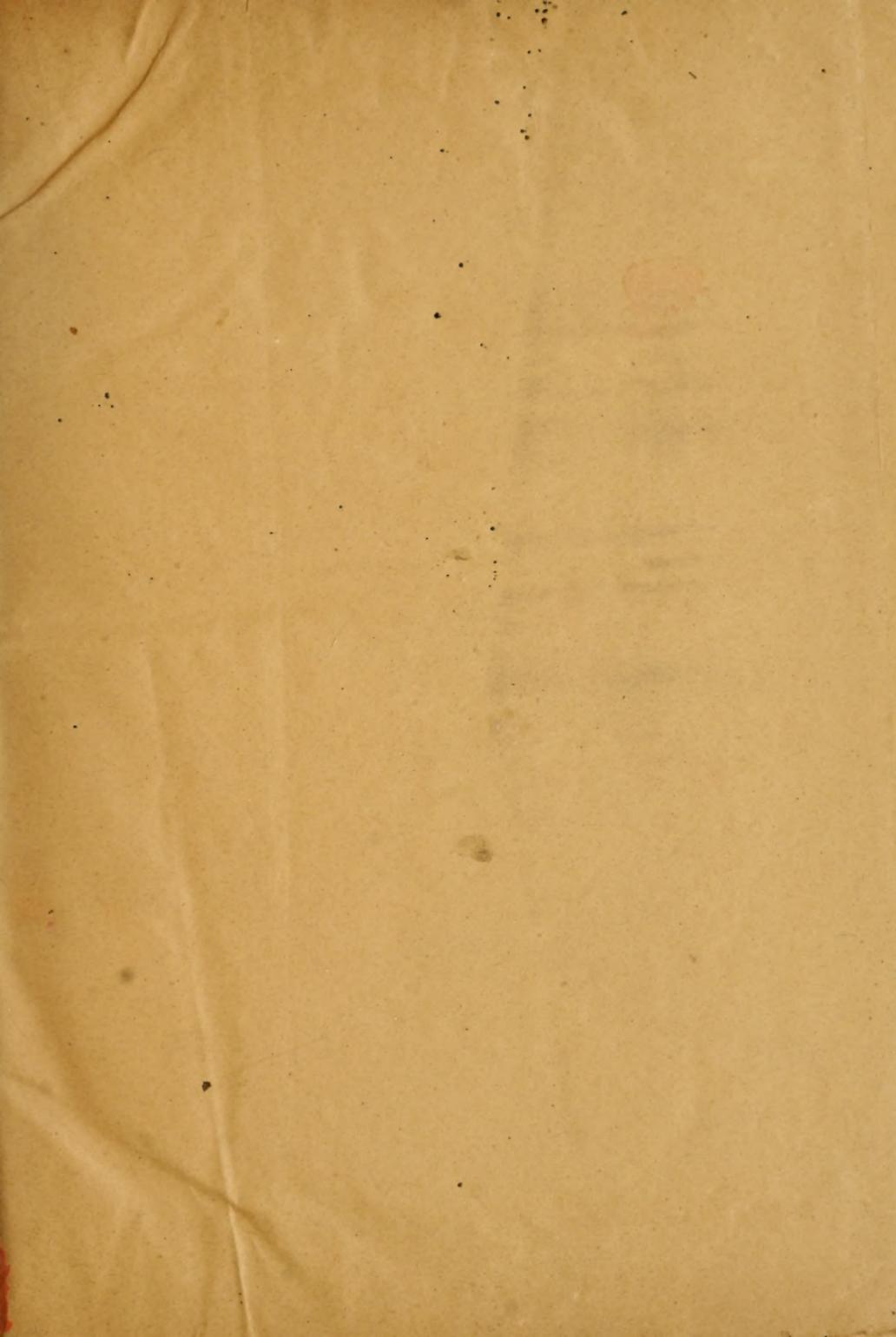
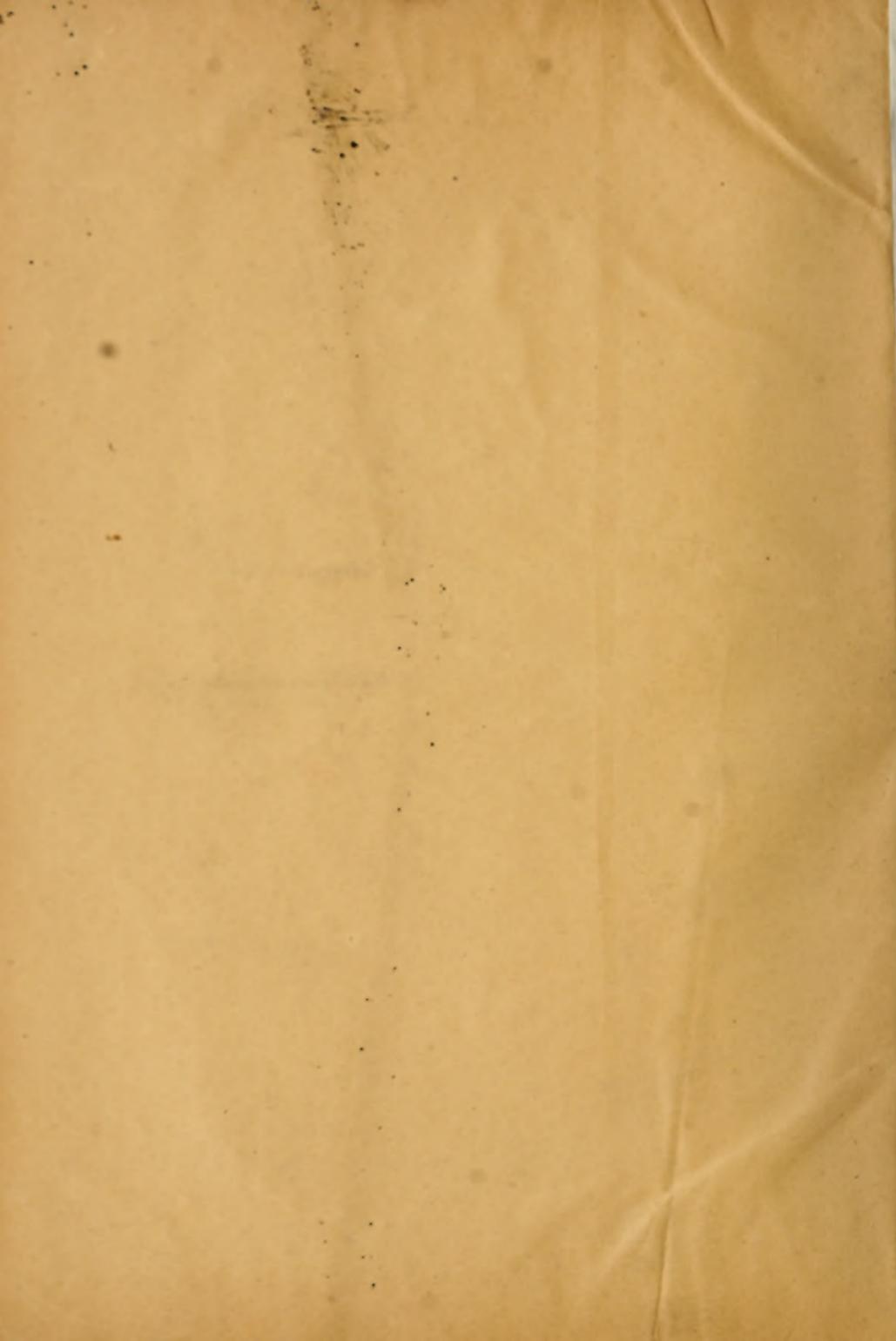


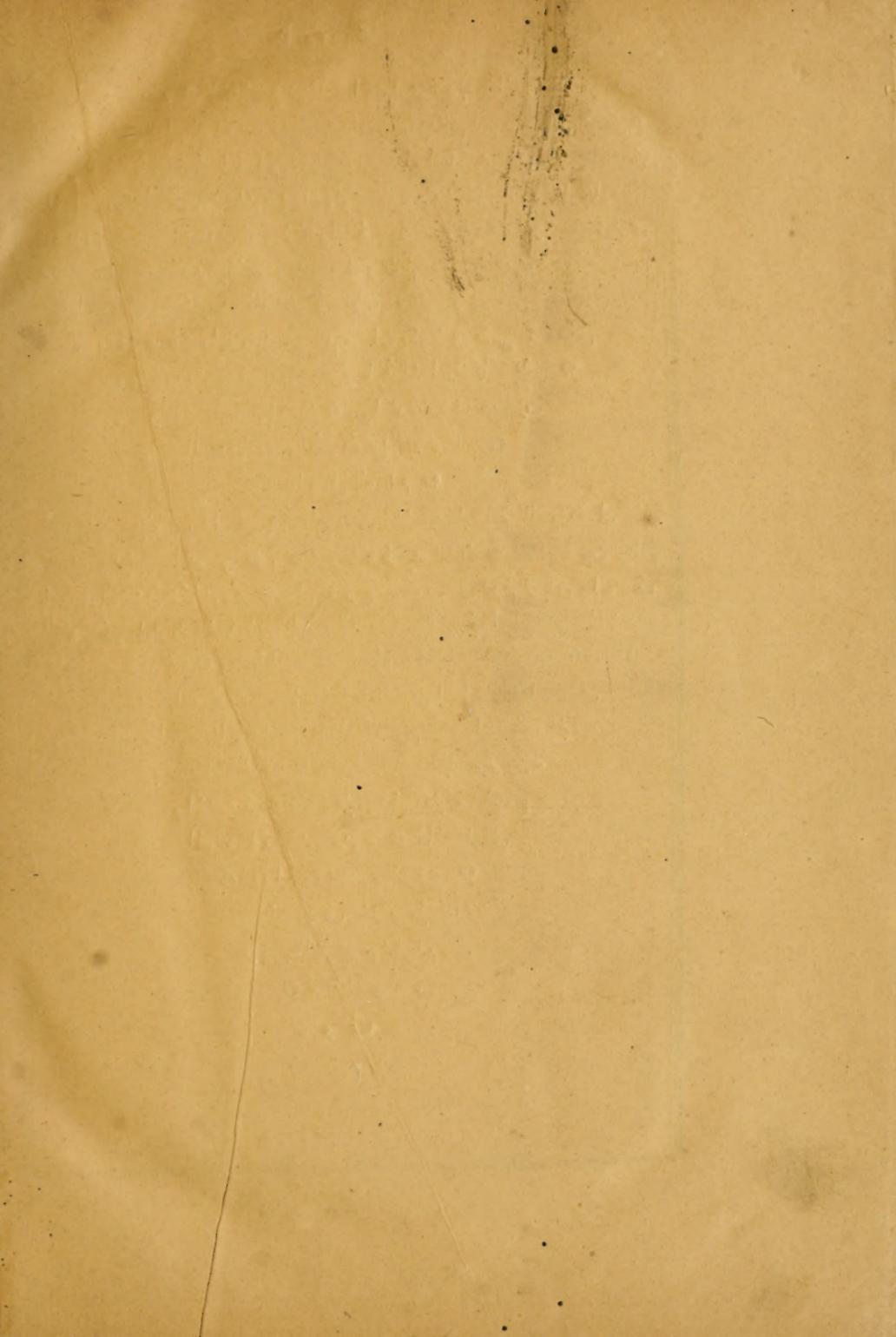


3 1761 06352139 7









وان ار يد التصديق المنطقي مع شيء آخر اختياري فقد جعل الشيء الآخر الذي  
 ليس من جنس العلم ركنا من الايمان حيث فسر التصديق التمهيد بذلك المجموع  
 اللهم الا ان يقال المراد بالتسليم الباطني والالتقياد القلبي هو التصديق المنطقي  
 المقرون بترك المعهود الباطني على ان يكون التقييد داخلا والقيود خارجا وذلك  
 التصديق كسبب اختياري اما في ذاته واما في جملة مقارنا لذلك الترك الاختياري  
 فلا اشك كل فعل في هذا يظهر وجه قوله وان لم يصب مخبره بوجهه لان نسبة  
 الصدق بالاختيار ظاهر في كون الاختيار في نفس التصديق  
 وقد عرفت ما فيه بل هو اعم من ان يكون في نفس التصديق  
 ومن ان يكون في جملة مقرونا بذلك الترك كما لا يخفى \*  
 ولتعم الكلام بالايمان \* رجاء لدوامه لنا من الملك  
 المنان \* والحمد لله على الاتمام \*  
 انه ولي كل انعام \*

بجده سبحانه وتعالى قد اكمل طبع هذه الحاشية البديعة المنسوبة الى المير  
 الخطير والجهيد الخبير \* وحيد زمانه فريد او انه \* المشتهر بين العلماء  
 باسمه الفاضل الكلبوي \* على الشرح المنسوب الى العالم الرباني والعارف  
 الصمداني المعنون بالفاضل الجلال الدواني \* اسبغ المولى سبحانه رحمة  
 على مراقدهما \* واحاط بظلال لطفه وغفرانه حول مضاجعهم \*

وذلك في امن عصر حضرة السلطان بن السلطان ( السلطان  
 عبد الحميد خان ) احكم المولى بالالهام الصمداني قوة قلبه  
 بالتوفيق والتأييد \* وايدلواه دولته بالنصر الحميد  
 والتأييد \* وكان طبعهما في مطبعة الحساح

المحرم افندي ابو سنوي \* اعانه المولى  
 باموره المديوني والاخرى \*

وتصادف ختام طبعها

في اخر محرم الحرام

\* لسنة ثلاث وثمانمائة \*

والف

كالتصديق الحاصل بالابصار عقيب توجيه الحدقة اختيارا نحو البصر  
 والحاصل بالسمع عقيب توجيه السامعة اختيارا نحو السمع فليس كل ما حصل  
 بطريق الحدس ضروريا بل بعرضه كسبى بهذا المعنى الاعم بناء على ان المعتبر  
 في الحدس انتفاء الحركة الثانية لانتفاء كلتا الحركتين فيحوزان يحصل التصديق  
 من المعجزة بطريق الحدس بعد الحركة الاولى الاختيارية اعني توجيه الحدقة  
 بالاختيار نحو المعجزة فيكون ذلك التصديق الحاصل بطريق الحدس كسبيا اختياريا  
 بهذا المعنى وكذا يجوز ان يكون تصديق الصديقين بعد صرف سامعهم اختيارا  
 لاننا نقول نعم لكن الكلام فيمن وقع بصره على المعجزة من غير اختيار ومن وقع  
 سمعه على كلام النبي من غير صرف اختياري واليه اشار القائل حيث قال  
 ربما يقع في قلوب من غير اختيار وتلخيص الكلام ان المعتبر في الايمان نوع من  
 التصديق المنطقي الذي هو اللغوي بعينه وذلك النوع هو التصديق المنطقي  
 المقرون بترك الجحود الباطني والتبري عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط  
 بالاختيارا ما في نفس التصديق كما اذا حصله مباشرة الاسباب اختيارا كالنظر  
 وتوجيه الحدقة واما في جملة مقارنا لذلك الترك كما اذا حصل له ذلك التصديق  
 ضرورة فذلك الشخص بعد ذلك مكلف بجعله مقرونا بذلك الترك لا بتصديق  
 آخر ليلزم التكليف بما لا يطاق (قوله وقد عبر عند) اي عن ذلك القيد الآخر  
 بعضهم (بالتسليم والانقياد) الاختياريين (وجعله ركنا من الايمان) لاشترطا  
 خارجا (والاقرب) اي اقرب من تفسير التصديق بالتصديق الذي هو احد قسمي  
 العلم مع الاحتياج الى قيد آخر ومن تفسير القيد الآخر بالتسليم والانقياد ليكون  
 الايمان مجموع التصديق القلبي والتسليم والانقياد ان يفسر التصديق المأخوذ  
 في مفهوم الايمان (بالتسليم الباطني والانقياد القلبي) الاختياريين المعبر  
 عنهما بكلام النفس اي بتكلمها الاختياري واما كان اقرب من التفسير بما هو  
 احد قسمي العلم لانه مغن عن قيد آخر وان كان تفسيرها مجازيا من باب ذكر العام  
 وارادة الخاضعين ومن تفسير القيد الآخر بهم اعم جعله ركنا لان ذلك التسليم  
 والانقياد الباطنيين ييسر بركن بل شرط خارج ولقائل ان يقول ان اريد بالتسليم  
 الباطني والانقياد القلبي معنى الاذعان والقبول الاختياريين اي الحاصلين مباشرة  
 الاسباب اختيارا فينتج عليه الرابع مما اورد العلامة التفرقة في الوجه الخامس  
 اعني لزوم التكليف بما لا يطاق وان اريد معنى الاذعان والقبول مطلقا ولو كانا  
 اضطرارين فذلك التفسير بعينه تفسير بما هو احد قسمي العلم فلا بد من قيد آخر

مؤمن بعد زمان التحصيل بخلاف ما اذا كان من مقولة الكيف القارة بعد  
 حدوثها الرابع انه وقع في الكلام كثير من عظماء الملة وعلما الامة مكان لفظ  
 التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فيبغى ان يحمل على العلم التصديق ويقطع  
 بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقبوع  
 وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك  
 ما ذكره امير المؤمنين على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم  
 تصديق وما نقل عن امام الحرمين وعن الامام الرازي وغيرهما ان التصديق  
 من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة لاني فيه لان مرادهم ان  
 كلام النفس لا يتعين ان يكون علما واردة بل قد يكون احدهما وقد يكون غيرهما  
 فكلام النفس اعم من العلم والارادة لاعين شئ منهما وليت شعري باله اذ لم يكن  
 الايمان من جنس العلوم والاعتقادات فاعني تحصيله بالدليل او التقليد وهل  
 يعقل ان يكون ثمة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد الخامس اعتبار  
 الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس  
 بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما النبي اليهم والانبيا عليهم السلام بما اوحى  
 اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي عليه الصلوة والسلام كله مكتسب بالاختيار  
 وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي  
 بالاختيار مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة  
 الحاصل من المعجزات حدسي ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه  
 التصديق الاختياري للمأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى اقول اما كون الثالثة  
 الاول مواضع تأمل فلان الظاهر ان تصديق الملائكة والانبيا عليهم السلام  
 والصديقين ضروري لا اختياري فلو كان الايمان محصورا في التصديق  
 الاختياري يلزم ان لا يكون تصديقهم ايمانا شرعيا وهو ظاهر البطلان  
 واما كون الرابع موضع تأمل فلان ذلك الشخص الحاصل له التصديق من  
 المعجزة ضرورة بل بطريق الحدس الغير الاختياري كما صرح به ذلك القائل  
 لو كان مكلفا بعد ذلك بتصديق آخر اختياري لزم تكليفه بما لا يطابق اذ لا يتقبل  
 تصديقه الضروري الى الاختياري وهو ظاهر ولا ينضم اليه تصديق  
 اختياري آخر لاستلزام اجتماع المثبتين لان التصديق المتعلق بمعلوم واحد  
 نوع حقيقي كما صرح به شارح في كتابه فلو اجتمع فردان مند في نفس واحدة  
 في زمان واحد يلزم اجتماع المثبتين في محل واحد وهو محال لا يقال ليس التصديق  
 الكسبي هنا بمعنى المتوقف على النظر بل ما يحصل مباشرة الاسباب اختيارا

من قال بالمعروف فلا بد  
 معها من الرضا والرضا

هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق المنطقي اعم لافرق  
 بينهما الابلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه  
 فضلا اختياريا وكون العلم كيفيا او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر بعض العلماء  
 المعتنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي قسره به الامام الغزالي  
 التصديق ليس من جنس العلم بل امر ورأه ويؤيده ما ذكره امام الحرمين من ان  
 التصديق على الحقيقة ككلام النفس لكن لا يثبت ككلام النفس الا مع العلم انتهى ثم  
 اورد على البعض الاخيرين بحثا من وجوه خمسة الاول ان ليس معنى كون  
 المأمور به مقدورا اختياريا ان يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما ينزاع  
 في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به  
 وحصوله بكسبه واختياره سواء كان في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام  
 والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالسجود والتبهد او الحركات  
 والسكنات وغير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب  
 المقذور المثار عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون  
 الايمان مأمورا به مقدورا اختياريا ماثبا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتبها  
 المكلف بقدرته واختياره بتوفيقه تعالى وهذا يتبعه على انه لو لم كون المأمور به  
 هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه  
 وتحصيله كافي سائر العبادات لا الامر بنفسه الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن  
 المنطق والثقة في تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح في رسالة دانش نامه علاقي  
 بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعبارة التصديق  
 اللغوي فيكون اللغوي ايضا اعم من الاختياري والاضطراري ارى قطعا الثالث  
 انا لانفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى ادعائه وقبوله وادراكه  
 لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من غير ان نتصور هناك فعلا وتأثيرا من  
 القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس وقد تحصل بالكسب والاختيار بمباشرة  
 الاسباب وقد لا يحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون  
 تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به واما هذا فعل وتأثير من النفس  
 لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فمنوع بل معلوم  
 الانتفاء قطعا وايضا لو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل الغير القارة  
 دون الكيف القار بعد حصوله لما صح الاتصاف به حقيقة الاحال المباشرة  
 والحصيل لان مقولة الفعل هي التأثير مادام مؤثرا مع ان يحصل التصديق

أي صياغة المقاصد  
 البعض الاول بعض  
 المحققين والثاني  
 صر بعض العلماء

بما هو احد قسمي العلم ( اى التصور والتصديق ) فلا بد فيه من قيد آخر  
 لخرج الكفر العنادى ( المشار اليه بالاية السابقة وبقوله تعالى ( يعرفونه  
 كما يعرفون ابناءهم الآية ) وقد صرح فيما سبق بان ذلك القيد هو التلفظ  
 بكلمتي الشهادة مع القدرة عليه وبقى الكلام فيه عند عدم القدرة عليه كما اذا  
 صدق بقلبه واستعبد الموت او الخرس او آفة اخرى لا فيما خاف القتل لو تلفظ  
 بهما عند الكفار لان التلفظ بقدر سماع نفسه كاف ولا يجب اسماع غيره بخلاف  
 ما اذا اكراه بالقتل على التلفظ بكلمة الكفر فان الاكراه هناك على اسماع الغير  
 فلا بد من قيد يميز المؤمن العاجز عن الكافر العاجز فان مطلق المعرفة اليقينية  
 ليست بايمان فاراد التنبيه عليه بقوله والاقرب الى آخره واعلم انه لما ورد في حق  
 الكفار قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى يعرفونه  
 كما يعرفون ابناءهم الدالين على انهم بعد معرفتهم اليقينية لم يكونوا مؤمنين  
 احتاجوا الى الفرق بين المعرفة والتصديق المعتبر في الايمان قال في شرح المقاصد  
 فاقصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة  
 النكارة او الجهالة واليه اشار الامام الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فانه  
 لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة  
 تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو  
 امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس  
 العبادات بخلاف المعرفة فانها ر بما تحصل بلا كسب كن وقع بصري على جسم  
 فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة بتحقيق فقال  
 المعتبر في الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصديق الى المتكلم اختيارا  
 وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار  
 كما اذا ادعى النبوة واطهر المجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير  
 ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف  
 والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا يا زاندا على العلم لكونه كيفية نفسانية  
 او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع  
 النسبة اختيارا الذى هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالوسطا فى عالم  
 بوجود النهار وكذا بعض الكفار عالم بذوة النبي عليه السلام لكنهم ليسوا  
 بمصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل يتكرون وكلام هذا المحقق متردد  
 بمثل نارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذى

في الحديث وايضا انما يدل على خروجهما لاعلى عدم كونهما شرطا خارجا  
 لكن ما ذكره في قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية يدل على اشتراط الاقرار وما ذكر  
 في باب الشفاعة من جواز عفو الكبار والصغار يدل على عدم كون العمل  
 جزأ من الايمان من افراد القدر المشترك اذ لا عفو بدون الايمان وفاقا ( قوله  
 الثاني ان يكون اجزاء عرقية الخ ) اى الاجزاء ليست داخلية في قوام الايمان  
 حقيقة فالنظر بالشجرة غير مطابق لان الاغصان والاوراق اجزاء الشجرة  
 حقيقة لا عرفا ولذلك لم تعدم بانعدامها في العرف اذ لا يجوز العرف انتفاء  
 الجزء دون الكل فالاغصان والاوراق وكذلك الشجر والظفر وسائر  
 الاعضاء التي لا يوجب زوالها موت الشخص اجزاء لها حقيقة وان لم يكن  
 كذلك عرفا ولذلك لم تعدم بانعدامها في العرف والحاصل ان في مثال الشجرة  
 لم يجعل العرف اجزاءها ما هي اجزاء لها حقيقة والكلام ههنا فيما يجعل العرف  
 اجزاء للايمان ما ليس اجزاء له حقيقة وبين المقامين بون بعيد والشارح اراد  
 هنا توجيه الحديث الاتي ولا حاجة في توجيهه الى ذلك التمثيل الغير المطابق  
 لان المراد فروع الايمان وثمراته وقوله فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا  
 الخ ممنوع ايضا بل هو عند السلف موضوع للتصديق فقط لكنه لقبوله  
 القوة والضمف كلى مشكك وكلام قوى وكل كثر آثاره وثمراته وهى الاعمال  
 فيكون الاعمال كاجزاء الايمان الكامل وليست باجزاء له حقيقة لاني نفس  
 الامر ولا في العرف فالوجه هو الثالث ( قوله ويطلق عليها الخ ) لا يخفى  
 ان اطلاق لفظ الايمان على مجرد الاعمال مجازى على المذهبين الاولين ايضا  
 فلا مخالفة بين هذا الاحتمال وبين الاحتمال الثاني من هذه الجهة وان اراد بها  
 مجموع التصديق والاعمال بقرينة ماسبق فيكون الاطلاق مجازيا يحتمل نظر  
 لان الالفاظ موضوعات للماهيات المطلقة اعنى اعم من ان تكون مقرونة  
 بعوارض خارجية او لا كاطلاق الانسان على زيد المقرون بعوارض الخارجية  
 واذا جعلوا مجموع الجوهر والعرض القائم به جوهر الجواب ان الاعمال  
 ليست من عوارض الايمان بل من عوارض المؤمن على انه فرق بين الاطلاق  
 على العروض المقرون بالعوارض وبين الاطلاق على مجموع العروض  
 والعارض والعوارض المشخصة ليست جزأ من الشخص في التحقيق بل  
 الشخص هو الماهية المعروضة لتلك الشخصيات على ان يكون التقييد  
 داخلا والتقييد خارجا ( قوله واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان

الدين لجميع الناس وليس كذلك بل الخطاب لامة محمد عليه السلام فيحوز عقلا  
 ان يأتي بعد ذلك لامة لهم حاجة الى زيادة الاحكام وان ادعى ان لامة بعدهم  
 فهو اول المسئلة فيكون مصادرة (قوله ولا يفتي ما بين اول كلامه وآخره) من ثبوت  
 التصاغر لان اوله يدل على جواز اعمد الصغيرة وآخره يدل على عدم جوازه والا  
 نقل محمول على الصغيرة او على ترك الاولى لقول لاطه راعى الادب في عدم نسبة  
 نعمدها اليهم او نقول بس قوله نقل عن الانبياء الى آخره نقر به على ما نقرر بل  
 اختارنا للذهب المختار عنده وهو الذي اختاره في شرح المقاصد فلان نعم برد  
 عليه ان ترك الاولى ايسر مقابلا للصرف عن الظاهر لان الحمل على ترك الاولى  
 صرف عن الظاهر ايضا واجيب بان المراد من الصرف صرف نسبة الذنب الى  
 غيره ويحمل الصرف على ما عدا ترك الاولى (قوله والمراد باذنا افضلها اكثرها ابا)  
 فان ثبت الخصم معنى آخر كزيادة العلم والقدرة وكثرة المناسبات لبدء الميركن مقابلا لنا  
 وكذا الكلام في افضلية الخلفاء الاربعة قوله والايمن في لغة التصديق) اى  
 مطابق التصديق القلبي سواء بما جاء به النبي عليه السلام او لا وفي عرف الشرع  
 هو التصديق بما علمه النبي عليه السلام ضرورة اى علماء ضروري به فيكون  
 من نقل العام الى الخاص ولا ينافي في قولهم ضرورة بمعنى بدهة كون الايمان  
 برهانيا لان البديهي محيى النبي عليه السلام الحكيم اما بطريق التواتر او بان يسمع  
 من فيه عليه السلام وهو لا ينافي كون الحكيم نظريا لكن الاولى محيى الانبياء عليهم  
 السلام لان الايمان الشرعى غير مختص بهذه الامة ومخصص بالشرع بشرعنا  
 بعيد لا يخفى (قوله ولا يفتي المعرفة القلبية) اشارة الى رد ما ذهب اليه الامامية  
 وجهه بن صفوان وابو الحسين الصالحين من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد  
 بماله من الصفات وبما جاء به النبي عليه الصلوة والسلام سواء كان معه التسليم والانتقاد  
 او لا يكون (قوله والدليل على خروج التنافض الخ) تلخيص الدليل ان محل  
 الايمان هو القلب بشهادة هذه الايات والحديث فيكون عبارة عن التصديق  
 القلبي فلا يكون الاقرار اللسانى ولا العمل بسائر الجوارح جزأ من الايمان فهذا  
 الدليل كما يدل على خروج التنافض بدل على خروج سائر الاعمال والدليل الاخر  
 بقوله نجيبه مقرنا بالايمان دليل آخر على خروج العمل وان عم الجوارح من اللسان  
 كان دليلا على خروج جهما معا ايضا لكن كل من الدليابين انما يدل على خروج  
 الاقرار والعمل عن بعض افراد الايمان لاعن كل فرد منه ولذا جعل الايمان  
 النجوى موضحا للغير المشترك وجعل العمل جزأ من فرد الكامل كما

لا يخفى ان قوله عليه السلام في آخر هذا الحديث فلا يزال فيها معذب حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه بدل على ان عذابه غير منقطع الى الحشر فلا يكون ذلك العذاب الغير المنقطع جسمانيا بل روحانيا والالم يحصل الامانة الثانية في القبر ولا نزاع لمنكري عذاب القبر في العذاب الروحاني ولا مخلص الابان يقال لعل عذاب القبر الموقوف على الاحياء ماهو عند سؤال المنكر والتكبير قبل الامانة الثانية وهو لا ينافي ان يكون لعذاب القبر نوع آخر روحاني ونسبته الى القبر لكون الروح عند القبر فعلى هذا يكون مراد الشارح من حال الانخلاع عن البدن فيما بعد اعم من الانخلاع الكلي كما بعد الامانة في القبر من الانخلاع في الجملة كما قبل الامانة فيه (قوله وانكره مطلقا ضرار بن عمرو والى آخره) اى انكر عذاب القبر وسؤال الملكين مطاقا اى لاعلى وجهه يوافق ظاهر الحديث ولاعلى وجهه يخالفه في تسمية الملكين كآيات الجبائي وابنه البخلي (قوله متمسكين بان الميت جاد الى آخره) هذا دليلهم العقلي ولهم دليل نقلى هو قوله تعالى ( لا يدفون فيها الموت الا الموتة الاولى ) ولو كان في القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت اذ لا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتان لاموتة واحدة واجب عنه بمثل ما سبق من ان اثبات الواحدة او الاثنتين لا ينافي اثبات الثانية او الثالثة وبان الآيه للبالغه في نفي انقطاع نعيم الجنة عنهم بالموت بمنزلة التعليق بالمحال كما عرفت والتعليق باحد المحالين كاف في المبالغة ولا يجاب بجواز ان يكون تاء الموتة للوحدة النوعية او الجنسية لتشتمل الموتين لان معنى اتاء الوحدة الشخصية كما صرحوا به ولذا كان جواب الفاضل الجهمي بالوحدة الجنسية في تاء الكلمة ازامية كما نبه عليه الفاضل العصام والعلامة الفتازاني هناعلى شرح المقاصد (قوله لان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة) تلخيص الفرق بينه وبين الانطاق ان المعجزة هنا نفس الاحياء ولا تكذيب فيه وفي الانطاق نفس الانطاق المكذب فانما يقدر لو كان التكذيب في نفس المعجزة وليس كذلك مع ان الشخص الذي احبى فاعل مختار في التصديق والتكذيب بعد الاحياء بخلاف الضب (قوله فسواء كما اعجزه الى آخره) لم يتعرض لكون اعجزه باخياره عن المقيبات لانه اقل قبيل لا يوجد في كل ثاآيات (قوله وان كان من سخيف الكلام) لان قوله تعالى ( فلئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ) يدل على سلب القدرة كما لا يخفى (قوله فال اهل البصائر الى آخره) فبئس انه يتم لو كان الخطاب بانعام

لمشاهدة الامور المكونية لان النار المنفعية من عالم الملك لامن عالم الملكوت نعم  
 ينجم عليه ان الحكم يكون النار مخفية في الشجر الاخضر وهمي ككونها مخفية  
 في الزند وقوله تعالى (جعل لكم من الشجر الاخضر بارا) لا يدل عليه لان النار  
 تحدث منه بالحق فيكون منشأ لحدوثها وهذا القدر كاف في بيان كمال القدرة  
 لان مشابهة الشجر الاخضر الذي غلب عليه الرطوبة المضادة لحدوث النار  
 من كمال القدرة وهو ما اشار اليه البضاوي ( قوله وهو ان تصدق بان الحية  
 موجودة) اي الحية حقيقة موجودة في الاعيان لاق مجرد الخيل لكن الاعيان  
 على قسمين ملكية تشاهدها الناس في هذه التثاء و ملكوتية لا تشاهدها فيها  
 الا الحواس فاذا كان العذاب الجسماني يلدغ الحية المكونية مع اعادة الروح  
 بقدر احساس لدغها فلا اشكال في انبث عذاب القبر اصلا ولاجل ان الحية  
 في هذا المقام من جملة الاعيان الموجودة كان اسلم من الثاني اذ يرد عليه انه من  
 قبل العذاب الروحاني فيحتاج الى الجواب به تعالى قادر على خلق العذاب  
 الجسماني بسبب الامور الخفية ولاجل ان الحية فيه و لدغها حقيقي لا مجازي  
 بتثيبه الا لام الحاصلة من الصفات المهيمنة الناقبة بالاكل الحاصلة من لدغ  
 الحية الملكية كان اظهر من النساك فكان اصح الاحتمالات و بذلك يتقاع  
 عرق شبهة المنكرين بالكلية الا فيما قالوا ربما يأكله السبع او يحرق النار فيصير  
 رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغرب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله  
 وجوابه ويجوز ذلك سقطت ليس بابعد من مجوز حيوة سرير الميت وكلامه  
 و تعذيب خشبة المصلوب و احراقها ونحن نراها بحالها الا ان يقال اشترط  
 الحيوة بالنبية ممنوع ولو سلم فيجوز ان يبق من الاجزاء الاصلية قدرا ما يصلح بيته  
 للتعذيب وما ذكره وامن السفسطة مدفوع بورود الشرع في حق الميت دون  
 السرور والخيبة وهو تعالى قادر على احياء الجمادات وتعذيبها (قوله فان قلت  
 ما الصحيح من هذه المقامات الى آخرة) لا يحق ان الظاهر ان هذا السؤال  
 استفسار عن صحة القول بوقوع عذاب القبر لا يمكنه كما هو الملايم لقوله ورب  
 عبد يساقب الى آخرة لكن الجواب بالمكن الكلي بآية الا ان يحل السؤال  
 على الاستفسار عن الصحيح بمعنى الممكن و يحتمل قوله وربما يعاقب الى آخرة  
 على امكان العقاب ايضا وكذا قوله والتصديق بها اي بإمكانها فيكون انكار  
 المنكرين بانكار الامكن لا بانكار الوقوع فقط لكن التصديق بمجرد امكانه  
 بدون الوقوع غير كاف فانهم (قوله تعالى عليه السلام اذا قبر الميت) الحديث

النبي عليه الصلاة والسلام فقد كان عليه الصلاة والسلام سبب الدخول الكل في الجنة  
 وإذا استند الأخرى والأدخل إلى نفسه بطريق الإسناد إلى السبب فليس تفاديهم  
 عن مجرد البداية في الشفاعة كما قيل وما ذكرنا هو انطباق لقوله تعالى رحمة للعالمين  
 والسيادة المذكورة في حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال النبي صلى الله  
 تعالى عليه وسلم ناسيد الناس يوم القيمة (قوله لقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة  
 ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين) الآية ينهض الاستدلال بأنه لو لعذاب القبر  
 لما كانت الامانة اثنتين بل واحدة بخلاف ما إذا وجد الأحياء في القبر ثم الامانة  
 فإن قيل يعارضه ان يقال لو وجد عذاب القبر لو وجد الأحياء فيه فلا يكون  
 الأحياء اثنتين بل ثلثة الأحياء في الدنيا ثم في القبر ثم في المحشر (قلنا اجب عنه  
 بوجوه الأول ان وجود الثالث لا ينافي اثبات الاثنين بخلاف انحصار الامانة  
 في الواحدة الثاني ان الظاهر من اخبار الأحياء اخبار بما ليس بمعين وهما  
 ما في الدنيا والقبر وما في الآخرة معان الثالث ان سوق الآية ظاهر في ان المراد  
 بالأحياء ما تعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب فهما ما في القبر  
 وما في المحشر واختاره الشارح وفي قوله على سبيل الحكاية ايماء إلى ما ذكره  
 من ان المراد ما يعقبه تلك المعرفة ويمكن ان يقال لعل الأحياء المقرون بالامانة ظاهر  
 في احياء الميت كما في قوله تعالى ربني الذي يحيي ويميت فافهم (قوله ان الصبيان  
 يستملون) تعرض به هنا لمناسبة ان ذلك السؤال في القبر والافعله قوله  
 وسؤال منكر ونكير إلى آخره ورجع هذا القول بتلقيب النبي عليه السلام ابنه  
 ابراهيم (قوله ففهم من اثبت التعذيب وانكر الأحياء) وهو مذهب الصالحية  
 والكرامية حيث زعموا ان التعذيب مشروط بالأدر المنكر لكن الأدر الكفر مشروط  
 بالحياة واما من ذهب إلى الأحياء بدون إعادة الروح فعمل الأحياء عنده حاصل  
 بنوع تعاقب الروح بالبدن من غير حلول فيه والاعادة بالحلول وهو باطل عند  
 الجمهور أيضا فقوله ومنهم من قال بالأحياء واعادة الروح معا إشارة إلى مذهب  
 اهل السنة والجماعة فان جواب الميت لمنكر ونكير يدل على إعادة الروح اذا الجواب  
 فعل اختياري فلا يتصور بدون الاختيار (قوله ولا يلزم ان يرى اثر الحياة إلى  
 آخره) جواب عما قاله المنكرون لو كان عذاب القبر بالأحياء لرأينا اثر الحياة في الميت  
 واللازم باطل وحاصل الجواب ان الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من وجود الحياة  
 الاحساس بأثرها كالم يلزم من وجود النار في الشجر الأخضر الاحساس بأثرها  
 في هذه النشأة هذا هو الأوفق بالنظر باخفاء النار لما قيل ان هذه العين لا تصلح

التخصيص الدليل بدون الدلالة قال الامام الرازي في الجواب عن شبهات المعتزلة  
 انها لا لابد ان يكون دلالتها في نفي الشفاعة عامة في اختصاص والاوقات  
 ودلالتها في ثباتها خاصة بهما لاننا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع  
 الاوقات والخاص مندم على العام فانما يجمع معناها الاجوبة التخصيصية في التفسير  
 الكبير (قوله اي مقبول الشفاعة الى آخره) يشير الى ان قوله مشنع اسم مفعول  
 من التفعيل كما يدل عليه الحديث الا ترى لانه بمعنى تشفع بجعل مقبول الشفاعة  
 لان التشفع بمعنى قبول الشفاعة كما في القاموس وغيره (قوله لتجمل فصل  
 انقضاء الى آخره) لان في التجمل دفع الانتظار ولا يخفى ان عذاب النار اشد  
 من عذاب الانتظار مع ان فيه زيادة مدة العذاب (قوله من كان في قلبه مقال  
 ذرة الى آخره) وقوله من قال في عمر مرة لا اله الا الله محمد رسول الله مع الاعتقاد  
 التقليدي (قوله المقام المحمود الى آخره) وبعضهم جعله ظرفا غاية في الفردوس  
 الاعلى وفي عبارة التخصيص ايماء الى ان الاولى التعميم وما قبل يدل على ذلك  
 التخصيص ما روى انه عليه السلام قال ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم  
 ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم است للشفاعة  
 اهلا فيأتون الى فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيت وقت  
 ساجدا فيدعني ماشاء الله تعالى ان يدعني ثم يقول ارفع رأسك يا محمد وقل تسبح  
 واشفع تشفع وصل تعطه فارفع رأسي فأتني على ربي بناء وتحميد لعنيت الله  
 تعالى ثم اشفع فيحدي حدا فخرج فادخلهم الجنة حتى لا يبقى في النار الا من قد  
 حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود ثم تلى عليه السلام قوله تعالى عسى  
 ان يبدلكم بكم ما محمودا وقال وهذا المقام المحمود الذي وعدنا بكم عليه السلام  
 ففيه ان دلالاته على ذلك التخصيص ممنوعة لجواز عموم المحمود واللام للمهد  
 في الآية لا تدل على التخصيص وكذا ما قبل ظاهر هذا الحديث يشعر بان استنفاة  
 عليه السلام للجميع الناس فينا في قوله عليه السلام لعني امي كما في اكثر الاحاديث  
 فانه يدل على تخصيصها بامته مدفوع بان غاية قوله عليه الصلاة والسلام لعني امي  
 ان تكون بجانبهم مطلقا بالاولاد عليه الصلاة والسلام وكذا ما قبل كيف يتفادى سائر  
 الانبياء عليهم الصلاة والسلام عن شفاعتهم لآلهم وشفاعتهم عليه السلام لهم  
 لان محاميتهم عن الشفاعة واتروا لهم عنها لاجل ان الشفاعة تحتاج الى الاذن  
 بنص الكتاب فهم لم يجلسوا الى الاستئذان فاعل النبي عليه الصلاة والسلام  
 استأذن لشفاعته لآلته وشفاعتهم لآلته وحسب ان لهم في شفاعتهم لآلته رجاء

باعتناع إيجاد ملافاة فيه ولو اعرض السائل عن دعوى الامتناع واقتصر على العبث لكفاه في عدم خلفهما الآن ولم يصح سب الوجوب في جوابه ايضا ( قوله انما هو في حق الكافر المعاند الى آخره ) لعل المراد بالمعاند من لم يبلغ في الاجتهاد ( قوله على ان الكفار مخلدون في النار ) وما قيل ان الرطوبة التي هي مادة الحياة تفتى بالحرارة سيما بحرارة نار الحميم وايضا القوى الجسمانية متناهية فلا يتصور خلود الحياة ودوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل فكله غفول عن قدرة الواجب المختار ( قوله خلافا للمعتزلة والخوارج ) فانهما جعلوا الاعمال جزءاً من الايمان المنجى عن العذاب المخلد لكن المعتزلة اثبتوا واسطة بين المؤمن والكافر دون الخوارج فان الكفر عند المعتزلة عدم التصديق القلبي فصاحب الكبيرة مع التصديق ليس بمؤمن ولا كافر عندهم وعند الخوارج عدم شيء من التصديق او العمل فصاحب الكبيرة بل الصغيرة مع التصديق كافر عندهم ( قوله او اشعر بتهاون المرتكب آه ) اي استحقاقه بالدين كاشعار اصغر الكبار وذلك الاستحقاق ظاهر في وطى الزوجة بظن الاجنبية لافي القتل بظن عصمة الدم كظن انه حر بي الا ان يقال قتل النفس بغير حق دال على عدم المبالاة وهو تهاون ( قوله لان الكفر ايضا كذلك ) اي مغفور بعد التوبة فيلزم تساوي مانق عنه العفران وما ثبت له في جواز المغفرة بعد التوبة فلو حمل النفي والاثبات على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان تاب ويغفر مادون ذلك ان تاب ايضا يلزم ان لا يغفر الشرك بعد التوبة وذلك ظاهر الفساد فلا بد ان يحتمل على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان لم يتب ويغفر مادون ذلك ان لم يتب ايضا واما حمل عدم المغفرة على المقيد بعدم التوبة والمغفرة على المقيد بالتوبة فاخلاق بالنظم اذ يجب الاتحاد فيما بين النفي والاثبات والاختلاف لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلامه تعالى ( قوله واجب بمنع دلالاته على العموم الى آخره ) والظاهر ان هذا المنع بالنسبة الى كل من الاشخاص وبالنسبة الى كل من الاحوال والاقوات ولا يخفى ان المنع الاول ساقط بكون النكرة في سياق النفي من صيغ العموم فالوجه ان يكون بالنسبة الى مجموع الاشخاص والاقوات على العطف قبل الربط اذ دلالة على التأييد في لا تجزى ومعنى قوله ولو سلم الى آخره ان الدلالة غير الارادة فليكن دالا على ذلك العموم ولا يكون مراد بل مخصوصا بالكفار جميعا بين الادلة المتعارضة مهمامكن فلا يرد عليه انه بعد تسليم الدلالة على ذلك العموم لا معنى لتخصيصه بالكفار بل تقول لا معنى

( لتخصيص )

تقدر كونها فوق السموات السبع ونحو الكرسي يكون عرضها اعظم من  
عرض السموات ايضا بناء على ان قوله تعالى على سرور متقابلين يدل بظاهره  
على كون الجنة كرية ايضا فتكون كرة محيطة بالسموات والارض فيكون  
اعرض منها قلت فغزار انها فوق الكرسي ايضا ولا محذور الا اذا كان  
الاية محمولة على الحقيقة وذلك ممنوع بل الطاهر انها كناية عن انها  
اوسع من السموات والارض لانه اذا كان عرضها كعرض السموات مع ضيق  
الارض يكون طولها اعظم لا محالة فلزم ان يكون اوسع من السموات والارض  
ولا محذور وان لم يكن لها عرض وطول بل كانت كرة كالسموات او كان  
عرضها اعظم من عرض السموات والارض في الواقع اذ لا يجب في الكنايات  
امكان المعنى الحقيقي في خصوص المادة كما في قولهم فلان طويل الجهاد  
كناية عن طول قامة وان لم يكن له جواد اذ يكفي في كون الكلام كناية جواز  
ارادة المعنى الحقيقي في بعض موارد وان لم يجر في خصوص المادة وقد اشار  
الزمخشري الى ذلك حيث جعل في قوله تعالى ليس كمثل شيء في مثل المثل  
كناية عن في المثل وجعل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى كناية  
عن الغلبة والاستيلاء ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون المعنى من عرضها كعرض  
مجموع السموات والارض في الوسعة وان كان اعظم منه في المقدار تشبيها للقول  
بالمحسوس واما حديث نضد الافلاك التسعة ونحاس بعضها لبعض بحيث  
لا يكون بينهما جسم غريب فهو زعم الحكماء من غير دليل ولو صدق ما ذكره  
في علم الابعاد بقي هذا كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم السؤال بمجموع الجنة  
والنار اذ للسائل ان يعود ويقول اذا كان الجنة هناك فابن النار ولا تخلف  
الابان يكون الجنة فيما يلي سمع رؤس اهل الحرمين والنار فيما يلي سمع قدمهم  
ولجل الارضون بمعنى السدليات على التغليب من الارض وسائر العناصر  
والافلاك التسعة الكرية فيما يلي سمع قدمهم وحينئذ يدفع ايضا اشكال  
قوي هو ان لا شبهة في كون السموات السبع كرية ولا في كون الارض  
في الوسط على ما دل عليه الارصاد والحسوف وقد اعترف بذلك كثير من  
المحققين كاذنابم الغزالي والرازي والبضاوي فلا يكون النار تحت الارضين والا  
ليكانت فيما بين الارض وقلك القمر وليس كذلك لما في بعض الآثار من ان شراة  
منها لو كانت فيما بين السماء والارض لاحترق الارض وما فيها ( قوله والجواب  
انه لا يجب الى آخره ) سب الوجود هنا صحيح دون ما سبق لان السؤال هنا

لقد مر هنا قد يحصل  
جعل بعضهم قولهم

اسم المطرف  
سمت بسمت

الجنة والنار معا فيهما ولما استدلنا انكار الى مجموع المعترلة اشار بالايدى الى دليل  
 ابي هاشم وباستلزام الخلاء الى دليل عيسى فلا يرد عليه انه خلط بين دليلي  
 المذهبين فافهم ( قوله واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء ) وجه الاستلزام  
 ما اشار اليه المصنف من كون الفلك بسيطا كريافلوق وجد عالم آخر لكان مشتقلا  
 على العناصر والافلاك ايضا فتلك الافلاك لكونها بسيطة كريافة ايضا فسواء  
 تماسا او كان احدهما منفصلا عن الآخر يلزم ان يوجد بينهما فرجة اذ لا تماس  
 بين النكرتين الابنقطة واحدة ( والجواب من منع امتناع الخلاء ) فان ادلتبه  
 ظاهرة المنع ولو سلم فلزوم الخلاء ممنوع لان البساطة والكريافة واما لهما  
 من الفاسقيات ممنوعة عندنا ولو سلم فيجوز ان يكون الفرجة بينهما مملوءة بحسم  
 آخر ليس من اجزاء شئ من العالمين المخصوصين وان كان من اجزاء مطلق  
 العالم بمعنى ماسوى الله تعالى كما اذا كانا تدويرين في الفلك الاعظم كما يؤيده  
 ما في بعض الآثار من ان في العرش قنا دليل معلقة وهذا العالم من السموات  
 السبع والارض في واحد منها وحينئذ يندفع دليلهم الآخر بان يكون في جهة  
 من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم محدد الجهة قبله لانه مع لزوم الجمع  
 بلا مرجح لاستواء الجهات على انه مبنى على نفي القادر المختار الذي بقدرته و ارادته  
 محدد الجهات وترجيح التسويات وذلك عندنا ممنوع كما تمنع الخلاء و امتناع  
 الخرق والالتيام وهذا هو الجواب عن دليل بطلان الثالث والجواب عن دليل  
 بطلان الاولين ما يأتي منه ( قوله قلت اذا كانت الجنة آه حاصلة انه ان ار يد بعالم  
 الافلاك هو السموات السبع فالترديد غير حاصر اذ هناك احتمال آخر هو عالم  
 العلويات الجسمانيات مطلقا ويندرج فيه العرش والكرسى اللذين هما الفلك  
 التاسع والثامن عند الحكماء وان ار يده ما يشملهما فلان سلم انه اذا كان عرض  
 الجنة كعرض السموات السبع لان يكون في عالم الافلاك كيف واذا كانت فوق  
 السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث المذكور كان عرضها كعرض  
 السموات والارض من غير اشكال من لزوم تساوي الظرف والمظروف وتداخل  
 الاجسام وعدم محدد الجهات فان قلت ان كانت تحت الكرسي فيكون  
 سقفها الكرسي لا العرش فلا يوافق الحديث وان كانت فوقه فلا يكون  
 عرضها كعرض السموات والارض بل اعظم بكثير لما روى عن النبي صلى الله  
 تعالى عليه وسلم انه قال ما في السموات السبع والارضين السبع مع الكرسي الا كحلقة  
 في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة بل على

الارضين) عطف على قوله ان الجنة فوق السموات السبع ولو ذكر له دلائل تلك  
 اول (قوله وقال المعتزلة الى آخره) قال في الموقف وشرحه ولما المنكرون  
 قمتك عباد في استعانة كونهما مخلوقين في وقتنا هذا بديل العقل وابوهائهم  
 بدليل السبع قال عبادلو وجدنا طامنا في عالم الافلاك والاعناصر اوفي عالم آخر  
 والاقسام باطلة اما الاول فلان الافلاك لا يقبل الحرق والالتهام فلا يتخاطبها  
 شئ من الكائنات والفاستات وهما على الوجه الذي يثبتونه من قبل ما يكون  
 ويفسدو اما الثاني فلانه قول باناسخ لان النفوس تعلقت حينئذ بامان موجودة  
 في العناصر بعد ان فارقت ابدانها واثم لاتقواون به وقد ابطل ايضا بدليله واما  
 الثالث فلان تلك بسطو شكله الكبره ولو وجد عالم اخر لكان ايضا كرهه فيفرض  
 خلاء سوا تباينوا وتساوا انه محال واحجج ابو هاشم بوجهين الاول قوله تعالى اكها  
 دائم مع قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة فوجب هلاك  
 اكها الثاني قوله تعالى عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء  
 السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام انتهى ثم اورد على دليل عباد  
 بانه دليل لمن ينكر وجودهما مضافا لان ينكر وجودهما في المال ققط ولا يخلق  
 ان لزوم الخلاء في وجود العالمين معا لا في وجود احدهما بعد فناء الآخر الا ان  
 يستلزم امتناع الحرق امتناع القضاء والفساد كما ذهب اليه الكراميقوا اجاب عن دليله  
 بمنع امتناع الحرق على الافلاك وبمنع انه في عالم العناصر قول باناسخ كما اشار اليه  
 الشارح فيما قبل وعن دليل ابى هاشم الاول بان دوام الاكل بمجرد افرادها  
 وعدم انقطاع نوعها وبان المراد من الآية الثانية انه بمنزلة الهالك دائما  
 لضمف الوجود لان مكاني او انها تعدمان آياتفريق الاجزاء دون اعدامها  
 ثم يعاد ان ذلك كاف في هلاكهما وعن دليله الثاني بان المراد ان عرضها كعرض  
 السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء  
 اذ يتبع قيام عرض واحد بالشخص بمعين موجودين معا او احدهما موجود  
 والاخر معدوم ولا تنصيح في آية اخري بان عرضها كعرض السموات فيحمل  
 هذا على ثلاث كما قال ابو يوسف ابو حنيفة مثله وانت خبير بان جوابه عن دليله الثاني  
 لا يدفمه لان مدار الاستدلال على انحصار عالم الافلاك في السموات السبع وجوب  
 كون انظر من انصرفوا اذلو وتساوا يلزم تداخل الجسمين وان كان  
 عرض احدهما معا غير بالشخص لعرض الآخر وللإشارة اليه جعل الشارح  
 هذه الآية دليلا على اطلاق الاولين وضم النار الى الجنة في قوله فكيف يوجد

اما الجسم والشارع على  
 العباد نفس العقل السبع  
 مما يتصوره الكفره ذلك  
 لامن الجبروات

ان صاحبها كتبت

عما حصل له من  
 ساد

في سورة الحشر  
 كعرض السما

الجسماني من المسائل الحكمية فلا يرد ما قيل ان التعرض بالمعاد الروحاني في كتب الكلام مما لا وجه له كما اشار اليه بقوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية وهو ايراد بعض معاصريه ( قوله وخبراته وشروره معلومة الخ ) اعلم لدفع توهم ان الحشر الجسماني الذات والاكلام الجسمانية موقوف على علم النفس بمصادر عن البدن من الخبرات والشرور وهي غير معلومة لها بخلاف الحشر الروحاني الذات والالام الروحانية المترتبة على العلم والجهل فدفعه بان ذلك الحشر غير موقوف على علم النفس بها اذ يكفيه علمه تعالى بها وهي معلومة له تعالى ولك ان تحمل الخبرات والشرور على النعم والعقوبات للبدن لكن ياباه ظاهر قوله وقد بسطت الشريعة الحقة لانه اشارة الى ذلك وفي توصيف الشريعة بالحقة مع قوله انا نأبها سيدنا تصریح بكونه مصدقا للشريعة وانكاره الحشر الجسماني من حيث الحكمة كتنقل الكفر وليس بكفر روى عن الامام الياقبي ان ابن سينا تاب في آخر العمر ورد المظالم وحفظ القرآن وكان يحتم في كل ثلاثة وكان حنفي المذهب ومات بهمدان ودفن بها ( قوله والحكمة في الحساب دفع شبهة منكره ) بانه عبث وحاصل الدفع ان فائدة الحساب غير منحصرة في معرفة المحاسب كمية الاعمال بل معرفة اهل العرصات وظهورها عليهم من فوائد لا كما وهم من ان فائدته غير منحصرة في معرفة الكمية ( قوله ووجه الاندفاع ظاهر ) اذ لا نسلم عدم امكان اعادة الاعراض المعدومة بل يجعل اجساما ثورانية او ظمانية وح يمكن وزنها ايضا ولو سلم فجوز ان يوزن صحايفها وايضا بالمايوزن لو كان الميزان ماهو المتعارف وهو ممنوع لجواز ان يكون عبارة عمارة فيه مقادير الاعمال مطلقا واما كونه عبثا فقد اندفع بمثل ما مر في الحساب ( قوله فان افعال الله تعالى الى آخره ) لا يخفى ان المناسب تركه اذ ليس الشبهة بوجود الفائدة بل بالعبث والخلو عنها بالفعل وخلوا فعلا تعالى عن الفائدة بالفعل خلاف الاجماع ( قوله للاستعظام ) وما اشار اليه العلامة التفتازاني في شرح التلخيص من ان الواحد المعظم انما يستعمل في كلام البلاغ في التكلم والخطاب لاقى الغيبة محل نظر وقد سجل المفسرون عليه كثيرا من مواضع القرآن ( قوله لقوله تعالى اعدت للذين ) فان صيغة الماضي فيها تدل على كونها مخلوقة في الماضي وحملها على الجوز تنبيهها على محقق الوقوع الاستقبال كما في نادى اصحاب الجنة اصحاب النار بمعنى نادى البسة من غير قرينة هنا بخلاف نادى ( قوله ولم يرد به نص صريح ) بحيث لا مجال للاختلاف في تعيين مكانها معه فلا يرد استدلال الاكثرين بالآية والحديث الآتين ( قوله وان النار تحت

ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع الحجة المعدوم  
وما شهده النصوص من كون اهل الجنة مجرد امرءا وكون ضرر الكافر مثل  
احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى \* كما نصبت جلودهم بدلانهم جلود اغبرها \*  
ولا يبعد ان يكون قوله تعالى \* اوليس الذي خلق السموات والارض قادر  
على ان يخلق مثلها \* اشارة الى ذلك فان قيل فعلى هذا يكون المناس  
والمقاب بالذات والالام الجسمانية غير من عمل اطاعة وارتكب المعصية  
فلنا العبرة في ذلك انما هو بالادراك انما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق  
بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولذلك قال للشخص من الصبا والتجوذة  
انه هو بعينه وان تبدلت الصور والشباب بل كثير من الاعضاء والآلات ولا يقال  
لمن جنى في الشباب وعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني انتهى وليس  
هذا قولنا بما قاله الحكماء من ان اللذة والالم عبارتان عن الادراك الوجودية  
وحاصله العينية بحسب العرف والشرع كما قال الشارح (قوله فكما لا يتوهم  
ان في ذلك تناسخا للح) يعني ان ذلك التبدل انما يكون بانحلال بعض الاجزاء  
وعدم الجزء بوجوب عدم الكل واذا انعدم البدن انحل بعض الاجزاء يلزم مفارقة  
النفس عنه لامتناع تعلقها بالبدن المعدوم فلو كان التناسخ المصطلح هو النفس  
بالبدن الاخر مطلقا بعد مفارقتها عن البدن الاول سواء كان البدن الثاني مشتقاً على  
اجزاء البدن الاول ومخولفاً منها او لا لكان في ذلك تناسخ مصطلح لان فيه تعلق  
النفس بالبدن الثاني عقيب مفارقتها عن البدن الاول المنعدم واللازم باطل بانفاق  
القائلين بالتناسخ فثبت ان التناسخ المصطلح هو تعلقها بالبدن الذي لا يكون مستقلاً  
على اجزاء البدن الاول (قوله فافهم) لعل وجهه الاشارة الى ما قلناه من شرح  
المقاصد من السؤال والجواب او الى ما قدمناه من الاشكال ودفعه اماما فانه بعض  
ارباب الكسوف من ان اجزاء التحللة من بدن الشقي والسعيد يتاب بوجه غريب  
شبهة بالاستحالة صوراً روحانية مع بقاء حقيقة الجسم في الباطن فالباطن هنا  
مطلق والظاهر مقيد والامر هناك بالعكس فثبت على مذهبهم في ثبات مراتب  
الظهور لشيء واحد (قوله فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة) وفيه انها  
لا يمتثلان بهذا الجمع والالكان عذاب القبر من جنس الآلام العقلية ولا يرتضيه  
ظاهر الشريعة (قوله فانما هو من حيث الجمع بين الشريعة آء) اي لامن  
حيث انه من المسائل الكلامية كما ان اثبات الشبح المعاد الجسماني في الجنة  
والسقاء من الكتب الحكمية انما هو من حيث ذلك الجمع لامن حيث ان المعاد

والهيئات (قوله قدم راسخ) ولعله عد جميع مذاهب الحكماء مذها واحدا  
والافلا قدم لمذهب المشائية فيه اذ غاية عدم تناهى النفوس التناطقة مع  
تناهى العناصر ان يتكرر اجزاء بدن واحد في ابدان اخر ولا يلزم منه تعلق  
نفسين ببدن واحد لاختلاف البدن بالعوارض ولو سلم فليس التناسخ تعلق  
نفسين ببدن واحد بل تعلق نفس واحدة ببدنين على التعاقب (قوله لانا نقول آه)  
حاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع لزوم التناسخ المصطلح بناء على  
التعريف بان المراد هو الحشر لجمع بعض الاجزاء الذي هو الاجزاء الاصلية  
الباقية من اول العمر الى آخره لا يجمع جميع الاجزاء وقد اندفع به ايراد آخر  
اوروده هنا بان يقال لو اكل انسان انسانا آخر وصار غذاءه وجزءا من بدنه  
فاما ان يعاد الاجزاء المأكولة في بدن كل منهما وهو باطل ضرورة اوفى بدن  
احدهما فلا يكون الاخر معادا بعينه وايضا اذا كان الاكل كافرا والمأكول  
مؤمنا يلزم تنعيم تلك الاجزاء في الجنة وتعذيبها في النار معا وهو باطل ضرورة  
وامكان كونها من الاجزاء الاصلية للاكل لا يوجب الوقوع ففعل الله تعالى  
يحفظها من ان يكون اجزاء اصلية لبدن آخر وقد ادعى المعتزلة انه يجب  
على الحكيم حفظها عن ذلك لتمكين من اتصال الجزاء الى مستحقه ونحن  
نقول لعله تعالى يحفظها عن التفرق ايضا فلا يحتاج الى الاعادة بطريق الجمع  
والتأليف ايضا بل اما تعاد الى الحيوة في الصور والهيئات كذا في شرح المقاصد  
لكن ياباه ظاهر قوله تعالى \* اذا مرقم كل ممزق انكم لفي خلق جديد \* الآية  
ولذا استدلل به على ان الحشر يجمع الاجزاء المتفرقة لا بطريق اعادة المعدم  
(قوله فان الذي دل على استحالة الى آخره) ولقائل ان يقول من جملة تلك  
الادلة انه لو صح التناسخ لتذكرنا الامور الماضية كطوفان نوح وغيره واللازم  
باطل بالوجدان ولا شك انه انما ينفي تعلق النفس ببدن آخر سواء كان مخلوقا  
من اجزاء بدن آخر ولا كما لا يخفى والجواب ان التناسخ المصطلح هو تعلق النفس  
ببدن آخر ان مفارقتها عن البدن الاول لا بعد زمان كما صرحوا به فالمراد لا يكون  
ذلك البدن مخلوقا من اجزاء البدن الذي فارقت عنه وان كان مخلوقا من  
عناصر كانت اجزاء بدن آخر كيف والقائلون بالتناسخ قائلون بقدوم العالم  
وتناهي العناصر فيلزم مهم القول بذلك ودلالة الادلة على بطلان تعلقها  
بمطلق البدن غير مضر بل نافع وبالجملة المراد نفي لزوم التناسخ المصطلح  
كما دل عليه قوله وان سمي ذلك الى آخره فلا اشكال في المقام  
بعد تحرير المرام (قوله لا يصدق في المقصود الخ) قال في شرح المقاصد

او يدعي فهي مستغنية عن الاعتبار المذكور ايضا وانه قصد بهذا الاعتبار  
التبعية على ان معنى التقدم الذاتي والزاتي هو التقدم بالوجود لا بوجه ما والا  
لمازم في الدور تقدم الشيء على غيره بالوجود ذواتا والاحتياج الى هذا التبعية يتبين  
بضمان اللازم هنا اذلا استخالة في تقدم الشيء بعمده على نفسه بوجوده اذ ماله  
تقدم عمده على وجوده ولا استخالة فيه اقول اوجبا إعادة المعدوم بعينه لما حصل  
القطع بحدوث شيء بل وان يكون لكل ما نعتقه حائما هو دوازي بعدم تارة  
و يعاد اخرى واللازم باطل باتفاق العقلاء ( قوله واذا استحال إعادة المعدوم  
الى اخره ) اي بهذين الدليلين التبيينين تعين التي اذ لا ثالث لهما فثبت  
ان الحشر الجسماني يلجع الاجزاء المنفردة واورد على هذا المدعى معارضة  
بقوله لا يقال لو ثبت ان الحشر الى اخره لكن الظاهر حيث لا مابث الى اخره  
وتوجيهه ظاهر اذ ربما يستعمل بعض ادوات الشرط في مقدم الاخرى ولك  
ان تحملها على ظاهرها وتجعل الاراد معارضة الزامية لاستحالة  
اعادة المعدوم بناء على ان الحشر الجسماني باحد الوجهين مسلم عند  
المتكلمين وان تصر فيها عن ظاهرها وتجهله انكار المطلق الحشر الجسماني  
معارضة لقول المصنف والمعاد الجسماني حق ( قوله وان لم يكن له جزء  
صوري ) آه الظاهر انه اشارة الى ما عليه مشبو الهبولي من ان في الاجسام جزءا  
جوهرها هو الصورة الجوهرية القابلة للكون والفساد فاذا انعدم الجسم نعم  
تلك الصورة فلو اعيد المعدوم بجميع اجزائه يلزم اعادة ذلك الجزء الجوهرى  
لكن كون الجسم مركبا من الصورة والهبولي غير مسلم عند المتكلمين فلذلك  
وان لم يكن له الى اخره يعنى يلزم اعادة المعدوم على تقدير ان يكون له جزء صوري  
جوهرى بالطريق الاولى فالاولى وان لم يكن له جزء جوهرى لان الناقين للهبولي  
قائلون بكون اعراض المختصة بالانواع جزءا من افراد ذلك النوع كالصورة  
التوعبية الجوهرية كما سبق ثم ان اجتماع الاجزاء وافزافها من الاعراض  
الموجودة عند المتكلمين وفي الشكل نظر لانه الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة  
احاطة حد او حدود ولا مقدار عندهم لانهم لا يذكرون الشكل للمقدار في تعريفه  
اعم من الحقيقى والصورى قال في شرح المقاصد ارجح المذكورين بوجه الاول  
ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجدالتوقف  
اما على تقدير كونه ايجادا بعد القضاء فظاهر واما على تقدير كونه جزءا واحدا  
بعد انضيق والموت فلا قطع بضاه التأليف والمزاج والخبرة وكثير من الاعراض

المسمى بخلق  
والجواهر  
المقدار  
الهيئة الحاصلة  
الكل  
الوجه

اشكال الهيئة الحاصلة  
من اجزاء

الاعادة يجوز ذلك التحلل بالضرورة كتحلل زمان الوجود بين زمانى العدمين  
 السابق واللاحق اللذين لا تمايز بينهما وهو المطابق لما فى الكتب لانا نقول  
 ما ذكره من تعدد الوجود تعددا اعتبارى باعتبار الزمانين المتغيرين كتعدد وجود  
 زيد باعتبار وجوده اليوم ووجوده امس فحاصل اليراد ان اريد انه لو اعيد  
 المعدوم لزم تحلل العدم بين شئ واحد لا تعدد فيه بالذات ولا بالاعتبار فذلك  
 ممنوع كيف ووجوده قبل العدم مغاير لوجوده بعده ولو بالاعتبار وان اريد انه  
 لو اعيد لزم تحلله بين شئ واحد بالذات ولو كان هناك تعدد باعتبار الوقتين فاللزم  
 مسلم و بطلان اللازم ممنوع كيف وتحلل الشئ لا يجب ان يكون بين شيئين متغيرين  
 بالذات بل قديكون بين شيئين متغيرين بالاعتبار فان قلت فعلى هذا يلزم كون  
 الزمان من الشخصات لكونه غير الاحد الوجودين عن الآخر قلت لاشك فى كونه  
 غيرا فى الجملة لكن قد اشرنا الى ان المميز قديكون من لوازم الهوية وقديكون  
 من عوارضها والزمان من قبيل الثانى ومانفاه الشيخ هو الاول ومراد القائلين  
 بجواز الاعادة جواز اعادة الهوية بجميع لوازمها سواء اعيد معها الوقت ايضا  
 او لا والظاهر ان هذا اليراد مبنى على عدم اعادة الوقت ولك ان توجهه مبنيا على  
 اعادة الوقت ايضا بان يحمل تعدد الوجود على التعدد الوهمى الناشى عن توهم  
 تعدد الزمان وان لم يكن ذلك التعدد واقعا فى نفس الامر ( قوله ولا يخفى  
 عليك ان معنى تقدم الشئ على الشئ مطلقا ) اى بالذات او بالزمان فلا يرد عليه  
 سائر معانى التقدم وحاصل هذا الكلام جواب عن اليراد المذكور بتحريك الدليل  
 بطى متدمة اخرى بان يقال لو اعيد المعدوم فان اعيد معه الوقت ايضا لزم  
 ان لا يوجد ذلك الشئ بعد العدم او قبله فى نفس الامر بل فى مجرد التوهم وهو  
 ظاهر البطلان ولذلك يتعرض له وان لم يعد معه الوقت بان يكون هناك وقتان تحلل  
 بينهما زمان العدم لزم تحلل العدم بين الوجودين فان تغير الوجود ان بالذات كان  
 الموجود الثانى مثل الاول لاعينه فلا اعادة وان احدث بالذات وتغير باعتبار  
 الزمانين لزم تقدمه على نفسه بالوجود زمانا لانه موجود فى كل من الزمانين فى نفس  
 الامر وقد تحلل بينهما زمان عدمه فى نفس الامر وكان تقدمه على نفسه بالوجود  
 ذاتا محال بديهى فكذلك تقدمه على نفسه بالوجود زمانا وبهذا التحريك سقطت مخترعات  
 الاوهام ( قوله واعتبر ذلك بالدور الى آخره ) لا يخفى ان كون معنى التقدم الذاتى  
 او زمانى ذلك امر ظاهر مستغن عن الاعتبار بالدور وكذا استحالتهما امر بديهى  
 وبما استدل او ينبهه على بطلان الدور على اختلاف بينهما فى ان بطلانه نظرى

الشخصية بعد فناء بخلاف المستأنف اذ ليس له تلك الصورة قبل وجوده  
 فصورته في جميع الازمان العالية والساقلة كلية فاذا اوجدت تلك الصورة الجزئية  
 كانت معادا واذا اوجد هذه الصورة الكلية كانت مستأنفا الا ان يكون هذا  
 الجواب مبنيا على حمل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر كما سبق  
 الاشارة اليه واما على مذهب الاشاعرة من المتكلمين فلان المعدوم ايضا صورة  
 جزئية حاصله بتعلق بهام صفة البصر من الموجود هو الله تعالى وليس تلك الصورة  
 للمستأنف قبل وجوده فانها وان كانت جزئية حقيقية ايضا لانها لم يترتب على  
 تعلق صفة البصر ولا شك ان المرتبة على تعلق صفة البصر اكل من غير المرتبة  
 عليهما فين الصورتين تمايز واضح واذا انحفظ وحدة الموجود الخارجى بالصورة  
 الجزئية الخيالية لنا فالحقا ظها بالصورة الجزئية الحاصلة له تعالى بواسطة تعلق  
 صفة البصر بانظر بقى الاولى فلاوجه لهذا الجواب على مذهب الاشاعرة  
 وان حمل الامكان على الامكان بحسب نفس الامر واما القول بان نسبة الصورة  
 الخيالية وما هو بمنزلةها الى كل من المعاد والمستأنف سواء ايضا فقد عرفت فساد  
 قوله ومنها انه لو اعيد المعدوم بان يكون الوجود اللاحق عين الوجود  
 السابق اعنى بان يكون ذاته وجميع عوارضه المشخصة عين الذات والعوارض  
 المشخصة السابقة كما هو معنى اعادة المعدوم بعينه اذ لو كانت الذات او شئ من  
 تلك العوارض غير ما سبق لم يكن اعادة بعينه بل هي اعادة ما يجانسها او يماثلها  
 (لزم تحلل المعدم بين شئ واحد) هو الوجود الواحد بالشخص وذلك ضرورى  
 البطلان لان التحلل انما يتصور بين شيئين ولا يعقل تحلل شئ بين شئ واحد  
 فان كانا وجودين متعابرين فحينئذ يكون الموجود الثانى مثل الاول لا عينه ضرورة  
 ان تعدد الوجود في نفس الامر يستلزم تعدد الموجود فيها فلا اعادة وان انحدا  
 يلزم التحلل المذكور فالر اذن الشئ الواحد هو الوجود الواحد لا ياباه الاستدلال  
 بقوله فان كان الموجود سابقا لخلق اتحاد الموجودين بالهوية في الواقع يستلزم اتحاد  
 الوجود ويمكن حمل الشئ على الموجود باعتبار ان الوجود عينه في الخارج بمعنى  
 ان ليس في الخارج هو بتان تقوم احدهما بالآخرى كقيام السواد بالاسود باعتبار  
 ان الوجود لا يجوز تبديله مع محافظ وحدة الذات والهوية والتالى هو الظاهر  
 منذ كره في حواشى التجريد ويؤيد به الابرار الآتى (قوله واورد عليه ان اللازم  
 الى آخره) لا يقال الصواب ان يقال ان اللازم تحلل زمان العدم بين زمانى الوجود  
 الواحد اذ لا تعدد للوجود على تقدير الاعادة واستحثة اول المسئلة لان من يجوز

٣ كزوجة الخمسة  
 المفروضة وان  
 استدعى وجود النفس  
 الظل في نفس الامر  
 ولذا صدق قولنا  
 زوجة الخمسة معلومة  
 متصورة في نفس  
 الامر اذ المعلومة  
 في نفس الامر عارضة  
 لصورة الخمسة زوجة  
 حقيقية ولنفسها  
 مجازا فافهم هذا  
 البحث الجليل محمد

لربما صحت

الجزء

الجزء

مُدْعَى الْحُكْمَاءِ لِأَشْيَاءٍ  
 مِنَ الْمَعْدُومِ بِمَكْنٍ  
 الْإِعَادَةِ سِوَاكَانَ ذَلِكَ  
 الْمَعْدُومِ فِي الْأَصْلِ مِنْ  
 الْمَوْجُودَاتِ الْخَارِجِيَّةِ  
 أَوْ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ  
 الذَّهْنِيَّةِ فَتَحْصِيصُ  
 الْهَيْوِيَّةِ بِالْخَارِجِيَّةِ تَحْمَلُ  
 نَظْرًا ظَاهِرًا إِنْ تَحْمَلُ  
 الْهَيْوِيَّةَ الْخَارِجِيَّةَ عَلَى  
 الْمَوْجُودَةِ بِالْوُجُودِ  
 الْأَصْلِيِّ سِوَاكَانَ  
 وَوُجُودًا خَارِجِيًّا  
 أَوْ ذَهْنِيًّا فَإِنَّ الْوُجُودَ  
 الذَّهْنِيَّ أَيْضًا أَصْلِيًّا  
 كَالْوُجُودِ زَوْجِيَّةً  
 الْأَرْبَعَةَ الْمَوْجُودَةَ  
 فِي الذَّهْنِ مَعَ الْعُقُولَةِ  
 عَنْ زَوْجِيَّتِهَا وَظَلِيٍّ  
 هُوَ وَوُجُودًا زَوْجِيَّةً مَعَ  
 الْإِتِّفَاتِ الْبِهَائِ وَبِأَعْبَارِ  
 عَنِ الْأَوَّلِ بِوُجُودِهَا  
 بِذَاتِهَا فِي الذَّهْنِ  
 وَعَنْ الثَّانِي بِوُجُودِهَا  
 فِيهِ بِصُورَتِهَا وَمُطْلَقًا  
 الْوُجُودِ الْأَصْلِيِّ هُوَ  
 الْوُجُودُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ  
 وَأَمَّا الْوُجُودُ الظَّلِيُّ فَلَا  
 يُسْتَدْعَى وَوُجُودُ مَا هُوَ  
 مُطْلَقٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ ٣

بَلْ كَلِمَةٌ وَهِيَ خِلَافُ مَا صَرَحُوا بِهَا إِشَارًا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْمَوْلَى فِي الْحَاشِيَةِ الْجَدِيدَةِ حَيْثُ  
 أورد بعض المحققين على جواب الشارح في حواشي التجريد بأنه لم لا يجوز أن يكون  
 بقاء حقيقته المجردة كافيًا في امتياز المعدوم عن المستأنف ولا نسلم وجوب  
 بقائه مع عوارضه الخارجية لا بد لذلك من دليل ثم اختار ذلك المحقق الجواب  
 بالوجه الثاني وأجاب ذلك المولى عن اعتراضه بأن نسبة الصورة العقلية الكلية  
 لما كانت إلى جميع الجزئيات على السواء فلم ينعطف الوحدة الشخصية بها مع  
 أن صحة إعانة الشخص موقوفة على انحفاظ وحدته الشخصية ثم أورد على  
 جوابه المختار بأن الحكم بمحصول جميع الأشياء في الذهن إنما هو على الوجه الكلي  
 مبنى على العقلة عن الصور الخيالية والوهمية فإنها جزئيات على ما صرح حوا به  
 انتهى ويمكن دفع إرادته بأنه حل إمكان الإعانة على الامكان بحسب نفس  
 الأمر لا على الامكان الذاتي وإنما يمكن الإعانة في نفس الأمر إذا انحفظ وحدته  
 الشخصية في نفس الأمر وعند المعيد الموجد الذي هو المبادئ العالية التي  
 علومهم مقتصرة في الوجود الكلي عندهم وإن كان محصورًا في فرد ونحن نقول  
 يمكن حل جواب الشارح على الجواب بالوجه الثالث المختار عند بعض المتأخرين  
 وعند ذلك المولى بأن مراده أنه لما كان المراد إعانة الموجود الخارجي فإما يكفي  
 انحفاظ وحدته في نفس الأمر في ضمن الوجود الذهني لو كانت الهوية الذهنية  
 بمشخصاتها الذهنية عين الهوية الخارجية مطلقًا وليس كذلك بل بشرط  
 تجردها عنها وبعد التجريد لا يكون عينها بالفعل بل بالقوة وإنما تصير بالفعل  
 باعتبار الشخصيات الخارجية معها وهذا هو الاوفاق لزيادة قوله بالفعل فافهم  
 (قوله وايضا كان المعدوم إلى آخره) هذا جواب آخر أما بإبطال السند بان  
 لكل من المعدوم السابق والمستأنف صورة ذهنية وليست إحدى الصورتين  
 بأولى بواحد معين منهما فيكون كلية قابلة للاتحاد معهما فلا يكون وحدتها  
 المحفوظة شخصية بل نوعية وأما بإبواب المنوع بأنه لما انتفت الأولوية لم تكن  
 الصورة الذهنية لشيء منهما نافعة في دفع المحذور الأول اعني التحكيم فلا يكون  
 وجوده في نفس الأمر في ضمن الوجود الذهني كافيًا في صحة الإعانة فهذا الجواب  
 بالنظر إلى المعدوم والمستأنف والجواب الأول مع قطع النظر عن المستأنف  
 ونحن نقول فيه بحث أما على مذهب الحكماء فلأن صورة المعدوم السابق  
 مرتسمة في القوى المنطبعة للأفلاك عندهم بناء على أن جميع صور الحوادث  
 الجسمانية منطبعة فيها عندهم فله صورة خيالية جزئية محفوظة الوحدة

فلا يكون الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج من حيث هما موجودان  
 فيهما بل يكون عينه اذا مجردا عن جميع عوارضها الشخصية فلا يكون هو عينه  
 مطلقا انتهى ولا يخفى ما فيه من الفساد فانه ان اراد تجريد الهوية الخارجية  
 عن العوارض الخارجية تجريدها عن ذوات تلك العوارض الشخصية كجريد  
 هذه النار عن الحرارة والاحراق وان لم تجرد عن صورتهما الحاصتين مع صورة  
 النار في الذهن فذلك لا ينافي كون صورة الهوية الخارجية المستقلة على صور  
 عوارضها الخارجية واحدة بالتخصيص بحسب وجودها الذهني وكيف وتلك  
 الصورة بعد تجريدها عن الشخصات الذهنية جزئية حقيقية فيماتت الى الذهن  
 من طرق الخواص بحيث لا يمكن اتحادها مع كثيرين في الخارج بل بواحدة منها  
 وهو هذه النار المحسوسة ولذا قالوا ان الصور الخيالية جزئيات ولا تنك في المحفاظ  
 وحدة الصورة الخيالية بعد غيبة المحسوس عن الحس كما ذار اينا لتخصيصها  
 عن بصر نائم رآته نائما فعكسنا بان هذا الشخص هو ما رآه نائما فان هذا  
 الحكيم المطابق للواقع مبنى على المحفاظ وحدة الصورة الخيالية قطعا ولا ينكره  
 الامكابر وهو المراد بقوله بعض المتأخرين في جوابه الحق نعم الحفظ في الذهن  
 انما ينفع العلم الى آخره وان اراد تجريدها عن صور العوارض الخارجية ايضا  
 ليق في الذهن ماهية كلية مشتركة بين ذلك الموجود الخارجي وامثاله فليعرض  
 ان يعود بالصورة الخيالية بل هو في الحقيقة يكون ارجعا لجواب الشارح الى الجواب  
 بالوجه الثاني وقد عرفت بطلانه والظاهر من كلامه هو الشق الاول وهو مبنى  
 على زعم ان تجريدها الشخصات الذهنية مناف خذية كونها موجودة في الذهن  
 في نفس الامر وذلك زعم فاسد وعبرة الاعتراض صريحة فيما ذكرنا وان غفل  
 المحجب عن ذلك ومن حمل مراد هذا المحجب على الشق الثاني وغفل عن  
 المحفاظ وحدة الصورة الخيالية الجزئية اورد عليه بان ذلك الجواب مبنى على  
 ان المراد بالذهن هو النفس المجردة وليس كذلك بل المراد مطلق المشاعر  
 فيسئل الخيال اذ لم يتدفع اعتراض بعض المتأخرين اذله ان يعود الى الاعتراض  
 بالصورة الخيالية انتهى ما لا يخفى ما فيه ايضا انه مع كونه حجلا لكلام المحجب  
 على خلاف ظاهره لا يندفع به ذلك الاعتراض لما عرفت من المحفاظ وحدة  
 الصورة الخيالية فلا يبطل السند المذكور قطعا لا يقال نسبة الصورة الخيالية  
 المحفوظة الواحدة للمعدوم الى المعاد والمستأنفسوك فيكون وحدتها المحفوظة  
 نوعية لا شخصية لانقول فعلى هذا يلزم ان لا تكون الصورة الخيالية جزئية

هذا

ما استدل به  
 في الصورة  
 ما عظم للصورة

في الصورة

هذا  
 في الصورة  
 في الصورة

والوجودية في السابق او اللاحق من المقولات الثانية العارضة لعروضتها  
 في الذهن فقط ولم تكن تلك الخارجيات من القضايا المتعارفة التي حكم فيها  
 بفهوم المحمول لانهما صدق عليه لان خصوصية دعوى اعادة المدوم بعينه  
 تقتضي الحكم باتحاد الهويتين الخارجيتين في الخارج واذا كانت تلك القضايا  
 موجبات خارجيات فلا بد من انخفاض وحدتها في الخارج ولا يكفي انخفاض وحدتها  
 في الذهن ولذلك يلتفت اليه الشيخ ويحجه عليه ان صدق الحكم الذهني كاف  
 في اندفاع المحذور الاول اعني الحكم لكن لا يكفي في اندفاع المحذور الثاني  
 اذ ليس الحكم في هذه القضايا على نفس الصورة الذهنية بل على الموجود الخارجي  
 وتلك الصورة مرة للملاحظة فلا يكون الموضوعان الحقيقيان محددين بالذات الا  
 اذا انخفضت وحدة الهوية الخارجية بحسب الخارج ولا يكفي انخفاض وحدة  
 المرآة ولعل الشيخ لهذه الدققة تعرض بالدليل الثاني اذا قرر هذا فتقول قد  
 حلوا جواب الشارح هنا وفي حاشية التجريد على الوجه الاول ولذا ورد عليه  
 بعض المتأخرين في حواشي التجريد وتبعه المولى ميرزا جان في الحاشية القديمة  
 على شرح حكمة العين بان كون الموجود في الذهن شخصا ههنا محفوظا بعوارض  
 ذهنية يكون بعد التجريد عنها الشخص عين الخارجي لا يفتي كون الشخص  
 الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض ثم اختارا  
 الجواب بالطريق الثالث فقالا بل الحق في الجواب ان يقال الحكم بان (ب) مثلا  
 في الخارج هو ما كان (ا) في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمراره في الخارج  
 فلا ينع كونهما في الذهن محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما يرفع العلم بان (ب)  
 كان (ا) في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج انتهى  
 واجاب بعضهم هنا عن ذلك الاعتراض بان حاصل جواب الشارح ان حصول  
 الاشياء بانفسها في الذهن لا يوجب انخفاض الوحدة بين الموجود في الخارج وبين  
 الموجود في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتنفة  
 بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطابقة والهوية المكتنفة بالمشخصات الخارجية  
 ضرورة امتناع وجود الماهية المطابقة المبهمة من حيث انها كذلك وامتناع  
 وجودها فيه من حيث انها مكتنفة بالمشخصات الخارجية التي بها صارت  
 موجودة ومشخصة في الخارج فالاتحاد تلك الهوية الذهنية مع الموجود الخارجي  
 لا يتصور الا بعد تجريد كل منهما عما يعرضه ويشخصه فلا يكون حينئذ وحدة  
 الهوية الموجودة في الخارج محفوظة في نفس الامر بحسب وجودها الذهني

جواز المحافظة وحدة الشخصية بحسب الوجود الذهني الثاني بآيات المنوع  
 اعني لزوم الحكم والاغلبية الصرفة مع المحفظ وحدة الشخصية بحسب  
 الوجود الذهني وفي الاول وجهان فصار المجموع ثلثة اوجه الاول  
 بابطال السند بان وحدتها الشخصية غير محفوظة في الذهن اذلا وحدة  
 بدون الوجود ولاوجود بدون الشخص سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا  
 والهوية الذهنية انما تكون موجودة في الذهن بمشخصاتها الذهنية  
 وهي تلك الشخصيات ليست هوية خارجية والا لزم اتصاف الهوية الخارجية  
 بالعوارض المختصة بالوجود الذهني وهو ضروري البطلان بل بشرط تجريدها  
 عنها وقولهم بانحداسها معها يعني انها بعد التجريد عنها يكون عينها لا يعني  
 انها عينها على الاطلاق وبالفعل سواء جردت عنها اولا اذ ليست عينها  
 مطاقا بالفعل وبوجه عليه ان ليس معنى تجريد الهوية عن شخصياتها جعلها  
 خالية عنها في الواقع بل معناه قطع النظر عنها وعدم اعتبارها ولا يلزم من  
 عدم اعتبارها اعتبار عدمها فضلا عن عدمها في الواقع فكما ان زيد بمجرد  
 عن شخصياته الخارجية لا يخرج عن كونه موجودا خارجيا كذا هو به الذهنية  
 يخرج عنها عن شخصياتها الذهنية لا يخرج عن كونها موجودة وصورة ذهنية  
 في الواقع بل لكل من الكليات والجزئيات هوية ذهنية مكنتها بالشخصيات  
 الذهنية يخرج عنها كانت صالحة للانحداد مع كثيرين في الخارج فيكون كلية  
 اولان تكون صالحة لذلك فتكون جزئية فلا شك في المحافظة الوحدة الشخصية  
 في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني الثاني بابطال السند ايضا بان الصورة  
 الحاصلة من كل شيء ولو من الجزئي المعلوم بجميع خصوصياته كلي يصح صدقه  
 على ذلك الجزئي وعلى افراد اخر مماثلة لذلك الجزئي مشاركا له فيه فيكون  
 الوحدة المحفوظة في ضمن الوجود الذهني وحدة نوعية لا شخصية ونحوه عليه  
 انه لو صح ذلك لم يصح تشبيه الصورة العنقبة الى الكلي والجزئي وذلك  
 ظاهر البطلان الثالث بآيات المنوع بان وحدته الشخصية المحفوظة في ضمن  
 الوجود الذهني غير كافية في النطاق المذكورين لان قولنا هذا هذا وهذا معاد  
 وكذا قولنا هذا الموجود هو الموجود السابق وعكسه ليكون الحكم في جميع  
 ذلك بانحداد الموجودين الخارجيين المكتشفين بالعوارض الخارجية فهم موجبات  
 شخصيات خارجية بتوقف صدقها على وجود الموضوع في الخارج لاذهنيات  
 يكفي في صدقها وجود الموضوع في الذهن فقط وان كان البدائية والمعادية

ان يلحقه المحمول الثاني انما يتصور باحد الامرين اما باستمرار الوجود الخارجي او باستمرار الثبوت حال العدم فاذا لم يكن له شئ منها لم يكن هناك اتحاد بين الموضوعين اصلا فبقى الاثنية الصرفة اى الخالية عن الاتحاد بوجه ما فتد ظهر فساد ما قيل ان هذا الدليل ليس مبني على بطلان مذهب من يقول بثبوت ذات المعدومات حال العدم لا يقال انما يبقى الاثنية الصرفة لو لم تكن الهوية الثانية عين الهوية الاولى وهو ممنوع بل اول المسئلة لانا نقول انكار كونهما اثنين مكابرة فان اتحدنا بالذات يلزم اتحاد الاثنين وهو باطل وعليه مبنى الدليلين واعلم ان مبنى كلا الدليلين على فقدان الذات و بطلان الهوية فيما بين الوجودين السابق واللاحق لان مدار لزوم التحكيم وعدم الاتحاد بين الموضوعين بوجه هو ذلك الفقدان ولذا ارجع الشارح المحقق في حاشية البحر يد مجموع الدليلين الى دليل واحد وحكيم بان ليس هذا استدلالا على امتناع العود بامتناع الحكيم على المعدوم كما قرره المتأخرون واوردوا عليه بوجه الاول المعارضة بان يقال لو امتنع عاوة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة تمكن الاشارة العقلية اليها الثاني النقض بان يقال لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصح الحكم على معدوم اصلا و اللازم باطل الثالث المنع بان يقال لانتم انه لو صح الاعادة لصح الحكم عليه بحجة العود ولو سلم فالاشارة العقلية تكفيها الهوية الذهنية ولا تتوقف على الهوية الخارجية فتد وعلى بحرير الشارح لا يتوجه عليه غير الثالث بعد التسليم وتفصيل هذا البحث يطلب من محل آخر (قوله وور بما يحتاج الاوهام الخ) ايراد على الدليلين بانا لانسلم انه اذا لم يستمر وجوده ولم يكن له هوية ثابتة في الخارج حال العدم يلزم التحكيم وعدم اتحاد الموضوعين بالذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن له في نفس الامر وجود مستمر بوجه آخر غير الوجود الخارجي وغير الثبوت الخارجي وهو ممنوع كيف لا وله وجود في نفس الامر في ضمن وجوده الذهني المستمر الى ثبوت المحمول الثاني فتمسك بوجه وحدته الشخصية وتبقى هويته في نفس الامر كما تستحفظ وتبقى لو كانت ثابتة في الخارج منفكا عن الوجود الخارجي في حال العدم على ما زعمه المعتزلة واذا انحفظت وحدته الشخصية في نفس الامر فلا يتم الدليل الاول لاندفاع التحكيم ولا الدليل الثاني لكون موضوعي القضيتين متحدتين بالذات والهوية مختلفين باعتبار المحمولين (قوله ووجه دفعه ان الوجود في الذهن بالحقيقة الى آخره) اعلم ان الجواب عن هذا السؤال بوجهين الاول بابطال السند الذي هو

لان التماثلين لما ان يكون احدهما معاد دون الآخر وذلك باطل مستلزم للحكم  
 من ضمير جمع ولو في حكم الابدائي العالية واما ان يكونا معادين وذلك باطل مستلزم  
 لاتحاد الاثنين واما ان لا يكون شئ منهما معادا وهو ايضا باطل مستلزم لخلاف  
 المفروض اذ قد فرض كون احدهما معادا ومن قل هناك ان الثالث هو  
 المطلوب فقد غفل واعلم ان تقرير كلام الشيخ هنا لا يتوقف على كون التماثلين  
 المذكورين موجودين في الخارج بل يكفي كون احدهما موجودا والآخر  
 معدوما اذ الحكم المذكور لازم في الحكم بان هذا الموجود الحادث بعد فناء  
 الاول هو الموجود السابق لاموجود آخر مثله الممكن في ذاته ايضا فالتعرض  
 بالحدث الجديد من متعضيات الحكم لا مجرد التوضيح كما وهم وبذلك يتدفع  
 ان يقال ان الملازمة القائلة بانه لو جاز اعادته لجاز اعادته مع مثله ممنوعة  
 في عوارض المعاد بجمع الاجزاء المنفردة لان العرضيين التماثلين ان قاما للمعاد  
 لزم اجتماع التماثلين في محل واحد وان قام احدهما به والآخر يشخص آخر فلا يحكم  
 لان العرض المعاد هو القائم به فلا يبدل على امتناع اعادة العوارض بخلاف  
 الدليل الآتي لكن على هذا قولنا مع مثله في الملازمة المذكورة بمعنى مع امكان  
 مثله فاعلم هذا المقام ( قوله واذا كان المحصولان الاثنان الى آخره ) دليل آخر  
 على امتناع الاعادة فان الدليل الاول كان باعتبار امر ثلث غير المبدأ والمعاد  
 وهذا الدليل باعتبارهما مقطوع قطع النظر عن الامر الثالث وحاصل  
 هذا الدليل لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يكون موضوعا قولنا هذا مبدأ  
 وهذا معدوم محتمل بالذات ومختلفين باعتبار محمولي المبدأ والمعاد كما في قولنا  
 زيد قائم وزيد قاعدو اللازم فيما نحن فيه باطل لان كل محمولين بوجوبان المغايرة  
 بين موضوعيهما ولو مغايرة اعتبارية كزيد القائم وزيد القاعد والمغايرة  
 التي اوجبها المحصولان الاثنان انما تجتمع الاتحاد الذاتي فيما استمر وجود  
 الموضوع وهو بيته او ثبوته في العدم منفكاً عن الوجود الخارجى ايثبت  
 المحصولان لذات واحدة وانتهى ذلك اتحاد بالذات والهوية ومغايرة باعتبار  
 المحمولين واما اذا ثبت له احد المحمولين حال وجوده ثم فقد هو بيته ولم يكن  
 لها ثبوت حال العدم فلم يكن في نفسه ذاتا واحدة ثم ثبت له محمول آخر كما فيما  
 نحن فيه فليس هناك بين الموضوعين اتحاد اصلا بالا اعتبار وهو ظاهر  
 ولا بالذات والهوية لان عدمها فيما بين ثبوت المحمولين عبارة عن بطلان  
 الهوية وفقد الذات بناء على بطلان قول من يقول هو باثب المعدومات  
 الممكنة فمما زعمنا في حال العدم وبقاؤه ذاتا واحدة في نفسه الى ان

دون الآخر (فان نسبة (ا) كائنة (الى امرين متشابهين من كل وجه) الا في النسبة التي تظفر فيها جوابا عن قال (هل يمكن ان يختلفا فيها واولا) وتلك النسبة ما في قوله منسوبوا وهذا الاستثناء من قبل ما ذكره في تأكيد المدح بما يشبه الذم كقول الشاعر \* ولا عيب فيها غير ان سيوفهم \* بهن فلول من قراع للكنايب \* بمعنى انه لو كان لهم عيب كان ذلك العيب فلول سيوفهم من المحاربة الكثيرة مع اعدائهم لكنها ليست بعيب ايضا بل مما يدل على كمال شجاعتهم وعليه حل قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى الاية مبالغة في نفى الموت عنهم فالراد لو لم يكونا متشابهين بل مختلفين في الجملة كانا مختلفين في هذه النسبة لكنهما غير مختلفين في هذه النسبة ايضا لانهما اذا لم يختلفا في اشتغال احدهما على شيء من موضوع الوجود السابق وعوارضه المشخصة دون الآخر (فليس ان يجعل) تلك النسبة (لاحدهما اولى) في نفس الامر (من ان يجعل الآخر) واذا اتفق الاولوية في نفس الامر كان الحكم بان احدهما هو الموجود السابق دون الآخر تحكما باطلا ولو كان ذلك الحكم من المبادئ العالية وكانا كان ذلك الحكم تحكما باطلا لم يختلفا في تلك النسبة ايضا في الواقع ضرورة انهما لو اختلفا فيها في الواقع لم يكن ذلك الحكم تحكما باطلا بل محققا في المبادئ العالية لان صحةها في الواقع يستلزم حكم المبادئ بها والحاصل ان عدم اختلافهم في الاشتغال المذكور يستلزم اتفاق الاولوية وانتفاؤها يستلزم التحكم في الحكم بهذه النسبة والتحكم يستلزم عدم اختلافهما في هذه النسبة ايضا في الواقع (فان قيل انما هو اولى لب دون ج لانه كان لب دون ج) معارضة لقوله فليس ان يجعل الى آخره معارضة في المقدمة واجاب عنها بقوله (فهو) اي هذا الحكم الخصم (نفس هذه النسبة) التي نفيًا تحققها في نفس الامر واخذها في بيانها (اخذ المطالب في بيان نفسه) وهو باطل مصادرة على المطلوب ولا يسلم الخصم (بل يقول الخصم انما كان آه) ولما توجه ان يقال لا يلزم من اندفاع المعارضة تمام الدليل المذكور الذي ادعى كونه نبيها اذ لخصم بعد ذلك منع عدم الاولوية في الواقع اضرب عنه فقال (بل اذا صح مذهب من يقول الى آخره) يعني ليس يمنع عدم الاولوية مدار سوى مذهب من قال ان هويات المدومات الممكنة متمايزة ثابتة في الدم ثبوتًا منفصلا عن الوجود الخارجي كما ذهب المعتزلة وذلك المذهب باطل فلا شك في عدم الاولوية وبهذا التحرر سقط مخترعات الاوهام وتلخيص هذا الدليل لوجاز اعادة المدوم بعينه لجاز اعادته مع مثله من كل وجه واللازم باطل

وهو دليل من ذهب الى ان المستمر بالاطاعة لا يجمع (قوله اعلم ان الوجود واحد)  
 اى بالشخص فز يد الوجود اليوم هو زيد الموجود امس بعينه وشخصه لان  
 الزمان ليس من الشخصات قطعا وقد نازع فيه بعض تلامذة ابن سينا فالزمه  
 بان قال ان كان الامر كما زعمت فلا يلزم منى الجواب لاني غير من كان بيابك وانت  
 ايضا غير من كان يباحثني وهذا الكلام من الشيخ تمهيدا للاستدلال بقوله واما اذا  
 عدم آه اذا الاشياء تنكشف باضدادها فان المراد اذا استمر وجود الشيء ولم يفقد  
 هو بده في زمانين يلزم الحكم الباطل في الحكم بان الموجود في الزمان الثاني هو بعينه  
 الموجود في الزمان الاول لبقاء الموضوع والشخصات اعني الهووية المشتركة بين  
 الزمانين بدهة وان تبدل بعض العوارض الغير اللازمة للشخص (واما اذا عدم)  
 ولم يستمر الوجود في الزمان الثاني ثم اعيد في الزمان الثالث لزم الحكم الباطل  
 في الحكم بان هذا الموجود المتأخر هو بعينه الموجود السابق لاموجود آخر مثله  
 انما فقد هو بده الوجود الاول لم يبق منه شيء من الموضوع والعوارض الشخصية  
 حتى يكون الوجود الثاني مشتقلا عليه ويكون مرجحا للحكم المذكور ويندفع الحكم  
 وحيث لا مرجح فلا اندفاع كما قال (فليكن الموجود السابق) اى زيد اقبل  
 موته مثلا وليكن (المعاد الذي حدث ب) وهو في المثال زيد المحدث بعد موته  
 في وقت (آخر وليكن المحدث الجدي دج) وهو في المثال عمر والحادث بعد موت  
 زيد السيد زيد الحادث بعد موته في جميع الشخصات والعوارض ولذا قال  
 ( وليكن ب كج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك) من الامور المبررة بما  
 عداها الغير المبررة عن كونهم الوجود الاول وبهذا يندفع ما قبل ان اصل  
 الاستدلال مبنى على ان الزمان ليس من الشخصات فاخذ الزمان هنا بخلافه  
 وذلك الاندفاع لان المراد انه مثله في الحدوث بعد فناء الموجود الاول اذ لو كان  
 المحدث الجديد حادثا قبل فناء واستمر وجوده الى ان يحدث المعاد ثانيا لم يكن  
 هناك محكم اصلا لان ذلك المحدث الجديد غير الفاسي قطعا كما دل عليه  
 تمهيد الشيخ والامتياز بينهما من جهة الشخصات الاخر لا بالزمان لا اشتراكهما  
 في زمان قبل فناء الموجود السابق فلا مخالفة وبالجملة انما يلزم الحكم اذا كان  
 المحدث الجديد حادثا بعد فناء الوجود السابق سواء كان حدوثه مع حدوث  
 ما فرض معانا او قبله او بعده (لا تخادهما الا بالعدد) عليه لكونها متماثلتين  
 من كل وجه والاولى ان يقول بحيث لا يتسلسل ان الا بالعدد واذا كانا متماثلتين  
 كذلك (فلا يثبت عن ج في ان يكون مسوبا اليه) اى الى بان يقال هذا

اذ هو الذي يجب الاعتقاد به الى آخره ) تعريف المسند لحصره في المسند اليه  
 اضافيا اي ما يجب اعتقاده هو الجسماني لا الروحاني فلا يكون من مسائل علم الكلام  
 فيكون المتبادر من اطلاق اهل الشرع في علم الكلام هو الجسماني لا الروحاني  
 ولا اعم منهما ( قوله باجماع اهل الملل الثلاثة ) المسلمون واليهود والنصارى  
 وتعميم الاجماع عن اجماع اهل الكتاب لاجل ان اجماعهم يدل عقلا على  
 ان سائر الكتب الالهية مثبتة للحشر الجسماني لا الاستدلال عليه باجماعهم  
 فلا يرد ان شهادة الكفرة غير مقبولة على ان اجماعهم لا يتخلو عن التأييد لانهم  
 عقلا مع غاية اكثر منهم كما لا يخفى ولما ثبت بالاجماع والكتاب والسنة قطعا  
 كان انكاره كفرا ( قوله وانه بمعظم قدم وبلى الى آخره ) يقال رم العظيم برم  
 بالكسر من باب ضرب يضرب اي بلى بلى من باب علم يعلم والتفتيت التفريق  
 ولعله فرق اجزائه بين اصبعيه وجعله غبارا وقوله اترى الله الخ بمعنى اتظن  
 احياءه بعد هذا الانكار للتوبخ اوله والتعجب ( قوله ولا لجمع بين القول بقدم العالم  
 على ما يقول به الفلاسفة اي القدم على الوجه الذي يقول به الفلاسفة من  
 قدم نوع الانسان ففي هذا القيد اشارة الى امكان الجمع مع القول بمحدوث  
 نوع الانسان ولا يخفى ما فيه من الخلل اذ قد سبق منه في صدر الكتاب ان قول  
 الفلاسفة بقدم نوع الانسان غير معلوم قطعا ولو سلم فلما دخل تنهاى النفوس  
 وعدم تنهايتها في هذا الباب بل مداره على عدم تنهاى الابدان لان افلاطون  
 واتباعه مع قولهم بتنهايتها قائلون بقدمها مع التنازع فيلزمهم عدم تنهاى  
 الابدان فلا يمكن الجمع على قولهم ايضا فالوجه ان يقال ولا لجمع بين القول بقدم  
 العالم مع عدم تنهاى المكلفين المحشورين وبين الحشر الجسماني بناء على انتداح  
 قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما سبق اقول ولا يمكن الجمع بين الحشر  
 الجسماني وبين القول بكونه تعالى فاعلا موجبا كما دل عليه ما نقل عن حجة  
 الاسلام الابواب معدات غير متناهية ليكون نوع المكلف حادثا والمحشورون  
 متناهية ( قوله فيستدعي حشرها جميعا الخ ) ليس المراد حشرها دفعة بل  
 المراد حشر جميعها ولو متعاقبة اذ لا فناء لاهل الجنة والنار بعد دخولهم فيها  
 فسواء كان حشرهم دفعة او على التعاقب يلزم اجتماع الابدان والامكنة الغير  
 المتناهية في الوجود في زمان واحد قد ابطالها البراهين ( قوله باعادة البدن  
 المدوم الخ ) الاولى باعادة الشخص المدوم بعينه ليشمل اعادة بدنه وروحه  
 المدومين لان الارواح داخله تحت عموم ( قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه

كثيرة والتوقف ثابت بهذه الأدلة كما يدل عليه قول الأشعري فلا يجوز الاكتفاء  
 في عدم إيهام الباطل ببلوغ ادراكنا وبعده نجد ان غاية ذلك الاجتهاد في هذه  
 المسئلة الا ان يقال المسائل المشتركة بين علمي الكلام والفقه لا يجب ان تكون  
 يقينية بل يجوز ان تكون ظنية يكفيها الاجتهاد فيها وامل المصنف لاجل ذلك  
 ولجل انها متعلقة بالاسماء لا بذات المسمى ولا بصفتها جعلها خانة لمباحث  
 الذات والصفات (قوله اذا لم يكن اطلاقه موهوما الى آخره) لا يخفى انه مراد  
 المعترلة ايضا وان سكتوا عنه (قوله سرعة ادراك ما براد عرضه الى آخره)  
 اي سرعة ادراك المراد قبل تمام الكلام الدال عليه وعرضه على السامع عانة  
 انما يوجد عند تمام الكلام ولذا لم يقل سرعة ادراك ما عرض عليه وليس المراد  
 انها سرعة ادراك المراد قبل الشروع في العرض ذلك ان نعسمه عن ذلك (قوله  
 لان الطلب مراد به الى آخره) كما هو مراد من قال ان علم الطب عبارة عن مجموع  
 العلم والعمل ثم المراد انه كثيرا ما براد به ذلك لان هذا القدر بل قوله الارادة المذكورة  
 كاف في الإيهام المذكور فلا بد في جعل بعضهم الطب عبارة عن مجرد العلم  
 (قوله حتى اصح الاطلاق بلا توقف) لان مجرد ارتفاع الموانع غير كاف بل لابد  
 من المتضمن لانقاذ التوقف (قوله فيجوز عند ثبوت المدلول الى آخره) امله  
 يقول فلو كان فيه ما لا يليق لكبيره تعالى لما ثبت له تعالى لكن لابد من حل العلم  
 في كلامه على العلم التصفي الذي هو اليقين كما هو الظاهر منه (قوله فانه تصرف  
 في المسمى الى آخره) لعل النزاع بينه وبين الأشعري ان واضع اللغات هو الله  
 تعالى عند الأشعري وغيره تعالى عند الامام حجة الاسلام (قوله واما اطلاق  
 واجب الوجود الى آخره) اي علم بردها التمرع فهو على سبيل التوصيف  
 وهو جائز عند الامام لا بطريق التسمية حتى لا يجوز عنده وفي سكوته عن الجواب  
 عن امثاله على مذهب الأشعري ابناء الى ترجيح مذهب الامام واجواب عنه  
 على مذهب اجماع علماء اهل السنة على اطلاقهما واطلاق ادناهما فانهما  
 وتأمل فيه (قال المصنف والمعاد حق) المعاد مصدر ميمي او اسم مكان وحقيقته  
 العود لوجه الشيء الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الغناء  
 او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق او الى الحيوة بعد الموت والارواح  
 الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما برآه الفلاسفة  
 فغناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال  
 الآلات والتبرؤ عما اثبت به من الظلمات الهيولانية على ما في شرح المقاصد (قوله)

لان عدم كون اللفظ القران كلام الله تعالى فاستبعد كالمصنف فكلمة من بيان  
 لهذا الفساد وذلك الكلام هو قولهم ان الكلام النفس مدلول اللفظ واما العبارات  
 فانها تسمى كلاما محضا لدلالته على ما هو الكلام الحقيقي فانه بظاهره  
 يقتضى ذلك وفي ادراج الظاهر اشارة الى انه يمكن توجيه كلامهم بحمله على  
 ما اختاره بان يقال الكلمات المرتبة في الكلام اللفظي تدل عقلا على الكلمات  
 المرتبة في علم المتكلم وهي الكلام النفسى والكلام في الحقيقة هو ذلك النفسى  
 واما اللفظى فاما يسمى كلاما لدلالته عليه كما استفاد من كلام الاخطل \* ان الكلام  
 لفي التوابع وانما \* جعل الالف على الكلام دليلا \* ولكنه خلاف الظاهر  
 من كلامهم (قوله لى سفطة ظاهرة) قد عرفت تأديته اليها (قوله فان المتحدى  
 به الخ) لما عرفت ان الوجود العلى متحد مع الوجود الخارجى بالذات وان اختلفا  
 بالوجود بناء على ما هو التحقيق من القول بان الحاصل فى الازهان عين الاشياء  
 لامثالها واشباحها (قوله فيكون كقرا فى حق القران الى آخره) قد عرفت  
 اختلاف هذا الكلام فيما اورد المصنف على الاصحاب كيف وقد دفعه نفسه  
 عنهم فى الوجه الرابع فالصواب هنا ان يقول وذلك الانكار غير لائق اذ الظاهر  
 ان كلام الله تعالى فيما بين الدفتين عبارة عن الفاظ القران لامعانيها وما يقال  
 ان تجوز ابى حنيفة الصلوة بترجمة القران بلسان آخر يدل على ان القران  
 عبارة عن المعانى لقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران فسد فوع  
 بان الصحيح انه رجع عن هذا القول هذا هو تحقيق هذا المقام بحسب الطائفة  
 التى قدرها العزيز العلام (قال المصنف واما وه تعالى توفيقية الى آخره)  
 التوقيف جعل شخص واقفا فى مكان غير مجاوز عنه والمراد هنا ان الشرع  
 جعلنا واقفين على اطلاق ماورد فيه اطلاقه غير مجاوزين عنه الى اطلاق  
 ما لم يرد اطلاقه فيه فالنزاع فى هذه المسئلة فى انه هل ورد من جانب الشرع  
 توقيف على ذلك الاطلاق اولا فهذه المسئلة من حيث انه يجب الاعتقاد  
 بورود التوقيف من جانب الشرع يكون من مسائل الكلام ومن حيث وجوب  
 الاقتصار على ماورد فى الشرع وحرمة اطلاق ما عداه وعدم جوازه يكون  
 من مسائل الفقه فهى مشتركة بين العلمين كمسئلة المسح على الخفين ولا يجوز  
 ان يكون التوقيف من جانب العقل لان الحكيم يجوز الاطلاق وعدم جوازه  
 يكون قولا بالمسن والقيح العقليين فعلى هذا يجه عليهم انه لا بد فى بيانها من دليل  
 شرعى الا ان يقال الادلة الشرعية الدالة على وجوب كل التظيم له تعالى

على القول بالوجود الذهني لكون ما تقرؤه عين الكلمات المرئية في علمه تعالى  
 ماهية وان اختلفا وجودا بل يكون مافي العلم موجودا علميا وما تقرؤه موجودا  
 خارجيا اذ على تقدير ان يكون الصور العلمية امثال ما تقرؤه وما يشابهها لا تنفصها  
 لا يندفع شيء من تلك المفاصد والاشعري لا يقول بالوجود الذهني فالحق انه يخرج  
 على سخار نفسه وان ذهب الى ان مراد الاشعري من صفة الكلام هو تلك  
 الصفة الازلية واما ما قيل في الجواب ان كون الكلمات مرتبة في علمه تعالى  
 يجوز ان تكون باعتبار ظهورها ووجودها في الخارج بمعنى انها في الوجود العيني  
 بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على البعض الآخر كترتيب  
 سائر الممكنات قطعي الفساد ان الترتيب على هذا يكون بمدخلية القدرة  
 كما قال المعتزلة لا بمدخلية صفة الكلام بمعنى المبدأ ( قوله وهذا الوجه سالم  
 كما يلزم آه ) ولم يرد عليه ما قيل لم يكن صفة الكلام على هذا ماعدا صفة العلم  
 لان الكلمات المرتبة صور علمية وايضا الصور العلمية ليست من الاعيان فكيف  
 يكون صفة حتمية انتهى لما عرفت ان ما جعلوه من الصفات الحقيقية هو صفة  
 الكلام بمعنى المبدأ لانص الكلام النفسي وتوصيفهم الكلام النفسي باقدم اعمامه  
 بمعنى الازلي كما تقدم فيندفع الثاني كيف ويرد منله على القائلين بان الكلام النفسي  
 معاني القرآن فهو جوا بهم فهو جوا به و ليس هناك دليل قاطع على ان الكلام  
 النفسي ليس صور علمية على ان تلك الصور ليست علميا بل معلومات لان الصور  
 العلمية انما تكون علوما باعتبار قيامها بالمدرك وخصوصية اشخصاتها في مدارك  
 مشخصة لا باعتبار قطع النظر عن تلك الشخصيات فانها بهذا الاعتبار  
 معلومات وقد قطع النظر عنها عن تلك الشخصيات لقطع بان ما قرأه علمه وجودات  
 خارجية غير متصفة بشخصيات علمية للواجب تعالى ولذا كانت مشتركة بين  
 ما قام بذاته تعالى وبين ما قرأه فيندفع الاول ايضا ( قوله ما يلزم على  
 مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى الى آخره ) اي كون كلامه المتداول عليه  
 بقول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم و قوله تعالى ( وكلم الله موسى تكليما )  
 لفظا قائما بغيره تعالى مع ان العرف واللغة يشهدان بان المتكلم من انصف بالكلام  
 لا من اوجد في الغير فلا يرد عليه ان كلامه تعالى باعتبار وجوده الخارجى الحادث  
 قائم بغيره تعالى على هذا المذهب ايضا فلناسب ان يقول من عدم قيام كلامه  
 تعالى بذاته ( قوله وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من الالفاظ الخ )  
 بيان لما يلزم على ظاهر كلامهم كما هو الساطع واللاحق لا يان ظاهر كلامهم

العلم والقول بان الرابطة الدالة على العلم التصديق من جملة الالفاظ المترتبة في  
 الخيال وان كانت محذوفة لفظاً فمحل نظر لانها انما تدل على وقوع النسبة  
 اولاً ووقوعها لاعلى العلم بها ولو سلم فكون الرابطة من جملة الالفاظ المترتبة محل  
 نظر لجواز ان يكون هيئةً حاصلة من الحركات الاعرابية كما ذهب اليه بعضهم  
 (قوله فتقول كلام الله تعالى) اي الكلام النفسى (هو الكلمات التى رتبها الله  
 تعالى فى علمه الازلى بصفته الازلية التى هى مبدأ تأليفها وهذه الصفة) اي مبدأ  
 التأليف (قديم) يعنى مراد الشيخ من صفة الكلام التى عدوها من جملة  
 الصفات الحقيقية المتفق عليها حيث قال كلامه تعالى معنى واحد بسيط يتعلق  
 بالاشياء لما عرفت انهم كثيراً ما يطلقون اسامى الآثار على مبادئها ولو محجازاً واما  
 ما قيل ان هذه الصفة القديمة التى هى مبدأ الترتيب هى صفة التكلم فبها ان  
 التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف بالكلام فهو عندهم اما الاتصاف بالكلام  
 النفسى او الاتصاف بهذه الصفة لانفس تلك الصفة كما لا يخفى وتلك الكلمات  
 المترتبة ايضا قديمة اي ازلية لان الكلام النفسى على هذا يكون عبارة عن نوع  
 من الصور العلمية وهو صور الكلمات بشرط كونها مرتبة بالصفة التى هى مبدأ  
 ترتيبها والصور العلمية ليست من الاعيان الموجودات حتى تكون قديمة بل هى  
 ازلية كما اشرنا فعلى هذا لا يكون ذلك المبدأ صفة القدرة لانها انما يكون مبدأ  
 لترتيب الالفاظ الحادثة كما يزعم المعتزلة ويكون المراد من الترتيب هو الترتيب  
 بالانجاب لا بالاحتمار لانه تعالى موجب فى علمه بالاشياء فالكلام النفسى فى الحقيقة  
 حينئذ هو الصور العلمية التى اقتضتها ذات الواجب تعالى بمدخلية تلك الصفة  
 بالازلية مرتبة بترتيب القرأن مثلاً وليس ترتيب كلام غيره تعالى كديوان حافظ  
 بمدخلية تلك الصفة الازلية بل بمدخلية صفة الغير فلا يلزم ان يكون كلام الله  
 تعالى وان كان معلوماً له تعالى فى الازل بكلماته ورتبه ولفظه اشار بقوله وليس  
 كلام الله تعالى الامارتبه آه فاندفع مخترعات الاوهام غير انه يدعى عليه ما قيل هذا قول  
 يمتاز الاشياء فى الوجود العلمى وهو يستلزم عدم تناهياها وقد هرب عنه فيما سبق حتى  
 جعل علمه تعالى اجالياً ويمكن دفعه بان الذات بمدخلية تلك الصفة الازلية اقتضت  
 صوراً مرتبة معلومة الذوات والترتيب ولو اجالا فهناك ترتيب اجالى وقد يجاب  
 عنه بان هذا تخريج للمسئلة على مذهب الاشعرى كما صرح به فى الرسالة الجديدة وما  
 ذكره فيما سبق هو المختار عند نفسه فلا بأس بمنافاة احدهما للآخر وفيه نظر لان  
 اندفاع المفاسد التى اوردها المصنف على الاصحاب بهذا المذهب موقوف

من كون ما قرؤه شخصاً آخر موجوداً بوجود آخر وان عددهما اهل العربية  
 شخصياً واحداً بنا، على عدم الالتفات الى التدقيق الفلسفي فلا يرد ذلك اذ على  
 هذا يرجع الالتفات في كلامه الى المفروض الحادث والفرق بين مذهب جيب  
 ومذهب الاصحاب ان الكلام اللفظي كلام الله حقيقة عنده لا عندهم و يمد  
 وبين مذهب المعتزلة ان كل ما هو كلام الله حادث عند المعتزلة لا عنده فان  
 الفرد القائم بذاته تعالى قديم عنده واما لزوم توصيف بعض لفظاته بالحادث  
 فما لا محذور فيه عنده بعد ان صح ان له تعالى كلاماً قديماً قائماً بذاته تعالى وان  
 قول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم بمعنى متصف بكلام قديم واندفع  
 المفاسد وللتسوية عن لزوم ذلك التوصيف حقيقة اختار مذهب العربية وعبر عن  
 الكلام اللفظي الحادث بالتلفظ (قوله هي ان مبدأ الكلام النفسى الى آخره) حاصل  
 ما ذكره هنا ان لنا كلاماً نفسياً وهو ما يرتبناه في خيالاتنا من الالفاظ وذلك الترتيب  
 مبدأ هو ملكة الاقتدار على تأليف كلمات وكلام وتلك الملكة حاصله لثامن تكرر  
 الادراكات المتعلقة بالكلمات وتأليفها حال الاصغر في الجملة ثم تزداد شيئاً فشيئاً  
 وور بما يطلق عليها الكلام مجازاً تسمية لاسم الار والسبب على المؤثر والسبب  
 كافي قولهم زيد متكلم بمعنى متصف بما يضاد الخرس فان التكلم عند الاشارة هو  
 الاتصاف بالكلام وليس المراد من التكلم في هذا القول هو التكلم بالفعل بل الاتصاف  
 بتلك الملكة وان لم يتكلم بالفعل وهو المراد بقولهم ان صفة الكلام صفة مضادة  
 للخرس والافتقار وقوله وهي مبدأ الكلام النفسى عكس قوله مبدأ الكلام  
 النفسى فيناصفة الى آخره وانما اتى بهذا العكس ليحكم عليها بكونها مبدأ له  
 ليكون اشارة الى انه ما يطلق عليها الكلام مجازاً لكونها مبدأ وسبب للكلام  
 واطلاق اسم المسبب على السبب شائع كما في صفتي السمع والبصر وفي صفة  
 التكوين عند منسبها له تعالى ففي آيات ذلك المبدأ في هذه المقدمة مدخل  
 ضخم في المقصود (قوله وهي غير العلم) اي تلك الصفة التي هي مبدأ الترتيب  
 غير صفة العلم الذي هو مبدأ الانكشاف اذ لو كانت هي العلم لكان كل الكلام يتعلق  
 علمها كلاماً لنا واللازم باطل لما بطلان التلى فظاهر واما الملازمة فلان كل  
 ما يتعلق به مبدأ ترتيباً فهو كلاماً لنا قطعاً اذ لا يمكن ترتيب المرب وانما عدل في  
 آيات المغابرة عما ذكره العلامة التفتازاني في شرح العقائد من الاستدلال باخبار  
 الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه لان الترتيب يتعلق بالقرائن المعروفة تصوراً  
 لا بالجموع المجهول تصديقاً فهو انما يدل على مغابرتها لالم التصديقي لا لالظني

هو اذا اعتقد ان ليس فيما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة لا الالفاظ ولا المعاني  
اما اذا اعتقد انه المعاني دون الالفاظ فلا يجوز التكفير اصلا كيف وهو مذهب  
اكثر الاشاعرة وماعلم من الدين ضرورة انما هو ان فيما بين الدفتين كلام الله اعلم  
من ان يكون معاني او الالفاظ لخصوصية الالفاظ ولا يلزم من نفي الخصاص نفي  
العام وحيث لا يرد ما يرد على قوله وماعلم من الدين الى آخره من انه لو كان كونه  
دا على كلامه تعالى حقيقة معلوما من الدين ضرورة لزم تكفير المصنف ومحمد  
شهرستاني وغيرهما في قولهم ان الالفاظ نفس كلامه تعالى لا دالة عليه وذلك  
ايضا باطل فقد وقع فيما حقر لاحيه المسلم ( قوله واما خامسا فلان الادلة الدالة  
الى آخره ) يعني ليس ما ذكره في دفع التعارض بين الادلة بقوله والادلة الدالة  
على الحدوث الى آخره بل يبيح في جميع الادلة اذ من جملة الادلة الدالة على  
الحدوث للمعتزلة قولهم لو كان القرآن قديما لم يكن بعض الآيات منه منسوخا  
بنصوص اخرى واللازم باطل اما الملازمة فلان النسخ امارفغ وانتهاه ولا يتصور  
شيء منهما في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما بطلان اللازم فلا دالة  
الدالة على النسخ وهي النصوص التي ذكرها علماء الاصول والفقهاء وتلخيص  
الايراد انه لا يمكن حمل جميع ادلة النسخ على نسخ التلغظ وان امكن ذلك في  
بعضها وهو الحديث واجماع الاصحاب الذين على نحو بعض الآيات عن القلوب  
والنسيان بالكلية او على انه منسوخ الحكم او القراءة كما في حق الشيخ والشيخة اذا  
زينا قاتلوا هبما بل اكثرهما محمول على نسخ المفظوع بمعنى رفع حكمه وانتهاه  
كلا او بعضا مع بقاء قرأته كالايات التي نسخ حكمها كلا او بعضا وبقي قرأتها  
والتلفظ بها وهذا الوجه مدفوع اما اول فلان كلام المصنف في الادلة الدالة  
على الحدوث وهذا الدليل من المعتزلة ليس منها لا عند المصنف ولا في الواقع  
لان النسخ رفع حكم الكلام وانتهاه ولا رفع نفس الكلام سواء كان الكلام قديما  
او حادثا فان قالوا لو كان الكلام قديما لمكان حكمه ايضا قديما يمكن رفع ذلك  
الحكم ولا انتهاه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه نقول بعد تسامح الملازمة  
الاحكام الخمسة مثل الوجوب والحرمه وغيرهما من الامور الاعتبارية فلا يكون  
قديما حتى يمنع زوالها والامور الاعتبارية وان كانت ازلية يمكن رفعها وانتهاه  
كالاعدام الازلية للحوادث واما ثانيا فلانه انما يتوجه على المصنف اذا حل  
مراده على ان ما قرؤه هو بعينه وشخصه الشخص القائم بذاته تعالى فالحدوث  
تلائمه لذلك المفظوع المشخص واما اذا حل على ما جوزه في الوجه الثاني والثالث

والحركة بديهي والمنكر مكابر فلا عبرة لما قبل للشيخ ان يمنع كونهما في نفسها مسألة  
لجواز ان يكون عروض السيلان ايها لعدم مساعدة الآلة في التناظر دفعة  
كافي ضيق المدقة الغير الساعد لا يبصر اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة  
فانها في نفسها مسألة غير قارة انتهى ولا يخفى ان الفرق بين الحركة والصوت  
في هذا الباب تحكم ظاهر فان جرز قيام الصوت بذاته تعالى بدون السيلان  
فيحوز قيام الحركة بدونها ايضا وان لم يجز قيام الحركة فلا يجوز قيام الصوت  
ايضا ( قوله ان اوجب اختلاف الحقيقة الى آخرة ) اي اختلافهما في الحقيقة  
النوعية سواء كانا مختلفين في الماهية الجنسية او لا لما عرفت فلا يكون القائم بذاته  
تعالى من نوع الالفاظ فيقع فيما هرب وان لم يوجب كان بعض صفاته الحقيقية  
مما لا تصفات المخزوقات وهو باطل اجماعا بين المتكلمين فالجانب في كلامه  
لعمري لا ينطق وانما عدل من النوع اليه للايماء الى ان كون بعض صفاته تعالى  
بمعانها بصفات المخزوقات باطل عندهم فما ظنك بكونه مما لا لها ومن غفل عن  
حقيقة المقام قال ان ار بد بالجملة نسبة ما يع مثل مجانسة علمه تعالى وقدرته مثلا  
لعم المخزوقات وقدرتهم فاللازمة مسبوقة وبطلان التالي ممنوع وان ار بد بهما غير  
ذلك فاللازمة ممنوعة ( قوله واما اريافلان لزوم ما ذكره من المفسد الى آخرة )  
اي المفسد في الواقع فلا يردان المنوع في لزوم عدم كونه الحدس بكلام الله تعالى  
حقيقة فساد اللازم لازومه واما آخر هذا الوجه عن الوجوه الثلاثة المتقدمة  
ليكون الابرار بهذا الوجه متضمنة لطوب عن معارضة الوجوه الثلاثة بلزوم  
المفاسد المذكورة لان لزومها كما يعارض دليل الاصحاب يعارض هذه الوجوه  
وايضا الوجوه الثلاثة المتقدمة متعلقة بذات المنكر اي كون مذهب الشيخ ذلك  
وهذا الوجه متعلق بنشأ الذهاب اليه ومن جهة المشأ دفع التعارض بين  
الادلة بحمل ادلة الحدوث على حدوث صفات الكلام ولذا جعل البحث  
المتعلق به بحثا خامسا ( قوله وانما هو اذا اعتقد انهم مخزعات البشر الى آخرة )  
اي لا اذا اعتقد انه من مخزعاته تعالى فالخبر اضافي فلا يرد انه يكفر اذا اعتقد  
انهم من مخزعات الجن والملك ايضا ومع ذلك فالاولى من مخزعات الخلق ( قوله )  
اما اذا اعتقد انه ) اي ما بين الدفين من الالفاظ المرتبة ليس كلام الله تعالى  
حقيقة بمعنى الكلام القائم بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب  
اكثر الاشاعرة اقول انه لا ينكر ان كون ما بين الدفين كلام الله تعالى لكن بحمل  
الكلام على العاني لا على الالفاظ فالاولى ان يقال في هذا الوجه ان التكفير انما

على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام يعنى الكتابة والتلفظ والحفظ  
 وتلخيص كلامه ان تلك الادلة ائماند على حدوث تلك الصفات لاعلى  
 حدوث الكلام الموصوف بها فلا تقوم معارضة لدليلنا ( قوله وتلقى هذا  
 الكلام بعض المتأخرين الى آخره ) لعل المراد هو الشريك المحقق حيث  
 قال في شرح المواقف ولاشبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة  
 الى قواعد اللملة ( قوله وهذه الاوصاف ) اى كونه واحدا بسيطا لا تعدد فيه  
 فى الازل وكونه ليس باهر ولا نهى ولا خبر وانما يتعدد ويصير احد هذه الاشياء  
 بحسب التعلق فيما لا يزال لا تنطبق على الكلام اللفظى اى على كونه الكلام  
 اللفظى المتعدد الاجزاء المنقسم الى هذه الاشياء كلاما نفسيا قائما بذاته تعالى  
 قيل يجوز ان يكون اللفظى عنده محملا بسيطا وهذه الالفاظ تفصيلية مثل المعنى  
 الواحد البسيط القائم بذاته تعالى بل يفرق فان كلا منهما صفة له تعالى موجودة  
 فى الخارج وقد مثل اهل التحقيق مثله باندرج الاشجار باغصانها واوراقها  
 وثمارها بطنا بعد بطن فى النواة الواحدة انتهى و ليس بشئ لانه ان تميز  
 الاجزاء والاقسام فى ذلك اللفظ الاجمالى فى الواقع فقد تحقق التعدد والاجزاء  
 والاقسام فى الازل فيتوجه عدم الانطباق وان لم تميز فلا يكون ذلك اللفظ  
 المحمل كلمة ولا كلاما وزم الاشكال فى الفرق بين قيام اللفظ دون المعنى وكذا قيام  
 سائر الكلمات مع مقابليها المهمة الغير الموضوعية لمعنى والتشثيل بالنواة غير صحيح  
 لان المادة الاصلية للاغصان والاوراق والثمار متميزة فى النواة عند المتكلمين  
 القائلين بعدم اتصال الاجسام وتركبها من الاجزاء التى لا تنجزى ولذلك كان جميع  
 اولاد آدم عليه السلام متميزة فى صلبه عليه السلام ( قوله موجودة بوجود  
 الى آخره ) يعنى لو كان الاصوات السائلة القائمة بالممكن من نوع اللفظ انقائم  
 بذاته تعالى يلزم ان يكون النوع الواحد سيالا فى بعض الموضوعات ولا يكون  
 سيالا فى البعض الآخر كالحركة السائلة وذلك باطل بداهة فقد حمل كلامه على  
 ان الشخص القائم بالممكن غير الشخص القائم بذاته تعالى بالوجود والشخص  
 مع كونهما من نوع واحد لا يختلف فى مقتضاه وهو السيلان لا يقال يجوز ان يكونا  
 مجانسين بان ينضم الى الجنس المشترك بينهما فصلان متباينان ويكون النبات  
 مقتضى احدهما والسيلان مقتضى الآخر لانا نقول فعلى هذا لا يكون التحدى  
 وامثاله بكلام الله تعالى حقيقة لاختلاف مقتضىيهما فيقع فيما هرب فلا بد من ان  
 يكون من نوع واحد فيجئ بذاتوجه ذلك لان كون السيلان مقتضى ذات الاصوات

مخبر بين قيام اللفظ دون المعنى

امور تقتضى ترتيب الاجراء من النقد به والتأخير واجيب بان غرضه  
 ليس في الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضى وجود بعض الحروف  
 عدم الآخر كحرف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا يكون ثبات  
 والالكلمات كلاما ووجود الالفاظ المترتبة وضعها وان كان متخفلا في حقا  
 بطريق جرى العادة لعدم مساعدة الآلات ولكنه ليس كذلك في حقه تعالى  
 بل وجودها محتمة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من لوازم  
 ذواتها قبل وفيه بحث اذ الترتيب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تعالى  
 غير معقول لانه لما يتصور في الجماعات دون المجردات وليس بشئ اذ ليس  
 مراد الحبيب من الترتيب الوضعي ما يختص بالاجسام بل مراده ان يكون  
 لبعض تقدم على البعض الآخر ولو بالرتبة ولما جاز ان يصدر امور متعددة عن  
 ذات واحدة عند المتكلمين في لا يجوز ان يقتضى الذات امور بعضها تقدم  
 بالرتبة على البعض الآخر فلا يرد على المصنف وغيره من ذهب الى هذا المذهب  
 ذلك نعم يرد عليه اشكال قوى هو انه لا شك في انه اذا قرأ القرآن يوجد في  
 شخص القرآن وذلك بديهى وانكاره مكابرة فان كان ذلك الشخص هو عينه  
 الشخص القائم بذاته تعالى يلزم قيام الصفة الواحدة بمجاين متباين هما  
 الواجب والممكن وذلك باطل عند جميع الحكماء والمتكلمين وان كان شخصا  
 آخر من نوع القرآن قائما بالممكن فكما ان تلفظ ذلك الشخص حاث فكذلك  
 الشخص المفقوظ لان حدوث المحل يستلزم حدوث الخال فيه فلا يصح  
 الحكم بان الحادث هو التلفظ لا المفقوظ وايضا يلزم ان يوصف كلامه تعالى  
 بالحدوث حقيقة فيكون نوع ما بين ذوقى المصاحف قد سماق ضمن قرده  
 القديم القائم بذاته تعالى وحادثا في ضمن افراد القائمة بالممكن ويمكن دفع  
 الثاني بان المفاسد المذكورة مندفة على هذا دون ما ذكره الاصحاب ولكن  
 لا مدفع الاول بوجه كما لا يخفى اللهم الا ان يحمل كلامه على ما ذهب اليه اهل  
 العربية من ان الالفاظ لا تتغير بالشخص باعتبار تغير المحال ولذا جاء في  
 الكتب من قبل اعلام الاشخاص وهو عند التحقيق يرجع الى ما ذكرنا ولذا  
 قال الشارح المحقق في شرح التلخيص وتبعه صاحب التوضيح ان اساس الكتب  
 عند التحقيق من قبيل اعلام الاجناس ( قوله وادلة الدالة على الحدوث  
 آ ) جواب سؤال مقدر فانه لما ذهب الى صحة القيس الاول الدال على قدم  
 كلامه تعالى مع كونه عبارة عن الالفاظ احتاج الى دفع ما يعارضه من ادلة  
 الدالة على حدوث الالفاظ فدفع التعارض بان تلك الادلة يجب حواها

بين النوع وذلك الفرد الخاص انتهى يعني فالوصف بالقدم وعدم الحدوث هو ذلك الفرد الخاص القائم بذاته تعالى وبالحدوث باقي الافراد القائمة بغيره تعالى ولاضير فيه اذ لم يكن موصوفا بالحدوث والقدم باعتبار وضع واحد ولا يخفى ان المص القائل بان الحادث فيها هو التلفظ لا اللفظ لا يسلم المغايرة بالشخص بين ما قرأناه وبين ذلك الفرد القديم وان كان ذلك سفسطة ظاهرة البطلان نعم اوقال بما قاله المتصوفة واثبت لصفاته تعالى مظاهر جاز ان يقال الكلام الواحد بالشخص يظهر في عالم الشهود في بعض المظاهر بصفات كالسموعية والسبلان وهو في عالم الغيب مبرأ عنها لكنه قادح في ذلك المذهب اشد تقدح (قال المص وهو المكتوب في المصاحف الخ) فان قيل بل المكتوب فيها هو لصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بمحروف هجاء نيم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال كذا في شرح المقاصد وفيه انه منقوض بكتابة من لا يعرف الفاظ ما كتبه ككتابة الاخرس بل الكتابة هي ايقاع تلك الصور والاشكال فالمراد هنا مكتوب الصور والاشكال فنسبة الكتابة الى اللفظ مجازية من باب نسبة حال الدال الى المدلول ولا تجوز في نسبة القراءة الى اللفظ وان نسبة الحفظ اليه فان قيل بالوجود الذهني فلا تجوز فيها والافقيها تجوز ايضا اذ المراد محفوظ الامثال والاشباح كالا يخفى (قوله والمكتوب غير الكتابة آء) يعني ان المكتوبة والمقروية والمحفوطة اوصاف عارضة للفظ القران ولا يلزم من حدوث الاوصاف حدوث الموصوف فالقران قديم وهذه الاوصاف حادثه فهو جواب عما ذكره الشارح بقوله وما يقال من ان الحروف آء فالوجه للشارح ان يذكر هذا القول عقب قوله المحفوظ في الصدور ويجعل قوله والمكتوب غير الكتابة آء جوابا عنه (قوله وما يقال الخ) يعني ان المص موافق للاشاعرة في التزام صحة القياس الاول والتقدح في صغرى القياس الثاني بان يقال لانسلم ان كلام الله تعالى مؤلف من الحروف المتعاقبة المرتبة في الوجود كيف وذلك الترتب والتعاقب في التلفظ لا في اللفظ بخلاف الحنا بله القصاد حين في كبراه فلا يمكن حمل مذهبه على مذهب المصنف الا ان يمنع قد جهم في كبرى القياس الثاني (قوله فجوابه ان ذلك الترتب الى آخره) اي ذلك الترتب والتعاقب في الوجود انما هو في تلفظ الحروف لعدم مساعده الالة التي هي اللسان لا في نفس الحروف واعترض عليه بانه يشكل الفرق حينئذ بين قيام المعنى بذاته تعالى وقيام المعنى بانه يلزم ان لا يكون التحدى بكلام الله تعالى حقيقة ضرورية ان مدار البلاغة التي بها التحدى على

الكتاب كلام الترتب  
 ح...  
 المصاحف  
 في المص

ص  
 ح...  
 ملع

قام بنفسه ففي اتي ذلك الاحتمال فائدة لا يخفى على انه يجوز ان يكون امر قفا  
 للكلام ولو بالاعم الكافي هنا فلا حل حقيقة ( قوله فيكون الكلام النفسى  
 عنده ) اي عند الشيخ الاشرعى ( امر اشاملا للفظ والمعنى جميعا ) و لقال  
 ان يقول ان كان من شمول الكل على جزئه ام يكن الكلام صفة حقيقة  
 لما عرفت ان المعاني موجودات عليا لا خارجة والمؤايف من الموجود في الخارج  
 الذى هو اللفظ هنا ومن المدوم في الخارج وهو المعنى لا يكون موجودا خارجيا  
 ضرورة وان كان من شمول الكل على جزياته لم يكن صفة الكلام النفسى واحدة  
 بل ثننان احدهما للفظ والاخرى المعنى ويمكن دفعه باختار الاول بان ليس المراد  
 بالمعنى هنا هو المدولات الوضعية لاقاط القران المرتبه وضعا لا في الوجود بل  
 المراد الصفة الحقيقية التى لها مدخل في ذلك الترتيب الوضعى فمجموع تلك الصفة  
 والاقاط القائمة بذاته تعالى هو صفة الكلام ولا ينجح ما قبل على هذا لا يكون  
 الا لفاظ كلام الله تعالى حقيقة لان اطلاق اسم الكل على الجزى مجازى فبقع فيما  
 هرب لانا نقول لكلام الله تعالى كاقتران وضع آخر بازاء مفهوم كالى صادق  
 على الكل والجزى كانه على ما صرح به ائمة الاصول فيكون الهدى وامثاله بكلام  
 الله تعالى حقيقة باعتبار الوضع الثانى وبالموسلمنا ان المراد بالمعنى هو المدولات  
 الوضعية فلعل المراد من الشمول استعمال تعريف كلامه تعالى بأنه اللفظ الدال  
 على المعنى اى لا مجرد اللفظ المتطوق مع قطع النظر عن دلالاته على المعنى ولا يلزم  
 من استعمال التعريف على شئ استعمال ما صدق عليه على ذلك التى " كاستعمال  
 تعريف الكلمة على المعنى وباختبار الثانى يمنع استحالة اللازم لان احد الكلامين  
 وصف اعتبارى لاحقيق وهو المعنى اعنى المدولات الوضعية لاقاط القران  
 والكلام الذى جعلوه واحدا من الصفات الحقيقية هو اللفظ اعنائم بذاته  
 تعالى على هذا المذهب ولذا اوردوا عليه بان كلام الله تعالى ان كان اسما  
 لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى حقيقة  
 بل مثله للقطع بالمغايرة بالشخص فبقع المص فيما هرب من لزوم المفاسد التى  
 ذكرها وان كان اسما للتويع التائم بذاته تعالى بان يقطع النظر عن خصوصية  
 المحل كان اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا بملافة العموم والخصوص  
 فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل اسما لكل فرد خاص من قبيل الوضع العام  
 للموضوع له الخاص كوضع اسماء الاشارات والحروف يلزم ان يوصف كلامه  
 تعالى بالحدوث حقيقة وقيل المولى الحسالى ولا يخلص الابان يجعل مشتركا

الكلام النفسى  
 الهدى والاول  
 دمر الترتيب

لان الصفة لفظ وضع  
 المعنى مفرد والمراد من اللفظ  
 لفظها وان كان المعنى  
 حرا من تعريفه كانه  
 المراد من القران لفظ  
 وان كان المعنى حرا  
 لان اسم للفظ والمعنى  
 عند الصف

وان الكلام مشترك بين تلك الصفة وبين اثرها اعنى المعانى المرتبة والفاظ  
 الحادثة المرتبة دالة على تلك المعانى المرتبة وضما وعلى تلك الصفة الحقيقية  
 عقلا دلالة الاثر على المؤثر وانما سمي الالفاظ والعبارات كلام الله تعالى لدلالاتها  
 وضما على كلامه الحقيقي الذى هو تلك المعانى المرتبة وعلى اثر كلامه الحقيقي  
 الذى هو تلك الصفة الحقيقية ومبنى ما ذهب اليه الشارح على كون الكلام  
 مشتركا بين الصفة الحقيقية التى هى مبدأ الترتيب وبين اثرها الا ان اثرها  
 عنده هو الالفاظ المرتبة وعند الاصحاب هو المعانى المرتبة وعلى التقديرين  
 فاطلاققديم على تلك المرتبة التى هى من الموجودات العلمية مبنى على استعمال  
 القديم فى معنى الازلى الاعم من الموجود الخارجى ومن الموجود فى نفس الامر  
 كاعدم الازلى وهذا هو تحقيق هذا المقام ولاشك فى ان اشتراك الكلام  
 بين المعنيين يحتاج الى مساعدة الخصم فى مقام المناصحة ( قوله كعدم تكبير  
 من الخ ) اقول هذا ليس بشئ لان كون ما بين دفتى الكتاب عبارة عن الالفاظ  
 ليس بقطعى بل هو الراجح فمع ثبوت احتمال ان يكون ما بين دفتى المصحف  
 عبارة عن المعانى ولو مرجوحا لا كفر فى انكار كون الالفاظ كلام الله تعالى وكتابه  
 وانما الكفر فى الانكار بان يقال ايس ما بين دفتى المصحف من النقوش دا اعلى  
 كلام الله تعالى لابلادات كما اذا كان كلامه تعالى عبارة عن الالفاظ ولا بواسطة  
 كما اذا كان عبارة عن معانيها ( قوله وكعدم المعارضة والتحدى الخ ) التحدى  
 هو المعارضة فى فعل للعلبة يقال تحدى فلانا اذا عارضته بان تفعل مثل فعله  
 وناز عته للعلبة كقلب موسى عايه الصلوة والسلام عصاه حية فى مقابلة ما فعله  
 السحرة وكذا القرآن انزل فى مقابلة اشعارهم البليغة فهو مثل اشعارهم فى مطلق  
 البلاغة لافى درجتها لان درجة بلاغة القرآن اعلى من الكل ولما كان البلاغة  
 صفة راجعة الى اللفظ باعتبار المعنى كما ذكره علماء البلاغة يلزم ان لا يكون ذلك  
 التحدى بكلامه تعالى حقيقة ( قوله فوجب حمل كلام الشيخ الخ ) يعنى ان  
 لفظ المعنى يستعمل فى هذين المعنيين ولا يأتى لهما ولما بطل المعنى الاول  
 فى كلام الشيخ تعين الثانى ولو تعرض بالحصار فبينهما بان يقال ان لفظ المعنى  
 يطلق اما على مدلول اللفظ او على القائم بالغير لكان اولى وما قيل لافأمة  
 فى الحكم بان كلامه تعالى قائم بالغير لا بنفسه مدفوع بان الفأمة باعتبار  
 قيد البساطة والقيام بذاته تعالى والتقدم كما فى قولنا هذا الرجل رجل عالم  
 على ان احتمال القيام بنفسه قائم على قياس قول الحكماء ان علمه تعالى

الواضح ان يقال لا على كلامه  
 الحقيقي الذى هو تلك الصفة  
 الحقيقية وعلى المعانى المرتبة  
 التى هى اثر تلك الصفة

المراد بالخصم من الفرق  
 المقدمة من المعتزلة  
 واللامية

للفظ) اى المدلول الوضعى كما يدل عليه كلامه فى المواضع وهو الكلام النفسى  
 الثابت بقول الاحضل « ان الكلام اى الفؤاد وانما » جعل اللسان على الكلام  
 دليلا » ولان ان تقول كلام الاخطىل بمقتضى ما ذهب اليه الشارع من الالفاظ  
 المرتبة باعتبار الوجود العلمى لكانه فى المعانى المرتبة اظهر لان ما فى الفؤاد اعم  
 من الجسد والفصل ( قوله واخرى على القائم بالغير ) كما فى قول اهل العربية  
 ان الاسم منقسم الى اسم العين واسم المعنى فبين المعنيين عموم مطابق لذل  
 معنى فهو قائم بالغير بدون العكس اذ قد يكون القائم بالغير لفظا قائما بعمله هذا  
 ان كانت الالفاظ موضوعة بآراء الصور العينية كما هو المختار عند الشيخين ابن سينا  
 والسهوروردى المقبول واما ان كانت موضوعة بآراء الصور الخارجية كما هو  
 المشهور فالامر بالعكس اى المعنى الاول اعم مطلقا من الثانى لان كل قائم بالغير  
 فهو مدلول لفظ من الالفاظ بدون العكس اذ قد يكون مدلول اللفظ واجبا  
 لوجودها ( قوله فهم الاصحاب منه الى آخره ) اى فهموا ان مراده من المعنى  
 مدلول اللفظ لا اللفظ لا يقال فهمهم مدلول اللفظ لانه لايوجب نفي اللفظ اذ قد ينسب  
 الى القرآن فى مواضع منه بقوله تعالى هذا القرآن وذلك الكتاب مجموع  
 اللفظ القرآن يمكن ان يكون مدلول هذه الالفاظ لانا نقول كلام المصنف هنا  
 مبنى على ان الالفاظ موضوعة بآراء الصور العينية مجموع اللفظ القرآن  
 انما يكون مدلول اللفظ باعتبار الوجود العلمى لا باعتبار الوجود الخارجى  
 ولو سلم فليس مراد القائلين بانها موضوعة بآراء الصور الخارجية ان جعلها  
 موضوعة بآراءها بل بعضها لقطع بانهم لا يكرهون المعانى الكلية والسخريلات  
 المتضمنة للوجود فى الخارج والقرآن اسم للتوابع لا للشخص فان مدلوله هو نوع  
 القرآن والموجود الخارجى شخصه القائم بعمله مع انه محكوم بان المراد ايس  
 اللفظ لانه حادث لا يقوم بذاته تعالى والحق ان هذا الكلام من المصنف  
 ليس بشئ اذ لو قررنا ان الاصحاب فهموه بمعنى القائم بالغير فالالفاظ الحادثة  
 تخرج بقيد القائم بذاته تعالى ( قوله وهو القديم عنده الخ ) اقول قد عرفت  
 ان المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن هى باعتبار الوجود الخارجى واجب  
 وممكنات وجواهر واعراض قائدها فلا يمكن ان تقوم شئ منها بذاته تعالى  
 وباعتبار الوجود العلمى ليست موجودات خارجية فكيف يكون قدمة  
 وواحدة من الصفات الحقيقية القديمة عندهم فالوجه ما اشار اليه بعض المحققين  
 من ان مرادهم من صفة الكلام هنا صفة حقيقية ذات تعلق بالمعنى وهى  
 مبدأ ترتيب المعانى وان معنى قولنا متكلم متصف بتلك الصفة الحقيقية

كما يقولون لا...  
 العلم  
 ما سئل الله...  
 الشرح  
 واجب  
 قل هذا الدال على...  
 الله على كل شئ قد...  
 وعنده ان قاريه...  
 اعراضهم عليهم...

عندنا ان له اختصاصا آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اول الاشكال  
 في اللوح المحفوظ لقوله تعالى ( بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات  
 في لسان الملك لقوله تعالى ( وانه لقول رسول كريم اول لسان النبي عليه السلام  
 لقوله تعالى ( نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى  
 دون اللفظ (قوله فهم منعوا الى آخره) الظاهر ان قول فهم منعوا كون كلامه  
 تعالى صفة قائمة بذاته كما هو صغرى القياس الاول ولكنه قصد الائمة الى ان منعهم  
 مبنى على نفي الكلام النفسى وحصره في معنى الكلام في اللفظ للمؤلف من الحروف  
 المتعاقبة (قوله والكراميتا روا ان مخالفة ما يحكم به البدهاتة) وهو كون المؤلف  
 من الحروف المتعاقبة في الوجود حادثا كما ارتكبهما الخنابلة اشبع من مخالفة الدليل  
 الدال على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ورأوا ان ما ارتكبه المعتزلة من ان  
 كلامه تعالى ليس قائما بذاته تعالى بل يجسم آخر مع ان ما جمع عليه الانبياء عليهم  
 السلام يقتضى كونه صفة قائمة به تعالى وان تأويلهم ذلك بان معنى كونه تعالى متكلما  
 كونه موجدا للكلام في الغير باطل يخالف العرف واللغة ذهبوا الى ذلك ومخالفة  
 ذلك التأويل للعرف واللغة لما قدمنا من ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام  
 فلا يعدل عنه بالاصراف وما جعلوه صارفا لا يصلح له مع ما دل عليه الكلام البلاء  
 من ان الكلام يطلق على النفسى ايضا كقول الاخطل وغيره وما ذكر ناسقطة  
 ما قيل وانت خبير بان الحكيم بان كون كلامه تعالى بالمعنى الذى ذكره وصفة لغيره  
 تعالى مخالف للعرف واللغة ليس على ما ينبغي فان الكلام بالمعنى المذكور عبارة  
 عن الكلام اللفظى ولا نزاع في كونه صفة لغيره وكذا الكلام في قوله وان معنى  
 كونه متكلما آه والحاصل ان الهمجة في مذهب المعتزلة انما هي في انكار النفسى  
 انتهى نعم لهم ان يمنعوا كون التكلم في الحقيقة بمعنى الاتصاف بالكلام بناء  
 على ما اشرنا من ان التكلم بالكلام اللفظى هو احدائه في الهواء المجاور للتكلم  
 المحاوق فيكونه خلاف العرف واللغة غير ظاهر (قوله والاشاعر قالوا كلامه تعالى  
 معنى بسيط) اى غير منقسم في الازل الى اخبار وانشاء وامر ونهى وغير ذلك  
 فلا تعدله في الازل وانما يمدد بحسب تعلقه بالحوادث فيصير امرا ونهيا  
 وماضيا ومضارعا الى غير ذلك فلا يجه عليهم لزوم الامر والنهى في الازل  
 بلا مكلف ولا لزوم الكذب فيما ورد بصيغة الماضى اذ لا ماضى قبل الازل لكن  
 يلزم ان يكون المغايرة بين الامر والنهى واملهما بالا اعتبار بحسب التعلق  
 لا بالذات اذ الكل حينئذ شئ واحد ولا يفتنى ما فيه من البعد (قوله تارة على مداول

والجانبية ذهبوا الى صحة القياس الاول فقد حث الاشاعرة في صغرى القياس  
 الثاني والجانبية في كبراه وذهب المعتزلة والكرامية الى صحة القياس الثاني  
 فقد حث المعتزلة في صغرى القياس الاول والكرامية في كبراه ( قوله صفه تعالى )  
 اي صفه حقه بقرينة كما هو مدعى الاشاعرة فالقديم والحادث في الداليتين معناهما  
 الاصطلاحي اعني الموجود الغير المسبوق بالعدم او المسبوق به وما قبل اذا كان  
 الحادث بهذا المعنى لم يكن الكلام المؤلف المذكور موصوفاً بالحادث فان  
 ما لا يتجمع اجزؤه في الوجود مع ان وجود الكل موقوف على وجود اجزائه  
 مجتمعة لا يتصور له الوجود بل لا يتصور امثاله لا بالحادث ولا بالقدم وهم لما سبق  
 من الشارح من ان الكل لمتعاقب الاجزاء موجود بخوم الوجود وهذا ثابت  
 شرعا وعرفا وعليه مبنى ادلة بطلان التسلسل في الامور المتعاقبة فوجود الكل  
 موقوف على وجود اجزائه مطاقا لا مجتمعة فقط كما لا يخفى ( قوله وهي قدمت )  
 قال المص في المواقف وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف مشروط  
 باقتضائه الآخر فيكون له اول فلا يكون قديما فكذا المجموع المركب انتهى  
 يعنى انه باطل على تقدير ما زعمه الجانبية من كون التعاقب والانتقضاء في نفس  
 الالفاظ لاقى التفاضل بها فلا يراد من مذهبهم بطلان مذهبهم كما يأتي فكيف يكون  
 احدهما حقا والآخر باطلا لكن زعم الجانبية بذلك دون ما ذهب اليه المص  
 محل نظر ظاهر ( قوله وقيل انه متعالم ) مرضه لانه بوجوب اتحاد مذهبهم  
 بمذهب الاشاعرة ولو اتحد فقد حوا في صغرى القياس الثاني كالاشاعرة  
 لاقى كبراه ( قوله والمعتزلة قالوا الى آخره ) قال المص في المواقف ما حاصله  
 ان مقاله المعتزلة هو الكلام اللفظي ولا يتكبره ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك  
 لكننا ثبت امر اورا ذلك وهو المعنى القائم بالنفس وهم يتكبرون ولو سلموه  
 لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع في المعنى النفسي واثباته انتهى قال في شرح  
 المقاصد خلفنا جميع الفرق في ثبات الكلام النفسي وزعموا انه لا معنى للكلام  
 الا المنظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصود فان الكلام النفسي  
 غير معقول انتهى فان قلت فعلى هذا يكون نزاع الاشاعرة مع سائر الفرق لفظيا  
 قلت هذا وهم سبق الى البعض بل النزاع في ان كلامه تعالى قديم او حادث حقيقي  
 الان عنوان الموضوع انما يصدق عند سائر الفرق على الكلام اللفظي لما عرفت  
 وعند الاشاعرة على الكلام النفسي القائم بذاته تعالى فمن تسمية الكلام اللفظي كلام  
 الله عندهم لكونه الاعلى الكلام الحقيقي النفسي قال في شرح المقاصد لكن المرضى

اللفظية لا تسمى  
 القاموس من غير قول  
 في تعميم كبراه

على كون الكلام صفة قائمة بذاته تعالى ولذا احتج الى الاستدلال بعد ذلك  
 باجماع الانبياء عليهم السلام فان التكلم في العرف واللغة هو الاتصاف بالكلام  
 كما تعلم بمعنى الاتصاف بالعلم لا مجرد احداث الكلام ايجادا او كسبا والالكان  
 موجود السواد اسود واللازم باطل فان قلت ليس التكلم بالكلام اللفظي من  
 اتصافه وان كان التكلم انسانا لان الكلام اللفظي قائم بالهواء المجاور له لا بالتكلم  
 بل المتكلم حقيقة من احده في جسم آخر قلت لماد العرف واللغة على ان التكلم  
 هو الاتصاف بالكلام كان التكلم حقيقة من اتصف بالكلام النفسي وان لم يتصف  
 باللفظي (قوله ولا يتوقف الخ) يعني لا يتوهم لزوم الدور في اثبات كون القران  
 وغيره كلام الله تعالى باجماع الانبياء عليهم السلام اذ بمجرد ثبوت نبوتهم عندنا  
 بالمعجزات يثبت عندنا صدق قولهم بان الله تعالى متكلم فثبوت هذا الحكم باجماعهم  
 وان توقف على نبوتهم لكن ثبوت نبوتهم عندنا لا يتوقف على ثبوت كونه تعالى  
 متكلمنا عندنا لجواز ان يخلق الله تعالى فيهم علم ضروري برسالة انفسهم من غير  
 ان يجيء جبرئيل عليه السلام بكلامه تعالى وما قبل ثبوت باجماعهم لا يتوقف  
 على ثبوت نبوتهم فانه ثابت باجماعهم من حيث انه اجماع ولو قطع النظر عن  
 كونهم انبياء نعم ثبوت باجماعهم من حيث كونهم انبياء اقوى واو كد ليس  
 بشيء اذا الكلام في ثبوت باجماعهم من حيث كونهم انبياء لا بمطلق الاجماع  
 نعم يمكن ان يقال قد عرفت ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فثبوت نبوتهم  
 عندنا وان توقف على ثبوت كلامه تعالى مطلقا سواء كان متصفا به او لا كما قال  
 المعتزلة لكنه لا يتوقف على ثبوت اتصافه تعالى ولذا ثبت النبوة عند المعتزلة  
 ومن هنا ظهر صحة الاستدلال على كونه تعالى متكلم بالقران ايضا ولذا استدلل  
 عليه المصنف في رسالة الآداب بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما ثم لا يخفى  
 ان للسائل ان يقول وان لم يتوقف ثبوت النبوة على اخباره تعالى نبوتهم  
 لكن اجماعهم على هذا الحكم موقوف على اخباره تعالى بكونه متكلم وهو الظاهر  
 في تقرير لزوم الدور فالجواب ان يقول لجواز ان يخلق الله فيهم علم ضروريا  
 بكونه متكلم ورسالتهم اللهم الا ان يقال قصد بهذا دفع الدور عن المعتزلة  
 ايضا فتأمل وانما كرر اجماعهم الدال على ثبوت صفة الكلام ههنا مع ان محله  
 عند قول المصنف متكلم لاهذا المقام اذ الكلام هنا في قدم الكلام لاني ثبوت صفة  
 الكلام كما قيل لان احد القياسين المتعارفين بكونه صفة قائمة بذاته تعالى  
 كما يأتي (قوله وذلك لانهم لما رآوا الى آخره) وتلخيص الكلام ان الاشاعة

واعتقاد تأنيبه بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن عمل به فكافر  
 ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يفتخر به مؤمن وهما كما يعظان الناس ويقولان انما  
 نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعلموا فان ذلك كفر وتعذيبهما  
 انما هو على وجه المعاباة كما يعاتب الانبياء على السهو والزمن غير ان تكلمت  
 الكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به والاولى ما ذكره البيضاوي من  
 انهما انزلتا عليهم السحر ابتلاء من الله للناس وتبجيها بينه وبين المهجزة لكنه كما  
 ذكره ابو العباس ظاهر في انكار تعذيبهما ايضا لما في شرح المقاصد من الجواب  
 يكون التعذيب على وجه المعاباة مبنى على تقدير التسليم كالايحفي (قوله وقيل  
 انهما رجلا ن الى آخره) جواب آخر ولما كان اطلاق الملك على الرجل مجازا  
 بطريق الاستعارة احتاج المؤيد ليكون احتمالا لنا شيئا عن دليل فلذا ايدى  
 بقرائة الملكين بكسر العين (قوله وما يقال من انهما الى آخره) تغيير دليل ان تكلم  
 السحر واعتقاد التأنيب دليل آخر بارتكاب الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر  
 وحاصل الجواب ان القصة الاولى غير مقبولة عند الحققة وان قبله بعضهم  
 واما هذه القصة فهي غير مقبولة عند احد من النفاة لانها باطلة عقلا ونظرا فل  
 البيضاوي هذا محكي عن اليهود ولعله من رموز الاوائل وحله لا يخفى على ذوى  
 البصائر انتهى ولعل الرمز الى ان العالمين الزاهدين يشقيان باياع الشهوات  
 والجاهل العاصي يسعد بالعمل بما تعلم منهما فبسبب العمل كان الجاهل الواحد  
 افضل من علمين بلا عمل وان كانا معليه فلو سلم ان هذه القصة صحيحة فعمولة  
 على الرمز المذكور او نحوه فلا يرد ان الامام السيوطي قال لهذه القصة طرق  
 كثيرة جمعتها في التفسير فبانت نيقا وعشرين طريقا وقال الحافظ بن حجر  
 في كتابه القول المسد في الذب عن مسند اجدان الواقف على طريقه يكاد يقطع  
 بوقوع هذه القصة لكثرة الواردة فيها وقوة خارج اكثرها فافهم (قوله بل هما  
 علمها الى آخره) اورد عليه بجواز نسبتهما دونها وبيجواز اشتراط التأنيب  
 في الصعود بشرط فقد منهما دونها وذلك متوجه ان كان مراد السارح  
 ابطال القصة كما هو الظاهر لان ما ذكره استبعادات عقلية لا تنفذ شيئا لان  
 كان منعنا لدليلهم بسند على سبيل القطع (قوله وكذا سائر الكتب الالهية)  
 قيل بل الاحاديث القدسية وانت تعلم انه اعانيه على القول بان كلامه تعالى هو  
 المعاني المرتبة (قوله لما روى عن النبي الى آخره) يعني ان ما ذكره المصنف فتباس  
 من هذا الحديث للاشارة الى الاستدلال به على ذلك كما مر منه امثله لكنه لا يدل

سعد

قوله فافهم لشارة  
 الى ان حمل القصة  
 على الرمز المذكور  
 انما يقيم اذا حمل  
 هاروت وماروت  
 على معنى رجلاين مجازا

الثلاثة لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اني استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح وصفات ملائمة للاستخلاف اذ التجب انما يكون عند ذلك ولذلك قال في الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك المصالح والحكم كذا في شرح المقاصد وما قيل ان الاستفسار لا يطابقه قوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون مدفوع بان ذلك القول تنبيه على ان ذلك الاستفسار كان لعدم علمهم بالحكم اقول ان كانوا حاكمين بان هذا الاستخلاف من غير حكمة كان اعتراضا اولاً فلا يصح نسبة الصدق اليهم الا ان يقال اثار ذلك العلامة في شرح التلخيص الى ان خبرا لشاك المتردد اما صادق او كاذب كخبر الساهي وغيره فلا واسطة بينهما ( قوله بل لمثل ذلك الى آخره ) اي لاصل الشبهة اذ لا شبهة بدون عدم الاستحقاق للاستخلاف والاولى ان يقول ليس بغيبة ولا رجاء بالنظر اي قولاً بدون العلم وهو منهي بقوله تعالى \* ولا تقف ما ليس لك به علم الآية اذ قد اشار اليه المصنف في الموافق ( قوله على ان الغيبة الى آخره ) عدل عما ذكره المصنف في الموافق من ان الغيبة اظهر مثالب الغتاب وذلك انما تصور لمن لا يعلم انتهى لان الغيبة المأثورة ذكرتك احالك بما يكرهه سواء كان المخاطب عالماً او لا فالوجه ما ذكره الفقهاء من ان ذكر مثالب الميت ليس بغيبة و آدم لم يوجد زمان نسبتهم فيكون ذكر مثالب المعدم كالمت اقول وايضا الغيبة ذكر مثالب شخص معين لاذكر مثالب قوم كما ذكروه ( قوله بل لتتميم تقرير الشبهة ) اذ اصل الشبهة حاصله بمجرد عدم الاستحقاق سواء وجد الابق بالاستخلاف او لا الا انها مع وجود الابق اتم ( قوله واما ابليس الى آخره ) جواب عن دليل آخر لهم بانه لا شبهة في عصيان ابليس وهو من الملائكة بقربنة الاستثناء في قوله تعالى \* فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس \* وحاصل الدفع انه لم يكن من الملائكة عند اكرهال السنة بدليل قوله تعالى \* كان من الجن ففسق فلا ننشاء منقطع او متصل بطريق التعليل لانه كان مخلوطاً بهم وعابداً كالملك ثم صار عاصياً واحتمال ان يكون نوعاً من الملائكة مسمى بالجن من غير دليل فلا يعابيه ( قوله وما اشتهر من قصة هاروت وماروت الى آخره ) جواب عن دليل آخر لهم بانهما كانا ملكين بنص القرآن وقدر ارتكاب السحر الحرام واعتقاد تأثيره فنكنا عاصيين معذبين وحاصل الجواب ان القول بالارتكاب والاعتقاد غير صحيح عند كثير من المحققين وقوله بل ذكر ابو العباس الى آخره ظاهره ان انزالهما لمجرد التمكن من معارضة السحرة الكفرة و ياباه قوله تعالى \* وما يعلمان من احد حتى يقولوا انما نحن فتنة فلا تكفر ولذا قال بعضهم وتبعه شارح الناصب و الجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر

وهو من اشرف فهم واللازم باطل والامثال بلة المعراج لودنوث انملة لا حترفت  
 لكنه قال كذا وهو ثابت بالحديث واما الملازمة فلان المقام الذي امر النبي عليه  
 الصلوة والسلام باوصول اليه مقام الانوار الالهية والتجليات القدسية التي بها  
 يزداد المعارف ولا يصل الى ذلك المقام الا من له كمال تقرب اليه تعالى فلا يمكن الترقى  
 له في العرفه والقرب لمقال ذلك حتمه تخلف عنه عليه الصلوة والسلام واستدعى منه  
 المعية في الجواز والعبور الى الموضع المأمور به او في له ذلك بجرمة النبي عليه الصلوة  
 والسلام وبهذا سقط الاوهام لكنه تجده عليه انه يجوز ان يكون قول جبريل عليه  
 الصلوة والسلام لاهن عن الجواز معه من ذلك الموضع والاعلة رأس الاصبع مفرد  
 لا جمع وتجمع على ائمة (قوله في الماضي) لا يخفى انه متعلق بآخر وهو مستغنى عنه  
 اذا شك لاحدان امر فعل ماض بدل على ثبوت الامر في الماضي وكذا الكلام في قوله  
 في المستقبل ولعله قصد التوجيه بان الاستقبال في قوله تعالى لا يعصون الله ايس  
 بالنسبة الى زمان زول الآية بل بالنسبة الى زمان الخطاب لهم بالامر الماضي لقطع  
 بان من جملة ما امروا به في الماضي ما فعلوه فيه فاعني كانوا لا يعصون فيما امرهم  
 في الماضي او بان صيغة المضارع مستعملة في الماضي والعدول من الماضي بان يقال  
 ما عصوا فيما امروا الى المضارع للدلالة على استمرار النفي والمعنى ما عصوا واستمروا  
 في عدم العصيان وعلى التقديرين لا يرد عليه ان مدلول الآية عدم عصيانهم  
 بعد زول الآية فيما امروا في الماضي وهو لا ينافي عصيانهم فيه قبل زول الآية  
 كهاروت وماروت (قوله وما صدر عنهم في قصة خلق الى آخرة) اختلف المسلمون  
 في عصمة الملائكة وعدم عصمتهم استمر الخلاف بين الفريقين في عصمتهم وفي  
 فضله على الانبياء عليهم الصلوة والسلام ولكل منهما تمسك ولا قاطع  
 في شيء من الجانبين كما في شرح المقاصد وتمسك المشتون للعصمة بعمومات من  
 جاتها ما اشار اليه المص بالاعتباس وتمسك النافون بادلة عديدة اشار الشارح  
 الى الجواب عنها منها ما في قصة خلق آدم من وجوه العصيان الهزلة الانكاري  
 والغيبية والمجب والرجم بالظن والجواب انه على سبيل عرض الشبهة لرفعها  
 عنهم فلا استفهام للتجيب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما يليق به  
 مع وجود الايق وانما تكلموا ذلك باعلام الله تعالى او بمشاهدة من الأوح  
 او مقايسة بين الجن والانس لمشاركتهما في الشهوة والغضب المفضين الى  
 الفساد لا يقال قوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في اني  
 استخلف من يتصف بما ذكرتم بنا في كون ذلك معلوما لهم باحد الطرق

ورواه ابن عرس شبيهة للرسالة  
 لا حسد او هو عليهم صغى

( قوله يتعلق به القاء العلوم الى آخره ) لم يقل مأمور بالقاء العلوم والتبليغ لئلا يتوهم انه موجود لذلك الالقاء والتبليغ كازعمه المعتزلة واما عدم اقتضائه على التبليغ فاعلمه قصد بالقاء العلوم الالهام و بالتبليغ ما ثبت بلسان جبريل عليه السلام او اشارته ليكون اشارة الى انقسام الوحي الظاهر او قصد بالاول ما يعبر الالهام والاشارة و بالتانى ما بلسانه لذلك او بالاول ما يعبر الكل و بالتانى ما باللسان ليكون من عطف الخاص على العام لزيادة الاهتمام لان القرآن من هذا القسم ولا يخاو عن الائمة الى انه متعلق بعلوم الناس على نحو ما ذكره الحكماء من ان جميع الصور العلمية فائضة من جانب العقل العاشر الذى هو جبريل بلسان الشرع فليأمل ( قوله فى المعرفة والقرب ) اى المعنوى كتقرب البعض الى السلطان وان لم يكن قريبا بحسب المسافة وهو ان يكون له اعتبار و مرتبة عالية عند السلطان فالقام المعلوم بالنسبة الى المعرفة حد معين من مراتب المعرفة و بالنسبة الى القرب هى المرتبة المعينة التى اعتبرها الله تعالى له و بالنسبة الى الائتار بامر هى المرتبة المعينة التى لها اختصاص بامر مخصوص كالامر بالقاء العلوم والتبليغ او بسوق الارزاق او بفتح الصور بحيث لا يجوز للمأمور بذلك ان يتعرض عما امر به الآخر ( قوله وهذا هو مذهب الحكماء و بعض المتكلمين الى آخره ) اقول فيه نظر لانه انما يصح على مذهب الحكماء لو خصوا الملائكة بالعقول العشرة التى جميع كالاتها بالفعل عندهم وليس كذلك قال فى شرح المقاصد الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة و النفوس الفلكية و يخص باسم الكرز و بين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير انتهى وقد صرحوا بان غرض النفوس الفلكية من التحريكات الدورانية تحصيل الكمال و التشبه بالعقول المجردة فى ان يكون جميع كالاتهم بالفعل عندهم فى كل دورة زاد كالاتهم و الاكل اقرب كالاتهم ( قوله و قيل ان الآية الى آخره ) اى الآية المعهودة التى استدلت بها القائل على عدم الترقى و التنزل لاتدل على عدم الترقى و ان دلت على عدم التنزل بواسطة ( قوله تعالى لا يعصون الله ) الآية الا ترى ان لكل من خدمة السلطان مقام معلوما عنده وهو لا ينافى ان يترقى بعد ذلك الى مقام و مرتبة فوق الاول بسبب اطاعته و تحصيل رضائه او يتنزل الى مادونه بسبب عصيانه فيجوز الترقى اى يحتمل عند العقل لعدم الدليل على نفيه و بالجملة فالدليل متنوع ( قوله و انت تعلم الى آخره ) جواب عن المنع المذكور بتغيير الدليل بان يقال لوجاز الترقى لهم لجاز لجبريل عليه السلام

لا المتصل الذي هو المقدم ( قوله وهي اجسام لطيفة الى آخره ) يستفاد منه  
 تعريف الملك عند المتكلمين و لا يصدق على الجن و الشياطين وان كانوا  
 اجساما لطيفة عندهم كالملاك اذ لا تولد و لا تنسل في الملك فليس فيهم تدبير  
 و تأييد حقيقيين بخلاف الجن و الشياطين فيخرجان بقوله لا تدكر و لا تؤنت  
 و قوله كما ورد في الكتاب الى آخره دليل دعوى المصنف لادليل نفي الذكورة  
 و الانوثة عنهم ( قوله جمع ملائكة ) على وزن منصر لاجمع ملك لان جمعه املاك  
 لا ملائكة على القياس و قولهم جمع ملك لا يسا فيه لان الملك في الاصل ملائكة  
 بالهمزة بعد اللام الساكنة و تركوا همزته لكثرة الاستعمال كالخبر و السر  
 و قوله فلما جمعه الى آخره دليل لكون اصله بالهمزة لان الجمع مما يرد الكلمات  
 المغيرة الى اصولها ( قوله و التاء ) لتأنيث الجمع ( كذا في البضاي و الظاهر  
 ان معناه ان الجمع مؤنث بناو يل الجماعة فالحق التاء لتكون التاء علامة عليه و قبل  
 معناه تا كيد تأنيث الجمع فان لم يجمع تأنيثا بناو يل الجماعة و هذه التاء تؤكده  
 و اورد عليه ان التأنيث ليس مطلوبا حتى يتأكد انتهى اقول مراد القائل  
 ان اللام في قوله لتأنيث الجمع ليس حصوا لسا بل تحصيلي داخلي على الغرض  
 و المعنى ان الحاق التاء ليحصل تأنيث الجمع مرة اخرى لان الجمع بدون التاء يدل  
 عليه كما قال الشاعر لا ابالي بجمعهم كل جمع مؤنث فاذا دل عليه بالتاء  
 مرة اخرى كان كجمع الجمع في الدلالة على زيادة الكثرة كقول من قال انها  
 للبالغة في الكثرة ( قوله وهو مقلوب مألوك ) مصدر ميمي بمعنى او بمعنى المفعول  
 او اسم مكان من الاوكة بمعنى الرسالة هذا هو المشهور و انكر القاب هنا صاحب  
 القاموس حيث قال الملائكة و الملائكة الرسالة و الكنى الى فلان ابلغه عنى و اصله  
 الكنى حذفت الهمزة و انبت حر كنها على ما قبلها و الملائكة الملك لانه يبلغ  
 عن الله تعالى و زنه مفعول و العين محذوفة للتخفيف انتهى و على التدبير  
 قسمية الملك باعتبار بعض افراده اذ ليس كلهم رسلايته تعالى و بين الخلائق  
 ( قوله لا الحصر في هذه الاعداد ) كما كان المراد الحصر فيها في قوله تعالى  
 فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع لان الحديث سا فيه و ما قبل  
 لما جاز ان يتشكل الملك بالشكل مختلفة فيحوز ان يكون مارأ عليه الصلاة و السلام  
 من اجنحة جبريل عليه الصلاة و السلام الصورة التشكيلية لاصورته الاصلية وهو  
 لا ينافي ان يكون له في صورته الاصلية جناحان او ثلثة اوار اربعة فقد يجب عنه ما نقله  
 البغوي في تفسيره عن عبدالله بن مسعود من انه اصل صورته جبرائيل عليه السلام

عدم التناهي في المطلوب بمعنى لا يقف عند حد وقد عرفت انه اعم منه ( قوله  
 قلت لاحاجة الى آخره ) اعترض على الاشاعة قلت للقدرة عندهم ايضا  
 تعلقان احدهما بالتححيح اى كون القادر بسببها بحيث يصح منه الفعل والترك  
 وهذا واضح في ضمن اثبات القدرة وسابق على ترجيح الارادة وثانيهما بالتأثير اى  
 كون القادر بسببها مؤثرا موجدا للمقدور بالفعل وهذا التعلق متأخر عن الترجيح  
 المذكور فتعلقها بالتححيح شامل لكل الجانبى الفعل والترك ولا شك انه ازل غير  
 متناه بالفعل وتعلقها بالتأثير مخصوص بالجانب الذى رجحه الارادة وهذا التعلق  
 هو الذى حكموا عليه بانه غير متناه بمعنى لا يقف عند حد اذ لا يجوز ان يكون  
 ازليا لاستلزامه قدم الحوادث او تخلف المعلول عن علته التامة ووجود احد  
 المتضايين بدون الآخر اعنى الخالقية بدون الخلوقية بازمنة مقدرة غير متناهية  
 وهذا الذى ذكرناه صريح كلامهم في نفي صفة التكوين بانها ليست امر ازلدا  
 على تأثير القدرة وقد انطقت الله تعالى بالحق في بحث الحدوث حيث قال القدرة  
 انما تؤثر على وفق الارادة فلا يرد عليهم شئ ( قوله وان لم يكن اجتماعها ) اى  
 في الوجود مقدورا فلا يرد انها مجمعة في المقدورية والغرض من هذا دفع توهم  
 انه لو كان كل واحد مقدورا لكان المجموع الغير المتناهي مقدورا او اللازم باطل  
 بالبراهين وحاصل الدفع ان الملازمة ممنوعة لان حكم الكل المجموعى هنا  
 يخالف لحكم الكل الافرادى كما في قولهم يطبق هذا الحجر عشرة رجال  
 دون كل واحد منهم ( قوله واما في تعلق الارادة الى آخره ) يعنى فيمكن ان يكون  
 تعلق الارادة حادثا كما قالوا وان يكون ازليا فلا حاجة الى التعلق الحادث ايضا  
 ونحن نقول والكل محتمل لكن على التقديرين يجب ان يكون تعلق القدرة بالتأثير  
 حادثا لما عرفت وفي قوله دفعة إشارة الى ما قدمناه من ان جميع تعلقات العلم  
 ازلية لاستحالة تعلق الارادة فى الازل بدون العلم بالراد بل ايماء الى ان التعلق  
 الازل للارادة واحد بسيط كالعلم الاجسالى على مذاقه لان كون كل مراد  
 معلوما بالفعل ولو فى ضمن العلم الاجسالى كاف فى تعلق الارادة بالكل فى الازل  
 فلا يرد عليه انه اذا كان تعلق الارادة بكل ممكن فى وقته يلزم تميز جميع المرادات  
 الغير المتناهية فى الازل فى العلم فيجربى برهان التطبيق فيها بحسب الوجود  
 العلمى ( قوله من النسب المقدارية ) كالنصف والثالث والعشر وغير ذلك  
 من الكسور والمنطقة والاصم الى غير النهاية ثم الاولى من النسب العددية او الكمية  
 لان اتصال الخلوقات بعضهم عن بعض فالعارض لها الكيم المنفصل

هنا ان التصديق جواز، بمعنى الاحتمال العقلي الكافي في مقام السند هنا لا جوازه  
 يعني امكانه في نفس الامر والجواز بمعنى الاحتمال العقلي مستفاد مما اسلفه فانهم  
 (قوله هي مبادئ الاختيار) او ما يتوقف عليه الافعال الاختيارية من القدرة  
 والارادة والعلم والحبوة بخلاف السمع والبصر والكلام فالدليل المذكور تام  
 في تلك المبادئ وان جاز استناد القديم الى المتعلق المختار وغير تام في هذه الثلاثة  
 وان لم يجز ذلك الاستناد اذ يتطوع التسلسل باستناد هذه الثلاثة الى المبادئ  
 قديمة كانت او حادثة (قوله لا يقع عند حد) فقد جعل عدم التناهي في الكلام  
 المصنف على اعم من عدم التناهي بالفعل كما في تعلقات العلم ومن عدم التناهي  
 بالقوة كما في تعلقات القدرة والارادة على وفق مراد المحققين من الاشاعرة  
 والحق ان للعلم تعلقتين احدهما الازلي وتعلقاته الازلية غير متناهية بالفعل سواء كانت  
 تلك التعلقات بانفس الحوادث كما هو عند القائلين بالوجود الذهني او بانها  
 وشائجها كما هو في العلم الممكن بالمعدومات قبل وجودها عند القائلين بالوجود  
 الذهني وثانيهما الازلي عند حدوث المعلومات اما لان تعلق السمع والبصر  
 نحو ان من العلم بانفس الحوادث عند حدوثها كما ذهب الاشعري واما لان تعلقها  
 بوجودها تعلق العلم مرة اخرى بانكتشاف اعم من الازلي وعدم حصوله في الازل  
 لا متناعد فيه كما ذهب اليه غيره من الاشاعرة وهذه التعلقات النائية غير متناهية  
 بمعنى لا يقف عند حد كالتعلقات الحادثة للقدرة والارادة فاقوع في كتب القوم  
 من ان تعلق العلم بمعنى لا يقف عند حد فالظاهر بالنسبة الى التعلق الثاني وهو لا ينافي  
 قولهم بانه تعالى عالم بجميع الحوادث في الازل ولا لكانهم الوجود الذهني  
 ولا يوجب تعلق العلم بالمعدوم الصرف فالدفع ايراد الشارح عليهم وقد سبق  
 تفصيله وما قبل الظاهر ان مراده من قوله لان معلوماته ومقدوراته الى آخره  
 استدلال بتعدد التعلقات وعدم تناهيها بمعنى لا يقف عند حد على تعدد التعلقات  
 وعدم تناهيها كذلك لكن الدليل لا يستلزم المدعى بجواز ان يكون التعلقات  
 غير متناهية والتعلقات واحدة لا يدنفيه من دليل فليس بشئ لان العلم بتعدد التعلقات  
 الحادث للعلم كما مر منه مرارا فمراده ان العلم متعلق بجميع المعلومات في الازل  
 اما بتعلقات غير متناهية بالفعل كما هو مدعى المصنف وغيره من القائلين  
 بالوجود الذهني ولما يتعلق واحد بحيث لو قسم ذلك التعلق بالفعل لا قسم  
 الى تعلقات ازلية غير متناهية بالفعل لا بالقوة كما هو مذاق نفسه واما ما رغب  
 هذا القائل من ان هذا الاستدلال مصادرة على المطلوب فيجئ على زعمه ان

ادعاء الافعال الاختيارية  
 غير متوقفة على السمع  
 والبصر والاطم بخلاف  
 القدرة والارادة والعلم  
 والحياة فان الافعال  
 الاختيارية متوقفة عليها

وهو غير صحيح عند المتكلمين وعليه مبنى قول الشارح ولا يخفى ان تساوى الى  
 آخره وايضا يجه على هذا الدليل انه يجوز ان يكون احدى القدرتين مستندة  
 الى الذات بالاجاب والاخري بالاختيار فلا يلزم التسلسل ولا الحكم في نسبة  
 الاعداد فالوجه في الاستدلال ان يقال القدرة الواحدة القديمة كافية في الاجباد  
 فيكون الاخرى عبثا لافائدة فيها فلا يكون صفة كمال وما ليس بكمال يجب  
 نفيه عنه تعالى مع ان تقليل القدماء بحسب الامكان واجب ويجه عليه وعلى  
 الاول انه يجوز ان تكون القدرة الواحدة مجموع امور عديدة لا كل منها فلا تثبت  
 الواحدة الحقيقية في كل من الصفات السبعة فتدبر (قوله وليس صدور البعض) او  
 بعض الاعداد اولى من بعض آخر فان صدر البعض دون بعض يلزم الرجحان من  
 غير مرجح وان صدر الكل يلزم التسلسل المحال (قوله وعرفت ان التحقيق آه) منع  
 لقوله والقديم لا يستند الى القادر من الدليل الثاني لاستحالة الشق الاول قبل  
 الظاهر انه اشارة الى ما سبق منه من قوله ودوام الفعل وامتناع التركيب سبب الغير  
 لاينا في الاختيار وقيل هو ما سبق منه في بحث الحدوث حيث قال والحاصل  
 ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادته سواء  
 كان مقارنا بوجوده او متأخرا عنه ولا يخفى ان ما ذكره في بحث الحدوث كلام  
 في مقام سند المنع فلا يكون تحقيقا وما ذكره في مثال الابرة انما يكون تحقيقا  
 لو ثبت هناك ان الاختيار الثابت في ذلك المثال اختيار بلعني الاخص الذي  
 اثبته المتكلمون له تعالى ولم يثبت ذلك بل قد ثبت قطعا انه اختيار بالمعنى الاعم  
 المجامع للايجاب والاضطرار كما دل عليه كلام حجة الاسلام ولا نزاع لواحد  
 من المتكلمين في ان القديم يستند الى الفاعل المختار بالمعنى الاعم فا جعله تحقيقا  
 فهو تحقيق على مذهب الحكماء لاعلى مذهب المتكلمين نعم نازع فيه الامدى  
 يجوز ان يكون تعلق الارادة ازليا وسابقا على المراد بالذات لا بالزمان لكنه غير معتد به  
 عند الجمهور ولذا قال الامام الرازي في بعض كتبه وتبعه المصنف في المواقف  
 ان الحكماء والمتكلمين متفقون على ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار اى بلعني  
 الاخص للقطع بان القصد الى الاجباد يقتضى عدم المراد عند القصد بدهة  
 والنزاع بين المتكلمين والحكماء في حدوث العالم وقدمه راجع الى النزاع في كونه  
 تعالى مختارا وموجبا حتى لو ذهبوا الى الاختيار لما وسعهم القول باقدم ولو ذهبوا  
 الى الاجباب لما وسعنا القول بالحدوث ولا يخلص الا بانه ذهب اليه الامدى  
 من الجواز بمعنى الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان على خلافه عندهما ومراده

قوله ولا نزاع لواحد  
 الخ وسيجي منه في  
 آخر الكتاب عند قول  
 المصنف ولا يكفر  
 احد من اهل القبلة  
 بما يدل على ما ذكرنا  
 به

اذ ليس مما يتناق بالاعتقاد مع ان الصفات متحدة في النسبة اى في نعتها بالذات  
 وصدورها عنها عند الايجاب فلا يصح في وحدتها بالعرض بل المراد ان كل واحد  
 من الصفات الحقيقية السبعة واحدة بالهوية والشخص بل يحمل قوله بالذات  
 على معنى الهوية لا على معنى الماهية لان الذات يستعمل في كل منهما وهو لا ينافي  
 ان يكون في مقابلة التعلق في قوله غير متناهية بحسب التعلق لان التعلق ليس من  
 مشخصات الصفة المتعلقة بل هو في مثل تعلق العلم من اوزانها المتأخرة وفي مثل  
 تعلق الارادة فيما لا يزال ليس من اوزام تخصصها ايضا وتخصيصها بالصفات  
 الحقيقية بقرينة تلك المقابلة لان السببية متعلقة بالغير كالاضافة وهذا التوجيه  
 مبني على ان اضافة الصفات الجنس الممتنع في ضمن الاستغراق ولذا اصطلح  
 معنى الجمعية ولا ينفو محل الواحد بالشخص على كل منها لان الوحدة  
 المتعبرة في جانب الموضوع اعم من الوحدة الشخصية ومن الوحدة النوعية  
 بان يكون صفة القدرة مثلا واحدة بالنوع صادقة على افراد شخصية متناهية  
 وغير متناهية لكن على هذا يصح ان قوله غير متناهية بحسب التعلق لا يصح باعتبار  
 صفتي الحيوة والبقاء بخلاف ما اذا حمل على معنى القضية المهمة لا على الكلية  
 الا ان يبنى الكلية على الاستثناء العقلي الظهور انها لا تتعلقان بغيره تعالى  
 ويشير اليه بقوله ثم من البين الى آخره في آخر البحث اعتراضا او جوابا (قوله  
 استدل عليه الى آخره) اورد عليه بأنه منقوض بالصفة الواحدة بان يقال لو كان  
 هناك قدرة واحدة مثلا فاما ان كستند الى الذات بالاختيار فيلزم التسلسل  
 او بالاجاب فيلزم الرجحان من غير مرجح او التسلسل المحال لان نسبة الموجب الى  
 جميع الاعداد على السواء والواحد من جعلتها كالكثير واجب باختبار الثاني ومنع  
 لزوم الرجحان مستندا بجواز ان يكون نوعها منحصر في فرد ويتنوع فرد آخر  
 من افرادها وما قيل ان هذا الجواب هادم لاصل الاستدلال اذ مثله يتوجه  
 على تقدير استناد القدر الكثرة الى الموجب بان يقال يجوز ان نحصر نوع  
 القدرة في افراد معدودة متناهية بحيث يتنوع وجود فرد آخر غيرها من افراد  
 ذلك النوع فذلك مدفوع بان معنى المحصر النوع في فرد واحد ان يكون  
 الشخص المميز لذلك الفرد مقتضى نوع ذلك الفرد او مقتضى قابله الذي  
 هو ذات الواجب هنا فاذا تعدد افراد القدرة لم يكن شئ من مشخصات تلك  
 الافراد مقتضى نوعها ولا مقتضى قابله لان الشخصات متباينة الآثار والتي  
 الواحد لا يقتضى امور متباينة ولذا قالوا ان تبين الآثار بدل على تبين  
 المؤثرات لان هذا الدفع مما يستقيم على القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

في الاعداد المتفرقة

في استصحابها

استدلاله غير متين

ملاحظ

عند بعض الاشاعرة ومنهم العلامة التفتازاني والشارح لما يمكن لهم الحكيم  
بامتناع صدورهما عنه تعالى نعم يمكن العكس في البعض عندهم ولو مع بقاء  
الصفة المحسنة والقجحة لان محسنيين تلك الصفة او قجحينها بمجمله تعالى  
واعتباره واما جواز العكس زوال تلك الصفة المحسنة وحدث القجحة او بالعكس  
بحسب اختلاف الاوقات والاشخاص فلا نزاع فيه والا لما وقع النسخ ( قوله )  
لعله اراد باحدهما الاستعمال الخ ( دفع لاستغناء احدهما عن الآخر لكن الاوفق  
بالانقسام الفرضي والوهبي هو الانقسام الخارجي سواء كان مشتملا على الاجزاء  
بالفعل او متصلا واحدا قابلا له او بالانقسام بمعنى الاستعمال على الاجزاء بالفعل  
هو الانقسام بالقوة وان كان خارجيا فلا تقابل بين الانقسامين اللذين ذكرهما  
اللهم الا ان يكون اشارة الى التوجيه بوجهين ( قوله ) وحينئذ يحتمل الخ ( دفع  
سؤال يتوجه على التوجيه الثاني بان يقال لو حل على ما يرادف النهاية لزم  
ان لا ينفى الاجزاء العقلية عنه تعالى فالوجه هو التوجيه الاول وحاصل الدفع  
بان اللزوم ممنوع اذ على هذا التوجيه يحتمل واحد من محملي التبعض والتجزئ  
على الاجزاء الخارجية سواء كان بالفعل او بالقوة والاخر على الاجزاء العقلية  
واما اخره عن التوجيه الاول لانه يستلزم التكرار في نفي النهاية ويمكن دفعه  
بان الحد مبهم لا اشتراكه بين النهاية والحد المنطقي فيحتاج الى التفسير بقوله  
ولانها يتقوله على ان يكون عطف تفسير ( قوله ) لان النهاية من خواص المقادير  
الخ ( لعله اراد المقادير المتوهمة في الجسم والافلام مقدار عند المتكلمين وانما هو  
عند الحكماء القائلين باتصال الاجسام ومع ذلك فالاولى من خواص الاجسام  
( قوله ) والمصنف لم يبلغ الخ ( اعتذار عما صدر من المص من التكرار بذكر ما فهم  
مما سبق ههنا والاولى ان يقول والمص باع في التنزيه فلذا كرر ما فهم مرارا  
لان المقام مقام زيادة التوكيد لكثرة الاوهام فاللايق دفعها من كل وجه  
فان الترادف بين الحد والنهاية ليس بقطعي فر بما يتوهم متوهم انه تعالى لا يتصف  
بالحد لما ع في مفهومه و يتصف بالنهاية لعدم ذلك المانع فقصد المص انه تعالى  
لا يتصف بشيء مما يطلق عليه هذه الالفاظ وكذا الكلام في البواقي ( قوله )  
اي كل واحدة من الصفات الحقيقية الخ ( لما احتمل ظاهر كلام المص ان مجموع  
صفاته تعالى واحدة بالماهية النوعية او الجنسية لا بالعرض المحمول كاتحاد  
الانسان والفرس في الماشي او الغير المحمول كاتحاد النفس والسلطان في التدبير  
اي في تدبير البدن والمالك ويقال له الاتحاد في النسبة دفعه بان ليس المراد ذلك

الاحسن وبالانقسام بمعنى  
الاشتمال بالاول فقط

المساياح في اقسام  
الاحسن للحكماء  
واللغات وغيرها

وكونها شرعيين متفرع على نفي حكم العقل في حسن الاشياء، وفتحها لان  
 الحكم اما انشرع او العقل واذا بطل الثاني بقوله ولا حاكم سواء تمنى الاول  
 ولا يخفى ان كون العقل حاكما وكونه حاكما عليه تعالى وكون بعض الافعال  
 واجبا عليه تعالى كلها مبنية على ان يوجد في الافعال في نفسها اى مع قطع  
 النظر عن ورود الشرع جهة حسنة او مقبحة هي امادات الفعل عند اوائلي  
 المعتزلة اوصفة حقيقية في الحسن والقبح عند من يابهم اوفى القبح فقط عند  
 بعض متأخر يهيم اوصفة اعتبارية فهما عند البعض الاخر منه كما عرفت  
 فلو تعرض المصنف لثبوت كون الحسن والقبح لذات الفعل ايضا وقدم هذا  
 الكلام على الشكل وفرغ عليه جميع تلك الاحكام بان يقول وليس حسن الافعال  
 وفتحها لذاتها ولا اصنافها الحقيقية او الاعتبارية فلاحكم للعقل في حسنها  
 وفتحها ولا حاكم ولا واجب عليه تعالى كاللطف والاصح والعرض الخ لكن  
 اول ثبوت تلك الاحكام بادلتها البينة لان تلك الجهة هي المدار الحسن والقبح  
 العقليين وجودا وعندما نحن اثبتنا اثبتنا ومن نظاها نظهما ولا شاعرة على  
 نظيهما ادلة منها ما ذكره السارح من عدم مدخلية العبد في افعاله ومنها  
 ما قدمنا من انه لو كان قبح الكذب ذاتيا لم يخلف القبح منه في جميع المواد واللازم  
 باطل لخالفه عنه فيما نوقف عليه انقاذ نبي عن المهلكة وهو انما يهض على  
 غير الجبائي ومنها ما في شرح المقاصد من انه او حسن الفعل او قبح عقلا  
 لم تعد ذيب تارك الواجب وحر تكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا واللازم  
 فاسد لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (قال المصنف ولو عكس  
 لكان الامر الخ) عطف على قوله وليس للفعل الخ لانه مما يتفرع على كون  
 الحسن والقبح شرعيين ايضا ويمكن استفادة كون لهما لذات الفعل من هذا  
 الكلام لان جواز العكس موقوف على انتفاء مطلق الجهة الحسنة والمقبحة  
 قيل وكذا يجوز العكس عند المازدية وان قالوا بالحسن والقبح العقليين لان  
 ذلك الحسن والقبح عندهم يحمل الله تعالى بنا، على ان افعال العباد وصنائها  
 مخلوقة له تعالى بخلاف المعتزلة اذ ليس له تعالى عندهم ان يعكس الامر  
 بنا، على انها مخلوقة للعباد عندهم وهو المستفاد من كلام صاحب  
 التوضيح حيث قال وعندنا الحكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو تعالى  
 عن ان يحكم عليه غيره، وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد  
 على ما فرجا على بعضها حسنا وبعضها قبيحا انتهى اقول لو كان قبح  
 التكليف بما لا يطاق يحمل الله تعالى اياه فبها عندهم وكذا قبح الكذب

والداعي وهذا القدر لا يوجب احدهما والا لا يحق العبد للثواب لحسن صورته  
 والعقاب لقبح صورته اذ قدمه الله تعالى حسن صورة يوسف عليه السلام  
 (قوله بمعنى قوله ما حسنه الشرع الى آخره) فيه ان تفرع قول المصنف الحسن  
 ما حسنه الشرع على نفي حكم العقل في الحسن والقبح بمعنى مدار الثواب  
 والعقاب بأباه ويقضى ان الحسن ما دل الشرع على وجود الثواب فيه ولا ثواب  
 في فعل الله تعالى ولا في المباح والجواب انه مبنى على ان معنى تعلق المدح والثواب  
 في تعريف الحسن عدم تعلق الذم والعقاب بقرينة تصرفهم بان افعاله تعالى  
 والمباح حسنة بهذا المعنى وحيث يشك ما نقلناه عن شرح الواقف من اثبات  
 الواسطة بين الحسن والقبح بالمعنى الثالث الا ان يكون ذلك الاثبات ناظر الى  
 الظاهر ونفي الواسطة ناظر الى التحقيق (قوله وهذا التعريف يصدق الى آخره)  
 الظاهر انه اعتراض على التعريف بانه غير مانع عن الاغيار وهي فعل البهائم  
 وغير المكلف من الانسان والجواب عنه انه ليس بتعريف بل محمول اعم من  
 الموضوع في الحكم المتفرع على ما سبق وان كان ما في الواقف تعريفيا ولو سلم  
 فالتعريف بالايم جاز هنا لان الغرض بيان ان الحسن والقبح ليسا ما حسنه العقل  
 او قبحه ولو سلم فالمراد من جنس التعريف فعل ذي العلم الكامل فيخرج فعل البهائم  
 لعدم العلم وفعل الصبيان والمجانين لعدم كمال علمهم ولا يصح الجواب بتخصيصه  
 بفعل المكلف ولا يحمل قوله ما حسنه الشرع على ما امر به الشارع سواء كان  
 الامر للابحاح اولئذ او للندب او للاباحة على ما اختاره صاحب التوضيح كما قيل  
 لانهما يستلزمان خروج افعال الله تعالى عن تعريف الحسن وانما ساغ  
 ذلك لصاحب التوضيح لانه اراد تعريف الحسن من افعال المكلفين كما هو  
 المناسب لعلم الاصول وقصد الشارع هنا ما يليق بعلم الكلام اذ يجب الاعتقاد  
 كون جميع افعاله تعالى حسنة و بين المقامين فرق واضح وان خفي على القائل  
 (قوله وكذا ما قاله المصنف الى آخره) اي يصدق على فعل البهائم وغير المكلف  
 ذلك التعريف ايضا وهو مع كونه اراد اعليه ايضا لا يتخلو عن تأييد قوله بمعنى قوله  
 ما حسنه الخ كما كان قوله وقال في شرح المختصر الخ مع كونه تأييد للاراد  
 بفعل البهائم وجوابا عنه بفعل الصبي لا يتخلو عنه وان خص الجنس بفعل  
 ذي العلم في الجملة الدرر فعل الصبي في الحسن وخرج فعل البهائم من غير اشكال  
 (قال المصنف وايسر لصفة الخ) عطف على قوله فالحسن ما حسنه الشرع  
 عطف لازم على المزموم لان كون الحسن والقبح شرعيين يستلزم اتفان تلك الصفة

الاصح هو ان لا يوجب احدهما  
 لا يوجب احدهما  
 لا يوجب احدهما

الاصح هو ان لا يوجب احدهما  
 لا يوجب احدهما  
 لا يوجب احدهما

الاصح هو ان لا يوجب احدهما  
 لا يوجب احدهما  
 لا يوجب احدهما

(وكونهما)

للتعل

والنهي على العباد وثلاث الولاية انكرها المواقفون لهم في تلك الادراك  
 من المتردية فاندفع ما قبل ثبوت لبعض بالعقل والبعض الآخر بالشرع مذهب  
 بعض اصحابنا لا المعترلة ( قوله فهو مؤيد لحكم العقل الى آخره ) يعني ان الحاكم  
 في القسمين الاولين هو العقل والشرع مؤيد لحكمه واما القسم الثالث فلحاكم  
 فيه هو الشرع والعقل مؤيد له واهل السنة جعلوا الحاكم في جميع هذه الاقسام  
 هو الشرع لا غير ( قوله وذهب بعض المتقدمين منهم الى آخره ) اي من المعترلة  
 وهذا البعض هم الذين جاؤا بعد الاوائل وقالوا ليس حسن الفعل وقبحه  
 اذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما  
 ثم جاء متأخروهم فاختلّفوا بينهم ما ذكره بقوله وذهب بعض متأخريهم الى آخره  
 ومنهم الجبائي ( قوله كما في لطف اليتيم ) ولعل المتقدمين يحملون لطفه لغرض  
 التأديب فعلا لغرض الظلم فعلا آخر فافهم ( قوله والدليل على ان الحسن والفتح  
 الى آخره ) لا يخفى ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما ينفيهما عن افعال  
 العباد لا عن افعال الواجب تعالى ايضا والمعترلة وعمومهما عن الكل  
 والاشارة انكر وهما في الكل ( قوله ان العبد غير مستقل الى آخره )  
 الصواب ان يقول ان العبد مجبور في فعله كما في المواقف والمقاصد لان  
 ما ذكره من عدم استقلال العبد وكون فعله مخلوق الله تعالى لا نساقى مدخلية  
 العبد في فعله بحيث يمدح او يذم ويترب عليه تلك المدخلية استحقات الثواب  
 والعقاب كما ذهب اليه المتردية وايضا كلمة على في قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال  
 على ترتيب الثواب والعقاب غلط والصواب الباطن يمكن دفع الاول بان عدم استقلال  
 العبد كناية عن كونه مجبور او عن الثاني بان على ههنا بمعنى اياه كما في قوله تعالى  
 حقيق على ان لا أقول كما في المعنى وبعد يحد عليه ان المناسب هو الاكتفاء  
 بما يأتي من قوله لان افعال العباد كلها الى آخره واما اقتصاره على ترتيب الثواب  
 والعقاب واعراضه عن ترتيب المدح والذم فلاجل ان المصنف عطف على  
 الحسن والفتح كون الفعل سببا للثواب والعقاب عطف تفسير قوله ابتداء اي  
 لا بواسطة موجود آخر يتوقف وجود الفعل عليه كما ذهب اليه الحكماء وقوله  
 واما ان الله تعالى يوجد فيه الخ اشارة الى مذهب امام الحرمين من اصحاب  
 الاشعري حيث ذهب الى ما ذهب اليه الحكماء من انه تعالى مخلق في العبد قدرة  
 واردة ثم هما بوجان وجود المقدور كما سبق ( قوله وعلى الوجهين الى آخره )  
 انما مدخل العبد في الفعل بحيث يستحق الثواب والعقاب ما عدا الخلية للفعل

انما حل قوله في نفسه على معنى مع قطع النظر الى آخره ليشتمل جميع المذاهب  
 الاثني (قوله كحسن الصدق النافع) اي غير الضار لاحد وقبح الكذب الضار  
 لاحد ثم المراد بين النفع والضرر او المأخوذ بوصف النفع والضرر بان يقال هذا  
 الصدق النافع حسن وهذا الصدق الضار قبيح فان هذين الحكمين بديهيان  
 مستغنيان عن الدليل والنظر اذ ليس فيهما ما ينافي في الحسن والقبح بخلاف ما  
 اذا قلنا هذا الصدق الضار حسن وهذا الكذب النافع قبيح اذ بما يخالف  
 في الاوهام ان ضرر الصدق يزيل حسنه ونفع الكذب يزيل قبحه فيكون الاول  
 قبيحا والثاني حسنا فيحتاج كل منهما الى نظر هو الدليل الدال على كون حسن  
 الصدق وقبح الكذب ذاتين لا يزولان بعارض فهما في المتأين باقبات على  
 حسنه وقبحه فالقبيح في الاول اضرار الغير لانفس الصدق والحسن في الثاني نفع  
 الغير لانفس الكذب هذا على مذهب غير الجبائي منهم وان اريد تمثيل ما يدرك  
 بالنظر على مذهبه يعكس فيقال كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار كما  
 في التلويح اذ لما لم يكن الحسن والقبح عنده ذاتين بل مما يختلف باختلاف  
 الاعتبارات والاضافات كما في لطم اليتيم على ما يجيء كان الكذب المشتمل على  
 النفع حسنا والصدق المشتمل على الضرر قبيحا وحيث وجد في كل منهما ما يعارضه  
 في الظاهر احتج في الحكم بهما الى نظر ودليل يدل على ان الحسن والقبح  
 ليسا بذاتين بل مما يختلف بالا اعتبارات والاضافات وبهذا يتدفع ما اورده ابن  
 الكمال على ماني التلويح حيث قال لا يخفى فساده وللإشارة اليه قال الشارح مثلا  
 فلا يرد عليه ان الجبائي من الذين قالوا ان للفعل في نفسه الى آخره فلا بد من  
 التمثيل على مذهبه ايضا ولك ان تقول حسن الصدق الضار وقبح الكذب  
 النافع تمثيل على مذهبه ايضا لان المراد بالصدق الضار ما هو الضار في الجملة  
 وبالنظر الى بعض الناس سواء كان نافعا لبعض الآخر او لا فاذا كان نافعا فعند  
 الجبائي يكون حسنا باعتبار النفع وقبيحا باعتبار الضرر وكذا الكلام في قبح الكذب  
 النافع (قوله وقد لا يدرك العقل الى آخره) قيل هذا ينافي قولهم بعقلية الحسن  
 والقبح فان معناه انهما يثبتان بالعقل فقط كما ان قول الاشعري بشر عيتهما  
 بمعنى انهما يثبتان بالشرع فقط وهذا وهم لان مدعى الاشعرة ان كل ما هو  
 حسن او قبيح بالمعنى المتنازع ثابت بالشرع ولا شيء منه ثابت بالعقل ومدعى  
 المعتزلة ليس بعينه ثابتا بالشرع بل بالعمل بقريته قولهم هذا المتنازع في  
 طرفي التناقض ثم ان مرادهم ادراك العقل على وجه يكون له ولاية الامر

لطبع للجانسة بين المتذو والمشراف بالبعنى المتنازع فيه وتلخيص كلام الاشاعرة  
 كما اشار اليه العلامة بهذا القول ان الحسن والقبح بالمعنى الاخر يكونان مدارا  
 للمدح والذم لكنهما مدح وذم في معارى العقول والعادات ولا يترتب عليهما  
 الثواب والعقاب وانما يترتبان على المدح والذم عند الله تعالى وهما باسائر المعانى  
 لا يستلزمان الحسن والقبح بالمعنى الثالث وانت خير بان ماهو صفة كمال او نقص  
 في نفس الامر فهو مدوح او مذموم عند الله تعالى ايضا كما عرفت ولذا قال  
 صدر الشريعة في تحليل العلوم الاعتراف بكو نهما عقليين بالمعنى الاول  
 يوجب الاعتراف بكو نهما كذلك بالمعنى الثالث لان كل كمال او نقصان يحمده  
 او يذم عقلا فالاعتراف بذلك وانكار هذا بعيد عن الحق انتهى ولا يختص الابان  
 يقال ليس كل مدح او ذم يترتب عليه الثواب في الجنة والعقاب في النار لانه تعالى  
 مدح افعال نفسه ولا ثواب ومدح مطلق العلم ( بقوله تعالى هل يستوى الذين  
 يعلمون والذين لا يعلمون بشئ بل المتعدى منزلة اللازم للقصد الى حقيقة العلم  
 المؤدى الى التعميم كما ذكر في علم المعانى لكونه صفة كمال في نفسه لاي غرض  
 حصل مع ان تحصيله لغرض فاسد مذموم عنده تعالى فتحصله بمدوح عنده  
 تعالى لكونه صفة كمال في نفسه ومذموم عنده تعالى لامر خارج هو الغرض  
 الفاسد ولعل هذا هو مراد العلامة من التفسير بقوله بمعنى استحقاق فاعله الى  
 آخره وبالجملة فالمعنى الاول لا يستلزم المعانى الثالث وكذا الثانى والرابع انذى  
 ذكرناه لا يستلزمانه لان تحصيل اسباب المعصية حسن بهذين المعنيين وفيح  
 بالمعنى الثالث فليس مراد الاشاعرة ان هذه المعانى لا يجتمع في فعل واحد اذ قد  
 اجتمع الاخيران عندهم في العدل والظلم وقد يجتمع الثلاثة في فعل واحد كما علم العلوم  
 وتركه فان التعلم مثلا باعتبار كونه صفة كمال في نفسه حسن بالمعنى الاول وباعتبار  
 كونه ملائمة للغرض حسن بالمعنى الثانى وباعتبار كونه متعلق المدح بحيث يترتب  
 عليه الثواب حسن بالمعنى الثالث اذا كان لغرض صحيح (قوله لاستواء الافعال  
 في انها الى آخره) يعنى ليس لها في ذواتها جهة محسنة او مقبحة يدركها العقل  
 بدون الشروع بخلاف المعتزلة فالفرق بين المذهبين ان الامر والنهى عند  
 الاشاعرة من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهى عنه  
 فتصح عند المعتزلة من مقتضائه بمعنى انه حسن قاهر او قبح فنهى عنه فالامر  
 والنهى عندهم كاشانان عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته وبوجهاته  
 وواقفهما اكثر المترتبة بخلاف الاشاعرة (قوله فاقوا للفعل في نفسه الى آخره)

وان بين الحسن بهذا المعنى وبينه بالمعنى الاول عموم من وجه لتصادق فهمهما في تعلم العلوم وانفراد الاول في الصفات الذاتية الكمية وانفراد الثاني في قتل زيد ظلما بالنسبة الى اعدائه وكذا الكلام في القبح بهذين المعنيين (قوله والثالث تعلق المدح والذم الى آخره) فباعتبار به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اراد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب كذا في شرح الموافق وحاصل هذا المعنى كون الفعل بمدوحا ومذموما عند الله تعالى اعم من ان يكون لذاته او لجهة من جهاته واعتباراته او لاشيء منها (قوله وهو محل الخلاف) اي المعنى الثالث هو المراد في محل النزاع بيننا وبين المعتزلة في انهما عقليان او شرعيان قال في شرح المقاصد قد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وايس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملازمة للغرض وعدمها كالعادل والظالم وبالجملة كل ما يستحق المدح والذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وبمعنى التعرض للثواب والعقاب على كون الكلام في افعال العباد انتهى وانما قال وبالجملة كل ما يستحق الى آخره لان الحسن والقبح معنى آخر مدرك بالعقل ايضا اورده صاحب التوضيح بدل المعنى الثاني هنا وهو ملازمة الطبع وبتأثيره كالخلو والمرافدواء المراد شيع قبيح بهذا المعنى وحسن بمعنى ملازمة الغرض والاولى لاهل الفن ان يتعرضوا به لان غرضهم من تفصيل هذه المعاني وتحرير محل النزاع تحقيق الجواب عن ادلة المعتزلة والتعرض لهم بانهم اشتبهوا ببعض المعاني والبعض الآخر فانهم لما استدلوا على كونها عقليين بان مثل حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والكفر انما انفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين كالبراهمة والديهرية مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم وكذا حسن الصدق وقبح الكذب وحسن انقاذ من اشرف على الهلاك فيما لا يتصور للمنفعة وغرض ولو بالمدح والثناء عليه وقبح ترك ذلك الانقاذ فلولا يكونا ذاتين يدركان بالعقل بل شرعيين لما اتفقوا على ذلك اجاب الاشاعرة عن هذه الادلة بما حاصله ان الحسن المتفق عليه في العدل والصدق بمعنى الملازمة لغرض العامة وفي الانقاذ بمعنى الملازمة

الكمال او النقص عند العقل لا في نفس الامر لم يكن للاختلاف اثبات شمول  
 علم الواجب بلزوم الجهل النقص في نفس الامر ولا التاثر بديهيات امتناع  
 التكليف بما لا يطاق بلزوم الجهل او السفه كآيات الشارح امتناع الكذب ولا  
 للمعترلة اثبات الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص اذ لا معنى للآيات بلزوم ما هو  
 نقص عند عقولهم وان لم يكن نقضا في نفس الامر فالخلق ما اشار اليه الشريف  
 ( قوله والثاني ملائمة الغرض ومنافرة ) فما كان ملائما للغرض كان حسنا وما  
 خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اى  
 الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة  
 والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما ليس شيئا منهما كذا في المواقف وشرحه  
 والاول اثبات الوساطة بينهما بالمعنى الاول ايضا واما الوساطة بينهما بالمعنى  
 الثالث فيسمى الاشارة اليهما من الشريف قبل قال المصنف في شرح مختصر  
 الاصول ان قول الله تعالى لا يوصف بحسن ولا قبح بهذا المعنى لتبذره عن  
 الغرض وانت خير بانه انما يتم اذا كان المراد ملائمة العقل او منافرة لغرض  
 فاعله لكنتم جعل نظر كيف انه حيث لا يكون من قبيل ما يختلف بالاعتبار مع انهم  
 يقولون كذلك انتهى وليس بشئ لان مراد المصنف ان هذا المعنى لا يجمع  
 المعنى الثالث في افعاله تعالى والالزام ان يكون افعاله تعالى ملائمة لغرضه  
 او منافرة له لان المعنى الثالث هو الحسن والقبح عنده تعالى كما سترى والالزام  
 باطل لتبذره عن الغرض ( قوله ثابتن للصفات في انفسها الى آخره ) لا يخفى  
 ان المعنى الاول ثابت للصفات في انفسها دون المعنى الثاني المختلف بالاعتبار  
 والا كان صفة حقيقية غير مختلفة بالاعتبار كالمعنى الاول فالصواب ذكر هذا  
 القيد في المعنى الاول وتركه هنا كما في شرح المواقف الان يحمل على المعنى مع  
 قطع النظر عن ورود الشرع بهما او بما يدل عليهما ويؤيده قوله وان ما أخذهما  
 العقل اى بدر كان بالعقل بدون ورود الشرع وقوله بخلاف اى معنى الثاني  
 بالاعتبار فان قيل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاعدائه  
 ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لاصفة حقيقية  
 والالزام يختلف وليس المراد ان كل فرد من افراد هذا المعنى يختلف بالاعتبار  
 اذ قد يكون الغرض غرض العامة فلا يختلف باختلاف الاقوام كما في حسن  
 العدل وقبح الظلم بهذا المعنى على ما قالوا ثم ان الاول تقديم حديث الاختلاف  
 على قوله ولانزاع الى آخره واعلم ان المعنى الثاني مخصوص بالافعال الاختيارية

الحكم بحسن الاشياء، وفتحها بالمعنى المتنازع فيه او المراد من يصدر عنه الحكم  
ومن سواه لا يصدر عنه الحكم بل حكمه بايجاد الله تعالى اياه عند اهل السنة  
كأمر ( قوله الاول صفة الكمال الى آخره ) يعنى ان الحسن كون الصفة صفة  
كإل والقبح كوالصفة صفة نقصان يقال العلم حسن أى لمن اتصف به كإل وارتفاع  
شان والجهل قبح أى لمن اتصف به نقصان والتضاعى حال ثم المراد كونهما  
صفتى كإل ونقص فى نفس الامر مع قطع النظر عن كونهما ملائما للعرض ومتافرا  
او ممدوحا ومذموما عند الله تعالى وفى حكمه فيهما بهذين المعنيين من الصفات  
الحقيقية لا الاضافية فعلى هذا يلزم ان يكون الحسن والقبح بهذا المعنى حسنا  
وقبحا عند الواجب تعالى وعند جميع العقول لان ما فى نفس الامر لا يختلف بالنسبة  
الى شخصين كما ان الجسم الواحد لا يكون اسود وايض بالنسبة اليهما والى  
جميع ذلك اشار المحقق الشرى فى شرح المواقف ومقاله بعض الافاضل  
من ان المراد هنا كونهما كذلك عند العقل ويختلفان باختلاف العقول لا كونهما  
كذلك فى نفس الامر والارجع هذا المعنى الى المعنى الثالث فان كل ما كان كإل او نقصانا  
فى نفس الامر فهو متعلق المدح او الذم وهذا ليس الا المعنى الثالث فلا وجه  
لكون الاول عقليا بالاتفاق والثالث مختلفا فيه ففيه نظر من وجوه اما لافلان  
المعنى الثالث ليس مقصورا على مجرد تعلق المدح والذم بل اخذ فيه منهما تعلق  
الثواب والعقاب ايضا ولا نسلم ان كل ما كان كإل او نقصانا فى نفس الامر فهو متعلق  
الثواب والعقاب كيف وصفات الله تعالى كإل بهذا المعنى وليست مما يتعلق به الثواب  
هذا خلاصة ما ذكره بعضهم فى الجواب عنه ولا يخفى انه انما يدفع ذلك اذا خصص المعنى  
الثالث بافعال العباد واما اذا عمم من افعاله تعالى بحذف الثواب والعقاب كما قالوا  
بناء على ان المعتزلة حذفوا هما فى اثبات الحسن والقبح العقليين فى افعاله تعالى  
فلا واما ثانيا فلان المعنى الاول شامل للصفات والافعال الاختيارية والمعنى  
الثالث مخصوص بالافعال وهذا ظاهر ولو سلم فغايتة ان المعنى الاول يستلزم  
الثالث واللازم يعبر بالمنزوم وربما تحكم العقول بالمنزوم أى بكونهما صفتى كإل  
ونقص وتتردد فى كونهما ممدوحا ومذموما عند تعالى ولو سلم الكل فغايتة  
ان المعنى الاول قسم خاص من المعنى الثالث الشامل بحسب المفهوم لما عليه  
الاشاعة من الحسن والقبح الشرعيين من غير ان يكون للافعال حسن وقبح  
بالمعنى الاول فى ذاتها وذلك لا يستلزم الرجوع اليه بالاتحاد والرجوع الى بعض  
اقسامه غير محذور فتأمل واما ثالثا فلانه لو كان الحسن والقبح بالمعنى الاول صفة

على إيجاد المشوع والبصر فظهر انما اورده على العلامة ليس بتسبي اصلها  
 فان مراده ان ادلة نفي التعليل ضعيفة لا يكون صادرة للتصريح عن طواهاها  
 فان وجد ان يحكم بالتعليل فيما اورده التصريح بتعليقه ويستتبعه او يحكم بتسبي  
 التعليل في ذلك جمعا بين الادلة المتعارضة الثقلية والعقلية وما قبل ان مراد العلامة  
 ان الحق ان تعليل بعض الافعال بالاعراض التي هي الحكم والمصالح ظاهر  
 لاسرته فيه ولا مجال للانكار فلا يصلح لان يكون محلا للبحث والفرع واما تعميمه  
 بانه لا يتخلو قول من افعله تعالى عن غرض فعمل بحث وصالح للفرع ليكون  
 التعليل في البعض الاخر غير ظاهر يدل على هذا ما ذكره في التهذيب حيث قال  
 تعليل بعض افعله تعالى بالاعراض ثابت بالنص والاجماع وعليه مبنى القياس  
 فالاقرب حمل الخلاف على لزوم ذلك وعمومه كما يشهد به استدلالهم بانه لا بد  
 من الانتهاء الى ما لا يكون لغرض قطعا للتسلسل وانه لا يعقل لتخليد الكفار  
 نفع لاحد انتهى فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكره الشارح بل يمكن ان يختار كل واحد  
 من شق الزيد انتهى ففيه نظر لانه لا يستكمال مما ذكره وهو وعلى تقدير تمامه  
 يدل على عموم السلب وكذا الدليل الاول فالشارح ينازعه في تعليل البعض  
 فبذلك التعمير لا يتدفع عنه ايراد الشارح وايضا محامكة العلامة في التهذيب  
 منافية لما ذكره في شرح المقاصد من ان استدلالهم بلزوم الاستكمال بالغبرو بلزوم  
 انتفاء الاستناد الابتدائي دليلان يدلان على عموم السلب الا ان يقال انه جعل  
 الاشاعة فر يقين فر يقين ذهبوا الى عموم السلب واستدلوا بهما وقرئ ذهبوا  
 الى سلب العموم واستدلوا بدليلي التسلسل والتخليد ثم حاكم بين الفريقين ورجح  
 ما ذهب اليه الفريق الثاني والشارح اختار ما ذهب اليه الفريق الاول ومذهبها  
 الفريقين مندفعان (قال المصنف ولا حاكم سواه الخ) المراد بالحاكم ما في قوله  
 ولا حاكم عليه بدليل نفي سلب الحكم عن العقل ولذا قال الشارح هذا مما علمت فيما  
 سبق يعني دليل هذا الحكم علم في بيان قوله ولا حاكم عليه من الاستدلال باليقين فلا حاجة  
 الى الاشارة فليس مراده انه معلوم مما سبق من كلامه فيكون تسكرا ارا حتى يتوجه  
 ان يقال قد علم من قوله لا حاكم عليه انتفاء الحاكم عليه من قوله ويحكم ما يريد ان الحاكم  
 في كل ما يريد ولا يلزم منهما عدم الحاكم سواه بخلاف ان يكون هناك الحاكم سواه يحكم  
 على غيره تعالى كما هو يحكم على ذلك الغير لا يقال بل ذلك الحاكم واقع لا يصح نفيه  
 وهو المولى الحاكم على عبده والمولى الحاكم على رعيته لاننا نقول المراد نفي

تلك الفائدة غرضاً بالتبع وان لم يكن غرضاً اصلياً فالاولى ان يقال كن يذهب  
 الى المسجد لغرض الصلوة او الى الكعبة لغرض الحج مع العلم بترتب رؤية المنبر  
 في المسجد وترتب المشاق السفرية على الذهاب فلو كان العلم بالترتب مستلزماً  
 لكون المترتب غرضاً لكان الغرض رؤية المنبر والمشاق السفرية مع انها ليست  
 غرضاً لاصالة ولا تبعاً وما قيل وان لم يستلزم العلم بترتب المنافع للغرضية لكن  
 كونها مرادة مستلزم لها ظاهر البطلان لان جميع افعاله تعالى مرادة له تعالى  
 وفاقاً من الكل فلو كان الارادة مستلزمة لغرضية المراد لبطل قول الاشاعرة  
 بنفي الغرض وقد عرفت ان الغرض هو المرجح لتعلق الارادة مثل (قوله والايات  
 والاحاديث الخ) دفع معارضة بدليل نقلي بان يقال لو لم يكن شيء من افعاله تعالى  
 معللاً بالغرض لما وقع التعليل في الايات والاحاديث ولكنه واقع (قوله تعالى  
 وما خلفت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على  
 بني اسرايل الاية) واما لهما شايعة في القران والحديث وحاصل الدفع  
 ان وقوع التعليل في الايات والاحاديث ممنوع وانما يتم ذلك لو لم يكن مؤولة  
 بحمل اللام فيها على لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون  
 ليكون لهم عدواً وحزناً الآية وانكر البصريون لام العاقبة قال الزمخشري  
 والتحقيق انها لام العلة وان التعليل مجازاً حقيقة انتهى وذلك التحيز  
 اما في اللام بطريق الاستعارة التبعية بتشبيه ترتب العداوة على الالتقاط  
 بترتب الغرض على الفعل الممثل به كما قيل واما في المجرور بطريق الاستعارة  
 الممكنة بتشبيه العداوة بالغرض في الترتب على الفعل وادخال اللام عليها  
 تخييل اما على حقيقتها او على ان تجعل استعارة لما يشبه التعليل ايضاً ولقائل  
 ان يقول لا بد للمجاز من قرينة صارفة وما ذكره من الدليل انما يكون قرينة  
 لو كان قطعياً وليس كذلك فلا وجه لمحل جميع لامات التعليل في النصوص  
 على المجاز ولذا ذهب اكثرنا تدريجاً ومنهم الصدر الشريفة الى تعليل افعاله  
 تعالى بالاغراض وذهب العلامة التتازاني في كتبه الى ان تعليل بعض افعاله  
 تعالى معلوم قطعاً وعليه مبنى القياس او اما الحكيم بتعليل جميع افعاله بالاغراض  
 فمحل بحث (قوله اذا نفخت ذلك) صحة الدليلين اللذين ذكرناهما على نفي  
 التعليل ورد دليل المعتزلة على اثباته علمت الى آخره وقد عرفت ما في دليله وايضاً  
 لاستحالة في الاستسكال المترتب على الافعال كتعلق السمع والبصر المترتين

قال صاحب التوضيح في بحث العلم هذا الجواب غير مرضي لانا لانسليمه اذا استويا  
بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضاً و باعنا ولا نسلم ان الرجوع من غير مرتجع  
لم لا يجوز ان يكون الاو لوية بالنسبة الى العباد مرتجة انتهى اي مرتجة  
لتوافق الارادة بايجاد الفعل من الفاعل المختار فلا يرد ان المرجع هو الارادة  
لا الاولوية فان قلت هذا ينافي استناد الكل اليه تعالى ابتداء قلت ترتب المصالح  
والاغراض على افعاله تعالى عادي بمعنى جريان عادته تعالى على ايجاد تلك  
المصالح عقب افعال مخصوصة لا على بمعنى توفيق المصالح عليها والمنافق  
للاستناد الابتدائي هو التوقف لا غير وذلك لان عادته تعالى جارية على ايجاد  
هداية الخلق عقب ارسال الرسل وان كان قادراً على ايجادها بدون ارسال  
فلا اشكال (قوله وما شاهد الى آخره) منع للشرطية الاولى التي ادعى بدهاها  
مستندا بما يشاهد من فعل الفاعل مع عدم الاولوية بالنسبة الى نفسه وذلك  
المنع منه مبنى على ما قدمنا من ان دعوى البدها غير مسموعة في محل النزاع  
والا فنع المقدمة البديهية غير موجه وقوله فانه في الحقيقة يضل الى آخره  
جواب عن المنع المذكور بابطال سنده ولك ان يجعل المشاهد معارضة  
في الشرطية الاولى بناء على تنزيل بدهاها منزلة الدليل كما ذكره ابو القاسم فيكون  
معارضة في المقدمة لا غصبا فحيث يحمل الجواب على المنع (قوله لا الخالي  
عن الغرض الى آخره) يعني العيب ما لا فائدة فيه لا ما لا غرض فيه ولا يلزم من انتفاء  
الغرض انتفاء الفائدة لما عرفت ان بينهما عموم من وجه ولما توهم ان يقال لا يلزم  
من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة كذا لا يلزم من انتفاء وجودها فلا يظهر  
عدم كون قوله تعالى عبداً بالمعنى الذي ذكر دفعه بقوله و افعاله تعالى مستقيمة  
الى آخره وقوله لا تخصي للاشارة الى ان لكل فعله تعالى فوائد كثيرة وذلك لدفع  
توهم آخره انه قد يطابق العيب على ما لا فائدة يعتد بها فيه فلذا راجع الى ان شيئاً  
من افعاله تعالى ليس عبداً بشيء من المعنيين ومن غفل عنه قال ما قال (قوله  
وان كانت معلومة له تعالى الى آخره) دفع لما توهم ان الفوائد المترتبة على الفعل  
انما لا تكون غرضاً لنا لعدم علمنا بترتيبها على الفعل اذ لو علمنا لمكان الغرض  
بمجموعها اذ لا شبهة ان تحصل الفوائد المتعددة اهم من تحصل واحدة منها فعلمه  
تعالى بترتيب الكل يستلزم كون جميعها غرضاً وحاصل الدفع ان تعلم ترتيب  
الفائدة على الفعل لا يستلزم كونه غرضاً حاصلاً على الفعل والالكان الاستقلال  
والانتفاع وغيرهما غرضاً للغايرس العالم بترتيبها على الغرض واللازم باطل  
لان غرضه هو الثمرة لا غير وانت تعلم انه في صورة العلم بالترتيب يجوز ان تكون

الثاني لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعله تعالى لما كان حاصلا بخلافه تعالى  
 ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل  
 لما ثبت من استناد الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالقرضية  
 والتبعية من البعض الآخر وفيه بحث اشار اليه في شرح المقاصد ولهه دليلان  
 اخر ان احدهما لو كان لكل فعل غرض لزم التسلسل المحال فلا بد من الانتهاء  
 الى فعل لا غرض عنه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع  
 لاحد لكنهما انما يدلان على سلب العموم لا عموم السلب المراد هنا واورد الشر يف  
 المحقق على الاول بانه يجوز ان ينتهي الى فعل هو غرض لذاته اذ لا يجب في الغرض  
 كونه مغايرا للفعل بالذات بل يكفيه التباين الاعتباري كما في تحصيل العلوم الغير  
 الآلية (قوله وايضا كل من يفعل لغرض الى آخره) اذ لو لا الاولى ههنا لم يكن  
 ملاحظة ذلك الغرض مرجحة لجانب الفعل وحاملة عليه ولذالم يلزم الاستكمال  
 بالغير في الفعل بلا غرض فانه بمجرد الترجيح والارادة بلا مرجح لكن عدم  
 كفاية الاولى بالنسبة الى غير الفاعل في الجملة والترجيح محل نظر لا بد من دليل  
 يدل عليه ودعوى البدهة غير مسموعة (قوله لزم كونه مستكملا بغيره) لانه بايجاد  
 فعل يترتب عليه الغرض كان محصلا لتلك الاولى الرجعة الى ذاته وتحصيل  
 تلك الاولى استكمال بسبب الغير من جملة الممكنات وهو ذلك الغرض سواء  
 كان حصول ذلك بايجاد ذلك الفاعل او بايجاد غيره كما في استكمال العبد بتحصيل  
 اغراضه عند اهل السنة وهذه الدققة لم يقل وهو ايجاد ذلك الغرض  
 والاتصاف به فان ذلك الاستكمال في مجرد السببية لحصول الغرض ولو كسبا  
 قيل ان كان المراد بالغرض ايجاد الامر المترتب فالامر ظاهر وان كان نفس الامر  
 المترتب فالمراد استكمالها تعالى بايجاده والاتصاف به ثم اورد عليه بان ايجاد  
 نفس الفعل فكيف يكون غرضا منه ثم اجاب بان التباين الاعتباري بين الفعل  
 والغرض منه كاف والكل فاسد اما التوجيه فلما عرفت واما الاراد فلان الفعل  
 هو البعث مثلا والغرض هو ايجاد هداية الخلق وهما فعلان متبايران ولو سلم  
 فيحصل الكمال معنى عام له اسباب من جعلتها ايجاد الهداية كما ان التأديب له  
 اسباب من جعلتها الضرب والسبب والمسبب متبايران بالذات وان كان احدهما  
 من الاعيان والاخر من الاوصاف الاعتبارية واما الجواب فلانه لو كان تقرير  
 هذا الدليل مبنيا على كفاية التباين الاعتباري بين الفعل والغرض منه لما استدلوا  
 بهذا بلزوم التسلسل في الاغراض لان تلك الكفاية فادحة فيه كما عرفت  
 (قوله لا يكون باعنا له بديهته اه) قد عرفت ان دعوى البدهة غير مسموعة ولذا

الوجود الذهني وكون الشيء فائدة وغاية بحسب الوجود الخارجي فان فعل  
 الفاعل لاجل اعتقاده انه يترتب عليه المصلحة المبينة فان لم يخطأ في اعتقاده  
 بان ترتب تلك المصلحة على فعله فتلك المصلحة غرض باعتبار الوجود العيني  
 وفائدة باعتبار استفادتها من ذلك الفعل وغاية باعتبار وقوعها في نهاية الفعل  
 وان اخطأ فتلك المصلحة غرض وليست بقائمة وغاية حيث لم توجد في الخارج  
 وان فعل لاجل اعتقاده ترتبها عليه و اخطأ في الاعتقاد لكن ترتب على فعله  
 مصلحة اخرى غير ملحوظة عند قصد الفعل فتلك المصلحة المترتبة فائدة وغاية  
 وليست بغرض ولا ينافيه ما ذكره في رسالته مستفاداً حيث قال اذا ترتب اثر على فعل  
 فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل يسمى فائدة و من حيث انه طرف  
 للفعل و نهايته يسمى غاية له فهما محددان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك  
 الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سبباً لاقدم الفاعل على ذلك الفعل  
 يسمى بالقياس الى الفاعل غرضاً وبالقياس الى فعله غاية فاعرض والعللة  
 الغائية محددان بالذات مختلفان بالاعتبار و اذا لم يكن سبباً للاقدام كان فائدة  
 وغاية فقط فالغاية اعم مطلقاً من العللة الغائية انتهى وذلك لان مراد من الغرض  
 هنا هو الغرض الموجود المسمى بالاسمين كما صرح به ابو من الغرض في الحاشية  
 مطابق الغرض سواء كان موجوداً في الخارج اولاً ثم يحتمل عليه ان يكون الفائدة  
 والغاية محددتين بالذات محل نظر اذ قد يترتب الفائدة في الماء الفعل فالفائدة  
 اعم مطلقاً من الغاية اللهم الا ان يعتبر انقسام الفعل الى اجزاء ذات نهايات  
 (قوله فهو المحرك الاول) لانه الباعث للارادة ~~وهو~~ المحرك الثاني فهو الارادة  
 الجازمة والتحرك ههنا من باب المجاز بمعنى سبب الحركة في افعال العباد والتقدم  
 في قوله وبه يصير الفاعل الى آخره للمصرى لا بدونه لان الغرض هو العللة الغائية  
 ومضائق العللة مفسرة بما يتوقف عليه وجود الشيء وحاصل مراده ان الغرض  
 الموقوف عليه نوع تأثير في الفاعل و لاجل ذلك شبهوه بالفاعل وقالوا  
 ان العللة الغائية عللة فاعلية لقاعلية الفاعل شبهها على ذلك التأثير والله  
 تعالى اجل من ان يكون متأثراً بشيء من انواع التأثير التام من جهة  
 الممكنات التي من جعلتها الصالح والاعراض او مستكملاً بشيء منها فانفع  
 كثير من الاوهام نعم يحتمل ان غاية ذلك التأثير عبارة عن حقيقة العلم  
 للارادة والفعل و استحصلته في ذاته تعالى بمنوعة فالاولى ان يمرض عنه  
 ويأتي بما ذكره القوم من الوجهين الاول ما يذكره من لزوم الاستكمال بالتأثير

من الطاعات او عرفا كما في قولهم ظلم الارض اذا حفرها في غير موضع حفرها  
 المتعارف وبالجملة فكل من تجاوز الحد في مجارى العقول والعبادات فهو ظالم  
 بهذا المعنى ولذا قالوا في المثل من استرعى الذئب فقد ظلم وكذا ان الظلم بالمعنى  
 الاول محال في حقه تعالى فكذا الظلم بهذا المعنى اذ لما كان تعالى ما لكما على  
 الاطلاق ولا حاكم عليه تعالى من العقل والشرع والعرف ولا واجب عليهم يمكن  
 لفعله تعالى حد دون حد وموضع يليق به دون موضع كل موضع ممكن فهو  
 يليق به وهو من حدود افعاله تعالى وانما تعرض بهذا المعنى لان غرض المص  
 من هذا الكلام رد المعتزلة وهو لا يحصل بمجرد نفي الظلم بالمعنى الاول (قوله والله  
 تعالى احكم الحاكمين الخ) لا يخفى ان الظاهر منه انه استدلال على نفي الظلم بالمعنى  
 الثاني وعنه تعالى بانه تعالى لو وضع شيئا في غير موضعه اللايق لكان ذلك الوضع  
 اما بحكمه حاكم عليه بوضعه فيه او للجهل بكونه لا يقابله او للعجز عن وضعه في موضعه  
 وعدم القدرة عليه والوازم كلها باطلة في حقه تعالى وفيه ما فيه من وجهين  
 الاول انه يدل على ان لافعاله تعالى مواضع لا يقدح بها في موضعها فبها دون  
 غيرها ولذا قيل هذا الكلام منه استدلال على مذهب المعتزلة وقوله وايضا المعامل  
 الى آخره استدلال على طور الاشاعة ولا يخفى ان كلا الاستدلاليين على طور المعتزلة  
 الثاني ان كلام الاستدلاليين انما يدل على ان لاشيء من افعاله المحققة بظلم بالمعنى  
 الثاني ولا نزاع فيه للمعتزلة بل نزاعهم في افعاله المقدره بمعنى لو ترك العوض او الثواب  
 كان ظلما ولاشارة اليه قال المصنف ولا ينسب الى افعاله ظلم فلا يكون شيئا  
 من الاستدلاليين في مقابلة المعتزلة فالصواب الاستدلال بما اشرنا ولا محصل  
 الابان يقال انه اكتفى عن دليل نفي الظلم بالمعنى الثاني بدليل نفيه بالمعنى الاول بناء  
 على ان كونه تعالى ما لكما على الاطلاق متمصفا فكيف يشاء مستلزم لانتفاء  
 الحاكم والواجب عليه تعالى وهذا القول منه دفع توهم الظلم بالمعنى الثاني في بعض  
 الافعال المحققة كالامانة جوعا او عطشا بدليان عقليين معتبرين عند المتريدية  
 كالمعتزلة بعد دفعه بدليل معتبر عند الاشاعة ليتضح انتفاء الظلم في افعاله تعالى  
 عند جميع المذاهب (قال المصنف لا غرض لفعله) قال الشر يف الحق  
 في حاشية مختصر المنتهى الغرض والعللة الغائية ما لا اجله اقدام الفاعل على فعله  
 وقد يخالف القائدة كما اذا اخطأ في اعتقادها انتهى فعلى هذا بين الغرض  
 والقائدة عموم من وجه بحسب الحمل لان علوية الغرض والعللة الغائية بحسب

وروي انما يعنى الذئب  
 اذ قال  
 فلفظ الذئب ابرار عا  
 من يربط الظلم بالمعنى  
 فانما هذا التام من ربط  
 ان يبين ان المصدر  
 تعالى

( الوجود )

والكل ملكه دايلا آخر كما ظن ( قال المصنف ولا يفتح منه ) عطف على قوله  
 ولا يجب عليه شيء فيكون من لوازم نفي الحاكم عليه ايضا لما مر فتاؤه من عطف  
 اللازم على الملزوم ثم المراد ايس شيء من افعاله تعالى فيها بمعنى متعلق الذم  
 كما هو التبع بالمعنى المتنازع فيه ( قوله لا يفضل التبع ) اي لا يتصرف بفعل يفتح  
 وان اوجده في العباد لان الفاعل من اتصف بالفعل لامن اوجده فالتسام  
 من اتصف باقيام لامن اوجده كالاسود ما اتصف بالسواد لامن اوجده  
 السواد فيه فاجاد التبع ايس يفتح بل الاتصاف به ( قوله لان الحسن والتبع  
 العقابين لي آخره ) تلخيص الاستدلال انه لو امكن ان يكون فعل منه تعالى فيها  
 بمعنى متعلق الذم فذلك التبع اما في ذات الفعل بحيث يدرك عقلا او عند شارع  
 يدرك بخطابه والاول باطل والازم القول بالحسن والتبع العقابين وهو باطل  
 عند الاشاعرة وبطلان الشا في ظاهر فليس من شأن افعاله تعالى ان تكون  
 فيجوز بهذا المعنى ( فان قلت هذا الدليل جار في ان ايس من شأن افعاله تعالى  
 ان تكون حسنة بمعنى تعلق المدح مع تخلف حكم المدعي ( قلنا الجريان منوع  
 اذ المراد من الحسن والتبع الشرعيين هنا ما يستفاد من خطاب الشرع المتعلق  
 بالافعال سواء بالقتضاء والتخيير او بالمدح او الذم وقد تعلق خطابه تعالى  
 بافعال نفسه بالمدح والثناء عليه واجمع الانبياء عليهم السلام والجميع على ذلك  
 دون الذم فقد ثبت حسن افعاله تعالى بالشرع فن قال في نفي الشرعيين  
 اذ لا شارع فوقه تعالى حتى شرعهم له تعالى وايضا لا يتصور الثواب والعقاب  
 بالنسبة الى افعاله تعالى فقد غفل عن ذلك وقد اشير في شرح المقاصد الى النقض  
 المذكور مع جوابه ( قوله لما تكرر ونقرر ) من انه المالك على الاطلاق فله التصرف  
 كيف يشاء وانه لاحاكم عليه وانه عالم بجميع الاشياء وقادر على جميع الممكنات وهذا  
 اجمال وما ذكره في ابطال معنى الظلم تفصيل لهذا الاجمال فلا استدراك لان  
 الاجمال لا يفتى عن التفصيل والظاهر ان ما تكرر عبارة عن كونه تعالى مالكا على  
 الاطلاق وانه تعالى لاحاكم عليه ولا واجب عليه ( قوله وعلى وضع الشيء في غير  
 موضعه ) كما في القاموس وغيره ويقرب منه ما في نهاية ابن الاثير من ان الظلم مجاوزة  
 الحد وهذا المعنى اعم مطلقا من الاول لان المراد من وضع الشيء موضعه السابق به  
 في الواقع وان لم يكن ذلك التغيير سواء كان ترك وضعه فيه موجبا للتبع عند الاطلاق  
 المعتزلة في ترك العوض والثواب او شرعا كما في ظلم الشخص نفسه بالخاص  
 اذ لا يفتح شرعا ان يضع نفسه في العبادات ويستعمل اعضائه فيما خلقت هي له

وقال من يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الآية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان جزائه حصل بقوله تعالى فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرر اخبارا بخلاف ما اذا كان اخبارا عن انه تعالى سيفعل انتهى وبالجملة حل جميع آيات الوعيد والاحاديث على الاستحقاق بعيد جدا ( قوله من غير وجوب عليه واستحقاق من العبد الى آخره ) انما عطف الاستحقاق على الوجوب لان استحقاق العبد منشأ الوجوب عليه تعالى عند المعتزلة واثبات الشرطية الاولى من كلام المصنف اعني كون الاثابة بالفضل موقوف على ابطال الاستحقاق بان يقال لا مدخل للعبد في طاعته فكيف يستحق شيئا ولو تنزلنا الى ان له مدخلا كما ذهب اليه المعتزلة والمسائر يديه فمجموع طاعته لا يكون وافية بشكر اقل قليل مما اوتي له في الدنيا من النعم فكيف يستحق شيئا في مقابلة الفضل وبهذا ظهر ان المراد من الاستحقاق المنفي هنا هو الاستحقاق عقلا بمعنى كون الثواب والعقاب حقا لازما يوجب تركه لا الاستحقاق وعدا ووعيدا بمعنى ترتيبهما على الافعال والتروك وملازمة اضافتهما اليهما في مجازي العقول والعبادات اذ قد ورد الكتاب والسنة بذلك واجمع السلف على ان الطاعة تكون سببا للثواب والمعصية تكون سببا للعقاب وهو المراد بمن حل عليه آيات الوعيد فلا تناقض بين نفي الاستحقاق هنا واثباته هناك ولا يمكن دفعه بان المنفي هنا استحقاق الثواب والمثبت هناك استحقاق العقاب اذ لا استحقاق عقلا في شيء منهما عند الاشاعرة ولذا احتاجوا الى دفع توهم الظلم بقوله ( وان عاقب بالمعصية فبعده ) اي عدم جوره وظلمه فالباء الداخلة على العدل للمصاحبة والملازمة وعلى الفضل للسببية اذ الكرم يكون سببا للثواب وعدم الجور لا يكون سببا للعقاب وان لا بسببه ( قوله لانه لاحق عليه تعالى ) دليل لكون العقاب بالعدل المنافي للظلم بكل من المعنيين الاتيين وهذا لنقول نفي للظلم بالمعنى الثاني وقوله والكل ملكه نفي للظلم بالمعنى الاول اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه اذا كان للعاصي حق عليه تعالى من وجه فربما يقابل عصيانه لحقه فيكون فكافيان فيكون وضع العقاب عليه وضعا في غير محله اللايق وان كان في ملكه فيكون ظلما بالمعنى الثاني كضرب المولى غلاما على عصيانه وقد خلاصه العبد عن قتل السلطان واما اذا لم يكن للعبد حق على المولى بوجه فلا يكون عقابه على العصيان ظلما له بشيء من المعنيين كما لا يخفى فليس قوله

مجموع في وعيد الكفار وهو باطل قطعا (قوله وقيل للمؤمنين على خلافه الخ)  
 اي على خلاف ما ذكره الواحدي من جواز خلفه تعالى في وعيد، وان جاز  
 ذلك للعرب بناء على ان فتح الكذب ليس ينافي بل يزول بعارض او على  
 انه وان كان ذميا لكن ارتكابه مع العنواحين في عرفهم والقائل هو العلامة  
 التفتازاني في شرح العقائد وقوله كيف وهو تعديل القول لشارة الى استدلال  
 المحققين بانه لو جاز لم يتبدل القول واللازم باطل قوله تعالى ما تبدل قول آدمي  
 وورد عليهم بان هذا القول من جملة الوعيدات فيكون الاستدلال مصادرة  
 على المطلوب وهو مدفوع بالاجماع على عدم التبدل والكذب تقدير (قوله  
 فات ان حمل آيات الوعيد الى اخرى) تفصيل يلجع ما يمكن في مقام الجواب  
 عن دليل المعارضة ومحاكمة بين الفريقين بترجيح جانب المحققين بناء على  
 ان الكذب صفة تقصير يتحول في ذاته تعالى عنده وليس باعتراض على المحققين  
 كما هو لانه مترقبين كلام الفريقين مبنى على الظاهر وانشاء التهديد بغير ظاهر  
 اقول بل غير صحيح كما عرفت فالوجه ان التهديد في حذف التبريد المتخصصة عن  
 آيات الوعيد والوجه ان المولى الخبائي من ان الكريم اذا اشير اليه فهدى فالابن  
 بشانه ان يبنى اخباره على المشبهة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب  
 ولا تبدل (قوله فيشكل النقصي) اي الغلط عن لزوم التبدل والكذب  
 اي الباطنين قطعا وبما يستغرب ما قيل يمكن الغلط عنه بان يحمل آيات الوعيد  
 على تقييد السبب بقيد الاستحلال او بغير ذلك كان يقال في آية القتل ان المراد  
 من قتل مؤمنا لاجل كونه مؤمنا كما يؤيده تعاقب القتل بالمشنق وقاتل المؤمن  
 لاجل كونه مؤمنا لا يكون الكافر كما اشار اليه العلامة التفتازاني في كتابه والمنصف  
 في المواقف فانه فاسد من وجهين الاول ان تقييد آيات الوعيد بغيرها ونحوها  
 يوجد ان منع تناولها لم تنكب الكبيرة كان تخصصا للذنب المغفور عن عفو مات  
 الوعيد فيكون مندرجا فيما قاله الشارح واشكال النقصي مبنى على تقدير عدم القول  
 بشئ من التوجيهين والا فيلزم الخلف او الكذب قطعا الثاني ان الكلام في اشكال  
 النقصي عن لزومها في مجموع آيات الوعيد وتوجيه بعضها بحيث لا يرمانه  
 لا يتخلص المجموع عن لزومها (قوله اللهم الا ان يحمل الى اخرى) اشار بقوله  
 اللهم الى ضعفه كما اشار اليه الامام الرازي حيث قال ثبت بهذه الآية ان جرم  
 القتل عمدا هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل اجزائه الى المستحقين  
 قال الله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به وقال اليوم يجزي كل نفس عما كسبت

الوعيد والموعود مصدر ميمي بمعنى الوعد (قوله والذي ذكره ابو عمرو والح) من كلام  
 الواحدى وما قبل ما ذكره ابو عمرو انما يتم اذا كان حسن الاشياء وفجها عقابين  
 وهو خلاف المذهب مدفوع بان مراد ابى عمرو ان القرآن نزل على لغة العرب  
 ومتعارفهم وهم استعملوا الوعد فيما لا يجوز فيه الخلف والوعيد في خلافه فلما جاز  
 الخلف في وعيد العرب فقد جاز في وعيده تعالى وهو مبنى على ما عليه الاشاعرة  
 من ان فصح الكذب ليس بذاتى فيرول بعارض كما عرفت تفصيله وعليه كلام  
 يحيى بن معاذ فيما بعد (قوله اذا وعد السراء الخ) السراء من السرور والضراء  
 من الضرر ثم قلبت الراء الثانية ياء كما في تقضى البازى فلما راد بالسراء ما يقيد  
 مبالغة سرور من النعمة وبالضراء ما يقيد مبالغة ضرر كما قتل كما يقضيهما مقام  
 التمدح بالكرم والعفو فلا حاجة الى تجر يد الوعد والوعيد او نو كيد لان المأخوذ  
 فيهما مطلق المنفعة والمضرة والادالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلاث  
 فنحل امثالهما على شئ من التوكيد والتجريد فقد غفل (قوله الوعد والوعيد  
 حق) اى ما يترتب عليه ما حق فالوعد حق العباد عليه تعالى اذا ضمن يعنى جعله  
 تعالى حقا لهم على نفسه بسبب الضمان وهو لا ينافى ما سيصرح به الشارح  
 من انه لاحق لاحد عليه تعالى في نفسه مع قطع النظر عن الضمان وما قيل لوتتم  
 لدل على جواز العفو عن الكفر والشرك ايضا وهو خلاف النص الكريم  
 مدفوع بان خلاف النص المغفرة عن الشرك لا جوازها بمعنى الامكان في نفس  
 الامر كما هو المستفاد من قوله فان شاء عفا الخ وامكان المغفرة عن الشرك هو  
 المذهب وان اراد بالجواز الاحتمال العقلى المنافى للعلم القطعى وهو خلاف  
 الاجماع لا خلاف النص ولا يتجهد على القائل لان مراده انه بعد امكان العفو  
 عن الكل فالويلهما اى العفو والاخذ بالنسبة الى غير الكفرة هو العفو اذا لا يقول  
 عاقل بخلاف الاجماع ولا يلزم الرجحان من غير مرجح فى ان عقاد الاجماع على  
 عدم العفو عن الكفار دون العصاة مع ان آيات الوعيد متساوية في حتمتها اذ ليس  
 فى الآيات ما يدل على عدم العفو عن عصاة المؤمنين بل ما يدل على العفو عنهم  
 بخلاف العفو عن الشرك والكفر وايضا الكفر مذهب والكفر مذهب يعتد لا بد كما دل  
 عليه (قوله تعالى ولوردوا العادوا المانورا) بخلاف المعصية بتابع الهوى  
 والشهوات فانها مع العلم بكونها معصية ومقرونة بالخوف ورجاء العفو ولذا  
 (قال تعالى افجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف يحكمون الآية) و بهذا  
 يتمدح ما ذكر فى شرح المقاصد من ان تجوز الخلف فى وعيد العصاة يستلزم

عن الشارح ان يقال الصواب ترك قوله وعدم التوبة اذا لا نزاع في العفو عن ذنب  
 فانهم ( قوله على انه بعد التماسه انما يبطل الخ ) قد عرفت ان دفعه عنهم  
 اذ لو لا خلق العالم اختيار الم يحب عليه تعالى شي من اللطف والاصحح ولا التواب  
 ولا العتاب عندهم فامكان الترك بترك ما هو جبهه كاف في الوجوب عليه والعرب  
 ( قوله والاصل في هذا ان الخلف في الوعد جاز عنه تعالى ) اي محتمل لا قطع  
 بعدمه بخلاف الخلف في الوعد فانه مقطوع بعدمه فالجواز هنا بمعنى الاحتمال  
 العقلي لا بمعنى الامكان يتوجه ان يقال اذا لم يمكن الخلف في الوعد كان الائمة  
 واجبة عند تعالى او عليه تعالى والكل خلاف المذهب ولاجل ان المراد ذلك  
 شنع عليه الامام كما عرفت لان الكذب في كلامه تعالى منقطع قطعا بالاجماع  
 القطعي سواء كان صفة نقص او قبحا للثبارة لفرض العامة وانتهى الشارع  
 عنه فقط ( قوله افرأيت الخ ) الفاء عاطفة على محذوف بعد همزة الاستفهام  
 والتقدير اعلمت عدم الخلف في الوعد فرأيت الخلف في الوعد والهمزة للانكار  
 التوبيخي ينكر لياقة استعجاب الرأي لذلك العلم لان السائل ممن لا يجوز الخلف  
 في الوعد واما الهمزة في قوله يخلف لله ما وعده فانظروا انها على حقيقتها  
 بناء على التجاهل للالتزام بعد الاقرار او للانكار الابطالي ( قوله من الهمزة  
 انت ) النظر المستقر خبر مقدم مقدمه للهمزة المحذوفة المصدرية لانها اطلب  
 تصور المسند في الظاهر وان كانت للتجب او الانكار في الحقيقة والمعنى امن  
 الذين في آسائهم بحجة لا يفصحون بلغة العرب فيعروون الوعد والوعد  
 شيئا واحدا ولا يفرقون بينهما لفظا ومعنى انت انجب من حالك انك لا تعرف  
 الفرق بينهما مع انك لست منهم كما يستفاد من قوله ان الوعد غير الوعد  
 بالجملة الاسمية المؤكدة وقوله ان العرب لا تعد الخ بين الاختلاف بين المعنيين  
 لكن يتجه ان ما ذكره من عدم الخلف في احدهما عباد دون الاخر اختلاف  
 بعادة العرب في المعنيين لا بيان اختلاف المعنيين بل السائل يعرف ان الوعد  
 هو الاخبار بنوع والوعد هو الاخبار بضر من الخبر فلا وجه للتجب اذ لا ينافي  
 عدم الهمزة في لسانه عدم المعرفة بعادتهم الا ان يقال اراد بنى الهمزة معرفة  
 افة العرب وعادتهم او اراد بقوله ان العرب لا تعد آه ان في كلام العرب ما يدل  
 على ذلك كالاتعمار الائمة واذ قال السائل فاوجدني هذا في العرب اي استدلى  
 ما يدل عليه في كلام العرب وقوله نعم وعد بعد الامر لان كلمة نعم تصديق بعد  
 الاخبار ووعد بعد الامر وانتهى واعلام بعد الاستفهام كذا في المعنى والابتعاد

قوله فلو وجد الى آخره  
 الظاهر ان هذا  
 الامر للتجبر والقضاء  
 فصحة اي اذا  
 ادعت ذلك فأت  
 بما يدل عليه في كلام  
 العرب لانه جازم في  
 مذهبه عند

ولذا قال الشريف المحقق انه من جملة الممكنات وحصول العلم القطعي بعدم وقوعه في كلامه تعالى باجماع العلماء والانباء عليهم السلام لاينا في امكانه في ذاته كسائر العلوم العادية القطعية وهو لاينا في ما ذكره الامام الرازي من ان تجوز الخلف في الوعيد في غاية الفساد لان الوعيد قسم من الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب عليه تعالى وهذا خطأ عظيم قريب من الكفر فان العلاء اجمعوا على انه تعالى منزوع عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قيل من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وفي الاخبار والقصص لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يقضي الى الطعن في القرآن وفي كل شريعة انتهى لان كلامه في التجوز بمعنى الاحتمال العقلي المنا في العلم القطعي بعدم وقوعه ابدا لافي الحكم بجواز امكانه في ذاته مع العلم القطعي العادي بعدم وقوعه ابدا لقيام الادلة القطعية عليه ويمكن اختيار الشق الاول بناء على ان كذب الكلام اللفظي يستلزم كذب الكلام النفسي عند الشارح وعند المص لا تحادهما عندهما وعند جمهور الاصحاب القائلين بان الكلام النفسي هو معاني الكلام اللفظي ومدلولاته الوضعية اذ الصدق والكذب راجعان الى المعنى لكونهما عبارة عن مطابقة الحكم اولامطابقته للواقع ولا يتم استلزام المذكور على قول من يقول الكلام النفسي واحد بسيط ليس بتخيير ولا بانشاء في الازل وانما يصير احده هذه الاقسام بالتعلق الى الحوادث فيما لا يزال فعلى هذا معنى قوله فلا يشمله القدرة انه اذا كان الكذب في الكلام النفسي صفة نقص فلا يشمله القدرة في الكلام

اللفظي لانه مستلزم للمحال فانقن بهذا المقام ( قوله بل الوجه في الجواب ما اشرفنا الخ ) ما اشاره مخصوص بتخصيص الوعيد بمثل الاصرار وعدم التوبة وما ذكره هنا شامل لتخصيص الوعيد ايضا لثلاثتهم مما يأتي بعد من ان الخلف في الوعد لؤم لا يلبق بالكرهيم فلا تخصيص في آيات الوعد اصلا اذ لا شبهة ان آيات الوعد بدخول المؤمنين في الجنة مخصوص بمن لم يرتد عن دينه فميت وهو كافر وحينئذ يتوجه من طرف المعتزلة ان يقال ليس تقييد آيات الوعيد بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اولى من تقييد هذه الآية بها بان يحمل على معنى ويغفر ذلك ان تاب واجابوا عنه بانه لا يجوز هذا التقييد لانه تعالى يغفر الشرك ايضا ان تاب المشرك بل المعنى انه تعالى لا يغفر الشرك ويغفر سائر المعاصي ان لم يتوبوا وهو ظاهر وبهذا يدفع

أي الامام الرزي

كقتل زيد وتركه بالنسبة الى اجابته واعدائه كما يأتي واختصاص الحسن والمدح  
 بمعنى تعلق المدح والذم بالافعال لا يوجب اختصاصا صهما بالمعتين الاخرين  
 بغيرها ولا شك ايضا في ان الكذب نقص يا تعلق العقلاء لما فيه من اماره العجز  
 او الجهل او السفه فهو قبيح بمعنى صفة نقص وان فهمه راجع الى المتكلم به  
 سواء كان موجودا ذلك الكلام اللفظي القائم بالهوا لا ينص المتكلم كما عند  
 المعتزلة او كما به كاعند الاشاعرة و اذا اوجده الواجب تعالى فيه لا بواسطة  
 كاسب هناك كان فيجهد راجعا اليه تعالى عن ذلك فالكذب في الصورة المذكورة  
 باق على قبحه الا ان تركه انجاء النبي اصح منه فلزم ارتكاب اقل القبحين تحاشيا  
 عن ارتكاب الاصح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب كما هو جواب  
 المعتزلة عن الدليل السابق للاشاعرة وهذا الذي ذكرته هو مختار العلامة  
 المتنازلي ايضا و اذا قال في شرح المقاصد و اما وجد استحالة النقص في الكذب  
 ففي كلام البعض انه لا يتم الا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي قال امام  
 الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب  
 عندنا لا يفتح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكيم بان الكذب نقص ان كان  
 عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لازم الدور وقال  
 صاحب المواقف حين ما استدلل الاشاعرة على امتناع الكذب عليه تعالى  
 بانه نقص والنقص على الله تعالى محال اجاب قائم يظهر لي فرق بين النقص  
 في الفعل والقبح العقلي بل هو هو بعينه وان اختلفت العبارة وانا انجبت من كلام  
 هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح انتهى  
 واقول وانا انجبت من نجبت هذا العلامة فان المسلم عند الاشاعرة هو حسن  
 الصدق وقبح الكذب بمعنى تعلق المدح والذم لا بمعنى صفة كمال وصفة نقص  
 الا يرى ان المعتزلة لما استدلوا على الحسن والقبح العقليين بان قالوا ان من استوى  
 في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا عيب يستقرار  
 الشرايع على تحسين الصدق وتقيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذلك  
 الا لان حسنة ذاتي ضروري عقلي اجابوا عنه بان اثار الصدق لما تقرر  
 في النفوس من كونه الملازم لغرض العامة ومصلة العالم فكون الصدق  
 محذورا والكذب مذموما عند العامة لاجل هذه الملازمة والمناصرة لالاجل لذاته  
 او لوازمه يقتضي شيئا قبيحا عند العقل ولذا يفتح نارة وبحسن اخرى وبالجملة  
 كون الكذب في الكلام اللفظي قبيحا بمعنى صفة نقص بمنوع عند الاشاعرة

في العمومات بعد التخصيص وجواب شارح ناظر الى الاستدلال الثاني واما  
 جواب الشريف فصالح لكل منهما هكذا يجب ان يحقق هذا المقام ( قوله  
 و اعترض عليه الشريف العلامة الى آخره ) لما كان الجواب المذكور يمنع  
 التقريب كان هذا الاعتراض باثبات التقريب الممنوع بان يقال لو لم يلزم  
 الوجود عليه تعالى لزم امكان الكذب والخلف المحالين واللازم محال لان محال  
 المحال ايضا فلا مجال لمنع التقريب بعد تسليم المقدمات المأخوذة فيه بل  
 الوجه في الجواب منع استصحاب التهمة من المقدمات هذا مراد الشريف فعلى  
 هذا لم يكن قوله واجاب عنه الى آخره جوابا عن هذا الاعتراض بل هو جواب  
 عن استدلالهم بدل الجواب الذي اعترض عليه وانت خبير بان غاية ما ذكره  
 في اثبات التقريب هو الوجود عليه تعالى لعارض الاخبار لا الوجود  
 في نفسه ومطلوب المعترلة هو الثاني فلا يتم تقريبه ايضا وما قيل بجزر  
 ان يكون ترك العقاب ممكنا في ذاته و متمنا بالغير لعدم التناقض بينهما ففيه  
 نظر لان اعتراض الشريف على الجواب المذكور من جانب المعترلة وليس  
 مرادهم اثبات الوجود الذاتي بل الوجود بالغير فهو كاف في الاعتراض  
 المذكور كما لا يخفى ( قوله قلت الكذب نقص و النقص محال الى آخره ) رد لجراب  
 الشريف باثبات الاستحالة الممنوعة ولقائل ان يقول ان اراد ان الكذب صفة  
 نقص يدرك قبحها بالعقل وفاقا فهو انما يدل على امتناع الكذب في الكلام التام  
 القائم بذاته لا على امتناعه في الكلام اللفظي القائم بحسب من الاجسام والكلام فيه  
 لان عمومات الوعد والوعيد من الكلام اللفظي قطعها لا يمتنع عند المعترلة الذين هذا  
 الرد من جانبهم الصحيح دليلهم وان اراد ان الكذب بايجاد الكلام اللفظي الكاذب  
 نقص وذلك ممنوع عند الاشاعرة كيف وهو قول بالقبح العقلي في افعاله تعالى  
 وذلك غير صحيح عندهم ولذا قالوا في نفي القبح العقلي او كان قبح الكذب لذاته  
 لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا كان في الكذب  
 انقاذي عن الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل قول يحسن تارة ويحرم  
 اخرى كقتل والضرب حدا وظلما كما في شرح المقاصد وايضا لو كان خلق  
 الكلام الكاذب نقصا محال الله تعالى لما خلقه لاحد على مذهب الاشاعرة واللازم  
 باطل بدهة والجواب المختار الشق الثاني كما هو الظاهر من قوله فلا تشمله القدرة  
 او تقول لاشك ان الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال او النقص شاملان لافعال  
 والتروك كتعلم العاوم وتركه كما انهما بمعنى ملائمة الغرض و منافرة شاملان لهما

قوله ان اراد ان الكذب  
 الى آخره هذا التزديد  
 مستفاد من شرح  
 المواقف في بحث  
 الكلام ( منه )

في الآخرة كافي المواقف وشرحه في الاوّل للشارح عقيب الثواب ان يقول خلافا  
 لمعتزلة بصره (قوله واستدلوا عليه) اي على وجوب العقاب اعلم ان لهم على  
 وجوب الثواب والعقاب يوم الجزاء ادلة منها ان لعبد باطاعة والمعصية يستحق  
 ثوابا او عقابا فتمد عن الثواب ظلم وترك العقاب تسوية بين المنطوع والمعاصي  
 وهو قبيح والكل محال في حقه تعالى ومنها عموما آيات الوعد والوعيد الاحاديث  
 فظاهر امر ان الاول ان الاوّل للشارح ان يتعرض بوعده تعالى ايضا والثاني  
 ان امر ادهم من وجوب الثواب والعقاب هو الوجوب باحد المعنيين الاوّلين لا بالمعنى  
 الثالث كما وهم والاستدلال بلزوم الكذب في خبره لا يدل على كونه بالمعنى الثالث بل  
 على مطلق الوجوب وانما يدل عليه لو كان هناك دليل يدل عندهم على الوجوب  
 بالمعنى الثالث وليس كذلك بل عندهم دليل على خلافه (قوله واجيب عندهم بان  
 غاية لي آخره) تلخيص الجواب ان غاية ما يدل عليه هذا الدليل هو الوجوب  
 لعروض العلم والاختيار ولا يلزم منه الوجوب في نفسه لجواز ان يكون العقاب ممكن  
 الترتيب في نفسه وواجبا عليه تعالى بالتقدير على نفسه كما هو الوجوب بالمعنى الثالث  
 فغاية ما دل عليه دوام العقاب لا وجوده عقلا بحيث يلزم من تركه محال فلا يتم  
 الترتيب لان عقابهم هو الوجوب العقلي وهذا هو الجواب الحق عن الاجواب  
 الشريفة لما ذكره الشارح والاجواب الشارح لانه يستلزم ان يكون الثواب  
 والعقاب للباقيين في عرصات الوعد والوعيد بعد تخصيصها بقيود وشروط معلومة  
 من نصوص شر بطريق الوجوب العقلي وهو خلاف المذهب وعلى هذا لا يرد  
 عليه اعتراض الشريفة نعم رد عليه ان دوام العقاب يعني العقاب على كل  
 مرتكب الكبيرة خلاف المذهب ايضا لكنه يبيّن على التسليم والارضاء والحق ان  
 هناك مقامين احدهما الاستدلال بمومات الوعد على وجوب العقاب عقلا على  
 كل من ارتكب الكبيرة ومات بلا توبة وثانيهما الاستدلال بها على انه تعالى يعاقب  
 على كلهم بالوجوب بالمعنى الثالث كاتبة المطيعين كما هو مذهب المتأخرين  
 من المعتزلة ولما كان المذهب الثاني الوجوب العقلي بالنسبة الى كل عاص والعقوبات  
 بالمعنى الثالث النسبة الى مجموع المعاصين لزمهم الجواب عن كل من الاستدلالين  
 وجواب هذا الحجب انظر الى الاستدلال الاول وهو لا يذكر تخصيص آيات الوعد  
 بتلك القيود والشروط بل يلتزمه اولافكاته قال لا نسلم ان كل من ارتكب الكبيرة  
 داخل في عرصات الوعد لانها متخصصة بقيود وشروط ولو سلم فثبت الدوام  
 للوجوب وانما يخص الذكر به لانه الدافع للوجوب العقلي في عقاب الباقيين

حسنا يجوز صدوره عنه تعالى من غير عوض عليه عندهم كما في شرح المقاصد  
 (قوله وقد ابطله الاشعري بان القبح العقلي الى آخره) لا يقال المنتفى هو القبح  
 العقلي بمعنى تعلق الذم بالمعنى صفة نقصان او منافرة الغرض فانهما ثابتان  
 للافعال مدر كان بالعقل وفاقا كما سيحى فيجوز ان يوجد في ترك العوض احدهما  
 فلا يتم الاستدلال لانا نقول على تقدير ان يوجد في الفعل او الترك صفة نقص  
 كالكذب يكون ذلك ممتنع الصدور عنه تعالى وفاقا فيكون خلافه واجبا عنه  
 تعالى لا واجبا عليه وقد عرفت ان الكلام في الثاني لافي الاول واما القبح بمعنى  
 منافرة الغرض فلا يتصور في افعاله تعالى اذ لا عرض له عند الاشاعرة ولو سلم كما  
 ذهب اليه الما تريدية فهو راجع الى احدهما لانه ان وجد هناك قبح عقلي بمعنى  
 صفة النقص فلا يكون ذلك الفعل من الافعال الممكنة والافى يكون من الافعال  
 الممكنة فعلى الاول يكون خلافه واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وعلى الثاني  
 لا يكون واجبا عليه ايضا فان قلت سيحى من الشارح ان للظلم عند اهل السنة  
 معنيين احدهما التصرف في ملك الغير والاخر وضع الشىء في غير موضعه  
 اللايق وان كان ملكه ومنه ظلم الشخص لنفسه وترك العوض وان لم يكن ظلما  
 بالمعنى الاول لكنه ظلم بالمعنى الثاني فيكون العوض واجبا عليه تعالى لان الظلم  
 بكلا المعنيين محال في حق تعالى قلت انما يكون الترك ظلما لو كان للعبد بتلك  
 الامراض والآلام استحقة في موجب للعوض وليس كذلك بل النصوص دالة  
 على ان ما يتلى به العبد من سوء فعله فيكون جزاء لفعله السابق ووضع في محله  
 اللايق (قوله والقبح الشرعى لاعمى له) لانه يستلزم ان يوجد هناك خطاب  
 حاكم يتعلق بافعاله تعالى بالافتضاء والتخيير وذلك الحاكم ليس نفسه تعالى وهو  
 ظاهر ولا واجب آخر لاستحقاته ولا يمكن لانه ملكه ولا معنى لتكليف المملوك  
 للمالك (قال المصنف ولا ثواب ولا عقاب) لا يخفى ان الاولى ترك لا المرزودة الدالة  
 على عطفهما على شىء يكونا معطوفين على اللطف او العوض لعموم شىء المنكر  
 وهو المطابق لكتيب التورم ولعله قصد بعطف الخاص على العام كالاهتمام  
 لكثرة المنكر بن لعدم وجوب العقاب لان جميع المعتزلة والخوارج اوجبوا العقاب  
 عليه تعالى نعم الثواب اوجبه معتزلة بصرة فقط لكنه قرينه فاعطى حكمه  
 وما قيل تغيير الاسارب لتوزيع الوجوب فكانه قال لا يجب عليه شىء لافي الدنيا  
 كاللطف وغيره ولا في العقبى كالثواب والعقاب ليس بشىء لانهم اختلفوا  
 في ان العوض هل يكون في الدنيا او في الآخرة وذهب الاكثر الى انه يجب ان يكون

الكافر المذب في الدنيا والاخرة ان لا يخاف او يسلب عقله قبل البلوغ فلا حاجة  
 الى ذكر الصغير والمسلم من الاخرة وذلك لان اكثر معتزلة بصره ومنهم الجبلي  
 اعتبر بجانب علم الله تعالى كالبغداديين كما ذكره مشارح المقاصد في كفي في الازام الكل  
 ذلك الكافر لكن بعض معتزلة بصره لم يعتبر بجانب علمه تعالى فذهب الى ان  
 من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب عليه تعالى نعمة للتوابع  
 اي جملة متعصنا متصدية اليه بان ايقاه الى البلوغ فلزمه ترك الواجب فيمن مات  
 صغيرا ففي ذكر الصغير ايماء الى بطلان مذهبهم ايضا واما ذكر المطيع فمتعبد  
 وارحما العنان وغرض الشارح هنا تحقيق المقام ورد من قال ان الازام غير متجهة  
 على البغداديين لان مرادهم الاوفى في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل  
 على مذهب الفلاسفة واليه ذهب المولى الخليلي في قوله ويؤيد ما ذهب اليه  
 الشارح ان ايقاع الشخص في الضلالة اصلح الغير ظم فربح عندهم فلا وجه  
 لما قيل اراد الله تعالى اظهار الحق والاف للجبلي ان يقول الاصلح واجب عليه  
 تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر موجه بالنسبة الى شخص آخر فاعلم  
 كان ائمة الاخر الكافر موجبة لكفر ابويه لكان الجزع على موته فكان  
 الاصلح لهما حيوية فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له او لم في نفسه  
 صلحا فلرعاية الاصلح لغيره فان الاصلح له واعلم ان بعضهم قال هنا ان ارباب  
 الكشف ذهبوا الى ما ذهب اليه الفلاسفة ويؤيده ما نقل عن الامام الغزالي من ان  
 ايس في الامكان ابدع مما كان اذ ايس في الجود بخيل ولا في التدرية نقصان ولا يخفى  
 ان قول بالانجيل الموجب اقدم العالم والجمع بين القدم والشريعة مشكل وسيحس  
 ما يتعلق به (قوله ومن ثم اتوا صدقته يجب الى آخره) فيه مزج اطرف واشارة  
 الى ان العوض معطوف على الاصلح او اللطف الواجب والعوض نفع خالص  
 عن التعظيم يستحق في مقابلة ما فعل الله تعالى بالعباد من الالام والآلام ونحوها  
 فيخرج الاجر والتوابع لكونهما لا تتعظم في مقابلة فعل العبد وكذا الفعل  
 المتفضل به ان ليس باسحق من العبد (قوله لانه طال) فسروا الظلم ضرر غير  
 مستحق لا يستعمل على نفع او دفع ضرر آخر ولا مفعولا بغير ايقاجي العادة  
 فخرج العقاب باسحقا في كالم اخذ ومشقة السفر الجالبة للانع والحجامة لدفع  
 ضرر مضوان ودفع الصائل لدفع ضرر معلوم واخرق الله تعالى الصبي  
 الواقع في النار لكون ذلك الاخرق عاديا في خلافه او بد فان اقبلام ان كان  
 مستحقا او مستقلا على نفع المالم او دفع ضرر آخر عنه او عاديا لا يكون ظم بل

قوله فلزمه اي لزم  
 ذلك البعض وان خص  
 الوجوب بالمكلف  
 لزمه ترك الواجب  
 في الجاهل في شافعي  
 الجبل كما لا يخفى

الشخص بخلاف الفرقة الثانية فان مرادهم الاصلح للشخص والانفع له هذا هو  
 مراد الشارح المحقق كما يصرح بعد (قوله و يرد عليهما) اي على الفرقتين  
 وفي بعض النسخ عليها اي على الفرقة الثانية وهو تصحيف والاضاع قيد الفقر  
 والابتلاء بالآلام لايقبل قوله لحال الكافر صريح في ان المراد الانفع له فيختص  
 بالفرقة الثانية لا نقول لما كان منع الانفع للعبد في الدين والدنيا اوفي الدين فقط  
 بخلا او جهلا اوسفها عند الفريقين كان الاصلح الواجب عليه تعالى عند الفرقة  
 الاولى ايضا اعطاء الانفع للشخص وتلخيص الاراد انه لو كان الاصلح واجبا  
 لما وجد كافر مبتلى بالآلام الى آخر العمر واللازم باطل بانهاهه واما الملازمة  
 فلان الاصلح بحاله ان لا يوجد اصلا الى آخره وما قيل بل الاصلح له الوجود  
 والتكليف والتعريض للنعيم المقيم وهم اذا الكلام في الاصلح الانفع له في الدين  
 وبقاء الكافر الى زمان التكليف مضر له فالانفع له احدا الامور الثلاثة (قوله وان  
 يكون ابقاء ابليس آه) اي و يرد عليهما انه لو كان الاصلح واجبا لم يبق شيء من  
 ابليس وجنوده بعد خلق آدم عليه السلام لان بقاءه واضلاله العباد طول الزمان  
 يوجب مزيد عذابه فلا يكون انفع له وايضا لما قدر الله تعالى على ذلك الاضلال  
 لانه ليس بانفع في حقه وايضا وفق الكل للاسلام فلا يوجد كافر اصلا واللوازم  
 كلها ظاهرة البطلان (قوله ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص  
 الى آخره) جواب سؤال مقدر بان يقال هذا الاراد لا يرد على الفرقة الاولى  
 لان مرادهم الاوفق في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل كما ذهب اليه الفلاسفة  
 في نظام العالم وقالوا ذلك النظام يقتضى ان لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل  
 فيكون ابتلاء ذلك الكافر بالآلام الدنيوية والعقوبات الآخروية للنافع الكثيرة  
 لغيره وحاصل الجواب بان مراد شيء من الفرقتين ليس ذلك واستدل عليه  
 بقوله ولذلك سئل الأشعري الى آخره وحاصل الاستدلال ان مراد الأشعري  
 من ذلك السؤال ابطال مذهب الفريقين معا بناء على ان الازمام مشترك بينهما  
 ولذا ترك الأشعري مذهبهما جميعا واشتغل بتدعيم آثار السلف قال في شرح  
 المقاصد واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم  
 الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره  
 من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لا آمنوا جميعا والالكان تركه  
 بخلا اوسفها انتهى ولجل ان غرض الأشعري ابطال مذهب الكل طول  
 الكلام على نفسه اذ يكتفيه ابطال مذهب الفريقين ان يقول ان الاصلح في حق

ما توقوف عليه الطاعة كالذرائق والقوى والاجل في قضاء الدين للمسر وانصب  
 الدليل الشرعي والبعث بالنسبة الى ما لا يهتدى العقل بنفسه ومن لا يظف القرب ما  
 يتعسر الطاعة بدون كمال العقل واما نفس العقل فمدار التكليف عندهم وكما ثبت  
 ونصب الأدلة الشرعية فيما يهتدى العقل بنفسه فان الادلة العقلية كثيرا ما  
 تعارض فيعسر الاهداء والحاصل هو ما يتذرد وانه الطاعة او يتعسر  
 والشارح حل ما يقرب على اعم من الموقوف عليه للطاعة كما يصرح به وليت  
 شعري بان لا تكليف بدون الموقوف عليه فلام، صفة: الكيف بعد اعطاء  
 الموقوف عليه عن العصبة وبتخاص العبد عنها ( قوله كعبنة الابهاء ) فانها  
 بالنسبة الى ما يهتدى اليه العقل لطيف مهمل وبالنسبة الى ما لا يهتدى  
 لطيف محصل عندهم ( قوله بوجب نقض غرض التكليف الى آخره ) اي نقض  
 الغرض من التكليف وهو الطاعة وهو فيجرح حال في شأنه تعالى فانه كسائر طرف  
 وهدم طرف آخر ومثله في المخلق من خفة العقل فيما الذالم يكن ذلك لنقض الفائدة  
 اجل من الاول ولذا اجاب الاشاعرة عنه بوجهين الاول ان كونه موجبا لنقض  
 الغرض انما يتم لو كاله تعالى غرض الثاني لو سلم فلان سلم انه فيجرح لوزان يكون  
 في نقضه حكم ومصالح اخر والشارح اشار الى الاول وسكت عن الثاني  
 وشارح الى جواب آخر بان ايجاب نقض الغرض انما يتم في اللطف المحصل  
 لاقى المقرب لامكان حصول الطاعة بدونه فلا يلزم وجوب كلا القسمين  
 بل وجوب القسم الثاني فقط وهذا الجواب مدفوع عنهم بما اشار اليه  
 شارح المقاصد من ان اقصى اللطف واجب عندهم ولذا عارضهم الاشاعرة  
 بأنه لو كان واجبا للكل في كل عصر نبي وفي كل بلدة عصوم بأمر بالعرف وينهي  
 عن الفحشاء وكان علماء الاطراف مجتهدين متقين اذ لا شك ان الطاعة بذلك  
 اقرب واسهل ووجه الاندفاع ان سهولة الطاعة توقوف على اللطف المقرب  
 وان لم توقوف عليه اصل الطاعة ومرادهم ان الغرض من التكليف هو الطاعة  
 على وجه سهولة اي بنائها الخواص والعوام كما لا يخفى ( قوله والاي يلزم نقض  
 الغرض ) هذا مستغنى عنه لانه عين الايجاب السابق ( قوله وهو يعلم انه لا يجيب )  
 اي الى الدعوة وهذا يشمل باللطف الموقوف عليه وان حل على معنى لا يكون  
 مقطوع الاجابة الا ان يستعمل معه نوع من التأديب كشر وطلافة وجه لا يمكن  
 ان يكون تشيلا باللطف المقرب ايضا ( قوله في الحكمة والتدبير ) اي في مصلحة  
 الشخص وتدبير اموره فانه هذه الفرقة بالصلح الاصلح له تعالى بالنسبة الى

الظاهر ان اللطف ناظر الى المذهب الثاني والا صلح والعرض ناظران  
الى المذهب الاول فراد المذهب الثاني من الحكمة هو الغرض فكان على  
الشارح ان يتعرض بنفي تليل افعاله تعالى بالاغراض الا ان يقال تلك العلاوة  
تستلزم نفيه ايضا ( قوله وكذا الثالث ) لانه التزام مالا يلزم والواجب عقلا  
هو ما يلزم سواء التزم اولا ولا شك ان ما ليس بلازم بدون الالتزام لا يكون  
واجبا بهذا المعنى وهذا خلاصة كلام الشارح هنا وفيه دليل على ما قد منا  
من انه لا نزاع هنا في ان الارادة بوقوع شئ في وقت معين و تعلق العلم  
بنلك الوقوع في الازل والاخبار المتفرع على العلم والارادة تستلزم الوقوع  
عقلا فسقط ما قيل انا لانسلم انه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى  
فهو يناق ما صرح به في تعريفه من جواز الترك لان امتناع صدور خلافه  
بالنظر الى التقدير على نفسه لا يناق جواز الترك مع قطع النظر عن التقدير  
المذكور وهو اما حوذ في التعريف وذلك السقوط لان المراد من امتناع  
صدور خلافه ايضا هو امتناع صدور خلافه في نفسه مع قطع النظر عن  
التقدير المذكور ولا شك ان امتناعه وجوازه متناهيان ولما كان المراد في الشق  
الاول ذلك فكذا في الشق الثاني بمقتضى التقابل فلا يرد على المحصل الا ان  
ان ترك الرحمة على العباد بعد ارادته تعالى واخباره بانه كتب على نفسه الرحمة  
يستلزم تخلف المراد عن الارادة والكذب في خبره وكل منهما محال في حقه  
تعالى فليس الرحمة بالوجوب العادي بل بالوجوب العقلي لما عرفت ان الكلام  
في الوجوب مع قطع النظر عن التقدير والارادة والاخبار والثابت بذلك  
الاخبار عادية تعالى والوجوب العادي بالنسبة اليه لا يقال لاحاجة الى ابطال  
المعنى الثالث في رد المعتزلة لانهم لا يقولون الا بالوجوب باحد المعنيين الاولين  
لانا نقول صرح شارح المقاصد بانه لما اورد عليهم بان الوجوب لا يوافق مذهبهم  
الذي هو صدور الفعل عنه على سبيل الحكمة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولذا  
اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة  
ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في العاديات نقول قد عرفت مما حققنا انهم  
لا يضطرون الى ذلك ( قوله ما يقرب العبد الى آخره ) قال العلامة المتنازلي  
في شرح المقاصد اللطف فعل يقرب العبد الى الطاعة وبعده عن المعصية  
لا الى حد الاجاء اي الاضطرار في الطاعة ويسمى اللطف المقرب او يحصل  
الطاعة فيه ويسمى اللطف المحصل وذلك كالارزاق والاجال والقوى والآلات  
واكمال العمل ونصب الادلة وما يشابه ذلك انتهى ومرادهم من اللطف المحصل

المراد بالصورة اللطيفة

ايضا وقد يقال مراده لو كان الاخلال بالحكمة موجبا للفعل عليه تعالى فكانت  
 جميع افعاله تعالى واجبة عليه تعالى لانها متضمنة للمصالح وفاقا ولللازم باطل  
 وفاقا ايضا وبكلم ايضا وفيه نظر لان ماله ان لا يجب عليه تعالى رعاية الحكمة  
 وهو العمارة الايجابية واعترض عليه بان كون جميع افعاله تعالى متضمنا للحكم  
 والمصالح لا يستلزم ان يكون ترك كل واحد منها مخالفا للحكمة بل وازن يكون ترك  
 بعضها ايضا غير مخال لها بل متضمنا للحكم ومصالح وان لم يحط علمنا بها ولا يفتق  
 انه اما يشوجه اذا حمل كلام المعترضة على اطلاق الحكم والمصالح لاعلى الحكمة  
 المعينة التي هي الغرض عندهم (قوله على ان التزام الى آخره) ظرف مستتر  
 خبر مبتدأ محذوف والتقدير ما سبق كلام ظاهري والتحقيق على ان التزام الخ  
 كما ذكره ابن هشام في معنى اللبيب في اعراب على للعلاوة وهي في الاصل  
 ما يضم الى الجانب الخفيف من شق الورق ليعتدلا وانما كان ما سبق ظاهريا  
 وهذا محتملا لانه تعالى لا يفعل عبثا لافائدة فيه لكن التزام الفائدة لم يكن  
 بطريق الوجوب العقلي لانه المسالك على الاطلاق فيه التصرف في ملكه  
 كيف يشاء حتى لو فهم العاصي وعذب المطع لم يلزم بحال عقلا طالما ان معنى  
 الخالي عن مطلق الفائدة والمصلحة يمكن ان يصدق على افعاله تعالى وان لم  
 يصدق على شيء منها بالفعل لكن ذلك الخلق لما لم يستلزم شيئا من الحالات  
 لم يكن الفعل الذي يترتب عليه تلك المصلحة واجبا عليه تعالى كما زعموا  
 وفي ابطال المعنى الثاني اشارة الى منع دليلهم القائل بان ترك الفعل المذكور  
 قوت المصلحة المترتبة عليه وقوت المصلحة فيصح بحال في حقه تعالى بان يقال لانسلم  
 ان في الترك قوت المصلحة لان في الترك مصالح ايضا ولو سلم فلانسلم ان قوت  
 المصلحة فيصح بحال في حقه تعالى اذ لا يجمع منه شيء من افعاله الممكنة واعترض  
 على هذه العلاوة بان معنى الواجب على المذهب الثاني ما يكون تركه مخالفا  
 بالحكمة ولا يلزم منه ان يكون ترك الاخلال واجبا حتى يكون عدم وجوب رعاية  
 الحكمة عليه تعالى مضرا في هذا المذهب بل الحق في ابطال هذا ان يقول ليس  
 فيما ذكرتم من الوجوب شيء ولو اصطلم فلانناقشة كما قال في ابطال المذهب  
 الثالث وليس الشيء الذي يجب ترك الاخلال عند المذهب الثاني ولا يتبع صدور  
 خلاف الفعل عند المذهب الثالث فالواجب عند المذهب الثاني ما يكون مخالفا  
 بالحكمة اخلا لا موجبا للفعال ومعنى العلاوة ان الواجب بهذا المعنى لا يتصور  
 ان يصدق على شيء من افعاله تعالى كما واجب عند المذهب الاول في كلامه وان

المعين فلو لم يوجد في ذلك الوقت لزم انقلاب علمه جهلا وهو صفة يستحق  
 صاحبها الذم فليس بشيء لان العلم التصديقي بوقوع شيء في وقته الذي  
 عينه الارادة له تابع للوقوع بانفاق منا ومن المعتزلة فلا نزاع هنا في ان العلم  
 بالوقوع التابع للارادة يستلزم الوقوع في الوقت الذي عينه الارادة ولا في انه  
 لو تعلق الارادة بوقوعه في الوقت الاخر لتعلق العلم بوقوعه في ذلك الوقت  
 لافي الوقت الاول كما لا نزاع في ان ارادته تعالى فعل نفسه في وقت معين  
 يستلزم وجوده في تلك الوقت وانما النزاع في ان ارادة بعض الافعال وفعله  
 بالاختيار كما يجاد المكلفين هل يستلزم عقلا ارادة فعل آخر وان يفعله  
 كاللطف والاصح اولا فذهب المعتزلة الى الاستلزام بناء على انه لو  
 لم يصدر منه الفعل الثاني بعد صدور الفعل الاول اختيارا لزم نقص محال  
 في شأنه تعالى كالذم والسفه وغيرهما والاشاعرة والماتريدية الى نفي ذلك  
 الاستلزام بنفي لزوم النقص ولاجل ما ذكرنا لم يحملوا ما اخبر الشارع  
 بوقوعه من افعاله تعالى واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على انه تعالى  
 يفعله البتة لان ذلك الاخبار تابع للعلم والارادة فيكون من قبيل استلزامهما  
 للوقوع ولا نزاع فيه واعلم ان مذهب الماتريدية المبتين للافعال جهة محسنة  
 او مقبحة قبل ورود الشرع انه ان كان في الفعل جهة تقتضي القبح فذلك  
 الفعل محال في حقه تعالى فتركه واجب عنه تعالى لا واجب عليه تعالى وذلك  
 كالتركيب بما لا يطابق عندهم وكالكذب عند محققى الاشاعرة والماتريدية وان  
 لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل ممكن له تعالى وايس بواجب عليه تعالى فهم  
 يوافقون الاشاعرة في انه تعالى لا يجب عليه شيء فاتفق بهذه المباحث التي  
 ذكرناها في نفي الحاكم عليه والوجوب عليه تعالى اذ قد غفل عنها اقوام والحمد  
 على المنضل المنعم (قوله لانا نعلم اجمالا الى آخره) يعني ان الواجب بهذا المعنى  
 لا يتصور صدقه على شيء من افعاله تعالى سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك  
 اذ لا تخلو شيء منهما عن الحكم والمصالح لا يقال لعل مرادهم من الحكمة هو  
 الحكمة المعينة المترتبة على جانب معين من الفعل والترك وهي الغرض عندهم  
 وكان ان الخلو عن مطابق الحكمة والمصلحة عبث محال عندهم فكذا الخلو عن  
 الحكمة المعينة فانه اخلال بالغرض وهو بوجوب الجهل او السفه عندهم لانا نقول  
 ترتب المصلحة المعينة على جانب معين عادي لاعقلية فله تعالى ان يرتبها على  
 الجانب الاخر فليس في افعاله تعالى فعل بوجوب تركه الاخلال بالحكمة المعينة

و بذلك يتدفع ما قلناه في شرح العقائد ليت شعري ما معنى وجوب الشيء عليه  
 تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره  
 عنه بحيث لا يمكن من تركه بناء على استلزامه محالاً آخر من سفة او جهل  
 او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة  
 العوار انتهى لان مرادهم الثاني لكن بعد ما صدر موجه اختيار الامطفا  
 ولا بشرط تمام الاستعداد فلا رفض للفا عدة كما لرفض لها في اختيار الامام  
 الرازي ما اختاره كثير من الاشعة من لزوم العلم للاظر عقلاً كما اعترف به في بحث  
 النظر من شرح المقاصد وتبعه الشريف المحقق نعم قول المعتزلة بالاروم  
 العقلي في هذه المواد اعني اللطيف والاصلح وغيرهما زعم فاسد ولكنه بحث  
 آخر اذ الكلام في معنى الواجب عليه تعالى لافي وقوعه وعدم وقوعه ( قوله  
 اما عبارة عما يستحق تاركه الذم ) ان اقتصر هنا على الذم كان معنى الواجب  
 المتناول لافعال الواجب عندهم وان عطف عليه العقاب كافي كالكلام العلامة  
 كان مخصوصاً بافعال العباد كما صرحوا به ( قوله او عتاركة محل بالحكمة )  
 والاختلال بالحكمة نقص محال عندهم والذمومية محال وفقاً ( قوله كما يشتر به )  
 اي بالوجوب مع ترك الجواز وذلك لان الحساب والحرية في الآية والحديث  
 فعلان مستدان اليه تعالى والمتبادر من الافعال المستندة الى الفاعل المختار  
 ان يكون اختيارية كما ذكره الشريف في بعض كتبه فالوجوب المستفاد  
 من كلمة على ومادة العزم عادي لافعلي وما قبل لان اكثر استعمال كلمة على  
 في التزام ما لا يلزم وهم بل الاكثر في التزام ما يلزم كما في قولهم له على الف  
 درهم وقضى عليه بذلك نعم استعمالها فيما كان اللازم فعلا اختيارياً بالالتزام في التزام  
 ما لا يلزم في كل موضع ( قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه  
 كيف يشاء ) فله تعالى ان يجعل الواجبات على افعال محررات وبالعكس فليس  
 في الافعال في ذواتها جهة محسنة او مقبحة فلا يكون العقل حاكماً بحسن شيء  
 منها وقبحه واذا لاحاكم عليه تعالى لا العقل ولا غيره فلا يتفصح منه فعل اصلا  
 يستوجب ذماً فلا يتجه عليه ان يقال صرح المص في الموافق بان هذا الخلاف  
 فرع الخلاف في كون العقل حاكماً او غير حاكم على ما اشرنا فالوجه ان يذكر  
 هذا في دليل انه لاحاكم عليه وبمحال ابطال الواجب عليه بالمتعينين الاولين  
 على اني كون العقل حاكماً فتأمل وما قبل كونه تعالى مالكاً على الاطلاق  
 لاتباق الوجود بالمتنى الاول فانه تعالى يعلم في الازل وجود كل حادث في وقته

قوله فتأمل اشارة الى  
 ان الاول له بعدهذا  
 التوجيه ذلك لان  
 العلاوة الاية مبنية  
 على كونه تعالى مالكاً  
 على الاطلاق بحيث  
 لا يتفصح منه شيء كما  
 لا يتفصح

بالجهة المحسنة والمقبحة في الافعال قبل ورود الشرع فالعقل ايضا ليس بحاكم  
عندهم من جهة ان العلم بالحسن والقبح ليس فعلا للعقل صادرا عنه بالباشرة  
او بالتوليد كما زعمه المعتزلة بل هو آلة للعلم بخلقه الله تعالى للعباد بواسطة اما  
بالشرع فقط عند الاشاعة او بالنظر الصحيح بدون الشرع عند الماتريدية ولذا  
وافقوا الاشاعة في انه لاحاكم عليه ولا يجب عليه شيء مع موافقتهم للمعتزلة  
في اثبات الحسن والقبح العقليين ومن هنا ظهر اندفاع ما ارده ابن الكمال  
على صاحب التوزيع من ان كون العلم بطريق التوليد او بجمري العادة خارج  
عن مجتسنا هذا (قال المصنف ولا يجب عليه شيء) هذان من عطف الالزام  
على الملزوم قال في المواقف وشرحه اجتمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح  
ولا يترك الواجب فالاشاعة من جهة انه لا يقبح منه ولا واجب عليه فلا يتصور  
منه تعالى فعل قبيح وترك واجب واما المعتزلة فن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه  
وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع مسألة التحسين والقبيح اذ لاحاكم  
بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الالعقل فن جعله حاكما بالحسن والقبح  
قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه وقد ابطالنا حكمه وبننا انه  
الحاكم يحكم على ما يريد ويفعل ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب  
عنه ولا استتباح منه انتهى فن اورد على المصنف هنا بوجوب الصفات الذاتية  
لم يفرق بين الواجب عليه والوجوب عنه كما صرح المصنف بهما في المواقف  
في بحث النظر فان الاول مخصوص بوجوب الفعل على الفاعل المختار بعد  
ما صدر عنه ما يوجبه اختيارا كوجوب صدور المتولد بعد صدور الفاعل  
المولد عنه اختيارا كما زعمه المعتزلة والثاني مخصوص بلزوم الشيء لذات  
الفاعل الموجب اما مطلقا او بواسطة تمام الاستعداد كما زعمه الفلاسفة  
في افعاله تعالى وصدور الصفات الذاتية عند الاشاعة من هذا القبيل  
فعلى هذا كان قول الشريف كما لا وجوب عنه بالنسبة الى افعاله تعالى  
بقرينة انه لرد الفلاسفة لكن ترك الكذب عند المحتقن واجب عنه لا واجب  
عليه وقد اشار العلامة التفتازاني في التلويح الى ان معنى الخلاف في انه  
هل يجب عليه تعالى شيء ام لانه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها  
بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره عنه تعالى او لا كراية الاصلح واخراج  
الفاسق عن النار وتقييد الافعال بالممكنة للاشارة الى ان قولهم بالوجوب  
والحرمة عليه تعالى بالنظر الى امكان الترك بترك ما يوجبه اختيارا كما اشرنا

صح الترجيح

اهممت

لصحة

لا بد

في الالزام  
بصدق  
الاشاعة

( وبذلك )

والتبع في افعال العباد يكون سببا للوجوب والحرمة عليهم كارشاد الرسول  
 حيث عموا الرسول من العقل في قوله تعالى ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث  
 رسولا ﴾ ووافقهم لما تريد في ذلك فاعقل كما عندهم مجازا بمعنى دليل  
 الحكيم ومرشده كالرسول والافعال في افعال العباد حقيقة بالامر والهي  
 هو الله تعالى لا العقل ولا الرسول وفاقا ولو فرض ان مراده ذلك بالنسبة  
 الى العباد فلا شبهة في ان مرادهم من الحاكم بالنسبة اليه تعالى معنى العالم  
 بحسن الافعال وقبحها والجواب ان ايس كلمة على هنا مثلها في قولنا حكمه على  
 زيد باقيام بل في قولنا حكمه زيد على عمرو يالف وكما ان في جعل احد بعض  
 افعاله الممكنة حسنا والبعض الآخر قبيحا بالقضاء او الخطاب تقرضا يجب تزيده  
 تعالى عنها فكذا في نسبة بعضها الى الحسن والبعض الاخر الى القبح نوع تقيده  
 كما يشاهد في افعال الملوك فتصد اهل السنة بهذا الكلام انه لا ولاية لاحد عليه  
 تعالى بالقضاء ولا بالخطاب والبنسبة بعض افعاله الممكنة الى الحسن  
 والبعض الاخر الى القبح فالحكم في كلامهم بمعنى ما يطلق عليه الحكم حقيقة  
 او مجازا بقرينة انه المراد المتعلق ويحتمل الموضوع في محل النزاع ولان محمله  
 على معنى العالم بحسن الافعال وقبحها وعلى كل تقدير ينجم على الشارح  
 انه لا يصح استدلاله عليه بالآية لان الحكم المخصص به تعالى كما يدل عليه لام  
 الاختصاص والتقديم في الآية اما معنى القضاء او اتقان الافعال وثنى منهما  
 ليس متناولا للحكم بمعنى العلم واما معنى الخطاب فخصطلم الاصوليين بل  
 الصواب في الاستدلال ان يقال لان الحكم عليه بالقضاء او الخطاب قطعي  
 القضاء والحكم عليه بمعنى العالم بحسن الافعال وقبحها موقوف على الجهة  
 المحسنة او المتبعة في الافعال قبل ورود الشرع وسيجئ بطلانها وقد  
 ابطله الاشاعرة بذلك ويمكن دفعه بان الحكم في الآية بمعنى القضاء كما هو  
 الظاهر وانتفاءه عن غيره تعالى كما هو مقتضى الاختصاص به تعالى يستلزم  
 انتفاء الحكم بمعنى الخطاب لامتناعه بدون القضاء والارادة واثار الشارح  
 بقوله على الاطلاق الى ان حكمه تعالى غير مقيد بقيد تمل الآية بهذا الاطلاق  
 والعموم على جواز ان يجعل الله تعالى الواجبات على العباد محرمان وبالعكس  
 وذلك يستلزم انتفاء الجهة المحسنة والمقبحة في الافعال في ذواتها  
 بدون الشرع واذا انتفت فلا حكم للعقل بحسن شيء من الافعال  
 وقبحه دون الشرع فلا حكم عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب من غير  
 العقل ولا بالعلم من العقل هذا عند الاشاعرة واما عند الماتريدية القايلين

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

والامصار على الاطلاق وعدم التقييد كما في المواقف (قال المصنف ولا يرضاء)  
الظاهر انه بجملة حاوية عن ضمير بخلقه و ارادته على سبيل التنازع والاولى  
ولا يرضاهم ولك ان تقول الضمير المفرد بالمذكور ولا ينافي الاستدلال بقوله تعالى  
ولا يرضى لعباده الكفر لانه يدل على عدم رضائه الكفر عبارة وعلى عدم رضائه  
المعاصي دلالة كما سبق ( قوله هذا ايضا قد مر ) اي في الشرح ولا يخفى  
ان الاستدلال بهذه الآية على عدم الرضاء واضح مستغن عن الحوالة على  
ما سبق الا ان يكون اشارة الى نفي الرضاء مع اثبات الارادة فانه موقوف  
على ما سبق من ان الرضاء ليس نفس الارادة ( قال المصنف غنى لا يحتاج الى شيء  
في ذاته ) غير مقتدر الى علة حقيقية كالعلة المادية والصورية فانهما تسميان  
بعلة المساهية والى علة خارجية لوجوده كالقاعلية والغائية فانهما تسميان  
بعلة الوجود وفي صفاته الحقيقية اذ الصفات الاضافية والسلبية غير مستغنية  
عن المضاف اليه والمسلوب كما نقل عن الشارح في بعض تصانيفه ولك ان تقول  
المقتدر الى الغير الاضافات والسلوب الحادثة كتمتلك السمع والبصر وعدم  
تعلقهما واما الازلية فيكفيها تحقق المضاف اليه والمسلوب في الوجود العلي  
وهما باعتبار هذا الوجود علم لا يغير الذات عند الاشاعة فغاية ما في الباب احتياج  
بعض الصفات الازلية الى البعض الآخر وهو العلم كما لا يخفى ( قوله هذا ايضا  
معلوم ما سبق ) اي من قوله وهو منزه عن جميع صفات النقص والظاهر  
ان مراده ان هذا ايضا كما استغنى عنه وليس بشيء لانه مقتدر على ما سبق  
تفريع التفصيل على الاجمال لان الغناء المطلق لكونه عبارة عن عدم الاحتياج  
هو من الصفات السلبية والاولى الاستدلال بمثل ( قوله تعالى والله غنى  
عن العالمين ) قال المصنف ولا حاكم عليه ( المقصود من هذا الكلام  
رد المعتزلة حيث يجعلون العقل حا كما عليه تعالى كما في المواقف وغيره  
ولقائل ان يقول المعتزلة انما جعلوه حا كما عليه تعالى بمعنى العالم بحسن بعض  
افعاله وفتح البعض الاخر فان حل الحكيم في كلام المصنف على معنى  
العلم فالنفي غير صحيح لان العقل يحكم عليه تعالى بوجوب الوجود والقدم  
وسائر صفات الكمال وان حل على معنى القضاء والقدر والمطاب المتعلق  
بالافعال بالافتضاء والتخبير فلا يصح رد المعتزلة بهذا الكلام لا يقال المعتزلة  
بعد ما ثبتوا الحسن والقبح العقليين لم يكتفوا بهذا القدر بل جعلوا العقل  
حا كما عليه تعالى وعلى العباد بايجاب بعض الافعال وتحرим البعض الآخر  
واثبتوا له ولاية الامر والنهي لانا نقول مرادهم ان ارشاده الى الحسن

والمدكم الثاني المحرظا بالتبع و اشار الى انعكاس الجملة الاولى ايضا بقوله ما ليس  
بكان ليس بمراد نعم لو قال المصنف في التفرع فكفر الكافر ومعصية الفاسق  
بخلافه و ارادته و ايمان الكافر و طاعة الفاسق ليس بخلافه و ارادته لتوجه ذلك  
و نحن نقول لعل مراد المصنف بقرينة نفي يه على هذا المأثور ان الكفر  
و المعاصي وجودا و عدمه بخلافه و ارادته وجودا و عدمه فلا يلزم قصور المصنف  
في التفرع و نتجه ذلك على الشارح لا يقبل المتفرع عليه مجرد الارادة فلا صواب  
للمصنف ترك الخلق لانا نقول جعل تعلق الارادة موجبا للخلق فقيده لشارة الى  
امتناع تحذف المراد عن الارادة في حق الواجب تعالى ( قوله وهذا كالتفتي  
عنه ) فيه انه انما يتوجه لو كان نفيها على مجرد الجملة التنية وذلك محل نظر  
بل الظاهر انه تفرع على مجموع الجنين كما اشترأ فلا يرد ذلك اذ لم يسبق من  
المصنف ان ما ليس بكان ليس بمراد وانما السابق انه تعالى خالق لجميع الحوادث  
مريد لجميع الكائنات هذا وقد يدفع ذلك بان هذا التفرع من ضمن لسانه  
اخرى هي رد البعض من اصحابنا فانهم بعدما افتوا على جواز اسناد الكل  
اليه تعالى اجمالا اختلفوا في التفصيل فذهب بعضهم من لا يجوز اسناد تفصيلا فلا يقال  
الكفر و الفسق مراد الله تعالى لا بهما الكفر وهو كون الكفر و المعاصي  
مأمورا بها لذهاب بعض العقل الى ان الامر نفس الارادة وهذا كما يصح  
ان يقال اجمالا هو خالق الاشياء ولا يصح ان يقال بالتفصيل هو خالق القرنة  
و الخازير و سائر الاشياء الرذيلة مع انه خالق الكل و وجه الرد ان ايها  
ما يليق بكبريائه فتحقق في خالق الخنازير و امثاله لاني مر يد الكفر و المعاصي  
بناء على ان الامر هو الارادة فانه مذهب ظاهر البطلان فلا يتوهم احدانه تعالى  
امر بالكفر و المعاصي مع ظهور انه امر باضدادها و ظهور ان الامر بالاضدين  
مما لا يصدر عن العاقل فضلا عن علام الغيوب و ما قبله و لان التوقف الى التوقف  
انما هو التسمية لاني التوصيف كما سبقه الشارح عن الغزالي فقيه نظر لانه خلاف  
المرضي عند المصنف ( قوله فانه قد مر الى آخرة ) قبل الاولى ان يقول  
قد مر انه خالق الاشياء كلها و انه مريد لجميع الكائنات فيكون الكفر و المعاصي  
بخلافه و ارادته و فيه ان مثله لو ورد فانما يرد على المصنف حيث فرغ الخلق  
على مجرد الارادة و قد عرفت اندفاعه و لا يرد على الشارح لانه في صدد التفرع  
على ما سبق فانه ( قوله خلافا للمثناة فانهم ) قد و المأثور بغير الانفصال  
الاختيارية للعباد و هذا التعبد باطل باجماع السلف و الخلف في جميع الاعصار

اجمعون) فالاولى ان يقال يقيد باليوم كافي قوله تعالى ( فلن اكلم اليوم نسيا )  
 اقول والاولى ان يقال يقيد بايد او اليوم والغاية كافي قوله تعالى حكاية عن اخي  
 يوسف عليه السلام ( ان ابرح الارض حتى يأذن لي ابي ) وينحى على الاخير بن  
 ايضا انه يجوز ان يكون للتأييد المطلق ان لم يقيد بما يدل على التأكيد والتأييد  
 في المحدد ان قيد به كاليوم والغاية لكن يدفعه ما بعد التسليم الآتي لان تقييد  
 عدم تنبيه الموت بايد انص في التأيد سواء كان كلمة لن للتأكيد او للتأييد وكان  
 ذلك التأيد المطلق بالنسبة الى اوقات الدنيا بشهادة دلالة النص القرآني على انهم  
 يتنون الموت للخلاص عن عذاب جهنم فليكن التأيد المدلول عليه بل من هذا  
 القبيل ولا يرد على هذا الجواب انه يلزم جهل موسى عليه السلام بعدم رؤيته  
 في الدنيا لما قدمناه آنفا ( قال المصنف ماشاء الله كان الى آخره الظاهر من ترك  
 العاطف انه خبر بعد خبر هو مرئي في قوله وهو مرئي للمؤمنين كقوله فيما بعد غني  
 لا يحتاج الى شيء و الاظهار مقام الاضمار للاقتباس من المأثور ثم الظاهر  
 ان المراد ماشاء وجوده وجد ومالم يشأ وجوده لم يوجد فيشكل تفرغ الكفر  
 الا ان يحمل على دواعيه الموجودة كما سبق ويحتمل ان يحمل على معنى ماشاء  
 تمتقه من وجودات الموجودات وخدمات المدبريات تمتق ومالم يشأ تمتقه  
 من وجودات المدبورات وخدمات الموجودات لم تمتق وحيث لا اشكال  
 في التفرغ وهو الاوفق لتعلق ارادته تعالى باحد جانبي الفعل والتروك على التقدير بن  
 كلمة ما من الفاظ العموم فالاراء كل مشيء كأن وكل ما ليس بمشيء ايس بكان كما يشير  
 اليه الشارح ( قوله وفيه دليل على انه مريد للكائنات ) سواء كانت من افعاله  
 تعالى او من افعال العباد لما عرفت ان كلمة ما من الفاظ العموم وتخصيص  
 المعترلة اياها بغير افعال العباد من غير دليل ثم الاولى ان يقول وفيه دليل على انه  
 مريد للكائنات وغير مريد لما لم يكن اذ انعكس الجملة الذاتية بعكس التقيص الى  
 قولنا كل كأن مشيء و الجملة الاولى الى قولنا كل ما ليس بكان ايس بمشيء بناء على  
 ان الموجبة الكلية تنعكس الى نفسها بعكس التقيص وان لم تنعكس اليها بالعكس  
 المستوي وقد اشار المصنف في المواقف الى كلا الدليلين وشارحه الشريف  
 الى انعكاس كلتا الجملتين وذلك لان الفرض من اقتباس هذا المأثور رد المعترلة  
 في قولهم انه تعالى غير مريد لبعض الكائنات وهو الكفر والماضي ومريد لبعض  
 ما لم يكن كإيمان الكافر وطاعة الفاسق كما دل عليه تفصيل مذهبهم الآتي الا  
 ان يقال نظر الشارح الى ظاهر التفرغ فجعل الحكم الاول عمدة في هذه الرسالة

تمدح بكونه لا يرى في الدنيا فقط فسلم لكن بعد المساعدة على ان ما كان سائبة  
 مدحا يكون وجوده نقصا لا يتم الترتيب اذ غاية ملزم من ذلك امتناع رؤيته  
 تعالى في الدنيا وهو لا ياتي وقوع رؤيته في الآخرة فضلا عن امتناعها قبيل  
 فيه دليل على مطاوع بهم وان شئت من الكفاية في الرواية مع الاحتفاظه وللکفاية  
 في رؤيته الشكل بل الخراس فقط لا علم بها بما سبق ثم في قوله مع كونه اقرب آه  
 نظر لانه انما يؤيد الكفاية اذ سهل القرب على القرب المسكاني وهو غير صحيح  
 و- بل الورد بد عرفان وهما الورد ان في جاني العنق واصلان الى التنب  
 ( قوله ) وقوله تعالى لموسى عليه السلام ان تراني الى آخرة ) هذا حجة برأسها  
 للمعترف لكن الشارح جمعها جوابا لسؤال مقدر بن قال ان بعض الآيات تضمن بعضها  
 ولما كان ان في هذه الآية للتأييد دل على ان قوله تعالى لا تدركه الابصار عام  
 في الاوقات في الدنيا والآخرة فيندفع الوجه الثالث عن دليل عدم الوقوع ودل  
 على ان التمدح بكونه لا يرى في الدنيا والآخرة فيندفع الوجه الثاني عن دليل  
 الامتناع وتقرير الجواب عن الكل ظاهر ( قوله بل لما اكيد ) وهنا بحث من  
 وجهين الاول ان التأكيد دل على ان موسى عليه السلام اما نكر لعدم وقوع  
 الرواية او مزيد دفيبه وعلى التقديرين لزم ان لا يعرف عدم وقوعها فينبغ الاشارة  
 فيما هو الثاني ان التجلي في قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا فصره  
 باظهار الجبل بعد ان كان محجورا عنه انما مع خلق الحبة والبصر للجبل كما رواه  
 ان فوركا عن الاشهرى فيكون اندك الجبل وعدم استقراره لرؤيته تعالى  
 واما بدون ذلك فانه ما له كما ذهب الاكثر فيكون اندك الجبل الظهور له من غير  
 رؤيته وعلى التقديرين في آية الاستقرار دلالة على انه اذا لم يتحمل الجبل الاقوى  
 للتجلي له فمدح تحمل موسى عليه السلام بالطريق الاولى ولو كان ذلك بحسب  
 جرى عادة الله تعالى فوهذا التأكيد بهذا القرينة دلالة على امتناع ما لو وقوع  
 رؤيته والجواب عن الثاني ان غاية ما يدل عليه التأكيد المقرون بتلك القرينة  
 عدم تحمل التركيب المنصوب للتجلي له بحسب جرى العادة وعن الاول ان  
 طلب موسى عليه السلام الرواية يجوز ان يكون بطريق خرق العادة الواقع  
 للآباء مع العلم بامتناع وقوعها عادة او وسيلة عقابيه ملزم ترده عليه السلام  
 في ان هذا التركيب العاصري يحصل له لعل ليس ذلك من الامور التبليغية حتى  
 يكون عدم العلم به منافيا لسورة ( قوله واهذا بقيد ابدا ) كما في الآية قبل  
 يجوز ان يكون التنبه بذلك لا أكيد كما في قوله تعالى فيصعد الالامنة كلاما

قوله فضلا عن  
 امتناعها لا يمتنع انه  
 لا معنى لكون امتناع  
 رؤيته تعالى في الدنيا  
 اولى بعدم المسافة  
 لامتناع رؤيته في  
 الآخرة بالنسبة الى  
 وقوعها فيها على  
 ما هو مقتضى استعمال  
 لفظ فضلا فالصواب  
 ان يقال فضلا عن  
 امكانها فان الوقوع  
 فرع الامكان فامكانها  
 في الآخرة اولى بعدم  
 المنافاة بالنسبة الى  
 وقوعها ( محمد اسعد )

من الامر لعنتم) الآية ولو سلم فالاستفاد من صيغة المضارع هو الاستمرار التجددي  
 كما في قوله تعالى (الله يستهزئ بهم) اي ينزل عليهم الهوان والمقارة وقتا  
 بعد وقت وذلك للتشديد فان في الدوام اعتيادا يهون الصبر بخلاف التكرار  
 بعد الخلاص لا الاستمرار الدوامي والمنافي للسالبة المطلقة هو الاستمرار الدوامي  
 لا التجددي واعلم ان هذا جوابا باربعها اشار اليه المصنف في المواقف وهو اننا سلمنا  
 ان الآية عامة في الاوقات ايضا فلنفي روية الابصار ولا يلزم من عدم روية  
 الابصار عدم روية ذوى الابصار لجواز ان يكون ذلك النفي نفيا للروية  
 بالجراحة مواجهة وانطباعا فلا يلزم منه نفي الروية بالجراحة من غير مواجهة  
 وانطباع (قوله وما قيل من التمدح لى آخره) جواب عن استدلالهم بالآية على  
 نفي امكان الروية وحاصل الجواب المعارضة بالقلب ان يقال انه تعالى تمدح  
 بانه لا يرى وكل من تمدح بذلك فهو ممكن الروية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى  
 فلان التمدح في عدم الروية لا تعززوا الاحجاب بحجاب الكبرياء مع امكان الروية  
 كما يمدح الملوكة بذلك لامع امتناعها واللكانت المدعومات بمدح عدم الروية  
 واما ما اورد عليه المولى الخيالى من ان عدم مدح المدعوم لاستتماله على معدن كل  
 نقص اعنى العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رويتها لكونها  
 مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد  
 التمدح بنفى الشريك واتخاذ الولد مع امتناعهما في حق تعالى فليس بشئ اصلا  
 لان التمدح بخصوصية عدم الروية منحصر في الظاهر في التعزز والاحجاب  
 مع امكان الروية ولذا لم يكن اعظم الملوكة ومدحها بمدح الروية من البلاد البعيدة  
 وكذا الاصوات والروائح اذ لا تمنع والاحجاب بحجاب الكبرياء لشيئ منها  
 كالمعدوم واذا كان الظاهر ذلك فلا يرد عليهم شيء لان مقصود المعارض  
 القاء الشك في دليل الخصم لا اثبات المطلوب ولذا لم يعدوه من ادلة الامكان  
 (قوله ولان عدم رويته في الدنيا لى آخره) قيل دليل على ان التمدح حجة عليهم  
 وعطف على قوله لانه لو امتنع الى آخره وليس بشئ اذ الكفاية غير كافية  
 في الاستدلال وكذا ياباه تفرع قوله فلان نفي رويته في الآخرة فالحق انه معطوف  
 على قوله بل هو حجة لانه بمنزلة ان يقال لانه معارض قلبا فلا يرد على دليلهم  
 بوجهين الوجه الاول بطريق المعارضة وهذا الوجه بطريق المنع بان يقال  
 ان اردتم ان تعدلوا تمدح بكونه لا يرى في الدنيا والآخرة فذلك ممنوع لان عدم  
 رويته في الدنيا مع كونه اقرب اليهم من جبل الورد بكاف في التمدح وان اردتم ان

مجازا انما هو الروية بالبصر لا العلم وقد اتفق ذلك الادراك عن كل بصر مادام  
 موجودا واما الامكان فلان ما به التمدح يجب ان يكون في حقه تعالى من صفات  
 الكمال وهو سلب الروية وما كان سلبه صفة كان وجوده نقصا محال في حقه  
 تعالى فلا يمكن رويته تعالى (قوله مع الاضافة بجميع جوانب المرئي) فروية بعض  
 جوانبه دون بعض ليست بادراك وان كانت روية فيكون ادراكا بصر اخص  
 مطلقا من الروية وسلب الاخص لا يوجب سلب الاعم ولعل المراد من الجوانب  
 اهم من الجوانب الحسية والمعنوية ليكون المنفي هو الادراك المؤدى الى الاكتناء  
 ويؤيده قوله وحقيقته التل والوصول انما حالوه على هذا المعنى بشهادة قوله  
 تعالى وهو يدرك الابصار لان المراد انه تعالى يرى كل اصر بجميع جوانبه وعلى  
 وجه الاكتناء ومن غفل عنه قال (قوله والثاني ان هذه) حاصل هذا  
 الجواب انه لما كان المذهب ان المؤمن يرويه تعالى في الآخرة دون الكفار  
 فيحوز ان يكون الآية مجعولة على رفع الابهاب الكلي بان يعتبر عموم استغراق  
 الجمع المحلي باللام في جانب المنقى بمعنى ليس كل بصر يدركه لافي جانب  
 النقي ليكون سلبا كليا بمعنى لا يثبى من الابصار بمدركه تعالى وان جاز ذلك  
 ايضا كالمقالة المحروطة في جانب النقي في قوله تعالى وما يدركه بطلام للعبيد  
 ولاقل من احتكك الآية هذا المعنى واذ انبت هذا الاستعمال سطر الاستدلال على  
 مطلو بكم الذي هو الساب الكلي واما ما ذكره المصنف في الموافق من ان اللام  
 في الجمع المحلي ان لم يكن للعموم والاستغراق فالآية جمعة لنا لا عابيا اذ يكون  
 القضية حينئذ سالبة مفعولة بمعنى لا يدركه بعض الابصار بل على ملاحظة  
 الاهمال المستفاد من لام الجنس في جانب النقي كما زعموه في لام الاستغراق ونفي  
 الادراك عن بعض الابصار بدل بمفهومه على ثبوته لبعض الاخر كما ذكره اهل  
 العربية من ان نفي المقيد راجع الى القيد ففيه نظر ظاهر والذالم يالفت اليه  
 الشارح ثم الاولى للشارح في هذا الجواب ان يقول لو سلمنا ان ادراك البصر  
 عبارة عن مطابق الروية فيحوز ان يحمل على رفع الابهاب الكلي كما قال في الجواب  
 الثالث (قوله فانها سالبة مطلقة) اى لادانة قائله بان لا يثبى من الابصار  
 بمدركه تعالى مادامت موجودة ولا ضرورة بمطابقة كما يزعمها المعتزلة حيث  
 نفوا الوقوع والامكان لا يقال بل هي دائمة مطلقة بشهادة صيغة المضارع  
 الدالة على استمرار نفي الروية لانا نقول يجوز ان يلاحظ الاستغراق المذكور  
 في جانب المنقى ايضا لافي جانب النقي كما قالوا في قوله تعالى (او يضعكم في كثير

جاوزوا ونحن نقول وكذا سائر المعاني كما يظهر من شواهدنا فالنظر لا ينك  
 عنه معنى الروية وان تضمن معنى آخر كالانتظار والتفكر والرأفة فالعنى في البيت  
 الاول كما نظر الظماء الى الغمام منتظرين مطره وفي البيت الثاني نظرات الى  
 الى جهته تعالى منتظرين لآيات الظفر من تلك الجهة التي ينزل منها آثار رحمة  
 وما قبل وجه النظر والتأمل ان هذا الكلام حكاية عن المنافقين اذ يقولون  
 يوم القيمة لاهل الجنة انظر وناقض من نوركم فالانتظار من المؤمنين لابنائه  
 ولذا فسر بعضهم بانظروا اليها فليس بشيء اذ لا يلزم من طلب المنافقين  
 انتظارهم ان ينظروا وقد اجتمع كثير من الناظرين على ان مراده من النظر  
 ما اورده المعتزلة على الكبرى ومن التأمل جواب الاشاعة عنه كما عرفت واعلمهم  
 ظنوا ان المراد ههنا عكوس الشرايط التي ذكرناها وذلك ظن فاسد  
 لا يخفى ( قوله وليس بمعنى الانتظار ) جواب عن ايراد المعتزلة بوجهين  
 احدهما منع الصغرى بان يقال لانسيان النظر في الآية موصول بالي وانما  
 يكون كذلك او كان الى حرف جر وهو ممنوع بل هو اسم بمعنى التعمه  
 واحذ الآلاء فيكون النظر بمعنى الانتظار اى منتظرة نعمه ربها لكونه  
 متعديا بنفسه وثانيهما ما قدمنا من منع الكبرى لجواز ان يكون الموصول  
 بكلمة الى بمعنى الانتظار بشهادة قول الشعراء وقد اشار الى جواب الثاني  
 خاصة و اشار الى جوابيهما معا هنا وحاصل الجواب انه لا يجوز حمل النظر  
 في الآية على معنى الانتظار لانه غم وموت اجر كافي للمواقف فلا يناسب  
 مقام التبشير وما يقال يجوز ان لا يخلق الله غما في الانتظار للمؤمنين في  
 الآخرة لان ترتيبه على الانتظار عادي يجوز تخلفه عنه قد فوع بان التبشير  
 والانذار بما نعمه لذة وعذابا وانما يقع التبشير بالذار والانذار بالجنة مع امكان  
 ان يخلق الله تعالى الفرح واللذة في النار والعذاب والالم في الجنة ( قوله ولما السنة )  
 فقلوله عليه الصاوة والسلام سترون ربكم الحديث وهو حديث مشهور رواه احد  
 وعشرون رجلا من كبار الصحابة ( قوله والمعتمد الاجماع الى آخره ) يشير الى ما ذكره  
 المصنف في المواقف من ان دلالة الكتاب والسنة على هذا المطلب لا تقيد علما  
 قطعا بل نظريا فلا اعتماد لادلتيهما عليه لان المطلب يقيني والمعتمد هنا هو  
 اجماع الامة قبل ظهور المبسدين على وقوع الروية في الآخرة وهو مستلزم  
 لجوازه على ان الآيات والاحاديث مجمولة على ظواهرها ( قوله اجماع المتكروين )  
 معارضة في الوقوع والامكان اما الوقوع فلان الادراك المنسوب الى الابصار

المتكروين

اى الميل ومتى كان متعديا بالى كان بمعنى الرؤىة كفاى هذه الآيه وما هذا الاخير  
 ليس مما نحن فيه والتعرض لهما لتوقف الاستدلال على الاول والثانى والثالث  
 للاستطراد والانكشاف بالاضداد وليس المراد ههنا عكوس هذه الشرطيات  
 وبيان ذلك مع التوقف المذكور ان حاصل الاستدلال ان النظر فى هذه الآيه  
 موصول بالى وكل ما هو موصول بالى فهى بمعنى الرؤىة ومن البين ان بيان هذه الكبرى  
 انما يكون بالشرطية التى ذكرناها لابعكها القائل بانه متى كان بمعنى الانتظار  
 يكون متعديا بنفسه فظهر ان المراد هذه الشرطيات لاعكوسها واما توقف  
 الاستدلال على الاول فلان المعتزلة اوردوا عليه بمنع الكبرى مستندا بجواز ان  
 يكون نظر الموصول بالى بمعنى الانتظار ولما لم يصح منع المقدمة الاستقرائية  
 بلا شاهد استشهدوا بقول الشاعر \* وشمت ينظرون الى بلال \* كما نظر  
 الظماء حيا الغمام \* ومن البين ان الظماء اى العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب  
 حمل النظر المشبه اى الموصول بالى على معنى الانتظار لاصح التشبيه وبقوله  
 \* وجوهنا نظرات يوم بدر \* الى الرحمن يأتى بالفلاح \* اى منتظرات آياته بالظفر  
 والفلاح واجاب الاشاعرة عن ذلك بان الشواهد المذكورة غير صالحة للاستشهاد  
 لان الحذف والاىصال شايع فليس حمل الموصول بالى على معنى الانتظار فى البينين  
 باولى من عكسه بل الاولى عكسه لان الموصول بالى نص فى الرؤىة فالتعدى بنفسه  
 فى البيت الاول بجواز ان يكون بمعنى رؤىة الظماء مطر الغمام مشتاقين اليه وفى البيت  
 الثانى بمعنى ناظرات باعينها الى جهة الله وهو العلو الذى هو قبله الدعاء ولذا  
 يرفع اليه الايدى او الى آثاره تعالى من الضرب والطعن فى الاعداء الصادرين  
 من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وللايمان اليه اورد الشارح  
 النظر والتأمل على شهادة شاهد الشرطية الاولى ( قوله وفيه نظر وتأمل )  
 اما النظر فبان يقال انما يصح معنى الانتظار لو كان هذا الخطاب حين جواز  
 الصراط او المحشر وهو بمنوع الجواز ان يكون من النار الى الجنة على نحو  
 قولهم \* ان اقبضوا علينا من لماء \* والظاهر ان نور المؤمنين فى وجوههم يسبحى  
 بين ايديهم فيكون النظر بمعنى الرؤىة قسما واما التأمل فبان يقال لو سلمنا  
 ان النظر بمعنى الانتظار حين الجواز فالانتظار بعد الخطاب انما يكون فى امثاله  
 بعد النظر فظاهر ان المراد النظر واليهما منتظرين لنا على طريق تضمن معنى  
 الانتظار وليس التضمن مخصوصا بالتعدى بحرف الجر بل قد يكون فى تعدية  
 اللازم كما قالوا فى قوله تعالى فاستبقوا الصراط ان تعدية الاستحقاق بتضمن معنى

لا الى المدرك فيحوز ان يكون المدرك خصوصية الجوهر او العرض او الوجود  
 بشرط التحيز المطلق وانتفاء الوساطة في الاثبات لا يوجب انتفاء الوساطة  
 في الثبوت وكذا يرد النقص بصحة الملووية ( قوله وهذا التأويل في غاية البعد  
 الى آخره) الظاهر ان وجه البعد ما اشار اليه الشريف من البحث بوجهين الاول  
 ان انتفاء الهويتين في الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج عين  
 هوية الموجود في الخارج حتى يكون ماصدق عليه احدهما عين ماصدق عليه  
 الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية  
 لكونه من المقولات الثانية الثاني انه لو كان وجود كل شيء عين ذاته لم يكن  
 لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود انتهى وقد عرفنا انه  
 انما يتوجه على المؤل لو كان التأويل بحمل كلام الاشعري على حقيقته وقد عرفت  
 انه بالتجوز فلا يرد ذلك وانت تعلم ان تأويل كلام العاقل خصوصا كلام  
 صاحب المذهب بما يقتضيه الضرورة في غاية القرب لاسيما اذا كان ذلك  
 رد ما زعمه المتكلمون كما اشرفنا ( قوله ان الشيخ الى آخره) جواب آخر يدل  
 التأويل المذكور لكن التأويل مبنى على كون الاستدلال تحقيقيا وهذا مبنى  
 على كونه الزاميا بناء على ان الاشتراك المنوع مسلم عند الخصم وهذا القائل  
 هو الامدي حيث قال بان التمسك بهذا الدليل ان كل من يعتقد كون الوجود  
 مشتركا كالتقاضى وجهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان من  
 لا يعتقد كالتشيخ فهو بطريق الازام ولا يجب كون الملامم معتقد التمسك به  
 انتهى ولما لم يكن مرضيا عند المصنف ذهب الى التأويل المذكور ( قوله  
 وقد ثبت وقوع رؤيته الى آخره) شروع في اثبات الوقوع بعد اثبات الامكان  
 فهو معطوف على قوله واستدلوا على جواز الرؤية الى آخره قال الامدي  
 اجتمعت الامة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا  
 واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاقبلته بعضهم ونفاه آخروهل يجوز ان يرى  
 في المنام فقبله لاوقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤيته حقيقة  
 ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذى  
 الحواس واختلفوا في رؤيته تعالى لذاته كذا في شرح المواقف ( قوله والنظر  
 يكونه) يعني ان النظر مشترك بين هذه المعاني والاستعمال بواحد من هذه الحروف  
 الجارة او بدونها قرآن معينة لها مفتى كان متعديا بنفسه كان بمعنى الانتظار ومتى  
 كان متعديا بغيره كان بمعنى التفكير ومتى كان متعديا باللام كان بمعنى الرأفة والتعطف

وهي الوجود قائمة بالأخرى وهي الموجود كاسود مع الجسم الاسود فمراده  
من قوله وجود كل شيء عينه ايس له عينه في الواقع بل المراد انه ايس في الخارج  
هو يتلخظ من قوله واحد بالآخرى كاسود مع الاسود وذكر العينية وارادة هذا المعنى  
بطريق التجوز بملافة الخصوص والعموم لان العينية اخص مطلقا من عدم  
الهويتين بحسب الخارج بل واز ان يكون عدم تعدد الهوية الخارجية ليكون  
احدهما اعتبارية فالدفع كلا وجهي الازداد الذي اورده المحقق الشريف في  
شرح المواقف نعم تجوز على هذا التأويل ان الوجود المشترك بمعنى الوجود المذكور  
امر اعتيادي ومعقول بل لا موجود خارجي يتعلق به الرؤية كالمحدث والامكان  
ويمكن دفعه بان المراد من كون الوجود مريثا كون مبدأ انتزاعه مريثا دون مبدأ  
انتزاع الحدوث والامكان لانزاري الهويةت من حيث كونها موجودة لان حيث  
كونها حادثة او ممكنة والامكان حينئذ بعد رؤية العالم الى دليل حدوته او امكانه  
كالم يتضح الى دليل وجوده وذلك لان ادراك الجسم مثلا من حيث الوجود يمكنه  
ملاحظته مع آثاره المريثة ولا يتوقف على ملاحظة العدم بخلاف ادراكه  
من حيث الحدوث او الامكان ولك ان تقول كل من القديم والحادث من اقسام  
الموجود الخارجى لكن المعتبر فيهما الوجود في الجملة فالخاتمة الثاني كما انه  
حادث عند وجوده كذلك هو حادث عند عدمه اللاحق لكونه موجودا  
في الجملة ولذا كان الحركة الواحدة حادثة عند انتهائها مع ان جميع اجزاها  
منقضية في ذلك وكذا الضربات العشرة حادثة عند تمام العاشرة مع ان جميع  
اجزائها منقضية وقد سبق من الشارح ان الوجودات تعاقبى نوع من وجود المجموع  
فحينئذ نقول لما كان الحدوث والامكان مشتركين بين حالى الوجود والعدم  
لم يكن مبدأ انتزاعهما علته خاتمة بحال الوجود بخلاف مبدأ انتزاع الوجود  
وعلى التقديرين فتلخيص دلائلهم هذا انزاري الهوية المشتركة بين الجوهر  
والعرض فاذن انزاري الهوية من مبدؤ لانك في وجودها او تحتاج في كونها جوهر  
او عرضا الى دليل فظهر ان المرئى هو الهوية المشتركة بهما وهو لا ينافى بانهم  
كون اخصوصيات مريثة في بعض الاحيان ايضا ليكون مكاراة كما قال الامام  
الرازى ثم ان تلك الهوية المشتركة المريثة ليست مخصصة بالاشترك بين الممكنات  
بل هي مشتركة بين الواجب والممكن ايضا لانزاريها من حيث كونها موجودة فانها  
كون في الاعيان لان حيث كونها حادثة او ممكنة فلا يرد عليه ذلك نعم يرد عليه  
ان كون المرئى هوية مشتركة مجموع بل واز ان يكون الاجمال رجعا الى الادراك

في الخارج لكونهما من الاوصاف الاعتبارية المشتقة على السلب وايضا الامكان شامل لحال عدم فلا يكون علة مختصة بحال الوجود والمدعى ان صحة الرواية مختصة بحال الوجود لامتناع روية المدعوم ضرورة وانفاقا فلا بد لهما من علة مختصة بحال الوجود والامكان الشامل لحال الوجود والعدم لا يكون علة لهما بخلاف الوجود فانه وجودي غير متحقق حال عدم للتأني بينهما ( قوله وانه لا اشترك بين الوجود الا في اللفظ الى آخره ) لا يخفى ان الاشتراك اللفظي موقوف على تعدد الوضع بحسب تعدد المعاني ولما كانت الهويات الموجودة غير متناهية في علم الواضع حين الوضع لم يمكن وضع لفظ الوجود بازائها باوضاع متعددة غير متناهية فلم يصح القول بالاشترك اللفظي اللهم الا ان يقال انه مبنى على مذهب الشيخ ان واضع اللفظ هو الله تعالى فيجوز ان يضمه تعالى بألفاظها في الازل بوضع واحد منقسم الى اوضاع غير متناهية كما قال الشارح في علمه الاجمالي ولا يكون هذا الوضع من قبيل الوضع العام بالوضوع له الخاص كوضع البشر الحروف واسماء الاشارات لان الخصوصيات في هذا الوضع ملحوظة بذواتها لا بواسطة امر اجالي كما في وضع الحروف او يقال مراد الشيخ ان الوجود كالمشترك اللفظي في انهما لم يوضعا للقدر المشترك بين الجزئيات وعلى التقديرين تقول مراد الشيخ من الوجود المشترك ههنا الهوية الموجودة من حيث كونها موجودة لامن حيث العين بكونها احادثة او ممكنة او جوهر او عرضا وهي مشتركة بين الواجب والممكنات ولفظ الوجود مجاز فيها على مذهبه وعدم اشترك الوجود بالمعنى الحقيقي لا يتناقض اشتراك الوجود بالمعنى المجازي فلا يرد ما اورده اذغايته ان الوجود في هذا الدليل مستعمل مجازا في الهوية المطلقة نعم القول بكون الوجود بالمعنى الحقيقي عين ذوات الموجودات مع القول بكونه مشتركا بينهما يستلزم ان يكون جميع الاشياء تماثلة متفقة الحقيقة بناء على ان الوجود طبيعة نوعية يتخصص بعراض الاضافات ( قوله واوله صاحب المواقف الى آخره ) وتبعه شارح المقاصد حيث قال الاعتراض يرد على الاشعري ان زاما مادام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد فتحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتركا ضروري انتهى اقول حاصل انقول بالمنافاة منع اشترك الوجود مستندا بمذهب الشيخ بحاصل التأويل ان الشيخ لا ينفى اشترك الوجود بمعنى كون الشيء له هوية كما وكيف ينفيه وهو ضروري وانما ينفى ما زعمه المتكلمون من ان الوجود عرض قائم بالوجود كسائر الاعراض القائمة بمحالتها في الخارج هو بيان احداهما

في شرح المواقف من ان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري فكيف يتعلق  
 بها الرؤية بل المرئي خصوصيته الموجودة لا ناقول ليس المراد من الهوية  
 المشتركة المطلقة هو الهوية بشرط عدم التبعين بشئ من الخصوصيات  
 ليكون اعتباريا بل المراد الهوية الموجودة المتخصصة لكن لا بشرط شئ  
 من الخصوصيات ولا شبهة في كون الهوية المطلقة بهذا المعنى موجودة في  
 الخارج كوجود حجر ما للجسم على ما مر بالاشارة من الصنم الوجود المطلق  
 بمعنى الكون في الاعيان ومفهوم الهوية المطلقة ومفهوم الماهية امور  
 اعتبارية بل لكن مراد الشيخ الاشعري القائل بكون الوجود عين الوجود من  
 متعلق الرؤية هنا مصادق عليه مفهوم الهوية المطلقة لا بشرط التعيين فلا  
 يرد ذلك نعم يرد عليه بما اشار اليه في ذيل هذا الابراد من ان المدرك من  
 الشيخ الجليل هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجالي لا يمكن به على  
 تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل  
 اجمال وسبيله الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال وحاصله ان  
 الاجمال المؤدى الى الاشتراك عائد الى الادراك لا الى المدرك ولذا قال الامام  
 الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من القزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا  
 لا تبصر اختلاف المتغيرات بل نعلم بالضرورة وهذه كثيرة لا ترضيها بل الوجود  
 علة لصحة كون الحقيقة المتخصصة مرئية انتهى فليتأمل ( قوله وذلك الامر  
 اما نوجد الخ ) فيه نظر اذ يجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او العجز  
 المطلق سواء كان نجرا بالذات او بالعرض ولو سلم فيجري هذا الدليل في صحة  
 الموسوية الواجب تعالى مع التعاضف ولا مدفع له ولذا قال شارح المقاصد واما  
 النقص بصحة الموسوية فتوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي انتهى  
 واما الابراد على الحصر بموزان يكون تلك العلة الواجب باعتبارها او الامور العامة  
 كالمهية والمعلومية فمدفع بان الاول غير مضر لان فيه اعتراضا بصحة رؤية  
 صفات الواجب تعالى والثاني باطل لاستلزامه صحة رؤية المدومات بل  
 المشتمات لا يقال جريانه في الموسوية ممنوع اذ لا تدرك بالامسة الا الاعراض  
 كالحراة والبرودة والملاسة والخسونة لا ناقول تدرك بها الطول والعرض ايضا  
 وهما جوهر ان اتفاق المتكلمين فجر يانه فيها قطعي على مذهبهم وان امكن  
 المناقشة فيه وفي اصل الدليل على مذهب الحكماء القائلين بكون الطول  
 والعرض عرضين قائمين بالجسم ( قوله والاخير ان عدميان ) اي معدومان

المرئي في ذات الشيء هو

في امكانه الصر فلان تعلق الارادة بهذا الجانب لم يكن بما يوجهه في الفاعل  
المختار فعلى هذا يظهر صدق قوله والحال لا يثبت على شئ من التقادير  
الممكنة اى الصرفة لانك اذا قلت ان قام زيد فاجتمع التقيضين واقع كان كاذبا  
فانه غير واقع سواء قام زيد او لا وفي قوله عند وقوع المعلق عليه اشارة  
الى انه اذا كان الجزاء جملة خبرية فالحكم في الجزاء والشرط قيد من قيوده  
كاذب اليه الشافية لابين الشرط والجزاء من الاتصال لزوما او انفاقا  
كما ذهب اليه الخفية والمنطوقون ( قوله والجوهر كالطول والعرض الى  
آخره ) الطول والعرض والعمق عبارة عن خطوط ثلاثة وفاقا بين الحكماء  
والمتكلمين لكن الخط عند الحكماء القاثلين باتصال اجزاء الجسم عبارة عن  
عرض ممتد متصل الاجزاء كالسطح والجسم التعليمي ولذا قسموا المقدار اى  
الكيم المتصل الى الخط والسطح والجسم التعليمي وعند المتكلمين النسافين  
للاتصال والمقدار عبارة عن الجواهر الفردة المنتظمة على سمت واحد  
فكون كل من الجوهر والعرض مرئيا بحكم الضرورة وباجماع الاشاعرة  
والمعتزلة وللتخصيص على ما ذكرنا لم يقولوا كالطول والعرض ( قوله  
فلا بد من علة مشتركة بينهما الخ ) لما حل بعضهم العلة المشتركة على الصحيح  
الرؤية اعترض على الدليل بان تلك العلة يجوز ان يكون الامكان او الحدوث  
لان صحة الرؤية معناها امكان الرؤية وهو امر اعتبارى لا يفتقر الى علة  
موجودة بل يكفي الحدوث او الامكان الاعتباريين ايضا واجابوا عنه بان  
المراد من العلة ما يتعلق به الرؤية او بالذات وبالمرئيات وبالعرض فانا  
اذا رأينا فرسا مثلا فليس كونه مرئيا لاجل كونه فرسا او حيوانا او جسمانا  
بل لاجل كونه هوية موجودة ولذا قال الشارح يكون هو المتعلق الاول للرؤية  
وبعد ذلك اورد عليه بان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد  
احدهما مسد الاخرى فلم لا يجوز ان يعمل كل منهما بعلة على الافراد ولو سلم  
تماثلهما فالواحد النوعي قد يعمل بعلمين كالحرارة بالنار والشمس فلا يلزم  
ان يكون لهما علة مشتركة واجيب عنه بان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من  
خصوصية الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بان  
قدرى شيئا من بعد ونذكر ان له هوية مامن غير ان نذكر كونه جوهر او عرضا  
كالضوء او الظلمة وان استقصينا في التأمل فعمل ان متعلق الرؤية هو الهوية  
المشتركة ولا يرد عليه ما اوردته المولى الخيالى اخذا من كلام الشريف المحقق

وهو زمان الجهلي يمكن بان يقع بداها كالمثل عليه اسناد جعل في قوله تعالى  
 فلما نجلى ربه للجبل جعله دكا لان ذلك الجبل بالاختيار وقافا ولو كان مستندا  
 الى الجهلي لانه اسناد الى السبب اذ لا خناق لحركة الجبل سواء تعالى وهذا  
 كما يقال الكتابة غير ضرورية للكاتب وقت الكتابة وان كانت ضرورية  
 بشرطها وما قيل يجوز ان يكون معلقة على الاستقرار بشرط الحركة فقد  
 دفعه الشريف المحقق في شرح الموافق بانه مستلزم للاختار في الكلام  
 ولا قرينة عليه ولذا قال المصنف في الجواب هنا انها معلقة على الاستقرار  
 من حيث هو من غير قيد بعمال السكون او الحركة واعترض عليه شارح المقاصد  
 بانه وقع في الدنيا بلزم وقوع الرواية فيها لان الشرط التعلقي مستلزم الجراء  
 ثم اجاب بان المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في الاستقبال وعتيب النظر  
 بديل ان والفاء فلا يرد السكون السابق واللاحق ( اقول ولو سلم فكلية صرف  
 يحتمل وقوع الرواية في الآخرة الثاني ان ايس القصد هنا الى بيان امكان الرواية  
 او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع العائق عليه والجواب ان المدعى  
 هنا لزوم الامكان سواء قصدوا او يقصد الثالث انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد  
 المشروط وهو الرواية في المستقبل فاجبت ابدان التساوي الازمنة فكانت محالا  
 وهذا في غاية الفساد هذا ياتي كلام هو ان المولى الغيالي اورد على كهي المعارف  
 بانه يصح ان يقال ان عدم المعلول لعدم العلة والعلة قد يتبع عدمها بالذات  
 كما لو قيل لو اتفق الصفات اللازمة لذات الواجب تعالى لا تنفي الواجب فلا  
 نسلم ان كل معاق بالممكن فهو ممكن وقولهم الممكن لا يستلزم المحال فزادهم  
 انه لا يستلزم من حيث كونه ممكنا وان استلزم من حيث كونه متعنا بالغير الا يرى  
 ان المستلزم لعدم الواجب وقوع عدم الصفة لا يمكن ذلك لعدم فالتك اذا قلت  
 ان وقع عدم الصفات وقع عدم الواجب كان صادقا واذا قلت ان امكن  
 عدم الصفات امكن عدم الواجب كان كلاما كاذبا ووقوع عدم الصفات  
 محال دون امكان ذلك لعدم وبالجملة المستلزم لعدم الواجب المتنع بالذات  
 هو عدم الصفات لكن من حيث وقوع ذلك لعدم لان من حيث امكانه لم يكن  
 المستلزم للمعال الا المتنع ولو بالغير فلا لشكال واجرب عنه بغير الكبري  
 من غير المعارف بان المراد ان استقرار الجبل يمكن صرف لامتناع فيه لا بالذات  
 ولا بالغير ولانك ان المعاني على مثل هذا الممكن يمكن في ذاته والامتناع الحاصل  
 للاستقرار يتعلق الارادة الازلية بعدم استقراره في ذلك الوقت لا يتضح

الذي هو الضمير  
 المصنف  
 مستقرا

لانه لو كان من عدم  
 عدم امكان الشرط  
 وتوحيده

الاستقرار من صفته من غير فده بالامكان

من جهة واحدة قد فوج به لو كفيهم سمع ذلك لما قالوا بعد سماع التكليم بالامر  
والنهي ان تؤمن لك حتى ترى الله جهرة فلما لم يكفهم ذلك كان تصديقهم  
بان السمع كلام الله تعالى موقوفا على اخبار موسى عليه السلام بانه كلام الله وحيث  
لم يصدقوه في اخباره عليه الصلاة والسلام كان ذلك عبثا مع ان حمل الآية  
على السؤال لاجل قوم عدول عن الظاهر بلا دليل الرابع انه عليه الصلاة والسلام  
سأل الرويعة مع العياشات عما يزانه الطمانينة بتعاذليل العقل والنقل كافي سؤال  
ابراهيم عليه الصلاة والسلام ان يريه كيفية احياء الموتى واجيب عنه بانه لو كان  
اذلك لطلب اظهار الدليل السمعي الدال على الامتناع وطلبه بطلب الامر المحال  
مما لا يليق بشأن العقلاء فضلا عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام اقول وايضا  
لخوطب بما يدل على الامتناع وهذا اول مما ذكره المصنف في الجواب عنه بعدم  
التفاوت في العلم القطعي اذ لا شبهة في ان العلم القطعي الحاصل بالدليل العقلي المؤيد  
بالنقل اقوى من الحاصل بمجرد ولذا عدل عنه شارح المقاصد الى الجواب بانه  
لا ينبغي ان يكون بطلب المحال الموهم بجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة الخامس انه  
سألها مع عدم العلم بالامتناع لان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمجوز الرويعة  
وعدم جوازها او مع العلم بالامتناع والسؤال صغيرة يجوز صدورها عن الانبياء  
عليهم الصلاة والسلام ( واجيب عنه بان جهل كايهم الله بما يجوز عليه تعالى  
وما لا يجوز دون آحاد المعتزلة ومن حصل طرفا من العلم هي البدعة الشعاء  
والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء ولا يجوز صدور الصغيرة عما

عنه بعد البهشة عند اهل الحق ( قوله ولا مجال لا قول بجهل موسى الى  
آخره ) جواب عن اعتراضهم الخامس وحاصله ان ما يجوز على الله تعالى  
وما لا يجوز من جملة الامور التبليغية ولذا فصلت في علم الكلام والجاهل  
ببعضها لا يصلح للنسبة وهو ظاهر ( قوله الثاني انه علق الرويعة على استقرار  
الجبل الى آخره ) تلخيصه ان الرويعة معلقة على استقرار الجبل وهو ممكن في ذاته  
يتبع من غير المتعارف انها معلقة على امر ممكن وكل ما هو معلق على الممكن  
فهو ممكن يتبع من المتعارف ان الرويعة ممكنة واعتراض المعتزلة عليه ايضا  
من وجوه الاول اما لانها معلقة على امر ممكن وانما يكون كذلك لو علق  
على استقراره مطلقا او حال السكون وليس كذلك بل عقيب النظر الذي  
هو حال الاندكالك والحركة بدلالة القاء التعقيبية في قوله تعالى فان استقر  
الآية ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب عنه ان الاستقرار حال الحركة

من انه امكان ذهني لانواع فيه للخصم الا ان يقال ان ذلك المقام ايضا مقام  
 المناظرة والاجتهاد ولذا احتج الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا هناك  
 (قوله اذول ان سؤال موسى عليه السلام الرواية يدل على امكانها الى آخره)  
 واعترض المعتزلة على هذا الدليل بوجوه اذول لا لانهم انه طلب الرواية  
 بل طلب العلم الضروري وغيره بما يستلزمه وهو الرواية والاطلاق المزوم  
 على اللازم مجازا شائع وهو للمعلاف والجبائي واكثر البصريين الثاني للمعني  
 والبغداديين وهو انه لو سلم انه طلب الرواية فالكلام على حذف المضاف والمعنى  
 اني ايد من آياتك انظر الى آيتك نحو واسئل القرية واجابوا بان كلامهما فاسد لانها  
 عدول عن الظاهر بلا دليل ويستلزمان عدم مطابقة الجواب بقوله تعالى  
 (ان تراني) اسؤال موسى عليه السلام لان في العلم الضروري غير صحيح وفاقول اني  
 رويها لاية كيف وقدر امان ذلك الجبل وهو من اعظم آياته وايضا الرواية المقرونة  
 بالنظر للوصول بالانصاف في الرواية كذا في الارشاد لامام الحرمين الثالث للمعني  
 والتابعه وهو ان لو سلمنا انه طلب رويته تعالى فاما يدل على امكانها وطلبها  
 لاجل الرواية وذلك ممنوع بل طلبها لقومه حيث قالوا (ارنا لله جهرة وقالوا  
 لن نؤمن لك حتى ترى الله جهرة) واصل السؤال الى نفسه ايج قبحوا امتناعها لهم  
 بالطريق الاولى واجابوا عنه ايضا بانه لو كان الغرض من السؤال مطهر امتناعها  
 عندهم لكان الجواب بما يدل على الامتناع وليس كذلك لان قوله تعالى ان تراني انما يدل  
 على نفي الوقوع لا على نفي الامكان وايضا لكان السؤال عسلا لا يابق بشانه  
 عليه السلام لانهم سألوا الرواية قبل ذلك حين ما قالوا (ان نؤمن لك حتى ترى الله  
 جهرة) فزجرهم الله تعالى عن طلب ما لا يابق بمجلا له تعالى باخذهم الصاعقة كما زجر  
 الاراذل عن روية المملوك فلم يجمع موسى عليه السلام في زجرهم الى السؤال الرواية  
 واصلته الى نفسه وايضا الحاضرون عند السؤال ان كانوا مؤمنين يكفهم قول  
 موسى عليه السلام الرواية ممنوعة وان كانوا كافرين كما اخبره بعض المفسرين  
 من انهم السبعون المختارون فلما دنوا من الجبل غشبههم غمام فدخل بهم موسى  
 في الغمام وخروا سجدا فسموا التكلم بامرهم ونهيهم ثم انكشف الغمام فاجابوا  
 عليه (وقالوا ان نؤمن لك حتى ترى الله جهرة) فارتدوا بعبادتهم فسال موسى  
 عليه السلام الرواية فلا يكفهم قول موسى عليه السلام انه تعالى اخبرهم بامتناع  
 الرواية وما قبل على هذا التقدير يجوز ان يسموا كلام الله تعالى باذانهم ويكون  
 هنالك قرآن دالة على انه ليس من جلس كلام البشر كعدم التزيب والامتناع

الاخرة ايضا لان الرويتين مختلفتان بالماهية او بالهوية لاحتمال فيحوز اختلافهما  
 في الشرائط واللاوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط  
 والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي  
 او المرئي عن جميع الحالات والصفات كما يفهمه ارباب الجهالات نعم على هذا  
 يتجه ان يقال من جانب الخصم نزاعنا التماهو في هذا النوع من الرؤية لاقى الرؤية  
 المخالفة لها بالحقبة السمة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا  
 في شرح المقاصد اقول على ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من كون الاحساس  
 نحو امر نوع العلم لا يكون ذلك لانكشاف التام الحاصل عقيب قبح البصر نوعا  
 مغاير للعلم الضروري واما على ما ذهب اليه الجمهور فلهم ان قولوا يجوز ان يترتب  
 على قبح البصر انكشاف تام مغاير لنوع العلم مسمى بالابصار فان الكل بخلافه  
 تعالى وهو قادر على كل ممكن قوله بل عند الاشعري كان ما سبق مبنيا على  
 تسليم كونها اسبابا عقلية وهذا على منع ذلك ولذا جاز عندهم ان يرى اعمى  
 الصين وهي بلدة في اقصى بلاد المشرق بقعة اندلس وهي بلدة في اقصى  
 بلاد المغرب والبقعة البعوضة فعلى هذا يكون قبح البصر بل القوة الباصرة  
 من الاسباب العادية ايضا (قوله واستدلوا على جواز الرؤية الى آخره) اي على  
 امكانها في الواقع قال في شرح المقاصد ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع  
 مع انها تنفيذ الامكان ايضا لانها سميات ربما يدفها الخصم بمنع امكان المطلوب  
 فاحتاجوا الى بيان الامكان او لا الوقوع ثانيا ولم يكتبوا بما يقال الاصل في الشيء  
 سيما فيما ورد به الشرع الامكان ما لم يردعه الضرورة او البرهان فن ادعى الامتناع  
 فعليه البيان لان هذا التمايخس في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج  
 فان قيل المعمول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعي لان احدي مقدمتيه  
 وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل  
 انما ثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لانزاع في امكانه بل وقوعه انتهى  
 فظهر ان ما وقع منه في شرح العقائد النسبية من تفسير قوله ورؤية لله تعالى  
 جائزة في العقل حيث قال بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته  
 ما لم يقر برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فن ادعى  
 الامتناع فعليه البيان فبني على مقام النظر والاستدلال و اشارة الى ان مجرد  
 الجوز العقلي كاف في ابقاء النصوص على ظواهرها اذ يكتبه عدم قيام البرهان  
 على امتناعها ولا يتوقف على قيام البرهان على امكانها فلا يرد ما ورد الخيالي

صاندا وكافا معا وقد اظهر العلامة التفاضل في الجوابه وحاسل دفع  
 الشارح ان الخارج نفس هذا الكلام فليس فيه حكاية الواقع فلا يكون خبرا  
 حقيقة وان كان خبرا بصورة (قال المصنف وهو مرئي للمؤمنين يوم القيامة) لا يتحقق  
 ان الظاهر انه معطوف على قوله ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا  
 الركذب وحسبنا ظاهرا ان يقول وبراء المؤمنين يوم القيامة لان العدول الى  
 الجملة لاسية للتوكيد والتأكيد على تحقق وقوع الرؤية لكثرة المتكربين لان القول  
 بوقوع الرؤية في الآخرة بلا موازنة ومقابلة خاص بالاشارة ولشدة الانتكاز  
 لان المعترضة ومن يحذو حذوه انكروا امكانها مع انها مستبعدة عند القول  
 واما عطفه على قوله وهو معترضة عن سمات النقص فليس يستقيم لان ما بعده  
 من الصفات السلبية كقوله لا حاكم عليه ولا يجب عليه شيء وليس يتبعه  
 ولا يحذف معطوف على التفرع بقوله فلا شبه له وعلى التفسيرين نحوه عليه انه  
 لا يوجد لتوسيط مسأله الرؤية بين الصفات السلبية وكذا قوله ماشاء الله كان  
 الى آخرة بل محامها قبل قوله والله ملائكة ذم اجنحة الى آخرة اللهم الا ان  
 يؤولابانه تعالى ليس غير مرئي ولا معطل (قوله وتحققه) اي بيان حقيقة مذهب  
 الاشعرية والسلف الصالح ان الابصار عبارة عن ادراكك ثم لنل الادراك بمعنى  
 الوصول لا العلم فان الجمهور لا يرتضونه كما سبق وانكشف ابغ اي باغ الى مرتبة  
 ضروف الانكشاف في العلم وان كان في تلك المرتبة مراتب متفاوتة بعضها ابغ  
 من البعض الاخر بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب البصر وبعد  
 يحصل عقيب فتح بصر وهو اي ذلك الادراك في رؤية الحاضر المشاهد اما  
 يحصل لتعاونه بالجملة اي المنة بله والقرب المعتدل لان البعد وكما القرب باعنان  
 عن حصوله وخروج الشعاع من الباصرة على هيئة مخروطية او مركب  
 من خطوط متجمعة في مركز البصر قاعدته على سطح المرئي او على هيئة خط  
 مستقيم يضطرب طرفه الواصل الى المرئي فيتحرك على سطحه في طوله وعرضه  
 بمرعة فيعمل هناك سطحيا شعاعيا متطوقا على السطح المرئي كما ذهب اليه  
 طوائف الرياضيين او الانطباع اي انطباع صورة المرئي وشبهه في رطوبة  
 الجائدية ثم في مجمع النور ثم في المس المشرك كالتعاقب شعاع الشيء المقابل في المرآة  
 كما ذهب اليه الطبيعيون وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل لنا هذا الادراك  
 بدون تلك الشرائط ولا يحق ان يقال انحاء الشرط يستلزم انحاء المشروط  
 لا لو فرضنا انها شرطا عقابية له في هذه الشأ فلا نسلم انها شرائط في الشأ

من مبرزة اي حاداة  
 وربما اهدت الوردية  
 فيقال آخرة

بسططططط  
 لاسر  
 المبرر  
 مبرر

فردية وله اللفظ بمنزلة التخصيص عليه باسمه الخاص فأخرج البعض بدليل  
 مترسخ يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب وإنما التخصيص هو الدلالة  
 على ان الخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل لانا نقول  
 تخصيص العام بيان لانه محسوسا بدليل متصل او مترسخ فان قيل فعلى هذا يكون  
 حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص وليس كذلك قلنا لا بل  
 يجري على عومه في حق العمل وفي حق وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته كما  
 فصل في اصول الفقه قوله ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد الى آخره )  
 لا يخفى ان جعل الجمل الخبرية على الانشاء مجازي يحتاج الى قرينة صارفة كقصد  
 فائدة الخبر ولازمها جميعا كما في مقاومة الاسد ووضع الانثى وههنا ليس كذلك  
 لثبوت فائدة الخبر ولذا صدره بالامكان لا يقال لا يجدي اخذ الامكان لما قالوا  
 يتمتع المجاز فيما يمكن الحقيقة لانا نقول الامتناع في قولهم بمعنى سلب الامكان  
 في نفس الامر في جميع اوقات انتفاء القرينة المعلومة والامكان المأخوذ في مقام  
 السند ههنا بمعنى الجواز العقلي لما قالوا ان احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز  
 ولذا ترى المفسرين يجمعون المعاني الحقيقية والمجازية ( قوله لاحقية الاخبار )  
 لا يقال لمثل قولنا الصبي يقاوم الاسد خارج تطابق النسبة الكلامية او لا تطابقه  
 فيكون خبرا حقيقة لانا نقول المراد من الخارج ان يكون له ذلك الخارج في الواقع  
 وفي قصد المتكلم جميعا وماله الى ان يكون لنسبة الكلام خارج في الواقع ويقصد  
 المتكلم ان تلك النسبة مطابقة لذلك الخارج اولست بمطابقة له واذا قصد  
 المتكلم عدم مطابقة الايجاب يلزمه ان يقصد مطابقة السلب فيكون كل خبر  
 موضوعا لعناه من حيث كونه مطابقا للواقع في قصد المتكلم وان لم يكن مطابقا له  
 في نفس الامر وهذا غاية توجيه ما قيل ههنا من ان مراده ان يكون له خارج تقصد  
 مطابقته او لا مطابقتة والصواب ان يقال ان جميع الاخبار موضوعة للواقع  
 فالتكلم بالخبر يكون حكاية للواقع فكما لا قصد للمطابقة في مثال المتفارمة  
 لاحكاية فيه لاستلزامها قصد المطابقة ولذا قالوا ان مدلول الخبر هو الصدق  
 والكذب احتمال عقلي بناء على جواز تخلف المداوات الوضعية عن دوها وقد  
 حقق الشارح المحقق في شرح التهذيب ان الخبر موضوع على حكاية الواقع  
 وبذلك دفع البحث العارض المسمى بالجذر الاصم وهو ان فائلا لوقال كلامي  
 هذا كاذب او كل كلام اتكلمه اليوم فهو كاذب واثار بهذا الى نفس ذلك الكلام  
 فلا يخفى اما ان يكون كل من الكلامين صادقا او كاذبا او ايمانا كان يلزم ان يكون

الخبر هو الخبر  
 قولنا الصبي يقاوم الاسد  
 فيكون خبرا حقيقة  
 لانا نقول المراد من  
 الخارج ان يكون له ذلك  
 الخارج في الواقع

او كلها اما من عدم العلم به في الاصل وقد بطل ذلك بانبات ثبوت العلم واما  
 بالنسيان فيلزم تغير صفته الحقيقية التي هي صفة العلم وقد بطل ذلك عند  
 قوله ولا يقوم بذاته حاث فلا يرد عليه ما قيل فيه ان المصنف لم يبق عليه  
 بهانا في هذه الرسالة نعم يرد عليه انه لم يسبق من المصنف التصريح بعدم  
 زوال صفة حقيقة بل التصريح بعدم قيام حاث وهو لا يتلزم الاول بل ولا  
 ان يزول بعض الصفات ولا يحدث بعد زوالها صفة اخرى ابداء احتمال  
 النسيان باق بعدهما ( قوله واما الكذب فقد قيل ان من جوز الحالف في الوعيد  
 الى آخره ) وامله ذهب الى ان النقص ليس لازما لماهية الكذب فانه قد يكون  
 من اجابيل واجبا فيما توقف عليه الدفاع الفتنة العظيمة وانما يكون قصاصا فيما اذا  
 تضمن مضرة للغير لهما تضمن منفعة كما في خلف الوعيد كما ان من اوعده بلذاته  
 قتله غدا ظملا فلا شك في ان النقص في صدق ذلك الوعيد لا في كذبه وسيجيء  
 بتحقيق الكلام ( قوله ومن ثم كذب الله المنافقين ) في قولهم ( اني اخرجتم  
 لخرجن معكم ولا تطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلم لتنصرتكم ) اذ الظاهر  
 من قوله تعالى ( والله يشهد انهم لكانون ) في قولهم هذا مع ان الخروج وعدم  
 الاطاعة والنصرة استقبالية بالنسبة الى زمان تكلمهم بذلك القول بشهادة  
 الصيغة وان الشرطية الاستقبال فلو كانا مخصوصين بالماضي والحال لما قال  
 تعالى كذلك واعلم ان المراد من لصدق والكذب ههنا ما هو صفة المتكلم اعني  
 الاخبار والاعلام عن الشيء على ما هو به في الواقع او الاعلى ما هو به لاصفة الكلام  
 وهو مطابقة حكمه للواقع او عدم مطابقته له والصدقان متلازمان كالكاذبين والذات  
 دفع لزوم الكذب بتوجيه آيات الوعيد بالتخصيص او بالانشاء ( قوله والوجه  
 في دفعه ) اي الوجه الصحيح في دفع لزوم النقص ان آيات الوعيد مشروطة بشرط  
 اي مخصوص بقبول مستفادة من الآيات الاخر كقوله تعالى ( ولم يصرواعلى ما فعلوا  
 الآية ) وقوله تعالى ( ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء )  
 وقوله عليه السلام ( التائب من الذنب كمن لا ذنب له ) فيكون مثل قوله تعالى ( ومن  
 يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا ) بمعنى ان جزاءه جهنم خالدا ان لم يقب  
 او ان لم يشأ الله تعالى مغفرته فيكون في معنى الشرطية فلا كذب في عدم عقاب  
 التائب والمغفور بهذا هو الجواب المرضي عند المحققين والادليل من الآيات  
 والاحاديث على تخصيص آيات الوعيد الواردة في حق الكفار ولا يتبعه على ذلك  
 الجواب المرضي ان صيغة العموم المجردة عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل

المراد بالموضوع محل العرض

لكثرة استعماله فيهما ( قوله لان العرض محتاج الى المحل المقوم الى آخره )  
 كون المحل مقوما للعرض محل نظر على مذهب المتكلمين القائلين بان الموضوع  
 ليس من مشخصات العرض الا ان يحمل المحل على محل ما اعلى المحل المعين  
 فان النزاع بين الفريقين في الثاني لاقى الاول لان احتياج العرض في وجوده  
 الى محل ما قطعي فتأمل ثم لا يخفى انه اشار فيما سبق الى ان كل عرض  
 حادث فلناسب هنا ان يتعرض بالحدوث ايضا وان حل على ان مراده  
 انه تعالى ليس بعرض بالمعنى المعتبر عند الحكماء ايضا ففيه انه ينبغي مثله  
 في الجوهر اللهم الا ان يقال انه حل العرض ههنا على معنى مطلق الصفة  
 حادثه كانت اوقديمة ( قوله شاب اجرد ) اي لالحية ولا اشار به  
 جمدة فقطط الجموده كون الشعر كالخلفة وقطط شدة الجموده والحاصل  
 جموده تعالى شابا امرد في احسن تصاوير الانسان ولما كانت هذه الصورة  
 مما يشتهي لم يرتضها البعض الآخر بل جعله تعالى في صورة تناسب  
 العز والوفار وهي اوائل الشجوخة فلذا قالوا هو اشمط الرأس والحية  
 والشمط بالفتحين بياض شعر الرأس بخالط بسواده والرجل اشمط وقوم  
 شيطان مثل اسود وسود ان كذا في الصحاح في قيل اشمط بضم الهمزة والميم  
 غاط واطبط العرش صوته والرجل ما يحمل على الدابة ليركب عليه مثل  
 السرج وغيره اذا كان جديدا وركب عليه الحمل الثقيل فهو بصوت  
 والبلكفة منحوته من بلا كيف كالسملة والحمدلة ( قوله وهو لاء لا يكفرون ) ولذا  
 قال صاحب الامالي \* ورب العرش فوق العرش لكن \* بلا وصف التمكن واتصال \*  
 فافهم ( قوله ورأيت في بعض تصانيف ) فهو لم يجوز مجرد القائم بذاته بل انقاد  
 الى وهمه حيث حكم بان كل موجود فهو في مكان وجهة وهو من الاحكام  
 الوهمية الكاذبة قطعاً ولذا قال القائلون بنجرد النفوس الناطقة المراد من  
 حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه ذلك ( قوله لكن بعض اصحاب الحديث  
 من المتأخرين ) اي متأخرى الجسم لم يرض بكون الفوق قبلة الدعاء لاجهة  
 الله تعالى بل صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز وانما قبلة الدعاء  
 هي قبلة الصلوة فهو محل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى على  
 حقيقة ولم يجعله من المتشابهات ولا كناية عن الاستيلاء وانقابة على العرش وما  
 في جوفه ( قوله وانت تعلم انه بعد قيام البرهان آه ) اي بعد ذكر مقام البرهان عليه  
 من الحكمين السابقين لاحاجة الى سلب الجهل بدهما لان الجهل ببعض المعلومات

المراد من  
 والشمط  
 قوله  
 جموده

أنحاء بالانضمام وليس بينهما حلول لا يطرق حلول الصفة في الموصوف  
 ولا يطرق حلول التي في الممكن وليست النفس محلا للصورة النوعية الخالصة  
 في مادة الجسم فلا يقوم حجة على بعض النصارى الزاعمين بتزكيب الواجب تعالى  
 مع الجسد كتركب النفس مع البدن فالوجه في إبطال ما زعموه ان يقال ان مجرد  
 المتعلق بالبدن يتعلق بالتدبير والتصرف إنما يتعلق به لتخصيل الكمالات المتعلقة  
 بالحكمة فهو مجرد لم يخرج جميع كلالته الى الفعل وهو يتألف في وجود الوجود  
 واما مجرد الذي جميع كلالته بأفضل فلا معنى لتعلقه بالبدن لتعلق التدبير  
 والتصرف بل هو يتعلق به تعلق التأثير والابحاد ( قوله لكن لانها لا يحصل  
 الى آخره ) منع للملازمة الفائلة بان الحال اذا كان عرضا فلا يحصل منها  
 حقيقة واحدة وقد عرفت انه منع مقدمة غير ملتزمة ههنا وان التزمها المستدل  
 ( قوله وادعوا ان الأجسام مؤلفة من الصور الامتدادية ) اي الصورة الجسمية  
 الممتدة في الجهات الثلاث والاعراض القائمة بها اي المختصة بنوع ذلك الجسم  
 فان النوع عندهم هو الصورة النوعية التي هي عوارض مخصوصة لا مشتركة  
 بين الانواع وانما خصه بالاشراقية مع ان المتكلمين مشاركون في هذا الاطلاق  
 لانه اراد بالصور الامتدادية الجوهر المتصلة الاجزاء بناء على ان القول بالوحدة  
 الحقيقية موقوف على الاتصال والمتكلمون يشقون الاتصال وينكرون المقدار  
 بل مطلق الكم فليس لشي من الأجسام وحدة حقيقية عندهم ( قوله اما الثالث  
 فلان التعبير الجوهرى بزوال جزء من ذاته ) اذ لا جزء له تعالى والعرض  
 بزوال صفة وحصول صفة اخرى من الصفات الذاتية محال لما مر من عدم  
 تبدل الصفات الحقيقية ولجل ان أفي الأنحاء بالمعنى الثالث موقوف على  
 عدم قيام الحوادث بذاته تعالى وسطة المصنف بين الحوادث والأنحاء فاندفع  
 عنه ما سلفنا ومنه يظهر وجه آخر لتعميم السارح الأنحاء من المعنى الحقيقي  
 ( قوله اذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل او هو التعبير الى آخره )  
 كانه اول تقسيم الحد بمعنى ان بعض المتكلمين عرفوه بالمعنى الاول وبعضهم  
 بالمعنى الثاني الا ان اعطاء المعرف بأية فالوجه انها ليست في ان حقيقته عندهم  
 احد المعنيين قطعا فلا يكون جوهرها والالكان الواجب ممكنا او متغيرا  
 والكل محال واما كونه تعالى جوهرها بالمعنى الاخر المعتبرة عند الحكماء  
 كالوجود المستغنى عن المحل او القابل لصفة فهو وان كان صحيحا بحسب المعنى  
 لكن لم رد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى في اسرع وهو ممكن الا كما كان التعبير

وفسر المصنف التعبير  
 بالذات في المواقف  
 بالشار اليه بالذات  
 اشارة حسية بانه هنا  
 او هناك فلو قيل  
 الجوهر هنا على التعبير  
 بالذات لكان قوله  
 الآتى ولا يشار اليه  
 بهنا او هناك تكرارا  
 كما ينبغي

شرحه واستدلوا به  
 في حقه

قوله وحاصل الجواب الى آخره ولا يخفى ان من يمنع هذه الكلية يمنع المحصر فيما قيل في الجواب عنه حيث قال اقول لا يخفى ان المركب من الاجزاء اما من قبيل تركيب المواليد من الهبولي والصورة او الاجزاء التي لا تجزى او الاجسام الصغار والمعاجين من اجزائها والمجموع المركب من الاحاد كما اثبتته الشارح في مواضع ولا كلام في افعال الاجزاء فيما عدا الاخير واما بصدد ابطاله كيف ووجود المجموع المركب من الواجب والعالم ضروري انتهى اقول وايضا لم يحد الواجب تعالى بذلك المجموع عند احد لاحقة ولا مجازا وفيه ما فيه من

في مطلق الاتحاد بالمعنى الثاني سواء كانت الحقيقة الماصلة بالا تضمام حقيقة كالشجر او باعتبارية كاطنين والبيت وان خصص المعنى الثاني بالوحدة الحقيقية فلا يصح رد الملاكية من التصاريحي حيث زعموا الاتحاد بالجسد بطريق الامتزاج كالحجر بالماء كما سبق (قوله فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة) اقول الصواب ان يحدف قوله فلا يحصل منهما الى آخره فيقال بدله واللازم باطل اذ لما كان المراد من تغير الغير المبين له تعالى كان ذلك الغير قبل اعتبار الحمول جوهر او عرضا قائما بواحد من الممكنات فان كان جوهر ايلزم انقلاب الجوهر عرضا وان كان عرضا قائما بالمكن يلزم انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر والكل قطعي البطلان وهذا هو الاختلال الذي ذكرناه وايضا الاولى فيكون الحال صفة لان الحمول شامل لصفات الواجب (قوله واورد عليه بانه الى آخره) ايراد على الشق الاول باننا لانسله انه اذا لم يكن احدهما حالا في الآخر امتنع ان يحصل هناك حقيقة واحدة لجواز ان يحصل فيهما ثالث فيحصل حقيقة واحدة الا يرى ان العناصر المتزجة مع عدم حلول شئ منها في الآخر حل في مجموعها صورة نوعية واحدة جوهرية فحصل هناك حقيقة موجودة هي الشخص الحيواني والنباتي او المعدني وهي المواليد الثنية (قوله ودعوى الاحتياج والانفعال الخ) جواب عن الجواب عن الابراد المذكور باطال السند بان يقال لو حل فيهما صورة نوعية جوهرية يفتزم احتياج الواجب الى الشئ المنضم وانفصاله منه اذ جميع الاجزاء المادية التي حل فيها تلك الصورة يحتاج كل منها الى الآخر وينفعل كل منها عن الآخر الا يرى ان صور المواليد انما فاضت على العناصر بمجرد حدوث كيفية متوسطة بين كيفياتها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بان يفعل كل منها في الآخر باعتبار صورته وينفعل عن الآخر باعتبار مادته فيكسر كل منها سورة الاخر في كيفيته ويحصل كيفية متوسطة بين حرارة النار والهواء وبرودة الماء والتراب وبين رطوبة الماء والهواء ويبوسة النار والتراب وحاصل الجواب ان كليات هذه الدعوى متنوعة وان كانت مسلمة في افعال الاجزاء المادية للمواليد بل الاحتياج غير مسلم في شئ من المواد اذ المحتاج هو الصورة الحاملة في الاجزاء لا الاجزاء وهو ظاهر واقول ذلك السند باطل لانه مستلزم لاجتماع المجرى مع مجرد آخر او مادي والاجتماع والافتراق ليس من شان المجرى على ما نص عليه الشيخ ابن سينا ولذا جعل الاعداد القابلة للجمع والتفريق من خواص المساديات فمجرد على الشق الاول ان تركيب النفس المجرى مع البدن

قوله وحاصل الجواب الى آخره ولا يخفى ان من يمنع هذه الكلية يمنع المحصر فيما قيل في الجواب عنه حيث قال اقول لا يخفى ان المركب من الاجزاء اما من قبيل تركيب المواليد من الهبولي والصورة او الاجزاء التي لا تجزى او الاجسام الصغار والمعاجين من اجزائها والمجموع المركب من الاحاد كما اثبتته الشارح في مواضع ولا كلام في افعال الاجزاء فيما عدا الاخير واما بصدد ابطاله كيف ووجود المجموع المركب من الواجب والعالم ضروري انتهى اقول وايضا لم يحد الواجب تعالى بذلك المجموع عند احد لاحقة ولا مجازا وفيه ما فيه من

رد جميع طوائف النصارى وان حمل قوله لا يتعد بغيره على معنى انه تعالى لا يتعد  
ذاتا او صفة بغيره على نحو ما قدمناه في نقي الحلول لان قول بعضهم ان اقوم  
العلم اتحد بمجرد المسبح بطريق الانقلاب لهما ودعا ظاهر في الاتحاد بطريق  
الاستحالة وقول بعضهم تركب الالهوت بالنا صوت كالنفس مع البدن ظاهر  
في الاتحاد بطريق الانضمام فنبه نرى ان العلامة التنتازي عرض  
المصنف في نقي الحلول حيث خصه المصنف بالحلول الاصطلاحي وسمه  
العلامة من الحلول في المكان ليم الرد المذكور ونحن نقول فيه نظر فعلى هذا  
ان حمل الغير في كلام المصنف على التبر المصطلح عند الاشاعرة فيكون تخصيصا  
للمدعى بالنسبة الى نقي المعنى الاول مع عموم الدليل لانه كما يدل على امتناع اتحاده  
تعالى بما يباين الذات يدل على امتناع اتحاده تعالى بشئ من صفاته وان حمل  
على المعنى اللغوي ليشمل صفاته تعالى فنقي المعنى الثاني غير صحيح عند الاشاعرة  
لان ذاته تعالى بالانضمام صفاته حقيقة واحدة متحصلة اى موجودة في الخارج  
على مذهب المتكلمين ولا يختص الا بان يحمل الغير على المصطلح وبحال نقي اتحاده  
تعالى بصفاته بالمعنى الاول على المقابلة مع قرينة عموم الدليل وحديث يظهر  
اختلاف كلامه فيما بعد كما نعرفه (قوله اما الاول فاما امر) وايضا يلزم ان يكون  
الواجب مكنيا لما ثبت من امتناع تمدد الواجب على ما في شرح المقاصد (قوله  
اما الثاني فلان احدهما الى اخرى) حاصله لو كان تعالى بالانضمام شئ آخر اليه  
متحدا بالمجموع الحاصل فما ان يكون بينه تعالى وبين ذلك الشئ المنضم حلول  
اصطلاحي بمعنى اختصاص الناعت او لا يكون فعلى الثاني لا يكون شئ منهما  
حقيقة واحدة يتحد بها الواجب تعالى اذ لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع  
بجنبه حقيقة واحدة بداهة وعلى الاول فاما ان يكون الواجب حالاً وهو محال  
مناف للوجوب الذاتي او محالاً مستغنيا عن ذلك الحال فيه فيكون ذلك الحال  
عرضاً فان المحل ان احتاج الى الحال في بقائه يسمى هبولى والحال صورة والا  
فيسمى موضوعاً والحال عرضاً واذا كان الحال عرضاً فلا يحصل من الموضوع  
والعرض حقيقة واحدة متحصلة اى موجودة في الخارج يتحد بها الواجب  
وان حصل هنالك حقيقة واحدة الاعتبارية كالسكر الواحد وقائل ان يقول  
ان اراد بالحلول ما يعنى الاصطلاحي والحلول في المكان لا يطرئ احتياج المحل  
فهو لا ينافي الوجوب الذاتي وان اراد بالحلول الاصطلاحي كما هو صريح كلامه  
فان اراد بالحقيقة الواحدة واحدة حقيقة فلا يتم التفرقة لان المدعى

الحلول في العلم  
كما عند المتكلمين

الغيران امران اعتباريان  
يكن الثاني ان احدهما امر  
عند الاشاعرة

دليل عدم الاتحاد عام  
سائل للغير لما بين لذاته  
وهو صفة وغيره لسان  
لصفاته تعالى مع ذاته

وهو عند المتكلمين  
المضمون غير محرم  
ان مقتضى الوحدة  
لما هو

بهذا المعنى مطلقا لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان الى آخره على ما لا يخفى  
 واعلم ان اتحاد المحمول بالموضوع في قولنا زيد انسان مثلا ليس من حيث كون  
 الانسان هوية ذهنية جزئية بل من حيث كونه ماهية كلية يتجرده عن  
 الشخصيات الذهنية كما قالوا فلا يرد ذلك ( قوله والثاني ان ينضم اليه شيء  
 فيحصل منهما حقيقة واحدة ) المراد من الحقيقة الواحدة هنا اعم من الحقيقة  
 التي فاضت على المجموع صورة نوعية اخرى وراء صور الاجزاء كما في كون  
 التراب بانضمام باقى العناصر انسانا او شجرا او معدنا معينا ومن الاعتبارية  
 التي لم يفض على المجموع تلك الصورة كما في صيرورة التراب بانضمام الماء  
 اليه طينا فان الاتحاد المجازي محتق في كلا القسمين ولذا مثل بكون التراب  
 طينا لا يقال لعل مراده من الوحدة الواحدة الحقيقية على قول من ذهب الى  
 حدوث الصورة النوعية الجوهرية في مثل التراب والسكجيين كما ذكره شارح  
 المقاصد لانا نقول هذا المعنى للاتحاد شامل لما لم يحدث فيه الصورة الجوهرية  
 كالسبر قال في شرح المقاصد ويمتنع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيان  
 فيصيراشيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع المان في انا، واحد  
 او الاجتماعية كما امتزج الماء والتراب فصاراطينا ومثله في شرح البحر بدوقد قالوا  
 الواحد بالاجتماع وحدثه قد تكون بحسب الطبيعية كما شجر الواحد وقد يكون  
 بحسب الصناعة كالبيت الواحد انتهى ( قوله بطريق الاستحالة )  
 هذه الاستحالة لغوية بمعنى انقلاب الشيء عن حالتها الاولى لاصطلاحية  
 بمعنى تبدل الكيفيات اى الحركة في الكيف ولذا احتاج الشارح في شرح  
 المواقف الى تفسيرها بان يقول اعني التغير والانتقال دفعا كانا وتدرجيا  
 وقد قالوا صيرورة الماء هو بفساد الصورة النوعية المائية وكون الصورة النوعية  
 الهوائية والكون والفساد دفعا بخلاف الحركة في الكيف فان مطلق الحركة  
 تدرجية ولذا عم الانتقال من الدفعي والتدرجى ولما كان تبدل الصورة النوعية  
 للشيء تغيرا في ذات الشيء وجوهره وتبدل الاوصاف تغيرا في عرضه قال الشارح  
 في جوهره او عرضه والاولى في ذاته ووصفه ليشمل ذات الواجب تعالى  
 وصفاته الا ان يقال انه اومى بذلك الى استحالاته في الواجب تعالى ( قوله والكل  
 في حقه تعالى محال ) الظاهر انه جل الاتحاد المنفي في كلام المصنف على  
 ما يعبر عنه المانع الثلاثة اى ما يطلق عليه الاتحاد حقيقة او مجاز او انما عمه  
 منها مع ان المصنف والتفاضلاني جللاه في المواقف والمقاصد على المعنى الاول  
 الحقيقى لانه لو لم يحمل على الاعم لم يصح بنى الحلول والاتحاد بهذا المعنى

المثال المذكور  
 في الشرح

عند الاشارة لكن لا يمكن ان ينسك عنها الوجود الخاص عقلا اعني الكون  
 في الاعيان بحيث يلزم التفريق عقلا عند الحكماء وعادة عند الاشارة وكذا  
 الكلام في هوية السواد وفي هوية الكيفية المتوسطة بينهما وان نازع فيه  
 الخصم المعاند كالسوفسطائية كيف ولو جاز من له لما حصل لنا الجزم بعدم  
 اتحاد آياتنا الماضية ببعض الجمادات وبعدم كون الجمادات فضلا بخارج  
 وذلك مكابرة ظاهرة ومن الغرائب ان الشارح الجديد للنجريد بعدما عجز  
 عن دفع المنع الاخير المستند بجواز اتحاد الذاتين والوجودين معا عدل  
 الى تقرير آخر بان غير الوجود الى الشخص ثم قال ولا يمكن ان يقال على قياس  
 ما مر في الوجود انها بعد الاتحاد مشخصان بتخصيص واحد هو نفس  
 الشخصين الاولين لان كلامنا الشخصين الاولين كان قد امتاز به احد  
 الاثنين عن الآخر وهذا الشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون  
 هو نفسهما وانت خبير بان الشخص اما عين الوجود الخاص او ملازم معه  
 فمن جواز اتحاد الوجودين الخاصين يجوز اتحاد الشخصين قطعا وانما  
 اورد عليه الشارح هناك بان للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الآخر  
 كان لازما لا تذبذبة الشخص لاذاته فاذا زالت زالت مع بقاء ذاته متصفة  
 بالوحدة كما ان امتياز كل من الوجودين باثر خاص كان لازما لتمددهما  
 وقد زال بزوال التعدد مع بقاءتهما بصفة الوحدة وتلخيص اراده عليه انه  
 يجوز اتحاد الشخصين ايضا كما هو الذي بان يكون الشخص المعين مما يعرض  
 له الكثرة تارة والوحدة اخرى كالوجود اللهم الا ان يحمل مراد شارح  
 النجريد على ما ذكرنا فيندفع ما اوردته عنه ثم قال الشارح هناك يمكن تلخيص  
 الدليل بوجه يدفع عنه الشكوك وهو ان يقال ان اتحادهما مع بقاء الاثنية  
 لزم اجتماع التقيضين فان ارتفع الاثنية فاما بارتفاع كليهما  
 او بارتفاع احدهما وكلاهما خلاف المفروض او بارتفاع وصف الاثنية  
 وطريقتان الوحدة على قائلها وذلك ما لا نكره بل نثبته في بعض الاشياء وليس  
 هذا هو الاتحاد الذي يحمله انتهى وانت خبير بان ما له ان الاثنين بشرط  
 الاثنية لا يتحدان وهذا حكم بديهي لا ينبغي ان يورد وبينه بالدليل او التنبه  
 في علم الكلام كما قيل ولا يجدي في المقام شيئا اذ لما منع ان يقول يجوز اتحاد  
 الواجب بغيره لا بشرط الاثنية بل النافع في المقام ان يقال الواجب تعالى  
 لا يتحد بغيره لامن غير ان يزول عنه شيء من ذاته او صفاته او ينضم اليه شيء  
 ولا بان يزول عنه شيء من ذلك ولا بان ينضم اليه شيء اما الاول فلا مناصح لاتحاد

عدم اطلاق  
 التخصيص  
 النجريد  
 النجريد  
 النجريد

والآثار التابعة للوجود الخاص عن تلك الهوية عقلا بناء على ان استبعاد  
الوجود الخاص لما يترتب عليه عادي لا عقلي عند الاشارة فلا شك في امتناع  
انفكاك الشخص عن الهوية عقلا لان الهوية هي الماهية المأخوذة مع الشخص  
فتي زال الشخص زال الشخص بدهة وذلك الشخص هو الكون في الاعيان  
بحيث يترتب عليه تلك الآثار المخصوصة عقلا او عادة او متلازم مع ذلك  
الكون بل نقول لما كان الاتحاد الذي نحن بصدده ابطاله هو الاتحاد من غير ان يزول  
عنهما شيء من الذات والذاتيات والصفات كانت الهويةتان هنا مأخوذتين  
بشروط اوصافهما المتضادة المتباينة فلا يمكن انفكاك شيء من الاوصاف  
عنهما عقلا كما لا يمكن انفكاك الكتابة عقلا عن الكاتب المأخوذ بشروط الكتابة  
وان امكن انفكاكها عن ذات الكاتب فلا اتحاد بهذا المعنى يستلزم اتحاد الماهيات  
المتباينة والمتضادة اذ انقرر هذا فنقول لو اتحد الجسم الابيض بالجسم الاسود  
من غير ان يزول عنهما البياض والسواد لزم اتحاد البياض بالسواد ذاتا ووجودا  
واللازم باطل لان الهوية الحاصلة بعد الاتحاد اما ان يحصل لها الكون  
في الاعيان بحيث يترتب عليه تفريق البصر عقلا او عادة او الكون في الاعيان  
بحيث يترتب عليه جمع البصر عقلا او عادة ومحصل لها الكون بحيث لا يترتب عليه  
هذا ولا ذلك بل اثر آخر كالحالة المتوسطة بين الجمع والتفريق كما في الحجرة  
والصفرة فعلى الاولين ان كان الكون الحاصل بعد الاتحاد عين احد الكونين  
الاولين فقط فهو فناء لاحدهما وبقاء لآخر وان كان مثل احدهما فقط  
اذلا يجوز ان يكون مثل كل منهما فتلك الهوية الحاصلة مثل احد الاولين  
لا عين احدهما ولا عين كل منهما فيكون فناء لهما وحدث ثالث وعلى الثالث  
كانت تلك الهوية مغايرة لكل من الاولين مباينة لهما في الوجود الخاص  
والآثار بديهة عند العقول المستقيمة وان نازع فيه الخصم المعاند وليس الغرض  
بمجرد الزامه بل بيان الحكم الواقع عند العقول السليمة وهذا مراد المصنف  
وبهذا الاعتبار كان امتناع اتحاد الوجودين اوضح فصيح ان يكون نسبها  
فاندفع ما اورده العلامة على المصنف لان مراد المصنف من البقاء هو بقاء وهما  
في الوجود كما اشار اليه الشريف فلا يكون دليلا مغاير للدليل المعدول اليه  
ولعل مراد الشريف المحقق من التفسير بقوله يعني ان التغاير بين كل اثنين فرضا  
مقتضى ذاتهما الى آخره ايماء الى دفع اعتراض العلامة بمثل ما ذكرنا بناء على  
ان البياض مثلا وان امكن انفكاك تفريق البصر عن هويته الموجودة عقلا

وهو من كبريات  
الاشياء الوصفية

وان كان تباينها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاختباء في كون  
الاختلاف ذاتيا متمتع الزوال دون اتحاد الاثني الثاني ان الاثني بعد الاتحاد  
ان كان باقين فهما اثنان لا واحد والافان بئى احدهما فقط كان هذا فنا  
لاحدهما وبقاء لآخر وان لم يبق شي منهما كان فنا لهما وحدث ثالث واما  
كان فلا اتحاد واعترض عليه بالانتماء لهما او بقيا كالاثني لا واحدا وانما يلزم  
ذلك لو لم يهدا فمدل الى تقرير آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا  
اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شي منهما  
موجودا آه فاعترض عليه باننا لانتم لهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما  
يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد واجب عن هذا الاعتراض بانهما لو كانا  
موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك  
الوجود اما احد الوجودين الاولين فيكون فنا لاحدهما وبقاء للآخر ا وغيرهما  
فيكون فنا لهما وحدث ثالث فاعترض عليه بانهما موجودان بوجود واحد  
هو نفس الوجودين الاولين صاروا واحدا ايضا فلم يمكن التفتي عن هذا المنع  
الابان الحكم بامتناع اتحاد الاثني ضروري والمذكور في معرض الاستدلال  
تبيده زيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع  
وامتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثني مطلقا انتهى  
ونحن نقول يمكن التفتي عن هذا المنع الاخير بتهديد هو ان امتياز احدي  
الهويتين عن الاخرى اما بذاتها كما في امتياز هوية بسيطة عن هوية بسيطة  
اخرى او عن هوية مركبة كما امتياز مجرد عن مجرد او عن جسم معين واما بجزئها  
كما في امتياز هويتين من نوعين مركبتين كزبد وهذا الفرس فانهما متمايزان  
بالصورتين النوعيتين هما متضادتان عند البعض سواء كانا جوهرين او عرضيين  
او كالتضادتين في امتناع اجتماعهما في محل واحد عند من خصص التضاد  
بالعارض ولا شك في ان ما به الامتياز لازم الهوية عقلا في هذين القسمين لامتناع  
بقاء الشيء بدون ذاته او جزية بديهة واما بما خرج كما في امتياز هويتين من نوع  
واحد كزبد وعمر و ذلك الامر الخارج هو الامر المسمى بالتشخص الذي هو  
العوارض المشخصة في الظاهر والوجود الخاص المسماة تلك العوارض في  
التحقيق كما سبق من الشارح ولما كانت العوارض التابعة لوجودات الخاصة متباينة  
متضادة بحيث لا يجوز اجتماعها في محل واحد بداهة كانت تلك الوجودات متباينة  
لان تباين الاثار يدل على تباين مباديها فاقطعوا فاقطعوا فرضنا الممكن ان تلك العوارض

قوله وبامتناع  
اتحاد الوجودين الى  
آخره هذا صريح  
في ان المراد من  
الموجودين المتحدين  
اثنان من الوجودين في  
الذهن كما لا يخفى عند

عنه من خصص الشخص  
بالعوارض بعينها  
يقال متمايزين

لالى الشئ<sup>\*</sup> الاول فقط فتأمل ( قوله وهذا محال مطلقا سواء في الواجب الى  
 آخره ) اى سواء في اتحاد الواجب بغيره او في اتحاد الممكن بغيره ولك ان تقول  
 مراده سواء في اتحاد الواجبين مع قطع النظر عن امتناع تعدده او في اتحاد  
 الممكنين او المختلفين وعلى كل تقدير فالممكن اعم من الجوهر مجرد والمادى  
 ومن العرض بل ومن الصفة القديمة لان اتحاد الموجودين مطلقا محال ( قوله  
 لان المتحدين ان بقيا ) بعد الاتحاد في الوجود ( فهما اثنان ) اى معروض الانبئية  
 لامعروض الوحدة فلا اتحاد بين الموجودين ( وان قضيا ) عند الاتحاد ( فهما ) بعد  
 الاتحاد ( معدومان فلا اتحاد ) بين الموجودين ايضا كما هو المدعى وان جاز اتحدهما  
 في العدم وان فى احدهما وبقى الاخر ( فلا اتحاد ) بين الموجودين ( ايضا بل هو بقاء  
 واحد وفناء آخر ) وهو ليس من اتحاد الموجودين فى شئ<sup>\*</sup> وايضا لا يمكن اتحاد  
 الموجود بالعدم ولا يلزم ان يكون لشيء الواحد موجود او معدوم ما معا نعم  
 قد يصير الموجود معدوما وبالعكس لكنه اتحاد بزوال وصف الوجود والعدم  
 وهو اتحاد بالمعنى الثالث لا بهذا المعنى ومن هنا علم ان المراد من الموجودين  
 الغير المتحدين اعم من ان يكونا موجودين فى الخارج او فى الذهن ومن ان يكون  
 احدهما موجودا فى الخارج و الاخر موجودا فى الذهن ولذا قال المصنف  
 فى المواقف وشارحه هذا الحكم اى عدم اتحاد الاثنين ( بديهى فان الاختلاف )  
 والتغاير ( بين الماهيتين او الهويتين ) وكذا بين الماهية والهوية ( اختلاف بالذات  
 فلا يعقل زواله ) يعنى ان التغاير بين كل اثنين فرضا يقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله  
 عنهما كما سألوا ازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه فى نفسه ( ربما زاد توضيحه  
 فيقال ان عدم الهوية اثنان ) بعد الاتحاد وحدث امر آخر فلا اتحاد بينهما بل هما  
 قد عدما ( وحدث امر ثالث وان عدم احدهما ) فقط ( فلا اتحاد ايضا اذ لا يوجد  
 المعدوم بالموجود بديهى وان وجدا ) اى بقيا موجودين بعد الاتحاد ( فهما  
 اثنان كما كانا قبله والغرض هو التنبه على الضرورة بغير يد الطرفين واتصوير  
 المراد فظن بعض الناس انه جار لو ابذل الكلام الاستدلال فيمتنع امتناع الاتحاد  
 على تقدير بقائهما موجودين وانما يكون اثنان لو لم يحدثا ) انتهى كلامه واورد  
 عليه العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد حيث قال هذا الاتحاد ممنوع لوجهين  
 الاول ان الاثنين سواءا كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة فالاختلاف  
 بينهما ذاتى لا يعقل زواله اى لكل شئ ما خصوصية هو بها هو متى زالت تلك  
 الخصوصية لم يبق ذلك الشئ واعترض عليه بان كان استدلالا لنفس المتنازع فيه

( وان )

قوله ومن ههنا علم الى  
 آخره اى من قوله لكنه  
 اتحاد بزوال وصف  
 الوجود الى آخره لان  
 فى صفة الوجود والعدم  
 وصفان ذهنيان  
 لا يعترضان الا  
 فى الذهن لكونهما  
 من المعقولات الثانية  
 فى التحقيق مستد  
 قوله ان عدم الهوية اثنان  
 الى آخره لا يقال  
 تخصيص التنبيه  
 بالهويتين ينافى تعميم  
 المدعى عن الماهيتين  
 والمختلفين لانا نقول  
 المناقاة ممنوعة لان  
 الماهية الكلية الموجودة  
 فى الذهن شخص  
 فى الذهن اذ لا وجود  
 بدون الشخص فلها  
 هوية وكليتها باعتبار  
 تجر يد ها عن  
 الشخصات الذهنية  
 كما صرحوا مستد

اى عن المصنف صاحب  
 المواقف

مع عموم الادلة خطأ انتهى وكان غرض الشارح من ايراد النقص المذكور  
والجواب عنه دفع ما اوردته لكن قد عرفت ما في جوابه من الخلل لان كون  
الاجزاء منافع العباد تفضيلاً ورحمة كما صرح به المصنف وكذا كون تعاقب  
السمع والبصر صفة كمال مما لا يقبل المنع بخلاف ما ذكرنا فأمل في هذا المقام  
فانه من غير اني الاقدام ( قال المصنف ولا يتحد بغيره الى آخره ) لا ينفق  
ان الاول ان لا يفضل بينه وبين ثنى الخليل لانهما متقاربان ويحصل رد  
النصاري وغلاة الشيعة بمجموعهما كما قوله في الموافق ( قوله الاول ان يصير  
الشيء ) اي الموجود بعينه اي بعينه وتخصه الخاص به ( شيئاً آخر )  
اي موجوداً ( من غير ان يزول ) عند شيء من ذاته او صفاته واما سمعنا الشيء  
من الصفة مع ان الزائل عن الشيء متبادر في الجزاء فان هذا القيد لاخراج  
الاتحاد بالمعنى الثالث فانه اذا صار الابيض اسود فنقد زال عن الابيض صفة البياض  
وقاض على الجسم بده صفة السواد كما هو ان الماء اذا صار هواً فنقد زال عن الماء  
جزؤه الذي هو الصورة النوعية المائية وقاض بدلها الصورة النوعية الهوائية  
سواء كانت الصورة النوعية جوهرية كما ذهب اليها الحكماء المشائية او عرضية  
يتألف الجسم من الجوهر والعرض كما ذهب اليه الاشراقية والمكلمون كما ان قوله  
او ينضم اليه شيء لاخراج الاتحاد بالمعنى الثاني فان كون التراب طينياً ينضم الماء  
اليه وصرح الشر يف المحقق في شرح الموافق بان اطلاق الاتحاد على المعنيين  
الاخيرين مجازي والمعنى الحقيقي المتبادر هو هذا المعنى الاول وهو ينصو على  
وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمر فبمجرد ان يصير زيد عمراً  
وبالعكس ففي هذا الوجود قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصل لاقبله  
وثانيهما ان يكون هناك شيء واحد كزيد فبصير هو بعينه شيئاً آخر غيره كعمرو  
فبعينه يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر ان كان حاصل لاقبله بل بعده  
انتهى وما قبله هنا وجه ثالث اجدر بالاتحاد وهو ان يكون هناك شيئان فبمجرد ان  
بان يصير شيئاً واحداً من غير ان يكون احدهما الآخر ولا ان يكون المجموع  
شيئاً واحداً فغير منصور وكلام الشر يف في المنصور لان الشيء الحاصل بعد  
الاتحاد لما ان يكون موجوداً قبل الاتحاد اولاً ويكون والثاني هو الوجه الثاني  
وعلى الاول فلما ان يوجد معه قبل الاتحاد شيء آخر فهو الوجه الاول ولا يوجد  
فلا اتحاد بين اثنين بل يكون هو اتحاد الشيء بنفسه في هاتين هوان الظاهر  
ان يقول من غير ان يزول عنها شيء الا ان يرجع ضمير عنه الى كل من الشئيين

قوله فأمل إشارة الى  
سؤال وجواب اما  
السؤال فيان يقال  
لما يمكن وجود العالم  
في الازل فقد امكن  
تعاقب السمع والبصر  
في الازل بان يصدر  
العالم عن الذات  
بالايجاب فيكون الخلو  
عنهما في الازل خلوا  
مع امكان الانصاف  
بهما في الازل فيكون  
نقصاً واما الجواب  
فيان يقال فعلى هذا  
يلزم الايجاب في فعله  
تعالى وهو يتناقض  
القدرة فالكمال الممكن  
في الافعال مع القدرة  
لا يمكن الا بل يكون  
حاداً بخلاف الكمال  
في الصفات الحقيقية  
كما لا ينفق

بالعبية وتحقيق كلامه قدس سره ان الممكن كما لا يقتضى بذاته شيئا من الوجود  
والعدم فكذا لا يقتضى كون المؤثر فيه فاعلا مختارا او موجبا بغيره الوجود  
بالاختيار او بالاجباب بشروط معدة غير متناهية او بلا شرط بل الوجود انما  
محصله لامر خارج هو تأثير الفاعل فان كان التأثير في بالاجباب بلا شرط كان  
الممكن ازليا قديما كصفات الواجب تعالى الحقيقية على مذهب الاشاعرة او بشرط  
او بالاختيار كان حادثا فهو في ذاته قابل لجميع أنحاء الوجود والتأثير فيه فهو  
قابل لان يوجد في جميع اوقات الامكان فازلية الامكان مستلزما لامكان الازلية  
امكانا ذاتيا وان امتنع بالغير كما امتنع استناد القديم الى الفاعل المختار ولا يلزم  
النقص بعدم تعلق القدرة ببعض الممكن الذاتي لما عرفت ان عدم تعلق القدرة  
بالممتنع بالغير كعدم الصفات واليجاد الوجود ليس بنقص بل نقول الخلو عن  
اليجاد في الازل مع امكان ان يوجد العالم في الازل لازم الكمال الذي هو القدرة  
اذلا كان الكمال في القدرة لاني الاجباب وامتنع استناد القديم الى القادر فمع ان  
وجود العالم في الازل ممكن يكون الخلو عن اليجاد في الازل بطريق الاختيار  
لازم الكمال ولازم الكمال ليس بنقص بل كمال فعلي هذا في تقرير البرهان  
نقول لاشي من الصفات الكمالية الحقيقية بمحدث والازم خلو الذات عنها في الازل  
وقبل حدوثها مع امكان ان يتصف بها الواجب في الازل بان تصدر عن الذات  
بطريق الاجباب والخلو عنها مع امكان ذلك الاتصاف نقص لا يقال هذا جار  
في بعض الاضافات كاليجاد وتعلق العلم والسمع والبصر عند حدوث الممكنات  
لانا نقول هذه كالات اختيارية متفرعة على تأثير القدرة بالاختيار فلا يمكن  
الاتصاف بها في الازل ولا قبل تأثير القدرة فلا يجرى فيها الدليل وان الجريان  
في الكمالات الاضافية والسلبية الغير المتفرعة على تأثير القدرة كتعلق العلم  
والارادة والقدرة بالتصحيح لابلات تأثير كلها في الازل وكسلب الجسمية وغيرها من  
القايس سلم لكن تخلف الحكم فيهما ممنوع فلا اشكال ويقرب مما ذكرنا ما ذكره  
المولى الجهمي من ان المحققين من المتصوفة قالوا ان الله تعالى كما بين كما لا ذاتيا  
مستغنيا عما سواه كوجوب وجوده ووحدته وحيوته وعلمه وغير ذلك من الصفات  
الذاتية وكالاسمائيا موقوفا على المظاهر فان كمال الاسماء انما هو بظهور اثارها  
انتهى وبهذا البيان اندفع ما ورده الشارح الجديد للبحر بحيث قال لو تمت الادلة  
المذكورة في هذا الباب لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اي سواء  
كانت حقيقة محضة او ذات اضافة او اضافة اوسلبا وتخصيص الدعوى

قوله وتحقيق كلامه  
الى آخره ويؤيده ان  
تقسيم الشئ الى  
الاقسام الثلاثة اي الى  
الواجب والممكن  
والممتنع انما هو بالقياس  
الى الوجود المطلق  
لا المقيد بكونه ازليا  
ولا زاليا كما لا يخفى  
قد بر (منه)

صرح هنا بكون الحاقبة وعدم الحاقبة متغيرة مشددة فلو فرضنا ان مراده  
 هنا ذلك فليس كلامه هنا مبني على ذلك ولا على تجويزه والام يقتصر على  
 منع الجريان في الحاقبة بل منع الخفاف فيها فافهم ( قوله وما يقال من ان الازلية  
 الامكان الى آخره ) اثبات لكون الخلو عن الابداد في الازل تضاميا يقال امكان كل  
 ماهية ممكنة لازما لها بحيث يستحيل انفكاكه عنها الزلا وابداء والازم انقلاب الممكن  
 الى شئ من الواجب والمتبع بالذات وهو قضى البطلان فامكان العالم ازل والازلية  
 الامكان يستلزم امكان الازلية اي امكان ان يكون العالم ازيا قديما واذا امكن  
 ان يكون العالم ازيا كان الخلو عن ايجاد العالم في الازل خلو امكان الاتصاف به  
 في الازل فيكون ذلك الخلو قصا وقوله ليس بشئ جواب عنه يمنع ذلك الاستلزام  
 مستداهموا ان يكون امكان الممكن بالنسبة الى الوجود الالزي لا بالذات بقاى الوجود  
 الازلي فيكون الممكن ممكن الحدوث ويمتنع التقدم وهذا مبني على انهى اختلفوا  
 في ان الازلية الامكان يستلزم امكان لالازلية او لا فذهب القوم الى الثاني والشريف  
 المحقق بعد ما نقل داليل عدم الاستلزام في شرح المواقف قال ولنا فيه بحث وهو  
 ان امكان الممكن اذا كان مستقرا ازالام يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود  
 في شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه مستقرا في جميع تلك الاجزاء فاذا  
 نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شئ منها بل جاز اتصافه به  
 في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه في كل منها معا هو امكان  
 اتصافه با الوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فالازلية الامكان  
 مستلزمة لامكان الازلية نعم بما امتنع الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان  
 الذاتي انتهى واعترض عليه الشارح في بعض تعليقاته بما حاصله ان الطرف  
 في قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شئ منها  
 ان كان طرفا عدم المنع فهو عين الازلية الامكان لالازلية وان كان طرفا  
 للوجود فهو نفس المتنازع فيه فيكون مصادرة على المطالب ثم وسلم ان وجوده  
 في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا  
 انتهى واقول ان يقول كل من الوجهين من الاعتراض مدفوع اما الاول فلان  
 الطرف نظر الوجود وليس هو المتنازع فيه بلهذه ولا خفيا فلا شبهة في ان  
 وجوده في كل جزء من حدود الزمان المفروض الى غير النهاية في جانب الازل ممكن  
 واما الثاني فلانه اذا لم يكن للوجود الممكن حدودا ممكن له الوجود في جميع تلك  
 الحدود الغير المنتهية معا لا بد لا تفقد امكان الازلية ولدفع ما ذكره تعرض

قوله هو التأثير الحادث للقدرة التابع لتعلق الارادة فان قلت ٤٠٤ اذا كان تأثير القدرة حادثا وتابعا

الكفالية الحادثة التي جوزنا قيامها بذاته تعالى هي التي امتنع الانصاف بها في الازل لان جميع الحوادث متساوية الاقدام في امتناع وجودها في الازل على تقدير امتناع وجود العالم في الازل فان قيدتم تلك المقدمة بإمكان الانصاف في الازل فلا تقوم علينا والا كان تلك المقدمة ممنوعة كما منعت فالوجه ان يحمل مراده على تأييد منع كون الاجهاد كالا ايضا بان يقال لو كان صفة كمال لكان الخلو عنها في الازل نقصا وليس كذلك لان ذلك الخلو كمال فكيف يكون نقصا ولو سلم انه ليس بكمال فليس بنقص ايضا لانه انما يكون نقصا لو امكن الاتصاف به في الازل وهو ممنوع لجواز ان يكون العالم متمتع الوجود الازلي فلا يمكن الانصاف بايجاده في الازل فعلى هذا لا يرد عليه شيء من الوجهين المذكورين اما الاول فلما عرفت واما الثاني فلانه مبنى على تحرير تلك المقدمة بما اشارنا اليه فليس للنخصم ان يقول يجوز ان يقوم بذاته تعالى صفة كمال حادثة متمتع الوجود في الازل نعم لاحد ان يقول حينئذ يجوز ان يقوم بذاته تعالى حادث لا كمال فيه ومتمتع الوجود في الازل لكن ذلك اليراد وارد غير مندفع على زعم الشارح وان كان مندفعه اشار اليه شارح المقاصد من الاتفاق على ان كل صفة حقيقية يتصف بها الواجب لابد وان يكون صفة كمال وللإشارة الى ورود ما أورده فيما سبق صدره بالامكان وما قيل انما صدره بالامكان للإشارة الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم متمتع في الازل لا يتناقض في كون ايجاده تعالى اياه اذ ليس بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال والقدرة انما تؤثر على وفق الارادة فلا يوجد الا فيما لا يزال كما صرح به وبنى عليه رد دليل الفلاسفة على قدم العالم ففيه نظر اما اول فلان الشارح لم يصرح فيما سبق بكون ايجاد العالم اذ ليس كيف وتحتق الخسالية في الازل بدون المخلوق فيه يستلزم تحتق العلة التامة بدون العاقل واحد المتضايفين بدون الاخر في الازل ولا يجوزهما عاقل وانما صرح بكون تعلق الارادة الازلية بوجوده اللازلي الى تمام العلة وجوده فيما لا يزال فيجوز ان يحمل كلامه هناك على انه لما كان تأثير القدرة تابعا لتعلق الارادة كان تعلق الارادة كالتام للامثلة التامة والافالتم في الحقيقة هو التأثير الحادث للقدرة التابع لتعلق الارادة في الازل من غير لزوم تسلسل وبهذه القدرة ينهدم دليل الحكماء فاي حاجة في هدمه الى قول ظاهر البطلان في حينئذ لا يكون الخسالية اذلية لانها عبارة عن تعلق القدرة بانما تأثير بل حادثة مجددة عند حدوث العالم وان كان تعلق الارادة اذليا وهذا التوجيه من سوانح هذا الوقت فيندفع به ما وردناه عليه فيما سبق واما ثانيا فلان الشارح

لتعلق الارادة يلزم الحكم في تخصيص التأثير بوقت دون وقت اذ ليس قبل العالم زمان متميز الاجزاء لخصصه الارادة بجزء معين منه فأتى بل الارادة متعلق بعدم كون العالم قديما فهو تعالى مختار بعده في التأثير في كل وقت مفروض فيوجد العالم ويكون زمان ايجاده اول وقت العالم وهذا مثل ان يقال تريدان لا تفعل شيئا في الحال ونحن بعد ذلك مختار في فعله في اي وقت نرضه من الاوقات المستقبلية او كون الاوقات المستقبلية محققة او مفروضة لا قدح في الاختيار بل الحكم الباطل انما يلزم على تقدير كون تأثير القدرة ايضا اذليا كتعلق الارادة كما لا يخفى على ذوي الاذهان الوقادة فاعلم ذا سيد

كما يظهر (قوله بل قد يدعى ان الخلو عنها) اي عن الحاقية في الازل (كالم يظهر  
 باستثارة) اي تفرده تعالى بالقدم الزماني يقال استأثر بالشيء خصه بنفسه لكن  
 التخصيص هنا بالانجبال لا بالاختيار والقدم الذاتي عند المتكلمين بمعنى عدم  
 السبوقية بالغير وكما ان وجود التظهير في القدم الذاتي نوع نقص فكذا وجوده  
 في القدم الزماني فيكون التفرد في كل منهما صفة كمال وقدمه تعالى زمانا يستلزم  
 قدمه لو ازم ذاته من الصفات الذاتية بخلاف قدمه الذاتي فادفع بعض الاوهام  
 لا يقل لو كان عدم الحاقية في الازل كما لا لما زال عن الذات بالحاقية فيما لا يزال  
 لاننا نقول الزائل بالحاقية عدم الحاقية لاعدم الحاقية في الازل بل هو تعالى بعد  
 خلق العالم متصف بعدم الحاقية في الازل اذ لما كان سلب المطاق اخص  
 من سلب المقيد لم يلزم من زوال عدم الحاقية زوال عدم الحاقية في الازل و اشار  
 بقوله الادعاء الى ضعفه لان كون الاستيثار بالقدم الذاتي كما لا يظهر بخلاف  
 الاستيثار بالقدم الزماني فانه محل نظر ثم ان عرض الشارح من هذا الكلام نرى  
 من يجوز عدم كون الحاقية كما لا الى القطع به بان يقال لو كان الحاقية فيما لا يزال  
 كادام يكن الخلو عنها في الازل كما لا بل نقصا بناء على امكان وجود العالم في الازل  
 وامكان الاتصاف بالحاقية فيه واللازم باطل لان الخلو المذكور كمال فظهر امر ان  
 الاول فساد ما قبل مراده لو سلم ان مثل ايجاد العالم من صفات الكمال في الجملة  
 فلا نسلم انه منها مطلقا لجواز ان يكون منها في الابد لا في الازل فان الخلو عنه  
 في الازل كمال فكيف يكون الایجاد ايضا كمالا انساني اندفع ما قبل اذا وجد  
 حاقية زيد في هذا اليوم مثلا وانصف بها الواجب تعالى في اليوم لزم النقص  
 في الامل عدم اتصافه به في الامل وهكذا في اي يوم فرض الانصاف لزم  
 النقص قبله انتهى فانه انما يتوجه اذا كان الكلام مبنيا على تسليم كون  
 الخلو فيها لازلا كما لا كما رحمه الله الاول كما لا يخفى نعم يتجه مثله على العلوة  
 الآتية (قوله على انه يمكن ان يقال الى آخره) الظاهر ان مراده لو سلم ان ايجاد  
 العالم فيما لا يزال كمال فبجر بان الدليل فيه بعد ذلك ممنوع لان المراد من المقدمة  
 القاثة بان الخلو عن صفة الكمال في الازل نقص في اصل الدليل ان ذلك  
 الخلو نقص مع امكان الاتصاف به في الازل فتلك المقدمة من دليل الجريان  
 مرة اذ لا امتنع وجود العالم في الاول لم يمكن الاتصاف بايجاد في الازل  
 ويتجه عليه امر ان الاول ما اشرنا من قبل اتاني ان هذا المنع المنفي على تسليم  
 كون الایجاد كمال هادم لاصل الدليل اذ على هذا الغصم ان يقول الصفات

لجرىان كل منهما فالناسب ان يقال اما مثل خلق العالم و عدم خلقه فلايجرى  
 الدليل فيهما اذ لا كمال في شيء منهما و اما مثل تعلق العلم و سلب الجسمية  
 فالدليل جار فيهما لكن حكم المدعى و هو عدم خلو الذات في وقت غير  
 متخالف فيهما كما لا يتجه عليه ان يقال الجواب عن النقص يمنع تلك  
 المقدمة مضر لاصل الدليل و ذلك لان موضوع تلك المقدمة في اصل  
 الدليل مخصوص بالوجود القائم بذاته تعالى اعني الصفات الحقيقية و في دليل  
 النقص مخصوص بالاضافات و السلوب القائمة بذاته تعالى و من بين انه لايلزم  
 من منع كون الاضافة و السلب صفة كمال منع كون الصفة الحقيقية صفة كمال  
 ليلزم الضرر نعم لو كان موضوعها في الدالين شيئا واحد الكان منعهامضرا  
 بقي كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم لمادة الاشكال اذ لاشبهة في كون التعلق  
 الحادث للسمع و البصر كما لا خصوصاً على القول بان تعلقهما نحو آخر من العلم كما  
 ذهب اليه الاشعري و يفهم من العلاوة الآتية مايدفعه و مع ذلك فالاولى في الجواب  
 ان يقال لا نسلم جريان الدليل في جميعها فان من الاضافات و السلوب ما ليس  
 بكمال كالخالقية و عدم الخالقية و كذا عدم تعلق السمع و البصر بالعدوم فلايجرى  
 الدليل فيهما و منها ما هو كمال كتعلق السمع و البصر و تعلق العلم و سلب  
 الجسمية و لايجرى في الاولين اذا امتنع حصولهما في الازل لم يكن خلو الذات  
 عنهما في الازل نقصاً و يجرى في الآخرين و لا يتخلص حكم المدعى فيهما  
 (قوله فان ايجاد العالم و خالقية زيد ليس من صفات الكمال الى آخره) و ما قبل  
 لو لم يكن من صفات الكمال لما اتصف به الواجب تعالى فيعارضه ان يقال  
 لو كان من صفات الكمال لزم خلو الذات عن الكمال الممكن لافي الازل فقط بل  
 و في كل زمان سابق على زمان ايجادهما لاقطع بان كان ايجاد العالم و خلق زيد  
 قبل زمان وجودهما بالف سنة او الف الف سنة وهكذا الى غير النهاية في جانب  
 الازل كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال في تقرير هذا الدليل ان كان ذلك  
 الحادث من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصاً بالاتفاق  
 وقد خلا عنه قبل حدوثه و ان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به  
 للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون من صفات الكمال انتهى  
 فالانفاق في الصفة الحقيقية الموجودة فافهم و يمكن ان يحمل الدليل المذكور  
 هنا عليه بان يحمل قوله في الازل على معنى في جانب الازل بمحذف المضاف ليشمل  
 نفس الازل و الاوقات التي في جانبه لكن لا يرتضيه سياق كلام الشارح فيجاء به

منه من جواز التغير والتبدل في الاضافات والسلب الى ان هذا النقص باجراء  
خلاصة الدليل المذكور لان التغير والتبدل اهم من الجدد بعد ان لم يكن  
الحاقية زيد ومن زوال الازلي كعدم خاتمة الازلي الربا بل يخالفه وما كان مدار  
الاستدلال المذكور على امتناع خلو الذات عن صفة الكمال في وقت ماسوا  
في الازل او فيما لا يزال كان خلاصته ان كل موجود قائم بذاته تعالى فهو صفة  
كال ولاشي من صفة الكمال بما يخلو عنها الذات في وقت ماسوا في الازل او فيما  
لا يزال فلا مدخل لقبدي في الازل في الاستدلال وهذه الخلاصة تجري في زعم النافض  
في جميع الاضافات والسلب ايضا بل يقال كل اضافة قائم بذاته تعالى كالحاقية  
زيد وابتعاد العالم وكذا كل سلب قائم بذاته تعالى كعدم ابتعاد العالم وعدم خاقية  
زيد صفة كمال ولاشي من صفة الكمال بما يخلو عنها الذات في وقت ما فلو صح  
الدليل المذكور لزم ان يكون الحاقية ازيلية لاحادثة متجددة وعدم الحاقية  
ابدية لامتغية زائلة بالخلق والكل باطل اما الثاني فظ هر واما الاول فلان ازيلية  
الحاقية تستلزم قدم الخلق الحادث وكذا الكلام في تعلق السمع والبصر  
الحادث عند حدوث المسموع والبصر وعدم تعلقهما السابق الازلي الزائل بحدوث  
التعلق واللاحق الحادث بزوال التعلق عند فائهما وفي تعلق العلم والارادة  
وعدم تعلقهما عند من اثبت لهما تعلقا حادثا ( قوله لانا نقول الى آخره ) حاصل  
الجواب اما لاننا انه جار في جميع الاضافات والسلب اذ لا يجري في مثل ابتعاد  
العالم وخاقية زيد اللذين هما صارتان عن تعلق القدرة بالتأثير فبهما لان المقدمة  
القائلة بان كلا منهما صفة كمال من دليل الجريان متنوعة وكذا المقدمة القائلة  
بان عدمهما صفة كمال متنوعة بل توجد المنع اليها اظهر لان الكمال لو وجد قائما  
بوجود في الابدان والمانع الحادثين لاقى عدمهما ازلا وابدا وبذا لم يتعرض بمنهما  
والحاصل هو لا يجري في كل منهما وان جرى في بعضهما كتعلق العلم وسلب  
الجمعية وسائر النقايص لكن تخالف الحكم فيم جرى ممنوع لان تلك الاضافات  
والسلب لا يخلو الذات عن شيء منها في وقت لاقى الازل ولا فيما لا يزال فلتخصيص  
كلامه ان الجريان في بعض من كل من الاضافات والسلب ممنوع وفي البعض  
الآخر علم لكن تخالف حكم المدعي هناك ممنوع في كلامه صنعة احتياك  
من المحسنات البدعية وهي حذف منع التخالف في جانب الاضافات ومنع الجريان  
في جانب السلب كل بقرينة الاخر فلا يتوجه عليه ان يقال لوجه التخصيص  
تسليم الجريان ومنع التخالف بالسلب ولا تخصيص منع الجريان بالاضافات

الشارح ان ما ذكره انما يستقيم فيما كانت الاضافة متأخرة مسببة عن تغير المضاف  
 اليه كتعلق السمع والبصر لافهما كانت سببا متقدما لتغير المضاف اليه كتعلق  
 القدرة بالتأثير وان جعل تعلق الارادة والقدرة بالتأثير ازلين فمع انه يستلزم تحلف  
 المعول عن علته التامة في ازمته مقدرة غير متناهية وتحقق احد المتضامين اعنى  
 الخلقية بدون الآخر اعنى المخلوقة في تلك الازمنة او قدم الحادث بأياه تمثله  
 للاضافات المتغيرة بالحقبة زيد وعدم خالفته ولا يجدى ايضا حل المحصر على  
 الاضا في بالنسبة الى تغير ذات الواجب وان كان ذلك التبديل بسبب تغير ذات  
 شئ آخر غير المضاف اليه كتغير الزمان اى الممكنات التى يتنوع من تغيرها الزمان  
 لما سبق منه ان الارادة لما تعلق في الازل بوجود الممكن في وقت معين فلا تؤثر  
 القدرة فيه الا في ذلك الوقت لانا نقول لا ينحسم الاشكال بتأثير القدرة في اول  
 الممكنات اذ لا شئ متغير الذات قبله ولا مخلص الابان يقال الباء في قوله انما هو  
 بتغير المضاف اليه للصاحبة للسببية فالمراد ان حدوث الاضافات انما يكون  
 مع حدوث المضاف اليه ذاتا او صفة حقيقية سواء كان حدوث الاضافة سببا  
 لحدوث المضاف اليه ذاتا او صفة حقيقية كما في تعلق القدرة او سببا عنه كما  
 في تعلق السمع والبصر ولك ان تقول التأثير لكونه نسبة بين المؤثر والتأثر ومتأخرة  
 عن الطرفين ولذا قالوا لايجاد انما يتعلق بالوجود لا بالمعدم فتأمل ( قوله  
 والصفات الحقيقية الى آخره ) دفع توهم ان تغير ذات المضاف اليه يستلزم تغير  
 الصفات الحقيقية ذات الاضافة ( قوله لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات  
 والسلوب الى آخره ) قيل ذلك الدليل هو ان صفة الكمال لو كانت حادثا يلزم  
 الخلو عنها في الازل وهو نقص انتهى وفيه انه ان كان مبنيا على تخصيص  
 الموصول في قول المستدل ان ما يقوم بذاته الى آخره بصفة الكمال كان تلك  
 المقدمة هذيانا تحدة الموضوع والمحمول خارجا وذهنا وان كان مبنيا على تعميمه  
 كان الجواب الآتى من الشارح يمنع تلك المقدمة مضر المستدل بل ذلك الدليل  
 ما شرتنا من انه لو كان شئ من الحوادث الموجوده فأنما بذاته تعالى يلزم خلو الذات  
 عن صفة الكمال في الازل واللازم باطل اما بطلان اللازم فلان الخلو نقص  
 مسحوب في شأنه تعالى واما الملازمة فلان كل موجود قائم بذاته تعالى لا بد من ان  
 يكون صفة كمال وتخصيص الموصول بالوجود القائم بذاته تعالى لا ينافي جريانه  
 المسلم في بعض الاضافات والسلوب بناء على ان صفة الكمال اعم من الاضافات  
 كتعلق العلم ومن السلوب كسلب الجسمية وسائر النقايس بل نقول هو اشارة بما سبق

من الحوادث هنا اعم من الصفة الحقيقية والاعتبارية و ليس كذلك بل المراد  
 الصفة الحقيقية سواء كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة والارادة وغيرها ولم تكن  
 كالحياة فان الحادث حقيقة في الوجود بعد العدم وان اطاق مجازا بمعنى مطلق  
 المتحد وهو منشأ السؤال المذكور قال في المواضع الصفات على ثلثة اقسام  
 حقيقية محضة كالحياة والسواد والبياض وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة  
 و اضافة محضة كالعامة والقبلية وكا اصفات السلبية ولا يجوز التغير للواجب  
 في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا اما القسم الثاني فانه لا يجوز  
 التغير في نفسه ويجوز في تعلقه انتهى ثم يحل النزاع بهذا الوجه جملة  
 المصنف في المواضع في صدر البحث قبل الاستدلال عليه فلاناسب للشارح ان  
 يحمله كذلك الا انه اخره الى هنا ليكون جواز التجدد في الصفات الاضافية والسلبية  
 منشأ للنقض الآتي ( قوله واما الصفات الاضافية والسلبية الى اخره ) اراد  
 بالصفات الاضافية نفس الاضافات سواء كان اضافة الذات كاقبالية والمعية  
 او اضافة الصفات الحقيقية ذات الاضافة كتعلق العلم والقدرة والارادة كما انه  
 اراد بالسلبية نفس السلوب واما قيد جواز التبدل والتغير فيهما بقوله في الجملة  
 لان من جملة الاضافات ما لا يجوز تجدها كتعلق العلم والقدرة في الازل وكذا  
 من جملة السلوب كسلب النظير والاتحاد والحلول وسائر القابض ( قوله وذلك لان  
 التبدل فيها الى اخره ) يعني انما جاز التغير فيهما لانهما نسبتان متغيرتان بتغير  
 احد الطرفين في ذاته ولا يجب ان يكون ذلك الطرف المتغير طرف الموصوف  
 بهما بل هو فيما نحن فيه طرف ما اضيف اليه فان ابصر مثلا يوجد وبتغير  
 ذاته من العدم الى الوجود فيحدث تعلق البصر فكل تجد تعلق صفة البصر  
 بتغير ذات المضاف اليه البصر لا بتغير ذات البصر ولا بتجدد ذاته ولا بتجدد  
 صفة البصر كما قد يكون مثله في المخلوقات وكذا الكلام في تعلق السمع وغيره  
 فقد جعل تغير الذات هنا اعم من حدوث الذات ومن حدوث الصفة الحقيقية  
 كحركات الشيء المنقلب من اليمين الى اليسار والذائل وان ساكن اي غير متغير  
 الذات فليس مراده ان الصفات الاضافية كالتيامن والتامر انما يتبدل بتغير  
 ذات المضاف اليه او الصفة الحقيقية لا بتغير الموصوف كيف وهما يتبدلان  
 بتحولك الى الجهة التي خلافك بالحركة الوضعية في مكائك بل مراده ما ذكرنا  
 من انها تبدل بتغير كل من الجانبين فيكني فيه جانب المضاف اليه فيما يتبع ذلك  
 التغير في جانب الموصوف ومن غفل عن حقيقة الحال قال ما قال نعم توجه على

الاسم على معلوم

التجدد في الصفات

بعض الصفات الذاتية  
 لا يمتنع من حدوثها  
 بتغير الذات  
 ويرتد اليه بغيره

على استنادها اليه تعالى بالاجاب كما حررنا ( قوله واجب بانه اذا كان كل فرد  
 حادثا الى آخره ) قيل سند المورد لا يخصص في ذلك اي في حدوث كل فرد بل شامل له  
 ولما اذا كان هناك فرد قديم زائل وفرد آخر حادث باق الى الابد وغير باق فيثبت  
 لاشك في قدم النوع واما ما قيل ان ما ثبت قدمه يمنع عدمه فليس مسلم كما سبق  
 منه انتهى اقول فعلى هذا لا يتم جوابه الا في ايضا من الابطال ببيان برهان  
 التضايق والتطبيق اذ لا يكون الصفات الحادثة غير متناهية حيث بل واحدة  
 او متناهية دائما بالفعل وان لم يكن واقفة عند عدم اقول ذلك مدفوع لان الفرد  
 القديم ان كان مقتضى الذات من حيث هي هي امتنع زواله وان كان مقتضى  
 الذات بشرط عدم حدوث ممكن كما جوزه الشارح فيما سبق فذلك الممكن  
 لا يجوز ان يكون صادرا عن الواجب تعالى بالاجاب والا كان قديما ومستندا  
 اليه بشرط عدمه غير متناهية والكل محال فيكون صادرا عنه بالاختيار فيلزم  
 ان يكون الواجب تعالى مختارا في بقاء ذلك الفرد القديم بحسب كل زمان يفرض  
 لا يمكن ايجاد ذلك الممكن في كل من تلك الازمنة واذا كان تعالى مختارا في بقاءه  
 لم يكن ذلك الفرد مقتضى الذات ولا مقتضى مقتضى الذات بل مقتضى امر آخر  
 مثله فيلزم التسلسل في امثاله او يكون ذلك الفرد صادرا عن الواجب بالاختيار  
 فلا يكون قديما لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وهو خلاف المفروض  
 فقولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه مسلم في ذات الواجب وصفاته الذاتية وان لم يكن  
 مسلما في قدم الجوهر الممكنة كما قال الحكماء فالسند الذي ذكره المورد لوجاز  
 قائما يجوز بان يكون كل فرد حادثا مستندا الى الذات بالاجاب وكل سابق شرطا  
 معدا نلاحظ على نحو ما ذكره الحكماء في الحركات فلا شك في صحة جوابه الا في  
 ( قوله المراد من الحادث هنا الصفة الحقيقية الى آخره ) جواب سؤال مقدر  
 اورده الكرامية ونقل مثله عن الامام الرازي حيث قالوا كون الواجب محلا  
 للمواد لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرأون عنه بالاسان اما الاشاعة  
 فلقولهم بكونه تعالى قاهرا على الممكن قبل وجوده وغير قادر بعد وجوده سامعا  
 لصوته مبصر الصورة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث  
 المرادية والكارهية لما اراد وجوده او عدمه والسامعية والبصيرية للاصوات  
 والالوان عند حدوثها وكذا تجدد العالمات بتجدد المعلومات عند ابي  
 الحسين واما الفلاسفة فلقولهم بان الله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فني  
 بالقبلية والعيذ ثم البعدية وحاصل الجواب انه انما توجه ذلك لو كان المراد

وان تجدد بل يقال له تجديد وهو على ثلاثة اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجديدها  
في ذاته تعالى الابوالحسين من المعزلة فانه قال تجدد العالمية بتجدد المعلومات  
الثاني الاضافات ويجوز تجديدها انضافا من العقلاء الثالث السواب فما نسب الى  
ما يحصل اتصافه تعالى به امتنع تجديده كسلب الجسمية والجوهرية والعرضية  
والاجاز كسلب المعية مع الحادث فان المعية تزول اذا عدم الحادث اذا عرفت  
هذا فقد اختلف في كونه تعالى محلا للحوادث اى الامور الموجودة بعد عدمها  
فتعد الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم وانبتة الجوس في كل حاث هو  
صفة كمال والكرامية فيما يتوقف عليه الاجداد من الزيادة وقوله تعالى كن انتهى  
ما لا فلوصل فيما قيل لان ما يقوم بذاته لا بد ان يكون من صفات الكمال عبارة عن  
الصفة الحقيقية الموجودة فلو كان ذلك القائم بذاته تعالى خائفا يلزم ان يكون تعالى  
خائفا للازل عن صفة كمال واللازم محال لانه نقص مناف للوجوب الذاتي الموجب  
خروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل في الازل واورده عليه بقوله وهذا لما يتم الخ  
وحاصله انما لانسلم ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى يجب ان تكون صفة  
كمال لجواز ان تقوم بذاته تعالى صفة لا كمال في وجودها ولا نقص في عدمها اقول  
هذا السند باطل باتفاق الكل اشار اليه شارح المقاصد ولذا اقتصر واعلى الاراد  
الآتى (قوله واورده على هذا الدليل الى آخره) حاصله انما سلما ان كل صفة حقيقية  
قائمة بذاته تعالى لا بد ان يكون من صفات الكمال وان حدودها يستلزم خلوه  
عنها في الازل ولكن لانسلم ان الخلو عنها في الازل نقص وانما يكون نقصا  
لو امكن حصولها في الازل وهو مجموع لجواز ان يتصف الواجب تعالى بكمالات  
متعاقبة يقتضيه ذات لراجب بشروط معدة بان يكون كل سابق منها شرطيا  
معد اللاحق فيمتنع وجود اللاحق قبل شروطه الغير المتناهية فيكون كل صفة  
حادثه كمالا ممكنا في وقتها لا قبها والنقص عدم حصول الكمال الممكن لاعدم  
حصول الكمال المتنع ومن غفل عنه اجاب عنه بان خلوه الذات عنه في الازل  
يستلزم عدم اتصافه تعالى ببعض الكمالات في بعض الاحوال وهو باطل نقص  
في حقه تعالى لا يجب اتصافه تعالى بكل كمال في جميع الاحوال انتهى لان وجوب  
الاتصاف في جميع الاحوال اول المسئلة وكذا قول اهل التحقيق ليس له كمال  
متوقع اذ لا يسلم الخصم فلا بد من ابطاله باداة بطلان مطلق اتسلسل كما يطله  
نعم يتوجه ذلك فيما اذا كان تلك الحوادث القائمة بذاته مستندة اليه تعالى بالاختبار  
لامكان وجود كل صفة قبل وقت وجودها لكن المورد اشار في السند الى انه مبنى

المتصوفة القائلين بكون الموجودات مظاهر التجليات شئ<sup>١</sup> وللإشارة إليه لم يتعرض  
 برد المتصوفة مع ان المصنف صرح<sup>٢</sup> في المواقف بان المخالف في عدم الحلول  
 والاتحاد ثلث طوائف الاولى النصارى الثانية النصرانية والاسحقية من غلاة  
 الشيعة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط  
 ما ذكرنا في قول النصارى ورأيت من ينكر الحلول والاتحاد اذ كل ذلك يشعر  
 بالمغايرة ونحن لانقول بتلك المغايرة وهذا العذر اشد فبحا من ذلك انتهى في  
 كلامه ايماء الى توجيه كلام المتصوفة ايضا لقائل ان يقول لو فرضنا ان كلام  
 بعض المتصوفة قابل للتأويل بالظهور بحيث لا يلزم الحلول بالمعنى الحقيقي لكن  
 لا يمكن ذلك في كلام البعض الآخر منهم كلقائلين بان السالك اذا معن في السلوك  
 وخاض لجة الوصول فر بما يحل الله فيه كالنار في البحر بحيث لا تمازج او يتحدبه  
 بحيث لا اثنية ولا تعاريف ويصح ان يقول هو انا وانا هو حيث يندفع الامر والنهي  
 ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر كما في شرح المقاصد ولا في  
 كلام غلاة الشيعة حيث لم يخاشوا عن اطلاق الالهة على ائمتهم كما في المواقف  
 فراحهم بظهور الروحاني في الصورة الجسمانية ظهوره في الصورة الجسمانية  
 الظاهرة على كل احد كما لم يرض الله تعالى عنه واولاده لاني الصورة الجسمانية  
 التي يريها بعض حضار الجاس دون بعضهم كالصورة التي ظهر فيها جبرائيل  
 عليه الصلاة والسلام كالصورة التي يظهر فيها الجن والشياطين فتقولهم كقول  
 بعض النصارى ظهر اللاهوت بالناسوت فليس ذلك الظهور الاحلول او اتحاد  
 وايضا الظهور بمطلق الصورة الجسمانية الخارجية كثيفة كانت كصورة ائمتهم واطيقت  
 كالصورة التي ظهر بها جبرائيل يستلزم كون الظاهر جسما على مذهب المتكلمين  
 من كون الملاك والجن والشياطين اجساما لطيفة والافالجردات كالاتظهر بالصورة  
 الخارجية الكثيفة لاتظهر بالصورة الخارجية اللطيفة ولذا ذهب الحكماء الى  
 ان الصور التي ظهر بها المجرى صور خيالية لا صور خارجية فتظيرهم بظهور  
 جبرائيل في صورة دحية فاسد عند الحكماء والمتكلمين وان اراد تأويل مذهب  
 الفرقين بما رتبته من مذهب المتصوفة من كون الموجودات مظاهر للتجليات  
 فغ انه غير مرضي عند المصنف والعلامة التفتازاني وغيرهما من المحققين غير  
 صحيح لان تلك القرقة لا يطاقون الالهة على الموجودات ولا يحصرن الظهور  
 في بعض الاعيان او في بعض الاوقات (قال المصنف ولا يقوم بذاته حادث) ذكر  
 في المواقف ان الحادث هو الموجود بعد الغدوم والوجود له لا يقال له حادث

عن الانجیل حيث اقتصر فيه على الحمول ولا يختص الابان بحمل الحمول  
 في الكلام هنا ولو فيما نقله عن المؤلف على ما بع الامجد (قوله كانه بالماله) اما  
 حلول الذات فمما عرفت واما حاول الصفة فلانها ان تعصت عن الذات يلزم  
 انتقال الصفة من محل الى محل آخر وهو محال عند المنكلمين لان الانتقال عندهم  
 من خواص الاجسام وعند الحكماء لان محل الصفة عندهم من مشخصاتها  
 فمعد الانفصال بزول تخصصها فتعدم فلا يكون الحاصل في المحل الآخر تلك  
 الصفة بعينها بل صفة اخرى وايس ذلك انتقال لابل انعدم صفة عن محل  
 وحدوث صفة اخرى في محل آخر وايضا صفاً ذاتياً لا واجب تعالی مقتضى  
 الذات فلا يمكن انفصالها عنه وانما تنفصل يلزم ان يكون الصفة الواحدة  
 بالمشخص قائمة بمحايين متباينين وذلك قطعي البطلان فقد بطلت الاحتمالات  
 الاربعة الاول واما الخامس المتبادر في الاتحاد بخواص الالهية بطريق الاشراق  
 كما هو مذهب السطورية اذ ليس الاتحاد بطريق الاشراق اتحاداً حقيقياً  
 ولا موجباً للحمول فلانه لا مؤثر في الاجسام كالطيران الذي تنفع عليه السلام فيه ما نفع  
 الابان لله تعالى عند الملبين وان خالف بعضهم في بعض الاعراض اعني افعال  
 العباد واما السادس فليس يبطل في نفسه الا انه لم يرد في شرعنا لطلاق الاب  
 وابن الله عليه تعالى وعلى عيسى عليه السلام بل ورد النهي عنه (قوله وما نقل  
 عن الانجیل الى آخره) معارضة بان يقال لو لم يكن حالاً في عيسى عليه السلام  
 لم يقع في الانجیل ما هو المنقول وقد وقع فيه وحاصل الجواب ان وقوعه في الانجیل  
 ممنوع لجواز ان يكون من المرافقات ولو سلم فمجوز ان يكون قوله ان استنارة  
 تمثيلية تشبيهاً لخالقه معه بحال الاب مع الابن في كمال الاختصاص بقربنة  
 القواطع العقلية او ان يكون اطلاق الاب مبنياً على اصطلاح القدماء حيث  
 اصطلموا على اطلاق الاب على المبدأ اعني الربى ولو سلم فليكن من قبيل  
 المتشابهات فاما ان يترك على حاله كما ذهب اليه المتقدمون او يؤل بشأه بل يدل على  
 صحة الدليل مثل كمال الاختصاص كما ذهب اليه المتأخرون وعلى كل تقدير لا يدل  
 على الحمول الحقيقي (قوله وذهب غلاة الشيعة الى آخره) يعني ان المصنف  
 قصد بنى الحمول ردهم ايضاً كما صرح في الموافق وليس بمتوجه عليهم اذ  
 ليس في مذهبهم ما يوجب الحمول اذ الظهور غير الحمول فان جبرائيل لم يحمل  
 في بدن دحية الكلبي بل ظهر بصورته فهم على تقدير اثبات الحمول لم يرتدوا  
 معناه الحقيقي الموجب لكون الحمال جسماً او جسمانياً فلا يرد عليهم ولا على

بحلوله في عيسى عليه السلام ليس كما ينبغي انتهى اذ على ما ذكرنا دخل الاحتمالات  
 الاربعة اضني حلول الذات او الصفة في البدن او النفس واما الاحتمالان الاخيران  
 فلمجرد توسيع دائرة الاحتمال لتمييز الحق عن الباطل و ان لم يذهب اليه احد  
 نعم يتجه على الشارح ان مذهب النصارى ليس مجرد الحلول بل اما الحلول  
 او الاتحاد الا ان يقال مراده ابطال الحلول ههنا والاتحاد فيما سياتى لكن يبقى  
 اختلال النقل عن المواقف لان المصنف لم يقتصر في المواقف على الحلول  
 بل قال وضبط مذهبهم انهم امان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول  
 ذاته فيه او حلول صفة وكل ذلك اما بدنه او نفسه و امان لا يقولوا بشئ من  
 ذلك وحينئذ فاما ان يقولوا اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد اولولكن  
 خصه بالمجنزات وسماه ابنا تشريفا و اكراما كما سمي ابراهيم خليلا فهذه ثمانية  
 احتمالات كلها باطلة الا الاخير ويجه على المصنف ان ترك احتمالات كلام النصارى  
 وهو اتحاد الصفة بالبدن او النفس والتعرض بغير المحتملات ليس كما ينبغي ولذا  
 قال شارح المقاصد والاحتمالات التي يذهب اليها وهام المخالفين في هذا الاصل  
 ثمانية حلول ذات الواجب او صفة في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد  
 والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا  
 الى اثة تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم  
 بالاب والابن و روح القدس و يعنون بالجرهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة  
 وجعل الواحد ثلاثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات ثم قالوا ان الكلمة  
 و هي اقنوم العلم اتحدت بحسد المسيح و تدعت بنا سوتينه بطريق الامتراج  
 كالخمر بالماء عند الملكية و بطريق الاشراف كما تشرق الشمس من كوة على  
 بلور عند النسطورية و بطريق الانقلاب دما و لما بحيث صار الاله هو المسيح عند  
 اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر  
 وقيل تركب اللاهوت و الناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تدخل  
 الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفرقه فيجعله الآلام والآفات الى غير  
 ذلك من الهذيان انتهى والظاهر من الاخير هو الحلول فيه بطريق الحلول  
 في المكان وظهر ان قولهم بالاتحاد اغلب و اكثر من قولهم بالحلول فلو نقل  
 الشارح ما في المواقف هنا و بعد قول المصنف ولا يتحد بغيره وجعل رد النصارى  
 بمجموع نفي الحلول والاتحاد لكان موافقا لما في كتب القوم ولم يخرج الى ترك  
 الاتحاد ولا الى تغيير معنى قوله و امان لا يقولوا بشئ من ذلك ولم يكن منافيا للنقول

يكون - حاولا بالذات كما في - حاول الاجسام لو باتت مع كما في - حاول الاعراض وبالجملة  
 لو كان الواجب تعالى ساد في المكان يلزم ان يكون تعالى جسمانيا سواء كان  
 المكان عبارة عن البعد المجرد الموهوم او الموجود الذي يشغله الجسم او عن  
 السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى المتمكن فيه  
 للتلازم بين الممكن والجسمية وذلك محال كما سيأتي ( قول واما اني فلاستلزامه  
 الاحتياج الى اخره ) لان - حاول الصفة - حاول بالمعنى الاصطلاحي وهو الحصول  
 على سبيل التبعية وانه بنى الوجوب الذاتي كما في المواقف فليس المراد بحلول  
 الصفة - محصرا في ان يكون الحال صفة بل المراد هو الحلول على وجه يحتاج  
 الحال في وجوده الى ذلك المحل اعم من ان يكون صفة او لا لان الحلول بذلك  
 المعنى مناف للوجوب الذي باى طريق كان واما اذا لم يكن الحال محتاجا الى  
 ذلك المحل فذلك الحلول - حاول في المكان لا غير وما قبل اما الحلول بطريق - حاول  
 مجرد في مجرد آخر مقوم لذلك الاخر كما جوزه الامام فلايجرى في نفسه شيء مما ذكر  
 ههنا فدفع بان الجوهر المجرد الحال ان كان محتاجا في وجوده الى المجرد الاخر  
 المحل فقد اندفع ذلك والافهوا ليس حاولا بالمعنى الاصطلاحي ولا حاول في المكان  
 بل هو اتحاد بمعنى انضمام شيء الى شيء وسيطله ثم انهم يجعل الحلول في المكان  
 منافيا للوجوب الذاتي مع ان الحال في المكان يحتاج اليه لانه احتياج في الممكن  
 لاحتياج في الوجود والمنافي للوجوب هو الثاني لا الاول كما اشار اليه التسارع  
 الجديد وفيه ان مطلق الاحتياج مناف له بالاجماع القطعي كما عرفت ولذا قال  
 شارح المقاصد ان الحال في الشيء يتفر اليه في الجملة سواء كان حاول جسم  
 في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء او صفة في موصوف  
 كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب فان قيل قد يكون - حاول  
 امتزاج كالا في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومنضم الى الانقسام وعائد  
 الى حاول الجسم في المكان انتهى وانما طال في الجملة لان الممكن لا يحتاج الى مكان  
 معين بل الى مكان مختلف الصفة للعيبة فانها يحتاج الى محل معين ( قوله  
 والنصاري ذهبوا الى حلوله في عيسى عليه السلام ) كذا في الشرح الجديد للنجريد  
 والظاهر انه حمل قول المصنف ولا يحمل في غيره على معنى انه تعالى لا يحمل ذاتا  
 ولا صفة في غيره بقرينة ما سبقته عن المواقف فلا يتوجه عليه ما قيل ان هذا  
 الكلام لا ينطبق الاعلى الاحتمال الاولين من الاحتمالات الستة المنقولة عن  
 المواقف ام حاول الذات في بدن المسيح او في نفسه فالزديد بين الستة بعد الجزم

اعى السارع



على جعل سبب التأثير مؤثرا محضاً او على ان يكون المصنف قبل الربط ولا يلزم  
من كون مجموع القدرة والازادة مؤثرة كون الارادة مؤثرة ايضا او على  
جعل التأثير اعم من التأثير بالذات او بالواسطة والارادة مؤثرة في تأثير القدرة  
المؤثرة في المنذور ولك ان تقول التأثير المختص بالقدرة هو بمعنى اليجاد والمراد  
ههنا تأثير العلة التامة التي هي مجموع القدرة والارادة وهو بمعنى اليجاد  
وان تقول الواو بمعنى معنى القدرة والارادة فلا يلزم اسناد التأثير الى الارادة  
قطباً (قوله وكلهم دعوا المكلفين اولاً) ان قبل سائر التكليف او قبل التكليف  
بالتوحيد بن الاولين وهذا نظير ما سبق منه في بحث النظر من ان التكليف اولاً  
بالاقرار والانتفاء لا بالامان والكل ليس بشئ بل التكليف اولاً بالامان ولو تقلبدا  
او التكليف بالاقرار لانه لا دليل على قبول الامان سواء اطلاقه في كفى الشهادة المكلف  
بأمر لهما بمعنى واجب الوجود المستجمع لشرائط الالهية لا بمعنى المعبود بالحق  
فقط (قوله فانه لم يعبدون ما تصنون الآية) الهمة لانكار الواقع لانكار  
الوقوف اذ عبادتهم للاصنام واقعة لكنها غير لاختم ان ما سبق منه من الاقتباس  
من قوله تعالى ولا يشرك بعبادتي احداً دال على ما هو المطلوب من عدم  
صحة تشريك احد من الموجودات وهذه الآية تدل على عدم صحة تشريك  
الاصنام التي صنعوا وعلموا بايديهم ومع ذلك انما تعرض بهذه الآية بعد  
الاقتباس المذكور لان قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون متضمن لدليل عدم  
صحة الاشرار لان المعبود يجب ان يكون نافعاً او ضاراً ليعبدوه لطلب نفع او دفع  
ضرر ولا شئ يصلح لذلك سوى الله تعالى لاراسوا له مخلوق له تعالى فان كان  
عبادتهم للاصنام لاجل ذوات الاخشاب فهي مخلوقة له تعالى وان كانت  
لاجل الصورة الانسانية او الملكية او غيرها من الصور المخصوصة الحاصلة  
لتلك الاخشاب من نحتهم وعملهم فهي ايضا مخلوقة لله تعالى فانه يظهر ان  
كلمة ما في قوله تعالى وما تعملون سواء جاءت على المصدر يد كما هو الظاهر والمعنى  
والله خلقكم وعملكم او على الموصولة والمعنى والله خلقكم ولشئ الذين يعملونه  
فلا يردالة على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى اذ الفعل بمعنى التأثير امر اعتياري  
ليس من الاعيان بل المراد بالفعل المخارقي هو المراد الموجود الحاصل بذلك  
التأثير وهو الحاصل بالمصدر بمعنى الهيئة الحاصلة للفاعل او المنقول ونوات  
الاخشاب ليست مما يعملونه بل ما عملونه هو الهيئة الحاصلة لتلك الاخشاب  
من نحتهم و اذا كانت الهيئة الحاصلة للمفعول مخلوقة له تعالى كانت

بمعنى ما يذكر لتقوية المنع شامل للتنوير لا يفيد تجوز العقل ذلك الاشتراك  
 في ارادة الواجب لانه قياس مع الفارق ايبين وحاصل كلامه لوجاز منهما  
 ارادة الاجباد بالاشتراك لزم الزيادة والتقصان في تأثير قدرة الواجب فيلزم  
 ان يكون الواجب جسما وقدرته جسمانية تقسم باعتبار محلها هذا وفيه نظر  
 لان تعلق الارادة بفعل الاشتراك من جملة الممكنات كما صدر من الحائرين فيلزم  
 ان يكون مقدورا للواجب والاذن الاستاد الى ان افعال العباد واقعة بمجموع  
 القدرتين في اصل الفعل وما ذكره من لزوم الجسمية والجسمانية ظاهر المنع  
 فلا ينبغي الاكتفاء بامثاله في هذا المطلب الجليل فا ذكره من الوجد التين  
 ضئيف جدا ( قوله اذ في هذه الصورة يتقص كل واحد منهما الى اخره )  
 الميل مبدأ الحركة الذاتية طبيعية كانت او قسرية او ارادية ولاهيل  
 في الحركة العرضية كحركة جالس السفينة بحركتها فان الميل فيها لا في  
 الجالس واشاره الى ان حركة الخشبية من موضع الى آخر عرضية  
 بسبب الحركة الارادية للحاملين التابعة لميلهما ولكل منهما ميل في القوة  
 لو خرج الى الفعل لاستقل به في الحمل لكتهما قسما ذلك لميل بينهما الى قسمين  
 فاخرج احدهما من القوة الى الفعل احد القسمين والاخر القسم الاخر  
 فكان تنقيص كل منهما عن ذلك الميل بقدر ما اخرج الاخر من القوة الى  
 الفعل والزيادة والتقصان في الميل الخارج الى الفعل تابعان لتسديد الاعصاب  
 واضعا فها والاظهر ان يقال ينقص كل واحد منهما عن القوة التي بها  
 يستقل في الحمل قدر ما تتمها ما صدر عن الاخر ( قوله وليس واحد منهما  
 بهذا القدر من الميل فاعلام مستقلا الى اخره ) لعلة اراد ان نفس عجزهما  
 اللازم للشق الثاني ليس بمحذور بل المحذور ما يستلزمه ذلك العجز  
 من عدم كونهما خالقيين مستقلين وهو خلاف المقروض الذي هو كونهما  
 خالقيين مستقلين وفيه ان الدليل على هذا انما ينفي تعدد الخالق بالاستقلال  
 لا تعدد الخالق مطلقا ولو بالاشتراك الاجتمعي الا ان يقال لما بطل احتمال  
 ارادتهما ان يجادا بالاشتراك الاجتمعي بما ذكره في هذا الجواب بطل احتمال  
 تعدد الخالق بالاشتراك الاجتمعي ايضا الا ان احتمال تعدد الخالق بالاشتراك  
 التوزيعي لم يبطل بهذا الجواب ايضا فالوجه ما فعله القوم كما عرفت فاقن  
 هذا المقام والمد على المفضل المتسام ( قوله ليس المؤثر الا تعلق القدرة  
 والارادة ) المشهور عند الاشاعرة نسبة التأثير الى القدرة وعند الماتريدي  
 الى صفة التكوين لا الى الارادة فعطف الارادة هنا على القدرة اما مبنى

بوجود العالم في الازال فلا تؤثر القدرة الا في وجوده الا لا يزال فكذا اذا تعاقبت  
 بوجوده بالاستتلال او بالاشتراك في تصور في تأثير القدرة وتعايق الارادة زيادة  
 ونقصان فليكن عدم الكفاية ههنا للتفويض التابع لارادة الاشتراك وهو لا ينافي  
 الاقتدار على اليجاد بالاستقلال بل يلزم بحجزها وما لم يورد المنع على لزوم المحذور  
 في الشق الاول لان كون قدرة كل مع ارادته كافية في وجود العالم لكونه حكما  
 ايجابيا لا يتصور الابان يكون الكل علة تامة مستقلة باناثير بخلاف سلب الكفاية  
 نعم لو اسند الكفاية في الشق الاول الى مجرد القدرة لا يمكن اراد المنع هنا على الملازمة  
 الاول او على كل من الملازمتين بان يقال انما يلزم اجتماع المؤثرين التسامين على  
 معاول واحد ان اراد كل منهما اليجاد بالاستقلال لكن بمجوزان يرد كل منهما  
 اليجاد بالاشتراك وايضا انما يلزم الحجز لو اتفق القدرة على اليجاد بالاستقلال  
 الى آخره لكن فرق بين اسناد الكفاية الى مجرد القدرة وبين اسناده الى مجموع  
 القدرة وازاد ما تعرضه في الجواب للملازمة الاولى فهو وللتنبه على ان الملازمة  
 الثانية كالاولى في البدهة و عدم قبول المنع لالاجل انه اورد في السؤال المنع  
 على كل من الملازمتين فلا اضطراب في كلامه كما توهموا (قوله لانا نقول تعاقب  
 ارادة كل الى آخره) ترك القدرة ههنا لانها تابعة للارادة في التأثير و اراد  
 بالارادة ارادة اليجاد بالاستقلال فهو اثبات للملازمة المنوعه بحجز المراد  
 بان يقال المراد بالارادة في جمع الشقوق الثلاثة ارادة اليجاد بالاستقلال فعلى  
 هذا ان كان ارادة كل منهما كافي في وجود العالم المراد موجبا لتأثير كل  
 من القدرتين بالاستقلال لزم اجتماع المؤثرين التسامين وان لم يكن شي من  
 الارادتين كافي فيه بل الكافي بمجموعهما يلزم بحجزهما الخلف مراد كل  
 منهما عن ارادته وهاتان الملازمتان يتسانان لا تقبلان المنع ولما توجه عليه  
 ان يقال على هذا الحجز يندفع المنع عن تلك الملازمة لكون يتوجه على  
 الدليل ان التردد بين الشقوق الثلاثة غير حاصر اذ بقي هنالك احتمال رابع  
 جوزه المانع وهو احتمال ارادتهما اليجاد بالاشتراك وتأثير قدرتهما على وفق  
 ارادتهما اجاب عنه بقوله وما اورد تم في سند المنع الخ فكأنه قال واما احتمال  
 ارادتهما اليجاد بالاشتراك فهو باطل لان ارادة الاشتراك في حمل الحسبة  
 من الحاملين لا يمكن الزيادة والنقصان في تأثير قدرتيهما ولما لم يتصور الزيادة  
 والنقصان في تأثير قدرة الواجب لاختصاصهما بالجسام والجمسيات  
 القابلة للاقسام لم يمكن تعايق ارادة الواجب باليجاد بالاشتراك والا لزم  
 تخلف المراد عن الارادة فما ذكرتم في سند المنع اي في تنويره اذ السند

بحجزها على الاستقلال

نسبة المقدورات اليهما سواء اذا لمتضى للقدرة ذاتهما وصحح المقدور بية هو الامكان فيستوى النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقدر المعين اما بهما وانه محال لما ينسا من امتناع مقدر بين قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح قال الشريفة فلو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدر بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني برهان التامع الذي مر تقريره انتهى اقول ارادوا بوقوع المقدر بهما وقوعه بكل من القدرتين وهو المتناع المقدر بين قادرين ولم يتعرضوا بوقوعه بمجموعهما لان للتامع عندهم معنيين احدهما ارادة احد القادرين وجود المقدر والآخر عدمه وهو المراد بالتامع في البرهان المشهور ببرهان التامع كما سبق تقريره واثابها ارادة كل منهما ايجادها بالاستقلال من غير مدخلية قدرة الآخر فيه وهو التامع الذي اعتبروه في امتناع مقدر بين قادرين وهذا البرهان مبني عليه ووقوعه بمجموع القدرتين مع ارادة كل منهما الاستقلال فيه يوجب عجزهما لتخلف مراد كل منهما عن ارادته فلا يكونان الهين قادرين على الكمال فعلى تقدير كونهما الهين قادرين على الكمال يلزم احد المحالين اللذين ذكر وهما وحاصل هذا البرهان انه لو وجد الهان قادران على الكمال لا يمكن بينهما تامع بالمعنى الثاني ايضا واللازم باطل اذ لو تمانعا و اراد كل منهما ايجاد بالاستقلال يلزم اما ان لا يقع مصنوع اصلا او يقع بقدرة كل منهما او باحدهما والكل باطل فظهر انه على تقدير التعدد او وجد مصنوع لزوم امكان احد هذين المحالين اما امكان التوارد واما امكان الرجحان من غير مرجح والكل محال وبهذا الاعتبار اشار العلامة الفتازاني والشريفة المحقق الى ان الملازمة في الاية يمكن ان تكون قطعية بناء على هذا البرهان مع جعل الفساد على عدم التكون وان لم تكن قطعية بناء على برهان التامع على عكس ما زعمه بعضهم ههنا هكذا يجب ان يحق هذا المطالب الجليل لا كما زعمه الشارح لا يقال لعل مراده ذلك لانا نقول يا بابه قوله لانا نقول تعلق ارادة كل منهما الى آخره ويا بابه تقييد الاله بالخالق مع انك ستعرف اختلال ما يذكره في تمام البرهان (قوله لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة آه) يعني لا نسلم انه على الثاني اى على تقدير عدم كفاية شيء من القدرتين مع الارادة يلزم عجزهما لجواز ان يكون عدم كفاية القدرة مع الارادة لكون تلك الارادة ارادة الابدان بالاشتراك لا ارادة الابدان بالاستقلال ليلزم العجز فان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فكما ان الارادة اذا تعلقت في الازل

للعالم لزم ان يكون وجود العالم مستندا اما الى كل من القدرتين او احدهما  
 او مجموعتهما والكل محال كما قيل واما بطريق ابطال السند الذي هو جواز  
 الاتفاق المستفاد من سند المانع الاخص وهو وجوب الاتفاق بل يقال لو جاز  
 اتفاق اصنافين على إيجاد موجود لزم احد الفاسد لان العلة التسامة لو وجود  
 ذلك الموجود اما كل من القدرتين او احدهما او مجموعتهما والكل محال  
 كما قيل وما قيل على الثالث من ان غاية ابطال السند بذلك الدليل استحالة  
 الاتفاق وهي لا تستلزم المنوع الذي هو لزوم امكان التخالف لجواز ان يكون  
 التخالف محالا ايضا فاسد لانه اذا استحال كل من الاتفاق والتخالف لم يكن شيئا منهما  
 قادرا على شيء من جانبي الفعل والترك كالتحولات التي ليس من شأنها الاتفاق  
 ولا الاختلاف في فعل اختياري لعدم كونها فاعلة بالقدرة والارادة وذلك في الفاضل  
 المختار قطعي الفساد نعم يتوجه على الشارح على تقدير ان ما ذكره في هذا الجواب  
 انما يفي جواز اتفاقهما واشتركا في إيجاد مخلوق واحد لا في إيجاد مطابق  
 المخلوقات ولو بطريق التوزيع كما زعمه المعتزلة الزاعمون بخلق اليجاد لفعالهم  
 وخلق الواجب تعالى ماعداهما وكارجمه التنوية والنجوس بان خلق الخبز النور  
 او يزدان وخلق الشرا الظلمة او اهر من اذ لقال ان يختار الشق الثالث ويقال  
 على تقدير اتفاقهما على إيجاد المصنوعات بالاشترك التوزيعي يكون قدرة كل  
 منهما مع ارادته علة تامة لوجود ما وجد ولا يكون وجوده بكل من القدرتين  
 ولا بمجموعتهما بل بقدرة احدهما الذي هو موجوده ولا يكون واحدا منهما خالفا  
 لما وجد الاخر فان اراد ان عدم كون الاخر خالفا خلافا المفروض لانه مفروض  
 خالفا لكل موجود فذلك خلاف الواقع في الصورة المذكورة بل انما مفروض خالفا  
 لبعض المخارقات وان اراد ان عدم كون الاخر خالفا لشيء من المخارقات خلاف  
 المفروض فليس لكنه لم يلزم مما سبق بل اللازم عدم كونه خالفا فيما اتحدته اق  
 الارادتين والقدرتين وان اراد ان عدم كونه خالفا ولو لبعض المخارقات نقص  
 لا يفيق بشأن الاله كما يظهر من الاقتباس فهو اول المسئلة فاصراب ههنا ايضا  
 ما فعله القوم وهو ان يبين اول لزم امكان التمتع للتعدد بابطال وجوب الاتفاق  
 المذكور باسناد المنع المذكور بما ذكرنا على وفق مرادهم ثم يبين عدم تعدد مطلق  
 الواجب القادر على الكمال سواء كان خالفا بالفعل او لا يابرم بين اللذين ذكروهما  
 قال المصنف في الموافف واما المتكلمون فمسا لواتبع وجود الهين جامعين  
 لسرئد الاوهب لوجهين الاول انه لو وجد الهان قادران على الكمال لكل

الواحد بان يقال لو فرض تعلق ارادته باعدام ما اوجبه ذاته من الصفات  
فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال اولا يحصل شي عنهما  
وهو ارتفاع التقيضين اولا يحصل احدهما فيلزم الحجز او تخلف المعلول  
عن علته التامة وكذا الكلام فيما فرض تعلق ارادته باعدام المعلول مع وجود  
علته التامة او بايجاد الموجود ولا يتوجه عليه انه يجوز ان يكون فرض تعلق  
الارادتين معا فرض محال لانا نقول بعد استواء نسبة كل الى كل ممكن في كل  
وقت يكون تقدم تعلق احدي الارادتين على تعلق الاخرى رجحانا  
من غير مرجح ففرض المحال فرض التقدم فلا حاجة الى فرض المعية وهو  
المراد مما ذكره الشريف المحقق في حواشي شرح حكمة العين حيث قال  
لاخفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يتخلوا اما ان يكون  
للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت اولا والثاني بوجوب حجزه اذ لا مانع  
عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم  
امكان اختلاف الارادة فان وقع لزوم وقوع احد الامرين اما اجتماع المتنافيين  
او العجز والالزم امكان احدهما وامكان المحال محال انتهى وعليه يفتى ما ذكره  
العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال فان قيل ما ذكرتم لازم في الواحد  
اذا اوجد المتدور فانه لا يبقى قادر اعليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم  
ان لا يصلح للاوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كالا  
للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز  
بتحيز الغير اياه انتهى يعني عجز عن الممكن بالنسبة اليه وهو ظرفه قبل يلزم  
على هذا ان يكون الواجب قادر اعلى اعدام المعلول مع وجود علته دفعا للحجز  
وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف تقرير القوم وهو  
( قوله فالجواب انه لا يتخلوا الى آخره ) جواب عن المنع المذكور اما بتغيير الدليل المشار  
اليه المنوع الى الدليل المصرح به في الآية لكن بحمل الفساد على عدم التكون  
بان يقال لو وجد الهان قادر ان على الكمال صانعا للعالم بالفعل لم يوجد  
مصنوع فضلا عن العالم اذ لو وجد شي على تقدير التعدد فاعلة التامة لو جوده  
اما قدرة كل منهما مع ارادته فيلزم تواردهما على المستقلتين على معلول واحد  
شخصي وهو محال كما تقرر في محله او قدرة احدهما مع ارادته فلا يكون الاخر  
خالقا او مجموع القدرتين مع ارادتهما فيلزم عجزهما عن الخلق واليجاد  
كما قيل واما بتغييره الى الدليل المشار اليه الاخر بان يقال لو تعدد الاله اصانع

بالعكس انكس الامر في حصول المراد وان بنى على بطلان الاولوية  
الذاتية الممكن باحد الجانبين فتحده عليه ان ادلة بطلانها منطوق فيها كما سبق  
اليه الاشارة والتعويض البرهان عن هذه الورطة جعلوا القانع الممكن بين الضدين  
الوجوديين لا بين التفضين وان نقل عنه الشارح قوله مانع استلزامه امكان  
التخالف الى اخرى ) بان نقل لانتم انه لو تعدد الاله الحاق يلزم امكان التنازع  
بلواز ان يجب تفاقهما اما باقتضاء ذاتهما ايجاد الخير او ايجاد ما غلب فيه الخير  
واما باقتضاء ذاتهما الاتفاق دائما ولما قل ان يقول هذه الاسباب كلها باطله  
اما الاولان فلا نعمسا يستلزمان عدم اقتدار شيء منهما على بعض الممكنات  
وهو الذي تساوى فيه الخير والشر والخير فيه مغلوب ولا خير فيه وايضا نفرض  
التنازع فيما كان فيه الخير والشر متساويين مع التمامين ان على كون ارادة الواجب  
تابعة للمصالح وهو باطل عند الاشاعرة والى الشكل اشار شارح المقاصد  
وان زعم المانع جواز امتناع ما عدا ما منحصر فيه الخير او غلب فنقول لزوم الشر  
لاحد جانبي الفعل عقلا متخالف للذهب فان ترتب الخير والشر للعباد بايجاد  
الواجب عادة والفساد على كل ممكن قادر على كل من طرف الفعل والتك  
من غير ترتيب شر على كل منهما بل قادر على كون المنافع تامة للجانب الذي  
يختره واما الثالث فلاه يستلزم فيما اراد احدهما احد الطرفين بحج الاخر عما هو  
ممكن في نفسه اعني ارادة الطرف الاخر وتأثير قدرته فيه لا يقال ان ارادته ممكن  
ذاتي فسلم لكن الممكن الذاتي يجوز ان يكون متناغيا بالغير وهو ارادة احدهما  
الطرف الاول واسب عدم تعلق القدرة بالمتناغ بالغير بحج او الالكار الاله الواحد  
ايضا عاجزا اذ لا يبي قادر على ايجاد ما يوجد لامتناع تحصيل الحاصل وكذا  
لا يتعلق قدرته بايجاد ما يتضاه ذاته من الصفات ولا باعدامها وان ارادته  
ممكن وقوى لامتناع فيه لا بالذات ولا بالغير فينوع كلف وعلى تقدير اقتضاء ذاتهما  
ذلك الاتفاق يكون تعلق ارادة احدهما باحد الطرفين محبلا للطرف الاخر لانقول  
نفرض تعلق الارادتين معا بحيث لا تقدم لتعلق احدهما على تعلق الاخرى  
فيكون تعلق كل من الارادتين بالممكن الصرف فلو وجب الاتفاق لزم التجز  
عن هذا الممكن الصرف فلا يكون لها قادرا على الكمال بخلاف عدم تعلق  
القدرة بعد ما كان متممها بالغير باقتضاء علته التامة او باقتضاء ذات الواجب  
فان الصادر عن الذات بالاجاب متقدم على الصادر بواسطة الارادة والاختيار  
وبهذا الجواب دفعوا التناقض المتوجه على برهان التنازع بانه في عدم الوهبة

٣ يعني هذا ان يكون الذي  
فيه امر متناغيا  
لا يستلزم ان اراده  
الله تعالى ان يتعلق بالشرور  
بالنسبة الى الاصل المستند  
لذات الاشياء بالاسس التي هي  
كلها على

ولان ارتفاع الضدين غير محال في جميع الصور بخلاف ارتفاع النقيضين  
واقول لما اخرج البرهان عن مجراه الطبيعي اخل به من وجوه اما اولاً فلان  
التعرض بقيد الخلق مما لا دخل له في لزوم امكان التمتع لما اشرنا من ان منشأ  
اللزوم كمال قدرتهما فان استلزم وجوب الوجود كمال القدرة فالبرهان كما بيني  
تعدد الاله الخالق ينفي تعدد مطلق الواجب والا فلا ينفى تعدد الخالق ايضا  
لجواز ان يكون هناك خالقان متفاوتان في القدرة لم يتمانعا لعدم امكان التمانع  
بين القوى والضعيف واما ثانياً فلانهما اذا تما نعا في وجود ممكن وعدمه ولم  
يحصل مراد من اراد العدم فلا نسلم انه يلزمه ان لا يكون خالقا بارادة اخرى  
متعلقة بممكن آخر لان الخالق لا يكون بارادة العدم بل بارادة الوجود ولا يلزم  
من العجز في احدي الارادتين العجز في الارادة الاخرى اذ بعد ما لم يكن نفس  
العجز فسادا نقول يجوز ان يكون هناك خالقان على سبيل التوزيع تمانعا في وجود  
ما اوجده كل منهما فلم يحصل في كل من التمانعين مراد من اراد العدم وحصل  
مراد من اراد الوجود فيهما فان قلت بل المراد من التمانع الممكن هو ان يريد  
احدهما وجود ممكن في وقت ما والاخر تقيضه اعني عدم وجود شيء من الممكنات  
ابدا فان حصل مراد من اراد الوجود فلا يكون من اراد العدم خالقا اذ لا يصح  
له مع هذه الارادة ارادة وجود شيء في الجملة وان حصل مراد من اراد العدم  
فلا يكون من اراد الوجود خالقا قلت اذا لم يصح له مع هذه الارادة ارادة  
وجود شيء لم يصح فرضه خالقا ايضا لامتناع الخلق بدون ارادة الوجود  
على ان نقول اما ان تصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شيء فيجوز ان يكون  
خالقا باعتبار الارادة الثانية اولا تصح فلانسلم انه لو وجد صانعان في  
الجملة يلزم امكان ذلك التمانع ولا يختص الابان بحمل التمانع على هذا والخالق  
في كلامه بمعنى نافذ التقدير والارادة في الكائنات موجودات كانت  
او عدمات كعدم الايمان من الكافر وبؤيده ماسياً تي من المصنف من ان  
الكفر والمعاصي بخلافه تعالى وارادته فاذا لم يحصل مراد من اراد جانب العدم  
يلزم ان لا يكون خالقا نافذ التقدير والارادة وفيه منافاة واما ثانياً فلانا لانسلم  
انه اذا لم يحصل مراد من اراد الوجود يلزم ان يكون عاجزاً وانما يلزم ذلك  
لو كان نسبة الممكن الى طرفي الوجود والعدم سواء وذلك ممنوع كيف وقد ذهب  
كثير من الحكماء الى ان العدم اولى بالممكن فيجوز ان يكون عدم حصول مراد  
من اراد الوجود لرحمان جانب العدم لا لتصور في القدرة حتى لو تعلق الارادتان

استدلالنا على صحة

القول

( بالعكس )

والآخر كونه فيه اسود اوفى مكان آخر لكون كل منهما قادرا على الكمال  
على كل ممكن في كل وقت لكن امكان التعلق المذكور محال لان نفس التامع محال  
وامكان الحال محال اذ لو امكن امكانه لامكن نفسه فلا يكون محالا واتما فلنا ان  
نفس التامع محال اذ لو فرض وقوعه فاما ان يحصل مراد احدهما دون الآخر  
فيلزم بحز الآخر عن تنفيذ القدرة في الممكن فلا يكون لها قادرا على الكمال  
وقد فرض انه قادر على الكمال وهو اجتماع التقيضين او يحصل مراد كل  
منهما فيلزم وقوع اجتماع الضدين وهو كون الجسم ابيض واسود اوفى مكانين  
مختلفين مما لا يحصل مراد شي منهما فيلزم محضهما وهو خلاف المفروض  
ايضا وايضا يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون فيما اذا كان التامع فيهما  
وهو محال ايضا وهذا البرهان كما ترى ينفي تعدد مطلق الاله القادر على الكمال  
لان من شأن لزوم امكان التامع قدرتهما على الكمال سواء كانا خاتمين مؤثرين  
بالفعل اولم يكونا والبارح لما قصد جملة دليلا على ان تعدد الاله الخالق بالفعل  
لم يكن في لزوم الهن المنافي لكمال القدرة بل زاد في محذور الشق الاول قوله  
فلا يكون خاتما وقد فرض كونه خاتما هف وامله التفت الى ما قبل غاية لزوم  
الهج هو الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد العرطر بقى اليجاد عليه  
والمنافي للوجوب الذاتي هو الاحتياج في الوجود لائق اليجاد فلا يقوم هذا  
البرهان على ان تعدد مطلق الواجب لجواز ان يكون ناقص القدرة بخلاف ما اذا  
اقبح على ان تعدد الاله الخالق بالفعل اذ يلزم حينئذ خلاف المفروض المستلزم  
لا اجتماع التقيضين في الشق الاول والثالث في كونهما خاتمين وغير خاتمين واجب  
عن ذلك بان مطلق الاحتياج الى الغير سواء في الوجود اوفى اليجاد اوفى شي  
آخر مناف للوجوب الذاتي بالاجتماع القطعي وما قبل انما يتم الجواب على مذهب  
من يقول بحجية الاجماع بان ليس المراد من الاجماع هنا اجماع المجتهدين  
على حكم فرعي لا طريق الى العلم به سوى الدليل السمي وهو الختلاف في حججته  
بل المراد اجماع جمع العقلاء على ان واجب الوجود منزله عن جميع سمات النقص  
وقد مر منه الاشارة والاشبهة في ان اجماهم على مقتضى عقولهم بقيد علما  
قطعا الا يرى انه لا دليل لنا على ان قدرته تعالى شاملة لساحة الامكان الذاتي  
بحيث لا تنقق عند حد سوى وجوب الوجود المجمع على كونه معدن كل كان  
ممكن بحيث لم يبق في القوة كان متوقع اصلا ثم انه غير الضدين في دليلهم الى  
التقيضين لان استحالة اجتماع الضدين لاجل استلزامه اجتماع التقيضين

من التحقيق وان استلزم فتم ما ذكره العلامة في التقرير الاول ايضا بان يقال  
لو وجد الهان قادران على الكمال لا يمكن التمتع بينهما في كل صنوع وكلاهما لم  
التمتع بالفعل بطريق ارادة الابدان بالاستقلال وكلاهما لم يوجد مصنوع  
اصلا فانه لو وجد على تقدير التمتع المذكور اللازم للتعدد فاما مجموع القدرتين  
فيلزم عجزهما او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الرجحان من غير  
مرجح لاستواء نسبة كل ممكن الى قدرة كل من الالهين والكل محال ضرورة  
وايضا يصح ذلك التقرير على قياس ما ذكره في التوجيه الثاني بان يقال لو تعدد  
الاله القادر على الكمال لم يكن مصنوع فضلا عن الوجود والا يمكن بينهما تمتاع  
بارادة كل منهما الاستقلال في ايجاده لعين ما ذكره في ذلك التوجيه لكن امكان  
التمتع محال كما قررنا الخامس ان التوحيد في حصر مطلق الخالق لا خالقية  
السماء والارض فقط والظاهر من الآية هو الاول بل نفى تعدده مطلق الاله وما  
ذكره من ان ليس المراد التمكن فيهما محتمل لان المراد تمكن الالهة التي اتخذوها  
من الارض كما دل عليه ما قبل الآية حيث قال الله تعالى ( ام اتخذوا آلهة من  
الارض هم يشركون لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ) ولا يلزم منه تمكنه تعالى  
فيهما وانما يلزم ذلك لو كان قوله تعالى الا الله استثناء متصل **واو** جبع ذلك  
اشار اليه البيضاوي حيث قال وصف بالالما تعذر الاستثناء لعدم شمول ما قبلها لما  
بعدها ودلالته على ملازمة انفساد كون الالهة فيهما دونه تعالى والمراد ملازمة  
لكونها مطلقا او معه تعالى انتهى فالحق ان توجيهه الثاني لقطعية الملازمة  
صحيح دون الاول فاعلم هذا المقام ( قوله و يمكن ان يقال ان التعدد يستلزم  
الى آخره ) يعني انه كما يستلزم عادة خروجيهما عن النظام المشاهد كذلك يستلزم  
عقلا استلزاما قطعيا امكان التمتع والتخالف وان اتفاقا وتلك الآية باعتبار كل  
استلزام حجة على التوحيد فهي باعتبار الاستلزام العادي صريحة في الدليل  
الاقناعي وباعتبار الاستلزام العقلي القطعي مشيرة مع ذلك الى برهان يسمى  
عندهم ببرهان التمتع فهذا الجواب جواب بحر المراد بان ليس المراد من  
الدليل المشار اليه هو الدليل الاقناعي المصرح به بالنسبة الى العامة بل البرهان  
المشار اليه في ضمنه بالنسبة الى الخواص من اولي الالباب فاندفع بعض الابهام  
وذلك البرهان على ما في كتب القوم بان يقال لو وجد الهان ويتصفان لا محالة  
بشرائط الالهية من كمال العلم والقدرة والارادة وغيرها لا يمكن بينهما تمتاع بان  
يريد احدهما كون هذا الجسم في هذا الزمان مثلا ايض او في هذا المكان

قوله جواب اي عن  
المعارضة او التخص

مؤثرين فيهما وذلك مصرح به في الكلامه وان عقل عند ذلك الفاعل والما يتوجه  
 ذلك اذا عم الآله من الصانع المؤثر فيهما بالفعل وغير المؤثر نعم يرد عليه اجابات  
 الاول بتوجه عليه ما ذكره بعد العلوة ايضا من ان امكان التامع لا يستلزم  
 وقوعه فيحوز ان يقع ابدا فلا يلزم عدم كون احدهما صانعا وان يني على تسليم  
 العلامة اولالم يكن محققا الثاني لوسيل ان التامع واقع فليقع في بعض المصنوعات  
 لاني كلها فعبثا لانسل انه اذا لم يكن هناك احدهما صانعا عند التامع يلزم ان  
 لا يوجد هذا العالم المحسوس لجواز ان يكون هناك الهان احدهما مؤثر في السماء  
 من غير تمامع والاخر مؤثر في الارض من غير تمامع فتمامع في تلك العاشر والعنصر  
 الخامس فلم يكن المؤثر في السماء صانعا لتلك العاشر والمؤثر في الارض صانعا  
 للعنصر الخامس ولم يلزم خلاف المفروض لانهما صانعات مؤثران بالفعل فيهما  
 الثالث لوسيل ان امكان التامع في كل مصنوع يستلزم التامع بالفعل فعبثا ما يستلزمه  
 التامع هو المحالين لما اجتمع الضدين المرادين او اجتماع التقيضين اعني  
 عدم كون احدهما او كليهما صانعا مع كونهما صانعين فليكن اللازم هو الاول  
 دون الثاني اذ ليس احد المحالين اولي بالازوم ولوسيل فليس عدم كون احدهما  
 او كليهما صانعا لازما وحده بل مع كونهما صانعين في ضمن لزوم اجتماع التقيضين  
 فيحوز ان يوجد العالم باعتبار كونهما صانعين في ضمنه وما قبل مراده لو وجد  
 صانعا مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع لا يمكن التامع ضرورة  
 كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التامع محال لاستلزامه الفصل فلا يكون  
 احدهما صانعا واذالم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض  
 وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة ان انعدام جزء العلة  
 التامة بوجوب انعدام العلة التامة وانعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع  
 لانتهاء علته التامة ففاسد لان المستلزم لعدم كون احدهما صانعا حينئذ هو  
 استحالة التامع لامكانه المصرح به في كلام العلامة وهو الظاهر من كلامه ايضا  
 فان الظاهر ان مراده انه بعد استلزام امكان التامع عدم كون احدهما صانعا  
 فانما لا يكون الملازمة قطعية اذا عم الآله من الصانع المؤثر فيهما لا اذا خص به  
 على انه بمجرد استثناء قبض التالي اعني قوله لكن امكان التامع محال ثبت اصل  
 المطلوب اعني لني تعدد الله القادر على الكمال وهو الذي اشار اليه العلامة  
 فجعله بعد الاثبات دليلا للملازمة داللة على عدم استلزام المصادرة على المطلوب الرابع  
 ان امكان التامع ان لم يستلزم التامع بالفعل في كل مصنوع فلا يثبت ما ذكره

قوله مستلزم المصادرة  
 اللهم الا ان يقال اللازم  
 من الاستثناء المذكور  
 بطلان تعدد مطلق  
 الآله والمطلوب نفي  
 تعدد الآله المؤثر فيهما  
 فلا بأس في جعل الاول  
 دليلا للملازمة دليل  
 الثاني فأنال

بالمصالح

المصالح

المصالح

لا يكون برهانا سواء حمل الفساد على الخروج عن النظام او على عدم التكون  
 وفيه قدح لما اشار اليه في شرح المقاصد من كون الآية برهانا على الثاني فانه بعد  
 ما قرر برهان التامع قال وهذا البرهان يسمى برهان التامع واليه الاشارة بقوله  
 تعالى لو كان فيهما الهة الاية فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال  
 لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكو منهما اما بمجموع القدرتين  
 او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله ان يكون القدرة  
 واما الاخير ان فلما مر من التواردو الرجحان من غير مرجح وان اريد بالفساد الخروج  
 عما هي عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب  
 وتمييز صنع كل منهما عن الآخر بحكمه اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم  
 هذا الاتيم الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل امر الانتظام  
 الذي فيه بقاء الانواع وترتب الآثار انتهى وذلك قدح بان يقال تعدد الاله  
 لا يستلزم التامع بالفعل بطريق ارادة كل منهما وجود العالم بالاستقلال من غير  
 مدخلة قدرة الآخر بل امكان ذلك التامع والامكان لا يستلزم الوقوع فيحوز  
 ان لا يقع بينهما ذلك التامع بل يتفان على ايجادهما بالاشتراك او بفرض  
 احدهما الى الاخر كما اشار اليه المولى انجالي ثم اورده عليه ذلك المولى بان الملازمة  
 قطعية مع حمل الفساد على عدم التكون حيث قال والتحقيق في هذا المقام انه  
 ان حمل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقتناعية لكن  
 انظار في الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى  
 لو كان فيهما اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ان الملازمة قطعية اذ التوارد  
 باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع والتوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض  
 عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اي لا يوجد  
 هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على  
 الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الاله لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا  
 لا يمكن التامع بينهما المستلزم للحال لان امكان التامع لازم لمجموع امرين  
 من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء  
 حتى لا يمكن التامع المستلزم للحال انتهى فما قيل على الاول يجوز ان لا يعدم  
 كون احدهما صانعا بالفعل فلا يلزم انعدام الكل او البعض وان اريد انه يلزم  
 انعدام الكل او البعض بالامكان فيطلبان اللزوم ممنوع وهم اذ على تقدير عدم  
 كون احدهما صانعا مؤثرا فيهما يلزم خلاف المفروض وهو كون لهما صانعين

قوله بطريق ارادة  
 كل منهما الى آخره  
 فان في تلك الارادة  
 تماعا ايضا وانما قال  
 ذلك ليصح تفرع  
 تقرير الآيات على  
 برهان التامع وفيه  
 نظر لانه قرر او لا  
 الدليل الذي اشار  
 اليه في تقرير الآيات  
 وجعل دليلا رابعا  
 و برهان التامع دليلا  
 خامسا فيحوز ان يكون  
 تقرير الآيات متفرعا  
 على الدليل الرابع  
 وان يكون الآيات مع  
 ذلك مشبهة الى برهان  
 التامع كما كانت مشبهة  
 اليه على تقدير كونها  
 حجة اقتناعية فالوجه  
 ان تعرض المولى  
 انجالي بالتامع المذكور  
 ليس ليصحح التفرع  
 بل للاشارة الى ان  
 ذلك التفرع يصح  
 باعتبار كل من الدليتين

سعد

من دلالة الآية على ان تعدد مطابق الاله ولما الاول فلان الاله صريح  
 في وجوب الوجود والقدم الذاتي مع الحواس ومن جعلها الحاقبة والمعبودية  
 ور بما يتلقى انظر فيه باعتبار نفسه احداهما كما قالوا في قوله تعالى (وهو الله  
 في السموات والارض) ان تعالى انظر في نفسه معنى المعبود وترب الفساد  
 قريبة على ان تعلقه ههنا باعتبار نفسه معنى الخالق المؤثر (قوله وقد قبل  
 انها دليل اقتضى الى آخره) معارضة لقوله والثاني قد اشير اليه الى آخره  
 او نقض للدليل المشار اليه بان قال المطب هنا برهاني والمشار اليه في الآية  
 اقتضى لا يفسد العلم اليقيني فلا يصح الاستدلال بها على هذا المطب وذلك  
 لما ذكره العلامة التفتازاني في شرح العقائد حيث قال واعلم ان قوله تعالى (لو كان  
 فيهما آلهة الا الله تسدنا) حجة قناعية والملازمة طائفة على ما هو اللابقي  
 بالخطابات فان العادة جارية بوجود التامع والتعاقب عند تعدد الحاكم على  
 ما اشير اليه بقوله تعالى (ولعل بعضهم على بعض) الآية والافان ان يد الفساد  
 بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد بمجرد التعدد لا يستلزمه بجواز  
 الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل  
 النص ص شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام فيكون كما لا يخفى لا يقل  
 الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكوّنهما بمعنى انه لو فرض صانعان  
 لا يمكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فله يوجد مصنوع لان يقول  
 امكان التمانع لا يستلزم الاعدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه  
 يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان  
 انتهى وحاصل مراده ان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه بالفعل وان اريد انه كلما يمكن  
 التمانع يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل فذلك مما لجواز ان يتفق على الابد بالاشتراك  
 في كل مصنوع او بالتوزيع ان يوجد احدهما بعض الكائنات والآخر البعض الاخر  
 ما في كل وقت او بالتوبة في مدة قصيرة او متطاولة وان تنفقا على إيجاد احدهما  
 دون الاخر ابدامع القدرة وامكان التمانع بينهما وان اريد انه يلزم حينئذ ان لا يوجد  
 مصنوع بالامكان فلهذا يمكن بطلان اللازم حينئذ مجموع ولو سلم ان امكان التمانع  
 يستلزم التمانع بالفعل فلان سلم انه كلما نعا يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل او بالامكان  
 وانما يلزم ذلك لو كان التمانع بالفعل مستلزما لجزءهما وعدم كونهما صانعين بالفعل  
 وهو مجموع بل وانجز احدهما دون الاخر فيكون احدهما صانعا وبوجود المصنوع  
 بايجاد غيره من قبل العلوته وهو الثاني وما بعدها هو الاول وتلخيص مراده ان الآية

المصنوع بالامكان  
 ولو منع الوجود

انما يلزم ان لا يوجد  
 مصنوع بالامكان

انما يلزم ان لا يوجد  
 مصنوع بالامكان

في البرهان المشهور لا ثبات الواجب من كون الجزء الاخير علة للكل الحاصل  
 بيجاد معلول واحد على ان نسبة ذلك الممكن الى كل من الواجبين سواء فان كان  
 كل منهما بشرط انضمامه الى الآخر علة يلزم التوارد المستحيل والاي لم يرجع  
 من غير مرجح لان كلا من الواجبين موجب فيه لا يختار ولا يجدى القول بتغاير  
 المعلولين بالاعتبار لان العلتين على هذا متغايرتان بالذات فلا يد من تغاير المعلولين  
 بالذات ايضا بقي ههنا كلام هو ان ما ذكره الشيخ في التعليقات حيث قال كل اثنين  
 فالواحد منهما متقدم طبعاً عليه اعني انه يتصور وجود الواحد منهما دون الاخرين  
 ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود فيه وهذه مقدمة كلية اذا اضيف  
 اليها ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد قبله شيء اية قبلية كانت اتبع منهما انه  
 لا يتصور موجودان متصفان بوجود الوجود انتهى يشعر بكون مجموع الواجبين  
 واجبا فلا يحتاج الى علة ويؤيده ان وجود ذلك المجموع عين ذات المجموع على  
 قول الحكماء ولازم ذاته على قول المتكلمين فالاولى ان يقال لو وجدوا جابان فاما  
 ان يكون مجموعهما الموجود واجبا فيلزم ان يكون الواجب ممكنا ضرورة  
 احتياج المجموع في وجوده الى كل منهما واما ان يكون فيلزم ان يوجد  
 الممكن بلا علة مؤثرة فيه فظهر ان قوله فتماً مل اشارة الى اندفاع الاوهام  
 واما وجه التمر يض بقوله وقد يستدل الى آخره فاعله لما اشترنا من الاولى  
 وللاشارة الى انه مشتمل على التطويل اذ يكفي ان يقال لو تعدد الواجب  
 لكان مجموعهما ممكنا موجودا فيلزم كون الواجب معلولا سواء لنفسه  
 او لغيره ( قوله والثاني قد اشير اليه في الاية الى آخره ) وانما قال اشير  
 لما اشير اليه من ان هناك دليلين احدهما موضح به في الاية بالنسبة الى  
 العامة وهو الاقتناع والآخر مشار اليه بالنسبة الى خواص الامة من اولي  
 الاياب وهو البرهاني المسمى ببرهان التمانع وكلا الدليلين عقليان لان  
 الاول نقلي والثاني عقلي كما توهموا ضرورة ان الاستدلال بالآية على نفي  
 تعدد الاله ليس لاجل كونها كلام الله تعالى بل هو استدلال بطريق  
 القياس الاستثنائي غاية ان الملازمة المأخوذة فيه عادية بل الدليل  
 النقلي هنا ليس الا الآية الاولى اعني قوله تعالى ( لاله الا هو ) وقيل انما قال  
 اشير لان الالهوية غير صريحة في الحاقية فانها تحتمل الواجبية  
 والمعبودية ايضا ولان نفي الجمع ليس صريحا في نفي مطابق التعدد لان نفيه  
 لا يستلزم الانحصار في الواحد لاحتمال الاثنين وفيه نظر اما الثاني فلما قد منا

قوله يشتركون يكون  
 مجموعهما الى آخره  
 فيرد لما قبل ما ذكره  
 الشارح هو بعينه ما  
 ذكره الشيخ فافهم

قوله ليس لاجل كونها  
 الى آخره والا كان  
 دليلا قطعيا لان  
 دلالتها على انتفاء  
 الالهة بحسب دلالة  
 الالفاظ قطعية بناء  
 على ان كلمة لودالة  
 قطعاً على انتفاء  
 طرفي الشرطية بعد

للهية لا يكون علته الا باعتبار تأثيره في الواجب الاخر فليزم كون احد الواجبين  
 معلولا وهو محال مستلزم لكون الواجب ممكنا وهو اجتماع التفضين او غيرهما  
 وهو ايضا محال مستلزم لكون كل من الواجبين او احدهما معلولا لغيره والمخاض  
 لو وجد لذلك الممكن الموجود علته مؤثرة فيه يلزم اما كون الشيء علة لنفسه  
 او كون الواجب معلولا لغيره والكل محال وما يقال لانسان هناك موجودا آخر  
 سوى كل من الواجبين فقد سبق التنبية على اطلاقه كيف وهناك موجود معروض  
 الهية الاجتماعية ومعروض الاثنين كما ان هناك معروض الواحد وكل منهما  
 وان العقل حاكم بان ذلك المجموع محتاج في وجوده الى كل من الواجبين كاحتياج  
 الاثنين الى الواحد ولا محتاج شيء من الواجبين الى شيء او اما ما قيل الزيد  
 الذي ذكره غير حاصرا فانه شق رابع يختاره وهو جواز ان يكون المجموع  
 بمعنى الكل الافرادى علة للمجموع بمعنى الكل المجموعى وانذار اليه الشارح  
 في رسالة اثبات الواجب قد فزع بان المستدل صرح بكون العلة فاعلاما مستقلا  
 فان كان كل من الواجبين فاعلاما مستقلا لذلك الممكن يلزم التوارد المستحيل  
 وان كان كل منهما علة ناقصة ومجموعهما فاعلاما مستقلا فذلك علة الشيء  
 نفسه وايضا لا بد للفاصل المستقل من تأثير فيلزم معلولية احد الواجبين لاحتالة  
 وتحقيق هذا ما قدمنا من ان المركب من عشرة احواد يحصل بمجرد ايجاد  
 العاشر بعد التسعة فوجود ذلك المركب عبارة عن مجموع الوجودات العشرة  
 فليس لذلك المركب وراء الوجودات العشرة وجود آخر محتاج الى جعل  
 آخر وراء جعل الوجودات العشرة وهو الذي اشته الشارح فيما سبق به اذ  
 يكفيه هذا القدر اذ كما يوجد كل واحد يوجد العشرة فيعبرى التطبيق  
 والمنكر هناك انما انكر هذا الوجود اذ عنده يصح ان يقال كل واحد موجود  
 ولا يصح ان يقال العشرة موجودة وهو خلاف الهداهة وليس مراد الشارح  
 هناك ان للعشرة الموجودة وجودا آخر وراء الوجودات العشرة كما توهمه  
 بعضهم ههنا اذ ليس ذلك بدورها ولا محتاجا اليه فكيف يحكم بداهته  
 وما الحاجة الى اثباته فالمتأثر في المجموع المؤلف من موجودين فصاعدا اما مؤثر  
 في جميع اجزائه كما اثر الواجب تعالى في الممكنات اوفى بعض اجزائه كما اثره تعالى  
 في الممكن المؤلف من الواجب والممكن كالمجموع الذات والصفة واما اذا لم يكن  
 مؤثرا في شيء من اجزائه لم يتصور منه التأثير فيه قطعا وبهذا يدفع ان يقال  
 يجوز ان يكون العلة احدهما بشرط افضائه الى الاخر على قياس ما جوزه

فلا نه لما ثبت حدوث العالم وبطلان مطلق التسلسل فلو وجد واجب موجب  
كان معطلا بانضرووه لامتناع استناد الحادث الى القديم الموجب بدون شروط  
معدده غيرته تاهية وايضا يجوز ان يكون ايجاد الواجب الموجب مشروطا باختيار  
الواجب المختار فلا يمكن التمايع بينهما كما قيل و اذا لم يدل الدليل المشار اليه  
على نفي تعدد مطلق الواجب فلا يبد لتفيه من دليل آخر هو ما مر هذا مراده  
ونحن بتوفيقه تعالى نقول وجوب الوجود معدن كل كمال عند جميع العقلاء فانه  
يقضى خروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل بالضرورة فهو كل متواطئ  
لا تصور في افراده تفاوت اصلا عندهم ولذا اتفقوا على انه تعالى في اعلى مراتب  
الكمالات الممكنة فكلها ثبت وجوب الوجود لذات بلزمه الانصاف بجميع تلك  
الكمالات التي هي خواص الالهية وكلما نفي واحده منها يلزمه ان لا يكون واجب  
الوجود فلا يكون القادر الناقص القدرة ولا المعطل ولا الموجب المؤدى الى  
التعطيل في المصنوعات واجب الوجود قطعا بخلاف الموجب لصفاته فكلما  
تحقق واجبان يلزم ان يكونا قادرين على الكمال متساويين في القوة والقدرة  
فيلزم امكان التمايع المستلزم للفساد فالدليل المشار اليه في الاية نفي تعدد مطلق  
الواجب كما اشار اليه العلامة التفتازاني في شرح العقايد لا كما حسبه الشارح  
كيف ولو كان الامر كذلك لم يكن نفي تعدد الواجب مؤيدا بالشرع فلا يعتد  
به عند الاشاعرة مع انك عرفت اختلال دليله على هذا المطلب الجليل (قوله

اي من الدليل العطل  
المشتمل

قوله بخلاف الموجب  
لصفاته فانه لا يؤدي  
الى التعطيل في  
المصنوعات فزال  
الاشكال بين ايجاب  
الصفات و ايجاب  
المصنوعات كما استشكل  
به الشريف المحقق  
والمولى الخيالى سجد

وقدي استدله عليه) اي على نفي تعدد مطلق الواجب وحاصله انه لو تعدد  
الواجب لزم وجود الممكن الذي هو مجموعهما بلا علة مؤثرة فيه واللازم  
محال ضرورة اذ لو كان له علة مؤثرة فهي اما نفس المجموع وهو محال  
لامتناع تأثير الشيء في نفسه او احدهما وهو ايضا محال لاستلزامه كون  
الواجب الاخر معلولا للواجب العلة لان علية لذلك المجموع اما باعتبار  
تأثيره في كل جزء منهما او في احدهما او في انضمام احدهما الى الاخر او في  
الهيئة الاجتماعية العارضة للمجموع لكن الانضمام والهيئة لكونيهما  
من الامور الاعتبارية خارجان عن الممكن الموجود هناك لان الامر الاعتباري  
معدوم في الخارج وكذا المركب منه ومن الموجود بل الممكن الموجود هناك هو  
معروض تلك الهيئة فلا يكون شيء علة لذلك المعروض الا باعتبار تأثيره  
في كل جزء او في احدهما ولما استحال تأثير الشيء في نفسه بطل احتمال كونه  
علة للمجموع باعتبار جزء واحد هو نفسه وباعتبار كل جزء منهما  
فثبت ان احدهما على تقدير كونه علة لذلك المجموع الممكن المعروض

( للهيئة )

لا تتوقف على الوحدانية فيجوز فيها التمسك بالدلالة السمعية فهذه الآية  
 دليل قطعي في نفي تعدد واجب الوجود ونفي تعدد الخالق ونفي تعدد  
 المسوق للسيادة فاجبه على الشارح امور الاول انه لاوجه لتخصيص هذه  
 الآية بنفي التبرك في الخالق والابجد الثاني انه لاوجه لتخصيص دليل  
 حصر وجوب الوجود بامر من دابله المختل مع دليل ينقله عن الغير الثالث  
 بان يقال لا دليل لنا على ان خصوصية المجزة فعل له تعالى سوى انه  
 لاخلاق سواء الا ان يقال الاستدلال هنا بهذه الآية مبنى على مذهب من يجوز  
 ونس يحارز عنده ولذا لم يثبت اليه في دليل التوحيد الاول وقد عرفت ما فيه  
 ( قوله وتعالى او كل فيهما الهة الا الله تسدنا ) الفساد المذكور في هذه  
 الآية اما معنى تروج السماء والارض عن هذا النظام المشاهد من بقا الانواع  
 وترتب الآثار كما هو الظاهر واما بمعنى عدم نكوتها في الاصل كما قالوا الخ ان كل  
 من مخاطب بها يعرف ان منشا الفساد هو تعدد الاله فهي بعبارة اخرى آية  
 متعددة غير الواجب تعالى وبدلائها تنفي تعدد الاله ( قوله الاول قد مر الاشارة )  
 اى الاشارة في ضمن دليل نفي المثل المشارك في الحقيقة كما عرفت تفصيله وما فيه  
 من الخلل وما قبل مبنى الاستدلال على نفي تعدد الواجب على ان يكون الواجب  
 ماهية كلية بان يقال لو تعدد الواجب لذاته لزم المثل المساوى في القوة فلا بد انه  
 لا ينفى وجوده واجبين تعيين كل منهما عين ذاته او لازم ذاته ففساد من وجوه  
 اما اول فلان بناء الاستدلال على الماهية الكلية بنا في صريح كلام الشارح فيما مر  
 اذ على تقدير ان يكون له تعالى ماهية كلية يكون عينه ووجوده زائدا على تلك  
 الماهية قطعا وان كان لازما لها واما ثانيا فلان تخصيص الواجب بمن له ماهية  
 كلية مقصد للتوحيد الاول واما ثالثا فلان قيد المساوى في القوة لا يدخل  
 ههنا بل في برهان آتبع والصواب ان يؤخذ بدله قيد المشارك في الحقيقة  
 على ان ذلك القيد مبنى على العقلية بمعدل عليه كلام الشارح مما اشار اليه  
 المؤلف الخالي من ان البرهان المشار اليه في الآية الثانية انما ينفي تعدد الواجب  
 القادر على الكمال لا تعدد مطلق الواجب لا يجوز ان يكون الواجب القادر ان  
 يتخالفين في القوة بان يكون قدرة احدهما نافضة لا قادرين على الكمال بحيث  
 يتساوىان في القدرة وان يكون احدهما غير قادر بل معطلا ايس من ذاته الخالق  
 او موجبيا اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقص القدرة فظاهر لعدم امكان  
 التمتع واشترك الضمة مع القوى في التأبير واما على تقدير كون احدهما موجبا

قوله الا ان يقال الخ  
 ولوجمل هذه الآية  
 مؤيدتان بالذات  
 العقلية لم توجه عليه  
 شي كما سبق نظير مستغني

لا تعلق له من ريب

وهو من الوجوه

لا يتصور عدم

والتعبر عارض لهما بواسطة الجسم لانا نقول ذلك غير واجب لجواز اشتراك  
ملزومات متعددة في لازم واحد مع عدم اشتراكهما في شيء من الذات والذاتيات  
كاشترك الواجب والممكنات المجردة في وصف التجرد والوجود وغيرهما  
(قوله وقد يستدل عليه) اي على نفي المثل المشارك في الحقيقة وكذا قد التقابلية  
في امثاله اشارة الى ضعفه اذ لو كان قويا كان الاستدلال به كثيرا وانتفاء اللازم  
كناية عن انتفاء الملزوم ووجه ضعفه امر ان احدهما انه يعني على كون الشخص  
جزأ من الشخص يلزم تركيب الهوية وثانيهما انه مبني على زعم ان مراد المصنف  
من المثل النفي هو الممكن المشارك في الحقيقة ليكون متممضا في رد قدمات المتكلمين  
ولاحاجة الى تخصيص المثل في كلامه بالممكن كما عرفت ولعل منشأ غلط هذا  
المستدل ان شارح المقاصد اورد هذا الدليل في رد قدمات المتكلمين في زعمهم  
ان ذاته تعالى مشارك لذات الممكنات وتلخيص استدلاله انه لو شارك يمكن له تعالى  
في الحقيقة النوعية كان كل من الواجب وذلك الممكن ممتازا عن الآخر بخصوصية  
زائدة على تلك الحقيقة فحينئذ لا يتخلوا اما ان يكون كل من الواجب والامكان  
لازم الماهية المشتركة او يكون الواجب لازم تلك الماهية مع خصوصية والامكان  
لازمها مع خصوصية اخرى والاول محال مستلزم لكون كل من المتشاركين  
واجبا وما كنا معا وهو اجتماع النقيضين والثاني محال مستلزم لتركب هوية الواجب  
من تلك الماهية المشتركة والخصوصية والمرضى عند الشارح مستلزم لزيادة وجود  
الواجب وتعيينه على ذاته والمرضى عندنا مستلزم لعدم كون تعين الواجب  
بتلك الخصوصية والوجوب المترتب عليها مقتضى الذات لعدم كون تلك  
الخصوصية مقتضاها والكل يتنا في الوجوب الذاتي لكن الدليل المذكور على  
ما ارتضينا لا يفي احتمال المشاركة في الحقيقة الجنسية لجواز ان يكون تلك  
الخصوصية فصلا يقتضى الوجود والتعين والوجوب بخلاف الاولين لان تركيب  
الهوية وزيادة الوجود والتعين على الذات يلزمان في كل حال وبهذا البيان  
المدفع الاوهام (قوله لقوله تعالى لاله الا هو) قال العلامة في شرح المقاصد  
حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالهية وخواصها ولا نزاع لاهل  
الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم  
بنفسه كلها من الخواص ونعني بالقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى  
عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالهية ووجوب الوجود ووافق الشريك يقف  
المحقق في القول بان بعثة الانبياء عليهم السلام وصدقهم بدلالة المعجزات

بمعنى ان ذلك مشاركة  
لجميع الذاتيات

تم استدلالهم ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس المساهبة  
 لما تقدم في اباحت الواجب لذاته وانما التردد في صحة كون الوجوب وجوديا  
 لما سبق منه في بحث ان الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية من ان  
 الوجوب نسبة بين الماهية البتة والشارح المحقق لما حقق ان لاشبهة ان هذه  
 المفهومات وامثالها من الوجود والتميز والتشخيص امور اعتبارية انتزاعية  
 وليس مرادهم من كون الوجود والتميز والوجوب عين الذات كون هذه  
 المفهومات الانتزاعية عين الذات بل مرادهم ان مبدأ انتزاع هذه المفهومات  
 عين الذات جزم هنا بان لاشبهة في كون الوجوب بمعنى المبدأ وجوديا وعين  
 الذات فبرهن بذلك على امتناع تعدد الواجب مطلقا وهو الذي اشار اليه  
 الشيخ في التعليقات حيث قال وجوب الوجود لا ينقسم بالمثل على كثيرين  
 مختلفين بالعدد والاكل معلولا وارتضاه المحقق الطوسي في الجريد حيث قال  
 وجوب الوجود بنى الشريك وكذا العلامة الفنازاني قرر ذلك البرهان في شرح  
 المقاصد من غير تكبر وناقض ان يقول غايه كون الوجوب وجوديا وعين الذات  
 ان لا يتصف الماهية الواجبة بمحصة من الوجوب المطلق زائدة على الذات  
 فيكون صدق الواجب عليها من قبيل الضوء مضي لان قبيل الشمس  
 مضيئة فبعد تسليم ان الوجوب وجودي وعين الذات نجده على هؤلاء الاعلام  
 ان هذا منقوض اما جلاله جبار في الوجود الذي هو عين ذات الواجب  
 فالوصح لازم ان لا يكون الوجود مشتركا بين اثنين ايضا واللازم باطل لانه مشترك  
 بين ذات الواجب والوجودات الخاصة للممكنات ولما تفضيلا فلانهم ان ارادوا  
 ان الواجب المطلق عين الذات فليس كذلك بل هو مفهوم انتزاعي وعارض  
 ذهني من المعقولات الثانية وان ارادوا ان الوجوب انما هو نفس الماهية في  
 لكن حينئذ لا يتم التقریب اذ غاية ما ذكروه ان ذلك الوجوب الخاص لا يكون  
 مشتركا بين اثنين ولا يلزم منه انتفاء تعدد الواجب مطلقا بل لو ان يكون هناك  
 واجبات بالذات وجود كل منهما وتميزه ووجوبه الخاص عين ذاته كما اشار  
 اليه الشارح الجدي للجرید وهو مراد ابن كثر في حيث قال في بعض نصابه  
 البراهين التي ذكرها انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية  
 واما اذا اختلفت في الماهية فلا بد له من برهان آخر ولم اضربه الى الان انتهى  
 لا يقال لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين كان لازم ماهية مشتركا بينهما سواء  
 كان خاصة لهما او عرضا عاما ولذا قالوا في الكتابة عارض لزيد وعمرو بواسطة  
 الماهية الانسانية والمرسكة الارادية عارضة لهما بواسطة الحيوان

ذلك عند المحققين ولم يلتفت الى ما ذكره المصنف في المواقف من انه لو شاركه  
غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعيين ضرورة التبدية وما به الاشتراك غير  
ما به الامتياز فيلزم التركب في هوية كل منهما وهو يتأني الوجوب الذاتي  
انتهى لانه مبني على مذهب اليه بعض المتأخرين من كون التعيين والتشخص  
جزأ من الشخص وقد سبق قدحه فيه واقول اثبات هذا المطلب لا يتوقف  
على كون الوجوب والتعيين عين الذات كما ذهب اليه الحكماء اذ ثبتت على  
مذهب جمهور المتكلمين ايضا بان يقال على تقدير المشاركة في الحقيقة  
لم يكن تعيين واحد منهما مقتضى تلك الحقيقة المشتركة بينهما بل يحصل لهما  
لاخر منفصل عن تلك الحقيقة فيلزم ان يكون كل منهما ممكنا مع ان احدهما  
او كلاهما واجب بالذات كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال لو تعدد الواجب  
فالتعيين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها  
فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب  
في تعيينه الى امر منفصل لكن الشارح هنا اختار ما هو المختار عند المصنف  
وتسائر المحققين واما كونه دليلا على نفي تعدد الواجب مطلقا فبضميمة ما ذهب اليه  
الحكماء من ان الوجوب وجودي وقد صرح المصنف في بحث الواجب لذاته  
ان الوجوب على تقدير كونه وجوديا لا يكون الانفس الماهية الواجبة وعلى تقدير  
كونه نفس الماهية لا يكون مشتركا بين اثنين اما الاول فلانه لو كان ذاتا على الماهية  
فان كان معللا به لزم تقدم الوجوب على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول  
بالوجود والوجوب وان كان معللا لغيره لزم احتياج الواجب في وجوده الى علة  
مغايرة لماهية فلا يكون واجبا بالذات والكل محال فثبت انه على تقدير كونه  
وجوديا اي امر وجودا لا يكون الانفس الماهية الواجبة واما الثاني فلانه على  
تقدير كون الوجوب نفس الماهية لو كان مشتركا بين الاثنين كان الاشتراك فيه اشتراكا  
في الماهية فيلزم ان يكون تلك الماهية الواجبة مشتركة بين اثنين ويكون كلية  
واللازم باطل مستلزم لزيادة الوجود والوجوب والتعيين على الذات على مذاق  
الشارح ولتركب الهويتين على مذاق المصنف ثم قال المصنف في المواقف ههنا ما  
الحكماء فقد قالوا بمتع وجود موجودين كل منهما واجب لذاته لوجهين احدهما  
لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتماما بالتعيين لامتناع  
الانافية بدون الامتياز فيلزم تركيبهما اي تركيب كل منهما من الماهية المشتركة  
والتعيين المميز وهذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي فان صح لهم ذلك

القوي والغدر في افراد النوع واحد وهذا الزعم منهم حتى على الاشتباه بين مفهوم  
 الذات المسمى بعنوان الموضوع وبين ماصدق عليه المسمى بذات الموضوع  
 والاشترك في العنوان لا يوجب الاشتراك في الذات والاشكال الانسان والفرس  
 مشاركين في الذات والحقيقة لاشتراكهما في مفهوم الذات كما اشار اليه المصنف  
 في المواقف ( قوله وقيل المثل هو المشارك في الحقيقة ) هذا التفسير هو الخنار  
 عنده وعند المصنف كما يظهر من المواقف ولذا فسره الشريف الحق هناك به  
 والمراد بالحقيقة النوعية لانه المصطلح بين الفريقيين فالعنى لامشارك له تعالى  
 في الحقيقة النوعية واجبا كان او ممكنا فيكون منضمنا لرد قديما المتكلمين  
 في ذمهم السابق كما ردهم في المواقف وحيث يكون الند بمعنى المساوي الغير  
 المشارك في الحقيقة النوعية سواء كان مشاركا في الحقيقة الجسمية لو لم يشاركه  
 في الحقيقة اصلا وسواء كان مساويا في القوة او متعاقبا زائدا او ناقصا وسواء كان  
 واجبا او ممكنا والمراد بالتناوي المعادى والخاصم وهو المراد بمذكرة الشريف  
 في تفسير الند حيث هو المثل المتناوي فيكون نقي الند والمثل متضمان في تعدد  
 الواجب مطلقا ولا رد على قديما المتكلمين وذيل الكل هو قوله ولما كان وجود  
 الواجب وتعيينه الى آخره ( قوله ولما كان وجود الواجب وتعيينه ) اي ما به  
 يتاز عن جميع ماعداه عين ذاته وحقيقته كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية  
 وحيث لم يكن له ماهية كلية نوعية كانت اوجسية لما قالوا ان كان تعيين  
 الحقيقة عينها كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية وان كان زائدا عليها  
 كانت كلية فان كان لازمالها كانت كلية منحصرة في فرد وان لم يكن  
 لازما كانت مشتركة بين كثيرين وهذا ظاهر وان خفي على القاصر من منهم  
 من منع اللازمه ومنهم من قال في اثباتها ان كل كلي اذا كان تعيينه بذاته  
 او بجزئه او بلازمه او بضاعله اذا لم تعدد الضاعل يكون نوعه منحصرا  
 في فرد بل يتسع له فرد آخر فان ما ذكره قائم على قبض اللازمة لاعلى نفسها  
 ثم ان هذا الكلام بظاهره دليل على نفي المشارك في الحقيقة واجبا كان  
 او ممكنا وبماضنه دليل على نفي تعدد الواجب مطلقا ايضا فيكون دليلا على نفي الند  
 ايضا اذ لا وجه لتزك دله هنا واذا اتى المعدي من الواجب فالتفاوت من الممكن  
 باطر يق الاول اما كونه دليلا على نفي المشارك في الحقيقة فان يقال لو كان له  
 تعالى مشارك في الحقيقة النوعية او الجسمية كانت تلك الحقيقة مشتركة بينهما  
 فيلزم ان يكون للواجب تعالى ماهية كلية واللازم باطل واللام يكن وجوده  
 وتعيينه عين ذاته واللازم باطل وقد سبق منه الاشارة الى وجه بطلان

والحلول والاتحاد متفرعة على ما سبق باعتبار قوله منزعه عن جميع سمات النقص  
وان حل سمات النقص على علامات النقص في الصفات الوجودية كعدم  
شمول العلم والقدرة لم يكن نكرا لان المراد هنا في صفات موجودة لا نقص كوجود  
الشبه والمثل في النقص في الصفات الوجودية (قوله لا يشبهه شيء في الصفات  
الى آخره) انما قيد بقوله في الصفات اذ المتبادر من المشابهة هو المشاركة  
في الصفة وايضا لو عم المشابهة في الذات والحقيقة لكان قوله ولا مثل له مستدركا  
ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام المصنف بعد ذلك في جنس الشبه في شيء من  
الصفات الوجودية سواء كان ذلك الشبه واجبا او ممكنا فحيث لم يتم استدلاله  
الاتي بان صفاته تعالى اعلى واجل مما في المخلوقات الا ان يقال عن تقدير تعميم  
الشبه المنفي من الواجب يكون قوله ولا ند مستدركا على تقدير تفسير المثل بالمشارك  
في الحقيقة ويكون قوله ولا مثل بل كلاهما مستدركا على تقدير تفسيره بالمساوي  
في القوة بخلاف ما اذا خص الشبه هنا بالممكن وحيث يكون النفي راجعا الى  
المشابهة ولذا قال اي لا يشبهه شيء مع ان ظاهر كلام المصنف في وجود  
المشابهة لان في مشابهة شيء موجود قوله قديم وكامل وذاتي فالقديم في مقابلة كل  
من العرض والمحدث و اشار به الى ان العرض عند الاشاعة ما يقوم بالممكن لانهم  
ما يقوم بالواجب فان الصفات الذاتية للواجب تعالى ليست معرض عندهم وان كان  
القيام بمعنى اختصاص الناعت بالنعوت في التحقيق شاملا للكل فان شموله لا ينافي  
تخصيص الغير بالممكن في قولهم ان العرض ما يقوم بغيره ولا تخصص الموصول  
بالحدث بل المنقسم الى الجوهر والعرض عندهم هو الممكن الحادث ولذا قالوا  
بقاء الاعراض بتعدد الامثال وصفاته تعالى باقية باعيانها ازلا وابدا غير محددة  
لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى والكمال في مقابلة القاصر والذاتي في مقابلة  
المستفاد من الغير (قوله اي الخالف في القوة) اي الواجب الخالف له تعالى  
في القوة والقدرة بان يكون قوته زائدة على قوة الواجب او نافضة عنها والمثل  
هو الواجب المساوي في القوة وانما خصصناهما بالواجب لان الممكن الناقص  
في القوة موجود فلا يصح نفيه والممكن المساوي فيها او الزائد فيها امتفيان بقوله  
ولاشبه اما المساوي فظاهر واما الزائد فلان القوة الزائدة مشتملة على قوة مساوية  
مع زيادة ولعل هذا التفسير مبني على ما زعمه قدماء المتكلمين من كون ذاته تعالى  
مشاركة للممكنات في الحقيقة والذاتية فلا يصح تفسير المثل في زعمهم بالمشارك  
في الحقيقة و يصح تجوز التفاوت في القوة بالزيادة والنقصان كما يشاهد تفاوت

تقدير كونهما نوعين يكون الخراع لفظيا لان مراد الجمهور ان العس نوع  
 والاحساس نوع آخر ونبه الشريف على ان التعرض بالنوعين تجرد الاستظهار  
 ولما نالنا فلان ما اورده من لزوم عدم انحصار الصفات في السبع مدفوع عن  
 الفارقة الثانية بان اظاهر ان كلاً من السمع والبصر اعني الادراك الحاصل بهما  
 مدبب عام للآتين فر بما يحصل بدون الآفة وتغيرهما من الاحساسات ادراكات  
 بشرط الخواس فيكون كل منها مديبا مساويا موقوفا على الحاسة لا يعني ان  
 ايجادها تعالى لذلك الادراك فيما موقوف على الحاسة فانه خلاف المذهب  
 بل يعني ان اوضاع الالغات اوضاع الذوق مثلا على الادراك المنزب على الذائفة  
 بشرط ترتيبه عليها فستجمل توصيفه تعالى بهما بخلاف السمع والبصر فانها  
 انما وضعا للادراك الحاصل لنا بالسماعة والباصرة لكن لا بشرط حصولهما  
 بهما وهذا الجواب اول ما ذكره الشريف المحقق من انه تعالى انما يوصف  
 بالذوق واللس والشم لعدم ورود الشرع بهما ( قوله كما يقوله الفلاسفة )  
 قال المحقق الطوسي في نقد المحصل اراد الامام فلاسفة الاسلام فان وصفه  
 تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل انتهى وليس بشئ لان وصفه تعالى بهما  
 مشهور في الاديان السابقة ايضا ولما قيل لاحاجة لهم الى الرجوع السمع والبصر  
 الى العلم بالسموعات والبصرات بعد ما حققوا ان معنى عبودية الصفات هي الصفات  
 وترتب آثارها على نفس الذات هي خرافات الاوهام فان غرضهم من الارجاع  
 انه لا يرتب على الذات ما يرتب على السمع والبصر فيما وانما الممكن له تعالى  
 العلم بالاشياء الا يرى ان المعترضة مع تفهيم الصفات الحقيقية الزائفة قالوا بذلك  
 القرب على الذات ولما الجواب عنه بان المراد فلاسفة الاسلام ويجوز ان يكون  
 مذهبهم مخالفا لمذهب سائر الفلاسفة فركبت جدا ( قوله قبل الاولى الى  
 آخره ) وجه الاولوية ما استفاد من شرح المواقف من ان ابنت صفتين شبهتين  
 بسمع الحيوانات وبصرها مشكل فاولى بذلك وليس بشئ اذلا اشكل في ترتيب  
 الاجزاء التام بعد حدوث السموعات والبصرات على صفتين ذاتيتين له تعالى  
 وعدم ترتيبه قبل حدوثهما لامتناع اعلانهما بالمدومات لا يوجب نقصا في حقه  
 تعالى كيف وذلك الاولى انما ذكره في المتشابهات ولم يذهب احد الى ان السمع  
 والبصر من جهة المتشابهات ايضا ولعله اهذ امرضه ( قال المصنف وهو مبرز  
 عن جميع صفات النص الى آخره ) الظاهر من سياق كلام الشارح انه تكرر  
 لما سبق وانما اعيد ليدان ان الصفات السالبة كنبى الشبه والمثل والشريك

قوله بان الظاهر الى  
 آخره وذلك لان  
 الظاهر في جميع  
 الاحساسات ان يكون  
 مشروطة بالخواس  
 على بيان اهل اللغات  
 واذ قد ورد في الشرع  
 السمع والبصر في حقه  
 تعالى جوز بان يكونا  
 مسبين عامين وبق  
 البواني على ظاهرها  
 اذ الصرف فيها  
 بلا دليل بخلافها  
 فانهم

قوله في قوله تعالى  
 البصير

بالمسموعات والبصر علمًا بالبصريات انتهى فظهر ان الاشعري يخالف الفرقة  
 الاولى في قولهم بتوقف السمع والابصار على الاتين المعروفين ويخالف كلا  
 الفريقين في قولهما بان الاحساس ليس من افراد العلم بل هو ادراك آخر شامل  
 لجميع الحيوانات مع ان العلم مختص بالانسان وفيه ان جمهور المتكلمين جوزوا  
 ثبوت العلم للنحل والعنكبوت وغيرهما من الحيوانات فهذا دليل على صحة ما ذهب  
 اليه الاشعري فلا وجه لما اورده العلامة التفتازاني في شرح المقاصد على الاشعري  
 من ان جعل الاحساس علمًا يخالف للعرف واللغة الا ان يكون ذلك النحو يزمنهم  
 بنحو يز عقل للحيوانات وراء الاحساسات وتحقيق هذا المقام انه لا شبهة في انه  
 اذا علمنا شيئًا علمًا تامًا قبل الابصار مثلًا شاهدناه بالبصر مثلًا فلا شك ان  
 هناك ادراكًا آخر اوضح واجلي من الاول لانه ادراك لذلك الشيء على الوجه  
 الجزئي والاول على الوجه الكلي وانما الشبهة في امرين احدهما ان ذلك الادراك  
 الجزئي هل يتوقف حصوله على الآلة الجسمانية كما ذهب اليه الفرقة الاولى  
 او لا يتوقف كما ذهب اليه الفرقة الثانية مع الاشعري وثانيهما ان ذلك الادراك  
 الجزئي هل هو نوع مغاير لنوع العلم كما ذهب اليه الاشعري او من افراد العلم  
 كما ذهب اليه الاشعري فللعلم عنده تعلقان ازلي وحادث عند حدوث المسموعات  
 والمبصرات واما عند غيره فليس للعلم عندهم الاتعلق واحد ازلي ابدي وان  
 اختلفوا في ان مثل الادراك الحاصل لنا بواسطة الحواس حاصل له تعالى بعد  
 حدوث المحسوسات كما ذهب اليه الفرقة الثانية او لا كما ذهب اليه الفرقة الاولى  
 فاذا ذكره الخيالي حيث قال هما صفتان غير العلم عند الاشعري واولهما غيرهم  
 بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببًا لا انكشاف  
 التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات  
 فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع  
 بخلاف السمع فلا يحدان ومن تمسك به اى باثبات الصفتين المغايرتين للعالم  
 يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا يخصص الصفات في السمع  
 ففيه نظر من وجوه اما اولها فلما عرفت من ان اثبات تعلقين للعلم انما يتطبق على  
 مذهب الاشعري فقط لاعلى مذهب الفرقة الاولى كما دل عليه دليلهم واما ثانيا  
 فلان للعلم شخصين من التعلق عند الاشعري لانوعين لما نبه عليه الشريفة  
 الحق في بحث ان الاحساس علم عند الاشعري في دفع ايراد شارح المقاصد  
 على المصنف حيث جوز المصنف كونها نوعين او شخصين واورد عليه انه

حصر قوله في الخيالي

( على ) اى العلم والاحساس

لذات العلم نوعين

بصير اولم تعرض في كونه تعالى حيا واعلمه لما سبق منه من ان اثبات الارسال  
 موقوف على ثبوت العلم والقدرة والارادة وثبوت هذه الصفات موقوف على  
 ثبوت الحيوة وليس بشئ اوجهين احدهما ما قدمناه وتأتيها ان المدعى ههنا  
 كونه تعالى متصفا بحياة زائدة ويكفي في اثبات الارسال ثبوت كونه تعالى حيا اعلم  
 من ان يكون حيوة تعالى نفس صحة العلم والقدرة اوصفة زائدة موجبة لهما  
 ( قوله وهما صفتان زائدتان ) اي على الذات لاعلى العلم كما وهم لقوله كسائر  
 الصفات لاستحالة زيادة العلم على نفسه وز يادتهما على العلم مستفادة من التشبيه  
 ايضا اذ على تقدير كونهما صفتين مستفتين زائدين على الذات كالعلم مثلا  
 وهو الذي دل عليه ظواهر النصوص يلزم ان يكونا مغايرين للعلم لعدم  
 صحة تشبيه الشيء بنفسه فلا يكونان راجعين الى العلم فقوله وليس ارجعين الى  
 آخره من عطف اللازم على الملزوم المشتمل على ذلك التشبيه لا يقبل ما سبق  
 منه من القول بزيادة الصفات على الذات معن عن زيادتهما على الذات فيكون  
 تكرارا بخلاف زيادتهما على العلم اذ لم يسبق اصلا لانا نقول ليس ذلك القول  
 صريحا في زيادتهما اذا اشعري مع ارجاعهما الى العلم بقول ان صفاته تعالى  
 زائدة على ذاته بناء على ان زيادة العلم زيادتهما ايضا وايضا ربما يحكم على  
 الكل بحكم الاكثر مجازا في التصريح دفع التوهم ( قوله وليس ارجعين  
 الى العلم الى آخره ) اعلم ان الفلاسفة والكعبي و ابو الحسين البصري من المعتزلة  
 ارجعتهما الى العلم بالسموع والبصريات بدليلين احدهما انها تأثر الخاصة  
 عن السموع والبصر او مشروطان به وهو محال في حقه تعالى وتأتيها  
 ان اثبات السمع والبصر في الازل بلا سموع وببصر فيه خروج عن المعقول  
 وخالفهم الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية حيث قالوا بكونهما غير العلم واجابوا  
 عن دليلهم الاول بان كونهما مع التأثر لا يوجب كونهما عين التأثر او مشروطين  
 به ولو سلم فيجوز ان لا يكونا في حقه تعالى كذلك وقياس الغائب على الشاهد فاسد  
 مع المخالفة في حقيقة صفاتهما وعن دليلهم الثاني بان انتفاء التعلق في الازل  
 لا يوجب انتفاء نفس الصفة كما في سمعناو بصرنا اذ يوجدان بدون التعلق واستدلوا  
 على مغايرتهما للعلم بظواهر الآيات والاحاديث ولا صارف عن الظواهر اذ لا  
 دليل على امتناع السمع والابصار بدون الآتين المعروفين قال شارح المقاصد  
 المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان  
 ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالشموس  
 على ما سبق ذكره بل راز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما

في غيره تعالى اعتدال المزاج النوعي بنوع اعتدال مخصوص بذلك الحى  
 او القوة التابعة له سواء كانت قوة الحس والحركة او غيرها كما احتاره ابن سينا  
 وفي الواجب تعالى صفة قديمة هي مقتضى الذات وذلك لان الاحياء متفاوتة  
 في العلم والقدرة فلا بد لكل حى من صحيح للعلم او القدرة المخصوصين به فالحيوة  
 في الكل صفة توجب صحة العلم والقدرة المخصوصين بذلك الحى وهو ما قاله  
 الشارح وان وقع الارادة في كلامه بدل القدرة ولما توجه على تلك الكيفية ان يقال  
 لانسلم ان الحيوة في الكل صفة موجبة لتلك الصحة لجواز ان يكون حيوة  
 الواجب تعالى عبارة عن نفس تلك الصحة استدلا وعليها بانه لولا تلك الصفة  
 الموجبة لكان اختصاص صحة العلم والقدرة الكاملين به تعالى اختصاصا  
 من غير مخصوص ورجحانا من غير مرجع واللازم باطل وهذا الدليل منقوض  
 اما اجبالا فلانه جار في اختصاص تلك الصفة الموجبة لانها صفة خاصة به  
 تعالى فان احتاج اختصاصها الى مخصص آخر يلزم التسلسل وان لم يتخج  
 بل اختصت باقتضاء الذات فليكن المخصص بالاقتضاء نفس الصحة لالصفة  
 الموجبة لها وقياس الغائب على الشاهد غير صحيح ههنا فلذا قال المصنف  
 في الموافق بعد ايراد هذا النقص فن اراد اثبات زيادة الحيوة فعليه بالدليل  
 واما نقضيا فلان الرجحان من غير مرجع انما يلزم لو صح لغيره تعالى ذلك  
 العلم والقدرة الكاملين ولم ياتفت الشارح الى ما يرد عليه لان الزيادة لم يدل  
 عليها برهان في شئ من الصفات عنده ثم في قوله وعند الفلاسفة هو الإدراك  
 الفعال تسامح بل الحى عندهم من يصح ان يكون مدركا قادرا الا ان يخص  
 كلامه بحيوة الواجب تعالى في الموضوعين وحينئذ يكون ذلك القول اشارة  
 الى ان صحة كمال وامكانه له تعالى يستلزم وجوده بالفعل بل بالضرورة لبراءته  
 تعالى عن ان يكون بعض كالاته بالقوة ثم ان كلامه لا يخلو عن الاشارة الى وجه  
 تأخير الحيوة عن العلم والقدرة والارادة بان ثبوتها موقوفة على ثبوت هذه  
 الصفات وان كان نفس هذه الصفات موقوفة على نفس الحيوة لكن على  
 هذا ينبغي ان يؤخر العلم عن القدرة لان ثبوتها اما باتقان الافعال الاختيارية  
 او بنفس القدرة ولذا اخره عنها في الموافق وقد سبق مناقجوا به من ان تقديم  
 العلم على الكل لشرفه ولكل وجهة هو موليتها واعلم ان شارح المقاصد  
 استدلل على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا بالكتاب والسنة واجماع اهل الاديان  
 بل جميع العقلاء والشارح تعرض بالادلة السمعية في كونه تعالى متكلما سميعا

(بصرا)

حقيقته الثاني ان الامر التكويني خاص بموجودات الكائنات المرادات مع ان  
 من جملتها اعدام المدومات المكتبة كالنكرو وترك الطاعات والمعاصي الا ان يقال  
 تلك الاعدام حاصله بتلك الامر التكويني وكان نفس الامر التكويني نابع  
 للارادة كذلك تركه فيكون جميع الكائنات مرادة له تعالى فليأمل في هذا المقام  
 فانه تجاز الالفه ( قوله متكلم لاجماع الانبياء عليهم السلام ) قبل ذكر الكلام  
 عقيب الارادة بتبها على انه لايشأ الا عن ارادة ولذا اخبر عن العلم والقدرة  
 فان الذي يشأ عن الارادة لا يتحقق مسبوق بهما انتهى ولا يخفى ان المسبوقية  
 بالعلم صحيحه وبالقدرة فاسد اذ كل ما حصل بتأثير القدرة حادث وكلامه تعالى قديم  
 نعم الكلام اللفظي الحادث متعلق القدرة لكن المراد هنا كلامه القديم القائم  
 بذاته وقد يستدل على صفة السمع والبصر والحياة والكلام بانها صفة كمال  
 في الحى فيكون عدمها تخصا يجب تزيهه تعالى عنه ولا يخفى انه لا يبعد زيادة  
 تلك الصفات بل واز ان يرتب على الذات ما يرتب على هذه الصفات فلا نقص  
 بخلاف اجماع الانبياء عليهم الصلوات والسلام على انه تعالى متكلم اذ لا معنى له سوى من  
 قام به الكلام كالتعلم لمن قام به العلم ولذا قال وليس معناه ايجاد الكلام في الغير  
 كما يقوله المعتزلة من ان تكليمه تعالى مع موسى عليه الصلوات والسلام بمعنى ايجاد الكلام  
 في شجرة هنالك لانه خلاف النصوص من الكتاب والسنة ولا ضرورة في صرفها  
 عن ظواهرها كصرف المعتزلة ولا دور في اثبات كلامه تعالى بالنسبة واجماع  
 الانبياء عليهم السلام لان ارسالهم لا يتوقف على ثبوت الكلام بل يثبت بالمجرات  
 بل لا دور في اثباته بنصوص الكتاب لان المدعى هنا انه متصف بكلام قديم هو  
 يثبت بمجرد الكلام اللفظي المتواتر الغير الموقوف على الاتصاف المذكور  
 ولذا ثبت الكتاب عند المعتزلة مع غيرهم ذلك الاتصاف وسيجيء تفصيل البحث  
 ( قوله حى لان الحياة عندنا الح ) اى متصف بصفة زائدة هي الحياة لان الحياة  
 عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة فهذا الدليل من التسارح في الحقيقة  
 دليل لكبرى داليل الاشاعرة بيان ذلك ان الكل متفقون في كونه تعالى حيا  
 واستدلوا عليه بان يقال انه تعالى عالم قادر وكل من شأنه كذلك فهو حى  
 لكن اختلفوا في معنى كونه تعالى حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصرى  
 من المعتزلة الى ان حيوته تعالى عبارة عن صحة العلم والقدرة والجمهور  
 من الاشاعرة والمعتزلة الى انها صفة موجبة لتلك الصحة فيكون معنى  
 الكبرى عند الجمهور ان كل من هو عالم قادر فهو متصف بصفة موجبة  
 لتلك الصحة سواء في الواجب تعالى او في غيره وتلك الصفة الموجبة

في كفر الكافر ومعصية العاصي فان الايمان بما وافق الامر الاول في هذه الصورة  
 ليس باتيان اختياري يترتب عليه الرضاء لاجل امتثاله بل ذلك الامتثال  
 اضطراري بالنسبة الى الامر الاول فلا يكون العبد مختاراً في الامتثاله بخلاف  
 الايمان بما وافق الامر الثاني والامتثاله ففوله دون الامر الاول اذا خاف  
 الثاني بمعنى ان الطاعة ليست الايمان بما وافق الامر الاول ولا يترتب عليه الرضاء  
 فيما خالف الامر الثاني اذا تقرر هذا فنقول اما اندفاع ما اورده على جواب دليلهم  
 الثالث فلان ارادته تعالى وقوع شيء انما هي في ضمن الامر الاول التكويني  
 المستلزم لوقوع المأمور به فكون الطاعة الاختيارية تحصيل ما اراده المطاع  
 غير ممكن في ارادة الواجب تعالى لانتفاء اختيار المأمور بالامر الاول في الامتثال  
 وان امكن ذلك في ارادة السيد لعدم اقتضاء ارادته وقوع المراد فبطل احتمال  
 ان يكون الاطاعة تحصيل ما اراده المطاع بان يقال لو صح ذلك لكان العبد  
 مختاراً في امتثال الامر الاول واللازم باطل لما عرفت وايضاً المأمور بالامر الاول  
 نفس الشيء الكائن والمأمور به وجوده والمأمور بالامر الثاني هو الشخص العاقل  
 والمأمور به فعله الاختياري المترسخ عن صدور الامر فلا يمكن للعبد الامتثال  
 الاختياري للامر الاول فانه ان تعلق بوجوده فقد عرفت ان لاشيء من الممكنات  
 بمختار في وجوده وان تعلق بفعله فلأمور ذلك الفعل للعبد بخلاف الامتثال  
 للامر الثاني وما كونه جواباً عن ادلتهم فلانه على هذا لا يتم دليلهم الاول  
 اذا انتفاء الامر الثاني عن الشرور والمعاصي لا يوجب انتفاء الامر الاول للموجب  
 لارادة الأمر ولادليلهم الثالث لما ثبت ان الاطاعة تحصيل ما امر به المطاع قطعاً  
 لا تحصيل ما اراده ولادليلهم الرابع اذ غاية انتفاء رضائه تعالى بالكفر والمعاصي  
 انتفاء كونها مأموراً بها بالامر الثاني لانتفاء كونها مأمورة بالامر الاول ايضاً  
 بل يجوز مع انتفاء الامر الثاني ان تكون مأمورة بالامر الاول ومرادة في ضمنه  
 ولذا لم يذكر جواباً على حدة عن دليلهم الرابع وما يقال انه جواب عن دليلهم  
 الثاني ايضاً ففيه نظر اللهم الا ان يتكلف ويهمم الرضاء في كلامه من رضاء الامر  
 والمأمور ومن الرضاء الجازم والواجب فيقال لانسل انها لو كانت مرادة لوجب  
 الرضاء بها كيف وكونها مرادة في ضمن الامر الاول لا يستلزم كونها مأموراً بها  
 بالامر الثاني ليجب الرضاء بها ولا يخفى ما فيه بقي في كلامه بمحان الاول ان  
 الامر التكويني ليس على حقيقته بل هو عبارة عن تعلق القدرة او التكوين الا  
 ان يقال كونه جواباً آخر غير ما ذكره القوم لا يتوقف على كون الامر التكويني على

كقولهم فيه اختيار

لذلك الوجه انه لا يتم ان يقولوا  
 مرادنا بالامر الامر الثاني  
 فقد يتم منكم

على هذا بطلان اللازم ممنوع اذ لا بأس بكونه عاصيا في الظاهر ومطعيا في الباطن  
 والذات الاعتذار او تقول الامر الحقيقي هو الذي لم يعلم المأمور ان مراد الامر  
 خلاف ما مر به ولما علم الغلام ان مراد السيد ورضاه في مخالفة كان الامر  
 الضمني امر حقيقيا في الواقع والامر الصريح امر اصوري في الواقع والاطاعة  
 والعصيان في الواقع في موافقة الامر الحقيقي ومخالفته لافي موافقة الامر الصوري  
 ومخالفته فالعبد العالم مطيع في الواقع لا عاص فيهما اما تمام الاعتذار فيكفبه  
 العصيان عند الساطان ولا يتوقف على العصيان في الواقع فلا اشكال ( قوله  
 ويمكن ان يقال الامر امر ان الى آخره ) جواب عن ادلتهم بحيث يدفع عليهم  
 ما اورده بقوله قلت ويلزم الى آخره بان يقال الامر امر ان امر تكويني  
 يحصل به التكوين والابجد يلزم منه وقوع المأمور به بلا اختيار من المأمور  
 وهو الامر المذكور في قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون الآية  
 فالأمور هو الشيء الممكن والمأمور به كونه ووجوده ولا شيء من الممكنات بما هو  
 مختار في وجود نفسه واذا لم يكن مدار التواب والعقاب ويؤيد قوله وهو لا يخص  
 بافعال العباد بل يعمر سائر الكائنات وامر نشر يعنى بوضع الشرع والتكاليف  
 وتدوينها بدون احكامه في كتب الاصول والفروع والاولى ان يقول امر تكليفي  
 لا يلزم منه وقوع المأمور به وعليه مدار التواب والافقة والعقاب خلفه يعنى  
 لا على الامر الاول لما عرفت فتقديم الخبر للمصروفين الامر بين عموم من وجه  
 بحسب التعقيل لعمدة هما معا في ايمان المؤمن وطاعة المطيع ونفاد الاول بدون  
 الثاني في كفر الكافر ومعصية العاصي وسائر الكائنات من غير افعال العباد  
 وبالعكس في ايمان الكافر وطاعة العاصي ( فاطاعة الاختيارية التي يترتب  
 عليها ثواب هو الايمان بما وافق الامر الثاني الشرعي والرضا ) اي رضا  
 الامر تركه الاعتراض ( يترتب عليه ) اي على هذا الايمان ترتب العلة الغائية  
 على الفعل الممثل وايس الضمير عائدا الى الامر الثاني كما زعم لوجه الاول لا معنى  
 لترتب الرضا بالفعل على الامر الثاني الثاني على هذا لوجه لتأخير هذا الكلام  
 الى حيز التفرع الثالث انه بوجوب استدراك قوله اذا خاف الثاني لان الرضا يترتب  
 على الامر الثاني في كل حال سواء خافه الامر الاول او توافقا بخلاف ما اذارجع  
 الضمير الى الايمان فان المراد ان الطاعة هو الايمان الاختياري بما وافق  
 الامر الثاني و يترتب على ذلك الايمان رضا الامر الواجب تعالى فيما لا يوافق  
 الامر ان كما في ايمان المؤمن وطاعة المطيع لا فيما خالف الامر الاول الثاني كما

اي الحزله اي اهل بيت

٢ بقوا عليه مدار

العرف الدال بظاهره على خلاف ذلك ( قوله قلت ويلزم ان يكون الى آخره )  
 ليس نصرة للجواب عن الثالث كما هو اذ ياباه قوله ولو خالفه ولم يأت الى آخره  
 ايرادا على الجواب الاول كما قيل لانه كالجواب الاول مبنى على انكسار الامر عن  
 الارادة بل ايراد على الجواب عن الثالث بان يقال لو صح ذلك لزم ان يكون مخالفة  
 ما امر عاصيا مطلقا وفي كل حال ويلزم منه ان يكون العبد عاصيا في مخالفة  
 الامر مطلقا ولو علم بما يرضاه السيد وقصد بتلك المخالفة تخليص سيده عن  
 العقاب والقتل والحال انه مطيع في هذه الصورة قطعاً وان كان عاصيا في سائر  
 الصور واللازم باطل مستلزم لاجتماع الاطاعة والعصيان في العبد في وقت  
 واحد فالواو في قوله ويلزم الى آخره عطف على المقدر كما اشترنا والواو في قوله  
 ولو خالفه ولم يأت الى آخره المحال اوله عطف وعلى التقديرين يكون ذلك القول  
 دليلا بطلان اللازم وكلمة لولا اهمال ليكون اشارة الى هذه الصورة لان المهملة  
 في قوة الجزئية ولما توجه عليه معارضة بان يقال لو لم يكن المخالفة للامر عاصيا  
 في هذه الصورة ايضا لما تم اعتذار السيد عند السلطان اشار الى دفعها بقوله  
 ولا شك انه لو علم السلطان الى آخره وحاصل الدفع ان تمام الاعتذار عند  
 السلطان ليس لكون العبد عاصيا في الواقع والكلام فيه بل لكونه عاصيا عند  
 السلطان لعدم علمه بحقيقة الحال الا يرى انه لو علم السلطان حقيقة الحال من  
 علم الغلام بما يرضاه السيد وكون مخالفته للامر لقصد تخليص السيد عن القتل  
 لم يتم ذلك الاعتذار قطعاً لان السلطان يقول للسيد حينئذ قد علم الغلام ما يترتب  
 على امتثال الامر من العقاب فلو كان عاصيا لاني بما يوجب عقابك لكنه اتى بما  
 يرضاه وبهذا البيان اندفع الاوهام واندفع ان يقال ان حقيقة الحال معلومة  
 للسلطان لان امر العبد كان بعد الاعتذار القولى لانه انما يتوجه لو كان حقيقة  
 الحال عبارة عن مجرد ان رضاه السيد في المخالفة وليس كذلك بل عبارة عن علم  
 الغلام بذلك وقصده تخليص السيد واندفع ايضا ان يقال انما يكون الغلام  
 مطيعا في المخالفة لو علم ان رضاه السيد في المخالفة هذا ويمكن الجواب عن  
 ايراد الشارح بان الغلام ان لم يعلم ان امره ضي السيد هو المخالفة فهو في المخالفة  
 عاص قطعاً وان علم فهو مطيع لكن لا باعتبار تحصيل المراد بل باعتبار  
 تحصيل ما امر به السيد بما رضاه ضمني اخفاه السيد عند السلطان لان اظهاره  
 عنده محل الاعتذار لا يقال هو عاص باعتبار مخالفته للامر الصريح ومطيع  
 باعتبار موافقته للامر الضمني فيلزم اجتماع اطاعة والعصيان ايضا لا نقول

كانت مقضية بقضاء، فاللازمة مسألة لكن بطلان الازم بموجب اذ الواجب  
 هو الرضا، بالقضاء، بالالمقضى وما يقال ان القضاء صفة من صفاته تعالى  
 ولا معنى للرضا بنفس الصفة فمن قال رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضى  
 بصفة من صفاته بل يريد انه رضى بمقتضى تلك الصفة فليس بشئ اذ القضاء  
 ليس عبارة عن الصفة القديمة بل عن افعالها ومن الذين ان الرضا، بتعلق الارادة  
 او القدرة او التكوين معنى صحيحا ولما توجد ان يقال ان تعلق تلك الصفة موجب  
 لوقوع التعلق فالرضا، بالقضاء، بهذا المعنى يستلزم الرضا، بالمقضى اذ لا معنى  
 للرضا، بكسر الزجاج دون انكساره دفعه بقوله ومحصوله الى آخره، ومحصول  
 المحصول اننا نسلم ان الرضا، بالقضاء، بهذا المعنى يستلزم الرضا، بالمقضى المنكر  
 لان الرضا، بتعلق بايجاد او بالمقضى من حيث ايجاد، والانكار وعدم الرضا،  
 بتعلق بالانصاف به او بالمقضى من حيث الانصاف به ولا يلزم من الرضا، بالاول  
 الرضا، بالثاني الا يرى ان الانصاف بالصورة الصحيحة مذموم دون ايجادها اذ قد  
 يتضح فوائد ولما توجه عليه ان يقال جعل بعض الناس محمدا في المذاب نصا  
 الغير مما لا يستحسن عملا يادر الى قوله ومع قطع النظر الى آخره وحاصله ليس  
 حسن الاشياء، وفتحها مما ثبت بالعقل عندنا بل بالشرع فقط ولما ورد الشرع  
 بفتح الانصاف بها دون ايجادها حكما بفتح الانصاف لا بفتح الاجساد بل  
 بحسنه لتضمنه المصالح والمفاسد ان يقول مال الانصاف الى المحبة والقبولية  
 ولا معنى لانكار الشارح واعتراضه على القابل وان صدر امتائه عن الجهل بل  
 انما توجه اعتراضه على الفاعل ولو كسبا فالخلق ما ذهب اليه المار ببدء من ان  
 المنكر كسب العبد والرضى ايجاد، تعالى بعد الكسب لانه تعالى قادر على عدم  
 ايجاد بعد الكسب لكن اوجبه فصالح فلا اشكال اصلا (قوله وعن الثالث  
 بان الطاعة الى آخره) قال الامدى وبدل عليه انه لو اراد شخص شيئا من  
 آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه  
 لا يعدمه طاعة له كيف والارادة كائنه و الامر ظاهر واهدا يقال في العرف فلان  
 مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة كذا في شرح المواقف ولا يخفى ما فيه اذ ليس  
 مراد المعتزلة ان الطاعة تحصل المراد مطلقا بماى ارادة كانت بل تحصل  
 ما لم فيه ارادة الامر اما بالامر البالغ الى المأمور او بالعقل بناء على القول بالحسن  
 والتصح العقليين والامر يتصح من السلاطين العقاب على امتثال او امره بان يقول  
 كانت تلك الاوامر على خلاف مرادى والازم باطل فلا وجه للانصاف على

صيح عموم استعملت في معانيها ويمتنع الاستعمال بدون ارادة المعاني وكذا الكلام في صيح النواهي وهو المراد بما ذكره بعض اهل الاصول من ان في التكليف طلبا والطلب اعم من الارادة (قوله كما مر المختبر لعلامه) هل يطبعه اولافاته قديا امره عند السلطان لاجل الاعتذار كذا في المواقف والمقاصد فاطلاق المختبر عليه باعتبار كونه مختبرا في سائر الاوقات وان لم يوجد الاختيار في صورة الاعتذار بناء على ان المتبر في صدق عنوان الموضوع على ذاته عند الشيخ هو الصدق بالفعل ولو في احد الازمنة ولذا صح قولهم كل نائم مستيقظ على ان عدم الاختيار في هذه الصورة ممنوع اذ لا يجب في الاختيار والامتحان ان يكون المختبر شاكا بحيث يتساوى عنده الطرفان اذ ربما يكون الامتحان مع رجحان احد الطرفين عند المختبر كرجحان العصيان عند المولى فالحكم عليه بالانطام منعكس على الحاكم (قوله فانه يأمر العبد ولا يبريد الى آخره) قيل الموجود هنا صورة الامر لاحقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله الى عقاب نفسه واجيب بانه قد يأمر به اذ علم انه لا يحصل وكان في الامر فائدة كما في شرح المواقف اقول لو صح ما ذكره السائل لزم ان لا يصدر من السيد امر اصلا لا صورة ولا حقيقة اذ لا مدخل للارادة الباطنية في حصول المأمور به وانما المدخل لصدور رصيغة الامر عنه نعم لو كان للارادة الباطنية مدخل في الحصول لصح ان يقال ان الامر الحقيقي اى المقارن للارادة الباطنية لا يصدر عن العاقل واللازم باطل قطعاً لا يقال اللازم ليس بباطل عند السائل من طرف المعترلة بل له ان يقول ما ذكرتم من المثال مفروض محض لا يمكن وجوده في الخارج لما ذكرتم لانقول لا بد لعاقل من ارتكاب اهون الباتين عنده ولما كان عقوبة السلطان محقة واطاعة العبد مر جوحه عنده يلزمه الامر والاختيار البتة وما ذكر من ان الامر هناك صوري لاحق فاسد لانه انما يكون صورياً اذا نصب الامر قرينة للمأمور على ان حصول المأمور به ليس بمرادله اذ عند انتفاء تلك القرينة لا بد للعاقل من ان يمثل الامر لرجحان العقاب والمثال مبنى على عدم نصب القرينة مع ان نصب القرينة للغلام المجبول على مخالفة السيد مما يؤدي الى الحصول الموجب للعقاب فلا يصدر عن العاقل عند الاعتذار فلا شبهة في امكان الامر للاعتذار بدون نصب القرينة فيكون ذلك الامر حقيقياً فالحق مع اهل السنة (قوله وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء) حاصل الجواب انه ان اريد انها لو كانت مرادة كانت قضاء يجب الرضاء به فاللازمة ممنوعة بل كانت مقضية بقضاء يجب الرضاء به وان اريد انها لو كانت مرادة

المتك كما تفكك اللازم عن الملزوم فانه بمعنى ان يوجد الملزوم ولا يوجد معه  
 اللازم لا العكس ولذا كان تفكك اللازم محالاً لا تفكك الملزوم الاخص  
 فمضى قولهم ان الامر قد يفكك عن الارادة هو ان الارادة توجد ولا يوجد  
 معها الامر وهي ارادة العصيان فن قال انه في هذا المعنى تكلف ائدع سياق  
 كلام الشارح الثاني ان وجود الامر بدون الارادة في الفعل المأمور به انما يكون  
 جواباً عن دليلهم الاول لاعتق الثاني قائلهم وان زعموا التلازم بينهما لكنهم  
 بنوا الدليل الثاني على ان الارادة تستلزم الامر واذا اتفق الامر اتفق الارادة  
 كما عرفت فلا بد في الجواب عند من القدح فيما يتقوله ووجود الامر بدون الارادة  
 لا يقدح فيه الا يرى ان اذا فرضنا ان الامر لازم اعم للارادة صح حدوث  
 وجود الامر بدون الارادة ومع ذلك يصح استدلالهم ايضا لان استثناء اللازم  
 اعم يوجب استثناء الملزوم قطعاً فلا بد في الجواب عن الدليل الثاني من القدح  
 في استلزام الارادة للامر وفي الجواب عن الدليل الاول من القدح في استلزام  
 الامر للارادة فحاصل هذا الجواب اننا لانسلم انها اذا لم تكن مأموراً بها لم تكن  
 مرادة كيف وقد اتفق الامر بالعصيان ولم يتفق ارادته ولما كان التلازمة  
 المذكورة مدللة رجوع المنع الى دليلها بان يقال لانسلم ان كل ارادة هي مدلول  
 الامر كيف وقد وجد ارادة العصيان ولم يدل عليها امر لاصراحة ولا التزاماً  
 فقد ظهر امر ان احدهما ان ظاهر الجواب بعبارة تفكك الامر عن الارادة  
 انما يلازم نسخة او ملزومة لانسخة اولاً ملزومة كما هو مبين على نوههم ان الظاهر  
 من تفكك الامر عن الارادة هو ان يوجد الامر ولا يوجد الارادة ولا ينفك  
 فسادهما وتأتيهما ان المناسب للشارح ان يقول فانه لا يأمر بالعصيان ويريد  
 بدل قوله فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به فان القوم انما اتوا بهذا  
 القول في مقام الجواب عن دليلهم الاول الا ان يقال ما ذكره كناية عن ذلك وانما  
 عدل عن الظاهر للاعتناء الى الجواب عن دليلهم الاول فلا تفكك في كلام  
 الشارح وانما الاشتكال في كلام الناظرين في المقام واعلم انه لا نزاع بين الفريقين  
 في ان الامر والنهي يريد بكلامه دلالة على معناه وفي ان في الامر ارادة ظاهرة  
 هي مدار التكليف وفي النهي عدم الارادة في الظاهر هو مدار التكليف ايضا  
 وانما النزاع في ان هناك ارادة او عدمها في الباطن وراه الظاهر بين مخالفين  
 لهما اولاً فلا بد على اهل السنة انه كيف يصح عدم ارادة الابان والطاقات  
 من البعض مع ان قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله وافخروا بالصلاة واتوا الركوة

مع الاستحسان كفر ايضا فكيف يكون واجبا واما الرضاء بكفر الغير بدون  
الاستحسان فليس بكفر ولم يعترض بان الرضاء بالمعصية معصية لان الذهن  
ينساق اليه فيكون الخذف اجازا بليغا على ان هذا القدر كاف في بطلان  
اللازم ولم يعكس لانه اقوى في الابطال ( قوله و الرضاء هو الارادة ) لا يخفى  
ان الرضاء ترك الاعتراض و الارادة عند المعتزلة هو العلم بالنفع والميل التابع له  
كقافي شرح المقاصد فلا يكون ان مهدين و اعلمهم قصدوا بدعوى الاتحاد  
الاشارة الى التلازم بينهما ليكون الاية بعمونة ما ذكره في الدليل الاول دالة  
بدلالة النص على انتفاء الارادة عن سائر المعاصي فلا يرد ما قيل ان هذا الدليل  
على تقدير دلالته انما يدل على انتفاء الارادة عن الكفر لاعن المعاصي ايضا  
ومطابو بهم ذلك على ان هذا الدليل منهم يجوز ان يكون في مقام المعارضة  
لاهل السنة وهذا القدر يكفيهم في عدم شمول الارادة فلا بد من الجواب عنه  
( قوله و الجواب عن الاول ان الامر قد ينفك الى آخره ) قد تحيروا في انطباق  
هذا الجواب و تحقيق المقام يحتاج الى مقدمة هي ان لهما مطلبين احد هما  
ان ايمان الكافر و طاعات العاصي مرادة له تعالى و انيها ان كفر الكافر و معصية  
العاصي ليست مرادة له تعالى و استدلوا على الاول بان وجود الامر يستلزم وجود  
الارادة لان الامر بدون الارادة سفيه يستحيل في شأنه تعالى و استدلوا على  
الثاني بان الارادة تستلزم الامر فاذا انتفى الامر انتفى الارادة كما ذكره الشارح  
واجاب القوم عن كلا الدليلين بامر المختبر فانه قد يأمر عبده بما لا يريد لمجرد  
الاختيار بانه هل يطيعه اولا و لاسفه اذ قد حصل له فائدة الاختيار اطاع اولا  
وقد يأمر بخلاف ما اراده الاعتذار عند السلطان المتوعدة بالقتل فقد وقع بين  
الامر و الارادة انفكاك من الجانبين اذا قد وجد الامر بدون الارادة في الفعل  
في كلتا صورتين و الارادة بدون الامر في العصيان في الصورة الثانية فوجود  
الامر بدون الارادة جواب عن الدليل الاول و عكسه جواب عن الدليل الثاني  
ولم يعترض الشارح للدليل الاول ايرادا وجوا بان ايمان الكافر و طاعات  
العاصي ليست من جملة الكائنات و الكلام فيها اذا تقر هذا فنقول في صورة  
الاعتذار فعل العبد ما مور به غير مراد و عصيانه مراد غير ما مور به فهناك امران  
احدهما امر موجود مع عدم الارادة وهو الامر بالفعل و الاخر امر معدوم مع  
وجود الارادة وهو الامر بالعصيان فالمراد من الامر المنفك عن الارادة في هذا  
الجواب هو الامر المعدوم اعني الامر بالعصيان لا الامر بالفعل لوجهين  
احدهما ان انفكاك شيء عن شيء عبارة عن ان يوجد المنفك عنه و لا يوجد معه

توجب وقوع المراد بحيث لا يمكن انفكاكه عنها ومثبة تفويضية لا توجب  
 وقوع المراد ويجوز انفكاكه عنها وحصول القدم الاول بغير افعال العباد  
 والقسم الثاني بافعال العباد ومن البين ان المشبة التفويضية لا تكون الا بالامر فالتجهد  
 عليه ان انشاء الامر انما يستلزم انشاء قسم من المشبة لان انشاء مطلق المشبة فيجوز  
 ان يتعلق بافعال العباد المشبة التي هي مبنية وهما مشبهة سر والخالق ويؤول اليه ما سلكه  
 الشارح من تقسيم الامر الى امر تكوييني وامر شرعي فتدوين في جمع هذا النزاع  
 الى النزاع في مسئلة خلق الاعمال (قوله لان الرضا بما ير بد الله ام) الظاهر ان  
 كل ما صدر به امي باادة الله تعالى ويحمل المرصوفة بمحذف العائد على ان تكون  
 عبارة عن الخلق والايجاد او عن المخلوق الموجود ففي العدول في الكتب من  
 قولهم لان الرضا بالقضاء واجب على الاول اشارة الى ان القضاء عند الاشارة  
 عبارة عن الارادة الازلية كما ذكره الشريفي في شرح المواقف حيث قال اعلم  
 ان القضاء عند الاشارة هو ارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه  
 فيما لا يزال وقدره تعالى ايجادها اليها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذم انها  
 واحوالها واما عند الفلاسفة فاقضاء عبارة عن علم الازلي بما ينبغي ان يكون  
 عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانظمة وهو المسمى  
 عندهم بالعباية التي هي مبدأ الفيضان للوجودات من حيث جانتها على احسن  
 الوجود واكملها والقدر هو خروجها الى الوجود العيني باسمها على الوجه  
 الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية  
 الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذا الافعال ولا يستدون وجودها  
 الى هذا العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم انتهى وعلى الثاني اشارة الى  
 ما ذكره المعتزلاتي في شرح العقائد النسفية من ان القضاء بمعنى الفعل  
 والايجاد المحكم فيكون عبارة عن تعلق القدرة بعد الارادة او عن تعلق  
 التكوين عند متبعضه وعلى الثالث اشارة الى ان مرادهم بالقضاء ههنا  
 المقضى من حيث الايجاد كما يأتي في المحصول الاتي لكن الملازم لظاهر جوابهم  
 الاتي لحد الاوئين (قوله والرضا بالكفر كفر) اشارة الى دليل بطلان  
 الثاني وتقرير الدليل او كانت مرادة لوجب على الكفرة والعصاة رضاهم  
 بكفر انفسهم وعصيانهم وعلى المسلمين والطيبين رضاهم بكفرهم  
 وعصيانهم مع الاستحسان واللازم باطل اما اللازم فلاها لو كانت مرادة  
 كانت بقضاء الله تعالى والرضا بالقضاء مع الاستحسان واجب واما بطلان  
 اللازم فلان رضا الشخص بكفر نفسه كفر مطلقا وبكفر غيره

يريد إيجاد إيمانهم وطاعتهم ليلزمهم القول بكون بعض أفعال العباد وهو الإيمان  
 والطاعات مخلوقاته تعالى بناء على أن إرادة الواجب تعالى فعل نفسه توجب  
 وقوع الفعل المراد وقائلوا إنما خافوا في أن إرادته تعالى فعل غيره بوجوب وقوع  
 المراد أولا فذهب أهل السنة إلى الأول والمعترلة إلى الثاني ولذا ورد عليهم  
 أن الكفر والمعاصي أكثر وقوعا من الإيمان والطاعات باضعا في مضاعفة فيلزم  
 أن لا يقع مما أراد الله تعالى من عباده الا قليل ومن البين عند كل عاقل أنه  
 لا يرضى بمثله رئيس قرية فكيف يرضى به من بيده ملكوت السموات والارض  
 وما قالوا في دفعه أن ذلك من قبيل إرادة الملك من القوم أن يدخلوا ادارته  
 واختيارا فلم يدخل بعضهم ولا مغلو بية فيه لا يدفعه اذ لا شبهة في الشناعة  
 في عدم دخول أكثرهم بخلاف تكليف الكل مع إرادة عدم المدخول من أكثرهم  
 لمصالح آخر (قوله إذا الإرادة مدلول الأمر) كإذهب اليه الكعبي من أن إرادة  
 الواجب لفعل غيره الأمر به أو لازمة له أي لمدلول الأمر كإذهب اليه غيره على  
 ما نقلناه ولام الإرادة للاستغراق أي كل إرادة متعلقة بفعل الغير فهي مدلول  
 الأمر أما صراحة أو التراما ويلزمه أن لا يوجد إرادة بدون أمر دال عليها  
 والابطال تلك الكلية كما قالوا في دلالة لام الاستغراق في الجمد على اختصاصه  
 بالكون لله تعالى ولمدل عليها الأمر صراحة أو التراما متى تحقق الأمر في مادة  
 تحقق الإرادة فيها ومتى تحقق الإرادة في مادة تحقق الأمر فيها عند هم  
 وينعكس الشريطة الثانية بعكس النقيض إلى قولهم متى لم يتحقق الأمر  
 في مادة لم يتحقق الإرادة فيها وهذا العكس هو مبنى دليلهم الأول ولك أن تقول  
 مرادهم أو لازمة له وجود أو عدما وبالجملة الاستدلال بهذه المقدمة على  
 أن انتفاء الأمر يستلزم انتفاء الإرادة قرينة واضحة على أن مرادهم حمل اللام  
 على الاستغراق أو حمل اللزوم على اللزوم وجودا وعدما فلا يرد ما أوردوا  
 من أن الصواب نسخة أو ملزومة لانسخة أو لازمة فإن انتفاء الأمر انما يستلزم انتفاء  
 الإرادة إذا كانت الإرادة ملزومة والأمر لازمالها دون العكس وقد يصحح نسخة  
 أو لازمة بتخصيص اللزوم بالتلازم أو بحمله على معنى الملزوم كما وقع في عبارة ابن  
 الحاجب حيث قال واما المتصلة لازمة للهمزة بمعنى لا توجد بدون الهمزة كما أشار إليه  
 شارحها وإنما حكموا بأن انتفاء الأمر الدال بوجوب انتفاء الإرادة لمدلوله مع أن انتفاء  
 الدال لا يوجب انتفاء المدلول لأنهم لما جعلوا أفعال العباد غير مخلوقاته تعالى والأمر  
 مستلزم للإرادة فسماوا إرادة الواجب تعالى ومشيته إلى قسمين مشيئة قسرية الخالصة

الكائنات لان الاجهاد بالقدره يستلزم الارادة انتهى وعله زعم ان الاقدار  
على الكل مع اجهاد البعض لا يستلزم اجهاد الكل بالقدره بل المستلزمه هو ما سبق  
من قول المصنف لا خافق سواء مع شمول القدره وغفل عما ذكرنا وايضا  
ما جعله صوابا خطاه لان الشارح بين ذلك القول فيما سبق بالادلة السميية فيجده  
عليه حينئذ ان يقال اثبات شمول الارادة بالادلة السميية موقوف على اثبات  
الارسال بالمجزة ولادليل لنا على ان خصوصية المجزة فعل له تعالى سوى شمول  
الارادة والاجهاد الثاني ما قبل قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار  
هو الارادة مع ملاحظة الطرف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل  
الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد فان اراد كونه فاعلا بالاختيار  
بالنسبة الى جميع الكائنات فهو اول المسئلة وان اراد كونه فاعلا بالاختيار  
في الجملة فهو غير مفيد ههنا انتهى اذ قد عرفت ان المراد هو الثاني ومفيد ههنا  
ومن العجائب ان القائل الاول اجاب عنه بان الاختيار ههنا بمعنى القدره مع انه  
اورد على الشارح بان ما ذكره ليس بصواب مستلزم للطوب بل المستلزم  
هو كونه تعالى خالقا لكل كائن مع القدره ولم يدر ان مراد القائل ان الفرق  
بين الارادة والاختيار ان الارادة اعم من ارادة الفاعل الموجب والمختار  
كما اشار اليه شارح المقاصد فيمدح الاختيار ههنا على ارادة الفاعل المختار  
بتوجه ذلك فاطفك فيما اذا حمل على معنى القدره التي لا تستلزم الاجهاد بالفاعل  
(قوله ومن جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية) لعل الشر اعم من الاخيرين  
ولذا اقتصر عليهما في الدليل الثالث للمعتزلة فاعلم ان المقام القاسم غير الكفر والاختلاق  
الردية مندرجة في المعصية كفعال الجوارح وتروكها والكفر ان كان عبارة  
عن الانكار فكونه من جملة الكائنات ظهر وان كان عبارة عن عدم الايمان عن  
من شانه الايمان فذلك اما باعتبار ان المراد من الكفر والمعاصي التروك وانواعها  
وملزوماتها الموجودة كالارادة والانكار او باعتبار ان الكائنات اعم من الفعل  
والترك وعدم خلق الايمان والطاعات في المحل القابل وهو بالنسبة الى الايمان  
الشخص العاقل وبالنسبة الى الطاعات الشخص المكلف ترك وان لم يكن عدم  
خلقها بدون المحل القابل تركا لا امتناع وجودها بدون ذلك المحل (قوله خلافا  
للمعتزلة) اعلم انهم مع قولهم بان جميع افعال العباد غير مخلوقة له تعالى بل  
للعباد قالوا ان الله تعالى يريد من العباد الايمان والطاعات ولا يريد الكفر  
والمعاصي بمعنى انه تعالى يريد منهم اجهاد الايمان والطاعات لا بمعنى انه تعالى

لعمري فانه لا بد من العلم

فيكون حكم الارادة  
موقوف على نفسه علم  
الدور

سواء لاحتلال الطرف الا  
الاصحاح او غيرها  
عند عدم اللحد  
عند قوله وما قبله

احتمل  
غير علم

الى كونها قائمة بذاتها مع ان كون الصفة قائمة بظاهر البطلان لعدم تجوزهم  
قيام الحوادث بذاته تعالى كما جوزه الكرامية ولم يهتد الفريقان الى جواز كون  
الارادة صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وكون تعقلها حادثا لا بمخصص او ازليا  
غير مستلزم لقدم المراد كما هتدى اليه الاشاعرة وسائر اهل السنة (قوله اذا لو كانت  
حادثة الى آخره) يعني لا يجوز ان يكون ارادة الواجب تعالى امرا منفصلا  
عن ذاته بل لا بد ان يكون صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى فلو كانت حادثة يلزم  
قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال كما سيبيح من المصنف في قوله ولا يقوم  
بذاته تعالى حادث وايضا لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى حادثة  
قائمة بذاته تعالى لان كل حادث مستند اليه تعالى والاحتياج الى الارادة  
لعدم كفاية الذات في اليجاد فلا بد في ايجادها من ارادة اخرى تتعلقها ولو من  
غير مخصص يصح بها اليجاد تلك الارادة الحادثة ونقل الكلام الى تلك الارادة  
الاخري فانها حادثة ايضا فيلزم التسلسل في الارادات الحقيقية الحادثة  
مجمعة او متعاقبة والكل محال فاندفع الالوهام (قوله وهي شاملة للجميع الى  
آخره) شروع في الاستدلال على مدعى المصنف بانه تعالى موجود لكل ما يوجد  
في الاستقبال بالنسبة الى الازل لما سبق من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك  
وكونه تعالى فاعلا بالفعل في البعض الحادث الذي هو العالم بالاختيار  
لا بالاجاب فالاختيار ههنا بمعنى القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ففي هذا العطف  
فأنتان احد ليهما كونه تعالى فاعلا بالفعل في البعض الحادث لدفع توهم  
انه يجوز ان يكون قادرا على الكل ولا يفعل شيئا والاخرى ان القدرة الشاملة  
بمعنى صحة الفعل والترك لا بالمعنى الاعم وتقرير الاستدلال انه كما كان الواجب  
تعالى موجود لكل ما يوجد بالاختيار يلزم ان يكون ارادة تعالى شاملة  
بموجب التعلق لجميع الكائنات لكن المقدم حق فكذا التالي اما المقدم فلانه تعالى  
قادر على جميع الممكنات وموجود لبعضها بالاختيار فيلزم ان يكون موجودا  
لبواقي ايضا بالاختيار لو وجود مقتضى والمصحح وارتفاع الموانع حيث يد الارى  
ان المعتزلة انما لم يجهلوا افعال العباد من مشمولات الارادة لانهم بانها غير  
مقدورة له تعالى وبعدم شمول القدرة يلزم ان تكون من جملة المرادات وفاقا بين الكل  
واما الملازمة فلان اليجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل وبهذا البيان  
اندفع امر ان الاول ما قيل ان يقال موجود لكل ما يوجد بالقدرة لما سبق  
من ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه ومن شمول القدرة فيكون مراد الجميع

أي ان الله العباد

على ان صفة الكلام مما يتوقف عليه الابداع لانا نقول صدر الايات المشتملة  
 على هذا القول دل على انه مسبوق بتعلق الارادة المختصة ولذا قال  
 المترتبة ان ذلك القول عبارة عن تعلق صفة التكوين والاشارة المعبرة  
 عن تعلق القدرة بالانزاع وكل من التعلتين مسبوق بتعلق الارادة وامانيسا  
 فلما قبل نسبة الارادة القديمة الى جميع الممكنات والاقوات سواء كالقدرة  
 اذ كما يمكن ان تتعلق باحد الضدين في هذا الوقت يمكن ان تتعلق بالضد الاخر  
 فيبدل الاول وان تتعلق بكل منهما في الوقت الاخر فان كان ذلك التعلق  
 لربما يلزم قدم الحوادث المرادة وان كان حادثا فحتاج الى تخصص آخر  
 ونزل الكلام الى ذلك التخصص فيلزم قدم الحوادث او التسلسل في التخصصات  
 الحادثة والجواب اختار بعضهم كون التعلق ازليا ولا يلزم قدم الحوادث  
 وانما يلزم لو كان تعلق الارادة في الازل بوجود الممكن في الازل او بمطلق  
 وجوده وهو ممنوع بخواص ان لا يمكن تعلقها الا بوجود الحادث وقد اختاره  
 الشارح في بحث الحدوث واختار البعض الاخر كون ذلك التعلق حادثا وقت  
 حدوث الحادث بناء على جواز حدوث التعلقات وتجدد الاضافات ولا يلزم  
 التسلسل لان تعلق ارادة الفاعل المختار لذا انها بمعنى انها تتعلق بجانب  
 معين من الفعل والترك بلا تخصص ومخرج اذ لك الجانب وتخصصه بهذا  
 التعلق بالوقوع كما في قدسى عطشان وطريقى هارب من الاسد لا بمعنى  
 ان ذاتها مقتضية لذلك التعلق الخاص يلزم امتناع تعلقها بالضد الاخر  
 او في الوقت الاخر وينقى الاختيار بالمعنى الاخص عنه تعالى وانما يلزم التسلسل  
 للمعزلة القائلين بامتناع تعلق الارادة الحادثة بدون المرجع والمخصص  
 وقد يجاب باختيار الثانى ومنع استحالة التسلسل في التعلقات التى هي امور اعتبارية  
 وقد سبق ضعفه في بحث الحدوث بناء على انها ليست انتزاعات محضة  
 كاللازمة بين الشئيين بل مما يتوقف عليها وجود العالم فيعبر فيها كل من  
 برهاني التضاد والتطبيق وانما ما قبل ههنا يجوز ان يكون التخصص  
 هو الاستعداد وعدم الاستعداد فقد سبق الاشارة الى بطلانه ولذا اجمع  
 اهل السنة على ارجاع الحوادث مستندة اليه تعالى ابتداء بالاولى لاقى الابداع  
 ولا في الاعداد ( قوله وهو قديمة ) هذا من تمهاتنا او قصدوا به رد الجارية  
 وعبد الجبار حيث زعموا ان الارادة المختصة حادثة قائمة بذاتها لا يعمل  
 والكرامة حيث زعموا انها حادثة قائمة بذاته تعالى وانما ذهب الفرقة الاولى

الجماع للايجاب فلا يمكن ان يقال انما لم يتعرض لمغابرتها للعلم لان كونه تعالى قادرا مختارا يستلزم ان يكون المخصص مغاير للعلم كما قررنا في هنا كلامه في جوابه هو ان الخفية ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض كما في شرح المقاصد فهم جعلوا العلم يترتب المصالح علة لتعلق الارادة بالوقوع فكيف يصح لهم القول بكون الواجب تعالى مختارا بمعنى صحة الفعل والترك مع ان الذات بوجوب العلم والعلم بوجوب تعلق الارادة وتعلق الارادة بوجوب الفعل ولا مخلص الابان ايجاب العلم بالنفع والمصلحة لتعلق الارادة ممنوع عندهم بل مرجح ترجيح غير بالغ الى حد الوجوب وما قيل اذا لم يبلغ الترجيح الى حد الوجوب جاز وقوع الترجيح في وقت وعدم وقوعه في وقت آخر مع ذلك المرجح فان كان اختصاص احد الوقتين بالوقوع بانضمام شيء آخر الى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحا والايلازم الترجيح من غير مرجح بل يلزم ترجيح المرجح في عدمه في لوقت الآخر لان الوقوع كان راجعا بذلك المرجح مدفوع بوجهين الاول انه انما يجري في العلة التامة بالنسبة الى معلولها لا في الفاعل المختار بالنسبة الى فعله فانه ان اريد لزوم الرجحان من غير مرجح كما هو اللازم في العلة التامة فعدم اللزوم ظاهر وان اريد الترجيح من غير مرجح فبطلان اللازم في الفاعل المختار ممنوع والافتا الفرق بين الفاعل الموجب والمختار الثاني ان المرجح بالنسبة الى وقت ربما لا يكون مرجحا بالنسبة الى وقت آخر بل منافيا للمصلحة فلا يلزم ترجيح احد التماو بين او المرجوح في وقت آخر بل يلزم ترجيح الترجيح في كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح الالاقية بالاقوات فيتعلق ارادته بوقوع كل ممكن في وقت لترتب المصلحة الالاقية بذلك الوقت على وجوده فيه وعدم وقوعه في وقت آخر لترتب المصالح الالاقية بذلك الوقت على عدمه فلا اشكال اصلا وانما اطعننا الكلام لان هذا المقام من مهمات علم الكلام (قوله وهذا المخصص هو الارادة الخ) فيه بحث اما اول فلان الثابت مما ذكره عدم كون المخصص قدوة لا يلزم منه كونه ارادته لجزوا ان يكون علما او احدا من السمع والبصر والكلام فان الكل صفة ذات تعلق بالممكنات والجواب عن الثلاثة الاخيرة ان الكلام فيما يتوقف عليه الابدان وليس شيء منها مما يتوقف عليه الابدان ولذا ذهب الاشعري الى صحة الابدان مع ارجاع السمع والبصر الى العلم والمعتزلة مع انكار صفة الكلام على ان تعلق السمع والبصر متأخر عن وجود السمعات والبصرات لان المدوم غير مرتق ولا سمع ضرورة لا يقال دل قوله تعالى كن فيكون

قوله فبطلان اللازم في الفاعل المختار الخ للقاتل ان يقول ترجيح المرجح مستحيل في حق الواجب الحكيم وان جاز في حق غيره من افراد الفاعل بالاختيار فالتعويل على الجواب الثاني

واما الثاني فلانه فسروا العلم الفعلي بما يكون متقدما على الوقوع وسببه  
 سواء كان العالم متفعلا يقبل الصورة كما في صورتنا السر بر قبل بانه اولم يكن  
 متفعلا بقبولها كما في عالم الواجب بالممكنات والعلم الانفعالي بما يكون متأخرا  
 عن الوقوع مسببا عنه كما في حدوث علمنا بالسر بر بالاشهدة بعد بانه متخار  
 في علم الواجب تعالى ان جميع علومه التصورية فعلية وعلومه التصديقية اضغالية  
 بهذا المعنى كما اشار اليه الشارح الجديد للنجريد واما ثانيا فلان غاية ما زعم من حصول  
 العلم للكل ان لا يكون العلم بنفس ذلك الواقع مخصصا بوقوعه ولا يلزم منه  
 ان لا يكون العلم مطلقا مخصصا بالوقوع لجواز ان يكون العلم ببعض الاشياء مخصصا  
 لبعض الآخر بالوقوع ولذا ذهب محققوا المعرلة كابي الحسين والنظام والجاحظ  
 والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي صاحب الكشاف وتبعهم  
 الطوسي الى ان العلم بترتب النفع على ايجاد النافع مخصص للنافع بالوقوع وبسمى  
 ذلك العلم عندهم بالداعى وهو الارادة عندهم ولذا ذهبوا الى تعاقب افعاله  
 تعالى بالاعراض وقالوا وجوب الفعل مع الداعى لا ينافى في الاختيار بل بحقيقته  
 ونحن نقول لا يصح ان يكون العلم بترتب النفع مخصصا بالوقوع من الفاعل  
 المختار لما عرفت من ان الواجب تعالى موجب في تعاقب علمه بجميع المعلومات  
 فلو كان المخصص للموجب للوقوع هو العلم بالنافع كان ذلك المخصص لازما  
 لذات الواجب تعالى فيكون فعله تعالى واجبا لامر خارج ضروري للفاعل  
 وهو يناقى الاختيار بالمعنى الاخص قطعا فلا يكون الواجب تعالى مختارا  
 بهذا المعنى بل يؤل الى ما ذهب اليه الفلاسفة من الاختيار الجماع للواجب  
 وان لم يلزمهم انقول بقدوم العالم بناء على جواز امتناع قدوم العالم عندهم  
 فلا يتعلق العلم الابتنافع الحادث بخلاف ما اذا كان المخصص تعلق الارادة الازلية  
 فان ذلك التعلق غير لازم لذات الواجب وان كان ازليا دائما لا يمكن تعلقها  
 بالاضد الآخر بدل الضد الواقع وما اورد الشريف من ان التعلق الازلى  
 ان كان لازما لذات الواجب فلا اختيار لعدم امكان تعاقب الارادة بالاضد الآخر  
 بل تعلقها بالاضد الاول حينئذ وان لم يكن لازما لذات الواجب جاز انفكاك  
 الارادة وتجددها وهو محل مدفوع بان اللازم على الثاني جواز تجدد التعلق  
 وحدوثه لاجز حدوث نفس الارادة القديمة المتعاقبة والمخدر في الثاني لاقى الاول  
 لجواز حدوث التعلق بلا مخصص لذلك التعلق بالوقوع من الفاعل المختار  
 فلا دور ولا تسلسل وان زعم الشارح فيما سبق لزوم التسلسل فيه ومنه يظهر  
 انه قائل بلزوم التعلق الازلى لذات الواجب وانه تعالى فاعل مختار عندما لمعنى

هذا كروه لان تعلق العلم اشمل من تعلق القدرة فاذا لم يكن تعلق القدرة مخصصا  
 فعدم كون تعلق العلم مخصصا بالطريق الاولي لانا نقول فيد بحث من وجهين  
 اما اولافلان العلم المتعلق بالكل هو العلم التصوري دون التصديقي المخصص  
 بجانب الواقع لان تعلق علم الواجب التصديقي بخلاف الواقع جهل مستحيل  
 في حقه تعالى فيجوز ان يكون المخصص هو العلم التصديقي كما ذهب اليه الحكماء  
 ولذا احتاج الاشارة هنا الى نفي كون المخصص هو العلم بالوقوع حيث قالوا  
 ليس المخصص هو القدرة لما عرفت ولا العلم بالوقوع لانه تابع للوقوع فلا يكون  
 الوقوع تابعا له والازم الدور كذا في المواقف لا يقال لزوم الدور مشترك لان  
 الوقوع تابع لتعلق الارادة القديمة التابع للعلم لانا نقول تعلق الارادة تابع للعلم  
 التصوري لالعلم التصديقي فالعلم التصديقي بالوقوع تابع للارادة التابعة للعلم  
 التصوري فلا دور اذ غايته توقف العلم التصديقي بالوقوع على العلم التصوري به  
 وبالواقع ولا محذور فيه والمعتزلة في التبعية المذكورة مع اهل السنة وما اورد  
 عليهم من طرف الحكماء من ان التبعية المذكورة انما تستقيم في العلم الانفعالي  
 لاقى الفعلي وعلم الواجب فعلى لا انفعالي فقد اجابوا عنه بدعوى البداية في  
 التبعية كما اشار اليه المصنف اقول لاحاجة الى دعوى البديهية في محل النزاع  
 لان التبعية المذكورة ثابتة ببرهان قاطع وما اوردوه مدفوع اما اولافلانه  
 تعالى موجب في علمه قطعاً لا يخار فيه وعلمه التصوري شامل للواقع وغير  
 الواقع وعلمه التصديقي مخصص بالواقع فلا بد في الموجب من مخصص بمخصص  
 تعلقه بجانب الواقع دفعا للرجحان من غير مرجح وليس ذلك المخصص الا  
 الوقوع في نفسه لامتناع تعلق علمه التصديقي بخلاف الواقع وذلك الوقوع  
 المتبوع لتعلق العلم اما لاقتضاء ذات الواجب بالذات وقوع الوجود كما في العلم  
 التصديقي بوجود ذاته تعالى وصفاته الوجودية او وقوع العدم كما في علمه  
 بصفاته السلبية من انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر وغير ذلك واما لاقتضاء  
 ذات المتبوع بالذات وقوع العدم كما في العلم التصديقي بعدم المتبوع بالذات  
 ولو ازمه واما تعلق الارادة القديمة التابع لعلمه التصوري بوقوع احدهما  
 اما ازلا وابتدا كما في علمه التصديقي بعدم الممكن الذي لا وجود له ازلا وابتدا  
 او في احد الازمنة كما في علمه التصديقي بوجود الحوادث في بعض الاوقات  
 وبعدهما في بعض الآخر وليس وقوع الوجود و العدم للمكنات  
 باقتضاء ذات الواجب بشروط معدة والا لم يكن الواجب تعالى فاعلا  
 مختارا فيها بل موجبا وقد بطل ذلك بحديث العالم مع نفي الواسطة السابقة

( واما )

لا راضية تعريف القدرة على انه تخصص من غير تخصص قطعا ( قوله قالوا  
نسبة الضدين الى القدرة الخ ) هذا هو دليل الاصحاب على ثبوت تلك الصفة  
المعبرة للعلم والندرة والتخصيص استدلالهم ان نسبة الممكنات الى ذات الفاعل  
سواء فلا بد من تخصص به ليصح كونه فاعلا شئ معين ولا يكون ذلك التخصص  
امرا منفصلا عن الفاعل كاستعداد القابل لان نسبة الذات الى ذلك الامر المنفصل  
وغيره سواء ايضا فيحتاج الى تخصص آخر ويتسلسل وايضا احتياج الواجب  
الى امر منفصل في فاعليته قطعي البطالان فلا بد ان يكون ذلك التخصص  
صفة قائمة بذات الفاعل وليست تلك الصفة صفة الحيوية الغير المتعلقة بشئ  
من الممكنات لان نسبتها الى جميع الممكنات سواء كصفة الذات فلا يصلح  
لان تكون مخصصة للفاعل بشئ دون شئ بل لابد ان تكون تلك الصفة  
بما يتعلق بالممكنات وليست صفة القدرة لانها وان كانت صفذات تعلق الا انها  
تتعلق بالضدين والاقوات معالان ما يقيد تعلق القدرة هو صحة الصدور عنه  
تعالى وجميع الممكنات مشتركة في هذه الصحة اذ كما صح صدور هذا الضد ككون  
الجسم المين ايض في هذا الوقت صح صدور الضد الاخر ككونه اسود في  
ذلك الوقت وكما صح صدور كل من الضدين في هذا الوقت صح صدوره في كل  
وقت من الاوقات الاخر فلا يكون تعلق القدرة مخصصا لبعض الممكنات في بعض  
اوقات دون بعض ايضا بل لابد ان تكون تلك الصفة المخصصة متعلقة باحد  
الضدين دون الاخر وفي وقت معين دون سائر الاوقات وهو الارادة اذ لا يصح  
تعلقها بالضدين في وقت واحد والالتحقى الضدان او يخلف احد المرادين  
عن الارادة والاول باطل ضرورة والثاني باطل لاستلزامه بحجز الواجب تعالى  
مع ان ارادة الضدين في وقت واحد لكونها ارادة محال لا تصدر عن ذي شعور  
وبالجملة لابد في الفاعل المختار من صفة القدرة ليكون مختارا لاموجبا ولا بد  
بعدها من صفة الارادة ليصح كونه فاعلا ومؤثرا في وجود الممكن اذ لولا  
الارادة لم يصح كونه فاعلا ومؤثرا للزوم الرجحان من غير مرجح اذ لا يمكن  
الترجيح بدون الارادة فلا يرد عليهم ههنا انه لما كان الواجب تعالى فاعلا  
مختارا عندكم فليكن فاعلا من غير تخصص لان مرادهم نفي الاحتياج  
الى التخصص بعد تحقق شرائط الفاعلية بالاختيار ومرادهم ههنا ان القدرة  
والارادة كالعلم والحياة من شرائط الفاعلية بالاختيار اذ لولا الارادة لنتفى  
التأثر والالزم لرجحان من غير مرجح ولتسائل ان يقول كما على السارح  
ان يتدبر بدليل مفسرتها للعلم ايضا لا يقال فهم تلك المعبرة

اذ المراد هنا الحدوثات في احد الازمنة الثلاثة والدليل القاطع الدال على ثبوت اصل الارادة ما ثبت بحدوث العالم مع نفي الواسطة المذكورة من كونه تعالى فاعلا مختارا وما شاع في كلام الله تعالى واجماع الانبياء عليهم السلام من كونه تعالى مريدا وعلى ثبوت شمولها هو شيوع الكتاب والسنة الدالين على كونه تعالى خالقا لكل شيء ( قوله الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة ) قال في شرح المقاصد اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه تعالى مريدا وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد. ولكن كثير اختلاف في ارادته تعالى فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شان سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا يعمل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند التجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه. وعند الفلاسفة هو العلم بالنظام الاكل. وعند الكعبي ارادته لفعله تعالى العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة انتهى اقول الاشاعة صفة رد لضرار وقولهم مغايرة للعلم رد للفلاسفة والكعبي ومحقق المعتزلة وقولهم قديمة قائمة بذاته تعالى رد للكرامية والجبائية والتجار بناء على ان القديمين من قسم الموجودات خارجي كالحادث فلا يكون الصفة السلبية قديمة وان كانت ازلية كالاحتمال الازلية ورد للكعبي في ارادته تعالى لفعل غيره لان مراده من الامر هو الكلام اللغوي الحادث فعلى هذا تعرضهم بمغايرتها للقدرة لدفع توهم احتمال كونها عين القدرة وان لم يذهب اليه احد اذ الكل متفقون في ان مجرد القدرة غير كافية في اليجاد بل لا بد من تخصيص وقولهم توجب تخصيص الخ ليخرج ما عدا الارادة مما يغاير العلم والقدرة كالحيوة والسمع والبصر كما يتضح فقد ظهر ان تعرضهم بمغايرتها للعلم والقدرة في هذا المقام مع عدم تعرضهم بها في تعريف الارادة حيث قالوا هي صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع لاجل ان هذا المقام مقام رد الخالف بخلاف مقام التعريف والمراد بالوقوع هو الوقوع في نفس الامر لا الوجود الخارجي اذ قد تخصص الارادة جانب الترك من المقدورين وليس شيء من المعدوم والعدم وجودا خارجيا وتخصص المقدورين بالضدين

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

قوله رد للفلاسفة ولك ان تردهم بقيد الصفة اذ المراد الصفة الحقيقية

كما حصل الرد على طرية

انتهاء انهمد بن مشاهدة المعجزات بأي طريق كان والكلام في الثاني لاني  
 الاول نعم لا يصح اثبات الشمول بالادلة السمعية عند غير المتساهد بن الذين  
 لم يثبت عندهم الارسال بطريق التواتر لكن الغرض من تدوين علم الكلام  
 حفظ عقائد المسلمين بيان ما سئى منها ودفع ما يرد عليها من طرف اهل الضلالة  
 لا اثبات تلك العقائد عند الكفرة المنكرين للبعث والارسال وبالجملة لا يمتدور  
 في اثبات شمول هذه الصفات بل اصولها بالادلة السمعية عند الذين ثبت عندهم  
 البعث والارسال بطريق التواتر لاسيما على مذهب الاشاعرة لا يقال بل الغرض  
 من علم الكلام هو اثبات العقائد عند غير المتساهد بن مطلقا بدليل ان قول المص  
 فهو عالم لرد بعض الحكماء المتعاضد لنا في اصل العلم ولم يثبت عندهم رسالة  
 نبيا عليه السلام بطريق التواتر يثبت بانقران وهو للتبادر من قول الشارح  
 لا دليل لنا اي نعشر غير المتساهد بن للمعجزات لانا نقول ليس معنى رد ذلك  
 اليه من اثبات اصل العلم عنده بل اثبات بطلان قولهم عند المسلمين ان لا يذهب  
 اليه احد منهم على ان قوله وان زعمه المعترلة بأي حال مراده على ذلك لان  
 المعترلة انما يزعمون ان في المعجزة المفرونة بقراءة الاحوال دليلا لما شاهدوا مع تلك  
 الاحوال لان فيها دليلا لان لم يشاهدوا وهو ظاهر واما ما ساء فلانك قد عرفت  
 ان المعترلة يجوزوا كون المعجزة فعلا لعظمة تعالى بانه فكيف يقولون ان فيها دليلا  
 على انها فعل الواجب تعالى اللهم الا ان يقال انهم يدعون وجود الدليل على  
 انها فعل الواجب تعالى او فعل غير بانه لا يغير اذنه والشارح يكره هذا الدليل  
 وقد عرفت ان انكار الدليل انما صح على مذهب الاشاعرة في ان خلقه تعالى  
 العلم القطعي بشئ مثلا لا يتوقف على شرط واعداد معدود الا فله ان يستدوا  
 على وجود الدليل بلزوم المقاسد التي ذكرناها على تقدير عدمه كما لا يخفى وبما  
 ذكرنا توضيح ان المراد من الجواب الذي حكم عليه بالبيان دفع لزوم الدور عن  
 اصله فافهم (قال المصنف سر بجمع الكلمات) اي الحدوث اذ لا صارف لاسم  
 الفاعل ههنا كما وضع له من معنى الحدوث بخلاف المعلومات والمقدورات بمعنى  
 صحبة الصدور عنه تعالى لان تعلق العلم والقدرة بهذا المعنى ازلي وان لم يكن  
 صارف ايضا في المقدورات بمعنى المتأثرات بتأثير القدرة وهو مرادهم من قولهم  
 مقدوراته تعالى غير متناهية بمعنى لا تحف عند حد فاندفع ارادته فيما يأتي نعم هنا  
 صارف من جهة ان اسم الفاعل حقيقه فيما تحقق وقوعه في الماضي والحال  
 ويجوز في المستقبل والاذاع قوله تعالى ان الدين لو افق على تخفى وقوع الجراء

العلم بكونها فعلا له تعالى على سابقة العلم بشمولها بل باصولها بل بوجود الواجب  
 تعالى ولذا كان نبينا عليه افضل الصلوات مأمورا بدعوة الكل بتلك  
 المعجزات ولو كان المدعو منكرا للصانع فليس مراد المصنف مما نقلناه عن المواقف  
 كما فهمه الشارح بل مراده ان القدرة شاملة للكل في الواقع فالاعتقاد الثاني له  
 ولامثاله كالاتقاد بعدم شمول القدرة او بعدم اصلها او بعدم الصانع لكونه  
 جهلا مر كبا غير ثابت ما لا كما قالوا يتزلزل بمجرد مشاهدة المعجزة الغير المألوفة  
 لاسائر الخوارق المألوفة مثل العلويات والسفليات فيحوز ذلك المعتقد خلاف  
 ما اعتقده ولو مرجوحا فيتطرق الامكان العقلي اى الاحتمال العقلي بخلاف  
 ما اعتقده فرما يهتدى ان ساعده التوفيق الثالث ان الاقتدار على فعل لا يوجب  
 الفعل بخلاف العكس فامر التوقف بالعكس فالظاهر ان المعجزة تدل على ان  
 لهذا النبي ربا فعلا لهذا الخارق فيكون قادرا على جميع الممكنات الا يرى انا  
 نستدل بمشاهدة فعل غريب او شاق لاحد على قدرته على امثاله ولا يمكن  
 الاستدلال بالعكس بان يقال هذا الفعل الغريب لفلان فانه قادر على امثاله بل واز  
 ان يكون هناك قادر آخر فلو صح ما ذكره نزم ان يتوقف دلالة المعجزات على  
 اثبات نفي تعدد الواجب القادر بالادلة العقلية ايضا فلا يصح اظهار المعجزة  
 قبل ذلك الاثبات وذلك قطعي الفساد ايضا واما ثانيا فلوفرضا التوقف على  
 اثبات الشمول في الجملة فيكفيه شمولها للعنصرات التي تقع المعجزات فيها وشق  
 القمر بمعجزة خاصة يتم الامر بدونها مع انه من خواص نبينا عليه افضل الصلوات  
 على انه يكفي شمولها لعالم الاجسام من العلويات والسفليات ومن المعلومات  
 والمقدورات ما يستفيدها العقول كعالم المجرىات المستغنية عن الخير وان لم توجد  
 ابدوا كالعالم التي اثبتها المتألهون والصوفية كالعالم الواردة في الاثر لاسيما في  
 النشأة الآخرة التي ما في هذه النشأة كنقطة موهومة في جنبها كيفما وكابل لانبية  
 بينهما اصلا واما ثالثا فلوفرضا التوقف على اثبات شمولها للكل فانما يتوقف على  
 اثبات شمول القدرة بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص لحصول التصديق بمجرد كونها  
 فعلا له تعالى سواء صدر عنه تعالى بالاختيار او بالاجاب ولذا ذهب الحكماء الى  
 وجوب البعث والارسال ويجاد المعجزات بالاجاب واما رابعا فلوفرضا التوقف  
 على اثبات شمول القدرة بالمعنى الاخص للكل فعالية الامر لزوم الدور والمصادرة  
 في اثبات ذلك الشمول بالادلة السمعية عند الذين شاهدوا المعجزات لا في اثباته  
 بهاء عن غير المشاهدين في الكتب الكلامية المدونة بعد الاصحاب اذ يكفي فيه تواتر

فالحكم بعدمه في الواقع ممنوع اشارة الى جوابه ايضا بقوله واحتمال وجوده لا يبعدى  
 وحاصل الجواب بغير المراد بان مرادنا لا قطع بوجود الدليل وهذا القدر  
 يكفي في اثبات التوقف على اثبات الشمول بمجرد احتمال وجوده لا يفيد  
 انقطع بوجوده بل هو مع ذلك الاحتمال غير مقطوع به فثبت التوقف على  
 اثبات الشمول ويؤيد التوقف على اثبات شمول القدرة ما ذكره المصنف  
 في الموقف حيث قال دلالة المعجزات على صدق مدعى النبوة عندنا بجملة  
 عادة تعالى بخلاف العلم بالصدق عتبه فان اظهار المعجزة على يد الكاذب  
 وان كان ممكنا عقلا فهو مستبعد عادة كسائر العادات لان من قال ان  
 ثم شق الجبل فلو فقه على رؤسهم وقت ان كذبوا وقع عليهم وان صدقوا  
 انصرف عنهم فكذلك هو ان يصدق بعد عنهم وكما هو ان يكتبه قرب منهم  
 علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية باستناع ذلك من الكاذب مع  
 كونه ممكنا عنه امكانا عندنا لشمول قدرة تعالى لجميع الكائنات وتحتمل ان يقول  
 فيه بحث من وجوه اما اولها لان القول بتوقف العلم بكون المعجزة فعلا تعالى  
 على العلم بشمول القدرة والعلم والارادة خلاف الواقع لوجوه الاول ان الاشاعة  
 صرحوا بان المعجزات تدل على الصدق عادة لاعتقالاتنا انما عقيدة مرتبطة  
 بنفسها لمدلولاتها بحيث لا يجوز تقديرها غير ذلك على مدلولاتها لان خوارق  
 العادات كاختطاط السموات وانتشار الكواكب وتدكك الجبل تقع مع تصرف  
 الدنيا وقيام الساعة والارسل في ذلك الوقت ومع ذلك يخلق الله تعالى عقيب  
 مشاهدتها العلم القطعي بصدق النبي بسا على ان ايجاد الواجب ليس  
 مشروطا باعداد معد عندهم فمعجزة المعجزة مشاهدة بخلاف الله تعالى العلم  
 القطعي بذلك القياس المنطقي في ذهن المتأهد لمن اراد ان يهديه ويشرح صدره  
 للاسلام من غير توقف على شئ آخر عندهم وهذا هو مراد النبي الذي  
 حكم العلامة الفتاوى ان يكون جوابه مكابرة لان مراده من قوله وان لم يخاطر  
 باسأل اني آخره نفي توقف دلالة المعجزات على سابقة العلم باصل العلم  
 والقدرة كما يؤيد بصيغة الماضي لاني اخطور مطلقا ولو بعد دلالة المعجزة  
 ليكون مكابرة التناقض لو صح ما ذكره من التوقف لزم ان يتوقف دلالة  
 المعجزات على اثبات شمول القدرة وغيرها فيلزم ان لا تصح دعوة الانبياء  
 عليهم السلام بتلك المعجزات الا الذين كانوا على مذهب الاشاعة في شمول  
 تلك الصفات او يجب عليهم الاستئصال اولا بآيات شمول هذه الصفات  
 بالدلالة العقلية ثم باظهار المعجزات والكل قطعي القاطع بل الحق عدم توقف

مصحف  
 ٤١٥  
 والله اعلم بالصواب

عن مضمون الجملة المأولة بالمصدر بكلمة ان المفتوحة الدالحة عليها (قوله  
وانا خالف الفاعل المختار الى آخره) يشير الى تشبيه بان السلطان المنجب  
عن الرعية لو ارسل وزيره اليهم بحكم فكذبوه فادعى الوزير اثبات مدعا، بامر  
خارق بصدر عن السلطان باستدعاء فتوجه الوزير نحو السلطان برأى منهم  
واستدعى عنه تصديقه فدعواه بامر خارق ففعل السلطان فعلا خارقا لعادته  
وناهديه، فان ذلك الفعل الخارق نازل منزلة التصديق القولي بان قول ارسلته  
اليكم بذلك الحكم بخلاف ما اذا فعله غير السلطان في ذلك الوقت فانه لا يدل  
على تصديق السلطان ذلك الوزير فلا بد ان يكون الفعل الخارق فعلا لمرسل  
لكن المعتزلة جوزوا ان تكون المجزأة فعلا لغيره تعالى بانته تعالى كما في شرح  
القصاصه وبؤيدهم ان تصديق الوزير حاصل فيما اذا اشار السلطان الى خادم  
يقوم بين يديه ففعله ذلك الخادم فقد ظهر ان النبي في قوله حين استدعا النبي لغوي  
يعني الخبير ليشمل الوزير ولك ان تحمل على الاصطلاحى واستفيد الاشارة الى  
تشبيههم من مجرد عموم الفاعل المختار (قوله وهذا يتوقف على اثبات كونه فعلا  
له تعالى) فالو الدلالة المجزأة على صدق النبي بسبعة شروط الاول كونها فعلا  
تعالى او تركه الثانى ان يكون خارقا لعادته الثالث ان يتمدح معارضته الرابع  
ان يكون ظاهرا على مدعى النبوة الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال  
مجزئى ان احى مينا ففعل خارقا آخر لم يدل على تصديقه السادس ان لا يكون  
ما ظهره مكذبا له فلو قال مجزئى ان ينطق هذا الضب فنطق بكذبه لم يدل  
على تصديقه بخلاف ما اذا احى فعلا مختارا فكذبه بعد الاحياء السابع  
ان يكون مقارنا للدعوى النبوة لو تأخر عنها لا تقدم عليها فان المتقدم لا يدل  
على تصديقه وبسمى اركانها (قوله ادلا دليل لنا) اي لغرض العقلاء المكذبين  
(على ان خصوصية المجزأة) اي المجزأة الخاصة المشهورة (فعل الله تعالى  
ومضوره) اي صادر عنه بالاختيار لا بالاجاب سوى تتولى قدرته تعالى بلجميع  
الممكنات وعلمه بلجميع المعلومات و ارادته بلجميع الكائنات ثبت ان اثبات كونها  
فعلا له تعالى بالاختيار متوقف على العلم بتلك الصفات وذلك العلم نظرى  
يحتاج الى الاثبات فبكون ذلك الاثبات موقوفا على اثبات تنولها وقوله وان زعمه  
المعتزلة اشارة الى دفع سؤال مقدر بان يقال عدم الدليل ممنوع كيف وقد ذهب  
المعتزلة الى وجوده وحاصل الدفع ان الحكم بوجود الدليل نصحكم وزعم قاسد  
ولما توجه عبده ان يقال لا يترجم من عدم حكم بوجود الدليل عدمه في الواقع

يقول مجزئى عدم  
الشيء

الشيء

(فالحكم)

عايد في دعوى الصحة واذلوله بان اثبات الارسال بدلالة المجزات كما يشوقف  
 على اصل العلم والقدرة يتوقف على شمولهما فحيث يكون تعرضه بالدليل السمي  
 فيسبق في كل من اصل العلم وشموله مبنيا على الجواز الذي حكم العلامة التفاضل  
 بكونه مكابرة (قوله اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط) وان لم يقدر على غيره  
 اصلا كما يجاد لرسول والمرسل اليهم لجواز ارسال بعض من محتويات الفبراني  
 البعض الآخر يكفي في صدور الارسال منه من غير توقفه على شمول القدرة  
 والارادة وكذا يكتفي العلم بالارسال والرسول والمرسل اليهم اجمالا واحكام المرسل  
 في صدور الارسال من غير توقفه على شمول العلم للجميع ما يصح ان يعلم (قوله لكن  
 اثبات الارسال الى آخره) يعني ان اثبات حكمه مطابق للواقع بالادلة السمعية  
 موقوف على اثبات الارسال عند الامة بالمجزرة ولا يكتفي بثبوت الارسال في الواقع  
 واثبات الارسال بالمجزرة موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة ينحج  
 من قياس المساواة ان اثبات حكمه في الواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات  
 شمول هذه الصفات فلو كان ذلك الحكم واحدا من شمول هذه الصفات لزم  
 الدور والمصادرة اما المقدمة الاجنبية فظاهرة واما الصغرى فلان الادلة  
 السمعية في الحقيقة الكتاب والسنة لاستناد الاجماع اليهما وهما لا يدلان على  
 ثبوت مدلولهما في الواقع ما لم يحصل الجزم بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى  
 وهذه السنة سنة نبيه المبعوث اليها لاجل الهداية ولا طريق الى هذا الجزم  
 سوى خبر النبي بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى وانه مبعوث من جأيد تعالى  
 للهداية وثبات صدقه في ذلك الخبر بالمجزرات ثبت ان اثبات حكمه في الواقع  
 بالكتاب والسنة والاجماع موقوف على اثبات البعث والارسال بالمجزرة واما  
 الكبرى فلان طريق اثبات الارسال بالمجزرة منحصر في انتظام قياس في ذهن  
 من شاهد المجزرة بان يقال كلما كان هذا الفعل الخارق فعلا له تعالى مقارنا لدعوى  
 النبوة ومستمحها اسائر شرائط المجزرة كما يبانها في الفصلا والحوال اذا اتفقت  
 الفاعل المختار عاده حين استدعاء النبي تصديقه بامر يخالف عاينه دل ذلك  
 الامر على تصديقه قطعا يلزم ان يكون هذا النبي صادقا في دعواه لكن المقدم  
 حق فكذا التالي ولا شك ان الاثبات بهذا الطريق موقوف على اثبات كون  
 ذلك الفعل الخارق فعلا له تعالى لكونه مقدمة من ذلك القياس المنتظم واثبات  
 كونه فعلا له تعالى موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة وانحصار الطريق  
 مستفاد من اضافة المصدر المنفرد للعلوم اعني اضافة الطريق الذي هو عبارة

من انبأه المطيب بالدليل  
على

عند اولى الباب وبهذا البيان يثبت العلم القطعى بطلان احتمال الواسطة  
 السابقة بالادلة السمعية على مذهب المتكلمين ولو كانت تلك الواسطة  
 من المجردات وانضح اصل القدرة وشمولها بحزم الاعتقادات واما ماياتى  
 منه من اليراد فيزال الاوتاد (قوله قبل الاولى في هذا المطلب) معارضة لمعدا،  
 الضمنى المستفاد مما فعله ودليل المعارضة ما يستفاد من كلام القائل هو ان هذا  
 المطلب لا يتوقف على ارسال الرسول مع شهرة ان الدليل السمعى هو العمدة  
 فى اثبات العقائد وما قبل ان الدليل السمعى انما يقيد الظن فهو خلاف التحقيق  
 والقائل هو العلامة التفازىنى فى شرح المقاصد فانه بعدما اشار الى ضعف ادلة  
 اصل القدرة مستندا بقواعد الفلسفة والى ضعف التمسك فيه بالاجماع  
 والنصوص بان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب والسنة ودلالة المجزئات وهل  
 يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون البارى تعالى عالما قادرا فيه  
 تردد وتأمل قال هنا ان الاشاعة استدلوا على شمول القدرة بان المقضى للقدرة  
 هو الذات والمصحح هو الامكان ولما توجه عليه ان يقال لم لا يجوز اختصاص  
 بعض الممكنات بشرط تعاقب القدرة او عدم مانع عنه ومجرد وجود المقضى والمصحح  
 لا يكفي بدون وجود شرط او عدم مانع (اجيب بانه لا تمسك للممكنات قبل الوجود  
 ليخص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضيق على قياس  
 ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته تعالى من مثل هذه  
 الآية وكذا قال فى اصل العلم وقديمتك فى كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من  
 الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وازال الكتب  
 يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وور بما يجاب بمنع التوقف فانه اذا  
 ثبت صدق الرسل بالمجزئات حصل العلم لكل ما خبر وابه وان لم يخطر بالبال  
 كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكاره نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام على  
 ما صرح به الامام ثم قال فى شمول العلم امامهما فنيل قوله تعالى والله بكل شىء  
 عليم علم الغيب والشهادة الى غير ذلك من الآيات فقد حكم بصحة الاستدلال  
 واولو يته بالادلة السمعية شمول العلم والقدرة لافى اصلهما والشارح المحقق  
 لم يلتفت الى ما ورد على دليل شمول القدرة لاندفاعه على اصول الاشاعة لان  
 اختصاص بعض الممكنات بشرط او مانع اما ان يكون بواسطة الاستعداد  
 وعدمه كإزعمه الحكماء او بتغيير المعدومات او بلزوم القبح والحسن لوجوده العيني  
 بصفة حقيقية او باعتبارية لازمة له والكل باطل على اصول الاشاعة واعتراض

قد السعدى حيا فقدم  
لا يكفي بدون وجود شرط  
او عدم مانع

المصادرة بما افاده الدليل العقلي اذ غاية ما يلزم ان يتوقف العلم القطعي برتبة  
 عالية على العلم القطعي برتبة دونها ولا محذور فيه كما لا محذور في توقف اكتساب  
 كنه الشيء على العلم به برسمه فالدليل السهوي يصلح مؤيدا لادبلا برأسه ولذا  
 صح تأييد البراهين العقلية بالادلة السمعية الغريبة لانها مع تلك الادلة تغيد زيادة  
 اطمينان (قوله كقولته تعالى وهو على كل شيء قدير) اذ القدرة في هذه الآية وغيرها  
 من الآيات والاحاديث هي بمعنى صحة الفعل والترك لا ما ذهب اليه الحكماء  
 من القدرة الجامعة للايجاب والا فاما ان لا يكون الواجب تعالى قادرا بهذا  
 المعنى على الكل وهو خلاف النص او يكون قادرا على الكل فيلزم ان لا يوجد  
 حادث او يلزم التسلسل لامتناع استناد الحوادث الى الفاعل الواجب القديم  
 بدون شرط وحادثة معدة غير متناهية ولذا احتاج الحكماء الى حركة لمرمديّة  
 معدة ليكون واسطة بين الفاعل الموجب والحوادث والكل باطل عند اهل  
 السنة وسائر المتكلمين ثبت انها بمعنى صحة الفعل والترك اذ لا فاعل بالفصل وايضا  
 كون القدرة في الكتاب والسنة بهذا المعنى ثابت باجماع الامة بل باجماع الملبين  
 فلو فرضنا ان الشيء في الآية بمفهومه يعم الصفات القديمة فهي مستندة عقلا  
 كذات الواجب تعالى وقد ثبت في الاصول ان الاستثناء عقلا او بكلام متصل  
 لا يصدق في كون الدلالة على حكم السابق قطعيا فن قال انما يصح الاستدلال  
 بالآية المذكورة على هذا المطلب او كانت القدرة فيها بمعنى صحة الفعل والترك  
 وذلك بموجب كيف وحيتذ يلزم قدرة الواجب على صفاته القديمة بهذا المعنى  
 مع انه تعالى موجب فيها كما تقدم فقد فصل عن سواه السبيل ولم يدر ما يلزم على  
 تقدير حمل القدرة على ما يجتمع الايجاب واما من قال في دفعه قد سبق من  
 الشارح ان الامتناع بسبب التغير لا ينافي الاختيار فامتناع الترك بالنسبة الى الصفات  
 بسبب ان الخلو عنها نقص لا ينافي صحته فهو تعالى قادر على صفاته ايضا بالمعنى  
 المذكور فهو اصل منه اذ قد سبق من الشارح ايضا ان الاختيار ولو بالمعنى الاعم  
 موقوف على العلم والقدرة والارادة فلو كانت هذه الصفات مستندة الى الذات  
 بالاختيار يلزم الدور او التسلسل وايضا عدم النقص لازم لذات الواجب فيكون  
 وجود الصفات لآخر خارج ضروري لذات الواجب فلا يكون مختارا فيها بهذا  
 المعنى قطعا بل ولا بالمعنى الاعم لعدم ترتيبها على المشية وعدم صدق الشرطية  
 النسائية في حقه تعالى بالنسبة الى صفاته تعالى كما تقدم بل حال الذات مع  
 الصفات على مذهب الاشاعرة وجهور المتكلمين ليس الا محض الايجاب

حتى علم  
 م

ثم يصدر عن ذلك البعض الآخر والقول بان هذا الدليل مبني على حدوث العالم  
 فصدور البعض بالاجباب يتنافى حدوثه لان الصادر بالاجباب يكون قديما  
 لا يدفعه لجواز ان يكون ذلك البعض من صفاته تعالى لامن العالم فقطعي  
 الفساد لان صدور البعض الآخر عن تلك الصفات كان بالاجباب يلزم تسلسل  
 المقدمات لان استناد الحوادث الى القديم الموجب يستحيل بدون شروط معدة  
 وان كان بالاختيار يلزم ان يكون تلك الصفة فاعلة مختارة موصوفة بالحياة  
 والعلم والقدرة والارادة وذلك باطل عند جميع العقلاء اذ لم يجوز عاقل كون  
 الفاعل المختار صفة وانما يجوز كونه مجزوا او جسميا بذاته كما لا يخفى (قوله ولان  
 الحجز عن البعض الى آخره) ظاهره دليل تفرع للملازمة القائلة بانه اذا ثبت  
 قدرته في البعض ثبت قدرته في الكل فهو بظاهره يؤيد النسخة الاخرى  
 بدون الواو لكن عرفت ما فيه من استدراك المقدمات والقول بان قوله وقد ثبت  
 انه فاعل بالاختيار اشارة الى حقيقة المقدم وقوله ولا بد للممكن الى آخره اشارة  
 الى ما تركه من دليل القوم وهو استواء نسبة الذات الى الكل ايس بشئ لان التطويل  
 ليس مذاق الشارح على ان استفادة استواء نسبة الذات من الامكان الذاتي  
 المشترك الصحيح اظهر من استفادته من قوله ولا بد للممكن الى آخره فيكون  
 ذلك القول مستغنى عنه على تقدير ان يكون السكك دليلا واحدا بلا شك اذ لا حاجة  
 اليه بعد اخذ المقدمات السابقة فالوجه ان ما سبق الى هنا دليلان وهذا دليل  
 ثالث بان يقال ولان الامكان مشترك وقد ثبت كونه تعالى قادرا على البعض فلو  
 لم يكن قادرا على الكل يلزم الحجز عن البعض وهو محال في حقه تعالى وهو ايضا  
 مبني على ان القدرة مقتضى الذات والامكان مشترك مع ارتفاع الموانع كحديث  
 الاستعداد وتميز المعدومات نعم اورد القوم لهذا المطالب دليلا واحدا هو الاول  
 لكن الشارح المحقق اشار الى انه بعد الالتماس على بطلان حديث الاستعداد  
 وتميز المعدومات يمكن هنا دليلان آخران (قوله مع ان النصوص الى آخره)  
 يشعر بان النصوص تصلح هنا موقفة لادليل برأسه لما يأتي وما قيل الفرق بين  
 التأييد والاثبات في هذا الباب تحكيم فمدفوع بان ايس معنى تأييد الدليل العقلي  
 بالسمعي ان الدليل العقلي انما يفيد العلم القطعي بالدليل السمعي والام يمكن العقلي  
 دليلا على هذا المطالب بل معناه ان مراتب العلم القطعي متفاوتة والدليل العقلي  
 بانفراده يفيد مرتبة منها ومع الدليل السمعي يفيد مرتبة اخرى فوقها واعتداح  
 الدليل السمعي هنا لاجل المصادرة الموجبة لعدم حصول العلم اصلا وقد اندفعت

غير ان الله واماماته  
 المحمد للنسب الهوى  
 له وله بحجاب  
 ان تقول فلا سفة  
 نسبة الى العقول  
 لا تقول الحجز  
 نسبة الى الصادق  
 وهو يثبت انهما

في وقت دون وقت و صحح مقدورية ذلك البعض هو الامكان الذاتي وهو مشترك  
 بين جميع الممكنات الغير القديمة و اذا وجد المنقضي و المصحح و ارتفع الموانع يلزم  
 ان يكون قادرا على جميع الممكنات مادامت ممكنات لا بمعنى انه قادر في الازل وفيما  
 لا يزال على ايجادها في الازل وفيما لا يزال لامتناع استناد القديم الفاعل المختار بل  
 يعني انه تعالى قادر في الازل وفيما لا يزال على ايجادها فيما لا يزال سواء كان زمان  
 القدرة مقارنا لزمان الوجود كما في القدرة في حياثي الحدوث و البقاء او مقدما عليه  
 بناء على ان الامكان الذاتي الازلي الابدئي اعم من الامكان الاستقبالي او متأخرا عنه  
 ان امكن اعادة المعدوم بعينه و الا فلا يكون من جهة الممكنات ولا يتجدد على هذا  
 الدليل و امثاله انه قياس فقهي لا يفسد اليقين لما سلفنا من ان الحكم بحكم البعض  
 على البعض الاخر قطعي فيما كان اشتراك العلة قطعا كما قياس الفقهى بعلة  
 منصوصة ( قوله و لان الامكان مشترك الى آخره ) دليل آخر بان يقال لا شك  
 ان الامكان الذاتي مشترك بين الكل فكل ممكن قابل لان يوجد بايجاد الغير  
 اياه فهو على تقدير وجوده الحادث اما ان يوجد بايجاد الواجب فيكون قادرا  
 عليه و ان لم يوجد ابدأ و بايجاد ما وجده الواجب او جوب انتها ، سلسلة الممكنات  
 اليه تعالى بناء على امتناع الدور و التسلسل و حينئذ يلزم ان يكون قادرا عليه  
 ايضا لان الاقدار على ايجاد ما وجده موجب الاقدار عليه بالطريق الاولى و ان لم  
 يوجد بل اوجده ذلك الغير اصادر عنه تعالى اذ المراد هنا اثبات شمول القدرة  
 لاثبات شمول الارادة و الايجاد بالفعل و لا يتجدد عليه ان يقال يجوز ان يكون قادرا  
 على وجوده و لا يكون قادرا عليه لما منع مثل عدم الاستعداد و اختصاص بعض  
 الممدومات بخصوصية مانعة عن تعاقب القدرة اذ كما ان الدليل الاول مبنى على  
 بطلان الاستعداد و تمايز الممدومات فكذلك هذا الدليل و لا يتجدد عليه ايضا ما قبل  
 يجوز ان يكون الواجب تعالى مختارا في البعض و موجب في البعض اذ كما ان الدليل  
 الاول مبنى على ثبوت اصل قدرة الواجب بطلان الواسطة السابقة بان يكون  
 العالم بجميع اجزائه حادثا فكذلك هذا الدليل بل ذلك الايراد انما يتوجه على دليل  
 اصل القدرة كما عرفت لا على هذا الدليل اذ بعد ثبوت ان العالم بجميع اجزائه  
 حادث لا يجوز ان يكون الواجب تعالى موجبا في شئ منها اذ الصادر عن الفاعل  
 الموجب القديم لا يكون الا قدما و اما ما قيل برد عليه انه ان اريد بقوله و قد ثبت  
 انه فاعل بالاختيار الح اختباره في جميع الممكنات فهو اول السلسلة و ان اريد اختباره  
 في الجملة فهو غير مفيد بل و ان يكون مختارا في البعض و موجب في البعض الاخر

الوجود للوجود ولا ازالة الوجود الحاصل في الزمان الاول لانها محالان  
 فالصحح لتعلق القدرة ليس الا الامكان الاستتباب لي قلت نعم لكنهم قصدوا  
 بقولهم ان الصحيح للمقدورية هو الامكان الذاتي ان تعلق القدرة بشرط الامكان  
 الاستتبابي متحقق في جميع مواد الامكان الذاتي مادامت ممكنات ذاتية لظهر  
 رد المعتزلة وغيرهم من المخالفين فلا اشكال فافهم فانه دقيق الرابع ان اراد  
 ان الامكان صحيح لمقدورية الكل فهو اول المسئلة فان اراد انه صحيح  
 لمقدورية البعض فلا بد من التعرض باشتراك الامكان الصحيح بين الكل  
 وباستواء نسبة الذات الى الكل كما تعرضوا في هذا الدليل والجواب  
 ان لا يم الامكان محمول على العهد الخارجي اي الصحيح هو الامكان المذكور في ضمن  
 قوله قادر على جميع الممكنات ولا شك في اشتراكه بين الكل مع انه يصرح  
 باشتراكه عقيب هذا الدليل في صدر الدليل الثاني بلا فصل ليكون وحده  
 دليلا لللازمة التي فوقه ومع المقدمتين دليلا آخر في كلامه هنا بجاز لطيف  
 واما نسخة لان الامكان مشترك الخ بدون الواو فهو من قلم الناصح لانها  
 توجب استدرالك مقدمات بعده الخامس ما قيل ان المقدورية بمعنى صحة  
 الصدور صفة اعتبارية لا محتاج الى صحيح والجواب انه ظاهر الاندفاع  
 لان بعض الاعتبارات يترب على البعض الاخر كالمؤثرية والتأثرية المتضابطين  
 المترتبين على نفس التأثير الذي هو من مقولة الفعل فلو فرضنا ان المقدورية  
 بمعنى صحة الصدور عن فاعل مالكونها متلازمة مع الامكان الذاتي مستغنية  
 عن الصحيح فلا شبهة في ان المقدورية بمعنى صحة الصدور عن فاعل معين محتاج  
 الى صحيح لان الفاعل المعين بقدر على شيء دون شيء آخر بقدر عليه فاعل  
 آخر دون الاول فصحيح المقدورية بالنسبة الى كل قدرة معينة شيء آخر واما الصحيح  
 بالنسبة الى القدرة البالغة الى المرتبة القصوى التي لا يتصور فوقها مرتبة اخرى  
 كما هو مقتضى وجوب الوجود المقتضى لحصول جميع الكمالات الممكنة  
 بالفعل بل بالضرورة فاما هو الامكان الذاتي الشامل لماعاد الوجوب والامتناع  
 الذاتيين اما مطلقا او مع قيد المدهث فلو قيل هذا الشيء مقدوره تعالى  
 لانه ممكن في ذاته كان دليلا لميا (قوله فاذا ثبت قدرته في البعض الى آخره) تقرير  
 الدليل انه كلما ثبت قدرته تعالى على البعض ثبت قدرته على الكل  
 من الازل الى الابد لكن المقدم حق فكذا التالي اما المقدم فلما ثبت  
 قدرته على العالم الحادث المستند اليه تعالى ابتداء بلا واسطة واما الملازمة  
 فلان قدرته تعالى مقتضى ذاته فلا يمكن انفكاكها عنه تعالى يتصور كونه قادرا

التأثير المتعلق بالوجود  
 الفاعل المتعلق بالوجود  
 المتصور

قوله بناء على ان الخصم

الى آخره لا يضيئ  
ان الخصم في اصل  
القدرة هو الحكمة  
واما الخصم في شمول  
القدرة هنا فرق عديدة  
من جهة المضمون  
القائلون بان فاعل  
الحوادث في علمنا هذا

هو الكواكب لا الواجب  
تعالى فاعظاهر انهم  
اقتوا تلك الواسطة  
وهي الكواكب وان  
لم يثبت اياها النظام  
وابو القاسم وتابعوها  
والجباية من المعتزلة  
الا ان يقال المضمون  
قائلون بحدوث العالم  
ولذا لم يجهلهم المصنف  
من الخلقين في اصل  
القدرة بل من الخالفين  
في شمولها وفيه انه  
جعل الفلاسفة منهم  
ايضا بناء على قولهم  
الواحد لا يصدر عنه  
الا الواحد فاعظاهر  
ان الصميين كذلك  
كما لا يخفى

قوله الذي اى رقت

الاعم والجواب ان هذا الدليل مبني على ثبوت اصل القدرة بالمعنى الاخص  
بحدوث العالم بناء على ان الخصم من واقفا في نفي الواسطة المذكورة فالقدرة  
التي اقتضتها الذات لا تكون الا بالمعنى الاخص ولذا قال فانابت قدرته في البعض  
الخ الثاني ما اشار اليه بعض المحققين من ان الامكان الذاتي انما يصحح امكان  
ان يوجد بايجاد فاعل مالماله سواء كان ذلك الفاعل موجبا او مختارا فهو ايضا  
انما يصحح المقدورية بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص والجواب ان الذات لما اقتضت  
القدرة بالمعنى الاخص فتدكان الواجب تعالى قادرا على جميع الممكنات بالمعنى  
الاخص وان كان المقدور به المصححة بالامكان هي المقدورية بالمعنى الاعم الثالث  
انه لو كان الامكان الذاتي مصححا للمقدور به لتكانت صفات الواجب تعالى مقدورة  
ايضا لانها من جهة الممكنات حقيقة وان لم يطبقوا عليها لفظ الممكن بل لفظ  
الواجب بمعنى الواجب بالنظر واللازم بحمل والجواب قد سبق من الشارح  
انه لا بأس في القول بعدم زيادة الصفات فعلى هذا القول لا اشكال اذ لا يكون  
الصفات من جهة الممكنات حيث يدبل عين الذات واما على القول بالزيادة فعمل  
المراد من الامكان المصحح ليس مطلق الامكان بل الامكان مع قيد الحدوث بمعنى  
عدم القدم كما في قولهم ان علة احتياج الممكن الى العلة هو الامكان مع قيد الحدوث  
ويؤيد ان مراد المصنف من الممكنات ما ليس بقديم وما قبل في دفعه ان المراد  
بالامكان المصحح هو الامكان الخاص الوقوعي الخاص عن الوجوب قطعاً وهو  
فيما عدا الصفات لانها واجبة بالتغير باقتضاء الذات اياها ولا ينافي اطلاق الشارح  
الممكن على الصفات في موضع آخر فهو مع ما اعترف به من المناقاة الظاهرة  
فاسد في نفسه لانه مستلزم لبعض المقدور به بزمان الاستقبال كقدور به بقاء  
الممكن حال الحدوث ومقدورية ايجاده الاكثى حال العدم اذا لم يكن الخاص  
الخاص عن مطلق الوجوب مختص بالامكان الاستقبالي لان كلامنا الوجود  
والعدم المحققين بالفعل واجب بعلمته مع ان العدم الحاصل للعدم الممكن مقدور  
حال العدم كما ان وجوده الاكثى مقدور حال العدم والوجود الحاصل للحادث  
ان الحدوث مقدور في ذلك الا ان كان وجوده فيما بعده من الازمنة مقدور في ذلك  
الآن ايضا وكذا الوجود الحاصل للممكن الباقي في كل ان من آيات بقاءه مقدور  
في ذلك الآن وفيما قبله كما اشار اليه البضاوي ونداحكموا بل المراد من الامكان  
المصحح هو الامكان الذاتي فان قلت لا شبهة في ان ايجاد الممكن افادة الوجود  
بازالعدم والاعدام الممكن عدم افادة الوجود في الزمان التالي للوجود لا فان

قوله ولا يمتنع الخ وما اشار اليه الشارح المحقق من ان لا يثبت في ٣٣٦ حدوث ماسوى الله تعالى وصفاته

اصلها مسلك الامكان  
لشامل لحدوث الكل  
جسمه كان او جوهره  
مجردا ومسلما خاص  
بحدوث الاجسام مع  
نفي المجردات وبكل  
من المسلمين يتم اثبات  
اصل القدرة ههنا  
لا يجرى في كلام  
الشارح ههنا فانه  
لم يثبت الحدوث بشئ  
من المسلمين بل بابطال  
مطلق التسلسل فقط  
وانما يجرى في كلام  
المصنف في المواقف  
حيث اثبت حدوث  
الكل بكل من المسلمين  
قبل بحث الالهيات  
ثم اثبت فيها اصل  
القدرة وشملها على  
ان الشارح ليس ممن  
اقام دليلا على امتناع  
المجردات فلا يجرى  
المسلك الثاني هنا واما  
المسلك الاول فلا  
يجرى لاهنا ولا في  
المواقف لانه موقوف  
على كون الواجب  
قادرا مختارا فلو بين  
اصل القدرة به كان  
دورا كما لا يخفى سدد

حوادث متعاقبة غير متناهية بذاته تعالى الثاني ان بين في الحادث اليومي انه  
لا يستند الى حلاط مسبوق باخر لا الى النهاية محفو ظا محر كة دائمة ولا مخصص هنا  
الا بما اشار اليه شارح المقاصد من ان الخصم يعنى الحكماء موافق لنا في نفي تلك  
الواسطة وانت خبير بان ليس الغرض من علم الكلام الا لزام الخصم فقط بل  
تحصيل اليقين والاثم للازم فلا بد من الالتجاء هنا الى الادلة السمعية وستعرف  
(قوله لان مقتضى للقدرة هو الذات) لو جوب استناد صفاته تعالى الى  
ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يجعلان  
المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته  
في البعض ثبت الكل كذا في المواقف وشرحه وهذا هو دليل الاشارة على  
شمول القدرة وصرح المصنف هناك بان هذا الاستدلال مبني على ما ذهب  
اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشئ وانما هو نفي محض لامتناع فيه اصلا  
ولا تخصيص وان المعدوم لامادة له ولا صورة خلافا للمتميزة في الاول وللحكمة  
في الثاني فلا يتوجه على الدليل بناء على الاول ان يقال يجوز ان يكون خصوصية  
بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة عن تعلق القدرة به وبناء على الثاني  
ان يقال يجوز ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون  
نسبة الذات الى جميع مآتده من الممكنات على السواء كبرودة النار ويجاد  
ماسوى المتع بالذات وقيل لا يتم الدليل بهذا القدر بل لا بد ايضا من تجانس  
الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة التماثلة الحقيقية ليكون اختصاص بعضها  
ببعض العوارض لارادة الفاعل المختار اذ مع تماثلها جاز ان يكون ذلك  
الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر فيها كما يجد البرودة في النار  
وليس بشئ لانه يندرج في استعداد المادة لان مراد المصنف من المادة والصورة  
اعم من موضوع الاعراض الالهويولى فقط ولذا لم يقتصر على المادة بل كلامه  
محمول على التمثيل فان ذهب اليه اهل الحق ان فعل الواجب لا يتوقف على ممكن  
آخرو لو كان ذلك الممكن جوهره مجردا يتمتع تركيبه من الجواهر الفردة وبهذا  
البيان ظهر اندفاع ما قيل لم لا يجوز ان يكون امكان كل ماهية ممكنة مخالفة لامكان  
ماهية اخرى فلا يكون الامكان المصحح مشتركا وذلك الاندفاع لان الاختلاف  
في امكان الماهيات انما يكون بالامكان الاستعدادى او بتعيين المعدومات  
الممكنة ولما بطل عند اهل التحقيق لم يبق هناك مصحح سوى الامكان الذاتى  
المشترك نعم رد عليه ابحاث الاول انه ان اريد ان الذات تقتضى القدرة  
بالمعنى الاخص فمنوع وكيف والتايت بافتان الافعال العلم والقدرة بل معنى

(الاعم)

وفي بعض النسخ انه انما يقتضى القدرة بالمعنى الاعم ولم يغير فيه

وشارحنا اقتضى بعض الرفض فصار كذا ليدان ثابت الخ

لدايل اصل العلم في محث العلم اما لكونه متفقا عليه كما اشار اليه آغا واما  
اللاكتفاء بما سبق من حدوث العالم واستناده اليه تعالى فان حدوث المعلول دليل  
على قادر ية العلة اذا لايجاب يقتضى القدم انتهى فمحل من وجوه اما اول افلان  
اصل القدرة المنفق عليه هو اصل القدرة بالمعنى الاعم والكلام في اثبت القدرة  
بالمعنى الاخص والحكمة انكروا اصل القدرة بهذا المعنى فضلا عن تنوعها  
واما ثانيا فلان النبوت في ضمن حدوث العالم على تقدير تمامه وترك بين الاصلين  
لا متاع استناد الحادث الى القادر بدون العلم فان كفى النبوت الضمني في رد المنكر  
يكفي في اصل العلم ايضا والافلايكفي في اصل القدرة ايضا واما الثالث فلان نبوت اصل  
القدرة بحدوث العالم انما يتم اذ ثبت استناد حادث ما اليه تعالى ابتداء من غير  
واسطة وذلك غير ثابت بحدوث العالم ولا بطلان مطلق التسلسل اذ غاية ذلك  
وجوب انتهاء السلسلة الى الواجب وهو لا يستلزم استناد حادث ما اليه تعالى  
ابتداء لجواز ان يصدر عنه تعالى بالايجاب واحد مختار وان يكون ذلك المختار  
قاعلا لحوادث بالاختيار ولذا استدلل المتكلمون على اصل القدرة بهذا المعنى  
بما اشار اليه المصنف في الموافف من ان الواجب تعالى لو كان موجبا  
في افعاله لزم قدم الحادث اذ لو حدث حينئذ لوقف صدوره منه على شرط  
حادث وتقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في تلك الشروط الحادثة متعاقبة  
او مجتمعة وكلاهما محال واورد على هذا الدليل انه انما يفيد قدرة الواجب  
اذ ثبت استناد حادث من الحوادث اليه تعالى ابتداء وذلك ممنوع لجواز  
ان يكون الواجب تعالى موجبا صدر عنه بالايجاب واحد مختار يصدر عنه  
الحوادث بالاختيار فيكون واسطة بين الواجب تعالى وبين الحوادث كالمركة  
الدورية الواسطة بينهما عند الحكماء والمنسفي بطلان مطلق التسلسل هو  
توسط الحركة السرمدية لا توسط هذه الواسطة وما اشار اليه المحقق الطوسي  
في النجج يد حيث قال وجود العالم بعد عدمه بنى الايجاب والواسطة غير موجودة  
من ان حدوث العالم بجميع اجزائه يستلزم اتفاق تلك الواسطة اذ على هذا  
يكون تلك الواسطة حادثة ايضا مع ان الصادر عن الواجب بالايجاب لا يكون  
حادثا بل قد بما قدرده الشارح الجدي بانه انما يتم لو ثبت بما ذكره فيما سبق  
حدوث جميع ما سواه تعالى وليس كذلك وانما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها  
ولم يثبت عنه امتناع لجواهر الجردة فحينئذ يجوز ان يكون تلك الواسطة  
جوهر مجردا قد بما ولذا قال المصنف في الموافف هذا الاستدلال انما يتم  
باحد الطرفين القول بحدوث ما سوى الله تعالى وصنائه مع امتناع قيام

بمخلاف الجود والقبض الذي هو فعل الواجب اللازم للمشيئة والعلم بضرر الترك عندهم لان العلم والمشية والقدرة وسائر الصفات كلها عين الذات عندهم لاصفة زائدة لاحتمالية ولا اعتبارية بالنسبة الى المعلوم الاول والذم يكن ذات الواجب علته تامة بسيطة بالنسبة اليه وهو خلاف مذهبهم فيلزم ان يكون ايجاد المعلوم لازما لذات الواجب بلا توسط شئ\* اصلا ولو فرض انها اوصاف اعتبارية زائدة فذلك الاوصاف لازمة للذات والجود اللازم للذات لازمه ايضا فلا يمكن انفكاك الفعل عن الذات بوجه فيؤل الكمل الى الايجاب الذاتي بحيث يوجب العجز عن الطرف الاخر فلا اختيار اصلا فالحق ان الشهادة العظيمة لازمة لهم وان تستروا بعبارة تدل على الاختيار كعبارة الدوام من الشارح هنا وقد ضربوا مثلا في الكناية عن عدم الشئ\* بكسب الاشعري واللايق بالضرار بين ان يقدموا اختيار الحكماء ويقولوا هو اخفى من اختيار الحكماء وكسب الاشعري فانه اخفى من كسبه فان اراد الشارح بالغير في قوله وامتناع الترك بسبب الغير الممكن الانفكاك عن ذات الفاعل كما في مثال الابرة والقتل فعدم المنافة صحيح ولا يؤيد المطلوب وان اراد مطلق الغير ولو كان عين ذات الفاعل اولازم ذاته فذلك غير صحيح قطعاً فيما كان عين الذات اولازمه فان ماله الى محض الايجاب الذات المنافي للاختيار كما اشار اليه الامام الرازي ولا يندفع بما ذكره الطوسي مما قدمنا من حديث مرور الجواد بالمشرف على الموت من الجوع والعطش فان ذلك الجواد مختار في الاحسان لا يمكن انفكاك الاحسان عن ذاته ايضا ( قوله فاظنك بمن يكون عمله ) اي عمله بضرر الترك عين ذاته لازمة على ذاته كالمغمض والجواد المحسن فيكون امتناع تركه اشد من امتناع تركهما لكن عرفت ان ذلك الامتناع اذا بلغ الى مرتبة الامتناع الذاتي لم يبق اختيار اصلا وجعل العلم بضرر ترك الممكنات عين الذات مبنى على العلم بمعنى مبدأ الانكشاف كما انفق فيه الحكماء ( قوله فهو قادر الى آخره ) اي اذا عرفت معنى القدرة عند المتكلمين ممتازا عن معنى القدرة عند الحكماء فقول مدعى المص من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ثابت بادلة ثلاثة مؤيدة بالشرع ولقائل ان يقول كان عليه ان يتعرض باثبات اصل القدرة بهذا المعنى عقيب قوله قادر ثم باثبات شمولها هنا كما تعرض باثبات اصل العلم اولاً ثم باثبات شموله اذ كان هناك من ينكر اصل العلم ومن ينكر شموله فكذا هناك من ينكر اصل القدرة بهذا المعنى وهم الحكماء ومن ينكر شمولها وهم فرق عديدة كافي لخواص وما قيل لم يتعرض لدليل اصل القدرة كما تعرض

التعريف على اختياره تعالى فيمدوا بما يصدق او يصدق كلنا الشرطيين معا في حقه  
 تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم لانه المعتبر في التعريف لان عطف احدي الشرطيين  
 على الاخرى بالواو الواصلة لا يواو الفاصلة وذلك الدفع ان يقال يصدق الشرطية  
 الزنوية لا يتوقف على صدق طرفيها بل قد يصدق بكذب طرفيها كما في قولنا  
 ان كان زيد حمارا كان ناهقا و بكذب احدهما كما في قولنا ان كان حمارا كان  
 حيوانا كما يصدق يصدق طرفيها كقولنا ان كان انسانا كان حيوانا كما قرر في محله  
 ( قوله ودوام الفعل وامتناع الترك الى آخره ) جواب لما اورده المتكلمون على  
 الحكماء بان القول بالاجاب الواجب تعالى في افعاله مع القول باختياره تعالى  
 متناقض لان الاجاب ينفي الاختيار وحاصل الجواب ان دوام الفعل وامتناع  
 تركه عند تمام الاستعداد بسبب الغير الذي هو المشية والعلم بضرر الترك لا ينافي  
 الفاعل فعالية ما لزمن من القول بالاجاب وهو الاجاب بالغير لا الاجاب بالذات لينا في  
 الاختيار الا يرى ان دوام الانغماس بسبب الغير الذي هو العلم بضرر الترك في  
 مثال الابرة لم يكن منافيا للاختيار وللإشارة الى انتفاء الوجوب الذاتي في اجاب  
 الواجب تعالى عبر عن الوجوب بالدوام مع ان امتناع الترك يوجب الوجوب قل  
 الامام حجة الاسلام الانغماس المذكور ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا  
 كما يفرق الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والجبر ظاهر في الافعال الطبيعية  
 ولقائل ان يقول فيه نظر لان حركة الجنين عند الانغماس ليست حركة  
 طبيعية لهما لان الحركة الطبيعية لجميع الاجسام المنقلة نحو المركز بل هي  
 حركة ارادية بتدبير الاعصاب وتحريك العضلات قطعاً وكون التحريك عند  
 قصد الغرض مقتضى طبع الحيوان بشرط العقل لا ينفي توسط الارادة والتحقيق  
 كون تلك الحركة ارادية شرطاً وكون الغمض عاقلاً وقت الغمض انما يحتمل  
 مراده على ان يتعلق الارادة بالانغماس مقتضى طبع الحيوان بشرط العلم بضرر  
 الترك لانه حيث هو فلا يوجد هناك اختيار بالمعنى الاخص وان وجد  
 اختيار بالمعنى الاعم لان العلم بضرر الترك ضروري للشخص العاقل وليس  
 هو مختار فيه فيكون يتعلق الارادة الموجبة للانغماس لغير خارج ضروري له  
 فيكون ذلك الاختيار بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص قطعاً نعم توجه على الشارح  
 وعلى الحكماء ان الاختيار بالمعنى الاعم انما وجد في مثال الابرة لان الانغماس يمكن  
 الانفكاك عن ذات الغمض لان ما يوجد من العلم بضرر الترك والمشية اللازمة له  
 ليس شيئاً منها من ذاته ولا لازم ذاته ولذا احتج الى قولهم مادام عاقلاً

٩ صادقاً مطلقاً  
 سواء كان كذا في الحقيقة  
 في ضمن المقيد الاول  
 او في ضمن المقيد الثاني  
 فكذلك هما كذا بيان  
 وان اريد انهما  
 صادقان فيما اذا  
 تحقق التالي في ضمن  
 المقيد الاول فقط  
 فيؤول النتيجة الى تهمة  
 الاول فلا تقرب  
 ايضا بخلاف ما اذا  
 لم يكن المقدم والتالي  
 متنافيين لان مجامعة  
 التالي مع المقدم يكون  
 من الاوضاع الممكنة  
 الاجتماع مع المقدم  
 فهو بشرط ذلك  
 الاجتماع يستلزم التالي  
 فقد ظهر دليل آخر  
 على ما ذكرناه في  
 الاصل

احدى الشرطيتين لاتصدق في حقه تعالى بالنسبة الى ذلك الجانب لانفاقة  
 خاصة لان صدقها بصدق طرفها ولا عامة لان صدقها بصدق التالى  
 كما تقرر في محله مع ان الشرطية الثانية كاذبة الطرفين في حقه تعالى بالنسبة الى  
 المستعد اتام والشرطية الاولى كاذبة الطرفين بالنسبة الى غير المستعد التام  
 عندهم وان حملتا على اللزومتين الكليتين لم يصدق على اختيار العباد اذ ليس  
 العبد كاشاء فعل وان حملتا على اللزوميتين الجزئيتين صدق على استحباب الطبايع  
 افعالها اذ بين كل شيئين غير متقاربان لزوم جزئى على بعض الاوضاع الممكنة  
 الاجتماع مع المقدم واقوله ان يقال لوشاء النار ان تفعل حرارتها واراد  
 الواجب تعالى فعلها ايها يلزمها ان تفعل حرارتها وان لم تشأ واراد الواجب  
 تعالى عدم فعلها يلزمها ان لا تفعل وحاصل الاندفاع اننا نختار الاخير كما هو  
 المناسب ليكون كلمة ان اللاهتان والمهملة في قوة الجزئية ونمنع صدق التعريف  
 حينئذ على استحباب الطبايع لوازنها مستندا بان الحيثية المذكورة في التعريف  
 كناية عما ذكرنا بقرينة زيادة المشية لا يقال استحباب الطبايع خارج بقيد الفاعل  
 اذ ما لا شعور ولا مشية له لا يكون فاعلا لانا نقول هذا ايضا متنازع فيه بين  
 الفريقين واطلق الحكماء عليها الفاعل وايده المحقق الطوسى بما نقل عن  
 بعضهم من انه اتقوا اول البرد فانه يفعل بايديكم ما يفعل بايديهم فاتفق  
 المتكلمين معهم في هذا المعنى الاعم مبنى على اطلاق فهم الفاعل على الموجب  
 والمختار على ان حمل الفاعل على صاحب المشية يوجب استدراك الحيثية اذ ليست  
 الا للفرق بين الايجابين كما عرفت نعم لو كان التعريف لقسم خاص ذهب اليه  
 الحكماء لكان له وجه ويمكن دفع البحث بانه ذكر المعنى الاعم واراد القسم  
 الخاص المقابل للمعنى الاخص المتبرع عند المتكلمين بقرينة مقابلة العام للمخصص  
 وبان قوله ومقدم الشرطية الى آخره جملة حايدة كانت حالها عن الضمير الراجع  
 الى الواجب تعالى اى والحال ان مقدم احدى الشرطيتين دائم الوقوع ومقدم  
 الاخرى دائم اللوقوع في حقه تعالى فيقوم مقام تلك الضمنية وبان الشرطيتين  
 في كلامه لزوميتان كليتان على نحو ما ذكره الشيخ من ان مهملات العلوم  
 كلييات وان كانتا لزوميتين جزئيتين في المعنى الاعم المشترك على كل حال  
 ولو خرج استحباب الطبايع بقيد الفاعل كما لا يخفى هكذا ينبغي ان يحقق معناها  
 القدرة والاختيار وان يعرف قدره وينظر في سلك الاعتبار ( قوله وصدق  
 الشرطية الى آخره ) دفع توهم نشأ من قوله دائم اللوقوع بان يقال فعلى هذا  
 لا يصدق الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى إيجاد العالم فلا يصدق

آخره فيرد لما زعمه  
 الكناهي امن ان بين كل  
 شيئين حتى التقيضين  
 لزوما جزئيا بيهان  
 من الشكل الثالث بان  
 يقال كما تحققت  
 التقيضان تحققت احدهما  
 وكما تحققت التقيضان  
 تحققت الاخرى يتبع انه  
 قد يكون اذا تحققت  
 احد التقيضين تحققت  
 الاخرى وان خير بما  
 فيه لانه ان قيد التالى  
 فيهما بقيد في ضمنهما  
 فاللازم هو انه قد يكون  
 اذا تحققت احدى ضمن  
 مجموعهما محقق  
 الاخر في ضمن  
 مجموعهما ايضا  
 باعتبار ولا تقررب  
 لان التقيضين شيان  
 بافتراقهما كما انهما  
 شيان باعتبار اجتماع  
 عههما فلا يثبت المدعى  
 وان قيد بقيد وحده  
 اى منفردا عن الآخر  
 فالقدمتان كاذبتان  
 وان لم يقيد بقيد  
 اصلا فان ارد بهما  
 انها

الى زيادة المشية فلولا لم فسدوا هذا الفرق يعلموا الطبايع قادرة في اوزمها  
 وايضا لما احتاجوا الى زيادة المشية بل قالوا هو امكان الفعل او عدم الفعل  
 بالترديد على ان يحصل الامكان على الامكان العالم المتابع للوجوب الذاتي لا يخرج  
 فيه مطلق الايجاب سواء كان الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل  
 او لامر خارج ضروري له او غير ضروري فراههم من هذا التعريف كون الفاعل  
 بحيث يصح بالنظر الى ذاته الفعل وعدم الفعل و يترتب فعله وعدم فعله على  
 مشيئة وجود او عدمها سواء كان الفعل او عدم الفعل واجبا لامر خارج ضروري له  
 كوجود المشية او عدمها بالنسبة الى الواجب تعالى او لم يجب لذات الفاعل  
 ولا لامر خارج ضروري فيخرج ايجاب الطبايع اوزمها بالمشية كما يخرج ايجاب  
 ذات الواجب صفاته الذاتية على مذهب الاشاعرة وان توهبوا بالفتح في حاشية  
 التهذيب وبعضهم هنا عدم خروجه لان القول بزيادة الصفات الحقيقية  
 لعدم كفاية الذات في اليجاد وسائر ما يترتب على الصفات ولو كانت الارادة مثلا  
 صادرة عن الذات بالايجاب المسبوق بارادة اخرى هي زائدة ايضا لزم الدور  
 او التسلسل المستحيلان قطعاً وايضا لم يتعلق المشية بالصفات ازلا وابدأ لاستحالة  
 التعاق وقد صدرت عن الذات ازلا وابدأ بفضل الشرطية الثانية في حقه تعالى  
 بالنسبة الى صفاته الذاتية قطعاً وكما يخرج ايجاب العباد افعالهم لامر خارج  
 ضروري على مذهب الجبرية حيث انكروا الارادة والمشية وان لم يخرج على  
 مذهب الاشعرية القائمين بالجبر المتوسط حيث ائتمروا توسط المشية في افعال  
 العباد فبقي في التعريف ايجاب الواجب تعالى في فعله او عدم فعله على مذهب  
 الحكماء وايجاب العباد في احدهما على مذهب الاشاعرة والاختيار بمعنى صحة  
 الفعل والترك توسط المشية في الكل فيكون هذا المعنى منقسم الى قسمين احدهما  
 ما لا يكون الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل ويكون واجبا لامر خارج  
 ضروري وهو الذي اثبته الحكماء للواجب تعالى واثبتهما لا يكون واجبا  
 لذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري وان وجب لامر خارج غير ضروري  
 وهو الذي اثبته المتكلمون له تعالى والاشارة الى ان القسم الثاني ليس فيه ضرورة  
 للفاعل اختاروا عبارة الترك وان المعنى المشترك العام قد اشتمل على ضرورة  
 للفاعل في ضمن القسم الاول اختاروا عبارة عدم الفعل الاجم من الترك وبهذا  
 البيان اندفع ما يمكن ان يقال ان جملة الشرطتين في التعريف فعلى الاتفاقين  
 لم يصدق على اختيار الواجب تعالى في شيء من جانبي الفعل وعدم الفعل لان

قوله وايضا لما احتاجوا  
 الى آخره وايضا لم  
 يصح ما اشار اليه  
 المصنف في المواقف  
 من ان الحكماء مختلفون لنا  
 في شمول القدرة بالمعنى  
 الاجم بناء على قولهم  
 الواحد لا يصد عنه  
 الا الواحد اذا غاب الامر  
 الامتناع الذاتي  
 لصدور المتعدد عنه  
 شد

الواجب تعالى لو جوب فعله بتعلق ارادته وعدم فعله بعدم تعلق ارادته او بتعلق  
 ارادته ايضا ولاعلى اختيار العبد على مذهب الما تريدية ولاعلى اختيار من  
 امسكوه بطلب نفسه في ترك قتله ولاعلى اختيار الواجب في ايجاد الاصلح  
 كارسال الرسل على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب ايجاد الاصلح بعد خلق  
 العالم اختيارا مع انه تعالى مختار عندهم بهذا المعنى بدليل قولهم بحدوث العالم  
 والتنازع بيننا وبينهم في انه هل يجب ايجاد الاصلح بعد ايجاد العالم كالايجاد  
 بعد تعلق الارادة اولواو كذالم يصدق على اختيار الواجب في ايجاد العلم بالنتيجة  
 بعد ايجاد النظر الصحيح على مذهب الامام بخلاف ما اذا حل على ما ذكرنا  
 وعبارة الترك شاملة لكل لما سبق في بحث النظر من ان ترك الشيء قد يكون  
 بترك ما يوجبه (قوله وعند الحكماء عبارة عن كونه الى آخره) الضمير عائد الى  
 مطلق الفاعل المدلول عليه بذكر الفعل في التعريف الاول ولك ان تقول هو  
 عائد الى الواجب تعالى على ان يحمل لام القدرة على العهد الخارجى فالمعنى لكن  
 قدرة الواجب عند المتكلمين عبارة عن صحة فعله وتركه وعند الحكماء عن كونه  
 بحيث يصدق في حقه هاتان الشرطيتان وعلى التقديرين ففيه بحث لان القدرة  
 بهذا المعنى ليست مخصوصة بالحكماء بل متفق عليها بين الفريقين فك في شرح  
 الموافق واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق  
 عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو الفيض  
 والجدود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما  
 فقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية تمتنع الصدق  
 وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى انتهى وانما يكون هذا المعنى مخصوصا  
 بهم بضمية قولهم ولكنه عند تمام الاستعداد يشاء بالضرورة ويفعل وعند عدم  
 تمام الاستعداد لا يشاء بالضرورة ولايفعل وبالجملة هذا المعنى المشترك المتفق عليه  
 بين الفريقين منقسم الى قسمين ذهب الحكماء الى احدهما والمتكلمون الى  
 الآخر بيان ذلك ان الحكماء لما جعلوا الواجب تعالى موجبا في افعاله تعالى  
 ومع ذلك جعلوه قادرا مختارا ولم يجعلوا الطبايع قادرة في لوازمها الطبيعية  
 كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق والجسم في التحيز وكذا كل طبيعة  
 في عدم كونها طبيعة اخرى قصدوا التمييز بين الايجابين بان ايجابه تعالى الفعل  
 وعدم الفعل بواسطة مشيته وجودا وعدمه وايجاب الطبايع لوازمها باقتضاء  
 ذواتها بلا توسط مشية اذ لا شعور ولا مشية لها فاتوا بهذا التعريف واحتاجوا

يتعلق التفرقة ولعل المراد من المتكلمين المعتد بهم كالاشاعرة والافلاطون  
 وابو القاسم وتابعوه، والجباينة خانوا فيه كافي لواقف وامام اوقع فيه من  
 ان الفلاسفة ايضا من المتعاقبين ولو في القدرة بالمعنى الاعم فبني على ما هو المشهور  
 من مذهبهم من انه تعالى واحد حقيق لم يصدر عنه الا الواحد الذي هو العلول  
 الاول والشارح فادح في بيان الكل صادر عنه تعالى بشر وط في تحقيق مذهبهم كما  
 سبق ولقدح فيه قال بالانطاف هنا فالحكماء عند المصنف اتبوا اصل القدرة ونكروا  
 شعولها كما نفوا اصل القدرة بالمعنى الاخص وشعولها وعند الشارح اتبوا القدرة  
 بالمعنى الاعم وشعولها ونفوا القدرة بالمعنى الاخص وشعولها ( قوله صحة الفعل  
 او الترك قد سبق الاشارة الى ان مرادهم من الصحة الامكان الوقوع الخاص اي  
 ان لا يجرب للفاعل شيء من جاني الفعل والترك لا لذات الفاعل ولا لامر خارج  
 ضروري له اي بالنسبة الى الفاعل وان يكن ضروريا بالنسبة الى آخر فلا يكون  
 وجوب الفعل بواسطة تعلق الارادة الازلية بحساب الفعل منافيا لكون  
 الواجب تعالى مختارا فيه على مذهب المتكلمين لان تعلق ارادته تعالى بهذا  
 الجانب لم يكن ضروريا له تعالى لذاته ولا لامر خارج بخلاف مذهب  
 الحكماء حيث جعلوا الاستعداد التام الذي هو الامكان الذاتي في الفعل وتام  
 الامكان الاستعدادي في الحادث موجبا لتعلق المشية والارادة بالجماد و يكون  
 منافيا لاختيار العبد على مذهب الاشعري لان تعلق الارادة الازلية بجانب فعل  
 العبد وان لم يكن ضروريا في حق الواجب تعالى لكنه ضروري في حق العبد  
 وبالنسبة اليه وتوضيحه ان من اراد قتل انسان وامسكوه فانه ليس بمختار  
 في عدم قتله ولذا لا يقال انه ترك قتله لان عدم قتله واجب له لامر خارج هو  
 الامسالك الضروري في حقه وان لم يكن ضروريا في حق المتكلمين نعم اذا كان  
 الامسالك بطب نفسه لم يكن ضروريا في حقه ايضا حتى يقال انه ترك قتله  
 ولذا كان العبد مختارا في فعله وتركه بهذا المعنى عند المأثرية مع كون جمع  
 افعال العباد مخلوقا له تعالى عندهم لانهم لما اتوا للعبد كتابا صادرا عنه لا  
 من الواجب وهو صرف ارادته الى جانب معين المسمى عندهم بالارادة الجزئية  
 وكان تعلق ارادة الواجب بذلك الجانب مسروطا بذلك الكسب عندهم كان  
 العبد كمن امسكوه بطب نفسه فيمكن مختارا كذلك وبالجملة المعبر في القدرة  
 بهذا المعنى انتفاء الوجوب لذات الفاعل ولا امر خارج ضروري له لانتفاء مطابق  
 الوجوب ولو كان لامر خارج غير ضروري له والالم يصدق التعريف على اختيار

يعني كما التواني ان القدرة  
 تتعلق بجميع القدرات  
 افعال العباد من غير  
 القدرات ومع ذلك  
 قدرة الله بالاحسن

او الذي يظهر بقوله  
 المعنى الاعم  
 القدرة بالمعنى  
 وهو المخلوق

بالنسبة للعبد

على مذهب المتكلمين لامن طرف الحكماء (قال المصنف قادر على جميع الممكنات)  
 الجميع هنا بمعنى الكل الافرادى كافي قوله تعالى على كل شئ قدير لا بمعنى الكل  
 المجموعى فانه غير متاهى الاحاد ووجوده محال لا يتعلق به القدرة كسائر الممتنعات  
 ولذا خصت بالممكنات و اشار بالممكنات الى ان الشئ فى الآيه بمعنى الموجود  
 كما هو مذهب الاشاعرة لكن بمعنى ما من شأنه الوجود سواء وجد بالفعل او لا  
 واما الواجب الوجود فاستثنى عقلا وكذا الصفات القديمة لكن لا اشاره فى كلامه  
 الى استثناء الصفات الا ان يقال هى ليست من الممكنات عند المصنف حيث  
 جعلها ليعين الذات بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما تقدم وان خص  
 مراد الاشاعرة من الوجود بما يقع عليه الابداع الاختيارى و يؤيده ما ذكره  
 البضاوى فى تفسير الآيه المذكورة حيث حمل الشئ على معنى المشئ اى من  
 شأنه ان يتعلق به المشية لم يرجح الى استثناء شئ من الواجب وصفاته واما  
 المعتزلة القائلون بان الشئ ما يصح ان يعلم ويخبر عنه النافون للصفات فقد  
 احتاجوا الى تقييد الشئ بالممكن ليخرج الواجب والممتنع بالذات و اشار البضاوى  
 هناك الى ان الآيه دالة على ان كل شئ مقدور مادام شيئا ولذا قال فيه  
 دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقاءه مقدور ان ينتهى يعنى  
 ان الوجود الحاصل للممكن الحادث فى الابداع صادر عن الواجب بالاختيار  
 لا بالاجباب كما زعمه الحكماء و بقاء ذلك الوجود واستمراره مدة يحفظه عن الزوال  
 هو بتأثير الواجب ايضا بالاختيار لا بالاجباب كما زعموه ايضا لا يقال ليس التأثير  
 فى الوجود الحاصل تحصيل الحاصل لانا نقول ليس بقاء ذلك فى تلك المدة  
 بدون تأثير مؤثر رجحان الممكن بنفسه الى جانب الوجود وذلك قطعى البطلان  
 كتحصيل الحاصل فظهر انه كالمحصل الوجود فى ان الحدوث بالتأثير فكذا  
 استمراره بالتأثير لكن لا بتأثير جديد مستأنف ليلزم تحصيل الحاصل وان يكون  
 بقاء الجواهر بتجدد الامثال كالاعراض عند الاشاعرة بل بتأثير بمعنى ترجيح  
 الوجود على العدم وهذا المعنى الثانى لا يقتضى المسبوقية بالعدم كفى تأثير الذات  
 فى الصفات القديمة وانما يقتضيهما التأثير بالمعنى الاول كما اشار اليه بعض المحققين  
 فعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف ايضا على انه تعالى قادر على الممكنات  
 مادامت ممكنات سواء حال عدمها او حدوثها او بقاءها ( قوله باتفاق  
 المتكلمين والحكماء ) الباء متعلقة بالقدرة بالمعنى الاعم المذكور فى ضمن ما اراده  
 المصنف من القدرة بالمعنى الاخص او خبر مبتدأ محذوف اى هذا الاطلاق

واما الشئ بمعنى الشئ

المعنى

(قوله وايقنا لا محذور في ان يكون الى اخره) الصحيح للجواب الاول بان يقال ان  
 ار بد التعارير الاعتباري يستلزم توقف علمه بذاته على موجود آخر فالاستلزام  
 ظاهر الفساد وان ار بد انه يستلزم توقفه على وصف اعتباري قائم بذاته تعالى  
 فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللزوم ممنوع انما جاز توقف علمه بذاته بتغيره على  
 صفة الحقيقية الزائدة على الذات عند الاشارة فيقول ان توقف علمه بذاته لمن حيث  
 هي هي على وصفه الاعتباري بالطريق الاولى لان الذات مع ذلك الوصف  
 متحد في الوجود الخارجى مع الذات من حيث هي هي بحيث لا تعارض في ذلك  
 الوجود بين الذات من حيث هي و بين ذلك الوصف بخلاف الذات من حيث  
 هي مع الصفة الحقيقية فانهما موجودان متغايران في الوجود الخارجى  
 وللإشارة الى مذهب الاشاعرة يكون سندا قويا بهذا المنع كما اشارنا اختار  
 اعتبار القيد في جانب العلم والاقبوع اعتبار القيد في احد الجانبين بدفع المحذور  
 و يصح كون الذات من حيث هي هي عاها بالذات مع ذلك القيد ايضا وحصر  
 الكلمات الممكنة له تعالى في بعضها قطعي البطلان وما قبل لم يمتز اعتباره في جانب  
 المعلوم فانه يستلزم عدم معلومية الذات من حيث هي فيلزم الجهول بالنسبة اليه  
 تعالى عن ذلك علوا كبيرا توهم فاسد لانه مشترك الوجود بين الاعتبارين  
 اذ على تقدير اعتباره في جانب العالم يلزم عدم معلومية الذات مع ذلك القيد  
 لعدم التغاير بالذات ولا بالاعتبار وان كان الذات مع ذلك القيد معلوما للذات  
 مع قيد آخر فقد اعتبر القيد في جانب المعلوم ايضا فالحق ان مراد الشارح  
 ما ذكرنا من ان الاحتياج الى اعتبار القيد في جانب العالم في خصوصية العلم بالذات  
 من حيث هي هي لافي العلم بالذات مطلقا فيكون الذات من حيث هي عالما  
 بالذات مع كل قيد وبالعكس ومع كل قيد عالما بالذات مع كل قيد آخر فلا محذور  
 لاقتضال لكن بقي العلم بالذات من حيث هي من غير اعتبار قيد في شئ من الجانبين  
 لانا نقول هذا الجواب مبنى على تسليم ان العلم موقوف على التغاير فيتعلم العلم بذاته  
 في هذه الصورة ولا بأس في عدم حصول العلم المتع له تعالى بعد ان كل الذات  
 من حيث هي معلوما بكل اعتبار من الاعتبارات الغير المشابهة اذا باعتبار كل  
 معلول يحصل له تعالى وصف اعتباري حاصل في الازل فظهر ان السؤ ال  
 ان قرر يلزم الانحصار الباطل كان هذا الجواب جوابا يمنع بطلان الانحصار  
 وهذا الجواب يدفع شبهة الدهرية من جهة ان شبهتهم مبنية على الوحدة  
 الحقيقية وهذا الجواب مبنى على انها فيكون جوابا من طرف نفسه

اذا اقتصرت كما لا بد  
 العلم في سبب العلم

باب نفسه وحينئذ يكون انتفاء النسبة المنفية لاجل الوحدة وانتفاء الأثنية  
وقد يمتنع بانتفاءها معهما كما في قولنا لا يمكن العناء في جبل من ياقوت ونظيره  
السالبة حيث تصدق بانتفاء الإيجاب مع بقاء الموضوع والمحمول بانتفاء أحدهما  
او كليهما كقولنا زيد ليس بعمر و اجتماع الضدين ليس هذا الفرس وليس  
باجتماع التقيضين وما ذكره السائل من ان النسبة السالبة ايضا تقتضي الطرفين  
المتضارين مدفوع بانها انما تقتضيهما في التصور لافي الواقع والكلام هنا  
في التغاير في الواقع وواستلزم التغاير في التصور التغاير في الواقع ولو في الاعتبار  
لم يصح قولهم ليس لوجود واحد وجودان ولا قولهم هو تعالى واحد حقيقي  
لا تعدد ولا تغاير فيه بالذات ولا باعتبار نعم لو كان عدم الغيبة معنى عدوا يابان  
يكون عبارة عن مضمون موجبة معدولة المحمول الدالة على اتصاف الذات  
بعدم الغيبة عن نفسه كان مستلزما لمتحقق المغايرة الاعتبارية لامتناع تحقق  
النسبة الإيجابية بدون الطرفين في الواقع لكنه ليس كذلك بل هو نفي محض  
عبارة عن مضمون السالبة المذكورة وللخصيص الجواب اننا لانسلم ان الحضور  
بمعنى نفي الغيبة يستلزم المغايرة في الواقع ولقائل ان يقول الاشتغال في مقام الجواب  
بان عبارة الحضور تستلزم المغايرة او الاشتغال بما لا يعنى اذ للسائل ان يقول لكن  
العلم لكونه نسبة او مقتضيا لها بحيث يوجب صدق قولنا ذات المعلوم او صورته  
حاضر عند العالم على ان يكون قضية موجبة سواء كان حضوريا او حضوريا  
يقتضي المغايرة في الواقع سواء اقتضاها عبارة الحضور او لافالصواب الاشتغال  
يمنع توقف تحقق العلم الحضورى على تلك المغايرة اللازمة للعلم مستندا بجواز  
ان يكون كل من التغاير والنسبة لازما مع العلم الحضورى او متأخرا عنه لا متقدما  
موقوفا عليه اللهم الا ان يقال كان السؤال بالعدول عما اشتهر هنا من كون العلم  
نسبة الى قوله وحضور الشيء عند نفسه الى آخره اشارة الى ان تسميته بالحضورى  
لتوقفه على الحضور الموقوف على التغاير فكذلك اشار الشارح الى تسميتهم  
بالحضورى لا لتوجب توقفه على التغاير بل واز ان يكون الحضور بمعنى نفي الغيبة  
التغاير الموقوف على التغاير فيكون اشارة الى منع توقفه على التغاير مع اشارة الى  
ان تسميتهم بالحضورى لا توجب كما اشار الشيخ من ان ذاته تعالى عالم وعلم  
ومعلوم بالاعتبارات المنتزعة التي لا وجود لها في الواقع كما تقدم فيكون جوابا  
عن شبهة الدهرية من طرف نفسه ومن طرف الحكماء ايضا وان حمل قوله  
في السؤال علم الواجب حضورى على معنى مسمى بالحضورى كان اوفق للجواب

لا يقدر ذلك الجواب لتكلمين النافين لوجود الذهني والعلمي ولذا احتجوا  
 بعد تسليم كون العلم نسبة الى الالات <sup>بالتعبير</sup> الاعتباري كما عرفت في ايراد  
 هذا السؤال والجواب اشارة الى دفع شبهة الدهرية وبعض الفلاسفة والى  
 ان المصنف قد صدردهم بقوله عالم بجميع المعلومات (قوله والتعبير الاعتباري)  
 يعني ان الجواب عن هذا السؤال بان يقال ان اراد ان الحضور يستلزم المعايير  
 الذاتية فظاهر الفساد وان اراد انه يستلزم المعايير الاعتبارية فلاستلزام مسلم  
 لكن بطلان اللازم ممنوع بل وازان يكون ذات الواجب علما بذاته باعتبار قيد  
 في احد جانبي العالم والمعلوم اوفي كليهما لحصول المعايير الاعتبارية في الكل  
 جواب فاسد لانه يستلزم توقف علم الواجب بذاته على اعتبار قيد زائد في احد  
 الجانبين او كليهما وذلك التوقف باطل وايضا ذلك الجواب لا يدفع الايراد  
 المذكور عن الحكماء القائمين بكون الواجب واحدا حقيقيا لا تعدد فيه بالذات  
 ولا باعتبار و اعلم ان رد هذا الجواب محتمل لرد بان يقال ذلك الجواب فاسد  
 مستلزم لانحصار علم الواجب بذاته في اعتبار القيد في احد الجانبين او كليهما وذلك  
 الانحصار باطل فانه تعالى عالم بذاته وان لم يتميز قيد اصلا (قوله والتعبير عدم  
 الغيبة الى آخره) يعني وكذا الجواب عنه بان يقال لا نسلم ان حضور الشيء  
 عند نفسه يستلزم المعايير ولو اعتبارا وانما يستلزمه لو كان الحضور في العلم  
 الحضورى على ظاهره بان يكون عبارة عن مضمون موجبة فائلا بان ذات العالم  
 حاضرة عنده وذلك ممنوع بل وازان يكون الحضور محمولا على لازمه الذي  
 هو عدم الغيبة بان يكون عبارة عن مضمون سالبة فائلا بان ذاته ليست بغائبة  
 عن ذاته فلا يستلزم التعابير اصلا كقولهم هو واحد حقيقي لان تعابير فيه لا الذات  
 ولا باعتبار نسبة ايضا ومطلق النسبة سواء كانت ايجابية او سالبة تقتضي  
 الطرفين فعدم الغيبة لكونه سالبة تقتضي المعايير ولو اعتبارية فبهذا  
 السند يثبت الاستلزام المنوع من غير حاجة الى دلائل آخر فيندفع المنع المذكور  
 (قوله فانت عدم الغيبة الى آخره) تصحیح للجواب الثاني من الجوابين المرادودين  
 بان عدم الغيبة نفي للنسبة التي هي الغيبة لان كون الشيء غائبا عن شيء آخر  
 نسبة بينهما ككونه حاضرا عنده ونفي النسبة التوقف نحوها في الواقع على  
 الطرفين قد يتحقق في الواقع بمجرد انتفاء النسبة المنفية مع بقاء الطرفين كما  
 في قولنا صفة النفس ليست غائبة عنها وزيد ليس بل لهذا القدر وقد يتحقق  
 بانتفاء النسبة مع احدهما كما في قولنا النفس ليست بغائبة عن ذاتها وزيد ليس

يستلزم العلم بذات العالم واللازم محال لما ذكره الدهرية واجابوا عند منع  
كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة فيحوز ان يكون ذاته باعتبار  
تلك الصفة عالما بذاته من حيث هي هي ولو سلم ان العلم نسبة واصافة محضة  
فيكفيه التغاير الاعتباري باعتبار صلاحية الذات للعالمية والمعلومية وكلا  
الجوابين مبنيان على منع الوحدة الحقيقية اذ ليس مراده من التغاير الاعتباري  
ما يخترعه الوهم كاياب اغوال كما اشار الشيخ بل ما هو محتق في نفس الامر  
والا فبعد تسليم ان العلم نسبة موافقة على التغاير يلزم ان لا يكون الواجب تعالى  
عانا بذاته في نفس الامر بل في مجرد التوهم وذلك باطل ثم الظاهر من سوق  
كلام الشارح الى هنا علم الواجب بذاته حضوري و بغيره حصولي عنده  
اذ المحذورات السابقة اللازمة من كون علمه تعالى بغيره حضوريا غير لازمة في علمه  
بذاته مع ان التحقيق ان علم كل مجرد بذاته بل بصفاته حضوري فليس مراده  
فيما سبق ان الذات اقتضى صورة واحدة اجالية منطوية على العلم بذاته  
وعلى العلم بغيره ليكون علمه تعالى بذاته حصوليا ايضا بل مراده ان علمه تعالى بذاته  
علم حضوري هو عين ذاته وذلك العلم او الذات مع قطع النظر عن كونه علما  
اقتضى العلم الاجمالي بجميع ماسواه وذلك العلم الاجمالي هو الصورة الواحدة  
الاجالية الصادرة عن الذات بالاجاب فعلى هذا لا يكون تلك الصورة علما  
بذات بل بغيره فقط فالسؤال الاتي اراده على نفسه فيما لم من كلامه وعلى  
الحكماء في قولهم ان علم الواجب بذاته حضوري والجواب الاول جواب عما  
ورد على نفسه وعلى الحكماء القائلين بالوحدة الحقيقية والجواب الثاني جواب  
عما ورد على نفسه فقط بناء على منع الوحدة الحقيقية كما منعها المتكلمون ولذا  
لم يترض بجوابهم الاول من كون العلم صفة حقيقية ذات تعلق لان ما لبثته  
من الصفة الزائدة على الذات هو تلك الصورة الاجالية للممكنات وهي علم  
بالممكنات لاعلم بالذات كما عرفت هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام (قوله فان  
قلت علم الواجب) اي بنفسه كما في بعض النسخ حضوري عندك وعند الحكماء  
والحال ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه في الواقع  
فلو كان الامر في نفس الامر كما زعمتم يلزم المغايرة بين الشيء ونفسه واللازم  
باطل وهو مستلزم لشبهة الدهرية وبعض الفلاسفة بواسطة ان علم المجرّد  
بنائه لا يكون الا حضوريا وهذه مقدمة مسلمة عند جميع الحكماء والشارح ولذا  
لم يجب عنه بجواز ان يكون علمه بذاته حصوليا مع قوله بالوجود العلي ضم

ولا بحجاسة علم الخلوقات ومفاتها فيعد تسلب ماهو التحقيق من ان العلم بالشي  
 يحصل نفسه في الذهن اي المدرس او الآلة لا يحصل مثله فيه في علم جميع  
 الخلوقات لم لا يجوز ان لا يكون علم الواجب بالاشياء كذلك بل بان يكون بين ذاته  
 تعالى وجميع معاولاته واحوالها رابطة خاصة عبروا عنها بالمبدئية بسببها يكون  
 ذاته تعالى مبدأ لاكتشاف جميع الاشياء على ذاته تعالى مع التباين بينهما في الماهية  
 والوجود فيكون علمه تعالى بذاته عين علمه بالمعولات بالذات والتغاير بالاعتبار كما  
 ان العلم بنفس المثل عين العلم بذات المثال بالذات والتغاير بالاعتبار عند اهل الشيخ  
 ولما لم يكن علمه تعالى بالمعولات يحصل صورها العلية في ذاته تعالى بل بحضور  
 الذات الحاضر بذاته عند ذاته تعالى كان علمه تعالى بها حضوريا كعمله بذاته  
 لاحصولها كعلمونا بالاشياء بواسطة حصول صورها عند العقل وهذا هو مراد  
 الحكماء كادل عليه كانت جميعهم فلا يلزم انحلال الذات الى الممكنات ولا انطواء  
 احد التباين على الآخر ولا قيام صور المعولات بذات الواجب وانما يلزم لو كان  
 العلم بها علما حضوريا هو عين المعولات او حصولها هو صورها القائمة بذاته  
 تعالى فانه في علم الواجب الغير المجانس لعلم الخلوقات ممنوع وحيث يكون العلم  
 باحد المتضامين عين العلم بالآخر في علمه تعالى لاتحادهما بالذات وان لم يكن في علم  
 الخلق وهو علم الاجمالي الشامل للسلك المسمى عندهم بالعمانية الازلية وبفس  
 الامر فملى هذا الحاجة الى التزام قيام الصورة بذاته تعالى مخافا لاصولهم  
 كالتزامه الشيخ ولا الى قيامها في العقول بالنسبة الى علم الواجب كما التزمه الطومسي  
 بل انما قيامها بهم لاجل علومهم ولا غبار في حديث الانطواء انطواء النوة  
 على الشجرة ولا في الجواب المبني عليه فانه تعالى موجب في العلم الاجمالي المتضمن  
 لعلم كل معاول ويكون ذاته تعالى باعتبار رابطة خاصة علما جزئيا له ومختصا  
 في تفصيل علمه الاجمالي بالابحاد ويندفع السؤال الاول ايضا ويمكن حمل  
 مراد بعض الافاضل فيما نقلنا عن رسالته على ذلك الا ان كلامه قاصر  
 عن لقائه فامل ( قوله هذا ما رأيناه ذكره في هذا المقام) اي في مقام تحقيق علمه  
 تعالى بغيره وامال الكلام في علمه تعالى بذاته قبأى من بعد اعلم ان الدهر يد زعموا  
 ان الواجب تعالى لكونه واحدا حقيقيا لا يعلم ذاته لان العلم نسبة تقتضى التغاير  
 بين العاقل والمعلوم ولو اعتبرا ولا تغاير في الواحد الحقيقي وعلم النفس بذاتها  
 لعدم كونها واحدا حقيقيا وزعم بعض من قدماء الفلاسفة انه تعالى لا يعلم شيئا  
 والا كان عالما بنفسه لان العلم بالشيء يستلزم العلم بكون العاقل علما به والعلم به

ما فيها من الصور  
 الرا بمسة الظواهر  
 العاوية والسفلية  
 من الاجسام مع ما فيها  
 من العوارض والصفات  
 عند

قوله وينفس الامر  
 فلا يرد عليه ما ورد  
 على من جعل نفس الامر  
 عبارة عن علم العقل  
 الفعالي من تأخر نفس  
 الامر عن علم الواجب  
 وسائر العقول وقوله  
 بالنسبة الى علم الواجب  
 يعني لا يرد ما ورد على  
 الطومسي من احتياج  
 الواجب في علمه الى  
 بعض الممكنات  
 والحاصل حسن هذا  
 التوجيه لا يفتني على  
 المتأمل كما قال الشاعر  
 يزدك وجهه حسنا  
 اذا ما زده نظرا  
 عند

تقبل الابدان بالكد مختل بمجاد الفلك الاول واما جعله ﴿٣٢٢﴾ الاجسام والحسومات حاضرة بذواتها

عن السؤال الثاني على سياق مذهب الحكماء سوى ان يلجئوا الى ما قدمناه  
من كون اعيان الموجودات باعتبار وجودها الخارج عن علمها حضور بقا اعتبار  
صادرة بالاجباب ومعلومات باعتبار صادرة بالاختيار وقد عرفت بطلانه ايضا  
بان الاجباب والاختيار لا يجتمعان باعتبار وجود واحد فلا بد مما ذكرنا في جواب  
ذلك السؤال على سياق مذهب المتكلمين مع ان فيه فوائد <sup>في</sup> اخرى كعدم  
جريان برهان التطبيق المستلزم لتساهي المعلومات والمقدورات او بطلان  
البرهان المعتمد عند الكل العمدة في اثبات حدوث العالم وكعدم لزوم تعلق العلم  
بالاشياء المحض او حدوث علم الواجب وكلا لا ينطبق على المذهب الاصح  
في العلم من انه صورة لاضافة او انفعال واما ما ابداه بعض المتأخرين فهو  
مما لم يذهب اليه احد هذا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده المخلص  
عما اورده على حديث الانطواء من النقص والابطال ويجه عليهم امور الاول  
ان الالتجاء الى ما تقدم لا يكون مخلصا لهم عما اورده عليهم لان المعلومات المعقولة  
بذواتها علوم تفصيلية عندهم ويراد الشارح عليهم في العلم الاجمالي الثاني  
لو فرضنا كونه مخلصا لهم فانما يخلصهم عن لزوم كون الحوادث قديمة  
لا عن لزوم حدوث علم الواجب في النقص الاول مع انه يلزم احدهما ولا عن النقص  
الثاني بلزم انطواء احد المتباينين على الآخر مع ان الاوجه ان يحمل مراد  
الشارح على الثاني فقط كما عرفت الثالث انه على هذا يلغو التعرض فيما  
التجاء وبالاجباب والاختيار قطعا اذ ليس فيما اورده على ما قيل ما يتعلق بهما  
الرابع ان تخليص ما قيل ينافي في غرض الشارح هنا لان غرضه بيان انه لا بد  
من الالتجاء الى ما ذكرنا من الجواب على سياق مذهب المتكلمين عن السؤال الثاني كما  
انه لا بد من الالتجاء اليه في الجواب عن السؤال الاول من السؤالين المذكورين بقولنا  
فان قلت الى آخره في الموضوعين كما اشرنا ثم بتوفيق الله نقول لهم مخلص  
عن السؤالين وعما اورده على حديث الانطواء بنحو ما ذهب اليه اهل الشيخ  
من ان ايس العلم بالشيء بمحصول نفسه في الذهن بل بمحصول شبحه ومثاله الخلف له  
في الماهية والوجود بناء على ان بينهما رابطة خاصة بها يكون ذلك المثال مبدأ  
وسبب الانكشاف ذلك الشيء على النفس مع تباينهما في الواقع الا يرى ان الصورة  
المرسمة في المرآة مع كونها عرضا قائما بالمرآة تكون مبدأ لانكشاف الجوهر  
المرئي على الناظر فيها رابطة خاصة بينهما مع تباينهما في الماهية والوجود  
وقد تقرر عند الكل ان علم الواجب تعالى بل جميع صفاته تعالى ليست مماثلة

عند الواجب فبني  
على ما فهمه من كلام  
الشيخ من ان التغيرات  
والماديات معلومة له  
تعالى بالعلم الحضورى  
الجزئى لا بطريق  
الاحساس والتخيل  
بل بطريق آخر خال  
عن لزوم التغير والالة  
الجسمانية ولا يخفى انه  
على هذا لا حاجة الى  
انتقاش التغيرات  
والماديات في القوى  
المنظومة الا ان يقال  
ليس الانتقاش لاحتياج  
الاجباد لصحة الابدان  
عن رأى كل من محصر  
بل لتعميم العلم من الضمائر  
والظواهر فحينئذ يندفع  
الاراد بالفلك الاول  
ايضا والحاصل ان  
هو انت العلم التفصيلى  
عند الحكماء اربع الاول  
العقول مع ما فيها  
من الصور الثابتة  
التفوسن الفلكية مع  
ما فيها من الصور  
الثالثة الضمائر العلوية  
والسدنية مع ٢

قوله في الشرية الخ لا يتوجه عليه ﴿ ٣٢١ ﴾ ان القلم حادث في الشرية فلو لم يحدث علم الواجب بما فيه لامتناع

حضور المدوم بذاته  
لان اللازم حدوث  
العلم التفصيلي ولا  
بأس به بعد ان كان  
المدوم التفصيلية  
عين الموجودات  
الخارجية من الممكنات  
فلم لا يعلم اهل الشرية  
كون المعاول الاول  
صادرا بالاجاب والاب  
لزم قدم العالم كالايحتمل  
( منه )

قوله الاربعة الموجودات  
الخارجية الخ لا يقال  
كيف يكون حضور  
القوى المنطبعة  
في الاجسام متقدما  
على حضور الاجسام  
مع انه مستلزم لوجود  
الاعراض بدون محلها  
لانا نقول بان يكون  
حضور القوة المنطبعة  
في كل جسم سابق  
كالفلك الاول متقدما  
على حضور الجسم  
المسبو في كالفلك  
الثاني بناء على ان إيجاد  
الجسم المسبو في  
بالاختيار مو قوف  
على التصور الجزئي له

والاعتبارات صادرة عنه ومصدر به لها مقتضية لانصافها بتلك الصفات  
فعله تعالى علم بسيط مشتمل على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء  
بل كاشتمال العلم البسيط الذي يحضر عند السؤال عن مسألة على التفصيل الذي  
يقع بعده وهذا معنى ما وقع في عبارة الشيخين انه منطوق على العلم بالكل انطواء  
النواة على الشجرة ثم لما كان هذا العلم مبدأ للعلم بالاسباب والمسببات من حيث  
انها اسباب ومسببات كان العلم التفصيلي المعزب عليه علما فعليا او جودا جميع  
الموجودات الواقعة في سلسلة البدائية على الترتيب الذي يقتضيه العناية الازلية  
اي كان علمه بذاته من حيث مصدره للمعاول الاول علما فعليا سببا لوجوده  
وعلمه الحضورى بالمعاول الاول من حيث مصدره للمعلول الثاني سببا لوجوده  
وهكذا الحال في الموجودات الواقعة في سلسلة البدائية فكان وجود تلك المعلولات  
مع ما يشتمل من الصفات والاعتبارات في مرتبة الوجود علما تفصيليا بحضورها بها  
مترقا على ذلك العلم البسيط ولم يتجدد في تلك المرتبة الا الاضافات وتجدد الاضافات  
لا يتخلل بوحدايته فانها جميعا راجعة الى اضافة البدائية ولا شك في اضافة بها  
ثم ان مراتب العلم التفصيلي اربع الاولى ما يعبر عنه في الشرية بالعلم والنور  
والعقل وعند الصوفية بالعقل الكل وعند الحكماء بالعقول فاعلم الذي هو اول  
المخلوقات حاضره بذاته مع ما هو مكمون فيه عند الواجب تعالى فهو علم  
تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وبسيط بالقياس الى  
باقي المراتب والثانية ما يعبر عنه في الشرية بالروح المحفوظ وعند الصوفية  
بالنفس الكل وعند الحكماء بالنفسوس الزاكية المجردة فالروح المحفوظ  
حاضره بذاته مع ما يفتش فيه من صور الكليات والجزئيات عند الواجب  
تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين فوقها والتسالية كتاب المحو  
والاثبات وهي القوى الجسمانية التي يفتش فيها صور الجزئيات المادية  
وهي المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها حاضرة  
عنده تعالى والاربعة الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية  
واحوالها فانها حاضرة بذاتها عند تعالى في مرتبة الاعداد فهي علوم  
باعتبار ومعلومات باعتبار وكذا ما في المراتب السابقة فانها جميعا علوم  
ومعلومات باعتبار ين انتهى لمخلصا ( قوله فالتخلص لهم ان يتخلصوا الى آخرة )  
يعني اذا بطل ما قيل من حديث الانطواء ولم يجوزوا قيام الصورة العلية  
بذاته تعالى ولا مثل الافلاطونية ولا ما يلهاء بعض المتأخرين فلا يخلص لهم

للعلم عندهم اطلاقين على نفس الادراك وعلى مبدأ الادراك والانكشاف  
 فعند القائلين بان الادراك مطلق الصورة الحاضرة عند مجرد يكون علم  
 الواجب بذاته عين ذاته بكل من المعنيين وعلمه بغيره عين ذاته بالمعنى الثاني  
 وهو ما انفوا عليه وعين الممكنات بالمعنى الاول والمنقسم الى الحضوري  
 والحصولي هو المعنى الاول لا الثاني لكن للشارح المحقق ان يقول قد دل قواهم  
 الافعال الاختيارية موقوفة على التصور الجزئي ولو بوجه كلي منحصر في فرد  
 على انها موقوفة على كونها معلومة بالمعنى الاول اعنى الصورة ولا يكتفيها  
 مجرد تقدم سبب العلم بهذا المعنى فلما ان يكون المعلولات في مرتبة العلم الاجمالي  
 معلومة بالعلم بمعنى الصورة علما حضوريا فيلزم المفاسد الذي ذكرناها او علما  
 حصوليا فيلزم قيام الصورة بذاته تعالى اذ لا موجود في مرتبة العلم الاجمالي  
 سوى ذاته تعالى او لا يكون معلومة بهذا المعنى فلا يصح صدورها بالاختيار  
 الموقوف على العلم بمعنى الصورة المنبث عنه الشوق الى ايجاد خصوصية ذلك  
 المعلول كما يشير اليه في آخر البحث بزيادة الارادة المنبثثة ولاجل ذلك اضطر الشيخ  
 في الاشارات والشفاء الى قيام الصورة بذاته تعالى قبل صدور المعلول الاول  
 وبهذا ظهر اختلاف ما ذكره بعض الافاضل في رسالة مستقلة حيث قال ليس  
 الكلام في العلم بالمعنى المصدرى المعبر عنه بدانست بل في العلم بمعنى دانست  
 وحقيقته انه نور يحل به الاشياء ويميز بعضها عن بعض وهو قد يكون عين  
 العالم بان يكون نورا مظهر اظاهرا قائما بذاته وقد يكون امرا قائما به فيكون العالم  
 في ذاته مظلما ويكون نورا نيا في قيام ذلك النور به ولما كان ذاته تعالى نور الانوار كان  
 ذاته بذاته في اجلي مراتب الظهور والذات ولا يكون الغيبة والخفاء في ذاته اصلا  
 فيكون ذاته علما ومعلوما وعلما من غير تكثيرا ثنوية اصلا بالذات ولا بالاعتبار ثم  
 ان ذاته بذاته مصدر للمعلول الاول ومصدر بته اى الجهة التي تخصص صدوره  
 عنه بوجه مخصوص نفس ذاته فيكون علمه بذاته الذي هو علم بالمصدرية  
 مشتقلا على العلم بالمعلول الاول بجمع وجوهه واعتباراته لكونه صادرا عنه  
 من كل وجه من جملة علمه في علم المصدرية من غير تعدد وتكثير لا باعتبار الالم يكن  
 المصدرية التي هي الذات معلومة بالوجه الاكمل وكذلك المعلول الثاني والثالث  
 وهكذا الى غير النهاية فيكون علمه تعالى الذي هو عين ذاته وهو نور الانوار  
 يظهر به ويحل كل ما هو في سلسلة المبدئية كليا كان اوجزيا دفعة وكذا  
 الصفات والاعتبارات اللاحقة لتلك المعلولات لكونها بهذه الصفات

مع وصف المغاربة يستلزم العلم بالغاير الآخر فلو صح دليلهم يلزم ان يكون كل واحد منا علما بجميع الممكنات علما اجماليا بالفعل بحيث يتمكن من تفضيلها متى شاء لا بالقوة بعنوان المغاير مع ان الحكم المذكور مختلف فينا ولا يخفى ما فيه لان علما بغيرنا حصول وكلامهم في العلم الحضورى فالوجه انه نقض اجالى بان مدار الاستدلال على اعتبار مطلق النسبة ولا مدخل خصوصية العلية فلو صح ما ذكرتم لم كفاية ذلك مع ان تلك الكفاية باطلا عندكم فيكون نقضا انما ولا يخفى ان هذا النقض ليس بشئ اذ لهم ان يقولوا الخصوصية العلية مدخل في الاستدلال اذ ليس حضور احد المتغايرين الذين لاعلية بينهما كحضور للمفضل عند فاعله وان يقولوا ليس المراد من المبدائية والعلية هذه النسبة التي يتأخر العلم بها عن العلم بالطرفين بل خصوصية الذات مع كل معلول وتلك الخصوصية عندنا عين الذات ولا صفة زائدة فالعلم بالذات يفيض به على الاشياء عن الذات ونحصل النسب بعد فيضها عنها ونفس ذلك الفيضان هو تعقل الواجب لتلك الاشياء في مرتبة العلم التفصيلي فكيف يكون النسبة المتأخرة معتبرة في مرتبة العلم الاجمالي وستعرف بتحقيق مرادهم (قوله ثم انه ذكروا الى آخره) عطف على قوله ولو صح ما ذكره الى آخره اى ثم رد عليهم بعد النقض المذكور نقضان آخر ان باستلزام خصوص الفساد مبيتان على قولهم ان علم الواجب مطلقا سواء بذاته او بغيره حضورى هو عين الموجود الخارجى في العلم بالاعيان وعين الصور العلية في العلم بها احدهما بدون قوله ومن بين الى آخره بان يقال ذلك الدليل بمعونة المذكور يستلزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب لا الاول فقط كما وهم والكل باطل وثانيتها مع ذلك القول بان يقال ذلك الدليل مستلزم لانظواء احد المتباينين في الآخر مع ان احدهما ليس عين الآخر ولا جزؤه ولا صفة وذلك باطل واو كالممكنين مر كبين فهذا النقض غير النقض السابق بلزوم انحلال ذات الواجب او كون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالآخر فان انحلال ذات الممكنات باطل ولو جاز الانظواء في الممكنات فذلك النقض بالنظر الى خصوصية ذات الواجب وهذا النقض بالنظر الى كل متباينين والوجه ان يحمل مراده على النقض الثانى فقط لاندفاع الاول بما اشار اليه الطوسي من ان مرادهم من العلم الحضورى منحصر في العلم بغير المنفردات والمسائيات ولم يقدح فيه الشارح من هذه الجهة في وجوه اجتهاده ويندفع الثانى ايضا مما استدلنا من ان

وفق قوله والمطلوب ذلك لانا نريد الى آخره اشارة الى ان ليس لكم ان تقولوا  
 ان العلم بذاته تعالى سبب للعلم الحسولي بالممكنات بقيام الصور العلية بذاته تعالى  
 لانه يستلزم كثرة الصفات التي هي تلك الصور العلية وهو مخالف لمذهبكم  
 ولابقيام الصورة الواحدة الاجالية بذاته تعالى لانه يستلزم كثرة الصفات  
 حقيقة كانت او اعتبارية وهي تلك الصورة الواحدة مع الاعتبارات الحاصلة  
 للذات بسبب تلك الصورة وهو خلاف مذهبكم ايضا والحاصل ان العلم السبب  
 ان كان عين العلم الاجالي بالممكنات يلزم ما ذكرنا وان كان غيره كان الاجالي  
 صورة قائمة بذاته تعالى فيلزم تكثر الصفات والاولى لانكم تريدون بدل قوله  
 لانا نريد الى آخره وغاية توجيهه انا زيد في مدعاكم هنا ان يحقق علم الواجب  
 بالممكنات من غير محذور عندهم ولا يسعكم خلافة فيكون مأمعنا هنا مقدمة  
 ملتزمة عندهم واما ابطال سند الجواب عن النقض الضمني فيما اشار اليه بقوله  
 لانا نريد ان يحقق علم الى آخره وحاصله لو كان العلم السبب للعلوم التفصيلية  
 عين العلم الاجالي بالممكنات فاما ان يكون ذلك العلم الاجالي علما حضوريا  
 بان يكون عين الممكنات في الوجود الخارج فيلزم احد الفاسدين او حصوليا  
 فيلزم كثرة الصفات (قوله وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام) اي لا يحصل  
 بمجرد كونه سببا مستلزما للعلم بالممكنات بل لابد من ان يكون عينه حتى يتم حديث  
 الانطواء لان الاستلزام بمعنى امتناع الانفكاك اعم من العينية اذ الشيء  
 كما يستلزم نفسه لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه يستلزم غيره فبعد تسليم قولهم  
 ان العلم بذات الواجب يستلزم العلم بالممكنات لا يتم حديث الانطواء فما قبل  
 بل الاستلزام يقتضي التعدد والتكثُر محتمل نظرا نعم استلزام السبب يقتضيه لكن غرض  
 الشارح ههنا ان دعوى العينية لا يتم بمجرد الاستلزام الاعم فما ظنك بما سئناه  
 من استلزام السبب واما ما قيل ههنا لجزاز استلزام امر واحد امورا متكررة  
فمثله كمثل من يحمل الاشربة ولا يدري بيت العرس (قوله واعلم انهم ذكروا  
 الى آخره) تكرار المسببة لفائدة دفع توقع توهم ان يكون لهم دليل آخر صحيح على  
 حديث الانطواء (قوله ولو صح ما ذكره الى آخره) زعم بعض الناظرين  
 كونه نقضا اجاليا لدليلهم باجزاء خلاصته فينا بان يقال مدار الاستدلال  
 على اعتبار الذببة التي يتوقف العلم بها على العلم بالطرفين مع الذات  
 ولا يدخل فيه خصوصية العلية بل لمطلق الذببة ومن جاتها المغايرة فيجري  
 خلاصته فينا بان كل واحد منهما ذاته مغايرة لسائر الممكنات والعلم باحد المتغيرين

الزوم بينهما وان لم يكن باقى المتضامات المتباينة التي ليس بينهما علاقة الزوم  
 كذلك كلاب والابن اذ لا يكون العلم بذات الاب سببا للعلم بذات الابن  
 ( قوله قلت لوسم انه كذلك اه ) جواب عن المعارضة ومقتضى لا يبطان سند  
 الجواب عن التخصي اما الجواب عن المعارضة فبان قال ان ار يدان العلم  
 ببعض المال يكون سببا للعلم بالملول فسلم لكن على هذا لا يلزم ان يكون العلم  
 بذات الواجب سببا للعلم بالممكنات وهو ظاهر وان ار يدان العلم بكل علة  
 سبب مستلزم للعلم بمعلولها فذلك ممنوع سواء ار يد بالعلة والمعلول ذاتها  
 او من حيث انصافهما بالعالية والمعلولية كما هو المتبادر من قوله ان العلم  
 بذات الواجب من حيث البدئية مستلزم للعلم بالممكنات اما على الاول فلان  
 المراد بالعلة هنا العلة الخارجية ولا يجب ان يكون علة في الذهن ايضا  
 اذ قد لا يكون حال العلمين كحال المعالومين الا يرى ان كثيرا ما يرى النار ليللا  
 ولا يخطر ببالنا معلولها الذي هو الدخان فلا يكون العلم بها سببا للعلم بمعلولها  
 واما على الثاني فلان العلية والمعلولية متضافان لا يعقلان الا معا بحيث لا تقدم  
 العلم باحدهما على العلم بالآخر والسبب يجب ان يكون متقدما على السبب  
 ولذا لم يحسن اخذ احد المتضامين في تعريف الآخر اذ العلم بالامر يف كالدليل  
 يجب ان يكون سببا متقدما على العلم بالمعروف كالدلول ووسم ان العلم  
 بكل علة سبب للعلم بالمعلول في الجملة فلا نسلم انه سبب للعلم بكل معلول لها  
 سواء كان معلولاها بالذات او بالواسطة اى بواسطة شرط او شروط ووسم  
 ذلك ايضا فلا نسلم الملازمة القائلة بأنه كما كان العلم بالعلة سببا مستلزما  
 للعلم بجميع المعلولات يلزم ان يكون العلم بالسبب علما منظوبا على العلم بتلك  
 المعلولات وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك العلم السبب علما بتلك المعلولات  
 ايضا وذلك ممنوع لان سبب العلم بالشيء لا يجب ان يكون علما بتلك الشيء  
 كما ان سبب الجسم لا يجب ان يكون جسما وتفصيله ان علم الواجب بذاته  
 لا يكون سببا لنفسه بل للمعلوم التفصيلية بالممكنات وهو الذي اشاروا اليه  
 والعلم بالسبب للمعلوم التفصيلية بالممكنات انما يكون علما اجماليا بها لو كان  
 علما بها ايضا وهو ممنوع فضلا عن كونه علما اجماليا بها وهو المراد بقوله لان نسلم  
 ان العلم بها عين العلم بالمعلول وليس مراده ان لا نسلم ان العلم بالسبب عين العلم  
 بالسبب الذي هو العلوم التفصيلية اذ لا يدعيه احد بناء على ان السبب والسبب  
 متعارفان البتة فيكون معا مقدمة غير ملازمة وهو خارج عن قانون المناظرة

بهذا المعنى الابان يكون العلم بالذات ببعض الحيات عين العلم بالممكنات اذ العلم بالذات وان كان واحدا في الواقع الا ان العقل يتزع هناك اعتبارات مختلفة بحسب الصفات فتقولهم بالانطواء ناظر الى العلم بالذات بجميع الحيات المنتزعة وقول الشارح بالعينية ناظر الى العلم بالذات من حيث المبدئية فلا تدافع بينهما ( قوله باحد المتضايين المشهورين ) ان كان التقابل بين الصفتين كالبوة والبوة والعلية والعلوية وكالسواد والبياض والعلم والجهل يسمى حقيقيا وان كان بين الموصوفين كالب والابن والعلية والمعول وكالاسود والابيض والعالم والجهل يسمى مشهوريا ( قوله فان قلت العلم بالعلية سبب للعلم الى اخره ) اعلم انه لما كان ذكر ما قيل جوابا عن السؤال الثاني بمنع صدور العلم الاجمالي السابق على الاختيار مستندا بجواز ان يكون ذلك العلم الاجمالي عين الذات بناء على ما قيل من حديث الانطواء وكان رد الشارح ابطالا لذلك السند بابطال ما قيل ومتضمنا لنقض دليله بانه مستلزم لاحد الفسادين اما انحلال ذات الواجب الى ذوات الممكنات او ان يكون العلم باحد المتضايين عين العلم بالمتضايين الآخر على ما شرنا او رده هنا بتعريف المراد معارضة لدليل ابطال السند متضمنة ايضا للجواب عن النقض الضمني اما المعارضة فيان يقال لا ينحصر المعقول من العلم الاجمالي فيما ذكرت بل قد يحصل بان يكون العلم بذات الواجب سببا مستلزما للعلم بجميع الممكنات كما اشار اليه الطوسي حيث جعل علم الواجب بذاته علة للعلم بالمعول الاول و اشاروا اليه حيث جعلوا ذلك العلم الاجمالي اعني علم الواجب تعالى بذاته عناية ازيلية سابقة على جميع الممكنات ومبدأ خلافها وهو المراد هنا وبه يتم الدليل والمدعى لان العلم بالعلية سبب مستلزم للعلم بالمعولات وكما كان كذلك يلزم ان يكون علمه تعالى بذاته منظوبا على علمه بجميع الممكنات فلا كلام في صحة ما قيل ولا في صحة السند المبني عليه واما الجواب عن النقض الضمني فيان يقال ذلك الدليل انما يستلزم احد الفسادين ان لو انحصر المعقول من العلم الاجمالي فيما ذكرت وذلك ممنوع لجواز ان يكون العلم السبب للعلم بالكل علما اجاليا بجميع الممكنات ايضا والحاصل ان عدم انحصار المعقول من العلم الاجمالي وشموله للعلم السبب مقطوع به عند السائل فر بما يجمله دليلا معارضا لدليل الشارح في ابطال ما قيل وور بما يجمله سند المنع دليله اذ السند قد يكون مقطوعا به وقوله بخلاف سائر المتضايقات يعني ان العلة والمعول من جهة المتضايقات يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالآخر لعلاقة

اي وجود الممكنات بالعلم  
فقد يكون العلم بالذات ناشئا  
من العلم بالذات

ان من الانحلال العلم  
بأحد المتضايين عين  
العلم بالمتضايين

من ذات المعلول وصورته العلية في ذات العلة ( مع ان المعلول مبين للعلية )  
 اي ليس عينها ولاجزءها وصفة حاسة فيها لا يتجاوز عن كدر واختلاط بطلان  
 اي ليس بصفة عن البطلان لان المعلول من العلم الاجمالي منحصر في ان يكون  
 العلم الواحد متعاقبا بالكل دفعة وتعمل ذلك العلم الى العلوم التفصيلية المتعاقبة  
 باجزاء ذلك الكل وذلك التحلل ممكن فيما كان العلم الاجمالي علما حصوليا اجماليا  
 اي صورة واحدة اجمالية تعمل الى صور تفصيلية كما صورنا لافيا كان علما  
 حضوريا بذات العلة وذوات المعلولات والالزام التحلل ذات الواجب الى ذوات  
 الممكنات ليكون العلم الحضورى عين المعلوم بحسب الوجود الخارجي وذلك  
 محال قطعيا واذ لم يكن العلم الاجمالي بالممكنات بقيام صورتها اجمالية بذات  
 العلة ولا بتحلال ذات العلة الى ذواتها فلو تحقق العلم الاجمالي بالعلم بذات العلة  
 قائما بتحقيق بل يكون العلم باحد المتضامين اي العلة عين العلم بالمضاد الآخر  
 اي المعلول وذلك باطل قطعيا وحاصل الابراد ان ما قبل باطل اذ لو كان  
 علم الواجب بذاته علما حضوريا اجماليا حضوريا بالممكنات من غير قياس  
 صورتها بذاته تعالى يلزم احد الامرين اما تحلل ذات الواجب تعالى  
 الى ذوات الممكنات واما ان يكون العلم باحد المتضامين عين العلم بالمضاد  
 الآخر والكل باطل ولما بطل ما قبل بطل السند المبني عليه ونضمن ابطاله  
 نقضا الدليل ما قبل بانه مستلزم لاحد الطرفين الفاسدين كما لا يخفى ولم يتعرض  
 باحتمال التحلل صفة غير الصورة الى الممكنات مع ان قوله مع ان المعلول مبين  
 الى آخره شامل له اذ على هذا لا يكون العلم الاجمالي بالممكنات العلم بذات الواجب  
 بل العلم بتلك الصفة وهو خلاف ما صرح فيما قبل وايضا لصفة زائدة عندهم  
 وبهذا البيان ظهر اندفاع ما ورد على قوله وابست المعلولات مما يعمل اليها العلة  
 من انه ليس الكلام في العلة والمعلول بل في العلم بهما وظهر فساد الجواب عنه  
 بان في كلامه تسامحا والمراد ليس العلوم بالمعلولات مما يعمل اليها العلم بالعلية  
 اذ لا تسامح في كلامه والكل ذلك القول ممنوعا اذ لا دليل على عدم التحلل العلم  
 الى العلوم سوى لزوم التحلل ذات العلة الى ذوات الممكنات في العلم الحضورى  
 نعم يرد على الشارح انه لم يدعو العينية بل الانطواء وكيف يدعون كون العلم  
 بذات الواجب عين العلم بالممكنات مع ان ذاته تعالى من جملة المعلومات بالعلم  
 الاجمالي الان يقال لما جعل الشارح الانطواء في كلامه على معنى الاستعمال  
 كاستعمال الكل على الاجزاء فلا يتصور كون العلم بالذات منطوقا على العلم بالممكنات

اي اعتبارية لانه باعتبار  
الصفات الذاتية  
بشيء علميا

الانزاعية التي هي عين الذات ( معلومة له تعالى ) يعني انه تعالى يعلم ذاته  
من حيث هو وهو من حيث كونه حيوة وعلما وقدرة ومبدأ للممكنات ( ومن جملة  
تلك الصفات انه مبدأ الممكنات على الترتيب الواقع فيعلم انه مبدأ لها ) قد سبق ان  
ليس المراد من المبدأية هذه النسبة المتأخرة عن الطرفين كما توهمه من قال ليس  
علمه بالممكنات بواسطة علمه بالمبدأية بل الامر بالعكس لان التصديق بانه مبدأ  
يتوقف على تصور الموضوع والمحمول هنا عني المبدأية لكونه نسبة بين الواجب  
والممكنات يتوقف تصورهما على تصور الممكنات فالعلم بالممكنات سابق على العلم  
بالمبدأية تصورا وتصديقا بل المراد خصوصية ذات العلة مع كل معلول  
في الواقع ولما كان العلم بالعلة تصورا كان او تصديقا مستلزما للعلم بالمعلول عندهم  
فرادهم هنا ان تصور ذاته بكل اعتبار يستلزم تصورات جميع المعلولات من  
الجواهر واحوالها ومنشأ الاستلزام تصور ذاته من حيث الخصوصيات لانه  
حيث هو هو ولا من حيث كونه حيوة او علما او قدرة الى غير ذلك ولما كان بعض  
التصورات مستلزما للتصديق وان لم يكن كاسبه فبمجرد تصور ذاته من حيث  
الخصوصيات يلزم ان يعلم جميع الممكنات واحوالها دفعة تصور او تصديقا  
بمحيث لو وبقا في العلم الحصول التفصيلي كان التصورات متقدمة على التصديقات  
وهذا معنى قوله فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة ذاتية او اعتبارية  
في ذاته وصفاته ( قوله كما انا نعلم ذاتنا ) اي كما ان النفس الناطقة تعلم ذاتها باعلم  
الغضوري المتعلق بذاتها حيا اي درأ كما فعلا فان الحيوة عند الحكماء كون  
الذات درأ كما فعلا كما يأتي علما قادرا والاى لو لم يكن النفس عالمة بذلك لم يكن  
علمها بذاتها على ماهي عليه من الصفات واللازم باطل وفيه منع ظاهر الا  
ان يقال تلخيص مراده ان علم النفس بذاتها الغضوري الاجمالي الذي هو  
حالة بسيطة اجمالية عند اشتغالها بامور خارجية منطوعا على العلم ببعض صفاتها  
والالم بكن عالمة بشئ من الصفات في تلك الحالة الاجالية واللازم باطل ضرورة  
انها عالمة بكون ذاتها حيا علما قادرا في جميع الاحوال وان لم تكن عالمة ببعض  
ماهي عليه من كونها جوهر او عرضا او غيرهما في دفعه ان يقال يجوز ان يكون  
علم النفس بتلك الصفات بعلم آخر مستقل لافي ضمن علمها بذاتها ( قوله وذلك )  
اي كون التوجيه المذكور اقرب مما قيل لاجل ان كون العلم بالعلة هو بعينه  
العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته اي من غير ان يحصل شئ

تعالى بذاته منطوق على علمه بجميع الممكنات اجالا فردا الشارح الصالح بانها باطل  
 خارج عن طور العقل بل الجواب المعقول هو توجيه كلامهم بما ابداه بعض  
 المتأخرين من كونه تعالى عالما بجميع الاشياء دفعة بصورة واحدة اجالية حاصلة  
 في علمه تعالى غير قائمة بذاته تعالى فلا يلزم امتناع العلم الاجالي ولا قيام الصورة  
 بذاته تعالى كما هو مذهبهم لكن على هذا يكون المعلول الاول هو تلك الصورة  
 المحللة التي العقل وشبهها لا العقل الاول وهو بخلاف مذهبهم او فرض العلول  
 اعيان الموجودات الممكنة فلا يكون الواجب بالنسبة اليه عللة تامة بسيطة  
 بل مع تلك الصورة وهو خلاف مذهبهم ايضا واعلم ان ايراد ما قبل ههنا ليس  
 مجرد ابطاله بمناسبة التوجيه المذكور بل الغرض من ايراده ابطاله من جهة  
 انه جواب آخر عن سؤاله الثاني السابق على مذهب الحكماء بدل قوله وانت  
 خير الخ وحاصل ذلك الجواب انما لا نسلم ان ذلك العلم الاجالي صادر عن الواجب  
 يلزم الدور او التسلسل او التفاضل على تقدير كونه صادرا بالاختيار بل ذلك العلم  
 الاجالي البسيط عين الذات وهو كاف في صدور جميع الممكنات بالاختيار لما قبل  
 من حديث الانطواء فلا محذور فذلك ان تقول معنى قوله وهذا اقرب ان توجيه كلام  
 الحكماء بما ابداه البعض ادفع السؤال الثاني من السؤالين السابقين على مذهب  
 الحكماء اقرب من ايراد ما قبل هنا لدفعه وعلى التقديرين فعمل مراده على كون  
 ما قبل باطلا خارجا عن طور العقل مبنى على حمل قوله وهذا اقرب على معنى ان ما  
 قبل ابعد عن الحق على نحو قولهم الشتاء ابرد من الصيف اي اشد في برودته من  
 الصيف في حرارته بقرينة ان ما اوردته عليه بطله بحسب الظاهر وحينئذ يكون  
 قوله ولا يخفى بعده بمعنى ابعده عن الحق واما اذا حمل الاقرب على ظاهره المقيد  
 لاقرب ما قبل في الجملة والبعده على البعد من القبول بحسب الظاهر ففي كلامه  
 دلالة على توجيه ما قبل بما قبل مرادهم من الانطواء كاقضوا التوافة على  
 الشجر الثابت منها والطفة على الانسان وهو موافق لما ذهب اليه الصوفية  
 المرضية عنده وأشار اليه في كتابه المسمى بالزوراء حيث قال للمعلول ميانا ذات  
 العللة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذاته العللة شأن من شأنه ووجه من وجوهه  
 وحينئذ من حبيته الى آخر ما قال مما هو خارج عن طور العقل وليس الخروج عن  
 طوره مبطلا للكلام عندهم وان كان مبطلا عند اهل الظاهر ففي قوله اذ لم يتول  
 رعاية لكلا الجانبين وانما كان التوجيه المذكور اقرب لان الخطأ هنا  
 مع اهل الظاهر (قوله لان ذاته على ما هو عليه) في حد ذاته (من الصفات)

انما يخرج ان  
 من لا

انما يخرج ان  
 الثاني او جواب  
 عن الاعتراض الثاني

والذهنية موجودة في الذهن لا بمعنى انها مجردة عنها في الواقع كيف ووجودها في الذهن من العوارض الذهنية بل بمعنى ان للعقل ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه ولا يحجر في التصورات فيحوز ان يتصور الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي مقرونة بها واعترض عليه بان ذلك لا يقتضى كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورهما كذلك تصورا غير مطابق والجواب عن هذا الاعتراض على ما ارتضاه الشارح الجديد والشارح المحقق هنك ان المراد من وجودها في الذهن ان يكون لها وجود في العلم سواء كان ذلك العلم مطابقا او غير مطابق اذا تقرر هذا فنقول المثل الافلاطونية هي بعينها الماهيات المجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية ولما جاز وجودها في العلم دون الخارج اندفع ذلك الاشكال واتضح عدم توجيه الاستدلال واطلاق الشيخ مبنى على عدم تجوز ما لبده البعض واقول على هذا يلزم ان لا يكون علم الواجب تعالى بتلك الماهيات المجردة مطابقا تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا فلا يجوز ان يكون موجودة في علمه تعالى وان جاز ان يكون موجودة في الاذهان السافلة التي لا محذور في عدم مطابقتها علومها الا ان يقال المراد هنا من عدم مطابقة العلم عدم مطابقة الصورة لهذات الصورة لالواقع كيف والصورة المأخوذة في تعريف العلم بالشيء في الواقع اعلم من الصورة المطابقة لذي الصورة وغير المطابقة والالم يكن العلم باجتماع التقيضين وغيره من المتباعدات علما مطابقا للواقع ولك ان تقول مراد الشارح هنا ان جميع الماهيات موجودة في علمه تعالى بصورة واحدة اجالية قائمة بذاتها لا بذات الواجب وتلك الصورة تنحل الى جميع المعلومات جزئيات كانت او كلييات ماهيات مطلقة او مخلوطة او مجردة فليس امل في هذا المقام (قوله وهذا اقرب الخ) اى توجيهه كلام الحكماء بما لبده بعض المتأخرين اقرب مما قيل في توجيهه ان علمه تعالى الخ وبيان ذلك ان الحكماء اثبتوا له تعالى علما اجاليا بجميع الاشياء دفعة من غير صورة قائمة بذاته تعالى وعلوما تفصيلية مرتبة هي ذوات العقول المرتبة والصورة القائمة بها وحيث اورد عليهم بان ذلك العلم الاجمالي محال لان العلم ولو اجالا لكونه موجبا للاضافة بين العالم والمعلوم يقتضى علما ومعلوما ولا معلوم قبل مرتبة العلم التفصيلي الذي اوله المعلوم الاول لاداته وهو ظاهر ولا صورته والالكانت قائمة بذاته تعالى اذ لا موجود في تلك المرتبة سوى ذاته تعالى وقد ايتهم عن ذلك اجابوا عن ذلك الابراد ان ذاته تعالى يقوم مقام المعلومات في ذلك العلم الاجمالي فعلمه

ان ارجاع ضمير وجود الى مطابق الصور بعبد بل الظاهر انه راجع الى المثل  
الافلاطونية والملائمة ما في بعض النسخ من قوله ويمكن حمل المثل الافلاطونية  
بأيات الامكان لا بسلبه فعلى هذا يكون هذا القول منه توجيها للمثل الافلاطونية  
وجوابا عن ذلك السؤال المقدر بان اباطالهم بزعم كونها موجودات خارجية  
لامطلقا اذ است باطله على تقدير كونها موجودة بالوجود العيني وان قصد  
ابطالها ايضا بالدليل الذي ذكره في نفي المثل الافلاطونية فنقول انما يجري  
في بطلانها على تقدير كونها موجودة في الخارج لاعلى تقدير كونها موجودة  
بالوجود العيني ايضا ويؤيد النسخة الاولى ما استظهر من ان المذاهب كالفلاطون  
وغيره اختلفوا اربعة عواالم من اعيان الموجودات احد ها عالم الغيب المطابق  
وهو الحضرة الالهية والاخر عالم الشهادة وهو عالمنا هذا من الاجسام والخصائيات  
المشهوده وينها عالمان آخران احدهما قرين من عالم الغيب وهو عالم العقول  
والانوار والنفوس الناطقة والفلكية من هذا العالم لكونها مجردات وثانيها  
قريب من عالم الشهادة بما يشاهد في النوم واليقظة في المرأيا وسائر الاجسام  
المصيبة وهو عالم المثل كما سبق تفصيله ويؤيد النسخة الثانية ما ذكره شارح  
المقاصد في بحث الماهية من انه قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأى افلاطون  
وارسطوان المثل الافلاطونية اشارة الى ان الموجودات صوراً عليية في علم الله  
تعالى باقية لا تبدل ولا تتغير اصلا بل هي كالكلام هو ان الوجود وانتم شخص لما كانا  
متلازمين بل متحدين في التحقيق كما سبق نقله من شارح فيسبيل وجود  
الماهية المجردة عن كل عارض شخص سواء كان ذلك الوجود خارجيا او عليا  
فالدليل الذي ذكره في نفيها يدل على نفيها مطلقا واذا اطلق الشيخ الكلام  
حيث قال في الشفاء وان جعلتها امورا متعارفة لكل ذات عرضت المثل  
الافلاطونية كما نقلناه والجواب عن هذا الاشكال يحتاج الى نوع بسط هو ان الماهية  
قد تؤخذ بشرط العوارض وتسمى ماهية مخلوطة وبشرط شيء وقد تؤخذ  
بشرط الجرد عن جميع العوارض وتسمى ماهية مجردة وبشرط لا شيء وقد تؤخذ  
لا بشرط شيء من وجود العوارض وعدمها وتسمى الماهية المطلقة ولا بشرط  
شيء ولا شيء في وجود القسم الاول خارجا وذهنا ولا في عدم وجود القسم الثاني  
اعني الماهية المجردة خارجا واختلف في وجودها في الذهن فقال بعضهم يتبع  
وجودها في الذهن ايضا لان الوجود في الذهن من العوارض الذهنية وقال  
بعضهم يجوز وجودها في الذهن اذا قبله بتجرد عن عوارض الخارجية  
وقد ذهب المحقق الطوسي الى ان الماهية المجردة عن جميع العوارض الخارجية

قوله وقد تؤخذ  
لا بشرط شيء الخ  
هذا المعنى ينقسم الى  
القسمين الاولين لا فيقسم  
اياهما كما هو في بعض  
(منه)

مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل لا بما في الحاشية القديمة حيث قال قد صرحوا  
 بقيام الحاصل في الذهن به فلا يصلح ما ذكره توجيه الكلامهم كما قيل والا لوجب  
 هناك ان يقول وقد حنافية من جهة انه غير صالح لتوجيه كلامهم لان جهة  
 انه باطل في نفسه وهذا جواب سؤال مقدر بانه كيف تذهب الى هذا الاحتمال  
 وقد قدمت فيه فاجاب بان قد حنافية هناك بطريق المنع والمنع لا يفيد بطلان  
 المتنوع في الواقع ونحن هنا في مقام المنع ويكفيه الاحتمال نعم لو كان قد حنا  
 هنا بطريق الاستدلال او كنهانها في مقام الاستدلال لم يكن الذهاب اليه  
 ههنا كما لا يخفى ( قوله ولا دليل له عليه ) اي لا دليل يعتد به فلا يراد ان في كلام  
 البعض اشارة الى دليل بان يقال لو لم يكن بين الحاصل في الذهن والقيام به  
 فرق لزم محذورات لا يمكن التخلص عنها الا بذلك الفرق ولذا سماه تحقيقا وجبا  
 للدعوى وعليه يدعي قوله وقد ذكره بطريق الدعوى ( قوله وانت خبير الى آخره )  
 قد اشرنا الى طريق الاجراء بان تكون الذات الذي هو عين العلم بمعنى مبدأ اكتشاف  
 المعلومات متعلقات تلك الصورة الوجدانية الصادرة عن الذات بطريق الاجاب  
 الموجودة في علمه تعالى الغير القائمة بذاته تعالى فلا محذور فيه فحينئذ  
 يجري جواب السؤال الثاني على سياق مذهب الحكماء ويندفع ذلك  
 السؤال عنهم ايضا كما اشار اليه بقوله وحينئذ يكون الممكنات الخ وانما  
 اشار الى بعده بقوله لم يعد اي لم يعد كل بعدلانه احتمال لم يذهب اليه احد  
 من الحكماء وان كان ممكنا في نفسه ( قوله ولا يمكن حل ) جواب سؤال مقدر  
 بابطال توجيه كلام المتكلمين والحكماء بذلك اي بما ابداه بعض المتأخرين بانه  
 لو جاز ذلك لم يكن وجه لانتفاء فهم على بطلان المثل الافلاطونية اذ يمكن جعلها  
 على ذلك فاجاب بانها لا يمكن جعلها على ذلك لان المثل الافلاطونية صور معلومة  
 موجودة في الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة في مشعر من المشاعر اي موجودة  
 بالوجود الخارجي لا بالوجود العلمي وما ذكرنا صور موجودة بالوجود العلمي  
 وان كانت قائمة بانفسها فلا بأس في تجوز احد لهما دون الاخرى ولما توجه  
 ان يقال ان الصور الموجودة بالوجود العلمي وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية  
 لكن الدليل الذي اوردوه في ابطال المثل الافلاطونية جار في بطلان تلك  
 الصور ايضا فلا يجوز شيء منهما عند الفريقين فاجاب عنه بقوله والدليل  
 الذي ذكر في نفسها انما يتوجه نحو بطلانها اذا قيل بوجودها اي بوجود  
 مطلق الصور القائمة بانفسها في الخارج لا اذا قيل بوجودها في العلم ولا يخفى

المتحدة في الوجود اعني الصورة الواحدة الاجالية لكونها عبارة عن العلم  
 بمعنى مبدأ انكشاف جميع المعلومات يكون تاما لولا ان واجب تعالى به عالم  
 بجميع الاشياء نعم كون الصورة العلية لاختيار كونها علما لاعتبار كونها  
 معلومة لكن لما كان العلم والمعلوم متحدين ذاتا ويكفي كونها اعنة في الجملة ولا يجب  
 كونها اعنة بكل اعتبار فسطا الوهام (قوله وهي في هذا الوجود متحدة الى آخره)  
 قد عرفت ان نفي البأس يتوقف عليه ولك ان تقول من جملة اصول المتكلمين  
 كون الصفات الذاتية سبعة او ثمانية لا غير متناهية (قوله ويمكن ان يذهب  
 الى آخره) كل الجواب الاول باختيار الشق الثاني من التردد ومنع بطلانه  
 على مذهب المتكلمين وهذا الجواب باختيار الشق الاول ومنع بطلانه يعني ويمكن  
 ان يقال فغائر انها قائمة بانف-ها في هذا الوجود العلي الصادر عن الواجب تعالى  
 بالاجاب لاقائمة بذاته تعالى بناء على ما ابداه بعض المتأخرين ولا سلم بطلانه  
 اذ يجوز ان يكون هناك صورة واحدة اجالية صادرة عن الواجب تعالى  
 بالاجاب ويكون علمه تعالى القائم بذاته على مذهب المتكلمين او ذاته تعالى على  
 مذهب الحكماء متعلقات تلك الصورة الاجالية الموجودة في علمه تعالى للابلزم  
 اتفاق في الازل بالاشي المحض فلا يرد ما قبل ان تلك الصور القائمة بانف-ها  
 غير متناهية فيجري فيها اركان التطبيق ويلزم تهاهي المعلومات لان مدارج ربه  
 على تمايز الاحاد سواء كانت قائمة بذات الواجب او بانف-ها في علمه تعالى  
 ولما قيل ان الممكنات الحاصلة في علمه تعالى على هذا الاحتمال ليست متحدة مع العلم  
 بل هي المعلومات فقط فبرد عليه مثل ما مر من ان هذا الوجود العلي صادر  
 عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فيلزم الدور او التسلسل او التناقض  
 والمراد من بعض المتأخرين الشارح الجديد للبحر يد حيث اجاب عن ايراد المتكلمين  
 على الوجود الذهني بالعلم وجد السواد والبياض والزوجية والفردية في الذهن  
 لكان الذهن اسود او ابيض او زوجا او فرقا فقال الجواب الحامم هو الفرق  
 بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشئ في الذهن لا يوجب  
 اتصاف الذهن به كما ان حصوله في المكان والزمان لا يوجب اتصافه بالشئ  
 الحاصل فيها ثم قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين  
 بوجود الاشياء بانف-ها لا بصورها واشباهاها في الذهن وهو ان كون الصورة  
 العقلية علما وعرضا قائما بالنفس والمعلوم جوهر امتلا انما يصح على مذهب الشيخ  
 لاعلى مذهب التحقيق انتهى مالا (قوله وقد حاتفه) قوله ان هذا

وان جعلتها موجودة في عقل ماعرض ما ذكرنا قبل من المحال اي لزم الدور  
او التسلسل فبقي ان تجتهد جهدك في التخاص عن هذه الشبهة وتحفظ  
ان يتكرراته ولا يبال بان يكون ذاته مع اضافة ما يمكن الوجود فانها من حيث هي  
علة لوجود زيد ايست بواجب الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي  
عظيم انتهى فايقبل ان الشيخ فخير في علمه تعالى فظاهر عبارة الاشارات انه  
صورة مجردة قائمة بذاته تعالى وتردد في الشفاء وهم وكذا ما قاله المحقق الدواني  
في شرح العقائد فظاهر عبارة الاشارات مشعر بأنه صور قائمة بذاته لكن صرح  
في الشفاء بنفيه وهم ناش من قلة التدبر انتهى اقول فملى هذا مذهب الشيخ  
في علمه تعالى بغيره من الممكنات والمعدومات هو بعينه ما ذكره الشارح من  
جوابه الجارى على مذهب المتكلمين فافهم (قوله فان قلت على ما ذكرته من سياتي  
الى آخره) لا يخفى انه بعد ما سبق منه من ان الممكنات باعتبار الوجود العيني  
عبارة عن الصورة وهي لكونها علما من الصفات الذاتية لا يأتى التزديد  
المذكور بل يكون ما ذكره من الجواب على سياق مذهب المتكلمين مخصوصا  
بالساق الثاني اعنى ان يكون قائمة بذاته تعالى فالترديد المذكور فيجىح الا ان يقال  
تغافل عن ذلك الذي ذكر جواب آخر بما ابداه بعض المتأخرين بل لتوجد المثل  
الافلاطونية على ما بعض النسخ كما ستعرف ومانوهمه بعضهم هنا من ان احتمال  
قيام الممكنات بانفسها احتمال باطل مستلزم لكون الاعراض جواهر توهم فاسد  
لان الفرق بين الجوهر والعرض باعتبار القيام بنفسه والقيام بالغير انما هو باعتبار  
الوجود الخارجى لا باعتبار الوجود العيني كما يدل عليه تعريضهما ولذا لم يلزم كون  
الجواهر اعراضا مع كونها قائمة بالاذهان باعتبار الوجود العيني (قوله قلت على  
اصولهم لا بأس بقيام الممكنات الى آخره) لم اعرف من ان التحقيق ان توجد  
الماهيات بانفسها في الاذهان لا باهتالها واشباحها وان الاشياء في الخارج اعيان  
وفي الاذهان صور وان العلم على الاصح عبارة عن الصورة التي هي صفة ذات  
اضافة كما عرفت فلا بأس على اصولهم التي هي عدم كون الصفات عين الذات  
وان العلم صفة ذات اضافة او نفس تلك الاضافة في قيام الممكنات الموجودة  
في علمه تعالى اي الصور العلمية حال كونها متحدة في ذلك الوجود العيني وان كان  
بأس في قيامها حال كونها متعددة الوجود بحسب الممكنات فان تلك الصورة  
المتعددة غير متناهية فلا تكون ممكنة الوجود فضلا عن قيامها بذاته تعالى  
فالقيام ههنا بمعنى اختصاص الناعت بالنعوت لان تلك الصورة العلمية

قوله فافهم إشارة الى  
انه يلزم حينئذ ان لا يكون  
ذات الواجب علما  
بالممكنات قبل مرتبة  
صدور الصورة  
الواحدة الاجالية ولا  
يمكن ان يقال ان تلك  
الصورة انما صدرت  
معقولة كما دل عليه  
كلامه في الشفاء لاحقلا  
فالعلم هو ذاته وصدور  
تلك الصورة لعدم  
امكان تحقق العلم بدون  
المعلوم لا تكون علما  
لانا نقول يا باه قوله  
العلم لا يكون الا صورة  
كما لا يخفى بعد

الجوهر ماهية روحية  
الخارج كانت له  
لعرض ماهية روحية  
الخارج كانت له

بل بقصا تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا فقد نوهه ان الشارح ههنا مستدل وكذا  
من نوهه ان مراده من البعض المنوهم هو الشارح الجديد لغيره فان كلامه  
في العلم الاجمالي الحاصل لتعيب عن المثبتة وكونه مرتبة متوسطة مصرح به  
في كتب الحكماء ايضا ولا يلزم عنه القول بان كل علم اجمالي كذلك (قوله واما  
على مذهب الحكماء الى آخره) جواب سؤال مقدر بشأن قوله واعلم ان ما ذكرنا  
جار الى آخره فانه لم يدل على ان جواب السؤال الثاني جار على مذهب المتكلمين  
بحيث تدفع الوجه الثامن والسابع من الوجوه التي اوردناها ايضا ولا يبقى  
عليه محذور آخر على مذهبهم توجه ان يقال هل يجري مثله على مذهب الحكماء  
بان يقال يجوز ان يكون لكل ممكن وجود ان احدهما خارجي صادر بالاختيار  
والآخر علمي صادر بالاجتناب لا بالاختيار يلزم التسلسل او التفاضل وان كان  
ذلك الجواب مخالفا لما قرره الطوسي فدفعه بان يقل واما جريانه على مذهب  
الحكماء فهو وان كان دافعا للسؤال الثاني ولوجهين المذكورين الا انه يبقى  
عليه محذور آخر على مذهبهم بان يقال لو كان للممكنات وجودان كذلك لزم احد  
الفسادين اما المثل الافلاطونية واما قيام الممكنات باعتبار الوجود العلمي بذاته  
تعالى لان الممكنات باعتبار الوجود العلمي فقوله اما قائم بعضها وهو الامر الاول  
واما بذاته تعالى وهو الامر الثاني والكل باطل على مذهبهم ولا يمكنهم القول  
بجواز ان يقوم الصورة الوجدانية الاجمالية بذاته تعالى والالكان العلم بمعنى  
مبدأ انكسب في المعلومات زائدا على الذات لا عين الذات وهو باطل على  
مذهبهم (قوله ولم تعرض لجوابه الى آخره) قال بعض المحققين جزم الشيخ  
بالاحتمال الثاني في رسالته في علمه تعالى وهو الظاهر من عبارة الاشارات فقال  
العلم انما هو الصورة المعلومة وهي مثابة الامر الخارجي وذلك مطرد في العلم  
القديم والحلوق وعلم الباري تعالى قلمي قديم مقدم على المعلول الخارجي  
فصور المعلومات حاصلته تعالى قبل وجودها ولا يجوز ان يكون هناك الصور  
حاصلة عنده في موضع آخر فانه يستلزم الدور او التسلسل لزم ان لا يكون علم الله  
ولا اجزاء لذاته لانه يؤدي الى تنبؤ ذاته ولم يكن صور اما فافلاطونية قبلها ابطلناه  
ولم يكن من الموجودات الخارجية ان علمه يكون الا بصورة فلم يبق من الاحتمالات  
الان يكون في صنع الربوبية انتهى وجزم في الشفاء بعد التزديد وابطال  
الاحتمالات الاخر فقال وان جمعت هذه المقولات اجزاء فانه عرض تنكزه  
وان جمعتها لواحق ذاته عرض انه من جهتها لا يكون واجب الوجود فلاصفا  
ممكن الوجود وان جهتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية

اي المسمى به في هذا الموضع

اي حضورى

نسخ علماء وهي الراجح

المسمى اي امر خارجي  
بالنسبة له  
لا لقيامه بالمصروف  
بالنسبة لرببه

مختلف في كونها في صفة الربوبية اي جانبها الربوبية

رد على القسبي

صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى  
 المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة حينئذ  
 بلا قصد واخطار واذا حصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل  
 من الوجه الاول فلعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احدهما اجالى والاخرى  
 تفصيلي كما ذكرنا واكذا في شرح المواقف والشرح الجديد للبحر يد حاصل  
 الجواب عن الثاني على ما في شرح المقاصد ان الحاصل في الاجالى ضرورة واحدة  
 تطابق الشكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة  
 يطابق كل واحدة منها واحدا من الاجزاء على الانفراد ثم انهم بعدما اشتهوا قسم  
 الاجالى اختلفوا في انه هل يجوز ثبوته للواجب تعالى ام لا جزوه القاضي  
 والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابوهاشم قال المصنف في المواقف والحق انه  
 ان اشترط في العلم الاجالى الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع  
 اقول فراد الشارح من البعض التوهم من لا يجوز ذلك مستدلا عليه بانه كما  
 كان العلم الاجالى فينا مرتبة متوسطة بين صرافتي الفعل والقوة اي علما  
 بالفعل من وجهه وبالقوة من وجه آخر يلزم ان يكون في الواجب تعالى كذلك  
 فيمتنع ثبوته له تعالى لاستلزامه الجهل بالتفاصيل لكنه فينا مرتبة متوسطة  
 كذلك كما يدل عليه ما ذكره في بيان المحيب عن المسئلة حيث سلوا الانكشاف  
 التام والعلم الاكمل عن تلك المرتبة فنع الشارح اولا بان كونه علما بالقوة  
 بالنسبة اليها في ذلك المثال ممنوع كيف وقد اشار المصنف في المواقف الى  
 ان الشخص المسؤل عنه عالم باقتداره على الجواب وذلك العلم يتضمن  
 علمه بحقيقة الجواب وقد اشرنا فيما سبق الى ما يدل على كونه علما بالفعل  
 من القياسات الخفية الاجالية في البيهيات ولو سلم فلا يلزم ان يكون بالنسبة  
 الى الواجب كذلك كيف وعلم الواجب تعالى ايس مجانسا لعلم المخوق فضلا  
 عن كونه مماثله وليس مراد الذين اوردوا ذلك المثال ان كل علم اجالى فهو  
 مرتبة متوسطة بين الصرافتين فان الحكماء ايضا اوردوه مع اجاعهم على  
 ان علوم المبادى العالية بسيطة اجالية وان جميع كالاتها حاصلة لها بالفعل  
 بل صرحوا بان اراد ذلك المثال مجرد التوضيح والتقريب الى الافهام فن  
 اورد على الشارح ههنا بان يقول ان اراد انه علم بالفعل من كل وجه  
 ممنوع وان اراد انه علم بالفعل من بعض الوجوه وان كان علما بالقوة من وجه  
 آخر فهو مع عدم ملاحظته لقوله لا بالقوة لا يناسب في مقام علمه تعالى  
 فانه يستلزم القوة بعد انكشاف المعلومات في الازل انكشافا تاما

قوله مجرد التوضيح  
 والتقريب وللتظير  
 بالتمثيل لقوله كيف علم  
 الواجب ليس مجانسا

وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلًا لانفصلا ولا اجبا لانهم بما كل حالة من احوالها معلومة تفصيلا فها هو معلوم فهو مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم الثانى انه يتبع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طبقت لأمور مختلفة كانت مساوية لها في الماهية فليزوم ان يكون لتلك الصورة حقايق مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلى الاذلة اعنى ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها يكشف كل معلوم بصورته ويمتاز بعباده نعم قد يحصل تلك الصور المتعددة تارة دفعة كما اذا تصور المركب باجزائه دفعة وتارة متعاقبة مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزائه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكره وان الاجالى والتفصيلى ذلك الذى ذكرنا من حصول صورتين تارة دفعة وتارة مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجالى بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذى هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تتجمع في زمان واحد وقد لا تتجمع بل تتعاقب وبذلك لا يخالف حال العلم باقاييس الى العلوم فكنا الما بين علم تفصيلى بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها متبينة الى المعلومات واجابوا عن الاول بان صور تلك التفاصيل حاصله في الذهن مما يمكن العقل لم يحدق النظر الى كل واحد على حدة ولم يلفت قصدا الى الجملة فاذا تسرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصله في العلم مرتبة اخرى مفصلة متميزة بابداهة عن المرتبة الاولى وانظريهايتين المرتبتين من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة ثم يحدق النظر اليها فاما يحدق في الاولى حالة اجالية و بعد التحديق والامعان حالة اخرى تفصيل الاولى فالحال الاول شبيه بالعلم الاجمالي والثانية بالتفصيلى فان حالة البصيرة بالنسبة الى مدركاها كحال البصر بالنسبة الى ادراكها واجابوا عن الثانى بان المركب اذا علم بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كاشفون المعرض عنه الذى لا يثبت اليه فانما توجه العقل اليها وحصلها صارت محظورة بالبال ملحوظة قصدا متميزة تكشف بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاسلا في الحالة الاولى مع حصول

المذهب الاصح ايضا واما لزوم ان يكون علم الواجب بغير ذاته تعالى حصولها  
 فما لا بأس به ثم ان مراده على سياق مذهب المتكلمين في مجرد كون الصفات  
 زائدة على الذات لا عينها فلا يرد ان الاجمال ليس على سياق مذهبهم على ان  
 الفاضل من المتكلمين جوز العلم الاجمالي له تعالى فيكون على سياق مذهبهم  
 في الجملة وكذا الكلام في اثباته على الوجود الذهني ( قوله ومعنى الاجمال  
 كون العلم واحدا) بالفعل ( والمعالم متعددا) بالقوة اذا تعدد بالفعل يحصل  
 عند التفصيل و الالفيس عدد اولي من عدد آخر بالتفصيل فاما ان يكون  
 جميعها مفصلة فيجوز فيها برهان التطبيق ويلزم احد المحذورين اما تناهي  
 المعلومات و اما بطلان البرهان بالتخلف و اما ان يكون جميعها بالاجمال  
 ولما بطل الاول تعين الثاني وهذا هو مراد الشارح المحقق ( قوله و هو علم  
 بالفعل الى آخره) جواب سؤال مقدر نشأ من عنوان الاجمال اما السؤال  
 فبإبطال سند الشارح في الجواب عن السؤال الاول ان يقال لا يجوز ان يكون  
 علم الواجب تعالى بجميع الاشياء بسيطا اجماليا و الالم يكن الواجب تعالى عالما  
 بها بالفعل بل بالقوة لان العلم الاجمالي بالاشياء علم بها بالقوة لا بالفعل واللازم  
 باطل مستلزم للجهل ببعض الاحوال تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا و اما  
 الجواب فبان يقال لا نسلم انه بها بالقوة كيف وهو علم بالفعل كما تقرر في  
 الكتب العقلية اعلم انهم بعد ما اجروا على ان العلم الحصولي لا يحصل الا عند  
 حصول صورة المعلوم في المدركة او في آلتها قسموه الى قسمين اجمالي و تفصيلي  
 اما الاجمالي فهو بان يحصل الامور المتعددة بصورة واحدة غير متميزة الاجزاء  
 التي هي صورها المخصوصة بها كما في الحالة المتوسطة بين الحالتين اللتين  
 احدهما قوة محضة و اخرى فعل محض بلا ريب كمن علم مسألة ففعل عنها  
 ثم سئل ففصلها للسائل فانه قبل السؤال عالم بها بالقوة المحضة لعدم حصول  
 صورتها في المدركة بالفعل وعند التفصيل عالم بها بالفعل وعند السؤال وقبل  
 التفصيل تحصل صورتها دفعة وهي المرتبة المتوسطة بين بصرافة القوة  
 و صرافة الفعل و حقيقتها حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيلها فتلك  
 الحالة بالنسبة اليها فعل من وجه و قوة من وجه آخر و اما التفصيلي فهو بان  
 يحصل كل من الامور المتعددة بصورته المخصوصة به المتميزة له عما عداه و انكر  
 الامام الرازي العلم الاجمالي رأسا بوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت  
 معلومة و جب ان يكون كل منها متميزا عما عداه فيكون التفصيلي حاصلًا

علم البارئ سبحانه تعالى  
 في الاشياء مفصلة غير  
 متمايزة بالنسبة له  
 يرشيد

قوله وان نسامح في عباراته الخ يعني ان قوله لان اعتبار كونه علمائيس وجود آخر بمعنى ليس لوجود آخر بخذف المضاف او بمعنى ليس في وجود آخر على نزع المفضل وقوله بل اعتبار كونه علماهو بعينه الخ يعني ان اعتبار كونه علما واعتبار كونه موجودا خارجيا متحدان في الوجود كما يدل عليه استدلاله بقوله فانه بحسب هذا الوجود علم وايضا مقتضى علم و الكلام ذلك لان هذا القدر يكفي من غير احتياج الى دعوى عدم المفارقة بين الاعتبارين كما لا يخفى

الاعتبار الاول صادر بالاجاب وبالاعتبار الثاني بالاختيار وقوله تعسف لا ترضيذ الفطرة الى آخره ابطال للسند المذكور وحاصله ليس الاعتباران المذكوران باعتبار وجود دين متغايرين حتى يجوز ذلك بل كلاهما باعتبار وجود واحد واجتماع الاجاب والاختيار باعتبار وجود واحد تعسف اي خروج عن قانون العقل وباطل بداهة بحيث يكون بطلانه من الفطريات فليس مراده ان احد الاعتبارين عين الآخر كما هو وورد عليه ما اورده من منع العينية بل مراده نفي ان يكون الاعتباران المتغايران بحسب الوجودين وان نسامح في عباراته لانه مقتضى سوق كلامه نعم يرد عليه ان دعوى البداهة في محل النزاع غير مسوعة فالاولى ان يبطله بلزوم التناقض كما ذكرنا (قوله لكونه جوهرًا مجردا الى آخره) اي لكون المعلوم الاول جوهرًا مجردا عن المادة فلما منع عن حضوره بذاته عند مجرد آخر ولذا قال غير غائب عن وجود مجرد اي عن مجرد موجود او عن وجوده مجرد بذاته على ان وجوده تعالى عين ذاته عند الحكماء (قوله واعلم ان ما ذكرناه) اي في الجواب عن السؤال الثاني من كون الصورة الوحدانية الاجالية عبارة عن صفة العلم من الصفات الذاتية جار على سباق مذهب المتكلمين وانما لم يقل على مذهبهم لما اشرنا من ان الصورة العلية ليست صفة حقيقية بخلاف صفة العلم عندهم لما قيل ان مذهبهم ان العلم صفة زائدة ذات اضافة او اضافة بين العالم والمعلوم ولم ينقل منهم انه امر اجسالي والمعلومات موجودة انتهى لان الصورة الاجالية ذات اضافة ايضا الا يرى ان الامام لما حكم استحالة التعلق بين العالم والمعلوم والصراف الجأ الى القول بالوجود الذهني وجعل العالم متعلقا بالمهايات الموجودة بالوجود العيني وهي الصور العلية ثم جعل العلم عبارة عن ذلك التعلق كما ذكره بعض المحققين وكيف لا يكون الذات متعلقا بالصورة القائمة به وقد قالوا ان حال العاقل مع الصورة العلية المرئسة فيه كحال المرأة مع الصورة المرئسة فيها في ان هناك ثلثا شيئا، لاستحالة الصورة وقبول الحمل اياها والتعلق بين الحمل والصورة والنزاع في ان العلم اي الثلثة فن ذهب الى الاول قال هو من مقولة الكيف ومن ذهب الى الثاني قال من مقولة الانفعال ومن ذهب الى الثالث قال من مقولة الاضافة والاصح من هذه المذاهب هو الاول لان العلم موصوف بالمطابقة واللامطابقة وذلك الموصوف هو الصورة لانفعال ولا التعلق وجعل الوصف في قولنا العلم المطابق للواقع جاريا على غير من هي له بمعنى مطابق الصورة بعين في جعل التسارع علم الواجب تعالى عبارة عن الصورة العلية مرعاة على هذا

فعلمه تعالى مقدم على تلك الصورة الفائضة عن الذات لانا نقول انما يتم ما ذكره  
 الشيخ بعد تسليم ان الواجب تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه ليثبت العلم  
 السابق على كل صادر معه ونه توقف الفعل الاختياري على سبق العلم ولما لم  
 يثبت تلك المقدمة الكلية عند المتكلمين لم يتجه ذلك على مذهبهم نعم يتجه عليه ان  
 ما ذكره انما هو افق مذهب المتكلمين اذا ثبت ان الصور العلمية من اعيان الموجودات  
 تكون صفة حقيقية وهو محل نظر بل التحقيق انها من الامور الاعتبارية  
 وجعلها كيف انما يصح على مذهب الاشباح لا على التحقيق الذي هو مبني هذه  
 الابحاث مع انه تعالى منزّه عن الكيف والكم عند هم الان يقال ليس غرضه  
 تطبيق الجواب على مذهبهم من كل وجه بل الغرض بناؤه على ما ذهبوا اليه  
 من ان علم الواجب بمعنى مبدأ الانكشاف صفة زائدة على الذات لا عين الذات  
 كما ذهب اليه الحكماء فيكون ذلك المبدأ على جوابه هو تلك الصورة الواحدانية  
 وان لم يكن صفة حقيقية وليس ذلك بابعد مذهب اليه الامام من ان علم الواجب  
 تعالى من مقولة الاضافة التي هي من الامور الاعتبارية باتفاق المتكلمين (قوله  
 ولا يخفى عليك الخ) جواب سؤال مقدر نشأ من جوابه اذ لما اجر جوابه الى  
 ان الحوادث صادرة عن الواجب تعالى بالاجاب باعتبار وبالاختيار باعتبار آخر  
 توهم ان يقال فكذا يجري مثله في المعاول الاول على الوجه الذي قرره شارح  
 الاشارات فلما لزمت المذكورة في الوجه الثامن ممنوعة فدفعه بذلك  
 وحاصله ان ما ذكرناه باعتبار الوجودين احدهما الوجود العلمي لكل  
 حادث في ضمن العلم الاجمالي بالكل وهو باعتبار هذا الوجود صادر  
 عن الواجب تعالى بالاجاب وثانيهما الوجود الخارجي وهو باعتبار  
 صادر بالاختيار وما ذكره باعتبار وجود واحد هو الوجود الخارجي ولا يكون  
 الشيء باعتبار الوجود الواحد صادر بالاجاب وبالاختيار معا ضرورة ان الوجود  
 الواحد مترتب على ايجاد واحد فيلزم ان يكون الفاعل موجبا ومختارا في فعل  
 واحد وهو تناقض صريح فيثبت الملازمة المنوعة القائلة بانه كلما كان  
 المعاول الاول وعلم الواجب تعالى به شيئا واحدا في الوجود الخارجي يلزم  
 ان لا يكون صدوره عن الواجب تعالى بالاختيار وقوله والقول بان هذا  
 الوجود الخارجي الى آخره منع لعدم جريان مثله في المعاول الاول مستندا  
 بان ذلك الوجود الخارجي له اعتبار ان متغاير ان احدهما اعتبار كونه  
 علما ومرآة لنفسه ومنشأ لانكشافه على مجرد آخر وثانيهما اعتبار كونه  
 موجودا خارجيا يترتب عليه الآثار الخارجية فيجوز ان يكون

عنه والاكثار مختار في هذا الوجود العلي الاجمالي ايضا وهو باطل مستلزم  
 للدور او التسلسل ( قوله فاق قد سبق الخ ) يعني يمكن التخاص عن هذا  
 السؤال على مذهب المتكلمين القائلين بزيادة الصفات على الذات ويصورها  
 عن الذات بالاجباب لا بالاختيار بان يقال الملازمة ممنوعة وقولك في دلالتها وهو  
 فاعل مختار ان ار يد انه تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه تعالى كما هو الظاهر  
 فذلك ممنوع على مذهبهم كيف وهو تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية  
 عنده وان ار يد انه تعالى فاعل مختار فيما عدا الصفات الذاتية من الممكنات  
 مسلم لكن على هذا لا يلزم ان يكون فاعلا مختارا في تلك الصورة الوحداية  
 الاجمالية يلزم المحذور لجواز ان يكون تلك الصورة صفة ذاتية هي صفة العلم  
 صادرة عن الذات بالاجباب فلا تكون مسبوقه بعلم آخر فلا دور ولا تسلسل ولا تناقض  
 في كونه تعالى موجبا في الصفات الذاتية ومختارا فيما عداها ولما توجه ان يقال  
 ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى ووجود الحوادث صفة قائمة بالحوادث لما تقرر عند  
 المتكلمين بل عند الحكماء ان وجود الممكنات صفة زائدة عليها فلا يكون وجود  
 الحوادث في العلم عين صفة العلم من الصفات الذاتية بل غيرها فيحتمل ان يكون  
 الواجب تعالى مختارا فيه ويعود المحذور اجاب عنه بقوله وكان العلم ليس صادرا  
 عند الخ وحاصله ان المراد من وجود الحوادث في العلم هو الحوادث الموجودة  
 في العلم الازلي كحصول الصورة والحوادث الموجودة في العلم عبارة عن صورها  
 العلمية المتحدة مع العلم بالذات ومغايرة له باعتبار مغايرة المعلوم للعلم ولما متحد  
 العلم والمعلوم بالذات كان الصورة الوحداية باعتبار كونها معلومة لازمة لنفسها  
 باعتبار كونها علما كون الواجب تعالى موجبا في صفة يستلزم كونه تعالى موجبا  
 في لوازم تلك الصفة لامتناع الانفكاك فهو تعالى موجب في تلك الصورة باعتبار  
 كونها معلومة ايضا ومنهم من حمل العلم الاول على مبدأ الانكشاف والعلم  
 الثاني ووجود الحوادث في العلم على نفس الانكشاف ولا يخفى انه على هذا لا ينطبق  
 الدليل على المدعى فان كون وجود الحوادث في العلم عين الانكشاف بالذات  
 لا يوجب كونه تعالى موجبا في الانكشاف بل الموجب له كون الانكشاف من لوازم  
 العلم بمعنى مبدأ الانكشاف وايضا المقيد في هذا المقام كونه تعالى موجبا في الصورة  
 الوحداية الاجمالية لاني الانكشاف ولا في مبدأ الانكشاف اذ يجوز ان يكون  
 مبدأ الانكشاف غير تلك الصورة من الذات والصفة مع ان الانكشاف عبارة  
 عن المعلومية لاعن العلم ولا عن العلمية كما لا يخفى لا يقال يتوجه على التوابع  
 ما اشار اليه الشيخ من ان تلك الصورة الاجمالية انما تصدر من علمية الذات

العالمية من جهة اعتبار  
 منسوبة الى العلم  
 لانه صفة علمية اعتبار  
 مستقلة عن العلم

لزوم محذور ( قوله وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج الخ ) يعني ان ذلك العلم الاجمالي البسيط لكونه علما بالفعل بجميع الاشياء كاف في ايجاد كل حادث ليكون كل حادث معلوما له تعالى على الوجه الجزئي حقيقة واحكاما ازلا وابتدا في ضمن ذلك العلم الاجمالي فهو لدفع توهم عدم كفايته في الابدان ( قوله فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر الخ ) ايراد من طرف الطوسي على الجواب المذكور بابطال سنده المساوي لان تلك الحوادث الغير المنتهية اما ان تكون معلومة في الازل بصور مفصلة او بصورة واحدة اجمالية واذ بطل الاول تعين الثاني ٢ فيجري البرهان و يلزم التناهي وحاصل الباطل لا يجوز ان يكون الحوادث الغير المنتهية معلومة في الازل بصورة واحدة اجمالية والا لكان تلك الصورة اجمالية صادرة عن الذات بطريق الاختيار واللازم باطل اما الملازمة فلانه تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه عندكم سواء كان موجودا خارجيا او موجودا علميا بناء على ان جميع انحاء الوجود معلول واما بطلان اللازم فلانها لو كانت صادرة بالاختيار الموقوف على العلم السابق بالصادر لكانت تلك الصورة معلومة قبل صدورها عن الذات ولو قبلية باذات لا بازمان لامتناع قبلية الزمانية في الازل فيلزم ان يكون تلك الصورة موجودة بالوجود العلمي قبل صدورها عن الذات ونقل الكلام الى تلك الصورة باعتبار وجودها السابق فانها بهذا الاعتبار صادرة عن الذات بالاختيار ايضا وهكذا فيلزم الدور او التسلسل في الموجودات العلمية المجتمعة في الوجود المترتبة المتوقفة بعضها على بعض لاني نهاية اذ يتعدد وجودات شئ واحد يتعدد الموجودات كتعدد الصورة الانسانية بتعدد وجوداتها في الاذهان المتعددة ففي كلامه مسامحات والمراد ما ذكرنا اذ الصادر هو الصورة باعتبار وجوداتها الوجوداتية او الاكثانية الوجوداتية موجودات موجودة وليس كذلك فلا يرد عليه ان الوجودات امور انتزاعية لا يسبغ فيها التسلسل وترك الدور للمقايسة على ما سبق اول الاشارة الى ان كل دور يستلزم التسلسل كاقيل وقوله او ينتهي الى وجود واجب بمعنى ينتهي الى وجود باعتبارها يكون الصورة صادرة عن الذات بالاجبار لا بالاختيار وكلاهما اي التسلسل والانتهاه محال اما التسلسل فيما يبراهين واما الانتهاه الى وجود واجب فلانه يستلزم التناقض اذ مع كونه تعالى مختارا في كل ما صدر عنه يلزم عدم كونه تعالى مختارا في بعضه ولو لا قوله وكلاهما محال لا يمكن حل السؤال على تغيير دليل المعارضة بان يقال ليس الواجب تعالى فاعلا مختارا في كل ما صدر

٢ هكذا في خطه ولا  
معنى له والصواب  
ان يقال واذ بطل  
الاول بناء على جريان  
البرهان ولزوم  
التناهي تعين الثاني  
( لمحمد اسعد )

منع الملازمة مستدبانه يلزم ان يكون الحوادث وجود ازل من ان يكون  
 خارجيا او علميا او محاس بالوجود العلمي لو كان تعلق العلم ازلها كنفس العلم وذلك  
 ممنوع لجواز ان يكون العلم قديما وتعلقه حاسا لثاقبل هذا الجواب لا يدفع السؤال  
 المذكور وهم وايضا يظهر ان الظاهر بين انما احتجوا الى حدوث التعلق  
 لعدم تجوزهم التعلق الازل بالعدم والصراف الذي لا وجود ولا ثبوت له في  
 الخارج ولا في الذهن فن نصرهم بجوز تعلق الازل بالعدم الصراف مع بطلان  
 ذلك التجوز قطعا كما عرفت هو نصرة بما لا يرتضيه المنصور ( قوله لا يمكن  
 ولا يفتى من جوع الخ ) رد للجواب المذكور بابطال السند بان كون التعلق حادثا  
 يستلزم عدم علم الواجب بالحوادث في الازل اذ ما لم يتعلق العلم بالشيء لا يصير ذلك  
 الشيء معلوما واللازم باطل وفاقا بين الحكماء والمتكلمين وانت قد عرفت فيما  
 سلف ان لهؤلاء المتكلمين ان يقولوا لم يتم برهان على ان الحاصل في الاذهان  
 انفس ماهيات الاشياء لا اشباحها وامثالها واذا استحال الوجود الذهني العلمي  
 لانفس ماهيات الممكنات فصفة العلم تتعلق في الازل باتباع الحوادث وامثالها  
 ولا يمكن ان تتعلق بانفسها لكونها معدومات صرفة في الازل وانما تتعلق بانفسها  
 بعد حدوثها فاعلم بها على وجهين احدهما بان يتعلق العلم بامثالها واشباحها  
 المخالفة لها في الماهية وانيتها بان يتعلق بانفسها والممكن في الازل هو الاول  
 لا الثاني ولا ينقض في عدم حصول تمتع ومرادهم من التعلق الحادث هو الوجه  
 الثاني فلا يلزمهم في العلم بالحوادث في الازل مطلقا بل في العلم الممتنع في الازل  
 نعم المعارضة المذكورة متوجهة على هذا التقدير ايضا اذ الصور العلمية التامة  
 الا حاصي يجرى فيها البرهان سواء كانت عين ماهيات الحوادث او امثالها واشباحها  
 كما سبق تفصيله ( قوله قلت المخلص ما شرتنا الخ ) جواب عن المعارضة والنقض  
 منع بطلان اللازم ما ختار ان اللازم ان يكون لها وجود علمي ازل على الوجه  
 الجزئي حقيقة او حكما ولا يلزم منه وجودها بصور مفصلة متميزة الآحاد ليجري  
 فيها البرهان ويلزم تنامي المعلومات والمقدورات لجواز ان يكون الكل معلوما  
 على الوجه الجزئي حقيقة او حكما بصورة واحدة بسيطة اجالية فلا تعدد  
 في هذا الوجود العلمي فيصح كونه تعالى قاطعا مختارا على مذهبي الحكماء  
 والمتكلمين ومن غفل عن حقيقة السؤال والجواب وادعاه بان يتعلق العلم البسيط  
 الاجالي بالحوادث ان كان بلا بسطة الوجود يلزم ازالة الحوادث وان كان  
 بلا بسطة الوجود لم يلزم تعلقه بالاشياء المحض وهو محال كما ذكره السائل انتهى  
 ولم يرد ان السؤال الا في مع جوابه صريحان في انه بلا بسطة الوجود من غير

قوله المخلص ما شرتنا  
 الخ اي لا يمكن ذكره  
 الظاهر بوز ولا يفتى  
 من طرق الخلاص  
 عن ذلك كنع جريان  
 البرهان بناء على ان  
 الصور العلمية امور  
 اعتبارية لا موجودات  
 عينية وقد سبق الاشارة  
 الى الكلي سند

العلم بالشيء في الازل يستلزم تحقق لازمه الذي هو التعلق وتحقق التعلق يستلزم  
تحقق العالم والمعلوم بأحد الوجودين فانقول بجواز تحقق العلم في الازل من غير  
ان يكون للمعلوم شيء من الوجودين قول بجواز تحقق الملزوم بدون اللازم ولا يجوز  
عقل ولذا قالوا المعلوم المطلق الذي ليس له وجود لاقى الخارج ولا لاقى الذهن  
ليس بمعلوم من حيث كونه معدوما مطلقا بل من حيث كونه موجودا في الذهن  
واما بطلان اللازم فلان ذلك الوجود الازلي لكل حادث اما وجود خارجي  
فيلزم قدم الحوادث واما وجود علمي على الوجه الجزئي حقيقة او حكما فالمعترف  
من توقف فعل المختار على التصور الجزئي فيلزم ان يكون لكل حادث صورة  
علمية متميزة عما سواها فيلزم تناهي معلومات الله تعالى ومقدوراته بجريان برهان  
التطبيق في صور مجموعها المفصلة التبرئة الآحاد والتناهي اللازم باطل وفاقا  
بين جمهوري الحكماء والتكلمين وبالجملة مراد المعارض ليس صدور الممكنات  
بالاختيار بل بالايجاب المحض عندهم وفي الواقع والازم قدم الحوادث او تناهي  
المعلومات والمقدورات عندهم وفي الواقع والكل باطل فهذه المعارضة معارضة  
لتلك المقدمة المدللة باعتبار مذهبي الحكماء والتكلمين وكذا الجواب عنها كما هو  
الملازم لسباق كلامه حيث يشير فيما بعد الى ان السؤال الآتي يتدفع على اصول  
التكلمين لا على اصول الحكماء وسباق كلامه حيث اشار الى ان علوم المبادئ  
العالية بسيطة اجالية عند الحكماء ويمكن ان يحمل السؤال على النقض  
الاجالي لدليل الشارح في الوجه الثامن باستلزامه احدهذين الفسادين وعلى  
التقديرين فيمكن ان يقتصر في السؤال على الفساد الثاني بناء على ان الظاهر من  
كلامه لزوم ان يكون للحوادث وجود علمي ازلي وقديقال هذا السؤال بلزوم  
تكثر الصفات الحقيقية وعدم تناهيها وفيه ان كون الممكنات باعتبار وجودها  
العلمي صفة للواجب لم يثبت بعد بل هذان السؤالان مع جوابيهما لا يثبت ذلك  
الا يرى ان الجواب عن هذا السؤال مبني على قطع النظر عن كون الصورة  
البسيطة الاجالية قائمة بذات الواجب بل اعم من ان يكون قائمة بذاتها او بذات  
الواجب كما ينادي عليه سياق كلامه وكذا ما قيل انه سؤال بلزوم المحذورات  
احدها تكثر الصفات وثانيها قدم العالم وثالثها وجود الامور الغير المنتهية  
ولا يخفى انه على احتمال الوجود العلمي للحوادث يلزم ازالة الصور العلمية ولا محذور  
فيه لا قدم الاعيان وهو المحذور ( قوله وما يقوله الظاهريون من التكلمين )  
النافين للوجود الذهني والشبوت للمدومات في الخارج وهذا جواب عن المعارضة

قوله بجريان برهان  
التطبيق الخ اما جريانه  
فيها على مذهب  
التكلمين فظاهر واما  
على مذهب الحكماء  
فلان تلك الصور  
العلمية مجتمعة في الوجود  
العلمي ومرتببة فيه  
عندهم كالمعلومات  
كما عرفت

قوله أي في تحقق علمه ٢٩٧ الخ وهذا يتدفع ما قبل كون الصدور بالاختيار موقوفا

تعالى صادرا عنه بالاختيار بالمعنى الاعتم لم يزم ترجيح جانب الفعل على الترك وكذا  
لزم ذلك الترجيح لتحقيق قبله صفة القدرة لتوقف الترجيح عليها وتوقف  
الكلام الى تلك الصفة فان صدرت بالاختيار ايضا لتحقيق هناك ترجيح آخر  
موقوف على قدرة سابقة اخرى وهكذا فيلزم الدور او التسلسل في الصدور وينتهي  
الى قدرة صادرة بالاجب لان انفاء الاختيار بالمعنى الاعتم يستلزم انفاء المعنى  
الاخص فلا يرد عليه ما قبل ان الاختيار عين القدرة كما سيجي منه لامر آخر متوقف  
عليها وان لم يكن توجهه بحمل الاختيار المتوقف على تمام القدرة او على  
الصدور بالاختيار فالناسب او الانسب ترك القدرة والازالة نعم بوجه عليه ان  
ما ذكره من التسلسل انما يكون تسلسلا مستهجلا اذ كان العلم والقدرة والارادة  
صفات حقيقية زائدة على الذات كما ذهب اليه الاشاعرة واما اذا كانت عين  
الذات كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة والشيعة فان التسلسل اللازم تسلسل  
في الانتراعبات المحضة واستحالتها ظاهرة المنع فالصواب هنا ان يقتصر على  
ان العلم بكل شئ مقتضى ذات الواجب عند الحكماء والتكلمين فهو تعالى  
في شأن علمه موجب بالذات والواجب بالذات بتفي الاختيار فلا يحتاجان باعتبار  
وجود واحد (قوله قد رقت اذا كان صدور الخ) معارضة من طرف الطوسي  
في المقدمة المدللة بلزوم الشناعة العظيمة اعني بطلان اللازم عند الحكماء وفي  
الواقع ونسأ المعارضة ما سبق منه من توقف الاختيار ولو بالمعنى الاعتم على  
العلم مع ما سلف منه من ان فعل المختار موقوف على التصور الجزئي حقيقة  
او حكما وحاصل المعارضة لو كان صدور الممكنات عن الواجب تعالى بالاختيار  
لزم ان يكون المحوادث اي لكل من الحوادث الماضية والآتية وجود زلي في علمه  
تعالى اي في تحقق علمه الازلي بها واللازم بطل فكذا المزوم اما الملازمة فلانه  
لو تحقق علمه تعالى بالحوادث من غير ان يكون لها وجود خارجي او علمي  
لزم ان يكون العلم بمعنى مبدأ انكشاف الاشياء سواء كان عين الذات او وصفا رائدا  
على الذات متعلقا بالاشئ المحض بناء على ان مطلق العلم يقتضى اضافة وتعلقا  
بين العالم والمعلوم والشئ الذي يصح تعلق العلم به محصور في الموجود الخارجي  
والعلمي لان كون المعلوم شيئا ثابتا في الخارج منفصلا عن الوجود كما ذهب اليه  
المعتزلة مما لا يلتفت اليه لانه باطل عند جمهور الحكماء والتكلمين وتعلق العلم  
بالاشئ المحض محال بديهية اذ لما كان العلم يقتضى التعلق المذكور وذلك  
التعلق نسبة بين العالم والمعلوم متأخرة عنهما متوقفة على وجودهما لتحقيق

على العلم اما يستلزم  
ان يكون الحوادث  
معلومة قبل الصدور  
والحدوث لان يكون  
معلومة بالعلم الازلي  
والقول هو جواب  
ازلية علمه تعالى بحيث  
آخر انتهى لان الكلام  
على ما يتكلم في  
لزوم ان يكون لها وجود  
وجود الازلي في تحقق  
علمه الازلي لاني لزوم  
ان يكون لها وجود  
علمي الازلي مطلقا مع  
انه لا بأس في الحكم  
بلزومه بناء على ان  
ازلية علم الواجب  
قطعية مسألة بين المعتز  
والسائل كما يشير اليه  
في رد قول الظاهرين  
من المتكلمين عند  
قوله بناء على ان  
مطلق العلم الخ اي  
سواء كان حصوليا  
او حضوريا او سواء  
كان الحضوريا كيفما  
او انفصالا او اضافة  
ظ وسواء كان علما  
بمعنى المبدأ او بمعنى  
النسبة او بمعنى آخر  
فأفهم عند

هو العلم بضرب الترك من المنافاة للمواد المطلق فيكون اجبا بما سبوا قبا بالمشية  
والاختيار ولا يمكن ذلك الا اذا كان المعلول الصادر والعلم السابق عليه متعابرين  
في الوجود وعل الشيخ ابن سينا لقوة هذا الاشكال الجحاً الى قيام الصورة  
العلمية بذاته تعالى كما يستضح واجاب عن الوجه الثامن بعض المحققين بان المشية  
عندهم عبارة عن العناية الازلية التي هي العلم الاجبالي وفعاله تعالى عبارة  
عن العلوم التفصيلية المسبوقة بالعلم الاجبالي ومعنى قولهم ان شاء فعل الخ انه  
ان علم المعلول الاول والمصلحة المرتبة عليه في مرتبة العلم الاجبالي صدر عن الذات  
في مرتبة العلم التفصيلي وان لم يعلم ذلك في تلك المرتبة لم يصدر عنه في المرتبة  
الثانية لما عرفت ان ذلك الصدور عبارة عن تعقل الواجب اياه لفيض عنه  
معقولاً ولا محذور فيه اصلاً وانت خبير بانه لا يخلصهم عن محض الاجباب  
لامتناع مقابلة العلم التفصيلي لمافي الاجال على ان كون المعلول الصادر معلوما  
في مرتبة العلم الاجبالي بعلم ينبعث عنه الشوق في الجزئي والارادة والمشية الى  
اجباده بخصوصه محل نظر كما سيحى تفصيله (قوله فان العلم والقدرة والارادة  
الى آخره) دليل لقوله وعقل الواجب اى علمه بالمعلول الاول ليس امر الخ  
والاختيار قد يطلق على ترجيح احد جانبي الفعل والترك وهو الملايم للمعنى  
اللغوي الذي هو الاصطفاً فيكون عبارة عن تعلق الارادة التي هي صفة  
من شأنها ترجيح احد المقدور بن على الآخر وهذا المعنى هو المراد هنا ولا شك  
في توفقه على الارادة والقدرة والعلم وقد يطلق على كون الفاعل من شأنه ذلك  
الترجيح اى ان يمكن له الترجيح بالامكان الخاص الذاتي بالنظر الى ذات الفاعل  
سواء وجب لامر خارج ضرورى كمشية الواجب عند الحكماء او لامر خارج  
غير ضرورى للفاعل كمشية الواجب عند اهل السنة اولم يجب لامر خارج اصلاً  
كالم يجب لذات الفاعل في ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين لا لم يرجع  
وسياً في تفصيله وهذا المعنى هو الاختيار بالمعنى الاعم المنحد مع القدرة المفسرة  
عند الحكماء بقولهم ان شاء فعل الخ وهو المراد في قوله ليس امر اصادراً  
عنه بالاختيار وفي قوله فاذن لا يكون صدور الخ والقسم الثالث اعنى ما لم يمنع  
اصلاً هو الاختيار بالمعنى الاخص المنحد مع القدرة المفسرة عند المتكلمين  
بحدثة الفعل والترك على ان يراد بالصحة معنى الامكان الخاص الوقوعى بالمعنى  
الامكان الخاص الذاتي والا كان مساوياً للمعنى الاعم المجامع للوجوب والامتناع  
بالغير واما تعرض بالقدرة والارادة مع ان الكلام في العلم للاشارة الى ان هذا المطاب  
يثبت بلزوم الدور والتسلسل في كل منهما ايضاً مثل ان يقال لو كان علم الواجب

وسائر الجسمانيات كذلك لان الكلام فيها هكذا ينبغي ان يحرر المقام  
 والتأطرون في المقام وقعودا في حبس بيص وقد عرفت انه فاع هذا الابراد  
 ايضا بما قدمنا من ان مراده من الصادر لذاته في تلك المقدمة الصادر لا باعتبار  
 الغير في ايجادها وفي ايجاد ما يتوقف عليه لا الصادر من غير توقفه على شيء آخر  
 اصلا ( قوله الثامن انه اذا كان الى آخره ) معارضة لقوله فاذن موجود  
 الماعول الاول هو نفس عقل الى آخره لانقض اجالي كما وهم وحاصل المعارضة انه  
 لو صح هذا المدعى لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا في ايجاد الماعول الاول  
 بل فاعلا موجبا بمحض اليجاب الحالى عن الاختيار بالمعنى الاعم المفسر عندهم  
 بقولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل واللازم باطل ببيان الملازمة انه  
 على تقدير كون وجود الماعول وعلم الواجب به شيئا واحدا في الخارج لو كان  
 مختارا فيه يلزم ان يكون مختارا في علمه واللازم باطل مستلزم للودور او اتسائل  
 الحالين وايضا على هذا التقدير يلزم ان يصدق ان يقال ان شاء علم الماعول الاول  
 وان لم يشأ لم يعلم وصدقه باطل مستلزم لامكان الجهل تعالى شأنه عن ذلك  
 والى هذا اشار بقوله كما انه لا يصدق الى آخره وبالجملة لو كان وجود الماعول الاول  
 وعلم الواجب به شيئا واحدا في الخارج يلزم ان لا يكون الواجب تعالى فاعلا  
 مختارا بالمعنى الاعم بل موجبا بمحض اليجاب واللازم باطل عندهم وفي الواقع  
 اما الاول وحده فلانه خلاف مذهبه من كونه تعالى فاعلا مختارا بهذا المعنى  
 بالنسبة الى جميع الممكنات وامام الثاني فلان كونه تعالى موجبا بمحض اليجاب  
 يقضى الى شناعة عظيمة عندهم وفي الواقع وهى صدور العالم عنه تعالى  
 بالاضطرار لاعن شعور بحيث يوجب الهجز عن الترك ويصدق في شأنه  
 ان يقال ان شاء فعل وان لم يشأ فعل كصدور الحرارة عن النار كما اشار اليه  
 الامام في ابراده على الحكماء في قولهم بكونه تعالى موجبا في فعله عند الاستعداد  
 التام بحيث يمتنع الترك واجاب عنه المحقق الطوسي بان ذلك اليجاب ليس  
 بمحض اليجاب بل اليجاب مسبوق بالمسئبة والاختيار وذلك كوجوب  
 صدور الانطاق على جوارده مع طعام وما مر من اشرف على الموت من الجوع  
 والعطش لا كوجوب صدور الحرارة عن النار من غير شعور ومشيئة واختيار وللتفريق  
 بين اليجابين قالوا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فكان الشارح قال لا طوسي  
 هنا فقد وقعت فيما هر بت عنه وسيشير الشارح بمثل الابرقة في بحث القدرة  
 الى ان اليجاب الجماع للاختيار بهذا المعنى الاعم هو اليجاب بالتعبير الذى

بذلك المعنى لانها ليست صادرة عن العقل بل هي والعقل صادران عن الواجب  
 تعالى وان كان صدورها بشرط صدور العقل الذي قامت هي به وحينئذ يلزم  
 تأخر تعقل العقل اياها عن تعقل الواجب اياها قطعاً لا العكس وغاية ما يلزم  
 هنا ان يتأخر علم الواجب بتلك الصور عن علمه بتلك العقل وهو غير محذور  
 عندهم اذ كما ان العلوات مترتبة يتوقف بعضها على بعض عندهم كذلك  
 العلوم المتعلقة بها عندهم حتى قالوا الترتب الخارجي فرع الترتب العيني وعلوه  
 لهذا بادر الى العلاوة وبهذا التحري للام اندفع ظلمات الاوهام ( قوله على  
 ان ارتسام صور الخ ) اي على ان ذلك الحكيم اليكلي باطل بوجه آخر هو مخالفته  
 لاصول الحكماء وقد عرفت اندفاعه ايضا بتحري مراد المحقق على وجه  
 يوافق ما نقل عنه الشارح فيما سبق واصول الحكماء فلا يرد العلاوة على مراد  
 المحقق بل على ما توهمه الشارح ( قوله وليس تلك الالات الخ ) اراد على جواب  
 مقدر من طرف المحقق الطوسي اما الجواب فبان قال ذكر المحقق الجواهر  
 العقلية محمول على التمثيل ومراده ان تلك الجواهر العقلية مع الصور الكلية  
 المرسمة فيها والالات الجسمانية مع الصور الجزئية المرسمة فيها من القوى  
 المنظمة في الافلاك والقوى الباطنة في الحيوانات جميعها حاضرة عنده تعالى  
 بنواتها كالاجسام اذ لا محذور في حضور الماديات بنواتها عند مجرد بسط  
 وانما المحذور في ارتسام صورها فيه المستلزم لانقسام البسيط كما تقرر في محله  
 فحينئذ لا غبار في كلام المحقق واما الاراد فبان يقال ولو جاز حضور تلك  
 الالات وسائر الاجسام والجسمانيات بنواتها عند الواجب المجرى لكن  
 كون علم الواجب بتلك الالات مع الصور الجزئية المرسمة فيها  
 علما حضوريا انما يتم بما ذكره لو كان تلك الالات معلولة تعالى بالذات من غير  
 توقف على شيء آخر كالمعلول الاول كما يقتضيه المقدمة التي مهدها لتحقيق  
 هذا المطالب اعني كونه تعالى عالما بكل شيء بالعلم الحضورى وتلك المقدمة  
 هي قوله لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير  
 صورة ذلك الصادر التي بها هو وليس كذلك لان تلك الالات الجسمانية  
 بل نفس تلك الجواهر المجردة ما عدا المعلول الاول ليست صادرة عنه بالذات  
 بل بشروط وآلات فلا يجري تلك المقدمة في العلم الحضورى بما عدا المعلول  
 الاول فقوله بل نفس تلك الجواهر الى آخره لاجل تعميم هذا الاراد لما عدا  
 المعلول الاول والتخصيص بالالات الجسمانية مع ان الكلام في الاجسام

تغاير يقتضي الخ كما قررنا هذا وقد عرفت المدفوع هذا الوجود بما قدمنا من ان علم  
الواجب تعالى عين ذاته عندهم فالعلم المنزوع عن الذات انزاعاً محض لا وجود له  
في نفس الامر زماناً على الذات لافي الخارج ولا في نفس الامر كحرارة الحرارة  
فإراد المتحقق كون المثلين شيئاً واحداً في الوجود الخارج يفي الوجود بنفس  
الامرئ وكيف لا يكون كذلك ولو كان له تعالى صفة زائدة على الذات عندهم  
ولو اعتبارية بلجوزوا كونه تعالى مصدر الأثر بن احدهما باعتبار الذات والآخر  
باعتبار تلك الصفة بخلاف العقل الأول عندهم لما عرفت فلا جبر بان ولا تنقض  
وايضاً الواجب تعالى علمه حقيقة في المعلول الأول والمعلول الأول علمه ظاهرة  
في معلولاته فلا جبر بان من هذه الجهة ايضاً نعم لو لم يحكم بالهكاه بل منع تلك  
الملازمة من طرف المتكلمين بناء على ان عينية صفات الواجب تعالى بالمعنى  
الذي ذكره الحكماء لم يثبت عندهم كما سبق منه الإشارة اليه لسكان وجهها وجبها  
فلك ان تحصل على ذلك بناء على انه على تقدير عدم ثبوت العينية والغيرية بذلك  
المعنى يكون الحكم بالعينية و بامتوقف عليها بحكما من غير دليل فتأمل ( قوله  
لا يزيد عليها ) اي لا تكون تلك الاعتبارات صفات زائدة على ذات المعلول  
الأول في الخارج وان كانت زائدة عليه في نفس الامر باعتبارها صار عللاً لنا  
لمعاولات ثلثة فتأيت الضمير الراجع الى المعلول الأول باعتبار ذاته بمعنى المهية  
او باعتبار محل العلم عليه لا باعتبار انه بالاعتبارات الثلثة علل متعددة كما قبل  
اذ النافع في المقام عدم زيادتها على ذات المعلول الأول لعدم زيادتها على  
العلل التي هي اجزاؤها ولا يلزم عند ذلك الا يرى ان الشيء الذي له صفات حقيقة  
زائدة على ذاته لو فرضنا انه مع كل صفة علم الشيء فتلك الصفات التي هي  
اجزاء تلك العلل مع كونها غير زائدة على ذوات تلك العلل هي زائدة على  
ذات ذلك الشيء ( قوله السابع ان القول الخ ) يعني ان ما ذكره في دفع الاشكال  
بالمعدومات وسائر الماديات باطل مستلزم لفساد هو تأخر علم الواجب تعالى بتلك  
الصور عن علم العقول بها وذلك المتأخر باطل عند ذوى فطرة سليمة وناقيل  
ان يقول هذا ايضاً مدفوع بانه انما يلزم ذلك لو كان تعقل الواجب تعالى  
تلك الصور متأخر عن صدورها عن ذات الواجب تعالى بمعنى انها صدرت  
فتعقلها الواجب تعالى وكان مجرد تقدم صدور العقل على صدور الصور  
المترتبة فيه تقدماً بالذات كافياً في تعقل العقل ايها وانس الامر كما ذكر بل تعقل  
الواجب ايها عبارة عن نفس صدورها وتعقل العقل ايها متأخر عن صدورها

قوله فتأمل إشارة الى  
ان سبباً في كلامه  
الجارى على مذهب  
الحكماء يأتي عن هذا  
المحل بشي

ان القول لا يتوقف على علم القابل بالمقبول والفعل الاختياري يتوقف على علم الفاعل بالمنفعل الصادر منه فحصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل في معنى المحذور عنده فاذا كان حاضرا بذاته عند القابل فحضوره عند الفاعل بالطريق الاولى وهذا القدر كاف في المقام الخطابي على ان حضور الجارية المرئسة في القوى عند النفس بذواتها يبطل اشتراط القابلية والمقبولية قطعا

ايضاً نعم يتوجه عليه البحث الرابع حيثئذ فافهم ( قوله ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن آه ) اعترض عليه بأنه لا فرق بين القابل والفاعل في ان حصول المقبول والمنفعل بالنظر الى ذاتهما ممكن وبالنظر الى ذاتهما مأخوذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمنفعل واجب واجب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا للمفعول ولا يتصور ذلك في القابل اذ لابد من الفاعل كما ذكره الشريف المحقق في شرح المواقف في بحث ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا اقول والاولى في الجواب ان يقال ذات القابل مع جميع لوازم القابلية لا يوجب المقبول بخلاف ذات الفاعل مع جميع لوازم الفاعلية ( قوله محكم ببحث ) اي صرف لا يدل عليه دليل ولا يخفى انه ابطال المقدمة المعينة هي الملازمة القائلة بأنه كلما كان العلتان شيئا واحدا في الوجود يلزم ان يكون المعلولان ايضا كذلك وحاصل ابطاله انه لو صح تلك المقدمة لزم ان تكون المعلولات الصادرة عن المعلول الاول شيئا واحدا في الوجود لان المعلول الاول بالاعتبارات الثلاثة التي هي الوجوب بالغير والوجود والامكان يصير عللا لثلاث متحد في الوجود الخارجي وان لم تكن متحد في الوجود بحسب نفس الامر بناء على ان تلك الاعتبارات صفات اعتبارية زائدة على ذوات الممكنات في الواقع لا في الخارج فلو صح ان الصادر عن العلة المتحدة في الوجود الخارجي لا يكون الاشياء واحدا يلزم ان تكون معلولات المعلول الاول بتلك الاعتبارات شيئا واحدا عندهم واللازم باطل لان معلوله بالاعتبار الاول هو العقل الثاني وبالاعتبار الثاني هو نفس الفلك الاول وبالاعتبار الثالث هو جسم ذلك الفلك وهي امور متباينة في الوجود الخارجي وابطال المقدمة المعينة غصب غير مسموع عند المحققين وان جوزوه البعض ولذا جله البعض على منع تلك الملازمة والمخلص في امثله الابانة نقض اجنبي مع الحل كما قال هذا الدليل جار في كون معلولات المعلول الاول شيئا واحدا مع تخالف حكم المدعى ومنشأ الفساد هي الملازمة المذكورة ويمكن ان يكون معارضة في المقدمة باعتبار الدليل المستفاد من قوله من غير

قوله نعم يتوجه عليه  
البحث الرابع حيثئذ  
اي حين دعوى  
القطع لا الظن كما  
لا يخفى قوله فافهم  
اشارة الى الدفاع  
العلوية بمنزل ما سبق  
في الحلول من تعميم  
القابلية والمقبولية بما  
يتم ذات العادل  
والآية بيده

من الصورة المباشرة لم يكن ذات العاقل ولاوصفا قائما بذاته ولايتى من آتة  
 كماستعرف (قوله كمايشهدبه الوجدان الى آخرة) قبل ظاهره دعوى البداهة  
 الوجود الذهني مع آتة من اعظم المعارك اقول بل ظاهره دعوى البداهة  
 في وجود الصورة في الذهن اعم من ان يكون تلك الصورة نفس ماهية العلوم او لا  
 والوجود الذهني المنازع فيه هو القسم الاول لاالاعم فانه يدهي بالوجدان نعم  
 بجه عليه ان وجودها بداهة انما هو حال كونها غالبة عن الحواس لاحاضرة  
 عندها ولذا احتاجوا الى ثبات الحس المشترك بالدائرة البصرة في السئلة الجواللة  
 ومنعه المتكلمون بجواز ارتسام نفسها في الباصرة لا ارتسام صورتها في قوة اخرى  
 غيرها (قوله الثالث ان قوله لا تنظن) يعنى الجواب عن الفتن المذكور بابطال  
 السند الذى هو الحلول ضعيف لانه ابطال السند الاخص من المنع اذهناك  
 سند آخر لا يبطل بما ذكره وهو جواز ان يكون التعقل بذاته لاحد الامرين  
 احدهما كون المعقول ذات العاقل كافي علم النفس بذاتها وثانيهما كونه وصفا لها  
 كافي علمها بالصورة القائمة بها وقد عرفت بطلان هذا السند ايصاب علم النفس  
 بالصور الجزئية الحالية في القوى الخماسية الا ان يقال بطلان هذا السند ايضا  
 لايجدى اذهناك سند آخر لا يبطل لشيء من ذلك وهو جواز ان يكون التعقل  
 لاحد الامور الثلاثة ثلثها كونه وصفا لآلة العاقل ومن هنا يتضح ان مراده  
 من الامور المباشرة للعاقل مالم يكن ذات العاقل ولاوصفا قائما بذات العاقل  
 ولايتى من آتة (قوله الرابع ان قوله فان حصلت الى آخرة) منع هذا القول  
 المتفرع على ما سبق يقصد ارجاعه الى تفرعه كما اشترنا واذا لم يتفرع على  
 ما سبق كان حكما بلا دليل فيكاد ان يكون مصادرة وانما لم يكن نفس المصادرة  
 بل قريبا منها لان المدعى تعقل الفاعل المستقل لما صدر عنه بذاته وهذا الحكم  
 تعقل الفاعل بالمشاركة لما صدر عنه بذاته فلا يكون الدليل متوقفا على عين المدعى  
 بل على قريبا منه (قوله الخامس ان قوله ومعلوم آتة) يعنى ان ما ذكره في ابطال  
 سند المنع الثاني للملازمة ممنوع لانه ان اراد ان حصوله للفاعل لكونه واجبا اقوى  
 من حصوله للقابل لكونه ممكنا فلم يكن بهذا القدر لا يبطل السند المذكور وهو  
 جواز ان يكون القابلية والمقبولية شرطا في تعقل الصورة بذاتها وانما يبطل ذلك  
 لو كفى في التعقل المذكور مطابق الحصول سواء للقابل او للفاعل وذلك ممنوع  
 وان اراد ان حصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل في كونه حصولا للغير  
 يعنى الحضور عنده فذلك ممنوع بل هو اول البحث واقابل ان يقول لانك

التعيين وفي صحة ذلك المنع كلام قصد ارجاعه اليه بالتعيين فقال وما ذكره  
 من الاعتبار الى آخره وحاصله منع الملازمة القائلة بأنه كلما كان الصور العقلية  
 الصادرة عنا بالمشاركة معلومة لنا بذواتها يلزم ان يكون الصور الصادرة  
 عن الواجب بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها مستندا بالفرق بين الصورتين  
 بان الصورة العقلية الصادرة عنا بالمشاركة من صفات ذواتنا وصفة النفس  
 حاضرة عندها كذاتها بخلاف الصور الصادرة عن الواجب ( قوله الثاني  
 ان تعقل الى آخره ) منع لتلك الملازمة ايضا مع تعيين منشأ الغلط وحاصله انما يتم  
 تلك الملازمة ان لو كان تعقل الصورة العقلية القائمة بالعقل لعلاقة الصدور كادل  
 عليه كلامه حيث علق الحكم في المقدمة الواضحة وفي طرفي الملازمة بالمشق  
 الدال على علية مأخذا للاشتقاق اعني الصادرة بالمشاركة والصادرة بالاستقلال  
 وليس ذلك التعقل لعلاقة الصدور بل لعلاقة الحلول او لعلاقة الصدور مع  
 الحلول واقول كلام المحقق الطوسي في قوله فان حصلت تلك الصورة الى آخره  
 وفي قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله آه صريح في ان ذلك التعقل لعلاقة  
 الحصول للعقل بمعنى الحضور عنده وهي العلاقة المطردة في علم النفس بذاتها  
 لا الصدور ولا الحلول ولا مجموعهما فالتعليق بالمشق ليس لاجل ان الصدور  
 علاقة بل لاجل انه مستلزم لعلاقة التعقل والظاهر ان الامر كما ذكره لان الفاعل  
 وحده لا بد ان يحضر عنده جميع اجزاء الفعل وجميع لوازمه بخلاف الفاعل مع  
 غيره وهذا القدر كاف في المقام الخطابي فيندفع الوجهان معا على تحرير صاحب  
 المحاكات ( قوله فانا محتاج في تصور الامور الصادرة عنا ) وهي افعالنا بالمعنى  
 الحاصل بالمصدر سواء قامت باجسامنا كما في حركات اعضاءنا او بمحل آخر  
 كالاشكال التي ترسمها فان الكل مباينة لنا اي لنفوسنا الناطقة بمعنى انها ليست  
 عين النفس ولا صفة حادثة فيها الى الصورة اي الى صورة الامر الصادر  
 عنا وذلك لان الحركات المرئية لاعضاءنا مثلا كسائر المبصرات في ان صورتها  
 ترسم في الحس المشترك فيدرك بواسطة الصورة وكذا سائر المحسوسات  
 سواء قامت باجسامنا او بمحل آخر فعلى هذا نقول كما ان الصورة  
 المرتممة في ذات النفس مدركة معلومة لنا بذاتها لا بصورة اخرى  
 كذلك الصور الجزئية المرتممة في الحس المشترك وسائر القوى فيكون  
 علم النفس بها حضورا مع انها مباينة للنفس بهذا المعنى فيكون مقويا  
 لهذا المدعى كما اعترف به الان يقال كما ان مراد المحقق من الصورة العقلية  
 اعلم من الصورة المرتممة في ذات النفس او في آياتها كذلك مراد الشارح

الموجود اذ الصور الخارجية لا تكون كلية وبصورها الجزئية الصور الخارجية  
 للحيوانات المعاوله لذلك العقل والصور العقلية الجزئية للحيوانات التى ليست  
 بمعاوله كما قدمه لاعم منهما ومن الصور الجزئية العقلية للحيوانات المعقولة  
 او المتشكلة ايضا لان - صورها على الوجه الجزئى موقوف على الآلة الخبيثة  
 وان توهه النارح فى الوجه السابع ( قوله لا بصور غيرها ) اى غير تلك الجواهر  
 وغير تلك الصور بل باعيان تلك الجواهر واعيان تلك الصور بمعنى انفسها فيكون  
 علم الواجب تعالى بكل من تلك الجواهر والصور القائمة بها حضوريا وبالحوادث  
 والمتشكلات حصوليا ولا بأس به لانه ليس بابعد مما ذهب اليه بعض الحكماء من  
 ان علمه تعالى بغير ذاته حصولى مطلقا وما قيل على هذا يلزم ان يكون مبدأ  
 الانكشاف تلك الصور لا ذات الواجب وهو مخالف لمذهبهم فذ فوع بانها  
 يرد لو كان انكشاف تلك الصور على الذات بعد صدورها عن الذات وليس  
 كذلك لما اشار اليه الشيخ من ان نفس صدورها عبارة عن تعقلها فهى انما  
 فاضت معقولة لانها فاضت فتعقلها الواجب فبدأ الانكشاف هو الذات لا يقال  
 ليس الكلام فى انكشاف الصور بل فى انكشاف الحوادث بواسطة تلك الصور  
 لاننا نقول ليس للحوادث انكشاف آخر غير انكشاف الصور اذ ليس هناك علمان  
 احدهما حضورى والاخر حصولى بل علم واحد هو بالقياس الى الصورة وحضورى  
 وبالقياس الى الحادث حصولى فانكشاف الحادث هو بعينه انكشاف الصورة  
 ( قوله وكذلك الوجود على ماهو عليه ) اشارة الى دفع سؤال آخر بان يقال  
 ذات الواجب وان كان علمه لكل شئ\* الا انه لا يكون علمه لنفس الوجود على  
 الترتيب الواقع ذاتا وزمانا لانه مفهوم انتزاعى فلا يكون معلولا فاجاب بان علمه  
 لكل شئ\* بجميع احواله الحقيقية والاعتبارية فيلزم ان يعلم جميع الاشياء  
 باحوالها ولك ان تقول السؤال بان يقال ذات الواجب مفهوم تصورى فالعلم  
 به بوجوب تصور كل شئ\* لا التصديق بوجودها ووقوعها على الترتيب الواقع  
 والجواب بان تصور الذات بوجوب تصور كل شئ\* بجميع احواله وذلك للتصور  
 يستلزم التصديق بوقوع كل شئ\* على الترتيب اذ من التصورات ما يستلزم  
 التصديق كما فى تصور اطراف القضايا قياساتها معها وان لم يكن كاسبه  
 ( قوله فانت هذا الكلام اقتضى ) اى خطاى فى مقام البرهانى فلا يكون  
 صحيحا ( قوله غير بين ) اى غير معلوم لا بداهة ولا كسبا فيكون متعا للدلال  
 بالاعتبار المذكور ولما كان مع المدال واجعا الى منع مضدفة من دليله لاعلى

ذلك الصادر ذاته لا بواسطة رأى كلّي مخصر فيه دليل على ان عمله بذلك الصادر علم حضوري فالصدور في الدليل الاول محمول على الصدور لا بواسطة رأى كلّي فلا يجري في الحوادث المتغيرة ولا في الاجسام القديمة المتشكلة ( قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية ) جواب سؤال مقدر بان يقال قاعدة الحضور بذاته من غير حاجة الى صورة مستأنفة لا يجري في الحوادث والا كانت الحوادث قديمة او كان علم الواجب بها حادثا ولا في المتشكلات من حيث التشكل فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى علما بها وهو باطل فاجاب بان غاية ما لزم ان لا يكون عمله بها حضوريا ولا بأس به لانه غير ممكن في الازل ولا بأس بعدم حصول العلم المتنع في حقه تعالى لان لا يكون علما بها مطلقا ولو بالعلم الحسولي الممكن فانه تعالى عالم بها بالعلم الحسولي بناء على ارتسام صور جميعها في العقول ولو بوجوه كلية مخصرة فيها وتلك العقول مع جميع تلك الصور حاضرة عنده تعالى ولما توجه ان يقال انما يتم ذلك لو كانت العقول عالمة بجميع تلك الحوادث الغير المتناهية والمتشكلات ولو بوجوه كلية مخصرة وذلك ممنوع اشتغال ولا بدفعه بان للعقول علما حصويا غير معلولاته كعلم العقل الثاني بالعقل الاول فلكل منها علم حصولي بذات الواجب الذي هو علة كل شيء فبواسطة ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بان يكون كل منها عالما بجميع الموجودات قديمة كانت او حادثة مجردة كانت او مادية متشكلة جواهر او اعراضا موجودة في الخارج او في الاذهان ففي كلامه غاية العجز ومراده ما ذكرنا ولعله اراد ان لكل من العقول علما حصوليا بكنهه الواجب والافعال بالواجب بوجه من الوجوه لو كان موجبا للعلم بكل معلول لكان كل انسان عالما بجميع الاشياء كعلم الواجب وذلك ظاهر البطلان ولا يتدح بما قاله الحكماء من امتناع اكتناء الواجب تعالى لان مرادهم امتناعه للانسان نعم رد عليه منع ظاهر ثم الظاهر من كلامه ان كل عقل عالم بمعلولاته علما حضوريا كعلم العقل الاول بالعقل الثاني واثبات عليه بعض الممكنات للبعض الآخر بالاجهاد باقصد قوله ولا موجود الا وهو معلول له لامتناع اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد شخصي الا ان يقال ان ذلك مبني على كفاية الصدور الظاهري في العلم الحضوري بالصادر كما في علمنا بالصورة العقلية الصادرة عنا بحسب الظاهر وبعد ذلك يتجه عليه ان الكفاية المذكورة في الصادر المبين للمصدر محل نظر ( قوله كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية ) صفتان للصور والمراد بصورها الكلية صورها العقلية الكلية ولو مخصرة في ذلك

( الموجود )

لا تقوم بذاتها بطلان مثل الافلاطونية ولا يثبت المعلول الاول والالكل علم  
 الواجب به متأخر عنه وهو باطل كالارتسام المذكور والدليل الاول مستفاد  
 من قوله وحكمته يكون العائين الى آخره والدليل الثاني مستفاد من قوله من  
 غير تعابير يقتضى الى آخره ( قوله فاذن وجود المعلول الاول الى آخره ) والظاهر  
 ان مراده وكذا الكلام في المعاولات الذاتية الباقية بنا على جريان الدليل الاول  
 فيها فان الواجب تعالى بشرط المعلول الاول واحد حقيقي بالنسبة الى المعلول  
 الثاني لا يصدر عنه الا المعلول الثاني ولذا احتاجوا في صدور المعلول الثالث  
 الى شرط آخر ولا يقدح تعدد العلة ذاتا او اعتبارا في وحدتها بالتفاس الى  
 المعلول المعين الا يرى انهم لم يخصوا قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد  
 بصدور المعلول الاول بل اجره وان سائر المواضع ولو كانت العلة متعددة بحسب  
 الذات كما في قولهم الجسم لا يكون فاعلا ومنفعلا من جهة واحدة اذا لواحد  
 لا يصدر عنه الا الواحد بل هو باعتبار صورته الجسمية فاعل وباعتبار مادته  
 منقول نعم لا يجري الدليل الثاني لجزا ارتسام صورة المعلول الثاني في المعلول  
 الاول بل صورة كل معلول متأخر في كل معلول متقدم والقائل ان يقول ان خص  
 المعلول في قولهم العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول الصادر عن العلة بالذات لا بشرط  
 شيء لم يجر هذا الكلام في سائر المعاولات الذاتية الصادرة بشرط وايضا لم يتم  
 ما يأتي منه من ارتسام صور جميع الكلويات والجزئيات في العقول بواسطة تعقلها  
 الواجب تعالى العلة في الكل وانعم من المعلول الصادر بالذات او بالواسطة  
 فهذا الكلام مع الدليل الاول كما يجري في المعاولات الذاتية القديمة يجري في  
 الحوادث كلها فان الواجب بشرط مجموع المعدن السابقة الحادثة علة تامة  
 لكل معلول حادث عندهم وهو بالنسبة الى ذلك المعلول واحد حقيقي لا يصدر  
 عنه غيره فيكون المعلولان اعني ذات كل حادث وعلم الواجب به متحدين في  
 الوجود فيلزم ان يكون العلم بالحوادث ايضا حضورا مع انه حصوله عنده  
 والالزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب تعالى بها والكل باطل ولذا  
 احتاج الى صورها المرسمة في العقول وخص العلم الحضورى بالمعاولات الذاتية  
 التي هي العقول مع الصور القائمة والجواب ان قولهم بان العلم بالعلة بموجب  
 العلم بالمعلول بمعنى ان العلم بالمصدر بالذات وبالاستقلال بالمعنى الذي ذكرناه  
 بموجب العلم بالمعلول هو على اطلاقه دليل على اماطة علم الواجب بالكل سواء  
 كان ذلك العلم المحيط حضوريا او حصوليا ومع قيد آخر هو ان يكون صدور

وعقله لذاته ( اى علمه بذاته ( فى الوجود ) اى فى الوجود بحسب نفس الامر  
 ( الاى اعتبار المعتبرين ) المتوهمين لا الوجود له فى نفس الامر كاياب الاغوال  
 وذلك لان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المعاول الاول واحد حقيقى لا تعدله  
 بالذات ولا بالاعتبار و يدل على ما ذكرنا مذكره الشيخ فى الشفاء حيث قال ذاته  
 تعالى عقل وعقل لا ان هناك اشياء متكررة وذلك لانه بما هو هوية  
 مجردة عقل وبما يعتبره ان هو يتة المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبره  
 ان ذاته له هوية مجردة عاقل ذاته فان المعقول هو الذى له ماهية مجردة لشيء  
 والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشيء وايس من شرط هذا الشيء ان يكون  
 هو او آخر بل شيء مطلقا والشيء مطلقا اعم من ان يكون هو او غيره فالاول  
 باعتبارك انه ماهية مجردة لشيء هو عقل وباعتبارك ان له ماهية مجردة لشيء هو  
 عاقل وباعتبارك ان الماهية المجردة لشيء هو معقول الى ان قال فقد فهمت  
 ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب كونه اثنين فى الذات ولا اثنين بالاعتبار ايضا  
 فانه ليس بحصيل الامرين الا باعتبار ان ماهية مجردة لذاته وان ماهية مجردة  
 ذاتها له وههنا تقديم وتأخير فى ترتيب المثل والغرض المحصل واحد انتهى  
 وما قيل عليه تعالى يقتضى التغاير ولو اعتبارا ليس بشيء والالم يكن ذاته تعالى  
 فى المرتبة المتقدمة على كل اعتبار عالما وذلك باطل كذا حقه بعض المحققين  
 فعلى هذا يكون المراد بتعدد العلة فى قوله يكون العلتين تعددا وهو ما لا يطابق  
 الواقع ( قوله فاحكم بكون المعاولين ) اى يجب ان يحكم بكونه شيا واحدا  
 فى الوجود النفس الامرى بان يكون تام وجودا خارجيا واحدا بان يكون تام وجودا  
 واحدا علميا اذ علية الذات الذات المعاول الاول بطريق الوجدان فى الخارج  
 فاما ان يكون المعاولان موجودا خارجيا واحدا او يكون ذات المعاول الاول  
 موجودا خارجيا وعلم الواجب تعالى به موجودا علميا اى صورة ادراكية وعلى  
 الثاني لا يكونان شيئا واحدا فى الوجود بحسب نفس الامر وتلخيص كلامه  
 ان ذات الواجب علة لذات المعاول الاول وعلمه تعالى بذاته لكونه علة للعالم بكل شيء  
 هو علة للعالم بالمعاول الاول والعتان واحدة فى الوجود فكما كانت العلتان واحدة  
 فى الوجود يلزم ان يكون المعاولان ايضا واحدا لان الواحد الحقيقى لا يصدر  
 عنه الا الواحد ولا نهما او تعددتان فى الوجود ليكن احدهما موجودا خارجيا  
 مابنا لذات الواجب والآخر صورة ادراكية اذ لا قائل بكونه موجودين  
 خارجيين وذلك يقتضى ارتسام تلك الصورة الادراكية فى ذات الواجب لانها

قوله وههنا تقديم  
 وتأخير اى فى اعتبار  
 المعتبرين تقديم وتأخير  
 مجرد التصوير  
 والفهم فلا يرد  
 ان فى مفهومى  
 المتضامين مجرد  
 تقديم وتأخير مع  
 كونهما متسايرين  
 فى الواقع كالابوة  
 والبنوة كما يخفى سدا

لجواز ان تكون في ضمن بعض الافراد مشروطة بالاول وفي ضمن  
 البعض الآخر بعدم الحلول فلا يفرع ( قوله فان حصلت لك الى آخره )  
 فلذا اورد عليه الشارح الوجه الرابع من وجوه البعث الآتي وتأنيها  
 بان يقال ان الصورة الصادرة عن النفس بشاركة الغير مقبولة لها وهي  
 قابلة لها لكونها محلها وحال الصور الصادرة عن الواجب تعالى معه  
 ليست كذلك فان ارادنا نتعل تلك الصور بذواتها مطلقا لا بشرط  
 التساوية والمقبولية فالمقدمة الواضحة ممنوعة لجواز ان يكون تعاقبا  
 ايها بذواتها بذلك الشرط وان ارادنا تعاقبا بذلك الشرط فالمقدمة  
 الواضحة مسلمة لكن الملازمة حيث ظاهرة المنع لانفاء الشرط المذكور فيما  
 صدر عن الواجب تعالى واجاب عنه ايضا باختيار الشق الاول والاثبات المقدمة  
 المنوطة بابطال السند بقوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله الى آخره ولم يقل  
 ان حصول الشيء لفاعله المستقل ليس دون حصوله لفاعله الغير المستقل  
 وقابله كما يقتضيه اشتراك الصدور لما قدمنا ان المراد من الصدور بشاركة الغير  
 ماله التساوية فقط وفاعل الكل الواجب لا الغير فن قل ان الوجه الثاني  
 من الظن مبنى على كون الصورة الخالصة في النفس صادرة عن العقل التعال  
 فقد غفل عن ذلك بل كل من السؤال والجواب مبنى على كونها صادرة  
 عن الواجب تعالى ومن ههنا يعلم صدق ما قدمه الشارح ناقلا عن الشيخ والمحقق  
 الطوسي وبمستدرك من ان محقق مذهبهم ان لا يؤثر في الوجود عندهم الا الواجب  
 تعالى وان الوسائط بمنزلة الشروط والآلات له ( قوله واذا قد تقدم هذا  
 فاقول الى آخره ) لا يخفى ان هذا الاستدلال انما يستعمل فيما كان المتقدم  
 من مقدمات الدليل المتأخر وههنا ليس كذلك اذ لا يتوقف الدليل الآتي على  
 ما تقدم بل التفرع السابق من قوله فهو عاقل ايها الى آخره يدل على  
 ان المتقدم دليل برأسه على ان علم الواجب بالعلول الذاتية عين تلك العلول  
 فالوجه ما اشار اليه صاحب المحاكات من ان هذا المطلب لما كان مستتبدا عند  
 ارباب التحصيل والتعلم احتاج الى تقريبه من الاذهان اولا بالخطايات ثم الى  
 اثبات البرهانيات فسبق خطبي وما يأتي رهاني فعلى هذا يدفع كثير من اجاب  
 الشارح كما يشير اليه لكن الشارح يشير الى ان قولهم العلم بالعلول بوجوب العلم  
 بالعلول كما هو مبنى استدلاله ههنا موقوف على المقدمة السابقة مع انها لا تجري  
 فيما عدا العلول الاول وسنعرف جريانها في الكل ( قوله من غير تعاقب بين ذاته

صورة هي مرآة لها وان لم يكن لها صورة زائدة على ذاتها كما ينتزع الحرارة من الحرارة في قولنا حرارة النار حارة فهي من حيث كونها ماله تلك الصورة المنتزعة معلومة والتركيب مجموع هذه الاعتبارات فقوله فقط متعلق بالتعلق لا بالتضاعف لان جميع هذه الاعتبارات متضاعفة البتة وما قيل من جملة تلك الاعتبارات كون العاقل قابلا للصورة وكون الصورة مقبولة فليس بشيء لان حلول الصورة في العاقل من خواص العلم الحسولي ولا مدخله في العلم الحضورى كما سيصرح به في نفى الظن فلا يكون متضاعفا في العلم الحضورى كما ان الفاعلية والمنفعية المترتبتين على الصدور من خواص العلم الحضورى فلا يتضاعفان في العلم الحسولي (قوله ولا نظن ان كونك محلا) منع للملازمة باعتبار المقدمة الواضحة باعتبار آخر بوجهين احدهما بان يقال ان اريد اننا تعقل تلك الصور بذاتها مطلقا لا بشرط الحلول فينا فالمقدمة الواضحة ممنوعة لجواز ان يكون ذلك التعقل بشرط الحلول فينا وان اريد التعقل بشرط الحلول فالمقدمة الواضحة مسئلة لكن الملازمة ظاهرة المنع حيثئذ لان المعلول انصارد عن الواجب غير حال فيه تعالى واجاب عنه باختيار الشق الاول واثبات المقدمة الواضحة المبنوعة بابطال السند بزعم مساواته للتعلم بان يقال ذلك الاشتراط باطل فانك تعقل ذلك مع انك لست محلا لها فلو كان تعقل النفس تلك الصورة الصادرة عنها بالمشاركة الحاضرة عندها بذاتها بشرط حلولها فيها لزم ان لا تعقل ذاتها بذاتها لان ذاتها غير حالة في ذاتها اذ لا يتصور حلول الشيء في ذاته وان جاز حلول جوهر في جوهر آخر وقوله بل انما كان كونك محلا الى آخره تعيين لمنشأ غلط الظن المذكور كانه قال نعم الحلول فيك شرط في حصول تلك الصورة لك لانها عرض يحتاج وجوده الى الحلول في محل وحصولها لك شرط في تعقلك اياها بالعلم الحضورى لان مدار العلم الحضورى على حصول المعلوم للعالم لكن غاية ذلك اشتراط خصوصية بعض الافراد لكونه عرضا لا لكونه علما حضوريا لان طبيعة العلم الحضورى مستغنية عن ذلك الاشتراط لثبته في علم النفس بذاتها من غير حلول فلذا قال فان حصلت لك تلك يعنى فلو فرضنا حصول تلك الصورة بغير الحلول فيك حصل تعقلك اياها حضوريا كعلم النفس بذاتها من غير حلول ولا يخفى انه ان اراد استغناء الطبيعة المطابقة فليس وغير مفيد وان اراد استغناء الطبيعة المحلوطة فذلك ممنوع

العلية للكل و يدل على ما ذكرناه جعل فيما يأتي حصول الصورة لنا حصولا  
 للقابل للافعال فمراده بالصدور بمشاركة الغير هو الصدور بإيجاد الغير تلك  
 الصورة الحادثة وما توقف هي عليه من المحل الذي هو النفس وسائر العال  
 المعدة وغير المعدة وبالصدور الاستقلالي ان يكون وجود الكل اعني الصادر  
 وما توقف عليه بإيجاد الواجب تعالى ان توقف ليس المراد بالصدور بالمشاركة  
 ان يتوقف على شيء وبالصدور الاستقلالي ان لا يتوقف على شيء كما توهمه الشارح  
 في الوجه السابع الآتي فانه بطل الاستدلال بالعلية على احاطة علم الواجب  
 بناء على ان جميع الممكنات مرتبة بتوقف بعضها على صدور البعض الآخر  
 عندهم وكذا توهمه من قال هنا الصورة صادرة عنا بمشاركة المعالوم الذي  
 تلك الصورة ظلله الا ان يكون ما ذكره هذا القائل توضيحا لمراد الشارح فيما  
 توهمه بل يمكن توضيح مراد المحقق الطوسي هنا اولي من توضيح مراد الشارح  
 فيما يأتي الا يرى ان المحقق فرع على هذا البيان ( قوله فاذن المعالومات الذاتية  
 الى اخرى ) وجعل فيه الواجب تعالى فاعلا لذاته بالنسبة الى تلك المعالومات  
 الذاتية مع توقف صدور بعضها على بعض عندهم فكيف يحمل مراده هنا  
 على ذلك نعم خص الذكر بعد قوله واذا قد تقدم هذا الى آخره بالمعول الاول  
 الصادر لا بشرط شيء اصله لكن مراده بمقابلة الواقع عليه كما يشير اليه ( قوله  
 بل كما نعمل ذلك لشيء بها ) لكونها مرآة الاحاطة ( كذلك تعقلها بنفسها ايضا )  
 لاتحاد المرئي والمرآة فاعلموا ان تعارض الصورة اولو الذي الصورة ثانيا وبواسطتها  
 وهذا كما يرى المرآة اولو وبواسطتها الصورة المرئية فيها ومحقق ذلك ان العلم  
 مطابق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء التفت اليها النفس او لا كما لعاني  
 الخرفية ولا يلزم من كون الصورة معلومة ان يكون الحكيم بكونها معلومة معلوما  
 بدون الالتفات اليه ومن غفل عن ذلك ما قال ( قوله بل انما يتضاعف الى اخرى )  
 يعني ان هنا عين احدهما حصولي وهو العلم بالشيء بصورته والاخر حصولي  
 وهو العلم بالصورة بذاتها فيحصل العلمان من غير ان يتضاعف الصور  
 فيهما بل انما يتضاعف الصفات الاعتبارية فيهما المتعاقبة بذاتك او بالصورة  
 فقط اما المتعاقبة بذات العاقل فهي كونه بحيث حصل عنده الشيء بصورته  
 وكونه بحيث حضر عنده الصورة بذاتها واما المتعاقبة بذات الصورة فهي كون  
 الصورة صورة ادراكية للشيء ومرآة له وكونها صورة ادراكية لنفسها ومرآة  
 للملاحظة نفسها هذا باعتبار كونها علما واما باعتبار كونها معلومة فلها اعتبار  
 آخرو هو كونها ذات صورة ادراكية هي مرآة لتمام العقل بتزج عنها

قوله سواء التفت الخ  
 واوسم ان العلم بالصورة  
 يتوقف على الالتفات  
 اليها فراد المحقق  
 الطوسي هنا انك اذا  
 التفت الى الصورة  
 وعلمها فانك تعلمها  
 بذاتها لا بصورة  
 اخرى تكون مرآة  
 للملاحظة

الهوية الخارجية مع ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الاذهان صور عندهم  
مبنى على تشبيه الهوية الخارجية الحاضرة عند المدرك بالصورة العقلية الحاصلة  
عنده في كونها مرآة للملاحظة المعلوم في العلم الحضورى يكون المرآة والمرئ  
متحدين في الماهية وفي شخص الوجود الاصلى خارجيا كان ذلك الوجود كما في علم  
النفس بذاتها او ذهنيا كما في علمها بالصورة الذهنية الحاضرة عندها وفي العلم  
الحصولى مختلفين في احدهما كما في علم الانسان بحده التام او برسمه واعلم  
انهم اوردوا على علم النفس بذاتها بانه يستلزم اجتماع مثلين في محل واحد بناء  
على ما هو المتحقق من ان الحاصل في الذهن عين ماهية المعلوم واجابوا عنه  
تارة بان المحال اجتماع مثلين موجودين في ظرف واحد لاجتماع مثلين احدهما  
موجود في الخارج والآخر في الذهن وتارة بان علم النفس بذاتها حضورى  
فليس هناك صورة ذهنية اخرى ماعدا الصورة الخارجية ليلزم اجتماع المثلين  
والجواب الثانى هو المختار عند المحققين ولذا اختاره المحقق الطوسى هنا اقول  
يجب على كل من الابراد والجواب انهم ان اردوا ان النفس عالمة بكنهه ذاتها  
فظاهر الفساد والا لعلت انها جوهر او عرض وان اردوا انها عالمة بذاتها  
ببعض وجوهها فهناك صورة ذهنية غير مماثلة للنفس لانها صورة ذلك  
الوجه المغاير لها بالماهية لا صورة نفس النفس فهناك صورتان احدهما خارجية  
والاخرى ذهنية قائمة بالاولى ويستأتمثلين ( قوله لا يحتاج ايضا الى آخره )  
هذا صريح في ان علمه تعالى بغيره من الممكنات عين الممكنات واستدل عليه  
بالاعتبار الا ترى وحاصله كلما كان الصور العقلية الصادرة عنا بمشركة الغير  
معلومة لنا بذواتها علما حضوريا لا بصورها علما حصوليا يلزم ان يكون  
الصور الصادرة عن الواجب تعالى بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها  
علما حضوريا ولكن المقدم حق فكذا التسالى اما حقيقة المقدم فبما لوجدان  
واما الملازمة فلان تعقل الصورة بذاتها لا بصورتها الاخرى لعلاقة  
الصدور كابدل عليه التعليق بالمشق والصدور بالاستقلال اقوى من الصدور  
بالمشاركة فاذا كان الضعيف موجبا لذلك التعقل فيوجهه الاقوى  
بالطريق الاولى ( قوله فبهي صادرة عنك الى آخره ) لعل مراده  
الصدور الظاهرى لا الحقيقى لانه متاف لما اسلفه في تحقيق مذهب الحكماء  
من ان لا مؤثر عندهم الا الواجب تعالى ولا يمكن حمله على مذهب نفسه  
وغيره من الشيعة والمعتزلة من كون العبد موجدا لافعاله لانه هنا في صدد  
تحقيق مذهب الحكماء في احاطة علم الواجب تعالى بالكل بعلاقة

عن الذات خارجية او ادراكية مرتسمة في محل آخر فعلى هذا بقيت الامر الاول  
 ايضا وعلى كل تقدير فظاهر كلام الشفاء ان العلم بذاته تعالى عين ذاته وعلمه  
 بغيره من الممكنات عين المعلومات وكلام الشقق الطوسي يمر عليه وبمجموع  
 حوله بما ليس مراد الشيخ من الاعتبار بالنفس ونفي الظن وغيرهما من الكلمات  
 الضعيفة لان مراده ثبت بما ذكره كما عرفت (قوله بمجموع حول ظاهر كلام الشفاء)  
 وانما قال تظاهر كلام الشفاء لانه يجوز ان يحمل على نفي قيام الصور بذاته تعالى  
 في مرتبة العلم الاجمالي واثبات قيامها في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو مرتبة  
 الابدان بناء على ان الكثرة العارضة لا تقدر في وحدته الذاتية فيكون موافقا  
 في الاشارات ليقال فعلى هذا لا يكون في الشفاء صريحا في نفي قيام الصورة  
 لاننا نقول مراده التصريح بحسب الظاهر ويمكن ان يقال ما في الشفاء وان كان  
 صريحا في نفي قيام الصورة بذاته تعالى تظاهر او باطنا الا انه ليس بصريح في ان علمه  
 تعالى بغيره عين المعلومات بل هو ظاهر فيه اذا احتمال الصور الادراكية  
 في كلامه قائم ولو مرجوحانعم على هذا يتجه عليه ان تلك الصور الادراكية  
 اما قائمة بذاته تعالى وقد تقيها من قبل واما قائمة بنفسها فيلزم المنل  
 الافلاطونية وقد ابطالها الشيخ وغيره واما قائمة ببعض الممكنات فيلزم احتياج  
 الواجب في علمه الى بعض الممكنات مع ان قيام صورة المعلول الاول ببعض  
 الممكنات غير صحيح قطعا لكنه بحث آخر لا بدفع الاحتمال المذكور اذ سيحى  
 من الشارح ان الشيخ رد علم الواجب بين الاحتمالات في الشفاء ولم يعم ان الحق  
 ايها هذا الذي ذكرناه الى هنا مني على ما فهمه الشارح من الشفاء وسيحى  
 تحقيق كلام الشيخ في انه جزم في الشفاء بالاحتمال الاول اعني قيام الصورة  
 الواحدة الاجمالية بذاته تعالى في مرتبة العلم الاجمالي لتكون تلك الصورة  
 علما اجاليا سابقا على ايجاد المعلومات بالاختيار فالاضراب هنا على  
 ظاهره وقوله وهو اولي للآخره بالمعنى الاول يكون اشارة الى ان علمه بتلك  
 الصورة الاجمالية حضوري لاحصولى وبالمعنى الثاني يكون اشارة الى ان مبدأ  
 انكشاف تلك الصورة هو الذات لا الصفة الزائدة كما قال الاشاعرة (قوله  
 فانه قال كما لا يحتاج العاقل) اي النفس الناطقة في ادراك ذاته لذاته متعلق  
 بالادراك اما اشارة الى ان ادراك ذاته لذاته لا بواسطة آلة جسمانية لان  
 ذاته مجرد عن المادة فلا يحتاج العالم به الى تلك الآلة واما اشارة الى ان ادراك  
 ذاته مقتضى هو به لا ينفك عنه اصلا سواء التفت الى ذاته اولا (قوله الى  
 صورة غير صورة ذاته) اي غير هو به الخارجية واطلاق الصورة على

بقوله (ولانه تعالى يعقل ذاته وانه مبدأ لكل شيء) الظاهر انه عطف على ذاته ويمكن الحالية وبتجه على الاول ان العلم بكونه مبدأ لكل شيء موقوف على العلم بكل شيء والكلام فيه فيكون الدليل مستملا على المصادر والجواب عنه ان ليس المراد بالبدائية المعقولة هذه النسبة لبتوجه ذلك بل المراد هو الخصوصية مع كل معلول معين لما تقرر عندهم من ان لا بد لكل علة من الخصوصية مع معلولها دفعا للرجحان من غير مرجح وهذه الخصوصية في الواجب تعالى ليست حالة زائدة بل عين الذات عندهم فعلمت تعالى بذاته بكنهه يستلزم العلم بجميع لوازمه التي من جعلتها كونه تعالى جواد امطلقا ومعدن كل خير وكال وخصوصية ذاته تعالى مع المعلول الاول وخصوصية ذاته مع المعلول الثاني بشرط المعلول الاول وهكذا فهذا الاعتبار يكون العلم بذاته تعالى علة تامة للعلم بجميع الاشياء على ان يكون العلم بالاشياء لازما متأخرا عن العلم بذاته بان يكون الذات من حيث كونه علما موجبا لقيضان صور بعضها صور خارجية وبعضها صور ادراكية وهذا هو المراد بقولهم علم الواجب تعالى بذاته منطوقا على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الاجمالي على العلوم التفصيلية كما اشار اليه بعض المحققين في رسالة مستقلة في علم الواجب تعالى والاشارة الى الانطواء من جهة تلك الخصوصيات (قال في عقل من ذاته كل شيء) ولم يقل من العلم بذاته كل شيء مع ان علة التعقل ومبدأه عندهم هو العلم بالذات فذلك ان تقول الضمير في قوله وهو اولى عاقد الى الواجب تعالى على معنى انه تعالى يحجج الواجب تعالى في التعقل الدفعي الذي هو مرتبة العلم الاجمالي بالاشياء الى صورها التفصيلية المتعددة والاجالية الوجدانية لانه تعالى اولى بان يكون علما بمعنى مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور الفائضة من علميته تعالى يعنى لو كان هناك صور ادراكية لفاضت معقولة ايضا لما عرفت من استحالة الصدور بدون العلم بل كل صادرا مانفس العلم او مسبوقة به لا متأخر عنه للزوم الدور او التسلسل فلا بد ان ينتهي مبدأ الانكشاف الى الذات فهو اولى بان يكون علما بمعنى مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور المتأخرة عن علميته تعالى ولا يلزم تحقق العلم بدون المعلوم في تلك المرتبة الاجالية لان العلم الاجمالي الدفعي عبارة عن العلم بذاته تعالى المشتمل على العلم بخصوصيته مع المعلومات اجالا كما عرفت في الانطواء المذكور واذا لم يحجج الواجب تعالى الى صورها في مرتبة العلم الاجمالي لم يحجج اليها في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو الصور الفائضة

مراده من غير ان يتصف بصورها التنصية ولا بصورها الاجمالية الوجدانية  
للزوم المفاسد على كل تقدير منها كون الواحد الحقيقي فاعلا وقابلا ومنها زيادة  
الصفة على الذات ومنها كونه تعالى محلا لبعض الممكنات الصادرة عنه تعالى  
والكل محال عندهم ولذا شنعوا عليه في الاشارات ولذا قال صرح بنفبه بل  
ذلك التعقل الدفعي (قوله بان قبض عنهما) اي حقيقة الذات (صورها) سواء  
كانت صوراً خارجية كما في صور العقول القديمة او صوراً علمية كما في صور الحوادث  
المرسمة في بعض العقول (معقولة) هذا هو ظاهر الاضراب لكنه يابا كون  
المعلومات عندهم مرتبة في الوجود الخارجي فاوجدها اضراب عن لازم الكلام  
الاول اي فلا تفيض عنها صور في تلك الدفعة لامتددة ولا واحدة بل تفيض  
عنها بعدها صورها معقولة مرتبة كما في صور العقول الخارجية او غير مرتبة كما  
في الصور الادراكية المرسمة في العقول بناء على ان علوم العقول اجمالية غير  
مرتبة عندهم وقوله معقولة حال من الصور اي تفيض حال كونها معقولة لانها  
تصير معقولة بعد الفيضان وحاصله ما اشار اليه به من ان التخصيل من ان  
تعقل الواجب تعالى بالاشياء ليس بمعنى انها صدرت عن الذات فتعقلها على  
ان يكون تعقلها متأخرا عن صدورها اذ يستحيل الصدور بدون العلم فيدور  
او يتسلسل بل بمعنى ان ذلك الصدور والفيضان هو نفس التعقل فتفيض تلك  
الاشياء عن الذات حال كونها معقولة بذواتها فقد ادعى الشيخ في هذا الكلام  
اخر من احدهما ان تلك الصور الفائضة معقولة للواجب تعالى بذواتها لا بصورها  
المرسمة في ذاته تعالى وثانيهما ان جميع تلك الصور معقولة للواجب تعالى  
فأشار الى دليل الاول بقوله وهو اي فيضانها معقولة والمراد الصور الفائضة  
معقولة كحصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة (اولى بان يكون علما) بمعنى  
الصورة الحاضرة عند المجرد (من الصور الفائضة من عقلياتها) يعني صور تلك  
الصور بمعنى ان تلك الصور الفائضة لو كانت معقولة لا بذواتها بل بصورها  
لفاضت هناك صور اخرى لاجل معقولية الصور الاولى ليكون مرئيا للملاحظة  
ولامانع ليكون كل من الصورتين عالما له تعالى لان كلامهما صادرة عن الذات  
حاضرة عنده تعالى مع ان الصورة الاولى اقدم بالذات من الثانية التي هي ظلها  
فتلك الصور الفائضة اولا اولى بان يكون علما من صورها الفائضة تاليا لاجل  
معقوليتها وما لبس باولى لا يقع في حق الواجب تعالى فتلك الصور الفائضة  
معقولة بذواتها لا بصورها المرسمة في ذات الواجب تعالى وأشار الى دليل الثاني

ايضا على ترتيب) اقتضته العناية الازلية هو ترتيب سلسلة الممكنات ( و اكثره  
 اللوازم من الذات) سواء كانت (متباينة) كالعقول (او غير متباينة) كاصفات  
 (لائمة الوحدة) اى لا تخلل بها ذائلمة خلل في الحائط ( و الاول تعالى يعرض له  
 اكثره لوازم اضافية وكثرة سلوب و بسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثير  
 لذلك في وحدانية ذاته تعالى) وحدة حقيقة بحيث لا تعدد بالذات ولا  
 بالاعتبار ولا يخفى ان اللوازم الغير المتباينة ليست بصريحة في الصور العقلية  
 القائمة بالذات لجواز ان تحمل على الاعتبارات العقلية كما يتبادر من اللوازم  
 الاضافية والسلوب ولذا قال ظاهر عبارته وفيه ما فيه بل الظاهر هي تلك  
 الاعتبارات (والاولى) ما قبل تلك العبارة ما ذكره في العلم الانفعالى والفعلى  
 حيث قال ( الصورة العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصورة الخارجية  
 مثلا كما نستفيد من السماء صورة السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى  
 القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل مانعقل شكلا ثم يجعله موجودا  
 ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى) فعلى  
 هذا انما قال ظاهر عبارته اذ يمكن تأويله بان مراده من الوجه الثانى مجرد تقدم  
 العلم الواجبي على وجود الاعيان ولو تقدا بالذات لامع ارتسام صورها في ذات  
 الواجب تعالى ( قوله حيث قال هو يعقل الاشياء دفعة) اى من غير تقدم تعقل  
 بعضها على بعض تقدا ذاتيا اذ الدفعى الاثنى يستلزم حدوث تعقلها  
 وهو محال فعلى هذا يكون المراد من الاشياء غير ذاته تعالى فان العلم بذاته علته  
 للعلم بتلك الاشياء عندهم فيكون متقدما بالذات ( من غير ان يتكثرت لها) اى  
 في تلك الدفعة و بويده ما في بعض النسخ من قوله فيها ( صورها في جوهره  
 تعالى) اى في ذاته تعالى ( او بتصور حقيقة ذاته) اضافة الحقيقة الى الذات  
 كشجر الاراك لان حقيقته تعالى عين ذاته عندهم وليس له تعالى حقيقة  
 كلية والتصوير هنا بالمعنى اللغوى اى قبول الصورة وهو مطاوع التصوير  
 يقال صورته فتصور ( بصورها) اى بصورة شئ منها بناء على اضمحلال  
 الجمعية بالاضافة الجنسية والالام يصح مقابلته لاشق الاول بخلاف ما اذا  
 حل على ما ذكرنا فانه بدل على ان ذاته تعالى لم تتصف بصورة من صورها  
 اصلا وهو لم يفهم من الشق الاول الدال على نفي انصاف ذاته تعالى  
 بالصور الكثيرة وكذا وفي سياق النفي للعموم فكأنه قال من غير ان يتصف ذاته  
 تعالى بالصورة لايصور متعددة ولا بصورة واحدة منها ولك ان تقول

من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض اذ لا يمتد في اليه فساد اصلا فاقابل  
 المتقابلات كالضحك والبكاء، والعلم والجهل والقيام والاقيام فان الانسان متصف  
 بالكل واحتمل عليه بان الانسان مثلا قابل للتقابل والام تعرض له فيكون  
 في نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا  
 لما يقابله وهو جز، هذا الانسان الذي لا شك في وجوده وجزءه الموجود وجود  
 في الخارج فاقابل للمتقابلات موجود في الخارج فقد حكمه بكون فرد من الانسان  
 مجردا موجودا في الخارج وهو بعينه علمه لو اوجب تعالى بالانسان عنده ولما ورد  
 عليه ان ذلك الفرد القابل هو بعينه الماهية المجردة عن جميع العوارض والحكمة  
 بوجودها قطعي البطلان لان كل موجود في الخارج متعين متصف ببعض  
 المتقابلات بداهة اول كلامه صاحب حكمة الاشراق بان ليس مراد افلاطون  
 من الفرد المجرد القائم بنفسه ذلك بل هو اشارة الى ما عليه الحكماء المتأمنون  
 بمعنى الاشراقية من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والسيارات العنصرية  
 ومركباتها جواهر مجردة من عالم العقول بدماء حتى ان الذي نوع النار  
 هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع  
 ويعبر عنه بلسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ومع الاعتراف بكونه جزئيا  
 يقولون انه كلي ذلك النوع بمعنى ان نسبة قبضه الى جميع المتخاصة على سواء  
 لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون ماهية انسانية مجردة موجودة  
 في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد محققة في المواد ويكون هناك انسان  
 محسوس يفسد وانسان آخر معقول مجرد لا يفسد ابدا ولا يتغير وبالجملة الصور  
 المتعلقة ليست المثل الافلاطونية لان مثل الافلاطون تورية اي من عالم العقول  
 وهذه المثل المتعلقة من عالم الاشباح التي بعضها ظلمانية وبعضها نورانية ففي  
 قوله اشتهرت اشارة الى تأويل صاحب حكمة الاشراق ومراده وذهب  
 البعض الى ان علمه تعالى تلك الصور المتعلقة سواء كانت عين المثل  
 الافلاطونية اولا (قوله وظاهر عبارة الاشارات الى آخره) حيث قال (واجب  
 الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته) لا بواسطة صورته ثم (يلزم قبومته) مفعول  
 يلزمه القبوم الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه والمراد هنا علمه بجمعه ما سواء  
 (عقلا بذاته لذاته) قبل حال من ضمير قبومته اي حال كونه عالما بذاته وبمكن  
 ان يكون مفعولا ليلزم اي يلزم لعلمه بذاته لذاته (ان يعقل الكثرة) فاعل يلزم  
 (حيات الكثرة) جواب للالزام متأخرة لادخاله في الذات متقوم بها وحيات

قوله متصف ببعض  
 المتقابلات لاسيما باحده  
 المتقابلين اجمالا وسلبا

سنة

فلا تناقض بين ما ذكره ههنا من الاختلاف بين الحكماء وبين ما سبق من اتفاقهم في ان علم الواجب عين الذات سواء بذاته او بالمكانات لان اتفاقهم في المعنى الثاني واختلافهم ههنا في المعنى الاول ( قوله وذهب البعض الى ان علمه تعالى لعل مراده سواء بذاته تعالى او بغيره (صو مجردة غير قائمة بشئ) من ذاته تعالى وذوات سائر الاعيان بل قائمة بنفسها وهي التي اشار اليها الامام حيث قال جميع ما تصوروه فلها وجود غائب عنا اما قائمة بنفسها كما يقوله افلاطون او مر تسمية في العقل الفعال كما يقوله الحكماء فعلى هذا يكون المثل الافلاطونية شاملة للكليات والجزئيات لانا نتصور الكل والصور الجزئيات ولو من عالم العقول المجردة موجودة فيه كما شارح المقاصد ذهب بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء الى ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة تسمى عالم المثل ليس في مجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى المركبات والسكنات والاوزاع والهيات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمراة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وينقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل اي ظهوره كما اذا فسدت المراة او اخليل اوزال المقابلة والخيال وبالجملة هو عالم عظيم النسخة غير متناه يحدو حدو العالم الحسي في دوام حركة افلاكة لثالية وقبول عناصره ومركبته آثار حركة افلاكة واشرافات العالم العقلي وهذا ما قاله الاقدمون ان في الوجود عالما مقدارا يغير العالم الحسي لا يتناهي بحجابه ولا يحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابر صاوه مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن والسياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل والنفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه يظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فتلتذ وتألم بالذات والآلم انتهى واذ اكل لكل مجرد مثال مقداري في هذا العالم فيكون لكل ما لا يتقسم مثال مقداري فيه ايضا كانه نقطة والكليات فلا حاجة الى ان يقال ان عالم المثل المقداري ببعض المثل الافلاطونية لانه كما ثبت صور املاقة مقدار يثبت صور املاقة غير مقدارية للكليات ويحكم بان علم الواجب هو تلك الصور المعلقة كلية كانت او جزئية ونقل عنه بوجود

عنا ولا يراد عليه المتع بالذات لان مراده تصور ببداته ونحن تصور المتع بوجه كلي يصدق عليه فرضا لبذاته اذ لذات له فيمكن ذلك الوجه الكللي موجودا في نفس الامر

قوله وينقل من مظهر الى مظهر كما اذا انتقل الصورة الجزئية من الحس المشترك الى الخيال وبالعكس والصورة المر تسمية في المراة وامثالها من الاجسام المصقلة من موضع منها الى موضع آخر و لعل مرادهم فلو كانت هر ضا لما انتقل فثبت انها ليست بمرض قائم بالمراة والخيال بل قائمة بنفسها وفيه انه كانتقال الحرارة والبرودة من محل الى آخر وكانتقال الضوء من موضع الى آخر

قوله

في ثلاث الحركات وإنما ثبتت تلك القوة عندهم إذا توقف صدور تلك الحركة عنها  
 على تصورها على الوجه الجزئي الموقوف إلى آلة جسمانية مع أنها ثابتة عندهم  
 أقول هذا مدفوع بما ذهبوا إليه من أن الصور الكلية المرتسمة في النفس  
 للأجسام والحسية ثابت يجب أن تكون مأخوذة من الصور الجزئية المرتسمة  
 في القوى بغير يد الشخصات كما دل عليه كلامهم في العقل بالملكة من مراتب  
 النفس حيث جعلوا حصول الصورة الكلية في العقل في تلك المرتبة مشروطاً  
 بأحاسيس الجزئيات والتبدي لها منها من المشاركات والمباينات فالوا فلا يعلم الآلة  
 ما هيبة اللون ولا العين ما هيبة لذة الجماع فإذا كان الفلك فاقد تلك القوة  
 لم يحصل في نفسه المجردة ما هيبة مطلق الحركة ولا ما هيبة شيء من عوارضها التي  
 هي مبادئ اشتقاق عرضيات الحركة فضلاً عن المساهبة المحصورة في فرد  
 بخلاف ما إذا لم يكن فاقد لها إذ حين ماتت الحركة المعينة كالدورة المعينة  
 مثلاً ترسب فيها صورة الجزئية في تصور النفس الفلكي الحركة الآتية عقيبها  
 بكل ما منحصر فيها وهو مثل هذه الحركة المعقب لها وكيف يحمل مرادهم  
 بها على أن صدور الحركة المعينة عن النفس الفلكي يتوقف على تصورها  
 الجزئي السابق على وجودها مع قولهم يتوقف الإدراك الجزئي على تعلق الآلة  
 الجسمانية مع استحالة تعلقها بالعدم في الخارج وهل هذا الانتاقص  
 صريح ( قوله فذهب بعضهم إلى أن علمه تعالى ) اعلم أن العلم عندهم  
 معنيين أحدهما نفس الإدراك وثانيهما مبدأ الإدراك ولذا ترى في أسامي  
 العاوم يضافونه تارة على الإدراك وتارة على الملكة التي هي سبب الإدراك  
 فإذا كان الإدراك عبارة عن الصورة على المذهب الأصح أي مطلق الصورة  
 الحاضرة عند مجرد سواها كانت صورة خارجية أي هو ينفرد بوجوده في الخارج  
 كما في العلم الحضورى أو صورة إدراكية كما في العلم الحسولي كما ذكره في كتبه كان  
 العلم مشتركاً بين العلم بمعنى الصورة والعلم بمعنى مبدأ انكشاف المعلومات وبين  
 المنين عموم من وجه لتصادفهما في ذات الواجب تعالى في علمه بذاته  
 وفي الصورة الواحدة لأجلها في علمه تعالى بغيره كما يثبتها الشارح له تعالى ويصدق  
 المعنى الأول بدون الثاني على الصورة الواحدة التفصيلية لمعلوم معين التي هي  
 مرة للملاحظة فإنها مبدأ لانكشاف ذلك العاوم لاسائر المعلومات ويصدق  
 المعنى الثاني بدون الأول على ذاته تعالى في علمه تعالى بالملكيات على مذهب  
 الحكماء وعلى صفة العلم القائمة بذاته غير الصورة الخارجة على مذهب المتكلمين

في الواجب تعالى مع ان العلم تعالى الوجود كلية محصورة فيه مثل واجب الوجود  
 (قوله و يمكن التوفيق الى آخره) يحتمل ان يكون جوابا لسؤال مقدر بان يقال  
 لكن بقي التناقض بين كلاميهما احدهما قولهم الرأى الكللى لا يذم عنده شوق  
 جزئى و ثانيهما قولهم المعلول الذى لا مثله من نوعه يصح صدوره عن رأى  
 كللى منحصر فيه وحاصل الجواب ان الكللى فى القول الثانى بالمعنى المشهور ولذا  
 احتج الى تقييده بقيد المنحصر فى فرد وفى القول الاول بالمعنى الغير المشهور فيكون  
 مرادهم من التصور الجزئى فى تلك القاعدة اعم من الجزئى حقيقة او حكما مجازا  
 بقريفة ماصرحوا لاحقيقة اذ ليس للجزئى معنيان كذلك ويحتمل ان يكون جوابا  
 آخر عن ذلك التناقض بناء على ان الجواب السابق كإفـع السؤال دفع التناقض  
 والفرق بين جوابى التناقض ان الاول مبنى على ان الكللى بالمعنى المشهور مستعمل  
 فى المعنى الحقيقى فى القول الثانى وفى المعنى المجازى اى ما تعدد افراده بالفعل فى القول  
 الاول والثانى مبنى على ان الكللى مشترك عندهم بين هذين المعنيين فيكون حقيقة  
 فى كل من القولين لا مجازا فى القول الاول وعلى كلا الاحتمالين يكون الجواب عن  
 اصل الاشكال جوابا بتحرير القاعدة العقلية لا بتخصيصها كما وهم (قوله والثانى  
 ما هو مشترك بين كثيرين) اى ما تعدد افراده بالفعل اما فى الخارج فقط كالانسان  
 والفرس و اما فى الذهن فقط كالوجود والعدم وسائر الامور الاعتبارية فلا يكون  
 مثل الشمس والعقل الفعال كيا بهذا المعنى بل بالمعنى الاول المشهور ولعل جمع  
 العقل فى هذا التعريف لقصد المشاكلة للتعريف الاول اول تغليب الاشراف الذى  
 هو الانسان على غيره والافهوا انما صح فى التعريف الاول لان المراد من وقوع  
 الشركة فيه تجوز العقل صدقه على الكثير مع قطع النظر عن جميع الامور  
 الخارجة عن نصوره وللتصحيح عليه زادوا قيد النفس ولا شك ان كل كللى  
 ولو كليا فرضيا كالاشياء مع قطع النظر عن ذلك يجوز العقل صدقه على جميع  
 العقلاء والمراد من الاشتراك فى هذا التعريف صدقه على الكثير فى الواقع وكثير  
 من الكليات بهذا المعنى كافرسان والجماد لا يصدق على شئ من العقلاء فى الواقع  
 فالصواب الكثير (قوله لكن يبقى انه يمكن حينئذ) اى حين ما كان مرادهم  
 من التصور الجزئى المصحح للصدور امجادا او كسبا شاه لالكللى المنحصر فى فرد  
 وحاصل هذا اليراد بابطال السند المذكور فى الجواب بانه لو كان مرادهم  
 من التصور الجزئى ما يعم الكللى المنحصر فى فرد لم يثبت عندهم القوة المنطبقة  
 فى القلت اذ يمكن تصور نفي الجملة ككلام من تلك المركبات الجزئية بكللى منحصر

الركب من ماهيتين العارض والمعرض وبرد عليه انه غير حاسم لمادة اذ شكك  
لان زيدا المعارض لذلك العارض المختص به من جهة ما صدر عن الواجب تعالى  
كما ان زيدا ذلك العرضي من جهته ايضا وايضا ذلك المجموع نوع اعتباري  
ومبنى الجواب على تعميم النوع من الحقيق والاعتباري وفرد النوع الحقيق هو  
زيد المعارض الموجود في الخارج وفرد النوع الاعتباري هو المركب الموجود  
في الذهن لاقى الخارج وكل من الموجود الذهني والخارجي صادر عن الواجب  
تعالى ولذا يبور الى العلو وقد ظهر ان مراده من الفرد المركب هو المركب من  
التخصص والعرض المحمول عليه كزيد الضاحك الآن في هذا المكان المركب  
منه ومن عرضه الغير المحمول عليه كمجموع زيد وضاحك كما توهمه من قال  
في ان كون المركب كذلك لا يصدق للمقام بل لا بد ان يكون كل واحد من اجزائه  
كذلك فان الله تعالى كما كان فاعلا للمركب فاعل لاجزائه انتهى ولا يمكن جعله  
على ما ذكرنا لان الموضوع والمحمول لا يتغيران جملا ووجودا والالاتع الحمل  
بينهما نعم مبدأ اشتقاق العرض كاضحك موجود بحمل آخر ( قوله على انه  
لا فرق الى اخره ) يعني لو سلم ان بعض الصادر عن الواجب تعالى له مثل من نوعه  
كزيد المعارض لعرضه المختص به فلا حاجة لنا في تجميع الصدور عن رأي  
كأنه منحصر الى التزام النوع المركب لان النوع في كلامه مبنى على التمثل اذ  
لا فرق بين النوع المحصر والعرضي المحصر في ذلك التجميع اذ مدار  
الصحة على الانحصار ولا مدخل للذاتية والعرضية فكما يصح صدور ما لا مثله  
من نوعه بذلك يصح صدور ما لا نظيره من عرضه ففي هذا الكتاب جواب  
ما اورده عليهم في حاشية البحر يد من ان التخصص بالنوع بلا تخصص لعدم  
الفرق فقد دل العلو على ان مراده من العارض في هذا المقام هو العرضي  
المحمول كاضحك لا العرضي الغير المحمول كاضحك اذ ليس زيد من افراد  
فضلا عن كونه منحصرا فبدخلاف مثل الضاحك لكن يخبر عليه ان عدم الفرق  
بينهما انما يصح اذا كان الابتعاد عندهم غير العلم بذلك الكلي المحصر وليس  
كذلك فحينئذ العلم العارض المحصر يكون مجردا للعارض للمعرض فلا بد من  
النوع المحصر عندهم ويتضح ما ذكرنا في هذا الكلام سبق الى بعض الاوهام  
وهو انه تعالى ان لم يعلم انحصار النوع والعارض يلزم الترجيح المذكور ونق العلم  
بعض العاومات وان علم يلزم علم الجزئي بذلك الفرد وليس بنق لان الحكم  
بالانحصار لا يتوقف على تصور الجزئي الا ترى ان الحكم بالانحصار مفهوم الخالق

قوله ما لا نظيره الخ  
لم يقل لا مثله كاقبل  
لان المماثلة في عرفهم  
هو الاتعاد في النوع  
فأمل بعد

تامة لتعيينها المعين اما بالذات او بواسطة لازمها الذي هو انتفاء المقارنة للمادة  
 فيمتنع لها فرد آخر امتناعا بالذات او بالغير وان انحصار نوع كل  
 فذاك وكذا الشمس ايس لاقتضاء ماهيته النوعية بل لامر خارج هو امتناع  
 تعدد القوابل بالذات ولا بالاستعدادات اذ قد زعموا ان الواجب تعالى  
 موجب في افعاله فكل ما استعد للوجود يجب ايجاده ومالم يستعد يجب عدم  
 ايجاده فليس في الامكان ابداع ما كان اذ ليس في الجواد بخل ولا في القدرة  
 نقصان فعدم تعدد القوابل لعدم امكان التعدد فعدم ايجاد شمس اخرى ليس  
 لمجرد عدم الارادة مع امكان الارادة كما يقوله القائلون بكون الواجب تعالى محتارا  
 لا موجبا بل لا امتناع الارادة والايجاد في نفسه عندهم وان كان امتناعا بالغير  
 في الواقع وهذا القدر كاف في الترجيح والصدور عندهم فصحة الصدور مبنية  
 على انتفاء الامكان الوقوعي وقول المنطقيين بامكان شمس اخرى مبنى على  
 الامكان الذاتي فلا تناقض ولا اشكال في صحة الجواب المذكور على زعمهم نعم  
 يتجه عليهم من طرف المتكلمين ان امتناع تعدد افراد تلك الانواع المحصورة  
 مبنى على كون الواجب تعالى موجبا في افعاله وذلك قطعي البطلان بحدوث  
 العالم وبعد امكان تعدد افراد نوع واحد لزم الترجيح المذكور لما ذكرتم بعينه  
 نعم يجوز الصدور كسبا عن رأى كل من قيس الایجاد على الكسب قياس فاسد  
 ولذا استدل اهل السنة على نفي كون العبد خالقا لافعاله بأنه لو كان موجودا  
 لافعاله لكان علما بتفاصيل كل فعل واللازم باطل ضرورة كذا حقق المقام  
 ودع عنك خرافات الاوهام (قوله ومن البين الى آخره) لما كان ماصرح به  
 بعضهم دافعا للاشكال بما لا مثله من نوصه كالفعل والشمس لا يماله مثل من نوعه  
 كزبد وهذا الحجر احتاج الى ضميمة هذا الكلام وحاصله انه تعالى عالم بكل  
 ماهية ذائبا كان لذلك الفرد وعرضياله ومن العرضيات ما يختص به ككون زيد  
 ابنا فلان متولدا من امرأة كذا في مكان كذا في وقت كذا ولو سلم فالعرضي  
 المركب من عرضيات كثيرة مختص به في الخارج قطعا لا يرى ان الماشي على القدمين  
 صادق على مثل الدجاج وعر يض الاظفار صادق على مثل الفرس مع ان  
 المجموع المركب منهما غير صادق على شيء منهما فاذا ركب الماهية الانسانية  
 مثلا مع العرضي المختص زيد كان المجموع المركب منهما ماهية نوعا لفرد المركب  
 من العارض والمعرض محصورة فيه لما قدمنا من ان ما من كل الاله نوع لما تحتها  
 من الحصاص فيكون ذلك الفرد المركب لا مثل له من نوعه الذي هو المجموع

قوله ولا اشكال في  
 صحة الجواب الى  
 آخره وبطل قول من  
 قال ان هذا الجواب  
 يخص الفأدة  
 العقلية بل هو بحر بها  
 كما عرفت

هو تلك القوة الجسمانية ولا يحدود في شأنها وراى نفس النجدة واما الصدور  
 في اثبات نفسين مجردتين (قوله فالتصريح بضمهم الى آخره) يعنى يصح  
 صدوره عن رأى كلنى فمحصر فيه بحسب الخارج عند جمعهم كما صرح به  
 بضمهم ورويههم كما يدل عليه التوفيق الاكى فللايرد ان هذا الجواب انما يقع  
 السؤال عن المصرحين لاعتن جمعهم قبل حاصل الجواب منع التقرر عندهم  
 وفيه انه ياباه النقل عن الاشارات مع نقل استدلال الشراح بل الحق انه مع لزوم  
 اعتقده للاشياء على الوجد الجزئى مما تقرر عندهم مستدبا بتعريف القاعدة المتفردة  
 عندهم بان مرادهم من التصور الجزئى ما هو جزئى حقيقة او ما هو فى حكمه  
 فى عدم التعدد بحسب الخارج ومراد الشيخ بالرأى الكلى فى الاشارات ما يقابله  
 اى ما ليس بجزئى لاحقيقة ولا حكما لما سئله ونحن نقول لا حاجة الى التأييد  
 بتصريح الشيخ وغيره اذ هناك دلائل فاطع على ان مرادهم من التصور الجزئى  
 ما يعنى الجزئى الحقيقى والمحصر فى فرد اذا ما توقف الادراك على الآلة الجسمانية  
 عندهم وجب حمله على ذلك لان ذلك التصور سابق الزمان على وجود المصادر  
 الحادث ويستحيل تعاقب الاحساس وسائر القوى الجسمانية بالعدوم والافتقار  
 بالموجود الحاضر او بصورة المخزونة فى الخيال المدعيين بها عن الحس المشترك  
 عندهم كما يدل عليه كلامهم فى باب الرويا (قوله يصح صدوره عن رأى كلنى)  
 لان ما ذكره فى بيان تلك القاعدة من ان نسبة الكلى الى جزئياته سواء قبلت  
 شوق الى بعض معين دون غيره لزم الترجيح من غير مرجح لا يجزى هنا لما قبل  
 اذ الجزئيات لا تماثل لفرد اذ الكلام فى الترجيح السابق على وجود ذلك الفرد  
 بل لان ذلك المحصر الذى ينحصر فيه لا يتأخر غيره بحسب نفس الامر عندهم  
 قالوا التبيين ان حال الماهية اما بالذات او بواسطة ما يلزمها المحصر نوعها  
 فى شخص والافعال بعلمها فيجوز تعددها بتعدد القوا بل اما بالذات كما جازت  
 الافلاك القابلة لصورها الجسمانية وكان تطف القابلة لصور الانسانية واما بالذات  
 اعراض تكسبها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد  
 عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك واذالم يتعدد  
 القابل لا بالذات ولا بالاستعدادات انحصر الماهية الحالة فيه فى شخص واحد  
 كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية ويتراعى هذا ما ليس بما دى  
 ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه محصر فى شخص واحد كما فى المواضع وتشرحه  
 فقد ظهر ان انحصار ماهيات العقول كل فى شخص لكون تلك الماهية على

قالوا والرويا دويبة  
 حقيقة لان الروية  
 عبارة عن ارتسام  
 صورة جزئية فى الحس  
 المشترك اما من خارج  
 بواسطة القوة الباصرة  
 او من باطن بواسطة  
 احضار ما فى الخيال  
 والذابرى المريض  
 نكرة لا وجود لها فى  
 الخارج وربما عد  
 اليها يد وبالجملة  
 فالروية عندهم  
 مشروطة بالوجود  
 الخارج للرقى لان  
 ما يراه المريض هو  
 الصورة المخزونة  
 فى الخيال بعد ذوالها  
 عن الحس المشترك  
 التايدية اليها من طريق  
 الباصرة من الخارج  
 هذا عند الحكماء عهد

الى الكتابة والاكل والشرب والذهاب الى موضع معين وغيرها من الافعال على  
السواء فتصور تلك الافعال بحيز وهذا الكلي لا يبعث منه الشوق الى خصوصية  
الكتابة للزوم الترجيح من غير مرجع بل لا بد بعد ذلك ان يتصور الكتابة  
في ذلك الوقت بخصوصها وان يصدق بالعادة المعينة المترتبة عليها لترجعها  
على غيرها عندنا فيبعث منه الشوق الى خصوصيتها وانت خبير بان الشوق  
الذي هو ميل النفس مستحيل في حقه تعالى فمع تحقيق مذهبهم السابق  
من ان موجود الكل هو الواجب تعالى دل عبارة الشوق على ان مرادهم  
من الفاعل هنا هو الكاسب ومدار السؤال حينئذ على انه اذا لم يمكن الكاسب  
بالرأى الكلي فلا يمكن الايجاد بالطريق الاولى وان حل الشوق على  
غايته التي هي الارادة الجزئية المتحققة في الموجد والكاسب فتدل على ان مرادهم  
اعم من الموجد والكاسب فحينئذ نقول لاشك ان الفعل الذي يكسبه العبد  
عند اهل السنة ومحتق الحكماء ووجوده عند المعتزلة والبعض الآخر  
من الحكماء غير معلوم له بالوجه الجزئي قبل صدور ذلك الفعل منه كسبا  
او ايجادا ضرورة توقف علومنا الجزئية بغير نفوسنا الناطقة على الاحساس  
وتوقف الاحساس على وجود المحسوس فلما توقف صدور ذلك الفعل عنا  
على علمنا به بالوجه الجزئي لم الدور الباطل فقد ظهر صحة الجواب الآتي عندهم  
وبالنظر الى مذهبهم وان لم يصح عند اهل السنة وهذا القدر كاف ههنا  
لان مراد الشارح بيان ان ليس في كلامهم ما يتناق في التوجيه السابق لا بيان  
ان الواقع كما ذكرناه هكذا ينبغي ان يفهم المقام ( قوله ولذا ابتدوا في الفلك  
الى آخره ) اي لاجل ان فعل الفاعل المختار ولو كسبا يتوقف على التصور الجزئي  
او لاجل ان الرأى الكلي لا يبعث عنه شوق جزئي يتوقف عليه ايجاد ذلك الفعل  
او كسبه ابتدوا في الفلك الفاعل المختار عندهم وراء النفس المجردة له التي هي بمنزلة  
النفس الناطقة بالنسبة اليها قوة جسمانية يرسم فيها صور الحركات  
الجزئية الجسمانية وتلك القوة بمنزلة الخيال فيكون مبدأ وآلة لتخيل  
تلك الحركات ومنه يبعث شوق جزئي الى كل حركة وتبدأ بذلك الشوق  
بالتصديق بان في كل حركة كمالا يؤدى الى التمسك بالمادى العالية التي جميع كالاتها  
بالفعل كما قالوا فيصدر منه تلك الحركة وفي قوله ور بما سماها بعضهم وهو الامام  
الرازي اشارة الى دفع ما اورده الطوسي على الامام من ان اثبات نفسين لجسم  
واحد مما لم يذهب اليه احد وحاصل الدفع ان مراد الامام من النفس المنطوية

قوله هو الكاسب اي  
الفاعل الظاهري  
لا الحقيقي والتعبير  
بالكاسب للاشارة الى  
ان مذهب الحكماء  
عند التحقيق هو عينه  
مذهب الاشاعرة  
في ان الموجد هو  
الواجب والعبد محمل  
الفعل لا موجده شهد  
واعلم الامام انما سماها  
نفسا لانها السريانية  
في جميع اجزاء الفلك  
لبساطته متعاقبة  
بمجموع الجسم كالنفس  
المجردة بخلاف القوى  
الباطنة فينا المختصة  
بدماع الحيوان  
او قلبه لتركيبه شهد

فتأيد كلامه بذلك الارجاع الى الوجود له فانه قياس مع الفارق ثم لو كان  
 الارجاع انفي الوجود على الوجه الجزئي اصح التأيد و ايس فليس ( قوله )  
 فان قلت قد تقرر الخ ( ايضا لتوجيهه السابق لكلامهم بقوله قلت  
 حاصل مذهب الفلاسفة الخ و منساؤه ما سبق منه من ان المؤثر في الكل  
 هو الله تعالى في تحديقهم كما يشير اليه اذ على تقدير صدور المواد  
 والماديات عن غير الواجب لا يلزم تعقله بها فضلا عن تعقله بالوجه الجزئي  
 و حاصل اليراد ان الجزئيات المادية صادرة عندهم عن الواجب تعالى  
 بالاختيار بالمعنى الاعم الجامع للايجاب وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل  
 وكل شيء كذلك فهو معلوم له تعالى بالوجه الجزئي قبل اليجاد فلا يتوقف  
 العلم الجزئي بالشيء على وجوده عندهم فضلا عن الاحساس به فيبطل  
 التوجيه السابق اما الصغرى فلما سبق من تحديق مذهبهم مع ما تفرق كثيرهم  
 من ان صدور الاشياء عنه تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم و اما الكبرى  
 فلما تقرر عندهم ايضا من ان الفاعل بالاختيار ولو بالمعنى الاعم يتوقف فعله على  
 تصور ذلك الفعل بالوجه الجزئي ولك ان تقول لوضح التوجيه السابق لكان علم  
 العقول بالجزئيات المادية ايضا على الوجه الكلي عندهم لاسيما آلة الجسمية  
 في كل مجرد فليزمن ان لا يكون تلك الجزئيات عندهم معلومة بالوجه الجزئي لاحد من  
 الواجب والعقول مع انها معلومة لاحدهم بالوجه الجزئي لانها اما صادرة عن  
 الواجب او عن العقول بالاختيار عندهم وكل ما صدر بالاختيار فهو معلوم المصدر  
 بالوجه الجزئي لما تقرر من توقف فعل المختار على التصور الجزئي فقد ظهر  
 ان هذا اليراد غير موقوف على تحديق مذهبهم السابق لكنه قصد المحافظة  
 على ذلك التحديق ولم يجوز خلافه ( قوله الرأي الكلي ) لعل مرادهم من الرأي  
 والتصور ههنا اعم من التصور الساذج الكلي والتصديق بقائده المهمة  
 او التصور المقارن بذلك التصديق فيكون الرأي الجزئي عبارة عن التصور  
 الجزئي المقارن بالتصديق بقائده معينة او مجموعهما وذلك لان مجرد التصور  
 لا يثبت عنه الشوق الجزئي الى الشوق الى فعل جزئي معين بل لابد من التصديق  
 بالقائده معينة المرجحة لذلك الفعل على الترتل عندهم والتعبير عن التصديق  
 بالتصور الاعم الى ان مرادهم من التصديق بالقائده اعم من الشك والوهم  
 والخييل كما قيل وقد سبق الاشارة اليه ( قوله بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته )  
 مثلا اذا اردنا فعلا من الافعال المتتمة على قائده ما فالفعل المراد كلي نسبته

الامر فلا تدافع بين المشهور والتحقيق ( قوله ولذلك يختلف تلك الاعراض )  
اي لاجل ان تلك الاعراض مشخصة عندنا لا في نفس الامر يختلف تلك  
الاعراض باختلاف المدارك والاذهان اذ ربما يشخص ويمتاز الشخص  
عند بعض الاذهان بكيفية وكيفية وعند البعض الآخر بآية وملكه او بالمجموع  
وحاصله لو كان العوارض مشخصة في الواقع لم يختلف بحسب اختلاف الاذهان  
واللازم باطل وهذا دليل آخر غير ما اشار اليه في حاشية النجربد لا يقال غاية ما يدل  
عليه هذا الدليل انه ليس بمجموع العوارض القائمة بالشخص مشخصة في الواقع  
والمطلوب ان لا شيء من العوارض بمشخص ولا يلزم ذلك من هذا الدليل لجواز  
ان يكون العوارض المتعددة الحاصلة عند كل مدرك يمتاز هو عنده مشخصا  
في الواقع لا نقول فعلى هذا يلزم ان يكون لشخص واحد وجودات متعددة  
في الخارج سواء كان الشخص عين الوجود الخاص او كما متلازمين كما يدل عليه  
قولهم كل موجود مشخص وبالعكس واللازم باطل ضرورة بقاء كلامه هو ان  
غاية الادلة الثلاثة المذكورة في الكتابين ان لا يكون المشخص في الواقع تلك  
العوارض ولا يلزم منه ان يكون المشخص هو الوجود الخاص وهو المطلوب  
الا ان يقال ليس هناك امر متقدم على جميع العوارض الا الوجود الخاص  
والتشخص وهما امر واحد بالذات كما نص الفارابي وغيره \* واعلم ان الوجود  
الذهني عند مثبتيه كالوجود الخارجي في جميع ما ذكر الى هنا واما عند النافين  
فلا وجود ولا موجود ولا تشخص ولا مشخص ( قوله بمن يقول برجوع السمع  
والبصر الخ ) كما ذهب اليه الاشعري وخالفه الجمهور والنزاع مبنى على ان  
الاحساس باحدى الحواس علم عنده ونوع مخالف للعلم عندهم فلما قيل ان يقول  
غاية هذا الارجاع ان تكون السموات والمبصرات منكشفة عليه تعالى على وجه  
جزئي كما نكشفها علينا بواسطة السمع والبصر بل الاكل منه بكثير لكن ذلك  
الاكتشاف هل يترتب على صفة العلم كما ذهب اليه الاشعري او على صفة اخرى هي  
السمع والبصر كما ذهبوا اليه فكل مفهوم جزئي نعلمه بواسطة الحواس على  
الوجه الجزئي فهو معلوم له تعالى على الوجه الجزئي الاكل بواسطة  
صفة العلم عند الاشعري فلا اختلاف بيننا وبينه تعالى في المدرك بان يكون  
بعض المعلومات معلوما لنا دون الواجب تعالى ولا في الادراك بان يكون  
بعض العلوم الجزئية حاصلا لنا دون الواجب تعالى بل في طريق الادراك  
من جهة ان علومنا الجزئية بواسطة آلة جسمانية دون الواجب تعالى

المتخصص هو العوارض الخارجية وليس الصحيح لان الامراض التي العوارض ثابت  
 للشخص في الخارج بحيث تكون القضية الثالثة بان زيد شخص او هو بل  
 او قصر او ايضاً قضية خارجية او حقيقية لذهنية ومن البين ان ثبوت شي  
 لشي في طرف من الخارج والذهن فرع وجود المثل له في ذلك الظرف بل  
 فلا بد ان يكون ذلك الشخص موجوداً مقتضياً قبل ثبوت تلك العوارض له  
 ولو قبلية بالذات فلا تكون تلك العوارض متخصصة له في الحقيقة بل للمتخصص  
 هو الوجود الخاص المقرون بتلك العوارض الخارجية وايضاً لو كان الشخص  
 هو تلك العوارض لتبدل الشخص عند تبدل العوارض واللازم باطل ضرورة  
 ان الشخص باق من اول عمره الى آخره مع تبدل عوارضه في كل وقت وهذا  
 الدليلان اشار اليهما في حاشية البحر يد كما عرفت ويجه على الثاني انه يجوز  
 ان يكون المتخصص في الواقع هو العوارض اللازمة الغير المتبدلة (قوله فاما  
 بخو وجوده الخاص) اضافة الخو من اضافة العام الى الخاص كيوم الاحد  
 وقوله بمعنى ان هذا الخو آه يعني ان ليس امتيازه بالوجود الخاص بمعنى ان  
 الوجود الخاص ينضم الى الماهية النوعية فيصير المجموع شخصاً معيناً لا يقد  
 دل الدليل على بطلانه سواء كان الوجود المنضم موجوداً في الخارج كما  
 الاعراض الخارجية او امر اعتبارياً كما عرفت بل نقول ان كان الوجود المنضم  
 موجوداً في الخارج لكان ثابتاً للماهية في الخارج فيلزم ان يكون الماهية موجودة  
 متشخصة قبل ثبوته وهو مع كونه مستلزماً لوجود الكلبي الطبيعي في الخارج  
 مستلزم للدور والتسلسل لانا نقل الكلام الى وجودها المنضم على ثبوت المنضم  
 وان كان اعتبارياً معدوماً في الخارج يلزم ان لا يكون شخص موجوداً في الخارج  
 لان عدم الماهية بوجود عدم الكل بل متبازمه بمعنى ان هذا الخو المتارن لتلك  
 الاعراض مخصوص به اي خصه الفاعل به بحيث يتعارض منه لامن غيره فبكون  
 بما تازا عن سائر افراد نوعه مع كون هذا الخو اعتبارياً خارجاً عن قوام الشخص  
 واما مقارنة هذا الخو لتلك العوارض المفصولة دون غيرها دائماً او متبدلة  
 فبافتضاء الماهية النوعية واستعدادها الهادئاً او لاستعدادات متواردة متوقفة  
 في مادة ذلك الشخص عندهم (قوله وعلامته التي بها يمتاز عندها) اي لا يس  
 الشخص فان المخصوص باحدى اجواس هو تلك الاعراض لانفس الشخص  
 الذي هو معقول فان وفي هذا الكلام اشارة الى الاصطلاح المشهور بين قال اول  
 مرادهم من جعل العوارض متخصصة جعلها متشخصة عندنا لا في نفس

بأحدى الحواس فإذا كان امتياز الشخص عندهم بأحد هذين الأمرين  
 فلا يكون امتيازه بما لانوع له لاداخل في قوامه ولا خارجا عنه فضلا عن امتيازه  
 بما لانوع له محسوسا بأحدى الحواس وأيده بقوله والعوارض والمعروضات الخ  
 كأنه قال وكيف يثبتون ممكننا لانوع له محسوسا بأحدى الحواس وقد حصرنا  
 اعيان الموجودات من العوارض والجواهر في المقولات العشرة هي الاجناس  
 العالية فكل ممكن ولو من مجرداته نوع بالجملة ليس في اعتقادهم مفهوم يدرك  
 بالحس دون العقل بل كل ما يدرك بطريق التخيل هو يدرك أيضا بطريق  
 العقل عندهم فلا اختلاف في المدرك بل في الادراك فهم مع ذلك الاعتقاد  
 لا يعلمون لزوم ماهو الكفر لهم فلا ينبغي تكفيرهم على اصول اهل السنة في  
 قوله بل امتيازه الخ ترقى وبهذا البيان سقط الاوهام من جعلها ما قيل ان اريد  
 المقولات العشرة فالصغرى القائلة بان جميعها داخله في احدى المقولات ممنوعة  
 لجواز ان لا يكون بعضها داخله في العشرة على انهم لم يقيموا دليلا على هذا  
 الحصر كما في المواقف وان اراد مطلق المقولات بمعنى مطلق المحمولات ولو كانت  
 جزئيات بناء على جواز كون الجزئى محمولا في التحقيق فالكبرى المطوية القائلة  
 بان كل ماهو داخل فيها فله ماهية كلية ممنوعة لجواز ان يكون بعض الجزئيات  
 الحقيقية بسيطة لا ماهية كلية له كذات الواجب والشخص ولا بدلني ذلك  
 من دليل انتهى اقول ولا ينبغي ان كون بعض الممكنات متشخصا بذاته ان  
 حل على معنى كون الشخص معللا بالماهية بالذات او بواسطة لازمة فقد  
 قالوا ان النوع على هذا ينحصر في فرد وان حل على معنى كون الشخص  
 عين الذات كما في الواجب عندهم فهو مناف لتوابعهم بان الوجود زائد على  
 ماهية كل ممكن فليس عندهم ممكن لانوع له قضا على ان المراد هنا  
 حصر الممكنات المادية المحسوسة بأحدى الحواس عندهم وفي اعتقادهم  
 ولا شك في انحصار تلك الماديات في العشرة عندهم وان لم تنحصر في الواقع  
 مع ان الشارح ههنا مانع لدليل التكفير فلا يقابله المنع قطعا (قوله)  
 فانهم لا يثبتون امر ادخلا مسمى بالتعين الخ) وفيه انهم ادعوا كون التعيين  
 والشخص وجودا واستدلوا عليه بأنه جزء الموجود في الخارج بخلاف  
 المتكلمين حيث ذهبوا الى ان التعيين عندهم فهذا صريح في ان الحكماء اثبتوا  
 امر ادخلا في قوام الشخص مسمى بالتعين والشخص ولا يخفى الا بان  
 يحل مراده على ان لا يثبت المحققون منهم وان اثبت بعضهم فلا ينبغي تكفير  
 جميعهم (قوله) واما بحسب النظر الدقيق الخ) يعني قد اشتهر بينهم ان

خارجا والظاهر من البنى عليه ان يكون موقوفا عليه كالاتاس وما قبل المراد  
بمجرد المشائية لالاحتياج اليه فالما يدفعه عن كلامه في حاشية الجرد لا عن  
كلامه ههنا ويمكن دفعه بان البنى على ما اشتهر هو التثنيح المعتدب الناشئ  
عن احتمال ذهب اليه طائفة من العقلاء لامطاق التثنيح والحق في الجواب ان  
ليس بناء الجمل والتثنيح على ما اشتهر باعتبار نفسه بل باعتبار لازمه الذي هو  
الحكم بان من جملة المعلومات ما هو جزئي حقيقي مادي لانواعه اعم من ان يكون  
داخلا في القوام او خارجا كما يدل عليه جوابه الآتي فان حاصل التثنيح ان من  
جملة المعلومات ما هو جزئي حقيقي لانواعه قطع النظر عن كونه داخلا او خارجا  
ويدل عليه ما اشتهر لان الدال على الاخص دال على الاعم وذلك الجزئي  
في الماديات مادي فلا يدرك بكنهه بطريق التعمل لان العقل انما يدرك الكلمات  
والجزئيات الغير المادية فكل ما يدرك بطريق التعمل فله نوع او جزئي غير مادي  
بل انما يدرك بطريق التخيل فيلزم ان لا يكون ذلك الشخص ولا الشخص  
المثتل عليه معلوما بالكنهه بطريق التعمل فيلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات  
وحاصل جواب الشارح انهم لا يثبتون في الشخص امر داخلا في قوامه مسمى  
بالشخص فان ذلك الاثبات باطل بالدليل الذي اقاموه على بطلان قول  
من قال ان الشخص مجموع الماهية النوعية والعوارض المختصة به وهو انه  
لو كان العوارض جزءا من الشخص لم يصح حمل الماهية على افرادها ضرورة  
ان الضحك والانسان مثلا متباينان فيكون كل منهما مابينا للمجموع المركب  
منهما بل يكون الجمل في الحقيقة حل الجزء على الكل التمايز بنسب الخارج  
وذلك باطل قطعاً بل الشخص معروف تلك العوارض وبهذا الدليل يبطل  
ايضا احتمال كون الشخص الممكن مجموع الماهية النوعية والوجود الخاص  
بل لا يثبتونه اصلا لادخالا في القوام ولا خارجا لان امتياز الشخص عندهما اما  
بالعوارض الخارجية كالكيف والكم والابن وامثالها ولكن منها نوع مندرج  
تحت المقولات التسع واما بالوجود الخاص الزائد على الماهية الممكنة وله ايضا  
نوع وليس من شأنه ان يدرك بالحس اما الاول فلانه عبارة عن حصة معينة من الوجود  
المطلق بمعنى الكون في الاعيان المتخصص بالاضافة الى الماهيات كما سبق منه  
وقد تقرر عندهم انه ما من كلي الا وهو نوع لما تحت من المخصص واما  
التثني فلانه عند الحكماء معقول ثان لا يحسب في امر في الخارج فيكون  
معدوما في الخارج ولا شيء من المعدوم في الخارج يمرق او محسوس

لعدم الانتهاء الى متشخص بذاته قال في حاشية البحر يد المتأخرون حسبوا  
ان الشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبتة الى النوع نسبة الفصل  
الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والشخص  
فكما يصير الجنس بدخول الفصل فيه نوعا تميزا عن المشاركات الجنسية كذلك  
النوع يصير بدخول الشخص فيه شخصا تميزا عن المشاركات النوعية  
وجعلوا الامر المسمى بالشخص متشخصا بذاته لما سبق آنفا وعلى هذا يكون  
ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها الى الهويات ويكون اتحادها  
بالماهية النوعية التي هي بعض ما هو داخل في قوامها ثم ان هذا الامر في للماديات  
يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للبادي العالية وهذا منشأ  
التشبع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب الجزئيات المادية ولا يعتقدون  
احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك والذي يتحقق من كلام  
الحكماء ان الماهية النوعية انما تتشخص بنحو الوجود الخاص بل تشخصها  
عين وجودها الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم اليها فيصير المجموع شخصا  
بل بمعنى انه كما يصير بالوجود مبدأ الآثار يصير به ممتازا عن غيره فالفاعل الذي  
يجمعه موجودا يجمعه متشخصا بل الوجود والشخص متحدان بالذات متغايران  
بالاعتبار كما نص عليه الفارابي وغيره فكما ان وجوده متقدم على وجود  
الاعراض الحادثة فيه كذلك تشخصه ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الاعراض  
القائمة به كان شخصه باقيا لم يتبدل جوهره وما ذكره من الشخص لانوع له  
لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر حتى قال  
في التعليم الاول لا يستطيع ذكر ان يذكر شيئا خارجا عنها فليس في الممكنات  
شخص لا يكون له حقيقة نوعية ( قوله وحيدنا فالشخص لانوع له ) يعني حين  
ما كان الشخص امرا اذا خلا في قوام الشخص يلزم ان لا يكون الجزئيات  
المادية المشتملة عليه معلومة بالكنه بطريق العقل لان الشخص الذي هو  
جزء الشخص شخص لانوع له سواء كان داخلا في القوام او خارجا اذ التميز عن  
سائر افراد النوع لا بد ان يكون تميزا متشخصا بذاته لا بواسطة شخص آخر  
قطعا للدور او التسلسل ومن غفل عنه اورد عليه بان الدليل الدال على كونه  
شخصا لانوع له دال عليه سواء كان داخلا في القوام او خارجا فالخصيص  
بالدخول تطويل بلا فائدة انتهى نعم يتجه على الشارح ان التشبع المذكور  
لا يتوقف على الدخول في القوام بل يكفي مجرد كونه شخصا لانوع له وان كان

قوله لما سبق آنفا يشير  
الى الدليل الثاني من  
الدليلين اللذين  
اوردناهما وهو ان  
تقييد الكل بالكل  
لا يفيد الجزئية فانه  
يختاره هناك سدا

فهي بمدعيها عن الشخصات المذهبية قابلة للتكرار بخلاف الصورة  
 الجزئية فكيف يكون احدي الصورتين عين الاخرى قبلهما ذلك في الحقيق  
 وان لم يلزم في المشهور ولا يخاص عن هذا الشكل القوي الا بان يقال ان  
 الشارح في حاشية التجريد الى انه بعد كون المعلوم عبارة عن الصورة العقابية  
 ان فسر الشكركة بمطابقة الصورة لما هي ظل له كالتصديقين للعلم وان فسرت  
 بالمثل على كثيرين كانتا صفتين للعلوم فالعلم فسر وهما بالاول ولو سلم  
 فيجوز ان يكون مذهبهم واعتقادهم ذلك المشهور فهم مع ذلك الاعتقاد  
 لا يعلمون لزوم نفي العلم ببعض المعلومات وان لم يمتد ذلك في الواقع بناء على  
 ما هو الحقيق من مذهب السجين ولزوم الكفر ليس بكفر وانما الكفر هو  
 الالتزام اي الحكم بالشيء مع العلم بلزوم الكفر له وفي قول الشارح فيما بعد  
 لو قالوا بانه تعالى لا يعلم الى آخره اي لو حكموا به صريحا او التزاما مع علم  
 لازيما من غير علم باللزوم كما هو المذهب عند اهل السنة وكذا في قوله سواء كان  
 صوابا وخطأ انما الى هذا الجواب فبأمر لا يقال واماننا قالوا فرضنا ان الكلمة  
 والجزئية صفتان للعلم في الحقيق فنقل الكلام الى ذلك العلم الجزئي ان على  
 علم باعتبار الانتماء اليه بصير معلوما لان للشارح ان يقول ذلك العلم الجزئي  
 الحاصل لنا اطريق الجزئي حقيق له نوع فيدرك اطريق التعلل  
 ايضا ففعله الواجب تعالى بهذا الطريق عندهم (قوله وكذا من شاع عليهم  
 الخ) اي حمل كلامهم على نفي العلم ببعض المعلومات من شاع عليهم في ذلك  
 الكلام وانما حمله عليه بناء على ما اشتهر بين المتأخرين ومنهم المنع من  
 ان الشخص اي الشخص الذي به يتنازع الشخص المعين من نوع عن سائر  
 افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كما ان الفصل امر داخل في قوام النوع  
 والمراد من القوام الماهية بمعنى ما به الشيء هو فان الماهية بهذا المعنى شاملة  
 للكل والجزئي للماهية بمعنى ما يكون جوابا عن السؤال بما هو فالهاهية مخصصة  
 بالكلية كما صرح به بعض المحققين قالوا ليس زيد مثلا هو الانسان وحده والا  
 لصدق على عمر وانه زيد بل هو الانسان مع شيء آخر يسميه بالشخص وذلك  
 الشخص متشخص بذاته اي جزئي حقيق لا نوع له والا لاحتاج في وجوده  
 الى شخص آخر يضم الى نوعه ونقل الكلام بما ان يدور لولا سائل ومعنى  
 الى شخص متشخص بذاته لا بواسطة شخص آخر وايضا تعبير الكل  
 بالكل لا يقيد الجزئية فلو كان لكل شيء ماهية كلية لم يحصل جزئي أصلا

بيننا وبين الواجب تعالى في نوع الادراك وهو الادراك الجزئي الحاصل لنا دون  
 تعالى لافي المدرك اى المعلوم بان يكون هناك معلوم نعلمه ولا يعلمه الواجب  
 تعالى فانهم لا يقولون بذلك هذا مراده ونحن نقول فيه بحث اما اول فلان  
 علم الواجب تعالى يزيد مثلا اما محضو ر زيد بذاته وشخصه عند الواجب  
 فيلزم امر ان احدهما العلم الجزئي به وانيهما تغير علمه عند تغير زيد من حال  
 الى حال والكل خلاف مذهبهم واما بمحصول صورته الكاية المنحصرة فيه  
 فيكون علمه تعالى بسلسلة الممكنات المادية حصوليا لاحضو ر يا وهو خلاف  
 مذهبهم ايضا والجراب لا ما يشير اليه المحقق الطوسي من ان معنى كون علم الواجب  
 بسلسلة الماديات والمتغيرات حضور يا كون صورها المرتسمة في العقل الفعال  
 حاضرة عنده تعالى بذواتها كعلمونا بالصور العلمية الحاضرة عند النفس  
 بذواتها لا بصورها كعلمونا بالماهيات بصورها المأخوذة منها واما ثانيا فلان  
 ذلك الجواب مبنى على امرين احدهما ما هو التحقيق من ان الحاصل عند  
 العقل نفس الماهية لا مثالها وشيخها المخالف لها في الماهية اذ على مذهب  
 الشيخ يكون الكلية والجزئية صفتان للمعلوم في التحقيق و يكون توصيف العلم  
 بهما مجازيا باعتبار المعلوم وانيهما ماهو المشهور من ان المعلوم هو الامر  
 الخارجى كز يد باعتبار وجوده الخارجى لا الصورة العقلية و ليس بتحقيق اذ قد  
 يتعلق العلم بالمعدومات فى الخارج كالتقاء فلو كان المعلوم هو الامر الخارجى  
 لكان العلم بها علما بلا معلوم وهو باطل مستلزم لتحقيق احد المتضامين  
 اعنى العالمية بدون الآخر وهو المعلومية ولذا شنعوا على ابنها شمع حيث  
 اثبت علما بلا معلوم بل المعلوم فى التحقيق هو الصورة العقلية ايضا لكنهما  
 باعتبار قيامها بمطلق الذهن مطلق العلمو بذهن زيد علم زيد و بذهن  
 عمرو علم عمرو وهكذا ومع قطع النظر عن ذلك القيام معلوم فالعلم والمعلوم  
 متحدان بالذات ومختلفان بهذين الاعتبارين لا باعتبار الوجودين الذهنى  
 والخارجى كما يقول به الجمهور وهذا التحقيق هو ما ذهب اليه الشيخان ابن سينا  
 والشهاب السهروردى المقتول فالكلية والجزئية على هذا التحقيق صفتان  
 للمعلوم لا للعلم لا لتقطع بان الصورة العقلية باعتبار قيامها بالذهن متشخصة  
 بالتشخصات الذهنية فلا تصدق على شئ من الامور الخارجية كز يد و عمرو والا  
 بعد تجر يدها عن تلك الشخصات على ما حققوا واذا كانا صفتين للمعلوم  
 لا للعلم فى التحقيق يلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات قطعا اذا الصورة الكلية

لا ويلزم على هذا  
 الجواب كون علم  
 الخواقي وهو العقل  
 الفعال مساويا لعلم  
 الخالق وهو باطل  
 قطعا  
 (محمد اسعد)

قوله لكنها باعتبار  
 قيامها بالخ فالو الصورة  
 العقلية من حيث  
 انها صورة شخصية  
 فى نفس جزئية هي  
 من اشخاص العلم  
 و بعد تجر يدها عن  
 تشخصاتها الذهنية  
 تكون كاية او جزئية  
 كما حققوا شمد

بسبب قوة جسمية وهو حاصل له تعالى بسبب ذاتي فكل شيء كلي وجزئي  
معلوم له تعالى بكل علم كلي وجزئي ( قوله فأت حاصل مذهب افلاسة ) اي  
على توحيد المحقق الطوسي كلامهم انه تعالى يعلم الاشياء كلها من الموجودات  
والمعدومات فهو التمثل اي يعلم شيئا بالعلم الحاصل لنا بمجرد العقل كما اذا حصل لنا  
صورة زيد يتعرف بمثل على قيود كثيرة مجموعها مخصص بزيد مختص فيه  
بموجب الخارج وان لم يختص بموجب الذهن ولذا كان تلك الصورة كلية ولا  
تقابل جزئيا مع ما يبصر وكذا الكلام في المشهورات والمشهورات وسائر الخسوسات  
لا بطريق التخيل اي العلم الحاصل لنا بواسطة الاحساس باحدى الخواس  
فانه طريق صحيح لاحضار صورته من الخيال الى الحس المشترك بعد غيبها  
عنه وذلك الاحضار هو التخيل اذ لما استحال الخواس في حقه تعالى استحاله  
العلم الشبيه بالتخيل كما سيصرح به وفيه انه ان اراد العلم الجزئي الحاصل بواسطة  
الاكثة الجسمية فالاستحالة مسلمة وغير مفيدة وان اراد العلم الجزئي الشبيه  
بالعلم الجزئي الحاصل لنا بطريق التخيل في عدم قابليته للكثرة فلا استحالة  
ظاهرة المنع لما عرفت ( قوله فلا يميز عن علمه تعالى ) العزوب بضم العين  
المهملة و زاي الهجاء الذهاب والزوال والذرة النملة الصغيرة وما يطير في شمع  
الشمس من الغبار وفي هذا الاقتباس ايماء الى ان مذهبهم لا يخالف التصوص  
الواردة في قول علمه تعالى اذ غايتها ان يكون كل شيء معلوما له تعالى لامع  
وما بكل علم كلي وجزئي فمن اين تكذبرهم ( قوله ولا يلزم من ذلك الى آخره ) جواب  
سؤال مقدر بان يقال حل مذهبهم على العلم بكل شيء باطل لانهم قسموا  
المفهوم والمعلوم الى قسمين كلي وجزئي والجزئي اعم من المتغير والمتشكل  
فالانفصال بين بعض الجزئيات يلزمهم في العلم ببعض المعلومات وهو كغيره  
كما يعرفه وحاصل الدفع اننا اخذنا من زيد مثلا صورتان مختلفتان بالكلية والجزئية  
اذ الصورة الحاصلة من بواسطة الاحساس غير قابلة للكثرة وبواسطة التعريف  
قابلة له وكل من هاتين الصورتين من قبيل العلم لا المعلوم الذي هو زيد الموجود  
في الخارج فالكلية والجزئية اللتان هما عبارتان عن قابلية الصورة العقلية للكثرة  
وعدم قابليتها صفتان للعلم في التحقيق للعلوم ولذا قالوا هما من المقولات  
الثانية في التحقيق فالقسم اليهما العلم حقيقة وربما يقسم اليهما المعلوم  
مجازا باعتبار العلم وبالجملة ليس هناك مفهوم مشترك ولا يدرك الواجب بل كل  
مفهوم يدركه بطريق التخيل فهو تعالى يدركه بطريق التمثل فلا اختلاف

وفيه نظر لان حضور المعدومات بذواتها في الازل يستلزم قدم الحوادث  
 فلما ان يكون العلم بالحوادث حصولا بارتسام صور المادة والماديات في ذات  
 الواجب فيلزم انقسام المجرّد البسيط عندهم واما ان يكون حضورها بحضور ذواتها  
 فيلزم انتفاء العلم بالحوادث قبل حدوثها ويلزم التغير عند تغيرها والكل خلاف ما  
 يرتضيه الحكماء الا ان يقال هذا مشترك الوجود بينه وبين ما ذهب اليه المحقق  
 الطوسي فاهو جواب الطوسي فهو جوابه وسيجيء جوابه ( قوله فالصواب  
 ان يؤخذ هذا المطلب ) اي قولهم بنفي العلم بالجزئيات المتغيرة وكذا المشكلة على  
 وجه جزئي يعني ان الناظر ينفي كلام الحكماء مع تسليم ان كل جزئي معلول لا واجب  
 وان العلم بالعله يوجب العلم بالمعلول اخذوا هذا المطلب من تلك الموانع وهذا خطأ  
 فالصواب ان يؤخذ من مأخذ آخر من غير لزوم المحذور المذكور وهو ان العلم  
 بالعله وان كان بطريق الاحساس لا يوجب الاحساس بالمعلول وانما يوجب العلم به  
 كافي اثبات الشيء بدليله اللمّي المشاهدة فتقتضي دليلهم المذكور ان يكون كل جزئي  
 معلوما له تعالى لا محسوسا معلوما على الوجود الجزئي ايضا فلا تخصيص للدليل  
 ولا مقتضاه في بعض مجاريه بل ذلك القول منهم تنصيص على عدم جريان الدليل  
 فيه فغالب القول بحجة ذلك الدليل يصح قولهم المذكور بناء على استحالة الآلة  
 الجسمانية المتوقف عليها الادراك الجزئي المتعلق بالماديات وتلك الحجة  
 بملاحظة قيد الحينية اي لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمشكلة من حيث انها متغيرة  
 ومشكلة فيكون نفيا لبعض انحاء العلوم لا اثباتا للجهل ببعض المعلومات  
 كما قال الشارح ( قوله وما يجرى مجريها في كونها آلة جسمانية ) مستحيلة  
 في حقه تعالى وان كان غير الحواس المعروفة ونحن نقول فيه بحث اما ولا فلان  
 النفس الناطقة المجردة هي قبل انصافها بصفة كالعالم والخلق تعلم من غير آلة  
 جسمانية انها غير متصفة بهما بعد حدوث تلك الصفة فيها تعلم انها متصفة  
 بها فادراك المتغير من انه حيث متغير لا يتوقف على آلة جسمانية بخلاف ادراك  
 المتشكل من حيث التشكل فلذا استدلووا على نفي العلم بالمتغير بلزوم نفس التغير  
 المحال في حقه تعالى وعلى نفي العلم بالتشكل بلزوم الاحتياج الى آلة جسمانية  
 واما ثانياً لانه على تقدير التوقف المذكور يكون الادراكات الجزئية من خواص  
 الحواس وما يجرى مجريها وكيف يجوز عاقل انه تعالى يوجد تلك الحواس  
 ولا يعلم كنه خواصها وما يترتب عليها وانما يعلمها بوجوده كلية محصورة فيها  
 بحسب الخارج بل الحق الحقيق بالقبول ان الابصار مثلا مسبب عام يحصل لنا

الجزئية اصفة السمع لكن الاشعري ارجحهما الى صفة العلم ( قوله وهذا دأب  
الفقهاء ) اى يجوز لهم تخصيص حكم الدليل ببعض مجاربه لما قدمنا من ان  
ادلتهم ادلة عقلية قابلة للتسخير والتخصيص ولا يجوز منتهى في الادلة العقلية الغير  
القابلة لتسخيرها فمنها فذلك التخصيص حكم يختلف حكم الدليل العقلي في بعض  
مجاربه فلما ان بطل الدليل والتخصيص ولك ان تقول مراده تخصيص الدليل  
مع حكمه ببعض مجاربه لما منع في البعض انما يمكن في الادلة العقلية القابلة للتسخير  
والتخصيص دون الادلة العقلية واعلم انه قال الشيخ في الاشارات فالواجب  
الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل في الآت والماضى والمستقبل  
فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه  
المقدس تعالى عن الزمان والدمر انتهى وحمل العلامة الضرورى الوجه  
المقدس في كلامه على الوجه الكلى فاعتزس عليه بما ذكر واجاب عنه  
صاحب المحاكات بان اعتراضه وارد على ما فهمه من كلامه لا على مراد  
الشيخ كما حققناه من ان العلم بالجزئيات المتغيرة انما يكون متغيرا لو كان ذلك العلم  
زمانيا اى مختصا بزمان دون زمان آخر لمتحقق وجود العلم في زمان وعدمه  
في زمان آخر كما في علو منا واما على الوجه المقدس من الزمان بان يكون  
الواجب تعالى علما ازلا وابدا بان زيدا داخل في الدار في زمان كذا وخارج  
عنه في زمان كذا بعده بالجل الاسمى لا بالفعالية الدالة على احد الازمنة  
لا في تغير اصلا لان جميع الازمنة كجميع الامكنة حاضرة عنده تعالى ازلا  
وابدا فلا حلال ولا ماضى ولا مستقبل بالنسبة الى صفاته تعالى كما لا فرق ولا يعيد  
من الامكنة بالنسبة اليه تعالى واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها  
متغيرة لا يكون الا بالآلات الجسمانية فمنوع بل انما هو بالقياس اليها انتهى  
ما لا اقول وبوجه تخصيص الشيخ بالمتغيرة مع ان الابق باصوالهم في العلم  
بمطلق الجزئيات المادية متغيرة كانت او لا لان المرام الاول تغير العلم والتاني الاحتياج  
الى الآلة الجسمانية كما قال الامام في هذا الجواب رد لما ذكره الامام ايضا  
وتلخيصه ان ما اشتهر عنهم من نفي العلم بالجزئيات المادية مطلقا مشهور باطل  
والتحقيق ما ذكره الشيخ هنا ولا ياباه قواهم ان المادة المنفصلة او كانت معلومة  
للعجز لا يسهل لانفسهم ذلك البسيط لان كلامهم هناك في العلم بالجزئيات  
الارتماسى وعلم الواجب تعالى حضورى عندهم فلا مانع من حضور المادة  
والماديات بذواتها عنده تعالى من غير ارتسام صورها في ذات الواجب تعالى

وايس في علم الله تعالى  
كأن وكان وسيكون  
بل هي حاضرة عنده  
تعالى في اوقاتها كما في  
شرح المواقف وما  
وقع في كلامه القديم  
من صبح الحال والماضى  
والاستقبال وانما هي  
بالنسبة اليها والافكما  
لازمنة بالنسبة الى علمه  
تعالى فكذا لازمنة  
بالنسبة الى جميع  
صفاته سبحانه

واما الثاني فلانه تعالى مبدأ لما سواه اما بالذات او بالواسطة والعلم بالهبة بوجوب  
 العلم بالمعلول وفيه ابحاث طويلة ( قوله واشتهر عنهم انه لا يعلم الجزئيات المادية )  
 اي المتوقف وجودها على المادة سواء كانت مشتقة عليها كالأجسام عنصرية  
 كانت او فلكية ولا كعوارضها وكان نفوس الناطقة على القول بحدوثها عند تمام  
 استعداد المادة لان تلك الجزئيات اما متغيرة من حال الى اخرى واما متشككة  
 وعلمه تعالى بكل من القسمين محال اما الاول فلانه تعالى لو علم مثلا ان زيدا  
 في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس فيها  
 فيلزم التغير في ذاته تعالى من صفة الى صفة اخرى او لا يزول ويبقى العلم الاول  
 بحاله فيلزم الجهل وكلا اللازمين نقص في حقه تعالى يجب تنزيهه عن امثاله  
 اقول مقتضى هذا الدليل نفي العلم بالنفوس الحادثة ايضا فانه تعالى يعلمها معدومة  
 قبل حدوثها فاما ان يزول ذلك العلم بعد حدوثها واولا واما الثاني فلان العلم بالمشكل  
 موقوف على آلات جسمانية مستحيلة في حقه تعالى واذا كانت الجزئيات المتشككة  
 متغيرة فقد اجتمع فيها ما نمان عن العلم بها بخلاف الجزئيات التي ليست متشككة ولا  
 متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذات العقول كما في شرح المواقف اقول  
 على تقدير التوقف المذكور كما يتوقف عليها العلم بالمشكل الجزئي يتوقف عليها العلم  
 بنفس الاشكال الجزئية فلعل مرادهم بالمشككة اعم من المتشككة بالذات كالأجسام  
 او بالعرض كعوارضها التي من جعلتها الاشكال الجزئية فللارد الاشكال القديمة  
 الغير المتغيرة للافلاك على زعمهم ولا سائر عوارضها القديمة ولا يندفع الاول بان  
 المشكل في الحقيقة هو الهيئة الحاصلة من جهة الاحاطة سواء للمحاط او للمحيط  
 فان غايتة ان يكون لكل من المحاط والمحيط شكلا حقيقة لا ان يكون الاشكال  
 متشككة حقيقة اذ ليس للهيئة الحاصلة للمحيط هيئة اخرى حاصلة لها من جهة  
 الاحاطة واجاب المتكلمون عن الاول بان التغير اللازم ليس في ذاته ولا في صفاته  
 الحقيقية بل في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة اوصفة حقيقية ذات  
 اضافة فملى الاول يتغير نفس العلم الذي هو اضافة وعلى الثاني يتغير اضافته  
 فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري  
 وهو جائز وعن الثاني بان ادراك المشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم  
 حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة اوصفة حقيقية ذات اضافة بدون  
 الصورة فلا حاجة اليها مع ان الموقوف على تلك الآلات فينا غير موقوف عليها  
 في الواجب لجواز حصول ادراك التشككات بصفة البصر والسموعات

في قول العلم لافي اصله و لافي القدرة لافي اصحابها و لافي شعوبها و ان كان الابراد  
 لايجل تأييد الدليل العقلي ليعتد به للاستدلال به مستغلا فينبغي ان يورد في الكل  
 ( قوله و اما علم بذاته ) اقول ان اراد العلم بكنهه فلا يقبده الدليل الاثني فالحكمه  
 بانه هو الذي يعلمه بكنهه في تصور بوجوده و ان اراد العلم بذاته ولو يوجد ما فالدليل  
 يقبده لكن لا يلزم منه علمه تعالى بكنهه ذاته و هو بعض المعلومات فانتهج الملازم  
 ما فعله القوم من انه لما كفي المقابرة الاعتباريه في الاضافه بين العالم و المعلوم  
 قطعا بناء على ان نفس الاضافه ايضا من الامور الاعتباريه كان الكنهه مما يصح  
 ان يعلم قطعا ( قوله و هذا مما وافق الى آخره ) اعلم ان الحكماء في اثبات علمه  
 تعالى بذاته و بغيره طرقين احدهما ما ذكره الشارح بعينه حيث ثبتوا اولاه علمه  
 بغيره بالابحاج الاختياري ثم ثبتوا علمه بذاته بان العلم بغيره يستلزم العلم بذاته  
 و اورد المتكلمون عليهم بان الابحاج الاختياري انما يدل على العلم في الاختيار  
 بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم فان ما له الى الابحاج كاحساس النار الحراره  
 و تاليهما انهم يثبتون العلم بذاته بالجرد و الا لا ثم يثبتون العلم بغيره بان العلم بالعلمه  
 بوجود العلم بالمعلوم كما صرح بعض المحققين بقوله هذا اما اشاره الى اثبات العلم  
 بذاته و بغيره اولى الاستلزام المذكور ( قوله هذا هو النهج الملازم لهذا المقام )  
 اي مقام اثبات العلم بذاته و بغيره و تعرف المسند للعصر اي لا الطريق الاخر  
 للحكماء طويلا الذيل اذا لمقام مقام الاختصار و ان خص المقام مقام اثباته  
 في كتب المتكلمين و حمل تعريف المسند اليه على حصره في المسند المقيد بكتب  
 المتكلمين ايضا على معنى ان هذا النهج يوجد فيه الملازمه لمقام اثبات العلم  
 بذاته و غيره في كتب المتكلمين و لا يوجد فيه الملازمه لمقام اثباته في كتب الحكماء  
 كان الكلام متضمنا لما قدمنا من ايراد المتكلمين على الحكماء في هذا الطريق ايضا  
 ان لا بأس في اجتماع الحصرين من الجانبين بل فيه ابحاج يبلغ كما لا يخفى ( قوله  
 بنهج آخر غير النهج السابق ) من طريقهم كما عرفت و ذلك النهج الاخر بارادوا  
 انه تعالى مجرد عن المادة اي الهول من كل وجه بمعنى انه غير مشتمل عليها  
 كالاجسام و لا متعلق بها تعالى التدبير و التصرف كالغرس و كل مجرد كذلك  
 فهو عاقل بجميع الكليات و حاو لو اريان المقدمتين بما فيه انظار و بان يقال  
 هو تعالى يعقل ذاته و اذا عقل ذاته عقل جميع ما عداه اما الاول فلان التعقل  
 حضور الساهية الجردة عن العلايق المسايبة للشيء الجرد القائم بذاته و هو  
 حاصل في ذاته تعالى لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون علمه بذاته

قوله ان اراد العلم  
 بكنهه أو ما قبل ههنا  
 واما ان العلم بذاته  
 بالكنهه أو بالوجه  
 فثبت آخر قوله نظر  
 لانه ليس بمحا آخر كما  
 عرفت سجد  
 قوله و حمل تعريف  
 المسند اليه الى آخره  
 هذا مبنى على ان هذا  
 اشاره الى النهج المعروف  
 بلام التعريف كما  
 اشترنا في اليد في تصوير  
 المعنى فيكون في حكم  
 المعروف باللام في افادة  
 الحصر على ان  
 صاحب الكليات نقل  
 عن بعضهم انهم  
 يقصدون تعريف  
 احد الجانبين مطلقا  
 اي باحدى طرق  
 التعريف قصره  
 على الجانب الاخر  
 فاذا جاز ذلك في كلام  
 الفحصاء في كلام  
 المصنفين بالطريق  
 الاولى سجد

الافعال المتقنة تدل على كمال علم فاعلها بحيث لا يعزب عن علمه منقال ذرة ومن  
 كان علمه كذلك فهو عالم بكل ما يصح ان يعلم موجودا كان او معدوما اذ لا بد  
 في اليجاد الاختياري ان يكون الموجود معلوما قبل الوجود ليصح الترجيح  
 واليجاد وبعد الوجود معلوما للوجد بالظريق الاولى مع ان العلم ببعض  
 المعلومات دون بعض من سمات النقص عند الفطرة السليمة ويجب تزيده  
 تعالى عن امثاله عند جميع العقلاء فلا يرد ما قبل انما تدل الافعال المتقنة على العلم  
 بها وهي بعض المعلومات لاجتماعها لا يقال فعلى هذا يثبت به علمه تعالى بذاته  
 لانه مما يصح ان يعلم فلا حاجة الى قوله واما علمه بذاته لانا نقول لما كان الافعال  
 غير الذات فغاية ما تدل عليه قطعا العلم بجميع الاغيار على ان العلم يقتضى  
 اضافة بين العالم والمعلوم وتلك الاضافة تقتضى المغايرة بينهما فكون  
 الشيء مما يصح ان يكون عالما بذاته محل تأمل ولذا انكره بعض الفلاسفة  
 ولم يدر ان المغايرة الاعتبارية كافية ببق كلام هو انه لم يتعرض بالدليل  
 السمي اعني الآية السابقة ههنا اكتفاء بذكرة فيما سبق لانه كاد دل على اصل  
 العلم دل على احاطته بالكل كالمدليل العقلي الذي هو اتقان الافعال على  
 ما عرفت وما قبل التصديق بحتمية الكتاب والسنة موقوف على التصديق  
 بارسال الرسل وازال الكتب الموقوفين على العلم والقدرة فاثباتهما واثبات  
 ما يتوقف عليه الارسال من غيرهما بالدليل السمي دور باطل فقد احب عنه  
 بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسول بالهجرات حصل العلم بصدق كل ما خبر  
 وان لم يحضر بالبال كون المرسل عالما او قادرا ورده العلامة التفاضل في شرح  
 المقاصد بان الظاهر ان هذا المنع مكابرة نعم يحه ذلك في صفة الكلام على  
 ما صرح به الامام ولعل المصنف لهذا لم يورد في المواقف دليلا سمعيا لاثبات  
 ما يتوقف عليه الارسال وهو العلم والقدرة والارادة والحياة واورده في السمع  
 والبصر والكلام لعدم التوقف عليها وتبعه العلامة التفاضل في اصل العلم  
 والقدرة وخالفه في شمولهما واحاطتهما بكل معلوم ومقدر حيث استدلل فيهما  
 بالدليل السمي والعقلي فالظاهر انه مبنى على ان الارسال موقوف عنده على  
 اصل العلم والقدرة لاعلى شمولهما وسجى من الشارح في بحث القدرة ان  
 اثباته موقوف على شمول القدرة ايضا لانه موقوف على الهجرات ولا دليل لنا  
 على ان خصوصية المعجزة فعل الله تعالى سوى شمول القدرة اقول توقفه  
 على شمول القدرة الموقوفة على العلم بوجوب توقفه على اصل العلم وعلى شموله  
 للممكنات لا لمطلق المعلومات ولو واجبا او متناهما فالابق ان يورد الدليل السمي

فالظواهر انه مبنى الى  
 آخره اذ يكفي للارسال  
 مجرد العلم بالرسول  
 والمرسل اليه  
 والاحكام والمرسلة  
 والقدرة على الارسال  
 والمجازاة لهم عهد

الحق انتهى اذ ليس المراد الاستشهاد بها بشهادة احتمالات الصبر واذ ثبت  
 الاحتمال سقط الاستدلال بل المراد التطرّف على الاحتمال الاخير وما قيل في دفعه  
 ان الحق بمعنى المنتصف بالصفات الكاملة ففيه نظر لا يخفى ( قوله ولا يرد عليه  
 الى آخره ) اوردوا هذا السؤال بالتزديد بان يقال ان اريد الانتظام والاحكام  
 من كل وجه بحيث لاخال فيها اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها  
 بحيث لا يتصور ما هو اكل منها فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة  
 بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فذلك الدليل حينئذ  
 يجري في مثل بيوت العزل والعنكبوت لان بيوت العزل ممددة الاشكال متساوية  
 منتظمة بحيث لا يخرج عن صنمها المهندسون بالآلات هندسية ولا يبقى بينها فرج  
 كالدوائر وهي اوسع من المربعات وسائر المضاعفات وكذا آحاد العزل مطبقة  
 لا يبرهم كمال الاطاعة وبيوت العنكبوت تسبح تبحر عنها التساجون وموافقة  
 لغرضها من صيد الذباب ومنها كثير في الحيوانات فيلزم ان تكون عانة مع  
 تخالف حكم المدعى اعنى العلم عن تلك الحيوانات والشارح اعتمد على ظهور  
 انشاء الشق الاول فاورد النقص بالجران والتخلف فاجاب اولاً يمنع الجبر بان  
 مستدبان الافعال الصادرة عن الحيوانات ليست مخالفة لها فلا تدخل على  
 عملها بل على علمها فنها وفيه انه لو صح لما صح الاستدلال على تضارث علوم  
 المتصفين بمصنفاتهم المتفاوتة تقانا واحكاما واللازم ظاهر التضاد فالخلق ان  
 الصدور الدال على العلم اعم من الابدان والكسب فلذا ينادى الى الجواب يمنع  
 التخلف بعد تسلية الجبر بان مستدبان بدلالة تظاهر الكتاب والسنة على علم  
 بعضها كالعزل حتى ذهب بعضهم الى نبوتها سجلا للابناء، على المعنى المتخصص  
 بالانبياء، عليهم السلام كارسال الملك لكن المختار انه بمعنى الالهام وبعد ذلك  
 يدل على عملها لان الالهام نوع من العلم وكذا الكلام في تلمذة سليمان عليه السلام  
 وهدمه وامانتهما ( قوله بجميع المعلومات ) اى الماهيات التى من شأنها ان تكون  
 معلومة كلية كانت او جزئية ذاته تعالى او غيره موجودة او معدومة حقيقة  
 او اعتبارية فثبتت اصل العلم من زعم انه تعالى لا يعلم شيئا وبهذا القدر  
 من زعم انه لا يعلم بعضها اما انه كما زعم البعض او الجزئيات المادية كما زعم البعض  
 الآخر هذا ان جعل الجميع على معنى الكلى الافرادى وان جعل على معنى ما يصدق  
 عليه الجميع افراديا كان او مجموعا كان رداً الى زعم انه لا يعلم المجموع الغير المتناهى  
 ايضا وهو الانسب بهذا المقام ( قوله بالمسبق من دلالة الاقوال ) يعنى ان هناك

لانها تدل على ان لامعجود الا هو و يلزمه ان يكون خالقا لكل شئ بالاختيار  
 كما هو الواقع في نفس الامر والخلق بالقصد والاختيار يستحيل بدون العلم فلذا  
 اختار في الدليل السهبي هذه الآية على قوله تعالى والله بكل شئ عليم مع ان  
 الاستغراق مصرح به فيها لان الشئ في عرف الشرع بمعنى الموجود بخلاف  
 الغيب وحله على ما يعنى الموجود والمعدوم يحتاج الى قرينة ايضا وبذلك  
 لا تتضمن الدليل الآخر فان لهم على هذا المطلب طريقين طريق الاتقان  
 وطريق القدرة والاختيار والعمدة هو الثاني كما اشار اليه شارح المقاصد واقتصر  
 في لدليل العقلي على طريق الاتقان اعتمادا على آية اخرى طريق القدرة  
 ايضا ( قوله فلان الافعال المتقنة ) المحكمة المشتملة على لطائف صنع و بدائع  
 الترتيب وحسن الملازمة للنافع والمطابقة للمصالح وجمع الافعال المتقنة لان الفعل  
 الواحد المتقن لا يدل على علم فاعلمه كما يشاهد في كلام واحد ببلغ بحسب الظاهر  
 فانه لا يدل على بلاغة متكلمه لجواز ان يقع ذلك الكلام منه على طريق الانفاق  
 لا بقصد منه بخلاف ما اذا تكلم منه امثاله ( قوله ومن تفكر في بدائع الايات ) السموية  
 والارضية من خالق الافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع  
 المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام وثقان واحكام  
 يحارفيها العقول والافهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد  
 بذلك علم الهيئة وعلم التشریح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان  
 والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فكيف  
 اذا رقى الى عالم الروحانيات من الارضيات والسمويات والى ما يتقوله الحكماء  
 من المجرىات كقائل الله تعالى ( ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل  
 والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء  
 فاحياه الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب  
 المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون ) وجد دقايق حكم تدل على كمال  
 حكمة صانعها وعلمه الكامل كقائل تعالى ( سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم  
 حتى يتبين لهم انه ) اى القرآن او الرسول او التوحيد او الله تعالى كفى البضاوى  
 ( الحق ) الثابت في الواقع فالضمير على الاحتمال الاخير لله المذكور في الآية السابقة  
 وقد تقرر ان المراد بالجلالة هو الذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية لا مجرد  
 الذات فانها كل الذات المستجمع حقا ثابتا يلزم ثبوت علمه الكامل بجميع المعلومات  
 فلا يرد ما قيل ان هذه الآية لا تصلح شاهدا لما نحن فيه اذ ليس الكلام في انه

موصوف الى موصوف آخر وذلك الاتصال ليس بديهي الاستحالة كقول  
وقد احتجوا في بيان الاستحالة الى دليل كقولنا وجه في الجواب ان يقال تكفير  
النصارى ليس لثباتهم قديما، متعددة بل لثباتهم آلهة ثلثة هم الواجب تعالى  
والمسبح عليه السلام ومرمى سواء كان ذلك بطريق الخلول أو الاتحاد بطريق  
الامتزاج كالحكم بالما، أو بطريق الاتساق أو بطريق انقلاب الجواهر وما او بطريق

آخر مما يرد عن كمال عليه (قوله تعالى وما من له الاله واحد) بعد قوله (لقد  
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة) ، وقوله تعالى خطايا عيسى عليه الصلوة والسلام

(، انت قلت للناس اتخذوني وحي الهين من دون الله الآية) (قوله واعلم

ان مسألة زيادة الصفات الى آخره) ولا يلزم من ثبوت زيادة الصفات ثبوت الصفات  
ليكون كقرا لان حاصل ثبوت الزيادة ثبوت الصفات الخلقية الزائدة على الذات  
لان ثبوت مطاق الصفات ولو كانت اعتبارية هي عين الذات بالمعنى السابق فاقاله  
المصنف في الموافف من ان المعترضة كقرت في ستة امور منها ثبوت الصفات فذهب  
نظر يظهر لا ينفق الا ان يحمل على التمهيد والتكفير عن مذهبهم (قوله وهو

عالم) قدم صفة العلم لكونها ام الصفات ولم يقل عالم بعلمه كما يقوله الاشاعرة  
وجهور الحكمين احترازا عما زعمه النافون من كونه عالما بذاته الاكتفاء،  
بما تضمنه المقدمة السابقة ولان الأدلة الموردة لاثبات علمه تعالى لا تثبت بهذا

القييد ولذا كانت مشتركة بيننا وبين المعترضة الذين للصفات وقفا، التفرع ذات  
على ان دليل هذا الحكم هو المقدمة السابقة فقوله اما سمعا واما عقلا دليل هذا

الحكم في الظاهر ودليل ما تضمنه المقدمة من كونه تعالى متصفا بصفة كمال  
هو العلم ان لا يجوز ايراد دليلين مستثنين لثبوت واحد بدون العطف ولان ما تضمنه

المقدمة ليس بديهيا بل هو نظري يحتاج الى دليل ولم يذكر بعد (قوله اما سمعا  
فاقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة) الآية الغيب ما

لم يتعاق به علم مخلوق اصلوا وهو الغيب المطابق او مخلوق معين، هو الغيب المضاف  
بانسبة الى ذلك المخلوق وهو حراد الفهم، في تكفير الحاكم على الغيب وربما  
يكون المضاف من عالم الشهادة فالمراد في الآية بقرينة المقابلة اعيب المطابق واللام

للاستغراق اذا قرينة لا عهدو بقرينة قوله تعالى علام الغيوب وان كان كل غيب  
واجب اكل او ممكنا موجودا او معدوما او محتما معلوما له الى فكون كل موجود  
يشاهده المخلوق معلوما له تعالى باطريقين الاولى فهذه الآية تدل على انه

تعالى عالم بجميع العوالمات ويتضمن دليل آخر اوردوه على هذا المطلب

قوله واذا كان كل  
غيب الى قوله فهذه  
الآية لاحاجة اليها  
في بيان ثبوت الآية  
التي اوردها الشارح  
اكل موجود يشاهده  
المخلوق وانما الحاجة  
اليه في بيان ثبوت  
قوله تعالى علام  
الغيوب وليس سياق  
الكلام فيه وانما  
ايراده لقرينة كون  
اللام للاستغراق  
(امام زاده محمد عابد)

غير الذات اولا فبني الجواب على نفي الاستقلال لاعلى نفي الغيرية الا ان يقال  
 الغيرية لازمة للاستقلال عند الاشاعرة ونفي اللازم يستلزم نفي المزوم فبترتب  
 عليه هذا الغرض وان لم يتوقف عليه ( قوله وقال صاحب الموقف الى آخره )  
 هذا جواب آخر بدل جواب الامام ومبني على ان الغير بمعنى نقيض هو هو  
 قول وانت تعلم انه انما يصحح في المشتقات الى آخره ) هذا مما اورده شارحا  
 المقاصد والمواقف وتبهما شارح ويمكن دفعه بان مراد المصنف توجيه  
 قول الاشاعرة ان صفات الواجب تعالى ليست عين الذات ولا غيرها بحمل  
 الصفات في كلامهم على الصفات المشتقة وهو لا ينافي كون الكلام في مبادئ  
 المشتقات لان حاصله ان الصفات القائمة بذات الواجب مثل العلم والقدرة مما  
 يحتمل المشتقات منها على ذات الواجب ولا شيء مما يغير الذات بالاستقلال  
 مما يحتمل المشتق منه على الذات ينتج من الشكل الثاني ان الصفات ليست  
 بما يغير الذات بالاستقلال فلا محذور في اثباتها فيندفع ايراد المعتزلة بهذا  
 الطريق ايضا ( قوله واستدل المعتزلة ) عطف على قوله واستدلوا بقولون  
 آه اي استدل المعتزلة على ان ليس له تعالى صفات حقيقية زائدة بل هي عين الذات  
 ( قوله والجواب ان تغيير النصارى لاثباتهم قديما مستقلة بذواتها ولهذا )  
 اي لاجل انهم اثبتوا تلك القديما ( جوزوا الانتقال بعضها ) وهو صفة العلم  
 ( الى بعض الابدان ) هو بدن عيسى عليه السلام وبعضها الآخر وهو صفة  
 الحياة ( الى بعض آخر ) من الابدان وهو بدن مريم وهو استدلال انى لاثباتهم  
 قال العلامة التفتازاني في شرح العقائد والنصارى وان لم يصرحوا باقديما  
 المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانب الثلاثة التي هي الوجود والعلم  
 والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل  
 الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذواتا متغايرة وههنا  
 بحث من وجوه اما اول فلان حديث الانتقال لا يستقيم على زعم النسطورية  
 منهم باتحاد اقنوم العلم بجسد المسيح بطريق الاشراف كما تشرق الشمس من كوة  
 على بلاور واما ثانيا فلوسمى فلا كفر في اثبات القديما المتغايرة بالذات ولذا لم يصح اكثار  
 الفلاسفة في اثبات العقول المجردة القديمة واما ثالثا فلوسمى ذلك ايضا فبحث  
 لم يصرحوا بذلك كان غاية الامر لزوم الكفر لهم لا الترامه والكفر هو الترامه  
 لازومه وما قيل لزوم الاستقلال للانتقال بين فيكون من قبيل الترام الكفر محتمل  
 نظر لجواز ان يجوزوا انتقال العرض والصفة من محل الى محل آخر ومن

قوله حاصل الاعتراض

الى آخره يعني ان قول  
 الشارح ولا بأس بما في  
 جواب النقص مع  
 الاتفاق على وروده بين  
 الاشاعة ووجهور  
 المعتزلة غير صحيح فان  
 هذا القول لا يقال  
 فيما هو عين وسهل  
 وحاصل جوابه المستفاد  
 ابطاله فقهه بحمله  
 على الكذب الصريح  
 بناء على ان جهوره  
 لا يقولون بعدم مغايرة  
 الصفة والموصوف  
 فكيف يقولون بعدم  
 مغايرة الجزء والكل  
 فانقول بعدم مغايرة  
 الجزء والكل مخالف فيه  
 فالتعويض به عين فيكون  
 قوله لا بأس به في محله  
 هذا توضيح ما قبل  
 وحاصل رد الحشوي ان  
 قوله لا بأس به بالنظر  
 الى الغرض من التعريف  
 في هذا المقام لا يطرأ  
 الى نفس النقص فان  
 هذا التعريف مقوض  
 عند جهور المعتزلة  
 جميعا كما انه مقوض  
 عند الاشاعة منعا  
 (امام زاده محمد اسود)

عنه بان ما قبل نقل محتمل لا يصح الاستناد عليه بل الاعتزلة باجموعهم قالون  
 بمغايرة الجزء والكل بناء على ان معنى الغير عند غير الاشاعة نقبض هو هو فيكون  
 الصفة والجزء غير الموصوف والكل لعدم صحة الجمل بينهما واذا كان الصفة  
 والموصوف غير عين عندهم كالجزم والكل فينبض التعريف عندهم جميعا  
 وان لم ينبض منها فما قبل العرض من نقل هذا الكلام هو الاشارة الى الاعتراض  
 على قوله ولا بأس به مع جوابه حاصل الاعتراض ان هذا القول غير صحيح لان  
 القول بمغايرة الجزء للكل مخصوص الى آخره ليس بشئ لان ذلك القول صحيح  
 وان اتعوض التعريف على مذهب المعتزلة ايضا كما عرفت (قوله قال الامام الى  
 آخره) شروع في الجواب عما اوردوا على الاشاعة في قولهم لا هو ولا غيره بانه  
 رفع للنقبضين لان غير الشئ نقبض هو هو واجاب عند الامام بانه ليس مراد  
 الاشاعة بقولهم ولا غيره في التعريف بمعنى نقبض هو هو ليلزم ارتخاع النقبضين  
 بل معنى الآخر اصطلاحا عليه وهو اخص مما قلنا من المعنى اللغوي على ان يكون  
 نقلا للامام الى الخاص كتقل الدابة من مطلق ما يلبس على الارض الى ذات الثوب  
 الاربع فالنوع بين الفريقين لفظي ورد شارح المقاصد بما حاسله انه لو كان  
 الامر كما قال لكان الحكم بعدم مغايرة الصفات للذات بديهيا مستغنيا عن الدليل  
 مع ان من الاشاعة من استدلل عليه بدليل فاسد ورد الشر يف في شرح  
 الموافق بانه غير مرضي لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة  
 بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد  
 الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث  
 معنوي وتبعه الشارح المحقق اقول ويدل على كونه بحثا معنويا قطعا  
 استدلالهم السابق لانه صريح في ان الاشاعة قصدوا به اثبات معنى التعريف  
 الشرعي والعرف واللغة لا اثبات معنى اصطلاحا عليه وهو ظاهر (قوله وهو  
 في لزوم تعدد القدماء) اي المغايرة لا تعدد القدماء لازم لاثبات الصفات الحقيقية  
 الستة وقد عرفت ان التعدد اهم من التمايز وايضا الترتيب على البحث المعنوي  
 في تعاريف القدماء لاني اعددها (قوله لا ترتب عليه) اقول لو قال الاشاعة  
 في جواب المعتزلة ان اردتم لزوم تعدد القدماء المستقلة بذواتها فللزوم  
 اذلا استقلال للصفات وان اردتم لزوم تعددها مطلقا ولو غير مستقلة فللزوم مسلم  
 وابطال لازم بموجب قول التصاري اما كقولهم والاشاعة قدماء مستقلة  
 لا لاثباتهم قدماء متعددة لكن في اهلها من غير عرض بان الصفات يطلق عليها

وحدوا في العلم والدين

او احدهما جسم والآخر مجرد غير بن ولا يكون الموصوف والصفة غير بن لان  
 الاشارة الى الموصوف قصدا عين الاشارة الى صفته تبعوا بالعكس وكذا لا يكون  
 الصفتان لموصوف واحد غير بن لاجل ذلك واما العرض مع المحل فتدرج  
 في الصفة والموصوف كما عرفت ( قوله ولكن يدخل فيه الكل والجزء ) مع انها  
 ليسا بغير بن فلا يكون مانعا وذلك لان الاشارة الى الكل غير الاشارة الى الجزء  
 وفيه بحث ظاهر لان الاشارة الى الشيء لا يجب ان يكون امتدادا جسميا منطبقا  
 على سطح المشار اليه بل قد يكون امتدادا سطحيا او خطيا منطبقا على جزء  
 منه والجواب ان اتحاد الاشارتين انما يصح على مذهب الحكماء القائلين باتصال  
 اجزاء الجسم والكلام هنا مبني على مذهب المتكلمين النافين للاتصال فلما انفصل  
 اجزاء الجسم فالاشارة الى كل جزء غير الاشارة الى جزء آخر وغير الاشارة الى  
 الكل حقيقة وان اتحدت الاشارتان في عرف العامة فان حلت العينية على  
 ما يع المتعارفة فلا يدخل الكل والجزء ايضا كما لا يخفى ( قوله ولا بأس به ) اي  
 بدخول الكل والجزء لان هذا المقام يجوز فيه التعريف بالاعم من الكل  
 والجزء لان الغرض من قول المصنف لاهو ولا غيره في تعدد القدمات المستقلة  
 المتعارفة جوابا عما اورده المعتزلة على الاشاعة في اثبات الصفات القديمة وكفى  
 في بيان هذا الغرض تعريف الغير بن وتميزهما عن الموصوف والصفة ولا يتوقف  
 على تميزهما عن الكل والجزء ايضا اذ ليس الصفة جزءا للموصوف فلا دخل  
 لتمييزهما عنهما في هذا البيان فقد عرفت ما في كلامه من التسامح واقول لم يرتض  
 شيئا من التعريفين واخترع من عند نفسه تعريفين آخرين ورجح الاخير ودفع  
 ما يرد عليه من صدقه على الكل والجزء وهذا الدفع صالح لدفع ما يرد على  
 تعريف الاشعري مع حله على ظاهره اذ نقول الظاهر من تعريفه ان اسكان  
 الانفكاك من احدا الجانبين بمعنى سلب اللزوم كاف في المغايرة بينهما سواء امكن  
 انفكاك كل منهما عن الآخر او احدهما فقط فيدخل الجسمان القديمان  
 والصانع مع العالم والموصوف مع صفته المقارقتو وكذا العرض مع محله ولا يدخل  
 الموصوف مع صفته اللازمة ولا محذور فيه سوى انه يدخل فيه الكل والجزء ولا بأس  
 به كما قال فليت شعري لم عدل عنه ( قوله وما نقل من ان القول الى آخره )  
 جواب سؤال يرد على قوله ولكن يدخل فيه الجزء والكل فان المراد منه  
 فينتقض منعا عند الاشاعة وان لم ينتقض عند جهور المعتزلة القائلين بمغايرة  
 الجزء للكل فتوجه عليه انه ينتقض عند جهورهم ايضا بناء على ما قيل فاجاب

الموصوف فلا انفكالك بينهما من الجانبين لاقى الوجود ولاقى التعقل مع انها غير  
الموصوف كما نقل عن الامدى الا ان قل الصفات الفعلية لكونها اضافات  
ليست بوجوده فلا تكون غير الموصوف وتخرج بقيد الوجود هذا وتجد على  
هذا الجواب مع هذا القيد انه يستلزم صدق التعريف على الكل والجزء فيلزم  
متايرتهما وذلك لانك عرفت ان المراد من الخبر هو الخبر الواحد بالتخصص  
وليس الكل والجزء، فمحدد في الخبر الواحد والامم يكن الكل اعظم من الجزء،  
فكل منهما منفك عن الآخر في الخبر وجودا وتعللا وان لم يكن بينهما ذلك  
الانفكالك في العدم لا يحسب تحقق ذلك العدم ولا يحسب تعقله ( قوله لا يستلزم  
عدم احدهما ) اى عدم شئ منهما لان اضافة الواحد المبهمة للعهد الذهنى  
فيكون في حكم التكررة في سياق التثنية فالعنى على الساب الكلى لاعلى رفع اليجاب  
الكلى ولذا خرج الجزء، والكل والصفة والموصوف مع ان عدم الجزء  
والموصوف يستلزم عدم الكل والصفة لكن يخرج معهما الصانع مع العالم  
والوازم مع ملزوماتها ايضا لان عدم الصانع اللازم يستلزم عدم العالم والملزوم  
وان لم يخرج الجسمان القديمان بناء على ان عدم شئ منهما لا يستلزم عدم  
الآخر لعدم العلاقة المشهور بها بينهما ونحن نقول بتحقيق اللازم والملزوم  
فما بين اعيان الموجودات سوى ذات الواجب وصفاته الحقيقية محل نظر عند  
الاشاعرة ( قوله و يشبه ان يكون الى آخره ) حيث قال يصح عدم احدهما الى  
آخره ولم يقل يصح وجود احدهما بدون الآخر مع انه الظاهر لكن التعريف  
المذكور ظاهر في عدم استلزام الوجود للوجود لاقى استلزام العدم للعدم ( قوله  
فلا يرد عليه الى آخره ) اذا كان مراد الشيخ عدم استلزام شئ منهما عدم  
الآخر فلا يرد على الشيخ او على امر بذه الالتماس المذكور اى النقص بالصانع  
والعالم واللازم والملزوم يعنى لا يرد عليه النقص بالجزء والكل والصفة والموصوف  
كما ورد النقص بالكل على التعريف المختار باعتبار شتى التردد وفي هذا الحصر  
دلالة على ان جميع الاعراض مع محالها متدرجة في الصفة والموصوف ( قوله  
لا يكون الاشارة الحسية الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا ) اى اشارة  
محفقة كافي الاشارة الى الاجسام وعوارضها المحسوسة ( او تقديرا ) اى اشارة  
مفروضة كافي الاشارة الى مجردات وصفاتها فانها غير محسوسة باحدى الحواس  
فلا يمكن الاشارة الحسية اليها لكن على تقدير فرض الاشارة الحسية اليها لا يكون  
الاشارة الى واحد منها عين الاشارة الى الآخر فيكون الجسمان وكذا مجردات

قوله لاقى استلزام  
العدم لعدم هكذا  
وقع في خطه وانتشر  
في كثير من النسخ لكن  
الصواب لاقى عدم  
استلزام العدم لعدم  
( محمد اسعد )

وقد عرفت ان حمله عليه مغن عن قيد الخبر كما دل عليه كلامه فيما سبق فليس  
مراد المعرف والمجيب ذلك بل الامكان بحسب نفس الامر لكن المنفكين اعم  
من الموجودين والحكميين كما عرفت على ان قوله وان عم التعلل الى آخره بآياه  
لان التجوز بمعنى الاحتمال العقلي لا يوصف بالمطابقة واللامطابقة الا ان يحمل  
على الحكم بالجواز الثاني ان ما لا يجوز العقل هو الحكم بوجود العالم مع الحكم  
بعدم الصانع لامع عدم الحكم بوجود الصانع كيف وذلك الحكم واقع للمستلدين  
قبل اثبات وجود الصانع بالبرهان والاطفال قبل مرتبة الاستدلال ومراد  
الاستاد المحقق وشارح المقاصد ذلك واذالم يوصف عدم الحكم بوجود الصانع  
بالمطابقة واللامطابقة فلا وجه لقوله وان عم الى آخره اذ لا حكم هناك سوى  
الحكم بوجود العالم وهو مطابق للواقع وبالجملة الحكم بوجود الصانع قبل العالم  
متحقق مع عدم الحكم بوجود العالم بل مع الحكم بعدمه في ذلك الوقت والحكم  
بوجود العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود الصانع كل من الحكمين مطابق للواقع  
فقد انفك كل من الحكمين المطابقين عن الآخر بان يكون كل منهما موجودا  
بدون الآخر وليس هناك حكم بعدم كل منهما او بعدم احدهما حتى لا يكون  
الحكم بعدم الصانع مطابقا فيصح الجواب المذكور بدون هذا القيد لانه لانه  
قتضى الحكم بعدم كل منهما او تحيزه وعدم الحكم يكون الآخر كذلك فيلزم  
المحذور كما قال العلامةان وهذا كله ظاهر وان خفي على الشارح فتقوله كما ذكره  
الاستاذ بعينه غير مستقيم ومنشأ غلطه انه جعل قوله بدون الآخر في تفسير  
التعلل بقوله بان يتعلل وجود كل منهما بدون الآخر قيد الوجود فدخل  
عدم كل منهما في التعلل فقال ما قال وليس كذلك بل هو قيد للتعلل بمعنى  
ان يتعلل وجود كل منهما بدون ان يتعلل وجود الاخر وهذا القدر كاف في انفكاك  
احد الحكمين عن الاخر ولا يتوقف ذلك الانفكاك على الحكم بعدم الاخر  
حتى يتحقق هناك حكم غير مطابق على ما لا يخفى هكذا يجب ان يفهم هذا  
المقام نعم برد على العلامتين ان هذا الجواب بدون هذا القيد غير صحيح من  
وجهين احدهما انه يستلزم صدق التعريف على كل صفتين من الصفات  
الحقيقية للواجب تعالى لانفكاك كل منهما عن الآخر في التعلل بهذا المعنى وان  
لم يمكن انفكاك شيء منهما عن الآخر بحسب الوجود وقد صرح نفسه في شرح  
المواقف بان هاتين الصفتين لا توصفان بالمغايرة الثاني انه يستلزم ان لا يصدق  
التعريف على الموصوف وصفاته الفعلية لانها لا يمكن تعقلها بدون تعقل

ولا يوجد الحكم بكون الآخر كذلك حكما مطابقا لواقع مع انه لا يمكن ان يوجد  
 الحكم المطابق بعدم الباري او تحجيره ولا يوجد الحكم بكون العالم كذلك فلا يكون  
 بينهما تفكك تعقل من الجانبين بهذا المعنى فلو صح الجواب المذكور مع هذا  
 القيد لزم احد الامرين اما عدم صدق التعريف على الباري والعالم واما ان  
 يكون الحكم بعدم الواجب او تحجيره مطابقا لواقع والكل باطل واذاعة الحكم  
 من المطابق وغير المطابق لصدق التعريف على الباري والعالم يلزم ان يصدق  
 التعريف على الصفة والموصوف والجزء والكل فليزم ان يكونا متعارفين هو  
 ايضا باطل وصحيق هذا المقام ان هذا الجواب مع هذا القيد يقتضى الحكم  
 بعدم الباري او تحجيره وبدون هذا القيد لا يقتضيه بل يقتضى الحكم بوجود كل  
 منهما بدون الحكم بوجود الآخر وعدم الحكم بوجود الآخر انهم من الحكم بعدمه  
 والاعم لا يستلزم الاخص فيصح بدون القيد لاعمه وهو المستفاد من شرح  
 المقاسد والذين غفلوا عند قالوا اما قالوا ومنهم الشارح كما استطلع عليه (قوله  
 جواز تعقل وجود كل منهما بدون الآخر الى آخره) قيد الوجود ليشمل عدم  
 كل منهما تحت المتعقل وغير المطابق هو الحكم بعدم الموصوف عند وجود  
 الصفة وبعدم الجزء عند وجود الكل لا قيد للتعقل بمعنى جواز تعقل وجود  
 كل منهما بدون ان يتعقل وجود الآخر اذ الموصوف بالمطابقة واللامطابقة هو  
 الحكم لعدم الحكم فالحكم بوجود كل منهما مطابق وعدم الحكم بوجود  
 الآخر او بعدمه لا يوصف بالمطابقة واللامطابقة كما ينبغي ومن هنا يظهر فساد  
 ما قيل يمكن صحة هذا الجواب مع هذا القيد بان جواز تفكك احد الطرفين  
 عن الآخر في الوجود اما يكون بطريقتين ضد الوجود وهو العدم عليه دون الآخر  
 فجواز تفكك كل منهما في العدم انما يكون بطريقتين ضد العدم اى الوجود عليه  
 بدون طريقتيه على الآخر لا بانصافه بالعدم بدون انصاف الاخر به فيكون معنى  
 قولنا جواز تفككهما في عدم بعد ملاحظة الجواب المذكور انه جاز ان يتعقل  
 كل منهما بوجوده بدون ان يتعقل الآخر كذلك لانه جار ~~المعنى~~ كل ~~مدى~~ ما  
 دون الآخر فيحتمل لاحقا في صحة هذا الجواب ولو مع القيد المذكور (قوله  
 فان هذا الجواب الى آخره) ايضا للجواب المذكور وتعر يض الاستناد بانه  
 غير صحيح على الاطلاق لاعم هذا القيد فقط فالت هذا ليس بشئ من وجهين  
 الاول ان كون المراد بجواز تعقل كل منهما بدون الآخر تحجيرا وتعقل بوجود كل  
 منهما بدون الآخر مبنى على حمل الجواز في التعريف على الامكان العقلي

انفكك من الجانبين في النقل خلل وفي المنقول اختلال اما الاول فلما نقلناه  
 عن المواقف وشارحه ووافقهما شارح المقاصد من تخصيص الجواب بالانفكك  
 التعقلي من الجانبين واما الثاني فلما اشترنا من ان الانفكك التعقلي اعم مطلقا  
 من الانفكك الوجودي فبعد الحمل على التعقلي لا يوجد لتعميمه من الوجودي  
 ولذا اقتصروا عليه الان يقال نبه بهذا التعميم على ان المتغايرة بين المنفكين  
 وجوداهي باعتبار انفككهما وجودا باعتبار انفككهما تعلقا ادهم هو  
 الانفكك في الجملة ولو في التعقل لا وجودا فقط فافهم ( قوله ولا يجوز مثل ذلك  
 في الصفات ) يعني على هذا الجواب لا يصدق التعريف على الصفة والموصوف  
 والجزء والكل اذ لا يجوز الانفكك بينهما من الجانبين لافي الوجود ولا في التعقل  
 اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا يجوز ان يوجد الحكم بوجود الصفة  
 ولا يوجد الحكم بوجود الموصوف ابداهة استحالة وجود الصفة بدون الموصوف  
 وان امكن الحكم بالعكس وكذا لا يجوز ان يوجد الحكم بوجود الكل ولا يوجد  
 الحكم بوجود الجزء ابداهة استحالة وجود الكل بدون الجزء وان امكن الحكم  
 بالعكس ومن غفل عنه قال ما قال ثم ان هذا الجواب مبني على ان الموصوف  
 ومطلق الصفة ليسا بغيرين عند ارباب هذا التعريف سواء كانت صفة  
 لازمة او غير لازمة فبقيل هذا الجواب لا يستقيم في العرض مع المحل فذ فوع  
 بما قدمنا من ان غاية العرض الصفة المفارقة على ان هذا العرض وهذا المحل  
 منفككان من الجانبين في الوجود وما لا يكونان منفكين من الجانبين لافي الوجود  
 ولا في التعقل فلانسلم انهما غيران عند اصحاب التعريف ( قوله قال الاستاذ )

يعني الشريف المحقق ( في شرح المواقف ) تابعنا للعلامة شارح المقاصد هذا  
 الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز ) اي لو كان التعريف  
 بان يقال موجودان يجوز انفككهما اذ على هذا الجواب يكون معناه موجودين  
 يمكن انفكك وجود كل منهما عن وجود الآخر او الحكم بوجود كل منهما  
 عن الحكم بوجود الآخر بمعنى ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم  
 بوجود الآخر سواء وجد الحكم بعدهم اولم يوجد ايضا فحيث لا يصدق على  
 الصفة والموصوف ولا على الجزء والكل و يصدق على مثل البارى والعالم  
 والجسمين القديمين وغيرهما لما عرفت فيصح ( وانما مع هذا القيد فلا صحة لهذا  
 الجواب ) اذ معنى التعريف على هذا الجواب موجود ان يصح انفكك كل منهما  
 عن الآخر اما في العدم بان يكون كل منهما معدوما او محيرا دون الآخر  
 او في التعقل بان يوجد الحكم بكون كل منهما معدوما او محيرا

قوله اما في العدم فيه  
 انه مع عدم صحته يبان  
 بقوله بان يكون كل  
 منهما معدوما او  
 محيرا لا يصح جملة  
 عد لا لقوله او في  
 التعقل فالصواب  
 ان يقول اما في كون  
 كل منهما معدوما  
 او محيرا دون الآخر  
 واما في التعقل بان  
 يوجد الى آخره  
 ( محمد اسعد )

من الصفة هنا الصفة الغير اللازمة لا يتم من اللازمة لان ذات الملزوم آتية عن  
 انفكاك لازمة عنها فلا امكان للانفكاك بهما مكانا ذاتيا فضلا عن الامكان  
 الوجودي فمن عدم الصفة ههنا من الصفات الذاتية للواجب تعالى فقد غفل  
 وان اراد بالجواز الاستعمال العقلي بمعنى انه يجوز عند العقل ان يوجد الذات  
 ولا يوجد تلك الصفات ولذا انفكاها كثير من العقلاء فنبه انه لو صح قائما به مع  
 في تعريف الاشعري لاقى هذا التعريف المنسار لما عرفت ان جعل الجواز  
 فيه على الامكان العتلي يوجب استدراك فهد الخبير ( قوله واجب عدمه بان  
 المراد الى اشبه ) يعني تخار الشق الاول وتقول لانتم انه على هذا يقتض  
 بالباري والعالم والعرض والخلق والملا والمعلول وانما يقتض بهذه الامور  
 لو كان المراد امكان انفكاك كل منهما عن الآخر في الوجود فقط وهو ممنوع  
 لجواز ان يكون المراد اتم من انفكاكهما وجودا او تعقلا وانفكاك الوجودي  
 من الجاسنين هو ان يوجد كل منهما بدون الآخر والانفكاك التعتلي منهما  
 هو ان يوجد الحكيم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكيم بوجود الآخر فالمتفكر  
 في الاول هما الوجود ان وفي الثاني الحكمان كما يدل عليه ما في الموافق  
 وشرحه حيث قال لا يقبل المراد في الجواب عن الابراء جواز الانفكاك من  
 الجانبين تعقلا وجودا منهم من صرح به فقال الغير انهما للذات يجوز العلم  
 بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يتبع عقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل  
 الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم  
 الى الاثبات بالبرهان انتهى فليس المراد من التعقل مجرد التصور لان الصفة  
 الحقيقية والموصوف يمكن ان يتصور ذات كل منهما بدون الآخر مع قطع  
 النظر عن الاتصاف وعارض الاضافه بينهما فليزم ان يكونا غيرين بل المراد  
 الحكيم الجازم بوجود كل منهما بدون الحكيم بوجود الآخر وكذا ليس المراد  
 بانفكاكهما وجودا او تعقلا انفكاكهما في الوجود الخارجي والذهني لانهم  
 لا يقرولون بالوجود الذهني ثم هذا الجواب مبني على جعل الجواز على الامكان  
 الوجودي بحسب نفس الامر لان كل متغابرين يمكن في نفس الامر ان يفك الحكيم  
 بوجود كل منهما عن الحكيم بوجود الآخر سواء امكن انفكاك وجود كل منهما  
 عن وجود الآخر كزيد وهنري وانفكاك احداهما عن الآخر دون العكس كما باري  
 والعالم اولم يمكن انفكاك تبي منهما عن الآخر كالجسدين او الجوهرين القديين  
 ارجبني على حمله على الامكان العتلي الذي هو تجوز وجود كل منهما بدون  
 الآخر كما حسبه الشارح في ان قول الشارح ولو في التعقل صريح في تعبير

من هذه الخصوصيات فان قلت بل قد يهتق في ضمن ذات الواجب مع الممكنات  
لان ذات الواجب علة ناقصة لكل من الحوادث والانفكاك بينه وبين شئ من  
معلولاته من الجنيين لاقى العدم ولاقى المير لما عرفت من لزوم امكان عدم الواجب  
او تحيزه وهذا القدر يكفي في الانتقاص بمطابق العلة والمعلول وليس المراد  
الانتقاص بكل علة ومعلولها قلت نعم لكن على هذا لا وجه لقوله مطلقا اذ  
الظاهر منه تعميم العلة من البارى وغيره بل ومن العلة التامة والناقصة على ما لا يخفى  
(قوله بل بالعلة والمعلول) اى بذاتهما الامع وصف العلية والمعلولية لان الوصفين  
المذكورين متضايقان حقيقيان كالأبوة والبنوة متلازمان خارجا وذهنا فلا يمكن  
ان ينك احدهما عن الآخر في الواقع لا يقال هما غيران ولا يصدق عليهما  
التعريفان لانا نقول المتضايقان الحقيقيان لكونهما من الامور الاعتبارية  
معدومان في الخارج فلا يكونان غيرين لا يقال المعدومان هما الحقيقيان كالأبوة  
والبنوة والعية والمعلولية لا المشهورين كالأب والابن والعلة والمعلول ولا شك  
في وجودهما لانا نقول ان اريد ذات الابن والابن وذات العلة والمعلول مع قطع  
النظر عن عوارض الابوة والبنوة والعية والمعلولية فسنبا انها موجودان  
متعاربان وينك احدهما عن الآخر وان اريد المعروض مع العارض فهما  
معدومان لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل لا يقال يريد المعروض مع العارض  
لكن بشرط ان يكون التقيد داخلا والتقييد خارجا عنه لانا نقول ذلك التقيد  
الداخل من الامور الاعتبارية ايضا فلا يكون المجموع موجودا في الخارج بل  
في الذهن فقط واما الاحكام الخارجة عليه كما في قولنا كل اب فخير فهي  
باعتبار وجوده الخارجى فلا اشكال ومن هنا نقدح ما نقله شارح الموافف عن  
الآدمى من ان الصفات الفعلية غير الواجب تعالى لانها عبارة عن تعلقات  
الارادة او صفة التكوين عند مثبتها والتعلقات امور اضافية لا وجود لها (قوله  
فوجود الجزء بدون الكل الى آخره) قيل الجزء من حيث انصافه بالجزئية يستحيل  
ان يوجد بدون الكل وكذا الموصوف بشرط الموصوفية بتلك الصفة يتمتع ان  
يوجد بدونها كعكسهما فلا امكان للانفكاك بينهما ورده العلامة التفتازانى  
في شرح المقاصد بان المعتبر في التعريف هو الاتفكاك بمعنى وجود ذات احدهما  
بدون ذات الآخر مع قطع النظر عن الانصاف بهذه العوارض والالانتمض  
التعريف بالتضايقين كالأب والابن وكالاخوين والعللة والمعلول بل بكل  
غيرين لان الغير من الاسماء الاضافية وسبق تحميته ثم انك عرفت ان مراده

الواجب يستحيل ان يوجد في الممكن وان يوجد في واجب آخر لامتناع تمدد  
 الواجب لكذا له وجه وجهه لكن عرفت انه على تقدير ان يوجد صحة الاعتكاف  
 من الجانبين بين الاعراض ومعاها لا تقضى بها اصلا واما ربا فلا تهم  
 صرحوا بجواز تواردها بين المستفادين على سبيل البدل على معلول واحد  
 شخصي بآء على ان خصوصية العلة ليست من متخصصات المعلول في التحقق  
 ولذا لم يجب ان يكون علة البقاء عين علة الحدوث فان اراد ان وجود هذا المعلول  
 العين يستحيل بدون هذه العلة المعينة فليس كذلك عند تحقيق التكليفين  
 والحكما، لا يمكن وجوده بشخصه ابتداء بعلته اخرى نعم يستحيل وجود هذه  
 العلة التامة بدون هذا المعلول لامتناع انفكاك اللازم عن وجود المزموم فالصواب  
 ان يقول لاستحالة وجود العلة التامة بدون المعلول وان لم يكن العكس وان اراد  
 ان وجود هذا المعلول المعين يستحيل بدون علة ما بمعنى لا بشرط التعمين وان  
 كانت متعينة في نظرها فتلك الاستحالة بدون العكس مسألة لكن اعتبار الابهام  
 في العلة دون العرض يحكم ظاهره ان اعتبر في العرض ايضا يوجد ما قد تمدوا وما  
 خاصا فلانه ان اراد بالعلة العلة التامة فالعلة التامة عند التكليفين اما ذات  
 الواجب وحده بالنسبة الى كل من صفاته الذاتية الحقيقية وليست العلة والمعلول  
 هناك متغايرين عندهم واما ذات الواجب مع تعاقب ارادته بالنسبة الى الممكنات  
 ولما كان تعاقب الارادة من الاضافات والاعتبارات لم يكن المجموع  
 المركب من الذات والتعلق موجودا خارجيا فالوجود من العلة والمعلول  
 اتغايرين عندهم ليس الا العلة الناقصة ومعاها وان اراد العلة الناقصة  
 ومعلولها المعين فامكان الانفكاك بينهما من الجانبين فيما كانا من الممكنات  
 اذ يوجد هذا البناء بدون هذه الآلة وبالعكس فلا تقضى بهما وكذا ان اراد العلة  
 الناقصة المعينة ومعاها الابهام اذ قد يصنع الآلة المعينة ولا يستعمل ابدا فقد  
 وجدت بدون معاها ويمكن ان يوجد معاها بدون هذه الآلة وان اراد العلة  
 الناقصة الابهمة ومعاها العين فاستحالة وجود ذلك المعلول بدون علة ما مسألة  
 لامتناع ترجيح الممكن بنفسه لكنه مع ما فيه من تخصص الابهام بالعلة توجه عليه  
 ان من جهة العمل الناقصة ما يباين المعلول في الخبر كالالات للبناء فكل من العلة  
 والمعلول هناك منفك عن الآخر في الخبر وان لم يتفك من الجانبين في العدم  
 فلا يتقضى بهما التزم يف الخواص على تقدير التعلق الاول وان اراد مطابق العلة  
 والمعلول فيجب احد الامور المذكورة اذا المطلق اعسا التحقق في ضمن واحد

ان الانفكاك بينهما ممكن من الجانبين وانه لا نقض لهما على كليهما وان اراد  
الجزئين البهيم اعني وجود عرض مافي محل ما فيقتضى بهما التعريفان وان  
حمل على جواز الانفكاك من احد الجانبين اذ يستحيل وجود عرض ما بدون محل ما  
ووجود محل ما بدون عرض ما كما ذكره في بيان تجدد الامثال فيبينهما من لازم كلي  
من الجانبين مع انهما غيران قطعا لا يقال الجزئين البهيمان ليسا بوجودين  
كالكليين لامتناع الوجود بدون التعيين لانا نقول البهيم الغير الموجود هو البهيم  
المشروط بعدم التعيين كالكلي لا البهيم بمعنى لا بشرط التعيين اذ لا يلزم من عدم  
الاشتراط بالتعيين الاشتراط بعدم التعيين في نفسه وقد صرح المصنف في الموقف  
بان المحل البهيم والخير البهيم بهذا المعنى موجودان في الخارج والام يكن الجسم  
تخييرا لا يتخير معين اذ نقول لا بد له من خير فذلك الخير امامتعيين او غير متعين  
والثاني باطل لانه معدوم ولا يمكن التخيير بخير معدوم فتعين الاول مع انه  
في العنصرات ظاهرا البطلان فالحق ان البهيم بمعنى لا بشرط التعيين موجود  
في الخارج ولذا كانت الهيولى البهيم بهذا المعنى موجودة في الخارج عند الحكماء  
وان اراد بالعرض العرض الجزئي المعين وبالمحل الجزئي البهيم فاستحالة وجود  
هذا العرض المعين بدون محل مامسئلة لكن على هذا يتوجه النقض بعكس هذه  
الصورة ايضا فلا وجه للاقتصار عليها بل لا بد من التعرض بالنقض بل البهيم  
على كل تقدير من الشقين كما عرفت اللهم الا ان يقال الغير ان عندهم موجودان  
معينان فالبهيمان او احدهما مبهم خارجان عن المعرف والتعريف يفيد التعيين  
في الموجودين ومرادهم من وجود العرض وجوده حدوثا وبقا، فيندفع  
الوجهان معا اذ لا يمكن وجود هذا العرض المعين بهذا المعنى بدون هذا المحل  
المعين وان امكن العكس واما ثالثا فلان غاية العرض الممكن الانفكاك عن المحل  
ان يكون ذلك العرض صفة مقارفة للمحل فان كانت الصفة المقارفة غير  
الموصوف فلا يصح ما ذكره في الشق الثاني لانه مبني على عدم المغايرة بينهما  
والا فلا يصح ما ذكره هنا لانه مبني على المغايرة بين العرض والمحل ولا يصح  
تخصيص الصفة في الشق الثاني بالصفات المقارفة لواجب تعالى اعني الصفات  
الفعلية لان الكل متساوية الاقدام في صحة الانفكاك من احد الجانبين فقط  
على زعم السائل فجعل الاعراض مغايرة لمجالها دون الصفات الفعلية لموصوفها  
تحكم ظاهر نعم لو كان المعترف في المغايرة الانفكاك من الجانبين وكانت الاعراض  
مع مجالها كذلك على ما قلناه لم يكن الصفات الفعلية كذلك بنا، على ان صفة

الامر كذلك في الجاهلين القديمين وهذا بخلاف ما ذكره في محذور الشق الثاني  
 لان الكلام هناك في ان التعريف حينئذ يصدق على الجزء والكل والصفة  
 والموصوف ويكفيه صدقه باعتبار القيد الاول وما صدق عليهما باعتبار القيد  
 الاول لا يخرج القيد الثاني المفيد لزيادة العموم وحاصل الكلام هنا انه اوصدق  
 التعريف حينئذ على الباري والعالم لم امكن انفكاك كل منهما عن الآخر  
 في العدم بان يكون كل منهما معدوما دون الآخر اوفي الخبر بان يكون كل منهما  
 متخيرا في خبر ولا يكون الاخر متخيرا في ذلك الخبر فيلزم لمكان عدم الواجب  
 او تخيره والكل محل ولا يلزم ذلك فيما اذا حمل التعريف على جواز الانفكاك  
 من احدهما نبيذ اذ كفيه امكن عدم العالم او تخيره ولذا لم يرد المحذور بهما  
 على تقدير الشق الثاني كما لا يخفى (قوله وبالعرض والمحل في آخره) هكذا اورد  
 العلامة الفاضل في شرح العقائد وكتب القوم مشهوره بذلك وقال المولى  
 الخبالي هناك اي العرض الجزئي والمحل الجزئي لان الكلين يسا بموجودين في  
 الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور وجود هذا العرض بدون هذا المحل  
 ظاهر ونحن نقول هنا بحث من وجوه اما اول فلان عدم جواز وجود هذا  
 العرض بدون هذا المحل اذا استقيم على مذهب الحكماء الثاني بان المحل من  
 شخصات العرض الحاصل فيه لا على مذهب المتكلمين المتكلمين لذلك فيمكن  
 عندهم ان يخاف الله تعالى هذا العرض ابتداء في محل آخر كهذا البرودة  
 في هذه النار فلا نسلم ان وجود هذا العرض بدون هذا المحل متع عندهم  
 نعم بعد وجوده في محل معين يستحيل انتقاله الى محل آخر عندهم ايضا لكن  
 تمت الاستحالة ليست لاجل انه لو وجد في محل آخر لم يكن متشخصا بهذا  
 الشخص ولا موجودا بهذا الوجود الخ ص بل لاجل ان الانتقال من محل الى  
 محل آخر من خواص المتغير بلذات عندهم وبالجملة هذا المحل يمكن ان يوجد  
 بدون هذا العرض عندهم لاسيما اذا كان قاء الاعراض بتعدد الامثال وهذا  
 العرض يمكن ان يوجد ابتداء بدون هذا المحل عندهم وان لم يمكن بدونه بقاء  
 بحسب النوع فلا تفكاك من الجانبين يمكن على مذهبهم فلا نقض بهما سواء  
 كان المتعبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين او من احدهما ولعله مراد شارح  
 المناصير فارجع اليه في بيان الاستحالة المذكورة لان هذا المحل من  
 شخصات هذا العرض فتخاطب بين المذهبين واما ثانيا فلانه ان اراد بالجزئيين  
 الجزئيين المعينين كما هو الظاهر من قوله هذا العرض وهذا المحل قلنا عرفت

في الاحتمال الثاني وتلخيص الابراد ان اريد صحة انفكك كل منهما عن الآخر فلا يكون التعريف جامعا لافراده فان الباري تعالى والعالم غيران ولا يصدق عليهما التعريف حينئذ والالجاز عدم الباري او تحيزه كما جاز عدم العالم او تحيزه والكل محال وايقضا لا يصدق التعريف حينئذ على العرض مع المحل ولا على العلة والمعامل مع انهما غيران وان اريد صحة الانفكك في الجملة ولومن احد الجانبين فقط فلا يكون مانعا لان الجزء والكل والصفة تغير اللازمة وموصوفها ليسا بغيرين عندهم مع صدق التعريف عليهما حينئذ اذ يصح انفكك الكل عن الجزء والصفة عن الموصوف في العدم وان لم يصح العكس واذ لم يكن التعريف جامعاً واما عالم يصح والالم يكن الباري والعالم وكذا العرض مع المحل والعلة مع المعلول غيرين او كان الجزء والكل والصفة والموصوف غيرين وانكل باطل فالسؤال المردد بين الشقين بابطال التعريف باستلزامه خصوص الفساد لا بعدم الجمع او المنع واما ترك في الشق الاول قوله فيلزم ان لا يكون الباري والعالم والعرض مع المحل والعلة مع المعلول غيرين لان كونهما غيرين وفاق بخلاف عدم كون الجزء والكل والصفة الفارقة والموصوف فلا يرد عليه ان قوله انتقض الى آخره يدل على ان الابراد على التعريف بعدم الجمع او المنع وقوله فيلزم ان يكون الجزء والكل الى آخره يدل على انه باستلزام الفساد ولك ان تقول في كلامه اشارة الى ان السؤال المذكور يمكن ابراده على كل من الوجهين او بمجموع الوجهين بان يكون في كلامه صنعة احتباك هي الحذف عن الاول بقية الثاني وبالعكس هذا وقد يجاب عن النقض بالباري والعالم بانه يجوز ان يكون مراد المعرفة ان يتفق كل منهما عن الآخر في احد الامرين مطلقا اما في الوجود او في الخيز او احدهما في الوجود والآخر في الخيز والباري منفك عن العلم في الوجود والعالم منفك عن الباري في الخيز وانت خبير بانه انما يصح لو كان التعريف بجواز انفككهما في الوجود او الخيز على ان يكون العطف قبل الربط وليس كذلك بل يجوز انفككهما في العدم والخيز مع ظهور العطف بعد الربط واما محل ذلك على جواز انفككهما في الوجود او الخيز فربك جد الا يلتفت اليه في التعريف مع انه غير حاسم لمادة الاشكال ( قوله لا متناع عدم الباري الى آخره ) الاولى او تحيزه لان غاية ما ذكره عدم صدق التعريف عليهما باعتبار قيد العدم والواجب بيان انه لا يصدق عليهما باعتبار القيدن ولا يلزم من الاول الثاني لجواز اذ يصدق عليهما باعتبار القيد الثاني وان لم يصدق باعتبار القيد الاول كما كان

وبين موصوفها لزوم من احد الجانبين وهذا مع وضوحه حتى على امضاءهم  
 فأورد عليه ان هذا القول يستدعي القول بغيرية الصفات الغير اللازمة واستدلالهم  
 بما حرمنا فيه وبديل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطابقة ليست غير الموصوف  
 كما في شرح الموافق انتهى على ان الكلام هنا في تعريف الاشعري والمستدلون  
 من اصحابه ويجوز ان يكون المناقاة لغيره فعنده هو علاقة اللزوم من الجانبين وعندهم  
 هو اللزوم من احد الجانبين فيكون الصفة الغير اللازمة غير الموصوف عنده  
 لا عندهم على المك عرفت ان استدلالهم اما دل على عدم مغايرة الصفات اللازمة  
 موافقا لما نقله الآدمي عنهم لاعلى عدم مغايرة مطابق الصفات وان سها  
 عنه اعلام بعد اعلام ( قوله واورد على التعريف المختار الى آخره ) قبل  
 ما ذكره من الأبراد مشترك الورد بين التعريفين فلا وجه لتخصيصه بالتعريف  
 المختار الذي هو التعريف المغبر اليه واجيب عنه بأنه لعل وجه التخصيص ما سبق  
 آنف من ان المراد من تعريف الاشعري نفي علاقة اللزوم فلا تقتض بالباري والعالم  
 فتأمل انتهى ولا يخفى فسادة فن وجود العالم الممكن يستلزم وجود الواجب فان اقتض  
 المردد بين الشقين متوجه عليه ايضا والحق في الجواب ان تعريف الاشعري  
 ظاهر في الانفكاك من جانب واحد ولا يرد عليه الصفة مع الموصوف على تقدير  
 الشق الثاني لان الصفة المذكورة في محذور الشق الثاني هي الصفة المفارقة  
 وانما وردت على التعريف المختار لان المغبرين للتعريف هم اصحاب الاشعري  
 المستدلون بالدليل السابق الدال على عدم مغايرة مطابق الصفة كما استفيد من  
 شرح الموافق في وجه الأبراد بالصفة المفارقة على تعريفهم باعتبار ان الصفة  
 انها ليست غير الموصوف لاعلى تعريف الاشعري اذ ليس في كلامه ما يدل  
 على ان الصفة المفارقة ليست غير الموصوف بل الظاهر من تعريفه ان الصفة  
 الانفكاك من احد الجانبين كافية في المغايرة بينهما فيكون الصفة المفارقة غير  
 الموصوف عنده فلا يرد على تعريفه الأبراد بالصفة المفارقة بل بالجزء والكل  
 فقط وسع عرف جوابه ( قوله ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين الى آخره ) لا يخفى  
 ان الجواز ههنا بمعنى الامكان بحسب نفس الامر لا بمعنى الامكان العقلي الذي  
 مداره انتفاء علاقة اللزوم والالم يخرج هذا المعرف الى قيد الخبر في انشاك  
 الجسمين القديمين في التعريف كما عرفت وقدم احتمال الانفكاك من الجانبين  
 على احتمال الانفكاك من جانب واحد لان الانفكاك المضاف الى صفة الجانبين  
 ظاهر في الاحتمال الاول بخلاف الانفكاك المضاف الى احد هاتين ظاهر

لكن على هذا يتجه انه يلزم ان يكون التعريف تعريفًا بالمجهول اذ على تقدير حمل الصحة على الامكان بحسب نفس الامر يكون صدق التعريف على الجسمين القديمين وامثالهما مشكوكا فيه بناء على ان الاشتراط المذكور وانتفاء العلاقة ليسا بمقطوع بهما بل محتملان فيكون تعريفًا بالمجهول بخلاف ما اذا حملت على الامكان العقلي اذ مال التعريف حينئذ انها موجودان يجوز العقل انفكاك احدهما عن الآخر وصدق على الجسمين القديمين وامثالهما ظهر باوجودان بناء على احتمال الاشتراط وانتفاء العلاقة المشعور بها ومن هنا يتضح اختلال كثير من اجوبة القوم بطريق المنع المستدل بجرد الجواز العقلي عن القروض التي اوردوها على

فان ايجادهما وابقاءهما ابدأ بمجرد تعلق الارادة من غير وجوب شيء عليه تعالى عندهم لاننا نقول على تقدير وجود الجسمين او المجردين او المختلفين القديمين يكون الواجب تعالى موجبا في افعاله لا متناع استناد القديم الى الفاعل المختار وفاقا وان نازع فيه الشارح فيما بعد نعم ذلك التحقيق ولو على مذهب الحكماء محل نظر بناء على جواز اشتراط احد الدائمين بعدم امر حلات اما بالذات او بالواسطة فبمجرد الدوام في الاوقات الماضية لا يعلم الدوام في الاوقات الآتية بل العقل بعد ذلك يجوز الانفكاك بينهما في الاوقات الآتية بناء على احتمال ذلك الاشتراط بخلاف ما اذا وجد هناك علاقة مشعور بها تقتضي عدم الانفكاك ولذا قسموا الشرطيات الكلية الى لزومية واتفاقية لكن بعد التنزل عن جواز الاشتراط المذكور لاجمال المنع عدم صدق التعريف عليهما وان حمل على معنى نفى اللزوم بينهما الا ان يكون التنزل عن الاشتراط بالذات فقط او يكون منبعا على جواز استناد القديم الى الفاعل المختار كما جوزه الامدي وتبعه الشارح فاعلم هذا المقام ( قوله لا انتفاء علاقة للزوم الخ ) هذا مبنى على ان مدار هذا الجواب حمل الصحة على الامكان العقلي بمعنى يصح عند العقل عدم احدهما مع وجود الآخر ومدار تلك الصحة على انتفاء العلاقة عند العقل اى العلاقة المشعور بها سواء وجد علاقة غير مشعور بها في الواقع او لم توجد هذا هو ما نذكره في باب اللزومية والاتفاقية ولاك ان نقول العلاقة في كلامه مطلقة غير مقيدة بالمشعور بها وانتفاء مطلق العلاقة بوجوب امكان الانفكاك في نفس الامر وان لم ينفكا ابدأ فهذا الجواب كالجوابين الاولين مبنى على حمل الصحة على الامكان بحسب نفس الامر بمعنى سلب الضرورة في وقت ما لا معنى لسلب مطلق الضرورة ولو بشرط المحمول ولا يابى به اثباته امتناع الانفكاك لعدم مهما لان ذلك الامتناع بمعنى سلب الامكان بمعنى سلب مطلق الضرورة ( قوله وحاصله نفى اللزوم بينهما الخ ) اما من احد الجانبين ان ار يد صحة عدم احدهما مع وجود الاخر او من كلا الجانبين ان ار يد صحة عدم كل منهما مع وجود الاخر وكذا المراد من قوله فان علاقة اللزوم عندهم الخ فان كانت العلاقة المنسوبة للغيرية هي علاقة اللزوم من الجانبين كانت الصفة المفارقة غير الموصوف عند الاشري وتابعيه وان كانت علاقة اللزوم من احد الجانبين لم تكن غيره كالصفة اللازمة اذ متى وجد مطلق الصفة وجد الموصوف لا متناع وجود الصفة بدون الموصوف وان لم ينعكس في الصفة المفارقة فبين الصفة المفارقة

منهما مشروطا بعدم امر حات او وجود كل منهما مشروطا بعدم حات  
 واحد معين او بينهما علاقة اللزوم الكلي من الجانبين كما غير بن قطعاً ولا  
 يصدق عليهما التعريف وان جاز اشتراط القديم بعدم حات في الجملة او كان  
 المراد من التعريف نفي اللزوم لعلاقة بخلاف سائر التسليم على كون التعريف  
 للأفراد المتفقة في الجملة اذ يجوز ان يكون كل جسمين قد بين تحتين في الجملة  
 بحيث يشترط احدهما بعدم امر حات او لا يكون بينهما علاقة اللزوم وان  
 لم يكن الاخر كذلك في جسمين قد بين فر ضبين فلا يمتنع بهما التعريف  
 الا اذا كان للماهية المطلقة كما لا يخفى ( قوله مثبت قدمه امتنع عدمه ) استدلوا  
 عليه بان مثبت قدمه لا يكون وجوده مشروطاً بوجود حات والام يكن قد يما  
 بل حادثاً واورد عليه بانه يجوز ان يكون مشروطاً بعدم حات معين بالذات  
 او بالواسطة واعدام الحوادث اذلية صالحة لكونها مشروطاً لاقديم لا يقال فعلى  
 هذا لا يحصل الجزم بالبدية صفات الواجب تعالى الذاتية القديمة لا نقول  
 مراده يجوز ذلك فيما لا دليل قطعياً على خلافه وفي الصفات دليل قطعي  
 على ان ليس شئ منها مشروطاً بعدم حات والالزام امكان النقايس وهو باطل  
 عند جميع العقلاء ( قوله وثمن تنزل عن هذا المقام ) اي لو سلم ان كل مثبت  
 قدمه امتنع عدمه فانما لا يصدق عليهما التعريف لو لم يكن المراد من صحة  
 العدم في التعريف نفي اللزوم بينهما وهو ممنوع واذا كان المراد نفي اللزوم بينهما  
 يصدق التعريف عليهما لان قولنا كما وجد احد الجسمين المذكورين وجد  
 الآخر اما يصدق اتفاقية لازمة لانتفاء العلاقة المشعور بها فليس  
 بينهما لزوم كلي لامن الجانبين ولامن جانب واحد وانما الموجود بينهما هو  
 الدوام وهو اعم من اللزوم كما هو المشهور ولقائل ان يقول الدائمان قد بين  
 كما او حادثين مستدان الى عليهما ولا يدور ان ولا يسلان بل بينهما ان  
 الواجب بالذات فيكون الدائمان معلولى علة واحدة ولو بالواسطة ولذا قالوا  
 الدوام يستلزم اللزوم بعلاقة مشعور بها في التحقيق فلا يصدق التعريف  
 عليهما على هذا التحقيق وان صدق بنا على المشهور الذي هو كون الدوام  
 اعم من اللزوم بحسب التحقيق لا بمجرد المفهوم فقط لا يقال استلزام الدوام اللزوم  
 انما يتبع على مذهب الحكماء القائلين يكون الواجب تعالى موجبا في افعاله فيكون  
 موجبا في ايجاد الدائمين واقفاً على الدوام وفي ايجاد ما يتوقف عليه ايجادهما  
 لا على مذهب المنكبين القائلين بكونه تعالى فاعلاً مختاراً في جميع افعاله

الافيدان يقال لكن  
 يتجه ان جوابه هذا  
 والذي بعده انما يتيان  
 اذا كان بناء التسليم  
 على كون التعريف  
 للافر المحققة في الجملة  
 اذا يسوغ له ح  
 عن النقص بحسب  
 قديمين مفروضين  
 ان يجيب بمنع عدم  
 صدق عليهما مستندا  
 بجواز كون كل جسمين  
 قديمين محققين في الجملة  
 بحيث يشترط احدهما  
 بعدم امر حادث  
 او ياتى بينهما علاقة  
 اللزوم بخلاف ما اذا  
 كان بناؤه على كون  
 التعريف للماهية  
 المطلقة اذ لا يسوغ له  
 ح ان يجيب عن النقص  
 بهما مجردا عن الاشرط  
 بعدم امر حادث  
 او ملا بسا بعلاقة  
 اللزوم الكلي من  
 جابيهما بمنع عدم صدقه  
 عليهما مستندا بالجواز  
 المذكور لان كون  
 التعريف للماهية المطابقة  
 يأبى عنه فيخذ هذا  
 ليقربوا التنبه على ما فيه من التهذيب والحزير (محمد اسعد)

ذلك وهو مبنى الاعتراض ولا يخلص الا بان هذا الجواب منه مبنى على تجوز  
 ان لا يكون تعريف الاشعري حدا تاما بناء على ما تقرر في محله ايضا ان المساوي  
 للعرف صدقا ومفهوما هو الحد التام وغير الحد التام يكفيه المساواة صدقا بحسب  
 الواقع فاذا عرفنا الانسان بالجسم الناطق فلا يتقضى معنا بالجسم الناطق الغير  
 التامى او غير الحساس الا اذا ادعى كونه حدانا ما ومن هنا يتضح ان كون التعريف  
 للماهية المطلقة انما يجب في الحد التام لافي غيره ولذا تراهم تارة يقولون ان هذا  
 التعريف للافر المحققة كمال الشارح ههنا وتارة يقولون انه للافر اذ المشهورة  
 ولك ان تقول هذا الجواب مبنى على محرم المعرفة وجنس التعريف بان المراد  
 موجود ان محققان فيجوز ان يكون حدا تاما للغير بن المحققين فافهم (قوله ليسا  
 بوجودين عند المتكلمين) وجودا محققا وان كانا موجودين فرضا عندهم فلا يكون  
 الجسم المذكور ان من افراد المعرفة عند الاشعري فيصح تعريفه على مذهبه  
 الذي هو مذهب المتكلمين فلا حاجة الى التغيير وبهذا الجواب يدفع اليراد بمطلق  
 القديمين المتعابر بن مجردين كانا او جسمين او مختلفين وجوه بن كانا او عرضين  
 او مختلفين اذ لا وجود لهما عندهم وما قبل للمعتز ان تعرض بصفتين قديمتين  
 فانهما موجودتان عندهم فليس بشئ اذ الكلام في تعريف الاشعري ومن تبعه  
 وبعض الصفات القديمة ليست غير البعض الآخر عندهم كما قلناه من شرح المواقف  
 وان كانت متغايرة عند جمهور المتكلمين نعم يتجه على الشارح ما قبل ان من غير  
 تعريف الاشعري انما ساغره لاجل ان الجسمين القديمين محققان عند الحكماء  
 المنازعين لنا في مسألة الصفات فانتقاضه على مذهب الحكماء كاف في التغيير  
 لكن عرفت ان مدار التغيير كون التعريف للماهية المطلقة (قوله ولئن تنزل  
 عن هذا المقام فيمكن ان يمنع الح) اى لو سلم ان الجسمين المذكورين من افراد  
 المعرفة بناء على ان المراد تعريف الغير بن المحققين في الجملة ولو عند الحكماء  
 او بناء على ان المراد تعريف الماهية المطلقة محققة كانت او فرضية تحضة فلان سلم  
 عدم صدق التعريف المذكور عليهما اذ لا نسلم ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه  
 لجواز ان يكون وجود احد القديمين مشروطا بعدم حادث دون الآخر فعند  
 وجود ذلك الحادث يزول عدمه الا زلى الشرط في وجود ذلك القديم واذا  
 انتفى الشرط انتفى المشروط الذى هو وجود ذلك القديم فيزول احد القديمين  
 دون الآخر لكن على تقدير البناء الثانى يتجه على هذا الجواب والجواب الذى  
 بعده ان للمعتز ان يعود ويقول اذا فرضنا جسمين قديمين ليس وجود شئ  
 (منهما)

ليس هذا الاصطلاح مخصوصا بالاشعري بل عرض بالاشعري تعريف الغير  
 في الشرع والعرف واللغة كما هو اصطلاحهم واستدلوا عليه بالدليل السابق وسأني  
 من الشارح ما يدل عليه فيما يرد الكلام الامام نصر الدين الرازي (فهو لذلك) لئلا  
 لاجل هذا الاعتراض الغير المنقطع (غير موضعه) تعريف الوامر بغير الاشعري  
 الى تعريف آخر مختار عندهم (انهم موجودان حازوا شككهما في عدم او غير)  
 انشكك احد هما عن الآخر في عدم يستلزم انشكك الآخر عنه في الوجود  
 لان المراد ان يكون احدهما معدوما والآخر موجودا واول اعتبار عدم  
 على الوجود ليحصل التقابل بينه وبين الخبر كما يدل عليه كثرة التردد في كل متغير  
 موجود ولا شيء من المعدوم متغيرا فالتقابل بين الخبر وعدم لا يتعدى الوجود  
 نعم او حقل التردد على التردد بين انشكك ابن ابي انشكك في الوجود والانشكك  
 في الخبر كما متقايين والمراد بالخبر المذكور هو الخبر الواحد وحيثما تخصصه قلنا ان  
 بانشكك كهما في خبر واحد ان يكون احدهما متغيرا بغير معين ولا يكون الآخر  
 متغيرا بذلك الخبر سواء كان متغيرا بغير آخر كما في الجسدين القدمين المتك  
 كل منهما عن الآخر في خبره العين لامتناع تدخل الجسدين اولم يكن متغيرا  
 اصلا كما في موجودين احدهما جسم والآخر مجرد فالجسمان الحادثان او احدهما  
 قديم والآخر حادث وكذا الواجب تعالى مع العالم الحادث وكذا الجردان  
 الحادثان مندرجان في تعريف الاشعري وفي هذا التعريف باعتبار القيد الاول  
 والجسمان القدميان الخارجيان باعتبار القيد الاول بدخلان باعتبار القيد الثاني  
 بناء على ان كلمة اول تقسيم المحدود الى قسمين اذ يصح انشكك كهما في خبر واحد  
 بل يجب لامتناع التداخل فيجب ان يكون لهما خبران مختلفان والصدقة بمعنى  
 الامكان العام المتجمع للوجوب ونفسا لئلا يقول هذا التغيير بهذا القيد غير  
 حاسم لمادة الاشكك ان لو فرضنا مجردين قديمين واجبين كما او ممكنين كما يقول  
 المتجرده على زعم الحكماء او مختلفين كما لا يخفى من قضاها ولا يصدق عليها التعريف  
 اذ لا يصح انشكك كهما في عدم احدهما ولا في خبر لامتناع تغيير الجردات بالذات  
 وبالعرض اللهم الا ان يجعل جواز انشكك كهما في خبر على صحة ان لا يكون في خبر  
 واحد سواء كانا في خبرين مختلفين او كان احدهما في خبر دون الآخر اولم يكن  
 شيء منهما في خبر اصلا اذ يصح في حق الكل انهما ليسا في خبر واحد (قوله)  
 قلت النقص غير وارد الخ (اقول قد بحث اذ قد تقررت ان التعريف خارجا للامكان  
 المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وانكسارها وانتماعها الى خبرا

العام من زيد ومن العشرة لالى زيد فقط ليخص الدليل بالمثل الاول و يحال  
 دليل الثاني على المقايسة ( قوله وقد عرفت الاشعري الخ ) لما قدح في دليل  
 القوم شرع في الاستدلال على نفي المغايرة بين الذات والصفات بتعريف الاشعري  
 الظاهر في ذلك ( قوله باليهما موجود ان الخ ) اي خارجا فلامغايرة بين  
 المعدومين في الخارج كالاحوال عند مثبتها والامور الاعتبارية والذين  
 احدهما موجود في الخارج والآخر معدوم فيه لانهما خارجان عن جنس  
 التعريف فان الغيرية من الصفات الوجودية عند الاشعري فلا يتصف بها  
 حقيقة معدومان ولا موجود ومعدوم بل الموجود ان فقط بخلاف التعدد  
 الشامل للكل فكل غيرين اثنين عنده بخلاف العكس فلا محذور في التعدد  
 المأخوذ في جنس التعريف في ضمن المثني نعم قد يطلق الغير ان على غير  
 الموجودين مجازا عنده ( قوله يصح عدم احدهما مع وجود الآخر الى آخره )  
 الظاهر ان المراد من هذه الصحة هو الامكان بحسب نفس الامر امكانا وقوعيا  
 لذاتيا والافان حل على الانفكاك من احد الجانبين فيندرج فيه كل من الصفات  
 بالنسبة الى الذات لامكان عدم كل صفة بالنسبة الى ذاتها مع وجود الذات  
 فيلزم ان يكون الصفات اللازمة غير الذات وان حل على الانفكاك من الجانبين  
 فيندرج في ذلك صفة بالنسبة الى صفة اخرى فيلزم ان يكون صفات الواجب  
 تعالى الذاتية متغايرة والكل باطل عند الاشعري ويمكن ان يحمل على الامكان  
 العقلي اي يحتمل ان ينقأ احدهما عن الآخر عند العقل وان كان متمنا  
 في نفس الامر وسيجيء الاشارة الى الكل واعلم ان مغايرة احد الشئيين للآخر  
 يستلزم مغايرة الآخر له فغير الشئ موجود يصح عدم احدهما مع وجود الآخر  
 فالانفكاك من جانب واحد كاف في المغايرة بينهما على هذا التعريف ولك  
 ان تقول اضافة الاحد اليه للمعهد الذهني فيكون كالنكرة في سياق النفي فلا بد  
 في المغايرة حينئذ من صحة الانفكاك من الجانبين ( قوله واعترض عليه الخ )  
 حاصله ابطال التعريف بعدم كونه جامعا لافراجه بان يقال لو فرضنا جسمين  
 قديمين كانا غيرين قطعاً مع ان التعريف لا يصدق عليهما لانهما على تقدير  
 قدمهما لا يصح عدم احدهما مع وجود الآخر في الازل والالم يكن احدهما  
 قديما ولا فيما لا يزال لان مائت قدمه امتنع عدمه وما قيل في دفع هذا الاعتراض  
 يجوز ان يكون الجسمان القديمان متغايرين لغة لافي اصطلاح الاشعري فيما لا يلتفت  
 اليه لان الفرق بين الجسمين القديمين والحادثين في هذا الباب تحكم ظاهر وايضا

ان لا يصح تلك العبارة عندهم بدون التخصيص المذكور على نحو ما سبده  
 (قوله مع ان فيها اجزاء زيد) من يده ورجله وصفاته من قيامه وفعله وغيرهما  
 وهذا ناظر الى المثال الاول وقوله وآحاد الرجال اي العشرة باطرا في المثال الثاني  
 والمثالان للتخصيص على ان ما ليس غير الجزء اعلم من الكل الحقيقي المتصل الاجزاء  
 في الجنس ومن الكل الاعتباري المتفصل الاجزاء (قوله انت تعلم ضعفه اذا المراد  
 بهذه الامثلة) اي بهذين المثالين وغيرهما اذكروه هنا في الحصول في الدار  
 عن غير زيد المنق بكلمة غير في المثال الاول وعن غير العشرة المنق بكلمة  
 الغير في المثال الثاني بشرط ان يكون ذلك الغير من نوع ما اضيف اليه  
 الغير وتخصيص مراده ان هذه الامثلة انما صححت في التشرع والعرف واللغة لاجل  
 ان الاستثناء فيها مفرغ بمخصص فيه المستثنى منه مجنس المستثنى او بنوعه بقدر  
 الامكان كما نقرر في محله فالمراد منهما ليس فيها انسان او رجل غير زيد او عشرة  
 رجل ولا تصح بدون التخصيص اصلا والام يمكن توبز بد وامتعة الدار غيرهما  
 ايضا واللازم باطل وفاقا فان بين الاستدلال على تخصيص الغير بما عدا الاجزاء  
 والصفات فلا يدل على عدم مقابرتهم للكل والموصوف بل على مقابرتهم للاحتياجه  
 الى التخصيص المذكور وان بني على عمومها فالدليل جار في التوب والامتعة مع  
 تخالف المدعى فيها اي الكلام هو ان آحاد العشرة من نوع العشرة سواء حمل النوع  
 على المنطق اي الانسان او على اللغوي اي الرجل فبعدم تخصيص الغير بنوع ما  
 اضيف اليه لا يصح المثال الثاني اذ يلزم في الحصول عن كل جزء من اجزاء  
 العشرة فيلزم ان لا تحصل العشرة ايضا وهو باطل كما قدمنا فالصواب ما في  
 شرح المواقف وغيره من ان المراد بالغير عدد آخر فوق العشرة وما قبل في  
 توجيه كلامه من انه محمول على عدم مقابرة اجزاء العشرة لها فاسد لان هذا  
 القدر من طرف جمهور المتكلمين القائلين بان الغير تخصيص هو هو فيكون اجزاء  
 والكل متغايرين عندهم وهذا التوجيه مستلزم لاعترافهم بتخلّفه ولا يتخص  
 الا بان يحمل مراده على النوع اللغوي وهو الكلّي المقيد بكيفية مؤمنة  
 فالمراد من المثال الثاني ليس فيها رجال فوق التسعة غير عشرة رجال فيقول  
 الى ما في شرح المواقف وبعده ذلك فالاولى من نوعه او جنسه (قوله واللازم  
 عدم كون توب زيد الخ) توب زيد ناظر الى المثال الاول واللامعة ناظرة الى كل  
 من المثالين وان جعل زيد من جملة العشرة كان كل منهما ناظرا الى كل المذاهب  
 وعلى التقديرين فالصحيح المفرد في خبر الكون اعنى قوله غيره عائد الى المنق

قوله وهو الكلّي المقيد  
 بتبديع فكون الرجل  
 نوعا لغويا باعتبار انه  
 انسان مذكرا وباعتبار  
 حذف الصفة اي  
 رجل معتد به عند

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

بخلاف سواد الجسم مثلا فإنه غيره قال الآمدي ذهب الأشعري وعامة الأصحاب  
 إلى أن من الصفات ماهو عين الموصوف كالأوجود ومنها ماهو غيره وهي كل صفة  
 أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الأفعال من كونه تعالى خالقا ورازقا ونحو  
 هما ومنها ما لا يقال أنها عين أو غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجود  
 كالعالم والقدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على  
 أن معنى المتعابرين موجود أن يجوز الانفكاك بينهما بوجه فعلى هذا فتلك الصفات  
 النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل أن بعضها عين الصفة  
 الأخرى أو غيرها انتهى ونحن نتوفيق الله تعالى نقول ليس مراد المستدلين ما يفهم  
 من ظاهر الاستدلال من كون الصفة المفارقة في أنهما ليست غير الموصوف  
 كيف وهو مخالف لما نقله الآمدي وغيره عنهم بل مرادهم أنه لو كان الغير في الشرع  
 والعرف واللغة شاملا للأجزاء أو الصفات اللازمة للدليل مثل هذه العبارة عندهم على  
 انتفاء حصول زيد والعشرة في الدار ضرورة امتناع حصول الكل أو الملزوم  
 بدون حصول شيء من الأجزاء أو اللوازم كالتحيز اللازم للجسم ودلالة تلك العبارة  
 على عدم حصولهما في الدار باطل شرعا عرفا ولغة بل هي انما تدل بحكم الاستثناء  
 على حصولهما فيها أو لا تدل على شيء من حصولهما وعدم حصولهما  
 بناء على أن الاستثناء من حكم النفي حكم بالإثبات عند الشافعية وليس حكما  
 بشيء من النفي والإثبات عند الحنفية كما تقرر في الأصول وأما كونه حكما بنفي  
 الحصول عنهما أو مستلزما له فيما لم يقل به أحد من أهل الشرع والعرف واللغة  
 فعلى هذا دل عليهم المذكور على أن ما ليس بغير عندهم هو الجزء والصفة  
 اللازمة لا المفارقة أيضا إذ لا يلزم من انتفاء انتفاء المرصوف نعم يمتنع خلو  
 الجسم عن صفة ما من الصفات المفارقة لكنها لا بشرط التعمين صفة لازمة  
 ولهذا ساء لهم هذا الاستدلال مع قولهم بأن بقاء كل عرض ولولا ما يحدد  
 الأمثال وبالجملة دل عليهم على أن هذا المحل الشخص مع هذا العرض  
 الشخص متعابران عندهم لصحة انفكاك العرض عنه ومع عرض ممن العوارض  
 الحالة فيه ليسا بتعابرين عندهم لعدم صحة الانفكاك من شيء من الجانبين  
 فصحة الانفكاك من أحد الجانبين كافية في المغالبة بين الذات والصفة وبين  
 الصفتين فيكون استدلالهم موافقا لما نقله الآمدي نعم يتجه على استدلالهم  
 أن عدم دلالة تلك العبارة على نفي حصولهما في الدار بدون تخصيص  
 بما عدا الأجزاء والصفات اللازمة في الشرع والعرف واللغة ممنوع لجواز

الايرى الى آخره فيكون قياسا فقهيا مع الفارق لانع الجامع ل قد يقع ثبوت العلم  
 والقدرة وغيرهما من الصفات في الشاهد بل الثابت فيه يقين هو العالمية والقادرية  
 والمريدية لاماهي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية ولا يخفى ان منع  
 ثبوت نفس العلم والقدرة وغيرهما من الصفات في الشاهد قريب من المتكثرة  
 واما القدرح بكونه قياسا مع الفارق فقد اجاب عنه شارح المقاصد بان الفروق  
 المذكورة لا يفتح في صحة القياس المذكور اذلا اختلاف هذه الاحكام  
 والالصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون الشخص علما من حيث  
 كونه علما لا من حيث كونه حادئا او قديما او عرضيا الى غير ذلك واما القدرح  
 بان القياس لا يفيد اليقين فيدفعه ما ذكره اهل الاصول من ان القياس بعلة  
 منصوصة في القياس عليه يفيد العلم القطعي اذ لما كان علة عالمية الشاهد  
 وقادرته متلاهي سلمه وقدرته قطعا بالارباب كما في حكم القياس بعلة منصوصة  
 اذ الاختصاص الى التخصص في الادلة العقلية لتعيين العلة قطعا فافهم ( قوله  
 وليس معنى العالم الى آخره ) اي ولا نسلم ان احد العالم ذلك الى آخره اقول بعد  
 ما سبق انتم العربية على ان معنى العالم من ثبت له العلم والثبوت للغير هو  
 القيلام فهو يز خلافة العلم باطل فالصواب ان يقول وليس معنى العالم من قام به  
 العلم الحائقي الزائد بل العلم المأخوذ فيه اعتم من الحقيق كما بقوله الاشاعرة  
 في علم الله تعالى ومن الاعتباري كما بقوله الامام الرازي حيث ذهب الى ان العلم  
 مطلقا من مقولة الاضافة بل كثير اما يطابقون المصدر على الحاصل بالمصدر  
 كالعالمية فيكون معنى العالم من قام به العالمية كما قوله المعتزلة في علم الله تعالى  
 اللهم الان يحصل مراده عليه ( قوله بان نفى العينية بديهية ) لان صفة الشيء  
 لا يكون عين ذات الموصوف بدهاة ولعل هو لاء القائلين متأخر والاشاعرة  
 ولم يعلموا ان مراد القائلين بالعينية ليس كما توهموا بل مرادهم ان مثل العلم  
 والقدرة واما لهما صفات انتزاعية لكن مبدأ انتزاعها هو الذات كما في قولنا  
 الضوء مضى لا الامر الزائد على الذات كما في الشمس مضية كما حقه شارح  
 ونقلناه فيما سبق ولذا احتج قداماؤهم في نفى العينية الى ادلة مفصلة في كتب  
 الكلام ومن جعلتها ما تقدم من قياس الغائب على الشاهد ( قوله بيان الشرع  
 والعرف واللغة الى آخره ) قال الشرع يف المحقق في شرح المواقف ولا يخفى  
 ان هذا الاستدلال يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف  
 سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة

نفى العينية ولذا قال الشارح ولا يخفى بعده ( قوله واستدل القائلون بالغيرية )  
وهي جمهور المتكلمين وان كان هذا الاستدلال مشتركا بينهم وبين قدماء الاشاعرة  
ولا يجوز حمل القائلين بالغيرية ههنا على ما يعبر عنه الاشاعرة بان يحمل الغير  
هنا على تقيض هو هو اي ما ليس بعين سواء كان حقيقة فيه كما عند الجمهور  
او مجازا فيه كما عند الاشاعرة فكانه قال واستدل القائلون للعينية اذ ياباه قوله  
الآتي واستدل القائلون بانها لاهو ولا غيره الى آخره فالغير ههنا محمول على  
ما ليس بعين حقيقة ولا واسطة بين العين والغير بهذا المعنى ولذالم يصح  
دعوى البداهة في نفى العينية ههنا لانها تستلزم دعوى البداهة في الغيرية  
فيبطل الاستدلال بخلاف العين والغير بالمعنى الذي سيذكره الاشاعرة وان خفي  
على بعض الاذهان القاصرة واستدلوا على هذا المطلب بوجوده من جعلتها  
ما ذكره الشارح من قياس الغائب على الشاهد وتحقيقه ما ذكره امام الحرمين  
من انه لا بد في القياس من جامع لا تقطع بان لا يصح الحكم بكون الفاعل الغائب  
جسما يناء على ان كل فاعل نشأه جسم والجوامع اربعة العلة والشرط  
والحقيقة والدليل فاذا ثبت في الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بعلم  
او مشروطا بشرط كالعالمية بالحياة او تقررت حقيقة في محقق ككون حقيقة  
العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث  
لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم  
وان الحكم بكون العالم علما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام  
في القدرة والحياة وغيرهما وما قبل عالمية الشاهد ممكنة تعمل بعلة وعالية الغائب  
واجبة لاتعمل بعلة مدفوع بان العالمية لكونها صفة لا تكون واجبة بالذات بداهة  
بل واجبة بالغير والواجب بالغير معلل بذلك وهو ذات الغائب هنا كما في شرح  
المتنارد وفي المواقف وشرح احكام الاشاعرة بوجوده ثلثة الاول ما اعتمد عليه  
القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط  
لا تختلف غالباً وشاهداً ولا شك ان علة كون الشيء علماً في الشاهد هي العلم فكذا  
في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق  
على واحد من ثبوت اصله فكذا شرطه في الغائب عنا اي واجبا كان ذلك الغائب  
او ملكاً او جنياً وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من  
الموقف الاول يعني انه لا يقيد اليقين المطلوب في المطالب الكلامية كيف والقائس  
معترف باختلاف منتزعي الصفات شاهد او غالباً كما اشار اليه الشارح بقوله

قوله بان يحمل الغير  
الخ فان لفظ الغير عند  
الجمهور حقيقة في معنى  
ما ليس بعين مطلقاً  
ولا واسطة بينه وبين  
العين ومجازا فيه عند  
الاشاعرة فان معناه  
الحقيقي عندهم ما ليس  
بعين وجازاً تفكاً  
والغير بهذا المعنى  
اخص من تقيض  
العين فيكون بينه وبين  
العين واسطة وهي  
ما ليس بعين ولم يجز  
انفكاكه فلو اريد  
بالغيرية عدم العينية  
بطريق عموم المجاز  
كما اشار اليه بقوله اي  
ما ليس بعين سواء  
كان الخ وحمل  
القائلون ههنا  
على ما يعبر عنه الاشاعرة  
فكانه قال واستدل  
القائلون ٣ بعدم  
العينية بأباه مقابلته  
يقوله الآتي واستدل  
القائلون بانها لاهو  
ولا غيره  
٣ وفيه تعريض  
للجيشى فان فهم

مستثنى عن الشيء عقلاوح يكون الأدلة العقلية قائمة على البوافي بعد الاستثناء،  
والدليل العقلي لهذا الاستثناء، والتخصيص اما على الاحتمال الثاني في القاعدة  
فهو الادلة الدالة على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى واما على الاحتمال الاول  
فهو ما سبق في محذور الشق الاول من ان الصادر بالاختيار حادث ضرورة  
واما على الاحتمال الثالث فهو ان الصدور اما بالاجاب واما بالاختيار فصدور  
الصفات بالاختيار لكونه مستلزما لحدوثها نقص في حقه تعالى فيكون صدورها  
بالاجاب كما لا يخلاف صدور المصنوعات اذ لا بأس في حدوثها في صدورها  
بالاجاب اضطرار من غير محذور في الاختيار وهو نقص فيهما فرق واضح  
وقوله كما يخص الحكم بزيادة الوجود الخ اشارة الى ان مثل هذا التخصيص وقع  
منكم ايها الحكماء في القول بزيادة الوجود والتخصيص على كل ماهية الا الواجب  
تعالى فهو جوابكم فهو جوابنا ففي كلام الشارح هنا على الاصح بين الاووين  
رد لما اورده شارح المقاصد حيث قال ان صفات الواجب تعالى مستندة الى  
الذات بطريق الاجاب لا بطريق الاختيار يلزم كونها حادثا او كون القدرة  
مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختار الاموجبا انما هو  
في غير صفاته واما استناد الصفات عند من يثبتها فانما هو بطريق الاجاب  
وكذا قولهم علمه الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان يعني ان تخصص  
بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام العقلية مشكلة  
جدا انتهى وعلى الاحتمال الثالث رد لما اورده شارح المواقف حيث قال  
يجه ان يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار يلزم  
محذور ان اتسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بالاجاب يلزم كونه موجبا بالذات  
فلا يكون الاجاب نقصا فجاز ان تصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته  
ودعوى ان اجاب الصفات كمال واجاب غيرها نقصان مشكلة جدا انتهى  
ومن غسل عن حقيقة المقام بالاتقان تكلم بالهديان قوله والمصنف وان لم يصرح  
الى آخره بيان ان المصنف من مثنى الصفات الزائدة كما هو رأى الاشاعرة  
لامن التافين (قوله لانه اراد به نفي العينية) حيث صرح بالصفات وفيه نظر  
لانه ان حمل الصفات في كلامه على الصفات الحقيقية الزائدة يحتمل ما سلفه  
من ان هذه المقدمة مما اجمع عليه جميع العقلاء وان حملت على مطابق الصفات  
فلا يبدل ذلك القول على زيادة الصفات الحقيقية كما لا يخفى ولا يخصص الابان المراد  
مطابق الصفات واجماع العقلاء مبنى عليه لكن المصنف اراد به بطريق الكتابة

بمعنى انما هو

عليه كلام الشريفة ولاجل كونه دقيقا غامضا يستعصى على كثير من الاذهان  
امر بالتأمل فلا يرد عليه ما قيل ان الواجب تعالى متصف في نفس الامر  
بسبب امكان النظر مع ان النظر وامكانه محالان بناء على ان امكان المحال  
محال فلا يتوقف الاتصاف بالسبب على امكان المسلوب فضلا عن ثبوته  
في نفس الامر ثم نقول وقد صرح الشارح في كتبه بان جميع المفهومات  
التصورية متساوية الاقدام في انها موجودة في نفس الامر لكون كل مفهوم  
موضوعا لموجبة صادقة كأن يقال هذا المفهوم متصور معلوم فتأمل (قوله

وانت تعلم ان هذا) اي القول بصدور الصفات عن الذات لا يجوز ذلك الصدور  
كاوهم بنساق الخ شروع في دفع معارضة على مثبتة الصفات بانه لو كان له  
تعالى صفات زائدة لصدرت عن الذات اما بطريق الاختيار فيلزم التسلسل  
وحدوث الصفات اما الاول فلان القدرة مثلا يحتاج الى قدرة اخرى كما قال  
الشريفة لكنه لا يجري في الصفات التي لا يتوقف عليها الابداع كالكلام والسمع  
والبصر ولذا احتاج الى عطف الحدوث واما الثاني فلان كل ماصدر باختيار  
فهو حادث وفاقا بين الحكماء، والمتكلمين وان تردد فيه الامدى واما بطريق  
الاجاب فيلزم تخصيص القاعدة العقلية اي الثابتة بالادلة العقلية وتلك القاعدة  
ههنا هي ان كل صادر عن الواجب تعالى فهو صادر عنه بالاختيار او ان علة  
الاحتياج هي الحدوث او ان كل صدور بالاجاب نقص في حقه تعالى وذلك  
التخصيص بوجوب انتقاض تلك الادلة العقلية التي لا تقبل النسخ والتخصيص  
بخلاف الادلة العقلية التي يقبلها فيجوز تخلف حكم المدلول فيها في بعض  
المواد ولا يجوز في الادلة العقلية فاما ان يبطل تلك الادلة العقلية الموردة على تلك  
القاعدة واما ان يبطل ذلك التخصيص وحاصل الدفع انا نختار الثاني ولانسلم  
انه يلزم تخصيص القاعدة العقلية اذا القاعدة لا تشمل الصفات بناء على ان  
موضوع تلك القاعدة مقيد بقيد يخرجها وهو على الاحتمال الاول والثالث  
قيد الحدوث اي كل صادر حادث او صدور حادث وعلى الاحتمال الثاني قيد  
المصنوعات اي علة احتياج المصنوعات والصفات الصادرة عن الذات قد علة  
ذاتا وصدورا وخارجة عن المصنوعات الصادرة بواسطة تلك الصفات  
ولو سلم ان القاعدة تشملها فلانسلم ان ذلك التخصيص مستلزم للحذور واما  
يستلزمه لو كان ذلك التخصيص باستثناء ما جرى فيه تلك الادلة العقلية  
وذلك بموجب لجواز ان يذكر وقاعدة كلية شاملة للكل اعتمدا على ظهور  
استثناء الصفات عملا كما في قوله تعالى خالق كل شيء اظهور كون ذاته على

بدهة بل بطلانه من البديهيات الفطرية اقول لو حل كلام هذا القائل على  
ان الحكم يكون جميع الصفات صادرة عن الذات لا يتوسط بعضها في صدور  
البعض الآخر لم يبق عليه حجة كقبح وان صفة الحيوة متفردة بالذات على  
سائر الصفات لم يكن بطلانه بهذه المنايا لاسيما اذا كان الاحتجاج واجما  
الى الصفة الصادرة لا الى المصدر كما لا يخفى ( قوله ولو سلمنا كون علتها  
الواجب الخ ) يعني ونقول لو سلمنا كون علتها ذات الواجب فلا نسلم انه على  
هذا يلزم المنصور ان كون الواحد الحقيقي مصدر الامور الكثيرة وكونه فاعلا  
وقابلا معا وانما يلزم ذلك لو كان ذات الواجب واحدا حقيقيا بالمعنى الذي ذكره  
في الواقع وذلك مجموع لانصافه تعالى بساوب واضافات في الواقع اما السلوب  
فهو الصفات السالبة كسلب الجوهرية والعرضية والحالية في المحل والمالية  
المحال الى غير ذلك واما الاضافات فهي كتمتعك علمه وقدرته ويمكن ان يكون  
الاضافات عطف تفسير لان السارب عبارة عن النسب السالبة فهذا الجواب  
هو الجواب الثاني من جوابي الشريف المحقق كما ان الجواب الثاني يمنع بطلان  
اللازمين هو الجواب الاول من جوابيه كما حررنا واورد على هذا الجواب  
في حاشية النهر يدبان انصاف الواجب تعالى بساوب واضافات متكررة  
انما هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه  
والكلام في انصاف الاول وليس في تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات  
فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على شئونه والواجب تعالى في اي مرتبة فرض  
متصف بسلب جميع ما عداه عنه تعالى قلت السلب معتبر على وجهين الاول  
على وجه السلب المحض وحينئذ لا يكون شيئا منضمنا الى الملة التي تعد العلة لاجله  
بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وبنفي غيرها وحينئذ لا يعقل تعدد العلة الثاني  
ان يتبره نوع محقق لضم الى الملة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل  
الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعد  
فأتمل انتهى بعبارة تلخيصه لا تمايز بين الاعداد لاعتبار الوجود العيني وجميع  
انحاء الوجود معا ولصادر عن الواجب تعالى فقبل صدور الكثرة عنه تعالى  
لا يكون القيود التي بانضمامها الى الذات لا يتعدد العال بقية في الواقع فلا يكون  
تلك القيود موجودة في نفس الامر اذ كل موجود معتبر فقبل صدور الكثرة  
لا يتحقق عال متعدد موجودة لتلك الصفات المتعددة فلا يصح الجواب  
المذكور لانه مبنى على تسليم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد كما دل

قوله لم يبق عليه حجة  
خبران وقوله لم يكن  
الخ جواب لو حل  
( محمد اسعد )

قوله بعد السلب متعدد

النافين للغيرية ولك ان تقول دليلهم السابق على تقدير صحته كما ينفي المغايرة بين  
 الصفات رأسا فيكون جوابا من طرف الكل وحاصل الجواب منع الشرطية القائلة  
 بانها كما كانت ممكنة فلا بد لها من علة مستندا بان القديم الممكن لا يحتاج الى علة  
 وانما المحتاج هو الممكن الحادث والضرف الآتي اثبات الملازمة المنوعة  
 بواسطة ابطال السند المذكور المساوي ولعل منشأ هذا الجواب ما قبل الواجب  
 بالذات هو ذات الله تعالى وصفاته ولم يدر ان مراد القائل ان صفات الواجب واجبة  
 لذات الواجب فلا تكون حادثة بل قديمة كما حرره شارح المقاصد ( قوله  
 اذ مع تساوي ) اي مع تساوي طرفي الوجود والعدم بالقياس الى ذات الممكن  
 لا بد من مرجح يرجح الوجود على العدم وهو العلة فالاحتياج الى المرجح  
 على تقدير رجحان عدم الممكن بالنظر الى ذاته كاذب بعض الحكماء بالطريق الاولى  
 ( قوله كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف الخ ) قيل الاحتياج الى  
 موصوف غير الاحتياج الى العلة وليس بشئ اذا لما امتنع وجود الصفة بدون  
 الموصوف بدهة وكان الموصوف متقدما بالذات على صفتها فقد اندرج الموصوف  
 في جملة العلة التامة فيكون الاحتياج الى الموصوف احتياجا الى العلة قطعاً ( قوله  
 فاقول بكون الصفات قديمة مع عدم احتياجها ) اي مع القول بعدم احتياجها الى  
 العلة متناقضان لان كونها صفات يستلزم كونها ممكنة محتاجة الى العلة لما عرفت  
 وكونها محتاجة الى العلة مناقض لنفي ذلك الاحتياج في نفسه مع قطع النظر  
 عن سائر القواعد ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج هو الحدوث  
 لما ذكره وتلخيص الكلام يستحيل ان تكون الصفة واجبا بالذات فعلي تقدير  
 وجودها يكون ممكنة لانحصار الموجود في الواجب والممكن عقلاً فان لم يتحجج  
 الى علة يلزم الرجحان من غير مرجح والا كان علة الاحتياج الى العلة هي الامكان  
 كما قال الحكماء للاحداث والا كانت الصفات القائمة بالواجب حادثة وهو محتمل  
 فظهر ان من اثبت الصفات القديمة وجب له ان يقول علة احتياجها هي الامكان  
 للاحداث وان من نفىها يجوز له ان يقول هي الامكان كما حكما وان يقول  
 هي الحدوث كالمعتاد الناظر للصفات مع القول بحدوث العالم ( قوله وفي  
 ولو سلمنا الاحتياج الخ ) جواب آخر يمنع بطلان اللازم للشق الثاني مستندا  
 بان استحالته غير مبرهن عليها وقوله وانت تعلم اثبات المقدمة المنوعة  
 بان احتياج الواجب تعالى سواء في وجوده او في صفاته الذاتية الى غيره بخلاف  
 لما تنفق عليه العقلاء كما نقل عن ابن تيمية لان مطلق الاحتياج من سمات النقص

التقدير المشترك فلم يتحقق لامور المتعددة المتغايرة انتهى لانه استدلال بأول المسئلة  
فيكون مصادرة وتلخيص الجواب الثاني اننا لو سلمنا انه لاند في صدور التعددة  
عن العلة من الخصوصية مع كل معلول فلانسل ان الواحد الحقيقي بالمعنى الصالح  
للنزاع لا يعتمد بالاعتبار والمعنى الذي ذكره الحكماء غير صالح للنزاع لانه كل  
فرضي غير صادق على شئ في نفس الامر لان الواجب تعالى متصف في نفس  
الامر بسلوب واضافات بل بصفات حقيقية كالارادة فالعنى الصالح للنزاع  
هو الواحد الحقيقي بحسب ذاته والتعدد بحسب السلوب والاضافات ناظر الى صدور  
الصفات بالاجب و بحسب تعلقات الارادة ناظر الى صدور الافعال بالاختيار  
فلا يرد ماورد به البعض في حاشية المواقف من ان الجواب الثاني خارج عن قانون  
المناظرة اذ لا يكون النزاع حينئذ في القاعدة المذكورة بل في انه تعالى واحد  
حقيقي بهذا المعنى ام لا وهو مبحث آخر انتهى نعم يرد عليه ان ذات الواجب  
تعالى في مرتبة المصادر الاول واحد حقيقي بالمعنى الذي ذكروه لما ذكره  
الشارح في حاشية البحر يد من ان الساب اضافية بين الذات والامر بالسلوب  
و اذ لا امر فلا تصاف بالساب وان تحقق الساب في نفسه فافهم ( قوله )  
وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي ( اي الواحد الحقيقي بالمعنى الذي ذكروه  
فا علا موجودا لتلك الصفات وقابلا لها لان تلك الصفات الموجودة في ذات  
الفاعل قال في المواقف وشرحه قال الحكماء البسيط الحقيقي لا يكون فاعلا  
وقابلا خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى له صفات حقيقية  
زائدة على ذاته وهي صادرة منه قائمة به ( قوله وقد بين اسما لته الى آخره )  
ينويه بوجهين احدهما ان الفعل والقبول اي الانفصال اشوان متساويان  
فلو كان فاعلا وقابلا لكان الواحد الحقيقي مصدر الارين وهو محال كما سبق  
وقد عرفت ما فيه وثانيهما ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب **لا** اذ لا يجوز  
تختلف المفعول عن الفاعل ونسبة القابل الى المتبول بالامكان حيث يجوز تخلف  
المقبول عن القابل واذا تعارضت النسبتان فلا يجهتان في محل بسيط حقيقي  
والجواب عنه لما جاز ان يكون الواحد الحقيقي مصدر الارين فيجوز ان يكون  
له نسبتان متغايرتان الى شئ واحد من جهة واحدة وهذا اول ما قيل في الجواب  
بجوز ان يكون له نسبتان مختلفتان اليه من جهتين لان الكلام في الواحد  
الحقيقي وليس له جهتان ( قوله وقيل على هذا الدليل الى آخره ) تعاقب  
على باقول بنضمين معنى الاعتراض اي قيل معترضنا على هذا الدليل فيكون جوابا  
من طرف جمهور المتكلمين القائلين بغيرية الصفات لامن طرف الاشاعرة

قوله في محل بسيط  
حقيقي الخ هذا القيد  
للا يرد عليه كون  
النفس الناطقة معالجة  
لذاتها في تهذيب  
الاخلاق لانها ليست  
ببسيطة حقيقية لكونها  
متعددة باعتبار  
الات البدئية التي  
بها العلاج **سبح**

المسئلة والفاء في قوله فلا يكون مصدرا الى آخره فصحة او نافية وفيه  
 اشارة الى ان هذه المقدمة كما انها مقدمة دليل الزوم كذلك هي مقدمة دليل بطلان  
 اللازم (قوله كما ينزه في موضعه) اشارة الى ادلة قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر  
 عنه الا الواحد واقرى ادلتهم على هذا المطلب ما خصه الشريف في شرح  
 الموافق حيث قال لاشك ان العلة الموجودة يجب ان تكون موجودة قبل المعلول  
 قبلية باذات وانه يجب ان تكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك  
 الخصوصية مع غيره اذ لو لاها لم يكن اقتضاؤها معلول معين باولى من اقتضاؤها  
 لماعداء فلا يتصور حينئذ صدوره عنها في كل صدور لابدان تكون للمصدر قبل  
 ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية  
 في دليلهم هو هذه الخصوصية لا الامر الاضفي الذي يتقل بين الصادر  
 ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه  
 اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور اثر  
 آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى  
 فلا تكون له مع شيء من العلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا تكون علة لشيء  
 منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تعابر في ذات الفاعل ولو باعتبار ليتصور  
 هناك خصوصيتان تترتب عليهما عليتان وحينئذ لا يكون الفاعل واحدا من  
 جميع الجهات ولذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة  
 الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية ثم اجاب عند حيث قال لم لا يجوز  
 ان يكون الذات واحدة خصوصية مع امور متعددة مشاركة في جهة واحدة  
 فيها لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور  
 باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه  
 فذاك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له  
 ارادة تعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيات امور كثيرة ولا يقدح  
 ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته انتهى اقول تلخيص الجواب الاول ان  
 الخصوصية مع جماعة مشاركة في امر من العلولات كافية في ترجيح وجود تلك  
 الجماعة وصدورها عنها وعدم كون الخصوصية الواحدة مبدأ لأثرين فصاعدا  
 اول المسئلة فلا يرد ما اورده الشارح في حاشية التجرد من انه اذا اشترك الخصوصية  
 بين الجمع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد  
 وهويته التي بها يمتاز عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئا لا اقتضت

قوله في جهة واحدة  
 فيها هكذا في خطه  
 و الصواب او غير  
 مشاركه فيها كما في  
 نسخ شرح الموافق  
 و الا فلا يصح ربط قوله  
 فيها الما قبله و لعله سقط  
 في النسخة التي عنده  
 ومن ههنا علم ان في  
 تلخيص الجواب الاول  
 قصور احيث خصصه  
 بصورة مشاركة  
 الجماعة في جهة مع  
 عموم الجواب لصورة  
 عدم المشاركة فيها  
 (امام زاده محمد اسعد)

العلة على مطلق العلة وتفيد الشق الاول بثلاث القيد دون الشق الثاني فالمراد  
 ان علة تلك الصفات اما ذات الواجب فقط ويلزم ان يكون علة موجودة لها  
 والام يكن العلة ذات الواجب فقط اذ لابد من العلة الموجودة فيلزم صدور  
 الكثير عن الواحد الحقيقي واما غيره بالذات او بالواسطة بان يكون الغير علة  
 موجودة لها او شرطاً للايجاد فيلزم الاستكمال بسبب شي من الممكنات وهو  
 محال قطعاً لكن على هذا التوجيه يتوجه ايضا ان صدور بعض الصفات  
 الذاتية عن ذات الواجب تعالى بواسطة البعض الآخر اللازم لذات ايضا  
 لا يقدح في كون تلك الصفات ذاتية كما قالوا في اعراض الذاتية المستندة الى الذات  
 بالذات او بالواسطة المستندة الى الذات ولا يوجد النقص والاحتياج في الكمال  
 الذاتي الى الغير المنفصل وهو ما انفق العقلاء على استحاله ولو سلم ان الاحتياج الى  
 طابق الغير محال عند جميع العقلاء فيجوز ان يكون الاحتياج راجعاً الى تلك  
 الصفات المتأخرة عن الصفة الاولى كالعلم والقدرة المتأخرتين عن المحبة والازادة  
 المتأخرة عن الكل لاراجعاً الى الفاعل وقد سبق ان لا محذور في امثاله كما لا محذور  
 في صدور الافعال بواسطة الصفات الذاتية عند جمهور المتكلمين القائلين بكون  
 تلك الصفات غير الذات لاحتياج تلك الافعال الى تلك الصفات لاحتياج الفاعل  
 هذا واورد على المحصر بين الشقين بجواز ان يكون العلة مجموع ذات الواجب  
 وغيره واجب بان المجموع مندرج في الشق الثاني بناء على ان الكل غير الجز، عند  
 غير الاشعري واتباعه ويمكن دفعه بحمل الترتيد على منع الحلو والسكوت عن  
 محذوره لا شراكه مع الشق الثاني في المحذور (قوله وبالجملة يلزم احتياجه في صفات  
 كانه) اي كانه الذاتي (الى غيره وهو محال) عند الكل وان جاز الاحتياج الى الغير  
 في الكمال الفعلي عند الحكماء القائلين بتوقف الاجداد على الشروط والآلات  
 والمعدات والاستعدادات ولدفع التناقض بين كلاميهم اورد هذا الاجمال وان  
 قالوا يعود الاحتياج في امثاله الى المنفعل لالى الفاعل نقول بانه كس عليك  
 في محذور الشق الثاني كما بشرنا (قوله وهو تعالى واحداً من جميع الوجوه) اي ذات  
 الواجب تعالى الصادر عنها تلك الصفات واحداً من جميع الوجوه بحيث لا تعدد  
 فيه لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات  
 والنشأط والقوابل فلا يرد عليه ان قوله وهو واحد الى آخره عطف على جملة  
 يلزم من عطف العلة على المعلول وذلك التعليل مستعمل على المصادر لان كونه  
 تعالى واحداً من جميع الوجوه بهذا المعنى موقوف على ان الصفات وهو اول

الصفة كالعلة والذات  
 المتأخرة عن المتأخرة  
 والذات المتأخرة  
 عن الكل

قوله اي ذات الواجب  
 تعالى الى آخره يعني  
 ان مرجع الضمير  
 ذات الواجب تعالى  
 الصادر عنها تلك  
 الصفات كما هو مقتضى  
 بيان لازم الشق الاول  
 فظهر وجه تفرع  
 قوله فلا يرد الخ  
 (محمد اسعد)

في وجودها الى لذات الموصوفة بدهاءه ولاسحق لفة تعدد الواجب بالذات قطعاً  
 وكما كانت ممكنة فلا بد لها من علة توجد لها تلك لعلها اما ذات الواجب او غيره  
 والكل محال وفيه بحث لانهم ان ارادوا بان غير ما ليس بعين فلانسلم انها لو زادت  
 لكانت ممكنة لجواز ان يكون اعتبارات عقلية مغايرة لذات الواجب فلا تكون  
 من جملة الممكنات التي هي من اعيان الموجودات وان ارادوا الموجود الخارجي  
 الذي ليس عين الذات فتلك الملازمة مسلمة لكن على هذا لا يتم التقریب لان  
 فرضهم في مطلق الغير بة حقيقة كائن او اعتبار يالثبت العينية والاستدلال  
 حينئذ ايمان في كونها غيراً حقيقة لا مطلقاً ويمكن دفعه باختيار الشق الثاني  
 بحمل الاستدلال على مجرد نفي الغير بة الحقيقة لا مع اثبات العينية و باختيار الشق  
 الاول مع تعميم الممكن من الحقيقي والاعتباري بناء على ان كل صفة ولو اعتبارية  
 فهي في وجودها في نفس الامر محتاجة الى موصوفها والى علة توجد فيها  
 واعلم ان الاستدلال على نفي الغير بة بلزوم الاستكمال بالغير المحال جملة صاحب  
 المواقف من ادلة المعتزلة وصاحب المقاصد من ادلة الحكماء كالاستدلال بلزوم  
 كون الذات فاعلاً وفعالاً معاً واجاباً عن الاول بان الاستكمال بالغير الذي هو  
 تلك الصفة غير محال فيما اذا كانت تلك الصفة ناشئة عن الذات دائماً بدوامه  
 بل هو غاية الكمال وفي تقرير الشارح اشارة الى الحرين احدهما ان كونه من ادلة  
 الحكماء لا ينافي كونه من ادلة المعتزلة لانهم كثيراً ما يتشبهون باذنباهم واثنيهما  
 القدر في جوايهما بان ليس مراد الفريقين بالغير تلك الصفة بل علة تلك الصفة  
 على تقدير كونها غير الذات فتأمل ( قوله وتلك العلة اما ذات الواجب الى آخره )  
 لا يخفى ان الظاهر من العلة ههنا هو العلة الموجدة لتلك الصفات و يؤيده  
 الصدور الاتي فحينئذ ان قيد الشق الاول بقولنا بالذات اي تلك العلة اما ذات  
 الواجب بالذات لا بواسطة شيء آخر لم يخصص التردد بين الشقين كما اذا قيد  
 كل منهما لجواز ان يكون العلة ذات الواجب بواسطة شيء آخر وان لم يقيد به  
 يتوجه على قوله وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي الى آخره وما قيل  
 ان اللزوم المذكور من نوع لجواز ان يصدر واحدة من الصفات عن الذات والبواقي  
 بواسطة على نحو ما قال الحكماء في صدور المملولات المتكثرة عن ذات الواجب  
 من غير لزوم ذلك المحذور وايضا على هذا لا ينخص محذور الاستكمال بالغير  
 بالشق الثاني اذ على تقدير كون تلك العلة ذات الواجب بواسطة شيء من الممكنات  
 يلزم الاستكمال المذكور ايضا وقد خصصه بالشق الثاني فالواجب ان يعمل

الواجب عالم بمنزلة الضوء مضي عندهم فاعلم الذي تضمنه المحمول المتزاعى  
 محض لوجوده في نفس الامر بل هو عين الذات عندهم بهذا المعنى ( قوله  
 فظاهر كلامهم انها من الاعتبارات العقلية ) اى صفات اعتبارية وليس له  
 تعالى صفة حقيقية عندهم واما باطن كلامهم فاصفات التي جعلها الاشاعرة  
 والماتريدية صفات حقيقية زائدة مثل العلم والقدرة فهى عين الذات عندهم  
 لاصفة الارادة فانها حادثة فائده بذاتها لا تجعل في زعمهم والصفات التي  
 جعلوها صفات اعتبارية زائدة فهى ليست تلك الصفات بل الصفات  
 المعاملة بها كالعالمية المعاملة بالعلم والتقديرية المعاملة بالقدرة لكن لما كان العلم  
 والقدرة واما لهما عين الذات عندهم كانت تلك الصفات معاملة بالذات عندهم  
 لا بعلم زائد وقدرة زائدة مثلا نعم ائذنتوا للواجب تعالى اضافة مخصوصة زائدة  
 هى تعاقب الذات بالمعلومات والمقدورات لكنهم لم يجعلوا ذلك التعلق عبارة  
 عن العلم والقدرة بل عن العالمية او القادرية المعاملة بالعلم والقدرة ولذا قالوا هو  
 عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعلمه زائد على ما اشار اليه المولى الخياط فليس  
 للواجب تعالى عندهم علم زائد لاصفة حقيقية ولا اعتبارية ولذا اورد عليهم  
 الاشاعرة بان قولهم هو عالم ولا علم له بمنزلة قولنا هذا الجسم اسود ولا سواد  
 له وهو سفسطه ظاهرة فلو ائذنتوا له تعالى علما زائدا ولو وصفا اعتباريا لم يكن  
 لذلك الابراد وجه اصلا وذلك الابراد متوجه على الحكماء ايضا ويندفع عن  
 الفريقين بان قولهم هو عالم ولا علم له بمعنى انه لا علم زائد له فقولهم هذا بمنزلة  
 ان سواده اسود بسواد هو عينه لا بمنزلة اسود ولا سواده وبهذا البيان اندفع  
 ما قيل هذا يناق ماسبق من انها عين الذات عندهم كالحكماء وما قيل في دفعه  
 ان المراد من العينية فيما سبق نفي الغيرية لا يدفعه اذ لا واسطة بين العين والغير  
 عند غير الاشعري وتابعيه بل نفي الغيرية بالاستدلال الآتى يستلزم العينية فيقع  
 فيما هرب بقى ههنا كلام هو ان قول شارح لاختلاف في كونه تعالى عالما قادرا  
 الى آخره يدل على ان الفلاسفة موافقون للمعتزلة في اثبات مثل العالمية والقادرية  
 وغيرهم من الاعتبارات العقلية لثابته وهو مخالف لما قالوا انه تعالى واحد حقيقى  
 لا تعدد له اصلا لذاتا ولا اعتبارا كما لا يخفى الا ان يقال مراد الحكماء من نفي  
 التعدد الاعتبارى نفيه قبل صدور رضى من معلوماته لا مطلقا كما استدل عنه شارح  
 ( قوله واستدل الفريقان ) اى الحكماء والمعتزلة على نفي الغيرية بانها لو كانت  
 غير الذات لكانت زائدة عليها ولو كانت زائدة لكانت ممكنة لاحتياجها

كانت تلك الدلائل كافية ولا حاجة الى هذا ففيه ان منع الصغرى يهدم كونه  
 ظنيا خطايا وايضا الثابت بدلائل التوحيد نفس التوحيد لا اولو يتد ( قوله  
 ولكنهم تخالفوا في كون الصفات عين ذاته او غير ذاته ) اي ما يطلق عليه  
 في الشرع والعرف واللغة انها غير ذاته اطلاقا حقيقيا كما يدل عليه سياق  
 كلامه من ان الغير لا يطلق في الشرع والعرف واللغة حقيقة الا على الموجود  
 الذي من شأنه الانفكاك عند الاشعري وعلى ما ليس بعين عند غيره فلا يرد  
 عليه ان يقال ان اريد بالغير المعنى المصطلح اعني جاز الانفكاك فقوله وجهور  
 التكلمين الى الثاني محل نظر اذ لم يذهب احد من التكلمين الى جواز انفكاك  
 الصفات عنه تعالى وان اريد المعنى اللغوي اعني تقيض هو هو فقوله والاشعري  
 الى الثالث محل تأمل لا لما قيل فانه ليس يختص بمذهب الاشعري بل مذهب  
 جميع الاشاعرة والماتريدية بل لان مذهب الاشعري على هذا المعنى يستلزم  
 التناقض فكيف يكون مذموبه ولغيره ( قوله والفلاسفة حققوا الخ ) اي  
 اثبتوا العينية اثباتا محققا لا يرب فيه حاكين بان ذاته تعالى من حيث ينكشف عليه  
 الاشياء عالم ومن حيث انه مبدأ ذلك الانكشاف علم ومن حيث انه ان شاء فعل  
 وان لم يشأ لم يفعل قادر ومن حيث انه مبدأ تلك الحيثية قدرة وكذا في سائر  
 الصفات بخلاف المعتزلة فان ظاهر كلامهم انها صفات اعتبارية زائدة  
 وباطنه عينية ماجعله الاشاعرة صفات حقيقة كالعلم والقدرة وزيادة الصفات  
 المعاملة بها كالعالمية المعاملة بالعلم والقادرية المعاملة بالقدرة ففي اثباتهم العينية  
 نوع شبهة وان اندفعت بالاستدلال الآتي فالجواب في قوله بان ذاته الخ متعلقة  
 بتضمين معنى الحكيم وتفسيرية للعينية للاستعانة الداخلة على الدليل الذي  
 هو مابه التحقيق وذلك الحكيم او التفسير صريح في ان تلك الصفات عين الذات  
 والتغاير باعتبار الحيثيات فلا يرد عليهم ان الحيوية والعلم والقدرة وغيرها  
 ماهيات متخالفة فكيف تكون عين حقيقة شيء واحد وحاصل الاندفاع  
 ان مرادهم ان مبدأ آثار القدرة والعلم وغيرهما عين الذات فالمراد بالقدرة مثلا  
 مبدأ آثار القدرة وبالعلم مبدأ آثار العلم من الانكشاف والعلم معنى المبدأ عرض  
 عالم يصدق على ذات الواجب وعلى الصفات الزائدة في الممكنات فلا بأس  
 وصدق العرضيات الزائدة في الممكنات فلا بأس في صدق العرضيات المتخالفة  
 مفهومها على ذات واحدة ولا في اختلاف حقايق الافراد المندرجة تحت كل  
 منها كما عرفت في الوجود فقولنا الانسان عالم بمنزلة الشمس مضئبة وفاقا قولنا

قوله يهدم الصواب  
 لا يهدم بناء على  
 ان منع الظني يجوز  
 تخلافه لا يضر ولعله  
 سقط من قلم الناسخ  
 ( امام زاده محمد اسعد )

قوله ويمكن توجيد كونه خطايا الى ﴿ ٢١٩ ﴾ آخره اقول كمال الشيء يختلف باختلاف الاولوية

بالنسبة اليه وانفراد  
الواجب تعالى انما  
هو في الالوهية  
وخراسها وهو كمال  
في الواقع قطعاً كما  
اعترف به بعد السطر  
بقوله وقد اشار الامام  
الاعظم الى كون  
الافراد كلاً فكيف  
يكون حكماً مخيلاً  
ولاشك في كونه كلاً  
في نظر العقل السليم  
وما اورده عليه  
فليس بشيء اذ كون  
الواجب بحيث يتفق  
الناس في كاله وتزهم  
عن التفاصيل ليس مما  
يعد اولي والكل بالنسبة  
اليه من كونه بحيث  
يختلفون فيه فان  
اختلف الناس في كمال  
الواجب تعالى لان  
منهم من هدى الله  
ومنهم من حقت عليه  
الضلالة لا يعود شيء  
منه الى الواجب تعالى  
فلا معنى لقوله فلو صح  
لكان الواجب على  
هذه الصفة الى آخره  
اولا لقوله فظهر لي

عليها استدلال بعض المصنفين بها على وحدة الواجب بمعنى ان لا يكون له  
نظير اذ الوحدة قد تشمل بمعنى الوحدة العددية وقد تشمل بمعنى نفى  
النظير يقال فلان العالم واحد في ديارنا اي لا نظير له والمراد ههنا هو الثاني  
كما قال الامام الاعظم في العقد الاكبر ان الله تعالى واحد لان جهة العدد  
بل من جهة انه لا شريك له يعني لا يزيدانه واحد لا اثنين فصاعداً فان كل  
احد واحد بهذا المعنى فلا كمال في اشياءه وانما الكمال في انه واحد بمعنى لا نظير له  
فلذا قال المستدل ان كون الشيء منفردا اكل وفي بعض النسخ اولي بالنسبة  
الى ذلك الشيء من كونه مشاركاً للغير في الذات والصفات اي من ان يوجد له  
نظير والواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال والالام يكن منها  
عن جميع علامات نقصان وهو باطل بالاجماع وتلخيص الاستدلال ان الافراد  
كمال وكل كمال ثابت للواجب فالافراد ثابت للواجب تعالى قيل اما الصغرى  
فيجزم بها كل ذي فطرة سليمة واما الكبرى فيما اجتمع عليها المعتلا  
فقوله انه خطايي خطأ وقوله بل شعري اشد منه والحق انه قياس مركب  
من المسلمات كصح الظلم فكونه خطايا صحيح وكونه شعرياً فاسد ولذلك يمدوه  
من جهة براهين التوحيد ولعل مراد المستدل استدلال الزامى فلا يرد عليه  
شيء ويمكن توجيد كونه خطايا او شعرياً بانه ان اراد بالصغرى ان الافراد  
كمال في الواقع فابست قضية وان اراد بانه كمال في نظر العقل فيجري الدليل  
حيث ورد النصوص بخلافه مثل ان يقال كون الشيء بحيث يتفق الناس  
في كاله وتزهمه عن التفاصيل كاله بذاته وبجميع المعلومات والقدرة على جمع  
الممكنات ولو افعال العبادو بسط اليد والجدو وكسب الشربك ولو اودوا المكنان  
والجهة الى غير ذلك مما زعم بعض الناس بخلافه اولي والكل بالنسبة الى  
ذلك الشيء في نظر العقل من كونه بحيث يختلفون فيه فلو صح لكان الواجب  
تعالى على هذه الصفة فيلزم ان لا يختلف الناس في ذلك وهو خلاف  
النصوص فظهر ان كونه خطايا او شعرياً انما هو باعتبار المقدمة الاولى  
لان كونه شعرياً باعتبار المقدمة الاولى وخطايا باعتبار المقدمة الثانية كما قيل  
لان المقدمة الثانية قضية ثابتة بان وجود معدن كل كمال ومبعد عن كل  
نقصان مع ان قول الحكماء فيما بعد وهذه المرتبة اعلى مبنى عليه وقد اشار  
الامام الاعظم الى كون الافراد كلاً فكيف يكون حكماً مخيلاً واما ما قيل  
في توجيدهما فان اولوية كون الشيء منفردا محل تأمل وان اذنت بدلائل التوحيد

آخره بل هو ترويج الباطل بالتوجيه العاطل (محمد سعد)

العبد و ارادته بلا تأثير ومدخلية سوى المحلية واما الفرق بينهما على مذهب  
القاضي على ما يفهم من شرح المقاصد هو ان الكسب ما يقع به المقذور  
في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر به في وجود المقذور والخلق بخلافه  
فيهما فليفهم ( قوله واما عدم استحقاق الثواب الخ ) جواب عن الوجه الثاني  
بان الملازمة مسئلة و بطلان اللازم ممنوع لان الثواب والعقاب المنصوص  
عليهما ليسا باستحقاق عند الاشعري بل ان اثاب فبفضله وان عذب فبعده له  
والقول بالاثابة والتعذيب بدون الاستحقاق انما قدح في اصول المعتزلة من الحسن  
والقبح العقليين ليكون التعذيب بلا استحقاق ظلما بزعمهم ومن الايجاب عليه  
تعالى ليحقق الاستحقاق الموجب لهما ولا قدح في اصول الاشعري اذ لا حسن  
ولا قبح عقليين عنده فلا يكون التعذيب بدون الاستحقاق الموجب ظلما لانه  
تصرف في ملكه كيف يشاء والظلم تصرف في ملك الغير ولا يجب عليه تعالى  
شيء عنده فلا يتحقق الاستحقاق الموجب وان تحقق الاستحقاق العادي الغير  
الموجب وليس من تلك الاصول هنا ان جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى  
فلا يستحق العبد شيئا من الاثابة والتعذيب كما يشير اليه لان الكلام هنا فيه  
اللهم الا ان يحمل على معنى ان من التزم كون جميع افعال العباد مخلوقة له  
تعالى ياتزم عدم الاستحقاق الموجب فلا وجه للإيراد به عليه ( قوله نقل عن ابن  
تيمية ان هذه المقدمة القائلة بانصافه تعالى بكل كمال ونزاهه عن كل نقصان  
ما اجمع عليه جميع العقلاء ) ولا قدح في اجاباتهم اثبات بعضهم ما لا يليق بشانه  
تعالى او نفي ما يليق بزعم ان الكمال في ذلك الاثبات او النفي او يزعم انه لا يتنافى  
الكمال ولا يؤدي الى النقصان كاثبات الفلاسفة الايجاب ونفيهم الاختيار وكاثبات  
المعتزلة الوجوب عليه تعالى بزعم ان الكمال في الايجاب او الوجوب وكنفي  
الفرقيين الصفات الزائدة بزعم ان الكمال في النفي وكاثبات المجسمة المكان والجهة  
بزعم انه لا يتنافى الكمال ولا يوجب النقص نعم لو اخذ في هذه المقدمة كونه  
متصفا بصفات زائدة كما يحمله الشارح عليه لتوجه عليه ان يقال ان من  
عقلاء الفلاسفة والمعتزلة النافين للصفات الزائدة فكيف يتفق عليه جميع  
العقلاء لكنه غير مأخوذ في تلك المقدمة على ما حررنا وتسميته مقدمة مع انه  
من مقاصد علم الكلام باعتبار التفرع الآتي بقوله فهو عالم بجميع المعلومات  
قادر على جميع الممكنات ( قوله حتى ان بعض المصنفين استدل الخ ) كلمة  
حتى ابتدائية تدل على سببية ما قبلها لما بعدها اي بسبب انها مقدمة مجمع

هو الله تعالى لاغيره ولايلزم منه ان يكون مؤثرا في افعال العباد التي هي الحوادث الارضية لانا نقول لاشك ان مراده اعم من الحوادث السماوية والارضية لان الطاعون وخن احدائنا من الجن كما ورد في الحديث فيكون المؤثر في افعال الجن من العباد هو الله تعالى فكذا في افعال البشر اذ لا قائل بالفصل ولو سلم ان افلامون لايقول بذلك فهو لاينكر كون جميع الحوادث بتقدير الله تعالى وقضائه فهي شاءة عنده لافعال البشر كما اقبل والضرب وقطع العضو وخصوص المورد لايجب خصوص الوارد كما لايجزي وانما قال ينصرف دون بدل لجواز ان يكون اسناد الرعي اليه تعالى مجازا فلا ينافي الواسطة لكنه خلاف الظاهر (قوله فان الفرق بين القدرة والعلم الخ) اثبت لدعوى ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بانها لو لم تكن مؤثرة لم يكن بينها وبين العلم فرق لكن الفرق بينهما بتأثير القدرة دون العلم واما الفرق بينهما وبين الارادة فبان القدرة لا تخضع ترجيح واحد من طرفي الفعل والترك والارادة تقضيها فانها صفة من شأنها ترجيح احد المقدورين على الآخر وحاصل هذا الوجه من التنبيع ان اثبات القدرة للعباد ونفي التأثير عنها اثبات للشيء ونفي لازمه فيكون متناقضا لان نفي اللزم يوجب نفي المزوم وان سمي معنى آخر بالقدرة فلا يكون مما نحن فيه بل مجرد اصطلاح منه (قوله وبانه لما لم يكن للعباد اختيار الخ) هذا هو الوجه الثاني من التنبيع وحاصله لو كان العبد مضطرا في فعله وارادته بحيث لا يكون له اختيار بمعنى صحة الفعل والترك لم يكن العبد مستحقا للثواب عند الطاعن والعقاب عند المعصية واللازم باطل بشهادة التصوص اعلم ان الوجه الثاني من التنبيع لا يتوجه على القاضي ويتوجه عليه الوجه الاول ويندفع بالدفع الآتي واما الاسناد فلا يتوجه عليه شيء من الوجهين (قوله والجبوا ان القدرة لا تستلزم الخ) جواب عن الوجه الاول بالانسلم ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بل صفة من شأنها التأثير على وفق الارادة سواء اثرت بالفعل لو لم تؤثر الا بربى ان الله تعالى قادر في الازل على ايجاد العالم ولا تأثير بالفعل فيه والا كان قدما به بحصل الفرق بينها وبين العلم اذ ليس من شأن العلم التأثير المذكور وهذا المعنى هو مراده مما هو اعم من التأثير ومن الكسب فان الكسب عند الاشعري مقارنة الفعل للقدرة والارادة من غير ان يكون للقدرة تاثير ولا للعبد مدخل سوى كونه محملا للفعل كما عرفت فافرق بين الخلق والكسب على هذا ظاهر فان الخلق عبارة عن التأثير والكسب مقارنة الفعل الحاصل بالتأثير القدرة

ادوات البرزخ  
والعلم والادب  
القدرة على  
تصرف الرضا

في هذه المسئلة فلا يصح ان يكون علة الوجود الاماهو برى منزه عن معنى ما بالقوة اى الالشيء الذى هو في ذاته منزه في جميع كالاته عن ان يكون بالقوة بان يكون جميع كالاته في ذاته بالفعل فليس له في ذاته كمال متوقع وهذا اى كون جميع الكمالات في ذاته بالفعل بالبالقوة هو موضعه اى محله المبدأ الاول الواجب تعالى لاغير او معنى ماهو برى عن معنى القوة في ذاته موضعه اى ماصدق عليه هو المبدأ الاول لاغير وبقولنا في ذاته اندفع ماورد عليه من انه متناف لما قالوا ان العقول ليس لها كمال متوقع عندهم كالمبدأ الاول فان برائة العقول عن معنى القوة في وجودها وسائر كالاتها المتفرعة على وجودها ليست بالنظر الى ذواتها بل بالنظر الى علتها التي هي المبدأ الاول قال بعض الافاضل لكن الشأن في ان هذا القيد مراد به منيار ولم لا يجوز ان يكون مراده مطلقا فيكون كلامه مؤيدا لظاهر كلام الحكماء لا مؤيدا لما ادعاه الشارح والجواب عندنا الوجود في قوله فلا يصح ان يكون علة الوجود الخ شامل وجود العقول وغيرهما من الممكنات الموجودة فلا بد ان يحمل مراده على ذلك وايضا لولم يحمل مراده عليهم يصح قوله وهذا موضعه المبدأ الاول لاغير بطريق الحصر كما لا يخفى (قوله وما نقل عن افلاطون) جوابا لقوم استاذنوا منه ليخرجوا الى الصحراء هر باعن الضاعون العالم بجميع اجزائه من الارض والسموات ككرة لا يمكن الخروج عنها لو فرض جواز الانسان عن كرة الارض والارض مر كز اى مركز تلك الكرة في الصغر بالنسبة اليها والانسان في الارض هدف هو الذى يرمى اليها السهام والافلاك من جميع الجوانب قسى متوجهة نحو المركز والقسى جمع قوس على قووس فاعلت بالقلب وفيه تورية لطيفة فان قطع الدوائر المفروضة على سطح الفلك تسمى قسما عندهم والغرض ههنا ان جميع جوانب كل فلك كقسى يرمى منها سهام القضاء والحوادث سهام والله الرامى والظاهر ان يقول والرامى هو الله لاغير لكنه قد قدم المسند وجعله مسندا اليه للاهتمام بشانه من حيث انه رام لا يخطىء ابدا كما هو مقتضى المقام وحاصل كلامه ان الحوادث سهام واسباب الرمى والاصابة مهياة فابن المفر محل الفرار والاستفهام للانكار (قوله مشعر بذلك) لان تعريف المسند اعنى الرامى يدل على اختصاص رعى سهام القضاء به تعالى بحيث لا يتجاوز الى غيره بناء على ان الحصر متبادر في الحقيقى الممكن في حصر المسند في المسند اليه وان لم يمكن في عكسه لا يقال بل الظاهر من كلامه ان المؤثر في الحوادث السماوية النازلة على الانسان من غير مدخلة العباد

والخطوط الواصلة الى طرفي كل قوس يسمى وتر او كل خط مستقيم منصف للقوس والوتر كالسهام المرمية فهو مار بالمركز فلذا قلنا متوجهة نحو المركز **شهد**

قوله الظاهر ان يقول الخ لان السامع يعرف لهاراميا وانما يطلب تعيينه كمن عرف ان انسانا ينطلق ولم يعرف انه زيد يقال له المنطلق زيد ولا يقال له زيد المنطلق كما يقرر في محله **(محمد اسعد)**

قوله لان تعريف المسند الخ قيل وايضا قوله فابن المفر بالاستفهام الانكارى يشعر بذلك وفيه نظر لا يخفى **شهد**

نسبو المعلولات ) اى نسبو ايجاد المعلولات التى فى المراتب الاخيرة كالعقل  
 العاشر من سلسلة العقول العشرة الى المعلولات المتوسطة حيث جعلوا العقل  
 التاسع موجدا للعقل العاشر وكذا جعلوا العقل الثامن موجدا للعقل التاسع  
 وهكذا الى العقل الثانى من المتوسطة وكذا جعلوا طباع الاجسام موجدة  
 لانجازها المخصوصة بها وثبت الاثار من المعلولات الاخيرة والطبائع من المتوسطة  
 لكونها صادرة من العقول عندهم ونسبو ايجاد المتوسطة الى العالية كالعقل  
 الاول بالنسبة الى الكل والعقل الثانى بالنسبة الى ما يبدء والعقل الثالث بالنسبة  
 الى ما يبعده فانها معلولات طابئة ولت ان تقول مراده والمتوسطة الى المبادئ  
 العالية فيبدخل المبدأ الاول الواجب فى العالية والحال ان الواجب على الحكيم  
 العلم باحوال الموجودات على ما هي عليه فى نفس الامر ان ينسب الكل بالايجاد  
 الى المبدأ الاول الواجب تعالى ويجعل المراتب العالية شروطا معدة للمتوسطة  
 والمتوسطة للاخير اى من قبيل الشروط المعدة للايجاد لتوقفه عليها ( قوله  
 وهذه مؤاخذه تشبه الخ ) من كلام الحق الطوسى شارح الاشارات يعنى  
 ان هذا التشنيع زراع يشبه النزاع اللفضى الذى يتسأ من اللفظ فان الكل  
 اى جميع الحكماء متفقون على ان صدور جميع الممكنات من الله تعالى وما قبل  
 هذا من الشارح وشارح الاشارات تزويج الاباطيل والافكتير من ادلتهم لانهم  
 على تقدير كون المراتب شروطا والاثنان على تقدير كونها مؤثرة فيما يبعدها  
 قد فوع بما اشار اليه ابو البركات بقوله والواجب ان ينسب الكل الى آخره  
 على ان بعضهم قال مرادهما من الكل محققوا الحكماء كما اشار اليه التسارح  
 فى رسالته فلا نجاء له اصلا ( قوله وان الوجود معلول له الخ ) اى معلول  
 لبدأ الاول على الاطلاق سوا ، كان وجود المعلول الاخر او المعلول  
 الاول او المتوسط وسوا ، كان وجود الجواهر او العرض وسوا ، كان  
 وجودا فى الاعيان او فى الازهان ( قوله فان نساهاوا فى تعاليمهم ) اى فان  
 نساهاوا فى كتبهم باسناد التأثير والايجاد الى تلك المراتب التى هي شروط  
 معدة على ان يكون اسنادا مجازيا من قبيل الاسناد الى السبب والشروط  
 ولا تآت لم يكن ذلك اتساعا منافيا لما اسوا من كون المؤثر فى الكل هو المبدأ  
 الاول وتتوابعه مسائل الحكمة وفيه اشارة الى مشاغف ابي البركات حيث حمل  
 ذلك الاسناد على الاسناد الحقيقى وليس كذلك فيكون النزاع لفظيا ( قوله  
 وقال بهمنيار ) هو تليد ابن سينا فى توجيه المسمى بالحصيل ان سئلت الحق

قوله قد فوع بما اشار  
 اليه ابو البركات اذ لو  
 لم يتم ادلتهم تكون  
 المراتب شروطا لما  
 قال ابو البركات  
 والواجب الخ منهم

في قواعد العقائد الخ قال في شرح المقاصد وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء بمجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهى بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجود لا فعالة على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثمهما بوجود وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا لوجوب وانها يتا في الاختيار ولهذا صرح المحقق في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتام الاستعداد انتهى اقول ولعل ما في الشرح الجديد للبحر يد حيث قال وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل بالاختيار كلام بالقياس الى مجرد القدرة لا بالقياس الى تمام القدرة والارادة المستلزم للايجاب بناء على ان الوجوب بالاختيار والارادة لا يتا في الاختيار بالنسبة الى مجرد القدرة كما في افعال الله تعالى بل يحتمل كما قالوا ثم نقول فيما ذكره شارح المقاصد بحث اما اول فلان تمام الاستعداد عند الحكماء كما اوجب تأثير القدرة القديمة في نفس القدرة الحديثة اوجب تأثيرها في ارادة العبد وتأثير القدرة الحديثة فيكون القدرة الحديثة مؤثرة في الفعل وجوبا عندهم لاعند المعتزلة حيث لم يقولوا بكونه تعالى موجبا في افعاله تمام الاستعداد والا لما امكن لهم القول بحدوث العالم فيحصل الفرق بين المذهبين بما ذكره المصنف في المواقف واما ثانيا فلان المعتزلة وان لم يقولوا بكونه تعالى موجبا في افعاله تمام الاستعداد لكنهم اوجبوا عليه تعالى الاصلح والاقدار والتمكين كما صرح حوايه فيندفع ما ورد على المحقق بقوله نعم ايجاد القوى الخ فالوجه ما في المواقف لا ما في قواعد العقائد ولا ما في شرح الجديد (قوله قلت هذا) اي اسناد التأثير في افعال العباد الى قدرة العباد استقلال كما ذهب المعتزلة مبنى على ظاهر كلام الحكماء لا على تحقيق كلامهم فان تحقيق مذهبهم كذهب الاشعري الا انهم يقولون بكونه تعالى موجبا في التأثير واليجاد تمام الاستعداد ولا يقول به الاشعري وتابعه (قوله

قوله اما اول الخ فيه ان شارح المقاصد اتما في الفرق والامتياز بين المذهبين في القول بان فعل العبد واقع بقدرة خلقها الله تعالى في العبد واما ان خلق القدرة في العبد بالاختيار على مذهب المعتزلة وبالايجاب على مذهب الحكماء وان تأثير قدرة العبد في الفعل بطريق الوجوب على الثاني و بطريق الاختيار على الاول فبحث آخر (محمد اسعد)

(نسبوا) الله تعالى... اما الى الطاعة والى المعصية

اختيار الايجاب مع قولهم بان القدرة مخلوقة لله تعالى قبل الفعل اذا استطاعة  
عندهم قبل الفعل لامه وانما قيد بالاكثر لان مذهب الجسار منهم كذهب  
الاستاد ومذهب ابى الحسين منهم كذهب الحكماء والاشناد ابو الصق الامير ابى  
على انها واقعة بمجموع القدرتين اى قدرة الله تعالى وقدرة العبد الموصوف  
بذلك الفعل على ان يكون تعلقهما سببا ثيرهما جميعا باصل الفعل لا بوصفه  
وايس مراده ان كلاما من القدرتين مستقلة في التأثير لانهما اجتماع المؤثرين  
المستقلين بل بمجموع القدرتين مستقل في التأثير وما يتوهم من انه يستلزم  
عجز الواجب تعالى فاسد اذا لمطبق لرفع شئ ر بما يرفعه بمعنى الغير المصلحة  
لامن استلزام عجز فلم لا يجوز تشرىك الواجب عبادة في افعالهم المصلحة كونه  
مدارا للثواب والعقاب من غير عجز ( قوله قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد  
مستقلة في خلق وصف الطاعة ) ليضحي ان كون الفعل طاعة او معصية  
من الامور الاعتبارية فلا يتوهم عاقل كون وصف الطاعة او المعصية متخاوتا  
فلا يوجد لقوله الظاهر معنى الراجم لان المعرف بالامم بهذا المعنى والمتكر بمعنى  
البديىن كما ذكره بعض المحققين فلا يحمل ههنا على معنى البديىن اللهم  
الا ان يحمل عليه ههنا تلك القرينة ويمكن دفعه بانه يمتثل ان يذهب القاضي  
الى ما ذهب اليه بعض الحكماء من كون جميع النسب والاضافات من اعيان  
الموجودات وان كان باطلا في الحقيقة والاولى في دفعه ان يقال مراده  
من وصف الطاعة والمعصية ما يوجبها من النية والارادة الجزئية  
المقدورة له فحاصل كلامه الظاهر انه لم يرد ان العبد اوجد وخلق الارادة  
الجزئية مستقلا ولا الازم عليه ما لزم على المعتزلة من كون العباد خالقين  
لبعض الموجودات وهو باطل بالادلة العقلية والنقلية بل اراد ان قدرته  
التي خلقها الله تعالى لها مدخل في ذلك الوصف لا بمجرد المقارنة والحيلة  
كما قال الاشعري والامسا جعل الفعل حاصلًا بمجموع القدرتين بل بصرف  
الارادة الكلية نحو الفعل او الترك وذلك الصريف صادر من العبد باختياره  
وايس يتخاوت لاحد لكونه من الامور الاعتبارية او من قبيل الحاصل فالمراد  
من القدرة التي لها مدخل في ذلك الوصف القوة التي خلقت في قلب العبد بها  
يصح ان يصرف ارادته الكلية الى جانب معين وان لا يصرف فسقط  
الاوهم وظهر بما ذكره ان مراد القوم من التأثير حيث نسبوه الى قدرة العبد  
على هذا المذهب هو هذه المدخلية لامعنى الابدان وانما عبروا عنها بالتأثير  
لانها شبيهة بالابدان في كونه صادرا من العبد وسيا لاثم موجود ( قوله وقال

حجة الاسلام شامل المذهبي الاشعري والقاضي لانهما في الاقتصاد فحينئذ لا يتجه عليه ذلك ( قوله مقدورة بقدره لله تعالى اختراعاً ) اي حاصله بحيث لا يجب على الفاعل بل بحيث يصح ان يوجد لها وان لا يوجد لها بتأثير قدرة الله سبحانه او بقدره العبد لمعرفت ان العبد كان بحيث يصح ان يفعله وان لا يفعله فكان العبد مقادراً عليه وكان الفعل مقدوراً له وحاصلاً بمدخلية قدرته لكون خلق قدرة العبد او لاسبابها عايداً لخلق فعله فتعلق الفعل بقدره العبد عبارة عن مقارنتها مع ارادته الجزئية المخلوقة له تعالى ايضاً وتلك المقارنة هي الوجد الآخر من التعلق المسمى بالاكْتِسَاب عند الاشعري كما اشار اليه شارح المواقف حيث قال والمراد بكسب العبد اياه مقارنته بقدرته و ارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلاً له وهذا مذهب ابى الحسن الاشعري انتهى ولا يلزم من عدم مدخلية العبد في وجود الفعل عدم مدخلية قدرته و ارادته الخلوقتين له تعالى عند الاشعري فلا ينافي ما ذكرنا هذا ان حل كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعري واما ان حل على ما يبعثه ومذهب القاضي فالوجه الآخر من التعلق اعم من تلك المقارنة ومن كون العبد سبباً لخلق الله تعالى الفعل بصرف ارادته اليه مع الاقتدار والاستطاعة عليه وهو معنى الاكْتِسَاب عند القاضي والماتريدية ولا يخفى ان الاليق بالاكتساب الذي هو مدار الثواب والعقاب هو هذا المعنى لا مجرد المقارنة والمحلية ولذا اعترضوا على الاشعري بان ما ذهب اليه يرجع الى الجبر الخصب وقال بعضهم هذا المذهب وان اشتهر عن الاشعري لكن تحقيق مذهب موافق لمذهب الماتريدية ( قوله تسمى كسباً له ) اي مكسوباً له وكذا قوله خلقاً له بمعنى مخلوقاً له فهي خلق الرب و وصف العبد اي صفته القائمة به و كسب له و انما تعرض بالوصف للاشارة الى دفع ما اورده المعتزلة على الاشاعرة من انه لو كان افعال العباد مخلوقة له تعالى لصح اسناد القائم والقاعد والاكل والشارب اليه تعالى واللازم باطل واجابوا عنه بان المشتقات انما يسند حقيقة الى ما قامت به لا الى من اوجدها الا يرى ان اوصاف الجمادات كالابيض والاسود مخلوقة لله تعالى وفاقاً ويمتنع اسناد الابيض والاسود اليه تعالى وفاقاً ( قوله وليس كسباً له تعالى ) لان كسب الفعل بنافي التأثير فيه ووجب الاتصاف به وهو تعالى مؤثر في فعل العبد وغير متصف به للمعرفة ( قوله واكثر المعتزلة على انها الى آخره ) عطف على المقدر والتقدير الاشاعرة مستقرون على ما ذكره حجة الاسلام والمعتزلة على ان افعال العباد حاصله بتأثير قدرة العبد وحدها

اختيارا وليست بمخاوف لله تعالى لانها ليست من الموجودات الخارجية بل  
من الامور الاعتبارية ككون الفعل طاعة او معصية او من قبل الحال المتوسط  
بين الوجود والمعدم كإذهب اليه صدر التسمية في التوضيح فلا يلزم ان يكون  
العبد موجدا وحالقا لبعض الموجودات ولا قدرته مؤثرة فيها وتلك الارادة  
الجزئية تسبب نفاص على تأثير قدرة الله عند القاضي والماتريدي بخلاف ذلك عند  
الاشعري فان الارادة الجزئية وان كانت سببا عاريا لتأثير القدرة القديمة الا انها  
من الموجودات الخارجية المخاوف لله تعالى عنده فليس في قدرة العبد تأثير في اصل  
الفضل ولا في وصفه عنده ولذا سمي بالجبر المتوسط وان كان لها مدخل باعتبار  
السببية العادية في تأثير القدرة القديمة عنده ايضا وانما جعلوا الفعل الموصوف  
بالطاعة او المعصية حاصلًا بالقدرة القديمة وحدها على مذهب الاشعري  
ويعسوع القدرتين على مذهب القاضي على ان يكون القدرة القديمة مؤثرة  
في اصل الفعل والقدرة الحادثة مؤثرة في وصفه الاعتباري لا بمعنى ان الله تعالى  
يوجد الفعل ولا يتم بحمله العبد طاعة او معصية بل بمعنى ان العبد يصرف ارادته  
الى فعل مرضي عند الله تعالى او غير مرضي فبديه يخاف الله تعالى تلك الفعل  
مع الاستطاعة عليه موصوفا بالعبادة او المعصية قل في الموافق ما عاصده ان  
المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط وهو مذهب الاشعري واما قدرة العبد  
فقط بلا يجب بل بالاختيار وهو مذهب جمهور المعتزلة واما مجموع القدرتين  
على ان يكونا مؤثرين في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على ان يكون القدرة  
القديمة مؤثرة في اصل الفعل وقدرة العبد في وصفه وهو مذهب القاضي او على  
ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في القدرة الحادثة وفي تأثيرها في الفعل ايجابا  
لاختيارا وهو مذهب الحكماء في المشهور وروي عن لحام المرءين اذا قرر  
هذا فاقطع ان الشارح جعل كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعري المتقبل  
لمذهب القاضي ولا يتجه عليه ان يقال ان الباء للسببية والاستعانة في قوله وقدرة  
العبد على وجه آخر من التعلق يدل على انه انما ينطبق على مذهب القاضي لا على  
مذهب الاشعري لما اشترتا من مدخلية قدرة العبد في تأثير القدرة القديمة في الفعل  
بالنسبة العادية على مذهب الاشعري ايضا نعم على هذا يتجه على حجة الاسلام  
ان وجوب اعتقاد مذهب الاشعري انما يتم بانزال مذهب القاضي ودونه  
خطر القتاد وان امكن انزال مذهب الاستاذ بافضائه الى شركة العباد لاني  
عجز القادر القديم كما هو كاستعرف والقضاء من الكلام شارح المقاصد ان كلام

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

الامام الغزالي لما بطل الجبر المحض) وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة  
 حركات الجمادات لا تعلق بها قدرتها لايجاد اولا كسبا وبقيد المحض احتراز  
 عن الجبر المتوسط المشوب بالقدرة كسبا كما هو مذهب الاشعري على ما تعرف  
 بالضرورة بان يقال لو كان العبد مجبوراً في جميع افعاله الصادرة عنه بحيث  
 تصدر عنه ماشاء وجوده او عدمه اولم يشأ شيئاً منها لم يكن فرق بين حركة  
 يد المرءش اضطرار او بين حركة يده اختيار او لا بين الصعود الى المنارة والسقوط  
 منها وذلك باطل بدهة ان البدهة قاضية بان الحركة الاختيارية والصعود  
 مقارنتان للارادة والقدرة اي ليكون العبد بحيث يصح منه الفعل والترك والحركة  
 الاضطرارية والسقوط غير مقارنة لهما لكانتها غير قاضية بان المقارنة لقدرة  
 العبد تحصل بتأثيرها استقلالاً او اشتراكاً فيجوز ان تحصل بتأثير القدرة القديمة  
 استقلالاً او اشتراكاً كما احتمل عند العقل حصولها بتأثير قدرة العبد استقلالاً  
 ولذا قال وبطل كون العبد خاتماً لافعاله الاحتمالية وجب ان يعتقد الى آخره  
 اي وجب الاقتصاد في الاعتقاد بين طرفي الافراط الذي هو مذهب المعتزلة  
 والتفريط الذي هو مذهب الجبرية على ما في شرح المقاصد واعلم ان الصفة التي  
 بها يتمكن الحيوان من موازنة افعال شاققة تسمى قوة وبقابلها الضعف فتلك  
 القوة ان كانت مقارنة للقصد والشعور تسمى قدرة مطلقاً عند بعضهم وبشرط  
 ان يكون مبدأ لافعال مختلفة لاعلى نهج واحد عند البعض الآخر فاذا حصل  
 القوة المذكورة للعبد صار بحيث يصح منه الفعل والترك فتفسر القدرة بحدة  
 الفعل والترك تفسير بلازمها تسامحاً والافالقدرة لابد وان يكون من شانها  
 التأثير والحدة بمعنى الامكان ليس من شانها التأثير فالمراد بمبدأ تلك الحدة ثم القدرة  
 المقارنة للفعل تسمى استطاعة عند الاشعري ولما كانت الاعراض متحددة  
 بتعدد الامثال عنده فذهب ههنا ان الله تعالى يخلق في العبد وقت الفعل قدرة  
 وقوة من شانها التأثير فيه ويصير العبد حينئذ بحيث يصح ان يوجد الفعل  
 بتأثير قدرته وان لا يوجده ومع ذلك لا يؤثر قدرته في حصول ذلك الفعل بتأثير  
 قدرة الله تعالى استقلالاً مع امتناع اجتماع مؤثرين مستقلين على معلول واحد  
 شخصي قطعاً وكذا مذهب القاضي ابي بكر الذي هو مذهب الما ترديية بعينه  
 الا ان في قدرة العبد ان يجعله طاعة او معصية بآرادته الجزئية كما في اطم اليتم  
 بنية التأديب او بنية الاذى عند القاضي بناء على ان الارادة الجزئية التي هي  
 عبارة عن تعلق الارادة الكلية بمحائب معين من الفعل والترك صادرة من العبد

بعض الحثيث ههنا من ان الحق ان المتكلمين القائلين بكون ذاته تعالى مفيدة  
 لوجوده يلزمهم القول بالعبودية من حيث لا يشعرون لان الوجود عند اكثر  
 المتكلمين موجود في الخارج وزائد على الذات فيه وعند بعضهم وصف اعتبار  
 زائد في الكل بحسب نفس الامر وان لم يكن زائدا في الخارج ( قوله ينكشف كثير  
 من التسبب ) ههنا وفي كون اصفات عين الذات وقد اشرفنا الى بعض ماهيتها  
 والى وجه انكشافها وبقى بعد ابحاث اخر وانما اطينا الكلام في هذا المقام لانه  
 معركة عظيمة بين الاعلام وقد حققه الشارح بحيث يتدفع الوهام ولا يتضح  
 مراده الايسر الكلام ( قال المصنف ولا خالق سواه ) عطف على خبر ان  
 قاله اجمعوا على ان صانعا قديما واجب الوجود للعالم وعلى انه لا خالق سواه  
 ومتصف بصفات الكمال منزّه عن سمات النقص ثم الخالق المنفى اعم من ان  
 يكون خائفا بالاستقلال او بالاشتراك فيه رد لمذهب الاستاذ والمعتزلة كما ان فيه  
 رد لمشهور الحكماء من كون العقول خائفة للعقل والاجسام الفلكية والعنصرية  
 واعراضها وان لم يرأضه الشارح بل المشركين والطبيعيين ولداعم الشارح  
 المخلوق من الجوهر والعرض ( قوله للدلالة النقلية ) التي هي العمدة والعقيدة  
 لا تعتمد بها الا بعد تأييدها بالنقلية واذا قدمها ومدار الاستدلال بالآية الاولى ان  
 الشيء المستغرق بمعنى الموجود عند اهل الشرع فيمثل كل ممكن موجود جوهر  
 كان او عرضا واستثناء الواجب من عقلا لا يتا في كونه قطعا في الباقي كما يقرر  
 في الاصول ولو فرض انه بمعنى ما يجزى عند موجودا كان او معدوما فيستثنى منه  
 الواجب والمنتفع وسائر المعدومات عقلا ومداره بالآية الثانية انكار كل خالق سوى  
 الله تعالى لان الاستفهام للانكار وكذا من استغرافية فالآية الثانية نافية لمذهب  
 الاستاذ فافهم ( قوله قال امام الحرمين لى آخره ) بيان لمضى المصنف من  
 كون الحكم بجمعا عليه او اثبات للمضى بالاجماع كما قيل وفيه ما فيه ( قوله من غير  
 فرق لى آخره ) بان ما يتعلق به قدرة العبد ليس محتوفا له تعالى بل العبد بل جعلوا  
 الكل مخلوقا له تعالى وانما هذا الفرق وقع من الذين بعدهم وهم المعتزلة المبتدعون  
 في الاعتقاد التابعون لاهوائهم وما عيل اليه نفوسهم من الحكم بمقولهم وترك  
 النصوص في هذا القيد اشارة الى ان ذلك ليس الا لاجل البدع والاهواء وما  
 قيل معناه انهم سكتوا عن البحث عن قدرة العبد بسلبها عن العبد بالكلية او  
 باثباتها مع سلب التأثير عنها مطلقا او استقلالها فهو محل الكلام على ما تبدل  
 عليه وان كان البحث المذكور حادنا بعد السلف في الواقع ( قوله وقد رجعت الاسلام

موجودا خارجيا مع ان البعض الآخر ذهب الى كونه امرا اعتباريا ووصفا  
 ذهنيا ولا يشمله في الظاهر الثاني ان الاتحاد متبادر في الفعل الاختياري لافي  
 الاقتضاء والايجاب المراد ههنا بخلاف افادة الوجود لان مرادهم من الاتحاد  
 ههنا افادة الوجود اعم من ان يكون الوجود المقاد للغير او لنفس المقيد ولذا  
 اورد الامام على هذا الحكم انه بديهى في افادة الوجود للغير ومنوع في افادة  
 الوجود لنفسه حيث قال لم لا يجوز ان تكون المساهية من حيث هى هى  
 علة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود كالمساهية الممكنة التى  
 هى علة قابلة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود وكالذاتيات  
 التى هى علل مقومة للمساهية وكالمساهية بالنسبة الى لوازمها فان الكل  
 علل متقدمة على معلولاتها بالذات لا بالوجود و اجاب عنه المحقق الطوسى  
 وارتضاه المحققون بان مفيد الوجود مطلقا موجود بدهة وقياس الفاعل على  
 القابل فاسد مع الفارق لان القابل لا بد ان يلاحظ خاليا عن الوجود لتلازم  
 حصول الحاصل والفاعل لا بد ان يلاحظ موجودا حتى يمكن له الافادة وكذا  
 قياسه على الذاتيات بالنسبة الى الماهية والمساهية بالنسبة الى لوازمها اذ لا يجب  
 تقدمها على معلولاتها الا بالوجود العقلى لان تقومها بالذاتيات و اتصافها  
 بلوازمها انما هو بحسب العقل و اذا تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا  
 كذلك لما سيجى من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض كذا في شرح  
 المقاصد ولقائل ان يقول كون الذات فاعلا للوجود في الخارج انما يصح اذا كان  
 الوجود موجودا خارجيا كما ذهب اكثر المتكلمين واما اذا كان وصفا اعتباريا  
 زائدا ومبدأ لانتزاع الوجود المطلق في الكل الا انه في الواجب مقتضى الذات  
 وفي الممكن اثر الفاعل فلا اذا الوجود على هذا يكون معقولانيا عارضا في العقل  
 فقط والجواب ان معنى افادة الوجود الخارجى جعل المتصف به موجودا  
 خارجيا اى جعل الماهية بحيث لولا حطها العقل لانتزع منها كونها في الاعيان  
 فلو جعل الماهية نفسها موجودا خارجيا كانت فاعلة في الخارج و لزم  
 تقدمها على نفسها بالوجود الخارجى للبداهة المذكورة و تلخيص الكلام  
 ان ذلك الوصف الاعتبارى ان لم يكن موجودا في نفس الامر كان الوجود  
 عين الذات و الا فلا بد له من علة موجودة في نفس الامر للبداهة فان  
 كان وجود تلك العلة عين الوجود المعلول لزم الدور و الا لزم التسلسل  
 و تعدد وجود شئ واحد والكل محال و بهذا اندفع ما اورده العلامة  
 التفتازانى في شرح المقاصد و ظهر فساد ما قاله بعض الازكياء و نقله

وان كان غيره يلزم تسلسل الوجودات الزائدة المترتبة المتوقف بعضها على  
بعض او ينتهي الى وجود هو عينها فيلزم التناقض ولو قطعنا النظر عن  
لزوم التسلسل او التناقض يلزم ان يتمدد وجود شيء واحد وهو يدعي  
البطلان و اشار في ضمن هذه المعارضة ثانيا الى اثبات الملازمة المنووعة بان كون  
الذات بذاته مبدءا لا يتزاع الوجود المطلق عنه لا يصح على هذا المذهب اى  
بان يكون الذات علة لوجود في الواقع والالكانت علة له في الواقع وان كانت علة له  
في الواقع يلزم احد المفاسد المذكورة فظهر ان كون الذات بذاته مبدءا لا يتزاع  
لا يصح بهذا الطريق اى بطريق العلية بل بطريق العينية وبس هناك  
طريق ثالث صحيح للبدائية الذاتية على هذا المذهب ثبت انه كما كان مراد  
القائلين بالعينية كون الذات بذاته عين الوجود بمعنى مبدءا لا يتزاع كان النزاع  
بين الفريقين معنويا وفي هذا الاستدلال اشارة الى البرهان المشار اليه فيما سبق  
وبعد ذلك يظهر ان معنى قوله بذاته في قوله وهو في الواجب ذاته بذاته ان ذاته  
تعالى مبدءا لذلك لا يتزاع بذاته لا بواسطة وجود ذاتا اصلا لا مكتسبا من الغير  
ولا معلولا للذات وبهذا البيان اندفع ما يجربوا في تطبيق هذا الجواب للسؤال  
واندفع ما اورد عليه من ان ما ذكره في مقام الجواب مبطل لمذهب المتكلمين  
لا مثبت للنزاع المعنوي بين الفريقين وما قيل في دفعه ان المراد من الجواب  
ان لا يتزاع عن الذات بمدخلية العلية للوجود لا يصح كون الذات بذاته مبدءا  
لا يتزاع والمراد ذلك فثبت ان نزاع الوجود المطلق في الكل ليس الا بواسطة  
العلية ومبدئية الآثار ولو عند القائلين بالعينية ومنهم من اجاب عنه بان المراد  
من الجواب انه لو كان الذات بذاته مبدءا لا يتزاع لانترعه المستدلون على  
بطلان مذهبهم عن الذات لكانت لهم لم يتزعه منها وقالوا لو كان الذات من حيث  
هي علة للوجود يلزم كون الموجد معدوما وانت خبير بان عدم انتراع  
الخصم لا يكون دليلا على عدم انتراع اهل المذهب نعم برد على الشارح ان ما ذكره  
انما يفيد ان الذات بذاته لا يكون مبدءا لا يتزاع في الواقع لانه لا يكون كذلك عند  
اهل المذهب وان كان باطلا في نفسه وانتراع المعنوي يدور على التساقط  
لا على الاول ولا يخلص الا بان يكون الجواب مبنيا على نحر بر النحر بان المراد  
ان يكون الذات بذاته مبدءا لا يتزاع في الواقع لا مبدءا ولو في الزعم (قوله  
بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد) الاول ان يقول بان مفيد الوجود موجود  
في مرتبة الافادة كما قال بعض المشتققين لوجهين الاول ان ما ذكره  
بحسب الظاهر مخصوص بما ذهب اليه اكثر المتكلمين من كون الوجود

هذا السائل بأنه لما كان الذات علة لوجودها على مذهب جمهور المتكلمين تكون بذاتها مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنها على مذهبهم ايضا اما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع اعم من الوجودات الخاصة ومن عاينها ومنشأها كما قيل واما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع وان كان خاصا بالوجودات الخاصة التي هي افراد الوجود بمعنى مبدأ الآثار الا ان الذات لما كانت علة لوجودها الخاص كانت مبدأ لآثارها الذي هو وجودها الخاص المعلول فتكون موجودة ومبدأ الانتزاع الوجود المطلق عنها بواسطة وجودها اللازم لها ولا ينافيه قوله بذاته في زعم السائل بمعنى ان لا يكون الذات مبدأ الانتزاع بواسطة وجود زائد مكتسب من الغير كما في الممكنات وان كانت مبدأ بواسطة وجود زائد تقتضيه الذات واذا كانت الذات مبدأ الانتزاع بذاته على مذهبهم ايضا فلم يبق نزاع بين الفريقين لان جمهور المتكلمين يوافقون القائلين بالعينية في ان الذات بذاتها مبدأ الانتزاع فظهر ان منسأ السؤال اما تعميم مبدأ الانتزاع من علة الوجود الخاص وان لم تكن تلك العلة موجودة بوجوده عينها او زائد عليها واما جعل تلك العلة موجودة لكونها مبدأ الاثر مع تعميم قوله بذاته مما كان مبدأ للانتزاع بواسطة وجود زائد لازم للذات لا مكتسب من الغير ومورده دعوى ان بين الفريقين نزاعا معنويا على ان يكون معارضة الزامية على سبيل القاب ومتضمنة لمعنى النقص الرجوع الى منع الملازمة القائلة بأنه كلما كان مراد القائلين بالعينية ان الوجود بمعنى مبدأ انتزاع الوجود المطابق عين الذات كان النزاع بين الفريقين معنويا من غير محذور آخر ( قوله قلت القائلون بالعينية ) اي بهذا المعنى وهم الحكماء وطائفة من المحققين المتكلمين وحاصل جوابه انه عارض المعارضة المذكورة اولاً بأنه لو لم يكن بين الفريقين نزاع معنوي لما استدل القائلون بالعينية بهذا المعنى على بطلان مذهب جمهور المتكلمين لكنهم استدلوا على بطلان هذا المذهب بان الذات التي كانت علة ومبدأ لآثر وجودها اما ان لا تكون موجودة بوجوده عينها او زائد عليها فيلزم ان تكون العلة الموجودة ومبدأ الاثر معدومة في مرتبة الوجود والافادة وهو باطل بداهة والا لا تسد باب اثبات الصانع واما ان تكون موجودة بوجوده عينها فيلزم ان يكون بعض افراد الوجود عين الذات على تقدير ان يكون كل وجود زائداً كما هو مذهبهم فيلزم التناقض واما ان يكون موجودة بوجود زائد فننقل الكلام الى ذلك الوجود الذي هو شرط الوجود والافادة فان كان عين الوجود المعلول لزم الدور

في الذهن فقط لكونها من العقولات الثانية كالوجود المطاق ولا يقدح فيه كون بعض افرادهما موجودا خارجيا لانه يتصف بهما في وجوده الذهني فقط كنهوم الجزئي وشار بقوله في الحاشية بحيث لو لاحظته العقل انتزع منه الوجود الى اندفاع ما يغالج في الاوهام من انه لو كان الوجود معقولا ثانيا عارضا في الذهن فقط لزم ان لا يكون الوجود الخارجي الذي لم يحصل في ذهن اصلا متصفا بالوجود الخارجي وذلك ظاهر البطلان وحاصل الاندفاع على ما اشار في تلك الحاشية ان ليس معنى قولنا ان الوجود عارض في الذهن فقط انه عارض عرض الصفة لموصوفها بل المراد ان يكون الوجود بحيث لو لاحظته العقل انتزع منه الوجود وتلك الحاشية نائمة للوجود وان لم يلاحظه العقل ابدا نعم لقائل ان يقول ثبوت تلك الحاشية في الواقع اما في الخارج فيلزم ان يثبت المعقول الثاني في الخارج وهو باطل اوفي الذهن فيمورد المحذور ولا يخلص الا بما اختاره في كتبه من كون المجموع نفس الماهية كإذهب اليه الاشارة لوجودها كإذهب اليه جمهور المشايخ فإثر الفاعل نفس الماهية ويلزم جعلها ان يكون ماهية الانسان مثلا انسانا وهو وجودا الى غير ذلك من الاعتبارات من غير احتياج الى جعل آخر يجعلها انسانا او موجودا يعني لاحظته العقل ينتزع منه الوجود وقد صرح به ذيل ما نقلناه حيث قال نعم مصداق حمل الوجود على الواجب ذاته ذاته ومصداق حمله على غير الواجب ذاته من حيث هو مجموع الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول ذاته من حيث انها مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فإثره من اثر الفاعل في قوله وفي الممكنات اثر الفاعل اما نفس الماهية المجموعة ان حمل على اثر بلا واسطة او حصة من الكون الخارجي ان حمل على الاثر بالواسطة فن قال ان مراده الوجود الخاص بناء على ان الماهيات ليست بمجمولة بل المجموع وجودها فقد غفل عما ذكرنا (قوله وهو في الواجب ذاته ذاته الى آخره) فيه اشارة الى بحر بحر التخرير بان المراد من كون مبدأ الانتزاع عين الذات كون الذات بذاته بمبدأه (قوله فان قلت على مذهب جمهور المنكبين الى آخره) اقول لما كان اجواب السابق انبانا لدعوى ان النزاع بين الفقيين معنوي بحرير ان مراد الحكماء طائفة ومن المحققين من ان الوجود مبدأ انتزاع هذا المفهوم المشترك البديهي وكان بناؤه على ان مبدأ انتزاع ذلك المفهوم لا يمكن الابدأ الا ان سوا كان عين الذات او وصفا زائدا على الذات مأخوذا متبرعا معها فارود

٦ مع تأخر حصصها  
غير متصور  
(محمد اسعد)  
قوله وهذا كما ان  
مفهوم الماشي  
والحصى منه الى  
آخره مغالطة محضه  
بوضع الوصف  
الخارجي موضع الماهية  
اذ الكلام في صدق  
ماهية الماشي على  
حصصها ولا حفا  
فيه (محمد اسعد)

السلم الثاني  
الارسطائي  
والسلك الثاني  
الارسطائي

لما قال اهل المعقول كل كلى نوع لما تحته من الحصاص لكنه لا ينافي كونه عرضا عاما  
بالنسبة الى معروضات تلك الحصاص كما ان الماشى نوع بالنسبة الى هذا الماشى  
وذلك الماشى وهو مع ذلك عرض عام بالنسبة الى معروضات تلك الحصاص  
كزيد وذلك الفرس لا يقال فقد ثبت لولا واجب حصة من الوجود بمعنى المبدأ  
وان لم يثبت له حصة من الوجود بمعنى الكون فليكن مراد المتكلمين زيادة  
تلك الحصة على ذات الواجب ولا شبهة فيه لانا نقول لاشبهة في ان مرادهم  
زيادة وصف قائم بالذات غير محمول عليه مواطاة وتلك الحصة محمولة عليه  
مواطاة على انه لاشك في ان مرادهم زيادة وصف يصدق عليه مبدأ الآثار  
وحصاص المبدأ لا يصدق عليها مبدأ الآثار لان مبدأ الآثار بمعنى سبب الآثار  
وسبب الآثار متقدم على صدور الآثار من الماهية الموجودة وتلك الحصاص  
متأخرة عن الصدور وهذا كما ان مفهوم الماشى والحصاص منه ليست بماشية  
وانما الماشى معروضات هذه المفهومات فافهم الرابع ان الوجود المطلق انما  
ينترع عما يتصف به في بادى النظر وذلك المتصف هو الماهية لاحصة  
من الكون فهو منترع عن الماهيات لكنه في الواجب منترع عن الماهية بلا واسطة  
شئ آخر وفي الممكنات بواسطة عروض الحصاص من الكون الخارجى اعنى  
بواسطة الاكوان الخصوصية العارضة لها فن توهم انه في الممكنات منترع  
عن نفس تلك الحصاص اعترض عليه ان هذا الكلام مناف لما سبق منه حيث جعله  
منترعا من الماهيات الموجودة واعتراضه مردود على نفسه لان مبدأ الانتراع  
لا يجب ان يكون منترعا عنه وانما يكون كذلك حيث يكون ذلك المبدأ عين الذات  
الخامس ان حاصل معنى قولنا الشئ موجود فى الخارج بمعنى كائن فى الاعيان  
هو انه بحيث يصح ان ينترع منه الوجود المطلق سواء انترع منه بالفعل اولا  
وحاصله ان فيه مبدأ الآثار الخارجية سواء كان ذلك المبدأ عين ذاته بان لا يكون  
له ماهية كلية بل هوية بسيطة تعينت بذاتها كما قالوا فى حقيقة الواجب  
اووصفا زائدا على ذاته بان يكون له ماهية كلية جعلها الفاعل متشخصة معينة  
وذلك التعين والتشخص عين الوجود الخاص عند تحقيق الشارح فى تلك  
الحاشية فيكون وجود الخاص حالة زائدة على ذات الممكن مكتسبة من الفاعل  
ويكون تلك الحالة سببا لانتراع الوجود المطلق عن الماهية الموصوفة بها  
وتلك الحالة عبارة عن الكون لخصوص فى الاعيان فيكون حصة من الوجود  
المطلق بمعنى الكون فى الاعيان وليست بعارضة للماهيات فى الخارج لما سبق بل

قوله لما قال اهل المعقول كل كلى الى آخره اذ كل  
من الناطق والضحك  
والحيوان والماشى  
مقول على كثيرين  
متفقين بالحقيقة فى  
جواب ماهو بالقياس  
الى حصاصه الا انها  
افراد اعتبارية اذ ليس  
الفرق بين الحصاص  
والماهية بالاعتبار  
ملاحظة التقييد بامر  
خارج وعدمه  
( محمد اسعد )

قوله وحصاص المبدأ  
لا يصدق عليها الى  
آخره فيه ان المبدأ لما  
كان نوعا بالنسبة الى  
تلك الحصاص لم يصدق  
عليها ( محمد اسعد )  
قوله وتلك الحصاص  
متأخرة الى آخره فيه  
ان تلك الحصاص  
حصاص من مبدأ الآثار  
بمعنى سبب الآثار  
المتقدم على صدور  
الآثار فتكون متقدمة  
على صدورها وكيف  
لا وتقدم ماهية الشئ ٦٤

في الواقع فقد انضح امور الاول ان انتزاع الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان لا  
 يدور على معنى مبدأ الآثار الخارجية وجود او عدم اضرورة انه ههنا وجد هذا  
 المعنى ينتزع العقل منه الوجود المطلق وههنا لم يوجد فيه كما في المعدومات  
 لم ينتزع فان كان مبدأ الآثار عين الذات انتزعه من مجرد الذات وان كان وصفا  
 زائدا على الذات انتزعه من الذات المأخوذة مع ذلك الوصف لا مجرد الذات  
 فالحكماء وطائفة من المحققين يقولون بان مبدأ الانتزاع الذي هو مبدأ الآثار  
 الخارجية عين ذات الواجب لا وصف زائد عليه والمكلمون يقولون ان ذلك  
 المبدأ وصف زائد عليه لا عين الذات فعلى هذا التحرر يكون النزاع بين الفريقين  
 معنويا الثاني ان المراد ما صدق عليه الوجود لانفس مفهوم الوجود المطلق  
 الصادق على ذات الواجب وسائر الاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات فلا يرد  
 ما اوردوا من ان الوجود بديهي فلو كان عين ذات الواجب لكان حقيقته  
 تعالى ايضا بديهية معلومة لكل احد واللازم باطل وحاصل الدفع ان الوجود  
 بمعنى مبدأ الآثار عرض عام لجميع الوجودات الخاصة بدليل التمسك ولا يلزم  
 من بدهية العرض العام بدهية حقايق الافراد المتدرجة فيه الثالث الوجود  
 المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عرض عام لافراده الحقيقية التي هي  
 الوجودات الخاصة وهي ذات الواجب والاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات  
 اعني الحصص من الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان لامور اخر وراء  
 تلك الحصص في الممكنات فلا حاجة الى اثبات تلك الامور مع كون اثباتها دونه  
 خرط القتاد كما احتاج اليه من قال في مذهب الحكماء ان هناك في الممكن ثلاثة  
 امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصص من الكون الخارجي  
 عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته  
 وحصص من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود  
 زائدا في الممكن وعينا في الواجب على ما اشار اليه في المواقف وشرحه مع ان  
 فيه ما فيه لانه ان اراد بالوجود معنى الكون في الاعيان فلا يكون هو ولا ما صدق  
 عليه عين الواجب حقيقة وان اراد معنى المبدأ فهو كما يعرض ذات الواجب  
 عارض للاكوان الخارجية لا معروض لها وايضا على تقدير تحقق حصص من  
 الكون الخارجي يجوز ان يكون مراد المتكلمين زيادة تلك الحصص نعم لا وجود  
 معنى المبدأ حصص عارضة لذات الواجب وللاكو ان الخارجية العارضة  
 للممكنات كهذا المبدأ وذات المبدأ وانه بالنسبة الى تلك الحصص نوع

تابعا ومتبوعا لنفسه وهذا فاسد بل يكون موجودا بسبب عروض حصة  
 من الوجود المطلق له فلا يكون بينه وبين الممكنات فرقا وان كان معناه ماهو  
 اعم من ان يكون نفس الوجود كان الوجودات العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق  
 بين الوجودات كلها في كونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم  
 من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بالوصف او على طريق قيام  
 ذات الشيء بذاته الذي مرجه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على  
 هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا ثم لو فرض كونه  
 مجازا في عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر  
 وابو علي في تعليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه  
 يجب وجوده لانه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضاء او باقتضاء غيره ثم  
 ذكر هناك وفي مواضع اخرى من تلك الحاشية لتحقيق هذا المقام وحاصله ان  
 صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع ببدأ اشتقاق المحمول في الواقع  
 كما في قولنا الشمس مضيئة فان صدق حمل المضي على الشمس بسبب اتصافها  
 بالضوء الزائد على ذاتها وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع كما في قولنا  
 الضوء مضي فانه مضي بذاته لا بسبب اتصافه بضوء آخر قائم بالضوء الاول  
 الموضوع بل الضوء الذي تضمنه المحمول منتزع من ذات الموضوع فهو عين  
 ذات الموضوع لا امر زائد عليه فاذا قلنا الممكن موجود بمعنى كائن في الاعيان  
 فصدق الموجود عليه بسبب اتصافه بحصة من الكون المطلق مكتسبة من  
 الفاعل لا بخصوصية ذاته من حيث هي هي واذا قلنا الواجب موجود بذلك  
 المعنى فليس صدقه بسبب اتصافه بحصة من الكون ايضا كما زعمه المتكلمون  
 للبرهان المشار اليه بل بخصوصية الواجب من حيث هي هي فالوجود الذي  
 تضمنه المحمول عين ذات الواجب ومنتزع منها كما في الضوء مضي بخلاف قولنا  
 الممكن موجود فانه من قبيل الشمس مضيئة واذا لم يكن هناك حصة من الكون  
 ذاته على ذات الواجب في الواقع فالوجود الذي تضمنه المحمول على الواجب  
 ينصرف من معنى الكون الى معنى مبدأ الآثار الخارجية الصادق في الواقع على  
 ذات الواجب وعلى الاكوان المختصة القائمة بالممكنات وكذا المراد في قولهم  
 صفات الله تعالى عين ذاته والافكيك يقول عاقل بكون الامور المتغيرة  
 مفهوما وماهية عين ذات شيء وانما يقول الآثار المترتبة على تلك الامور  
 مترتبة على ذات الواجب وليس هناك حصص زائدة من تلك الماهيات المخالفة

مع ان الاول يستلزم كون حقيقته تعالى امورا متعددة مقارنتا للممكنات كما في شرح  
المواقف وان اريد الثاني فاقول بكون النزاع بين الفريقين معنويا باطل لان  
مراد المتكلمين زيادة المخصص من ذلك المعنى المستترك او زيادة نفس المشترك  
في الكل فيكون النزاع لفظيا وانما حملنا مراده في الشق الاول على انهم من  
المخصص لانه صرح بكون ذات الواجب عين الوجود الخاص بالمخصص  
بسبب الاضافة الى الغير فالاقصا ههنا على المعنى المشترك كما وقع من البعض  
فصور ( قوله قلت المراد الى آخره ) جواب باختبار شق ثالث يعني لاشك ان  
الوجود المصطلح عندهم هو معنى الكون في الاعيان بل مطابق الكون سواء  
في الاعيان او في الازهان بناء على القول بالوجود الذهني لانه في آخر كتابهم  
لم يريدوا في قولهم ان الوجود عين الذات في الواجب معنى الكون ولا معنى آخر  
مصطلح فيما بينهم بل ارادوا مبدأ الآثار الخارجية او مطلق الآثار وذلك المبدأ  
هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البدهي المفسر بالكون وذكر ما يدل على المعنى  
المصدرى و ارادة مبدأ انتزاعه شايع فيما بينهم كما في قولهم صفات الله تعالى  
عين الذات اذ المراد الآثار التي ترتب على صفة العلم فيها مثلا ترتب في الواجب  
تعالى على الذات لاعلى صفة زائدة عليه كما فيها فكذا مراده ههنا الآثار التي  
ترتب على صفة الوجود فيها ترتب في الواجب على الذات لاعلى صفة زائدة  
عليه كما فيها فمعنى قولهم هذا ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عين ذات  
الواجب ولاشك ان مبدأ الآثار الخارجية يحمل على الواجب تعالى مواظاة  
وان لم يحمل عليه كذلك الوجود بمعنى الكون فيصح ان يقال ان الواجب فرد  
خاص من الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية فلا في حاشية التجريد  
بعد ما نقل اقوال الحكماء اقول فنلخص مما نقلناه وبما تركناه من انصر بحائهم  
وتلو بحائهم ان حقيقة الواجب عندهم هي الوجود البحت القائم بذاته المعرى  
في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة فهو اذن موجود بذاته متشخص  
بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو بته  
البيضة التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انهم وضع  
لخصه من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل بجمعه بحيث لا يلاحظه  
العقل انتزاع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الهيئة لبذاته بخلاف الاول  
فانه بذاته كذلك ثم قال فان قلت ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن  
نفس الوجود موجودا لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والاشك

على ان التخصيص بسلب الاضافة الى الغير يقتضى كونه موجودا خارجيا قائما  
 بذاته كما لا يخفى على اولى النهى فافهم هذا المقام ( قوله والبرهان يدل الخ )  
 لا يخفى ان الظاهر ان قول والبرهان يدل على ان تخصصه في الواجب اى كونه  
 فردا خاصا في الواجب ليس بعارض الاضافة بل بذاته الا انه قصد الاشارة الى  
 ذلك البرهان الذى ذكره في كتبه من ان كل ما يغير الشئ بالمهية فنبوته له  
 يحتاج الى علة تجعل ثباته بدهة فكل موجود بوجود زائد عليه كالممكنات فلا بد له  
 من علة تجعل الوجود زائدا له وتلك العلة في الممكنات غيرها ولا يكون في الواجب  
 غيره ولا ذاته لان مفيد الوجود موجود في مرتبة الافادة بدهة فلو كانت ذاته  
 مفيد الوجوده الزائد عليه يلزم تقدمه على ذاته بالوجود كما يشير اليه هذا ومن  
 توهم ان مراده من البرهان ههنا البرهان السابق في اثبات الواجب اعترض  
 عليه بان البرهان المذكور انما يدل على ان كون الممكنات بهذه الحية مستندا  
 الى ذات لا يحتاج في وجوده الى غيره سواء كان وجوده عين ذاته او زائدا عليه  
 لاعلى استناده الى الاول بخصوصه واعتراضه وارد على نفسه لاعلى الشارح  
 ( قوله مستند الى وجوده ) اى الى وجود خاص بمعنى مبدأ الآثار الخارجية الذى  
 هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي المفسر بالكون في الاعيان ولفظ الوجود  
 حقيقة في معنى الكون في الاعيان ومجاز في معنى المبدأ من باب ذكر الخاص  
 واردة العام لان كل وجود بمعنى الكون مبدأ الآثار الخارجية بدون العكس  
 لجواز ان يترتب الآثار الخارجية على الذات الصرفة من غير ان يتصف  
 بفرد من افراد الكون في الواقع ( قوله فان قلت ان اريد الى آخره ) منشأ هذا  
 السؤال ما قدمنا من كون الوجود حقيقة في معنى الكون في الاعيان مع توهم  
 انه يجب ان يحمل الوجود في محل النزاع بين الحكماء والتكلميين على معناه  
 الحقيقى ولذا تعرض في الشق الثانى بالمعنى المصطلح عندهم ومورده كون القول  
 بالعينية حقا مع دعوى ان النزاع بين الفريقين معنى فان حاصل السؤال  
 اما بطلان القول بعينية الوجود للواجب او بطلان القول بكون النزاع معنويا  
 لانه اما ان يراد بالوجود الذى ادعوا كونه عين ذات الواجب الوجود  
 المطبق المشترك المفسر بالكون في الاعيان واما ان يراد معنى آخر مصطلح  
 بينهم فان اريد الاول فالقول بكون ذلك المعنى المشترك او بكون حصته منه عين  
 ذات الواجب ظاهر البطلان ضرورة ان شيئا منهما ليس عين الواجب  
 ولا عين شئ من الموجودات لانهما معنيان مصدران قائمان بالتغير ومن  
 الامور الاعتبارية فكيف يكونان عين ذات الموجود الخارجى القائم بذاته

العروض او اللاعرض او لا يقتضى شأماً منهما والذات محال والاحتمال الواجب  
 في وجوده الى امر منفصل وكذا الثاني محال والالتمكان وجود الممكنات غير  
 عارض فتبين الاول فيكون زائداً في الكل وحاصل الجواب عند ان الوجودات  
 الخاصة تخصص بمختلفة وحقائق متفرقة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون  
 متمثلة متفردة الحقيقة الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن  
 والعرض توهم ان تكثر الوجودات وكوّناتها حصة حصة انما هو بمجرد عارض  
 الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كيباض هذا النملج وذلك النملج ونور هذا  
 السراج وذلك السراج وليس كذلك والانصاف انما ذكره وامن الاختلاف  
 بالحقيقة حتى في وجود الواجب والممكن ويحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض  
 ومثل وجود النار وغير النار واماق وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمر و  
 فلا كذا في شرح المقاصد والدليل على ذلك الحق كون الوجود المطلق كما يمشك كما  
 بين افراده فيكون عرضياً لا فرادياً، على ان لا تشكك في الذات والذاتيات واذ  
 كان عرضاً اعلمها كل تلك الافراد المتباينة الاثار مختلفة الحقائق لكن الحصر في  
 قول السراج وانما يخصص في الممكنات بالاضافة أي بدل على ان وجود الممكنات  
 متمثلة متفردة الحقيقة فلا حتم للاختلاف في الحقيقة في مثل وجود الجوهر والعرض  
 عنده كما قال شارح المقاصد فلما نزل ان يقول فيجب ان يلزم ان يكون الوجود المطلق  
 طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده التي هي وجودات الممكنات مع ان شموله للواجب  
 المخالف لها بالحقيقة يطل كونه طبيعة نوعية بالقياس اليها والجواب ان الوجود  
 المطلق الشامل لكل مفسر بمبدأ الاثار الخارجية وهو الكلي المشكك بين  
 وجود الواجب ووجود الممكن عند التحقيق لا مفسر بالكون في الاعيان فانه  
 غير مشترك بين الكل في التحقيق وان كان مشتركاً في باي النظر اذ لا حصة  
 منه في الواجب فليكن بهذا المعنى طبيعة نوعية بالنسبة الى وجودات الممكنات  
 نعم يجبه عليه وعلى شارح المقاصد ان وجود الانسان ووجود الفرس يترتب  
 عليهما آثار متباينة فكيف يكونان متمثلين متفردين في الحقيقة النوعية الرابع  
 ان لا نزاع لاحد في كون الوجود المطلق زائداً في الكل الخامس ان بيان استناد  
 وجود الممكنات الى ذلك الوجود الخاص المخصص بالمجرد عن الاضافة تنصر بما  
 انه مبدأ الممكنات فيكون ذلك الفرد وجوداً وموجوداً خارجياً ضرورة فلا توهم  
 ان مجرد كونه وجوداً لا يقتضى كونه موجوداً في الخارج فان وجودات الممكنات  
 امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج في التحقيق مع كون كل منها وجوداً خاصاً

الوجودات الممكنة

في الماهيات المجهولة الوجود اذا المراد ان العقل يضرب من الخيال  
 يفصل الماهية الموجودة الى ماهية ووجود و يصفها به بان يقول تلك الماهية  
 موجودة في الخارج على ان يكون الوجود المتترع في بادي النظر زائدا في الكل  
 ولذا قال ( امر ايشترك الجميع فيه وبه ) اي بثبوت ذلك الامر المشترك ( تماز )  
 تلك الموجودات ( عن المعدومات ) التي لم يثبت ذلك الامر لها ( وهو ) اي  
 ذلك الامر المشترك بين الواجب والممكنات ( الوجود المطلق ) بمعنى الكون  
 في الاعيان المشترك في بادي النظر ( وانما يتخصص في الممكنات ) اي انما يكون  
 فردا خاصا فيها ( بالاضافة الى الماهيات التي يتترع ) ذلك الوجود المطلق ( منها )  
 كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الهيئة (   
 اي بحيث يتترع منها الوجود المطلق لاجل الحصص العارضة لها الممتازة  
 بعضها عن بعض بعوارض الاضافات المخصوصة ( مستند الى وجود خاص )  
 بمعنى مبدأ الآثار ( يكون مخصوصه ) اي كونه فردا خاصا ممتازا عن جميع ما عداه  
 من افراد الوجود المطلق ( بسبب الاضافة الى غيره ) اي بالتجرد عن الاضافة  
 ( وهو الوجود الحق الواجب لذاته ) وحاصل كلامه ان العقل في بادي النظر  
 يتترع من جميع الماهيات الموجودة معنى الكون في الاعيان وزعم ان لكل حصة  
 منه ثم بعد المراجعة الى البرهان يعلم ان ليس للواجب حصة منه في الواقع فان ذاته  
 تقوم مقام الحصة في كونه مبدأ الآثار الخارجية فيكون ذاته وجودا خاصا بمعنى  
 مبدأ الآثار وان لم يكن وجودا خاصا بمعنى الكون في الاعيان ولك ان يحمل مراده  
 من الوجود المطلق على معنى مبدأ الآثار الخارجية المشتركة في الواقع بين الكل  
 لافي مجرد بادي النظر فافهم وفي هذا التفصيل اشارة الى امور الاول ان الوجود  
 المطلق مفهوم انتراعي ومعقول ثابن كما ذهب اليه المحققون لامعقول اول كما زعمه  
 اكثر المتكلمين الثاني ان الوجود المطلق مشترك معنوي يتخصص بالاضافات  
 لامشترك لفظي كما زعمه الاشعري الثالث ان الامتياز بين وجود الممكن ووجود  
 الواجب بعوارض الاضافة والتجرد عنها وبين وجودات الممكنات بعوارض  
 الاضافات المخصوصة لابعوارض الاضافات المخصوصة في الكل كما زعمه الامام  
 الرازي واستدل به على كون الوجود المطلق طبيعة نوعية بين افراده لا يختلف  
 مقتضاها في افرادها حيث قال الوجود مفهوم واحد مشترك بين الكل  
 ولا يتخصص الابعوارض الاضافات المخصوصة وكل مفهوم لا يتخصص افراده  
 الا بالابعوارض فهو طبيعة نوعية بين افراده لا يختلف مقتضاها فاما ان يقتضى

( العروض )

في كبرياتها

الوجود قائما بالغير بل له فرد خاص قائم بذاته وان كان سائرا افراده قائمة بالغير ومعنى  
 القيام بذاته ان لا يكون مختصا بالغير اختصاصا من الناعت بالمتعوت وحاصله عند  
 المتكلمين ان لا يحتاج الى محل يقومه لالى موضوع فقط قائم مصطلح الحكماء  
 القائمين بالهوى والصورة الجوهرية الحالة فيها ليكون الصورة قائمة بذاتها  
 بمعنى استغنائها عن الموضوع الذى هو محل العرض خاصة واذا كان الفرد  
 الخاص قائما بذاته في الخارج يلزمه ان لا يكون مترعا عن غيره قطعا فقولته غير  
 مترع عن غيره تصریح بما علم ضمنا للاشارة الى ان بعض افراد الوجود مختلف  
 للبواقي في امرين احدهما ان ذلك الفرد قائم بذاته والبواقي قائمة بالغير وانيهما  
 ان ذلك الفرد موجود حقيقي غير مترع عن الغير والبواقي امور اعتبارية مترعة  
 من الغير وهذا الكلام منتهى على ان المراد من الوجود معنى مبدأ الآثار الخارجية  
 لامعنى الكون في الاعيان كما سيحى وما قبل قوله قائما بذاته احتراز عن حصص  
 الوجود كما ان قوله غير مترع عن غيره احتراز عن افراد الحقيقة فنبه انه ان  
 حل الوجود ههنا على معنى المبدأ فذات الواجب فرد حقيقى للوجود بهذا المعنى  
 عندهم فلا يصح الاحتراز عنه بل لا يحصل وايضا افراد الحقيقة في الممكنات  
 هي الحصص من الكون اعنى الاكون المخصوصة القائمة بها فخرج الكل بالقيود  
 الاول وان حله على معنى الكون يقع انه خلاف ما يراضيه الشارح ايسر في الواجب  
 حصصه منه عند الشارح والالم يكن النزاع بين الحكماء والمتكلمين معنويا فان مراد  
 الحكماء ان يكون الذات عين معروف الحصص ومراد المتكلمين زيادة تلك  
 الحصص فلا نزاع حقيقة وايضا انما يصح ذلك لو كان للوجود بمعنى الكون  
 في الاعيان افراد حقيقة وراه الحصص منه في الممكنات ولا سبيل الى اثباتها كما  
 ذكره المصنف وغيره من المحققين وغرض الشارح ههنا وفي حاشية البحر يد  
 جعل النزاع بين الفريقين معنويا مع اندفاع جميع ما اورده وذلك لا يتيسر  
 الا بان لا يكون في الواجب حصص من الكون في الواقع وان افراد الحقيقة  
 في الممكنات هي تلك الحصص لا امور اخر وراهها وبديل على ذلك ما ذكره  
 في حاشية البحر يد كما سنقله (قوله وتفصيل ذلك ان العقل يتزع من الماهيات  
 الموجودة) اى الماهيات التى يترتب عليها الآثار الخارجية في بادى النظر اى  
 قبل التأمل والتوجه الى دليل العينية في الواجب فلا يرد ان وجود الموجود  
 قد يكون نظريا فلا يتزع عنه الوجود في بادى النظر على ان المراد من  
 الماهيات الموجودة الماهيات المعروفة الوجود بدها او كسبا اذ لا يمكن النزاع

قوله والالم يكن الخ  
 لم يصح نزاع الحكماء  
 في زيادة الحصص وان  
 لم يوجد هناك فرد  
 آخر وراه الحصص  
 عارض للذات  
 ومعلوم للحصص  
 متحد

الذهني فعلى هذا يتجه على الاشعري بعد ذلك ان عدم تمايز هوية الوجود عن هوية الموجود بحسب الخارج لا يقتضي ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود حتى يكون ماصداق عليه أحدهما عين ماصداق عليه الآخر لجواز صدق عدم التمايز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد مثلا ذاتا بحسب الخارج لكان محجولا عليه مواطاة وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود على ما في شرح المواظف فالحق ان الوجود مع كونه من الاوصاف الاعتبارية زائد في الممكن اذا تقرر هذا فنقول مراده من المتكلمين ههنا جمهور المتكلمين لا نعم من الاشعري ولفظ العلة للدلالة على ان الوجود عندهم مغاير بالماهية للذات الموصوفة به لا امتناع عليه الشيء لنفسه ولا دلالة فيه على كون الوجود وصفا حقيقيا موجودا في الخارج كما ذهب اليه اكثر المتكلمين لان الاوصاف الاعتبارية

تحتاج الى علة ايضا كما صرح به في كتبه وصرح به المحققون (قوله كونه عين وجوده الخ) لا يخفى ان الضمير بن عاذان الى الذات من حيث هي هي كإهي مراد المتكلمين ايضا اذ لا يمكنهم حمل الذات على الهوية التي هي الماهية المشخصة الموجودة لانه يستلزم عروض الوجود للماهية الموجودة فيلزم ان يكون لها وجودان فالمراد كون الذات من حيث هي عين الوجود الخاص ذهنا وخارجا لان وجوب الوجود بمعنى اقتضاء الذات الوجود وامتناع الانفكاك كما يكون بطريق علية الذات يكون بطريق عينية الذات بالطريق الاولى لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه بدهة ولذا قالوا على مذهب المتكلمين تصور الانفكاك ممكن والمتصور محال وعلى مذهب الحكماء التصور والتصوير كلاهما محال فهو اولى بوجوب الوجود بما قبل لو كان وجوب الوجود عبارة عن كون الذات عين الوجود لزم على القائلين بانه عين في الكل ان يكون الممكن واجب الوجود وبطلانه غنى عن البيان فدفوع بما قدمنا من ان مراد القائلين بانه عين في الكل كون الوجود عين الهوية الخارجية لا عين الماهية من حيث هي هي ذهنا وخارجا على ان المراد ههنا ذات الواجب ووجوده المستغنى عن الغير فلا اشكال وفي اضافة الوجود الى ضمير الذات اشارة الى ان مرادهم كون الذات عين وجوده الخاص لا عين الوجود المطلق اذ لا يقول له عاقل وفي حمل العينية على الوجوب تسامح لانها منشأ الوجوب لا عينه (قوله ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا) في هذا التحرير اشارة الى دفع ما توهم من ان الوجود معنى قائم بالغير فكيف يكون عين الذات القائم بنفسه وحاصل الدفع بان ليس كل فرد من افراد

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

وهذا قطعي لا ريب فيه والجواب ان مراد الاشعري من الذات هو الهوية  
 بمعنى ايس في الخارج هو شيان متمايزان تقوم احدهما بالاشعري بل هوية واحدة  
 هي هوية الموجود لا الماهية من حيث هي هي كما هي مراد الحكماء وانما  
 ذهب اليه بناء على انكاره الوجود الذهني فلو كان الوجود صفة زائدة على  
 الذات فاما ان يعرضه في الخارج وهو محال ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء  
 في الخارج فرع وجوده فيه فيلزم ان يكون الذات موجودة قبل عرض  
 الوجود لها فيلزم تقدم الذات على نفسها بالوجود واما ان يعرضه في الذهن  
 وهو ايضا محال اذ ايس للماهيات وجود ذهني عنده فاذا لم يكن عارضا لها  
 في الخارج ولا في الذهن فلا يكون وصفا زائدا في نفس الامر فيكون عين الماهية  
 الموجودة نعم لو قال بالوجود الذهني لقال بزيادة الوجود ايضا فذهب اليه  
 المتأخرون من الاشاعرة من زيادة الوجود على الذات في الكل مع انكاره الوجود  
 الذهني فلم يكن على بصيرة منهم وما ذكره شارح المقاصد من ان ذلك ايس مبنيا  
 على انكار الوجود الذهني لان المنكرين للوجود الذهني لا ينكرون وجود  
 الامور الاعتبارية في نفس الامر في ضمن الوجود التعملي فعمل نظر ظاهر لان  
 الوجود في نفس الامر منحصر في الوجود الخارجي والذهني ايس له قسم  
 آخر يسمى بالوجود العقلي دون الوجود الذهني نعم يلزمهم القول بالوجود الذهني  
 من حيث لا يشعرون او القول بعرض الوجود للماهيات في الخارج كما لا يخفى  
 ثم القاثلون بزيادة الوجود في الكل او في الممكن اختلفوا في انه وصف حقيقي  
 موجود في الخارج او اعتباري لا وجود له الا في الذهن فذهب اكثر المتكلمين  
 الى الاول ولا ينجم عليهم انه ان كان موجودا بوجود آخر زائد عليه نقل الكلام  
 اليه وبفسلس الموجودات المترتبة الغير المتناهية والالكان كل وجود واجب بالذات  
 لان اهم ان يختاروا الثاني ويقولوا بوجود الوجود عين الوجود ولا يلزم المحذور  
 لان معنى الوجود الواجب بالذات انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى الفاعل  
 غير الذات ومعنى تحقق الوجود بنفسه لا بوجود زائد عليه انه اذا حصل للشيء  
 اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يقتر الى وجود آخر فوجه  
 فيكون المجهول نفس ماهية الوجود الخاص عندهم لا انصاف الماهية به  
 ولكن ينجم عليهم ان الموجود الخارجي لا يعرض للمعدوم في الخارج بلهفة  
 فيلزم عروضة الماهية في الخارج وهو باطل لما عرفت ولذا ذهب الفارابي وان  
 سبنا وسائر المحققين من الحكماء والمتكلمين القائلين بالوجود الذهني الى  
 الثاني ولا يعرض الماهية الا في الذهن فيكون معتقلا ثانيا وهو الحقيقي كالوجود

بحدوث العالم بل بحدوث حادث ما اذ لا بد من الانتهاء الى الواجب ايضا لا يقال  
التأثير في القديم يستلزم كون الفاعل موجبا لاختيار ابناء على ما ذكره ومن ان القديم  
لا يستند الى الفاعل المختار باتفاق جمهوري المتكلمين والحكماء فكيف يجوز  
التكلمون في هذا الدليل وكيف يكون البرهان المبني على مسلك الامكان المستلزم  
لوجود الممكن القديم مسلك المتكلمين في اثبات الواجب تعالى شانه لا نقول  
هذا مبني على ما سيحكي عنه وصرح به شارح المقاصد من ان مسلك الحدوث  
غير صحيح مع القول بالصفات القديمة الزائدة على الذات المستندة اليها لايجاب  
للاختيار بل لا بد مع ذلك القول من ان يكون علة الاحتياج هي الامكان الشامل  
للصفات القديمة والحوادث لا الحدوث المختص بالثانية وكون الواجب تعالى موجبا  
بالنسبة الى صفاته الذاتية لا ينافي كونه تعالى فاعلا لمختار بالنسبة الى افعاله بل هو فاعل  
مختار بالنسبة اليها قطعاً ببراين قاطعة العقل على انتهاء سلسلة الحوادث مطلقاً التي  
لا يصح صدور الحادث عن القديم الموجب بدونها فلا اشكال في تجوز المتكلمين  
التأثير في القديم بالمعنى الثاني ولا في بناء برهانهم على مسلك الامكان واختيار مسلك  
الحدوث في اثبات الصانع لا يوجب اختياره في اثبات وجوده ايضا لانهما مطلبان  
متغيران على ان دليل اثبات الصانع يجوز ان يحمل على مسلك الامكان ايضا اذ قد  
لا يكون تعاقب الحكم على المشتق لعلمية مبدأ الاشتقاق فيجوز ان يكون احتياج كل  
حادث الى محدث لاجل امكانه لا لاجل حدوثه والتعرض بالحدوث لاثبات الامكان  
ولك ان تحمل مراده ههنا على اثبات الواجب بمسلك الحكماء بتبديل كل من الصغرى  
والكبرى بل على اياته بكل من المسلكين ولم يتعرض بدعوى امتناع العدم لانها  
لازمة لوجوب الوجود لزوماً ينافي دليله دليلها ( قوله ووجوب الوجود عند  
التكلمين الخ ) اعلم اولانهم اختلفوا في ان وجوب الوجود عين ذاته وليس بعين  
ذاته بل وصف زائد على ذاته فذهب الاشعري الى انه عين الذات في النكل  
اي في الواجب والممكن وجمهور المتكلمين الى انه زائد في الكل والحكماء الى انه  
عين الذات في الواجب وزائد في الممكن والمراد من الذات الماهية من حيث هي هي  
مع قطع النظر عن الوجود والعدم وهي التي ينضم اليها الوجود والعدم في الممكن  
ولا يلزم من قطع النظر عنهما خلوا عنها في الواقع ليلزم ارتفاع التقيضين  
فتجبه على الاشعري ان الممكن ما يتساوى له الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته  
من حيث هي هي ولا يمكن ذلك التساوى مع العينية او الجزئية بل لا بد ان يكون  
كل من الوجود والعدم خارجاً عن ماهيته مستفاداً من العلة الخارجية

( وهذا )

فانه لا يتم الا باخذ مقدمة ان كل ممكن يحتاج الى مؤثر كما اعترف به البعض فليس  
بشيء لانه تام بمجرد ان يقال لو وجد القديم بتأثير مؤثر فيه فان كان معدوما  
قبل التأثير فيه لزم ان يكون حادثا والازم تحصيل الحاصل على ان النزاع بين  
الفرقتين يرجع الى ان يقال الممكن الذي لا يقتضى بذاته شيئا من الوجود والعدم  
ولا يوجد الاعملة خارجة هل يمكن ان يكون قديما او لافاقتباج مطابق الممكن  
الى العلة لاجل امكانه مسلم بين الفرقتين على ان يكون الممكن شاملا للافراد  
الممكنة والمتعددة وهي المقدمة التي تحتاج اليها تمام الاستدلال المذكور وانما النزاع  
بين الفرقتين في ان احتياج الممكن الى العلة لاجل حدوثه او لاجل امكانه على  
ان يكون الممكن محصرا في افراده الممكنة لاشمالات المتعدي ايضا ولو سلم الكل  
فغاية الامر عدم تمام ذلك القول وذلك بوجوب فساد المسلك لافساد البناء  
عليه ان لا بأس في ان يقال هذا الدليل مبنى على هذا الامر الفاسد كما لا يخفى  
( قوله ولو جوز التأثير في القديم ) بان يقال في دفع ما اورده جمهور المتكلمين لان سلم  
ان التأثير في القديم يستلزم تحصيل الحاصل وانما يستلزمه لو كان حاصلنا بغير  
ذلك الحصيل والتأثير وهو ممنوع لجواز ان يكون حاصلنا به ازلا وابدا ومحققه  
ما ذكره بعض المحققين من ان التأثير له معنيان احدهما معنى التأثير المستأنف  
وهو الاحداث الموجب لسبق العدم على وجود المتأثر ولا يوجد هذا المعنى الا  
في آن الحدوث واثنيهما معنى ترجيح جانب الوجود على العدم وهذا المعنى كما  
يوجد حال الحدوث يوجد حال البقاء والالكان وجود الحادث حال البقاء يرجحان  
الممكن نفسه الى جانب الوجود بالامر جمع وهو ضروري البطلان بل لا بد من  
ترجيح مرجح حال البقاء ليدوم له الوجود الحاصل بالتأثير بالمعنى الاول قالوا  
يجوز ان يكون التأثير في القديم من قبيل التأثير في الحادث حال البقاء وعلى المعنى  
الثاني قول البيضاوي في تفسير قوله تعالى على كل شيء قدير فيه دليل على ان  
الحادث حال حدوثه والممكن حال بقاءه مقدوران يعني ان مدلول الآية مشروطة  
صامة قائله بان كل شيء مقدور اي حاصل بتأثير القدرة مادام شيئا وكما ان الحادث  
حال حدوثه شيء موجود فكذا حال بقاءه شيء موجود ثم ان المراد لوجوز التأثير في  
القديم ومنع الكبرى القائلة بانه كما كان ممكنا كان حادثا تبدل تلك الكبرى بقولنا وكما  
كان ممكنا كان متنهيا الى الواجب والالدارا وآسلسل فيثبت كونه واجب الوجود  
بحدوث العالم مع القول بان علة احتياج الممكن الواقع الى العلة هو الامكان وهو  
مسلك المحققين من المتكلمين لاسلك الحكماء في اثبات الواجب لان مسلكهم ليس

عقلا فان كان قديما ثبت المطلوب اعنى ان للعالم صانعا قديما وان كان حادثا  
 فله موجود آخر بحكم الكبرى البديهية ونقل الكلام اليه وهكذا فاما ان يلزم  
 الدور او التسلسل او انتهاء السلسلة الى موجود قديم والاولان محالان فثبت  
 الثالث على تقدير حدوثه فقد ثبت قطعان للعالم صانعا قديما يستتدليه الحوادث  
 اما ابتداء او بالواسطة والثابت بهذا الدليل هذا القدر واما كونه واجب الوجود  
 بالذات فثبت فيما بعد فظهر ان ما قيل لا تنحصر الشقوق في الثلاثة المذكورة  
 لجواز ان يكون الموجود معدوما او عينيا او جزأ ولابد لنفي كل منها من دليل  
 ايضا حتى يتم المقصود توهم فاسد لما عرفت من ان احتمال كونه معدوما او عينيا  
 باطل بدهة واحتمال كونه جزأ مندرج في احتمال القديم او الحادث كما ان احتمال  
 كونه كلا مندرج في الحادث المستلزم للدور الباطل لان الكل متوقف على  
 الجزأ والحادث على علته الفاعلية فلو كان كلاما موجودا لجزئه لزم الدور قطعاً  
 فالنتيجة باحتمال الجزء ايس هذا البرهان بل البرهان الذي سبق ذكره في  
 بحث الحدوث فالإيراد عليه بذلك الاحتمال من اشتباه احد البرهانين بالآخر

( قوله اذ لولم يكن ) اى ذلك الموجود القديم الذى ثبت من قبل ( واجبا بالذات  
 لكان ممكنا بالذات ) لانحصار الموجود في الواجب بالذات والممكن بالذات عقلا  
 وكما كان ممكنا بالذات كان حادثا ومحتاجا الى محدث والامم يكن موجودا فضلا  
 عن كونه موجودا قديما اذ لو كان موجودا مع امكانه وقدمه فاما برجحان  
 الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجع او بتأثير مؤثر فيه والاول محال  
 بدهة والثاني محال مستلزم التحصيل الحاصل عندهم فلذا قالوا لا شئ من  
 الممكن بقديم وبالعكس فثبت الكبرى المذكورة فيتبع من الاقتراض الشرطى  
 ان ذلك الموجود القديم لولم يكن واجب الوجود كان حادثا محتاجا الى محدث  
 واللازم محال من وجهين الاول كون القديم حادثا الثاني كون منتهى الحوادث  
 كما ثبت من قبل غير منتهاهما وكلاهما اجتماع النقيضين فظهر ان الفاء في قوله  
 فيحتاج الى محدث عاطفة على قوله فيكون حادثا للاشارة الى لزوم المحذور  
 الثاني مع لزوم الاول والى ان هذا البرهان مبنى على ما عليه جمهور المتكلمين  
 من ان علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطا  
 على الاختلاف بينهم لا مجرد الامكان كما ذهب اليه الحكماء وبعض المتكلمين  
 وقد اشار الى اثبات وجوب الوجود على هذا المذهب ايضا بقوله  
 ولو جوز التأثير في القديم وما قيل استدلاله بقوله لان القديم يتا في التأثير  
 فيه عندهم يتا في كون البرهان مبنيا على مسلك الحدوث دون الامكان

ان يكون مذهب بعضهم كما استفاد من المواقف فاولجه ان يقول وان سلوا حصول  
 العلم بدون المعلم وقالوا انه لا يفيد النجاة مالم يأخذ من العلم قلنا الى آخره ( قوله )  
 قلنا كفى بصاحب الشرع معاملة الى آخره ) والدليل القاطع على هذه الكفاية  
 المتينة الاجماع القطعي المنعقد على كفاية الماخوذ منهما بلا حاجة الى معلم  
 آخر معصوم مع ان ارشاد ذلك الامام ان كان بانصال اسانيد الى صاحب  
 الشرع فليس اتصال اسانيد غيره اليه ادنى منه بل اعلى والافى توقف حصول  
 الجزم بالنجاة على الجزم بعصمته ولا سبيل اليه لان عصمة الانبياء عليهم السلام  
 اثبتت عند الناس بمجرات باهرة فاطنك بغيرهم بدون الخوارق واودعوها  
 لامامهم لوجب عليه ان يدعو الخلق الى الحق بانطهارها واللازم منتف  
 بدهاة فكذا المزوم ( قال المصنف وعلى ان للعالم صانعا ) اى موجودا  
 ( قد بئالم يزل ) فى الماضى ( ولا يزال ) فى الآتى صفتان كاشفتان للقديم  
 الاولى منهما لدفع الاحتمال البعيد الذى هو اطلاق القديم فى اللغة على  
 معنى العتيق الذى لا يدري اوله كالبهاء القديم ولا يلزم منه القدم بالمعنى المراد  
 فالاولى لما يزل الان يقال هو متعارف فى الازلية بان يحصل على سبب القضية  
 المطلقة العامة لاعلى السابطة المطلقة وكذا قوله لا يزال متعارف فى الابدية  
 لاجل ذلك فلذا اتى به للتخصيص على ان مثبت قدمه امتنع عدمه ثم المراد ههنا  
 الصانع القديم الواجب الوجود مطلقا اعم من ان تستند اليه الممكنات ابتداء  
 او بالواسطة لا الاول بخصوصه كما وهم والاستغنى عن قوله ولا خالق سواء  
 وللإشارة الى ما ذكرنا قل ههنا او ينتهى الى محدث قديم دون ان يقول او يكون  
 قديما وقال فيما بعد فلا بد ان ينتهى الى الواجب ومن غفل عنه قال ما قال بل  
 نقول واعم من ان يكون واحدا ومتعددا بناء على ان كون الممكنات  
 او الحوادث سلسلة واحدة غير بديهى فيجوز ان يكون هناك سلاسل متعددة  
 ينتهى كل سلسلة منها الى واجب آخر ولذا احتج بعد هذا الكلام الى نفي  
 الخالق سواء والى نفي المثل والشريك ببرهان التوحيد ( قوله واستدل القوم  
 الى آخره ) حاصله ان العالم حادث كما ثبت بالبراهين القاطعة وكل حادث له  
 محدث اى موجود مغاير له وهذه الكبرى بديهية بمعونة بدهاة امتناع زجاج  
 الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح وبدهاة امتناع تأخير الشيء  
 فى نفسه وليست تلك الكبرى نظرية كما زعمه المعتزلة فقد ثبت قطعا ان  
 للعالم صانعا مغاير له فذلك الصانع اما قديم او حادث لان الموجود للعالم  
 الموجود لا يكون معدوما بدهاة والموجود محصور فى القديم والحادث

باختبار النظرية بناء على ان نظرية الحكم الكلي لا توجب نظرية حكم كل  
 جزئي لجواز ان يكون افادة البعض وحده بديهية كقولنا كل نظر صحيح  
 في القطعيات مستلزم للنتيجة قطعاً وكل ما هو كذلك فهو وحده مفيد للعلم بها  
 بدهة فان هذا القول مع قطع النظر عن كونه من افراد النظر يفيد اليقين  
 بان كل نظر صحيح في القطعيات هو وحده مفيد لليقين بتلك النتيجة ودعوى  
 المصنف الضرورة في نتيجة هذا القول تدل على انه اختار الشق الاول كالامام  
 الرازي لا الشق الثاني كامام الحرمين واما الشارح فلما لم يدع الضرورة في الحكم  
 الكلي بل في قوله ان من علم ان العالم محدث الى آخره فيحتمل ان يختار في دفع  
 الابراد المذكور الشق الاول ويكون هذا القول منه تبنيها على ذلك الحكم  
 الكلي البديهي على نحو قول الشر يف هناك العالم ممكن وكل ممكن متأثر  
 ويحتمل ان يختار الشق الثاني ويكون هذا القول دليلاً عليه بقي الكلام في ان  
 بدهة افادة هذا النظر الجزئي و امثاله من الجزئيات الكثيرة كيف تكون  
 مفيدة للعلم بالحكم الكلي بدهة او كسباً وما ذلك الا من قبيل الاستقرار الناقص  
 الذي لا يفيد الا الظن والجواب عنه ان مشاهدة الحكم في جزئيات كثيرة  
 توجب فيضان الحكم الكلي فيما كان موضوعه نوعاً حقيقياً او فصلاً له  
 او خاصة له تماماً لثلاثة الافراد كما في كل نار حارة لافئما كان جنساً او مافي حكمه  
 مما كان افراده متجانسة كما في كل حيوان يحرك الفك الاسفل غير التمساح  
 لجواز ان ينضم الى الجنس فيما لم يشاهد الحكم فيه فصول موجبة لتحريك الفك  
 الاعلى كالتمساح وصور الاقيسة الكاملة اى معلومة الانتاج لذواتها بدهة  
 او كسباً انواع حقيقية تماماً لثلاثة الافراد لاضافية تجانسة الافراد بمشاهدة  
 افادة الجزئيات الكثيرة توجب فيضان العلم القطعي بالحكم الكلي بدهة  
 او كسباً فلا اشكال وبهذا يتبين مواقع الاستقرار الناقص (قوله وهم وان ساءوا)  
 لا يخفى ان الظاهر منه انه اراد على المصنف والاصحاب بان ذلك الوجه المعتمد  
 لم يقع في مقابلتهم لانهم لا يتكرون حصول العلم بالنظر بدون العلم بل يسئلونه  
 ويتكرون كون العلم الحاصل بمجرد النظر مفيداً للنجاة عن عذاب الآخرة  
 ويقولون انما يفيد النجاة اذا اخذ من المعلم على نحو قول الاشعرية انه لا يعتبر  
 شرعاً ما لم يؤخذ من الشرع فالوجه الصحيح في الرد عليهم ان يقال كفى  
 بصاحب الشرع معلماً وبالقرآن اما مالا مذكروه وانت تعلم ان الحكم بانهم  
 لا يتكرون ذلك حكم من غير دليل لان اهل الفن ذكروه على سبيل الاحتمال كما  
 يستفاد من الشرح الجديد للنجريد بل هو تأويل نافذ المحصل او على سبيل

الحكم حصل بمجرد النظر بل مع العلم اولا يدعون فيه اليقين بل الغنى ايضا  
 لانه ليس من ضروريات الدين وبهذا المدفع ما اورد عليهم بان العلم بهذا  
 الحكم لو كان بديهيا لم يختلف فيه اكثر اعتقلا وان كان اضرا يلزم اثباته بنظر  
 مخصوص فيلزم التناقض ( قال المصنف فلا حاجة الى العلم ) اى العلم بالمعهود  
 الذى يقول للملاحدة بالاحتياج اليه بقرينة ان هذا التفرع ردهم خاصة لان  
 ردهم اهم من رد السنية والمهندسين لان بطلان مذهبهما اظهر من بطلان  
 مذهبهم فيجوز ان يلتبس على بعض القاصرين قبلين ان ينص على بطلانه  
 ولك ان يحمله على مطلق العلم ليحصل ردهم بالبع وهو الاوفق بسابق  
 كلام الشارح فيما بعد ولا يخفى عليه ان بعض المعارف كوجود الجنة  
 والنار مما لا سبيل للعقل فيها بدون العلم الذى هو صاحب الشرع لان المراد  
 نفي الاحتياج الى العلم فيما كان للعقل سبيل لان النزاع فيه والاحتياج الى العلم  
 في مثل الجنة والنار ثابت وفاقا بين العرفيين مع ان الكلام في المعارف الالهية  
 المتعلقة بالذات والصفات الا ان يقال التصديق بيوم الآخرة من ضروريات  
 الدين فانهم ( قوله لان انتم ضرورة الى آخرة ) الظاهر انه تعليل لنفي الاحتياج  
 لالتفرعه ولزومه لما سبق فانه غير صحيح قطعا فبعدمه ان التفرع يدل على ان  
 دايه ماسبق من المصنف ولا يصح تعليلان بدون العطف لاستلزامه توارد  
 العائنين المستقلين على معاول واحد شخصي ولا تخاص الا بان يكون تعليلا للجزء  
 السابق من المصنف في الكلام السابق وانما اخره الى هذا المقام ليكون كلام المصنف  
 مع هذا التنبيه او الدليل معارضة لهم بعدمه دايههم وتقضه كما هو الوجه المعتمد  
 عند الاصحاب في الرد عليهم على ما في الموافف وشرحه حيث قالوا والمعتمد  
 في الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة  
 لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما في الاقضية  
 الكاملة حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم  
 له مؤثر وما يقبل من ان العالم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل بدون  
 العلم فكبارة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان اسهل اقول وفي دعوى  
 الضرورة في ان كل اضرا صحيح مادة وصورة في القطعيات هو وحده فيفسد  
 اليقين اشارة الى دفع ما اورده المخالفون على اهل الحق بان هذا الحكم النكلى  
 لو ثبت عندكم يقين فاما بدهاة وهو باطل والزم بخلاف فيه العقلا او بالنظر  
 فيكون اثبات النظر بالنظر وهو تناقض واجابوا عنه نارة باختبار البدهاة  
 بناء على جواز اختلاف قوم قبل في بديهى كالفادحين في البديهيات ونارة

قوله الا ان يقال  
 التصديق الى آخرة  
 الصواب ترك هذا  
 الاستثناء لانه مع اهمه  
 جواز ان يقال  
 التصديق بيوم  
 الآخرة ليس من  
 ضروريات الدين  
 لانه يطله بنى من  
 الجمل السابقة  
 ( محمد احمد )

الا باليقين اولى بحالهم اى فيلزمهم ان يحتاجوا الى المعلم في الالهيات التي هي  
 اصعب العلوم تحصيلها بالطريق الاولى والتوكيد بانقسم وبالجملة الاسمية  
 رد منكري الاحتياج ويجه على دليلهم هذا انه بعد تمامه انما يدل على  
 الاحتياج الى مطلق المعلم لا الى المعلم المعين المعصوم فلا يتم التقریب الا انهم  
 زعموا انحصار العالم بالالهيات في امامهم المعصوم والمعلم مند ( قوله قلت هذا  
 الى آخره ) اى كل من كثرة الاختلاف والاحتياج في العلوم الضعيفة الى المعلم  
 انما يدل على عسر الحصول بدون المعلم الاعلى امتناع الحصول بدونه فهو جواب  
 عن كلا الدليلين مع الا عن الثاني فقط كما وهم لان العلاوة الآتية المتعلقة  
 بالاول ياباه ومأل الجواب عن الاول على ما في المواقف الى العسر ايضا فان  
 حاصل الجواب الذي ذكره المصنف هناك اما عن دليلهم الاول فهو ان  
 الخلاف لفساد بعض الانظار لا يستلزم عدم كفاية الصحيح منها بل غاية  
 ان يستلزم صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفساده وهى توجب عسر  
 الحصول لامتناعه واما عن دليلهم الثاني فهو ان الاحتياج الى المعلم ان كان  
 بمعنى عسر الحصول بدون المعلم فسلم وغير مفيد لمطلوبكم وان كان بمعنى  
 الامتناع بدونه فممنوع اذ قد يحصل العلوم الضعيفة بل بعض المسائل  
 الالهية لبعض الناس بلا معلم لا يقال لا دليل في كلاهما ان مطلوبهم امتناع  
 الحصول بل يكفيهم في مقابلة اهل الحق دعوى ان لاشئ من النظر بمفيد  
 له بلا معلم دائما على ان يكون قولهم لا يحصل بدون المعلم سلبية دأمة لا ضرورية  
 موجبة لدعوى الامتناع لانا نقول نعم لكن مراد المجيب ان عدم الافادة  
 بالفعل انما يكون مسلما اذا ثبت الامتناع فاذا لم يثبت فيجوز ان يقع  
 الافادة بالفعل فلا اشكال ( قوله على ان كثرة الاختلاف الى آخره ) يعنى ان  
 الدليل الاول جار في محل النزاع الذى هو احتياج النظر الى المعلم في الافادة  
 اذ قد كثرت فيه الخلاف ايضا بين الفرق الاربعة مع تخلف حكم المدعى عند  
 المستدلين به لانهم يدعون العلم به ومقتضى جريان الدليل ان لا يحصل العلم به  
 وفيه نظر اما اول فلان الجريان ممنوع لما عرفت من المقدمة المطوية في دليلهم  
 المذكور بقرينة دليلهم الثاني واما ثانيا فلو سلم الجريان فالتخلف ممنوع سواء  
 كان هذه المسئلة من مباحث النظر او من الالهيات لكونه في قوة ان يقال ان  
 مباحث الذات والصفات لا تعلم بمجرد النظر بدون المعلم اما على الاول فلجواز  
 ان يدعوا فيه الظن واما الثاني فلانهم لا يدعون ان اليقين المتعلق بهذا

دعوى امتناع الاحتياج  
 الى المعلم الضعيف

الكتاب دون ظاهره ولذا سموهم باللاحدة اذ المهد هو من عدل عن دين الله  
 تعالى وهم القائلون بان النظر وحده لا يفيد اليقين في الالهيات خاصة بل يحتاج  
 النظر في الافادة الى المعلم المعصوم المؤيد من عند الله تعالى واورد عليهم بان  
 حصول اليقين حينئذ موقوف على العلم بصدق المعلم فان علم بقوله ايضا لازم  
 الدور والافتقار كفي النظر فيه عندهم وبانه لو لم يكف النظر لاحتاج ذلك المعلم  
 الى معلم آخر ويتسلسل واجابوا عن الاول بان المعلم يضع مقدمات يعلم نقل منها  
 صدقه فلا دور ولا كفاية وعن الثاني بان النظر الغير الكافي نظير غير المعلم لا ينظر  
 المعلم لكونه مؤيدا من عند الله تعالى ولو سلم احتياجه ايضا الى معلم آخر فيجوز  
 انتهاء معلمه الى النبي عليه السلام العالم بالوحي فلا تسلسل ( قوله متمسكين بان  
 الاختلاف في معرفة الله) اي في معرفة ذاته وصفاته اكثر من ان يخصص اي معلمه  
 ان يخصص كما قالوا في قول ابن الحاجب لانها اما ان تدل آه او مبني على نصين  
 معنى الابد اي ابد من ان يخصص كثيرا وهذا مقدمة استثنائية قدمت على  
 الشرطية من القياس الاستثنائي وهو ان يقال لو كفي النظر في الالهيات لما وقع  
 الاختلاف الاكثر في معرفة الذات والصفات لكن اللازم باطل فكذلك المبروم  
 واقول فيد بحث من وجهين الاول ان ارادوا ان كل مسألة من الالهيات  
 وقع فيها الاختلاف الكثير فهو ممنوع في وجوده تعالى اذ قلنا يجوز  
 المثال ترجع الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح هنالك بل انما  
 كثرة الخلاف في ان الواجب واحدا ومتعدد وفي انه مجرد عن المادة لافي حيز  
 ولا في جهة او جسم في حيز وجهة الى غير ذلك وان ارادوا وقوع الخلاف  
 الكثير في مجموع المسائل فسلم لكن ما بال النظر الصحيح في انه لا يفيد العلم بالمعلم  
 في مسألة قل الخلاف فيها الثاني ان كثرة الخلاف واقعة في مسائل الطبيعيات  
 ايضا فما باله انه يفيد العلم في الطبيعيات بلا معلم معصوم دون الالهية ويمكن  
 دفع الاول بانهم يزعمون كثرة الخلاف في كل مسألة او بدعون بعض النظر  
 الصحيح لا يكتفي في مسألة الهية كثرة فيها الخلاف في مقابلة قول اهل الحق كل  
 نظر صحيح في الطبيعيات يفيد بلا معلم سواء في الالهيات او في غيرها ويمكن دفع  
 الثاني بان في دليلهم هذا مقدمة مطوية هي كون الالهية اصعب العلوم  
 وابدعها عن الحس والطبع تجريئة دليلهم الثاني ( قوله بان الناس يحتاجون  
 في العلوم الضمنية) اي سهلة الحصول اذ يكتفي فيها بادنى لظن الى المعلم  
 فلان يحتاجوا اي فوالله لان يحتاجوا اليه في اشكل العلوم التي لا يكتفي فيها

وانما يلزم ذلك لو كان القرب الى المدرك مستلزما لسهولة الادراك والبعده لعموره  
 وذلك ممنوع اذ قد يكون الامر بالعكس كما يشاهد في البصر كما اشار اليه في بعض  
 النسخ حيث قال قريبا من عين المدرك بمعنى ذاته لكن في العين ايها البصر  
 واما ثانيا فلو سلمنا ان القرب يستلزم سهولة فلا نسلم انه يلزم من عدم العلم  
 بالاسهل عدم العلم بما ليس باسهل لجواز ان يكون عدم العلم بالاسهل لظهور  
 مانع ليس في غيره وبوجه على الاول انه وان لم يستلزمه كثرة الخلاف لكن  
 يستلزمه تعارض الادلة ويندفع بان المستلزم تعارضها في اعتقاد المستدل لافي  
 زعم المعارض والتعارض الاول ممنوع وعلى الثاني انه انما يصح لو كان الاقرب  
 بمعنى الاقرب اتصالا بمعنى الاول بان يكون معلوما والمراد هو الثاني بتدليل  
 اثبات القرب لمسائل الهندسة والحساب ضرورة ان المسائل عقلية لا خارجية  
 متصلة بالانسان ويندفع بانه مبنى على معنى الاتصال المحتمل وما ذكرتم مدار  
 التسليم وعلى الثالث انه احتمال مرجوح غير قاطع في دلياهم الظني والحق  
 ان يقال الحكم بالحقيقة غير الحكم بالوجود والعلم والقدرة وسائر صفات الكمال  
 فيجوز ان لا يكون الاول معلوما في شيء والثاني معلوما في الواجب تعالى ولك

ان تحمل مراد الشارح على هذا ( قوله على ان هذا الدليل الذي هو عبارة عن  
 ان عدم العلم باحوال ماهو اقرب الاشياء الى الانسان يستلزم عدم العلم باحوال  
 ماهو ابعده لو تم الى آخره ) يعني انه جار في احوال الكيم والعدد لانها ابعد  
 من الهوية ايضا فيلزم ان لا يعلم الهندسيات والحسابيات بالنظر مع تخلف  
 حكم المدعى عندهم ولا يقدح في هذا الجريان ( قوله وقد تعارضت الادلة  
 الى آخره ) لان ذلك القول دليل عدم العلم بالهوية لاجزاء من الدليل مع ان  
 جملة جزأ من الدليل مما لا يدفع الجريان بل يؤكد ويقويه لان عدم  
 العلم باحوال الاقرب يبحث وقع فيها الاختلاف الكثير وتعارض الادلة  
 من غير سلامة شيء منها عن النوع يستلزم عدم العلم باحوال الابعده  
 بالاختلاف الاكثير والتعارض الاوفر من ذلك اذ كلما بعد الشيء يزداد  
 الاختلاف ويشتد التعارض والاشكال عندهم ومن توهم ان جملة جزأ  
 من الدليل يدفع الجريان قال لم ندرك وجه هذا الكلام فان الخلاف في  
 الهندسيات ليس مثل الخلاف في الالهيات فان بعض المسائل الهندسية  
 لم يتحقق فيه خلاف اصلا وفي بعضها لو تحقق فظاهر انه ليس في هذه  
 المثابة في كثرة انتهى نعم بوجه على الشارح ما قدمنا ( قوله وذهب  
 الاسماعيلية الى آخره ) فرقة من الشيعة سموها بالباطنية فلزمهم بان المنجى باطن

معلومة الوجود ايضا فان وجودها يديهي لاخلاف فيه اصلا كما اشار اليه  
 الشر يف لايقال لاكلام ههنا يطابق بالتصور وانما الكلام في ان النظر لايقيد  
 التصديق اليقيني فلا وجه للتمسك بالتصور بالمكنه لانا نقول زعموا ان الحكم  
 بان حقيقتها كذا فرغ تصورهما بكنهها كما هو دليهاهم الاول وما ذكره الشارح  
 دليهاهم الثاني المبني على ذلك الزعم وايس ذلك الزعم مستلزما لزعم ان الحكم  
 عليها مطلقا فرغ تصورهما بالمكنه وهذا مع وضوح حتى على بعضهم واورد  
 على الشر يف هناك بان وجودها ايضا غير معلوم عندهم وانجب من ذلك  
 ان بعض الافاضل سلمه واجاب عن ايراده بان يقول لعل المستدل بالدليل الثاني  
 غير المستدل بالدليل الاول ولم يدر ان التعرض بعدم التصور بالمكنه في الدليل  
 الثاني مستدرك بلاطال حيثئذ (قوله) وقد تعارضت الى آخره (معطوفة على  
 قوله) وهي غير معلومة عطفت على المعاول اي اذ قد تعارضت في شأنها  
 الادلة والمنافضات وذلك كناية عن كثرة الاختلاف كما يدل عليه سياق كلامه  
 وتلخيص استدلالهم ان الاشياء على قسمين قسم يعلم بكنهه ويتكشف احواله  
 على الانسان بحيث لايقع فيها اختلاف كثير ويزول القابل ويتقرر الامر على  
 شيء وهو موضوع الهندسة والحساب والنظر يقيد اليقين في هذا القسم  
 وقسم بخلافه ولا يقيد النظر فيه لان الاقرب من هذا القسم هو بقاء الانسان  
 وهي غير معلومة بالضرورة والامساك فيها الخلاف ومانعارضت  
 الادلة والاستثناة على وجه لم يرتفع اصلا ولم يتقرر الامر في شيء من  
 المذاهب قطعا مع بذل وسعيهم في تحقيقتها ولذا فرغ عليه بحجهم عن  
 معرفتها فاذا لم يمكن معرفة حال الاقرب من ذلك القسم بالنظر فقدم امكان  
 معرفة حال الابد منه بالطريق الاول فلا يرد التضيق الآتي من الشارح  
 بجرأته في الهندسيات وعلم انه من قبيل التشبيه بالادنى على الاعلى لاقياس  
 فقهى كما اشار اليه الشر يف اقول الحكم بعدم افادة النظر ليس من الهندسيات  
 والحسابيات فهم ايضا يدعون الظن فيه فليكن تمسكهم بقياس فقهى  
 مفيد للظن (قوله) قلت ضعف هذا الدليل لايقيني (لانه) منوع بوجوده  
 اما ولا فلان عدم معلومية الهوية بالفعل منوع فضلا عن امتناع المعلومية  
 لجواز ان يكون معلومة لبعضهم بالنظر وما ذكرتم من كثرة الاختلاف  
 لا يستلزم عدم حصول العلم بواحد صحيح من تلك الانظار بل غاية  
 ما تستلزمه ان تمييز الصحيح من الفاسد مشكل ولا كلام فيه واما ما نيا فاولئذان  
 ذلك الاقرب غير معلوم لاحد فلا نسلم انه يلزم منه ان لا يكون الابد معلوما

لاورد الشارح  
 على الحكم  
 ان يحصل  
 ثم بعد ذلك  
 كالمعروف

في البداهيات وذلك القدر مما اشار اليه الشريف ( قوله والمهندسون  
 انكروا افادته العلم في الالهيات الى آخره ) المستفاد من شرح المقاصد  
 انهم انكروه في الالهيات والطبيعات ولذا حل ابعاد الاشياء في دليلهم  
 على ما يعبر السعوات والارض واحوالهما ويدل عليه ما قالوا ان النظر انما  
 يفيد اليقين في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسعة  
 متسقة لا يقع فيها غلط فتخصيص الشارح بالالهيات اما لان الكلام فيها  
 واما لحل الالهيات على معنى يعبر الطبيعيات بان يراد المباحث المتعلقة بالحكمة  
 الالهية سواء كانت من مسائلها او من مقدماتها والحكمة الالهية تتوقف  
 على الحكمة الطبيعية ( قوله بان اقرب الاشياء الى الانسان هو بيته ) اي  
 اقربها اتصالا ومناسبة كما في شرح المقاصد او اولها بان يكون معلوما له  
 بحقيقته واحواله كما في شرح المواقف لكن الثاني لاجل الاول وعلى التقديرين  
 فتحكمهم بافادته في الهندسيات والحسابيات قريبة واضحة على ان مرادهم  
 من الاشياء غير موضوعي الهندسة والحساب اعني الكيم والعدد من حيث  
 احوالها المجهوث عنها فيهما اما على الثاني فظاهر لانها اولى بان يكونا  
 معلومين بحقيقتهم واحوالهما المذكورة مما عداها عندهم واما على الاول  
 فلان المراد بالمناسبة هي المناسبة الموجبة للعلم بحقيقته واحواله ومدارها  
 على كون الشيء محسوسا قريبا بحيث ينكشف حقيقته واحواله على الانسان  
 كالمقدار او منطبقا عليه مشار كاله في الحكم كاعدد لا محسوسا بعيدا كالارض  
 بجملتها والافلاك ولا غير محسوس ولا مشار كاله في الحكم كالجردات والمراد  
 بهوية الانسان الشخص المختص به الذي يعبر كل احد بقوله انا وذلك  
 الشخص مختص بالانسان الجسم سواء كان عينه او جزئه او عرض ضاحا لافيه  
 او جوهر مجردا متعلقا به تعلق التدبير والتصرف وليس اضافتها الى الانسان  
 ههنا من اضافة العام كيوم الاحد فانها انما تصح على القول بالهيكل ( قوله  
 وهي غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر الى آخره ) اي ومن حيث انها  
 جوهر او عرض مجرد او مادي يعني انها غير متصورة بكنهها لا بداهة ولا بالنظر  
 وكذا لم يحصل الجزم بانها من اي حقيقة لا بداهة ولا بالنظر اذ قد اختلف  
 الاقوام في انها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء  
 لا يتجزى في القلب او جوهر مجرد متعلق به او عرض هو المزاج الى  
 غير ذلك من المذاهب ولهم على مذاهبهم انظار متدافعة متعارضة  
 ولم يتقرر شيء منها سالما عن النقص والمعارضات وليس مراد انها غير

قائل بالحركة السرمدية بل مبطل لها في كنهه فدل على ان مراده من قوله  
 والحق عندى الى آخره انه الحق عنده في توحيد كلام الفلاسفة لانه الحق  
 المعتد عنده فيكون تأييد الما ذكر وقد عرفت ما فيه من الضعف (قوله والسمية  
 تنكرون الى آخره) شروع في مراد للصنف من هذا الكلام رده هذه  
 الطوائف اثنتي عشر على ان الطائفة الاولى تنكر افادته مطلفا والثانية في غير  
 الهندسيات والحسابيات والثالثة كفايته في الالهيات خاصة بدون العلم قال  
 الامام لانواع في افادته الظن وانما النزاع في افادته اليقين والسمية بضم السين  
 وقح الميم منسوبة الى سومات اسم صنم لهم وهم قوم من عبدة الاوثان  
 قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا في شرح الموافف ولهم  
 في هذا الانكار عشر شبهات مذكورة في المفصلات لم يتعرض الشارح لشي  
 منها كما تعرض لتمسك الطائفتين الاخيرتين لعدم الاعتداد بمذاهبهم لان افادته  
 في الهندسيات قطعي لا يشكركه عاقل ولذا عبروا عن ادلتهم بالثبوت وعن اداة  
 اليقين بالاحتجاج كما يظهر من المواقف (قوله اصلا) اى يقولون انه لا يفيد  
 اصلا لاف الالهيات ولا في الهندسيات ولا في غيرهما (قوله سوى الحس)  
 واطهار انهم ارادوا بالحس ما يعي الحس الظاهري والباطني فان الفرح  
 والالم الحاصلين للانسان معلوم لنفسه وجدانا وبداهة (قوله ولعالمهم يدعون  
 ظن التناسخ) اشارة الى دفع ما برده عليهم من ان التناسخ عبارة عن مفارقة  
 النفس عن بدن وعلقها ببدن آخر ونفس النفس غير محسوسة فضلا عن تعلقها  
 فيكون العلم به نظر ياتنا بتنا بالنظر فان افاده النظر فقط ثبت قبض مدعاهم  
 والا فلا يصح حكمهم بالتناسخ فاجاب عنه بانهم لا ينكرون افادة النظر الظن  
 وانما ينكرون افادته اليقين فيختارون ان التناسخ نظري ثبت بالنظر لكن  
 الثابت به الظن لا اليقين فلا يثبت قبض مدعاهم وفيه اشارة الى انهم يدعون  
 الظن في كل ما ليس محسوسا كتنفي افادة النظر اليقين ونفي النظر بق  
 عن ماعدا الحس واثبت كون النفس جوهر اوريا الهيكلي المحسوس لاعتراضا  
 كما يقتضيه القول بالتناسخ الا ان مجوزوا انتقال العرض من محل الى آخر  
 وفي هذا الكلام ايماء الى القدح فيما اوردوا على جمع ادلة هذه الطائفة بل  
 على كل ما يوجب به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم من ان العلم يكون لنظر غير مفيد  
 للعلم ان كان نظري باستفاد من شئ من الاحتجاجات يلزم التناقض اذا نظرت  
 قد افاد العلم في الجملة وان كان ضرر رور يابلزم اختلاف اكثر العقلاء  
 في البديهي وهو باطل قطعيا وانما الجسار اختلاف التمثل كالقاسد حين

قوله وقد عرفت  
 المشار اليه بقوله  
 نعم بعد ذلك يريد  
 فوق قوله فلا جرم  
 كذا سمع (محمد اسعد)

ظاهر قوله قلت هذا الى آخره لجواز ان يحمل كلام الامام على الاعتراض  
 عليهم بانهم مع عدم المنع في اصولهم عن اسناد التأثير في الكل اليه تعالى  
 اسندوا التأثير في البعض الى الوسائط نعم بعد ذلك برد على الشارح ان الامام  
 غير جازم في ان مرادهم ذلك بل يجوز لجل مرادهم عليه اللهم الا ان يكون  
 جواز الجمل كناية عن الجمل لان كلام العقلاء يجب ان يؤل بقدر الامكان  
 ويؤيده ما ذكره الشيخ في الشفاء و بهمنيار في التحصيل ( قوله فلا جرم  
 يكون وجوده الى آخره ) لا يقال جميع القدماء الممكنة من العقول والفلكيات  
 ومواد العناصر من قبيل القسم الاول عندهم فاما ان يصدر الكل دفعة  
 وهو مخالف لاصلهم القائل بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد او يصدر  
 بعضها بشرط البعض الآخر كما سينقله عن ابي البركات البغدادي فيبطل  
 قوله من غير شرط لانقول مراده من غير شرط حادث كما في القسم الثاني  
 بقرينة المقابلة فلاننا في اشتراطه بشرط ازل بناء على اصلهم المذكور وعلى  
 هذا يكون المراد بكفاية الامكان الذاتي في وجوده ان لا يحتاج الى اجزائه الى  
 شرط حادث لا الى شرط اصلا والا انحصر القسم الاول في المعلول الاول  
 ولو ادرج ما بعد المعلول الاول في القسم الثاني لم يصح قوله وذلك انما ينظم الى  
 آخره بل لم يصح قوله بل لا بد من حدوث امر آخر قبله اللهم الا ان يعنى  
 الحدوث من الذاتي ويقيد الانتظام بكونه في الحوادث بمعنى ان ذلك التقريب  
 انما ينظم في الحوادث بحركة سرمدية ولا يخفى بعده ( قوله وذلك انما ينظم  
 الى آخره ) اي حدوث امر قبل كل حادث انما ينظم في سلسلة المعدات  
 الغير المتناهية ازلا وبدا بحركة سرمدية دورية لاسمحالة الحركة المستقيمة  
 الغير المتناهية لتناهي الابعاد ( قوله بل في الاعداد ) يراد به ان الاستعداد  
 المسمى بالقوة امر موجود عندهم بتفاوت بالقرب والبعد لا كما لا يمكن الذاتي  
 الغير المتفاوت فلو كان للوسائط تأثير في الاعداد لكان لها تأثير في ذلك  
 الامر الموجود وهو مناف لما ادعاه بل عند اجزائه كل واسطة من تلك  
 الوسائط المتعاقبة يزول الاستعداد الموجود في مادة المستمد ويخلق فيها  
 استعداد آخر اقرب من الزائل فاجزاء تلك الاستعدادات المتعاقبة في المادة والتأثير  
 فيها ليس للوسائط بل له تعالى على تقدير اسناد الكل ولا يخفى الا بان يكون  
 اضربا عن لازم التأثير اي لا مدخل لها في الاجزاء بل في الاعداد الحاصل  
 بها او بان يحمل على تقرير النبي كما ذهب اليه بعض النحاة اي لا تأثير  
 لها في الاجزاء ولا في الاعداد ( قوله بمعنى على مذهبهم ) اذا الامام غير

على اثبات التوقف في البعض في مثل توقف ايجاد البياض على ازالة السواد  
 على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات لا الى الواجب تعالى خيفة لا يحتاج  
 في دفع الابراديه على قاعدة الاشعري الى الوجه البعيد عن العقل من اثبات لزوم  
 الازالة للايجاد من غير توقف عليها وذلك لا يقدح في جوابنا السابق لان  
 اثبات التوقف في بعض الممكنات المحتاج الى وجود الآخر اوزوله لا يوجد  
 اثباته في البواقي حتى يثبت توقف العلم على النظر ويثبت توليد الذي ذكره  
 الشر يف بلا مريية بل ايجاد العلم بالنتيجة لا يتوقف على ايجاد النظر عند  
 عامة الاشاعرة وليس مراده ان يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف في جميع  
 ما انتهت الحكماء فيه بان يحمل قوله ابتداء على نفي التأثير بالواسطة ايجاد  
 المذهبان و يكون اشارة الى جواب آخر مما اورد المصنف والشر يف بعد  
 تسليم توقف العلم على النظر كما توهموا ههنا لان ذلك الحمل قول بلا دليل بل مع  
 الدليل على خلافه بناء على ان اثبات الاشتراط في جميع ما انتهت الحكماء فيه يستلزم  
 الدور او التسلسل او قدم العالم الباطل عند الاشعري وايضا اذا توقف العلم  
 على النظر فقد ثبت التوليد بين افعاله تعالى قطعاً فكيف يكون جواباً عما اورد  
 الشر يف وكيف يقول به الاشعري مع ابطاله التوليد رأساً وليس هذا القول  
 منهم الا تفوه من غير شعور بمعناه نعم مدار حل الباطن على ما ذكره  
 حل قوله ابتداء على نفي التأثير بالواسطة كما استعمله الامام فيه فيما بعد لا على  
 نفي مطلق الاشتراط لكنه لا يستلزم القول بالاشتراط على وفق الحكماء واما  
 يصح ذلك فيما كان الفاعل موجبا في افعاله لا محتمرا كما يقول به الاشعري  
 وسائر اهل الحق فلو سلمنا ان مراد السارح ذلك كما يوهمه استغاله في هذا  
 الكتاب بتخليص الحكماء عن الورطة فذلك جواب مبني على الباطل  
 عند اهل السنة والجماعة قطعاً ( قوله وقال الامام الى آخره ) غرضه  
 من هذا الكلام امر ان احدهما تأييد ما ذكره من ان تحقيق مذهب  
 الفلاسفة لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى وتاثيرها الاشارة الى مدار الباطن  
 من حل قول الاشعري ابتداء على ما استعمله فيه الامام ( قوله لا مانع الى آخره )  
 اي لا مانع في كلام الفلاسفة عن حل مرادهم على اسناد التأثير في الكل اليه  
 تعالى كما هو الظاهر لانه لرد من زعم ان في كلامهم ما نفعنا عن حل  
 مرادهم عليه بل مرادهم اسناد التأثير في البعض الى الوسائط فلا يرد ما قبل  
 ان كلام الامام لا يؤيد ما ذكره من تحقيق مذهبهم ذلك كما يدل عليه

المراد من قوله  
 بالواسطة قوله  
 من غير التاثير  
 من غير التاثير

انما يتوقف على ايجاد الجوهر المحل لاحتياج العرض الى المحل للاحتياج الفاعل  
ولذا لم يتوقف ايجاد الجوهر على ايجاد جوهر آخر عندهم لان وجود شيء  
منهما لا يتوقف على وجود الآخر وكذا يتوقف ايجاد الكل على ايجاد الجزء  
وايجاد البياض يتوقف على ازالة السواد لاحتياج وجود الكل الى وجود الجزء  
ووجود البياض في محل السواد على زوال السواد للاحتياج الفاعل اليه في شيء

منها وهذا معنى ما قاله الشريف المحقق في شرح المواقف في بحث التوليد  
والتحقيق انه لا محذور في الاحتياج الى السبب المولد لان الاحتياج في الحقيقة  
راجع الى الفعل المولد لا الى الواجب تعالى شأنه وهذا نهاية التحقيق في هذا  
المقام وبه يظهر ان لا يمكن التوفيق بين مذهب الاشعري وبين ما سيذكره من  
تحقيق مذهب الفلاسفة ( قوله لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم الخ )

دليل لعدم الوجود والمراد انه يستلزمه من غير توقف على تعلقها باعدام السواد  
فالتوقف ممنوع ودعوى البداهة غير مسموعة وقد عرفت ان التوقف في هذا  
المثل وامثاله قطعي وغير مضر وفي العلم بالنسبة الى النظر غير ثابت عند الامام  
وسائر الاشاعرة كما لا يخفى ( قوله واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة الى آخره )  
يعني ان مذهب الفلاسفة مشهور وهو اسناد التأثير الى الوسائط كاسناد التأثير

في بعض العقول الى بعض وفي جميع الحوادث العنصرية او بعضها الى العقل  
العاشم والبعض الاخر الى الطبائع وتحققها هو اسناد التأثير في الكل الى  
الواجب تعالى وتلك الوسائط من العقول والطبائع بمنزلة الشرائط والالات  
المعمودة عندها وهي التي تحتاج اليها في اعمالها وبما يكون تلك الشرائط  
والالات مما يتوقف عليه سهولة العمل لانفس العمل فبجرد كونها

بمنزلة تلك الشرائط والالات لم يلزم كونها موقفا عليها لنفس العمل فاستدركه  
بقوله لكنهم لا ينكرون الى آخره فلا يرد انه ان ارد بدكونها بمنزلة الشرائط  
انها شرائط بناء على ان بعض الشرائط بمنزلة البعض الآخر فلا وجه  
للاستدراك اذ لا وجه لتوهم عدم التوقف على الشرائط وان اراد انها ليست  
بشرائط بل بمنزلة بعضها فينا فيه الاستدراك المذكور اذ الموقوف عليه الخارج  
شروط قطعاً ولك ان تقول المراد هو الاول لكن عبارة المنزلة في كلام

الشيخ او همت عدم التوقف فتوجه الاستدراك ( قوله وظاهر كلام الاشعري  
بفيه ) يعني ان الحكماء اثبتوا جنس التوقف على الوسائط وظاهر  
كلام الاشعري بنفي هذا الجنس وجوابنا السابق عما اورده المصنف  
والشريف على الامام بنفي هذا الظاهر ويمكن ان يحمل باطن كلامه

قوله لا الى الواجب  
تعالى الخ واذ لم يتوقف  
الواجب تعالى الى  
شيء في شيء في افعاله  
لم يكن في افعاله تعالى  
توليد في شيء من  
المواد فافهم

قوله وجوابنا السابق  
بقوله وفيه نظر في  
نحاشيته على قوله قال  
السيد ( محمد اسعد )

ان ذلك التولد والاعداد المبين على التوقف الموجب لاحتياج  
الواجب تعالى في افعاله الى بعض الممكنات وهو المحذور عند أهل التحقيق  
لامطابق لزوم فلا اشكال اصلا ( قوله وكيف ينكر احد الى آخره ) ولو قال  
وان وجود العرض يستلزم وجود الجوهر كما اشار اليه شارح المقاصد لكن  
اولى اذ الكلام ههنا في الاستعزام بين مطلق الممكنات لا بين العلمين فقط كما  
لا يخفى ( قوله وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى ) والتوقف على  
الارادة ليس توقفا على غيره تعالى لان الارادة ليست غيره تعالى قيل انكار التوقف  
مطلقا مع التزام اللزوم مكابرة في اللازم المتقدم كازالة السواد بالنسبة الى ايجاد  
البياض وكالعلم بالجزء بالنسبة الى العلم بالكل كما لا يخفى على من تأمل في معنى  
التوقف واللزوم العقلي فالظاهر ان الاشعري على تقدير اثباته اللزوم العقلي بين  
بعض الاشياء لا ينكر التوقف مطلقا بل انما ينكر التوقف على وجه التأثير وذلك  
يناقي التأثير الابدائي فان معناه هو استناد التأثير اليه ابتداء بلا مداخلية الغير  
في التأثير فدفوع بما قدمنا من جوار ان يكون مثل ايجاد البياض وازالة السواد  
وايجاد الجسم وايجاد اجزاء المعامل على علة واحدة وقد جوز الحكماء مثله في الكون  
والفساد بناء على انهما آياتان لازالة الصورة السابقة وايجاد اللاحقة يقمان معا  
في آن واحد عندهم اذ اولا كان ايجاد اللاحقة في آن تارزلم مجرد المادة عن الصورة  
في زمان بين هذين الآتين بناء على ان بين كل آتين مفر وضيق زمانا ويستحيل تنال  
الآتات عندهم في ان جاءت البداهة المؤدية الى المكابرة ههنا نعم برده على الحكماء  
هناك انه ان اجتمع الصورتان في آن واحد يلزم اجتماع الصورتين المتضادتين  
في ذلك المحل في ذلك الآن والاي لزم مجرد المادة او تنال الآتين بتبع زوال السابقة  
في آن وجود اللاحقة في الآن التالي له فكذا الكلام ههنا فالخفي ههنا ان  
الاشعري لا يمكنه انكار اللزوم العقلي بين الممكنات والالزوم تجوز وجود العرض  
بدون الجوهر المحل ووجود الكل بدون الجزء وامثالهما وذلك التجوز مع انه  
لا يصدر عن العقل ضرورة يرفع الامان من البراهين فلا يثبت شيء من المطاب  
اليقينية كما اشار اليه شارح المقاصد ولا انكار التوقف لاقطع بان البياض والسواد  
لا يجتمعان في آن واحد بل في آتين متواليين كما ذهب اليه المنكحون وكني بهذا  
برهاننا على مذهبهم في التالي لكن اثبات ذلك التوقف لاعلى وجه يرجع  
الاحتياج الى الواجب تعالى كما زعمه الحكماء حيث جعلوا ايجاد جوهر شرطاً  
لايجاد جوهر آخر بل على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات فمن ان ايجاد العرض

فوله قيل كذا في حاشية  
والظاهر وما قبل  
يقرب من قوله الآتي  
مدفوع فامله سقط  
من فله (محمد سعيد)

لازم متقدم كالموقوف عليه بالنسبة الى الموقوف ولازم متأخر كالمعلول بالنسبة الى علته التامة ولازم معي كاحد معلولى علة واحدة بالنسبة الى المعلول الآخر فانهما لازمان معاتلاك العلة بحيث لا تقدم ولا تأخر بينهما وغاية ما لازم كلام الامام ان يكون بعض افعاله المقدورة لازما لبعض الآخر لا متوقفا على البعض الآخر لان مطابق اللزوم لا يستلزم توقفه على الملزوم بان يكون لازما متأخرا عن الملزوم بل يجوز ان يكون الفعلان معلولى علة واحدة هي تعلق الارادة بهما معا وحيث لا يكون احد الفعلين متقدما او متأخرا بالذات عن الآخر حتى يثبت التوقف بينهما واذ لم يوجد التوقف بينهما يكون كل منهما مقدور الفاعله ابتداء بمعنى عدم الاشتراط بالآخر فقوله يكون العلم حاصلنا بقدرته الله تعالى بمعنى انه يكون مقدورا مستندا اليه ابتداء غير متوقف على النظر لما عرفت من ان الامام لا يقول بتوقفه على النظر لانه مقهور يصح ايجاده بايجاد ما يوجبه وتركه بترك ما يوجبه كاحتياج اليه اصحاب التوليد اذ يصح ايجاده بترك ما يوجبه ايضا على تقدير انتفاء التوقف واللازم في قوله ويكون لازما للنظر مبنى على الفرق بين اللازم للشيء وبين اللازم من الشيء بان الثاني يستلزم تقدم الملزوم على اللازم دون الاول ولذا كان احد معلولى علة واحدة لازما للآخر للازمان من الآخر وكذا العلة المساوية للمعلول لازمة للمعلول للازمة منه وكان المعلول لازما للعلة ومن العلة في كلامه ههنا تحتجب لعدم مخالفتها للاشعري في كلا الاصلين معا وما قيل فيه ان عدم منافاة هذا المعنى للاختبار وعدم استلزامه الوجوب عليه تعالى محل نظر فتأمل فذ فوغ بانه اذ لم يكن الفعل المتولد المتوقف على الواسطة واجبا على فاعله كما اتفق عليه المعتزلة و اشار اليه الشريفي والعلامة التفتازاني فما ظنك بالفعل الغير المتوقف على الواسطة و ايس من قبيل ما يوجبه المعتزلة عليه تعالى بواسطة فبجح تركه عقلا في زعمهم بناء على الحسن والفتح العقليين ليكون واجبا عليه تعالى و او في زعمهم بل الوجوب ههنا كوجوب الفعل عليه تعالى بواسطة تعلق ارادته تعالى بذلك الفعل في ان كلامنا من الوجوبين لا ينافي كونه تعالى مختارا في ذلك الفعل فاعلم (قوله ومن البين ان الاشعري الى آخره) لما توجه ان يقال بهذا القدر لا يوافق هذا المذهب للاصل الاول لان مراد الاشعري من قوله ابتداء سلب الوجوب مطلقا لاسلب التوقف فقط فدفعه بانه لا ينكر لزوم بعض افعاله تعالى لبعض قطعنا فلا يمكن ان يحمل على نفي اللزوم مطلقا بل على نفي التوقف على غير ارادة الله تعالى بقربة

قوله فانهما لازمان  
معاتلاك العلة الخ  
الصواب فان احدهما  
لازم للآخر بحيث  
لا تقدم ولا تأخر  
بينهما (محمد اسعد)

بالتوليد كما يقوله المعتزلة في افعال العباد هذا وفيه نظر لانه ان اراد بقوله لكن  
 لا يكون القدرة عليه ابتداء انه لم يتعلق القدرة به تبا لا سابقة نظرا موجب له بل  
 بسابقة النظر الموجب فسلم وغير مفيد لمخالفة الاصل الاول لان مراد الأشعري  
 من قوله ابتداء نفي اشتراط بعض افعاله تعالى ببعض الممكنات كما هو مذهب التوليد  
 والاعداد لان في اللزوم مطلقا ضرورة انه قائل باللزوم العقلي بين بعض الممكنات  
 وكيف ينكر احد ان ايجاد العرض يستلزم ايجاد المحل عقلا وان ايجاد  
 الجسم يستلزم ايجاد اجزائه التي لا تجزى وان اراد انه لا يمكن لتعلق القدرة به  
 الا بشرط النظر فذلك ظاهر المنع كيف والامام وهو لا اعلام قائلون بانه  
 تعال قادر على خالق العلم باخفي النظريات بالالهام بلا نظر اصلا فالقول بلزوم  
 العلم للنظر عقلا مع عدم التوقف عليه مما لا يندح في الاصل الاول قطعاً فهذا  
 المذهب لا يخالف شيئاً من اصول الأشعري بل هو مذهب المحققين من الاشاعرة  
 هذا خلاصة ما يذكره الشارح المحقق فيما بعد فعلى هذا وجب ان يكون واسطة  
 التوليد المحذور موقوفاً عليها كالمعدوماً الوجوب العقلي بواسطة غير  
 موقوفة عليها غير محذور عند الأشعري والمحققين سواء سمي توليد الولاة او رده  
 المص والشريف مبنى على ان مطلق الواسطة الموجبة تستلزم التوليد المحذور  
 كما يدل عليه كلامهما في بحث التوليد وليس كذلك ( قوله وان كان الكل واقفاً  
 بقدرة تعالى آخراً ) اشارة الى دفع المخالفة في الاصل الثاني وقوله كما يقوله المعتزلة  
 الى آخراً تأييد لدفع المخالفة كما قال الابري ان المعتزلة مع قولهم بالتوليد في  
 افعال العباد بالاتفاق يحملون المتولدات مقدورة للعباد حيث قالوا لو لم تكن  
 المتولدات مقدورة لهم لما ورد الامر والنهي بها كورودها بالافعال المباشرة  
 وقدرودها كالقتل في الجهاد مع الكفار ولما توجه عليه ان يقال كيف يكون  
 الفعل الواجب الصدور عن الفاعل مقدور اليه بمعنى صحة الفعل والترك اجاب عنه  
 بقوله ووجوب بعض الافعال عن بعض الى آخراً مراده بالافعال المستلزمة هي  
 الافعال المقدورة والافعال واجب فعل عن فعل واجب ايضاً بنافي المقدورية ولذا  
 لم يكن صدور العلم عقب النظر مقدوراً عند الحكماء بهذا المعنى لان صدور  
 ايجاد النظر واجب عندهم ايضاً وقد قرر بعضهم هذا المقام على وجه يحمل  
 بالنظام ( قوله قلت بحصول كلام الامام الى آخراً ) اعتراض على السيد  
 الشريف بانه غير مخالف للأشعري في الاصل الاول ايضاً من غير حذف قيد  
 الابتداء وتحقيق كلامه ان اللازم اعم من الموقوف عليه لانه ثلاثة اقسام

ان مرادهم من الوجوب العادى ولا يلزم من القول بالوجوب العقلى  
ههنا بناء على ما ذكرنا القول بالوجوب العقلى في مثل احتراق الجسم النباتى  
او الحيوانى عقيب القائه في النار حتى ينفق ما ذكره حجة الاسلام في تهافتهم من ان  
القول باللزوم العقلى بين احتراق القطن وملافة النار وامثاله انكار لاكثر المجزئات  
كسلامة ابراهيم عليه السلام عن نار ثمكود عليه اللعنة اقول بل لا يلزم ذلك  
القول في امثاله للحكماء مطلقا لان مثل الاحتراق الواجب عقلا عندهم  
مشروط بعدم ظهور المانع كلزوم العلم للنظر المشروط بعدم المانع كالمعارض  
وحينئذ يتدفع عنهم لزوم الانكار (قوله وهذا المذهب لا يصح آه) ايراد على  
الامام بانه مع كونه تابعا للاشعرى في الاصول لزم ان يخلفه ههنا في اصلين  
احدهما استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء اذ لم يستند العلم حينئذ اليه تعالى  
ابتداء بل بواسطة النظر الموجب له فاستدلاله بهذا الاصل على نفى تولد العلم  
عن النظر فاسد بل انما يدل على تقيض ما ادعاه وثانيهما كونه تعالى قادرا  
مختارا بمعنى صحة الفعل والترك بحيث لا يجب عليه ولا عنه شئ من الممكنات لانه  
اراد بوجوب العلم عقيب النظر عقلا وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر  
الصادر عنه بالاختيار لا بالايجاب فقد اثبت الوجوب عليه بواسطة بعض  
الممكنات كما اثبت المعتزلة وجوب الاصلح بواسطة المصلحة العائدة للممكنات  
وان اراد وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر الممد الواجب الصدور  
عنه بواسطة معد آخر فقد اثبت الوجوب عن ذاته تعالى بواسطة الاعداد  
والاستعداد كما زعم الحكماء وعلى كلا التقديرين ينافى في اصل الثانى فلا يكون  
مذهبا موافقا لجميع اصول الاشعرى فيبين كلاميه تناقض (قوله قال السيد  
الشرىف الى آخره) حاصل كلام السيد الشرىف ان ما اورده المص عليه  
من المخالفة في الاصل الاول وارد غير مدفوع لكن ما اورده عليه من المخالفة  
في الاصل الثانى مدفوع بان وجوب بعض الافعال عن بعض عقلا لا ينافى  
كون ذلك الفعل الواجب مقدورا لفاعله بهذا المعنى بعد ان يكون الفعل  
الموجب مقدورا له اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه ما يوجبها  
اشار اليه شارح المقاصد لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعرى  
بل بواسطة ذلك الموجب فلا يصح ذلك المذهب مع القول باستناد جميع  
الممكنات اليه تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء وجوز التوليد في  
افعاله تعالى وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى بعضها بالمباشرة وبعضها

اليها من بيانها ( قوله وحصل في ذهنه هذان المقدمان الى آخره ) للكبرى  
 لا فائدة النظر العلم شبه من جعلتها ان المقدمتين لا يحتاجان معا في الذهن لامتناع  
 الاتساع الى شئين معا والجاوا عنه بل حضور المقدمتين معا كاف للاقامة  
 والاتساع اخص من الحضور فلا يلزم من عدم الاتساع اليهما عدم حضورهما  
 بل هما حاضران معا وان لم يلتفت اليهما معا كما اذا التفت الى زيد وقام عنده  
 عمرو ويكون زيد مرثيا قصدا وعمرو مرثيا تبعا وبعضهم اورد تلك الشبهة  
 ههنا فاجاب بان المقدمتين من قبيل المعدات ولا يجب حضور المعدات معا  
 بل يكفي حصة ايهما في الذهن على سبيل التعقب ولا يخفى فسادها ان الامام ثبت  
 قائل بالاعداد ( قوله وجوب ان يعلم ) اورد عليه بان الوجوب العقلي ممنوع بخروا  
 ان يكون وجوب حصول العلم عايبا كما قال الاشعري ودعوى الضرورة غير  
 مسبوقة نعم اذا كل العالم متغيرا وكل متغير حادث وجب ان يكون العلم حادثا  
 في نفس الامر لكن لا يلزم منه وجوب احد العين عند الآخر جواز ان يكون  
 حكم العلم مغايرا لحكم المعلوم والجواب عنده ان الامام اتما حكم بالوجوب العقلي  
 ههنا لان الصغرى دلت على ان الاصغر مندرج في الاوسط وقد دلت الكبرى  
 الكتابة على ان جميع ما يندرج في الاوسط مندرج في الاكبر فلو حصل العلم  
 بهنتين المقدمتين مع العلم بالاندراجين ولم يحصل العلم بالنتيجة يلزم ان لا تكون  
 احدى المقدمتين او كيفية الاندراج معلومة بل يكون تحقق تلك الكبرى في العلم  
 كتحقق الكل بدون الجزء، ولذلك كتب بعض العلماء الى الشيخ الرئيس قوله  
 عليك بان لا تعتمد على العلوم الرسمية فان ايها الشكل الاول وعليه اشكالات  
 منها ان الاصغر ان لم يندرج في الاوسط فلا اتناج والافالكبرى كافية فلا حاجة  
 الى النتيجة واجاب الشيخ عنده به مندرج لكن الحكم عليه بالاكبر معاروم في  
 الكبرى بعنوان الاوسط لا بعنوان الاصغر وروى ان يكون الحكم على الشيء بعنوان  
 معلوما بعنوان آخر مجهولا لا يستدل عليه بالاول فلا يحتاج الى النتيجة باقى  
 وبالجملة القول بجواز انفكاك العلم بالنتيجة عن العلم بهنتين المقدمتين المرتبتين  
 مع العلم بكيفية الاندراج والتفتن لهما ولو بواسطة العكس او الرد او الاختصاص  
 بجزى بجزى ان يقال بجواز ان لا يعلم قيام زيد مع العلم بكون كل من زيد وعمرو  
 وبكر قائما ولا يجوز عقل قضا فانضح ما ذكره الزماني بل هو المنقول عن  
 القاضي ابى بكر الباقلاني وامام الحرمين بل قد صرح الامام الغزالي بان  
 هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول اى القول بالوجوب العسادي  
 مذهب بعضهم كما في شرح التلخيص وما ذكرنا يظهر المتعاقب

قوله لكن يلزم منه  
 وجوب احد العين  
 عند الآخر الظاهر  
 لكن لا يلزم منه وجوب  
 العلم بالثاني عن العلم  
 بالاول  
 ( امام زاد محمد باقر )

عليه قوله بناء على ان فيضان الحوادث آه بل هو يدل ايضا على ان ايجاد النظر عند تمام استعداد الناظر لازم لذات المبدأ الفياض وحديث الاعداد والاستعداد لا يقبل به المعتزلة ولا الاشاعرة فذهب الحكماء في التحقيق الآتي بوافق مذهب الاشاعرة في ان كلامنا النظر والعلم مخلوق لله تعالى وبخالفه في ان خلقهما مشروط بتمام الاستعداد عندهم لاعند الاشاعرة وفي ان خلقهما واجب لذات الواجب تعالى عندهم لاعند الاشاعرة وبوافق مذهب المعتزلة في امتناع انفكاك العلم عن النظر وبخالفه في انها مخلوقان له تعالى عندهم ومخلوقان للنظر عند المعتزلة وفي ان النظر واجب لذات موجوده عندهم لاعند المعتزلة ولك ان نقول الفرق بين اصحاب التوليد وبين غيرهم ان التأثير واحد والامر متعدد عند اصحاب التوليد ويكون تأثيرا في احدهما بلا واسطة وفي الآخر بالواسطة ومتعدد عند غيرهم ويمكن ان ينقل احد التأثيرين عن الآخر عند الاشاعرة ولا يمكن عند الفلاسفة لاعند الامام (قوله وهما مذهب آخر

اختاره الامام الرازي آه) دل توصيف المذهب بالآخر واسناد الاختيار الى الامام القائل باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وبني الوجوب من ذاته او عليه تعالى على ان مراده ان كلامنا النظر والعلم الواجب الحصول بعده مخلوق له تعالى بالاختيار وعلى ان مراده من الوجوب العقلي ليس بطريق التوليد كما زعمه المعتزلة ولا بطريق الاعداد كما زعمه الفلاسفة ولما كان مذهب المعتزلة ههنا ان وجوب حصول العلم للنظر بطريق التوليد في افعال العباد يفي هناك احتمال الوجوب بطريق التوليد في افعاله تعالى كما جوزه بعض المعتزلة فتفاه ايضا بقوله غير متولد عنه و اشار بكلمة عن في قوله حصول العلم عن النظر الصحيح بان ذلك الحصول عند المجاوزة عن النظر لا وقت النظر فتكون اشارة الى الجواب المشهور عما اورد على لزوم العلم بالنظر الصحيح بان النظر مشروط بعدم العلم بالطلوب لاسيما تحصيل الحاصل فلو كان لازمه لزم اشتراط المزوم بعدم اللازم وهو محال واجابوا عنه بان المراد اللزوم بمعنى الاستعقاب وحاصله ان المراد لزومه تمام النظر لانه (قوله فان بدهة العقل) دليل الوجوب العقلي ولا يتجه عليه انه اثبات للحكم الكلي ببعض جزئياته وهو استقرار نافع لا يثبت اليقين لان المدعى ههنا جزئي في مقابلة من قال لاشي من النظر الصحيح بما يوجب العلم او المدعى كلي بمعنى ان كل نظر صحيح في صورة واحدة من الاقيسة يوجب العلم عقلا والاستفراء تام بناء على ما ذكره الشريف من ان هذا الاستدلال جار في سائر الاشكال والاقيسة اذا اخذت مما يحتاج

المحقق ( قوله والنظر فعل اختياري الخ ) شروع في الاعتراض على وجود  
 معنى التوليد ههنا بان النظر سواء فسر بالترتيب او بالملاحظة او بحركة  
 الذهن فعل لانتظار صادر منه اختيارا فلان من جهة من محقق معنى التوليد  
 ههنا لكن العلم ليس بفعل بل من مقولة الكيف عند المحققين المفسرين للعلم  
 بالصورة الحاصلة عند العقل وان كان اطلاق الكيف عليه مجازيا عندهم بعلافة  
 التشبيه بناء على ان الصورة انما تكون كيفا حقيقة على القول بكونها شيئا ومثالا  
 للمعلوم لاعلى القول بكونها عين ماهية المعلوم وهو التحقيق كما صرح به في كتبه  
 لكن الصور سواء كانت كيفا حقيقة او مجازا ليست من مقولة الفعل وبالجملة العلم  
 اما من مقولة الكيف ولو مجازا او من مقولة الانفعال عند من فسرهم بقبول  
 الذهن تلك الصورة الفائضة من جانب المبدأ الفياض او من مقولة الاضافة  
 عند من فسرهم بتعلق العلم بتلك الصورة جميع ذلك في العلم الحاصولى المراد ههنا  
 واذالم يكن العلم فلا يتحقق التوليد بالمعنى المذكور ههنا لانه يقتضى ان يكون  
 المتولد فعلا صادرا من الفاعل كالمولد فدفعه بما اشار اليه شارح المقاصد  
 من ان المراد من الفعل في التعريف اعم من التأثير والامر الحاصل به وان لم يتم  
 بفعل التأثير كحركة المفتاح القائمة بالمفتاح لا بالمحرك ولذا لم يتدفع بحمل الفعل  
 على اللغوي بمعنى القائم بالتأثير لان مقتضى التعريف ان يقوم المتولد بفعل المولد  
 حينئذ فقوله فاعلمهم ارادوا بالفعل ههنا بمعنى انهم ارادوا به في العلم المتولد  
 لا في التعريف والاخرج نفس التأثيرا ويعنى انهم ارادوا به في الفعل المتولد  
 لا في المولد فانه اعم من ان يكون تأثيرا او اثرا كما اذا تولد شيء من التولد من  
 التأثير وههنا بحث اما اول فلان النظر على تقدير تفسيره بالحركة ليس من مقولة  
 الفعل ايضا بل من مقولة الكيف ولو مجازا لان الحركة في احدى المقولات  
 الاربع من تلك المقولة ايضا واما ثانيا فلان التولد ههنا تحصيل العلم  
 وفي الحركة تحصيل الحركة لانفسهما والتحصيل من مقولة الفعل  
 واما ثانيا فلان قيد الاختياري مستدرك ههنا ( قوله واما باللزوم العقلي الخ  
 لا يخفى ان لزوم العلم للنظر الصحيح بمعنى امتناع انفكاكه عنه عقلا محقق  
 في مذهب التوليد ايضا فلا تقابل فالصواب ان يقال اما باللزوم عقلي بل بمجرد  
 جريان العادة واما باللزوم العقلي بالتوليد لانا لاعداد واما باللزوم العقلي بالاعداد  
 لا بالتوليد ليظهر التقابل بين المذاهب والجواب ليس المراد باللزوم العقلي ههنا  
 لزوم العلم للنظر كما في مذهب التوليد بل لزوم ايجاد العلم لذاته موجوده الذي  
 هو المبدأ الفياض عند تمام استعداد الذهن باعداد النظر اياه كما يدل

اليه تعالى ابتداء بل بواسطة بعض الممكنات والمقدر خلافة ووجوب  
 الحصول بعد تعلق الارادة لاينا في الاختيار بل بحقه بناء على انه انما كان واجبا  
 بعد تعلق الارادة لاقبله وان تعلق الارادة به ليس بواجب عليه اصلا واذ كان  
 استناد كل ممكن ابتداء بهذا المعنى الموجب لكونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى  
 الكل فدوام الخلق عقب النظر لا يكون للوجوب بل بمجرد جريان العادة فقوله  
 ابتداء للاحتراز عن مذهبي التوليد والاعداد في افعاله تعالى كما ذهب الحكماء  
 الى الثاني وبعض المعتزلة الى الاول (قوله واما بالتوليد الخ) اي توليد النظر  
 العلم بالنتيجة ولما كان النظر مخلوقا لعبد الناظر في زعمهم كان العلم المذكور مخلوقا له  
 في زعمهم لكن النظر صادر منه بالباشرة والعلم بالتوليد (قوله وهو ان يصدر  
 من الفاعل الخ) يعرف لمطلق التوليد والمراد من الصدور وهو الصدور  
 بالايجاب العقلي حيث قالوا في تعريفه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو  
 حركة اليد وحركة المفتاح والمعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها  
 ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا  
 اليه اصلا ولم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب اليه تأثير قدرتهم ابتداء بتوقفه  
 على القصد قالوا بالتوليد وجعلوا النظر الصادر بالباشرة مولد العلم بالنتيجة  
 فيكون ذلك العلم مخلوقا للناظر بالتوليد والنظر مخلوقا له بالباشرة في زعمهم  
 الباطل وكما ان قولهم بخلق العباد افعالهم باطل فكذا قولهم بالتوليد  
 في افعال العباد كما ذهب اليه كلهم اوفي افعال الله تعالى كما ذهب اليه بعضهم  
 باطل بما سبق من استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء عند اهل الحق  
 واعلم انه لما كان الوسطة فعلا موجبا للتولد انحصر واسطة التوليد في السبب  
 المستلزم والسبب المستلزم بظاهره لا يجب ان يكون موقفا عليه بمعنى  
 ان لا يمكن وجود الشيء الابعد وجود شيء آخر ولذا جوزوا توارد العليتين  
 المستقتين على معلول واحد شخصي على سبيل التبادل بناء على ان خصوصية العلة  
 ليست من شخصات المعلول في التحقيق فعلى هذا يتحقق التوليد بمجرد الايجاب  
 بدون توقف المتولد على الوسطة وان خص الوسطة بالموقوف عليه بهذا  
 المعنى كما يدل عليه اتفاقهم على ان التوليد من السبب المقدر بالقدر الحادثة  
 يتمتع ان يقع لباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب وقول بعضهم في نفي  
 التوليد عن افعال الله تعالى انه لو وجد التوليد في افعاله تعالى لاحتاج في فعله الى  
 سبب هو المولد لذلك الفعل فلا يتحقق التوليد بمجرد الايجاب بل بالايجاب مع  
 التوقف على السبب وهذا هو منشأ النزاع الاتي بين الشارح وبين المص والشر يف

اذا الواجب مطلق النظر المؤدى الى المعرفة الحقة بما كان او قد كان وخصصه  
 ههنا بطريق الاستخدام وحين نقول الواجب هو النظر الصحيح لان القاسد  
 وان كان مؤديا للتصديق في الجملة لكن التصديق المستند اليه لا يكون علما يقينا  
 بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع لانهم فسروا التثبت بعدم احتمال  
 التيقن لاحالا ولما لا والتصديق المستند الى النظر الفاسد يحتمل التيقن ما لا  
 بالاطلاع على فساد الدليل فيما بعد كما قالوا في خروج الجهل المركب عن تعريف  
 اليقين بهذا المعنى فلا يحصل المعرفة اليقينية الا بالنظر الصحيح فلناستقيم  
 النظر بالصحيح فيما سبق من غير استخدام ههنا ( قوله اما بطريق جري العادة)  
 اى الحصول المستمر اما بطريق جري العادة الله تعالى على خلق المعرفة عقيب  
 النظر الصحيح الذي لا يعقبه ضد العلم كالنوم والغفلة من غير وجود علة  
 او عليه تعالى فالجاء متعلق بالحصول المستمر لا بمطلق الحصول لانه لا يحتاج  
 الى جريان العادة اذ العادة ما انتفى خلافه او ندر فعدم الخلق نادر الا بتاتى العادة  
 كما في عدم خلق الاحراق في حق ابراهيم عليه السلام عقيب الالقاء في النار فانه  
 لا يتا في العادة في الاحراق عقبه بل يفقد ولذا كان معجزة واراد وبالوجود  
 عن الذات كون الفاعل موجبا بالذات في جميع افعاله وهو يقتضى قدم العالم  
 وذلك زعم الفلاسفة وبالوجود عليه تعالى كون بعض الافعال واجبا عليه  
 دون بعض بناء على ان تركه فيجرح عقلا بحيث يوجب صفة نقصان ذلك  
 لا يقتضى قدم العالم وهو زعم المعتزلة مع قولهم بحدوث العالم ( قوله من  
 ان جميع الممكنات مستندة الخ ) قيل اى بطريق الاختصار ولا بد من هذا  
 القيد كما هو المذهب والا لا يتم التقريب فانه اذا كان الاستناد بطريق الاجاب  
 لم يكن العلم بالنتيجة بطريق جري العادة بل بطريق الوجود كما هو  
 عند الفلاسفة انتهى اقول هذا سهو عن معنى قيد ابتداء وبيان ذلك له لانك  
 ان المراد من الممكنات ههنا هو العالم واجزائه وان صدق الممكن بالمعنى  
 المشهور على صفات الواجب تعالى الصادرة عن الذات بالانجاب  
 لا بالاختصار ولما ثبت حدوث العالم واجزائه فلما راد استنادها اليه تعالى ابتداء  
 ان يكون كل ممكن منها مخلوقا له تعالى بلا واسطة ممكن آخر وان كان بواسطة  
 الارادة والقدرة فيكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل اذ لو كان  
 موجبا بالنسبة الى البعض فاما ان يجب منه لا بشرط شئ فيترجم ان يكون  
 ذلك الحادث قديما او يجب منه بشرط شئ من الممكنات او يجب عليه  
 بواسطة شئ منها وعلى التقديرين لا يكون ذلك الحوادث مستندا

معنى الوجود المركب  
 الذي هو العلم

ان مقدمة الواجب المطلق واجبة اما بالاجاب الواجب كما يجاب السبب المستلزم  
او بالاجاب آخر كما يجاب الطهارة بعد اجاب الصلوة وانت خير بان ما ذكره انما  
يصح بعد العلم القطعي بالاجاب القصد والجزء الاول كاطهارة وهو اول البحث  
فلو حل عليه كان مصادرة ( قال المصنف رحمة الله تعالى عليه و به يحصل  
المعرفة ) اما معطوفة على خبران بتأويل المفرد بمجمله او بالعكس لانه يجمع عليه  
عند اهل الحق ايضا او معترضة بين المتعاطفين المتصلين المصرح بالاجاب  
عليهما باعادة كلمة على وعلى التقديرين فلما رد القائلين بان النظر لا يفيد  
المعرفة مطلقا او في غير الهندسيات او في الالهيات خاصة وهم ثلث طوائف  
الاوليان منها تنكر ان افادة النظر عن اصله والثالثة تنكر كفاية النظر بدون  
المعلم فبإثبات اصل الحصول يرتد الاوليان وبالخصر المستفاد من التقديم ترتد  
الثالثة على ان يكون قصرا افراديا اى بالنظر وحده لامع شئ آخر كالم يحصل  
المعرفة لا قصر قلب اذ ليس الكلام مسوقا لدفع ما يرد على وجوب النظر بان  
يقال انما يجب النظر لو حصل المعرفة وهو ممنوع ولو سلم فانما يجب لو انحصر  
الطريق فيه وهو ايضا ممنوع لجواز ان نحصل بالالهام او بالتصفيّة او بالتعليم  
وحدها كما مر الاشارة اليه وذكره المص في المواقف نعم لو حل الكلام على ما يع  
القصرين بمعنى ان بالنظر وحده لا يغيره ولا مع شئ آخر يحصل المعرفة لا يمكن  
ان يكون رد للكل لكن لم يثبت مثله في علم البلاغة ثم المراد بالمعرفة معرفة  
الذات والصفات كما هو المتبادر او مطلق المعرفة كما هو اللاحق برد الصائفتين  
الاوليين ولا يرد على الثانى انه لا يحصل رد الطائفة الثالثة حينئذ بناء على  
ان حصول مطلق المعرفة بمجرد النظر لا يستلزم حصول المعرفة في الالهيات  
خاصة لان صيغة المضارع للاستمرار بمعنى ان النظر الصحيح يدوم له  
حصول المعرفة بل الدوام كناية عن اللزوم باحد الوجوه الآتية كما حمله الشارح  
عليها وذلك بقرينة التفرع الآتى لان انتفاء جنس الاحتياج الى العلم انما  
يتفرع على الدوام لاعلى الحصول في الجملة لجواز ان لا يحصل في بعض  
الاقوات ويحتاج فيه الى العلم ففي الكلام دليل على ان المدعى ههنا كلنى اى  
كل نظر صحيح في القطعيات مفيد للعلم كما اختاره الامدى لاجزئى كما اختاره الامام  
لانه قليل الجدوى وبحمل الصيغة على الاستمرار يندفع ان يقال الحصر ممنوع  
اذ قد يحصل المعرفة بالنظر الفاسد كما في قول القائل العالم اثر الفاعل الموجب  
وكل ما هو كذلك فهو حادث فالعالم حادث كما قالوا من ان النظر الفاسد قد يفيد  
العلم المطابق ولذا لم يحمل الشارح النظر فيما سبق على النظر الصحيح

بالاصل لكونه واجبا مطلقا اى على تقدرى وجود المقدمة وعدمها ولاخفا  
 فى انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف منقطعاً بالمحال فلنا عدم جواز تركه  
 الشئى شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعى فيكون واجبا بمعنى انه لابد  
 منه وهذا لا يقتضى كونه مأمورا به متعلقا بخطاب الشرع كما هو المتنازع فيه  
 انتهى وحاصل هذا الجواب الاخير اننا لانسل انه اول يجب المقدمة لحاز تركها  
 شرعا مع بقاء التكليف بالاصل اذ ليس معنى كون الاصل واجبا مطلقا ان  
 يجب بشرط وجود المقدمة وبشرط عدمها بل معناه ان يجب سواء اى  
 بالمقدمة بالفعل او لا وهذا لا يوجب ان يجب بشرط عدم المقدمة ليلزم التكليف  
 بالمحال بل غاية الامر ان يجب المقدمة بواسطة الواجب الاصلى لكن يجوز  
 ان يكون الواجب واسطة في عروض الوجوب الشرعى للمقدمة بان يتصف به  
 الواجب حقيقة والمقدمة مجازا فيكون تارك المقدمه عاصيا لاجل ترك الواجب  
 فقط لا لاجل تركها ايضا لا واسطة في ثبوتها بان يتصف كل من المقدمة  
 والواجب بالوجوب الشرعى حقيقة ويكون تاركها عاصيا من وجهين  
 فانه ممنوع ان يحكم العقل بالوجوب لكنه وجوب عقلى لا شرعى ولذا  
 احتاج هو والمص والشريف المحقق في دفع السؤال المذكور الى الجواب  
 بتخصيص الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد ان يشره  
 اسباب حصوله كان إجما به إجما بالباشرة السبب قطعاً كالامر بالقتل فانه  
 امر باستعمال الآلة كضرب السيف وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل  
 كيفية فلامعنى لايجب به الايجاب سببه الذى هو النظر وهو الذى عبر عنه  
 الشريف بالسبب المستلزم ويجه عليهم انه اذ لم يكن هناك فعل مقدور الا النظر  
 فامعنى الاختلاف في ان اول الواجب هو المعرفة دون النظر او بالعكس اللهم الا  
 ان يقال ان الشارع في الجزء الاول من النظر يكون شارعا في الواجب الاصلى  
 عند القائل بانه النظر لا عند القائل بانه المعرفة والصواب للشارح ان يعرض  
 عن دعوى البدهة ويستدما ذكره اهل الاصول بان يقال الحكم المجمع  
 عليه بوجوب النظر يفهم منه وجوب المقدمة وان لم يسق له فاقول  
 المجمع عليه بان النظر واجب بدل على وجوب النظر بطريق العبارة  
 وعلى وجوب المقدمة بطريق الاشارة او بطريق الدلالة لئلا على  
 انه يفهم منه لغة ان وجوب النظر لاجل توقف المعرفة عليه وهذه  
 العلة موجودة في مطابق الموقف ولجل هذا ذهب هؤلاء الاعلام الى  
 وجوب التصد او الجزء الاول ومن الناظرين في المقام من قال مراد

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

الاشارة الى  
 المستطاب من قوله  
 قوله المستطاب  
 قوله المستطاب

لانسب استحالته راجع الى التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالمشروط  
 والجزء لكن نسبة الاستحالة اليه مجازية باعتبار ما تضمنه من وجود المشروط  
 والكل بدون الشرط والجزء لا حقيقة اذ ليس التكليف بالشيء مع التكليف  
 مع عدم مقدمته العادية كما في اكثر المقدمات عند الاشاعة بخلاف عندهم وكذا  
 الكلام في قوله وانما المحال الى آخره ويمكن ارجاع الضمير الى المكلف به في الصورة  
 المذكورة و يحمل قوله وانما المحال تكليف الى آخره على الاسناد المجازي او على  
 حذف المضاف اي وانما ملزوم المحال تكليف الخ الثاني ان قوله لانه يستلزم  
 تحقق الملزوم الى آخره دليل لكلا الحكمين معا بناء على ان تقديم المسند اليه  
 الضمير على اخير الفعل المحصر اي التكليف بالمشروط والكل مع التكليف  
 بعدم الشرط والجزء هو يستلزم المحال فقط لا التكليف بهما مع عدم التكليف  
 بالشرط والجزء فالجزء الايجابي من المحصر دليل الحكم الاول والجزء السليبي  
 دليل الحكم الثاني ولذا اخره عنهما الثالث المنافع ما توهموا من الاضطراب  
 والمنافاة بين كلاميه بناء على ان معنى قوله فان يجب الشئ يستلزم الخ ليس الا ان  
 التكليف بالشيء يستلزم التكليف بمقدمته مطلقا وقد نفى استلزامه ههنا وذلك لانه  
 انما نفى ههنا استلزامه القطعي على تقدير نظريته لان المانع يكفيه مجرد الاحتمال  
 ولا يحتاج الى الحكم بعدم الاستلزام ومن بين ان الحكم بالاستلزام على تقدير  
 البداية وتجويز نقيضه الزاما للقائمين بنظرته مما لا يتناقضان قطعا نعم يرد عليه  
 امر ان الاول ان التكليف بالشيء مع التكليف بعدم المقدمة لا يستلزم المحال  
 ايضا لان التكليف بعدم المقدمة لا يوجب عدم المقدمة في الواقع الا ان يقال  
 التكليف بالشيء مع التكليف بعدم المقدمة بشرط المحافظة على التكليفين  
 يستلزم المحال ولو قال بل انما المحال هو التكليف بالشيء بشرط عدم مقدمته  
 لا بالتكليف به مطلقا اي لا بشرط شئ من وجود مقدمته وعدمها لم يتجه  
 ذلك فافهم الثاني ما قدمنا من ان دعوى البداية ههنا غير مسموعة كيف  
 ولو كان بدعيها لما اختلف فيه الفضلاء قال شارح المقاصد الخامس انما لانسب  
 ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشئ مع  
 الجهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب  
 الشئ بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف  
 عليه فلنا المستحيل وجود الشئ بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما  
 التكليف بوجود الشئ بدون وجوب المقدمة والاستحالة فيه فان قيل  
 لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف

ما يدل على ان الاستحالة محال  
 غير تعالى

انما نفى ههنا استلزامه القطعي  
 على تقدير نظريته لان المانع يكفيه  
 مجرد الاحتمال

قوله مع عدم مقدمته  
 الصواب بعدم مقدمته  
 (محمد اسعد)

تمامها فيما لم تكن المقدمة سببا مستلزما كإظهاره للصاوة والمشي لجمع المقصد  
فلان السبب الواجب هناك يتعاقب به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون  
إيجابه إيجابا للمقدمة لان هناك فعلين متغايرين مقدورين ولا يلزم من إيجاب  
احد الفعلين شرعا إيجاب الآخر وهذا خلاصة ما ذكره المنص والشرطي في دفع  
منع اوردوه على تلك الكبرى في قواهم لان النظر مقدمة الواجب المطلق  
وكل ما هو كذلك فهو واجب شرعا وينفخ من إيراد الشرطي ههنا قول  
من قال انه الجزء الاول من النظر لانه ليس سببا مستلزما للبرهنة ايضا اي كاتصد  
الى النظر ولذا تعرض الشارح فيما بعد بالجزء والتنبل بالشرائط من الطهارة  
والمشي الاشارة الى ان المقدمة اعلم من شرط الصحة كإظهاره ومن شرط الوجود  
كالمشي (قوله فالتل لا تفرق الى آخره) اثبات للكبرى المنوعة بدعوى بداهة ان  
إيجاب الشيء يستلزم إيجاب جميع ما يتوقف عليه سواء كان سببا مستلزما او لا  
فلا اشكال في هذا القول من تلك الجهة وانما الاشكال فيه من جهة ما ذكرنا  
وقبه نظر لانه ان اراد الوجوب العتلي قبلي وغير مفيد وان اراد الوجوب  
الشرعي بحيث يستحق تارك المقدمة العقاب من وجهين احدهما ترك الواجب  
والآخر ترك مقدمته وهو غير معلوم اصلا فضلا عن البداهة ويضغ الامر  
(قوله لا لما قبل الى آخره) عطف على قوله بداهة اي لا نظرا بما قبل من ان  
التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء، تكليف بالمحال وهو  
غير واقع ولو كان جازا فانا لانتم الى آخره يعني معد فرض ان الاستلزام المذكور  
نظري لا بديهي يجوز لنا ان نقول لا يلزم انه لو كلف بالمشروط والكل ولم يكلف  
بالشرط والجزء، يلزم تكليف بالمحال وانما يلزم ذلك لو كلف مع التكليف بهما  
بعدم الشرط والجزء، ايضا ومن البين انه لا يلزم من عدم التكليف بالشرط  
والجزء، التكليف بعمدهما وذلك لان الثاني يستلزم تحقق المنزوم وهو  
وجود المشروط والكل بدون اللازم وهو وجود الشرط والجزء، وهو  
محال بداهة ولا يلزمه الاول فلا يتم الاستلزام المذكور والحاصل  
ان ههنا ثلث صور الاولى هي التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بالشرط  
والجزء، الثانية هي التكليف بهما مع التكليف بعدم الشرط والجزء، الثالثة  
التكليف بهما مع السكوت عن التكليف بشيء من وجود الشرط والجزء،  
وعدمهما والمدعى هنا ان الصورة الثالثة تستلزم الاولى والمستلزم  
للتكليف بالمحال هو الثانية لا الثالثة فلا يتم الاستدلال المذكور على  
هذا المدعى وبهذا التقرير ظهر امور الاول ان الضمير المحمور في قوله

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

قوله عدم الشرط  
والجزء، الصواب  
بعدم الشرط والجزء  
متعلقا بقوله لو كلف  
(محمد اسعد)

وهو قوله الوجه الثالث  
والاولى على ما تقدم

ولا ارتضاء هنا ولذا استقصه الشارح ههنا اللهم الا ان يحمل على النزاع  
 في نفس هذا الحكم والحكم يتفقون على صحة مراد الآخر فيه وان نازعوا في شيء  
 آخر هو مقذور ية القصد وعدم مقدور ية الثاني على تقدير التعميم مما عند  
 البعض وجب التزديد في الشق الاول ايضا اذ من القائلين بكون النظر او القصد  
 مقذورا من نفي مقذور ية المعرفة عقيب النظر ولذا قال الامام الرازي ان اريد  
 اول الواجبات المقصود بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقذورة  
 والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقذورا بل واجب الحصول  
 وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد الا ان يقال عدم التزديد فيه مبنى  
 ايضا على تعميم الواجب من الواجب في الجملة ولو عند البعض ولا يخفى ان عدم  
 تزديد الامام في الشق الاخير انما يصح بناء على ذلك التعميم لاحاجة الى التزديد  
 في الشق الاول والاولى ان يجمع ما ذكره المصنف والامام ويقال ان اريد الواجب  
 بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقذورة والنظر عند من يجعلها  
 غير مقذورة عقيب النظر وان اريد الواجب مطلقا فالقصد عند من يجعله  
 مقذورا والنظر عند من لا يجعله مقذورا بقي ههنا كلام هو ان الظاهر من كلام  
 الامام هو المحاكاة بحمل الاول على الواجب المقصود وجوبه او لا بتبعية الغير  
 فيكون اشارة الى ما قدمنا لا بحمل الواجبات على الواجبات المقصودة ذواتها  
 او لا بتبعية الغير كما جعلوا عليه والفرق بين التحريرين واضح مما قدمنا ثم  
 ان الشارح اشار بصيغة الترميض الى ضعف هذا القول لكونه مبنيا على تعميم  
 المكلف كما اشار اليه اولانه مع ذلك مبنى على كون القصد اختياريا مع انه غير  
 اختياري عند تحميقة (قوله قال الشر يف العلامة في شرح المواقف الى آخره) هذا  
 اي كون اول الواجب مطلقا هو القصد لكونه مقدمة الواجب المطلق الذي  
 هو النظر مبنى على صدق الكبرى القائلة بان كل ما هو مقدمة الواجب  
 المطلق واجب وتلك الكبرى ممنوعة غير تامة فيما لم يكن المقدمة سببا مستلزما  
 لذلك الواجب وانما تتم فيما كانت سببا مستلزما له دون غيره اما تمامها  
 في السبب المستلزم كأنظر للمعرفة فلان السبب هناك ليس له امكان وجود  
 بذاته او بسبب آخر غير تلك المقدمة والالم يتوقف وجوده على تلك المقدمة  
 فلا تكون مقدمة والكلام فيها واذا لم يمكن وجوده بذاته ولا بسبب آخر  
 فلا يكون مقذورا في نفسه وانما المقذور هنا تلك المقدمة والحاصل  
 لا مقذور هناك الافعل واحد هو المقدمة فالتكليف بالسبب في الظاهر  
 يجب ان يأول بالتكليف بتلك المقدمة اذ لا تكليف الا بالمقدور واما عدم

بقيته وذلك قطعي البطلان النسات اذا لم يكن القصد مقصورا في معرفة  
 فكيف يحتمل خلاف القائل بكونه لقصد الا ان يعمل على معنى يحتمل الخلاف  
 ووافق زعم المخالف والقصد مقصور في زعم ذلك القائل والامم بجمعه واجبا  
 اذ كل واجب مقصور وفاقا ولك ان تقول مراده يحتمل الخلاف الحق وهو  
 ما بين الاشعري وبين القائل بانه النظر كلا اوجزا وحينئذ لا اشكال في قوله  
 ولا يحتمل الخلاف ايضا وان حمل على الاول فراده لا يحتمل الخلاف المعهود  
 المذكور وان احتمل الخلاف في انه القصد او النظر (قوله قبل الحق انه ان اريد  
 اول الواجبات الى آخره) هذا القول هو ما ذكره المصنف في المواقف لكن  
 مع التصريح بكون النزاع لفظيا حيث قال والنزاع لفظي اذ لو ارد الواجب  
 بالقصد الاول فهو المعرفة والافانقصد وقال شارح المقاصد والحق انه  
 ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو  
 القصد الى النظر لكن مناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت  
 ما فيه فلنأخذ قلنا في المتن والافانظر او القصد اليه وحاصل مراد المصنف  
 ان النزاع بين الاشعري وبين القائل بانه القصد لفظي فانه ان اريد الواجب  
 على المكلف الواجب المقصود اولاً وبالذات فهو المعرفة وفاقا بينهما  
 وان اريد مطابق الواجب ولو مقصودا بالتبع كاطهاره للصلاة فهو القصد  
 وفاقا بينهما ايضا واما نزاع القائل بانه النظر مع كل من الفريقين فهو صحيح  
 على التقديرين وفيه نظر لان القائل بانه القصد انما قاله بناء على ان القصد  
 مقصور عنده وليس مقصور عند الاشعري كما عرفت ولا شيء من غير المقصور  
 بواجب وفاقا فلا يوافق الاشعري في القول بوجوب القصد فان اراد انه  
 على الثاني هو القصد عندهما وفاقا بينهما فليس كذلك وان اراد انه على الثاني  
 هو القصد في الجملة ولو عند القائل بكونه مقصورا وفاقا بينهما فليس كذلك  
 هذا لا يوجد لترك القول بالنظر لانه على الثاني النظر عند من لا يعمل القصد  
 مقصورا ولعل المصنف لاجل هذا الحق في كتابه الذي نخطه هكذا والافان  
 شرطنا كونه مقصورا فانظر والافانقصد يعني ان شرطنا في اول الواجب  
 كونه مقصورا عند الكل فهو النظر وانما كتبنا بكونه مقصورا في الجملة ولو عند  
 البعض فهو القصد وحينئذ يتدفع عنه ما اورده الشارح عليه هناك  
 من لزوم كون غير المقصور واجبا عليه نعم بعد ذلك نجه عليه امران الاول ينبغي  
 اسقاط النزاع اللفظي لبعض الكلام في المحامكة بينهم اذ لا معنى للنزاع اللفظي  
 الا النزاع بحيث يرتضى كل من المتنازعين مراد الآخر بعد التحرير

قوله القصد في الجملة  
 اي القصد المقصور  
 في الجملة ولو صرح به  
 لكن اول (اسعد)

قوله في انه القصد  
 او النظر الصواب  
 القصد الى الاقراء  
 او مجرد الاقراء  
 (اسعد)

المصروف هو الارادة الكلية لا الاختيار الجزئي الذي هو عين الصرف المسمى  
 بالارادة الجزئية (قوله والحق عندى الى آخره) الظاهر ان مراده الاعتراض  
 عليهم بان الاختلاف المذكور لا يصح في اول ما يجب على المكلف وانما يصح  
 في اول ما يجب على المسلم ولك ان تقول ان اختلافهم مبنى على ان مرادهم  
 من المكلف هو المكلف المسلم لا مطلق المكلف الشامل للمسلم والكافر والالم يصح  
 اختلافهم المذكور اذ اول ما يجب على المكلف الكافر هو الاقرار لا غير وليس  
 اختلافهم مبنيا على تعميم المكلف كما توهمه البعض على ما سيحكي وفيه نظر  
 من وجوه الاول انه مخالف لما أبى منه في اواخر الكتاب في بحث الايمان والكفر  
 حيث قال الاسلام هو الانتقاد الظاهري وهو التناظر بالشهادتين والقرار  
 بما يرتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والايان  
 بالشهادتين والصلوة والزكوة والحج وقد ينفك الاسلام الظاهري عن الايمان  
 كما قال الله تعالى قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح  
 ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة  
 واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله فلا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف  
 العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للأعمال انتهى لان مقتضاه ان لا يخرج  
 الكافر عن العهدة الا باسلامه الحقيقي المقبول عند الله تعالى وذلك لا يحصل  
 بمجرد الاقرار بل مع الايمان على ان شارح المقاصد صرح بان الايمان والاسلام  
 في عرف الشرع متساويان عند اهل السنة فكل مسلم في الشرع مؤمن  
 وبالعكس عندهم والاسلام في الآية محمول على معنى اللغوي بمعنى الانتقاد  
 الظاهري خوف السيف فالحق عند اهل السنة ان الكافر لا يكون مؤمنا ولا مسلما  
 شرعا بمجرد الاقرار والالكان المنافق مسلما مع انه كافر شرعا بل لا بد من  
 التصديق القلبي بجميع ما علم ضرورة كونه من دين محمد عليه السلام وان كان  
 ذلك التصديق تقليدا فلا يصح كون مجرد الاقرار اول الواجبات عليه عند اهل  
 السنة الثاني ان كان ما ذكره مبنيا على حل الاول في كلامهم على المتقدم في  
 الوجوب زمانا كما هو صريح كتب القوم فكيف يقول الاشعري ان المعرفة  
 المتوقفة على النظر الاختباري واجبة على المسلم قبل النظر قبلية زمانية وان كان  
 مبنيا على حمله على معنى المتقدم اولا وبالذات لا بالواسطة فكيف يقول غير  
 الاشعري ان النظر اوجزه او القصد واجب عليه اولا وبالاصالة والمعرفة  
 واجبة بتبعيته وعلى التدبيرين لا يحتمل الخلاف مع انه على الثاني يلزمه القول  
 بكون مجرد الاقرار واجبا على الكافر بالاصالة والمعرفة والقصد واجبة

أن تقول اسناد الإيجاد إلى الشوق بحسب ما في لأن الموجب للشوق وتأكد هو  
 التصور لكن إيجابه لتأكد بواسطة محله الذي هو الشوق (قوله انه في نفس  
 تأكد الشوق الخ) فيه ان الانسان ربما يريد ما يكرهه لضرورة وربما لا يريد  
 ما تأكد شوقه اليه لما منع فكل منهما يوجد في الآخر فكيف يكون عبده وايضا  
 يصح قولنا تأكد شوقه فاراد ولا يصح العكس فالخ في ان الارادة متأخرة  
 عن الشوق وتأكده وتحقق ذلك ان في العبد المختار ارادتين كاتبة وهي صفة  
 من شأنها ان تتعلق بكل من طرفي الفعل والترك وترجع بتعلقها ذلك الطرف  
 وهي بخلافه قد تعلق اتفاقا وجزئية هي تعلقها بطرف معين ويعبر عنه بالاختيار  
 الجزئي والترجيح وصراف الارادة الكاتبة نحو جانب معين وذلك الصرّف  
 والترجيح قد يكون لمرجع كاشوق المتأكد ويكون ترجيح الراجح وقد يكون  
 لا لمرجع كما في ترجيح احد المتساويين او المرجوح وهذه الارادة الجزئية المسماة  
 بالقصد صادرة من العبد مع جواز عدم صدورها منه ولا يلزم كون العبد  
 خالقها لانه لا يستلزم من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتراضية  
 او من قبيل المال وهي مدار التكليف ويستمسوقة بقصد آخر وجد ما يلزم  
 الدور او التسلسل بل قصد القصد عين القصد ومن الامور الانتزاعية كوجود  
 الوجود عند البعض ولا مسبوقه بموجب آخر وان كانت مسبوقه بمرجع في  
 بعض الصور هذا فقوله وليس هناك امر آخر له مسبوق وغير مضر اذ ليس  
 الاختياري المكلف به عند من يجعل العبد مختارا في ارادته الجزئية بمعنى المسبوق  
 بالقصد الآخر حتى يجب عليهم ان يجدوا هناك امرا آخر سابقا على القصد  
 يسمى بالقصد بل هو عندهم بمعنى ما يصح صدورهم وعدم صدورهم من الفاعل  
 سواء كان مسبوقا بالقصد كما في الافعال الاختيارية او لا كما في نفس القصد او  
 سلم فاقصد السابق عندهم اعم من الحقيقي والانتزاعي فاللازم تسلسل في الامور  
 الانتزاعية وهو غير محال قطعا واما ما قيل فيه ان هناك امرا آخر وهو صرف  
 الاختيار الجزئي الذي هو مناط التكليف فيجوز ان يكون مرادهم بالقصد هو  
 ذلك الصرّف ويظهر هذا بملاحظة حال الاكراه فان الصرّف المذكور موجود  
 في تلك الحالة دون الشوق والارادة فتأمل انتهى فليس بشئ لان مراد الشارح  
 في قصد آخر سابق على القصد الاول الذي هو التأكد فلا يكون القصد  
 اختياريا بمعنى المسبوق بالقصد كما في الافعال على ما عرفت على انه غير نافع  
 ان لا يشارح ان يقول وتأكد الشوق بموجب الصرّف الاختياري فلا يكون القصد  
 مقدورا سواء كان عبارة عن اتأكد او عن الصرّف المذكور وايضا

الامر المختار

القصد هو ما لا يتصور  
 عند تركه والاشارة  
 القصد

او الامور المنتزعة  
 يقصد

من تصرفه

والتصديق المذكور بن حاصل لنا بغير اختيار في جميع الصور فقد يتوقف الشوق اوتأكده على استدامة التصور المقدورة لنا لا يمكن صرف الذهن نحو شيء آخر وقد يتوقف احدهما على اكتساب التصديق بفوائد اخر منضبة الى القائدة الاولى وان اراد انه في البعض ينتهي الى ذلك فسلم وغير مفيد في نفي مقدورية القصد مطلقا الثاني لو سلمنا انتهاء كل قصد الى اسباب واجبة الحصول لنا من غير مدخلية الاختيار اصلا فانما يكون القصد ضروريا لنا لو كانت تلك الاسباب موجبة له وهو ممنوع لجواز ان يكون مرجحة غير واصله الى حد الوجوب وما ذكرنا من ان الرجح لو لم يصل حد الوجوب لجاز عدمه مع ذلك الرجحان في وقت آخر فلو وجد معه في وقت ولم يوجد في وقت آخر لزم الرجحان من غير مرجح لا يجري ههنا وانما يجري فيما بين المعول وعقله التامة وليس العلة التامة للقصد هي مجرد تلك الاسباب المرجحة بل هي مع القاصد المختار الذي من شأنه القصد من غير مرجح اصلا بل قصد المرجوح فغاية الازم ههنا ترجيح الرجح في وقت والمرجوح في وقت آخر واستحسانه من القاعل المختار ظاهرة المنع الثالث اما ان يصح تعلق الارادة بالشيء من الفاعل المختار بلا سبب موجب فلا يكون العبد مضطرا في ارادته اولا يصح الا بسبب موجب له فلا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا لاني افعاله لا متنازع تخلف مراده عن ارادته ولا في ارادته ان كان تعلق الارادة ازليا وان كان حادثا يلزم الدور او التسلسل والكل باطل الرابع يلزم من لزوم الجبرية من بطلان قاعدة التكليف اذ ليس معنى مقدورية الافعال حينئذ الا سبب وقتها بالقصد الاضطراري وكل من ذلك الفعل والقصد وما يترتب عليه من الشوق والتصور والتصديق وغيرهما مخلوق لله تعالى عند الاشعري وعن تبعه وليس هنالك امر صادر من العبد مقدار ذرة فكيف يكون العبد مختارا في فعله دون ارادته بل الحق كما ذهب اليه الماتريدي وهو لاء الاعلام ان القصد سواء كان من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال هو صادر من العبد مع صحته عدم صدوره وليس العبد مضطرا فيه وهو مدار التكليف وبؤده قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فالاختيار في التحقيق ما يصح صدوره من الفاعل وعدم صدوره منه لا ما يكون مسبوقا بالقصد وان لم يصح فعله او تركه (قوله والشوق بوجود الارادة) قيل ايجاب الشيء تأكيد نفسه محل تأمل ويمكن دفعه بان مراده ان التصور في صور الافعال والتروك بوجود الشوق المتأكد والشوق المتأكد بوجود تأكده لان في ثبوت التأكد للمتأكد ضرورة بشرط الحصول ولك

لا علة له تعالى

قصد القصد عين القصد بل بلا سبب آخر غير نفسه اراد تحقيق المقام على  
 وجه يندفع عنه ذلك فقال والتحقيق ان الافعال الاختيارية الى آخره يعنى  
 ان التحقيق ان الدور او التسلسل مدفوع لكن بل يستند الى اسباب ضرورية  
 غير اختيارية هي تصور الامر الملايم والشوق لالى قصد آخر سابق عليه  
 ولا بان لا يستند الى سبب اصلا واذا استند الى اسباب ضرورية فلا يكون  
 مقدورا ولا واجبا وان كان الافعال المسبوبة اختيارية وواجبة وذلك  
 لان تصور الامر الملايم للطبع والمصلحة من حيث هو ملايم بوجوب تبعات  
 الشوق الى محصيله وكذا تصور الامر المتأخر بوجوب تبعات الشوق الى  
 الاعراض عنه وبقد الحبيبة يظهر اندراج التصديق بقائمة ما بناء على ان المراد  
 من التصور اعم من التصور والتصديق ولعل الاندراج فيه للائمه الى ما قالوا  
 من ان التصديق المذكور لا يجب ان يكون اعتقادا جازما او رجحا بل قد يكون  
 شكاً او همساً او تخيلاً محضاً وهي من باب التصورات قطعاً وبالجملة فالمراد  
 ان تصور الامر الملايم والتصديق بقائمة ما بوجوب الشوق والشوق بوجوب  
 الارادة التي هي تأكيد الشوق ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة  
 اللازمين للتصوير والتصديق المذكورين ولما توجه عليه ان يقال ان ارادة  
 التصوير والتصديق ووجوب الشوق دائماً فليس كذلك بل كثيراً ما يخالف عنهما  
 وان اريد انهما بوجوب الشوق في صور وجود الفعل او الترك فكذا الارادة  
 توجب الفعل او الترك فيهما فان كان الوجود الحاصل من اجاب شئ آخر منافياً  
 لكون ذلك الواجب اختيارياً فلا يكون الفعل والترك اختيارياً بين ايضاً الافلا  
 نسلم ان القصد الواجب بعد التصور والتصديق ليس باختيارى اشار الى دفعه  
 بقوله وليس هناك امر آخر الخ يعنى ان الاختيارى يعنى المسبوق بالقصد وان كان  
 واجبا بعده ولما كان الفعل مسبوقاً بالقصد كان اختيارياً ولما لم يكن قبل القصد  
 قصد آخر لم يكن مسبوقاً بالقصد فلا يكون اختيارياً وهذا التحقيق منه  
 مبنى على ما ذهب اليه الاشمري من ان العبد مختار في فعله ومضطر في ارادته  
 ومشيئته ونحن نقول فيه بحث من وجوه الاول ان اراد ان القصد في جميع  
 الافعال الاختيارية ينتهى الى اسباب ضرورية غير اختيارية هي التصور  
 والتصديق والشوق المترتب عليهما فذلك ممنوع اذ قد يكون التصور الذى يترتب  
 عليه الشوق حاصلنا بالاختيار كما في صور السؤال عن الامر الملايم والمتأخر  
 والاختيار عنه وكذا الكلام في التصديق الموقوف عليه لاسيما اذا توقف  
 الشوق او تأكده على التصديق بقائمة مخصوصة ولو سلم ان كلامنا التصور

كاسبق ( قوله ثم اختلف علماء الاصول ) اى اصول الكلام فى اول ما يجب على المكلف آه الظاهر ان يحمل الاول فى محل الخلاف على معنى المتقدم زمانا اى الواجب فى الزمان الاول وهو صريح ما ذكره المصنف فى الموافق ويمكن ان يحمل على المتقدم اولاً وبالذات لا بالواسطة اى الواجب بالاصالة لا بتبعية الغير ( قوله فقال الاشعري هو المعرفة الى آخره ) اقول ان حمل المعرفة فى كلامه على ما يعنى التقليد الكافى فى الايمان عنده على تحقيق شارح المقاصد كما عرفت او حمل الواجبات على المقصودة بالذات كما سئلته عن البعض فلا اشكال فى كون المعرفة واجبة فى الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات ولا فى تفرع وجوب الواجبات وحرمة المنهيات عليها وعلى التقديرين لا يكون الكفار مكلفين بالفروع عنده وان خص المعرفة فى كلامه على المعرفة اليقينية المتوقفة على النظر بناء على ان التقليد غير معتبر عنده فى ظاهر كلامه وحمل الواجبات على مطلق الواجب سواء كان مقصوداً بالاصالة او بالتبع ففى كون المعرفة واجبة فى الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات وفى تفرع وجوب سائر الواجبات وحرمة المنهيات عليها اشكال ظاهر لان النظر واجب قبل المعرفة وليس وجوبه متفرعاً مترتباً على وجودها ولا مخلص فى توجيه كلامه حيث بدأ بان يحمل الاول فى كلامه على الاول بالذات لا بالواسطة والتفرع على تفرع الوجوب والحرمة على وجوب المعرفة لاعلى نفسها فالعنى ان المعرفة واجبة لذاتها وبالاصالة لا بتبعية شىء آخر وسائر الواجبات والمنهيات انما وجبت وحرمت بتبعية وجوب المعرفة اذ وجب بعضها التحصيل المعرفة الواجبة وهو النظر ووجب البعض الآخر وحرمت المنهيات لتكملها لما اشرنا من ان سائر العبادات انما شرعت لا كمال المعرفة المقصودة بالذات فتفرع الوجوب والحرمة على وجوبها بهذا المعنى لا ينسأ فى كون الكفار مكلفين بالفروع عنده ( قوله هو القصد الى النظر ) لان النظر فعل اختياري وكل فعل اختياري متوقف على القصد وليس وجوب النظر متوقفاً على وجود القصد لانه واجب سواء وجد القصد او لم يوجد فيكون القصد مقدمة الواجب المطلق الذى هو النظر ( قوله قلت على ما ذكره الى آخره ) معارضة للقول الاخير بان القصد لو كان واجبا لكان فعلاً اختياريًا مسبوقة بقصد آخر ونقل الكلام اليه فيلزم الدور او التسلسل او نقض اجمالى لدليلهم باستلزام الدور او التسلسل ولما توجد عليه ان يقال لزوم الدور او التسلسل ممنوع لجواز ان يكون القصد صادراً من الفاعل المختار بلا قصد آخر سابق عليه بان يكون

قوله وعلى التقديرين لا يكون الكفار الى آخره الظاهر يلزم ان لا يكون الكفار الخ ( امام زاده محمد اسعد )

قوله وان خص المعرفة الى آخره وقع هكذا فى خطه والظاهر وان حمل المعرفة الى آخره كما هو الملايم اصلته بعلى واعديله ( امام زاده محمد اسعد )

على موجودهما اللطيف من اللطف والكرم الحبيب بمعنى العلم والاستبصار انكار  
عدم الدلالة واثبات للدلالة فقد ارشد الى دليل واضح دال على وجوده تعالى  
وعلمه وخاتمة المكونات وما يتوقف عليه الخلق من القدرة والارادة والحبوة  
من الصفات (قوله بواردات تجز النفس آء) اي واردات باطنية كما هو الظاهر  
تجز النفس عن عدم قبول كونها من طرف الله تعالى لان طرف الشيطان  
ولا يخفى ان شيئا من تلك الواردات لا يكون دليلا اول على وجود الصانع وانما  
يكون دليلا ثانيا وثالثا بعد ثبوت وجود واجب يستدليه جميع الممكنات بدليل  
آخر غير الواردات واعلم مراده كمال المعرفه (قوله يتنقض العزائم الى اخره) يعني  
انما تنقض شيئا ونعزم عليه لوجود الدواعي ثم انه قد يتنقض تلك العزيمة  
و يتنسخ القصد والهمة بلا داع بوجوب الانتعاض والانتعاض بل مع الدواعي  
الى عدم الانتعاض والانتعاض فلولم يكن هناك ناقض لم يرد ما عزمنا عليه غالب  
على الكل لما انتقض ذلك العزم مع وجود دواعيها فعميان هناك موجودا قدرا  
غابا على الكل لا يوجد الا ما اراد وليس ذلك الموجود هو الشيطان لانه غير  
قادر على نقض العزائم وانما شأنه مجرد الوسوسة وايضا ربما يكون النقض  
للعزم على شئ آخر خيرا من الاول للعزم اول الابد ولا يقصده الشيطان قطعا  
ويجهد عليه ما توجه على الاول و يندفع برفعه (قوله وانما اذا تأملت الى اخره)  
اشار الى ان جوهر الكلام ههنا منشئة ومتمفرقة عسيرة الاحاطة كما بسط  
في المطولات والى انها بعد الاحاطة بها يظهر كون الاشتغال بعلم الكلام  
لحفظ عقائد المسابن بحسب ما يقتضيه الزمان من قلة فساد العقائد واكثرها  
فرض كفاية يستقط عن الكل باشتغال العلماء فحين ملأ بخط الفروق الضالفة  
كلام الفلاسفة بمسائل الكلام في استتصار مذهبهم الباطلة فرض الاشتغال  
بكلام القضاة الخالي عن كلام الفلاسفة و بعد ما خلطوا فرض الاشتغال بكلام  
المؤخرين المختلوط بكلام الفلاسفة اذ لا يحصل الزامهم الا بهذا وقد ورد  
ان لكل شئ افة من جنسه و يظهر ايضا ان ما هو فرض عين لتحصيل  
اليقين بهر هان يجعل الصدور مشرقا مضيا بمبحث لا ينفك طلبة الشكوك  
والاوهام والبلوغ الاشرافي يقال بلع الصبح اي ضاء وبابه دخل ووجه  
عليه انه يجوز ان يكون النظر واجبا لافرضا وان يكون تعاليم الاجتهاد والتأويل  
المعارف بادلتها لهذا الوجوب لالكونه فرضا ولو سلم فيحوز ان يكون فرض  
عين كاتصاله لاشترط الايمان المكلف به فمن اين يعلم ان ايمان المقلد غير  
صحيح شرعا ونذا ذهب شارح المفاسد الى انه معتبر عند الاستعري

المعرفة المتوقفة على النظر لاشتغال الاصحاب والتابعون بتحريك الاصطلاحات وتدوين الكتب الكلامية على وجه ينطبق على القواعد المدونة فدفعه بقوله وغاية الامر انهم ببركة الى آخره وحاصله ليس عدم اشتغالهم بالتدوين لعدم وجوب المعرفة والنظر على المسكين الموجودين في زمانهم بل لاستغناء هؤلاء المسكين عن التدوين ببركة الصحبة وقرب الزمان الموجبين لقوة العقائد وقلة الشبهات والمخالفين كيف وهؤلاء المسلمون بعدما ادوا ما وجب عليهم من المعارف والنظر ولو اجمالا ارشدوا غيرهم بحسب استعدادهم كارشاد الاعرابي بدليل آفاق وبعض العارفين والامام جعفر الصادق بادلته انفسية هذا وفي هذا الكلام اشارة الى دفع معارضة اوردوها على وجوب النظر بان يقال النظر في المعرفة بدعة لم يشتغل به النبي عليه الصلاة والسلام والاصحاب والتابعون

والا لاشتغلوا بتدوين كتب الكلام ( قوله قلت انهم لم يكفؤهم بالنظر اول الامر بل كفؤهم الى آخره ) فيه بحث اذ لاشبهة ان كل عاقل بالغ فهو مكلف بايمان فيجب عليهم المعرفة القلبية في اول اسلامهم سواء كان الايمان هو التصديق القلبي وحده كما ذهب اليه المحققون من اهل السنة اومع الاقرار اللساني كما ذهب البعض الآخر منهم اومع الاقرار وسائر الاعمال كما ذهب اليه المعتزلة فهم انما كفؤهم اولا بالمعرفة ولو تقليدا وانما اكتفوا بالاقرار والانتقاد لكونهما دليلا على المعرفة القلبية الخفية التي لا يمكن اطلاق الغير عليها الا بهما وما ذكره من التكليف بمجرد الاقرار والانتقاد انما يصح لو كان الايمان مجرد الاقرار والانتقاد كما ذهب الكرامية اولو لم يجب عليهم الايمان اول الامر والكل فاسد عند اهل السنة وما ذكرنا موافق لما ذكره شارح المقاصد في بحث ايمان المقلد من ان النظر والاستدلال ليس شرطاً في اصل الايمان عند الاشعري وان كان ظاهر كلامه يشعر بذلك بل هو شرط في الكمال عنده كسائر الاعمال فملى هذا يكون وجوب النظر متفرعا على الايمان كسائر الواجبات ( قوله قال الاعرابي الى آخره ) البعبع شامل للجمل والناقعة كالانسان الشامل للرجل والمرأة والاثر بالكسر ال اثر بفحيتن وهو ما بقي من رسم الشيء والمسيره مصدره بمعنى السير و ابراج جمع برج كبير وهو عبارة عن كواكب منازل القمر والفتخ جمع فتح بمعنى الطريق الواسع بين الجبلين ومراده ان هذين الشهيدين الحقيرين يدلان على مؤثرهما الا يدل هذان الشهيان العظيمان وهما السماء ذات البروج والكواكب والارض ذات الجبال وما بينهما من الطرق الواسعة والانهار والبحار

من الكمالات وقد انتهينا الى زمان بعد العلوم والمعارف من العايب فلا ترتب  
 ولا شكاية (قوله فان قلت ان النبي عليه السلام واصحابه والتابعين الى آخره)  
 معارضة اخرى لمدعى الاشارة بعد تصريحه بما ذكره بقوله ولعل الحق  
 ان النظر الى آخره وحاصله لو كان النظر واجبا على من يحتاج اليه فيما  
 كان نظرا بالنسبة اليه لما اكتفى النبي عليه الصلاة والسلام واصحابه والتابعون  
 من عوام الناس بمجرد الاقرار والاعتقاد بل كفوهم بالنظر والاستدلال سواء كان  
 الوجوب بمعنى الفرض الذي هو شرط الايمان او بمعنى بعمه وغيره كوجوب  
 سائر واجبات الاركان مع انهم اكتفوا بهما ولم يكفوهم بالنظر والاستدلال  
 والانتقل اليها لتوفر الدواعي على نقله واذا لم يجب النظر عليه لم يجب المعرفة  
 اليقينية المتوقفة عليه ولذا اورد المصنف هذا السؤال في المواقف على وقوع  
 الاجماع على وجوب المعرفة بطريق المنع ثم اجاب تارة بانهم انما اكتفوا لانهم  
 كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كالاعرابي وتارة بان المعرفة التفصيلية  
 واجبة على كل مكلف لكنه فرض كفاية والوجوب الذي ادعيه اهم من فرض  
 العين وفرض الكفاية والشارح اشار بقوله كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف  
 الى آخره الى رد الجواب الاول من هذين الجوابين بان يقال لانهم انما اكتفوا  
 لعلمهم بعلمهم كيف وعدم ظهور الدليل لمن اسلم تحت ظل السيف واضمح معلوم  
 فلا يجب عليه النظر والمعرفة المتوقفة عليه ولذا احتج الى الجواب بغيره بان  
 ليس المراد وجوب النظر والمعرفة على المكلف في جميع اوقات التكليف بل  
 المراد وجوبهما على المسلم بعد الاقرار والاعتقاد كما هو مقتضى سياق كلامه  
 وحاصل الجواب انه ان اراد انهم لم يكفوا العوام بالنظر والاستدلال في اول  
 اسلامهم فليس وغير مضر لنا اذ غايته ان لا يجب عليهم في اول اسلامهم ولا  
 ضرر فيه اذ ليس الواجب عليهم حينئذ الا الاقرار والاعتقاد وان اراد انهم  
 لم يكفوا بهما لاقول اسلامهم ولا بعده فذلك ظاهر المنع كبقية وهم كانوا  
 يعلمونهم للمعارف الالهية بادلها الاجالية والتفصيلية في المحاورات والخطب  
 والمواظع ولا تضمن المعارضة المذكورة منع وجوب المعرفة اليقينية ايضا ووجب  
 ان يحمل هذا الجواب على الاستدلال ليستفاد منه بعدمع دليل المعارضة كما قررنا  
 اثبات المقدمة المنزوعة من دليل الاشارة حتى يتم دليلها ومماصل ذلك الاثبات  
 انه لو لم تجب المعرفة عليهم بعد الاقرار والاعتقاد لما علموهم المعارف الالهية  
 في اثناء المحاورات والمواظع بادلها ولما توجه عليه ان يقال لو وجب عليهم تلك

والصفات بل جميعها يديها عند واحد من المكلفين ان لا يكون الايمان المكلف به مقصوره اذا لبداهه لاتنا في الاختيار في الحركة الاولى كتوجه الحواس نحو المصنوعات والقاء الذهن بالاختيار ولو سلم فليس الايمان مجرد المعرفة الضرورية لوجودها في الكفار المعاندين بل المعرفة مع الانقياد الباطني اختيارا كما سيصرح به ولذا امكن التكليف بالايمان لتلك الكفرة المعاندين مع استحالة تحصيل المعرفة الحاصلة لهم ضرورة وهم الذين يعرفون رسالة النبي عليه الصلاة والسلام كما يعرفون ابناءهم ( قوله نعم يجب على الكفاية الى آخره ) لا يخفى ان محل هذا الكلام بعد جواب السؤال الآتي كما ذكره المصنف في المواضع وامله ههنا لدفع توهم ان لا يجب على هذا المستغنى شيء من الدليل الاجالي والتفصيلي لا في تحصيل معرفته الحاصلة بدهة ولا تحصيل معرفة غيره النظرية فدفعه بان يقال يجب على كل مكلف على سبيل الكفاية تفصيل الدليل الدال على هذه المطالب النظرية للتردد بين المعاندين والمسترشدين فيجب ذلك التفصيل على هذا المستغنى بالنسبة الى غيره وان لم يجب بالنسبة الى نفسه ( قوله بحيث يمكن معه ازالة الشبه ) اي بحيث يقتدر مع تلك المعرفة التفصيلية للدليل على ازالة الشبه من المترددين والزام المعاندين من الفرق الضالة وغيرهم وارشاد المسترشدين من المتعالمين سواء كان ذلك التفصيل باصطلاحات محررة مختصرة بعد تدوين علم الكلام او بدونها ففي هذا القيد اشارة الى هذا التعميم ( قوله في كل واحد من مسافة القصر ) وهي مسافة السفر التي يقصر فيها الصلوات المفروضة ذوات الاربع على ركعتين ومسافة العدوى هي ما يمكن الذهاب اليها والعود منها الى المنزل في يوم واحد كذا قيل قال في مصباح المنير والاستعداد طاب التقوية والنصرة والاسم العدوى بالفتح قال ابن فارس والجوهري العدوى طلبك الى وال ليعديك على من ظلمك اي ينقم منه باعتدائه عليك والفقهاء يقولون مسافة العدوى لان صاحبها اي صاحب العدوى بمعنى النصره يصل فيها الذهاب والعود بعد واحد لما فيه من القوة والجلادة والذب بفتح الذال العجمة بمعنى المنع فالنصب للذب بمعنى الشخص الذي نصبه السلطان لمنع الشبه والعناد والجهل ( قوله والى الله المشتكى الى آخره ) قيل والعمري انه افضل من زماننا فحن احق بهذا المشتكى اقول الحمد لله تعالى والشكر له على ما اغنانا عن الشكاية اذ جميع هذه الشكايات لقله ترتب المطالب النبوية على العلوم والمعارف وذلك زمان يمد فيه العلوم

الادوية  
التي  
تعالج  
المرض

مقابلا لقوله نعم يجب على الكفاية الى آخره ولهذا خص بعض الصفات بالذكر  
 في التفرع الاتي ولا يخلص الايان ما ذكره في كتبه لانه لا يجمع اوقات ثوى القوة  
 القدسية فهم لا يستغنون عن النظر في جميع هذه المطالب في جميع اوقاهاهم لاسبابها  
 زمان البلوغ من احوال انما هم وان استغفروا اكمل تجردهم بعد ذلك عن النظر  
 في جميع المطالب فانكلف الذي لم يتحجج في شئ منها الى النظر في جميع اوقات  
 تكليفه مجرد احتمال عقلي مرجوح والراجح احتياج كل مكلف اليه في الجملة  
 ولو في بعض الصفات لاسبابها في صفة الكلام والذا صدره بكلمة اعمل الدالة على  
 الظن فعاصل مراده ان الحق ما ذكرناه وهو مراد الاشاعرة فلا يرد السؤال  
 المذكور وفيه اشارة الى دفع اعتراضات اوردوها على توقف المعرفة على النظر  
 والى قبول بعض الاجوبة التي ذكروها في دفعها اورد البعض الاخر فانه اوردوا  
 عليه منع التوقف مستندا بجواز حصولها بالتعليم كما ذهب الملا حدة وبالاهام  
 كما ذهب البراهمة او بقول الامام المعصوم كما يراه الشيعة او بتصفية الباطن  
 بالرياضات والمجاهدات على ما يراه المنصوفة واجابوا عنها تارة بان الكل يحتاج  
 الى نظر ما ظاهر او حتى اذا التعليم ارشاد العقل في المقدمات فانه في ادراك البصيرة  
 بمنزلة الضوء في ادراك البصر وكذا صدق اخبار المعصوم موقوف على النظر  
 والاهام لا يثنى به صاحب معالم يعلم انفس الله وهو موقوف على النظر واما تصفية  
 الباطن فلا عبرة بها الا بعد طهارة النفس المعرفه فذلك بالنظر وتارة بان المراد  
 مقدورنا الا بالنظر والتعليم والاهام من فعل العبر فلا يكون مقدورا او اما تصفية  
 كاهي حقا فبحتاج الى مجاهدات شاقة فلا يفي بها المزاج فهي في حكمه غير المقدور  
 وتارة بتخصيص المدعى من لاطر يقوله سوى النظر ولا يخفى ما في بعض هذه  
 الاجوبة فانه ان ارادوا بالمقدور ما هو المقدور استتلال قاييس النظر مقدورا  
 للنظر بالاستتلال عند الاشاعرة فانه يخاف الله تعالى وان ارادوا ما فيه مدخل  
 للقدرة فالتعليم والاهام مقدور ان يطلب التعليم وصراف الجملة وتسلط اوهه كما  
 صرح به القائلون بالاهام وايضا ان يحصل بالاهام والتصفية العلم بالاطلوب  
 مع العلم بما يفيد الوثوق والطهارة فانه مع ان كون التصفية في حكمه غير المقدور  
 لا يخرجها عن المقدورية في الواقع فالشارح اشار الى ان المعرفة تحصل بغير  
 النظر من طرق البهامة ولا يمكن استكراه وان الجواب بتخصيص المكلف المحتاج  
 الى النظر غير ظاهر بل الظاهر تعميم المكلف مع تعميم الحكم المنظور فيه (قوله من  
 يكون مستغنيا بظفرته لى آخره) واعلم انه لا يلزم من كون بعض احكام الذات

ان اريد انه بديهى بالنسبة لى كل مكلف فم بل انما كان بديهيا بالنسبة الى  
ذوى الازهان العالية كالامامين وان اريد انه بديهى بالنسبة الى البعض فسلم  
وغيره مضر لان مرادنا وجوب النظر على المكلفين في الجملة ولو على البعض المحتاج  
الى النظر في المعرفة المذكورة فلا يتم تقريب دليل المعارضة لانه لا يقوم على  
خلاف مدعانا ونوسم ان وجود الواجب تعالى بديهى بالنسبة الى كل مكلف فغايبة  
الامر لزوم ان لا يجب النظر على احد منهم في وجوده تعالى وهو لا يفيد صحة  
المعارضة ايضا لان مرادنا وجوب النظر على كل واحد من المكلفين في معرفة  
مجموع الذات والصفات ولا يلزم من الوجوب في هذا المجموع الوجوب عليهم في  
معرفة الذات خاصة لجواز ان يجب عليهم في كل من الصفات دون الذات ففي  
كل من التحريرين اثبات للالزمة المنوعة التي استفيد منعها من المعارضة ولو قال  
في الجواب دعوى بدهائه بالنسبة الى جميع الاشخاص والاقوات لكان اشمل لان  
البداهة والنظرية مما يختلفان بحسب الاشخاص والاقوات ولعل ذلك التعميم  
مندرج في الشق الاول ( قوله ولعل الحق الى آخره ) يعني ان وجوب النظر على  
بعض المكلفين دون الكل كما هو الجواب قبل التسليم او وجوب النظر على كل  
مكلف في جميع الصفات دون الذات كما هو الجواب بعد التسليم ليس يحق  
بل الحق وجوب النظر على كل مكلف فيما يحتاج اليه من الذات والصفات سواء  
في الجميع او في جميع الصفات دون الذات او في بعض الصفات فقط هذا وبوجه  
عليه ان اصحاب القوة القدسية من المكلفين يعلمون جميع مطالبهم بداهة بطريق  
الحس كما ذكره في كتبه فلا يجب عليهم النظر في شئ من الذات والصفات  
فلا يكون ما ذكره حقا بل نقيضه لا يقال الجزء السليبي من الحصر في كلامه رفع  
الايجاب الكلي القائل بان ليس كل مكلف يجب عليه النظر فيما كان بديهيا  
بالنسبة اليه وهو لاينا في ان يكون بعض المكلفين لا يجب عليه النظر في شئ من  
الذات والصفات لكون الكل بديهيا بالنسبة اليه ولذا قال بعضهم ههنا وكذا  
لو كان جميعها بديهيا بالنسبة الى بعض الاحاد كالتجريد عن جلايب  
الابدان والعوائق الجسمانية لا يكون النظر واجبا عليهم اصلا لانا نقول لما كان  
الحصر بكلمة انما في القيد الاخير من الكلام توجه النفي والاثبات الى القيد  
الاخير خاصة وهو قوله فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فدل كلامه على ان النظر  
ولو اجسا لا كنظر الاعرابي الا ترى ذكره فرض عين على كل مكلف لكن  
فيما يحتاج اليه لا فيما يستغنى عنه من احكام الذات والصفات ولذا كان هذا القول

او القصد بل العبادات مقصودة بقضية المعرفة لكونها وسيلة الى ملاحظة  
 المعبود ولذا فسر عامة اهل التفسير العبادة بالمعرفة في قوله تعالى ( وما خلقت  
 الجن والانس الا ليعبدون ) الا ان يقال معنى كون المعرفة مقدمة العبادة كونها  
 مما يتوقف و يتفرع عليها العبادة لا وسيلة اليها على ان تكون مقصودة  
 بذاتها اذ معنى المقدمة هو الموقوف عليه مطلقا واما ثانيا فلان كون العبادة  
 واجبة مطابقة بالنسبة الى المعرفة انما يتم على قول بعض اهل الاصول من كون  
 الكفار مكافئين باحكام الفروع وهو مجموع ووسم فغير قطعي ال مختلف فيه  
 بين المجتهدين وذلك لانه على تقدير اشتراط التكليف بها بالايمان والمعرفة يكون  
 وجوب العبادة كوجودها موقوفا على وجوب المعرفة فتكون العبادة واجبة  
 مقيدة بالمعرفة ومقدمة الواجب المقيد لا يجب ان يكون واجبة وان كانت  
 مقدورة ولذا لم يجب تخصيص النصاب بوجوب الزكاة بل تقول ما سبقه  
 عن الاشعري من ان المعرفة يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات  
 صريح في كون العبادات واجبة مقيدة بالمعرفة ان توقف العبادة على معرفة  
 المعبود بجميع صفاته الكريمة ظاهر المنع فالتحويل على ما ذكره او قد يستدل  
 على وجوب المعرفة بقوله تعالى ( فاعلم انه لا اله الا الله ) لكنه ظني لما عرفت من  
 احتمال صيغة الامر لغير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغائب  
 وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي قول ولو لاحتمال  
 كفاية التقليد في الايمان كما ذهب اليه الماتريدي لعل على وجوب المعرفة اليقينية  
 نصوص الايمان بالامر بيق فالشرح المقاصد واعلم انه لما كان المقصود وجوب  
 النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرح حوايه فلا حاجة الى ما ذكره او من  
 المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون  
 بدليل قطعي لكني التمسك بظواهر النصوص التمهية ويذكر دفعه بان الاجماع  
 انما وقع على وجوب النظر لكونه مقدمة معرفة الله تعالى كما يتبادر من قولهم  
 النظر في معرفة الله تعالى بمعنى لاجل معرفته واجب فالاجماع على استدلالهم  
 المذكور تأمل قوله فان فات قد ذهب الى آخره معارضته لما ثبت على مذهب  
 الاشاعرة من وجوب النظر في معرفة ذاته تعالى وصفاته بان معرفة ذاته تعالى  
 اى وجوده تعالى بيدهى ينقل اليه من المصنوعات بطريق المدس لا بطريق  
 النظر كما ذهب اليه الامامان فلا يجب فيه النظر وان وجب في الصفات  
 ويستفاد ٣ من هذه المعارضة منع قوله ولما توقف المعرفة على النظر  
 يكون النظر واجبا ايضا ( قوله فلت دعوى يداهته الى آخره ) مما صله

٣ قوله ويستفاد من  
 هذه المعارضة منع  
 قوله ولما توقف الى  
 آخره الصواب منع  
 توقف المعرفة على  
 النظر اذ هو المستفاد  
 من هذه المعارضة  
 وكذا الاثبات الذي  
 في الحريرين الاثبات  
 اثباته لا اثبات  
 للالزمة اذ على تقدير  
 تسليم التوقف لاحتمال  
 فيها و يدل على ما  
 ذكرنا ما صرح به  
 في الحاشية الاثباتية  
 من قوله وفيه اشارة  
 الى دفع الاعتراضات  
 او ردوها على توقف  
 المعرفة على النظر  
 ( امام زاده محمد اسعد )

المعينة لا يتأني كونه واجبا مقيدا بالقياس الى مقدمته الاخرى فان الصلوة مع  
 كونها واجبة مطلقة بالنسبة الى الطهارة هي واجبة مقيدة بالنسبة الى العقل  
 ولذا اعتبروا قيد الحيثية في تعريف الواجب المطلق حيث قالوا هو ما لا يتوقف  
 وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك واما ان مقدمة الواجب  
 المطلق واجبة فيما كانت مقدورة فلان وجوب الشيء يستلزم وجوب  
 ما يتوقف عليه بدهة كما سيأتى منه لا يقال الشكر نفس المعرفة القلبية لا يتوقف  
 عليها لانا نقول لعل مرادهم الشكر العرفي بجميع الاعضاء بصرفها الى ما خلقت  
 هي له بناء على ان في العبد خوف كون هذا الشكر مراد المنعم والشكر بالجوارح  
 يتوقف على المعرفة يتوقف المشروط على الشرط وبجميع الاعضاء يتوقف  
 الكل على الجزء واورد عليهم الاشاعة بمنع الخوف ومنع كون المعرفة فدفعه  
 لقيام احتمال الخطاء في النظر مع كونه مبنيا على قاعدة الحسن والقبح العقليين  
 وتعرض الشارح للاخير وهو نقض اجبالي بانه لو صح لزوم كونهما عقليين وهو  
 باطل (قوله) ويمكن اثباته على مذهب الاشاعة الى آخره ليس المراد منه  
 ما هو المتبادر من الاثبات بدليل عقلي ايضا فانه خلاف ما عليه الاشاعة  
 بل المراد اثباته على مذهبهم بدليل عقلي مستند الى الاجماع القطعي لالى الدليل  
 الشرعي الظني كافي الاستدلال بالآيات والحديث السابقة وذلك لان الدليل  
 العقلي ما كان بعض مقدماته القريبة او البعيدة ثابتة بالنقل كالاجماع ههنا  
 لاما كان جميع مقدماته نظمية لان الدليل ان لم يكن شي من مقدماته نظمية فعقلي  
 والافتقار الى ثم ان اهل الكلام ذكر واقاطبة ان الاستدلال بهذه الآيات والحديث  
 ظني والمعتمد عند الاشاعة هو ان المعرفة واجبة اجبا والنظر مقدمة وجودها  
 لا وجود بها والمقدمة المقدورة لواجب المطلق شرعا واجبة شرعا والش عدل  
 عنه وجعل المعرفة واجبة شرعا لاجل كونها مقدمة لواجب المطلق الذي هو  
 العبادة الواجبة اجبا ليرد عليهم ما اوردوا عليهم من منع وقوع الاجماع على  
 المعرفة مستندا بانتناع نقل اقوال المجتهدين المنتشرين في المشارق والمغرب  
 ويجوز اخفاء واحد منهم ويجوز كذبه لمصلحة اوردوه عن قوله قبل فتوى  
 الاخر ولا يرد مثل هذا المنع على وقوع الاجماع التواتر على وجوب العبادة ولذا  
 قال المصنف في دفع ذلك المنع ما ذكرتم منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق  
 التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان  
 وغيرهما وفيه بحث اما اول فلانه يستلزم ان يكون العبادة واجبة قبل المعرفة  
 وسيأتى خلافه من ان اول الواجبات هي المعرفة او ما يتوقف هي عليه من النظر

مطالبهم بطريق الحدس بناء على ان الحدس لا ينافي الحركة الاولى وانما ينافي  
الحركة الثانية كما حققه الشارح في كتبه ولذا قال شارح المقاصد هذا التصديق  
يعني الايمان قد يكون بالكسب اى مباشرة الاسباب بالاختيار كما افاد الدهن  
وصرف النظر وتوجيه الخواص وما شبه ذلك وقد يكون بدون كسب وقع عليه  
ضوء الشمس فعلم ان الشمس طالعت والتصديق المأمور به يجب ان يكون من الاول  
واعلم ان المصنف صرح بان هذا المسلك يعني اليقين وجوب النظر بهذه الادلة  
السمعية لا يخرج عن كونه ظنيا لاحتمال كون الامر لغير الوجوب والحديث  
من خبر الامام ( قوله وعند المعتزلة واجب عقلا ) يعنون ان وجوبه بالمعنى  
الذي ذكره يثبت بدليل العقل وان لم يرد به الشرع وذلك الدليل بان يقال  
شكر المنعم واجب على المنعم عليه عقلا والمعرفة مقدم منه والنظر مقدمة هذه  
المعرفة الواجبة ومقدمة الواجب المطابق المقدورة واجبة عقلا فيكون النظر  
واجبا عقلا كالمعرفة الواجبة لما كون الشكر واجبا عقلا فلان كل ما قل اذا رجع  
الى نفسه يرى ان عليه نعماء جليلة ظاهرة وباطنة لا تحصى ومن المعلوم ان من  
انعم عليه بمنزلة هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يراع حقه ولم يتقرب الى مرضاه  
اصلا ذمه العقلا فاجابة واستحسنوا سبب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب  
العقلى الا هذا فيكون شكر الله تعالى واجبا عقلا واما ان الشكر موقوف  
على معرفة المنعم وصفاته فلانه اذا عرف بصفاته الكريمة علم انه هل اراد الشكر  
ام لا وعلم انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر بخلاف ما اذا لم يعرفه  
كذا في الشرح الجديد وحاصله ان الشكر واجب عقلا لانه دافع لخوف  
سبب النعم والعقاب في الدنيا والاخرة وكل شئ كذا فهو واجب عقلا بحيث  
يذم العقلاء على تركه وذلك الشكر الدافع للخوف موقوف على معرفة المنعم  
وصفاته فيكون المعرفة مقدمة الشكر الواجب واما كون الشكر واجبا مطلقا  
بالتقاسم الى المعرفة وكون المعرفة واجبة مطلقة بالتقاسم الى النظر فلانه  
ان توقف وجود الشئ ووجوبه معا على وجود شئ آخر فالشئ الاول واجب  
مقيد والثاني مقدمة الواجب المقيد كالزكوة المتوقفة على النصاب ووجودا  
ووجودا وان توقف عابه وجوده دون وجوبه فالشئ الاول واجب مطابق بالنسبة  
الى الثاني وهو مقدمة الواجب المطلق كالشكر الواجب على كل مكاف وان لم يعرف  
المنعم وكالمعرفة الواجبة عليه وان لم ينظر بالفعل ولذا استحق الكافر والجاهل  
الذم والعقاب وكالمسألة المتوقفة على الظهارة وجودا لوجوبها ولذا استحق  
تاركها العقاب وان لم ينظر اصلا وكون الشئ واجبا مطلقا بالتقاسم الى مقدمته

( ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب  
 ويل لمن لاكها ) اى مضغها كمضغ المأكولات ( بين حبيده ) الحمى منبت الحمية  
 من الانسان وغيره وهما حيان ( ولم يتفكر فيها ) شهد النبي عليه الصلاة والسلام  
 قراءة الآية المذكورة من غير تفكير في معناها بمضغ المأكولات بين جانبي الفم  
 في عدم الاستمال على شئ معتد به والغرض ٣ من التشبيه لوم القارى بان هيمته  
 قاصرة عما يليق به ومقصودة على الاكل والشرب حتى كان الفاسط القرآن  
 عنده كالمأكولات والويل لكفة عذاب وقيل واد في جهنم والظاهر من اعادة  
 الجار انه جعل الحديث دليلا على حدة لانه مع قطع النظر عن الآيتين يدل على  
 وجوب التفكير في الآيات وجعل كلا من الآيتين او مجموعتهما دليلا آخر ثم بين  
 وجه دلالتهما على المطلوب بكون الامر فيهما للوجوب وبيته بالحديث  
 ايضا اذ كون الحديث دليلا على المطلوب على حدة لا ينافي كونه دليلا على  
 شئ آخر وما قبل النظر في الآية الاولى مستعمل بكلمة الى ويكون حينئذ معنى  
 الرؤية بالبصر وفي الثانية متعد بنفسه ويكون حينئذ معنى الانتظار ليعنى  
 التفكير وانما يدل الآيتان على المطلوب لو كان النظر فيهما بمعنى التأمل والتفكير  
 بان يكون مستعملا بكلمة في كما صرح الشارح بجمع الاستعمالات الثلاثة  
 في بحث الرؤية فدفع بان لا معنى لجل الآية الثانية على معنى الانتظار بدهة  
 فالنظر فيها اما بمعنى الابصار كما في الآية الاولى واما بمعنى التفكير ومعنى الانتظار  
 في المتعمدى بنفسه غير كلوى ومن البين ان امر الشارع بالنظر بمعنى الابصار ليس  
 الا لاجل الاعتبار فلما رد النظر والى الآثار وما في السموات والارض لتعرفوا  
 المؤثر والصانع وصفاته والابقه به نعم برد على الاستدلال بالآيتين والحديث  
 بمحان احد هما ان النظر في المصنوعات انما يفيد وجود الصانع ووجوبه  
 ووحدته واكثر صفاته كالقدرة والعلو الارادة والحياة لاجمع لصفات كالكلام  
 الموقوف على اجماع الانبياء عليهم الصلوة والسلام فلا استدلال انما يتم  
 في وجوب النظر في معرفة الذات وبعض الصفات لاقى معرفة الكل كإله المدعى  
 اللهم الا ان يجعل الادلة الشرعية المحفوظة في القلوب والمكتوبة في الكتب  
 من جملة ما في السموات والارض الثاني ان الكل انما يدل على وجوب الحركة الاولى  
 من حركتي الفكر الا ان يقال لما كان المراد من الامر معرفة الذات والصفات  
 فكما تدل على وجوب الحركة الاولى تدل على وجوب الحركة الثانية المفضية  
 الى الترتيب على من يحتاج اليها وان لم تدل الاعلى وجوب الحركة الاولى على  
 من استغنى عن الحركة الثانية كما يحسب القوة القدسية الذين يحصون

٢ قوله و الغرض  
 من التشبيه لوم القارى  
 الخ والظاهر ان لومه  
 بان هيمته قاصرة عما  
 يليق به من فهم معانيه  
 و انشراح صدره  
 لتدبر ما فيه ومقصورة  
 على قراءة نظمه كأنه  
 يلوكه في الفم بحيث  
 لا يتجاوز حلقومه  
 ويجرى نفسه كالشئ  
 المملوك العارى عن  
 ذوق وخلوة كإلبيه  
 عليه آخر الحديث  
 اعنى قوله ولم يتفكر  
 فيها ( لاستاذنا محمد  
 اسعد )

٦ قوله ومعنى الانتظار  
 الخ النظر و النظر  
 بالفتحين تأمل الشئ  
 بالعين وقد نظر الى  
 الشئ و النظر ايضا  
 الانتظار يقال متهما  
 يُظَره ينظره بالضم  
 نظرا كذا في مختار  
 الصحاح

مجموع الحديثين دليلا واحدا فان الحديث الثاني كما يدل على عدم حصوله  
 للامة يدل على ان المراد من الاول معرفة كنه الذات وقد تفاهت النبي عليه الصلاة  
 والسلام عن نفسه وعن سائر الانبياء او عن نوع البشر فافهم ( قوله قال الصديق  
 رضي الله تعالى عنه العجز ) اي عجز العقول ( عن ) الوصول الى ( ادراك الادراك )  
 الإدراك بالتفحصين اقصي قدر الشيء والادراك العلم والمعرفة والمراد معرفة الله  
 تعالى شبه معرفة الله تعالى بالعجز ومعرفة بكنهه باقصي قدره على سبيل  
 الاستعارة المكنية والتخييلية ( ادراك ) والمراد ان اظهار ذلك العجز والاعتراف  
 به ناش من الادراك الكافي للعاجز او من الادراك بانه تعالى لا يدرك بكنهه  
 وانما يدرك بهذا القدر وضمنه على المرتضى كرم الله تعالى وجهه اي جعل ما ذكره  
 ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في ضمن شعره لكونه مصراعا موزونا  
 في نفسه وان لم يقصد الصديق فقال من البحر البسيط ( العجز عن ادراك  
 الادراك ادراك \* والبحث ) اي تفحص العقول ( عن سر ) الامر الخفي و اضافته  
 الى ( ذات الله ) بانية اي البحث عن الامر الخفي الذي هو ذات الله تعالى و كنهه  
 ( اشراك ) اي مؤد الى الاشراك كما عرفت فقول الصديق والمرضى رضي الله  
 تعالى عنهما انما يدلان على عدم الوقوع لاعلى الامتناع العقلي اذ بحثت العجز  
 بمجرد الامتناع العادي بعدم ترتيبه على الاسباب عادة وان امكن عقلا ( فل  
 المصنف واجب شرعا ) ليس المراد من الوجوب ههنا الوجوب بمعنى امتناع  
 الانفكاك عقلا كما هو معنى الزوم العقلي لان النظر كثير اما ينك عن المكلفين  
 بل بمعنى تعلق المدح عاجلا والثواب آجلا بفعله وتعلق الذم والعقاب عاجلا  
 وآجلا بتركه باتفاق منا ومن المعتزلة كما صرح به المصنف في المواقف وانما  
 الخلاف في انه ثابت بالشرع كاذب البد الاشاعة او بانه قل كاذب اليه المعتزلة  
 فقوله شرعا اي وجوب شرعا ثابته رد على المعتزلة كما يشير اليه شارح ثم  
 ان المراد من الوجوب ههنا معنى الفرض بمعنى ما يتوقف عليه صحة الايمان  
 عند الاشاعة ان عم النظر الواجب من الاجالي والتفصيلي وان خص بالتفصيلي  
 فمناه الفرض على سبيل الكفاية من غير توقف صحة الايمان عليه هذا هو  
 مراد المصنف كما صرح في المواقف وجوز شارح المقاصد حمل الوجوب هنا  
 على مطلق الوجوب الثابت بدليل لاشبهة فيه او بدليل فيه شبهة ( قوله لقوله  
 تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحبي الارض بعد موتها وقوله تعالى  
 قل انظروا ماذا في السموات والارض ) فقد امر بالنظر في دليل وجود الصانع  
 وصفاته كذا في شرح المواقف وقوله عليه الصلاة والسلام حين نزل قوله تعالى

بديهية سابعة ضرورية لا دأمة لان مجرد الدوام لا يكفي في بيان الامتناع  
 بل لا بد من ضرورة السلب و يكفي للشارح ههنا مجرد امكن البدهية  
 وان لم يحصل لاحد في وقت اصلا بالفعل فلا يجز عليه انها لو كانت بديهية  
 لبعض بحيث تحصل بعد تهذيب النفس والتجرد حصلت لبعض النفوس المجردة  
 المهذبة وقد سبق منه انه لم يقع لاحد عند المحققين فلا وجه لهذا المنع بعد  
 ذكر ما سبق منه الان يقال ما سبق منه مجرد ادعاء لادليل عليه فله ان يمنعه ايضا  
 فحينئذ يكون قوله والاحاديث الدالة الخ جوابا عن هذا المنع لاشروع في دليل  
 ما ذهب اليه المحققون من غير ان يكون له مدخل في هذا السؤال والجواب  
 بخلاف التوجيه الاول ( قوله سبحانه ما عرفناك حق معرفتك ) اى معرفة  
 لايقة بك وليس تلك المعرفة الالائية الا المعرفة بالكنه فاذا لم يحصل لاكمل  
 الانبياء عليهم الصلوات والتسليمات فعدم حصولها لغبرهم بالطريق الاولى  
 ولما توجه على الاستدلال بهذا الحديث ان يقال يجوز ان يعرفه النبي عليه  
 السلام حق معرفته بعد التكلم بهذا الحديث او ان يحمل المعرفة المنقبة على  
 اكتناه الصفات اشار الى دفعه بحديث آخر ( وهو قوله عليه السلام تفكر وافي  
 آلاء الله ) اى نعمائه لتعرفوا كمال قدرته وسائر صفاته ( ولا تفكر وافي ذاته ) بانه ما هو  
 و اى شئ هو ( فانكم ان تقدروا قدره ) اى ان تعظموه تعظيما مخصوصا لا يقابله كما  
 ذكره اهل التفسير في قوله تعالى و ما قدروا الله حق قدره الآية فعنى الحق  
 مستفاد في الحديث من اضافة القدر اليه تعالى على معنى لام الاختصاص ولعل  
 المراد ان تعظيم الله تعالى اللائق به انما يحصل بسلب جميع النقايس عنه تعالى  
 والنفوس المألوفة بصور الممكنات لا يحصل فيها غيرها فكلما شكر النفس  
 في ذاته تعالى لا يحصل عندها الا صورة شئ من الممكنات فيؤدى قصد  
 الاكتناه الى جعل صورة شئ من الممكنات صورة له تعالى وهو متميز عن امثالها  
 فلا يحصل كمال التعظيم بسلب النقايس و عليه مبنى قول المرتضى بان البحث  
 اشراك اى مؤدالى جعل غير الواجب واجبا ايضا تعالى شأنه عن ذلك علوا  
 كبيرا فنفي حق التعظيم كناية عن نفي حق المعرفة و بهذا الاعتبار كان علته  
 لتحریم التفكير ونهيه فمجموع الحديثين دليل واحد على عدم الوقوع  
 بالفعل لاعلى الامتناع لكن عنوان الاحاديث ظاهر في ان كل حديث دليل  
 على حدة و حينئذ كما يجز على الاستدلال بالحديث الاول ما ذكرنا يجز  
 على الاستدلال بالثاني انه انما يدل على عدم حصول الاكتناه للامة المخاطبين  
 بالحديث لاعلى عدم حصوله للنبي عليه السلام بخلاف ما اذا جعل

الحد الناقص للبيسط مفرد ففعال بدهاة فان ذلك المفرد ان كان عين ذاته يلزم  
 توقف معرفة الشيء على معرفة نفسه من غير مغايرة بينهما ولو بالاجمال  
 والتفصيل كما في الحدود المركب مع حده التام وان كان غيره فلا يكون حدا بل  
 رسما ومفهوما آخر غير محمول عليه واما رسم تمام او ناقص ولا شيء منهما بما يفيد  
 الكنه بالضرورة (قوله لان البساطة العقلية يحتاج الخ) يعني لانسان الكسب  
 بالحد التام محال مستلزم لتزك الواجب في الخارج بل غاية انه مستلزم لتزكبه  
 في العتق من الجنس و الفصل واستحسانه متنوعة محتاجة الى البرهان والما  
 المستحيل تزكبه الخارجى المستلزم لاحتياجه الى الاجزاء الذاتية لسان الواجب  
 الوجود واقول هذه معركة عظيمة بين الاعلام وتحقيق المقام بحيث ينضح  
 المرام هو انهم اختلفوا في ان اجزاء الماهيات كالحويان والناطق و اجزاء  
 الحيوان من الجسم والناسى والحساس هل هي مأخوذة من امور متغايرة بحسب  
 الخارج كما قالوا ان الجسم مأخوذة من الصورة الجسمية والناطق من الصورة  
 النوعية الانسانية وهذه الصورة مغايرة للصورة الجسمية ماهية ووجودا وهما  
 من اجزاء الجسم المركب من الهوى والصورة او مأخوذة من امر واحد بسيط  
 فالذاهبون الى الاول اختلفوا ذهب طائفة الى ان اجزاء الماهيات متغايرة ماهية  
 ووجودا ويرد عليهم لزوم عدم صحة الحمل بينهما ضرورة ان الموجودين بوجودين  
 متغايرين لا يحتمل احدهما على الآخر كيد وعمر وذهب طائفة اخرى الى انها  
 متغايرة ماهية لا وجودا بل الكل موجود بوجود واحد صحيح الحمل بينهما ويرد  
 عليهم لزوم قيام الوجود الواحد بالشخص بوجودات متعددة متغايرة بالماهية  
 والذاهبون الى الثانى ذهبوا الى انها متحدة ماهية ووجودا وهو المذهب المختار  
 عند المص وغيره من المحققين كما اشار اليه الشريف في شرح المواقف في بحث  
 الماهية فعلى المذهب المختار يكون اجزاء الماهيات امورا متزاوية لاحتمالية  
 ولا يكون التركب العقلى مستلزما للتركب الخارجى بخلاف المذهبين الاولين (قوله  
 وعدم اعادة الرسم الخ) اى لو سلم ان البساطة الخارجية تستلزم البساطة العقلية  
 فلانسانه لاشئ من الرسم بما يفيد الكنه بالضرورة كيف وهو مفيد كما كان الكنه  
 لازما للرسم لزوما يينا بالعبى الاخص بل يمكن افادة كل رسم اياه على قاعدة  
 الاشعري من استناد جميع الممكنات اليه تعالى بلا شرط وان لم تقع تلك الافادة  
 اصلا ذالك الكلام في امتناع حصول الكنه بالكسب (قوله وعدم البدهاة) اى  
 عدم امكان البدهاة بالنسبة الى جميع الأشخاص والى جميع الاوقات محتاج الى  
 دليل وانا فسرنا بعدم الامكان لما اشترنا ان مراد المستدل من قوله ليست

انما هو لا يحتمل

الشيء عليه الجسم والحد  
ماه فليس

الفكر ( قوله بقدر الطاقة البشرية ) المراد من البشر ههنا كل مكلف كما  
 سيصرح به والمراد بطاقته اقتداره عليه مع شواغل ضرورية شرعية كتحصيل  
 النفقة والكسوة والسكنى لنفسه ولعياله وسائر العبادات الواجبة فان تحصيل  
 لعقائد الحق في طاقة كل مكلف ووسعه بهذا المعنى ولو بادلته اجالية فن قصر  
 في وسعه فاعليه وزره كالفرق الضالة ولفظ القدر للاحتراز عما ليس في الوسع  
 ففي هذا القيد اشارة الى مدار وجودها وهو كونها مقدورة التحصيل كما اشار  
 شارح المقاصد في تحقيق معنى الايمان المكلف به والتكليف يدور على القدرة  
 والاختيار وليس هذا القيد كما اخذ في تعريف الحكمة لا يطلق الحكيم الاعلى  
 بعض العالم بالحكمة بخلاف المؤمن ( قوله ولم اطاع على دليل منهم سوى  
 ما ذكره ارسطو منهم ) واما الاستدلال الاقنى فليس منهم بل من معاونهم  
 فلا بد ان الاستدلال الاقنى يناق استثناء الواحد فقط وجعله من جملة المستثنى  
 تأباه القاعدة الخوية على انه لا يتمتع عطف قوله وقد يستدل الخ على الصلة  
 بتقدير الجار والمجرور كما هو الشايخ في امثاله ويكون قوله بان حقيقته تعالى الخ  
 تفسيراً لذلك المحذوف اى سوى ما قد يستدل به على امتناعها بان حقيقته الخ  
 ( قوله وهو كما ترى كلام خطاين ) لا يحصل به الا الظن الغالب الغير الكافي  
 في المطالب الكلامية بل شعري لا يحصل به الظن ايضا بل مجرد انقباض النفس  
 عن التصدي للاكتناء وذلك لان دوام الاعتناء المذكور للاذهان يقيد الظن  
 لكن بعد تدقيق النظر والرجوع الى ما ذكره الاشعرة من انه تعالى قادر على  
 جميع الممكنات المستندة اليه تعالى ابتداء وبلا شرط يظهر بطلان الاعتناع  
 وامكان زوال الحيرة المانعة عن الاكتناء لانه تعالى قادر على ان يخلق العلم بكنهه  
 في بعض العقول بل في الكل وبهذا يظهر فساد الاستدلال الاخر بان جميع  
 النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت او لا انقص تجردا وتزنها من  
 الواجب تعالى والانقص يتمتع له اكتناءه من هو اشد تجردا وتزنها كما اعتناع اكتناء  
 الماديات للمجردات انتهى وكذا ما قيل يتمتع اكتناءه تعالى لكونه اقرب اليها  
 من جبل الوريد كما يتمتع ادراك البصر ما اتصل به ( قوله وقد يستدل الخ ) يعنى  
 ان العلم بكنهه الواجب او حصل لاحد فاما ان يحصل بدهاة او كسبا والكل محال  
 فكذا المزوم اما الاول فلان كنهه تعالى ليس بديهيا بالضرورة بالنسبة الى  
 شخص والى وقت فلا يحصل لاحد في وقت بالضرورة واما الثانى فلان الكسب  
 اما بحد تام او ناقص وهو محال مستلزم لتركب الواجب لوجوب تركب الحد من  
 الجنس القريب او البعيد ومن الفصل مع ان الحد الناقص لا يفيد الكسب واما

على مطاوب واحد فلا يلزم تحصيل المعرفة الحاصلة على أنه يجوز أن يحصل  
بمجموع النظرين معرفة أخرى أقوى من الأولى و يحصل ذلك الأقوى للنفس  
بعد زوال الأولى لئلا يلزم اجتماع المتأين كما اضطر إلى ذلك القائلون باستماع  
اجتماع المتأين في إضاد شمع آخر إذ لو لم يحصل بمجموع التبيين ضوء آخر  
داخل الحجة أقوى من الضوء الحاصل بالشمع الأول بعد زواله لاجتماع مثلان  
( قوله في ههنا تعاليلية ) أي مستعملة في معنى العلية بتشبيهها بالظرفية في إبقاء  
أحد طرفيهما على الآخر كبناء البناء على مكانه استمارة تبعية و فائدة  
التجوز هي الإشارة إلى أن النظر لغرض آخر غير المعرفة إذ لا يوجد البناء بدون  
مكانه أو الإشارة إلى أن المعرفة طرفاً آخر غير النظر لأنها شاملة للنظر وغير شمول  
الظرف غيره فيكون إشارة إلى ما سيجي من السارح من أن النظر إنما يجب على  
من كان المعرفة نظرية بالنسبة إليه وعذاب المرءة لحبس الهرة مبنى عليه  
( قوله والمراد بعرفته التصديق الخ ) لما كان المعرفة المضافة إلى ذات الواجب  
تعالى مقتصرة في التصور بالكنه أو بوجه ما خرج عنها التصديق بوجوده  
تعالى وصفاته فتوجه على المصنف أن ذلك التصديق واجب أيضاً فدفعه  
بغير أن المراد معرفة أحواله من الوجود والصفات والتصديق بها بتقدير  
المضاف ولما توجه على هذا التحريز أن يقال فعلى هذا يخرج معرفته بكنهه مع  
انها واجبة أيضاً فدفعه بأن معرفة الكنه غير واجبة على أحد والألصاؤها  
وحصلت بالفعل ولو ابيض المكلفين والتالي باطل إذ لم يحصل لأحد بالفعل عند  
المحققين بشهادة الأحاديث الدالة على عدم الحصول كما يأتي وأما الجواب بكونها  
متشعبة غير مقدورة فلا يجب فغير تام كما يأتي بقي الكلام في التصور بوجه ما ولعله  
أراد أن تصوره تعالى بوجه ماضوري حاصل لكل أحد ضرورة لا اختياراً  
فلا يجب على أحد أيضاً لأن الواجب هو العلم الاختياري المقذور لا يقال لأوجه  
لتخصيص المعرفة بالتصديق إذ قد يتوقف التصديق على تصور أحد طرفي  
القضية بوجه مخصوص فيكون تصور الواجب الذي هو الموضوع بوجه  
آخر غير الوجه البديهي الحاصل مقدمة الواجب المطلق وإن لم يكن الوجه  
الأخر كنهاله تعالى أيضاً وكذا يكون تصور الصفة التي هي المحمول بكنهها  
أو بوجه آخر مقدمة الواجب المطلق وعلى التقديرين يكون بعض التصورات  
المتعلقة بذاته تعالى وبأحواله واجبا أيضاً لا نقول لا يلزم من تخصيص  
المعرفة التي هي الغرض الأصلي بالتصديق تخصيص الفكر بالتصديق  
لكن على هذا لا وجه لآخر اج التعريف بالفردي يحمل النظر على

وان لم يعرفوا بخلاف اهل علم الباطن فعلى هذا المذهب يكون الهالك بمعنى  
 المعدم حقيقة لا يجاز فيه اصلا ومع ذلك لا يقتضى وقوع لعدم الطارى  
 بانقطاع التعلق الحاصل بالجبلى و بهذا يدفع ما قيل كيف يتصور عدم الطارى  
 على مذهب اليه ارباب علم الحقيقة وههنا مذهب آخر في حدود اطوار العقل  
 مختار عند صاحب المقاصد وهو ان الوجود كثير كالوجود الا ان السالك  
 اذا انتهى الى بعض المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات بل وجود نفسه

( قوله اى اجمع اهل الحق الى آخره ) قد تبوهم ان المراد باهل الحق الاشاعرة  
 خاصة وهم بعض المتفقين على الحديث وامكان الفناء فلذا صرح به وقيد انه  
 انما يصح بتقدير جملة فعلية في جانب المعطوف و ان يرجع فاعله الى بعض  
 المتفقين في الجمل السابقة و يستلزم ان يجعل غير الاشاعرة منهم اهل الباطل  
 فالوجه ان قيد شرعا في قوله واجب شرعا خارج عن الحكم المجمع عليه ههنا  
 وانما اتى بذلك القيد ليان انه ثابت بالشرع عند الاشاعرة لا باقل كارجء المعتزلة  
 فالجمعون في كلا المتعاطفين طائفة واحدة والتعبير باهل الحق للاختصار  
 و يؤيد ما في المواقف من ان النظر في معرفة الله تعالى واجب اجامانا  
 ومن المعتزلة و اختلف في طريق ثبوته فهو عند اصحابنا السمع عند المعتزلة العقل  
 ( قوله وهو الفكر الخ ) لا يخفى ان المختار عند المصنف ان النظر ملاحظة  
 العقل ماهو حاصل عنده لتحصيل غيره كما في المواقف وهو شامل للتصورات  
 المفردات والمركبة والتصديقات والفكر سواء جعله عبارة عن ترتيب الامور  
 للتأدى الى المجهول او عن مجموع الحركتين الثانية منهما مفضية الى ذلك  
 الترتيب اخص منه و لعل تخصيصه بالفكر لما يأتى من ان المراد من المعرفة

التصديق وهو لا يحصل الا بترتيب المقدمات ( قوله اى لاجل معرفته تعالى )  
 كذا في شرح المواقف والمقاصد وانما حلوا كلمة في على معنى لام التعليل كما  
 في الحديث لوجه الاول ان مدخول كلمة في المتعلقة بالنظر يجب ان يكون  
 معروضا للهية الحاصلة من الترتيب كما قالوا في تعريف الدليل بما يمكن التوصل  
 بفتح النظر فيه والمعرفة مفردة لانصالح لان تكون معروضة للهية الثانية  
 ان المعرفة عبارة عن العلة الغائية للنظر والترتيب لانها عبارة عن التأدى الى  
 المجهول في تعريف الفكر الثالث ان الواجب شرعا هو النظر لغرض معرفته  
 تعالى لا النظر لغرض آخر وان ترتب عليه المعرفة فنظر في الكواكب مثلا  
 لغرض استكشاف بعض احوالها الجوهلة وترتب عليه معرفة الله تعالى يجب  
 عليه اعادة النظر لمعرفة خاصة كالدليل الثاني والثالث من الادلة الواردة

الى الوجود الحقيقي الذي هو ذات الواجب تعالى القائم بذاته وحصل ذلك  
 التعاقب عند تجليه تعالى على الاعيان الثابتة التي هي الصور العينية له تعالى  
 المتخالفة بالاستعداد بمقتضى الاسماء الالهية المتقابلة كالتباين والبسط ورحيم  
 والقاهر وكيفية الجلي المذكور ر مجهرولة لا يعلمها الا هو فهذه الاعيان الثابتة  
 اللازمة لذات الواجب تعالى المتخالفة بالاستعداد مظاهر تجلي عابها الواجب  
 تعالى فظهر وجوده تعالى وصفاته فيها على حسب ما يقتضيه استعدادها  
 فصارت موجودات متخالفة لتخالف الاستعدادات فانما تشابهت انما تشابهت  
 الاستعدادات كالمرايا المتعددة التي تجلي فيها شخص ويرى فيها بصور  
 مختلفة معوجا ومستقيما طويلا وعرضا ايضا صغيرا وكبيرا على حسب ما يقتضيه  
 استعدادات المرايا مع عرض ذلك الشخص عن جميع هذه الاوصاف فالوجود  
 الحقيقي واحد ومع ذلك مبسط على جميع الممكنات الموجودة بالظهور فيها  
 عند الجلي لا باختلافها والمألوف فيها مادام ذلك التعاقب باقيا يطابق عليه  
 اسم الموجود مجازا بعلاقة المظهرية واذا انقطع التعاقب المذكور لا يطابق عليه  
 اسم الموجود لاحقيقة ولا مجازا فالممكنات الموجودة عبارة عن الاعيان الثابتة  
 بشرط المظهرية وعلى كل حال ليس لها وجود قائم بها فلا يطابق عليها  
 الموجود حقيقة فتكون معدومة ازلا وابدا في الحقيقة واذا قالوا الاعيان الثابتة  
 ما شئت راحة الوجود والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب السوفسطائي  
 بوجهين الاول لان السوفسطائي ينكر مطلق الوجود سواء كان وجود الواجب  
 او وجود الممكن والمنصوفة لا ينكرون وجود الواجب بل يحصر الوجود  
 فيه الثاني ان المنصوفة انما ينكرون وجود الممكنات باعتبار قياسه الى ذواتها  
 لا باعتبار قياسه الى الواجب ضرورة انهم لا يقولون ان ليس هناك شيء  
 موجود وانما يقولون ان وجود ذلك الممكن الموجود ليس له في نفسه بل هو  
 وجود موجود آخر ظهر فيه والسوفسطائي ينكره بكل اعتبار فاعلم ان هذا  
 المذهب مذهب وراء طور العقل وهم صرحوا بذلك وبانه لا طريق لاوصول اليه  
 الا بالكشف الذي نسبته الى العقل كنسبة العقل الى الوهم وقد اشار الامام الى  
 ذلك حيث جعل العلم الظاهر كمكان وضيق لا يرى منه شيء بعيد عن اطوار العقل  
 بل لا يرى من اواسط علم الباطن وانما يرى من ذروته واعلاء فقط شبهة حال  
 العارفين بحال من يترقى بانواع تعب الى رأس جبل شامخ لا يرى الشئ به يدغاية  
 البعد ويميرة كمال التمييز او سمي علم الظاهر به مجازا فان اعلمه بطاقون الموجود  
 على الممكنات مع ان اطلاق الموجود عليها مجازا بعلاقة المظهرية

ان حمل على معنى انه يلزمهم في مدعاهم فناؤهما فهو معارضة بان يقال  
 لو انعدم الكل لزم ذلك وان حمل على انه يلزمهم في استدلالاتهم بهذه الآية  
 بان يحمل على المعنى الذي فهموه فهو نقض اجالى بان ذلك الاستدلال مستلزم  
 لخصوص الفساد وهو امر ان الاول فناء الجنة والنار المخلوقتين الآن وفناء  
 اجزاء ابدان الانسان من الاعضاء والعناصر والارواح التي هي اجسام لطيفة  
 سارية في البدن سر يان الماء في الورد عند المتكلمين او هي وان كانت جواهر  
 مجردة عدت اجزاء من افراد الانسان والمراد بابدان الانسان افراده تسامحا  
 الثاني ان يعبد الله تعالى هذه الاشياء التي اعدمها بشهادة النصوص الدالة على  
 الحشر والاثابة في الجنة والعقاب في النار وكل من الامرين خلاف الواقع لما شرنا  
 في دليل الفريق الثاني من ان فناءهما يستلزم عدم دوام اكل الجنة وظلها وفناء  
 الاجزاء يستلزم عدم وصول الجزاء الى مستحقيه وان الاعادة يستلزم جواز اعادة  
 المعدوم بعينه والكل محال في هذا الايراد اشارة الى دليل مذهب الفريق الثاني  
 المختار عنده واجيب عن هذا الايراد بمنع امتناع الاعادة وبان الاعداد الآتي  
 لا يقدح في الدوام المتعارف سيما في دوام الاكل المتعاقبة في نفسها وبجواز ان  
 يحمل دوام الاكل والظل على الدوام بعد استقرار الاكل كالخلود فيجعل احدهما  
 واردادون الآخر تحكيمه قوله وقال الامام حجة الاسلام الى آخره منع للدليل  
 المذكور بعد المعارضة او النقص لكن يحتمل ان يحمل على ما ذكره الامام الرازي  
 من التجوز بعلاقة الاستعداد وان يحمل على ما في المشكوة من حل الهالك بمعنى  
 المعدوم على الحقيقة قوله وقال في مشكوة الانوار الى آخره هذا هو القول  
 بوحدة الوجود وتلخيص هذا المذهب ان الموجود انما يطلق حقيقة على  
 ما قام به الوجود في الذهن اما بان يكون ذلك الوجود عينه بان يكون منتزعا  
 من ذاته كما ذهب اليه الحكماء في الواجب والاشعري في الكل او غيره بان يكون  
 منتزعا من وصف زائد على ذاته كما ذهب اليه جمهور المتكلمين في الكل  
 فالمتفقون عن حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة وهم الصوفية شاهدوا  
 بطريق البدهة لا بطريق النظر الغير الخالي عن الشكوك والشبهات ان  
 ليس الموجود الحقيقي بهذا المعنى الاله تعالى واطلاق الموجود على الممكنات  
 مجاز بعلاقة المظهرية اذ ليس هناك وجودات متعددة يقوم بعضها  
 بالواجب تعالى وبعضها بالممكنات بل وجود واحد ذات الوجود تعالى وليس  
 معنى كون الممكنات موجودة ان يقوم بها الوجود بل معناها اتساقها بنوع اتساق

قطعاً لا يقال لعل مراده ان كل مرتبة متناهية معلومة له تعالى تفصيلاً وان كان  
 مجموع المراتب الغير المتناهية معلومة له اجلاً لا وحال الكل الجموعى يجوز ان يعابر  
 حال الكل الافرادى لاننا نقول بما ان يكون الاحاد المعلومة تفصيلاً في الازل  
 متناهية فيلزم عدم اتصاف الواجب تعالى بالمعلوم التفصيلية الممكنة له تعالى فوق  
 المنتهى ولا تكون فيجزي البرهان فلذا جزم السارح بالاجمالى في جميع المراتب  
 وانما اطبق كل الامايب الكلام ذقده صنفوا في تضائيل السارح مسائل في هذا  
 المقام ( قوله ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف الى آخره ) لم يقل بين العلم  
 والمعدوم اصرف لانه لا ينطبق على مذهب القائلين بان العلم اضافة وتعلق وانما  
 ينطبق على مذهب القائلين بانه صفة ذات اضافة اولاً بما الى ان المعتزلة مع  
 قولهم بنى الصفات الزائدة و بان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لم يجعلوا العلم  
 متعلقاً بالمعدوم الصرف بل بالمعدومات المتميزة في الخارج عند هر كما انشرنا  
 ( قوله فان قلت العلم الاجمالى الى آخره ) ابطلنا جواربه المختار بمنع الجريان  
 مستنداً بالعلم الاجمالى وهو سند مساو في الواقع اذ ليس لعدم الجريان مدار  
 الا بان لا تكون المعلومات متميزة وعدم تمايزها اما يكونها معدومات صرفاً  
 واما يكونها موجودة بصورة واحدة وقد ابطل الاول فلم يبق مع الجريان سند  
 سوى احتمال العلم الاجمالى فاذا بطل ذلك ايضا ثبت المقدمة المنزوعة لى هي الجريان  
 فورد سند المذكور ومنتسأوه قوله لم يصر ذلك الشئ معلوماً بالفعل  
 وحاصل الابطال ان العلم الاجمالى يثبت المعلومات الغير المتناهية ليس  
 علماً بها بالفعل بل بالقوة ولذا قالوا ان العلم باقاعدة الكلية ليس علماً  
 بالحكم الجزئيات لندرجة فيها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل والعلم  
 بالفعل انما يحصل بالاستنتاج منها بضم صغرى سهولة الحصول هذا  
 في العلوم التصديقية واما العلوم التصورية فلان العلم الاجمالى بجميع  
 انواع الحيوانات مثلاً بعنوان الحيوان ليس علماً بنوع الانسان بالفعل  
 بل بالقوة وانما يحصل العلم بالفعل بعد معرفة الفصل وانضمه اليه واذا لم يكن  
 العلم الاجمالى في الازل علماً بها بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور الذى هو  
 عدم كونه تعالى عالماً بالحوادث في الازل بل وقت حدوثها بحضورها  
 بذواتها عنده تعالى هذا لا يقال ان ارادانه يلزم ان لا تكون معلومة اصلاً  
 فنوع كيف وقد كان الكل معلوماً اجلاً وان اراد به فيلزم ان لا تكون معلومة  
 تفصيلاً فسلم لكن القائل يكون الكل معلوماً اجلاً لا يلزمه القول بكونه معلوماً

الشارح قد عرفت انه بعد استحالة تعلق العالم بالمعدوم الصريف بداهة لم يبق  
 للنافين للوجود الذهني وتميز المعدومات في الخارج هلم سوى القول بحدوث  
 اتعلق وقد دل عليه كلامهم حيث جعلوا معلومات الله تعالى كقدوراته غير  
 متناهية بمعنى لانقاف عند حد مع انها على تقدير القول بالوجود الذهني  
 غير متناهية بالفعل كما سيحى منه فهم النجا واليه للهرب عن امرين وذكرهم  
 اياه للهرب عن لزوم التغير في العلم لانفاي ان يكون ذلك القول للهرب عن امر  
 آخر اذ قد يكون الجواب الواحد جوابا عن اشكالات عديدة ومن المعاصرين  
 من قال استحالة تعلق العلم بالمعدوم الصريف ممنوعة فان ذلك المعدوم الصريف  
 لا يكون تميزا قبل التعلق وان كان تميزا بعده ولا يجري به سان التطبيق  
 في تلك الصور العلمية التميمة وانما يجري في الموجودات الخارجية وانت خبير  
 بان التعلق نسبة متأخرة عن الطرفين قطعاً فلا بد من تميز المعلوم قبل التعلق  
 قطعاً وذلك التميز اما في الخارج وهو في المعدومات باطل عند الاشاعرة واما  
 في الذهن فوقع فيما هرب من القول بالوجود الذهني وايضا اختصاص جريان  
 التطبيق بالموجودات الخارجية باطل قطعاً لان الاعداد عارضة للموجودات  
 الذهنية ايضا ولذا حكم المحققون بان زوجية الاربعة مثلا من لوازم الماهيات  
 العارضة بحسب كلا الوجودين ويجري التطبيق في كل ما عرض له الاعداد  
 عارضا ومعروضا قطعاً لا امرية فيه ولذا اتفق المحققون على جريانه في كل جملة  
 متميزة الاحاد في نفس الامر كما نقلنا ولذا قال المولى الخياي لکن يشکل بالنسبة  
 الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه  
 الشامل مفصلة ونسبة الانطابق بين الجمليتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل  
 ونقل عنه ان وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان  
 قدرته الشاملة انما يشمل ما لا يمتنع وجوده وانما تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية  
 مفصلة ممنوع انتهى اقول فقد اضطر الى العلم الاجمالي في المراتب الغير المتناهية  
 وان اثبت العلم التفصيلي في المراتب المتناهية ويجه عليه ان كل مرتبة فرضت  
 منتهى العلم التفصيلي ففوقها مراتب متناهية اخرى يمكن تعلق العلم بها تفصيلا  
 ولا يقف عند حد بالنسبة الى اذها نفا ما ان ينتهي العلم التفصيلي في حد فيلزم  
 ان لا يوجد العلم التفصيلي الممكن له تعالى وهو العلم التفصيلي بمراتب  
 متناهية فوق ذلك الحد او لا ينتهي في حد بان يكون جميع المراتب الغير  
 المتناهية معلومة له تعالى تفصيلا في الازل فيجري البرهان ويلزم احد المحذوران

ذهب اليه بعض المعتزلة من ان الفناء صفة موجودة تحدث في كل جوهر او لا  
ثم ينعدم ذلك الجوهر بمد الانصاف بها بانتضاها تلك الصفة انعدامه بعده  
وهو مع كونه باطلا ضرورة تخالف لمذهب الاشاعرة فلا يحتمل عليه كلام  
المصنف فاذا اشار الشارح في تفسيره الى معنى الطرفين الموجب لعدم الانصاف  
كما في قول الحكماء المشايخ ان الجسم المنصل قابل للانفصال اى لان بطرا عليه  
الانفصال فيقول لالان يقبله ويتصفه لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال  
في زمان واحد كأوجود والعدم واما نوههم بعضهم هنا من ان الامكان  
الوقوعي يستلزم وقوعه بالنقل فلا يحتمل التبول عليه اذلا اجتماع عليه بل  
مختلف فيه كما اشار اليه بقوله واختلفوا الى آخره فتوهم فاسد لانه مبنى على  
الغفول عن شمول الامكان الوقوعي بهذا المعنى للامكان الاستقبالي الذي هو  
صرافة الامكان بحيث لا ضرورة في شئ من الطرفين كما حققه الشيخ ابن سينا  
ونقله شارح المطالع من ان ماعدا الامور الاستقبالية يشتمل على ضرورة ما  
واقفها الضرورة بشرط المحمول بخلاف الامور الاستقبالية اذ لا تحقق  
الضرورة فيها الا اذا حضر الوقت وتمين احد الجانبين من الوجود والعدم  
فالامكان الوقوعي انما يستلزم وقوع الطرف الممكن بالفعل بالقياس الى الزمان  
الماضي او الحال لا الاستقبال او على الغفول عن ان المراد ههنا انه قابل للعدم  
الطاري في الاستقبال بالنسبة الى الازمنة التي تحقق وجوده فيها كما يدل عليه  
قول بعضهم سيقع الثاني ان قول الشارح وذهب الكرامية عدل قول  
المصنف قطعاً لا عدل قول الشارح فقال بعضهم انه سيقع كأنوههم البعض  
ولا يلزمهم انكار قيام الساعة بانفطار السموات وانتثار الكواكب وانكار  
الحشر الجسماني المنصوص عليهما في القرآن حتى يتوجه ان يقال انهم  
قائلون بالحشر الجسماني كما في شرح المقاصد لان القول بامتناع عدم  
الطاري لشيء من الاجسام لا يوجب القول بامتناع تفرق الاجزاء وعدم  
وقوع المجمع بعد تفرقها واما يلزم ذلك للفلاسفة القائلين بقدم العالم ونوع  
الانسان و بان الفلك لا يقبل الحرق والالتيام وذا صرح المصنف في موافق  
بان اهل المال والشراب عن آخرها اجروا على جواز الحشر الجسماني ووقوعه  
وانكرهما الفلاسفة فالكرامية والجاحظ مع قولهم بامتناع فناء الاجسام  
قائلون بجواز الحشر الجسماني ووقوعه لكن يجمع بعد تفرق الاجزاء لا بالاجزاء  
بعد الاعدام المنجمل عندهم واما ما يذكر الفلاسفة مع الكرامية فيجبها على ان  
رد الكرامية اهم من ردهم لان مخالفتهم كانت مبنية على القدم كما عرفت فمجرد

الثاني وثارة بإمكانه الذاتي فإن معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا إلى الذات  
هذا وارد عليهم بأن هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو المنازع فيدفعان بجوز  
ان يكون الشيء في ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما  
او كلاهما بعلته خارجة كالنفوس الناطقة الابدية مع حدوثها وكما يقول القديمة  
الابدية على رأى الحكماء ثم دفع الابرار المذكور عن الدليل الاول بأنه لما كان  
حكم الحدوث جواز العدم بالفعل صح ذلك الحكم هنا حتى يقوم دليل الامتناع  
ولم يبق هذا خلاصة ما في شرح المقاصد ولا جل كون الدليل الاول مختارا  
عند الشارح جعل هذا الحكم لازما لحدوث العلم ولم يجعله مسألة اخرى  
ولم يفسر العطف كما جعل وفسر في المسئلة الآتية ثم القا لئون بكون العالم  
قابلا للعدم الطازي هم الاشاعرة وابو علي وابوهاشم من المعتزلة  
ومخالفوهم في هذا الحكم بعض الفلاسفة والجاحظ والكرامية اما الفلاسفة  
فلذها بهم إلى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه واما الجاحظ والكرامية فيرفع  
اتفقهم معنا في حدوث العالم حكموا بامتناع عدمه الطازي هذا هو المذكور  
المصرح به في الشرح الجديد للتجريد في بحث المعاد وفي المواقف وشرحه  
وفي شرح المقاصد في بحث ان الجسم يبقى زمانين وفي بحث ان العرض لا يبقى  
زمانين وبهذا البيان ظهر امور الاول ان القبول ههنا بمعنى الامكان الوقوعي  
المفسر بعدم كون الطرف المخالف للحكم واجبا بالذات ولا واجبا بالغير بحيث  
لو فرض وقوع الطرف الموافق لم يلزم محال اصلا وقد يسمى ذلك بالامكان  
الاستعدادي كما في تعريفات الشريفة لكونه مستلزما للاستعداد التام الموجب  
لوقوع بالنسبة إلى الماضي والحال وقد يطلق عليه الامكان بحسب نفس الامر  
لعدم الامتناع بوجه من الوجوه كما يطلق على ما يقابل الامكان العقلي أي  
الامكان عند العقلي ذاتيا كان او وقوعيا فالعني ههنا ان العالم لا يمتنع عدمه  
الطازي في نفس الامر لاذاته ولا لعلته خارجة وليس المراد ههنا الامكان  
الذاتي المفسر بعدم كون الطرف المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا  
بالغير ولا الامكان بمعنى الاستعداد والقوة المفسر بكون الشيء من شأنه  
ان يكون وليس بكان بالفعل ولا بمعنى اتصاف القابل بالقبول كما توهموا  
اذ لا مكان الذاتي والاستعدادي يجامعان الامتناع بالغير بل قد قيل ان  
الاستعداد يجامع الامتناع الذاتي كما في استعداد الماء للهوائية مع الامتناع  
الذاتي قولنا الماء هواء وان كان هذا القول باطلا في نفسه اذ الاستعداد لحدوث  
الهوى لى لا لمجموع الهوى والصورة واما الحمل على الاتصاف فبني ٣ على ما

٣ قوله فبني على ما  
ذهب إليه بعض  
المعتزلة إلى آخره  
أشارة إلى بطلان  
قول من حل القبول  
على معنى الاتصاف  
ثم حل الاتصاف  
على معنى الوقوع  
بالفعل ولذا قال ان  
قوله واختلفوا في  
وقوعه يدل على ان  
ليس المراد معنى  
الاتصاف وذلك  
من قبيل الهذيان

يند

في كلامه للكلمين في ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ذاتي لازماني  
 كما توهم بعض الناظرين واطب غايه الاطاب ( قوله بل تقول توهم هذين  
 الامتدادين الى آخره ) ترقى من المنع الى الاستدلال العارى عن المعارض الذى  
 قدح فيه انما على تناهى الامتداد لزمانى كالامتداد المكاني الذى هو نظيره  
 يلا فرق بينهما في ان الوهم يحكم بعدم تناهيهما والبراهين القاطمة تحكم بتناهيهما  
 بلا مربة فتوبه واذا كان لزمان متناهي آه استدلال على اعلان قولهم ان كل  
 تقدم لا يجمع معه المتقدم المتؤخر فهو تقدم زمانى براسم موجود بعد الاشارة الى منعه  
 اذ على تقدير تناهى لزمان الموجود في الواقع لا يكون قولنا لم يكن قبله شئ بمعنى  
 وجد قبله زمان ولم يوجد فيه شئ آخر كما هو ظرفية قولنا قبله ظرفية زمانية كما  
 هي المتبادرة بل بمعنى انه لم يوجد هناك شئ لازمان ولا حادث آخر فيه في الواقع  
 وان وجد هناك بحسب التوهم زمان آخر يجعله الوهم ظرفا معه في الواقع فكلمة  
 قبل في قولها هذا للظرفية الزمانية الوهمية وهي لا توجب وجود زمان في الواقع  
 براسم موجود في الخارج وهو مراد من قال ان الظرفية في زمانية او تقول تلك  
 الظرفية زمانية واقعة في حيز النفي وصدق ذلك النفي لا يتوقف على تحقق القبول  
 الواقعة في حيزه كما ان صدق السالبة لا يتوقف على وجود الموضوع في الواقع  
 ولك ان تقول كذا قبل بمعنى مطلق المتقدم بشهادة البراهين والمراد بالشئ  
 الحادث لا مطلق الممكن كما هو لان مطلق الممكن شامل لصفات الواجب تعالى  
 وبالجملة فقد ثبت بالبراهين ما قاله المكلمون من ان تقدم عدم الزمان على وجوده  
 ليس بتقدم زمانى بل نوع آخر من التقدم ويتفرع عليه ان تقدم الواجب  
 تعالى على الزمان ليس بزمانى ايضا وهو لا ينافى كونه تعالى قديما بالزمان لانه  
 بمعنى ان لا يسبق على وجوده تعالى شئ من الازمنة الموهومة المقدره لاي معنى  
 ان لا يسبق شئ من الازمنة الموجودة مع انه على المعنى الثاني لا ينافى ايضا لكن  
 المعنى الاول ابلغ ( قال المصنف وعلى ان لعالم قابل للفناء ) اى كل عالم في العالم بجميع  
 اجزائه قابل للفناء كما يتضبطه الاستدلال على الوقوع المستحيل بالآية الآتية ان لم ان  
 مراد اهل الكلام من الفناء في هذا الكلام هو ان عدم الطارى على الوجود لا مطلق  
 العدم ولا مطلق الخروج عن الانتفاع به كالموت وتفرق الاجزاء وان جوزوا  
 المعنى الثالث في قوله تعالى ( كل من عليها فان ) في قدح من استدلال به على هذا  
 المطاب واذا فسر به الشارح المحقق ثم استدلو على هذا المطاب بآية يحدث  
 العالم فان العدم السابق كعدم اللاحق امدم التمايز وقد جاز الاول وكذا

او الجزم مطلقا ولو بتبعية الوهم فذلك التقدم او الجزم به مسلّم ولكن لانسلم ان  
 ذلك التقدم الوهمي او الجزم بتبعية الوهم لا يكون الا براسم موجود في الخارج  
 كيف ونحن نجزم بتبعية الوهم ايضا بان وراء العالم امتدادا مكائليا يتقدم بعض  
 اجزائه على بعض في الوضع اي في الاشارة الحسية والرتبة بالنسبة الى مبدأ معين  
 كمرکز العالم ضرورة ان العقل بتبعية الوهم بجزم بان الفرسخ الذي يلي محذب  
 المحدد من الامتداد المكاني الذي فوقه اقرب الى مركز العالم من الفرسخ  
 الذي بعده من شرع في الاشارة الحسية الى الفرسخ المبتدأ من مركز العالم  
 لا الى نهاية يشير الى الفرسخ الذي يلي المحدد او لاوي مابعد ثانيا فيكون الفرسخ  
 الاول متقدما على مابعد في الاشارة الحسية والرتبة وبالجملة مثل التقدم المذكور  
 الوهمي او الجزم بتبعية الوهم حاصل في اجزاء الامتداد المكاني وراء العالم  
 مع انه لاراسم ولا مرسوم قطعا بشهادة البراهين المبسوطة في محله وقد اشار  
 الى واحة منها هو برهان التطبيق كما اشرنا بل لاراسم في تقدم بعض الاجزاء  
 على بعض في الامتداد المكاني الموجود داخل العالم نعم عدم الزمان تقدم بهذا  
 المعنى على وجوده لكن ذلك التقدم ليس بزمانى بان يكون هناك امتداد براسم  
 موجود ويقع ذلك العدم في بعض اجزائه بل هو تقدم بمعنى آخر في هذا المنع من  
 الشارح منع قولهم ان كل تقدم لا يجمع معه المتقدم المتأخر فهو زمانى اذ لا دليل  
 لهم على هذه المقدمة سوى ما ذكر من ان الامتداد لا يكون كذلك الا براسم  
 موجود واذ لم يتم هذه المقدمة لم يتم انحصار التقدم في الاقسام الخمسة المشهورة  
 ايضا ولذا احدث المتكلمون قسما سادسا سموه تقدما ذاتيا وهو تقدم بعض  
 اجزاء الزمان على بعض آخر وتقدم عدمه على وجوده والترتوا ان التقدم  
 والتأخر الزمانيين لا يكونان الا فيما كان للتقدم والمتأخر زمانان معاير ان لهما في  
 كلامه اشارة الى ان التقدم والتأخر بين اجزاء زمان ذاتيان كالقدم والتأخر  
 بين عدم الزمان وبين وجوده كما ذهب اليه المتكلمون لازمانيان كما ذهب اليه الحكماء  
 واطارة ان التقدم والتأخر للذين لا يجمع معهما المتقدم المتأخر من الاعراض  
 الاولى لاجزاء زمان والالم يصح تسمية المتكلمين اياهما بالذتين لكنهما من  
 الاعراض الاولى العامة لوجودهما بين عدم زمان وجوده بلا زمان والعرض  
 الاولى لا يجب ان يكون خاصة لصدق يكون اللاحق للشيء بواسطة ذاتي اعم عرضا  
 ذاتيا ولو سلم فهما عرضان ذاتيان لمطلق الامور المتعاقبة اللاحقان لها بلا واسطة  
 عند المتكلمين سواء كانت تلك الامور اجزاء زمان او عدمه ووجوده فلا مخالفة

قوله وفي المذرك  
 السفلاية الخ لا يقال  
 على تقدير كون  
 الصور المنفصلة في  
 اذهاننا بيجاد المبادى  
 لم يبق وجه لقوله كان  
 العلم الاجالى فيناه  
 لاننا نقول بيجاد الصور  
 المنفصلة في اذهاننا  
 بمقد خلقة كسبنا  
 وبشرط التسوى  
 البدئية عندهم  
 ومبدئية الاجالى  
 بالتفصيل فينا معلوم لنا  
 بالوجدان لامبدئية  
 الاجالى للتفصيل في  
 المبادى فكان تشبيها  
 للمجهول بالمعلوم  
 ومع ذلك كانت  
 الصور التفصيلية  
 مقدورة للمبادى  
 ايجاد او مقدورة لنا  
 كسبنا فافهم سعد

جبل الاوهام على الحكم بصحته وهو ان الزمان لا قبل لعدم اذ لو فرض عدمه  
لوجد قبله زمان تمدد لالى نهاية فعدم الزمان مستلزم لوجوده مع عدمه وهو  
محل فكذا عدمه ثبت انه ازل ابدى وهو لو كونه نسبة لامتداد الحركة فيلزم عدم  
الحركة والجسم المتحرك وكان الوهم الذي هو سلطان القوى متداخلاً على  
مدركات العقل حتى فسر به الذي يوسوس في صدور الناس يخاف على بعض  
من ارباب عقلة على وهمه لاسيما لعكس ان يجعله معارضاً لدلائل الحدوث فتقول  
عقيدته عن مرتبة اليقين فارشد الى جهة انقراض ذلك الدليل الوهمي ايضا  
لايجرد المنع بل مع الاستناد الى نظرية القطعي البطلان وهو الامتداد المكاني  
لالى نهاية ولذا خص القدر بهذا الدليل وصح تأخير التذرع عن قوله وانما  
اشبعنا الكلام وحاصل القدر منع الملازمة بان يقال لانسل انه لو فرض عدم  
الزمان لوجد مع عدمه زمان كيف ووجود الامتداد الزماني لالى نهاية  
كوجود الامتداد المكاني لالى نهاية في كونهما من الاحكام الوهمية الباطلة  
فكما ان ليس فوق المحدد امتداد مكاني موجود بل موهوم محض فكذا ليس  
قبل الزمان امتداد زماني موجود بل موهوم محض وقوله وقوله انما يجزم تقدم  
بعض الى آخره اثبات لتلك الملازمة المنوعة بان يقال انما يجزم تقدم بعض  
اجزاء الزمان الممتد لالى نهاية على بعض آخر قدما لا يجامع معه المتقدم المتأخر  
فالجزء الذي فرض فيه عدمه متقدم على الجزء الذي فرض فيه وجوده بهذا  
المعنى ولا يكون الامتداد كذلك اي بحيث يتقدم بعض اجزائه على البعض قدماً  
بهذا المعنى او بحيث يجزم بذلك التقدم الا اذا كان له راسه موجود في الخارج  
وهو الآن السبيل الموجود عندهم بمنزلة الحركة بمعنى التوسط وان لم يكن  
نفس ذلك الزمان الممتد موجوداً في الخارج بل في الخيال عندهم بمنزلة  
الحركة بمعنى القطع فثبت قولنا لو فرض عدمه لزم ان يوجد مع عدمه زمان  
اذ لا نفى بوجود الزمان الممتد وجود نفسه في الخارج بل وجود منشأه وراسه  
فاجاب عنه بقوله ممنوع فانما يجزم الى آخره وحاصله انهم ارادوا تقدم بعض  
الاجزاء على بعض بهذا المعنى في الواقع او الجزم المطابق للواقع بذلك التقدم  
فهو ممنوع فانه انما يصح اذا كان للزمان الممتد الى الازل وجود في الواقع وهو  
اول المسئلة بل لزمان قبل العالم واجزاء ذلك الزمان واتصافه ببعض تلك الاجزاء  
بالتقدم على البعض الآخر كالموهومات محضه كاياب اشوال واجزم المذكور  
بقية الوهم وان ارادوا تقدم البعض على البعض في حكم العقل ولو غير مطابق

الى المطالب في آن  
سنوح القدمات  
المرتبة ثم انه قال في  
حاشيته على آداب  
العضدية المراد من  
السنوح مطلق  
الحضور الاعم من  
الاتصاف وربما  
بمحضر الشيء عند  
النفس بدون  
الاتصاف اليه كما في  
البصر ودفع به  
الاشكال بان السامع  
دفعه انما هو مقدمة  
واحدة لا مقدمة متان  
وانما تحصلان في نفس  
في آئين وبين كل آئين  
زمان عند الحكماء  
فثبتت الحركة  
والترديد فلا اتجاه  
لقوله والمرتبة بالفعل  
لا يمكن ان يسبح دفعة  
ولعمري انه مع علو  
كعبه روج مخترعات  
الشارح في هذا المقام  
مع انه كما ترى تثبت في  
آخر امره بمخترعات  
الفلاسفة في اصول  
عقائد الاسلام ثم  
تختر بعز وصنعه  
الى الائمة الاسلام

(محمد اسعد)

من المبادئ العالية من غير احتياج الى القوى ولما كان القوة المتصرفة وغيرها من القوى الجسمانية التي يتوقف عليها اتصالها وسائر التصرفات البدنية عندهم مستحيلة في حق المبادئ العالية في الواقع فلم يمكن للمبادئ ذلك التوصل فليس ذلك التوصل فيما للتفصيل في المبادئ بان يوجد فيهم صور مفصلة ونسقيدها وللانفس من حيث كونها قابلة مستفيدة وانما هو للنفس من حيث كونها فاعلة متصرفة في البدن و اراد بيان كون العلم الاجمالي في المبادئ علما بالفعل عندهم فقال ( قالوا والتعقل الاجمالي للمبادئ هو الخلاق للصور التفصيلية ) اي المعينة الخارجية والذهنية لان جميع أنحاء الوجود معلول خارجيا كان اودهنيا وقد اشار اليه في الرسالة الجديدة حيث قال كما ان العلم الاجمالي فيما مبدأ للتفصيلي كذلك العلم الاجمالي الالهي علة للصور التفصيلية في الخارج و وفي المدارك السفلية انتهى فنسبة الخلق والايجاد الى العلم الاجمالي مجازية من الاسناد الى السبب فان الخلاق عندهم هو المبادئ مع ان الخلق والايجاد عندهم عبارة عن ذلك العلم الاثالي بشرط تمام استعداد القابل لتفصيل المبادئ بالايجاد لا بتبديل بعض المعلومات عن بعض بدون الايجاد فان ذلك التبديل عبارة عن تفصيلنا وحاصل كلامه فلولم يكن التعقل الاجمالي علما بالفعل عندهم لما جعلوه خلافا لاستحالة خلق الموجود المعين بدون العلم به بالفعل لان العلم الكلي الشامل له وغيره لا يفيد صحة الايجاد بل لابد ان يكون ذلك المعين معلوما للخالق ولو بوجه كلي مختصر فيه بحسب الخارج كما سيحكي وليس معلومية ذلك المعين بذلك الوجه المختصر بالاستقلال بل في ضمن العلم الاجمالي بالكل وفي اختيار صيغة المبالغة في الخلاق مبالغة في كونه علما بالفعل من جهته ان الخلق عندهم هو العلم و لك ان تقول في نسبة الخلاق الى العلم الاجمالي تجريد بدعي مبنى على انتزاع علم اجمالي آخر قائم به ففيه مبالغة على المبالغة في ذلك ثم اراد ان يبين ان العلم الاجمالي فينا ايضا علم بالفعل فقال ( ولك ان تقول التعقل الاجمالي الى آخره ) فلولم يكن علما بالفعل لم يكن مبدأ للتفصيل في اذهاننا ولما كان فيه نوع شبهة بناء على ان التفصيل يحتاج الى التفاتات متعاقبة الى تلك الصورة المجملة ولذا اشبهه في كونه علما بالفعل بعض المتأخرين كما يشير اليه في بحث العلم عكس التشبيه المذكور في الرسالة الجديدة كالانحرفي ( قوله ثم اقول كما ان البعد الممكن الى آخره ) لما ابطال قوى ادلتهم على قدم العالم واثبت حدوثه في ضمن الابطال ببراهين قطعية لم يبق للعقل السليم مساع ميل الى مذهبهم الباطل اصلا لكن لما كان لهم دليل آخر

ميراني القبح بل سنوح  
المبادئ المرتبة بترتيب  
المبدأ الفياض فلا  
اختيار للمحدث فيها  
لا في ملاحظتها ولا في  
ترتيبها وان كان افاضته  
المبدأ الفياض اياها  
وترتيبها بالاختيار  
على مذهب المتكلمين  
وقال المحقق الثمري  
في حاشية المطالع ان  
الحديث بمجامع الحركة  
الاولى كما اذا تحرك  
النفس في المعقولات  
قاطع على مباديه  
لمرتبة فان قلت الى المط  
وان لم بمجامع الحركة  
الثانية واماننا فلانه  
كما قرر ان العلم  
التصديقي انما يحصل  
من العلم بالمقدمتين  
تقرر انه لا بد من  
ترتيبها فلولم تكونا  
مرتبتين بالفعل ان  
سنوحهما و ليس ينه  
و بين الحكمه الحدسي  
زمان يسع الترتيب  
فكيف يحصل من العلم  
بمقدمتين غير مرتبتين  
العلم بالحكمه الحدسي

وقد صرح في الحاشية

الاجمالي هو الصورة الجلية للكل اذا فصلت تحصل صور كثيرة فالصور الكثيرة  
 علم تفصيلي تنشأ من الصورة الاجمالية فالمدومات باعتبار حضورها في ضمن  
 تلك الصورة الاجمالية ليست بمدومات صرفة كما لا يحسن ولا يعني فانه انما يصحح  
 العلم التفصيلي دون العلم الاجمالي انتهى وذلك لان ما ذكره هذا القائل قد دفع  
 لزوم التعلق بين العلم والمدوم الصريف و صحح العلم الاجمالي بحيث لا يستلزم  
 الجهل بشئ من الاشياء كما هو معنى السؤال على ما عرفت ومنها ان التبر لا يزم العلم  
 وفاقا ما ان يكون كل معلوم تميرا عن غيره في الوجود العلمي فيكون لكل معلوم  
 صورة مغايرة لصور سائر المعلومات فيكون العلم بها تفصيليا لاجماليا او لا يكون  
 فلا يكون معلوما بالفعل لانها لازمة والجواب عنه لما كان كل موجود تميرا  
 كان التبر كما لوجود قسمين تمير استقلالي وهو لازم العلم التفصيلي وتمير تبني  
 وهو لازم العلم الاجمالي ولو توقف العلم بالفعل مطلقا على التبر الاستقلالي لما كان  
 القياس الحق الجمل واسطة دفعية في الاحكام الحدسية اذ ليس بين سنوح ذلك  
 اقياس و بين الحكم الحدسي زمان يسع الترتيب وليس السامخ مرتبا بالفعل  
 بل بالقوة لان سنوح دفعي والمرتب بالفعل لا يمكن ان يسبح دفعة ولا يكون  
 واسطة بدون العلم به بالفعل وقد تقرر ان العلم التصديقي انما يحصل من العلم  
 بالمدتمتين لا بالعلم بقدمة واحدة فذلك السامخ مركب من مقدمتين فصاعدا  
 وموجود في الذهن دفعة بصورة واحدة ومعلوم بجميع اجزائه بالفعل ثم اراد  
 نوع توضيح مع الاشارة الى ان الحكماء ايضا قائلون بكون علم الواجب تعالى  
 بل علوم جميع المبادئ العالية وهم الواجب تعالى مع العقول العشرة والنفوس  
 الفلكية علوما اجمالية فقال وهو اي العلم الاجمالي التعلل البسيط اي ليس له  
 اجزاء وتفصيل بالفعل الذي يجعله الفلاسفة اذا حصل لنا مستفادا من  
 المبادئ العالية حيث جعلوا للنفس الناطقة اربع مراتب اربعها العقل المستفاد  
 من العقل العاشر في مشهورهم ومن الواجب تعالى في محبة فهم كما سيحى منه  
 ولذا جمع المبادئ والتفصيل اي تفصيل المعلوم بذلك العلم الاجمالي وتمير بعضها  
 عن بعض بحيث يكون معلوما بصورة متعددة تفصيلا انما هو للأنفس من حيث  
 هي نفس اي من حيث انها متعلقة بالبدن تعالى لتدبير والتصرف وهي حبة  
 كونها فاعلة واما حبة اخرى هي حبة كونها قابلة وهي من حيث كونها  
 فاعلة تحتاج الى القوى البدنية الظاهرة والباطنة ومن جعلتها القوة  
 التصرفية التي من شأنها التركيب والتفصيل ومن حيث كونها قابلة لتستفيد

قوله واتبوا آياته الخ  
 الذي يظهر من جوابه  
 هذا ومن تفصيله  
 السابق في الحالة الثانية  
 ان التبر التبني مع عدم  
 كونه تميرا بالفعل علم  
 بالفعل قل تم فلا يتبع  
 ثبوت العلم الاجمالي له  
 تعالى والافتيح واما  
 ما اورده في البتة من  
 قوله ولو توقف العلم  
 بالفعل الخ فبيد نظن  
 من وجوه اما او لا  
 فلان في عبارته خلا  
 اذ اللفظ ان يقول اذ ليس  
 السامخ مرتبا بالفعل  
 بل بالقوة لان سنوحه  
 دفعي والمرتب بالفعل  
 لا يمكن ان يسبح دفعة  
 ثم يقول وليس بين  
 سنوح ذلك القياس  
 و بين الحكم الحدسي  
 زمان يسع الترتيب  
 لدفع ما عسى ان  
 يتوهم من الترتيب  
 بعد السنوح واما ثانيا  
 فلان كون السامخ  
 مرتبا بالفعل مما اتفق  
 عليه اهل العقول  
 و صرح به نفس في  
 تأليفاته حيث قال في  
 حاشية التهذيب ؟

تفصيلا بل هو يتفقد لانا نقول مبنى السؤال على العلم الاجمالي لكونه علما بالقوة  
يستلزم الجهل ببعض تلك المعلومات اذ لو كان الكل معلوما بالفعل لم يتصور  
هناك اجال فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عاليا بجميع ذوات الحوادث واحوالها  
في الازل بل وقت حدوثها (قوله قلت قد حقق في محله الى آخره) جواب يمنع عدم  
كون العلم الاجمالي علما بالفعل مستندا بتهتيقه في محله بان للعلم الاجمالي قسمين  
قديم يستلزم الجهل بتفاصيل تلك المعلومات كما توهمه السائل وهذا القسم محال  
في حقه تعالى وقسم لا يستلزم ذلك بل جميع التفاصيل معلومة للعالم ومع ذلك  
ليس لها صورة متعددة بل جميعها موجودة في العلم بصورة واحدة ولذلك جوز  
ثبوت العلم الاجمالي له تعالى القاضى بالافلاكي والمترتبة وجميع الحكماء وهم المراد  
من المحققين في كلامه فيما قبل وقال المصنف والحق انه ان اشترط فيه الجهل  
باتفصيل امتنع ثبوته له تعالى والافلاكي تمتنع وتفصيله ان العلم لما كان عبارة عن  
حضور المعلوم عند المدرك فللعالم بالمسئلة المعينة ثلث حالات الاولى حالته عند  
عدم الالتفات اليها وفي تلك الحالة ليس له علم بها بالفعل لعدم الحضور بل بالقوة  
الثانية حالته عند الالتفات اليها دفعة اجالا حين سئل عنها الثالثة حالته عند  
شروع الذهن في تفصيلها و تمييز موضعها عن محمولها ولا شك ان له في  
الحالة الثالثة علما به تفصيلا بصورة مفصلة وكذا في الحالة الثانية له علم بها بالفعل  
وان كانت اجزاؤها حينئذ مجتمعة موجودة في المدركة بصورة وحدانية لحضور  
صورة لكل عند المدرك وعدم التميز بالفعل لا يقتضى عدم الوجود كما ان عدم  
تمييز اجزاء الجسم المتصل بالفعل لا يقتضى عدم وجود شيء من تلك الاجزاء نعم  
ليس لشيء من الاجزاء المتصل وجود استقلالي لكن انتفاء الوجود الاستقلالي  
لا يوجب انتفاء مطلق الوجود بل جميع تلك الاجزاء موجودة بوجود الكل كما  
حققه الشارح في كتبه فكذا جميع اجزاء المسئلة الموجودة بصورة واحدة  
موجودة حاضرة عند المدركة بوجود تلك الصورة وان لم تميز بعضها عن بعض  
بالفعل وهذه الحالة الثانية ليست بمسبوقة دائما بالعلم التفصيلي اولا كما في المسئلة  
بل قد يسبح اقلونا سائح مركب اجالا كما في القياس الخفي في صورة الحدس  
وبهذا البيان اندفع ما اوردوا عليه من الاوهام منها انه يستلزم ان لا يكون  
الواجب تعالى عالما بالتفاصيل لانه ان اراد ان لا يكون عالما بالاشياء بصورة متعددة  
فغير محذور وان اراد ان لا يكون عالما بجميع الاشياء فغير لازم ومنها ما قيل ان  
التعلق بين العالم والمعلوم الصريف جاز في العقل الاجمالي واما ما قيل ان العلم

قطعاً لا يقال لعل مراده ان كل مرتبة متناهية معلومة له تعالى تفصيلاً وان كان  
 مجموع المراتب الغير المتناهية معلومة له اجمالا وحال الكل المجموعى يجوز ان يعاير  
 حال الكل الافرادى لانا نقول لما ان يكون الاحاد المعلومة تفصيلاً في الازل  
 متناهية فيلزم عدم اتصاف الواجب تعالى بالمعلوم التفصيلية الممكنة له تعالى فوق  
 المنتهى اولاً لتكون فجرى البرهان فلذا يلزم التاشرح بالاجمال في جميع المراتب  
 وانما اطابنا كل الاطاب الكلام نذفد صنفوا في تضليل التاشرح رسال في هذا  
 المقام ( قوله ان التعلق بين العالم والمعلوم الصنف الى آخره ) لم يخل بين العلم  
 والمعلوم اصرف لانه لا ينطبق على مذهب القائلين بان العلم اضفوه وتعلق وانما  
 ينطبق على مذهب القائلين بانه صفة ذات اضفة او الالباء الى ان المعركة مع  
 قولهم بنى الصفات الزائدة وبان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لم يعملوا العالم  
 متعلق بالمعلوم الصنف بل بالمعلومات الثبوتية في الخارج عندهم كما اشرنا  
 ( قوله فان قلت العلم الاجمالي الى آخره ) ابطال الجوابه المختار بتبع الجريان  
 مستندا بالعلم الاجمالي وهو سند مساو في الواقع اذ ليس لعدم الجريان مدار  
 الايمان لا تكون المعلومات الثبوتية وعدم تمايزها اما بكونها معلومات صرفة  
 واما بكونها موجودة بصورة واحدة وقد ابطال الاول فلم يبق لمع الجريان سند  
 سوى احتمال العلم الاجمالي فاذا ابطال ذلك ايضا ثبت المقدمة المنووعة التي هي الجريان  
 فورد سند المذكور ومتساؤه قوله لم يصبر ذلك الشيء معلوماً بالفصل  
 وحاصل الابطال ان العلم الاجمالي يتك المعلومات الغير المتناهية ليس  
 علماً بها بالفعل بل بالقوة ولذا قالوا ان العلم بالقاعدة الكلية ليس علماً  
 باحكام الجزئيات المندرجة فيها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل والعلم  
 بالفعل انما يحصل بالاستنتاج منها بضم صغرى سهولة الحصول هذا  
 في العلوم التصديقية واما العلوم التصورية فلان العلم الاجمالي بجميع  
 انواع الجزئيات مثلاً بعنوان الحيوان ليس علماً بنوع الانسان بالفعل بل  
 بل بالقوة وانما يحصل العلم بالفعل بعد معرفة الفصل وانضم اليه واذا لم يكن  
 العلم الاجمالي في لازل علماً بها بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور الذي هو  
 عدم كونه تعالى عالماً بالحوادث في الازل بل وقت حدوثها بحضورها  
 بذواتها عنده تعالى هذا لا يقال ان اريدانه يلزم ان لا تكون معلومة اصلاً  
 ممنوع كيف وقد كان الكل معلوماً اجمالا وان اريدانه يلزم ان لا تكون معلومة  
 تفصيلاً فليس كذلك القائل بكون الكل معلوماً اجمالا لا يلزمه القول بكونه معلوماً

الشارح قد عرفت انه بعد استحالة تعلق العالم بالمعدوم الصنف بدهاة لم يبق  
 للنافين للوجود الذهني وتميز المعدومات في الخارج ملجأ سوى القول بحدوث  
 اتعلق وقد دل عليه كلامهم حيث جعلوا معلومات الله تعالى ككقدوره انه غير  
 متناهية بمعنى لا تقف عند حد مع انها على تقدير القول بالوجود الذهني  
 غير متناهية بالفعل كما سيحیی منه فهم النجاء واليه للهرب عن امرين وذكرهم  
 اياه للهرب عن لزوم التغير في العلم لا ينافي ان يكون ذلك القول للهرب عن امر  
 آخر اذ قد يكون الجواب الواحد جوابا عن اشكالات عديدة ومن المعاصرين  
 من قال استحالة تعلق العلم بالمعدوم الصنف ممنوعة فان ذلك المعدوم الصنف  
 لا يكون متميزا قبل التعلق وان كان متميزا بعده ولا يجزى برهان التطبيق  
 في تلك الصور العلمية المتميزة وانما يجزى في الموجودات الخارجية وانت خبير  
 بان التعلق نسبة متأخرة عن الطرفين قطعاً فلا بد من تميز المعلوم قبل التعلق  
 قطعاً وذلك التميز اما في الخارج وهو في المعدومات باطل عند الاشاعرة واما  
 في الذهن فوقع فيما هرب من القول بالوجود الذهني وايضا اختصاص جريان  
 التطبيق بالموجودات الخارجية باطل قطعاً لان الاعداد عارضة للموجودات  
 الذهنية ايضا ولذا حكم المحققون بان زوجية الاربعة مثلا من لوازم الماهيات  
 العارضة بحسب كلا الوجودين ويجزى التطبيق في كل ما عرض له الاعداد  
 عارضا ومعروضا قطعاً لامرية فيه واذا اتفق المحققون على جريانه في كل جملة  
 متميزة الاحاد في نفس الامر كما نقلنا ولذا قال المولى الخيالي لكن يشكل بالنسبة  
 الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخله تحت علمه  
 الشامل مفصلة ونسبة الانطباع بين الجهتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل  
 ونقل عنه ان وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يتمتع العلم به كما ان  
 قدرته الشاملة انما يشمل ما لا يتمتع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية  
 مفصلة ممنوع انتهى اقول فقد اضطر الى العلم الاجمالي في المراتب الغير المتناهية  
 وان ثبت العلم التفصيلي في المراتب المتناهية وينجيه عليه ان كل مرتبة فرضت  
 منتهى العلم التفصيلي فتوقها مراتب متناهية اخرى يمكن تعلق العلم بها تفصيلا  
 ولا يقف عند حد بالنسبة الى اذها نفاها ان ينتهى العلم التفصيلي في حد فيلزم  
 ان لا يوجد العلم التفصيلي الممكن له تعالى وهو العلم التفصيلي بمراتب  
 متناهية فوق ذلك الحد او لا ينتهى في حد بان يكون جميع المراتب الغير  
 المتناهية معلومة له تعالى تفصيلا في الازل فيجزي البرهان ويلزم احد المحذورين

لزوم التعريف في علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة كما في شرح الموقوف حتى ذكر بعضهم ان علمه تعالى ثلثين قديم وهو بالنسبة الى الازليات والتجددات باعتبار انها تتجدد وحادث بالنسبة الى التجددات باعتبار وجودها الآن او قبل كما في الحاشية الخطابية والجواب عنه ان هذا القائل لم يتصور ولم يفهم معنى التعلق بالمعوم الصريف فان العلم بالشيء اما بحضور ذلك الشيء بذاته عند العالم كما في العلم الحضورى واما بحصول صورته سواء كانت تلك الصورة مأخوذة منه كما في العلم الحسولى الا فتعالى اولم تكن بل كانت متقدمة عليه سببا لوجوده كما في العلم الحسولى الفعلى ولما كان العلم بالشيء موجبا لتمرر المعلوم عند العالم وموجبا للاضافة بينهما باتفاق الحكماء، والمكالمين فكلما تحقق العلم في الواقع يلزم ان يتعلق العالم بالشيء بقدر هو اما ذات المعلوم او صورته الموجودة في علمه معنى تعلق العالم بالمعوم الصريف تعلقه به من غير حضور ذاته عنده ولا حصول صورته عنده وهذا مجرى مجرى ان يقل علمت شيئا لوجوده في الخارج ولم يخطر ببالى صورته اصلا وهذا سفطة بيته ولهذا حكم الشرىف المحقق بان القائمين بان العلم اضافة او صفة ذات اضافة وهم المتكلمون لا يندفع عنهم الاشكال بالعلم بالمعدومات الا باليات الوجود الذهنى او باليات تميز آخر غير الوجود كما قلنا بل نقول لو تحققى الاضافة فى الواقع ولم يتحقق كلا الطرفين بل احدهما فقط هو العالم يلزم بتحقيق احد المتضادين هما العالمية والمعلومية بدون الآخر وهو باطل بدهشة وعالية مبنى برهان التضايق ولهذا شتموا على ابي هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم وهذا القائل اشنع منه بكثير لانه انما نفي المعلوم المستحيل وقد وجهوا كلامه بما نقل عن الشيخ كالشرا وهذا القائل نفي جميع المعلومات المدومة ولا توجد له بناء على ان الاضافة بالمعلومية يتوقف على وجود التصرف بدهشة او على تميزه فى ظرف من الظروف اعنى الخارج والذهن وما ذكره من الوجود التقديرى انما يمكن فى تحقق العلم تقديرا وفرضا لا تحتمقا والنقض بالمقدورات وهم لان عدم تعلق القدرة بالمقدورات المدومة انما يتوجه على الذين للوجود الذهنى ايضا الاعلى للثبوت لان المقدورات المدومة فى الخارج متصفة بالمقدورية بمعنى صحة فعلها وتركها باعتبار وجودها العلمى لان الصحة بمعنى الامكان ويتصف به الماهيات فى الذهن واما ما ذكره من ان الانجاب الى حدوث التعلق ايسر لاهرب عن التعلق بالمعوم الصريف بل لاهرب عن لزوم التعريف فى علمه تعالى بالتعريفات فمع انه لا يتحدج فى شيء من مقدمات دليل

ذات المعلوم عنده ازلا وابدأ وكان ذاته تعالى لا يدخل تحت تصاريف  
 الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده تعالى مع جميع لزمانيات كل في وقته ونسبته  
 الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية  
 فيتعلق الصفة الازلية تعلقا اربابا بوجود المعلومات فيما لا يزال وتلخصه ان المصحح  
 للتعليق الازلي وجودات الحوادث فيما لا يزال وقد ذكره بعضهم ههنا وادعى انه اصل  
 من الالتجاء الى العلم الاجمالي لما فيه والجواب ان حضور المعلوم الصريح  
 الذي لا يميز له في الازل اصلا عند الواجب تعالى يدهي البطلان فضلا عن  
 حضوره ازلا وابدأ كما قال المولى الخالي وايضا لا يميز في حضور المتعنت ولا في  
 حضور المعلومات الممكنة التي لا توجد ابدأ بل ولا يصح في حضور الحوادث  
 الموجودة ايضا لوجهين الاول انه يستلزم اجتماع الموجودات الغير المنتهية  
 حاضرة ازلا وابدأ وبطله برهان التطبيق الثاني ان وجوداتها موقوفة على  
 اليجاد المسبوق بالارادة المسبوق بالعلم بها فلو كان المصحح للتعليق الازلي بها  
 وجوداتها الازلية لزم توقف العلم على نفسه وهو دور باطل وبالجملة هذا  
 احتمال باطل ولاجل بطلانه احتاج الحكماء الى ارتسام صور الحوادث في العقل  
 الفعال ولو اجالا والشخ ابن سينا الى ارتسامها في ذات الواجب مخالفا لاصول  
 الحكماء كما صرح به بعض المحققين في حاشية اثبات الواجب ومن ههنا يتضح  
 ان ما ذكره المتكلمون من ان العلم تابع لوقوع المعلوم محمول على العلم التصديقي  
 كما علم بان زيدا يعصى في وقت كذا وهذا القدر يكفيهم في دفع الجبر عن افعال  
 العباد لا محمول على ما هو اعم من التصوري كالعلم بنفس زيد بنفس عصيانه فان  
 يجادها مسبوق بالعلم للتصوري المتعلق بهما كما يشاهد في ان علمنا بان السرير  
 موجود متوقف على وجود السرير ووجوده موقوف على بناء الموقوف على  
 تصوره او لا فغاية الامر توقف العلم التصديقي على تصور طرفه ولا بأس فيه  
 فاعرف ذلك فانه من نفائس المباحث الخالص ما قبل استحالة تعلق العلم بالمعلوم  
 الصريح ممنوعة في التعلق العلي ودعوى البدهة غير مسموعة وما يتوهم من  
 ان التعلق نسبة وهي تقتضي وجود طرفيها فهو ايضا ممنوع في النسبة العلمية  
 فانها لا تقتضي وجود الطرفين بانفعال بل الوجود التقديري كاف فيها على  
 انه مقبوض بالقدرة الازلية المتعلقة بالحوادث المستدعية لنسبتها بين القادر  
 والمتدور ضرورة اتفاقا واما ما ذكره من القول بحدوث التعلق كما مصدر عن  
 بعض المتكلمين فليس للهرب عن التعلق بالمعلوم الصريح بل للهرب عن

قوله محمول على العلم  
 التصديقي الى آخره  
 وما يقال ليس للواجب  
 تعالى علم منقسم الى  
 التصوري والتصديقي  
 مدفوع بانه لا شبهة  
 في ان له تعالى علما  
 متعلقا بالنسبة  
 واطرافها فالمتعلق  
 بوقوع النسبة اولا  
 وقوعها شبهة بالمومنا  
 التصديقية وبغيرهما  
 شبهة بعلو منا  
 التصورية ومرادنا  
 ذلك وان لم يسموهما  
 بالتصور والتصديق  
 اللذين هما قسما العلم  
 الحادث او علم الممكن  
 و اشار الى ما ذكرنا  
 بعض الافاضل في  
 حاشية الخياطي شهيد

المعاقبة وهو من اصحاب الموجودات عند منبته كما ذهب اليه بعض الحكماء وما  
 بان تكون مثالا وشخاها حادنا في النفس وقت التصور من غير ان يكون هذا لا  
 ذلك كما ذهب اليه المتكلمون ويدل على ما ذكرنا قولهم في ان الوجود الذهني بانه  
 لو كانت النار موجودة لاحترقت اذهانا عند تصورنا اذن البين ان احتراق  
 الذهن انما يلزم اذا وجد في الذهن نفس النار لامتناعها وشخها وابسوا بقاها  
 بعالم المثال فثبت ما ذكرنا مع القول بان نفس الحوادث ليست بوجودها في الازل  
 لافي الخارج ولا في العلم امكن تعلق العلم بها في الازل بان تعلق صفة العلم بامثالها  
 واشباحها التي هي الصور العلية اللازمة لذات الواجب تعالى ولا يلزمه عدم  
 تعلق العلم بالنفس الحوادث في الازل اذ على هذا لا يمكن العلم بالمدومات الا بتعلق  
 العلم بامثالها الاستحالة التعلق بالمدوم بالمدوم الصرفة ثم اذ وجدت تعلق العلم بانها  
 مرة اخرى فلذا البتة للعلم تعاقبين ازل وحادث وانما يلزم ان لا تكون المعلومات  
 معلومة له تعالى في الازل لو لم يتعلق العلم بها اصلا بانها ولا بامثالها والجواب  
 اما ان تكون نفس الحوادث متصفة في الازل بالمعلومية او لا تتصف على الثاني  
 يلزم ما ذكره وعلى الاول يلزم وجودها في الخارج او في العلم لان صدق الموجهة  
 يتوقف على وجود الموضوع في طرف الثبوت ولما كانت ثبوت المعلومية لها في الازل  
 ثبوتا حقيقيا في نفس الامر لا ثبوتا فرضيا بمعنى لو وجد كان معلوما لزم ان توجد  
 الحوادث في الازل في نفس الامر وجودا حقيقيا لا فرضيا والوجود النفس  
 الامرى مخصص في الوجود الخارجي والعلوي لاثباتها في التحقيق هذا خلاصة  
 ما حققه الشارح في كتبه وهذا متوجه على تقدير ان يكون الحوادث معلومة  
 في الازل بامثالها من عالم الاشباح ايضا وليس متوجه على تقدير القول بالوجود  
 الذهني لانفس الماهيات كما هو التحقيق مع ان كلامه ههنا ينبغي على هذا التحقيق  
 وايضا يجري برهان التطبيق في تلك الامثال والاشباح على المذمبين فلزم  
 اما تاهي المعلومات او انتفاض اليه ان قطعا وبالجملة برهان التطبيق جار  
 في كل جملة مقبرة الاحاد في نفس الامر سواء كانت موجودات خارجية او ثابته  
 خارجية او موجودات علمية هي نفس الماهيات او امثالها واشباحها من عالم  
 المثال او من هذا العالم فلزم احد المحذورين و مراد الشارح ههنا التخلص عن  
 هذين المحذورين مع عدم الوقوع في ورطة اخرى وجمع هذا لانه لا يتخلص  
 من ورطة وتوقع في اخرى الرابع ان منهم من قال ان علم الواجب تعالى ليس  
 بمحصول تعلق العالم بصورة مأخوذة من المعلوم بل حضوره بحضور

وتبعه الشارح الجديد للبحر يد من انه مردود بل الامر بالعكس اذ الحكماء مع  
 قولهم بالوجود الذهني قائلون بتمايزها ووجهها المتكلمين النافين للوجود الذهني  
 قائلون بعدم تمايزها اذ لا وجود ولا ثبوت لها في الخارج ولا في لذهن فمدفوع  
 بما ذكره نفسه في بحث الوجود الذهني من ان التميز عند العقل لا يوجب وجود  
 التميز فيه وما نقلناه عن الشريف المحقق شامل لهذا المذهب ايضا لا مخصوص  
 بمذهب المعتزلة والجواب لاشبهة ان التميز عن الغير يقتضى وجود التميز او ثبوته  
 فانما ان يكون ذلك التميز موجودا في الخارج ارفى الوجود او ثابته في الخارج غير  
 موجود فيه واما كونه ثابتا في الذهن غير موجود فيه فلم يذهب اليه احد لان المراد  
 بالوجود الذهني مطلق الثبوت فيه ومطلق التميز غير التميز الخارجى كما صرح به  
 المصنف في بحث الوجود الذهني ولما كان فرقهم بين الوجود الخارجى وبين  
 الثبوت الخارجى باطلا في التحقيق كما ذهب اليه الاشاعرة وعامة الحكماء تبين  
 ان كل تميز في نفسه فهو اما موجود في الخارج او في الذهن فاذا لم يكن موجودا  
 في شئ منهما لم يكن تميزا اصلا فلو تعلق به التعلية في الازل يلزم تعلقه بالمعدوم  
 الصريف قطعا وقد اشار اليه المصنف حيث استدلو على ان المعدوم الممكن  
 شئ باله تميز وكل تميز ثابت في الخارج واورده عليهم المصنف باله منقوض اجالا  
 بالمتنعات التمايزة وتفصيلا باله ان اريد تميز المعدوم الممكن في ذاته القدر الثابت  
 في المتمتع وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب الثبوت والالكان المتمتع ثابتا  
 في الخارج ايضا وان اريد به غيره فمنوع وعليكم تصوره حتى تشكل عليه على  
 ان تقول اما ان يكون المعدومات تمايزة في نفسها فيجربى البرهان و يلزم احد  
 الخذورين لان مطلق التميز كاف في الجريان او لا يكون فيلزم تعاقب العلم بالمعدوم  
 الصريف الثالث انا اذا تصورنا الشمس مثلا يحصل في اذهاننا صورة شبيهة  
 بالشمس بدهة ولا نزاع فيه لعاقل وكيف ينكره المتكلمون والعلم بالحادث عندهم  
 مخلوق ومحض فبض من الواجب تعالى واطافة او ذات اطافة بين العالم وبين  
 تلك الصورة فيما كانت صورة امر معدوم في الخارج فلو لم يكن تلك الصورة  
 موجودة بوجه من الوجوه لم يكن الاضافة موجودة في الواقع لاستحالة تحقق  
 الاضافة بدون تحقق كلا المضافين فلا يكون العلم موجودا مخلوقا او بمعنى  
 كون منشأ اثره موجودا مخلوقا واما النزاع بين المتكلمين والحكماء في ان تلك  
 الصورة مساوية للشمس في الماهية النوعية كما ذهب اليه جمهور الحكماء وبعض  
 المتكلمين او مباينة لها اما بان تكون من عالم المثال والاشباح المجردة المسماة بالمثل

فالتار شارح المحقق الى بطلان جوابهم هذا بان مجرد صفة العلم غير كافية  
 في معلومية المعلوم بل لابد من تعلقاتها به ايضا فاذا كان التعلق حادثا لازليا  
 يلزمهم ما ارتكبه ابو الحارث البصري من المعتزلة من كونه تعالى طالبا لحوادث وقت  
 حدوثها لافي الازل تعالى شأنه عن ذلك فلا بد من القول بالوجود العلي الاجمالي في  
 التخاص عن هذه الشناعة وعن لزوم نهاى المعلومات وانتفاء البرهان وههنا  
 يبحث لا يتضح تحقيق هذا المقام يدونها الاول ان من المتكلمين النافين للوجود  
 الذهني من يقول بان المعدومات الممكنة لها ثبوت في الخارج في نفسه متفكا عن  
 الوجود الخارجي كما ذهب اليه المعتزلة فتكون متميزة في ذاتها في الخارج فلا تكون  
 معدومة صرفة فيصح تماق العلم بها لافلا يلزمهم تلك الشناعة وقد اشار اليه  
 الشريف المحقق في شرح المواقف حيث قال وبهذا التغاير الاعتباري يتدفع  
 الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية  
 مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فانه لا بد من  
 باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث الشرقية وادعى  
 ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز  
 الذي لا يترفق على وجود التميز لافي الخارج ولافى الذهن والجواب ان مرادهم من  
 المتكلمين النافين للوجود الذهني المتكلمون النافون له مع القول ببق ثبوت المعدومات  
 الممكنة في الخارج كالاشارة مع ان ما ذهبوا اليه يدفع الاشكال بتماق العلم بالتمتع التي  
 لا تميز لها اصلا لان يقال لا يمكن العلم بالتمتع بالكنه اذ لا ذلت له وانما يمكن بالوجه  
 وهو صورة ممكن من الممكنات فرضت وجهها له كما اشار اليه ابن سينا و اشار  
 اليه المصنف في المواقف في توحيد كلام ابي هاشم حيث ثبت علما بالعلوم وايضا  
 على ما ذهبوا به بجرى برهان التطبيق في الثابتات ايضا لان الكون في الاعيان  
 يستلزم الجز بان سواه سمي ثبوتا او وجودا خارجيا كما صرح به الشارح الجديد  
 للنجريد فيلزم ما نهاى المعلومات وانتفاء البرهان الثاني ان من المتكلمين  
 النافين للوجود الذهني واثبوت المعدومات الممكنة من ذهب الى تمايز المعدومات  
 مطلقا ممكنة كانت او متمتعة كما اشار اليه المصنف في المواقف حيث قال والحق  
 ان الخلاف في تمايز المعدومات وعدم تمايزها فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن  
 اثبته قال ليس التمايز بين المعدومات بل بين الموجودات الذهنية ومن نفاه قال  
 ان التمايز الذي يحكم به العقل فصعا بين المعدومات انتهى ملخصا و بمجرد تمايز  
 المعدومات في انفسها يصح تماق العلم بها اذ لا وما اورده عليه العلامة التناقض في

الشرط الاول من غير توقف على عدم الشرط الثاني بقى ان في كلامه اشارة الى ان عدم تناهي معلومات الله بحسب الوجود الخارجى اوصح فانما يصح بناء على ما زعمه الفلاسفة من قدم العالم واما عدم تناهيها مع القول بحدوث العالم فاحتمال باطل لم يذهب اليه عاقل فلا يتجه عليه ما قيل حدوث العالم لا يقتضى كون المعلومات باعتبار وجودها الخارجى متناهية لاحتمال كون الحوادث الغير المتناهية حادثة دفعة في زمان واحد مع انه منع السند وهو خارج عن قانون المناظرة واما ما قاله ذلك القائل ولا احتمال التعاقب الغير المتناهى فمع كونه منعاً للسند ايضا مدفوع بما اشرنا من ان المراد حدوث العالم باشخاصه وانواعه واجناسه والتعاقب الغير المتناهى يستلزم قدم النوع او الجنس لا يقال لعل مراده من الامور المتعاقبة تعلقات الارادة القديمة او تصورات مجرد قديم لا نأقول الامور المتعاقبة مطلقا حادثة وكل حادث من جملة العالم وليس المراد من الوجود الخارجى هو الوجود العيني بل بمعنى الخارج عن المدرك المعين وان كان موجودا في سائر المدارك ولذا جرى البرهان في الصور العلية التي هي من الامور الاعتبارية في التحقيق وجعله من مقولة الكيف بضرب من التشبيه كإحقيق في محله ( قوله فهى هناك مضمدة غير متكررة ) فقله في بحث العلم ومعنى الاجال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا مبنى على التعدد الخارجى او على التعدد بالامكان لا بالفعل فلان تناقض ( قوله واعلم ان المتكلمين الى آخره يشير الى بطلان الجواب الممكن ههنا بناء على مذهب المتكلمين النافين للوجود الذهني بان يقال ان اريد جريان التطبيق في المعلومات بحسب وجودها الخارجى فسلنا الجريان ولا يلزم منه بطلان البرهان لانها بحسب هذا الوجود متناهية فلا يتخلف مقتضى البرهان وان اريد جريانه فيها بحسب الوجود العلي فالجريان ممنوع كيف وليس لها وجود ذهني بمعنى الوجود العلي عند المتكلمين وانما يجري فيما دخل تحت الوجود ولما توجه عليهم ان يقال نفي الوجود العلي عن المعلومات يستلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بالحوادث في الازل اذ لا وجود لها في الازل حتى تخضر بذواتها عنده تعالى في الازل اجابوا عنه بان الاستلزام ممنوع كيف وان صفة العلم قديمة وتعلقاتها بالحوادث حادثة معها وانما لم يجعلوا تعلقاتها ازلية لان الحوادث التي لا وجود لها في الخارج ولا في العلم معدومة صرفة لا تتميز لها بوجه من الوجوه فلو تعلق العلم بها في الازل لزم تعلقها بالمعدومات الصرفة وهو باطل بدهة جليلة فلذا جعلوا معلومات الله تعالى غير متناهية بمعنى غير واقفة عند حد كدوراته تعالى كما شخروا به كتبهم

قوله بضرب من التشبيه اى تشبيه الصور الذهنية فانها لا تقبل القسمة واللا قسمة باعتبار وجودها الذهني كما لكيف باعتبار وجوده الخارجى بناء على ان العلم من الامور الاعتبارية ( امام زاده محمد اسعد )

ان يعلم علمه به لان هذا العلم شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا يلزم  
 ان يعلم علمه بعلمه لانه شيء آخر ويلزم التسلسل في العلوم وهو محال ببرهان التطبيق  
 واجاب عند المصنف بانه تسلسل في الاضافات التي هي تعاضات صفة العلم  
 والتسلسل في الاضافات غير ممنوع وحاصل قدح الشارح فيه انه كما يلزم تسلسل  
 الاضافات يلزم وجود المفهومات الغير المتناهية في علمه تعالى دفعة لان العلم  
 بالشيء والعلم بذلك العلم وهكذا لا يكون متعاقبة لتسلسلها بل دفعة وقد  
 كانت معلومات وقد جرى البرهان في مطلق الموجودات الخارجية والعلية  
 بل يجري في نفس تلك الاضافات لانها وان كانت امور اختيارية لكنها ليست  
 مما ينقطع باقطار الاعتبار قطعا فلا يخصص عنه وعن ثلثه مع القول بالعلم  
 التنصلي بل لا بد من القول بالعلم الاجمالي (قوله فارقات معلومات لله غير متناهية  
 الخ) اثبات لللازمة المتنوعة مع الاشارة الى ان ما ذكره المانع في مقام الاستدلال يصلح  
 للسندية لان وحدة العلم لا يوجب وحدة المعلومات وهذا مبني على ما ذكره اهل  
 الكلام من ان العلم الواحد القديم يتعلق بمعلومات متعددة وفاقا وانما الخلاف  
 في تعلق العلم الواحد بالحادث فلا يوجد لتفريع قوله فلا تعدد في المعلومات وبهذا  
 يدفع ان يقال لا وجه لهذا السؤال بعد قوله فلا تعدد في المعلومات الخ واما القول  
 بان توجد الاسئلة باجتماع كونها غير متناهية بحسب الوجود الخارجي فيجوز من  
 عنوان المعلومات فتدبر (قوله فلت على تقدير حدوث العالم الخ) تلميح الجواب  
 ان اراد بمرحليان برهان التطبيق في المعلومات جريانه فيها بالانتثار وجودها الخارجي  
 فليجربان مسلم وعدم التام في مجموع كيف وعلى تقدير حدوث العالم بانتهاصه  
 واتوابعه واجناسه يكون جميع المعلومات الموجودة في الخارج متناهية في كل زمان  
 وان انضم اليها الموجودات الاستقبالية الغير الواقعة في الخروج من القوة الى الفعل  
 عند حدوث حدود الازمنة او من حدود الممكنات وان اراد جريانه فيها بالانتثار  
 وجودها العيني فليجربان مجموع فان مرادنا بالعالم الواحد الاجمالي ان يكون  
 جميع تلك المعلومات الغير المتناهية موجودة في العلم بصورة واحدة فتكمه لا تعدد  
 في العلم لا تعدد في الصورة المعلومة بالفعل في هذا الوجود ثم ان مدار الجواب على  
 مجرد تجوز حدوث العالم ان هذا القدر كاف في مقام المنع ولا يتوقف على الحكم  
 بحدوثه حتى يتوهم ان حدوث العالم لا يثبت الا بعد ثبوت صحة برهان التطبيق  
 مع شرائطه وجود او عدما والكلام ههنا في صحة تدوين الشرط الثاني مع ان  
 حدوث العالم ثابت ببرهان التضاييف بل ببرهان التطبيق بمجرد صحته بدون

في المعلومات بقوله فيما سبق بل لهم ان يدفعوا ذلك الخ (قوله قلت لو كان الخ)  
 اي لانسلم انه لو صح ما ذكرته يلزم جريان البرهان في المعلومات وانما يلزم ذلك  
 لو كان علم الواجب تعالى بالاشياء متعددا مر كبا من علوم متعددة بصور مفصلة  
 وذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد  
 في المعلومات بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق وانما يتصور فيما كان هناك  
 آحاد متعددة مستلزما لمجموعات مترتبة (قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ) اظاهر  
 ان مراده ولاجل جريان برهان التطبيق في معلومات الله تعالى الغير المتناهية  
 اذا كان العلم بها بصور مفصلة ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى بتلك المعلومات  
 الغير المتناهية علم اجمالي بصورة وحدانية مرتبة في العقل الفعال بناء على  
 ان المعلومات لما كانت مترتبة عندهم بحسب الوجود الخارجي وكان العلم  
 بالمعلوم عندهم بسبب العلم بالعلل كانت مترتبة في الوجود العلي ايضا كما اشار اليه  
 بعض المحققين وكانت مجتمعة في ذلك الوجود فلو كانت معلومة له تعالى بصور  
 مفصلة مرتبة في العقل الفعال لجرى فيها برهان التطبيق عندهم لوجود  
 الشرطين فيلزم امانته المعلومات وما بطلان البرهان والكل باطل وايضا  
 لاجل ذلك ذهب بعض الفرق الى نفي علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية لان  
 ذلك البعض لم يجوز العلم الاجمالي ولا عدم جريان البرهان حيثئذ ولا بطلان  
 البرهان فانساق بالضرورة في زعمه الى ذلك القول الباطل وبهذا اندفع عنه  
 ان علم الواجب تعالى بالاشياء حضورى عند الفلاسفة وهو بحضور الصور  
 الخارجية المفصلة لا بصورة وحدانية علمية حتى يتصور فيه الاجمال وقيل  
 مراده لكون علمه تعالى واحدا بسيطا وعدم التعدد في المعلومات بحسب علمه  
 ذهب الاول الى الاجمال للاول وذهب الثاني الى نفي العلم بالاشياء الغير المتناهية  
 للثاني لكن ذلك النفي بمعنى نفي التعدد في المعلومات بحسب العلم لا بمعنى نفي العلم عن  
 بعضها فانه كفر وفيه انه على هذا الامتقابلة بين القولين لان الفلاسفة يقولون بعدم  
 التعدد وذلك البص حيثئذ يقول بالاجمال ولا دليل في كلام الشارح على  
 ان ما ذهب اليه البعض ايس بكفر نعم او كان اسم الاشارة اشارة الى ماهو الحقيقي  
 عنده كما دل عليه قوله كما ذهب اليه المحققون لدل على ذلك لكنه غير متعين  
 بل الظاهر ما ذكرنا تنبيهها على غاية صعوبة دفع السؤال المذكور بل فيه اشارة  
 الى التمدح فيما ذكره المصنف في المواقف وغيره في جواب الفرق الزائفة بانه  
 تعالى لا يعلم جميع الاشياء وان علم بعضها اذ لو علم كل شيء فاذا علم شيئا يلزم

على دعوى استلزام  
 الترتيب فان لزوم  
 جريانه في المعلومات  
 على هذا التقرير  
 بترتب المجموعات  
 فلا مجال لمنع جريانه  
 حيثئذ بجواز وقوع  
 الزيادة في الاوساط  
 ( امام زاده محمد  
 اسعد )

باطل بدهة فليس النزاع بين المشايخ وغيرهم في الجسم بعد الانفصال في ان  
ليس هناك موجود غير كل واحد من القسمين لان وجود الكل الجموعى يدبى  
وانما النزاع في ان ذلك الجموع وجود بالوجود الشخصى الحاصل له قبل  
الانفصال كما ذهب اليه المتكلمون والاشراقية او بوجودين سادتين بعد الفصل  
كما ذهب اليه المشايخ وما ذكره المتوهم من ان ليس هناك شئ يحتاج الى العلة بعد  
الاتحاد فوهم آخر اذ ليس مراد الشارح والمحقق الطوسى والبرهان البرهان  
السابق ان هناك شخصا آخر مقابرا للاتحاد يحتاج الى علة مستقلة غير علة الاتحاد  
وانه عند جعل كل واحد غير مجموع وانما يكون مجموعا لا يجعل آخر بعد الاتحاد حتى  
يتوجد ذلك بل مرادهم ان كلامنا للاتحاد يحتاج الى علة مستقلة على حدة  
ومجموع الاتحاد يحتاج الى مجموع العلة اذ كما ان مجموع المعلومات مجموع مستقل  
على كل منها كذلك مجموع العلة مجموع مستقل على كل واحدة من تلك العلة  
والمجموع الثانى علة للمجموع الاول وهذا التقدير يكتفى للشارح وغيره اذ به يتحقق  
وجود الكل الجموعى وراء الكل الافرادى يتحقق هناك مجموعات موجودة متميزة  
ولا يتوقف على كون ذلك المجموع شخصا آخر وراء كل شخص من الاتحاد  
وان اشبهت بعد ذلك فنقول ان الكل الجموعى كالاتحاد شئ يتغير عنه بناء له  
اجزاء كذا مثلا وكل شئ اما واجب او متمنع او ممكن ولما استحال الاولان تعين  
الثالث فنقول هذا المجموع الممكن امام وجود او معدوم والثانى باطل لان جمع  
اجزائه موجودة لانه عبارة عن الاتحاد الموجودة وليس له جزء آخر كالهية  
الاجتماعية والصورة النوعية للمجموع وراء صور الاتحاد وكل شئ وجد جمع  
اجزائه فهو موجود بدهة فذلك المجموع موجود جزئيا ثم ما ذكره ههنا باطل  
السند التوهم ان كان التوهم متعا او نقضا الدليل المعارضة بانه مستلزم بطلان  
ما يشهد به صريح العقل ان كان معارضة (قوله فان قلت فعلى ما ذكرت الخ)  
من ان الامور الغير المتشابهة مطلقا تستلزم ترتيب المجموعات بالطريقتين وهو الذى  
ذكره وتلخصه اوضح ما ذكره من استلزام الترتيب لجرى البرهان في المعلومات الله  
تعالى بالنسبة الى وجودها العلى بناء على انه يجرى حيثه في كل جملة تجزئة الاتحاد  
سواء كانت موجودات حارجية او موجودات علمية فيلزم اما تاهى المعلومات  
او انتقاس البرهان الخلف مقتضى الذى هو التاهى والكل باطل فبطل حديث  
الاستلزام فهو معارضة على دعوى استلزام الترتيب الذى تفرد به عن القوم وليس  
بمعارضة على ما ذكره من بطلان اشتراط ترتيب الاتحاد لانه اشارة الى عدم جريانه  
اذا كان معارضة

تمنى الجمعية بطلان  
الهية الاجتماعية فيما  
نسب اليه واما رابعا  
فلان حاصل ما افاده  
بقوله بل مرادهم ان  
كلامنا للاتحاد الى  
آخر ان المجموع عبارة  
عن الاتحاد الموجودة  
حتى استدل على  
وجوده بوجودها  
ونفى ان يكون له علة  
مستقلة وجعل مستقلا  
فعليك بطبيعة  
جماعة المتكلمين في  
اجراء البرهان مستغنيا  
عما ذهب اليه الشارح  
المفرد عن الاخوان  
(امام زاهد محمد ساعد)  
قوله اشارة الى عدم  
آه حيث منع من  
طرفه جريان البرهان  
في تطبيق غير المترتبة  
بمواز وقوع الزيادة  
في الاوساط لاقى  
جانبا للاتساع  
فاستفيد منه منع  
جربانه في المعلومات  
فكيف يسوغ له  
المعارضة على بطلان  
اشتراط ترتيب الاتحاد  
بلزوم جريانه في  
المعلومات بخلاف ما  
اذا كان معارضة

قوله بأن هناك غير كل واحد من الآحاد موجود آخر أقول في هذه الحاشية نظراً من وجوه أما أولافلان بيان موجود آخر يقوله سواء كان شخصاً واحداً أو شخصين فصاعداً يتناقض قوله ليس مرادهم أن هناك شخصاً آخر مغايراً للآحاد وأما ثانياً فإن الجموع النازعة في بقائه وجوده الشخصي بعد انفصال شخص مجموع ربما يكون له صورة نوعية تزول بالانفصال كما في الأجسام المركبة والمجموع الحاصل باتصال الآحاد ليس بشخص مجموع فإن هذا من ذلك وأما ثالثاً فإن كون بعض الألفاظ موضوعاً لكل المجموعى وغير مستعمل في الكل الأفرادى لا يستلزم أمره بوجوده وراء الآحاد بل الهيئة الاجتماعية يدل عليه ٢

في رسالة فقد جوزوا في هذا القدر كون مجموع ما قبل المعلول علة موجودة للمعلول الأخير بالذات وللمجموع المركب منهما بالواسطة مع تصریحهم بكون الأول جزءاً من الثاني ثم المحصر المذكور في كلامه أضاف بالنسبة إلى القدر فيه بعدم المجموع وراء الآحاد يعنى لم يقدر حوا فيه بأن يقال إن المجموع ممكن موجود يحتاج إلى العلة إذ ليس لذلك الاحتمال مساع عند العقلاء وإنما قد حوا بجواز كون الجزء علة للكل الممكن الموجود المحتاج إلى علة فاندفع ما قيل إن أراد أنه لا قدح فيه أصلاً إلا بهذا القدر في كونه ما في الرسالة حيث قدح فيه بجواز كون المجموع علة لنفسه أيضاً، على ما شتهر من انتفاء التقدم الذاتى بين المعلول وعلته التامة وإن أراد أنه لا قدح فيه وأردا غير مندفع إلا بهذا القدر فينا فيه أيضاً أنه قد دفعه في الرسالة أيضاً فإن قلت قد قد حوا بما نفاه أيضاً كما أشار إليه في الرسالة وذكره شارح المواقف حيث قال إن أريد بالمجموع كل واحد من الآحاد السلسلة فعلته ممكن آخر متسلسلاً إلى غير النهاية وإن أريد المجموع فلا نسلم أنه موجود إذ ليس الهيئة الاجتماعية موجودة في الخارج ثم اجابا عنه بأن المراد معروض الهيئة والهيئة خارجة عنه ولا شك في وجود الكل هناك وراء الآحاد قلت مراده لا قدح فيه بعد تحرير إن المراد من المجموع معروض الهيئة والهيئة خارجة كما صرح به في الرسالة إلا بهذا القدر لا بأن لا يكون معروض الهيئة موجوداً فلا شك (قوله وما توههم من أنه ليس هناك إلا الآحاد) التوهيم هو صدر المدققين حيث قال ليس هناك يمكن وجود وراء الآحاد وكل واحد من الآحاد قد وجد علته في السلسلة ولا شئ هناك يحتاج إلى علة بعد الآحاد ثم هذا التوهيم منع لقوله فإن مجموع زيد وعمرو الخ بل لقوله ومن بين أن واحداً الخ أيضاً ويمكن أن يكون معارضة لقوله فعلم الخ (قوله وهو فاسد بخلاف حكم العقل) بأن هناك غير كل واحد من الآحاد موجود آخر سواء كان شخصاً واحداً آخر في كل منها كما يدعيه المتكلمون والاشراقيون فيما كان الجسم واحداً بالشخص في ابتداء الخلق ثم فصل وعرض له الكثرة بناء على أن الوحدة الشخصية والاتصال أيضاً بلازمي الوجود الشخصي عندهم بخلاف المشائين أو شخصين فصاعداً كما إذا كان متعدداً في ابتداء الخلق ضرورة أن مفهوم الوجود لا بشرط الوحدة والكثرة كما يصدق على واحد من أفرادها يصدق على المتعدد من حيث هو متعدد منها والام يوجد فرد مثل القوم والجماعة والعسكر والجمع المنكر كرجال وسائر المقهومات التي لا تصدق على الكل الأفرادى بل على الكل المجموعى وذلك

في اثبات الواجب طرفين احدهما يتوقف على ابطال الدور والاسلسل  
والآخر لا يتوقف عليه وان لزمه بطلانها بعد ثبوت الواجب في الطريق  
الاول يعلم بطلانها اولا ويعلم ثبوت الواجب ثانيا وفي الطريق الثاني بالعكس  
( قوله فان محصله الخ ) يعني لولا الواجب في جملة الموجودات لترتب الممكنات  
الى غير النهاية اذ الممكن لا يستقل في وجوده بداهة واللازم محال اذ لو ترتب  
الممكنات الى غير النهاية لاستند كل منها الى علة وكذا استند ذلك لاستند  
المجموع الى علة ايضا يتبع انها لو ترتبت الى غير النهاية لاستند المجموع الى علة  
واللازم محال اما الصغرى من هذا القياس الخلقى فظاهرة واما الكبرى فلان  
ما كان جميع اجزائه محتاجا مستندا الى علة يكون محتاجا مستندا الى علة بداهة  
واما بطلان اللازم فلان المجموع لو استند الى علة فعملته اما نفس المجموع  
او جزؤه او خارج عنده والكل محال اما الاول فلا متنازع ان يكون الشيء علة لنفسه  
بداهة واما الثاني فلان العلة الكل يجب ان يكون علة لجميع اجزائه فيلزم ان يكون  
ذلك الجزء العلة علة لنفسه ايضا واما الثالث فلان الموجود الخارج عن جمع  
الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيلزم ان يكون بعض الممكنات مستندا الى  
الواجب على تقدير ان لا يكون شيئا منها مستندا الى الواجب وهو اجتماع التقيضين  
و في قوله مستند الى علة الموجودة فيها اشارة الى انه لا يمكن اثبات المطلوب  
بمجرد آحاد السلسلة بل لا بد من التمسك بالمجموع الموجود الممكن لا يمكن جميع  
اجزائه فلو لم يكن المجموع ممكنا موجودا محتاجا الى علة لم يصح البرهان  
وبهذا القدر ثبت وجود المجموع وراه الآحاد وان ثبت ذلك في جانب الكل  
ثبت ايضا في جانب الجزء وذلك لان المراد بالجزء اعم من الواحد والمتعدد والا  
لم يكن الترتيب حاصرا فيكون المراد بالجزء في قولهم ماهو الجزء في الواقع سواء  
كان واحدا او كثيرا اما هو الجزء ولو بحسب فرض العقل والفرض بطلان علة  
الجزء لا بطلان جزئيه ولما كان الكل موجودا كان جميع اجزائه موجودة قطعا  
ثبت ان المجموع موجود الاقل جزء من المجموع الموجود لا اكثر البرهان مبنى  
عليه ( قوله ولا قدح في هذا الدليل الخ ) يعني كما ان نفس البرهان مبنى على كون  
المجموع الاقل جزءا من المجموع الاكثر كذلك هذا القدح منهم بان يكون  
ما قبل المعلوم الاخير من المجموع علة للمعلوم الاخير بالذات وللمجموع  
المركب منهما بالواسطة فيكون الجزء علة للمجموع من غير لزوم ان يكون ذلك  
الجزء علة لنفسه وهكذا في كل مرتبة في غير النهاية وهو خلاصة ما فصله

قوله بل واجبا بل  
واحد الامتدادا  
المتعدد يمكن يحتاج  
الى اجزائه فتأمل  
عند

ثلاثة معلولات هي العقل الثاني ونفس الفلك الاول الاعظم وجسمه ثم اسندوا  
الى كل عقل باعتبار هذه الاوصاف الثلاثة ثلثة معلولات على نحو العقل الاول الا  
العقل العاشر اذ لم يكن له عقل آخر ولا فلك آخر عندهم بل لما في جوف فلك القمر  
من مواد العناصر وصورها وصور العناصر وسائر الحوادث عند تمام الاستعداد  
واورد عليهم الامام فخر الدين الرازي في شرح الاشارات بان هذه الاوصاف  
صفات اعتبارية في التحقيق فان كفت في التغاير فللبدأ الاول ايضا صفات  
اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم بدليل انهم اثبتوا له تعالى اختيارا بالمعنى الاعم  
المفسر عندهم بان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فله تعالى ارادات سمائة عندهم  
بالعناية الازلية فيحوز ان يكون له للمعلومات المتكثرة باعتبار تلك الارادات وسائر  
الاعتبارات من غير خلل في قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والفرق بين  
اعتبارات المبدأ الاول وبين اعتبارات العقل الاول مثلا تحكيم باطل واجاب عنه  
المحقق الطوسي بان المختار في مذهبهم استناد المعلومات المتكثرة الى الامور الموجودة  
دون الاعتبارات العقلية التي هي تلك الاوصاف الثلاثة مثلا فان استنادها  
الى تلك الاعتبارات ليس بمختار وان اشتهر في كتبهم وذلك المختار بان يصدر عن (ا)  
اي عن المبدأ الاول ب اي العقل الاول وعن (ب) اي وعن العقل الاول ج اي العقل  
الثاني وعن مجموع (ا ب ج) اي عن مجموع هذه الموجودات الثلاثة بمعنى ما يطاق  
عليه مجموعها حقيقة او مجازا بان يراد ثبوتها (د) اي الفلك الاعظم  
المتكثر في ذاته بان يصدر عن مجموع (ا ب) نفسه المجردة وعن مجموع (ب ج)  
هيولاه وعن مجموع (ا ب ج) صورته الجسمية وعن مجموع (ا ب ج) حقيقة صورته  
النوعية حتى يحصل معلولات متكثرة هي العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم  
واجزؤه الثلاثة في مرتبة واحدة من مراتب الوسائط اي بواسطة واحدة  
هي العقل الاول الصادر عن المبدأ الاول بلا واسطة هذا فقد ثبت وراء الآحاد  
الثلاثة اربعة موجودات متباينة الاثار ثلثة منها ثنائيات وواحدة ثلاثية وجعل  
كلها معاملة لموجود آخر مابين لسائر المعلومات والعلة الموجودة موجودة في مرتبة  
الايجاد بداهة وجعل الثنائيات في جملة الثلاثية فليس شئ منها خارجا عن  
مجموع الثلاثة ولا عينه لتباين الاثار الدالة على مغايرة المؤثرات فثبت ان كلا  
من الثنائيات جزء الثلاثية فثبت ما قصد من تأييد ان وراء الآحاد مجموعات  
موجودة بعضها جزء من البعض الآخر ( قوله وعلى هذا يثبت البرهان الخ )  
تأييد آخر وقوله من غير توقف مبنى على ما ذكره في الرسالة من ان لهم

برهان التطبيق وفاقا فذفوع بأنه ان اراد بالوجود الرابع ما هو الموجود في  
 الخارج فلزومه منوع اذا الموجود الثالث انما كان موجودا بحسب الخارج لتباني  
 جزئية الموجودين المنفصلين واما الموجود الرابع فجزؤه الثالث الذي هو مجموع  
 زيد وعمر وليس جزءا مابينا منفصلا عن جزئية الاولين وان اراد مطاق الموجود  
 ولو في الاعتبار العقلي فلزومه مسلم لكنه تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع  
 بانقطاع الاعتبار (قوله اي معروض الهيئة) الاجتماعية انما فسر به بذلك  
 التلا توجه عليه ان الهيئة الاجتماعية العارضة لمجموع زيد وعمر من الامور  
 الاعتبارية لامن الموجودات الخارجية فيكون مجموع زيد وعمر ومركبا من موجودين  
 ومعدوم هو الهيئة المذكورة والمركب من الموجود والمعدوم معدوم لان وجود  
 الكل يتوقف على وجود جميع اجزائه وحاصل الدفع ان الهيئة العارضة خارجة  
 عن المجموع المراد ههنا لا يقال الاجتماع والافتراق من الاعراض الموجودة عند  
 المتكلمين فلا حاجة الى اخراج الهيئة لانا نقول الموجود عند المتكلمين هو الاجتماع  
 والافتراق للذين هما من اقسام الكون في الخبر والمراد ههنا اجتماعهما في الوجود  
 في زمان واحد وفي ازمة متعاقبة سواء كانا مجتمعين بحسب الخبر بان لا يكون بين  
 خبريهما حيز اخر او متفرقين بان يكون بينهما حيز اخر ولا شبهة ان ذلك الاجتماع  
 من الامور الاعتبارية فان قلت بعد خروج الهيئة المذكورة فاما ان يكون التقييد  
 بالهيئة المذكورة داخل في المجموع المراد اولاف على الاول على المحذور بناء على  
 ان التقييد نسبة بين الهيئة العارضة ومعروضها ولا شيء من النسب بوجود  
 في الخارج عند المتكلمين سوى مقولاة الابن المنقسمة الى الاكوار ان الاربع هي  
 الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وعلى الثاني فلا مجموع هناك بل الاحاد  
 قلت فختار ان التقييد داخل لكن باعتبار وجود المعروض في الذهن لا باعتبار  
 وجوده في الخارج لان التقييد وسائر النسب معقولات ثابتة ولا يلزم ان لا يكون  
 هناك مجموع سوى الاحاد لانه انما يلزم لو لم يعرضه الهيئة الاجتماعية لاقى الخارج  
 لاقى الذهن (قوله وعلى ذلك بينتني) اي على ان المجموع موجود آخر سوى  
 الاحاد وان بعض المجموعات جزء من الآخر بينتني ما الخسارة بعض المحققين  
 في مذهب الفلاسفة وهو المحقق الطوسي وذلك لانهم لما ذهبوا الى ان  
 الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد جعلوا ابدا الاول الواجب الذي  
 هو الواحد الحقيقي مصدر المعلول واحد فقط هو العقل الاول ثم جعلوا العقل  
 الاول باعتبار اوصافه الثلاثة التي هي الوجوب بالغير والوجود والامكان مصدرا

قطعاً وان اتنى التركب المذكور نعم على تقدير ثبوت التركب يثبت الاستلزام  
 في كلا الجانبين ففيه ارجاء العنان واثبات الملازمة الممنوعة باعتبار المعروضات  
 فقط لان هذا القدر يكفيه ولاجل انه اثبات الاستلزام في احد الجانبين فقط  
 كان رتبة هذا الكلام دون رتبة الكلام السابق المبني على اثباته في كلا الجانبين  
 كما اشار اليه بكلمة ثم المستعملة ههنا في التراخي في الرتبة اذ لا تراخي بحسب الزمان  
 بين الاثباتين (قوله فان مجموع زيد وعمر والى آخره) لم يرد ان زيد اشخص وعمر و  
 شخص ثان ومجموعهما شخص آخر ثالث بل اراد ان الاولين شخصان متباينان  
 منفصلان ومجموعهما مع كونه عبارة عن الشخصين موجود ثالث غيرهما  
 بناء على ما ذكره المصنف في الموافق من ان مطلق الوحدة مساو للوجود  
 فكل ماله وحدة في الجملة ولو اعتبارية فهو موجود وكل موجود فله وحدة  
 في الجملة حتى الكثير وايضا ان مجموع زيد وعمر وانما يكون شخصا واحد الوكان  
 لذلك المجموع صورة نوعية اخرى وراء صورتيهما النوعيتين الانسانيتين وذلك  
 باطل بدهة فمجموع زيد وعمر مركب اعتباري كالعدد دون الطين ومجموع  
 زيد وعمر وخالد مركب اعتباري آخر كذلك ومع ذلك فالمجموع الاول جزء  
 من المجموع الثاني كان العدد جزء من العدد من غير محذور بالبرهان الذي ذكره  
 ههنا وماتوهمه بعضهم من ان هذا الدليل يعارض بالدليل الذي نقله عن  
 ارستطا ليس فانه يجري في معروض العدد ايضا والقول بان المجموع ليس له  
 صورة نوعية كالعدد يناقض قوله باختصاص ذلك بالكم لمنفصل توهم فاسد لان ما  
 جعله مختصا بالكم المنفصل ليس انتفاء الصورة النوعية عن الوحدات وكيف  
 يجعله مختصا به وهو متحقق في الافراد المنفصلة لكل كلي حتى الكم المتصل  
 لا تقطع بان مجموع الخططين او السطحين المنفصلين لم يكن له صورة نوعية  
 وراء صورتيهما بل ما جعله مختصا به هو حصول النوع بمجرد الاجزاء المادية  
 من غير صورة نوعية هناك اذ المركب لا يتم الا بمجموع المادة والصورة نعم لو قال  
 الشارح ومجموع زيد وعمر ونوع حصل بدون صورة النوعية وراء صورتيهما  
 ومجموع زيد وعمر وخالد نوع آخر حصل بدونها ايضا ومع ذلك فالمجموع  
 الاول جزء من المجموع الثاني لتوجه عليه تلك المناقاة لكن ذلك ظاهر البطلان  
 بل كل من المجموعتين من افراد نوع الانسان واما ما قيل لو وجد هناك غير زيد  
 وعمر موجود ثالث هو المجموع لو وجد هناك موجود رابع هو مجموع الثلاثة  
 وهكذا فيلزم من وجود موجودين موجودات مترتبة محتمة غير متناهية ويبطله

مشروطا بالاجتماع على وجه مخصوص لانه حاصل بلبي وجه كان كما عذر  
 فهو من قبل القسم الثاني قطعا و اقول سمع لي دليل على ان بس نوع العدد  
 صورة نوعية وراء الوحدات لان نوع الثلاثة مثلا لا يمتاز عن سائر انواع العدد  
 بان يقال هو الوحدات الكثيرة و لا بان يقال هو الوحدات الكثيرة المتجمعة  
 اي العارضة اما الهيئة الاجتماعية بل بان يقال هو الوحدات الكثيرة الثلاث  
 او بان يقال هو الوحدات الكثيرة لانه على الاثنين و احدا و الناقصة عن الاربعة  
 و واحد و الاول باطل و الا لكان نوع الثلاثة فضلا لنفسه و كذا الثالث و الا لكان  
 تصور حقيقة الثلاثة مستلزما لتصور الاربعة فتمين الثاني و من البين ان مفهوم  
 الاربعة على الاثنين و واحد متزع من الواحد الاخير لانه على الاثنين فيكون  
 ذلك المفهوم فضلا لنوع الثلاثة و مأخوذا من الوحدة الاخير لانه من الصورة  
 النوعية و راء الوحدات و بالجملة جنس الوحدة يعرضها الوحدة و الكثيرة و كونهما  
 من الامور الاعتبارية في التحقيق فالوحدة الواحدة هي الواحد و تصور الواحد  
 يدهي فلا دور و لا تسلسل محالا و بزيادة وحدة اخرى عليها يحصل و يتقوم  
 نوع الاثنين و بزيادة وحدة اخرى على الاثنين يتقوم نوع الثلاثة و هكذا الى غير  
 النهاية فليس في سائفة الاعداد غير الوحدات بقى ههنا كلام هو ان الغرض  
 الاصيلي من ابطال الشرط الثاني ابطال عدم تناسل النفوس الناطقة المتجردة  
 الابدية بعد حدوثها كما هو رأي ارسطو لكن في عروض الاعداد للجزرات  
 كلام فاللايق ان تعرض بتحقيق عروضها في الواقع ههنا يتم هذا الجواب  
 بلا ريب نعم الجواب الذي يذكره بعد لا يرد عليه ذلك ( قوله ثم عدم تركيب  
 العاد الى اخرى ) يعني لو فرضنا ان العدد بس بتركيب من الاعداد التي تحته  
 فاللازمة المذكورة ثابتة قطعا باعتبار معروضات الاعداد و ان لم تثبت باعتبار  
 الاعداد العارضة و ثبوت تلك الازمة بدهة يده عليها بان يقال لا ريب في ان  
 مجموع زيد و عمرو مع مجموع زيد و عمرو و خالد متساويان بمجموعتهما و كل شيء  
 بالنسبة الى شيء آخر محصور عقلا في ان يكون عينه او جزئه او خارجا عنه و من  
 تردد فيه فقد خالف مقتضى عقله و ليس المجموع الاول عين الثاني و لا خارجا  
 عنه بدهة فتمين كونه جزءا في هذا القول ابطال للنسأ الثاني من منسأفي  
 السؤال كما ان قوله و من البين ان واحدا و واحدا الى آخره ابطال للنسأ الاول  
 و تلخيص كلامه بس ما حكمنا من استلزام الترتيب في جانب معروضات الاعداد  
 مبنيا على كون العدد مركبا من الاعداد التي تحته كما نوهه السائل لانه ثابت

وذلك البعض وغيره من المحققين ان العدد المركب من قبيل القسم الثاني كالمسكر  
 لامن قبيل القسم الاول ولا من قبيل السرير للزوم المحذورين المذكورين فإرادهم  
 بقولهم لامن الأعداد هي الأعداد المشتملة على الصور النوعية سواء كانت  
 داخلية في ذاتها كصورة النوعية الانسانية او عارضة للوحدات كالصورة  
 السرية ولذلك صرح لهم في تركيبه من الأعداد التي تحت (قوله ومن البين ان  
 واحدا الى آخره) يعني ان مجموع الوحدات جزء من مجموع الوحدات الثالث مع  
 عدم الصورة النوعية فيهما وهذا الحكم بين يديهما ر بما يبدى عليه بما يأتي منه بعد  
 من ان المجموع الاول ليس عين الثاني ولا خارجا عنه بدهة فثبت كونه جزءا  
 للمحصر العتلى في ان الشئيين المتغايرين في الجملة ولو باعتبار اما ان يكون احدهما  
 عين الآخر في الواقع او جزءا او خارجا عنه ولما بطل الاول والثالث تعين الثاني  
 فلما ثبت كون الاثنين جزءا من الثلاثة فقد ثبت كون العدد جزءا من العدد  
 اذ لا فرق بين عدد وعدد آخر في هذا الباب فيثبت الملازمة المنوعة باعتبار  
 عارض الأعداد وباعتبار معروضاتها ايضا بناء على ان كون العدد جزءا  
 من العدد يستلزم كون معروض الاول جزءا من معروض الثاني وان لم يستلزم  
 العكس كما يشير اليه فيما بعد في هذا التعجب المبني على عدم المحذور مع هذا  
 الحكم البين ثبات الملازمة المنوعة قيل سمح لي دليل على ان لكل نوع من  
 العدد صورة نوعية وراء الوحدات هو ان الوحدة تصدق على الوحدات  
 اذ كل كلي يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها كما حققه الشارح  
 في حاشية البحر يد والظاهر ان ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكمية  
 لعدم دخول الوحدة تحت الكمية فلا يكون الوحدات بنفسها سدا او كما انفصلا  
 بل لابد في ذلك من صورة نوعية واجيب بان ما ليس بداخل تحت الكمية هو الوحدة  
 الواحدة لا الوحدات الكثيرة بل الكمية المنفصل هو الوحدات الكثيرة اى المقيدة  
 بالكثرة لاطلاقا كما حققه الشارح في حاشية البحر يد ايضا وفيه نظر لان المقيدة  
 بالكثرة مطلق الكمية المنفصل ومراد القائل ان الوحدات بنفسها لا تكون نوعا  
 معينان العدد والكمية المنفصل فله ان يعود ويقول الوحدات الكثيرة جنس  
 شامل للانواع ولا بد لكل نوع من فصل غيره عن سائر الانواع وقد تقرر  
 عندهم ان الفصول مأخوذة من الصور النوعية فقد ثبت ان لكل نوع صورة  
 نوعية وراء الوحدات الكثيرة واقلها الهيئة الاجتماعية العارضة للوحدات  
 كالهيئة السرية العارضة للاجزاء المادية الا ان يقال ليس حصول العدد

من خواص انواع الكم المنفصل بحث لا يوجد فيما سواها اصلا لاني انواع الكم  
 المتصل فنط كما توهوا ههنا ( قوله والجب ان بعض المتأخرين الى اخره )  
 يعني ان نفي ارستطاليس له وجه لانه انما نفسه لزعم ان لكل نوع من انواع  
 الاعداد صورة نوعية وراه الوحدات مغايرة بالنوع اصور سائر الانواع منها  
 وجبئذ يلزم المحذور المذكور قطعا ما نفي ذلك البعض مع تصريحه بان ليس لها  
 صورة نوعية وراه الوحدات فما يتجب منه اذ على هذا التقدير لا يلزم المحذور  
 المذكور والحال ان من بين واحد او واحد اجزاء من واحد واحد واحد واحد  
 واقتل ان يقول العجب من عكس اليد لان ما ذكره منظور فيه نظرا واضحا ما  
 اول فلاته ان ارادته على هذا لا يلزم المحذور المذكور فغيره مقيد للجب لجواز  
 ان يكون نفيه لمحذور آخر وان اراد انه لا يلزم محذور اصلا فنوع كيف ويلزمه  
 محذور توقف تصور العشرة بكنهها على تصور خصوصية بعض الاعداد  
 التي تحتها وهو باطل بدهاة وهذا المحذور هو المصرح به في الموافق بل هو العمدة  
 ههنا كما قلنا عن شارحه الشريف واما ثانيا فلانه لا ينكر احد من ذوى ملكة  
 الحكمة انقسام مطلق الكم انقسام الكل الى الاجزاء الممكنة فيه وعليه مبنى  
 التصنيف والتفريق والتقسيم المبحوث عنها في علمي الحساب والهندسة  
 فلانواع لاجدان الاربعة مثلا جزء من العشرة وانما الغرض في ان ذلك الجزء  
 عبارة عن محض الوحدات او عنها مع الصورة النوعية الفائضة عليها كما ان  
 الانسان ليس عبارة عن محض العناصر الاربعة بل عنها مع الصورة النوعية  
 الانسانية الفائضة على العناصر وتحقيقه انهم فسعو المركب الى حقيقى هو  
 ما فاض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى غير الصور النوعية  
 لاجزائه المادية فجمعها واحدا حقيقيا ويزن عليها آثار مخصوصة كالانسان  
 وغيره من انواع الاجسام وعلى هذا المركب جزء آخر وراه الاجزاء المادية  
 وهذا الجزء هو الصورة النوعية والى غير حقيقى هو ما لم يقض على مجموع الاجزاء  
 المادية صورة نوعية اخرى كما سكر المؤلف عن محض الآحاد وعلى هذا ليس  
 للمركب اجزاء سوى الاجزاء المادية وههنا صنف آخر مؤلف من الاجزاء المادية  
 والهيئة الراجعة على وجه مخصوص العارضة لها كما سكر المؤلف عن  
 الاجزاء المادية المجمعة على وجه مخصوص لا باى وجه كان كما سكر مع تلك الهيئة  
 السريرية على ان تكون داخلية في قوام نوع السرير واختلفوا في ان هذا  
 الصنف من القسم الاول او من القسم الثانى فقرر هذا فنقول مرادنا سطاوا

جميعها اذلا مدخل في تقويمها لخصوصياتها فالتقدير المشترك بينها الذي  
يبنى بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطابو نعم ربما يتعوض  
الدليل بان تركيبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركيبها من تلك الاعداد  
فيلزم الترجيح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحها وبما  
بانه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد  
المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال  
الاول ( قوله قلت هذا الكلام الى آخره ) يعنى تختار ان العدد مركب من جمع  
الاعداد التي تحته ولا نسلم انه يلزم حينئذ ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة بل نوع  
موجبة لتعدد تمام ما هيته وحقيقته وانما يلزم ذلك لو كان لكل عدد صورة  
نوعية متغايرة لوحدها وذلك ممنوع لجواز ان يكون كل نوع من العدد عبارة  
عن محض الوحدات التي ليس وراءها صورة نوعية اخرى مقومة لذلك  
النوع وحينئذ لا يلزم ذلك قطعا اذ لما لم يكن هناك سوى الوحدات جزء آخر  
مخالف لها بالنوع فكما ان المجموع الحاصل من جمع الاربعة الى الستة ليس  
الا عشر وحدات فكذا المجموع الحاصل من جمع الاثنين الى الثمانية وهذا  
كما ان المجموع الحاصل من جمع الدراهم الى الدراهم من نوع الفضة ليس  
الانواع الفضة سواء حصل من جمع اربعة دراهم الى ستة دراهم او من جمع  
دراهمين الى ثمانية دراهم بخلاف ما اذا اشتمل احد الجزئين في الجمع الاول  
على درهم من ذهب وفي الجمع الثاني على درهم من رصاص فاللجموع في الاول  
يكون مركبا من الفضة والذهب وفي الثاني يكون مركبا من الفضة والرصاص  
وهذان المركبان متخالفان بالنوع ولما توجه عليه ان يقال انهم صرحوا بان  
مراتب الاعداد انواع متخالفة لاختصاص كل مرتبة بانها متباينة كالمناطقية  
والاصمية وغيرهما كما اعترف به ومن البين ان مجرد الاجزاء المادية التي هي  
الوحدات ههنا غير كافية في تقويم النوع المركب بل لابد من الجزء الصوري  
جوهرها كان كالصوري النوعية لانواع الاجسام او عرضا كصورة السريرية  
نوع السرير بناء على ان المركب من الجوهر والعرض الحال فيه جوهر فيجوز  
كون كل نوع من انواع العدد عبارة عن محض الوحدات التي هي الاجزاء  
المادية فقط احتمل باطل اجاب عنه بقوله وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد  
نوعا الى آخره يعنى لادليل على ان شيئا من الانواع المركبة لا يتقوم بمجرد زيادة  
المادة فيجوز ان يكون انواع الاعداد من هذا القبيل وعدم التقوم في اكثر  
المواد لا ينافي تقويم البعض بل يجوز ان يكون التقوم بمجرد زيادة المادة

انه لو وجد امور غير متناهية مطلقا يلزم ان يوجد هناك غير الاعداد موجودات  
مترتبة بالذات وانما يلزم ذلك لو كان العدد الاقل جزءا من العدد الاكثر بان  
يتركب العدد من الاعداد التي تحته وهو ممنوع كيف وقد لفتنهر عن ارسطو ليس  
خلافه واذالم يكن العدد الاقل جزءا من الاكثر لم يكن معروض الاقل  
ايضا جزءا من معروض الاكثر فليس هناك سوى الاحاد موجودات مترتبة  
لا في عوارض الاعداد ولا في المعروضات وينقدح منه ما اسلفه من جريان  
برهان التطبيق في الامور المتعاقبة التي على لزوم مساواة جزء العدد لكانه ولما  
كان ما ذكره السائل لا يوضح سنده صالحا الاستدلال على خلاف ما دعاه  
من استلزام الترتب استنصر منه معا رضة بان يقال بل ذلك الاستلزام باطل  
لان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التي تحته فلا موجود هناك  
سوى الاحاد لا في الاعداد العارضة ولا في المعدودات المعروضة فلذا انتقل  
في مقام الجواب عن دابل المعارضة اولانا بمبالت للملازمة المنوعة ثانيا كما ينبغي  
( قوله فان تركب العشرة الى اخرى ) فليخصه العشرة اما ان تتركب من ستة  
و اربعة فقط او من ثمانية واثنين فقط او من تسعة وواحد فقط وهكذا  
واما ان تتركب من اثنين منها ومن ثلثة منها واما ان تتركب من جميع هذه  
الصور واما ان لا تتركب من شيء من هذه الصور لا على سبيل الافراد  
ولا على سبيل الاجتماع بل من الوحدات العشرة والاول باطل مستلزم للرجوع  
من غير مرجع والثالث باطل مستلزم لان يكون للعشرة حقايق مختلفة والثاني  
باطل مستلزم لكلا المحذورين فتعين الرابع قال في المواقف وشرحها وكل  
عدد يقوم بوحداته لا بالاعداد فالعشرة بمجموع وحدات مبالغها ذلك وقال  
ارسطوان العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد  
التي يتوهم تركيبها منها لا يمكن تصور العشرة بكنيتها مع الغفلة عن هذه  
الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور  
بخصوصيات الاعداد لذند رجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شهية  
فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة  
ور بما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولي  
من تركيبها من ثلثة وسبعة او اربعة وستة او خمسة وستة فان تركيب  
من بعضها لزم الترتيب بلا مرجع واذ اتركب من الكل لزم استغناء الشيء  
عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغنى به عما عداه  
فان قلت تجاز ان يكون كل منها مقوما لها باعتبار القدر المستترك بين

٧ الاعتبار فلا وجود  
لهما في نفس الامر  
بخلاف الاثنين والثلثة  
وسائر مراتب الاعداد  
التي هي امور اعتبارية  
ايضا فان مبادئ  
انتزاعها موجودة  
في ضمن المجموع  
الموجود فكيف  
موجودة بالفعل  
في نفس الامر نعم  
لو كان مبادئ انتزاع  
الثاني والثالث وغيرهما  
موجودة ايضا بدون  
الاعتبار بان يكون  
هناك بعد تعين المبدأ  
ما يوجب التثنية  
والثالثة واما لهما  
لكان لهما وجود في  
نفس الامر ايضا وان  
لم ينتزع بالفعل فافهم

سبح

مترتبة هي معروضات تلك الأعداد المترتبة ولا يتوهم ان العدد الغير المتناهي لا  
 يزيد عليه واحدا رعدد آخر لانه انما لا يزيد عليه في جانب اللاتناهي لافي جانب  
 التناهي كما ههنا والفرق بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكره فيما سبق ان اتسلسل  
 ههنا في جانب المعاومات اذا العلة الاولى التي هي الواحد متمين ليس قبله علة  
 اخرى وفيما سبق في جانب العمل المتمين هو المعلول الاخير الذي هو المجموع  
 الاخير ولم يوجد اول الاجزاء وههنا او هام فاسدة مبنية على الغفول من  
 سياق كلام الشارح وسبق قد منها ما قبل الظاهر ان المراد من تحقق الواحد  
 والاثنين وغيرهما تحققهما في اصل الامور الغير المتناهية لا تحققهما في المجموعات  
 المذكورة بلا حاجة الى اثبات المجموعات واجراء التطبيق فيها بل يمكن  
 التطبيق في نفس تلك الامور الغير المتناهية بناء على اثبات الترتب بينها باعتبار  
 عروض لعدد وان لم يكن بينها ترتيب مع قطع النظر عن عروض العدد لها  
 وحاصله لا بد من تحقق الواحد والاثنين وغيرهما ولا شك ان الثاني منها ترتيب  
 على الواحد والثالث على الثاني وهكذا فيطبق السلسلة المبتدأة من الواحد الى  
 آخره وليت شعري ما معنى ترتيب الثاني على الواحد والثالث على الثاني من الآحاد  
 الغير المترتبة بوجه وانما المترتب على الواحد هو الاثنان وعلى الاثنين هو الثلاثة كما هو  
 صريح عبارة الشارح نعم تلك الأعداد انما اعتبر عروضها للاحاد لا للمجموعات  
 لكن بعد عروضها للاحاد حصل هنالك المجموعات مترتبة كتراتب الأعداد ومنها  
 ما قيل هذ طريق آخر في اثبات الترتب وحاصله وان لم يكن بين الآحاد ترتيب  
 بحسب ذواتها لكن قد يعرضها عوارض مترتبة نصير الاجزاء ايضا مترتبة بالتبع  
 مثل الواحد والاثنين والثلاثة ولا يخفى ان ما سيحى من قوله ثم عدم تركيب العدد  
 من الأعداد التي تحتها الى آخره صريح في انه جعل معروض العدد الفوقاني مرتبا  
 على معروض العدد التحتاني بالذات لا بتسمية ترتيب العدد الفوقاني على العدد  
 التحتاني وبالجملة ما سبق منهم من استحالة العدد او مطلق الكيم الذي يساوي جزوه  
 لكلمة يدل على ان مراده اثبات الترتب الذي بين مراتب الأعداد العارضة وما سيحى  
 منه يدل على ان مراده اثبات الترتب الذاتي بين معروضات المراتب فثبت ما قلنا من  
 ان مراده لزوم المجموعات المترتبة من وجهين ( قوله فان قلت الخ ) منأ هذا  
 السؤال امران احدهما شهرة ماشتهر عن ارسططاليس وثانيهما توهم ان كون  
 معروض العدد الاقل جزءا من معروض العدد الاكثر موقوف على كون العدد  
 الاقل جزءا من العدد الاكثر ومورده الملازمة في الدليلين لانه منع بان يقال لانهم

قوله وليت شعري الى  
 آخره لا يقال لعل  
 مراده ان الثاني  
 من حيث انه ثان اي  
 من حيث اتصافه  
 بالثبوتية يتوقف على  
 الواحد من حيث  
 انه واحد وهكذا  
 الكلام في الثالث  
 والرابع الى غير النهاية  
 لا نا نقول الثبوتية  
 والثابته واخواتها  
 انما تعرض الآحاد  
 في نفس الامر اذا كان  
 لها ترتيب في نفسها  
 واما اذا لم يكن لها  
 ترتيب في ذاتها  
 فعروضها باعتبار  
 الذهن واحدا منها  
 مبدأ وواحدا آخر  
 ثانيا وثالثا وهكذا  
 وينقطع ٧

تسعة آحاد ثمانية مجموعات منها فلذا جعل مبدأ تسعة مجموعات بازا، مبدأ  
ثمانية مجموعات والثاني من الاول بازا، الثاني من الثاني فهو هكذا الى ان يجعل المجموع  
الثامن من الاول بازا، المجموع الثامن من الثانية فقد انتهى مجموعات الثانية  
وكان هناك ثمانية آحاد هي تفاضلات المجموعات فاذا سقطناها عن المجموع  
الاول المركب من العشرة انتهى المجموع الاول الى الاثني الذي هو المجموع  
التاسع من المجموعات المدرجة فيه واذا ضم الاثنان الى الآحاد التية المتناهية  
كان مجموع آحاد المجموع الاول عشرة متناهية (قوله وان شئت قلت الى آخره)  
هذا دليل آخر على ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتيب المجموعات  
الموجودة في صنعها بدل قوله لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد الى  
آخره فمراده وان شئت في بيان ذلك الاستلزام قلت لو وجد الامور الغير المتناهية  
مطلقا فلا بد من تحقق الواحد والاثني والثلاثة وغيرها من المراتب الغير المتناهية  
فيلزم ان يوجد هناك غير تلك الآحاد مجموعات مرتبة هي مراتب الاعداد  
الغير المتناهية التي بعض تلك المراتب جزء من البعض الآخر ومعروضات  
تلك المراتب ويجري برهان التطبيق في تلك المجموعات المترتبة باطباق السلسلة  
المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة من الاثني ويلزم انها وهما في مرتبة  
واحدة من مراتب الاعداد التي كل مرتبة منها متناهية الآحاد ومجموع الآحاد  
المتناهية للمراتب المتناهية متناهية فيلزم تنهاى الاعداد العارضة وتناهي  
الآحاد المعروضة لها اما جريان البرهان في سلسلة المعروضات المترتبة فظاهر ولما  
جريانها في سلسلة الاعداد العارضة فلانه انما لا يجري في سلسلة الاعداد التي  
لا تميز لها في نفس الامر وهي الاعداد التي لم تعرض للوجودات واذا عرضت  
للوجودات كان لها غير في الواقع فيجري البرهان فيلزم امامساواة جزء العدد  
لكله او انتهاى مراتبه على تقدير لانهاية الكل بحال كما اشار اليه فيما سبق  
والحاصل مراده لو وجدت امور غير متناهية يلزم ان توجد هناك مجموعات  
مترتبة من وجهين احدهما سلسلة الاعداد العارضة والاخر سلسلة المعروضات  
المعرضة للسلسلة الاولى ويجري برهان التطبيق في كل من هاتين السلسلتين  
ويلزم منه ان يكون الامر كذلك في الدليل الاول لان المجموع بلا واحد يعرضه  
عدد غير متناهى ومع الواحد يعرضه عدد آخر غير متناهى ايضا والعدد الاول  
جزء من العدد الثاني فيلزم ان يوجد هناك اعداد غير متناهية بمصفاها جزء  
من البعض الآخر وكل منهما غير متناهى المراتب فكالم ان يوجد مجموعات

فتغيير الدليل لان ذلك الدفع كان متعاليجر يان برهان التطبيق باعتبار ملاحظة  
التطبيق الاجالى بين الآحاد الغير المترتبة وهذا كان اثباتا لجر يان برهان التطبيق  
باعتبار ملاحظته بين المجموعات المترتبة اللازمة لمطلق الآحاد (قوله فاذا توهم  
تطبيق المجموعات المترتبة الى آخره) يعنى ان المجموع الاول هو مبدأ جميع  
المجموعات المندرجة فيه والمجموع الثانى مبدأ جميع المجموعات المندرجة فيه  
وثانى المجموع الاول فى الواقع والمجموع الثالث ثالث المجموع الاول وثانى المجموع  
الثانى فاذا توهم انطباق المبدأ على اللبدأ والثانى من المجموع الاول على الثانى  
من المجموع الثانى والثالث على الثالث وعلى هذا الاسلوب كل نظيره فى مرتبته  
من مراتب الاعداد فلما ان يوجد بازاء كل مجموع من المجموعات المندرجة  
فى المجموع الاول واحد من المجموعات المندرجة فى المجموع الثانى فلزم مساواة  
الجزء للكل لتساوى مجموعا تهما حينئذ ولا يوجد فيلزم انتهاء المجموعات  
المندرجة فى المجموع الثانى بل فى المجموع الاول مع فرض لانتهايهما اللازم  
لفرض عدم تناهى الآحاد مطلقا والكل باطل فظهر تناهى المجموعات  
الموجودة فى ضمن كل جملة (قوله والمجموع الذى ينتهى الى آخره) جواب  
سؤال مقدر اوردته فى الرسالة حيث قال فان قلت اللازم من التطبيق بين  
المجموعات تناهى المجموعات لانها بمنزلة الآحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهى آحاد  
المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية  
قلت بل يلزم منه تناهى آحاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهى  
المجموعات ينتهى بعد اسقاط الآحاد المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع اقل  
منه وذلك هو الاثنان انتهى والحاصل ان ما توهمه هذا السائل انما يرد لو  
لم يكن بعض تلك المجموعات مندرجا فى البعض الآخر اندراج الجزء فى الكل كعشر  
جمل متباينة بالذات غير متناهية الآحاد وليس كذلك فتتهى المجموعات التى  
يندرج بعضها فى بعض هو المجموع الذى لم يندرج فيه مجموع آخر وذلك  
المجموع يمتنع ان يكون غير اثنين واذا انتهى سلسلة المجموعات كان عدتها  
متناهية ولما كان التفاضل بين كل مجموعين متوالين بواحد كان تفاضلات  
المجموعات المتناهية آحادا متناهية وهى التى استعظناها واذا ضم الاثنان الذى  
هو من جملة المجموع الاول الى تلك الآحاد المتناهية يكون المجموع متناهيا  
وهو بعينة عبارة عن المجموع الاول مثاله ان المجموع المركب من عشرة  
آحاد يتضمن تسعة مجموعات متناقصة بواحد ويتضمن المجموع الثانى المركب من

هذا المقام ( قوله ودعوى الى آخره ) يثبت بهما ملازمتهم المتنوعة تحكمه اى  
 حكم بلا دليل فيكون ممنوعا وحكم بلا دليل مع قيام دليل او بدهامة على خلافه  
 فيكون باطلا و ربما يجهلونه كناية عن البطان بهذا الاعتبار وهو المراد ههنا  
 لان دعوى بهم بالفرق يتضمن منع جريانه في غير المرتبة مستندا بالفرق فلا بد  
 من ابطاله فيكون جواب سؤال مقدم من وجهين ( قوله بل لهم ان يدفعوا الى  
 آخره ) الظاهر انه اضراب عن المحذوف بقربة الحكم بأحكامه اى ليس لهم  
 ان يدفعوا اما اوردا عليهم من المنع والمعارضة بالفرق بين التطبيقين الاجماليين  
 بل لهم ان يدفعوا ذلك بعد تسلیم جريان ذلك التطبيق في غير المرتبة بل يدفعوا  
 جريان التطبيق باختيار الشق الثاني ومنع لزوم اتناهي بناء على جواز ان يكون  
 الزيادة في الاوساط لافى جانب الاتناهي فيندفع المعارضة اذ مجرد جريان  
 التطبيق الاجمالي في غير المرتبة لا يكفي في اعلان الاشرط الثاني بل لا بد من جريان  
 برهان التطبيق في تناهيا ايضا واما اندفاع المنع المشار اليه في ضمن المعارضة  
 عن دليلهم فيحسر ان المراد من التطبيق الاجمالي هو التطبيق الاجمالي  
 المظهر لانتقال الزيادة الى جانب الاتناهي وذلك التطبيق حاصل في المرتبة  
 لافى غيرها فحصل الفرق بين التطبيقين فلهم ان يدفعوه بالفرق فالوجه ان يترك  
 الاضراب ويقول الا ان يقال لهم ان يدفعوا الى آخره وتقول وليس لهم  
 ان يدفعوا بذلك ايضا لانه انما توجه لو جعل كل واحد من الاتحاد الباقية  
 الجملة الكبرى بازاء واحد او متعدد من الاتحاد الباقية للجملة الصغرى و ليس  
 كذلك بل كل واحد من الاولى انما جعل بازاء واحد من الثانية فعلى ذلك  
 التقدير لاحتمال لان يكون واحد من اوساط الاولى بازاء متعددة من اوساط  
 الثانية بل لا بد ان ينقل الزيادة المعينة الى جانب الاتناهي قطعاً كما لا يخفى على  
 ذوى البصائر ولذلك الحكم المتكلمون بذلك من غير احتياج الى ما يذكره ( بقوله  
 ولى ههنا كلام يندفع به هذا الدفع الى آخره ) هذا دليل آخر على اعلان  
 اشرط ترتب الاحاد بان يقال لو وجدت جملة غير متناهية مطلقا سواء كانت  
 مرتبة الاحاد اولابل سواء كانت مجتمعة او متماقبة ولو وجد هناك موجودات مترتبة  
 بالطبع هى المجموعات الموجودة التى بعضها جزء لبعض الآخر والجزء متقدم  
 على الكل طبعا و يجرى فيها التطبيق الاجمالي بلا نزاع و يلزم تناهى الاحاد  
 ويستفاد منه ايضا مع دليلهم مستدبانة ان لا يمكن للعقل حينئذ التطبيق لو لم يكن  
 هناك موجودات مترتبة اخر غير الاتحاد و ليس كذلك واما اندفاع هذا الدفع

قوله لو جعل كل واحد  
 من الاتحاد الباقية  
 للجملة الكبرى الى  
 آخره الصواب لو  
 جعل كل واحد من  
 الاتحاد الباقية للجملة  
 الصغرى بازاء واحد  
 ومتعدد من الاتحاد  
 الباقية للجملة الكبرى  
 فان تعميم الاتحاد من  
 واحد ومتعدد انما  
 هو فيما بين اتحاد الجملة  
 الكبرى اذهى للمتاملة  
 على الزيادة ( امام  
 زاده محمد اسعد )

اما ان يكنى في المرتبة المجتمعة او لا يكنى فيها وكلا كفى فيها بحرى في غير المرتبة  
 ايضا وكلا لم يكف فيها لم بحرى في المرتبة المجتمعة ايضا بشأن انه اما ان يحرى في غير  
 المرتبة او لا يحرى في المرتبة المجتمعة والثاني باطل بالاتفاق فتعين الاول في بطل  
 الاشتراط الثاني ايضا فهو معارضة لدعوى الاشتراط المدللة كما اشار اليه  
 الشارح بقوله فقد وجهوا اشتراطه لا يقال وحيث تعارض الدليلان  
 تساقط فن ابن الجزم ببطلان الاشتراط لانا نقول انما يوجد ذلك فيما لم يستفد  
 من المعارضة منع دليل الخصم واستفيد منها ههنا منع الملازمة القائلة بانه  
 لو لم يكن بين الآحاد ترتب ذاتي لم يمكن الى آخره واذ قد انهدم دليلهم بهذا المنع  
 المستفاد بقي دليل الشارح بلا معارض وقس عليه امثاله ( قوله فهو جار  
 في غير المرتبة ) اى ذلك التطبيق الاجالى الكافى في المرتبة هو بعينه جار  
 في غير المرتبة ايضا بان يلاحظ العقل الى آخره ففيه اشارة الى ان اتصاف  
 الآحاد في الواقع بالاولوية والثانوية وغيرهما من التقدم والتأخر وسائر  
 الاضافات غير الانطباق والوحدة مستغن عنه في التطبيق الاجالى في المرتبة  
 اذ يكنى بمجرد فرض اثنين من الجملتين مبدئين ينطبق احدهما على الآخر مع  
 مجرد اتصاف كل من الآحاد بالبقية بعنوان الواحد من جملة معينة من الجملتين  
 واتصاف ذلك لواحد بكونه بازاء واحد من الجملة الاخرى من غير احتياج  
 الى سائر الاضافات والنسب بان يقال نأخذ واحدا من الجملة اولا ونفرضه  
 مبدأ للجملة الكبرى ونأخذ واحدا آخر ثانيا ونفرضه مبدأ للجملة الثانية  
 الصغرى ونجعل الاول بازاء الثاني ثم نقول اما ان يكون بازاء كل واحد من الآحاد  
 الباقية للجملة الكبرى واحد من الآحاد الباقية للجملة الصغرى فيلزم التساوى  
 او لا يكون فيلزم التناهي ومن البين ان هذا التطبيق الاجالى هو بعينه جار  
 في غير المرتبة والفرق محكم باطل فقد عرفت ان ليس التطبيق الاجالى مجرد  
 ( قوله بان يلاحظ العقل الى آخره ) بل هو تلك الملاحظة بعد فرض انطباق  
 المبدئين المفروضين كما صورنا ولذا لم يقل فيما بعد بل ربما كان الزيادة في جانب  
 التناهي او في الاوساط الابرى انا اذا اوردنا التردد في المرتبة قبل اعتبار  
 تطبيق المبدئين يختار الخصم الشق الثاني وينع لزوم التناهي في جانب  
 اللاتناهي مستندا بان الزيادة في جانب التناهي ولذا احتاجوا الى تطبيق  
 المبدئين لينقل الزيادة المعينة الى جانب اللاتناهي ويلزم التناهي  
 فلا بد ههنا ايضا ان يلاحظ التردد المذكور بعد فرض مبدئين  
 وانطباقهما وان لم يكونا مبدئين في الواقع قبل الفرض وهذا هو محقق

الذي هو توأم الشرط الأول وليس ابطاله مما يتعلق بما نحن فيه من الإبراد على  
 دليهم واثبات حدوث العالم وان تضمن تحقيق حال برهان التطبيق من تجربته  
 بلا اشتراط شي لمعناها ولذا غير العنوان ( قوله اذ لا نظام فيها مطبوظا في  
 نفسها ) لا يحجب وجودها في الخارج لعدم ترتب الآحاد في نفسها واضعاً وطبعاً  
 ولا يحجب وجودها في الذهن اجماً لا اوغضبلاً لما عرفت انها في الوجود  
 الذهني الاجمالي موجودة بصورة واحدة لا تميز للآحاد فيها والوجود الذهني  
 التفصيلي غير ممكن فلا يتصف بعضها بالاولوية وبعضها بالثانوية والثالثة  
 وغيرها من الاضافات والنسب لا يحجب الخارج ولا يحجب الذهن واذ لم  
 تتصف الاحاد بتلك الاضافات في الواقع فكيف يصح حكم العقل بانه بعد  
 تطبيق الواحد على الواحد ينطبق سائر الاحاد على الآحاد كل انظره في الواقع  
 كما ذكره في المتعاقبة ( قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا الى آخره ) قد سبق منه  
 اشارة الى ابطاله بجرمان برهان التطبيق باعتبار كونها مترتبة في الحدوث زماناً  
 وقصلاً في رسالة بل بجرمان برهان التضايق كما اشيرنا ويشير الى ابطاله بجرمان  
 برهان التطبيق في نطاق الامور المجتمعة في الوجود لا يقال يستفاد مما ذكره هنا  
 ان ليس بين النفوس الناطقة الغير المتناهية ترتب ذاتي وصرح في الرسالة بخلافه  
 حيث قال وايضاً نفس الابن متوقفة على بدنه المتوقف على نفس الاب المولد  
 لمادة بدنه ففيها ترتب باطبع لانا نقول غاية ما استفيد من بيان اعتمادهم على هذا  
 الشرط عدم ترتبها في زعمهم لاقى الواقع وما ذكره الشريف المحقق في حاشية  
 البحر يد من ان نفس الاب سبب لغير يكافئها لآلاتها حركات مخصوصة معدة  
 لحصول مادة بدن الابن الذي له مدخل في حدوث نفس الابن فتترتب السلسلة  
 حينئذ من نفس الاب وتلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك  
 السلسلة بعض آحادها اعني الحركات مخصوصة والبدن فلا ينطبق آحادها الا  
 بملاحظة تفاصيها كيف ولو كانت منطبقة في نفس الامر لكانت الآحاد  
 المدومة ايضاً منطبقة في نفس الامر حال عدمها مخدوع بان تلك الحركات  
 والابدان المدومة قد ضبطها وجود خارجي في ازمناها فلا بأس في انطباق  
 بعضها لبعض حال عدمها في الواقع كما في المتعاقبة ولو سلم ان الكلام ههنا  
 في المجتمعة فلا يجب تنالي الآحاد المترتبة بعد توفيق بينها ولو بالواسطه والا  
 لم يجر البرهان في المرتبة المجتمعة اصلاً ضرورة ان لكل من آحاده شرائط واسبابها  
 كما لا يخفى ( قوله قلت ان كني التطبيق الاجمالي الى آخره ) يعني التطبيق الاجمالي

ومما يدل على ما ذكرنا ههنا ان موضوع المقدمة البديهية القائلة بان الكل اعظم  
 من الجزء اعم من ان يكون جوهر او عرضا غير الكمية او كما ( قوله فليتأمل )  
 يحتمل الوجوه الاولى ما اشترنا من التحقيق في امكان التطبيق الاجمالي  
 في المتعاقبة ايضا الثاني التنبيه على الفرق بين جريان المحذورين باعتبار ذات  
 الامور المتعاقبة وبين جريانها باعتبار العدد العارض لها وان كان المساواة  
 عارضة للعددين اولاولا لمعدودين تانياً اذ العدد هناك ملحوظ تبعاً كالمعنى الحرفي  
 وهنا ملحوظ اصالة كما اذا التفت الذهن الى المعنى الحر في الثالث ان ما ذكره  
 ههنا كما سياتى موقوف على كون العدد العارض للجزء جزءاً من العدد العارض  
 للكل وسيجيء البحث عليه والجواب عنه الرابع السؤال والجواب اما السؤال فبان  
 العدد من العوارض الموجودة عند الحكماء فلا يعرض المعدود الا في الخارج  
 واذ لم يجتمع الآحاد في الوجود الخارجي فكيف يعرضها العدد واما الجواب  
 فبان العدد من الامور الاعتبارية في التحقيق فيعرض المتعاقبة ايضا  
 في الذهن كعشرة ضربات ومائة دورات والعروض الذهنية يكفيه وجود  
 المعارض في الذهن كمعارض الاضافات والنسب الخامس السؤال والجواب  
 ايضا اما السؤال فبان يقال صرح ابن سينا بان العدد انما يعرض للماديات  
 دون المجردات فلا يتم البرهان في ابطال سلسلة المجردات المتعاقبة بهذا  
 الاعتبار وان تم فيه باعتبار ذاتها للقطع بان الجزء لا يكون مساوياً للكل  
 وان لم يعرضهما العدد في الواقع بل في مجرد التوهم وان الجواب فبان المختص  
 بالماديات هو موضوع علم الحساب بل الذي يبحث فيه عن الجمع والتفريق  
 وغيرهما مما يعرض لنفس الماديات او صورها الخيالية لا مطلق العدد فانه  
 باطل ويشهد بطلانه العقول العشرة مع ان الاختصاص غير صحيح  
 في التحقيق السادس ما اشترنا من ان قوله فان العدد الذي الى آخره ليس مسوقاً  
 لمجرد استحالة التساوي بل مسوق لبيان لزوم تساوي جزء العدد العارض  
 لكلاهما ايضا ولذا قال بمعنى انه يستحيل الى آخره وان جريان التناهي لزوماً  
 واستحالة ظاهر السابع ان قوله بل الكمية مطلقاً اشارة الى اثبات تناهي الابعاد  
 باجراء برهان التطبيق كما اشترنا ولذا حكم في آخر بحث الحدوث بتناهي  
 الامتداد المكاني قطعاً من غير ايراد دليل هناك ( قوله واعلم ان الفلاسفة  
 الى آخره ) لعلمه معطوف على الامر بالتأمل اي اذا عرفت ما ذكرنا فليتأمل  
 واعلم الى آخره او على المحذوف اي افهم ما ذكرنا واعلم ان الفلاسفة  
 الى آخره والاوجه انه جملة معترضة مهددة لابطال الشرط الثاني

عن الوجود الخارجي فهو يستلزم وجوباتها، الخواص المتعاقبة التي هي  
 مقدورات الله في جانب الجريان البرهاني حيث في انتهائها فيكون جوابا  
 من وجه وهدما من وجه آخر وليس ما نقله الشارح في الرسالة من ضبطها  
 الوجود الخارجي غير الجواب بالوجود التعاقبي لأن ذلك ينطك الضبط هو  
 المصنف في المواقف وقد صرح الشريف هناك بأنه عبارة عن الوجود التعاقبي  
 وبدل على ما ذكرنا أن قوته فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب بمد هذا  
 القول من جهة الجواب بالوجود التعاقبي قطعا يعني أن المصنف وشارح الاشارات  
 صرحا بأن نسبة المتغير إلى المتغير زمان ونسبة المتغير إلى الثابت دهر ونسبة الثابت  
 إلى الثابت سرمد عندهم فعلى هذا يكون المبادى العالمة الثابتات موجودة  
 في السرمد عندهم لافي الدهر بل الموجود في الدهر هو الزمان المتغير ولذا قالوا  
 الدهر وعاء الزمان ولعله وجد اطلاق الدهر على ما يعبر السرمد عندهم  
 بأن يكون الدهر عبارة عن النسبة إلى الثابت سواء كان المنسوب ثابتا او متغيرا  
 ( قوله ثم لا يخفى انه اذا سلم الجريان إلى آخره ) لا يخفى أن برهان التطبيق كما قررنا  
 قياس خافي بتوقف جريانه في الامور المتعاقبة على صدق مقدماته الأخوذة  
 فيد وعلى ثبوت تقر به ببيان امكان التطبيق كما ذكرنا فمدم جريانه فيها  
 كما يكون بامتناع التطبيق يكون بعدم صدق بعض المقدمات الأخوذة فيه  
 ولكنه اشار بالترديد السابق بين الاحتمالين المتبادرين في منع الحلوا عن كون  
 الجوز منها لعدم الجريان او للخلاف إلى ان سائر المقدمات الأخوذة من لزوم  
 التساوي او التماهي وبطلانها قطعية لا يقبل المنع اصلا بانظر إلى ذات الامور  
 المتعاقبة و اشار ههنا إلى ان هذين المحذورين اعني التساوي والتماهي يجريان  
 فيها لزوما واستحالة باعتبار عارض العدد ايضا كما انه فيما بعد في المجموعة  
 الغير المترتبة الاحاديثين جريان المحذورين لزوما واستحالة تارة باعتبار ذوات  
 المجموعات وتارة باعتبار عوارض الاعداد فالبرهان تام قبل هذا الكلام  
 قطعا فلذا قل فيما سبق فيرد عليه ان مقتضى الدليل وهذا الكلام كالدليل الثاني  
 للمدعى المبين بدليل قبله فانه مجرد التعاضد لا لفادة العلم الجديد لانه تحصل  
 الحاصل كما ذكره المصنف في المواقف فراه ان هذين المحذورين يجريان  
 في صورة التعاقب لزوما واستحالة امتزوم التماهي على عدم التماهي واستحالة  
 فظاهر ان امتزوم تساوي الجز، والكل من الامور المتعاقبة فلانه يستلزم  
 مساواة العدد العارض للجز، للعدد العارض للكل واما استحالة التماهي فلما ذكره ولاجل  
 الاشارة إلى ما ذكرنا ثم يقل وهذا المحذور ان محالان في صورة التعاقب

فلم لا يجوز ان تكون سلسلة الحوادث باعتبار الوجود التعاقبي ممكنة و باعتبار الوجود الاجتماعي محالا مستلزما لاحد المحالات المذكورة في البرهانين لانا نقول انما يتوجه ذلك لو كان استلزما مهسا لتلك المحالات باعتبار وجودها الاجتماعي وليس كذلك بل هي مستلزمة لها باعتبار وجودها التعاقبي وكذا كل من هذه المحالات محال باعتبار كلا الوجودين فلا شبهة في ان مقتضى البرهان عدم وجودها لاجتمعة الاجزاء ولا متعاقبة الاجزاء اذ الكلام ههنا في وجود الكل الذي هو مجموع الاجزاء وقوله الوجود اعم من ان يكون وجودا في الآن الى آخره جواب سؤال مقدر بان يقال لعالمهم لا يثبتون للكل المتعاقب الاجزاء وجودا خارجيا فدفعه بان ايس لهم ان ينعوا وجوده لان الوجود عندنا وعندهم اعم من ان يكون وجودا في الآن كما في الكون والفساد الاتيين عندهم اوفي لزمان والوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء كما في وجود البيت المبني تدريجا او على سبيل تعاقب الاجزاء كما في وجود عشر ضربات متعاقبة اذ لا ينكر وجود مجموع الضربات العشرة في الخارج احد من العقلاء والالم يستحق القصار الاجرة ضربة واحدة وهو باطل عرفا وشرعا ولا يتوجه على ذلك انهم حكموا بعدم الحركة بمعنى القطع في الخارج مع وجود جميع اجزائها في الخارج متعاقبة لما اشرنا فيما سبق مما ذكره الشارح في حاشية البحر يدنا فلا عن الشفا من الفرق بين الامور الموجودة في الماضي وبين الحركة بمعنى القطع فكلام الشيخ صريح في ان الوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء وعلى سبيل تعاقب الاجزاء المنفصل بعضها عن البعض (قوله بل للوجود عند الفلاسفة الى آخره) انما اتى به تحقيقا لما سبق من ان لوجود الخارجى عندهم اعم من الاجتماعي والتعاقبي بان للوجود الخارجى بعد الاقسام الثلاثة فسمار ابعاه الوجود في الدهر ودفعنا لما رد على الاول بان القدماء كالمبادئ العالية موجودة في الخارج وليس شئ منها آتيا ولا زمانيا فالجواب بانها موجودة في الدهر وايس المراد من هذا القول جوابا لآخر بان الموجودات المتعاقبة الماضية والمستقبله كلها مجتمعة في الوجود في الدهر اذ لا ماضى ولا حال ولا مستقبل بالنسبة الى الموجود في الدهر وانما هي الى الوجود في الزمان و اشار اليه الشارح في رسالة اثبات الواجب حيث قال وقد قيل ضبطها الوجود الخارجى ثم نقل الجواب بالوجود التعاقبي كانوا هموا ههنا لان وجود تلك الامور المتعاقبة مجتمعة في الدهر ان كان عبارة عن الوجود العلي فسيجيء البحث عنه وان كان عبارة

لا تصف بتلك الاضافات في الواقع وانما لا تصف لو لم يكن ذلك الوجود  
الذهني الاجمالي منتزعا من موجودات متمايزة في انفسها في الواقع وليس كذلك  
لانه منتزع من تلك الامور المتعاقبة المتمايزة الموجودة في اوقاتها ومن البين ان تميز  
كل موجود في وقته لا يتوقف على وجود غيره معه وتخصيق هذا المقام هو انه  
لما كانت المتعاقبة والمطابقة والاولية والثبوتية وغيرها من الاضافات المنفردة  
على وجود معروضاتها وامتيازها في نفسها فاذا قلنا مبدأ الجملة الكبرى بازاء  
مبدأ الصغرى وبالعكس يصدق هناك موجبتان شخصيتان ذهبتان حقيقتان  
لا فرضيتان لكون وجود موضوعيهما في الذهن منتزعا من الموجود في نفسه  
في الخارج ومن البين ان هاتين الذهبتين صادقتان في المجتمعة دائما مادام الاحاد  
موجودة وفي المتعاقبة حين وجود المتأخر في الخارج كما عرفت في السابقة  
والمسبوقة وهكذا يصدق في حق كل واحد من متقابلين كالتاليين والثالثين  
وغيرهما شخصيتان ذهبتان كذلك لو حكم بهما حاكم لكن لما لم يمكن للذهن الحكم  
بتلك الشخصيات الغير المتناهية احتجا في صورتى الاجتماع والتعاقب الى الحكم  
الكلبي الذهني الحقيقي المنطبق المشتمل على احكام جميع تلك الشخصيات كما قالوا  
في القاعدة الكلية المنطقية على احكام جزئيات غير متناهية ومن البين  
ان صدق ذلك الحكم الكلبي عبارة عن صدق كل واحدة من الشخصيات  
المندرجة فيه فلا شبهة في امكان ان يتصف كل من المبدئين في الواقع المحقق  
بالانطباق على الآخر ولا في انطباق سائر الاحاد على سائر الاحاد سواء كانت  
مجتمعة او متعاقبة وهذا هو معنى امكان التطبيق اى الحكم بالانطباق حكما  
ذهنيا حقيقيا مطابقا للواقع لا مطلقا ولو فرضنا وعلى هذا التحقيق يدور جريان  
برهان التصديق في المتعاقبة ايضا فظهر ان برهاني التطبيق والتضيق  
جاريان في المتعاقبة ايضا والفرق بينهما محكم باطل قطعاً لا ريب فيه كما حكم به  
الامام فخر الدين الرازى بعد تأمله اربعين سنة كما اشار اليه في بعض كتبه (قوله  
وان كان ذلك الجوز منهم لاجل ان السلسلة الى آخره) اى تخاف حكم المدعى  
في المتعاقبة لان عدم الجريان واعلم ان الشريف المحقق وغيره من المحققين صرحوا  
بان ذلك الجوز منهم لعدم الجريان لكن الشارح هنا وفي حاشية التجر يد حكم  
بان تجوزهم بحتم الامر من معان فيما ذهب اليه سائر الجميع مسالك الاوهام قوله  
فبره عليه ان مقتضى الدليل الى آخره) لا يقال ذلك ممنوع اذا جاز ان يكون الممكن  
باعتبار الوجود اللازم الى ممكننا و باعتبار الوجود الازلي محالاً مستلزماً للحال

مما حاصله ان صحة التطبيق الذي هو الحكم الاجمالي بان كل واحد من آحاد  
 احدهما منطبق على واحد من آحاد الاخرى تتوقف على امرين احدهما  
 امتياز الآحاد في نفسها ووجودها متماز كل منها عن الاخر وثانيهما اتصاف  
 تلك الاحاد في الواقع بالاولوية والثانوية والثالثة والتقدم والتأخر والمطابقة  
 والمقابلة وغير ذلك من النسب والاضافات التي تتوقف عليها صحة ذلك الحكم  
 الاجمالي وكلا الامرين موجودان في الآحاد المجتمعة لافي المتعاقبة لانها  
 باعتبار وجودها الخارجي يتحقق امتياز الآحاد في نفسها لكن باعتبار هذا  
 الوجود لا يتحقق اتصافها بتلك الاضافات لان الاتصاف بهما يقتضي اجتماع  
 الموصوفات في الوجود في ظرف الاتصاف وايضا النسب والاضافات في  
 التحقيق من الامور الاعتبارية التي لا تعرض لمعروضاتها الا في الذهن  
 وباعتبار وجودها في الذهن لا يتحقق امتياز الآحاد في نفسها لافي الوجود  
 الذهني الاجمالي لانها في هذا الوجود موجودة في الذهن بصورة وحدانية  
 لا امتياز لشيء منها عن الاخر فيها ولا في الوجود الذهني التفصيلي بان يوجد  
 كل منها بصورة مغايرة لصورة ماعدها لامتناع ان يلاحظ الذهن امورا غير  
 متناهية تفصيلا دفعة وفي زمان متناه واذ لم يكن لها امتياز في نفسها فكيف  
 يتصف في الواقع بتلك الاضافات فذلك الحكم الاجمالي مطابق لواقع المجتمعة  
 لافي المتعاقبة لابعبار وجودها الخارجي دفعة وهو ظاهر ولا تدرى بما لما عرفت  
 ولابعبار وجودها في الذهن اجمالا وتفصيلا كما ذكره بعض المحققين في  
 في حاشية حكمة العين فقطعي البطلان لانه منقوض اما اجمالا فلانه لو صح  
 لم يصدق الحكم بالتعاقب وبتقدم البعض على البعض على الحوادث المتعاقبة  
 ولا على اجزاء الزمان ولم يصدق موجبة كلية ذهنية محمولها اضافة بين افراد  
 موضوعها والكل باطل لا يخفى بل لو صح لم يصدق ذلك الحكم الاجمالي  
 في المجتمعة ايضا انما كان تلك الاضافات من الامور الاعتبارية في التحقيق  
 كما ذكره فلا يتصف بها المجتمعة باعتبار وجودها الخارجي بل باعتبار وجودها  
 الذهني لكن وجودها في الذهن تفصيلا غير ممكن واجالا غير مفيد لامتيازها  
 في نفسها باعتبار الوجود الذي تتوقف عليه ثبوت المحمول الاعتراري نعم لو بنى  
 ذلك الابرار على ما زعمه بعض الحكماء من ان جميع النسب والاضافات موجودات  
 في الخارج لا تعرض لمعروضاتها في الذهن بل في الخارج لكان له وجه لكن  
 ذلك الزعم باطل في التحقيق وبعد البناء على التحقيق لا وجه لذلك الابرار  
 قطعا واما تفصيلا فلانا لانسلم ان المتعاقبة باعتبار وجودها في الذهن اجمالا

قوله واما الخلف  
حكم المدعى مهنا  
هكذا وقع فيما بعد  
في عدة مواضع  
ولا يخفى له لاعمى  
لجوز المستدل  
تخلف حكم مدعى  
دائله والذي يظهر  
من عبارة الشرح  
ان يقال حاصل  
كلامه ان يجوز  
ذلك التسلسل اما لعدم  
جريان البراهين  
او لعدم تخلف حكم  
المدعى بنا، على عدم  
اثنائهما لكل المتعاقب  
الاجزاء وجودا  
خارجيا والكل بط  
الى آخره  
(امام زاده محمد اسفند)

القائلة بأنه كما كان لكل منطبقا يلزم المساواة من البين ان اطراف الشرطيات  
التصلة والمنصلة لاحكم فيها بالفعل تحقيقا بل فرضا (قوله فان يجوز  
التسلسل الى آخره) الظاهر من ادليل ههنا رهان التطبيق لكن ما ذكره ههنا  
ما في رهان التضايق ايضا فالوجه ان في كلامه ايجازا بلبغا والمراد جنس  
الدليل الشامل لسائر البراهين ولذا غير عنوان البرهان الى عنوان الدليل وقوله  
بنا، على امتناع التطبيق مبني على ان امتناع التطبيق مستلزم لعدم جريان  
رهان التطبيق وعدم جريانه مستلزم لعدم جريان سائر البراهين بنا، على  
ان رهان التطبيق يجري في كل ماجرى فيه سائر البراهين بدون العكس ولذا  
كان عدة من بينها في كلامه اشارة الى كونه عدة فحاصل كلامه ان  
يجوزهم ذلك التسلسل اما لعدم جريان البراهين واما تخلف حكم المدعى  
ههنا والكل باطل اما الاول فقد ظهر فساده مما ذكرنا من جريان برهاني  
التضايق والتطبيق اما التضايق فقد عرفت تحقيقه واما برهان التطبيق  
فلان جمع المقدمات المأخوذة فيه قطعية فلو توجه النع عليه فالما توجه على  
تقريره بنا، على يجوز امتناع التطبيق وقد عرفت بأنه ممكن قطعا وبعد ذلك  
لاشبهة في جريانه ايضا فلذا قال فيما بعد فيرد عليه ان متضمني الدليل الخ  
واما الثاني فلما يأتي بقوله فيرد عليه الخ ومن غفل عما ذكرنا جعل ايراد برهان  
التضايق على دليلهم جوابا الزاميا بأنه جار فيها فاذا لم تكن متناهية يلزم تخلف  
حكم مدعا، فيلزم عدم صحة البرهان الصحيح عندكم وليت شعري ما افرق بينه  
وبين ايراد برهان التطبيق على دليلهم بل الحق ان كلا لا يرايين جوابان تحقيران  
بانهما جاريان في الامور المتعاقبة قطعا فيلزم تناهها لثبت بهما مدعى المصنف  
في صفتيهما فقد ظهر ان ايس هذا التفرع تفريعا على محمد جريان برهان  
التطبيق بل على مجمل ع جريان البرهانيين (قوله فند عرفت فساده من قولنا  
ومن البين ان هذا البرهان الى آخره) ومن قولنا وكذا برهان التطبيق يجري الى  
آخره مع بيان امكالتطبيق وما قال مجرد توهم التطبيق غير كاف في جريان  
البرهان لجواز ان يكون اطبيق الآحاد على الآحاد محالاً مستلزما لاحد المتحايين  
وان يكون توهمه من قبل توهم اتياب اغوال فقد عرفت اذفاعه مما قدمنا من  
امكان ان يكون كل من آحاد احدى الجملةين المتفاوتتين وجودا بازاو واحد من آحاد  
الآخرى سواء كانت الآحاد مجتمعة او متفرقة كيف ولو كان محالاً مستلزما لاحد  
المتحايين لاستلزامه في تطبيق آحاد الجملة الكبرى على آحاد الصغرى في جملتين  
متناهيتين ايضا اذ لا فرق بين التطبيقين قطعا واما ما اوردوا عليه

كدورات الافلاك التسعة مع ان الافلاك غير قابلة للحركة الاية عند الحكماء  
 الثالث ان ذلك انما يصح فيما كانت السلسلتان القابلتان للحركة الاية  
 متباينتين بالذات كما ذكرنا لا فيما كانت احدهما جزء الاخرى كما ذكرنا اذ على  
 تقدير حركة آحاد الجزء يلزم حركة آحاد الكل بالضرورة غير المبدأ المفروض  
 وبالعكس بل مرادهم من توهم انطباق المبدأ على المبدأ مجرد فرض ان يكون  
 احد هما بازاء الآخر من غير فرض حركة اصلا فيما لم يكن بعض الآحاد  
 متصلا بايهض الآخر اذ هذا القدر يكفيهم الا يرى اننا لو فرضنا سلسلة مركبة  
 من عشرة آحاد وفرضنا الاول المبدأ بازاء الثاني باعتبار كونه مبدءا للسلسلة المركبة  
 من تسعة الموجودة في ضمنها بوجود آخر وفرضنا الثاني باعتبار كونه جزءا ثانيا  
 للسلسلة الاولى بازاء الثالث باعتبار كونه جزءا ثانيا للسلسلة الثانية وهكذا الى  
 ان نجعل التاسع بازاء العاشر بالاعتبارين الثابتين لهما في نفس الامر ثم قصدنا  
 العاشر ليجعله بازاء واحد من آحاد السلسلة الصغرى لم نجد هنالك واحدا  
 يتصف بكونه جزءا عاشر للسلسلة الصغرى في الواقع فحكما بان ليس بازاء كل  
 واحد من آحاد الكبرى واحد من الثانية في الواقع فيلزم انتهاء الصغرى في جانب  
 العاشر بل انتهاء الكبرى ايضا في هذا الجانب اذ لما كانت جميع آحاد الصغرى  
 مشتركة بين السلسلتين فاذا انتهت لازيد عليها آحاد الكبرى الا بقدر زيادتها  
 في جانب المبدأ وتلك الزيادة متناهية والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه  
 بالضرورة وبالجملة يلزم تناهي السلسلتين معا ولو فرض ان للسلسلة الصغرى  
 جزءا عاشر بازاء عاشر السلسلة الكبرى يلزم ان يكون آحاد السلسلة الصغرى  
 ايضا عشرة مساوية لآحاد الاولى فيلزم مساواة الجزء للكل (قوله ينطبق سائر  
 آحاد الاولى الى آخره) اي يتصف كل من الآحاد الباقية للاولى بالانطباق على  
 كل واحد من الآحاد الباقية للثانية بان يكون بازائه في الواقع ناعرف ان المراد  
 به بيان امكان التطبيق ليدفع ما اورد واعلى البرهان كما قدمنا فلما اردت تطبيق  
 سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية ان وجد بازاء كل من الاولى واحد من الثانية  
 فاندفع عنه ان يقال ما ذكره مخصوص بلزوم المساواة مع ان الواجب ذكر ما يع  
 التساوي والتناهي ولو قال ينطبق سائر آحاد الثانية على سائر آحاد الاولى  
 لم يتوجه ذلك اصلا واندفع ايضا ان يقل لاحاجة ههنا الى الحكم بالانطباق لان  
 انطباق الآحاد على الآحاد كان مقدا للمنفصلة التي هي تالية في المتصلة الحماكة  
 بانه لو وجد جملتان غير متاهيتين وفرض انطباق احد المبدأين على الاخر فاما  
 ان ينطبق كل من آحاد الاولى على واحد من الثانية او لا ينطبق ومقدا للمتصلة

لوجود الكبرى حتى لو انعدم الكبرى بانعدام الجزء الزائد لما ضر ذلك في وجود  
 الصغرى اصلا فكل من آحاد الصغرى كان جزءا من المجموعتين المتساويتين  
 وجودا فلكل منهما اعتبار ان في نفس الامر فعبارة مختار الاول وتقول انما يكون  
 الحكم بانطباق احد المبدأين على الآخر خلاف الواقع لولم يكن الجزء الثاني  
 من الكبرى مبدأ للصغرى الموجودة بوجود آخر في الواقع وذلك ممنوع بل هو  
 مبدأ لامر موجود في الواقع لا في مجرد اتوه وهذا الكلام في الجزء الثاني  
 والثالث وغيرهما الى غير النهاية نعم لو كان بعض اجزاء السلسلة متصلا  
 ببعض الآخر لتوجه ذلك بناء على ان اجزاء المتصل الواحد فرضية محضة  
 لا وجود لها في الواقع غير وجود الكل كما حققه الشارح في بعض كتبه ولذا  
 احتجوا في ثبات تناهي الابعاد ببرهان التطبيق الى فرض خطين متوازيين  
 احدهما اقصر من الآخر بقدر ذراع مثلا هذا هو المستفاد من كلامهم ونحن  
 نقول نختار الثالث و يدل البرهان على استحالة سلسلة واحدة بان يقال لو وجد  
 سلسلة واحدة غير متناهية لامكن ان توجد معها سلسلة اخرى مساوية لجزئها  
 في المقدار والحقيقة الواجبة امكانا ذاتيا و اللزوم محتمل اما الملازمة فلانه لا يوجد  
 الحقيقة النوعية في ضمن فرد هو الجزء الموجود مع الكل بوجوده مغاير لوجود الكل  
 لم يكن ذات الفرد الآخر احدى السلسلة الصغرى آية عن الوجود المستقل مع  
 الكل الذي هو السلسلة الكبرى فيكون وجود الصغرى مع الكبرى ممكنا بالذات  
 وان امتنع الامر خارج واما استحالة اللزوم فلانه لو وجد سلسلتان متباينتان  
 فمعد التطبيق الممكن بلا شبهة يلزم احد المتضمنين بالذات و اذا امتنع اللزوم  
 بالذات يمتنع وجودهما بالذات فيسهل امكانه ايضا لان امكان المحال محتمل  
 وفي امكان التطبيق كلام آخر يجيء بعد (قوله وتوهم انطباق مبدأ الخ) ليس  
 هذا التوهم مخصصا في توهم الانطباق بحركة احدهما حركته آية دون  
 الاخرى لوجود الاول ما اشترتا من ان آحاد الجملة لا يما يكون مجردات او معقولات  
 صرفة غير قابلة للحركة اصلا فمحوز ان بنسأ المحال من فرض حركتها المستحيلة  
 نعم يمكن ذلك فيما كانت الآحاد قابلة للحركة الآية بالذات كالاجسام المترتبة  
 وضعا او بالتبع كالأعراض الخالية في تلك الاجسام وفيما كان هناك خطان  
 غير متناهيين كما في ثبات تناهي الابعاد تحريك الخط الأصغر الى ان يتطابق  
 المبدأ آن مع سوق البرهان الثاني ان الآحاد قد تكون عوارض متمسكة  
 غير متمسكة بلسم واحد كدورات الفلك الواحد او لاجسام متناهية

بصغرى

الكبرى واحد من احاد الجملة الصغرى فيلزم مساواة الجزء للكل ولا يوجد  
 فيلزم تناهى الجملة الصغرى بل تناهى الكبرى لزيادة عليها بقدر متناه مع فرض  
 لانها هيهما والكل محال فكذا وجودهما ووردوا على تقريب الدليل الثاني بان احد  
 المحالين المذكورين لم يلزم من فرض وجود السلسلتين فقط بل من فرض  
 وجودهما مع فرض انطباق الاحاد على الاحاد ويجوز ان يكون ذلك الفرض  
 فرض محال يستلزم محالا آخر فلا يتعين ان منشأ احد المحالين اللازمين هنا هو  
 وجود الجمليتين المذكورتين بل واز ان يكون المنشأ ذلك الانطباق المفروض  
 فاحتاجوا في اتمام البرهان ههنا الى بيان ان الانطباق المذكور يمكن بحسب نفس  
 الامر لا متع ليعين ان المنشأ هو فرض وجود الجمليتين المذكورتين فراد الشارح  
 من قوله ههنا بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة الخ بيان هذا الامكان كما يدل  
 عليه قوله بناء على امتناع التطبيق فيما فرعه على هذا الكلام ولما قيل ان يقول  
 ان كانت الصغرى جزءا من الكبرى حين التطبيق كما هو الظاهر من لزوم مساواة  
 الجزء للكل فالحكم بانطبق المبدأين خلاف الواقع ضرورة ان مبدأ الجزء لا يكون  
 بازاء مبدأ الكل وكذا ما فرض جزأ ثانيا من الصغرى ثالث في الواقع اذ ليس هنا  
 الاسسلة واحدة في الواقع هي الكبرى وهكذا الكلام في الجزء الثالث وما فرقه  
 الى غير النهاية فلا يمكن التطبيق اى الحكم بالانطباق لافي حكم الوهم ولا في حكم  
 العقل وان لم يكن جزءا منها حين التطبيق فان افترقت من الكبرى لم تبق  
 من احاد الكبرى الا الزائد على الصغرى فيلزم تطبيق الاحاد المدومة للكبرى  
 على الاحاد الموجودة للصغرى وتلك الاحاد المدومة وهى محضة لاتصف  
 بالانطباق الذى هو من نواع الوجود المحقق فلا يمكن التطبيق في حكم العقل ولذا  
 لم يجر البرهان في الاعداد الموهومة الغير المتناهية المراتب فانه بما يجرى في سلسلة  
 ممتدة الاحاد في نفس الامر يصح الحكم بانطباق الاحاد على الاحاد والاعداد  
 المتمايزة العارضة للوجودات المتناهية متناهية عندنا وان لم تفرز عنها  
 بل كانت الصغرى جملة مقابلة للكبرى بالذات وكان مساواة الجزء للكل بواسطة  
 ان الجزء مساو للصغرى المساوية للكل حينئذ فيكل من تطبيق الوهم  
 والعقل يمكن لكن على هذا لا يدل البرهان على استحالة جملة واحدة بل على  
 استحالة جملتين فصاعدا فلا يتم المطلوب ههنا وهو ابطال سلسلة واحدة  
 عن حوادث غير متناهية والجواب لما كان بعض احاد السلسلة منفصلا عن البعض  
 الاخر ففي ضمن السلسلة الكبرى سلسلة صغرى موجودة بوجود مغاير

التطبيق لا يقتضي اجتماع الاحاد والفرق بين الصورتين يحكم باطل كما استعرفه  
( قوله لان التطبيق في الوهم ) اي حكم العقل بعمونة الوهم بانطباق الاحاد  
على الاحاد حكما مطابقا لواقع لا يقتضي اجتماع الاحاد في الوجود بل ذلك  
الحكم مطابق لواقع فيما كانت الاحاد متعاقبة ايضا ولذا قال بل العقل بعمونة الخ  
فمراده من الحوادث المتزنية هي المتزنية زمانا سواء كانت متزنية ذاتا او لا لما قدمنا  
وفي قوله بعمونة الوهم اشارة الى ان ليس مرادهم من التطبيق في الوهم ما يتبادر  
منه من ان الحاكم بانطباق الاحاد على الاحاد هو الوهم بل مرادهم ان الحاكم  
هو العقل لكن بعمونة الوهم بناء على ان الوهم يشرع في تطبيق البدأ على البدأ  
اي في الحكم على احدهما بكونه باذنا الآخر ثم يطبق الثاني على الثاني وهكذا الى  
ان يجهز عن الحكم على الجزئيات و بعد العجز يسم تلك الجزئيات الغير المتناهية  
الى العقل ويحكم العقل بمد ذلك به اذا ذهب النظام على هذا الاسلوب يلزم انطباق  
كل من احاد الكبرى على واحد من احاد الصغرى فالحاكم بهذه الكتابة هو  
العقل والحاكم بين البدئين الجزئيين هو الوهم في المشهور لكن التحقيق ان الحكم  
في الكل هو العقل وان كان حكمه في البعض بواسطة الوهم ولذا نسب التوهم  
الى العقل في قوله وتوهم انطباق مبدأ الخ لكن يشكل اعانة الوهم فيما لم يكن  
الاحاد المنخفضة عند العقل اجزا لصور محسوسات كالاجسام والخصائيات  
بل كانت صور مجردات او معقولات صرفة الا ان يكون مراده اعانة الوهم  
في بعض الصور كما اذا كانت الاحاد اجساما متعاقبة كافراد الانسان او جسمانيات  
متعاقبة كالدورات الفلكية المتعاقبة انفلام يجمع اجزاء دورة واحدة فلا وجود  
للدورة الا في الوهم ويمكن ان يقال لا يمكن للعقل ان يحكم بكون بعض المجردات  
او المعقولات اجزاء البعض الاخر مالم يصورها الوهم بصور المحسوسات لا يقال  
على هذا بوجه على البرهان ان تصور المجردات والمعقولات بصور المحسوسات  
محال يجوز ان يثبت محال آخر هو احد الحمايين اللازمين في البرهان لانا نقول للزم  
احد الحمايين المذكورين فيما كانت الاحاد محسوسات علمنا قطعا ان المنساق الكل  
هو لانها هي الاحاد لا غير وبهذا البيان يتضح البرهان في جميع مجازاته كما لا يخفى  
واعلم ان حاصل برهان التطبيق هو وجد جعله غير مشابهة لوجود في صحتها اجزائه  
اخرى غير متناهية ايضا واللازم محال فكذا للزم اما الملازمة فلان وجود  
الكل يستلزم وجود الجزو واما استحالة اللازم فلانه لو وجد جملتان غير متساويتين  
فبعد تطبيق الاحاد على الاحاد اما ان يكون اجزاء كل واحد من احاد الجملتين

قوله على ان الوهم  
يشرع الخ وهذا  
كما قال الحكماء  
في الانقسامات  
الوهبية والعقلية  
للجسم عند

قوله ان تصور  
المجردات الخ التصور  
ههنا لغوي بمعنى قبول  
الصورة لا اصطلاحا  
بمعنى العلم فانهم عند

معه وهم من سائر سائر العنقود

لا يزيد على سلسلة الآخر سواء في المجتمعة او في المتعاقبة وتبديد على بطلان قولهم بدم نوع الانسان وغيره من انواع الحيوان التي يتسلسل في افرادها المتعاقبة الاوت والبنوات بل على بطلان قولهم بوجود نفوس ناطقة غير متناهية حادثة عند تمام استعداد الابدان في الارحام بناء على ان الشخص الانساني مركب من الجسم والنفس الناطقة كما اشار اليه الشريف في حاشية التجريد وكل من الابوة والبنوة عارض لذلك المركب لا الى احدهما فقط بل البرهان يجري في تناهيها وان كان الشخص الانساني عبارة عن الجسم بشرط تعلق النفس الحادثة بان يكون النفس شمرطا خارجا لادخالها في الشخص الانساني بناء على ان تركيب المادى مع المجرد غير معقول مع ان البرهان يجري في تناهيها بوجه آخره باعتبار عروض السابقة والمسبوقية لها ذاتا وزمانا اما زمانا فظاهر واما ذاتا فلان حدوث كل نفس كان مشروطا بتمام استعداد بدن الجين وذلك البدن موقوف على جسم ايده ونفسه اذ لا يمكن وجود احدهما فكان نفس الاب سابقة بالذات على نفس الابن فاذا ذكره الشارح في بعض كتبه من انه لم يجمعوا النفوس الناطقة مترتبة بالذات فالما يتم على القول بقدمها كما هو رأى افلاطون وغيره من اصحاب انتاسخ لكن القائلين بقدمها قائلون بتناهيها الا ان يقال لا يثبت حدوث العالم الا بابطال جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليه احد واعلم ان مرادهم من البنوة ههنا مطلق الوادية عبروا عنها بالبنوة لمجرد مراعاة الجنس الناقص بينها وبين الابوة والافلاطون قد تنفك عن البنوة في الذهن والخارج فيما كان الولد مؤثما مع ان احد المتضامين لا ينك عن الآخر لافي الخارج ولا في الذهن (قوله وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة) اى في استحالة الامور المتعاقبة انغير المجتمعة في الوجود لا الى النهاية وان لم تكن مرتبة طبعا اذ الغرض اثبات تناهى الكل لزاما وتحققا لزاما فقط بشهادة ان برهانى التطبيق والتضاد انما سبقا ههنا ليثبت بهما مدعى المص من حدوث العالم في ضمن الابراد بهما على دليلهم واذا لم يذكر فيما سبق دليلا على ذلك المدعى مع انه من وظيفة كل من يكون في صدد الشرح فلا بد ان يحمل مراده في ايراد البرهانين على ابطال لا تنهى سلسلة الحوادث المتعاقبة مطلقا سواء كان بعضها علة ممددة للبعض الآخر كما زعمه الحكماء اولم يكن كما عندنا ثم ان مراده انه ايضا يجري في الامور المتعاقبة في الواقع كما يجري في الامور المترتبة المجتمعة بانفاق بينا و بينهم لان الجريان المتفق عليه هو باعتبار التطبيق في الوهم وذلك

وجود اليوم لا وقت وجود الغد فلا يصح حديث التعاقب قلت السابقة  
 والمسبوقية العارضان في نفس الامر مما يترتب على الوجود الخارج كالابوة  
 والبنوة ولما كانت الحوادث الماضية والحالية موجودة بالفعل وجودا محققا  
 كان قواني في اليوم امس سابق على اليوم قضية صادقة ذهنية حقيقية  
 ولما لم يكن للامور الاستقبالية وجود محقق بالفعل بل مفروض لم يكن قولنا  
 في اليوم الغد مسبقا بهذا اليوم ذهنية حقيقية صادقة بل ذهنية فرضية  
 صادقة بمعنى على تقدير وجوده يكون مسبوقا باليوم واليوم سابقا عليه نعم  
 الواقع الذي هو مدار صدق القضايا اعلم بما في الماضي والحال والاستقبال  
 كما بين في محله ولكنه لا يوجد ان يكون جميع القضايا الصادقة في سابقات  
 الحوادث الآتية الممكنة ومسبوقياتها ذهنيات حقيقية كيف ولو كان  
 الامر كذلك لجرى البرهان في وجوب انتهاء الحوادث في جانب الابد  
 الى حادث لا يمكن بعده حادث آخر بحيث لا يصدق الحكم الذهني الازدياد  
 فرضيا كما هو مقتضى البرهان مع ان وجوب انتهاءها في جانب الابد باطل  
 باتفاق الفريقين ومستلزم لانتهاء المقدورات الله عند ذلك الحد ٣ بخلاف  
 ما اذا توقف صدق الحكم الذهني الحقيقي على وجود الموضوع في الزمن  
 المنقطع ذلك الوجود عن الوجود الخارج المحقق كافي للذهنيات الخالصة  
 بالسابقة والمسبوقية على الحوادث الماضية والحالية الموجودة بالفعل  
 وجودا محققا اذ غاية ما يجرى فيه البرهان حينئذ وجوب انتهاءها في كل  
 زمان الى حادث لم يوجد بعده حادث آخر لا الى حادث لم يمكن بعده  
 حادث آخر ولا محذور فيه بل للملح يمكن خروج جميع تلك الممكنات الاستقبالية  
 الغير المتناهية الى الفعل دفعة وجب الانتهاء في كل زمان من الازمنة  
 الاستقبالية الى حادث لم يوجد بعده حادث آخر وذلك لا يستلزم وجوب  
 انتهاءها الى حادث لم يمكن بعده حادث آخر اذ على تقدير حدوث حادث  
 آخر بعده لا يلزم المحال المذكور الذي هو خروج الكل دفعة وهكذا في كل حد  
 من الحدود الآتية فلا كلام في صحة حديث التعاقب ولا في اندفاع التوهم  
 المذكور بوجه آخر ومن ثفل عما ذكرناه هنا فالاولى ان يقول  
 سواه اجتمع آحادهما في الوجود او تعاقبا اذ الكلام في اجتماع الآحاد  
 لا في اجتماعهما (قوله مثلا لا يمكن ان يكون الابوت الخ) في هذا المثال  
 توضيح لما سبق من ان الاتصاف بالمتضايين كالابوة والبنوة لا يقتضي  
 اجتماع الموضوعين في الوجود الخارج وان سادده احد المتضايين

مقتضى البرهان  
 وجوب الانتهاء الى  
 امر لا يكون بعده  
 موضوعا لحكم ذهني  
 حقيقي بالمسبوقية عليه  
 بل لو صدق ذلك  
 الحكم الذهني قائما  
 يصدق ذهني فرضيا  
 لاحتمالها فان صدق  
 ذلك الحكم الحقيقي  
 بمجرد كون الموضوع  
 ممكنا امكانا ذاتيا  
 ولو معدوما فيقتضي  
 البرهان حينئذ وجوب  
 الانتهاء الى حادث  
 لا يمكن بعده حادث  
 آخر فيلزم وجوب  
 انتهاء المقدورات وهو  
 باطل وان لم يصدق  
 ذلك الحكم الحقيقي  
 بمجرد امكان الموضوع  
 بل توقف صدقه  
 على وجوده المحقق  
 في الخارج فيقتضي  
 البرهان حينئذ  
 وجوب الانتهاء الى  
 حادث لم يوجد بعده  
 حادث آخر لا الى  
 حادث لم يمكن بعده  
 حادث آخر ولا ضرر

فيه ولا يلزم وجوب انتهاء المقدورات كما قررناه في الاصل

وجوده لاقبله ولابعده كان يعرض السابقة للامس حين وجود الامس فاذا  
انعدم الامس ووجد اليوم زول السابقة مع الامس وتوجد مسبوقية اليوم معه  
وهذا محال مستلزم لانفكاك احد المتضامين عن الاخر بل حين وجود الامس  
لا توجد سابقته على اليوم ولا مسبوقية اليوم به وانما توجد ان معا حين وجود  
اليوم وحينئذ لا توجد سابقة اليوم على الغد ولا مسبوقية الغد به قبل وجود الغد  
وانما يوجد ان معا اذا وجد الغد وهكذا كما عرفت في الابن والاب فبين اتصاف  
كل يوم بمسبوقية باليوم السابق وبين اتصافه بسابقته على اليوم المسبوق يوم  
وليلة فالوجه ان المراد من المتضامين ههنا جنسا المتضامين كجنس السابقة  
الشاملة لجميع السابقات المنتظمة في السلسلة وجنس المسبوقية الشاملة لجميع  
المسبوقيات المنتظمة فيها بدليل اضافة العدد الى احدهما وقد عرفت تعاقب  
الجنسين في كل واحد من آحاد سلسلة الحوادث المتعاقبة وفي التعاقب اشارة  
الى التدافع التوهم المذكور عما نحن فيه بوجه آخر هو انه يلزم الزيادة المذكورة  
بلاشبهة نظرا الى زمان حدوث السابقة في المسبوق الاخير اذ بمجرد وجوده  
اتصف بمسبوقية بسابقه ولا تصف بالسابقة الا بعد حدوث مسبقه فلزم  
الزيادة مدة وجود المسبوق الاخير واحد المتضامين لا ينفك عن الاخر في ان  
فضلا عن تلك المدة فقل ان يقول يجرى البرهان فيما كانت الآحاد المرتبة  
مجمعة لافيا كانت متعاقبة لانه اذا اتصف الحادث الاخير بمسبوقية بالحادث الذي  
قبله فلما ان يتصف الحادث المتقدم بالسابقة عليه او وقت وجود الاخير ووقت  
وجود المتقدم او لا يتصف في شيء من الوقتين وعلى الاخير ان يلزم انفكاك احد  
المتضامين عن الاخر وعلى الاول يلزم ثبوت السابقة للموضوع المتعدم مع ان  
الايجاب يقتضى وجود الموضوع قطعا والجواب ان السابقة والمسبوقية والعالية  
والمعلولية وامثالهما من المتضامين لكونهما من المعقولات الثانية في التحقيق  
لا يعرضان لمرضهما في الخارج بل في الذهن فقط والسابق المتعدم وقت وجود  
الحادث الاخير معدوم في الخارج لاني الذهن بل هو مع الحادث الاخير موجودان  
في الذهن في ذلك الوقت فيعرضهما السابقة والمسبوقية معا في الذهن فحينئذ  
تختار الاول وتنتعزوم الثبوت للموضوع المعدوم فان قولنا في اليوم الذي نحن فيه  
امس سابق على اليوم قضية ذهنية لا يستدعي الوجود الموضوع في الذهن فان  
قلت وكذا الغد في ذلك اليوم معدوم في الخارج لاني الذهن بل هو مع اليوم الموجود  
موجودان معا في الذهن فيعرضهما السابقة والمسبوقية معا في الذهن وقت

من سلسلة المتصانفين في جانب المعالوات الاسباقية واحدة فلا بد في سلسلة  
المعالوات من معاول يتصف بالمسوقية دون السابقة واللازم لزيادة المذكورة  
ايضا فقوله ههنا حتى تتكفى الى آخره وفيما بعد ليتكفى اعداد الى آخره اشارة  
الى وجوب الانتهاء لدلالة البرهان المقرر على الوجه السابق بان يقال  
لولا مبتدأ السلسلة بل ذهب المتصانفان الى غير النهاية لم يتكفيا بل زاد احدهما  
على الآخر فلا عدول في كلامه عن تقر بر البرهان على الوجه الاول الى تقر بره  
على الوجه الثاني من وجهي تقر بره كما توهم بعضهم فاعترض على العنوانين  
بان الاولى ان يقول والا لارفع التقدم والتأخر كما في شرح الجريد ( قوله  
ومن بين ان هذا البرهان الى آخره ) قد اشرنا الى انه شروع في بيان لزوم  
الحذف المذكور فيما نحن فيه فلا يتجه عليه انه تنكر ارا سابق يعني لهذا البرهان  
الجاري في استحالة التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة الغير المتناهية من الجانبين  
على ما قررنا يجرى في استحالة تسلسل الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية من جانب  
الازل ايضا وان كان لكل مافرض مسبوقا اخيرا سابقية متعاقبة لمسبقته  
اذ قد صرفت انه بمجرد مسبقية المنتظمة في سلسلة المتصانفين الممتدة الى جانب  
الازل لزم زيادة المذكورة كما ذكر في القسم الثالث ولا فرق بينهما الا بالاسبقيات  
الاحاد مجتمعة مع مسبقياتها في القسم الثالث ومتعاقبة فيما نحن ولا ضرر فيه  
لان عدد السابقيات لا يزيد على عدد المسبوقيات سواء كانتا مجتمعتين  
او متعاقبتين كما في سلسلة الابوة والبنوة فان الشخص بعدما اتصف بالبنوة  
حين ولادته لا يتصف بالابوة الا بعد تولد ولده فكان بين اتصافه بالبنوة  
واتصافه بالابوة زمان كثير فمع ذلك لو فرض هناك سلسلة الآباء والاولاد  
الغير النهاية وابتدأت تلك السلسلة من الابن الاخير فهذا البرهان يدل  
على انتهاء تلك السلسلة الى اب لا اب له لثلا لا يزيد عدد السنوات على عدد  
الابوات وان كان لابن الاخير ولد بعد زمان و بالجملة هذا البرهان يدل  
على وجوب انتهاء سلسلة الحوادث المتعاقبة من جانب الازل واما من جانب  
الابد فليقل بعدم انتهاءها من هذا الجانب احد من احكامها حتى تكلم عليه  
بل هو بشرط التعاقب غير ممكن بدهاة وبدون الشرط يكون من افراد  
القسم المعال باقتضاه المنظر عين ان في الترتيب الذي في المعبر في العمل المعدة  
التي هي الحوادث المتعاقبة عند هم والا فيكون من افراد القسم  
الخامس وسيجيء استحالته ( قوله او تعاقبا ) ظاهره ان كلا  
من المنفذين العارضين للعادتين المتعاقبتين يعرض لمعروضه حين

وان كانت موجودات غير مجتمعة بل متعاقبة في ازمة متعاقبة غير متناهية بالفعل  
من جانب الازل كما جوزه الحكماء في سلسلة الحوادث المتعاقبة الممتدة الى جانب  
الازل لالى نهاية فهو القسم السادس وخالفهم المتكلمون في جواز القسمين  
الاخيرين حيث حكموا باستحالتها ايضا اما القسم الخامس فلما أتى من  
الشارح وما القسم السادس فلما ذكره ههنا من جريان برهان التضايق  
والتطبيق في استحالتها ايضا اذا عرفت هذا منقول ذلك المتوهم اشبهه  
في جريان التضايق فيما كان التسلسل من الجانبين سواء كان التسلسل  
في كلا الجانبين بالمعنى الاول كما في القسم الثالث او كان في احد الجانبين بالمعنى  
الاول وفي الجانب الاخر بالمعنى الثاني كما في القسم السادس الذي نحن فيه اذ هذا  
القدر يكفي فيما نحن فيه اذ كما ان لكل معلول علية ومعلولة في القسم الثالث  
كذلك على تقدير ان لا يكون للحوادث المتعاقبة آخري يكون لكل مسبوق سابقية  
ومسبوقية فيما نحن فيه فلا يظهر لزوم الخلف الذي هو الزيادة المذكورة  
في هذين القسمين فلا تعرض في كلام المتوهم بجواز تسلسل الامور المتعاقبة  
في كلا الجانبين بالمعنى الاول ولا في كلام الشارح بابطاله بارضاء العنان كما توهموا  
وقالوا اما قالوا او كيف يجوز المتوهم مع ان المعنى الاول بشرط التعاقب محال  
بالنسبة الى جانب الابداهة وبدون الشرط يرجع الى القسم المستحيل عند  
الفرق بين الجريان سائر البراهين مع ان توهمه لا يتوقف على تجوز ذلك كما عرفت  
( قوله وذلك لانا اخذنا اذا الى آخره ) شروع في بيان لزوم الخلف المذكور  
في التسلسل من الجانبين فيما كانت الاحاد مترتبة مجتمعة في الوجود كما  
في القسم الثالث ليندفع التوهم المذكور عنه اولاً وعملاً نحن فيه ثانياً بقوله ومن  
البين الى آخره فقوله كالمعلول الاخير ان حل على المعلول الاخير في الواقع كما  
هو المتبادر فالكاف لتشبيه ذلك الواحد بالمعلول الاخير في القسم الاول وان  
حل على المعلول الاخير في الفرض فالكاف للتمثيل وتلخيص كلامه ان ذلك  
الواحد وان كان له سابقة ومسبوقية معالكن مسبوقيه معتبرة في سلسلة المتضايقين  
في جانب العمل وسابقته معتبرة في سلسلتهما في جانب المعلولات بحيث لا مدخل  
لشيء منهما في سلسلة الاخرى فبالنظر الى مسبوقيه كان ذلك الواحد كالمعلول  
الاخير في القسم الاول في انهما لم يتصفا من سلسلة المتضايقين في جانب العمل الا  
بمسبوقية واحدة فلا بد في سلسلة العمل من علة تتصف بالسابقة دون المسبوقية  
واللزوم الزيادة المذكورة وبالنظر الى سابقته كان كالعلة الاولى في انهما لم يتصفا

واحد ) كما لو كان مبدأ سلسلة معاول لاخير الاعايقله كالابن الذي لاوالده اوعله  
 اولى لامعاولية لها كواجب تعالى فيما فرضنا من قبل واما اذا لم يوجد المبدأ  
 المذكور كما اذا فرض ان هنالك موجودات كان بعضهاعلة لبعض الآخر ولانهاية  
 لها لاقى جانب العال والاقى جانب المعاولات بل لكل منها عاية لما بعده ومعاولية  
 لما قبله فالتسلسل هناك من الجانبين اعلم ان التسلسل عندهم يطلق على معينين  
 احدهما لاتناهي الموجودات بالفعل وثانيهما لاتناهيها بالقوة لان الامور الغير  
 المتناهية بمعنى اى جملة اخذت منها كان الباقي ازبد من المأخوذ ان كان  
 جميعها موجودا بالفعل في زمان واحد وفي ازمة متعاقبة غير متناهية فهو  
 تسلسل بالفعل وان لم يكن جميعها موجودة بالفعل بل الموجود بعضها ويخرج  
 البعض الآخر من القوة الى الفعل شيئا فشيئا بحيث لايقف الخروج عند حد  
 من الحدود الاستقبالية اولم يكن شيئا منها موجودا ويخرج كذلك فهو تسلسل  
 بالقوة المشهور عندهم التسلسل بمعنى لايقف عند حد والتسلسل بهذا المعنى  
 من مبدأ معين بحيث لايتأهى عند حد في جانب الاستقبال جاز عند المتكلمين  
 كما جوزوه في مقدمات الله تعالى والاعداد العارضة لها وعند الحكماء كما  
 جوزوه في تقسام الجسم الى غير النهاية والماجوزوه لان الموجودات الخارجة  
 من القوة الى الفعل قديمة تاهية في كل حدوزمان من جانب الابدان كما انها محصورة  
 بين ذلك المبدأ والحادث الاخير وحال الحوادث المتعاقبة بالنسبة الى جانب  
 الابدان من هذا القبيل واما المعنى الاول فله ستة اقسام فان تلك الموجودات  
 الغير المتناهية بالفعل ان كان جميعها موجودة مجتمعة في زمان واحد وكان بعضها  
 علة لبعض الآخر فان وجد فيها معاول اخير لامعاول بعده فهو القسم الاول  
 المسمى عندهم بالتسلسل في جانب العال وان وجد فيها العلة الاولى التي لاعلة  
 قبلها فهو القسم الثاني المسمى عندهم بالتسلسل في جانب المعاولات وان لم يوجد  
 فيها شيء منهما بل كان كل علة قبلها علة اخرى وكل معاول بعده معاول  
 آخر فهو القسم الثالث المسمى عندهم بالتسلسل بالفضل من الجانبين وهذه  
 الاقسام الثلاثة محال عند الفريقيين لجرى ان البراهين وان كان جميعها موجودة  
 مجتمعة في زمان واحد ولم يكن بعضهاعلة لبعض الآخر فان كان بها  
 ترتب وضعي فهو القسم الرابع وهو ايضا محال يتفانى القرينين لجرى ان  
 التطبيق وان لم يكن بينها ترتب لاطبعا الى ذاتها ولاوضعا الى الاشارة الحسية  
 كما جوزوه الحكماء في النفوس الانسانية الغير المتناهية فهو القسم الخامس

في السلسلة انما هي بالنسبة الى سابقة ما قبله من الحوادث وبالجملة بمجرد صدق قولنا وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقة ومسبقية لا يظهر تكافؤهما فيما فوق الممول الاخير وانما يظهر لو لم يصدق قولنا ايضا بازاء كل مسبوقية في السلسلة المشتملة على الممول الاخير سابقة فيها قلت كل تكافؤ يقع في السلسلة فهو واقع في نفس الامر بمجرد سابقة الا سبق من غير توقف على مسبوقيته كما وقع في المثال بمجرد سابقة الخامس من غير توقف على مسبوقيته فكلما تحقق التكافؤ في السلسلة المشتملة على الممول الاخير يقع فيما قبله سابقة محضه وبعكس بعكس التقيض الى قولنا كلما لم تقع فيما قبله سابقة محضه لم يقع التكافؤ بل يلزم زيادة احدهما وهو المطلوب بل نقول كما ان مسبوقية الخامس لزمها ان لا تكون السلسلة المركبة من الخمسة مركبا منها بل عن الستة الزيادة عليها بواحد كذلك مسبوقية كل واحد من آحاد السلسلة الغير المتناهية يلزمها ان لا تكون تلك السلسلة الغير المتناهية مركبة من الآحاد الغير المتناهية بل عما زاد عليها بواحد فيلزم تناهي الغير المتناهي فعلى تقدير ان يكون سلسلة المتضامين غير متناهية بحيث لا يلزمها تناهيها بوجه يلزم الزيادة المذكورة قطعا ونحن نقول لوعم السابقة والمسبوقية عما بالذات وبالواسطة فعلى تقدير ان تناهي الحوادث يلزم ان يتحقق في كل حادث مسبوقيات غير متناهية وسابقات متناهية لان كل حادث حينئذ مسبوق بحوادث غير متناهية وسابق في كل زمان على حوادث متناهية محصورة بينه وبين الحادث الاخير فلا شبهة في لزوم الزيادة المذكورة قطعا بخلاف ما اذا كان الحوادث متناهية اذ في الحادث الاخير من المثال اربع مسبوقيات وفي الثاني ثلث مسبوقيات وفي الثالث اثنان وفي الرابع واحدة ومجموع المسبوقيات في تلك السلسلة عشرة وكذا مجموع السابقات لان في الخامس اربع سابقات وفي الرابع ثلث وفي الثالث اثنان وفي الثاني واحدة فالمجموع عشرة ايضا فلا مجال لتوهم فيه اصلا ( قوله لو كان التسلسل من جانب المبدأ ) اي في جانب العلة واما اذا كان التسلسل في جانب الممولات فحينئذ تأخذ سلسلة من سابق معين كالعلة الاولى التي لاعلة له كما اذا فرض ان الواجب تعالى اوجد موجودات غير متناهية بالفعل وكان بعضها علة للبعض الاخر وليس مراده من المبدأ مبدأ السلسلة فانه المسبوق المعين ههنا نعم اراد بالمبدأ فيما بعد مبدأ السلسلة ( قوله وهو محال بدهية ) اذ لا يجوز العقل سابقا بلا مسبوق ومسبوفا بلا سابق وايا لا ولد له وابنا لا اب له وهكذا ( قوله من جانب

دليل الإراد بان قال لو وجد سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية سواء  
 كان كل متقدم منها عللة معدة لما بعده او لا يلزم امكان ذهاب سلسلة المتضايفين  
 الى غير النهاية مبتدأة من حادث معين متصف باحد هما دون الآخر والأزوم  
 محال فكذا الملزوم لما الملازمة فلان تلك الحوادث ان كان بعضها عللة لبعض  
 الآخر فيوجد بينها العللية والمعلولية او الأبوة والسوة واما انهما من المتضايفين  
 والا فلا اقل من تحقق السابقة والمسبوقية في الواقع بينهما واما بطلان الأزوم  
 فلانه لو ذهب سلسلة المتضايفين من ذلك الحادث الى غير النهاية كأن يكون  
 ذلك الحادث متصفا بالمسبوقية فقط من غير ان يتصف بالسابقة فاما ان يوجد  
 السلسلة قبل ذلك الحادث حادث متصف بالسابقة فقط من غير ان يتصف  
 بالمسبوقية او لا يوجد فعلى الاول يلزم تهاى السلسلة على تقدير لانهما وعلى  
 الثاني يلزم ان يزد عدد المسبوقيات الواقعة في تلك السلسلة على عدد السابقات  
 الواقعة فيها بمسبوقية واحدة هي ما في الحادث المبدأ لان كل واحد مما قبله  
 متصف بالسابقة والمسبوقية معا فحصل التكافؤ والتساوي مما قبله وبق  
 ما قبله من المسبوقية المنضمة زائدة والاول محال مستلزم لاجتماع القبضين والثاني  
 محال مستلزم لوجود احد المتضايفين بدون الآخر وهذا المحالان ربما يجعل  
 استحالة احد هما دليلا على لزوم الآخر فيقرر البرهان على وجهين احد هما  
 لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم زيادة عدد احد المتضايفين  
 على الآخر والوجود في السلسلة حادث متصف بالسابقة بدون المسبوقية فليزم  
 تناهيهما على تقدير لانهما هيهما فعلى تقدير ذهابها الى غير النهاية بحيث  
 لا يلزم تناهيهما بوجه يلزم تلك الزيادة قطعاً وهذا الوجود ما اختاره  
 الشارح ههنا الثاني لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم تناهيهما  
 على تقدير لانهما والازوم الزيادة المذكورة وهذا الوجه هو ما اختاره  
 صاحب البحر يد فان قات لا نسلم انه على تقدير ان يكون كل حادث  
 قبله متصفا بهما يلزم الزيادة بل غاية الامر يلزم ان يوجد قبل ذلك الحادث  
 حادث آخر سابق عليه الا يرى انا اذا فرضنا سلسلة مركبة من خمسة  
 حوادث لا غير ففي هذه السلسلة اربع مسبوقيات مبتدأة من الواحد منتهية  
 في رابع واربع سابقيات مبتدأة من الثاني ومنتهية في الخامس فاننا فرضنا  
 ان الخامس متصف بكل من السابقة والمسبوقية لم يلزم الزيادة بل يلزم  
 ان يوجد قبله سادس سابق عليه والامر كذلك في السلسلة الغير المتناهية  
 وهذا هو منشأ قول من قال لا نسلم لزوم الزيادة وكيف وكل مسبوقية

بداية وهو المطلوب ورد باننا نختار الاول ولا يفيد الاحدوث كل جزئى من  
 جزئيات الحركة ولا زاع فيه وانما النزاع فى ان ينتهى الى حادث لا يكون  
 قبله حادث آخر فظهر ان اعتماده فى هذا الباب على طريق التطبيق والتضايق  
 ولذا اورد عليه المولى الخيالى فى حاشيته بوجهين احدهما ان المطلق كما يوجد  
 فى ضمن كل جزئى له بداية فبأخذ من تلك الحقيقة حكمه كذلك يوجد فى ضمن  
 جمع الجزئيات التى لا بداية لها فبأخذ ايضا حكمها والاستحالة فى انصاف  
 المطلق بالمقابلات بحسب الحقيقتين وثانيهما انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف  
 نعم الجنان بعدم التناهى انتهى ( قوله فلا يتصور قدم انواع ) لعل  
 التخصيص بالانواع لكون الكلام هناك فى نوع الحركة ومع ذلك فالاولى  
 قدم المطلق كما فى كلام بعض الفضلاء لان الماهية التى لا توجد الا فى ضمن  
 الفرد اعم من الماهية النوعية والجنسية كما لا يخفى ( قوله ان لا يزال فرد من افراده  
 الى آخره ) لا يخفى ان كلمة لا الداخلة على المضارع للاستقبال ولهذا قيل هذا  
 معنى الابد على وفق مرادهم لانه معنى القدم فالاولى ان يقول مرادهم بقدم  
 النوع انه ما من فرد الا وبقوله فرد آخر الى الالى نهاية كما قال التفازانى وكذا  
 الكلام فى ما ذكره فى قضية الورد اقول لعل التعبير عن الماضى بصورة المضارع  
 للإيماء الى الوجه الثانى من الوجهين الذين اوردهما المولى الخيالى ( قوله  
 وليت شعري الى آخره ) اقول هو يقول الامر كما قلت وانما ذكرته هناك لكونه  
 جوابا مشهورا عند القوم اشترت الى اختلاله فى شرح المقاصد وليت شعري  
 ما سبب حيرتكم بعدما اشترت الى اختلاله ومنهم من التزم صحة بمقدمات  
 واهية ولا يمكن ذلك الا بعد بيان انتهاء جزئيات الحركة ببرهاني التطبيق  
 والتضايق وبعد الاحتياج اليهما لاحاجة الى نفي قدم المطلق لان نفي قدمه  
 لغرض انتهاء سلسلة الجزئيات ( قوله يدل على بطلان التسلسل ) فى الامور  
 الموجودة فى نفس الامر المترتبة ذاتا او زمانا لما سبق منه ولان السابقة  
 والمسبوقية المتضايقتين لا تختصان بالذاتيتين بل تعبران الزمانيتين ايضا بل  
 الوضعيتين ايضا فيما انفصل بعض الاحاد المترتبة وضعا عن بعض آخر  
 واما اذا اتصل بعض الاحاد ببعض كما فى الخططين المفروضين الغير المتناهين  
 لاثبات تناهى الابعاد ففى جريان برهان التضايق فى تناهيهما بحث لان  
 اجزاءهما السابقة والمسبوقية فرضية محضة وكذا اتصافها بالسابقة  
 والمسبوقية والاولية والثانوية وسائر الاضافات ( قوله وذلك لان  
 حاصل برهان التضايق الى آخره ) هذا دليل بطلان اللازم من

ولا في المنتهى لأنها تبطل عنده ولذا صرح ابن سينا في الشفاء بان وجودها  
 على سبيل وجود الامور في الماضي وبيانها بوجه آخر ان الامور الموجودة  
 في الماضي قد كان لها وجود في ان من الماضي كان حاضرا ولا كذلك  
 هذه الحركة كما ذكره السارح في جاشية الخريد ( قوله وقد قدح بعض  
 الفضلاء في مذهب الفلاسفة الى آخره ) وهو العلامة التفاضلية لورده في تيم  
 دليل حدوث العالم بان يقال العالم مركب من الاعيان والمواد والكل  
 حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بتبديل طريق العدم واما  
 الاعيان فلانها لا يتخلو عن الحوادث وما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث اما  
 الصغرى فلانها لا يتخلو عن الحركة والسكون واما الكبرى فلان ما يتخلو عن  
 الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل ثم اورد على دليل الكبرى بان  
 الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود  
 الحادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمة  
 مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازالة الحركات الحادثة انه ما من حركة  
 الاوقبلها حركة اخرى لالي بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلون  
 ان لا شيء من جزئيات الحركة يتقدم وانما الكلام في الحركة المطابقة ثم قال  
 والجواب انه لا وجود للطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع  
 حدوث كل من الجزئيات اقول هذا الجواب غير مرضي له لانه اورد المنع المذكور  
 من طرف الحكماء على تلك الكبرى في شرح المقاصد ثم قال في جوابه واجيب  
 اولا باقامة البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة ازيلية وذلك من وجهين  
 احدهما ان الازيلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة  
 وحققتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنتاف اللازم منتاف لللزوم  
 قطعاً وثانيهما ان ماهية الحركة لو كانت موجودة في الازل لزم ان يكون شيء  
 من جزئياتها ازيلياً اذ لا يتحقق للكل الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق  
 وثانياً باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية بوجهين  
 احدهما طريق التطبيق وثانيهما طريق التكافؤ والتضاد ثم نقل لبس ان  
 امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وجوها اخر اشار في بعضها الى رد  
 الجوابين الاولين حيث قال ومنها ان كل حركة يفرض لا يتخلو من ان تكون  
 مسبوقه باخرى فلانكون ازيلية ضرورة سبق العدم عليها ولا تكون مسبوقه  
 باخرى بل يتحقق حركة لاحركة قبلها فتكون اول الحركات فتكون الحركة

تلك الحالة فلا يتم المقدمة الاستثنائية من دليل الابطال لكنه اوردته على دلائل  
الملازمة من المناقاة للإشارة الى ان تلك المناقاة مبنية على الايجاب المذكور فلا تتم  
الملازمة ايضا (قوله وانما يلزم ذلك لو لزم الى آخره) يعني لم يؤخذ في مفهوم  
القديم ان يكون سابقا على جميع ما يصدق عليه مفهوم الحادث في زمان واحد  
بل المأخوذ فيه ان يكون سابقا على كل فرد من افراد الحادث بان يوجد قبل  
ذلك الفرد فليكن سابقا على فرد في زمان وعلى فرد آخر في زمان آخر وهذا  
المعنى لا يقتضى ان لا يكون مقارنا بفرد آخر حين كونه سابقا على الفرد الذي  
بعده بل السابق على كل فرد بدون مقارنته بواحد منها لا يمكن فيما كان افراد  
الحوادث المتعاقبة غير متناهية وانما يمكن فيما كانت متناهية (قوله وقد اعترض  
عليه) اي على الجيب بالوجه الرابع لانه اراد آخر عليه منع المناقاة كما اراد الشارح  
لا اعترض على ايراد الشارح (قوله وانت تعلم فسادها الى آخره) لوجهين الاول  
ان حكمه بلزوم المناقاة على تقدير كون الكل المجموعى حادثا فاسد الثاني  
حكمه بعدم حدوث الكل المجموعى عند حدوث الفرد الواحد فاسد ايضا  
ومنشأ كلا الفاسدين ما ذكره بقوله وكانه توهم الى آخره (قوله يستلزم حدوث  
المجموع) ومع ذلك لا يلزم المناقاة المذكورة كما قرره وما اوردوا عليه ههنا  
من ان معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم فحدوث المجموع انما يكون باتصافه  
بالوجود بعد العدم وظاهر ان اتصاف فرد ما بالوجود غير مستلزم لاتصاف  
المجموع به بل المجموع ههنا ليس بحادث ولا قديم بالمعنى المصطلح اذ المجموع  
الغير المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزائه في كل وقت ولذا حكموا بان  
الحركة بمعنى القطع غير موجودة مع وجود كل جزء منها في جزء من الزمان  
فظهر ان كلام القائل المعول غير مبنى على ما توهم من التوهم وحله على ابتناؤه على  
ذلك التوهم بعيد ود عوى البدهاة في استلزام حدوث الجزء حدوث الكل  
في هذه المادة فاسدة غير مسموعة قطعاً انتهى فتوهم فاسد مبنى على القول عما سيجئ  
تحقيقه من الشارح المحقق من ان لهذا الكل المتعاقب الاجزاء نوعا من الوجود بناء  
على ان الوجود اعم من الوجود على سبيل اجتماع الاجزاء ومن الوجود على سبيل  
تعاقب الاجزاء كيف وما بطله المتكلمون باجراء برهان التطبيق والتضايق في  
استحالة مطلق التسلسل ولو متعاقبة الاحاد ليس الا هذا الوجود فلامساع لردها  
ذكره الشارح ههنا عند القائلين بحدوث العالم ومنهم المعترض وقياسه على الحركة  
بمعنى القطع فاسد لانها متصل واحد لا وجود لها في الوسط لعدم تمام اجزائها

وهذا بوجوب ( اى وجوب كون القديم سابقا على كل حادث بوجوب ان يكون له  
 حالة اى ان يوجد له زمان مفروض موهوم يوجد فيه ذلك القديم ولا يوجد  
 فيه شئ من الحوادث فلا يكون هذا القول عين قوله فلا بد ان يكون سابقا  
 الى آخره ولا عين قوله لان القديم يجب ان يكون الى آخره اذ ليس فهما  
 الثقات الى تلك الحالة بخلاف هذا القول ثم ان مراده من قوله على كل واحد  
 ما يصدق عليه الحادث اعم من ان يكون ذلك الفرد الواحد واحدا بالخص  
 او بالثبوت او بالجنس اذ مفهوم الحادث كما يصدق على كل شخص حادث  
 يصدق على كل جملة حادثة من نوع او انواع و يدل عليه سياق كلام الشارح  
 فلا حاجة الى ما قيل الظاهر ان المحيب اراد بالكل ههنا الكل الجسمي ( قوله  
 ويلزم من نوارده الى آخره ) هذا اشارة الى ملازمة دليل الابطال المقرر  
 على هيئة القياس الاستثنائي وما سبق كان اثباتا للتقدمة الاستثنائية وحاصله  
 لو توارده سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لزم ان لا يوجد للتقدم تلك  
 الحالة اللازمة له بالنسبة الى الحادث والالزام اجتماع النقصين والالزام باطل  
 لما ثبت من قبل ثم قوله من توارده الحوادث الغير المتناهية عليه محمول على التثليل  
 اى وكذا يلزم ذلك من تواردها معه بشهادة قوله بل مقارنته دائما مع بعض  
 الى آخره فان كلمة مع شاملة للصورتين المذكورتين في كلام المحيب احدهما  
 قبل الترتي والاخرى بعده فابيان شامل لهما بالخصوص بالصورة الاولى كما قبل  
 ( قوله قلت هذا بداهة الوهم ) اى بداهة الحكم بالمنافاة بين دوام المقارنته  
 وبين السبق على كل فرد بواسطة استحباب ذلك السابق تلك الحالة بداهة الوهم  
 لبداهة العقل لان العقل لا يرضى بذلك الاحجاب وانما يرضى به وهم المحيب ولذا  
 حكم ببداهة هذه المناقاة فالدفع ما قبل الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم  
 بانه يجب للقديم تلك الحالة وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالمنافاة بين دوام  
 المقارنته مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهة العقل لبديهة الوهم  
 ( قوله انما يستلزم ) كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد سواء كان ذلك  
 الفرد شخصا او جملة اشخاص متناهية او غير متناهية لما ياتي منه من ان كل فرد  
 جزء من المجموع الغير المتناهي الاجزاء والاحاد فيكون ذلك الكل من افراد  
 الحادث كالجملة المتناهية الاحاد ولما كان حدوث ذلك الكل الغير المتناهي الاساد  
 وقت حدوث ذلك الفرد كان القديم سابقا على وجوده سابقا زمانيا ايضا  
 وبذلك انضح فساد الاعتراض الاتي ايضا والتخص كلامه منع استحباب القديم

فانه معركة الاعلام وحرال الاقدام لكثرة الاوهام (قوله الوجه الرابع ماعول  
عليه الى آخره) هذا الجواب وكذا الجواب الخامس جواب بنقص دليهم  
ايضا لكن بتغيير النقض السابق بسبب منعهم الجريان بجواز سلسلة الحوادث  
الغير المتناهية بواسطة الحركة الى النقض بان يقال لو صح دليهم هذا يلزم  
اما قدم كل شخص من اشخاص الحوادث واما قدم نوعه او جنسه بان  
يتوارد الاستعدادات الغير المتناهية على مادتين قديمتين احدهما مادة الافلاك  
التي يتوارد عليها استعدادات الحركات والاخرى مادة العناصر التي يتوارد  
عليها الصور والعوارض اذ سلسلة الحوادث العنصرية لا تنظم بمجرد  
المادة الاولى واللازم بكلاشقيه باطل اما الاول فبالبداهة واما الثاني فلما ذكره  
المجيب من ان ذلك التوارد الغير المنتهى مناف للحالة التي يقتضيها القديم  
بالنسبة الى الحوادث فاما ان لا يكون تلك المسادة قديمة او تقطع سلسلة  
الاستعدادات الحادثة المتواردة عليها واللازم اجتماع النقيضين هما ان توجد  
للمسادة القديمة تلك الحالة وان لا توجد وقوله بل عدم تناهى موجودات  
الى آخره ررق في ابطال الشق الثاني بدليل بعينه وغيره بان يقال بعد وجود القديم  
الواجب بالذات لا يمكن سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية مطلقا سواء  
كانت حوادث عنصرية او فلكية وسواء كانت تصورات متعاقبة مجردة او تعلقات  
ارادة قديمة للنافاة المذكورة ولا ينافي كون هذا الجواب نقضا آخر لدليهم  
بهذا الاعتبار تضمنه جوابا عن منع الجريان بابطال سندهم او بآبآت المقدمة  
المنوعة التي هي بطلان التسلسل اللازم في صورة النقض السابق وانما لم يجعل  
مانقوله عن الامام من هذا القبيل لانه جواب الزامى كجوابه السابق على جملة  
الاجوبة وهذا جواب بتحقيق ولو في زعم المجيب ومقام هذه الاجوبة هو مقام  
الاجوبة الحقيقية كما لا يخفى (قوله عارضة) هو مع قوله متواردة خبر واحد  
لكانت كقولهم هذا حلوا مضى بمعنى من فلا يلزم كون الصور التي هي الجواهر  
من العوارض وتعلقات الارادة القديمة عارضة لها وتصورات مجردة عارضة له  
(قوله غير معقول) اى غير متصور وغير ممكن والمراد نفي التصور الكثير  
اذ الانسان انما يتصور كثيرا ما يمكن له من منافعه او مضاره فبهذا الاعتبار جعلوا  
نفي التصور الكثير كناية عن عدم امكانه كما هو الشايع في امثال هذه العبارة  
فلا يتجه ان الحكم بكونه غير معقول يستحيل بدون تصوره على ان الكناية  
في مادة مخصوصة لا تتوقف على وجود المعنى الحقيق فيها كما عرفت (قوله

( وهذا )

علة الحدوث موجود في امر موجود وعدم امر موجود لثالث لهما  
قطعا وان جاز ان يكون علة عدم الموجود اعم منهما ومن عدم ارتفاع المانع  
فيعين ذلك نختار الشق الثاني ونقول نعم يجوز ان يكون عدم المانع المتعدم ههنا  
وعدم الجزء، فيما سبق لعدم ارتفاع المانع عن وجوده، لكن لا يجوز ان يكون  
هذا العدم ولا وجود المانع اللازم له مستندا الى مثل ذلك العدم لانهما مع  
انقطاع العدم الازلي لذلك المانع متلازمة بل كل منهما حادث لما لوجود  
موجود او لعدم امر موجود فان كان حدوث موجود في جميع المراتب يلزم  
تسلسل الموجودات المترتبة ذاتا المجتمعة الغير المتناهية حال عدم المانع او الجزء،  
المتعدم وان كان لعدمه في جميع المراتب يلزم تسلسلها حال وجوده وان كان  
لمجموعهما يلزم تسلسلها في الحاسين او في احدهما فلا اشكال لاههنا ولا فيما  
سبق ولا فيما تمحض السلسلة ولا فيما اختلط ببعض مراتبها عدم المانع  
واما عدم عدم المانع وغيره مما كان الاعدام المضافة فردا في حكم  
عدم المانع قطعا فظهر ان مراده بالموانع المترتبة علل الموانع المترتبة  
في الحدوث ذاتا وزمانا فان علل كل مانع مترتبة في الحدوث ذاتا، تسلسلة الى  
غير النهاية ومجموع سلاسل العلل لمجموع الموانع المترتبة في الحدوث زمانا  
مترتبة زمانا اذ كل سلسلة غير متناهية جزء واحد او المانع واحد يقع بعد سلسلة  
اخرى لجزء، او مانع آخر سابق على الاول زمانا فكله قال يلزمه باعتبار كل  
مانع من الموانع المتعاقبة في الحدوث سلسلة مترتبة الاحاد مجتمعة غير متناهية  
وانما عبر عن العلل بالموانع لان كلامها بالنسبة الى المطلقة اعدام الارتفاعات كان  
مانعا عن عدم المانع الذي بعده كما ان المانع الاول من تلك السلسلة كان  
مانعا عن وجود المانع المتعدم او لاجل ان علل المانع موانع واما قوله ولا يقدح  
في الشق الاول فلان الترتب الذي المعلوم بين علل كل مانع من موانع الاجزاء  
المتعاقبة في الحدوث زمانا لا بين تلك الموانع المتعاقبة ويمكن ان يقال ههنا اذا  
كان اعدام ارتفاعات الموانع بعضها علة للبعض الاخر كان الارتفاعات  
كذلك ضرورة ان ما كان عدمه علة لعدم شيء كان محققه علة لمحققه سواء  
كان ذلك الشيء موجودا او معدوما واذ كانت ارتفاعات الموانع بعضها علة  
لبعض الاخر كانت الموانع الموجودة اللازمة لتلك الاعدام كذلك لان ارتفاعات  
الموانع عبارة عن اعدامها فيرجع الامر في هذه الصورة الى علية بعض تلك  
الموانع الى البعض الاخر فلا اشكال ايضا وانما اطبنا الكلام في هذا المقام

قوله لكن لا يجوز ان يكون هذا العدم الى آخره ولاجل هذا جواز ان يكون علة عدم كل جزء عدم المانع ولم يجوز تسلسلة اعدام الموانع في عدم جزء واحد تأمل فيهم

من ترك هذا القيد ههنا لانا نقول على هذا لاحاجة الى التكاليف التي ذكرها  
 في هذا المقام بل اللايق حينئذ اجراء البرهان في نفس اجراء الحركة بان يقال  
 الدورات المتعاقبة الغير المتناهية محال لجريان البرهان وايضا لا يندفع به  
 الاعتراض السابق على الامام وانما يندفع بلزوم تسلسل الموجودات المجتمعة  
 ويجه على الثاني ما قدمناه في اختلال ما ذكره ههنا و تقدم من البعض  
 من جواز ان يكون حدوث عدم المانع المنعدم لحدوث عدم ارتفاع المانع  
 عن وجود المانع المنعدم و حدوث عدم الارتفاع المذكور لحدوث عدم ارتفاع  
 المانع الثاني عن عدم المانع الاول و حدوث عدم الاخير لحدوث عدم ارتفاع  
 المانع الثالث عن عدم المانع الثاني وهكذا الى غير النهاية كما اشرنا اليه في الصورة  
 الثالثة فعالية اللازم ان يوجد هناك موانع موجودة غير متناهية لوازم لاعدام  
 الارتفاعات المترتبة الغير المتناهية وقد عرفت ان لوازم الامور المترتبة بالذات  
 لا يجب ان يكون مترتبة بالذات وجميع تلك الموانع حادثة دفعة عند حدوث  
 عدم المانع المنعدم واذا لم يعلم يربها ترتب لاذنا ولا زمانا فلا يجري فيها البرهان  
 بوجه لا يقال لعل بطلان التسلسل ههنا مبني على ما سيحتم منه تحقيقه من  
 ان مطلق الامور المجتمعة الغير المتناهية يستلزم الترتب الذاتي بين المجموعات  
 المأخوذة منها بان يكون بعضها اجزاء من البعض الآخر وان لم يكن بين احادها  
 ترتب ذاتي لانا نقول على هذا لوجه لتسليم انتفاء الترتب الذاتي في الشق الاول  
 كما اشار اليه بقوله ولا يقدر في عدم ترتبها الى آخره والجواب عن هذا الاشكال  
 القوي المتوجه ههنا وفيما سبق انه اذ كان عدم المانع المنعدم ههنا وعدم الجزء  
 فيما سبق لاعدام الارتفاعات المترتبة وكان كل عدم الارتفاع منها مستلزما  
 لمانع موجود كما في الصورة الثانية كان المانع الاول مانعا عن وجود المانع  
 المنعدم ههنا وعن وجود الجزء المنعدم فيما سبق وكان المانع الثاني وكذا  
 الموانع التي فوقها الى غير النهاية مانعا عن عدم المانع الذي يليه من تحته  
 لاعن وجوده والالم بجمع هناك مانعان فضلا عن الموانع الغير المتناهية  
 ولا شك ان ما كان المانع الثاني مانعا عنه من عدم المانع الاول انما هو عدمه  
 الازلي وكذا ما منعه المانع الثالث انما هو الغدم الازلي للمانع الثاني  
 وهكذا في كل مرتبة فونهما ولا يخفى على ذي فطرة سليمة ان الغدم  
 الازلي المستمر من الازل الى وقت معين انما ينقطع في ذلك الوقت باحد الامرين  
 اما بحدوث موجود او زوال موجود اذلى سواء كان نوعا او جنسا يتعقب  
 افراده او شخصا ان جوز زوال الازل كما يشير اليه فاذا قد انحصر

الزام الحكيم بمقدمات بعضها مسئلة عندهم كمنشأه اجزاء الحركة المستمرة  
 المبني على بساطة الفلك وكما يجب انفا على بحث يحتاج الى اجراء الحاديات الى  
 حدوث امر باعداد واستعداد و بعضها قطعية ظاهرة على كل ذي فطرة  
 سليمة كبطلان التسلسل ههنا يجرى ان البرهان فيه و يؤيده ان ايراد هذه  
 المسئلة في صورة الزام الحكماء في كتب عقائد اهل السنة ليس الا لدفع  
 الشبهة عن عقائدهم فيكتبه بطلان عند ذوي فطرة سليمة ( قوله فان علة  
 عدم كل مانع ) من تلك الموانع المنعومة بعد حد و بها متعاقبة اما عدم  
 عدم المانع عن استمرار وجوده و اما انعدام جزء من اجزاء علة وجوده كعدم  
 الجزء بعينه لا يقال لانها بل بين القسمين اذ قد عرفت ان عدم عدم المانع  
 من وجود الجزء او المانع المنعوم كان عبارة عن عدم ارتفاع المانع  
 عن وجوده و ارتفاع المانع جزء من علة وجوده فكان القسم الاول عبارة  
 عن عدم جزء من اجزاء علة وجوده و هو القسم الثاني فكان القسم الاول  
 مندرجا في القسم الثاني و اخص منه مطلقا لانا نقول المراد بالجزء في القسم  
 الثاني ما عدا ارتفاع المانع وجوده كما كان او عدمها و انما فصل ذلك ليختص  
 الموجودات في احد القسمين حال العدم و في الآخر حال الوجود على تقدير كون  
 ذلك القسم علة في جميع المراتب و انما لم يتعرض ليكون العلة امر موجود الان  
 الكلام فيما كانت العلة عدم المانع في جميع المراتب او للاشارة الى التحقيق كما قدمنا  
 ( قوله و على الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية )  
 اقول سنلوا مراده من الموانع المترتبة ههنا على موانع الموانع المترتبة  
 في الحدوث زمانا بان يكون كل مانع منها مانعا عن وجود الموانع المنعومة من  
 موانع الاجزاء كما هو المتبادر من كلامه و على عال المانع الواحد يتبع على ان علة  
 المانع عن الشيء موانع عنه ايضا و مترتبة ذاتا في الحدوث مع عدم ذلك المانع  
 المنعوم و يجب على الاول ان موانع الموانع يجوز ان يكون متعاقبة غير مجتمعة ايضا  
 كوانع الاجزاء بين ما ذكره من جواز ان يكون حدوث كل مانع ولو انا كافيها  
 في انتفاء المنوع ابتدا بعد حدوثه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم بل لا يثبت  
 به الملازمة المنوعة لان التسلسل المأخوذ فيها تسلسل الموجودات المجتمعة  
 لا يقال يجوز ان يكون اطلاق هذا التسلسل ايضا مبنيا على ما سيجيء منه  
 في تحقيق مذهب المتكلمين من جريان البرهان عند ذوي فطرة سليمة  
 في مطلق الامور الغير المتناهية ولو متعاقبة بحسب لزمان و ان يكون الجواب  
 باعتبار هذا الشق جوابا بتغيير الدليل و تجريد الملازمة عن الحقيقة كما يادرو

البرهان اذن الاتصالات الفلكية ما يتراهي عن سابقه بكثير من الزمان فيحتمل  
لا يخلو اما ان يكون جميع تلك الموانع المتعاقبة في الحدوث ابدية بعد حدوثها  
كاعدام اجزاء الحركة التي كانت موانع عن وجوداتها كما او وجب دوام المانع  
مدة دوام انتفاء الممنوع واما ان لا تكون ابدية بل منعدمة بعد ان حدوثها او بعد  
زمان كما اذا كان حدوثها ولو انا كافيا في انتفاء الممنوع ابدان كانت جميعها  
او بعضها الغير المتناهي ابدية بعد حدوثها يلزم اجتماعها في الوجود قطعاً مع  
كونها متعاقبة في الحدوث زماناً فيجري فيها البرهان ولذا قال فان اجتمعت  
في الوجود وتلخص الجواب اثبات الملازمة الممنوعة بنحر بران مرادنا من الترتب  
ما يفيد صحة جريان البرهان عند ذوى فطرة سليمة سواء كان ترتيباً ذاتياً او زمانياً  
فالتسلسل في الامور المجتمعة المترتبة بهذا المعنى الاعم لازم على تقدير الاستناد  
المذكور ايضا سواء كانت تلك الموانع المتعاقبة في الحدوث ابدية بعد حدوثها  
او لم يكن وذلك التسلسل اللازم محال لجريان البرهان المذكور في استحالة الكل  
فقد عرفت ان مراده من الموانع ههنا موانع الاجزاء المتعاقبة للحركة بان يكون  
كل مانع مانعاً عن وجود جزء آخر فكما ان الاجزاء المنوعات متعاقبة في الحدوث  
متسلسلة الى غير النهاية من جانب الازل فكذلك موانعها ويدل على ذلك صريح  
ما يذكره بعد في تطبيق السلسلتين المتبدأتين من الحادث في اليوم ومن الحادث  
بالامس ومنهم من حمل الموانع ههنا على علل عدم جزء واحد بنا على ان علل  
المانع عن وجود جزء موانع عنه ايضا ثم اعترض عليه بان قال لم يظهر لي من هذا  
الجواب دفع المنع الاول بل انما يدفعه المنع الثاني وهو قوله بل لا يلزم له بلو از وجود  
جميع الموانع دفعة بالترتب ذاتي ولا زمانى فلا يجرى البرهان في ابطاله انتهى وهذا  
الاعتراض واراد على ما فهمه لاعلى الشارح فانه بنى على الغفلة عن كلمة كل في صدر  
السؤال عن كون مراد الشارح في الملازمة لزوم التسلسل بالاعتبارين المذكورين  
نعم ما اورده متوجه على لزوم التسلسل السهليل عندهم باعتبار عدم جزء واحد كما  
قدمنا في احتلال ما ذكره الشارح ههنا وسيجيء جوابه (قوله ولا يقدر فيه الى آخره)  
جواب سؤال مقدر نشأ من قوله بحسب الزمان لكن كونه جوايا ملزما للحكما  
محل نظر لان مجرد الترتب الزمانى لو كان كافيا عندهم في جريان البرهان  
في الامور المجتمعة الغير المتناهية لما قالوا بجواز النفوس الانسانية الغير المتناهية  
المتعاقبة في الخبثوت بحسب الزمان الابدية بعد حدوثها كما يشير اليه  
ولا يخفى ههنا الابان يقال مراد الشارح ههنا بنحر بر مراد الامام بان غرضه

عن وجوده وذلك لعدم ارتفاع المانع الثاني عن عدم المانع الاول وهكذا  
 في كل مرتبة لالى نهائية كما عرفت في الصورة الثالثة فقاية الامر ان تختص هناك  
 موانع موجودات غير متناهية لو ازم لاعدام الارتفاعات المترتبة ليكون بعضها  
 علة للبعض الآخر وجميع تلك الموانع حادثة دفعة مع عدم ذلك الجزء، فاذ لم تكن  
 تلك الموانع الموجودة الغير المتناهية مترتبة لاذانها ولا زمانا لم يمكن جريان البرهان  
 بها بوجوب جدي فلا يلزم اتسلسل المستحيل عندهم حال عدم الجزء الواحد ايضا بل يلزم  
 ذلك فيما اذا اختلط عدم المانع ببعض مراتب سلسلته واحدة وذلك بخلاف  
 جميع ما ذكره ههنا في نصرة الامام واستعرف بتحقيق المقام ( قوله بل لا يلزم  
 اجتماع الی آخره ) كلمة بل للترقي في عدم لزوم اتسلسل الخصال عندهم بيان انتفاء  
 الشرطين المذكورين معا ( قوله لجواز ان يكون حدوثها ) اى حدوث تلك  
 الموانع ولو آنا كافيًا في انتفاء الاجزاء الممنوعة كما اذا فرضنا ان المانع عن وجود  
 الجزء، فيما بين الحدين المفروضين وصول النقطة المفروضة على سطح الفلك  
 الى الحد الثاني فان ذلك الوصول اى لا يستقر في اكثر من آن واحد ولا يلزم  
 من زوال المانع بعد الآن او بعد زمان عود الجزء للمعدم الى الوجود لان ارتفاع  
 المانع لا يكتفي في وجود المعلول بل لابد من مقتضى ايضا وليس ههنا ما يقتضى  
 وجوده بل ما يقتضى عدمه بعد ذلك ابدا وهو امتناع اعطاء المعدوم بعينه عندهم  
 كما سيحى لا يقال لوجه الاقتصار في هذا السؤال والجواب على عدم المانع  
 المستلزم لوجود المانع لانهما جاريان في نفس موانع الاجزاء ايضا بل المناسب  
 ان يقال على تقدير استناد عدم كل جزء الى المانع او عدم المانع المستلزم له  
 لا يلزم الترتب بين تلك الموانع بل لا يلزم اجتماعها الى آخره لانا نقول المانع  
 عن وجود الجزء ان كان علة لعدمه فهو مندرج في قوله ان كان بسبب امر موجود  
 والافيهكون علة لعدم الجزء، هناك عدم المانع لوجود المانع على ان الاقتصار  
 ههنا وفيما بعد يجوز ان يكون للاشارة الى ما هو التحقيق عندهم من ان علة المعدوم  
 عدم العلة لا غير ( قوله فأت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث ) اى موانع وجودات  
 الاجزاء المتعاقبة مثلا اذا فرضنا ان عند تمام كل دورة من دورات الفلك يحدث  
 مانع عن وجود تلك الدورة بعده فبين حدوث كل ما نعين متوالين من موانع  
 الدورات الغير المتناهية يوم وابلية ويكون حدوث كل مانع لاحق متأخرا زمانا  
 عن حدوث مانع سابق بقدر تلك المدة فتكون تلك الموانع متعاقبة في الحدوث  
 بناء على ان المراد من المتعاقب ههنا مطلق التأخر الزماني الكافي في جريان

التعميم وصفه بقوله لا يستلزم امر او وجودا كالتوصيف للتعميم في قوله تعالى  
 (ولا طائر يطير بجناحيه الى آخره) اذ الطائر في العرف العام لا يشمل مثل الذباب  
 (قوله فان قلت الى آخره) منشا السؤال تعميم الامر الموجود عما يستلزمه من مثل  
 عدم عدم المانع ومورده الملازمة المذكورة في الشق الاول مستندا بسنتين مبينين  
 على مذهب الحكماء لانهم شرطوا في بطلان التسلسل امرين احدهما الترتب  
 الذاتي المقسر بالعلية والمعلولية ولو بان يكون بعضها شرطا للبعض الآخر  
 وثانيهما اجتمع تلك الامور المترتبة في الوجود ولو في آن واحد قوله لا يلزم  
 الترتب بين تلك الموانع اى موانع الاجزاء المتعاقبة اذ غاية الامر ان يكون كل  
 مانع منها لازما لعدم عدم المانع عن جزء واحد الذي هو علة عدم ذلك الجزء  
 ولا يعلم الترتب الذاتي لابين الموانع المذكورة ولا بين ملزوماتها التي هي اعدام  
 ارتفاعات الموانع عن الاجزاء المتعاقبة في الحدوث كاجزاء ولو سلم ان ملزوماتها  
 مترتبة فالترتب الذاتي بين لوازمها التي هي تلك الموانع ممنوع ايضا اذ لما جاز  
 انتفاء العلية بين لوازم علة واحدة كما قالوا في اللوازم الثلاثة للعقل الاول وهي  
 العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم وجسمه الصادر عنه باعتبار مختلفات مختلفة بناء  
 على ان التقدم بالذات معتبر في العلية فما ظنك في لوازم علل مترتبة متعاقبة  
 في الحدوث زمانا وقيل في نفي الترتب الذاتي ههنا اذ كل مانع علة لعدم جزء من  
 اجزاء الحركة فكما لا ترتب بين تلك العدميات فكذا لا ترتب بين تلك الموانع التي  
 هي علل لتلك العدميات اذ لا توقف بينها وهو ظاهر ففاسد من وجهين الاول  
 اذا كان كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة كان عدم الجزء مستندا الى  
 امر موجود هو ذلك المانع لا الى عدم عدم المانع والكلام فيه الثاني لما كان  
 بعض اجزاء الحركة علة معدة للبعض الآخر عندهم كان عدم الجزء اللاحق بعد  
 وجوده متوقفا على وجوده ووجوده متوقفا على عدم سابقه بعد وجوده  
 فعدم الجزء اللاحق كان متوقفا على عدم الجزء السابق وهكذا الكلام في اعدام  
 باقى الاجزاء فكيف يصح انكار التوقف بين اعدام العلل المعدة وبين وجوداتها  
 نعم كل من تلك الموانع كما هو لازم لعدم ارتفاع المانع عن وجود ذلك الجزء  
 كذلك لازم لعدم ذلك الجزء فكان تلك الموانع لوازم لاعدام الاجزاء المترتبة  
 لكن قد عرفت ان لوازم العلة الواحدة لا يجب ان تكون مترتبة فضلا عن لوازم  
 الامور المتعددة المترتبة لكن بهذا يتقدح الترتب الذاتي بين الموانع المتجمعة حال  
 عدم جزء واحد ايضا لجواز ان يكون عدم الجزء الواحد لعدم ارتفاع المانع

في سلسلة العمل لان الداخل عدم عدم امر موجود لعدم امر موجود وقوله  
او عدم عدم امر موجود مخصص بالصورة الثالثة موانع عن عدم موجود آخر ادفع عنه  
في كل مرتبة من مراتب الصورة الثالثة موانع عن عدم موجود آخر ادفع عنه  
ما يمكن ان يقال ان ارتفاعات الموانع واعدادها ~~ك~~ امور انتزاعية يمكن  
ان تتراخ عن موانع واحد فعلى تقدير ان يكون عدم الجزء لعدم عدم المانع  
في جميع المراتب لا يلزم تعدد المانع الموجود فضلا عن موانع موجودات  
غير متناهية فتأمل في هذا المقام اذ قد زل فيه كثير من الاقدام بنى ههنا الكلام  
يتوقف تحقيق المقام عليه وهو انه لا حاجة الى العدم اللاحق اذ يكفي وجود  
الحادث مع عدمه السابق بان يقل اذا وجد جزء من الحركة فلا بد لقبضان  
الوجود عليه من جانب المبدأ القياض من علة حادثه هي اما امر موجود  
في جميع المراتب الغير المتناهية او ما يستلزمه من عدم عدم امر موجود فيلزم  
تسلسل الموجودات المتجهة المرتبة حال وجوده واما عدم امر موجود في جميع  
المراتب بان يكون وجوده لزوال مانعه وزوال مانعه لانعدام موجوده اذ ذلك  
الانعدام لانعدام موجود آخر وهكذا فيلزم تسلسل الموجودات المترتبة المتجهة  
حال عدمه السابق بنا على ما ذكره من ان الموجود الذي كان عدمه علة لعدم  
موجود آخر هو من جملة علة التسامع ضرورة واما امر مركب منهما فيلزم  
تسلسل تلك الموجودات في الحائز او في احدهما والجواب لعله انما احتاج الى  
العدم اللاحق اذ برد عليه ما ذكره المعترض بان يقال تخار ان علة وجوده  
هو الامر الموجود والحادث هو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء وحدث ذلك  
الاستعداد لانعدام استعداد سابق وهكذا في كل مرتبة فعالية اللازم تسلسل  
الاستعداد المتعاقبة الغير المتناهية وقد عرفت ورود مثله على تقدير العدم  
اللاحق ثم انه قصد بلزوم التسلسل المذكور ههنا لزومه باعتبار عمل كل جزء  
على حدة اي على عدمه اللاحق او وجوده السابق للحادثة دفعة وباعتبار  
عمل الاجزاء المتعاقبة زمانا للحادثة معها متعاقبة لال نهاية من جانب الازل  
وان فرض لعدم كل جزء علة واحدة فقط ولاجل ان مراده لزوم التسلسل  
باعتبار بن المذكور بن معاصح ابراده الاتي بقوله فان قلت الى آخره المخصص  
بلزوم التسلسل بالاعتبار الثاني والتم بصح ذلك الايراد بوجه اذا تكلم حينئذ  
في عدم جزء واحد لافي عدم كل جزء من تلك الاجزاء المتعاقبة الغير المتناهية  
( قوله وان كان بسبب عدم امر موجود ) او ما يستلزمه من عدم عدم عدم امر  
موجود وامثاله كان الاعدام المضافة فدعا كاشرنا اليه والاشارة الى هذا

اشار اليه الشريف  
المتفق هناك وشارح  
المقاصد بنا على  
ان المؤثر في الوجود  
هو الفاعل ولا يأس  
في كون الامر العدمي  
من شرائط التساير

بند

قوله ثم انه قصد  
بلزوم الى آخره جواب  
آخر عن السؤال  
المذكور بيان ما يرجع  
العدول الى العدم  
اللاحق لكن يابها  
سبأى من عدم احتياجه  
الى نقل الكلام الى علة  
عدم الموانع المتعددة  
بمحدودتها فالوجه  
هو الجواب الاول  
كلا يخفى

بند

المراتب الغير المتناهية ( يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة ) ذاتا او زمانا  
 ( المجتمع ) في الوجود ولو في آن واحد ( الحادث في حال عدمه ) اى في حال  
 عدم جنس ذلك الجزء المنعدم في الضمير استخدام بناء على انه سيحد التسلسل  
 المذكور باعتبار الامر الثانى من هذين الامرين في سلسلة الموانع المتعاقبة  
 في الحدوث زمانا المجامعة مع اعدام الاجزاء المتعاقبة من الحركة لالمجامعة  
 مع عدم جزء واحد منعدم فقط وهو مرجع الضمير في قوله فاذا عدم جزء  
 من الحركة الا ان يحمل تنكير الجزء في ذلك القول على الوحدة الجنسية  
 او النوعية لا على الوحدة الشخصية فلا استخدام ولكنه خلاف الظاهر و بيان  
 لزوم التسلسل المذكور يحتاج الى نوع بسط فاعلم ان ههنا ثلث صور الاولى  
 ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود و حدوث ذلك الامر  
 الموجود لحدوث امر موجود آخر و حدوث الموجود الثانى لحدوث موجود  
 ثالث وهكذا الى غير النهاية الثانية ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر  
 موجود و حدوث الامر الموجود لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن عدم ذلك  
 الموجود و حدوث ذلك عدم الوجود لحدوث امر موجود ثان و حدوث الموجود  
 الثانى لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن عدمه و حدوث هذا عدم الثانى  
 لحدوث موجود ثالث وهكذا الى غير النهاية ولا شبهة في اجتماع الموجودات  
 الغير المتناهية حال عدم الجزء في هاتين الصورتين ولا في كون بعضها علة  
 للبعض الآخر فهما لكن في الصورة الاولى بلا واسطة وفي الثانية بواسطة  
 واحدة هي عدم ارتفاع الموانع فان كل موجود في الصورة الثانية كان علة  
 لعدم ارتفاع الموانع عن عدم الموجود الذى يليه من تحته وذلك لعدم علة  
 لوجود ذلك الموجود الذى يليه ولزم من هذا ان يكون كل من هذه الاعدام  
 علة لعدم الذى تحته بواسطة موجود واحد وان يكون علة لعدم الجزء الثالثة  
 ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن وجوده و حدوث  
 ذلك عدم الوجود لحدوث عدم ارتفاع الموانع الثانى عن عدم المانع الاول و حدوث  
 ذلك عدم الثانى لحدوث عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم المانع الثانى  
 و حدوث عدم الثالث لحدوث عدم ارتفاع المانع الرابع عن عدم المانع  
 الثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل من هذه الاعدام حادثا بالتعل  
 بعضها علة للبعض الآخر ويحصل هذا بازاء كل عدم مانع موجود آخر فيجتمع  
 حال عدم الجزء موجودات غير متناهية ايضا فتعوله ان كان بسبب امر موجود  
 شامل للصورتين الاوليين ولا يقدح دخول الاعدام في الصورة الثانية

قوله لحدوث عدم  
 ارتفاع الموانع الى آخره  
 واما ما ذكره المصنف  
 في المواقف من ان  
 عدم لا يكون جزءا من  
 العلة التامة بل هو  
 كاشف عن امر  
 وجودى كعدم العمود  
 المانع عن سقوط  
 السقف فانه كاشف  
 عن وجود مسافة يمكن  
 تحريك السقف فيه عند  
 السقوط الا انه ربما  
 لا يعلم الشرط الوجودى  
 الا بلزوم عدمى في غير  
 عنه بذلك اللازم  
 عدمى كما في المثال  
 فيسبق الى الالهام  
 انه مؤثر في الوجود  
 ومعتبر في العلة التامة  
 وليس كذلك بل جميع  
 الامور المعبرة في العلة  
 التامة امور وجودية  
 فقيده نظر ؟

موجود خارجي بل يقال الكلام في العلة الحادثة مع عدم الجزئيات لم يكن عدم  
 ذلك الامر الاعتباري حادثا كعدم الامكان الخاص الثابت للواجب والمنتهى  
 ازلا وابدا او كان حادثا في وقت آخر غير وقت حدوث ذلك العدم لم يكن ذلك  
 العدم سببا لحدوث ذلك العدم وان كان حادثا بوجوده في نفس الامر مع ذلك  
 العدم الحادث فلا يخلو من ان يكون عدم امر وجودي او عدم عدم امر  
 وجودي او مستلزما لاحدهما في واحد من المراتب المتصاعدة باضافة الاعداد  
 اليه وعلى كل تقدير يندرج في احد الشقوق المذكورة ويلزم التسلسل الحاصل  
 نعم او حمل الموجود في كلامه على الموجود الخارجي لم يتدفق ذلك بشئ لكن  
 عرفت عدم ضرورة تلجئ اليد ( قوله اما في حال وجوده السابق ) بمحتمل  
 ان يكون هذا التردد لمنع الجمع بين الحاصلين على التقديرين المتباينين بناء  
 على ان المفصلة المطوية في الدليل القاطلة بان عدمه الحادث اما ان يكون  
 بسبب امر موجود او عدم عدم امر موجود في جميع المراتب الغير المتناهية  
 واما بسبب عدم امر موجود في جميع المراتب منفصلة ما نعة الجمع ايضا  
 ينتج بانضمام الكبير بين المتصلتين المذكورتين بقوله ان كان بسبب امر موجود  
 الى آخره منفصلة ما نعة الجمع وقوله وقس عليه حال الشق الثالث اشارة  
 الى حال الشق الثالث المذكور فيما سبق وبانضمام هذا القول الى النتيجة  
 المنفصلة يطابق ما سبق ويحتمل ان يكون التردد لمنع الخلو ليندرج فيه لزوم  
 التسلسل المذكور في الحاصلين بناء على ان المفصلة المطوية ذات اجزائه ثلثة  
 ثلثها قولنا واما ان يكون بسبب امر مركب من القسمين وانهما بالنسبة الى مراتب  
 سلسلة واحدة مانعة الخلو وقوله وقس عليه حال اشارة الى الكبرى الثالثة  
 على الوجه الذي ذكرنا ( قوله لان عدمه ) الحادث المستمر بعد حدوثه ابدا  
 ( ان كان حادثا بسبب ) حدوث ( امر موجود ) يقتضى زوال الجزء، ويحاطع  
 عدمه بالضرورة او بسبب حدوث ( عدم امر ) كعدم ارتفاع الموانع ( يستلزم  
 ذلك العدم ) حدوث ( امر موجود ) فيوجد ذلك الموجود وقت ملزومه  
 الذي هو العدم الحادث وقت عدم الجزء، فبما ضرورة بوجد هذا الامر  
 الموجود وقت عدم الجزء لو ان ( كعدم عدم المانع ) عن وجود الجزئ في زمان  
 الذي لزمان وجوده وهو بعينه زوال ارتفاع الموانع من اجزاء العلة التامة لوجوده  
 ( المستلزم ) ذلك العدم الاول ( او وجود المانع ) بناء على ان رفع السالبة المحصلة  
 تقيض مساو للوجبة المحصلة وان لم يكن رفع السالبة المعدولة كذلك يعني  
 ان كان عدم الجزء الحادث بسبب حدوث احد هذين الامرين في جميع

ثم خارج عن قانون  
التوجيه نعم اذا كان  
السؤال بالاستتال  
على واحد من هذه  
الاشياء المفسدة كان  
موجهافقطما والحق  
ان مراد الشارح  
وغيره افادة المرام  
باى وجه كان مع  
الاعاء بمخلو الكلام  
عن تلك المفاسد  
ولا بدعى اولوية  
ما ذكره مما عده  
من الطرق الممكنة  
فالسؤال بالاولوية  
وارد على الحكم الغير  
الملتزم ايضا وان  
المراد من بيان  
الطريق الاولى ليس  
ياراد بل تنبيه المتعين  
على ان هناك طريقا  
اولى ليعملوا البحث  
بطريق او ضح  
كقولهم هذا سهو  
من قلم الناسخ  
يقع المتعلون في الغلط  
او الخيرة فلا اشكال  
اصلا

من احد الاقسام الثلاثة فلا بد ان يكون احدها الاقسام او الاثنان منها او كل  
واحد من الثلاثة غير متناه فيلزم تسلسل الموجودات اما في احد الجانبين  
او كليهما للكان اوضح واولى ( قوله فيلزم التسلسل ) اى على تقدير ان يكون  
العلة عدم امر موجود في جميع المرتب الغير المتناهية بان يكون علة عدم  
الجزء عدم امر موجود وعلة هذا العدم عدم امر موجود آخر وهكذا في كل  
مرتبة فوفهما يلزم تسلسل الموجودات المترتبة المتجمعة في الوجود في جانب  
وجود الجزء بناء على ان كل امر موجود من هذه الموجودات التي اعدامها  
متسلسلة يكون علة لوجود ما تحتها وعلة العلة علة فيكون جميع هذه الموجودات  
الغير المتناهية مترتبة وعللا لوجود الجزء فتكون مجامعة معه ولو في آن ( قوله  
والحاصل الى آخره ) جمع للاقوال المشتقة مع زيادة فائدة بوجهين الاول تعيين  
الجانب الذى تسلسل فيه الموجودات من جانبي الوجود والعدم لان ما سبق  
ساكت عن التصريح بهذه الفائدة الثانية دفع ما يرد على الحصر في الشقوق  
المذكورة بانه يجوز ان تكون العلة الحادثة عدم عدم امر موجود باضافة  
عدمين الى امر موجود او عدم عدم عدم امر موجود باضافة ثلثة اعدام  
وهكذا يوجد باضافة اربعة اعدام وخصه اعدام وما فوقها الى النهاية وسائط  
غير متناهية ليس شئ منها امرا موجودا ولا عدم امر موجود ولا مركبا منهما  
وحاصل الدفع يخبر ان مرادنا من الامر الموجود في الشق الاول والثالث  
ومن الامر الموجود الذى اضيف اليه العدم في الشق الثاني وفي الشق الثالث اعم  
ما يستلزمه بناء على ان الغرض ههنا لزوم التسلسل في الموجودات المترتبة المتجمعة  
في الوجود في احد الجانبين او كليهما باى وجه كان فيدخل مثل عدم المانع  
وكذا كل ما كان الاعدام المضافة فيه زوجا في الشق الاول اذا انفرد وفي الشق  
الثالث اذا تركب مع القسم الثاني ويدخل مثل عدم عدم المانع وكذا كل  
ما كان الاعدام المضافة فيه فردا في الشق الثاني اذا انفرد وفي الشق الثالث  
اذا تركب مع القسم الاول فلا واسطة اصلا وما قيل يجوز ان يكون عدم الجزء  
من الحركة لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود  
امر قبله في زمان لوجود مثل عدم امر اعتياري كالامكان فان سلبه لا يستلزم  
الالوجوب او الامتناع اللذين كل منهما من المعقولات الثانية فدفع لامقابل  
العدم الذى يكون سببا لعدم الجزء من الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة  
وجوده بالضرورة كما قرره الشارح وجزء علة الوجود الحادث لا يكون امرا  
اعتباريا لانه فاسد يشهد بفساده كون عدم المانع مع كونه امرا اعتباريا من علة كل

عدم الجزء من الحركة مركبة من القسمين فاما ان يكون مركبة في جميع  
المراتب الغير المتناهية فيلزم عدم تناهي كلا القسمين او في بعض المراتب  
ويكون العلة في بعض آخر هو الامر الموجود فقط فيلزم عدم تناهي قسم  
الموجودات او يكون العلة في بعض آخر هو عدم امر موجود فقط  
فيلزم عدم تناهي قسم الاعداد وفي هذين الاحتمالين يجمع القسم الثالث  
مع احد الاولين في سلسلة واحدة او يكون العلة في البعض الآخر كل من القسمين  
الاولين بالانفراد لا بالتركيب بان يوجد احدهما في مرتبة والاخر في مرتبة  
اخرى فحينئذ للمل يمكن المراتب متناهية فاما ان يكون احدهما متناهيًا والاخر  
غير متناه فيلزم عدم تناهي احدهما واما ان يكون كل منهما غير متناه فيلزم  
عدم تناهيهما ايضا وفي هذا الاحتمال يجمع الاقسام الثلاثة في سلسلة  
واحدة ففي هذا التعميم دليل على ان المفصلة المذكورة وان كانت حقيقية  
بالنسبة الى كل مرتبة من مراتب سلسلة واحدة لكنها بالنسبة الى جميع مراتب  
سلسلة واحدة مانعة الخلو فيندرج فيها اجتماع القسمين الاولين في سلسلة  
واحدة بان يوجد كل بالانفراد لا بالتركيب فقد اندرج في الحصر المذكور  
اجتماع كل قسمين او الاقسام الثلاثة في سلسلة واحدة وعلم حال جميع الاحتمالات  
اذ قد علم انه متى كانت العلة امرا موجودا يجمع ذلك الموجود مع جانب  
العدم ومتى كانت عدم امر موجود يجمع ذلك الموجود مع جانب الوجود  
ومتى كانت مركبة يجمع الموجودان مع الجانبين وبذلك يظهر لزوم التسلسل  
في الموجودات المتجمعة في الوجود ولو في ان اما في احد الجانبين او كليهما  
وانما خص حكم الشقين الاولين بما في جميع المراتب دون حكم الشق الثالث  
اذ لو عمهما في بعض المراتب لتوقف العلم بلزوم التسلسل في الشق الاول على  
العلم بلزومه في الشق الاخيرين وكذا الكلام في الشق الثاني ولما كان التسلسل  
الثالث مركبًا من الاولين فيجبر العلم بلزوم التسلسل فيهما باعتبار جميع المراتب  
اندفع عنه المحذور وجزا التعميم فما قيل كان الواجب عليه ان يؤيده به برهان اخرى  
او صرح بما ذكره مدفوع بان الوجود موقوف على واحد من الفاسد نعم اقول  
وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او مركبة منهما وعلى كل تقدير  
نقل الكلام الى علة العلة مرة بعد اخرى فان كانت العلة في جميع المراتب امرا  
موجودا فيسلسل الموجودات في جانب العدم او عدم امر موجود فيسلسل  
الموجودات في جانب الوجود او مركبة منهما فيسلسل الموجودات في الجانبين  
وان اختلط به بعض هذه الاقسام ببعض في مراتب سلسلة واحدة مبتدأة

قوله نعم لوقال الخ قية  
اشارة الى ان الشارح  
يدعي اولوية ما ذكره  
بماعداء كما يدعي  
صحته فالسؤال  
باولوية ماعداء  
مقابل لمعادها بحسب  
قانون المناظرة ويكون  
ذلك السؤال موجها  
فيما كل وجه الاولوية  
ظاهرا واما السؤال  
بوجود العبارة الاخرى  
المتلزم لعدم صحة  
ما ذكره مع ان ما ذكره  
خال عن مخالفة انواعه  
المريد عن الایجاب  
المخل وعن المشوا  
المفسد وغير ذلك مما  
يوجب عدم صحته  
فهو دعوى من غير  
دليل فيكون مكابرة غبية  
مسرعة ولذا قالوا  
في امثاله ان تعين  
الطريق ؟

في الزمان الثاني لزمان وجوده المحقق وذلك الوجود المنوع لم يتحقق بعد  
 ونحوه مشروط بارتفاع المانع فهذا المزيل انما ازال جزأ ارتفاع المانع  
 من اجزاء علته التامة ايضا فعدم المعلول مستند الى عدم جزء من اجزاء علة  
 وجوده في التحقيق سواء كان ذلك الجزء عدم ارتفاع المانع او غيره لالي امر  
 موجود وان نقل الكلام الى ارتفاع المانع نقول هو ايضا انما عدم في زمان  
 الثاني لانقضاء جزء من اجزاء علته التامة وذلك الجزء المنسفي هو ارتفاع المانع  
 عن استمرار ذلك الارتفاع ونحوه في الزمان الثاني وهكذا في كل مرتبة  
 فالسلسل اللزيم هنا هو اتسلسل الامور الانتزاعية التي هي اعدام الاعدام  
 ولاستحالة فيه مع ان ما يجب استناده الى العدم عندهم هو عدم الوجود  
 لا عدم العدم بل هو كثير اما يستند الى الموجود فالحق ان ذلك القول ينعكس  
 الى نفسه في هذه المادة ولذا قالو عدم الموجود لا يستند الا الى العدم ( قوله  
 وعلى الاول نقل الكلام الى علة ذلك الموجود) الحادث فقول لا بد لفيضان  
 الوجود عليه من جانب المبدأ الفيض الموجب على رأيكم من علة حادثه هي  
 اما امر موجود ايضا او عدم امر موجود كارتفاع المانع الموجود الذي  
 يمنع وجوده او مركب منهما فان كان امرا موجودا فنقل الكلام اليه مرة  
 بعد اخرى حتى يلزم التسلسل في الموجودات المتجمعة المترتبة يعني ان كانت العلة  
 الحادث في جميع المراتب امرا موجودا في جميع المراتب الغير المتناهية يلزم التسلسل  
 في الموجودات المتجمعة في الوجود في زمان وجود العلة الموجودة و زمان  
 عدم الجزء المترتبة بالذات لكون بعضها علة للبعض الآخر وكذا الكلام  
 في قوله وعلى الثاني الخ اذ المراد انه ان كانت العلة الحديثة عدم امر موجود  
 فنقل الكلام اليه مرة بعد اخرى فان كان عدم امر موجود في جميع المراتب  
 يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المتجمعة التي هذه الاعدام اعدام  
 لها بخلاف قوله وعلى الثالث الخ اذ لو كان المراد فيه لزوم التسلسل على تقدير  
 كونها مركبة من القسمين في جميع المراتب الغير المتناهية لم يوجد وجه  
 لتعميمه الا في بقوله لا بد ان يكون احد القسمين او كلاهما غير متناهية  
 ضرورة ان كلا القسمين على هذا يكونان غير متناهيين فبقية ذلك التعميم  
 يحمل مراده هناك على انه على تقدير ان يكون العلة مركبة من القسمين  
 في الجملة سواء في جميع المراتب او في بعضها فنقل الكلام اليها مرة بعد  
 اخرى فحينئذ لا بد ان يكون احد القسمين اللذين هما الامور الموجودة  
 وتلك الاعدام او كلاهما غير متناهية اذ على تقدير ان يكون علة

الشق واما الواصفة باختلاط القسمين او الاقسام في مراتب سادسة واحدة من  
 سادس جانبي الوجود والعدم فستعرف اندراجها في الحصر والمراد من الامر  
 الموجود ماهو الموجود في نفس الامر لا الموجود الخارجى فقط بل بل يبرهان  
 التطبيق والتضايق في استحالة تسلسل ما دخل تحت الوجود في نفس الامر  
 فلا يرد على الحصر انه يجوز ان تكون تلك العلة الحادثة امر او موجودا في نفس  
 الامر لا موجودا في الخارج ولا عدم امر موجود فيه ولا مر كبا انها لا يقال  
 فعلى هذا يدخل عدم امر موجود في الشق الاول لان ذلك عدم موجود  
 في نفس الامر لا ناقول الظاهر من الامر الموجود الامر الوجودى الذى  
 ليس عدم امر وجودى ولو سلم فلنحصر به غير بقية المقابلة اذ المراد في امثاله ما عدا  
 الخاص ثم نقول الظاهر من الامر الموجود لعدم شئ موجود اقسام (الاول)  
 ان يكون ذلك الامر الموجود من يلا لامر موجود معتبر في جملة علته التامة  
 فيعدم المعلول الموجود (الثانى ان لا يكون من يلا موجود من علته لكن يكون  
 مانعا عن تأثير علته المشروط بعدم المانع فحينئذ يكون من يلا لامر العدمى  
 المعتبر في جملة علته التامة وهو عدم الموانع فيعدم العلة التامة اولا ايضا فيعدم  
 المعلول ثانيا (الثالث ان يكون مؤثرا في نفس المعلول الموجود اولا ولا يكون من يلا  
 لوجوده اولا فيأثر منه العلة التامة ثانيا فيعدم كما اذا ظهر مانع في أثناء حركة  
 المفتاح فعدم الحركة عارض للمفتاح اولا ولا يد ثانيا ولما كان التقدم بالذات معتبرا  
 في العلية كان عدم حركة المفتاح دالة لعدم حركة اليد فكان عدم المعلول هنا  
 علة بخلاف القسمين الاولين فان عدم العلة فيهما كان علة لعدم المعلول  
 وقولهم عدم العلة علة لعدم لا ينعكس الى قولنا علة لعدم عدم العلة دائما  
 وكيف ينعكس اليد ولو كان عدم كل معلول بعدم شئ من اجزاء علته التامة لم  
 يمكن عدم شئ اصلا اذ نقول ذلك الجزء المتعدم لا يعدم بذاته بل بانعدام شئ من  
 اجزاء علته التامة ونقل الكلام الى ذلك الجزء المتعدم وهكذا قلوا لعدم موجود  
 لزم انعدام الاجزاء الغير المتناهية فلا بد من الانتهاء الى ما يطرأ عليه عدم  
 بالذات و يكون عدمه علة لعدم علته التامة ايضا اذا تقرر هذا فنقول بناء على  
 هذا الظاهر تعرض الشارح ههنا للشق الاول لاستدفا، جميع الاحتمالات لعقلية  
 في مقام الازام لكن ذلك الظاهر خلاف التحقيق لان ما فرض مؤثرا في نفس  
 المعلول اولا لا يكون من يلا لوجوده المحقق بل بجملة غير محقق في وقتها  
 محتمل و لذا قالوا هناك ضرورة بشرط الحصول وانما مثله المنع عن وجوده

ان الاستعداد لذلك الجزء من جملة علة وجود ذلك الجزء، وقوله فننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة حال وجود الجزء، ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم ينته التسلسلة الى الحركة بمعنى التوسط القديمة عندهم بان تكون مقتضية لعدم كل استعداد حادث بشرط وجوده ووجود كل استعداد بشرط عدم الاستعداد السابق فغاية الامر لزوم تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية وتواردها على مادة الفلك ولا محذور فيدهم عندهم نعم لذلك الجزء المنعدم في نفسه اجزاء غير متناهية بحسب انقسام المسافة فيما بين الحدين لكنه تسلسل في الامور المتعاقبة ايضا مع انه كالتسلسل اللازم لهم في انقسام المقدار المتناهي الى غير النهاية تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ولا محذور فيه عندهم ايضا بل عندنا فان قلت نحن ننقل الكلام الى عدم ذلك الاستعداد الحادث لانهم قالوا ان استعدادات المادة امور موجودة في الخارج متفاوتة بالقرب والبعد فعند عدمه الحادث لا بدله من علة حادثة ونقل الكلام اليها الى ان يلزم التسلسل المحال قلت نعم لا بد لعدمه الحادث ايضا من علة حادثة لكن تلك العلة الحادثة هي عدم اقتضاء الحركة بمعنى التوسط او وجود الاستعداد المذكور بعد وصول النقطة الى الحد الثاني ونسلم ان وجود الاقتضاء لذلك الاستعداد الموجود فيما بين الحدين من جملة علة وجوده ولا نسلم لزوم التسلسل المحال اذ لو نقل الكلام الى الاقتضاء الحادث فيما بين الحدين بنقله الى اقتضاء ذلك الاقتضاء وهكذا في كل مرتبة فغاية الامر يلزمهم التسلسل في الاقتضات المجتمعة المترتبة لكنه تسلسل في الامور الانتزاعية كاللازمات وهي تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ايضا ولا استحالة فيه ايضا ( قوله وتلك العلة اما امر موجود) اي تلك العلة الحادثة مع عدمه الحادث امام فرد هو امر موجود واما فرد هو عدم امر موجود واما مركب من هذين القسمين بان يكون بعض اجزائها امر موجودا والبعض الآخر عدم امر موجود وليس المراد من الشق الثالث ان بعض افرادها امر موجود والبعض الآخر عدم امر موجود اذ الكلام ههنا بالنسبة الى مرتبة واحدة لا بالنسبة الى مراتب سلسلة واحدة بشهادة قوله نقل الكلام الى علة ذلك الامر فلا يرد ما قيل ان موضع الشق الثالث بعد نقل الكلام الى علة كل من امر موجود وعدم امر موجود ثم المراد من كل شق هو الجنس الصالح لمرتبة واحدة وجميع مراتب سلسلة واحدة فالمتعدد من كل جنس كان يكون العلة في مرتبة واحدة موجودا من فصاعدا او عدمي موجودا من مركبين فندرج في هذا

كل جزء بشرط وجوده ووجود كل جزء بشرط عدم سابقه وبيان ذلك  
 ان اذا فرضنا نقطة على منطقة الفلك في سطحه فنلك النقطة بمعنى الحركة  
 بمعنى التوسط هي في كل آن يفرض في موضع آخر بحيث لا تستقر في موضع  
 في اكثر من آن لامتاع نخال السكنات بين اجزاء الحركة عندهم وان ذهب  
 اليه المتكلمون ونسبوا السرعة والبطء الى فلة السكنات وكثرها واذا فرضنا  
 حد بين ثابتين كمعيطي دارتي ميل من دوائر الميول المتقاطعة في القطبين  
 وفرضنا ان تلك النقطة خرجت من احد الحدين وتوجهت نحو الآخر  
 فمادت بينهما لا توجد الحركة بمعنى القطع فيما بين الحدين بينهما وانما توجد  
 بعض اجزائها الخارجة من القوة الى الفعل بالتدريج ولما استحال وجود  
 الكل بدون بعض اجزائه فلا توجد الحركة فيما بينهما الا في آن وصول النقطة  
 الى الحد الثاني ولما لم تستقر في ذلك الحد في اكثر من آن واحد تجاوز ذلك  
 الحد وشرع في اجزاء جزء آخر من الحركة بمعنى القطع فانعدم الجزء  
 الاول اعني الحركة فيما بين الحدين في كل آن يفرض عقيب وصولها الى الحد  
 الثاني ولا يمكن ذلك الشروع قبل وصولها الى الحد الثاني فظهر ان كل جزء  
 من مفروض فيما بين الحدين من اجزاء الحركة بمعنى القطع فوجوده بقية اتي  
 لازمان يستقر زمانا وان كان خروج جميع اجزائه من البداء الى المنتهى تدريجيا  
 يحصل شيئا فشيئا في الزمان وظهر ايضا ان المقضى لعدم كل جزء من اجزاء  
 تلك الحركة بشرط وجوده الا في المقضى لوجوده التدريجي والا في بشرط  
 عدم سابقه انما هو الحركة بمعنى التوسط وهذا هو مراد صاحب التصليل حيث  
 قال ولو لان في الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة  
 اني لذاتها وحقية تها تقوت اذ ليس مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضي  
 عدمها الطاري لانها قديمة بالشخص عندهم مستندة بالايجوب الى عللة قديمة  
 ولا ان ذات الحركة بمعنى القطع تقتضي عدمها لما عرفت بل مراده ان ذات  
 الحركة بمعنى التوسط تقتضي عدم الحركة بمعنى القطع المفروض بين حدين معينين  
 فحينئذ نقول للمالم يكن اقتضاء الحركة بمعنى التوسط تلك الاجزاء المتقدمة من الحركة  
 بمعنى القطع الا بواسطة استعدادات متعاقبة لمادة الفلك لما زعموا ان كل حادث  
 مسبوق بمادة ومدة فلهي ان يختاروا ههنا ان عدم ذلك الجزء لهية حادثة هي  
 مجموع الحركة بمعنى التوسط وعدم امر وجوده هو استعداد مادة الفلك لذلك  
 الجزء اذ قد زال ذلك الاستعداد بمقتضى الحركة بمعنى التوسط فزال الجزء  
 ( قوله فيكون ذلك عدم ) عدم جزء من اجزاء علته مسلم الا لا شبهة

المحالات اللازمة للحكماء مؤيد لمطلوبنا نعم برد على الشارح من طرف الحكماء  
 منع قوى سنشير اليه و برد عليه ايضا ان الظاهر في نصرة الامام ان يقول اذا  
 حدث جزء من الحركة فلا بد لذلك الحادث من علة حادثة وتلك العلة اما حركة  
 حادثة معه او غير الحركة وعلى الثاني بطل انحصار الواسطة في الحركة مع انه  
 يستلزم التسلسل المحال وعلى الاول نقل الكلام الى تلك الحركة كالحادثة فيلزم  
 التسلسل المحال في تلك الحركات المجامعة مع الحركة الاولى في الوجود المترتبة  
 على ما اشيرنا وبذلك يندفع الاعتراض السابق عن الامام ايضا لان كلام الامام  
 في العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء الحادث لا قبله كما في الجزء السابق المعد  
 وان حل مراد المعتز على ان العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء هي  
 استعداد الحادث لمادة الفلك لذلك الجزء من الحركة بمعنى القطع وذلك  
 الاستعداد الحادث مستند الى ذات الحركة بمعنى التوسط لكن لامطلقا  
 بل بشرط اعداد المعد السابق الذي هو استعدادها للجزء السابق  
 من الحركة بناء على ان الحركة بمعنى التوسط المقتضية لتجدد اوضاع التحرك  
 بالضرورة وتبدلها في كل آن يفرض فهي بذاتها تقتضي تعاقب تلك  
 الاستعدادات على مادة الفلك ولما لم يكن تعاقبها الا بزوال السابق وحدوث  
 اللاحق فهي بذاتها ابواسطة امر خارج تقتضي حدوث كل استعداد لاحق  
 بشرط زوال الاستعداد السابق وزوال كل استعداد سابق بشرط وجوده  
 المشروط بزوال سابقه فلا دور ولا تسلسل في الاسباب المجتمعة لانها الاسباب  
 الى الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم بل غاية اللازم لهم  
 هو التسلسل في تلك الاستعدادات المتعاقبة المتواردة على مادة الفلك  
 وهو جائز عندهم لم يندفع بما ذكره كما ستعرف (قوله فلا بد لعدمه الخ) اي لعدمه  
 الحادث من علة حادثة عند حدوثه ولو كانت تلك العلة الحادثة شرطا  
 او ارتفع مانع عن عدمه وهذا قطعي لما قدمنا من استحالة ترجيح الممكن نفسه  
 الى احد جانبي الوجود والعدم ولا تكون تلك العلة ذات ذلك الجزء المتقدم  
 لانه لو كان ذاته علة لعدمه لكان متمتعا بالذات فلا يكون موجودا اصلا  
 مع انه وجد من قبل كما قيل لان المتمتع بالذات ما كان ذاته علة لمطلق العدم  
 لا لعدم الخاص الذي هو العدم بعد الوجود بل لان علية له بشرط  
 وجودها المعد له لان حيث هي هي والالكان ذاته مقتضيا للعدم مطلقا  
 فيكون متمتعا بالذات نعم يجوز ان تكون الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص  
 عندهم المقتضية لتجدد اجزاء الحركة بمعنى القطع علة موجبة لعدم

كل تجديد لاحق تجديد آخر سابق عليه بان يكون كل دورة متتابعة متلاعبة  
 معدة للدورة المبروفة فغاية ما نزم ههنا ايضا هو التسلسل في الامور المتعاقبة  
 لا في المجتمعة (قوله فان التجديد الى آخره) جواب عن الاعتراض السابق  
 بآيات المنوع الذي هو استحالة التسلسل الا نزم بتحرير ان مراد الامام  
 من التسلسل الذي نزمه لكلامهم هو التسلسل المنجبل عند الكل وهو تسلسل  
 الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك لازم بان يقال اذا كان مبدأ الحوادث  
 هو الحركة من حيث تجديدها الذي هو انقضاء بعض الاجزاء وحدث الآخر  
 يلزم عدم جزء من الحركة وكذا عدم جزء من الحركة يلزم التسلسل في الامور  
 المترتبة المجتمعة اما في حال عدم الجزء او في حال وجوده ينتج انه اذا كان المبدأ  
 هو الحركة من حيث تجديدها يلزم ذلك التسلسل المحال اما الصغرى فظاهرة  
 اذ لو لم يعدم شيء من اجزاء الحركة لم تكن الحركة مبدأ من حيث التجديد  
 واما الكبرى فقد بينها بقوله فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه الى آخره ثم انه  
 تعرض بمعنى التجديد لانه في الاصل بمعنى الحدوث والوجود جديدا كما في قولهم  
 الفعل المضارع موضوع للتجديد فحينئذ لا تعرض في كلام الامام لمدام الجزء الحادث  
 مع انه سيجد التسلسل اما في حال عدمه او في حال وجوده بخلاف ما اذا كان  
 بمعنى حدوث شيء بعد عدم شيء آخر قبله ففيه تحرير المراد بالتجديد ايضا وههنا  
 بحث شريف لا يخل هذا المقام بدونه وهو ارا ما ذكره ههنا لانعاقبه بقدم العالم  
 وحدوثه ولا يجوز التسلسل في الامور المتعاقبة وعدم جوازها ولا يتوسط الحركة  
 في صدور الحوادث عن القديم وعدم توسطها بل هو على كل تقدير جار  
 في امتناع عدم جزء من الحركة بل في امتناع عدم كل حاث بان يقال  
 مثلا لا يجوز ان يكون زيد معدوما بعد وجوده اذ لو عدم فلا بد لعدمه الحادث  
 من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او كلاهما  
 وانكل محال مستلزم للتسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود اما حال  
 عدمه او حال وجوده فلو صح هذا الدليل يلزم ابدية كل حاث مع عدم بعضه  
 بعد وجوده وهو محال والجواب ان مراد السارح ههنا تحرير مراد الامام  
 في لزوم الحكماء بانهم اذا لم يمكن صدور الحادث عن القديم ابواسطة حادث آخر  
 معه يلزمهم ذلك التسلسل المنجبل وان نزمهم مع ذلك محال آخره هو ابدية  
 كل حاث ولا ضرر فيه للامام ولا غيره من المتكلمين اذ لا يلزم شيء من المنجبلين  
 بناء على ما قدمه من ان تعلق الارادة في الازل كاف في وجود الحوادث  
 في اوقاتهما من غير لزوم تسلسل ولا ابدية شيء من الحوادث وتضاعف

وانما الجزء المتجدد للحركة بمعنى القطع وهي امر موهوم عندهم لوجود  
 وكذا جزؤه المتجدد فلا يحتاج الى سبب وايضا الحركة بمعنى القطع المتصلة  
 في نفسها ليس لها اجزاء محققة بل فرضية كاجزاء المقدار المتصل القار  
 فلا يحتاج شيء من تلك الاجزاء الى سبب وبجواب عن الاول بان الحركة بمعنى القطع  
 وان كانت موهومة عندهم لكنها ليست من قبيل ما يخترعه الوهم من عند  
 نفسه كانياب اغوال بل لها وجود في نفس الامر وان لم تكن موجودة  
 في الخارج بناء على ان لها منشأ في الخارج برسمها في الوهم وهو الحركة بمعنى  
 التوسط المسممة في الفلك بالآن السيال وكل موجود حادث ولو في نفس الامر  
 يحتاج الى سبب حادث في نفس الامر وعن الثاني ان الاجزاء الفرضية موجودة  
 في ضمن وجود الكل فلها نحو من الوجود المقابل لعدم كحقيقة الشارح  
 في بعض كتبه والكل ليس بشيء اما السؤال بوجهه فلان الحكماء لم يجعلوا  
 نفس اجزاء الحركة بمعنى القطع معدت لسلسلة الحوادث العنصرية بل لوازمها  
 الموجودة في الخارج بل مرئية من الاتصالات الفلكية كالاجتماع والمقابلة  
 والتأليف والتربيع الواقعة بين السيارات وبينها وبين الثوابت حيث اثبتوا  
 لتلك الكواكب في هذه الحالات تأثيرات متخالفة في العنصريات بسببها  
 تفاوت الاستعدادات فراد الامام ايضا اثبات التسلسل في اسباب تلك  
 الاتصالات الحادثة الموجودة في الخارج المتفصلة بعضها عن بعض ولو سلم  
 ان مراد الامام نفس الحركة فالحركة بمعنى القطع ليست موجودة في الخارج  
 مع وصف الامتداد لا مطلقا كيف وقد خرج اجزاؤه الى الفعل متعاقبة  
 وسيجيء من الشارح ان ما وجد احاده متعاقبة له نحو آخر من الوجود  
 الخارجى واما الجواب عن الاول فلان الحركة الغير الموجودة في الخارج  
 لا تكون معدة مؤثرة في عالم العناصر ولا سببا قريبا لتأثير الكواكب بل سببه  
 القريب هو الاتصالات واما الجواب عن الثاني فلان الاجزاء الفرضية  
 اذا كانت موجودة في ضمن وجود الكل لا بوجودات مستقلة اخر لم تكن  
 تلك الاجزاء حادثة بل قديمة لان وجود الكل قديم (قوله واعتراض  
 عليه الى آخره) جواب عن ابطال السند المذكور باختبار الشق الثاني  
 من ترديد الامام وتسليم لزوم التسلسل في الاسباب ومنع بطلانه مستندا  
 بان التسلسل اللازم ههنا ايضا تسلسل في الامور المتعاقبة لافي الامور المتجمعة  
 ليكون محالا وان خبير بان الامام سئل عن جنس السبب فوجب على المجيب  
 عن اعتراض الامام من طرفهم بيان جنس ذلك السبب بان يقول سبب

الاجزاء بقى ان ما ابطله الامام سند اخص في الواقع بلوز استناد سلسلة  
 الحوادث المتعاقبة الى غير الحركة كاستنادها الى تعاقبات متعاقبة لارادة قديمة  
 او تصورات متعاقبة لغير لكنهم لما لم يجوزوا استنادها الى غير الحركة كان  
 سندا مساويا بل لازما لسلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية عندهم فيفيد  
 ابطاله الزاماتهم وبهذا يظهر ان هذا الاعتراض من الامام جواب الرامي  
 لا تحقيق ولا يرد عليه انه ابطال للسند الاخص ( قوله فكيف صدر الى آخره )  
 استفهام انكارى للكيفية ونفى الكيفية كناية عن نفي الصدور المستلزم لوجود  
 كيفة من الكيفيات المستمرة والكيفية اللغوية التي يجاب بها عن السؤال بكيف  
 لا يجب ان تكون كيفة مصطلحة بمعنى مقولة الكيف بل شاملة لغيرها تقول  
 في جواب من قال كيف وجدت زيدا وجدته فاعللا او متعلا او قائما الى غير ذلك  
 فلا يجبه ان نفس الحركة المستمرة كيفة لا تصف بكيفية اخرى مع ان عدم  
 الاتصاف محل نظر بناء على جواز قيام العرض بالعرض عند الحكماء ولو سلم  
 فيجوز ان تكون كيفة الشيء ولو سلم الكل فامثال هذه العبارة كناية عن نفي  
 الفعل المتأخر وان لم توجد الكيفية للكيفية ههنا كما ان طو بل الجهد كناية  
 عن طول القامة وان لم يكن له جهد ( قوله فاسبب تجددها الى آخره ) استفهام  
 حقيقي عن جنس سبب الجزء المتجدد الحادث من اجزاء الحركة بانه حركة  
 ايضا او شئ آخر اذ لا بد لكل حادث موجود من علة حادثة لا سمحالة ترجع  
 الممكن بنفسه الى احد طرفي الوجود والعدم واسب تلك العلة نفس ذلك المتجدد  
 لا سمحالة عليه الشيء لنفسه بل هي امر آخر لا يخالفه فان قالوا سببه غير الحركة  
 بطل قولهم ايس مبدأ الحوادث الا الحركة التي هي ذات جهتين وان قالوا  
 سببه الحركة الحادثة مع ذلك الجزء المتجدد فقد احتاجت الحركة الى حركة اخرى  
 ونقل الكلام اليها فيلزم تسلسل الحركات الغير المتناهية المترتبة المتجمعة مع  
 الجزء المتجدد في الوجود بل على تقدير الشق الاول يلزم التسلسل المذكور  
 في الاسباب هذا هو ظاهر كلام الامام وتلخيص كلامه انه جعلوا سلسلة  
 الدورات الغير المتناهية متلا معدت واسبب بالسلسلة الحوادث المتعاقبة  
 في العنصرية وغفلوا عن ان نفس تلك الدورات حوادث متعاقبة تحتاج الى  
 اسباب حادثة اخرى ايضا فحينئذ يلزم التسلسل باعتبار كل دورة معينة منها  
 وانما لا يلزم لو لم يتضح تلك الدورات الحادثة الى اسباب اخرى واسب كذلك لما  
 عرفت وورد على الامام ان لاجزاء الحركة معنى التوسط في امتداد المسافة

تلك الاجزاء واسطة في صدور حادث معين في وقت دون وقت والبعض  
 الآخر واسطة في صدور حادث آخر في وقت آخر غيرهما دون وقت بل  
 لا بد من اتفاقها في التوسط في وقت واحد بل في التوسط في صدور معلول  
 معين للقاعدة السابقة ولما امتنع احتمال توسط الحركة بينهما فقد بطل سندهم  
 المذكور وبهذا البيان ظهر امور (الاول ان ليس مراد الامام من اجزاء الحركة  
 الدائمة اجزاءها في امتداد المسافة اذ ليس لها في ذلك الامتداد اجزاء  
 ولا جزئيات لعدم تبدل افرادها لكونها فردا شخصيا دائما ازلا و ابدا بل  
 اجزاؤها بحسب اجزاء الجسم المتحرك كما اشار اليه في حاشية البحر يد حيث  
 قال لا جزء لها في امتداد المسافة وان كان لها اجزاء بحسب اجزاء المتحرك  
 ومن غفل عنه او رد عليه بان الحركة بمعنى التوسط لا تقبل القسمة اصلا  
 ثم اجاب عنه بان معنى تشابه الاجزاء ان لا يكون لها اجزاء متخالفة وهذا  
 المعنى السلبى لا يقتضى وجود الاجزاء (الثاني ان معنى تشابه الاجزاء ما هو  
 المتعارف عندهم من التمثيل الذي هو الاتحاد في النوع ومن غفل عنه قال  
 معناه عدم اختلافها بالسرعة والبطء ولا يحق ان السرعة والبطء  
 من اوصاف الحركة بمعنى القطع لان اوصاف الحركة بمعنى التوسط وان اراد  
 ان معناه عدم اختلافها في اقتضاءها السرعة والبطء ففيه ان اجزاءها  
 عند المنطقة تقتضى السرعة وعند القطبين تقتضى البطء كما قيل والجواب  
 عنه ان الاجزاء التامة لا يختلف في الاقتضاء السرعة والبطء في الموضعين  
 ليس لاختلاف الاجزاء في الاقتضاء بل لعدم قابلية المحل لما هو ازيد منه  
 او انقص على تقدير تلك الحركة الواقعة على قطبين معينين حتى لو كان  
 الامر بالعكس بان يكون كل من تلك الاجزاء في محل اخرى كان السرعة  
 والبطء في محلها ايضا على تقدير تلك الحركة (الثالث و مراده بالاجزاء هو  
 الاجزاء الفرضية كاجزاء الفلك المتصل لاجزاء المنفصلة بعضها عن بعض  
 بالفعل (الرابع ان اسناد الصدور الى الحركة المستمرة من قبيل اسناد الى السبب  
 على تقدير كونها واسطة والمراد فكيف كانت واسطة في صدور شيء عن  
 القديم في بعض الاوقات دون بعض (الخامس ان هذا الجواب من الامام مبنى  
 على تسليم اصولهم الفاسدة كما اشرفنا في نشاء التقرير ولذا اجيب عنه بان هذا  
 التسلسل جائز عندهم (السادس انهم صرحوا بكون توسط الحركة باعتبار  
 تجددتها ومع ذلك تعرض الامام بذات الحركة توسيعا لدائرة الابطال بابطال  
 جميع احتمالات كون الحركة واسطة بينهما (السابع فائدة التقييد بقوله متشابه

الجائسي بهذا الطريق ليس مجرد احتمال لا يلتفت اليه اصلا بل هو مذهب  
بعض المتأخرين في مجموع العالم ومذهب ابن ابيمة في امرئ (قوله من اجزاء  
العالم) الاولى من افراد العالم لانه يوهم ان العالم المأخوذ في محل النزاع  
هو مجموع المركب من الافلاك والمناسر ويطابق قوله بان يكون فرد  
من افراد العالم (قوله وقال الامام حجة الاسلام الى آخره) حاصل رد الامام  
الغزالي ابطال اسندهم القائل بحواز ان يقع التسلسل في الامور المتعاقبة  
بواسطة الحركة ذات الجهتين في منع الجريان بان يقال لا يجوز ان يكون  
الحركة واسطة بين القديم الموجب في فعله وبين الحوادث المعينة اذ او كانت  
واسطة بينهما فاما ان تكون تلك الواسطة ذات الحركة الدائمة ازلا  
والمدام قطع النظر عن تجددها وهي الحركة بمعنى التوسط وقد قالوا انها  
صفة واحدة بالشخص دائمة في الفلك ازلا وابدا واما ان تكون الحركة  
باعتبار تجددها مثل الدوران المتعاقبة بان تكون الحركة باعتبار كل دورة  
حادثة معينة واسطة بين القديم والحادث المعين من الحوادث والثاني باطل  
لانا نقل الكلام الى سبب تلك الدورة الحادثة وهكذا فيلزم التسلسل باعتبار  
كل دورة وكذا الاول باطل لان تلك الحركة قديمة بالشخص عندهم فلو كانت  
واسطة بين القديم والحادث المعين الموجود في وقت دون وقت يلزم اما قدم  
الحادث او حدوث القديم او كون تلك الحركة الواحدة بالشخص واسطة  
في صدور ذلك الحادث المعين في وقت دون وقت والا لان باطلان بابداهة  
وكذا الثالث باطل لاستلزامه الرجوع من غير مرجع وبيان ذلك ان ذات  
الحركة مع قطع النظر عن تجددها اما ان تكون كافية في افاضة الوجود  
على ذلك الحادث اولا تكون وعلى الثاني لا تكون واسطة فيحتاج الى واسطة  
اخرى وعلى الاول فاما ان يلزم قدم الحادث كالحركة او حدوث الحركة  
كالحادث او تحذف العوامل عن العلة التسامة في بعض الاوقات والشكل باطل  
ولما توجه ان يقال يجوز ان تكون تلك الحركة مركبة من اجزاء مختلفة الحقيقة  
وتكون تلك الحركة باعتبار كل جزء منها واسطة في صدور حادث معين  
بان يكون مقتضى طبيعة ذلك الجزء التوسط في ذلك الوقت الحادث لاقى الازل  
ولا في اوقات اخر اثار الى بطلانه ايضا بان الفلك متصل بسيط عندهم  
فلا يعرض الكيفية المركبة من اجزاء مختلفة بالنوع للمعدة المبررة عندهم  
من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بل جميع اجزائها القرصية الحسالة  
في اجزاء الفلك متساوية في القوة في الحقيقة النوعية فلا يكون بعض

او لا يكون و يكون حادثا بدون حدوث شيء آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام  
 هلته او يكون حادثا بسبب حدوث شيء آخر فيلزم التسلسل والوازم باسرها  
 باطلة فتعين انه ليس بمحادث بل قديم بالفعل مع انه ليس بقديم فلو صح هذا  
 الدليل لكان جميع الحوادث قديمة وذلك ظاهر البطلان وهذا الاجراء  
 مبنى على التقرير الثاني من التقريرين اللذين قدمناهما في تقرير اصل دليلهم وهو  
 الملايم لقول المحجب بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره الى آخره  
 كالاتي (قوله واجب الى آخره) تلخيص الجواب عن النقص المذكور يمنع  
 الجريان بان يقال نختار الشق الثالث ونسليم لزوم التسلسل لكن يمنع استحالة التسلسل  
 اللازم كيف وهو تسلسل لازم من حدوث بعض العالم لامن حدوث العالم  
 باسره و يجوز الاول دون الثاني اذا كان بعض العالم قديما جازان يوجد هالك  
 سلسلة المعدات الغير المتناهية الناطقة لسلسلة الحوادث الغير المتناهية  
 بخلاف ما اذا لم يكن شيء من العالم قديما فالتسلسل اللازم في حدوث العالم  
 باسره تسلسل في امور المترتبة الجمجمة في الوجود وهو محال عند الكل والتسلسل  
 اللازم من حدوث بعض العالم تسلسل في الامور المترتبة المتعاقبة وهو ليس  
 محال عند الحكماء لجواز ان يقع هذا التسلسل عندهم بواسطة الحركة التي  
 هي ذات جهتين كما يشير اليه وانما تعرض بالقرق بين التسلسلين لئلا يعود  
 الخصم عليه بان يقول لما جاز التسلسل عندهم فلم حكموا ببطلانه في اصل  
 دليلهم فمع الجريان ههنا مستلزم لمنع دليلهم فدفعه بان التسلسل في دليل  
 الجريان قابل للمنع دون التسلسل في اصل دليلهم (قوله فهي ذات جهتين  
 الى آخره) يعني لا يمكن ان يكون القديم في ذاته علة للحادث واللازم ان يكون الحادث  
 قديما او القديم حادثا بل لا بد من امر يتوسط بينهما ولا بد ان يكون ذلك الامر  
 ذات جهتين بجهة يصدر عن القديم وبجهة اخرى يكون سببا لصدور الحادث  
 عن القديم وما ذلك الا الحركة التي هي كيفية داعمة في الفلك ازلا وابدا وموجبة  
 لتجدد اوضاع الفلك بالنسبة الى الارض والافلاك الاخر فهي من حيث دوامها  
 صادر عن القديم من غير لزوم شيء من المحذور ومن حيث ايجابها للتجدد اوضاع  
 الفلك يكون واسطة في صدور الحوادث عن التقدم وهذا كثرى مبنى على زعمهم  
 القائم من كون الفاعل موجبا في فعله (قوله وانت مما سبق خبير الى آخره) وانما  
 اعاده ههنا ليكون الجواب السابق عن النقص مبنيا على مذهب الحكماء  
 في جواز التسلسل في الامور المتعاقبة فاشار الى انه بعد هذا الجواز عندهم  
 فيجوز ان يكون حدوث العالم باسره هذا البطر بق الجاز والتبديد على ان يجوز القديم

قوله فيجوز ان يكون  
 حدوث العالم الى  
 آخره يعني على هذا  
 الجواز يكون امتناع  
 التسلسل في اصل  
 دليلهم قابلا للمنع  
 ايضا فحينئذ يكون  
 منهم امتناع التسلسل  
 في دليلهم الجريان  
 باطلا عندهم مستلزما  
 لمنع اصل دليلهم فهذا  
 البيان ظهر ان قول  
 الشارح وانت مما سبق  
 تخبير الخائبات الجريان  
 بابطال متعذر امالهم

منه

ووجود التماسك اذ قد اورد على الملازمة بان لا ملازمة بين السببين اصلا  
 لان تلك الملازمة ان كانت لازمة للملزوم كان بينها وبين المزموم ملازمة  
 اخرى ونقل الكلام اليها فيلزم التسلسل وان لم تكن لازمة جازا تفككا كما  
 عن المزموم وحينئذ يجوز ان يفتك اللازم عن المزموم فيلزم ان لا يكون المزموم  
 ملزوما ولا لازما ولجيب اختيار الشق الاول ومنع استحالة التسلسل اللازم بان  
 هل انه تسلسل في الامور الاعتبارية لى الحاصلة بالاعتبار والاعتراض فان كل  
 ملازمة منها انما تحدث في الذهن بتوجه الذهن الى الجانبين فمن ينقطع  
 التوجه ينقطع آحاد السلسلة فالتسلسل اللازم فيها بمعنى لا يقف عند حد  
 وهو جاز عند الكل لا بمعنى اية جملة اخذت من آحادها الموجودة في نفس  
 الامر كان الباقي ازيد من المأخوذ وهو اللازم ههنا كيف وقد توفى وجود  
 العالم على اقتضاء جبهتها وذلك محال بحريان البرهان ونحن نقول هذا الجواب  
 باطل مستلزم للتقيضين ايضا اذ على تقدير تعاقب التعاقبات يكون كل تعلق  
 حادثا زمانيا فلي تقدر حدوث غير الواجب يلزم قدم البعض الذي هو الزمان  
 الان يقال غاية اللازم قدم نوع زمان المستلزم اقدم شخص الارادة القوية  
 ولا محذور فيه اذا كان هذا الجواب جوابا الزاميا للعكس كما جواب الشارح  
 فيما سبق ويأتي منه فيما بعد من جواز حدوث العالم بعدت سابقة غير متاهية  
 لكن الجيب ههنا اني بهذا الجواب في مقام الجواب التحقيقي المطابق لمذهب  
 المتكلمين القائلين بان لا شيء من اشخاص العالم واولاده واجناسه يقدم  
 فلا يصابه (قوله بل ذات الارادة محفوظة) في جميع المراتب فلا يكون طرف  
 السلسلة اذا اطرف لا يقع في الوسط قطعا وجرى ان هذا الدليل في المبدأ  
 اخذ في التفرع قطعا لجميع الاحتمالات (قوله وهم ظاهري) فضعي البطلان  
 فيكون ابطالا لمقدمة معينة غير مدللة من مقدمات دليل ابطال السند وهو  
 غصب غير موجه الان يحمل على مذهب من يجوز الغصب او يحمل على آيات  
 صحة السند ليكون معارضة لمن يدعي بطلانه او على النقض الاجمالي الدليل  
 بانه لو صح جميع مقدماته لصح الحكم بلزوم الانحصار وذلك باطل (قوله ينفذ  
 عليه الامال) كما هو العادة عند تعداد الامور المهمة كالتفصيل  
 (قوله والوجه الثالث) من الايراد على دليلهم النقض الاجمالي  
 باجزائه في قدم الحوادث اليومية مع تخالف حكم المدعى عنه وهو القدم  
 بان يقال هذا الحادث اليومي قدم اذ لو كان حادثا فاما ان يكون جميع  
 ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصل في الازل فيلزم قدمه مع حدوثه

ما قدمنا من ان اليجاد الذي هو التأثير اللازم للعلة التامة اذا تأخر زمانا فقد  
 انفك عن العلة التامة فلا تحقق العلة التامة في الازل وفيه ايضا اشارة الى  
 التعريض بالمجيب بان الواجب عليه ان يجب بما قدمنا لابهذا الجواب الفاسد  
 ( قوله فلا يحتاج الى مخصص ) هذا سند المنع القائل باننا لانسلم لزوم التسلسل  
 حينئذ كيف والتعلق المذكور لا يحتاج الى سبب آخر وقوله ان التعلق امر عدمي  
 تنوير السند والشارح ابطل ذلك السند وحكم بان بطلانه بديهى لا يحتاج الى  
 دليل ويتجه على المانع ان عدم احتياج التعلق الى سبب آخر ليس لكونه امرا  
 عدميا بل لكونه صادرا من الفاعل المختار وينجذ على الشارح ان احتياج كل صفة  
 الى سبب انما يتم اذا كان محدث تلك الصفة فاعلاما موجبا ودعوى البدهاة  
 غير مسموعة كيف وتعلق الارادة بوجود ممكن معين في وقت معين ان احتياج  
 الى مرجع فيحتاج اليه في التعلق الازلى ويلزم التسلسل فيه وحينئذ بطل  
 جوابه الاول المختار عنده وان لم ينجح اليه فلا يحتاج اليه التعلق الحادث والفرق  
 بين المتعلقين تحكيم ظاهر ( قوله لانه اراد ) طرف مستقر خبر يكون وقوله  
 واراد ارادة عطف على اسمه وقوله لانه اراد ارادة الى آخره عطف على خبر  
 وقوله من جانب المبدأ الاولى فيه من جانب الازل الا انه اشار به الى منشأ توهم  
 الانحصار بين الحاصرين ( قوله وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة الى  
 آخره ) اذ بعد حصول الارادة المرادة تزول ارادة حصولها لاستحالة تحصيل  
 الحاصل فيتعاقب التعلقات وفيه انه يجوز ان تتعلق الارادة قبل حصول التعلق  
 بحصوله وبعد حصوله ببقائه فالوجه ان مراده يجوز ان يكون تلك التعلقات  
 متعاقبة كما اشار اليه بعض المحققين في هذا الجواب وحينئذ يكون الحال كما يقول  
 الفلاسفة من جواز تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على الهوى العنصرية  
 ثم ان هذا الكلام من المجيب صريح في ان جوابه لزمى لا يحتاجى فلا يرد عليه  
 ابطاله بجرىان برهان التطبيق كالم يرد على الشارح فيما سبق وفيما بعد ( قوله مع  
 قطع النظر عن جريان برهان ) الى آخره يعنى ان هذا التسلسل وان كان تسلسلا  
 في الامور الاعتبارية لكن آحادها موجودة في نفس الامر من غير فرض قارض  
 كل من آحادها ممتاز عن الآخر في الواقع والبرهان المذكور لا يجري في كل سلسلة  
 متميزة الآحاد داخلية تحت الوجود النفس الامرى وان لم يكن من اعيان  
 الموجودات وقولهم يجوز التسلسل في الامور الاعتبارية ليس في مثل تلك  
 السلسلة بل في سلسلة التي آحادها محدث بالانتزاع كالملازمة بين طالع الشمس

لاراد بالآخر بالنظر الى ذاته فوجد ان يقال لم تصف باحدى الارادتين دون  
 الاخرى فان اسند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها وازم  
 تسلسل الارادة وان لم يسند الى شئ فقد ترجح احد التساويين على الآخر  
 بلا سبب فان قيل الارادة واحدة ولكن يتعدد تعلقها بسبب المرادات فلنا  
 فحينئذ يلزم التسلسل في التعلقات انتهى فمدفوع بان توجه السؤال المذكور  
 في حدوث التعلق بمحاذات معين انما يلزم بعد تسليم وجوب السبب وهو اول  
 البحث فحينئذ لو اوردنا ما اما ان يحدث التعلق بسبب فلزم التسلسل او بلا سبب  
 فيلزم الرجحان فلنا نختار انه بلا سبب ولان تسلسل لزوم الرجحان وانما يلزم ذلك  
 لو لم يكن الفاعل مختارا في تعلق ارادته بمحاذات معين فعاية اللازم هو الترجيح  
 لا الرجحان وكيف يسلم المتكلمون ان احداث الواجب شيئا يحتاج الى  
 سبب مع قولهم ان جميع الممكنات مستند اليه تعالى ابتداء بوجودها بلا عرض  
 شئ آخر واما نانيا فلو سلمنا ان حدوث هذا التعلق يحتاج الى سبب فلا تسلسل لزوم  
 التسلسل حينئذ بل واز ان للارادة تعلقان ازل وحدث يجب اتباعه الازلي  
 فيكون الازلي مرجحا للتعلق الحادث في وقت حدوث الممكن ويتنوع التسلسل  
 ولا نقول ان التعلق الازلي يتم لعللة التعلق الحادث حتى يلزم ازالة ذلك  
 التعلق الحادث بل نقول انما يحدث الفاعل ذلك التعلق في ذلك الوقت  
 لان الارادة تعلقت في الازل بوجود الممكن في ذلك الوقت فلا يحدث هذا التعلق  
 الا في ذلك الوقت ( قوله فقد اجيب عنه تارة الى اخرى ) يعني فقد اجيب عنه  
 تارة باختيار ان التعلق قديم ومنع لزوم القدم كما ذكرناه وقد اجيب عنه تارة  
 باختيار ان التعلق حادث ومنع لزوم التسلسل مستندا بان التعلق امر عديم  
 مستغن عن التخصص وبتنوع استحالة التسلسل اللازم وحينئذ في كلامه اشارة  
 الى ان ما اسلفه من الجواب المرضي مما ذكره المتكلمون فانه قريب من جواب  
 المحقق الطوسي حيث قال نختار ان جميع ما لا بد منه للباري تعالى في إيجاد  
 العالم حاصل في الازل من غير ان يتوقف الوجود على امر حادث قوله  
 فحينئذ لو لم يكن العالم اذ ليسا زوم الرجحان بلا مرجح ممنوع لانه لا وقت محققا  
 قبل العالم حتى يضاب لحوثة وقت مرجح بل الزمان هناك وهي محض  
 لا وجود له الامع اول العالم ولانما يرب بين اجزائه الوهية الا مجرد التوهم  
 كما يمكن خارج العالم فكما انه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك  
 لا يقال لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه انتهى ويتوجه عليه

الامر لما كان مترنما من المتجدد المتغير كان وجوده في نفس الامر تابعا لوجود  
 العالم في الخارج كسائر الاعراض النسبية فلذا حكموا بكون الزمان موجودا  
 عند وجود العالم لاقبله مع اتفاقهم على انه موهوم معدوم في الخارج ا قوله  
 فان قيل لاشبهة الى آخره ) ابطال اسند هذا القائل من جواز ان يكون تعلق  
 الارادة بوجوده الحادث كافيا في وجوده واختصاصه بوقته وانما تعرض  
 بذات الارادة مع ان القائل صرح بتعلقها بناء على جواز ان يحمل كلام  
 هذا القائل على جعل ذات الارادة من جملة ما حصل في الازل وتعلقها  
 حائثا كما هو احد الاجوبة المشهورة ههنا كما نقله صاحب التهافت حيث  
 قال واجيب عنه بوجوده احدها وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد  
 الاكثر وهو انا لان سلم ان جميع ما لا بد منه في ايجاد الباري تعالى للعالم ان كان  
 حاصل في الازل كان الابدان حاصل فيه قولهم اذا كان جميع ما لا بد منه في  
 الابدان حاصل في الازل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لزم من عدم  
 حصول اثر فيه الرجحان من غير مرجح ممنوع وانما يلزم ذلك اذا لم يكن من  
 جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها التخصيص والترجيح متى شاء الفاعل  
 من غير احتياج الى المخصص ومرجح من خارج واما اذا كان من جملة  
 ما لا بد منه الارادة فاللازم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح  
 من خارج واستحالة ممنوعة واعترض عليه بانه لا شك ان نفس الارادة غير  
 كافية في حصول المراد الى آخر ما ذكره الشارح ( قوله وعلى الاول نقل الكلام  
 الى سبب هذا التعلق الحادث ) سواء كان ذلك السبب تعلق ارادة بذلك  
 التعلق او شيئا آخر ونحن نقول اما اول فلانه لا سبب لحادث هذا التعلق  
 لان هذا التعلق صادر من الفاعل المختار الذي بالنسبة الى ذاته يتساوى تعلق  
 ارادته بوجود العالم وتعلقها بعدمه فعند احداث التعلق الاول بلا سبب  
 يرجعه على التعلق الثاني فغاية ملازم هناك ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين  
 على الآخر ولا محذور فيه نعم لو كان الفاعل موجبا كما زعمه الحكماء لاحتاج  
 كل تعلق حادث الى سبب لكن ايجاد الفاعل باطل عند المتكلمين ولا مثال  
 هذا المقام ابطوه ولا نسلم ان كل حادث مسبوق بتعلق الارادة فان المسبوقية  
 فيما عدا تعلق الارادة الا يرى ان ارادتنا تعلق بالشيء من غير ان تعلق بذلك  
 التعلق وما ذكره الشريف المحقق في بحث الممكن من المواقف من ان الترجيح  
 من غير مرجح يستلزم الرجحان من غير مرجح حيث قال ان المختار وان  
 رجح احد مقدوره بإرادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية

واذا كان اتصاف الزمان بكونه في الزمان محالاً مستلزماً للتسلسل فلا يجوز  
 ان تتعلق الارادة بوجوده الحادث في وقته المستلزم لذلك المحال فان الارادة  
 انما تتعلق بالمكن لا بالمحال وقوله وقد تعلق الارادة الازلية الى آخره جواب عنه  
 بان ما ذكرنا من قبل مخصوص بمحدوث الزمانيات واما حدوث نفس الزمان  
 فيجوز ان يكون يتعلق الارادة به بوصف التناهي لا بوصف كونه في الزمان  
 هذا اذا حل اصل الجواب على المنع كما ذكرنا واما الوجه على المعارضة فالسؤال  
 معارضة على المعارضة باثبات ازالة الزمان بان يقال الزمان الذي من جملة  
 الممكنات لا يجوز ان يتعلق الارادة بوجوده في وقته وكل حادث يجوز ان يتعلق  
 الارادة بوجوده في وقته يخرج من الشكلى الثاني ان الزمان ليس بحادث بل قديم  
 والجواب المذكور حينئذ ينع الكبري مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة  
 ببعض الحوادث مخصوصا له بوصف التناهي لا بوقته وعلى التقديرين فهذا  
 الجواب من القائل انما يصح اذا كان تناهي الزمان ممكنات تتعلق به الارادة  
 الازلية واما اذا كان متناهيان يكون الزمان قديماً مستندا الى الفاعل الموجب  
 القديم ولو بواسطة الجسم المتحرك كما هو مذهب الحكماء فلا ولذا يادر الخصم  
 السائل الى اثبات ان الزمان قديم لا يقبل التناهي لانه متى فرض متناهيها  
 يوجد الزمان قبله فلا يكون متناهيها وجود التناهي يستلزم عدمه فلا يكون  
 ممكنات تتعلق به الارادة وانما قلنا انه متى فرض متناهيها يوجد زمان الى آخره لانه  
 متى فرض متناهيها كان الواجب تعالى متقدماً عليها بالزمان ومتى كان كذلك  
 يلزم ان يوجد قبله زمان فاجاب عنه بقوله و ليس الواجب تعالى الى آخره  
 واعلم ان الزمان كان عبارة عن نفس المتجدد المعالم كما هو ظاهر كلام  
 المشاعرة فيكون الزمان من جملة الممكنات ظاهر لكنه غير مقبول عند المحققين  
 وان كان عبارة عن الامتداد الموهوم المتزاع من المتجدد كما هو التحقيق  
 في مذهب المتكلمين فيكون الزمان من جملة الممكنات محل نظر بل هو موهوم  
 محض معدوم في الخارج الا ان يحمل على معنى كون منشأ انتزاعه من جعلها  
 لكن على هذا لا يوجد لقوله وقد تتعلق الارادة الازلية بوجوده التناهي وانما  
 في الجواب ان الزمان وان كان موهوماً منتزاعاً وغير موجود في الخارج لكنه  
 موجود في نفس الامر والمراد من الممكنات ههنا اعم من الموجودات  
 الخارجية ومن الموجودات النفس الامرية التابعة لوجود العالم بشهادة  
 ان العالم الذي حكمنا بحدوثه مركب من الجواهر والاعراض وقد انكر  
 المتكلمون وجود كثير من الاعراض النسبية والزمان الموجود في نفس

امر آخر على ان يكون صيغة المضى لتقدم التعلق الحادث على الوجود الحادث  
 بالذات لابلالزمان وانما ذكر هذا الجواب بعد جوابه المختار او جوه (الاول ان فيه  
 نوع فائدة هي التعرض بنفس الزمان و بكيفية تقدم الواجب تعالى عليه ليتقطع  
 جميع عروق الشبهات كما ستعرف بخلاف جوابه (الثاني فيه نوع قصور هو كونه  
 ساكتا عن الجواب المفصل الذي ذكره الشارح عن الابراد المذكور بقوله  
 ولا يرد عليه الخ فان ذلك الابراد متوجه على هذا الجواب ايضا (الثالث يشترع  
 في الجواب باختبار الشق الثاني من الشق الثاني لما عرفت من احتمال له ايضا  
 ولجل هذا الاحتمال والقصور اورد عليه السؤال المراد بقوله فان قيل لاشبهة  
 الخ ثم اشار الى جوابه باختبار كل من شق الشق الثاني في دليلهم لا يقال على  
 تقدير جملة على المنع لفائدة في التعرض يكون غير الواجب زمانيا بخلاف الحمل  
 على المعارضة كما عرفت لانا نقول فائدة ان غير الواجب على تقدير اختبار الشق  
 الثاني اى على تقدير ان لا يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلى لا يكون ازليا  
 بل زمانيا احداثا فيه ولا نسلم انه يلزم وجود الممكن بلا علة او يلزم التسلسل لجواز  
 ان يكون التعلق الازلى او اللازلى كافيا في وجوده في وقته فتقوله ان الازل فوق  
 الزمانى ومعنى كون الشئ ازليا الخ معنى انها كذلك على تقدير ان لا يكون جميع  
 ما لا بد منه في وجوده الازلى حاصلا فيه لامطلقا فاندفع ما قدمنا مما فيها هكذا  
 ينبغي ان يفهم هذا المقام (قوله فالواجب تعالى لما كان متعاليا الخ) قد عرفت  
 ان المراد من تعالى والتنزه عدم تغيره فيه لاذن ان بان يحدث ذاته فيه ولاصفة  
 بان يحدث صفة من صفاته الحقيقية فيه ولا يلزم منه عدم مقارنته لزمان  
 الحادث ولا عدم كون تعلق الارادة او التكوين زمانيا عند القائلين بحديث التعلق  
 فلا يرد صحة قولنا انه تعالى موجود وعالم في كل زمان بناء على ان حرف الجر  
 يتعلق بمطلق المصدر لا بالمصدر احداث فقط ولاصحة قولنا انه تعالى خلق  
 الطوفان في وقته لاقبله عند القائلين بحديث التعلق (قوله فلا شئ غيره)  
 قد عرفت ان هذا التفرع بواسطة الكلام المحذوف بقريته المذكور  
 والمراد بالشئ الموجود عند المتكلمين فلا يرد الاعدام الازلية وبالغير ماهو  
 المصطلح عند الاشاعرة لا اللغوى فلا يرد صفات الواجب التي هي ايسر عين  
 الذات ولا غيره (قوله والزمان من جملة الممكنات الى آخره) اشارة الى سؤال  
 بابطال السند المذكور نشأ من قوله لا يوصف بكونه في الزمان وهو ان زمان  
 الذي من جملة الممكنات لا يوصف ايضا بكونه في الزمان والالكل للزمان زمان  
 ونقل الكلام اليه حتى لا يلزم تسلسل الازمنة التي بعضها ظرف لبعض الآخر

مقارنا لوجود ذلك التعاقب كما جزؤه طائفة من المتكلمين من ان تعاقب الارادة  
 بالحوادث وقت حدودها لا في الازل او متأخر اعنته كما اذا كان التعاقب ازلها والمعلول  
 فيما لا يزال لكن على هذا ليس لهذا التعميم قاطنة عند انها في المقام بخلاف  
 المعنى الاول واعلم ان اطلاق المعلول على الموجود الممكن اما هو بالنسبة الى مجموع  
 القاعل وتعاقي ارادته فان هذا المجموع علة تامة لوجوده بالنسبة الى القاعل فقط  
 حتى يلزم ما احتز عنه المتكلمون من اطلاق العلة على الواجب المنتسار (قوله  
 وقد يقال ان الازل فوق الخ) قد يقال انه يترقى من المنع الى الاستدلال معارضة  
 لدليل الحكماء بان يقال الازل منحصر في الواجب تعالى وصفاته لان غير  
 الواجب زماني بوصف بكونه في زمان ولا شيء من الزماني بازل بوصف بكونه  
 في الازل فلا شيء من غير الواجب بازل اما الصغرى فلان غير الواجب لكونه  
 متغيرا ذاتا وصفة غير متعال عن الزمان بل داخل تحت تصاريفه بحيث يصرفه  
 من حال الى حال وكل ما هو كذلك زماني واما الكبرى فلان الازل فوق الزمان  
 ومعنى كون الشيء ازلها ان يكون سابقا على الزمان و الزمانيات فلان من الازل  
 زماني وينعكس الى قولنا لا شيء من الزماني بازل فيكون غير الواجب سابقا لكل  
 في وقته على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية بخلاف الواجب المتعاقب  
 عن تصاريف الزمان ذاتا وصفة ولا يخفى ما في هذا التوجيه اما اوله فلان المتصم  
 لا يسلم كون العقول زمانية ولا كون الفلك المتغير الزماني من جهة حركته حاشا  
 ولا كون الازل فوق الزمان القديم عندهم ولا كون معنى الازلية ان يكون سابقا  
 على الزمان القديم عندهم بل معناها عدم الاولية زمانا سواء كان سابقا على زمان  
 كما اذا كان الزمان حادثا اولم يكن كما اذا كان قديما بل جميع ذلك اول البحث فيكون  
 معارضة مستهتلة على المصادر وقوم الشارح حال عن التعرض سفل امثلها مما نانيا  
 فلانه لو كان معارضة لجملة من جملة الاجوبة المعدودة ليلتضف في مقام الجواب المنوع  
 الثالث المنوع والنقض والمعارضة وكذا ما قبل جواب باختبار الشق الاول ومنع لزوم  
 القدم لانه انما يصح لو حمل الشارح الوجود في دليلهم على مطلق الوجود كما يجب  
 الاول وقد جعله على الوجود الازلي بل الوجه انه جواب باختبار الشق الثاني اما اختبار  
 الشق الاول منه ومنع لزوم وجود الممكن بدون تمام علة معتد به يجوز ان يكون  
 تعاقب الارادة في الازل كافيا في وجوده الحادث في وقت معين وهو المتبادر من صبغة  
 انضي في قوله تعلقت به الارادة الازلية وفي قوله وقد تعاقبت الارادة وحيد فيكون  
 كجوابه السابق المختار عندهم اما باختبار الشق الثاني منه ومنع لزوم التسلسل مستندا  
 بجواز ان يكون تعاقب الارادة فيما لا يزال كافيا في وجوده الحادث من غير استناده الى

وايضا لو كان جوابا  
 باختبار الشق الاول  
 لذكره في ذيل الجواب  
 الاول ادلاؤه لتأخيره  
 الى هنا قليلا مل سخي

في دليلهم على مطلق الایجاد ازليا كان او حادثا ثم اختار الشق الاول من ترديدهم ومنع لزوم القدم بناء على انه اذا تأخر التأثير الذي يحصل بانضمام تعلق الارادة الى القدرة عما في الازل انتفى القدم ولم يلزم ان لا تكون العلة التامة الازلية للتأثير علة تامة اذ قد حصل التأثير المتأخر بدون حدوث امر آخر فلم يلزمه قدم التأثير لكن زمه تأخر المعلول عن علته التامة زمانا فلزم الرجحان من غير مرجح والشارح لما اخذ الوجود بدل الایجاد وجعل التعلق الازلي من جملة ما حصل في الازل لزمه ههنا قدم التأثير الحاصل بانضمامه تعلق الارادة الى القدرة او تأخر المعلول عن علته التامة ايضا لا يقال لعل كلامه مبنى على ان للارادة تعلقين لانا نقول فعلى

اختبار الى آخره) لما لم يكن في ظاهر الجواب المذكور اختيار الشق المعين اورد عليه بأنه لا بد في صحة الجواب عند المناظرين من اختبار الشق المعين لان منع مقدمة غير معينة خارج عن قانون التوجيه وحاصله اثبات جميع مقدمات دليله من حيث المناظرة بابطال توجه المنع المتوجه بان يقال هذا الجواب منع مقدمة غير معينة وهو خارج عن قانون التوجيه فلا يقدح في شيء من مقدمات دليلنا وحاصل الجواب ان الایهام الواقع في جوابنا للایهام الواقع في دليلكم حيث لم تقيدوا الوجود بكونه ازليا او لا يزاليا فلا نسلم انه منع مقدمة غير معينة بل هو منع مقدمة معينة على تقدير ومنع معينة اخرى على تقدير آخر كما فصلنا (قوله ولا يلزم ازليته الخ) شروع في دفع محذور الاختيارين اي لا يلزم ازلية الحادث على تقدير اختيار الشق الاول الذي هو كونه تمما ولا احتياجه الى امر آخر سوى هذا التعلق على تقدير اختيار الشق الثاني حتى يلزم خلاف المفروض او التسلسل ووجود الممكن بدون تمام علته ففي لزوم احتياجه الى امر آخر مستلزم لنفي لزوم خلاف المفروض ولزوم التسلسل معا وما يقال في جوابه على تقدير اختيار الشق الاول راجع الى الجواب الاول المراد عنده فذم فوع بوجهين الاول ان الشارح حل الوجود في دليلهم على الوجود الازلي وحيث لا يصح اختيار الشق الاول بوجهه ولذا اختار الشق الثاني ههنا والثاني ان الشارح لم يلتزم كون وجود الممكن محالا في الازل كما شرنا اليه في قوله القدرة تؤثر على وفق الارادة واشير بعد (قوله سواء كان مقارنا لوجوده الخ) الظاهر ان مراده سواء كان المعلول مقارنا لوجود الفاعل المختار بان يكون قديما ايضا وتأخرا عنه زمانا بان يكون الفاعل قديما والمعلول حادثا وفيه ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار با تفاق جمهور الحكماء والمتكلمين حتى قالوا ان منشا الخلاف بين الحكماء والمتكلمين في قدم العالم وحدوثه هو الخلاف بين الفريقين في ايجاب الفاعل واختياره حتى اوقال الحكماء بالاختيار لما وسعهم القول باقدم ولو قال المتكلمون بالاجاب لما وسعهم القول بالحدوث كما في الموافق وشرحه وعلى هذا يتمتع وجود الممكن في الازل عند المتكلمين كما قاله المجيب الاول نعم جوز الامدى من المتكلمين استناد القديم الى الفاعل المختار لكنه غير مقبول عند المحققين ومنهم الشارح ولا مخلص الابان يقال بنى الكلام ههنا على مذهب الامدى لتوسيع دائرة الجواب والتنبه على صحة هذا الجواب وان لم يكن وجود الممكن في الازل محالا كاذب اليه المجيب الاول ويمكن ان يحمل كلامه على معنى سواء كان ذلك المعلول

هذا لم يكن التعلق الازلي بوجوده الحادث تمما لعله وجوده الحادث فالحق ما ذكرناشبه (مقارنا)

الى آخره اعلم ان الدليل

الذکور للعکما مقرز  
 في كتب القوم بلفظ  
 الابداء بدل الوجود  
 الذي اخذه الشارح  
 و بناء على هذا اجاب  
 عن استدلالهم الذکور  
 الحقيق الطوسي بان  
 يقال مختار ان جميع  
 ما لا بد منه للباري تعالى  
 في ايجاد العالم حاصل  
 في الازل من غير ان  
 يتوقف الابداء على  
 امر حادث قولهم  
 فيعینذ لولم يكن العالم  
 ازليا لزم لرجحان بلا  
 مرجح ممنوع لانه  
 لا وقت بمحققا قبل العالم  
 حتى يطاب لحدوثه  
 في وقت مرجح بل الزمان  
 هناك وهى محض  
 لا وجود له الامع اول  
 العالم ولا تمايز بين  
 اجزائه الوهيمية الا  
 بمجرد التوهم كالمكان  
 خارج العالم فكما  
 انه لا يقال لم كان العالم  
 في مكانه الذي وقع  
 فيه كذلك لا يقال لم  
 لم يوجد العالم قبل  
 الوقت الذي حدث  
 فيه انتهى ؟

حدوث المألوف كما كانه واحتياجه وسائر الاعتبارات اللازمة خارجة عنه  
 عن العلة التامة المنقسمة الى البسيطة والمركبة واما مبنى على تجوز ان تكون العلة  
 التامة فسمين قسم يتبع تأخر المألوف عنه زمانا وقسم يجب تأخره عنه زمانا  
 كما ههنا بناء على ان العلة التامة ههنا لما استتمت على تعاقب الارادة بوجوده  
 الحادث فلو وجد المألوف في الازل لزم تخلف المراد عن الارادة وهو في حقه  
 تعالى محال مستلزم للجهن المنافي لاشان الاوهية فيل هذه العلة التامة تغضى كون  
 معلولها متأخرا عنها زمانا بل انما يلزم تخلف معلولها عنها اذا وجد معلولها  
 في الازل معها و يرد على الاول ان نفس التأثير سواء كان داخلا في العلة التامة  
 او خارجا عنها لا يجوز ان يتأخر عنها زمانا لانه لو تأخر عنها فاذا حدث فاما  
 ان يحدث بسبب حدوث امر آخر خارج عن العلة التامة فلا تكون العلة التامة  
 علة تامة او بلا حدوث امر فيلزم الترجيح بلا مرجح بمخصه بوقت حدوثه  
 ولذا تفق جميع الحكماء والتكلمين على امتناع انشكالك التأثير عن العلة التامة  
 فهو اما من جهة العلة التامة او لازمها المتأخر كالمألوف وايضا تأثير القدرة  
 عند الاشاعرة ومنهم المصنف انما هو بانضمام تعاقب الارادة اليها حيث تفوا  
 صفة التكوين بخلاف الاصحاب الماتريدية وحينئذ لا يجوز تأخر التأثير عندهم  
 عن تعاقب الارادة و يرد على الثاني انه اما ان يحصل التأثير في الازل فيلزم القدم قطعا  
 بناء على ان التأثير والتأخر متضايقان يتبع وجود احدهما بدون الاخر ولا يحصل  
 في الازل فلا تكون العلة التامة لوجود الحادث حاصلة في الازل لانها لازمة  
 الذي هو التأثير ولذا ذهب المحققون من الاشاعرة الى ان للارادة تعلقين ازلي  
 ولايزلي عند حدوث الحادث وهذا القسم الثاني هو الموجب لتأثير القدرة عندهم  
 وهو التام لعله وجود الحادث ومخصص التعلق الحادث بوقته هو التعلق الازلي  
 لامتناع الخفاضة بين تعلقين مع ان الفاعل المختار يجوز تخصيص ارادته بوقت  
 معين من غير مخصص كما يجوز فيما بعد في التعلق الازلي ولذا فبد الفاعل المختار  
 ويجوز ذلك في التعلق الازلي دون التعلق الحادث بحكم ظاهر فالتعلق في الجواب  
 عن استدلالهم ان يختار الشق الثاني من الشق الثاني و يدفع لزوم التسلسل  
 باستثناء الفاعل المختار في تعلق ارادته مطلقا تعلقا ازليا واحدا عن المخصص  
 او بكون التعلق الازلي المستغنى عن المخصص مخصصا للتعلق الحادث وحينئذ  
 لا يلزم محذور اصل وهذا الجواب هو الذي يتعلق بقلوب الاذكياء لاما ذكر مولانا  
 المختار المصنف في المواقف ولم يثبت الى مثل ما ذكره ( قوله فان قيل لا بد من

زمانيا مع كون تقدم الازل عليها ايضا ذاتيا عندهم ( قوله ولا يرد عليه الى  
 آخره ) حاصل اليراد ابطال سند المنع المذكور بان يقال لا يجوز ان يتعلق  
 الارادة في الازل بوجوده اللازالي لانه لو تعلقت في الازل فاما ان يكون متمما  
 لعلة التامة ولا فعلى الاول يلزم قدم ذلك الحادث وهو اجتماع التقضين  
 وعلى الثاني يلزم احتياج الممكن في وجوده الحادث الى امر آخر وهو خلاف  
 ما فرضتم من تحقق علة التامة في الازل لئلا يلزم وجود الممكن بدون تمام علة  
 فعلى ذلك الفرض يلزم احتياجه وعدم احتياجه الى امر آخر وهو  
 ايضا اجتماع التقضين ولو قطعنا النظر عن لزوم خلاف ما فرضتم فننقل  
 الكلام اليه والى امثاله فيلزم التسلسل في نفسه قطعاً وبهذا البيان اندفع الابهام  
 في لزوم خلاف المفروض وفي صحة الشق الاول في اليراد بعد ما اشتمل السند  
 على الوجود المقيّد بقيد اللازالي واقول حاصل المنع الذي ابطال سنده هو  
 انه يجوز ان يتحقق العلة التامة في الازل والمعلول فيما لا يزال فن بجوزة في مقابلة  
 اصل استدلالهم بجوزة في مقابلة الاستدلال على بطلان سنده فلا استدلال  
 المذكور من قبيل الاستدلال بعين المقدمة المنووعة فلناسب ان يقول في الشق  
 الاول وعلى الاول يلزم تخلف المعلول عن علة التامة ثم يدفع ذلك بجوابه  
 الآتي كما نفضله ( قوله لا نأقول القدرة تؤثر على وفق الارادة ) اى تأثيرها  
 موافقا لتعلق الارادة في الحدوث والقدم وسائر اوصاف الوجود المتأثر كما هو  
 الظاهر من كلامه فيما بعد او موافقا في وصف معين كالحدوث والطول  
 والقصر وغير ذلك وهذا في الحقيقة جواب باختيار شق تارة وباختيار شق  
 آخر اخرى كما سيصرح به بان يقال ان اراد المورد بقوله اما ان يكون متمم العلة  
 وجوده ان يكون متمم العلة وجوده الازلي فختار انه ليس يتم لها ونختار  
 ايضا ان الممكن يحتاج الى امر آخر سوى هذا التعلق ولا نسلم انه خلاف  
 المفروض فان ذلك التعلق غير مندرج في المفروض بل المندرج فيه هو التعلق  
 الازلي بوجوده الحادث ولا نسلم ايضا لزوم التسلسل فان التعلق الازلي  
 المندرج كاف في وجوده الحادث وان اراد ان يكون متمم العلة وجوده الحادث  
 فختار انه يتم لها ولا نسلم لزوم ازلية ذلك الحادث كيف والقدرة انما تؤثر  
 على وفق الارادة ولما تعلقت الارادة ههنا بوجوده الحادث فلا تؤثر القدرة  
 فيه الا بوصف الحدوث وانت تعلم ان لزوم الازلية في كلام المورد مدلل بلزوم  
 التخلف المتمتع ومنع المدلل راجع الى دليله فهذا الجواب منه اما مبنى  
 على تجوز تخلف المعلول عن علة التامة بناء على ان التأثير الحادث وقت

ولا تحقق العلة التامة قطعا فكون الامكان من جهة العلة التامة مالا يشبهه فيه  
 فالحق ان ما قسم الى البسيطة والمركبة هو العلة الفاعلية التامة بناء على انهم  
 ادرجوا الشروط والآلات في العلة الفاعلية ولما كان الواجب تعالى عندهم  
 بالنسبة الى المعاول الاول علة فاعلية بسيطة بحيث لا يحتاج الى شرط وآلة آخر  
 اصلا لان النسبة الى باقي المعاولات ولا سائر العل الفاعلية المحتاجة الى الشروط  
 والآلات قسموا العلة التامة بمعنى العلة الفاعلية التامة الى بسيطة ومركبة (وقوله  
 الثاني باختبار الشق الثاني) اي باختبار الشق الاول من شق الشق الثاني ومنع  
 محذوره بان يقال مختار انه لم يكن العلة التامة لوجوده الازلي حاصلة في الازل  
 بناء على ان من جملة تلك العلة التامة تعاق الارادة في الازل بوجوده الازلي  
 ولم تتعلق به في الازل ولا نسلم انه على هذا اذا حدثت بلا حدود امر آخر يلزم  
 وجود الممكن بدون تمام علته وانما يلزم ذلك لو لم تتعلق الارادة في الازل بوجوده  
 الاليزال ايضا هو ممنوع لجواز ان تتعلق بوجوده الاليزالي بدون تعاقها  
 بوجوده الازلي فقوله اذ من جعلته تعلق الى آخره مع قوله ولم تتعلق الى آخره  
 مفيد لاحتمال اختيار الشق الثاني وبمجرد قوله بل بوجوده الى آخره سند هذا المنع  
 الذي هو اصل الجواب ههنا والاكتفاء بذكر السند عن اصل المنع شايع  
 في مباحثهم لاسيما ان اختيار بعض الشقوق ودفع محذوره عادة شائعة ايضا  
 فبهذه الطريقة الواضحة حذف اصل المنع في كلامه اعجاز واف بالمقصود  
 وان غفل عنه القاصرون ففهم من اعترض عليه بان الواجب بعد اختبار  
 الشق الثاني ان يتعرض بدفع محذوره اما منع للزوم او منع استحالة اللازم ومنهم  
 من حمل كلام الشارح ههنا دفعا لذلك الاعتراض على المعارضة في دعوى  
 الحكماء بطلان الشق الثاني بان يقال هذا الشق ثابت في الواقع ان لو كان جميع  
 ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصلا في الازل لكان تعلق الارادة بوجوده  
 الازلي حاصلا فيه اذ من جعلته ذلك التعلق لكنه لم يحصل فيه والالم يخالف  
 عنه الوجود الازلي بل الحاصل فيه انما هو تعلق الارادة بوجوده الاليزالي  
 ولا يخفى ان هذه المعارضة ظاهرة الفساد لظهور استمالها على المصادرة  
 لان تخالف الوجود الازلي اول البحث وكعب الشارح عال عن امثالها  
 خصوصا انه سيصرح بان الاجوبة التي ذكرها ههنا بما يتعلق بقلوب الازكياء  
 (قوله من الاوقات التي تاتي الى آخره) الآية بالنسبة الى الازل لكن بمعنى المتأخرة  
 عن الازل ذاتا لا لازما لما قد منا ان تقدم عدم الزمان على وجوده وتأخره  
 عنه ذاتيا عند التكلمين وان تأخر الحوادث في تلك الاوقات عن الازل

لاعلة الفرد الآخر الذي هو الوجود الازلي وما قيل الحق ان يحمل الوجود  
 في دليلهم على الوجود الالزالي اذ على تقدير حمله على الوجود الازلي لم يصح  
 قولهم وان كان الثاني فاذا حدث يمكن بلا حدوث امر آخر يلزم وجود الممكن  
 بدون تمام علته اذ لا يلزم من عدم تحقق العلة التامة للوجود الازلي عدم  
 تحقق العلة التامة للوجود الالزالي ولذا حمله المجيب عليه ولا يردهما اورده الشارح  
 ففيه ان عدم صحة ما في الشق الاول على تقدير حمله على الوجود الالزالي اظهر  
 مع ان ما ذكره في وجه عدم الصحة هو عين ما ذكره الشارح في الجواب باختيار  
 الشق الثاني والحق ان هذا المجيب حل الوجود في دليلهم على مطلق الوجود  
 كما هو الظاهر حيث لم يقيده بقاء الازلي او الالزالي ومعنى التردد حيث  
 اما ان يكون العلة التامة لمطلق وجوده سواء لوجوده الازلي او الالزالي حاصلته  
 في الازل ولا تكون العلة التامة لشيء من الوجود من حاصلته في بيان تتعلق الارادة  
 وقت حدوثه لافي الازل كما هو مذهب بعض المتكلمين فاجاب باننا نختار ان العلة  
 التامة لمطلق وجوده حاصلته في الازل ولا يلزم ازليته وانما يلزم ذلك لو امكن  
 وجوده الازلي وكانت العلة المحققة علة ذلك الوجود وهو ممنوع لجواز ان يكون  
 وجوده الازلي محالاً والعلة التامة المحققة علة الوجود الالزالي فلا وجه ليراد  
 الشارح عليه وبهذا ظهر فساد ما قيل ان الشارح حل الوجود في دليلهم  
 على مطلق الوجود او على الوجود الازلي اذ لو حمله على المطلق لم يكن ليراده  
 على هذا المجيب وجه وكذا ما قيل اما ان يحمل الوجود على الازلي او الالزالي  
 لا على المطلق لانه محقق في ضمن احدهما لان تحققه في ضمن احدهما لا يمنع  
 ارادة المطلق والام يصح ارادة المطلق في شيء من المواضع اذ كل مطلق  
 محقق في ضمن افراده كما لا يخفى ( قوله لان الامكان مما لا بد منه في وجوده )  
 اي الازلي اورد عليه انه مناف لما سبق منه من تحقق العلة التامة البسيطة  
 واجيب بان كون الامكان مما لا بد منه في الوجود لا يستلزم كونه معتبرا  
 في العلة التامة لان العلة عندهم ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج  
 وما هو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات خارجة عنها وان كانت  
 مما لا بد منها بشهادة قولهم المعلول ما يمكن فاحتاج الى العلة فلو جبه العلة  
 فوجب فوجد لا يقال جعلوا الكل من جملة العلة التامة في دليلهم المذكور  
 حيث قالوا في دليل الشق الاول لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة لانا نقول  
 حصول جميع ما لا بد منه في الازل يستلزم حصول جميع الامور المعتبرة في العلة  
 التامة بدون العكس ونحن نقول اذ اتنى الامكان اتنى تتعلق الارادة بالضرورة

احراز الزمان وبين عدم الزمان ووجوده وجمالها قسما آخر مسمى عندهم  
 بالذاتيين وكيف يقول المتكلمون بكون التقدم والتأخر بين تلك المعدلات  
 المتعاقبة ذاتيين لازمانيين والزمان عندهم اما مجرد معلوم صدر به التجدد  
 المجهول كما ذهب اليه الاشارة واما امتداد متتابع من ذلك التجدد المعلوم  
 كما هو مذهب غيرهم وهو ما سيجي من الشارح ولا شك في تحقق ذلك التجدد  
 والامتداد في سلسلة المعدلات (قوله الاول باختبار الشق الاول الى آخره) هذا  
 الجواب مبني على ان ازالة الامكان لا يستلزم امكان الازلية يعني ان الامكان  
 المفسر بعدم اقتضاء الذات شيئا من الوجود والعدم لازم لما هيته كل ممكن  
 ثابت لها ازلا وابدا لكن ثبوته لها كذلك لا يستلزم امكان ان يكون ذلك الممكن  
 موجودا في الازل قديما لجواز ان يكون ماهية كل ممكن آية عن القدم دون  
 الحدوث و يكون الامكان الثابت له ازلا وابدا بالقياس الى الوجود الحادث  
 وعدم ذلك الوجود بالقياس الى الوجود في الازل وعدم ذلك الوجود ولا بالقياس  
 الى مطلق الوجود والعدم فعلى هذا قوله لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل  
 محالا بمعنى منتهيا بالذات لا تمتعا بالغير بواسطة تعلق الارادة بخلافه كما يقوله  
 المتكلمون او بواسطة عدم تمام الاستعداد كما يقوله الحكماء (قوله وانت تعلم  
 الى آخره) رد الجواب المذكور اما بإبطال السند المذكور باستزاه اجتماع  
 التقيضين على تقدير الفرض المذكور او بآيات اللازم المنوع بانه بعد فرض  
 تحقق الجميع في الازل لا مساغ لذلك الاحتمال فيلزم القدم لا محالة لا يقال  
 ان اراد ان امكان وجوده الازلي مما لا بد منه في وجوده اللازم فهو ظاهر الفساد  
 وان اراد ان امكان وجوده اللازم مما لا بد منه في وجوده اللازم الى غير ذلك  
 المحجب لم يجوز انتفاء هذا الامكان بل انما جوز انتفاء امكان وجوده الازلي والجميع  
 الذي فرض تحققه في الازل لا يشمل ما جوز انتفاؤه فالحكم يلزم خلاف الفروض  
 خلاف الواقع لا نقول انما اورد الشارح المحقق هذا اليراد لانه حمل الوجود  
 المأخوذ في دليلهم على الوجود الازلي بمعنى لا يتخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه  
 في وجوده الازلي حاصلا في الازل ولا يكون كما يدل عليه جوابه الثاني باختبار  
 الشق الثاني وانما حمله عليه اذ لو حمل على الوجود اللازم الى بطل قولهم يلزم  
 الازلية في الشق الاول بداهة ضرورة ان ازالة الممكن انما يلزم اذا كانت العلة التامة  
 المحققة في الازل علة وجود الازلي لاعلة وجوده اللازم وكذا اذا حمل على  
 مطلق الوجود الشامل للوجود الازلي وللوجود اللازم لا يصح الحكم بذلك  
 اللازم لجواز ان يكون العلة التامة المحققة في الازل علة وجوده اللازم من فرد به

الآخر نوع خصوصية وكال مناسبة تقتضى الاشتراط ولا توجد تلك المناسبة  
 لذات شئ منهما مع غيرهما فنقول فليكن سلسلة المعدات التي جوؤها الشارح  
 كذلك لا يقال وايضاً رد عليهم ان احتياج الحادث في وجوده الى تمام الاستعداد  
 وفي اختصاصه بوقت معين او مكان معين او نحوهما الى مخصص واحتياج ذلك  
 الاستعداد وتعامه الى معد محدد متسق النظام كلها مبنى على اصلهم الفاسد  
 الذى هو كون الواجب بالذات موجبا في افعاله بحيث لا يصح له ايجاد شئ الا  
 باستجماع الشروط وتمام الاستعداد وليس كذلك بل هو فاعل مختار يوجد  
 الاشياء بلا شرط واستعداد ويخصصها باوقاتها وامكانها وسأراً ما اراد  
 بلا مخصص من التخصصات فلاحاجة الى الاعداد والاستعداد والالى الحركات  
 والمواد لانا نقول نعم لكن كلام الشارح ههنا بارخا، العنان والمباشرة فانه في مقام  
 الازمام والاسكالت (قوله وكذا دعوى كون المعدات) الكلام ههنا كما سبق اذ يجوز  
 ان يكون المعدات مهية لانفس الحوادث باشتراط وجود اللاحق بمجموع  
 وجود السابق وعدمه الا يرى ان الاشتراكية مع انكارهم الهيولى قائلون بالاعداد  
 والاستعداد ببق ههنا كلام هو ان بعضهم اورد على الشارح بان تلك المعدات  
 لا بد لتقدم بعضها على بعض من زمان هو مقدار الحركة عندهم فلو صح ما ذكره  
 من سلسلة المعدات لزم تقدم الزمان والحركة والجسم التحرك والجواب كما ان  
 هاتين الدعوىين من غير برهان كذلك دعوى كون الزمان مقدار الحركة من غير  
 برهان ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون تلك المعدات متحركة في احدى المقولات  
 ويكون الزمان مقدار تلك الحركة من غير لزوم انقطاع اصلابان تكون  
 نهاية وجوده معد سابق وحركته بداية وجوده معد لاحق وحركته فحينئذ لا يلزم  
 الازلية جنس الزمان لا تشخصه ومن جوز قدم جنس المعد لا يتحا شئ عن  
 تجوز قدم جنس الزمان اذ الفرض ههنا منع لزوم قدم شخص ما واما الجواب  
 الذى ذكره بعضهم ههنا من انه يجوز ان يكون التقدم والتأخر بين تلك  
 المعدات ذاتيا كما بين اجزاء الزمان لازمانيا فتوهم فاسد اذ لا قائل من الحكماء  
 والمتكلمين يكون اتقدم والتأخر بين الحوادث المتعاقبة ذاتيا لازمانيا بل الكل  
 متفقون في كونها زمانيين اما الحكماء فلان كل تقدم لا يجمع معه التتدم المتأخر  
 فهو زمانى عندهم وكذا كل تأخر كذلك سواء كان بين الحوادث او بين اجزاء  
 الزمان او بين عدم زمان ووجوده واما المتكلمون فلانهم بعد ما اتفقوا مع  
 الحكماء في كون التقدم والتأخر بين الحوادث زمانيين انما خالفوهم فيما كان بين

عندهم وعلى هذا يكون مراده من الحركة ههنا اعم من الحركة حقيقة او مجازا  
 ويدل عليه انه فسد بهذا الكلام ردم ما ذكره المص في المواقف حيث قال قد يكون  
 تصورات متعاقبة لامر مجرد كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي  
 الى ماهو شرط لحدوث العالم واعلم انه كان في هذا الكلام توسيعا للدائرة  
 كذلك فيما قبله لان الحركة الناطقة للمعدن هي الحركة الوضعية للافلاك  
 عندهم وقد اطلقها وجملها شاملة لها ولغيرها كانه قال لا تنظم الابحرمة  
 سرمدية سواء كانت حركة وضعية او كيفية كاجوزها في حركة كرة الارض  
 في النور والظلمة او اينية مستدرة كاجوزها بعض المتأخرين لكرة الارض ايضا  
 او اينية مستقيمة كاجوزها من قال كرة الارض هاوية ابدا او كانت حركة كعبة  
 لكن الاخيرين باطلان عندهم بالادلة الدالة على تناهي الابعاد ( قوله فهو  
 دهوى من غير برهان ) وما ذكره والبيانها من ان الممكنات على قسمين قسم يكفي  
 في وجوده امكانه الذاتي وهو الممكن القديم وقسم لا يكفبه ذلك بل يحتاج الى  
 امكان آخر سابق على وجوده متفاوت بالقرب والبعد وهو المسمى عندهم بالامكان  
 الاستعدادي وحامل ذلك الامكان لا يكون نفس ذلك الممكن والامكان موجودا  
 قبل وجوده ولا امر منفصل عنه بالكلية والامكان كل منفصل حاملا لاستعداد  
 كل منفصل عنه دفعا للترجيح فاذا هو مادته التي تكون جزءا منه بعد وجوده ثم ان  
 تخصيص كل حادث من المعدن المتعاقبة بوقته يحتاج الى تخصيص وهو تمام  
 استعداد مادته لصورته عند حدوثه وعدم تمامه قبله ولا بد تلك الاستعدادات  
 المتعاقبة لمادته من ناظم لها منتظم الاجزاء في نفسها للتلا يحتاج الى ناظم آخر وما  
 هو الا الحركة السرمدية التي هي من حيث ذاتها مستمرة دائمة ومن حيث اجزائها  
 متجددة بتجددها تصير مبدأ الحوادث في عاننا هذا انتهى ما اقلبس ببرهان  
 مفيد لليقين لانا لانسم ان غير الحركة السرمدية لا يكون علته معدة لجزا ان  
 يكون نفس كل حادث علته معدة للحادث الذي بعده كيف وهم حكما يكون  
 صدور المعاول الاول من المعاولات القديمة عندهم شرطا لصدور المعاول الثاني  
 مع تباينهما وعدم اشتراكها في مادة واحدة فاذا جاز اشتراط وجود المعاول  
 المتأخر بوجود المعاول المتقدم في القدماء المتباينة المنفصلة فلم لا يجوز اشتراط  
 وجود المعاول المتأخر بمجموع وجود التقدم وعدمه في الحوادث المتباينة  
 المنفصلة مجردات كانت او ماديات او مخلوقات لا بد لنتي ذلك من برهان فان قاوا  
 انما كان وجود بعض المعاولات شرطا لوجود الآخر لان لذات احداهما مع ذات

سواء كانت تلك المادة مادة الجسم المتحرك كإحدى سلسلة الدورات التي بعضها معد  
لبعض الآخر فان مادة الفلك لتقبل الدورة اللاحقة الابدع وجود الدورة السابقة  
وعدمها او مادة اخرى كإحدى سلسلة الصور المتواردة على الهيولى العنصرية  
باعدادها تلك الدورات لتلك الصور فان تلك الصور ايضا معدت بعضها  
لبعض بحيث لايقبل المادة العنصرية اللاحقة منها الابدع وجود السابقة  
وعدمها فعلى هذا لا تكون سلسلة المعدات الاعراضا او صورها كما هو مذهبهم  
ثم الحركة لكونها عرضا لا تقوم بنفسها بل لابد من جسم تقوم هي به ولذلك قال  
فيلزم قدم الجسم المتحرك اى بالشخص اذ لو كان بالنوع لاحتاج حدوث افراده  
الى حركة جسم متحرك آخر وهكذا فما ان يوجد هناك شخص جسم قديم  
متحرك او لا يحصل شئ من تلك السلاسل في الخارج لانتهاء الاعداد ( قوله  
و بالجمله ) اى ماسبق كلام بتفصيل بعض جزئيات القديم اللازم والكلام  
بالاجمال الشامل للسلك انه يلزم قدم المتحرك بتلك الحركة الناطقة لسلسلة  
المعدات سواء كان ذلك المتحرك جسما او جوهرها مجردا وهذا توسيع للدائرة لثلا  
يقى للخصم مجال المنع اذ لو اقتصر على لزوم قدم الجسم المتحرك توجه عليهم  
المنع بان اللزوم ممنوع لجواز ان تكون الحركة الناطقة لسلسلة المعدات حركة  
كيفية مجرد بان يتوارد عليه صور عملية وقد اثبتوا تلك الحركة الكيفية للنفس  
الناطقة المجردة في ان الفكر مجموع الحركتين او الحركة الثانية فدفعه بانه على  
هذا يلزم قدم ذلك الجرد المتحرك في الكيف لا يقال لان تحقق الحركة في مقولة  
من المقولات الاربع التي تقع فيها الحركة الا اذا تبديل افراد تلك المقولة في كل  
آن يفرض كتبديل افراد الحرارة في كل آن يفرض عند اشتداد حرارة الماء بانثار  
وهو وقت حركته في الكيف ولما لم يتبدل الصور العملية كذلك كان اطلاق الحركة  
على تبدلها على سبيل التشبيه في مطلق التبدل الاعلى سبيل الحقيقة كما اشار اليه  
الشريف في بعض كتبه وايضا اطلاق الكيفية على الصور العملية على سبيل التشبيه  
عند المحققين فلا تقع الحركة الكيفية حقيقة في مجرد اصلا لانقول انتهاء حركة  
النفس في الصور العملية لا يوجب انتهاء حركة مجرد آخر  $\gamma$  ولو سلم فانتفاء حركته  
في الصور العملية لا يوجب انتهاء حركته في الكيف مطلقا ولو سلم فلا يجب على  
المانع التزام ان الناطقة لسلسلة هو الحركة حقيقة بل يجوز عنده ان يكون  
الناظم حالة شبيهة بالحركة بناء على ان ما جوزها الشارح من سلسلة المعدات  
لا يجب تبدلها في كل آن يفرض ايضا كما لم يجب في سلسلة معدات الصور

قوله لا يقال الى آخره  
اى في رد الحاجة  
الى توسيع الدائرة  
حاصله لا مجال يمنع  
اللزوم بهذا السند  
اذ لا تقع الحركة  
الكيفية حقيقة في  
مجرد اصلا فنتفاه  
غير موجه فالتوسيع  
استعمال بما لا يعنى  
او خلاصة جوابه  
توجيه المنع بتعميم  
الحركة الواقعة في  
السند من الحركة  
الحقيقية فالتوسيع  
مهم ( امام زاده محمد  
اسعد )

اى في الصور العملية  
بقريته التسليم الذى  
يليه ( امام زاده محمد  
اسعد )

اذا كان الجوهر جنسا عاليا لما تحته وهو محل تردد ولذا اختلفوا فيه واذا تصور  
 ان يكون لعوارض تلك المعدات مدخل في الاعداد فالاولى ان يقول لا يلزم  
 الا لازية جنس هذا المعد او اجناسه ثم ان هذا القول من الشارح جواب سؤال المتدبر  
 من طرف الحكماء بان يقال هذا المنع غير مضر لنا لان فيه اعترافا بقدم العالم  
 فدفعه بان اللازم حينئذ قدم جنس العالم لامدعاكم من قدم الشخص فلا يتم  
 تقر يب دليلكم وانت خبير بانه اذا حمل مدعى الحكماء ههنا على نقيض مدعى  
 اهل السنة يندفع عنهما ما اورده الشارح الا ان قال انما اوردها هذا الاستدلال  
 لبيان مدعاهم السابق لان معارضة اهل السنة كيف وهم الاقدمون على اهل السنة  
 ولذا اورده عليهم ( قوله ومحوره ) اي مثله فان حجت المماثلة على الاصطلاحية  
 التي هي المشاركة في النوع فهذا المعد اشارة الى الشخص كما هو المتبادر من الهذبة  
 وان حجت على اللغوية التي هي مطلق المشاركة في شئ ولو في الجنس اوفى  
 العرض العام فهو جز ان يكون اشارة الى نوع المعد كما قيل في قوله تعالى  
 \* ولا تفرقوا بين الحرة والحر \* كما لا يخفى ولك ان تحمل المماثلة على اللغوية ونعطفه  
 على الجنس فيندفع ما قدمنا من الاولى وعليه يحمل ما في بعض النسخ من عطفه  
 بكلمة او الفاصلة ( قوله ودعوى ان المعدات الخ ) الظاهر انه اثبات للتقريب الذي  
 منه الشارح بوجهين الاول ان تسلسل المعدات يستلزم قدم شخص الجسم  
 المحرك بل الموجود المحرك لان سلسلة المعدات لا تنظم الا بحركة سرمدية  
 الثاني انه يستلزم قدم شخص مادة قديمة قابلة لتوارد الاستعدادات المتعاقبة  
 بسبب تلك الحركة لان كل حادث مسبوقة بمادة ومدة وقد جعله بعضهم على  
 هذا الظاهر والحق انه ابطال لسند الشارح واثبات للزوم التسلسل المستحيل  
 لان الشق الثالث الذي اختاره الشارح مبنى على ان لا شئ من الممكنات يتم عانه  
 التامة في الازل وذلك يستلزم ان يكون كل ممكن موجودا دائما وحاصل سند  
 الشارح جواز ان يكون كل ممكن موجودا دائما منتظما في سلسلة المعدات فاطله  
 الجيب من طرفهم بانه لو صح ذلك السند لزم ان يكون بعض الممكن الموجود  
 وهو الجسم المحرك والمادة قدما فيلزم التناقض بين كون كل ممكن موجودا دائما  
 وبين كون بعضه قدما وهو باطل ولما جعله على اثبات التقريب فيناقضه بين  
 الشق الثالث وايضا هذا الحمل مبنى على عدم الحكم بطلان التسلسل اللازم  
 واصل الاستدلال مبنى على الحكم بطلانه ( قوله لا تنظم الا بحركة سرمدية )  
 اي بحركة لا اول لها ولا آخر لها بمجردة بتجددها تعدد المادة القابلة لتلك المعدات

او مع البص الآخر من الثواب معد للفلك الخامس مع كوكبه الذي هو المريخ  
 وهكذا الى فلك القمر وكذا الكلام في العقول (قوله حاصل في الازل) لم يبق  
 قديما مع كونه اخصر لان التقديم مختص بالوجود الخارجي والازل اعم منه  
 ومن الامور الاعتبارية ولذا يقال الاعدام ازلية ولا يقال قديمة وجميع ما لا بد  
 منه مشتمل على الامور الاعتبارية كالامكان وتعلق الارادة والقدرة والعلم الغير  
 ذلك (قوله لامتناع تخلف المعلول الخ) اذ لو تخلف عنها فاما بان لا يوجد ابدا  
 فلا تكون العلة علة لعدم التأثير او يوجد في وقت آخر اما بالانضمام شئ الى العلة  
 فلا تكون علة تامه وهو خلاف المفروض او بدون الانضمام فيلزم الترجيح بلا مرجح  
 في اختصاص التأثير بوقت دون وقت والكل باطل ضرورة (قوله حتى يلزم  
 التسلسل) الظاهر ان كلمة حتى بمعنى الى اي نقل الكلام الى جنس الامر الآخر  
 الحادث الى ان يلزم التسلسل ويمكن ان تكون بمعنى كي اي ليلزم التسلسل  
 وان تكون ابتدائية سببية دالة على سببية النقل لازوم التسلسل وعلى الاخيرين  
 صيغة المضارع في نقل للجدد الاستمراري اي نقل الكلام اليه مرة بعد اخرى  
 ليلزم او سببيه يلزم ذلك وعلى التقادير فلما اذ ظهور لزومه (قوله وانت خير  
 الخ) جواب الزامهم باختبار شق ثالث ومنع اللزوم تارة واستحالة اللزوم تارة  
 اخرى بان يقال فختار انه حادث بسبب حدوث امر آخر فان اردتم بلزوم التسلسل  
 حينئذ لزومه في الامور المجتمعة في الوجود فذلك ممنوع لجواز ان يكون كل امر  
 حادث قبله علة معدة لما بعده بحيث لا يجتمعان في الوجود وان اردتم لزومه  
 مطلقا ولو في الامور المتعاقبة في الوجود فاللزوم مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع  
 كيف والتسلسل في الامور المتعاقبة كالدورات الغير المتناهية جائز عندكم وليس  
 بجواب محتمل لان مطلق التسلسل محال عندنا ولذا لم يعده من الاجوبة  
 الالوية الحقيقية واعلم ان ما اعتبر وجوده او عدمه في العلة التامة ثلاثة اقسام  
 قسم يجب وجوده كالعلة الفاعلية والمادية والصورية وسائر الشروط والآلات  
 وقسم يجب عدمه كالوانع وقسم يجب وجوده وعدمه الطاري كالعلة المعدة  
 (قوله فحينئذ لا يلزم الازلية جنس الخ) اي لا يلزم مدعاهم الذي هو قدم  
 الاشخاص والانواع والاجناس المعينة بل لا يلزم قدم شخص واحد ولا قدم  
 نوع واحد لان تلك المعدات لا يجب ان تكون من نوع واحد لجواز ان يكون كل  
 نوع منها حادثا ايضا وانما يلزم قدم جنسها الذي هو الجوهر لان  
 كل ممكن اما جهر او عرض ولا يجوز ان تكون تلك المعدات مجرد  
 العوارض لاستحالة وجود العرض بدون المحل الجوهر وفيه انه انما يتم

هذا الدليل انما يستلزم قدم جنس مالا قدم شخص مالا نأقول قد استثنينا  
 ان قدم شخص يستلزم قدم الجنس الصادق عليه الحق في صحة (قوله بانه  
 لا يخلوا) اي لا يخلوا الواقع من ان يكون جميع الخ والواقع الكثير الدور كالمذكور  
 قبل او الضمير راجع الى مصدر الفعل اي لا يقع المعلوم ان يكون جميع مالا بد  
 منه كما قالوا في قوله وقد جعل بين العبر والتران اي وقع الخلية بينهما ثم الطاهر  
 بحسب اللفظ ان يقرر هذا الدليل على هيئة قياس مركب من الاقتراني  
 والاستثنائي اما الاقتراني فموقوف من صغرى منفصلة ذات اجزاء ثلثة بمددها  
 كبريات متصلات لينتج منفصلة حقيقية ذات اجزاء ثلثة ينتج استثناء تقبض  
 الجزئين الاخيرين عين الجزء الاول بان يقال ممكن ما اما ان يكون جميع مالا بد  
 في وجوده حاصل في الازل ولا يكون حاصل لا فيدوح يكون بالضرور ونحوها. ثانيا  
 حدوث امر آخر او يحدث امر آخر وكما كان الاول يلزم ان يكون قديما  
 وكما كان الثاني يلزم وجود الممكن بلا علة وكما كان الثالث يلزم التسلسل  
 ينتج ان ممكنا ما اما ان يكون قديما اما ان يكون وجوده بلا علة واما ان يستلزم  
 وجوده التسلسل ولما استحال الاخير ان تعين الاول المطلوب والظاهر بحسب  
 المعنى ان يقرر على هيئة قياس استثنائي بان يقال لو كان كل شخص من  
 اشخاص العالم حادثا فاما ان يكون جميع مالا بد في وجود شخص ما منها حاصل  
 في الازل ولا يكون حاصل ولا يكون حدوثه بلا حدوث شيء آخر او مع حدوثه  
 والكل باطل اما الاول فلانه يستلزم قدم الحادث واما الثاني فلانه يستلزم  
 وجود الممكن بلا علة واما الثالث فلانه يستلزم التسلسل وعلى التقديرين يوجه عليه  
 انه على تقدير تمامه انما يدل على قدم شخص مالا على التفضيل السابق من مذهبه  
 واما وجه بعضهم من ان ممكنا شامل على سبيل البديل لكل واحد مما ادعوا قدمه  
 ويثبت به قدم كل منها فتوهم فاسد اذ يجوز ان يكون القديم من الممكنات  
 محصورا في مادة قابلة لاستعدادات متعاقبة كالمادة العنصرية مع ذلك متحرك  
 بحركته فيفيد استعدادات تلك المادة لصور متعاقبة كالفلك الثامن مثلا فعينئذ  
 لا يثبت قدم ماسوي تلك المادة وذلك الفلك بهذا الدليل اذ يجوز ان يكون  
 باقي الافلاك مع نفوسها حادثا كحدوث الانسان مع نفوسها وكذا العقول اذ لا  
 دليل قاطعا على مجردها ولا على ان المصادر الاول لا يكون جميعا اوجهها  
 ولو سلم ان ليس الاعداد مجرد الخركة بل بالاصالات الكواكب فانما يلزم قدم المادة  
 مع ذلك بان يكون اتصال بعض النوات في الفلك الثامن مع زحل في السابع معدا  
 لوجود الفلك السادس مع كوكبه الذي هو المشتري ثم اتصال المشتري مع زحل

ويمكن ان يقرر على  
 هيئة الاستثنائي بان  
 يقال كلما كان جميع  
 مالا بد منه حاصل  
 في الازل يلزم قدم  
 ذلك الممكن لكن  
 المقدم حق والثاني  
 مثله اما الملازمة  
 فظاهرة او اما حقيقة  
 المقدم فلانه اما ان  
 يكون حاصل في الازل  
 اولا والثاني باطل  
 لاستلزامه تحقق الممكن  
 بلا علة او التسلسل  
 فتعين الاول لكنه  
 ليس بعلام للعباب  
 باختبار الشقوق عند

العارضة له من حركته تشبيه الحركة الفضاك ولذا قال واما صورها النوعية فقبل  
 مجتمعا الى آخره فالوجوب في قوله فان صور خصوصيات انواعها لا يجب الى  
 آخره بمعنى الوجوب العقلي اى لا يحكم العقل بوجوب قدمها لما عرفت من الجواز  
 العقلي لحدوثها لا الوجوب بحسب نفس الامر حتى يجده عليه انه لا دليل على شئ من  
 وجوب قدمها وعدم وجوبها في نفس الامر وفي بعض النسخ وصورها النوعية  
 معطوفة على صورها الجسمية اى والى قدم مطلق صورها النوعية بمعنى ان كل نوع  
 من انواع الصور النوعية العنصرية قد يماثل اجنسها كما ذهب اليه القائل الاق وعلى  
 النسختين فالضير في قوله لا الشخا صها راجع الى صورها الجسمية ولم يتعرض  
 لعوارض العنصرية واشكال العناصر الكرية لانها حادثة متبدلة كحركات  
 الافلاك واوضاعها (قوله فقيل ان مراد الحدوث لى آخره) وفأذنه هذا الحكيم  
 الرد على عبدة الكواكب بانها ليست بواجبة بالذات او التنبه على تقدم عدم  
 العالم من الممكنات على وجودها بالذات (قوله فلا يمكن حمله على الحدوث الخ)  
 اذا قائلون بالتقدم الزمانى قائلون بالحدوث الذاتى ايضا فلو كان افلاطون  
 ايضا قائلا بالحدوث الذاتى لم يصح استناؤه منهم وانت تعلم ان هذا اعقابهم اذا  
 لم تعدد افلاطون وهو محل نظر وبهذا يرتفع المخالفة الآتية الا ان يقال على  
 هذا لا يصح المنقول عن ارسطاطاليس من ان الحكماء كلهم اختلفوا على القدم  
 الارجلا واحدا فليأمل (قوله يقدم النفوس الانسانية) على طريق التماسخ  
 فى الابدان والبعث المجرد الذى هو امكنة الاجسام عنده مشغولة بها لا متاع  
 الخلاء وفى القوانين يلزمه القول بالماديات ايضا ومن غفل عنه قال ما قال (قوله  
 استدل الفلاسفة على مذهبهم الخ) الظاهر على مذهبهم اليهود الذى سبق  
 تفصيله بان يحمل اضافة المذهب على العهد الخارجى لكن الدليل الاق  
 لا يقوم عليه ستعرف ومع ذلك اوردته الشارح ههنا واجاب عنه بوجوه لانه  
 اقوى ادلتهم مع ان قدم شخص واحد ما سوى الله تعالى وصفاته بناق مذهب  
 اهل السنة فلا بد من هدمه وان لم يدل على مدعاهم المفضل ولك ان يحمل  
 المذهب ههنا على تقبض مدعى اهل السنة من ان بعض اجناس العالم ليس  
 بحادث بل قدح ودليلهم على تقدير تمامه بدل عليه لا يقال ليس مدعاهم  
 تقبض مدعى اهل السنة على هذا التقدير لان مدعاهم قدم شخص ما بناق على  
 ان التنوين فى قولهم جميع ما لا بد منه فى وجوده ممكن مالا وحده الشخصية المتبادرة  
 المطابقة لادعائهم قدم الاشخاص ولذا اعترض عليه الشارح فيما بعد بان

قوله فلو كان  
 الصواب ان يقال  
 افلاطون على  
 الحدوث الذاتى لم  
 يصح استناؤه منهم  
 (بمحمد اسعد)

واما دليل التبادر فهو ما قدمنا وفيه ان المصنف انما اعرض عنه لان ما جمع  
 عليه الامة هو الحدوث الزماني ولا مدخل لتجرد اصطلاح الحكماء، ولا لعدم  
 تجرده كيف والحدوث الذاتي بمعنى السبوقية بالغير لا بالعدم من مصطلحات  
 المتكلمين كما صرح به شارح المقاصد ومع ذلك لم يعرض له المصنف الا لانواع لاحد  
 في كون الممكن مسبوقا بالغير (قوله والنفوس الفلكية) اى النفوس المتعلق بالفلك  
 سواء كانت نفوسا مجردة للافلاك الكلبة والجزئية والكواكب او نفوسا منطبعة  
 فيها عند القائل بان لا ساكن في الفلكيات وانما يقيد النفوس بالفلكية لان قدم النفوس  
 الانسانية مختلف فيه بين الحكماء كما سيحكي (قوله والاجسام الفلكية) اى المنسوبة  
 الى مفهوم الفلك اما بان يكون فردا منه او جزأ من فرده كما تمت او مفرقا في فرده  
 كالنواكب ثم ان الباء في قوله بموادها بمعنى مع والمعنى ذهبوا الى قدم اشخاص  
 العقول العشرة واشخاص النفوس الفلكية واشخاص الاجسام الفلكية مع  
 اشخاص موادها واشخاص صورها الجسمية واشخاص صورها النوعية  
 واشخاص اشكالها الكرية واشخاص اضواء النواكب منها مما كان له ضوء  
 ذاتي فلا يرد حدوث ضوء القمر في كل شهر مرة (قوله والعنصرية) اى والى  
 قدم الاجسام المنسوبة الى مفهوم العنصر اما بان يكون فردا له او مؤلفا من  
 افراده وترك الاطلاق في قوله بموادها مع ذكره في قوله ومطلق صورها الجسمية  
 يفيد ان مواد العناصر قديمة عندهم باشخاصها لان تخصصها بصورة ما  
 لا يتوقف على صورة معينة ولا تزول بالفصل وزوال الصورة الخالفة فيها لكن  
 جميع المواد يقتضى تعدد اشخاص المواد العنصرية وليس كذلك بل الهوى  
 العنصرى المالى لجوف فلك القمر شخص واحداختلفت استعدادات اجزائه  
 بحسب قر بها من الفلك وبعدها الا ان يكون الجمعية للتعدد الظاهرى في طبقات  
 العناصر وسائر الاجسام ثم ان للصورة الجسمية طبيعة نوعية عندهم مشتركة بين  
 الفلكيات والعنصرية فطلق الصورة الجسمية العنصرية بصف لها وانما  
 حكموا بقدم هذا الصنف لان الحكم بقدم الهوى العنصرية يستلزم الحكم  
 بقدم ذلك الصنف لامتناع تجرد الهوى عن الصورة الجسمية عندهم ولا يمكن  
 تحقق الصورة الجسمية بدون الصورة النوعية لكن لا يجب ان يكون تلك الصورة  
 النوعية من نوع معين دائما لجواز ان يكون المحققة معها في بعض الاوقات صورة  
 نوعية تارئة مثلا وفي البعض الآخر صورة نوعية هوائية وهكذا من غير لزوم  
 محذور ولذا يجوز وحدث نوع النار باقلاب الهوى الجوى فلكا ارا بسبب الحرارة

مفصل في الكتب الكلامية فن فسر البعدية ههنا بالبعدية التي لا يجمع معها  
 القبل البعد فقد ركب متن عمياء وامتنبه بين مذهبي المتكلمين والحكماء كيف  
 ولوحلت على هذا المعنى يلزم قدم الزمان عند المصنف والشارح وذلك ظاهر  
 البطانم ههنا بحث قوى هو ان التقدم والتأخر الزمانيين متضابقان  
 لا يوجد احدهما في الواقع بدون الآخر فلو كان تأخر وجود العالم الذي من  
 جعلته الزمان زمانيا يلزم ان يكون عدمه السابق ايضا زمانيا فيلزم وجود  
 الزمان عند عدمه بل لا بد ان يحمل البعدية ههنا على البعدية الذاتية بالمعنى  
 الذي احده المتكلمون والجواب بمنع التضايق وانما يكونان متضايقين اذا فسرا  
 يكون احد الحادثين في زمان متقدم على زمان الحادث الآخر وكون الحادث  
 الاخر في زمان متأخر عن زمان الحادث الاول ولا يرتضيه المتكلمون هنا واما  
 اذا فسر التأخر لزمانى مثلا بكون الحادث في زمان متأخر بالذات عن عدم  
 الزمان كما هو مرادهم ههنا فالمضايق للتأخر الزمانى ههنا هو التقدم الذاتى لعدم  
 الزمان الذى من جعله العالم نعم مطلق التقدم والتأخر متضابقان لكنهما  
 قد يتحققان في ضمن الزمانيين وقد يتحققان في ضمن الذاتيين وقد يتحققان  
 في ضمن المختلفين كما ههنا فلا اشكال (قوله كما هو المتبادر الى آخره) اشارة الى  
 دفع سؤال يتوجه عليه بان التوهم المذكور لم يندفع بهذا الاراداف لان الحكماء  
 كما اصطلموا على الحدوث الذاتى كذلك اصطلموا على البعدية الذاتية فدفعه  
 بان كلمة بعد ووحدها متبادرة في البعدية الزمانية لشبوع استعمالها فيها حتى  
 صارت كالحقيقة فيها بخلاف الحادث او كلمة بعد المقارنة للفتين الدالين على  
 الزمان بل للقدرة المستلزمة للحدوث الزمانى متبادرة في البعدية الزمانية بخلاف  
 الحادث المجرد مما يدل على الزمان فلا يتجه ان الحادث المذكور في كتب المتكلمين  
 يتبادر منه الحدوث الزمانى ايضا فلا حاجة الى الاراداف (قوله فان المعنى الاول  
 مجرد اصطلاح الى آخره) قد توهم كونه دليل التبادر بان يحمل المعنى الاول  
 على البعدية الذاتية المذكورة في ضمن التقدم الذاتى قبل ويجه عليه ان التبادر  
 المبنى على مجرد اصطلاح الحكماء عن اصطلاح المتكلمين مشترك بين البعدية  
 الزمانية والحدوث الزمانى فاما ان يندفع التوهم قبل الاراداف او لا يندفع بعده  
 والحق انه دليل لياقة الاراداف للاحتراز عن الحدوث الذاتى اى انما عرض  
 عن الحدوث الذاتى لانه ليس من مصطلحات المتكلمين بل اصطلاح الحكماء  
 خاصة وانما عرض عنه ولم يقل حادث ذاتا وزمانا لانه اصطلاح مجرد منهم

قوله وآجواب بمنع  
 التضايق الى آخره  
 ولا يوجب عنه بان  
 زمان عدم العالم  
 يجوز ان يكون فرضيا  
 لانه يستلزم احد  
 الامرين اما ان يكون  
 زمان وجود العالم  
 ايضا فرضيا واما  
 ان يتحقق احد  
 التضايقين في الواقع  
 بدون الآخر لان  
 المفروض ليس بمحقق  
 والكل باطل بعد

لكان الممكن منعا لان الاحتياج والامكان لازم لمساوية كل ممكن فلو كان  
 العدم لازما لاحدهما لكان لازما لمساوية لان لازم اللازم لازم ولا يفتى  
 ماقيه من غاية البعد ولعله اهذا صدره بالامكان واما ما قبل لو كان مائى جانب  
 المعاول خارجا عن العلة لكان العلة للمادية والصوربة ايضا خارجين مدفوع  
 بان المادية تفيد الامكان الاستعدادى والصوربة تفيد الوقوع يا فعل  
 وما اعتبر خارجا هو الامكان الذاتى ولو ازمه ويمكن دفع المعارضة بوجه آخر  
 هو انه يجوز ان يكون القول بتقدم العدم لبعض الحكماء والصرايح للجمهورهم  
 او بالعكس (قوله اردف ذلك بقوله الى آخره) اى لدفع توهم ان المصنف ايضا  
 ارد الحدوث الذاتى وكان على السارح ان يقول اردف لذلك قوله ان يقال  
 اردفه الراكب اذا ركب خلفه) والمردف ههنا هذا القول للاحداث السابق  
 (قوله اى وجد بعد العدم الى آخره) تفسير بالاعم للإشارة الى ان المقصود  
 الاصلى ههنا هو الحدوث الزمانى واما وجوده بطريق القدرة والاختيار دون  
 الايجاب فيسمى في قول المصنف قادر على جميع الممكنات وانما تعرض به  
 المصنف للإشارة الى ان حدوث العالم يسلم اختيار الفاعل وينافى الايجاب  
 كما لا يخفى (قوله بعدية زمانية الى آخره) هى عبارة عن التأخر الزمانى وهو عند  
 المتكلمين عبارة عن وقوع الشئ في زمان متأخر فهو بهذا المعنى يقتضى زمانا  
 مغاير لذلك الشئ ظرفه وكذا الكلام فى القبلية الزمانية بمعنى التقدم الزمانى  
 والمخرج عنهما التقدّم والتأخر الواقعيين بين اجزاء الزمان وبين عدم الزمان  
 ووجوده لاستلزام الاول تسلسل الازمنة المتطابقة بعضها طرف لبعض الآخر  
 الغير المتناهية المتجمعة فى الوجود واستلزام الثانى وجود الزمان مع عدمه  
 جعلوهما قسما اساسا لاقسام التقدم الخمسة المشهورة وسموه تقدما ذاتيا  
 واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتأخر الزمانيين عبارة عن التقدم والتأخر اللذين  
 لا يجامع مع شئ منهما المتقدم المتأخر كان التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان  
 كتقدم امس على اليوم وتأخره عنه كالحادثين فيهما كتقدم الحوادث  
 امس على الحادث اليوم وتأخره عنه زمانيين عندهم ولم يستلزم ما عندهم  
 زمانا مغايرا للتقدم والتأخر طرفا لهما ولما كان تقدم عدم الزمان على  
 وجوده هو عكسه وتأخره عنه تقدما وتأخره لا يجامع مع شئ منهما  
 المتقدم المتأخر جعلوهما ايضا زمانيين ولذا حكموا بانه لو فرض عدم  
 الزمان من جانب الازل او من جانب الاستقبال لزم وجود الزمان مع  
 عدمه ومنع المتكلمون لزومه بناء على ما قدمنا من مذهبه جميع ذلك

الا ترى ان الحركة نحو المركز اولى بطبع الثقل مع اشتراط تلك الحركة بعدم  
 القسر الى جهة اخرى بل نقول الاولوية الذاتية الغير الواصلة الى حد الوجوب  
 يقتضى اشتراط الاول بامر خارج والامكان ذلك الاول لذات الممكن من حيث  
 هي هي فصل الى حد الوجوب (قوله) ويانا انه لا يتم استدلالهم على تقدم عدم  
 وكيف يتم ذلك الاستدلال ويعارضه دليل آخر هو ما يذكره بعد بقوله والتقدم  
 الذاتى بالمعنى الاعم الشامل للتقدم بالعلية والتقدم بالطبع هو تقدم المحتاج اليه  
 مطلقا سواء كان مستلزما للمحتاج كالتقدم بالعلية اولا كفى التقدم بالطبع على  
 المحتاج مطلقا ايضا فلو كان عدم الممكن سابقا ومتقدما على وجوده بهذا  
 المعنى لكان جزء من علة التامة المفسرة بما لا يحتاج المعلول الى امر خارج  
 عنه فلزم ان لا يوجد علة تامة بسيطة اصلا لاشتراط وجود كل ممكن بعده  
 حيثذ وهو خلاف صريحهم فانهم قسموا العلة التامة المفسرة بما سبق الى  
 قسمين بسيطة لا تتركب فيه اصلا كالواجب تعالى بالنسبة الى العقل الاول  
 ومركبة مفسرة بمجملة ما يتوقف عليه وجود المعلول كالعلة المركبة من العلة  
 الاربع الجامعة لجميع الشرائط والآلات وارتفاع الموانع هذا ولقائل ان  
 يقول ان اراد انهم لم يدعوا تقدم عدم والا لما قالوا بوجود العلة البسيطة  
 ففيه ان نفسه نقل عنهم هذا الادعاء وان اراد انهم وان ادعوا ذلك لكنه  
 باطل في اعتقادهم بشهادة صريحهم فذلك ايضا فاسد والا لما اصرروا على  
 اصطلاح الحدوث الذاتى وان اراد انه باطل في الواقع فالواجب عليه ان يقول  
 وهو باطل في الواقع بدل قوله وهو خلاف صريحهم ان مخالفة الصرايح  
 لا يوجب بطلان المخالف لجواز بطلان الصرايح ولا يخلص ههنا الابان يقال  
 مراده وكيف يتم ذلك الاستدلال مع قيام احتمال بطلانه لان ذلك الاستدلال  
 يستلزم نقيض الصرايح ومقتضى التناقض ان يبطل احد المتناقضين لاعلى  
 التمييز فليكن الباطل ما يستلزمه الاستدلال معه والشارح ههنا مانع بكتفه هذا  
 القدر لا مستدل على بطلان مدعاهم في الواقع ليتوجه ذلك والاوجه انه  
 معارضة الزامية لهم ولذا اجاب عنه بطريق المنع في حاشيته القديمة للبحر يد  
 حيث قال ويمكن الجواب بانهم ارادوا بالعلية ما يحتاج اليه المعلول في وجوده  
 فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالمكان وسائر الاعتبارات اللازمة له خارجة  
 عنها غير منظور اليها في هذا النظر انتهى يعنى فليكن عدمه ايضا من الامور  
 الخارجة عن العلة وان لم يكن من الاعتبارات اللازمة للاحتياج والامكان والا

فانها مختصة بالوجود وهذا هو مراد الحكماء ، والشخ ابن سينا ولا يرد عليه  
 شي مما اوردوا كما ستعرف وبهذا اندفع عن التارح ههنا ان الظاهر من  
 كلامه في هذا المقام ان جميع الحكماء متفقون في ذلك الاصطلاح وفي القول  
 بان العدم اولى بذات الممكن وظاهر ما قلناه من الكتب الكلامية ان القائمين  
 بالاولوية بعضهم لاجهورهم وذلك لان القول بتقدم العدم على الوجود  
 بناء على ما حققناه لا يستلزم القول بالاولوية الذاتية بل المظاهر ان الكل  
 اتفقوا على تقدم العدم على الوجود ولذا اتفقوا في معنى الحدوث الذاتي ومع ذلك  
 اختلفوا في ان العدم اولى من الوجود او هما متساويان فامل ( قوله وساولوا  
 بيان ذلك بمقدمات الخ ) قال في حواشي شرح التجر يد نقلا عن الشيخ انه  
 قال في الهيات الشفاء للمعلول في نفسه ان يكون ليا وله عن عاتيه ان يكون  
 ايسا اي موجودا والذي يكون للشي في نفسه اقدم عند الذهن بالذات  
 لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون لكل معلول ايسا بعد ايس بعدية  
 بالذات انتهى واورد عليه السيد المحقق بان المعلول ايس له في نفسه ان يكون  
 معدوما كما ايس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي  
 الوجود والعدم الى العلة ثم قال الممكن ايس له في المرتبة السابقة الا يمكن  
 الوجود والعدم فله في هذه المرتبة السابقة العدم بحسب الامكان فان  
 اكتفي في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا اقول ايس مراد الشيخ ان  
 عدم الممكن لاجل ذاته من غير مدخلية امر خارج اصلا والالكان العدم مقتضى  
 ذاته من حيث هي هي فيقلب الممكن متمعا بل مراد انه عارض له من غير  
 تأثير امر خارج على وفق قولهم مسبوقة الممكن بوجود الفاعل المؤثر تقتضي  
 تقدم عدمه وكذا مراد من قوله وله عن غيره بمعنى عن تأثير غيره وقد عرفت  
 تقدم العدم الحاصل بدون التأثير على الوجود الحاصل بالتأثير تقديما ذاتيا  
 بدليل لا يحوم حوله رتبة فانه يدفع الكل بل نقول المظاهر من كلام الشيخ هو  
 القول بالاولوية العدم بذات الممكن بمعنى ان الممكن لما حصل وجوده بالتأثير  
 دون عدمه فاذا خلى وطبعه فهو يعيل باطبع الى جانب العدم والى المقارنة  
 بعلة العدم فيكون العدم اولى بذاته من الوجود بعد كونه اقدم بالذات وما اوردوا  
 عليه من طرف الجمهور من ان عدم الممكن مشروط بانقضاء علة الوجود فلا  
 يكون تلك الاولوية لذات الممكن بل لامر خارج مدفوع بان المشروط هو لوقوع  
 الاولى لا الاولوية ولشترط الاولى بالامر خارج لا يندفع في كون الاولوية ذاتية

قوله فتأمل وجبة  
 التأمل ان غاية تقدم  
 العدم على الوجود  
 اشتراط الوجود به  
 ولا يلزم من كونه  
 شرطا للوجود ان  
 يكون اولى بذات  
 الممكن وبعد فيه نظر  
 محمد

هو الاحتمال الثاني لان تكون الموجبة الكلية خارجية بل بان تكون حقيقية قائله بان كل مالو وجد فرده كان علما من الاجناس الممكنة الفرد فهو على تقدير وجود فرده حدث الفرد فيشمل كل جنس ممكن مقدر الوجود وان لم نقل بوجوده المحقق كالجردات من العقول والنفوس الفلكية والانسانية وكالهيولى ويشمل ايضا سائر العوالم الواردة في الأثر كما يشمل الجنة والنار المخلوقتين الموجودتين الآن مع ما فيهما من الانواع والاجناس ومراد الحكماء من قولهم العالم قديم ههنا بعض العالم قديم ويؤيده الاستدلال الآتي منهم هكذا يجب ان يفهم هذا المقام ( قوله ولما كان الفلاسفة اصطلمو الخ ) يبادر منه ان الحادث عندهم مشترك لفظي بين الحادث بالزمان والحادث بالذات والظاهر انه مشترك معنوي عندهم فان الحادث بمعنى المسبوق بالعدم فان كانت تلك المسبوقية بالزمان فحادث زمني او بالذات فحادث بالذات وكذا القديم المنقسم عندهم الى القديم بالذات والى القديم بالزمان فانه بمعنى ما لا اوله فان لم يكن له اول ذاتي اى متقدم عليه بالذات فقديم بالذات واول زمني فتقديم بالزمان ( قوله بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل ) ليس المراد كون ذاته وما هيته مسبوقا بوجود الفاعل اذ الماهيات ليست معمولات كالمحكي عن رئيسهم ابن سينا انه سئل عنه مسألة جعل الماهيات وكان يأكل الشمس من الثمار فقال ما جعل الله الشمس مشمسا بل جعله موجودا و ايضا على هذا اليتيم استلزامه تقدم العدم على الوجود بل المراد كون وجوده مسبوقا بوجود الفاعل الموجد يستلزم ذلك اذا الممكن سواء كان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء بحيث لا اول لويقلشي منهما كما ذهب اليه الجمهور او كان العدم اولي بذاته كما ذهب اليه البعض على ما في الكتب الكلامية يتوقف وجوده على وجود الفاعل الموجد واليتزم ترجيح احد المتساويين او المرجوح على الآخر بلا مرجح وهو قطعي البطلان عند الكل حتى الصبيان وان جاز تر جمع الفاعل المختار بلا مرجح عند المتكلمين فوجود كل ممكن مسبوق بعده وتلك المسبوقية تقتضى تقدم عدم الممكن على وجوده تقديما ذاتيا لان وجوده متوقف على تأثير التوقف على عدم الممكن لاستحالة تحصيل الحاصل ولا يجرى مثله في جانب الوجود بان يقال وجود الممكن متقدما بالذات على عدمه لان عدمه متوقف على التأثير التوقف على الوجود لاستحالة تحصيل الحاصل اذ لا تأثير في حصول الاعدام والاشارة اليه قالوا ان مسبوقيه بوجود الفاعل المؤثر يستلزم ذلك ولم يقولوا ان مسبوقيه بوجود العلة الموجبة له يستلزم ذلك لان المسبوقية بوجود العلة الموجبة مشتركة بين الوجود والعدم بخلاف المسبوقية بوجود الفاعل المؤثر

وحيث لا بد ان يقيد الموضوع بقولنا جميع اجزائه كما قيده النسق لان حدوث هذا المجموع لا يستلزم حدوث كل جزءه ليجوز ان يكون حدوث الكل بحدوث بعض اجزائه ويحتمل ان يحمل على الموجبة الكلية القائلة بان كل عالم حادث بمعنى حادث الفرد لما عرفت ان العالم عبارة عن الجنس ومعنى حدوث الجنس ان يوجد له فرد او افراد بعد ان لم يكن شئ من افراده موجودا وحدث الجنس بهذا المعنى يستلزم حدوث كل فرد وان لم يستلزم حدوث كل فرد حدوث الجنس بهذا المعنى كما سيحى من الشارح وعلى هذا الاحتمال لا يحتاج الى تقييد الموضوع بالقييد السابق اذعا من جزء من العالم الاو يصدق عليه جنس واقفه الجوهر او العرض وقد عرفت ان حدوث الجنس يستلزم حدوث كل فرد ويتجه على الاحتمال الاول اباحت الاول انا لا نقول بوجود المجرى من العقول والنفوس والفلكية ولا بوجود المواد التي هي هبولى جميع الاجسام الفلكية والعنصرية كما يقولون فتكون مندرجة في موضوع قولهم العالم قديم دون قولنا العالم حادث فيلزم تعابر الموضوعين في محل النزاع مع وجوب اتحادهما اذ النزاع بدون لزوم التفاضل بين القوانين ولو فرضنا اندراج المجرى في موضوع قولنا بكونها عبارة عن الملائكة في اسان الشرع وان نازع القرعان في تجردها فلا تدرج فيه الهبولى قطعاً الثاني لو حمل موضوع قولنا على هذا الفرد المميز المهود لزمنا الاعراض عن بيان حدوث سائر العوالم التي لم يخطر ببال الحكماء لانهم قالوا الا عالم غير هذا العالم وقد ورد في الاثر عوالم اخرى وقول بحدوث الكل الثالث انه على هذا لم يدرج في شئ من الموضوعين نوع الصورة الحسية العنصرية ونوع الصورة النوعية العنصرية او جنسها لان الكلية والجنسية تنافي الشخص وان جاز وجود الكل الطبيعي في الخارج بمعنى كون معروض الكلية في الذهن جزءاً من الفرد في الخارج بناء على ان هذه الانواع مأخوذة في دعوى القدم والحدوث من حيث عروض الكلية لها في الذهن ولذا احتجنا في حل الحادث والقديم عليها الى تأويل الحادث بحادث الفرد والقديم بقديم الفرد وبالجملة لا تدخل هذه الاشياء الكلية في شئ من الموضوعين الشخصيين مع ان قدمها ملزم في مدعاها وحدوثها ملزم في مدعاها اللهم الا ان يقيد الموضوع بما قيده النسق وبمعنى الاجزاء من الاجزاء الخارجية والعقلية ويحمل الحادث على معنى اعم من حادث الذات ومن حادث الفرد ولا يخفى ما قيده من التكلف فالحق ان مراد المصنف والنسق وغيرهما من قولهم العالم حادث

قوله على الموجبة الكلية بحمل اللام على الاستغراق بعمونة المقام وان كان الاصل في اللام العهد الخارجى كما قررنا في الاصول

قوله والنسق ولا يابى تقييد الموضوع اذ يجوز تقييده لحدوث التاكيد من غير احتياج اليه بناء على ان العالم لما لم يصدق على زيد وعمرو توهم ان الحكم بحدوث نوع الانسان لا يستلزم الحكم بحدوث زيد وحده فدفعه بان من افراد العالم بمجموع الممكنات الموجودة وزيد جزء منه وكذا الانسان مركب من العناصر الاربعة في التقييد تصریح بحدوث هذه الاجزاء وان لزم حدوث الكل من حدوث كل جنس على ما قررنا

يتبادر منه ان العالم اسم لمجموع الممكنات الموجودة بحيث لا يوجد له افراد  
 بل اجزاء وليس كذلك والام يصح جمعه في مثل رب العالمين بل هو اسم للقدر  
 المشترك بين الكل وبين كل من الاجناس اذ يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض  
 وعالم الارواح وعالم الانسان او الحيوان او النبات والعالم العلوي والعالم السفلي  
 الى غير ذلك فزيد ليس بعالم بل من العالم هذا حاصل ما ذكره العلامة التفتازاني  
 في شرح الكشف مع ما ذكره المولى الخبالي وفيه بحث لانه ان حل الموصول على  
 جنس الممكن الموجود لثلاثا يصدق على زيد فكما لا يصدق على زيد لا يصدق  
 على مجموع الممكنات الموجودة ايضا لانه جزئى حقيقى كزيد وان حل على ما  
 يصدق على الاجناس والجزئيات لصدق على المجموع فكما يصدق على  
 المجموع يصدق على زيد لا يقال لانسلم ان مجموع الممكنات الموجودة جزئى  
 حقيقى كزيد وكيف وذلك المجموع يتبدل بزيادة بعض الحوادث ونقصانه  
 ضرورة ان تبدل الجزء يستلزم تبدل الكل فله افراد متعاقبة بسبب تبدل  
 الاجزاء في اوقات متعاقبة فذلك المجموع جنس لا شخص معين لانا نقول فعلى  
 هذا يصح جمعه فيما اذا كان اسما لذلك المجموع لتعدد افراده وان كانت تلك  
 الافراد متعاقبة اذ الجمعية لاتوقف على اجتماع الافراد في وقت واحد كالايام  
 والقرون ولا مختلص الابان يختار الشق الاول وينع عدم صدقه على مجموع  
 الممكنات الموجودة بناء على ان ذلك المجموع كلئى له افراد متعاقبة ويدعى  
 انه مع ذلك لا يصح جمعه بناء على ان الجمعية يتوقف في العرف على وجود  
 افراد متغايرة بالذات وتلك الافراد لكون بعضها جزأ من البعض الآخر  
 ليست متغايرة بالذات فكما ان رجلا واحدا متبدل بتقليم الاظافر بل يقطع  
 اصابعه على التعاقب لا يصير رجلا في العرف فكذا العالم الذى هو مجموع  
 الممكنات الموجودة المتبدل يتبدل بعض اجزائه القليلة على التعاقب لا يصير  
 عوالم في العرف فزاده انه ليس اسما للمجموع بحيث لا يوجد له افراد  
 متغايرة بالذات صالحة للجمعية بل اجزاء وان كان بعض تلك الاجزاء افراد  
 الغير المتغايرة بالذات هذائم المراد بالجنس كلئى يصدق عليه الجنس للغوى  
 لا المنطقى فيشمل ما يصدق عليه الكلليات الخمس ثم نقول بحتمل انه  
 يحتمل قولهم العالم حادث على الموجبة الشخصية بان يحتمل لام العالم على  
 العهد الخارجى للاشارة الى الفرد المعهود بيننا وبين الحكماء وهو الفرد  
 الشخص المركب من العقول العشرة والنفوس الفلكية والاجسام  
 الفلكية وغير ذلك مما قال الحكماء بقدمها كما سيفصلها الشارح

الاصطلاحى لجواز انحصار المجتهدين في ذلك العصر مدفوع به ان اراد  
 جواز الانحصار في الواقع وان لم يعلمه المصنف فذلك غير مصر للشارح فان كلامه  
 في نسبة المصنف ومن البين انه لا يصح عدول المصنف من فاعله الحقيقي الذي  
 هو المجتهدون الى السلف مالم يعلم ذلك الانحصار وان اراد جواز انحصارهم  
 في علم المصنف فذلك باطل لما عرفت من لزوم تضليل المصنف كثيرا من اهل  
 السنة واما ما قيل لانسليم انه نسبة الى طائفة مخصوصة هي السلف واما ان يكون  
 كذلك لو كان الأئمة واهل السنة معطوفين على المجتهدين او على السلف لكن  
 بعد ان يلاحظ ربط الاجماع بالسلف والكل ممنوع لجواز ان يكون الاجماع  
 بالمعنى المصطلح والعطف على ان السلف قبل الربط بقرينة ان الاجماع بهذا  
 المعنى لا يندب حقيقة الى طائفة مخصوصة وان كان الظاهر في العطف ان  
 يكون بعد الربط مدفوع ايضا بان كلام الأئمة واهل السنة اعم من المجتهدين  
 فلو نسب الاجماع بهذا المعنى الى مجموع السلف والأئمة او الى مجموع الثلاثة  
 يلزم نسبة الى طائفة اعم من المجتهدين وغيرهم وذلك قطعي البطلان فعلى تقدير  
 ملاحظة العطف قبل الربط لا وجه لاحتمال كون الاجماع بالمعنى الاصطلاحى  
 قطعاً وهو ظاهر وظهوره اعرض عنه الشارح المحقق واما يحتمل كونه بذلك  
 المعنى على تقدير العطف بعد الربط بان يكون المنسوب الى السلف بالمعنى  
 الاصطلاحى والى الأئمة واهل السنة بالمعنى الاخرى على طريقة قولهم هل يفتنه  
 بنا وما بارداً ومنه شاع فذلك الاحتمال مساع لاسيما على مذهب بعض النحاة  
 من تقدير العامل في جانب المعطوف على ان جواز عطف بعض اجزاء الفاعل  
 على البعض الآخر في فاعل الاجماع والانفاق محل نظر اذ يقال اجمع عشرة  
 وثلاثون وانفق زيد وعمرو بل يقال اجمع الاربعون وهما اتفاقان يجوز اتفاق  
 زيد مع عمرو ولو كونه بمعنى اتفاقاً فليأمل فيه ثم نقول قيد لعل الاصول الحكم  
 الدينى المأخوذة في تعريف الاجماع بكونه فرعياً اجتهادياً وصرحوا بان ذلك  
 التقيد الاخراج الاحكام الدينية العقابية فلو كان الاجماع ههنا بالمعنى الاصطلاحى  
 لكان جمع ما ذكر في الرسالة الحكماء اجتهادية باحتمال عن كيفية العمل بمعاييرها  
 بهذا المعنى لكن جمعها ايس كذلك وان كان بعضها كذلك كوجوب الامر  
 بالمعروف الواجب ونهيه بالمنسوب ولذلك نسبة الى طائفة مخصوصة من  
 المجتهدين والى طائفة اعمهم وغيرهم ولك ان يحمل كلام الشارح على هذا  
 وان كان المتبادر من اطلاقه الحكم هو الاول ( قوله وهو مسوى ذنوبه صفاته )

مع كون الجبل حجبا مانعة عن الرؤية اذ ليس الرؤية عبارة عن ارتسام الجسم في البصر بل عبارة عن الانكشاف التام الحاصل عقب استعمال الباصرة وذلك الاستعمال شرط عادي لحصول ذلك الانكشاف والله تعالى قادر على ايجاد ذلك الانكشاف التام فيما يدون ما جملة شروطا عادية من الارتسام والجسمية والمكان والجهة والمقابلة وغير ذلك من الشروط وارتفاع الموانع ( قوله الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق ) يعني ان الاجماع ههنا لغوي بمعنى مطلق الاتفاق لا مصطلح الاصوليين بمعنى اتفاق جميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصره على حكم من احكام الدين اذ لو كان بهذا المعنى لكان جميع ما ذكر في الرسالة مجمعا عليه بهذا المعنى عند المصنف اذ الظاهر ان لفظ اجمع متساو على جميع ما في الرسالة من المقاصد وان احتاج الى نوع تأويل في بعض المواضع لاعلى ما عبيد فيه كلمة على فقط لكن جميع ما ذكر في الرسالة ليس مجمعا عليه بهذا المعنى لان المجمع عليه بهذا المعنى يكفر جاحده او ينسب الى الضلال بمقتضى قوله عليه الصلاة والسلام \* لا يجمع امتي على الضلالة \* فلو كان الجميع كذلك عند المصنف لزمه تضليل كثير من اهل السنة ونسبتهم الى الحكم بخلاف الاجماع فيما خافوا فيه كالاصحاب الماتريديّة الخالفة في مسألة التكوين وفي تعليل بعض افعاله تعالى بالاعراض وبعض الاشاعرة المخالف في تفضيل البشر على الملك وغير ذلك مما يعلم من كلام الشارح في مجالها وان كان البعض مجمعا عليه بهذا المعنى بحيث يكفر جاحده كحدوث العالم وفناءه وحشر الاجساد او بحيث ينسب جاحده الى الضلال في الاعتقاد كتعلق الارادة بجميع الممكنات وانكار عذاب القبر وغير ذلك فقوله فان المذكورات ليست كذلك رفع الایجاب الكلي بان يلاحظ استغراق المذكورات ويحمل السلب على سلب القضية الكلية لاسلب كلي بان يحمل على سلب المحمول عن كل فرد وقوله ولذلك نسبة الى طائفة مخصوصة الظاهر انه استدلال على صحة النسبة بما ثبت بالدليل الاول ويمكن ان يقال هو دليل ثان على انه ليس بالمعنى الاصطلاحي يعني ولاجل انه ليس بالمعنى الاصطلاحي بل بمعنى مطلق الاتفاق نسبة الى طائفة مخصوصة من المجتهدين بناء على ان السلف من المحدثين اخص مطلقا من المجتهدين مع ان الاجماع بمعنى اتفاق جميع المجتهدين انما ليست حقيقة الى المجتهدين بان يقال اجمع المجتهدون ويراد اتفاق جميعهم لا الى طائفة مخصوصة منهم ولا الى طائفة تعبهم وغيرهم وما قيل نسبته الى طائفة مخصوصة هي السلف لا تدل على انه ليس بالمعنى

عصمة غير الانبياء، واما لعدم صحة الرواية عن الأئمة، وبهذا يدفع عن الشارح  
 ما يمكن ان يقال ان ائمتهم يزوي عن النبي عليه السلام والاصحاب ( قوله قال ابن  
 مطهر الحلي ) هو كاطوسي من الشيعة الامامية والغرض من هذا النقل ايراد  
 معارضة على مدعى المصنف من طرف الشيعة الامامية بعدما اتفام عليه الدليل  
 المرضي المستفاد من سياق الحديث بان يقال الفرقة الناجية هم الشيعة الامامية  
 لا الاشاعرة لان الفرقة الناجية فرقة لها مخالفة كثيرة مع سائر الفرق وكل فرقة  
 شأنها ذلك فهي الشيعة الامامية اما الصغرى فلما استقر عليه الرأي من ان  
 المراد من الفرقة الناجية في الحديث هو تلك الفرقة المخالفة واما الكبرى فقولوه  
 فانهم يخشون ان يؤولوا الى آخري وفي هذا النقل اشارة الى اثبات دعوى الاسترسال  
 مع العقل فانها مع كمال حذاقتها ووفرة علمها غفلا عن الدليل المستفاد  
 من سياق الحديث واسترسلا مع عقولها وحكمها مقدمة وهيمية هي ما استقر عليه  
 رأيهما واستعرف قوله فاستقر الرأي الى آخري ولا يخفى ما فيه لان عقائد الفرقة  
 الناجية اصول متعددة بمجرد اخلال واحدة منها يخرج الفرقة عن كونها  
 فرقة ناجية فان اريد ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لجميع  
 الفرق الكثيرة ولو كان مخالفتها لكل فرقة في واحدة من الاصول ففيه ان  
 حال كل فرقة كذلك واللام يكن فرقة اخرى ولم تعدد الفرق وان اريد  
 ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لكل فرقة في اكثر الاصول  
 كما جعله الشارح عليه فذلك ظاهر المنع ولا دلالة في الحديث عليه ( قوله قلت  
 الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول ) والظاهر ان هذا الجواب اثبات  
 لمدعى المصنف على طريق المعارضة بالقلب بان دليل الامامية يتقلب عليهم  
 الزامهم وما يقال المعارضة لا تعارض فامر لا يتعد به كما ذكره المصنف في رسالة  
 الادب ويمكن ان يكون جوابا بمنع الكبرى بان يقال لاننا نسلم انها الشيعة الامامية  
 لا غير كيف والايق بذلك هو الاشاعرة لكن الاولى حينئذ ان يمنع الصغرى او لا  
 ثم الكبرى فالوجه هو الاول وعلى التقديرين يدفع عن الشارح ما يمكن ان يقال  
 كيف ثبت مدعى اهل السنة بدليل مشتمل على مقدمة مسلمة عند الشيعة الامامية  
 مع انها ظاهرة المنع ( قوله واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء ) اي كل  
 ممكن موجود فهو موجود بايجاد الله تعالى ابتداء اي بلا توسط شئ آخر يتولد  
 منه او يتوقف عليه فليس شئ من افعاله تعالى مشروطا بشرط بل هو يفعل  
 كل شئ يمكن بدون اعداد شرط ولذا جاز رؤيته كل موجود ولو كان الرافى  
 اعنى الصين منتهى البلاد الشرقية والمشرق بقعة ادلس منتهى البلاد الغربية

بالاقرار لاحتمال التجوز في كلام المقر والحدود التي من جعلتها القصاص تندري  
 بالشبهات فصرفت تلك الاحاديث عن ظاهرها بدون صارف كصارف كلام  
 هذا المقر بالتجوز بلا صارف وبهذا البيان اندفع عن الشارح ما توجه عليه  
 ان الصواب ترك قوله ولا يتجاوزون عن ظواهرها لان سياق الحديث انما يدل على  
 انهم المتبعون للاحاديث مطلقا لا على انهم المتبعون لظواهرها عند عدم  
 الصارف واعلم ان مدعى المصنف بطريق الحصر متضمن لحكمين احدهما  
 ايجابي وهو ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والآخر سلبي وهو ان الفرقة الناجية  
 ليست غير الاشاعرة من الفرق وكذا الحصر ان الواقع احدهما في قوله وذلك  
 انما ينطبق الخ والآخر في تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي في قوله فانهم يتسكون  
 الخ شتملان على حكمين ايجابي وسلبي والحكمان الايجابيان في الحصرين الاخيرين  
 دليل الجزء الايجابي من المدعى والحكمان السلبيان فيهما دليل الجزء السلبي  
 من المدعى على ان يكون قوله هم المعتقدون بما روى الخ صغيري مشتركة بين  
 الدليلين وتقر بهما بان يقال اما كون الفرقة الناجية هم الاشاعرة فلان الفرقة  
 الناجية هم المعتقدون بما روى عن النبي عليه السلام واصحابه وكل فرقة معتقدون  
 بذلك هم الاشاعرة يتبع من الشكل الاول ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة اما الصغرى  
 فثابتة بسياق الحديث واما الكبرى التي هي الجزء الايجابي من قوله انما ينطبق  
 على الاشاعرة فلان الاشاعرة يتسكون بالاحاديث الصحيحة واما كون الفرقة  
 الناجية ليست غير الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون بما روى ولا شيء  
 من غير الاشاعرة بمعتدين بما روى يتبع من الشكل الثاني ان لا شيء من الفرقة  
 الناجية غير الاشاعرة اما الصغرى فلما سبق واما الكبرى التي هي الجزء السلبي  
 من قوله انما ينطبق فلان غير الاشاعرة لا يتسكون بالاحاديث الصحيحة وقس  
 عليه امثال هذا المقام (قوله ولا يسترسلون) استرسال الشعر عدم جمعها والمراد  
 اتباع العقل مع ترك النقل عن الاصحاب كالمعتزلة المتشبهين باذيال الفلاسفة الحكمين  
 بمجرد عقولهم من غير التزام شرع وقوله ولا مع النقل عن غيرهم يفيدان الشيعة  
 انما يتبعون المنقول عن ائمتهم الاثني عشر لا المنقول عن اصحاب النبي ولا عقولهم  
 وفيه ما فيه بل ماسيحي منه من ان الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول  
 يدل على انهم استرسلوا مع عقولهم ايضا فالمراد انهم لا يسترسلون مع عقولهم  
 لا بدون النقل عن غير الاصحاب كالمعتزلة ولا مع النقل عن غيرهم كما للشيعة  
 والمراد ان الشيعة لما اعتقدوا ان ائمتهم معصومون من الذنب تبعوهم في الفعل  
 والقول ولم يلتفتوا الى ما روى من الاصحاب مع ان بعض ما اخذوه عن  
 الائمة خلاف اعتقاد النبي واصحابه اما لعدم عصمة الائمة اذ لا دليل على

يسمى بالأشعر على سبيل التغليب والحق بهما التاء، علامة للنقل كما في العلامة  
 ( قوله وقيل إلى جده ) أي منسوب إلى جده القريب أبي موسى الأشعري من  
 الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين وإنما أتى به بصيغة التريض لوجوه  
 الأول أنه يؤدي إلى اجتماع تأني النسبة وحذف أحدهما للتخفيف الثاني أنه غير  
 متضمن لوجه تسمية جده بالأشعري الثالث أنه غير متضمن لوجه تسمية أصحاب  
 الشخ واتباعه بالأشعرة لأن الأشاعر جمع أشعر لا جمع أشعري بخلاف الوجه  
 الأول في الكل ( قوله فإن قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية الخ ) لا يصح عليك  
 إن الحكم بان الفرقة الناجية فرقة كذا من الفرق حكم نظري لا يحكم به شيء من  
 الفرق إلا بدليل لاح له فإس المراد سؤالاً عن كيفية مطلق الحكم المشترك  
 بين الفرق بل عن الحكم بإيقان المطابقة للواقع فالمراد كيف حكم وادعى المطابقة  
 بقياس مع كثرة الحكم بخلافه من سائر الفرق بإدلتهم المعارضة لدليل المصنف  
 فالمراد من الجواب حيث إن كثرة الحكم بخلافه بأدلة فاسدة لا يمنع ادعاء المطابقة  
 وإثباته بدليل صحيح فإن دليله مطابق لما يدل عليه سابق الحديث بخلاف ادلتهم  
 والمراد من السؤال كيف حكم وأيقن بالمطابقة مع قيام احتمال كون حكمه أيضاً  
 مجرد الزعم والادعاء كسائر الفرق إذ يستعمل بمطابقة الكل فالمراد من الجواب  
 حيث إن ليس في حكمه ذلك الاحتمال لأنه حكم به بدليل مطابق لما يقتضيه سابق  
 الحديث بخلاف أدلة سائر الفرق وعلى التقديرين فالسؤال استفهام محض ومنع  
 لدعي المصنف الغير المدال بحسب الظاهر والجواب بآيات المنوع على وجه يتضمن  
 دفع المعارضات المتوجهة على المصنف من جانب سائر الفرق وظاهره مفرقان  
 الزعم ههنا بمعنى مطلق الاعتقاد أو الادعاء لا بمعنى القول أو الاعتقاد الباطل لأنه  
 مناف للسؤال لأنه إذا كان قول غير الأشاعرة من الفرق أو اعتقادهم باطلاً تعين  
 حقيقة قول الأشاعرة واعتقادهم عند السائل الضال بالحق فكيف يسأل بعده ( قوله )  
 قلت سياق الحديث مشعر الخ ( تلخيصه إن قوله عليه السلام الذين هم على ما أنا  
 عليه وأصحابي دل على أن تلك الفرقة الناجية هم الذين داموا واستقر وأصل اعتقاد  
 النبي عليه السلام وأصحابه والاعتقاد أمر باطني لا يعلم كبقية الأخبار صاحبه عنه  
 والنبي عليه السلام أخبر عن اعتقاده بإحدى قولية وأخذها الأصحاب عنه عليه  
 السلام وأخبروا بها الأمة والأشاعرة أخذوا تلك الأحاديث الصحيحة واعتقدوا  
 بمدلولاتها من غير صرفها عن ظواهرها بدون ضرورة وقرينة قصارفة قطعاً لأن  
 مراد النبي عليه السلام في الأصارف فيه ظاهر تلك الأحاديث قطعاً أو مجرد الاحتمال  
 الغير الناشئ عن دليل لا يلتفت إليه ولا ينفى القطع والألم يثبت قصاصاً أو حد

في كتب الكلام بنفس اعتقادها يكون من الكلام ومن حيث تعلق الغرض من  
 تدوينها في كتب الفقه بالعمل يكون من الفروع وغرض المخصل تابع لغرض  
 اهل الفن في الاصاله والفرعية فعلى هذا يكون التفسير ان مطابق لما ذكره  
 شارح المواقف وانما اطينا الكلام لان المقام من مزالتى الاقدام ( قوله وهم  
 الاشاعرة ) اى الفرقة الناجية الاشاعرة ففيه تعرف المسند اليه باللام ليكون  
 الضمير الموضوع لكل خاص مذكور بالوضع العام راجعا الى المعرف باللام  
 وذلك التعريف ههنا قصر المسند اليه على المسند بحمل اللام على الاستغراق  
 او الجنس اى كل فرقة ناجية او جنسها متحدة مع الاشاعرة لكن بطريق  
 الاستخدام في الضمير لان لام الفرقة الناجية في المرجع للاشارة الى المعهود الخارج  
 الذى هو الفرقة الواحدة المستتاة في الحديث ولعله للاشارة الى هذا قال وهم  
 الاشاعرة ولم يقل وهى الاشاعرة ثم ان القصر اضافى بالنسبة الى سائر الفرق  
 من ثلث وسبعين على ان يكون قصر قلب بالنسبة الى كل فرقة جازمة بان الناجية  
 انفسهم لا غيرهم لا قصر افراد اذ لا معتقد هنا بان الناجية مجموع الفرقتين  
 فصاعدا منهم ويمكن ان يكون قصر تعيين بالنسبة الى بعض السامعين  
 الجازم بان هناك فرقة ناجية بدلالة الحديث لكنه تردد في انها الاشاعرة  
 او غيرها منهم ولما كان الحصر اضافيا لم يرد عليه ان حصر الفرقة الناجية  
 في الاشاعرة غير صحيح لان السلف من المحدثين ليسوا من الاشاعرة وكذا اصحاب  
 الشيخ ابو منصور الماتريدى فالصحيح ما ذكره في خاتمة المواقف من ان الفرقة  
 الناجية هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة وذلك لان  
 المصنف حين ما فصل في آخر المواقف لم يجعل كلام من السلف والاصحاب  
 الماتريدي او مجموعها فرقة مستقلة معدودة من ثلث وسبعين بل جعلها من  
 جملة الفرقة الناجية كالاشاعرة كما عرفت وبهذا يظهر ان لوجه لجملة  
 الاشاعرة ههنا على جمع الاشعر اسم تفضيل من الشعر ليشمل الكل مع  
 ان التاء يا باه بل هى علامة النقل من الوصفية الى الاسمية لانها علم تلك الجماعة  
 ( قوله وهو منسوب الى الاشعر ) اى الشيخ الاشعري منسوب الى جده  
 الاعلى المسمى بالاشعر وهو ابو قبيلة من اليمن والاشعر اما من الشعر او من  
 الشعر بكسر الشين او بفتحها وعلى الاولين اسم تفضيل وعلى الثالث صفة  
 مشبهة بمعنى ذى شعر كثير لان كثرة الشعر نوع عيب وعلى كل تقدير فالاشعر  
 علم شخص والاشاعر جمه بارادة المسمى بالاشعر كما هو الوجود في جمع الاعلام  
 الشخصية سمي بها اصحاب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه يجعل كل منهم

من حصر الاحكام المأخوذة من الشرع في قسمي الاصلية والفرعية ولذا حذف  
شارح المقاصد اداة الحصر واقتابل ان قول فاعلى هذا كان هذا القيد من الشارح  
مستدركا لا طائل تحته اذ الفرعية وعلم الاخلاق ونفاسيل النقص شرح كلها  
بقيد تعلق الغرض بنفس اعتقاده والجواب ان ايس الغرض من هذا القيد  
الاحتراز عن شيء بل هو اطلاق لفائدة تحقيق المقابلة بين الاصلية والفرعية  
عامة الفرعية متعلقة بكيفية العمل دون عامة الاصلية والسر في ذلك ان بعضهم  
كالعلامة التفتازاني في شرح العقائد فسر الاصلية بما يتعلق بالاعتقاد والفرعية  
بما يتعلق بكيفية العمل ولا يخفى ان التعلقين في التفسيرين متبايران لان تعلق  
الاحكام بالاعتقاد تعلقها بالغرض من تدوينها او تحصيلها او تعلتها بكيفية  
العمل تعلقها باحد طرفي القضية او بنفسها واللايق ان يكون التعلقان في  
التفسيرين من نوع واحد كما ان اللايق في تفسيرى الامر بن المتباين ان يذكر  
فيهما الوصفان المتقابلان باحد طرق التقابل وايس تعلق الاحكام بالغرض  
مقابلا لتعلقها بكيفية العمل فاشار السارح المحقق ههنا بهذا القيد مع زيادة  
لفظ الغرض الى توجيه هذين التفسيرين بان تعلق الاحكام بالاعتقاد محمول على  
تعلقها بالغرض من التدوين او التحصيل والتقابل بين الاصلية والفرعية ايس  
باعتبار هذا القيد بل بقيد آخر محذوف بقريئة المقابلة وهو عدم تعلق  
تلك الاحكام بكيفية العمل واذا حمل ما في شرح المقاصد على التعلق بالغرض  
في التفسيرين كان التعلقان من نوع واحد وجوز المولى الخيال هناك جعل التعلقين  
من نوع واحد هو تعلق الحكم بمعنى النسبة او بمعنى الادراك الانعاني بطرفي  
القضية او بنفسها لكن يحمل الاعتقاد على معنى المعتقد ولا يخفى فساده لان تعلق  
الحكم بالقضية المعتقد او بطرفها متحقق في الفرعية بل في كل قضية فلا يخرج  
بهذا القيد الفرعية عن تفسير الاصلية مع انه سبق لاخراجها وانما يخرج  
بقيد تعلق الغرض بالاعتقاد بقى كلامه هو ان تفسير الفرعية بمد ذلك يصدق على  
بعض الاصلية المتعلقة بكيفية العمل كلاحكام التي ذكرناها فلا بد من ذكر تعلق  
الغرض بالعمل في ذلك التفسير ايضا لخراج ذلك البعض وليكون التقابل باعتبار  
كل من القيدين المأخوذين في تفسير الاصلية ولا يخفى الا بان يقال عبارة المقابلة  
في قوله وتقابلها الخ تشعر باعتبار ذلك القيد ايضا في تفسير الفرعية وقيد الخطبة  
ملحوظ في التفسيرين فتلك الاحكام من حيث تعلق الغرض الاصلى من تدوينها

وذلك لان العمل المأخوذ في تعريف الفقه لكونه عبارة عن فعل المكلف فهو  
 اشارة الى موضوع الفقه المنحل الى موضوعات مسائله والكيفية لكونها عبارة  
 عن العوارض الذاتية للعمل اشارة الى محمولات مسائله والمراد من العمل المذكور  
 هو فعل الجوارح لا ما يعم الفعل القلبي والمعرفة القلبية ثم ليس المراد من نفي  
 تعلق الاحكام الاصولية بالكيفية المذكورة نفي تعلق جميعها لوجود التعلق  
 في بعضها كما في قول المصنف في اواخر الرسالة الامر بالمعروف والواجب واجب  
 وبالمندوب مندوب وكقولهم نصب الامام واجب على المكلفين والمسح على  
 الخفين جائز وان لم يذكرهما المصنف كما وجد في بعضها الآخر تعلق بكيفية  
 الفعل القلبي كقول المصنف النظر في معرفة الله تعالى واجب وبكيفية الاعتقاد  
 كما في قولهم معرفة الله تعالى واجبة ولا وجه لما قيل ان الاحكام المتعلقة بكيفية  
 العمل احكام فرعية ذكرت في الكتب الكلامية لغرض لان موضوع علم الكلام  
 عند المصنف وغيره من المحققين مطلق المعلوم الشامل لجميع الموجودات وسائر  
 الامور الاعتبارية يقولون ذلك قولهم العالم حادث من مسائله من غير تأويل وبالجملة  
 فالمراد عدم تعلق عامتها بالكيفية كما اشار اليه الخيالي ولا يلزم عدم امتياز تلك  
 الاحكام المتعلقة بالكيفية من الاصولية عن الفرعية اذا لكل يمتاز عنها بتعلق  
 الغرض بنفس اعتقادها بوجهين الاول بيقين النفس لانه في الحقيقة تأكيدي  
 معنوي لدفع احتمال الجورز بان يذكر تعلق الغرض بالاعتقاد ويراد ما يترتب  
 عليه مجازا كالعمل فيبدل على ان الاصلية ما يكون الغرض منه الاعتقاد دون العمل  
 الثاني ان المتبادر من الغرض هو الاصلية والاحكام الفرعية وان تعلق الغرض  
 باعتقادها في الجملة الا ان الغرض الاصلية من تدوينها وتحصيلها هو العمل  
 والاعتقاد غرض بالتبع لكونه وسيلة الى العمل ولذا حذف شارح الموافقات قيد  
 النفس ايضا ولجل ان تمييز جميع الاصولية عن الفرعية يحتاج الى قيد تعلق  
 الغرض بالاعتقاد لم يكتفوا في قسم الاصلية بمجرد ان يقال ما لا يتعلق بكيفية  
 العمل لكونه بمعنى لا يتعلق عامته بالكيفية وايضا واكتفوا به لاندرج في الاصلية  
 ما ليس منها كلاحكام المتعلقة بكيفية الاخلاق والغرض الاصلية منها تهذيب  
 الاخلاق لا العمل بالجوارح ولانفس الاعتقاد وكتفاصيل القصص المستفاد  
 من الآيات والاحاديث وان كان الكلام المجمع القائل بان جميع ما جاء به الرسول  
 حق من جملة الاصلية والغرض الاصلية من تلك التفاصيل اتعاظ النفس المؤدى  
 الى واحد من التهذيب والعمل وبهذا ظهر اختلال ما في شرح الموافقات

ومعنى تعلقه بالاعتقاد او العمل ان يتحقق في صحة بان يكون الغرض هو ذلك  
 الاعتقاد او العمل فيكون من باب تعلق العام بالخاص وذلك لان الغرض الاصلى  
 من تدوين الاحكام او تخصيصها قد يكون حصول الاعتقاد بنفس تلك الاحكام  
 كما في علوم الغير الاية المقصودة اذ انها كالكلام وقد يكون حصول امر آخر  
 يتوقف عليها ويكون حصول الاعتقاد بتلك الاحكام غرضاً بالتبع كما في العلوم  
 الاية كالنطق على ما اشار اليه الشريف في حاشية الكيى فلغرض الاصلى  
 من تدوين الاحكام الشرعية او تخصيصها يتم من اعتقادها ومن العمل بها و يدل  
 على ان المراد من التعلق ما ذكرنا ماذكر المصنف في المواقف من ان المراد بالاعتقاد  
 ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ( قوله من غير تعلق بكيفية العمل )  
 الظاهر الظرف المسترحل من الضمير المجرور وكذا من متشابهة وغير بمعنى  
 الامر المغاير اى حال كونه ناشياً من امر مغاير لتعلقه بكيفية العمل ويلزم ان لا ينشأ  
 من ذلك التعلق ويلزم في الجملة ان لا يوجد ذلك التعلق اذ لو وجد  
 لنتأ منه فامثال هذه العبارة بهاتين الواسطتين كناية عن عدم التعلق على  
 ما اشار اليه العلامة المتفتانين ويمكن ان يكون من معنى الباء على ما في المغنى  
 وكذا غير مجرد التنى اى حال كونه ملابساً بعدم التعلق بالكيفية ثم انه ليس  
 المراد من التعلق المنى هو تعلق الغرض كما ينادر من اسناد التعلق قبله الى الغرض  
 بل المراد تعلق الاحكام التى كان الموصول عبارة عنها بقربية اسناد  
 التعلق بكيفية العمل في مقابله الى الاحكام حيث قال ويقابلهما الاحكام  
 المتعلقة بكيفية العمل الى آخره وايضاً لا معنى لتعلق الغرض بكيفية العمل  
 سواء حلت الاضافة على ظاهرها بمعنى الكيفية القائمة بالعمل على ان يكون  
 عبارة عن محمولات المسائل الفقهية كالوجوب والاباحة والالتزام او بمعنى  
 مضمون قضية قائله بان العمل مكيف بكيفية مخصوصة او حلت الاضافة على  
 اضافة الصفة الى الموصوف كحصول الصورة اما على الاولين فظاهروا التمكن  
 الغرض من تدوين احكام الواجبات وجوبها على المكائين او القضاء بالحكمة  
 بالوجوب وليس كذلك وانما الغرض هو العمل بها واما على الثالث فلان الغرض  
 من تدوين القروع هو مطلق العمل لا العمل المكيف ولذا حذف خارج المواقف  
 الكيفية في قسم الفرعية حيث قال ما يقصد به العمل بخلاف تعلق الاحكام  
 بمعنى النسب الخبرية بكيفية العمل فانها متعلقة بكيفية القائمة بالعمل تعلق النسبة  
 بالمحمول وبالعمل المكيف تعلق النسبة بالموضوع وبالقضية تعلق الجزء بالكل

٤ قوله فامثال هذه  
 الخ الظاهر ان يقول  
 فكلمة غير في امثال  
 هذه العبارة بها تين  
 الواسطتين كناية  
 عن نفي مدخولها  
 (محمد اسعد)

الاحكام التي تتعلق الغرض بذلك لانها شاملة لاحكام الحكمة النظرية فلا يصح  
 قوله ونسبى الى آخره ثم للحكم على ما ذكره الخبالي ثلثة معان الاول نسبة امر  
 الى آخر ايجابا او سلبا وهو المراد بقولهم وقوع النسبة او لا وقوعها ومن زعم  
 انه مغاير الاول وان الحكم معان اربعة فقد سهى الثاني ادراك وقوع النسبة او لا  
 وقوعها الثالث مصطلح الاصوليين وهو خطاب الله تعالى للمتعلق بافعال المكلفين  
 بالافتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة وغيرهما من الندب والكرهية والحرمة  
 وهذه احكام خشيعة اصولية تقع محمولات المسائل الفقهيّة وهى المرادة  
 من كيفية العمل وليس المراد من الحكم ههنا المعنى الثالث لاستلزامه انحصار  
 الاصولية في الاحكام التي موضوعا لها افعال المكلفين ومحولا لها الوجوب  
 واخواته وتعلق الغرض بنفس اعتقادها كقولهم نصب الامام واجب على  
 المسلمين وذلك الانحصار خلاف الواقع اذ معظم الاصولية مباحث الذات  
 والصفات وحدوث العالم وفناؤه مع انها ليست كذلك ولا المعنى الثاني لان المسئلة  
 بالاصولية والفروعية انما هي المسائل والنسب الخبرية لا ادراكاتها لانه ياباه  
 قوله بنفس اعتقاده لان اضافة الاعتقاد الى ضمير الموصول يستدعي ان يكون  
 عبارة عن المعتقد وهو النسبة الخبرية لا ادراكها والقول بمنع الاستدعاء  
 مستندا يجوز ان يكون اضافة مطلق الاعتقاد الى ضمير الموصول الذي هو  
 عبارة عن الحكم بمعنى الادراك الذاقني بيانية من قبيل اضافة العام المطلق الى  
 الخاص كشجر الاراك بعيد لا يلتفت اليه مع ظهور الوجه الصحيح الذي هو  
 كون الحكم بمعنى النسبة الخبرية وانما يلتفت الى مثله لضرورة كالضرورة  
 في تعريف بعضهم المفرد بما لا يراد بجزء لفظه دلالة على جزء معناه فان اضافة  
 اللفظ الى ضمير الموصول يقتضى ان يكون الموصول عبارة عن المعنى واطضافة  
 المعنى اليه يقتضى ان يكون عبارة عن اللفظ ولا يمكن الجمع بينهما فلا بد  
 ان يحمل احدي الاضافتين على البيانية لكن بتخصيص الموصول باللفظ  
 الموضوع او بمعناه لثلايلزم اضافة الخاص المطلق الى العام اذا ابقى الموصول  
 على عمومه او اضافة احد المتساويين او المترادفين الى الآخر اذا خص بمطلق  
 اللفظ او بمطلق المعنى كالمضاف فان شيئا من هذه الاضافات غير صحيح عند  
 النجاة ولم لم يكن الحكم ههنا بالمعنيين الاخيرين تعين الاول فراه ان المراد  
 من العقائد هي النسب الخبرية الشرعية التي تتعلق الغرض بنفس اعتقادها  
 ثم الغرض انما يجعل به القبول الاختياري فالمراد الغرض من تدوين  
 تلك الاحكام او توصيلها او عملها والمتبادر من الغرض الغرض الاصلى

عند شوري بينهم ولاعلم قبل المشورة فامامة عثمان رضي الله تعالى عنه في الثالثة  
 وعلى كرم الله تعالى وجهه في الرابعة غير معلومة للذين ماتوا قبلها من الاصحاب  
 وقد دل الحديث على ان عقائد الفرقة الناجية هي العقائد التي دام عليها النبي عليه  
 الصلوة والسلام وجميع الاصحاب الثاني ان مقاصد الرسال انما اشير اليها ولم يصرح  
 بها كوجوب معرفة الله تعالى المشار اليه في ضمن قوله والنظر في معرفة الله تعالى  
 واجب وامثاله من العقائد المندرجة في عقائد النبي عليه السلام واصحابه الثالث  
 ان المراد بالاشارة الاشارة الى المسائل دون الالفاظ والنقوش فان الرسالة  
 وان كانت عبارة عن الالفاظ في الاصحح الا ان المقصود الاصلى من تلك الالفاظ  
 هو المعاني والمسائل (قوله والمراد من العقائد) يعني ان العقائد جمع عقيدة بمعنى  
 الاعتقاد لكن في كلام المصنف ههنا بمعنى النسبة المعتدة مجازا بذكر الشرط  
 او الجزاء المعلى وارادة المشروط او الكل بقربة امتناع حل احد المتباينين على  
 الآخر وان كان الموصول في الحديث ظاهرا في الاعتقادات (اعلم ان الرسالة اما  
 عبارة عن المعاني او الالفاظ والنقوش ولافائل باحتمال كونها ادراكات او ملكات  
 كما ان العلم اما عبارة عن الادراك او الملكة او المعاني ولافائل باحتمال كونه الالفاظ  
 او نقوشا وقد اشتهر بين المحاصرين توجيه امثال كلام المصنف ههنا بحمل كل  
 من المبتدأ والخبر على واحد من محملاته وتصحيح فيما ريد بهما المتعاران بالذات  
 بارتكاب التجوز في احد الطرفين اوفي الاسناد اوفي الحذف والشارح ههنا جرى  
 على مقتضى الظاهر وجعل اسم الاشارة اشارة الى المقاصد التي هي النسبة  
 الخبرية واختار في تصحيح الحمل التجوز في طرف المسندلان اطلاق العقائد على  
 معنى الاعتقادات تجوز شائع فلما يحتاج الى القرينة فهي الى الحقيقة اقرب لاسيما  
 ان الاعتقادات والمعتقدات متحدة بالذات عند المحققين ومنهم الشارح (قوله  
 ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده) الموصول ههنا عبارة عن الاحكام بقربة  
 قوله ويسمى تلك الاحكام اصولية والمراد الاحكام الشرعية فبقربة اضافة  
 العقائد الى الفرقة الناجية يبادر الاحكام التي عند الشارع مع شوبها في هذا  
 المقام قال شارح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع فهان قسم بقصده  
 الاعتقاد وقسم بقصده العمل وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع  
 منها ما يتعلق بالعمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وكذا في شرحه للعقائد النسبية  
 لكن باضافة الكيفية الى العمل وكتب القوم بذلك مشحونة فلا يتوهم ان النسبة  
 بالاصولية هي الاحكام الشرعية التي يتعلق الغرض بنفس اعتقادها لا مطلق

٤ الفائق قوله فبقربة  
 تعليقه والمعنى اذ قرينة  
 الاضافة في كلام  
 المصنف يتبادر  
 الاحكام التي عند  
 الشارع

شرطاً لحدوثه بل الامر بالعكس فليس بشيء فانه انما يفيد ذلك لو صح اطلاق  
 الصحابي بمجرد الرواية مؤمناً وهذا فاسد عند من اعتبر في التعريف قيد آخر  
 فان اطلاق الصحابي على هذا يشترط بامر بن احدهما الرؤية حال الايمان وانيهما  
 بقاء على الايمان الى آخر العمر نعم على هذا لا يظهر كون شخص صحابياً قبل الموت  
 ولا بأس به ثم ان القيد الذي ذكره الشارح اولي مما ذكره البعض من قوله ومات  
 على الايمان اذ قد اشيرنا الى ان الصحابي كما يكون من الانس يكون من الملك  
 والجن وعلى تقدير صدقه على الملك والجن يصدق على ارواح الانبياء عليهم  
 السلام الملاقية له عليه الصلاة والسلام ليلة المعراج بحسبه الشريف مؤمنين به عليه  
 السلام باقين على ذلك الايمان لان الارواح عندنا اجسام لطيفة كالملك والجن  
 فلذا عدت تلك الارواح الكاملة من الاصحاب مع انهم لا يموتون ابد بعد الملافة  
 لا يقال لترتيب في الواو وهم قد علموا قبل موتهم بعثة نبينا عليه الصلاة والسلام  
 بطريق المعجزة وماتوا مؤمنين بذلك فيصدق عليهم ذلك التعريف وان كان  
 موتهم قبل الملافة لانا نقول الموت السابق على الملافة موت اجسادهم لاموت  
 ارواحهم والكلام في الثاني ( قوله وهذه عقائد الفرقة الناجية ) لا يخفى ان  
 اتصاف تلك العقائد بعنوان عقائد الفرقة الناجية فدخل من الحديث وانما الشك  
 الواقع بعد افتراق الامة في تعيينها من بين الرسائل المؤلفة على مذاهب الفرق  
 فانظاها ان يقول وعقائد الفرقة الناجية هذه ففي الكلام قلب وقد قبله  
 السكاكي مطلقاً مع انه متضمن لاعتبار لطيف هو المبالغة في الترغيب في الرسالة  
 بالامناء الى انها اصل ينتسب اليه عقائد الفرقة الناجية كما يتسلسل المسند الى  
 المسند اليه ويمكن جعله جواباً عما يقال هذه الرسالة عقائد اية فرقة فلا قلب  
 ( قوله اشارة الى مقاصد الرسالة ) لالي الموصول في الحديث لانه اخبار بحكم  
 معلوم من الحديث فلا يتضمن فائدة الخبر ولا لازمها ولانه مفوت لغرض المصنف  
 من التخصيص على ما يوجب الترغيب في رسالته المعمولة على مذهب اهل السنة  
 والتفسير عن الرسائل المؤلفة على سائر المذاهب بخلاف ما اذا كانت اشارة الى  
 هذه الرسالة اذ يحصل حينئذ الفائدة والتخصيص اشارة بزيادة المقاصد الى  
 امور الاول اشتمال الرسالة على ما لا يجب اعتقاده ككون الاحباب على الله  
 تعالى مذهب المعتزلة والوجوب منه تعالى مذهب الفلاسفة وانما الواجب  
 هناك اعتقاد انه تعالى لا يجب عليه ولا منه شيء وكالدعاء في آخر الرسالة بل بحث  
 الامام السجستاني منه انه بالفروع اشبه اقول ويدل عليه ان الترتيب الواقع في الآئمة  
 الاربعة غير معلوم لجميع الاصحاب اذ قد جعل الامامة في نوبة عثمان رضي الله

من رأى النبي عليه الصلاة والسلام بعد النبوة مؤمنا وبعض المخدنين عمده ممن  
 رأى قبل النبوة ليدخل لراهب الذي رأى النبي عليه الصلاة والسلام في الشام قبل  
 النبوة وآمن به بعلامة العمام ومات مؤمنا به فعلى الاول المراد من رأى النبي في  
 وقت كونه نبيا وعلى الثاني من رأى ذات النبي عليه السلام وقوله مؤمنا به بمعنى  
 مصدقا معتقفا به في جميع ما جاء به واخرج من رآه كافرا وان آمن به بعد الملائفة  
 سواء كان الرواية والابصار في حال البلوغ او قبله كما في محمد بن ابى بكر من  
 الصحابة فانه ولد قبل وفاته عليه الصلاة والسلام بثلاثة اشهر لكنه رأى النبي عليه  
 لسلام حال الطفولية ولذا عدوه من الاصحاب وفيه دليل على ان المراد من الايمان  
 اعم من الاستقلال والتسبيح الحاصل بتبعية الابوين وسواء طال صحبته مع النبي  
 عليه الصلاة والسلام اولم يطل بان تكون قصيرة اولم يكن له صحبة اصلا اذا الملائفة  
 لا يقتضى الصحبة كما في ملافة الطفل وورد على هذا التعريف انه يصدق على  
 من رآه عليه الصلاة والسلام مؤمنا به ثم ارتد ومات على الكفر فهو ذاك الله تعالى مع انه  
 ليس بصحابي قطعا واجيب بحمل مؤمنا به على الحال الدائمة لا على المشتبهة وبالترام  
 انه صحابي وقت الايمان لا بعده كما انه مؤمن وقت الايمان لا بعده ولا يخفى فساد  
 الجوابين اما الاول فلان حمل الحال على الدائمة يخرج من رآه مؤمنا ثم ارتد ثم  
 آمن ومات على الايمان مع انه صحابي قطع مع ان الحال الدائمة ما يدوم لصاحبها  
 في نفسها لا بارادة المتكلم واما الثاني فلان قياسه على اطلاق المؤمن قاسد لان  
 اطلاق المؤمن يدور على الاتصاف بالايمان وذلك الاتصاف يزول بالارتداد  
 فيطلق عليه المؤمن قبله لا بعده واما اطلاق الصحابي فهو على ما يقتضيه  
 التعريف كما يدور على الاتصاف بكونه رايا حال الايمان وذلك الاتصاف لا يزول  
 بالارتداد والى المصدق قولنا ذلك المرئى رأى النبي عليه الصلاة والسلام حال ايمانه  
 بل هو وصف يدوم بعد الرواية الى آخر العمر فيلزم ان يكون صحابيا بعد الارتداد  
 ايضا على ان كونه صحابيا في الجملة يوجب دخوله في عموم الاصحاب في قوله عليه  
 الصلاة والسلام ما انا عليه واصحابي لان المعتبر في صدق عنوان الموضوع هو  
 الصدق بانفعول ولو في احد الازمنة فيلزم ان يكون من الفرقة الناجية وذلك قطعي  
 البطان ولذا قال السارح في الحاشية الاولى ان بقيد بقولنا وبني  
 على ايمانه لئلا يدخل من رآه مؤمنا ثم ارتد وانما قال الاولى اذ يمكن ان يقال  
 يجوز التعريف بالاعم ههنا لان الترض بغير الاصحاب عن سائر  
 المسلمين لاعن كل مسلم وكافر واما ما قيل ان هذا القيد يفيد ان قضاء  
 صحبة الاطلاق شرط لحدوبها وليس كذلك فان قضاء شي لا يكون

اقتديتم اهتديتم ثم ان ههنا كقولته الى اولئك على هدى استعارة امامية بتشبيه  
 التشبث بالاعتقاد الصحيح والنبات فيدياستعلاء فارس على فارس جواد في كونها  
 سبب النجاة عما يخف والوصول الى ما يرام واستعارة مكنية بتشبيه الاعتقاد الصحيح  
 بذلك الفرس ويكون ادخال كلمة على استعارة تخيلية او استعارة تمثلية بتشبيه  
 حال المعتقد مع اعتقاده بحال المستعمل على الفرس مع فرسه في كونها جارين  
 لاسباب النجاة والوصول فذكر الترتيب الدال على الثاني واريد الاول كانه قيل  
 هم لم يركبوا على ما انما ركب عليه واصحابي وان حذف من ذلك التركيب ما عدا  
 كلمة على كما اشار المحقق الشريف الى الكل في حاشية المطول وفي اجتماع الاستعارة  
 التبعية والتمثلية من هذه الاستعارات الثلاث نزاع عظيم بينه وبين العلامة  
 الفتا زاني والمحققون مع الشريف المحقق \* واعلم ان المراد من هذا القول  
 الشريف انهم الذين داموا على هذا الاعتقاد لكن لما لم يمكن تغيره الا  
 بالاضافة الى نفسه والى اصحابه قال انا عليه واصحابي عليه فحيث تدخل الاصحاب  
 في الفرقة الناجية فافهم ( قوله والاصحاب جمع صحب ) بسكون العين كفرح  
 و افراح وهو جمع صاحب بمعنى سواء كان جمعه لفظا كاذب اليه البعض او لم يكن  
 كاذب اليه البعض الاخر في مثل ركب وراكب ولم يجعله جمع صاحب من اول  
 الامر جلا للمحدث على الاستعمال الشايع لان فاعلا لا يجمع على افعال عند  
 الجمهور وان حاشاهم الزمخشري في مثل شاهد واشهاد وصاحب واصحاب  
 وذكر الميداني ان هذا الجمع عزيز في الكلام جدا ( قوله او جمع صحب بكسر  
 العين كتمر وتمر مخفف ) اي مخفف صحب بتشديد العين الذي هو بمعنى  
 صاحب ولم يجعله جمع المشدد او لا يكت واهوات وخير واخيار لانه لم يوجد  
 في الصحاح وان وجد في بعض المعتلات ولا يجمع صحب مخفف صاحب لانه  
 كجمله جمع صاحب من اول الامر لانه فرعه وليس المراد ههنا انه جمع صحب  
 بسكون العين مخفف صحب بكسر العين لوجهين الاول ان صحب بكسر العين  
 لم يوجد بمعنى الصاحب والاقوال او جمع صحب بالكسر كتمر وتمر فهو امام مخفف  
 المشدد او مخفف الصاحب فذكر الصحب بدون تخفيفه مما لا وجد له الثاني انه  
 لو كان مراده ذلك لادرجه فيما سبق بان يقول جمع صحب بالسكون جمع  
 صاحب او مخفف صحب بالكسر قوله من رأى النبي عليه الصلوة والسلام مؤمنا  
 كلمة من الذي العلم فيشتمل الانس والجن والملك والمراد بانزوية الملافة للتاخرج  
 الصحابي الاعنى كان ام مكتوم رضى الله تعالى عنه ثم ان الجمهور على ان الصحابي

المدلول عليه بالجملة الاسمية في طول المكث الا واحدة او اختيار الشق الثاني  
 بان المراد مطلق الدخول وصحة الاستثناء مبنية على تنزيل دخول الناجية  
 لاجل عاقلهم بمنزلة عدم لقله مكثهم بالنسبة الى غيرهم وذلك القلة بالنسبة الى  
 غيرهم بسبب صحة اعتقادهم دون اعتقاد غيرهم وبهذا الاعتراض مع الرغيب  
 في الصحيح العقائد وان عم صلة الدخول للاعتقاد والعمل وطول مكث القائل  
 -تعمدا من الفرق الناجية كما يقتضيه عموم تلك الآية لا ينافي قلته بالنسبة الى  
 مكث الفرقة الغير الناجية لان البدعة في الاعتقاد اكبر من القتل كما قالوا هذا  
 واورد على الاجوبة الثلاثة بانها تقتضي دخول سائر الفرق في النار البتة مع  
 ان العفو والشفاعة جائزان في حق كل مؤمن عاص ولو كان عصيانه من جهة  
 الاعتقاد واجيب بان قوله عليه الصلوة والسلام كلها في النار محمول على استحقاق  
 الدخول فيها اعلى الدخول بالفعل ومثله شايخ في الآيات والاحاديث واما القول  
 بان العفو والشفاعة لا يجريان في ضلالة العقائد فبيد جدا (قوله قبل ومن هم)  
 لعل هذه الواو عاطفة على المقدر كانه قيل ما سبب نجاتهم ومن هم ففيه اشارة  
 الى ان السائل انما يطالب العارض المشخص الذي هو سبب نجاتهم لا مطلق  
 الميرزا واذا اجاب النبي عليه الصلوة والسلام بالميرزا السبب وهو كونهم على ما عليه  
 النبي عليه الصلوة والسلام واصحابه وهو مع كونه سببا للنجاة وصف بميرزا يمتاز به الفرقة  
 الناجية عن سائر الفرق عند السائل وان لم يعلم السائل عقائد سائر الفرق التي  
 لم توجد بعد لان عقائدهم مخالفة لمعتقد الفرقة الناجية ولما كان اعتقاد النبي  
 عليه الصلوة والسلام واصحابه معا وما في ذلك الوقت وقبل افتراق الامة لم يثقل  
 السائل مرة اخرى بان يقول وما ذلك الاعتقاد (قوله الذين هم على ما نافع عليه الخ)  
 اي هم كأشون مستقرون على ما ناكث مستقر عليه واصحابي مستقرون عليه وانما  
 قدرنا متعلق النظر في اسم لان النبي عليه الصلوة والسلام عدل عن الجملة الفعلية  
 في الصلة الى الاسمية لقصد الدوام واشباهة لتبينه على ان النجاة منوطة بدوام الاعتقاد  
 لا بمجرد حدوثه وذلك انما يستفاد من الاسم لان الفعل الماضي وهو ظاهر ولان  
 المضارع لانه وان دل على الاستمرار بمعنى المقام لكنه انما يدل على الاستمرار  
 التجددي اعلى الاستمرار الدوامي كما ذكرنا في قوله تعالى الله يستهزى بهم الآية  
 ولم يقتصر النبي عليه الصلوة والسلام على نفسه مع انه المتبوع في كل حال بل  
 عطف الاصحاب ليكون دلالة الاصحاب على الاعتقاد الصحيح وارشادهم اليه  
 مؤيد بهذا الحديث كما كانت مؤيدة بقوله عليه الصلوة والسلام اصحابي كالبحر يابح

عقائدهم عقائد النبي عليه السلام واصحابه لا بد خلون النار لاجل عقائدهم  
وان دخلوا لاجل اعمالهم (قوله والقول بان معصية الخ) جواب آخر عن اليراد  
المذكور باختيار الشق الثاني ايضا لكن مع تعميم علة الدخول من الاعتقاد  
والعمل كالفهمه السائل وحاصله نختار الثاني ونعني لزوم عدم صحة الاستثناء  
اذ لانسلم ان الدخول مطلقا ولو لاجل العمل مشترك بين الفرق اى بين المستثنى  
والمستثنى منه كيف ومعصية الفرقه الناجية مطلقا صغيرة كانت او كبيرة  
مقارنة للتوبة او لا مغفورة بواسطة الشفاعة او بدونها مغفورة فلا يدخل الناجية  
في النار لاجل الاعتقاد الفاسد ولا لاجل العمل الكاسد (قوله بعيد  
جدا) اى بعيد عن العقل بمعنى مرجوح لا بعيد عن الحق بمعنى باطل  
اذا لاجماع المنعقد صح على ان طائفة من هذه الامة تدخل النار لا بد على ان تلك  
الطائفة من الفرقه الناجية فلتكن من غيرها لكن الظاهر من آيات الوعيد  
ان بعض المؤمنين كالمجارج ويزيد وامثالهما يدخلها ايضا فان قلت قد كان  
الجواب المذكور منعا فالواجب على الشارح من طرف المعمل اثبات المنوع الذى  
هو دعوى الاشتراك او ابطال هذا السند المساوى لاستبعاده فانه خارج عن  
قانون التوجيه قلت لعلة حل الجواب على الاستدلال والمعارضة في المقدمة  
المدلة القائلة بان مطلق الدخول مشترك ثم زينه بالانسلم ان مطلق معصيتهم  
مغفورة كيف وهو احتمال بعيد جدا او حل الجواب على المنع كما قررنا ثم اجاب  
عنه بابطال المنع بان المقدمة المنوعة ظنية كالدعوى فيكون معلومة بالعلم  
المناسب للمطاب فان القول بالمغفرة احتمال مرجوح جدا لا يتدح به المقدمة  
الظنية وابطال المنع موجب لاثبات المنوع وذلك لان المعارض قد يعارض  
بالادلة الظنية ويجب على المعمل دفعها كالمعارضة بالادلة القطعية ولك  
ان نقول هذا الاستبعاد من الشارح مبنى على انه لم يجعل القول المذكور جوازا يمنع  
الاشترك بل يمنع لزوم عدم صحة الاستثناء مستندا بجواز ان يحتمل الاستثناء  
على القول المذكور ثم اجاب عنه بابطال ذلك السند بان حل الاستثناء في  
الحديث على احتمال بعيد مع وجود الاحتمال القريب الذى ذكره غير صحيح  
(قوله ولا يعيد) اى كل البعد ونفى المقيد راجع الى القيد فيبقى اصل البعد  
ولذا قيل هذه العبارة تستعمل في البعيد ثم انه جواب ثالث مع تعميم علة الدخول  
من الاعتقاد والعمل اما باختيار شق ثالث متفرع على الاول بان المراد هو الخلود  
الاستمرار لطول المكث كخلود القاتل للمؤمن متعمدا فالعنى كلها كالخالد

اعتقاده الى انكار شيء من ضروريات الدين الخلد في النار لان المعترفة والخبرية  
 مؤمنون بهذا المعنى ويلزم تحليدهم اذا حل الفرقة الناجية على مذهبهم وعلى  
 الثاني لم يصح استثناء الفرقة الناجية اذ ما من فرقة الاو بعضها عصاة داخلها  
 في النار فلا يكون حكم المستثنى مغاير الحكم المستثنى منه فلو حلت الامة عليها  
 يلزم اما خلاف الاجماع وعدم صحة الاستثناء، واللازم بكلما يتقيد باطل وكذا  
 المزوم وانتخبير بانه بعد حمل الفرق الناجية على بعض المؤمنين فعلى تقدير  
 حمل الامة على امة الدعوة ايضا يتوجه هذا اليراد بالتزديد ويتدفع عنه ايضا  
 بالاجوبة الانية فاليراد والاجوبة عنه مشتركة بين الجمين لكن ذلك الاشتراك  
 لا يقدح في معارضة المعارض لانه لا يلزم صحة الحمل على امة الدعوة ليقض  
 دليله بان يقال هذا الدليل جار في عدم صحة الحمل على امة الدعوة مع انه صحيح  
 عندك وانما يلزم ان الحمل على امة الاجابة غير صحيح وان لم يصح الحمل على امة  
 الدعوة ايضا ولا يلزم من عدم صحة الحمل عليهما عدم صحة حملها على معنى  
 ثالث لجواز ان يحمل على معنى آخر حال عن المحذور فلا يكون اليراد فدحا في نفس  
 الحديث من طرف اهل الطغيان ومنشأ هذا اليراد ايضا امور الاول عموم كلمة ما  
 في قوله عليه الصلاة والسلام ما انا عليه واصحابي واستغراقها لكل من الاعتقاد  
 والعمل فيقيد بواسطة التعليق على المشتق الذي تضمنه الظرف ان سبب  
 النجاة عن النار هو الجمع بين الاعتقاد والعمل الصالح ويفهم منه ان سبب  
 عدم النجاة هو الاخلال باحدهما فكونهم في النار حيثما اعم من ان يكون لاجل  
 اعتقادهم الفاسد او لاجل عملهم الكاسد الثاني حمل الفرقة الناجية على طائفة  
 مخصوصة من المؤمنين الذين لا يؤدي اعتقادهم الى انكار شيء من ضروريات  
 الدين الثالث حمل الخلود على معناه الحقيقي لا المجازي الذي هو طول المنكث  
 الرابع حمل الاستثناء على الحقيقي لاعلى التبريل الخامس ان لا يفتقر جميع  
 معاني الفرقة الناجية في الظاهر والفاء في قوله فلا يرد نفيع على التصدير السابق  
 اي لما كان المراد كونهم في النار لاجل اعتقادهم فلا يرد الخ لان ذلك التصدير  
 جواب عنه باختار الشق الثاني بان يقال نخار ان المراد مجرد الدخول ولا نسلم  
 انه يلزم حيثما عدم صحة الاستثناء وانما يلزم ذلك لو كان المراد من هذا القول  
 دخولهم في النار مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد او لاجل العمل وهو ممنوع  
 لجواز ان يكون المراد دخولهم لاجل الاعتقاد فقط وهذا الدخول المقيد غير  
 مشترك بين الفرق بل خاص بما عدا الفرقة الناجية فان الفرقة الناجية لمواقفة

ما عداها يختار الشق الاول لكن لا نسلم ان الاصول بهذا المعنى اقل من ذلك العدد لجواز ان يكون بهذا المعنى ملاسبا بهذا العدد فقوله التي بينها مخالفة معتد بها صفة كاشفة للاصول لكونه تعريفا لها لاصفة مقيدة مسوقة لمجرد الاشارة الى ان الاشاعة مع المتردية اصل واحد لاصلان مختلفان لعدم الاعتداد بالمخالفة بينهما ولا مسوقة لاجل تخصيص الاصول حتى يتوجه ما قيل هذا الجواب لا يطابق السؤال فان مطلق الاصول اذا كانت اقل فالقيدة بالطريق الاولى واقول والاولى للشارح ان يقول لجواز ان يكون الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد ليكون جوابا باختبار الشق الثاني ايضا لكن مع تقييده بالتي بينها مخالفة معتد بها ولك ان تجعل هذه المقيدة شقائنا ويمكن دفع التوهم بوجه آخر هو ان ما ذكره اهل الكلام من الاصول الاقل هو اصول فرق الانس وامة الاجابة شاملة للجن ايضا فلنكن تلك الاصول مع اصول فرق الجن بالغة الى هذا العدد لكن الحديث الذي نقلناه عن البيضاوي ظاهر في ان مجرد فرق الانس من امة الاجابة بالغة اليه لان موسى وعيسى عليهما الصلوات والسلام ليسا بموثقين الى الثقلين (قوله كلها في النار) يحتمل ان يحمل على الدائمة كما هو المتبادر من الجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبات اي هم كائنون في النار ماداموا موجودين بالابحاد الثاني عند الحشر فيدل على خلودهم فيها اذ لا موت لهم فهم موجودون ابدًا لكن جعلها على الدائمة بهذا المعنى ياباه ان دخولهم في النار لا يستعقب الابحاد الثاني لانهم في العرصات يسوا في النار وان رأوا علائعها الا ان يعيم النار من علائعها او يحمل الدائمة على لازمها الذي هو خلودهم فيها بعد دخولهم وامثاله شائعة في الجمل الاسمية المحمولة على الدوام ويحتمل ان يحمل على المطلقة العامة اي كلها يكون في النار بالفعل في وقت من الاوقات سواء كان دائما او لا فيدل على مطلق الدخول لاعلى الخلود ولترديد الآتي مبني على هذا (قوله من حيث الاعتقاد) اي كونهم في النار لاجل اعتقادهم الفاسد لا مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد او لاجل العمل الغير الصالح فيحتمل للتعليل ومن منشائية (قوله فلا يرد عليه الخ) هذا ايراد آخر على حل الامة على امة الاجابة بان يقال لو حلت الامة في الحديث على امة الاجابة فاما ان يحمل قوله عليه السلام كلها في النار على الخلود او على مجرد الدخول فعلى الاول يلزم خلاف الاجماع الذي هو ان لا شيء من المؤمن الذي لا يؤدى

الاول واعلم لاجل هذا الظهور عن عنده بالتوهم اما قلبية ماجمله اهل الكلام  
 اصولا فلانهم جعلوا الاصول الاولية وهم كبار الفرق الاسلامية ثمانية  
 المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبية والمشبهة واهل  
 السنة وجعلوا الشاملة للاصول الثانوية ثلثا واربعين عشرون للمعتزلة  
 وثلاثة للشيعة كما صرح به المصنف في المواقف من ان اصولها ثلث وسبعة  
 للخوارج وخمسة للمرجئة وثلاثة للنجارية وواحدة للجبية وثلاثة للمشبهة وواحدة  
 لاهل السنة فسوا محل الاصول على الاصول الاولية او على ما يشمل  
 الاصول الثانوية يكون اقل من هذا العدد واما اكثرية ماجمله شاملة  
 للفروع فلان المصنف في المواقف جعل الفرق التي بينها مخالفة معتد بها  
 بحيث يضال بعضهم بعضا باغية الى ثلث وسبعين عشرون للمعتزلة يكفر  
 بعضهم بعضا واثمان وعشرون للشيعة يكفر بعضهم بعضا وثمانية عشر  
 للخوارج وخمسة للمرجئة وثلاثة للنجارية وواحدة للجبية المحضة وثلاثة  
 للمشبهة وواحدة لاهل السنة والمجموع ثلث وسبعون وقد اشعب بعض  
 تلك الفرق الى فرق اخرى كتشعب الامامية والمشبهة وكتشعب اهل  
 السنة الى الاشاعرة والماتريدية فطلق الفرق الشاملة للاصول والفروع  
 اكثر الحامس توهم انحصار امة الاجابة في الانس لان ما بينهما اهل الكلام  
 هو فرق الانس مع انها شاملة للجن ايضا ( قوله وان جعل على ما يشمل  
 الفروع الى آخره ) ليس المراد منه ما هو المتبادر من عد كل اصل ذي فروع  
 فرقة مغايرة لفروعه اذ المقسم لا يعد مع الاقسام لاضمحلاله فيها كما اشار اليه  
 الشريف في شرح المواقف بل المراد هو الشامل للاصل الذي لا فرع له  
 وفروع الاصول التي لها فروع كما اشرنا اليه والمراد من الشمول الشمول  
 الكل لاجزائه لشمول الكل لجزئياته ( قوله توهم لاستبدله الى آخره ) اي صالحا  
 الاستدابه والدليل الذي استدبه غير صالح لان بعض مقدماته ممنوعة  
 وتحقيق الجواب منع المنفصلة المانعة الخلو على تقدير وعدم الانطباق على  
 تقدير آخر بان يقال ان اريد بالاصول الاقسام الاولية لامة الاجابة او الشاملة  
 لاقسامها الثانوية فنقط وبالفروع ما عداها بكل من المعنيين فالترديد غير  
 حاصر لجواز ان يحمل على الاصول بمعنى الفرق التي بينها مخالفة معتد بها  
 بحيث يضال بعضهم بعضا وان كان بعضها من الاقسام الثابتة او الرابعة  
 بل هو الظاهر وان اريد بالاصول هي الاصول بهذا المعنى الظاهر وبالفروع

لام القسم وهي داخلة على الفعل المؤكدة بكلمة سوف وان لم يكن مؤكدا باحدى  
التونين وعلى ان الظاهر من الاعطاء ليس مقصورا على الاعطاء المستقبلي  
الذي في الآخرة بل مجموع ما في الدارين من كمال النفس وظهور الامر  
واعلاء الدين وما ادخله في الآخرة مما لا يعرف كنهه سواء ولا شك ان بعض  
اجزاء هذا المجموع وقع في الحال فيحمل اللام على معناه الحقيقي وسوف  
على تأكيد الحكيم والشارح ههنا اشار في تأييد كلامه الى ما ذهب اليه ابو  
علي الفارسي من النجاة وهذا القدر يكفيه ولا يلزمه ترجيح ما ذهب اليه في  
الاية على ما ذهب اليه جمهور المفسرين ( قوله او بمعناه الحقيقي ) الذي  
هو تقريب الاستقبال الى زمان التكلم فتدل بصر احته على ان الافتراق  
المذكور قريب من زمان التكلم وبشارته على طريق الكتابة على انه متراخ  
عن حياته عليه الصلات والسلام لان القريب الى زمان التكلم اعم مما في حياته  
عليه الصلات والسلام والمتراخي عنها فذكر الاعم للازم وايراد المزوم فمسط  
الاوهام ( قوله وما يتوهم الى آخره ) مورد هذا السؤال حل الامة على امة  
الاجابة معارضة له وحاصله ان العدد الواقع في الحديث اما ان يحمل على  
اصول مذاهب الامة المذكورة فيه او على ما يشمل فروعها اذلا وجه  
لحمل على مجرد فروعها لخروج الاصل الذي لا فرع له كالجزيرة المنخفضة  
وعلى التقديرين لا ينطبق ذلك العدد على عدد فرق امة الاجابة لان اصول  
فرقها اقل وما يشمل فروعها اكثر فلا يصح حل الامة على امة الاجابة  
ومنشأؤه امور الاول استفادة بلوغ الافتراق الى هذا العدد في اوائل  
الاسلام من السين سواء كان بمعناه الحقيقي او بمعناه المجازي للتأكيد كما اشرنا  
الى تلك الاستفادة في فائدة التوكيد بالسين دون غيره من الأدوات فالتوهم  
المذكور متوجه على كلا شقي التردد السابق لاعلى الشق الثاني فقط كما وهم  
الثاني كون زمان التوهم بعد اوائل الاسلام اذلا مجال للحكم باقية الاصول  
قبل انقضاء الاوائل لجواز البلوغ اليه الى وقت الانقضاء الثالث توهم ان  
العدد الواقع في زمان يدوم بحيث لا يزيد ولا ينقص ابدا وقد اشار اليه  
في الجواب الثاني حيث قل وان زادوا او نقصوا الى آخره الرابع توهم انحصار  
الاصول في الاقسام الاولية التي هي كبار الفرق الاسلامية او في الشاملة  
للاقسام الثانوية والفروع ماعداها والظاهر ان الاصول بمعنى الفرق التي  
ينها مخالفة معتد بها بحيث يضل بعضهم بعضا و اشار اليه في الجواب

الى آخره) بيان للعلاقة بين المعنى الحقيقي للسين والمعنى المجازي المراد بان  
 بين القرب وتحقق الوقوع نحو ما بحسب التحقق فال بعض متحقق الوقوع  
 قريب وبالعكس وبعض المتحقق ليس بقريب بل بعيد كغلق العالم في الماضي  
 البعيد فسواء كان بينهما عموم مطلق او من وجه يصلح علاقة بينهما  
 ولذا حملوا السين في قوله تعالى ﴿ سنكتب ما قالوا ﴾ على تأكيد  
 الحكم اذ الكتابة في الحال لافي الاستقبال قطعا وليس مراده ان كل متحقق  
 الوقوع قريب اذ لا بد عنه عاقل ولا يحتاج اليه في المقام ولا ان متحقق  
 الوقوع ههنا كالقريب في تحقق الوقوع ليكون اشارة الى علاقة  
 المشابهة كما هي التعارفة في تجوز الحروف لان وجه الشبه يجب ان يكون  
 اقرب في جانب المشبه به وتحقق الوقوع ههنا اقرب في جانب المشبه  
 على ان التشبيه في استعارة السين يجب ان يعتبر بين القرب وتحقق الوقوع  
 لابين القرب ومتحقق الوقوع اللهم الا ان يحتمل كلامه على الاستعارة  
 بالكناية في مدخول السين لا على الاستعارة التبعية في نفس السين وقد  
 اشار الشربف اليهما في قوله تعالى ﴿ على هدى من ربهم ﴾ الآية (فوله  
 كما في قوله تعالى آخره) اعلم ان اللام الداخلة على الفعل في امثاله  
 لام مؤنثة للاسم اي هي داخلة على جواب قسم مقدر قبله وتدل بالوضع  
 على وقوع مدخولها في الحال ولا تدخل عليه لام احدى نوني التأكيد  
 خلافا لاني على الفارسي فانه يجوز دخولها مع مطلق التأكيد سواء كان  
 التأكيد باحدى النونين او بحرف آخر كالسين وسوف المستعملين للتأكيد  
 وان كانا موضوعين لتقريب الاستقبال ومدلول السين اقرب من مدلول سوف  
 اذا تقرر هذا فنقول لما كان بين مدلولي اللام وسوف تافيا وجهوا الجمع  
 بينها وذهب اكثر المفسرين الى ان كلمة سوف في الآية على معناها الحقيقي  
 لان الاعطاء الذي يستعقبه الرضا انما هو في الآخرة واللام ههنا ليس لام  
 القسم الداخلة على الفعل لفقد شرطها الذي هو لحوق احدى النونين  
 بل لام الابتداء الداخلة على الجملة الاسمية اي لانت سوف يعطيك الى آخره  
 وهذه اللام ايضا موضوعة للحال كتحمل في الآية على معنى تحقق الوقوع  
 فانها تدل على ان ذلك الاعطاء المستقبل كالامر الواقع في الحال في تحقق  
 الوقوع فكلمة سوف في معناها الحقيقي واللام لتأكيد الحكم بالاعطاء  
 المذكور وذهب ابو علي الى عكس ذلك بناء على ان الظاهر من اللام

الى ان الاعطاء الذي يستعقبه الرضاء وهو مجموع مافى الدنيا والآخرة وان  
شرع في الحال الذي هو زمان زول هذه الآية لكنه يتم في الآخرة وبخلاف  
سائر ادوات التأكيد اذ لا تشير الى الاستقبال اصلا ولا يلزم من حل المضارع  
على الحال خلاف الواقع الذي هو وقوع الافتراق بهذا العدد في الحال ايضا  
لما اشترنا اليه في البسط وعلى الثاني يكون عدم شروعهم الواضح ايضا قرينة  
تعين المضارع المشترك بين الحال والاستقبال للاستقبال فيمتنع حل السين على  
غير معناه الحقيقي بل يجب حمله على معناه الحقيقى الذي هو تقرب وقوع الافتراق  
المذكور الى زمان التكلم بالحديث اما بمعنى استشراع الامة في الافتراق المذكور  
واما بمعنى سيقع شروعهم واتمامهم قريبا وهو الظاهر ولا شك ان هذا  
التقريب بالنسبة الى ازمة الدنيا لان الافتراق مستلزم للخروج عن عهدة التكليف  
ولا تكليف في الآخرة فيدل بظاهره على ان الافتراق المذكور يتم قبل  
منصف ما بين البعثة وقيام الساعة ولقائل ان يقول لاجد للشق الاول الذى  
هو حل المضارع على الحال والسين على التأكيد لما ذكره صاحب الملل والنهل  
من ان الخوارج والعلانية ظهرتا في خلافة على كرم الله تعالى وجهه وابتدأت  
منهما الضلالة والبدع وبعده وقع اختلاف الامة في الامامة والاصول ويمكن  
دفعه بان صاحب الملل والنهل ذكر ايضا ان كل اختلاف وقع في آخر زمان كل نبي  
ناش من الاختلاف الواقع في اول زمانه واختلافات هذه الامة بعد على  
رضى الله تعالى عنه ناشية من الاختلافات الواقعة في زمن النبي عليه الصلاة والسلام  
من المشركين والمنافقين واكثرها من المنافقين كاعتراض بعضهم على النبي  
عليه الصلاة والسلام في قسمة الغنائم وغيره فلعل هذا الشق من الشارح مبنى اما على  
حل امة الاجابة على الذين آمنوا به عليه السلام في الظاهر ليشمل المنافقين  
كسائر الفرق الضالة الذين يحكم بكفرهم واما على حل الافتراق على اعم  
من منشأه الواقع من المشركين والمنافقين في زمانه عليه الصلاة والسلام  
مجازا بقرينة توجد هناك عند الاصحاب المخاطبين واحتمال القرينة كاف  
في احتمال المجاز والشق الاول ههنا مذكور على سبيل الاحتمال لاعلى  
سبيل القطع وهذا كما اعتاده المفسرون من حل الآية اولا على المعنى  
الحقيقى ثم على معان مجازية اخر على طريق الاحتمال بناء على احتمال  
القرينة حين نزولها فلا اشكال ( قوله فان ما هو محقق الوقوع قريب

الواصل الى حد الامتناع كما دل عليه كلمة لوفي كلامه الا ان يقال ليس المراد  
من هذا الكلام الاعتراض على المسائل بل توجبه البعد المشار اليه  
في كلامه ( قوله فان فرق الكفر ) اي اصولها اكثر من هذا العدد بمقدار  
كثير فما ظنك في فرق مجموع الاسلام والكفر وفيه بحث لان الكفر مله  
واحدة فليكن مجموع اهل الكفر بعد البعثة فرقة واحدة والبواقي من اهل  
القبلة و يؤيد الحديث الذي نقلناه بالمعنى الظاهر منه كما اثبتنا وايضا  
يتوجد عليه ما يذكره في دفع التوهم الآتي ( قوله السين اما لنا كيد )  
اي بمعنى المجازي الذي هو محقق الوقوع لنا كيد الحكيم بوقوع الافتراق  
بهذا العدد لانه مجهول متزدد فيه وان كان مطلق الافتراق الواقع في الحال  
معلوما وتحقق هذا المقام يستدعي نزوع بسطه وان الافتراق بهذا  
العدد ليس يأتي بل تدريجي وان المضارع المشتق من الفعل التدرجي  
ينسب حقيقة الى من انصف ببعض اجزائه وان لم يكن المشتق منه حقيقة  
في ذلك الجزء كما اذا شرع زيد في الصلوة واتى ببعض اركانها وقبل  
في هذه الحالة هو يصلح الان كان نسبة المضارع هنا حقيقة وان لم يكن  
الصلوة حقيقة في بعض اركانها اذا نقرر هذا فنقول يحتمل ان يشرع  
الامة في الافتراق بهذا العدد وقت ورود الحديث ولا ينافيه ما استفاد  
من سياق الحديث من انفاق الاصحاب مع النبي عليه الصلاة والسلام  
لان امة الاجابة اعم من الاصحاب ويحتمل ان يشرعوا فيه بعد حياته عليه  
السلام فلي الاول يكون شروعه عند الخسطين بالحديث  
قرينة معينة لجم المضارع على الحال وقرينة صارفة عن حمل السين  
على معنى الحقيق الذي هو تقريب الاستقبال كاللام في قوله تعالى  
\* ولسوف يعطيك الآية فانها قرينة معينة لجم المضارع على الحال  
وصارفة عن حمل سوف على الاستقبال فالعنى ان الامة قد شرعوا في الافتراق  
المذكور ويؤيد الحديث الذي نقلناه عن البضاوي حيث وقع المضارع  
فيه مجرد عن السين والمضارع المجرد عن حروف الاستقبال يتبادر منه  
الحال كما ذكره التمهة ويثبت لابد ان يحمل السين على معنى يؤكد الحكم  
وقائدة التأكد بالسين دون سوف وغيرهما من ادوات التأكد هي  
الاشارة الى ان الافتراق بهذا العدد شرع في الحال ويتم في زمان قريب الى  
زمان التكلم من ازمة الدنيا بخلاف التأكد بسوف في الآية فانها تشير

او بالاعتبار فزيد من حيث انه اوسى اليه مغاير له من حيث انه عمل به انتهى  
 اقول والاولى في التفرغ ان يقول فزيد من حيث نفسه المطبئة مبعوث  
 ومبلغ ومن حيث نفسه الامارة مبعوث اليه ومبلغ اليه وعلى هذا يتصور تبليغ  
 شخص الى نفسه بلا مربية ويندفع الاوهام وعلى الاحتمال الثاني وجه  
 التكلف كما يجوز ان يكون ذلك يجوز تخصيص المعرف بالافراد  
 المشهورة وهم الذين بعثوا للتبليغ الى الغير وقد اجيب عنه بمنع كون زيد  
 نبيا ولوسلم فلا نسلم عدم صدق التعريف عليه كيف وقد روى عنه انه قال  
 ايها الناس هلوا الى فانه لم يبق على دين خليل ابراهيم عليه الصلاة والسلام  
 غيرى فكان مبلغا الى غيره و اقول تمام هذا الجواب مبنى على ان اللام لام  
 القائدة وما من نبي الا وقد ترتب على بعثه كاله في نفسه اولاً ثم ترتب عليه  
 التبليغ الى الغير واما اذا حل على لام الغرض فلا يصدق عليه التعريف وان  
 ترتب عليه التبليغ الى الغير فان قوله لكماله في نفسه على هذا يدل على ان الغرض  
 الاصلى من بعث زيد كاله في نفسه لا التبليغ الى الغير كما لا يخفى ( قوله اى امة  
 الاجابة ) وهم الذين آمنوا به في جميع ما جاء به واجابوا الدعوة عليه الصلاة  
 والسلام وهو الظاهر الراجح على ارادة امة الدعوة فان اكثر ما ورد في جنس  
 الحديث على هذا الاسلوب اى بالاضافة الى نفسه المشعرة بنوع التشريف  
 والتعظيم اريد به اهل القبلة والظاهر ان ما نحن فيه من هذا الاكثر لا يقال  
 بل يدل على ارادة امة الاجابة ما نقله البيضاوى في تفسير سورة الانعام عند  
 قوله تعالى \* ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا \* حيث قال النبي عليه  
 الصلاة والسلام افترق اليهود على احدى و سبعين فرقة كلها في الهاوية  
 الا واحدة و افترت النصارى على ثنتين و سبعين فرقة كلها في الهاوية  
 الا واحدة و افترق امتي على ثلاثة و سبعين فرقة كلها في الهاوية الا واحدة الحديث  
 فان امة الدعوة شاملة لليهود والنصارى لا مقابلة لهما لانا نقول الظاهر من  
 اليهود والنصارى امة موسى و امة عيسى عليهما السلام وهم اليهود والنصارى  
 الذين قبل بعثة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم فعلى هذا يرجع هذا الحديث  
 ارادة امة الدعوة ههنا فتأمل ( قوله وانت تعلم بعده جدا ) اقول ان اراد  
 انه لغاية بعده لا وجه لجل الحديث عليه فيآياه دعوى ظهور امة الاجابة  
 ورجحانها من قبل فانها تدل على جواز ارادة امة الدعوة مروججا وان اراد  
 ان الحمل عليها وجهها لكانه بعيد جدا فالحامل لم يدع قربه بل بعده

والنواهي والوحي عند اهل الشرع ما ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول ما ثبت  
 بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا  
 القبيل والثاني ما وضع بإشارة الملك من غير بيان بالكلام والثالث ما فهم  
 الله تعالى بان اراده ينور من عنده والذين يرون الاجتهاد للانباء عليهم  
 الصلاة والسلام من اهل الاصول جعلوا الاجتهاد قسمين رابعاً وسماً  
 وحيماً خفياً وما ينقسم الى الثلاثة الاول وحيماً ظاهراً قاوحي في التعريف  
 على المعنى الشرعي اشتمل الاقسام لان ما بلغه الانبياء عليهم الصلاة  
 والسلام الى الخلق شامل لجميع الاقسام لا مخصوص بما ثبت بكلام الملك  
 او بإشارته والجار في اليد ان كان متعلقاً باوحي فالضمير المجرور عائد الى الانسان  
 المبعوث وان كان متعلقاً بالتبليغ فهو عائد الى الخلق والظاهر هو الاول اقرب  
 المتعلق واحتياجه الى الصلة وصلته بالتبليغ يستفاد من قوله الى الخلق اذ البعث اليه  
 يتبادر منه التبليغ اليه فهذه القرينة يجوز حذف صلتها ولا قرينة على حذف  
 صلة الابهاء، ويؤيد تعلقه باوحي في قوله لا يشتمل من اوحي اليه فيما بعد لكن  
 اورد على الاول ان التعريف على هذا لا يصدق على انبياء بني اسرائيل  
 المبعوثين لتبليغ ما اوحي الى موسى عليه الصلاة والسلام لا لتبليغ ما اوحي  
 اليهم واجيب بالاحتمال الثاني الغير الظاهر ويمكن دفعه على الاحتمال الاول  
 ايضاً بان اشتفاء جميع اقسام الوحي هناك ممنوع ولو سلم فيجوز ان يكون المراد  
 من الابهاء الى ذلك المبعوث اعم من الابهاء الى نفسه والى متبوعه من الرسول  
 ( قوله وعلى هذا ) اي وعلى هذا التعريف ( لا يشتمل النبي من اوحي اليه  
 ما يحتاج اليه لكمالته الى آخره ) مع انه نبي فلا يصح هذا التعريف لعدم كونه  
 جامعاً لافراده ويحتمل ان يكون المراد وعلى هذا الظاهر من التعريف لا يشتمل  
 التعريف ذلك النبي فلا يكون جامعاً ولا صحيحاً ووجه عدم الشمول بتبادر  
 المغايرة الذاتية بين المبعوث والمبعوث اليه والمبلغ والمبلغ اليه ( قوله اللهم  
 الا ان يتكلف الى آخره ) الظاهر انه ظرف عدم الشمول اي لا يشتمل في جميع  
 الاوقات الا وقت ان يتكلف ويحتمل ان يكون ظرف عدم الصحة للمقدر  
 في نظم الكلام كما اشرنا اي لا يصح هذا التعريف الا وقت ان يتكلف  
 فعلى الاحتمال الاول وجه التكلف تعميم المغايرة من الذاتية والاعتبارية  
 كما نقل عنه حيث قال بان يحتمل التعريف على معنى انه انسان بعينه الله  
 تعالى لتبليغ ما اوحاه اليه الى غيره اعم من ان يكون ذلك الغير غيراً بالذات

استتمت على جميع  
 الاصول فلا يصح  
 الاستثناء بقوله الا  
 وانت عليها وهم جلي  
 واجلي منه قول من  
 بحل الاستثناء على  
 ما حلتاه من الاستثناء  
 المفرغ المتصل ثم قال  
 هنا في دفع هذا الوهم  
 انه من قبيل تأكيد  
 المدح بما يشبه الذم  
 كقوله \* ولا عيب فيهم  
 خبران سيوفهم \* بهن  
 قلول من قراع  
 الكتاب \* اذ لا حكم  
 قبل الاستثناء ولا مدح  
 ليؤكد بالاستثناء  
 ولهذا اختص هذا  
 المدح بالاستثناء  
 المنقطع ولو فرضنا  
 ان كلامه مبني على  
 مذهب اليه الشافعية  
 من وجود الحكم قبل  
 الاستثناء \*

وعشرون الفا وقيل كم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جبا صغيرا كذا  
 في البيضاوي وما كان افراده اكثر فهو اعم مطلقا وانت خير بان هذين  
 الدليلين وان قدما في المساواة بينهما لا يقدحان في العموم من وجه اما الاول  
 فلان نفي احدهما لا يستلزم نفي الآخر واما الثاني فلجواز ان يكون السؤال  
 والجواب عن عدد الرسل منهم لاعتد مطلق الرسل فلذا ذهب البعض  
 الى العموم من وجه بينهما كما ذهب اليه ابو منصور الماتريدي في تأويلاته  
 حيث جوز في قوله تعالى \* جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع  
 \* كون الملك المبلغ الى قومه رسول بالاعنى الشمرعى بالاعنى اللغوى وذهب  
 التفاضل الى ان للرسول معنيين احدهما مسا والنبى والآخر اخص مطلقا  
 فاذهبوا اليه من المساواة ليس باعتبار ان النبى شامل للملك كالرسول كما وهم  
 ههنا بل باعتبار ان الرسول مختص بالانسان كالنبى واما ما قيل ان الاول  
 ان يقال رجل في الجنس لان النبى لا يكون من النساء على الاصح فقد فوج  
 بان الرجل شامل للجن بدليل قوله تعالى \* وانه كان رجال من الانس  
 يعوذون برجال من الجن الاية \* ولا يكون النبى من الجن على الصحيح  
 والتنبه على الصحيح باخذ الانسان اهم من التنبه على الاصح باخذ الرجل  
 ثم البعث في الحقيقة هو الارسال من موضع الى آخر ولا يوجد في جميع المواد  
 كما في بعث نبينا عليه الصلوة والسلام في مكة الى اهلها وان وجد في البعض  
 كبعث موسى عليه السلام من طور الى مصر فالبعث في التعريف معنى  
 الحمل على التبليغ بالوحى اليه او الى رسول متبوع من باب ذكر الخاص  
 وارادة العام والخلق بمعنى الخلق الشامل للواحد والكثير الخاص بطائفة  
 او العام للثقلين واللام للعهد الذمى (قوله لتبلغ ما او حاه اليه الى آخره)  
 هذه اللام متعلقة بالبعث الذى هو فعل الله تعالى فلا يكون لام الغرض  
 عند الشاعرة التافين لتعليل افعال الله تعالى بالاغراض ومنهم المصنف  
 والشارح بل لام القائدة على سبيل الاستعارة التبعية حيث شبه ترتب فائدة  
 التبليغ على البعث ترتب الغرض على فعل فذكر اللام الموضوع  
 للثاني واريد الاول كما اشار اليه البيضاوي في قوله تعالى \* وما خلقت الجن  
 والانس الا ليعبدون \* والتبليغ مصدر مضاف الى المفعول والفاعل متروك  
 هو ذلك الانسان المبعوث والموصول عبارة عن الاحكام من الاوامر

في بيده العلم على حال من الاحوال الاحل كونها آية عليها لاعلى نواحيها  
 بخلاف سائر المتون فانها لم تأت على جميعها بل اتت على بعضها وعلى نواحي  
 البعض الآخر منها بان اتت على ما يستلزمها او او ماتت لثبوتها ولم تنترك  
 من امهاتها اي امهات العقائد الدينية وهي الاصول واهمهاها وعلى الفروع  
 مسألة الاوقد صرحت بها واعل المصريح بها هو الاصول وبعض الفروع  
 اذ الاتيان على الاصول كما هو منطوق الفقرة الاولى كناية عن التصريح بها  
 ولما كانت المسئلة في هذه الفقرة اعم من الاصول والفروع وقد صرح ببعض  
 الفروع احتاج الى تعميم الذكر من التصريح والاباء فكلما او في قوله  
 او اومات اليها لتقسيم المذكور في الكتاب الى قسمين قسم مصرح بها وقسم  
 مشاير اليها فالقول بان قوله لم تدع يدل على انها اشتمت على جميع العقائد  
 فلا مجال حينئذ للاستثناء بقوله الا وان اتت عليها وهم جلي واجلي منه ما قيل  
 في دفعه انه من قبيل تأكيد المدح بما يشبه الذم اذ لم يسبق قبل هذا الكلام  
 مدح ليو كدبه ولا يتم الكلام قبل الاستثناء المتصل اذا حكم بعد التباقي العقب  
 ولذا كان ذلك التأكيد مخصوصا بالاستثناء المنقطع اي لصدور الكلام على  
 مدح والاستثناء على مدح آخر شبيه بالذم وقد حل هذا القائل الاستثناء ههنا  
 على المتصل ( قوله قال النبي عليه السلام الى آخره ) هذا الكلام من المصنف الى  
 قوله اجمع السلف كالقدمة للرسالة قدمت للترغيب فيها لكونها عقائد الفرقة  
 الناجية والتنفير عن غيرها لكونها عقائد الفرقة الغير الناجية ( قوله والنبي  
 انسان بعثه الله الى آخره ) اخذ الانسان في الجنس لئلا يدخل الملائك والجن  
 اذا النبي لا يكون الا انسانا بخلاف الرسول حيث جوز كونه ملكا ولذا قيل  
 بالعموم من وجه بينهما والتفصيل انهم بعد ما اتفقوا على اختصاص النبي  
 بالانسان وعلى انها ليسا بمتباينين لاجتماعهما في نبي واحد كما دل عليه  
 قوله تعالى \* وكان رسولا نبيا \* اختلفوا في انها متساويان كما ذهب اليه جمهور  
 المعرقة او النبي اعم مطلقا من الرسول كما ذهب اليه جمهور اهل السنة لما دل  
 عليه العطف في قوله تعالى \* وما ارسلنا من رسول ولا نبي \* اذ لو كان مساويا  
 او اعم \* لما عطف على الرسول لان نبي احد المتساويين يستلزم نفي الآخر  
 وكذا نفي الاعم يستلزم نفي الاخص بخلاف العكس ولما دل عليه الحديث  
 حيث سئل النبي عليه الصلوة والسلام عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة

٣ من الاصول بعينها  
 ملاحظتها حالاً من  
 الاحوال الا وقد اتى  
 عليها بذكر نفسها  
 لاعلى جوانبها بذكرها  
 ما يستلزمها هذا اذا  
 كانت الواو للحال واذا  
 كانت للمصوق الصفة  
 بالموصوف فالعنى انه  
 لم تدع قاعدة غير ماني  
 عليها بل كل ما وذهب  
 بعد الملاحظة  
 والمصادفة منها قاعدة  
 ماني عليها وقد جوز  
 الوجهان في قوله تعالى  
 ( وما اهلكتن من قرية  
 الا ولها كتاب معلوم )  
 وعلى التقديرين  
 فالآيتان عليها كناية  
 عن التصريح بها  
 والحاصل انه صرح  
 في هذه الرسالة بجميع  
 الاصول لانه قيل ان  
 قوله لم تدع يدل على  
 انها  
 ٤ والصواب ان يقال  
 بدله او اخص  
 (محمد اسعد)

قوله لم تدع قاعدة من  
 الاصول الى آخره لا  
 شك ان جميع المسائل  
 لا تصنف دفعة بل  
 تدريجاً بان يلاحظ  
 المصنف واحدة  
 ويكتبها ثم يدعها  
 ويتوجه الى مسألة  
 اخرى وهكذا الى  
 آخر الرسالة واسناد  
 السترك والياتيان  
 والتصريح والابناء  
 الى الرسالة مجازي  
 واما يسند هذه  
 الافعال حقيقة الى  
 مصنفها فتلخيص  
 لغيره ان المصنف  
 في هذه الرسالة لم تدع  
 قاعدة ٣

على البعض الآخر كالكلام والارسال المتوقفين على اثبات الواجب وبمحتمل  
 ان يكون الاصول هي المسائل التي يكفر جاحدها والفروع ماعداها مما ذكر  
 في علم الكلام وبمحتمل ان يكون الاصول ماهو من مسائل الكلام خاصة  
 والفروع ماهو مشترك بين الفقه والكلام كبحث الامامة وما قيل ان الاصول  
 عبارة عن الادلة والفروع عن المسائل فيأبى سياق كلامه بعد فصل  
 الخطاب (قوله صل) جواب النداء ولا يخفى ان النداء ههنا ليس على طريق  
 الحقيقة بل للاستغاثة والاستعانة فالظاهر في جوابه ان يقال اهدنا الى سبيل  
 الرشاد خصوصاً في هذا التصنيف او غيره لكنه ادرج هذه الاستغاثة  
 في التصلي لان توفيق علماء امته في امثال هذا التصنيف من جملة الرحمة  
 على النبي عليه السلام وفيه ايماء الى ان الرحمة على النبي عليه السلام راجعة  
 الى امته والى ان الدعاء له شامل للبرية ولذا جعل التصلي مقصوداً اصلياً  
 من النداء وخرق عادة المصنفين من ذكر التصلي على سبيل التبعية ففيه غاية  
 ايجاز بديع (قوله وعلى آله واصحابه) الظاهر ان الآل ههنا بمعنى كل  
 مؤمن اتقى ليعم الدعاء بالرحمة لكل وقوله الاعيان بمعنى الاشراف صفة  
 الاصحاب وكذا المبشرين لاصفتا مجموع الآل والاصحاب لئلا يتخصص  
 الدعاء بالاشراف المبشرين من الآل كاعشرة المبشرة وشهداء بدر  
 (قوله فيقول الفقير الى عفو ربه الغني) لا يخفى ان الظاهر الى رحمة ربه  
 الغني او العفو من جملة الرحمة فكانت اشمل وايضاً ملايم الطيباق بين الغني  
 والفقير هو الرحمة لكنه عدل عنها الى العفو لاستعظام ثنوبه المحتسجة  
 الى العفو والاشارة الى ان عفو الذنوب يستوجب بوقاي الرحمة ولو بواسطة  
 الشفاعة (قوله الصديق) اي منسوب الى ابي بكر الصديق رضي الله تعالى  
 عنه (قوله ملك الله تعالى نواصي الاماني) الاماني جمع امنية بمعنى المطلوب  
 ولام الاستغراق يجعلها شاملة للطالب الدنيوية والاخروية والناسية  
 شعر فوق الجبهسة وتمليك نواصي الاماني كناية عن تمليك النفس الاماني  
 كالاسارى والخيال المقبوضتين في الاكثر باخذ نواصيها ومن فسر النواصي  
 بالاشراف فقد خصص المملوك وغفل عن ان نواصي الاماني ليست باماني  
 فضلاً عن كونها اشرافها كما ان نواصي الخيل ليست بخيل (قوله  
 ان العقائد العضدية) اي المسائل الاعتقادية التي الفها قاضي عضد  
 صاحب المواقف لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية بعد المصادفة

موصوفا بالرحمة البالغة في الدار بن وجد من نفسه محر كما قويا موجبا للانفال  
 عليه فالتفت ونادي في مقام الحمد وقال يا من وفضا لتحقيق الخ والتوفيق  
 والعصمة المذكورين من اعظم الاوصاف الجميلة الاختيارية فذكرهما حد  
 باعتبار انهما وصف بالجبل ومحمود عليه باعتبار كونهما جبلا اختاريا  
 والتداء الدال على المشاهدة بفيضان عبادته التي هي الحمد والتصاية او الشروع  
 في التأليف من العلم الجليل كانت بطريق الاحسان المشار اليه في الحدوث  
 النبوي القائل بان الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فإنه يراك  
 الحدوث سواء كان كلمة بالبعيد اني بها للدلالة على كمال العبد بين مرتبة  
 الاوهية والعبودية او كانت مشتركة بين العبد والقريب والمراد ههنا القريب  
 بقربة قوله تعالى ونحن اقرب اليه من جبل الوريد والتوفيق جعل  
 الاسباب موافقة للسبب والسبب ههنا هو تحقيق العقائد ففيه تجريد  
 او توكيد لفائدة براعة الاستهلال والتلميح الى سبب التأليف كذا قيل وفيه  
 ان التوفيق عبارة عن هذا العمل الخاص والتفديد بالاسباب والسبب  
 خارج عنه خروج البصر عن مفهوم العمى ولا معنى للتجريد عن المدلول  
 الاقتراني وايضا السبب المذكور عام لادلاله على خصوصية التحقيق  
 باحدى الدلالات الثلاث والتأكيد اعادة المعنى المستفاد من اللفظ الاول  
 لا اضمحلال العام المستفاد في الخاص كيف ولو اخرج في امثاله الى شئ  
 من التجريد والتوكيد لاجتنب اليه في كل فعل موضوع للنسبة الى الفاعل  
 لاسيما اذا كان ذلك الفعل من الاعراض النسبية كقام وقعد زيد ولم يقل به  
 احد (قوله لتحقيق العقائد) جمع عقيدة بمعنى المسئلة المعتمدة لتحقيق  
 العقائد بمعنى ثبات المسائل الاعتقادية الاسلامية بدلائل قطعية (قوله  
 وعصمتنا عن التقليد) هو الاعتقاد الجازم الغير الثابت لعدم استناده الى دليل  
 والتقليد بهذا المعنى يقابل الاستدلال والايان بطريق التقليد بهذا المعنى  
 وان كان معتبرا شرعا عند البعض لكن الغلب على عدم الايصال الى مرتبة  
 الاستدلال انعام عظيم من الله تعالى وضمير المتكلم في عصمتنا عبارة عن  
 جماعة المستدلين من المكلفين الذين توجه اليهم الخطاب بالايان  
 والفروع وعصمتهم عن التقليد لاساق عدم العصمة قبل التكليف وقد  
 يطلق التقليد على مطلق الاعتقاد الغير المستند الى دليل جزميا كان  
 او ظاهريا وهو بهذا المعنى يقابل الاجتهاد (قوله في الاصول والفروع)  
 محتمل ان يكون المراد بالاصول والفروع هو المسائل التي بعضها يتوقف

قوله والتفديد بالاسباب  
 الخ والاصواب وقيد  
 الاسباب والسبب  
 خارج (محمد اسعد)



BRARY  
12 1973  
OF TORONTO

BP  
166

K33

1885

حاشية لاسماعيل الكلبوي على الجلال من العقائد \*

بسم الله الرحمن الرحيم \*

المدلله على ماهدانا الى سبيل الصواب \* وارشدنا الى الحق بالسنة والكتاب \*  
والصلاة والسلام على نبينا محمد الهادي لاولى الالباب \* وعلى آله وصحبه  
خير الال وخير الاصحاب \* وبعد \* فان علم الكلام اشرف العلوم وارقبها \*  
وافضل المعارف واسنيها \* وقد صنف فيه الاعلام من الافاضل \* من  
الواخر والاول \* واتى كنت صرفت جل همتي في عنقوان الشباب \*  
في الفنون العقلية والنقلية لحسن المآب \* وحررت ما يتعلق بفضي المنطق  
والآداب \* وانتهى العمر الى اواسط الشيب بلا ارتياب \* فكرهت ان تكون  
الآلات المهية مجردة عن الاثر \* بحيث تكون خلافا بلائمر \* ودار في  
خلدني ان اكتب بعض ما يتعلق بعلم الكلام \* حسبما يساعده الطائفة في  
تحقيق المرام \* فلما اتفق لي الشروع في تعليم شرح العقائد العضدية \*  
للولى المحقق جلال الدين الدواني البارع في المباحث العقلية والكلامية \*  
قصدت ان اجمع ما يتعلق به من كلام الاكابر \* وما سمي في اثنا للفكر الفاتر \*  
تذكرة للاجباب \* وتكملة لافكار الطلاب \* والمرجو من الاخوان  
الاجماد ان ينظروا اليه بعين الوداد \* شعر \* وعين الرضا عن كل عيب كلبلة \*  
ولكن عين السخط تبدي المساويا \* متوكلا على هادي السبيل \* وهو  
نعم المولى ونعم الوكيل ( قوله يا من وفقنا ) لما ذكره تعالى في البسملة

معارف نظارت جلیله سی رخصتیه طبع اولم شد

صحاف چارشوسنده (بوسنوی الحاج محرم افندینک) دکاننده  
فروخت اولنور

PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---

BP            al-Kalanbawi, Isma'il ibn  
166           Mustafá  
K33           Hashi yah  
1885

