عليها مع انهم اتفقوا
على عدم جوازه فان قلت يحتمل ان تكون الماهية من قبيل الاحوال فلت لزوم السفسطة ليس باعتبار
لزوم محذور قيام الحركات بل بما ليس بموجود فعلي فتدبر تسليم حالتيها لزومها محاله والوجه
ان تقال الاتفاق في الصفات الثانية فيجوز ان يدعي عدم ثبوت تلك الامور المقارنة للماهية
المتروكة كما ادعي عدم ثبوت الوحدة والكثرة ولا بعد في ذلك فان التخصص لما مير الموجود
الخارجي مع انه اعتباري عندنا فلان مير الصفة المنتفية اعني الثابتية للعدوم الثابت
اولي قوله وقد يقال الخ اقول هذا الجواب الاجوبي وهذا الجواب على تقدير ارادة الماهية
من الذات كما صرح به حيث قال ان اريد به ان ذات ماهية السواد الكلية هل تقتضي الوحدة
او الكثرة او نختار ان الماهية الكلية لا تقتضي بالذات الوحدة والكثرة ولا يلزم كون المعدوم
موردا للتمايلات اذ الصفات والتخصصات لا يتراد عليه حالة العدم كما بل انما يتعاقب عليه حالة
الوجود ولا كثرة حالة العدم لكن يرد عليه انه مخالف لتصريحهم بان الثابت من كل نوع من الانواع
الممكنة افراد غير متناهية ولذا قال الشارح المحقق وقد يقال قوله بنفي المقدورية فان قلت
على تقدير القول بعدم ثبوت المعدوم مركب تحقق المقدورية وبه يتعلق الجعل قلت بنفس الذوات
على ما سيجيء من كون الماهية مجعولة وان كان مخالفا لتحقيق الشارح فان المختار عندنا ايضا
على تحقيقه ان التاثير في جعل الذات متصفة بالوجود كما هو عندهم بلا فرق قوله
او الوجود حال الخ اقول فيه بحث اذ لا مجال للتحقيق بل هو الراي ولا الزام ايضا لانه اما ان
يقرر للخصم بان الوجود حال ام لا فعلى الاول لا يصح قوله مع انه لا حال عندكم وعلى الثاني لا يصح
قوله لكان للمانع في المال ما لاولي ان يقال في ابطال كون التاثير في الوجود والوجود ليس موجودا
كما قيل في ابطال كونه في الاتصاف ان الاتصاف امر عدمي الا انه لا يتم على راي القايلين بوجود الوجود
لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمي اذ لو وجد في الاعيان لكان له اتصاف بالوجود
فنقل الكلام الى اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل وفيه بحث اذ من الجايز وجود
فرد من الاتصاف وهو اتصاف الماهية بالوجود دون سايز الافراد وسيشير اليه
الشارح في بحث الوجوب قوله وفيه بحث مثل في بحثه بحث فان قدرة الايجاد اذا تعلق
بالذوات وسلم الوجود للكون الذوات قديمة والوجود حالا وكان الاتصاف عدميا وكان
هو الاثر ليس الا لم يكن اثر امر وجوديا وكان الصور المحسوسة صورا للامور العدمية المحضة
وهل سبيل العقل ان يكون ادراكه للاعدام المحضة صورة محسوسة وان يكون الهوية المحسوسة
محض المعدومات المجتمعة وجوابه ان المنفي تعلق قدرة الايجاد بالذوات على معنى جعلها متصفة
بالوجود فالاثر وهو الذات بالاعتبار المذكور امر وجودي بلا ريبة فتامل قوله لو كان المعدوم
ممكنا ثابتا الخ اقول لا دخل للثبوت في الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت فالاعمية
ثابتة اذ للمعدوم فردان الممكن والممتنع وللمنفي فرد واحد هو الممتنع وجوابه ان المراد
بيان العموم على وفق ما اصطلحوا عليه من ان المنفي لا ثبوت له محالا كان او ممكنا
كالحيوانات فالتعرض لثبوت الممكن المعدوم في الملزوم مما لا بد منه اذ لو لم يكن له
ثبوت لصدق ان كل معدوم منفي بالمعنى المذكور فلا تثبت عموم المعدوم منه قوله

واعلم

قوله فان H خوالكا اعتنى به الآخرا
اقتا بل هذه السلوب هو اجوبها ثبوت
تا بع واما بعض مثبتي الاحوال فهم
معترفون بانها معلومة معدومة
الخبر ذات وقد حقق H مدى في
الابكار مراد الفريقين وبين ولي ان
النزاع لفظي فليراجع

هذا م

واعلم ان الاظهر لما اخره وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنفي على افراده اللازم على التقدير
الاظهر من صدق مفهوم المعدوم الذي هو اعم من مفهوم المنفي على افراد المنفي اللازم على التقدير
الاول قوله من انهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا اي كما يطلقون المنفي اي يطلقون لفظ
المنفي على ذاته فاندفع توهم ركاكة التوحيد بقوله وح اما يكون مساويا الخ اخره بناء على ان
توهم معنى ايضا كما يطلق المعدوم على الثابت اذ ح لا اصحال للمساواة مثلا على ان معنى قوله
وح حينئذ للاطلاق من غير اعتبار عدم دخول لفظ ايضا او نقول انه توسيع للدايرة لا تردد ومثله
مقبول شايع في كلامهم ويدور على جواب الشارح عن القيل ان اطلاق المعدوم على المنفي
محل ان يكون باشتراك اللفظ بان يوضع بوضع اخر بازاء المنفي لا باعتبار اتصاف المنفي بمعنى
المعدوم الثابت على الفرض حتى يلزم ثبوت المنفي لا يقال الاطلاق على المنفي والثابت معا
للاشتراك لفظا ينافي ما على ان عدم عموم المشترك لا نسلم بل نقول يجوز ان يكون للاطلاق باعتبار
المعنى بهذا اللفظ وللمانع ان يجاب بان الاشتراك خلاف الاصل هذا والاقرب ان يقال
في دفع قيل ذلك الدليل لا يدل الا على ان معنى العدم عندهم سلب الوجود ومعنى المنفي سلب الثبوت
ولا نسلم عموم الاول لان نقيض الاخص اعم وبه يتم المقصود كما لا يخفى فالمطلوب حاصل اراد به
اصل المطلوب وهو ثبوت ذات المعدوم للثبوت مفهومه باعتبار تميزه عن مفهوم المنفي
فان قلت مراد المعترض نفي عموم المعدوم ومرام المثبت هذا مما ذكر في الجواب قطعا فلم يندفع
فكيف يصح قوله فمردود قلت مثله مقبول في صناعة المناظرة فكان السوال يتضمن سند
سلمه دعوى عدم ثبوت اصل المدعى اصلا لعدم تمام دليله وبهذا يظهر وجه انطباق
الجواب الذي يذكر في امثاله قوله على انه منفي النفي عندهم سلب الثبوت فلا محذور في عطف
الحمليات على الممتنعات قوله وعندهم ان الثابت ظاهره ان هذا قول كل القايلين بثبوت المعدوم
وما سيذكره في اخر المقصد السادس من ان الكل اتفقوا على انه بعد العلم بان المعدوم الخ احده
يدل على انه قول البعض قوله وليست ثابتة عندكم لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما ترك قوله في العدم فما وجه ذكره قلت
لما كان النقض بالنسبة الى انتفاء الاحوال وهم يقولون بانها معدومة فان كان الاسب هذا هو
السديد واما ما سيذكره فزيادة تتميم مقصد به ملاءمة كلام المقاصد الذي اورد قوله
ثم البعض الى اخره رد اعلى ما يدل عليه النظم فيه قوله وكانه حصر الوجود بالذكر الى اخره قيل
قال هذا الاعتذار ان المراد بالوجود فيما سبق وجود المعدوم الى اخره وليس كذلك والاظهر
من السياق ان مراده تحقق الضرورة واتفاق الكل على عدم ثبوت وجود للمعدوم وان فرض حالته
باعتبار قيام الوجود بالموجود في الجملة واما سايز الاحوال فلا ضرورة في اثباتها بل لا
اتفاق الكل وان تحقق اتفاق فئة الحال قوله لزم اجتماع الوجود والعدم قيل هم يقولون
بثبوت ذوات للاعراض في العدم من غير ان يقوم بالجواهر ومثله جايز في الوجود بلا لزوم
كون الشي الواحد موجودا ومعدوما والجواب ان قوله اذ لو ثبتت الى اخره تلميح الى التعاء
ثبوت وجود المعدوم في العدم الذي ادعي ضروريته بمعنى البداهة وتجويز ثبوته في العدم بدون

قوله لما تقول العلم اراد والى اخره
يمكن ان يجاب بانه المراد ان كل معدوم
ممكن معلوم ولا يتجه المنع ان المعلوم بوجه
اجمالي كان في المنصوص وهو ما حمل قولنا
كل معدوم ممكن معدوم ليكون قولنا كل

بقرينة قوله اذ لو ثبت وجود المعدوم الخ

ثلاث اقضي مما يلزم ان لا يستفاد القدرة على المعدوم من هذه الاية واما الثانية فلان غايته ان يكون
لفظ الشيء عاما خص منه البعض وذلك جائز فيما اذا اختص بالقدير لا يكون لها معنى كما لا يخفى قوله
بنفي اختصاصه بالجسم فيه ان ظاهر الاية ينفي الاختصاص بالموجود ايضا اذ تمام الاية ولا يئوده
لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله والذي سيفعل معدوم الان والحمل على المجاز يبطل الاستدلال
على عدم اختصاصه بالجسم ويمكن ان يقال لا يلزم من الاية ان يكون اطلاق الشيء على الذي سيفعل
قبل ان يفعل قتامل قوله متصفة بصفات المجانس قالوا لانها متساوية في الذاتية فلو لم
يتخالف بالصفات لكانت واحدة لانها تتخالف اذ لو تماثلت في العدم لتماثلت في الوجود لانها
بالذات لا يزول والتخالف انما هو بالصفات صورة اشتراكها في الذاتية والجوابان مدفوعان
الذات عارض للحقايق لا بامر حقيقتها كما توهموه والتساوي في العارض لا يمنع الاختلاف بالحقيقة
كالحقايق المشاركة في الوجود وح لا يرد شيء مما ذكر وبهذا يبطل ايضا تمسك ابن عباس علي
المعتزلي بانها لما كانت متساوية في الذاتية فاختصاص بعضها بصفة معينة لا لكون لذاته
وهو ظاهر ولا بصفة اخرى والا تسلسل ولا لفاعل موجب لتساوي نسبته الى الكل بل الفاعل
مختار وفعله حادث فيلزم كون المعدوم مورد التخايلات وهو باطل بالاتفاق فتعين ان
يكون حالة الوجود ووجه البطلان جواز ان يكون لذاته المخصوصة قوله اي الصفات على
الاطلاق اي سواء كانت صفات الاجناس ام لا وسواء كانت قائمة بالموصوف حال الوجود او
حال العدم فان الوجود مثلا لا يتوهم حال المعدوم وكذا المخروط به قوله هو الحياة وما
يتبعها المراد من الصفات المقسومة الى الاقسام ما هي من مقولة الاعراض وبالحياة الاعتدال
النوعي او القوة التابعة له فلا يتجه حياة الباري تعالى اسمه نقضا ولا صفاته التابعة لحياته
تعالى قيل والعلم بعد نقل التركيب من صفات الله لانه لفنائي وفيه تامل قوله عن صفته
الموقوفة شرط الوجود وانما هذا مذهب الجمهور خلافا للجبائي والصيري كما سيأتي
قوله الكون عين الحركة الى اخره اي لا يتحصر في هذه الاربعة لان الاربعة ليست من الكون
قوله بانه احد الاربعة سيجيء في بحث الاكوان اباها هم مما سبق التزاما اذ قد علم من حكمه
والمسوقة فيه قوله بالتحيز تشترط الوجود تصريح بما علم مما سبق التزاما اذ قد علم من حكمه
بتبعية التحيز للوجود هذا القيد قوله الاحلول السواد في المحل صفة له كما قبل في نظائره ومن
حصول صورة الشيء في العقل وفهم المعنى من اللفظ فلت كلام مردود وزيفه الشارح في اول
البيان من حواشي المطول قوله وهو الحصول في المحل لا يخفى ان هذه الصفة تتقوم الصفة الرابعة
للجواهر لكن لا يأتي في عدها من الانواع الثلاثة الاول لان الملحوظ في الثالث كونه صفة تابعة
للوجود بلا واسطة وهذه كذلك قوله باثبات العدم صفة قيل الظاهر انه يريد بالصفة الحال
فالقيام عنده ليس بشرط للحال والظاهر من استدلال الباقي ان [illegible] في كونه صفة زائدة
على المعدوم في الخارج واما القول بحالية ما لا يقوم بالموجود اصلا فقد عرفت لي اوايل هذا
الموقف انه لا مساغ له قوله واتفق من عداه استدل لوابل ذلك بان المعدومية لو كانت صفة زائدة
لاتصفت الى الذات وهو غيرها فتكون ممكنة فلها علة وليست هي الموجبة والا لدامت المعدومية
او لزم التسلسل ولا المختار والا لتجدد المعدومية لان فعل المختار حادث فينبغي ان لا يكون

ما هيتها ح

والحاصل صفة السواد الحلول وان كان صفة
فان قلت الحلول السواد ان حلول السواد
في ح

الشام ح

قوله فنقول انها ثابتة على انها
واسطة ان تلك المقولة
مخصوصة بالثبوت بالامكان
والحال عند اثباتيل بها ليست
من الممكنات انها ليست بمعدوم
تليت بيع قوله واما الثانية فلان
الخ اقول قلت هم انما خصوصن
الثبوت في حال العدم بالمعدوم
الممكنة لما مر ان الثبوت عم

بل على وجه الشاوي ح

من مذاهب الاشاعرة ناظرا الى هذا المشهور من مذهب اهل السنة هو الترادف والمتبادر
من كلام الامدي حيث قال مذهب اهل الحق من الاشاعرة ان لفظ الشيء عبارة عن الموجود
وهذا ان دل على مذهب ابي الحسين والقصيبي فالاطلاق على الترادف فقول الشارح وهذا قريب
الان محل كلامهما على التساوي ومعنى قولهما بوجوده بوجوده في الموجود ان اطلاق الشيء
بطريق الحقيقة كاطلاق الكاتب على الانسان لا انه بمعنى الموجود بقوسياق الكلام
بان المراد تعيين ما وضع له الموجود حسب اللغة لا مجرد تعيين ما يطلق عليه قوله ويلزم عليه المستحيل
الى اخره قيل عليه ان اراد اطلاق الشيء على المستحيل وبطلانه في نفس الامر فهو ممنوع كيف وقد صرح في
تعريف العلم باعتقاد الشيء على ما هو به ان الشيء يطلق على المستحيل لغة وان اراد انه يلزم ذكر الاطلاق مع عدم قولهم
به ورد عليه منع عدم قولهم به فقد ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم ويستوي فيه الموجود والمعدوم
والمحال والمستقيم والجواب اختيار الشق الاول ودفع المنع بما صرح به من اختصاص الشيء بالموجود
مستدلا عليه بما سيجيء الان واما ما ذكره في تعريف العلم فالمراد به كما ينبهنا عليه هناك ان الشيء
يطلق على المستحيل لغة عند المعتزلة فيعم قولهم مما يوافق المذهب قوله الا ان يقولوا ان المستحيل
لا يعلم الى اخره اشار به الشيخ في الشفا ايضا كما سيجيء تحقيقه في مباحث العلم قوله وقال هشام
بن الحكم خط في نسخة مقروءة على الشارح لفظ بن الحكم وكتب قاريها على الحاشية مقيدا بالسماع عن
الشارح ان خط بن الحكم ليلا يسقط سهو من هشام من المتن قوله قالوه بالابكار لا يثبت الذهني
بما ذكره الشارح الا ان منع اليه قول المصنف ونحو طلقتك الى اخره لان الباقي بالقبول والمقابلة بالانكار
يتحققان على تقدير عموم الشيء ايضا قوله بنفي اختصاصه بالقدير فان قلت الاية الكريمة تدل على نفي
اختصاص الشيء بالموجود ايضا لان الله تعالى قادر على المعدومات الممكنة ايضا وكذا يدل على نفي اطلاقه
على المعدوم لا على وجود نفي لخصوصه وكل منهما شيء في المدعى لا صلي قلت الدلالة ان ممنوعتان اما الاولى

لزوم ح

ويمكن ان يجاب

باختيار

فلان اقضي

بنى الكلام على انه ليس مهم سلطان المعدوم
على هذا التوجيه فلا وجه لما يتجشمه
لزوم المستحيل في الجواب الذي اختاره
اذ يرد ان يقول الزام ان يقول المعدوم
لا يتميز عن المستحيل فلا يصح ما ذكره
لا يتبع عن [illegible] ان حسنه

الذات معدومة في الازل ثم صارت معدومة وهو محال ولو فرق المصري بين هذه الصفة
وبين سائر الصفات بان هذه لا تحتاج الى سبب لكان له فلك وفيه نظر ظاهر **قوله** والكل اي جميع
القايلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات الى اخره فسر الكل بهذا لان ابن عياش لا يدخل
في هذا الاتفاق قطعا بل الظاهر ان القايلين بان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض
من غير ان يتصف الجواهر هناك بالاعراض لا يدخلون فيه ايضا فان قلت العالم اسم لجميع ما
سوى الله تعالى من الموجودات فجعل العلم بان للعالم صانعا اي مفيدا للوجود كيف يتصور الشك
في وجوده والموجد لا بد انه يكون موجودا بالبداهة قلت كانهم ارادوا بالعالم جملة المعدومات الثابتة
وبالصانع له من يفيدها الوجود اعم من ان يكون موجودا بالفعل او لا فالبداهة انما تدل على وجود
الصانع حالة الصنع لا حال عدم المصنوع **قوله** قال الامام الرازي ازجهالة بينة اجيب بانهم
انما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات المعدومة انما يجوز ان يتقرر الموصوف في العدم بجواز
ان يتقرر الصفات فيه ايضا فلا يلزم ما ذكر من السفسطة الظاهرة **قوله** تتاخم اليقين سمعنا
من الاستاد المحقق تتاخم بالالف المثناة من فوق من تخوم الارضين وهي حدودها ونهاياتها على ما
ذكره الجواليقي ومعناه ظنا ينتهي الى اليقين والمقصود قريبة لا الوصول اليه ولا لم يكن ظنا وبعضهم
صححه بالنون من التحم قال وهو حد الارض لكن لم يذكر في الصحاح ومنهم من صححه بالقاف من المقاحمة
والظاهر انه تصحيف لعبارة الكتاب وان كان له وجه بحسب المعنى **قوله** مع الامتناع الى اللزوم
واذ لا بعد من الاحوال بناء على ان المعتبر في الحال ان يكون الموصوف به من شانه ان يعرض له الوجود او على
ان يقيد بالا لا يقتضي عدمه بخرج عن القسمة اذ لا يخرج في الحال ولا في الوجود ولا في العدم ومطلقا
وذا باطل متفق على بطلانه **قوله** والا لا تصف الشيء الخ ان يتقيضه ظاهر كلامه تبعا بان المراد
بالتقيض نفس العدم فكانه انما سماه تقيضا للوجود بناء على اعتماد الخصم لا على اعتماد المستدل
نفسه اعني مثبتي الحال او ارتفاعهما عندهم ولو قال ممانعة لكان اسد ويمكن ان يبنى كلامه
على ان اتصاف الشيء ممانعة يقتضي اتصافه بنقيضه الاعم لكن قوله في الجواب بان يقال الوجود
عذر لا يخلو اعن نوع ابا عن هذا التوجيه هذا فان قلت الكتابة من افراد الكاتب فعدم اتصف
الشيء بنقيضه اتصاف الوجود بالاموجود هذا قلت له ان يقول هذا بناء على وهم ان الكاتب من
صدر عنه الكتابة لا ما حصل له والا فهو صادق عليه والجواب معنى الصفة هو الثابت في كالمايت
والمكسر والحس وغيرها لا يقال ثبوت الشيء لشيء يستدعي تغايرهما لانا نقول المغايرة الاعتبارية
كافية فان كلا حينئذ صادق عن نفسه **قوله** فلما موجود ووجوده نفسه فيه بحث اذ لو كان الوجود موجودا
لكان واجبا والا لعاد الواجب فيكون ممكنا فيزيد وجوده ويتسلسل لان دليل الزيادة عم
جميع الممكنات فان قلت الدليل يفيد مطلق الزيادة لا الزيادة في الخارج المنافية للعينية فيه
والعينية الخارجية تكفي في انقطاع التسلسل كما لا يخفى على المتامل قلت قوله فان كل مفهوم الخ
يدل على ادعاء العينية فيه بخلاف سائر الممكنات والكلام فيه بعد اثبات الزيادة الخارجية فتامل في المقام
هذا وقد يعترض في المقام بان الوجود صفة للذات ووجود الوجود ثانيا فلا يلزم التسلسل
صفة التي هي القائم الزايد ولذا تاخر فكيف يكون نفسه وانت اذا تدبرت تماما سبق منا في تحقيق
معنى قول الفلاسفة بعينية وجود الواجب لذاته سهل عليك دفعهما لما تذكر **قوله** وامتناعه

عما عداه

عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زايدا على ذاته فان قلت عدم العروض لا يصلح غيرا
عن الواجب عند الحكما لتحققه فيه عندهم ولا ينبغي اصلا عند الشيخ لصدقه على كل موجود عند ه ا
قلت للعلمون لهذا الدليل معترفون بزيادته في الكل فيتوجه المنع عليهم على ان الكلام في الوجود
المطلق والحكما معترفون بزيادته في الكل هذا ويمكن ان يكون امتياز الوجود عما عداه بخصوصية
ذاته اذا جعل الوجود الخاص الواجبي عين ذاته تعالى فيحصل امتياز الوجود عنه بالقيد المذكور بل
الامتياز عنه ح بالاحتياج الى الغير وعدمه ويمكن ان يكون امتياز الوجود عما عداه بخصوصية
ذاته ايضا او معدوم ما قال في شرح المقاصد الاقرب انه اذا اريد الوجود المطلق فمعدوم
او الخاص كوجود الواجب ووجود الانسان فموجود ووجوده زايد عليه عارض له هو المطلق او
الحصة منه وليس له وجود اخر لتسلسل فان اريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه هذا المعنى فحق وان
اريد بمعنى انه نفسه وجود فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ما له الوجود **قوله** فرضا
الظاهر تعلق الفرض بالامرين معا اعني تركب السواد من اللونية والبصية البصراء عسر الاطلاع
على ذاتيات الحقايق كما يفيد بجهولية الفصل يفيد بجهولية الجنس ايضا واما قول الشارح في بيانه ا
وذلك لان خصوصية الفصل بجهولة فبطريق التمثيل والمراد خصوصية الفصل مثلا بجهولة وقد يبنى
كلامه على اركاب الجزء بالحدية دون الفصلية كما هو المشهور في كثير من الحقايق **قوله** والا لم يلتئم
منهما حقيقة واحدة الى اخر التعليل يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف احدهما بالاخر ايضا
بالحبس بالجعل على قيام الاخر من غير ان يتوقف احدهما بالاخر ايضا ولم هنا دليل على قيام احد الجزئين
بالاخر على تقدير كونهما من الاحوال ايضا فيلزم الفساد الذي يلزم من قيام العرض بالعرض اللهم الا ان يقال
قيام احد الجزئين بالاخر لا لشان الماهية الواحدة وحدة حقيقية انما يلزم اذا كانا موجودين او
يقال سلمنا بطلان قيام العرض بالعرض بالتبعية في التحيز ومنعنا الاحوال الا ترى
بذلك ويجوز ان ذلك القيام فيكون دليلهم الذي يذكره الشارح صح في حواشي التجريد بان القيام
عندهم مفسر بما ذكرنا لا محصل له ويمكن ان يدعي ان المفسر بما ذكر قيام الوجود لا مطلق القيام
لان التحيز مطلقا تبع الوجود عندهم كما اشير اليه في الدرس السابق وان عدما معا او احدهما فقط
معا عبارة الشارح وكرها تنبيها على ما هو حق العبارة لان في كلام المصنف عطفا على المرفوع المتصل من
غير تاكيد هذا وقد يقال كما ان تقوم الموجود بالمعدوم محال كذلك تقومه بما ليس موجودا ولا معدوما
محال ايضا فان العقل لا يفرق بينهما في الاستحالة والجواب ان المحال كونه محلا وظرفا في التقرر والثبوت
جدا العدم جوز كونه جزءا للموجود وعدم فرق العقل في الاستحالة محل المنع وقد يدفع بهذا قول صاحب
المقاصد ايضا انا نجيب منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد الموجود
الذي هو نقيض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي ليس عندهم نقيض الموجود
بالاخص منه **قوله** او تمنع الملازمة الاولى لتقدم منع الملازمة كما هو قانون المناظرة وقد
ذكر في بحث اللزوم من شرح المطالع ايضا الا انه اخر هنا من اثناء الكلام فتدبر **قوله**
او يقول الاول بذلك الاخر وجه الاحتمال الاول اني قيام الفصل بالجنس على تقدير المغايرة الخارجي وقوع
الفصل بعضا له ووجه احتمال قيام الجنس بالفصل كونه مقوما للجنس **قوله** ولو علمت ان هذه الصور
ليلا اخره فان قلت خلاصة كلامه ان امتناع مطابقة الصور البسيط الخارجي انما هو في الصور الخارجية

عن خ
على خ
وما نحن عليك ان ما ذكرته لا يلايم شيا من الاصول فليتامل محمد
اجاب عنه في الطوالع محمد
وسيذكره الشارح في المقصد السابع ح منه صاحب الهاشية وضع تحت قوله هناك ان ثالثة يتامل محمد
مشهور محمد
قوله لانها في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا فان قلت الظاهر في ان ظلامها بانفراده موجود
او ان قلت نختار حينئذ ان كلا بانفراده موجود ويلزم منه بمعنى تميز عن الاخر لين موجود ويلزم منه
انه ليس موجودا مطلقا حتى يحصل بعدمه الجزء الاخر ايضا قلت نختار الاول ويلزم منه
اثبات الحال لان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم محمد

وذاتيتها كما مر جوابه والا فلا محذور في كونها معدومة بتين فلا يرد النقض الا بعد اثبات ان كل من الامور
والمشترك ذاتيا للاحوال فان قلت لو سلمنا انها ذاتيات لها لم يتوجه النقض ايضا لجواز ان يكون احدهما
او كلاهما عدميا ولا يلزم تحقق الموجود بالمعدوم بل لزوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم ولا
نسلم استحالته فان الحال لما كانت واسطة بين الوجود والعدم فلها حظ من الطرفين فانهم
يجعلونه تذكارا وفي التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا لها ان يكون الحال
معدوما للحقايق الموجودة ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقدورا لها فلا عليهم ان يجوز واتصاف الحال
بالمعدوم قلت كلامنا في الاحوال التي اثبتوها للحقايق الغرضية الموجودة معدومات لها ولا يجوز اتصافها
بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق به لان مقوم المقوم مقوم وقد يجاب عن النقض باحتيارات
لا مسرلك تركه وهو منهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم
بالمعدوم ولا يمكن نقل الكلام الى منهوم الحال لانه يتسلسل بل نقوله والاحوال الخاصة فلا يكون للمعدوم
الحال حال زايدة عليه حتى يتسلسل كما سيذكر الشارح فان قلت يتم النقض في الاحوال العامة بالاعراض
اذ لو كان احدي مقوماتها موجودة لزم قيام العرض بالعرض او لاشك ان مقوم الشيء يقوم به
ذلك الشيء كما مر قلت ان كان الكلام في الاحوال المقومة للاعراض فليست بقايمة بمحالها وان كانت
في الاحوال الخارجية القايمة بمحالها فقد عرفت ان الاستدلال لا يتم لجواز ان تقوم الحال بالمعدوم فتامل

قوله وفيه نظر رده الشارح في حواشي التجريد بما حاصله ان برهان التطبيق يدل على امتناع
ترتب امور غير متناهية مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات او لا والبرهان هنا هو
المعتمد عندهم في ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع فراد الامام ان تجويز التسلسل في الاحوال
لسد باب اثبات الصانع بالطريق الذي سلكوه واعتمدوا عليه وهذا التقدير يكون الزاما لهم قوله لانه وصف
لها بالتماثل حمل التماثل على معناه الاصطلاحي يتوقف على كون الحالية من اخص الصفات النفسية وهو محل بحث
وحمله على معناه اللغوي لا يتوقف عليه لكن في كونه من الاحوال تردد وبالجملة مراد الشارح الاشتراك
والاختلاف في معناهما اللغويان والاحوال بل المعدومات ايضا يوصف بهما فجواب الامام حق ولا
يرد نظر المصنف قوله فلان الحال لا يقوم الا بالموجود فيه بحث لان القيام في الجملة كاف كما مر
في الوجود في تماثل الموجودين واختلافهما فيمان به فلا يقدح في كون التماثل والاختلاف من الاحوال
فيتماثلان بالاحوال في الحالة قوله وكل مقوم لعتبر سلبا فيه يدفع رد الفاضل الطوسي على جواب
الامام بان الحال وصف ليس بموجود ولا معدوم فلا يكون سلبا محضا وحاصل الدفع ان اعتبار السلب
في مفهوم الحال ولو بالجزئية ليتمشى مرعد مستغنيا لاحاجة بنا الى ادعاء ان هذا السلب عين مفهوم الحال
قوله المرصد التامل في الماهية وترادفها المائية وان اختلف وجه التسمية فالماهية منسوبة
الى ما هو ويطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما هو كما يطلق عليها الحقيقة باعتبار
ان تحقق الشيء بها والمائية منسوبة الى ما ويطلق عليها باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما قوله
لكل شيء حقيقة هو بها هو الظاهر ان المراد بالشيء ما هو اعم من الموجود ولو سلم جواز الماهية تعم للموجود والمعدوم
وهي للواجب بالحقيقة هنا ويمكن ان يراد به معناه الحقيقي اعني الموجود بناء على ما اشتهر من ان الحقيقة
قد تختص بالموجود ثم تؤول هو بما هو فوقع التعريف على العلة الغائية وقد سبق ما يدفع الاعتراض بالعلة الغائية
لان القايلين بان الماهية مجعولة يفسرونها بهذا التفسير ايضا ويدفع الاعتراض بالعلة الغائية

صلوحها

باعتبار الماهية

اذ هو

الحقيقة والظاهر على ما في شرح المقاصد انه مبني على ان الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل كما هو رأي جمهور الفلاسفة والمعتزلة فلا يصدق التعريفين ح

لا العقلية وهذا بناء على ما اشتهر بينهم من ان الصور الذهنية موافقة للصور الخارجية بحيث لو
اخرجت الصورة الذهنية كان كل منها كانت بعينها الصورة الخارجية قلت لا منافاة لان المتنوع منه
لما كان بسيطا فاذا اخرجنا الصورة الذهنية كان كل منها عين الصورة الخارجية اعني صورة البسيط ان

قوله ذكرهم فرعين اشارة الى المراد بالتعريفات ما فوق الواحد قوله وتعليل القادرية
بالقدرة هذا عند المعتزلة بالنسبة الينا ان لا يقولون بان القادرية مثلا معللة في ذات
تعالى بقدرة موجودة قايمة به تعالى قوله وقد نقل عنه ان للاحوال المعللة الى احزه قيل
يحتمل ان يكون هذا جوابا للسؤال المذكور ابتداء ووجهه ان لاحياة لله تعالى عند ابي هاشم فتقل تعويل
تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى عندهم الصحة وقد يقال هذا ايضا جواب للجواب الاول حيث عد الصحة من
المتحركة من الاحوال المعللة مع انها ليست من توابع الحياة فعلم الان ما نقل المصنف من الاشتراط ليس على
مذهب ابي هاشم واعلم ان الامدي قال في ابكار الافكار انفق ابو هاشم ومن تابعه على القول
بالاحوال من المعتزلة على ان الحياة وكل صفة تشترط في قيامها الحياة وكذا الاكوان توجب لمحالها
احوالا معللة وكلما عدا ذلك من الصفات التي ليست بحياة ولا تشترط في قيامها الحياة ولا هي
اكوان كالسواد والبياض وغيرذلك من الاصول فقد قال ابو هاشم انها لا توجب لمن قامت به
من المحال حالا زايدة الى هنا عبارة الامدي فقد بين ان مصار التابع في النقل عن ابي هاشم
على الحياة وتوابعها فصور تين قوله وانما تيمانيو بالاحوال التي لا بالذوات فالحصر اضافي في فلا
ينافي الامتياز بالعدميات والوجوديات واعلم ان القول بتساوي الذوات لا ينافي في ممن حال بالريبة
لاختلاف الاجناس والفصول كما لا يخفى قوله لا بد وان يخص احدهما بامتياز ويختص قائلوا طفه
على المقدور وقيل الواو زايدة في خبر لا لتاكيد للصوق ولا للعطف على المقدور وفس على ما ذكرته
نظاير هذا التركيب قوله فالكلام في اختصاص الذات بما فيه بحث لما سنذكره في الجواب الاول
انهم يلزمون التسلسل في الاحوال ويشير هناك الى ان رد الرازي مندفع عنهم فلقايل ان يقول
يجوز عندهم ان يكون اختصاص كل ذات بحال لحال اخرى لا الى نهاية فلا يلزمهم الترجيح بلا مرجح ويمكن الجواب
عنه بان الاحوال الغير المتناهية ان حصل لكل ذات ما لم يبق الاختصاص المفروض والا لم يكن
للاشتراك في اللازم وكل منهما محال والله تعالى اعلم بحقيقة الحال قوله فالمشترك في الذوات الظاهر ان المراد بالذوات الخصوصيات والظرف مستقر
اي الاشتراك الكايين في الذوات وقوله لعيني التساوي في الحقيقة بالنظر الى مآل المعنى وقد
يقال الاحوز ان يكون لاختصاص الذوات بالاحوال كاختصاص جنصص الاجناس بالفصول
وخصص الانواع بالتشخصات قوله وليس شيء من المشترك الخ المميز موجودا ولا معدوما
فثبت حال اخر لانهما وصفان قايمان بما يقوم به الحال لان مقوم الشيء يقوم بما يقوم به الشيء قوله او يقول وانما
فاندفع اعتراض الامدي بعدم لزوم حال اخر عليه على عدم القيام قوله او يقول وانما
فيه بحث لان النقض باتي الوجهين قوله انما يتم اذا كان منهوم الحال ذاتيا المناسبة من الخصوصيات
حتى يلزم تمايزها بخصوصيات احوال ايضا من تركة في منهوم مطلق الحال ويلزم التسلسل وهو
ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما لها ويكون تمايزها بذواتها فلا يلزم التسلسل وبالجملة مبنى
الوجه الثاني للمشي الاحوال ان يكون مابه الاشتراك والامتياز من مقدمات الحمايق الموجودة

وذاتيتها كما

بان الشيء عبارة عن الامر الخارج والباقي بها متعلق بالاتحاد المتعالي من هو فان هو كانه علم في الاتحاد ولما

وهو من حيث ذاتها نفس الامر الخارجي فانه لو اقتربت الصورة العقلية

لم يقبل ما به الشيء هو مع انه اخص وملخصه ان الماهية عبارة عن الصور العقلية بالوجود الخارجي ومما يلبعه كان الحاصل عين الامر الخارجي واذا جرد الوجود الخارجي عن العوارض كان الباقي فيه تلك الصورة العقلية فمعنى التعريف ما به يتحد الامر الخارجي في الوجود ولا يخفى عليك ما فيه من التعسف هم

قوله فاذا قيست الى الامور العارضة الخ قيل لما فرض قياس الماهية الى العوارض فلا شك انها ليست عين الماهية ولا جزءا منها فلا فائدة في النفي بهذا للعلي وانت خبير بان عدم الفائدة انما هو اذا لوحظت العروض في المعكس اليه حال الحكم بالنفي المذكور واما اذا قيس الماهية لها مع الامور العارضة ولوحظت تلك الامور من حيث حصولها فعدم الفائدة ممنوع فان حكمها على الماهية وهما اوهم انها نفيضها او خروجها فاحتيج الى البيان بعم بركات اذ لوحظ الماهية مع العوارض ايضا فالنفي بهذا المعنى صحيح اذ لا يكون العوارض جزءا من الماهية المعتبر في المجموع فالتقييد بالحيثية مستدرك اللهم الا ان يقال الترشيح مقتض لذلك التقييد بما لا يدفع الوهم في تلك الصورة وقد يقال مراد المصنف ما ذكره الشيخ في الشفا من انه اذا لوحظ الماء فقط الحكم عليه بشيء من العوارض لانه يحتاج الى ملاحظة عارض والغرض ان الملحوظ هو الماهية ليس الا ويتبعه قول الشارح وبالجملة الخ وانت خبير بان قول المصنف هي مغايرة لما عداها وقوله وليست الماهية من حيث هي الا هي يابا به آبا قطعا فلا وجه لحمل كلامه عليه قوله على معنى ان شيئا منها ليس نفس الماهية ولا داخلا فيها قبل لا يوافقه قول المصنف ليست الا الانسانية فانه يقتضي الا يكون من حيث هي هي وبالجملة قول المصنف ليست الا الانسانية ومما ذكرنا يقتضي ان اللام لا يصح تنبيه عنها من حيث هي وبالجملة قول المصنف ليست الا الانسانية على المضاف الى قوله على معنى انها ليست متصفة بشيء اي عدم كون هذا المعنى مرادا المصنف ظاهر ولان قوله فليست الماهية الانسانية متفرع في المآل على مغايرة الماهية للعوارض والمتفرع على المغايرة عدم العينية والجزئية لا عدم الاتصاف لكن الكلام في قوله فانها لا تحيل الا فان الكلام في الماهية المطلقة والمتصف بالعوارض هي بلوازم الماهية المكاهية باعتبار احد الوجودين قطعا كما صرح به ويمكن ان يقال لما طال الكلام تعسف يقتضي عدم اعتبار الوجود مع الماهية لا اعتبار عدمه حتى لا يتصف شيء من المقابلات وبوشيد ما سيتذكر من ان الماهية المطلقة موجودة لوجود احد قسميها اعني المخلوط فتامل قوله والا لما احتيج الى ملاحظة ملاحظة اخرى المراد بالملاحظة الاخرى هي ما يكون متعلقة لما الملاحظ اولا لا اجمالا او تفصيلا بقرينة سياق الكلام او المراد انه لما احتيج الى ملاحظة اخرى على التقدير بن اعني على تقدير ان يلاحظ تفصيلا بل كان ينبغي ان يحتاج الى ملاحظة اخرى على التقدير الاول فقط بنا على ان الحكم بالاجمال يستدعي تصورها مفصلة وبهذا اندفع ما يتوهم من ان قوله والا لما احتيج الى الملاحظة اخرى لا يصلح ان يكون تليلا على ان العوارض ليست داخلة في الماهية لجواز ان يكون الاحتياج الى الملاحظة الثانية لان لا يبقى ذلك الداخل في مرتبة الاجمال لاحتياج الحكم الى ملاحظة المحكوم به مفصلا فتدبر قوله لما امكن اتصافها سيأتي الكلام في العوارض المجعولة مواطاة كما ينبهك عليه فلا يرد ان الوجود على الماهية لو كان نفس الماهية لم يمتنع اتصافها فانه كلام الشارح بدل على ان قوله وايضا يأتي في العوارض التي يمكن ان تزايلها وتواردها على سبيل التقابل فالمراد بالمقابلان في قوله وسلامته النبي من المقابلات هذا العوارض ايضا كما يدل عليه قوله ومن هذا يعلم الخ ولا يرد امتصالا الاربعة للزوجية لتمرير دان الدليل

يشعر بان المنفي الخ اعم من العوارض والخواص انت خبير بان سياق كلام المصنف يقبل ما ذكره الشارح بل يحمل الجملة عليه

قوله ليست الا انسانية

الى آخره

اخص من الدعوى

اخص من الدعوى وهي متغايرة الماهية لجميع العوارض امكن تزايلها وتواردها ام لا فان قلت تحقيق الشارح وعين من التحقيق ان ماهية الاربعة مثلا لا يقتضي من حيث هي الزوجية بل المطلق الوجود مدخل في هذا الاقتضاء وهذا معنى لازم الماهية كما صرح به في بحث الاربعة مثلا فاذا لم تعتبر وجودها وانعدامها

بمنسأ وبين قابله للفردية فلا حاجة الى تخصيص الكلام بالمقارنات قلت لو سلم هذا المقابلة وقد عرفت ان الكلام في الماهية التي لم تعتبر معها الوجود وان عدم الاعتبار ليس اعتبارا للعدم تأمل قوله بمعنى انها ليست نفسها ان كلا من العوارض لصحة السلب بمعنى انها ليست عارضة لها فلت لان اللب المعنى انها ليست عارضة لم يصح سلب الشيء عن نفسه ولم يقل به احد قوله لكن باعتبار اخر هو ان جعل الحد الذهني جعل الكل لان الطبيعة الجزئية مثلا من حيث انها اخص الطبيعة النوعية عينها قوله لا يقتضي الظاهر تفريع قوله فاذا ليست الخ على ما سبق الخ

يقتضي ان يقال هنا معناه ان ليس نفسها ولا داخلا فيها ويمكن ان يقال مراد المصنف بالاقتضاء الاقتضاء بالعينية او الجزئية لا مطلقا بقرينة قوله سابقا لازما لها او مفارقا اذ لا يصح تلي مطلق اقتضاء اللوازم للماهية ضرورة تحقق اقتضاء الزوجية للثلاثة مثلا مع تلوح سابق الكلام ولاحقه ويندفع بما ذكر في شرح المقاصد من انه اذا اريد بعدم الجزئية ان ذلك العارض هو مقتضيات الماهية صح في مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج او ليست بفرد ولا يرد ون قولنا الانسان من حيث هي ضاحك او ليس بضاحك فاذ كر في الواقف من ان تقدير الجزئية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل ليس على اطلاقه لا يقال الاقتضاء بالعينية لا معنى له لان الاقتضاء نسبة يقتضي المغايرة لانا نقول المغايرة الاعتبارية كافية وهي متحققة قوله قلنا لا هذا اولا ذاك فان قلت ان كان معنى هذا الجواب ان الماهية من حيث هي لا هذا ولا ذاك لم يطابق السوال لان السوال عن المعدول للترتيب على الجزئية فلا يطابقه الجواب بالسلب الداخل على الجزئية قلت يختار الثاني والا لم يتحقق عدم المطابقة وانما لم يطابق لو كان المقصود تعيين احدهما اما لو كان رد زعم ثبوت احدهما لا رفع ثبوت احدهما فلا فان السايل انما رتب المعدول على الجزئية بناء على زعم ذلك والمجيب تمسه بادخال السلب على الجزئية على حظ ذلك الزعم فليفهم قوله فان قيل الاساس الخ شبهة ابتدائية على وجود الماهية المطلقة المتروكة ولا يبعد ان يورد على قوله ومع الكثرة كثيرة قوله قلنا من حيث هي هي اجاب عنه صاحب المقاصد بوجه اخر وهو انها عينا بحسب الحقيقة عنوانها بحسب العروضية ولا يمتنع كون الواحد لا بالتخصص في الكثرة متصفة بصفات متقابلة بل بحسب طبيعة الاعم ان يكون كذلك قوله ولو وقع بدل قوله الظاهر كلام السايل يشعر بان مراده ان الانسانية التي هي من حيث هي في زيد هل هي التي في قد وان كان ذلك التوهم مندفعا بقوله ولا الى غيرها قوله في اعتبار الماهية اشارة الى ما صرح به في حواشي المطالع وغيره من ان ما ذكر ليس شيئا

للماهية الى الاقسام الثلاثة حتى يكون تقسيما للشيء الى نفسه والى غيره بل سيان ان لها اعتبارات ثلاثة القياس الى اعراضها قوله نبني مخلوطه الظاهر ان المخلوطة هي المعروضة للوجود من حيث هي كذلك اعني الماهية المقابلة للمجموع المركب والا تبع الاقسام قوله وقيل يوجد الخ الذهني عليه صاحب المقاصد بان هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل يتصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لا معنى للماخوذ بشرط لا سوى ما يعتبر العقل كذلك قلنا

المقابلان

كان قوله بانها تنتفي عنهما لتقدم الحيثية وقد مر انه باطل وان كان سنا ان الماهية ليست من حيث هي هذا لو

قال الانسانية الى آخره هذا

ولا يخفى انه اذا ليس هذا الحيثية قامل الخ المقسم الثاني لاعتبارات الماهية بل العروض المصنف بل العروض لا ما قال المصنف في زيد في عمرو لما توهم ان الانسان من حيث هي هي في زيد فلا يرتفع من اول الامر صيرورتها حالا للبيت الذي في زيد الخ

قوله ان الشخص هل هو مركب الخارج والحق انه ليس بمركب فيه والا لكان وجوده بنفسه لاستلزامه التركيب مع ان المختار ان الكلي الطبيعي الذي هو جزؤه حينئذ ليس بموجود في الخارج كما سيأتي والا لكان حمل الماهية على الشخص الخ

في لا يصح وجوده في الخارج بان يكون مقوما بما ينبغي من العوارض صح وجوده في الخارج والذهن
بالعوارض والمشخصات ويعتبر العقل مجردا عن ذلك فظاهر
الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقوما لما يحل
ان المراد
جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما وقد اشار الشارح الى جوابه بما حاصله انه لا يتعين
الموجود في الذهن لهذا تصور العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع او لا فنحن لا ندعي
هنا و
سوى ان الحيوانية قد تكون متصورة للعقل معروضة له وليس كذلك العرض مطابقا للواقع فنحن لا ندعيه
بل نعترف بانه بخلاف الواقع **قوله** ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فيه بحث اشرنا اليه في بحث الوجود
الذهني وهو انه يكفي في التصور للحكم حصول المحكوم عليه اجمالا بواسطة امر عارض له وهو هنا الحكم والوجود في
الذهن حقيقة لا يلزم من الحكم على الماهية المجردة وتصورها لاجل ذلك الحكم وجودها في الذهن كما يدل
عليه سياق كلامه فتامل **قوله** وقيل ان شرط تجردها ان لا يحل فيه بحث لان هذا القايل ان اراد بالعوارض
الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت
امتناع وجوده المجرد في الخارج كما ذكر لان الكون الخارجي ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى
لان زيادته في التعقل وان اراد به بالعوارض الخارجية ما يكون عروضه بحسب نفس الامر وبالذهنية
ما يحظها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذكره بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود
المجردة عن اللواحق الخارجية ما لا عروض الا للموجود الخارجي سواء كان المعروض موجودا قبل عروض
هذا العارض او حال عروضه فعلى هذا يكون الوجود من العوارض الخارجية ويؤيد انهم اعتبروا في
تعريف الحال القيام بالموجود الخارجي ثم جعلوا الوجود من الاحوال **قوله** سبق تحقيقه **قوله** الذهنية هي ما
جعله الذهن قيدا فيها على ما ذكره المصنف لا يقابل بالذات بين الخارجية والذهنية من العوارض كما
لا يخفى **قوله** واصحيح عليه بان الانسان لا فيه بحث اولا ولا هذا الاحتجاج على تقدير تمامه انما يدل
على التجرد عن العوارض المفارقة لا عن لوازم الماهية وبهذا القدر لا يثبت التجرد الذي نحن بصدده
ولقائل ان يقول الانسان قابل للعدم كما هو قابل لسائر عوارضه المقابلة فيوجب الدليل تجرده عن عوارض تمامه
الوجود ايضا فكيف يحكم بمقارنته له ابقه وقد يقال الظاهر من كلام القائل ان مراده ان الحكم
بوجود الكلي الطبيعي بمعنى كلامه ان الماهية من حيث هي لا زلية ابدية بينة دليله وقوله في الدعوى
قابل للعدمين لا انه تحل الاطلاق الفرد على الماهية على تقدير تحقق هذه الاطلاقات في كلامه بمعنى انها
طبيعة واحدة وفي التجرد بمعنى ان جميع العوارض ليست نفس الماهية ولا اجزاءها وح يكون دليله واردا
على ما ادعاه غاية ان يرد عليه ما اورد على الدليلين بوجود الطابع **قوله** مثلا ولا بد لهذا القايل
هنا من التاويل
مستبعد جدا فان رب كل نوع لبس فوقا منه ولا يعرض له المقابلات وانما يدين بنوع تعلق افراده
قوله كالاجناس العالية اذ لم يجوز التركيب من امرين متساويين **قوله** تمانيين في العقل فقط
لم يذكره مثالا لان مثال البسيط الخارجي الذي ذكره مثاله له **قوله** فان صدق كل منهما على كل افراد
الاخر فهما متساويان كما ان المتغايرين في المساواة صدق كل منهما على كل افراد الاخر كذلك المعتبر
في العموم صدق احدهما على افراد الاخر دون العكس فليس مفهوم الحي العام مطلقا من مفهوم
انسان لصدقه بدونه في الانحاء بل عامر ولا يندرج في البناين حمل الكل على الانسان لانه
انما يحمل على مفهومه كما في القضايا الطبيعية وذلك حمل مفهوم الحيلي الحقيقي على مفهوم الحيوان
آنفا قال والبناين انما يندرج اذا صدق احدهما على صدق الاخر **قوله** اذا اعتبر ماهيته مركبة
منهما فان قلت الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة على ما هو المشهور فقد التزم ماهيته منهما بلا احتياج

الى اعتبار معتبر قلت اراد الماهية المركبة منهما فقط كما يتبادر من السياق والضابط تقرر ان
المقوم للحيوان احدهما والمأخوذ كذلك في تعريفه لعدم العلم بان ايهما متقدم مقوما فيثبت الاحتياج
اليا الاعتبار على كل تقدير **قوله** نحو الجسم الابيض المتكلمون لا يقولون بالسطح وح يظهر كون الجسم
اعم مطلقا من الابيض وهو ظاهر هو الجسم متقدم لماهية معين ومحصل لان الابيض ليس له محصل في نفسه
بل هي ضمن نوع كالجسم **قوله** بل يكون للامر بالعكس وهو على قسمين قسم يكون العام فيه جاريا مجرى
الموصوف والخاص مجرى الصفة وقسم على العكس مثل المصنف للاول والشارح للثاني **قوله**
هو المقوم للحيوان اي المعين والحاصل له لا الداخل في قوامه كما هو المشهور من معنى المقوم وسيأتي
ههنا تمام الكلام في فصل النوع متمم متمم للجنس **قوله** من علله الاربع المراد من العلل الاربع الفاعل
والغاية والمادة والصورة لكن ليس المراد بالمادة الداخل في قوام المعلول حتى يرد الاعتراض
على التمثيل بالخشبة لما سيجيء من ان المحل بالقياس الى الحال يشبه المادة مشابهة تامة فهي معدودة
في عدادها وفض عليه حال الصورة **قوله** قلت معنى تركب الشيء ليس المراد ان معنى الاخذ مع الشيء
مطلقا هو الاخذ بالقياس اليه الا لم ينحصر في الاقسام المذكورة مع عدم استقامته في بعض الامثلة
بل مراده تعميم الاخذ مع الشيء الاخذ مع الاضافة اليه والاخذ مع ذاته وبهذا العموم يكفي في دفع
الاستدراك كما لا يخفى ففي العبارة او في مسامحة **قوله** نحو العطا قال في حواشي التجريد الداخل
في مفهوم العطا هو المضاف الى الفاعل دون المضاف لا يتعقل الاضافة بدون تعقله وقس عليه ذلك
كثيرا من الامثلة واعلم ان ما سوى الجزء العشرة ليس مثالا للشيء المعتبر مع غيره كما يتبادر من كلامه
بل الماهية المركبة من ذلك الشيء وغيره فان المعتبر مع الاضافة الى الفاعل هو الفاعل الذي هو جزء
جزء العطا والجزء الاخير هو نفس الاضافة بل الماهية المركبة منها ومن ذلك الشيء وغيره فان المعتبر
مع الاضافة الى الفاعل هو العطاء الذي هو الجزء الاخير من نفس الاضافة وعلى هذا
القياس وبذلك ان تجعل الامثلة ما يتعاقد من جزء نحو الاضافة المضاف اليه **قوله** وهي الوحدان المتفقة
الحقيقة مبني ان لا يعتبر في العشرة الا الصوري لا لانه ح يكون تركيبها
من العلة والمعلول اذ ليس الصورة على تقدير وجودها في العشرة علة لشيء من الاجزاء غاية جزء صوري
لا جزء علة لكن يصح ح مشابهة الاجزاء **قوله** كالجسم المركب من الهيولي والصورة فيه بحث
لان هذا مركب من الشيء مع علته المادية او من الشيء مع علته الصورية فلا يكون المثال مطابقا
لما ذكر المقسم لاحتماله فان قيل هو مدفوع بما عرفت من ان المراد من تركب الشيء مع علله ان
يوخذ هو من حيث عرضت له اضافة ما علله وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس الجسم عبارة عن الهيولي
التي فيها الصورة ولا الصورة التي فيها الهيولي بل هو عبارة عن مجموعهما معا قلنا ينبغي ان يكون
المراد من تركب الشيء مع غير علله ومعلولاته ان يوخذ هو من حيث عرضت له اضافة الى ذلك
الغير وليس الامر كذلك في الانسان والعدل ونحوها **قوله** من الحكمة والعفة والعدالة
قد سبق تفاسيرها في اواخر شرح الديباجة بلا تعمل **قوله** فان النفس الناطقة الانسان
الشارح رحمه الله يمكن ان يجاب عنه بانه يكفي في التمايز للحي كون البدن محسا ناطقا ونفس
وقريب منه ما يقال في الحواب يكفي في التمايز حسا ان يحس احدهما مع عدم الاخر فالفرق ظاهر لان
البدن بلا نفس قد يحس كما في الميت واما الهيولي والصورة فلا يحس احدهما بدون الاخر قطعا فان

فان قلت ما ذكره الشارح انما يرد اذا حمل النفس على الجوهر المجرد واما اذا حمل على عين
قلا قلت انما يبغي التمثيل على مذهب الفلاسفة فقد عرفت حالته وانه يلتئم على مذهب
المتكلمين فالنفس عندهم هي الهيكل المخصوص فلا تمانع بينها وبين البدن ايضا وقول المتظلم
الصحيح السارية في البدن سريان ما الورد في الورد لا يفيد التمايز الحسي ايضا لان الورد مجموع
الماء ومحله قوله والانسان المركب تركيبا اعتباريا عن الروح والبدن اما قال تركيبا اعتباريا
اعتبارا لان الروح بمعنى النفس الناطقة مجرد والبدن مادي فلا يحصل منهما تركيب حقيقي
ومد يقال لا بعد في ذلك كما تقدم عن المادة العنصرية والصورة الجسمية والواحقها
للمادية جسم موجود شار اليه والتحقيق ان الموجب لاخذ النفس مع البدن حكم الوصلة هي
والارتباط احدهما بالاخر حيث يتعلق كل منهما على الاخر فيتأثر النفس عن البدن كالكيفيات
النفسانية الحاصلة بسبب القوى الجسمانية غضبية كانت او شهوانية وتأثر البدن عن
النفس مثل ان يقشعر الجلد ويقف الشعر عند استحضار جانب الله تعالى الكلي في جبروته قوله
غير معقول الخ ان قلت يجوز ان يعتبر ماهيته من العدمات بان يكون تلك العدمات اجزاء الماهية
وعدم معقوليته تعلقها الاضافة الى الوجودات لا تستلزم كون تلك الوجودات معتبرة في
الماهية بالجزئية قلت تلك العدمات لما ان تعتبر من حيث انها مضافة الى الوجودات
ام لا فان كان الثاني لم يتعدد وان كان الاول تدخل الاضافة قطعا كما اشار اليه
الشارح في حاشية الصوفي وان كان المضاف اليه خارجا وهي المراد بالمعنى الوجود في المضاف و
اليه قوله اذ لم نجعل الاضافات اي مطلقا والا فلا امتناع في ذلك التعميم بناء على ان
وجودية بعضها قوله ويكون صدق السالبة الخارجية قيل فيه بحث لان القضية القائلة
الانسانية انسانية وكذا في كل ماهية قضية ذهنية قائلتها لو صدقت لعدم الموضوع
صدقت لعدمه في الذهن وبالجملة الحاصل القائل بمجعولية الماهية يقول ان كون الانسانية
انسانية في نفس الامر بجعل الجاعل لا ان كونها انسانية في الخارج به اذ مآله ... حيثية الى مجعولية
الهوية لان الانسان في الخارج عين الهوية ولا كلام فيه وانما في مجعولية انسانية الانسان
مجعولة لم تكن الانسانية انسانية في نفس الامر عند عدم الجعل فلا يتجه الجواب بان صدق السالبة
لعدم وجود الموضوع في الخارج فتامل قوله فهي ايضا ماهيته في نفسه كذا فيه بحث لان الوجود والموجودية
من المعقولات الثانية المجعولة الوجود في الخارج والكلام في امكان الوجود فيه وتعلق الجعل بالمجتمع
لا بالانجاد غير ممتنع فتامل قوله فحملها ما تقتضيه عبارة الكتاب الا قيل الظاهر ان مراده
المصنف ان الماهيات كلها مجعولة لا نزاع في ان الواجب تعالى جعلا وتأثيرا في الممكن
فلو لم تكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية عن الماهية الممكنة لان وجوده وموصوفيته ماهيته
والمقدار ان الماهية ليست متعلقة للجعل فيتم الغرض ويناسب الجواب ايضا وفيه نظر لان المقدر
انه ليس بعض الماهيات مجعولة لان نقيض الايجاب الكلي الذي ادعي هو السلب الجزئي وما
ذكره انما يتم لو كان المقدر السلب الكلي اللهم الا ان ان يبتني الكلام على ان بعض الماهيات اذا لم
تكن مجعولة كان الجميع كذلك اذ لا فرق بين ماهيته وماهية بعد كونها ممكنة تامل قوله
هو الوجود الخاص ان قيل يلزم ان يكون الماهية ايضا مجعولة لان جعل وجود العام ضروري في ضمن

الخاص والجواب

الخاص والجواب ان المجعولية هو الاحتياج ولا يلزم من احتياج الخاص احتياج الخالق وقد يجاب بان
البحث في الماهية من حيث هي هي لا في الماهية الملحوظة كما تشعر به من التحرير قوله
قلت يقتضي هذا بلزوم امكان المركب من ممتنعين قلت الامتناع ايضا ممنوع لانه كما لا امكان سيد عي
بشيء يلزم امكان المركب منه كذلك يقولوا امكان المجتمع غير امكان الوجود والمحذور هو
الثاني والملتزم في المركب عندنا هو الاول لو صح ما ذكرتم المراد ما ذكرتم فهو المدعى لا الدليل
ليكون الاعتراض معارضة والملازمة المذكورة في الشرح وفائدة ذكرها ظهور توجيه الاعتراض
قوله اذ وجودها فيه نظر لان الوجود المجعول يمكن ان يعبر بالنسبة الى السابق ما الفارق
ويمكن ان يجاب بما تكلف فتامل قوله لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه لم ان قلت لعله يقول
بمجعولية هوية الانضمام مثلا قلت بعد تسليم تحقق الهوية الانضمامية تلك الهوية ان كانت بسيطة
لم يتعلق بها الجعل وان كانت مركبة كان المجعول في هويتها الهوية الانضمامية فتنقل الكلام اليها فيتسلسل
بمعنى انه لا ينتهي الى حد يمكن تعلق الجعل به قوله والاعتراض المذكور معارضة لا نقض اجمالي
كما ذهب اليه الشارح اللاهوري او لا يمكن احد الدليل المذكور بعينه في المركبات كذا نقل عن الشارح
وفيه تأمل لان النقض الاجمالي على وجهين الاول جريان الدليل في موضع تخلف الحكم الثاني التزام
تمامه محذورا والمضي ههنا هو الاول لا الثاني فليتأمل قوله بل المطلق الوجودي بل الدخل
له وبيرهم عاقل في افتقار الماهية وايضا مهما به من غير نظر الى الوجود وغير معقول فانه من
العلوم ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فليس معنى لازم الماهية انها متصفة
به سواء وجدت باحد الوجودين او لا بل معناه انها ايما وجدت كانت متصفة به ان ليس لاحد
الوجودين مدخل في الاتصاف بل المستفاد من مطلق وجودها في اي بحث لا يمانع
العلة لا يجب ان يكون لها مدخل في العلية فان ما يقابل العلة لا يسمى عنها ولا دخل له في العلية
الا ترى ان الصورة المشخصة علة للتشخص الهيولي مع كون الهيولي علة لتشخص الصورة ثم
لا اقتضاء متقدم بالذات على الاتصاف فلا يلزم من عدم اتصاف الماهية المتصفة بلوازمها عن
الوجود مدخلية في العلية والا اقتضاء اللهم الا ان يقال لو لم يكن للوجود دخل في الاقتضاء
لصح الاتصاف مع قطع النظر عن الوجود لان هذا الاتصاف حينئذ يقتضي الذات وانت خبير
بان الاقتضاء امر ثبوتي فالاتصاف به تقتضي احد الوجودين وبه يتم الكلام فتامل قوله
وقد يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن انظر هو ان التناقض انما في لواحق الوجود الذهني
ايضا قوله المسمى بالمعقولات الثانية فان قلت الذي الامكان من المعقولات الثانية مع انه لازم
للماهية كما يجيء قلت معناه ان لازم ماهيته لوصوفه الذي هو الماهية الممكنة لا باعتبار مطلق
الوجود الذهني فان معنى امكان الماهية هو قابلية الماهية للوجود والعدم من حيث هي وتلك
الثالثة والحيثية لا تعرض الا بحسب الوجود الذهني فان قلت امكان الوجود في الذهني ايضا
من المعقولات الثانية مع انه ثبوته للماهية تسمى باعتبار الوجود الذهني والا تسلسل الوجودات
الذهنية وليست لعتبارية صرفة حتى يلزم قلت سبق الكلام منه في بحث الوجود فلتذكر
قوله بالمجعولية الاحتياج اي الفاعل الظاهر ان المجعولية هي الوصف المرتب على الاحتياج
لكن لما كان الفرق باعتبار المبدا نصوا على الفارق وههنا بحث وهو ان ظاهر ما سبق من تفصيل

المبدا

العوارض وتقسيمها الى اللازمة يدل على ان العوارض المذكورة انما تعرض باعتبار احد الوجودين
مطلقا او بخصوصية احدهما فجعل الاحتياج الى الفاعل من عوارض الوجود الخارجي اي عارضا
ويعرض محل تامل وان اراد ان الموصوف به امر خارجي ولو حال الاتصاف يلزم ان يكون نفس الوجود
الخارجي من هذا القسم لا من القسم الثالث اعني المعقولات الثانية مع انه منها فتامل جوابه

قوله ان المجعولية ليست نفس الماهية كان قولهم الماهية غير مجعولة ينبغي ان يحمل
حتى على السلب لا العدول كما هو ظاهر العبارة لان الماهية من حيث هي ليست غير مجعولة
ايضا على معنى ان اللا مجعولية ليست نفسها ولا داخلة فيها ووجه الابعدية مع استوائهما
في انتفاء وجه تخصيص هذا اللبث بالمجعولية انه على هذا كان معلوما في اول بحث الماهية فلا
وجه لذكره ثانيا كما ذاهم قوله كان صوابا بلا ريبة ولما قولهم ان الامكان لا يعرض
للبسيط فلم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في الممكن دون
الواجب والممتنع ايضا ولو صح نفي هذا الامكان عن البسيط لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايضا لانها
نسب كالامكان بل اراد وا به حاجته في ذاته كما في المركب وقد يقال توجيه القول الثالث على
ما ذكره فيه البعد الذي كان قد هرب منه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم الماهية المركبة
دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية ولك ان تقول البعد المهروب عنه
هو القول بان نزاع الفرق الثلاث في كون المجعولية من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة
على قول الفرق الثالثة ليس من البعد المهروب عنه فتامل قوله المركب اه اذ ان لا محض المركب
بالذكر لكن البحث فيه قوله لكن يكون قيام بعضها شرطا كما لا يخفى ان محل الشرطية لا يكون في
الوحدة الحقيقية فاعني اللون المشروط بالضوء على ان توقف الوحدة الحقيقية على ذلك
ممنوع لجواز الارتباط بين الاجزاء بوجه اخر قوله سواء كانت اجناسا وفصولا او غيرها
اي سواء كان بعض تلك الاجزاء اجناسا وبعضها فصولا او غيرها بان يكون ما به الاشتراك
بعيدا وما به الامتياز فصلا قريبا مثلا ان المقصود ههنا لزوم دخول ما به الاشتراك
وما به الامتياز لس الا وحمل الغير على الاجزاء الخارجية او التعيين بإباه السياق فوله اي امر
غير خارج اغاد الذاتي بهذا ليشمل تمام الماهية اذ لا ريب في لزوم كون تمام الماهية
الامر بلا احتياج الى ملاحظة المخالفة في ذاتي اخر وايضا لم يقع في قوله لا بان يشتركا في
ذاتي كذا قوله لجواز كون تمام ماهيتهما الكلام في مشاركة الماهية للغير فالغير ان اريد
فلا يتصور كون الذاتي تمام ماهيتهما اذ لا يتصور الغير يتدع اللهم الا ان يراد ما يعم الغير بحسب الاعتبار
والا فالمراد ان مركب لا محاله ولك ان تمنع لزوم تركب الفرد عند المتكلمين فانهم مجاملون بان
الواجب تعالى شخصا بغاير الماهيته وان ذلك الشخص ليس بداخل في هويته تعالى وان سلم
اللزوم قلنا الاختيار انا نقول المراد كون الماهية مركبة في حد ذاتها وحقيقتها فذات الافراد
وحقيقتها لا تدخل فيها التعينات بلى ان الفرد ليس ماهيته والكلام في الماهية وحواليه
ان التغاير في قوله انها مشاركة لغيرها ونظائرها للماهية بمعنى ما به الشيء هو هو وهي اعم
من الكلي والجزئي وان كان المراد بالذاتي والعرضي ما هو كذلك بالنسبة الى الماهية الكلية
فوله وكذلك الوجود ليشارك المراد بالمشاركة في ذاتي المشاركة في الذاتي بالنسبة اليها

الماهية

واحد الوجودين اي ان يكون
الملحوظ في عنوان البحث هذا المعنى
فيلزم كونها من لوازم الماهية

المقصد الثاني من

بلخ

لعله

والله

هو

بالنسبة الى الماهية التي يكمل فيها والثبوت بالنسبة الى الماهيات الموجودة قوله لان اللازم المذكور
المستند الى الماهية اشار بقوله للمستند الى الماهية الى ان هذا الدليل لا ينتقض على من جوز استناد
اللزوم الى غير المتلازمين كالفاعل فيه او الجميع لان لزوم التركيب بجوز استناده الاختلاف اسماء
البعديات قوله من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض هذا الحكم لا ينعكس فان لكل حقيقة حاجة لبعض
اجزائها الى بعض وليس كل ما يحتاج فيه احد الجزئين الى الاخر حقيقة واحدة والا لاداى حاجة
استدعى حاجة العالم الى الصانع مع ان مجموعهما اعتباري وبهذا يندفع ما يقال اذا فرضنا الجزء
واحدا له اضافة الى جزء اخر وهما مستغنيان عن سائر الاجزاء الى بعض مثل وبه يظهر ضعف قول
الشارح وهو ضعيف لان مثل هذا الهيئة كل فتامل نعم قد يقيض الحكم المذكور عما حوروا من
تركيب الماهية من امور متساوية في الرتبة فتامل قوله قالوا هذا الحكم لا دفع لما يقال
من ان اثبات القاعدة الكلية بالمثال الجزئي قوله وان حمل الشارح على المعنى الحقيقي لا يلزم من هذا
الحمل على ما يقتضيه سياق كلامه ان يكون كل جزء مع عوارضه ماهية حقيقية لوجود ما يوجد في المجموع
ولعل هذا وجه التامل قوله والكلام في الماهية الحقيقية الوحدة الوجود فان تلك كل ماهية
لها وحدة ولو بحسب الهيئة الاعتبارية تحتاج جزءه الصوري اعني تلك الهيئة الى باقي الاجزاء فما معنى
تخصيص ماله وحدة حقيقية بهذا الحكم فلت مرادهم احتياج معروض الهيئة فان الهيئة ثابتة هي
في الحقيقيات والا لم يكن جزءا والاجزاء المعدن هي العناصر الممتزجة فمن حيث الامتزاج تشترط كل منها
بالاخر فلا يبعد اعتبار الاجزاء المادية في الحاجة ولك ان تقول المراد الحاجة بحسب نفس الامر وواقع
الهوية الاعتبارية محصة قوله لا من جانب واحد يمكن ادخاله في عدم استلزام الدور لكن الظاهر
ان قوله بحيث لا يستلزم الدور فيما لا يحتاج من الجانبين قوله ولا يشك ان الماهية المركبة
من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك قيل ان جعل حقيقة حيوان الا يكون القصية مهملة
لان من المركبات منها ما هي اعتبارية وهي غير ملائمة فالوجه ان يجعل ممنوعا او حالا واحدا على الجد
حتى يكون القصية كلية لا مهملة قوله فاحدهما علة للاخر المراد من العلة ما يتوقف عليه الشيء
في الجملة فيتناول الشرط ولا يرد الاعتراض به لتقييد في قوله وليس الجنس علة للفصل كما سيجيء ايضا
به قوله او يقول بالمراد من التقييد التخصيص بين العبارتين في الدام العاد قوله
ولا يجب استلزامها وان جاز كما في الجزء الاخير من العلة التامة والعلة البعيدة التي هي علة تامة للعلة
كالمبدا الاول بالنسبة الى الفعل الثاني فقوله انما المستلزم معناه المستلزم البتة وعلى الوجوه الاولى
او انما المستلزم بلا واسطة قوله والا لم يعقل الجنس بلا بد دون بعض فصل من الفصول قيل عليه
ورد بانه قال الاولى ان يقول والا لم يعقل الفصل بد دون الجنس وذلك بناء على جواز التوارد على سبيل
البدل وانما قال الاولى لانه لا يمكن ان يقال معنى قوله والا لما عقل انما اذا حصل الجنس بفصل
من الفصول في الذهن بد دون ذلك الفصل مع انه يمكن ان يعقل عن الفصل وتبقى الصورة الجنسية
ولا يرد حديث التوارد لان جواز التوارد بمعنى ان كلا من العلتين بحيث لو وجد ابتداء وجد
المعلول التحقيقي به واما اذا وجد المعلول باحدى العلتين فلا يجوز ان توجد العلة الاخرى كما سيجيء
وفيما صوروناه لما يكون من هذا الوجه المحرم الثاني الممتنع قد يبر قوله لم يتصور حمل بعضها
الاشياء بعضها على بعض هذا يدل على جواز حمل الشخص على الماهية بالمواطاة ويدل عليه كلامه في

الوجود ذاتي وان لم يكن
كذلك بالنسبة اليه

رد محي
فيلزم الترتيب فضل لم يجوز
استناد الاختلاف الى التعينات
وجوابه ان الكلام في لوازم الماهية
فلا يجوز ان يستند الى التعينات على
انه يجوز ان يراد بالماهية ما يقوم الوجود
وان لم يكن في مرتبة الماهية
قوله غير ان الاستدلال

على ان بطلان
لزم من بطلان
لزوم

الى اخره والام يتامل

لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لا بحسب ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته **قوله** والاولى ان يقول ولا انما قال الاولى لانه يمكن ان يكون من المصنف بالبسيط الاضافي اعني الخالي عن الامر الزائد فيكون معنى كلامه ان الامر الواحد المؤثر لا يكون له اثران متخالفان هما جلفان والا يلزم تخلف المعلول عن علته الموثرة المستلزمة للمعلول لانه محال وانت تعلم ان حمل عبارة المتن على هذا المعنى تكلف بارد وكذا قال الاولى **قوله** لا يوجد في الاخر فجنسية الجنس ح بالنظر الى نوعين اخرين يشارك كل منهما مع واحد من النوعين الاولين في جنسه بدون ان يوجد معه فصله وانما لم يجز ان يوجد جنس كل من النوعين المفروضين في الاخر لانه لو وجد لكان نوعا واحدا ولم يكن بينهما امتياز وفيه بحث اذ عدم الامتياز على تقدير جزئية كل من الجنسين في الاخر والا على تقدير وجود كل من الجنسين في النوع الاخر مطلقا فلا يجوز ان يكون الجنسان متساويين والامتياز بين النوعين بان يكون كل من الجنسين في احدهما ذاتيا وفي الاخر عرضيا ويمكن ان يقال اذا وجد فصل هذا النوع وجنسه في النوع الاخر كما هو المفروض فان اعتبر ذات الجنس والفصل لم يتميز احد النوعين عن الاخر بشيء منهما وان اعتبر الجنس من حيث انه ذاتي في هذا النوع يتميز بهذه الحيثية عن النوع الاخر ضرورة عروضه له لكن يرد ح هذا على الحيثين خارجة عن الماهية فالذاتي الماخوذ معها لم يكن ذاتيا بل خارجا منها فليتامل **قوله** مشتركان في الدليل هو تخلف المعلول عن علته **قوله** كانا فصلا واحدا لامتحد دان النوعيين هو الذي يكفي في تحصيل الجنس وزوال البهامه وجعلوه نوعا حقيقيا مخصوصا كما تشهد بذلك سيع كلامهم وآتيا في تميما ذكر على هذا الفرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما فلا غرو مما يقال تحتاران الجنس يتحصل بهما معا ولا يلزم كون المجموع فصلا واحدا اذ الملحوظ في مفهوم الفصل القريب ان يحصل به الجنس بانفراده **قوله** بين الجنس والفصل عموم من وجه فقد يوجد معا لا وجوبا **قوله** عنوانان في مرتبة واحدة يعني كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فانهما ان يكونا بينهما عموم من وجه وذلك ظاهر او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا اوسواء اويلزم ان يكون كل منهما عرضيا للاخر ذاتي له والا لم يكن احدهما او كلاهما تمام الذاتي المشترك **قوله** والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر واعترض عليه بانه ان اراد بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس لم يلزم من تحصله بالفصل وحده تحقق النوع بدون الجنس الاخر لجواز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف تحقق النوع على اجزائه الباقية وان اراد بالتحصل تحقق حقيقة النوع به فلا نسلم توقف كل منهما على الاخر بل الماهية المركبة من الاجزاء الثلاثة متوقفة عليها للدور والوضوح ما ذكرتم بل نتيم ماهية من ثلاثة اجزاء اذا وجد منها مع الاخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس بل نقول الفصل لا يتحقق بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله وقد يوجه قولهم والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر بان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا فان ماهية النوع هو الجنس المتحصل لا حقيقة له وراءه كما اشير اليه في اوايل

هذا المنقد للبس

هذا الفصل فليس ذلك بخالصه والناظر وان حيز بان هذا اذا كان بين ذينك المفهومين عموم من وجه في حواشيه في الماهيات الحقيقية كلها كما اشار اليه كما سبق الان **قوله** مفهوم غيرها هذا اللازم النجسمة القياس والتشبيه فهي عين كما لا يخفى **قوله** والجواب ان المراد بالمتعين الشخص له فيه بحث لان مفهوم زيد وان لم يكن مفهوم الانسان وحده لكن لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض الشخصية التي لا تقف على عين دون المجموع ولو سلم انه المجموع فالشخص جزء عقلي كما يدل عليه تحقيقه بقوله واعلم ان الخارجي والجزء العقلي للوجود والخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم ذلك الشيء الذي جعل الشخص عبارة عنه مع مفهوم الانسان هو ما يحفيه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونه الشخص بل ما به الشخص اللهم الا ان يقال التي ما دام لا يتحقق في حد نفسه يمتنع ان يعرض له ما يحصه من الكم والكيف ونحو ذلك لان عروض هذه العوارض يقتضي تعين المعروض في الخارج فعلم ان قوله مع شيء اخر لا يليق ان يجعل علما لما يحصه من العوارض المذكورة فثبت ان ذلك الشيء هو التعين وفيه ما فيه **قوله** واعلم ان النسبة الماهية الى الشخصات لما قد ذكرنا الاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم ليس حقيقة الحمل والاخبار حمل الجزئي الحقيقي على الكلي وان كل شخص جزئي حقيقي فلا ينبغي ان يستدرك بما ذكره ههنا على ان الشخص محمول بالمواطاة على الماهية **قوله** وانما يحذران لو الخارج ذاتا اخر اعترض عليه بانه اذا كان الشخص متحدا مع الماهية كان تشخص زيد ومتحدا مع تشخص عمرو لاتحادهما في الماهية وانه باطل قطعا وجوابه ما ذكره الشارح في حواشي المطول حيث قال الاتحاد في الوجود الخارجي لا يستلزم اتحاد الجزئين ولا نسلم انهما اجزاء ان يتحد احدهما بالاخر وثالث ورابع فيكون مع كل واحد من الثلاثة حصة منه وهذا يدفع لزوم احدهما بالاخر وثالث بناء على لزوم ان الماهية اذا كانت متحدة مع التشخص ذاتا وكان تميز الاشخاص بذواتها يكون المتعين هو الماهية ثم يرد ان لقائل عدم الامتياز بين الماهية والمتشخص في الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الماهية عين هوية المتشخص لجواز ان يكون صدقه بان لا يكون للمتشخص هوية خارجية لكونها من المعقولات الثانية على ما حقق الشارح في بحث الوجود حيث قال وفيه بحث الخ وقد عرفت ان دليل وجود المتشخص لا يتم فيما نحن فيه **قوله** كان متعينا في حد ذاته نقض اجمالي فانه اذا قطع النظر عن الصورة الحالة فيها لا يكون متعينا عندهم ولك ان تقول مرادهم ان كل موجود اذا لوحظ اتصافه بالوجود يحكم بكونه كان متعينا في نفس الامر والمحمول بالحمل هو الموجود مع مقارنة الصورة والحق ان الجمع بين القولين بالحمل هو الاتحاد في العناصر تشخصا واشتراكا وجودا للكلي الطبيعي في الخارج واشتراكهما بين كثيرين محل تامل سيما اذا كان المشخص عبارة عن الماهية المتعينة بالتشخص كالهيولى بالنسبة الى الصورة الا ان يؤول كلامهم في الهيولى بما سيذكره في الهيولى

انما يتعدد

كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما للنوع واحد على ما هو المفروض وانما يخفى عليك انه بعد ما تحققت ان ماهية النوع هو الجنس المتحصل وان انكار تحصل كل من الجنس بالفصل مكابرة **قوله** يلزم الدور قيل ايهام مكابرة قوله يلزم الدور قيل لم لا يجوز ان يكون مفهوم كان متغايرين في كل منهما ايهام من وجه فيزول بانضمام احدهما الى الاخر ايهام كليهما فيكون بحصل كل منهما بالاخر متحصلا لما عليه وكل ذلك ليس بدور اصلا وهو خبر باطل على ما قيل في الميزان

وان كان تعينه حاصلا من غيره كالفاعل وغيره كما قال في الهيولى الخ

هذا ما وجدته من التعليقات على هذا الموضع من شرح التجريد للقوشجي والحمد لله اولا وآخرا وصلى الله على محمد وآله وصحبه اجمعين

لان المتصف بالعدم المطلق بعد ومرتبط مع ظهور بطلانه **قوله** فيكون هو وجودا
فيه منع سنده ٥ فضية الامتناع والامتناع **قوله** واما ان يكون عدما التعين اخر
ان اريد بالتعين واللاتعين مفهوميهما فلا حصر لجواز ان يكون التعين عدميا لمفهوم اخر
وان اريد ما صدق عليه للاتعين فلا نسلم انما يصدق عليه اللاتعين فهو عدمي فيكون الجواز نقيضه
ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على ما سوى التعينات من الحقايق **قوله** فهذا عدم العدم فهو
وجود فيه ان مفهوم العدم غير الوجود وكذا ما صدق هو عليه وايضا ان كان المراد بالوجود الوجود
في قوله ان كان عدميا وان كان وجودا مفهوم العدم والوجود فالحصر ممنوع وسيورده المصنف
على اصل اللازمة ايضا وان كان المراد ما صدق عليه نفس الوجود والعدم فكذلك وان كان مما
صدق عليه الوجود والعدم بالاستحقاق فنختار ان ذلك التعين معدوم ولا يلزم ان يكون
هذا التعين وجودا الان عدم المعدوم ليس وجودا ولا موجودا **قوله** والتعين الاخر
سلمنا ان اراد بالمثلية المشاركة في التعين فلا نسلم ان من وجودية احد المثليتين انحاء لا يجوز
ان يكون التعينان متخالفة في الماهية متشاركة في عارض هو مفهوم التعين وعلى تقدير
تسليمها لا يلزم من وجود احد المتماثلات وجود جميعها فان زيدا وعمرا متماثلان مع جواز اتصاف احدهما بالوجود والاخر بالعدم **قوله** او مستلزما له بحيث حمل عليه مواطاة
والا فلم ومر ذلك ممنوع ح **قوله** لكان الوجودي وجودا قد يمنع ذلك لجواز ان يتصف
المتقابلان بشيء واحد كالامتناع والامتناع المتصفان بالعدم وجوابه ليس المراد بقوله
فلو كان العدمي عدميا انه لو كان متصفا بالعدم بل انه لو كان معنى العدم او مستلزما لحمله
عليه مواطاة فيمنع اللازمة على هذا مكابرة فتامل **قوله** بل المراد بالوجودي قيده ليعلم مقابلة
الذي هو المقصود بالبيان اصالة اعني العدمي والمراد ان الوجودي من الصفات ما ذكر
بقرينة قوله لوصوفه والتخصيص بناء على ان الكلام في وجودية التعين الذي هو من الامور
التعين المستقلة **قوله** يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه موجود قيل عند القيام
موجود يجب عروض الوجود له الا انه يصح ويجب بان ليس المراد بالصحة الامكان الخاص
بل مقابل الامتناع **قوله** وبالجملة فلو كان العدمي هذا منافضة ومنع للملازمة التي في
قوله لو كان عدميا لكان عدما **قوله** فلا حصر ح وايضا اللازم ح ان يثبت ان التشخص وجود
والمطلوب انه موجود كما لا يخفى **قوله** ولا قايل به وعلى تقدير القول به لا يثبت المطلوب
فان وجودية التشخص بهذا المعنى ليس بمدعى في هذا المقام **قوله** وهو المناسب للمقام
لتمثيله الكل ولما اشرنا اليه من ان المدعى وجودية التشخص بهذا المعنى لا بالمعنى الذي ذكره
المصنف ولا بمعنى ما ليس السلب داخلا في مفهومه وان اطلق الوجودي على هذا المعنى والعدمي
على مقابله ايضا **قوله** وذلك اي امتياز الحصة عن الحصة انما يكون بالتعين بالتعين سياق الكلام
على تحقيق الحق فلعله اراد تمايز الحصة عن الحصة بحسب العقل لا في الوجود الخارجي اذ لا تمايز
من الحصة والتعين بحسبه عندهم ولذا حكم فيما سبق بان تمايز الاشخاص في الوجود الخارجي
بهوياتها لا بتشخصاتها اللهم الا ان يقال امتياز خصص الماهيات في الخارج بالتعينات التي
هي نفس هوياتها الخارجية كما ان امتياز افراد التعينات ايضا بهوياتها الا ان هويات التعينات

مركبة

هذا التعين وجوديته الاخران
اراد الاتفاق في الماهية فلا
نسلم الملازمة ح

لظهور الاعم وحينئذ ولكون الظهر
دالة على المطلوب اذ هو كون التشخص
موجودا في الخارج وقد مر ان الوجودي
على ما ليس السلب داخلا في مفهومه وهذا
ايضا غير مناسب للمقام اذ ان المدعى
كون التشخص وجودا في الخارج وان
السلب ليس داخلا في مفهومه ٥

مركبة في العقل وان كانت بسيطة في الخارج وهويات التعينات بسيطة عقلا وخارجا فتدبر
قوله للانضمام مع الامتياز رضا هذا بناء على ما هو الحق لا بجازاة مع المتدل فيما ينبغي الدليل عليه اعني
كون التعين منضما الى الماهية في الخارج كما سيأتي لكن هذا الجواب لا يتم على ذلك التقدير بل الجواب الظاهر
انه سيد عي تميز ما قبله **قوله** فيتسلسل انما لم يتعرض للدور لعدم اتحاده هنا لانه لا يرجح كون الوجود
متعينا بتعين واحد وهو محال والا لم يتمايز قطعا على ان التسلسل مدير اد به عدم تناهي
التوقفات تاما في مواد متناهية وهو الدور او غير متناهية وهو التسلسل المتعارف **قوله**
منقوض بالواجب قالوا لو كان للواجب تعالى ماهية كلية لزم احد الامرين اما امتناع الوجوب
لذاته او امكان الممتنع لذاته لانه لو كان للواجب تعالى ماهية كلية وجد منها حتما واحد فقط
كانت للجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس تلك الماهية او لغيرها فان كان لنفس تلك
الماهية امتنع ان يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا فيكون وجوب الوجود ممتنع الوجود وهو
الامر الاول وان كان امتناعها لغير تلك الماهية يكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة
فيكون تلك الجزئيات الممتنعة لذاتها بالاتفاق ممكنة وهو الامر الثاني والجواب ان امتناعها
لخصوصيا فها على معنى ان ما سوى هذا التعين الحاصل في الواجب لا يمكن اجتماعه مع تلك الماهية
لا مقضيا بها بعينها مخصوصا اقتضاء تاما كما سيجيء ولا محذور فيه **قوله** وقد علمت ان نفس
الهوية اذ لو تحقق الانضمام الخارجي لتحقق الكلي الطبيعي في الخارج على هذا التقدير ومتحدة بالوجود
على انضمام التعين ولو بالذات كما يدل عليه قولهم ثبوت شيء لشيء في الخارج فرع ثبوت المثبت له فيه
نظر ان يقال فروض التعين وان لم يكن في الخارج الا ان عروض ما به التعين اعني الاعراض الكشفة
من الكم والكيف وغيرهما مما لا شك ان عروضها للماهية اذ التشخص انما يتحقق بعدها لا قبلها يلزم
تحقق الكلي الطبيعي في الخارج اللهم الا ان يقال عروض المتخصص وما به التعين للمتعين بهذا التعين
لا للماهية الكلية وتقدم المعروض بالوجود ذاتا لا يقتضي تقدم تعينه اصلا فلا محذور وفيه
تامل **قوله** فاذن النزاع لفظي فان الحكماء الخ هذا اصلح مرجع تراضي الجهتين كما نقل عن الشارح
لان المتكلمين لا يقولون بوجودية التعين على انه عين الماهية كما يدل عليه التحرير المذكور وقيل
والحق ان النزاع في وجود التعين ونزع النزاع في الوجود الذهني اذ ليس في الخارج امر متميز عن
الماهية ينضم اليها في الخارج بل في الخارج انما هو الشخص والعقل بفضله الى ما به الاشتراك وهو
الكلي الطبيعي والى ما به الامتياز وهو التشخص فان ثبت الوجود الذهني كان لها ثبوت والا فلا
وانت خبير بان الوجود الذهني بمعنى الكلام في وجود التعين في الخارج فلا يكون فرع الوجود
الذهني تامل **قوله** تامل لعله الى آخره فيه بحث لانه ان اراد وا كون الماهية علة للتعين
بما انحصر نزعه في تخصصه كونها علة موجدة له في الخارج فهو فاسد لاتحادهما في الوجود الخارجي
عندهم كما صرح به الآن فلا يعقل كون الماهية موجدة لتعين نفسها وان اراد به العلة باعتبار
الوجود الذهني فلا وجه له ايضا لامتناع اقتضاء الماهية الذهنية تخصها الخارجي والا لزم ان
يوجد التعين الخارجي في الذهن وليس كذلك فتعدد افراد تلك الماهية في الذهن ايضا فان قلت
هذا جار في وجود الواجب على رأي المتكلمين قلت لهم ان يتحاصوا بامتناع المعلل بالكنه الا ان هذا انما
انما هو لبعضهم القائلين بهذه الامتناع والحق على ما نقل عنه رحمه الله ان هذا الكلام من الفلاسفة

والمحققون لا يقولون بهذا ولذلك
ان الماهية الكلية غير معروض التعين
في الخارج هما

اصلا هو
ولك ان تقول

مشعر بان التعين عبارة عن الماهية في الخارج لكن في العلية تكفي على تقدير الامتياز ايضا فتدبر
ظاهر لان العلية مشروطة بالوجود والتشخص عندهم وان اشترط من تمة العلة باعتبار تاثيرها
فلا يكون معلولا لها اللهم الا ان يمنع مشروطية العلية بالتشخص وان اشترطت بالوجود غايته
استلزام الوجود للتشخص اما توقعه حتى يلزم المحذور فلا وفيه نظر فان التي لم تشخص لم
يصر علة لتشخص معين ومثله ابطل الشارح في موقف الجوهر كون الصورة المطلقة علة للهيولي
ومع هذا لابد من القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج والا لما وجد فما يوجد كما يكون علة لوجود
شيء اخر على مانعم الحكماء من وحدية التعين قوله اقتضاء تاما الاقتضاء التام بمعنى ان الماهية
لو وجدت لم تنفك عنها بحسب ذاتها هذا التعين لا ينافي في احتياجها في الوجود الخارجي الى فاعلها
حتى ينافي الامكان والحاصل ان الماهية بشرط الوجود الخارجي تسمى التعين واما وجودها
من الفاعل التي فيه بحث آخر وهو ان العلة للتعين فيما ادعي لزوم احضار النوع في الشخص اذا كانت
الماهية بشرط الوجود الخارجي فلم لا يجوز ان يكون كل ماهية مقتضية باعتبار العلل او الاستعدادات
اللهم الا ان يقال لا يعقل علل في نفس الامر واما الاستعدادات فانما تتعاقب على المادة فتثبت هم
الاحتياج اليها وليس حتى في تعيينات الماهية باعتبار الوجودات كثير نفع قوله
فرع تعينها الى اخره اي متوقف عليه متاخر عنه ذاتا ولا يكفي المقارنة الزمانية حتى يدفع
الدور بها وقد يجاب بان حلول شيء في الماهية وان توقف على تشخصها لكن تشخصها لا يتوقف
على حلول ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا يعينه وجه تجويزهم تشخص الهيولي بالصورة
الجاهلة فيها فان قلت تشخص الحال حتى يتوقف على تشخص المحل اذ لا معنى لجعل الذات المبهمة علة
للتشخص وتشخص الحال انما هو من المحل فيدور قلت كون تشخص الحال من المحل مبني على عدم جواز
كونه مما حل فيه للزوم الدور وهو اول المسئلة نعم يمكن ان يقال اذا امتنع توقف تشخص المحل على حلول
الحال بل على ذاته يلزم منه تجويز اسناده الى المتصل وفيه تامل قوله والنفوس الانسانية
انما تتعدد الى آخره تبيد النفوس بالانسانية ليتعرى ان النفوس الفلكية مختلفة بالنوع
مع تعلقها بالمواد الفلكية تعلق التدبير والتصرف والحق ان هذه النفوس من حيث تعلقها بالمواد
الفلكية ذاتا لا يقتضي فيه طوران يتعلق بكل منها فرد من ماهية نوعية نفسية كما يتعلق
بكل منها فرد من نوع الصورة الجسمية وتخيل الاختلاف النوعي قوله بخلاف العقول فان
قلت العقول ايضا متعلقة بالمادة وان كان تعلق التاثير تبدعي تسمى المؤثر بالوجود والتخصص
ولو فاتا فلا معنى لاستناد التخصص الى التاثير الموخر واما تعلق التدبير فلا يستدعي
تدبر تخصص المدبر على ذات المدبر فيه وان استدعى تعدده على التدبير فلا محذور
قلت نامل قوله اي يكون تعينه بعللا بماهيته واحضاره لي شخص واحد اشار الى ان مراده
عدم النقل الاخير في تعينه الاول كما يدل قوله بل تعينه عند هم بصورته فلا ينافي ما اشتهر منهم من
القول بالاتحاد هيولي العناصر تخصصا وقد يقال مرادهم انه شخص واحد لا انفصال في ذاته
وانما هو من خارج وبسبب يصير اشخاصا متعددة ويمكن ان مرادهم بالاتحاد الاتحاد هم
النوعي وزيادة الشخص تصرف من الفاعل يقتضي فيهم ما يدل عليه نقصهم متعددا اشخاصا
بسبب القرب والبعد من الفلك كما مر انفا كيف لا والقول بالاتحاد هكذا شخصا مع تنوع الصورة
الى

وجودها الخاصة تعينا متعددة والوجودات تعلقها باعتبار ما

اذا التعلق بالمواد مجوز لاختلافها في النوعية الموجب لاختلاف التشخص الماهية النوعية لا ضافة للتخصيص

بالجمع كما هو المشاهد من جزئيات عدم التوليد باعتبار عدم التوليد

التي هي علة لتشخصها فيلزم القول بجواز التوارد قوله بل تعينه عندهم بصورته فيه بحث لان
هذا خلاف المشهور وسياتي ايضا في موقف الجوهر وهو ان الهيولي تحتاج الى الصورة في بقائها
والصورة محتاجة اليها في تشخصها وقد يجاب بان لا شاني من الاحتياجين فيجوز ان يكون
احتياج الهيولي الى الصورة في البقاء والتشخص معا والا فهو محذور في احتياج كل منهما
الى ذات اخرى في التشخص كما صرح به الامام في شرح الاشارات وفيه ما قد عرفت من
ان الشيء ما لم يتشخص لم يصر علة لتشخص معين فيلزم ان يكون تشخص كل منهما على
تشخص الاخر وبهذا سطل ايضا ما قيل من ان التحقيق ان تشخص الصورة يكون بالهيولي المعينة
من حيث قابليتها لتشخصها وتشخص الهيولي بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها كيف
لا وقد صرح هو بسيذكره الشارح المحقق في موقف الجوهر حيث قال قلنا
الواحد بالشخص لابد ان يكون علته علة الفاعلية واحده بالشخص والصورة المطلقة ليست
كذلك فح ينكشف كلام المصنف ههنا ان علة تشخص الهيولي لا يجوز ان يكون صورة مطلقة
فتعين ان يكون صورة معينة وهو ايضا باطل اذ لا شك ان توارد الصور الشخصية لا سيطل
تشخص الهيولي كيف وقد صرح الرئيس بان الوحدة الشخصية تقتضي التوارد والتحليل
فتامل قوله ومن هنا يظهر الى اخره فيه بحث سيذكر عنه رحمه الله تعالى ان فيه اشارة
الى ان لبس الدور في الواقع والجهة التي اشار اليه سابقا قوله واذا تعدد الفاعل
المراد تعدد ذوات الفاعل كما هو الظاهر والمقصود ابطال كلامهم على التنزل وتسليم كون
الباري تعالى موجبا بالذات لم تتعدد الفاعل باعتبار نسبته المخصوصة كما ظن فانه بعيد
جدا قوله ومنهم من جعل الى اخره فيه بحث لان التردد مع المفاسد المذكورة جار في علة
لم تتصاف على انه لو تم لدل على عدمية احد فنمي التعين لا على عدميته مطلقا فان المخصص نوعه
في تخصيص لا يجري فيه ذلك الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل فلا يكون برهانا قوله
لا يترى ان كل عاقل الى اخره اورد عليه بعد تسليم افادة التعين بقية الكنه ان المذكور
في هذه المسئلة جهات القضايا وسيجي ان ما نحن فيه غير الجهات والجواب ان الذي سيجي
هو الجهات التي غير جهات القضايا مطلقا بل احص منها لانها جهات ومواد القضايا بخصوصها
كما حققه الشارح فالاختلاف بحسب اختلاف المحمول لا بحسب اختلاف نفس معنى هذه
الجهات فتدبر انتهى كلامه قوله اذ لم يرد على ان يقول لم لا يكفي الامكان الذاتي
تقريبا ان المصادر كما يدل عنوان الرصد بمبادي الاشتقاقات وكان المصنف لم يجد
بقرينة تعريفات المصادر في كلام القوم وانما وجد تعريفات المشتقات فاورد ها
فيعلم الحال بالمقايسة قوله وانه دور ظاهر قد يناقش بان الامكان الماخوذ في تعريف
احد الامرين هو الامكان الخاص والواقع في تعريفهما هو الامكان العام فلا دور في صورة
اخذ الامكان واندفاعها ظهر مما قررنا في الجهات نعم يمكن ان يناقش بان الممكن اذا عرف
بما لا يجب وجوده ولا عدمه مثلا وعرف الواجب بما يمتنع عدمه لم يلزم دور في تعريفهم
للامكان بل اللازم هو التعريف بالمجهول كما لا يخفى وجواب هذا ظاهر ايضا اذ المدعى لزوم
الدور مطلقا وقد لوحوا ان لم يكن بين المعرف والمعرف الذي نحكم هو الممكن فتامل قوله

يتقدم ٥

وهي ٥

وعن تقول ٥

المادة مستفيضة بالوحدة الشخصية ٥ بالوحدة الشخصية ٥

وما قيل ٥

الثاني ٥

عليه ٥ باعتبار ٥

والممتنع بما يجب عدمه ٥ لبعضها ٥

لا عاد اقرب الى الوجود قد يعارض بان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد كما صرح به
في بحث الوجود فليبغي ان يكون الامتناع اظهر هنا وجوابه بعد تسليم كلية المقدمة انها انما
تفيد كون العدم اجلى من الوجوب لا كون الامتناع اجلى منه فتامل **قوله** واعلم ان الوجوب
يقال على الواجب او ذو وجوب اي عما ذو استغنا في وجوده عن الغير وهكذا
قوله الثالثة التي الذي الذي الخ قيل هذا اعم من الاولين لصدقه عليهما
وعلى غيرهما من نفس الذات وسائر الصفات المختصة به تعالى وامتياز الذات
بالذات لا يليق في العول بامتيازه بالصفة ايضا فيكون الخاصة الثالثة عين الذات
انما قيل بمعنى الصدق عليه ولك ان تقول اطلاق الوجوب على المعنى الثالث الكلامي اصطلاح
الفلاسفة الناسين الصفات واما المعنيان الاولان للوجوب فخروجهما اما بجعل التبني
على الموجود اذ يحتمل بسببه الامتياز في الشيء المستفاد من تعدد جريه مريدا بالامتياز
الامتياز الثاني **قوله** لكنها متغايرة فان قلت التلازم يقتضي التغاير بدون العكس
فلا وجه لقوله امور متلازمة لكنها متغايرة قلت كانه لاحظ ان التلازم بكفيه التغاير
بالاعتباري كما بين الحد والمحدود ومراده ههنا التغاير الواقعي فلذا صرح بالتغاير بعد
الحكم بالتلازم نعم لو قال متغايرة متلازمة كما صرح به الشارح في معاني الامكان لكان
اظهر **قوله** وكذا الامكان قيل وكذا الاستغنا يقال على الممتنع باعتبار ما له من الخواص فالاولى
استغناوه في الغير عن الغير والثاني افتقاره اذا عدمه والثالثة حاية بمعنى
ذات الممتنع عن غيره وانما لم يذكره اكتفا **قوله** امور اعتبارية اراد غير الوجوب بالمعنى
الثالث الذي عين الذات على ما ذكره بل غير الامكان بالمعنى الثالث ايضا اذ كل غير وجودي
امكانه بهذا المعنى على ما ذكر وكذا المتعينات على ما سبق من التحقيق فتامل
قوله اما الامتناع فلانه صفة الخ هذا التعليل يدل على انه اراد امتناع الوجود هه
بالنسبة الى الذات فعدمية المستاع الذي هو جهات سائر الاقضا وانما ثبت له
باعتبار ان الامتناع مفهوم واحد ولو حظ بالنظر الى خصوصيات المضاف اليه
اعني المجولات كما نبهنا اك عليه لكن يتوقف على وجود مفهوم يقتضي وجود جميع افراده وان
يبني الكلام على مذهب المتكلمين من ان الكل كيفية للبسائط المتحلية الوجود فالعدمية
ظاهرة لكن التعريف في التعليل يتجريان عدم المبنا عليه فتامل الوجود عدمية ظاهرة لكن
التعريف على هذا السبق **قوله** والامكان الوجوب العام بالواجب واضافا بالذات مما لا يكفيل
كيف وقد ذهب الواجب لذاته مما لا قايل به والبرهان دل على امتناعه كما سيجي وبهذا يندفع
ما يقال على قوله فان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها من ان هذا مما
لا شك فيه ولا ينكره احد الا ان هذا القدر لا يفيد في هذا المقام بل المهم ههنا بيان جواز
اتصاف فرد موجود من طبيعة بفرد معدوم منها مع انه لم يوجد في افراد الكلي هذا الاتصاف
قط فتدبر **قوله** او ما بعده من المراتب امرا اعتباريا ان حمل للاعتباري على المعدوم
في الخارج فانه يكفي سند فع لزوم التسلسل فالامر ظاهر وان حمل على الممتنع لم يتم في افراد
طبيعة نوعية الا عند المتكلمين وقد مر ان الاشارة قبيل المبني في اواخر الحادي عشر من مباحث

الماهية

ي اي بطلان تعليل بالاتفاق بقال
الله تعالى واجب مح

لا ان يراد بالنبي الموجود مح

فلاحظ

المقصد الثاني في بيان اعتبارية
الامكان والوجوب والامتناع

هوس

قول وجوابه انا نختار الشق
الثاني الى اخر هذا اجواب
جدلي والمقصود دفع ما اورده
على هذا الشق مح

ينقل

الماهية حيث تعلنا دليل الحكما على ان ليس للواجب تعالى ماهية كلية **قوله** ولعل هذا هو المراد
تعني كون وجوب الوجود نسبة اذ ليس زايدا عليه في الخارج وبهذا يندفع ما يقال لو كان
وجوب الوجود نسبة لكان محمولا عليه بالمواطاة صورة واللازم باطل لان الوجوب **قوله**
قلنا ممنوع لعدم المغايرة فيه بحث لان مراد المستدل ان اتصاف الذات بالوجوب حيث هم
الوجوب والمغايرة فيه ظاهرة **قوله** اذ اكان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض الخ
فان قلت لا يسلم لزوم خلو الواجب عن الوجوب على تقدير زواله لجواز ان يزول ويرد
من الوجوب ويجي فرد آخر قلت جميع الافراد ممكنة فتفنى وزوال الجميع ويلزم الخلو ايضا يلزم
مما ذكر كون الواجب تعالى محلا للحوادث وههنا بحث لانه ان اراد بزوال الوجوب
على تقدير امكان العدم امه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نسلم انه لو كان ممكنا لجاز
زواله بهذا المعنى فان الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالاوليان على ما سياتي
وان اراد زواله بمعنى زوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نسلم كلية وخروج الواجب عن الوجوب
فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا تستلزم عدم اتصاف الذات بها فان الصفات قد
تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا على ما سيذكره
نعم عدمها بعد كونها موجودة تستلزم ذلك والجواب اختيار الثاني فان الكلام على تقدير
كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا نسلم ان الامور العينية
اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوز ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم
ابيض بالبياض المعدوم ومن سقطة ظاهر البطلان **قوله** كلية ممتنع نظرا الى ذات
الواجب لما تحقيقه ان ذات الواجب كما يقتضي وجود نفسه تقتضي وجود وجوبه الموجود ايضا
فالوجوب وان كان جايز الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكنه ممتنع بالذات لكنه ممتنع هم
الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز خلو الذات عن الوجوب المستحيل وانما يلزم لو لم
ينتقض ذات الواجب وجود الوجوب **قوله** وبيطله انه نسبة قان قلت سيجي ان كونه نسبة
ممنوع في فرض كونه موجودا الان للسبب لا وجود لها عند نا قلت بعد تسليم ان سوق الكلام
على مذهب المتكلمين هذا دليلي تنزلي على ان خصوص الوجوب الذي هو نسبة كيفية قايمة
بها لا تكون موجودا ولا يتوجه منه وجود دليل احر دال على السبب مطلقا من الاعتبارات
قوله لا نصفة تعني الوجوب قد اشرنا مما سبق ان الامتياز بالذات لا ينافي الامتياز
بالصفة ايضا **قوله** وفي الملخص الى اخره كلام الملخص وكلام شرحه يدل على ان التعين
للوجوب معنى ثالث وان النزاع معنوي فالتسبة على هذا الورد كلامنا **قوله** اذ
لا دليل على استحالة كونه صفة قايمة بالممكن ظاهر العبارة وان دل على نفي الدليل مطلقا
لكن المراد تنويعية ان الكلام في بطلان الاشارة الى الوجه الثاني نفي حريان الدليل الذي
سيذكر لابطال كون الوجوب وجوبا زايدا في الامكان فلا يرد ان يقال فيه دليل لانه
اذا اراد الامكان الموجود فاما واجب او ممكن وكلاهما باطل لاستلزامه وجوب الممكن او
ذاك كما سبق في الوجه الاول **قوله** وقد يتكلف الى اخره وجه التكلف انه يحتاج في احرازا
ذلك الى مقدمات زايدة ليست بصريحة في الوجه الثاني ولا هي مما يمكن اعتبارها

اذا كان واجبا كان محل الوجوب
عليه بالاستحقاق دون المواطاة
اذ لا معنى للواجب الا ما له الوجوب
على انا نمنع بطلان الكل بالمواطاة
ونحمل بالاستحقاق بخيرا ما فيه
الوجود وهو نفسه كما ادعاه البعض
يصدق عليه انه وجود موجود
وكذا الوجوب مح

خ

اي على استحالة نفس كونه صفة
قايمة به فلا يرد ان يقال فيه دليل
لانه اذا اراد الامكان الوجود وهما
واجب فهو باطل اذ يمكن ان يتسلسل
الا يرى انه حينئذ يرجع الى الوجه الاول

بالقياس الى الوجوب وهو ظاهر قوله والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب اي
بوجوب الوجود لان الشي ما لم يوجد لم يوجد وما لم يجب لم يوجد فبطل ما يتوهم ان هذا
الوجوب كيفية نسبة التقدم الى العلة لا كيفية نسبة الوجود الى الممكن والوجوب الذاتي
المتحصل في الممكن انما هو الكيفية الثانية لا الاول قوله والا لكان ذلك الوجود حادثا
مسبوقا بالعدم ولا شك الخ فيه بحث لانه انما يتم في تقدم الواجب المتعالي عن ان يكون محلا
للحوادث واما في مثل الفلك فلا لجواز سبق كل فرد من القدم لفرد اخر منه بلا نهاية على نحو
ما ذكروه في حركات الافلاك ثم ان قوله ولا شك الخ مما لا يحتاج اليه لان مجرد كونه
تعالى محلا للحوادث باطل الا ان يراد بيان الاستحالة بوجه اخر اظهر اللهم الا ان
يقال التقدم عدم المسبوقية بالعدم اصلا ولا يتصور فيه بالقياس الى ذات واحدة بتعدد
الافراد كما سيأتي نظيره في الوجوب وفي عدم تصوره بالنسبة الى زمانين منع
قوله والبقا فانه لو وجد الى اخره هذا لا يجري في بقا الحادث زمانين كما لا يخفى
اذ لا محذور في فنا الباقي في الزمان الثالث قوله لكانت الماهية موصوفة بها اي هي
لكانت ماهية بالموصوفية بالموجود اذ لم يرد ماهية الموصوفية لم يتكرر النوع بالمعنى
المذكور قوله والمنع ما ذكرنا من ان وجوب الوجوب نفسه بهذا يظهر ان ما ذكره
الشارح في الالهيات من انه يرد على القول بكون بقا الباقي زائدا بتقدير وجوده نفسه ان
ما نكر نوعه يجب كونه اعتباريا ليس كما ينبغي بل الامر بالعكس فان ذلك القول يرد هنا
على هذه القاعدة كما يظهر من كلام المصنف ههنا قوله وتلخيصه انما حققناه الخ هنا
التلخيص مناف لارجاع هذا الجواب الى الجواب الاخر كما ذكره في اول هذا المقصد واما جواز
لزوم التسلسل بالموالاة فقد عرفت هناك عدم بطلانه قوله اذ لا يجب ثبوته الخ تعليل
عدم ما يتضمنه وجوب كون الوجوب من المعقولات الثانية من مطلق العدمية اذ لا يكفي ما ذكر
ما ذكر في كونه منها والا لكان لوازم في كونه منها ولما كان لوازم الماهيات منها مع انه
جعلها في سادس مقاصد الماهية لها قوله والحدوث هذا على تقدير ان يفسر الحدوث
بالخروج من العدم الى الوجود واما اذا فسر بمسبوقية الوجود بالعدم فظاهر انه متاخر عن
الوجود قوله لجاز اتصاف الماهية حال عدمها الخ فيه بحث ظاهر اذ لا يلزم جواز اتصاف الماهية
حال العدم بصفة وجودية وقد يجاب بانه انما شرط في القيام الوجود والمقارنة
للوجود التي هي نسبة متوقفة على الوجود فلا مر ظاهر اذ ح يكون الصفات مما يجب تاخرها
عن وجود الموصوف ولا كلام فيها وانما يشترط لزوم جواز اتصاف الماهية بها حال العدم
نظرا الى ذات تلك الماهية وان فرض عدم الانفكاك بين الصفة والوجود في الواقع وفيه
نظر لان المجيب ان اوجب في الشرط تقدمه على المشروط منعنا الشرطية ولا يلزم من هنا
جواز اتصاف الماهية بها حال العدم وان لم يوجب سلمنا الشرطية بمعنى امتناع
الانفكاك ولا يلزم منه وجوب تاخرها عن وجود الموصوف فليتامل قوله بل لو فرض
عدم العقول سياق كلامه ههنا يدل على ان الممكن مثلا يتصف بالامكان على تقدير انتفاء النوع
المدركة باسرها الخ لتشكل قولهم ثبوت شي لشي فرع ثبوت المثبت له اذ لا ثبوت للموصوف

ههنا

ههنا في الخارج لان المعدوم متصف بالامكان حال عدمه فيه ولا في الذهن لان المفروض عدم وجود
ذاهن ما والحق ان سياق الكلام ههنا على زعم بعض المجادلين وقد نبهت فيما سبق على انواع
الاشكال فليتذكر فان قلت لو اندرج في فرض عدم العقول فرض عدم المبادي العالية حتى عدم
الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا لم يتصف الواجب بالوجوب قطعا وان لم يندرج لم يتم
هذا الكلام اذ لا يلزم من عدمية ان لا يتحقق الا باعتبار عقل لجواز تحققه باعتبار فرض المبادي
العالية قلت يندرج في هذا الفرض عدم ما سوى الواجب تعالى من المبادي العالية
وغيرها وليس يجوز تحقق وجوب الواجب تعالى ح باعتبار فرض نفسه موصوفه لانه يتوقف
على وجوده المسبوق بالوجوب فلو توقف وجوبه على فرضه دار فتامل قوله لا يقتضي كون
تلك الصفة موجودة في احدهما فيه بحث لان اتصاف الشي بالشي نسبة لا يتصور تحققها الا بين
متمايزين في الجملة فلا يتصور ثبوت شي لشي واتصافه به في نفس الامر بدون تحقق كل من الصفة والموصوف
فيها والحق ان اتصاف امر في نفس الامر بصفة معدومة فيها مما لا مرية فيه الا ترى انا اذا تصورنا
المعدوم مثلا اتصف بوجوده في الذهن مع ان وجوده فيه ~~الا ترى انا اذا تصورنا المعدوم~~ مثلا
لا في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن اذ لا يتصور وجوده قطعا لكن قاعدتهم تقتضي انتفا ذلك هو
الاتصاف وان صرحوا بخلافه اللهم الا ان يقال التمايز في الجملة لا يستلزم الثبوت اصلا كما يشير
اليه الشارح في مبحث العلم من مواقف الاعراض فتدبر قوله لصدقه على الممتنع فيه بحث
اشرنا اليه في اثنا شبهة القادحين في الذهنيات وذلك ان مجرد صدقه على الممتنع لا يستلزم
عدميته وانما يلزم ذلك لو لم يصدق الا على الممتنع او المعدوم وذلك لان المراد بعدمية اللاوجوب
مثلا ليس عدمية هذا المفهوم الكلي من حيث هو والا فكل كلي طبيعي كذلك بل المراد عدمية
افراده ومن الجائز ان يكون فرد ما الغاير بالمعدوم معدوما وفرده بالموجود موجودا ويكون
صدق الكلي على الافراد صدقا عرضيا قوله لعدم التمايز بين المعدومات هذا الكلام
الفوائي بالنسبة الى النافي لتمايزها لان الفلاسفة قائلون بتمايز المعدومات الخارجية
قوله معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان فيه بحث وهو ان الشارح ذكر في اوايل
البيان من حواشي المطول ان تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ مسامحة لان الدلالة صفة
اللفظ والفهم صفة السامع او المعنى وان القول بان فهم المعنى من اللفظ صفة للفظ وان كان
لكن فهم المعنى وحده صفة للمعنى فاسد وحققه بتفصيل لا مزيد عليه فعلى قياس ما ذكره
هناك كلوها هنا الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم او سلب ضرورة احدهما
فالمتصف بالامكان حقيقة هو ضرورة وجود زيد او عدمه او كلاهما معا واتصاف
زيد بانتفا ضرورة وجوده او عدمه انما هو اتصاف مجازي من قبيل اتصاف الشي
بحال متعلقه اللهم الا ان لا يعد الامكان بقابلية الوجود والعدم مثلا وكذا المتصف بالعمى
وهو سلب البصر هو بصر زيد لا زيد نعم قد يتصف الشي الموجود في الخارج على الحقيقة
بمفهوم اعتباري لم يدخل في مفهومه سلب نحو اتصافه بالوجود الذي لا وجود له الا في الذهن
فالقول بجواز اتصاف الموجود حقيقة بالمفهومات السلبية على ما اشتهر بينهم محل اشكال
للعلم اليقيني بان الموجود الخارجي لا يتصف بعدم نفسه ولا بعدم شي اخر كما عرفت قوله

فدليل كونه عدميا اولانه لو وجد الى اخره في المقابلة بحرارة لان قوله من جملة ادلة كونه
عدميا ويمكن ان يقال المراد بدليل كونه عدميا الدليل المعهود السابق وح لا مسامحة في المقابلة
لكنه انما يتمشت اذا سيق الكلام بالنسبة الى خصوصية الوجوب ولو بطريق التمثيل كما اشار اليه
الشارح وحمل قول المصنف لكان اما راجع الى الوجه الثاني الذي اشار اليه الشارح
بقوله اولانه لو وجد الى اخره اذ لو حمل على الوجه الاول لكان هو الثاني الذي استدل به المصنف
على عدميته وبهذا يظهر ان لا وجه وجيه للوجه الاول فتامل قوله او سبق مذهبين
متقابلين قيل جعله اياه فيما سبق باعتبار ان التدبير والحادث مثلا ليسا بقسمين للعالم
بل هو حادث عند المحققين قد مر عند المبطلين وهذا ظاهر الا ان عطف قوله او سبق على قوله
يعني فيتم مع ان الشارح رحمه الله تعالى قد اشار الى ان كون التقسيم قسمين او اقسام لشيء ما طلاق
التقسيم المعطوف ايضا ولو مسامحة والتقابل ح باعتبار ان ههنا مذهبين بخلاف ما سبق وان
كانا مشتركين في ان كل واحد منهما قسم قوله ايراد او خطا او اطلا لا قيل فيه شيء وهو انه
لم يحصل الوقوف على الاخذ العام اطلا لان ايراد انقطع وانت خبير بان الماخذ العام للاربعة هو القدح
في دليل احد الطرفين او دليل كل منهما كما سيأتي في الاضافات وقد سبق منه الاخذ في دليل وجوده
الوجوب ودليل عدميته ايضا وبذلك حصل الوقوف على ذلك الماخذ لمن تمكن منها في الثلاثة
واليه اشار الشارح بقوله وقس قد نبهناك قول والتمام بيت صغيف الخ فلا يحتاج في اضافة شيء
من طرفه الى كلفة وقيل لا يحتاج في قلعه الى كلفة ولا يخفى ان المناسب للمقام هو الاول قوله
لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره الخ فيه انه يلزم استدراك سائر المعدمات لكن المصنف
ذكر في توقف الجوهر في ثالث تعريفات الهيولي ان مثله من قبيل تعيين الطريق الذي
هو احصر ولا يمنع صحة المقدمات المذكورة فلا تحذر قوله الذي هو الممكن في نفسه اشارة
الى دفع الاعتراض الثاني الذي اشار اليه بقوله وايضا انما كان الخ فان قلت يجوز ان يكون
الممكن في نفسه مستحيلا بالغير فلا يلزم ارتفاع الواجب كما مر في الوجوب على تقدير وجوبه وامكانه
قلت علة وجود الوجوب هناك هو الواجب فلذا لم يلزم محذور من امكانه في نفسه ولا يمكن
ذلك ههنا لان المفروض تعليل الواجب بغيره فلو فرض كون ذلك الغير معلولا للواجب
لزم كون علة الشيء على الفرض معلولا له وذلك باطل قطعا فالفرق بين المادتين ظاهر
قوله لامتناع تعدد الواجب وعلى هذا يمكن ان يقال لو كان الواجب بالذات واجبا
بالغير لزم الدور لان وجود الممكنات ووجوبها مسبوق قانوجوب الواجب قوله ورد بانه غير
الدليل الى آخر هذا الجواب للابهري وهو بالحقيقة عدول عن الدليل الاول واعتراف بتصوره
لكنه مقبول في صناعة المناظرة شايع في الكلام كما مر الاشارة اليه قوله والا احتاج الى جزئيه الى الخ
فيه بحث وهو ان مناقاة الوجوب للاحتياج الى الجزء الخارجي مسلما باعتبار ان شيأ من الاجزاء الخارجية
ليس بمعدوم والا لزم عدم الكل وليس بواجب الوجود ولا لزم تعدد الواجب وقد مر هناك على بطلانه
نعم يمكن امكانه ولا بد له من علة لان من البين من ان الذاتي لا يعلل معناه ان ثبوت ذاتي شيء لا يحتاج
الى العلة بل يكفي فيه تصور ذلك الشيء بالكنه لا انه لا يحتاج وجوده الخارجي الى علة وليس علة نفس
الواجب الذي هو الكل لان وجود الجزء على وجود الكل دائما ولو علل به لما جز عنه فتعين ان يكون

غير الواجب والعلة الداعية لمادة الشيء علة في الجملة فيلزم امكان الواجب واما منافاته
للاحتياج الى الجزء العقلي فليس ببديهي ولا مبرهن عليه فان الحاجة في الحقيقة لا تتصور الا وجوده
في الخارج وح وجوبه انما هو بالقياس الى الوجود الخارجي لا الى الوجود العقلي كيف وعلى هذا الوجود
هو العقل وهو ممكن ولا يعقل ان يكون المحل محكما والحال فيه واجبا فالاجزاء الذهنية لا تكون اما محكما الا
ماخوذة من الاجزاء الخارجية فيلزم المحذور ولانا نقول قد سبق ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية
لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء عقلية ولو سلم الجواز في الجملة فالحصر الذي سيوقف عليه المدعى ممنوع
والقول بان العقلية اذا وجدت صارت خارجية لا تفيد لان صيرورتها خارجية على انها جزء
الخارجي قوله بل المحتاج اليه العلة هو الممكن قد حققنا ان الاحتياج الى الجزء الخارجي يتضمن
الاحتياج الى العلة قوله لانا نقول الخ ظاهره انه تعرض للتسليم والمنع معا اذ قوله فلا يكون
ذاته من دون ملاحظة الغير الخ يدفع المنع كما لا يخفى ولو قيل نحن نصطلح على ان الواجب
ما يكفي ذاته في وجوده من دون ملاحظة الغير ذاتا خليا او خارجيا لم يلزم منه ان يكون للمبدا
الاول عز شانه اجزاء دون ذهنيه كما هو المدعى قوله ثالثها لو كان وجوديا الخ ان قلت
الدليل منقوض بحرارة على تقدير عدمية الوجوب ايضا لان علة الاتصاف موجودة وما لم يجب
الشيء لم يوجد على ما مر في ان الوجود عين للماهية في الواجب قلت اشار اليه رحمه الله تعالى الخ
في حواشي التجريد الى الجواب بان الوجوب على تقدير عدميته من لوازم الماهية فلا ينتضي سبق علته
بالوجود والوجوب انما يصح في لوازم الوجود دون لوازم الماهية والوجوب من لوازم الماهية فلا
يتوقف على وجود هاو جودها وهو ساقط لان المفروض كون الوجوب موجودا في الخارج وح
يمنع كونه لازما للماهية ولو كانت الماهية متصفة بموجود وهو محال فان هذا الكلام يشير الى
انه على تقدير عدميته من لوازم الماهية ولا محذور في ذلك لان اللازم ان تتقدم الماهية الذهنية
كون نسبة الوجود الخارجي اليها على تقدير الاتصاف بكيفا كيفية مخصوصة فالوجوب هو
هذا الاتصاف العدمي الذي سيتصف به الماهية الذهنية على الوجه المذكور واما الوجود الخارجي
فلا يعقل كونه من لوازم الماهية اذ لا يتصف به الماهية الذهنية ولذا حكم الفلاسفة بعدم زيادته
في الخارج كما مر تفصيله واعلم ان الوجوب له مفهوم كلي وما صدق عليه وهو الوجوب الخاص هو
الذي يتوهم كون عين الماهية على تقدير الوجوب هو الوجوب الخاص على نحو الوجود المطلق والخاص
وبهذا يظهر الحكم الرابع الآتي كما ستطلع عليه في بحث برهان التوحيد قوله لما ستعرفه من ان
الممكن لا بد له من وجوب سابق على وجوده قد بحث وهو ان الوجوب صفة ثبوتية تستدعي ثبوت
الموصوف خارجا او ذهنا فالعقل الاول لا يتصف بهذا الوجوب قبل وجوده ولو بالذات لاحتياج
الاتصاف به الى وجوده في الجملة مع التقابل اذ ليس في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن واما
بالنسبة الى الباري عز وجل فلان علمه حضوري عند عامة الحكماء انطباعي والوجود الذهني
هو الانطباعي ليس الا ولما بالنسبة الى نفسه او الى ما بعده فللزوم الدور اما لان وجود نفسه وما بعده
في الخارج يتوقف ح على وجوده الذهني وبالعكس كما لا يخفى على ان الكلام على تقدير كون الوجوب
موجودا خارجيا وح نقول كون كل ممكن موجود مسبوقا بالوجوب والدليل الذي
يذكر عليه معادم للضرورة فتامل قوله فيكون وجوده متاخرا عن وجوبه بمراتب اي بثلاث

مراتب كما دل عليه السياق وصرح في حاشية المجريد فان قلت وجوب المعلول متأخر
عن وجوب العلة لما مر مرتين وكان قوله فيكون وجوده الخ اذ السوق يقتضي الحصر قلت
هذه المراتب هي المراتب المتعاورة بالذات وقد اشتهر بينهم ان الايجاب والوجوب متحدان
بالذات مغايران بالاعتبار كما ان الايجاد والوجود كذلك فلذا لم يعتبرها قوله فيلزم
وجوب الماهية اذا لوحظ مع علي وجوده كما لزم من الفرض ولا شك ان ثبوت الوجوب وللماهية
موقوف على وجوده لكونه من الامور العينية كما مر تحقيقه لزم المحال لان الكلام في الوجوب
الثاني كالكلام في الوجوب الاول فيلزم ان يكون للماهية الوجوب الثاني او ما بعده نفس للماهية
او اعتبارا ما وان لم تسلسل قلت الجواب عن الاول انه بحكم لا وجه للمصير اليه على انه اذا جوز عينها
الوجوب في مرتبة من المراتب فلا وجه للاثبات بعده وعن الثاني ان الكلام فيما اذا كان الوجوب
مطلقا وجودا قوله والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعا فيكون كل منهما داخلة في مجموع النسب
الى كل واحد من النسبة وتلك النسبة ليست متأخرة عن كل منها ضرورة كونها داخلة في مجموع النسب
فالاولى ان يكتفي بوجوب تغاير النسبة للمنتسبين والجواب ما ذكره ان الخارج في بعض مصنفاته هو
وهو ان مجموع النسب من هو امر اعتباري لا يوجد الا في الذهن فلا يفرض له نسبة الى واحد الا
فيه ولا خفاء في ان العقل مهما لاحظ المجموع لم يعتبر له نسبة الى شيء فهذه النسبة من
حيث انها متعلقة بالمنتسبين المخصوصين متأخرة عنهما في الذهن ومن حيث انها نسبة ما يدون
ملاحظة خصوصية المنتسب داخلة في المجموع فان العقل اذا اعتبر المجموع فقد لاحظ افراده من
حيث انها نسبة لا من حيث خصوصيات المنتسبات بل لا يمكنه ذلك واذا عرفت هذا فمعنى الكلية
ان كل نسبة فهي من حيث انها متعلقة بالمنتسبين المخصوصين متأخرة عنهما وذلك لا ينافي تعددها
على احد هما بوجه اخر قوله والاظهر ان يقال الى اخره لبعض المتأخرين ههنا فانه بحث قوي انه
كيف تحمله على برهان التوحيد فلم يرد كرشحة للرد ليلين على نفي تعدد الواجب على طريقة
الحكما وكلاهما مبني على كون الوجوب ثبوتيا ونفس الماهية كما صرح به هناك ودليلين ايضا
على طريقة المتكلمين على نفي تعدد الاله ولا تعرض فيهما للوجوب ونفي تعدده وغاية ما يقال بعد
تسليم ان ليس المراد بالبرهان المذكور في غير هذا الكتاب ان الوجوب الذاتي اخص او خاف المازي
وان الاشتراك في اخص الامور كمال وبعد لكل نقصان كما صرحوا به فلما ثبت بدليل المتكلمين انتفاء تعدد الاله ثبت انتفاء تعدد
الواجب سواء كان الوجوب وجوديا او عدميا لان الاشتراك في الوجوب الذاتي يستلزم الاشتراك
في الماهية المقتضية للالوهية والحاصل ان الوجوب الذاتي يستلزم الالوهية وتعدده تعدد
للالهة والدليل الدال على انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم قوله فان الممكن ما يتساوي
طرفاه فيه بحث لما سبق في الخاتمة ان الممكن الخارج من العدمة هو ما لا يقتضي وجوده وعدده
اقتضاء تاما وعدم رجحان الاولوية لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته محتاج الى البرهان ثم ان ذلك
البرهان انما يدل على نفي الاولوية الكافية في الوقوع لا على نفيها مطلقا كما ستطلع عليه فالحكم
بان الامكان مطلقا علة لاحتياج لا يكون ضروريا بل يتوقف على ذلك البرهان يعم الحكم بان
التساوي مخرج بديهي لكنه ليس بمفيد لان الامكان ليس عبارة عن ذلك التساوي بل هو سلب ضرورة

اعجاب العلة التامة عن وجوب معلولها فلا يصح قوله فيجوز المعلول متأخر عن وجوب العلة

قبل وجوبها تحقيقا انه يلزم تقدم اتصاف الماهية بالوجوب على اتصافها به لان وجوب الماهية

اشكال

البرهان ح

من وجود وصول الى حد الوجوب ح

الطرفين

الطرفين او قابلية الوجود والعدم وليس ثبوته للممكن بديهيا والامر هنا عليه قوله
يحتاج البهائم الى اخره فيه بحث لجواز تصورها لا التحمل ان هناك مرجحا ومحل قابل للجود وعدم
ملاءمة نفس الخصوص هذا فان قلت لا شك ان تساوي الطرفين بالنسبة الى الممكن لغو
ثبت فانما يثبت بالبرهان وما ذكرت من تخييل البهائم لتحقق المرجح ونفرته لذلك يدل
على ان ادراك ذلك التساوي الموقف وعليه فهما ضروري قلت الثابت بالبرهان على تعدد
التسليم هو العلم اليقيني بتساوي طرفي الممكن الخارج من العدمة وتخيل التساوي الموقوف عليه
هما ضروري قلت الثابت بالبرهان على تقدير التسليم هو العلم اليقيني بتساوي طرفي
الممكن الخارج من العدمة وتخيل التساوي بالنسبة الى ممكن مخصوص من حيث خصوصه بلا سابقة
نظر لما فيه فليتامل قوله مع ان تلك الافعال متساوية عندهم الى اخره خلافا للمعتزلة
فان في ذوات الافعال عندهم شيا يقتضي تلك الاحكام اي يقتضي كل حكم من الاحكام بنعل من الافعال
قوله وعلى تطبيق ذكر الحركة الى جهة لا يغني عن ذكر هذا الان الحركات الى جهات اثر وفعل
لا يتدعي اتحاد المناطق احد الطرفين من غير ان يصل الى حد الوجوب قلت سيبطل ذلك
ولو سلم قلنا الاولوية اذا لم تصل الى حد الوجوب معها قد يقطع الطرف الاولي وقد
لا يقطع فيتحقق تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى وفي الاولوية وسيجي تحقيقه في ثالث
اتحاد الخاتمة وهذا الدليل كما ترى فيما بحث فيه فان قلت يجوز ان يقتضي ذات الممكن بانفراد اولوية
احد الطرفين من غير ان يصل الى حد الوجوب وبوساطة تلك الاولوية والرجحان تقتضي وجود
ذلك الطرف ولا يلزم كون الممكن واجبا بالذات لان الواجب هو الذي يجب وجوده اذا التفت
اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب الوجود مع الالتفات الى الغير وهو الرجحان الناشي
عن الذات من حيث هي قلت الذات مع الاولوية المستندة اليه اذا كان مقتضيا الوجوب كان
مرادا لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالوجوب الا هذا واعتبار الواسطة انما
يدفع في الوجوب لو لم يكن مستنده اليه كما لا يخفى قوله قلنا انما يتم اذا قضى الى اخره لا يقال
المعلل لم يدع التناقض بل اختلاف المفروض لانا نقول يلزم من كلامه ذلك ولذلك قال
ان ادعى في تقرير كلامه وما تناقض له علي ان قوله يناقض المفروض معناه يخالفه قوله
كما يزعم الخصم القائل بالاتفاق اي بوقوع احد طرفي الممكن بطريق الاتفاق من غير علة هي
والمراد بالخصم هم المذكورون لاحتياج الممكن الى الموجب كذي معن طلس واتباعه القائلين بان
وجود الممكن بطريق الاتفاق كما سبق قوله الطريق الثاني فيه نظر
لان اللازم من هذا الطريق ان الممكن يحتاج الى المؤثر واما ان علة الاحتياج هو الامكان فقط
فلا فالمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب قوله لانه حصل بعد ما لم يكن الى اخره قال
قلت هذا انما يتم في ترجح الحادث الى احد طرفيه فلا يجري الدليل في الصفات القديمة الممكنة على
راي الاشاعرة وفي سائر القدما كما هو مذهب الفلاسفة مع ان المدعى عام قلت لا قايل
بالفصل فعلة الامكان في الحادث تستلزم العلية في غيره وفيه ما فيه قوله وهو الموجد
فيه بحث اذ لو صح هذا الدليل لدل كون الباري تعالى محلا للحوادث وهي ترجحان للحوادث
الحادثة ولو بني على راي الفلاسفة كان العقل العاشر محلا لها مع انهم لا يقولون به ايضا

ان يكون مع

انما يعلم بالبرهان ن

قد ذكره ن

بديهي ن

قلت المذكور فيما سبق هو ان العلم ك برهاني ن

اختصاص مع

قوله الاول الماهية المفهومة متقضية للتساوي الى اخره هذا الطريق وان شارك المنهج الاول في الاستناد على ان الممكن ما يتساوى طرفاه للمدح الذي ذكرناه ليس بمنتج فانا لا نسلم ان التساوي حتى يكون قد حاني المنع الاول لم يتقض التناقض هذا افاد قلت لا نسلم اقتضاء الممكن للتساوي لجواز ان لا يقتضي

كما يدل عليه قوله لجاز ان لا يكون الحركة بعد السكون ح

على الدعي

بدون الاولوية

الطرفين

قوله هو المتنازع فيه ان قلت بل المتنازع فيه ههنا اخص مما ذكره لان النزاع ههنا
في ان علة الاحتياج هي الامكان او غيره لا ان الممكن هل يحتاج الى علة ام لا قلت مر علة الحضور في كون
الامكان علة الاحتياج هم القائلون بالامتناع كما سبق لاني وسيأتي فالنزاع معهم في نفس الاحتياج
الى العلة مآلا قوله بل ترجح مع الوجود فيه بحث لانه تقدم في القاعدة الثانية التي ذكرها
صاحب اللمعات ان للوجودات الامجعل شأن عليها بالوجود ولو بالذات فعدم تأخر الترجح عن
وجود الممكن يكفي في ابطاله قيامه على تقدير وجوده بالممكن فالصواب في الجواب منع وجوديته
كما ذكره الشارح قوله فالترجح السابق صفة للوجود فان قلت بعد تسليم سبق الترجح كيف يكون
صفة للوجود والصفة متأخرة عن الموصوف اللهم الا ان يبنى على عدم تسليم
كيف يكون صفة للوجود والصفة المتأخرة عن الموصوف اللهم الا ان يبنى على عدم تسليم
وجوديته قلت مراده ان كون الترجح صفة للوجود بديهي لان الترجح هو الوجود ضرورة
فيكفي سبقه وان كان باطلا في نفسه لانه لزم مدعى الخصم وعدم سبقه على الوجود بناء على بديهة
كونه صفة له وجه لمن في الرد على الخصم فان قلت الترجح وان كان صفة للوجود الا ان ترجح وجود
الشيء صفة لذلك الشيء قلت قد ثبت فيما مر على ان الشارح رد امثال هذا في اول البيان من حواشي
المطول ثم كون الشيء محتاجا في وجوده صفة له قوله واجب مستمر وجوده اشارة
الى ان المراد بالوجوب الوجوب الذاتي لان الواجب بالذات ما يستحيل
عدمه مطلقا والمستحيل ههنا هو العدم المقيد بكونه قبل الوجود او بعده كما مر الآن قوله
لتركبه من اناآت متعاقبة الى آخره فيه بحث لان عدم تركب الزمان من الآنات وعدم تناهيها
من مسلمات الحكمة وكانه اراد من قول الفلاسفة الذي جعله مبنى الدليل مجرد ان الزمان موجود
يمتنع عدمه للعقد لان كل متقدماته قوله فقول الفلاسفة او اراد بالآنات الاجزاء الفرضية الغير
المنقسمة خارجا وان انقسمت فرضا وهما وفيه تركب الزمان من تلك الاجزاء بمنع قوله
قدمه والمستمر اراد وجوده لان تلك الآنات آخرا له لا افراد حتى يدعى قدمه بالنوع بعطلها
فزوال من افراده موجود دفاعا والتحقيق ان الزمان المدعى قدمه عند الفلاسفة هو الآن
السيال الوهمي وهو امر بسيط لا تركيب فيه كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى فالصواب
في بيان انه ممكن لذاته بيان عدم استحالة عدمه مطلقا وان استحال عدمه المقيد كما اشرنا
اليه آنفا قوله بعد تسليم مقدماته اشارة الى النوع الذي سنذكره في موضعه من
منع كون التقدم والتأخر وجوديان يقتضيان وجود المعروض على
ما نعلم في اثبات الوجود للزمان كما سيجيء فعدم الزمان لا يصلح معروضية العدم والتأخر
ولا يلزم له زمان ومكان لانا لو سلمنا امتناع عدم الزمان قبل وجوده او بعد كونه ولم
الوجود مستمر الجواز كونه امرا معدوما تماميته مع عدمه الى غير ذلك قوله يبطل كون
الحدوث الى آخره اي يبطل ههنا لا مطلقا وبنا الكلام على انه لا قابل للفضل غير ممنوع
في العقليات لانه لانها في الجواز العقلي نعم يتم دليلا الزاميا قوله فالامر الميتا الامر الطريق
الواسطة بين القريب والبعيد الميتا بالتا المثناة من فوق متعال من الاتيان اي الطريق
المسلوكة الماضية قوله الكذماني والتماع من الاستاد بالتا المثلثة ولا اعرف له وجه

صحته

صحة والعجب والذلل قوله ولانه اي الاثر حال عدمه الى آخره ارجاع الضمير الى الاثر المفهوم
من التاثير لا الى العدم المذكور صريحا دفع لما اعترض شارح المقاصد بان الكلام في التاثير بمعنى
الايجاد والاظاهر ان التاثير حال الوجود ايجاد للوجود وحال العدم مع في التاثير بمعنى الايجاد
المصحح للتاثير حال الوجود فالقول بان العدم نفي صرف لا يصلح اثرا الذي كما سيجيء لكن لا يخفى
عليك ان هذا الوجه في نفي التاثير في العدم حال العدم لكان وجها مستقلا ان العدم نفي محض
لا يصلح التاثير للاثر مطلقا قوله على ما كان عليه قبل ان تتعلق به تاثير وايجاد في هذا الاثر
دفع لما اعترض شارح المقاصد بان الوجه الثالث ليس تاما لان العدم لما كان حادثا لا مستمرا
ووجه الدفع ان العدم الحادث نقول فيه انه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به التاثير والايجاد
وان لم نقل فيه انه مستمر على انه غير مسبوق بالوجود وليس المراد بالاستمرار المعنى الثاني
كما وهم المعترض قوله اما حال كون الاثر معدوما فالمراد من الاثر ههنا هو الماهية
الممكنة باعتبار العدم لا العدم نفسه كما ان المراد بالاثر سابقا هو تلك الماهية باعتبار الوجود
لا الوجود نفسه فلا يرد ان معدومية الاثر الذي هو العدم مستلزم الوجود للاثر يستحيل
الحاصل كما ظن قوله والا فالايجاد للوجود الى آخره انما حمل الشارح هذا الكلام على دفع
الاستحالة عن بعض اقسام ايجاد للوجود اعني الايجاد للوجود موجود مقارن له ولو لم يحمله على تعميمه
استحالة ايجاد الموجود اعني الايجاد للوجود وهو موجود مقارن له ولو لم يحمله الموجود مطلقا
هو الثاني لا الاول ولا الثاني كما لا يخفى قوله والى آخره ان ذلك ظاهره يدل على ان ما سبق
ليس خلاف ان قوله ان المحال ايجاد ما هو موجود بوجوده قبل منع تفصيلي فلا ان يقال ان في هذا
تفصيلا قويا فلذا عنونه بالحل قوله فان الاثر في الوجود يشترط الوجود او يشترط
العدم الى آخره قال بعض الافاضل تفسير الضرورة بشرط المحمول لهذا الطوق ليس بمشهور
ومتوافق للاصطلاح قوله ومنهم من اجاب الى آخره اشارة الى ضعفه لان الكلام في التاثير
المطلق سواء كان في الذوات او في الصفات ولا قابل بزمان الواسطة بين الوجود والعدم
في الذوات بل فيما يتصف بالوجود في وقت مطلقا قوله الشبهة الثانية الى آخره
يمكن اجراؤها في العدم ايضا بان يقال التاثير في الماهية او في العدم او الموصوفية بالعدم
والكل باطل على ما سبق ذكره في الوجود ثم لا يجري فيه قوله وايضا هو حال قوله
اي في القضايا ان جعل في الشبهة مبنى عدم التاثير في نفس الوجود عدم كون الماهيات مجعولة
كما سبق في بحث ان الماهية مجعولة لم لا فلا اشكال في الجواب وان جعل كون الوجود حالا
مصححا فغير مجد لان الحالية قائمة في الوجود ان الخاصة ان يقال الوجود الخاص عين الهوية
او يحمل الهوية على الحقيقة الجزئية ويحمل الوجود بمعنى الوجود قوله عن يحدثها قيل حمل
الحدوث على الحدوث عن الفاعل نظرا الى ظهوره في النفس لما الحدوث في نفسه فلعي بظاهره
لاحتمال ان يدعي الخصم الحدوث بطريق الاتفاق بلا محدث واما الحدوث عن المحدث المخصوص
لا ينكره وفيه ما فيه قوله والجواب انه لا يلزم الى آخره فان قلت الحاجة والمؤثرية
اذا كانتا صفتين للممكن والمؤثر في نفس الامر يكون كل منهما نظرا الى محلها فلم لا يجوز ان
احدي وكذا للمؤثرية مؤثرية اخرى وهلم جرا فلا مخلص عن لزوم التسلسل في الامور الثابتة في

بين النقيضين م

حينئذ كما نقل من الشارح
راجع الى الوجه الذي علل
اذ مآله الى اجتماع النقيضين
ولو ذكر هذا الوجه م

الحل م

ولان القضية الضرورية بشرط
المحمول مثل ان يقال زيد كاتب
بالضرورة بشرط ان يكون كاتبا
زيد ليس بكاتب بالضرورة بشرط
ان لا يكون كاتبا فعلم قولنا الثابتة
في الوجود بشرط العدم من الضرورة
بشرط المحمول بخلاف للاصطلاح فانه
ان يقال ان المعتبر نظرا الى المآل
وقد علمت الآن مبنى الشبهة الوجود
موجود من حيث هو موجود فلا اثر
حينئذ والعدوم معدوم من حيث هو
معدوم فلا اثر ايضا وهما
نقيضان فضرورة بشرط
المحمول بقبل هذا بوافق الاصطلاح م

قوله ومنه يحث وهو ان المختار الى اخره قال بعض الفضلاء في البحث بحث لانه يقال ان من شان المختار ان يتعلق ارادته باحد المقدورين وان كانت مساوية في تعلقها بهما ولا يحتاج في تعلق ارادته المساوية باحدهما الى ارادة اخرى فيلزم التسلسل وتحقيقه ان نسبة الارادة الى المقدورين وان كانت على السوية الى ان القادر يرجح احد المتساويين على الاخر بلا داع فاللازم هو الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا موثر حتى يلزم السداد باب اثبات الصانع فان قيل يتعلق الارادة اذا كان احدهما من الذات المريد فنائبين فيه اما الايجاب فيلزم الايجاب بالنظر الى العقل كما لا يخفى وان كان بالارادة يلزم التسلسل قلنا انما يلزم التسلسل لو احتاج تعلق الارادة الى ارادة اخرى وهو ممنوع فان المختار اذا اوجد شيئا فالمفعول قصد اهو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة تخصه واما تعلق الارادة فهو وان كان اثر ذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة اخرى بل ذلك هو المراد ارادة للارادة قصدا اولنفسها تبعا وهذا غاية ما قيل والحق ان عدم الاحتياج الى ارادة اخرى ظاهر للمحاولة قصدا والا لزم ان لم توقف الشيء على نفسه فتدبر قوله قلنا الكلام الى اخره ان قيل هذا الكلام منقوض بالواقعات كما في قصة الشبع والجوع والعطش قلنا سنذكر ان في كل من هذه الامثلة ما يدفع النقض قوله فيلزم التسلسل الى اخره في التعلقات ان بنى مطلانه على عدم جواز التسلسل في الاعتبارات فلا نسلم ان التسلسل في الامور الاعتبارية يحتاج الى برهان التطبيق فلا نسلم ذلك كما تحقق فيما سبق وانما يجري البرهان اذا كان للتعلقات وجودات في الخارج لامتناع الانطباق فيما لم يوجد اصلا وايضا فالتعلقات وان كانت موجودة كالامور الاعتبارية لكن لا نسلم عدم جواز تحقق تسلسلات غير متناهية بان يكون كل تعلق سابق معدا للاحق فتامل قوله ولا نسلم انها حادثة وممكنة الخ اما مجتمعة او متعاقبة والمتعاقبة لا يجوز ان يكون السابق منها موثرا للاحق لوجوب اجتماع العلة مع المعلول في الموثر اما حادث مجتمع او قديم ففي الثاني الامر ظاهر وفي الاول ننقل الكلام الى موثره حتى يوجد جملة حادثة مجتمعة وبهذا يظهر ان الكلام في الحوادث المجتمعة فيصح قوله لا نسلم انها حادثة وعلى هذا التقرير الشارح للجواب على الوجه المسطور وعدم ارتضاء المحشي في قوله والجواب ان اريد هذا الخ قوله وان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ الوجوب قبل الموثر على وجود الاثر ان اريد هذا الخ قوله وايضا لو كان الحوج هو الامكان هذا الدليل ناظر الى قوله لا الامكان فانه جعل هذا النفي جزء المدعى ومدعي خصمنا ان ستدل عليه بهذا فلا ورود لما قيل هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على نفي علية الامكان لا على نفي علية الحدوث فلا يصح تعريض له اصلا قوله والا لكانت حالة الخروج الى اخره فان قلت ذكر في شرح المقاصد ان معنى الخروج من العدم الى الوجود مسبوقية الوجودية بالعدم لا بزمان الواسطة هي الوجود والعدم وبالجملة معنى الخروج المذكور ارتفاع العدم في آن وتحقق الوجود في ان يعقبه بلا فصل فلم لا يجوز ان يلزم الواسطة قلت لعل مراده ان اعتبار الاحتياج في نفس الحدوث انما يتم اذا كان الاثر حال الخروج عاريا عن الوجود والعدم اذ لو لم يكن له الاتصاف باحدهما كان الاحتياج في هذا الاتصاف قطعا لعدم وفاء الماهية بذلك بما كان لها اول في ذلك الاتصاف امر لا فتامل قوله فان المتالين عليه الى لعل حاصل الكلام ان الحادث الباقي في البقاء هو الاجتماع الخاص وما يترتب عليه من الكمل المعين وعلته هي العقل الفعال مع انها حركة اليد واستقامة تحريك من محرك اخذ

قوله لانها من الانواع المتكررة جعل الموثرية من الانواع المتكررة بالمعنى المذكور تشائ لان الموثرية لا تتصف بالموثرية على تقدير الوجود بل يتصف محلها بموثرية اخرى ولو كان الموثرية على صيغة المفعول لصح جعلها من الانواع المتكررة بالمعنى المذكور لكن السياق يرده قوله هذا متعلق بقوله والجواب الخ قيل هذا يدل على ان النقض متعلق بالجواب اصل الشبهة ويحتمل احتمالا بعيدا تعلقه بالجواب فان قيل بناء على صحة ورود النقض عليه بالامتناع ونحوه ايضا وفيه نظر لان الممتنع ليس من الانواع المتكررة اذ لا يصح انه على تقدير وجوده يتصف بالامتناع اللهم الا ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنع العدم اذ لو عدم لم يكن الممتنع ممتنعا بناء على ان ثبوت الصفة الموجودة لموصوفها موقوف على وجودها والحق ان التغاير اليسير لا يقدح في النقض كما صرح به الشارح في حواشي التجريد فيجوز في احد النقض ان سلم وجود للامتناع ملزوم وجود موصوفه وهو الممتنع قوله اعني قوله فان قيل من تتمة الاول اي جمع جوابه من تتمة الجواب الاول كما يدل عليه السياق لان مراده ان المتوسط ليس اجنبيا وهو المجموع والا فنقض قوله فان قيل فقوبة على الشبهة فكيف يكون من تتمة الشبهة الجواب لا يقال المراد من الاول هو الشبهة لان المتوسط هو السوال والجواب ليس من تتمة الشبهة بل منافيها وتخصيص المتوسط بنفس السوال مع انه المجموع لم يلتفت اليه قوله ولنا ان نقول استدلالي الخ انما قال استدراكا تفاديا عما يتوهم في كلام المصنف من التناقض لان منع الملازمة على ان لم يصح العدم اثرا الوقوعه بعد قوله والا اي وان لم يصح اثرا فلا نسلم على ذلك التقدير فمعنى قول المعين لي ان نسلم الملازمة على تقدير ان لا يصح العدم اثرا فلا نسلم ان العدم لا يصح اثرا فاصلحه بان حمل التسليم على الابتداء من غير تقييد قوله لا نحو حال البقاء ممكن او لا خلاف كان يمكن ان يقال على قياس ما ذكره في الوجود للعدم الاحتياج حال البقاء والتاثير منه اما ان يكون ممكنا او لا فان كان ممكنا فبطلان التالي ممنوع والا فالملازمة ممنوعة وانما يلزم لو لم يكن هناك مانع قوله يقتضيه ذاتها من حيث هي هي فيه بحث اذ قد سبق ان الامكان من المعقولات الثانية التي تقتضيها ذات المعقولات الاول بحسب الوجود الذهني وقوله من حيث هي يدل على انه من لوازم الماهية بالمعنى المتعارف ثم ان لا يحتاج الى الموثر في جزء الشبهة اذ يكفي ان يقال الخروج على التقول بانه للامكان هو كون الشيء بحيث لو وجد في الذهن كان منتصفا بسواة الوجود العدم بالنظر الى ذاته وهذه الهيئة ثابتة له حال البقاء اللهم الا ان يقال هذا اسوق كلام صاحب الشبهة على المشهور وان لم يكن مختارا كما يفهم من كلامه في حواشي حكمة العين ايضا قوله كان معلوله الذي هو الاحتياج الى الموثر ثابتا ايضا قد يقال لا يجوز ان يكون عدم التاثير طالما الوجود المعلول الذي هو الاحتياج بان لا يكون للامكان علة تامة وحينئذ فنظر انا لا يلزم ان لا يحتاج التدبير الى الموثر اصلا اذ لعل زمان يعرض هو فيه زمان بقاله والقائلون بان الامكان علة للاحتياج لا يلتزمونه قطعا على ان مال هذا المنع الى قوله ان كان عدما وان كان وجودا بمفهوم العدم والوجود هو فالحصر ممنوع وسيورده المصنف على اصل الملازمة ايضا وان كان المراد ما صدق عليه قوله

الى اعتبار الحدوث مع الامكان والكلام في اعتبار الامكان وحده فتامل منه

بل تامل

يكون بقاؤه مع بقاء علته ودوامه مع دوامها لاذات تلك الامور المعلولة بعلل اخري لان حدوث
وجودها قبل البناء لاحركات الاولى وضم بعضها الى بعض اذ منتهية بانتهاء علتها الفاعلية
كما لا يخفى **قوله** فالوا دليل الفريقين الى اخره فيه بحث لان بعض اولئك ينفي المقابل صريحا
وبعضهم يثبته ضمنا فانه يجعل الحدوث علة تامة فلا وجه لاعتبارهما معا نظرا الى ادلة
الفريقين اللهم الا ان يقال لعل ادلة عنوا متناهية **قوله** لان الحدوث صفة لا يقال لمن يجعل
العلة الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود وهو ليس بصفة للوجود بل للماهية ولا للمؤثر
الواسطة لما عرفت من معناه لانا نقول الحدوث بذلك المعنى صفة للماهية لكن بالنسبة الى وجود
ن بالفعل متاخر عن الوجود ايضا وقد يقال مراد المتكلمين بالحدوث الذي هو علة الحاجة كون
الشيء بحيث لو وجد لكان وجوده مسبوقا بلا وجود وهما ليس عبارة عن الوجود وانت خبير
بان الحدوث اذا فسر بهذا لزم ان يكون الممكن للعدوم حال عدمه السابق حادثا كذلك مع انه قيل
به احد **قوله** على التقدير الاول والثاني الى اخره هذا مبني على ان لا يتصور العلة بما يتوقف
عليه الشيء والا فالشرط جزء العلة على ذلك التقدير لا ذاتا ولا حكما كما ذكر الشارح
في المراتب بل العلة الفاعلية لكن فيه بحث لجواز ان يكون العلة امرين كلاهما معا عين الذات او الوجود
ولا تزيد المراتب على الاربع فان قلت المجموع له مرتبة وكل واحد من له مرتبة اخري فيزيد المراتب على الاربع على تقدير
مرتبة الكل قلت ان اعتبر هذا فليعتبر ان مجموع ما يتوقف عليه الشيء له مرتبة وكل واحد
منه له مرتبة اخري فيزيد المراتب على الاربع على تقدير الفاعلية ايضا فان قلت العلة الفاعلية
ههنا هي العلة التامة ايضا قلت لو سلم فلا يدفع لزوم زيادة المراتب على الاربع على تقدير
الشرطية تدبر **قوله** وهذا كلام متفرع على المغالطة فيه اصلا الى اخره فان قلت ما ذكره
المصنف هو الموافق لاصول المتكلمين دون ما ذكره الشارح لانهم لما استندوا جميع الاشياء الى الله
ابدا لم يتصور عندهم ان يعلل بعضها ببعض كما هو دأب الفلاسفة فوجب ان يقصد وا بيانهم
علة الاحتياج الحدوث العلة في التصديق لا البلوغ دفعا لما قضته اصولهم قلت اما المعتزلة
من المتكلمين فلا شك انهم يقولون بعلية بعض الاشياء للبعض واما الاشاعرة فانفاقهم على ان
الفاعلية والمعلولية بين الموجودات كما سيأتي في المقصد العاشر في بيان العلة والمعلول
على اصطلاح مبني الاحوال لا على تفيها مطلقا كيف ومنشؤا الاحوال منهم يجوز تعليل كل صفة
موجودة واما نافوها فهم ايضا لا ينفون لوازم الماهيات وتعليلها بها فلو كان امكان الممكن
عندهم ناشيا من غير ماهيته كمعلوليته لله تعالى فاما بالارادة فيلزم حدوثه على معنى المسبوقية
بعدم الانصاف ويلزم الانقلاب على انه يلزم جواز ان لا يكون الاربعة زوجا بان لا يتعلق
الارادة به وجودا فان عدم التعلق ممكن حينئذ بلا شبهة ولا يخفى بطلانه واما بطريق
الايجاب وهو مخالف لقواعدهم قطعا اذ لم يقل احد منهم بالايجاب في غير الصفات **قوله**
الاحوال كونها موجودة اراد الجمعية بالزمان للاتي في كلام سبق بيانه الحدوث عن الوجود لان
المراد هنا كان الناشئ الذاتي **قوله** قلت الممكن الخارج من القسمة الى اخره فان قلت ههنا قسم
اخر وهو ما يقتضي الوجود والعدم لذاته فلم يتعرضوا له في التقسيم قلت هذا التقسيم يتوهم
في بادي الراي وليس بجايز القسمة عند العقل اصلا بخلاف المنع فانه جايز القسمة بل واجب

وان كان

التسليم

وان كان ممتنع الوجود في نفسه لما يلزم من ان تمس هذا القسم داخل في المنع لا يسلم اصلا
كذا نقل من الشارح **قوله** لجواز بقائها فان عورض بانه لو كان العدم اولى لما وجد يجاب بان
الوجود لعلة خارجة لانها في اولوية العدم للذات الممكن واما العدم الطاري فليس لعلة
خارجة بل هو لذاته مناسب ادعا الاولوية العدم للذات في الجملة وان كان مرد وداعما ذكر
الشارح **قوله** كان الوجود اولى بالممكن فيرتفع ذكر الشارح في حاشية التحريك ويشير اليه
ههنا ايضا لان العلة التامة للعدم حينئذ متحققة وما وجد تمام علته اولى مما وجد بعض
علته وان كان هو الفاعل المؤثر **قوله** لان الطرف الاخر ان امتنع الى اخره حاصله ان يلزم على
ذلك احد الامرين اما الانقلاب او خلاف المفروض **قوله** فلا يكون الاولوية لذاته فان
قلت نجوز ان يكون احد طرفي الممكن اولى به لذاته ولا يتوقف ذلك الاولوية على عدم سبب
الطرف الاخر وان توقف وقوع الطرف الاول عليه اذ لا منافاة بين اولوية احد الطرفين
بالنظر الى الخارج واولوية الطرف الاخر بالنظر الى الذات واما ما ذكره الشارح في حكمه
العين وحواشي التحريك من ان رجحان كل من الطرفين على الاخر في حالة واحدة ممتنع وان
كان باسباب متعددة في التوضيح ذلك من كفى الميزان نقيه بحث لان رجحان احد طرفي الممكن
لعلته لا لاتي نسا وبهما بالنظر لما ذاته باعتبارهم كذلك لا ينافي اولوية الطرف الاخر
بالنظر اليها والا لما لا بد من الترجيح قلت مرادهم بهذه الاولوية المنفية هي كون انتهى
الى حد يكفي في ذلك الطرف اذ المقصود من هذا النفي دفع توهم جواز وقوع الممكن قطرا
لا ذاته من غير احتياج الى غير واما ان الممكن لا يستحق في ذاته حصول اولوية احد طرفيه
فلا يتعلق به غرض لان الكلام مع هذا الاستحقاق وبدونه يحتاج في طرفيه لا غير وبذلك
يتم الاستدلال على وجود الصانع لكن الاتيان على هذا لم يرد على ما ورد عليه النفي كما لا يخفى
قوله كلما سبب العدم عدم الى اخره فيه بحث لان سبب العدم قد يكون وجودا فان عدم
علة الوجود عدم هذا العدم لعني وجود المانع علة العدم قطعا حينئذ اذا كان ذات
تقتضي الوجود مع عدم المانع فقط كما سيأتي فقف عليه الوجود الذات والعدم ولزم المحذور
فان قلت يجاب بان العدم في الوجود قد علم بالبداهة السابقة المشتركة بين الصبيان
والمجانين والحيوانات وغايته ما قيل ليس مراده ان سبب العدم منحصر في العدم بل ان
العدم من اسباب العدم قطعا فالوجود اذا تحقق باستناد جميع اسباب العدم التي من جملتها
عدم جزء وجودي من العلة التامة للوجود اذ لو تحققت العلة التامة لم يتحقق العدم قطعا
وهنا قطعي كما سيذكره في ثالث الاحياء وعدم العدم وجود فيحصل المطلوب
وهو استناد الممكن الا مدة من وجود وكون العالم دليلا على الصانع اذ ليس وجود ذلك المؤثر لذاته
لما سبق بعينه ولا يتسلسل فينتهي الامر الى الواجب تعالى والبهتة انما ترد اذا ثبت في مادة
الحصار علة العدم في المانع على ان المصنف سيذكر ان عدم المانع كاشف عن شروط وجودي الله
والحق ان الكلام بعد محل تامل يتدارك اليه بجوز الدابط في العلة التامة فليتامل **قوله**
وايضا الاولوية لا تنافي الامر العلة التامة هذا مبني على ان لم يعد والوجود فالسابق احدا
من العلة التامة على تقدير عدوه اثرها لكذا الاولوية وقد مر ان الاولوية حينئذ من العلة

لجاز

تلك ح

بالنظر الى ح

الذي ح

وقوع ح

ان التام

فان قلت سبب العدم ٥

عدم كفاية ح

قلت ليس مراده ٥

التامة في التحقيق ومتقدمة عليها فلا تنثلم بها صدورة بل انما تنثلم بها بوجه الحاجة الى العلة التامة

قوله وهو وجوده به السابق على وجوده فان قلت كيف يتصور السبق مع ان الوجوب صفة للوجود قلت بل هو صفة للذات بالنسبة الى الوجود فيكون كالامكان في التأخر عن معلوم الوجود لا عن تحققه ثم ان سبق الوجود على الوجود ذاتي وسبق العدم عليه زماني فلا يرد ان الممكن قبل وجوده معدوم فهو ممتنع فكيف يكون واجبا او يجوز ايضا ان الممكن حال عدمه فان قلت اذ لزم سبق الوجوب لم يتصور كون العلة التامة بسيطة في شيء من الموادّ لان الوجوب السابق معتبر مع الفاعل حينئذ وقد جوزه الشارح فيما سيأتي قلت سيذكر جوابه أن ان شاء الله تعالى قوله ان كان خلوها عنه لحدوثها فيه ادبي مسامحة اذ لا يكون الخلو بالحدوث بعد العدم والاوضح ان يقال ان كان خلوها عنه قبل حدوثه لها قوله لم يكن لازما بل حادثا ان قلت عدم اللزوم قد يكون بالنذور او الدليل على عدم لزوم تمامه لا يدل على عدم انتفاعه قلت انما تعرض له المصنف لظهوره بالمقايسة لا نتواكل في الدليل ولما قيل اذا لم يكن حادثا يكون قديما ثابتا قدمه امتنع عدمه فتعين عدم اللزوم بان يكون حادثا فعنه ان تلك المقدمة على تقدير تمامها انما تجري في الوجود بان الاولى ان الاعدام الازلية قد تنزل الامكان لئن منها وههنا بحث ان هذا كلامه يدل على ان الامكان اذا كان صفة للماهية ولو لان ما يحتاج الى الموصوف ويكون له امكان اخر ويتقض الدليل وقد سبق منا التفصيل في بحث الوجود فليذكر هو

قوله اما ان يكون الامر الى اخره وايضا اذا كان ثبوت الامكان لها لامر يقتضيه لذاتها كان ممكنا بالغير لا ممكنا بالذات هذا وللاولي ان يقول ان حدوث الامكان يكون ممكنا اذ لا حاجة للاستناد الى الذات حتى يجب ولا للامتناع لحدوثه وحصوله فيتسلسل واما كونه لامر فلا دخل له في الامكان قوله فيتسلسل الامكانات فيه انه لم لا يجوز ان يكون امكان الامكان لازما للماهية فينقطع التسلسل بزعمه ولا يلزم المدعى الكلي وهو ان الامكان لازم الكل ماهية ممكنة فلزوم نفي الصانع في اللزوم منع ظاهر تدبر مثال وهو ان الامكان امر اعتباري ولا يلزم من تحققه بالامور الموجودة في الخارج والحق الفرق بالتطرق الى الانصاف قوله ان يتوقف على حادث اذ لو تسلسل والا فاختصاصه الى اخره لئن ان قلت فليكن حدوثه لها كما هو المختار واراده كما هو انسان في الحوادث عندنا قلت ثابت التأثير رفع الامكان ان قلت فليكن الامكان بدون وجود للامكان قلت امكان الامكان مستلزم من الامكان وهذا التقرير يظهر ان لا نقض بالحوادث اليومية على اصلنا اذ لا مانع من الاستناد الى القادر واما على اصل الفلاسفة فمنقوض بها وعلى الجواز الاستناد في مرتبة من المراتب لما هو حينئذ هو شرح بحسب الاستعدادات والشرائط المتعاقبة لا الى نهاية فانه هذا التسلسل ليس بمحال عندهم وللمانع ان يقول على اصل المتكلمين يجوز ان يكون حدوث الامكان للماهية متوقفا على حادث اخر ويستند وجود ذلك الحادث الى القادر المختار وامكانه الى ذاته فلا يتسلسل ولا يثبت للمجاب الكلي الذي هو المدعى هذا واما الجواب عن التسلسل بجواز التوقف على امر اعتباري فينقطع بانقطاع الاعتبار للاتيان على القول بامتناع التسلسل في الاعتباري التفرع للامري لان الانصاف في نفس الامر لا يتوقف على اعتباري لئن امري قوله وفيه ما يشكل عليه الى اخره لا يقال

يكون ايجاد الممكن بالممكن القديم كالعالم عند الفلاسفة والصفات الحقيقية عندنا بناء على امتناع عدم القديم ولو امكن لما امتنع لانا نقول امتناع العدم هو المنطوي الى العلة لا ينافي الامكان الذاتي

قوله بل نقول وجود الحادث وجد الشرط حريانه على مذهب الحكيم ايضا خلاف الاول لانهم يقولون بعدم العالم

قوله ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني الى اخره قيل هذا سهو

الى مذهب الحكيم من كون الشيء قابلا للوجود في زمان دون زمان حتى تكون سلعدا وانكار لعموم قدرته تعالى لجميع الازمان كما ذهب اليه المتكلمون فيحتمل ما ذكره الشارح لكن

قوله وللناقد بحث وهو ان امكانه الى اخره قال الاستاد المحقق في الدرة المضيئة في مسئلة ابي قوله بل جاز اتصافه به في كل منهما فانه حق للمنع وقد يذكر ما يلزم منه هذا فانه ما اراد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من قبول الوجود وتصور امكان الوجود في المال واحد وتصور الامكان لم يدع فيه احد الا ان المحققين اوعوا انه لا يقتضي الا ان يكون الوجود في الحال ممكنا لا ان يكون ممكنا في كل حين حتى يجوز اتصافه به في كل منهما وهذا لا يستلزم ان يكون الوجود في الحالة الاولى في وقت من الاوقات حاينا جواز اتصافه به في كل حين حتى يكون الوجود في كل حين ممكنا جائزا في الحالة الاولى وليس في كلامه ما يستلزم جواز هذا وابعد منه ما هو المبني من قوله لا بد لا فرط بل وهما ايضا فانه لو سلم ان اولية الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل حين من الحين الاول اعم من الاتصاف به في كل منهما معا ومستلزم العام لا يجب ان يكون مستلزما للخاص فقوله وجواز اتصافه في كل منهما معا الى اخره الذي فرع عليه ما ذكره من التلزام ازلية الامكان لامكان الازلية مما لا طايل تحته انتهى كلامه ثم ان ما ذكره الشارح المحقق منقوض لهما لا بالزمان والحركة لان كون الوجود منهما عند المحققين هو الان السيال والحركة بمعنى التوسط وهما امران قاران لا يجوز لهما امكانهما الازلي وازليتهما ممكنة لم وافقوه عند الفلاسفة ولما الحركة بمعنى القطع والزمان الغير القار فلا امكان لهما ولا لقبوله الفعل والانفعال فان الشارح قرر الاستدلال على امتناعهما ولم يجب عنه فلعلهما عنده غير موجودين كما هو مذهب جمع المحققين بل بالحروف لانية التي تعرض للاصوات عند انقطاعها كالحروف الاولى الى اخره وما هيتها والامتناع بالنظر الى الغير يعني الوجود في الزمان الاول مما لا يلتفت اليه لان هذا الغير متحقق على تقدير استمرار وجودها فافا تقضي ما فيها التقضي بعد الوجود لكن لها لذاتها استمرار قطعا كما لا يخفى على المتأمل اللهم الا ان يجوز ان يكون عدم تصور استمرارها لامر خارج عن ماهيتها على ان لك ان تجعل صورة النقض سندا للمنع وتمكن التخلص من النقض بمنع امكان كل غير قار وتوضيحه ان الشارح الآن بصدد دفع ما ذكره القوم من قولهم ازلية الامكان غير مستلزمة لامكان الازلية حيث قال ان كنت كذلك فلم يتحقق بعد ازلية امكان كل ممكن ولا شبهة ان ورود النقض موقوف على ثبوت ازلية امكان الامر الغير القار وقد مر انه لا يجوز اتصاف الامر الغير القار بالوجود في الاجزاء الاول معا فليس لك ايضا امكان مستمر فيها

قوله نعم ربما استقام الجواب عن التمسك ابتداء قوله قلت للامكان الذاتي الخ قبل الامكان بالذاتي احتراز عن الامكان الاستعدادي لا عن الامكان بالغير قوله امكان ذاتي اذ ليس لنا ممكن بالغير يعني اذ الغير ذات الحادث منيدا خارجا لم يكن فيه بهذا الاعتبار امكان ذاتي الى امكان منسوب لا لذات بكونه صفة لها الا ان يتحقق لا يكون من الذات من حيث

مستمر له وهذا اما لا نزاع فيه او استمرار عدم المنع من قبول الوجود وهو

المستمر

فمن اين يلزم جواز المقارنة وبعدم ان الامكان بالوجود في كل جزء من اجزاء الزمان

الزمان والنقطة للخط اذ قد صرحوا وصرح الشارح ايضا بان ليس لها وجود الا في ان حدوثها فلها ازلية الامكان دون امكان الازلية والا لزم ان ازلية امكان ممكن نظرا الى ذاته

على تقدير لزوم الماهية ليس امكان اخر وانما يجيء بان الامكان هو

بالغير مع نفي الوجوب والامتناع الغيرين وكان الوجوب صفة نبوية تدبر

اللهم الا ان يثبت ان حدوث الامكان يستلزم ان يكون كل الامكانات كذلك والذي

قوله لو

فتنقوض

هو لان الامكان الناشي من الذات ازلي والكلام في امكان غير ثابت ازلا كما دل عليه السياق بل من
العدم والحال اذ ليس لنا ممكن بالعدم والحاصل ان الكلام في الامكان المتجدد وعدم كونه ثانيا
من نفس ذات الحادث ظاهر اشار اليه قبيل هذا الكلام وان اعترض له ههنا واهذا بين وجه
التطبيل فان قلت المتبادر هذا الاعتبار اما ممكن او ممتنع او واجب والكل باطل قلت ليس واحدا منها
ولا امتناع فيه اذ الممتنع خلو الذات لا خلو المتجدد من حيث التجدد بقي فيه بحث وهو ان الغير
وان لم يعرض له ههنا وههنا يجيء وجه التطبيل فان قلت التجدد لهذا الاعتبار اما ممكن او
ممتنع او واجب والكل باطل قلت ليس واحدا منها ولا امتناع فيه اذ الممتنع خلو
الخلو المتجدد بقي فيه وبحث وهو ان الغير ههنا معتبر في جانب المنفي اليه ولا شك
ان النسبة الى المطلق عين النسبة الى المقيد فلا ممكن بتعدد الامكان ههنا التعدد ما يعرض له
كيفية الامكان فلا يتصور دليل ان ليس لنا ممكن بالغير على بطلان هذا التدبير وقد يقال قوله
اذ ليس تعليل لتقييد ما افاده من الامكان الذاتي في مقام نفي الامكان مطلقا وفيه تعدد ورد ضعف ان
المبحث السابق يقتضي تعليل ما ذكر صريحا وهو عدم تصور الامكان الذاتي فما وقاوه بلا علة مما وجه
له قوله واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات قد يستدل على ذلك بوجه احد
وهو انه لو جاز لارتفع الامكان بارتفاع ذلك الغير فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا
وبطل الانقلاب ورد لجواز كون ذلك الغير واجبا فلا ممكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان
المفضي الى الانقلاب قال الشارح في حواشي التجريد على التسليم وفيه بحث لان اللازم ارتفاع
امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته قيل وليس بشيء لان استواء الوجود والعدم
بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور بعد ما اصلا واقول مراد الشارح ان اللازم ارتفاع المقيد
من حيث هو مقيد اعني الامكان المقيد بكونه حاصلا من الغير وهذا الارتفاع يتحقق بارتفاع
القيد وهو الحصول من الغير ولا يلزم ارتفاع ذات المقيد اعني نفس الامكان حتى يلزم الانقلاب
لان له علة اخرى على الفرض وهذا الكلام لا يقتضي تعدد الامكان كما لا يخفى قوله اي راجعة
اليها وجه التغيير ان كون الايجاب امرين مما لا وجه له ظاهرا قوله اتفاقا من المتكلمين
وغيرهم قال الاستاذ المحقق في الدرس الفلاسفة يجعلون العدم اثر الفاعل المختار فان
حركة كل فلك قديم عندهم مع انهم يجعلونها اختيارية فمن جعلهم بان التدبير يمتنع استناده الى
المختار باتفاق الفريقين فقد اخطأ انتهى كلامه لان المختار في هو الحركات الحربية وهي حادثة
واما القديم فهو المطلق وليس باختياري لانا نقول حركة عندهم حركة واحدة تتخصص من
الازل الى الابد ليس لها جزئيات وكل اجزائها هو امر واحد تتخصص غير منقسم سيال وهو المسمى بالحركة
بمعنى التوسط والمتعدد لا الى نفس الفلك بالاختيار هو مع قدمه عندهم ولما الحركة بمعنى القطع فهو
امر وهمي كما سيجيء وليس كلامنا فيه قوله اي وامتناع الاستناده ليس مراده تصحيح عطف الجملة
على المفرد السابق اعني جواز استناده بتاويل القطع بالمصدر اما بناء على نصب يمتنع بحذف ان او على
رفعه بحذف ان العدول بعده اليه لتعدد ان العامل الصوري كما في قوله ولو ان حبيبي او على
تاويل الفعل منزلة المصدر بارادة جزء مدلوله مجازا كما في قول من قال لو ما زنى فقتل الهوى
اللهو وذلك لجواز عطف الجملة على المفرد فيما له محل من الاعراب كما حققته في حواشي المطول

المختار
مبحث القديم لا يستدل

المتون
الحكم بجواز العدم المتجدد اعم من ان يكون ذاتيا او
وقد كان يجب ان يحتسبوا هم

المطول

هذا الرد هم

كما توهمه الشارح نعم يتوهم
ورود على الرازيان وقد
في علامه ان نزاعهم في قدم العالم
وحدوثه هم

قوله اي القصد الى الايجاد مقارن للعدم ظهر هذا ان العدم
فينا غير الارادة ومتقدم عليها المسيحي ان الارادة منا لا تتعلق الا بمعدوم ومقارن للارادة
عندنا اهل التحقيق وهذا القصد يتقدم على وجود المقدور قوله فحكموا بان العالم قديم شبهة لا حجة
لهم لانا لا نجرد ذلك التجويز كما لا يخفى قوله ورد عليه بانه يدل على الخ فحواجم نصير الدين
الطوسي في شرح الاشارات ذكره في اوايل النمط الخامس منه ويمكن ان يقال هذا الايراد على
المصنف قطعا لانه انما حكم بعود النزاع في جواز استناد العدم الى الفاعل الذي هو الله تعالى
لا كونه موجبا او مختارا لا في مذهب العالم وحدوثه كما عايدته ذلك ويمكن دفعه عنه
ايضا بان نقول بعض ادلة الاختيار لا تنهض وقفا على حدوث العالم ولا يتعرض غيره لذلك
كادلة النقلية التي فصلها الامدي في ابكار الافكار فاذا ثبت حدوثه بدليل لا يتوقف على كونه
تعالى مختارا واذا احمل كلام الامام على هذا كان كلاما لا عباء عليه اللهم الا ان يقال الادلة
النقلية لا تعد وافادة الظن كما صرح به الامدي فلا معنى لبناء المطلوب الذي هو اثبات
الاختيار عليه ذلك ثم تتبع حدوث العالم عليه وليس لهم دليل عقلي على ذلك المطلوب لا يتوقف
على حدوث العالم وانت خبير بان كلام الشارح في اخر المرصد الرابع في الصفات الموجودية
من الالهيات نص بانهم يتبعون الاحيار كرة بان لجاب عن الصفات نعم صارت قليلا ما هل

قوله فانهم استدلوا اولا الى اخره حيث قالوا العالم الى اخره عن الحركة والسكون وهما
حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث قوله واعلم ان القايل الى اخره ظاهر
اعتراض على قول المصنف والمتكلمون لو سلموا الى اخره بانه عين مطابق للواقع فقوله فان قلت
جواب هذا الاعتراض بانه مطابق له ويجوز ان يجعل اعتراضا على اصل الكلام من المتكلمين اعني الجويني وهم
استناد التدبير الى الواجب فقوله فان قلت اعتراض اخر عليهم متفرع على عدم وجه الاعتراض الاول
حاصله انهم خالفوا اصلهم في هذا القول ايضا ان قلت فقولهم علة الاحتياج تمام وجه التخصيص
قوله ان التدبير لا يستند الى علة قبيل وكذا الازلي وهذا تمام لو الاعدام الازلية لا تستدعي
الى العلة لاستمرارها قوله اذ لا حاجة الى مؤثر فان قلت فيه مصادرة ظاهرة لان الخصم
الى الفاعل هو المجعولية كما صرح به في بحث الماهية وهي عين الاستناد الى المؤثر قلت قد سبق
في خاتمة بحث الممكن ان الحاجة عندهم هو الحدوث الذاتي لما مستقلا او على وجه ان طرية او التوطية
المضاف اي لاعلة الحاجة عندهم هو الحدوث الذاتي لما مستقلا او على وجه ان طرية او التوطية
قوله ولا مجال لما قيل المتزل فيها لانها ثابتة منهم بلا تردد ولا ريب والمتحول ان يقال
لو كان العلة هي الامكان فرضا وتسليما لكن لاستناد العدم الى العلة قوله بان العلة ما الاول
لوجوده المتصف بالعدم والحدوث حقيقة هو الوجود ولما الموجود فبما عتباره وقد يوصف
به العدم فيقال للعدم العارض الموصوف كانا الوجود قديم وللموصوف حادث كذا في شرح
المقاصد لكن البحث ههنا هو التدبير بمعنى ما الاول لوجوده فلم يتجه الاشكال المذكور بقي فيه بحث
وهو ان الحال كما لا يوصف بالعدم لا يوصف بالحدوث فكيف حوز والاستناده الى العلة مع انه
لا علة حاجة فيه ويمكن ان يقال علة الاحتياج الموجود ان هي الحدوث لا علة الاحتياج مطلقا
قوله الا ان يعلل تعين لحينيذ يوصف الحال بالعدم لكن لا يرد الاشكال حينيذ ايضا كما اشرنا

على الوجود والاستناد الى العلة
هو وجوده منها فلا مصادره هذا هم
حاجة لا نعلم هم

المحدوث مخصوص بغير المصنوع قلت او لم
علية الامكان تفيد الحدوث هم

ج

لكن يلزم من هذا السياق ان يندفع
اعتراض الشارح عن المستدل هم
جواب جديد لم يجر في خاطري قط

يتسر

الله الآن من ان الحدوث عندهم علة الاحتياج الى المؤثر الموجد لا علة الاحتياج مطلقا **قوله**
ولا يعلل العدم بتعلق القدرة به لان الكلام في الاحتياج الى العلة لا الى العلة والقول بانه لا
يتصور التأثير والتأثر الا بين المتغايرين بالمعنى المراد من الغير هو هيهنا لا يسمع ومن ههنا
قال الشارح وانت تعلم الخ **قوله** يعني عدم جواز استناد التدبير الى المختار في المباحث المرقومة
في الفصل التاسع والاربعين من الفن الخامس يصرح بجواز استناد العدم الى المختار **قوله** فجوزه الآمدي
لا يوجد في كتاب ابكار الافكار الا ما قال على سبيل الاعتراض انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم
انما اليا مستندا الى الواجب مختارا ويكون معنى الوجود في تقدم الاباذات كما في حركة اليد والخاتم
واقتصر في الجواب على منع السند قابلا لان تسلم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان
لامر خارج وفيه بحث اذ لا وجه لجعل ما ذكره الآمدي اعتراضا الا اذا كان المراد تجويز
استناد العالم على تقدير ازليته الى القادر المختار فانه لا نزاع في جواز استناده على ذلك التقدير
الى الموجب وحمل الاعتراض راجعا الى قاعدة الاجبار وبأباه سياق على انها مبدهن عليها فلا وجه
للاقتصار في الجواب على منع السند حينئذ والحق ما ذكره المصنف وفي الاقتصار المذكور اشارة
الى قوة الاعتراض ومن ههنا ذهب المصنف جوزه الآمدي واما التمثيل بحركة اليد والخاتم ففي
مجرد ان تعدد العلة بالذات لا في الايجاب **قوله** وقال سبق الايجاد قصدا الى آخره
هذه العبارة غير وافية بالمقصود لانها تدل على جواز معية الايجاد القصدي لوجود المقصود
زمانا والحق ظاهر فلا بد ان يؤول عاذكرناه وان كان فيه بعد من هذه العبارة **قوله**
من ان الحكماء متفقون على انه فاعل مختار الى آخره قال الاستاد المحقق في الدرة هذا المنقول عنهم
كلام لا تحقيق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى الذات لان الفاعل ان
اريد به وامر وقوع متعلقه الاولى وعدم وقوع الثانية وامتناع صحة وقوع نقيضها
فهذا تخالف لما صرحوا به من كونه تعالى موجبا بالذات للكل لا يصح عدم وقوعه
منه وان اريد للكل لا يصح عدم وقوعه وان اريد وامتناع امتناع نقيضها ليس هناك
حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ **قوله** وتدبيرا الخ قال المحقق **قوله** فاذا كان كائنا
في الوجود المقصود كان معه كما كان في المقصود كذلك في قصد الباري تعالى فان قصده
للمتعلق بالايجاد الذي هو علة مستلزمة للوجود كاف في ذلك الايجاد مستلزم لمكان القصد
مع وجود المقصود ولا يلزم من هذا ان قصده تعالى قديم فاذا كان مع وجود المقصود لزم قدم
كل ما تعلق به قصده ولم يقل به احد فان قصده وان كان قديما لكن تعلق قصده قد يكون حادثا
كما ان اريد بالمقصد تعلق الارادة فكما جوز هذا القائل كون المقصود قديما فلا ارتياب في جواز
حدوثه ايضا لجواز ان يتعلق الارادة حينئذ بوجود المقصود قديما على القائل بكون المقصود قديما
في جواز حدوثه ايضا لجواز ان يتعلق ارادته حينئذ بوجود المقصود قديما على القائل بكون
وقته ولا جب وجود المقصود الا على هذا الوجه الذي يتعلق به الارادة على ذلك الوجه فتدبر
قوله والعالمية المحتاجة في بقائها الى العلم نقل عنه رحمه الله عليه ان الاولى ايرادها من المعلول
لانهم قالوا انها معللة بالعلم والعالمية الاولى لانه كذا يمكن حمل المعلول السابق على الوجود **قوله**

وهذا ما لا يناسب ذهب والكلام في جواز معية مقتضى الايجاد للوجود منه

الكلام منه

رد قوله عن بطليموس منه

واذ تدبر

واذ تدبر الظاهر انه معطوف بحسب المعنى على قوله كالمعلول فكان قيل اذ المعلول الحادث
الباقي محتاج الى علته واذ تدبر الى آخره وهو نفس وجوده في الثاني قيل بهم المقصود بان
يقال مراد بما الشيء على وجوده وعلى عدمه فيتحقق تاثير الموجد في الباقي ولا دخل لبيان
كون البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني ولذلك ان تقول قوله وهو نفس وجوده للتقريب
لان الكلام الآن الحمل على الاستطراد **قوله** فلا بد ان يكون موجودا فيه مع جواز ان يكون
امرا اعتباريا راجعا الى تدبير الزيادة والامور الاعتبارية قد تكون مرادا كالكون زيد عند عمرو
قوله ضرورة ان شرط الشيء لا ينافيه لان الشرط يجب اجتماعه مع المشروط ومنافي
الشيء لا يجامعه بخلاف ما يتوقف الاستعداد شرط لا يجامع الفعل والفعل فان الشرط ههنا العدم
من المعدل عليه ما تقل عن الشارح رحمه الله عليه حيث قال فهي قوله ضرورة ان شرط
الشيء لا ينافيه وان جاز اقتضائه اياه في المشروط نعم يتوقع ما قيل لم لا يجوز ان يكون العدم السابق معدا لا شرطا حتى يلزم وجود
لفظ الضرورة وبه يندفع ما قيل لم لا يجوز ان يكون العدم السابق معدا لا شرطا حتى يلزم وجود
الاجتماع **قوله** ولو لم يكن العدم السابق شرطا لما في اخر قبل عدم الجواز بالنسبة الى الشرطية
العدم لا يلزم من تحققه عدم تحقق عدم الجواز بالنسبة الى امر ما اخر فان للشيء الواحد يجوز
امرا بالنسبة الى البعض ولا يجوز بالنسبة الى البعض الاخر وفيه تامل **قوله** والحوج الى العلة
هو الامكان فلم يجز ان لا يكون علة تامة للاحتياج بل يكون قابلية المحل شرطا **قوله** فلو فرض
ان الاربعة ثابتة ازلا قيل ان الاربعة لكونها لا حادثة وفرض ثبوتها ان لا فرض محال لا
يجدي وذلك لان ازلية العدد انما هي بازلية المعدودات الازلية ليست بواجبة الوجود
لا استحالة تعدد الواجب ولا كذلك لان استناد العدم الممكن الى العلة اول المسئلة وفيه
نعم انما صاغ تعدد الصفات الازلية ان اريد عدمات مضافة الى اربع وجودات كعدم زيد
وبكر وعمرو وبشر ازلية وان لم تكن تدعية والمراد ثابت باعتبار الاضافة وذلك يكفي في ازلية
الاربعة **قوله** هكذا اجاب الامام الرازي **قوله** وهو ان الثاني في الباقي وان كان قديما
الى آه قال الاستاد المحقق هذا الجواب لا يشفي غليلا لان ذلك المؤثر اما ان يعطيه اصل الوجود اي
يجعله متصفا به كما يفيده دوامه اولا فان كان الاول فليقل انه في اثر حال يعطي العدم اصل
الوجود واعطاؤه البتة تقتضي حالة تحقق الوجود قبلها والا كان تحصيلا للحاصل ولا كان
صدور العدم هذه الحالة وان كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة المستقلة
واياما كان يلزم ان لا يكون اعطى اصل الوجود وتحصيلا له كيف وانه قول بان الممكن القديم لا يفتقر في اصل
وجوده الى مؤثر فلم لا يجوز ان يلزم افتقاره في ذوام ذلك الوجود الى المؤثر نعم يرد على الامام
رحمه الله تعالى انه قائل بان العلة الافتقار الى المؤثر هو الامكان وبالصفات العدمية مرتبة ولا شك
ان الصفات ليست واجبة لذواتها فيمكن ان يكون ممكنة فيلزم افتقارها الى المؤثر والمفروض استغنائها عنه
فيلزم تاثير المؤثر في العدم وهذا الالزام لا يفيد الحكما لانه مبني على المغايرة بينهم في افتقار العدميات
مطالبهم وهي قدم العالم على التفصيل المذكور لكنهم بالمراهين للاسيل لهم لا ايرادا ولا اتماما
بحيث لا يبقى مجال لوجه منع وقدح فيها ولا يشفيهم الكلام الا تمامي وانما لزامي ويمكن ان يجاب
باختيار الشق الاول وانه يعطي اصل الوجود في حالة الوجود بعد المعطاة وانضمامه الى

في جواز استناد وجود الحادث الى العلم الموجبة الآن لا غنى له عن ان لا يمنع الاستدراك
بامتناع العدم منه

كالخطوات المعدة للحصول في الكاتب
المقصود مع انها موجودة بتبعيض الزمان و

شيئي منه

والعدد دات منه

لكن منه

الاعطا حالة لم يتحقق الوجود قبلها ممنوع فتامل قوله على تقدير كونه ممكنا مختارا واما
على تقدير كونه تعالى موجبا فلا بد ان يصير ايضا الى الشرطية بين الاشيا والا لدام قدم
الحوادث لاستنادها الى الموجب بلا شرط حادث واما المصير الى العلية بسيطة فبناء على
ان الموجب البسيط لا يصدر عنه الا الواحد وفيه ما فيه قوله لكن الكلام على تقدير كون المؤثر
موجبا فان قلت كون الكلام على تقدير مؤثرية الموجب لا يدفع فيما ذكر وذلك لان خلاصة
كلام المعترض على دليل الامام انا لا نقول بالعلية وان شرطية بعض الاشيا الى بعض في ايقاعها الفعل وحاصل
جواب الامام انا لا نقول بالعلية وان شرطية بين الاشيا في نفس الامر حتى يقال يتحقق هم
لاحتياج في ايقاعها الفعل بسيط وجواز مثله على تقدير الايجاب ولا على ان هذا الكلام
منتظم وان ليس فيه عدم الالتفات الى فرض الايجاب قلت حمل الشارح كلام الامام على التنزل
وتسليم كون الواجب تعالى موجبا بالذات فان مقصوده ابطال قول الفلاسفة بتقدم
العالم مع كونه تعالى موجبا فحينئذ يكون الاسبب سوى ما يتوقف عليه تسليم الايجاب وما يتفرع
عليه من تسليم العلية والشرطية بين الاشيا اما في نفس الايجاب وما يتفرع عليه فهو بحث
اخر ليس كلامنا الان فيه فعلى هذا صح القول بان في الجواب عدم الالتفات الى ما فرض ولا اعني
بالايجاب وهذا يندفع ما قيل من انا لا نسلم ان الكلام على تقدير كون المؤثر
موجبا فان دليل الامام على تقدير صحته يمنع استناد القديم الى المؤثر مطلقا والمصنف يصدد
بمنعه ذلك الدليل ووصف المؤثر بالموجب في عنوان الكلام اشارة الى قول الحكيم الا
ان للداعي مجالا على عدم الاستناد الى الواجب قوله واراد بنا غيرهم مؤثرا ولو سلم تاثيرها
فهو على الباقي الذي له اول وسيصور فيه تاثير كما سيجي في الجواب عن الثالثة هذا هكذا ولعلها
لمجال الارادة في السوال على ارادة الواجب تعالى مع ان هذا الجواب لا يتجه لان السوال المذكور
من طرق الفلاسفة وهم لا يقولون بارادته تعالى والتحقيق ان الكلام للالزامي لا يضيرهم
فوله والقايل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطيته ذلك
ايضا وقد يقال فرق بين الشرط ايجادا في الشرط لوجوده فان وجود الحادث من المختار
جايز بلا تعلق وشرط بالقصد بالعدم وانت فيه ان العدم شرط تعلق الاختيار وقد
يجامع اياه في العناد وفي الحلول الثاني يجامع فيما فاعليته لا اختياره وبحث ظاهر والتحقيق في الجواب
ان العدم السابق لا ينافي وجود الاثر ولا فاعليته الفاعل واما ينافيهم العدم المقارن وينافاه
المقارن لا يمنع شرط السابق وان اريد بان العدم من حيث هو ينافي مفهومه وهو ظاهر فوله
فقد يصور فيه التاثير ايضا ان اراد بالتاثير الابتدا الى التاثير في اصل الوجود فقد عرفت انه
ممكن في العدم وان ذلك التاثير في حال البقاء بهذا الايجاد وان اراد به التاثير في اول زمان
الوجود كما هو الظاهر فقد لا يسلم حدوثي هذا الفرق لان المانع من التاثير وهو لزوم تحصيل
الحاصل لما كان مرتفعا بتحصيل وصف الباقي في الزمان اللاحق الذي هو حاصل في الزمان
السابق سواء كان الباقي قديما او حادثا لم يكن لتحقق اول زمان الوجود وانتفاء ما يحصل في
الاستناد الى الفاعل فوله وعن الثالث ان بداهة العقل بالاولى تشكل هذا الحكم بالصفات
مع انه لا يخلو عن دعوى الضرورة في محل الخلاف فوله وههنا بحث ناظر الى ما حققه لا يجب

لما احتياج حركة الكاتم الى حركة اليد وهي مجانسة على تقدير كون الواجب تعالى موجبا ان يحتاج المعارض المتقدم اليه في التعاقب

محل الكلام

صل

كلام

هذا شرطية منه

المشروط

الوجود

ان يكون

الوثقية في الاشتراك باسم تعالى فما بال النصرانية صح تكاحمهم قوله عز من قايل ولا تنكحوا الاكاث حتى يومن قلت قيل هذه الاية منسوخة بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وقد جواب آخر مذكور في كتب التفسير **قوله** والاولى كافية المحصل الى اخره وايضا لو قال عالما ان بتغيير الاسم لكان الاولى **قوله** ما يكون سبب الحياة فلا يتدرج فيها الصور النوعية للنبات **قوله** وهي ايضا راجعة الى امرين اما اشارة الى توجيه قول المصنف احدهما بتثنية الضمير على ما في اكثر النسخ مع ان الظاهر احدها رجوعها الى الاحكام واما اشارة الى وجه اقتصاره عليه بحتمل مع ان عنوان المقصد بالاحكام ان كان العبارة احدها على ما في بعض النسخ وبوسيذه قوله وثانيها اي ثاني احكام الحادث **قوله** احدها ان الحادث هو المسبوق بالعدم الخ اثبات المحمولات للموضوعات اعني الذوات تعريف الحادث ليس من قبيل البحث الاول هو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما التعريف من قبيل المبادي المتصورية وكذا ان سيراد بالبحث المعنوي اللغوي **قوله** اذ المعلوم القدير ان ثبت لاشيئية في ثبوته عند الحكما فظاهر واما عندنا فبالنظر الى الصفات لكن لما لم يقولوا انها غير الذات لم يلتفت اليه فاورد كلمة ان الدالة على الشك **قوله** الممكن لذاته غير منتض للوجود قوله لذاته متعلق بعدم الاقتضا لا بالممكن كما يدل عليه قوله ولغيره متعض له **قوله** وما بالذات مقدم على ما بالغير قيل لان ما يثبت بلا واسطة مقدم على ما يثبت بها والحاجة الى البيان المذكور فلا يرد ما سيورده وفيه بحث لان مقدم ما بالذات على ما بالواسطة انما يلزم اذا احتاج الثابت بالواسطة الى الثابت بد وانها وهو ممنوع **قوله** لكنه شكل حدا فان العدم الى اخره قيل لو حمل مرادهم لاقتضا وجود بدليل ما تقدم من قوله وهو غير منتض لوجود لم يرد لاشكال الشارح ولا يراد المتن **قوله** لان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير كما سبق فثبت لهذا التوجيه يدعي الامام وللتبتي لكنه منظور الى اخره فيه بحث لان الاحتياج الوجود بسبب الغير متوقف على الاستحقاق فيه بحسب الذات لان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير كما سبق فثبت لهذا التوجيه يدعي الامام وللتبتي له حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقا متقدم على ما بالواسطة واذا الموصول في كلام المصنف في الموضعين للعهد بان يراد بما بالذات عدم الاقتضا فطبق كلامه على ما ذكر للامام بلا ورود لما اورده تامل **قوله** فلم يتيسر ذلك قال رحمه الله لان ارتفاع ما بالغير مستلزم لارتفاع الذات لاسبب له وان كان ارتفاع الذات سببا لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين **قوله** هذا اذا قلنا الى اخره تعالى عن الشارح انه لو لم يقل هذا لكان اولى لان اكثر ما سبق على قاعدتهم لا غير **قوله** مختصا بالواجب تعالى نظرا الى الدليل وان كان اعم منه بحسب المفهوم **قوله** اي محالا ينبغي ان يعتبر الحال بالقياس الى امكان الحادث لانه للتقييم في صورة كون الحادث نفسا **قوله** واما الهيولي ان كان الحادث صورة فان ملك فلكون الحادث صورة ثانية بالنسبة الى ذلك الصورة بخلاف متعلق النفس بالقياس الى النفس **قوله** وقد تغير المادة بالهيولي وحمله سياق الكلام ستدعي هذا التغير ليصح قوله فيما سياتي وهو المادة ولا بد ان يكون قديمة الى اخره **قوله** لان الموضوع والمتعلق مستلزمان على المراد بالموضوع موضوع للامر الحادث بحار هو مقتضى السوق فلا يرد موضوع احد اكات المبادي العالية لان ذلك لا دراكات قديمة

عندهم

عندهم اذ جميع كمالات المبادي بالفعل وفيه بحث اما اولا فلان كون كمالات المبادي كلها بالفعل فمحل المنع اذ الحادث سبق المادة كما صرح به فاستلزام موضوع الحادث مادة انما يثبت اذا ثبت قدم ادراكات المبادي وبالعكس يدور واما ثانيا فلان التبتي تحدث لها الذات والامر في الشاة الرضوي وليس فيها شايبة المادة فتامل **قوله** وهو ظاهر التطهير وهيلم على بعد بان محل الامكان على الذاتي اذ لو لم يتحقق قبل وجود الحادث لزم الانقلاب واما اذا حمل على الاستعدادي كما هو الحق وسيصرح به المصنف فلا **قوله** لما من ادلة وجوده فان قلت الذي مر ادلة وجوده هو الامكان الذاتي والامكان المستدل به هيهنا هو الاستعدادي كما سيصرح به قلت تلك الادلة كما تدل على وجود به الامكان الذاتي تدل على وجود به الاستعدادي بلا تفاوت الا ترى في قول المصنف هناك بعد ذكر الادلة الثلاثة المذكورة في كل منها حاولت اثباته كونه وجوديا لكن لا يخفى عليك ضعف تلك الادلة الثلاثة وتزاد عوالم على بناء على عدم الحصر وعلم متعلقا به الى اخره اشارة الى تعميم الانفطان الى المحصر الذكوري **قوله** لان صفة الشي لا تقوم بغيره مباينا كان او عينا واما وصف غير المباين بصفة اخرى ما خوذة بالقياس الى ذلك الشي فمثله يمكن في المباين ايضا كما لا يخفى هم **قوله** كقدرة القادر وتوجيه العبارة الحمل على حذف المضاف اي كمحل قدرة القادر وما ذكره الشارح خلاصة المعنى **قوله** هو صحة ايتدار القادر لا حاجة الى اعتبار صحة الايتدار بل الظاهر ان يبقى كلام المتن على ظاهره كما يدل عليه كلامه في حاشية التجريد مع كون الفاعل المختار الكبير محل الصحة الايتدار عليه ظاهر بل الظاهر ان محلها بنفس الايتدار اللهم الا ان يقال الفاعل محل الصحة الايتدار بنفسه على قياس ما قيل في حصول صورة الشي في العقل وذلك عرفت ان كلام من بنى عنان **قوله** بل محققها معللة بالامكان قد عرفت انه لا صحاح الى الحاكم الصحة فان من القدرة تحلل بالامكان ايضا فيقال هذا متعذر لانه ممكن فان قلت اذا قيل صح من الحيوان ايجاد الحركة ولم يصح ايجاد الجوهر فان قبل ما ذا كان الامر كذلك بجاز بانه ممكن منه دون ايجاد الجوهر قلت فعلم ان هيهنا امرا عاما غير الامكان الذاتي وهو الذي علل به هو لا مكان بلا شبهة وفيه ان هذا الايلايم السوق لان الكلام انما يقول بالقادر المطلق اللهم الا ان يقال القدرة بمعنى سبق قول الحكماء وفيه ما فيه بحث وهو ان المراد بالامكان هيهنا على تحرير المصنف هو الاستعدادي ولا خفا في ان الذي يعلل به القدرة هو الامكان الذاتي فالكلام البين بتمام وعكن ان يقال الامكان الاستعدادي ايضا يتعلل به القدرة فيجاب من سال لما ذا صح من القادر ايجاد الممكن بانه مستعد للوجود والشي ما لم يجب المادة فيجب لانا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل الامكان الحادث شيا له تعلق بالحوادث وراء تعلق الحلول والتدبير فالمقصود ولو كان تعلق الحلول لم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر اخر كذلك فلم يقم دلالة على امتناع ذلك وانما قد تبين ان الموضوع قد يكون جوهرا غير جسماني كما لعلوم العقول فيبطل ما قرر عوا على هذه القاعدة من عدم كما لات العقول لاستلزام حدوثها سبق المادة **قوله** فبقي الباحث المشار فيه بقوله لما سبق من تعميم المادة **قوله** يوجد عن ملك

ان ع

المتبايين عما يباينه وفيه بحث لان صفة الشي لا تقوم بغيره ح

الشارح ح

ونسبه

ونسبه

جعل

وبما بالغير الا تقتضاه

ومحله جسم اهيولي كصور المواليد قلت وان الجسم سمي هيولي باعتبار

من الاشتمال لاستلزام البارد عوارض النفس الانسانية ونحوه

صحة ايجاد ذلك باعتبار ان الكلام والمتعلق بالقادر المطلق

عندهم

المادة كالاعراض المراد بالمادة المحل الهيولي والا فالحركة الاينية والوضعية مثلا لا
يوجد من الهيولي بل من الجسم **قوله** والامور الاعتبارية لا تستند الى محل موجود في الخارج
كما هو المدعى ههنا ولما استدعاه محال موجودا الى العلة ولعدمي الذهن فقاعدة ان ثبوت
شيء لشيء ثبوت المثبت له تقتضيه ثم الظاهر ان مفهوم ثبوتي وهو قابلية الوجود والعدم
لا سلبي كما يشعر به تقابلهم اياه بسلب الضرورة اذ لو كان سلبيا لكان قولنا الحادث ممكن موجبة
سالبة المحمول غير مقتض الوجود الموضوع فكان الممتنع حال عدمه في الذهن ممكنا لانتفائه
بهذا السلب لا ممتنعا لان اقتضاء العدم امر ثبوتي سيدعي وجود الموضوع في العلة وهو بطلان
قطعا فلا يكون السلب المذكور لازما لهذا المعنى الوجودي يعرض عنه بالحادث لا يتصف
بالامكان ولو كان لزم اسلبيا ان عدم ثبوت الممتنع في البادي العالية الكافي في اتصافه
بالامتناع امر محال جاز ان يستلزم محالا اخر على عدم اتصافه بضرورة احد الطرفين وفيه
ايضا فليتأمل **قوله** ثم ظاهر عبارته الى آخره حصر صوابه قولهم الامكان وجودي لما مر
من ادلته وجوه وقد عرفت توجيهها **قوله** احتاج الى حادث اخر فيه بحث لم لا يجوز ان يكون
شرط الحادث امرا عدميا وان توقف في اطلاق الحادث على العدم المقابل للوجود لا يقال
ان يكون شرط الحادث امرا عدميا مسبوقا وقد سبق ان المحل لا يستلزم الوجود لانا نقول
العدم السابق الذي فلا يكون شرطا للحادث وشرطية العدم اللاحق تستلزم شرطية الوجود
ليس فيه عليه فيعود المحذور لانا نقول ذلك بين العدمي والعدمي كما مر في بحث القضاء فانه تحلت
ذلك الامر العدمي يسيدعي ايضا محلا ولا ساوت النسبة كما سياتي تحلت لا نسلم اقتضاء المحل
الوجود فان تحلت سيجيء ان شروط مغرب ولا توجب في العدوم المحض تحلت سيجيء ايضا ما في
حديث القوب **قوله** ولان ذلك المجموع الخ قيل هذا انما يتم لو كان المجموع الشروط وجود
مغاير لوجودات الشروط وليس كذلك وسيذكر ان الشارح في بحث ابطال التسلسل يلتزم به
هذا الكلام **قوله** ولا بد لذلك المجموع من محل يختص به قيل عليه لو ثبت انه لا بد لذلك المجموع من
محل يختص به قيل عليه لو ثبت انه لا بد لذلك المجموع من محل يختص بالحادث المعروض
الى حاجة تخص به قيل عليه لو ثبت انه لا بد لذلك المجموع من محل يختص بالحادث المعروض
وهذا الاخير المذكور في المباحث الشرقية ليتم مطلوبهم بلا حاجة الى سائر المقدمات
ولا يكون الاستدلال ايضا الاستعدادي والجواب ان ثبوت محل للمجموع كما سلف يستلزم
ذلك المحل استعدادا ان قلت لم لا يجوز في جانب الفاعل امكان الاستعدادي **قوله** اي لذلك
بالنسبة الى الفعل والايجاد قلت لان التفاوت ليس في الفاعلية اذ الشرط شرط
وجود المعلول ابتداء ان امكن ان يعتبر بالنقض بالنسبة الى **قوله** مبني على اصله الفاسد
وايضا لا نسلم انه تحصيل بحسب تلك الحوادث التعاقبة للحادث حالا ان موجودة في الخارج
ليحتاج الى محل موجود فيه نعم تحصيل بحسبها للحادث فقد من الفيضان عن العلة شانا وتهيأ
مرتبة ذلك القرب لكن اي ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانه نسبة بين الحادث
والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها وبالجملة
اذا تحقق شرط من شروط الوجود ترجح على العدم بالنظر اليه واذا تحقق شروط اخر يكون

ارجح بالنسبة الى الاول وهكذا فان اريد بالقرب والبعد المنع فهو لا يتدعي محلا موجودا في الخارج
بل يتصف به ذلك المحل حال عدمه في الخارج اذا وجد في الذهن واما اذا لم يوجد فيه ايضا فحينئذ
لا سبق ولا اتصاف وان اريد امر جامع فلا دليل على ثبوته **قوله** احدهما ان هذه الاستعدادات
لها اه فيه بحث لان هذا الدليل لو تم لدل على وجود الزمان الذي هو المراد من متالة الحكماء
ستشير اليه في آخر المقصد اذ النزاع في سبق كل شيء امر موجود ولما السبق بزمان توهموهم
فالمتكلمون قائلون به **قوله** لا ترى انه اذا قيل ولادة زيد الى آخره فيه بحث لان ما ذكر
لو سلم لدل على ان القبلية والبعدية عنوانان اوليان للزمان لمعنى عدم الواسطة في الاثبات
والمطلوب عدم في الثبوت وبالجملة المطلوب بالسؤال هنا كما هو العلم بانية العدم لا ليته ولا
فلا نسلم القطاع السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان بل يصح ان يقال لم تقدر هذا الجزء الذي
يسمى بالعام الماضي على الذي يسمى لهذه السنة الاولى عند العقل بالنظر الى ذاته والمنع هذا
السؤال ثم ان تقدر هذا العام الماضي على هذا العام معلوم الانية لكل واحد لدلالة اللفظ
على ذلك دون سائر الحوادث وههنا هو ايضا ورد في انقطاع السؤال عند الوصول الى
اجزاء الزمان لا قبله اذا كان للمطلوب معرفية التقدم لا لمتم ولا يخفى انه لا يدل على مطلوبهم
واما ما يقال من ان السبق الزماني لو كان عما ذكر غير اعتباري او اخر معه لوجب
ان يكون سبق العلة المعدة على معلوله سبقا زمانيا لان لها ايضا فليلة لا يجامع معها
العلل والبعد وقد صرحوا بانه سبق ذاتي فمما لا يلتفت اليه اذ لا يحذور في اجتماع جهتي
التقدم في العلة المعدة او غيرها الا ترى ان العقل متقدم على الباري علما وبالرتبة ايضا
لتوقيفه من المبدأ الاول **قوله** ولا يعني عدمه لان العدم الى آخره فان قلت لم لا يجوز ان
يكون العدم عدما ما خوذا بوصف الاتصال بالوجود قبله قلت لان مطلق الاتصال وكذا
الاتصال بطريق التاخر لا يكفي والاتصال بطريق القبلية مشتمل على التقدم او لغير العماد وهو
لا يكفي فينقل الكلام اليه فليتأمل **قوله** وجوابه فالمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه
العرض للعدم قيل عروضه للعدم ليس عروضا حقيقيا بل معناه مغايرة العدم للموضوع
الحقيقي اعني الزمان وعروضه للعدم بهذا المعنى لا يستلزم عدميته فالسند لا يستلزم المنع
وسياتي لهذا الكلام تتمة في مباحث الزمان ان شاء الله تعالى **قوله** مقوم موجود في الجملة
اي اما في الخارج او في الذهن فلا يرد ان الكلي الطبيعي للوحدة وليس بموجود
شيء واحد الى آخره فان قلت لهذا الكلام محمل غير ما ذكرتم الشارح لا يحتاج فيه الى التطويلات
المذكورة لا يرد الاعتراض اللاحق ابتداء وهو ان اللام لام الاجل والسبب لا صلة العروض
اي لم يعرضا لاجل شيء واحد بل عرض الوحدة لاجل الكثرة قلت ياباه قول المصنف لاكثرة
فان للمتوهم منه على ذلك المحمل ان الكثرة تعرض لاجل الكثرة والا للغى هذا النفي ولا معنى
لان يقال عروض الكثرة لاجل الكثرة اللهم الا ان يقال يعرض الكثرة للكثرة لاجل نفسه اي
لذاته **قوله** المراد في عروض المصنف الكثرة لا يخفى ان سياق كلامه على ان اللام صلة العروض
فارادة هذا المعنى على ذلك التقدير انما يصح بحمل الكلام على المسامحة واعلم ان هذا الجواب اقرب

في الجواب الذي اشار اليه بقوله ولنا ان نقول الخ ولعل قدمه وان كان الجواب الثاني
الصق بعبارة المتن بعلى الاول يكون معنى قوله حتى الكثير ان الكثير من حيث هو كثير اي مع
ملاحظة صفة الكثرة وقوله فانهما يعرضان الشيء واحد اي من جهة واحدة وقوله
عرض الوحدة للكثرة اي الوحدة تعرض للكثير ملاحظ الكثرة لا الكثير الذي يلاحظ تفصيله
تكون ايضا حينئذ الاجمال والتفصيل واما على الثاني فالامر ظاهر قوله لكل موجود معين
قيد بالمعين ليخرج الطبايع عند من يقول بوجودها قوله اعدادها وايجادها بالجر بدل
لعل يكون حمل كلام المصنف على ان التفريع يكون اعدادها بالكلية وايجاد البعض من كل كثرة
العدم ابتداء بلا تخلل من الاول والا فالباقي فرضا اعني الهيولى قد يطلق وحدته النوعية
لسبب الصورة فعلى التقدير ان يكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي ينبغي ان يتعدد
هو ايضا فيطابق كلامه هذا مذهب الحكيم وليس بشيء لما سبق الاشارة اليه من ان الوحدة
الشخصية للهيولى في البحوث المسبوق على ان قوله والمجوز الى اخره يابى عنه نوع ابعا
قوله وهذا الدليل بعينه يدل الى اخر هذه الدلالة على نعم للمصنف وان كان
غير مرضي عند الشارح كما يشير اليه قوله بناء على انه مجرد استبعاد وقوله الماخوذة
هي جوهرية الخ قوله موصوفة بالوحدة دون التشخص اي الامور الكلية من حيث انها امور كلية
موصوفة بها دونه فاندفع ما قيل ان الموجود الذهني صورة شخصية في نفس تخصيه فلا
محالة يتصف بالتشخص ووجه الاندفاع انها من حيث الوجود في الذهن وان كانت جزئية
شخصية لكن من حيث ذاتها ومعروضا كلية وبهذا الاعتبار يتصف بالوحدة دون التشخص
وقد بينا فيما في الدلالة المذكورة بانه لا يجوز ان يكون التشخص فيما وجد عينا للوحدة ولا
يلزم منه ان يكون كلما وجد احدهما وجد الاخر فاعني الوجود فانه عين ذات الباري مع انها
يتصف بالوحدة لا بذات الباري نعم مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذاك او يقول المفهوم واحدة والتغاير
باعتبار ذات غير موجودة ولا وجودية وجوابه ان النفي ههنا كون حقيقة الوحدة وحقيقة
التشخص امرا واحدا وتحقق احدهما بدون الاخر وهو ممنوع دل على هذا النفي او لا يعقل
وجود الشيء بدون نفسه ثم قد يجاب امر مع الخرق الذات والهوية ثم يتحقق بدونه لكن الالحاق
بهذا المعنى بوجه ما تام والخاص فان الانسان يتحد مع زيد ومع عمرو فقد لحق الحمار بهما
حقيقة مباينا وليس المقصود ما ينفي في هذا المقام فلذا المعنى على ان عين ذات الباري عند من يوجبه
وجود الخاص وليس لناذ لك قوله وهي مغايرة للماهية المراد بالماهية غير الهوية وقالوا حاصله
الوحدة الشخصية مع لازمه تقبل الماهية الجنسية مثلا الكثرة وان اختلف مع الوحدة الجنسية لعم
لا يدل على مغايرة مطلق الوحدة فتامل قوله واعلم ان قوله في توقيف الوحدة الخ فيه بحث لان ما ذكر
في الوجود وليس عرضي المصنف بل نقل عن البعض القول بالبداهة وادلته ثم اجاب الامام الا
ان يقال تقديم القول بالبداهة بعد تصحيح بطلان الادلة لا يستلزم بطلان المسئلة
قوله وفي حال الكثرة على احال الوحدة فان الكثرة جزء عدم كثرة المتصور م بالبداهة قوله
وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل الخ فيه بحث مشهور وهو انه قد يوسم في النفس صور

كثيرة يتبع كل منها من جزئيات كثيرة وكان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك
كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة
بما ارتسم في النفس وتخصيص عروض الكثرة بما ارتسم في الخيال وما يتفرع على هذا التخصيص
فان قلت وان عرضت لما في النفس لكن عروضه بواسطة عروض الوحدة بعد الكثرة قلت هذا
جار في الكثرة المرتسمة في الخيال فلا بد ان يكون الوحدة اعرض عند الخيال ايضا سواء اخذ كليين او
جزئيين اي سواء اخذ العارضان قيل يلزم من جواز ارتسام الجزئي في النفس ان لا يتصور العارض
جزئية المعروض الله الا ان يحاد ذلك في غير المادي بحسب الظاهر وان تحقق في موضعه
ان الحاصل في ذات النفس بلا واسطة الا الان من الجزئيات الغير المادية وهو العرض والاعتبار
الكلية لا اعيانها الشخصية ويلزم ايضا جواز ارتسام الكلي في الا الان لثبوت معروض الكلية
فيها مع انه مخالف لما تقرر عندهم والجيب بان المراد ليس الا الان الكلية والجزئية لا دخل لهما
في هذا المطلب وانما المناط هو الجزئية المذكورة ولا يجوز كون العارضين كليين وجزئيين
في الواقع قوله فانبته الحكما ينا فقد مر ما سيصرح به من ان تعويق الحكما للكيف لا ينقض
بالوحدة لانها عدمية والظاهر ان المثبتين بعض الحكما والقائل بعضهم وهم الذين قالوا ان
كل عدد مؤلف مما عدته من الاعداد والالزام التسلسل المحال كما سنذكر في بحث العلة والمعلول
قوله ويقال من جانب النافي الخ لا ظهر ان يقال لو وجدت الوحدة لكانت واحدة لكون
الوجود مساويا للموصوف بها وحدة موجودة وهلم جرا والخصوصية هي موجودة ايضا وكل موجود
له وحدة لغوي لم نسلم وقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة ينتقل الكلام الى تلك الوحدة
ويلزم التسلسل في الوحدات الموجودة واما اذا كانت اعتبارية فالمحال يلزم التسلسل في الامور الاعتبا
وهو ملزوم فتامل قوله ويمكن لهذا الدليلين فيما في اجرا الدليل الاول بحث اذ كل موجود
لا يلزم الكثرة له بل تلزمه الوحدة فلم لا يجوز ان تكون الكثرة على فرض الوجود واحدة لا كثيرة
حتى يلزم التسلسل نعم لزوم التسلسل فيها ايضا بان يقال الكثرة لما وجدت زاد على الوجودات
عددا اخر مثلا اذا كان زيد وعمرو عرض لهما الكثرة بها ان وجدت يلزم كثرة اخرى طارية
لهما مع كثرتهما وهلم فيتسلسل ويمكن الزام التسلسل باعتبار الكثرة وبوحدتها والزامها
باعتبار الكثرة وتشخصها او وجودها فانما يتم على تقدير كون الوجود والتشخص موجودين
فتامل قوله وتشخص الوحدة الخ ان قلت هذا الدليل يعم الكثرة ايضا اذ يقال لو كانت
الكثرة عدمية لكانت الوحدة اما وجودية والكثرة لزم اجتماع الوحدات الوجودية
فالكثرة وجودية ولما عدمية فيكون الكثرة عدما للعدم فتكون ثبوتية قلت هذا الدليل
مثل الدليل المجري في الوهلة لا عينه كيف ولا يصح ان يقال على تقدير وجودية الوحدة هي
والكثرة جزء الوحدة على نحو ما قيل في الوحدة قوله اي ليستا متساويتين اشارة الى ان
ليس المراد بالعروض المنفي العروض بالفعل حتى يرد ان خلل ليس يلازم للمقابل لجواز ان
لزوم احد المتقابلين للمحل في الاربعة لا لامر خارج مع انها كيفية مختصة بالكم بمضادة للزوجية ولا يخفى ان لفظ
ربما واعتبار الخروج من نفس الاحدية الذي هو الضد للغير لا عن المحل يدفعان الاشكال

قوله لا يقوم سنده هذا مجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما يقومه ولا يخفى فساده لان للعيني ان يعتبر اجتماع المتقابلين ان لا يتصف شيء واحد منهما في آن واحد في زمان واحد من جهة واحد على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثامن من طبيعي الشفا لان يكون موجودين معا قيل مع ان الواقع خلافه الا ترى ان البلقة تضاد سواد الكل وبياضه لا سواد البياض مع انهما يقومانه وفيه بحث لان البلقة تضاد سواد الكل وبياضه لا سواد البياض وليس سوادا الكل لا بياضه مقوما لها في التحقيق ان تضاد البلقة في الحقيقة تضاد جزئي بعض البياض للسواد والسواد للبياض قوله ويقرب منه دلالته على نفي التضاد اي دلالة التقدم وجوبا لا مطلق التقدم ووجه الدلالة ان المتضادين وان لم يجب معيتهما لكن لا يجب تقدم احدهما قوله فان قلت العقل الملكة متقدم على العقل العدم فان قلت تقدم العقل الملكة العدم ذهني والكلام في التقدم الخارجي حوبين الوحدة والكثرة ان على تقدير وجودهما يكون الوصل خارجيا للكثرة متقدما عليها بحسب الخارج فانا قلت بعد تسليم وجودهما التقدم العدم على الملكة تقدما خارجيا وان لم يجب بل انما وجب التقدم الذهني لم يظهر التعليل على نحو ظهوره في الاولين والكلام في عدم الظهور لا في عدم الجريان قوله بل الوحدة هو الواحد بالوحدة لان الكلام في العدد وهو الوحدان لا في المعدود الذي هو الوحدات قوله ولا يذهب عليك الخ فان قلت قوله او القسم الى ما يخالفه في الحقيقة يدل على ان المراد حقيقة ذلك الشيء فلا يدخل هذه الكثرة في تعريف الوحدة لان تركب تلك الامور المختلفة الحقايق في حقيقة المجموع وهي الحيوان قلت هذا مع اخلاف الظاهر لا يفيد لان الكثرة المجتمعة من الواحد والمائة تدخل في تعريف الوحدة اذ الاشتراك في حقيقة المجموع اصلا ولما ذكرنا فيما سبق على ما ذكرنا فيما سبق لو كان العبارة على صنعة المصانع من المخالفة ولا ضرورة بل هو مصدر من التفاعل وما عيارة عن الاقسام كما دل عليه السياق قوله فالاولى ان يقال الى ما تحته الخ والاولى لان التعريف الناقص يهم ويخص عند العلماء لكن الجامع المانع اولى قوله والكثرة كونه بحيث ينقسم فيبقى الحيثية مرادا فلا يرد زيد قوله لان رفع الجزء هو رفع الكل لعينه هذا كلام ذكره الشارح في مواضع من كتبه وفيه بحث فانه مع انه مخالف لما صرح به وصرح به الشارح بعينه ايضا في حواشي التجريد من ان عدم الجزء عدم للكل ومتقدم على محل الاشكال في كثير من الامور وجودية ام عدمية الا ترى ان عدم شيئين بحيث يكون كل واحد منهما موصوفا به بالاستقلال وهذا امر ظاهر لكن يلزم ارتفاع الواحد بوجود الكل ووجود الجزء ولو صح هذا لزم في صورة ارتفاع جميع الاجزاء ان يكون ارتفاع ثلاثة تعدد الاجزاء بوجود الاجزاء الذي هو شيء مخصوص وشان ظاهر قوله وفي ههنا بحث هذا البحث ايراد على ما تأمل من المصنف متى يحقق تكابل التضاد بين الوحدة والكثرة الطارية على موضوعهما مع انه شرط في صدر المقصد كون المتقابلين منتويين بالعروض الى موضوع واحد شخصي فلا يرد على الشارح ان ما ذكره لو تم لدل على عدم التقابل بين الوحدة واللا وحدة والكثرة واللا كثرة مع ظهور فساده ولا ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد يكون واحدا بالنوع كالحيوانية واللانوعية للانسان

للانسان وقد يكون واحدا بالجنس كالزوجية والفردية للعدد وهما مراتع كالحيوانية واللانه يلزم مما ذكره ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية وغير ذلك مما يزول ويزوالها التشخص غير متقابلة لسلوبها اذ لا يجوز ان يكون شخص واحد موصوفا بها معا لو استدل عما ذكر في حيز التخيل على ان التقابل الذاتي سببها في نفس الامر لورد عليه ما ذكر قوله اي كانت الاشيا باقية باعيانها الخ قيل عليه ان اراد به ان تلك الاشيا باقية بتعددها على ما ينبئ عنه لفظ باعيانها فمختار انها غير باقية بتعددها على ما ينبئ عنه لفظ باعيانها فمختار انها غير باقية بتعددها ايضا فان زوال الكثرة عن شيء لا تقتضي زوالي وجوده والا لكان جميع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجاد الآخر مركبة العدم والصورة قاضية ببطلانه وان اراد انها باقية بتشخصها فنمنع للازمة ونقول تلك الاشيا التي كانت واحدة بالشخص باقية بتشخصها الا انها زالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل انا لا نسلم ان الوحدة والكثرة من المشخصات حتى يزول الواحد بهما وطريان الوحدة موجودة عليها لا يجوز ان يكون من العوارض المفارقة كما هو مذهب الطوسي في الانفصال وكما ذكره الشارح فيما مضى على الهيولى والصورة حتى يلزم انعدام الصورة الجسمية التي هي معروضة للكثرة في الكيزان اذا جعل تلك المياه في كوز واحد وحصول صورة واحدة بسيطة في حد ذاته لا ينفصل منها اصلا لا يتعقل محمة على بقائها ومنهم المصنف كما سيجيء ايضا ما ذكره انما يدل على ان الصورة الوحدة بالشخص لا يمكن ان تكون موضوعا للوحدة والكثرة ولا يتصور بدونها تحليلا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لا يجوز ان يكون موضوعها هيولى الباقية بعينها في الحالين وقد اتصف في احدهما بالكثرة اتصافا حقيقيا ولو بواسطة الصورة وفي الاخرى بالوحدة ولو بواسطتها ايضا وذلك كاف في ايجادها خلافا ولا يخالف ما قال من ان الهيولى في حد ذاتها لا كثرة ولا وحدة في معناه ان الاتصاف بواحد مما ليس مقتضى ذاتها لا انها ليست موصوفة باحدهما حقيقة فان ذلك مما لا يخفى قوله كالصم والمنطقية الخ الاولى ان يقال الى ما تحته كالاربعة والثمانية والتسعة والمنطق قد يراد به الجزء الرأسي ما يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب اثنين في نفسه وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة في نفسها ويراد بالاصم الذي يقابله وهو ما لا يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كاثنين والثلاثة وقد يراد بالمنطق ما يكون له جذر صحيح من الكسور كالتسعة وبالاصم الذي يقابله وهو ما لا يكون كذلك قوله هو غير مستقيم الخ اعترض عليه بان التسعة مثلا وحدات ستة لشرط عدم انضمام الاجزاء منعدا الانضمام والتي الستة لزوال شرطها وبه يظهر سر عدم التركيب فيما لا عداد له وفيه بحث اذ يمكن التعقل بدون تلك الاعداد مع ان تلك الاعداد عين الوحدات قوله اما الاولى فلان المراد بعدم الانقسام الى جزئيات المراد بعدم الانقسام الى الجزئيات ان لا يكون معقولا عليها مجموع زيد وعمرو واحدا بالشخص وقد صرح به بعضهم ايضا لكن الظاهر خروجه عن اقسام الواحد بالشخص الذي سيذكره اللهم الا ان يدرج في الواحد بالاجتماع وفيه ما فيه قوله اما الثاني فلان له اي لكون الشيء بحيث لا ينقسم ينبغي ان يعتبر عدم الانقسام الحسي حتى يكون واحدا بالشخص كالانسان فان قلت تقدم ذكر المصنف فيما سبق ان الوحدة سواء كانت بعدم بكون الشيء بحيث لا ينقسم او لا يخفى انه مما ينافيه لتعميم عدم الانقسام فكيف ما ذكرتم قلنا ان لم يكن تخالفهما سوى كون الشيء بحيث

انه لا ينقسم فان كان هذا هو المعنى فالكلام في المقدم وان لم يكن فالكلام في التالي

لا ينقسم كما وقع في بعض الكتب المعتبرة **قوله** وهو النقطة المشخصة الظاهر ان المراد النقطة
العرضية فهذا على مذهب فنماة الحق فلا يضر حر وجه لكن تجويز بعض الامثلة الآتية على راي المثبت
ليس بحسن ح واعلم ان المراد بالمفهوم في قوله ان لم يكن له مفهوم فان كان له مفهوم هو الحقيقة
لان المفهوم والمورد للمنع على القول بان للنقطة مفهوما وتراعدم الانقسام دون الوحدة بناء
على جواز اعتبار عدم الوضع في مفهوم الوحدة بان يكون صفة لعدم الانقسام لا للتبي والا لم
تعرض الا للجزء وان ولما اذا اريد للحقيقة فلا يرد للمنع اذ الظاهر ان الوحدة ليس لها
حقيقة فراي عدم الانقسام واما كونه عن ذي وضع فامر عارض لحقيقتها وكنف لا والله
ثابت بالقياس الى معنى ليس هو له وما هو ذاتي لا يكون كذلك واعلم ان الواجب تعالى
داخل في المفارق اذ المفارق على التوحيد المذكور مال حقيقة وتراعدم الانقسام مع كونه غير
ذي وضع لا ان عدم الانقسام داخل في مفهومه كما ظن **قوله** الى اجزاء مقدارية قيدا الاجزاء
بالمقدارية ليصح تعليل التقسيم الى الاجزاء المتشابهة بالمانع اشتمالها على اجزاء الوجود المتخالفة
في الحقيقة اعني الهيولي والصورة وفيه اشارة الى ان المراد بالاجزاء قوله فان لم تقبل القسمة بقياس
لان الجزء اصلا هو الجزء المقداري ايضا فمعنى اصلا ان لا يقبل القسمة الى تلك الاجزاء لا حسا ولا حقيقة
فلا يقدح في شمول النقطة والوحدة والمفارق الشخصيات تركبها من الاجزاء المعروفة
اعني التركيبين لكن تركيب تغيره الواحد الحقيقي فيما سياتي مما لا يقبل الانقسام لا بحسب الاجزاء
المقدارية ولا بحسب غيرها بنافيه اللهم الا ان يقال الواحد الحقيقي مطلق على معنيين والمريد
ما سيذكر هناك بقي فيه شيء اخر وهو ان تقييد الاجزاء بالمقدارية يخل القياس لان الواحد
بالاجتماع فان مثل وحدة العشرة والجزئية ليست وحدة اتصالية بل اجتماعية على ما
قيل مع ان ها غير منقسمة الى اجزاء مقدارية غير متشابهة اللهم الا ان يقال هي منقسمة
اليها نظرا الى ظاهر انقسامها الى الاربعة والستة مثلا وان كانت غير منقسمة باعتبار
الوحدات وهذا لانقسام الظاهري يكفي ههنا كما كفى اتصال الماء حسا على راي المثبتي
الجزء في الوحدة الاتصالية لم يقدح كون العشرة من الواحد بالاجتماع **قوله** المقابل للقسمة
الوهمية يعني فرض شيء غير شيء واحتزز بها عن القسمة الانفكاكية فان المقدار قابل للاولى
بذاته قبولا حقيقيا دون الثانية لاستلزامه بطريانها عليه **قوله** بل يقول هو ما يقبل
فيه المقدار الخ هذا اصواب من قوله فهو الجسم البسيط وقيل وجه الاصواب انه ينبغي
ان يعتبر في الواحد بالاتصال الانقسام الى الاجزاء المقدارية المتشابهة فقط ليلائم ما قبل
الاقسام فلا يصح التمثيل بالجسم البسيط على راي الفلاسفة لانه كما ينقسم اليها ينقسم الى الاجزاء
المتخالفة وهي الهيولي والصورة وفيه نظر لانه قيد فقط انما اعتبر بالقياس الى الاجزاء المقدارية
العين المتشابهة فلا يقدح في القسمة بالجسم تركبه من الهيولي والصورة اذ ليسا من الاجزاء المقدارية
بل هما من اجزاء الوجود نعم ظاهر ان وجه الاصواب دفع توهم المصنف من قوله فهو الجسم البسيط
فان قلت توهم الخصوص متحقق في المفرد ايضا فانه لم يستدل للاقسام الا بالجسم قلت لو سلم الحصر فالجسم في بادي الراي هو الصورة الجسمية كما سيصرح به في
اوائل بحث الجوهر فلا مندوحة في هذا الحصر **قوله** وهو الواحد بالاجتماع ههنا بحث وهو ان العلماء

في الواحد الذي ليس معروضا للكثرة من جهة اخرى كما يبنى عنه قوله في الواحد لا بالشخص وذاته
كثيرة من جهة وحدة فلا يجوز ان يجعل من اقسامه ما يقبل القسمة سواء كان قبولها لذاته او لا لذاته
وسواء كانت القسمة الى اجزاء متشابهة او غير متشابهة لان الواحد القابل للقسمة الى الاجزاء معروض للوحدة
والكثرة مقارن حقيقتين لا سيما اذا كان الانقسام حاصلا بالفعل والوحدة اجتماعية وجوابه ان الواحد
لا بالشخص جهة كثرته صدقه على كثيرين ويقابله الواحد بالشخص وهو الذي لا يكون صادقا على
كثيرين فلا يكون له جهة كثرة على وجه اخر وهو الانقسام الى الاجزاء المقدارية او الذهنية كما هو
قوله لكنها مواردة الحقيقة قيل وح لا فرق بين الشخص والنافان النجوا يضا عند من يقول الجزء
ينقسم الى اجزاء هي جواهر فردة متجانسة واجيب بجواز دخول الاعراض في حقيقة الاجسام بل بوجوبه
عند القائل بالتجانس كما صرح به المصنف في توقف الجوهر فالنجر ينقسم الى امور متخالفة بين العناصر
فان قلت غاية ما لزم من اشتمال كل جزء مقداري على متخالف الحقيقة لان هذا الجزء المقداري مخالف
ذاك في تمام الحقيقة اللهم الا ان يعمم الحقيقة من تمامها قلت قد صرح الشارح في توقف الجوهر بان
العناصر اجزاء مقدارية للمركب فلا اشكال **قوله** من شانها ان تتصل الخ في هذا التقدير نوع قصور
لان قوله فان تلك الاجزاء الى آخره بيان لكون اجزاء الواحد بالاتصال بعد القسمة واطلاقها بالحمل وهذا لا
يظهر من التعليل بان من شان تلك الاجزاء الاتصال والحلول في مادة واحدة بل المتبادر منه ان تكون
مستعدة للحلول فيها كما انها مستعدة للاتصال ولو قوي محل الرفع عطفا على مجموع من شانها
ان يتصل لا على مدخول ان فقط لان رفع اللازم سوي سراية اللغوية في الغرض لاستعداد
الاتصال الا ان قوله في خلافه اذ ليس من شانها الاتصال والاتحاد يابى عنه نوعا ما ولو ولي هم
ان يقال فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة حالة في مادة واحدة لان المادة واحدة عند القابل
فيها سواء كانت الاجزاء متصلة او لا هذا ثم في قوله وحال في مادة واحدة نوع مسامحة لان الحال
فيها هو الصورة لا تلك الاجزاء المركبة من الهيولي والصورة فليفهم **قوله** بين تلك الكثرة هم
وغيرها ينبغي ان يراد بالكثرة افراد الجنس لا مجموعها **قوله** والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي
الى الظاهر الى المراد بالواحد الحقيقي الذي جعل الوحدة من اقسامها هو الذي مر في صدر المفصل
اعني ما لا ينقسم الى اجزاء مقدارية اصلا لا الواحد الحقيقي المذكور بقوله وهو المسمى بالواحد الشخصي
لان كون الوحدة من اقسام الواحد الحقيقي بهذا المعنى انما يتم لو تركب من الاجزاء الذهنية ايضا وبهذا
التوجيه يندفع ما توهم من ان ما ذكر هنا مخالف لما ذكر في حواشي التجريد حيث قال ثم الواحد
بالشخص اذا لم يقبل انقساما اصلا يجب الاجزاء المركبة المقدارية ولا يجب للاجزاء الذهنية او غير
المقدارية سواء كانت محمولة او غير محمولة فانها توجد في الخارج ايضا كما مر ولا يجب للاجزاء الماهية هم
والشخص كما لو حدة الشخصية او لي مما ينتهي باعتبار اخر كالنقطة والمفارق ووجه الاندفاع ان
المراد بالواحد الشخصي في قوله ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل الانقسام الخ هو الواجب تعالى والمراد
بقوله والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي بالمعنى العام سوي الواجب تعالى بقرينة انه صرح اولا بان له
اولي من الحال فيتوول الى ما ذكره في شرح اولي من غيرها انها اولي من اقسام الواحد الحقيقي ذكره في الحواشي

الجزء فاعل

ذكر الوجه المخصوص اعني
الانقسام الى الجزئيات
ويجوز ان يكون لوجه كثرة
على ذكر الوجه المخصوص اعني
الانقسام الى الجزئيات ويكون
ان يكون لوجه كثرة على نحو

والمراد بقي للغير يعني نحو

اي نحو

كالواجب تعالى كان اولي بالوحدة
من جميع ما عداه لانه منتفي
الماهية والتشخص فتطر

اولي من غيرها انها اولي
من اقسام الواحد الحقيقي

فيكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة اي يجوز ان يكون كذلك على ما مر من الشارح في بحث الوجود فلا وجه للتكيل لانه يظهر ح قوله جاز كونها جوهرا في بعض اي ويكون عرضية الوحدة في بعض ما تقدم لجوهريتها في بعض اخر لان جوهريتها في بعض جائز قوله وفي الجنسية مجانسة وقد يطلق المجانس بمعنى المماثل كما يقال للجواهر الفردة انها متجانسة او متجانسة قوله فانه لا يتصف بالتغاير عندهم هذا تعليل الاحتراج للمعدوم من الكلام لا للخروج وانما علل به لان الخروج عدم تحقق الوجود للموجود في التعريف فيها وكذا الكلام في قوله المتصف اذ لا تغاير فيهما كما لا يخفى قوله لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين وذلك لان الموجود ممتاز عن المعدوم بالصورة واعلم ان ما ذكره الشارح انما يظهر اذا جاز ان يكون التمايز بيني بالنسبة الى الاخر من غير ان يتصور ذلك الاخر والا فلا تمايز بين الوجود والمعدوم ايضا لان المعدوم لا يتصف بالتمايز بسبب التمثيل الى الوجود او معدوم اخر بنا على ما سبق ومن ان كل تمايز فله وجود اما في الذهن او في الخارج والظاهر ان التمايز بين كل من المتمايزين اللهم الا ان يقال لو سلم عدم الامتياز بين الموجود في الخارج والمعدوم ايضا لم يجد فيما ذكر لان مراده ان قوله لا تمايز في الاعدام حكم بعدم التمايز فيختص بما يكون طرفاه عدميين وان انتفى التمايز بين الوجود والمعدوم ومن في نفس الامر ايضا فيكون الدليل قاصرا عن المدعى حتى يوضم اليه ولا في الوجود والمعدوم وهو صحيح وفيه تامل قوله لبطلانه كذلك فانه وهو عدم الضد عينا فانه عن عدم السواد مثلا وان قلت بالعرض فهو يحكم كذا نقل عن الشارح رحمه الله تعالى والحق ان القول بكما يز المعدوم وبانه حسب ما صدق هي عليه لا يلائم اصول المتكلمين كيف وقد صرح الشارح في بحث الموضوع ان انتفاء الحال وعدم تمايز المعدوم يحتاج اليهما في اعتماد كون صفاته تعالى متعلقة موجودة في ذاته وصرح المصنف في بحث الغرض من الالهيات بان الامتياز في المعدوم عند اهل الحق كما الدليل الدال على انتفاء تمايز حسب ما صدق هي عليه فالقول بانتفائها تمايزها حسب المفهوم قوله وحينئذ به الاحوال اذ لا شيئية قيل فيه مناقشة اذ الاحوال عندهم حتى تخرج ورد بما يجاب بان هذا الاعتراض على القول بالحال كما ذهب اليه البعض ومعنى لا شيئيتها لا يحكم شيوتها الان الثبوت عندنا مرادف للوجود فليتامل قوله وكذا يلزم الحرفية شائبة استدراك اذ ذاك فيما مر ولا عدم وجود والظاهر ان المراد بهما معدوم وموجود لا نفس العدم وقد يقال ليس المقصود الاصلي عما ذكر بيان حدوثها مل بيان عموم ذلك التعليل من تعليل وتعليل المصنف لكن فيه تحت شائبة تكلف كما لا يخفى قوله مما عترض عليه الى اخره قيل الظاهر ان المقصود من صحة عدم احدهما مع وجود الاخر ان لا يكون بينهما ارتباط وتعلق بحيث يكون احدهما ممتنعا مع وجود الاخر ان لا يكون بينهما ارتباط وتعلق بحيث يكون احدهما مستلزما مع وجود الاخر والعدم لا ينافي ذلك كما في التعيين وفيه نظر لجواز ان يفرض احد المتمايزين علة تامة لثالث ممكن للاخر قوله فان العدم ثابت في العدم لان الثابت اما واجب بالذات او ممكن مستند الى الموجب بواسطة او بغيرها لا يكون بينه وبين الواجب واسطة دفعا للتسلسل ليكون مستلزما لعدم الواجب وبطلان اللازم ملزوم

لبطلان الملزوم وقد يقال يجوز ان يشترط التقديم المستند بامر عدمي كعدم الحادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لان قال شرطه لا زوال علة التقدم قوله فغير التعريف الى آخره قال رحمه الله تعالى هذا التغيير ليس كما ينبغي لان كل جسم عنده حادث وفرض العقيم لا يكون وقد يقال يجب صدق الحد على جميع الافراد الممكنة للمحدود وان لم يجب صدقه على الممتنعة فيكفي امكان المحسوس قوله التقديمين في النقض هذا وانت خبير بان الاعتراض بالمغايرة بين التقديمين منجه على ما في الكتاب ايضا اذ كل من التقديمين التقديمين والمغايرة بين التقديمين فرض وتقدير عند المتكلمين وقد يجاب بان غرض الشارح التعريف لورود السؤال من السايل بالمحسوس كيلا يحتاج الى دفعه بان يقال هذا الفرض غير واقع لا يكون ذلك السوال موجها فلا يرد السوال من السايل بالمغايرة بين التقديمين بالنسبة اليه ولا يخفى ما فيه من التعسف قوله ورد عليه بان المراد الخ فان قلت المراد هو الخمسة التي في ضمن العشرة وقد حكم بان ومعها فان اردت لزوم معها تمام احاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال فيه نظر لان التغيرية عندهم من الصفات التنزيهية التي لا تتبع صفة الا للموجودات العينية كما يوي والظاهر ان صفات الافعال عندنا شاعرة من قبيل النسب والاضافات التي لا وجود لها في الخارج هي قوله اذ ليسا بمتحيزين لو عمم التحيز للتبعي لاندفع المضافان وفي القول باشتراط التحيز التبعي ايضا بناء على عدميتها تعسف لاندفاع بانذفاع الايراد وفيه المطلوب قوله ولا يلزمهم فانها غير موجودين لكن يلزمهم اجتماع كل من الجوهرين مع الاخر وكذا افتراقه فان الاجتماع والافتراق عرضان موجودان عندهم وما يان الجل من المجتمعين والمفترقين مع ان الاجتماع والافتراق كذلك متغايران قطعا اللهم الا ان يعمم التحيز للتبعي فح لا يرد وان تحقق للانفكاك بحسب التحيز قوله لاستناع انفكاك العالم عن الباري في العدم الطرف قد يعبر بالنسبة الى المنفك عنه كما في هذا وقد يعبر بالنسبة الى المنفك كما في قوله لا يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود الى آخره فما توهم من ان حق العبارة لاستناع انفكاك الباري عن العالم في العدم لا يليق المقام لا يتوقف لوضوح كيفي الجواب السابق للامدي كما سيذكره الشارح فحديث جواز انفكاك المرصوف عن صفته لا يرد عليه لانه صرح بان الصفات التي حكم عليها بكونها لا عينا ولا غيرا هي الصفات اللازمة فتم ورد حديث الجزء والكل اللهم الا ان يقال ذلك الدعوى انما هي في الجزء الصوري ولا يخفى بعد ح قيل في الجواب الى آخره لا يرد على هذا الجواب جواز تعقل كل من الصفة والموصوف بدون تعقل صاحبه فيلزم ان يكون غيرين لان المراد تعقل كل منهما موجودا مع الجهل بالاخر ولا تعقل وجود الصفة مع الجهل بالموصوف لكن يرد بعض الصفات بالنسبة الى بعض كالكلام والقدرة هو ونحوهما فانه يجوز تعقل كل منهما مفصلا موجودا مع الجهل بالاخر مع انهما ليسا بغيرين وقد يعترض ايضا بانه يلزم مما ذكر ان لا يكون العلم باوصاف مستلزما للعلم بالذات وهذا خلاف ما عليه الجمهور فتامل قوله فلا صحة لهذا الجواب قيل احد من شرح المقاصد وفيه بحث لجواز ان يكون مراد المصنف اقامة التعقل مقام قوله في عدم او حينئذ بان لا يذكر او يذكر التعقل مقامهما ويقال الغيران موجودان

قطعا فنقول لم ليس غير العشرة فلئن اردت لزوم الخمسة التي في ضمن العشرة فقط لم نسلم ذلك مح

اذ ليسا بمتحيزين مح

حال مح

غيران

ان جاز انفكاكها بالعقل فلا يرد ما ذكره الخ احوه ولك ان تقول قول المصنف المواد كذا مع قوله ويلزم من صرح به يابا ما ذكره الباحث فتامل قوله وح يلزم كون الصفة الخ قد يجاب بان المواد للجواز عدم الامتناع نظرا الى بداهة العقل كما سيشير اليه قوله وكذا يحتاج الى الاثبات بالبرهان وتحقيق الصحة بدون الموصوف بديهي البطلان قوله والحق انه بحث معنوي لان النزاع في ان الصفات هل لها هوية مغايرة لهوية الموصوف ام لا نزاع معنوي بلا شك فلا عبرة بما قيل بتقرير المراد، يؤيد كون النزاع لفظيا لان التعيين لا يرجعان الى شيء واحد والحكم بالمغايرة بحسب المفهوم قطعا ومشكل المغايرة بحسب الوجود الخارجي والهوية الخارجية يعني ان هناك ذاتا وحقيقة واحدة وهي هوية الشخصية بلا تعدد فيها حقيقة عبر عنها تارة بالعلم باعتبار ترتب ما هو اثر لصفة العلم وتارة بالقدرة كذلك وعلى هذا سائر الصفات كما حققه المحقق وذلك لان النزاع فيه هو النفي الذاتي لا هو عينه

حال هو

وان رجع اليه النفي الاول ثم ان النكير للمغايرة بالمعنى المتبادر مما ذكره الفلاسفة والمعتزلة كما سيذكر في الموقف الخامس لمشايخ اهل السنة والجماعة فالجمهور قائلون بالمغايرة بذلك المعنى فيكون النزاع معنويا البتة قوله وفيه بحث لان كلام المشايخ الخ وايضا الاتحاد هوية والاختلاف ماهية ثابت في كل صفة محمولة لازمة كانت او مفارقة كما صرح به الشيخ الاشعري صرح بان المفارقة ليست اعتبارا على ما نقله الامدي قوله والظاهر انهم فهموا الخ هذا انما يصح على ما يقتضيه ظاهر الاستدلال من ان الصفة مطلقا ليست عين الموصوف ولا يلائم ما نقله الامدي من ان صفات الافعال عين الموصوف عند الشيخ وعامة الاصحاب فلا اقل من جواز الانفكاك ههنا من احد الجانبين لا منهما معا فاحة قوله قد يدعوه بذلك ان كان المراد بهذا الدفع النقضي عما قاله المعتزلة من ان اثبات القدماء اثبات الكثير فلا حاجة اليه فان الكثير اثبات ذوات قدماء لا اذوات وصفة كما مر بل الكثير اثبات تعدد الواجب هنا وقد نقل عن الشارح ان الظاهر ان ما ذكر مما يدفع قدم غير الله تعالى لا تعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة والصفات بعضها مع بعض وان لم تكن مغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة هو قوله مستدل لي الذات اذ كونها واحدة لذاتها بين الاستحالة ولذا لم يذكره وايضا يلزم كون الصفات حادثة اذ العالم بقيل وايضا يلزم كونها حادثة لبداهة عدم رجوع الضمير الى الاربعة المذكورة فان الحدوث لازم في الصفات كلها على هذا التقدير وان كان لزوم التسلسل فيه ايضا والعلم ان لزوم حدوث الصفات ح بناء على ما هو المشهور واما على ما ذكره الامدي من جواز قدم غير المختار فلا نعم يلزم في الاربعة تقدم الشيء على نفسه او التسلسل فليتامل قوله فتستروا عن هذا الى اخره الظاهر ان التستر عن هذا يحصل بالقول بان علة الاحتياج مطلقا الحدوث وان لزم كلا وهي التستر لزوم تعدد الواجب قوله هذا حكم ضروري فان قلت قد سبق مرارا ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة قلت هذه المسئلة ليست مما نازع فيها من يعبأ به من العقلاء بل هي مسئلة متفق عليها نعم قد يتوهم فيها خلاف من الصوفية لكن هذا التوهم مضمحل عند المحايل في احوالهم واقوالهم وانما كلامهم رمزوا الى اسراره سبحانه ومحمول على التاويل كما ذكر الشيخ المحقق اوحد الدين الكرماني قولا وتشويه وعليه كر جهد كني جاي بوسي كن نو تشويه قوله فان الاختلاف بين الماهية الى اخره فيه بحث ان كان المستدل الا

في الاربعة لان الكلام في الصفة والبحث انما هو لزوم التسلسل

نفس المتنازع وان كان تبيينا فليس اوضح من المدعى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا دون

صح يتبينا حو

اتحاد المتبين قوله فيقال ان عدم العلم بان الخ احوه الظاهر ان هذا التنبيه مخصوص بالاول معنى الاتحاد الحقيقي والتنبيه على الثاني يعلم بالمقايسة قوله اي بتحقيقهما موجودين وجه التنبيه ان

ثالث حو

لهما موجودا ان قبل الاتحاد قوله فيمتنع اصطلاح الاتحاد فائدة الاختيار على الماضي الذي يتبدعيه السوق استحضار الصورة الغريبة قوله لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالوجود

الاخر فان قبل هما اما ان يوجدا ان بايجاد الموجدين الاولين فقط فيكون فنا لاحدهما وبقا للاخر

او بهما معا فيكونان اثنين او بغيرهما فيكونان فنا لهما وحدوث لهما يجاب بانهما موجودان

مبني ح

بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صار واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحدا بعينه حالا في محلين لانه يقال الملزوم ذلك لو لم يتحد ذاتاهما بان كان هناك ذاتان وحدا بوجود واحد وليس كذلك بل المفروض انهما قد اتحدا ذاتا ووجودا قوله ثلاثة اقسام احضار الاثنين في الثلاثة تنبيها على انه لا تعدد بين المعدوم والمعدوم ولا بين معدوم وموجود اذ لو تبث التعدد بينهما لكانا اثنين مع اندراجهما في شيء من الاقسام الثلاثة لان كلا من الثلاثة موجودان على تقديره اللهم الا ان يقال التعدد لا يستلزم الاثنينية وفيه بعد لا يخفى ولكن لا مشاحة قوله في جميع الصفات النفسية بل ثبوت التماثل على هذا التعدد يتوقف على تحقق الاشتراك في جميع الصفات النفسية ومن جملتها هو التماثل على ما صرح به بعيد هذا فيتوقف التماثل على نفسه وايضا

قوله ح

باعتبار اندراجهما من الصفات النفسية فتختلف العنوان ويندفع الدور قوله ما لا يحتاج في وصف الشيء به الى التعقل امور زايدة قيل اي غير هذه الصفة وقيل الكلام مبني على ان الوصف عين

قوله ح

الماهية وهو الاظهر والوجود فان قلت وصف الممكن بالوجود يحتاج الى التعقل كالتحيز والحدوث قلت

الحيز وتعقل والثاني في زايد على ذات الحادث لانه باعتبار ح

ممنوع نعم وجوده في نفس الامر من الفاعل لكن لا يتوقف في التعقل كالتحيز والحدوث فان الاول زايد على ذات الجوهر لا باعتبار العدم السابق وتعقله واعلم ان عدم الحدوث صفة معنوية مخالفة في

حيث صرح ح

الكبار الافكار ٢٧ عب المتحالفين في موضعين بان الحدوث من الصفات النفسية قوله بنا على الحال وكونها زايدة على الذات من الاحوال ما يصح خلو الموصوف عنها كعالمية زيد مثلا فان الاحوال التي جعلوها من الصفات النفسية على هذا التعبير هي الاحوال اللازمة كما سيشير اليه الشارح عن قريب

قوله ما لا يصح توهم ارتفاعها من موصوفها اي ارتفاعها للتوهم فلا ينافي ما سبق من امكان توهم ارتفاع اللازم عن الملزوم وذلك ان نقول الصحة ههنا مقابل البطلان والمعنى ما يبطل توهم ارتفاعها اي لا يكون ذلك التوهم على طبق الواقع قوله فيما يجب ويمكن ويمتنع لعل المراد فيما يجب ويمكن ويمتنع بحسب الماهية والا جاز ان يستدل ببعض هذه الامور الى التخصص المخصوص فتامل قوله ولان الصفة النفسية الى المتبادر من سياق الكلام انه تعليل لكون التماثل من الصفات النفسية ولهذا عبر الشارح باسلوب المصنف وقدر الخبر بقوله فالتماثل الخ وجعل قوله لانه امر ذاتي تعليلا لتفرع كون التماثل من الصفات النفسية على كونها ما يعود الى نفس الذات لكن تفريع قوله فهو صفة يقتضيه على كون التماثل غير معلل بامر زايد الخ على الذات انما يظهر وفي الجملة على

للجسم الطبيعي بالجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوايم من ان قيل القاطع على زوايا قوايم
احترازا عن السطح الجوهري الذي يقول به المعتزلة خلافا للامران الاحتراز ههنا عن الخروج وثمة عن الدخول
واعلم ان كلامه ههنا صريح في ان الضدين لابد ان يكونا موجودين في الخارج وهذا لايصح على راي جمهور
المتكلمين لان الجهل المركب والعلم عندهم ضدان مع انهما عبارتان عندهم عن التعلق الذي من قبيل الاضافات
العقلية الموجودة عند الجمهور كما سياتي في مباحث العلم فتامل قوله كالاضافات والاعتبارات فان العقل الخ
لقائل ان يقول ان الشارح انما يرد عليه نحو القرب والبعد والصغر والكبر فانهما اضافات قطعا مع جزمهم بان
التضاد فيها على زعمه قوله بخلافه ههنا فالاولى حذفه لعدم من عليه بان الصواب ذلك المفيد اذ له
فايدة ظاهرة ههنا ايضا وهو الاحتراز عن جزء المجتمع والافتراق فانهما موجودان عند المتكلمين
وضدان وقد يجتمعان في محل واحد كاجتماع زيد مع حبيبه وافتراقه عنه وفيه لكن لامن جهة
واحدة وسياتي ان شاء الله تعالى ان الاجتماع عندهم قايم بكل المجتمعين لا بالمجموع وكذا الافتراق والجواب
ان التضاد لايكون الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد كما سيصرح به وسيجيء في مباحث
الاكوان ان الاجتماع والافتراق ليسا نوعين من مطلق الكون بل التمايز بينهما بامور اعتبارية خارجة
عن ماهيتهما مما لا يعقل كون فيما ذكر من المصور فان فيه كونا واحدا عرض له الاجتماع بالنسبة الى الجنب
والافتراق بالنسبة الى الرقيب كما سيشير اليه في ثالث مقاصد الاكوان فتعين ان يكون المفيد الذكور
احترازا عن خروج العلم والجهل المركب ايضا فانهما ضدان عندهما كما سياتي مع انهما يجتمعان في
محل واحد وهو النفس لكن من جهتين فالاعتماد على ما هو به بالنسبة الى قيام زيد والاعلى ما هو به
بالنسبة اليه كاتبه مثلا قوله فان تضاد قيام الجهل الى اخره يضاد العلم والجهل المركب انما
هو عند بعض المعتزلة واكثرهم على انهما مثلان كما ستعرفه ان شاء الله تعالى كذا نعم قد يطلق
الضدان على المثلين كما سياتي في مباحث الاكوان والظاهر انه على سبيل المجاز الشبيه والمجاز
قوله يرد عليهم الموت والحياة اذ ثبت كون الموت وجوديا وعدم قولهم بالتضاد بينهما قوله
قال صاحب العقيدة الى اخره قيل ان كان الشارح استبعد حكم جعل الموت ضد الحياة على تقدير وجوديته
فنقل كلام العقيدة اشارة الى احتمال خلل في النقل من المصنف فان كلامنا في العلم والموت لا في الموت
والحياة لكنه مندفع عنهم باعتبار قيد لذاتيهما وكان المصنف عين كلامه لذكره والحق ان ما ذكره
المصنف ماخوذ من انكار الافتقار قال فان الاعتراض هناك بالموت والحياة قوله فتدبر عن الحد
المثلان لطلق الرسم اولا على التعريف المذكور اشارة الى جواز ان يكون له ماهية ملزومة لذلك
المفهوم المساوي لها والحد انما يكون على ان مفهوم اصطلاحي فالظاهر انه ليس له حقيقة غير وجود
نظرا الى الاحتمال الاول لان المراد بالعبارات ان معنى واحدا قد يستعمل مصادفة قوله والقيام
بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض الى اخر سيذكر في اوايل موقف الاعراض ان يقول
الاعراض ليس بصفة نفسية للجواهر لان كون الشيء قابلا للغير انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير
وههنا القيام بالمحل صفة نفسية للاعراض مع ان القيام بالغير ايضا انما يعقل بالقياس الى الغير
وهو المقوم به لعني المحل فان قلت القيام بالمحل معتبر في مفهوم العرض ولا كذلك قيل الاعراض

لقد يراد بالاحوال من الزايد في تعريف الصفة النفسية غير تلك الصفة اذ لو بني الكلام على ان
الوصف عين للذاهية لم يلزم من تعليل التماثل بنفس الذات بل بالموصوف
فلا يلزم كونه صفة نفسية فتامل قوله المعبرة على زايه بالاحوال اللازمة قيل ليس المراد
بالاحوال المعنى المصطلح بل الصفات وقيل لاصفة مصطلح عند القايل بالحال الا الحال قوله
بعلل مختلفة تحيلهم ان يقولوا بعدم تعليم وحدة التماثلين الى العلة كما ذكره الشارح في تعريفات علية
الفصل وفيه ان المعلل بالمختلفات ههنا هو افراد التماثل لا طبيعته ولا نزاع عندنا في جواز
مثله هم قوله فيكون التماثل للعلل بالمجموع الى اخره لايخفى ان من جملة صفة النفس التماثل فلا يلزم
ان يراد مجموع ما عداه فان قلت تعليل التماثل بالمجموع صفات النفس فيناقض ظاهر ما سبق من انه
لانفس الذوات انه ليس معللا بامر زايد عليها كما صرح به هناك والصفات النفسية ليست زايدة
عليها قلنا لا تناقض قوله ولما واجب فلا يعلل قيل تعليل الواجب بذات الموصوف جايز
عندهم كالجوهرية بذات الجوهر فالمحال تعليله بصفة عارضة فهذا الاعتراض انما يرد عليهم
اذا قالوا بزيادة ذلك الخصوص وجوابه المنع فان الظاهر ان الواجب عندهم لايعلل اصلا بدليل
على ذلك ان عالمية الله تعالى عند المعتزلة ليست معللة بذات الواجب تعالى كما انها ليست معللة بالعلة
دل على ذلك كلامه في المقصد الثالث من مرصد العلة والمعلول قوله ويلزم مماثلة الذوات قيل
نظر لجواز ان يريد بقوله وليس احدهما بالثاني وليس احدهما بسبب الثاني فلا يلزم مماثلة الذوات
نعم لو لم يحمل عليه لزم الاستغناء عنه كما ظن لجواز ان يحمل على انه ليس احدهما ثانيا ليخرج الفصل مع النوع
والجنس لان احد هذه الثلاثة هو الاخر اذ يحمل عليه اللهم الا ان يقال المراد للوجود ان ولا وجود الا
لاشخاص وقيل المراد ليس احدهما قايما بالثاني ليخرج الصفة مع الموصوف قوله وهما معنيان يستحيل
يستحيل لذاتيهما الى اخره اغاثا لان معنيان ولم يقبل موجود ان كما قال في التسعين الاخرين ليلا يتوهم
تناولهما لحسب الظاهر للجوهر واضداده على عرضيان ليتعرض بانهما في الاستحالة لذاتيهما ان
يكون منشا الاستحالة هو الذات لا التعلق وعلة استلزام احدهما ما يستلزم سلب الاخر للاولى في ما سبق ذكره
من ان التقابل الذاتي انما هو بين السلب والايجاب فقط وكلامهم قوله والاعدام الاولى تقديم بيان
خروجهما عن بيان خروج العدم والوجود ليقيد قوله لايسمى عرضا ولما الاعتراض التذييلية
القايمة بالموجودات اوبا الافلاك فلم تثبت عندنا قوله بخروج العلم بالحركة والسكون اي العلم بحركة شيء
وسكون ذلك الشيء بعينه فان العلمين يمتنع اجتماعهما لكن بواسطة متعلقهما قوله فخرج ان يقيد
بتمييم الحد لانه اذا كان قيد النفي يكون النفي راجعا اليه فيفيده وانتفاء القيد يوجب الاطلاق والتعميم
واما قوله لذاتيهما فليس قيدا للنفي اعني الاجتماع بل قيد للنفي اعني الاستحالة فلذا يفيد تخصيص الحد
واخراج شيء عنه وان شيئ فقل الاجتماع في محل لم من الاجتماع فيه من جهة واحدة فالاستحالة الاجتماع
في محل من جهة واحدة لم من الاستحالة الاجتماع فيه ضرورة ان اخص لم اعم قوله ويرد عليه انها
امور اعتبارية الى اخره وقد يتعسف ويقال يجوز ان يكون التقييد مبنيا على التنزل وتقدير كون الاضافات
اعراضا كما ذهب اليه الفلاسفة والاحتراز على التنزل ايضا في تعريفات العلوم كما سينقل الشارح في تعريف الحكمة

بالنسبة إلى الجوهر قلت هذا انما يتجه اذا كان معقوم العرض ذاتيا لماتحته اذ لو كان عارضا له لكان الفرق بين القيام بالمحل وبين الحدوث في كون الاول صفة نفسية للاعراض والثاني صفة معنوية للحوادث بناء على الاحتياج في وصف الحادث به الى تعقل امر زايد عليه وهو ذلك العدم السابق المغاير في مفهومه محل تامل على ان معقوم العرض لو كان ذاتيا لماتحته كان معقوم الجوهر اعني المتحيز بالذات كذلك فلم يفد التحيز للجوهر صفة معنوية والقيام بالمحل صفة نفسية فتدبر

للعرض

قوله وان منع اطلاق اللفظ عليه قيل وعلى هذا ينبغي جواز ان يحل المربوب مماثلا للرب المحل وان لم يجز الرب مماثلا للمربوب اذ ذلك للاطلاق لا يستلزم هنا للاطلاق قوله تلا يكون هذا الاطلاق مبنيا الى اخره قيل تفصيل للبحث ان منهم من لم يشترط التغاير في التماثل والاختلاف ومنهم من اشترط المشترطون الخ قالوا بالتغاير في الصفات فاما قالوا بالوصف بالتماثل والاختلاف فيها ايضا وان لم يكونوا به لم يتوجه عليهم ايضا ما اراد المصنف بقوله غايته اشارة الى التفصيل على تقدير شرط التغاير لان الوصف بالتغاير شرط البتة والمراد بقوله ومنهم من يصفها بها هو للجمهور لا القاضي حتى يرد ما ذكره الشارح وهذا القول ليس ببعيد لان الآمدي لم يذكر قول البعض بالتماثل والاختلاف بناء على القول بالتغاير والله تعالى اعلم قوله الى اخره ذهب الشيخ الاشعري في المقصد الثاني من موقف الالهيات ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومتبعيه ان كل مثلين من الموجودين المثلين في الاسماء والاحكام مما تقبل فيهما من ان كل مثلين لا يجتمعان لا بد ان يكون علة التغاير وقد فرض وجود المثلين ومثله كثير في كلامهم ثم المفهوم من انكار الاكثرين ان المثلين عند الشيخ قسم من المتضادين من حيث قال مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومتبعيه ان كل مثلين مما تقبل السواد بن وبياضين ونحو ذلك فهما ضدان يمتنع اجتماعهما في محل واحد اللهم الا ان يحمل على التنبيه الاجتماع لذاتيهما والاخراج المثلين بقوله لذاتيهما وجه اخر وهو ان المثلين متحدان ذاتا وكلمة لذاتيهما يقتضي تعددات فان قلت هذا انما يتم اذا اريد بالذات الماهية لا الهوية والدليل عليه قلت بل دليله انه لو حمل على الهوية لصدق تعريف المتضادين على بعض المتخالفين كالسواد الحال في هذا المحل والحال في تلك المحالة في ذلك المحل فانه يمتنع اجتماعهما الهويتهما اذ لا يجوز الانتقال على شيء منهما حتى يتصور اجتماعهما في محل قوله فلا اثنينية الخ قال لا يقال لو تم ما ذكرتم لدل على امتناع عروضهما لمحل واحد بدليل انا نقول اذا لم يجتمعا جاز ان يكون المحل في احد الزمانين عوارض مخصوصة وفي الزمان الاخر عوارض اخرى مخصوصة فلا يكون نسبة المثلين الى جميع العوارض نسبة واحدة فجاز امتيازهما بحسب العوارض بخلاف ما لو اجتمعا اذ هما يدعى اتحاد نسبتهما اليها قلت فان قلت محل كل من النقطتين اللتين هما طرفا خط واحد مجموع ذلك الخط كما تقرر عندهم ولا شك انهما مثلان قد اجتمع مثلان في محل مع وجود الامتياز بينهما قلت اولا ما ذكرتم مبني على قواعد الفلاسفة وثانيا في محل احدي النقطتين مجموع الخط باعتبار انتهائه في جانب ومحل النقطة الاخرى ذلك المجموع لكن باعتبار انتهائه في جانب اخر فقد تعدد محلها بحيثية موجبة لامتياز الحالين ولا كلام فيه قوله اذ يلزم النظر في المعلوم هذا مبني على امتناع حصول المثلين معا من نظر

واحد فتامل تدا

واحد فتامل قوله الثالث انه فيه بحث لان هذا الدليل مشترك الالزام لان العرض لا يبقى زمانين عند اهل الحق بل يتجدد الامثال فلا تتأمل واحد يصح طروه عند من يجوز بقاء العرض فتامل

عن المحل

قوله الرابع لو جاز الى اخره قيل هذا من لوازم المسلك الاول ولهذا لم يذكره الامام ولا الآمدي لما ذكره هذا لم يذكر الاول قوله لما اسباب متفارقة لما الفاعل المختار المميز بارادته كلا من المثلين لما يخصه من العوارض المخالفة مع الاشتراك فيما ذكر ولما التوالي الا بالاختيار والبقي من احدهما واحد المثلين مناسبة مخصوصة فان ذلك جائز كما مر في بحث التعيين قوله وكذا الثاني منظور فيه مدفوع عن هذا النظر بان ما ذكره ليس دليلا على المدعي بل هو نقض كلام المثلين بما يخصه من العوارض المخالفة مع الاشتراك فيما ذكر واما التوالي الا الاختيار التي بين احدهما واحد المثلين مناسبة مخصوصة فان ذلك جائز كما مر كذلك فتامل قوله لهم الجسم يمس الى اخره قيل مدعاهم الايجاب الكلي والمذكور على تقدير التمام يدل على الحربي الا ان يحمل على قوة المنع فان الايجاب الجزئي ينافض الكلي الذي هو مدعى الاشاعرة وفيه بحث لان المعتزلة يعترفون بان السواد في زيد مثل السواد في عمرو مع عدم امكان اجتماعهما فهم لا يدعون الايجاب قطعا فلا يصير دليلا للخصم مع ان لفظهم وقول الشارح في بيانه في اثبات جواز الى اخره ينادي على فساده وقد يقال المراد بالدليل المذكور هو اثبات الجواز الكلي وحاصله ان ما بالذات لا يزول بالغير فلو كان المانع هو ذات المثلين لما اجتمعا في هذه الصورة فثبت ان لا مانع بالذات فثبت الجواز الكلي الذاتي وفيه ان امتناع الاجتماع عند من يدعيه ليس لذاتهما ايضا ولهذا اخرج المتلازمان العرضان عن تعريف الضد بن بهذا القيد كما ذكره الشارح فيجوز ان يمتنع الاجتماع في بعض المواضع لخصوص صفة لا توجد الا في احد الكدر ضد الصفو والكمية لون لا يبرح يخالص في الحمرة وهو في الجمرة خاصه وحلكة التي يحلك عليه ابي لشدة سواده قوله الا لتضاعف افراد السواد قيل الحق ان اخط صفا ذا من السبع ثبت ثم مثله ثم مثله وفيه بعد لا يخفى لعروض السواد بالحقيقة وانه مكابر وقد يقال بل يتلون بعض الاجزاء ثم اخر وهلم وفيه بعد ايضا قوله والسواد كهيئتان الكدرات الثلاث اذا انضم كل من ثانيها وثالثها الى الاول حصل كهيئتان ولا حاجة في ذلك الى اربع كدرات على ما يوهم قوله وبالثاني يزول المثل الاول مثلا المرتبة التي استحقت بحلول اسم الكدرة في النقطة الثانية لصيرورتها قوية وحصلت مرتبة اخرى استحقت بخصوصيتها اسما اخر وهكذا الا ان الصبغ الحاصل في اول الثوب زال في ثانيها قوله في ذات واحدة من جهة واحدة لا يخفى ان تعرف المتقابلين ينقض بالمثلين فلا بد من العناية ان المراد بالامور ههنا غير المثلين بقرينة استشهاد ان المقابلين عندهم من اقسام المتخالفين او ان المراد عدم اجتماعهما بحسب ماهيتهما

الكل

متحمل

السلبي

الكلي

متحمل

ن

الهيئة

قوله

النسبة

الخصم كما يشعر به لفظ الزام والذي صورة واصلة نقضا ولعل قائل الاول يدعي ان هذا المسلك توي جدا وهذا مبني على ان مدعي الخصم هو الكلي ويتعرف ما فيه قوله ودفع ان المحل انما يلزم عن شيء واحد المناسب المذكور في تقرير المسلك الثالث فيجوز التعاقب بعد حذف المضاف اي ودفع ان المحل انما يلزم عن الشيء وجواز ذلك ممنوع بان ذلك القول ممنوع في ان المدعى لزوم جواز اجتماع الضدين بل لزوم نفس الاجتماع وحينئذ يطابق الرد المردود ولا يحتاج الى ارادة اللوازم الجواب كلا بل سنا انما يحل على ظاهره كما فعله الشارح قوله اي يلتزم انه لم يمكنا الا واحد وقد يقال في الجواب عن الرابع مجرد القطع باتحادهما لا يكفي ضرورة او استدلالا ما لا معنى لتوهم جوازه ولم يمكنا الجزم الى اخره فلا يخفى ما فيه تامل

عن

الاولى

هنه

واحد

واحد

تدا

كما اشرنا اليه في تعريفي المتضادين ولا تعدد ماهيته في المثلين قوله فتعريفهما انهما متعاقبان الى اخره يندرج فيه الاستعداد مع الكمال ولا ضير لانهما ضدان قوله التضاد المشهوري قابل الى اخره سمي هذا التضاد بالمشهوري لكونه المشهور بين عوام الفلسفة ويسمى المعنى الخاص بالتضاد الحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية وقد يقال الشيخ صرح باشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري ايضا وح يكون تقابل مثل السواد والصفرة خارجا عن الاقسام الاربعة البتة وصرح ايضا بان الضدين في التضاد المشهوري لا يلزم ان يكونا موجودين بل قد يكون احدهما عدميا للاخر فهو لا يكون فيما لتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب قوله كالبياض اللازم للثلج القول بلزوم البياض للثلج قوله محتمل لجواز تصفيح مثلا بمثل الزعفران لكنه منافٍ لسكونه في المثال قوله كالحركة والسكون للجسم اما مطلقا عند من يجعل الكون اول الطبيعي سكونا او للجسم النامي عند غيره قوله وايضا قد يمكن تعاقبهما الى اخره هذا تقسيم للضدين باعتبار اخر وللاختلاف بين اقسام التقسيمين بالجهتين فلا ضير اجتماع امكان التعاقب مع لزوم احدهما لا بعينه للمحل في مادة واحدة مثلا قوله مع الذهول عن كونها حيزات او سوداء هذا انما يتم لو ثبت تعقل الاشياء بالكنه وهو في حيز المنع فالاولى في الاستدلال ان يقال ما ثبت للشيء عينا الى الغير لا يكون ذاتيا له والحيزية وكذا السوادية قوله متضادة للتهور الى اخر التهور صفة تحصيل بها الاجزاء على ما لا يفيد الاحذق صنوف لموصوفها فهو نوع من الجبون والجبون قوة قوله قد عرض لها صفة الى اخره قال الشارح في حواشي المطالع ولو سلم انهما نوعان فلا نسلم انهما متضادان لان الكلام في التضاد الحقيقي والشجاعة وسط بين التهور والجبن فلا يكون مثلا لشيء منهما قوله اذ ليس احدهما في غاية البعد الى اخره هذا لا يدل على نفي التضاد مطلقا بل على نفي التضاد الحقيقي وقد عرفت ان الكلام في ذلك فلا عبار قوله اشارة الى التوهم الثاني في العبارة حذف المضاف اي نحو نوعي الفضيلة والرذيلة والتزام هذا الحذف امر لبعد المحال خ تحلل التوجيه الثاني قوله ثانيا بان التضاد في الكلي بالعرض اي في العرض كما في جلست بالسجد يعني هذا تطبيق للجواب ظاهر قوله كالتهور والجبن الى اخره التهور افراط في القوة الغضبية والجبن تفريط فيها والمتوسط الشجاعة والفجور هو غاية ميلان النفس الى ما تشتهيه والخمود هو غاية سكونها والمتوسط العفة والحرية لافراط في القوة الدراكة والبلادة تفريط فيها والمتوسط الكياسة قوله ثبت بالاستقرا فان البرهان الذي اورده على هذا المطلب لا يتم لكن اعترض عليه اثباته بالاستقرا ايضا بوجوه الاول ان معنى الاستقرا في التضاد التضاد بين نوعين من جنس وهو انا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه عن العفة والجبن مثلا سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس واحد وفيه دور ظاهر والجواب ان الطريق الى ذلك استقرا غاية الخلاف الثاني انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضروري لا استقرائي لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما في انواع اللون والجواب منع الضرورة اذ العقل يجوز

ان يكون

ان يكون شيآن متساويين ويكونا معا في غاية الخلاف لثالث والاستقرا دل على انتفاء الثالث انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخرين من اللون بل السواد المحاذية انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكروا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض ويمكن مع اختلاف السوادات والبياضات بالنوع وان كان مطلقا السواد والبياض ان بالنوع وان كان مطلقا السواد والبياض عارضا لما تحتهما قوله لان المتضايفين على تقدير وجودهما الى اخره ان لم يتحقق من المتكلمين القول بوجود المتضايفين لم يمكن الحكم باحقية الضدين عند الحكماء عند المتكلمين وجه وجيه وان تحقق بنى الاحتياج في تعريفي الضدين الى قوله من جهة واحدة وقد زعم من قبل انه مستدرك ليس له فايدة ظاهرة قوله قيل وكذا الحكم في المتماثلين اي يدخلان في الضدين كدخول المتضايفين وتعليله المتوهم الذي يوجب على الاشعري ان يجعل المتضادين شاملا للمتماثلين وقد عرفت اندفاع توهمه ثم ان المصنف عد المتلازمين ضدين في المقصد السادس من مباحث الالهيات فاما محمول على هذا القيل واما على سبيل التشبيه كما قلنا هه قوله بل اعم من ذلك اي من قبول ذلك التالي للامر الوجودي في ذلك الوقت وهذا العموم قد يحقق لعموم الوقت بان يجوز استعداد المحل للوجودي وقبوله اياه في وقت لزكوده الملكية عن الطفل وقد يكون باعتبار عموم القابل عن الشخص والنوع والجنس كما فصله بقوله بل بحسب نوعه الى اخره قوله اذ لم يجعل الجوهر جنسا واما اذا جعل جنسا فالقيام بالغير جنس تحت المقولات اعني الجوهر كقيام الصورة بالهيولى لان المراد بالقيام الحلول مطلقا لا الحلول في الموضوع قوله وكذلك صرحوا الى اخره اذ المتبادر من نفي الاجتماع في موضوع الوجود فيه بلا صفة الاجتماع على ان يكون النفي راجعا الى القيد مع ثبوت الاصل قوله ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما الى اخره قال بعض الافاضل افاد بامتناع الاجتماع المذكور في تعريف المتقابلين امتناع اجتماعهما بحسب الحلول في ذات فكيف يكون السلب والايجاب واردين على النسبة العقلية والظاهر ان منشا الاستشكال الاستشكال عدم كون النسبة العقلية ذاتا لا بمعنى القايم بنفسه ولا بمعنى المستقل بالمعقولية فجوابه ان المراد بالذات ههنا هو الحقيقة بمعنى ما به الشيء هو هو والنسبة ذات بهذا المعنى فلا اشكال قوله قد يسمى تباينا انما قال قد يسمى بلفظ قد لانه قد يمتنع اجتماع المفهومين بحسب الصدق مع انهما لا يسميان متباينين كالملازمين واللازمين قوله لاجتماعهما في كل موجود مغايرا لما الضد اليه العدمان نقل عنه رحمه الله ان هذا انما يصح لو لم يكن احد العدمين مضافا الى الاخر وامنا القول بان عدم العدم وجود فلا كلام في ذلك فستعرف ان الشارح المحقق في حواشي التجريد واعلم انه يكفي في نفي التقابل بين العدمين انه لو وجد شيء مغايرا لما اضيف اليه لاجتمع فيه ولا يلزم الاجتماع بالفعل وقد اشار اليه الشارح في حواشي التجريد حيث اجاب عن الاعتراض بان هذا الدليل لا يجري في الاضافيين والملكة اذ لا يجتمعان في شيء من المفهومات المحققة والمقدرة بان كونهما بحيث لو وجد احدهما في موضوع وجد الاخر يكفينا في تعقل التقابل بينهما وبهذا يندفع ما يقال بعد

فيه

بين ملكيتهما

تسليم اتفاقا اضافة احد العدمين الى الاخر يجوز ان لا يكون ملكيتهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير نعم يرد ما قيل على تقدير الواسطة ارتفاع ملكيتهما انما يستلزم اجتماعهما لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفع كلاهما كعدم الحول عما من شان شخصه ان يكون احول مع عدم قابليته البصر فان ملكتهما اعني قابلية البصر والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط بما من شان شخصه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ذلك وعليه كل من التقادير لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان قوله فهو البصر بعينه لتعقل البصر لا يتوقف على تعقل استعداده وتعقل سلب استعداد البصر يتوقف عليه قطعا فلا يتحد ان مفهوما قطعا وان كان مصداقا بين فليس للاختلاف بينهما مجرد حرف السلب في اللفظ فقط قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما ما لا يجاب والسلب او رد عليه انه ان اراد به ان تقابل الاعمي بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فممنوع ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدمين وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام لنا فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما شانه ان يكون بصيرا قوله مع انتفاء النحوتة اللازمة لها عنه هذا على سبيل التمثيل اذ المراد بالجسم العنصري فالمنافاة بينه وبين اللون بوجود الحركة في الفلك مع انتفاء النحوتة فيه تما ليس لها كثير نفع قوله على ان المراد بالوجود الاعم قيل ان جعل مثل العمى والبصر من العدم والملكة تكلف اذ ليس السلب جزءا من مفهومه بل يقتضيه فيلزم كون كل منهما من المتضادين والجواب ان العمى المعدود المضاف فالاضافة الوجودية جزء خارج لا كلفة في ذلك قوله واما عدم اللازم الى آخره اعتراض على المصنف والاضافة الوجودية جزء خارج لا كلفة في ذلك قوله واما عدم اللازم الى آخره اعتراض على المصنف وقوله مع تصريحهم من تتمة الدخل ولا يخفى التدبر اصلا كما لا يخفى لان الاضافة مغتبرة فيكون السلب جزءا من المجموع البتة كما تحققته قوله فدخل مثل العمى والعمى في القسم الثاني قد مر من ان احد المتقابلين في هذا القسم انما يكون وجوديا لا يكون موضوعيا عند المصنف قوله يكون احدهما اعني الملكة موجودا خارجيا كانه يريد انه يجوز ان يكون موجودا خارجيا والا فلا يلزم الوجود في الخارج للملكة بل للمتضادين ايضا قوله بحسب اتصاف المحل به فالمراد بالحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها وما هو باتصاف المحل بالامور الاعتبارية قوله واما الايجاب والسلب اللذان ليس قبل ثبوت النسبة ولا تتحققان اذ العقل من حيث هما معلومان فالتقابل بينهما الايجاب والسلب وان اعتبرا من حيث هما علمان فهما موجودان خارجيا بينهما تضاد بالنسبة الى اتصاف النفس بهما وقيامهما بها فتامل قوله الثالث الى آخره مقصوده بهذا البحث بيان ان التقابل بين المتقابلين قد يكون باعتبار وجودهما في الخارج متعاقبا في المحل ولعدم في زمان واحد وقد يكون باعتبار اتصاف المحل قوله ولا سلب في الحقيقة قيل فيه نظر اذ لا يراد مفهوم الفرس والفرسية وكذا البياض

ردّه في حواشي التجريد بانه

قوله ان دخل مثل العمى والاعمى في القسم الثاني فالمتقابلان من هذا القسم يكون احدهما موجودا لا يكون موضوعيا عند المصنف

الى المحل

والبياض

والبياض تقضا على المصنف لانهما داخلان على تقديره في المتضادين لان المتضادين على تعيين هما المتقابلان اللذان لا يكون احدهما سلبا للاخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على الاخر ولا شك في صدقه على البياض في الجملة اللهم الا ان يكون مقصوده لا يراد على المشهور لا المصنف فيهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة الظاهر انه اعتراض على المصنف حيث عد اللانسان واللانسان من الايجاب والسلب بل على من حصر التقابل في الاربعة مطلقا وقد يجاب بان التبخ صرح بان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم تحملا الصدق والكذب فبسيط كالفوقية والتحتية والا فمركب كقولنا زيد فوق فرس زيد ليس بفوق فمن حصر التقابل في الاقسام الاربعة اراد العام الذي ذكر الشيخ وان كان اطلاق الايجاب والسلب المعنى الخاص ورد عليه بطلان الحصر قوله وعدها من الاقسام الاربعة الى آخره اما في تقابل التضاد والتضايف فظاهر واما في تقابل العدم فلان مفهوم العمى سلب البصر مقيدا بكون المحل قابلا له وهذا السلب المعتبر مستلزم لسلب البصر مطلقا قوله والنافي للذاتي اقوى اعترض بان بناء العرض اذا كان لانما كان رافعه رافعا للزوم ايضا وان لم يكن لازما كان رافعه رافعا للعرض لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة لافتقار في الثاني الى غير لانا نقول النار القوية قد تسخن بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة الموثرة بلا واسطة فلم لا يكون الامر ههنا كذلك والحق ان رفع الذاتي اذا كان رفعا للماهية نفسها كما ادعاه الشارح فيما سبق يكون رافع الذاتي اقوى في النفي والمعاند من الرافع للعرض لان رفعه مستلزم لرفع الماهية لا نفسه قوله وقيل بل الاقوي هو التضاد قائله صاحب التجريد على ما هو في بعض نسخه ورد بانه لا يتصور الخلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون لاحدهما امتناع سلب الاخر وقيل معنى كلامه انا نشاهد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اضافة من الحركة والكون والمرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي قوله لما كانت العلية والمعلولية لا يخفى ان المناسب لما اوردوه المصنف في اول الموقف الثاني من تقسيم الامور العامة عما لا يختص ينقسم من اقسام الموجود الذي هو الواجب والجوهر والعرض ان يقال ايراد مباحثهما في الامور العامة لعدم الاختصاص المذكور لكن لما لم يكن ذلك العدم ظاهرا في العلية عند اهل السنة لما تقرر من قواعدهم وسبق في المقصد العاشر من هذا الموقف ايضا من انه لا علاقة بوجه من الوجوه بين الممكنات والعلية وانما خلق البعض عقيب البعض باجراء العادة ليس الا وكان محل مباحث العلة مع عمومها قوله وكونها اكثر مباحث هذا الموقف بعيد لا اشار الشارح الى ان وجه ايراد مباحثهما في الامور العامة انما يظهر مبنيا على هذا التقييد الذي نقله في صدر الموقف الثاني لا على تقسيم المصنف ولا يبعد ان يقال انه اورد في عبارة الشرح على صيغة المجهول قوله على التصديق الضروري مطلقا اي بالنسبة الى الكل حتى البله والصبيان فلا يرد جواز كسبية لطراء الذهول ويحتمل ان يكون مطلقا مقيدا للتصور اي بالكنه او بوجه ما فانه كاف في المطلوب قوله فالمحتاج اليه

والاكثر ان دخول مفهوم كلمة في مفهوم اللابياض يكفي في خروج البياض واللابياض عن المتضادين وان المراد بالسلب المنفي عن موضوع التضادين والمتضادين اصطلاح جديد اذ لم يوجد لاحدات اصطلاح

قوله ثم بالايجاب والسلب المعنيين

والمحل

فتامل

الرابع من المقصد الخامس في احكام النظر وسيصرح به في المقصد

نفسه

قوله واستغنى عن امور ذكرها استغنى انما استطرادي او لانعدام الاحتياج اليها في هذا المقام ضروريتها تستلزم ضروريته الذي لا منافيه

في وجود شيء ليسمى علة قيل المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه تكون جزءا من العلة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها اصطلاح آخر لا بمعنى المحتاج اليه كيف والاحتياج يستلزم التقدم والعلة التامة في الصورة المذكورة لا تتقدم على المعلول لا زمانا ولا ذاتا كما سيصرح به وقد يقال ذلك لان جزء العلة التامة كل واحد من المادة والصورة لا مجموعهما ولا نسلم كون المعلول عين العلة لا جزء العلة علة وتظهر ما ذكره المحققون من ان جزء العدد الذي يتوهم تركيبه من الاعداد هي الوحدات لا تلك الاعداد مثلا الاثنان ليس جزءا من العشرة وقد سبق تحقيقه ولا نسلم ان كلا من المادة والصورة كما تم داخل في قوام العلة التامة للمعلول المركب كذلك مجموعهما الخ والاثنان انما لا يكون جزءا من العشرة بناء على ما سبق من التحقيق والا فامكان تصور العلة التامة بالكنه بدون تصور هذا المجموع ممنوع واما كون جزء العلة علة فانما هو على تقدير التسليم لجزء العلة بمعنى المحتاج اليه وقد يقال المراد بالاحتياج الماخوذ في تعريف العلة اعم من الاحتياج الواحد والاحتياجات المتعددة والثانية موجودة في العلة التامة باعتبار اجزائها المتقدمة وكذا اللزوم جزءا كون علة انما تلزم في المعنى الاول وذلك ان يقال المراد بالمحتاج اليه اعم من ان يكون هو نفسه كذلك او كل واحد من اجزائه المتفرقة فظهر ما ذكره الشارح في حواشي الطوالع من ان معنى قولهم الحد التام يعرف بالداخل دخول كل جزء من اجزائه قوله والعلة اما جزء الشيء المقسم في عبارته المشهور العلة الناقصة كما اشار اليه الشارح ولا يرد مجموع المادة والصورة لما عرفت من انه معلول لا علة وكذا سلم فالوحدة النوعية باعتبار العلية معتبرة في المقسم قوله والاول ان كان ما به الشيء بالفعل اياما للسببية القريبة وتقديم الجار والمجرور للحصر فالمستفاد منه ان الصورة هي القريبة لحصول الشيء بالفعل البتة حتى لو جاز وجودها بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة حتى لو فرض وجودها بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة فتخرج المادة التي تلازمها الصورة كالمادة الفلكية فان وجود الفلك وان كان متعلقا بالفعل لكن لا بها وهكذا يخرج ايضا من جزء الصورة المركبة اذا ثبت اما جزؤها فظاهر واما جزؤها الثاني فلان جزء الاول كما مر خلافا قديما في وجوب المجاورة ولا شك في عدم دخوله في تعريف المادة مع دخوله في المقسم بطل الانحصار فلت المقسم هو الشيء بلا واسطة اعني المحتاج اليه اولا بالذات والمعلول اما يحتاج اولا بالذات الى كل من المادة والصورة واما الاحتياج الى جزئيها فانما هو ثانيا وبالعرض ويهذا اندفع الاعتراض بصدق تعريف المادة على غير الاخير من اجزاء الصورة وذلك لان ما عبارة عن العلة بلا واسطة ويظهر ايضا جواز انضواء كل من جزئي الصورة بهذا الطريق ايضا هذا غاية توجيه المقام وان اشتمل على نوع تكليف لتصحيح الكلام مع انه بعد محل للملام قوله لانا نقول الصورة السيفية المعينة اي تعينا نوعيا باعتبار حلولها في المادة الحديدية والمراد بحصولها تشخص احد حصولها منها قوله عين تلك الصورة اي الصورة السيفية المعينة نوعيا قوله بل فرد اخر من نوعها هذا على حذف المضاف اي شبه نوعها اذ لو تحقق فرد من نفس نوعها وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف وهذا ظاهر لزوما وبطلانا

قوله وان كان الشيء به بالقوة المناسب لما سبق ان يقول هكذا وان كان ما به الشيء بالقوة ليفيد هو الحصر ويخرج كل من جزئي المادة على قياس ما تحقق لكن الشارح اعتمد على السياق في افادة الحصر ولم يبال بما حذف الجار والمجرور مع انك قد عرفت حسن وجهه بوجه احر ثم المراد ما قال الشيخ في الشفا من ان المادة هي ما لا يكون باعتباره وحدة المركب وجوده بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو هو بحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل كما اشرنا اليه قوله ولم يرد بالعلة الصورية الى اخره المفهوم من هذا الكلام ومن اطلاقاتهم ايضا عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض فقوله في حاشية المطالع وحاشيته الصغرى لاطلاق المادة والصورة في تعريف النكد على سبيل التشبيه والمجاز لاختصاصهما بالاجسام محل تامل كما نبهنا عليه في مباحث النظر قوله والثاني اعني ما يكون خارجا عن المعلول فقد يكون ما به المعلول جزءا منه كما في المركب من الواجب والممكن فينبغي ان يخص كلامه بما كل جزء منه ممكن قوله واما ما لا جزء له كالجلوس الى اخره ظاهر كلامه يدل على ان العلة الغائية نفس الجلوس فان قلت المقرر انتفاء المعلول بانتفاء جزء من علة التامة مع عدم انتفاء السرير باستفاء نفس الجلوس وان اعتبر العلة الغائية تصور الجلوس يرد عليه ان الغائية معلول في الخارج كما صرح به ولا يتصور هذا في المعلول انتفاء صورة قوله والغائية لا تكون الا لفاعل بالاختيار مراده ان العلة الغائية لا تكون الا للمختار لانه لا يلزم العلة الغائية كل فاعل مختار اذ افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض عند الاشاعرة وقوله بعد هذا ومع الغائية كما في البسيط الصادر على المختار ومبني على مذهب عنهم او على التجويز والاحتمال الصدف قوله وذلك غير واجب الاتي الى اخره فان قلت للعلة ماهية ووجود وكل منهما محتاج اليه فيلزم التركيب ولو اعتبر ان وجود الخاص غير ماهيته فلا شك في زيادة الوجود المطلق قلت زيادة الوجود المطلق بحسب الواقع لا تستدعي احتياج المعلول الى وجود مطلق زائد على ذات العلة كيف ولا وجود مطلقا عند الشيخ الاشعري ومتابعيه في ذلك والوجود الخاص عين العلة مع تمام وجود المعلول فليتامل فان قلت كل ممكن مسبوق وجوده بالوجود به كما تقرر عندهم الخ فليكون الوجوب من جملة الموقوف عليه فيلزم التركيب قلت وجوب كون الوجوب السابق على التاثير محققه جزءا من العلة التامة وان اشار اليه صاحب التنقيح وانما لهذا سبق الوجوب للزوم تقدمه عليها على نفسه لانهم صرحوا بكونه اثر العلة التامة متاخرا عنها مع لزوم تقدمه عليها على تقدير كونه جزءا منها وهو محال لكن اشار الفاضل التفتازاني الى جوابه بان الوجوب عندهم باكد الوجود فلم يعتبروه جزءا من العلة التامة بل اعتبروه اثرا لها ومقصود الشارح هو التنبيه على ان في تعريفهم مسامحة لاشعار لفظ الجميع بوجوب التركيب مع عدم وجوبه عندهم بمقتضى قاعدتهم فلا يرد هذا غاية ما يقال فان قلت ارتفاع الموانع شرط وعدم تصور المانع لا يصير في الوقف فيلزم التركيب قلت ان اعتبر ارتفاع الموانع كاشفا عن شرط وجودي فالامر ظاهر اذ قد لا يتوقف المعلول على شرط وجودي اصلا والا فالتركيب على تقدير عدم تصور المانع يكون فرضيا لا حقيقيا هذا ولقائل ههنا بحث وهو ان المعلول كما يتوقف على ذات الفاعل يتوقف على امكان قابليته وان

ماهية الممكن علة قابلة على ان اعتبار امكان الصادر في جانب المعلول لايصح اعتباره في جانب
العلة ايضا للايجي ان كلامن الطوسي والماوي مع انه جزء من المعلول من العلة التامة ايضا
فلو كان للامكان جزء من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لزم محذور ايضا لما كان
للامكان من شرائط التاثير لم يوجد موثر بلا اشتراط امر في ثامن فليتامل قوله والعلة
الناقصة متقدمة قد نبهنا لك على ان مجموع المادة والصورة ليس علة ناقصة وان كان جزءا
من العلة التامة قوله واما تقدم الكل من حيث هو كل الى اخره فيه بحث لانهم اعتبروا الوجوب
السابق انما للعلة التامة وان كانت مركبة فهي سابقة عليه والسابق على السابق اولى بان يكون سابقا
فتامل قوله فصلانها مع امرين لخرين توضيحه ان الماهية اذا انضمت الى امرين كانت
متقدمة على المجموع المركب من الماهية وللامرين تقدما ذاتيا وان كان هذا المجموع متقدما على الماهية
كانت الماهية متقدمة على نفسها بمرتبتين وهو اشد استحالة من تقدمها على نفسها بمرتبة
واحدة وهذا معنى قوله فصلانها الى اخره قوله لان التعابير بالاجمال والتفصيل الاجدي نفعا
لان الكلام في تقدم مجموع المادة والصورة على الماهية ذاتا لا تصورا والتعابير المذكورة لايجدي
فيه وانما يجدي في التقدم بحسب التصور المعتبر في باب التعريف قوله وجزء ايضا من العلة
التامة هذا تاكيد لقوله فان من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده قيل ولك ان تحمله على
التاسيس بناء على ان في الوحدة ايضا اشعارا بانه كاثير لاجزاء الخطاط له حتى لايتجه به ولا يعد
من العلة وانت خبير بان التشبيه يتعين بالاخطاط في المشبه به قوله لان المراد بالفاعل هو المستقل
بالفاعلية قيل هذا لايفيد لان مقصود السائل ان نفس الشرط مثلا فاعل في المتمم لان المعلول
يحتاج اليه ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول ولا ماهيته ولا لما لاجله ولا يعني بعدم الحصول الوجود
شيء يصدق عليه للمتمم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ولا يفيد كونه جزءا من بعض الاقسام ويجيب
بان مراده ان الشرط يمتاج للفاعل فالاحتياج اليه ثانيا وبالعرض اي بواسطة احتياج الفاعل
المستقل اليه والمتمم كما اشرنا اليه هو المحتاج اليه وبالذات وهو القابل بالفعل والفاعل هو
بالاستقلال فلا يرد في خروج نفس الشرط من الاقسام لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان لايذكر
العلة الغائية حينئذ لانهم صرحوا بانها هي موثرية الفعل الفاعل لاهي وجود المعلول فالاحتياج
اليه بواسطة احتياج الفاعل بالفعل اليها اولا وبالذات قوله الا باجتماع الشرائط وتحقق الموانع
كتبي في السوال بذكر الشرائط وارتفاع الموانع ارتفاع الموانع عند المصنف من قبيل الشرائط ولذا اكتفى
في السوال بذكر الشرائط وافرد بالذكر ارتفاع الموانع ههنا عطفا للخاص على العام تحقيقا امر
قوله وان يكون من حيث وجوده وعدمه كالمعد كلامه في حاشية المطالع يفيد انحصار العلة
التي يتوقف عليها المعلول باعتبار وجودها وعدمها في المعد فالكاف مجمعة حسب المعنى او بالنظر
الى الافراد الذهنية وان امكن ان يناقش في الانحصار بان نفس الاستعداد الذي هو القوة
القريبة اعني ان يتهيا القابل للقبول تهيا كافيا للقبول له متى ارتفع العدم متى اذا وجد فيه
بالفعل لم يوصف باستعداده اياه بل بامكان الاتصاف فانه لا يلزم له لا يفارقه ويمكن ان يدفع هم

المناقشة

موثرة في وجود
الا باجتماع

من ذهب الى ان المعد قد
يكون من اثار المعد قد
في حاشية المطالع المعد
هو الموجب للاستعداد
بلغ قابله

المناقشة المذكورة بان الاستعداد لما كان اثرا للمعد لان ماله اثر يجي في عداده ولم يعدوه من
اجزاء العلة التامة استقلالا قوله فمن ان العلة التامة للوجود الى اخره لايخفى ان حاصل ما ذكره
ان المراد بوجود العلة التامة حصول الامور التي لها مدخل في وجود المعلول ولاشك ان العلة التامة
للمعدوم ايضا لابد ان تكون موجودة بهذا المعنى فلا وجه وجيها للتخصيص بان بعضها انما يجري
في الموجود دون المعدوم على ان اجزاء العلة التامة لايخصر فيما ذكره اذ المعدوم الذي مدخليته
بحسب الذات كالاتصاف بالامور الاعتبارية مثلا خارج عنه قوله واما الموضوع فهو مع كونه
خارجا الى اخره وهذا بعينه هو الاعتذار عن ترك ذلك المحل القابل بالقياس الى الصورة هو
الهوهوية ولتقاربهما اكتفى في الاعتذار بذكر احدهما قوله او لو اجتمع عليه علتان مستقلتان
وجه التغيير التنصيص على المراد ورفع ابهام العبارة عند جواز التعليل بمستقلتين ولو
على سبيل التوارد ثم المراد بالعلة المستقلة لما انها فاعل المستقل بالتاثير كما سبق الى الفهم
من العبارات الواقعة في الاستدلال كتاثير احدهما او كليتهما فيه وكونه اثرا لهما واما العلة
التامة كما يشعر به كلام الشارح في تقرير الوجه الثاني فاطلاق التاثير مجاز بناء على ان العلة
التامة موثرة لما فيها والاستدلال على هذه الدعوى لايدل على عدم اعتبار دخول المادة
والصورة في العلة التي يثبت عدم جواز تعددها كما ظن لان كون هذه المادة والصورة
مع امور مخصوصة موثرة في المعلول المخصوص بالفعل استقلالا لما فيها لايفيد ضرورة عدم
كونهما مع امور مخصوصة اخر كذلك فان قلت اطلاق العلة التامة على كل من العلتين المستقلتين
المجتمعتين لايكاد يصح لانها جملة ما يتوقف المعلول على شيء منها مخصوصة
قلت هذه مناقشة لفظية والمقصود انه هل يجوز ان يجتمع جملتان كل منها يكفي في وجود المعلول
بلا انضمام شيء اخر ويكون وجود المعلول من كل منها واقعا فيها وتعتبر العلة التامة بجملة
ما يتوقف عليه الشيء بناء على ما تقرر عندهم من عدم جواز تعددها على ان هذه المناقشة
متوجهة على العلة الغائية المعتبر فيها احتياج المعلول اليها كما هو الجواب قوله
فان عدم المعلول بعدم الاولى اورد عليه انه يجوز ان توجد العلة الثانية في ان عدم العلة
الاولى ينزل في ذلك الان الوجود الحاصل للمعلول بايجاد الاولى وحصول الوجود لاغير
ما يجاد الثانية فلا يلزم ايجاد المعدوم لان الماهية المعلولة لم تحل عن وجود قط ولا
تحصيل الحاصل اذ الوجود الثاني مغاير للوجود الاول لكم يلزم توارد الوجودين على طريق
تعاقب الصور ولا بد لابطاله من دليل او يثبت ان المعلول التخصي اذا زال عنه وجود
فعند حصول وجود اخر يزول شخصيه ويصير شخصا اخر فلا يتوارد العلتان على معلول
واحد بالتخصص وذلك ان يقول بعبارة اخرى العلة التامة تفيد نفس الوجود من
غير اشتراط ان يكون في الزمان الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدم العلة الاولى بحيث لم يتخلل
بين زمان وجود العلتين زمان اخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا وذلك
لانا نمنع استقلال العلة على انهم ادعوا عدم جواز بقاء المعلول بعد الفاعل ويبنى على ذلك عدم

بالموجود اذ الاخراج في تلك الامور حتى يتوجه التخصيص

وقوله مالم يوجد ظرف لوجود صفة لمعدوم اعني معدوما ما دام معدوما وقوله لوجوده صفة لمعدوم
وقوله في حيزه ظرف مستقر صفة اخرى لمعدوم اعني معدوما ما دام معدوما في حيز وجوده
وهو الجهة التي لها مدخل في وجود المعلول وقوله كانه تعليل لمحذوف اي كان ذلك
بالنسبة الى المعدوم كانه الخ وقوله لان المراد الخ تعليل لقوله لوجوده الخ
وقوله بالنسبة الى المعدوم اي بالنسبة الى المعدوم كانه الخ

قوله ما لم يوجد ظرف لوجود صفة لمعدوم اعني معدوما ما دام معدوما في حيز وجوده وهو الجهة التي لها مدخل في وجود المعلول وقوله كانه تعليل لمحذوف اي كان ذلك بالنسبة الى المعدوم كانه الخ وقوله لان المراد الخ تعليل لقوله لوجوده الخ

قوله لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية قيل هذا لايفيد لان مقصود السائل ان نفس الشرط مثلا فاعل في المتمم لان المعلول يحتاج اليه ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول ولا ماهيته ولا لما لاجله ولا يعني بعدم الحصول الوجود شيء يصدق عليه للمتمم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ولا يفيد كونه جزءا من بعض الاقسام ويجيب بان مراده ان الشرط يمتاج للفاعل فالاحتياج اليه ثانيا وبالعرض اي بواسطة احتياج الفاعل المستقل اليه والمتمم كما اشرنا اليه هو المحتاج اليه وبالذات وهو القابل بالفعل والفاعل هو بالاستقلال فلا يرد في خروج نفس الشرط من الاقسام لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان لايذكر العلة الغائية حينئذ لانهم صرحوا بانها هي موثرية الفعل الفاعل لاهي وجود المعلول فالاحتياج اليه بواسطة احتياج الفاعل بالفعل اليها اولا وبالذات قوله الا باجتماع الشرائط وتحقق الموانع كتبي في السوال بذكر الشرائط وارتفاع الموانع ارتفاع الموانع عند المصنف من قبيل الشرائط ولذا اكتفى في السوال بذكر الشرائط وافرد بالذكر ارتفاع الموانع ههنا عطفا للخاص على العام تحقيقا امر قوله وان يكون من حيث وجوده وعدمه كالمعد كلامه في حاشية المطالع يفيد انحصار العلة التي يتوقف عليها المعلول باعتبار وجودها وعدمها في المعد فالكاف مجمعة حسب المعنى او بالنظر الى الافراد الذهنية وان امكن ان يناقش في الانحصار بان نفس الاستعداد الذي هو القوة القريبة اعني ان يتهيا القابل للقبول تهيا كافيا للقبول له متى ارتفع العدم متى اذا وجد فيه بالفعل لم يوصف باستعداده اياه بل بامكان الاتصاف فانه لا يلزم له لا يفارقه ويمكن ان يدفع هم

المناقشة

عدم جواز تواردهما على سبيل التعاقب لهذا الدليل الذي ذكره الشارح للوسلم ان العلة الثانية على تقدير ايفاد تقابقا الوجود الحاصل بالاولى يلزم عدم استقلالها بالورود عليه ان الاستقلال انما يتم اذا المطلوب ان يثبت جواز تقابقا المعلول بعد العلة الفاعلية باي وجه كان وايضا امتناع اعادة المعدوم لم يثبت وهو للبنى لتمام الدليل قوله ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين ضرورية التغاير بين الحركتين ليس بمجرد ان المعلول الواقع باحدي العلتين غير الواقع بالعلة الاخري حتي ينافي ما جوزنا سابقا في تواردهما على معلول شخصي على سبيل البدل ابتداء كيف ولو صح ليصير اليه من اول الامر في اثبات المطلوب من غير احتياج الى التطويل بل لخصوصية كون العلتين الخارج والتدوير وهذا الحكم الضروري مبني على تصور الخارج والتدوير وحركتهما بكنههما بل قد يدعى التغاير النوعي ايضا بناء على ان الحركة الواقعة باصل الخارج حركة واحدة بسيطة اذ لم يعتبر حركة الارواح واصل التدوير متركبة من حركتين حركة التدوير وحركة الحامل الموافق وهما نوعان متجانسان تحت حركة الشمس قوله قلت هذا عدول الى الوجه الاول فتامل وجه الامر بالتامل ان حاصل هذا الوجه لاستدلال بلزوم اجتماع النقيضين اعني الاحتياج واللاستغناء والفرق بين الوجهين في بادي النظر ظاهر لكن لما كان يرد على هذا الوجه انه ان اريد لزوم الاستغناء من جميع الوجوه فلا تسلم الملازمة لجواز ان يكون المعلول باعتبار علية كل منهما مستغنيا عن الاخر وباعتبار علية الاخري محتاجا اليه وان اريد لزوم الاستغناء في الجملة فلا تسلم بطلان اللازم لجواز الى ان يقال المراد هو الاول ويلزم مما ذكرته من اجتماع الاحتياج واللاستغناء وهو محال فقد رجع هذا الوجه الى الوجه الاول قوله لامتناع اجتماع المثلين قد مر ايراد شرذمة من المعتزلة لم يجوز اجتماع الحركتين فالبعض المستدل هو تلك الشرذمة قوله فان استقلال كل منهما كان مشكوكا وطابانفراده عن الاخري اي استقلال كل منهما بايجاد تلك المرتبة للحركة فان قلت لاشك انه يجوز ان ينفرد احدهما تعبدا حتما ان يتبادلا في الانفراد فقد جاز توارد العلتين على سبيل التعاقب وقد منعه من قبل ودعوي تبدل الحركة الشخصية بناء على ما ذكر في مباحث الاكوان من ان المتحرك بحركة ما قد تحرك فحرك اخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة قلت قد صرح هناك ايضا بان اثرهما متغايران وان ذلك لا يبطل الوحدة الشخصية بناء على ما ذكره في مباحث الاكوان من ان المتحرك وبنيه ما استعرضه قوله اي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين قيل كان الانسب ان يقول بمستقلتين مختلفتين فلا نزاع لاحد في جوازه والحق ان دليل النافين سواء في جواز تعليل الواحد بالنوع او بالنوع مطلقا سواء كانتا مختلفتين بالنوع او بالشخص اذ هو المنازع فيه واما التعليل وهو الذي اشار اليه المصنف بقوله فان قيل الي اخره فكذا اكتفي المصنف في عنوان البحث بمستقلتين مطلقا وانما اورد في مقام الاستدلال تعليله بمختلفتين لدلالته على جواز تعليله بمتغايرتين بالطريق الاولي قوله لا على معنى ان الطبيعة الي اخره ان محل الكلام هنا الى تحقيق الحق وان كان المناسب لايراد قوله فان قيل الماهية النوعية الي اخره ان محل الكلام

استغنا المعلول عن العلة وحاصل الوجه الاول انا لا نسلم لزوم

هنا

همنا على هذا الوجه الذي نقاه حتي يتوجه ذلك القيل فيتحقق ويندفع بقوله ثم الصواب قوله لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة الي اخره قال في شرح المقاصد المناقشة في كون هذه الحرارات من نوع واحد بعد تسليم ان المراد بالنوع ما هو اعم من الحقيقي وانت خبير بان المنازع فيه تعليل الواحد بالنوع الحقيقي بمختلفتين وان قوله وايضا فالحرارة الي اخره في حكم الاستدلال على جواز ذلك التعليل فلذا لم يلتفت الشارح الي ما ذكر قوله وانما لم يمثلوا بما افاد الحرارة الثانية تعريض لشارح المقاصد حيث مثل به قوله وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا فان الكلام كان في وحدة المعلول مع تعدد العلل والتعدد على هذا التوجيه في كل من العلة والمعلول ونقل كلام الملخص ليرتبط به قوله فان قيل الي اخره لان هذا السؤال والجواب من كلام الامام ومنه ان هذا وان كان يتبادر الفهم من سياق الكلام حيث تعرض لتعدد المعلول ايضا الا ان تعدد المعلول اللازم مما ذكر تعدد شخصي فلا يضر بالوحدة النوعية التي كلامنا فالوجه ان يقال المراد هنا ذكر ان المستفاد منه مجرد التعدد من الجانبين وكان ايلاهم ههنا بيان تعدد العلل مع الاختلاف النوعي لا يدل عليه كلام الملخص فالتعرض لتعدد المعلول استطرادي ثم هذا التوجيه اظهر مما ذكر اولا حيث ان العلة طبيعة النار والمعلول طبيعة الحرارة فانه مبني على اعتبار الطبيعة علة او معلولا على ما يتبادر من كلامه كما سيشير اليه قوله والا استغنت عنها اذ لا مجال لاقتضاء الحاجة الي كل منهما كما لا يخفى قوله وتخليص النظر الي اخره للجواب عن هذا النظر مستفاد من كلام الكاتبي في شرح الملخص حيث قال المعلول بحسب الذات وان لم يكن مفتقرا الي هذه العلة المعينة لكنه مفتقر الي علة ما وتلك العلة المعينة لما وجدت واوجدت المعلول عرض للمعلول هذه الافتقار اليها ومقتضي هذا الجواب ههنا ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين كل واحد منهما احتاج المعلول الي نفسها على ما تقدم من ان تعين العلية مرجحها فيلزم احتياج المعلول الي كل واحدة منهما بعينها ويعود المحذور وههنا اذا لم يجتمعا بل توارد لا يلزم محذور اذ المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحد منهما انما هو الوجود دون العالم اذ المتعين بالعلية على تقدير وجود كل من العلتين لا تحصيل تعين كل من العلتين احتياج المعلول اليها بعضوصها لان لاستغنا لما كان مقتضي ذات المعلول ولم يكن اجتماعه مع الاحتياج لزوم على تقدير تعين الاحتياج مرجانب العلة دوالما بالذات لعارض فان قلت يجوز ان لا يكون المعلول بهذا محتاجا ولا مستغنيا بحسب الذات اي لا يكون الذات منشا الشي منهما بل يكون منهما لامر خارج كالوجود والعدم بالنسبة الي ماهية الممكن فلم جاز تعيين الاحتياج مرجانب كل من العلتين باعتبار عليتها والاستغناء عن كل منهما باعتبار علية الاخري قلت هذا الكلام ذكره الكاتبي في شرح الملخص لكن التحقيق ان الاستغناء عبارة عن امكان وجود المستغني بدون المستغني عنه والامكان سواء كان امكان الوجود في نفسه او امكان الوجود بدون التعين لا يكون بحسب العين بل يكون ذاتيا بخلاف الوجود والعدم واليه ينبغي كلامهم في مواضع من جملتها

التي لم يرجح بعدا وجرى عليه الغرض لكن فيه بحث لان المعلول اذا كان مستغنيا بحسب ذاته عن خصوصية كل من العلتين لم يحتمل تعيين كل منهما

كلام

كلام

فيها

الاقصائية

بالنوع اذ هو الشائع فيه وانما المعلول مستغنيان بالنوع

مستغنيين

مستغنيين

ما ذكره المتكلمون في اثبات ان الواجب تعالى لا يحل في شيء وقد اورده المصنف رحمه الله في المقصد الخامس من الموقف ومن جملتها كلام الفلاسفة في اثبات الهيولى للافلاك بعد اثباتها في عالم العناصر واما اعتراض الشارح في هذا المقصد الذي نحن فيه بجواز ان يكون منشا عدم الاحتياج علية الاحوي وجوابه بوجه احسن لما ذكرته فعلى سبيل التنزل فتامل قوله يجوز عندنا يعني للاشاعرة وجه التعبير بالاشاعرة مع ان المعتزلة ايضا قائلون بما ذكر هو قول المصنف ونحن نقول بان جميع الممكنات مستند الى الله تعالى فان المراد هو لا استنادا بلا واسطة اذ الفلاسفة ايضا قائلون بالاعم من ذلك وهذا لا يستمسك على اصل المعتزلة لانهم قد يعللون بعض الممكنات ببعض اخر منها واما المانوية به فليس الخلاف بينهم وبين الاشاعرة الا في مسايل عديدة وهذا لا يعدون بالذكر ويدرجون في عدد الاشاعرة في اكثر المواضع واما وجه تخصيص المصنف الاشاعرة بالذكر فلاهتمام قوله او قابل كالعقل الفعال على رايهم قيل لما جوز ذلك جوز وان ذلك فلم لا يسندون الموجودات الى الله تعالى ابتدا باعتبار تكثر القوابل اعني الماهيات الممكنة واجيب بان الماهيات ليست قوابل خارجية كما تقرر بل قوابل ذهنية فتقبل وجود الاذهان لا يتفهم تكثر هذه القوابل ولية بحث وهو انه لم لا يكفي التكثر في علم الفاعل قوله فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد قبل صدور الاثر عن الواجب يستلزم تعدد الاثر لانه اذا صدر عنه ممكن صدر عنه المجموع المركب من الواجب والممكن ايضا لان هذا المجموع ممكن ايضا فلا بد له من علة ولا يجوز ان يكون ممكن الحق لبطلان التسلسل معينين ان يكون واجبا والحق ان الصادر في الحقيقة هو المجموع وهو الممكن الصادر اولا ويجيء الاثر في المال قوله ولا لاعتبارية اعلم ان المباني للوحدة الحقيقية بعد الصفات لاعتبارية العينية للاضافية ولا السلبية ولا لم يتصور واحد حقيقي عند الفلاسفة لان المبدا الاول متصف بتعدد مه بالذات على العالم ومعينه معه بالزمان وكذا هو متصف بانه ليس بجسم ولا عرض ولا حادث ونحو ذلك قوله ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية قبل يعني لو سلموا هذه القاعدة فلا يفيدهم في استناد جميع الممكنات اليه تعالى لوجود تعدد الجهات باعتبار الصفات الحقيقية وههنا بحث من وجهين الاول ان الظاهر من كلام الفلاسفة ودليلهم على هذا المدعى ايجاب تعدد الجهات حسب تعدد المعلولات وتعدده في الصفات المتفق عليها بين الاشاعرة سمع والذي تفرد به الاشعري صفات عديدة فعلى تقدير تسليم قاعدتهم كيف يسندون المعلولات المتكثرة كثرة حقيقية اليه تعالى باعتبار تعدد صفاته التعدد الحقيقية ولعل مقصوده تحرير بيان ان الله تعالى ليس بواحد حقيقي بذلك المعنى عندهم واما صدور الموجودات باسرها عنه تعالى ح فبناء باعتبار تعلقات ارادية الثاني انا ننقل الكلام الى كيفية صدور تلك الصفات مع انه تعالى واحد حقيقي بالنسبة اليها ذلك الصدور ولا مجال ههنا لاعتبار الكثرة من جهة الارادة او تعلقات الارادة الواحدة لتصريحهم بان الذات موجب بالنسبة الى الصفات وان كون علة الاحتياج هي الحدوث في غير الصفات وهذا البحث يرد على قول الموهم ايضا ان كان موجبا

لم يجز ان يصدر عنه ما فوق واحد اثر واحد انفاقا اللهم الا ان يكتفي بالكثرة من جهة السلوب قوله وقد يتوهم الى اخره هذا التوهم ببطله استدلال المتكلمين على المدعى بعلية الجوهرية للتخيز وحلول للاعراض لان العلة ههنا على تقدير التسليم بالايجاب لما بالاختيار قطعا فتامل قوله لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة الى اخره قيل مرادهم بالوحدة الحقيقية في هذا المقام ايضا للحقيقية قبل صدور الاثر بل قبل تعلق الايجاب او الاختيار او بعد صدور الاثر ولو كان واحدا للخرج الموثر عن الوحدة الحقيقة لاقتضائه الغاير ذلك المتوهم ان الموجب اذا كان المختار واحدا حقيقيا قبل الاختيار يجوز ان يصدر عنه الاختيار وانا رسعوده وهذا كلام لا اعتبار عليه فليتامل قوله لنا في اثبات الجوهرية الى اخره قيل عليه لما كان الحوادث مستندة الى الله تعالى بلا واسطة عند الاشاعرة لم يصح لهم الاستدلال بالجوهرية على جواز صدور المعلولين على الواحد الحقيقي ولا وجه في اثبات المدعى بعد البناء على الالزام قوله الايبان ببساطة العلة التي هي الجوهرية مع انها ليست بسيطة فان لها وجودا وماهية اولكانا اوجنسا وفصلا وغير ذلك قلت هي تنحل فيها وفي هاشيء واحد يستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا والحاصل ان المنافسة انما ترد اذا استند احد الامرين اليها باعتبار بعض جهاتها والاخر باعتبار جهتها الاخرى وههنا ليس كذلك قلت لا نسلم انه ليس كذلك فان الوجود اشرف من الامكان وقبول للاعراض لكونه تكوينا متبوعية اشرف من التخيز الذي يفيد الاحتياج الى الحيز فجاز ان يستند الاشرف الى الاشرف والاخس الى الاخس كما علم من قاعدتهم في بيان كيفية صدور الممكن عن الواجب قوله لان الجوهرية عندهم جنسة اقسامها اشياء كثيرة جوهر عقل است ونفس وجسم وهيولي وصورت قوله ولا وجود للجوهر الفرد عندهم قيل ولا يعرض له وجود يجوز ان يكون له اجزاء عقلية والاجزاء العقلية وان كان وجودها عين وجود التخيز فيكون المصدر بسيطا في الخارج الا انها يجوز ان يكون مبادي اثار خارجية مثلا يجوز ان يكون ذيب باعتبار ان يكون حيوانا سبب للحي وباعتبار كونه انسانا سبب للتعجب وان فرد بسيطة في الخارج وكيف لا والتعدد باعتبار الاجزاء العقلية ليس ادنى من التعدد باعتبار الجهات الخارجية العقلية قوله قيل ويمكن اخذه الاسمع منه رحمه الله انه اشارة الى الضعف لانهم لا يقولون بوجود كل النسب والاضافات بحيث يتناول القابليات هم قوله لكان مصدرية اعني مصدرية ب يلزم التعدد في الواحد الحقيقي وهذا ظاهر مع انه هم دخل بين المصدر وبيان الى اخره قوله فان دخل فيهما في عبارة المتن ضعف اذ ليس الموقع موقع الفصل البين والاولى فان دخلا قوله لكان مصدر والمصدر بينما هذا انما هو على تقدير وجههما ولم يلزم من النفي السابق فلا بد ان يفهم اليه مقدما امر من التقدير المبسوط قوله والجواب عن الاول ان المصدرية انما اعتبار ب الى اخره اعترض عليه بان المصدرية اعتبارية حقيقة لا في صيغة والتسلسل فيها محال قطعا واجيب بانه لا تسلسل اذ ليس لها وجود حتى تطلب العلة

لم يجز ان

لوجودها ولا يلزم ان يكون اتصاف العلة الموجبة بها ممكنا خارجيا حتى يطلب علة الاتصاف
فعلى كلا التقديرين لا يحتاج الى مصدرية اخرى وفيه ما اشرنا اليه بحث وجوب الواجب
قوله فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع فيه بحث لان المصدرية على تقدير
ان يحتاج الى مصدرية اخرى ويتسلسل يرد ان يقال مجموع المصدريات الغير المتناهية
بحيث لا شيء منها شيء يحتاج الى مصدرية اخرى خارجة عن المجموع فلا يكون الجميع ممكنا
والحاصل انه لو سلم عدم جريان برهان التطبيق امتنع بوجه اخر قوله وانه يجاب ان
يكون لها خصوصية فان قلت لم لا يجوز ان يكون الخصوصية راجعة الى المعلول بان يكون لماهية
المعلول خصوصية مع علة معينة ليست لها مع غيرها فيقتضي ماهيته كل من العلتين ان يوجد
بايجاد تلك العلة البسيطة كما في الانواع المحصورة كل منها في شخص فلا يلزم تعدد جهات العلة
المذكورة قلت لما تقرر عندهم من ان المعلول لا تقتضي الا علة كما سيأتي تحقيقه قوله
اذ ليس هناك جهة اخرى سياق كلامه يدل على انه لو كان هناك جهة اخرى لجاز ان
يصدر عن المبدا اثنان وفيه بحث اذ لو صدر عنه اثنان بان يكون خصوصية مع احدهما
بحسب الذات ومع الاخر بحسب تلك الجهة لكان مصدرا لهذه الجهة ايضا لان الخصوصية الموجودة على
الفرض تحتاج الى خصوصية اخرى ويتسلسل فليتامل قوله وهذا قيل ان هذا الحكم
كانه قريب من الوضوح هذا كلام صاحب الاستار ان ورد عليه بانه اذا حمل هذا الحكم
على ما يفهم من الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع في قربه من الوضوح لانه اذا اعتبر الوحدة بالجهة
التي لا تكون فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه ولو بتعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد كيف
يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكما لعقولا فايدة فيه اصلا اذ لا يفيد الواحد
بهذا المعنى على شيء من الاشياء لا في الخارج ولا في العقل لا بطريق الفرض وانما اكثر مدافعة
الناس في ان الواحد الحقيقي الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في بعض الامور من احواله بعد
التنزل وتسليم كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر عنه
متعدد ام لا فتحى تقول نعم وكيف لا وله ذات ووجود زايد على ذاته عند الفلاسفة ايضا
قوله فلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة ولو سلم لم لا يجوز ان يكون للفاعل البسيط مع احد
معلوليه خصوصية بحسب ذاته وما عتبار صدور هذا عنه خصوصية مع الاخر وهكذا فيكون
كل الممكنات مستندة الى الله تعالى بهذا الطريق كما قالت الفلاسفة واشتهر منهم من استناد
حوادث عالم العناصر الى العقل العاشر واستناد بعض العقول والافلاك الى عقل كما سيأتي
تفصيله قوله لان المبدا الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة فيه دفع كلما لا يقال
تعقل السلب موقوف على ثبوت المعقول فلو كان للسلب مدخل في ثبوته لدار ووجه الدفع ان
الاتصاف بالسلوب في نفس الامر وهذا الاتصاف لا يتوقف على ثبوت المعقول واما صحة العلم به
بالاتصاف اللازمة له فبعد تسليم اللزوم انما يتوقف على تصور المعقول لا على ثبوته فلا دور اصلا
على انه لو سلم ما ذكر فانما يلزم الدور اذا جعل السلب والا فيجوز ان يوصف الفاعل البسيط شيئا ويعرض

السلب الخصوص منشا لصدور
المسلوب لكذا

له سلب هذا الشيء عنه ثم يكون هذا السلب منشا لايجاد شيء اخر لا بد لنفيه من دليل قوله
وان قيدت احداهما بالدوام كانت كان به فيه منع ظاهر لان فعل الواجب المفوض سرمدي
فاذا صدرت عنه لحب ان يقيد بالدوام فكيف يقال ان التصنيفين المذكورين مطلقتان
قوله من جهة واحدة يقرع بها على التوالي ان البسيط الحقيقي لا يكون الا ذا جهة واحدة وتوطئة
لرد جواب المصنف الذي سيذكر قوله خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى اخر هذا مبني
على عدم اعتبار السلوب والاضافيه بتعدد جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات كما سمعت عليه
فيما مضى قوله فهذا مصدر للفعل والقبول هذا الدليل لو تم لدل على امتناع كون الواحد قابلا
لشيء وفاعلا لاخر بل يفي القبولين ايضا مع ان الشارح سيصرح في مباحث اثبات الهيولى ان امتناع
اجتماع الفعل والقبول عندهم انما هو بالنسبة الى شيء لا بالنسبة الى شيئين قوله واجيب بان
الفاعل وحده الى اخره فيه بحث لانه ان اراد ان المفعول اذا كان مما يجب ان يكون له محل قابل كما هو
محل النزاع ففاعله قد يكون وحده في بعض الصور مستقلا موجبا له فهو ممنوع اذ لا بد له
من القابل وان اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا في بعض الصور هذه
بالجانب مسلم لكن لا يلزم من هذا نزاع في محل النزاع اذ لا استقلال لشيء من القابل والفاعل
بالايجاب بالنسبة الى شيء واحد على ان في قوله فلا يتصور ذلك في القابل شائبة مصادرة لان هذه
التصديق بهذا القول يتوقف على التصديق بان الشيء الواحد لا يكون قابلا فاعلا والا فقد يكون
ذلك القابل هو الفاعل فيكون القابل موجبا للقبول وحده فان قلت ايجابه ليس من حيث انه قابل
بل من حيث انه فاعل قلت هذا انما يفيد تغاير مفهومي القابل والفاعل ولا يدل على ان الشيء الواحد
لا يكون متصفا بهذين المفهومين على ما هو المدعى فتامل هذا وقد يدفع جواب الشارح ايضا بان امكان الوجود
انما هو من جهة القابلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجود انما هو من جهة القابلية كما هو
صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية
والقابلية ولا محذور في ذلك وستطلع في المقصد السادس على سقوط هذا الكلام بني هنا شيء وهو
ان القول بعدم استقلال القابل مبني على ما ذكر في المقصد الثاني من قوله ثم انه يعلل كل من المخالفين هو
بحله اما وحده او منضما الى غيره الى اخره فانه صرح هناك باستقلالية المحل والمحل هو القابل وان
حمل قوله بحله اما وحده على مجرد الفرض لم يفد فايدة يعتد بها فتامل جوابه قوله والجواب انه
لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط قال لاستاد هذا الجواب مدفوع لانه قد سبق ان تعدد العلل لا يصح اجتماع
المتنافيين فلا يقبل ان يكون شيء واحد بالشخص في نفس الامر وغيره واحد له فيها سواء كانا من جهتين
او من جهة واحدة نعم يجوز ان يقتضي جهة شيء وجوب شيء اخر له ولا يصح جهة اخرى وجوبه
له فاما ان يقتضي احدى جهتيه وجوبه له والاخرى عدمه وجوبه له فهو ممتنع قطعا والفرق
بين عدم الاقتضاء وامتناع العدم بين وقول يصح الجواب مبني على ان يراد بالجهتين جهتان قبل الفعل
والقبول يكون احدهما مبدأ للفعل والاخرى مبدأ للقبول وهذا رده الشارح بان الكلام في ان البسيط

من جهة واحدة لايكون قابلا وفاعلا وعلى ماذكر تكون الجهة متعددة وح لايرد ماذكره
الاستاد فانا لو فرضنا ان ذات البسيط فاعل لشيء بحسب شروط واله وقابل له بحسب نفسه
ذاته كان نسبة ذلك الشيء بالامكان الى نفس الذات وبالوجوب الى المجموع ولا محذور
فيه غير ماذكر الشارح وسيأتي في مباحث الدور زيادة توضيح لهذا المقام قوله
لا بالامكان الخاص فان كثيرا من المعمولات مما يجب لقابلها ولايجوز انفكاكها عنه
كل ذلك بالنسبة الى هيولاه وشكل كل ذلك له وكحرارة النار ورطوبة الماء قوله واورد عليه
اه الى اخره فيه بحث لانه ان اراد بكون الامكان العام محملا للامكان الخاص احتماله له في محل النزاع فهو
ممنوع وان اراد به احتماله في الجملة فلا يلزم منه مناف كيف ولو لزم التنافي بهذا القدر لزم ان
يمتنع اجتماع مع ما يأتي منه كان لايجوز ان يجتمع كون الشيء ابيض مع كونه ماشيا لان كونه
ماشيا يحتمل كونه لسود قوله أي لايقوي أن يفعل حركة لايكون حركة لغوي اسرع منها هذا التعبير
وكذا الدليل الذي يتم على هذا المدعى يدل على ان المدعى عدم جواز كون القوة الجسمانية غير متناهية
الشدة في الحركة ولا يدل على كل منهما جواز عدم التناهي في باقي الشدة بحسب المدة والعدة انما يدل
حصوصية الحركة — واما ان يجب الامر كذلك بحسب المدة والعدة انما يدل في خصوص الحركة
قوله واما ان يعبر لا تناهيه في المتصل الى آخره حاصله ان يعبر انقضاء الزمان هو امتناع
بالانفصال مرات غير متناهية وهذا الوجه وان كان راجعا الى عدم التناهي بحسب العدة
في مراتب الانفصال بعوض باعتبار للقوي التناهي واللاتناهي بحسب الشدة كذا في حاشية
المحدث قوله ظاهر البطلان نقل عن الشارح انه اشارة الى وجه عدم تعرض المصنف له
وفيه تامل لان المصنف سيجوز في بحث الخلا كون الزمان في التصور بحيث لايمكن ان يقع في
جزئيه حركة محققة فلا يجري فيه وجه البطلان الذي ذكر وان كان الشارح يرد زعم المصنف
هناك فالظاهر هو ان مراد الشارح بيان ظهور البطلان عندهم لا على زعم المصنف فتامل قوله
لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة الى آخره المراد هو الحركة بمعنى القطع ولما الحركة بمعنى
التوسط فهي آنية ولا يوصف الجسم باعتبار فعله اياها بالشدة ولا بعدم التناهي فيها لان الشدة
في الحركة باعتبار سرعتها وعدم تناهيها في الشدة باعتبار سرعتها وعدم تناهيها في الشدة
باعتبار انها لاحركة اسرع منها كما اشار اليه الشارح والبطء باعتبار قطع المسافة ولا قطع الا
بالحركة بمعنى القطع وايضا عدم التناهي فيها باعتبار ان الزمان وصل متصل لان انفصالات العبور
المتناهية الى ما انطبق هذه الحركة عليها كما عرفت والزمان لا يصل الى الآن ابدا عند الفلاسفة
ثم ان الحركة بمعنى القطع ان كان امرا وهميا كلهم يحكمون عليها باحكام الامر الموجود بناء على انها
حاصلة من الامر الموجود اعني الحركة بمعنى التوسط كما سيأتي فلذلك اعتبر اثر القوة الجسمانية هو
قوله واما اللاتناهي في المدة او العدة فقد جوزه المتكلمون الاشاعرة القائلون باستناد
جميع الممكنات الى الله تعالى ابدا الا يثبتون للقوي الجسمانية تاثيرا كما سيأتي في الجواب فكان المراد

بالمتكلمين

بالمتكلمين المجوزين لعدم تناهي تاثير القوة الجسمانية تاثيرها الكما سيأتي في الجواب فكان
المراد كذلك فان الاشاعرة قد يطلقون المؤثر والعلة على غير تعالى مجازا بحسب هذه
الترتب الظاهري اي على سبيل جري العادة فحاصل النزاع انا نجوز عدم تناهي الترتب
الظاهري بين القوى الجسمانية في الآثار بناء على ان المؤثر هو الله تعالى والعلل سفة لايجوز
لان المؤثر عندهم هو القوي والقول بان المؤثر هو الطبيعي الكلي والمباشرة
ابعده قوله نصف قوة النصف اي نصف الضعف لانصف الجسم كما يتبادر الى الوهم
قوله وذلك غير مسلم عندنا يعني الاشاعرة واما المعتزلة الموافقون للحكماء في اثبات القوي
الطبيعية وتاثيرها حقيقة فهم لا يذكرون هذا المنع ويقتصرون على ما بعده من الممنوع
قوله قلت معنى كلامهم انهما مؤثران الى آخره حاصل الجواب انهم يدعون وجوب تناهي
التاثير الظاهري والترتب المحسوس الذي بين القوي الجسمانية والآثار وذلك لايثبت
على تقدير اننا اصل التاثير قوله فاذا قسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة
بالكلية وذلك لفوات صقع المحل ثم هذا المنع في القوة الطبيعية واما في القوة القسرية فيقال
ان المحرك اذا حرك جسما بالقسر لابد ان يبقى فيه ميل يحرك بحركة نصفه بنصف حركة الكل بل وعلى
تحريكه اصلا هذا توجيه ما ذكر وفيه تعسف اذ لاحاجة في اجراء البرهان الى اعتبار تقسيم ذلك
الجسم لجواز ان يجري في مثل ذلك المحل الصغير بطريق الصغير بان يقال اذا فرضنا حجما اخر يكون
مقداره صعف مقدار هذا الجسم الذي اثبتنا له قوة موترة غير متناهية تكون قوته ضعف هذه
قوته ولاشك في وجود جسم تكون قوته ضعف قوة هذا الجسم ثم لياتي الكلام الى الاخر على انه
يكفي وجود جسم تكون قوته ازيد من قوة الجسم الاول بقدر متناه والحاجة لهم الى اثبات قوة
تكون ضعف قوة الجسم الاول لهم ظاهر مما في ذكر من ان القوة تنقسم بانقسام المحل بجريان الاستدلال
بطريق التقسيم لكن الكلام في الاحتياج اليه هذا في القوة الطبيعية واما في القوة القسرية فيقال
يكفي في رد ذلك القاسر على تحريك نصف ذلك الجسم ولاحاجة الى اثبات قدرته على تحريك
ضعفه فان تحريك الكل اذا كان غير متناه يكون تحريك النصف ايضا غير متناه مع انه ازيد
مع تحريك الكل الذي هو الضعف صورة فله المعاوق فيه مع اتحاد القاسر فيمنع الزيادة هم
في الجملة الذي هو فيها غير متناه لاتحاد سبب الحركتين بالفرض فيلزم الانقطاع كما ذكر في الشرح هم
قوله فان عشر اما اقلا الى آخره هذا بطريق التمثيل والتوضيح للمنع والا فلقايل ان يقول
كلامنا في التحريك الطبيعي الذي لامعاوقة فيه والواحد من العشرة في الصورة المذكورة انما لا
يقوي على اقلال ذلك الجسم بسبب المعاوقة التي لاتبقى ومعاوقة الواحد فالقياس مع الفارق على
ان اللازم من كون نسبة القوتين في التحريك الطبيعي على نسبة المحلين وتحريك المحلين جميعا
لزوم تحريك واحد من العشرة عشر ذلك الجسم لا كله اللهم الا ان يقال فرض تحريك نصف
فوق الكل نصف الكل باعتبار انها انما حلت فيه والا فلا فرق بين النصف والكل في قبول اصل
الحركة بذلك القدر من القوة ولذا اعتبر في التمثيل اضافة قدر الواحد على تحريك كل الجسم في عشر

في الحرة والعدة بناء على
ان تنعيم اهل الجنة وعذاب
اهل النار ايضا هو المعتزلة
ويحتمل ان يكون الطلق الاثر
على سبيل المجاز مع صح

النسرية فيقال

القاسر
المعاوق
السابق

بلغ مقابلة تلك المسافة فتامل بقي الكلام في جواز وجود القوة بدون ثانيتها وان كان ضعيفا هـ هـا
قوله فلا يكون انقسامها على حسب انقسام الجسم كون تفاوت القوتين على حسب تفاوت المحل المحلين
وان فرض فيها الا ان الظاهر انه يكفي في الاستدلال كون نسبة نصف القوة التي كلها في العلة
بعد ممتنعا وان لم يكن بالتضعيف بعينها قوله المقابل للتحريك الاخر اي احتراز عن المقابل التسري
للتحريك الارادي اذ ليس الكلام مخصوصة قوله مع ان اكثر تلك النفوس هي الحيوانية
كما سمع منه قوله فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف لان قوة الكل وان فرض ضعفه
قوة النصف لكن مقارن الكل اكثر من نصف مقارن النصف قوله وقد يعد هذا المنع كابرا
ولقايل ان يمنع هذا ويقول لم لا يجوز ان تكون القوة الجسمانية ان لية لا يكون لحركاتها مبدا
ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان في الجانب المتناهي وان اعتبر
الحركتين من الجانب المتناهي ليظهر التفاوت من الجانب الاخر ويلزم الخلف لزوم تناهي
الحوادث بالتطبيق ايضا فاذا طبقنا دوران الفلك الاعظم على ادوار فلك القوابين من
جانب الحال ظهر التفاوت في الجانب الماضي مع انهما غير متناهيين في الماضي عندهم هـ
قوله ثم انه اي هذا الدليل منقوض الى اخره ان حمل النقض على المصطلح الظاهري وهو
جريان الدليل مع تخلف الحكم ورد عليه ان النقض انما يتم اذا انتفى التوي الجسمية بحسب الفلكية م
الادراكات ايضا بان يكون حزء الادراك الذي هو شرط لحركة الجزئية لجزء القوة ويكفي
حزء الادراك في صدور حزء الحركة والكل عندهم في حيز المنع فالظاهر انه محمول على المعنى فلا ل
اللغوي مع بعد بان يراد ان هذا الدليل لا يتم لان مدعاكم كلي وهذا الدليل لا يفيد كيف
كيف الحركات الجزئية الفلكية مع الكانا رفوقها المنطبعة في احراسها غير متناهية عندكم ينبغي ه
قوله لا على انها لا تكون الا واسطة في صدور تلك الانارفات لو ثبت انقسام القوى
الجسمية الفلكية حسب انقسام المحل بالنظر الى الادراك كما في صورته لم يلزم ان يكون تحريك
النصف الصادر من الجوهر المفارق بواسطة نصف القوة نصف تحريك الكل الصادر منه
بواسطة كل القوة انما يلزم لو وجب التفاوت بالمضعفية في صدر التحريك نفسه وليس كذلك
الملازمة التي ذكرها في الرد امكان ان يمنع مذهب متاخري الفلاسفة من اثبات نفس مجردة للفلك سوى النفس المنطبعة
الاتي كما لا يخفى واعلم ان هذا في حومة واما على ظاهر مذهب المتقدمين من انه ليس للفلك نفس غير النفس المنطبعة فلا
الجواب المذكور انما يتم على قوله لانها المباشرة للتحريكات قوله لانها المباشرة للتحريكات عندهم المختار على تقدير ثبوت النفس الناطقة
للفلك ان المدرك للكليات والجزئيات جميعا هو النفس وان كان صور الجزئيات من تتمته
في النفس الحيوانية مخيلة للنفس الناطقة في ادراك الجزئيات كما انا بالنسبة اليها
نفوسنا الناطقة الا ان الخيال غير سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك فلا نقول
بان المباشر للتحريكات الجزئية اذا كانت واسطة هي النفوس المنطبعة غير ظاهر وانما
يظهر على ما ذكر الامام الرازي وانكر عليه غيره من ان مبدا الارادة الكلية هل النفس
المجردة ومبدا الارادة الجزئية تلك النفس المنطبعة فتامل قوله لان العلة متقدمة على

المعلول

على المعلول الموجبة العلة الفاعلية سواكانت علة تامة ايضا كما في بعض البسايط ام لا واما العلة
التامة للمركبات فقد عرفت انها لا تعد عرفا على المعلول اصلا لم لا يجعل كون كل من مركبي علة
تامة للاخر فلا حاجة الى تنبيه قوله قال فالاولى ان يقال ذكر بعد الفراغ عن النتزل
بداهة المدعى كما عرف الخاص بعد التسليم عن كونه ضروريا والحمل على التنبيه يمنعه السياق
قوله والاقوى في الاستدلال الى اخره فيه بحث لان هذا الاستدلال انما سيق كون كل
من الشيئين علة مستلزمة للاخر والمدعى اعم من ذلك وهو عدم جواز كون كل منهما علة واحدة
للاخر سواء استلزم كونه علة كما في كون كل منهما فاعلا للاخر مع توقفه على شرط ايضا
فالدليل قاصر عن المدعى اللهم الا ان يحمل على ان نسبة المتقوم الى المتقوم تحمل الوجوب على قياس
ما سلف في المقصد الرابع لكن ظاهر تقريره ياباه مع انه غير تام في نفسه كما حققناه هناك هـ
قوله لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا قالوا السبب في ذلك هو ان العلة التامة
يكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول المخصوص يستدعي لامكانه علة ما فالعلة
مستلزمة اي لامكان ذات مخصوصة ولا شك ان لامكان لا يستدعي الا علة مخصوصة ومن
ههنا نعلم ان الفلاسفة ان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين دون العكس وان كان الاصلي
محل بحث واشكال بنا على ان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب الوجود العيني لا الظلي حتى بحسبهم النظلي
يستلزم علمها عليه فتامل قوله يكفيه التغاير الاعتباري والتغاير الاعتباري موجود فيما نحن
فيه ما اعتبار كونه موقوفا عليه ثم هذا التغاير الاعتباري لا ينافي الدور ولا اتحاد الجهة بحسب موقوفا عليه
الذات واصل التوقف فان قلت التغاير الاعتباري لا يكفي في تحقق نسبة الافتقار قلت
انما لا يكفي لاستلزام الافتقار التقدم الذي لا يتصور بين الشيء ونفسه فلو صح ههنا لعاد
الاعتراض الوارد على الدليل الاول وهو الذي نومنه هذا المستدل قوله لانا نقول لا دور
لانا مع اتحاد الجهة قيل هذا ليس بشيء لان الدور وهو ان يكون الشيء معتبرا ومعتمدا اليه من جهة مستفاد
واحدة ولا يصح في ذلك ان يترتب على كونه بحسب صفة لذلك الشيء وهو ايه ان الشارح حمل
كلام المجيب على اعتبار الجهتين بحسب اصل التوقف بان يكول موقوفا عليه في وجوده وب
موقوفا عليه في بقايه مثلا ولهذا رده باشتمال الدور حيث لم يحمل عليه بل على ما ذكر هذا القايل
لم يستقم التجويز المذكور اصلا فان التوقف اذا كان من جهة واحدة وناشا من هذه الجهة
المتقوبه والمفتقر وصار كل منهما منشا للنسبة مخالفة للاخرى كانت تلك الجهة منشا لها متغيرة
المعلول حين النسبتين بالحقيقة فان لزوم اللازم للشيء لازم لذلك الشيء وتوسيط صفة المتقوبه والمفتقر
لا يجدي اجتماع هاتين النسبتين المتناقضين وهذا ظاهر ولقوله ادنى تامل قوله ولك ان تحمله على
المعنى الاول الذي هو الصحيح وحمد العاد الذي اشار اليه في الثاني هو ان العلة المعينة تستلزم
المعلول العين كما سبق فلا يصح قوله خلاف العلة انما يجب لها من حيث هي ان يكون لها معلول
قوله لانهما اعتباريان اي الامور الاعتبارية ليس لها امكان ذاتي بالنسبة الى الوجود او العدم
وان كان لها امكان بالنسبة الى اتصافها بامرها فظهر الفرق بينهما وبين الممكن المعدوم فلا يرد ان الممكن

وعلى كونه معتبرا صفة احترز مغايرة للاول كما في حين تغيره فان منشا احدى النسبتين هو كونه معتبرا ومنشا الاخرى هو كونه معتبرا اليه

المعدوم متصف بالافتقار الى موجد جانب العدم ونعم ثبوت الافتقار للمضافين باعتبار امكان
اتصاف الموضوع بهما يكفي في الايراد فالوجه هو الجواب الثاني قوله ومع ما سبق من جواب شبهة
للامام انما بين الموصول بقوله من جواب الى اخره رد الوعم من زعم ان المراد بما سبق كون هو
النسبة الواحدة ممكنة وواجبة بحسبين اذ الدور لا يتحقق الا باتحاد الجهة قوله الذي
هو مبني الدليل المرضي عنده المراد بالدليل المرضي هو الدليل الاول لا الدليل الثاني اقوى
من الاول ورود هذا الاعتراض عليه قوله العلة الموثرة يجب ان يكون موجودة لاشك ان
متقدمة ابطال التسلسل وجوب العلة في جميع زمان المعلول لا في ابتداء وجوده فقط والا يلزم
اجتماع العلل باسرها في الوجود وابطال التسلسل مبني عليه كما سياتي لكن ظاهر قوله في الدليل
فيكون عند وجود العلة لا معلول وكذا سياق لاعتراضه يشعر بان المراد وجوب اجتماعهما مع المعلول
ولو في بعض ازمانه فينبغي ان يقال لما ثبت وجوب مقارنة الوجود للايجاد وقد سبق ان المعلول
يحتاج الى العلة في بقائه كما هو يحتاج اليها في ابتداء وجوده ثبت وجوب مقارنة وجودها لوجود
المعلول في جميع ازمانه وبتم المطلوب قوله وبتسلسل الايجابات الى غير النهاية وهذا التسلسل
باطل بدليل لا يتوقف على تلك المقدمة وهو برهان التطبيق اذ كون السلسلة الغير المتناهية
محصوره بين حاصرين فلا يلزم المصادرة كما ظن وبهذا يندفع الاعتراض بانه تسلسل في الامور
الاعتبارية مع انه في جانب المعلول وهو ملتزم قوله لانه ليس موجبا الى اخره قيل عليه الايجاب
امر متحقق فلا بد له من علة الانضاف ويتحقق ايجاب اخر ويلزم التسلسل البتة قوله سواء كان
مغايرا لحصول المعلول او لم يكن فان قلت لزوم الايجابات على تقدير مغايرة الايجاب لحصول
المعلول فعلى تقدير عدم المغايرة كيف يتصور الايجاب قلت على تقدير عينية الحصول يجب هو
الايجاب بالنسبة الى الوجوب اللاحق ونحن لا بالنسبة الى نفس الحصول قوله احدهما لانه
لا معنى يعني احدهما المعين وحق الترديد لزوم احتمال الامرين لا على التعيين في اول
الوهلة قوله اي لا عما يتوسطهما الى اخره لم يذكر احتمال عبارة المتن لدعوى اتحاد الوجود
والايجاد لظهوره وقد اشار اليه بقوله لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها
اياه او هما بحيث لا يتصور الى اخره لما عرفت من ذلك ووجوده من العلة فالاول هو المحكوم
عليه بالمغايرة اولا والثاني هو المحكوم عليه بالاتحاد كذا قيل قوله وليس ذلك الجميع الموجود
بواجب اذا كان المقصود من ابطال التسلسل اثبات الواجب لم يخل الى هذه المقدمة كما لا يخفى
قوله والاوارد موجدان على معلول واحد تخصيص لهذا المقدور بما يجري على تقدير
استقلال كل واحد من الايجاد بالتاثير فيما بعد وكلا يجري فيما اذا كان كل منهما جزء موثر
لا الى نهاية وان امكن ان يبطل هذا ايضا بان جميع الايجاد على هذا التقدير ايضا يحتاج الى علة
مستقلة بالتاثير خارجة عن الجميع تمامها وموثرا مستقلا في بعض الايجاد لم يستند ذلك هو
البعض الى بعض اخر اصلا والا لم يكن الخارج موثرا مستقلا فيه هذا خلف هذا اذا اعتبر هو
كل من الايجاد جزء موثرا فيما بعده او شرطا راجحا وجوده في جميع ازمان وجوده واما اذا

اعتبر

اعتبر البعض معدا للبعض لا الى نهاية فهو غير باطل عند الفلاسفة وباطل برهان التطبيق هه
عندنا قوله وح يبطل جميع تلك العلل التي اخرج فيه بحث لان المعترض صحيح مرارا ان مراده بالنفس
ما هو غير خارج فيظهر من تحريره التغيير ان مراده بالنفس ليس حقيقتها بل هو الداخل فيها ومراده تمام
بكل واحد من الاشياء في قوله اعني ان يعلل كل واحد من اشياء المجموعات الواقعة في السلسلة من
تمامها وما ينقص منه بواحد او باثنين او ثلاثة الى غير ذلك لكل ذلك يدل على انه جعل العلة هذا
العلة المعتبرة بدون الهيئة وعلتها علل الافراد وكذا المراد ما قبله فانه ايضا المجموعات بخلاف
قوله اولا الثاني علية الاول والثالث للثاني فان مراده بالاول والثاني والثالث وغيرها
الاحاد المجموعات فهذا الاعتراض في التحقيق هو الاعتراض الذي نقله الشارح في اخر البحث بقوله
وههنا تبيين بطلان ما قيل الى اخره وح يندفع جواب الشارح قطعا ان قد علمان مختاره في
الحقيقة هو الشق الثاني اعني كون علة السلسلة جزءا منه والشارح سكت على اختيار الشق الاول فهو
اريد على ظاهر عبارته على ان في تحريره تردد قبيحا لانه لما حكم بان علة مجموع السلسلة
علل الاحاد التي كل واحدة منها داخلة في السلسلة تعني عند الخروج فالترديد الذي ذكر مثل
ان يقال هذه الجملة من احد الشيء اما غير خارجة عنه وهو ظاهر فتحه وقد بينا قبل ايضا بان هذا
الذي ذكره مبني على توهم ان السلسلة موجود اخر ممكن محتاج الى علة وما يقال ان وجودات
الاحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل وفيه بحث ظاهر وههنا مباحث تتعلق على الحكماء لا بد
ان ينبه عليها وهي ان مجموع السلسلة اذا كان مغايرا لكل واحد من احادها ومحتاجا الى علة
غير علة كل واحد من الاحاد ورد عليهم الاعتراض في السلسلة المتناهية كسلسلة العقول
العشر مثلا فان علة مجموع هذه السلسلة لا يجوز ان تكون نفسها ولا داخلة فيها وهو
ظاهر ولا يجوز ان تكون خارجة عنها والا لكانت واجبة او ممكنة فان كانت واجبة
لزم تعدد الواجب لانهم لا يجوزون صدور اثنين عنه تعالى وقد اسنده اليه العقل
الاول فعلة المجموع لا بد ان يكون واجبا اخر وان كانت ممكنة لزم توارد العلل والحاصل ان القول
بانتهاء سلسلة العلل الى الواجب ومنع جواز صدور اثنين عن موثر واحد منا قضان وكانا
اشرنا الى اوائل المقصد الثالث الى ما يمكن ان يدفع به هذا الاعتراض فليتامل فيه قوله على سبيل
الدور او على سبيل الدور اذا فرض في تعليل المجموع بالجموع تعليل الاحاد بالاحاد على سبيل الدور
كان مغايرا لما مر فيه ولا ضير لان مقصوده بيان ان مطلق تعليل الاحاد بالاحاد فانه لا يصح ذلك
وهذا هو الغرض لا على سبيل الدور قوله والجواب ان اللام في العلة الموجودة المستقلة الى اخره يوصل
هذا الجواب انه لا يلزم ان يكون موجدا الكل بنفسه موجدا الكل جزء منه بنفسه بل يجوز ان يكون موجدا
له بما هو داخل فيه بالقطع بان اذا وجد كل جزء اذا وجد كان مجموع اب علة مستقلة لمجموع ج ومع
استناد الاجزاء الى الاجزاء ومابالبال كل جزء يفرض علية للسلسلة معلولة اولى منه بالعلية لها فيلزم
توجيه المرجوح مدفوع بان ما قيل المعلول الاخير الذي ليس علة لشيء من احاد السلسلة اولى هه
بالعلية للسلسلة من سائر الاجزاء لاستقلاله بايجادها من غير احتياج الى معاون بخلاف غيره من

الاولى كان موكدا من الخارج
وبعض الاجزاء قد تتصور
ان العلة المستقلة الموثرة
في مركبه علة لكل جزء له
فكان ذلك الجزء موثرا في نفسه
فينتشم على نفسه واذا كانت
خارجة عن الجميع صح

لاحيز فانه يحتاج الى معاون في الايجاد وهو العلة الفاعلية واما المعلول للاحيز فليس بمعاون
في ايجاد السلسلة اذ ليس علة للشئ اصلا قوله وبهذا يتبين بطلان ما قيل الى آخره قد عرفت
بما حررنا في الحاشية السابقة اندفاع هذا الكلام فان قلت المراد بالعلة في تقرير الدليل
هو الفاعل المستقل على معنى ان لا يستند شئ من اجزاء السلسلة الا اليه او الى ما صدر عنه
ما قبل المعلول للاحيز الى نهاية ليس فاعلا مستقلا بهذا المعنى وهو ظاهر وايضا ما قبل
المعلول للاحيز لم يجب به جملة السلسلة بل وجب المعلول للاحيز ووجب بهما هذا المعنى لا الاول
وحده والكلام فيما يوجب الجملة بذاته فاندفع الاعتراض قلت الجواب عن الاول الذي ذكره
المصنف ان المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب من الممكنات لا بد له من فاعل مستقل بمعنى انه لا يحتاج
المركب الى فاعل خارج عنه وفيما قيل المعلول للاحيز استقلال بهذا المعنى واما الاحتياج الى فاعل
مستقل مدلول المعنى فلا نسلم ذلك وعن الثاني ان المعلول للاحيز مع مجموع ما قبله نفس جملة
السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما وهو تعليل الشئ بنفسه مع انه لو تصور
هذا الذي ذكره الشارح
هذا لزم بطلان الاستدلال اذ على التقرير لم يحتج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم انقطاع
وثبت الواجب كما هو المدعى وليس المقصود من الاعتراض الا هذا قوله هذا اذا كان التسلسل
في جانب العلة اي الغرض بطريق المقاعد واما في فرض الجملة الثانية من قبل المعلول
فهو بطريق الانسبية لم الوجوب لجواز فرض الجملة الثانية اولا وعلى هذا القياس فرض
الجملة الثانية مما يعوزه العلة في ابطال التسلسل من جانب المعلول قوله كما سيأتي الفقر
كالزائدة اي مساوية لها لان الزيادة غير معقولة فكانها غير محتملة على ان انقطاع
الزائدة يستلزم التناهي وفيه المطلوب وههنا بحث وهو انه ان اريد بكون الناقصة
كالزائدة التساوي بمعنى توافي حدي الكميتين فليس بلازم اذ لا حد في الجملتين من جانب اللانهاية
وان اريد به عدم فقدهما عن وقوع كل جزء من احدهما بمقابلة جزء من الاخر فقد لا نسلم
استحالته فان ذلك من اللاتناهي لامن التعاوني في التعداد قوله كما ستعرف الفارقة
الفلاسفة قائلون بعدم تناهي النفوس الناطقة للفارقة عن الابدان لعوالم بعد مرفوع هم
للزمان ويدعون عدم جريان برهان التطبيق فيها اما لعدم الترتيب بينها او لعدم اجتماعها
في الوجود لانه ان اعتبر اضافتها الى ازمنة حدوثها بتحقق الترتيب ولا يتحقق الاجتماع في الوجود
لامتناع اجتماع تلك الازمنة وان لم يعتبر بل اخذ ذواتها لم يكن موجبة واما الجواب بانه قد يحدث
منها جملة في زمان وقد يحدث زمان عن حدوث شئ منها فلا يجري التطبيق فيما بين احادها
فلا يتم لان لنا ان نطبق بين النفوس الحادثة في اجزاء الزمان بحسب كان الحادث في كل واحد من
تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهي احادها لان الحادث في كل زمان متناه"
قوله والجواب عن هذا النقض قال الاستاد المحقق في الدرة اعلم ان معنى النقض جريان
الدليل بجميع مقدماته في شئ مع تخلف الحكم عن جوابه اما بمنع جريان الدليل في صورة النقض
لعدم صدق بعض مقدماته فيها ولما بمنع تخلف الحكم فيها فالمحققون قاطبة اجابوا عن النقض المذكور

بمنع جريان

بمنع جريان الدليل في الاعداد كما فصل في الشرح ونحن نجيب عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقض اذ الحكم هيئة لكذم
ههنا استحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد كذلك لانها وان كانت غير متناهية
كذلك لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد عند المتكلمين من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا
وفي الذهن غير متناه ولا تسلسل في وجوده في الذهن كذلك مجملا هذا كلامه واقول من جملة وجوه النقض
استلزام تمام الدليل للمحال كما صرح به الشارح في حواشي المطالع والنقض المذكور ههنا من هذا القبيل
الدليل اذ حاصله ان الدليل لو تم لدل على تناهي مراتب الاعداد وان كانت اعتبارية لجريانه فيها مع
انها غير متناهية في نفس الامر فالجواب ما ذكره المحققون لا ما ذكره الاستاد فليتامل قوله فسقط
عنه النقض وجه سقوط النقض بمراتب الاعداد لبين عدمية العدد فانه موجود عندهم بل عدم الترتيب
بما على ما هو المختار عندهم من ان كل عدد مركب من الوحدان لا الاعداد التي تحته كما سياتي وبهذا يظهر
ان النقض على من قال من الحكماء بجزئية بعض الاعداد من البعض وعدم تناهي النفوس الناطقة مثلا
وارد قطعا الا ان يقولوا بعدمية الوحدة قوله اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا
فيه بحث لان الحوادث المتعاقبة وان لم تجتمع في الوجود الخارجي لكنها مجتمعة في الوجود الظلي
عندهم لكونها ثابتة في علم الملا الاعلى لانهم قائلون بان علوم العقول والنفوس بحصول صورهم
لاشيا فيها بل علم المبدا الاول ايضا عند الشيخ ابي علي كذلك وهذا الاجتماع كاف في جريان برهان
التطبيق واسقاط دليلهم على اصولهم لان علم المبادي العالية بالاشياء عندهم انما هو بسبب العلم
بعللها كما صرح به الرازي في النمط السابع من المحاكمات وكل حادث جزئي علته حادث آخر فكذا علم
كل واحد من الحوادث جزئي من علة علم الآخر فيحصل الترتيب الطبيعي بحسب الوجود وان فرض عدم كفاية علمها
الحوادث باوقاتها الواقعة هي فيها في الترتيب بحسب الزمان اللهم الا ان يقال عبارة الرازي هكذا
تبين ان ذات المبدا الاول علة وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيجوز ان يكون اطلاق العلة
على العلم بالعلة بطريق المشاكلة ومراده الاستدلال فانهم مذهبون صرحوا بان العلم التام بالعلل هو
يستلزم العلم بالمعلول لان العلم التام بها هو ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات التي من جملتها العلية
والعلم بالعلية لا يكون بدون العلم بالمعلول ولما القول بان العلم بالاول علة للعلم الثاني فبعيد جدا
كيف والعلم بالعلية يتوقف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة المضافين
فاسنع ان يكون موجبا وعلة له قوله وكذا لا يتم التطبيق لو كانت الاحاد موجودة معا ولم
يكن بينها ترتب بوجه ربما يالي الخصم فيه بحث اما اولا فلان وقوع كل واحد من احاد الجملة التامة
اذا كانت الجملتان موجودتين معا مقارنا للامور الممكنة وان لم يكن احادها مترتبة العقل يفرض ذلك
الممكن واقعا حتى ينظر الخلق ولا يحتاج ذلك الفرض الى ملاحظة احادها منفصلة بل يكفي في فرض وقوع
هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فالترتيب مما لا يحتاج اليه في احد البرهانين واما ثانيا فلان عقولنا
وان كانت لا تقدر على استحضار ما لا نهاية له منفصلة الا ان القوى العالية وافية بملاحظتها فيرد
الاشكال واما ثالثا فلان الجملتين ان لم تكونا متحققتين في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق
بينهما فيها لم يتم الدليل لانه لا يلزم منه المحال وجود سلسلة واحد غير متناهية اذ ليس هناك

جلتان متحققتان في نفس الامر متطابقتان لتوقف ذلك على تباين الجلتين وانتفائها والجزء مع الكل ليس كذلك وحديث الجلتين والرمل الذي اورده للتوضيح ضايع اذ لامناسبة للمحل بصدده وان كفى كون الجلتين والتطبيق بينهما فرضيات محضة فالدليل جار في غير المركب بل في مراتب الاعداد ايضا وهذا الثالث واورد على المتكلمين ايضا في مراتب الاعداد قوله ما بين هذا المعلول المعين وكل علة متناه متناهية اذ لا تباين بين المعلول والعلة القوية حتى يحكم بانه متناه قوله والمراد ان المجموع لو زاد الى اخره بعيني لا يريد بذلك يزيد مجموع المسافة بالفعل هو على فرض جزء واحد فان التصوير المذكور لا يفيد ذلك اذ عدم زيادة الماضين على الفرض بجزء واحد فان التصوير المذكور لا يفيد ذلك اذ عدم ذلك اللازم من المقدمات المذكورة انه لو زاد المجموع عليه لم يزد الا بجزء واحد وهذا ظاهر واليه اشار بقوله وذلك الى قوله وفرض ايضا ان المسافة ساوت الفرض تماما الى الجزء الاخير قوله واعترف من احتج به لانه حدسي قيل هذا الدليل يمكن اجراؤه في النفوس باعتبار توتبها بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها مع انها غير متناهية عند الفلاسفة فالدليل منقوض والجواب المنع اذ لا يصح ان يقال ما بين النفوس الحادثة في هذا الزمان وبين النفوس الحادثة في اي زمان فرض متناه لانها محصورة بين حاصرين لان في الزمانين ليساكما صرين وكذا النفوس الحادثة فيهما كما لا يخفى قوله الرفع لو تسلسل العلل هذا الدليل لا يجري فيما اذا كان عدم السابق من الحاصلين اي العلة والمعلول بخلاف الادلة السابقة قوله شيء قف عليه تأثير الموثر اي الموثر الحقيقي وهو نفس الفاعل كالنجار واما اذا اعتبر الفاعل المستقل فالشرط هو منه كما سبق قوله لما عرفت من ان العدم لا مدخل له قدره الشارح فيما سبق فلذا سكت ههنا قوله الاول في تعريفهما عد التعريف من السابق باعتبار انه مشتمل للحكم الضمني قوله اي ثبوت الامر الذي الى اخره وجه التعميم ان ظاهر قوله وجد فوجد لا يصح ههنا لان الكلام في علة الحال ولا وجود للحال فنبه على ان المراد بالوجود الثبوت الاعم منه على اصطلاحهم قوله يوافقونهم في هذا اي في استناد جميع الموجودات الى الله سبحانه وتعالى واثبات العلية للاحوال لا ينافيه لان الاحوال ليست بموجودة قوله لكان المعدوم مثلا الى اخره انما قال مثلا لان المعدوم الممكن ايضا ليس بثابت عند القاضي فلا يلزم ايضا الحكم هو الثبوتي اعني الثابت في الخارج وهو الحال قوله اما الاول فلان المعلول ايضا اجيب عنه بان تعريف العلة الاصطلاحية مما علم عرفا انه معلول ليس من الدور في شيء فيكون هذا تعريفا باسمها للعلة قوله فلا يصح اعتبار التعقيب لان المراد به التعقيب الزماني لا الذاتي بقرينة ذكر الاتصال قوله لزم منه ان يتقدم العلم الظاهر ان هذا اللازم ملتزم عنده يتقدم المعرف بنا على مذهب البعض من ان العلة متقدمة على المعلول زمانا وان لا تحاد في وقت يعقبه وجود المعلول من غير انفصال مع جواز قيام العلم بمحل في ان هو غير قائم به ذلك الان بل عقيبه من غير انفصال لكن لما كان هذا المذهب مصادما للضرورة العقلية

كما سبق مفصلا

كما سبق مفصلا الى قوله والى اورد هذا اللازم رد عليه قوله وايضا اعتبار عدم المانع هذا الاعتبار مستفاد من قوله اذ الرمح مانع وهذا التقييد وان لم يذكر في كلام المصنف انه مذكور في اصل التعريف الذي اورده ذلك المعرف ولهذا لحقه الشارح بالتعريف ثم رده وقد يجاب عن هذا الرد بانه انما يرد لو كان التعريف ذلك التعقيب لعلة الحال بخصوصها كما كان تعريف القاضي لها وكذا ذكر بلفظ الصفة واما اذا كان غرضه تعريف مطلق العلة على ما هو ظاهر الحد حيث ذكر لفظ تم للجميع فلا يتجه عليه ذلك فان اعتبار عدم المانع في مطلق العلة باحد قسميها ليس بمحذور وانما المحذور اعتباره في علة الحال بخصوصها وكذا الحال في اعتبار الشرط هو وسيأتي ان ايجاب العلة الى آخره وفيه ايضا فساد الى آخره قيل هذا من المسامحات وجودي ورد الاعتراض ايضا التي لا تلبس المقصود والمراد ما يصح القول لا نفس القول تخرج الصفة القديمة هذا انما يرد اذا كان التعريفان لمتبني الاحوال من اصحابنا واما اذا كان لجمهور المعتزلة فلا يرد عليهم خروج الصفة القديمة لانهم لا يقولون بوجودها ولا تعليل للاحوال القديمة بها بل هم قائلون بان لله تعالى عالمية واجبة للعلم تعلل هي به وكذا البواقي اوما كان من الاحوال متغيرا بالعلة قيل لا نسب ان يقال متغيرا بشيء او امر يترك التصريح بالعلة لان هذا التعريف مأخوذ من تعريف العلة التي لم يصرح فيه بالمعلول ولهذا المعرف عدل عن هناك بلزوم الدور اي لا تكون العلة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم انما قد كلام المصنف بعد الان المتبادر منه ان يكون للعلة محل البتة ويكون الخلاف في ان حكمها هل يتعدى محلها ام لا فلا يصح قوله وانكره البصريون من المعتزلة لان الارادة التي هي العلة ليست في محل عندهم واما على تقدير صحة ذلك القول لان الارادة خارجة عن المحل الذي اوجبت الحكم ثم ان ما ذكره الشارح تحريرا لمحل النزاع بعبارة ظاهرة في المراد ولو اردنا تطبيق كلام المصنف عليه قلنا القول بعدم تعدي حكم العلة عن محلها يتضمن بظاهره شيئين وجوب المحل وعدم التعدي فانكار هذا المجموع اما انكار الاول وهو قول البصريين واما انكار الثاني وهو قول الاستاذ وسائر المعتزلة فان قلت التعريف المذكور لا يصح اذ يلزم ان لا يتحقق الخلاف بين الاصحاب والمعتزلة في توابع الحياة لانها توجب للمجموع كما اذا قامت بجزئه ولا شك ان العلة ليست خارجة عن محل الحكم الذي هو المجموع بل متحققة فيه قلت المراد بالخروج عدم القيام فيتحقق في الصورة المذكورة ايضا لان العلم مثلا ليس يقوم بالمجموع فلا حاجة لما قيل من ان التعريف المذكور وان اجرى بالقياس الى المجموع لكن يجري بالقياس الى الجزء الاخير الذي تثبت له الحكم ايضا فان العلة القائمة بعض الجزء خارجة عن ذلك الجزء الذي اوجبت له الحكم على هذا لم يتم ان ثبت قولهم ثبوت الحكم لكل جزء عند قيام علته بجزء مخصوص كما قالوا بثبوته للمجموع وانما ذكره اي الاستاد قبل ارجاع الضمير المستتر الى الاستاد بخصوصه

اذ عدم زيادة المانعين على الفرض بجامع كونه نصف فرض قد يظهر حينئذ زيادة المجموع بالتعدد على الفرض بل على نصف فرض هم

متعلق الجلتين

لعله لساع

فتنبه

اوجبت

اوجبت

الزم

بلغ مقابلة

لا يلائمه السياق لان المراد بالاصحاب هو الاشاعرة على ما هو الظاهر وقوله تفريعا على القول بالحال مثلا. لكل اعني قول اكثر الاصحاب لما ذكرنا انكار الاستدلال فالوجه ان يرجع الضمير الى الاكثر لا الاستدلال على ما وقع في الشرح وانت خبير بانه اذا رجع الى الاكثر يحتاج الى الاستدراك وقد اعترفت بان قوله تفريعا مفيد للكل على ان كون الاصحاب يشمل القائلين بالحال منا كالقاضي وامام الحرمين فلا وجه لارجاع ضمير انكر اليه الا بطريق الاستخدام فالاقرب ان يرجع الى المنكرين للحال تامل

باراده حادثة بحدوث المرادات وحدوث العلة اعني الارادة وان كان يستلزم تجدد المعلول اعني المريد به الا انهما من قبيل الاحوال ويجيء في الالهيات تجدد الاحوال في ذاته تعالى والتجدد راجع الى التعلقات فالحقها الحذاق اشارة الى الاستهزاء بهم فان مستند دليلهم الذي اشار اليه الشارح محل التعجب والاستهزاء كما لا يخفى على من له ادنى مسكة والمصر على ذكر التسلسل في قوله ولا لزوم التسلسل مع ان يحمل الدور والتسلسل واشتراط الشيء بنفسه لان احدهما فاسد اولان التسلسل قد يراد به عدم تناهي التوقفات سواء كان في مواد متناهية او غير متناهية فيشمل الدور والتسلسل المتعارف احتج اصحابنا بذكر لا احتجاج لا يلائم ما سيجيء من ان المدعي ضروري وان نسبته الى جميع الاحوال سواء ان قلت لم لا يجوز ان يكون للايجاب في البعض دون البعض لتفاوت القوابل قلت الكلام في جميع الاشخاص القابلة لفيام العالمية هذا وقد منع كون النسبة في نفس الامر وعدم الرجحان لا يفيد العلم اذ وجود الجوهر علة لروميته وكونه مرتبا به بالتقدير على ان المصدر مضاف الى المفعول ثم المضاف محذوف اي لصحة رومية ومعنى العلة ان الوجود موجب لصحة الرومية ولا يلغي العلمية بهذا اللغوي ما سيجيء في الالهيات من ان معنى العلة هناك متعلق الرومية والفعل ليس قائما به قبل عليه عدم قيام الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر مسلم ولا يجدي وعدم قيام الفعل بمعنى الاثر ممنوع فان قلت ملخص الاعتراض ان علة الحكم النبوي ههنا ليست قائمة محل الحكم على معنى وجودها له بناء على ان الفعل بمعنى الاثر اعتباري محض فكيف يصح ان يقال كان المناسب ان يورد هذا الكلام في المسئلة الثالثة والجواب ان المراد من الفعل هو الفعل الذي اوجبه الفاعل كحركة زيد مثلا وبالفاعلية الصفة الاضافية التي تحصل للفاعل بعد وجود الفعل فهذا الفعل مؤثر في كون الفاعل فاعلا على ما سيجيء في المقصد الخامس من مباحث القدرة مع انه ليس قائما بذاته تعالى فلا يوجب لمحله حكما قبل الا ولي ان يشرك لفظ المحل لان ظاهر تمسك الاستاد ان الفعل يوجب عندكم لغير محله حكما نبويا كما لا يخفى اللهم الا ان يكون مراده ان الفعل لا يوجب لمحله حكما نبويا فضلا عن ان يكون لغير محله لان الفاعلية صفة اعتبارية اي غير ثابتة في الخارج لانها غير موجودة فيه ان لا ثبات في كونها حكما نبويا العلة وجودية باتفاقهم ظاهر قوله فان الكلام في الحكم النبوي والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجبا له يدل على ان المراد بالوجودي هو الثابت لا الموجود ويدل عليه ايضا قوله

ايضا قوله بانتفاء الخ لان اباهاشم يجوز تعليل الحال بالحال والحال ليس بموجود بل ثابت الا ان الدليل الثاني والثالث يدلان على وجود العلة لا بمجرد ثبوتها اللهم الا ان يقال الدال على الوجود دال على الثبوت للمدعي وجوب تحققه في العلة انتفاء غايته ما في الباب ان البعض لم ينص على ادنا وجوب الثبوت بل ادعى وجوب الوجود ايضا فتامل وايضا فلا نسلم احتياج العدميين الى الخ فيه بحث لان الظاهر ان كلامهم في العلم والجهل المركب وجوبا اجتماع عدمها شرط العلة فيما سيها بالحال الذي يوجب الحكم هذا مبني على ما هو المختار ولا ينهض دليلا على من قال بالتعدي في الحياة كعامة المعتزلة الا ان يحال على المغايرة والا يقي الحمل على اطلاقه كما في عبارة المتن لا بنهض دليلا للبصريين الذين لا يشترطون الحال اصلا فيكون كل وجود كذلك مبني على ان المتكلمين القائلين باشتراك الوجود وتواطئهم يقولون بتماثل الوجودات وانه حال فليس بموجود تدافعنا في صدد البحث الى ان المراد بالوجودي في عنوان البحث الثابت لا الموجود في الخارج والحال ثابت فلا يتجه المعارضة بالنظر اليه اصلا الا ان يورد على مدعي الوجود دليلا والله عالم

وقادرية بالعلم وقدرته فان قلت المعتزلة قائلون بالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات لكنهم قالوا بانها غير الذات فلا يلزم منع الامكان من كلامهم قلت سيتحقق الشارح في الموقف الخامس ان مقال كلامهم نفي الصفات مع حصول آثارها من الذات فعدم الامكان لا محكوم ثابت تحقيقا فان قلت مهما يظهر ان اللازم لهم هو الامر الثاني لانهم لما لم يقولوا بالصفات لم يلتزموا تعليل العالمية بغير العلم من الصفات قلت المراد لزوم احد الامرين بالنظر الى نفس الامر لا الى مذهبهم ولا علة مغايرة لا يخفى انه اذ لجاز ثبوت العالمية بلا علم يلزم جواز كون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به سواء جوز ثبوتها بلا علة قطعا ام لا تامل والواجب لا يعلل هذا عند غير ابي هاشم واتباعه واما هو فيقول الاحوال الاربعة مع وجوبها معللة بحال خامسة هي الالوهية فان قيل امقصا العلم الى اخر هذا معارضة البداهة بالبداهة او منع لبداهة الحكم السابق قلت بل الثاني واثبت الصعلوكي يرد عليه لزوم حدوث تعلقاتهما الزم استند دراك القول بعدم تناهيها بل يتعدد كل منهما واما في الشاهد فالعلم يتعدد وجه القول بوحدة العلم مع تعدد المعلومات في الغايب ويتعدده مع تعددها في الشاهد كالعالمية بالكاف والعالمية هذا على مذهب امام الحرمين حيث قال العلم بالشيء يستلزم العلم بالعلم والعلم بجواز الامكان ظاهر مردود وبان لا تعدد في عالمية تعالى عند غير القاضي وابي سهيل واطلاق العالميين باعتبار تعلق العالمية الواحدة بمعلومات جدا ثم الظاهر ان العلم في قوله بالعلم بها مخرج مستدرك او التركيب لا يخفى ان العلة على تقدير التركيب مجموع الامرين فليس في هذه الصورة تعليل حكم واحد بعلتين بل بعلة مركبة والظاهر ان المدعي لزوم بساطة العلة كوحدتها الا ان الكلام في جعل هذا الشق قسما من التعليل بالعلل المتعددة فكانه اراد بالعلل ما يشمل الناقصة فلا يكون ان موجبا بين حكم واحد فيه مبني على ما هو المختار من ان العلة لا بد من ثبوتها لمحل الحكم وقد مر الكلام فيه فلا اطراد انما اقتصر المصنف على ذكر لزوم عدم الاطراد هنا بناء على ما قاله الشارح في المسئلة الرابعة من ان عدم الانعكاس يستلزم عدم الاطراد قال

قوله ولا يرد عكسه الخ هذا استدراك منقطع عما قبله والا فكان داخلا في حيز العلم الضروري السابق فيكون قوله ويعلم بالضرورة ايضا مستدركا قوله

بين العالمين عما لا يشكر فيه والشكل بان المراد عالمية تعالى فالممنوع الانعكاس

الأعراض

لانه فعله لا بوتوقيفه قوله ما كان متعدوا مخترعا للمريد فان قلت اراد تنا ليست بمقدورة
لنا والاحتياج حصوله فيما الى ارادة اخرى وهكذا الى ما يتناهي قلت هذا انما يلزم اذا فسرت بالصفة
الخصصة لا مطلقا في المقدور وبالوقوع كما هو مذهب اهل السنة واما اذا فسرت بالميل التابع للاعتقاد
بنفس بالنفع او دفع ذلك المعتقد فيجوز ان يكون مقدورة مخترعة كما سيجيء في بحث الارادة
وهو مقوض بالصفات السلبية وبالاعدام ايضا فانها ان يحال على المقابلة او غير الصفات السلبية
مما تناول للاعدام قوله اذا ميل بالتغاير بين الذات والصفات واما اذا لم يقل بذلك فيخرج
بقيد الغير وهذا انما يصح اذا خص عدم التغاير بالصفات القديمة كما صرح به البعض وليخرج
جميع الاعراض لانها ليست غير الذات عند البعض كما سبق تفصيله قوله مما لو وجد لقام بالمحل
قيل للاولى ان يقال مما اذا وجد ليقوم امكان الوجود ليخرج الاعدام والسلوب وذلك ان تمنع كون السلوب
والاعدام على تقدير وجودها قائمة بالمحل جواز قيامها بنفسها بنا على ان وجودها محال جاز ان
يسلم محالا اخر نعم لو بدل لو بلا اذا لظهر خروجها عن التعريف وشموله للموجود بالفعل هـ
قوله ويرد عليهم الخ اي على المشهور من مذهب البصريين كما سيذكر الشارح هـ
في المقصد السابع وعند بعض المعتزلة الغاء قائم بالغائي قوله ان بعض انواع كلام الله تعالى
الى اخره ذهب ابو الهذيل العلاف واصحابه الى ان بعض كلام الله تعالى في محل وهو قوله كن وبعضه
لا في محل كالامور النفسي والطلبي والاخبار قوله وكبعض البصريين منهم ابو الهذيل العلاف كما صرح
به المصنف في المقصد الرابع وان كان ظاهر السياق هنا ياباه قوله فماهيته اذا وجدت الى اخره
يشكل ان الحق على ظاهره يلزم ان لا يكون الجوهر كليا جواهر لان بحسب الاول ولا بعتبر الكلية الماهية بل زاد
بها ما به الشيء هو هو جزئيا كان او كليا او بحسب الثاني ويكفي في التعدد والمغايرة الاعتبارية
قوله اي قولنا وجدا وكذا في كذا اشارة الى ان ضمير مطلق راجع الى مطلق الوجود في كذا لا وجود المذكور
وسابقا ان الضمير المذكور راجع الى الجوهر وجوده راجع الى الوصف وليس المعاني المختلفة
كلها لوجود العرض في المحل كما لا يخفى قوله اذ يصح ان يقال الى اخره فهو دليل مستقل على المطلوب قوله
هو المطلوب انما المقبول له هو قوله ولا يخفى الى اخره فهو دليل مستقل على المطلوب قوله
واشار بقولهم اذا وجدت الى اخره منه بحث لان حد الجوهر لا يقتضي زيادة الجوهر الخاص على الماهية
بل زيادة مطلق الوجود والحكما يقولون من زيادة الوجود المطلق كما سلف في بحث الوجود فلا يخرج هـ
الواجب تعالى عن التعريف بقوله اذا وجدت اللهم الا ان يقال المتبادر الى الذهن عند اطلاق
الوجود الى شيء هو وجوده الخاص والاخر بقوله ماهية بنا على اعتبار الكلية في الماهية كما اشار
اليه في اول الامور العامة لم يكن بعيدا وقد يقال منشأ عدم صدق هذا التعريف على الواجب
تعالى ان قولنا ماهيته اذا وجدت كانت كذا شعر بامكان عدم الوجود فلا يصدق عليه
لكن في اعتبار مثل هذا الاشعار في التعريفات بعد قوله من الادراكات بالحواس لم يجعل
قوله كالعلم مثلا لا للادراكات على طريق اللف والنشر لان المشهور استعمال الاحساس في
كسر الادراكات لان الاحساس حالة الخ قوله وحصرها في عشر باطل حصرها صاحب الصحائف في

بلغ مقابلة
لام
له السلبية
مما لو وجد لقام
السلوب
لام
اللبيه
العلم
نم
حصلها
لوجه
الثنا
معتزلة م
الثنا
ان م
هنا
الحاي
في م
نسبة
لو
وانتفاها
لزيادة الوجود
الخاص م
راه

لان التوقف

المعدوم من حيث هو معدوم الخ

قوله

انان فعله

الحياة والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة هـ
والالم ولا يخفى بطلانه خروج التعجب والضحك والفرح والغم وامثالها المنحصر في اربع
سيأتي في بحث الاكوان المناقشة في الحصر بالكون الاول وجوابها على التفصيل

كثيرين لما وقع الخلاف فيها اي بين كثيرين وللمصنف ان بعضا من القدماء قال لا وجود للاكوان
مع انها محسوسة بان يكون في الامكان وجودا عراض الى الخ بمعنى انها لو وجدت هـ
لكانت عرضا الا انها اعراض في مرتبة الامكان الصرف لان الوجود مأخوذ في تعريف العرض
عند اهل التحقيق ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما صقبه وجوده فيه بحث لان الظاهر
ان مراد القدماء عدم الوجود في الخارج من الانواع انه لو امكن لم يلزم من وجوده محال واللازم باطل لانه
على تقدير وجوده يجري فيه برهان التطبيق لعدم اشتراط الترتيب فيه عند المتكلمين كما سبق ويلزم
احد المحالين اما تساوي الناقص الزايد او تناهي ما فرض غير متناه فلا يرد عليه ان برهان
التطبيق لا يتم الا فيما صقبه وجوده لان الكلام على تقدير الوجود اما نجوز هم عند تناهي الافراد
الممكنة لكل نوع فينبغي ان يحمل على تجويز كل درجة لا الى نهاية وامكان كل درجة في نفسها لا بتناهي
استحالة الكل لبطلان التسلسل في الانواع فيأتي التوفيق فتامل وسهل الاستقراء قبل
وجه تسهيل الاستقراء هو ان المرسل الصحيح الاحيز فقط فانما استقرأ يختص به فيتقول هل يوجد منه متعدد
لم لا ولا حاجة الى الاستقراء في الاحكام الباقية لكونها محصلة بالتردد العقلي ولا يزال
كذلك ابدا كانه حمل المضارع اعني قوله اريد على الاستمرار والتجدد الذي هم انه المراد ان يكون
هذا المعنى لازما حسب كل جزء وستمر فلا يرد النقض باجزاء العدد الغير المتناهي كعدد النقوس
المفارقة عند الفلاسفة مثلا فانه يقبل الخمسة لكنه يحب الاجزاء التجربة والاختصاص لا الى نهاية
الحد بالمتصل وجه اخر وهو ان يحمل النقض المذكور في تعبير القسمة على المنادر وهو المقابل
للفعل فيخرج المنفصل حيث لا ينقسم بالفعل البتة ويمكن ان يخرج المتصل بالقبول ايضا بان
يراد به الامكان المقابل للفعل نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل الى الخ وجه الاشعار انه
اذا لم يعتبر هذا القيد يكون عروض المعنى المذكور للمقدار بواسطة الكم الذي هو اعم لا لذاته وقيل
وجب ان العارض للشيء لا يتجاوز عنه ما قام الذات وقد تقرر عندهم ان بعض المقدار مقدار بالبتة فلا
يزال المقدار معروضا للحيثية المذكورة ولا يخفى ان الاول احسن لانها قاعدية فيه بحث لان الكلام
على مذهب الحكماء الوحدة موجودة عندهم قطعا والا لما وجد الكم المنفصل اعني العدد الذي
ليس له جزء سوى الوحدات واعلم ان شارح المقاصد ذكر في مباحث الكم ان الفلاسفة لا يجعلون العدد
من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية وان خلاف المتكلمين اياهم راجع الى تغيير الوجود الذهني
وبهذا يندفع ما قاله المحشي لكن استدلالهم على وجود العدد يدل على ادعائهم الوجود الخارجي كما
سيتضح لك مما سيجيء على ان كلامه يدل على جعلهم العدد الذي هو مجموع الوحدات من الاعراض والهم
اعتبر وا فيها الخارجي فالجمع بين هذين الاقوال وبين الحكم بعدمية الوحدة هو الذي تشكب
فيه العبارات وسيجيء لهذا الكلام تتمة ان شاء الله تعالى بحيث لا يتغير التشبه

سر اجزايه

بين اجزايه واما كون الاجزاء التحتانية في القيام والاجزاء الفوقانية فيه في الانتكاس فراجع الى نتكاس
اعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية لان توقيتها عبارة عن قربها من الحيط قوله ويسمى
الحد الحد في اللغة الغاية فيناسب الملك قوله لا ينتقل بانتقال الممكن مثل الحواء انه لا ينتقل
بانتقاله كليا كيلا ينتقض بالزق المنفوخ فان سطحه الباطن مكان الهواء الداخل فيه وينتقل
بانتقاله كما اذا سكن تحت المائع حلي وسيأتي الكلام على مسئله في بحث المكان قوله كالمحن ما دام يحن
قد تقرر في موضعه ان المثل به لا يجب ان يكون من محمول المكان بل يكفي ان يستفاد تمامي صبها فلا المثل
مساحة في تمثيل قوله ان يتعلل بقوله كالمحن ما دام يحن ولا في تعليل قوله ان ينتقل بقوله يتعلل
كالمحن قوله اذ لا وجود لها في الخارج قد اشرنا انفا الى ان الوحدة موجودة وعند الحكماء والشهود
من مذهب الحكماء ان النقطة ايضا موجودة فلا وجه لهذا الجواب المبني لان الكلام على مذهب الحكماء
قوله ولا يندرج فيما ذكر ناحيي يثبت انه جنس عاليا ان فان قلت يحتمل ان لا يندرج فيما ذكر
ولكن يندرج تحت معقولة اخرى فلا يثبت بمجرد ما كونهما جنسين عاليين قلت سيجيء الكلام على هذا
تقرير عدم اندراجها تحت معقوله سوى التسع فللا سكت عنه ونعرض لما يقبل المنع
قوله وان يندرجا في معقولة الكيف الى اخر اعتبار فيد اللاقسمة في تعريف الكيف
كما هو المشهور وتقسيم الكيف الى اربعة انواع يأتي اندراجها فيه الاربعة التخصيص المستبشع هـ المستبشع
قوله على تصور امر خارج عن حامله المتبادر من قوله لا يتم في تصور الوحدة على تصور
موضوعها وكان المصنف اندراجها في تعريف الكيف اعني بعضهم الخروج عن حامله يعني الموضوع المتصور
واعلم ان ليس المراد من الخروج عن الحامل ان لا يكون نفسه ولا احدا منه كما يتبادر وان لا يكون
حالا فيه ايضا صرح به المحاكم المدقق فيه ايضا حيث قال المعتبر في الكيف ان لا يلزم من
تصوره تصور شيء خارج عن محله فاما ما يلزم من تصوره تصور محله او تصور ما يوجد في
محله فهو من الكيف فالوحدة لا يلزم من تصورها الا تصور محلها او تصور حال من احوال محلها والنقطة من الكيف
وكذا القول في النقطة انتهى كلامه قوله فيكون جنسا معرفا هذا على تقدير ان لا يكون فوقه جنس وقد لان الوحدة هو هـ
يقال المراد ها هنا من كونها عالية لا جنس فوقها الجاز ان يكون بعضها لجنسا معرفا قوله
اي لاجزاء موضوعها عبارة المتن يحتمل نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية ايضا لكن مذهب ابي علي
اعتبار النسبة الواحدة في الوضع فلذا فسر عبارة المتن بما ذكر قوله وان كان على ما ذهب اعني الآن كما في اخر دون الآنية
فان قلت فلم سبق ان النسبة في متى قد يكون الى طرف الزمان بواسطة قوله وايضا وقد خرجت عن نفسهم النسخ فما
فاعتبرت في الوضع الى الجزء اي على المذهب المختار الذي اثبت فيما سبق بالدليل وان ذهب ابو علي توجيهه فلعله النسبة الى كمرة الزمان
الى خلافه كما اشير اليه الآن قوله منظور فيه لم لا يجوز ان يحصل بالنسبة الى معقولة اخرى نسبة الى وان هو هـ
كذا نقل عن الشارح واما ما قيل من ان مبدا التاثير قد يكون جوهرا كما سلف فيكون النسبة
الى الجوهر فانما يتم اذا ثبت ان المبدا ذات الجوهر لا بواسطة كيفية قوله اثر ذي اثير اي
اي قبل كل شيء اثر ذلك المؤثر فاعل مضاف الى مفعوله والمؤثر ههنا بمعنى المصدر اي اثره فعلا
او اثرا اي ما تؤثر به مختارا ويحتمل ان يكون المؤثر بمعنى المفعول ويكون من باب اضافة المسمى الى اسمه

اي فعلا صاحب اسم للاثير وهذا يتبين ان قول الشارح قبل كل شي حاصل المعنى بالنظر الي
المقام اذ الفعل المختار هاهنا هو الرجوع الي الاستقرا قبل ادعا الحصر العقلي والاحتجاج عليه
لا بعيد لانا ظنا ضعيفا الاستقرا الناقص انما يفيد الظن قبل الغور بقسم اخر واما
اذا قسم وحصل احد اقسامه كما فيما نحن فيه فلا يفيد اصلا اللهم الا ان يقام الحجة على انتفا ما مر من الاقسام
ويمكن ان يكون مراده سوي الاستقرا الذي لا يفيد بحيث نوعه للاطنا ضعيفا وهو الاستقرا
الناقص فحمله الموصول مع الصلة صفة الاستقرا قايم مقام الناقص فتامل والنسبة
الشاملة للسبعة الباقية فالنسبة علة هذا حبس للسبعة واما علي تقدير احصار المقولات في التسع
فهي عرض عام للمقولات التسع ان لم يكن قارا فهو الحركة فالزمان علي تقدير
وجوده وكذا ان يفعل وان ينفعل داخل في الحركة علي هذا المذهب ولا يكون من الزمان من اقسام
الكم فلا يصح ممن اختار هذا القسيم ان يقسم الكم الي القار وغيره فالحق انها من مقولة
ان ينفعل كما يظهر من قولنا حركت الشي فتحرك وقد يقال الحركة ان فوت بالخروج من القوة
الي الفعل علي سبيل التدريج فهي من مقولة الانفعال وان فوت بالتوسط فهي من مقولة هه
الاضافة وان فوت بقطع المسافة فهي من مقولة الفعل وان فوت بالكون في اين في مكانين او
الكون الاول في الحيز الثاني فهي من مقولة الاين لان الاستقال انما يحيي في التحيز اي
بالذات والمراد بالحصول المذكور في تعريف الانتقال هو الحصول بالذات ايضا فلا يرد انه
كم يكفي التحيز للكون التبعي لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا وكذا انتقال
الجوهر عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل حز من مكانه الي
حز اخر بلا قيد تتحقق الحركة ولذا عند الفلاسفة فانتقال الجوهر تدريجي وهو حال الانتقال
في المسافة كما سنطلع عليه في مذهبهم وما يرد عليهم ان سنا الله تعالى ليس لذاته اي لبيرو
متحيزة لتخصه البتة كما اشار اليه في المقصد الثاني عشر من المقصد الثامن
ولا لما يحل فيه لما ذكر بحث اذ قد سبق في بحث التعين ان تشخص الهيولي معلل عند الفلاسفة
بالصورة الحالة فيها ومن ههنا يظهر جواز تشخص العرض بما حل فيه والا فلا بد من الفرق هه
والفرق بان الهيولي ليست عروضة للصورة بخلاف محل العرض بما لا يخفي لان حلوله
في العرض يتوقف علي تشخصه قد يجاب بما اشرنا في بحث التعين ان حلول شي في العرض وان
توقف علي تشخصه لكن تشخصه ليس يتوقف علي حلول ما حل فيه حتي يدور بل علي ذاته وهذا بعينه
وجه تجويزهم تشخص الهيولي بالصورة الحالة فيها كما مر وفيه ما اشرنا اليه هناك متانة اذا
لم يتوقف تشخص المحل علي حلول الحال بل علي ذاته كان هذا بالحقيقة تجويز استناده الي المنفصل
فتامل فهو اي تشخصه لمحله يعني اذا لم يكن لما انتصا التام للامور المذكورة فلمحله دخل في
تشخصه البتة وتمام المطلوب فعلي هذا لا يرد ان يقال لم لا يجوز ان تشخص العرض لامر حال في محله
اذ علي هذا التقدير يصدق ايضا ان للمحل دخلا في التشخص والواسطة وتمام المطلوب واما ذكره
شارح المقاصد في رد الاحتمال المذكور من انا ننقل الكلام الي تشخص ذلك الامور فيرجع الامر الي المحذور

للدور او التسلسل فيرد عليه انه لا يجوز ان يحل في محل العرض علي سبيل التعاقب امور غير
متناهية تكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثله جايز عند الحكما هذا وقد يعترض علي
اصل الاستدلال بانه لا يجوز ان يحتاج العرض في تشخصه الي المحل من حيث هو هو بل محل معين وح لا الي محل
يجوز مفارقته عرضا كما في المادة بالنسبة الي الصورة فان تعينها انما يحتاج الي الصورة من حيث
هي صورة وذلك جار مفارقتها من الصورة والجواب ما سيشير اليه الشارح في تعريفات
الهيولي من ان الواحد بالشخص لا بد ان يكون علة واحدة بالشخص فلا يعقل ان يكون علة هه
العرض المشخص محلا مطلقا واحتياج الهيولي الي الصورة في البقا لا في التشخص بل الامور بالعكس
ثم مثيل ما ذكر في بحث التعين كما اشرنا هناك قوله اذ لا يجوز ان تكون النسبة خاصة الي
شخص معين قيل لا يجوز ان يكون المنفصل علة لتشخص العرض لان يكون العرض حينيذ مكتفيا في تشخصه ووجوده
بغير الموضوع والمكتفي فيهما بغير المحل لا ينتقل الي المحل فيكون مستغنيا عنه وهو باطل الملازمة
لا يطرد في عرض مشخص نوعه في تشخصه اذ لا يجوز ان يكون تشخصه لذاته وماهيته او للوازمها
قوله فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزا اي في تحيز المطلق لا في تحيز الخاص والا فلا
محذور اذ اللازم حينئذ انما التحيز الخاص بالانتقال قوله لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيز هذا هو
التعليل يدل علي ان مدار الاستدلال الثاني انما كون القيام عدمي التبعية في التحيز وح فالجواب
عن الاستدلال الاول بمنع كون القيام هو التبعية في التحيز جواب عن الاستدلال الثاني ايضا
لكن لما كان مداريه ما ذكر للاستدلال الثاني غير مذكور في تقرير المصنف صريحا خلاف مداريه للاول وجعل المنع المذكور
ما ذكر ليدل استدلال الثاني غير مذكور في ذلك والجواب عن الاستدلال الثاني موقوف علي
منع هذا المدار بل يكون جوابا قان سلم ان معنى القيام هو التبعية في التحيز كما لا يخفي قوله
والقول بان التابع الي اخر هذا القول وان ذكر في الاستدلال الاول واجاب عنه للمصنف منع مداك
الا ان الشارح ذكره ههنا اشارة الي انه فاعه علي تقدير تسليم ذلك المدار ايضا والي انه لا يرد
علي جواب الوجه الثاني المبني علي ذلك التسليم قوله لجاز قيام العلم بالعلم الي اخره فان قلت
يلزم من جواز القيام بالفعل حيي يلزم التسلسل قلت الجايز ما لا يلزم من وقوعه محال وقد لزم ههنا
اشارة الي انه فاعه علي تقدير تسليم ذلك المدار ايضا والي انه لا يرد علي جواب الوجه الثاني هه
اتفاقا فالمجوزون قيامه بالعلم اصلا فالاولي ان يقال لجاز قيام العلم بالعلم الي اخره واما ثانيا فلا
نتعاقبه بكل نوع ممكن بان يقال لو امكن ان يوجد فرد من الانسان لامكن ثان وثالث لا الي نهاية
ويلزم التسلسل والحال ان امكان كل درجة في تعقبها لا ينافي استحالة الكل لبطلان التسلسل كما اشرنا
اليه فليكن هذا علي ذكر منك فانه ينفعك في مواضع ان قلت التكليل المذكور لا يبطل جواز
قيام العرض بالعرض بدرجة واحدة قلت المجوزين لا يخصصون الجواز بها والمقصود ابطال
كلامهم علي ان المدعي استلزام الجواز بدرجة جوازه بدرجات وبه يتم الدليل لو لا ما اشرنا اليه

كاسبق وفيه بحث لانهم اتفقوا على امكان افراد غير متناهية لكل نوع وامكان افراد النوعين المختلفين
يكفي في اجراء الدليل بان يقال لو جاز قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها الجاز ان يقوم من
السواد بقدر من الحلاوة وقدر الحلاوة بالقدر المذكور من السواد وهكذا الى غير النهاية اللهم الا ان يقال
عدم تجويزهم قيام احد المثلين بالاخر مبنا على لزوم انتفاء المائية لان المحل لما كان مع ماهية الحال الاشتمال
كالسواد مثلا علة تامة للتحصص المعين اعني السواد الحاص في ذلك المحل فاذا حل سواد في ذلك السواد
ان يتخصص تخصص السواد الاول لوجود العلة التامة للتخصص الاول فينتفي الاثنينية ومثل هذا الدليل للتخصص
يستبطل ان يقوم بسواد محل حلاوة وههنا الحلاوة سواد اخر ولما لزم انتفاء اثنينية بين السوادين
المحل للحلاوة والحال فيها لتحقق العلة التامة لتخصص السواد الاول الثاني فان اعني انتفاء محلية الحلاوة حي السواد
للسواد في تخصص السواد الاول فليعتبر انتفاء تخصص احد المثلين في علة ذلك التخصص المعين فلا يلزم
ارتفاع الاثنينية في قيام احد المثلين بالاخر ايضا فتامل فانه دقيق انواع مختلفة
بالحقايق العرض لاختلاف حقايق طبقات الحركات انما نعتد في تقرير الجواب بوجه اخر وهو يتقيد
ان طبقات الحركات انواع مختلفة يمتاز بعضها عن بعض بالسرعة والبطو فيكونان ذاتيين للحركات
في ذاتي الشيء لا يقوم به لانه متقدم عليه بالذات والقايم به متاخر عنه واما على تقرير المصنف
فليس له كثير نفع في المقصود وما يقال من ان العرض له لا يتوهم ان السرعة والبطو سببان لاختيار
الحركة في الخارج فيلزم ان يكونا موجودين بما لا يليق اليه لان الاختيار بالحقيقة لا يبقى في الاختيار كان
بالعارض ايضا فلا يندفع التوهم ثم الاختيار في الخارج قد يثبت بل معدوم فيه كالاعمى الذي يكفي كالبصير
فيه اتصاف المتاخر الخارجي بهذا السبب في الخارج بقي ههنا بحث وهو ان المذكور من كلامه ان
السرعة والبطو اعتباريان والموصوف بهما موجود في الخارج وانت خبير بان المتصف بهما
هو الحركة بمعنى القطع الذي هو امر موهوم عندهم كما سيأتي فاطلاق الموجود عليها باعتبار تحليل انهم
من امر موجود كما سيأتي واذا ذهبوا الى ذلك الى اخره يعني ان المنشأ الاصلي هو ذلك ثم انهم
لما اركسوا دفعا لهذا المحذور فتشوا متمسكا فوجدوا الوجوه الثلاثة المذكورة في المتن والمنشأ الاصلي
وان كان لا يقتضي الا عدم تقوم المراض التي يحتاج اليها مثلا الجوهر لا ان هذه الوجوه تدل على عدم تقوم
الكل فلذا عمموا الحكم ايضا بان شرط بقا الجوهر هو العرض وذلك لان المجموع يثبت عندنا
واما الجوهر اما الجسم او الجوهر الفرد وكل منهما ذو وضع ينتفي بانتفاء الاتصال بالاكوان البتة ثم شرط بقاء
الجوهر وجود العرض ووجود الجوهر كما يجيء للدور فان قيل وجود الجوهر ايضا مشروط بوجوده وهم
الجوهر اذ نسبة العرض للاتصال بالتحيز البتة ولو في اول زمان حدوثه فيدور قلنا يلزم الشرطية دون بقاءه وشرط وجود المشروط
المتعاكسة اعني دور المعية سلمنا توقف دون العلوم فيه نوع مخالفة لما ذكره الشارح وجود الجوهر لا بقاءه
في مباحث الكيفيات النفسانية اعني المقصد السادس على الذي عقد لتعيين محل العلم الحادث عشر
حيث ذكر هناك ان ابا علي قائل ببقا العلوم الضرورية والكسبية التي لا يتعلق بها التكليف
وان قال بتعدم بقا العلوم المكتسبة المكلف بها فان ابنه ابا هاشم اوجب بقا العلوم مطلقا ودفع
المخالفة بين المقولين عن ابي علي فان امكن بان يراد بما ذكر ههنا انه ذهب ابي بقا الالوان والطعوم

والروايح

والروايح مطلقا دون العلوم مطلقا قابل اما ذهب ابي بقا بعضها لكن لا يتمشى في دفعها بين المقولين
عن ابي هاشم واعتبار قبلي القول بقا مطلق العلوم بالنظر الى الثلاثة دون كل واحد منها حيي تعشى
فيه ايضا تعسف بارد لا يرتضيه طبع سليم فليتامل قالوا وما لا يبقى يختص امكانه بلغ مقابلة
بوقته المراد امكانه الوقوعي وهو استعداد موضوعه بالعقل لا الذاتي لان القول باختصاص
امكانه بوقته يستدعي نفي الامكان قبل ذلك الوقت فيلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان
وههنا قالوا بازلية امكان كل ممكن ثم انهم قالوا باختصاص امكان كل حادث بوقت
ووقوعه كما علم من قواعدهم لان تخصيص بالذكر لاقتضاء سياق الكلام وحسن الانتظام اياه فانه لما مالا يبقى
ذكر اولا ان الاشاعرة حكموا بوجوب تجدد كل عرض وان تخصص كل من ذلك المتجدد بان بوقته ارادة
الفاعل المختار ذكر ثانيا ان الفلاسفة يخالفون في كل من الامرين حيث يحكمون بان المتجدد بعض الاعراض
وان التخصص لذلك المتجدد بوقته انما استعداد موضوعه له في ذلك الوقت وهذا التدقيق يأبى استعدادهم
التخصيص فليتفهم كما لا استحالة نقض اجمالي بانه لو صح ما ذكر لزم امتناع وجود عرض في محل اشار الى ح
لان الله تعالى قادر على ايجاد مثله في ذلك المحل في ذلك الوقت فيلزم المحذور المذكور فاما ان
يدخل بقيد الى اخره فان قلت ههنا شيء اخر وهو ان بعدم بطو وعرض على محله فيلتفيه فينتفيه
في الزمان الثاني فيقفي الاعراض القايمة به كما قيل في التاسع فنا الاعراض فان كان قد يشاهد فيتفي
بلا فنا المحال الا ان الكلام في عموم الاستدلال لكن ما ذهبنا الى زوال الشرط للجوهر وسيجيء الكلام فيه
واعلم ان كون الفاعل الموجب هو طرو الطرد الصد فقط وكون الامر العدمي زوال الشرط فقط
مما يمنع وارادة التمثيل مع بعد من العبارة لا يليم وجه الابطال لانه مخصوص بطرو الضد هو
وزوال الشرط بل الدفع اقرب من ان يدفع هذه مقدمة خطابية يبادر اليه الافهام
العامية فان الباقي والطاري لما كانا متساويين في اصل القوة وقد يتوى الباقي باستمراره
في المحل فالظاهر انه يدفع ما يساويه بحسب اصل القوة وما قيل في بيانه من ان دفع الطاري
انما يكون بعد وجوده في محل الباقي اذ لا يفعل ما يثير حالة العدم في الموجود بالفعل ووجوده كيف العدم
وحالة العدم مستمر بلا مايثير وحالة وجوده في محل ما فان يجوز بين سفسطه ظاهره بل حالة
وجوده في محل الباقي فيلزم الاجتماع المستحيل مدفوع بان وجوده في محل الباقي وزوال الباقي عنه
في ان واحد وان تقدم الاول على الثاني بالذات فلا تحدد وان كان جوهرا والجوهر مشروط كشف
بالعرض لزم الدور قد اشرنا في اول المقصد الى جواز ان يكون مثله من قبيل الشرط المتعاكس
لا بد لنفيه من دليل على ان الدور لو سلم فانما هو على تقدير كون الجوهر الشرط محل العرض الزايل
واما لو عمم فلا يظهر الدور وانما ينقل الكلام الى زوال الجوهر ان شرط لان محوش والتكليف
فيه سفسطه لا يعبأ به فان قلت قد يشاهد ان العرض يزول ولا يزول محله فلا حاجة الى سفسطه
ابطال كون زوال العرض بزوال شرط الجوهر الى اللزوم الدور قلت ما ذكرته ابطال في بعض الثاني
المواد والمدعي كلي فلي شيء وهو ان بقا الجوهر عند المتكلمين مشروط بوجود العرض لانتفايه على منا
وجوده تقدير عدم بقا الاعراض كما سلف منا في اول المقصد فعلى تقدير بقا الاعراض ينتفي ان

ثبت للسند لزوم كون شرط بقا الجوهر بقا العرض لاتفى وجوده حتى يلزم الدور بل عدم
القدرة من السبب وبعد البقاء في عنه الممكن لا يفارق السبب في الحدوث والبقاء فحديث التأثير محل تأمل
واما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل اذ مآله ازالة الامر الوجودي وهو
امر وجودي يصح اثر الفاعل فالفرق بين العدم المستمر والعدم الحادث ظاهر على هذا التوجيه
فان فرض الفاعل موجبا واما اذا فرض مختارا فالفرق لظهر لان العدم المستمر ازلي فلا يستند
الى الفاعل المختار لما تقرر من ان اثر الفاعل المختار يكون حادثا بخلاف العدم الحادث
وشرط للجوهر تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور لان مسألة اشتراط بقا الجوهر بواحد من تلك
الاعراض بلا قيد التعيين لا يحوجها وهذا الواحد يتوقف على وجود الجوهر لا على بقا به فلا
دور وان احوج العكس فان قلت بقا الجوهر موقوف على بقا نوع تلك الاعراض وبالعكس
قلت لو سلم بقا النوع مع تحدد جميع الجزئيات فلا نسلم احتياج النوع الى هذا الجوهر بل الى
مطلق الجوهر فلا دور واعلم ان النظام طرد الى الجزء عدم ثبوت الضد للجوهر باعتبار
اشتراط الموضوع فيه دون الاكتفاء بالمحل المطلق لا ينافي هذا الطرد اذ غايته سقوط هذا
التوهم الذي يرد الذكور وبهذا القدح لا يخرج الدليل عن كونه ذلك الدليل واما يحتاج اليه القادح
اذ كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد فيه بحث لان تركب الجسم من الجواهر الافراد الغير
المتناهية وان كان مشهورا من مذهبه لكن الجوهر الفرد بل الجوهر مطلقا مركب عنده من متناهية من
الاعراض المجتمعة كما سيجيء في موقف الجوهر فالاجزاء الغير المتناهية عنده جواهر غير متناهية مركب كل
منها من الاعراض المجتمعة فلا فرق في الاحتياج المذكور وعدمه بين القولين لان مبنى نفي
الاحتياج على تقدير كون الجسم مجموع الاعراض المجتمعة هو ان المركب من محض الاعراض يلزم
ان يكون عرضا كما تشهد به البداهة وان كان جوهرا عند النظام فالدليل الدال على تجدده
الاعراض دال على تجدد الجسم لا ندراجه فيها فلا احتياج الى طرد الدليل فيه كما لا يخفى على المتأمل
اللهم الا ان يتشبث فيه بقول احد وهو القول بالجزء الذي لا يتجزأ قال به سائر المتكلمين وان لم يقل به اكثر
المحصلين وبما ذكرنا يظهر ان عدم الاحتياج الى طرد الدليل على ما تشهد به البديهة لا على ما ادعاه القادح
النظام من جوهرية المجموع وانما الجعل مبنى نفي الاحتياج المذكور ان تجدد الجزء يستلزم تجدد
الكل وان سلم جوهرية الكل كما تشعر به عبارة اللزوم لان فيه شائبة تعطيل الطريق
في اثبات تجدد الجسم فلا يكون قولا معتدا به فتامل اجيب بانه جاز الى اخر هذا هو العقد
اذ لو كان لا في محل دائما لكان مستندا الى جميع الجواهر على السواء وال بعضها به دون بعض
لجواز ترجيح بلا مرجح لكن المفهوم من سياق الكلام انه احتمال صرف ليس منقولا عن المعتزلة
فلهذا عدل عنه وقال والاولى الى اخره يريد ان ما ذكره اولا هو طريق زوال الجوهر
عند المعتزلة الى اخره وجه اختصاص الطريق الاول بالمعتزلة ظاهر على التوجيه الاول
لان الفناء عندنا ليس بعرض بل هو امر عدمي اعني عدم المتماكنين وان من الانواع المتكثرة لجواز
لو وجد لا تتصف بالفناء والا لبقي بحاله ايضا وقد تقرر ان الانواع المتكثرة عدميات واما على

التوجيه

التوجيه الثاني اذ وجد وعدم اولى فيه خفاء لان المشهور من المعتزلة انهم يثبتون الفناء عرضا
بخلقه الله تعالى في محل ضد بي الجواهر به عند بعضهم الفناء قائم بالفاني حكم به في بعض شروح المقاصد
واما انهم يثبتون عرضا لكن شبيها بالفناء ومغايرا له فيما ذكر فليس بمنقول عنهم ولو حمل على الاحتمال
التحليلي بعد تجويز اياه ليس بظاهر الوجه اللهم الا ان يقال لما جوز المعتزلة الفناء على الوجه الذي
ذكر من قرب ان تجويز مثله والقول بعدم الجواهر بهذا الطريق ايضا مخصوص بهم واما
وجه اختصاص الطريق الثاني بما فسرناه مبني على ان مذهب المعتزلة ان طريق زوال
الجوهر خلق عرض يتوهم به ليس الا لكنه لا يخلو عن شوب بلا ان يثبت ان المعتزلة يجوزون زوال
خلو الجواهر عن الاعراض كلها دون الاشاعرة اذ لو لم يثبت التجويز المذكور تعدم خلو عرض معين
من الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها فيكون سببا لزوال الجوهر فلم يخصوص طريق الزوال بخلق الفناء
دون الاعدام الى ان العرض لا يتوهم به عرض اذ الشرط قيام الفناء الفاني في اول الامر وفي
ثانيه فوجه هذا الخصوص ظاهر وان لم يشترط اصلا كما هو المشهور من المعتزلة فلا اذ يمكن ان
يكون زوال العرض لعرض يخلقه الله تعالى لا في محل واما كون زوال العرض بعرض يخلقه
الله تعالى في محل العرض الزايل فيزول في ثاني الحال فيزول العرض القائم به فمهجور راجع الى
اشتراط بقا الجوهر في بقا العرض الزايل فيزول وقد مر ما فيه تأويل ان يعاد المحوج
الى التأويل لفظي ومعنوي اما اللفظي فهو تذكير الضمير واما المعنوي فهو كذلك لان الاعتماد ليحاد
لا وجود ولا ضير عليه في ذلك اي بحسب الشرع فان المنع المذكور لا ينافي العقل بحسب الاجتماد
لجواز ان تعاد الاجسام مع تواردة الامثال من الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها على تلك
الاجساد وهذا اي الوجود فيها بلا محالة ممتنع لما به يلزم قيام العرض لعينه البقاء
بالعرض وقد مر بيان بطلانه واما اذا تخلل العدم بين زماني وجود العرض فلا يلزم
هذا المحذور وهذا الفارق بين تجويز اعادة العرض مع تخلل العدم وعدم تجويزه بدون ذلك
التخلل وان تضعيف هذا الفارق بمنع كون التقاعر ضا لامتناع تواردة العلتين على
شخص واحد وهذا لا يرد على ذلك المذهب لان كل واحد من المحلين وان لم يكن علة مستقلة
لكنه مع جميع ما يتوقف عليه ذلك التشخص علة تامة له لا يقال لا يجوز ان يكون مجموع المحلين
علة واحدة لتشخص ذلك العرض القائم بكل منهما لانا نقول لانه يلزم حينئذ ان لا يوجد ذلك التشخص في
واحد من المحلين لان في كل منهما اما وجد جزء العلة دون تمامها وهو لا يوجب وجود المعلول يلزم
ان لا يوجد وان كان الجزء البقيني حاصلا به دونه قلت في هذه العبارة بان كله
ان الوصلية مشعرة بان كون الطنين الفعل اليه اكثر لكان اولى على تقدير ان لم يكن الجزء البقيني حاصلا
بدونه على ما يظهر من قولنا بدون يخيل وان كثر ما له مع انه فاسد والجواب على تقدير تسليم لزوم
المعنى المذكور لان الوصلية ان قوله وان كان مرتبط بعمد يضاف اليه معنى الكلام والتقدير بيد
الطنين الفعل اليه اكثر فقد لك لم يكف بدونه اي بدون العلل الجزئية وح يظهر معنى الوصلية
لان عدم الاكتفاء بدونه اولى على تقدير عدم حصول الجزء البقيني بدونه والحق انهما متلازمان

وانما يجب تجويز قيام الجواز بالمجموع من حيث هو مجموع كما قيل مثله في التاليف لمياهة قيام الجواز وذلك ظاهر لان التاليف لا يعقل في امر واحد ولانه يلزم التوجيه بلا موجب وجوابه منع ان عدم الانفكاك وقد يجاب ايضا بان التاليف قايم بالمجموع من حيث هو مجموع ولا يخفى ورده وجوابه ان التاليف الذي بين الهويين الى اخره ظاهر بتقرير الشارح يوهم ان خلاصة الجواب ان في صورة اجتماع ثلاثة احزاء بالبعض احدها قايم بالثلاثة والاخر باثنين منها بعدم احد التاليف الثلاثة اعدم التاليف الاول وفي الثاني وذلك ان تحمله على ان في تلك الصورة تاليفا واحدا قايما بالثلاثة فاذا عدم واحد من الثلاثة اعدم التاليف القايم بها وجد تاليف اخر قايم باثنين هذا وقد يقال اذا حمل كلام لي هاشم على ان التاليف القايم باثنين لا يقوم بعينه بالكل لا يكون الجواب واقعا له بل الجواب ان يقال اعدام واحد من الثلاثة انما يستلزم اعدام التاليف لو لم يكن له محل اخر وههنا محلان اخران مستقلان في الجملة على زعمه وانت خبير بان المفهوم من كلام لي هاشم ان التاليف مطلقا لا يقوم بالكل من اثنين فتامل فان احد متمميه اعني العدد تعم المفارقات والجوهريات والكيف فلا يتعرض للجوهريات اولا وبالذات لان علومها حصولية لا حضورية ولانه لم يثبت الوجود الذهني كما اشار اليه المصنف في مباحث العلم فليست تلك العلوم من قبيل الكيف واما النفس الانسانية فانها معدودة من الماديات ديات لتعلقها بها وانما قلنا اولا وبالذات ليلا ينتقض بروحية العقول العشر فانها كيفية عارضة لها بواسطة عروض الكم المتصل اعني العدد وقد يقال في توجيه عموم الكم الكيفية بنحو لا يتصور لها كيفية ويتصور لها عدد فان رد عليه بان الكمية نفسها لا يتصور لها كمية ويتصور لها كيفية مختصة بالكميات اجيب بان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه كذا في حواشي التجريد وفيه نظر لان الحرف كيفية عارضة للصوت الذي هو ايضا كيفية فما معنى قولهم الكيفية لا يتصور لها كيفية وايضا السطح عارض للجسم التعليمي الذي هو كم وكذا الخط عارض للسطح الذي هو كم فلا للقول بان الكمية نفسها لا يتصور لها كمية واضح وجود الاول اخر فيه تامل اذ لا نزاع في وجود الاثنين على ان المتكلمين يكونون الكم مطلقا مما معنى صحة وجوده بالنسبة الى الاثنين سواء كان بالقطع او بالكل لعل حصر سبب الفك في القطع والكل كما هو المفهوم الظاهر من كلامهم بحسب الغالب والا فقد يكون الفك بدونهما كما اذا اجري خيط من طرفيه فانفك بعض اجزايه عن بعض اذ ليس هذا الفك بطريق الكل وهو ظاهر ولا بطريق القطع لاحتياجه الى آلة فعاودة كما صرح به في موقف الجوهر غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة فيه نظر لان الانقسام الخارجي يصل الى حد يقف عنده فلا يلزم من الاشتمال على مقادير غير متناهية بالفعل هه كما يعد الحركة الى الحيز للكون فيه اي السكون المخصوص الذي هو بعد الخروج لانه معد لمطلق الكون الحاصل له بدون الحركة والمعد لا يجب اجتماعه مع المأثر لاختلاف في

ان المعد البعيد

ان المعد البعيد لا يجوز اجتماعه مع الاثر وفي التقريب خلاف كما اشار اليه في مباحث المعرفات من حواشي المطالع فكان قوله لا يجب اشارة الى ذلك اذا اريد بها وال الاتصال المعيني كما هو الظاهر ولذا قال الشارح سواء كان بالقطع او بالكل اذ لو اريد بها وال الاتصال مطلقا لم يناسب قوله ذلك اذ لا قطع ولا كل في الانفصال الذاتي الذي هو عارض للوحدات بالذات لان معروض الوحدات هذه اشيان ان الكم المتصل لا تعرضه العصمة الحكيمة بالمعنى المذكور بواسطة محله ولم سبق عدم العروض بلا واسطة لان كون الوحدات في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض امر لا شبهة فيه مع انه سيصرح به بعد هذا الكلام فالها استغني عن بيان علم كونه معروضا للعصمة الكلية ههنا منفصلة بعضها عن بعض لفظ بعضها اما فاعل منفصلة والتانيث باعتبار المضاف اليه او بدل من الضمير المستتر فيها الراجع الى الوحدات الثانية وجود عاد الى اخر اعترض عليه العلامة بان المقدار الاصم لا يوجد فيه العاد لانه معدوم بالاعاد له واجاب عنه الشارح في حواشي حكمة العين بان الاصم قابل للتصنيف قطعا ونصفه بعض حزما ولا ينافي ذلك كونه اصم او معناه انه لا يعده المقدار المعين المفروض لمقدير المقادير بمنزلة الواحد في العدد وعدم عد لا يستلزم ان لا يعده مقدار اصلا اذا استطت منه امثاله مرات متناهية او غير متناهية فلا ينقص بالعدد العير المتناهي الثالثة المساواة الاخر فيه اشكال وهو ان الحكم بالمساواة قد يكون ملاحظة الوحدة التي هي خارجة عن الكم بتسميته ومن ادرجها في العدد يلزمه ان لا يحمل العدد مطلقا مندرجا تحت الكم لكنه مخصوص بالمقادير لان التطبيق ههنا معنى جعل العاد مطابقا للمعدود والمطابقة هي الاتحاد في الاطراف كما سبق في المقصد السادس من مرصد الوضع والكم ولا شك انها لا تتصور في الوحدات بل في المقادير وهو نوع الخاصة للاولى يجوز ان يكون تذكير الضمير باعتبار الخبر ولا يحتاج حينيذ الى التاويل الذي ذكره الشارح ثم ان النوعية باعتبار الخاصة الاولى واسطة في الثبوت لا العروض فلا يناني كونها عرضا ذاتيا على ان الواسطة في العروض انما تنافي اولية العرض لا كونه عرضا ذاتيا الذي هو المدعى ههنا لجواز ان يكون عرض اولي واسطة في عروض عرض ذاتي لا اذ الفرض اجزاني كما لا يخفى وفيه بحث وهو ان المقادير يمكن ان تفرض متفاوتة اجزاء فان شرط تساويها تنقل الكلام الى ذلك التساوي فهل جزا فالظاهر ان هذا لا يجري في المقادير بل في الاعداد وان اوهم لفظ الفرض تكونه في المقادير وبناء على ان الاجزاء بالفعل متحققة في العدد فلا يحتاج الى الفرض لكن المواد هو الملاحظة ليتم الاوبالجملة الفرض المطابق للواقع مجامع للفعل واللامساواة بما يدرك بالحس للزوم المساواة الزيادة والنقصان وهما وجوديان يمكن ان يدركا بالحس بل اغنيا له مع التكلم تاملا وانما بخلاف المساواة مثلا فانها وان حسن بها مع الحال لكن باحساسين لا باحساس واحد وسيجي تحقيقه في اول بحث المقدار فان اي جزء من الاجزا كما نقل عنه رحمه الله فلا يرد الحاكم

Cambridge University Library

المفروض على الاخير من الخط مثلا قوله احمر مثلا في اغماد احمر او لم يقبل حمرتين مع ان
المناسب لقوله يمكن ان يفرض فيه شيء غيره شيء بناء على ان كل مقدار يمكن ان يفرض فيه اخر كما
اشار اليه سابقا بقوله ولا يزال كذلك ابدا ثم تلا في الاحمرين باعتبار ان كلا من الاحمر الثلاثة
الاخر الحد المشترك على حد واحد ايضا قوله والحد المشترك هو ذو وضع اي اخر مما عليه كون
الشيء ذا وضع فوع وجوده الخارجي والحد المشترك امر فرضي لا وجود له في الخارج
فكيف يكون ذا وضع ممنوع والحق في الجواب ما ذكره الشارح في حواشي التجريد من ان كون الشيء
ذا وضع لا يقتضي وجوده بل اما وجوده او وجود ما يتوهم فيه قوله فيكون التقسيم الى ثلاثة
منقسما الى ثلاثة وهذا معنى انه خلاف المفروض يسلزم ان يكون التقسيم الى قسمين سيما
الى اقسام غير متناهية والقول بجواز كون الحد والمشترك خارجة في البعض وداخلة في
البعض مما لا يليق به اذ لا وجه للتخصيص فتامل قوله فيفي قوله فان اي جزء من الخط فرض
مماسة ظاهرة قد توجه عبارة الكتاب بان ضمير الشان من اي جزء وهو ابعد
اي جزء طرف والضمير في للحد لا للجزء والمعنى فان الشان ان الحد في اي جزء فرض يكون
بداية ونهاية فلا مماسة قوله فالمنفصل كالعدد الكائن متحمة كما في قولهم الضيف المطلق
كالنار على ما اشار اليه الشارح في حواشي شرح المفتاح فلا بناء في ايراد الكاف في الحصار المنفصل في
العدد كما صرح به وقد يجعل ايراد الكاف في مثله باعتبار الافراد الذهنية قوله وذلك
لان قولهم المتصل والمنفصل ان هذا المنفصل اعم من الكم المنفصل بالذات وبالعرض كما يدل عليه
سياق الكلام وفيه دفع لمنع الحصار الكم المنفصل في العدد مستندا بان الجسم مع سطحه والسطح مع
خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما عددا وبان البعد الكم منفصل بالذات
الذات كما ان العدد كم منفصل كذا قالوا ووجه الدفع ظاهر مما استدلال الذي ذكر فليتامل فيه
قوله فالاحاد الماخوذة على الوجه الاول وحدات الى اخره فان قلت الاحاد الماخوذة على
الوجه الاول احاد غير متعينة لا وحدات قلت لا منافاة لان الوحدة واحد بوحدة هي نفسه
على ما قرر في الوحدات احاد ووحدات قوله ولهذا المعنى قيل ان كل خط هو في نفسه طويل
لان الامتداد الذي اطلق عليه الطول هو الممتد كما يطلق الاتصال الجوهري على نفس الصورة الجسمية
والاتصال العرضي على المقدار فيكون معنى قولهم كل خط طويل مع ان الظاهر ان يقال كل خط طويل
انه طويل يطول هو نفسه كما يقال الصوم صوم قوله حشو مابين السطوح اعني الجسم التعليمي الذي
عبارة عن المتن لما لم يكن بحسب الظاهر متنا ولا للجسم التعليمي الذي في الكرة المصمتة فان فيها خط
سطحا واحدا لا سطوحا ومتنا ولا للجسم الطبيعي قدرها الشارح تصريحا بالمقصود وان كان احد
من عبارة المصنف تعسفا ولو بدل اعني بمعنى لكان للمتوهم ان ما في قوله حشو مابين السطوح
اما مبتدأ خبره او موصولة فاضافة الحشو اليه بيانية وعلى التقديرين ليس المراد
بالحشو المعنى المصدري ولا الحاصل به كما ظن بل المحشو به اما اصطلاحا او على المجاز اللغوي

قوله كان

قوله كان لمجموعها ايضا اضافة اليه تحقق الاول والثاني وان كان لا يستلزم تحقق الثالث
ولا تعقله الا ان الكلام في الابعاد الجسمية فلما كان للاولين اضافة الى الثالث فان تعين هو
الطول والعرض باعتبار العمق قوله ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان اظهر فان قلت هو
الطول الذي ذكر المصنف من الطول بمعنى الطول الامتدادين فيه زيادة ان وطول هو اضافة
ايضا فيصح العكس بان الاول عبر فيه اضافة ثالثة بلا تكلف قلنا الطول المذكور بمعنى الامتداد مطلقا
وليس اضافة والاولى في توجيه كلام المصنف ان يقال الطول من زاد طوله على طول غيره هو
بالنسبة الى قصير فيه الطولان الاضافيان والزيادة فلا غبار في الكلام قوله فانه
مع اكلهما الحس المشهور ان اللون عارض للسطح وليس بنافذ في العمق وقيل نافذ فيه
وهذا الكلام مبني عليه قوله كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية فان العمق
تتعلق بالحركات التي يكون محلا للكم متصلا او منفصلا فيتعلق بالكم في الجملة قوله م
قوله ويعرض لها ايضا المتا واما الحق تنبيه على ان الاستعمال الاصلي وهو تعديته
العروض باللام وان قول المصنف تعرضها ليس على ذلك قوله لو وجدت الوحدة فلها
وحدة ولما انا لم نوجد فلا يلزم التسلسل في الموجودات بل في الاعتباريات وهل يمتنع هو
التسلسل في الاعتباريات المفروض لا سبق الكلام فيه فلا يعيده قوله الثاني ان الواحد
الى اخره منه ان هذا انما يدل على رفع الايجاب الكلي لا على الطلب الكلي الذي هو المدعى اذ لا يدل على عدم
وحدة الواحد الذي لا ينقسم كالجوهر الفرد والوحدة وادعا عدم الفرق عما لا يتمع قول قلنا
ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال الى هذا الصيا الشق الثاني فان قلت اتصاف المحل الخارجي بالوحدة
الاعتبارية خارج لا مدخل لاعتبار العقل في ذلك فتوسيط اعتبار العقل وملاحظته لغو في
البين لا يدفع من الاعتراض شيا قلت اتصاف المحل الواحد بالوحدة ولو سلم لكن لا يلزم منه
انتفاء الوحدة في الخارج ضرورة عدم وجودها فيه فلو لزم لم يلزم الا انقسام في
العقل لكن هذا ايضا غير لازم لان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال كما قرر فتامل قوله
ولا يمكن اعتبار الحيثيات الى اخره اي لا يمكن الاعتبار المفيد فان الوحدة اذا كانت موجودة
في الخارج ستقسم بانقسام محلها فيه ولا يفيد اعتبار حيثية الاجمال قوله لم يكن الاثنينية
صفة واحدة وحدة شخصية فان قلت لا انقسام بحسب المحل لانها في الوحدة الشخصية كالاثنينية في
انقسام زيد بحسب الاجزاء وحدته الشخصية فان السواد القايم بهذا الجسم واحد وحدة شخصية
وان كان منقسما قلت المحل اذا كان منفصلا بوصف من بعض بان يكون احدهما
في الشرق والاخر في المغرب مثلا فادعاء ان العرض الموجود القايم بالاعلى الانقسام واحد بالهوية
كادعاء ان زيدا الموجود في الشرق وعمرا الموجود في المغرب واحد بالهوية فلا يلتفت اليه
فتامل قوله فتنقل الكلام اليه اي الى ذلك الامر المعقول لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر اعتباريا
فان قلت الاعتباري لا بقاء في نقل الكلام قلنا لا نقوض بالوحدة الاعتبارية وبانها تنقطع
التسلسل بانقطاع الاعتبار الا ان يقال لا يكفي عروض الامر الاعتباري في قيام الكثرة
الموجودة في الخارج وفيه تامل قوله هذا ان جعل الوحدة الى اخره اي كون الوحدة امرا وجوديا
كما قال المصنف وان لم يتم قوله وفيه بحث لانه مبني على ان العدد ما جعل المعنى محققا في الخارج هو
الوحدة لا اتصاليه وانفصال الجسم لان تلازمهما لا يفيد وجودها كما ظن لان المذكور فيهما

قوله وكلوه في عطفه على الواحد صاحب ظاهر وجعل الكون بمعنى الكائن يابا ما ثانية الى المعنى

قوله كان

سبق وجود اتصال الجسم ويجوز على تقدير مغايرته للوحدة الاتصالية ان يكون هي امرا هو اعتباريا لا لزوما لذلك الوجودي قوله اي امر فرضي اعتباري اراد ان نفيه فرضي غير موجود في الخارج وان كان اتصاف محله به حقيقيا قوله تسميه بعضهم خطا جوهريا وبعضهم بسيطا والمركب مركب من جواهر فرضا عددا جسما قوله فرض جوهرين جوهر بين في موضع بعض الحال في موضع الحال اي متجاورين جوهرا وحاصله فرض جوهرين فيه فرضا مطابقا للواقع قوله فيه اوردهم عليه مقادير مختلفة المراد بالمقادير ههنا هو المقادير المتغايرة التي لا يكون احدها هو الاخر بالسطح فيما سيأتي فلا يرد ان فيه مصادرة لتوقف على ثبوت المقادير قوله بل يجاب لاشكال ان قال المدل ليس بظاهر بظواهر الشمعة بل متعلق باجمعها فيها ايضا فالمدل ليس معترضا على الاشكال لكن الاشكال المبدل المعترض عن انفصال الاجزاء بعضها عن بعض حتى تبقى الجسمية المخصوصة كما زعموا محل تامل قوله اي مضروب احدهما المفروض الاخر فتى ضحيه انه اذا جعل طول الجسم عشرين ذراعا وعرضه خمسة اذرع ثم جعل طوله خمسة عشر ذراعا وعرضه عشرين اذرع فالمجموع خمسة وعشرون ذراعا في الصورتين قوله وايضا فالملائمة الاخرى فان قلت التجدد في الصورتين المذكورتين هو للصورة الجسمية فلا يثبت على تقدير تمام الدليل الا وجودها قلت احضار المبدل منهما ممنوع قوله ولقائل ان يقول سلمنا زوال مقدار جسمي الى مقدار اعني المبدل فيتجدد للمعطى والمعطى فلا يصح لانا نقول لكفى في الصحة التغاير في العنوان وللاعتبار قوله بمعنى كونه متناهيا في الوضع اي في الوضع الذاتي الذي على يمين شماله في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفيه الشارة ثم حسية وشماله في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدار محدود يقدر ثم السطح انما يلزم اذا تساوى في الوضع واما اذا لم يتساويا فيه كما في محيط الكرة وان وجب تناهيه في المقدار وهو كونه بحيث يمكن فرض ذلك ولهذا قال مع كونه متناهيا في الوضع وكذا الكلام في استلزام الخط للنقطة اذ لا نقطة في محيط الدائرة فالسطح ليس بمستلزم للخط ولا الخط للنقطة واما الجسم فمستلزم للسطح عندهم لوجوب تناهيه في المقدار المستلزم لتناهيه في الوضع كما يشهد به التحليل الصحيح ولما اللائق استلزام تناهي الجسم للسطح قوله فلا على رأيه وجود مقدار اصلا اما الجسم التعليمي والسطح فلما ذكر صريحا واما الخط فلانه نهاية السطح فاذا لم يثبت وجوده قوله والجواب منع وايضا الاعدام والاعتباريات تجدد بلا مزية فلا يدل على الوجود قوله اذكروا الزمان لوجهين فيه بحث لان هذا بناء على الوهمين الذاميا كما ينبغي صحيح مرضيا فليسا منشأ للانكار فالاولى هو ان يذكر وجها واحدا اللهم الا ان يقال حاصل الكلام انه يلزم عدمية على قاعدتهم ولا دليل يدل على وجود هم على قاعدتنا فلم قوله ولما كان الحادث من زمن الطوفان حادثا اليوم الحكم المذكور ضروري كما سيشير اليه في الوجه الثاني وما ذكر تنبيه عليه ثم الملازمة ظاهرة لان زمان الطوفان على ذلك التقدير يكون حاضرا مجامعا للموم الحاضر فما يكون وجوده مقارنا له يكون هو بالحملة الملازمة بين الشيء وزمانه بين فلا يتخلف الحادث عن زمنه وبالعكس وهذا ظاهر فلا يلتفت الى ما يقوم من انه لا يلزم من دوام الظرف دوام المظروف على انه لو سلم اجتماع اليوم مع زمان الطوفان وفي حد ذاته الحادث المذكور فيلزم تقدم الملازمة وان لم يسلم فقد ثبت تقدم ذلك الزمان المعين مع عدم اليوم على اليوم بالزمان فالتقدم لا بالمعين مرجحا له كان مقارنا للعدم المراد عليه فانه تقدم زماني كما سيجيء فيلزم ان يكون للزمان زمان وهو المطلوب

قوله لان المتقدم

قوله لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر اي يجوز ان يجامعه والا لتقدم موسى عليه السلام علينا بالشوط مما لا شك فيه وقد منع لزوم هذا الجواز ايضا في كل تقدم بالطبع لان المعلول معدم بالطبع على العلول ولا يجوز اجتماعه معه كما هو الصواب والظاهر اجتماع جميع التقدم والمعد والسبق بالحيثية ولو اعتبر في احد المتقدمين قيد ليتلزم عدم اجتماعهما في الصدق فليس بصواب في التحقيق لانه يجوز عدم جواز اجتماع المتقدم مع المتأخر فيتسدعي الزمان كما يتهم من الطلاق ثم سواء تقدما زمانيا او طبيعيا فيتم المطلوب فتامل قوله وايضا اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة الى اخره يمكن ان يقال بعد تسليم التساوي في الحقيقة ان التساوي فيها لا ينافي كون السابق معدا للاحق كما في كون احدي الدورات معدا للاخرى على انه لا يلزم في عدم الشرط ان يكون المتقدم ذاته منشأ للشرط بل جاز ان يكون باعتبار امر عارض فكونها متساوية في الحقيقة لا يستلزم عدم تعدد بعضها على بعض حسب الشرط واما ادعاء التساوي بحسبه ايضا فلا يسلم لجواز ان يدعي شرف الامس من اليوم لقربه من زمن الرسول عليه الصلاة والسلام مثلا قوله والكلام في ذلك الزمان والدليل انما يفيد رفع الايجاب الكلي لجواز عدمية الزمان الثاني قلت يكفي في الاستدلال خصوصا المعلوم انه ما قيل بالفصل قوله ينطبق بعضها ببعض مثلا معنى الانطباق هو الظرفية والمظروفية قوله ومع ذلك يلزم محالا اخر قيل فيه نظر لان التسلسل محال والاستحالة محال محالا اخر وليس بشيء لان المقصود الاستدلال على عدمية الزمان باستلزام وجوديته محالين كما هو الظاهر من المتن او باستلزامه التسلسل المحال ههنا بالضرورة وباستلزامه محالا لا بيان استحالة الدور والتسلسل كما ذكر من الحال حتى يرد ما ذكر وامل قوله وقد اجيب عنه الى اخره قد اشرنا الى ان مجرد عدم اجتماع المتقدم والمتأخر في اجزاء الزمان بكفي في اصل الاستدلال بعد الجواب انما يفيد بنفي القول بعدم المتقدم الذاتي بناء على منع جواز الاجتماع فيه ليس كما سيصرح به في اخر موقف الاعراض بعد ما اعتذر عن اصله لان المتقدم الذاتي اعتبار صرف وقوب ما يوصف بالمتقدم اليه ويتبدل بالاعتبار ولا شبهة ان الامس يتقدم على اليوم بوجه لا يصح ان يصير متأخرا بذلك الوجه بنفي من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له بعد بوجه اخر صالح لان يتبدل بالاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين او اكثر من المتقدم في شيء واحد والكلام في المتقدم بالوجه الاول لا الثاني فتدبر قوله واذا كان لا حاضر موجود الى اخره اسم كان ضمير الشان وموجود اصفة حاضر وضمير لا محذوف والتقدير اذا كان الشان لا حاضر موجود لا يبعد ان يحتمل ان يكون لا بمعنى ليس وحاضر مرفوع اسمه موجودا خبره لجاز ان يكون الحادث في الزمن السابق الى اخره قيل تحت الجواز ان يكون قد محصوص يجتمع الاجزاء لكن يقتضي وجود اخر مثله وهكذا فالاولى ان يقصر على قضاء الضرورة قوله واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم الى اخره قيل بجواز انه غير منقسم ولا يلزم الجزء لجواز الانقسام

بالوهم وان لم ينقسم بالفعل كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان الانقسام الوهمي ان طابق
الواقع بان يكون فيه شي غير شي بحسب نفس الامر لزم اجتماع المحكوم ببطلانه اولا وان لم
يطابق فلا عبرة به ولزم الجزء في نفس الامر لان الانقسام العرضي الوهمي من الجزء هو الذي يطابق
للواقع كما حقق في موضعه قوله وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة ولا ريب على
في هذا المعنى قوله خذ يا صديقي من احبك مقالة قوله حكمت بصحتها النفوس الناطقة
ان المسافة والزمان كليهما قوله ثم التحرك جملة متطابقة ان صح قسمة
بعضهن تحته قوله فالكل في تقسيمها متوافقة قوله اعلم ان المسافة اما نفس الجسم
او منطبقة عليه وعلى كل تقدير يلزم من تتالي الآنات تركب الجسم من الجزء الذي لا يتجزى
قوله فيتم الاستدلال برهانا الظاهر ان الكلام الزامي على التقدير الثاني
ايضا اذ لا يقول المتكلمون بالدليل الثاني للجزء وكانه انما سماه برهانا لانه لو خطر منه
هذا الدليل بخلاف الاول قوله متعذر بل غير متصور اراد بالتعذر التعذر بحسب التحقق
وان كان ممكنا بحسب المفهوم فظهر وجه التي في ذلك الامكان وان التعذر على التعذر مجازا اه
نالامر الظهر قوله فان قلت لا منا قضة الى اخره حاصل السؤال ان عبارة القوم كانت على
وجه حملها ابن سينا على الظرفية نرد عليه وان كانت عبارة المصنف في تقرير الاستدلال صريحا
في المقصود لاني وحاصل الجواب ان مقصودهم ايضا ما اشار اليه المصنف والمنازعة اللفظية
مما لا يلتفت اليها قوله في عدة امور التعبد فقوله في عدة امور بالنظر الى محل الكلام
والا فمطلق الاختصار كاف في المحصول الغرض قوله ولا مام الرازي نقضه اي في مباحث الشرقية
فيه بحث اذ تقدم ان الدليل المذكور الزامي فلا يتجه النقض وقد يقال ليس في المباحث
الشرقية حديث الالزام فالظاهر ان بعض الحكما لا يقولون بوجود الزمان فالنقض بالنسبة
اليهم قبل النقض بالنسبة الى قولهم او ببطلانه بدليله وقد اشرنا الى انه ايضا الزامي
قوله ومعنى الحصول في الوسط الى اخره في الحركة بمعنى التوسط شبهة وهي انها تحدث في آن
فبي ذلك الآن لا بد ان يكون الجسم في مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول وانه لا محال لان المكان
الاول محل سكون وكذا المكان الثاني وانه محال ايضا لان المكان الثاني لا يحصل الجسم فيه الا بعد
قطع لا يحصل الا في زمان فيكون مسبوقا بتوسط فتامل قوله الا انها غير منطبقة على المسافة
قيل عليه انها وان لم تنطبق على المسافة باسرها الا ان تنطبق دائما على جزء من اجزائها
على التبادل فيلزم المحذور وان اجيب بان المنطبق عليها هي النقطة قلنا لا يلزم الجزء قلنا المنطبق عليها
للحركة بمعنى القطع هي النقطة ايضا فلا يلزم الجزء ولك ان تقول الجزء انما يلزم من تتالي النقطة في المسافة
واللازمة من تركب الحركة من الجزء الذي لا يتجزى لان المتحرك من نقطة الى ثالث يقطع في آن نقطة
فيقطع من اجزاء الجسم ايضا امرا غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزى الا من ثبوت النقطة اذ لا يلزم
كون محلها غير منقسم على ان محلها الخط ولا يلزم من انطباق الحركة بمعنى التوسط على نقطة على التبادل

محذور اذا لا يلزم

المتحرك

محذور وارد لا يرد من نقطتان الا وبينهما امر منقسم نقطة للحركة والكلام بعد محل تامل قوله
تقضي ان يتسامح في ذلك الامر المنطبق عليها اورد عليه ان الحركة بمعنى القطع لم تكن موجودة فكيف تنطبق
على المسافة الموجودة فالصحيح ان الانطباق اللازم في الاتصال وكيفيته وتلك بعض الوجوه وقد اجيب
بمنع اقتضا الانطباق وجود اجزا المنطبقين قوله اذ المذكور في المباحث المشرقية ما ذكر في
المباحث المشرقية من ان الموجود من الزمان عند الحكما هو الآن السيال مخالف لما نقل في الكتب
من مذهبهم من ان الزمان الموجود عندهم كم متصل غير قار الذات قوله فلا يصح ان الزمان الماضي
ما كان حاضرا الى اخره فان قلت هذا لا يشفي لان فيه ثبوت اصل مدعى المستدل اعني عدمية
الزمان لان الماضي معدوم قطعا وكذا المستقبل فلو لم يكن الحاضر زمانا موجودا لم يوجد الزمان
اصلا قلت لما ثبت ان الموجود عند الحكما هو الآن السيال فالمستدل ان نفي وجوده فلا نعم وان نفي وجود
الامر الممتد فلا خلاف فيه قوله وما كان قابلا للزيادة والنقصان فهو موجود ان اريد ان ما كان قابلا
لهما بحسب الخارج موجود فيه فسلم لكن قبول تلك الامكانات لهما اياهما بحسبه ممنوع وان اريد
انما كان قابلا لهما في الذهن او في الجملة موجود في الخارج فممنوع قوله فليس عائدا الى الرعة
الى اخره حاصله ان علة التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان ليس كون احدى الحركتين اسرع من الاخرى
لعدم الدوران وجودا وعدما اما الاول فلتحقق التفاوت بينهما مع الاتحاد في السرعة والبطؤ واما في الاول
باتحاد ذلك الامر الممتد عن اتحاد الحركتين وفي الثاني باختلافه عن اختلافهما للاستلزام الظاهر
قوله والجواب عن هذا هذا الجواب معارضة كما لا يخفى واما الحل اعني النقض التفصيلي فهو ما ذكرناه
سابقا قوله ولانها اعني هذه الامكانات الى اخره هذه الواو من الشرح لا من المتن كما يدل عليه النظر
في نسخ المتن فكان غرض الشارح الاشارة الى ما هو حق العبارة لان الفاء التفريعي في قوله فهذه الامكانات
فهي دالة على التعليل المستفاد من السابق فينبغي ان يجعل قوله لانها عرض الى اخره معطوفا
على التعليل المقدر المستفاد من السابق وهو الذي ذكره الشارح بقوله لاستحالة الى اخره قيام الموجود
بالموهوم وان وجد الواو في بعض نسخ المتن فالامر اظهر قوله ولا شك ان ما يمكن عروضه لامور
معدومة الى اخره لفظة ما عبارة عن الامكان المذكور اعني الامر الممتد والامور المعدومة عبارة
عما بين الطوفان ومحمد عليه السلام وما بين بعثة موسى وعيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام
ونحوهما والعروض عبارة عن الحمل فان الاكثر المحمول على الماضي في الاول والاقل المحمول عليه في الثاني
عبارة عن الامتداد فافهم قوله وان يكون الامتداد العقلي كذلك الا ان كان في الخارج مستمر يطابق
منتقر ولم لا يجوز ان تحصيل ذلك الامر في الخيال ابتداء من غير ان يكون هناك امر بسيط سيال نعم
قد يكون سيالا في الخارج سببا لحصول مثل ذلك الامتداد في الخارج كما في الشعلة الجوالة والقطرة النازلة
لكن لكن كون كل امتداد خيالي كذلك حاصلا من الامر الموجود الخارجي ممنوع دعوى الضرورة في محل
النزاع غير مسموعة قوله وقد اعترض الامام الرازي الى قوله فيلزم دور واضح قيل عليه
امكان وجود الحركتين كذلك وكذا امكان السرعة والبطؤ امر معلوم بالضرورة الحسية فان لم
يتوقف حصوله على وجود الزمان كما هو الظاهر لم يرد اعتراض الامام الرازي وان توقف ثبت هذا

دليله م

قابله

الاختلاف بالسرعة والبطؤ مع انتفا التفاوت بين الحركتين زيادة ونقصانا واما الثاني فللتحقق م

ونحوهما م

البيان نبرهنت لانا لا نسلم ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شي م

الاجزاء

المتوي

الابر

بيني

القطع

لتتالي

المطلوب الذي هو وجود الزمان لان ما توقف عليه الامر الثابت بديهة ماب بالضرورة هـ
قوله فان الامر كله الى اخر هذا الكلام من الامام يتبادر منه ان الزمان المدعي وجوده هو الامد
الممتد وقد صرح في المباحث المشرقية ان الان السيال كما ذكره الشارح فيما سبق ثم ان تعديل الامور ايا ه
بالايام ونحوها لا يدل على وجود كيف والمتكلمون القائلون بكونه وهميا يقيدونه بما ذكر قوله
والمقصود بيان حقيقته المخصوصة لا سلك ان المقصود ههنا الاستدلال على وجود الزمان
فان نحن الكلام راجع الى بيان انه كم متصل ولهذا قال الشارح اصح الحكماء على وجود الزمان توجيه
واما بيان حقيقته فقد وضع له المقصد الثامن اللهم الا ان يقال سياق كلام الامام في موضعه
على هذا النمط قوله واجاب من الثالث الى اخر قيل هذا الجواب لا يجدي لان السوال الثاني هو لزوم
التناقض للمدعى فمع هذا الجواب كما لا يخفى قوله يلزم القدح في اصوله كثيرة منها ما ذكروه في اثبات
وجود المكان وابطال الخلا كما سيأتي فان كلامهم مبني على وجود نفس الموصوف بالزيادة والنقصان
قوله لان العدم امرا ضافي في هذا الدليل كما يدل ان العدم ليس نفس جوهر الاب يدل على انه ليس الاب
ماخوذا مع عدم الابن سواء اعتبر العدم عدما مطلقا او لاحقا وسابقا لان المتبادر من قوله
لان العدم الاضافي انه اضافي صرف والاب مع عدم الابن ليس اضافيا صرفا بل هو مشتمل عليه او
معتبر به فتامل قوله اي ما هو متصف بالقبلية الى اخر الاظهر في توجيه عبارة المتن المصير
الى حذف المضاف اي قبلية قبل كما سيجي مثله قوله اي ليس ذلك العدم عبارة عن مجرد اعتبار
عدم الابن الى اخر الظاهر انه جعل لفظ هو في عبارة المتن اسم لا وراجعا الى العدم وقوله باعتبار
عدم الابن معه اي عدم الابن المعتبر معه على فياس قولهم العلم حصول الصورة حينئذ لا ولم يجعل لفظ هو
على حينئذ ليس في قوله وليس ذلك العدم نفس جوهر الاب وكلا عان التي مع انه الانسب لقول المصنف
لان الاب يعتبر مع العدم الى اخره لانه هو المطابق لقول المصنف وبالجملة الى قوله فلا يكون نفس العدم
على ان هذا الاحتمال قد ظهر بطلانه من قوله فيما سبق لان العدم اضافي كما نبهناك عليه واما ابطاله
قوله لان الاب يعتبر الى اخره مفهوم من قوله فلا يكون القبلية نفس العدم فلا كان الى اخره فتامل
قوله فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا الى اخر كلام المصنف يشعر بان العدم يتخلف القبلية
والبعدية اعني قد يصير العدم المعتبر مع الاب قبل وقد يصير بعد فاخرجه الشارح عن ظاهره
بان حمله على ان العدم قد يصير سببا للقبلية لاب وقد يصير سببا للبعدية لان السوق في قبلية
الاب وبعديته لا في قبلية العدم وبعديته فتقول بدليل توجيه الشارح حال من المستتر في يتخلف
اي يتخلف به وطريق الالتباس كون العدم موجبا له او يقال الما للبعدية اي يجعله العدم مختلفا ان
جعل مثله قياسيا قوله لما ذكرنا ان لمي العدم نفس العدم مطلقا ولا عدمه اللاحق ولم تبين انه
ليس عدمه السابق فان قلت تنقل الكلام الى عدم ذلك العدم وليسوق الكلام كما سنفنا في عدم الاب
قلت الدليل الدال على ان عدم الاب ليس نفسه لا يدل على ان عدم عدم الابن كذلك هذا الشق وان كان غير
مذكور صريحا في المتن الا انه مفهوم من قوله لان العدم امر اضافي كما كشفناه قوله ولا ماخوذا مع وجود
الاب الظاهر في العبارة ان يقول مع عدم الاب واما الابن الماخوذ مع وجود الاب فلو توهم كونه

نفس المعتبر المعية ثم البعدية التي كلامه فيما فكان مواده وجود الاب السابق على الابن فيؤول الى
اعتبار عدم الاب معه ولا امر كون سابقا قوله وقد تبين ان عروض السلبية الى اخر هذا التبيين
ليس من قول المصنف وليس ذلك العدم نفس جوهر الاب مثلا على ان يكون معناه ان منشا العدم وليس نفسه واللام صحيح
امرا ضافي اذ الامتناع في كون عين الاضافي سببا للاضافي بل قوله فالقبلية والبعدية ممتنا يختلف به العدم المعتبر معه فانه مهم منه على توجيه الشارح انفكاك العدم على الاب والناجم عن الابن
ولو كان منشا ين لهما الزوم وجود شي اخر يتصف بهما الذات لا يرد ان الجسم ليس منشا للحركة العارضة
له مع انه ليس هناك شي مغاير له يتصف بالحركة حقيقة فان قلت المراد من قوله اذ ليسا متوصفين
حقيقيين لهما فح يصح قوله فلا بد من شي اخر يتصف بهما الذات قلت الدليل الذي ذكرته اعني والا
امتنع انفكاكهما عنه لا يفيد ذلك ان مجرد كون شي معروضا حقيقيا للشي لا يستلزم امتناع انفكاك
احدهما عن الاخر فاعتبر الحركة والجسم وغاية ما يمكن ان يقال انه لما تبين ان عروض القبلية
والبعدية للاب والابن ليس منشاه ذاتيهما فلا بد لهما من منشا حقيقي بالصورة ولما علم ضرورة
ان منشا الاتصاف الحقيقي له اعني الامتداد الذي لا يقبل لذاته الاجتماع بل بعض اجزائه معدوم وبعضه موجود
لذاته كما نبه عليه انقطاع سوال وجه تقدم ولادة زيد على ولادة عمرو واذا انتهى الجواب
الى ان ولادة زيد في سنة ثمانين وولادة عمرو في سنة تسعين على ما سبق في مباحث
الحدوث يكون جزء المعدم ظرفا للابن وجزوه الموجود ظرفا للاب اقام قوله فلا بد من شي يتصف
بها الذات مقام فلا بد من شي اخر يكون منشا لهما الذات لانه مع ذلك هو الدال على وجود الزمان فنوعهم
فتامل واعلم ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه زيادة القبلية على الامور المذكورة واما وجودها
فلم يعرض له في الاستدلال حتى يثبت وجود معروضه اعني الزمان والمسطور في كتب القوم بعد
الاستدلال على زيادتها بما ذكرناها وجودية لانها تقتضي الاقبلية كما مر مثله مرارا فتدبر هـ
المصنف قاصر قوله لان ما يقتضيه الشي يستحيل انفكاكه عنه اي اقتضاء تاما كما يتبادر عنه
الاطلاق واما اذا لم يكن الاقتضاء تاما فقد سبق المنع عنه لما منع كتخلف البرودة عن الماء
فان عدم الحادث معد مع على وجوده قطعا الى اخر خلاصة الجواب منع كون العدم امرا وجوديا وحينئذ
اتصاف عدم الحادث به سند للمنع فلا يرد ان اتصاف عدم الحادث بالعدم شيء واتصاف الموصوف به
حقيقة شي اخر وانما ينسب الى عدم الحادث بتبعية ذلك الشي فلا يلزم عدمية العدم على الاتصاف
الحقيقي يكفي في استدراك عدمية العدم على الاتصاف المنفي كما في استدراك عدمية العدم ولا
حاجة الى اثبات اتصاف الماضي قوله وفيه اي في الزمان باعتبار بعض حقيقته مراده توجيه
تذكير ضمير فيه مع ان الظاهر رجوعه الى الحقيقة وفيه وجه اخر وهو ان يقال في قوله حقيقة الزمان
مضاف محذوف اي في بيان حقيقة الزمان وضمير فيه راجع الى ذلك المضاف قوله انه جوهر
الى اخر فالوا الزمان جوهر قايم بنفسه وله نسب مختلفة الى الحوادث وتلك النسب قابلة هـ
للزيادة والنقصان والمساواة والزمان قابل لهذه الامور لذاته بل بالعرض قوله ثبتنا

له جوهر فيما يريد انه قوله لقائم بذاته صفة كاشفة للجوهر ونبه به على انه مراده بالجوهر ههنا
هو القائم بذاته لا ما هو قسم للعرض فلا يرد ان وجوب الوجود ينفي الصفتية ولا يفيد الجوهرية
بحوالة الواسطة كالواجب تعالى قوله ستعرض ان عدم احد الزمانين الى آخر المراد باحدهما
الزمان جوهر مجرد قوله لو كان العدم معروضا للتأخر والعدم الى آخر فان قلت قد سبق
ان اتصاف غير الزمان بالتأخر بمعنى كونه في الزمان المتأخر وبمعنى اتصافه بالعدم بمعنى
انه في الزمان المعدم فلا يلزم مما ذكر في الاستدلال كون العدم معروضا حقيقيا لهما حتى يناني
كون العدم هو التأخر عندهم وجوديين علت حسب ما عرض عدم الزمان لا يكون نسبة
عدم ولا تأخر بهذا المعنى فان ادعي لزوم الزمان لكل عدم فعليه البرهان فتأمل قوله
واذ لولاه لم يمكن اثبات الزمان الى آخر فان قلت كون التقدم والتأخر امرين عدميين لا يقدح
في اثبات المطلوب اعني وجود الزمان اذ لكفي ميزان اتصاف الزمان بهما خارجي كاتصافه بالعي
بالتعي قلت فح ايضا لا يوصف بهما العدم فان ان يتصف بهما بالزمان خارجي وقيامهما بعدمه اعتباري
ذهني يكون تحكما وكذا ان ادعي كون الفرد القائم منهما بالزمان موجودا والفرد القائم بعدمه
عدميا بناء على ما تقرر من جواز كون فرض من الطبيعة النوعية موجودا وفرد آخر منها معدوما
فتأمل قوله مختلفة المعنى فان الاحاطة في الملك معنى الاستعمال وفي الزمان معنى المقارنة قوله
ورابعها ما ذهب اليه ارسطو ابطل بما يرد عليه السؤال المتجدد الذي اورده نصير الدين الطوسي في الاشارة
التي كتبها الى الكاتبي وهو ان الحركة لا بد لها من الكيفيتين السرعة والبطوء وذلك انما هو بعد
تقدر الزمان فقيل حركة الفلك الاعظم زمان هذا خلف والجواب ان احدي الكيفيتين المذكورتين من لوازم
الحركة متأخرة عنها ذاتا وكذا الزمان لانه مقدار لها هو قائم بها فعارضه ما لزم تقدم احدهما على الآخر بالذات والمحدود انما هو تقدم الزمان على حركة الفلك الاعظم ولم يلزم ذلك فتأمل قوله
من الاتيات المتتالية التي هي الوجدات اي على تقدير كون الزمان كما هو متصلا قوله فيكون
مقدار الحركة مسددة قيل اين تعين ان يكون ذلك للحركة حركة في الوضع لم لا يجوز ان تكون حركة
في الكيف على ان الحضار ذلك الشيء الغير القار في الحركة انما علم بالاستقراء الناقص قلت الدليل طبيعي
لا برهاني والجواب عن الاول ان بين كل حركتين في الكيف ايضا سكونا كما صرح به المصنف في مباحث
الاين فيلزم الانقطاع اللازم على تقدير ان يكون مقدار الحركة اينية قوله وبالعكس هذا على
سبيل الاقتضاء والاول انما يفيد ان الاصغر بالاكبر متقال الميل الى آخر قوله وليس بين ذلك
في الزمان وقد بين ذلك بان كلا من الحركة والمسافة غير قابل لها بالذات وهو ظاهر فتعين ان
القابل بالذات هو المقدار ثم ان مقدار المسافة قار فتعين مقدار الحركة قوله فان اقتضاه
محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيتهم مع عدم كفاية الوجود ظاهر ولما علم كفاية الوضعية
كما فهم من كلامه فلان النقل الصحيح عن الفلاسفة ان جميع الاعراض موجودة في الاعيان بحسبها لا بجميع هم
انواعها كما اشار اليه الشارح في اوايل حواشي التجريد مجرد عروضية الزمان لا يقتضي ان يكون له محل

نعم يرد عليهم لزوم تعدد القدم
بالذات وهو مشكل في بطلانه فتأمل
وان لم يوجد الحركة فيه الى آخره
قيل مراده انه لو لحظ وقوع
الحركة فيه ليسمى زمانا وان لم
يلاحظ ليسمى دهرا اسواء تعلقت
فيه بالفعل ام لا منه

الزمان هو

ادعي ان قيامهما هو

ن
الكيفيتين

هو

محل موجود في الاعيان الا اذا ثبت لزوم اتصاف محل العرض به في الخارج قوله فان قيل بنسبة
المتغاير الى آخره حاصل السؤال انا لا نسلم انه لو كان الزمان موجودا لكان مقدار المطلق الموجود هو
وذلك لان نسبة المتغير الى آخر قوله ويدفع بوجه ذلك القول الى آخر فان قلت هذا الذي صححه
بعضهم ان يكون مقدار الحركة مطلقا سواء كانت مستقيمة او مستديرة وقد صرحوا بانه مقدار
الحركة ولما كونه مقدار الحركة مخصوصة اعني حركة الفلك الاعظم فمعدوما آخر وسيلف بيانها فلا
تصور فان قلت يعتبر الزمان مما له هوية اتصالية غير قارة فيلزم ان يكون له زمان آخر على مقتضى كلامه
قلت بعد تسليم لزوم الزمان الزايد مراده من الموجود المذكور غير الزمان وانما سكت عن استثنائه
لما سبق من بيانه غير مرة قوله فاذا نسب متغير بالمعية الى آخر انما يتم اذا كان
البعدية لان متغيرين الى متغير بالفضيلة بتبعية نسبة الآخر الى الاول بالبعدية هي مدلولة ضمنا
ثم انه انما يلزم في الجانبين اذا لم يكن المتغير نفس الزمان اللهم الا ان هناك ايضا زمان في كلا الجانبين
لما انه ليس بواجب في احدهما وههنا تسقط ما اورده الامام في الملخص على مذهب ارسطو من ان مقدار
التي هو موجود معه هو الزمان فلو كان ذلك المقدار نفسه الزمان لكان للزمان زمان قوله واذا
نسب لها ثالث الى متغير الى آخر هذا التحقيق مخالف لاطلاق ما هو جار من ان عروض القبلية
والبعدية للاجزاء الزمان لنفسه ولغيرها بواسطة الزمان والظاهر ما صرح به في الاهيات
من ان تقدم الباري على العالم ليس معية زمانية عند الفلاسفة ايضا اذ الكلام ههنا في القبلية
والبعدية الزمانيتين وههنا قال اولا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة
بالزمانية عارضة له تعالى الى آخر فتأمل قوله وقد سبق ما يتعلق بالتقضي الى آخر اشارة
الى ما نقله الشارح عن ان الزمان الموجود عندهم هو الكون السيال المنطبق على الحركة بمعنى التوسط
وجب ان تكون مدة النهار ومدة الليل واحدا بعينه اراد لزوم كونهما واحدا
بالذات فلا يجدي اعتبار التغاير باعتبار التحدد وعدمه قوله ضرورة انه مشار اليه اشارة
حسية فيه بحث لما ان الاشارة الحسية المكانية حدود الاشارة الحسية الى النقطة التي وسط الخط والى الخط التي
وسط السطح مع انها موهومان لان الخط عندهم ليس مركبا من النقط ولا السطح من الخطوط بل هما متصلان
لا منفصل فيهما فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج بل يلزم احد
الامرين اما وجود محله او وجود المحل الذي هو المشار اليه منه واما ما نيا فلان الكاشف اليه
اشارة حسية ههنا وههنا ك هو ما يقال له المكان في العرف العام فلا يثبت وجود المكان الحقيقي
ويمكن ان يدفع الثاني بان جمهور العقلاء يشيرون الى الطير الواقف في الهواء انه ههنا ك مع انه
لا مكان له بالمعنى العامي كما سنذكره قوله وانه يثقل منه الجسم اليه او المتثقل اليه بالحصول فيجب
ان يكون موجودا دون المتثقل واما المتثقل اليه لتحصيله فيمتنع وجوده حال الاستقال كالكيفية
التي يتوجه اليها الجسم حال حركته في الكيف والطير الذي يطير من موضع الى موضع في الهواء يثقل الى ما
تنتهي اليه حركته مع كونه معدوما قبل وصوله اليه لكون الهواء عندهم مستقلا الى كل وسط موجود في
جوفه فاذا خرقه للتحرك يجد حصل هناك سطح محيط به ويمكن ان يجاب عنه ههنا بان المدعى وجوب وجود
المتثقل اليه حال انقطاع الحركة لا حال الحركة غاية ما في الباب ان يكون ذلك جميع الحركات في هذا الامر
ولا ينقض بالزيادة والنقصان فان قلت الواقف على طرف العالم ان لم يمكنه مد اليد الى الخارج فهناك

الزمان هو

عن هو

نسبة هو

احدهما
يقال هو

هو غير
من ان المتقدم والمتأخر
بهما لا يجتمعان اذ لم يكونا
حاصرين هو زمانيين احتيج فيهما
الى الزمان وكذا في الثاني

هذا هو المشهور وهذا اعتراض
مشهور وهو انه لا يستقيم على
تقدير كون المكان هو السطح
كيف هو

كما في الآن المسمى الغير المستقر هو

جسم مانع وان امكنه ذلك كالذي يسع من خارج العالم المطوي اصبعه عليه يسع لكل من خارج العالم
كامل للزيادة والنقصان مع ان لا شيء محض عندهم قلت لعدم تسليم الوجود مانع بل لعدم الشرط
وهو الحيز والمكان ومنهم من ان وقوع ذي اليد على طرف العالم مما لا يكون ولو كان لم يحتج الى قصبة بحيث
مد اليد بل يكفي ما يسع لمحل الواقف اذ يد مما يسع بعضه اللهم الا ان يفرض الوقوف بحيث لا يتجاوز
سطح الواقف سطح العالم تأمل قوله منه بناء على وجود الاشكال الى اخره فالمنع الوارد على
الوجوه الاربعة لا يضر وفي قوله كما اشار اليه تلبيط الضرورة بحيث ظاهره وهو ان الضرورة تحكم
دخلت على مقدمة من مقدمات الدليل ومن ورائها لا يستلزم ضرورية الدعوى اللهم الا ان
يثبت ما نقل من الشارح من ان العلم بكونه مشارا اليه اشارة حسية يقتضي العلم بكونه موجودا كما ان العلم
بالاتفاق يقتضي العلم بالحواسية فضرورية الاول تستلزم ضرورية الثاني فتأمل في الكلام في انه كيف يسمع
دعوى الضرورة في حكم اطبق المتكلمون وبعض مرادهما الفلاسفة على خلافه مع ان القول بان دعوى
الضرورة عين ممنوعة في محل انواع شايع بينهم وقد سبقت لك في الموضع الثالث في اقسام العلم
على وجه الورود والقبول فليتذكر قوله وح تسلسل الامكنة فان قلت المحيز اذا كان غير متمكن فلم يكن
ذا يد واذا كان متمكنا فله مكان هو فيه بالفعل وفي الوجود والكلام الان في الامكنة
الزمان فلا يلزم التسلسل قلت المكان خواص متساوية لا ضرورية التي بالنسبة اذ يمكن بناء على ان لو
لم يكن كذلك لم يتصور ان يشغل الجسم منه والا فلا يكون قوله وايضا فينتقل الى اخر وجها منتقلا
فتأمل قوله وذلك اذ يكون حلوله الى اخر اي بان يكون حلوله المكان في محله تدريجيا وانما
تلزم تداخل الجسمين ح لان المكان في المكان مما لا شك فيه والمكان ملزومه فيلزم على تقدير ان يكون حلوله
المكان في محله دفعيا تداخل الجسم المتمكن في الجسم المحوي بالضرورة قوله ولكل جسم مكان بالضرورة
قلت اغا فضل اظهار الفساد فاحش في اصل الشقين قوله فيلزم التسلسل وعدم تناهي
الاجسام فان قلت لم لا يجوز ان يكون طرف ذلك مكانا لهذا الوطرف هذا مكانا لذلك قلت يجب ان
يكون المتمكن منطبقا على مكانه كما سيأتي ولا يتحقق هذا ايضا كما ذكر قوله وقد عرفت انه لا ينتج الموصلان
في الشكل الثاني على ان الجسم في احدى المقدمتين بمعنى الصورة الجسمية وفي الاخرى بمعناه الظاهر بل
المتغايرة في احدهما بمعنى الحلول وفي الاخرى بمعنى الحصول فلا تكرر الوسط قوله بان يقال
المكان يتعاقب عليه المكانات لم يرد بها المكانات من حيث هي مكانات حتى يرد ان هذا ليس اصلا حتما
للدليل لعدم تكرر الوسط اذ الاشياء المعدودة اعم من المكانات فيكون كقولنا زيد يتصدق وعليه
الانسان وكل صيد وعلية لباس الحيوان فهو ماش ولا شك في عدم انتظامه بل اراد بها المتعددات ان
فلو بدلها بالاشياء المتعددة كان احسن قوله ولا فامتناع كون الهيولي التي هو جزء الجسم بل هو
عندهم جوهر بسيط والهيولي عندهم اسم للجسم من حيث قبوله للاعراض المختلفة للاجسام المتنوعة
لها والصورة اسم لتلك الاعراض المختلفة للاجسام المختلفة بها والصورة اسم لتلك الاعراض فقوله
الذي هي للجسم على مناسب للمقام قلت ظاهره في الاستدلال الهيولي تنزيل تغاير الاجسام اي
الصور الجسمية يدل على ان منشأ تلك اخر غير ما هو المراد من مذهبه او كلامه محمول على النزول على ان كلام الشارح
ليس تصريحا في ان الحيزية على مذهبه قوله على ما ينبغي الذي من النزول للاطوار ان يقول ما يعتمد عليه الذي

الى نفسه والا كان المحال في الامثلة السابقة قوله فيكون المكان في المجسم او الجسم في المكان رد عليه بان المحال في بعض ان يكون المجسم في المكان باحدهما والعكس عيناها او منهما مثلا يكون المجسم في المكان بمعنى كونه ما ليا له والمكان بمعنى كونه ما يا به واما ثالثة بينهما فان قلت معنى قوله والمجسم في المكان لا هو فيه فتط وهو باطل قطعا لانا نعلم بديهة ان مكان الشيء خارج منفصل عنه قلت معلومية انفصال مكان الشيء عنه ممنوعة مكان الشيء

الجزء

ونمنعه من النزول اذ للاقتصار على الثاني ويمنع ان يكون الحبل الذي علق به من راسه الى مكان هو
له عند العامة وكذا الفوق العندية المصعد للجسد وليس كذلك ولعل ان جعل المكان عبارة عما كذا
خطأ عامي لانه يوجب ان لا يكون الهواء النافذ في الهواء والطيور في بين السماء والارض وكذا الجو المتحرك
بالقوة التي فوق في مكان اذ ليس لها في تلك الحالة موضع يمنعها من النزول وهو ممتنع فانا شاهد لا
فيها متحركا والحركة لا بد ان يكون عن شيء الى شيء وما عنه الانتقال والیه هو المكان كذا في الامكار قوله
حتى لو وضع درقة الدرقة الترس من الجلد ليس فيه خشب ولا عصب قوله بالوجوه الاربعة الدالة
على ذلك اغا اسندها لدلالة البعض باعتبار انها مستلزمات على وجود المكان والا فقد سبق ان المعتبر لذلك
هو الصورة العقلية قوله اما الاول فلانه لو قيل البعد للحركة الى الاخر اجيب عنه باختيار
الشق الاول ومنع لزوم التسلسل بان قبوله للحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى
مكان وهذا الامكان يصح ان يكون من المتصف مكان لا وجوده فلا يلزم التسلسل فيه نظرا ان
لزوم التسلسل وتحقق ابعاد غير متناهية ليس باعتبار اتصاف كل بعد بالحركة الاينية بالفعل
حتى يرد ما ذكر بل باعتبار ان القابل للحركة الاينية لا بد ان يكون لها متمكنا بالفعل اذ ما لا يتعلق بالمكان
كالمجردات لا يكون قابلا لها اصلا والجسم ايضا معرف به وسيصرح الشارح في الالهيات بان المكان
لا يمكن حصوله للاني مكان فهذا التعليل المخصوص على ان الله تعالى يمكانيته ان لو كان كذلك لزم قدم
المكان وبالجملة مبنى الكلام على انه يستحيل ان يكون شيء في بعض احيان وجوده مما لا تعلق له بالمكان وفي
بعض منها متمكنا والظاهر ان العقلا متفقون عليه نعم يمكن ان يتقض الدليل بالبعدي الحدودي
فانه ان قبلها لذاته لزم التسلسل والا فما يمنع لاحتمال ان لا يقبله ايضا كما هو جواب القائلين بالسطح فهو
جواب القائلين بالسطح فهو جواب القائلين بالبعد قوله لانه اذا المكن انتقال كل واحد قلت
منع الشرطية بناء على ان الامكان درجة في نفسه لا ينافي امتناع الكل فيما اشرنا اليه فيما سبق
قوله الاولى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه خرج من الاجزاء الملكية عن مكانه لا يستلزم
خروج المجموع فيها الفرق بينه وبينما نحن فيه قلت خروج كل جزء نحن فيه الى مكان غير مكان
جزء اخر بالضرورة لتطابق الامكنة وتداخل الابعاد على الفرض ولا كذلك فيما ذكرته فهذا
هو منشأ الفرق فليتأمل قوله فالجسم ايضا لا يقبلها لما فيه من البعد فان قلت عدم قبول المكان
في الجسم للحركة لذاته لا يستلزم عدم قبول الجسم اياها الا يجوز ان العرض المكان فيها لا يقبلها لذاته ولو كان
لا زما للجسم مع ان الجسم يقبلها قطعا قلت ما ذكر مبني على توهم ان المراد من قبول الحركة لذاته القبول
لها بالاستقلال وليس المراد ذلك بل المراد به تحقق القابلية للحركة في ذات ذلك الشيء سواء تحقق
الحركة بالاستقلال او التبعية والشك ان في تحقق هذه القابلية في العرض الحال في الجسم لا فائدة
اذ المراد بتقييد الحركة بالاستقلال لم يلزم على تقدير تحقق القابلية المذكورة ان يكون للمتمكن
المكاني مكان اخر حتى تتسلسل الامكنة لما سيصرح الشارح في الفرع الثاني المتحرك بالعرض يلزم
له مكان لا بالقول البعد الذي هو المكان جوهر فلو قبل الحركة كان يحركه بالذات فلا استقلال
فيلزم له مكان وهذا لا يقتضي تقييد الحركة في الشبهة بالاستقلال كما لا يخفى على الفطن ولو سلم
فغايته ما في الباب ان يكون قد اجاب باخر غير ما ذكر في الفصل فتأمل قوله وعدم انفكاك
الصور والاعراض الى اخر واما الصور النوعية فمعنى كونها مخصصة للجزئيات النوعية الصورة

وعنعه من النزول

في الجسمية المقتضية لحيزه ما مقتضية لتعين ذلك المقتضي لا انها من حيث ذاتها وماهيتها بدون
وجودها في الجسمية يقتضي حيزا **قوله** كون هذا الذراع للمعين ذراعين فيه بحث لان هذا من
من العاديات التي يجزم بجامع جواز خلافها بالنجار ونحوه فالكلام بعيد والبعد عندهم بناء الخلاف
والدليل على ذلك بين عام فلا اعتداد بكم الحس بالوحدة ههنا لتعارضه مع البرهان كما لا اعتداد
بحكم بان الجسم موجود واحد او اما حكمه بوحدة الذراع فخال عن المعارض فجوز بسرعة عادة **قوله**
واستماع ذلك بين البعد الذاتي والبعد المجرد الى اخره رد الشارح هذا الجواب في حاشيته
التجريد بما حاصله ان منشأ استماع التداخل هو الاتصاف بالعظم والامتداد وهذا الاتصاف
موجود في المادي والمجرد فيمتنع التداخل بينهما ايضا **قوله** سواء فرض واحدا او مركبا اذ الغير
الهيئ فالسطح المحيط كالمحيط وهذا على ما سبق للان فالتركيب انما يتعين بعض محيط الممكن شيئا
مداخلا في الاكل الخ ثم الظاهر فيما ذكر ان تحاسطحا ثلاثي ويضمحل وتحدث سطح
اخر فاطلاق الحركة مسامحة وكذا الحكم المذكور الموضوع يضمحل جميع سطوح مابه **قوله**
ولما كانت حركة السطوح الى اخره فان قلت يلزم من هذا ان لا يلزم للجالس في السفينة المتحركة
مكان مع ظهور بطلانه قلت لزوم المكان له ليس باعتبار الحركة العرضية بل بانه قد يتحرك
بالذات فلا يفارق المكان **قوله** والريح بيف الظاهر ان يقال والهواء الان الريح هو الهواء المتحرك
فالمعنى لو قوفه ظاهرا **قوله** فالاولى ان يمثل بكم الى اخره الظاهر المغايرة والاضافة في الحركة
الاينية فالمثال بالكم المذكور ليس بذاك والمثال المطابق للمقام الما الالي للكوز المتكون هو
المتد والقرآس اذا فتح فان مكان السطح القائم بالكوز يتحرك المحوي واما الحاوي اعني ذلك
السطح فهو واقف **قوله** لانه قطع عليه البداهة وقيل لانه يشق فيدخل فيه الجسم بمامله
من البعد وهذا البعد عند القابلين به جوهر قابل للاشارة الحسية غير متقارن للمادة متقارنة
لا بعاد الحسية الحالة فيها فكانه امر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل هذه
اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة ثم هذا البعد المجرد مساو لابعاد الجسم ياسرها فهو
بعد يتدرقطر الكلام الاعظم الجسم منطبق على بعض من ذلك البعد المجرد
قوله لا يقال ذلك التعذر والتعاون الى اخره الحق في الجواب على ما اشار اليه في
مباحث الزمان منع كون قبول الزيادة والنقصان من عوارض المقدار الا ترى ان ما بين
الطوفان وبين مولد سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام اقل مما بين يومنا ويوم الطوفان تامل
قوله لتناوله الوضع الى اخره في سياق كلامه اشارة الى ان للوضع معينين الحالة التي
يعبر بها الجسم في الاشارات الحسية والمقولة التي هي عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم
في سائر الاجسام واثبت فيه التحيز بمعنى المكان تلك ضرورة ان الجسم المتناهي الاشارة الحسية الى الجوانب
تحت اخر محيط به يوجد فيه الخواص المشتركة للمكان **قوله** فلا نفرض لها حركة خارجية الظاهر
ان ذ وان لا اجد تحققه والفرضية جوزيتها وان تحقق الذات يكفي لفرض الحركة الخارجية وسياتي
تمام هذا الكلام في مباحث الكاين على راي الفلاسفة **قوله** اي الريح الهابة انما قدر تمييزا
لهبوب الريح على وصفه بالهبوب مع ان الظاهر العكس لان الريح هو الهواء الهابّ اشار الى وجه
تانيث الهابة بانه على راي ويل للهواء بالريح والريح تونث قال الله تعالى ريح فيها عذاب اليم ولان

المتعارف

مركب من سطوح ولذا
بتان بمحيط بالجميع تامل
سطوح واذا لم يعتبر تا
يدل عليه اعتبار السطح المحيط
واحد امر

فالمثيل ن

احدى الاجناس العالية كما
مر قالت قلت اذا كان الحيز
في المحدد هو الوضع اي الحالة
التي يتعين ح

المتعارف وصف الريح بالهبوب **قوله** في صندوق بحيث يماس جميع باطن الصندوق
جميع ظاهر ذلك الجسم المنقول **قوله** فالجواب ان تغير السفينة معلل بالحركة فتعدمه بعد منها فان
قلت هذا اذا كان التغير معللا بالحركة وجودا وعدما ما تكون مساويا لها فكيف يمكن ان
توجد الحركة بدون التغير في الطرف الواقف قلت المعدل لم يدع وجود الحركة في الطرف المذكور
في نفس الامر بل لزومه من تغير المكان المعدل بالسطح فما ذكرته وجه احر لفساد التقرير
المذكور وليس بصابر للمعدل **قوله** فان سلم الامكان اذا كان شيا من المتمكن الخ
ان اراد ان يشاء سكونه قريبا فالبرد ان تحصا افاد ان على نفسه غير خارج عن مكانه فالمنع
انه ينشا تحرك الهواء متابعة فقد تبدل السطح المحيط به مع انه ليس بمتحرك في الطريق
ظاهر بديهة حر غير محقوق اذا سلم من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا متنقل من
مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة
الماء لم يحس بتفاوت الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له
واقول اما الجواب عن الثاني فظاهر لان فرض التساوي لحركة الحوت وحركة الماء الجاري
فرض محال على اصل الفلاسفة لما سيجي من الدليل الدال على اشتراط المفاوقة الخارجية هم
في كل حركة للحوت على التصوير المذكور وللخصوم الدين يستدلون بالوجوه المذكورة على ان
المكان هو البعد الموجود المجرد اعني الافلاطون ومن تبعه قابلون باستحالة الفرض المذكور
اللهم الا ان يورد النهمة من طرف المتكلمين بناء على عدم تمام دليل استحالة المفاوقة واما
عن الاول بعد تسليم ان سطح الكرباس مثلا مكان لذلك الانسان فمن وجوه الاول انهم ارادوا
بالمكان في تغير الحركة الاينية المكان المطلق ولو بالسنة الى المجموع المتحرك بالذات فمنع
الثاني انهم ارادوا باستبدال المكان الثاني هو جعة المتمكن طلب الحصول المقصد الذي هو كون
الجزء مقصدا للمتحرك وبالجملة هو معنى النوجه الذي لا يوجد في حال الكون وان وجد
طلب الحصول بالمعنى الظاهر في الحركة الطبيعية حال الكون وهذا الطلب متحقق في
الصورة المذكورة لا انه تخلف المقتضي لمانع تبوده الماعنه لما مع التباين الغريب الثالث
ان المصنف نقل في المقصد الرابع مرجحا لاكوان على راي المتكلمين اختلافهم في تحرك الجواهر
الوسطانية من الجسم المتحرك فنقول لا نسلم ان امتناع حركة نفس الانسان للمحقوق الوجدانية
حركة اينية بسقسطة نعم ادعاء عدم حركة المجموع بها سفسطة ظاهرة فتامل **قوله**
فقد نقض قوله من الاستدارة الظاهر ان مهب قوله راجع الى المكان ويمكن ان يرجع الى
الى الاول ويجعل اشارة الى ما قرب المانع من الاستدارة كناية عن عدم تمامه على حاله للسلام سلمنا
قوله مدل على ان المكان هو البعد مبني على عدم القابل بالفصل واتحاد الامكنة بالحقيقة
النوعية فاذا ثبت كون مكان من الامكنة بعدا ثبت كون جميعه كذلك **قوله** وقد
صرح ابن سينا الى اخره اشارة الى ان الكلام الاتي فلا يرد المنع بان المعلوم ضرورة وجوده
المقصد عند حصول المتحرك فيه واما وجوده عند المقصد فلا **قوله** محيط الحدد الى
اخر الاضافة بيانية او لامية وتفسير بمعنى ذلك القرار الذهاب الوهم الى المحيط
الكل الاعظم المتبادر من العبارة اذ لا تنصدق الحيز المطلق وانما هو منتهى الاشارات

حركة اينية هكذا قيل لكن اذا
قيل يلزم ان يكون ابتا ان محقوق
بكرباس سلما حيث لم يبق له من حو

تبدله اخيرا

تخلف ح

قوله وقد اجاب عنه الامام الرازي الى اخره وهكذا هذا الجواب من طرف المتكلمين اذ ليس
الخلاء محال عندهم كما سيأتي للمان قوله وحقيقته ان يكون الجسمان الى الحرم اي حقيقة الخلاء
المتنازع فيه احقيقة الخلاء مطلقا بدليل قوله بعد ذكر الاحتلاق فيه واما الخلاء خارج العالم متفق
عليه فلا يلزم ان لا يكون للجوهر الفرد مكان عند المتكلمين قوله الاول انا لا نسلم وجود صخرة
مسلسلا بل اذ الحذنا صخرة مرصدية واذ بنا مثل الرصاص علمت فصلنا احدهما عن
الاخر حصل المقصود سواء كانت الملاسة لم لا ومع الانطباق مكانهما وانت حينئذ بان
مجرد ما ذكر لا يكفي اذ لو وجد ذلك المدان مع ثبوت الزاوية لا ينفي المقصود فبان
امكان الصخرة الملسا كلوكها لظهوره فان قلت الزاوية اذا كانت صغيرة جدا ادخلها
الهوا واختفى قوله منها للطاقة ولا يدخلها الرصاص ونحوه قلت فح لا يتم قوله
فيضع فيها احدا الاخر ليتساوى قوله ولما عدم ملاستها الى اخره فان قلت التردد
بين عدم الاتصال وبين وجود الزوايا على تقدير فرض تساوي وضع الاجزاء انما لا وجه له
لان وجود الزوايا لا يجامع التساوي قلت فرض التساوي لا يستلزم تحققه في نفس الامر
ومعنى قوله فان كانت مسلسلة كانت ملساء في نفس الامر كما هو كذلك لكن على الفرض فلا
محذور قوله يضع فيها احدا الاخر في هذا جاز في المثال ايضا وانما لم يذكر هناك لعدم الاحتياج
اليه فان قلت لم لا يجوز ان يبقى فرجة خارجية البتة ولو سلم فالفرجة الوهمية لا تدخل في المقصود
اذ لا يتحقق فيه الهوا حسب الخارج كما لا يخفى فلا محذور اللهم الا ان يصار الى ما اشرت اليه من ان
الفرجة الغاية صغرها يدخل فيها الهوا للطافته دون غيره من الاجسام التي لا تسيل التحلل منه
فتدبر قوله قال الامام الى اخره الظاهر ان المحذور فيما ذكره الامام عدم تناهي الزوايا بحسب
العدد وفيما ذكره الشارح ولا انقسام زاوية واحدة بالفعل الى غير النهاية لكن في قوله ولا
بد من الانتهاء الى سطوح مستوية بحث لم لا يجوز ان ينتهي الى سطوح منحنية ينتهي اليها
سطوح مستوية ولا تذهب الزوايا الى غير النهاية قيل وكان الشارح رحمه الله تعالى انما عدل
عن هذه الطريقة لهذا الاصل ويمكن ان يوجه كلام الامام بعد تسليم ان السطح المنحني لا زاوية
فيه بانه اراد بالمستوي ما لا زاوية فيه بقرينة السياق لمقابل الانحنا وبالاستواء هذا المعنى
يحصل المطلوب لانا اذا فرضنا طبقا وادرج احدهما في الاخر ثم رفع العالي دفعة يحصل الخلاء
فان قلت اذا حصل به المطلوب فلم يتوسيان امكان الصخرة الملسا قلت للامام ان يذكر في المحل
المخصص الصخرة الملسا بالمعنى المذكور فهنا مل قال ان سطحا اذا التقى سطحا اخر ثم ارتفع عنه دفعة
واحدة الى اخره فلو كان ذكرها في الاربعين في عنوان البحث لجاز ان يقال معنى آخر كلامه
ان اذا لم يتحقق الاستواء في السطح بسبب اتصال سطوحها على الزاوية فلا بد ان ينتهي الى
سطوح صغار لا زاوية فيها وبه يثبت المطلوب وان لم يكن سطحا ملسا وهذا معنى صحيح تأمل
قوله ولما لم يكن التماس بينهما الا لاجل لا يتجزا اصلا فان قلت لم لا يجوز ان بينهما سا
بنقطتها اذا تماست الكرات الصغيرة كرة عظيمة قلت لان وجود السطح يقتضي تماسا منقسما في
جهتين قوله بعض تساوي وضع الاجزاء وان لم يتماس كذلك يلزم ان لا يوجد السطح بل يكون
هناك اجزا لا يتجزى كما هو مذهب المتكلمين قوله وهذا ظاهر جدا صورة انه لم يكن بينهما

قوله

جسم لخ

[illegible] الخلاء هو
[illegible]

بنا مسام جاورها الهوا لم
يلزم الخلا اجذاب الهوا الى
البين مع ارتفاع ح م

اخوي م

ملسا انها ان كانت م

وهيه ايمان اما يوضع فيه
جزء خارجي قلت الفرجة
الواقعة في الخلا الفرجة م

صغار منحنيه وانتهي الى
سطوح مستويه م

طاهرين م

نظيره م

اما تتحقق في م

قوله م

لازم م

حيز لخ ولا يلزم تداخل الاجسام فان قلت لم لا يجوز ان يكون بينهما صخرة رقيقة من الهوى
يتحلحل عند الرفع ولا يلزم التداخل لجواز التكاثف في احد اصدى الصخرتين بل التكاثف مرجوح
لان سبب حركة الهوى من بينهما الى الخارج هو الانطباق وانطباق الوسط مع انطباق الطرف
ولما لزم تلك الاحد المحذورين قلت بفرض انطباق الصخرتين في صورة الاستدلال بان
عمر احدهما من طرق الاخرى عليها الى اخره لا انطباق وادعا تكاثف احد اصخرتين الحديد في
هذه الصورة قريب من السفسطة وكذا ادعا انقلاب بعض احد اصدى الصخرتين هوا
متخلخلا ساريا على جواز انقلاب الارضية هوا وان لم يثبت وقوعه قوله فان الارتفاع حركة
يريد ان حركة الارتفاع حركة بمعنى القطع لم حركة بمعنى التوسط وحاصل كلامه ان حركة الارتفاع
واقعة على مسافة منقسمة وكذلك حركة الهوا من الطرف الى الوسط وقطع احدى المسافتين
مع قطع الاخرى زمانا وان كان حركة الارتفاع متقدمة بالذات على الحركة من الطرف
الى الوسط وليس تقدمها بالزمان حتى يرد عليه ان الحركة من الطرف الى الوسط يكون على مسافة
منقسمة فقطع النصف الاول متقدم على قطع النصف الاخر في زمان قطع النصف الاول يكون الوسط
خاليا بالصورة هكذا قيل وفيه نظر لانا نسلم اتحاد القطعين المذكورين زمانا لكنا
نقول زمان السلوك الى الوسط ان كان عين زمان السلوك الى الطرف لم ينطبق الزمان على
الحركة المنطبقة على المسافة وان كان بعضه وان لطف فقد خلا الوسط لا يقال هذا
لا ينفع بادعا اتحاد حركتي الارتفاع زمانا فتامل قوله ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم
من الطرف الى الوسط فلا الزم فيه بحث لان المسافة التي تتحقق فيها حركة الجسم في ان لا يلزم مماسة
عما يحصل اللا مماسة لم تتصور الحركة من الطرف الى الوسط والا لزم التداخل والحركة الزمانية
لا تتحقق في ذلك الآن بل بعد زمانا فيخلو الوسط في ذلك الزمان فان قلت كل لا مماسة
بفرض فيها مسبوقة بلا مماسة اخرى لا الى نهاية ولا يوجد الا مماسة هي الاولى حتى يقال
الحركة من الطرف الى الوسط متأخرة عنها واقعة في زمان يكون ان تلك المماسة سدا لذلك
الزمان فيلزم المطلوب قلت يكفي لنا في اثبات المطلوب ان العقل يجزم اجمالا بانه ما لم يحصل اللا
مماسة لم تتصور الحركة من الطرف الى الوسط وانا نمنع ان كل لا مماسة معينة يتوهمها
متقدمة على تلك الحركة قوله اي في هذا الحيز الثالث ارجاع الضمير الى الحيز الثالث
وحمل الاول على الحيز الثاني السابق عليه حمل الكلام على المتبادر من السياق وبلا فلا مانع من رجوعه
الى الثاني وحمل الاول على ظاهره كل ذلك ظاهر بادني تامل قوله ولا يجوز ان ينتقل الثالث
الى امكان الثاني لاستلزام الدور وايضا امكان الثاني متحول الا ول كما هو المفروض فلا يقبل
انتقال الثالث اليه لاستلزام التداخل قوله وتسلسل فتحرك اجسام العالم كلها التسلسل هنا
هنا على معناه اللغوي فلا ينافي تناهي المواد ثم المحال هنا حركة جميع اجسام العالم حركة
بقيت على ان غير المطلوب لان حركة المجموع ايضا تقتضي ان يكون للاخير مكان خال والتحقيق ان
المحال امتناع حركة بقيت لتوقفها على حركة اخرى المتوقفة عليها ما لا اخر وانه دور محال كما ذكره
شارح المقاصد ولو جعل الكلام الزاميا ويجعل المحال لزوم حركة بلا فلاك اتيسه مع عدم قبولها
اياها عندهم لم يبعد قوله وتصوير ان المتحرك في الهوا المفهوم من هذا التصوير ان التكاثف

انما يتحقق في واحد مما قدام المتحرك وهو المنتهي وكذا التخلخل انما يوجد في واحد مما بعده وهو المنتهي والمرجوع الى العقول وهو المتبادر من عبارة المتن ان يكون ما قدام المتحرك يدفع ما قدامه ويكاثفه ويسمى بالمكاثف فقط وكذا ما خلفه يجذبه ويتخلخل ويسمى بالجاذب ما يتخلخل فقط ويسود عليك ما يوشده حواشي الدفع قوله فهو الدافع المتوسط الى آخره اطلاق الدافع على المتوسط بمعنى قاصد الدفع والا فهذا المتوسط يدفع شيئا كما يدل عليه قوله وما لم يدفع به وكذا المراد بقوله ما وصل دفعه اذ المتوسط لم يدفع بالفعل الا ان يقال لما تكاثف فكأنه دفع بالفعل او يكون الدفع بالنسبة الى بعض الاجزاء الكنه لا يلائم الملاسعة

قوله ويضعف الانجذاب الى آخره فان قلت سبب الانجذاب ان لا يتبع الخلا وهذا السبب متحقق في كل مرتبة للانجذاب فلم يضعف قلت بناء على اقلية المكان يتحلل كل ما خلف المتحرك قدرا ما وبهذا يظهر ان التخلخل لو لم يثبت في واحد مما خلف لم يظهر وجه ضعف الانجذاب تأمل قوله واذ لا خلا هناك فاذا تحرك سمكة الى آخره فيه بحث لانا نجوز ان يعدم الله ما في قدام السمك ويوجد ما خلفه على تقدير تسليم استفا الخلا في المالا يرد علينا هذا لان الدليل اصلا والشارح انما لم يتعرض لهذا لانه قد سبق منه اشارة الى مثله قوله التوامتا تدافع الاجسام قد اشرنا الى امكان جعل المحال فيما سبق لزوم حركة الافلاك حركة اينية فح لا يمكن التزامها لهذا الا بمخالفة لقاعدتهم الثابتة عندهم بالدليل القطعي على زعمهم قوله فهي في زمان انما احتيج الى بيان هذا لانه لو جاز وقوع الحركة في ذلك الخلا في آن وقع الحركة في المعاوق المزول في زمان لكن لذلك الآن نسبة الى هذا الزمان نسبة متداربة لعدم الحاسة كالا نسبة للنقطة الى الخط بها فلا يصح ان يفرض ذو معاوق اخر يكون نسبة معاوقته الى معاوق الاول كنسبة ما وقع فيه حركة عديم المعاوق الى زمان ذي المعاوق الاول وهو المبني في تمام الدليل قوله لكنها تقتضيه للاتي ان الحركة في الخلا المفروض وقوعه في زمان معين مع انه لا معاوق فيها قوله بل الزمان كله بازا المعاوق فيه بحث اذ لو كان كل بازا المعاوق للمكان الحركة في الخلا واقعة في ان فلا يتم الدليل كما حققه في عنوان البحث قوله بل بالتوهم فان قلت كلامه مبني على ان القسمة الوهمية يستلزم وجود المقسم العقلية والجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه محال والمحال ههنا لازم فلا يقتضي الحركة زمانا قلت مراد المصنف منع ذلك الاستلزام فلا يرد من اثباته وههنا بحث آخر وهو ان محركا بطيا كالفلك للوايب مثلا ان تحرك في زمان لا ينقسم الا وهما فلا شك ان المتحرك السريع كذلك للافلاك تحرك فيه ايضا فاما ان يتساوي الحركتان في السرعة والبطو وتقدار المسافة المقطوعة وهو بين البطلان او يقطع السريع بسرعة اكثر مما قطعه البطو فلا محالة يقع قطع تقدار ما قطعه البطو في جزء وهمي من الزمان فقد وقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان اللهم الا ان يقال الحركة التي تقع في ذلك الزمان هي ويقطع مسافة ما لا يكون لها اسرع الحركات ولا يوجد ما هو اسرع منه حتى يلزم قطعه تقدار تلك المسافة في جزء ذلك الزمان فليتأمل قوله وان لم يسلم نفي الخلا كان هو الجواب لان مبنى الاستدلال على ان الحركة لا تقع الا على مسافة منقسمة لتتشكل كونا في زمان المسئة وقد اشرنا فيما سبق الى ان القابلين الخلا لا يشرطون المسافة في الحركة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء خلا يليه تتحقق

الحركة

الحركة وكذا قالوا الخروج عن الحيز السابق عين الدخول في اللاحق كما سيحققه الشارح في مباحث الاكوان وبالجملة على تقدير ثبوت الحيز الذي لا يجوي لا يقوم دليل على امتناع خلا بوا زيه مع ان المدعى هو الخلا الكلي اعني امتناع جميع افراد الخلا فان ثبت ان امكان فرد من الخلا يستلزم امكان جميع افراده قوله لجواز ان ينفي قوام الخلا الى آخره يمكن ما هو ادق منه الى آخره حاصله منع وجود ملاءين بسيطة ارتفعا الى اغلظهما كنسبة زمان الحركة في الخلا الى زمان حركة ذي الملا الاغلظ لجواز ان تنتهي المذكورة ولو سلم عدم جواز التسلسل ايضا لان الاولى من النسب العددية الثابتة وقد يحرر اقليدس على انه لا يجوز ان لم يوجد نسبة لا تكون كتلك النسبة من النسب العددية ولكن ان سقل المنع الى نسبة المعاوقة وتقول لا يجوز ان يكون كما ان الخلا الى زمان ذي المعاوق على وجه لا يوجد لذلك النسبة من المعاوقين نسبا على ما ذكر اقليدس كما لا يخفى قوله وبان المعاوق قد يكون من الضعف الى آخره قد يجاب بان المعاوق من حيث هو معاوق لا بد ان يكون له اثر ما لم يكن معاوقا والظاهر ان مراد الشارح بالمعاوق ما من شانه المعاوقة بالفعل فحاصله تجويز توقف المعاوقة على قدر من القوة وامانا القول بانا نفرض الكلام في الذي له اثر ظاهر فليس بشي ايضا لان مراد المجيب ان المعاقة التي تنسبة معاوقته الى معاوقة المعاوق الآخر كنسبة حركة عديم المعاوق الى زمان ذلك المعاوق هو الآخر يجوز ان يكون من الضعف كما ذكرنا وهذا الامكان قائم في كل معاوق بنسبة الى المعاوق الآخر كنسبة زمان عديم المعاوق الى زمان ذي المعاوق الآخر فتبصر قوله وكذا الحال في البعد المجرد قيل لم لا يجوز ان يكون هناك ابعاد مجردة موجودة متخالفة قائمة بذواتها ويكون صدق البعد عليها صدق الجنس على انواعها او العرض العام على ما تحتها هذا والاحتياج الى المادة انما يلزم اذا كان صدق البعد صدق النوع على افراده اذ ح يلزم ان يكون المقتضي للتخصص مادته كما تسلف قوله لزم اختصاصه به فيه تامل اذ نحو ان يكون ذلك الكون لا تفاق وجوده فيه بسبب من الاسباب كما سيأتي تحقيقه في تعريف الهيولى من غير اقتضاء له اذا خرج عنه حتى يلزم الاختصاص قوله ثم سيجوي شيا فشيا حتى يعود غاليه لعرض عليه بان الطبيعة المغلوبة في ابتدا الحال اذا توقفت وصارت غالبة من غير ان ينضم اليها شي بلزم ترجيح الموجوح وذلك غير معقول واجيب بان الطبيعة التي تقتضي شيا اذا منع عنها مقتضاها شارع المانع وتكسر سورته شيا فشيا وهذا معنى التعويج والحاصل ان الطبيعة تفعل في اثنا الميل القريب الذي احدثه فيها القاسر الغالب عليها في اول الامر ولا يعدل لانها لا تتاثر ذلك الميل بتمامه فتقتضيه شيا فشيا الى ان لا يبقى من الميل شي اصلا وعند ذلك يوجد الطبيعة ميلا طبيعيا الى ذلك الحيز الطبيعي بلا اشكال قوله واما عند نافا لكل مستند الى الفاعل المختار اشارة الى الجواب عن الوجهين معا قوله واذا سد المدخل وقف الى آخره قيل على تقدير القول الجزء يمكن ان يقال اذا سد المدخل يجوز ان ينزل جزء من الماء ولا يحس به لغاية صغره ويبقى جزء ذلك الجزء خلا ثم يقف الماء وبطلان هذا انما يثبت اذا ثبت ان امكان شي من الخلا يستلزم امكان كل من افراده المفروضة الا ان يبقى الكلام على الالزام فان

القابلين بامكان تمايز فوق بين فرد وفرد ولزم الخلا فان قلت لم لا يجوز التخلخل قلت الطبيعة تقتضي الاسهل فالاسهل فيما كان وقوف الما اسهل عليها من تعظيم حجمه م

قوله ودخل الهوا من جانب لحريان له التعانق واضطرار نزول الما من احتمع صعود الهوا في الجزء الموضوعة في الما قوله جميع زراقه هي من زرق الطاهو يزرق ويزرق اي زرق قوله اذا اوصل الخشبة الي اخره نقل من الشارح رحمه الله ان هذا الوجه اوفق بامتناع الخلا والاول بامتناع التداخل والحق ان الوجه الاول لا يدل على نفي مذهب الحكيم يعني مثبت الخلا لانه لا يدعي وجود الخلا في جميع الاشياء بل امكانه ووقوعه في الجملة وذلك الوجه انما يدل على انه لا خلا داخل تلك الانبوبة لا على الدعي الذي امتناع الخلا مطلقا قوله واذا اخرجناها الي اخره فان قلت فلم لا يكسر من الطرف فاذا هو فرضناه من الحديد قلت لان تعظيم حجم الهوا هون على الطبيعة من كسر الحديد بخلاف كسر الفارورة كما اشار اليه بمثله قال الشارح في حواشي حكمة العين ان قيل انما يلزم من امتناع الخلا في احد الوجهين وامتناع التداخل في الاخر لو كان عدم الكسر مستلزما لما قالوا ان الهوا لا يكاثف الما بالبرد ولا يتخلخل الا بالحر هذا كلامه وفيه بحث لاستلزامه الانكسار في الظرف الحديد ايضا وانظر هو خلاف والصواب ما حققناه تامل قوله لانها مملوءة الي اخره فيه بحث مما سبق من انه لا يدل على المطلوب كما حققناه هناك قوله فاذا صل في مادة الجسم اي جسم تعليمي قوله والجمهور على انه ليس في الخلا قوة جاذبة ولا دافعة والحق ان لكل اسطلاحان القول الاول فلان الخلا لو كان فيه قوة جاذبة للجسم الي نفسه لكان يجب ان يمسكه عند وصول اليه وان لا يمكنه مزايلته وسيفصل عنه علي ان ابرز كريا ان اراد خلا موهوما فلا خلا في الواقعات حال التفعل بالما وان اراد خلا موجودا فالفرق بين الواقعات وغيرها واما اسطلاح القول الثاني فلان الخلا متشابه الاجزاء كما سبق فليس بعض اجزايه بالدفع منه الي اخر اولي من العكس فيلزم ان لا يكون الجسم في الخلا وبقولنا اقتضا اولا الي اخره قيل تبعا الشارح المصنف في جعل الاولية قيدا للمطلق لا اقتضا من غير اقتضا لما عليه يدل علي ارتضايه وجوب تعلق العقد المذكور بذلك المطلق مع ما ناقض لما ذكر في حواشيه علي التجريد حيث قال صرح هناك بان الاولية قيد لما اقتضا اللاقسمة وانه لا حاجة الي بعيد اقتضا القسمة بذلك العقد فالجواب التحقيقي ان القسمة واللاقسمة انما اعتبرت في التعريف المذكور في هذا الكتاب بالنسبة الي نفس العرض فوارده هنا هو ان العلم المتعلق بمعلومين يستلزم ذلك العلم المتعلق وهو صحيح اذ لا يتعلق علم واحد بخصوصي معلومين لكن ذلك لا اقتضا لتعلقه بمعلومين لا لذاته لان الكلام مبني علي ان الحاصل في الذهن عند ادراك الماهيات لا انفسها كما اشار اليه في حواشي حكمة العين ولما في التعريف الذي ذكر في حواشي التجريد بالنسبة الي الموضوع ولا شك ان العلم المتعلق بمعلومين لا يقتضي انقسامه في محله فان النفس الواحدة تدرك معلومات كثيرة مع انه لا انقسام في ذلك النفس اصلا بخلاف العلم بمعلوم بسيط فانه يقتضي اللاقسمة في محله اذ لولاه لا انقسم ذلك

للتداخل والخلا هو ممنوع اذ يجوز التخلخل والتكاثف مر

فانما اعتبر مر

العلم لان

العلم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله فيه بحسب الذات وكذا لا لذاته بل لتباطة معلومه فلا اضافة من الكلامين قوله بل بصورا تها موجبة لصورات متعلقاتها فقيل ان حال الاعراض النسبية علي المذهب المشهور وهو ان النسبة لا زمة لها لا ذاتية كذلك اذ يقال في صورها يستلزم تصور معروضها وبوجه اما التوقف تمنوع قوله وكالحذرية والكعبية اعادا الكاف لكونها من العوارض الكيفية لا المقدارية واعلم اذا ضرب عدد في نفسه فذلك العدد هو المدور والحاصل المحذور والمربع ايضا اذا ضرب عدد في مثله الحذر في ذلك الحاصل فالحاصل هو المكعب فالاثنان حذر الاربعة وكعب الثمانية قوله واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة الي اخره فيه بالمكتسبة لظهور النقض بها وان كان كل كيفية موكبة كذلك لان تصور الكل موقوف علي تصور الجزء فان قلت الامور النسبية لو كانت مكتسبة موقوفة تصوراتها علي تصورات معروفاتها لم يعد نسبة هذه الاعتبار بل اعتبار ان تعقل ذواتها ضرورية كانت او مكتسبة بالقياس الي عقلات اخر وهذا المعني لا يتحقق في الكيفيات المكتسبة وايضا المراد بالغير هو الغير حقيقة والتغاير بين الحذر والمحدود اعتباري كما تحقق في موضعه قلت اما الاول فلا يفيد لان حاصل الاعتراض عدم شمول التعريف منطوقه اياها كيف يفيد ان عد الاعراض النسبية المكتسبة نسبة هذه الاعتبار هو لا باعتبار كذا اللهم الا ان يقال حاصله ان كون نسبتها بذلك الاعتبار قريبة علي ان المراد بالغير في تعريف الكيف الخارج وفيه انه لا يدفع الاعتراض بالاعراض الكيفية بالرسوم اللهم الا ان يضم ايضا ان المراد علمها توقف كنه حقايقها واما الثاني فلان الاعتراض بالنسبة الي الكل جزء من اخر الحد والتغاير حقيقي لا بالنسبة الي مجموع الحد وحمل الغير علي اصطلاح المتكلم لا يلتفت اليه هنا المقام قوله الكيف ان فعل بالنسبة الي اخره قيل ان اراد الحصر فلا يستقيم لان الحرارة تفعل التعريق ايضا وان اراد الاطلاق فالتفعل يجعل مقيدا في الحس المشترك عند الحس كما في السواد شبحة في العين واجيب بان مادي التفعل الي الحس المشترك وقوع كونه محسوسا بالحس الظاهر وذلك ههنا اول التفعلة فتامل قوله بخلاف التفعل الي اخره من احتاج التفعل دائما احتاج الحفرة وهذا قال الامام وهذا يصرح من ان الشخ يحتاج التفعل والحفرة فان قلت الحفرة مثلا اذا مدافعة صاعدة او مبددوها كاليد الموضوع علي الزق المفتوح فيه المكن تحت الماء قلت الحفرة المذافعة او مبددوها الطبيعيان ولا يعطي الجسم اللاقي اياهما قوله امام حيث كونه جسما او رد عليه جواز التخلخل مدخل في ثبوته للجسم وليس بشئ لان القسم الثاني هذا بعينه قوله بالاعداد العارضة للجزءات قيل عليه اذا ثبت عروض العدد للجزءات لم يكن علم الحساب الباحث عن احوال العدد من الرياضيات لتصورهم بان البحث فيها عن احوال ما يعني عن المادة في الذهن لا في الخارج فيجيب بان الحساب ليس ببحث في العدد مطلقا بل من حيثية لا توجد الا في العدد المقارن للمادة كما يدل عليه تتبع مباحثه قوله لانها غير عارضة للاجسام فان قلت هذا المابق من تخصيص اشارح في اول المرصد الكيفيات بالماديات قلت قد سبق هناك في اوايل مباحث الكم ان المراد علم عروضها للجزءات اولا وبالذات ويمكن ان يقال في دفع الاعتراض بعضياع الكيفية المذكورة ان المراد انما ان لا يتعلق بالاجسام بدون النفس اصلا او يتعلق بها في الجملة قوله او توسطها الحرارة هي النار مبني علي المختار عند البعض من اتحاد الحرارات بالنوع والمراد بالنوع الاضافي في قوله

واياما كان فقد يعطي الجسم الماء في المحلها مدافعة او مبدأها

وانما يختص به هو وكيفيات العدد ولذلك فلا تضييع مر

منافي مر

تم من النوع

قوله المسماه باوايل المحسوسات اي اقدمها في المحسوسية و اظهرها وكل من الوجهين
يدل عليه اما الاول فلانه يفيد ان كلام الحيوانات يدركها واما الثاني فظاهر قوله
منتشرة في اعضايه لما مكون عدم الحس انفع له كالجلد و الظحال و الكلية على ما تقرر في
في موضعه قوله كالخراطين الى اخره الخراطين هو الدود الاحمر الذي يوجد في عمق الارض
يقال له معاوا الارض و الخلد بضم الخا المعجمة و سكون اللام ضرب من الفار يقال له بالفارسية
كوروش و قد يقال عدم كون سائر المشاعر عربية اللامه من الضرورة لا يستلم
الاجوان الخلو عنها لا وقوعه قطعا فيجوز ان يكون سائر مشاعر تلك الحيوانات ضعيفة لا
لامفقوده بالكلية قوله خالية عن الطعوم ليودي طعم المذوقة الى الرابعة فالمراد
اذا كيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه يدرك طعوم الاشيا الماكولة و المشروبة بذلك
لعابه بطعم الخلط الغالب عليه يدرك ذلك الا ترى ان المحرور يجد طعم العدس مر
متوسط
بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلو من الملموسات قيل عليه كما ان تكيف المتوسط
با لكيفيات المدركة يمنع الادراك على ما ينبغي ان فاقتضت الحكمة خلوه عنها كذلك تكيف المحل
ايضا مانع كما ان تكيف محل الشم برايحة يمنع ادراك رايحة اخرى فاسد المذكور ينبغي ان يكون
محل اللمس ايضا خاليا عن الكيفيات الملموسة و الا فالفرق تحكم و الجواب ان العدل لا يحكم بوجوب
خلو محل اللمس عن الكيفيات الملموسة باسرها كيف و تكيف اليد بالحرارة لا يمنع ادراك البرودة
في الملموس مثلا بخلاف تكيف المتوسط بين الراي و الموهي ينبغي من الالوان متلا و التجربة
شاهدة بذلك قوله لتبوتها للسبابط العنصرية الى اخره لا يلزم ان ليبس الخشونة و الملاسة
و اللطافة و الكثافة مثلا اوايل الملموسات ايضا على تبوتها للسبابط العنصرية اذ ه
لا يلزم الاطراد في وجه التسمية كما حقق في موضعه قوله اي هي الجميع الى اخره وجه الطلاق
العكس بالنسبة الى الحكم الاول اعني تفريق المختلفات ظاهر لان جميع غير المشاكلات عكس تفريقها
اي خلافه و اما بالنسبة الى الحكم الظاهر اعني جمع المتماثلات فما انتظر الى متعلق الجمع و لما كان
هذا مخالفا لما سيادر من لفظ العكس فان المفهوم الظاهر ان يجمع المختلفات و تفريق المتماثلات
ابدا فسيقول كما ذكر بكلمته هذا مع وجه جمع البرودة بين المذكورات انها اذا اثرت في المركب
المتخالف للاجزا مثلا اوحيث تكاثفها و التصاق بعضها ببعض و سبعت عن تفارقها و الحاصل ان
الحرارة توجب تسييل الرطوبة المجمدة بالبرودة و تحليلها و تصعيدها و البرودة توجب
لجمادها قوله فان كثيرا من الناس الى اخره قيل عليه معرفة الكنه لا يمنع تعريفه بوجه اخر و لعل من
من عرفها قصد ذكر رسمها ليعرف بوجه ايضا اجيب بان المقصود من التعريف تصوير الماهية
بكنهها او بوجه اكمل فاذا كانت الماهية بكنهها معلومة لم يحتج الى التعريف قد يذكر بعض احوالها
و اثارها المزيد تميزها كما ذكره الشارح قال شارح المقاصد في بحث عدم جريان الاكتساب
في التصورات ضعف الامام مجهولية الذات بان منه فيما يطلب بضروب حتى لو علم الشي بحقيقته وقصد
اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف و قد عرفت ما فيه فيما سبق فالاولى
ان يقال في ابطال كونه دعما حقيقيا ان الرسم هو التعريف بلازم بين ينتقل الذهن منه الى ماهية
المرسوم المذوم و ما ذكر ليس كذلك فلا يلزم من فهم التفريق بين المختلفات و الجمع بين المتشاكلات فهم

ان المؤثر

ان المؤثر في ذلك هو الحرارة كما ذكره المجوبي قوله لانا نقول الاحساس الى اخره حاصل الجواب هو
ان المناقشة المذكورة ليست عضة في اصل المقصود و هو عدم تجويز التعريف بها فان ذلك التجويز
فاسد اذ لا حاجة الى التعريف اصلا فان الاحساس بحتويها نفسها بعد التفات النفس لمعرفة الماهية الكلية على وجه
لا يحصل ذلك من تعريفها فيقبض عليها تلك المعرفة من المبدا الفياض قوله ومن ههنا يقال هو
العام اعرف عند العقل من اذا كان تفرادها محسوسة سوا كان ذاتيا للخاص امر لا لان العام اكثر
افرادا فيكون للاحساس بها او في قضاياه المركب قوله على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة
لجزيياته اقرب فيكون اعرف قوله متفاوتة في القوة بعد ما ثبر الحرارة فيها فكان التفارب
في الكيفية ينبغي عن التفارب في الكيفية فاكتفى به قوله بسبب ما منعه جايز ان قلت بل التخلف
ح واجب و لانا لم نكن المانع ما نعا امكان الصواب بديل الجايز ههنا معنى عن الممتنع و لك ان تقول
اذا المراد الامكان العام المتبين بجانب الوجود ليسلم فالامكان الخاص ههنا راجع الى الموجود المانع كلا
محذور قوله بل تغلب الكثيف الى اخره ظاهر النفي المتوجه الى علة التلطيف على الكثيف حدا
ينيل علته الجملة و ينيل ايضا صورة التساوي و غلبة الكثيف حدا او في الجملة ببعض هذه
الصور مذكور بجكمة صرحا و بعضها لابد منه مرج في التفارب او غير معلوم التحقق قوله العقل الاول
هو التصعيد بسياق كلامه يدل على ان العقل الاول هو التخفيف اي احداث الخفة فاولية
التصعيد بالقياس محركة قال الامام في المباحث الشرقية و اعلم ان قوله كيفية فعلية محركة
فيه نظر لان المراد من الكيفية العقلية الكيفية التي توثر في امر ما و المفهوم من المحرك انه الذي
يوثر في امر ما هو الحركة فيكون الدال على مفيد الحركة دالا بالتضمن على المفهوم المطلق فنقول كيفية
فعلية محركة بذاته منزلة ما يقال انها جوهر جسماني حيوا اي في كونه مكونا قال و لي حذفه قوله
فيحدث المكاثف من باب الوضع قيل فيحدث التكاثف مرتب الكيف ايضا في هذه الصورة
لان الاجزا اللطيفة اذا خرجت من البين فلا شك في حصول غلظ القوام للباقي فتامل هو
قوله و نعاود عليه الى اخره فنجاب بان ما ذكر من حكم الحرارة ليس من اثرها عن البرودة
بعد حصول و لا يقدح في المقصود ما ذكره من انه قد يفرق المتماثلات ايضا قوله لا تفريق بين
اجزايه المتماثلة حاصل ما ذكره ان الحرارة اذا اثرت في الماء مثلا تخيل بعض اجزايه الى الهوا بحركة
الى العلو و يفرق بذلك الهوي الاجزا المايية بيصعد معه فتفريق الاجزا المايية بعضها عن بعض ليس
بشامل الاجانة بل من التراق و هو ليس فعلا للحرارة اصلا و بهذا اندفع ما قيل ان اراد ان
تفريق المتماثلات ليس فعلا للحرارة اولا تفريق المختلفات ايضا كذلك و ان اراد انه ليس لها اصلا
فممنوع اذ التفريق الحاصل في المتماثلات لم يحصل الا بواسطة الحرارة و بسببها قوله يوجب
غلطا في قولهم فان قلت هذا ينافض ما سبق من ان الحرارة تفيد رقة القوام قلت تفيدهما معا
بحسب القابل فلا محذور قوله لاختلاف اثارها يحتمل ان يكون تخصيص الاثار الوجودية
من التشخصات المعينة هو ان كان لا يخلو عن بعد لتحققها في جميع اشخاص النوع و هذا ف
قال الاستبعد و لم يحكم باختلاف الماهية قوله منتقل حد الشمس في عين الاعمى فان قلت الاعمى

الكيفية لا شك ان المعتبر
في هذا القسم ان تكون الاجزا
اللطيفة و الكثيفة متباينة في
الطبيعة و الشكل

با لواجب
ثلث هذا الجواب و الجواب
الذي يلي الاشكال الخامس
فتدبر

فعلا و
المتماثلات

هو الذي يصير بالنهار ولا يصير بالليل فالمعقول الشمس نافعة لعينيه لا مضرة كما ذكره الشارح ح

بل المعتدل ما ذكر لان حرارة الشمس اقوى

قلت لعل توجيه ما ذكره ان حرارة الشمس تؤثر فيها تاثيرا مندرجا حتى اذا مشى لا يبصر شيئا واذا اكتحل في الليل يدفع الصور شيئا فشيئا حتى اذا اصبح هكذا بقي هنا بحث وهو انه يحتمل ان يكون للوتد في عين الاعشى نفس الصفة احرارتها فالاقرب ان يقال في بيان اختلاف الدوار حرارة الشمس تسود وجه النهار وتبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك **قوله** فان الحرارة الغريزية الى آخره لا حاجة الى تخصيصها بالحرارة الغريزية ليكون الدليل واردا على الدعوى لان دخول الحرارة النارية فيها كاف في الورود المذكور **قوله** فانها آلة للطبيعة الطبيعة قد تطلق على النفس باعتبار تدبيرها للبدن على التخيير لا الاختيار وهو المراد هاهنا وقد تطلق على الصورة النوعية للبسائط كما سيأتي في مباحث القدرة **قوله** ومنهم من جعلها اي الغريزية النارية من حلب وردبان الحرارة الغريزية تفارق بالموت دون الاسطقصيه كما يدرك في بشرته وكذا تحفى بدنه وتنسخ اشاخا عظيما ولو كان وسط الجلد والقلب فيهما سنعا يران قطعا وحكي عن ارسطوان الحرارة العزيزية من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فانها اذا مزجت بالعناصر والمركبات صورة كيفيا كما حصل الكوكب نوع وحدة وبساطة بها تناسب البسائط السماوية فما صنت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية كما قوام الحياة وقبول علاقة النفس **قوله** بل في كون الغريزية داخلة في ذلك الركن راديتها كالجزء في عدم الانفكاك لا انها جزء حقيقة انلاشك في انها عارضة للمركب وههنا بحث وهو ان سياق كلامه يدل على ان الواقع للحيوان الغريزية اي يدفعه لكونه جزء المركب الا يرى الى قوله حتى لو هذا الغريزية داخلة الى آخره فتشكل بالترياق حتى يشرب على السموم حتى يدفع حرارة السموم مع انهما لم تقصد بعد الجزء من الغريزية كيف وانها متاخرة زمانا في الحوقها بالغريزية عن حرارة السموم فلو كان هذا القدر الذي حصل لها من الملاقاة مع الغريزية كافيا في صيرورتها جزء من الغريزية لكان حرارة السموم اولى بان يصير جزء منها فكيف يجاب بان حرارة الترياق بمخالفته من الاذوية اشد مناسبة للحرارة الغريزية فيكون التحاقها بها وصيرورتها جزءا منها اسهل واسرع كما ان بعض الاغذية كاللحم اسرع هضما والتحاقا بالطبيعة من كثير من الاغذية ثم اذا صارت حرارة الترياق وجزء من الغريزية تقوي بها الغريزية وتفعل فعلها في الدفع **قوله** واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا قابلا للحياة بدليل الاستفادة ما لا فان المزاج انما هو للمركب لا للحرارة **قوله** بمنزلة العطسة في البحر المحيط اشارة الى انه لا يتصور ذلك ومنه كرة الزمهرير **قوله** النار تتحرك بالطبع الى الفلك فيلزم في هذه المسئلة ان لا تتحرك كل كرة بالطبع الفلك اذ حركته من نحو التمال الى نحو الجنوب ولو كانت بالطبع لكانت على موازاة المعدل صرح به صاحب نهاية الادراك فيه **قوله** فالاولى في الجواب ان يقال قوله في الجواب متعلق بحسب المعنى بان يقال اي الاولى ان يقال في الجواب يعني بدل قوله والعناصر

تملا سطرا

لملاسه شطوحها الى الجرم وليس هذا جوابا عن تمام سؤال ابي البركات بل عن الوجوه السخوية بحسب حركات العناصر **قوله** اي كيفية تعطي الى آخره فمن سهولة للالتصاق بهذا الاعتبار سهولة الانفصال امر نسبي وليس من مقولة الكيف وقد اعترض على اعتبار سهولة للالتصاق بانه يوجبان يكون الياس المذوق حدا كالحكام المحرقة رطبا لكونه كذلك وكما بانه يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأي من يقول برطوبة الهواء وسهولة المفارقة لولا مانع وشرط اللطافة لا على رأي الامام **قوله** ولا شبهة في ان الماء الى آخره قد يمنع ذلك لجواز ان يكون رطوبته باعتبار امر آخر مجهول للماهية **قوله** كما انا هو ادوم الالتصاق الى آخره اعترض عليه بان المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما يكون رطبا اذا كان بحيث يبتل بما يلاقيه فنقله بل سيالا اقول ما ذكره المصنف نا قلا عنه فلا يتوجه جواب المصنف والشارح لان سيلي اعتراض لا يتبع على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال اصلا ولا للسهولة في جانب الالتصاق حتى يكون سيلي الجواب ان سهولة الالتصاق تستلزم سهولة الانفصال على الاستلزام ممنوع نعم قد يجاب عما ذكره الشيخ بان المقصود تعدد الرطوبة التي في البسيط وحال الرطوبات المحسوسة الا يعلم بالمقايسة اذ كل ما كان احد الرطب الحقيقي اكثر كان الجسم ارطب وكون العسل اشد التصاقا منه وكذا الدهن ليس بمتوهن **قوله** وليس العسل والدهن اسهل التصاقا من الماء الى آخره لا حاجة الى ارتكاب هذا التعسف الالتصاق **قوله** ويرد ذلك الاعتراض الذي تعرضنا له بحث لان المعلوم على تقدير تسليم ان سهولة هو سهولة قبول الاشكال وتركها وان اغمض عن السهولة والقيد الاخير ايضا فالمعلول من قبول الاشكال لا دوامه فلا يلزم منه ان ما هو اشد قبولا للاشكال ارطب لان ما هو ادوم اشكالا ارطب لما ان يثبت ان شدة القبول لشئ لادومه او مسلوبة تركها **قوله** لانه ارق قوامنه واقبل لتركيبات الغريبة قيل يحتمل ان يكون ذلك من التركيب اذ الهواء الكرة بحاور نا مركب من الماء ومختلط به فيجوز ان يكون سهولة قبول الاشكال وتركها بسبب اختلاط الماء كما سيجيء مثله في النار وقد يجاب بان ذلك لاختلاط في الشتاء ازيد منه في الصيف ولذلك يرق قوام الهواء في الصيف ويغلظ في الشتاء فلو كان ذلك للتركيب لكان الهواء في الشتاء اقبل للاشكال من الهواء في الصيف وفي الجواب نظر ظاهر **قوله** واتفقوا اي الجمهور الى آخره قيل هذا الاتفاق من العوام على انه فيما دار من الماء والتراب وشبههما الان الحكم في كل رطب وما يبس كذلك وايضا انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لانها اعني سهولة قبول الاشكال حاوية التراب لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يخفى فيه رطوبة بقي ههنا بحث وهو ان لزوم كون الهواء رطبا من الماء لم يدفع بشيء مما ذكروناه مع انه باطل قطعا ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان الرطوبة هي الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة لا نفسها وكون الكيفية المذكورة في الهواء ازيد منها في الماء ممنوع وزيادة الاشكال لا تدل على زيادة المرطوبة لجواز ان يكون بحسب العوايل وجرم الهواء كونه ارق

للاشكالات معه

مما

وهو جواز الانتهاء الى قابلية اعتباريه **قوله** وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال
الى آخره قيل عليه علة القابلية على ما يفهم من سياق كلامه هي الجسم وهو موجود فلا يصح في قوله فكذلك لانه اشارة
الى العدمية كما هو الظاهر والجواب ان المراد بقوله عدمية لازمها هو انها غير زائدة على الجسم بحسب
الوجود الخارجي وهذا اعم من كونه امرا اعتباريا او عين الجسم والى الثاني ينظر قوله فكذلك فلا اشكال
فان قلت ما ذكرتم انما يتم اذا فسرت الرطوبة بعلة قابلية الاشكال كما صرح به واما اذا فسرت بعلة
سهولة تلك القابلية كما فهم من كلام ابي علي فلا لان مجرد القابلية المذكورة وان لم تحتج الى امر زايد على الجسم لكن
سهولتها تحتاج الى معه غير الجسم قلت يجوز ان تكون علة السهولة هي الصورة النوعية فلا تثبت كيفية
زايدة **قوله** فلا شبهة انها ليست بمحسوسة لان الهواء الى آخره قد يجاب عن ذلك بان الهواء الساكن
انما لا يحس لموافقته للبدن بالمجاورة ومصداق ذلك ان الهواء المجاور اذا زال عن البدن وجا مكانه
هواء جديد احس البدن به لمخالفته وان رطوبة الهواء انما يحس بان احساس اللامسة انما هو بالاثر
صلبة كما عرف في موضعه ولا يتاثر ذلك الا من سوء تاثر في التاثر وليس الهواء المعتدل الساكن
يتوي برطوبته على التاثير فيها وهذا لا يدل على ان كيفية الرطوبة ليست بمحسوسة اصلا كما ان
عدم ابصار واحد من المبصرات لا ينتاشرط من شرايط الرؤية لا يدل على انه ليس من المبصرات
هذا فان قلت لو سلم ما ذكره الامام لدل على ان الحرارة والبرودة ايضا غير محسوسة لان الهواء
لا يخلو عنهما فيلزم ان يكون الهواء على تقدير كونها محسوسين محسوسا دايما فكان يجب ان لا يشك
الجمهور في وجوده قلت عدم خلو الهواء من الحرارة والبرودة مما لا يقدح قد يكون معتدلا بحيث لا يكون
فيه حر ولا برد كما صرح به الامام في المباحث المشرقية **قوله** فالاظهر انها وجوديه محسوسة لانا اذا
لمسنا الاصبع في الماء احسسنا فيه كيفية بها نحكم بالتصاقه وسهولته ومجال البحث ان يقال لعلة بين
قبيل ادراك وحدة الملموس واثنينيته وقيل وجه البحث هو انه لم لا يجوز ان تكون علة سهولة الانفصال
طبيعة ذلك الجسم من غير ان يوجد هناك كيفية تقتضي تلك السهولة **قوله** هذا محصل كلامه الى
آخره اي محصل كلام الامام في المباحث المشرقية والمراد بما حتويه ما اشرنا اليه في تضاعيف بيانه
قوله لم نخالف في السرعة والبطوء الى آخره اورد عليه ان الاختلاف يجوز ان يكون لان معاوقة
الهواء الجرم الكبير واخراجه الى زيادة حزن ما في المسافة من الماء والجواب انا نفرض الجرم الكبير
طولانيا كالسهم بحيث يكون حجم طرفه الذي يخرق الهواء كحجم الصغير على ان لنا ان نصور الكلام
في جرمين متساويين حجما مختلفين خفة وثقلا **قوله** اذ ليس فيها مدافعة الى آخره قد يعترض عليه
بان المدافعة حال الحركة القسرية منتفية لكن التحريك القسري ورد على المدافعة الطبيعية فاعدها
راتقاها ولا شك ان معدم القوي بكسر اشد من انكسار معدم الضعيف وهذا انما يظهر اذا كانا
متعاقبين بقوة واحدة واما اذا ارسيا معا كما هو المفروض فلا تامل **قوله** واما تشبيهها بهما فبعيد
جدا لان الطبيعة جوهر فلا تكون من مقولة الكيف **قوله** وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة الى آخره
لان المدافعة الى جهتين مستحيلة بالبداهة وتمنع انتفاء المدافعتين في الحلقة في تلك الحالة فان
كلامنا المتجاذبين يجد في الحلقة المذكورة ما يجذب في الجرم المستكن في الهواء وفي الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء

قواما من حرر المائيل المسهولة المذكورة وبهذا التحقيق ينظهر اندفاع ما سيورده من لزوم
كون النار ارطب من الماء والهواء لكونها اسهل قبولا للاشكال منهما **قوله** والجواب منع ذلك في
النار البسيط فيه بحث لان هذا الجواب يتعد بان يكون النار التي عندنا ارطب منهما والوقد
يجاب عن الاصل بمنع سهولة قبول الاشكال في النار مطلقا فان النار لا تشكل الا على هيئة
صفوبريه ولا سهل عليها ان تحل منها شكلا مدسسا او منثمنا او غيرهما بخلاف الماء والهواء
فان اختلاف اشكال الاثار يستتبع اختلاف اشكالها كما لا يخفى وفيه نظر لانك اذا وقدت
نارا وطبقت مي فوهتها بانا مدسس مثلا فالظاهر ان النار ايضا تتشكل بذلك الشكل
قوله بسبب اختلاط الهواء فيه بحث لان النار في طبيعتها طبيعتها احالة ما يدخل
في طبيعة الهواء قبول تلك الاحالة فكيف يتصور ان يداخل النار الهواء وتبقى على صورتها
النوعية فتفيد النار سهولة قبول الاشكال على ان مداخلة الاجزاء الارضية للنار التي عندنا مما
يدعى انها اكثر من مداخلة الهواء على تقدير تبوتها كما هو الظاهر فكيف لا يكون تلك المداخلة
لبيوسة تلك الاجزاء المداخلة مانعة عن قبول الاشكال فليتامل **قوله** فانه عبارة عن تدافع
الاجزاء كلام المصنف الذي نقله الشارح يدل على ان مراد المصنف من السبب الدافع **قوله**
او كانت متواصلة في الحقيقة فان قلت المتواصلة في الحقيقة لا تجزا لها بالفعل بل لها قطعا
فرضية فيدافعها ايضا في ذلك فكيف يكون سببا للحركة الخارجية الثابتة للمجموع قلت
اجيب بان ذات الاجزاء محققة وان كانت جزيئتها فرضية وذلك يكفي في كون تدافعها
خارجيا سببا للحركة الخارجية بقي ههنا بحث وهو انه يلزم ان يكون هبوط الحجر الحجري الى فوق
سيلانا اللهم الا ان يقال في الدافع اشارة الى ان سبب الحركة هو مواقعة الجسم البعض حتى
لو لم يوجد الا جزء واحد لم يتحرك لكن يلزم على هذا ان لا يكون **قوله** حركة الماء الى المكان المخدد سيلانا
فتامل **قوله** فهي اما عدم المماسة الى آخره قيل بقي هنا شيء وهو ان يكون بينهما واسطة
اذ ما يفرض به واحد منهما وليس الآخر فهو لا رطب ولا يابس وهذا قال الامام هذا التعريف يقتضي
ان لا يكون ~~قوله~~ او عسر المساس وتركه وقيل هذا التعريف بانه صادق على الصلابة المذكورة
عند الفلاسفة اللهم الا ان يثبت استلزام الصلابة للبيوسة وان ذلك العسر في الجسم الصلب
لاجل يبوسته لاجل صلابته والى ذلك الاشارة **قوله** وذلك بسبب غلبة اليابس الى آخره اذا
كان الهش ربما منويا بس كثير ورطب قليل وقد تقدم ان اليابس سهل الانفكاك بجميع اجزايه
فما معنى ما مر من ان سهولة الانفكاك في الهش لاجل الهامات سهلة الانفكاك بين اجزاء صلب
عسر الانفكاك فليتامل **قوله** والمثل هو الذي النصق بظاهرهم ذلك الجسم الرطب وقد يقال
المثل الكائن ايضا المانع في عمقه ذلك الجسم الرطب كما يقال له المنتفع صرح به في المباحث
المشرقية **قوله** المخالفة لرطوبة الزيق اراد بمخالفة رطوبة الزيق الرطوبة المائية
ايضا وهذا قال فالرطوبة جنس تحتها انواع وهذه الانواع معلومة بعونة المقام وان لم
يلزم ان يكون مخالف المخالف مخالفا **قوله** والا احاجب الى قابليه الخ في فيه بحث شهود

وهو انه
موجوا ز

وامتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين غير مسلم انما الممتنع اجتماع الحركتين الذاتيتين الى جهتين كما في شرح المقاصد الجسم الجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين جذبه كل من الجانبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال بل هو كالساكن الذي يمنع التحرك لا مدافعة فيه اصلا قوله وليس ذلك يعني الطبيعة الى اخره قيل عليه ان يقال ان ذلك الذي ذكرتموه مقتضى الطبيعة الجسمية المتصلة بحد ذاتها فانها تنجذب الى كل من الجانبين بحسب ذلك الاتصال عن التفرق والتشتت قوله فالجاذب الذي هو اقوى في الغالب ومنذ ابتداء الحركة تستتبعها اعترض عليه الامام في الملخص بانه تفسير للعلوم بالضرورة بما لا يعلم الا بالنظر الدقيق لان كل واحد من الناس يعرف يمينه مع ان هذه الزيادة في القوة مما لا يطلع عليها الا الخواص ثم اجاب بانه يجوز ان يكون المعتبر في الوضع الاول هو ذلك المعنى الذي تم اشتهر الاسم في كل ما يحاذي الجانب الذي عليه وضع الاسم او بحسب ذلك المفهوم الدقيق قوله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام قالوا الفلك باعتبار الحركة الشرقية كرجل يستلقي راسه الى الجنوب فيمينه الشرق ويساره المغرب في فوقه الجنوب وتحته الشمال وخلفه جهة سطحه الاعلى الذي تسامت اقدام من في الربع المسكون وقدامه خلافهما باعتبار الحركة الغربية فيستبدل جهتا القدام والخلف واعلم ان الامام ذكر في المباحث المشرقية ان القدام والخلف حاصلان للحيوان حال الحركة والسكون واما غير الحيوان فانما يعرضان له هاتان الجهتان عند الحركة فان الجهة التي اليها الحركة تكون قداما والتي عنها تكون خلفا ومتى تغيرت الحركة تغير القدام والخلف وكذلك الحيوان فان قدامه وخلفه متغيران بالطبع هذا كلامه فاعتبار قدام الفلك وخلفه على الوجه المذكور حينئذ محل تامل وانما يظهر اعتبارهما عليه بالنسبة الى النصف الشرقي والحق ان اعتبار الفلك كالرجل المستلقي يستتبع اعتبار القدام والخلف على الوجه المذكور واعتبارهما بالنسبة الى ما اليه الحركة وما منه ليس بلازم قوله واذا استلقى انسان هذا ترويج لكلام المتن والا يستحق ان العرق والتحت من الجهات الحقيقية التي لا تتبدل اصلا فلم يحصل معهما صفة اخرى قوله وخطوطه الاثني عشر هذا على ما ذهب اليه المتاخرون في الخطوط والنقط والا فالخطوط اربع وعشرون والنقط ثمانية واربعون قوله وجب ان يكون الامتداد الخطي طرفان اراد الامتداد الخطي الغير المستدير كما لا يخفى قوله ورد عليه بان الدائرة الى اخره فان قلت الدائرة قد تطلق على محيطها وقد صرح في بحث نفي الجزء من شرح المقاصد باطلاق الكرة على محيطها اعني سطحها ايضا فحينئذ لا يرد الرد قلت الكلام الذي نقله الشارح من الامام نقلا بالمعنى المذكور في الملخص وفي المباحث المشرقية وليس فيهما ذكر الكرة بل الدائرة وقد وجه حملها على محيطها بان اسلوب كلامه في كتابه تعالى عن ذلك ودال على ان مراده من الدائرة معناها المعروف اعني سطحا محيطا به خط مستدير كما في الملخص ان كان مربعا اعتبر نقطاته التي هي الخطوط كانت اربعة وان اعتبر جميعها حتى النقطة صارت ثمانية وان كان مسدسا او مسبعا او غير ذلك من المختلفات فله حسب كل حد جهة لانه لا معنى للجهة الا الطرف والدائرة لا جهة لها بالفعل واما بالقوة فهي لها غير متناهية اذ لا نقطة اولى لها من غيرها والحال في الجسم كالحال في السطح هذا عبارته في الملخص وعلى هذا اسلوب كلامه في المباحث المشرقية فليتامل قوله فهي منتهى الاشارات وتقاطع الحركات

المستقيمة

المستقيمة فبالنظر الى الاول قيل ان جهة الغرق هي جذب الفلك الاعظم لها منتهى الاشارات المستقيمة ومقطعها وبالنظر الى الثاني قيل هي موضع فلك البروج والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا نفذت من ذلك الموضع كان الى جهة الغرق قطعا لكونها اخذة من جهة التحت متوجهة الى ما يقابلها قوله اذ لا يمكن اعتبار انتهاء الاشارات والحركة اليها فانك اذا اشرت الى طرف المكعب كسطح من سطوحه مثلا فانه ينتهي اشارتك اليه واذا فرضنا حركة جسم فيه اذا نفذ فيه المتحرك وتحرك تنتهي حركته الممتدة من ذلك السطح النافذ هو فيه الى سطح الاخر المقابل قوله ومعناه ان لراس كل شخص الى اخره قيل حق العبارة على هذا التوجيه ان يقال ما يليه راس الانسان وقدمه بالطبع فالمقابل قوله امرا واحدا مقابلته لقوله له انواع شعريان المراد بالامر الواحد الواحد بالنوع وان تعدد الاشخاص وهو المفهوم من بعض كلامه ايضا فان التضاد انما يتفرع على التعدد النوعي لا الشخصي وفيه انه حينئذ يلزم اجتماع المثلين على تقدير اجتماع افراد ذلك النوع والحق كما هو المفهوم من قوله الاختلاف في القسمية فقط ان المراد الواحد بالشخص والوحدة الشخصية تستلزم انتفاء التعدد النوعي فهذا الاعتبار يستقيم المقابلة ثم الحكم بالاشبهية بالنظر الى القول بالتعدد النوعي فلا اشكال في حديث النوع ايضا على هذا ما لم في قوله وقد تجتمع الاعتمادات الست جواز ان يعرض لذلك الامر الشخصي الاعتبارات المختلفة والاضافات الى الجهات الست قوله وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا الى اخره نقض في العبارة بان الاشبهية تدل على صحة القول بتعدد الاعتمادات وتضادها في الجملة مع ان من جملة الاصول اجماعا فلا يستقيم اصلا ذلك القول والجواب ان مدار الحكم بالاشبهية القول باتحاد الاعتمادات هو ان التضاد على تقدير القول بالتعدد ظاهر لانه شعبي لجواز التخالف بالاضداد وتماثل قوله فانه يجد فيه مدافعة هابطة الى اخره فان قلت قد مر ان لا مدافعة في الحلقة التي بجاذبتها اثنان متساويان في القوة فهذا مخالفة مع ان الشارح ارتضاها معا حيث لم يقدح في شيء منهما قلت لو سلم ان الشارح ارتضاهما لم يحمل المدافعة ههنا على مبدئها بناء على انه مدافعة بالقوة فلا مخالفة لما سبق والقرينة عليه تصريح المصنف في احكام الميل القسري باستناع اجتماع المدافعتين الى جهتين بالضرورة قوله لان الجواهر الافراد المتجانسة كالمتفاوتات بالمثل والحنة اراد بالمتجانس المتماثل فان المتجانس قد يطلق بمعنى المتماثل لكن فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره لا يلايم اصل المتكلمين وهو ان الجواهر الافراد متساوية في تمام الصفات المتقابلة وان الاختلاف بالاعراض للقادر المختار وبالجملة القول بالقادر المختار وشمول قدرته تعالى تدفع الدليل المذكور واما ثانيا فلجواز استناد التفاوت الى الهويات واما ثالثا فلانه لو تم لدل على عدم جواز التفاوت بسائر الاعراض كالالوان والطعوم وغيرهما قوله والحنة في الاجسام عائدة الى تلها فان قلت لو كان الامر كذلك لم يكن في الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الميل صاعد بل يكون هابطة فانه ما فيه ان لا يجد فيه الجاذب من فوق مدافعة هابطة مثل ما يجده في الملوما او زيبقا او نحوهما لكثرة الجلا فيهما قلت لعله يمنع وجود الميل الصاعد في الهوا وجعل صعود الزق المنفوخ فيه بضغط المالة كما سيجيء وان كان فيه ما ستعرفه قوله وكما لا يجب فيه بحث انه تقدم في آخر مباحث الكم ان في الخلا عند البعض قوة دافعة الى فوق ولعل الماشار منهم ولا يلزم

على تقدير ان يكون زيادة الخلا على اجزاء الاجزاء لزيادة وزن الزيبق عليها فيندفع عنه قوله وكما يجب
الى آخره وكذا خفة الهواء المحسوسة في الزق المنفوخ فتامل **قوله** يكذبه الحس قيل يمكن ان يقال لا يحس بها
لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية وفيه بحث **قوله** وهو الميل التسري ففيه بحث وهو انه
اذا تحرك الجوالي فوق بارادة القادر المختار فميله الى الفوق تسري مع انه لا يصدق عليه انه بسبب
خارج عن المحل بمعنى الامتياز في الوضع وتعميم الامتياز في الوضع الى ان يكون محل الميل اذا وضع دون
سببه الخارج خلاف الظاهر وايضا حركة الماء الى فوق عند مص القارورة مصا شديدا وكبها على الماء
انما هي قسرية والقاسر امتناع الخلاء مع انه لا وضع له اصلا والجواب عن الاول ان التقسيم على مذهب
الحكيم ولا يقولون بالقادر المختار تعالى شانه عما يقولون وعن الثاني ان القاسر طبيعة الهواء
المقتضي لتلازم سطحه المماس ضرورة عدم الخلاء لكن هذا لا يجري في صورة الذرات التي
ذكرها الشارح في بحث الخلاء لتشكل الامر اللهم الا ان يعتبر القاسر هناك الجذوبة ولا يخفى بعده
على ان شارح حكمة العين صرح في بحث ان بين كل حركتين سكونا بان القاسر في الكل امتناع الخلاء
فحينئذ يحتاج في دفع الاشكال الى تعميم الامتياز في الوضع كما اشرنا اليه والله اعلم فان قلت الميل
الموجود في الافلاك الثمانية بالنسبة الى حركاتها العرضية بواسطة المحدود يصدق عليه انه سبب
خارج عن المحل وهو المحدود مع انهم قالوا القاسر في الافلاك قلت لا نسلم وجود الميل فيها بالنسبة الى
تلك الحركات فان المراد بالميل ههنا هو المبدا القريب للحركات الذاتية اعني المقابلة للحركات العرضية
ولا وجود له فيما ذكر **قوله** وصادر عن الارادة فيه تنبيه على ان مجرد المقارنة بالارادة لا يكفي فيه اذ
ليس مثل الساقط المريد سقوطه نفسانيا لعدم امكان الامساك بل لا بد ان يكون للارادة مدخل فيه
قوله في الصاعدة والهابطة اي الصاعدة فقط والهابطة فقط ولذا حركة النبض ليس شيا منهما لانها
مركبة منهما **قوله** فان لم يحصروها فيهما الى آخره قال المصنف في مباحث الحركة ثلاثة اقسام من جعل
الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة او التي على وتيرة واحدة **قوله** الا ما لا يكون خارجا
عن المتحرك الى آخره في العبارة مسامحة والمراد ما لا يكون مبدؤها خارجا عنه وفاعلا بالارادة
قوله ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة الى آخره اذ لا يلزم مما ذكر وحدة الطبيعة لان المراد بها
سبب لا يكون خارجا عن المتحرك وفاعلا بالارادة ويجوز ان يكون ذلك السبب متعددا **قوله**
واذا انبسط القلب فيه بحث لان انتفاض الحصر عليه حينئذ بالنظر الى حركة القلب **قوله** بل
لبديهة انا نذكر ان المتبادر من الميل نفس المدافعة وان كان قد يراد به مبدؤها على ما سيجيء ولا
شك ان بعض الحكم المذكور لمبدا المدافعة لا ينتهض فان هادمها يتحرك قسرا بلا شبهة كما في الحجر
المرمي الى فوق مثلا ليس فيه مدافعة هابطة على ما مر **قوله** لا مبدؤها القريب هو الميل
الطبيعي الظاهر ان المراد بالميل مبدا المدافعة لا نفسها وكونها مبدا قريبا للحركة الطبيعية
بالنسبة الى الطبيعة اذ لو اريد نفس المدافعة لاحتيج في اثبات المطلوب الى ضم مقدمة اخرى
وهي ان الميل لا يمكن بدون مبدئه ثم هذه المقدمة وان صحت اذا اريد بالمبدا ما يعم الطبيعة لكن
لا يتم التقريب لان المقصود ههنا اثبات الحكم المذكور لكيفية يكون للجسم مدافعا لما يمنعه واما

اذا اريد بالمبدا نفس تلك الكيفية ففي صحته بحث لجواز ان يكون مبدا المدافعة
نفس الطبيعة بلا توسط ميل ثم لا يخفى ورود مثل البحث على التوجيه الاول ايضا
فليتامل **قوله** فان كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة الحركة
النفسانية قد تخص بالارادي فالطبيعة التي تقابلها تفسر حينئذ بما يصدر من
غير شعور وارادة وقد يجعل اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على
وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس وبهذا الاعتبار يقسم حركة النبات
نفسانية وتخص الطبيعة حينئذ بما يصدر على نهج واحد دون شعور وارادة
وغير المحتاج في تحديد حال الحركة الى المعاوق هو النفساني بالمعنى الاخص فلذا
فسر الحركة النفسانية بما ذكر **قوله** وان كانت الحركة طبيعية او قسرية
الظاهر من سياق اول كلامه ان حاصل الاستدلال انه يلزم من انتفاء واحد من
المعاوق الداخلي والخارجي في الحركة القسرية ومن انتفاء المعاوق الخارجي في الحركة
الطبيعية ان لا تتحقق حركة طبيعية ولا حركة قسرية اصلا او تخلو الحركة عن
لازمها اعني واحدا من السرعة والبطؤ لعدم تحقق ما يحدد هما حينئذ وفيه ان القا
ربما كان ذا شعور فيجد د حال الحركة بارادته فلا يثبت السلب الكلي نعم لو استلزم
جواز الحركة القسرية في الجملة جوازها في جميع الصور لم الاستدلال للزم الحج
في بعض الصور اعني فيما اذا لم يكن القاسر ذا شعور لكن اني ذلك الاستلزام مع
ظهور الفارق ثم ان التعرض لما ذكر سابقا يوهم قوله حتى يمكن استناد الحدود المختلفة
الى آخره ولا قوله لم يقع بسببه تفاوت لاشعارهما بان حاصل الاستدلال امتناع
صدور الحدود المختلفة من الطبيعة والقاسر والظاهر ان المخلص الا بتخصيص الدعوى
بما اذا لم يكن القاسر ذا شعور واما اذا كان ذا شعور فالحركة القسرية في
حكم الحركة الارادية **قوله** لان الطبيعة لا شعور لها قيل عليه قد صرح في
الخط الرابع من شرح الاشارات بان للطبيعة شعورا ما فسلب الشعور
عنها ينافيه اجيب بان المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة
تحركها بطريق الايجاب لا الاختيار ضرورة ان الحجر لا يمكن ان لا يتحرك
الى سفل فلا يتصور ان يختلف اقتضاؤها هذا وبهذا التقرير اندفع ما قيل من
انه لم لا يجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية
تقتضيها لما قتضاها كالبرودة المخصوصة او الحرارة المخصوصة او غيرهما
من الاعراض القابلة للتفاوت ووجه الاندفاع ظاهر مع ان مقتضى الطبيعة
ليس الا الحصول في المكان الطبيعي ولا تقتضي الحركة الا لاجل هذا الحصول
فيكاد يقتضي قطع المسافة في آن لو امكن فحينئذ لا يعقل ان تكون للطبيعة
خصوصية مع درجة من الحركة لا يمكن اسرع منها وتلك الحركة غير ممكنة

كما سبق في بحث الحلاوني تحقيق ان القوى الجسمانية لا يجوز ان تكون غير متناهية
في الشدة ثم يرد عليه ما اورده الشارح هناك **قوله** فالخارج هو قوام ما في المسافة
قيل لا نسلم ذلك ثم لا يجوز ان يكون امرا اخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا
لو اخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد
فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ويتسارع في الحركة
بحسب تباعده من المغناطيس **قوله** ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلي
هذا في حركات البسايط واما في حركات المركبات الطبيعية فيمكن فرض المعاوقة الداخلية
من اجزاءه المادية والسر فيه ان حركة المركب حركات متعددة في نفس الامر بحسب تعدد
الاجزاء والكلام في الحركة الواحدة وقد يقال لعدم تصور المعاوق الداخلي الطبيعي في البسايط
مسلم واما الارادي فلامكان اقتضائي شيا وارادة ما يعوقه جايز بلا شبهة وبتلك الارادة
يجوز ان يتجدد سرعة الحركة وبطؤها فعلم ان الحركة الطبيعية لا يستدل بها
على اثبات المعاوق الخارجي بعينه بل يستدل بها على احد المعاوقين اللهم الا ان
يبتني الكلام على الوقوع اذ الاستدلال على ان ليس لنا بسيط ذو حركة طبيعية تكون ذا ارادة
ايضا اذ يقال لا تنعدل كون الارادة معاوقة للحركة الطبيعية لايرى ان من وقع من
مكان عال فتحرك هابطا بطبعه وارادة خلافه لم يكن للارادة تاثير في المعاوقة
اصلا تامل **قوله** وتقتضي مع ذلك ما يعوقها قيل لم لا يجوز ان تقتضي الطبيعة
بذاتها مرتبة من القوة والشدة وتقتضي مع ذلك ما يعوقها عن الزايد على تلك
المرتبة وجوابه ما مر من انه لا يجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من
الحركة خصوصية تقتضيها لاجلها تامل **قوله** وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك
والى معاوق داخلي ايضا وقد حقق الشارح في حواشي التجريد ان الحركة القسرية انما يمكن
ان يستدل بها على اثبات احد المعاوقين لا بعينه لا على اثباتهما معا واما الحركة الطبيعية
فيستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه فليرجع اليه بقي ههنا بحث وهو ان
هذا التحقيق الذي اورده الشارح منقول من الطوسي وقد ناقض نفسه حيث
قال كلامه في شرح الاشارات على ان تحدد مراتب السرعة والبطو لا يلزم
ان تكون معاوقا فالجواز ان يكون هو الميل قال في ذلك الشرح الحركة لا تنفك عن
حد ما من السرعة والبطو ولما كانت الطبيعة التي هي مبدا الحركة شيا لا يقبل الشدة
والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف معنى السرعة والبطو
اليها واحدة وكانت صدور حركة معينه معها ممتنعة لعدم الاولوية فاقتضت
او لا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة من الكم اعني الكبر والصغر
او الكيف اعني الكثافة والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانثنائها او غير ذلك وبحسب
ما يخرج عنه كمال ما فيه الحركة اي من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل هذا كلامه طويناه على غرة

ولا حاجة

بوجود المدافعة الطبيعية الهابطة في الجذع المجور على وجه الارض ولهذا يتليل الارض من تحته جمعة حـ
والمدافعة التصاعدية على حركة الجو وان اريد بالطبعيين الطبعان المتضادتان كالعلو والبحث فعدم
الاجتماع ايضا غير مسلم كما ذكرنا في الحلقة المتجاذبة قوله فان مرجعه الى دعوى المماثلة قيل عليه
لو سلم المماثل يجعل احد المماثلين سببا والاخر مسببا ترجيح بلا مرجح وايضا لا يجوز ان يكون التضاد
باعتبار الشخص بل باعتبار الماهية النوعية لكونها متماثلة غير معزل عنها تلك الدلالة ويدل ذلك بانه لو جوز
كون بعض افراد سببا والاخر مسببا فليجوز كون بعضها متضادا وبعضها غير متضاد والجواب انه لا يبعد
المراد بالمماثلة المذكورة الاتحاد في النوع حتى يرد ما ذكره ابو علي قياس تقيي بلا جامع وسند كر لك مثله في الوصل التالي
من وجهي الجباي لعدم رجحان الاعتماد مطلقا قوله وايضا الفرق قايم الى الخر تم لو كان الاعتماد عليه
لزومه للحركة اندفع هذا الوجه لان تضاد اللازم لزوم التضاد للملزومين وقد مر انه ليس كذلك قوله
فيه مدافعة هابطة الى الخر اي مبدا مدافعة اما على حذف المضاف او لطلاق المدافعة على مبدا ها بناء على انه
مدافعة بالقوة كما مر تظهر فلا يرد عليه ان الذي يجد الدافع والدافع هو مبدا المدافعين لا نفسها لاستحالة
اجتماعها كما مر قوله فللجبل المتجاذبة الى الخر قيل دليل الى هاشم قاصر عن الدلالة على تمام مطلوبه
لان مسئلة الميل لو تمت لدلت على الحال فيما بين المختلفين لا على الحال فيما بين اللازمين مع انه نقض للمدعي
قوله وزيادة قال لا مدافعة فيه ان القول بعدم اجتماع المدافعين في صورة ليس قولا بتضادهما ولا استدلال
له فلا يدل على المدعي قوله ومنها ان الاعتمادات هل تبقى قبل الظاهر من الوجه الثاني للجباي ان محل
النزاع كل هو انه اهل للاعتمادات من الاعراض الغير القارة كالحركات والاصوات لم لا لانها هل تبقى
بعد انقطاع الحركة لم لا والحق ان محل النزاع هو انها هل تبقى زمانين لم لا كما يحققه قوله يرجب
الاشتراك مطلقا عندي فهاشم هذا الكلام يدل على ان الوجه الاول الذي لا برهاني فالملحوظ في بطلان
اللازم بطلانه عند فهاشم والعرض لبطلانه عند الجباي ايضا استطرادي لا منع له في الاستدلال
لان الملازمة لم تثبت على مذهبهم لكن لثبوت بطلان اللازم عليه كبير جدوى واذا كان الدليل الدائما لم يرد عليه
ما الذي للامدي من ان حاصله يرجع الى تخطية الخصم في احد قوليه ضرورة تصويبه في الاخر وعند تعدد
الجمع فليس التخطية في احد القولين والتصويب في القول الاخر بادلى من العكس وعلى هذا فلو قال ابو هاشم لفظان
في قولي بمنزلة قولنا المجتلب لخرج الدليل المذكور عن ان يكون صحيحا قوله قلنا ما ذكرتم تمثيل محض مجرد
بلا جامع قيل لان ادلة عدم بقا الاعراض لشمولها صورة النزاع جامع على ان ما ذكر ليس تمثيلا بل هو في
المآل مستدلا لان العموم الادلة مثبت قوله كما في الالوان والطعوم قال الامدي كلام ابو هاشم مبني على
فاسد اهو لهم في بقا الالوان والطعوم وقد ابطلناه كيف وانها لازمة في الاعتمادات المتجلية
وهذا الكلام منه يدل على ان المبحث هو ان الاعتماد هل يبقى زمانين ام يتجدد بتجدد الامثال كما ان
ان الشان كذلك في جميع الاعراض عند اهل السنة لا ان الذي ابطل هو بقا الالوان والطعوم بهذا
المعنى لا بمعنى انهما ليسا من الاعراض الغير القارة اذ لا شك في صحته وانما قال في الوجه الثاني
كالاصوات والحركات والاصوات كما مر قوله ومن جهة الخفة الثيوسية يرد عليه انه سيلزم القول

سيوسة الهوا

سيوسة الهوا الى يابسة بالقياس الى الارض مع انه ثبت انه رطب اللهم الا ان يخصص الكلام
بالمركبات والقول بتحقق اليبوسة بالاضافة الى الماء لا يدفع الاشكال بالقياس الى الارض اذ لا شك في
ان التراب ايبس من الهوا فينبغي ان يكون لخفة منه اللهم الا ان يقال بوجود الارض مانعة عن تحقق مقتضى
اليبسية بقي الكلام في لزوم اثقلية الماء عن الارض لكونه اوطب وعدم لزومه فليتامل قوله وابرد منه بالامر
ومنع ابو هاشم الى الخر قيل يجعل ان يكون تعذر عاديا فيلتئم ما ذكره من انه منع الدليل او المدلول بان يكون معارضة
ويرده قوله فيما بعد والجواب عن متمسك الجباي والحق انه معارضة والجواب الاتي منا قضية
قوله فان الذبيق تثقل الى الخر اذ لعل الايجاب على تحرد لا مقتضاه المخصص هذا الان التخلف عن المقتضي
بسبب المانع جايز فلعل مداخلة الخلا المدافع منعت اثر الرطوبة قوله خلا فالحديد الى الخر م
قيل عليه لا يرسب اذ اجعل صلحة والجواب تحقق المانع عن وجود المقتضي وهو الاحتياج الى زيادة
خرق لا يطاوعه لا قوله قال الامدي يلزم عليهم الجباي الى الخر انما يرد اذا ثبت ان لا فرق بين
طفو وطفو والا فكلام ابو علي في الطفو على الاوقية الذبيق لا ترتيب لحاج قوله لجواز ان يكون التركيب لا
الخر قيل الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للارض الخشبية لا التي صارت جزء المزيج كما في سايب
المركبات على ما برا له الفلاسفة لحديث التركيب لا ورود له قوله ويلزمه ان الى الخر فلا نسلم
الى اللازم الاول لابي هاشم يلزم اياه ايضا ثم ان حمل كلامه على ان الثقل يقتضي للرسوب والخفة للطفو
لم يرد هذا بل الثاني ايضا لجواز التخلف عن المقتضي للمانع كما مر غير مرة قوله انما يكون على سبيل التنزع
التبعية فيه اشارة الى ان التوزيع هاهنا ليس على المعنى المشهور ويكون نسبة العدد النازل الى الخر
توضيحه ان يقول اذا فرضنا العدد النازل نصف العدد الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون
ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل آلما المساوي له في الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الما بالتضعيف كما ان
نسبة العدد النازل الى العدد الخارج كذلك ولما كان النازل على تقدير تساوي الثقلين تمام الجسم
من غير رسوب تمام ولا طفو تمام كان النازل على تقدير كون ثقل الجسم نصف ثقل الما نصف الجسم وثلثه
على تقدير ثقل الما وعلى هذا القياس قوله لم لا يكون الاجزاء الهوايية المتخلخلة فيها سيل اراد بالسيل المدافعة
اذ قد عرفت ان المعدوم في الجسم اذا كان في الحيز الطبيعي هو المدافعة واما سدها فلا دليل على انتفايه ح قوله
على ما قاله الحكما وهو اعتبار الثقل والخفة بالنسبة الى الما المساوي للجسم في الحجم قوله
ويرد عليه ان الزق الى الخر الظاهر ان هذا معارض وان لم يكن دليل المعلل الاول عندكم واضر بخاوي الوكا
بكسر الواو والد الذي ينشد به راس القربة قوله لضغط الماضغط الكا يضغطه ضغطا ترجمه الى الحايط
ونحوه ومنه ضغطة القبر وهذا الذي اولى المصنف اشار تبعا لما ذهب اليه قوم من ان العناصر كلها هوا
طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه
وقد رده الشيخ في الاشارات صريحا بما ذكره الشارح حيث قال من ظن ان الهوا طيفوا فوق لا لضغط
بل الا اياه مجتمعا تحته فذلك لا يطيقه كدفنه قال لان الكبوا قوي حركة واسرع طفوا والتنوري يكون
بالصد من هذا قوله للاصغر اقوي اذ لا شك فيه ان دفعه الى فوق الذي هو من خلا صد معنى هذه
الضغط اسهل وما قيل ان الضغط انما يكون عند مسك التكاثف بين الاجزاء فوك بالكبير دون الصغير

قوله ح

مما لا يلتفت اليه لسكونه اللازم وفيه وكذا في الحركة المفتاح متعلقة بالضمير البارز في تشاهد باعتبار
رجوعه الى التوليد قوله لوجهين الاول الى آخره فيه بحث تعرض لتوليد الاعتماد للحركة وليس
فيه بيان توليد الاعتماد للسكون وقد يقال انما لم يتعرض له اذ عالظهور فان سكون الحجر المرمي
عند ما نزل الى الارض ليس بواسطة الحركة القسرية الدائمة وهو ظاهر بل بواسطة الاعتماد
على الارض بقي فيه بحث وهو ان المدعي عام وهذا الدليل خاص فلا ان يحمل على ان المراد نفي مذهب
الخصم اعني توليد جميع الحركات المتولدة من الحركة او يدعي عدم القول بكاينية المتولدة مني الاعتماد وقد نفى
ح بلا دليل واما في الثاني فلظهور المنع في الغدام الفرق قوله الثاني حركة اليد الى آخره فيه بحث
لان حركة اللامي الزراقات الى فوق بسبب جذب ما فيها قسرية متولدة من حركة ما في الانبوبة ولا يجري
فيه الدليل الثاني اللهم الا ان يحمل على نفي مذهب الخصم وفيه ما فيه قوله وفيه نظر لي الاخ الاولى
ان لا يذكر النظر هنا فتأمل عن شروب اللغوية فانه سيتقله عن الامدي بعد اسطر قوله لتمسكهما
قيل الظاهر من لفظ التمسك الدليل مع ان الجبائي يدعي البداهة كما يدل عليه قوله نشاهد فتأمل الظاهر
ان المراد بتمسك ابي هاشم هو تمسك الاول لان تمسكه الثاني يجتمع مع تمسك الجبائي كما لا يخفى قوله
فقال علي الجبائي الى آخره فان قلت لعل الجبائي يتمسك بقوله حركة جالس السفينة على لوح ملس منها من
حركتها اذ لا اعتماد للسفينة على الجالس فتعين توليد حركتها مرحركتها وليد المراد ابطال ما ذكر في مثال حركة
اليد والمفتاح فان مدعي الجبائي توليد جميع الحركات المتولدة من الحركة فالابطال في صورة ابطال الدعاء
وليس من قبيل المناقشة في المثال المردودة عند المحققين نعم للجبائي ان يحمل هذا من صور استدلاله
الحركة بالتوليد اللهم الا ان يقال المولد ههنا ايضا اعتماد الجالس على السفينة على ان الشارح لما صرح
باعتماد اليد على ما من الشعور والنظر لم يعتد بدعوى اعتماد السفينة على الجالس فيها قوله
وتتولد حركة ما عليها من الشعور والاظطرار اذ الشعور والاظطرار لا جياة فيها فلا تبعدي
اليها حكم القدرة حتى تكون متحركة بالقدرة مباشرة قوله اذ قابل كل حركة من الحركات المتعاقبة
في الصعود الى آخره الحركة عند المتكلمين كونان في آنين في مكانين او الكون في الاول والثاني وعلى
هذا المسبة في تعدد الحركات المتعاقبة في الصورة الموضوعة وان لم تتعدد عند الحكماء الا الحركة
بمعنى التوسط والا بمعنى القطع كما علم من قواعدهم قوله الى مقاومتها الى آخره هذا المنضمام
الكري وليس بلازم فانما يلزم لو امتنع الخلا في مسافة الحركة الصاعدة والامتناع عند المتكلمين ولو
سلم امتناع الخلا فانما يلزم ما ذكر لو كان الجواز كذا ومنشأ الى خلاف حكمة الحركة اذ لو قدر حركته
الى جهة العلو موافقا في اعتماده للاعتمادات المختلفة لم يوجد منا ومنها في المسافة ايضا
قوله ولا شيء هناك غيرهما فان قلت لا يتدون السكون الى ارادة المختار قلت منعهم
النظر الى الاسباب الظاهرة وتعليل بعض الممكنات ببعض منها والكلام ههنا عليه لان مدعاهم نفي
وجوب السكون والا وجه لوجوب السكون ههنا الامر الاسباب الظاهرة قوله فهناك امور ثلاثة اربعة
رابعها عدم المقاومة اللهم الا ان يكتفي عنه بذكر المرتبة الثالث كما اكتفى به عن ذكر عدم الاستعداد الى التبديد
نحو الانفعال قوله والمس ليس كذلك اي ليس بمبصر وفي هذا التوجيه اشارة الى دفع اعتراض الامدي

رحمه الله بجواز كون امر واحد ملموسا ومبصرا ووجه الدفع ان الدليل على انتفاء كون اللون ملموسا
عدم كون اللون محسوسا بالبصر قطعا لا كونه مبصرا بين حتى يرد ما ذكر قوله بذكر الكيفيات
المذوقة سيأتي وجهه في اول الذوقات قوله والملاسة والاخشاف قلت ذكر الامام
في المحصل ان الملاسة والاخشاف يعرضان اللحم قطعا فالاولى ان يقال ان الشكل
قلت الاستقامة والاخشاف يعرضان اللحم قطعا فالاولى ان يقال ان الشكل
وهي معتبرة في الشكل فالحق انهما من الكيفيات المختصة بالمقادير قوله الى غير ذلك اراد به
بغير ذلك المسموع والشامة مثلا واما ما يوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة
والخشونة على انه يبصر ملمس ما تلك كالسيلان والتماسك الراجع الى الرطوبة والمتون وكاستكرا
الراجع في الوضع والتفاوت فيه قوله انما يبصر بواسطتها مبني على عدم الاعتداد بقول من قال
من الحكماء ان الالوان مبصرة بالذات قوله اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصارها اي ابصارها بالذات
وبه يخرج الشكل فانه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار الضوء واللون لكنه لا يبصر بالذات
قوله لانها اكثرية وجود في الاجسام التي عندنا هذا على تقدير ان لا يشترط اللون بالضوء في وجوده
اذ لو شرط به في ذلك لم يتحقق لون بلا ضوء فلا يثبت اكثرية اللون من الضوء في الاجسام التي عندنا
حتى يجعل سببا لتعديه عليه فلي قوله او وجودها تأمل هذا ويجيء ان الضوء شرط ما للون في
الوجود عند بعضهم فوجه التعدي ظاهر قوله لم ينفصل بعضها عن بعض قال في حواشي التجريد
ان كلمة اشتراط وجود اللون لحصول المزاج فلا تسلم عدم حصول المزاج فيما ذكر من الامثلة لجواز ان
يحدث بادي الامتزاج مزاج ضعيف يثوب عليه بياض قوي قوله وايضا فان التباين الى آخره
اشار بايراد لفظ ايضا مع اقدامه في عبارة المصنف الى ان الاولى تحمل هذا دليلا مستقلا على
المدعي لا تتمة للاول كما يشعر به عبارته فان هذا دليل اني كما ان الاول دليل لمي وكل منهما يفيد
المدعي قوله فان للابيض قابل للالوان كلها قد يجاب عنه بان للابيض انما يقبل من
الالوان ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم الاعراض عنها وان اريد بالقبول معنى الامكان
بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر قوله والاسم انتفاؤه به فيه نظر لان
التفضية مشروطة فلا يلزم الامتناع لانتفاء ما دام ما بالاوهو حق قوله سوى الطريق
التخيلية يعني ان الذي يرى من البياض ليس شيئا غير الضوء فالحكم بانه الرقة قوله
فيه التعليق الذي يتخذ من الاشنان قوله كالذي الرائب قال ابو عبيدة اذا اخثر اللبن
فهو الرائب قوله لان ذلك كان محالا الى آخره قيل عليه يجوز ان يكون التفرق في الطل لميل
الخلط فالعامل دخول الهواء المعانه وعدم خشونته وفيه تأمل قوله ولقائل ان يقول الخ
هذا ما حرره من كلام الرازي في الملخص وقد يجاب عنه بان عدم الاعتماد على الحس ليس لامتناع
لسبب التخيل اما بحسب الجواز بسبب فلا ولا بالعلم لان من قد حسا فقد تخيلا وهو فتأمل
قوله ولا مركبا منها الا الضوء هذا مبني على المذهب المختار عندهم من ان اصل الالوان هو السواد
والبياض واذا جعل غيرهما ثابت حدوث البياض بطريق غير الطريق التخيلي قوله
اشراق هذا مخالف لما سيذكره من ان في الضوء مخالطة السواد المشرق للضوء اللهم الا ان يحمل
على اختلاف المذهب او يحمل الاول على سلب اشراق الاضاءة والثاني على ايجاب اشراق المجموع من حيث هو

الفرق بين هذه الصورة وما يرد صورة الحركة وفيها نظر لما في التوجيه الاول
بيان مدعاه توليد جميع الحركات

ثبتت

عليه ح

يليه ح

نفي

وتخلله

ستعلمه

غير المتخيل الا الى ليس هناك شيء وعن تخيل شيا وتسميه بياضا قوله خشونة
المتون عنده

ان تفا اللمس فيه
بدليل ح
والتفتح

ابات ح

وباجي في بعلم

مجموع فان اشقا الاشراق في كل واحد من الاجزاء المتلاقية عن المجموع واعلم انه اذا تصوح في شيء من الطرق الثلاثة السابقة بتوسط الصفرة فلعل المعرض لها ههنا ما عسى ان الحضرة المذكورة في الطريق الثالث متولدة عنها ومن هذا يعلم ان لا طهران يقال في الصدر في الثالث ومن الصفرة والحضرة فالثالثة الا انه اكتفى بما ذكر من تولد الحضرة من الصفرة قوله الصفرة لا ينقل السواد بجزية قال الامام في الملخص للاجزاء البنفسجية والغبرة والحضرة الناصعة والحمرة الصافية الوان مركبة قريب من طباع الصفرة وكذلك تنعكس الى غيرها كالاصفرار والغبرة والكهبة والعودية والسواد واما الظلمة فكذلك لا تنعكس الى غيرها قوله وحب ان لا يصير المنعكس اليه احد الحضرة اذا اضاف الصفرة والحضرة وحب ان يكون هناك شيء مرئي غير السواد والبياض هذا الوجه الذي ذكره اعني طريق التحيل وليس عين الصفرة كما عرفت فوجب ان يكون الصفرة غيرها فاستبه بياض ليس اصله من قوله فوجب ان لا ينعكس الا البياض قيل الاجود ان يكون للتركيب والانضمام مدخل في خصوص الانعكاس فلا يجب ان ينعكس الا البياض قوله ولما كان السحق الخ اجزء قيل لان الاجود ان يكون ذلك لتفاوت التحليلين والحق هذا فان الطبخ يكثر الخ خلاف السحق قوله وهو انه قد صرح الى اخره واما بذكر المصرح به ههنا قوله الصفرة شرط وجود اللون ومن ههنا قالوا ان اللون لا يوجد في عمق الجسم بل قايم بالسطح لان عمق الجسم ليس بمرئي وكل لون مرئي قال الامام في الملخص لما قد حنا في الكدري تو قفنا في هذه المسئلة وقد قال الحق في هذه المسئلة السابقة ان الطرق للبعد بالفعل ان اضد واخلا في منهوم اللون مقوما له فلا وجود لشيء من الالوان في الظلمة كما ذكر الشيخ وان لم يؤخذ واخلا فالصفرة شرط في صحة كونه مرئيا لا في تحققه في نفسه كما ذهب اليه الامام وانت خبير بان جعل الظهور بالفعل للبصر مقوما للون امر مستبعد جدا والا لما في مثله في الصفرة يلزم ان يكون صوت الشيء بعد الغيبوبة عن الابصار معه وما وكذا في سائر المحسوسات السابقة بالحواس فتامل قوله فذلك لما العدم الى اخره انضمار بسبب عدم الثانوية في الامرين بعد تحقق القابلية الذاتية على ما هو كذلك فيما نحن فيه فلا يرد ان الهواء الذي هو في انتفاء الامرين فيه واعلم ان هذا الدليل يدل على مطلبين ما اولا به كلام الناظر بان الصفرة شرط وجود اللون مع ان اللون لتحصيل لحصول اثار علوية من الانوار والهواء الكواكبية فان الامزجة تابعة لحصول استعدادات قابضة لاجرام سماوية والمحدث في المركبة من الاركان مزاج بدون تاثير الحرارة للممتزجة قوله مع كونها اقوى عدما يشير الى ان الاستدلال مبني على عدم تناهي الظلمة فلا يرد احتمال ان يكون القابل للظلمة المحيطة بالمرئي كما سبق من الجسم الاخر لا بناء على اثبات عدم تناهيها لا يتم نظرا الى ذلك الاحتمال وهو مختار رحمه الله الامام الرازي قال في المباحث الشرقية لا قرب ان يكون الشيء ملونا بالفعل لا يتوقف على كونه مضيئا بالفعل لان قابلية الجسم للصفرة توقوفة على كونه ملونا ولذلك قال الشفاق لا يكون الصفرة بالفعل اذا كان قابلية الجسم للصفرة موقوفة على وجود اللون فلو توقف وجود اللون على وجود الصفرة بالفعل لزم الدور وسيجيء في القصد الثالث ما يدل على القسم الثاني قوله وايضا احتمل ان يكون الخ وايضا احتمل ان يقال انا نشاهد اللون المحسوس مع مرتبة من مراتب الصفرة عند انتفاء ما يقابلها لا لانتفاء ما يقابل الامر المجهول لنا قوله مع ان القابل ان يقول وايضا الواصل الى الحس المشترك قارة هو اللون مع شيء ضعيف واخرى ذلك اللون

مع صفرة شديدة

مع صفرة شديدة ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الصفرة وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه في الثاني الاول توهم ان اللون في الثاني اشد صفرة في الاول لكن اذا تامل فيه تاملا شافيا تبين ان اللون عن الصفرة وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الصفرة قوله ولا عكس قيل داخل له في المقصود بل ربما كان مضرا فيه لايهامه ان الظلمة غايبة عن الرؤية وامر موجود وليس بان للاستدلال بالاختلاف كما سيشير اليه قول الناظرة ح فلذلك اختلف حالها وانما استدل بالاختلاف لا بل لو استدل بالرؤية لعورض بعدمها في الخارج ولا يمكن المعارضة في الاستدلال بالاختلاف كما لا يخفى ويمكن ان يقال قوله ولا عكس لدفع وهم وهو انه يجوز ان يكون الشخص في الغار مشتبها بشيء ما مقابله وليس بين الداخل الخارج ظلمة اصلا قوله لانه ليس امرا حقيقيا فيه ان ما ذكر على تقدير تمامه لا يدل على كونها وجودية غير مايغة من الرؤية قوله بانا اذا قدرنا الى الخرج فيه ان هذا التقدير يحتمل المطلان ولو سلم فالظلمة قد تتحقق وقد تتخيل واعلم ان الدليلين يوجود الظلمة يمكن ان يقول الى الخرج وجعل الظلمان والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا الظلمة ممكن ان يقول الى الخرج وجعل للوجود بجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما الممتنع في المجعولية هو العدم المحض قوله فرع منهم مر جعل الظلمة الى الخرج فان قلت لا وجه لهذا التفريع لان كون الظلمة شرطا للرؤية بعض ما ليس بمتفرع عليه ومبنيا على انها امر عدمي قلت لو سلم ان التفريع ههنا على المعنى المشهور فلعل بنى الاشتراط مبني عليه بجعل عليه بجعل عدم الضوء شرطا للرؤية الا ان يكون الضوء مانعا عنها ولا يجري بعده قوله لا يجري على ذي فطنة الى اخره وذلك لانهم لم يذكروا الضوء في المقصد الثاني الذي هو من تتمة المقصد الاول اعني مباحث الالوان ليبين ما هنيته بل انما ذكره ليبين كونه شرطا للرؤية اي لرؤية الالوان لو للوجود كما قال سبب ان لا يجعل كونه شرطا للرؤية منصورا ويجعل بيان انه ما هو فرعا وتفنيد فع توهم اسلوب المصنف بان كشف ماهيتها متقدم على بيان احوالها اذ مراد الشارح اولوية ما ذكره بالتطرق الى الاسلوب الذي سلكه في الضوء قوله ان الضوء لجاز قد يقال لو كان الضوء جسما لمنع الداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء واللازم بين الفساد كما لا يخفى فكذا الملزوم قوله وذلك يتسعين الطاعنون في الشيء نقل عنه رحمه الله تعالى ان وقف على استعانته اما ان تلك الخطوط النورية تضعف او يزول كدورتها عند نفوذها في الشفاف او لان الزاوية الحادثة عند الرطوبة الجليدية يكون حد اعظم في المدين اعظم وفي شرح المقاصد ويمكن ان يتعين الثاني لما عن ابن سينا ان الخطوط الدقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوى قوله وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما الى اخره قيل لقايل ان يقول يجوز ان يكون الجسم الضوئي خاصية للاضاءة فيقابل الجسم المقابل ظهورا عنها ازداد تلك الخاصية الا يرى ان الاعراض الغريبة يمنع من رؤية اعماق الجسم الا شفاف الحس بها مع ان الضوء لا يمنع وذلك ان الاخاصية فيه قوله واذ قد غلطت جدا الى اخره ان قلت فما وجه عدم سريان الاشعاع مما وراء مع كمال غلظها قلت لان الهواء شفاف مطلق لا لون فيه اصلا بخلاف ملحة البلور والزجاج والزجاج الشفاف فان قلت ينبغي ان يتعين هذا المقصد على المقصد الثاني لانه متقدم له قلت انه

وجه الاستعانة بالعيون

يقصد نظرا الى ان الاهتمام بالثاني اكثر قوله والدور وجوده باندفع
استدلال الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون لاستلزامه الدور وكما انقلنا
في المقصد الثاني من مقاصد القسم الاول قوله ورده الامام الرازي قال
في شرح المقاصد فيه ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص
اذا تجاوز واحد الضوء في النقصان وحاصله ان يجوز ان يكون بقدره الافراط كما يضر
التفريط قوله والحس لم ينفعل الخ قيل يجوز ان يكون في الجهة التي هي خلاف
جهة الشمس مخالطا يتكيف بالضوء القوي فالحس ينفعل به ولذا لم ير الكواكب فيها
وبالجملة الكلام في الهوي الصرف كما مر وهذا الحجة لا تدل على استصحابه الهواء مطلقا
قوله كافيا في رؤية التكيف بالضوء الضعيف فان قلت الضوء الذي في الهواء
ان كان في الضوء بحيث لا يرى كان الضوء الحاصل منه في وجه الارض اولى بان لا يرى
والتالي كاذب قلت اجاب عنه الامام في الملخص بانا لا نسلم التالي لانا انما ننظر بالى الجدار
الذي لا يقابله الشمس ولا نرى فيه الا اللون ولا نرى شيئا من الكيفية الحاصلة
فيه عند كونه في مقابلة الشمس وفيه ما فيه ويمكن الجواب بمنع الملازمة فليتامل
قوله الى كيفيات عارضة للاصوات المفهوم مما ذكره الشارح في تقسيم الموجود على
راي المتكلمين في اول حواشي التجريد ان الحرف عند المتكلمين كيفيات موجودة عارضة
للاصوات ومن نوابها ولذا حصر شارحه المسموع في الصوت ولم يتعرض للحرف ولا يخفى
انه لا يلايم زعمهم قائم العرض بالعرض قبلي والصواب في تقرير الجواب
ان الحرف عندهم كيفيات غير موجودة عارضة للاصوات فلا تنقض بها في حصر المسموع
في الصوت وان سلم حينئذ بان القول بعدم مسموعية الحرف اللازم من هذا الجواب بعيد
كيف ولو لم يكن الحرف مسموعا لم يكن اللفظ المركب من الحروف مسموعا ايضا ولو قيل
الحرف عند المتكلمين صوت مكيف بكيفية مخصوصة ولو عدمية ولا نقض بها
في حصر المسموع في مطلق الصوت اتجه بعد تسليم مسموعية المقطعات كلام
شارح التجريد كما يساعده هذا التقرير كما لا يخفى قوله فان النوع مشترك محسوس
باللمس الخ قال الشارح في بعض مصنفاته الحق ان المحسوس باللمس هو الميل
الحاصل في الهواء حال النموج لا نفسه بل هي مدركة بالوهم لا بمجال الحركة من شانها
ان تكون مبصرة ولو ثانيا فلا يكون من المعاني التي يدركها القوة الوهمية كما تقول
ما ذكرتم انما هو في حركة المتحرك المحسوس بالبصر وهنا ليس كذلك فلا يكون من شان
حركته ان تكون مبصرة الى هنا كلامه قوله والصوت ليس كذلك واما اعتراض
المقطب في حواشي حكمة العين بجواز ان يكون بعض الحركات صوتا فمما لا يلتفت
اليه قوله وايضا كل منهما مبصر في بعض النسخ منهما بضمير المثنى وفي بعضها بضمير
الجماعة لكن صرح في حواشيه التجريد بان كلا من القرع والقلع والنموج محسوس

قوله لانه تفسير بحسب المعنى اشارة الى معنى التعليل الذي فيه كما في قولك ائتني الساعة شيء عظيم وليس ان ذلك لزوم الساعة شيء عظيم مراده ان ان في عبارة المصنف منقوحة حذفت منها اللام كما هو شايع قوله مثل البراعة في الصباح انها ذباب يطير بالليل كانه نار وفي بيع الانوار للزمخشري انها طائر ان طائر بالنهار كان كسائر الطيور وان طار بالليل كان مثل خفاش قد ذهب به ادنى ضوء انفصل من الزبالة اي النتيلة قوله وما عدا القمرين من الكواكب فانها تستضيء بنور الشمس كما اخبر صرح به المدني في ابكار الافكار قوله الى كيفيات الخ هي ذوات النوع المخالف من مباحث القدماء ان الكواكب الثابتة عندهم تكتسب نورها من الشمس وما ذكره الشارح ههنا مخالفه اللهم الا ان يكون للفلاسفة فيه قولان تعرض لاحدهما والشريف للاخر والله اعلم قوله فانه مستفاد بحقيقة الحال من الهواء المضيء بالشمس كما صرح به في المحكم واستدل عليه بما ذكر اشارة الى اندفاع الاعتراض المشهور على ان المضيء ايضا يضيء ما يقابله وهو انا نرى وجه الارض هنا مضيئا وهناك الاستضاءة من الشمس التي هي غير متابلة اياه جيدا وجه الدفع بعد التقرير كون الاستضاءة بواسطة تاثير الهواء المنور من الشعاع

ان تلك الاستضاءة من الهواء

من عدم ظهور الشمس لنا ليلا

وانما قدر منع الخلو لان

الهواء حينئذ لا يكون مضيئا

بل على الارض

التاجي

ذي

مبصر فهذا يؤيد النسخة الثانية وان كانت النسخة الاولى موافقة للمباحث المشرقية
ثم ان المبصر نوع النموج لا نموج الهواء لعدم اللون الكافي للرؤية فيه وهذا التذريكي في
الاستدلال على ان النموج ليس بصوت وبهذا الدليل يبطل ايضا ما قيل من ان الصوت جسم
وكذا بالدليل الملموسية الحبس ولوثانيا دون الصوت قوله وسببه القريب نموج
الهواء قيل ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لتماس الافلاك صوت
ولو فرض ممكن وصوله الينا لامتناع النفوذ من جرم الفلك لكن نسب الى الاساطين من
القدماء انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل وتتعجب
منها النهى وحكي عن فيثاغورث انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه
وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصواتها حركاتها ثم رجع الى استعمالها الهوائي البدني ورتب
عليها الاركان والنغمات وحمل علم الموسيقي ولحق عندنا ان الصوت يحدث بحصر خلق الله تعالى
من غير تاثير لتموج الهواء او القرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما يورد الادلة الباطلة للفلاسفة
من غير تعرض لبيانها لبطلان الا فيما يحتاج الى مزيد بيان قوله لتموج الهواء على وجه مخصوص
اشارة الى دفع قوله لا بيعد الا الظن والمسئلة ان الدور ان لم يتم وجوها وتحصيلها تم
لم يحصل واسبب الصوت اي تموج اتفق بل التموج المخصوص الحاصل بسبب القرع او القلع وقوله
مع كونها معلومة يقينا اشارة الى دفع قوله لا بيعد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيها التعيين
فافهم قوله اذ بها ينقلب الهواء الخ يحتمل ان يكون ينقلب بالفاء والتاء المثناة من
فوق من الانقلاب وهو الخروج ويحتمل ان يكون بالقاف والباء الموحدة ثم مجرد
انقلاب الهواء من بعض مسافة القارع ليس علة مستلزمة للتموج المستتبع
للصوت لحصوله قبل مماسة القارع للمقروع مع عدم الصوت بل العلة انما
من تمام المسافة وبالجملة انقلاب الهواء الملاصق لسطح المقروع معتبر في حصول
التموج السبب للصوت كما دل عليه السياق قوله قاعدته على سطح
الارض الخ فان قلت ما الدليل على ان الهواء المتموج بما على هيئة المحزوز ظ ليس
على هيئة اسطوانة متدويرة احد جانبيها والاخر في جانب الهواء قلت الدليل
عليه انك اذا صوت في موضع من الارض وفرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه صوتك
من كل جانب نصف فرسخ فالهواء المتموج من جانبك على هيئة دائرة قطرها
فرسخ من كل جانب في موضعك ولا شك ان منتهى ما يبلغ اليه الصوت من جميع
العلو مما يحاذي راسك نصف فرسخ ايضا فلو كان الهواء المتموج كاسطوانة
مستديرة يكون ايضا جانبها الذي يلي السماء دايرة قطرها فرسخ مركزها مايحا
راسك فيلزم ان يسمع الصوت في جميع محيط تلك الدايرة وليس كذلك لان
البعد بينك وبين محيط تلك الدايرة اكثر من نصف فرسخ وقد فرضنا ان
منتهى ما يبلغ اليه الصوت نصف فرسخ وانما قلنا انه اكثر منه لان الخط الواصل

بينك وبين مركز فلك الدايرة الذي فرضنا بعده مما يحاذي راسك نصف فرسخ وتر الزاوية حاد فهو الخط الواصل الى محيط الدايرة زاوية قايمة وقد تقرر في موضعه وتحقق بالفعل الصادق ان وتر القايمة اطول من وتر الحادة فتعين ان الهوا الملتوح على هيئة محزوط كما ذكره وبهذا التوضيح يبرز حاصل قوله واذا فرض المصوت الى اخره فليتامل قوله فلا يجوز كونها سببا للصوت لانه زماني قال في الصحايف فيه بحث اذ لا نسلم ان الصوت زماني لان بعض الحروف اني كما يجيء مع انه صوت ولا يخفى عليك اندفاعه بما مر وعجز من ان الحروف عارضة للصوت لا نفسه قوله وتسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف فيه بحث لان وجود الصوت لما كان مع الصوت الذي هو الفرع يلزم ان يكون الاتي علة تامة للزماني او جزاء اخيرا منها فيعود الاشكال السابق اللهم الا ان يريد بالمعية اعم مما هو في حكمها بسبب قلة الزمان المتخلل وكذا من عدم التخلف قوله او جزاء اخيرا منها قيل ان لا شك ان كلا من الوصول واللا وصول جزاء اخير لعلة التوجه فاذا كانا اثنين لما كانا تاما مر يلزم ان يكون الجزاء الاخيرانيا والمعلول زمانيا ولو سلم انه ليس بجزاء اخير فوجد الخبر منه مع كونه انيا يستلزم المحذور لان المتوسط بين ذلك الجزاء الاني والمعلول الزماني اعني الملتوح اما ان يكون انيا او زمانيا فالمحذور ثابت والجواب عن الاول المنع وعن الثاني بان المحذور على تقدير توسط الزماني انما يلزم اذا جعل ذلك الاني علة تامة للمتوسط الزماني الخبر اخيرا منها وهو ممنوع لوصوله الى السامعة الخ ذكره تنبيها لما عطف عليه قوله لانتفاء حاسة السمع قوله يتوقف على ان يوصل الهوا الحاصل له الى الصماخ اعترض عليه صاحب الصحايف بانا ندرك ان هبوب الموذن عند هبوب الرياح تميل عنه جهتنا الى خلافها وذلك ضروري يعرفه كل احد بالتجربة ومن المعلوم ضرورة ان الهوا الحاصل لذلك الصوت ما وصل الى اماخنا اذ لحن وقتيذ في موضع لا يرى فيه حتى يتاتى له ذلك صرفه عن جهتنا بل كان خارجا عن ذلك الموضع صرفه الريح عن جهتنا فقد سمعنا صوتا مع عدم وصول الهوا الحاصل لذلك الصوت الى صماخنا وفيه نظر لان تشوش سماع الصوت يدل على وصول الهوا الحامل لذلك الى صماخنا اذ لو لم يكن الاحساس متوقفا على ذلك الوصول لما تشوش ضرورة والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم قوله وما هو الا حصر لم الخ قد يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك لمنع الانبوبة ان يتعلق حاسة السمع بالصوت الذي في داخلها كما يمنع حاسة البصر منه رؤية ما في داخلها اذا كان فيه شيء من شيء فلا يفيد توقف الاحساس بالصوت على وصول الهوا الحامل الى الصماخ على انا لا نسلم عدم وصول الهوا الى صماخ الحاضرين ولو قيل لو وصل

لسمع

لسمع منع لجواز توقفه على شرط اخر قوله وان تساويا في مسافة البعد اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحايف لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت عن حد السماع لان الادراك من البعيد لا بد ان يكون له حد كما في الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك قوله وما هو الا لسلول الخ اعترض عليه صاحب الصحايف لجواز ان يكون عدم السماع وقت الضرب لبعد الصوت وقتيذ عن حد السماع فاذا وصل حد سمع نعم لو سمع ثبت ان السماع قد يتاخر عن مشاهدة ضرب الفاس سواء كان على حد السماع ام لا لا ندفع لكن اثباته عسير ثم انه يرد ان يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك لبطوء تعلق حاسة السمع وسرعة تعلق حاسة البصر بسبب اخذ دون توسط سلوك الهوا فليتامل قوله وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحايف الوارد على ظاهر عبارة المصنف وهو انه يجوز ان يكون وصول الهوا الى الصماخ من مخرج اخر كالمنافذ الضيقة والتجربة شاهدة بسماع الصوت منها ورابعا نعم لو عدمت السماع عدم السماع لدلالتها على ان الحامل كلما كان مسامة اقل كان السماع اضعف الصوت وكلما كانت الكرات اقوى فتامل قوله ويسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف فيه بحث لان وجود الصوت اذا كان مع الضرب الذي هو الفرع الاني يلزم ان يكون الاني علة تامة للزماني او جزاء اخيرا منها فيعود الاشكال السابق اللهم الا ان يريد بالمعية اعم مما هو في حكمها قلة الزمان المتخلل وكذا من عدم التخلف قوله ولا بعد ان ينفذ في المنافذ الخ نفوذ الهوا المكيف في الجدار الصلب واصلا الى السامعة بل وان فرض مما فرض منه الانبوبة فقدها نفوذه صوت في الانبوبة والوصول الى الحاضرين مع تحقق المساماة في كل منهما يستدعي فارقا ولعل الفرق بعد تسليم ان الصوت لا يسمع في خارج الانبوبة وان كان في العلو كالصوت الذي يسمع من وراء الجدار المحيط ان خروج الهوا من المنافذ الضيقة يستدعي حفظا قويا وعند تحقق هذا الضبط يخرج من الطرف الاخر للانبوبة واما في الجدار المذكور فلا مخرج للهوا سوى المنافذ الضيقة فليتامل قوله اراد به تكييفه بكيفيته المعينة وقد يجوز ارادة حقيقة التشكل ويمنع الاحتياج الى بقايه في السمع بناء على انه من المعدات قوله بما صورنا في كيفيته الخ اذ قد ظهر مما صوره ان تكييف الهوا بالملتوح منحد دان الهوا الاول المكيف ينتقل الى الصماخ فحينئذ يجوز ان يكون الهوا المكيفا بحرف صامت وبعده هوا اخر مكيف بحرف اخر مثله الى

بل المجاورة لتكييف مثل تلك الكيفية وهكذا الى ان ينتهي الى الصماخ ع

الصماخ فلا يلزم وجود حرف صامت في زمان فلا محذور قوله الصوت
موجود في الخارج هنا نكتة ينبغي ان ينتبه لها وهي ان الظاهر ان الموجود
من الصوت في الخارج امر بسيط غير منقسم كما ان الموجود من الحركة ايضا
ذلك وهو الحركة بمعنى التوسط وكذا من الزمان وهو الان السيال وهو
وان لم يصرحوا بذلك في الصوت وجوز ذلك لان دليلهم على ان الموجود من الحركة
مثلا امر بسيط غير منقسم هو انه لو انقسم لامتنع اجتماع اجزائه في الوجود
والا لكان قارا ومايمتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا بالضرورة
فيلزم ان لا يكون موجودة في الخارج وهو بطل بالضرورة وهذا البرهان يجري
في الاعراض السيالة صوتا كان او غيره فيلزم القول بكون الموجود من
الصوت ايضا امرا بسيطا غير منقسم ولا شك انه مستمر لانه لما كان معلولا
لتموج الهواء الذي هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع او قلع مخصوصين
وكانت الحركة مستمرة كان معلولها ايضا مستمرا بحسب استمرارها فاذا انقطع
تموجه بتقدم الصوت الحاصل فيه واذا اوفى تموجه الى تموج هو اخر تموجاته
له حصل صوت اخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل
في التموج الثاني هو الصوت الاول الحاصل في التموج الاول والا لزم انتقال
العرض قوله كما ان اليد اذا كانت تلمس الخ فيه ان عدم ادراك جهة الملموس
كليا ممنوع فانا ندرك جهة الريح الحادة عند هبوبها علينا وان ادعي هذا جزئيا
لم يكن للتشبيه وجه قال الشارح في بعض مصنفاته هذا الاشكال
لا يضر المعلل لان قوله كما ان اليد الخ للتوضيح لا للاستدلال والا لصار
تمثيلا يفيد الظن والمسئلة علمية وفيه نظر لان الملازمة المذكورة في اصل
الاستدلال وما ذكره في بيانه ممنوع والسند ادراك جهة الملموس احيانا
مع ان اللمس حيث تلقاه اتفاقا فليس لا يضر المعلل والحق ان احتمال
ادراك الجهة يكون التموج في الاهوية الخارجة مبدأ لحالة يصير بسببها ادراك
الادراك من غير ان يكون صوت قايم وان كان لا يخلو عن بعد وقد
اعترف بان المسئلة علمية يطلب فيها اليقين قوله وليس يلزم ان
يكون ح الخ اي ليس يلزم من ادراك الجهة ان يكون الصوت حين ادراكه
المعنى الى ادراك جهته بعيدا الان ادراكه حال قريبة بعيد ادراك جهته
وان كان مبدأوه بعيدا في نفس الامر فليتامل قوله بناء في بظاهره
اشتراط الاحساس بالوصول سواء حمل على الوصول حقيقة او ما بتنا وله
وما في حكمه من القريب جدا وذلك لدلالته على ان الصوت البعيد
بعيد حيث هو وانما قال بظاهره لامكان ان يقال الوصول شرط
احساس البعيد بطريق التبع كما اشار اليه بنقل كلام صاحب المعتبر
قوله الا يقدر ما بقي لا حاجة الى جعله استثنا منقطعا لان

المبني

المنفي اولا بقاء الاثر المبني على المبدأ الاطلاق بقاء الاثر فتامل قوله لانا
نجيب عن الاول الخ قيل هو كلام على السند واجيب بان الحصر في قوله
انما يدركها للتوجيه يدل على مساواته للمنع وانت خبير بان ذلك الحصر انما
كما يدل عليه قول الشارح لان الصوت موجود فيها فلا يدل على مساواة
المنع بوجه ما ذكره الكاتبي في شرح الملخص واورده الشارح في حواشي حكمة
العين بلا اعتراض لما عليه حيث قال ولقائل ان يمنع الحضار سبب ادراك
الجهة في المذكورين حتى يلزم من بطلان احدهما بعين الاخر قوله
والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل قيل لكن الحق اعتبارها فيهما
معا لانه الجبل اخف لم يكن المنع يصادم بعض اجزائه قبل وبعض اجزائه بعد
فيتغير التموج الاول ولا يكون التموج الثاني شبيها بالاول وبالجملة ما يكون
سببا لاشتراط الملامسة الجدار يكون سببا لاشتراطها في الجبل فاما ان
لا يشترط في شيء منهما او يشترط فيهما معا بقي هنا بحث ذكره في الصحايف وهو
انا نسمع الصدا في صحراء جبلا على بعد خمسة فراسخ او اكثر فلا يمكن وصول التموج
اليه والا لسمع صوتا من عليه فلا اشبه عدم اشتراط العكس في الصدا كما ذكره
الامام قوله ورجح ذلك الخ هذا مستفاد من الرجوع اي رجح ذلك الحبس الاطس
الهوا المصادم واما قوله رجع فهو من الرجوع فلا يلزم التكرار قوله اي هيئة
وصفة فسر الكيفية بها ليتناول طول الصوت وقصره حتى يصح الاخبار عنها
بقوله تميز في المسموع واعلم ان كون الحرف عبارة عن تلك الكيفية المذكورة
والاشبه بالحق انها مجموع العارض والمعروض كما صرح به البعض وسيشير
اليه الشارح فيما ياتي عوله عن صوت احز مثله في الحد والثقل المراد من
الصوت الاخر هو الذي لا يكون متكيفا بالكيفية التي في الصوت الاول والا
فالحرف الاول الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث لا يختلف الحد والثقل
فيهما فلا يصح ان يراد الامتياز عن جميع الاصوات التي تشاركه في الحد والثقل
كما قيل قوله من حيث هو مسموع اشارة الى دفع اعتراض السيد قدس
الذي اشار اليه صاحب المقاصد ايضا وهو انه لا دلالة لقولنا تميز في المسموع
على ان يكون ما به التميز مسموعا نعم لو قيل تميز المسموع لتيسر الصح ما ذكر ووجه
الدفع ان تميز المسموع من حيث هو مسموع انما هو بان يكون ما به الامتياز مسموعا
كما سيظهر من كلامه قوله فالمراد من الكليات المحصنة او الملحوظة مع الاضافة
قد نقل الشارح في مباحث الكم المتصل عن المباحث المشرقية معنيين كونهما من
احدهما لكن انما يستقيم اذا جعل معروضها موجودا في الخارج واما اذا جعل الموجود
من الصوت في الخارج امرا بسيطا غير منقسم على قياس ما قيل في الحركة والزمان
فلا يمكن بكون الطول والقصر اللذان بالصوت الممتد على معناهما المصدري ولا

المعارضة للصوت انما
هو عند المنع وعند منع
المحتملين الحرف هو
الصوت المعروض للكيفية

المسيد

يكونان من الكميات الموجودة في الخارج عند هذا المعرف وغيره من الفلاسفة
قوله وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول الخ الظاهر من سياق كلامه
ان ضمير يتضمن اذا كان على صيغة المعلوم راجع الى الطول ويحتمل ان يرجع الى كل
من الكميات المخصصة والمأخوذة مع الاضافة واراد بقوله ههنا حيث كان معروضها
الصوت فان الكلام فيه ويؤيده قوله لما يجري نحو كل منهما متضمن للصوت الذي هو مسموع
لكن المفهوم من قوله فان الطول الخ ان تضمنها المسموع انما هو في صورة الطول وانت
خبير بان التضمن ههنا ليس على معناه المتعارف في المنطق اذ ليس المسموع ههنا جزءا
مدلول الطول بل معروضه وان كان المراد بتضمن معروضه تحققه في القصر ايضا لكون الصوت زمانيا البتة فلا وجه
للتخصيص اللهم الا يبنى الكلام على تبادر ذلك من الطول دون القصر وهذا التبادر
مما لا ينكر قوله فيما مطبوعان الخ ذكر في حاشية التجريد ان ملاءمة الصوت وعدمها
مدركان بالقوة الواهمة لانهما من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات وكان الشارح
انما عدهما ههنا مطبوعين نظرا الى ان ادراك الواهمة لهما مدخل من الطبع
وهذا انسب بمباحث العربية قال كان اصحاب العلوم العربية يقولون الكلمة
مركبة من الحروف ويقولون للكلمة انها صوت كذا فلو لم يكن الحرف عندهم
مجموع العارض والمعروض بل عارض الصوت فقط لما صح منهم ذلك قوله والحاصل
ان اطلاق الصوت على الكلمة المركبة من الحروف على تقدير كون الحرف نفس الهيئة
العارضة للصوت مجاز تسمية للعارض باسم المعروض وعلى تقدير كون الحرف عبارة
عن المجموع تسمية للكل باسم الجزء ومن البين ان الثاني انسب ومما ذكرنا يظهر ان كون
الحرف عبارة عن نفس المعروض انسب بذلك القول من المذهبين الاخرين اذ
لا مجاز في ذلك الاطلاق على هذا التقدير اصلا قوله اما مصوتة الخ انما سميت
مصوتة لاقتضائها امتداد الصوت وسمي ما يقابلها صامتا لعدم اقتضائها ذلك قوله
اذا كانت ساكنة متولدة الخ الى اخر هذا الشرط بالنسبة الى اللائة فالمراد بالالف
اعم من المتحركة والساكنة والا لم يظهر فائدة الشرط بالنسبة اليها والمراد من التولد
حصولها في اللفظ باعتبار الاشباع فلا ينافي كونها من اصول الكلمات قوله واطلاق
اسم الالف على المتحركة لاشتراكهما في ان المدة كما تحصل من تحريك الالف في اول الامر
كذلك تحصل بتمديد المصوتات الى آخره غايته فان نهاية تمديد المصوتات الى
المدة بالاستقراء ولبيانه ان الاصوات انما توخذ من الانقباض المقتضي لخروج
الهواء الداخلي المجتمع في الرية ولذلك الانقباض حد يخصوص لا يمكن الزيادة عليه
والا لخرج كل ما يجتمع في الرية مني فذلك الهواء وما الانسان كما انتهى اخراج
الهواء الى ذلك الحد وقفت الطبيعة عن ايجاد الصوت وانقطع النفس وهناك
يخرج الهمزة قوله وكالغار والغاف في كون النائ من الزمانية الصرفة خلافا بل

مدلول الحرف والكلمة

الظاهر

الظاهر

انها انية صرفة فتامل قوله فان الغالب على الظن انها زمانية قيل اذا كانت مما يمكن تمديدها
بلا توهم تكرار فالمناسب ان يجزم بانها زمانية لا غلبة الظن ويمكن ان يقال ذلك لامكان ايضا
مظنون فهذا منشأ غلبة الظن بما ذكر قوله الا ان الحس لا يشعر بامتياز مدتها اضافة الازمنة
الى تلك الحروف مع انها انية باعتبار كونها ازمنة معروضا لها قوله ولذلك ايضا لم يجوزوا
الوقف على المتحرك ولذا كان الاصل عندهم في كل كلمة متصرفة ان يكون على ثلاثة احرف لان الحرف الاول
الاول متحرك البتة لما عرفت والاخير ساكن في الوقف وبينهما منافرة فكره هوا مقارنتهما فصلوا
بينهما بثالث ليحصل الاعتدال وذلك الثالث لا يحتاج الى تحمل الخ لانه لما جاز عليه الحركة والسكون
من حيث هو متوسط لم تتحقق المنافرة بينه وبين شيء من طرفيه وايضا الحركة الابدية اثقل من الحركة
المتوسطة والتفاوت بين السكون وبينها اشد منه بينه وبين المتوسطة وبوكده انه اذا انطق بحرفين
متحركين يحصل ضرب من الملال فيستثقل بالسكون فوق ما يستثقل به لو كان النطق بالحركة الواحدة
فقط كذا في شرح الملخص قوله قال الامام الرازي الى آخره هذا الكلام وكذا اكثر ما ذكر في مباحث
المسموعات منقول من الملخص وشرحه قوله الا هذه للحركات قيل ان اريد ان تلك الحروف تخرج
عن حقيقتها عند وصولها الى طرف النقصان صح لكن لم يكن الطرف الناقص هو الحركة المحصة بلا
اشباعها لكن اجاب ان الطرف الناقص حرف لا يكون كالزايد وعلى طريقته وان اريد انها لا تخرج
عن تحقيقها فلا بد من اعتبار الاشباع مع تلك الحركات ولو قليلا فلا يكون الطرف الناقص محض
تلك الحركات بلا اشباع فلا يثبت بعضيتها لها ولعيب تارة بما ذكر واختيار الاول ومنع لزوم الطرف
الناقص على حد الزوائد وتارة باختيار الثاني ولا حاجة الى اعتبار الاشباع لان تلك الحركات
مجردة عن الاشباع من افراد المصوتة ايضا اذ تنتسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات ومدودة
هي الحروف المخصوصة كما سيأتي الان ولو سلم وجوب اعتبار الاشباع ثم الاستدلال ايضا
لان الحركات بحذ فاخوذة مع الاشباع القليل لما كانت تمام الماهية الناقصة لتلك الحروف كان بعض
ماهيتها تلك الحركات قطعا ويرد على الجواب الاول ان الحروف المذكورة اذا خرجت عن حقيقتها عند
الوصول الى الطرف الناقص وتحققت الحركات لم يثبت كون الحركات ابعاض الحروف والابان
يتبين ان وصولها الى ذلك الطرف بانتفاء جزء منها مع بقاء اخر وغير المصادرة وبه يندفع
الوجه الاول من الجواب الثاني ايضا اذ مآله الدوام خروج الحروف التي ادعي بعضية الحركات منها عن
حقيقتها المخصوصة واي فائدة لاطلاق المصوتة بالمعنى العام على تلك الحركات واما الوجه الثاني
منه فغير ان كون الحروف المذكورة حركات مأخوذة مع الاشباع قليلا او كثيرا اول المسئلة ولو ثبت
لم يحج الى اعتبار جانب النقصان كما لا يخفى فتامل قوله فان الحركة اذا كانت مخالفة هذا بيان
للملازمة وقوله لكن الحس يبين الخ بيان للبطلان الثاني واعترض على هذا الوجه بان حصول المصوتة
بتمديد الحركة المناسبة لها دون المخالفة لا يدل على كون الحركة الممتدة بعضها منها قوله
والتعليل الغير المباشر هذا الذي ذكره من النقل وكلفته انما هو القياس الى الطرف نفسها واما القياس
الامزجة فقد يختلف ذلك بحسب اصلا فيها كذا في شرح الملخص قوله حقيقة وحسا اي

وجوب ما يكون

بعضا نفسه

احترازا عن البسيط حسا لا حقيقة كالنار قوله والحركة زمانية قد عرفت ان معنى حركة الحرف كونها بحيث يمكن ان توجد عقيبها مصوت مخصوص من المصوتات فهي زمانية للحركة حتى يصح الابطلان دليل قوله وقد يقال جاز الى آخره قد يجاب بدعوى الضرورة الوجدانية فيجاب للحرف ليست متحدة للحركة قوله واعترض الى آخره قد يجاب بانه لما علم بطلان تقدم الحركة على الحرف بالضرورة الوجدانية والمعروض ان الصامت اني والحركة زمانية والاني يستحيل وجوده في الزمان في معية زمانية استحال وجودهما تلك المعية قوله وبهذا يعلم ايضا بطلان الحجر وجه البطلان انه لما لم يثبت تقدم الحرف على الحركة بل جوز معيتها جاز ان يكون من قبيل الشرط المتعاكس من غير لزوم تقدم الشرط على المشروط وايضا لما جوز تقدم الحركة على الحرف لم يصح قوله على المصوت المتاخر المحتاج الى ذلك المتقدم فان تاخر المصوت مبني للدور اذ لو تقدم لزم توقفه على الصامت بمعنى احتياجه اليه المستدعي لتقدمه وبالجملة لا يلزم من عدم امكان الابتدا بالساكن ان يكون المصوت متقدما على الصامت المتقدم عليه بل اللازم منه ان الصامت لا يحصل الا مع المصوت ولا استحالة فيه قوله ومما ذكرنا يظهر ان المراد بالمصوت في قوله والا توقف الصامت المتقدم على المصوت المقصور اعني الحركة لا الممدود الصامت الذي هو احد الحروف الثلاثة كيف ولا يلزم من امتناع الابتدا بالساكن توقفه على الحرف المصوت لان الحركة كما مر هي كون الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه احدى الحروف المصوته لا كونه بحيث توجد عقيبه البته هكذا يجب ان يفهم قوله فكان رديفا له لان اعتدال المزاج رديف للمزاج وتابع له لا انه وصفه فكان ما يحفظ الاعتدال الذي هو رديف المزاج رديفا لما يحفظ نفس المزاج قوله ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يودي الطعم الخ اي مع انه مشروط بلمس محل القوة الذايقة للمذوق مشروط ايضا بلمسها الملموس اخر حامل للمذوق وهو الرطوبة اللعابية وكان المقصود من هذه الضميمة مع افادته تاكيد ذلك الاشتراط دفع ما يقال ان المسموعات ايضا اشترط فيها اللمس فاجاب بان في المذوقات لمسين وفي المسموعات لمسا واحدا وهو لمس الصماخ الهواء المتموج الواصل اليه قوله حصل اقسام تسعة فتنقسم الطعوم بحسبها ولقد جمعها بعض الفضلا في بيتين ابيات فارسية مع الاشارة الى قابل كل منها وفاعله على اللف والنشر المرتب حيث قال وخبر المقال قوله تيز وتلخ است دينك شور انگبز وطيف وكثيف واوسط خار اورد ترشي وعفوصت وقبض كربرودت بدان سه لرد ديار دسم وحلو وتفه شو داري معتدل الايدان سه باشد كار قوله غير محصورة قال لعدم الانحصار ان اعتبر غاية الحرارة غير معتبرة بان يكون كل حرارة تفرض في الشدة بتصور اخرى فوقها وكذا البرودة حقيقي والا فهو مبالغة في الكثرة قوله وايضا الخبار والقرع والخطمة النيه الخ قد يجاب عنه بان طعم هذه الامور راجع الى احد الانواع التسعة لكن انضم فيها مع الكيفية الذوقية كيفية لمسية لا يميز الحس بينهما فيتخيل ان طعمها مغاير للانواع التسعة وليس كذلك في الحقيقة وسيجيء تحقيقه قوله الا ان المصنف ذكر في كيفية الحدوث

مناسبات

مناسبات الخ في الحدوث بالمناسبات المذكورة تامل لان الحرارة المذكورة مثلا وان كانت موثرة في الكثيف بكيفية غير ملايمة للجسم الذي هو محلها فاني تكون هذه الكيفية حرارة غير ملايمه بالنسبه الى الذايقة ولو اعتبرت في كيفية الحدوث تاثيرات هذه الفواعل ولو بالواسطه في الجسم الذي هو محل الذايقه كان الظهر فيها الان كلامه في بيان تاثيرات البروده لا يلايمه كما لا يخفى قوله اي الحراره اما على حذف المضاف او اطلاق الحار على الحراره لانها حاره بحراره هي نفسها كما مر نظايره في بحث الوجود او يكون من قبيل اطلاق اسم الفاعل على المصدر قوله فيكون اثرها اقوى قيل عليه الحراره المجتمعه وان كانت اشد تاثيرا الا ان كثافه القابل تمنع بعض التاثير والحراره الغير المجتمعه الاجزا وان كان تاثيرها اقل من تاثير المجتمعه لكن لطافة القابل لا تمنع التاثير قوله لكنه يكون عارضيا الاظهر ان يقال لكونه عارضيا لانه دليل لكون التفريق صغيرا كما يفهم من سياق كلام الشارح ايضا وليس هذا محل الاستدراك كما لا يخفى على الذابق قوله وتحققه الخ قبيل اللازم من هذا التحقيق تاخر الملوحة عن المراره لا تقدمها على الحراقه حتى يظهر بها به كون الملوحة متوسطة بينهما فتامل قوله فان الجزا الارضيه تعليل لاشتراط الاعتدال قوله يعني ان الكثيف الخ لا يخفى عليك اتجاه المثل القيل المذكور في الفرق بين القابل الكثيف واللطيف في الحراره قوله وفي القابل اللطيف الحموضة اعترض بعض الافاضل بان العصير وكذا اللبن ربما يتحمض بالحراره الضعيفه دون البروده واجيب بان فاعل الحموضه غير شديد البروده فاذا كان جسم شديد البروده يكسر بالحران الضعيفه شدتها تنفعل البروده الغير الشديده حموضه ويظن انها من فعل الحراره الضعيفه وليس كذلك واعلم ان الشيخ في مباحث الاخلاط من القانون جعل فاعل الحموضه الحراره وفي موضع اخر البروده فبينهما تناقض واجاب عنه بعض الفضلا بان الشيخ وان جعل الحراره في بحث الاخلاط فاعل الحموضه في البلغم الحامض لكنها فاعلة لها لا اولا وبالذات بل بالعرض فلا تناقض كون البروده فاعلة لها اولا وبالذات وتحقيقه ان البلغم الحلو كما يصير حامضا بمخالط شي غريب به وهو السوداء الحامض فقد يصير ايضا حامضا بسبب امر يحدث في نفسه وهو ان يعرض للبلغم الحلو ما يعرض لسائر العصارات من الغليان اولا بسبب الحران الغريبه ثم التحمض ثانيا بسبب استيلا البرد فالحراره الغريبه موجبه للغليان وتحليل الحراره الغريزيه وجذبها الى نفسها بسبب المجانسة ثم البرد المستولي بسبب من الاسباب يوجب الحموضه فكون الحران فاعلة للحموضه بالعرض لا اولا وبالذات ولهذا لو استولى البرد الخارجي على البلغم الحلو لحمضه قوله وكذلك فان التمر المعفص الخ التعليل في معنى الشرط ولذلك جاز دخول الفاء في المعلل نظير قوله تعالى لايلاف قريش الى قوله فليعبدوا قوله ومشيخا من اللحم ما لا طعم له قوله واجزا صغارا العبارة بالواو لا يا وكما في بعض النسخ لانه تفسير لقوله زنجارا كما نقل عن الشارح قوله من اجتماع المرارة الخ قال رحمه الله يعني ان الهندبا قد وجد فيه التفاهه من غير احتيال فلو كان المراد بالتفاهة

المعدودة فيها هو التفاهة الغير الحقيقية التي تكون في مثل الصغر لما اطلقوا على التفاهة التي في الهندباء وههنا بحث ان المفهوم من كلام الشارح ان ما ذكروه من اجتماع المرارة والتفاهة في الهندباء يبطل القول بان المعدود من الطعوم هو التفاهة بالمعنى الثالث ولا يبطل القول بانه التفاهة بالمعنى الثاني والظاهر انه يبطله ايضا بل القول بانه المعنى الاول ايضا فلا يجامع وجود طعم مخصوص انتفا الطعوم باسرها ولا احساس طعم مخصوص انتفا احساس طعم ما فالتفاهة المعدودة من الطعوم على اي معنى حملت يبطله هذا الذي ذكروه من الاجتماع فتامل **قوله** وقد ذكروا ان اسخن الطعوم المرافه الخ ظاهر ما سبق من بيان حدوث المرارة يدل على ان المرارة اسخن الطعوم فما نقله ههنا ينافيه لكن سيرده الآن **قوله** ثم ينتقل الى الحلاوة الخ قبل ينبغي ان لا يجوز الانتقال الى الحلاوة بعد الحموضة لما تقرر من ان حامل الحلاوة هو الجسم الكثيف وهو من جهة اسخان الشمس صار لطيفا ولذا حصل الحموضة قبلها بل صار الطف بسبب الاعتدال قليلا قليلا بالاسخان وقد يجاب بانه لما كثر اسخان الشمس بعد الحموضة قل ما تبقيه الجسم فحصل التجفيف والتكثيف فيه فصار قابلا للحلاوة ولذا غير الشارح الاسلوب وقال ثم ينتقل بذكر الانتقال ولم يذكره في الغض والحموضة **قوله** من الاجسام العنصريه لان عموم بقية الكيفيات لما لم تعتبر بالنسبة الى الفلك اذ ليس فيه شيء من الكيفيات المحسوسة ناسب ان يلاحظ الخصوص ايضا بالنسبة الى العنصريه **قوله** والاخلاف بينهما تعارض فان الحال بعينها تصير ملكة قبل فيه بحث لان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي عند المناطقة ولا شك ان في الملكة شدة والحال ضعفا فيكون بينهما اختلاف نوعي على مقتضى قاعدتهم فكيف يقال الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص تارة تصير حالا وتارة تصير ملكة واجاب عنه الشارح في بعض مصنفاته بان المقتضى للاختلاف نوعا هو الشدة والضعف في حصول الكلية في جزئياتها وصدقه عليهما بحسب ما هو قسم من التشكيك لا في ثبوت الجزئيات لموضوعاتها والحاصل ههنا هو الثاني لا الاول **قوله** وانت تعلم الخ قيل هذا تنبيه على تصوير في كلام المصنف حيث حكم بالاختلاف العرضي مطلقا مع ان ما ذكر في حيز التعليل لا يجري في بعض المواد **قوله** الحياة قوة تتبع اعتدال النوع قال بعض الافاضل الاقرب الى التحقيق ان الحياة في حقنا نفس الاعتدال النوعي ولهذا ذهب ابن سينا في جميع كتبه الحكمية الى انها اما الاعتدال النوعي او قوة الحس والحركة ولم يتصور في شيء منها قوة الحياة وذلك لان آثار الحياة دايرة مع الاعتدال النوعي وقوتي الحس والحركة وجودا وعدما ولم يدل دليل على وجود امر آخر مقارن للمدار فالتحقيق يقتضي ان يكون عبارة عن المدار لكن الذي ذكره ابن سينا على مغايرتها لقوتي الحس والحركة ينفي كونهما ذاتيتين لها وليس دليل ولا شبهة يدل على ان الاعتدال ليس ذاتيا فالحق كونها عبارة عن نفس الاعتدال النوعي **قوله** في العضو الذابل لكن ان يقال يوجد العادية مع التغذية في العضو الذابل لكن قوة التحليل اقوى فلهذا لم تظهر التغذية وقد يستدل على المغايرة بوجود قوة الحياة في الفلك عندهم مع انتفا قوة التغذية والتنمية فيه وفيه ان الخصم كون حياة الحيوان نفس قوة التغذية

قوله اذ هي الماخوذة قيل عليه ان الحافظة يجوز ان تكون المزاج الخاص او تتعلق النفس بالبدن واجيب بان الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذي هو قوام الحياة في الحيوان الناطق وغيره وغير نظرائهم لا يتبين

يا نفس الجوهر المجرد بل صدا الاعاجيب والمركبات المختلفة او صدا الادراك والتحريك الارادي ح

وهذا

بلغ مقابلة

وهذا الدليل لا يبطله لجواز ان يكون حياة الفلك مخالفة بالنوع لحياة الحيوان كما هو الظاهر **قوله** لجواز ان يكون الفعل قد تختلف عنها المانع قيل عليه مراد المستدل ان القوة التي يصدر عنها بالفعل آثار الحياة كحفظ العضو عن النقص مثلا باقية والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون وهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وح لا يتجه جواب المصنف والجواب انه لا يفيد ح ثبوت قوة اخرى لجواز ان يكون مبدا جميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحيوة وقد يعجز عن البعض دون البعض لخصوصيته مانع وقد يتعالى مغايرة المعنى المسمى بالحياة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانيه والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان **قوله** اي تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة المناسب لقوله الاتي حتى يفيض عليه صورة نوعية ان يجعل هذه الكيفيات مفعول تبع وتلك الصورة فاعلها لكن الكلام في وجود كيفية غير الاعتدال متبوعة للصورة كما يدل عليه جمع الكيفيات ايضا ويمكن ان يعكس حديث الفاعلية والمفعولية بان يراد بالتبعية التبعيته باعتبار البقا كما سيحققه فليتامل **قوله** من اعتدال الروح الحيواني الروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابته من القلب تسمى بالشرايين **قوله** ثم ان بقا المزاج حاصله ان الاعتدال متبوع للصورة النوعيه وبقاؤه تابع لها محفوظ بها اذ في تحفظه بتحصيل ما يبقى معه ذلك الاعتدال هيئة كما نقل رحمه الله اشارة الى جواب دخل على جعل الاعتدال تابعا للصورة النوعيه مع انها لا تفيض الا بعد الاعتدال وفيه وفيه تقويه للوجه الثاني الذي ذكرناه في حديث الفاعليه والمفعوليه **قوله** فاذا تغير المزاج الى احره الانسب بتفريع هذا الكلام على تبعيته بقا المزاج للصورة ان يقال فاذا اضمحل الصورة تغير المزاج وزال عن الاعتدال فتزول الحياه **قوله** وكذا عند المعتزله الى احره دليل الفريقين ما يشاهد من زوال الحياه باشعاث البنيه وتفرق الاجزا وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وردبان غاية الدوران وهو الاشتراط حيث يمتنع بدونه تلك الصورة **قوله** متفقان في الحقيقة قيل الاولى ان يقال لان الجزين متساويان في كونهما جزين من تلك البنيه الى احره من غير تعرض لاتفاقهما في الحقيقه اذ الاتفاق في الحقيقه مذهب المتكلمين وقد صرح بان هذا ابطال لمذهبهم حيث **قوله** والاظهر ان يقال الى احره هذا التغير منقوض بقوله تعالى وكتتم امواتا فاحياكم وبقوله تعالى لنحيي به بلدة ميتا والاصل الحقيقه فلا يصار الى الاستعارة باعتبار اشتراك الجماد ومامن شانه الحياه في ان لا روح ولا احساس وانت خبير بان التعرض بالاية الثانيه يتجه على كلا التفسيرين وان المصير الى المجاز متعين **قوله** معناه التقدير ولو سلم ان معناه الايجاد فليحمل على حذف المضاف اي اسباب الموت وهذا القدر من الاحتمال يكفي في دفع الاحتجاج **قوله** وما قيل من ان الموت من الاعدام المتجددة كالعمى فلا ضير لو اريد به احداث نفس الموت فان اريد به ابدا وجه اخر للمجاز فليس كلاما معتدا به وان اريد انه لا احتياج الى المجاز فليس بشيء لان مبنى الاستدلال ان الخلق هو الاحداث بمعنى الايجاد فيكون الموت من الاعدام المتجددة لا يفيد **قوله**

قوله حس القوي النفسانيه هي الباصره والسامعه والشامه والذائقه واللامسه والمحركه كما صرح به في بحث القوي النفسانيه والنفسيه اما الى النفس المنويه او الى النفس الناطقه كما هو ظاهر كلامهم في بيان ذاتيات الاقسام فان الحس والحركه من ذاتيات الحيوان والمدرك والمحرك من ذاتيات الانسان والقوي الطبيعيه هي المغذيه والنميه والمولده وقوة التغذيه والنميه ونحوهما والذي صار المراد بالقوي النفسانيه هي القوي الحيوانيه للحياة والمراد بالقوي الطبيعيه المواد ولمناسبة ما بينهما في بعض الاحكام كما ذكر في بحث القوي من شرح المقاصد

الاطباء يثبتون جنسا اخر من القوي ليسمونها القوة الحيوانيه ويجعلونها مبدا القوي النفسانيه ثم ذكرات تدلهم على ثبوتها يقتضي العضو المفلوج والذابل ح

لا يقتضي ح المدار ح

والاتفاق الاجزا في الحقيقة على راي الاشاعرة ليس بظاهر

قوله الموت عدم الحياة عما من شانه الحياه والمعنى المسبي لا سيما وهو ان المعنى المسبي صورة محال كما ذكر في الفتوحات وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه يوتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش املح فيذبح ولو كان الموت عدم الحياة لزم مما ذكر في الحديث وجود المحال ح

وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المصنف كانه اشارة الى الاعتراض على المصنف حيث يدل
ما اختاره في صدر الكتاب على ان العلم عنده صفة ذات تعلق وقوله ههنا ولم يثبت غيره بدليل
يدل على ان المختار عنده كون العلم نفس التعلق **قوله** اي ذلك التعلق فشر به اشارة الى انه لم يرد
بالعالمية الحال بل نفس التعلق لان هذا ليس قول اصحاب الاحوال **قوله** ولا تماين الاباين يكون
الى آخره قيل مذهب الحكما ان لكل حادث يوجد اما في الخارج او في الذهن فله قبل وجوده معدات
متعاقبة تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولا انه يمتاز عما عداه في تلك الحالة التي هي
حالة العدم المحض كيف يعقل ان المعدات قربت اياه دون غيره ولم يوجد بعد تمام المعدات هو
دون غيره وقد مر منا في بحث الوجود ما يتقضي به عن امثال هذه الاعتراضات فليرجع اليه
قوله فالعلم والمعلوم متحدان بالذات الى آخره فيه بحث اما اولا فلان العلم عرض من مقولة
الكيف كما سبق والماهية المعلومة لا تلزم ان تكون عرضا واذا كانت عرضا لا يلزم ان يكون موافقه
للعلم في المقولة فيمتنع اتحادهما لانه يلزم منه كون الشيء جوهرا وعرضا معا او عرضا من مقولتين
واحدة وههنا لا يلزم ذلك فان المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهر من حيث
انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولا منافاة في هذا ولا فيما اذا كان بالاعتبار
الاول من مقولة من الاعراض وباعتبار آخر من اخرى منها فلا بحث وانما المعتبر في كون الشيء
جوهرا او عرضا وجوده الخارجي كما يتبادر من اطلاق لفظ الوجود ولا نزاع لاحد في ذلك
والا لزم ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه ولا يقول به احد واما ثانيا فلان العلم من الاعراض
النفسانية كما اعترفوا به فيكون موجودا بوجود اصيل قايما بالنفس موجبا لاتصاف النفس به وكون
محله النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولا ينافي ان يكون خارجيا اصيلا لما علمت من معناها
فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة ونحوها وان كان محلها النفس لكنها موجودات خارجية
والماهية بكونها معلومة غير موجودة في النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلي عندهم غير موجب لاتصاف
النفس بها فكيف يكون احدهما الاخر وانما قلنا الماهية بكونها معلومة غير موجودة بوجود
اصيل اذ لو كانت موجودة به لزم ان تكون صور المعدومات والممتنعات من قبيل الموجودات الخارجية
فتكون ماهيات متصفة بالوجود الخارجي والفرق الاعتباري لا يجدي نفعا لان كون الشيء الواحد
موجودا او معدوما في حالة واحدة ولو كان بحسب الاعتبار لا يعقل فان قلت يكفي في وجود العلم اتصاف
طبيعته به في ضمن بعض افرادها كصور الموجودات قلت الفرق بين افرادها وجودا وعدما
يأباه الوجدان الصحيح على ان الطلاقاتهم تدل على قولهم بوجود جميع افراد العلم **قوله** متصفه بالوجود
الخارجي اذ احكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او لين بوجود فيه كان ذلك حكما على ما صدق عليه
من الافراد والاخلال باشتباه ان الموجود في الخارج هو الاشخاص لا المفهوم الكلي **قوله** ويمكن للعقل
ان يجري عليه احكاما خارجيه فالانسب ان الاحكام في عبارة المصنف على هذا التوجيه بمعناه الظاهر
ووصفها بالخارجيه باعتبار تعلقها بالمحمولات التي تعرض باعتبار الوجود الخارجي واما على التوجيه
الاول فبمعنى المحكوم به وهي الاحوال التي تكون لها في الخارج **قوله** وهذا الاحتمال انسب بقوله الى آخره وجه
اعمّا واعلى ما سبق او على كون الماهية النوعية للعلوم غير طبيعة العلم وا شك في بعد الاظهر ما قالوا من ان الوجدان
يحكم بعدم الفرق بين علمنا بوجود وعلمنا بمعدوم فاذا كان احدهما به لانطباع كان الآخر كذلك واما حديث حجية الوجدان
فقد مر تحقيقه فيما سبق منه

قوله اذ لا اختلاف في افراد حقيقة واحدة نوعية فيه اياما الى ان العلم طبيعة نوعية وقد سبق منا في المرحلة الثاني من الموقف الاول مع كون العلم ذاتيا للماهية فضلا عن النوعية وكانه سكت ههنا عن المنع

اوعرضا من مقولتين وكلاهما محال فان قيل المحال كون الشيء جوهرا وعرضا معا **اليف منه**

في الصغير ههنا و حق

الا تسبيه ان الحكم في هذا القول بمعنى حكم العقل قطعا فحسن المقابلة يقتضي ان يكون الحكم
فيما سبق بمعناه ايضا وقد عرفت من السياق ان حمل الحكم على حكم العقل انما يناسب
على الاحتمال الثاني فتامل **قوله** ومحصول الكلام ان الماهية الى آخره فان قلت السر
في ان الماهية اذا حكم عليها باللواحق الذهنية تحتاج الى ملاحظتها ثانيا واذا حكم عليها باللواحق
الخارجية لم تحتج اليها بل يكفي ملاحظتها ابتدا من حيث هي قلت السر فيه ان الحكم على الشيء يستدعي
التوجه اليه وملاحظته قصدا فاذا جردت الماهية عن التشخصات وحصلت في الذهن
كانت مرآة يشاهد بها الهويات وكان المتوجه اليه حق تلك الهويات فيمكن الحكم عليها باللوا
الخارجية التي تعرض لها ولا يمكن في هذه الملاحظة ان يحكم على نفس الماهية بشيء لانها
ملحوظة تبعا وهذا كما انك اذا نظرت الى المرآة لتعرف حال المرئي امكنك الحكم عليه
بانه حسن او قبيح ولا يمكنك حينئذ ان تحكم على المرآة بانها مستوية الاجزاء او فيها خشونات
او نحوها بل يحتاج لهذا الحكم الى توجه مستانف الى المرآة نفسها وهذا ظاهر بالوجدان
وبهذا التحقيق يظهر ان الواجب في الحكم باللواحق الذهنية تصور الحاصل في الذهن
مرة ثانية مطلقا واما تصوره من حيث انه في الذهن فالظاهر انه بطريق الاولوية بناء على ان
هذه الحيثية منشأ عروض المحكوم به ثم هذه الاولوية بالنظر الى الاغلب لانها في الحكم
بالمعقولات الثانية التي هي عين الوجود واما في الحكم به فلا بد ان يلاحظ العقل الماهية
من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقا اي سواء كان ذهنيا او خارجيا فانها
وان كانت موجوده في الذهن لكن للعقل ان ياخذها غير مقيدة لهذا الوجود وبنسب اليها
الوجود كما حققه في حواشي التجريد وان كان المقام لا يخلو عن نوع اشكال **قوله** كانت ممتنعة
الحصول في الخارج لانها من تلك الحيثية متشخصة بتشخص ذهني فاذا وجدت في خارج
الذهن انعدم ذلك التشخص لانعدام علة تشخصه ونظير بعينه عدم جواز انتقال العرض
من محل الى محل وقد سبق تحقيقه **قوله** معلوم الانتفاء بالضرورة اذ انطباع العظيم بديهي
البطلان وقد يقال هذا منقوض بالمرآة فانه ينطبع فيها نصف كرة العالم فلا يسمع دعوى
الضرورة في بطلانه ويجاب بمنع انطباع المرئي في المرآة بل الرويه بها بطريق الانعكاس والدليل عليه
ان من راى صورة شيء واقع في مقابلة المرآة في موضع معين منها ثم انتقل الرائي من مكانه الى مكان
آخر من غير انتقال من المرآة وما وقع في مقابلتها يرى تلك الصورة في موضع آخر من المرآة ولو كانت
الصورة منطبعة لاستحال ذلك **قوله** وجواب الوجه الاول الى آخره قد عرفت في بحث الوجود
الذهني ما في هذا الجواب فارجع اليه **قوله** لا معنى للماهية الا الصورة العقلية اي لا معنى لها
في هذا المقام الا ذلك فلا يكون هذا الحصر مخالفا لما سيجيء من الماهية يطلق بالاشتراك على معنيين
قوله واقع من جهة اشتراك اللفظ ويحتمل ان يكون منشأ الغلط توهم كون الماهية
بالمعنى الاول منشأ لعروض العوارض مطلقا سواء كانت خارجية او غيرها **قوله** فقالوا هو
تجرد العالم والمعلوم فيه دور ظاهر يمكن ان يدفع بما ذكرناه في تعريف العلم من الموقف الاول

قوله ورد بانه يلزم الي اخره فقد يجاب بان مرادهم ان العلم هو التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم عند تجردهما ولا يخفى ان فهم من عبارة التعريف بعيد واقرب منه ان يقال المراد انه تجردهما حالة التعلق والاضافة او بدونه لايطلق العالم والمعلوم قوله تما دل عليه المباحث السابقه وهي المباحث المتعلقه بابطال الوجود الذهني التي اوردها المتكلمون وافراد مباحث المحسوسات عن مباحث العلم يدل على ذلك ايضا قوله قال الامام الرازي في المباحث المشرقيه الي اخره قيل ان كانت هذه الكلمات من الشيخ تعبيرات عما عنده فتبيين انه في حيرة من حقيقه العلم لكن يحتمل ان يقال مراده بايرادها الاشارة الي اختلاف الاراء في تلك الحقيقه ومختاره يكون واحدا منها وهذا اقرب مما نقل عن الشارح رحمه الله حيث قال جاز ان يكون ابن سينا ذكر من تعريف العلم في كل موضع ما يحتاج اليه فيه وما به يتميز عن الشي الذي اريد تمييزه عنه لا في هذا الموضع وان اورده لك في صورة التعريف ومثل هذا كثير في كلامهم مثلا اذا اريد تمييز المثلث عن الدايره يقال عنده ذلك المثلث هو المضلع فيميز عنها بذلك القدر وان يتميز عن ساير المضلعات كالمربع وغيره فليتامل قوله فسر العلم بالتجرد عن المادة ان كان هذا تعريفا وتفسيرا للعلم فهو ظاهر الفساد كيف وكون التجرد عين العلم كما يفهم من كلامه باطل الا ان يريد انه ليس في الخارج امر زايد عليه وان كان تنبيها على انه امر لا بد منه في العلم وظاهر انه كذلك فله وجه وجيه قوله المطابقة لماهية المعلوم هذا التعريف لا يطرد صدقه فيما اذا علم الشي لا بكنهه بل بوجه من وجوهه كما يعلم الانسان بالضاحك اللهم الا ان يراد بالمطابقه مجرد صدق المطابق على افراد المطابق فحينئذ لا يرد عليه ما ذكر نعم يرد على تعريف العلم بحصول ماهية المدرك في الذات المجردة الا ان فهم هذا المعنى من المطابقه بعيد قوله ان العقل البسيط اراد به العقل الاول واضافته الي واجب الوجود لصدوره عنه بلا واسطة قوله ليس لاجل صور كثيره فيه نقل عن الشارح انه قال في توجيهه يعني على اصل الفلاسفه لا يجوز ان يكون عقلية العقل الاول لاجل صور كثيره فيه لانه اذ ذاك يبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه على هذا التقدير يلزم ان يصدر عن المبدا اشيا كثيره اذ لا يجوز ان يوجدها العقل في نفسه لان الشي الواحد لا يجوز ان يكون فاعلا وقابلا معا بل لا يوجدها في النفس الكليه التي هي اللوح المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قوله وعقليته لا لاجل فيضانها عنه وههنا بحث وهو ان ابا علي مع انه قايل بالاصلين المذكورين وقع منه في الاشارات ما يناقضه حيث ذهب فيها الي ان علم الله تعالى حصولي وان الصور العقلية متباينه متقرره في ذاته تعالى والكثرة الحاصلة في عقله للاشيا كثيره في لوازم ذاته ومعلولاتها وهي مرتبه على الذات متاخر عن حقيقتها لا متقدمة لها فلا ينافي تنزه ذاته عن الكثره التي دل عليه البرهان فهذا الكلام منه يدل على ان الواحد يكون قابلا وفاعلا وان الواحد يصدر عنه غير الواحد ثم ان كلامه ههنا ايضا مخالف لما اطبق عليه الفلاسفه من ان للعقل الاول جهات ثلاث يصدر عنه ثلاثه اشيا العقل الثاني ونفس الفلك التاسع وجرمه كما سياتي وكان اسناده نفس الفلك التاسع مع ما فيه

من الصور الي العقل الاول باعتبار وجوبه بالغير كاسنادهم الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المتكثرة الى جهة واحده في العقل الثاني والاعتراض الاعتراض قوله فتصور العلم بديهي قد سبق الاعتراض عليه بانه لا يفيد بداهة الكنه قوله لانها ممتازة عن غيرها اي نظرا الي ذاتها وبحسب نفس الامر بخلاف العدمات فانها تمتاز بالاضافه قوله لكانت عدم ما يقابلها فيه دلالة على ان المراد بالعدمي ههنا ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا المعدوم والا فقد سبق في بحث التعيين انه لا يلزم من كون الشي عدميا بذلك المعنى كونه عدم ما للشي قوله وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم قبل الجهل البسيط انما يكون عدما اذا كان مقابله الذي هو العلم موجودا فيتوقف معرفة الدليل على المدعى وهو المصادره قوله فيكون ثبوتيا قد سبق في بحث التقابل رده قوله لخلو المحل عنهما يلزم على هذا ان لا يكون العمى مثلا عدما اذ لو كان عدما لكان عدم ما يقابله وهو البصر وليس كذلك لخلو المحل عنهما كالجماد وبالجملة يجوز خلو المحل عن المتقابلين تقابل العدم والملكه وانما لا يجوز خلوه عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب قوله واذا لم تكن تلك الحالة عدمية قيل اللازم مما ذكر على تقدير تمامه ان الحالة المذكورة ليست عدما لا انها ليست عدميه فلا يلزم كونها وجوديه وهذا انما يرد اذا كان مراده بالوجودي الموجود واما اذا اريد بها ما لا يكون السلب جزء مفهومه فلا قوله لان ماهية السواد حاصلة للجماد وجوابه ان العلم هو الصورة الحاصلة للشي بوجود ظلي وماهية السواد حاصلة للجماد بوجود اصيل فان قلت هذا اعتراف بان العلم ليس نفس مطلق الصورة قلت بعد تسليم اطلاق الصورة على الماهيه بوجود اصيل هذا اعتراف بما لم ينكره قط اذ لم يدع احد انه نفس مطلق الصورة وسياتي اعتراف الامام نفسه بالوجود الظلي قوله وذلك مما لم يقم عليه دلالة قيل لا يلزم من عدم قيام الدلالة عندك عدم المدلول في نفس الامر قوله لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة ظاهر العبارة ههنا يشعر بمغايرة الشعور لتلك الاضافه وحصوله عندها وقد صرح بان تلك الاضافه نفس الشعور فكانه بنى الكلام اولا على التغاير الاعتباري او اراد بالشعور اولا المعنى المصدري وثانيا المعنى الاصطلاحي ولا يخفى ما في الثاني من التعسف قوله لا لحلول احدهما في الاخر الظاهر ان دليل الامتناع عام فالتخصيص تكلف قوله من حيث انها حالة الي اخره جعل التغاير بالحصول لا بالعلم لانه متاخر مرتب على التغاير واعلم ان المراد بالتغاير الاعتباري في امثاله هو المقابل للتغاير الذاتي لا الناشي من محض اعتبار المعتبر وذلك لان الكلام في احوال الاشيا في انفسها لا احوالها بحسب اعتبار المعتبر الا ترى ان صلاحية العالميه وصلاحية المعلوميه ثابته له في نفس الامر قوله يجوز ذلك مطلقا اي سواء كان المعلومان نظيرين ام لا قوله وانه ضعيف جدا لان عدم الاولويه الي اخره ورد ايضا بانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا قوله داخل في حقيقته

كلام على اصل اهل السنة القايلين بان الترتب بين الاشياء عادي ثم الجواب بان الكلام
في الجواب امر واحد حكمين متجانسين مما لا يصح لان اهل السنة يجوزون الكل كما لا يخفى
فتامل قوله كالعلم بالشي والعلم بالعلم به الظاهر ان يقول كالشي والعلم به لان التمثيل
لما لا يجوز انفكاك العلم عنه فالظاهر ان ايراد المعلومين في المثال فان قلت اعتبر العلمين معلومين
اذ لا مانع من ذلك فصح التمثيل بهما للمعلومين قلت هذا التوجيه لا يتاتى في قوله كالعلم
بالتضاد سيما على تقرير الشارح اذ المناسب له ان يقول فان العلم بالعلم بمضادة
الى اخره اللهم الا ان يصار الى حذف المضاف من عبارته في موضعين والحق ان عدم انفكاك
المعلومين لما كان باعتبار العلم نبه على ذلك بايراد العلمين اللذين لا ينفك احدهما عن الاخر
في زعمهما قوله اذ من علم شيا علم علمه به وكذا من علم تضاد هذا الذاك علم تضاد
ذاك لهذا ايضا بالضرورة وفيه بحث لان الاستدلال لانما لهذا القدر بل لابد من التعدد
الاخر ايضا وهي قوله ثم انه يعلم علمه بعلمه به فثمة معلومات غير متناهية الى اخره
وهذا الدليل لا يجري في التضاد وساير الاضافات اذ لا وجه لان يقال لو لم يكن العلم المتعلق
بالمضادين واحدا لزم التسلسل لان العلم بالشي ما يستلزم العلم بالعلم به متعددا في
كل مرتبة سواء كان العلم بالمضادين واحدا او متعددا وسواء كان العلم المعتبر في اول
المراتب متعلقا بالمضافين او لا كالعلم بزيد وبعمرو والجواب ان مدعي الامام والقاضي
في صورة العلم بالاضافات مجرد جواز تعلق علم واحد بمعلومين بنا على انه لا يلزم المحال
السابق اعني انفكاك الشي عن نفسه فلا يحتاج فيه الى الاستدلال برغمه بل يكتفي باثبات دليل
الامتناع كما دل عليه كلامه في حواشي التجريد قوله وانما اورد الدليل في صورة العلم بالشي
والعلم بالعلم به اشارة الى ادعاء امر زايد في هذه الصورة بخصوصها وهو الامكان بحسب
نفس الامر بل وجوب تعلق الواحد بالمتعدد قال في شرح المقاصد في تقرير مذهبهما واما
فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة وغير ذلك فيجوز ان تعلق علم واحد بمعلومين
بل ربما يجب كما في العلم بالشي مع العلم به فان هناك معلومات الى اخر الدليل وعلى هذا الاعتبار
في الكلام قوله يدل على انه لا يتم وهكذا كان الامر فانه نقل انه عرض للمامون في يوم عيد ضعف
قليل فارسل الى علي بن موسى يدعو الى المصلى وغرضه ان يقرر بين الناس بنيابته له فلما توجه الى
المصلى قال نفعل كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وصار حافيا ثم شرع في التكبير فلما ذهب مسافة
اجتمع معه خلق كثير وكبروا فسمع المامون الغلبة فخاف منه ثم امر برجوعه فقال علي بن موسى
علمنا انه كذلك فيقال انه سمه بعد هذه الحادثة فمات قبل المامون قوله فثمة معلومات غير
متناهية هي معلومات علميه فلا بد ان يجوز تعلق علم منها بالنفيين حتى ينقطع التسلسل
في وجه قيل على تقدير جواز تعلق علم واحد بمتعدد يلزم علوم غير متناهية ايضا لان العلم
المتعلق باشيا متعددة يتعلق به علم اخر على تقدير لزوم العلم بالعلم وهلم جرا والجواب
اولا بجواز ان تعلق العلم بنفسه اذ يكفي فيه تغاير اعتباري وثانيا بجواز ان يتعلق العلم

بني على ان العلم عبارة عن صفة ذات اضافة اي عن هذا المفهوم من حيث انه مفيد اذ لو
كان عبارة عن نفس الاضافة لم يكن التعلق داخلا في حقيقته بل يكون نفسه الا ان يريد بالدخول
عدم الخروج قوله ونقض بعلم الله تعالى هذا هو النقض الاجمالي والنقض التفصيلي منع ان
التعلق داخل في حقيقة العلم كما اشار اليه الشارح وقد يقال النقض بعلم الله تعالى غير ظاهر
لان جريان الدليل فيه ممنوع فان محصل الدليل ان التعلق الحادث داخل في حقيقة العلم الحادث
ولا يتصور كون التعلق الحادث داخلا في حقيقة العلم القديم وانت خبير بان الدال على عدم
سد احد العلمين مسد الاخر دخول التعلقين المخصوصين فيهما والفرق بين التعلقين بالقدم
والحدوث لا يفيد اذ ليس دليل عدم السد الانفكاك بل الضرورة شاهدة بذلك فتامل قوله
وبسايرالهويات قال الابهري وقد يدفع بان التعلق داخل في حقيقة العلم وماهيته دون
سايرالهويات قوله بنظريين قيل كذلك بنظري وضروري لان الضروري يحصل بلا نظر
بخلاف النظري فلو تعلق علم واحد بمعلومين نظري وضروري لزم تحقق النظر وعدمه وفيه نظر
لان بعض الضروريات قد لا يحصل الا بعد النظر وان لم يحصل بالنظر كالعلم بان لنا ان عن هذا
النظر فما ذكر لا يدل على عدم جواز تعلق العلم الواحد بالنظري والضروري المذكور قوله
لانه يستلزم اجتماع النظرين فيه بحث لجواز ان يكون التعلقان متغايرين فلكل النظران
اذ لا شك ان النظر انما يستلزم العلم من حيث تعلقه لا من حيث ذاته حتى يلزم تحصيل الحاصل
في النظر الثاني فان قلت العلم لا ينفك عن تعلقه قلت ممنوع بل قد صرح البعض من ان من يدرك
العلم بان زيدا سيدخل البلد غدا الى غد علم بهذا العلم انه دخل الان ويمكن ان يدفع بان مبنى
الكلام على عدم بقاء الاعراض قوله اي المعلومين النظريين فيه اشارة الى ان ما ذكر صاحب
المقاصد في اثناء الجواب من انه لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونقيض
المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا ليس كما ينبغي لان الكلام في المعلومين النظريين والعلمان
الاخيران ضروريان وان كانا حاصلين بعد النظر قوله جاز انفكاكه عن نفسه هذا مبني على
عدم انفكاك تعلق العلم عنه كما اشرنا اليه فتامل قوله انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك
الى اخره فان قلت انه جواز الانفكاك بنفس امكانه والامكان للممكن دايم فيجوز الانفكاك دايما وفيه بحث
قلت نعم الا انه ممنوع في الامتناع بالغير وهو المعلوميه بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد
بهما جواز الانفكاك بان تتعلق بهما علمان قوله على انه انما يلزم القايل بالحال فيه تامل لجواز
ان يراد بالعالمية مثلا نفس التعلق كما اشار اليه في المقصد الاول فان قلت لا يلائم الجواب
هو المبني لحكمه بانه انما يلزم القايل بالحال اذ عند النافين لها لا اجاب اصلا قلت يجوز ان يراد
الاجاب العادي كما قال الاشاعرة في تعريف العلم صفة توجب تمييز المحل الكلام كما انكم اذا اجزتم
حصول المعلومين من علم واحد فلم تحكمون بان المعلوميه من العلم والمقدور به من القدرة وهلا حكمتم
من العلم واما اطلاق الحكم على التعلق فامره هين ويمكن ان يجاب بان حمل العالمية على التعلق وتقرير
الاعتراض بذلك الوجه مما لا دخل فيه لخصوصية مجوز تعلق علم واحد بمعلوم مره ومعلوم اخرى بل هو

الى اخر ايلزم ما ذكرهناك
وذلك لان لزوم التسلسل
بعد الطرق انما ينشا من
كون العلم بالشي والعلم بالعلم حم

المعلوم بعلمه **قوله** واما قوله من قال الخ حاصل كلام الآمدي منع ان طريق معلومية العلم تعلقه نفسه بل العلم به علم حضوري فلا يلزم تسلسل وان لم يجز تعلق علم واحد متعدد وقد يدفع دليله بكفاية التغاير الاعتباري ايضا كما اشرنا اليه **قوله** موقوف على العلم بهما الى اخر فيكون العلم بهما سابقا على العلم بهما فلا يكون عينه فان كلمة اللام مما ذكر تغاير العلم بهما والعلم بهما لكن العلم بهما واحد مع تعدد المعلوم فتم الكلام **قوله** فانهما معنيان وجوديان هذا يشعر بان الوجودية المعتبرة في تعريف المتضادين عندهم بمعنى ان لا يكون السلب جزء من مفهومهما لا بمعنى ان يكونا موجودين في الخارج اذ لا وجود للعلم على ما اشار المصنف ههنا الى الخيار من كونه عبارة عن نفس التعلق والاضافة **قوله** وايضا قد ثبت الخ بمعنى ان اتحاد الذات في الصور المفروضة قد ثبت بالضرورة الوجدانية وان قطعنا النظر عن لزوم الانقلاب على تقدير عدمه **قوله** اخص صفاتهما قد يمنع ذلك بتجويز كونهما من الصفات المعنوية ولا يخفى بعد **قوله** ومن صفات العلم حصوله في المتصور اشار بايراد المثالين الى ان المراد بالصور الخارجية ههنا اعم من العرضية والجوهرية **قوله** في محل الصغر منها والشرفية ان النفس لتجردها لا مقدار لها فتكون نسبتها الى جميع المقادير على السوية **قوله** مجتمعة معها واما على التعاقب فجايز فان هيولى خرقة يمكن ان يحل فيها صور الجبل عندهم بناء على ان الهيولى لا مقدار لها في نفسها كالنفس فجاز تعاقب الصور الخارجية المتفاوتة بالصغر والكبر عليها جواز تعاقب الصور العقلية المتفاوتة بهما على النفس لكن الاجتماع يجوز في الثانية دون الاولى لما بينهما في الوجود الاول **قوله** لا يجب زوالها لان النفس ابدي بالاتفاق **قوله** سهل استرجاعها يعني انه قد يكون كذلك لا ان كل صور عقلية زال كذلك **قوله** لاستحالة بقاء واها المامور ان القوى الجسمانية منتاهيه **قوله** ومنها ان الصور العقلية كلية فاك فارحمه الله ان اريد بالعقل القوة العاقلة اعني النفس الناطقة فظاهر وان اريد الذهن المتناول لها ولا آتها فالمعنى انها قد تكون كلية وذلك اذا حصل في النفس **قوله** ليس باشتراك اللفظ **قوله** ولا من قبيل ما فيه الوضع العام مع خصوص الموضوع له كاسما الاشارات ونحوها فهذا معنى كون الصور العقلية كلية مشتركة بين كثيرين اي المراد بكلية الصور العقلية واشتراكها بين كثيرين هو هذه المطابقة والا فالكلية بمعنى الاشتراك المتعارف تمتنع عروضها للصورة العقلية كما تمتنع عروضها للموجود الخارجي كما صرح به في حواشي التجريد **قوله** قلت لا منافاة لان كليتها الخ تقرير الجواب ههنا لا يلايم كلامه في حواشي التجريد فانه صرح هناك بان الكلية بمعنى الاشتراك لا تعرض للموجودات الخارجية وهو ظاهر ولا للصور العقلية لان كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها واما الكلية بمعنى المطابقة فتعرض للصور العقلية ايضا اذ المفهوم من هذا الكلام ان المطابقة بالمعنى المذكور تعرض للصور العقلية ولو اخذت مع عروض

قوله اما العوارض وتلك العوارض ليست الا المطابقة وهي لا تصلح فالوجه الثاني عايد الى الاول وجوابهم جزئياته **قوله** وجوابهم بطريق المعارضة الى اخره وجوابهم بطريق المنع والتقسيم الى اخره **قوله** فهو ان انقلاب الحقايق المختلفة واحدا بعد واحد من الواجب والممكن والممتنع الى اخره صحيح بمنع التلازم وبين البين انه لم يلزم هذا مما ذكر على تقدير اختلاف العلم والجهل المركب في الماهية هو

قوله اشرنا اليه في المرصد الثاني الذي في تعريف العلم **قوله** والثاني زوالها عنها ان قبل الفرق المذكور للفلاسفة وحافظة النفس المدراكة للمعقولات وخزانتها عندهم هي العقل الفعال ولا يتصور زوال الصور عنه على قاعدتهم فكيف يعتبر في النسيان زوالها عن الحافظة ايضا اجيب بان المراد زوالها عنها من حيث هي حافظة وخزانة للنفس وذلك بزوال المناسبة بينها وبين النفس التي بسببها كانت خزانة حافظة لمدركاتها الكلية بحيث انعكس منها اليها تلك المدركات **قوله** وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته عدم كونه متصورا في حالة النوم والموت ظاهر في الجملة واما عدم كونه متصورا في حالة الغفلة مع كونه متصورا في حالة الشك الجهل المركب ففيه خفا اللهم الا ان يبنى الفرق على ان في الشك والجهل المركب توجه النفس والتفاتها الى نحو متعلق العلم المنفي فمن شان الشاك والجاهل جهلا مركبا ان يقوم بهما ذلك العلم لا يكن بدون الالتفات بخلاف الغافل والذاهل والكلام بعد محل تامل **قوله** علم مستعلقا بها قد سبق الاشارة الى ان الحق ان اطلاق العلم على الاحساس بخلاف للعرف واللغة فانه اسم لغين من الادراكات ولنا لا يبعد البهام من اولي العلم في شق منها **قوله** لانا نقول بكفينا في مقام المنع الاختلاف بالهوية لا يقال الاختلاف حاصل بين العلمين المتعلقين بشيء واحد اذا كانا قايمين بمحلين فان العالم القايم بزيد يخالف العلم القايم

بعمرو بالهوية مع ان التفاوت بينهما ليس كتفاوت ابصار زيد والعلم به فعلم ان اختلافهما اختلاف قوي ليس مجرد الاختلاف بالهوية لانا نقول جاز ان يكون تلك الزيادة في الاختلاف لعوارض كلية صنفية فلا تخرج بذلك عن الاختلاف بالهوية الى الاختلاف بالنوع الفارح

قوله لمزيد الاستظهار يعني ما لزم مما ذكر عدم حصول هذا الغرض اعني مزيد الاستظهار ولا يقدح هذا في اصل الجواب كما ان ابطال السند لا يضر المانع **قوله** سوى الحس فيه بحث لانه ان اراد بالحس الحس الظاهر فالحصر ممنوع فان التخيل سبيل اليه ايضا وان اراد الحس مطلقا فمسلم الا ان التخيل معلوم عندهم لا محسوس وبالجملة كلام الشارح في اوايل بحث الالفاظ من حاشيه المطالع ظاهر في ان الصور الجزيية من حيث هي جزيية قد يتم عند النفس بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذا القدر يكفي في الاستدلال **قوله** مع التساوي في نفس الماهية اشاره الى ان بيان الامتياز انما يحتاج اليه للتساوي في الماهية اما عند اختلاف ماهيه الصور العقليه والخارجية كما سياتي فلا حاجه اليه **قوله** غير متمانعه والشرفيه ان التقابل وكذا التماثل وتظايرهما في المنع من الاجتماع من احكام الوجود الاصيل لا الظلي كما سبق **قوله** وكذلك لما قد المتصور الخارجي **قوله** لجواز تعاقب الصور العقليه فيها جواز تعاقب الصور الخارجيه المتفاوتة بالصغر والكبر عليها **قوله** لكن الاجتماع يجوز في الثانيه دون الاولى لما بينهما في الوجه الاول **قوله** لاستحالة بقاء واها المامور ان يكون كذلك لا ان كل صور عقليه زال كذلك **قوله** ومنها ان الصور العقليه كليه فاك فارحمه الله ان اريد بالعقل القوة العاقلة اعني النفس الناطقة فظاهر وان اريد الذهن المتناول لها ولا آتها فالمعنى انها قد تكون كليه وذلك اذا حصل في النفس **قوله** ليس باشتراك اللفظ **قوله** ولا من قبيل ما فيه الوضع العام مع خصوص الموضوع له كاسما الاشارات ونحوها فهذا معنى كون الصور العقليه كليه مشتركه بين كثيرين اي المراد بكليه الصور العقليه واشتراكها بين كثيرين هو هذه المطابقه والا فالكليه بمعنى الاشتراك المتعارف تمتنع عروضها للصورة العقليه كما تمتنع عروضها للموجود الخارجي كما صرح به في حواشي التجريد **قوله** قلت لا منافاة لان كليتها الخ تقرير الجواب ههنا لا يلايم كلامه في حواشي التجريد فانه صرح هناك بان الكلية بمعنى الاشتراك لا تعرض للموجودات الخارجيه وهو ظاهر ولا للصور العقليه لان كل واحد منها صورة جزئيه في نفس جزئيه فامتنع اشتراكها واما الكلية بمعنى المطابقة فتعرض للصور العقليه ايضا اذ المفهوم من هذا الكلام ان المطابقه بالمعنى المذكور تعرض للصور العقليه ولو اخذت مع عروض

الذهنيه فانه لو حمل كلامه على عروضها لها ماخوذة في نفسها لامع عوارضها الذهنيه انجه
ان الاشتراك يعرض لها ايضا ماخوذة كذلك الا ترى ان الصورة العقليه ماخوذة كذلك في مفهوم
الحيوان على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وهذا المفهوم مشترك بين كثيرين بمعنى جعل حصة
منه في كل منها فتعين ان مراده هنا كعروض المطابقه للصور العقليه مع انها صور جزئية
في نفس جزئيته ولهذا اعترض عليه بانه يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا
وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الجزئية والكلية متقابلين ولم يقل به احد ثم قيل ولو استدل
على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة لهذا المعنى يعرض للصور
العقليه والكليه لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها صورة جزئيه حاله في نفس جزئيته لكان
صوابا قليلا تامل قوله ومن ثم زيد في المطابقة الخ اي ومن اجل ان العوارض الذهنيه ليست
ماخوذة في الكليه قبل ذلك وضع هذا العمل اذ لو كانت ماخوذة فيها لم يمكن وجود تلك
الصورة في الخارج كما سبق اليه الاشارة في اثنا القصد الاول ولو فرض وقوع هذا التحمل
لم يلزم ان يكون عين ذلك الطرد بل لم يجز قوله قيست الى خصيصها هذا التوجيه يندفع
ان تكون كلية تلك الكليات بالقياس الى الخصص لا غير قوله لمن يرى العلم غير الصورة الذهنية
يدخل في عموم من يرى العلم نفس التعلق او امرا عدميا وليس هذا مرادا هنا فلذلك قيد
رحمه الله تعالى رحمه واسعه بقوله المساوي الخ ليكون النفي المستفاد من غير راجعا الى القيد
قوله بل الصور هي ماهيات المعلومات الخ قالوا اذا حصلت الصورة في الذهن انكشفت
بنفسها وصيارت معلومه بذاتها لا بعلم زايد عليها وصورة منتزعة منها والا تسلسلت
العلوم وتتوسط هذه الصور ينكشف الامر الخارجي فالعلم والمعلوم الاولي متحدان بالذات
وهذا حاصل ما ذكره الغارابي في تعاليقه من ان المدرك بالحقيقه هو نفس الصورة المنتقشه
في ذهنك واما الظاهر الذي هو ان الصورة صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم والا كان
يتسلسل الى ما لا نهاية له الى هنا عبارته قوله مخالفة لها في الماهية ومعنى مطابقة العلم
للمعلوم عندهم هو ان للصورة العلميه مناسبة مخصوصة مع معلومها فلذلك صارت
آلة لمشاهدته وعلمابه دون غيره قوله ولو صرح بهذا العمان الخ الاقرب في توجيه كلام
كلام المصنف ان يجعل العلم بمعنى المعلوم قوله ليس هو الصورة بل المعلوم بها يمكن ان يطبق هذا
الكلام على راي الفرقة الاولى بان مرادهم ان الكليه باعتبار المعلوميه لا العلميه فان المتبادر
من الصورة حيثيه العلميه اي كونها سببا لانكشاف الماهية فلعل الحكم بالبطلان مبنا على المتبادر
منه ونعين ان القايل به هو الفرقة الثانيه وان لم يكن ذلك القيد من هذا الكلام نفسه بل
من اقتضاء السياق في ما وقع فيه مثلا والله اعلم قوله لا يتهيا به على انه لا يكون الخ فيه ان
هذا خلاف ما اشتهر من مذهب مثبتي الوجود الذهني فان صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم
في العقل الفعال ولذلك جعلوه خزانه للنفس الناطقه وان المراد بالوجود الذهني وجود مغاير
للوجود الذي هو مصدر الاثار سواكان في قوتنا المدركة او في غيرها وكان كلام المصنف
مبني على ان علم المجردات عندهم حضوري لا ارتسامي قول هكذا حقق المقال الخ هكذا نصيب علي

المصورية

المصدر به وعلى هذا النسق بدل منه والمعنى حقق تحقيقا على النمط وفي الكلام رمز الى ان هذا هو
صاحب المقاصد في هذا المقال قوله بان يلاحظها الخ اشار به الى ان الى بمعنى في لان النظر
بمعنى الفكر لا يعبر الا به قوله وهو متصور للجواب كانه تاكيد لما سبق والا فمؤداه مؤدى
قوله فينحصر الجواب في ذهنه قوله لتسا التكان للاكتساب في التصورات لما اشتهر ان المراد
صورة مفصله اي علم تفصيلي يستلزم صورة واحدة للمجموع من حيث هو اي علما اجماليا
فاكتساب التصورات يستلزم العلم الاجمالي فلما لم يكن لم يوجد ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء
اللازم قوله فظهر انه قد يتعاون الخ قيل للامام ان يقول فالتعاون راجع الى اخطار
الاجزاء وعدمه وبهذا القدر لا وجه لتقسيم العلم الى الاجمالي والتفصيلي كيف والاخطار وعدمه
بحران لي في البسايط ايضا الظاهر انهم لا يقولون بانقسام العلم بها الى ذينك القسمين واما قوله
الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن لحقيقيه لا باعتبار عارض من عوارضه ففيه انه
لا يصح الدليل الذي يتمسك به المستدل لان العلم بالاضافه قد يحصل مع العلم بكلا طرفيها بوجه
ولا يجوز ان يحمل كلامه على ان العلم بهذه الاضافه المخصوصه يتوقف على العلم بحقيقة الجواب
اذ لا يحصل العلم بالقدر على ذلك بدون العلم بحقيقته ولو اجاب الامام بكلا طرفيها بمنعه
مما لا يخفى قوله واما قوله العلم الواحد الخ لا شك ان هذا القول من الامام مبني على ان
المعلوم هو الصورة الحاصلة من المعلوم فانه قايل بالوجود الذهني ثم ان كان مراده العلم الواحد
لا يكون علما بمعلومات كثيرين مطلقا كما هو الظاهر فجوابه ما ذكر الشارح وان مراده ابطال
ما لزم في صورة العلم الاجمالي بزعمه ويكون معنى كلامه ان العلم الواحد اي الصورة الواحدة
لا تكون صورة مطابقة لمعلومات كثيرين مختلفات الحقايق بان يكون تمام حقيقة كل منها لم
يندفع بما ذكره الشارح بل جوابه ان يقال مطابقة صورة واحدة لتمام حقيقة كل من المعلو
المتخالفة في الحقيقة بالمعنى الذي يشير اليه ويتضمن غير ما لزم في العلم الاجمالي فان اللازم
فيه على ما صور الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث هو لا مطابقة اجزاء تلك الصورة
المركبة لاجزاء ذلك المركب على التوزيع والاحذو رفيه قطعا قوله قال القاضي المعلوم غير المجهول
الخ قيل يلزم على القاضي ان لا يقول باكتساب التصورات لجريان الوجه الاول المار ذكره
من تمسك الامام مع انه قايل به قوله او هما عارضان لمالك قيل هذا العارض ليس بمعنى
الخارج المجهول والا فالضاحك عارض للكاتب بل بمعنى القائم لكن تقول عروض الضاحك
لذات الكاتب لا المفهومه الذي كلامه فيه فتامل قوله ولا يشينه عليك بما اسلفناه اعتراض
على القاضي وما اسلفه هو الذي ذكر في الموقف الاول في جواب استدلال الامام على امتناع
جريان الكسب في التصورات قوله اما فعلي او انفعالي ليس المراد الحصر فان العلم بالاعتبار الاول
ليس شيا منهما وكذا العلم الكلي الذي لم ينتزع من الافراد الخارجيه ولم يكن سببا لوجودها
بل مجرد انقسام العلم الى القسمين توطيه لما يقوله الغلا سفه من ان علم الله تعالى فعلي فعلى هذا يمكن

هذا

ر
عنيق

ان
ام

ر
رتيبين

ما

علمها

او

باعتبار المعلوميه لا العلميه فان المتبادر من الصورة حيثيه العلميه اي كونها سببا لانكشاف الماهيه او كونها هي الماهيه هو

قوله بالقوة القريبة التحقق ان العلم حاصل في تلك الحاله لكن بحسب عنوان مخصوص والقوة باعتبار هذا العنوان اخرى

ان يصير مخصصا لوقوع احد الضدين بالوقوع لا انفعالي تابع للمعلوم حتى لا يمكن ذلك
قوله اي العلم الفعلي كما يتفرع عليه الكثره الخ ظاهر هذا يدل على ان التصور الكلي
كاف في صدور الجزئيات وهو خلاف ما صرحوا به وسيجئ ايضا في المقصد الرابع من مباحث
الاين على راي الفلاسفه قوله واما علمه تعالى بذاته الخ الظاهر ان علم كل احد بذاته
ايضا كذلك قوله وهو قوه خالية عن الفعل قد ذكرنا فيما سبق خلوها عن الفعل بالنظر
الى المعلوم الانطباعية لا بالنسبه الى العلم الحضوري فان علم النفس بذاتها عين
ذاتها ولا يعقل خلو الشي عن نفسه قوله وليس هذا الاستعداد حاصلا للسائر
الحيوانات انما ذكر هذا الان الغرض عد المراتب المخصوصه بالنفس الناطقه ولهذا لم يعد
نفس الاحساس بالجزئيات من المراتب كما ذكرنا في صدر الكتاب قوله والتنبيه لما بينهما
قدم ما فيه سوالا وجوابا في اسباب بحث الفتح في البديهيات فليتذكر قوله وهل يمكن
ذلك الخ قدم في اول الكتاب ما فيه سوالا وجوابا فليتنظر فيه قوله ولا في تقدمه على العقل
بالفعل بالمعنى الثاني قد ناقش في تخصيص التقدم على العقل بالمعنى الثاني اذ الظاهر تقدمه
على الاول ايضا وتجاب بان عدم التعرض له اشار الى عدم الاعتداد بذلك المعنى
لانه مخالف لما في مشاهير الكتب قوله وانما ائت البعض الى اخره الاقرب ان يقال
الثانيث باعتبار كون العلم ببعض الضروريات مرتبه من مراتب النفس اذ على ظاهر
ما ذكره الشارح يحتاج بعد التاويل للتانيث المصير الى حذف المضاف او الى المجاز
في الايقاع وههنا وجه اخر وهو ان نجعل الصفه للضروريات ويلزم حذف المضافين
اي سمينا علم بعضها كقوله تعالى واكصيب اي كمثل ذي صيب وكقول الشاعر قوله
وقد جعلتني من خزيمه اصبعا اي ذا مسافة اصبع قوله بوجوب الواجبات
لا يخفى ان المراد بالواجبات الواجبات العقليه البديهيه ولعل المراد بمجاري العادات
الضروريات التي يحكم بها الجريان العاده به مثل ان الجبل لا ينقلب ذهبا وماء البحر لا يتحول
دهنا وامثالهما قوله وكان البر في جعل العلم بمجاري العادات من جمله مناط
التكليف هو ان لا دلاله المعجزه على صدق الشارع الذي يتلقى منه التكليف دلاله
عقليه عاديه كما سياتي في الموقف الخامس ولا شك ان التمكن من العلم بذلك الصدق
مما لا يتم التكليف بدونه قوله ولا يبعد ان يكون الى اخره لان البعض في كلام الشيخ
ليس على اطلاقه اذ لو كان كذلك لزم ان يتحقق صلاحية التكليف لكل صبي يعلم ان
الواحد نصف الاثنين واعلم انا قد ذكرنا في اوائل الكتاب ان المذهب الحق عند اهل
السنه ان الصبي العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف مع البلوغ وظاهر انه
بعد العقل المستفاد بل العقل بالفعل ايضا فلعل مرادهم بكون العقل بالملكه مناطا له
انه انما يحصل صلاحيه التكليف بالعقل عنده بحيث اذا وقع بالفعل لم يكن تكليفا بما لا
يطاق والله اعلم قوله لانهم يعدون في البديهيات به يظهر ان الذي زاد واقي تقرير

العمل

هو العلم بحسن بعض الحسن وقبح بعض القبيح لا كلهما لان المعدود من البديهيات بعضها
كما صرح به في الالهيات قوله والاجاد تصور انفكاكهما في العيان مسامحة اي انفكاكهما
المتصور كما يدل عليه تعليل بطلان الثاني والجواب الاتي وهو الموافق لما في سائر الكتب قوله
او عالم لا عقل له قيل المجانين والصبيان ليسوا عقلا مع ان لهم علما سيما على راي الشيخ
ان الاحساس نوع من العلم فلا بد من تخصيص العلم المذكور قوله والنظر مشروط بكمال
العقل هذه الزياده وقعت في بعض النسخ فعلى هذا يكون العلم بالنظريات متاخرا عن العقل
بمراتب والمتاخر بمرتبتين انما يتفرع على ما ذكر اذا كانت العبارة هكذا لانه مشروط بالنظر
والنظر مشروط بالعقل قوله وكمال العقل مشروط بالعقل اي بالعقل الذي بصدد وهو
ما خرج وقوع التكليف عن كونه مما لا يطاق كما اشرنا اليه فليتامل قوله يتبعها العلم بالضروريات
المراد بالعلم بالضروريات العلم بالبديهيات الكليه على وجه يتمكن به من الاكتساب فهي اعم
الخلقيه الغير الاختياريه بالذات ولا بالواسطه لا القوه الجبليه اللازمه للنفس حتى يلزم
ان يوجد للصبيان قوله ان العلم قد ينفك عن العقل قد يمنع وجود العقل في النايم بالفعل استنادا
بان خطاب لا ادا لا يتوجه عليه واليه اشار في المقاصد قوله فهما مثلان اتحد الوقت
او اختلف اورده عليه انه اذا اتحد الوقت والمفروض ان العالم ايضا متحد كما يدل عليه واما اذا
اختلف محل العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف يقال انهما مثلان واجيب بان عدم التعدد
لكونهما مثلين والاظهر ان يقال الحكم بالمثليه فرضي مبني على فرض التعدد والمعنى لو جد علمان
كذا وكذا الخ فليتامل قوله فلا يوجب تعدد ما فيه سواء كان العلم عبارة عن العلق
او عن الصوره الحاصله في النفس لجواز ان يتعلق او الصوره زمانين فعد تعدد الوقت دون
العلم وهذا ظاهر اذا جوز بقاء العرض فليتامل قوله يقتضي الاختصاص بمحله لذاته قد سبق ان
المطابقه اخص صفات النفس للعلم فلا يقتضي الاختصاص بمحله لذاته والا لكان اخص الصفات
هذا اللهم الا ان يقال المطابقه اخص صفات مطلق العلم فلا ينافي كون الاختصاص بمحله اخص
صفات فرد منه فتامل قوله الاول قوله القاضي يحصل هذا القول هو الايجاب الكلي ويحصل
القول الثاني هو السلب الكلي ويحصل الثالث هو السلب الجزئي قوله واما الاختلاف النوعي
فهو ما مر ظاهر كلام المصنف هو الجزم بالاختلاف النوعي وكانه مبني على ان الوقوف على الكسب
فصل مقوم معتبر في ماهيه العلم النظري فيما ذكره الشارح من جواز الاختلاف النوعي وان
كان كما يناني المقصود الذي هو التمسك بالنفي بالسند في الحقيقه لكنه ليس مودي كلام المصنف
الا ان يحمل كلام المصنف على حذف المضاف اي فلا شك في جواز الاختلاف بالنوع والشخص وهذا
الجواز لا ينافي وقوع الاختلاف الشخصي بطريق التعليل بما بعده فقول الشارح اما الاختلاف الشخصي فلا
دينيه فيه اشار الى تلك الجامعه قوله لما مر في المذهب الاول المراد بالجواز هو الامكان في نفس الامر
والظروري اذا لا يمكن ان لا يكون ضروريا لا يمكن ان لا يكون ضروريا لا يمكن ان لا يكون ضروريا
لا الامكان الذهني وهذا اخبر الى الاستدلال ولم يكشف بعدم دليل الاستناع ثم لا يخفى ان دليل المذهب
الاول مما تقدم ان الاول لو تم لدل على جواز الانقلاب في الكل فاخراج البعض بنا على ما ذكر تخصيص للاحكام العقليه
بلا دليل وان اريد ان الدليل الاول لو تم لدل على جواز الانقلاب في الكل فاخراج البعض بنا على ما ذكر تخصيص للاحكام العقليه
بلا دليل وهذا ظاهر متحقق عند الانقلاب فلا وجه لتحي بل الاختلاف النوعي الا ان يقال المراد ان الدليل
الاول لو تم لدل على جواز الانقلاب في الكل فاخراج البعض بنا على ما ذكر تخصيص للاحكام العقليه
بلا دليل وهذا ظاهر متحقق عند الانقلاب فلا وجه لتحي بل الاختلاف النوعي الا ان يقال المراد ان الدليل
الاول لو تم لدل على جواز الانقلاب في الكل فاخراج البعض بنا على ما ذكر تخصيص للاحكام العقليه
بلا دليل وهذا ظاهر متحقق عند الانقلاب فلا وجه لتحي بل الاختلاف النوعي الا ان يقال المراد ان الدليل
الاول لو تم لدل على جواز الانقلاب في الكل فاخراج البعض بنا على ما ذكر تخصيص للاحكام العقليه
بلا دليل وهذا ظاهر متحقق عند الانقلاب فلا وجه لتحي بل الاختلاف النوعي الا ان يقال المراد ان الدليل
ضروري بالنسبه الى آحاد يبقى على التعين بنا على مذهب الاصحاب الزاما قوله وذلك يردي الى خلو العاقل الناظر اشارة الى ان
بل العلوم الى ان المدعى انه يلزم حينئذ جواز الخلو في الضروري مع توجه النفس والتفاتها اليه فلا يرد ان ان قل قد يخلو ما من الضروري وان كان العلم
وجه النفس اليه فان قلت مذهب اهل السنه ان العلوم كلها بخلق الله تعالى من غير تاثير لتصور الطرفين والغير وحينئذ يجوز ان يخلق
الله تعالى تصور الطرفين دون التصديق وان كان اوليا فكان المذهب الثاني المتضمن للرد على الحكماء القائلين بان تصور الطرفين
على اصله الذي علمت لعلم يردوك ان تعلق الارادة بخلق تصور الطرفين لا يستلزم تعلقها بخلق التصديق بل يستلزم تعلقها بخلق العلم بالاضافة
بلا يستلزم تعلقها بخلق العلم بالمضافين وعلى هذا لا ينافي المذهب الثاني اصول اهل السنه تامل قوله قوله بحث جواز ان يكون الاسلاب

قوله مختلفان عند الاشعري الخ قد سبق ان المطابقة تخص صفات العلم
فيلزم من اتصاف ذهن بالعلم اتصافه بتلك المطابقة تمام ما فيها تلك كونها
تلك المطابقة تمام ما فيها تلك كونها تلك المطابقة في تعقل معاني الخ
صفات النفس العلم في تعقل معاني الخ قوله
كون علمه قديما مطابقا لمعلومه وحادثا
والجامع خصوصية التعلق بقيام زيد مطابقا للواقع
كون علمه قديما مطابقا لمعلومه وحادثا
حيث العلمين المتعلقين بقيام زيد مختلفين
مختلفين ما مثلين في

قوله ان العلوم باسرها الخ

بسبب ما يعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية في احكامها وادعائه التأمل فيما سوى الضروري الذي هو شرط لكمال العقل مستبعد جدا **قوله** وذلك يؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر الخ اشار بقوله الناظر في العلوم الى ان المدعى انه يلزم ح جواز الخلو عن الضروري مع توجه النفس والتفاتها اليه فلا يرد ان العاقل قد يخلو عن الضروري وان كان اوليا لعدم توجه النفس اليه فان قلت مذهب اهل السنة ان العلوم بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير لتصور الطرفين ولا لغيره ح يجوز ان يخلق الله تعالى تصور الطرفين دون التصديق وان كان اوليا فكان المذهب الثاني المتضمن لدعوى استحاله الخلق عن الاوليات بعد تصور الطرفين على اصل التوليد قلت لعلهم يدعون ان تعلق الارادة بخلو تصور الطرفين يلازم تعلقها بخلو التصديق كما ان تعلقها بخلو العلم بالاضافة يلازم تعلقها بخلو العلم بالمضافين وعلى هذا لا ينافي المذهب الثاني اصول اهل السنة فتامل **قوله** وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب الخ فان قلت مبنى الكلام ان جواز الانقلاب في بعض الضروريات يستلزم جوان في الكل للتماثل فيلزم جواز الخلو المستحيل في البعض قلت مبنى البحث ح منع هذا الاستلزام كما يحققه من جواب المذهب الاول **قوله** وح يستحيل حصول شئ الخ فيه بحث لجواز ان ينقلب النظري ضروريا فيكتسب النظري الفرضي من الضروري الفرضي اللهم الا ان يجعل المدعى الانقلاب في الضروريات فقط بان يكون كل العلوم نظرية وانه خلاف ظاهر مقالتهم والجواب ان الضروري الفرضي لم يكن مبدا للنظري الفرضي قبل الانقلاب اما لعدم المناسبة بينهما اولان امر المبدا مبه بالعكس فلا يعقل هذه المبدائية بعد الانقلاب وان عقل اصل الانقلاب وهذا الظاهر على المتامل المنصف ان جواز انقلاب النظري ضروريا لا يستلزم وقوعه على تقدير انقلاب جميع الضروريات نظريا فيكفي في الاستدلال المذكور فرض انقلاب جميع الضروريات نظريا بلا انقلاب نظري ضروريا وان جاز فليتامل **قوله** من حيث ان العبد مكلف به فيه بحث اذ يقال لا تكليف للعارف فلا نسلم ان من عرفه ضرورة فهو مكلف به حتى يلزم قبح التكليف وقد اشرنا في المقدمة الرابع من احكام النظر الى جوابه فليتنظر فيه **قوله** وجوزه بعضهم وهو المختار لما سبق من ان العلم بحقية النتيجة الحاصل عقيب النظر ضروري وكذا العلم بالعلم بالنتيجة ونحوهما والحق ان النزاع لفظي كما ذكر **قوله** والعلم به ليس ضروريا فيه منع اذ قد سبق في المقصد الرابع من المرصد الاول من الموقف الثالث ان الضرورة كافية لنا في وجود الزمن وانه لا يقوم بنفسه **قوله** بناء على ان العلم الخ فان قلت متعلق العلم فيما ذكروه الامتناع لا المستحيل الذي هو الاجتماع فيبنى المنع على ما ذكر غير صحيح قلت العلم بامتناع الاجتماع يستلزم العلم بالاجتماع نفسه وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم على ان الامتناع نفسه مستحيل ايضا لانه ما لم يمتنع وجوده في الخارج والذهن لا يوجد موصوفا فيه **قوله** بان حكم بعدم معلوميته الخ قد يناقش فيه بمنافاته وهي ان منع المعلومية هو المذكور فيما سبق ومنعها ليس حكما بعدمها والا كان المانع مدعيا فالاظهر في العبارة ان يقال فان منع معلوميته تستدعي بصوص ويمكن ان يدفع بان

قوله مبني على وجودهما اي العلم بوجودهما على حذف المضاف كما دل عليه قوله والعلم به ليس ضروريا الخ

منع

الإرادة

قال المشايخ في التوفيق بين العقل والشرع ان المراد بالقلب هو النفس الناطقه باعتبار تقلبه بين الاستفاضه من الانوار العاليه والافاضه على الاشباح السافله بقوتيه العلميه والعمليه واليه الاشارة بقوله عليه الصلوه والسلام قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء **قوله** اعتقاد النفع اوظنه للحيوانات العجم افعال اختيارية واما ان يقال بالفرق بين الافعال الاختيارية والارادية واما ان يقال بوجود الاعتقاد فيها واما ان يخص التفسير بارادة الانسان **قوله** فانا نجد من انفسنا الخ يعني انا نجد ميلا هو مرجح لاحد المقدورين والمرجح هو الارادة فيكون الميل هو الارادة ورد عليه بانه لم لايجوز ان يكون المرجح شيئا آخر لا يعتبر فيه الميل لا بالعينيه ولا بالجزئية كما سننقله عن الاشاعره او يكون مجموع امور يكون الميل جزء الخير امنها فلا يكون الارادة ميلا فقط كما هو مدعاهم **قوله** ومع ذلك لا يريده اي لا يقال له المريد **قوله** بل نقول هي اعتقاد الخ ضميره ولغيره للمعتقد المفهوم من الاعتقاد وضمير وصوله الى النفع وضمير حيزه الى المعتقد والغير على سبيل البدل وضمير احدهما اليهما جميعا ومن يوثق في موضع الصفه للاعتقاد اي اعتقادا كائنا ممن يوثق وهو للاحتراز عمن يعتقد النفع ولا يختار فلا يكون باعثا له على الفعل **قوله** والميل الذي ذكرتموه انما يحصل الخ فان قلت الميل المذكور ان كان ارادة فالتعريف غير جامع وان لم يكن كذلك يلزم خلو القادر قدرة غير تامة عن الارادة بالنسبه الى مقدور الذي لا يقدر عليه قدرة تامه قلت نختار الثاني ونمنع الملازمه لتحقق متبوع ذلك الميل الذي هو الارادة اعني اعتقاد النفع على ان بطلان اللازم ممنوع فان فيه التمني لا الارادة **قوله** فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل قيل الظاهر ان المراد بالارادة ههنا هو الارادة الحادثه التي هي من الكيفيات النفسانيه على ما صرح به في العنوان وتفسيرها باعتقاد النفع او ظنه مما يوبده فان القديمة لا يصح فيها ذلك **قوله** والحكما ايضا مبنى على انهم قائلون بالارادة وان قالوا بوجوب مشيئة الفعل **قوله** وان كانت مقارنة له ولهذه المقارنة صح تفسيرها المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وازم من الجواب **قوله** اذا كان قصدا الى الفعل الخ قد سبق الان ان الارادة عند المعتزله اما اعتقاد النفع او ظنه واما ميل يتبعه فالظاهر ان القصد والعزم عند بعضهم من مراتب الميل حتى لا يكون جعلهم الارادة عبارة عن احدهما مخالفا لما سبق فتدبر **قوله** واما الاشاعره فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة لتخصيص القول بان العزم لم يجعلوه من قبيل الارادة يشعر بان القصد ارادة عندهم مع انه ليس كذلك لما سبق في بحث القدم من ان القصد مقارن لعدم المقصود والارادة المغنى بالصفه المخصصه مقارنه للمراد اللهم الا ان يراد العزم المطلق ويجعل شاملا للقصد **قوله** فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا فان قلت تفريع عدم صحة تفسير الارادة باحدهما على انتفا العينية والمشروطيه عما لا وجه له اذ لا دخل لانتفا المشروطيه في ذلك العدم حتى لو ثبت مشروطيته لم يصح ذلك التفسير ايضا

قلت لنسلم ان التفريع على ما ذكر لا على وجوه الارادة بل ونمنع ان له مدخلا فيه اذ لو تحققت المشروطيه كان احدهما لازما للارادة ضرورة لزوم الشرط للمشروط فكان يصح رسما بلازمها وفيه انه انما يتم عند المحققين اذا كان اللازم مجعولا اللهم الا ان يقال كان يصح رسما باحدهما مسامحة وان لم يصح تحقيقه فالمقصود المبالغه في نفي تلك الصحة كما يوحي اليه لفظه اصلا واعلم ان ظاهر كلام المصنف بدل على ان المعتزله قائلون بان الارادة مشروطه باعتقاد النفع او الميل يتبعه وليس كذلك بل هي عندهم نفس احدهما فاشار الشارح بزياده قوله فلا يصح تفسيرها الى آخره الى توجيه كلامه ولكلام المصنف توجيه آخر اقرب مما ذكره الشارح وهو ان يحمل على ان الارادة عند المعتزله مشروطه باحد الامرين خلافا للمعتزله اي بعضهم الذين قالوا بان احدهما معينا شرطها فان من جعلها نفس الميل التابع للاعتقاد مثلا اجعل الاعتقاد شرطا لها **قوله** نعم للمعتزله ان يقولوا الخ يمكن ان يقال الجواب قد تم بمنع كلية تلك المقدمه ومنع ضروريتها ولا حاجه لنا الى اثبات التساوي وعدم المرجح في الصوره المفروضه البته نعم لو اثبتنا ذلك يكون نقضا لتلك الكليه التي ادعوا ضروريتها بل عليهم ان يثبتوا تلك المقدمه الكليه اذ قد مر مرارا ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة واني لهم ذلك لاثبات **قوله** فيختار ما هو الاقرب الى اليمين فان قلت يجوز ان يتساويا في القرب والبعد بالنسبه الى اليمين ففي هذه الصوره يلزم ترجيح احد المتساويين قلت لهم ان يقولوا ان كان احدهما في جهتي اليمين والاخر في يسار يختار ما هو في يسار لان حركه اليمين الى جانب اليسار اسهل كما اشار اليه وان كان احدهما في الفوق والاخر في التحت يختار ما في التحت لان الحركه الاختياريه يه ستم ههنا الى الطبيعه وان كان احدهما في القدام والاخر في الخلف يختار ما في القدام ووجهه اظهر **قوله** توقان النفس تقال تاقت الى الشي توقا وتوقانا اي اشتاقت **قوله** واما اذا فسرت بما اختاره الاخر فلا يرد الا ان يقرب بذلك لم يصح ما ذكره الشارح من تعلق الارادة بالشهوه لان الشهوه ميل جبلي غير مقدور وربما صرح به في حواشي التجريد قال في شرح المقاصد هذا التفسير كما لا يقتضي كون الارادة من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا ينفيه وكذا لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفه تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحياة والموت قال فبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة وصح ما قيل في الفرق ويمكن ان يجاب بان قيد الجبائيه هو المتبادر من التعريف اي انها صفه تخصصه لاحد طرفي المقدور من حيث انها كذلك وحينئذ لا يتعلق بغير المقدور واما تعلقها بالحياه والموت فممنوع **قوله** لان الارادات ليست مقدورة لنا الخ وما ذكره في حواشي التجريد في الفرق بين الشهوة والارادة من ان الشهوة ميل جبلي غير مقدور بخلاف الارادة فاما بنا على المشهور لا على التحقيق واما على ان المراد بالارادة اعتقاد النفع او ما يتبعه هذا ولا يخفى عليك ان ما سنذكره من الجواب عن جواب دليل الجبائي على استحاله كون الارادة مرادة متان ههنا **قوله** وقال الجبائي يستحيل

قوله فان الارادة بالاتفاق صفه مخصصه لاحد المتقدرين هذا الاتفاق في الارادة المتعلقة بفعل المريد من حيث الوجوب الذاتي كما يظهر من التعليل او على حسب الوجوب بحسب الحكمه

قوله لان قابل التوه في اليمن اكثر وسن ان الكبد الذي هو مبدا توليد الدم الغاذي للارواح للانسان للكبد في جانب اليمين ولهذا كان الكبد في جانب اليسار ليتعادل الطرفان فيما في الجانبين اذ لو اجتمعا حرارتهما في الجانب الايسار فرط الحراره هناك واحتوى البرد على الجانب الايمن فكان البدن معلولا جانبا بالطبع والحكمه تابى ذلك فان قلت فهلا كان الامر بالعكس بان كان الكبد في الايسر قلت لما كانت مبدا من جانب الكبد لما عرفت فكان نسبتي ذلك الجانب حينئذ فكانا نسبتي ذلك الجانب عينا لان اليمين جهة مبدا الحركه ولهذا انتهى الملائكه جهة الشرق عن يمين ذلك الجانب ابتدا الحركه العظمى منها قبل الاعسير لما كان ذلك كان كبده في الايسر

ولا يبعد ان يقال ان الارادة اذا كانت تتعلق بالفعل في الجمله فقصد الفعل ارادته ولا يخفى ان هذا لا يستقيم على ما ذكره من ان القصد مقارن للمراد وان الارادة المتعلقة بالفعل لا تكون الا مقارنه له فتدبر منه

لكن في بعض النسخ بعد ظاهر

منه

الي اخره واحتج بان الارادة المقدورة لو كانت مرادة للفاعل لكانت تلك الارادة الثانية مفتقرة الي ارادة ثالثه والثالثه الي رابعه وهلم جرا الي ما لا نهايه له ويلزم التسلسل المحال ورد بان التسلسل انما يلزم ان لو كانت كل ارادة مكتسبه مراده بارادة مكتسبه وليس يلزم ذلك بل امكن قطع التسلسل بالانتهاء الي ارادة ضروريه حاصلة للفاعل بخلق الله تعالى كذا في ابكار الافكار **قوله** واتفق المحققون الخ لكن اختلف قول الحي هاشم فيه فمقال تارة انه قول الفاعل ليست ما لم يكن كان وما كان لم يكن وتارة انه ضرب من الاعتقاد والظنون وتارة انه التلهف والتاسف **قوله** اشبه منه بالارادة لان الميل عند عدم تمام القدره كالتمني **قوله** فلا يجامعها لكن يجوز ان يكون الشخص مريدا الشي وكارها لضده في حالة واحده **قوله** بل يجامع كل واحد منهما ضدا لاخري هذه الزيادة توطئه لقول المصنف لكن ضده ارادة الشي الخ فان ذلك انما يناسب هذه الزيادة لا قوله فيجامع ضدها بل المناسب له ان يقال لكن ضد كراهة الضد الخ كما اشار اليه الشارح وهو ظاهر جدا ثم هذه الزيادة ليست زيادة امر لا يفهم من كلام المصنف بل يفهم من قوله اذ المخالف للشي يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما لا يخفى **قوله** ولكن ضد كراهة الضد الخ انما لم يقل ضد كراهة الضد كراهة ضد هذا الضد كما ان ضد كراهة القعود كراهة القيام الذي هو ضده لان استحاله كراهة الضدين ممنوع كما ستذكر الآن **قوله** بخلاف استحاله ارادتهما قد منع المصنف تلك الاستحاله ايضا بعيد هذا لكن غرض الشارح ههنا تقرير دليل الشيخ علي وقف مدعاه وفيه ايما الي اندفاع اعتراض المقاصد علي استلزام ارادة الشي كراهة ضده بتقرير المغايرة علي ان منع المصنف يدفعه تفسير الاشاعره للارادة كما ستطلع عليه **قوله** لجواز تلازمهما فان قلت المتخالفان قسم من المتغايرين والملازمة لا تجتمع مع التغاير المصطلح لان صحة الانفكاك تعتبر فيه قلت استدلالهم علي العينيه بانتفاء المغايره حيث قالوا اراد الشي كراهة ضده بعينها اذ لو كانت غيرها الخ يبنا في حمل التغاير علي المصطلح اذ لا يلزم من عدم التغاير الاصطلاحي العينيه ح لجواز التلازم **قوله** كالنوم هو ضد للعلم والقدرة كون النوم ضد القدرة عند بعض الاشاعره واما عند المعتزله وكثير من الاشاعره فهو ضد للعلم لا للقدرة **قوله** وهو ان شرط كراهة الضد الخ زاد في شرح المقاصد ان شرط ارادة الضد الشعور به ايضا فقيل عليه انه لغو في البين وليس كذلك بل فيه تاكيد الانفكاك فانه اذا اريد هذا ولم يكره ذلك المجهول او كره ذلك ولم يرد هذا المجهول فقد تاكد معني التغاير **قوله** فاستلزام الشي لنفسه الخ الخلاف الاستلزام تعلي اعتبار التغاير وقد سبق يقال مراد الشيخ ومتابعيه ان ارادة الشي كراهة الضد لكن بتعلق اخر للضد فالشعور بالضد شرط هذا التعلق فلا يدل ما ذكر علي تغايرهما بالذات ولا يخفي ما فيه **قوله** مما لا يلتفت اليه لان مثل قولك زيد عين عمرو في بعض الاحوال غيره مما لا يسمع وبالجمله حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به فلا وجه لادعاء ان ارادة الشي الذي يكون

من

ضده مشعورا به نفس كراهة الضد المشعور به وارادة الشي لا تكون ضد مشعورا به غير كراهته كما لا يخفي علي المنصف **قوله** يستلزم كون الضد مكروها قال في شرح المقاصد لو صح هذا لكان كراهة الشي مستلزمه لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشي الذي له ضدان ان يكون كلاهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكروه ولا محيص الا بتجويزه عند تغاير الجهتين او تخصيص الدعوي بما له ضد واحد الي هنا كلامه وجوابه منع الملازمة المذكورة فان دليل استلزام ارادة الشي كراهة ضده لزوم ارادة الضدين علي تقدير عدم الاستلزام كما ستذكر الآن ومثل هذا الدليل ليس بقائم علي ان كراهة الشي مستلزمة لارادة ضده لجواز ان يريد الضدين الخ وايضا لجواز ان لا تتعلق بالضد ارادة اصلا ولا كراهة من الامور المشعور بها واعلم ان ما ذكره المصنف من جواز ارادة الضدين لا يصلح في معرض ابطال حكم القاضي والغزالي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا لجهة وانما يصلح في معرض الجواب عما لهما من الدليل الذي لم يذكر المصنف وهو انه لو لم يكن ضد المراد المشعور به مكروها لكان مرادا فيلزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فتامل **قوله** منع كون الارادة كذلك كيف ولو كانت الارادة موجبة لصفه وجوديه وموثره لها لانقلبت الارادة قدرة لثبوت احد صفتي القدرة كذا في ابكار الافكار **قوله** اربعة عشر بل ثلاثة عشر الاول بالنظر الي ما وقع في النسخ والثاني بالنظر الي ما يستحقه من ان الصواب الذي جعل حادي عشر ليس من مقاصد النوع الرابع بل من فروع المعتزله **قوله** اذ لا تاثير له وتاثير علم الله تعالي عند الحكما بالنظر الي انه قدر ذاته **قوله** كالطبيعه للبسايط العنصريه سيجيء ان الطبيعه هي الصون النوعيه للبسايط فانما لم يتعرض لحديث شمول الصفه اياها حتي يظهر الاحتياج الي اخراجها بالقيد الاخير كما تعرض لمثله في قوله فالنفس الفلكيه قدر علي التفسير الاول لجواز ان يحمل قوله كالطبيعه علي التنظير لا التمثيل **قوله** خارجه بقيد المبدا لان الفاعل بالعلم والتعميم الفاعل من الموثر بواسطه انما يفيد اذا كانت النفوس هي الموثره في الطبايع والكيفيات **قوله** كالقاسر الي اخره يعني ان حركه الحجر المرمي الي فوق تنسب الي الرامي وان كان فاعل الحركه في المشهور هو الطبيعه المسخر فان قلت قد سبق من الشارح في بحث الميل ان المبدا للحركه القسريه قوه استفادها المقسور من القاسر وثبت فيه زمانا الي ان بطلها مضافات وكلامه ههنا يخالفه لان طبيعة الما المتحرك الي حيز الهواء بالقسر مثلا ليست قوة مستفاده من القاسر قلت طبيعة المقسور بحركه بواسطة قوة استفادتها من القاسر فيمكن ان يجعل المبدا الطبيعة وان يجعل تلك القوه **قوله** فلا يخالفه **قوله** لكن ما في الكتاب موافق لما في الملخص هذا من كلام الشارح وقوله والصواب من كلام القايل وهو سيف الدين الابهري وحاصل المذكور في الملخص ان الصفه الموثر اما شاعرة ام لا وعلي التقديرين اما ان يكون مبدا الفعل واحدا او لا فعال كثيرين فالقسم الاول

النفس الفلكيه والثانى الطبيعة العنصريه والثالث القوة الحيوانيه والرابع النفس الناطقه
وليس في الملخص دلالة على اعتبار قيد القرب في المداء والتاثير والاولى تركه ثم لا يتعين كون
الصحة المشهورة سهو الاحتمال ان يكون مبنيا على اعتبار ان المؤثر هو النفس النباتية والكيفيات
الآت لها الا ان يثبت من المصنف ان القرب في التعريف احتراز عن القوس النباتيه او لا يوجد فاعل
للقرب سواه **قوله** وليست افعالها المختلفة اذ المراد من كون القدرة مبدا للافعال المختلفة ان يكون
مبدا الفعل تارة واخرى لا خر وليس العنصر به كذلك وان كان يصدر عنها افعال كالبس والاحراق القوى
من النار مثلا **قوله** القدرة الحادثة على رأينا الخ اجاب عنه صاحب المقاصد بان ليس المراد
التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الامدي حيث
قال القدرة صفة وجودية من شانها ان تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يصور ممن قامت به
الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة
الله تعالى **قوله** بل جميعها صادرة عنه تعالى فان قلت بهذا القدر يتم الكلام ولا حاجة الى
قوله فلو اراد الله تعالى الخ لان جميع الممكنات اذا كانت صادرة عنه تعالى فلو وقع واحد منها بقدرة
العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص وانه محال تحاشين في موضعه قلت نعم
الا ان المصنف اراد بقوله واقع بقدرة الله تعالى ان قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بدليل
قوله لما سنبرهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات فلذا احتاج الى قوله فلو اراد الله تعالى
الخ واما قول الشارح بل هو واقع بتاثيرها فيه وقوله بل جميعها صادرة عنه فهو بيان للواقع
من الشارح لانه مراد المصنف **قوله** واراد العبد ضده الخ قيل هذا فرض محال يجوز ان
يستلزم محالا اخر وذلك لان مناقضه ارادة العبد لارادته تعالى لا يجوز نقلا لقوله تعالى
وما تشاؤن الا ان يشاء الله والجواب ان ما ذكرناه انما يتم اذا كان معنى الايه وما تشاؤن شيئا
الا ان يشاء الله ذلك الشئ واما اذا كان معناها وما تشاؤن الا ان يشاء الله مشيتكم فلا
مناقضة لجواز ان يشاء الله تعالى حركة زيد ومشيئة زيد لسكون نفسه وغايته ان يوجد
مشيئة زيد بدون حصول مراده ولا محذور فيه الا ان يحمل مشيئة العبد على الصفة الواجبة
المقارنة لحصول المراد وذلك مخالف للعرف واللغة لا يحمل عليه كلام الله تعالى **قوله** ولا شك
ان المانع الخ فيه منع سنذكره في برهان التوحيد ان شاء الله تعالى **قوله** جوز ابو الحسين
مطلقا نقل عن الشارح رحمه الله ان قيد الاطلاق ههنا وقع في غير موقعه كما يدل عليه كلام
الامدي حيث قال مذهب اصحابنا جواز مقدورين قادرين خالق ومكتسب وامتناع
ذلك بين خالقين او مكتسبين واجمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقا غير ابي الحسين هذه
عبارته فالاطلاق فيها قيد للامتناع عند غير ابي الحسين لا للجواز عنده **قوله** ويرد عليه ان
ان ابا الحسين الخ وحمل الاطلاق على مصطلح الاصول وكون عدم التقييد والتفصيل لعدم
الاحتياج بناء على نفيه القدرة الكاسبة بعيد اذ المتبادر منه هو الجواز في جميع الصور واما
الجواب بان ابا الحسين قال ذلك على سبيل الفرض وتقدير صحة مذهب الاشري كما مر نظير ذلك

ثم ان ظاهر كلامه يدل على ان وجه
بطلان اللازم الثاني هو مجرد وقوع
ان يجعل لزوم عجز احدهما الخالق للعرض
ولعله لم يذكره اتكالا على فهمه من الشق
الثالث **قوله** وكون احدهما
عاجزا اكان لائقا بالسياق
ان يقول او وقوع احدهما لانه
اتم لوجه الدال على بطلانه
مقامه تعلم للسامع

بلغ مقابلة

وارادة الارادة ففيه انه لا يلزم خلافه لسائر المعتزلة في امتناع مقدورين قادرين كاسبين
او كاسب موثر لان مبنى كلامهم امتناع القدرة الكاسبة كما صرح به المصنف وابو الحسين قائل
بهذا المعنى **قوله** فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما فان قلت لا جمع حقيقة قدرتان مؤثرتان والكلام
فيه قلت ابو الحسين يقول بقابلية القدرة المؤثرة على الفعل ومعنى المقدور به عنده ان القادر يتمكن
من ايجاده وتركه حتى لو تعلق ارادته بايجاده ولم يوجد مما نعة الا قدرته فيه بالفعل
تعلق هذا يوجد في الصورة المذكورة مقدورين قادرين وان لم يوجد موجودين بالفعل
قوله ومنعه المعتزلة الظاهر ان المانع بعضهم وهم الجبائيه القائلون بان الله تعالى لا يقدر على
نفس مقدور العبد تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيما ذكر في ابكار الافكار من اجماع المعتزلة على ذلك
سوى ابي الحسين تامل **قوله** بل يكون كل واحد من الامرين الخ هذا بنا على ما يحقق من ان الاجتماع بين
الشيئين انسان واما على ما ذهب اليه بعض عظما الصناعة الكلاميه من الاجتماع الواحد قام بهما
فالمتعانقان باختيارهما يردان نقضا ويمكن ان يجاب بان الكاسبة ههنا هو المجموع لا كل واحد
فليس من محل النزاع والمراد بقوله ولا تصور انسان هما محل الفعل واحد ان يكون كل منهما بالاستقلال
محلا الفعل معين ففي العبارة ادنى مسامحة فتامل **قوله** وكذا يجد تفرقة ضروريه بين حركة
الارتعاش وحركة الاختيار اعترض عليه الامام بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع
لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقبله محال
فان الاختيار واجيب بان الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة
الاختيار مع قطع النظر عن الامور الخارجة بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب والامتناع بحسب
اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب ان الله خلقه او لم يخلقه لا ينافي تساوي الطرفين
بالنظر الى نفس القدرة **قوله** هو ناف الفعل الخ اعترض عليه بانه ان اراد بالثاني الوجود ينتقض بورود
الماء ونحوها وان اراد السهولة ينتقض بالاختياريات العشر وان اراد ان الفعل ان شاء توقف على
المشية والاختيار وان فرع القدرة واجيب بان المراد هو المعنى الاخير ولا نسلم عدم العلم
قوله قلنا الممنوع من الفعل اجيب بان مراده ناني الفعل من البعض وهو جار في ذاته وصفاته
فيندفع الممنوع بلا انتقض بالعاجز لان ناني الفعل من العاجز عند تغيره من صفة الى صفة واما
الممنوع فالتغير عند قدرته في امر من خارج وتقرير الشارح يشير الى دفعه فتامل **قوله** فمن ان مالك
وجود المصحح الخ قيل الفرق بين العاجز راسا وبين الممنوع من الفعل من الظاهر الوجدانيات لا يتوقف
العقل في الجزم به فانكاره مما يقضي منه العجب **قوله** باضدادها من النوم والعجز فان قلت في النوم
اختلال الاعضاء وقوتها فلا سلامة هناك للالات كما سبق ضرحا في القصد الحادي عشر من مقاصد
العلم قلت الاختلال بحسب محلية الادراك الذي اثبت فيما مر غير الاختلال بحسب محلية القدرة
المنتفي ههنا فان الاختلال بحسب محليتها بسوء المزاج وما يفضي اليه المفقود ان في نفس النوم
اذ قيل الفعل لا يمكن الفعل الخ فيه بحث اما اولا فلانه يستلزم ان لا يكون الامكان لازما لماهية الممكن
الا ان يقال تقدم الامكان لا يستلزم امكان التقدم المنفي ههنا على قياس ما قيل من ان ازلية الامكان

قوله لان الكسب هو ان يخلق
الله تعالى فيه سلامة والقصد
حالة تقارنها المذكور

او الامتناع و

الى الجزء

لايستلزم امكان الازليه وقد عرفت ضعفه واما ثانيا فلانتقاضه بالقدرة القديمة واما ثالثا
فلانه لايلزم من تقدم القدرة على الفعل تقدم تعلقها كما ذهب اليه بعض من قال بقدم قدرة الله تعالى
ذاتا وحدوث تعلقها الموجب للمراد وان بنى الكلام على اعتراف الخصم بتقدم التعلق ايضا كان الدليل
الزاميا لابرهانيا ولمكن ان يجاب بان الكلام مبني على عدم بقاء قدرة العبد عندنا فلا يجوز تاخر تعلقها
عنها واما رابعا فلجواز تعلقها في الحال بوجود المقدور في الاستقبال كما لاحاجة في هذا الى توسيط
الايقاع ولا الى امكان الفعل في الحال اللهم الا ان يقال تعلق القدرة بالمستحيل حين التعلق ممتنع سواء
كان ممكنا ما لا لا ام لا قوله فهي اي فالحالة الخ انما لم يرجع ضمير هي الى القدرة بان يكون حال الفعل نصبا
على الظرفية مع انها المذكورة صريحا فيما سبق لان كون القدرة مع الفعل على فرض قبليتها او ان
كان خلفا محالا لا لانه لا معنى لجعله دليلا على امتناع الفعل قبل نفسه سيما عند ظهور الدليل
الذي قرن الشارح كما لا يخفى قوله فان قيل الخ حاصله ان القدرة في الحال متعلقة بالايقاع المتقدم
على الوقوع زمانا فيكفي امكان الايقاع في الحال ولا يستدعي هذا امكان الوقوع فيها فتامل قوله
وان كان غيرين عاد الكلام فيه وايضا وصل الغير فهو بحيث يمتنع الانفكاك بينهما كما سبق في
مقدمه ابطال التسلسل فالايقاع بجامع الوقوع البته فيلزم امكان الفعل حال الايقاع قوله
لانا نقول اتصاف الموقع الخ فان قلت هذا تسلسل في الامور الاعتباريه وذا ليس بممتنع اجيب
بعد تسليم جوان في الجمله في الاعتباريات التي لم تنشا من الزمن المحض اللازم ههنا وقوع امور
اعتباريه غير متناهيه في زمان متناه محالا يضا نعم يمكن ان يقال انما يلزم التسلسل لو لم ينته
الى مزج قديم فليتامل قوله فانه يراد به الخ ولك ان تقول هكذا اذا اردت بقولك حصول الفعل
قبل الفعل محال استحالة حصوله في الزمان المتقدم قبل حصوله في الزمان المتاخر فلا نسلمها وان اردت
استحالة حصوله مطلقا اي من غير تقييد بالزمان المتاخر فسلم لكن هذا المحال لم يلزم من مجرد حصول
الفعل في الزمان المتقدم بل من حصوله فيه مقارنا للعدم قوله وانتقضوا ليلهم اولا الخ اجيب
عن النقيضين الاولين بان ما يشترطون مقارنته لحال الحدوث هو ذات العلم والفعل ولا يلزم منه
القول بمقارنة تاثيرهما له بل التاثير عندهم قبل حال الحدوث فلا يلزمهم القول بمقارنته حال البقا
كما لزم القائلين بان تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه وعن الثالث بانهم يلتزمون مقارنة الارادة
للمراد حال البقا ايضا ويمكن ان يدفع الاول بان تمام النقض لا يتوقف على قولهم بان العلم والعالمية
موثر حال الحدوث دون البقا بل يكفي فيه انهم يوجبون مقارنة احدهما الحدوث الفعل دون بقائه
فقول الناقض تاثير العلم معناه بالعلم المؤثر ويرد الثاني ان المراد بحال الحدوث ههنا حال
حدوث الفعل الموثر والفعل قبل حدوثه معدوم فلا يعقل تاثيره فيه فليس تاثيره عندهم الا في حال
حدوثه والثالث ان وجوب المقارنة للمراد حال البقاء لا يقولون به وجوازها لا يقدح في النقض
اذ يكفي فيه بانه يجوز ان يكون مرادهم في الصور الثلاث بحال الحدوث الحال الذي يكون الشي فيه لا موجودا ولا
معدوما ما بنا على القول بالحال فيحصل الفرق بينه وبين حال البقاء وفيه انهم لا يثبتون للموجودات
حالة الواسطة قوله الوجه الثالث الخ فان قيل المعتزله لا يقولون بالقدرة القديمة فكيف يستدلون
بهذا الوجه قلت انما يتنازعون في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاميا قوله
اجيب بان الفعل في الازل غير ممكن فلا تعلق به هذا بنا على المشهور والا فقد سبق من الشارح ان
ازليه الامكان يستلزم امكان الازليه فلا محذور وعلى انك قد عرفت ما في تحقيق الشارح من ان قلت
امتناع الفعل ازلا على تقدير تسليمه لا ينافي ازليه التعلق بالوجود فيما لا يزال قلت بل ينافي
لان التعلق عندهم انما يكون بالممكن حين التعلق قوله وايضا ان امتنع الخ لو بنى الجواب على الفعل
لا يمكن قيله كما قالوا في الاستدلال على معية قدرة العبد لفعله لستقط هذا السوال كما لا يخفى
قوله الرابع الخ قيل المناسب لاصل الاشاعره ان يجاب بان التكليف بالايمان متضمن للتكليف
بتحصيل القدرة عليه فلا يلزم تكليف العاجز وهو مدفوع بنقلون الكلام الخ الى التكليف بتحصيل
القدرة فيلزم التكليف بامور غير متناهيه وغير مقدوره كما لا يخفى وهو بين الاستحالة نعم يمكن
ان يجاب بان وقوع التكليف يتفرع على ما قد يسميه بعضهم قدرة وهي سلامة الاسباب والالات
او القوة العضليه كما سياتي لا على الاستطاعة التي مع الفعل قوله يلزم ان لا عصيان الخ
اي بالنسبة الى الاوامر وكذا قوله فالتكليف اي بالاوامر فالحاصل ان التكليف بالاوامر لا نزاع
لاحد في وقوعه وما ذكر يستلزم عدمه فلا يتوهم ان يقال التكليف بالنسبة الى النواهي فقط
واما في الاوامر فبالنسبه الى النهي اللازم بالنسبه الى الضد فتامل قوله مما ليس مقدورا
له الظاهر انه يتعلق بالاعراض وفائدته ان المعتزله قائلون بقدرة العبد على خلق بعض الاعراض
وهو افعالهم الاختياريه فقيد الاعراض بما ليس مقدورا لئلا يحتاج الى جعل الوجه الرابع
الزاميا ولا الى خلط ما ليس له دخل في المقصود فتدبر قوله قلنا يجوز تكليف المحال فيلزم جواز
التكليف بالخلق المذكور وانما لم يقل فيلتزم كون الكافر مكلفا بالايمان مع كونه غير مقدور له
لان القائلين بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلا عن عمومه فلذا صرف الجواب الاول
الى منع بطلان الشرطية بقوله ولو جوز فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض فليتامل قوله
لكن تركه بالتلبس الخ قيل جعل ترك الايمان مقدورا وعدم خلق الجواهر غير مقدور مع ان
جانب الفعل غير مقدور في كل منهما تحكم ولو قيل بمقدورية ترك الايمان بناء على كون الايمان
مقدورا في الجمله لكونه صادرا عن بعض نوعه بخلاف عدم الخلق لم يبعد فان الاعراض عن الشي
بمعنى تركه يشعر بكونه بحيث يكون من شان جنسه المقدورية فتامل قوله الاول هل يخلق القادر
الخ حاصله انه هل يجوز ان يوجد القادر في وقت لا يوجد فيه شي من مقدوراته مع قطع النظر
عن كون قدرتها متعلقة بشي منها ام لا وقد يقال قاعدتهم تقتضي جزم الكل بجواز الخلو ليل وقوعه
كما في اول زمان القدرة المتقدمة على الفعل اللهم الا ان يقال مرادهم جواز الخلو زمانا ممتدا
في الجملة وتقدم القدرة على الفعل لا يستدعي جواز كون التقدم آنا بان يعقبه الفعل في الآن
الثاني فان قلت بعض المعتزله وافقونا في ان القدرة مع الفعل هم الذين لا يجوزون الخلو ومراد

قوله لئلا يرد من المعتزله الظاهر ان يكون من اثبت الارادة المقارنة للمراد
وانما لم يشترط وجوده فلا تعلقها به حال وجوده للاجتناب
ان من عندهم معد للوجود يجب انتفاؤها
وكذا القدرة ان قيل يوجب انتفاؤها
عند وجود المقدور بالالزام
العلة التامة لا انتفاء جزء منها مع وجود
المعلول هذا على راي من يثبت
القدرة الموثرة واما عندنا
فلا لامر ظاهر قوله او بعدت
الخ هذا تسليم لبطلان الثاني
على التنزل ومنع للاولين
كما ان الاول منع لبطلانه
والفرض الزام المعتزلة به
فلا يصح فيه بطلان المسلم بناء على ما سبق من ان الباقي مع انتفاء جزء من علته وهو تعلق القدرة بحال البقا على ان البطلان ممنوع
اما عند من يقول علة الاحتياج هو الحدوث كما هو راي اكثر المتكلمين فظاهر واما عند غيرهم فلانهم لم يقولوا ان التعلق
بالحدوث معد للبقاء

الشارح بمذهبهم في القدرة الحادثة هو القول بتاثيرها لا بتقدمها قلت لا يلائمه السياق لان
الفروع فروع التقدم ولهذا ذكرت في هذا الفصل كما لا يخفى قوله وعند الاشاعرة القدرة الحادثة
الخ فان قلت قول الاشاعرة بكون حركة اليد مكسوبة لها لخلاف حركة الجزء مع ان كلا منهما اثر للتحريك
القايم به تحكم والا فما الفرق قلت مقدورية الحادث مبنية على جواز سبق التعلق لان الحادث
قد يوجد بعد موت القادر وقد تفوه بالدليل من قبل فظهر الفرق قوله اي يستحيل ان يوجد
الخ اشارة الى ان المراد بالبقاء مطلق الوجود قوله فلا تعلق به في الحالة الثالثة الظرف اعني في الحال
متعلق بضمير به لكونه متضمنا بمعنى الوجود كما ان قوله عقيبها ظرف للفعل لا للتعلق لفساد المعنى
قوله والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال فيه بحث لان هذا انما يصير وجها للتعبير
بصيغة المضارع في الحالة الاولى لا للتعبير بصيغة الماضي في الحالة الثانية التي هي حالة
وجود الفعل والاقرب في توجيه كلام الجبائي هو ان تعلق القدرة عند عين الفعل والايجاد
المتقدم على وجود الفعل فالتعلق الحالي ايجاد حالي عبر عنه بصيغة المضارع بمعنى الحال
وهو عند وجود الفعل ايجاد ماض واما ابنه وابن المعتمر فقد جعلا التعلق غير التاثير والايجاد
فصلا قوله يضاد القدرة دون المقدور اي دون ذات المقدور وان كان يضاده
من حيث انه مقدور وانما قالوا العجز لا يضاد ذات المقدور لان المحرك يده بالاختيار اذا عزم
له حال حركتها ارتعاش ذات المقدور اعني الحركة باقيه بالاضطرار قوله لا فرق بينهما الا
تفرد الخ اي لا فرق لوجود القدرة في احدهما دون الاخر وان وجد الفرق بالنسبة الى وجود
صفة وجودية في احدهما وهي العجز دون الاخر فالحصر اضافي وبهذا ظهر امكان الجواب عن الاول
بوجود الفرق بهذا الاعتبار ايضا وحاصل الفرق الذي ذكر المصنف ان زوال القيد معتاد
دون الزمان بناء على ذلك حصول الفعل من احدهما معتاد دون الاخر قوله والا لزم اجتماعها
لوجوب مقارنتها الخ لزوم اجتماعهما بناء على ما سبق من ان القدرة الحادثة لا تتعلق عند الاشاعرة
بما في محلها ثم ان هذا الدليل بعينه يدل على عدم تعلق القدرة بالمثلين ايضا وذلك ظاهر
قوله ولا على سبيل البدل الخ سواء كان معنى البدلية ان كلا من الضدين منفردا عن الاخر يجوز تعلق
القدرة به ابتدا او كان معناها جواز تعلقها به بعد تعلقها بالاخر فان قوله ولا شك الخ يدل على
نفيهما جميعا واما تجويز كثير من اصحابنا التعلق على البدلية مع قولهم بان القدرة مع الفعل فهو
بالمعنى الاول لا الثاني والا لزم القول ببقاء القدرة وكونها قبل الفعل قوله وقالت المعتزلة
الخ يرد عليهم ان السهو مضاد للعلم ويلزم من كون القدرة الواحدة متعلقة بالضدين معا ان يكون
القدرة المتعلقة بالعلم متعلقة بالسهو وهذا خلاف ما يجد كل عاقل من نفسه من ان سهوه ليس
بمقدور بل يجد من نفسه عدم القدرة على الالوان والطعوم فان اجابوا بان السهو عدم ملكة
للعلم لا ضده قلنا بعد التنزل عن لزوم لون الشك سهوا انكم اتفقتم على ان العلم وجميع الاعراض
لا تنتفي الا بطريان ضد عليها بالمعنى المتعارف فيلزمكم ان لا ينتفي العلم بطريان السهو والمعتزلة
في التفصي عن هذا الالزام اختلافات مذكورة في ابكار الافكار لا يناسب ذكرها في هذا المختصر قوله

من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة اي الموجودة على التعاقب والمراد
بالجنس النوع فان الجنس لغة يطلق على النوع كما اشار اليه الشارح في ثالث مباحث الحرارة
فان قلت المماثلات لا تكون الا من جنس واحد اذ المماثل كما سبق هو الاتحاد في النوع فما فايدة قول
الشارح من جنس واحد قلت فايدته هي الاشارة الى ان مماثل المماثلات التي تجوز المعتزلة تعلق
القدرة بها بالنسبة الى كل واحد من الجميع لا بالنسبة من واحد الى اخر ومن ثالث بالنسبة الى
رابع فليس مرادهم جواز تعلق القدرة بهذه الحركة وتلك الحركة وهذا السكون وذلك السكون
ايضا مع وجود التماثل بين الحركتين والسكونين قوله وهي القوة العضلية قال في بحث
الحروف المصوتة من شرح الملخص العضلة جسم مبنته الدماغ او النخاع وهو ابيض لين رخو
الانعطاف صلب في الانفصال خلق ليتم به الاعضا الحس والحركة والرباط جسم شبيه بالعصب
واذا عرفت العصب والرباط فاعلم ان العضل جرم مولف من العصب والرباط ومن لفهما ومن
اللحم الحابس في خللها والغشا لها وهي اذا تقلصت جذبت الوتر وهو الملتئم من الرباط والعصب
النافذ منها الى جانب العضو فيتشنج فيجذب العضو واذا انبسطت استرخى الوتر فتباعد العضو
قوله وتوجيهه ان القدرة الحادثة ليست موثرة عند الشيخ فان قلت لعل الامام اراد
شرايط تاثير الموثر الذي هو الله تعالى فان لتاثيره شرايط عاديه اذا قارنت القدرة الحادثة
واجتمعت بها حصل التاثير ووجد الاثر قلت عبارة الامام في المباحث المشرقية وفي سائر
كتبه صريح في اعتبار تاثير قدرة العبد حيث قال فيها واذا اراد القوة التي انضم اليها مرجح حتى
صارت موثرة في احد الضدين وقال في الملخص في تحقيق كون القدرة مع الفعل او بعده والتحقيق
ان اردت بالقدرة القدرة الموثرة حال اتحادها جميع الامور المعتبرة في الموثر به استحال انفكاك
الفعل عنها اللهم الا ان يكون اطلاق التاثير مجازا باعتبار جري العادة بتحقق الفعل معها بالاختيار
عادة فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل معها عادة لا تتعلق بالضدين
وبدونها يتعلق بهما قوله لنا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع لا يقال تلك التفرقة
يحتمل ان تعود الى العادة بخلق القدرة مع الفعل في الممنوع دون الزمن كما مر في المقصد السادس
جوابا عن استدلالهم على كون الممنوع قادرا بدعوى الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد لانا
نقول التفرقة المذكورة توجد مع قطع النظر عن العادات وفرض الخلق دفعة ان قلت فح لا يتم الجواب
المذكور في ذلك المقصد لتحقق الفرق بوجود الصفة الوجودية اعني العجز في الزمن دون المقيد قلت
حصر الفرق هناك في جريان العادة اضافي جانبهنا عليه هنا نعم لو استدلوا بالتفرقة مع قطع
النظر عن العادات تعين ح الجواب بان تلك التفرقة بالنسبة الى وجود العجز في الزمن دون
المقيد وقد اشرنا اليه ايضا قوله وما يقال الخ اي في الدليل على كون العجز صفة وجودية قوله
ولعل الاشاعرة انما لم يحملوا كلامهم على ان المراد من العجز آفة تعرض للاعضاء مع انه تلزم وجودية على
هذا ايضا لان القدرة عندهم وجودي فلو حمل العجز عندهم على ما ذكر لكان ينبغي ان يكون
القدرة عدميه عبارة عن سلامة الاعضا كما اشار اليه قوله فالزمن عاجز عن القعود قيل معنى

عجز عنه ان لا يمكنه ازالته عن نفسه وقد بينا فيما سبق بان غايته هو امتناع الانفكاك عنه وقد مر
انه لا ثناني القدرة كيف ولو ناقاه لزم كون العبد عاجزا اللهم الا ان يلتجأ الى دعوى الضرورة وفيه
ما فيه **قوله** فمتعلقهما واحد فيه بحث لجواز ان يتعلقا بالواحد الذي هو القيام غايته ان تعلق
القدرة يقتضي وجود ضد لا تعلق العجز وهذا كما ان متعلق الارادة والكراهة واحد وتعلق الارادة
يقتضي الوجود بخلاف تعلق الكراهة **قوله** اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادا فان قلت
يجوز ان يقتضي التعلقان الوجود فيتعلق الضدان بالضدين قلت كلامه ههنا في الارادة
والكراهة وتعلق الكراهة لا يقتضي الوجود **قوله** هو الاجماع على عجز الزمن عن القيام قيل وللناس
القول الاول ان يقول عجز الزمن عن القيام المعدوم مجاز لا حقيقة لما بيناه **قوله** فقيل هي معدومة
له وان كان له بها فيه بحث لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا بالعلم
كيف والاستدلال بالقدرة على العلم هو المسلك القوم عند محققي المتكلمين كما سبجيء في الالهيات
وما جون فيها من صدور قليل مستقر عن قادر غير عالم فبعيد لان البيان المذكور يعم القليل والكثير
وقد يقال في الجواب لعلهم يقولون بقيام الشعور بجزء وقيام النوم بجزء آخر كما يقوله الاستاذ
وفيه نظر لان المفروض ان القدرة قائمة بما يقوم به النوم والمدعي ان الذي يقوم به القدرة
لا بد ان يقوم به العلم بمقدور الصادر عنه فليتامل **قوله** وقال الاستاذ ابو اسحق هي
غير مقدورة اي الافعال الخارجية غير مقدورة له فلا ينافي ما اختاره بعيد هذا من عدم
الفرق بين ادراك النائم وادراك اليقظان فيكون ادراك النائم ايضا مقدورا كادراك اليقظان
والاظهر في دفع المنافاة ان مراده من عدم الفرق بينهما عدمه في الادراكية لا عدمه من جميع الوجوه
حتى يشمل المقدورية وعدمها **قوله** لم يبعد عند التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان اراد التسوية
في الضرورية وعدم المقدورية كما انه المراد بالتسوية بينهما في النائم ثم الاظهر ان متعلق التشكيك
المدعي بعد عن المعقول هو الفرق بينهما الثابت بلا شبهة لا نفس التسوية لان المتبادر حينئذ ان التسوية
ثابتة في نفس الامر فالتشكيك فيها بعيد عن المعقول وليس المراد هذا فكان مراده التشكيك الثابت
في تسويتهما فان التسوية متضمنة للتشكيك في الفرق ويمكن ان يحمل على ظاهره ويكون بعد عن المعقول
بناء على ان ابقاء الشك في التسوية يتضمن تجويزها لان الشك تساوي الطرفين فليفهم **قوله**
واما الرؤيا بالخيال باطل عند المتكلمين الخ فيه بحث لانه ثبت بالاحاديث الصحاح ان النبي صلى الله
عليه وسلم جعل الرؤيا الصالحة جزءا من ستة واربعين جزءا من النبوة وجعل لها قبل الوحي ستة اشهر
فكيف يكون خيالا باطلا اللهم الا ان يقال الباطل مطلقا عند المعتزلة هو كون ما يتخيله النائم
ادراكا بالبصر رؤية وما يتخيله ادراكا بالسمع سماعا وكهذا واما كون العلم الحاصل في النوم خيالا
باطلا وكون النوم مضادا للعلم فانما هو بالنسبة الى عامة الخلق واما عند الاصحاب فالظاهر
ان الكل بالنسبة الى عامة الخلق ويؤيده تعليلهم ذلك بعدم جري العادة بخلق الادراك في الشخص
وهو نائم لدلالته على جواز ذلك بطريق خرق العادة كسائر المعجزات والكرامات **قوله** ولان
النوم ضد الادراك الخ فيه شائبة مصادرة على المطلوب لان الظاهر ان الاعتراض على مضادة النوم

للادراكات

للادراكات بتحققها في القائم فالجواب عنه بانه لا ادراك فيه لان النوم يضاده مصادرة **قوله**
لم يتسع لاستقاشه الخ فان قلت قد مر انه لا تمانع في الصور الذهنية وانما هو في الصور الخارجية
فلما جاز ان تنتقش النفس بالصور الكثيرة والمتضادة المتخالفة في المقدار الواردة عليها من الخارج
فليجز انتقاش الحس المشترك بالصور الخارجية وما يرد عليه من القوة المتخيلة قلت هذا قياس
الحس المشترك على النفس الناطقة والصور الحسية المرتسمة فيه على الصور العقلية والفرق
ظاهر فالقياس باطل **قوله** واذا انتفى هذا الشاغلان احدهما سياتي كلامه يدل على
ان كلا من ذينك الامرين صادق مستقل كما هو الظاهر فقوله او احدهما محل تامل **قوله**
يلبسه ويكسوه الخيال الخ وهما ولما كان اكثر امر الحس المشترك ان يرتسم الصور فيه من
الخارج حكم الوهم عليها بذلك **قوله** وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا ولهذا سبب الاعتماد
على رؤيا الكذابين والشعر التعود متخيليهما بالانتقالات الكاذبة الباطلة **قوله** والصفراوي
يرى الخ طبيعة الصفراء حارة يابسة وطبيعة السوداء باردة يابسة فظهر وجه الغلبة
قوله ومما يوجبه مرض او غلبة خلط ان قلت كلامه السابق يدل على ان نور ان الخلط الذي
هو عين غلبته يوجبه مرض فما يوجبه غلبة خلط هو بعينه ما يوجبه مرض فلفظ او ههنا ليس في
محله قلت فليكن بمعنى الواو او للتخيير في التعبير ومثله كثير في الفتاح او يراد بما يوجبه مرض
ما يوجبه بواسطة اثارة بخار الخلط من الاخلاط الاربعة التي هي السوداء والصفراء والدم
والبلغم بقرينة المقابلة **قوله** اضغاث احلام الاحلام جمع حلم بالضم وهو ما يراه النائم واضغاث
تخاليطها جمع ضغث واصله ما جمع من اخلاط النبات وحزم فاستعير للرؤيا الكاذبة وانما
جمعوا للمبالغة في وصف الحلم بالبطلان كقولهم فلان يركب الخيل او لتضمنه اشياء مختلفة **قوله**
وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة هذا بناء على ان العجز صفة وجودية او عدمية ملكة **قوله**
بناقض ذلك فان قلت محل الاية الاخرى مقدور بشرط عدم انضمامها الى المائة الاولى وهذا
القدر يكفي في المراد ذلك لان الاصل قلت كلامهم في المائة الاخرى ولو منضمة الى الاولى لا في مجموع
المائتين واعتبار انضمامها اليها لا يخرجها عن كون جملتها من جنس مقدورات العبد **قوله**
قلنا في الرد عليهم الى آخره وايضا ينتقض ذلك الذي ذكر بالقدرة على حمل اجزاء المائة فان القادر
على حمل المائة قادر على حمل عشرة وعشر اخرى صرورة فلو تم ما ذكر لدل على انتفاء تعلق القدرة
بكل من العشرتين مثلا تامل **قوله** فان قالوا المحل وان كان مختلفا الخ ان اصلهم اذا كان وجوب
تعلق القدرة بمقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لم ينفع هذا القول الا ان يبنى على ان
مذهبهم وجوب تعلق القدرة بالمقدورات من جنس واحد في محال متعددة لا مطلقا بل اذا وجد
ما يوا ذي اعتمادات متعلق المقدور فيها الاعتماد وح لم يستقم قوله في الجواب وان قلتم انه الى اخر
لان مجرد كون المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لا يكفي في وجوب التعلق على هذا التوجيه
والظاهر ان ما ذكره ههنا تشبث بالفرع الثالث فان المائتين المتلاصقتين محال بمجموعهما لا يكفي
في جملتها قدره واحدة لكن يتوجه بعد تسليم ابتنائه على التوليد نقل الكلام الى حمل اجزاء المائة المجتمعة

والاظهر في التقرير ههنا ما ذكر الامهري حيث قال ولو انفصلوا عن هذا قالين بان الحركة القائمه بالمائتين المتصلتين محلها واحد لما امكنهم الانفصال في المائتين المنفصلتين تامل قوله فمنهم من قال الخ الحق ان يقال ان الجزء واقع بمجموع القدرتين من حيث هو مجموع وكل من الشخصين لا يستقل بالحمل على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر ان كلا منهما يستقل بحمله في الجملة كما لا يخفى مثله في المباحث التوليد من الالهيات لكن لم يقل به المعتزله فلذا ورد عليهم الرد قوله الجهات مختلفة اما خص الجهات المختلفة بالذكر لان صدور الحركات الى جهات مختلفة من القدرة الواحدة ابعد من صدورها الى جهة واحد لانها اثر واحد فتبت على تجويزهم ذلك بالطريق الاولى وقيل بل لانهم لا يجوزون توليد القدرة الواحدة حركات المحال المتفرقة الى جهة واحدة قوله وهو من قبيل تحكماتهم البارده وفيه ايضا مناقضه اصلهم من وجوب تعلق القدرة الواحدة بجميع اجناس مقدورات المخلوق قوله لم يجدوا الى الفرق سبيلا فان قلت لهم ان يقولوا توليد القدرة ابتداء اقوى منه بواسطة او اكثر وفي صورة الاجتماع التحريك للجزء الذي تمسه اليد بلا واسطة ولما بعده بواسطة او اكثر قلت يمكن ان يمس اليد جميع الاجزاء في صورة الاجتماع كما اذا فرضنا سطحا جوهريا مركبا من الجواهر الفرده ويوضع على الكف ويرفع وان لا يمس في صورة التفريق الا بعض الاجزاء وهو ظاهر فلا يجدي الفرق المذكور في جميع المواضع قوله ومما قلناه يتبين ان كلام الجبائي الخ سياق الكلام يدل على ان الجبائي يقول بوجود القدرة على تحريك الاجزاء المجتمعه وتخلف التحريك عنها لمانع الاجتماع وعنين لا يقولون بوجود القدرة فبمراعاة هذه التفصيل يصح جعل كلام الجبائي فرعا رابعا الا ان الشارح نظر الى ان الفرع الثالث المذكور في المتن توليد القدرة الواحدة في محال متفرقه حركات متعدده الى جهات وعدم توليدها في محال مجتمعه فاندرج فيه مذهب الجبائي غايه ما في الباب انهم بعد ما اتفقوا على عدم التوليد ههنا فالجبائي على تعلق القدرة على التحريك وتخلف المانع والباقون على انتفاء القدرة عليه يشعر بما ذكرته قول الشارح من ثمة الفرع الثالث قوله لان المزاج كيفية متوسطة الخ كون المزاج عبارة عن الكيفيه المتوسطة انما هو مذهب الاطباء واما عند الحكما فكيفيه اخرى حادثة عند الانكسار التام قوله قلت القدرة نفس المزاج قد يقال بجواز ان يكون المتبوع واحد باعتبارات مختلفة توابع متنوعه فتغاير التوابع لا يستلزم تعدد المتبوع وهذا المانع اذا جعل دليلا لتعدد اختلاف الآثار واما اذا جعل كون احدهما ملموسا دون الاخر وجعل اختلاف الآثار موجبا له فلا وقد يستدل على التعدد بان المزاج يوجد في العادة في النباتات ولا قدرة فيها فقد ثبت تغايرهما وفيه ان هذا لا يدل على مغايرة المزاج الحيواني للقدرة الموجودة في الحيوان وهو المقصود قوله قد تمانع القدرة كما عند اللعوب فان قلت المانع هو الثقل قلت بل المزاج بما فيها باعتبار الثقل والكلال العارض له وقد يقال التمسك في تحقق القدرة فيما اصابه الاعياء هو الوجدان فليمسك به في محل المغايرة من اول الامر قوله اما المبدا فهو القدرة اعني كون الحيوان الخ قال رحمه الله القدرة بهذا المعنى مبدا لجميع الافعال الاختياريه ولا تختص مبداية بمعنى يمكن به صدور الافعال الشاقه

قطعا وليس مراده الاختصاص ايضا بل بيان مبدا بها ثم قال والحاصل ان القوى هي القدرة الكامله ومبدأها واحد لما امكنهم الانفصال في المائتين المنفصلتين تامل اعتباري بخلافها فالمراد صفه بها الكون قوله فلا جرم صار الانفعال دليلا على الشد لا يخفى ان وجود اللازم من حيث هو لازم لا يدل على وجود الملزوم الا ان ستت المساواه بينهما ولم يصرح بها ههنا فالاقرب ان يقال الضعف يلزم الانفعال فعدم الانفعال يدل على الشدة والقوه قوله اعني الصعف المؤثره لو بدل الصعف بالامر ليظهر تناول للصون الجوهريه المؤثره لكان اولى قوله ولها لازم هو الامكان بين الامام العلامة بين القوه والامكان المطلق والذي يطلق عليه القوه هو الامكان المقارن للعدم فلا تعرب وسيشير اليه المصنف قوله بناء على ان المعنى الذي الخ حاصل ما ذكر انه شبه الحصول والوجود بالفعل في كونه متعلقا للقوه وان كان القوه في الموضعين بمعنيين قوله والمهندسون يجعلون الخ قال في المباحث المشرقيه ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلعا المربع وبعضها ليس بمكانه ذلك جعلوا ذلك المربع قوة لذلك الخط كانه امر يمكن في ذلك الخط وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع هو المحرك ذلك الضلع على مثل نفسه ثم قال فاذا عرفت القوي عرفت القوي وعرفت ان غير القوي اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار سطحي مفروض فقد مر من كلامه مقابل كل معنى من معاني القوة وانه يشتق من القوي القوي على جميع المعاني قوله خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه البعض الخ قال رحمه الله هذا الاعتقاد ضعيف لان السطح لا يحصل من الخط كما ان الخط لا يحصل من النقطة وكما ان الجسم لا يحصل من السطح بل مع هي اعراض لها ولا يتقدم العرض بالوجود على محله القائم به نعم يتوهم حركة الخط على مثله تخيل المربع واما ان حدوثها فكلا قوله ولذلك قالوا وتر القائم قوي على ضلعها اي مربعه يساوي مربعيهما اي ولان المهندسين يجعلون مربع الخط فوق له قالوا وتر القائمه قوى على ضلعيها اي على مربع ضلعيها واراد ان مربعه يساوي مربعيهما والتقريب ان مجموع مربعيهما حاج يكون قوه للمؤثر فيندرج في قولهم مربع الخط قوى له وهذا الكلام يستدعي نوع توضيح فنقول وتر القائمه هو الخط الواصل بين ضلعيها والمربع قد يطلق على العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه مثلا اذا ضرب عشرة في نفسها حصل مائه فالمائه مربع العشره والعشره جذر المائه وقد يطلق على سطح يحيط به اربعة اضلاع متساويه وهو المراد ههنا كما هو الظاهر ومساواة مربع الوتر لمربعي الضلعين يستقيم على كلا المعنيين فلا قصور على المعنى الاول ليتضح على المعنى الثاني ايضا فنقول اذا فرضنا كلا من ضلعي القائمه عشرة اجزاء متساويه فمربع كل ضلع مائة منها لانها الحاصل من ضرب عشرة في نفسها ومربع الوتر يساوي مربع مجموع الضلعين اعني المائتين فالوتر جذر المائتين وانه فوق اربعة عشر جزء واقل من خمسة عشر وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائه وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فالابد

ان يكون حذر المابين فيما بينهما واذا تخيلت هذا تخيلت المساواه على المعنى الثاني ايضا فليتامل
قوله مبدا التغير في اجراه قال الشارح في حواشي التجريد القوه بحسب الاصطلاح يتناول
القوة الفعليه والانفعاليه اعني ثبقى محلها نحو الفعل او الانفعال فلذلك اخذوا في تعريفها
التغير الشامل للفعل والانفعال وقال ايضا فان قلت هل يطلق القوه المؤثر على القوه
الانفعاليه قلت صرح بذلك بعضهم وادعوا انهم اراد وا بالتاثير ههنا التغير مطلقا سواكان
تاثيرا او تاثرا ثم قال بعد نقل قول الكاتبي القوه بمعنى الصفه المؤثره وعرفها الشيخ بانها مبدا
التغير في اخر من حيث هو اخر وهذا الكلام منه يوبد اطلاق التاثير على المعنى المتناول للتاثر
والقبول كما مر فقد ظهر لك من سياق كلامه ان محل التغير في تعريف الشيخ على المعنى الشامل
للتاثير والتاثر وجعل التعريف شاملا للقوه الفعليه والانفعاليه وفيه بحث لان التغير
بحسب مفهومه وان كان اعم الا ان اعتبار كون ذلك التغير في اخر يدل على تخصيص التعريف
بالقوه الفعليه لان المتبادر هو المغايرة بين محل المبدا ومحل التغير ولو بالاعتبار كما لا يخفى
اللهم الا ان يقال الاخريه معتبره بالنسبة الى الفاعل مطلقا فحاصل التعريف انها مبدا التغير
في شئ اخر قوله والتحقيق ان المعالج الخ قيل المعالج هي الطب العملي فهو لا يختص بالنفس لانها
لا تكون الا بالآت بدنيه نعم يمكن ادعا اختصاص الطب العملي بالنفس وان كان حصوله لها
بمعاونة الآلات البدنية فالمعالج بكسر اللام ليس في الحقيقة واما المعالج بالفتح فيحتمل ان يكون
هو المجموع ايضا لان النفس لما جاز تاثرها عما ارتسم في قواها بان ينتقش بكليات تلك الجزئيات
المرتسمه في القوي ويحصل لها بواسطة ذلك الانتقاش اعراض نفسانيه كالغضب ونحوه جاز ان
تاثر ايضا من الاحوال البدنيه العارضه للقوي من الصحة والمرض والجواب ان الآلات الفعل لا
يستند اليها الفعل حقيقة وانما يسند الى الفاعل قوله وانما كان هذا القيد موجبا الخ
اشارة الى جواب ما يقال المعقول كون القيد في الاثبات موجبا لخصوص الحد وخروج ما كان
داخلا قبله فكيف انعكس الامر ههنا وحاصل الجواب ان المذكور ههنا ليس بقيد لما قبله في التحقيق
بل ازالة للقيد المتوهم منه وهو وجوب المغايرة الذاتيه لكن في دلاله قيد الحيثيه على كفايه المغايره
الاعتباري نوع مناقشه يندفع بلزوم استدراكها اذا لم تحمل عليه فتامل قوله فالاول النفس
الفلكيه قال الشارح رحمه الله في حواشي التجريد انحصار القوة الشاعرة التي يكون مبدا الفعل
واحد في النفس الفلكيه مما لا دليل عليه وكذا الحال في سايرالاقسام ولعلهم بنوا ذلك على ما
وجدوا ولم يدعوا في ذلك حصرا عقليا كما في انحصار العناصر قوله مجازا متعلق في المعي
بقوله سبب للقدرة معلية ناخيرعن ذلك القول ويدل ايضا قول الشارح فهذا الامكان سبب للقدرة
بحسب الظاهر قوله التي يجب لعدم المراد قد سبق ان الارادة يجب مقارنتها للمراد عند اهل التحقيق
فهذا الكلام لغيرهم ولعله الحكما قوله لان اللازم للقدرة على توجهه هو الامكان الذاتي فيحتمل
ان يكون مراد الامام امكان الفعل من القادر كما هو الظاهر وسيجئ في مباحث التكوين من
الالهيات ان الصحة من شخص غير الامكان الذاتي الذي هو الصحة في نفسه فان قلت حمل الامكان

على

على ما ذكرته ليس بمحتمل لان مقصوده بيان العلاقة لاطلاق القوه على الامكان والامكان الذي يطلق
عليه القوه ليس هذا الامكان بالمعنى الذي ذكرته قلت هذا مشترك الورود على المعنيين اذ
ليس الامكان الذي يطلق عليه القوه هو الامكان الذاتي ايضا بل الاستعدادي والجواب على
تقدير تسليم تساوي الامكانين في عدم اطلاق القوه عليهما ان الحصر في قوله هو الامكان الذاتي
اضافي بقرينة قوله لا المقابل للفعل فتامل قوله قد يكون الامر كذلك كما في مثال السواد الى اخره
حاصل الفرق بين المثالين ان الاسود من غير تغير في ذاته يمكن ان يصير ابيض واما الهوا فانما
يصير ماء اذا فسد صورته النوعيه الداخله في قوامه فلا يمكن للهوا المركب من الهيولى والصوره
المخصوصة امكانا ذاتيا ان يصير ماء نعم لو اريد بالهوا هيولاه مثلا لامكن ذلك امكانا ذاتيا
ان قلت فهذا المجموع لا يكون امكانا استعداديا بان يصير ماء فلا فرق قلت الاستعداد
انما يعتبر بالقياس الى المادة وان وصف به المجموع ظاهرا ولا كذلك الامكان الذاتي قوله
وهذا تكرار لما ذكره اولا فيه بحث لان التكرار انما يلزم على ما حمل نفسه كلام المصنف عليه واما لو
حمل قوله اولا والمراد ههنا جنسه ان المراد في هذا المحل بالقدرة التي اطلق عليها القوه جنسها
وحمل قوله ثانيا وقد يقال في الفرق للقدرة نفسها انها قد تطلق على نفس القدرة لم يكن تكرارا
اصلا فان قلت قوله في الفرق يابى عن حمل القدرة في كلام الثاني على تمامها اذ اطلاق القوه في
الفرق على جنس القدرة ليس الا قلت لا تكرار ايضا لانا نحمل القدرة في كلام السابق على تمامها
لا على جنسها وفي الثاني على جنسها فتامل قوله من غير ان يفكر في نفسه نعم قال رحمه الله المشهور
في الكتب في الالهيات هي الفعل الصادر وانما النعمه تحصل منها قوله بين الجرين رجل جرير بالضم
بين الجرزة اي حبل ليم وهو الغرز ايضا وهما معربان قوله فان الخلق لا يتصور فيه ذلك قد يقال
فيه لجواز تعلق الخلق بالقيام والقعود مثلا مع انهما ضدان لا بد لنفيه من دليل قوله
فحجة الله لنا الخ ذكر بحجة الله تعالى في عداد الكيفيات النفسانيه استطرادي لا لانها هي التي
تخص بذوات الانفس من الاجسام العنصريه اذ قد سبق ان الاختصاص المعتبر فيها اضافي
بل بالقياس الى النبات لان الصفات القائمة به تعالى ليس من قبيل الاعراض كما سلف قوله
او منفعه او مشاكله فان قلت سيجئ ان اللذة ادراك الملايم فظاهر ان تخيل اللذه موجود في
جميع الصور الثلاث فما معنى جعل قوله او منفعه او مشاكله قسيما لقوله من لذه قلت المراد باللذه
ههنا معناه اللغوي قال في شرح المقاصد لا شك ان لفظ اللذه او الالام بحسب اللغة انما هو
للحسي دون العقلي قوله وقد يقال دوام استمراره معدورا الخ فان قلت يلزم على هذا
حدوث ذلك الدوام وفي ملاحظة حدوثه على تقدير ازليه اصل العدم خفاء ظاهر قلت يمكن
ان يقال دوام استمرار عدم الفعل في هذا اليوم مثلا متجدد اذ لم يوجد في الامس الدوام بالنسبة
الى هذا اليوم لكن الكلام في انطباق كلام الشارح على هذا قوله قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين
الخ فان قلت اذا اشترط ذلك فمن ترك الصلاة بفعل ضدها فاما ان يقولوا بان الصلاة
معدومة حال كون ضدها معدورا او لا يقولوا بذلك فان كان الاول فهو خلاف اصلهم

الى الجزء

الى المجموع

لا بد له من سبب

مقارنتها

وايضا عدم ان يصور مثله في نفس العدم ايضا

في تعلق قدرة واحدة او قدرتين بضدين معاضرورة ان المقدور لابد ان يكون مقارنا
للقدرة عند تعلقها به وذلك يفضي الى اجتماع ضدين وهو محال وان كان الثاني فالصلاة
غير متروكة لفوات شرط الترك وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلا واهل اللسان قلت
ليس مرادهم كون الضدين في الترك مقدورين متقابل على سبيل البدل وذلك لاينافي ما ذكر
قوله في تفسير ما عدا الترك وما عدا الرضا المفسر بترك الاعتراض قوله يدركها من
نفسه الاقرب ان من بمعنى في كما في قوله تعالى اوكى ماذا خلقوا من الارض قوله وقيل اللذة
ادراك الملايم قائله ابن سينا فانه ذكر في الفصل الاخير من المقالة الثانية من الهيات الشفا
ان اللذة ليست الا ادراك الملايم من حيث هو ملايم وذكر ايضا في فصل المعاد من
المقالة التاسعة ان القوى يشترك في ان شعورها عوارضها وملايمها هو الخير واللذة
الخاصة وذكر في الادوية القلبية ان اللذة ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة الا انه
قال في هذا الفصل من هذا الكتاب سبب اللذة عند ابتدا الخروج الى الحالة الطبيعية هو
حصول الادراك ولما عرض ان كان حصول الادراك مع الخروج عن الحالة الغير الطبيعية
عرض ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس كذلك بل السبب هو ادراك حصول
الكمال لاغير فهذا هو سبب اللذة هذه عبارته ويرد عليه انه لما جعل الادراك سببا للذة
وجب ان يكون مغايرا للذة لان الشي لايكون سببا لنفسه فمين كلامه تدافع على ان في التعريف المذكور
نظرا لان اللذة ليست مجرد ادراك الملايم بل ادراك ونيل لما هو كمال وخير عند المدرك كما صرح
به نفسه في الاشارات لايقال المراد من الادراك معناه اللغوي اعني اللحوق والوصول الادراك
الباطني لانا نقول قد صرحوا بان اللذة والالم من قبيل الادراك الباطني فلا يستقيم جعل
الادراك المذكور في التعريف بمعناه اللغوي ويمكن ان يقال المراد بالملايم هو الكمال كما صرح
والحصول بالفعل معتبر في الكمال لكن يبقى الكلام في ان الاحتياج الى قيد النيل في التعريف الثاني
هذا فان قلت التعريف الثاني يدل على ان اللذة والالم ليسا من قبيل الادراك لان النيل المذكور
في تعريفه بمعنى الاصابة والوصول كما اشار اليه الشارح في حواشي التجريد فاللذة لا يصح تعريفها
بكل من الادراك والنيل لان صدق احدهما يستلزم عدم صدق الاخر فتعين ان المعرف مجموعهما
ومجموع الادراك والنيل لايكون من قبيل الادراك لان المركب من الشي وغيره لايكون ذلك الشي
بل لايكون اللذة ماهية واحدة وحقيقة قلت الواو في التعريف بمعنى مع والمعنى اللذة
ادراك مجامع للنيل فالمميز هو المجامعة قال الشارح في حواشي التجريد فان قلت يلتذ الانسان بتخيل
جماع حسناء وتخيل شرب مشروب مرغوب فيه فههنا التذاذ ولا نيل قلنا هناك تخيل اللذة
بتخيل النيل ولعل مراده ان لا لذة ههنا بالنسبة الى القوة الشهوانية الملتذة بجمال الحبيب وشرب
مشروب مرغوب فيه والا ففيه لذة بالنسبة الى القوة المتخيلة لان الصور الخيالية المخصوصة
كمال وخير بالنسبة الى القوة المتخيلة قوله والملايم هو كمال الشي الكمال يطلق تارة على ما
هو حاصل للشي بالفعل سواء كان مناسبا له او لا ويطلق اخرى على المقيد بالمناسبة

مطلق يطلق عليه الكمال

وهو

وهو المراد ههنا فذلك الحاصل للشي كمال بالاعتبار المذكور وخير باعتبار كونه مؤثرا له
قوله كالتكيف بالحلاوة الخ هذا مثال الملايم كما صرح به بعض الفضلا لان ادراك الكمال
الذي هو الملايم فان قلت عطف قوله واستماع النغمات يابا ه على ان الاستماع هو الادراك
قلت لا يابا ه لان ادراك النغمات ملايم للقوة السامعة وملاحظة النفس لذلك الادراك لذة
وادراك الملايم كما ان ادراك حقايق الاشيا ملايم للقوة العاقلة وادراك النفس لذلك الادراك لذة
قوله للقوة الغضبية اي للنفس باعتبار قوتها الغضبية لان الملتذ والمدرك للملايم انما هو
النفس وههنا بحث وهو ان الشيخ ذكر في الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس من كتاب الشفا
ان الشم والذوق واللمس يلتذ ويالم بواسطة محسوساتها بخلاف البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يالم
بل النفس يلتذ وتالم بذلك وكذلك الحال في الاذن واما تالم العين بالضوء والاذن بالصوت
الشديد فليس تالما من حيث الابصار والسمع بل من حيث اللمس لانه يحدث فيها الم لمسي وكذلك
يحدث بزوال ذلك لذة لمسية واعترض عليه بان الابصار كمال للعين فكيف نزعم انها لا
تلتذ به مع انه حد اللذة بانها ادراك الملايم اجاب عنه الرازي في المباحث المشرقية بان كمال
القوة الباصرة ادراك الالوان لا نفسها لاستحالة اتصافها بها ولا بد منه في الكمال ثم تلك القوة
لا تدرك ادراك الالوان بل نفسها فلا يحصل لها اللذة المفرع بادراك الكمال مع النيل والقابل
ان يقول يلزم من هذا ان لا تثبت اللذة للامسة مثلا ايضا لان كمالها ادراك الكيفيات الملموسة
لا نفسها بعين ما ذكر وهي لا تدرك هذا الادراك وبهذا التحقيق يظهر ان ما ذكر الشارح في
حواشي التجريد من ان للقوة الحسية كمالات مؤثرة عندها ينالها وتدركها من هذه الحيثية
فتلتذ بها ثم ذكر في تفصيلها ان كمال الباصرة هو مشاهدتها للالوان الحسية والاشكال
الجميلة وكمال اللامسة ادراكها للكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح اللينة الناعمة محل نظر
اللهم الا ان يحمل على المسامحة فليتدبر قوله لم تثبت بالبرهان ولهذا يقال الظاهر ان اللذة
انبساط النفس عند ادراكها الملايم لها او لبعض قواها قوله وكذا الحال فيما بين الالم وادراك
المنافي ثم قال الامام والاقرب ان الالم ليس نفس ادراك المنافي ولا هو كاف في حصوله لان النجا
الطبيعية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي قوله
وايضا تصور الكنه الخ هذا التوجيه لا يخ عن بعد فان الظاهر من قولهم بعد بديهيان لا يعرفان
انهما بديهيان بالكنه قوله ومما يدل على ان الخ تقرير الشارح يدل على ان قول المصنف
ما يوجب مبتدا ومما يدل خبره قدم عليه والجار محذوف من قوله انه قد يحدث وفاعل
يحدث مستتر راجع الى اللذة والاقرب الى عبارة المتن ان المبتدا انه يحدث وفاعل ما يوجب
ومما يدل خبر المبتدا قوله بلا شوق اليه وايضا قد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما
في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح ونحوها على من
له غاية الشوق وقد عرض الشاغل عن الشعور والادراك وقد يقال الخ فان قلت
مقصود المصنف من قوله بلا شوق اليه نفي الشوق مطلقا اي التفصيلي والاجمالي بان لم يخطر

يحدث مح

قوله

بيالة قط لا جزيا ولا كليا كما ذكره شارح المقاصد فح لا يرد هذا القيل قلت هذا القيل لا
يسلم انتفا الشوق الاجمالي في شئ من الصور فان قلت اذا كان الاشتياق الى كليات هذه
الامور في ضمن جميع جزيياتها لما تفاوتت اللذات بحسب حصول المعشيان واللازم ظاهر
البطلان لان من طالع جمال جميل في الغاية يلتذ فوق ما يلتذ بمطالعة جمال احد دونه
قلت لا يلزم مما ذكر عدم التفاوت لان الاشتياق الى مطالعة كمال الجمال وان كان اجمالنا
اشد من الاشتياق الى مطالعة جمال ادنى من مرتبة الكمال ثم وثم فتامل قوله فان من
عقاربه الخ اجيب بان قطع العضو سريعا بالة في غاية الحدة ان كان مع التفات النفس والشعور
فلا نسلم تاخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال للاتفاق على التفات شرط ان لا يرى ان من انظر
فكره الى امر اهم شريف كالتامل في مسئلة علمية او خسيس كاللعب بالشطرنج وامثالهما
ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وانت خبير بان الغير صل في تاخر الالم التجريبي قوله
وهو عدمي فلا يجوز ان يكون الخ اجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزا
عن البعض ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر سببا
هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وبالجملة المراد بالسبب الذاتي هو الجزء الاخير
من العلة التامة والامر العدمي يجوز ان يكون جزء اخيرا مستلزما للمعلول وان لم يجز
ان يكون موجدا قوله بان التعدي المتداخلة الخ فد يجاب عن هذا وعن قوله
فان من عقر الخ بان المراد بالسبب الذاتي ما يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب
فجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب بفقدانه قوله الا ان تلك التفرقات
كثيرة جدا الخ قيل التفرق الحاصل في الاجزا بالاعتدال والتماوان كان كثيرا لكنه متصغر
فلا يولم وكثرة التفرقات لا اعتبار لها لان حاسة عضو اذا لم يدرك الا التصغر التفرق
لم يدرك حاسة عضو اخر لذا لك فتامل قوله لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الخ
فان قلت العضو المقطوع المنفصل وان اشتمل على العناصر الاربعة الباقية تسمل على العنا
المختلطة فكيف تفرد طبيعة كل منها الى ما ذكرت قلت يجوز ان يكون للعناصر المنفصلة
بالقطع مدخل في المزاج المخصوص الحاصل بها بحاور موضع القطع لكن هل يعود المزاج المعتدل
له عند البرء او لا بل انما لا يحس بالالم لاستمرار المزاج المختلف لكن الشرط في سوء المزاج المختلف
المولم ان يكون حارا او باردا او رطبا او يابسا بنا على ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات
الانفعالية دون الفعلية ثم ذكر ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه
لشده التقبيض تفرق الاتصال المولم بالذات وفيه بحث اما اولا فلما تقرر في بحث المزاج
ان كلا من الكيفيات الاربع فاعلية وان كان الفعل في الحرارة والبرودة اقوى ولهذا سميتا
بالفعليتين وبالجملة كما يجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال فلم لا يجعل سببا للوجع من غير
توسط تفرق الاتصال اللهم الا ان مبنى كلامه على انهما ليسا بمحسوسين كما مال اليه في فصل
الاختصاص من الشفا وان كان مخالفا للمشهور ولما صرح به في مباحث النفس منه واما

السببي فيه تامل والظاهر
هو الاول وان كان لا يخلو
عن مناقشة تامل قوله
هو سوء المزاج ح

ثانيا فلان الرطوبة ايضا قد تستتبع التفرق بواسطة اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة
الى مكان اوسع وقد يجاب عن هذا بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون
الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها قوله لولم لسعة العقرب الخ يمكن ان يقال
العقرب لسميته المبردة يفرق تفريقا غير تفريق دخول جرم ابرته ولا دليل على ان
هذا التفرق الحاصل من المجموع ادنى من تفرق الابرة ولا ان تفريق جراحة ابلامها انقص
من ايلام اللسعة قوله من حرارة صاحب الغب الغب في الاصل ان ترد الابل الماء
يوما وتدعه يوما وكذلك في الحمى الدق ايضا نوع من الحمى وتفسير بغير من كلامه
قوله واما الميته فان الاحساس شرط هذا بظاهره يخالف ما مر في بحث الحران من ان
احد الجسمين اذا كان اسرع انفعالا من الحار مثلا دل ذلك على ان في الاسرع كيفية تعاضد
المؤثر الخارجي في التاثير فليتامل في التوفيق قوله كصحة الناقه نقه من مرضه نقها
مثل بعث بعثا وكذلك نقه نقوها مثل كلح كلوحا فهو ناقه اذا صح وهو في عقب علة
والجمع نقه قوله وصحة النبات قال في شرح المقاصد هذا ليس بمستقيم لان الحال
والملكة من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به
اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس
اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح وقد اشار الشارح في اول مباحث
الكيفيات النفسانية الى تعميم الانفس قوله حيث قال الصحة هيئة الخ قيل ليس مراده
تعريف مطلق الصحة بل الصحة المبحوث عنها في الطب وهي صحة الانسان قوله وليس
منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر لان المقدار والعدد من مقوله الكم والشكل من
الكيفيات المختصة بالكميات كما صرح به الابهري قوله واقتصر المصنف من بينها على
اعتبار الوضع الخ واعتذر الابهري عنه بانه لم يورد الامور المحتمله في كل قسم منها الظهور
بطلانها ورد بان قولنا سوء التركيب اما كذا واما كذا ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام قوله
فظاهره انه عدمي قيل الظاهر انه ان اريد بتفرق الاتصال المعنى المصدري فهو انفعال
وان اريد الحاصل بالمصدر فهو امر عدمي قوله قلنا الموضوع فاعل والصحة الة وقد
يجاب بان الصحة مبدا فاعل والموضوع قابل ولقطة من في قوله من الموضوع له بمعنى في كما
في قوله تعالى اروني ماذا خلقوا من الارض فالمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة
في الموضوع له قوله والصحة في البدن غير محسوسة لو قال بدل قوله في البدن في الموضو
ليعم النبات لكان انسب بالتعريف المذكور قوله والاظهر وان يقال انما كان اظهر
لان المفهوم من كلام الامام ان ابن سينا جازم بتحقق الافه الوجوديه في بعض وبها في وقت المرض
وليس بمتعين قوله فلا واسطة بينهما قيل عدم الواسطة مبني على ان لقط الافعال في
تعريف الصحة للاستغراق وفي تعريف المرض للجنس وفيه ما فيه اللهم الا ان يجعل في كليهما
للجنس ويلتزم ان عضوا واحدا يجوز ان يكون صحيحا ومريضا اذا كان بعض افعاله سليما

نسخة في المباحث المشرقية
والوضع مقولة براسه والاضداد
من مقولة الوضع كما صرح به ح

ثانيا

وبعضها غير سلم قوله مع اعتبار لون اي لون معتبر اورد على هذا ان الشكل وان كان
من الكيفيات المختصه بالكميات الا ان اللون من الكيفيات المحسوسة فكيف يكون
الخلقه المركبه منهما من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات والمركب من نوع وهما ليس ذلك
النوع لا يندرج في احدهما واجيب بان هذا مبني على ان اللون من خواص السطح فعلى هذا
يكون اللون ايضا من الكيفيات المختصه بالكميات والا ثنائي بين كون الكيفيه محسوسة
وكونها مختصه بالكم واما ان الكلام في الكيفيه المفرده فكيف يعد الخلقه المركبة من كيفيتين
مما يخفى فيه فيحتاج جوابه وانت خبير بان هذا التوجيه لا يلايم قول المصنف واما مع
غيرها كالخلقه فانه لم يعتبر في الخلقه على هذا التوجيه غير الكيفيه المختصه بالكميات
لان كلا جزئيها منها فالانسب لكلام المصنف ان يقال اللون وان لم يكن من الكيفيات
المختصه بالكميات لفقوده في الاعماق الا انه يصدق على المركب منه ومن الشكل انه
كيفيه مختصه بها كما لا يخفى واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقه مجموع الشكل واللون
او الشكل المنضم الى اللون او كيفيه حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على
حدة قوله كالخلقه فانها الخ التمثيل على زعم القوم والا فسنذكر الآن ان كلا من
جزئيها حامله الاول هو المقدار وانها عارضه بالذات للكم فتامل قوله اولا لون
ولا عمق الجسم وعلى هذا المذهب بنوا الكلام كلامهم حيث قالوا عروض الالوان
للسطوح انما هو اولا وبالذات ولغيرها بواسطتها قوله فانها هيئة احاطة قيل الاولى
ليس في هذا التعريف ما يحترز به عن القوسين اذا اتصلا على نقطه وصارتا قوسا واحدا
اللهم الا ان يقال لفظ الضلعين يخرجه اذ لا يطلق على شئ من بين القوسين فليتامل الفاضل
قوله تلخيصه ان الزاوية المسطحة الى اخره وعلى هذا فالزاوية المجسمة هيئة عارضه
للجسم عند ملتقى سطحين يحيطان به من غير ان يتحدا قوله بالتضعيف مرتين اراد به
ان يضعف مرة ثم يضعف الحاصل بالتضعيف الاول لا ان يزاد على الحادة مثلها مرتين
فان الحادة التي هي نصف قائمة انما تبطل اذا ضعف على هذا الوجه ثلاث مرات كما لا يخفى
قوله اذ اضعفت مرارا كانه اراد به ما فوق الواحد اذ الحادة التي هي اكثر من نصف القائمة
اذا ضعفت مرتين تحصل ما ذكره كما لا يخفى على المتامل قوله والعبارة الظاهرة ان
يقال الخ وانما كانت ظاهرة دون عبارة المصنف لان المربع في الاصطلاح ما يكون متساوي
الاضلاع متوازيها ولذا قيل بحدوثه من حركة خط على نفسه فلا اشمل عبارته ولا التقييد بوجود
بمتوازي الاضلاع وايضا لا وجه لتخصيص الضلعين بالذكر فيما هو اربعه اضلاع متساويه
وقد يقال عبارة الشارح تتناول المسدس مثلا مع انه لا يحصل منه اسطوانة مستديرة
فينبغي ان يقيد الاضلاع بالاربعه قوله لان العلم والقدره من الكيفيات النفسانيه
قيل هذا مبني على ان الكيفية المحسوسة المسماة بالانفعالات والانفعاليات والكيفيات
النفسانيه المسماه بالملكة او الحال او الكيفيات المختصه بالكميات والكيفيات الاستعداديه

المتطيلة

اقسام

مباحث الاعراض النسبيه

افسام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شئ مما صدق عليه الاخر
والا فلا يمتنع ان يكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانيه
ومن حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعداديه كما ذكروا
ان اللون والاستقامه والانحنا ونحو ذلك من الكيفيات المختصة بالكميات مع كونها من
المحسوسات قوله لزم التسلسل في الامور الموجودة قيل لا شك ان هذه النسبة ليست
باعتباريه فرضيه بل حقيقيه لها تحقق في محلها بمعنى اتصاف محلها بها في نفس الامر
فيلزم التسلسل في الاعتبارية الحقيقيه وانه باطل كالتسلسل في الامور الموجودة والجواب
منع بطلان كيف وبرهان التطبيق انما يجري في الموجودات باتفاق الفريقين انما الخلاف في
اشتراط الترتيب والاجتماع في الوجود والدليل اخر يجري ههنا والا لاقتضى خلو هذه النسب
عن الوجود والعدم بجريان الابطال في كل منهما والعقل قاض ببطلان قوله تسلسل ثالث
بل رابع ايضا التسلسل الثالث بالنظر الى التقدم والرابع بالنظر الى التاخر قوله مما نعلمه
ضرورة ان حمل الحصول ضروري على البداهه يكون حاصل الكلام الاستدلال على وجود الامور
النسبيه من حيث هي نسبيه بوجود القوتيه والمقابله مثلا من حيث خصوصها فدعوى
الضرورة فيما ذكر لا ينافي القول بالاحتجاج للاختلاف في العنوان قوله ونحن نقول فان
من الاضافات الخ اورد على ان دليل الحكماء على تقدير تمامه يدل على وجود تلك النسب ايضا
اذ يقال اتصاف المحل بها وكذا معية الباري وقبليته وبعديته الى غير ذلك امور حاصلة
من غير فرض فارض واعتبار معتبر فتخصيصه بما ذكر اعتراف بالتخلف او انه يوجب
البطلان قوله وقد يجاب عن بعض تلك الادلة الخ وذلك البعض هو الوجه الاول والثالث
البعض ان كان الاين موجودا وجب ان يحصل في حيز وان كان بالتبع فللاين اين اخر والكلام
في الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وقد يجاب بانه لا يلزم من وجود الاين ان يكون له
اين اخر اذ الاين انما هو للجواهر المتحيزه ورد بان الثابت للجواهر هو الاين اصالة واما الاين
التبعي فيلزم ثبوته للاعراض عند المتكلمين بنا على ان قيام العرض بالمحل عندهم بمعنى التبعية
في التحيز وفيه بحث لان الموجود من الاين عند المتكلمين هو الاين اصاله اعني حصول الجوهر
في الحيز لا مطلق الحيز والا لزم قيام العرض بالعرض وهم لا يقولون به وتوافق الاينين في الماهيه
على تقدير تسليمه لا يوجب توافقهما في الوجود كما صرحوا به في التسلسل ولا نقض فليتامل قوله
لانه قد يكون ذات الصفه علة للحصول فيه بحث لانا ان اردنا ان ذات الصفه قبل قيامها
بالموصوف علة له فلا وجه له لانها معدومة ومتى ولم تسلم وجودها فاقتضاؤها الحصول هذا الموصوف
في المكان دون اخر ترجيح بلا مرجح وان اريد انها مع قيامها به علة له وهو الحق اذ الظاهر ان عليته
الكون للكاينة مشروطه بقيامه بالكاين فقد جا الدور واخيرا الى الجواب الاخر قوله
وهو غير وارد اذا ما ملت قيل معناه ان اعتراض الامام غير وارد اذا ما ملت فلا تحتاج الى الجواب
المذكور وذلك بنا على ان علة الكاينيه ذات الصفه لا قيامها كما مر وانت خبير بانه تعسف ظاهر

قوله حقيقي انها اضافة
الظاهر انه لا دخل له في المقصود

ومخالف لتوجيه تلميذه الذي هو اعلم مراده **قوله** اختيار للشق الاول اخ اراد بالشق طرفي الترديد الذي نقله رحمه الله من كتاب الاربعين واراد بالشق الثاني المذكور ما ذكره المصنف بقوله وقد يقال اخ **قوله** فنحن لا نسلم ان حصول اخ كيف وكما ان نسبة الكاين الى الاكوان والعرق تحكم فكما تحتاج في اختصاصه بكائينيته مخصوصة الى علة مخصوصة كذلك تحتاج في اختصاصه بكون مخصوص وما يفيد الثاني يفيد الاول فتامل **قوله** ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا اخ اراد بالسبق في الموضعين السبق بالاتصال والا فالجسم اذا تحرك من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول يصدق على الحصول الثاني انه حصول مسبوق بحصول في ذلك الحيز مع انه حركة لا سكون واذا سكن الجسم بعد الحركة يصدق على حصوله الذي هو سكون انه حصول مسبوق بالحصول في حيز اخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا ولو قال ان اتصل بحصول سابق في حيز اخر فحركة والا فسكون لكان اظهر **قوله** فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة الى اخر اولية الحيز في السكون لا يلزم ان يكون تحقيقيا بل قد يكون تقديريا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيزين ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يتقدم المتحرك في ان انقطاع الحركة فلا يتحقق حصول ثان **قوله** واعلم ان بعض المتكلمين قالوا الحركة مجموع كونين في اينين في مكانين والسكون مجموع كونين في اينين في مكان واحد ورد عليه بانه يلزم ان يكون الكون الاول في المكان الثاني جزأ من الحركة والسكون معا فلا يمتازان بالذات على انهم اتفقوا على وجود الكون بانواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض مطلقا فاختار الاكثرون ما ذكره المصنف من ان الحركة حصول اول في حيزين ثان والسكون حصول ثان في حيز اول واعترض عليه على القول ببقاء الاكوان بانه يلزم ان يكون كون واحد بعينه حركة وسكونا ويكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب وقد يلتزم ذلك بناء على اطباقهم على ان اختلاف انواع الكون بالعوارض الاعتبارية لا الفصول المقومة **قوله** نعم لا لم يعتبروا في السكون اللبث وعلى هذا لا يتم ما ذكر في طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فحركة والا فسكون **قوله** فيلزمهم تركب الحركة من السكنات فان قلت لا يلزم من عدم اعتبار اللبث والمسبوقية بكون اخر في ذلك الحيز في السكون عدم اعتبارهما في الحيز بكون اخر في حيز اخر فتتفرع لزوم تركب الحركة الممتدة من السكنات على عدم اعتبارهما في الحيز الثاني فيصح التفريع المذكور كما لا يخفى **قوله** فان احد الضدين لا يكون جزأ للاخر قيل هذا كلام مشهور منهم وليس لهم دليل عليه كيف والبلغة ضد السواد والبياض مع انهما يقومانها وقد سبق ما فيه فتامل **قوله** وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه قال رحمه الله هذا عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكان الى حيز اخر بلا قيد تحقق الحركة فان قلت كلامه ههنا يدل على ان

الحركة عندهم نفس السكون وقوله سابقا فيلزمهم تركب الحركة من السكنات يدل على ان السكون عندهم جزء الحركة قلت قد ذكر في شرح المقاصد ان الفلاسفة يسمون الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا الحركة هي الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز اخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في اجياز متلاصقة وبهذا ظهر وجه جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات وتارة نفس السكون **لا قوله** وايضا يلزمهم ان يكون اخ اذا جعل الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين في الحيزين اعني مجموع الكون الاول في المكان الثاني والكون الاخر في المكان الاول يكون توجيه هذا الاعتراض انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزأ من الحركة كالاول **قوله** الا ان يعتبر في الحركة اخ قيل فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز اخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني انه ليس بمسبوق بالحصول في حيز اخر وحاصله ان الكلام الزامي لمن يقول بتماثل الحصولين وبان كون الثاني حصولا لا يستلزم كون الاول كذلك فلا يتجه الجواب المذكور **قوله** ولا يكتفى بما مر من كونها مسبوقة اخ فيه بحث اذ قد سبق ان مرادهم بالسبق السبق بالاتصال فيكفي ما مر في عدم لزوم كون الكون الثاني حركة **قوله** وهو مردود بانهم يدعون اخ فيه بحث لان هذا انما يرد لو كان وجه قول المصنف وح لا تكون الحركة مجموع سكنات ان الكون الثاني سكون وليس جزأ للحركة كما زعمه والظاهر ان معنى قوله وح لا يكون الحركة مجموع سكنات ان لزوم كون الحركة مجموع السكنات والتزامه اياه كان مبنيا على لزوم ذلك لقولهم بتماثل الحصولين وبان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك على ما تحقق فلما لم يقولوا بكون الكون الثاني حركة بان اعتبروا فيها عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول وهو حركة بالاتفاق اعترفوا ببطلان ذلك المعنى اما ببطلان التماثل كما تقله من الامدي او بعدم وجوب [illegible] المتماثلين فلا يلزمهم على هذا ان يكون الحركة مجموع سكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم وبالجملة خلاصة الجواب الذي اورده ان الجواب المذكور لا يتاتى من جانبهم وهذا كلام حق لا يرد على قوله وهو مردود اخ غاية ما في الباب ان يكون في العبارة ادنى مسامحة فتدبر **قوله** وليس جزء الحركة اصلا الظاهر ان ذلك انما هو اذا انعدم الكاين في الآن الثاني والا فاذا احدث جوهر في حيز ثم انتقل منه الى حيز يليه وانعدم فيه فالحركة مجموع الحصولين عند من يقول بتركب الحركة من الاكوان فافهم **قوله** متفاوت في مراتب البعد يجوز تعلق التفاوت بالقرب ايضا وان خصصه الشارح بالبعد القرب لافراد العبارة وان جاز توجيهه بارادة كل منهما **قوله** وسيصرح ان المجاورة عين الاجتماع قد يقال المجاورة التي ذكرت بعد اريد بها معنى اخر غير الذي اريد بها ههنا ولهذا فسرها بقوله اي الاجتماع على ان المجاورة بمعنى الاجتماع منقول من كلام الاشعري والمعتزلة **قوله** والا لم يكن واحد حقيقة قد سبق في بحث الحياة دفعه فلذا لم يتعرض له **قوله** وجوده

والتزام ابي هاشم وابتاعه تركب الحركة من السكنات ثانية وكون الاكوان الثاني في حركة اخرى محـ

فتذكر

ضروري بشهادة الحس شهادة الحس البصري بوجوده لا يدل على انه مبصر بالذات حتى
يخيل خصص في الالوان والاضوا على المشهور **قوله** على معنى انه اى لا على معنى انه يعتبر
فيه عدم المسبوقية بكون اخر كما هو المتبادر من العبارة والا لزم ان لا يكون الكون الثاني
في المكان الاول بسكون مع انه باطل بالاتفاق **قوله** فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهر ان اراد
به اتفاق الجمهور وهم القائلون بان جالس السفينة متحرك لاتفاق الكل اذ القائلون بسكون
الجالس في السفينة المتحركة بنا على ان الحيز ما اعتمد عليه ثقل الجوهر قائلون بسكون الجواهر
الظاهرة ايضا كما لا يخفى **قوله** فلا يكون متحركا وحديث لزوم الاتفاق على هذا التوجيه بين
البطلان ولذا لم يتعرض له **قوله** فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة الخ يعني فهو متحرك
لان مفارقة البعض بصير مفارقا عن المجموع من حيث هو مجموع اخر غاية ما في الباب
ان يكون بين المجموعين بعض مشترك هو ما اعتمد عليه فيكون متحركا بالذات ان لم يشترط
في الحركة توجه المتحرك بنفسه ومتحركا بالعرض ان اشترط كما سيجيء بتفصيله في اواخر مباحث
الاين على راي الحكماء **قوله** قال الاستاذ ابو اسحق اذا كان الجوهر في مكانه اراد بالمكان
البعد الموهوم او المعتمد عليه بشرط ان لا يتحرك **قوله** لا نزاع في التسمية قال في الشرح
المقاصد وما ذكر في المواقف من هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ
وغيره في بيان الحيز او الحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على انا نجعله اسما لذلك
والا لما كان لجعله من المسايل العلمية والاستدلال عليه بالادلة العقلية معنى بل تحقيقا
للماهية التي وضع لفظ الحيز او الحركة او ما يرادفه من جميع اللغات بازائها واثبات ذاتها
بعد تصويرها لا بالحقيقة حتى يحكم بان هذا في حيز وذاك في آخر وان هذا متحرك وذاك ساكن

قوله حذرا من لزوم تجزيه قد يقال التجزي لا يلزم على تقدير ملاقاة جوهر واحد لمثله اذ
ملاقات كل منهما للاخر ببعضه لا كله لانه انطبق احدهما على الاخر بحيث اتحدا وصغا لم
يحصل منهما حجم ذو مجسم الا ان لزوم التجزي على الاول ظاهر فلذا منعه ذلك البعض والتزم
الثاني **قوله** فان الحس يشهد الخ اي الحدس الحسي الحاصل بواسطة احساس الملاقي بين
الجواهر من جميع الجهات يشهد بذلك لانا احسسنا ملاقاة جوهر فرد بجواهر متعددة
من جميع الجهات وهذا ظاهر **قوله** التاليف والمماسة غير المجاورة فيه بحث اذ لا دليل
على كون المماسة غير المجاورة فانه لا يمكن تقدير كل منهما دون الاخر فاحتمل ان يكون ذلك
لاتحاد المعنى كما قاله الاستاذ ابو اسحق ومثل هذا يصير الى ان الامر بالشيء نهي عن اضداده
وان النهي عن الشيء امر باحد اضداده **قوله** ثم قال الشيخ المجاورة واحد الخ فيه بحث
لان الجوهر الواحد اذا احاط به ستة جواهر فهو مجاور لكل واحد منها كما هو مما لا يخفى
ولا فرق بين المجاورة والمماسة في ان كلا منهما يبقى بعد انتهاء حيز من الستة فالحكم بوحدة
المجاورة وتعدد المماسة تحكم بحت **قوله** اي المماسات الستة بعينه الخ ارجع الضمير
الى المماسة مع ان المذكور في المتن التاليفات اشارة الى عدم الفرق بين التاليف والمماسة لكن

قوله وقسم لا يزول به عنه الخ
فيه قسم اخر وهو ان يكون مبدا
الاختلاف في المتحرك ومكانه ايضا
بان يزول المتحرك عن مكانه
ويزول مكانه عنه وهو ظاهر

حيز

ان لا

ان مح

بقي ان

فيه بحث وذلك لان الجواهر قبل انضمام الجواهر الستة اليه كان مفتقرا في تخصصه بحيز
الى كون تخصصه وهو بعد الانضمام متخصص به فكان مفتقرا الى كون تخصصه به ومن مذهب
الشيخ احراز المماسة مخالفة للكون المخصص بالحيز حالة الانفراد كما علم مما سبق والحكم الذي
لوجه عرض لا يوجه خلافه ولهذا امتنع ان يكون القدرة والارادة والعلم كل واحد منها يفيد حكم
الاخر لمخالفته له حتى ان القدرة لا توجب كون محلها عالما ولا مريدا وكذلك العلم لا يوجب
كون محله قادرا ولا مريدا كذا في ابكار الافكار **قوله** اي فيما اذا اجارة لم يجعل هنا اشارة
الى صورة المجاورة بين الرطب واليابس مع انه المذكور في المتن قبيل هذا لان قوله وقيل هنا
سنتا ليفات مانع عنه ولانه هذا التفريع 8 اعني قوله فههنا تاليف واحد لانه مما
صرح به اولا **قوله** والكون المتجدد له بعد الانضمام يسمى باينه اطلاق التجدد وان
كان من مذهب القاضي ان الكون الحاصل لذلك الجوهر بعد المماسة هو الكون الحاصل لذلك
الجوهر بعد المماسة هو الكون الحاصل له قبلها بعينه باعتبار تجدد الاعتبار المقارن المصحح
للتسمية مباينة او باعتبار تجدد الامثال ولا ينافي الوحدة بحسب العرف بهذا ظهر وجه اطلاق
التجدد والمماثلة في الكون الحاصل حال الانضمام وان كان مذهبه ان المجاورة اضافة بين
الكون الاول **قوله** من عدم اشتراط النية المخصصة عدم اشتراط النية المخصوصة انما
تدل على قرب مذهب القاضي من الحق بنا على ان الاصل عدم تعدد الكون فلم يبق ضرورة الى
القول بالتعدد لانضمام اليه تم النية المخصوصة اذا اشترطت وهي تختلف في تلك الاحوال
تعدد الاكوان ايضا ضرورة واما اذا لم يشترط لم يلزم التعدد لان اي عرض قام بمركب جاز
قيامه بجوهر فرد **قوله** وسيمتنع ان يكون الجوهر الاخر فلا يبطل الجواهر المتواردة
ولا مما استهاد مجاورتها حكم الجواهر الاولى عن كونه الاول المسمى بسكونا **قوله** قال الامدي
هذا بنا من الشيخ على ان المماسة عرض غير الكون فيه بحث لان التفصيل المذكور نقله الامدي
في الفصل الثامن الذي عنده بيان بقية احكام الاجتماع والافتراق على اصول اصحابنا
من الاستاذ ابي اسحق فقول الشارح قال الامدي هذا بنا من الشيخ على نطق تامل اذ المتبادر
من الاطلاق هو الشيخ الاشعري اللهم الا ان يقال هذا بناء على ان الاستاذ ينقله من الشيخ
وان لم يكن هذا النقل مذكورا في الافكار او بنا على اتحاد مذهبهما فما ذكر فما هو مبني لكلام احدهما
هو مبني لكلام الاخر ولا يخفى ما فيه من التعسف **قوله** اذا قرر انضمام الجوهر القريب آه
بان ينتقل البعيد اليه او ينتقل هو الى البعيد وحرك معه الجوهر المنضم اليه بحيث لم ينفصلا
قوله والمثلان ضدان اي كضدين في عدم الاجتماع واطلاق الضدين على المثلين
واقع في كلام الامدي ايضا **قوله** فاذن بمعنى للسكوت الا الكون المستمر في حيز واحد
فيه بحث لان المفهوم من هذا الكلام انا السكوت هو الكون الاول المستمر في حيز واحد
والمفهوم من قوله وبالجملة انه الكون الثاني ولا شك انه غير الكون الاول المستمر
فيما بيات اللهم الا ان يقال تتمة فهم مما ذكر اولا ان السكوت هو الكون المستمر لكن

لما كان فيه مناقشة ط اذا السكوت ليس هو الكون المستمر ضرورة قوله وبالجملة فليس
هذا حاصل ما ذكرا ولا بل اثبات الملازمة المذكورة بوجه آخر قوله هو ذلك
الجسم والا كان السكوت الباقي اقوى من الاعتماد المجدد وهو خلاف اصله واما عندنا
فلا مانع من امكان بقاء السكوت انه خلق الله تعالى في الجسم الثقيل الهادي سكوت
باقيا يكون يد اشبه في الهوا كلبثه بالسكنات المتجددة قوله التفرقة بين الحالتين
قال في ابكار الافكار ولقائل ان يقول على حجة الجبائي ما المانع ان يكون على اصلك
ما يجده الناظر من التفرقة راجعا الى الانحراف الشعاع الخارج من العين وميله عن
جهة انضمامه بسبب تزحزح الجوهر عن حيزه فانه لا يبعد على اصلك ان يختلف احوال
الشيء المذكور باختلاف احوال الشعاع وهذا مضاف من سود شعاعه في جهة
نظره فانه يرى الشيء الواحد شيئين وان كان المذكور لا اختلاف فيه وان يكون
ما يجده من التفرقة بالنظر واللمس راجعا الى اختلاف محاذيات الجوهر المذكور بالنظر
واللمس قال هذا قادح على اصول المعتزلة ولا محيص عنه قوله وتبعه ابو هاشم
واعلم انه قال الآمدي حجة ابو هاشم وان كان لازمة على ابيه على اصولنا لجواز ان
مدرك المدرك امرين ولا يدرك بالتفرقة بينهما قوله فقد يكون بالنظر الى الاكوان
فيه بحث اذ يلزم منه مبصرات وهذا خلاف مذهب ابي هاشم اللهم الا ان يقال
انه بطريق الالزام او يقال انه ذهب الى ان الكون المخصص غير مبصر واعداد بالكون
ههنا المجاورات كما فسره الشارح قوله لذوي الصفحات معا وليس كذلك
اذ لا يدرك الصفحة السفلى قوله مختلف باختلاف الاشكال الباء بمعنى في
اي مختلف في صورة اختلاف الاشكال والمراد انه يدرك عليه اختلاف الاشكال
الا ان اختلاف الكيفية بسبب اختلاف الاشكال كما يدل عليه اخر كلامه
والله اعلم بالصواب قوله في مباحث الاين على راي الحكما ظاهر كلامه ينعكس
بان الحركة من مقولة الاين على راي الحكما وليس كذلك نعم هي عند المتكلمين
القايلين بانها الكونات في آنين في مكانين القايلين بانها الكونات في آنين
في مكانين او الكون الاول في الجزء الثاني من مقولة الاين واما عند الحكما
فقيل هي مع قطع النظر عما يقع فيه ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل
التدريج فمن مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فمن مقولة الاضافة وان
فسرت بالقطع السافر عن مقولة الفعل ما تفسيرها بانها حال اول فلا يظهر منها انها
من اقوى المجعولات عندهذا المفسر ويمكن ان يكون قوله على راي الحكما متعلقا
بالمباحث لا بالاين فالاولية ح على والمباحث على راي الحكما سفة لكن لا يخلو
عن بعد لان المباحث تعم الحركة في الكم وفي الكيف وليس شيء منهما اسا على راي
المتكلمين بل هم لا يقولون بها كما يجيء هذا وعلم ان البحث في الاصطلاح اثبات

المحمول

المحمول للموضوع فالتعريف ليس منها بل هو من المبادي قوله الا ان سلم الحكم
الضمني قوله فهو اما ايا لفعل من جميع الوجوه كالمعقول على رايهم اعترض عليه
بانه لو كان الشيء بالفعل من كل الوجوه لكان كونه بالفعل ايضا بالفعل وهكذا
الى غير النهاية فيلزم التسلسل ايضا لا بد لكل شيء من اتصافه بصفات اضافية لم يكن
منصفا بها قيل قلها الاضافات مع الحوادث فلا يكون الشيء بالفعل من كل الوجوه
والجواب عن الاولات التسلسل المذكور في الامور الاعتبارية وعن الثاني ان الكلام
في الامور الحقيقية كذا في حواشي العين الشارح وفيه بحث اما لاظهار كون
الشيء بالفعل ان كان من الامور الاعتبارية كونه بالقوة من الاعتبارات ايضا
فلا نسلم قوله هناك الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان
كونه بالقوة الخ وكذا قول الشارح ههنا ويلزم ايضا ان يكون بالقوة في كونه
بالقوة اذ لا يلزم من كونه بالقوة في الحقيقيات على ما مر البحث باعواقه
كونه بالقوة فيما مر من الاعتبارات اللهم الا ان يقال كونه بالقوة عبارة عن
الاستعداد الموجود فيه بالنسبة الى المقبول فهو من الامور الحقيقية بخلاف
العقل واما ثانيا فلان الاضافات لما جوز ان يكون المعقول بالقوة لم يظهر
لمجرد ما ذكره من كونها بالعقل في الصفات الغير الاضافية استحالة الحركة عنها
فتامل قوله اي الموصوف المتحرك به حذرا عن اللغوية في قوله لذي حركة
بالفعل قوله في مكانه او على حاله الاول في الحركة الاينية والثاني في غيرها
قوله اي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل فيه بحث لان التعريف متناول
للهيولات الاجسام وليست عندهم كمالات قطعا بخلاف صورها الجسمية والنوعية
نعم تصور سبق القوة بالنظر الى الهيولى وفروعها عن التعريف هذا القدر غير واضح
قوله وليس شيء من سايرالكمالات بهذه الصفة فان قلت يرد عليه الامكان
الاستعدادي فانه يستلزم ايضا ان يكون المقبول غير حاصل بالفعل فان
المفيض ان لا استعداد سواء كان قريبا او بعيدا يبطل مع الفعل قلت الامكان
الاستعدادي وان استلزم ان يكون هناك شيء غير حاصل لكن لا يستلزم ان يكون
هناك غير حاصل اذ لا تعلق له بالطلب واما الاستلزام لحركة الغير
الحاصل فمن جهة ان حقيقتها التادي الى الغير وطلبه وبالجملة الامكان الاستعدادي
يخرج بقوله من حيث الى حقيقتها التادي فليتامل قوله وثانيها انها تقتضي
انها آه في ثبوت هذه الخصوصة للحركة وكونها خاصة لها على تقدير ثبوتها لها بحث
اما في الاول فلان سلمنا ان الموصول يلابسه وذلك الآن ظرف زمان الحركة
ويمكن بان يقال هذه الخاصة الحركة بمعنى القطع كما صرح به هذا البحث ان اورد

بالنظر الى مجموع الحركة ويمكن ان يقال هذه الخاصة للحركة بمعنى القطع كما صرح به بهذا
الواقعة في مجموع الزمان لم يرد انه لا اتصاف بالمجموع في وقت ما كما ستعرف في
المقصد الثاني وان اورد بالنظر الى جزء من الحركة واقع في جزء من الزمان لم يتجه
ايضا بعد كل جزء معين من الحركة جزء اخر منها كيف لا ولو لم يبق شيء من الحركة بالقوة
كان المتحرك حاصلا في المنتهى وح لا حركة لما يظهر بادنى تامل واما في الثابت
فلثبوتها الاجزاء الزمان والزمان وان لم يكن كما لا للجسم اذ ليس صفة له لكن كما للحركة
لانه مقدارها قايم بها لا يقال الجبثية المذكورة معتبرة في هذه الخاصة فيخرج به
الزمان اذ ليس حقيقة التدريج الى الغير لانا نقول لا وجه لاعتبارها هاهنا اذ كما معنى
لان يقال الحركة من حيث ان حقيقتها هي التدرج الى الغير يقتضي ان يكون شيء منها
بالقوة اولا دخل للجبثية المذكورة في هذا الاقتضاء ثم يمكن ان يجاب بان الذي خاصة
للحركة هو ما ذكر لذاته واقتضاء الزمان له لو سلم انما هو بواسطة انطباقه على الحركة
الجبلية القارة وكونه مقدارها وقد اجيب عنه بان ما اورده قبل هذا الجواب لا ينافي
العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ثم قيل ويمكن ان يقال قد يتضح
شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصور بالوجه الاخفى امور
اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكن اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي وانت خبير بان حاصل
جواب الشارح يمنع كون تصور كنه الحركة اسهل مما ذكر في التعريف وبيان ما ذكر في بنائه
من ان كل عاقل الخ لا يفيد تلك الاسهلية بل انما يفيد تصورها بالوجه فقول المعترض
لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى في حيز المنع واما الجواب الذي ذكره نفسه
فلا يخفى ما فيه من التعسف **قوله** فيلزم الدور وقد يقال التدريج الواقع المعنوي
المفسر بالزمان الاعم مما عرفه ارسطو فلا محذور وانت خبير بان قريب مما ذكره
الامام **قوله** وصفه اشار بزيادتها الى انها المراد بالكيفية فلا يلزم كون الحركة
بمعنى التوسط من مقولة الكيف كما توهمه عبارة المتن **قوله** الذي للمسافة
اشارة الى دفع الاعتراض بان المبدا والمنتهى ليسا لا مبدا الحركة ومنتهاها فيكون
تعريف الحركة بنفسها لكن فيه نظر لان هذا يفيد ان لا الحركة الا بنيته ويمكن ان
يقال المراد بالمسافة مطلق ما وقع فيه الحركة مجازا والاقرب ان يقال بدل قوله
للمسافة لما وقع فيه الحركة هذا وقد اعترض عليه بان المبدا المنتهى ان اريد بهما الذات
بالفعل خرجت الحركة المستديرة للكلية وان اريد بهما الذات بالقوة خرج عن التعريف
الحركة التي لها مبدا ومنتهى بالفعل وان اريد بهما ما هو اعم من القوة والفعل
فامثال ذلك ينبغي اجتنابه في التعريف ولك ان تختار الثالث وتمنع لزوم اجتناب
مثله في التعريفات لان المحذور الاشتراك اللفظي لا المعنوي ثم المتبادر هو المبدا
والمنتهى بالفعل كما اشار اليه المص واعلم ان في الحركة بمعنى التوسط شبهة ذكرناها

في بحث الزمان فمن اراد الاطلاع عليها فلينظر فيه **قوله** مردود بان هذه الامور
لعل المراد بقوله كما اشرنا اليه هو الاشارة الى اصل الحديث لا الى الجواب عن هذه الاعتراض
بخصوصه اذ المذكور فيما تقدم ان تصور الدفعة والتدريج وسيرا وسير تصورات اوليه
لان تصورا لآن والقبلية والبعدية امور جلية فالمراد ان مثل الجواب المذكور في التدريج
ونظائره جواب فيما نحن فيه وقد يجاب ايضا بان اللازم مما ذكر ان يكون الحركة بمعنى
التوسط موقوفة في التصور على الحركة بمعنى القطع وليس هذا توقف الشيء على نفسه
ولا مستلزما لذلك اذ الحركة بمعنى القطع يتوقف على الحركة بمعنى التوسط في ارتسامها
في الخيال لا يتوقف تصورها على تصورها فلاد وراصلا تامل **قوله** مستفاد من اول
المسافة الى اخرها فيه بحث لان المفهوم من كلامه ههنا ومما سنذكره في ان تعدد المحرك
لا يقدح في شخصية الحركة موان متحركا اذا ركب جسمان وحركه محرك اخر قبل انقطاع حركته
بمعنى التوسط واحد شخصي اولا خر المسافة قبل انقطاع الحركة فسواء قيل علة الحركة
هناك هي المقاسرا وقوة مستفادة من القاسر كما سيصرح به او العقل الفعال معها
يلزم تواردا لعلتين التامتين على معلول واحد امتا بالنظر الى نفس المتوسط او بالنظر
الى القوة المستفادة من القاسر فليتامل **قوله** وذلك لحصول امر اتي
غير منقسم قبل الآن عند الفلاسفة ليس بموجود بل موجود وموهوم مشترك بين الماضي
والمستقبل فكيف يكون منطبقا للحركة بمعنى التوسط التي هي موجودة عندهم ويجيب
بان عندهم وجوده لا ينافي الانطباق كما ان عدمية الحركة بمعنى القطع لا ينافي انطباقه
على المسافة الموجودة عندهم فتامل **قوله** وليس هناك توسط بهذا التقدير يعلم
ان المراد من بنا الحركة بمعنى التوسط على انتفاء الجزء انه قد يتحقق الحركة على تقدير ثبوته
ولا توسط اصلا الا انه لا يتحقق الحركة بمعنى التوسط اصلا او على تقدير ثبوت الجزء
يتحقق الحركة بمعنى التوسط بان تصور عن اجزاء مسافة ولعبر بها مبدا ومنتهى الجزء
الفرد يتحرك من المبدا الى المنتهى **قوله** والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لا يتجزى
لزوم تركب المسافة من الجزء الغير المتجزي ليس باعتبار اشتمال الثاني على ثبوت
النقطة مثلا اذ لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجوهر الفرد انما يلزم ذلك
ان لو كان حلولها حلولا سريانيا يدل ذلك اللزوم من خصوصه السالي كما اشرنا
اليه في مباحث الزمان وذلك لان المتحركة من نقطة على تقدير سالي النقطة مثلا
اذا وصل الى ما لاه نقطع بحركته نقطة فلا بد ان نقطع من الجوهر ايضا جزء غير
منقسم دفعا للحكم فيلزم الجزء هذا وقد يقال يلزم على تقدير السالي ان لا يكون هناك
مسافة ممتدة لان انقضاء غير ذي المقدار بمثله لا يكون الا بالانطباق بالكلية
والا يلزم كون ذي المقدار بوجه ما كما نص عليه الرئيس فليتامل **قوله** فلا يوجد
هناك امر ممتدا ذ لو وجد نسبه في زمان وجوده **قوله** وبعبارة اخرى الخ قد

سا فتش ان الظاهر من قوله وبعبارة اخرى ان يكون مواها موديا قوله اذ عند
الحصول الخ وليس كذلك لان قوله فان قلت آه انما يرد على العبارة الثانية دون
الاولى اذ قد صرح فيه بان نسبة المتحرك الى الجزء الاول تطلب عند حصوله في الجزء
الثاني قوله واذا وصلت فقد انعطفت الحركة قبل الحركة بمعنى القطع بوحدتي
زمان بحيث آنان ان الحصول في المبدا وان الوصول الى المنتهى فان قلت الحركة
لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكره آنفا ولا ٢
بعده وموظاهر قلت اراد ت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى
المنتهى لا منه حده ونهايته وانت جنيه بان قول الشارح قلت حصول الشئ الواحد آه يدفعه
قوله فانه لما ارتسم نسبه الحاجي قال الشارح في حواشي حكمة العين يتصور حصول
امر ممتد من اول المسافة الماضية الى الزمن بوجهين احدهما ان يقال ان احدى الصورتين
اتصلت بالاخرى فيحصل امر ممتد منهما شبيه اتصالا لما بالمآ وصيرورتهما امرا ممتدا واحدا
والثاني ان يقال الحصول لهما معا صار معه للزمن حصول امر ممتد فيه قوله ان عدم
عند الاشتداد والا فليس اشتدادا وفيه قطعا قيل علة الاشتداد في جنس السواد
وهو موجود والمعدوم نوعه السابق فلا محذور وجوابه ان المفروض ان يبقى الموضوع
بشخصه كما يتبادر من قوله بعينها وقوله سعيا من حال الخ حال اذ لا شك في لزوم
بقاء الموضوع بعينه في الحالين اي في جميع الحركات فبقاء جنس الموضوع وسد لانوعه
صادق لا قطعا والمفروض خلافه قبل لا نسلم لزوم المفروض خلاف اذ معنى الحركة
في المقولة على المعنى المذكور ان يكون نفس المقولة باقية بعينها ومعتبرة من حال الى
حال وهذا المعنى متحقق في الصورة الثالثة فليس فيها خلاف المفروض وجوابه
ان المراد من المفروض هو الحركة بمعنى الكيف او معناه المتبادر منه على قياس الحركة
في الاين هو لا انتقال من كيف الى كيف وتغير حاله بناء على هذا الفرض قوله والصواب
ان معنى وقوعها آه سياتي تحقيق هذا في بحث الحركة في الاين وسنتكلم عليه هناك
ان شاء الله تعالى قوله وايضا فالضرورة آه وايضا فالآنية اذا ملئت وسد
راسها واغلقت فعند الغليان تنصدع الآنية واما ذلك الا لان الغليان
يفيد تخلخلا في المآ وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الآنية فتصدع قوله
او عاد بطبعه يرد على ما ذكره المص انه يقتضي ان لو كبت على المآ الحادم يدخلها
لعدم البرد الموجب للتكاثف فاورد الشارح المحقق او عاد بطبعه دفعا للسؤال
عن اصل المسئلة قوله تساوت نسبته الى المقادير كلها ان قيل مرادهم بانت
الهيولي لا مقدارها في نفسها انه لا مقدارها شخصيا في نفسها فلا ينافي ان لا تختص
بدرجة من درجات المقادير قلنا هذا لا يصح اذ الهيولى اذا لم يقتض مقدارا ما
شخصيا في نفسها يكون نسبتها الى اشخاص تلك الدرجة المقتضاة مساويه فيلزم

جواز

جواز سد لها على هيولى الفلك مع بطلانه عندهم فيضطر الى القول باذ صورته
النوعية مانعة قوله صححه عليهم آه ولا يرد فعد ما يقال بعد تسليم استحالة ذلك
ان سمك الجسم عن مقدار مكون فجاز ان يكون للنفس حد معين لا يمكن تجاوزه
وذلك لان حاصل الاعتراض لزوم تجويز قائله القطع حال الانفصال مقدار كله
البحر مع استحالتها لا انتفائها بالفعل بذلك المقدار ولا يقدح في هذه القائله
التي ادعى بطلانها وجود المانع عن نفسها لانتفاء هذا وقد يقال في الجواب
ثم يجوز ان يكون لكل مادة خط من المقدار لا يتجاوزه والاساوت بسيطها
المخصوصيات تلك المراتب كما اشرنا اليه انفا قوله اولا فيراد به الطول
رد بهذا بان السمن تدعم جميع الاعضاء الراس والقدم فيزيد في الطول ايضا
وقد يقال المراد بالاقطار هو اقطار الاجزاء الاصلية التي هي العظام لا الاجزاء
اللحمية لان مناط الخضوع الاعضاء الاصلية ولهذا يمنع النمو المزاد من ان
المزاد يمنع الازدياد في الاجزاء اللحمية ويمنع السمن بعد الاقطار سوا السمن
ازياد الاجزاء في الطول ايضا ام لا قوله فالصواب ما قاله الجيب فيه نظر
لان المجموع الثاني المتغذ بالمقدار الثاني غير المجموع الاول المتغذ بالمقدار
الاول بالضرورة فلم يكن المقدار بالمقدارين في الحالين واحدا فلم يكن هناك حركة
في المقدار وانما يكون لو كان موضوع واحد بعينه متغذ المقدارين في زمانين
اولا نسلم ان القليل اذا ضم اليه ما اطرافها يصير الكل شيا واحدا متصلا في نفسه
كما عند الحسن وليس فيه حركة في المقدار اصلا قوله او فضل يرده في بعض النسخ
نقل على صيغة المضارع ويرده فاعله ولا الخبر بالمبتدا محذوف اي عنده وفي بعض
بالعمل على ان العمل بوزن الكل مصدر مضاف الى فاعله ومعطوف على غرم اي
حاذكره نسبه على علم ضروري فلا يقدح ما يقال يجوز ان يكون الاجزاء الحارة كامنة
في البارد ذاتي غلبت على الحرارة بحيث لا يدركه واما ادراكه باطنه
فيجوز ان يكون لاجل ان الظرف بسبب انعكاس الاشعة المسخنة قابل للحرارة قوله
وهذه الاقوال ايضا باطله سطل الاول بمشاهدة المآ على حاله والثاني بلزوم
اطفاء المآ وزطوبته او مفارقة النارية صاعدة لطبعها على ان المآ لا يبقى
نارا لا يعد صيرورته هوا كما ستعرف في بحث الكون والفساد وح بطرق
النقاد قوله اما حا واما على سبيل منع الخلو قوله نعليك
بالتامل لا يخفى ان الاجزاء الفرضية محققة الذوات في نفس الامر وان كان
وصف الجزئية بالفرض لعدم الفصل وتحقق ذواتها في نفس الامر يكفي في اتصافها
بالحركة فيها ونوبد الى الطبيعيين استدلوا على ان الفلك مبدا مستدير
بان اجزاءه الفرضية متساوية في الماهية فلا يكون اختصاص البعض اولى من

العكس فمدلوله احساز ها بالحركة المستديرة كما مياتي تفصيله قوله فان كان كل واحد
من اجزايه متحركا على القول الثاني لانزاع في ان القطبين لايتحركان اصلا وعدم الاكتفا
لشهرة امرها قوله واما الكواكب وكذا افلاك التدورات قوله وانكان لايوجد
متعددة فاما ان اسفر وايضا تلك الابعاد اما غير متناهية وسطحه الاخصاص
بين حاجزين وامتناهية وسطحه لزوم تناهي اجزاء المسافة مع انه عندهم
قوله وكذا القول المحرك في الكيف كيفية واحدة اذ فيه بحث لان المراد بالكيفية
اذ كان الواحدة النوعية لم نسلم لان الشبهة بالنظر الى الكيفيات الشخصية بحالها
وان اراد الواحدة الشخصية كما نقل عن رحمه الله وامامامر العقل اذ القول بان المحرك
في الالوان لونا واحدا من اول الحركة الى اخرها مما ياباه الضرورة الحسية الا يرى انهم
عدوا الحركة من السواد الى الصفرة الى الحمرة الى البياض حركة واحدة مع ان
اختلاف هذه الامور بالشخص بل بالنوع اتفاقي بل ضروري وايضا كيف يدعى هذا في
الحركة في المبادي التي هي من باب الحركة في الكيفيات النفسانية مع ان العلم عندهم
هو الصورة الحاصلة وهي عين ذي نهاية في الماهية فالقول بان العلم بالجنس والفصل
كيفية واحدة غير قارة كما في سايرالكيفيات مما لا يعقل صلا اللهم الا ان يقال
الانتقالات الواقعة في مبادي ليست من قبيل الحركة ومما صرحوا من كونها حركة
في الكيفيات النفسانية فمن باب التشبيه الا ان الظاهر من كلامهم خلافه
والحق ما نقل من الشارح ان المراد بالكيفية الواحدة الشخصية وانه لاشك
في تخيب العقل عن قبول الكلام قوله فعلى كل ان يعرض يكون كذا كيفية
اخرى مفروضة نوع من الكيفية كما صرح به الشارح في حواشي حكمة العين لكن
فيه تامل لان مع تعدد الكيفية الشخصية لايمكن سرد نوعيات ولو فرضا
لان اختلاف سبب الشخص لايجعله مختلفا نوعا واعلم انه لايلزم من هذا
السواد الاتي ان يكون كونا وفسادا لانها حصول صورة جوهرية وزوالها اخرى
لاحصول عرض وزوال اخر قوله وهذا انما يتصور نقل عنه رحمه الله انه لوكان
كذلك ايضا مقدمة على قوله وهذا لكان ظاهرا اي كما ان اختصاص الكل
وهذا انما يتصور اذا كانت الصورة حادثة وعلى تقدير تاخرها كان الحق كما ان
الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور اذا كانت
الصورة حادثة قوله لكونه متصورا بصورة حالها على قياس هذه الصورة
اي يكون الجزء من الجنس متصورا بصورة سابقة على هذه الصورة مناسبة لذلك
الجزء في الحين بسبب ما كالمجاورة والمجاراة ونحو ذلك هذا الجزء من الهوا انما اختص
بهذا الجزء من الجزء لانه كان قبل هذه الصورة متصورة بصورة مائية ومتخيزا
في حيز من جزاء المحاذي لهذا الجزء من حيز الهوا مثلا فلما سرد صورته المائية صور

هوائية

هذا م

قبين

ق

هوائية تنقل الى ذلك الجزء المحاذي من حيز الهوا فان سئل لما ذا كان في ذلك
الجزء من حيز الهوا حال كونه متصورا بصورة مائية اجيب بان كان قبل ذلك متصورا
بصورة اخرى مناسبة لذلك الجزء على نحو ما سبق وهكذا الى غير النهاية قوله فلا
يلزم صدق العكس لما لم يقل فيلزم عدم صدق عكس خارجا لان الكاذب حادا يستلزم
الصادق قوله نسلب بعضها الى بعض يان سمي صورة بعضها ويوجد بدلها صورة
اخرى قوله لحسب ذاتها بل في لوازمها المعروض في كلام المص بقاء النوع لابقاء الشخص فالمراد
بالذات هو الحقيقة الجوهرية لا الذات الشخصية وبالملوازم سايم المشخصات كالاينحفى
قوله وان لم يبق نوعه او شخصه اه فيه بحث لانه اذا كان المراد بالاشتداد زوال
الصورة بالكلية وقبول صورة اخرى اشد منها فعدم الصورة لاينافي ذلك وان كان
ذا الصورة بكيفية وقبول هذه الصورة بكيفية اشد فمع انه استحالة في التحقيق لم
يستقم قوله في الشق الاول لم يكن فيها اشتداد بحسب ذاتها بل في لوازمها والجواب
ان المراد هو الشق الاول ومنافاة عدم الصورة يظهر بملاحظة قوله اذ لابد ان يحصل
اه قوله ومعدم لو قيل ذلك لكان اشمل لان بقاء الشخص يستلزم بقاء النوع وشمله وايضا
لو قيل ذلك لم يحتج في ترتيب الجزء الى البعد لما اختيج في كلام المص قوله واجيب عنه
بان بقاء الموضوع حاصل لجواب اختيار الشق الاخير وهو انه يوجد فيما بين كعقبين متعا
زمان خال من الكيفيات كلها وفي هذا الجواب نظر لانه رجوع في المآل الى الدليل الثاني
اعني قوله وايضا مبدا الحركة والبعض ليس على الدليل الاول ويمكن ان يجاب بان بينهما
فرقا باعتبار انه لزوم انتفا مبدا الحركة في الدليل الثاني مبني على انهما صورة معينة
وفي الاول على انتفا الصور كلها على ان في الاول تفصيلا وبهذا القدر يصح جعل قوله
وايضا وجها اخر فتامل قوله وعن سايرالاعراض فيه بحث لان خلو الجسم عن
المقدار بالكلية والوضع بل الاين ايضا مما يستحيل بالضرورة اما الاول والثاني فظاهر
واما الثالث فلان حصول الجسم في المكان عند من لم يفسر بالسطح الباطن امر لازم
ومن لوازم ذلك الحصول الاين نعم الجزيات قد تخلو عن الاعراض كلها واما الموضوع
المتحرك الذي كلامنا فيه فكلا قوله ومثل هذا الحال السيال الذي سرد افراده
فيه بحث لان الافراد المسرد هي الافراد الفرضية لا الحقيقية والامر دائر مدار السا
كما حققه هناك فكما ان المحل باق بشخصه لم تتغير ذاته كذلك الحال السيال باق
بشخصه لم تتغير ذاته فلو فرض كونه مقوما لمحله لم يلزم انتفا المحل قوله وللبحث
فيه محال اذ يجوز ان يقال تلك الصورة اذا زالت عن الهيولى واتصلت بها صورة
اخرى حصل مجموع غير المجموع الاول ولكن الهيولى باقية على حالها قلت
اذا كان الهيولى مانعة للصورة في الشخص كان الشخص الحاصل باعتبار هذه الصورة
غير الشخص الحاصل ليست تلك الصورة قلت قد صرح ابن سينا بان

ق

الوحدة الشخصية للمادة مستحفظ بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية
خ لا تتبدل هويتها بتبدل الشخصية لها فيجوز ان تتحرك في الصور الشخصية وهيهنا
بحث اخر هو ان بيان المذكور على تقدير صحاحه انما يفيد عدم حركة الهيولى في الصورة
الجسمية ولا يفيد عدم حركة الجسم في الصورة النوعية الشخصية كما لم يفد عدم حركة ه
الهيولى في الصورة الشخصية مع ان المدعى عدم الحركة في الجوهر مطلقا قوله
وصفوض بالاين والوضع فدعي باب ليس معنى عدم استقلال الاضافة بحد وكونها
بسبة حتى ينتقض بالاين والوضع بمعناه كونها تابعة لمعروضها في الاحكام وانت خبير
بان الكلام في ثبوت هذه التبعية قوله تابعة لمعروضها في التبدل والاستمرار
فان العمامة اذا تحركت الى النزول او الصعود فلا شك انه يتغير منه هيئة احاطتها
تبعا لحركتها في الاين قوله ولقايل ان يقول وايضا الدليل المذكور ينتقض باستحالة
الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال المتحرك من السخونة الى البرودة لا تكون ه
سخونته باقية والا لزم اجتماع الصورة اذا لم تكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون
الا بعد زوال السخونة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاسن ه
فلا يكون هناك حركة من البرودة الى السخونة على الاستمرار قوله ليست هي الجسمية
اي ليس علة تامة للحركة ولا علة مستلزمة هذا هو الظاهر من الدليل وبه صرح في
حواشي حكمة العين فيه بحث لان العلية بالمعنى المبحوث عن المثبتة للطبيعة مع مقارنتها
لحالة عن ملائمة وانت خبير بان الطبيعة مع هذا الحال ليست علة مستلزمة للحركة للتخلف
في مثل الحجر المسكن في الهوا قسرا واحراز الماء في الحالة الغير الملائمة مما لا يرضى به
منصف فتدبر قوله والا دامت للحركة بدوامها فيه بحث او سمع ببطلان التالي في
الاجسام التي لم سكونها فلعلها تكون متحركة دايما فلا يلزم بطلان التالي في جميع
المواضع قلت اذا سكن بعض الاجسام علمنا ان المتحرك ليس الجسمية والا لزم
من اشتراكها في الجسمية اشتراكها في الحركة قلت هذا عود الى الدليل الثاني في التحقيق
على ان هذا الدليل ح مبني على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وقد صرح الشارح بان
الدليل الثاني والثالث مبنيان عليه والمفهوم منه ان الابتنا في الدليل الاول دون الا
فلا وجه للتخصيص اللهم الا ان يبني كلامه على ما اشتهر بين الفلاسفة من ان الحركة
الطبيعية لا يجوز ان تكون مستديرة والا لزم كون اي بالطبع مهروبا عنه فتعين ان
تكون مستقيمة ولا يجوز دوامها اما اذا لم يرجع فلتناهي الابعاد واما اذا رجعت فلوجوب
تخلل سكون بين كل حركتين وانت خبير بان هذا المشهور منقوض بالحركة المستقيمة بالقطر
الكل حد من حدود المسافة قوله فينقطع الحركة عنه فيه بحث لجواز ان يكون للجسم المتحرك
لذاته مطلوب بلا يمه بالطبع ولا تصل اليه على تقدير وقبول اليه انما يلزم سكون
الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب اخر لا بد لا بطالها من دليل فان الكلام في الحركة

الطبيعية

بل م

الحسية مي م

الطبيعية وهي المستقيمة كما بينت عليه والمطلوب بها ليس الا الحصول في امكنة الطبيعي
فان وصل اليه انقطع وكذا ان لم يصل اذ لا ذهاب الى غير النهاية قلت قد
اشرنا اليه ان الحركة الطبيعية لا تلزم ان تكون مستقيمة ولو سلم فالكلام ههنا في الاستدلال
على لزوم الانتهاء بناء على حصول المبطل قوله لانها باسه هذه العلة جارية في عدم
كون الجسمية علة للحركة لكن فيه بحث لان الموجود يحتاج الى العلة هو الحركة بمعنى التوسط
وهو امر واحد مستمر من اول المسافة الى اخرها والمعتبر نسبتها الى حدود المسافة الى اخرها
والمعتبر نسبتها وان اريد ان دوام علة الحركة تستلزم دوام معلولها باحوالها من وضعه
واسه وغيرة لك مما هو معلوم لا يدل عليه ضرورة ولا برهان كيف والحركة لا بشرط من تقتضي
اليه فان كان قار الذات ظهر بطلان هذه الارادة وان كان غير قار ينقل الكلام الى
مقتضيه اذ كل غير قار يكون مقتضيه قار افتامل قوله اي الطبيعة مع مقارنتها اعترض
الامام في المخص بانكم اذا جوزتم اقتضاء الطبيعة للحركة بشرط زوال الحالة الملائمة فلجز مثله في
اقتضاء الجسمية كما ذكرتم يجيب عنه ولقايل ان يقول هذا الكلام لا يضر المستدل لان غرضه
ان سبب المتحرك ليس هو الجسم لذاته وعلى الوجه الذي ذكرتم لا يكون المحرك هو الجسم من حيث
هو علة للحركة اسنادها الى الطبيعة بالشرط المذكور كما فعلوه اللهم الا ان يقال اعتبارها
او لخصوصها وعموم الجسمية ولذا اسندوا اليها بطريق الوجوب بقي ههنا بحث وهو انهم صرحوا
في كثير من المواضع بان فاعل الحوادث العنصرية هو العقل لنعاد لا غير فعله الحركة الطبيعية
على هذا هو العقل واما الطبيعة مع المقارنة المذكورة فليست علة فاعلية ولا علة تامة
نعم يحتمل ان تكون علة مستلزمة لها فليفهم قوله اذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يكون قد
يجاب بالزام ان للطبايع شعورا المقتضاها غاية ما في الباب ان شعور ضعيف ومنهم
من اثبت هذا الاحتمال في جمع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه ليشعر هذا بعض
الاناث من الفيل يتحرك اذا جمة بعض المذكور في حاله كان الصريح الى خلاف تلك
الجهة وكذا مثل عرق من الاشجار اذا صوت المائي في الانهار راطوافها في صعودها عن الجذار
المجاور وهو مما ذكر بان للسامات شعورا وادراكا كذا في المحاكمات قوله بل هي
تصورات جزئية فيه بحث لان ادراك الجزاي من حيث الجزئية والشخص لا يمكن الا بالحواس
الظاهرة وادراك الحواس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم لا يحس فتصور العقل
الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الجهة
كان دورا فالحق ان تصور افراد الكلي والقصد اليها على الاجمال كافيان في صدورها
المختار قوله فالمتحرك يحتاج قبل هذا مما يكتفي به الوجد عند الانصاف فانا اذا
اردنا ان يتحرك في مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة فيها على الاجمال واما

تصور كل جزء من اجزاء المسافة لخصوصه والحركة الواقعة فيه فكلا فالحق ان الحركة من
المبتدا الى المنتهى امر واحد بسيط لا انقسام فيها اصلا فيكفي في صدورها جعل المسافة
باسرها اجمالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تحصيل الحدود المفروضة عليها وبوجه القصد
بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في اثناء الحركة
تخيلات وارادات لبعض الاجزاء تلك الاسباب اجزاء فانية واقعة في تلك الاوقات
لا لاحتياج الحركة اليها والحركة الصادرة ههنا واحدة شخصية فيه بحث
لانه يرد على ان المراد بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مسند الى محرك
والبعض الاخر مسند الى محرك اخر ظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان
محركها مجموع المحركين لان كل واحد منهما ليكون متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص
وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب
في تعليل هذا المطلب ان يقال ان مجرا واحدا بالشخص اذا حرك بالقسر مسافة بعينها من
مبتدا الى منتهى معين في زمان معين لا تختلف حركة هذه بان يامره زيد او عمرو او غيرهما
وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في شخص الاثر
ولذلك اتفقوا على جواز تواردهما على معلول واحد بالشخص مستقلتين ابتدا على
سبيل البدل قلنا مختار ان المؤثرين متغايرين الى سياق كلامه هذا يرد على
ان مراده بالحركة التي حكم بوحدتها الشخصية مع بعد المحرك هو الحركة بمعنى القطع اذ لا
تتصف الحركة بمعنى التوسط فيتعدد الاثر باعتبار ان الانضاف ببعض الامتداد مستند الى
محرك وبالبعض الاخر الى محرك اخر وانت خبير بان المراد بالمحرك ههنا هو السبب الفاعل
للحركة لان احد الاشياء الستة التي سمعت بوحدتها الحركة هو الفاعل كما دل عليه صريح
كلامه في المقصد السابق وان الحركة بمعنى القطع امر مستحيل التحقق في الاعيان كما صرح
به في المقصد الثاني هذا الفصل فلا يحتاج اذ الفاعل كما دل عليه تعليله في المقصد
السابق هذا الاحتياج بقوله فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية
اللهم الا ان يكون مراده ههنا الحركة بمعنى التوسط ومراده بالبعض المسند الى المحرك بعض
سبب الحركة الى حدود المسافة فان قلت اختلاف النسب من لوازم وجود الحركة
بمعنى التوسط وقد تقرر عندهم وصرح به الشارح في حواشي شرح المطالع
لان تاثير الفاعل في نفس الوجود ولا دخل له في لوازم الوجود قلت لو سلم
فلوازم مطلقا اختلاف النسب لا الاختلاف المخصوص بقي ههنا سؤال اشرنا
اليه في المقصد الثاني من هذا الفصل فليرجع اليه على ان الكلام في تعدد فاعل
الحركة ولا تعدد لفاعل نفس الحركة على هذا الفرض والحق ان المقام محل الكلام
واذا كان الحركة مختلفة بالنوع الى اخره مقصوده من هذا الكلام دفع

اعتراض

اعترض شراح المقاصد واصلاح كلام المص فان قوله كالسواد والتسخن لا يصلح
معللا لما ذكره اولا لان سياق كلامه فيما اذا اتحد المبدا والمنتهى واختلف
ما فيه والكل مختلف ههنا والاصح ان يقال المقصود منه ههنا التمثيل دون
الا التعليل وان كان المهم هذا قوله لكنهما اختلفا بالمبدا والمنتهى بدء
فان قلت هذا جار في كل حركة من المبدا الى المنتهى والرجوع الى ذلك
المبدا مع انهم قد صرحوا بان الاختلاف بالماهية ليس الا في الصاعدة والهابطة
قلت لما كان مبدا الصعود والهبوط ومنتهاهما جهتين حقيقتين لا تتبدلان
اصلا فلا العلو سفلا وبالعكس بخلاف سائر الجهات غير ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة
هابطة وبالعكس بخلاف عندوسع الشارح في اثناء المقصد اشار الى هذا
السوال وجوابه واعلم ان قياس العرسي كما نقل عن الشارح المنتهية كالمصطفى واما
المصطفوي فنقل قيل من الاغلاط المشهورة كالمرتضوي قوله يلزمها ان الحركتان
مستعقبتان فاترة هذا الكلام دفع لوهم نشا من قوله لا يختلف بالنوع من حيث ما
كذلك لانه يتبادر منه رجوع النفي الى قيد الحيثية مع ثبوت اصل الاختلاف
النوعي باعتبار اخر فصرح بان ليس المراد ذلك قوله بل وعارض للحركة قيل هذا ضعيف
فان هذا المعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانما هي حركة الفلك
الاعظم قلت لو قيل ان قدر سرعته فلا خفا في جواز احاطتها بحقيقة واحدة لم يرد هذا
ويمكن ان يجاب بان مجموع الزمان يتقدر به حركة الفلك الاعظم واما اجزاء الزمان فتقد
فتقدر بتقدر سائر الحركات ايضا كما اشار اليه الشارح في بحث الزمان ولهذا ينقسم
الزمان بحسب انقسام الحركة مطلقا كما سياتي وهذا التقدر هو المراد بالعروض ههنا
الحركة اذ التقدرت الامر المعدوم الامر بانعدامها فكانت عدميه بعد وجوده لحدوثه
زمانه قوله فالحركة الواقعة في كل جلس جلس من الحركة فالحركات الاسه لا خفا
في ان التعددات الوحدة للحركة تتوقف على وجود ما فيه جنسا ما يتم اذا ثبت عدم
جنسه تحقق للحركة لما حصلها اما بان يكون مقولها على الاربع بالاشتراك اللفظي
فلا يتحقق مطلق شامل او بالتشكيك فيكون المطلق عوضا للام لا ذاتيا والاول بط
بكل مما مر في الوجود والثاني ذهب اليه كثيرون حسبما بان الحركة كالاي وجوه
شتى لشئ من شانه ذلك والوجود مقول بالتشكيك وردبان الكبرى طبيعية لا كلية لان
المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا افراده وذهب اخرون الى انه متواطي اذ لا يتصور
كون بعض الحركة اولى واقدم واشد في كونه حركة بل لو امكن ففي الانضاف بالوجود له
فيكون التشكيك عايدا الى الوجود لا يقال لو كانت الحركة جنسا لا قسامها لزادت
المقولات على التسع لانها لا محالة تكون جنسا عاليا لانا لا نسلم ذلك لجواز ان تكون
من حيث له انه معقول مثلا هذا ثم ان في الحركة الاسه اعتبار الاجناس المنتهية

الى العالي وهو الحركة في الاين غير ظاهر فليتامل وان امتنع اجتماعهما
جنسا فلا مايبتا سهما كالوقوف في النمو فان المجسم حينئذ لو تحرك في الكيف او الوضع
ولم يتحرك في النمو لايكون لاجل التضاد من ان الحركة المستديرة لاتضاد فيها
بيان لما الذي هو عبارة عن الدليل فان قلت هذا نفس المدعى فكيف يكون بيانا لما
لما هو عبارة عن الدليل قلت نوصف الحركة المستديرة اشعارا بالدليل فالاشارة
هي التي سهلت المدعى في الوضعية تضاد كما سيظهر فان الصاعدة والهابطة
ضدان وان الحد حاف به اعترض عليه بانه يجوز ان لمعلول واحد علل متعددة بتحقق
هذا المعلول بتحقق كل واحد منها فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعى عدم علته
لابد له على المدعي وهو عدم علته مطلقا لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وبهذا
ظهر ما في تعليل انتفاء تضاد الحركات بتضاد المحرك في تعليل انتفاء تضادها بتضاد
المحرك من الخلل والجواب انه قد تقرر من قواعدهم ان المصدر المضاف من صيغ العموم
فالمعنى جميع اضادات الحركات ليس لتضاد ما فيه فعلى هذا ينطبق الدليل على الدعوى
فان قلت انتفاء هذا الايجاب الكلي لايستلزم ان يكون جميع تضاد الحركات بحسب ما فيه
اليه قلت لم يدع احد هذا الاستلزام بل ان الامر في الواقع وكذلك كما يدل عليه
الاستقراء فليتامل عن طبيعة واحدة فان الطبيعة هي العلة الفاعلية للحركة والحالة
الغير الملايمة ليس جزء من العلة الفاعلية ولهذا لم يذكرها ههنا وان كانت جزءا من العلة
التامة مع انهم صرحوا بالخلاف اي صرحوا بالتضاد الحقيقي وليس المراد انهم صرحوا بالتضاد
مطلقا والا فيجوز ان يحمل على التضاد المشهوري ولا منافاة وقد يجاب عن الرد بان تضاد
الحركة لتضاد ما منه واما اليه ليس من حيث الحصول فيها اذ لا حركة ح بل من حيث التوجه
فيعتبر حال الجهة وجها العلو والسفل متميزان بالطبع فتختلف بالنوع متضادان
بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات فتامل
لان حركة الخ والان المتحرك جسم ولا تضاد فيه بالذات اذ لا موضوع له ولو اعتبرنا
التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد ومثل النار
والى العلو ولا يمكن تواردهما لا بدا اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع
وكل منهما يقتضي زمانا ولا يتصور للزمانات زمان من جسم سبطا اي يجدوهما
جسم سبط لانها جزئيات هنا كما يتبادر من عبارته وباعتبار هذين
فان قيل قد ذكر ان تضاد العارض لايوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد
عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة هذا العدل لنا مرادهم ان ذلك بمجرده
وعلى اطلاقه واما اذا كان بخصوصيته بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض
او ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين
على الحركتين اعني الصاعدة والهابطة كما ذكره الشارح ولا بحسب عارض

لازم

لازم فقط اللازم من شعريات التضاد في القسم الثاني انما هو بحسب اختلاف المبدا والمنتهى
بحسب عارض لازم فعلى هذا لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وقوله
قلت لا شك آه يشعر بان عدم تاخر العارض الذي يكون سببا لتضاد المبدا والمنتهى
يكفي في تضاد الحركة ولو كان متاخرا اللهم الا ان يبنى كلامه على ان هذا العارض ما وجد الا
لازما بالاستقراء قلت لا شك آه قيل علته كما ان ثبوت هذين العارضين لهما انهما
متاخر عن وجوده الحركتين فكذا تضادهما ايضا متاخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان
يكون احد الوصفين المتاخرين علة للاخر وجوابه ان ثبوت مجموع العارضين المذكورين
متاخر عن وجوه اكثر زمانات لان وصف المنتهائية انما تعرض بعد انقطاع الحركة وان
وان كان وصف المبدائية ثبت للمبدا قبل الانقطاع واما التضاد فيوصف به
الحركات حال وجودها باعتبار التوجه كما اشار اليه من تحقيق ان ليس تضاد الحركات
باعتبار الحصول في الاطراف فتاخر التضاد عن الحركة ليس الا بالذات ولا يعقل عليه
التاخر المتقدم فتامل قوله كانا متضايفين ظاهر العبارة ان يقول متضايفين بقيت
لا لان وضع فاعل يشبه العقل الى الفاعل متعلقا بغيره من ان الغير فعل مثل ذلك
ووضع بفاعل لنسبته الى المشتركين منه من غير قصد الى تعلق له قوله وايضا كل
قوس يقتضي فيه بحث لان القوس التي توتر المستقيم المذكور من النقطة التي
على محدب الفلك اعظم مما يمكن ان يوجد في الخارج من المذكورة فهي في غاية
الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها قوله لا يقال طبيعة الاستدارة آه هذا يرد
على الوجهين والجواب لقي ونشر غير مرتب لكن هذا الجواب يدل على ان لا تضاد الا
بين الاشخاص والمشهور المصرح به فيما بينهم تحققه بين الانواع الاخيرة المندرجة
تحت جنس قريب الا ان يحمل كلامهم على تحققه فيما بين افراد الانواع الاخيرة قوله وكذلك
الاطراف والنهايتان متساويتان فيها فان قلت الاطراف متحدة في المثال المذكور
لا متساويتان قلت الحكم بالتساوي مبني على المغايرة الاعتبارية للتضاد
بين المبدئية والمنتهائية اي باعتبار المبدئية والمنتهائية وان كانا ذاتا واحدا متحدين
بالماهية قوله فلا تضاد بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات فيه بحث
لان ما منه وما اليه في المستديرة المذكورة فما بعدم موجودان متضادان باعتبار العارض
كما في المستقيمة اللهم الا ان يراد الحركة الوصفية على ما هو اصطلاح المتاخرين فيكون الدليل
قاصرا عن المدعى وان جعلت منشا لسبب التضاد بين الحركتين المذكورتين اعني التضاد
بين المبدا والمنتهى باعتبار عارض لازم لم يلزم منه انتفاء التضاد بين حركة بالاستقامة
من المركز الى المحيط وحركة بالاستدارة من المحيط الى المركز فان التضاد بين المبدا
والمنتهى في هذه الصورة باعتبار عارض لازم كما مر وان جعلت منشاه انتفاء التضاد
بينهما بحسب الماهية لم يتحقق تضاد بين المستقيمات ايضا وسياق كلامه يدل على

قوله بالتضاد بينهما فليتامل انما يتصور في الحركة الاينية تخصيص الانقسام بحسب
في الاقسام الاربعة فلا يكون متحركة هذا اشعر بان الجواهر الظاهرة غير متحركة
اذا جعل المكان عبارة عن السطح وقد سبق في مباحث الاكوان ان الجمهور متفقون على حركة الجواهر
الظاهرة وان المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من سياق كلامه انه لا يكون
كالصور اى كالصور النوعية كما دل كلامه في حاشية التجريد حيث قال لاشك ان العروض
الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المحاذي للمكان المتصف بالوضع اعني الصورة
الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلاث لمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في
ذاته للحركة المتصف حقيقة بالحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها
فهي متحركة بهاتين الحركتين بمعنى العرض والعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى
التي هي محل المقادير والكيفيات قابلة اياها فهي متصفة بهاتين الحركتين اصالة ه
وبالذات وما يجاورها تتصف بها على سبيل التبع وبالعرض اما ان يكون مبدا
الحركة في غيرها فان قيل فعلى راى من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتدا
على بيان هذا التعليل يكون الحركات كلها قسريه فليتامل بان يريد بالمحرك ما جرت
العادة بخلق الحركة عقيب ما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونها اختيارية
ومنهم من جسم ادبيان على ان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة السفلى منها
فهي اما سريعة او بطيئة فان قلت قسم اخر وهي المساوية فلم لم يتعرض
له قلت لان هذا تقسيم للحركة باعتبار وصفها الذاتي والمساواة صفة للمتحرك
اولا وبالذات فخاصة قاصرة لان السريعة التي تقطع المسافة المساوية
في زمان اقصر لا تصدق عليها هذه الخاصة فيندفع بحث لان قطع السريعة في الزمان
المساوي مسافة اكثر خاصة شاملة ويلزمه قطعها في زمان اقصر مسافة اكثر لان
الزيادة على اصل مسافة البطيء التي قطعها السريعة بفضل سرعتها قابلة للقسمة البتة
والا لزم الجزء وقطع بعضها في زمان اقصر فان قلت لعل الزيادة لا تتجزى
خارجا قلت لا نخلو اذا فرضت تلك الزيادة تمام مسافة السريعة لم تقطع البطيئة
بل ولا قطع السريعة في الزمان المساوي مسافة اكثر خاصة شاملة للسريعة ايضا كما
لا يخفى اللهم الا ان يقال تلك المقدار من المسافة لا تقطعها الا بطيئة لا يتصور
ابطا منها حتى تكون هي اسرع بالنسبة اليه فرضها تمام مسافة السريعة فرض لا يكن
مطابقته للواقع وقد يجاب عن البحث بان سريعا اذا قطع في جزئين من الزمان
غير منقسمين خارجا مسافة فالبطيء تقطع في ذلك الزمان مسافة اقصر فلنفرض
انها نصف مسافة السريع فالزمان القصير ههنا الجزء الواحد فقط والسريع قطع
فيه مسافة مساوية فقط وانت جزئين فان كون الزمان القصير هو الجزء الواحد
فقط لا يلايم اصول الفلاسفة كما مر اليه الاشارة من الشارح في بحث الخلا

قوله

المسافة في الحركة الاينية على ما حب القلب
المتبادر من كلمة المسافة والاظهر ان يقال
بالمسافة في الحركة كما لا يخفى

قوله لا بالحس حركة ولا يحس شيء من سكناته قد يجاب بان السكون عندنا عدمي فلا
يحس به والحركة وجودية فلهذا يحس بها وفيه نظر اذ قد سبق ان السكون محسوس بالتبع
وبالجملة قد يدرك بالحس عمي زيد واقطعيته ولمس المرسة انه يدرك حينئذ كون الفرس
التي تعدو اسرع عددي في الزمان المتطاول وفي مكان واحد قوله مبني على بحث الجزء من
أبيت الجزء الذي لا يتجزء ومن نفاه قال ببطلانه قوله اى اذا ارتفع فرس بسور القبة
اعني كلا يادة الاميال وهي اذا لا تدرك قوله جار ذلك في الثاني والثالث اذ لو
بقي على ظهره لدخل الوقوف في الثاني والثالث في العرض المذكور قوله وان تحرك
اه سبه الحركة والسكون الى الظل مجاز لانهما من خواص الاجسام والظل عرض لانه من مراتب
الضوء كما سبق قوله ويكون المصايقة اى المضايقة في بطلان الثاني لا في الملازمة
كما توهمه الماحة فالمراد المضايقة في الدليل الشرطي بتمامه قوله لان الفصول لا تقبل
الاشتداد والنقص بناء على المشهور من ان الذاتي لا يكون مشككا وان لم نعلم عليه
البرهان كما مر مرارا لاشارة اليه في بحث الوجود قوله لمانعة الطبيعة وقد يكون
السبب في البطوء نفس الارادة في رامي الحجر وتحريك اليد مرفق وهذا قد تحرك المحرك
بالارادة جسما في الهواء تارة بطرق السرعة وتارة بطرق البطوء فان علة البطوء ههنا
لا تعلم مما ذكره الشارح فعليه ما ذكرناه وهو لان ارادة قوله كالسهم المرمي
بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكما تختلف سائر فيهما بارادته في هذين
المثالين نظرا لات المتبادر من عبارته اتحاد السهم المرمي فيهما فعلة البطوء فيهما ح
ليست الطبيعة مع مانعة المخرق بل مع مانعه وحده والمثال الصحيح سهم اكبر رمي
في الماء واصغر رمي في الهواء فان الاول ابطؤ من الثاني وعليه بطاء الطبيعة مع المخرق
فان قلت مراد الشارح ان في حركة السهم المرمي تارة في الماء على صوب المركز ابطا
بالقياس الى المرمي في الخلا على صورته وكذا القياس في المرمي في الهواء وعلة هذا البطوء
مانعة المخرق والطبيعة في المرمي في الخلا على صوب المركز وليس فيه مانعة المخرق ولا
الطبيعة وليس مراده ان علة البطاء المرمي في الماء بالقياس الى المرمي في الهواء مانعة
الامرين حتى يلزم ما ذكرتم قلت بعد تسليم احتمال العبارة لهذا التوجيه الكلام لحكما
فرض المرمي في الخلا وايضا بلغو فرض رميهما بقوة واحدة قوله واكثر المعتزلة
سياق كلامه يدل على ان اهل السنة ايضا الى المانعين وكان معهم لعدم تمام دليل
الاثبات عندهم لا لان لهم دليلا على النفي بخلاف المعتزلة فان لهم دليلا على ذلك
كما سيأتي ولهذا قال من المعتزلة قوله والاظهر ان يقال واما ما ذكره اولا
فيرد عليه انك اذا اردت الوصول الى اخر ما الثاني ومعناه ان ذلك الوصول في
الثاني بل في مجموعه لزم تتالي الآنات اجاب عنه الكاشي بما حاصله ان
لزوم تتالي الآنات في لوازمهم انما يلزم فيه ان لو كان الآن موجودا في الخارج وهو

مسلم ولزومه في الذهن مسلم لكن استحالة تنم انما المستحيل تناهي الآنات في الخارج
ورد الشارح بانه اذا تناهى الآنات في الذهن فلنفرض ان جسما قد تحرك فيها على مسافة
قبل انقسام الحركة الى جزئين لا ينقسمان اصلا وكذا انقسام المسافة اليها فاما ان
يكون الجزآن في المسافة بالفعل فيلزم الجزء بالفعل واما بالقوة فيلزم الجزء بالقوة
فكما ان تركيب الامر الممتد من الاجزاء لا انقسام في الخارج محال فكذا تركيبه منها
في الذهن لا يقال اذا لم يكن الآن موجودا في الخارج لا يكون مجموع الآنات موجودا فيه
فلا يصح الحركة فيه فلا نم ما ذكرتم لانا نقول اذا فرض سالك الآن يكون ذلك
المجموع زمانا والزمان سواء كان موجودا او موهوما يجوز وقوع الحركة فيه قطعا
قوله فيلزم تركب المسافة ايضا منها واما اذا تحقق الآنات ولم يسل فلا يلزم هذا
المحذور لان الآن ظرف للزمان فلا يلزم من انطباقه عليها محذور وهذا كما ان ثبوت
النقطة لا يستلزم وكون الخط مما لها من التقاطر استلزم قوله فهو سكوت
قالوا هذا السكون ليس من مقتضيات الطبيعة فانها تقتضي الحركة الى غاية الملائم
لها وهذا السكون لا يلائمها لانه في الحيز القريب بل المثل القسري قادر قوة المحرك
الى الحد المعين كذلك اقادر قوة التسكين في ذلك الحد ثم الطبيعة شرط السكون في ذلك
الحد يحدث بعده لذلك مثلا وملائمه الجهة اسفل فتحدث الحركة اليه كما قال المولى العلامة
شمس الملة والدين محمد بن مبارك شاه البخاري رحمه الله لا شبهة ان هذا الكون
قسري والقياس امتناع بقاء الآنات اذ الضرورات الطبيعية مثل ضرورة الخلاء وغيرها
كثيرا ما يقتضي امورا تستبعدها العقول قوله وابطلها ابن سينا قيل ورد
عليه ايضا يلزم على هذا الخلل السكونات في كل حركة مستقيمة سيما في المسافة اذا كانت
على اجسام مصورة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار
الوصول الى الحدود والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات قوله ثم اذا قام
الحجة وقد يجاب عنها بان الميل الذي الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة
الزوال عن ذلك الحد شرطين فليس هناك مثلان متغايرات انت جير بان هذا
الجواب لا يحد بحركة يعني لتوجه الاستدلال الى ان حدوث الشرطين ثم يرد متى
اليه حدوث الشرط كما يرد اليه حدوث المثل فليتامل قوله فالصواب ان
يجاب بمنع استحالة اجتماع المثلين بل كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه مثلا
طبيعيا الى تحت وقسريا الى فوق وايضا الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يتمشى في حركة
الكم والكيف فان الحركة فيهما سنى عن ذي المثل كذا ذكره الابهري في شرحه قوله
والجواب عنه ان الحماني وقد يجاب عنه ايضا بانه لو سلم لزوم المفاسد فليكن في آن
الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع بكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى
قوله لامتناع التداخل قلت لو سلم عدم جواز تكاثف اجزاء الجبل فلم

لا يجوز

لا يجوز العود مع ازدياد حجمه وانما الممتنع هو النقود بلا ازدياد في حجم قلت قد لا
الجزء من الحمل الذي يندفع بالحركة له بالنسبة الحركة في حيز سواء وفي التكاثف وازدياد
حجم الحبل متحرك حركة الرجوع بعد حركة الاستاد في ضمن حركة الكل فان حركته زمانية
سكون على الفرض وهو ليس زمان وفوق الحركة فيلزم سكوت الحبل في هذا الزمان
قطعا فان قلت لا اجزاء بالفعل قلت ذات الجزء محقق انما المفروض جزئيته وايضا
قلنا انه نفرض الحبل من مركب له اجزاء بالفعل على ان عدم رجوع الحركة لصلابته حبل من
حديد ونحوها فيه يقرب من وقوف الحبل في الاستحالة قوله بل يرجع فان
قلت قد شاهد ان الملاقاة كانت حالة الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد
بل حركة اليد الى فوق فانه سلم حطما ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا لو سلم
فوقوف الحبل مستبعد لا مستحيل قوله جعل المرصد الرابع فضلين الاولين في مباحث الاين
لاتفاق الفريقين على تحقق الثاني في الاصناف قوله وليس لها حقيقة اي ليس
للابوة من حيث انها مضاف حقيقي حقيقة الا ما ذكرنا الا فلنفس لا يرى حقيقة مخصوصة
غير ما ذكرنا قوله وسال الذات الاب المفروضة قال الشارح في حواشي حكمة العين
الظاهر ان اطلاقه على المفروض من حيث انه مفروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر
عن المفروض والفرق بينه وبين المشهوري الاخوات العارض منها موجود بطريق المفروض
لا الجزء وهناك بالعكس فان قلت الاب هو الذات المتصفة بالابوة لا الذات
والابوة معا والاعم يصدق عليه الحيوان قلت المضاف المشهوري هو مفهوم
الاب لا ما يصدق عليه وتمام تحقيقه في تلك الحواشي قوله وهذان سميان
مضافا مشهورا قال في شرح المقاصد ما وقع في المواقف من ان نفس المفروض ايضا
مضاف مشهورا بخلاف المشهور ثم قد يطلق عليه لنظر المضاف بمعنى شيء له الاضافة
على ما هو قانون اللغة قوله اي من حيث يلزم آه متضمن لسياق ان يقال فان
الملزومات اليه اللوازم كذلك فاشار الشارح الى التوجيه بما ذكره الابهري من
ان لفظ ذلك اشارة الى نفس الغير لا الى المجموع ولك ان تحمل عبارة المص على حذف
المضاف اي ملزومات اللزوم قوله واذا فيذ ذلك الغير لكون سببا وانما لم
يصد المص اعتمادا على ما مر في المرصد الاول من هذا الموقف قوله فليس لنا
عرض متعلق لعدم لزوم كونه من الاعراض لا كلا ولا بعضا للاخر في عدم صدق
التقريب عليه بنا على ان ليس من حقيقة نفس الغير وان كان من حقيقة عارضه
ذلك قوله وليس كلامنا في ذات المعروض وجوه كما بينا لك هذا مشعر بان مراده
بالمعروض المضاف المشهور بالمعنى الاول وقد عرفت انه ذات المعروض من حيث انه معروض
فعدم الانفكاك في العقل ههنا ايضا ظاهر بل في الخارج ايضا اذ الكلام مما له وجود
فيه اللهم الا يراد بالمعروض ههنا ذاته من حيث هي والتنبيه على ما ذكره فيما

سبق باعتبار ان العرض اذا لم يتعلق بالمعروض من حيث هو معروض فعدم تعلقه به من حيث
ذاته بالطريق الاولى فتامل **قوله** وفي قيد الحيثية اشارة الخ اي الى الحاصل
وجه الاشارة ان في قيد الحيثية اشارة الى ان في كل من المضافين الذين حكم بوجوده
انعكاس النسبة ههنا غير حيثية الاضافة والا للمعنى هذا القدر وعدم انما يظهر في المضاف
المشهوري فان فيه ذات المضاف وحقيقة الاضافة واما المضاف الحقيقي فلا شيء فيه غير
جهة الاضافة اذ لا حقيقة لا سوى انها سببه منفعلة بالقياس الى الغير المخصوص **قوله**
بحيث اذا وضعت ورفعت ما عداه مثلا اذا رفعت من الاين كونه حيوانا او انسانا او ماشيا
من الاوصاف واثبت كونها اما نفس اضافة الاب اليه وان رفعت عنه كونه ابا واثبت
له سائر اوصافه فلم يبق الا اضافة فعلمنا ان الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس انما
هي بين الاب والابن واعلم ان الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار طرفي النسبة اليه كالعظم
والصغير وقد يفتقر اما الى تساوي في الجانبين كقولنا العبد عبد المولى والمولى للعبد
او الاختلاف كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم عالم للعالم **قوله** على ان ذلك لا يضبط
تعريفه وهو تصريح بما علم ضمنا والتزاما من قوله حكمان سكوت الاضافات مخصوصة قوله كالميدئية
اي الى ذي المبدا بالنسبة الى المنتهى اذ لا تضايف بين المبدا والمنتهى كما سلف **قوله**
دون سائر علله الناقصة لما اخرج المتقدم العلل الناقصة عن التقدم الذاتي لزم ان
يدرج في التقدم العلي والا لم ينحصر الاقسام في الخمسة مع ان ما سنذكره من ان التقدم
العلي موجود في الدرج تقدم غير الفاعل فيه الا ان يراد بما لا مدخل في الوجود **قوله**
الرابع التقدم بالشرف الظاهر ان اطلاق التقدم على هذا المعنى بحسب الاصطلاح اذ
لا تقدم بينهما بحسب اللغة الا باعتبار ان زيادة الفضل والشرف سبب للتقدم في المجالس
غالبا وهذا الاعتبار يرجع الى التقدم بالرتبة الحسي فلا يكون قسما برأسه **قوله**
يجوز اجتماعهما بل يجب فيبحث اشرنا اليه في مباحث الزمان وهو ان جواز الاجتماع
غير لازم في التقدم الذاتي لما سبق ان العلة المبدأة فانية سبق العلة الغير الفاعل بالمستقل
بالمباشرة يجب عدم اجتماعه مع المعلول مع ان مثل هذا السبق ذاتي طبيعي واذا شعر
كلامهم المصنف بانه تقدم زماني ليس الا فللاولى ان يتمسك في نفي هذين التقدمين
بتساوي اجزاء الزمان في الحقيقة كما ذكره الشارح في مباحث الزمان **قوله**
ولا بالشرف والرتبة ذكر الشارح في مباحث الزمان جواز كون التقدم ههنا بالرتبة
فليتذكر **قوله** كونه له زمان اكثر لو قال كونه من ابتداء وجوده زمان اكثر ليظهر شموله
لما انعدم المتقدم وزمانه حين وجود المتاخر لكان اولى **قوله** من نوع واحد الظاهر
ان المعلولين بكونهما من نوع واحد ليس للاحتراز فان العلتين لمعلولين من نوعين
ايضا كذلك **قوله** الموقف الرابع في الجواهر قال الامام الرازي الجوهر مشتق
من الجهر سمي الجوهر به لظهور وجوده وظهور وجود العرض لو سلم لا يستلزم تسميته
بالجوهر

باحث الجواهر

بالجوهر لعدم لزوم الاطراد في وجه التسمية كما تقرر قوله ممكن موجود لا في
موضوع ليس مرادهم بالموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا لكان الشك
في وجود جبل من ياقوت او بحر من زيبق شكا في جوهريته بل معنى هذا الرسم ماهية
اذا وجدت كانت لا في موضوع كذا في حاشية التجريد وورده الاستاذ دام ظله قولنا
زيد جوهر من الاحكام الايجابية المستدعية لوجود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم
والجوهرية ليست مما ينضاف به الشيء في الذهن حتى يكفي وجود الموضوع ذهنا فالتصديق
بكون الشيء جوهرا بالفعل موقوف على التصديق بكونه موجودا بالفعل والشك في الوجود
شك في الجوهرية ثم تدبر بكونه جوهرا قبل العلم بوجوده بالفعل لكن المراد منه
ان جوهريا لفوق الى ماهيته اذا وجدت كانت جوهرا والجواب منع ان الجوهرية
ليست مما ينضاف به الشيء وفي الذهن والتحقيق عندهم ان صور الجواهر الكلية جواهر
حال وجودها في الذهن بناء على ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء المطابقة
للامور الخارجية فتامل **قوله** وعند المتكلمين موجود مخير بالذات هذا التفريق
لا يصدق على ماهية الجواهر اللهم الا ان يقال مرادهم لو وجد لكان مخيرا بالذات
على قياس ما قيل في تعريف الحكما او يقع جوهريته الماهية واما تقسيمه على راي الحكماء
قال في شرح المقاصد هذا التقسيم على راي المشا من الحكما وعند الاشراقيين منهم الجوهر
ان كان متحيزا فجزماني وهو الجسم لا غير فلا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة واخر
محل هو الهيولى واما الهيولى عندهم اسم للجسم من حيث قبوله الاعراض المحصلة للاجسام
المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو العقل
والنفس **قوله** تصوره ان كان مقبولية الصورة على الصورتين بالاشتراك اللفظي
او الحقيقة والمجاز فلتحلل فصور على قسمي الصورة كيلا يلزم الجمع بين معنى المشترك
او الحقيقة والمجاز والبطلان الانحصار **قوله** او نوعية ومحلها الهيولى ايضا
قوله وان كان محلا لها فهيولي يمكن ان يفسر قول البساطة في الحال والمحل بقرينة
المقابلة للمركب فيخرج محل صورة المركبات في الهيولى ويمكن درجه في الهيولي لانها بسيطة
ثابتة فالامتياز في الاقسام حينئذ بالاعتبار والحيثية **قوله** بناء على نفي الجوهر
وعلى نفي تركب الجسم من اجسام صغار كما ذهب اليه ذيمقراطيس سيظهر ان شا الله تعالى
ان ليس لهم برهان على بطلانه **قوله** اذ على تقدير ثبوته الخ وذلك ان نقول
اذ لو ثبت تركب الجسم مما ليس حالا في جوهر آخر ولا محالا له وهو الجوهر الفرد **قوله**
والثاني مما لا جزء له لما كان عدم ثبوت البرهان محللا للجزم بطريق آخر قاد الثاني
مما لا جزء له **قوله** والافادة فان قيل الجسم مع الهيولى ايضا بالقوة البسيطة
لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجي قلت المراد ان وجود المركب بالنظر الى
المادة من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل حتى تو

جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل اليه **قوله**
بل يجوز ان يكون جزا للنفس ثم لو تم دليل ما طهام يرد هذا فانقل **قوله** مراده
المص الجوهر المنقسم في قوله الجوهر اما الخ لا ما لا يتحقق الوجود فلا يتجه
شيا مما اورده الشارح **قلت** لا يتجه الاشكال على التقسيم الاول حينئذ ايضا
فتلا **قوله** المتن **قوله** لانه هو الذي قاربه التاليف تلخيص استدلال التاضي ان
كل واحد من الجزئين جوهر مولف وكل جوهر مولف جسم وفاقا والجواب ان المعتبر
في الحقيقة الجسمية هو التاليف عطف التاليف على الاتصال عطفا تفسيريا
اشارة الى ان ليس المراد بالاتصال البعدي المنافي لاثبات الجوهر الفرد **قوله**
ولا يخفى ما في هذا الكلام من التعسف قيل التعسف ناظر الى كلام القاضي من لزوم
عدم انقسام الجسم استحالة قيام العرض شيئين كل منهما جز المحل والاقرب انه ناظر الى
كلام المص ووجه التعسف فيه ان القول بالتاليف لا يستلزم مجموعية الجسم الا
بالقول بان التاليف قايم بالمجموع وهو خلاف مذهب الجمهور فكيف يجعل القول
بالتاليف مبنى القول بمجموعية الجسم وايضا اجرا الكلام بنفي ثبوت التاليف عند
القاضي مطلقا اول الكلام ينبته فلا وجه لجعل احد الكلامين محصل الاخر
قوله احاطة حد واحد الخ فان قلت ان اراد الاحاطة من جميع
الجوانب يلزم ان لا يوجد للسطح شكل وان اراد الاحاطة من جهة امتداد ما
من حيث انه مقدار فلحظ المتناهي شكل البتة مع انهم صرحوا بان الشكل يوجد
للسطح دون الخط قلت الجواب يظهر من ملاحظة معنى الاحاطة **قوله**
لا يعقل النهاية هذا محمول على حذف المضاف بقرينة السياق اي احاطة النهاية
ولزوم الانقسام من كون الجز محاطا عرفا خاف على من يعرف مفهوم الاحاطة فلا
يرد ان يكون للجوهر ذا نهاية لا يستلزم انقسامه في نفسه ولذا قالوا بكونه
ذا نهاية في جواب استدلال الفلاسفة على بطلان الجزء بالحديث الحجب على ما هو
المشهور **قوله** ولا يشبه شيا من الاشكال لو قال يشاكل كان ملايما اخر
كلامه اظهر لان المشابهة في الاصطلاح هو الايجاد في الكيف مطلقا واما المشاكلة
فهي الايجاد في الشكل كما سبق في بحث الوحدة **قوله** واما غرض قلهم اختلاف
آه تخصيص القاضي بنفي المشاكلة عن الجوهر الفرد وتعقيبه بذكر اختلاف غيره
ربما يشعر بان الاختلاف المذكور في خصوص تلك المشاكلة التي نفاها القاضي
ولا يخفى عليك انه بعد الاتفاق على انه لا شكل له لا وجه لهذا الكلام ظاهرا
فقيل معنى هذا الاختلاف انه لو تشكل كان اللايق به تشكل بكذا وكذا والمفهوم
من سياق كلامه في وجوب الاختلاف ان معناه مجرد شبهة يشكل من الاشكال
المذكورة في امر مخصوص لاتمام المشاكلة ثم عدم اتحاد مورد النفي والاثبات

بين

بين القاضي وغيره لازم اليه **قوله** وسايز المضلعات الظاهر ان يراد ما ذكر
في المعلقات والمسدسات ايضا الا اذا كانت متفاوتة في الصغر والكبر فحينيذ
لا يتاتى المركب منها بلا خلو فرج بخلاف المربعات فانه تدبر فانه فيه ذلك قطعا
وان كانت متفاوتة في المقادير فعلى هذا وجه تخصيص مشابهته بالجز
مع امكان تركب الجسم بلا خلو فرج من غير تفصيل واما غيره من المضلعات
فانما يمكن ذلك التركيب بتفصيل وهذا اذا كانت مستلزمة في المقادير **قوله**
لانا لا نسلم ان له نهاية هذا مخالف لما بين المتكلمين حيث احابوا عن
استدلال الفلاسفة على بطلان الجزء بالا في الطرفين بالنهاية له بنفس
الحيز ويلزم انقسامه **قوله** ان خط بيد النهاية اولا تري ان الخط له نهاية
على قول من يقول به وليست بمحيطة به ولذا لم يتساووا له الشكل ولا الفرق فيه
محيط ومحاط فانقسم لاعتبار ان احد القسمين المحيط والاخر المحاط كما يتوهم من
ظاهر عبارته لان المحيط نهايته خارجة عن المحاط الذي هو الجوهر الفرد بل بان المحاطه
لا تكون الا لما له اجزا كما ذكرنا سابقا **قوله** فلعلهم اراد وا به ان له حجما ما ولك
ان تقول معنى قولهم احط من المساحة انه مرخص في وجود مساحة الجسم لا ان له في
نفسه مساحة ما **قوله** وعرف اشار به الى ان المراد بالحد هو المعنى العام
المتناول للرسم او حدية المركور الجسم من متغيرين **قوله** لانه يبحث عنه في العلم
الطبيعي عن احواله اذ هو موضوع العلم الطبيعي ولا يبحث عن نفس الموضوع وحذف
المضاف في مثله اعتمادا على العلم شايع في عبارات القوم **قوله** اذ لا بحث ان
يوجد فيه ابعاد بالفعل فيه بحث لان الامكان داخل في العرض لا على نفس الابعاد
فالمهم بيان وجه عدم الاكتفا بعرض الابعاد وما ذكره لا يدل على ذلك فكان قوله
وتلخيص الكلام اشارة الى ما ذكر من اختلال كلام المص **قوله** سيما في الكرة اذ
لا خط فيه لا مستقيما ولا مستديرا لعدم تناهيه في الوضع اللازم في وجود
الخط لوجود التناهي قد سبق ان التناهي قسمان ما في الوضع وهو كون
المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية وتناه في المقدار هو كون المقدار
بحيث يمكن ان يفرض مقدار محدد تقديره وهو الذي دل البرهان على وجوبه ثم ان
الجسم اذا وجب ان ينتهي بالفعل في المقدار فانتهاؤه يكون سطحا بالفعل سواء
قلنا تناهيه في المقدار مستلزم في الوضع ام لا واما بالسطح والخط فربما لا يكون
له نهاية بالفعل لعدم تناهيه مما في الوضع وان تناهيه في المقدار كسطح الكرة وما
شابهها ومحيط الدايرة وما ضاهاها وما يشعر ان لا ان المشهور وان
كان انتهاء السطح الى الخط لكنه ليس بكلي اذ قد ينتهي الى النقطة كالمخروط
والمستدير **قوله** لانها تعود الى الاخر فان قلت الواقع في التعريف

مطلق الابعاد والزايل انما هو الابعاد الجنبية ليجوز التعريف بالمطلق اذ لا يخلو
عن بعد ما قلت اذا جعل للكعب جسما فربما لا تتحقق فيه الابعاد المتقاطعة
بالفعل فيزول المطلق ايضا قوله واكتفى بامكان الفرض اه قيل عليه قيد الفرض مع
الامكان غير مسدد بل يحل لان يدخل حينئذ ما فصد اخراجه على الحوامر المجردة لان فرض
الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا واقول اما حديث
الاحلال فيدفعه ما في شرح المقاصد ان في المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان
انضافها بها من الحالات التي لا يمكن فرضها واما ما اشار اليه من كفاية قيد الامكان
فهو مع انه ماخوذ من شرح المقاصد حيث قال والظاهر انه يكفي الامكان او المقابلة
بالفعل كالافلاك التي يستلزم اشكالها استلزاما ذاتيا فانه يمكن فرضه
على وجوه لا غير متناهية فتامل قوله واعتذر له المعتذر صاحب المحاكمات
والامر بالتامل ليظهر ما في الاحتراز عن النزل من البعد الظاهر وقد يقال وجه الامر
بالتامل ان هذا التعريف من المحكما قد تقرر قبل وجود المعتزلة فكيف يحترز فيه عما
ذكر على سبيل النزل وانت خبير بان الاحتراز عن النزل لا يستدعي وجود القايل
بالمحترز عنه حين الاحتراز قلنا لا فيل فيه التزام صدق تعريف الكل
على الجزء الوجودي وفيه ما فيه والحق ان يقال المراد امكان القبول الخارجي ولا يحصل
الا بمجموع ويمكن ان يجاب بان مراد الشارح ان التعريف للصورة الجسمية لا للجسم
المركب فصدق التعريف على الجزء الوجودي لا يضر وانما يضر لو كان التعريف للكل
فان قلت فصدق التعريف على الكل يضر لانه صدق على المباين قلت
التباين للوجوه والمراد جوهر واحد يكون كذا فلا يصدق على الجسم لانه جوهران
واما القول بان القبول الخارجي ليس للمجموع مسلم نعم هي في تحققها الخارجي تفارنه
للهيولى البتة وهذا لا يستلزم ان يكون القبول الخارجي للمجموع الا ترى ان المقدار
مفتقر في الوجود الخارجي الى المحل ومع هذا قد يكون القبول الخارجي له فقط
قوله فقوله من والوجود الخارجي اي لذلك الابعاد والحاصل ان المراد بقبول
فرض الابعاد الثلثة الخارجية فيه وفي تمام هذا الجواب بعد دخول الامكان على
نفس الفرض تامل قوله اذا كان الوهم جوهرا والحق انه عرض وذكره في موقف
الجواهر باعتبار انه ان للجواهر اعني النفس وقد يقال هذا الجواب انما يستقيم اذا كان
مراد المص الاعتراض بنفس الوهم وليس كذلك بل مراد الاعتراض بالجسم الموهوم
بدليل ذكره في اسناد الاجسام التخيلية وابعادها وفيه بحث اذ لا وجه لحمل
مراده على الاعتراض بالجسم الطبيعي المتوهم واما الاعتراض بالجسم التعلمي المتوهم فهو
بعيد جدا لظهور عرضيته والاعتراض بنفس الوهم لتوهم جوهريته نظرا الى

اطراد

اطراده ذكره في مباحث الجوهر قوله فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية
قد يمنع بطلان التالي لما مر غير مرة من انه لا دليل على ما كون شئ من الحقايق معقولا
بالكنه قوله والفصل ليس جسما لم يحصل بفصل اخر فيه بحث لانه ان اراد انه
لا ابهام في نفس مفهوم الفصل فمسلم لكنه لا يجدي لان اللازم منه ان لا يحتاج الفصل
في تحصله الى امر خارج عن نفس مفهومه والمقصود منها عدم احتياجه الى فصل اخر
داخل في مفهومه يحصل جزأ اخر موجب للبهم وان اراد انه لا ابهام له لا في نفس مفهومه
ولا في جزئيه فمسلم وما ذكره لا بد له عليه قوله قال الحكما هذا الحد فاسد اجيب
بان ليس المراد مما ذكر في تعريف الجسم الخطوط او السطوح حتى يعترض بان الجسم قد
لا يوجد فيه الخط بالفعل والسطح غير لازم لماهيته بل معنى التعريف ان الجسم هو
الامر الذي امتد في الجهات الثلاث ولا شك ان ذهاب الجسم في الجهات الثلاث
امر لازم له يصح تعريفه به فان قلت لو كان عبارة التعريف ما
لاستقام ما ذكرته لكن العبارة هو الطويل العريض العميق والظاهر ان الطول في
الكرة قلت قد سبق ان الطول قد يقال للامتداد المفروض اولا والفرض للامتداد
المفروض ما نيا والعمق للامتداد المفروض ولا شك في تحقق هذه المعاني في الكرة قوله
وايضا فاذا اخذنا الة اجيب بانه لا دلالة لعبارة التعريف على تعين الطول والعرض
والعمق حتى يرد الاشكال بتبدل ما في السمع من الابعاد ويقاس جسميتها بهيئتها بل
المفهوم ان مناط الجسمية موجبة الطول والعرض والعمق على الذهاب في الجهات الثلاث
ولا يلزم منه الا تبدل الابعاد المعينة قوله فقالوا النظام فان قلت يبقى
في المقصد الثاني ان الجسم عنده مؤلف من اعراض مجتمعة فكيف يتصور منه ذلك
القول قلت لجواهر عنده اعراض مجتمعة ايضا فربما يراد بالاجزاء الغير المتناهية
جواهر غير متناهية مركبا كل واحد منها من الاعراض المجتمعة قوله وما هو كقول
الصالحية آه عطف اما على ما يجري كما هو الملايم بكلام الشارح واقرب
تخريجه الى ما يريد لا برهان على بطلانه واما على الضمير المنصوب في قوله فتعدد اي تعدد
التقرير الذي هو باطل كقول الصالحية وعلى كلا الوجهين فلفظ هو مبتدا وباطل
خبره وكقول الصالحية معترض وجزء باطل خبر بعد خبر والجملة صلة الموصول قوله
لانتقام الاول بالباري تعالى فان قلت لعلهم يلتزمون ذلك مع ان التزام
الكرامية مذكور في الالهيات قلت الكلام الحقيقي لا الزامي فالزامهم بسببه
قوله اما مختص بالذات فجوهر اه لا معنى للجوهر عند المتكلمين الا المختص بالذات
فلا يرد ان الانفاق بالذات على ان كل جوهر مختص لا يستلزم القول بان كل مختص
جوهر مع ان صحة الاستدلال موقوفة عليه قوله فلا يكون حوهذا فرحا لحب
لان معنى الجوهر الفرد ما لا ينقسم بحسب المقدار اصلا وهو لا ينافي ان يكون له اجزا

كالهيولى والصورة للجسم **قوله** من المعلوم ان ضمير ما لا ينحصر اد فيه بحث لان قوله
اذ لا يكون مختارا رفع الايجاب الكلي فيجوز ان يكون بعضها مختارا بالذات فلا يلزم
ما ذكره من المحذور ويمكن ان يدفع بان المقصود ابطال مذهب انتظام العقايل بتركب
الجواهر وهذا لم يقتصر على الشق الثاني مع انه كاف في المقصود توسيعا للوائرة فلا
يضر عدم تصريحه بابطال ما ذكر من الاحتمال المحض **قوله** الاولى ان الجواهر هذا
الوجه على تقدير تمامه لا يثبت هذا اعني كون الجسم محضا الاعراض المجتمعة بل انما
يثبت كون الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وفي قول الشارح فلا حاجة ساح الدخول
الاعراض في حقايق الجواهر اشارة الى هذا ايعارضه بان يقال آه فيه ان
هذا المعارض لا يصح على مذهب النظام لان الاجسام عنده نافية عنده كالاعراض
ويمكن ان يقال الكلام الحقيقي لا الزامي وبقا الاجسام ضروري فلا يضر عدمه قول
الخصم وفيه ما فيه عن جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وعن عدم الفرق بين
الجواهر والاعراض والتجرد والبقا ضرورة ان طرد الجزء يوجب عدد الشكل فيلزم المحير
ان القايل بعدم بقاء الاعراض هو الشيخ الاشعري ومتبعيه من تحقق ان الاشاعرة
قايلون بعدم البقا والحق ان عمار العالم بتماثل الجواهر الافراد تماثل الاجسام وان
الاعتبار بينهما بامور خارجة عن حقيقتها وادا تمامه في غير
الكون محل بحث **قوله** ولا فرضا عقليا اي فرضا مطابقا للواقع بان حدوثه
شي غير شي في نفس الامر دون مجرد الوهم عن غير الشيئين بناء على ان هذا التغاير مع جزي
متفرع على الاحساس لهما لمانة القصر فلا تغاير للوهم بينهما **قوله** ينتهي الحادث الحق
فعود هيولي سمي ويبطل واعلم انك قد بهت في اول الموقف على مذهبه وانه
لا يقول بالهيولى المصطلح وحينيذ فلا معنى لقوله بانحفاق الجسم وعود هيولي الا ان
يريد بالهيولى ما مر في حكم الجواهر الفرد او نفسه كذا قيل في ذلك ان نقول مراده انه
يعود معدوما كما ان الهيولى عنده كذلك ويشهد به الانحفاق كما عرفت مني بعيد

قوله ثم اذا جعل بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد والراجعين رب تمم بالخير
واعصمنا من الزلق والزلل والخطا والخطل واجعله خالصا لك يا رب العالمين

قوله المرصد الاول في الذات اي في بعض احوال الذات وهو ما ليس من الصفات
المذكورة فيما بعد هذا المرصد بقرينة المقابلة فان قلت ما السبب في افراد
المقاصد المذكورة في هذا المرصد عما بعدها وتقديمها عليها قلت اما المقصد الاول
فظاهر لان اثبات الوجود امر مع ان الصفات الوجودية تتوقف على وجود موصوفها
وكذا الانضاف في الخارج بالصفات السلبية واما المقصد الثاني فلان مخالفة
ذاته تعالى لسائر الذوات مبنى لاختصاصه بالصفات السلبية الغير مبنية والصفات
السلبية ايضا كما سيظهر واما المقصد الثالث فلارتباطه باثبات الوجود

مباحث الالهيات

اشد

اشد ارتباط واما لم يقدمه على المقصد الثاني بناء على ان ليس فيه ههنا تفصيل
يعتني بشانه وانما هو اشارة الى ما فصل في الامور العامة **قوله** اما بامكانه
او حدوثه المتبادر من هذه العبارة ومن سياق كلامه فيما بعده والاستدلال بالامكان
وحده لما كان مخالفا لجمهور المتكلمين وقد قيد المسلك بكونه للمتكلمين لم يلتفت اليه
الشارح وحمل قوله اما بامكانه على اعتبار الامكان مع اعتبار الحدوث شرطا او شطرا
وقوله او لحدوثه على اعتبار الحدوث وحده فقوله بناء متعلق لمجموع قوله اما
بامكانه او لحدوثه وجعله متعلقا بالحدوث فقط حتى يتجه حمل الامكان على الامكان
المجرد بعيد جدا والحق انه لو لم يقيد المسلك الاول بذلك كما لم يقيد في المحصل
لكان اظهر **قوله** حيث قال لا اجب الآفلين اي لا اجبهم فصلا عن عبادتهم لان
الافل حادث بحدوث عارضه الدال على حدوثه اعني الافول وما هو حادث فعله
محدث غيره فلا يكون مبدا لجميع الحوادث فلا يكون صانعا للعالم ولا يكون محبوبا
للعاقل ثم ان الافول اعني الغيبة وان عم الجوهر والعرض الا ان قوله عرم لا اجب
الآفلين نفي الربوبية على الوجه المذكور فلهذا قيل باختصاص طريقه عرم بحدوث
الجوهر ولهذا التقرير سقط ما يقال من ان اللازم من استدلاله عرم عدم صلاحية
الافل ربا لا ثبوت الصانع للعالم وان الحدوث يقتضي المحدث هذا فان قلت
يحتمل ان يكون استدلاله عرم بالامكان بان يكون حاصله ان الافول تغير من حال
الى حال والتغير يقتضي امكان المتغير المحوج الى علة قلت هذا انما يصح اذا علم
اقتضا التغير امكان المتغير بلا ملاحظة استلزامه للحدوث والا فالتجاوز
منه الى الامكان بعد العلم به وكونه اظهر في الدلالة على المطلب بعيد كل البعد
والظاهر ان العلم بذلك الاقتضا لا يتحقق بدون تلك الملاحظة بقي ههنا شي
وهو ان ادلة استلزام حدوث المحل لحادث الحدوث مما لا يكاد يصح كما سيجي فكيف
استدل الخليل عليه السلام بحدوث الافول على حدوث محله وانه ليس باعلى
ان يكون الافول امرا موجودا مما يمكن ان يناقش فيه نعم كونه امرا متجددا مما
لا خفا فيه ولكن محل المتجدد لا يلزم ان يكون حادثا وقد يقال ان دل منه
عليه السلام برهان حدوثي فانه عليه السلام لقوة حدسه استفاد منه
ان معروضه لا يصلح للالوهية **قوله** اي المتميز بالذات فرد العالم الجوهري
به لان المجردات غير ثابتة عندنا **قوله** بناء فيه التقييد بالرفيع ليس
للاحتراز بل لزيادة مشابهة للعالم الجوهري المشتمل على الانتظام الاحسن فان
فهذا ارفعه شانا كما ان في ذلك رفعة محسوسة **قوله** بان افعالنا
محدثة ومحتاجة الى الفاعل بحدوثها الظاهر ان المراد من الفعل نفس الحاصل
به من حيث كذلك لان احتياج الفعل الى الفاعل حينيذ لكونه فعلا

لمذهبهم

حيته

وان كان قد يعارضه ورود فان قلت ما ذكروه تمثيل يفيد الظن والمسألة من المطالب
التي يطلب فيها اليقين قلت قد سبق ان العلة اذا كانت قطعية في التمثيل
يرجع الى القياس ويفيد اليقين وعليه بنوا كلامهم لكن يرد عليه انا لا نسلم ان
الواحد منا محدث لافعاله ودعوى الضرورة لا تسمع ههنا قطعا وان اراد وا بالفاعل
مطلق المؤثر يرد عليه المنع ايضا فلعل افعالنا تحدث واعيانا حدث اتفاقا فيلا
مؤثر فان بنى هذا على مجرد ان كل حادث لابد من محدث يلزم المصادرة على المطلوب
وان اقاموا على استحالة الحدوث اتفاقا دليلا استغنوا بذلك الدليل عن هذا
القياس وكل ممكن محتاج الخ فيه انه يرجع الى الاستدلال بالامكان
وكان الكلام في الاستدلال بالحدوث لا يقال المراد ان كل ممكن محتاج الى المؤثر
لحدوثه لانا نقول ان اراد انه محتاج اليه لحدوثه فقط يلزم المصادرة وان اراد
انه محتاج اليه لحدوثه وامكانه فيرجع الى الاستدلال بالمجموع وقد عرفت انا الكلام
في الاستدلال بالحدوث وحده فالحق ان يكون معنى الكلام ههنا على ما ذهب اليه العامة
والواجب لا تركيب فيه اي ما يكون واجبا لا يكون مركبا ولا متكثرا وهذا
الحكم لا يتوقف على العلم بثبوت الوجوب في الواقع حتى يلزم الدور بل يكفيه خطور
خطة ثم هذه المقدمة اشارة الى كبرى القياس والترتيب هكذا العالم الجوهري
مركب وكثير ولا شيء من الواجب بمركب ولا كثير فالعالم الجوهري ليس بواجب ويلزم
منه انه ممكن لانحصار الموجود فيهما فتوهم الادراك والاستطراد من قلة
التدبر وكل ممكن فله علة اي لامكانه وحدوثه اللازم له في ما سوى
الصفات فان قلت الثابت بهذا البرهان ان له علة لا ان له علة موجودة
وانما يلزم لو بين ان العالمية من حيث هي لا تؤثر مع ان جمهور المتكلمين صرحوا
بان العالمية الواجبيه علة لوجوده قلت قد سبق انه فرق بين اعطاء وجوده
نفسه واعطاء وجود غيره مثل ما شاهد من انقلاب النطفة الخ المشاهدة
كناية عن العلم اليقيني والنطفة في الاصل الماء القليل يقال هذه نطفة عذبة
اي ماء قليل عذب والمراد ههنا المني والعلقة قطعة من الدم الغليظ والمضغة
من اللحم وغيره قدر ما يمضغ والمراد باللحم في قوله ثم لحما ودما اللحم الذي كسي به
العظام على ما نطق به قوله تعالى فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما
ثم انشأناه آخر فتبارك الله احسن الخالقين ويحتمل ان يكون دخول ثم بالنظر
الى مجموع قوله لحما ودما والاول اظهر وترك اللحم ذكرا لعظم لتمام الاستدلال
بدونه عن مؤثر لا شعور له يعني القوة المودعة المركوزة في النطفة
كما يدعيه قوم كما هو آت في الظلمات واعلم ان الظاهر ان المراد بالاعراض الحادثة
ههنا ليس مجرد كون النطفة علقة وكونها مضغة مثلا كما يشعر به ظاهر

السياق

السياق اذ الظاهر ان هذا الكون اعتباري متجدد ليس بحادث بالمعنى المتعارف
بل ما يتفرع على هذه الانتقالات من الاعراض المختصة بكل منها مثل اللون المخصوص
وغيره والله اعلم قوله مقيسة الى محالها لا شك ان يمكن الاستدلال بامكان
الاعراض في انفسها ايضا لكن لما اشتهر بينهم ان وجود العرض في نفسه وجوده
في محله لم يحلوا الاستدلال بامكانه وجوده في نفسه عن حتفا فلم يلتفت اليه قوله
ان الاجسام متماثلة فلا يكون اختصاص كل جسم بما له من الصفات لذاته من غير
احتياج الى مخصص خارجي قوله فتعين الثاني وهو المطلوب ههنا مجرد اثبات
واجب الوجود اما ان الاشياء باسرها مستندة اليه ابتداء بلا توسط بعضها في بعض
فذلك بحث آخر مستدل عليه بدليل مذكور في غير هذا الموضع قوله ورجوع بالاخرة
الى اعتبار الامكان وحده ان قلت فليكن معنى قوله وان كان ممكنا فله مؤثر لان
له مؤثرا لحدوثه لا لامكانه وحده حتى يرد ما ذكره قلت مقابلة الممكن بالواجب
يفهم لا ذا انتفاء الوجوب لا يستلزم الحدوث كالصفات الغير المتغيرة فان قلت
مدبر العالم لا يكون ممكنا قائما بغيره والممكن القائم بنفسه حادث عند المتكلمين فصح
ذلك التوجيه قلت الملحوظ ههنا عنوان الوجوب والامكان لا القيام بنفسه
والقيام بغيره وان كان الوجوب مستلزما للقيام بنفسه على ان عدم كون القائم
بغيره مدبرا للعالم ليس لاستلزام الحدوث لانتفائه بالصفات بل لاستلزامه الامكان
لما سيأتي فالرجوع بالاخرة الى الامكان وحده ح ايضا فليتامل قوله والمشهور
ان المتكلمين اي ليس في كلامهم الاستدلال بالامكان بل بالحدوث والمراد من الاحوال
الحدوث ويلحق باعتبار الخصوصيات لكن اللازم من هذا المشهور اعني مسلك الحدوث
هو الانتهاء الى القديم فيحتاج الى الاستدلال على ان ذلك القديم واجب الوجود والظاهر
ان ذلك انما هو بمسلك الامكان فتدبر قوله ولا يكون حادثا ولا الاحتاج في هذا
التقرير نوع ركاكة لان حاصله ان ذلك الصانع ان كان حادثا يلزم اما حدوث العالم
واما المط ولا شك ان لزوم المط ليس بمحذور من حيث هو كذلك فلا يستقيم الا
ببطلان اللزوم فلا يثبت قوله فلا يكون حادثا فان الاظهر ان يقول والثالث خلف
باطل مع ان دعوى المط او دعوى وجود الصانع اما حادث او قديم والاول باطل
للزوم الدور او ... والثاني هو المط قوله المسلك الثاني للحكماء وهم من
هذا المسلك اثبات الواجب واما اثبات كونه صانعا للعالم كما هو المقصود فبمسلك
آخر قوله لموجبات كثيرة في لفظ كثيرة اشعار بان فيه بعض الموجبات السابقة
وهو اثبات احتياج الممكن الى المؤثر وابطال الدور والتسلسل لاثبات نفس
الامكان كما توهم اذ لا احتياج اليه قطعا لثبوت وجوب وجود ذلك الموجود على
تقدير انتفاء امكانه وهذا ظاهر قوله وان تسلسلت الخ لم يتعرض للدور لان

بطلانه اظهر بل قد يدعى فيه الضرورة كما سبق **قوله** لاحتياجه الى
اجزائه ولان كل جزئيه ممكن **قوله** لا يكون نفس ذلك المجموع ولا جميع
اجزائه بنفس ذلك المجموع الكل من حيث هو بلا ملاحظة تفصيل كل
واحد من الاحاد و جمع الاجزاء الكل بملاحظة ذلك التفصيل بات
يلاحظ ان كل جزء واحد من الاجزاء علة للاخر متسلسلة الى غير النهاية
فيكون لكل منها مدخل مخصوص في العلية للمجموع ونظير ما قيل في امتناع
كسبية التصور المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها وكذا يمتنع ان يكون
جميع اجزائها لانه نفسها فعلى هذا يكون ذكر الجميع بعد ذكر المجموع كدفع توهم
صحة علته جميع اجزاء الشيء له في الخارج لصحة علته له في الذهن ويكون الحكم بالنفسية
في كلا الامرين صحيحا بخلاف ما اذا اريد بالمجموع ما يدخل فيه الهيئة الاجتماعية
وبالجميع ما لا يدخل فيه ذلك **قوله** فيلزم ان يكون الجزء الذي الخ وايضا
يلزم توارد العلتين على ذلك الجزء وغرضه كما لا يخفى **قوله** وتناهي الممكنات
يتوقف على ثبوت الواجب لا يقال تناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب
في نفسه وثبوت الواجب في نفسه لا يتوقف على التناهي وما يدل عليه
وان كان يستلزمه بل انما يتوقف فلا مصادرة كما في الاستدلال
بالاثر على المؤثر لانا نقول العلم بتناهي الممكنات يتوقف على العلم بثبوت
الواجب كما دل عليه قوله ولا بد ان ينتهي الخ فانا نقول ما يدل على التناهي
يكون مصادرة فان قلت العلة بتناهيها لا يتوقف على العلة بثبوت
الواجب لان برهان التطبيق يدل عليه من غير ملاحظة ثبوته قلت
برهان دليل مستقل على بطلان وثبوت الواجب دليل اخر
عليه مستقل ايضا والكلام ها هنا فيما استدل على ذلك البطلان بالدليل
الثاني فاذا استعين في الحكم بالتناهي والعلم به ببرهان التطبيق
لم يكن ما ذكر دليلا مستقلا على ذلك البطلان **قوله** انما الممتنع ان
يتصور الخ هذا الحصر اضافي لا حقيقي فان ضبط غير المتناهي بالجد واطلاق
اسم الكل والجميع عليه ممتنع وان لم يلاحظ اجزاؤه مفصلا كما يشار اليه
في بحث العلم **قوله** موجود ههنا وانما قال ههنا لان الكل بهذا المعنى
غير موجود فيما هو موجود معدوم **قوله** وان اردت بها الفاعل لم ينقض
لسابر العلل انا نقول العلة الموجدة وهي منحصرة في العلة
التامة **قوله** ولا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة فان قلت
الكلام في السلسلة التي كل واحد من احادها ممكن فكيف يجوز حصول
بعض اجزائها بلا علة قلت المقصود منع قوله علة الكل علة لكل جزء

يجوز

يجوز حصول بعض الاجزاء بلا علة مع قطع النظر عن خصوصية المقام او
نقول معناه بلا علة مفروضة وهي علة الكل وحينئذ يكون مؤداه مؤدى
قوله او بعلة اخرى ويكون لفظ او للتخيير في التعبير ومثله شايع في الفصاح
وان كان لا يخلو عن نوع تكلف **قوله** على معنى انه لا يستند شيء منها بالعلولية
الا اليه او الى حاصل عند قد اشرنا في مباحث العلة والمعلول الى الاعتراض
على هذا الكلام بان المعلوم لنا هو ان كل ممكن تركب من ممكنات لا بد له من فاعل
مستقل على معنى ان لا يكون المركب محتاجا الى فاعل خارج عنه واما الاستقلال
بالمعنى الذي اشار اليه الشارح فهو انما يجب في مركب من احاد متناهية لان
يستند بعضها الى البعض واما الاحاد الغير المتناهية المستند بعضها الى بعض
على ما هو المفروض في السلسلة التي كلامنا فيه فلزومه مسلم فالواجب
حينئذ ان يكون موجد الكل موجدا لكل جزء منه اما بنفسه او بجزء لا محذور
حينئذ في كون ما قبل المعلول الاخر علة للسلسلة او كونه معلولا لما قبلها
بمرتبة وهلم جرا فليتامل **قوله** فان قيل هذا منقوض اذ لهم هذا الكل يجب
ان يكون علة لكل جزء منه كما يدل عليه قوله مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد
من اجزائه وهذا السؤال بعد ما صرح في الجواب السابق بقوله وهو في مجموع
كل جزء منه ممكن غير متوجه وكان قول الشارح في انشاء جوابه كما مر آنفا يوهي
اليه وقد يقال النقض لعدم علة الجملة لا يكون جزءها قيل لاجتهة المنقض
لان الواجب ليس بعلة مستقلة للكل بل لما سواه من الممكنات ولو سلم
عليته للكل بمعنى ان ماهيته الواجب توجب وجود نفسه وغيره فلا نقض ايضا
اذ حينئذ يكون علة لكل جزء منه فلم يحتج الى تقييده بالكل بامكان كل جزء منه لرفعه
ولا يخفى عليك ان امكان الكل يستلزم احتياجه الى علة مستقلة قطعا
فلا وجه لتعقد بعد الاعتراف بالملزوم على ما اطعوا علة نعم لو استلزم
احتياج كل جزء منه اليها لكان له جزء لكن ذلك الاستلزام فيما كل جزء
منه ممكن واما في المركب من الواجب والممكن فلا ولهذا لم يكن صدور
الزمن منه عندهم كما بينا في بحث العلة والمعلول **قوله** فلا يجدي لكم
اخراجه لان دفع المستند مع بقاء المنع لا يفيد وعلى الثاني وهو المعارضة
لا يخفى ان كون الثاني معارضة هو الذي يقتضيه ظاهر قول المص
وايضا لو كان فاعل الكل الخ ويمكن ان يقرر بوجه يكون به من احدى
صورتي النقض الاجمالي وهو لزوم المحال على تقدير عدم الدليل لا التخلف
في صورة النقض كما في السؤال الاول **قوله** فان علة اولى لان يكثر
ذلك الجزء في السلسلة لتحصيل ما تغنه وتاثره لتحصيله وتحصيل

قوله

ماختمه ولاشك اي جعل علة السلسلة ما يؤثر في اجزاء اكثر او الى من جعلها
ما يؤثر في اقل من هذا وقد اشرنا فيما سبق الى اندفاع هذا الكلام بان ما قيل
المعلول الاخر متعين لعلية السلسلة لكفاية في ايجادها وعدم احتياجه
فيه الى معاون اذ المعلول الاخر ليس جملة لشيء بخلاف غيره من الاجزاء فانه
محتاج في ايجادها الى الجزء الذي صدر منه **قوله** ولك ان تمسك الخ
فان قلت لما جاز به التمسك في ذلك ابتدا كان باقي المقدمات المذكورة
فيه مستدركا فحصل الدليل السابق قلت مثله عند المص من قبيل تعيين الطريق
ولا يقدح في صحة الدليل كما صرح به في ثالث ثم رفيات من موقف الجوهر **قوله**
ولا شك المجموع يكون على اتحاد شيء الخ نقل عنه رحمه الله ان فيه اشارة الى
ما في كلام المص من الخلل ولعل وجهه ان المفهوم منه لزوم وجود موجد يكون ارتفاع
المجموع بجميع اجزائه ممتنعا بالنظر اليه وبهذا لا يظهر كون ذلك الموجد خارجا
عن المجموع لان كل واحد من احاد السلسلة غير المعلول الاخر يمنع ارتفاع مجموع
السلسلة بالمعنى المذكور اذ ارتفاع المجموع لهذا المعنى يتوقف على ارتفاع كل
واحد من احاده ومن جملة الاحاد معلول ذلك الجزء الذي فرض عليه المجموع
ولهذا الجزء عينا عدم معلوله الذي عليه عدم المجموع بالمعنى السابق وما يمنع
الموقوف عليه يمنع الموقوف بالضرورة فالصواب ما اشار اليه الشارح من
ان يوجه السلسلة ينبغي ان يتبع جميع طرق انعدام السلسلة وحينئذ لا يجوز
ان يكون جزؤها لان من جملة طرق انعدامها انعدام هذا الجزء المفروض عليه
فيلزم ان يكون عدمه ممتنعا نظرا الى ذاته مع امكانه ولهذا يظهر وجه
تفسيره قول المص اذا فرض عدم جميع الاجزاء بقوله اي عدم واحد منها ويمكن ان
يوجه كلام المص ايضا بان كل جزء من السلسلة انما يمنع عدمها بعدم معلوله اذا
كان موجودا والمفروض عدمه ايضا وما يمنع عدمه وعدم غيره لا يكون الا
واجبا ثم ما ذكره الشارح اظهر فليتدبر **قوله** لان عدم شيء منها ليس ممتنعا
نظرا الى ذاته فيه بحث لان هذا انما يفيد اذا لزم ان يكون علة الشيء
ما ينعت لجميع اعاد عدمه بنفسها اذ لو كفى كونها مانعة له اما بنفسها او بجزئها لم يفد
ما ذكر بجواز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للسلسلة ويكون مانعا لعدمها بعدم
نفسه لكن لا بنفسه بل بما هو داخل فيه وهو ما قبله بمرتبة وهكذا على ما صدرنا
من قبل ثم الحق انه يكفي كون العلة مانعة لجميع اعاد عدم المعلول اما بنفسها او بجزئها
للقطع بان آ اذا كان علة لج وب علة له كان مجموع اب علة مستقلة لمجموع ح و
مانعا يجزئه لعدم ذلك المجموع بعدم احد جزئيه فليتامل **قوله** ولهذا المسلك غير
محتاج الخ هذا ظاهر فان حاصله ان علة الجمع يجب ان يكون خارجا عنه والخارج

عن جميع الممكنات واجب ولا توقف هذا على ملاحظة كون ذلك الجمع متناهيا غير مشتمل
على الدور وان كان ثبوت الواجب يستلزم التناهي بخلاف المسلك الاول والثاني فانه
جعل فيهما بطلان الدور دليلا مقدمة لدليل اثبات الواجب صريحا واما احتياج
المسلك الثالث اليه كما يشعر به تخصيصه عدم الاحتياج بالرابع والخامس فغيبه
خفا والحق انه لا فرق بين الثلاثة في ان كلا منها اشارة الى احد اله بطلان
من غير احتياج في اثبات الواجب الى ملاحظة بطلانه فليتامل **قوله** وقربه منه
مكشوف فان الرابع ناظر الى وجوب الوجود والخامس ناظر الى امتناع العدم
وهما متغايران كذا نقل عن الشارح ولك ان تعكس حديث النظر كما يشعر به
قول الشارح في المسلك الرابع ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول الى اخره
قوله لزم ان لا يوجد شيء اصلا الخ قيل هذا المسلك ايضا محتاج الى ابطال
ان كل ممكن وان لم يستحق بالوجود نظرا الى نفسه استحقه نظرا الى علة فيجوز
ان يعلل كل من الممكنات بعلة ممكنة لا الى نهاية فيستحق الوجود والايجاد بالنظر
اليها والظاهر ان هذا المسلك محتاج الى نوع حدس **قوله** وهذا المسلك اخصر
المسالك واظهرها قيل ههنا مسلك آخر لطيف وهو انه لو لم يوجد الواجب لانحصر
الموجود في الممكن وكل ممكن موجود لا بد له من علة تامة بالضرورات فان كانت علة
ذلك الموجود المفروض ممكنة احتاجت ايضا الى علة فلا يكون نفسها علة تامة
للممكن المفروض اولا لاحتياجه الى علة تلك العلة ايضا وان كانت واجبة او
مشتملة عليه ثبت المطلوب وفيه ان العلة التامة للممكن في مرتبة من المراتب جاز
ان يكون نفسه كما اشار اليه في الاعتراض على المسلك الثاني واما فاعلة المستقل
بالتاثير مجازا ان يكون جزؤه وبالجملة بعض الاعتراضات الموردة على المسالك
المتقدمة مرات ههنا ايضا فتامل **قوله** لان الدليل يلزم الخ فيه ان
الملزوم هو الدليل الصحيح والذي يبطل هو الفاسد فعلى تقدير ان يستلزم
انتفاء الملزوم انتفاء اللازم لا خلل في ابطال ذينك الدليلين الفاسدين وايضا
اللازم للدليل هو العلم بالمدلول فاللازم على تقدير تسليم الاستلزام بين انتفاء
العلم بالطرفين لا بالمدلول وحده **قوله** لكان وجود ما نفس ماهيته لو حمل
وجود على مفهوم الكون في الاعيان المضاف اليه تعالى سقط الجواب الاول
لكنه خلاف الظاهر **قوله** لان العالم قديم بدليله فيه ان القديم من العالم
عندنا يقول به بعض اجزائه اذ لا شك في تحقق الحوادث فجاز ان يكون
الواجب لذاته موجبا بالنسبة الى ذلك البعض ومختارا بالنسبة الى باقي اجزائه
فلا يبطل بهذا الاختيار المطلق وان حمل الاختيار والايجاب في قوله
اما مختارا او موجبا على الاختيار والايجاب بالنسبة الى كون حصوله

تمنع الملازمة الا ترى ان المتكلمين قايلون بانه تعالى موجب بالنسبة الى صفاته ومختار بالنسبة الى ما عداها وكان ما ذكره كلام الرامى فتامل **قوله** لزم قدم الحادث اليومى والـ اذ لو توقف كل حادث يومى على شرط حادث لزم الثانى والا لزم الاول **قوله** اى ذات الواجب تعالى باعتبار صفة الحقيقة التى هى العلم فظهر طباق قوله الاتى اى فى صفاته الحقيقية فان علمه الخ **قوله** اى هذه الافعال المتقنة لا تستند الى عدم العلم هذا بناء على المذهب الحق الثابت بالبرهان من وجوب استناد جميع الاشيا ابتدا الى الله تعالى فلا عبرة باحتمال ان يوجد الواجب ولا يكون فاعلا هذا المتقن بل يكون الفاعل امرا متوسطا صادرا عنه عز وجل بالايجاب **قوله** اخا جوابى قلت الى وجوه اخر قيل علته ان استدلوا على اثبات الصانع بحدوث العالم فهو يثبت قدم صانعه وان استدلوا بامكانه فهو يثبت وجوده وبجب بان الامر كذلك لكنهم لم يتعرضوا لشى منها عند اثباته بل جعلوا كلا منها مطلبا اخر **قوله** اما الذاته وهو باطل واما بفاعل قد سبق فى وقف الاعراض اعراض على كل من المقدما المذكورة ههنا فليتطرق فيه والاقرب فى بيان الازلية والابدية ان يقال لو لم يكن ازليا ابديا لكان قابلا للعدم فيحتاج ترجيح وجوده على عدمه الى مرجح خارجى **قوله** فى ان ذاته مخالفة الى اخره جعل المخالفة فى الحاصل من الصفات السلبية وهو مبنى على تاويلها بعدم المماثلة ولا ضرورة الى التاويل وان كان التلازم مما لا شك فيه ثم هذه ليست من الصفات الوجودية المتعارفة ولزم ورودها المص فى شى من القسمين ولكل وجهة هو موليها **قوله** فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين اى بين كل شخصين موجودين فليس بين افراد الانسان عندهما حقيقة مشتركة وهذا هو المستفاد من ظاهر قول الشيخ ان وجود كل شى عين حقيقته مع نفيه الوجود المطلق وان اوله المص فيما سبق بان معناه انه ليس للوجود هوية مغايرة لهوية الوجود **قوله** هو المثل المعادى اى المضادى واصله لانه من الند وهو النهوض وكان المتضادين ينهض كل منهما الى الاخر **قوله** هو منزه عن المثل اما فى ذاته فلما ذكره واما فى صفاته فلان شيا من الممكنات لا يسد مسده فى شى من الصفات وكان ذكر الند بعد المثل شر الى الثانى **قوله** مماثلة لساير الذوات فى الذاتية والحقيقة ومبنى كلامهم على ان مفهوم الذات تمام حقيقة ما تحته كما سبق والا فمشاركته ذاته تعالى لساير الذوات بمعنى ان مفهوم الذات اعنى ما يقوم بنفسه او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه صادق على الكل صدق العارض على المعروض مما لا نزاع فيه **قوله** والحيوة والعلم الى التام الخ انما لم يقيد الحياة بشى يمتاز به عن حياتنا كما قيد فيه العلم والقدرة لان حياته تعالى مخالفة بالنوع لحياتنا على ما يجى فى رابع مقاصد المرصد الرابع فلا حاجة الى التقييد بخلاف العلم والقدرة هكذا قيل وفيه انهم

صرحوا

صرحوا بان علمه تعالى وكذا قدرته ليس بعرض بخلاف علمنا وقدرتنا فكيف المماثلة ويمكن ان يقال انما لم يقيد الحيوة لان حياته تعالى عند غير الفلاسفة والى الحسين صفة توجب صحة العلم والقدرة كما يجى والظاهر ان مراد من يثبت للاحوال العالمية والقادرية للذات جعلوهما مميزتين له تعالى فتقييدهما بالتامة تقييد للحياة فى الحال والله اعلم **قوله** ليس كمثله شى قيل العرب اذا ارادت المبالغة فى نفى المشابهة جمعت بين جزئى التشبيه فيقول ليس كمثل فلان احد وصل الكاف صلة زيدت فى الكلام للمبالغة وقيل المثل صلة كما قال الله تعالى فان امنوا بمثل ما امنتم به تعالى ليس هذا الكلام مثلك اى ذى كلامك والكلام فى هذه الاية مبسوط فى المطول وحواشينا عليه فلينظر فيهما **قوله** اى المشاركة فى احص صفات النفس قد سبق فى اواخر بحث الوجود ان المشاركة فى الحقيقة يستلزم المشاركة فى اللازم ويشير اليه ايضا فنفى المشاركة فى احص الصفات يستلزم المشاركة فى الحقيقة فلا يصح قولهم ذوات المشاركة فى الذات والحقيقة اللهم الا ان يكون مرادهم مجرد رد استدلال الاصحاب بهذه الاية على نفى المشاركة فى الحقيقة ويحمل كلامهم على المنع والسند تامل **قوله** مشترك بين الموجودات فلا يحصل به التميز عن جميع ذوات المماثلة له فى الذاتية وان حصل التميز عن بعضها وهو ذوات العدومات الممكنة الثابتة فى حال العدم عند المعتزلة ومقصودهم بيان ما يمتاز به عن بعض جميع الذوات وقد عرفت ان الحياة المذكورة ايضا كذلك فحى ان يقال المشترك هو الوجود المطلق ويجوز ان يراد بالوجود فيما سبق لوجود الخاص فلو حمل التقييد بمجرد نفى المنا من غير تعرض لاشتراك الوجود لكان اولى ويمكن ان يقال مرادهم بيان الامر الذى يميزه تعا عن غيره ويكون معقولا لنا حتى يمتاز به عندنا ووجوده الخاص لا يعقل من حيث خصوصه واما يعقل بالمفيدات الكلية وان كانت مختصة فى فرد كالوجود فتامل **قوله** فيلزم التركيب فى ثبوت كل منهما قلت التخصص عين المائية فى الخارج كما سبق تحقيقه فلا يلزم التركيب فيه قلت لو سلم فالتركيب فى العقل ايضا ممتنع فى الواجب تعالى كما سلف بقى ان يقال تعين الواجب تعالى زايدا على حقيقته عندنا المتكلمين لكنه امر عدمى ليس بداخل فى هويته تعالى والتخصص معروضه فلا يلزم التركيب فالاولى فى الاستدلال ان يقال ذلك التعين ليس مقتضى ذاته ولا لازم ذاته تعالى والا لم يوجد شخص اخر من تلك الحقيقة مع ان المفروض اشتراك الذوات فى تلك الحقيقة فتعين استناده الى امر منفصل فيلزم الاحتياج الى امر منفصل فيلزم الاحتياج وعلى ان يفاد فى بيان لزوم التركيب ذلك التعين لما لم يجز ان يكون ذاته تعالى ولا لازم ذاته لما ذكرنا ولا عارض لامر منفصل للزوم الاحتياج تعين عروضه لامر مخصوص وذلك لامر اما ذاتى او منته اليه لئلا يلزم الد وعلى التقديرين يلزم التركيب فتدبر **قوله** اعنى اشتباه العارض بالمعروض الا لبس لما سبق ان نقول اعنى اشتباه

مفهوم الموضوع لما صدق عليه فكان ابلغ على ما ذكره كون الشبه الموردة من اشتباه
العارض بالمعروض **قوله** ذا قلت شيخان السمات نفخ اياه الضبور الحذر على حرمه ٥
استعارة للقلب الذي يدفع شين الشبه وعار الاغاليط عن بنات فكر **قوله** قلنا
فيه ما تقدم فان قلت حاصل الاستدلال انا نعقل ماهية الوجود ولو نوجه مع
الغفلة عن الواجب بالكلية فيكون زايدا عليه وحينئذ لا يتجه الجواب قلت المعلوم
في الصورة المفروضة هو الغفلة عن تعقل حقيقة الواجب بكنهه وعن تعقله من حيث
انه واجب لا عن تعقله بوجه ما **قوله** على تقدير صحته اشارة الى المنع لجواز ان يكون
وحدة الوحدة نفسها وبانه لا يلزم من جواز وجود طبيعة وجود جميع افرادها فجاز ان يكون
الوحدة وجودية ووحدة الوحدة عرضية لما مر مثله مرارا **قوله** تنبيه تعقل من
الحكماء الاظهر ان يذكر هذا التنبيه في المقصد الثالث كما لا يخفى **قوله** وفي هذه
العبارة نوع قصور لان الضمير في قوله وبمتاز عن غيره ان كان راجعا الى ذاته تعالى
لم يصح ان يجعل عدم العروض للغير سببا للامتياز لان كثيرا من الجواهر كذلك اللهم الا
ان يجعل جميع عروضه لوجوده اعني الوجود المضاف من حيث هو مضاف ليصح كونه سببا
امتياز الذات وهو على تقدير صحته خلاف الظاهر وان كان راجعا الى الوجود المشترك
فهم منه على تقدير صحته ان المقصود بيان امتياز الوجود المطلق عن الموجودات او الوجودات
الخاصة وذلك الامتياز ليس مقصودا بالبيان ههنا بل المقصود ما بيان امتياز ذاته
تعالى عن سائر الموجودات او بيان امتيازه عن سائر الوجودات الخاصة **قوله**
نحا نحا جميع الممكنات قالوا لا يخفى ان نور الشمس اذا وقع على الاشياء لم يعرض له سبب
نقضان اصلا واذا كان في المحسوسات شيء كذلك فلم لا يجوز ان يكون ما هو عال عن
ادراك العقول كذلك والحق انه غير وارد **قوله** وهي الصفات السلبية وتسمى
سنوحات الجلال كان الوجودية تسمى بصفات الاكرام وانما قدم الصفات السلبية
على الوجودية اسما بما بشأنها فان التنزيه عن النقايص اهم من اثبات صفات وجودية
زايدة على الذات وهذا التنزيه هو معظم المقصود من بعثة الانبياء عليهم السلام
كما اشرنا اليه في اوايل الكتاب **قوله** ليس في جهة ولا مكان ان اريد بالجهة منتهى
الاشارات الحسية او الحركات المستقيمة تكون الجهات اطرافا وحدودا للامكنة
لانها حينئذ تكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان وان اريد بها المكان
الذي من جهة ما يكون عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما ثم الملازمة بين
نفي المكان ونفي الجهة ان سلمت لم يقدح في الجمع بين النفيين لان المقام مقام
التفصيل او التوضيح كما لا يخفى **قوله** الى ان كونه في الجهة الخ اي في جهة الفوق
كما هو الظاهر من قوله وحضوره بجهة الفوق اتفاقا وكذا المراد من الجهة في قوله
ومنهم من قال ليس كونه في الجهة الخ جهة الفوق **قوله** اطبط الرجل الاطيط صوت

الرجل

الرجل والابل من ثقل احمالها وكذا صوت الجوف من الحوي **قوله** وقيل بمسافة
غير متناهية هذا قول البهيصي ولا يخفى انه ليس بمعقول اصلا لان المسافة جنيذ
محصورة بين حاصرين فكيف يعقل عدم تناهيها **قوله** راجعة الى اللفظ دون
المعنى قيل فيه بحث لان اثبات الجهة للاجسام ليس كنفيه كان اثبات الرؤية
للاجسام ليس كنفيها واجيب بان الرؤية المذكورة لها معنى يصح كلا النزاع
وهو الانكشاف التام المسمى بلا جهة مقابلة بخلاف الجهة فان المنفي منها هو الجهة
المشار اليها بهنا او هناك واما ما سواها فمسكوت لا منفي **قوله** لزم قدم المكان
ان اراد به الزام المشبهة القايلين بكونه تعالى ممكنا على العرش صح اللزوم لكن لا يكون
دليلا على مطلق انتفاء المكان وان اراد به البرهان على هذا المطلب العالي ورد عليه
انا نتم اذا قلنا بان المكان سواء او البعد المجرد الموجود واما اذا قلنا بانه
الخلاء المتوهم كما هو المذهب ولان العدم موجود لا اول له ولا وجود للمكان اللهم
الا ان يدعى ان القواطع محاط بشيء ليست فيلزم قدم المحيط وفيه منع ظاهر وان اراد
بالقدم الازلية ورد عليه ان البرهان فيما سبق نفي القدم بالمعنى الاول عما سوى ذاته
تعالى لا نفي الازلية كيف واعدام الحوادث ازلية بلا مرية **قوله** فيلزم امكان
الواجب فان قلت انما يلزم امكان الواجب اذا لزم الاحتياج الى الغير في الوجود
واللازم مما ذكر هو الاحتياج اليه في التمكن فلا يلزم الامكان قلت لما استحال
وجود المتمكن بدون المكان كان الاحتياج اليه في التمكن احتياجا اليه في الوجود
حالا ولا شك انه منافي لوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاسفنا المطلق فمنع
لزوم امكان الواجب قياسا على الاحتياج في كونه حالا الى ما صدر عنه غلط
قوله ووجوب المكان فيما نحن ايضا مبني على وجود المكان فلا يستقيم على راي
المتكلمين وعلى تقدير وجوده لا يتم ايضا لان اللازم من جواز الخلا عدم احتياج المكان
الى كون المتمكن شاغلا فيه وهذا لا يستلزم اسفنا عنه في وجوده فالصواب ان
يستدل على هذا المطلب بانه لو كان الواجب تعالى متحيزا لم يكن منفكا عن الاكوان ٥
ضرورة فيلزم حدوثه لان الاكوان موجود عند المتكلمين ايضا كما سيق وكل موجود
سوى ذاته تعالى حادث فيكون (فيكون احتضاضه ببعضها الخ قيل لم لا يجوز ان
يكون لذاته تعالى نسبة مخصوصة الى بعض الاحياز او يكون المخصص هو الارادة
واجيب عن الاول بانه لا محال لاختلاف النسبة فيما يتشابه المنسوب اليه وعن
الثاني بان اسناد التمكن الى الارادة توجب حدوثه والممكن يستحيل وجوده
بدون المكان كما سيق والخصم ايضا معترف به فان قلت لم لا يجوز ان يكون
قبل هذا المكان بمكان اخر لا الى النهاية فلا يلزم الانفكاك عن مطلق المكان
قلت الانفكاك من مكان الى مكان اخر لا الى النهاية فلا يلزم الانفكاك

(الباري تعالى محال للحوادث
وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث
قوله
ح)

عن مطلق المكان قلت الانفكاك من مكان الى مكان آخر لا الى الجهة لا يكون الا بالحركة وهذا معلوم ضرورة والحركة حادثة فطما فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث قيل مسلم حدوثه تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله اي تداخل المتحيزين مطلقا اشار بقوله مطلقا الى رد ما ذكره الابهري من ان استحالة تداخل المتحيزين فيما اذا كانا من جنس واحد وهنا ليس كذلك قوله لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا المراد بالجوهر ههنا المتحيز القائم بذاته بنفسه وبالعرض هو المتحيز القائم بغيره ومن البين انه لا واسطة بينهما بعد تحقق التحيز وانه يكفي في استلزام كون شيء احقر الاشياء كونه متحيزا قائما بنفسه غير قابل للقسمة اصلا غاية ما في الباب على تقدير اخذ الامكان الجزء الغير المتجزي ان يكون اطلاق الجزء بالمعنى المتعارف عليه مسامحة قوله فلانه حينئذ يكون جزءا لا يتجزي فان قلت يجوز ان يقبل الانقسام فرضا لا خارجا فلا يلزم كونه جوهرا فردا ولا ان يكون جسما قلت ان طابق الفرض الواقع بان يكون فيه شيء غير متحيز فما الواقع يلزم ان لا يكون جزءا لا يتجزي بل جسما مركبا من شيئين او اكثر لانتفاء الواسطة على الفرض وان لم يطابق فلا بد في كون جزءا لا يتجزي واحق الاشياء كما حققناه في موقف الاعراض قوله بناء على تماثل الاجسام فان قلت لا يلزم من المساواة في الحصول في الحيز الاتحاد في الماهية حتى يثبت التماثل قلت مبنى تماثل الاجسام تركبها من الجواهر المتماثلة لاتساويها في الحصول في الحيز ثم يتجه انه لا يلزم من الاتحاد في الماهية الاتحاد في العدم والحدوث فانهما من اللوازم الخارجية كما سيصرح به الشارح فيما سياتي قوله بل على تماثل المتحيزات وجه الاصوب ان هذا هو المناسب بقوله فكان مساويا لسائر المتحيزات واما البناء على تماثل الاجسام فقط ففيه ان تماثلها منها على ما ذكر به لا يستلزم تماثل المتحيزات فلا يلزم الموافقة في الاحكام فلا يصح قوله فيلزم حينئذ ما قدم الاجسام او حدوثها اللهم الا ان يقال عدم كونه تعالى جزءا لا يتجزي ثابت بالاتفاق فلو كان متحيزا لكان جسما مساويا لسائر الاجسام المتحيزة في التركيب من الجواهر المتماثلة فيلزم حينئذ احد الامرين المذكورين وانت خبير بان اثبات استلزام المتحيز المركب من الجواهر المجانسة دونه خرط القتاد قوله والجواب منع الضرورة العقلية كيف ولو كان ضروريا لما امتنع الطباق الجم الغفير وهم ما سوى الحنابلة والكرامية على خلافه قوله لاختص بمقدار معين ووضع معين قد بينا فساده في ذلك لجواز ان يكون تحيزه على سبيل البدل

لتحيز

لا يكون له في ذاته مقدار ووضع معينان بل يكون موصوفا بهما على سبيل الجواز وصفا للحال بما هو صفة للمحل والحق انه اذا كان متحيزا ولو بالتبع لم يكن بد من وضع مخصوص ومقدار معين فلا يطابق افراد مختلفة الا وضاع والمقام يرجع الى ان تسليم العقل القابلية بوجودهما يعدم تحيزهما يكفي لنا اذ غرضنا انه لا يمتنع بعقل ثبت له العقل حاضرون قال هذا العذر يكفينا في منع بداهة تلك المقدمة والاحتمال المذكور لا يقدح في هذا الغرض كما لا يخفى قوله فاما متصلا او منفصلا قيل لو زيد عليه قوله او لهذا او لذاك وهو خروج عن عن المعقول كما فعله في الثالث لكان احسن والامر قريب سهل قوله الثالث انه اما داخل العالم الخ الفرق بين الدليلين باعتبار كل من الشقين فان الانفصال هو المماسة سواء كان من داخل وخارج ولو اشترط فيه كونها من خارج فالفرق اظهر والانفصال عدم الانفصال عما من شانه ذلك واما الخروج فهو نتيجة ولا المماسة من خارج لا الانفصال قوله والاولان فيما المط اما الاول فلان العالم في جهة مما هو فيه يكون في تلك الجهة واما الثاني فلانه اذا كان خارجا عنه يكون في احدى الجهات الست منه فلا عبرة بقول صاحب الكواشف ليت شعري ما المحذور في اختيار انه خارج ومنع ما ذكر فيه وكانه توهم ان الخروج هي وسلب الدخول ولا شك ان المتبادر اخص من ذلك السلب وهو ما يكون في حيز ما عن العالم وهذا المعنى الاخص هو مراد المستدل فلذلك لا عبار قوله والجواب منع القسمين ان كان المقصود بالوجه الرابع الزام المتكلمين القائلين بان معنى القيام بالغير مطلقا هو التحيز فتمام يتجه هذا الجواب لكن لا يفيد الحكم اثبات مطلوبهم وانما يحصل به الزام بعضهم قوله وقد يقال في تقرير الخاتم جعل الامدي هذا وجها برهانا وان كان فريبا من الرابع جدا حكم المصنف بانه تقرير آخر له وفي كلامه ايما الى انه كلام ابتدائي ملاحظا جوابه السابق وان علم عدم اندفاعه ولذا سكت عن جوابه فلا يتجه انه لا وجه له بعد منع تفسير القيام بغيره بما ذكر والمراد بالاجماع انه تعالى لصفات اجماع المجسمة من اهل السنة ولو ادرج اجماع الكل وجب ان يعم الصفات للاحوال والاضافات ليصح دخول المفرد والحكم فيه قوله من الايات والاحاديث كقوله تعالى الى الاستواء مشعر بالتحيز يقال استوى فلان على ظهر دابته اي استقر والمجيء هو الاتيان والنزول الانتقال من مكان الى مكان والعندية مشعرة بالتحيز والجهة والصعود والعروج الحركة الى جهة العلو لكونهما اليه تعالى شعر بكونه في تلك الجهة ايضا تعالى عن ذلك وهن

في السما يكون متحيزا فيه والدنو يشعر بالتحيز لكن الاستدلال به مبني على رجوع
ضمير وما الى الله تعالى يشعر بكونه في تلك الجهة ايضا تعالى عن ذلك والرجوع الى
جبريل عليه السلام مذكور ايضا في كتب التفاسير وقد يستدل على التحيز بشيوع رفع
الايدي الى السما عند الدعا فانها طريقة متوارثة من السلف والجواب ان ذلك
الرفع ليس لان المدعو في السما تعالى عن ذلك بل لان السما قبلة الدعا كما ان الكعبة
قبلة الصلاة فكما ان لله عز وجل تخصيص بعض الامكنة ببعض العبادات كذلك
له تعالى تخصيص الجهات بالقرب اليه بالدعا **قوله** انما زاد عزا يد وانما خصصه
بالقليل من الطعام لان اكثر العقوبات يتقدمها قليل منه كما نقل في القصص
قوله والدنو هو قرب الرسول عليه السلام الخ يعني ان دنو الله تعالى من رسوله
عليه السلام كناية عما ذكره فلا تنافي ما قد يقال من ان الضمير راجع الى الرسول
عليه السلام والاظهر ان يقال دنوه تعالى منه عليه السلام رفع مكانته وحفه بالليل
الخ وحفه بالسما الدنيا مبالغة في التلطف **قوله** فلما اشارت الى السما علم انها
لبيت وتثنية وحمل اشارتها الخ ادعا هذا العلم واحتمل ان كان باسنادها الى الوحي
المقارن لاشارتها الى السما فلا كلام فيه وان كان باسنادها الى نفس الاشارة
المذكورة كما هو الظاهر من العبارة فنقول انها انما تدل على ذلك لو كان السؤال
بان الاله واما اذا كان بان اليه تعالى كما هو المذكور في الاستدلال فالدلالة
المذكورة محل بحث لان الاسم خاص لذاته تعالى لم يطلق على غيره لا في الجاهلية
ولا في الاسلام كما صرحوا به فمن اين يعلم من تلك الاشارة انها ليست وثنية وانها
تريد ان الله تعالى خالق السما وليست على معتقدها الواجب من كونه تعالى في
السما على ما ذكره القاضي وغيره في تفسير قوله تعالى ا امنتم من في السما من جواز
كون الايمان على زعم العرب فانهم زعموا ان الله تعالى في السما تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا على انه يلزم مما ذكر عدم مطابقة جواب الحرسا للسوال بان والمفسد
الى خلاف ما ترتب السامع من محاورته الا سهم بعيد جدا ولارباب المكاشفة
فيه وفي امثاله توجيه ذكر في مفتاح الغيب وغيره والله اعلم **قوله** وذهب
بعض الجهال الخ اذا كان النزاع مع البعض في اللفظ لا في المعنى فالحكم بالجهل
مطلقا اما على التغليب او على اطلاق الاسم مع عدم ورود الاذن مع الايهام
بما لا يجوز في حقه تعالى اصلا على ان اجرا الجسم سوى الموجود القايم بنفسه
من اثار الجهل لانه مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر في الاصطلاحات **قوله**
لو كان جسما لكان متحيزا هذا الاستدلال على تقدير تمامه انما ينافي
اذا لم يستدل على نفي التحيز بما يتوقف على نفي جسميته كما في بعض الادلة السابقة
قوله فيلزم الترجيح بلا مرجح قيل لم لا يجوز استناد الترجيح الى الارادة ويكون

ان الاستدلال مبني على تماثل الاجسام وقد ذكر في جواهر المقاصد ان هذا اصل
يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام فلا يجوز ح كون المختص به الارادة او نقول الكلام
حينيذ الى اختصاصه تعالى بتلك الارادة على ان بعض الصفات مما لا محل له عند
المتقدمين على انضمامه تعالى بالارادة فلا تكون الارادة مرجحة لانضمامه تعالى بها ايضا
فالمستند الى الارادة حادث كما هو المشهور فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث **قوله**
يكون لمخصص خارج هذا ايضا مبني على تماثل الاجسام فنقضه بانضمام الواجب تعالى
بصفاته دون اضدادها وهو محض ذات الواجب تعالى مخالف لسايرالذوات
فلا محذور في اقتضا خصوصية صفات بخلاف ما اذا كان مماثلا للاجسام **قوله**
انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته قد ذكر هذا الكلام في اول موقف الاعراض ايضا
وصرح الشارح هناك بان قوله اذا وجدت تدل على زيادة الوجود وقد سبق منا
المناقشة فيه بان زيادة الوجود المصلح مما لا نزاع فيه للفلاسفة فلم لا يكفي ذلك
في صدق هذا التعريف على الواجب وبسطنا القول فيه بعض البسط فلرجع اليه
قوله فلا يكون جوهرا عندهم ايضا قيل اطلاق الجوهر على الباري سبحانه بمعنى
الموجود القايم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاحا شايع بين الحكما وعليه
قول محمد بن كرام ان الله سبحانه احدي الذات احدي الجوهر **قوله** كما مر في الجهة
والمكان لفظا يدل على النفي لا يصرحوا بالجهة والمكان وقد سبق تصريحهم بهما
وكان مراده ان هذا محقق ثابت باعتبارهم بالجسمية سواصرحوا بهما ام
لا ويجوز ان يكون ايراد المشاكلة **قوله** او الذاتي لفظه او بمعنى الدوام والا
فنسلم المعنى اذ التنوين انما هي بين الامرين لا بين احدهما وفي مثله توجيه او
ذكرناه في بحث الحمد من حواشينا على المطول **قوله** والا لزم كونه تعالى واقعا
في الزمان ظاهره يناقض ما يفهم من كلام الشارح في مباحث الزمان من ان
الثابت اذا نسب الى المتغير بالتقدم الزماني لم يحتج المتقدم الى الزمان والحق
ان التقدم الزماني عند الفلاسفة تقدم لا يجامع فيه القبل البعد ويكفي فيه
مقارنة المتقدم لزمان لا يقارنه المتاخر اللهم الا ان يقال ما ذكره الشارح
هنا متابع للمص وليس بمختاره كيف وتقدم الباري عز اسمه عن الحوادث
لا بد ان يكون زمانيا عند الفلاسفة كما ان تقدم الاب على الابن كذلك عندهم
ايضا اذ قد صرحوا بوجوب اجماع المتقدم والمتقدم والمتاخر في غير التقدم
الزماني وبذلك استدلوا على سرمدية الزمان وهذا يعلم ان قوله بل هو تقدم
ذاتي عندهم انما يستقيم بالنسبة الى التقدم من اجزا العالم **قوله** عن وجوده في زمانين
اي عين وجوده الواقع فيهما بان يكون امرا قاريا منطبقا على الزمان كما هو
المتبادر من لفظ في النظر الى الاستعمال الشايع بخلاف المقارنة **قوله** كان نسبة

كلام الازلى الخ يبقى فى بحث الكلام ما يفيد زيادة بصيرة **قوله** منها اما اذا قلنا
قبل خلاصة هذا السرد يحمل بها يناسبق فالذى لم يح به هو الثانى والثالث **قوله**
لان الحلول هو الاختصاص الناعت بلزوم الحال تابع للمحل فى الجملة وذلك ضرورى
ومناف للوجوب الذاتى هو منشأ الاستغنا المطلق واستدلالهم على انتفا الوجوب
الذاتى فى الصفات بغير هذا لا يقدح فيما ذكرناه اذ تعدد العلل لا سعة **قوله**
لو استغنى عن المحل لذاته بحيث تكون الذات علة مستلزمة لذلك الاستغنا
فح لا يرد جواب المخلف بحلف الكرمة عن المناقضة الواردة عن الماتن **قوله** فان الاستغنا
عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما قد سبق الاعتراض على انتفا الواسطة بين الاستغنا
والاحتياج الذاتيين وجوابنا عنه فى تاى مقاصد مرصد العلة والمعلول فليتطلب
فيه وقد يقال فى تصحيح اصل الاستدلال مجرد عدم الاستغنا بالذات يستلزم الامكان
لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسيط الاحتياج بالذات وهذا
انما يتم لو لم يكن وجوب استغنا الواجب لعلل ذات انتفاه يستلزم الاحتياج المستلزم
للامكان تامل **قوله** فيلزم محالان معا لا يقدح فى لزوم المحالين معا عدم لزوم المحال
على تقدير حدوث الحال لان استلزام الامكان الحدوث مطلقا مسلم الانترى ان
الصفات الممكنة القديمة ولو سلم فاذا لزوم المحالين الزاما للخصم المقابل بالحلول
وقدم الحال ولا شك فى الصفات فى محنة **قوله** فان المحال ان قبل الانقسام ح
اى قبله من حيث هو محل لزم الانقسام وان لم يقبله من هذه الحيثية سواء قبله
من حيث اخرى ام لا لزم الاحقية فلا يرد على الدليل منع لزوم الانقسام على الشق
الاول لجواز ان يكون حلوله غير سرياني نعم يرد ان ما ذكر لا يدل على عدم حلوله
فى المجرد الا ان مبنى الكلام عدم ثبوت المجردات بل على ثبوت عدمها لكن فى تمام
دليله كلام **قوله** فلا يكون الجزم بعدم حلوله الخ وجوز ان يكون لذاته تعالى
خصوصية تزجحه للبعض مع تساوى الكل فى القبول مما لا يليق اليه **قوله** بل
للاجسام الاولان نقول بل الجواهر المتحيزة لان الانتقاد بيننا والجوهر الفرد
والجسم وكاننا اكتفى بالاجسام لان انتقالها مستلزم انتقاله ضرورة ان
انتقال الكل فيستلزم انتقال الجزا ولان الانتقاد الجسم ظ متفق عليه
قوله وضبط مذهبهم ليس المراد ضبط مذهبهم فى الحلول والاتحاد لان القول
باحد الوجهين الاخيرين ليس قولا شى منهما بل المراد ضبط حدهم ط لعله ويكفى
فى التقريب اشتماله على القول بالاتحاد والحلول لكن نفى قسمان لم يذكر فى الضبط
وهو اتحاد صفة تعالى ببدن عيسى عليه السلام واتحادها من وجه اللهم الا ان
يكون عدم ذكرهما بعدهما عن الوهم جدا على ان دليل بطلان الاتحاد نفى الذات
والصفة ثم الذين لم يقولوا بشى من الاحتمالات الثلث طائفة منهم اذ

لا شبهة

لا شبهة فى قول بعضهم بالحلول والاتحاد فلا ينافى هذا الاحتمال الجزم بان المخالف
لاصلين ثلاث منهم النصارى واعلم ان ههنا احتمالات اربعة اخر وهو القول بتولد
به تعالى ونفسه من ذاته تعالى او صفته كما قال الامام الرازى فى نهاية العقول القول
بالتولد **قوله** الى اتحاد الذات او الصفة بعيسى عليه السلام او حلولا لذاته او
الصفة فيه اذ لا يعقل التولد الا بان يكون من الاب شى فى الابن ومن هذا يتبين
ما سبق بجميع وجوه ترك الحصر الاقسام الاربعة والله اعلم **قوله** كلها باطلة الا الاخير
وهو ما عليه اهل الحق الا انه لم يرد فى شرعنا عن اطلاق الاب على الله تعالى والابن
على المسيح عليه السلام **قوله** حوفا من الاضلال وضعفا فى الدين فانما على الموقف
السادس فى احوال الحياة بعد الخمسة السابقة بخمسة وعشرين سنة كذا نقل من الشارح
ثم ان نسخ الكتاب وقت رويته الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية كانت تنشره
فى الاقطار فلم يكتبه حذرا لحوالة من جميعها **قوله** فانه كثيرا ما يتصور الشيطان
الخ لا يخفى ان الكلام فى ظهور الروحانى بالجسمانى بطريق الحلول او الاتحاد ولا شى منهما
فيما ذكره من الصورتين بل المحقق منهما مجرد تمثل فلعل مراده التنظير لا التمثيل **قوله**
وهو لعمرى الظاهر عرف الرجل نسبه ووهطه واراد بهما عليا واولاده رضوان
الله تعالى عليهم ونقل عنهم انهم يستدلون على الاتحاد مع على كرم الله وجهه بقوله
تعالى انا الله هو العلى الكبير فانظر الى جهلهم وحماقتهم **قوله** والاجازاى
وان لم يكن السلب منسوبا الى ما يستحيل اتصاف البارى تعالى به جاز تجرده فى الجملة
ولم يرد جواب تجرده فى جميع صوره الا ترى ان ترك ايجاد العالم فى زمان لا
يستحيل عليه تعالى مع ان سلبه قديم لا يمكن ان يتجرد تامل **قوله** فقيل هو
الارادة وقيل هو كره ومنهم من زاد عليه ذلك حادثين اخرين وهما السمع والبصر
قوله مستند الى القدرة القديمة لا على ان القدرة القديمة ان كان مرجحا بها
التخصيص لم يحتج الى اثبات الارادة بالنسبة الى سائر الحوادث ايضا وان لم يكن من
شانها ذلك كما هو مذهبنا لم يصح اسناد هذين الحادثين اليها **قوله**
لا حادثا فرق بينهما ووجه التخصيص فى الاطلاقين ان الحادث القائم بذاته تعالى
قد يكون لشا لغيره القائم به فناسب ان يسمى الاول حادثا بصيغة الفاعل
والثانى محدثا بصيغة المفعول **قوله** الاول لو جاز الخ قلت
هذا الدليل ينتقض بالمجرد فانه لو جاز تمثاله بذاته ابتداء لما امن كل احد مع انهم
جوزوا ذلك قلت بطلان اللازم ههنا مسلم اذ الخ هو جواز ازلية الحادث
الموجود لا جواز ازلية غير الموجود الا يرى ان اعدام الحوادث ازلية ثم لو كان مبنى
استحالة ازلية الحادث منافاة وصف الحدوث لها لاستحالة ازلية المجرد فسلم لبعض
قليتامل **قوله** ويلزم التسلسل فى الحاليات اورد عليه ان التسلسل فيها

لازم على تقدير ثبوتها بالذات اوضافا لا يرد هذا الوجه على اللزوم وقد يجاب
بان المراد من القابلية الاستعداد الذي لا يجامع الفعل والصفة اذا كانت
لازمة للموصوف لا يتصور استعداده لها بالمعنى المذكور وانت خبير بان ما ذكر
هذا الجواب يرد قوله المص في بيان بطلان اللازم وصحة القابلية
از لا يستلزم صحة الطرفين از لا اذ لا شك ان القابلية اذا اخذت بمعنى
الاستعداد المذكور كان ازليتها منافية لازلية الفيوض لامتناع
اجتماعهما فكيف يستلزم صحته از لا مع ان هذا الاستعداد من طرف
المتكلمين وقولهم بالاستعداد المذكور عن ظاهر فالصواب في الجواب
ان يقال القابلية ههنا بمعنى جواز الاتصاف كما صرح به والصفة
اذا كانت لازمة للموصوف كان اتصاف الموصوف بها واجبا لا ممكن فلا
يكون له قابلية اخرى لهذا المعنى بخلاف ما اذا كانت عارضة لكن
بقي ان يقال عدم لزوم مثل هذا التسلسل على تقدير وجوب الاتصاف
محل بحث اذ القابلية بمعنى الامكان الخاص وان لم يتحقق حينئذ لكن
بمعنى الامكان العام للتفيد بجانب الوجود محققة قطعا والا لم يتحقق
الاتصاف ثم ان القابلية بالمعنى المذكور امر اعتباري فالملازمة بين
امور اعتبارية غير متناهية على الذات القديمة واستحالته ممنوعة
واما قوله المحصورة بين حاصرين فقد تعرض علة بان الذات وان
كان معروضا للسلسلة لكنه ليس بطرف لها وتحقق ذلك انما ذا انتهى
عرض والذات انما وقع في الطول فليس طرفا لغير المتناهي في جهة
عدم تناهيه فليتدبر اللهم الا ان يقال القابلية اعتبارية نفس
امره فيستحيل التسلسل منها برهانا لتطبيق على ان جموع القابليات
الغير المتناهية بحيث لا يستند منها شيء قايم بالذات فلها قابلية
اخرى بالنسبة الى هذا المجموع وخارجية عنه وهو باطل وقد سبق
البحث في مثله قوله واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة
القابلية بهذه القابلة القبول بالفعل الذي هو مآل قيام الحادث
به تعالى لا القابلية التي اثبتها ازلية بل القابلة الازلية صحة هذه
القابلية التي هي بمعنى القبول كما يدل عليه التامل في سياق الكلام والاظهر
في العبارة ان يقال في بيان بطلان اللازم جواز القيام عبارة
عن صحة الاتصاف والاتصاف نسبة تقتضي موصوفا وصفة
وصحته از لا يستلزم صحة الاخرين از لا فيلزم صحة وجود الحادث
از لا قوله الثاني من تلك الوجوه الخ قيل لم لا يجوز ان يكون

بعض

بعض الصفات بحيث لا يكون كمالا الا في بعض الاوقات فحينئذ لا يكون
الخلو عنه في بعض اخر منها نقصا على ان هذا الوجه منقوض بالمتجدد فانه
صفة كمال فالخلو عنه بعض فان قلت الذي يجوز تجدده في ذاته
تعالى هو الاضافات العدمية التي ليست صفات كمال قلت ان
كان قولك التي ليست صفات كمال منتاولة للموصوف وردان بعض العدميات
قد تكون صفة كمال كعلمية العالم مثلا وان جعل صفة مقيدة اتجه
ان عدم مثله في الحوادث غير ظاهر اللهم الا ان يقال اضافة تعالى
بالمتجدد كونه رازقا لعمرو لما امتنع قبله اعني قبل وجود عمرو لم يكن الخلو
عنه نقصا ومثل هذا الاحتمال في الصفة الحادثة انما يكون على ما ذكر
من تلاحق الصفات لا الى نهاية وهو باطل عند المتكلمين قوله
الثالث ههنا انه تعالى الى اخره فان قلت هذا الوجه ايضا منقوض
بالمتجدد قلت مسلم فان التاثير عن غير الموجود اعتباري محض
قوله وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان الى اخره قد سبق في الامور
العامة اعتراض الشارح على هذا الكلام وبيان الاستلزام بلا محذور فلذا
لم يتعرض له ههنا قوله كما اشرنا اليه اي بقوله موصوف في الازل بصحة
ايجاد العالم قوله ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك يعني ان نوع الكمال
قديم محفوظ وجوده بتعاقب الافراد الغير المتناهية وحدوث كل فرد
لا يستلزم امر حدوث ذلك النوع وان لم يوجد الا في ضمن فرد كما زعمه شارح
المقاصد وههنا بحث ذكره لكن سنادا لمحقق في الذمر وادعى فيه التاجد
وهو ان القول بتوارد حوادث الكمال غير متناهية على قديم كلام متناقض
لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا
بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما
يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل
واحد مما يصدق عليه الحادث بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث
الغير المتناهية عليه ان لا يوجد تلك الحالة بل مقارنته دايما مع بعض الحوادث
وعدم خلوه عنه في حالة من الاحوال فلا يكون سابقا على كل فرد منها اذ المنافاة بين
المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي هو عين
مجموع الافراد الموجودة اولزم سبق القديم على كل ما يصدق عليه الحادث في زمان
واحد اذ لو لم يستلزم وكفى السبق في ازمنة متعددة كما هو الظاهر لم يلزم ذلك
كما لا يخفى على المصنف قوله كما سيشير اليه المولى في بحث القدرة حيث كان بيان
امتناع ذلك سهل عليك بعد احاطتك بما تقدم قوله ويمكن الجواب عن الوجه

ان لك قيل هذا الوجه للحكما نعلم ارادوا بقولهم لاثبات ذاته تعالى عن غيره
انه ليس له جهة التاثر والتقوم لانه واحد حقيقي فليس له لا جهة التاثر والفاعلية
غايته انه يرد لهذا على الصفات او اراد وبالغير فاعل تلك الصفة لانفسها بناء
على انه تعالى لما لم يكن فاعلا للمتقوم له لم يكن له من الفاعل المغاير وانت خبير بان فيما
ذكره في حيز المنع ايما الى بطلان ذلك المبنى فلا عتبار على الجواب حينئذ ايضا
قوله اذ لا دليل على صحتها اذ لقائل ان يقول ان اردتم بالضد معنى وجوديا يستحيل
اجتماعه مع الصفة الحادثة في محل واحد فلا نسلم ان لكل صفة حادثة ضدا وان ادتم
به ما علموا عدم من ذلك فلا نسلم ان ضد الحادث حادث كيف ولو صح ذلك لزم ان يكون
عدم العالم حادثا ولو كان عدمه حادثا لكان وجوده سابقا عليه وهو محال ايضا
لانسلم ان ما قيل حادثا لا يخلو عنه وعن ضده اذ الجسم يقبل الالوان ويخلو عن
الجميع كما في الشفاء قوله والرابعة اذا تمت تم الدليل الثاني لكنها ليست
بتامة لان الحوادث المذكورة اذا كانت غير متناهية يلزم حدوث محلها الغير الخالي
عن واحد منها قوله احتج بوجوه ثلاثة الى اخره قد سبق ان الخصم موا لكرامية
والمجوس والدليل لا يصلح الكرامية على ما نقله المص منهم من انهم لا يجوزون الاحداث
ارادته تعالى ان قلت انه يجعل دليلا لهم الزاميا او محمل الادلة على التوزيع فما تقول
قوله وان اضافه فان قلت الخ اي حاجة الى بيان اضافة التعلق مع ان
محله نفس الصفة لا ذات الباري سبحانه وتعالى على هذين وجوه لا يلزم كونه تعالى
محلا للحوادث قلت الدليل الاول يرد على ان القديم مطلقا لا يكون محلا للحوادث
فوجه الاحتياج على هذا ظاهر قوله الثاني الصحيح للقيام به تعالى اما كونه صفة لا اخ
سياق كلامهم يدل على انهم يجعلون الصحيح للقيام نفس كونه صفة فيرد عليهم انه يقتضي
صحة اتصافه تعالى بكل صفة حادثة وقد سبق انهم لا يجوزون قيام الصفة الحادثة
التي لا يحتاج اليها في الايجاد قوله وانه سلب لا يصلح جزا للمؤثر فيبحث
لما اولا فلانا لا نسلم ان ما ذكر حقيقة القدم بل موعارض لها ولهذا عده البعض
من الصفات الحقيقية واما ثانيا فلان صحة القيام امر عدمي يجوز ان يكون علتها
عدمية كما سياتي مثله في بحث الرؤية واما القول على تسليم وجوديتها المعلول
يكون القدم شرطا للتاثير لا جزا من المؤثر او كون الحدوث مانعا فلم يلتفت اليه لما
لا لانه ينافي القيام بالفعل لا امكان ذلك وجود عند الخصم كما تقدم اذ المعتزلة هم
الشرطية او المانعية للتاثير في الصحة لا في نفس القيام بل لان اجزا العلة التامة
للموجود كلها وجودية على ما سبق في بحث العلة والمعلول قوله او من الحقيقية
بناء على القول بالتكوين لكن الزيدية والكرامية الخ فان قلت هذا ينافي ما ذكره
المص سابقا اخذا من البكار الافكار وان وافق ما نقله الشارح من نهاية العقول

قلت

قلت هذا شبهة الخصم والمذكور فيما سبق هو القول الحق قوله فلا محذور فيكون ذا
حادثين هذا مدفوع بان الكلام في الوجود بعد العدم لما في العكس على ما نبهنا صفته
لكل الواجب تعالى فالاولى ان يقول الشارح بعد قول المص ومما عدم بعد الوجوه
وما ثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم حدوث الحكم القائم بذاته تعالى وهذا التقرير هو الاسب
بالجواب قوله المحدد بين لذاته تعالى تجدد التعلقية بحث الا ان يحمل ذكرها على التغليب
والجواب ان الكلام مبني على وجود التعلقية وان ما يثبت قدمه امتنع عدمه وما ثبت
عدمها تحقق المعية انه ليس بقديم كما مر هذا في حواشي النسفية قلت امل قوله
وكذا مواد ابي الحسين والجبائية الخ القول بتجدد العالمية على معنى تجدد تعلقها وكذا
في غيرها لا يختص بابي الحسين ثم ان الجبائية لما قالوا بتعليل المريدية ارادة حادثة
لا في محل لا تعين حدوث المراد عندهم فالحق هو الجواب الثاني قوله لا يثبتون كل
اضافة اذ الاضافات التي يخترعها العقل عند ملاحظة امرين لا وجود لها عندهم
والمعية والقبلية من هذا القبيل فلا يرد عليهم الالزام بهما كذا في الكواشفي
وفيه كما فيه لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة امور اعتبارية لا يقرر
لها في ذاته تعالى عندهم كما صرح به في اواخر النمط السابع من الحاكمات فاجازوا
بعض الاعتبارات فلم لا يجوزون بغيرها لانا نقول بغير تلك الصفات بسلبها
عن الله تعالى في بعض الاوقات والمدح بخلاف تغير الاضافات فان سلمها في بعض
الاوقات ليس بمدح قوله ويجوز في القسم الثالث مطلقا اراد بالاطلاق عدم التفصيل
باعتبار نفس الصفة وتعلقها الا انه يجوز التغير في جميع افرادها كيف وقد ادرج
الصفات السلبية في عدها ولا يجوز التجدد في بعضها كما مر واعترض عليه بان الاول
المذكور لو ثبت لذات على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اي من اي قسم كان
وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطا وقد اشرنا الى انه فاسد حيث بينا عدم انتقاض
الدلايل المذكورة بالمتجددات قوله فانها كلها تابعة للمزاج هذا مذهب الفلاسفة
واما المتكلمون فقد جوزوا حصول هذه كلها في الجوهر الفرد الغير المنقسم الذي عرفه كما صرح
به في اوايل حواشي التجريد فالدليل لا يفيد عدم الانفكاك شيء منها عند جميع العقلا كما
هو المدعى قوله قالوا اللذة ادراك الملايم قيل الحق انه مسامحة منهم والا فاللذة هو
الابتهاج المرتب على ذلك الادراك لا غير كما يشهد بالوجدان قوله ولو قدم هذا السوال
الثالث الخ وجه الاولوية ان منع قابليته ينبغي ان يكون بعد تسليم الشركة في العلة
لا بالعكس واعلم ان كلام الشارح يشعر بان السوال ثلاث والتلخيص لكلام يقتضي ان يكون
اثنين لان قوله واذا كان سببا الخ من مع كون اللذة نفس الادراك ثم ههنا سوال
ثالث وهو انه لو كان ملتذا بادراك الملايم وجب ان يكون متالما بادراك المنافر
كاثبات التثليث مثلا لكنه غلط بالاتفاق قلنا مر توحيده تعالى التوحيد يطلق بالاشتراك

على معان من جملتها اعتقاد الوحدانية اى عدم مشاركة الغير له فى الالوهية وهذا هو المقصود ههنا والمشاركة فيها يستلزم الاشتراك فى الوجوب الذى هو مدار كل كمال ومبعد عن كل نقصان فاكتفى بالقدر اللازم فان قلت نفى المثل مستلزم للتوحيد فلا حاجة الى ذكره قلت نفى الشريك المماثل فى النوع لا يستلزم نفى الشريك فى الالوهية ووجوب الوجود ظاهر لجواز كون كل منهما يقتضى الوهية ولو سلم فذكرهما منها بالالتزام فى باب التنزيه جايز للاهتمام قوله وذلك لوجهين وكان من الوجهين مبنى على كون الوجوب طبيعة نوعية وهو مسلم لجواز ان يكون مفهوم الوجوب كليا عارضا لما تحته من افراد الوجوب المختلفة بالحقايق ولا شك انه الذى يتوهم كونه غير ماهية الواجب ليس ذلك المفهوم الكلى بل ما صدق عليه وهو فيما يتراى الواجبات بالذات فلا يلزم التركيب وبقيتنى الوجوب الحاصل الذى هو نفس ماهية الواجب نفسا فلا يمتنع التعدد بما ذكرنا ظاهر انه لا تعويل على هذا الدليل لانه سفسطة ولا يتجه لقولك لعل الخصم ان صح ذلك لم تسلم قوله فيلزم تركبها قلت يجوز كون التعين عارضا كما ذكرته فى مقاصد الرصد الاول من هذا الموقف فلا يلزم التركيب قلت قد اشرنا هناك الى الجواب على انا ذكرنا هناك كان منفيا على اصل المتكلمين كما نبهناك عليه واما انه سفسطة فلعلهم يقولون لو لم التعين عارضا للماهية لارتفع لزوم تركيب الوهته واما كونه عارضا للهوية فغير معقول لان الوهية شخص جزئى يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه فلو لم يعرضه سوى الماهية الكلية شيء واما بالصفتية او بالحرئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصورا تامل فى وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصا جزئيا قوله مبنى على انه الوجوب وجودى مع انه ليس كذلك لانه اما اقتضاء الذات للوجود او الاستغناء عن الغير فكل منهما اعتبارى لا تحقق له فى الخارج فكيف يكون عينا ما استحال عدم تحققه فيه على ان الوجوب يحمل على ذاته تعالى بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا فلو كان عينه لما كان كذلك بل كان مثل ان يقال هذا الذات ذات هذا الذات والمشار اليه فيهما واحد على انه يعقل وجوب الوجود ولا يعقل خصوصية ذات الواجب وغير المعقول غير المعقول واعلم ان الشارح اشار فى مباحث الوجوب الى ان برهان التوحيد يبطل اشتراك الوجوب ولو كان عدميا زايدا على الماهية فبنا الدليلين بنهنا الوجوب ولو كان عين الماهية بنا فقضه وقد اشرنا هناك الى جوابه فليتنظر فيه قوله ويلزم الدور لان الوجوب الخ اعترض عليه بان اقتضاء التعين الوجوب على تقدير عدم اقتضاء الوجوب التعين لا يستلزم الدور واما يلزم لو لم يلزم لو لم يفرض ولا اذ للعدم واجيب بان ذلك الفرض لا يمنع لزوم الدور فى نفس الامر لكونه غير مطابق للواقع لان الواجب علة لجميع ما عداه فى نفس الامر واليه اشار بقوله لان الوجوب الذاتى يجب الخ فان قلت

هذه

هذه المقدمة اعنى ان الوجوب الذاتى علة لما عداه مسلمة عليه بغنى عن التفصيل المذكور اذ يكفى ان يقال حينئذ اما الاول فلان الوجوب الذاتى علة لما عداه قلت بعد تسليم كفاية مجرد العلية فى المقصود ومثله من باب تبديل الطريق وليس بقادح فى صحة الدليل عند المنصف كما مر مرارا نعم يمكن ان يناقش فيه بان المقدمة المذكورة مبنية على مسئلة التوحيد فكيف يبتنى دليل هذه المسئلة عليها وقد جاء عن اصل الاعتراض بان قوله الوجوب هو المقتضى للتعين يفيد انحصار الاقتضاء الوجوب على ما علم من قاعدة العربية وقوله واذ لو لاه بنى لذلك الانحصار لان الاصل الاقتضاء فيحتمل اقتضاء الوجوب وعدم اقتضائه ولزوم الدور مبنى على الاحتمال الاول وجواز الانفكاك على الثانى واما الاحتمال الاخير وهو اقتضاء التعين الوجوب بدون العكس فلم يلتفت اليه لما عرفت من انه غير مطابق للواقع والاولى ان يقال المفروض اولا هو عدم استلزام الوجوب للتعين وهو اعم من عدم العلية لان العلة تتناول التامة المستلزمة والناقصة الغير المستلزمة ونقيض الاعم اخص مطلقا من نقيض الاخص واستلزم من فرض عدم الاستلزام فرض عدم العلية لان فرض الاعم لا يستلزم فرض الاخص ويكفى فى لزوم الدور العلية فى الجملة باى وجه كان قوله وجواز التعين بلا وجوب اى يجوز تحقق التعين فى شئ بلا وجوب قايم بذلك الشئ اذ المفروض عدم اللزوم بين الكلهم والتعين المجتمعين فيه وليس المراد جواز التعين بلا وجوب قايم بذلك الشئ فلا غبار فى تفريع قوله فلا يكون ذلك التعين واجبا لذاته كما توهم بناء على ان الواجب من له الوجوب لذاته قايما به او من له الوجوب لا من يقارنه الوجوب وان المدعى وجوب الكل لا النفى بعدم وجوبه غير محذور واحتاج الى بيان التفريع على امتناع الماهية المجتمعة بدون الاحتياج الى الاجزاء كما مر على ان فى جواز افتراق الاجزاء جواز عدم الكل كما لا يخفى قوله والمقدورية الامكان ظاهره انه معطوف على معمول عامل من مختلفين والمجرور مقدم والتقدير والمقتضى للمقدورية الامكان فعرض عليه بمنع انتفاء الامكان للمقدورية بانا نحوله الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر والجواب ان اتمام القدرة فى البين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع والاخصوصية القدرة تماما يتوقف عليه الاستدلال اذ يكفى ان يقال لو وجد الامكان لكان فيه المعلولات اليها سواء كان المقتضى للعلية ذاتها او المعلولية الامكان وذلك لان بتقدير المبدا ان والصحح للمقدورية الامكان كما يشير اليه قوله لان الوجوب والامتناع يحلان المقدورية قوله اما بها اى بكل منهما لا بمجموعهما اذ المحذور على هذا عدم استقلال واحد منهما لا وقوع مقدورين قادرين وكان عدم تعرض لهذا الشق لظهور بطلانه بنا على كونه مخالفا للفرض بقوله قادرين على الكمال قوله لاستدلاله احد المحالين رده عليه الاستاذ المحقق بان وجود شئ من الممكنات على تقدير تعدد الاله يستلزم شيا بين المحالين لجواز ان يوجد باحدهما لتعلق ارادته واختيار دون ارادة الاخر والصواب فى تقرير هذا الدليل ان يقال لو وجد الهان جاز تعلق ارادتهما جميعا بمقدور بين وحينئذ ان لم يوجد لزم عجزهما وان وجد لزم احد المحالين وقد يجاب بان المراد بتقدير تعلقهما قوله قادرين على الكمال القدرة المجتمعة لجميع شرائط التاثير ومن جملتها تعلق الارادة فنفى كلام الشارح لو تعدد الاله القادر المستجمع لشرائط التاثير لم يوجد شئ من الممكنات لاستلزامه احد المحالين والثانى باطل لشهادة الحس ولزوم العجز وفيه نظر اذ لا يكون حينئذ دليلا على انتفاء تعدد الاله مطلقا ومن البين ان المدعى ذلك سواء تعلق ارادتهما بالفعل بايجاد

شئ من الاشياء او تعلق ارادتها دون الآخر **قوله** لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال اي نظرا الى ذاته
واما لزومه نظرا الى الاستناع الغيري فلا يقدح في الاستدلال لتعين ان الحال فيما نحن فيه واما يلزم
من تعدد الاله فيمتنع وهو المطلوب **قوله** فيلزم عجزهما قلت المعتزلة يجوزون تخلف المراد
عن الارادة فيلزم ان لا يتم هذا الدليل عندهم مع انه للمتكلمين قاطبة قلت المشية عندهم نوعان مشية
قسر ومشية تفويض الى اختيارهم فالعجز واقع في الاول اذ المجبول المراد والكلام مسوق على ذلك لانهم يقو
انهم لقادرون دون التخلف في الفعل الاختياري لغرض الاتي بفعل نفسه والبحث في هذا واما قوله لكرة جسم وسكونه
فلا ينتفي فرضهما اختيارين لذلك الجسم وهو ظاهر **قوله** وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع للاخر
فيه بحث لاحتمال ان يكون نفس تعلق ارادة احدهما بالضد ما نعا من وقوع الضد الاخر لا بسبب استلزام تعلق
الارادة وحصوله المراد حتى يرد ما ذكره الشارح من ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الاخر
بكل سبب لزوم الترجيح بلا مرجح لانه لما تعلق ارادة كل منهما وامتنع وقوع مرادهما معا كان في وقوع مراد
احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح فليتامل **قوله** فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا اذ المفروض
امكان تعلق ارادته ووقوع ذلك الممكن لحدوثه جوازا لتفويض وتم وانما منع لزوم انتفاء القدرة الكاملة
بناء على ان تعلق الارادة الاخرى بالطرف الاخر خرجه عن حد الامكان فلا يكون عدم وقوعه منافيا
لتحقق القدرة الكاملة فهو ايضا مدفوع بان وقوعه لما كان ممكنا في نفس الامر وسد الغير طريق القول
عليه لزم عجز المغير اياه وهذا ظاهر جدا **قوله** فالمانع عنه هو تعلق قدرة الاخر فيكون بهذا
عاجزا فان قلت جاز ان يكون المانع عن ذلك عدم المصلحة في الضد الاخر قلت لو كان الارادة
تابعة للمصلحة ممنوع وانما يتاتى بعد تسليمه من ان نفرض الكلام في ضدين استوت وجوه المصلحة فيهما
والا فمن في امكان ضدين كذلك غايته ان لم يثبت وجودهما ولا ضير فان الفرض تكثيرا فقد بنا فرض فيه
بانه يحتمل ان يكون عدم التخالف عند استواء المصالح فيهما من جملة المصالح هكذا وان امكن ان يدفع عن اصل
الدليل بفرض الارادتين معا فتامل فان قلت لا تسلم لزوم العجز فان تعلق قدرة احدهما حصل تعلق
قدرة الاخر ممتنعا ولا عجز في مثله قلت قد عرفت مما سبق الان اندفاعه وبعدا ايضا يدفع منع لزوم
عجزهما على تقدير عدم حصول مرادهما بناء على ان تعلق القدرتين اخرجهما عن حد الامكان فليتدبر **قوله**
لا يقولون بالهين واجبي الوجود الى اخر فعدم من المشركين لعدم تعرد المستحق للعبادة لا القول بواجبي
الوجود **قوله** فالمانوية والديصانية من التنويه قالوا الى اخره لا فائدة في التخصيص فان المزدكية ايضا
قالوا بذلك لكنا المانوية فهم اصحاب ماني بن ملك الحكيم الذي ظهر في زمان شابور بن ازدشير وقتله بهرام
ابن هرمز بن شابور بعد رفع عيسى عليه السلام وهم معتقدون في الشرايع والانبيا فان اول مبعوث بالحكمة
والنبوة ادم عليه السلام ثم شيث ونوح وابرهيم وزردشت والمسيح ويونس ومحمد صلوات الله عليه وعلى
سائر ابنيائه وكانوا يوجبون في اليوم والليلة اربع صلوات ويحرمون الزنا والقتل والسرقة والكذب والسحر
وعبادة الاوثان ونحو ذلك واما الديصانية وهم اصحاب ديصان ومعتقدهم معتقد المزدكية اصحاب مزدك
الذي ظهر في نوشروان وقتله نوشروان وهم قدم النور والظلمة على الوجه الذي اعتقده المانوية الا ان
المزدكية يقولون ان النور عالم حساس وانه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل اعمى

وان ما يفعله بحكم الاتفاق والخبط والديصانية يخالفونهم في ذلك ويقولون ما حدث من الشرين
من الظلام بطبيعة لا بحكم الاتفاق والثنوية فرقتان اخريان يقال لهم الموقونية والكمونية اما
الموقونية فقد اتفقوا من تقدم ذكره في اثبات النور والظلمة وخالفوا في اثبات اصل ثالث هو العدل
الجامع بين النور والظلمة قالوا وجد ذلك الاصل دون النور في المرتبة وفوق الظلمة ولما الكمونية
فقالوا اصول العالم ثلاثة النار والماء والارض فالنار خير بطبعها يصدر منها الخيرات المحضة والماء
ضدها يصدر منها الشرور المحضة وساكان متوسطا من الارض وهو كما هم المعتقدون في النار
وعن مذهبهم نشا اتخاذ بيوت النيران في البلدان وعبادتها تعظيما لها **قوله** وكانهم اراد الى اخره
قال في الابكار معتقد المانوية ان النور والظلمة جسمان قديمان ابديان حساسان سميعان بصيران
قوله والمجوس منهم سياق كلام الشارح صريح في ان المجوس من الثنوية وسياق كلام الهندي صريح في
خلافه حيث قال اول الفرع السادس في الرد على الثنوية والمجوس اما الثنوية فهم فرق خمس وفصل فرقهم
ثم قال واما المجوس فقد اتفقوا ايضا على ان اصل العالم النور والظلمة كذهب الثنوية فقد اتفقوا واختلفوا
وتفرقوا فرقا اربعا ثم فصل فرقهم وما ذكره الشارح اظهر **قوله** وفاعل الشر هو اهرمن واختلف
المجوس في ان اهرمن قديم او حادث من يزدان **قوله** ولم يفعله فهو شرير لان كل واحد من التروك المتعلقة
بدفع كل شر لذلك الشرير الكثير الشرير في نفسه فان قلت يجوز ان يكون ترك الخير دفع لشر اكثر
لاشتماله على حكمة قلت فحينئذ يجوز ان يكون ايجاد الشرور ايضا كذلك فلا يلزم من ايجادها كون الواحد
خيرا وشريرا **قوله** ولم يقدر عليه فهو عاجز قيل انما يلزم العجز اذا اشتد الشرور الى الشرير بالاختيار كما
يشير اليه قوله في التوراة انه حي عالم قادر واما اذا استندت اليه بالايجاب فلا وقد عرفت مما سبق ان لكل
الاندفاع في نفس الامر يكفي في لزوم العجز وانما فيه الوجوب بالغير **قوله** فيعارض خطاياهم عطاياه
احسن من ذلك سالا ليس المراد بخطاياهم ما يفيد الظن كيف وشبههم لا تفيد الظن الثاني فضلا عن الظن
بل ما تفيد اليقين واما اطلاق الخطاية عليه فلبناء المشاكلة ثم في العبارة مناقشة وهي ان صيغة التفضيل
تدل على حسن خطاياهم ايضا ولا يخفى بطلانه كيف وماله الخلود في النار لعادانا الله تعالى منه والجواب
ما حققناه في حواشي المطول وحاصله ان افعل التفضيل قد يقصد به مجاوز صاحبه ومتباعد عن الغير
في الفعل لا بغي تفضيله بالنسبة اليه بعد الاشتراك في اصل الفعل بل بمعنى ان صاحبه متباعد في اصل الفعل
بمعنى ان صاحبه متماد في اصل الفعل مترام ابدا الى حاله فالمعنى ههنا بخطاياه متباعدة بحسب الحسن من خطاياهم
القبيحة مترام ابدا الى حاله **قوله** فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه لا يخفى ان عدم الاطلاق مع ورود في القرآن
المجيد والاحاديث الصحيحة من اثار الجهل ثم الانسب ان يقول بدل قوله ومنهم من لم يجوز خلق عنه ومنهم
من اطلق كلا منها عليه تعالى **قوله** والمعتزلة لما في الصفات تفصيل قال في حواشي التجريد مذهب قدماء
المعتزلة ان الصفات ليست موجودة ولا معدومة وهو كما مشتوا الاحوال والمشهور باثباتها البهشمية
وانهم قد اتبتوا لله تعالى احوالا هي من جملتها الالوهية المميزة لذاته تعالى عن غيره ومذهب الحدثين المعتزلة
موافقته الحكماء في نفي الصفات العقلية والقول بانها عين الذات **قوله** وشرط صدق المشتق على واحد منا
ثبوت اصله له فيه ان اللازم من هذا كون الصفات امورا غير الذات واما انها امور موجودة على ما هو المدعى

أَلصِّفات

في هذا المقام فلا ثبت بهذا والجواب بظهور ان العلم والقدرة كذا وغيرهما ليس من الامور العقلية التي لا وجود لها في الاعيان والاعلم بما يلزمان المعدومات غير متباينة كما سبق واذ لا حال بين وجود هما يدفعه ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى ان العلم اضافة محضة ولا شك ان الاضافة عندهم من الاعتبارات العقلية وقد عرفت ان كلام الله تعالى من المعاني الحقيقية وان لم يكن علم المكن كذلك دون اثباتها خرط القتاد قوله في المرصد الاخير الحيثية قال ثمة وهو مشكل لجواز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية النوع مانعا قوله كما وقع في كلام الامدي اما الى اخره الاظهر ان المتبادر من لفظ الحكم هنا انتفاء الصفات مع ان المراد به الاثبات قوله والارادة فيه لا تخصص اي تخصص ايجاد احد المقدورين لان القدرة غير مؤثرة عندنا قوله وكذا الحال في باقي الصفات فان علمه تعالى متعلق بالاشياء على ما هي عليه في انفسها وحياته مع صحيحة للعلم والقدرة القائمين بخلاف حياتنا قوله كيف وقد تمنع ثبوتها الى اخره وقد يقال هذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قيام العالمية على الشاهد عند تشريطه وتكون هذه الاحكام معللة في الشاهد بالصفات كالعلم بالعلم فلا يتجه منع الامرين قوله وحينئذ كان الاحتجاج على المطلوب بدليل الراي لا يفيد الا الرابع الخصوم بعيد في امثال هذه المقامات لم يلتفت اليه قوله فكان قولنا الله الواجب الى آخره ايراد هذا المثال مع ان الوجوب عندنا ليس من الصفات الوجودية التي كلامنا فيه بطريق التنظير وفيه رد لمن يقول انه عين الذات قوله بمثابة حمل الشيء على نفسه وقد سبق اعتراض البعض بان الحمل من الشيء وتفسيره اشتقاقا فيما نحن فيه ويصير مجملا للعقلا كما في الوجود وسبق جوابنا عنه فلا حاجة الى الاعادة قوله بخلاف قولنا انه ذاته الاظهر ان يقول ذاته وذو ذاته لان مدعاهم ان العلم مثلا نفس الذات والحمل الذي ذكروه حمل الاشتقاق بدليل قوله وكان قولنا الله الواجب فتنظر ما ذكرناه لما ذكر لكن تبع الشارح المصنف في ذلك وقد سبق منه في بحث الوجود اشارة الى انه خلاف الظاهر قوله اعني مفهوم العالم والقادر حتى العباد ان تؤول بمعنى مفهوم العالمية او يتنزل مفهوم العلم حتى يظهر صحة قوله والا فزيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على الاخر اذ المفهوم منه ان زيادة الما صدق هو المدعى فلا يظهر في العالم بل لا يصح وانما يظهر في العلم وقوله اراد مفهوم العالم مثلا مفهومه التضمني وهو مفهوم العلم فتأمل قوله وامكن حمل احدهما دون الآخر حمل المطلوب لا يخفى انه لا احتياج بعد تصورهما بالكنه الى توسط امكان الحمل وعدمه لان الله حينئذ حاكمة بان هذين المفهومين متحدان او متغايران ولين اغمض عن هذا انجه ان المطلوب كون الوصف موجودا زائدا على الذات وحصوله مما ذكر بحث اذ لا يغير الوجود ايضا كنه قد يصح حمله على الموجودات وقد لا يصح اللهم الا ان يحمل الحقيقة على الهوية قوله فان قلت كيف يتصور الى آخره منشأ السؤال حمل الصفة على مصطلح الحكماء من يحذو حذوهم والا فالصفة عند المتكلمين نفس الماهية فان الانسانية الذاتيات تسمى من الصفات النفسية عندهم قوله لا بصفة زائدة عليه كما في ذواتنا هذا الكلام يدل على ان ذواتنا موثرة بصفة زائدة وابتدح فيه عدم قولنا بالقدرة الموثرة فيما لان الكلام من طرق المعتزلة والفلاسفة القائلين بها وبناء على الفرض والتقدير بعيد قوله لاستناد جميع الممكنات اليه كان هذا الكلام الزامي والا فاثر الاشياء عند الحكما اثر للغير بالاستناد بالواسطة لا يصح استناد الم وهو ظاهر فلو قالوا بامتناع احتياج في صفاته الى الغير لكان اظهر قوله وتقدم ابطاله حيث بين في مباحث العلة والمعلول ان البسيط الحقيقي

لا يكون قابلا وفاعلا وفيه نظر لان كونه تعالى بسيطا حقيقيا مبني على نفي الصفات فالاحتجاج على هذا النفي بما يبتني على البساطة دور فليتامل قوله واحتج المعتزلة الى آخره فيه خزاية لانه ما بين مدعي المعتزلة في تحرير المبحث بل بانا لو الم تفصيل باتي في كل مسئلة فلا معنى لذكر ادلتهم قبل تحرير مدعاهم اللهم الا ان يقال قوله فما سبق والمعتزلة معطوف على الفلاسفة في قوله وذهب الفلاسفة ويكون قوله لم تفصيل حالا منه فيتم حينئذ مشاركة المعتزلة للفلاسفة في نفي الصفات الموجودة الزائدة وان كان لم تفصيلا باتي في كل مسئلة هذا واما قول الشارح والشيعة موافقا لما في الابكار اشارة الى ان الضمير في قوله لاشتراكهما في الوجه الثالثة فكان ذكر احدهما ذكر اللاخر قوله الثاني عالميته وقادريته الالتفات بها لدلالة السياق على ان المراد هو المثيل والمراد عالميته وقادريته وكذا ما سواه والى هذا اشار الى ان الضمير ايضا نفيا للصفات على وجه عام قوله والجواب ان العالمية الى آخره اراد ما بعد الاستدراك الزام قولهم الاشاعرة حيث قالوا العالمية في الشاهد معللة بالعلم فكذا في الغائب لم يتجه هذا الجواب المنعي لكن قد عرفت ما في مثله من البعد قوله وان سلم ثبوت العالمية الى آخره ان يقول وان سلم انها امور وراء الى آخره قوله فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي وايضا العالمية انما تكون واجبة لذاتها اذا كانت موجودة وهم لا يقولون به والا لزم وجود الصفة الزائدة قوله لكن يتجه الى آخره قال الاستاذ المحقق ذاته تعالى حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات بالنسبة اليها دون غيرها او مختارا اذ علة الافتقار عدم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست حادثة فلا تكون لها فاعل وانت خبير بان هذا مشكل جدا فان مآله الى تعدد الواجب اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته او لغيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب ولهذا قال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد اسناد الصفات عندنا ليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير الصفات بقي ورد على هذا انه من قبيل التخصيص من القواعد العقلية كما لا يخفى قوله ودعوى ان ايجاب الصفات كمال الى آخر يمكن ان يقال ايجاب الصفات كمال لانه لا يمكن ان يقال ايجاب الصفات كمال لاجل ان الخلو عنها نقص فلا نسلم ايجابها غير ها ودعوى ان افاضة الوجود على الممكنات وجود وكمال فلو لم يلزم ذاته تعالى لجاز انتفاء الكمال عنه وهو نقصان في حيز المنع بل كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب تعالى قبل كل شيء ودبعده كما لا يخفى على العاقل المنصف على ان نفي الايجاب بالنسبة الى المصنوعات بناء على لزوم قدم ذات ما يمكنه كما علم من قواعد الفلاسفة وقد تقدم حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته واجتمع اهل الاسلام على كفر القائلين بتعدد الذوات القديمة فتامل والله الهادي قوله في قدرته تعالى اعلم ان القدرة صفة توثر في المقدور ولها به تعلقان تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يكفي القادرية من ايجاده وتركه ولا شك ان هذا التعلق عام لكل ممكن لانه للقدرة قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السوا وتعلق اخر يترتب عليه ذلك وهذا التعلق حادث كما صرح به الشارح في مباحث القدرة وكلام المقاصد مشعر بحدوثه على معنى ان القدرة تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وكلام المصنف والشارح ايضا ما سيأتي يشعر به فان قلت القول بقدم التعلق التاثيري يفضي الى القول بتوقف صدور خصوصيات الحوادث على شرط او استعداد تحصل في المواد والام يختلف عن ذلك التعلق فلا يلام اصول المتكلمين قلت انما لا يلزمهم اذ لم يكتفوا في وقوع المقدور تعلق القدرة بوجوده في وقت معين بحيث لا يزال وحصول ذلك الوقت والله اعلم قوله لان الحكما

المقصد الثاني في قدرته تعالى

ذهبوا وقد سبق منا ان الاستاذ المحقق قائل هذا المنقول عدم كلام لا تحقق له لان الواقع بالارادة والاختيار
ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فعلما ذكروه من لزوم مشقة الفعل والمهملة عدمها ليس
هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم
فليس هذا المنقول عنهم الا توهما وتلبيسا هذا كلامه وقد سبق في مباحث القدم منع المقدمة الاخيرة فليرجع
اليه **قوله** كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فان قلت هذا يشعر بزيادة الصفات قلت لو سلم
فالنظر انما يلزم ان يكون على مذهب الفلاسفة ولعل المراد كلزوم الصفات الكمالية عندنا **قوله** فانا لم نجد فيه
الامر الاول اعترض عليه في شرح المقاصد بان الثاني في كل من الشرطيتين الاوليتين عين المقدم والجواب
المنع فان المقدم في الشرطية الاولى عدم وجود الحادث والتالي بقي الحادث مغايرة بينهما ظاهرة وايضا
واعية الجعل التي هي الاستقاء حتى يلزم ما ذكر والمقدم في الثانية ان لا يكون مستند التالي عدم الاستناد والعدم
المضاف الى الاستناد يجوز ان يكون متحدا ولا يلزم ان يجعل مصدرا من المجهول ولا يخفى ما فيه من التعسف
قوله فان لم ينته فهو الثالث فعليه كان الانسب ان يقول فان لم ينته الى قديم او انتهى بواسطة صفات
لا تتناهى واجيب بان المذكور في الدليل هو التسلسل في الحوادث الممكنة الغير القائمة بذاته واما
احتمال التسلسل في الحوادث القائمة به تعالى فسيشار الى بطلانه بقوله واعلم ان هذا الاستدلال الى آخره
قوله واعلم ان هذا الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان ثبت قلت جعل الشارح لفظه هذا اشارة الى
الاستدلال الآتي ولم يلتفت الى ما ذكره شارح المقاصد من انه اشارة الى الاستدلال السابق على التقدير مع
مع انه لا يرد حينئذ اعتراضه الذي سيذكره بقوله وللقائل ان يقول الى آخره اتباعا للشارح الابهري فانه بعد
المصنف فالظاهر ان ما ذكره سماعه منه وانه حمل الكلام على استدلالين كما يدل عليه حدث التقرر الذي نقله من
الابهري في الاول ومن البين ان لفظه هذا لا يكون اشارة اليهما معا الا بالتاويل فجعله اشارة الى التقرير على
ما هو مقتضى القاعدة من ان هذا يشار به الى القريب **قوله** وان بين مع ذلك ايضا الى آخره فان قلت
لم خصص في هذا الطريق الاول الحوادث المتعاقبة الى النهاية بصفاته تعالى مع انه اذا كان حوادث متعاقبة الى
نهاية غير قائمة بذاته تعالى بشرط في صدور الحادث عن الموجب لم يلزم ايضا تخلف المعلول عن العلة قلت لعل المشروع في ذلك
ان عدم جوازها مثبتين من بيان حدوث ما سوى ذاته تعالى وصفاته فلا حاجة الى افراده بالبيان وذلك لان تحقق
تلك الحوادث المتعاقبة الى النهاية يستلزم القول بالمادة القديمة كما علم في قواعد الفلسفة وسيشير اليه في
الطريق الثاني واما ما قيل في بيان تبين عدم جوازها مما ذكر من ان تحقق تلك الحوادث يستلزم قدم مظروفها
الى النهاية كما هو المشهور وقد مرت اليه الاشارة وذلك المظروف مندرج حينئذ فيما سوى ذاته تعالى وصفاته
مع انه غير حادث على الفرض ولا يمكن حوادث متعاقبة الى غير النهاية بدون ان يشترط في امر كلي لما لا يلزم قدم
المطلق فيصح الاشتراط وفيه تامل **قوله** فانها ذات جهتين استمرار وتجدد قيل مراده بمستمر الحركة البسيطة
اعني الحركة بمعنى التوسط فانها في كل قلب امر من الاوضاع الحربية واحد شخصي مستمر من الازل الى الابد
عند الفلاسفة وبحسب حدوثها ما يلزمها بواسطة عدم استقرارها على الاوضاع الحربية لان الحركة بمعنى القطع لا
تتحقق لها ولا لافرادها لتكون مستمرة او حادثة فلا حاجة الى حمل مراده بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة
بل يجب ان تحمل على ما هي الحركة بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة وتاويل العبارات المشعرة بارادة الاول

بعد وضوح الحوامر هين وحينئذ بطل كلامهم باجرا برهان التطبيق في الاوضاع لانها في الحركات كما يدل
عليه كلام الشارح **قوله** فقدم هذا الاستدلال لان هذا الطريق ايضا كذلك ان الطريق الثاني غير وافي
اذ لو لم يجز ما اشرنا اليه في هذا وجوز ما اشير اليه في الطريق الاول لم يلزم محذور وكان اتمام الشارح
لفظه ايضا وحض التمام في كونه بالطريق الاول حيث قال وللقائل ان يقول ذلك البرهان البديع ايضا
لا يتم الا بطريق الاول اتما لو هذا اللهم الا ان يكون التوله بان الاستدلال لا يتم بالطريق الثاني الا مباحث
واعتنيا الخصم على عدم قدم مختار تستند اليه الحوادث على عدم جواز دوام حوادث متعاقبة الى النهاية بذاته
تعالى **قوله** او جاز تعاقب صفاته الى آخره متعلق عليه توقف البرهان المذكور على امتناع قدم سواه تعالى
فلم يتوقف على بيان امتناع تعاقب صفاته الى لا تتناهى لممنوع لانه لو تعاقب صفاته تعالى كذلك
لزم التسلسل فيندرج في الامر الثالث وانت خبير بان المذكور في البرهان البديع هو التسلسل المحال
بالاتفاق وهو التسلسل في الامور الموجودة المرتبة المجتمعة في الوجود فلا يندرج تعاقب الصفات
ذكرنا في تمام الدليل الموقوف على بيان بطلان التسلسل المذكور فعرض الشارح ان برهان البديع يشاركه
في هذا التوقف وهذا معنى صحيح لا يرد عليه ما ذكر قلت اذا كان بيان لزوم التخلف في البرهان البديع
ولزوم قدم الحادث في قوله وان ثبت قلت الى آخر بعض الاشارة الى بطلان التسلسل بطلانا لعلم منه
علم جواز تعاقب الصفات والحوادث الغير المتناهية ومحسنه لا حاجة الى التصريح بان الدليل الثاني والو
انما تم بكذا وان كان الغرض بحر بيان ما يتوقف عليه صحة الاستدلال فان جعل جزء منه وكان ينبغي ان يتعرض
لتوقفه على سائر المقدمات المذكورة عند من كون الممكن محتاجا الى المؤثر وغيره فلما كان نزاع الخصم
في بطلان مثل هذا التسلسل فقط وبما صرح بان تمام الدليل موقوف على بطلانه وانه قد ابطل فيما سبق اهتماما
بشانه ولا خير في ذلك **قوله** لانه الذي عليه يعولون وبه يصولون توجيه لكلام المصنف فان التعيين
في هذا الوجه بالاولية بحسب قوله لوجوه يستدعي ظاهرا ان يورد بعد الثاني والثالث بدل العنوانين
وهذا قال الكرماني في شرحه ان الصحيح الثلثة على قوله بوجوه اذ لا تعدد فيما ذكر في الكتاب من جانبهم
والنسخة هكذا احتج الحكماء بان تعلق الى آخره **قوله** اذ تعلق القدرة ازلا به التعلق الذي يترتب عليه وجود
المقدور كما دل عليه قوله باحد الضدين اذ التعلق المعنوي الذي لا يترتب عليه ذلك عام لكل ممكن كما بينا
قوله اما ازلا بلا مرجح ووقوع اذ احد مقدوريه لذاته على تقدير سبب محقق في تعلق القدرة باحد الطرفين مع انه
تساوي تعلقها بالطرفين الآخر الا على تقدير المرجح الخارجي لم يندفع هذا الشق بما ذكر في الجواب بل الجواب حينئذ
اختيار الشق الثاني بالمعنى المقابل لما اريد من الشق الاول والتزام التسلسل في التعلقات كما حققته
في ابحاث الممكن واما القول بان التعلق اعتباري لا يحتاج تسببه الى مؤثر فيه لان كل امر مستند وجودا
كان او عدميا يحتاج الى سبب مخصص لوقت تجدده كما صرح به الشارح في مواضع **قوله** وايضا يلزم
قدم الاثر وايضا يلزم ان لا يصح الزمان ويلزم الايجاب كما سيشار اليه في بحث الارادة **قوله** وكذا قدرته
وتعلقها الظاهر ان قوله بازلية التعلق المذكور بناء على انه لازم كونه لذات القدرة القديمة بزعمهم الفاسد
قوله لان اثر القادر حادث اتفاقا قد سبق في مباحث القدم منع الاتفاق بناء على قدم حركة كل فلك مع كونه

اشارة الى بطلان التسلسل

من

معلوما به فلا حاجة الى التصريح بان الدليل الثاني والاول انما يتم بكذا اقلت لما كان نزاع الخصم

من

بحدوده الى سبب

واصلة بالشخص وصادرة عنه بالارادة كذلك عند الفلاسفة **قوله** وخصوصا على رأيكم حيث يسندالك
بالقدرة على حدوث الاثر كما سبق مع مافيه **قوله** والجواب ان تعلقها لذاتها ليس هذا مبنيا على اعتبار
الترجيح في نفس القدرة كما يتوهم من ظاهره فانه مع كونه مخالفا للمشهور مستلزم للاستغناء عن اثبات الارادة
بل المراد نفي لزوم الداعي كما صرح به سابقا ولاحقا واثبات الارادة للترجيح لاينافي تعلق القدرة لذاتها
بالمعنى المذكور وقد اراح الشارح وليس كحاجة تعلق ارادة المختار الى الاخر مع ان الظاهر حينئذ وليس
بحاجة تعلق قدرة المختار كما لايخفى نعم لو لم يرجح بكون المخصص هو الارادة والنفي بالاشارة اكتفاء
بالشهرة وبه اندفع ماذكر في شرح المقاصد تعريضا به عن اصل الشبهة بالتزام افتقار تعلق القدرة الى
مرجح ومنع لزوم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي يتعلق باحد المتساويين لذاتها بل ان هذا
اول ما قال في المواقف قد ايد الامام ان القدرة تتعلق باحد المتساويين لذاتها فلتتامل **قوله** ولا
يلزم من صحته صحته قد رده الله وتعالى بان بقولك المالي في الصورتين واحد اذ يقال اتصاف الفاعل باحد
الترجيحين دون الاخر ترجيح بلا مرجح فان تعلل المرجح هو ارادة احدهما دون الاخر قلنا فاذا انتقل الكلام
الى الارادتين وحينئذ يلزم الترجيح بلا مرجح وقد اشرنا الى ان المخصص التزام التسلسل في التعلقات فلا يغفل **قوله**
احد من العقلا كانه اخرج ذا من قطيس واتباعه القائلين ان وجود السموات بطريق الاتفاق بناء على شبهة
مر ذكرها في مباحث الامكان من زمرة العقلا **قوله** وربما يختار الى اخر قيل الباعث على توسيط جواب الشق الثاني
بين جواب وجهي الفساد الناشئين عن الشق الاول هو قرب احد المتقابلين من الاخر مع ان التعرض لجواز الوجه
الاول منه كاف في اختيار الشق الاول اذ الظاهر ان كلا من الوجهين ملحوظ بالاستقلال في ابطال الشق الاول
على ان في دفع الوجه الاول اشعارا بان دفاع الوجه الثاني فليتدبر **قوله** ولا ينتهي الحد الوجوب فعل عليه
انتهاء الفعل الى الوجوب بسبب الداعي لا يضرنا ولا ينفعه فانما نحن في بيانه وادعى كفاية الاولوية والجواب
ان وجوب الفعل مع الداعي يتضمن وجوب تعلق القدرة سمعه فيؤول الى الايجاب كما اشرنا اليه الشارح في تقرير
الاحتجاج واما ما اشتهر من ان الوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار فمما لاحاصل تحته فان معنى عدم المنافاة هو ان
عدم وجوب تعلق الاختيار وان وجب الفعل بعد **قوله** واما القادر الذي هو مؤثر تام اثار الى احد الاختيار
معه فان مجرد القادر بلا ارادة ليس مؤثرا تاما **قوله** بالايجاد في ذلك الوقت الظاهر انه متعلق بمتعلق
ويحتمل ان يتعلق بالايجاد وقد سبق الاشارة الى المبنى **قوله** بلا سبب يخص ذلك الاسلوب للسياق ولقاعدة
اثبات الارادة ان يراد بالسبب الخاص ههنا ويالمرجح في قوله فلو توقف فعل المختار على رجح المرجح الخارجي
الذي يهمونه الداعي **قوله** فقال اذ لو كان قدرته الى اخر لايخفى ان المناسب للسياق ان يقول اذ لو كان قدرته
وارادته كما اشار اليه الشارح بقوله وتقدير ان يقول الى اخر لكن الصنف لم يتعرض للارادة ليتم ان تعلق
القدرة بانضمام الارادة بالتعرض للثاني هذا وقد سبق سابقا ان القول بعدم التعلق التاثيري لعين ما يلام
اصول المتكلمين فليتذكر **قوله** انه بالنظر الى ذاته الى اخر قيل معنى ليزاد قيد اخر ليمتاز مذهب المتكلم في قدرة
الواجب تعالى عن مذهب الحكيم وهو ان له عدم المشية وذلك ان تقول قوله ولا يمتنع عقلا الى اخره يكفي للتمييز فان
ما ذكر ممتنع في الموجب بالنظر الى الدليل المفيد لوجوب تعلق مشيته باحد الطرفين بخصوصه ويقرب من هذا ما قيل
الى اخر اي في جواب دليل الفلاسفة والقائل هو صاحب لباب الاربعين في الصنع في كلامه الى الفلاسفة والمجيب بقوله ويجب

عنه هو المتكلم **قوله** فان عدم المعلول مستند الى عدم علته فان ذلك الكلام في المقدور بالمعلولية
وثبوت الثانية لا يستلزم ثبوت الاولى فان الممكنات الازلية عند الخصم معلولة لا مقدورة ذلك لا شبهة في
هذا على الشارح لان الصنف على نفي المقدورية بان العدم لا يصلح اثرا ولم يقل لا يصلح اثر القادر ولو حمل كلامه
على هذا كان مصادرة ظاهرة فساق الشارح الكلام على هذا نعم لو كان مبنى نفي مقدورية العدم ازليته
لم يتجه الجواب المنفي اصلا **قوله** القادر من ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل فيه بحث لان ما لم يفعله الموجب
بالذات يصدق عليه انه لم يشا فلم يفعل وليس اثر القدرة بالاتفاق ويمكن ان يجاب بان المراد لم يشا من شاء
به المشية وبه اندفع ما ذكر في شرح المقاصد تعريضا به عن اصل الشبهة بالتزام افتقار تعلق القدرة الى
مرجح ومنع لزوم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي يتعلق باحد المتساويين لذاتها بل ان هذا
اول ما قال في المواقف قد ايد الامام ان القدرة تتعلق باحد المتساويين لذاتها فلتتامل **قوله** ولا
يلزم من صحته صحته قد رده الله وتعالى بان بقولك المالي في الصورتين واحد اذ يقال اتصاف الفاعل باحد
الترجيحين دون الاخر ترجيح بلا مرجح فان تعلل المرجح هو ارادة احدهما دون الاخر قلنا فاذا انتقل الكلام
الى الارادتين وحينئذ يلزم الترجيح بلا مرجح وقد اشرنا الى ان المخصص التزام التسلسل في التعلقات فلا يغفل **قوله**
احد من العقلا كانه اخرج ذا من قطيس واتباعه القائلين ان وجود السموات بطريق الاتفاق بناء على شبهة
مر ذكرها في مباحث الامكان من زمرة العقلا **قوله** وربما يختار الى اخر قيل الباعث على توسيط جواب الشق الثاني
بين جواب وجهي الفساد الناشئين عن الشق الاول هو قرب احد المتقابلين من الاخر مع ان التعرض لجواز الوجه
الاول منه كاف في اختيار الشق الاول اذ الظاهر ان كلا من الوجهين ملحوظ بالاستقلال في ابطال الشق الاول
على ان في دفع الوجه الاول اشعارا بان دفاع الوجه الثاني فليتدبر **قوله** ولا ينتهي الحد الوجوب فعل عليه
انتهاء الفعل الى الوجوب بسبب الداعي لا يضرنا ولا ينفعه فانما نحن في بيانه وادعى كفاية الاولوية والجواب
ان وجوب الفعل مع الداعي يتضمن وجوب تعلق القدرة سمعه فيؤول الى الايجاب كما اشرنا اليه الشارح في تقرير
الاحتجاج واما ما اشتهر من ان الوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار فمما لاحاصل تحته فان معنى عدم المنافاة هو ان
عدم وجوب تعلق الاختيار وان وجب الفعل بعد **قوله** واما القادر الذي هو مؤثر تام اثار الى احد الاختيار
معه فان مجرد القادر بلا ارادة ليس مؤثرا تاما **قوله** بالايجاد في ذلك الوقت الظاهر انه متعلق بمتعلق
ويحتمل ان يتعلق بالايجاد وقد سبق الاشارة الى المبنى **قوله** بلا سبب يخص ذلك الاسلوب للسياق ولقاعدة
اثبات الارادة ان يراد بالسبب الخاص ههنا وبالمرجح في قوله فلو توقف فعل المختار على رجح المرجح الخارجي
الذي يهمونه الداعي **قوله** فقال اذ لو كان قدرته الى اخر لايخفى ان المناسب للسياق ان يقول اذ لو كان قدرته
وارادته كما اشار اليه الشارح بقوله وتقدير ان يقول الى اخر لكن الصنف لم يتعرض للارادة ليتم ان تعلق
القدرة بانضمام الارادة بالتعرض للثاني هذا وقد سبق سابقا ان القول بعدم التعلق التاثيري لعين ما يلام
اصول المتكلمين فليتذكر **قوله** انه بالنظر الى ذاته الى اخر قيل معنى ليزاد قيد اخر ليمتاز مذهب المتكلم في قدرة
الواجب تعالى عن مذهب الحكيم وهو ان له عدم المشية وذلك ان تقول قوله ولا يمتنع عقلا الى اخره يكفي للتمييز فان
ما ذكر ممتنع في الموجب بالنظر الى الدليل المفيد لوجوب تعلق مشيته باحد الطرفين بخصوصه ويقرب من هذا ما قيل
الى اخر اي في جواب دليل الفلاسفة والقائل هو صاحب لباب الاربعين في الصنع في كلامه الى الفلاسفة والمجيب بقوله ويجب

قوله من الكيف قد مر في مباحث الكيفيات النفسانية ان القابل بثبوت القدرة للواجب لا يجعلها من اعراض
في جنس الكيف وان في الاعراض كان المراد بالكيف ههنا مجرد ما يقبل قسمة لا نسبة لذاته وان لم يكن من الاعراض
وهذا القدر يكفي في المقصود اذ التناهي فرع قبول القسمة **قوله** هو اثبات اللاتناهي لان التعلق
وان لم يكن كما بالذات الا انه معروض لكم المفعول اعني العدد لتعدد التعلق بتعدد المتعلقات فيتصف تبعا
بما هو من خواص الكم **قوله** وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيا اي بما يتعلق به التعلق التاثيري واما ما
يتعلق به تعلقا معنويا فهو غير متناه وقد اشرنا الى التعليقين فيما سبق **قوله** مطرده في الصفات كلها ليس
المراد باطراد الاحكام الثلاثة التعريجية في الصفات كلها تساويها فيها من كل وجه كيف والحيوة صفة حقيقية
عارية عن التعلق فلا يجري فيها التناهي وعدمه باعتبار الى الحكم الاخير من الثلاثة الجارية فيها هو سلب التناهي
واليه اشار بقوله واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتنوعة **قوله** فلا حاجة الى التكرار وان وقع
تكرار في بعضها فهو توطئة لما يأتي اخرى كما قال في بحث الارادة اراد الله تعالى اقامة توطئة لتفريع مذاهب
الخصوم **قوله** وقد يحتج المعتزلة الى اخر نقل عنه رحمه الله انه قال يلزم من هذا ان لا يكون البيان تعالى قادرا ايضا
وهم لا يقولون به وقال الاستاذ المحقق دليل المعتزلة ينتقض بالذات بان يقال الذات في الشاهد مشتركة فيقدم
صلاحيتها لخلق الاجسام الى اخر الدليل فلو تم هذا الدليل في القدرة لزم عدم تحقق ذات الواجب وانما يرد النقض

بالسمع والبصر ونحوهما لان شيأ منها ليس منشأ للتاثير ولا يتاتى ان يقال لما كان الله تعالى سميعا لم يصح
لخلق الاجسام لعدم بطلان التالي بخلاف نفسي الذات فانه سبب للتاثير بخلاف القدرة فانها معنى به يتاتى
تاتي الايجاد به وفيه بحث بان اللازم هو ثبوت ذات مشتركة غير صالحة لخلق الاجسام والحال كذلك عند
من يقول بمماثلة ذاته لسائر الذوات وليس شيء من اللوازم حينئذ بان لا يصلح ذاته المخصوصة لذلك بان
خصوصيات ذوات الممكنات انما تصلح لذلك لكونها ذواتا وهي لله موجوده في خصوصية ذاته تعالى
فليتامل قوله في صفة غير موجودة في القدرة القديمة ويلزم من كون تلك الصفة موجودة في القدرة الحادثة
قيام المعنى بالمعنى حتى خالف مذهب اهل الحق اذ المراد باشتراك القدرة الحادثة فيها وجودها فيها ثبوتا لها وا
يلزم من هذا ان يكون نفسها امرا موجودا في الخارج قوله في الغائب لو كانت القدرة مثلا الى آخره الظاهر ان المراد
بالمماثلة هو الاتحاد النوعي ورد عليه ان الافراد المتفقة للحقيقة لا يدان تتمايز بخصوصية قطعا فيجوز ان
يكون تلك الخصوصية منشأ لحكم مخصوص وقد تحمل المثلية على الاتحاد في جميع الصفات مع اتحادي الحقيقة
بعني موجود سوى صفاته تعالى ولا يخفى بعد قوله وقد سبق ما فيه في شرح الدياجه فليتامل قوله والصحيح المقدورية هو الامكان العام
واقع بقدرته ابتداء حيث ايوثر فيه سائر الممكنات اي جميعها بعني كل موجود سوى صفات تعالى واقع بقدرته ابتداء حيث ايوثر فيه
سواء وان توقف تاثيره في البعض توقف التاثير في البعض على شرط كتوقف ايجاده للعرض على الجواهر على شرط كتوقف ايجاده للعرض
على ايجاده لمحله لامتناع قيامه بنفسه ويجيء في مباحث التوليد ان الاحتياج في الحقيقة للعرض لا ان الله تعالى يحتاج في ايجاده الى شيء فلا يحذر قوله وعلى قانون
ان الاحتياج في الحقيقة للعرض اذا كان شرط الحدوث ممكن مخصوص ولم يتحقق ذلك الاستعداد امتنع ايجاد الممكن قطعا وهو ينافي
ان الله تعالى يحتاج في ايجاده المقدورية بالمعنى المراد ههنا وهو تاتي الايجاد والترك نعم يعيد تحقق الاستعداد التام فلله الخيار فان شاء
اوجد وان شاء تركه لا كما زعم الفلاسفة من وجوب الفيض حينئذ فليتامل قوله نيل ويجد ايضا من تجانس الاجسام
الى آخره فان قلت لو سلم التجانس فلم لا يجوز ان يكون خصوصية بعض الاجسام مانعة مثل خصوصية بعض
المعدوم على قاعدة الاعتزال قلت تلك الخصوصية لا تكون مستندة حينئذ الى القادر المختار
فله ان يعدمها ويوجد خصوصية اخرى لامتناع القدرة اللهم الا ان يقال الخصوصية اذا كانت من المتخصص
واعدمها الفاعل المختار لانعدام التخصص فلم تتعلق القدرة بايجاد الممكن المخصوص في ذلك التخصص لكن كون هذا
القدر مانعا لعموم القدرة في محل بحث قوله الاولى الفلاسفة الى آخره فان قيل الفلاسفة والمعتزلة
لا يقولون بالقدرة فلا معنى لقولهم من المخالفين في شمولها قلنا المراد بالقدرة القادرية لكي يكونه قادرا او الحالة
المعتزلة في ذلك وكذا للفلاسفة لكن بمعنى لا ينافي الايجاب كذا في شرح المقاصد والاقرب في الجواب ان نفي عموم
القدرة قد يكون بنفي اصلها وقد يكون بنفي وصفها كما سيجيء مثله في المقصد الثاني فهذا المقصد قوله النابتة المجنون
قال في شرح المقاصد الظاهر ان ما نسب الى المجنون هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يعرف مذهب المجنون في مبادي
الالهيات والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون الباري تعالى موجبا او مختارا جعل فرقة اخرى من المخالفين
قوله ومنهم الصابئة بالهمز من صبا الرجل صبوا اذا خرج من دين الى دين قوله وتاثير الطوالع فان الكواكب التي هي البروج
الطالع عند ولادة المولود متى كان في الشرق كان المولود في السعادة ومتى كان في الوبال كان المولود في الشقاوة كذا

قالوا

في الشق

قالوا الحكماء المتاخرون قد يجاب عن ذلك بانهم لا يدعون كون الاوضاع الفلكية علة تامة بل لاستعداد المولود مدخل
عندهم ايضا فلعل مادة احد التوءمين تخالف مادة الاخر في الاستعداد على انه قد يمنع الاتفاق الذي ذكر قوله
من السيارات وبعدها عنها انما قد يصلح للقرب ولم يحمل العيار على قرب بعض الثوابت من البعض لان العيار
الظاهر في ذلك هو التقارب والتشابه على انه لا احتياج في تلك الاحكام الى اعتبار وضعها مع بعض لكفاية
طبائعها فيها واما اعتبار وضعها مع السيارات فلاختلاف آثارها باختلافه كما صرح به قوله فيكل
لبساطة الفلك اذ لا يجوز استناد ذلك الاختصاص الى طبايع الكواكب لان اختلاف النسب فيما شانه المنسوب
اليه مما لم يعقل فان كان المنسوب امورا متخالفة الحقيقة قوله والا كان جبرا وشرا بما لا يحتمل ان يسلم
على تقدير تسليمه لا يثبت مدعاهم لانه انما ينفي فعل الشر والدعي نفي القدرة عليه من الباري تعالى والعاقل يعلم ان الشر
الغير الفاعل اياه لا يكون شرا قوله والجواب اما بالنقض التالي فبان يقال على تقدير ان يراد بالخير خالق الخير وبالشر
خالق الشر واما ان اريد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشر من يغلب شره على خيره فالجواب منع الملازمة ولما
سبق فيه التفصيل اكتفى ههنا بما ذكر قوله متصف بحر والحلب على صيغة اسم الفاعل من الحيرا التحيرا بالنون المفتوحة والحا المهملة
والزاي المعجمة على وزن فيعل والمحبوك بكسر الحا والجيم المشددة وفتح الرا المهملة وفيه لغات اخر
وهي الجبر على وزن الفسيق والاجبر بكسر الهمزة وفتح الرا واجبر بالكسر الهمزة والرا وتشديد الباء قوله لانه مع
العلم بتبعه سفه انما يلزم السفه على تقدير تسليم تبعية الفعل للداعي اذ الممكن حينئذ لا يكون راجحة الحسن
كثير والذي جهة قبحه كثير راجحة في القبح المطلق اذ الحكيم حينئذ ينتفي وجود ذلك الفعل حسنة
الكثير ان لزم القبح القليل وهذا كما قال الحكماء الشر داخل في القضاء على سبيل التبع وهذا انما يرد عليهم
والقبح المطلق اذ لم يكن كلامهم قوله وذلك لا ينفي القدرة عليه فان قلت ان ينفيها اذ المقدور عندنا ما يصح فعله
او الذي جهة تركه فلو كان القبيح مقدورا على تقدير تسليم القبح بالقياس اليه تعالى لزم جواز النقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا
قلت المحذور ههنا انما لزم من الامتناع الغيري اعني من وصف القبح الخارج عن ذات الفعل لا من ذات الفعل نفسه
فلا ينافي الامكان الذاتي الكافي في المقدورية قوله قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد حتى لو زال جوهرا
الى غير وصفه العبد الذي ذلك الجزء يماثل الجزء الذي كان قوله او بسفه خالعنها الى آخره فيه دفع لما عترض
المقاصد حيث قال عبارة الموافق ليس على ما ينبغي لان السفه وان جاز ان يحمل شاملا للعبث فلا خفا
في شموله للمعصية ايضا ووجه الدفع ظاهر من تعبير الشارح قوله او بخلوعنها الظاهر انه ادرج فيه المشتمل
على المنتاول من بينها بناء على ارادة بالمصلحة والمفسدة منها فالخلو عنها ليشمل صورتين كما لا يخفى لكن ايراده
بالذكر مما لا يسوغ لعدم الزيادة التوضيح قوله فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة ولكن ايجاب ايضا بانه يشتمل على مصلحة
ولا نسلم ان كل مشتمل على المصلحة طاعة بل هي استدلال وتعظيم ولا يتصف به فعل الرب قوله بل الله تعالى
اقدر من العبد فهذا الكلام انما يتمشى اذا ثبت ان القدرة متعلقة على ما تحتها ما لم تتكيف واما اذا كانت
متواطية فلا قوله البحث الاول في اثباته قد يستدل على ثبوت العلم له تعالى بالنسبة الى الكليات والجزئيات
بان عدم العلم عما من شانه ذلك جهل والجهل نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه فوجب ثبوت العلم العام له وهذا ظاهر
اذا ثبت او لا كون العلم من شانه جميع ما ذكر قوله وكل من فعله متقن فهو عالم لما مر ان اتقان الفعل وكذا
قدرة الفاعل انما يدل على اتصاف الفعول للفاعل واما ان للفاعل صفة موجودة زائدة على ذاته فلا يعلم

ان كاتبه عالم الكتابة تعالى في عرف الادباء الانشاء النثر كما ان الشعر يقال لانشاء النظم والظاهر انه المراد ههنا
لا الخط **قوله** لانه اوسع من المثلث اي اذا كان خطوط المسدس مساوية لخطوط المثلث مثلا كان اوسع منه والفرجة
قوله والاربع بينها فرج كما بين المدورات وما سواها فان قلت هذا الكلام يدل على عدم وقوع الفرج
بين المسدسات ووقوعها بين الاربعات وما اشار اليه في اول وقف الجوهر من ان الجسم يتركب من المربع بلا خلو الفرج
بخلاف سائر المضلعات يدل على عكس ذلك فيعم تدافع قلت قد ذكرت هناك ان مراده ان المسدسات اذا
كانت متفاوتة في المقدار يلزم خلو الفرج وان لم يلزم اذا كانت متساوية منه واما المربعات فلا يلزم فيها ذلك
اصلا وهذا يأتي التلفيق بين ادعاء لزوم الفرج في المسدسات هناك ونفيه ههنا واما الفرق بين كلامه بالنسبة
الى المربع فدفعه ان يستثنى المربع او يدخل فيما يرجع اليه ضمير ما سواها بقرينة ما ذكره هناك بقي الكلام في ان
المثلث يدخل في عموم ما سواها مع انه مثل المسدس كما بيناها هناك **قوله** والجواب عن الثاني بالمنع وفي ايهام
الافتقار ان هذا الجواب لمن يعترف بكون الحيوانات هي الفاعلة لافعالها الاختيارية ومن قال انها مخلوقة لله
تعالى فالجواب عنده ان الاحكام والاتقان ليس مستندا الى تلك الحيوانات بل الى الله سبحانه نعم يجب ان تكون معلومة
لله تعالى لانها وان لم يتعرض المصنف انما لم يتعرض لذلك لان الكتب ينبغي العلم بالمكتوب كما دل عليه امثال الكتاب والخطاب
قوله لجواز ان يخلق الله تعالى الى آخره انما ذكر في تعليل الجواز مع ان ظاهره يدل على الاتقان بعد جواز عدم التفكر لا
القطع به كما هو المدعى لان نفي التفكر يستلزم استحالة علمها والا فلا وجه للقطع بعدمه بعد تسليم امكانه فافهم
المنع المبني وادعاء علمها ايضا الاتقان بعلمها **قوله** الثاني انه تعالى قادر الى آخره قال في شرح المقاصد المحققون
من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان علمها سواء الاصعبا
وظهر انه لا يجوز ان يوجب الباري تعالى وجود المستند اليه تلك الافعال المتقنة والمحكمة ويكون له العلم والقدرة
ودفعه بان يجاب مثل ذلك الموجود ايجابا ايضا فعلا يحكم كما يليق ان يكون فاعلها عالما لا تم الابيان
انه قادر مختار اذ الايجاب من غير قصد لا يدخل العلم في رجحية طريقة الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب
ويرد عليه ما قيل ان لنا ان ندفع ذلك السؤال من غير توسيط القدرة بان يقال لا يجوز ان يوجب الباري تعالى موجودا
استند اليه تلك الافعال المتقنة للموجود المستند اليه طريق الايجاب اما ان يكون قديما او حادثا والاول باطل لما بين
من حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته والثاني ايضا باطل لان استناد الحادث الى الموجب انما يكون بتسلسل
الحوادث وقد ثبت استحالته وكون هذا الكلام دليلا على ما ادرجه تعالى لا يستلزم رجوع طريقة الاتقان الطريقة القدرة
لانا نثبته بهذا الكلام مطلوبنا ولا نجعل ما ادرجه تعالى من جملة مقدمات الدليل على انه لو تم ما ذكر لم يحتج الى توسيط
قوله لم يجز ان يوجب الباري تعالى الى آخره نفي ان يقال لم لا يجوز ان كان فاعله متقنا انما يلزم كونه عالما اذا كان صدور الفعل عنه
بالقصد والاختيار **قوله** لان القادر هو الذي الى آخره فان قلت هذا البيان يتم على القليل والكثير فكيف يوجه السؤال
والجواب قلت السؤال المذكور ينبغي ان يحمل على المعارضة وبهذا يظهر توجيهه لكن الحق ان استلزام الارادة للعلم بالمراد
ظهوري فلا فرق بين كون المراد قليلا او كثيرا كما اشرنا اليه في مباحث مقاصد القدرة من وقوف الاعراض **قوله** فعل قبل ستق
اشار الشارح المحقق بزيادة قيد الاتقان الى ورود والسؤال على المسلك الاول ايضا **قوله** فالسؤال ساقط عنه
اي السؤال بالنائم والغافل لان الغفلة كالنوم في كونه مضادا للقدرة ويحتمل ان يكون مراده ايضا السؤال به **قوله**
انه ممنوع الى آخره قيل دليلهم الاول لاثبات علمه تعالى بذاته علما حضوريا ودليلهم الثاني لاثبات علمه بذاته علما حضوريا

المسدس ح
يتبع ح

بجموع ا
ونفيه ح

بان ه

لما يتبادر من ان العلم

النقدير ح

بالذات ح

من ه

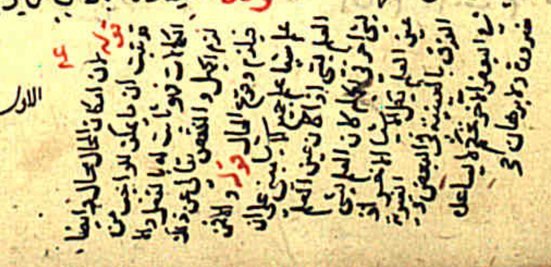
قوله وتقدير هنا فما سلف على المقدمتين اما على الاولى ففي التركيبات حيث تبين ان الاستقالي ليس بجسم ولا
عرض واما على الثانية ففي المرصد الاخير من الموقف الرابع في احكام العقل **قوله** واذا عقل ذاته عقل ما عداه
ضم هذه المقدمة مع ان اصل العلم ثبت بالادلة الاولى لاثبات العلم الحصولي ايضا كما ذهب اليه بعضهم او لاثبات عموم
العلم المنتفي لاثبات اصله على وجه ابلغ اما العلم الحصولي فقد نبهت عليه في آخر المقصد الاول من مقاصد العلم من موقف
الاعراض **قوله** فلان التعقل حضور الماهية منه ان الواجب تعالى ليس له ماهية عند الحكماء كما عرفت في اول الامور
العامة اللهم الا ان يراد بالماهية ههنا ما به الشيء هو هو من غير اعتبار الكلية واعلم ان قولهم التعقل حضور الماهية
محمول على المسامحة عند الجمهور والمراد ان التعقل للماهية الحاضرة من حيث هي حاضرة وقد سبق منا تحقيقه في اوائل
مقاصد العلم من موقف الاعراض فليتطرفيه وعلى هذا يدخل الارادات مثلا **قوله** لانا نسلم ان التعقل ما ذكرتم
قيل كيف والحصول نسبة بين الشيئين ولم يقل احد من الفلاسفة بكون التعقل والعلم المقولات النسبية ولو سلم
كون التعقل نسبة فلم لا يجوز ان يكون عبارة عن حالة نسبية اخرى يحصل في حق ذات بعض الجردات من ح
لكن لم يجوز ان يشترط فيه التعاير الى آخر قد يجوز بان العلم ما يفهم كل احد اما بكنهه او بما يمتاز عن سائر
اشياء ومن هنا قطعا ان تجرد عدم غيبة الشيء عن نفسه الذي سموه بالحضور عنده سواء كان مجردا او ماديا ليس مما
يصدق عليه المفهوم المراد بما يدعى ان عدم غيبة الشيء عن نفسه ليس فيه تغاير بين المجرد وغيره بحيث يكون احدهما عالما
والاخر غير عالم قيل المفهوم من تقرير الشارح انه حمل هذا الكلام على التعاير شرط بعد تحقق الحضور وفيه انه
يؤدي الى ان توجد حقيقة الشيء بدونه لانتفاء شرطه وهو غير معقول فالصواب ان مراد المصنف لم يجوز ان
يشترط في حضور الشيء للشيء المغاير الذاتية بين الحاضر وما حضر هو عنده حتى لا يتحقق علم الشيء بنفسه لانتفاء
الحضور المستلزم لتلك المغاير لانتفائها مع تحقق الحضور الذي هو حقيقة العلم على الفرض واجيب
بان الاضافة في قول الشارح حقيقة العلم ما ذكروه مثل الاضافة في قولنا حقيقة الحيوان الانسان لانها
في قولنا حقيقة الانسان الحيوان الناطق وحينئذ يكون العلم حتما من حقيقة الحضور مشروطا بالمغايرة
الذاتية فلا يلزم من وجود الحضور وجود العلم كما لا يلزم من وجود الانسان وجود الحيوان وان كان حقيقة ذلك
واعلم ان كون الحضور علما انما هو في من شأنه العلم لا في الجماد والفرق بين الحضورين ظاهر فما قيل بانه لا تفاوت في
الحضورين في الوضعين فجعل احدهما علما دون الاخر تحكم ما لبثت اليه **قوله** بجميع لوازمه القريبة والبعيدة نوقش فيه
بان جميع لوازم الشيء لا يلزم ان تكون معلومات له بل قد يكون معلوما وقد يكون علة وقد يكون غيرهما واجيب بان
اللازم قد يطلق على ما يتبع الشيء ويحتاج اليه وهو بهذا المعنى معلول لذلك الشيء الجملة وهو المراد ههنا **قوله** ولنا
علما تاما بعيد فان قلت العلم بالملزوم قصدا وتكون العلم به تاما بالمعنى الذي تعرفه حينئذ يتوقف
العلم الثالث تماما وهلم جرا لكن ينقطع بانقطاع التصورات القصدية قلت حينئذ يتوقل الدليل الذي ذكرناه لاثبات
علمه التصوري بذاته تعالى ليدل على علمه التصديقي بمعلولاته فلا يثبت المطلوب **قوله** وعلم انه موجود وعلم انه
يلزم فيه ان الظاهر من الدليل السابق كون المقصود ههنا اثبات علمه تعالى بمتسم معلولاته لا بوجودها فالعلمان الحاصلان
مما لا حاجة اليهما اللهم الا ان يقال لما كان مبنى كلامهم ان العلم التام يحصل بالعلة تستلزم العلم بالمعلول التام لهما
عبارة عن العلم بها مع جميع ما لها ومن جملته عليتها ووجودها كان لزوم العلم بوجود المعلول داخلا في المدعى **قوله** لكن
ما ذكرتم يدل على آخر دفع جواب صاحب المقاصد بان الكلام في العلم التام يعني العلم بالشيء بجميع ما له في نفسه اي من الصفات

انما يلزم ح
انما يلزم اذا كان تصور اللازم
الاول تصديقا وليس فليس
يلزم وان تصور كذلك تسلسل
يلزم الثالث ح

الاول كان دالا على انه تعالى يعلم غير المتناهي اجمالا لا تفصيلا وهذا الجواب دال على انه تعالى يعلمه تفصيلا لا اجمالا والحق انه تعالى يعلمه اجمالا وتفصيلا فلهذا اعترض عليه واجاب عن اصل الاستدلال بوجه لا محذور فيه

قوله بوجب التغير في ذاته من صفة آل صفة هذا انما هو على رأي القائلين بالصفة من الفلاسفة كما بيناه عليه في الدرس السابق وأما وجه حمل الصفة على الحالة ان بطلان التغير في ممنوع عند الفلاسفة ايضا ويرد ان الصنف اجاب بمنع لزوم التغير وصرح الشارح بانه يلزم التغير في صفة موجودة في موضوع اعتباري وهو جائز توضيح هذا على ما ذكره الرازي وغيره ان العلم القديم كالمرآة التي يتوارد عليها الصور المختلفة فعند ورود يتغير تعلق المرآة لا نفسها واعترض عليه بان اللازم حينئذ ان العلم صفة تنكشف بها الحادث عند حدوثه لا قبله وهو مذهب ابي الحسن حيث قال علمه تعالى بالحوادث يحدث عند حدوثها ويزول عند زوالها وهو التزام قد ينسبون الى تعجيل الصانع تعالى عن ذلك وان كان له وجه وسنذكره عن قريب **قوله** ان العلم عندنا اضافة وهذا الجواب من طرق بعض المتكلمين اذ سبق ان علم الباري تعالى عندهم صفة موجودة وانما تجوز كونه امرا اعتباريا لا يلائمه ولو اسقط لفظ عندنا لكان اظهر **قوله** وادوال الشكل لما كان الشكل انما يحتاج الى آخر هذا الكلام تنزلي ولا فقد صرح الشارح في مباحث القوى الباطنية ان ارتسام ماله استعداد في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصور فيها على الاطراد في محالها وهو ممنوع وتلخيصه ان كون الشيء ذا مقدار انما هو بحسب الوجود الخارجي وانطباعه في النفس بحسب الوجود الذهني فلا محذور والحاجة الى الآلة جسمانية **قوله** وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة مرجع هذا الجواب كون العلم او العالمية غير الاضافة اذ لا شبهة في تعلق الاضافة بتغير المضاف اليه وقد اعترض عليه بانه ان سلم ان العلم بانه وجد وبوجد واحد لكن لا نسلم ان العلم بانه معدوم والعلم بانه موجود متغايران فاذا كان زيد معدوما علم انه معدوم واذا وجد علم انه موجود فيلزم التغير ويدفعه هذا الجواب وقد يجاب بان العلم بانه وجد هو العلم بانه سيوجد اذا كان واجبا قبل وجود زيد علم انه معدوم وبعلم انه سيوجد فاذا وجد علم بالعلم الاول انه كان معدوما وبعلم بالعلم الثاني انه موجود فلم يزل العلم بانه موجود يبقى علم بهذا العلم انه كان معدوما فاين يلزم التغاير والحق ان ما سيذكره الشارح يتوجه وتوضيحه الى آخره يشير الى توجيه جواب المشايخ ويدفع عنه الاعتراض المذكور **قوله** وكذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقة زمانية الى آخره فيه بحث لان الله سبحانه ليس بواقع في الزمان وكذا صفاته لكن لا شك انه يقارن له كما تقرر وهذه المقارنة تكفي في اتصاف الزمان مقيسا اليه تعالى بالاوصاف الثلاثة وبالجملة المكان مجتمع الاجزاء حاضر عنده تعالى ولا يتصور فيه القرب والبعد بالنسبة اليه سبحانه لانه ليس في المكان كما في وهذا ظاهر واما الزمان فاجزاؤه ممتنعة الاجتماع في الوجود وكذا اجزاء الزمانيات غير مجتمعة فيه فالقول بان نسبته تعالى الى الجميع الآن سواء مع مقارنته لليوم مثلا بناء على انه ليس بواقع في الزمان لا يخلو عن اشكال فالاولى ان يقال ترك القياس على المكان وبقال ان الله سبحانه وتعالى يعلم ان الجزء المعين من الزمان لاعتبار المجيء والحضور واما بحسب انه ظرف للحادث الفلاني والعلم بهذا الوجه لا يتغير بتغير الازمنة سواء كان العلم زمانيا ام لا وهو ظاهر **قوله** فالبعض المتكلمين قال الاستاذ المحقق ما ذهب اليه ان العلم بالجزئيات المتكلة يحتاج الى الآلات الجسمانية ينافي ما حمل عليه هذا الفاضل مذهبهم في هذه المسئلة فتأمل وعلى اي حال حمل لا يخلو من اصولهم المقررة عندهم لا سيما على المحاكمة لتخليصهم عنها **قوله** الاولى حقيقة انه يمتنع غير حقيقة

قوله من قال من الدهرية المتقدمين قبل هذا يتوقف على اثبات كون الاشياء متناهية في صحة العلمية ولعل المخالف يسلم ذلك **قوله** لان العلم نسبة فان هذا الماثل على عدم العلم بالمعدوم لا يدل كما تراه الفلاسفة وسنذكر في الحواشي **قوله** وهو ان الموجب للعلم ذاته اما بواسطة المعنى او لا بواسطة المعنى **قوله** من ان الصدري يقتضي نسبة وهو تميز العلوم والانكشاف له للعالم لا يلائمه فتدبر الجواب فتأمل **قوله** قلنا ما ذكر انما يقتضي تغير النسبة الى آخره قيل العلم كما هو المختار صفة توجب تميزا وانكشافا والانكشاف نسبة بين العالم والمعلوم المتمايز في نفسه فلا يلزم من تغير النسبة تغير العلم بل يجوز ان يبقى على حاله مع تغير النسبة كما في العلم بالمتحيز فانه يبقى على حاله مع تغير النسبة بالحركة والسكون وان كان بعيدا من المتبادر **قوله** فان التغاير الاعتباري كاف في تحقق النسبة بحسب الاعتبار فقط وهو المقصود وهو الاول وقد مر في بحث العلم جوابه فلتذكر **قوله** اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه لان اراد بالنسبة الواحدة منعها ولا يلزم من انتفائها عدم علمنا الا احد اجزاء الجوهر ان لا نعلم كل جزء بنسبة متعددة وان اراد مطلق النسبة لم يحصل المطلوب فليتأمل **قوله** فيكون في ذاته كثرة اما هو بالنسبة الى غير متناهية هذا ايضا يدل على رفع الايجاب الكلي وهو ان ليس جميع غير معلوم له تعالى والظاهر ان مدعاهم السلب الكلي اعني لا شيء من الغير بمعلوم له تعالى فلا يطابق دعواهم فلوم قوله غير متناهية لا يمكن تطبيقه عليه اللهم الا ان يبنى الكلام على ان نسبة ذاته الآتية اذا تعلق بنسبته الى الغير وانسبته الى الغير فما لا يتناهى لا يتناهى في البعض جاز في الكل وغيره مانعه فتأمل **قوله** اذ المعقول متميز عن غيره وايضا يلزم ثبوت العلوم الغير المتناهية المتعلقة بالمعلومات الغير المتناهية كما ذكر في العرقة الثالثة **قوله** تفصيلا اجمالا الى آخره يريد ان الجواب



انه واقع الى آخره لا يخفى انه اذا رجع كلام المشايخ المذكور نقله عن الفلاسفة لم يتم هذا الاحتجاج اذ لا فرق
بين حقيقة سبع وحقيقة وقعت وان كانا متغايرين الا انه لا يتحقق سبع ووقع بالنسبة الى من لم يعلمه
زمانيا ولا يتصور بالنسبة اليه ماض ومستقبل **قوله** فتدرج الثالث الى الاول فقد اجاب عنه بان المقصود
من الوجه الثالث ان كلا من العلمين ينبئ عن الآخر وانفكاك الذي عن نفسه محال فثبت تغايرهما وهو ظاهر
الا انه ضم اليه تغاير المتعلقين لزيادة الاستظهار وتمهيد بينة شهادته **قوله** وقد يغير الى آخره فانه
صريح في بيان انفكاك كل منهما عن الآخر فعلى هذا يرجع الثالث الى الاول **قوله** والصواب كما في الاربعين
الى آخره رد عليه بانه يدل على تغاير العلمين باعتبار لا بالذات وهو المراد لان الشيء الواحد يجوز ان يكون معلوما
باعتبار مجهولا بآخر واجيب بان المراد انه لم يكن العلم بانه عالم بانه سيقع في الجملة مع الجهل بانه وقع من كل
الوجوه فعلى هذا يثبت تغاير العلمين بالذات **قوله** ورد عليه بانه يلزمه بيانه الى آخره فاجاب عنه بان الثابت
في الازل انه سيوجد زيد ليعلم حينئذ ذلك وعند مجيء هذا الثابت وقع ووجد زيد فعلم بانه وجد وهكذا
فلا يلزم التحصيل **قوله** كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به قد سبق منا المناقشة في هذه العبارة في توجيهها وبيان انتفاء
لزوم العلوم الغير المتناهية على تقدير جواز تعلق العلم الواحد بالمتعدد بكون العلم بالعلم نفسه وبتوجيه آخر فليتدبر
قوله في القدم والحدوث اي الازلية والتجدد **قوله** عالميته تعالى تتعلق الذات الى آخره قيل المماثلة انما
تثبت بمجرد التعلق بمجمل اصل الدليل الاستواء بين علمه تعالى وعلمنا الا في التعلق بمعلوم واحد وان ثبتت فقيد
تساوي ذات الله تعالى علمنا في التعلق ينبغي ان تكون ذاته تعالى مثلا للمعلوم وهو محال فاذا لم تثبت المماثلة
بين ذاته تعالى وعلمنا سواه في التعلق فكذا بين علمه وعلمنا **قوله** كما في الوجود قال في حواشي الجريد المتكلمون
قالوا بان الوجود المشترك بين الواجب والممكن يطلق عليهما بان الوجودات متماثلة **قوله** وهي اضافية نبحث
فيما سيأتي ان شاء الله تعالى **قوله** ان التسلسل في الامور الاعتبارية وان لم تكن اعتبارية محضة ليس بمستحيل اذ لا يجري
فيه برهان انطباق النفيضين اللهم الا في بعض الموارد لا لبرهان التطبيق بل لدليل آخر **قوله** والجواب لا يطابق
المعارضة الى آخره الآية الواحدة هل تعارض الآيات التي اوردها المختلف الآية فيه فقال بعضهم تعارض اذ لا فرق
بين القلة والكثرة وقال بعضهم لا تعارض لان التأويل المتعدد اضعف من تأويل الواضح خصوصا ان هذا الواضح
يؤيده ما قبله وما بعده **قوله** ايعلمه او اعتقاده الى آخره انما زاد الشارح قوله او عمله به بناء على ان الظن وكذا
الاعتقاد يستحيل في حقه تعالى مع عموم قوله كل عالم قابل بايائه اذ المراد به العالم ثم هو كلام المعتزلة ولا يتوقف
الاطلاق عندهم على التوقيف بل يكفي صحة المعنى واما قول المصنف او اعتقاده فمن قبيل التعميم بعد التخصيص
ليتناول قول الاعتقاد الظن اللهم الا ان يختص بالجازم اصطلاحا كما اشار اليه في تعريفات العلم **قوله** بالاولوية
النافية للمبالغة كما في علامة وقد يستعمل بدونها ايضا كما سيجيء في كلام الشارح **قوله** زائدة على الداعي وهو
الميل التابع لاعتقاد النفع كما مر في موقف الاعراض **قوله** وقال الكعبي في محصل فعله العلم لما فيه من المصلحة الذي
في المحصل وغيره ان معنى ارادته تعالى فعل نفسه عند الكعبي علمه به واما ما ذكره الشارح من ان معناه علمه
بما فيه من المصلحة فما رأيته الا في شرح الابهري على انه قدير دعليه انه قول ابي الحسين كما سبق والسياق
يدل على تغايرهم مذهبا وان امكن ان يدفع بان التغاير باعتبار اختلافهما تعني ارادة فعل الغير **قوله** فلا يكون
لتخصيصه ولا يجوز اسناد التخصيص الى نفس الذات من غير اثبات صفة زائدة لانه ينفي القدرة **قوله** وليس
ذلك المخصص القدرة اعترض عليه الطوسي في تلخيص المحصل بانه مناقض لما ذهبوا اليه من ان المختار يكفيه
الترجيح من غير مرجح وجوابه ان المراد بالمرجح النفي لوروده هو الدائم لا المطلق حتى يشمل الارادة ايضا فليتدبر
اشار المصنف حيث قال في مباحث الارادة في الموقف الثالث لا نسلم ان الفعل مرجح عمله بل لا يكون
اليه داع **قوله** ان العلم بوقوع شيء الى آخره اشار بالتفسير الى ان ليس المراد بتبعية العلم للوقوع ان العلم انما
يتحقق بعد الوقوع لان ذلك اما هو مذهب ابي الحسين وقد سبق ابطاله بل المراد ان المعلوم هو الاصلي في النظام
لان العلم متأخر عنه واعترض عليه صاحب نقد المحصل بان قولهم العلم تابع للمعلوم ينافض قولهم ما علم الله تعالى وقوعه
الا لاستحالة كون الواجب تابعا للوجب والاشاعرة قد يلتجئون في دفعه الى دعوى الضرورة في استواء النسبة
الى الوجود والعدم بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلق الارادة فليستوى الفعل والترك فلا يلزم الايجاب على السنن الاول

الشارح ن

قوله وهو عدم كون مدلولها معلوما بالرد بان
هذا المعنى يعم ما يخصصه الحد ومالا يخصصه
وهو المعنى بالارادة وبان انما يفيد المعنى
الذي يخرج من الاجناب

قوله هذا المعنى بما يعم المعروض وغيره
وهو المعنى بالارادة وبان انما يفيد المعنى
الذي يخرج من الاجناب

قوله ان يعلم ان كل ما كان معلوما
في وقت معين فهو
ذلك الصفة
وقد بطلانه بالدليل السابق

قلت اذا كان التعلق لازما للارادة والارادة لازمة للذات لم يصح تحقق صحة الفعل والترك في الواقع
كما ان اللازم لا واسطة في الانفكاك وهو عين الايجاب ثم هذا خاصية الارادة فلا يجوز مثله في القدرة وانت
خبير بان الكلام حينئذ في اتصاف الارادة باحد التعلقين مع تحقق ذاتها في الحالين كما مر فالحق في الجواب
هو التزام التسلسل في التعلقات كما ذكرناه في الموقف الثاني قوله يدعى الضرورة في استوا الطرفين وبهذا يعلم
ذلك بانه لا وجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه يخصص بالمخصص وما الحاجة
قد ثبت بالدليل انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك وبعد ثبوت هذا لا شك ان كلمة تعالى وجه
المصلحة لا يكفي في فعله كما ان هذا العلم لازم لذاته تعالى لا يفارقه قطعا فلو كفى في الوقوع لزم الايجاب كما
اليه الاشارة قوله اي الجبايان وعبد الجبار وتابعهم وجه تفسير المعتزلة بهذا هو ان المعتزلة البصرية ذهبوا
الى انه تعالى مريد بارادة حادثة تعالت صرحت به الايكار قوله انه عند وجود المستعد لا اخرج اي المستعد بالاستعداد
التام المستفاد من المعد ويلزم من هذا ان يكون المعد مخصصا لوقوع المقدور وحسب هذا اللزوم جعل ذلك القول
ماخذا ايراد ما ذكر كلام تخييلي لا تحقيقي اذ لا حاصله ان الارادة مختصة والمعد مختص وبالجملة هذا ان الارادة
هو المعد لان شرط انتاج الشكل الثاني اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب قوله والمعدات قائمة بذواتها
اي بعض المعدات وهي الصور الجوهرية المتعاقبة على وجه يكون كل سابق معدا للاحق وهذا القدر يكفي لتحقق الكلام
على ما له توهم صحة ولو بوجه بعيد ولا يلزم ان يدعى ان جميع المعدات قابلة بذواتها حتى يعترض عليه بانهم صرحوا
بان المعد قد يكون عرضا قوله لانه خروج عن قانون الملة وان في جعل الارادة عبارة عن المعدات تعسفا ظاهرا
قوله والاظهر ان يقال وجه الاحتراز اخر اعترض عليه بان هذا التوجيه ابعد لانه خروج عن قانون العقل
الى القول بان ما ليس قائما بذاته قائم بذاته وهذا لا يتصور من عاقل كيف وللمقصود من توجيه الاحتراز عدم
هذا المحذور والمهم وحمل الكلام على ما له توهم صحة في الجملة وايضا محصل ما ذكره الشارح انه لم يتسلم القول بان
تخصيص الحادث لوقته موجود قبله مع انه حق وان القول بقيام الحادث بذاته تعالى مع انه ذهب البعض واستحالته
يفتقر الى البيان فالتزموا اما استحالته بديهية وبعد هذا غير مخفي فقد يجاب بانهم لا يقولون بقيام العرض
قائم بغيره حتى يلزم القول بما ليس قائما بذاته فيلزم الخروج عن طوق العقل ويمنعون بداهة استحالة قيام
العرض بنفسه حتى نقل في شرح المقاصد ان بعضهم يقولون ان العرض نفسه ليس بضروري فكيف حكمه الذي هو استحالة
قيامه بنفسه وهذا وان كان بديهيا الا ان انكار البديهيات واقع من العقلاء بخلاف التزام مذهب الخصم
المخالف لما يعتقد قوله خامسة في ضبط مذاهب الى اخره لا يخفى ان هذا الضبط الذي ذكر الامام غير مضبوط
لجميع الاقسام التي ذكرت في الارادة فان مذهب الكعبي وابي الحسين ثم انه ذكر فيه مذاهب ستة وقد ابطل الاولين
والاخرين والرابع هو المذهب الحق فلهذا لم يقترح فيه واما الثالث فوجه عدم التعرض لابطاله لا يخفى خفا ولعل وجه
التحقيق ان كونه تعالى مريدا هو المريديه وهو نفس الارادة عند مزار القائل بانه عين الذات فلهذا ذكر في بعض
كتب الكلام انه مزار ايقول بان الارادة عين الذات وهكذا عند النجار في احد قوليه وهو انه امر ثبوتي محل بذاته
تعالى فهو في التحقيق موافق لمذهب اهل السنة ولهذا لم يتعرض لابطاله وانما اورد مذهب الاصحاب مقابلا له
باعتبار ان المريدية عندهم ليست عين الارادة والامر في ذلك هين ويبطل الاول بانا نعلم الى اخره فيه انه انما يتم
اذ الكان متصورا ابا كلمة على انه انما يبطل الاتحاد في المفهوم وقد مر مثله مرارا قوله ويبطل الثاني لزوم كون الجماد

الى اخره قد يجاب عنه بان المراد كونه غير مغلوب وكاره في افعاله الاختيارية فلا يلزم كون الجماد مريدا وفيه
ان الافعال الاختيارية وانه دون ظاهر اللهم الا ان يجعل ما ذكر تعريفا لفظيا للارادة على ان اصل الاعتراض باق
لان عدم المغلوبية في العقل الاختياري امر سلبي يصدق بعدم الاختيار فتأمل والجماد قالوا في شرح المقاصد الاعتراض
على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا ليس بشيء لانه انما يقتضي ذلك اذا كان خصوص المحرود
لا يفيد تخصيص الحد والالم يحتج الى اشتراط المساواة قلت مراده ان في الحد قيد اخر مقصود وهو ضمن كونه الراجع
اليه تعالى لكن يرد عليه ان مقصود المبطل لو صح اطلاق المريد عليه تعالى المجرد ذلك يصح اطلاقه على الجماد ايضا
مصحح الاطلاق فيه ايضا فليتامل قوله انه يلزم عرض لا في محل اعترض عليه في شرح المقاصد بان صفات
الباري تعالى ليست من قبيل الاعراض عندهم والجواب ان هذا القول منهم على تقدير تقدم الصفات او المعية يستلزم
من قبيل الاعراض عندهم والجواب ان هذا القول منهم على تقدير تقدم الصفات او المعية لتسليم الحدوث الذاتي
لذلك القدم والا فعلى تقدير حدوثها انكار عرضيتها مما يلتفت اليها كما اشار اليه الشارح في اول مباحث الاعراض
قوله وان نسبته ما يحمل له الى جميع الذوات سواء قيل لا تسلم استوا النسبة فان ذات الله تعالى فاعل للارادة و
الفاعل بالاثر الغير التام بغيره اولى باختصاص عين به وفيه تامل قوله فلا يكون علة للثبوت قيل هذا انما
يتم اذا كان المعلول امرا موجودا في الخارج اما اذا كان وصفا اعتباريا يجوز ان يكون منشاؤه وصفا اعتباريا
ايضا وههنا كذلك لان كون الارادة بحيث تخصص تلك الذات لا يغيرها من الذوات اعتباري لا تحقق له في الاعيان
قوله فلا حاجة الى الاسناد الخ عليه فان قلت لا فرق في ذلك بينهما وبين العالم والقادر والحي والمريد
فلم لم يدع الضرورة الدينية في هذه وادعى فيهما قلت اجيب عنه بان ثبوت الشرع يتوقف على هذه الصفات
فلا يمكن فيها دعوى الضرورة الدينية بخلاف السمع والبصر كما هو الظاهر قوله وكذا الحدث مما وعد به اشار
الشارح بالحام لفظ كذا الى ان ضمير ملوا راجع الى كل من القرآن والحديث لا الى المجموع ولذا لم يقل ملوان قوله
ولا تاويله اي لا يمكن تاويل كل من الكتاب والسنة بحيث يثبت فيه اطلاق السمع والبصر عليه تعالى فلا يقدح
فيما ذكر تاويل الاشعري السمع والبصر بالعلم بالمسموع والمبصر قوله على مقدمات لا صحة لها اي بحسب الصحة
انما هي لبعضها وهي الرابعة فتامل قوله المقدمة الثالثة الى اخره ليس كون هذه المقدمة ثالثة والمقدمة
التي قبلها ثانية باعتبار الوقوع في اصل الاستدلال الذي اورده وذلك لان الترتيب في اصل
الاستدلال على عكس ما اورده فانما جعله مقدمة ثانية ماخوذة من قوله في الاستدلال وضد السمع والبصر
الصمم والعمى وما جعله مقدمة ثالثة ماخوذة من قوله فيما قبله ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها
قوله والعمدة في اثباته الاجماع قال في شرح المقاصد وجوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع
علة اقول لا يراه حجة اصلا ويعتقد انه لا يصح في مثل هذا المطلب التمسك به وسائر الادلة السمعية لكون اثبات
الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري تعالى حيا سميعا بصيرا وقد يعترض على الجواب بان الصفات بتمامها
الى ما ذكر سوى الاجماع حتى يتاتى الجواب المذكور قال ان العمدة في ذلك هو الاجماع ويمكن ان يدفع بان مقصود
المجيب منع ان العمدة هو الاجماع ليس الا كما يقتضيه سياق كلام المصنف فتامل قوله كيف وحجية الاجماع
الى آخره كيف يقول وذلك ينقول ايضا لا يخلو عن ظل هذا ما يقتضيه ظاهر الصلاق وتحرير وجه الكلام بان يقال

الملهم

التمسك

على الاجماع ابتدا امرين احدهما الاعراض عن المقدمة المثبتة بالاجماع وحجية الاخر بالاجماع **قوله** كيف يتصور في الاول اي كيف لا يعرض عن تلك المقدمة المثبتة بالاجماع وحجية الاجماع الى اخره وقيل حاصل كلامه ان العمدة في التنزيه عن النقائص هو الاجماع واذا اعرضوا عن الاجماع فقد سقط عنهم مونة جميع مقدماتهم اي يمكنهم ان لا يثبتوا بواحد منها فقوله كيف بيان له فتامل **قوله** مناقشة هي انه لم لا يجوز ان يكون تعارف الخالق بالصوتية **قوله** فان وصفه تعالى الى اخره وايضا قوله فقالت الفلاسفة الى اخره تفصيل الاختلاف المسلمين كما يدل عليه صريح كلام المحصل ثم الظاهر ان المراد بفلاسفة الاسلام الفلاسفة المتمسكون باقوال الانبيا مطلقا لان الانبيا المتقدمين ايضا قالوا بثبوت السمع والبصر **قوله** وانما لم يوصف بالذوق الى اخره قيل الاختلاف في عدم جواز وصفه تعالى بهذه الثلاثة لعدم ورود النقل لكن اذا ثبت التغاير بين الانكشافين في المسموع والمبصر ثبت التغاير بينهما في المشموم وامثاله واذا ثبت الانكشاف الثاني في المسموع والمبصر له تعالى وجب اثبات الانكشاف الذي في المشموم وامثاله ايضا بل لا يلزم التجهيل تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولذا قال امام الحرمين يجب وصفه تعالى بادراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه بادراك المسموع والمبصر للشركة في الدليل لكن لا يقال انه تعالى شام ذائق لامس لانها تنبئ عن الاتصالات الجسمانية تتخير بان نجا بر اثبات الانكشاف الثاني في المشموم وامثاله له تعالى على اثباته في المسموع والمبصر يشكل اذ ليس العلة في هذا الاثبات لزوم التجهيل الخ مثلا بنفيه كيف وهذا الانكشاف عند القائل بان كلا من السمع والبصر صفة زائدة على الصفات الخمس الباقية ليس علما حتى يلزم التجهيل بنفيه على ان قابلية الذات للاتصاف بهذه الانكشافات شرط في لزوم التجهيل على تقدير انتفائه ودون اثباتها خرط القتاد بل العلة ورود النقل المفقود في المشموم وامثاله فليتامل والله الموفق **قوله** خروج عن المعقول لانا لو اثبتنا ذلك بالعالمية والقادرية الازليتين لان العالمية يصح تعلقها بالمعدوم وبما سيوجد والقادرية يصح تعلقها بادراك الفعل في الوقت الثاني بخلاف السامعية والبصرية **قوله** فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ولا يتوقف ثبوت الشرع على الكلام حتى يلزم الدور اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وبما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او نحو ذلك ويصدقهم بان يخلق المعجزة على ايديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى الكلام فما ذكر في التلويح من ان ثبوت الشرع موقوف على علمه وقدرته وكلامه تعالى لا توجيه له **قوله** انه معجز خارج عن قوة البشر اشارة الى ان دلالته على الصدق ليست باعتبار انه كلام **قوله** كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر انقلت حينئذ يتوقف على المعجزات واظهر قاعليها ادنى منه ولا يخفى بطلانه قلت الاعجاز في الكلام اللفظي والكلام النفسي الثابت بالشرع على ان الثابت بالاجماع هو كون الكلام اللفظي من عند الله تعالى ويكفي فيه حصوله بايجاده وتكوينه والثابت بالشرع كونه صفة له تعالى عنه تعالى صدور الكلام من المتكلم على ما هو راي السلف في الكلام اللفظي **قوله** حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان كانهم يزعمون ان الجلد والغلاف كانا كلامين قديمين ثم صيرا بعمل المجلد واما ما نقل عن بعضهم من ان الجسم الذي كتب به القران فانتظم حروفا ورقوما فما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا فتعالى قد ظهر قدمه بعد ما كان في صورة الحادث وعلى اي معنى حمل كلامهم لا يخرج عن كونه من اثار جهلهم **قوله** فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الاخر الظاهر ان مراده ان كل حرف ما سوى الحروف الاول فانه غير مشروط بانقضاء الاخر

اذ ليس قبلها حرف ولهذا استدل على حدوث الحرف الاخر بان لها انقضا لان لها اولا كما في الحرف المشروط مع ان استدلاله ذلك مبني على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والا فلا دلالة للانقضاء على الحدوث **قوله** لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى هذا يدل على ان الكرامية يقولون بقيام مجموع الكلام اللفظي مع حدوثه بذاته تعالى وقد صرح به في مباحث التنزيهات بانهم انما يقولون بقيام قول كن والارادة فبينهما تدافع ثم المذكور في شرح المقاصد ان كلام الله تعالى عند الكرامية قدرته على التكلم وهو قديم واما المنتظم من الحروف المسموعة فهو قول الله تعالى لا كلامه وان كان حادثا قائما بذاته تعالى لكن ما ذكر في الكتاب يوافقه ما في ابكار الافكار **قوله** بل يخلقها الله تعالى في غيره وخالفهم ابو الهذيل في نفس كن فانه قال قوله تعالى كن عرض حادث لا في محل لان المحل سابق على الحال ولو بالذات فلا يكون شيء من المحال اجساما كانت او غيرها الا بعد كن والجواب ان يقال حقيقة قوله تعالى انما قولنا لشيء الاية هو ان ليس في قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء حتى يلزم تقدمه على جميع المحال الا ترى انك اذا قلت ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول تعلم لكل احد بل على انك لو قلت في حقه شيئا لم يكن الا هذا القول وبهذا التوجيه يندفع ايضا ما يقال من ان الاية تدل على قدم كلمة كن اذ لو كانت حادثة وافتقرت بكلمة كن اخرى سابقة لعموم لفظ شيء من حيث وقوعه في سياق النفي معنى ويتسلسل فتامل **قوله** كاللوح المحفوظ جمهور اهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيه ما كان وما سيكون الى يوم القيمة كما يكتب في الالواح المعهودة وليس هذا بمستحيل لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في المقدار واما عند الفلاسفة فهو النفس الكلي للفلك الاعظم المرتسم فيه الكائنات ارتسام المعلوم في العالم اذا عرفت هذا ففي قوله يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ تامل لان المخلوق فيه هو النقوش لا الاصوات والحروف وان حمل على حروف المصاحف اي يخلق الله تعالى دوالها لم يتم التقريب كما لا يخفى وايضا يلزم التكلف في قوله او جبريل او النبي عليهما السلام لان المخلوق فيهما نفس الاصوات والحروف **قوله** يعبر عنه بالالفاظ المتبادر منه هو ان الكلام النفسي هو المدلول الوضعي للالفاظ الا انه لا نزاع في انه انواع مختلفة واكثرها معان حادثة فلذا قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسي بالالفاظ هو التعبير بالاثر عن المؤثر فان الصفة الازلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل فيها معان مخصوصة يعبر عنها بالالفاظ **قوله** ويزعم انه غير العلم الاولى ان يقول ونقول لان استعمال الزعم في الباطل غالبا ولذا قيل زعموا مطية الكذب **قوله** اذ قد يختلف العبارات بالازمنة والامكنة اما الاول فلان التعبير عن ارسال زيد مثلا قبل وقوعه يكون بيرسل وبعد وقوعه يكون بارسلنا اما الثاني فلان الاشارة اليه اذا كان قريبا يكون بهذا واذا كان متوسطا يكون بذاك واذا كان بعيدا يكون بذلك فالمشار اليه واحد غير متغير في الحالات **قوله** عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير **قوله** اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه اعترض عليه بان اللازم من هذا الكلام على تقدير التمام مغايرة الكلام النفسي للعلم التصديقي لا للعلم المطلق اذ كل عاقل اذا كان بصدد الاخبار لا بد ان يحصل في ذهنه صورة ما اخبر على انه لا يتم في شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يصح واجيب بان الذي يصلح ان يكون مدلول الكلام الخبري لا بد ان يكون علما تصديقيا لا تصوريا ففي المثال المذكور اذا كان المخبر عالما بخلاف ما اخبر به لا يمكن ان يكون له تصديق بوقوع التصديقات لما اخبر به بل انا المقصود دفع زعم المعتزلة القائلين بان الكلام النفسي في الواجب تعالى ليس الا علمه فمغايرة الكلام النفسي للعلم اليقيني يثبت المطلوب وقياس الغائب على الشاهد يفيد الالزام على الخصم واجاب الامام الرازي عن الثاني بان الخبر لما كان في الشاهد غير العلم ثبت المطلوب وان افاد الالزام على الخصم الذي يلزمه

قوله تعالى انما امرنا الشيء اذا اردناه الآية كاذكر المصنف في صورة النحل هكذا انما قولنا لشيء اذا اردناه وفي صورة يس هكذا انما امره اذا اراد شيئا الآية **قوله** لكونه خبر اله هذا ان اجعل اذا شرطية فان جعلت ظرفيه كان ظرف زمان خاص عن المستقبل بحسب الوضع فيكون المعنى انما قولنا لشيء حين اردناه في المستقبل صوفي قولنا له لان يكون وقولنا اياه في الاستقبال الواقع فيه حادث يكون قول كن مع انه كلام الله تعالى حادثا سوآ اطلق عليه القرآن او جعل القرآن حكاية عنه على انه لا وجه للثاني كما لا يخفى **قوله** اما المتاخر عن الارادة الحادثة لان كان هذا للحياتية القائلون بحدوث الارادة لا في محل فلا ظاهر وان كان للجمهور المعتزلة فلان ارادته حدوثها باعتبار متعلقها **قوله** فلان المتاخر عن شيء يوجب الحدوث لانحصار العدم بالذات وعدم تاخر شيء عن الزمان والا بالذات فليتامل **قوله** والمختص بزمان معين حدث اما المختص بالحال والاستقبال فظاهر ولعل المختص بالماضي فلان الاستقبال في الحال والاستقبال ينافي القدم لان ما ثبت مقدمه امتنع عدمه **قوله** الرابع كما احكمت آياته ثم فصلت قال ابن عباس رضي الله عنهما احكمت اولا لم تنسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرائع به ثم فصلت بينت بالاحكام والحلال والحرام وفيه اقوال اخر **قوله** وغريبا اخر دلالة الآية الكريمة على ان كلام الله يتمال فلا يكون عربيا ظاهر فان الذي سلم منهم من التخصيص ذلك واما دلالة على انه قد يكون غير بيا اخر فتنضم ان التوراة ايضا كلامه بالاتفاق على ان المراد قد يكون عربيا مثلا فان المقصود ههنا مجرد الدلالة على التغيير **قوله** السادس انه معجز الجهة المجابلة ان يقول المعنى اعجبان انه ظهر في يد النبي عليه السلام ولم يظهر في يد غيره فيكفي مغايرته ظهور فلا يلزم حدوثه تعالى **قوله** على صفته القديمة القائمة بذاته تعالى اذ لا حقا في امتناع تردد المعنى القائم بذاته تعالى بخلاف اللفظ وان كان عرضا لا يزول الجسم الحامل له فيوصف اللفظ لذلك النزول ولو مجازا **قوله** والارسال في الازل فضلا عن الارسال فيما قبل الاول ويمكن ان يصار ايضا الى الحذف اي ايلا ارسال فيما قبل الاول لخصوصية ثم لا مع سابق الكلام وكاحقه فتدبر وكاشي تصور سهما للتقديم للمجابلة ان يتولوا معنى نسخ القرآن **قوله** رفع حكمه لاذاته فلا يلزم حدوثه ذاته **قوله** والحق ما اختاره المصنف لان جميع مقدماته القريبة ليست عقلية **قوله** والجواب انها تدل على حدوث اللفظ فنه بحث لان النسخ كما يكون في اللفظ يكون في المعنى فيكون الاستدلال بالنسخ على حدوث الكلام على تقدير تمامه شاملا للفظ والمعنى **قوله** تنبيه كلامه واحد الى اخره فيه بحث لان الكلام اذا كان امرا واحدا وكان اختلاف العبارات عليه بسبب التعلقات الخارجة فلم لا يجوز ان يكون العلم والقدرة وسائر الصفات راجعة الى معنى واحد فيكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب التعلقات لا بسبب اختلافه في ذاته وقد لك بان تسمي ارادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند تعلقه بالايجاد وهكذا سائر الصفات وان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يعود ذلك الى نفس الذات من غير احتياج الى الصفات اجاب الاصحاب بان القدرة معنى من شانه تاتي الايجاد به والارادة معنى من شانه تخصيص الحادث بحالة دون حالة وعند اختلاف الثابتات لا بد من الاختلاف في نفس المؤثر وهذا بخلاف الكلام فان تعلقاته لا توجب اثرا فضلا عن كونه مختلفا وفيه نظر اذ استناع صدور المختلفة من المؤثر الواحد اصل الفلاسفة لا المتكلمين ولو سلم فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة لان القدرة مؤثرة في الوجود والوجود عند الشيخ الاشعري ومتابعيه في ذلك نفس الذات كما مر ولما كانت الذوات مختلفة لم ان يكون تاثير القدرة في اثار مختلفة فيلزم ان يكون مختلفة وليس كذلك وايضا ما ذكروه من ان عمق لهم في القدرة والارادة لم يمش في باقي الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرة في اثر قال الامدي في ابكار الافكا

تصوير الكلام النفسي واما الاثبات للواجب تعالى اذ ذاك فيما نقل عن الانبيا متواترا **قوله** واعترض عليه بان الوجود الى اخره قد يتكلف في الجواب عنه بان هذا ذكر الزاما على من قال ان امر الانسان عبارة عن صيغة افعل على سبيل العلو والاستعلا سواقام بالنفس فاستقام له واما الدليل على المغايرة اذا اعني في حقيقة الامر الطلب فهو ان الله تعالى امر الكافر بالايمان اما الاول فلانه وعده الثواب بالايمان واوعده العقاب بتركه واما الثاني فلما ثبت بالدليل ان الارادة هي الصفة المخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلو اراد ايمانه لوقع **قوله** وليس بحجة عليه الى اخره فان قلت يرد عليه انه وان لم يتجه له ذلك لكن يتجه عليه ان الامر قد يوجد فيه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب ارادة المتكلم لما امر به كما اذا قال المتكلم لرجل اذا امرك عند فلان بامر فلاني لكن لا اريد منك الاتيان به وانما امرك لاجله ثم تقول له بمحض افعل كذا الآن قلت ليس ههنا حقيقة الامر بما تقول فكذلك في الصورة التي ذكرت في المتن فلا نسلم رجحان احد القولين على الآخر **قوله** لكن لم اجد في كلامهم قائل بالاول فيما وجدت انا قد وجدت في كلام البعض ما يشعر بذلك حيث قال لانسلم وجود حقيقة الاخبار والطلب في الصورتين المذكورتين بل انما هو مجرد اظهار اما رتها وانت خبير بان مرد المصنف عدم وجدان ذلك في كلامهم مذهبا لم وما ذكر من المنع والسند لا يصلح لاثبانة مذهبا لم **قوله** راجع للعلم القائم بالمتكلم فان قلت هذا تصريح بالاثبات العلم الزائد فليف تقوله المعتزلة النافون له قلت بعد التسليم ان الكلام في خصوصية الواجب تعالى لعل المراد بالعلم العالم هو وهكذا الكلام في الارادة والكراهة فتامل **قوله** ولما كان الحسن والقبح بالشرع هذا الكلام من قبل المعتزلة الزامي لان مشرعية الحسن والقبح انما هي عندنا والاما عندهم فهما عقليان **قوله** وهو مستهجن من العلم فان القدرة الى اخره قد سبق ان للقدرة تعلقا سوبيا عاما الكل ممكن يترتب عليه بمكن القادر من ايجاد المقدور وتركه وتعلق آخر خاص يترتب عليه وجود المقدور فيجوز ان يكون مراد المصنف حيث حكم بامتناسبة القدرة الى المتعلقات التعلق الاول وحيث حكم بتعلقها بالبعض دون البعض التعلق الثاني فحينئذ لا سهو اصلا نعم لا يخلو عن نوع تكلف من حيث ان المصنف لم يتعرض لتعلق القدرة فيما بين **قوله** ويرد عليه ان ما يجزم به الاخر اعترض عليه بانه يقتضي ان الرسول عليه السلام لم يامرنا بشيء ولم ينهنا عنه بل عزم على الامر والنهي فقط بالنسبة الينا وفساده واضح اذ لا شك انا مامورون ومنهيون وظهر اوجب علينا الامتثال **واجيب** بان حقيقة الطلب انما تعلقت بالمخاطبين الموجودين في زمان النبي عليه السلام ووجود منهم يكفي في خروج الخطابات عن السفه واما تعلقها بناصر بحاني ذلك الزمان فممنوع لم وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال قالوا انما يكون محالا اذا طلب من المعدوم ان ياتي بالفعل وقت عدمه واما اذا طلب منه ان ياتي حال وجوده فلا الحق ان نفس الطلب من المعدوم ان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محال امتثاله **قوله** فلا بد في الكلام ايضا من مخصص فان قلت لم لا يجوز ان يكون مخصص تعلق كالقدرة والارادة قلت لان تعلق الكلام قديم عند الاشاعرة فلو كان مخصصه الارادة لزم حدوثه **قوله** كتعلق الارادة لذاتها فيه ان ذلك انما يلزم اذا كان لذاته يلزم الايجاب في الاوامر والنواهي ويصير التكليف واجبا عليه تعالى وايضا يشكل النسخ ويكثير الى جوابهما **قوله** فانه يدل لان على الاذكر محدث يرد عليه انهما يدلان على ان كل ذكر محدث لا لقوله محدث صفة لقوله ذكر فلا يتكرر الوسط بل يكون القياس كقولنا زيد انسان وكل انسان كاتب فهو كذا **قوله** الثاني

والجواب ما اورد من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعوده الاختلاف الى التعلقات والمتعلقات شكل وعسى ان يكون عند غيره حله وهو جوابه فذهب بعض اصحابنا الى القول بان كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة

قوله فانما هو بحسب التعلق وهذا التعلق اول عند الشيخ ابي الحسن الاشعري وبعض الاشاعرة وحادث عند ابن سعيد وطائفة كثيرة من المعتزلة وهذا هو الفرق بين المذهبين وان توافقا في ان الاقسام الخمسة بحسب التعلق

قال الامدي في ابكار الافكار اختلفوا في وصف كلام الله تعالى بالامر والنهي وغيره من اقسام الكلام فمذهب الشيخ الاشعري ونفاه ابن سعيد وطائفة كثيرة من المعتزلة مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال فان قيل المتعلقات المتعددة الحادثة ليست بالاختيار بل بالايجاب فيتوجه الاشكال على انحصار الاقسام في الخمسة وجوب تعلقه حينئذ بكل ما يمكن ان يتعلق به قلت امكان ما عدا هذا القدر من التعلق بكلامه تعالى ممنوع وهذا بحسب النوع واما بحسب شخص كل نوع من الانواع الخمسة فيجوز ان يكون المتعلق حادثا بالاختيار وبهذا يندفع لزوم وجوب التكليف واشكال صدق التفصيل لكن القائم بعد محل تامل قليلا تامل **قوله** وذلك الكلام انواعا الى آخره قيل كون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله اقيموا الصلاة مع قوله والا يقربوا الزنا كيف يتخيل انه لا يزال في نفسه لفظا او معنى حتى تكون الاعتبارات وانت خبير بان هذا انما يشكل اذا كان الكلام النفسي عين المدلول الوضعي للكلام اللفظي واما اذا كان التعبير باللفظي عن النفسي من قبيل التعبير عن الموثر بالموثر كما مر فلا اشكال فتامل

قوله فجاز ان يوجد جنسها بدونها كما ان الانواع الخمسة انواع اعتبارية بالنسبة الى مطلق كلامه تعالى كذلك هو جنس اعتباري بالقياس اليها اذ الحق ان الكلام الازلي ليس جنسا بل امر اعتباري يعرضه الاضافات وله انما يحب كل اضافة نوعية **قوله** والجواب منع وجوب الاصلح فان قلت سلمنا ذلك لكن الكذب في كلامه بنائي حكمة ارسال الرسل يجاب بان احاطة كل حكمة مما لا يتناهى من القوى القاصرة فلعل فيما فعله حكمة جليلة لا يطلع عليها **قوله**

والنقص على الله تعالى محال اجماعا فان قلت لا يخفى ان عدم ارساله تعالى نوحا عليه السلام الى قومه ممكن لان الارسال غير واجب عليه تعالى بل واقع باختيار والانكار مكابرة فيلزم من امكان النقص امكانه قلت امكان النقص انما يلزم اذا لم يمكن اجتماع عدم الارسال مع صدور قوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه وهو ممنوع واستلزم عدم الاجتماع لا ينافي امكان عدم الارسال في نفسه بناء على قاعدة الاختيار فتدبر **قوله** اشار الى دفعه بقوله واعلم الى آخره لا يخفى ان ظاهر قول المصنف واعلم الى آخره هو الاعتراض على الوجه الاول المذكور في المتن ولما توجه عليه ان اللازم من الكذب النقص من حيثية صفته الذاتية لا النقص في الفعل والشارح فهم وجه الثاني الاول فانه ممتنع بالاجماع كما سيجيء تكلف الشارح في توجيه تقدم سوال بان الدليل المذكور لا يدل على امتناع الكذب في كلامه اللفظي وجوابه بانه يدل عليه ايضا لان خلق الكاذب يقتضي فعله وجعل هذا الكلام اعتراضا على الجواب المحذوف وقال جيء بان هذا لا يخلو عن تحمل لكن الشارح تبع فيه الايجي وهو تلميذ المصنف واعلم الله مراده والا فالاقرب ان يجعل اعتراضا على اصل الدليل المذكور فيه فانه لما قيل ان الكذب نقص وهو محال عليه تعالى وارد ظاهر ان لا يكون كاذبا في كلامه على الاطلاق اتجه ان يقال انما يدل ذلك على انتفاء الكذب عليه مطلقا لو كان النقص في فعله غير القبيح العقلي الذي نحن بصدده بل لكفى في بطلانه كونه غير **قوله** لكفى كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى الى آخره المراد بالكذب الكلام الكاذب بالقصد الكلام الصادق وبعد ان قال لا يجري في تقرير هذا الوجه الثاني لو جاز تخلفه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قديما لقيام الحوادث بذاته تعالى الى آخره وناشئ في كونه صفة حقيقية ثم التعلقي الذي يتوقف عليه الاقتضاء بالخبرية

الى هي مناط الاتصاف بالكذب فذهب عند جمهور الاشاعرة كما مر وبهذا اندفع منع لزوم قدم الكاذب بناء على قيام حوادث بذاته اعني التعلق ومنع كون الكذب صفة حقيقية قائمة به تعالى على ان القدر حتى يلزم قيام الحوادث به تعالى فليتدبر **قوله** واللازم باطل فانا نعلم بالضرورة الى آخره فان قلت هذا الدليل غير صحيح لجميع مقدماته اذ لو صح لدل على استحالة الصدق ايضا فانه قال في الوجه المتصف به لكان صدقه قبيحا فيلزم ان يمتنع عليه الكذب مع انا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه على ما هو عليه قلت قوله لزم من علم شيئا الى آخره ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة اذ الكلام ليس في الصدق والكذب اللسانيين حتى يكفيه ذلك بل في النفسانيين ونحن نعلم بالوجدان انا ناتي علما شيئا فانه يتعذر علينا ان نخبر بخلاف ما نعلمه **قوله** مع ان الملزم عندنا هو بيان صدقها لامتناع التي ينتظم بها المصالح الدينية والدنيوية والسبيل الى معرفة الكلام النفسي الامر وقد يقال الدليل على صدق الكلام المقتضي واشكال ان من اثبت المعنى النفسي جعل هذه الالفاظ والعبارات دوالا بالنسبة البدوي لوازم دونها دالة عليه وانه لا كذب فيه ان لم يكون فيها ايضا كذلك فوقوع الكذب فيها دون النفس مع كونها دوالا عليه وفيه نظر لان كون الالفاظ والعبارات دوالا بالنسبة الى الكلام النفسي الثابت صدقه بالدليل المذكور ممنوع امتناع الكذب في الكلام اللفظي كما لا يخفى فبناء امتناع الكذب فيه على كونها دوالا عليه دور والاصحاب لما قالوا لو يكون الكلام اللفظي دليلا على المعنى النفسي القائم بذاته تعالى في نفس الامر بعد ما تقرر عندهم من امتناع الكذب فيه فليتامل **قوله** فتصديق فعل الى آخره اعترض عليه بان التصديق الفعلي انما ينتهض حجة اذا لم يجوزوا التفضل في فعله تعالى وكما فرق بينه وبين التبيح العقلي كما مر انفا فلا يتم ذلك الاستدلال ايضا لانا نقول بثبوت التبيح العقلي وحينئذ فليتمسك ابتداء بما قاله المعتزلة استقلالا لكثرة المؤنات واخذا بالمهل وجوابه ان مجيئه التصديق الفعلي معلوم بحسب العادة سواء جوزوا التفضل في الفعل ام لا اذ ترى ان قوما اذا ادعوا عند ملك عظيم من ملوك الدنيا مقام واخذ منهم وقال انا رسول هذا الملك اليكم ثم قال لهم الملك ان كنت صادقا فيما قلته فخالف عادتك في القيام والقعود فاذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون الى العلم بكونه صادقا ويخطر ببالهم عدم جواز النقض في فعله قطعا كيف وناشئ في الجواب في عدم الصورة اصلا **قوله** كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف واعلم ان اكفارهن انكرها انما هو اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى يعني انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى يعني انه ليس صفة قائمة به تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقية قائمة به جل وعلا وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او لسان النبي عليه السلام او جد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا **قوله** فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للنطقي والمعنى اعترض عليه بان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون تاما وان كلامه تعالى ليس بدال بالمطابقة على الكلام النفسي القائم بذاته تعالى لان مدلول المطابقي للفظ بان يقال كل واحد منها هو الكلام المنزل على النبي بلسان جبريل عليهما السلام وان كان اسما للنوع القائم بذاته تعالى ان يكون دالا على ذلك الشخص بخصوصه بجاز اصح نسبته عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يكون باطلا على ذلك الشخص بوصف كلامه تعالى بالحروف حقيقة ايضا واجيب بالتزام الاشتراك بين النوع وذلك الفرد الخاص وجوابه ان ذلك الترتيب لاجل آخر وقد يقال القول بان ترتيب الحروف انما هو في اللفظ دون الملفوظ فالملفوظ حادث دون اللفظ امر خارج عن طوق العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة تكون اعدادها محققة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض وقد سبق في شرح الديباجة ما يتعلق بهذا المقام فليتذكر فيه **قوله** يجب حملها

وبهذا يندفع ما قيل ان المراد بحفظ اللفظ اللفظ القائم بذاته تعالى بالملفوظ اللفظ القائم بغيره عبر عنه بالملفوظ فيما بينهم واشعارا بان اللفظ للحادث كالمنسم للصدر بل هو مجاز مشهور وقوله هذا على الاعتبار وكان القول بعدم التوجيه يندفع ايضا بما يورد عليه

لعل الشيخ يمنع

اجيب عنه بان

وهذا الجواب بعد ما قيل في بيانه مغاير لما قاله المحكم للعلم من ان الخبر قد يخبر عن حاله بعلمه بل يعلم خلافه يحمل على حالة ولقائم المقام من اول الامر على امتناع قيام الكذب به ولا يحتاج الى التشتت بلزوم امتناع الصدق بناء على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اللهم الا ان يحمل الجواب على المنع والسند ويكون بالنظر الى خصوص الباري

القائم بذاته تعالى

قوله مكتوب في المصاحف مقروء بالسنة القارئة بتصوير اللفظ والمحكي هو الملفوظ والمراد ان كان كذلك في الجملة فالمقروء والمحكي هو اللفظ وان كان كذلك بالذات والقديم هو المعنى وان كان كذلك بالعرض فالمقروء والمحكي بالذات هو اللفظ القديم بالعرض كما هو كذلك عند بعض المحققين والمعنى ان كان كذلك بالذات فهو كذلك بالعرض والعبارات **قوله**

من ان م

على حدوثه الى الناس فيما هذا الحمل بعيد جدا لان الادلة الدالة على الحدوث انما تدل على حدوث ماهيته العرض لا على حدوث تلفظ القرآن وقراءته وكتابته لان شيئا منها ليس بعرض قوله لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه نفي م

يحتمل ان يحمل الحدوث على المضاف اي لا يستلزم انتفاء متعلق لازمه وذلك لان المراد هنا لزوم انتفاء ثبوت الصفة

واعلم ان الدليل على تقدير وجوده يستلزم التصديق بذلك الثبوت ويحتمل ان يبقى على ظاهره لان الدليل كما تقدم يستلزم

نفس المدلول كوجود الصانع وان لم يكن محصلا لمعنى الواقعي على كل تقدير لا يراد ان انتفاء ملزوم خاص وافعم يستلزم

انتفاء اللازم مطلقا الا ان انتفاء الملزوم بالكلية يستلزم انتفاء اللازم فيلزم انتفاء صفة لم يقم عليها دليل اما على التقدير

الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلانه لا يلزم من نفي الملزوم الذي لا مدخل له في حصول لازمه نفي اللازم كما في جواب

قاسم شبهه المتقدمة على افادة النظر العلم قوله بل طريق لنا الى معرفة الصفات الى آخره ان اراد باحد الطريق العقل

فيما ذكر لم يفد وان اراد واحد الطريق طريق السمع ممنوع لان السمع دليل ايضا وبه اثبت الشيخ تلك الصفات على ان الدليل

لو صح لكنا عالمين بحقيقته تعالى اذ المعرفة بالكنه اكمل من المعرفة بالوجه فان قلت مرادهم انا مكلفون بكمال معرفة

ممكنة وقد لا يسلمون كون معرفته تعالى بالكنه ممكنة قلت لو سلم فلعل له تعالى صفة لا يمكن لنا معرفتها ايضا فلا يتجه لهم

باذكرون في صفة عين السمع بالكلية تناقل قوله فمن مكلفون الى آخره هذا رد على منع التكليف بكمال المعرفة ثم الزيد

باعتبار الاحياز بنظره الغائي قوله وثمانيكم من مهة من الله اي اذ لا كان التكليف بكمال المعرفة ممنوعا فاحرى ان لا تكلفون

بكذا الكذا وحينئذ لا يرد ان مثل السمع والبصر والكلام داخل تحت الوسع فيقتضي قوله اذ هو بتقدير سمعنا

ان نكون مكلفين بمعرفته ايضا مع ان التفريع عليه يقتضي عدم التكليف بها اذ لا يتوقف تصديق النبي صلى الله عليه وسلم

عليها منها فتدبر قوله ولكن لا يمتنع كثرة العالمين لزوم كثرة العالمين على تقدير كون كمال المعرفة فرض عين ما يكون

التكليف بها بالنسبة الى جميع الناس بذلك الاعتبار واما لو كان فرض كفاية فلا قوله صفة وجودية زائدة فان

قلت القديم يوصف بالبقاء ولا يوصف بالثبوت قلت قول البقاعليهم بالاشتراك اللفظي قوله كما في اول الحدوث

هذا ايا ينتهض في الحدثات وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد على ان البقاء ايضا الى الوجود المخصوص اعني الوجود المستمر

قوله لم يكن الوجود باقيا اي في الزمان الثالث الآتي لا باقيا لا يلزم من عدم بقاء البقاء ان لا يكون الوجود

باقيا جواز ان يكون باقيا بقاء عدمي لانا نقول قد سبق في الامور العامة ان العدم الطاري على الصفة الموجودة

تستلزم عدم اتصاف الموصوف بها التي انه اذا عدم السواد لم تتصف به الجسم املا نعم يرد انه لم لا يجوز ان يبقى

الوجود بقاءات متجددة كما هو مذهب البعض في سائر الاعراض فان قلت الكلام في بقاء الواجب ولا يتجدد صفاته قلت

لو سلم كان ينبغي ان يقتصر على ان يجدد البقاء يستلزم ان يكون بقاء لكل الحوادث وكيف ان يقال انه من باب تعيين الطريق

قوله والجواب ان بقاء الباقي نفسه بعد بحث اما او لا فلانه يجوز حينئذ ان يكون بقاء الباري ايضا نفسه واثباته

ان البقاء لا يحتاج في البقاء ابدا بخلاف غيره مشكل واما ثانيا فلان الحكم القائل بان البقاء صفة وجودية زائدة

على الوجود لا يمكنه هذا الجواب ولا القول بجواز ان يكون بقاء الشيء بقاء مثله اعتباريا كما سبق في نظائره وذلك لان

دليله الذي استدل به على كون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجوه كما يدل على كون بقاء البقاء صفة وجودية زائدة

على البقاء فالبقاء بقاء بتحقيقه ودفعه كما في باقي زمان الحدوث ويتجدد تبعه صفة زائدة هي بقاء البقاء والحاصل ان دليل القائل

الحدوث يؤيد النقض الذي هو يتم الزاما فالالزام يتم برهانا قوله ويرد على هذا الجواب الى آخره بحث اشرنا اليه في الامور العامة وهو ان هذا

الجواب وتوضيحه ان هذا القول ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وبينها بانه لو لم يكن اعتباريا لزم التسلسل في الامور

الموجودة المترتبة واذا امتنع لزوم التسلسل يكون بقاء البقاء مثلا عين البقاء لا يتم هذه الضابطة تكليف بثبت بها

ما هو المطلوب اعني كون البقاء امرا اعتباريا حاصله بان ملاحظة الاخير هو ان ادعاه وهم وجودية البقاء

والتطاع يكون بقاء عينه برده اعترافهم بانا نختار نوعه بث او يكون اعتباريا سواء تم دليله ام لا فتدبر لكن يرد

الاعتراض عليه ايضا لم لا يجوز احتياج البقاء الى الذات بالنسبة الى وجودها مطلقا وكسبه بالنسبة الى وجودها

في الزمن الثاني فلا دور وانا نقول لم المدعى ان قيام البقاء يحتاج الى وجود الذات في الزمان الثاني فتدبر قوله

والجواب منع احتياج الذات اليه ليس هذا اختيار الشق الاول منه للزوم الدور المصرح في الضمير وان اتفق تحققها

راجح الى البقاء والوجود في الزمان الثاني لا الى الذات والبقاء حتى يلزم ما ذكر قوله معلل به ممنوع هذا التعليل

وان قال به القائل ان البقاء معنى معلل به الوجود في الزمان الثاني لان مراد المانع هو لا بد الى ان ما ذكر لا يتم حجة تحقيقه

بل الزامية حتى لو قيل بالمقارنة فقط لم يتم النفي فان قلت كيف يقول الخصم انه يؤول الى ان الواجب تعالى وجوده في

الزمان الثاني لا يستوي ذاته قلت لعله يثبت بما ذكر صاحب الصحائف من ان اللازم انتفاء صفة الى صفة اخرى

لشائر الذات والاستواء به كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحياة فانا نقول وجود الشيء في الزمان

باذكره في شرح الثاني عين وجوده في الزمان الاول المستغني عن صفة البقاء فيحتمل استغنا بدل الشيء بالحاجة قلت لعله

ان افتقار الوجود يزعم ان افتقار الوجود لذاته الى مطلق العلم ويعين ذلك المعنى الى الخارج قوله اثبات البقاء قد يفسر الى آخره في الثاني

مسامحة حيث ذكر الاثبات وفسره بالتصديق ثم لا يخفى ان الاتم ان يتعرض لمباحث الوجود في الزمان الثاني قوله

الوجود عليها قوله لان الاستمرار الى آخره فيه بحث اما اولا فلان الاستمرار كالاستمرار الوجود في الزمان

الثاني واما بقاء الاستمرار فلا استمرار الوجود في الزمن الثاني ثم لا شك ان اصل الامر الذي علل به الوجود في الزمن

الثاني للوجود فيه واما الوجود في الزمان الثالث فلا يبدس بقائه لانه علة وانعدام العلة يوجب انعدام

المعلول وحينئذ لا يبقى فرق بين معنى البقاء ان الوجه الاول ينفي كليهما وغاية ما يقال ان معنى الامر الذي علل به

الوجود يقع المعدوم انعدام المعدوم لكن هذا يحتمل الحوادث والاظهر ان مراده انه ذات البقاء لعلل به وجود الذات

ووجوده نفسه في الزمان الثاني وكما يحتاج الى بقاء آخر بهذا المعنى يتأتى قوله كالوجود القديم العجون القديم

ما بين شاريخه المنبتة من النخل قوله تلك القدم الذي هو المتقدم بلا نهاية فيه منع للقطع بتغاير النوعين

ودليل الوجودية غير قائم بنوع احدهما ولو سلم الاتحاد في النوع فوجودية فرد من نوع لا يستلزم وجودية فرد آخر

قوله مما لا وجه لصحته لانهما النافيين للشيئين قوله قلت ان الصفات السلبية لا تقبل تلك بعد السلبي

تنس القدم لا سلوله قوله او تقدر في الاذهان الى آخره دفع لما يقال لعل الله تعالى مخلوق اعظم منه قوله

اذ ذاك يعدي بالى قد يضمن بخلاف الاصل ولا يصار اليه بلا ضرورة قوله اثبته الشيخ الى آخره سوق الكلام

يدل على ان الشيخ وان تبعه جعل الوجه في الآية المذكورة صفة غير الصفات السابقة وهو مشكل جدا اذ يكون معنى

الآية حينئذ كل شيء هالك الا تلك الصفة فيلزم هلاك باقي الصفات بل الذات ايضا لوجوب عموم المستثنى منه

فالصواب ان يكون مجازا عن الذات وجميع الصفات كما ذكره الشارح قوله بل لا يجوز وصفه الى آخره المجوز العلم

الحمد لله على ما علم وسلم الذي هو الخاطب ولو سلم فلعل القصد الى الابتلاء وقبح عنان الذهن كما قيل في المتشابهات

وحصر قادرية الوضع في فهم المعنى ممنوع قوله معلل على سوق الاول بالالف فعل ماض وفاعل مستتر راجع

الى المسور والقافية للعطف على دعوت ولي الثاني يا ايا الساكنة مصدر مثني مضاف الى ما بعده كما في مصحح على ما صرح

لبيك

يه في الصحاح وليس على صيغة الماضي تأكيد اللاول كما يتوهم والقافية للسببية والمعنى انه دعى موسى الباب ما اصابني من الحوادث حتى نصرني فاجابني ثم قال بلغني يدي موسى اي قالت يدي موسى الباب اي اتم في قيامه اقامة كثيرة قيل وانما قال يدي موسى لان موسى العانه باليد قوله وهو في غاية الركاكة لما فيه من تعطيل الالة القريبة لما يظهر اذا لم يمكن الباء كما في الآية قوله عن معنى معقول وهو القدرة ويجوز ان يكنى به عن تعلق فعله تعالى بخلق آدم عليه السلام بلا توسط اسباب وآلة كما في بنيه فانهم وان كانوا مخلوقين له تعالى لكن ذلك الخلق يتعلق مع اسباب وشرائط من انتقال نطفة الرجل الى ارحام النساء واستواء بنيتها والاستراحة بين النطفتين الحاصلتين من الاعضاء والاشربة وغير ذلك وان كانت تلك الاسباب ايضا بخلقه تعالى وهذا الوجه ادخل في التذييل على ابليس كما لا يخفى لكنه لا يطرد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فانهم ظاهر في القدرة بلا مرية وايضا لا يظهر حينئذ وجه تثنية اليد قوله يجري بأعيننا قبل الراد به الاعين التي اخترعها من الابصار وهو بعيد قوله انه صفة زائدة الضمير راجع الى العين او العينان والاقيال صفتان زائدتان كما قاله الاسدي قوله مما لا يليق اليه ايطال لما دل عليه الحمد

قيل وفي القدم والرجل من باب الاستخدام والمجاز ارادة بهما اعيانهما الحقيقية العرفية والصواب ان المراد بهما ما يعم الحقيقة والمجاز بان اراد بذلك ما يدفع شدتها ولا يلزم سقوطها من الثلاثة الى العشرة لما كان علامة التانيث كما تقرر في النحو فلو سقطت مما نحن بصدده لوقع اجتماع الامثال بلا فاصل وهو مكروه ويمكن دفعها ويقع مسألتها هذا التانيث الثاني حادية وسقوطها من عشرة لان الاسم تنزل منزلة اسم واحد ومثل هذا يقال في اسماء العدد احد عشر ثم الدليل قال اصل ما ذكرته هو الاستعمال وهذا الذي ذكروه المناسبة التي اعتبروها فلا مناقشة فيه لا يجري كثير نفع قوله وقد جعل كونه من مسند الخبر اجيب عنه بان يقيد الصفة الكلام ولا يثبت طعنة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين آلة من كمال العلم والقدرة والارادة واما ما قيل من انه لا يلائم قولهم التكوين غير المكون اذ لا معنى لكون كلمة كن غير المكون فجوابه ان ذلك انما هو بحسب الاشاعة الناشئ كونه صفة زائدة لان الايجاد مسبوق بالارادة قوله وحينئذ لا حاجة الى ما ذكر الى آخره اعترض عليه بان التكوين هو المعنى الذي يحدث في الفاعل ويه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا اي هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف يكون صفة لغير واجب بان الظاهر ان ارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تاثيره فيه والمعنى الذي يحس الفاعل مبدأ تلك الصلاحية وذلك المبدأ في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى تقدسه انه الممتاز بذاته عن سائر الذوات قوله وورد في حديث الى آخره اشارة الى صفات اخر اوردها الاسدي قوله حتى بدت نواجذ الناجذ اخر الاضراس وللانسان اربعة نواجذ في اقصى الانسان المدير بعد الاضراس وبيمن ضرس الحلم لانه ينبت بعد البلوغ وكمال العقل قوله تبا تاثير النحو بمعنى النحاح وهو الظفر والفوز المقصود وتبا تاثير الصحيح او ايده وكذلك اوابل كل شئ والتباشير البشري ايضا قوله والكلام في الصحة والوقوع فان قلت لم يقتصر على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا قلت لانها كلما سمعيات ربما يدفع الخصم امكان المطلوب فاحتاج الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا فان قلت ادلة الامكان ايضا سمعية اذ لا وثوق على الدليل العقلي كما ستقف عليه قلت نعم لكن بعضها قطعي وليس في ادلة الوقوع دليل قطعي هذه الحيثية فهنا ثلث مقامات الاول في العبارة سهلة لانه كما يخلي لسان المقامات جمع مقامة او مقام يكون المقام

فعلى الاول ينبغي ان يقول ثلاث مقامات وفي الثاني اي يقول ثلاث مقامات ونفاه اخرون رد الدليل التنبيهي الذي يتذكر يدل على جوازها في الدنيا قوله عائدة الى التاثير الحقيقة فان قلت لا وجه لحال التخصيص فان جهله فالجاهل الى آخره حاصله ان ثبوت الجهل يستلزم انتفاء القوة والقوة ثابتة فينتفي وقوع العلم بالامتناع على تقدير تحققه ومعلوم الامتناع لا يشمله العاقل مع ان السؤال المحقق تعين الامكان وما علق على الممكن فهو ممكن او عليه انه يصح ان يقال ان انعدام المعلول انعدام العلة والعلة قد يمنع عدمه والترنه ان الارتباط بين الشرط والجزاء بحسب الوقوع لا الامكان وذلك لان امكان الشئ ذاتي غير معلق على شئ واجب بان انعدام العلة التامة تعالى عن الاسلام غير ممتنع افهم تعلق القدرة والارادة ويجوز اشتراكهما وفيه انه بشكل بالنسبة الى الصفات وقد يجاب بان المراد بالممكن المعلق عليه هو الذي في مرتبة الامكان الصرف بحيث لا يشبه امتناع لا من الذات ولا من الغير وانت خبير بان امكان استقرار الجبل كذلك وكذلك انعدام المعلول فيما امتنع عدم علته واما ما ذكر من الشرط فمعترف بجوابه وفيه نظر لان ارادة الله تعالى تعلقت بعدم استقرار عين النظر فاستحال استقرار ملذلك وان كانت استحالة بالغير فتامل ويمكن ان يجاب عن اصل الاعتراض بمنع صحة ذلك القول لغة قوله بل على تغليب الحرفة فان قلت هذا ليس كما لا ينبغي لانه ممتنع بالنسبة اليه تعالى قلت مراده ان مقتضى اللفظ والتعريفة تلي الجعل على التغليب لكون النظر الموصل الى الحقيقة فيه واما امتناعه بالنسبة اليه تعالى فيفيد فجعل اللفظ كناية عن لازمه ومرجوعه اغنى الرؤية هذا غاية ما يقال وفيه نظر لان اللفظ في الكناية ليس مستعملا في الموضوع له عند الشارح كما حققه في شرح المفتاح قوله ضرورة مع انه يخالطه اورد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه كمن يخاطبه من وراء الجدار الى آخره اجيب بان العلم بهويته الخاصة بمعنى الانكشاف التام لا يكون الا بالمشاهدة والعيان كما هو شان جميع الجزئيات الحقيقية فيعود الى الرؤية وعلى العلم بكيفية حقيقة الجزئية ليس بلازم للرؤية فلا يصح قولهم بل يجوز بمعنى العلم الضروري لانه لا ازيد منه ويرد ان يقال خطاب موسى عليه السلام اياه عز وعلا انما يفيد العلم الضروري الاتي ان يخاطبه تعالى مع ان وجوده تعالى ثابت عندنا بالبرهان لا بالضرورة واما خطابه تعالى اياه فهو بمعنى صلاح لتعلق غير قائم به ودلالة المخلوق على الخالق نظري فتامل قوله باجماع المعتزلة العلم لعله يريد اجماعهم قبل ظهور الزمخشري والا فقد قال هو في كشافه لمن تراءى له ان يطعن عربي ممن الطريقة قوله من اعلامه الدلالة على الساعة وفي بعض النسخ من اعلامها فراجعه وهو المناسب لما في نهاية المعقول وان كان الظاهر من السياق والموافق للانكار هو الاول قوله وايضا قوله فان استقر الى آخره فيه بحث لان المفهوم من الاية الكريمة على التوجيه المذكور ان استقرار الجبل ساري اندسيري فيما بعد علامة دالة على ما ذكر لان نفس الاستقرار علامة له حتى لا يلائم فتامل قوله وفي اخذ الصاعقة فائدة هذه العبارة يظهر في قوله وليس في اخذ الصاعقة دلالة الى آخره قوله فكيف يقتلون مجردا اختيار فان قلت لا يلزم مما ذكر قبولهم مجردا اختيار عليه السلام الى اللازم قبولهم لان السبعين المختارين ان الله تعالى قال كذا قلت السبعون وان هو الجواب لكن موسى عليه السلام هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى على انه اذا لم يقبلوه من موسى عليه السلام مع ما يبديه بالمعجزات من السبعين اول وهلة فالاولى ان لا يقبلوه من السبعين قوله والا لزم الى آخره ضمير في الكلام ان يقال شلا التقدير فان استقرار الجبل حال حركته واعترض على هذا الجواب بان استقرار الجبل من حيث هو واقع في الدنيا قبل يوم وقوع الرؤية المعلقة عليه فهو واجب بان المعلق عليه وان كان استقرار الجبل من حيث هو لكن من غير تقييد بكونه حال الحركة لكن في المستقبل

وعيب التطويل لليل الغاوان لا يريد السابق واللاحق قوله وهذا اخير الطويل صون الغريض يرد عليه ان
تمييز احدهما من الاخر ولو باستعمال البصر لا يستلزم رؤية الطويل العرض الا ترى ان تمييز الاقطع من الاعمى
مع ان الاقطعية والعمى ليسا من المرئيين قطعا فان اراد التمييز بسبب رؤية الطول والعرض فهو مصادرة
وقد اجاب بان المراد هو التمييز بمجرد استعمال البصر من غير ان يكون للامر آخر مدخل فيه وتميز الاعمى من الاقطع من حيث
هما كذلك محتاج الى معاونة ورؤية الهيأة الاحساسية وات خبير بان الكلام في ثبوت الفرق فتدبر قوله
لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال قلت لعل الطول جزء اخير حقيقيا فما يحل ذلك الجزء المحل الطول لكان
طولا لعاد العدد وان لم يكن يلزم ان لا يكون الطول عرضا واحدا حقيقيا لانه حينئذ مركب من عرضين متحاذيين
بحسب الحقيقة كما لا يخفى فتصير ورد عليه ان المحال قيام العرض الواحد بمحلين على ان يكون كل منهما محلا له على حدة
واما اذا كان المحل هو المجموع كما هو المفروض قيامه بكل واحد كما في الاتصال والاجتماع قلت فالترديد غير جار على
ان بطلان هذا علم من السوق الاول قوله كما مر في مباحث العلل فيه ان المراد بالعلة هناك هو المؤثر وههنا
متعلق الرؤية كما سيصرح به ورد بان امر واحد يعلل بذلك المعنى لا يفيد بطلان تعليله بعلل هذا المعنى كيف ومن
البين جواز تعلق امر واحد بالامور المتعددة قوله والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة فيه انه لا يصح الشرطية
مع انهم قائلون بان العدم يكون جزء العلة التامة وان لم يكن جزء المؤثر في الوجود قوله لان التأثير صفة
اثبات هذا سوق للكلام على حسب ما فهموه من قول المصنف وهو غير جائز لما مر والا فالعلة ههنا ليس بمعنى المؤثر
وقد قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعلوم لكان صحيحا في نفسه لكنه لا يتسنى مع اول الكلام قوله وانما يخطئ بانا
الناشئ من الاعراض فيدفع ذلك بان خطور معنى الطول الذي هو معنى وصفي ضروري تالمدعى به المقدار متأمل
قوله فالامتداد شرط لقيام العرض الواحد الى آخره فان قلت الامتداد لازم قيام المقدار لا انه شرطه وايضا
قوله والا لقام الى آخره ممنوع لان لازم الشيء لا يفارقه قلت لازم الشيء ايضا لا يكون نفس الشيء قوله والا
لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال قلت لعل الطول جزء اخير حقيقيا فما يحل ذلك الجزء المحل الطول لكان
طولا لعاد العدد وان لم يكن يلزم ان لا يكون الطول عرضا واحدا حقيقيا لانه حينئذ مركب من عرضين متحاذيين
بحسب الحقيقة كما لا يخفى فتصير ورد عليه ان المحال قيام العرض الواحد بمحلين على ان يكون كل منهما محلا له على حدة
واما اذا كان المحل هو المجموع كما هو المفروض قيامه بكل واحد كما في الاتصال والاجتماع قلت فالترديد غير جار على
ان بطلان هذا علم من السوق الاول قوله كما مر في مباحث العلل فيه ان المراد بالعلة هناك هو المؤثر وههنا
متعلق الرؤية كما سيصرح به ورد بان امر واحد يعلل بذلك المعنى لا يفيد بطلان تعليله بعلل هذا المعنى كيف ومن
البين جواز تعلق امر واحد بالامور المتعددة قوله والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة فيه انه لا يصح الشرطية
مع انهم قائلون بان العدم يكون جزء العلة التامة وان لم يكن جزء المؤثر في الوجود قوله لان التأثير صفة
اثبات هذا سوق للكلام على حسب ما فهموه من قول المصنف وهو غير جائز لما مر والا فالعلة ههنا ليس بمعنى المؤثر
وقد قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعلوم لكان صحيحا في نفسه لكنه لا يتسنى مع اول الكلام قوله وانما يخطئ بانا
الناشئ من الاعراض فيدفع ذلك بان خطور معنى الطول الذي هو معنى وصفي ضروري تالمدعى به المقدار متأمل
قوله فالامتداد شرط لقيام العرض الواحد الى آخره فان قلت الامتداد لازم قيام المقدار لا انه شرطه وايضا
قوله والا لقام الى آخره ممنوع لان لازم الشيء لا يفارقه قلت لازم الشيء ايضا لا يكون نفس الشيء قوله والا

ولقد ان المخطر بالبال ههنا هو الطول بالمعنى المصدري وهو امر نسبي لا يتعين
والوكل انما يدري الطول والعرض من قبيل الجاري في اصطلاح مثل هذا المراد رؤية
ما به يصير الجسم طويلا او عريضا وهو شيء من المقدار الساري في الجسم وهذا
المقدار نفس الجواهر المتألفة على وجه
مخصوص ثم يلزم ان يكون العلم حضوريا
العرض بالكلية فيما يتعين من الطول
ان نراه والا فقد يتعلق بالمعين من الطول
فالاظهر ان يقال الحكم يتم بالطول
وان فرضنا عدم ما يقوم به مطلقا
سوى اجتماع الاجزاء

العقلاء
طول على
ما اعترف به
المشترون له
واتفقنا امل
نبعه المحرر

تعليل و

بالنبي ح

الابطال

المعدوم

العدم السابق الاول ان يتم اليه وبمجموع الوجود الحاصل واللاحق والعدم السابق قوله فوجب ان يكون الاشتراك
في الوجود عندكم لفظيا ليس اشتراك الوجود من الوجودات عند النافين للوجود المطلق اشتراكا لفظيا
بالمعنى المتعارف اذ دعوى تقدم الاوضاع حسب تعدد الوجودات مكابرة بل مرادهم بالاشتراك اللفظي
ان لفظ الوجود هو المشترك بينها اي يطلق على كل منها بدون ان يكون هناك معنى مشترك كما في وضع لفظ الوجود
بازاء تلك الوجودات من قبل الوضع العام مع خصوص الموضوع له كما حقق في نظائر قوله وفي هذا الترديد
تكلفات اخر الى آخره قد اشرنا الى بطلان تضاعيف الكلام هذا وقد نقض هذا الدليل المذكور بصحة المخلوقية بالنظر
انها مشتركة بين الجواهر والاعراض ولا يشترك بينهما يصلح للعلية سوى الوجود فلزم صحة مخلوقية الواجب
تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجاب عنه صاحب المقاصد بانا اعتبرنا به خصوصية لا تنتفي عليه اذ ليست
بما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع
من ذلك صحة الرؤية وانما نفوا امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج قال ولما انتفض بصحة
الملوسية فقوي وفيه بحث اما اولا فلان تعلق الرؤية لشيء بمعنى كونه متربتا كما تقتضي كونه من الامور
العينية لان الاعتبارات المحضة لا تكون مخلوقة وبالجملة الفرق بين صحة المخلوقية وصحة الملوسية
في موقع النقض كما مر وان الاخر مما لا وجه له واما ثانيا فلان الحدوث مما خرج صحة المخلوقية قوله
لانه وصف للوجود المتأخر عنها تكليف تكون علة لها واما ثالثا فلان اشتراك الملوسية بين الجوهر والعرض
محل تأمل فان الاعراض لا عين لها ولا اثر لها الا تبعا لمحالها فكيف يقال النقض بالملوسية المطلقة سواء كان الذات
او بالتبع فتأمل قوله ويستعمل بالي قال قلت قد استعمل النظر بهذا المعنى كما في قوله تعالى فنظرة الى ميسرة وان
النظر ههنا بمعنى الامهال والتسويف قلت الى في الآية الكريمة ليست صلة للنظر بل لبيان المدة قوله
على ما قيل على عاشق يكتم سر محبوبته قوله توجب حمله على الرؤية الى آخره فان قلت تقديم المفعول
يفيد الحصر كما في قوله تعالى الا الله تصير الامور ونظائرها فلو حمل على الرؤية لدل على انهم لا يرون غير الله
مع انهم يرون الجنة والنار وموافق القيمة قوجب حمله على الانتظار ولا محذور حينئذ لانهم لا ينتظرون
سوى رحمة ربهم قلت التقديم ههنا للاهتمام ورعاية الفاصلة او للحصر ادعائي يعني ان المؤمنين لاستغراقهم
في مشاهدة جماله وقصر النظر على عظمة جلاله كأنهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا يرون الا الله تعالى قوله
ايضا لا يذهب النزول الى سماء الدنيا وقت قيام الحرب وقد علم ان البيت المذكور منسوب الى الاعشى وقد طعن فيه
الامام الرازي بانه فيه خطأ من جهة اللغة اذ لا يقال خان النعم بل كفرها قوله لها اي النفاس
قيل للمتطبب فطيس مثل فنيس وبطاس مثل قنديل رجل متطبب قديم مشهور في الطب عندهم ولذا حذف المضاف
واقيم المضاف اليه مقامه قوله والجواب ان انتظار النعمة مما يتعرض عليه بان حصول النعم عند
الانتظار من فضل الله تعالى ينبغي ان لا يفعل في الآخرة لانها دار خوارق العادات وورد بان الآية تدل
على خلوص النجاة وذلك لا يستدعي كون المذكور من جنس ما لا يفارقه الغم في الحال حتى تشد الرغبة عنه
الا ترى انه تعالى لا يرغب عباده الا بالاشياء التي اعتقدوا كونها لذيذة ويرغبهم بالدخول في الجنان وان
كان يجوز عقلا ان يجعل عليهم بردا وسلاما قوله وشغف يظرون الى بلال الى آخره الشغف مع الشين
والانتظار ما علوا في العادة عن وقوع غم لمن اخلة الوهم وان كان الواعد صدوقا
فلا يناسب البناء قوله للاجتماع يروى بالتوصيف وبالاضافة فالاجتماع على الاول
بالنظر الى المعنى وعلى الثاني بالنظر الى اللفظ قوله هو حيوان يحرق بشيء مونه والظاهر ان على الاول ايضا
الحمأة وهو الشدة وقيل هو عليه بالنظر الى المعنى فيراد بموت الشهداء الاول الادب
كما لا يخفى ح

ن
سنف
قال ح

قد ذكر الآن ان القصد لا يتصور بدون العلم والشك ان النوم مضاد للعلم فكيف يحصل فعله اختيارا **قوله**
ولا شعور له فان قبل الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور بالشعور فعلا من دوامه اجيب بانه وان كان غير
مستلزم له الا انه يحصل بمجرد التفات عند حصول الشعور بالشيء ولذا قيل انه علم ضروري بتتبع النظر والحركة كما يعرفه
تأمل في تفاصيل احواله عند الحركة والتشعر به فلا يكون له شعور بالتفاصيل والحركة الاخيرة به لو لم يندفع الاعتراض
في دوام النوم **قوله** ويكون الفعل عنده وجبا الى آخره لا خفاء ان مجرد كون المرجح من غير العبد ينفي استقلاله تعالى
فلا حاجة الى قوله ويكون الفعل عنده واجبا وانما هو زيادة تأييد في المقصود **قوله** لا اختياريا بطريق الاستقلال
كما يعرفه فيه كذلك على ان هذا الوجه انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد في افعاله واسنادها اليه دونه
واختيار من غير جبر ولا يفيد لنا العبد ليس موجدا لفعله **قوله** وارد عليه ان هذا النفي الى آخره مبني على ما سيصرح به
من ان هذا الاستدلال الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي في الفعل الاختياري فهو المراد بالمرجح في الدليل وحينئذ
تقول به فكيف يتوجه الايراد عليه بما يمكنه اقامة الدلالة بعينها في قدرة الله تعالى ويمكن ان يجاب ان حاصل الايراد
من طرف المعتزلة انكم تدعون انا اخطأنا في دعوى استقلال العبد في افعاله الاختيارية بالدليل المذكور على الاضطرارية
افعاله وهذا الدليل يجري في افعال الله تعالى مع انكم معترفون بانها مصيبون في دعوى استقلاله تعالى في افعاله
وكونها اختيارية فتدبر **قوله** يتوقف على مرجح هي الارادة الجازمة وقد عرفت ان سياق الكلام على ارادة الداعي
من المرجح فحقه ان يقول على الارادة الجازمة لا على الداعي **قوله** بل ينتهي الى مرجح قديم فيه بحث من ان المراد بالمرجح القديم
هو الارادة القديمة كما دل عليه قوله فقد عرفت جوابه فالكلام السابق قد تحققت باعترافه ان مبنى الكلام على وجود
الداعي في الفعل الاختياري **قوله** بل عن غرض فيه بحث وهو انتفاء صدور المرجح عن العبد باختيار لا يستدعي صدوره
عن غرض لجواز ان يكون صادرا عنه من غير اختيار فلا لزوم لتسلسل الكلم الا ان ينتهي الكلام على اعتراف الخصم
بصدوره عن غرض فتأمل **قوله** يطرق اليه مثابة الايجاب بعض فلا فرق حينئذ بين افعال الله تعالى وافعال العباد
في الاضطرارية نعم بينهما فرق باعتبار ان الله تعالى مستقل في افعاله لصدور المرجح عنه تعالى والعبد ليس مستقلا
في افعاله لصدور المرجح عن غيره والحق ان الفعل وان وجب بعد تعلق ارادته تعالى لكن الايجاب بالتعلق ليس
بلازم لها بل هو مسبوق بتعلق آخر الى نهاية كما مر مرارا وقد لا يسبقه تعلق آخر فلا يتعلق بالفعل ولا يتصور سلسلة
في ارادة العبد لانها مخلوقة لله تعالى وواجب كونها مع الفعل بالدليل الذي مر في وقف الاعراض فتأمل **قوله**
واعلم ان هذا الاستدلال الى آخره لا حاجة الى هذا الجواب ان نعم المرجح المذكور في الدليل الداعي والارادة الجازمة
ثم لما كان اختيار العبد بخلق الله تعالى ووجب مقارنته بوجوده لزم الانتهاء الى الاضطرار **قوله** عند حصول الارادة
الجازمة اي مع اعترافه بانها من غير ولا الداعي الذي يتوقف عليه الفعل كما هو المذهب عندهم فان الداعي عبارة عن العلم
بالمصلحة والقائل بان العلم مخلوق للعبد **قوله** وما اراد عدمه الى آخره فيها واسطة وهي ان لا يريد الوجود ولا العدم لكنه
غير متحقق عندنا وان جوزه المعتزلة كما سيأتي تم الاول ان يقول وما لم يرد وجوده لم يقطع بقطعا لانه ما لم يقطع بكون عدمه
اولى لم يقطع بوقوعه وقد مر ان ذلك العدم ليس مرادا والمكان متجددا **قوله** ويرد عليه النقض بالباري تعالى فان ما اراد الله سبحانه من افعال نفسه
وقع وما اراد عدمه لم يقع فلا قدرة واجب بان وجوب وقوع مراده تعالى لا ينافي قادريته تعالى
واما وجوب مراد العباد واستناعه لا ينافي قادريتهم عند الداعي وانت خبير **قوله** الثالث الفعل عند الداعي
الى آخره يبحث ان الرابعة الاستدلال للفخر الرازي الحسين وتوابعه وغيرهم لا يقولون بتوقف الفعل الاختياري على الداعي كما لا يخفى

فيه للوجه الثالث فتأمل **قوله** والحاصل ان وجوب الفعل الى آخر هذا الحال الصاحب باب الاربعين فيه ان الكلام
انما هو في الممكن من العبد ووجوب تقييده كما هو مذهبهم لم يتحقق القدرة عليه **قوله** وان سلم ان هذا الخبر جاء لم الوجب
ولو سلم هذا فقد لا نسلم كونه مكلفا بالايمان قال صاحب المنهاج لا نسلم ان ابا لهب مكلف بالايمان بعد ما اخبر الرسول عليه السلام
بانه لا يؤمن ويموت على ما قال لان الخلف في خبره محال فكان ايمانه منافيا لكونه مخبرا عنه بما وقع بعرفة الله تعالى الظاهر ان المراد من المعرفة وجوده تعالى ولا شك ان الدهري الثاني للصانع مكلف بان
ينظر ويعرف وجوده تعالى فالمرة الثانية مردود فتأمل **قوله** وبما احجج الحكم الى آخره والجواب انه لما ثبت بالدليل
السابق ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازا عن السبب العادي او جعل هذه الاسناد
مجازا لكونه العبد سببا لهذه الافعال كما في بنى الامير المدينة **قوله** اي عالم مبني على ما ذهب اليه سيبويه من ان ما مصدرية
للاستغناء عن الحذف ولو جعلت موصولة ثم الاستدلال ايضا ان كلمة ما عامة سنا ولجميع ما يعملونها من الاصنام والاوثان
قيل على تقدير جعل بمعنى المعمول وهو يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار وخلاف في انه محقوق له تعالى ورد عليه انه
لا ضائر في الآية حتى يتصور حملها بحجة العام على الاستغراق ثم انه لا حاجة اليه لان العمل بمعنى المعمول يحتمل الحاصل
بالمصدر لا يصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى متعلق الوقوع كالسرير فتدبر **قوله** فيلزم مقدور بين قادرين نظير
اذ للخصم ان يسند الحركة للجزء القدرتين ويمنع استقلال كل منهما باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باعتبارها غاية
الامر انها تستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة فحينئذ لا يراد ولا تحكم **قوله** وبناء على ما في الابكار الى آخره
انما قال على ما في الابكار لما في تقرير مذهب الاشعري وحفص من الاختلاف فان ما نسب اليهما هنا من القول بعدم التوليد
فيما بشير محل القدرة نسبه الشهرستاني في كتاب الملل والنحل الى النظام بحكاية الكعبي عنه ونسب الامر وحفص القول
بكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى مكتسبة للعبد **قوله** وان كان بعد وما حال وجود التولد فلم يشترطوا التقارن
الفاعل كالقطع والذبح لزاد بها الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري فانه قائم بمحل القدرة ثم الفرق بينهما ومن الالم في
المضروب والاندفاع في التفصيل حيث حكم بان الاولين واقعان على وفق الاختيار دون الاخيرين ما سيجيء بيان الاخيرين
قد يقعان بعد عجز فاعل السبب وموته فلا يكونان حينئذ على حسب القصد والداعية بخلاف الاولين تأمل **قوله**
قد يقع الاولان ايضا بعد ذلك كما اذا رمى بسكين فانتق بعد موت الرامي او اصاب المذبح وعصوا فصل الذبح والقطع **قوله**
هذا البين بذبح وقطع في العرف ولو سلم فالمعتبر ما وقع على وفق الاختيار ليس الذبح والقطع في مثل هذه الصور والحاصل
قوله لا يقوم حجة عليهما ولكنه لا يقوم حجة على اثامة والنظام اذ ليس المتولدات عندهما من فعل العبد على ما في الابكار
حتى يلزم احد المحذورين **قوله** اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب الى آخره قيل عليه وقوع المتولد بعد
عجز فاعل السبب وبعد موته لا ينافي كونه على حسب قصده وداعيته انما ينافي لو كان وقوعه منه باعتبار ايجاد السبب
قد تسلم المنافاة غايته وقوع الفعل من عاجز الفاعل وهو سان عدمه وذلك انما يمتنع في الفعل المقدور ابتداء **قوله**
والمتولد محتاج الى السبب قطعا ان اريد احتياجه الى السبب غير فاعل المباشر وما يصدر وهو ممنوع عندهم وان اريد احتياجه
الى سبب صادر عن الفاعل فلا ينافي كونه فعلا فان افعال الباري سبحانه وتعالى صادرة عنه بمرجح يكون منه مع انها افعاله
تعالى اتفاقا **قوله** واجتماع المثلين محال اذا كان مبنى الدليل هذا المحال لم يكن له اختصاص بالقدرة الحادثة
كما يتبادر من سياق كلامه بل يجري في افعال الله تعالى على القول بالتوليد فيها **قوله** ويحمل الكلام وجه آخر الفرق بين الوجهين
ظاهر فان المباشر والمتولد في الوجه الاول متغايران بالشخص فينفع المباشر عند عدم السبب وينفع المتولد عند وجوده

وفي الوجه الثاني محدثان به ينتفي تارة بالمباشرة واخرى بالتوليد ولا يخفى ان لفظ العين في الوجه الثاني على ظاهره بحسب المادة

وفي الوجه الاول يحمول على المثليه او اريد به العينية نظير ان يقال زيد عين عمرو وفي الماهية اي ماهيتهما

ستحق ثم تذكر النظر الى يلاحظ التذكر لكل مقدور اسباشر ابالقدرة الحادثة والالم يكن مقدورا للعبد

كالو كان متولدا لئن قيل ذكر النظر فيمنع التكليف به لكن يرد عليه انه يخالف ما ذكر من الفرع الاول وهو ان

المتولد من السبب المقدور يمتنع ان يقع مباشرا اتفاق المعتزلة فنا قل قوله وجواب الثاني لانسلم الى اخره اعترض

عليه بان صحة النظر لا تمنع نفس الشبهة الداخلة لا تمنع العلم حينئذ وان لم يتبين عند الناظر وجه فسادها بعينها كما

ترى في الموقف الاول قوله وان توليدها في الحدوث توليدها في البقاء نفيه نظر اذ توليد الاعتماد حال الحدوث للحركة

من المبدا وحال البقاء للحركة بن الوسط لا يمكن مثله في المحاورة فان التاليف لا تتعدد ولا في الوهاف ان الالم واحد وان تمع في النفس

ذالم وفي سلم فالوهاما تحقق عند البرء مع انتفاء الالم فلا يرد على المعتزلة ما اورده الامدي لظهور الفرق قوله لزمهم ذلك

في جميع الاسباب المولدة مما ذكرنا انفا ان البداهة او النظر قد يوجب الاستراط في البعض كما في الاعتماد فلا يلزمهم

ما ذكر في جميع الاسباب المولدة قوله قال الله تعالى هو يحيي ويميت فان المستفاد من الاية صدور جميع الاحياء

والاماتة منه تعالى كما عرفت من قولهم فلان يعطي ويمنع على ما حققته في كتب المعاني قوله وايضا فيبطله تفاوت الالم

لا يقال الالمان المتولدان من الوهتين متساويان فاما الزايد في احدهما فمن خلق الله سبحانه لانا نقول لم لا يجوز

مثله في الالم بتقدير تولد من الاعتماد قوله وحاصله منع بداهة العقل بما بينها نقل عن الشارح رحمه الله ان الضابي ادعى

ذكر الاسباب يكذب فالعنان بيان موجبين وانا الجوهري فقد ذكرها في من وقال زيادتها الفوز بها كما في حينئذ

بالنبا الوحشة والنفور قوله اول ما يحصل تراس الابرة فيه منع وذكر انه في بحث اللذة والالم وهو ان ربابة العقرب تسمى

تفرق تتفرق غير تفرق وحول جرحها فانية الوهاما الحاصل بدخول جزء الابرة ممنوع قوله المذكور استقلالا

في الكتاب بينه اما الى انه ليس اخر الفروع المذكورة في الامكان رفعه فرعا اخر قوله ه لكن ادعاء الالم الانه لكن ما الاحياء

ان نقال حاصله ان الواقع فيما يشاهد هو وقوع الالم من الله سبحانه مقارنة للوهاقل يجوز خلاف ما يشاهد من بان ان لا

يخلق الالم ابتداء وهو محال بان الترتب في افعال الله تعالى بدل على التوليد وبانه لا يجوز وقوع المتولد مباشرا لم ليا الصبي

يجوز ومن لم يقل جوز فالعبان ظاهرة على هذا التوجيه هي التي وقعت في التكليف لكن لا يكون هو الفرع حينئذ السبي

مبنيا على هذا الفرع الثاني كما لا يخفى قوله لا يقتضي امتناع الامكان والامكان فيما لا يستند الله تعالى عندهم وقد فاش يكون

في ذلك بان ما ذكر يصلح سببا للامتناع باعتبار ان مبدا الوسم والمنع صفة في قلوبهم سامعة فنا قل قوله وقال

امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة هذا خلاف لما نقل عنه المصنف انه يوافق الحكماء في وقوع فعل العبد ادا

كان اختياريا بقدرته يوافقها من هناك نقله من شرح المقاصد قوله فلا يتصور طلبها فان قلت اشكل بما ان الطلب

دكما انه طلب التثبيت والدوام قلت لا معنى لطلب التثبيت على الدعوة وهو ظاهر قوله ولا يستدعون على

مجموع الشرط والجزاء الاعلى الجزاء وحده اذ لا يتصور الاستدعاء لم عند مجيئه وما وجه التقييد بالشرط هذا هو المشهور

وقد ذكر في حواشي المطول انه جوز عطفه على الجزاء ايضا بناء على ان يكون معنى قوله تعالى لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون

لا يستطيعون تفسير على منطوق قوله تعالى ولا ياتي الا في كتاب مبين وفي هذا الباب فلم كلمة فارد على سوقا ولا

بيطا قوله لما في الوابه قد رجواب اولا للا يتوهم تعلقها بما قبلها فانه فاسد من حيثية المعنى واذ الم يتدرء من حيث

قبلها قوله وبيان ذلك انه لما حكم العادة الى اخره المفهوم من هذا البيان هو انهم لم ينسبوا الموت في كلتا الصورتين

جماعة قليلة في لحظة اليه سبحانه لعدم المحذور في هذه النسبة وهو القدح في المعجزات لكونه غير خارق للعادة

ولو اراد ذلك المحذور لنسبوا الكل اليه تعالى وفيه نظر اما اولا فلان الخارق صوت الجماعة الكثيرة في ساعة لا العادية

قتل لا معه فلا يلزم القدح في المعجزات على تقدير نسبة هذا القتل اليه سبحانه واما ثانيا فلانهم قايلون بالنسبة في

كلتا الصورتين الى القاتل غاية الامر ان الموت في صوت صوت الجماعة القليلة في لحظة واقع بالاجل في صوت صوت

الجم الغفير لا بالاجل وهذا الفرق مما لا يخفى قلت والقدح في المعجزات لا ترجع اليه اصلا لان صوت الجم الغفير

مسبوب عندهم الى القاتل لم لكن فعلا لله تعالى سواء كان بالاجل اولا بالاجل فلا يلزم القدح لتحاج الدفع بالفرق بين

الموت في احدى الصورتين بالاجل وفي الاخرى به اللهم الا ان يقال اذا كان صوت الجم الغفير في ساعة الاجل يكون سببا

دخل فيه في الجملة فان كان منسوبا الى القاتل قيل نهم الالزام فعرفوا لينفع عنهم الالزام فنا قل قوله كان مثله يقع

في الوباء كذا في تاريخ الجزري انه كان في سنة تسع وستين طاعون عظيم بالبصرة ثم تتابع المداني اعمال حدثني من ادركه قال

كان ثلاثة ايام فما تمى كل يوم سبعون الفا وقيل ثمانية وعشرون الف عروس واصبح الناس في اليوم الرابع وليس الا

اليسير وصعد ابن عامر المنبر يوم الجمعة وما في الجامع سوى سبعة رجال وامراة فقال ما فعلت الوجوه فقيل الموت قوله

ليس ما ذكر تحديدا للرزق اذ هو اضافي فاندفع امور الاولاد الاطلاق لفظ الكل في التعريف مع انه لاحاطة

الافراد والتعريف للماهية الثاني خروج رزق البهائم عنه الثالث خروج المشروبات لعدم الاكل فيه قوله

بل هي نفي الى اخره وذكر العبد لان الحرام والحلال لما يطلق على الرزق بالنسبة الى المكلف وذكر الاكل افاده الرسول

صريحا لكن يرد ان التعرض للاكل حينئذ مستدرك سواء حمل على ظاهره او حمل مجازا عن مطلق الطعم ليتناول الخمر ويظهر

ان كلام المصنف ما نقله الشارح بقوله وقال بعضهم لكن ينبغي ان يريد بالعبد الحيوان مطلقا على التغليب لانه قال

يكون الرزق مخصوصا بالانسان عند من اثبته وهو معتزلة البصرة كما ذكرناه في بحث الارادة قوله فكان للعاد

والكفر يلزم من هذا ان يكون اكثر ما يقع من الجماد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصير على هذا رئيس فرقة من

عباده وما قيل في التعصي عنه بانه اراد من العباد الايمان والطاعة لرغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا بقيد ولا

مغلوبية كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشئ لانهم

يقع كل المراد وقع مرادات الجنود وكفى بهذا تنقيصه ومغلوبيته قوله وخالق الشئ بلا اكراه مريد له بنيه

بحث لان الخالق المطلق لا يدل على الارادة لاحتمال الايجاب والخلق بالقدرة يدل لكن نفي الاكراه مجرد ثبوت القدرة

يكفي في اثبات الارادة والا يلاحظ هنا ان مخصص بعض المقدورات بالوقوع هو الارادة خلاف الوجه الثاني

فان ثبت الارادة فيه هو هذا قوله قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فاندفع الخلق هذا الكلام رفع

ما يقال من ان الارادة مرجحة في فعل المريد في فعل الغير فعلى تقدير كون افعال العباد مخلوقة لم لا يحتاج الارادة

تعالى للتخصيص بها قوله وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر الاخر فيه بحث مما ذكر انما يرد على توجيه كلام المصنف

في حمل احد الطرفين على الاخر الغير المعين واما لو حمل على احدهما معينا اعني الطرف المستحيل فلا او عدم تصور الصفة

المرجحة في الطرف الممتنع ظاهر بخلافه في الطرف الواجب فان الوجوب اثر العلم والعلم تابع للوقوع والوقوع اثر الارادة

القديمة فتامل قوله في معرض تعليم الخ لعله تعالى في اعلامه سبحانه لا يخفى ان هذا كلام خطابي اذ ايجاد الاجرام العظام

بين السموات والارضين وما بينهما من الدواب بل ما دخل تحت الامكان بمجرد الحركات الجزئية والاعراض البشرية المخصوصة

امر عظيم فيه تعظيم واعلا لشانه **قوله** وذلك لانه ينعكس النقيض للآخر فيه بحث لانه انعكاس الكلية كنفسها على طريقة القدماء مردود عند المتاخرين وهذا الاستدلال مبني عليه فان قلت مردوديته باعتبار عدم كليته لانا في الاستدلال به في المادة الجزئية قلت هذا حق في نفسه لكن سنا في ما ذكر في المقصد الرابع من المرصد الثالث في اقسام العلم حيث رد قول المراغي فيه بعدم انعكاس الكلية كنفسها وقد اشرنا الى هذا هناك ايضا **قوله** هل يطيعه امر فيه اثبات المعادلة فعل والنحاة يأبونه الا ان عمل امر على المقطعة كما في قوله عليه اللام هل ترجب كبر الهيبا والقام لا يساعده كما لا يخفى اللهم الا ان عمل كما مذهب ابن مالك وان كان مردودا كما حققناه في حواشي المطول **قوله** فلانه اذا اتى العبد بالفعل الذي اخبر به يصدق لانه اذا لم يكن طالبا لفعل حقيقة لكن الصيغة امر الاظهر انه مجاز اذ ذلك القول بالنظر الظاهر الحال لعدم الاطلاع على سريرة القائل ولكن ان يدعى بان المعلوم فيما نحن فيه ايضا حقيقة صيغة الامر بالنسبة الى الايمان الكافر واما ان تحقق بحقيقته اذا اعتبر فيه الانتصاف فقد لا يسلم **قوله** اجيب بانه قد يأمر به الى اخر فيه انه كلام على السرمع الله العالم اذ اعلم حصول الفائدة بصورة الطلب لا حاجة الى حقيقة الطلب **قوله** ولا يقال مطاع الارادة فيه ان هذا المرء لنظن ولهذا لا يقال مطاع النهي ومطاع الطلب **قوله** قلنا الواجب هو الرضا بالقضاء لا المقضي اعترض عليه بانه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضى بمتعلق تلك الصفة وهو المقضي والجواب ان حاصله بان الرضا بالكفر لا من حيث ذاته لان حيثه هو مقضي ليس كفرا ونعم في شرح الكشاف من ان الرضا بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستياء بخلاف الرضا بكفر الكافر مع استياءه قصدا الى زيادة عذابه كما قال تعالى حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم واجيب بان رضى القلب بفعل الله تعالى بل بصفته ايضا مما لا شك فيه في صحته ان الرضا بها لا يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضي لا من حيث ذاته ولا من سائر الصفات الحيثيات **قوله** وكان الرضا الاول هو الاحق والمنشا للثاني اختيار هذا الطريق فان قلت لا فرق بين هذه الصفة وبين سائر صفاته في وجوب الرضى فالتخصيص تحكم قلت هذه الصفة تنفي الخلق والسدود والآلام من اثارها **قوله** الرضى بترك الاعتراض يقتضي صفة الفعله ولذا عليه بان الرضى صفة القلب ولا يتعلق الا بما يمكن ان يعترض فيه العباد ورجوعه عنه فلو فرض هذا الوهم فالواجب الرضا بالقضا **قوله** الشايعة تال رضي بقلبه ولو قبل بلسانه فيكون تعويضا لهم رضاه وتركا له كما ان تعويضا لهم رضاه وتركا له اعتراض دال عليه لا انه نفسه ان يقول لكن يكون وليس ما ذكره موافقا لموضوع من القرآن العظيم **قوله** الموجود اما اجير تحصل لاشيء فيه المذكور انما هو عدم تلك الاعتراض اصلا الشر بالذات عدمي شيء موثر اعني فقدان كمال شيء واذا الحق على امر موجود مانع عن الكمال الارادة لا ترضى بها فان الرضا كالرد الفاسد للشان عنها عن وصولها الى كمالها كان ذلك باعتبار كونه موديا الى ذلك العدم وهذا معنى قولهم ان الامر غير مؤدر والبشر مرضي عليه بل امر يترك يوديه حقيقة كما اشار اليه الشارح في حواشي التجريد وبهذا يظهر كون المقتول خيرات محضة اذ جميع كمالاتها حاصلة ثم ارتكبه الاعتراض الذي عليه فالاولى لها بالفعل عندهم واما كون الافلاك كذلك ففيه نظر لان لها كمالات موثرة عندنا معفوة لها كما علم من قولهم اجيب بانا ان اجاب بانا ان الرضا خاصة وهي الارادة على الاستحسان وبحسب حركاتها ولذا لم يذكرها الطوسي في شرح الاشارات ثم ان مظاهر تقريرهم في عالم الموجودات لا في الجزئيات بترك الاعتراض ولذا اجاب الشيخ في الاشارات عن الاعتراض بان الغالب على الانسان بحسب القوة العقلية الجدل وبحسب القوة الشهوية الخاص يستلزم نفي والغضبية طاعة الشهوية والغضب وهي شر ورذائل اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا في نوع العام وذلك ان تقول المراد ان الرضا هو ترك الاعتراض الانسان بان الجهل المركب نادر بالنسبة الى البسيط وقد يضم البسيط الى الطرف الافضل بمعنى الكمال في العلم الاعتراض النساني وهو فلا جرم يكون الغلبة لاهل النجاة وكذا الكلام في التوسط بين حسن الخلق وقبحه واعترض عليه بان الجهل البسيط الانكار والاستهزاء والمواخذة دليل هذا الاعتراض فتامل **قوله** لانه خلاف الظاهر فيه بحث وهو ان المعارضة لعل الايات انما يتم اذا قدر مضاف

ايضا

ايضا شر لانه فقدان الانسان كماله العلمي فلما كان هو العلم الحقيقي كون الشر اكثر واجيب بان الكلام في الموجود الذي هو الشر والجهل البسيط ليس بموجود والانسان بالجهل مركب بالاضافة اليه لما انه ليس بسيال اصولي والحق ان ما ذكر في هذا المحل اشارات اذ لا يلايم اهل السنة **قوله** ولا كان لقائل ان يقول الى اخره فيه بحث لان هذا الاعتراض لا يتاتى الا مع القول بان فاعل العلم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصلين فلا يتوجه السوال عليهم حتى يحتاج الى الجواب اما انه لا يدين القول بالاختيار فلانه لو كان موجبا لذاته لكان عدم صدور افعاله تعالى عنه مستحيلا ولو كانت خيرات او شرورا فلا يتجه ان يقال لم حصل هذا او لما لم يوقعه على القول بالحسن والقبح العقليين فلانه لو لم يقل بذلك لكان الكل حسنا وصوابا بان الله تعالى على ما هو قولنا فلا يتاتى ان يقال لا يجوز من استعلى فعل الشر ان يجب ان يكون فاعل الخير واجاب صاحب المحاكمات بمنع ان الفلاسفة لا يقولون بالاصلين اما الثاني فلان الحسن والقبح يطلقان على ملايمة الطبع ومنافرته وكون الشيء على وصف كمال او صفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم والنزاع في الاولين لفظي والنزاع في الاخيرين واما الاول فلما مر في بحث القدرة من قولهم بالاختيار فبحيث ان يقال ان الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف يصدر عنه الشر والناقص يحتاج الى الجواب المذكور هذا وانت قد تحققت في ابحث القدرة ان قولهم بالقدرة كلام لا تحقيق له وبذلك يظهر ضعف جواب ولله الهادي **قوله** هو ارادته الازلية الى اخره قيل القضا في اللغة عبارة عن الفعل مع الاتقان كما دل عليه كلام الصحاح والاتقان يطبقه على ما يقتضيه الحكمة وتقويته لما عن مقال الحال وهذا اوجب الرضا بالقضا لقولنا بانه عبارة عن الارادة المذكورة تحتاج الى بيان يدل على وضعه لغة او عرفا او اصطلاحا اذ الاصل خلاف الاشتراك والنقل **قوله** وقدرة ايجاده اياها قيل لم يعتبر الايجاد في وضعه اللغوي والفعل خلاف الاصل ولا دليل عليه كما سلفت في القضا فليس القدر عبارة عن الايجاد المذكور بل هو تحديد كل مجرد وتحيز الذي هو جزء مفهومه **قوله** واما عند الفلاسفة فالقضا عبارة الى اخره هذا يخالف ما في مشاهير الكتب الحكمية قال الحكيم المحقق في شرح الاشارات اعلم ان القضا عبارة عن وجود الاشياء في مواداها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد وقال في المحاكمات اما العناية بالموجودات على احسن النظام والترتيب وعلى ما يحب ان يكون لكل موجود من الكمالات بحسب استعداده الاول فهو المسمى بالقضا والقدر وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح الاولي بخلاف القضا فانه العلم بوجود الموجودات جملة هذا واعلم ان الحقايق العقلية موجودة في القضا والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا في الازل ولكن باعتبارين واما الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيهما مرتين مرة في الازل بجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة **قوله** فهي نحرم وتنزيه المنهي عنه هي تنزيه يكون مكروها كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب يعني ان تاركه يثاب عليه او نهي ثواب وفاعله بعاقب وفاعله والمنهي عنه هي تحرم حرام عند محمد عليه السلام واما عندهما اما حرام او قريب منه وهو المكروه كراهة التحرم ومعنى قربه منه ان فاعله لا يدخل النار بفعله لكن يستحق بحزوز اخر كان تحرم الشفاعة لرفع درجته او لعدم ادخاله النار لكن حرمانا موقتا **قوله** ما لم ينه عنه شرعا ينبغي ان يراد ما لم يوصل لفعل صادر عن رويته ليخرج عنه فعل البهائم والنائم والساهي **قوله** بقال المعاني للائمة الاول الى اخره ذكر المصنف في شرح تخصيص الحاجب ان الحسن والقبح انما يطلقان على ثلثة معان الاول موافقة الغرض ومنافرته والثاني امر الشارع بالشيء او نهيه عنه والثالث ما لا حرج في فعله وبيانه حرج ثم قال وفعل الله تعالى بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الاغراض

المتصد الخامس في الحسن والقبح

قوله جميع الموجودات

قوله بان العقل

قوله والمعتزلة ينكرون الاخير اما انكارهم القدرة فظاهر اما انكار العباد فلانهم يسمون ارادتهم خلقا واما انكارهم التعلق فلانهم لما نفوا ان يكون الله تعالى مريدا لافعال العباد بل قالوا انه تعالى يريد ان يخلقها بالذات بل قالوا انه تعالى يريد ان يخلقها بتبعيتهم ورضاهم واما انهم

ان الحصر المذكور اضافي حقيقي
او هو
لانكل ان الحسن والقبح
الحقيقي تأمل

ولو صدر عن اوليائه يكون قبيحا
بالنسبة الى الفاعل الذي هو الباري

والظاهر المعنى الاول المذكور ههنا غير المعاني الثلاثة المذكورة في ذلك الشرح اما مغايرته للاول فظاهر
واما الاخيران فلانهما يخصان الافعال بخلاف ما ذكر ههنا فان قلت الذي حصر في الثلاثة هناك الحسن الافعال
وقبحها لا مطلقهما قلت قد يطلق الحسن والقبح على الملايمة والمنافرة وليس هذا غير المعنى الاول المذكور هنا
لافتراقهما في الفعل الذي لا غرض ولا منافرة الطبع وبالعكس كتناول الادوية المرة النافعة والاشربة الملذة
الغير النافعة فلا يستقيم الحصر الاجمالي على الاضافي قوله فان قتل زيد مصلحة على الجملة لا يخفى ان كلامه الذي نقلناه
من شرح المحصول يدل على ان المراد من الغرض غرض الفاعل القائم به وسخ عرض الغير والام يخرج فعل الله تعالى بعباده
فتحمل مراده من قوله هيهنا فان قتل زيد الخ ان قتل زيد اذا صدر عن عباده يكون حسنا بمعنى موافقته لغرض
الفاعل الذي هو الاعم الاكمل يلزم عليه ان لا يوصف الفعل الصادر عن الاولياء بالحسن ولو بالنسبة الى الاعداء ولا
يوصف الفعل الصادر عن الاعداء بالقبح ولو بالنسبة الى الاولياء ولفعل اصحاب هذا التعريف يلتزمونه قوله
فما يتعلق به المدح الى آخره لا يخفى ان هذا خلاف التعريف السابق مع المختار عند الاكثرين لتحوله لذلك بالمباح بخلاف هذا
قوله سواسية قال الاخفش اي اشباه فان سوا فعال وسيه يجوز ان يكون فعله او فعله الا ان فعله اقيس لان اكثر ما
يلتزمون موضع اللام واصلها سوية انقلبت الواو ياء لكثرة ما قبلها قوله لحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
لا يخفى ان المدرك بالضرورة فيهما هو الحسن والقبح بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول المتنازع فيه قوله وذهب بعض
من المتقدمين فالمخالفة ظاهرة والظاهر ان مقصود الشارح اظهر وعدم ارتضائه كلام المصنف قوله انتفاء
الصفة المقبحة اي بعد العاقلية للانصاف به فخرج فعل العاجز والملجأ قوله اعتبر قيدا لتمكن احترازا عن فعل
العاجز والملجأ اعترض عليه بانه يصدق على بعض افعالهما انه ليس للتمكن منه ان يفعله فلا يخرج بهذا القيد عن
التعريف والحاصل ان اعتبار التمكن في التعريف بالنسبة الى سلب الفعل لا يقتضي كون المعلول مقدورا مما وجوا
ان الموصوف بالقدرة كما هو الفاعل في المشتقات التي لم تذكر معها موصوفاتها والمقدر ههنا بقرينة قوله ان يفعل
ما ليس لفاعل الممكن منه ان يفعله صادرا بالاسباب اشار الى انه المراد بالامكان ههنا وان كان معناه في المنطق بعد عدم
ما يتوقف على امر تام لا يعلم بعينه قوله ويتسلسل وهو محال قد مر منا انه انما يلزم التسلسل اذا كان صادرا عن العبد
باختياره واما اذا اصدر عنه لا بد فلا فيه ولعلم ان بعض الاعتراضات التي اوردناها في المقصد الاول على هذا
المرصد متوجه على ما ذكر في هذا المقصد ايضا فلا حاجة الى تكريرها فليطلب منه كان اتفاقيا كما مر اي صادرا لا
سبب يقتضيه وتخصيص وجوده بالنسبة الى ذلك الوقت الذي وقع فيه فان قلت المرجح الاول يجوز ان يرجح
وقت وجوده على سائر الاوقات كما انه رجح وجوده على عدمه اذ لا مانعة بين الترجحين قلت لما كان المرجح
الاول هو الاختيار المتعلق به في الوقتين معا على الفرض السابق كان نسبته الى الوقتين على التسوية فلا معنى لترجيح
وقت وجوده على سائر الاوقات وهو ظاهر قوله والاظهر ان يقال الى آخره اي الاظهر ان يجعل كل من لزوم نفي
الترجيحين وتكليف الايقاع فسادا مستقلا لان يجعل اللازم هو الاول ويجعل الثاني دليلا عليه قوله هو ارادته
وقد رتبه فيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تسليم احتياج الفعل الى الداعي كما يدل عليه سياق كلام الشارح والمرجح
الذي ذكره اعني الارادة والقدرة ليس بداع فان قلت نجعل المرجح المذكور على ما هو الاعم من الارادة والداعي
قلت لا يستقيم حينئذ ما ذكره اولا من ان تلك المقدمة الزامية ونحن لا نقول بها وان جعل المرجح في المنقي على الاول
وفي التسليم على الاختيار او الاعم لم يتوارد على شيء واحد ولا يخفى ركاكته فالصواب ان يقال هو علم بالمنتفع فتدبر

قوله المتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص الظاهر ان مراده بالوقت المخصوص هو وقت وجود الفعل
لا وجه للقول بان المرجح قديم لان التعلق محدث في المرجح فيكون المرجح متجددا اللهم الا ان يقال ان المراد
بالوقت المخصوص الاول بان يتعلق في الازل بوجود المقدور في ما لا يزال ولا حاجة الى تعلق آخر حادث فلا يحتاج
الى مرجح اذ المرجح الى الموثر عند المحدث فيه بحث لانه ان اراد عدم الاحتياج الى العلة اصلا مطلقا للزم
كيف ويلزم وجوب الفعل بالاختيار المتعلق بالذات اصلا وان اراد عدم احتياجه الى ما يرجح وجوده من
العلة فلا يلائم التعليل فتامل قوله وانما ينتهض حجة على غير الجبائي فان قلت لعلم يريد ان المقتضي
الذات او لازمها لكن بشرط الجهات والاعتبارات فلا ينتهض ما ذكر حجة على غير الجبائي ايضا قلت ما ذكرناه
يرد على المذهب الجبائي وقد ثبت بالنقل الصحيح اخلاف مذاهبهم قوله واذا حسن الكذب ههنا بطل الصدق
فان قيل سلمنا ان الصدق ههنا يفضي الى المفاسد المذكورة لكن لا نسلم قبحه وحسن نقيضه اعني الكذب
فان الصدق الضار حسن عندنا والكذب النافع قبيح عندنا وان لم يدرك الحسن والقبح فيهما بالضرورة قلنا
النزعة التي يجدها العقل في هذا المقام اقوى كثيرا من النزعة التي يجدها في الكذب فيما ذكر فيه فاذا كانت
الصورة الثانية عندكم كانت الصورة الاولى ايضا كذلك قوله وهو باطل بتعين الاول لقبح الترجيح بلا مرجح
الترجيح ليس بقبيح بل الاول ان يقال اذا جاز العدول عن الاحسن والافضل وهو باطل بتعين الاول وهو المطلوب
وانت خبير بانه لا حاجة الى هذا اذ يكفي ابطال التحسين والتقبيح العقليين استلزامه في هذه الصورة امرا
اجتماع الحسن والقبح في شيء او تخلف القبح عما يجوز تخلفه عنه فتامل قوله فيلزم مثلا الكلام الواحد الى آخره
انما قال مثلا لان ترك الكذب قد يحصل بالسكوت فليس يلزم على الشق الثاني ان يتعين كلام يكون حسنا وقبيحا باعتبارين
وبهذا اندفع ما قيل من ان قوله والكلام الواحد لا يلائم السياق فان الكلام في ترك الكذب وهو المستلزم للقبح
لا الكلام الصادق قوله او يلزمه قبحه مطلقا فان قلت يلزم على هذا ان يكون ترك القبيح قبيحا قلت
بطلان اللازم ممنوع عندكم فان ترك القبيح اذا استلزم ما هو قبيح اخر يكون قبيحا قوله على بطلان مذاهب المعتزلة
كلها لكن الظاهر انه لا بطلان قول من يقول القبيح معلل بالذات حيث قال فلكذب به اما حسن فليس الكذب قبيحا
لذاته قوله والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا كما هو المشهور وان كان الشرط العدمي عند المصنف كاشفا عن
شرط وجودي كما يقتضيه كلامه في بحث العلة والمعلول قوله ولما الاسدي فانه قال الى آخر قال انما
عدل المصنف عن هذا التقرير لان مآله الى انكار كون الكذب صفة لمجموع الكلام وانه باطل اجماعا وبداهة
وقائل ان يقول مآله الى انكار كون كذب المجموع سببا لقبحه بناء على ان القبح صفة ثبوتية لانكار قيام
الكذب بالمجموع كما لا يخفى قوله فلا وجود له غيرها الى آخر الظاهر كلام الشارح يدل على ان ضمير له راجع الى
المجموع ولا يخفى ان ارتباط الجزاء بالشرط يحتاج حينئذ الى نوع تكلف ويحتاج في تعريف الكلام الى تقدير بعض المقدمات
قلت ان نقول انه راجع الى القبح والمعنى وان قام فلا يتحقق للقبح لانتفاء موصوفه فيلزم الخلف فتامل قوله
قلنا هو من صفاته التقسيمية هذا الجواب عن تحكم قبح الاشياء لذاتها او من يقول هو لصفاتها فجوابه ما سيأتي
قوله فلا يستدعي صفة حتى يقال انها كونه كاذبا فيلزم على الشق الاول كون الحرف حرفا فظهر ان هذا الجواب
يتجه على تقرير المصنف ايضا لكان مراد الشارح انه انما يتجه على تقرير الاصفهاني قوله بشرط انضمام الاخير اليه
فان قلت عند وجد الاول الى الانضمام وعند وجد الاخر اول القبيح قلت لو سلم فالمراد بشرط كونه يجب ينضم

اليد الآخر فان قلت الكلام في قبح الكل قلت قبح الكل جملة صحات الاجزاء افرادا وحدانا الموصوف على النقض فوجد الصفة كذلك **قوله** وايضا لا نسلم امتناع الى آخره وايضا سلمنا حرف النفي لا يلزم من قبله للعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون معهودا كليا يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللامكن الصادق على الواجب في الممتنع وايضا لا نسلم امكان تعلق ذات الفعل بالكنه واما التعلق بالوجه فلا يجدي فان قلت لو لم يتعلق الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف القبح بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض قلت لان الحسن والقبح اذا لم يكونا لذات الفعل او لصفة من صفاته بل بالشرع لا يكونان عرضين حقيقيين قائمين به بل يكون بالمجرد اعتبار الشرع فلا يلزم قيام العرض بالعرض بخلاف ما اذا كانا لذاته او لصفته فانهما يكونان عرضين حقيقيين قائمين بالفعل سواء اعتبرهما معتبر او لا فيلزم قيام العرض بالعرض كذا في شرح الصحائف هذا وقد حقق المحقق التفتازاني في الاصول ان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ويتعلق بالفعل لا لصفة له فليتنظر فيه **قوله** الخامس علة القبح الى آخره ينبه بحث الجواز ان يكون القبح من الصفات التنقيصية فلا يعلل حتى يقال ان علته حاصلة قبله على انه لا يرد على الجبائي لان قيام الاعتباري بالمعدوم جائز والاول ان يقال القبح حاصل قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله فيلزم اما قيام الصفة الحقيقية اعني القبح بالمعدوم او تقدم الشيء على نفسه **قوله** فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية الصحيح عندهم اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية يعني ما لا يكون العدم داخلا في مفهومه لا بمعنى الوجود فيحتمل ان يكون مدعاهم وجود القبح في الخارج بناء على ان يقتضي الملائم القبح المعدوم فيه وكذا وجود علته اذ وحينئذ الاتجاه لقوله على القدماء الى آخره **قوله** ان الناس طرا الى آخره النطري القائلون بالتثليث مستثنى من هذا المقام **قوله** ومن لا يتدين بدين اصلا جزم من لا يتدين بقبح قتل الانبياء بطريق ان يقول لو وجد شيء القبح قتله **قوله** اي لم يمتنع منه الكذب الى آخره انما فسر الحسن بعدم الامتناع اما الذي يعني بطلان الشرائع عدم الامتناع حتى لو جعل فعل الله تعالى واسطة لتم الالزام ايضا وان الحسن بمعنى عدم النهي فسلم عندنا المعتزلة ايضا **قوله** لانه قد يكون في تصديق النبي عليه السلام الجواب والسؤال مبنيان على ان التصديق بالمعجزة اخبار فاصدق وقد مر ما فيه وان اريد بالكذب في السؤال الكذب العقلي فالجواب يستفاد من قوله ودلالة **قوله** ودلالة المعجزة عادية هذا في التحقيق جواب آخر فتامل **قوله** وما ينبغي اليهما اي من الثواب والعقاب **قوله** في فعل فعل الظاهر ان فعل الثاني تاكيد للاول ويحتمل حذف المضاف او العاطف اي دون فعل او وفعل **قوله** واما على سبيل الاجمال الى آخره حاصل كلامه انه اذا لوحظ خصوصيات تلك الافعال لم يحكم بها بحكم خاص واما اذا لوحظت هذا العنوان اعني كونها مما يدرك بالعقل جهة حسنها وقبحها بحكم بها به وهذا هو معنى الحكم على سبيل الاجمال **قوله** بمن يحرم لا يعترف اي لا ينفي السرور اصلا اي ذهب ما وهما **قوله** لغرض آخر من تحرم هذا على تقدير ان تكون افعال الله تعالى معللة بالاغراض **قوله** على ان الله تعالى لا يفعل القبيح فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح وقد خلقها الله تعالى قلت نعم لا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبيح لا فاعل له فان فعل فلا يفعل الحسن ايضا لانه حكم عليه امرا والاجماع على خلافه قلت قد ورد الشرع بالثناء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلقة للمدح والثناء عند الله تعالى واما اذا اكتفى في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فلا امر اظهر **قوله** وانه مشتقة بل احظ لكن ان يقول انه مشتقة لكن لا يجوز ان يحصل بغرض دنيوي التوقف بين كما قاله ابو هاشم واتباعه في الالم **قوله** يحتمل القلع اي يتبدل يقال اعتاض عليه بالسوط اي قبل عليه والمعنى انه تتعلقه باذن

بالقبال وتوجه تام فهو ابلغ من القلع **قوله** والثالث لا يثاب ولا يعاقب وان كان يدخل الجنة عند المعتزلة القائلين بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة فهم في الجنة ولا ثواب لهم اذ الثواب عندهم منفعة دائمة خالصة مقرونة بالتعظيم والاكرام والقيد الاخير ينتفي في حقهم بعد دخولهم الجنة بلا ثواب كما ينتفي كونها دار الثواب لان معناها ان الثواب لا يكون الا فيها لان كل من دخلها يثاب **قوله** يا رب لو عمرتني الى آخره لو هذه للتمني عند النحاة فتسد مسد جوابها المحذوف وهي والشرطية التي اثرت معنى التمني وقيل هي لو المصدرية اغنيت عن فعل التمني والمراد بالدخول في قوله فادخل الجنة الدخول المؤبد اذ الثواب اذ الدخول بدونه حاصل لاطفال المشركين عندهم كما تحققت قبل الوزن **قوله** وان لم يكن لها حسنات الى آخره كانهم لا يجوزون ان يوخذ من سيات المجني عليه ويحمل على الجاني على ما ورد في الاحاديث لعلم بظواهر الآيات قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ابو احمد بن عزرة لكاتبه احمد وفوده الى الامة المظلوم **قوله** فهو احتراز عما ذهبت اليه المعتزلة لما سيجيء من انهم صرحوا بان العوض من الله تعالى يجب ان يكون زيادة **قوله** قال عن التعظيم والاجلال احترز عن الثواب ومن ههنا يظهر انه لا يجب اعلام المستحق للعوض بايصاله عوضا له بخلاف الثواب فانه يجب لان بقاء التعظيم والاجلال بشعوره بانه ثواب له كذا في التجريد وشرحه **قوله** وبتسلسل قال لا يجوز ان يعوض عن الم الانقطاع في الاخرة اللهم الا ان يدعي تعالى عاجم وجوب كون بعض العوض في الاخرة ويدعي الفريق الاول جواز كون كله في الدنيا فاذا كان عوض الم الانقطاع في الاخرة ثبت مدعاهم **قوله** ورد بجواز ان يعوض تاما قطع العوض عن محل النزاع فان النزاع في غيره كما صرح في التجريد وهو اصل الاخلان الاول فالاولى تقديمه عليه **قوله** في كل وقت من اوقات الاخرة الى آخره التمسك المذكور من الطائفين بوجوب كون العوض في الاخرة وبوجوب دوامه وجه يظهر وجه الاستدلال لان منع المستحق عن الاول اوقات الاخرة قبيح عندهم فتامل **قوله** للبلايا التالم بانقطاع التخفيف فان قلت جوزوا ان لا ينقطع التخفيف فلا يتالم **قلت** ودوام العوض غير واجب عندهم فلعل الفرقة لم ينقطع بقي فيه بحث **قوله** وسواه المحذوف والقائم بانقطاع التخفيف اذ على تقدير تسليم لزوم التسلسل على الوجه المذكور المنع استحالته في الدار الاخرة لان ماله دوام العوض ولا محذور له فيها والظاهر من السياقات سهم ظهور التخفيف ثم لما لا يحصل لهم الشر ويحصول التخفيف فيجتمع تمام العوض اعني التخفيف وعقاب الفسق **قوله** تدبر مخالف للحكمة لان الابتداء بالالم جائز فتوسيط الالم عبث والاخرون قالوا اذ اوسط الالم يكون العوض غير مشوب بالمضرة فيكون الزجر عن القبيح فان قلت الزجر عند ما كان الالم في مقابلة سيئة وما يجب العوض حينئذ كما مر اللهم الا ان يقال يكفي في الزجر ترتب الالم على السيئة ترتبا ظاهرا وان لم يكن في مقابلتها في نفس الامر قلت لا نسلم انه يحصل الزجر وجوب كون الالم في مقابلة السيئة نعم يرد ان العوض اذا كان يجب بعرض كل عاقل فيحتمل ذلك الالم لما جاء لم يحصل الا نزجار اللهم الا ان يقال ينزجر بالالم العدم العوض **قوله** وذهب عباد الصيمري في اكثر النسخ تقديم الباء المثناة من تحت على اللام وصحح بعضهم عليه على ان الصيمري منسوب الى صمر تصغير صمير وهي قرية من قرى الشام كذا في المغرب **قوله** فعليك بالتامل في مطابقة ما في الكتاب لغاية غير مطابق لعنوان الظاهر من كلام الاصدي فان الاصدي جوز ان يكون العوض منهم من لا يجوزها الان يكون مع التفويض شيء آخر علم من تقرير الشارح وايضا جعل الاصدي هذه الفرقة الاخيرة ممن يجوز التفضل وكلام

رأيت المصنف من المانعين وحينئذ يظهر انه لا يحصل التلفيق بمجرد جعل القول بوجوب شيء آخر مع القولين مشتركا بين مانعي التفصل ويجوز به بل يجب فيه ان يحمل المانعون في كلام الآمدي على جمهورهم وحينئذ لا ينافيه تفصيل المصنف غايته ان الآمدي لم يذكر مذهب المانعين والمصنف اشار اليه **قوله** ولا يتميز منه شيء من هذا تكليف بحصول الحاصل **قوله** لامتنع لحكمه اي ارادته وحقيقة الذي يمتنع الشيء بالامتناع **قوله** لان القدرة الحادثة مع الفعل الآخر اعترض عليه بان عدم تعلق القدرة اذا كان من جهة ان القدور مع الفعل لم يتعلق في امتناع الفعل لعلم الله تعالى بعدم وقوعه ولا ارادته لذلك * واختيارا له اياه دخل ولزم ان يكون كل مكلف به مما لا يطاق سواء علم الله تعالى وقوعه او علم عدم وقوعه لان التكليف قبل الفعل بالقدرة والقدرة معه ولا قائل به لان مرادهم بالقدرة في هذا المقام سلامة الاسباب والآلات الاستطاعة التي مع الفعل وجوابه ان معنى قوله فلا يتعلق بها القدرة الحادثة الى آخره انه لا يتعلق به في زمان من الازمنة اي ولو في الزمان المستقبل بالنظر الى زمان التكليف لان القدرة مع الفعل والفعل ممتنع في جميع الازمان لان وقوعه ليستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا او تخلف المراد عن الارادة او انقلاب الخبر كذبا فتامل **قوله** وللقايل ان يقول ما ذكر الى آخره رد عليه ان هذا الاعتراض انما يتوجه على ما حمل هو عليه كلام المصنف من ان المراد بما قالوه في ايمان ابي لهب انه تكلف بايمان يوس بحمله ما اتى به النبي عليه السلام ومن جملته انه لا يؤمن فيكون تكليفا بالجمع بين المتنافيين وانما اذا حمل على ان المراد بما قالوه انه تعالى علم عدم ايمانه واخبر به ومع هذا كلفه بالايمان فيكون تكليفا بالانقلاب فصح قول المصنف انه ليس محل النزاع لانه من القسم الاول ولم يرد عليه ما اورده جهبذة الحكماء جمهبذ وهو لغطهم وهناه الحاذق الماهر **قوله** مستكملا لتحصيل ذلك الغرض **قوله** بقي لقايل ان يقول ان اردتم بالاستكمال به بالغرض حصوله صفة كمال له بسبب الفعل فلا نسلم ان فعله لو كان لغرض كان مستكملا بالغير لجواز ان يكون كاملا في الذات ويحصل له بسبب كل فعل كمال لم يتجدد له استحقاق المدح لاجله وان اردتم به غير ذلك فبينوه وانا نمنع المصنف بهذا المنع اعتمادا على ما مر في جواب المعتزلة حيث قالوا لو كانت الصفات زايدة على ذاته تعالى لكان ناقصا لذاته مستكملا بالغير **قوله** لما مر من ان العلم الضروري بذلك رد بمنع الضروري بل كفى بالغرض مجرد كونه اصلح للغير **قوله** كيف يدعى وجوب تعليل افعاله تعالى بالاغراض مع ان قول الفقهاء لكن افعاله تابعة الى آخره ان ومن يستلم كان نفيا لما لجميع افعاله تعالى كما هو الظاهر بل كون خلود اهل النار واجبا عليهم ايضا لكن لما ابدكر قول الفقهاء في المتن تنزيلا لهم عن الكمال فيما بين صرف قوله كيف الى آخره الى رد قول المعتزلة وقد اختصه الشارح بنفي الوجوب **قوله** ولا نقول فيه ولم يمكن ان يقال ترتيب الخلود على الكفر انما هو في ترك الكفر والاتيان بالايمان وايضا المؤمنون ليس ينتفعون بخلود اعدائهم في النار لحصول تشفي الصدر لهم **قوله** مدخل في وجوده البتة اذ لو جاز حصوله بدون الفعل كان التوسل بالفعل الى تحصيله عبثا فان من قدر على ان يبيع متاعه في بلد بقيمة بعشرة قد يبيعه في البلدة البعيدة لبعينها بتلك العشرة عابثا **قوله** كما بيناه فيما سلف فيه ان ما سبق هو استناد الوجودات الخارجية اليه تعالى ابتداء فلم يجز ان يكون الغرض منها على ان توقف بعض الاشياء على البعض عقلا وضروره تعلوم ضرورة كتوقف وجود الغرض على وجود الجوهر **قوله** وايضا اذا علمت افعاله تعالى بالاغراض الى آخره لا يخفى ان هذا الكلام يدل على انه وجه ثالث وقد نص المصنف على ان المذكور وجهان ويمكن ان يقال هذا الوجه يفيد سلب العموم اعني سلب ان جميع افعاله تعالى معللة بالاغراض فيفيد ابطال مذهب الخصم الذي هو الايجاب الكلي ولا يفيد

اثبات مذهبنا الذي هو عموم السلب بخلافا لوجهان فلم يذكر في اثبات المذهب الا وجهان وقد اشار الشارح الى هذا التوجيه بضم قوله في اثبات مذهبنا الى قول المصنف لنا وجهان **قوله** والاتسلسلت الاغراض الى ما لا نهاية له فيه انه لم لا يجوز ان يفعل شيئا في اليوم لفعل آخر في الغد وينعله في الغد ليفعل ثالثا لغير الغد الى آخره وبالجملة غير مستحيل كما في تفهم الخان والدليل انما يتم اذا استلزم وجود الشيء وجود ما هو علة له وبالجملة هذا الدليل انما يتم لو وجب كون الغرض فعلا آخر حادثا مغايرا للفعل البتة وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون امرا متحددا فتامل **قوله** بل هو التغاير الاعتباري هذا بناء على ما ذكر في حواشي المطالع من انه لا يلزم من كون الشيء غاية لنفسه الا ان يكون وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي وكما مجوز ورينه وفيه نظر اذ يلزم ان يكون غاية الشيء معلولا له بحسب الخارج ومتاخرا عليه فلا يتصور ريبهما المتحاذيان بالذات **قوله** لكنه ليس تاسيا باعثة الى آخره حتى يرد ما سبق من ان علة الغرض لم يكن الى آخره بحث وهو انه لو سلم قبح التفضل بالثواب ابتداء لم يندفع به التكليف اذ لا نسلم لطاعة العبد ولو استغرق عمره ولم تقع طرفة عين الا وهو يتقلب في انعام الله تعالى من الثواب بفضله وجوده الا ترى ان الاسراء امر الزمال بان يزيل بعثرة واقعة في الطريق فجعله ثم لعطاه كثيرا من المال ولجلساء غاية الجلال فنزل له وقام بين يديه معظما له وسكر اياه ولم يجزه بتقبيل انامله يذم عند العقلاء حمدا ايضا **قوله** فيقال ما ذكر مع تمو من غرض التكليف فالنقض الفضلا الحق ان تجليل بعض الاحكام بسمائر عيد الاحكام بالحكم والمصالح الظاهرة كاجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون الآية وبل اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما حقق زيدت وطرازوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج الآية وهذا كان القياس حجة الاعتزال شرذمة لا يعتد بهم واما تعهم ذلك بان لا يخل فعل ما سواه تعالى عن غرض فمحل بحث **قوله** ولا شك انها اي تلك النسبة غير فيه بحث ظاهر ان سياق كلامه يدل على ان المراد بالغير هو الغير الاعتباري وقد سبق انه من اقسام الموجود وان النسبة ليست منها عند اهل السنة **قوله** وكذا الحال في الذات الماخوذة مع تلك الصفة الظاهر ان المراد بالذات ذات الواجب وفيه ان مفهوم العلم ليس مفهوم ذات الواجب تعالى اللهم الا ان يقال لغيه غلبته **قوله** فذهب ابن فورك الى آخره توضيح الكلام انهم يريدون بالتسمية اللفظ والاسم بدليل قوله كما يريدون بالوصف قول الواصف بالصفة بدليل قولهم ان ابن فورك وان وافقه اعمرو والدليل المطابقي قرر اد وا بالمسمى ما وضع الاسم بازائه واطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى والحق اذا اريد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم واحد المدلول اعم من المطابقي والتضمني فالاسم هو اللفظ الدال على ذات الخالق الحق وانه عين ذات الخالق بناء على ما مر في الامور العامة من ان صفات الافعال غير الموصوف وان الصفات التي هي لا هو عينه ولا هي غيره من التي يمتنع انفكاكها عن موصوفها على **قوله** هو التسمية وانه غير الكلام المسمى لا يخفى ان حمل الاسم على التسمية ظاهر البطلان الا ان يصطلح على ذلك فيكون النزاع سهلا لفظيا **قوله** بالمعنى المذكور اي القول الدال **قوله** فكون لفظ الاسم اسما لنفسه لكن لا باعتبار خصوصيته كان الوضع للكلي يجري بالعكس **قوله** انه اسم كما حقق في العامي **قوله** اذ يجوز ان ينقل الى آخر واستاجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى كما هو مذهب **قوله** والغط الطيف فيه انه قد ورد في حديث الصحيح اعني عليه السلام قال ان الله تعالى طيب لا يقبل الا طيبا **قوله** وذهب الشيخ وستابعوه الى آخر بحثا فاسده فينبغي ان يتنبه عليها وهو اولى بالتفضلا

والله اعلم بحقيقة الحال واليه المرجع والمآل

قيل فيه بحث لان معلوميته انتفائه عادة لا امتناعا في ان يكون بقياس حتى يجعل في الطبايع ويرد تصحيح التصديق الكاذب من الله وانه لا ينعدل دلالة للحصول الاخلال الصحيح ثم ان كون الكذب صفة نقص وقبيحا والصدق صفة كمال وحسنا مما لا ينبغي ان ينكر وان انكر بمعنى ترتب الثواب والمدح والعقاب والذم فليناقل **قوله** لان العلم بتصديق الكاذب محال حاصل الكلام ان العادة اقتضت ان المعجزة بالصادق وعدم جواز خرق العادة يستلزم فيما نحن فيه الصدق وصدق الكذب محال وكذا اعاده خلق العلم يستلزم العلم بصدق الكاذب وبهذا التقرير يظهر اندفاع تخيل ان اعتقاد الشيء قطعا لا يستلزم وقوعه واما كون الاعتقاد مطابقا مما لا يدخل فيه بحيث حتى يقال انه ايضا عادي **قوله** الثالث التصديق الى آخره فيه بحث لان هذا الدليل لا يناسب المذهب الاول اعني دعوى استحالة البعثة في نفسها الا ترى الى قوله وحينئذ يلزم انحام النبي ويبقى البعثة عبثا تدبر **قوله** وبهذا يعلم الجواب عن الثاني حاصله انه يجوز ان يكون علم النبي عليه السلام باحكام بطريق نصب الدليل او خلق العلم الضروري به من غير الكلام من شخص اذ الكلام في الاتباع الثاني لا في نفس الواقع ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان ليس كل جسم عرفي كالهوي ومنه الجن والملئكة ولم لم يجوز ان يخلق المتكلم في الحيوانات فان الكلام في الامتناع الذاتي فتامل **قوله** وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل قبل اقتضاء المصنف على ما ذكر من غير تعرض لدفع الفساد خروج عن قانون الجواب **قوله** وذلك كالاحداث قبل المحدوث في الدين عدم القادرة وهو لا يوجد في الاحداث فتامل **قوله** وهو لاء كلهم يجيبون الى آخره لا يخفى انتفاض وليلهم بعثة ما اعترفوا بعثة من لا نبيا المذكور **قوله** ومن اعجازها الذي نتلوه الخ يرد عليه ذكر الا يعلم غير مناسب للمقام لان امكانه سمعي يتوقف على امكان البعثة والمعجزة وهذا اول المسئلة **قوله** اه فلا يكون حينئذ خرق للعادة قيل هذا الاحتمال مع كونه مخالفا لما مر من الشرط الثاني للمعجزة وغير مناسب للمقام التحام بقع المرة مشكل بان منع كون وقوف الشمس في الافق مرارا مثلا خارقا خروج عن الانصاف اللهم الا ان يقال هو خارق عرفي للعادة وموافق لعادة اخري وفيه تامل **قوله** كعصبة ابيد بن الاعصم مع النبي عليه السلام روي انه سحر النبي عليه السلام في احدى عشر عقدة في وتر وسه في بئر فمرض عليه السلام فنزل المعوذتان واخبره جبريل عليه السلام بموضع السحر فارسل عليا كرم الله وجهه فجاء فقد اتما عليه وكان كلما قرا آية انحلت عقدة ووجد بعض الخفة فان قلت هلا يلزم على هذا صدق الكذب في انه مسحور قلت لا لانهم اراد وا بانه مجنون بواسطة السحر وحاشاه عن ذلك **قوله** وحينئذ فلا بد من احد امور الى آخره يمكن ان يقال لا حاجة الى شيء منها لجواز ان خلق الله العلم الضروري لكذبه او نصب امارات دالة على كذبه بحيث يعلم قطعا **قوله** وعن السادس اذ الى آخره هذا هو الجواب عن اول الوجهين المذكورين في السادس واما الجواب عن ثانيهما فيعلم من جواب السامع **قوله** بيان الملازمة ان التواتر الى آخره يكن بيان الملازمة مثل ما سبق من ان حكم كل طبيعة حكم ما تحقق فاذا افاد المائة افاد التسعة والتسعين واذا افاد هذا افاد الثمانية والتسعون الى ان يبلغ الواحد **قوله** استوا الطرفين والواسطة المراد من الطرفين والواسطة القدر المشترك من الاستوا في الكثرة واستواء الطرفين على الكذب وقيل المراد بالطرفين والواسطة الخبر الاول والثالث والثاني الاستوا في احتمال الصدق والكذب فان العلم يختلف باختلاف المخبرين كما انه يختلف بالوقايع فيتبعي استوا الخبر الاول والاخير والثاني بالطريق الاولى والذي بعده

والعلم به ممتنع والوجه الاول هو المفهوم من نهاية العقول والثاني هو المناسب لنفي ايجاب التواتر العلم مطلقا اي سواء كان في قرون او قرن واحد فتامل **قوله** عشرنا معتاد الاشاعرة الى آخره لكن منع تساوي طبقات الاعداد من غير بنايه على اصل الاشاعرة لما ترى من وقوع العشرة على ما لا يتوي عليه الخمسة والثمانية **قوله** فلا نسلم تساوي طبقات الاعداد وقد يقال لا شك ان نسبة قدرته تعالى الى جميع المقدورات على السوية نعم قد يخلق عجيب الخصم دون آخر حسب مشيته واراده وذلك لا ينافي كون الطبقات متساوية في الاحتمال للاتصاف في حدود انفسها وانت خبير بانه يمكن رجع منع الساري المذكور في الكتاب الى هذا ايضا فتدبر **قوله** ضروري عندنا لا نظري كما قال عندنا الا ان الكعبي وابا الحسين ذهبا الى انه نظري ادعيا ان حصول العلم بالتواتر موقوف على استحضار مقدمتين الاولى ان الجزم الدائم المستند الى امارتين فصاعدا يستحيل ان يكون خبر شاهد ذلك فهو صادق والجواب بالمنع فان الجزم البالغ حد التواتر يجوز ان يعلم مضمونه قطعا بامارات غير ملاحظة الصدق والكذب ولا معرفة بلوغه حد التواتر بل يحصل فضلا عن استحضار ذلك العلم منهما ولذا لا يحصل العلم به للصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات **قوله** اما الاول فلتواتر تواتر الحفاظ بالبيان الثابت في موضعين باعتبار الدعوي وتركي الباذل في الحقيقة باعتبار الايدعا **قوله** فاتوا بسورة من مثله فارجعوا الضمير المجرور لعبدنا الى الموصول ليتم ما ذكرنا في حواشي المطول ان قوله من مثله ان جعل لغو استعلقا به بقاتوا فالضمير المجرور لعبدنا الى الموصول ليتم ما ذكرنا وان جعل مستقرا صفة لسورة فاشار راجع اليه اولا الى الموصول فليرجع اليه **قوله** وليس لها حد معين الى آخر فسر الكلام بما يخالف عبارة الكتاب لان الاشبه بالحق وللوافق لكلام الامدي في الابكار حيث قال التفاوت بين الناس واقع وليس لهذا حد يقف عنده اذ ما من فصيح الا ولعل غيره افصح منه ولا يمتنع ان ينتهي البلاغة في كل عصر الى فصيح لا فصيح منه ثم قول الشارح ولا يتجاوز معناه ولا يمكن ان يتجاوز فلا ينافي قول المصنف فيما سبق والحق ان الوجوه الخ لجواز ان يكون مناهية دون الممكن واذا حمل الحد في كلام المصنف على ما لا يتجاوز الصناعة بالفعل لم يكن ايضا مخالفا لكلامه السابق فتدبر **قوله** سيما اذا اتصرف فيه باد في تغيير المناسب لهذا الكلام ان يورد قبله اية يكون موزونة بلا تصرف ويناسب قوله تعالى وتخرهم الاية **قوله** اختلافا كثيرا قيل فيه من الاختلافات ما يزيد على اثني عشر الفا كما سمع اعجاب الامور الذين يتعلون اليك **قوله** اسنخ عادة تواطوا الخلق الكثير الى آخره اي مجرد الكثير والا متناع العادي ممنوع فان المعاندين كثيرا ما يتواطون على جميع المتحدين فلا شك ان تواطوهم على المكابرة لا يتوقف بعضهم قد اسن ولم يكابر مشكل **قوله** الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة يحتمل ان يقول المصرف الدواعي الى المعارضة مطلقا بالانتقاء الجدوى او ما سيجيء في حينئذ لا يرد ما ذكر **قوله** وليس اذ لم يكن الى آخره يدفع ما اورد على مذهب العاصي **قوله** هذا وان اختار انه معجز بلا تحد لم يتعرض لدفع الشبهة الواردة على كون المعجز النظم الغريب وكان ذلك لانه قول مرجوح لا الى الذب عنه **قوله** وايضا فبكفينا الى آخر فان قلت قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله يدل على ان كل سورة منه معجز قلت هذا هو الحق لا ان المقصود انه يكفي في اثبات النبوة كون المجموع معجزا والكلام فيه في الاية على انه قد يحمل على المبالغة كما نقل من الشارح وان كان بعيدا جدا **قوله** مروي بالاحاد وقال الامام الرازي من الروايه مخلقة لانه قد ثبت ان النبي عليه السلام هو الذي نقل جميع القران فيه ان الظاهر ان كل كلام معجز نزل ولم ينسخ تلاوته فهو من حيث كذلك من القران فتامل **قوله** واما التسمية الخ

مثل فراه بعض ان الساعة اتية اكاد اخفيها بمعنى اسارا جعا الى غير نفس الكلمة وانه ثلاثة انواع احدها
ان تغير الكلمتان والمعنى واحد مثل وامرون الناس بالفعل والثانية ان يتغير الكلمتان ويتفاد المعنى مثل الساعة
اتية اكاد اخفيها بضم الهمزة بمعنى اتيها واخفيها بضم الهمزة بمعنى اظهرها والثالثة ان تغير الكلمتان والمعنى
معنى مثل كالصوف المنفوش في موضع كالعهن المنفوش واما ان راجعا الى امر عارض للفظ فاما ان يكون احدهما
الوضع مثل وجبت سكرة الموت بالحق وبين سكرة الموت بالحق برد سكرة الموت بالحق وبينهما الاعراب مثل ان قرئ ان اقل اقدم سبعة

وجوه من الاختلاف **قوله** واعلم ان الشبهة الثانية الى اخره في كلام المصنف من الخلل لانه قال ومن الساسه
ان للتكرار فوايد مع انه الاشتمال على اللحن جعل وعن الرابعة ان ما نقل احاد مع انها الاشتمال على التكرار
قوله اقتربت الساعة وانشق القمر روي ان الكفار سالوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اينما انشق القمر
وقيل معناه ينشق يوم القيمة فعبر عن المستقبل بالماضي لتحقق وقوعه ويويد الاول انه قرئ وقد انشق
القمر اي اقتربت الساعة وقد حصل من ايات اقترابها انشقاق القمر **قوله** منهم جابر افرد بالذكر اما
الى انه راوي القصة ووجه التسمية بالباقر قول جابر رضوانه هو الذي تبقر العلم حتى قال هو جابر كل
ما اعطاه الله تعالى فانا اختار لما قاله جابر رضوانه في مقام ارجح الموت على الحياة **قوله** والمادعى للعباد
الى اخره الاسكفة العتبة صبحهم اي دخل عليهم في الصباح زحف بعضهم الى بعض اي مشى والملاء بضم
الميم **قوله** الربطة وهي الملحفة الى اخره خرج نخلتان واكثر من اصل واحد منهن صفو وفي الحديث
عم الرجل صنو ابيه تامل **قوله** وكلام الزراع الى اخره صليت اللحم اذا شويته وبعض اصحابه عليه السلام
هو بشر بني اسرائيل وروي انه عليه السلام قال لكل ستة يجيء ذلك الوقت يتحرك بالشم وقال عليه السلام في مرض
موته الان قطع عرق قلبي ومنه قيل ان الله تعالى اكرمه عليه السلام بالشهادة ايضا **قوله** روي
ازداعيا الى اخره الخرة ارض ذات حجارة سوداء كانها احرقت بالنار والاقعا الجلوس على الاليتين
قوله ليرضع خشفها الى اخره الخشف على وزن العلم ولد الظبية والعساس احد العسسين الحالتين
قوله لو دعوت هذا العذق الى اخره العذق بالفتح النخلة وبالكسر الكباسة وهي من التمر العنقود ممتلئ
من الرطب **قوله** الخامس الحيس تمر يخلط بسمن واقط الثوراء بشرف فيه بيتا وبون اي علية
بوبه بوبة **قوله** جوامع الكلم اي الكلم الجوامع للبلاغة **قوله** باجع نفسك نخع نفسه بحالتي
قتله غما بحمل الابطال لتقدم الجيم على الحا المهملة وعكسه اي تاخر عن الحرب **قوله** وشهامة جبهته
وشهم الرجل بالضم شهامة وهو شهم اي جلد ذكي القلب الجسم القلب لما كتابة لهذا
بالنسبة الى مشركي العرب خاصة وان كانت البعثة عامة **قوله** لكن النسخ امر محال يرد عليهم انه كما
في التوراة ان الله تعالى قال لادم عليه السلام فاحل لكما دب على الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات التي هو الان مستعمل
وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى عليه السلام مع اباحته في شريعة ادم عليه السلام فكيف يدعون
استحالة النسخ مطلقا **قوله** اي لا يعلم قولها حمل الكلام على حذف المضاف وابقاه على ظاهره من عدم علم الصلحة
ليلا يخيل الحصر في حمل المصلحة والبداء الان عدم علم قولها لا امر لك فاسل **قوله** والجواب انه لا يجب
الى اخره وايضا لا يلزم ان يكون ايما لها مانعا بالسبب بل الان له الفعل والترك فيفعل تارة ويترك اخرى لانه
انه ما كان ينبغي وان يمي شكله بل لا فتقر لا تسليم استحالته **قوله** ولئن ان تحمل المحكوم عليه الى اخره هذا هو

عما يرد على دعوى ان جميع القرآن منقول بالتواتر **قوله** لا في كونه من القرآن ولو سلم فالاختلاف في الذاتية كما
مر الان وهو كما يفيد ههنا **قوله** واقطا املاك ايات فان كيف يصح دعوى اعجاز هذا العدد وقد نطق القرآن
العزيز بان البشر يقدر على المرتين من ذلك حيث قال حكاية عن موسى عليه السلام قال رب اشرح لي صدري الخ والله
الملكت بنا بصيرا فان هذه احدى عشرة صدرت عن موسى عليه السلام قلت الحكي لا يلزم ان يكون بهذا النظم
بعينه **قوله** ليس بمعجز عند هذا القائل كيف لا يعجز وقد قال الله تعالى فلياتوا بحديث مثله وقال عز وجل فاتوا
بسورة من مثله لكن ورود الالزام من جهة اخرى لا يضر في هذا المقام كما اشرنا اليه فليتامل **قوله** كان باتي القرآن
ليس بموزون الشعر فان قلت فيه تناقض من وجوه اخر من ان بين قوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس
ولا جان وقوله ولا يسال عن ذنوبهم المجرمون وبين قوله فوربك لنسالنهم اجمعين عما كانوا يعملون وقوله
فلنسالن الذين ارسل اليهم ولنسالن المرسلين تناقض قلت شرط التناقض اتحاد الزمان والمكان والاتحاد
الغرض وغير ذلك وقد عرف بقوله تعالى في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ان يوم القيمة مقداره ذلك وعرف
بالاخبار انه يشتمل على مقامات مختلفة فاذا احتمل ان يكون السوال في وقت من اوقات يوم القيمة ولا يسالون في اخر
او في مقام من مقاماته ولا يسالون في اخر او مفيد يفيد من التبويخ والتقرير او غير ذلك مرة او غير ذلك
العبد الخ عدم تحقق التناقض ويهذا الجواب يندفع توهم التناقض بين قوله تعالى فلا انساب بينهم يومئذ
ولا يتساءلون وبين قوله تعالى واقبل بعضهم على بعض يتساءلون وقوله تعالى يوم تاتي كل نفس تجادل عن نفسها
وقوله تعالى هذا يوم لا ينطقون ولا يوذن لهم فيعتذرون واسال هذه الايات واما توهم التناقض بين
قوله تعالى ليس لهم طعام الا من ضريع وقوله تعالى لا طعام الا من غسلين فمدفوع بان الاتيتين في حق طائفتين
من اهل النار الى اخره اعاذنا الله تعالى منها **قوله** ثم ان الشيوخ قصد وزنه الى اخره المراد بقصد الوزن ان
يقصد ابتداء ان يتكلم فراعى حالة كان المتكلم المعنى وتاديته بكلمات لائقة من حيث الفصاحة في تركيب تلك
الكلمات توجيه البلاغة فليستتبع ذلك كون الكلام موزونا او ان يقصد المعنى ويتكلم بحكم العادة على مجرى كلام
الوساط فيتفق ان ياتي موزونا كما ذكر في المفتاح فعلى هذا الايرد ما يتوهم من ان الله تعالى لا يخفى عليه خافية وفاعل
بالاختيار فالكلام الصادر عنه تعالى معلوم له تعالى كونه موزونا وصادرا عن قصد واختيار فلا معنى لنفي
كون وزنه مقصودا فتامل **قوله** ومنها ان القصة الواحدة الى اخره وانما تكثيت الخصم ودفع لقوله
عمدا لتحدي المعجزة فارسيق الى ضوء الممكن ولا مجال للكلام ثانيا **قوله** مثل ان يظن ان المراد بالذكر وقيل هذا
الكلام لنفي توهم ان الواو بمعنى او اذ قد يكون بمعناها فلا يجب حينئذ قيام جميع العشرة بل او قد تكون بمعنى
التخيير فكذا اما في معناه **قوله** ونقل منه تواترا فنوهما قال الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف الخ
لا يخفى ان هذا الجواب انما يفيد مالم يتبين معنى الاختلاف كما بينه في جواب المسئلة الخامسة واعلم ان اصوب محمل عليه
قوله عليه السلام على سبعة احرف ما قاله الامام ابو عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري حيث قال ان المراد في قوله
يستعمل الاحرف اتحاد من الاعتبار متفرقة في القرآن لكن ذكر بعض المحققين ان حق ذلك الاتحاد ان يرد الى اللفظ
والمعنى دون صورة الكتابة لما ان النبي عليه السلام كان اميا ما عرف الكتابة ولا صور الكلم بيناني منه اعتبار صدور
ووجه انحصارها في السبعة ان الاختلاف من القرائين اما ان يكون راجعا الى الذات كلمة واسقاطها وابدال نوعان
احدهما ان لا يتفاوت المعنى مثل وما عملت ايديهم في موضع وما عملته ايديهم لاستواء الوصول الى الراجع وثانيهما ان يتفاو

لان احكام الابطال تثبت الى ظهور دين الاسلام ولاشك ان بعض الناس ادركوا اكلا الحكمين ببداية الاسلام **قوله** واما الثالث الى اخره فيه بحث لان النقض يدل على شرعية موجبه الى زمان ظهور الناسخ **قوله** والجواب منع تواتر ذلك على انه كثيرا ما يعتبر بالتابيد والدوام على طول الزمان **قوله** لادى الى ابطال دلالة المعجزة فان المعجزة انما تدل على صدقه في نفس دعوى الرسالة الى الحرف فيما يبلغه عن الله وحيا ملخصا

معنا ونا يدعوى النبوة المقرونة باظهار المعجزة **قوله** وايضا ما ذكرتم منقوض الى اخره النقض بالنسبة الى ما من المارق

دل عليه دليلهم من وجوب الحكم بكفر عند حدوث الهلاك لان القاء النفس في التهلكة حرام يجب اجتنابه لا بالنسبة الى من يكذب

الى ما يفهم من ظاهر قوله وجوز الشيعة لان الجواز لا ينافي التخلف لكن يرد عليه النقض بعموم ما دل على عصمة الانبياء عليهم السلام

ان القاء النفس في التهلكة انما يلزم اذا لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم عالما بعدم اهلاك قومه وعدم قدرتهم عليه

وموسى عليه السلام كان عالما به كما دل عليه صريح قوله تعالى لا تخافا انني معكما اي الحفظ والنصر لكن قول

موسى وهرون عليهما السلام ربنا انا نخاف ان يفرط علينا او ان يطغى نعم يتم النقض ببعض الانبياء عليهم السلام

فان العصمة غير لازمة فيكفي لعلمائنا الاترى ان الكفار تلوا اقر يقاس الانبياء عليهم السلام ولم تسمع

من احد منهم اظهار الكفر توجب سقوط هيبتهم يرد عليهم ان السقوط في الظهور والصدور غير مسلم

اياه **قوله** كعقر الامهات العقر الزنا وكذلك العقر كتبه ونهر **قوله** ولاشك ان الجرح ايذاء الم وكون

الجريح من المنكر ايذاء الم بحث **قوله** انا اخلصنا هم بخالصة ذكرى الدار اي جعلناهم خالصين لانفسهم

خالصة اثبوت فيها ذكرى الدار اي ذكرهم للاخرة دائما فان خلوصهم في الطاعة تشبيها **قوله** فلو اذنبوا لكان

من حزب الشيطان فيه ان حزب الشيطان كان الكافر كما يدل عليه سياق الاية في آخر سورة المجادلة يوم يبعثهم الله جميعا

فيحلفون له كما يحلفون لكم والمذنب للغير الثائب او العابد **قوله** التاسع الى اخره انه لا عموم لجميع الانبياء عليهم السلام ولو

سلم فلا ينتفي السهو على ان صحة الاستثناء في استعمالها لا تستلزم صحته في هذا الاستعمال **قوله** فان

الاتباع انما يجب الى اخر ما قال عليه لا يخفى ان المخاطب انما يأخذ الحكم من البلغ وامر السمو والبيان

وملفات اللسان ليس مما يعرفه المخاطب انه كذلك حتى يجتنب عن الاتباع وهو مما يوجب الاتباع فلو جوز

ذلك لزم جواز الاتباع على وجوده في الاحكام الكاذبة اللهم الا ان يشترط تنبيه الانبياء في الحال لهم

للمخاطبين **قوله** الاول قوله تعالى فعصى ادم ربه الخ قيل يحتمل ان يكون النهي في قوله تعالى ولا تقربا هذه

الشجرة الاية للندب وترك المندوب من مثله يسمى عصيانا وغواية وظلما **قوله** وانا نقول له هناك

هذه جملة معترضة وخبر ان قوله كان بنيا وفيه بحث وهو ان قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وكلا

من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة يدل على انه اوحى اليه قبل خروجه من الجنة فيدل على نبوته عليه السلام

لا يقال الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه لان رضعته ان المراد منه

لا يتصور فيها ان يقول المفهوم فيما ورد في حق ادم عليه السلام من الاية هو استماع الكلام المنظوم

في اليقظة وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المتلو لم يثبت ذلك لغير النبي عليه السلام بل ربما جعل من

خواص الرسول عليه السلام والقاء المعنى في الروع في اليقظة او استماع الكلام في المنام ويقال له الوحي

ولا يحاط لغة وهو المراد مما وضع في ام موسى عليه السلام صرح به في كتب التفسير وغير مختص به قطعا واما

انه ليس له امن في الجنة فقد يجاب عنه بان نحو الاستثناء لا يرد بان الارسال الى الواحد غير متعذر

ولذا

ولذا قالوا في تعريف النبي صلى الله عليه وسلم قال له الله تعالى انا ارسلناك الى الناس او الى قوم لذا ويمكن ان يدفع

بان غير المعهود هو الارسال الى الواحد فقط والتعريف المذكور لا يقتضي كون الناس المرسل اليهم موجودين

في اثناء الارسال اذ لا شك ان البعض الذي يولدون بعد الارسال يدخلون فيه قطعا فادم عليه السلام

يجوز ان يكون مرسلا الى حوا وبنيها وكون الموجود في ابتداء الارسال هو حوا فقط لم يذكر قال في الهاب

الاربعين لو كان ادم عليه السلام رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة بشر

سوى حوا وكان الخطاب لهما دون واسطة ادم عليه السلام لقوله تعالى ولا تقربا والملكة رسل الله

فلا حاجة الى ايصال اخر انت خبيرا بان ما ذكر يدل على ان الوحي المذكور لا يستلزم النبوة مع انهم

صرحوا بان نبوته عليه السلام ثبت بالكتاب فالاقرب ان الخطاب بلا واسطة مع ادم عليه السلام واما قوله تعالى

ولا تقربا فعلى طريق التغليب كما تقرر في المعاني والله اعلم بالحقايق **قوله** وقد يقال يعني قوله الى اخره مبني

هذا اقرب من الحمل الاول الاية وهو قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة يستدل على ذلك التقرير كما

يدل عليه ضمير الجمع في يشركون في اخر الاية **قوله** وقد قال ابن عباس الى اخر المذكور في الاربعين انه روي

عن جعفر الصادق رضي الله عنه ان الله تعالى اوحى اليه اني اتخذت انسانا خليلا وعلامته اني احبه واميت بدعائه

وهذه البيان اظهر مما في الكتاب **قوله** فلنا هو الى اخره وايضا يجوز ان يكون قد وقعت عند قوله كبيرهم

ثم ابتدا بقوله فاسالوهم وعلى نفسه لان الانسان اكبر من كل جسم **قوله** فلعل الله اخره الى اخره ويحتمل

ان يكون سيقما فيه ذلك الوقت فلم يكن قوله كذبا اذ كان على تاويل الاستقبال كما في قوله تعالى انك ميت

وانهم اموات او اراد سقم القلب من الحزن بسبب عناد القوم **قوله** وسالي الى اخره لا وجه له **قوله** وزعموا

انهم الى اخره الاظهر ان يقال واظهروا انهم كما لا يخفى **قوله** حين اسا الظن بالمخصوص اذا كان المظنون شرا

او ما يجري مجراه يطلق فيه اسا الظن وان طابق الواقع كما يطلق حسن الظن في حسن الخبر وان لم يطابق

المظنون الواقع وكذا قال اسا الظن **قوله** الصافات اجياد الصافن من الخيل القايم على ثلثة قوايم وقد

اقام الرابعة على طرف الحافر **قوله** سفاه عن العيمة بالعين المهملة شهوة اللبن يقال عام الرجل يعيم ويعام

عيمة والغين بالغين المعجمة العطش ومر الجوف وهو وان كان انسب باللبن اللهم الا ان العيمة بالنائم

يذكر في الصحاح وانما المذكور الغيم بدون ؟ **قوله** اي الاحمل الذكر على الام لان سبب الذكر **قوله** لعن رباط

الخيل الرباط المرابطة وهي ملازمة ثغر العدو ورباط الخيل مرابطتها ويقال الرباط الخيل الخمس فافوهم

قوله وقصه الى اخره لا يرقام لها دمع اي لا يحبس من رقما الدمع برقا رقا وزنا واسكن **قوله** والولا بدمع والكر

وهي الجارية والفلاة المغارة والجمع الغلا **قوله** فخاف الشيطان ان يملكه الشيطان منصوب بنزع الخافض

ان يعطى ملكه فايقنه على ملكة اهل زمانه فلم قال لا ينبغي لاحد من بعدي **قوله** يحتمل ان يكون مراده من

قوله من بعدي من عمري في زماني ويقرب منه قول القاضي اي لا ينبغي لاحد ان يسالني من بعد هذه المسيلة **قوله**

او اراد ضالا في امور الدنيا قيل انه عليه السلام ضل في بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى عبد المطلب

وقيل اضلته حليمة عند باب مكة حين فطمته وجات به على عبد المطلب وقيل في طريق الشام حين خرج

ابو طالب **قوله** افرايتم اللات والعزى ومنات الثالثة الاخرى هي اصنام كانت لهم والثالثة والاخرى

صفتان للمنات وفايدتهما التاكيد كقوله تعالى يطير بجناحيه او الاخرى من التاخر في الرتبة **قوله** تلك

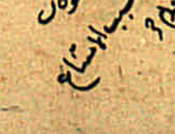
الغرانيق العلى الغرنيق بضم الغين المعجمة وفتح الراء طير الماء طويل العنق واذا وصف به الرجل فواحده غرنيق وغرنوق بكسر الغين وفتح النون فيهما وغرانوق بالضم وغرانيق وهو الشاب الناعم والجمع غرانيق والغرانيق والغرانقة **قوله** وعلى هذين القولين الفرق بين القولين ان الوحي والالقاء بالنكاح كان قبل التطليق في الاول وبعده في الثاني وان سبب التطليق خصوص القصة والنشوز في الثاني دون الاول **قوله** وكان وصفها بكونها زوجا كذبا **قلت** فان قلت يجوز ان يكون ذلك الوصف باعتبار ما كان او باعتبار الظاهر او اعتقاد الزوجين ومثله مجاز شايع لا يكون كذبا بالمذكور في الفتاح وغيره من ان المجاز يفارق الكذب **قلت** هذا انما يكون مجازا مفارقا للكذب لو وجد نصب قرينة مانعة من ارادة الحقيقة ولم يوجد ههنا كما لا يخفى **قوله** لكن وجب عليه الروح بتطليقها فان قلت فعلى هذا يكون الامر بالامساك امرا بترك الواجب قلت لعله كان الوجوب موسعا لا مضيقا فلا محذور حينئذ **قوله** الرابع ما كان النبي الاية روي ان النبي عليه السلام اتى بسبعين اسيرا يوم بدر منهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار اصحابه في امرهم فقال عمر قومك واهلك استبقهم لعل الله تعالى يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر كذبوك واخرجوك من بلدك فاضرب اعناقهم وقال ابن مسعود نرى ان تسعدنا على معاذ الاثخان في القتل احب فرضي بعضهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفداء فنزلت الاية الخامسة عفى الله عنك الاية روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد رجوعه عن الطائف استغفر القوم الى ثبوك وكان في وقت عسر وقحط وتقاطع بعضهم المقصد وكثرة العدو فاستاذن طائفة منهم في التخلف واعتلوا بعلل فسمع النبي عليه السلام معاذيرهم واذن في التخلف فنزلت الاية واما عاتبه الله تعالى بهذا العتاب اعزازا له عليه السلام لانه كان عليه ان يتفحص عن كنه معاذيرهم مقصرا في ذلك **قوله** الجواب النهي لا يدل على الوقوع قيل لو سلم فيجوز ان يكون النهي للتخويف ما ابيح سابقا او لا يخفى انه احتمال عقلي لا يلتفت اليه في المقام كما يدل عليه الرجوع الى كتب التفاسير **قوله** وانت خبير بان هاتين الفائدتين اخرج قد يمنع ما ذكر من الفائدة الثانية الا ان يقال المراد بجميع العالمين **قوله** وقد يقال ان اريد بالتبين الوسم كما هو الشايع في تفاهم العرف تصح الفائدة الاولى ايضا فتامل **قوله** لان الماهية الحقيقية الاخرى ثبوت الماهية الحقيقية للعصمة بناء على قول الفلاسفة والا فهي امر عدمي كما دل عليه **قوله** اولا والثواب اشاد بقوله ولا ثواب الى ان المراد بالمدح المدح في نظر الشارع المستلزم للثواب لان المخلية تكفي في مطلق المدح على ما سبق واما الثواب فانما يترتب على الفعل الاختياري بمعنى الحاصل عند القصد والاختيار بطريق جري العادة فتامل **قوله** وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه الى اخره واصا الغيبة وصف النبي اهانة للموصوف والمعنى والتركة وصف المتنفس بالجميل تعظيما وتبجيلا وغرض الملكة انما كان ذلك بل كان بذكر ما بينهما من الصفات والسؤال عن الحكمة مع ذلك **قوله** للغلبة هذا بناء على الظاهر الذي هو كون الاستثناء متصلا وقد يقال الجن ايضا كانوا مامورين مع الملئكة لكنه استغنى بذكر بالذليل للملئكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر ماموران به والتغيير في ضمير واراجع الى الفعيلتين وكانه قال علم ان الاصاغر ايضا ماموران بالسجود الا ابليس كذا ذكره القاضي **قوله** مسمين بالجن روي ان عباس رضي الله عنهما ان من الملئكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس وقيل الجن من الجنة وهو الستر وكان من الملئكة طايفة مستترون اي غايبون عن الرويه لعلو رتبتهم ورفعة منزلتهم لا يرونهم الملئكة الذين دونهم منزلة

والذلك

ولذلك كانت مسمين بالجن لانثيا وكانا واما فضة هاروت وماروت وهي مشهورة فحواها ان السحرة كانوا يتبلغون الامور العالية من الشياطين ويلقونها من الناس وكان ذلك يشبه الوحي فانزل الله تعالى لبعلما السحر وكيفيته للناس ليعلموا الفرق بين المعجزة والسحر ولا ذنب لهم فيه لذلك في اللباب **قوله** وان الظن لا يغني الى اخره قيل هذا جار في الادلة الاتية وستعرف وجه الاكتفاء بالظن **قوله** في تفصيل الانبياء على الملئكة قال الشيخ الغربيني عربي في الفتوحات المكية سالت عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم في الواقعة فقال عليه السلام ان الملئكة افضل فقلت يا رسول الله ان سئلت عن الدليل فما اقول فاشار الي ان قد علمتم اني افضل الناس وقد صح عندكم وثبت وهو صحيح ان قلت عن الله سبحانه وتعالى من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منهم وكم ذاكر لله تعالى في ملا انا فيهم فذكر الله تعالى في ملا خير منهم ذلك الملا الذي انا فيهم ولم لا يلم حجيته واصله ان خبر الاستدراك بنفس الحديث بان خيريته الملا حون ان يكون ثوابه اعتبار الكثرة فان كون ثواب مائة الف من الملئكة المقربين اكثر من ثواب عشرة رجال منهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينافي ان يكون عليه السلام افضل من كل واحد من تلك المائة الف بمعنى ان يكون ثوابه اكثر من ثواب كل هو محل النزاع هنا فتدبر **قوله** الاول قوله الخ وسياتي ان ادم عليه السلام لم يكن نبيا في الجنة اذ لا امانة له سبحانه وتعالى فكيف يقبلها لكن فضله قبل النبوة يدل على فضله حال النبوة واما في فضل النبي عليه السلام على الملئكة المقربين فهو معنى ان من ليس نبيا لا في الحال ولا في الاستقبال لا يكون افضل منهم لان هذا الدليل انما يتم اذا كانت الملئكة الماموري بالسجود الجميع لا ملئكة الارض فقط وقد يبحث بان قوله تعالى في اخر سورة الاعراف ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون يدل على ان الملئكة المقربين لا يسجدون لغير الله تعالى فان تقدم ما حقه التاخير يفيد ذلك كما يعرف في المعاني وجوابه ان يوم له يجوز ان يكون للاهتمام والرعاية على الفاصلة فاذن دلالة التقديم المذكور على الحصر ليست بكلية كما تقرر ايضا في المعاني ثم ان قوله تعالى كلهم اجمعون تاكيد يشعر بتحقق صدور السجود من الجميع وشمول الامر لجميع افراده فيثبت المطلوب **قوله** واخرام الافضل للمفضول مما يقبله العقل واما قوله عليه السلام ستسد القوم خادمهم فعلى الاستعارة والتمثيل فان الخادم كالسيد في اصلاح المهام والمصالح والمخدوم كالمتعهد من عند نفسه غير الامر بالخدمة الذي هو معنى الاخدام ومنه الكلام فيما يقال عليه انه يمكن ان يكون الاخدام حينئذ بتعليمها لهم وتقرير الدفع الاعجاب المطنون وفيه تامل **قوله** وايضا جاز الى اخره وايضا يجوز هنا ان يكون حكمة اخرى لا نعلمها **قوله** لانا نقول قوله ارايتك الى اخره **قوله** قيل هذا يدل على ان ابليس فهم هذا التكريم فعله امر ما تفهم منه التكريم ابتلاء كما تقرر ولوضح فالدليل هذا العقل الامر بالسجود وحوابه ما سمعته من الاستاذ المحقق وهو ان سنته سبحانه جرت في كلامه على انه تعالى اذا احكى كلاما عن قوم ولم ينكر عليهم دل على مطابقته للواقع ويبعد ان يدعي من قال ان قوم لوط كانوا يخلون من لوط عليه السلام ان يزوجهم بناته وكان عليه السلام يمتنع منه لقوله تعالى حكاية عنهم بلا انكار قد علمت ما لنا في بناتك من حق وقد ثبت بهذا ان الامر بالسجود كان للتكريم كان نفس الامر به دليلا على المطلوب كما لا يخفى **قوله** لان الاية سيقت لذلك فيه دفع ما يقال ان لم علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهد واسن اللوح المحفوظ وحصولها في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية فلا يلزم مما ذكروا فضليه ادم

ما الدليل على ذلك

منهم ووجه الرفع ظاهر **قوله** واشق يمكن ان فضل القوله عليه السلام الخ فيه بحث وهو انه قد سبق ان المراد بالحدث هو ان الاشق افضل بعد المساواة في وجوه المصالح فلعل في هذه المصالح ما لا يخفى فلا تثبت افضليه عباده البشر منهم وان كان اشق ويمكن ان يقال ما ذكرته احتمال قادح في اليقين لا الظن وهو المسلة وان كانت من المسائل العلمية لكنه يكتفى فيها بالظن والتمرين للعجز عن القطع واليقين **قوله** بل كما لها بالفعل هذا في صنف من الملكة وهم غير الروحانيات المذكورة في الوجه الثاني **قوله** ونسبة النفوس كنسبة الاجسام الى الهياكل العلوية فكما ان الهياكل اشرف كذلك الروحانيات **قوله** الروحانيات قوية الجواهر لا يخفى ان هذا الوجه وكذا بعض الوجوه المذكورة منقوصه بالملكة الارضية التي لا نزاع في فضل الانبياء عليهم السلام عليها **قوله** مبني على القواعد الفلسفيه فان الملكة عندنا احسام لطيفه لا من قبيل المجردات وكونها كلها بالفعل ممنوع وايضا عليهم بالكواكب ماضيه وانيه غير مسلم **قوله** فتدبر اي لتطلع على ما ذكرنا من ان الوجوه على تقدير تمامها لا يدل على افضليتهم بمعنى كثرة ثوابهم **قوله** فهما ما سئل ذلك الى آخره اي جعلها مستبعدين له قيل الاحسن منع النبوة وحينئذ فلا حاجة الى تعاية التفضيل على آدم قبل النبوة والا فاني يتصور من النبي الجهل بهذه المسلة حتى تحتمل كلام الشيطان خفا **قوله** الجواب ان النصارى الخ وقد اجاب بان معنى الاية الرد على من جعل المسيح بن الله ومن جعل الملكة بنات الله تعالى الله عن اغراضهم الاصلي الرد على الاول فقدم والتقريب ظاهر هذا وقد اجاب في الجواب الاربعين بان نبينا عليه السلام افضل من المسيح ولا يلزم من ترجيح شئ على الفضول ترجيحه على الفاضل وبان الاية تقتضي ترجيح كل الملكة على المسيح لا ترجيح كل واحد وفيه النزاع وقد يدفع الاول بانه لا قائل بالفصل بين عيسى وغيره من الانبياء عليهم السلام **قوله** قال الامام الرازي في الاخر الى آخره الظاهر من قوله ينكرون كرامات الاولياء ينكرون جوازها فعليك التأويل على هذا ظاهر ثم ولكن ان يجعل فائدته بيان الخلاف المذكور في المتن قيد الوقوع لا الجواز **قوله** ثم لا يتقدم عليه متصف اما على الاول فلان المعجزة يجب ان تكون مقرونة بالتحدي وظاهر للعموم حاصلة لحضورهم وحضور الرسول ليتمكن الاستدلال ولانها وما ذكر من الامور ليست كذلك كيف ولو كانت هذه الامور معجزة لذكريا عليه السلام لعلمت كيفية حدوثها والثاني منتف لقوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم اني لك هذا او الثاني فلانه لو كان ارهاصا لعيسى عليه السلام لما علمت مريم من ان حصل ذلك على انه لا معنى لكرامة الظهور الخارق على يد العارف بالله تعالى وصفاته مقرونة بعمل الطاعات غير مقرونة بدعوى النبوة وههنا كذلك ثم ان هذه الحوادث ذكرت تعظيما لحال مريم ولا ذكر فيها لزكريا ولا لعيسى عليهما السلام **قوله** وهو احضار الخ هذا على الاشهر وقيل الذي احضر العرش هو الخضر عليه السلام وقيل جبريل عليه السلام او ملك وهو ابعد والله تعالى وقيل سليمان عليه السلام نفسه **قوله** المعاد ههنا مصدر كالمقام سكان او زمان وحقيقة العود توجه الشئ على ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع الاجزاء الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الممات والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح على ما كان عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمالات الالات **قوله** لانا نمنع وجوده الثاني الخ اورد عليه انه لم لا يجوز ان يكون سبب امتناع العود وصفا لماهية العدم الموصوفة نظرا بان العدم لازما لها اعني كونها طرفا للعدم فان قلت



لو كانت الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع العدم والتالي باطل بكذا المقدم قلت الايراد المذكور منع وسند في الحقيقة فما ذكرته ان كان منعا للسند لم يفد وان كان بطلانا له لم يتم الابطال لانه قياس فقهي لا يسمع في العقليات ولو سلم فابطال للسند الاخص اذ قد يمنع المنع بما اشار اليه المصنف بقوله فان قيل العود الى آخره **قوله** قلنا الوجود امر واحد الخ قيل لا نزاع في حقيقة هذا المحال لكن لا ثمرة في دفع السؤال اذ لك ان الامتناع اقتضاء مطلق العدم لا العدم الخصوص الا ترى ان العدم المسبوق بالوجود لا يمكن ان يتصف بالممتنع فضلا عن اقتضائه وكذا الوجوب عبارة عن اقتضاء مطلق الوجود لا الوجود الخاص الا ترى ان الوجود المسبوق بالعدم لا يمكن ان يتصف به الواجب فضلا عن اقتضائه وهذا الامكان عبارة عن اقتضائها مطلقين وقد تقرر انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات واذا اتضح هذا نقول مقصود المعترض ان العود ليس وجودا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه بعد العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي فتقول الوصف ولوجوز نا كون الشئ الى آخره لا تعلق له بكلام المعترض لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا ذلك وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا لا حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضي الوجود المبدا ايضا ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة انما الاختلاف فيهما بحسب امر خارج والمعترض لم يقل خلاف ذلك ولم يلزم ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجود في المبدا والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما ولا يقتضي عدم الاتصاف بالاخر وبانا في هذا انه لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الاخر هذا وقد يقال في اتمام دليل امكان الاعادة لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن الوجود المطلق غير ممتنع اتصافها بالوجود المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشا لهذا الامتناع والا لم يتصف بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لما اتصف بالبقاء على ان الوجود السابق ان لم يفد زيادة استعداد الاتصاف بالوجود نعلم بالضرورة انه لا يستقيم ما بنى عليه بالذات من قابليه الوجود في جميع الاوقات ولذا يعلم بالضرورة انه لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فليتأمل في هذا **قوله** ان المعدوم الخ استفاد بالوجود الاول اقل الامرين ان حمل الاعادة التي جعلت احون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كان عليه من الصور والتلطيفات لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك الفاعل المستعفى فضلا عن ان يستفيد ملكة الاتصاف القائمة به **قوله** باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى تمثل معناه وله الوصف الاعلى الذي ليس لغيره مثله وانه القادر الذي لا يعجزه شئ من انشاء واعادة وغيرها من المقدورات وقال الزجاج وله المثل الاعلى اي قوله وهو ان لا اله الا الله عليه قد ضربه لكم مثلا فيما يقع به وبه يعمل واليه يشير كلام الشارح وحاصله ان معنى الاية هو ان هذا الامر الذي يجب عندكم وبقياس على اصولكم ويقتضيه عقولكم لان من اعاد منكم طفعة كانت اسهل عليه ولذلك قيل الحاق الفرع باصله راجع الى الحاق **قوله** واما الصوفية فقالوا الخ اعترض عليه الشارح في المقاصد بانه مخالف لكلام القوم والتحقيق فان صح ردت بمقدمته وهو الدليل لا يوجب ضرورية المدعى ويمكن ان يدفع الثاني بان يحمل هذا القول على انه تنبيه على الضروري او يكون بناء على ان لبس الفرق الا في العبارة او على ان هذا القياس لا ينتج ليتوجه طرفي المطلوب فهو فطري القياس فلا ينافي الضرورية نعم يمكن ان يدفع ما ذكر في بيان الضرورية بانه لو لم يدل على عدم جواز بقاء الشئ والا

لزم تخلل البقاء بين الشيء ونفسه بانه موجود في طرفيه وما يلزم من ان التخلل انما يتصور بقطع الاتصال
والوقوع في الخلال والخلل في الباقي فليس لشيء لان الباقي موجود في طرفي زمان بقائه وزمان بقائه
فتخلل بين زماني وجوده الطرفين وكما فرق بين وجوده في الزمان المتوسط وعدمه **قوله** كفاه اعتبار التغاير
في الوجود الواحد قال الاستاد المحقق فيه نظر لان الوجود الاول لعدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وكذلك
على الوجود الثاني المتقدم على الشيء حقيقة كما ذكر يلزم تقدم الشيء على نفسه حقيقة وامتحالة هذا ضرورية
واما خبر بان اللازم تغاير في الوجود الماخوذ باعتبارين على ذلك الوجود المأخوذ باعتبار اخر وماله تقدم احد
الاعتبارين على الاخر وليس في ذلك استحالة اصلا فتامل **قوله** اعادة عوارضه المشخصة وهذا لكن ايندفع ما
مر في بيان الضرورة بجواز تغاير المعاد للمبتدا بالعوارض الغير المشخصة فتخلل العدم حينئذ غير محالة يقال
هذه المغايرة انما تدفع التخلل بين المشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه لانا نقول ان اريد بذلك انه
لا يستلزم الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين المشخصات ونفسها واندفاعه ظاهر ضرورة
ان المعاد يقيد غير المعاد بقيد اخر وهذا الحق في لصحة التخلل وان اريد به انه لا يندفع به التخلل فيه فان كان
مع تغاير ما فبطلانه ممنوع **قوله** لكان هو في كل وقت شخصا اخر قيل هذا انما يرد لو ادعي ان زمان الحدوث
فيها دون زمان البقاء فلا يرد هذا ولا الزام الشيخ لتلميذه والفرق ظاهر بان الزمان دخل في سعادة الشيء ونحوسته
فلذا يتحرى طيب الوقت في بداية الامور كالخروج الى السفر وبداية الكيت ونحوهما لا في زمان بقائها ومنشا اختلاف
العوارض عدم فقد يجعل منشا لتغاير الذات كالفصول والصور النوعية **قوله** الثالث الحكم الصحيح لا يرد عليه
ان توسيط امتناع الحكم لصحة العود لا نتفاء التميز لغو لا فائدة له اصلا اذ لا يمتنع وقوع العود بتاثير الفاعل
من غير ان يتصور ويحكم عليه بشيء من الاحكام فالاولى ان يقرر الدليل بانه اذا عدم الموجود لا يتصف بصحة العود
فلا يمكن عوده وانما قلنا لا يتصف به لان اتصافه بها يقتضي امتيازه **قوله** والجواب الخ وايضا الصحيح ما ذكر
لزم ان لا يجوز احداث شيء وجوده اصلا والاعدم لصدق الحكم عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه ويتصف
بجواز الحدوث وذلك ليستدعي التميز فما هو الجواب في جواب الاحداث هو الجواب في جواب الاعادة **قوله** والذي يقتضيه
الفلاسفة والحكما القايلون بعالم المثل يقولون بالجنة والنار وسايرما ورد به الشرع لكن قالوا انها في عالم المثل
ولم يقولوا بانها من المحسوسات كما قال به الاسلاميون والاكثرون من الفلاسفة يجعلونها من قبيل الذات والاعلام
العقلية **قوله** لو كل انسان انسانا الخ قيل لا حاجة الى هذا الفرض فانك اذا تاملت طاهر الترتيب المحمول عليه
ان تراب حيث الموتى حصل فيه النبات واكلها الدواب واكلنا هما وايضا قد زرع فيه وغرس ثم حصلت منه الفواكه
قوله فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعم قيل هذا انما يتم لو كان المعاد هو المبدا بعينه
ونحن لا نقطع بذلك ولا برهان عليه قطعيا كما سيصرح به بل يجوز ان تكون الاعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن الاول
عند الحس وبقال له هو وعلى هذا لا يتم الدليل فان قيل لم لا يجوز ان يكون المثاب والمعاقب هو المطيع والعاصي بل شخصين
اخرين وهذا باطل عقلا وشرعا قلنا المطيع والعاصي المثاب والمعاقب هو النفس لا غير والبدن محل له في ذلك وبقاء
الاثنين لا يوجب تغاير الآلة **قوله** وهي الباقية من اول العمر الخ قبل الاظهر ان يقال وهي الاجزاء الحاصلة في اول النظفة
اي اول تعلق الروح بالبدن مما يتعلق به بدؤه عادة لان وجود اجزاء البدن باقية من اول العمر الى آخره في حين المنع
نعم يعلم كل احد بداهة ان ذاته من اول عمره الى آخره باقية بعينها ويلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزاء من بدنه يجوز ان تكون

جارحة عنه **قوله** لم يجب اعادتها في الكل بل في المأكول قيل يجوز ان يصير تلك الاجزاء ميتا في الاكل ويحصل منه
مولود فتكون الاجزاء الاصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنا لا فساد في الجواز بل في الوقوع فلعل الله
تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية لشخص من ان تصير اجزاء اصلية لشخص آخر على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي
الانسان في الحقيقة تنبعث الملكة باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا تتعلق بها الاكلة ولا تختلط بالتراب ولا
تحصل فيها النبات والثمار والحيوب وقد يقال لو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للماكول فلا دليل قطعيا
على كونها اجزاء اصلية للمولود بحيث لا يجوز ان تكون اجزاءه الاصلية الاجزاء الاصلية التي ينفث بها الملك في الرحم
المنوي كما ورد في الحديث الصحيح وايضا اللازم حشر الروح مع جزء من البدن اي جزء كان **قوله** فهذا الفرض حاصل
بدون الاعادة فيه بحث وهو ان اللازم على تقدير عدمها ان ارفاع الالم لا انتفاء مطلقا وبين بين عدم حصوله
على تقدير تركه على حالة اللهم الا ان يعتبر الالم حالة الحياة والارتفاع بالموت والعدم ولا يخفى بعده **قوله**
الثامن للنفس الناطقة والقائلين بان النفس جسم اما من الهيكل المخصوص او جسم داخل فيه وهو الاجزاء الاصلية
كما علم من مذهبهم **قوله** والثالث ثبوتها معا قال في شرح الصحائف وهذا على وجهين احدهما ان يكون الروح مجردا
عن المادة فيعاد الجسم ويتعلق به الروح او تتعلق بجسم آخر من غير اعادة الجسم الاول وهذا مذهب قليل من اهل
العلم كالغزالي والفارابي ومن تبعهما الثاني ان تكون الروح جسما سماويا ويعاد الجسم الاول ويوجد فيه الروح وهو
قول كثير من المسلمين واكثر النصارى لم اهتدا كلامه فتامل **قوله** لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول
ليكون متصفا به يرد عليه انا لا نسلم الوجوب فانه ليس معنى قبول الشيء للفناء والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا
ويحل فيه الفناء والفساد على ما يناسب قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء يتقدم في الخارج بطريان
الفساد والفناء عليه يجوز الاجتماع في الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشيء في الذهن وتصور العدم الخارج قائما
به لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين **قوله** بخلاف ما نحن فيه تحقق البحث على ما حرر تبعض الاذكيا ان كون الشيء
محلا للاستعداد وجودها هو متعلق القوام به اي يستحيل الوجود له محلا لاستعداد فنايه اي مستعدا لعدمه عنه
فالنفس الناطقة وان كانت بسيطة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف استحصالا لكمالاتها بواسطة
فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد
منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كذلك فيصدق ان الوجود علتها
لتعلقه به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها
من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد
تعلقها به كذلك يجوز ان يكون محلا لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرجت عن المزاج الصالح لان يكون محلا
لتدبيرها وتصرفها فلان لم تتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها
في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثها واستعداد عدمها وان الاول يجوز قيامه بالبدن
دون الثاني وارتفاع النقض بالصور الغائبة لان انتفاء حلولها في المادة تستلزم انتفاءها عدمها وانت خبير
بان هذا مبني على بساطة النفس وتجردها وقد تحقق فيما سبق ان ادلته ذلك غير تامة وعلى تقدير تمامه جاز ان يكون
قابل الفناء نفس النفس او لا محذور في ذلك كما تحققت الآن وهذا هو الجواب الاجمالي والتفصيل يذكر في المطولات
قوله ولما العالم الخ قال ابن سينا في بعض كتبه اما قدر العلم الذي يحصل به السعادة الاخروية فليس يمكننا ان نقف عليه

نفسا الا بالقرب واطن ارد لك ان يتصور الانسان المبادي المفارقة تصورا حقيقيا وتصدق بها بتيقن براهينا وتعرف العلل الثابتة للحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى وسفر رعده اخراجه الكل
فينسب بعضها الى بعض والنظام الاخير من المبدا الاول الى آخر الموجودات الواقعة في ترتيبه وتصور الغاية
وكيفيتها وتحقق ان الذات المقدسة على الكل اي وجود بخصها واينه وحد تشخصها وانها كيف تعرف حتى لا
يحتجب بكثرة وتغير وجوه من الوجوه وكيف نسبة ترتيب الموجودات اليها فكما اراد الناظر استبصارا ازاد السعادة
استعدادا **قوله** لما قدمه لدم وحوى عليها السلام واسكانها في الجنة وحمل الجنه فيها على بستان من بساتين الدنيا كما
كما بنا في وضع مرتفع مخالف لاجماع المسلمين **قوله** يلفظ الماضي والامر وزة في الدور على الظاهر بان يحمل على اللغاء
التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي سببا اللغة في تحقق وقوعه مثل ونفخ في الصور ونظائره **قوله** فلا يخالطها شيء من
الممكنات الظاهر ان معنى المخالطة المنبئة الدخول في الوصول اليه لا ما ذكر الشارح او لا ينفي ان يكون في الجنان
الندور مع ان كونه وفساده ايضا انتفا ومما فيه لكن لفظ الفاسدات لا يخلو عن فايدة لما ذكر الشارح **قوله**
وانتم لا تقولون به عدم القول به لا يختص بنفي الثاني اذ التناسخ يعم التعلق ببدن آخر في السما ايضا
بل ببدن آخر على الاطلاق فان تم كفى في تقرير الشبهة **قوله** يتعرض بينها خلا ان قلت لعل ما ايا آخر ملا
قلت هم يقولون الملائي عالم آخر فيكون لا كريا ايضا نعم يمكن ان يقال ان الفلك بسيط والنفس انما تتعلق ان يكون
للعالم الاخر فلك آخر **قوله** واعتبر بان هذا دليل لمنكر وجودها مطلقا كما صرح به الامام في المحصل فالاولى ما
ذكره الامدي وهو ان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكمة وفايدة والفايدة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب
والعقاب وذلك غير مستحق قبل قيام القيمة اجماعا من المسلمين فلا فايدة في خلقها فيكون ممتنعا عقلا والجواب
منع وجوب رعاية الحكمة في افعاله سبحانه وعلى تقدير تسليمه لا سلم انحصار الفايدة في المجازاة فلعل فيه
فايدة اخرى قد استاثر الله تعالى بعلمها اذ لا يعلم في ذلك **قوله** وجيه هلان اكلها لمخلوق ان بقا فليكن اكلها
يوم الجزا وذاتها الآن لكن لما ورد على بقا ذاتها ايضا قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لم يلتفت الى هذا اللو
واجيب بما يقال ابر الشبهة لا متناع تداخل الاجسام ولا نسلم الآن في الجنة بالاتفاق فلو كان السما والارض
عرض الجنة الآن لكانا فيها الآن **قوله** والجواب منع وجوب العرض ولو سلم فالعرض التفصيل بالنفع فايش الوجه
انا نقول استعانته ممنوعة فان قلت الكذب نقص يستحيل عليه تعالى اجماعا ولا شك ان جواز المحال محال قلت الظاهر بالكلام
النقص المستحيل من احماها هو الكذب في الكلام النفسي واما النقص في الكلام اللفظي اللازم في الكذب فهو القبح الى المعتزلة
العقل الذي لم يعقل به كما سبق في بحث الكلام تلك ثم ثبت خبر النبي عليه الصلاة والسلام انتفا الكذب في الاخبار
كلا سبق مطلقا واما انه امر محال في نفسه ممنوع **قوله** واستحقاق العقاب اي العقاب المستحق كما في قولهم
حصول الصورة فلا احتاج لقوله بل العقاب ان يريد به بيان حاصل المعنى **قوله** لجواز ان لا يخلق الله تعالى الى آخره الضمير
فان قلت لا فايدة لذلك الانقطاع حينئذ فانه كعدمه وجواز كونه مشتملا على فايدة وحكمة لا نعرفها مما يقع الصنع
لا شك في بعده قلت ليس المراد عدم خلق العلم بالانقطاع بعد وقوعه حتى يرد ما ذكر بل المراد عدم خلق
العلم بانقطاع العقاب مثلا حال كونه معاقبا حتى ينتفع بملاحظة هذا الانقطاع وبنا في الخلوص **قوله** وبما
يتمسك به حاصل التمسك ان الثواب والعقاب لا يتغيران عن مقار الدنيا ومناهيها الايمان الدنيوية غير خالصة
عن الضد فكون خالصين ووجه الضعف ظاهر لجواز ان يكون كل غير خالص عن المخالف مع الامتياز بوجوه اخر

فصلا

فصلا عن الوجه الواحد **قوله** فان كلامكم مبني على المحافظة فيه بحث اذ سيصرح في المقصد السابع ان قضيه
الاحباط مبنية على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب فيناوه عليه دورا للهم الا ان يقال معنى البنا على
المحافظة انه لا ينهم الا بالقول بها او الاولى اخر فليتامل **قوله** فلا يلزم مجازفته بحث لان لام الحد اما للماهية من حيث
هي او للعهد الذهني وايا ما كان لا يصح النفي الا بان يحمل مجازا على فرد خاص فتامل **قوله** وهو عدم بنا في استحقاق
العقاب يدفعون هذا بمضية الاحباط كما لا يخفى **قوله** لان الخلف في الوعد نقص فيه بحث لانه ان اراد
انه نقص في الصفة فممنوع وان اراد انه نقص في الفعل فنو التبع العقلي بعينه كما اعترف به المصنف في اشاع
الكذب عليه تعالى والاشاعرة لا يقولون به تليف الاستدلال به على وفا الوعد فالاولى ههنا التمسك بانتفا الكذب
في كلامه اللفظي ايضا انتفا معلوما بالضرورة من الدين كما سبق ويمكن ان يدفع باختيار الاول ومنا الكلام في
تقدير ان الكلام اللفظي الى التسي فالكذب في الاول لكذب في الثاني وهو النقص في الصفة فتامل **قوله**
ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا على ما يدل عليه قول الشاعر ه واني اذا اوعدته او وعدته ه لمخلف ايعادي ومنجز موعدي
ويرد عليه ان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه او تبرا بلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي وما
قبل ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساده وقد يقال الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود
في المستقبل بل انشا عزم على ايقاعه وكذا الايعاد ولا كذب في الاخلاف في شيء منهما واما قوله تعالى ما يبدل
القول لدي فالمراد به القول الثابت كقوله تعالى املا ن جهنم واما عمومات الوعيد مع التنصيص على
العفو في الجملة فليس من ذلك **قوله** الثاني من تلك الوجوه الخ حكي ان واحدا من منكري الحشر اورد هذه الشبهة
على الاستاذ ابي اسحق الاسفرائني فاجابه بان مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا وذلك لان الاطعمة الغليظة تنطبخ بحران
المعدة وتنهضم بها بحيث يحصل مثل ذلك الانطباخ اذا حصل القدر النضج انما يكون بالحرارة فذلك على ان
حرارة المعدة اقوى من حرارة القدر التي تعلى ثم انا لا نسلم بهذه الحرارة فانا نجد ان الحرارة القوية تحيل مولمة
ولا تحول بقا الحياة بها اولى **قوله** الجواب فنا الرطوبة بالنار غير واجب عندنا ولو سلم فلا يلزم الباقي الموت
لجواز ان يمكن الغاذية من ابراد بدل ما يتحلل من الرطوبات ويمكن ان يدفع هذا بان ما يتحلل من الرطوبة بحرارة
معتدلة اكثر مما يتحلل في ابتدا الوجود لان مدة تاثير الحرارة مهما طالت كان تاثيرها اقوى فيكون التحلل اكثر وهو
ظاهر واما ايراد القوة الغاذية صوابا لضرورة تاخذ الرطوبة الغريزية في الانتقاص وهي عند الحرارة الغريزية
فيكون نقصانها سببا لنقصان الحرارة الغريزية اذ اضعفت عن اصلاح الرطوبات الغريبة وهضمها وكثرة الرطوبات
الغريبة سبب لنقصان الحرارة الغريزية ولا يزال يتاكد هذا السبب بعضه ببعض الى ان ينتهي الامر الى فنا الرطوبة
الغريزية فتفنى الحرارة الغريزية لكون الرطوبة الغريزية مركبها ومحلها ويحصل الموت والحق ان هذا مبني على تاثير
القوى والطبايع فما يترتب عليها من الافعال وهو باطل عندنا بل الكل بمحض خلق الله تعالى **قوله** فاما ان يكون ذلك
قبل دخول النار الخ قبل لم لا يجوز ان يرى في النار محققو العذاب وتفاوت الدرجات والاولى التمسك بالاجماع
قبل ظهور المخالف ويمكن ان يدفع بان جزا الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة **قوله** اثبت به ان قلت
ما معنى الثواب به وانه منفعة خالصة دايمة مع ان مرتكب الكبيرة يخلد في النار وسيجي ان الايمان عبارة عن الاعمال
عندهم قلت لعل مراده انه يثاب به بعد التوبة وشرط تكميل الايمان **قوله** فيكون الشيء موجودا حال ما يكون معدوما
هذا على قول الجمهور مع ان المعلول مع العلة ان لم يجز ان يكون المعلول يعقب آن الجماعة لم يرد هذا **قوله** والا

المعطوف وقيام البرهان **قوله** ومنه مفهوم قوله تعالى الذين امنوا الآية الاستدلال بالآية على المدعى
مبني على ان المراد بالظلم المعصية وقيل المراد الشرك لما روي انه لما نزل شق على الصحابة وذلك انهم
قالوا اينا لم يظلم نفسه فقال عليه الصلاة والسلام ليس كما تظنون انما هو كما قال لقمان لابنه يا بني
لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم **قوله** والظاهر المطابق الخ انما قال الظاهر لجواز ان يكون الخطاب
قوله الذي ذكرتم للخصوم الذي جعلوا لفظ لك في الآية اشارة الى جميع ما تقوم على معنى ذلك الذي امرتم به
كما ذكره الشارح فيما سبق وان لم يذكره المص **قوله** اي صلواتكم لوضع هذا الزمم ان يكون الصلاة وحدها اتما
مع انه فعل جميع الواجبات عندهم **قوله** مجاز الظهور العلاقة وهي كون الصلاة عين شعب الايمان دلالة وغيرها
عليه **قوله** ولانقطاع طريق معلم الخ كلام عدول الخ وهذا مختلف في قبول مراسيل الصحابي واختلف
في مراسيل التابعي ونسلم ان عدم الاجزاء لهم المؤمنين فقاطع الطريق محتمل ان لا يدخل النار في ذلك اليوم
واما الان في الاخرة اصلا واما الان اليوم لا يقتضي استيجاب المضاف اليه اياه **قوله** مشترك الالزام
لان الشرك منافٍ للايمان اجماعا انما يظهر اذا كان التصديق بالجميع معتبرا عند المحترله ايضا والا فلا اجماع على ما ذكره
ثم هذا الاعتبار مذكور في شرح المقاصد كما مر وان لم يذكره المصنف في ضبط المذاهب **قوله** ثم اجاب
عنه الخ وههنا جواب اخر وهو انه ان اريد المغاير للتصديق المطلق فلا نسلم لانا لا ننكره وان اريد
المغاير للتصديق بجميع ما جاء به عليه الصلاة والسلام فلا نسلم اذ لا اجماع معه الشرك فلا يراد في الآية
قوله والقائلون بانه تركب الخ يرد عليهم ان الحديث على ما حملوه عليه يدل على ان الشهادة اعلى وافضل
من التصديق القلبي لجميع ما علم مجيء الرسول عليه الصلاة والسلام به بالضرورة وليس كذلك ويمكن ان يدفع
بانه مخصوص بالاجماع او يريد انها افضل منه من حيث انها تحقن الدماء والاذلال لا انها افضل من حيث
كل وجه او المراد باضافة افعل التفضيل ههنا الزيادة المطلقة لا الزيادة على المضاف اليه كما في الشهور
المعروف من ان الفضل بين اهل المدل قوله لا اله الا الله **قوله** بيان بضع وسبعون او البضع العدد بكسر
الباء وبعض العرب يفتحها وهو ما بين الثلاث الى التسع وهذا الحديث حجة على الجوهري حيث زعم انه يقال
بضع سنين وبضعة عشر رجلا وبضع عشرة امرأة جاز لفظ العشرة ذهب البضع فلا يقال بضع وعشرون
قيل المراد بالعدد المذكور مجرد الكثرة لا الحصر لان خصال الايمان اكثر منه ويدور في خلدي والله اعلم
ان المراد المبالغة في الكثرة لان سبعين تستعمل للكثرة كثيرا قال الله تعالى في سلسلة ذرعها سبعون
ذراعا فلما زاد على ما تستعمل للكثرة تعدد كر ان المعنى الى انه اكثر من الكثير وذهب بعض العلماء الى ان المراد
سبع وسبعون وقد جاء في رواية الايمان سبع وسبعون ونص الراغب الاصفهاني في الذريعة على ان الثمانين
وسبعون واستخرج ذلك على وجه لطيف لمن اراد الاطلاع عليه فليتظر في شرح المصابيح لزين العرب
قوله وليس بداخل في اصل الايمان حتى فاقده الخ قال السلف بناء على السلب **قوله** رحمهم الله كون الاعمال
شعبة من الايمان لا ينافي كونها جزءا منه يدل على استلزام انتفائها انتفاءه لجواز ان يكون اجزاء غير اصلية
قوله فان قلنا هو الاعمال فيشملها وهو ظاهر واما اذا اريد به مطلق الطاعات
فوضا كان او نفلا كما ذهب اليه البعض فلانه زياده وانتفاؤه بحسب المواظبة عليه وترك المواظبة
ظاهر واذا اريد به ما هو المفروض منها كما ذهب اليه اخرون فان زياده انما هو بحسب ازدياد اوقاتها

واسم

وانتفاضه بحسب انتفائها او بعدم وجوبها كما في الحج والزكاة للفقير **قوله** الاول القوة والضعف
فتلك هذا اسلم لكن لا طائل تحته اذ النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية اعني القلة والكثرة فان
الزيادة اكثر ما تستعمل في الاعداد واما التفاوت في الكيفية اعني القوة والضعف فخارج عن محل النزاع
قوله ولا شك ان التصديقات التفصيلية الخ تسليم لما كان الايمان بهذه المثابة اجمالا
وحاصلا بالمطالع عليها لم يتقلب الايمان عن النقصان الى الزيادة بل من الاجمال فقط نعم يتصور ذلك التفاوت
في عصر النبي عليه الصلاة والسلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
فكل ما ازدادت تلك الجملة ان زاد التصديق المتعلق لا محالة **قوله** وقال النبي عليه الصلاة والسلام
الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث الايمان الشرعي ان تصدق جزما بوجود الله تعالى
وبالامور الاربعة واليوم الاخر هو القيمة وصف به لتأخره في ايام الدنيا والمراد بالايمان التصديق بانه
من البعث والحساب وغير ذلك من الامور التي اخبر بها الشارع وههنا بحثان الاول ان الايمان لو كان عبارة عن التصديق
بما ذكر لزم ان لا يكون آدم عليه السلام مؤمنا لانه لم يوس بالرسل لعدمهم قبله وفي زمانه وجوابه بعد تسليم ان التصديق
بالرسالة داخل في الايمان ايضا ان نفسه كان رسولا واسم بانه رسول ولا يلزم اتحاد المؤمن والمؤمن به لان المؤمن
نفسه والمؤمن به كونه رسولا من عند الله وانه كان موسوما بالله تعالى خالقا في ظهره رسلا الثاني ان
الرسول اخص من النبي كما مر في اول الكتاب فليس في الحديث ما يدل على وجوب الايمان بالانبياء وجوابه
ان المراد بالرسول ههنا القدر المشترك بين الرسول والنبي عليهما الصلاة والسلام وهو المرسل عند الله تعالى
لدعوة عباده سواء كان صاحب شريعة او لا وقد عاب بان الانبياء تتبع الرسول فالايمان بهم اجمالا
قوله بالوجه الثاني صرفه الى قوله لهما بالوجه الاول ايضا باعتبار هذه الدلالة اعني دلالة قوله تعالى واذا
تليت الآية مستبعد كما لا يخفى **قوله** لانا نقول بهم مصدقون حكما الخ وبهذا ايضا يندفع ما يتوهم من انه
يلزم ان لا يكون النائم مؤمنا اذ لا تصديق له لانه مضاد للعلم عندنا ووجه الاندفاع ان الشارع جعل التصديق
المحقق في حكم الباقي ما لم يطرأ عليه ما يضاده وهو مصدق حكما وقد يجاب بان التصديق ليس بادراك
بل هو كلام نفسي على ما وقع في كلام بعضهم ولا سلم المنافاة بينه وبين النوم ولا يخفى بعده **قوله** وهو عند كل
طائفة مقابل ما فسر به الايمان لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا **قوله** فقالت الخوارج كل
معصية كفر فان قلت يلزم السلف واصحاب الاثر القائلين بان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان
وعمل بالاركان ان يقولوا ان ما قال به الخوارج بناء على ان الشيء ينتفي بانتفاء كله وبانتفاء جزئه
مع انهم لا يجعلون تارك العمل خارجا من الايمان ويقطعون بعدم خلوده في النار قلت اجيب عنه بان
الايمان يطلق على ما هو الاساس والاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ما هو الكامل المبني عليه
الذي عدوا العمل ركنا منه وبوضع الخلاف ان يطلق الاسم للاول او الثاني فافهم **قوله** وهو قول الخوارج
الى انه كافر وذهب الازارقة الى انه مشرك لانه يجعل عمله لله تعالى وعمل الغير وهو نسكه والشيطان
او غيرهما والحسن البصري الى انه منافق اي مظهر للايمان مبطل للكفر واصله من نافق اليربوع اي اتخذ نافقاء
وهي احدى حجرته يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرققه فاذا اتي من قبل القاصعاء وهي الحجر الذي يضع
فيه ايدخل ضرب المنافق ابراسه فينفق ويخرج منه او في بعض الكتب ان الحسن البصري رجع عن هذا المذهب

قوله المراد الحكم بشيء مما انزل الله تعالى اصلا وقد عاب بان الحكم بالشيء التصديق به ولا شك ان من
يصدق بما انزل الله فهو كافر وليس كذلك لان السياق صريح في ان المراد بالحكم بما انزل الله تعالى هو القضاء
بين الناس بما يوافقه كمعناه الاصطلاحي الذي هو التصديق قوله قلنا المراد من جحد وجوبه وايضا يحوز ان
يكون التعبير عن ترك الحكم بالكفر بطريق الاستعارة استظهارا له وتغليظا في الوعيد عليه قوله قلنا
لعل ذلك الخ وايضا يحتمل ان يكون نزوله لا بصلاحيته بحجة كما شفه يحتمل ان يتم الاستدلال ايضا
قوله تقلت بالايمان ولو سلم عدم الثقل فيجوز ان يكون قاسقا متساوي الميزان لا حسنا ولا معصلا على
ان تنزيل المخالف منزلة الكفار اذا جعلت الآية شاملة للفاسد شاملا على ما عده المعاني كما في قوله
الثاني انه من اصحاب المشئمة قيل انهم الذين يعطون كتابهم بشمالهم فيكون من ترك الكبيرة منهم كما سيجيء
وقيل هم يشوم وشر على انفسهم فكذلك يكون المنع لان الشوم والشر بالكفر وقيل الذين يسلك بهم الى النار
شالا او الظاهر ان كان المنع حسنا ايضا قوله من باب ايهام العكس تقدم في كونه من هذا الباب بحث اذ الظاهر
من الآية حصر اصحاب المشئمة على الذين كفروا فلو لم يكن صاحب الكبيرة المحكوم عليه ايضا بكونه منهم كافرا
لما صح هذا الحصر واجيب بانهم ليس بضير الفصل لان شرطه على ما يجيء والتجوز ان يكون الجزء الاخير من اللام
او افعل من او فعلان او فعلا مضارعا فتدخل الخ ظاهر حصر قوله مع عدم تكذيبهم فيه حمل على ما
توهم نظم الآية هكذا والذين كذبوا بآياتنا وتبدله بقوله مع عدم كفرهم لا يجدي نفعا لانه غير مسلم عند
الخصم قوله فقد انحصل يحتمل ان يكون اخرجته من الخرجة بالسين المهملة اي الخرجي فلا يتكرر الوسط في القياس
الذي ذكر ويتم الاستدلال على ان الخرجي الذي يكون اليوم ظرفا له اخرجي خاص فلعله خرجي يوم الحساب
لا خرجي يوم دخول النار قوله والالزم كل مجرم مكذبا فالمراد المجرمون الكاملون او المجرمون الخصوصون
قوله والجواب عنه قد مر مثله وقد يقال الخ ان اريد بالتصديق عن التكذيب ومقابلة الكافر
يدل عليه قوله قيل يحتمل ان يكون المراد المنافق في الاعمال الدينية وقد يقال الخ معنى لقول الحسن ان
النفاق اظهار الصلاح مع افساد الباطن والفاسق من صلحت سريرته وظهر فساده فكان ضد المنافق
وانت خبير بانه اذا كان مرادنا بالمنافق مبطل الكفر ومظهر الايمان لم يتم ما ذكره قوله اخرج المعتزلة الخ قيل قال
في كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او
بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق المدح وعناية التعظيم وهو الذي نسميه الايمان الكامل ويعترضه الاعمال
وتنفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالنفاق
وكانه رجوع عن المذهب واعراض كما يقال في نفي الصفات انا نريد ما هو من قبيل الاعراض والا فقد مر منهم
بمر حون بان من اخل بالطاعة ليس مؤمنا بحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبان القول بتعدد القدم كفر غير فرق
بين العرض وغيره قوله لا يكفر احد من اهل القبلة معناه ان الذين اتفقوا على ما هو ضروريات الاسلام
كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواه كمسئلة الصفات وخلق الاعمال
وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما تنازع ان الحق فيها واحد لا يكفر المخالف المحق في ذلك
والا فلا نزاع في كفر اهل البدعة الواظبين على المعصية الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي حشر الاجساد ونفي العلم
بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بعد وثبوت من موجبات الكفر عنهم قوله كل مخالف يكفرنا ونحن نكفره لان من قال

كذا في شرح المقاصد ولعله اراد ان اعتقاد قدم موجب نفي الحشر كذ
والاعتقاد ذهب ليتبين حكما كلام الامدي بعض الاجسام والحاصل ان ارباب الكاشف
قوله اموارهم ذهبوا الى ان الحق هو الوجودي دون سائر الاقوال فلا وجه للتكفير او

لمن وصفه بالكفر بكفر لقوله عليه الصلاة والسلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به احدهما وسيجيء جوابه
قوله لم يبحث النبي عليه الصلاة والسلام في شرح المقاصد ولعل ان يقول عنه بان التصديق يجب صاحبه
به النبي عليه الصلاة والسلام اجمالا كما هو في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان
كانت مما الاخلاف في تكفير المخالف فيه كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر
بباله حدوث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك علم يصدق كان كافرا والجواب انا نقطع بان منهم
من وقف على التفاصيل وان لم يكن كلهم كذلك قوله باصحاب الجحيم اي ارباب الاجسام فانهم لا يعتقدون ان يتفجع
الدليل قوله وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى وايضا قد سبق انهم قائلون بواجبي الوجود فتكفيرهم
بهذا وتكذيبهم الرسول صلى الله عليه وسلم ايضا قوله اذ المراد المخلد وايضا المراد ان من قال بخلق الشيء صفة فيه
فهو كافر والافاهل السنة ايضا قائلون بخلق الالفاظ كما سبق قوله والمعتزلة لا تقول بخلق الشيء لعدم
قولهم بذلك فلا يلزم ان يكونوا كافرين قوله فكيف الستة او السبعة الاظهر ان يقال فكيف السبعة او الثمانية
قوله حتى كل الامة الخ كانه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او كل من اجاد
الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامامة لا مقوماتها وفي الشرط كثرة وعلى اشتراطها ادلة
ويمكن ان يقال انها بالمقومات اشبه من جهة انه لا يبقى لجميع الامة انه بخلاف الامام الجاهل او الفاسق وبحرد
وعلى هذا ينبغي ان لا يقال الشخص من تابعيهم الامة انهما امامان قوله كهشام الغوطي منسوب الى غوطة
بالضم وهو موضع بالشام كثير الماء والشجر قوله ويكروا الى ستيفة بني ساعدة بكرة وبكورا وبكرت
تبكيرا او بكرت وباكرت كله بمعنى واحد وهو السير في الصباح والستيفة الصقع قوله وهو دفن سو
صلى الله عليه وسلم موت النبي عليه الصلاة والسلام يوم الاثنين ودفن يوم الثلاثاء على قول والاصح انه ليلة الاربعاء
قوله توفرا الناس على صلاحهم من قولهم توفر عليه اي اقبل عليه حرمانه قوله كالعربان البوادي العربان
جمع العرب والبوادي جمع بادية بمعنى طائفة نازلة بالبادية وفي الحديث من بدا جفا اي من نزل البادية
صار فيه جفا قوله وربما يعني بعضهم على بعض من قولهم ابقيت على فلان اي رحمته والاسم منه البقايا بضم الباء
قال الشاعر وما بقيا على كما ولكن حقتها صرد النبال السنان
وكذا البغي بفتح الباء من كم لنصبة اي لنصب واقل الشرط سواء كان ترك نصبه بنصب فاقدر لم
قوله فالذين يجيبونه ليس بلطف اجاب الشيعتان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف
وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه نصرته ورد او لا بانا
لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف وثانيا بانه ينبغي ان يظهر لاوليائه الذين بذلوا ارواح
والاموال على محبته ولبين عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل لعله ظهر لهم وهم غافلون قلنا عدم
ظهوره لهم من العاديات التي لا ارتياب فيها كالعاقل كبعر من المسك قوله وقالوا اتانا الخ وانما اجاب
كل منهما من دليل الآخر لم يتعرض لجوابه قوله على الذي يجوز الجوزة الذكر المنع والجوزة الناحية وبيضة
كل شيء حوزته قوله لتحقق الامامة بدونه تحقق الامامة بدونه ممنوع غايته ان يحب دفع بعض الشرور عند عدم
امكان دفع الكل بالامام فان ما لا يدرك كله لا يدرك كله قوله ان يكون قرشيا الحكمة فيه انهم اشرف الناس نسبا
وحسبا وشرائط الرياسة فيهم كالكرم والشجاعة والهيبة في نفوس العرب ولم يكن في غيرهم ما كان فيهم قوله

على سريته السرية تطعن من الجيش يقال خير السرية اربعمائة رجل **قوله** ظهور المعجز المراد بالمعجزة
تعاطيها اللغوي وقوله اظهور الكرامة لكان اظهر **قوله** والحيوان الانسان الخ وايضا ذهب اكثر المفسرين الى
ان المراد عند النبوة **قوله** فيودي الى الفتنة ويعود نقضه نقضه ضرسيحي انه يحب عند استيناف
الفعل فلا خلل ولا فتنة عند من تبع الحق **قوله** وعند الشيعة علي وعند الزيدية اتباع القاسم الرسي والمؤيد
العباس **قوله** اما النص فلم يوجد وقيل نص على ابي بكر رضي الله عنه فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو
تقديمه اياه في الصلاة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روي انه عليه الصلاة والسلام قال ائتوني
بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابابكر **قوله** فيقال
الامامة علي يرد عليهم ان مشترط العصمة صرحوا بانها امر خفي لا يعلمها اهل البيعة ولكونها من الامور الخفية
التي لا يعلمها الا عالم السرائر اوجبوا النص على الامام فكيف يدعون عصمة علي رضي الله عنه وتعين امامته **قوله**
من انكار المجتهدين بعضهم على بعض وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا وانما قتله بعض حظاة الامير لما ظن
انهم ارتدوا وكان قتله باجتهاد ردت قول خالد الوليد رضي الله عنه او قتلوا اسارا كم او لغظا عزم سفناه معا او فتحوا
او كان ذلك اللغط في لغة المخاطب بمعنى قتلوتم فظن ذلك انه امر بقتل الاسارى فقتل مالكا **قوله** واما
قوله في قضية ابي بكر رضي الله عنه لا اراه وسمعناه في ابن سيرين هاشر الحلاف الذي كان يظهر عند هاشر المهاجرين والانصار
او قد يضاف الشي الى الشي اذا ظهر عنه ولم يكن عنه كقوله تعالى بل مكر الليل والنهار وليس منه بل يظهر عند وقوع انه تاويل
وتعين ان عاد الى مثله فاقتلوه اي من عاد الى مثل الكلمات الموجبة لتبدل الكلمة كقول الانصار منا امير ومنكم امير **قوله** تقليل الاشتراك تقليل الحصر السولي في التحقيق وحاصله انه لو ثبت استعمال هي في معنى يزعمون انه
الشفاء وهو معنى مجازي كما يصار اليه الدليل لا معنى حقيقي كان المجاز خيرا من الاشتراك كما ثبت في الاصول المتنبيه
قوله لا ينافي الخيرة لان الخيرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كما تقرر في موضعه ودعوى اختصار ايتا
الزكاة حالة الركوع في علي بناء على انه الذي اعطى خاتمه في الصلاة على جعل وهم الحول حالا من ضمير يؤتون تحولوا
وليس بلازم لاحتمال العطف بمعنى انهم راكعون صلاتهم كصلاة اليهود حال بعض الركوع او بمعنى انهم خاضعون منيبون
قوله فان كل احد يعلم من دينه الخ قيل يجوز ان يكون الغرض التنصيص على سوء الانتهى نصرته ليكون تعريف
التخصيص الذي يحتمل اكثر العمومات وليكون اتي بافادة الشرف حيث قارن موالاة النبي عليه السلام وهو ظاهر
قوله الاولى خير العرس الخ فيه ان غايته الدلالة على استحقاقه الامامة في الحال لكن من اين يلزم من امامته
الاية الثلاثة قبله كما هو مدعاهم **قوله** يؤدي الى الكذب فان عليا ليس بمحقق لمن كان النبي مبينا له وهو
ظاهر والا جاز لمن كان النبي عليه الصلاة والسلام جارا له والا بن عم لمن كان النبي عليه السلام ابن عم له فانه
عليه الصلاة والسلام ابن عم الخصوص علي ليس كذلك بل ابن ابيه كما صححه الخلخالي **قوله** وان يفعل بمعنى افعل
لم يذكره احد اجيب عند بان المتولي يعني المتولي والمالك للامر والاول بالتصرف شايع في كلام العرب
منقول عن اية اللغة قال ابو عبيد هو مولاكم اي اولى بكم وقال عليه السلام ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها
اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها المراد انهم لهذا المعنى لا صفة تميزله والاولى ليسوض بانه ليس من
صيغه اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله **قوله** للقيام تقاعسه اي بطريق التعجيب فانه لو عاش هرون بعد
وفاة موسى عليهما الصلاة واللام لم يتعين خلافته وبهذا القدر لو تم ثبت مدعاهم ولا يرد ما يقال غاية الدلالة

على استحقاقه الامامة لا على تعين امامة الاية البلاه قبله فتامل **قوله** وقال المهدي الوجه الثاني الخ
انما اورد كلامه لان قول المصنف في الجواب هذا او نظائره لا يلائم هذا التقدير لا تقدير المصنف
نفسه **قوله** ومن اوامره استحقاق الطاعة الخ فيه ان ذلك من لوازمه استحقاق الطاعة حال حياته وهو
عليه السلام ايضا والكلام باطل في حق علي رضي الله عنه وقد يجاب بانه لا يكفي لعمل الدليل في حق من الكمل
النبي عليه السلام للادلة القاطعة فتبقى معمولا بها في حق من الوفاء **قوله** لكان اولى وجه الاولوية ان النبوة
المنشاة وان تعبدت بقوله الا ان النبوة مرتبة غير قابلة للزوال باتفاق الفريقين فالمعنى في الحصر مطلق
النبوة قوله مسلموا على تسليم امر المومنين منه انه لا يدل على عموم التراخي عن وفاته عليه السلام **قوله**
قال للمخلفين من الاعراب الاية اي للذين تخلفوا عن حرب الحديبية **قوله** وان القوم المدلول عليهم
وكانوا قد ارتدوا وهذا قول لمن قال فيقاتلونهم او يسلمون فان المرتد لا يقبل منه الا الاسلام او السيف وقيل
المراد بالقوم المذكورين فارس والروم وسمعا يسلمون يتعادون بان الروم نصاري وفارس مجوس فيقبل
منهم الجزية وان لم يقبل من مشركي العرب انفاقا ومن مشركي العجم ايضا عند الشافعي ايضا رضي الله عنه **قوله**
جعل الامامة شورى بين ستة اي جعلها بينهم يتشاورون فيها ويعينون من هو احق بها حسب ما راوه
قوله اذ لا يوصف الافضل الخ هذا الزامي اذ يجوز عندنا امامة المفضول كما سيجي **قوله** الثالث قوله
عليه السلام لابي الدرداء الخ اعترض عليه الشيعة بان الحديث المذكور يدل على انه افضل على تقدير ان يكون
الافضل عند ورود هذا الخبر هو وبعد ذلك يكون غيره افضل منه والجواب عن الاول بمفهوم هذا
الخبر بحسب اللغة وان كان يفهم ان غيره ليس افضل منه الا ان مفهومه بحسب العرف انه افضل من غيره لانه
حيث يقال ليس في هذا البلد احد افضل من فلان يفهم كل احد انه افضل اهله والعرف اذا عارض اللغة
كان الترجيح للعرف وايضا روي ان ابا الدرداء كان يثني امام ابا بكر فقال عليه الصلاة والسلام اتثني امام
من هو خير منك فقال ابو الدرداء هو خير مني فقال النبي عليه الصلاة واللام ما طلعت الخ فدل القضية
تدل على ان المراد انه افضل مطلق لا مساواته كما لا يخفى وعن الثاني ان تعبده بالوحي خلاف الاصل لان
الاصل عدم التبعيد **قوله** سيد كهول اهل الجنة اي سيد الكهول الذين يدخلون الجنة وكهولهم حين كونه في الجنة حتى لا يشكل بقوله عليه السلام اهل الجنة جرد مرد فان اصل التركيب للحاجة والمعنى
لو كنت متخذا ابن الحاق خليلا راجع اليه في الحاجات واعتمد عليه في المهمات لاتخذت ابا بكر ولكن الذي اتخذه
اليه واعتمد عليه في جملة الامور وجوامع الاحوال هو الله تعالى **قوله** بل جميع قرابته بنيه ان تعميمه بالاستثناء
يابى عن ذلك لدخولها حينئذ في الاستثناء اللهم الا ان يقال ذلك التصريح لزيادة شرفهم **قوله** في الدين
كان رجلا سافرا فقال له النبي صلى الله عليه وسلم وصار خاسرا بجيلا كان له تدبير في شان الثراء **قوله** يقتضي
ما بقي علي من بيان الحق واظهار كلمة الصدق ومجرد دعوى ابي بكر ما دعوت **قوله** باني انت وامي اي فديت باني وامي **قوله** والاجماع منعقد على ان الانبيا
قوله يقتضي طرفه في العلم الخ ما قبل العلم في الصغر كالنفس في الحجر والعلم في الكبر كالنفس في المدر **قوله** لو كثر
الوسادة الخ كثر الوسادة كناية عن الجلوس للحكم **قوله** ولانهم اعتراض على هاشم الخ وقد يجاب ايضا بان المراد
الحكم بانها من الادلة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يخفى ان المناسب هذا على اهل التوراة لا على مثل **قوله** او سهل
اوصل الثمل ضد الجهل وارضى سهله والنسبة اليه سهلي بالضم على غير قياس واهل الثوم صاروا الى السهل المنسوب اليه
كما هو شان خواص الملك

في الاصول قبل ذلك لطول عمره كرم الله وجهه ولو طال عمر ابي بكر رضي الله عنه لربما اسندوا اليه اكثر من الله
قوله في ليالي صيامه للنذر وروي انه مرض الحسن والحسين رضي الله عنهما فنذر علي وفاطمة وجميع جاريتهما صاموا ان عوفيا
ثلثة ايام فعوفيا ولم يكن عندهم شئ فاستقرض علي رضي الله عنه ثلثة اصواع شعير من يهودي وطحنت فاطمة رضي الله عنها
صاعا وخبزت خمسة اقراص على عددهم فعند الافطار وقف سائل فقال السلام عليكم اهل بيت رسول الله مسكين من مساكين المسلمين واسيرو
اطعموني اطعمكم الله من موائد الجنة فاثروه به وباتوا لم يطعموا شيأ وطووا صياما وفي الثانية خبزت خمسة
اقراص من الصاع الثاني فعند الافطار سائل يتيم فاثروه به ولم يطعموا شيأ وباتوا صياما وفي الليلة الثالثة خبزت
خمسة اقراص من الصاع الثالث فعند الافطار سائل اسير فاثروه به فنزل قوله تعالى يوفون بالنذر ويخافون يوما كان
شره مستطيرا ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا قوله مد احدهم والنصيفة المدبع الصاع والنصيف
مكيال دون المدويحكى بمعنى النصف كالعشير بمعنى العشر اي لا ينال احدكم بانفاق مثل احد ذهبا من الفضيله والاجر
ما ينال احدهم بانفاق مد طعام او نصيف منه لما يقارنه من مزيد الاخلاص وصدق النية وكمال النفس ما يسمو به من نوع ما يهم
البوس والضر لا تتخذوهم غرضا لمي هدفا ترمونهم بالمنكرات والفواحش قوله بناء على الاعتراف بوقوعها فلا يصح قوله هو
جعل هذا الشرط من شتى الترديد في الحترزين قوله لقوله عليه السلام ستفترق الخ طعن بعضهم في صحة هذا الخبر
فقال ان اراد باثنين وسبعين فرقة اصول الاديان فلن تبلغ هذا العدد وان اراد الفروع فانها تتجاوز هذا
العدد الى اضعاف ذلك اجاب الامام الرازي بان المراد ستفترق امتي في حال تسمتها وليس فيه دلالة على
ان افتراقها في سائر الاحوال لا يجوز ان يزيد وينقص قوله وتلى قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله
الرسل الاية قيل في الاستدلال بهذه الاية بحث اذ هي حجة عليهم وردت في حق المسيح بن مريم الا رسول قد خلت من قبله
خلت من قبله الرسل والاول للاستدلال بقوله انك ميت وانهم ميتون والجواب ان القصر في قوله تعالى وما محمد الا رسول
قصر افراد كما ذكر في التلخيص فان الشيطان لما صرح يوم احد ان محمدا قتل واستعظم الصحابة
ذلك جعلوا كانهم ينكرون وفاته ويدعون انه عليه السلام جامع بين الرسالة والتبري عن الهلاك فنزلت
الاية ومعناها حينئذ ان محمدا مقصور على الرسالة لا يتعداها الى التبري عن الهلاك ومن البين انها
تصير حجة على عمر رضي الله عنه واما الاية التي وردت في حق المسيح فمعناها والله اعلم ان المسيح مقصور على
الرسالة لا يتعداها الى الالوهية واستحقاق العبادة بدليل ما قبل الاية وهو قوله لقد كفر الذين قالوا ان
الله ثالث ثلاثة ومرادهم ثالث ثلثة مستحقين للعبادة ولهذا رد الله عليهم بقوله وما من اله الا اله واحد
فالفرق ظاهر قوله وانكار هم القدر فيه دفع لما يرد على كلام المصنف من ان المناسب عما ذكر هو القدري
بضم القاف فاشار الشارح الى ان اسناد افعال العباد الى القدر تهم بنفي القدر فيهم فالتسمية باعتبار هذا
المنتفي ولكن هذا اخر ما اردنا ايراده في حواشي المواقف ان شاء الله تعالى وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه
وسلم تسليما كثيرا ۞ وافق فراغ تكميلها بعد ظهر ثالث صفر المبارك ۞
سنه اثنين وسبعين وتسعمايه بمصر المحروسة احسن الله ختامها بمحمد وآله ۞

بلغ مقابلة صحيحة على اصل صحيح معتبر في علة مجالس اخرها يوم الجمعة المبارك مستهل ربيع الثاني سنة ٩١٣ على يد اقل عبيد الله
واحقرهم واحوجهم اليه احمد محمد بن عبد العزيز المهتدي بالرزوي غفر الله له ولوالديه ولمشائخه ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات