الات

٨

حاشية جلال للمولى طلخالى

پاره

1

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısım | Aşir Efendi
Yeni Kayıt No.
Eski Kayıt No. | 185

هذا مما وقفت وضممت الى
كتب حضرت الوالد
عليه الرحمة
بشروطه

١٨٥
ط
٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم

هو انسان بعثه الله اه الضمير راجع الى مدلول لفظ النبي المذكور ضمنا فلا ينافي ذلك ما سيأتي
وان المراد من النبي هنا الفرد الكامل بمرتبة المقام علما لا يخفى قوله وعلى هذا يشمل من اوحي اليه
اه وكذا لا يشمل بظاهره من امر بمتابعة شرع غيره ممن بعده وبتبليغ ما اوحي الى ذلك الغير كيوشع
عم فانه كان نبيا مأمورا بمتابعة شريعة موسى عم وبتبليغ ما في التورية الى الخلق قوله كما
قيل اه فيه اشارة الى جواز كونه مبعوثا الى الخلق يؤيده ما نقل انه كان يستفتي الى الكعبة ثم يقول
ايها الناس عقلوا الا فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عم غيري والى جواز منع كونه (على التقدير
لا ينتقض التعريف به قوله الا ان يتكلف وذلك بان يجعل الخلق المبعوث اليه عاما
متناولا لكل ما يغاير المبعوث في الجملة سواء كانت المغايرة حقيقية او اعتبارية ليشمل زيدين
عمرو بن نفيل فانه من حيث انه مبعوث اوحي اليه مغاير له من حيث انه يمان به ويكمل نفسه قوله
واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر فالنبي بمعنى المخبر على ان يكون فعيل بمعنى فاعل ويكون يا وه
منقلبة عن الهمزة قوله او بمعنى الارتفاع على ان يكون الهمزة في النبأ منقلبة عن الواو لوقوعها
في الطرف فان الجوهري ان جعلت النبي ماخوذا من النبأ بمعنى الارتفاع فاصله غير الهمزة قوله
او منقول من النبي بمعنى الطريق فانه عم طريق يوصل به الى الحق واصله على هذا الهمزة ايضا
على ما في القاموس على ان يكون الياء منقلبة عن الهمزة قوله اذ المراد الفرد الكامل على ما يسابق
اليه الذهن وهو نبينا محمد اكمل الانبياء عليهم السلام وهذا القدر كاف في صحة الاشارة
اليه بلام العهد الخارجي وانما حمل الكلام هنا على العهد الخارجي دون العهد المطلق الذي هو
احسنه عند المحققين تنبيها على ان هذا الحديث مما لم يصدر عن ساير الانبياء عليهم السلام
قوله على هذا الاسلوب وهو اضافة الامة الى نفسه قوله وانت تعلم بعده وجه الى بعد
ان يكون له وجه فان الكثرة كلهم امة الدعوة ايضا مع ان فرقهم اكثر من ثلث وسبعين
بكثير فضلا عنهم عن فرق المسلمين قوله السين اما للتاكيد اي لتاكيد الافتراق وتحقق وقوعه

قوله

2

قوله

وقوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب بيان للعلاقة التي استعمل بها السين الموضوعة للاستقبال
القريب في معنى التاكيد وتحقق الوقوع كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى قال
ابو علي الفارسي رحمه الله ليس هذه اللام هي التي في قولك ان زيدا لقائم بل هي التي في قولك لاقومن
فالفرق بينهما مع انه لتقوية الفعل التاكيد فيهما هو ان اللام في الآية دخلت على قوله بمعنى الفعل
بخلاف اللام في القائم او ثابت سوف عم احدى نوني التاكيد فكانه قيل وليعطينك
قوله اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حيوته عم يعني ان المضارع لاشتراكه بين الحال
والاستقبال لا اشارة فيه الى هذا التراخي بخلاف السين فانه موضوع للتراخي فيشير اليه
لا محالة قال الآمدي ان المسلمين عند وفات النبي عليه السلام كانوا على عقيدة واحدة وطريقة
واحدة الا ان كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم تشاجر الخلاف بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب
ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان
الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى القدر الله تعالى ولم يزل
الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين
فرقا قوله بجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها اه اشارة بتقييد المخالفة بالمعتد بها
الى انه لا يلزم في كون الامة فرقا ثلثة ان يكون اكثر اصولهم وعقائدهم متخالفة ولا ان يكون الاصول
والعقائد المختلفة بينهم متغايرة تغايرا تاما حتى يلزم كونها اقل من هذا العدد بل اللازم في ذلك
كون بعض عقائد كل فرقة متخالفا لبعض عقائد ما سواه مخالفة معتدا بها وقع بجوز وصولهم باعتبار
هذه الاصول الى هذا العدد فقط وان كانوا باعتبار الاصول التي بينها مخالفة في الجملة ازيد منه
قوله وقد يقال لعلهم في وقت من الاوقات يعلمون هذا العدد اه يريد انه يجوز ان يحمل على الاصول
المذاهب ويريد بها الاصول التي بينها مخالفة في الجملة سواء كانت معتدا بها ام لا ويقال
انهم يعلمون باعتبار هذه الاصول في وقت ما هذا العدد وان زادوا عليه بعد البلوغ اليه او
نقصوا عنه قبل الوصول اليه في اكثر الاوقات فان قلت فعلى هذا لا كان الاولى ونقصوا
بالواو قلنا كلمة او بمعنى الواو باعتبار اكثرية الاوقات لا باعتبار الزيادة والنقصان هكذا
ينبغي ان يفهم هذا الكلام لكن بقي الكلام في فائدة ذكر هذا العدد والواقع في وقت ما دون
الواقع في اكثر الاوقات قوله فلا يرد انه لو اريد اه وذلك لان دخول عصاة كل فرقة
فيها لا يقتضي ان يكون ذلك الدخول من حيث الاعتقاد بل يجوز ان يكون ذلك في عصاة
الفرقة الناجية من حيث معاصيهم فقط بخلاف ساير الفرق فانهم من حيث الاعتقاد داخلة
فيها وان كان عصاتهم داخلة من حيث المعاصي ايضا قوله بعيد جدا وذلك لعدم المواعيد

الواردة في دخول العصاة فيها واما ما قيل ان بعده انما هو على تقدير ان لا يكون المراد
من الفرقة الناجية الفرقة التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان من نوقش في حسابه
فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وعلى تقدير
كون من نوقش في حسابه ومن افتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا لا يضرنا فمما لا مجال له ههنا على
ما يدل عليه سياق هذا الحديث فان المسلمين كانوا في زمان حيوته عم وعند وفاته
على العقيدة الواحدة التي كان النبي عليه السلام على تلك العقيدة مع انه عليه السلام
كان يخبر بان بعضهم يدخل النار وانه جهنمي بسبب ما صدر عنهم من المعاصي على ما هو المسطور
في اكثر كتب الاحاديث ومما ينبغي ان ينبه عليه ههنا هو ان ضمير كلها راجع الى ثلث
وسبعين وان الحكم في قوله كلها في النار على كل واحد من احاد هذا العدد التي هي الفرق
والطوايف فان تالف هذا العدد منها دون غيرها فيكون قوله الا واحدة استثناء لطايفة
واحدة واخراجا لها عن هذا الحكم ولا شك ان خروجها عنه يقتضي عدم دخول ابعاضها
مطلقا فيها وهو مناف لكون عصيان العاصين منها سببا للدخول فلذا التزم في دفع
المنافاة القول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة وبما نبهنا عليه ظهر انه لا وجه
لما قيل انه يجوز ان يكون الحكم في قوله عم كلها في النار على كل واحد من كل فرقة فيكون قوله
عليه السلام الا واحدة رفعا لايجاب الكلي فلا يلزم القول بان المعصية الفرقة الناجية مغفورة
مطلقا قوله ولا يبعد ان يكون المراد استقلال مكثهم اه اي لا يبعد ان يقال في دفع ما اورد
ان المراد بعدم دخول الفرقة الناجية في النار كون مكثهم قليلا فيها بالنسبة الى مكث
ساير الفرق فان دخولهم فيها لا يكون الا من حيث المعاصي بخلاف دخول ساير الفرق
فانه يكون من حيث عقايدهم الباطلة قطعا وان كان بعضهم يدخلها بسبب معاصيهم ايضا
ولا شك ان الدخول بسبب العقيدة الباطلة يوجب طول المكث دون الدخول
بسبب المعصية على ما اشار اليه المحقق الرباني ما بردن را بنگريم وقال را ما دردن را بنگريم
وحال را انتهى وبما ذكرنا ظهر ان من جوز دخول الفرقة الناجية في النار من حيث الاعتقاد
وقال ان قلة مكثهم فيها يجب ان يكون لامر مشترك بين جميع احادها لا يوجد في ساير الفرق
وما ذاك الا الاعتقاديات فلو كان الاعتقاد مثلا اقرب الى الحق ولم يصل الى مرتبة الحق
فمن حيث انه لم يصل الى الحق يدخل النار ومن حيث انه اقرب الى الحق من ساير الاعتقاديات
يقل مكثه فقد بعد عن الحق كيف وعقايد الفرقة الناجية هي ما عليه النبي عليه السلام واصحابه
رضي الله عنهم قوله ترغيبا في تصحيح العقايد اي عبر عن استقلال المكث فيها بعدم الدخول

لترغيب

لترغيب المسلمين بتصحيح عقايدهم بان يتمسكوا فيها بالاحاديث الصحيحة المروية عنه
عليه السلام وعن اصحابه رضي الله عنهم ولا يسترسلوا مع عقولهم او مع النقل عن غير الصحابة
ووجه كون القول بعدم دخول صاحب العقيدة الصحيحة مرغبا في تصحيح العقايد ظاهر غير
محتاج الى البيان قوله وهو من راى النبي عليه السلام مؤمنا به هذا لا يشمل الاعمى الذي هو صحابي
اتفاقا كابن ام مكتوم الا ان يراد بالرؤية ما هو اعم من الحقيقي وما في حكمه ويشمل من لا يعد
صحابيا ممن راى النبي عم وآمن به ثم ارتد ومات على الردة كعبد الله بن جحش وابن
حنظل اللهم الا ان يلتزم كونه صحابيا ويقال لا يضر في كونه صحابيا بالاطلاق اي في وقت
ما الكفر اللاحق كما لا يضر في ذلك الكفر السابق وان طال زمانه فيه قوله سواء كان
في حال البلوغ اه وسواء تخللت الردة بين ايمانه به عليه السلام وبين موته على الاسلام او لم
يتخلل قوله قلت سياق الحديث اه حيث قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي قوله
المتبعين لما روي عن المتهم اي من غير اسنادهم المروي الى النبي عليه السلام او اصحابه
وذلك الاتباع منهم لاجل اعتقادهم العصمة في المتهم وعدم صدور الكذب والافتراء منهم قوله
وهي بالفروع اشبه فانها من الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام واجب
على الامة سمعا على ما ذهب اليه الاكثرون خلافا للشيعة فانها عندهم من العقايد واصول الدين
يجب نصبه على الله تعالى لكونه لطفا وكون اللطف واجب عليه تعالى قوله بل جواز رؤية كل موجود
من الاعراض وغيرها وذلك لان المتعلق الاول للرؤية عندهم هو الوجود وهو مشترك
بين جميع الموجودات الا ان عدم وقوع رؤية بعضها كالاصوات والطعوم والروايح والجواهر
المجردة بجريان العادة بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيته فينا قوله وجواز
رؤية اعمى الصين بقة اندلس وذلك لان متعلق الرؤية متحقق في البقة والله تعالى قادر على
خلق رؤيتها فيه قوله والفرق بين الارادة والرضاء فان الرضاء عندهم ترك الاعتراض
خلافا للمعتزلة فانه عندهم عين الارادة قوله من الصحيح الصحيح هو الذي اتصل اسناده بنقل
العدل الضابط الى منتهاه ولا يكون شاذا وهو عند الشافعي ان يروي الثقة حديثا بخلاف
ما روى الناس ولا معللا وهو الذي اطلع فيه على علة قادحة في صحته مع ان ظاهره السلامة
منها وهو الحسن الذي فيه ضعف قريب محتمل وقال بعضهم هو الذي لا يكون في اسناده متهم
بالكذب ولا يكون شاذا ويروى من غير وجه نحو ذلك والضعيف هو الذي لم يجتمع فيه
صفات الصحيح والحسن قوله هو في الاصل ما يعلم به الشيء سواء كان اولى العلم او غيره وقيل

العالم في الاصل لاولي العلم من الملائكة والثقلين وتناوله للغير على سبيل الاستتباع ولذلك
يجمع بالواو والنون وفي القاموس لا يجمع فاعل بالواو والنون غير العالم وغير باسم قوله وحاولوا
بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي شرح الجديد للتجريد قال فيها نقلا عن الشيخ انه قال في
الهيات الشفاء للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اي موجودا
والذي للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون
كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد عليه الشارح المحقق بان المعلول ليس له
في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي
الوجود والعدم الى العلة ثم قال ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود
والعدم فله في هذه المرتبة السابقة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث
الذي اتى بهذا المعنى تم والا فلا قوله وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم فانهم صرحوا بان الواجب
تعالى علة تامة للعقل الاول وانه بسيط حقيقي لا يكثر فيه بوجه من الوجوه قوله اي وجد بعد العدم
بعدية زمانية كما هو المتبادر اي من لفظ البعد عرفا وهي التي لا تجامع البعد معها القبل لا بعدية
بالذات كما زعمه الفلاسفة فان هذا المعنى مجرد اصطلاح منهم لم يوافقهم واحد من المتكلمين
والحادث بالمعنى المذكور يشمل عندهم الزمان والحركة التي هي مقدارها والجسم المتحرك
بتلك الحركة فان تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم يستحيل معه اجتماع المتقدم مع
المتأخر كتقدم اجزاء الزمان بعضها عن بعض والحكماء لما ادعوا ان التقدم بهذا المعنى انما
يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عدلها ثانيا وبالعرض لم يمكنهم القول بحدوث
الزمان وتقدم عدمه على وجوده فان عدمه لما لم يكن زمانا كان تقدمه بواسطة الزمان
فلو كان عدمه سابقا على وجوده كان عدمه في زمان فكان الزمان موجودا حال عدمه وانه
مح فلذلك ذهبوا الى قدمه وقدم الحركة التي هي مقدارها وقدم المتحرك بتلك الحركة قوله فح
لا يلزم الا ازلية جنس هذا المعد ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك المعدات كالنوع
وخاصته والعرض العام مع ان مذهبهم كون بعض اشخاص العالم قديما على ما مر تفصيله قوله فهو
دعوى من غير برهان اذ لم يقم عليها برهان فان ادعى الضرورة فيها توجه المنع بانه لم لا يجوز
ان يكون تعاقب تلك المعدات بذواتها كتعاقب اجزاء الزمان وتكون هي بجنسها قديمة
مستندة الى القديم وباعتبار حدوثها بذواتها واسطة في حدوث الحادث نظيرها قالوا
في الحركة على ما سيظهر عن قريب وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لا بد لتقدم المعدات

يكون

في ذلك

باعتبار

بعضها

4

بعضها على بعض من زمان لان المعدات لها تقدم سوى التقدم بالطبع على معلولاتها وليس
ذلك الا تقدما زمانيا انتهى وذلك لما ذكرنا انه يجوز ان يكون تعاقبها وعدم اجتماع
سابقها مع لاحقها بذواتها لا بسبب الزمان في تقدم عدم الزمان على وجوده قوله لان الامكان
مما لا بد منه في وجوده لا يقال بناء على التجويز المذكور يكون الامكان الذي لا بد منه في وجوده
هو امكان وجوده فيما لا يزال لا امكان وجوده فيه وفي غيره فلا يلزم من كونه غير ممكن في الاول
خلاف المفروض لانا نقول المفروض تحقق جميع ما لا بد منه في اصل وجوده من غير تقييد
لذلك الوجود بكونه لا يزاليا فيكون الامكان الذي من جملة ما لا بد منه هو امكان وجوده
مطلقا ايضا كما لا يخفى فان قلت كون الامكان من جملة ما لا بد منه في وجود الممكن
مناف لما سبق من تحقق العلة التامة البسيطة قلنا لا منافاة بينهما لان كون الامكان
من جملة ما لا بد منه في وجود الممكن لا يستلزم كونه علة ومعتبرا في العلة التامة اذ العلة
عند القائلين بجواز كون العلة التامة بسيطة هي ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فيكون
الامكان لكونه سببا للاحتياج خارجا عن تعريف العلة وكذا الاحتياج والتأثير
والوجوب السابق على ما تقرر عندهم من ان المعلول ما امكن فاحتاج الى العلة فاوجده
العلة التامة فوجب فوجد والعلة التامة الغير البسيطة هي المتركبة من العلل لا مما لا بد منه
مطلقا فتدبر قوله ولم يتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال حاصله ان الفاعل
وهو الله تعالى مختار في جميع افعاله الصادرة عنه اتفاقا فلا بد له في ذلك من ارادة مخصصة
فح نختار الشق الثاني ونقول حاصله ان الفاعل ان جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل بل المتحقق
فيه انما هو جميع ما لا بد منه في وجوده المخصوص وهو الوجود فيما لا يزال لان نسبة الفاعل
وان كان على السواء بالنسبة الى الاوقات كلها الا ان ارادته المخصصة التي لا بد منها
يجوز ان يكون مخصصة ومرجحة للاوقات الآتية بان يكون وجوده فيها دون غيرها من
الازل وهو بالحقيقة اختيار للاحتمال الاول من احتمال الشق الثاني وهو ان حدوثه من غير حدوث
امر آخر ومنع للزوم كون وجود الممكن بدون تمام علته على ما يظهر بالتأمل وبما قررنا ظهر انه
لا معنى لما قيل انه على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل ولم يحدث حين حدوث
الحادث شيء من علته فلزوم حدوث الحادث بدون تمام علته ظ قوله وقد تعلقت الارادة
بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه لا يقال بناء على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة
انه لو كان مقتضى العلة التامة الازلية وجود المعلول في وقت معين لوجب ان يكون
ذلك المعلول موجودا في ذلك الوقت المعين ازلا ودائما فيلزم كون ذلك المعلول

كما مر

مطلقا او في وجوده في الازل
لم يكن متحققا

ازليا اذ لا نعني بالازلي الا ما يوجد فيه بوجه من الوجوه وهو خلاف المفروض ويلزم ايضا اجتماع
اللايزال مع الازل وانه بين البطلان لانا نقول معنى اقتضاء العلة التامة الازلية وجود المعلول
في وقت معين اقتضاءها مسبوقية وجود ذلك المعلول بعدمه فكونه متحققا في الازل مناف
لهذا الاقتضاء على ما اشار اليه اولا بقوله فلا يوجد الا فيه وثانيا بقوله لم يتصور الا كونه حادثا قوله
وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك قيل لا يذهب عليك انه الجزء اخر
الجواب ح اما اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود الذي للحادث كان
وهو الوجود فيما لا يزال ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة التامة مطلقا انتهى وانت
خبير بان الترديد في استدلال الفلاسفة كان في وجود ممكن ما مع قطع النظر عن كونه
قديما او حادثا ولذا امكنهم الترديد في كون جميع ما لا بد منه في وجوده حاصلا في الازل اولا
مع امتناعهم عن جواز تخلف المعلول عن علته التامة مطلقا قوله ولا يلزم ازلية ولا احتياجه الى امر
اخر اما الاول فلعدم كون تعلق الارادة متمما لعلة وجوده في الازل واما الثاني فلكون التعلق
الازلي للارادة متمما وجوده فيما لا يزال فان قلت هذا مناف لما فيه الكلام وهو انه لم يكن
جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل قلت لا منافاة بينهما لان مراد الفلاسفة من وجود
الممكن المأخوذ في الدليل هو الوجود المطلق الشامل للازلي واللايزالي لا الوجود المخصوص
الذي هو اللايزالي الحادث على ما ظهر من سوابق الكلام ولواحقه وقد اشرنا اليه سابقا
وظ انه لا يلزم من كون جميع ما لا بد منه في الوجود اللايزالي الحادث متحققا في الازل كون
جميع ما لا بد منه في وجوده او وجوده الازلي القديم متحققا فيه فاتقن هذا قوله يوجد المعلول
بهذه الصفة اذ لو وجد بصفة اخرى غير ما اختاره الفاعل المختار لم يكن الموجود مقتضى العلة
فيكون المقتضى متخلفا عما يقتضيه والموجود موجودا بلا سبب يقتضيه وكلاهما فح قوله سواء
كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه فانه لا استحالة في شيء منهما وما استدلوا به على
امتناع تخلف المعلول عن علته من لزوم ترجح وجوده في الوقت المتقدم بلا مرجح لا يجري
هنا لكون الارادة مرجحة قوله وقد يقال ان الازل فوق الزمان الى اخره لما كان
الجواب الثاني المبني على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة في صورة الاختيار على الوجه
الذي قرر غير جار في الزمان ضرورة امتناع كون الزمان واقعا في وقت من
الاوقات اراد ان يقرره على وجه يعم الزمان فمهد لذلك بعض المقدمات ثم صرح
بالمقصود بقوله والزمان من جملة الممكنات اه وبما قررنا ظهر ان من جوز كون هذا
الكلام معارضة في مقابلة المستدل او نقضا باختيار الشق الاول من الترديد فقد جوز ما يعارضه

مطلق

في الوقت المتأخر على وجوده صح

وساحه

5

وينافيه هذا الكلام كما يظهر بادنى تأمل قوله ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على
الزمان وذلك لما قالوا ان الازلية هي الاولية والسابقية المطلقة قوله والواجب تعالى
لما كان متعاليا عن الزمان وذلك لعدم دخوله تحت تصاريف الزمان وعدم تغيره بتغيره وتبدله
قال الحكماء ان المجردات ليست واقعة في الزمان بل هي واقعة في الدهر الذي هو وعاء الزمان
قوله وليس الله متقدما عليه اي على الزمان بل على غيره بالزمان حتى يلزم كونه تعالى واقعا في الزمان على ما هو
مقتضى التقدم الزماني من كون المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فينافي هذا
كون الزمان متناهيا بل تقدمه تعالى عليه تقدم بالذات على ما سيجيء قوله فان قيل لا شبهة في ان
الارادة القديمة بذاتها اه وهذا هو مبنى هذا الجواب من جواز كون الارادة القديمة متعلقة بوجود
الممكنات الزمانية في اوقاتها وبوجود الزمان متناهيا باجراء خلاصة الدليل قوله فقد اجيب
عنه تارة بان التعلق اه والجواب الحق عنه هو ما مر من كون الارادة القديمة متعلقة في الازل
بوجود الحادث وكون القدرة مؤثرة على وفق الارادة فلعل الباعث على ايراده بيان ضعف ما اجاب به
غيره ورده قوله فليست الارادة ولا المريد الى ان نسبة تعلقات الارادة اليها كنسبة
تلك التعلقات الى المريد اذ لا يتأتى واحد منها بدون واحد منهما فكما ان المريد ليس حاصرا
لها لعدم كونه طرفا لسلسلتها كذلك الارادة ليست حاصرة لها لعدم كونها طرفا لسلسلتها
ايضا قوله وان صدر عن بعض من يعتد عليه الانامل بالاعتقاد وقال المحقق الشريف في حاشية
شرح حكمة العين في مبحث اثبات الوجود الذهني ان كون المهية موجودة بوجودات غير متناهية
مستلزمة لانحصار الوجودات الغير المتناهية بين المهية والوجود المفروض اولا قوله واجيب
عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المجتمعة في الوجود وذلك
لان تعاقب الامور الى غير النهاية انما يتأتى عندهم بالحركة السرمدية التي لا يتأتى الا بقدم الجسم المتحرك
بتلك الحركة وحدوث العالم باسره ينافيه فيكون التسلسل اللازم منه تسلسلا في الامور المجتمعة
قوله فهي ذات جهتين الاستمرار اه تفصيله ان الحركة الفلكية قديمة ولها جهتان احديهما حيثية
ذاتها وهي كون الجسم بحالة يصح ان يفرض له في كل ان فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض في الان
السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى عندهم بالتوسط بين الاوضاع وهي بهذا الاعتبار قديمة
مستمرة من الازل الى الابد والثانية حيثية النسبة التي تلزمها باعتبار اضافتها الى حدود المسافة
وهي بهذا الاعتبار حادثة ضرورة كون النسبة المفروضة بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة
في كل ان غير المفروضة في الان الاخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة من حيث
العوارض اللازمة لها مستندة اليها الحوادث قوله وانت مما سبق خبير الى انت

اشار بقوله ولا المريد صح

ومن حيث الذات مستندة الى القديم
ومن حيث العوارض اللازمة لها صح

مما سبق من انه يجوز ان يجعل الامر الحادث الذي هو علة الحدوث معدا للوجود اللاحق خبير
بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع كونه حادثا باسره وجميع اشخاصه بتجدد اجزائه واشخاصه
واستمرار جنسه بان يكون اشخاصه المتجددة الحادثة باسرها متعاقبة بذواتها في الوجود
والحدوث وواسطة بعضها في صدور بعض اخر عن القديم من غير ان يكون لها بداية واللازم
من ذلك ليس الا كون فرد ما وهو الذي يسمونه الفرد المنتشر قديما وذلك لا يستلزم
الا كون الجنس ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك الافراد قديما ولا استحالة فيه انما المح
كون شخص من اشخاصه بخصوصه قديما وهو غير لازم قوله وقد رايت في بعض تصانيف ابن تيمية
هو من المجسمة القائلين بكونه تعالى في جهة ومكان قال انه لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقال
هو معدوم او يقال طلبته في جميع الامكنة فلم اجده فاستدل بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
بكون العرش مكانا له تعالى ولعله لما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم كون شخص
مخصوص منه قديما قال بقدم الجنس وتعاقب اشخاصه الغير المتناهية قوله فكيف صدر من مستمر
متشابه الاجزاء وهو الحركة بمعنى التوسط الحالة في الفلك المنقسمة بانقسامه في جميع الجهات
فانهم صرحوا بانها من الكيفيات الموجودة في الخارج السارية في جميع اجزاء المتحرك على
ما يشهد به الحس وعدم انقسامها في امتداد المسافة بانقسامها لا يقدح في ذلك قطعا ومعنى
تشابه اجزائها عدم اختلافها سرعة وبطوءا في امتداد المسافة بوجه من الوجوه وبما ذكرنا
ظهر بطلان ما قيل ان الحركة بمعنى التوسط لا تقبل القسمة اصلا فمعنى تشابه الاجزاء هو ان
لا يكون الاجزاء متخالفة سواء كان له اجزاء ولم تتخالف او لا يكون له اجزاء اصلا انتهى
قوله فما سبب تجددها في نفسها يعني كما ان الحوادث اليومية المتجددة تحتاج الى سبب
في حدوثها وتعاقبها كذلك الحركة المتجددة تحتاج في تجددها الى سبب فان قلت
ان تجددات الحركة امور مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة في المقدار فلا يحتاج الى علة
اصلا قلنا انا نعلم قطعا انها ليس من الامور المفروضة التي يخترعها العقل كزوجية الخمسة
بل هي من الامور التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر فيكون اتصاف الحركة
بها في نفس الامر محتاجا الى علة قطعا قوله لعدم وجوب اجتماع الاحاد اذ يجوز ان يكون
سبب تجددها وتعاقبها امورا اخر متجددة متعاقبة وسبب تجدد تلك الامور وتعاقبها
امورا متجددة متعاقبة اخر وهكذا الى غير نهاية والتسلسل بهذا الوجه جائز بل واقع
عندهم قوله فلا بد لعدمه من علة حادثة ضرورة احتياج الحادث في كلا طرفي وجوده
وعدمه الحادث الى علة حادثة وكون الحركة لذاتها متجددة ومنقضية بل كونها عبارة

وذلك

عن

عن التجدد والتقضي على ما حققه الش في حواشيه على شرح الجديد للتجريد لا يستلزم عدم
احتياجها في عدمها الحادث وتقضيها الى علة حادثة كما لا يخفى واما من قال انه يجوز
ان يكون نفس الحركة علة لعدمها الحادث من غير حاجة لها في ذلك الى امر حادث
وصححه بانه لا يلزم من عليتها لهذا العدم كونها ممتنعة لذاتها لان الممتنع لذاته هو ما لا
يجوز له وجود اصلا لذاته لا ان يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد العدم والوجود
في الزمان الثاني فقد غفل عن لزوم اجتماع النقيضين في ان واحد لان الذات لو كانت علة
موجبة لعدمها بعد وجودها على ما هو مقتضى العلة التامة كانت آن وجودها معدومة
ايضا ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة الموجبة وانه جمع بين النقيضين
في ان واحد واما القول بجواز كون هذا العدم ضروريا في نفسه غير محتاج الى العلة وذلك
لكون وجود الحركة في الزمان الثاني ممتنعا لذاته فكلام سخيف بين البطلان فان
امتناع وجود الحركة في الزمان الثاني لو كان مستندا الى الذات لكان الذات
دائما متصفة بهذا الامتناع فكانت قبل وجودها متصفة بالعدم في الزمان الذي بعد الوجود
وذلك خلف خال عن التحصيل هكذا قال الش العلامة في بعض تصانيفه قوله حتى يلزم التس
في الامور الموجودة المجتمعة وذلك لان حدوث عدم جزء الحركة في ان يستلزم
كون حدوث علته الموجودة ايضا في ذلك الان وهكذا حدوث علة هذه العلة الموجودة
يكون في ذلك الان وهكذا الى غير النهاية فيكون حدوثات تلك العلل موجودة مجتمعة
لا متعاقبة قوله لا يكون عدمه علة لعدمه ولان المعلول يجب وجوده عند وجود جميع علله
ويمتنع تخلفه عنها فلا يتصور عدمه الا بعدم واحد من تلك العلل قوله فيلزم التس في الموجودات
التي هذه الاعدام اعدام لها وذلك لان الامر الموجود الذي هو علة لجزء من علة وجوده
يكون له علة موجودة حادثة عند حدوثه ويكون لتلك العلة الموجودة الحادثة ايضا علة
موجودة حادثة عند حدوثها وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع تلك العلل الموجودة
الحادثة موجودة حين وجود هذا الامر الموجود فيكون مجتمعة في الوجود وقوله هذه الاعدام
اشارة الى الاعدام التي تكون لتلك الموجودات عند عدم هذا الامر الموجود قوله
وعلى الثالث وهو ان يكون بعض علة عدم جزء من الحركة موجودا وبعضها معدوما
لا بد ان يكون احد القسمين اللذين هما من الامور الموجودة التي هي علل للبعض الموجود
وتلك الاعدام التي هي علل للبعض الذي هو عدم امر موجود او كلاهما غير متناهية قوله
وعلى الوجهين يلزم التس في الامور الموجودة المرتبة المجتمعة اما اذا كان الغير المتناهي

كما لا يستلزم عدم احتياجها في عدمها الحادث في وجودها الى علة حادثة صح

علة

اجزاء

هو البعض الموجود فظ واما اذا كان تلك الاعدام فلان كل عدم منها عدم جزء من اجزاء علة
وجود الحادث لما مر منه رحمة الله ومنا قوله او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود فيه اشارة
الى ان المراد من الامر الموجود في قوله وتلك العلة اما امر موجود ما يعم المانع وغيره لا يقال
انه يجوز ان يكون عدمه لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود ولا وجود امر قبله
مثل عدم امر اعتباري كالامكان فان سلبه لا يستلزم الا الوجوب او الامتناع الذين كل
واحد منهما من المعقولات الثانية لانا نقول ان العدم الذي يكون سببا لعدم جزء من اجزاء
علة وجوده بالضرورة على ما مر في ابطال الشق الثاني وظ ان الموجود الحادث الذي هو علة
لوجود حادث لا يكون امرا اعتباريا قوله لا يلزم الترتب بين تلك الموانع وذلك لان
المفروض كون كل من تلك الموانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة وهذا لا يستلزم كون
بعضها متوقفة على بعض قوله قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث يعني لا يجب في لزوم التسلسل
المستحيل هنا كون تلك الموانع مرتبة بحسب الذات وتوقف بعضها على بعض بل يكفي في ذلك
تعاقبها زمانا بحسب الحدوث وهي متعاقبة بحسب الحدوث فان حدوث كل واحد منها مقرون بحدوث
عدم جزء من اجزاء الحركة فكما ان حدوثات اعدام اجزاء الحركة متعاقبة بحسب الزمان
كذلك حدوثات الموانع المقرونة بها متعاقبة بحسب الزمان قوله وان لم يجتمع في الوجود نقلنا
الكلام اه اي ان لم يجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب الحدوث في الوجود ومنتفية بعضها عند
وجود بعض اخر كاجزاء الحركة نقلنا الكلام الى عدم علة تلك الموانع المتعاقبة في الوجود اذ لا
بد لكل عدم حادث من علة حادثة فنقول ان علة عدم كل مانع من تلك الموانع اما وجود
مانع اخر لذلك المانع فيلزم وجود الموانع الغير المتناهية المترتبة في الحدوث دفعة اذ لا بد لحدوث
هذا المانع من علة حادثة ان حدوثه وكذا لا بد لهذه العلة الحادثة من علة حادثة في هذا الان
ايضا وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع هذه الحدوثات المتوقف بعضها على بعض واقعة في ان واحد
فيكون تلك العلل مترتبة في الحدوث ومجتمعة في الوجود ولما كان العلة الموجبة لحدوث
مانع الشيء مانعا لذلك الشيء كان تلك العلل الغير المتناهية موانع لهذا المانع ولذا عبر الش
عن هذه العلل بالموانع حيث قال وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث اه هكذا
حقق هذا المقام وقد زل فيه الاقدام واما عدم جزء من اجزاء علة ذلك المانع فيلزم ان
يكون تحقق ذلك المانع ووجوده موقوفا على امور غير متناهية مترتبة بحسب الذات
مجتمعة في الوجود وهي العلل الموجودة التي هي لا بد منها في وجود جزء من اجزاء علة وجود
المانع فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجود المانع فان قلت انهم لا يجوزون استناد

العدم

الحركة يكون عدم جزء من اجزاء

بل كانت متعاقبة بحسب الوجود

العدم الى امر موجود بل تقرر عندهم ان علة العدم عدم علة الوجود وح يسقط الشق الاول اعني
استناد عدم المانع الى وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله قلنا لا باس بذكر الشقوق البعيدة
استظهارا قوله وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة اه لما كان بناء تمامية
دليلهم وعدم جريانه في الحوادث ~~اه لما كان بناء~~ اليومية على القول بالحركة السرمدية وتوا
رد الاستعدادات الغير المتناهية الحادثة على المادة القديمة عد هذا القول من وجوه
اجوبة دليلهم وكذا الوجه في الوجه الخامس قوله قلت هذا بديهة الوهم لا بديهة العقل اي الحكم
بكون المقارن واحد منها بالزمان بل على بعضها من بديهة الوهم لا من بديهة العقل كما زعمه
المجيب فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحادث بخصوصه وهذا لا ينافي كونه مقارنا
دائما لفرد من افراده لا بخصوصه وهو المسمى عندهم بالفرد المشش وبما قررنا ظهر ان الحالة التي
يجب ان يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد من افراد الحادث هو زمان ما لا الزمان
المعين كما توهم حتى يلزم المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد وبين السبق على كل
فرد من افراد الحادث قوله لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث فان القديم
الكائن على هذه الحالة لا يجوز ان يكون مقارنا دائما للفرد المشش ايضا قوله فان الحوادث كما
لا اول لها لا اخر لها فان قدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركاتها وقدم مطلق الزمان
وقدم العناصر بموادها وامتناع انعدام القديم يقتضي حدوث الحوادث دائما على ما صرحوا
به فان قلت ان اللازم من ذلك كون الحوادث مما لا اخر له بمعنى عدم وقوفها عند حد
لا يمكن تجاوزها عنه لا كونها مما لا اخر له بمعنى خروج جميعها الى الفعل وحصول افرادها الغير المتناهية
في شيء من الازمنة وهذا هو المح دون الاول على ما صرحوا به في عدم تناهي مقدورات الله
تعالى وعدم تناهي مراتب الاعداد قلنا للمتوهم ان يقول على تقدير قدم العالم وابدية الزمان
يكون تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة في الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها
يكون حاصلا في جزء من تلك الازمنة والحصول في الزمان اعم من ان يكون على سبيل
الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما سيصرح به الش المحقق قال سيد الشريف قدس سره
ان الماضي من الحركة موجود في الزمان من الماضي وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل
من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر
والماضي من الزمان انتهى والحق ان الممكنات الاستقبالية المتصفة بالوجود الخارجي
متناهية على ما سيصرح به الش رحمه الله ويبينه بيانا واضحا قوله والدهر وعاء الزمان قال
بعض المتالهين ان الدهر محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد جزء من اجزاء الزمان الا وهو مقرون

غير سابق على كل واحد منها

انما يستلزم ان كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل واحد من افراد الحادث

به ومع ذلك لا يوجد فيه ماض ولا مستقبل ولا قسمة بوجه بل هو امر وحداني محيط بالازل والابد
كل منهما مقرون به فالازل فيه وباعتباره عين الابد فمنه ينجلي معنى قوله تعالى هو الاول والآخر
وسر كون المجردين عن جلابيب ابدانهم المتخرطين في سلك المجردات مشاهدين للحوادث
الآتية في الازمان الثانية قوله ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان الدليل اه دفع لما يقال ان تجزم
النفس في الامور المتعاقبة ليس لعدم وجود السلسلة على تقدير عدم تناهيها ولا لامتناع التطبيق
فيها بل لعدم جريان المحذور اللازم من التطبيق فيها وهو تناهي السلسلة على تقدير عدم تناهيها
او مساواة الجزء للكل قوله بل الكم مطلقا اي سواء كان متصلا وهو العدد او متصلا كالمقادير
وهي الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان يأبى عن قبول مساواة جزئه لكله وذلك لان طبيعة الكم
من حيث تقتضي التسمة الى الاجزاء المتباينة التي يزداد وهو بازديادها وينقص بانتقاصها
فيكون عدم ازديادها بازديادها منافيا لمقتضى طبيعته فكون الكل المشتمل على الزائد بالنسبة الى
جزئه مساويا لجزئه يكون مما يأباه الطبيعة وبما ذكرنا ظهر ان امره رحمه بالتأمل اشارة الى الدقة
لا لعدم الصحة قوله وقد سبق انما حال الشرط الاول من انه لا يشترط او يقتضي الدليل عدم وجود
الاحاد الغير المتناهية اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب فيه ما حاصله انه لا بد
لجريان الدليل من وجود الاحاد مجتمعة متميزة ليصح اتصافها بالتقدم والتأخر اللذين هما متضايفان
لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر اصلا لا ذهنا ولا خارجا اذ لو كان وجوداتها الخارجية متعاقبة
منقضية بعضها عند بعض آخر لم يكن شيء منها متصفا بالتقدم ولا بالتأخر ضرورة اقتضاء تحقق طرفيه
حين تحققه واما وجودها في الذهن فالاجمالي منه لا يفي بحصول الامتياز الذي لا بد للتطبيق والتفصيلي لا يقدر
عليه الذهن ضرورة امتناع احاطته بما لا يتناهى اقول هذا ظاهر الفساد اما اولا فلانه على تقدير تمامه
يدل على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اذ وجودها الاجمالي الوحداني الذهني لا يكفي
للاتصاف بها ولا يمكن وجودها فيه مفصلا لعدم اقتدار الذهن على الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا
بل يدل على نقيض ما ادعاه من جواز الامور الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا معنى لتعاقبها الا كون
وجود بعضها متقدما على وجود بعض آخر غير مجامع معه واما ثانيا فلان عدم اتصافها بالتقدم
والتأخر الزمانيين انما يتصور بان يتحقق موصوف احدهما في زمان تحقق موصوف الآخر
او بان يتحقق موصوف احدهما ولم يتحقق موصوف الآخر اصلا واما تحقق موصوف
احدهما في زمان سابق وتحقق موصوف الآخر في زمان آخر فمحقق للتقدم والتأخر الزمانيين
لا منافي لهما على ما لا يخفى قوله وعلى هذا الشرط اعتمد في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة
المجردة القائلون بقدم العالم النافون للتناسخ قالوا بقدم نوع الانسان وتعاقب

افراده

افراده الى غير النهاية وتعاقب نفوسها الناطقة بعد المفارقة عن الابدان قوله بل لهم ان يدفعوا
ذلك اه اي ليس لهم ان يدفعوا جريان الدليل في الاحاد الغير المترتبة بان يدعوا عدم لغائية
الاجمال في الغير المترتبة وكفايته في المترتبة فان هذا الادعاء لكم بل لهم ان يدفعوا ذلك
بانه لا يظهر في السلسلة الغير المترتبة انتقال الزيادة الى طرف اللاتناهي لجواز كون تلك
الزيادة مستقرة في الاوساط غير متعدية منها الى الطرف الغير المتناهي وذلك لعدم
اتساق نظامها بخلاف السلسلة المترتبة فانها لاتساق نظامها لا يستقر الزيادة في
الاوساط بل تنتقل بمجرد تطبيق المبدأ على المبدأ الى الطرف المقابل فيظهر الانقطاع قوله
والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات اه دفع لما يورد هنا من ان اللازم من التطبيق
بين المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول
كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية ووجه الدفع انه يلزم تناهي احاد
المجموع الاول ايضا وذلك لان المجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة
مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة في السلسلة وفي
المجموع الاول ينتهي بعده متناهية الى اثنين فيكون المجموع الاول متناهيا قوله فتنطبق
السلسلة المبتدئة من الواحد او فينتهي الى مجموع لا يكون فوقه مجموع آخر فيكون احاد ذلك
المنتهى اليه متناهية ايضا قيل سيجيء في ابطال الغير المتناهي وجه لا يحتاج الى التطبيق
وامثاله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مرتبة او غير مترتبة لا يتجاوز
في القلة عن الواحد وفي الكثرة عن الغير المتناهي فمراتب الزائد والناقص يجب ان يكون
غير متناهية ملازمة بين الجملة الغير المتناهية التي هي الكل والواحد انتهى اقول لا وجه لهذا
الوجه اذ من المعلوم ان الجملة الغير المتناهية التي هي الكل ليست طرفا لسلسلة مراتب
الزائد والناقص فان تلك المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء
الكل فكما ان الكل لا يكون طرفا لاجزائه كذلك لا يكون طرفا لعوارض اجزائه ولعل منشأ
هذا القول توهم كون الكل هنا واقعا في امتداد السلسلة الاجزاء الزائدة بعضها على
بعض الى غير النهاية وظاهر انه ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها فيه
واتصافه بعدم التناهي اجزائه المتزايدة بعضها على بعض وعدم انتهائها الى حد وايضا القول
بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة المفروضة يبطله تطعاكيف وهي مجهولة منتهية
جهة التناقص والتنازل الى الواحد لم يتجاوز عنه كما اعترف به هذا القائل وجعله مبنى دليله
ولعل منشأ هذا القول توهم استلزام كون حد النواقص غير متناهية لكون مراتب

ان اجزاء الجمعات

ليس حد النواقص

ليس الا باعتبار عدم تناهي

تناقصها غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما او قياس السلسلة المفروضة
بالاجسام القابلة للانقسامات الغير المتناهية على غير سبيل التناقص عند الحكماء
النافين للجزء الذي لا يتجزى وتركب الاجسام منها مع ظهور الفارق قوله فان قلت
انما يلزم ما ذكرت من جواز اجراء الدليل في التقريرين وترتب الاستحالة عليه لو كان العدد
مركبا من الاعداد التي تحته اذ لو لم يكن مركبا منها ما لم يكن هناك مجموعات ولا تحقق
الاثنين والثلثة وما فوقها فلا يتصور هناك التطبيق قوله فيتعدد تمام مهية شيء واحد
وذلك لانه لا معنى لتمام مهية الشيء الا مجموع اجزائه الكافية في وجوده فلو كان العشرة
مركبة من جميع الاعداد التي تحتها كان مجموع الخمسين اللتين تحتها تمام مهيتها ضرورة
كفايتهما في حصولها وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع الثلثة والسبعة
ومجموع الاثنين والثمانية ومجموع الواحد والتسعة واحد تمام مهية لها لما ذكرنا بعينه وظاهر
ان كل واحد من تلك المجموعات مخالفة ومغايرة لما عداه فتركبها من جميعها ملزوم لكونها
متعددة المهية وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل لما قيل انه لا يلزم من تركبها من جميع الاعداد
التي تحتها كونها ذا مهيات متعددة بل اللازم من ذلك تركبها من امور متخالفة الحقيقة كالحيوان
المركب من العناصر المتخالفة الحقيقة وانما يلزم تعدد مهيتها اذا كانت مركبة تارة من
خمسين بخصوصه وتارة من اربعة وستة بخصوصه وهكذا انتهى واما ما قيل انه لا استحالة
في كون الشيء الواحد ذا مهيات متخالفة اذا كانت تلك المهيات مشتملة بعضها على
بعض على سبيل التبادل كما فيما نحن فيه فبحث اخر لا يضر الش المحقق كما لا يخفى قوله
وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا اخر متميزا من ساير المراتب بخصوصية المادة
فقط لا بصورة مغايرة لموادها فيكون دخول الوحدات في العدد وهو بعينه دخول الاعداد
التي تحته قيل سنح لي ان العدد يجب ان يكون له صورة نوعية وراء الوحدات
وذلك لان الوحدات تصدق عليها انها وحدة اذ كل كلي كما يصدق على واحد من افراده
كذلك يصدق على كثير منها على ما حققه الش العلامة في حواشيه على شرح التجريد وظ ان
ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات
بنفسها عددا وكما منفصلا بل لا بد لها في ذلك من صورة نوعية فثبت وجوب كون
كل عدد ذا صورة نوعية انتهى خلاصته اقول وانت خبير بانه لا منافاة بين صدق
الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم عليها اذ صدق الوحدة عليها انما هو بقيد الكثرة
اعني انها وحدات كثيرة على ما حققه الش في حواشيه على شرح التجريد في مبحث العلة

والمعلول

والمعلول وظ ان صدق الوحدة عليها لهذا القيد لا ينافي صدق الكم عليها وكونها عددا
بل تحققهما كما لا يخفى وانما المنافي لهما كونها واحدا بقيد الوحدة وليس كذلك قوله ويكون
هذا من خواص الكم المنفصل اي يكون كون كل مرتبة من مراتب الزيادة والنقصان نوعا اخر
بسبب ازدياد الاجزاء المادية ونقصانها من خواص الكم المنفصل فان مراتب الاجزاء
المقدارية التي اشتمل عليها اقسام الكم المتصل من الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان وغير
متخالفة بالمهية لما تقرر عندهم ان القسمة الفرضية في المقادير المتصلة انما يكون الى اجزاء
متساوية في المهية صرح بذلك الش العلامة في حواشي شرح التجريد في مبحث العلة والمعلول
قوله ثم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته اه يعني انه لا حاجة لنا في اجراء هذا الدليل على
التقريرين المذكورين الى الالتزام كون العدد مركبا من الاعداد التي تحته واثبات عدم
كون مراتب الاعداد ذا صورة نوعية بل يكفينا فيه كون معروض العدد مركبا مما تحته من
المعدودات المعروضة لتلك الاعداد اذ لا يتوجه على هذا التركب المنع المتوجه على تركب
الاعداد مما تحته فانا نعلم بديهة ان مجموع زيد وعمرو اعني معروض الهيئة الاثنينية الذي
لا صورة نوعية له قطعا مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض الهيئة الثلثية وغير خارج
عنه فيكون جزءا منه ولا يتوجه ايضا منع كون تلك المعروضات موجودة فانه مكابرة مخالفة
لحكم العقل على ما سيجيء قوله وعن مجموع اب ج د فلو لم يكن مجموع اب موجودا في سلسلة العلل
مغايرا لكل واحد من الاحاد ولما كان لما اختاره بعض المحققين وجه قوله على ما فصلنا
في بعض رسائلنا وهو رسالته القديمة في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان
ان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية
وهكذا انتهى فلو لم يكن معروض العدد مركبا من المعروضات التي تحته ولم يكن تلك المعروضات
موجودات اخر مغايرة لكل واحد واحد من احاد السلسلة لما كان لتجويزهم في البرهان
كون الجزء علة للمجموع وجه ولما كان لاختيارهم في القدح فيه كون الجزء الذي هو ما فوق
المعلول الاخير علة للمجموع وكونه معلولا لما قبله بمرتبة وهكذا الى غير النهاية ايضا وجه هكذا
ينبغي ان يقرر هذا الكلام قوله وما يتوهم من انه ليس هناك الا احاد اه اشارة الى رد ما
زعمه صدر المدققين من انه اذا لم يعتبر مع الاحاد الهيئة الاجتماعية والجزء الصوري
لم يكن هناك موجود اخر فلا يكون معروضات الاعداد التي تحت عدد موجودة فلا
يجري الدليل على شيء من التقريرين المذكورين في الامور الغير المرتبة ووجه الرد
ان العقل يحكم بالبديهة انه اذا وجد اثنان كزيد وعمرو يكون هناك موجود ثالث

هو مجموع زيد وعمرو اعني معروض الاثنينية ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه
فكذا اذا وجد ثلث كزيد وعمرو وخالد يكون هناك موجود رابع وهو مجموع زيد وعمرو
وخالد اعني معروض الثلثة وهكذا فاذا وجد امور غير متناهية يكون معروضات
الاعداد الغير المتناهية موجودة فيها فيجري فيها الدليل وههنا شبهة مشهورة لا
ذ التعرض لها وهي انه اذا كان وجود الاثنين مستلزما لوجود امر ثالث هو معروض
الاثنينية وكذا اذا كان وجود الثلث مستلزما لوجود امر رابع هو معروض الثلثة
وهكذا الى غير النهاية لزم ان يكون وجود الاثنين مستلزما لوجود امور غير متناهية
وذلك لان وجود الاثنين ح يكون مستلزما لوجود وجود معروض الثلثة يكون
مستلزما لوجود معروض الاربعة وهكذا الى غير النهاية فيكون وجود الاثنين مستلزما
لوجود المعروضات الغير المتناهية لان المستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك
الشيء وايضا في الجواب ان وجود الامر الرابع الذي هو معروض الثلثة اعتباري محض
لا تحقق له في الخارج اصلا لانه حصل من اعتبار كل واحد من احاد الاثنين فيه مرتين
مرة بالانفراد ومرة في ضمن الاثنين وعندهم ان المفهوم الحاصل من اعتبار امر مكرر يكون
اعتباريا محضا انتهى اقول وانت خبير بما فيه فان القول بوجود الامر الرابع في الخارج
ليس باعتبار انه كذلك في الواقع بل باعتبار انه لازم مما ذكر من ضرورة وجود الكل
عند وجود جميع اجزائه ومن كون وجود الاثنين مستلزما لوجود معروض الثلثة وظ
ان كون الرابع اعتباريا محضا في الخارج لا يقدح في لزوم كونه موجودا فيه مما ذكرنا
فالقول الحق في الجواب ان يخصص الاجزاء في المقدمة الضرورية القائلة بوجوب
وجود الكل عند وجود جميع اجزائه بالاجزاء المتباينة التي يمكن انفكاك كل منها
عما سواه في الذهن وظ ان اجزاء الرابع ليست من هذا القبيل ضرورة امتناع تصور
الكل منفكا عنه الخ قوله فان قلت على ما ذكرت اي من بطلان الامور الغير المتناهية
مطلقا يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية اي بحسب وجودها في علم الله
تعالى فيلزم ان يكون علومه تعالى متناهية كعلومنا والا اي ولم يكن معلوماته تعالى
متناهية بحسب هذا الوجود بل كانت غير متناهية بحسبه انتقض البرهان به
اي بكونها غير متناهية وتخلف مقتضاه عنه فان مقتضاه بطلان الامور الغير
المتناهية مطلقا سواء كانت موجودة في الخارج او في العلم هكذا ينبغي ان يقرر
هذا الكلام قوله وتحقيق علم الله تعالى يتوقف على بسط في الكلام قد حققناه في رسالتنا

وجود معروض الثلثة

في اثبات الواجب تعالى وصفاته العلى وسبطناه هناك بسطا ما فليرجع اليها قوله فان
قلت معلوماته تعالى غير متناهية وذلك لاحاطة علمه تعالى بالممكنات الغير المتناهية الموجودة
والمعدومة قوله بكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية يشير بهذا القيد الى ان
جريان التطبيق في المعلومات انما يتأتى اذا كانت غير متناهية بحسب الوجود ولا يكفي
فيه كونها غير متناهية بحسب ذواتها وانفسها فيكون الممكنات الغير المتناهية المعدومة
معلومة له تعالى لا ينتقض هذا البرهان قوله فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقعة
عند صدور يعني ان عدم وقوعها عند صدور لا يقتضي كونها غير متناهية بالفعل وذلك لان عدم
وقوعها عند صدور لا يقتضي الا كونها متجددة دائما بمعنى عدم كون الاوقات الآتية الابدية
خالية عن تجدد جعل متناهية منها وظ ان دوام كونها متجددة بهذا المعنى لا يقتضي كون كل
واحد من احادها الغير المتناهية متجددة بالفعل بل انما يقتضي ان يكون بعضها متجددا بالفعل
والمستلزم لمجموع مجموع الاحاد المتصفة بالوجود الخارجي مبلغ اللاتناهي هو الاول دون
الثاني بخلاف ما اذا كان العالم قديما ولم يكن للحوادث المتصفة بالوجود مبدا فان
تجددها في جانب المبدا يكون بتجدد كل واحد من احادها الغير المتناهية الماضية بالفعل فيكون
مجموع الاحاد المتصفة بالوجود الخارجي بالغة مبلغ اللاتناهي فيجري فيها التطبيق فتدبر هذا
البيان وحدة سوانح الزمان قوله وفيما ذكرنا وهو جواز كون علمه تعالى اجماليا لو واحدا متعلقا
بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة في الخارج المتحدة الوجود عنده وبحسب علمه
بحسب
مخلص عن ذلك وهو لزوم كون التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وجه الخلوص هو ان
تعلق علمه تعالى بالمعلومات المعدومة في الخارج على هذا لا يكون تعلقا بالمعدومات الصرفة
بل يكون تعلقه بها تعلقا بالموجودات الذهنية المتحدة في الوجود قوله فيلزم المحذور
وهو عدم كون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث قوله قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي
بالفعل قيل ما حاصله انه لا حاجة في الجواب عن لزوم كون معلومات الله تعالى متناهية الى
التزام كون علمه تعالى بها علما اجماليا حتى يحتاج الى اثبات كونه علما بالفعل بل يمكن ان
يقال كما ان ذاته تعالى لا يدخل تحت تصرف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده مع جميع
الزمانيات كل في وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليس زمانية اضافية
كانت او حقيقية فيتعلق الاضافة الازلية تعلقا ازليا بوجود المعلومات فيما لا يزال كما يقول
القائل بان علمه تعالى حضوري ان جميع المعلومات حاضرة عنده من الازل الى الابد كل في
وقته والحضور بل الاحضار اضافة وهذا الجواب من سوانح الوقت ولعل هذا اسلم

مما اختار الش من ان علمه تعالى اجمالي لما فيه ما فيه انتهى اقول هذا السانح لا يصلح للجواب اذ فيه
اعتراف بما يدعيه المسائل من عدم بطلان وجود الامور الغير المتناهية مطلقا وذلك
لان بنائه على ادعاء كون المعلومات والحوادث اليومية الغير المتناهية موجودة في الخارج
في ازمنة غير متناهية موجودة حاضرة كل منها بجميع اجزائها انفسها عنده تعالى ازلا وابدا
اذ حضور المعدوم الصرف بنفسه عنده تعالى بديهي البطلان فضلا عن حضوره ازلا وابدا بل
بنائه على ادعاء اجتماع تلك الاجزاء في الوجود الخارجي على ما لا يخفى على المتامل وايضا كون
ذاته تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات مع ازمنتها حاضرة عنده يغني عن اثبات صفة العلم
وادعاء عدم كونها زمانية ومما ذكرنا ظهر حال كونه جوابا اسلم مما اختاره الش قوله وهو
التعقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة مستفادا اه حاصله انه تقرر عندهم ان علوم النفوس
وتعلقها الاشياء فائضة ومستفادة من المبادي العالية وصرحوا بان المستفاد
منها هو العلم الاجمالي بالفعل فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالفعل لم يكن النفوس عالمة بالاشياء
وعاقلة اياها بما استفادوه منها قوله قالوا والتعقل الاجمالي للمبادي هو الخلاف للصور
التفصيلية في الخارج فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالفعل لم يكن هو في المبادي العالية خلافا
للصور التفصيلية في الخارج ضرورة كون خلقهم وايجادهم اياها اختياريا ومسبوقا بالعلم
قوله التعقل الاجمالي فينا ايضا مبدء للصور التفصيلية في اذهاننا فلو لم يكن التعقل الاجمالي
فينا علما بالفعل لم يتات منه هذه المبدئية قوله ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه اه
لما زيف دليل الحكماء على مذهبهم بوجوه متعددة بحيث لم يبق لاعتماد العقل عليه مجال
ولكن بقي بعض ما يمكن ان يتشبث به العقول المشوبة بالاوهام فتميل الى مذهبهم كالامتداد
الزماني وتقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب عليه اراد ان يبين حال ذلك
الامتداد وكيفية تقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب عليه على وجه لا يبقى للتشبث
به وباحواله والركون اليه ايضا مجال فمهد لذلك مقدمات وقال كما ان البعد المكاني
متناه اه والى ما ذكرنا اشار بقوله فيما بعد وهذه مقدمات اذا لاحظها الزكي اه هكذا
ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله الا اذا كان له راسم موجود وذلك الراسم عندهم هو الان
السيال الذي هو موجود في الخارج ومنطبق على الحركة التوسيطية في الخارج فانه كما
ترسم الحركة التوسيطية في الخيال الحركة بمعنى القطع كذلك ترسم الان السيال هذا الامتداد
الغير المتناهي على هذا الوجه في الخيال وظه ان هذه الحركة الموجودة لا تتاتى الا بجسم قديم
متحرك بها فهذا الامتداد الغير المتناهي وان لم يكن موجودا في الخارج لكن ارتسامه

الموجودة

في

في الخيال على هذا الوجه يقتضي وجود الحركة والمتحرك القديمين عندهم فمنع الش رحمه
اه في الحقيقة منع لهذا الاقتضاء قوله واذا كان الزمان متناهيا لم يكن شيء قبله اي
قبلية زمانية لا لاجل ان الزمان غير متناه فلا يتصور كون شيء قبله بل لاجل انه لا يكون
ح قبله زمان يوجد القبل فيه ويتقدم بسبب وجوده فيه عليه قوله لا لان المكان غير
متناه اي عدم كون شيء من الخلاء او الملاء عندهم فوق المحدد للجهات الذي
هو فلك الافلاك ليس لاجل ان المكان وهو البعد والفضاء غير متناه ضرورة
كون الابعاد متناهية بل لاجل انه لا فوق هناك فان الفوق انما يتحدد ويتعين
بالمحدد وسطحه المحدب كما ان التحت انما يتحدد بمركزه الذي هو مركز العالم الجسماني
قوله والله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان اي ليس تقدمه عليه تقدما زمانيا لتسلم
هذا ان يكون قبل كل زمان زمان ويكون الزمان ممتدا الى غير النهاية وذلك
لما مر من كونه تعالى متعاليا عن الزمان غير واقع فيه قوله لا يبعد ان يسمى تقدما ما ذاتيا كما
ذكره المتكلمون اثبت المتكلمون قسما اخر من التقدم مغايرا للاقسام الخمسة المشهورة
وذلك كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه تقدم لا يجامع المتقدم معه المتاخر
وليس بزماني بعدم وقوع المتقدم والمتاخر في الزمان ولا بالعلية ولا بالطبع لكون
الزمان متصلا واحدا وكون اجزائه متساوية في الماهية وعدم اولوية علية بعضها لبعض
من دون العكس ولا بالشرف لتشابه اجزائه في الفضيلة ولا بالرتبة لعدم ترتيب
اجزائه حسا ولا عقلا ومن ذلك امكنهم القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه عليه
واما الحكماء فقالوا ان هذا التقدم تقدم زماني عارض لاجزاء الزمان اولا وبالذات
ولما عداها بواسطتها ووقوعه فيها فعدم الزمان لكونه غير زمان لا يتصور تقدم على
وجوده والا لكان قبل وجود الزمان زمان وانه محال اي العدم الطاري على الوجود
يعني ان الفناء ليس عبارة عن العدم مطلقا سواء كان عدما سابقا او لاحقا والا
لكان اثبات كون العالم حادثا مغنيا عن اثبات كونه قابلا للفناء ولما امكن ايضا
اختلاف المتكلمين القائلين بحدوثه في وقوع فنائه بل هو عبارة عن العدم اللاحق
ولذا امكنهم الاستدلال عليه بان العدم اللاحق كالعدم السابق فما صح عليه
احدهما صح عليه الاخر قوله بل هو هالك ازلا وابدا فوجودات الاشياء المحسوسة
ليس الا كالوجودات التي تحصل لعكوس شخص واحد في مرايا متعددة او كالوجودات
التي للشيء المرتسم في الخيالات المتعددة او كالاظلال المرئية في مقابلة الاضواء

على ما قال بعض العارفين كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في مرايا او اظلال وحاصل
ما اتفق عليه العارفون هو ان جميع الممكنات هالكة لا وجود لها حقيقة انما الموجود بل
الوجود هو الله تعالى تجلى فيها كتجلي الشخص الواحد في المرايا المتعددة وليس لها جهة في الوجودية
سوى هذا التجلي فيها ومن هذه الجهة يطلق عليها لفظ الموجود قال البيضاوي رحمه عند قوله
تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذي الجلال والاكرام الاية ولو استقرت
جهات الموجودات او تفحصت وجوهها وجدتها باسرها فانية في حد ذاتها الا وجه الله
تعالى اي الوجه الذي يلي جهة انتهى ثم اشار الى مسئلة اخرى اي غير متعلقة بالعالم وعدمه
اي اجمع اهل الحق لما كان المجمعون في هذا الاجماع بعض المجمعين في الاجماعين الاولين قال
كذلك تنبيها على ذلك قوله ففي ههنا تعليلية لا ظرفية اذ لا معنى لكون النظر في نفس معرفته
تعالى على انه غير واجب اصلا اتفاقا وقوله كما في قوله عم عذبت امراة في هرة اي لاجل
حبس هرة اشارة الى ما يصح حمل في ههنا على التعليلية قوله لان البساطة العقلية يحتاج الى
البرهان يعني ان المانع من التحديد انما هو البساطة العقلية دون الخارجية والثابت
بالبرهان هو البساطة الخارجية دون العقلية فيجوز كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية
وتحديده بها قال الش رحمه الله في بعض تصانيفه ويمكن ان يستدل على نفي التركيب
الذهني بان وجود الجنس والفصل واحد في الخارج وهما متعددان اما الاول فلصحة
الحمل واما الثاني فظ فوجودهما لا يكون عينهما وقد ثبت ان وجود الواجب عينه فلا
يجوز كونه مركبا منهما هذا من سوانح الوقت فتدبر فيه انتهى ولما كان بناء هذا الاستدلال
على المقدمات التي كان للبحث فيها مجال وذلك لانه يمكن ان يقال ان تعدد
الجنس والفصل وتميز كل منهما عن الاخر انما هو في العقل فقط لما تقرر انهما متحدان
في الخارج ذاتا ووجودا فيجوز ان يكون وجودهما عينهما بهذا الاعتبار فلا ينافي ذلك
ما ثبت من كون وجود الواجب عينه البتة على ما اشار اليه بقوله فتدبر فيه اشار ههنا
الى احتمال كونه تعالى من الاجزاء العقلية وجواز التحديد بها قوله اذ لا دليل على امتناع
افادته الكنه في شيء من المواد بل يجوز ان يكون لبعض العرضيات علاقة مع معروضه
بحيث ينتقل بها الذهن من ذلك العرضي الى معروضه وما حققه رحمه من ان تصور الشيء
بالوجه ليس تصورا لذلك الشيء حقيقة لا ينافي ذلك لجواز ان يكون تصوره مغايرا
لتصوره ومستلزما له كما في تصور الملزومات بالنسبة الى تصور لوازمها البينة
قوله فربما تحصل بالبديهة بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات

على ما اشار اليه بقوله

البشرية

12

البشرية والعوائق الجسمانية اقول قد يستدل على امتناعها بانه لا شك في انه تعالى
اشد تجردا وتنزها عن جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت او غيرها ولا شك
ايضا في ان ما هو انقص تجردا وتنزها لا يتمكن من ان ينال ويعرف كنه ما هو اشد تجردا وتنزها
منه فانه كما لا يمكن للماديات ادراك المجردات كذلك لا يمكن لما هو انقص تجردا
ادراك كنه ما هو اشد تجردا منه فان الانقص بالنسبة الى الاشد كالمادي بالنسبة الى المجرد
يظهر ذلك مما صرحوا به في مراتب ادراك الحواس الظاهرة والباطنة والنفس اذا تقررتا
المقدمتان فنقول كل نفس من النفوس انقص تجردا وتنزها من شيء هو الواجب تعالى وكل ما هو
انقص تجردا وتنزها من شيء يمتنع عليه ان يعرف ذلك الشيء بالكنه فكل نفس يمتنع عليه
ان يعرف الوجوب تعالى بالكنه وينبئ عن صحة ما قلنا خطاب النبي عم في هذا المقام بلفظ
سبحان المنبئ عن تميزه تعالى بالتنزه عن الاعيان وعن كونه مانعا عن العرفان ويصدقه جعل
الصديق رضي الله عنه سبب عدم حصوله العجز قوله قال الصديق رضي الله عنه العجز عن درك الادراك
وفي القاموس الدرك التبعة واقصى قعر الشيء قال الامام ابو الليث الدرك اقصى قعر الشيء
كالبحر ونحوه انتهى فعلى هذا المراد بدرك الادراك اقصى مراتب الادراك وهو
ادراكه تعالى بالكنه فالمعنى ان عجز العقول عن ادراك كنه الواجب تعالى وامتناع حصوله لها
ادراك لها اياه تعالى بعنوان انه يمتاز هو بهذا العنوان عن جميع ما سواه وهو انه يمتنع
ادراك كنهه بخلاف ما سواه فخذ هذا البيان وعده ايضا من سوانح الزمان قوله ويل
لمن لاكها بين لحييه الحديث اي ويل لمن مضغ وعلك الايات والعلامات التي هي دلائل
معرفة الله بين جانبي فمه ولم يتفكر في شيء منها وتلك الايات والعلامات ظ والقدرة
والارادة وغيرها من الصفات السلبية وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذه الادلة
كلها انما تدل على ان النظر واجب اما ان النظر في وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي
هو واجب فلا دلالة عليه في هذه الاثار انتهى وذلك لان هذه الاثار ليست دلائل وجوب
النظر اصلا بل هي دلائل معرفة الله تعالى التي يتوصل بصحيح النظر في كل منها اليها على ما بينا
ودليل وجوب النظر فيها هو الامر بالنظر فيها بقوله تعالى فانظروا الى اثار رحمة الله تعالى وقوله
انظروا ماذا في السموات والارض فان كلا من هذا الامرين للوجوب على ما ظهر من ايعاده عليه
السلام بترك الفكر فيها فقد اشتبه عليه المط والمدعى في هذا المقام فظن من قول الش
والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده اه ان المدعى ههنا هو كون النظر واجبا في وجوده
ووجوبه وساير صفاته وليس كذلك اذ المدعى ههنا الا وجوب النظر في دلائل معرفته
ليس

الدالة على معرفة الله تعالى هي السموات
بما فيها من عجايب الفطرة ودقايق
الحكمة التي يتحير الواقف عليها قايلا
ربنا ما خلقت هذا باطلا والارض بما فيها
من عجايب الخلقة وظهور اثار الرحمة واحيائها
بتفجر العيون واخراج انواع الحبوب
الماكولة والازهار الملونة والنباتات
المتعلقة والجنايات الملتفة وغيرها
اذ يتوصل بصحيح النظر في كل منها الى اثبات
الصانع تعالى وصفاته العلى من الوجوب
والحيوة والعلم والقدرة صح

تعالى لتحصيل تلك المعرفة وقول الش والمراد ههنا بمعرفة التصديق بوجوب اه بيان
للمعارف المستفادة من الاثار المنظور فيها فتدبر قوله لان شكر المنعم واجب عقلا
قالوا ان شكر الله تعالى وكذا رفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة
الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق
وهو ما لا يكون وجوبه مقيدا بمقدمة فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر
في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا قوله
قلت دعوى البديهة بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع يعني ان المراد من كون النظر
واجبا في معرفة الله تعالى انه واجب في الجملة فالمنافي له هو كون وجوده بديهيا بالنسبة الى جميع
الاشخاص وكونه بديهيا كذلك في محل المنع قوله فالنظر في ساير صفاته تعالى اه يعني ان
المراد من النظر في معرفة الله تعالى اعم من ان يكون في ذاته او في صفاته فكون وجوده تعالى
بديهيا انما ينافي الاحتياج الى النظر في ذاته ولا ينافي الاحتياج اليه في ساير صفاته قوله
ولعل الحق ان النظر اه هذا التحقيق للمقام بان النظر في المعارف الالهية لا يجب على كل مطلقا
واحد من المكلفين وجوبا عينيا الا فيما هو نظر بالنسبة الى ذلك الواحد فلو كان بعض تلك
المعارف بديهيا بالنسبة اليه لا يكون النظر في ذلك البعض واجبا عليه وكذا لو كان جميعها
بديهيا بالنسبة الى بعض الاحاد كالمتجردين عن جلابيب الابدان والعوايق الجسمانية لا يكون
في النظر واجبا عليه اصلا نعم يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا كفائيا معرفة تفصيل الدلايل
بحيث يقدر مع ذلك التفصيل على ازالة الشبهة الطارية على عقايدهم والزام المعاندين
وارشاد الطالبين للطريق المستقيم قوله والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم
العلم والفضل اه ولعمري انه افضل من زماننا فنحن احق بالمشتكى قوله ولم ينقل من
احد منهم انهم كانوا كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال فلو كان النظر والاستدلال
في المعارف الالهية واجبا على المؤمنين لكان على النبي عم واصحابه رضي الله عنهم ان
يكلفوا المؤمنين بالنظر كتكليفهم اياهم ساير الواجبات قوله بل كلفوهم اولا بالاقرار
والانقياد اه حاصله انه ليس على النبي واصحابه الا تكليفهم بان يقروا على حقية جميع ما جاء
به النبي عم وينقادوا لاوامره ونواهيه وتعليمهم ما يجب اعتقاده في حق الله تعالى وصفاته وقد
فعلوا ذلك على ما يشهد به الاخبار والاثار ولا يلزم من عدم تكليفهم اياهم بالنظر عدم وجوب
النظر في المعارف الالهية مطلقا لجواز ان يكون عدم تكليفهم بالنظر في المعارف الالهية
بسبب كون تلك المعارف حاصلة لهم من طريق التعليم المغني عن ترتيب المقدمات وتهذيب

الدلايل

الدلايل على الوجه العسير الذي يوافق القوانين المنطقية واما احتياجهم في ازالة الشبه
والشكوك الممكنة التطرق لعقايدهم وفي ارشاد المسترشدين فانما هو على الادلة الاجمالية
وقد كانوا عالمين بها ويدل على كون الادلة الاجمالية كافية قول الصادق والعارف
والاعرابي الفجاج هو الطرق الواسعة والطرق التي تكون بين الجبلين والبلوج هو الاضاءة
والاشراق قوله قلت على ما ذكروه اه من كون القصد الى النظر اول الواجبات وتوقف
جميع الافعال الاختيارية على القصد يلزم ان يتوقف القصد الى النظر الذي هو اول الواجبات
لاجل كونه فعلا اختياريا على قصد اخر فان كونه واجبا ومامورا به يستلزم كونه فعلا اختياريا
اتفاقا وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد يستلزم توقفه ايضا على قصد اخر فذلك
القصد الاخر لكونه واجبا وفعلا اختياريا يتوقف ايضا على قصد ثالث وهكذا فيلزم التسلسل
او الدور وبما قررنا ظهر ان منشا هذا الايراد مجموع القولين اعني القول بكون القصد الى
النظر واجبا والقول بكون القصد من مبادي الافعال الاختيارية لا واحد منهما كما زعمه
بعض الناظرين قوله ولا مدخل للاختياري في الشوق والارادة فلا يصح كون شيء
منهما واجبا ومامورا به فلا يجوز ان يراد بالقصد الذي جعلوه اول الواجبات احد هذين
الامرين وظاهر انه ليس هناك امر اخر مغاير لهذين الامرين يكون صادرا عن الفاعل
المختار باختياره يسمى قصدا ويجعل اول الواجبات فالقول بكون القصد اول الواجبات
باطل قطعا قوله فيحتمل الخلاف وهو ان يكون اول الواجبات معرفة الله تعالى او النظر
في معرفته او الجزء الاول من النظر قوله فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف
عليه الشيء بديهة سواء كان ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بايجاب ذلك الشيء كما في
السبب المستلزم فان ايجاب القتل الذي هو ازهاق الروح ايجاب سببه الذي
هو ضرب السيف اذ هو المقدور دون الازهاق او بايجاب اخر غير ايجابه كما في الشرايط
فان ايجاب الصلوة ليس ايجابا للطهارة بل هي واجبة بايجاب اخر فان كلا منهما
مقدور في ذاته فيصح ايجاب كل منهما بايجاب اخر على حدة قوله لا لما قيل من ان التكليف
بالمشروط والكل اه حاصله ان عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره من الشرط
والجزاء في كونه واجبا انما هو لاجل ما قلنا ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف
عليه الشيء بداهة سواء كان سببا مستلزما او غيره لا لاجل ما قيل من ان التكليف
بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزاء تكليف بالمحال فان استحالة هذا التكليف
وكونه تكليفا بالمحال مم بل لا استحالة فيه قطعا بل انما المحال هو التكليف بالمشروط

والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزاء واين هذا من ذاك قوله لانه يستلزم
تحقق الملزوم اه متعلق بقوله بل المح هو التكليف اه ودليل على كون هذا التكليف
محالا قطعا غير قابل للمنع اصلا واما ما قيل انه متعلق بالمح في قوله غير مح ودليل للاستحالة
وان النفي المستفاد من قوله غير وارد على هذا الدليل وان حاصل الكلام هو ان التكليف
بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزاء غير محال بهذا الدليل بدليل اخر هو عدم الفرق
بين السبب المستلزم وغيره فمع استلزامه لكون كلام الشرح ملغزا يرده ما سبق من
الش من منع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصره الاستحالة في التكليف بالمشروط
والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزاء على ما افاده ضمير الفصل وتعريف الخبر باللام ولفظه انما
على ما في بعض النسخ قوله ولعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل دفع لما يرد
على المعتزلة من ان النظر وان كان من مقولة الفعل الذي هو التاثير لكن العلم ليس من هذه
المقولة بل هو اما من مقولة الكيف او الانفعال او الاضافة فكيف يصح عده من الافعال المتولدة
ووجه الدفع انهم لم يريدوا بالفعل ههنا معناه المتبادر الذي هو التاثير بل ارادوا به
الاثر المترتب على التاثير فانه قد يطلق عليه ايضا ويؤيد هذه الارادة تمثيلهم الفعل المتولد
بحركة المفتاح التي هي الاثر لا التاثير قوله عند الاستعداد التام من القابل واجب
عندهم وذلك لقولهم يكون المبدا الفياض خيرا وجوادا وكون الوجود خيرا محضا • حق
نبندد در بروی هیچ کس • این سخن ازاد کان دانند وبس قوله ولا يصح هذا المذهب اه
مع القول ~~بالاستناد~~ وجميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء وكونه تعالى قادرا مختارا
صحيح الفعل والترك ووجه المنافاة هو ان كونه تعالى مبدا بالاختيار لحصول جميع الاشياء
من غير مدخلية امر اخر في شيء منها اصلا يقتضي عدم كون حصول شيء ما منها واجبا
عن شيء اصلا لا عنه تعالى لكونه مختارا ولا عن غيره لعدم مدخلية فيه اصلا وكون العلم حاصلا
من النظر وجوبا عقليا كونه يقتضي كون حصول بعض الاشياء عن بعض وجوبا فيكون منافيا
له وهو ظاهر هذا ما قصده صاحب المواقف لا ما زعمه بعض الناظرين قوله ولا يلزم
من ذلك توقف حصول العلم على النظر اه اي ولا يلزم من كون العلم الحاصل بقدرة الله
تعالى لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ان يكون حصوله عن الله تعالى موقوفا على النظر ويكون
للنظر مدخل فيه فيكون هذا منافيا للقول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء
بل اللازم من ذلك ان يكون بعض افعاله تعالى وهو العلم لازما لبعض اخر هو النظر فاندفع
ما اورده صاحب المواقف على الامام بقوله ولا يصح هذا المذهب مع القول اه قوله

ذا عناية ح

يعني ان اختيار الامام هذا المذهب مناف لقوله يكون ح

ومن البين ان الاشعري لا ينكر اه اشارة الى دفع ما قال السيد الشريف من كون
هذا المذهب منافيا لمذهب الاشعري قوله فلا يرد ان ايجاد البياض اه اي اذا
تقرر ان الاشعري انما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى ولا ينكر بعض الاشياء
لازما لبعض فلا يرد على الاشعري ان ايجاد البياض في الجسم يتوقف بالضرورة على
ازالة السواد عنه وقاعدته تقتضي ان لا يتوقف هذا الايجاد على هذه الازالة وذلك
لان تعلق الارادة بايجاد البياض في الجسم لا يتوقف عنده على ازالة السواد واعدامه
عنه بل يستلزم ان يتعلق الارادة باعدامه عنه قوله وظه كلام الاشعري نفيه اشار
بقوله وظه الى جواز حمل استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء على عدم كون
غيره مؤثرا في شيء فعلى هذا لا يكون من عدم صحة مذهبه مع القول باستناد جميع
الممكنات اليه تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا ولا يرد عليه ايضا ما اورده الشريف قدس
سره من منافاة مذهبه لمذهب الاشعري على ما لا يخفى قوله واثباته للحركة السرمدية الدورية
مبني على مذهبهم اي على مذهب الفلاسفة لا على مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم
او لا على ما هو الحق عنده من حدوثه لكن قوله والحق عندي اه يابى عن هذا كما لا يخفى قوله قلت
لعلهم يدعون ظن التناسخ اه قلت لعلهم يدعون ايضا ظن انحصار طريق العلم في الحواس
لا العلم به فان الانحصار ليس محسوسا ايضا فهم كيف يجوزون كون غير المحسوس معلوما
تدبر قوله والمهندسون انكروا افادته العلم في الالهيات دون الهندسيات
والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة منتظمة فلا يقع فيها غلط قوله فما ظنك
باحوال الصانع تعالى وصفاته قال السيد الشريف قدس سره وهذا من قبيل التنبيه
بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهي كما ترى قوله بالاليق والاحرى اي بذاته وصفاته
وافعاله قوله لان كثرة الخلاف لا تدل على عدم حصول العلم لجواز ان يكون حاصلا
بالنظر الصحيح من تلك الانظار ولم يثبت مما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد
العلم بل ثبت ان تميز النظر الصحيح من غيره مشكل وفي الالهيات اشكل ولا نزاع
فيه انما النزاع في كون النظر الصحيح غير مفيد للعلم قوله وكون الهوية قريبة المدرك
لا يستلزم سهولة ادراكه كما ان قرب المبصر من البصر لا يستلزم سهولة ابصاره
بل قد يوجب عسر ابصاره بل عدمه قال المتالهون ان عدم ادراكه تعالى لاجل
كونه اقرب الينا قوله فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الا بعد مدركا لجواز ان يكون
عدم ادراك القريب بعروض مانع عن ادراكه مع كونه قريبا مقتضيا لسهولة حصوله

كون

كلام الاشعري منافيا لتحقيق مذهب الحكماء على ما صرح به الامام في المباحث المشرقية ولا يرد ح على الامام ما اورده صاحب المواقف ح

النظر

فان وجود المقتضي لا يوجب دفع المانع ولا يكون للابعد ذلك المانع فيحصل ادراكه
ولو بعسر هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله وعلى هذا الدليل لو تم على عدم حصول العلم
في الهندسيات ايضا وذلك لان مدار هذا الدليل على امر على البينة بالادنى على
الاعلى فنقول لان اقرب الاشياء اليهم وهو هويتهم اذا لم يكن معلوما لهم كانوا عاجزين
عن معرفة ما نظرك بالهندسيات واحوالها التي هي ابعد منهم من هويتهم وهذا الوجه
مع ظهوره خفي على بعض الناظرين قوله قلت هذا انما يدل على العسر ولكن الامتناع
الى ما ذكر من الاحتياج الى المعلم ووقوع الخلاف الكثير في معرفة الله تعالى وعدم تميز النظر
الصحيح عن فاسده لا يدل الا على عسر حصول هذه المعرفة وعدم افادة كل نظر هذه المعرفة الذي
لا نزاع فيه ولا يدل على امتناع حصولها وعدم افادة الانظار الصحيحة اياها الذي هو الممتنع
فيه قوله لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به يعني انهم اختلفوا في الاحتياج
الى المعلم كما اختلفوا في معرفة الله تعالى فلو كان اختلاف الناظرين الكثيرين في شيء دالا
على عدم العلم لواحد منهم بذلك الشيء كما قالوا في معرفة الله تعالى كان الاختلاف في الاحتياج
الى المعلم دالا على عدم علمهم بالاحتياج الى المعلم لكثرة مخالفيهم مع انهم قاطعون بكون المعلم محتاجا
اليه في المعارف الالهية هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام على ما لا يخفى على ذوي الافهام قوله
وثم ان سلموا حصول العلم بدون المعلم فان بعضهم قالوا بان النظر الصحيح في مقدمات
اثبات الصانع وصفاته يستلزم العلم بثبوتها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا ينفع
النجاة في الاخرة ولا يكتفى به الايمان في الدنيا الا يرى الى قوله عم امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا
ذلك منه عم ما كان يقبل قولهم فما ذكرناه من الدليل وهو قولنا لانا نعلم بالضرورة
اه لا يصير حجة على هذا البعض قوله قلنا كون صاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما يعني انا
نسلم ان العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الاخرة ما لم يؤخذ من الشرع والمعلم
لكن لا نسلم الاحتياج في هذا الاخذ الى المعلم الذي هو الامام المعصوم بل يكفي بهذا الاخذ
المعلم الذي هو النبي صاحب الشرع والامام الذي هو القرآن الماخذ للاحكام والمعارف
كلها قوله فتعين الثالث وهو ان ينتهي الحدث قديم فيكون لم يزل واما انه
لا يزال فلما تقرر عندهم ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه قوله فيكون حادثا والمناقشة
الى هذا القول لان بناء هذا الدليل على كون علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث وحده
او مع الامكان شطرا او شرطا ولذا علل حدوثه بكون القديم منافيا للتأثير بخلاف

الدليل

الدليل الثاني المشار اليه في قوله ولو جوز التأثير في القديم فلابد ان ينتهي اه
فان بناءه على كون علة الاحتياج الى العلة هي الامكان وحده وبما ذكرنا ظهر انه
لا وجه لما قيل انه لا حاجة لاثبات وجوب الوجود الى قوله فيكون حادثا قوله لان
القديم ينافي التأثير فيه عندهم وذلك لان التأثير في القديم ايجاد للموجود وتحصيل
للحاصل وهو ممتنع عندهم واما الحكماء فيجيزون استحالة تحصيل الحاصل مطلقا ويقولون
ان الحج هو تحصيل الحاصل الذي لو لم يكن هذا التحصيل لكان حاصلا واما تحصيل الحاصل
بهذا التحصيل فليس بحج وتحصيل الممكنات القديمة من هذا القبيل قوله فيحتاج الى
محدث فلا يكون منتهى المحدثات وقد اثبتنا انه منتهاها صح قوله ولو جوز التأثير
في القديم فلابد ان ينتهي ايضا يعني ان لنا في اثبات وجوب وجود الصانع القديم
شيئين احدهما امتناع كون القديم ممكنا واثر الشيء وثانيهما وجوب انتهاء المؤثرات
الى ذلك الصانع القديم فلو قطعنا النظر عن الشيء الاول وجوزنا كون القديم اثرا
على ما ذهب اليه الحكماء اثبتنا ذلك بالشيء الثاني فيصير حاجة الى الاول قوله ان يكون
الذات علة تامة لوجوده فان المعلول يجب عنه تحقق علة التامة قوله فان قلت ان اريد
بالوجود الذي هو عين الواجب المعنى المشترك بين جميع الموجودات المتصور بالبديهة
المسمى بالوجود اتفاقا فلا شك ان هذا المعنى لاشتراكه بين جميع الموجودات المتصور
بالبديهة المسمى لا يصح ان يكون عين شيء منها فضلا عن الواجب وان اريد به معنى
اخر اصطلح الفلاسفة على تسميته بالوجود فيكون النزاع بين جمهور المتكلمين وبين
الفلاسفة لفظيا فان جمهور المتكلمين لا يدعون الا كون المعنى المشترك زائدا في الواجب
وكون ذات الواجب علة تامة له ولا يدعون عدم كون غير هذا المعنى عينا للواجب قوله
وهو في الواجب ذاته بذاته اي لا الاثر المعلول لذاته ولا الذات بسبب تأثيرها فيه
كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون النزاع بينهما معنويا قوله وفي الممكنات اثر الفاعل قال
الشارح رحمه الله في حاشية شرح التجريد ومعنى كون الممكن موجودا انه معروض لحصة
من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود
فهو بسبب الفاعل متصف بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول تعالى فانه بذاته كذلك
وقال ايضا ان الامر الذي هو مدار النزاع المحمول اعني الوجود في الممكنات ذاته بحيثية
مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته قوله لما كانت الذات علة للوجود يكون الذات
بذاته مدار الانتزاع ذلك المفهوم اي يكون الذات بذاته كذلك لا بالفاعل ولا بسبب

حيثية

مكتبة من الغير كما في الممكنات قوله قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان
هذا المذهب فكيف يتصور عدم نزاع النزاع بين الفريقين وحاصل الجواب هو ان
كون الذات علة للوجود وان كان مبنيا على كونه بذاته مبدأ لانتزاع الوجود بالمعنى الذي مر
الا انه يستلزم ان يكون هناك امر آخر وراء الذات هو الوجود والقائلون بالعينية
ينكرون كون الوجود مغايرا للذات فمعنى كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود
عندهم يرجع بالحقيقة الى كون الوجود الخاص القائم بذاته مبدأ بذاته لانتزاع الوجود
المطلق وعند القائلين بالزيادة يرجع حقيقة الى كون الذات المغاير لوجوده الخاص بذاته
وبكونه علة له مبدأ لانتزاع ذلك الوجود وهذا ليس من كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع
الوجود على ما صرح به رحمه الله بقوله فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك
الطريق وبما بينا ظهر بطلان ما قيل لا يخفى ان استدلالهم بهذا الوجه لا يكون دليلا
على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود بالمعنى الذي قصده القائلون بعينية الوجود
غاية ان المستدل غفل عن هذا اللزوم وتوافق المقاصد واعتقد تغاير المقصدين
فاستدل بوجه آخر على بطلان مقصد الخصم لاعتقاده انه غير ما ذهب اليه نفسه قوله وبهذا
التقرير ينكشف كثير من الشبه منها ما اورده في اكثر كتبه ان معنى الموجود ان كان
ما قام به الوجود لم يكن كون الواجب موجودا بعينية الوجود وان كان معناه اعم
من ذلك ونفس الوجود كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات موجودة
ايضا اذ لا فرق بين الموجودات كلها في كونها وجودا ووجه انكشافه من هذا
التقرير ظاهر قوله كقوله لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه اي بقوله فاعبدوه مع كفاية
قوله خالق كل شيء في ذلك للاشعار بعدم جواز تخصيص الشيء بما سوى مقدور
العبد ووجهه ان ترتب الامر بالعبادات على الخلق انما يتأتى اذا كان خالقا
لجميع الاشياء التي يتصف بها العبد حاله وما عليه من الايمان والكفر والنفع والضر
وغيرها والتي لا يتصف بها من ساير الموجودات ولا يكون غيره خالقا لشيء ما و
ذلك ظ قوله بقدرة الله تعالى اشعار الى ايجاد الماهية العدم الى الوجود سواء كان
مسبوقا بالمادة او لم يكن قوله وليس كسبا له تعالى لعدم كونه وصفا له قوله حاصله
بقدرة العبد وحدها اي حاصلة بايجاد العبد وتأثيره استقلالا واختيارا قوله على
ان تعلقهما جميعا باصل الفعل اي على طريق التأثير فيجوز اجتماع المؤثرين المستقلين
على اثر واحد ولا يمكن ابطال هذا القول بانه يستلزم عجز الواجب فان قدرته

تعالى

تعالى متعلقة بذلك الفعل بالاحتياج الى الآخر وهو قدرة العبد وذلك لان للمفوض
تعلق قدرته تعالى استقلالا لا انضماما قوله لكن قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة
العبد بكونه طاعة ومعصية كما في لطم اليتيم تأديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة
الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة او معصية واقع بقدرة العبد وتأثيره قوله والا لزم عليه
ما لزم على المعتزلة فان وصف الطاعة والمعصية شيء وممكن فالقول بكونه واقعا بقدرة
العبد استقلالا لا قول بوقوع بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالا فيلزم عليه على هذا
القول ما يلزم على المعتزلة في القول بوقوع اصل الافعال بقدرة العبد قوله فهو بالنسبة
الى العبد طاعة او معصية يعني ان مجرد مدخلية قدرة العبد فيه يتحقق كونه طاعة او معصية
بالنسبة اليه ولا حاجة في ذلك الى كونها مستقلة قوله انه تعالى فاعل للحوادث كلها
فيكون هو الموجب لوجود مقدور العبد لا قدرته وارادته قوله لم يكن منافيا لما اثبتوه
وانما يكون منافيا له اذا لم يكن نسبتهم المعلولات الواقعة في المراتب الاخيرة الى
المتوسطة على سبيل المسامحة بل كان غرضهم اثبات وانما قال وبنوا مسائلهم
عليه تنبيها على كونهم مصرحين ومنهمكين في اعتقاد كونه تعالى فاعلا لجميع الحوادث والمعلولات
الواقعة في المراتب الاخيرة قوله الا هو بريء من كل وجه عن معنى ما بالقوة اي الا هو
بالفعل من جميع الوجوه بذاته وهو الكامل الذي لا يكون له صفة متوقفة على الغير
وذلك هو المبدأ الاول لا غيره من الممكنات اذ كل منها يتوقف في ذاته ووجوده
على غيره قوله يشعر بذلك ايضا فان تعريف الخبر في قوله والله الرازق يشعر بان موجد
الحوادث كلها هو الله تعالى ولا انتساب لشيء منها الى غيره قوله بل ما هو اعم منه ومن
الكسب اي بل يستلزم القدرة مشيئة هو اعم من التأثير ومن الكسب فان القدرة
صفة مقرونة بالارادة سواء كانت مؤثرة او كاسبة والمراد بالكسب مقارنة
قدرة العبد لقدرة الله تعالى وارادته الفعل في العبد من غير ان يكون للعبد هناك
تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وقوله والعلم لا يستلزمه فان كل عالم
بعلم ذاته الذي يمتنع كونه اثرا او مكسوبا له قوله وهو تعالى واحد من جميع الوجوه
فلا يكون مصدر الكثرة يتوجه عليه انه يجوز ان يصدر عنه اولا صفة واحدة كالجوهر ثم
يصدر عنه اخرى بواسطتها وهكذا فلا يلزم كون الواحد من جميع الوجوه من حيث
انه كذلك مصدر الامور متكثرة على ما قالوا في صدور العالم عنه تعالى قوله وايضا
يلزم كون البسيط الحقيقي وهو الذي لا تكثر فيه اصلا قابلا وفاعلا معا قالوا

في بيان استحالته ان اعتبار كون الشيء فاعلا غير اعتبار كونه قابلا اذ لو كان واحدا
لكان كل فاعل قابلا لما فعل وكل قابل فاعلا لما قبل فلا بد من ذاته من جهتين
يكون باحديهما فاعلا وبالاخرى قابلا فان دخلتا او احديهما في ذاته لزم تركبه وان
خرجتا او احديهما لزم التسلسل لان الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى
يقتضيه وهكذا الى غير النهاية ويثبت بهذا الدليل كون وجود الواجب غير زايد
على ذاته وعدم جواز كونه مصدر الامور متكثرة ولا يتوجه عليه النقض بكون النفس
معالجة لامراضها من رذايل الاخلاق لانها ليست بسيطة حقيقة قوله لاتصافه بسلوب
واضافات رده الش في بعض تصانيفه بان السلوب والاضافات فرع على
المسلوب والمضاف اليه فالواجب تعالى ليس متصفا بشيء منها في مرتبة صدور
المعلول الاول وان كان متصفا بها بعد ما يصدر عنه قوله فلا نم ان الواحد الحقيقي
لا يصدر عنه الا الواحد واستدلوا عليه بانا نعلم بديهة ان العلة ما لم يكن لها اختصاص
بالمعلول لا يكون لها هذا الاختصاص مع غيره لا يكون صدور ذلك المعلول منه
اولى من صدور غيره ومن البين ان الشيء الواحد لا يكون مختصا بشيء وبغيره
لان اختصاصه باحديهما يستلزم عدم اختصاصه بالاخر وهو ظاهر فالاقتضاء ان
ان استند الى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصا باحدهما وبالاخر
من جهة واحدة فيكون من حيث يقتضي ذلك لا غيره يقتضي غيره لا ذلك
هف فلا بد من استنادهما الى جهتين مختلفتين في الذات يكون من احدى الجهتين
مقتضيا لاحدهما دون غيره ومن الاخرى مقتضيا للاخر دون غيره واما اذا كان الصادر
امرا واحدا فنختار ان الذات بذاته مختص بهذا الامر الواحد ومرتبط به فلا محذور ح
قوله وانت تعلم ان هذا ينساق اه اي انت تعلم ان كون الصفات زايدة صادرة
عنه تعالى ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لها اذ ايجادها بالاختيار غير متصور
لاستلزامه توقف الشيء على نفسه او التسلسل وذلك لان الافعال الاختيارية يتوقف
على العلم والقدرة والارادة على ما تقرر من كونها مبادي لها قوله لان القاعدة وهي
كونه تعالى فاعلا غير موجب لا يشملها اي الصفات بل هي مختصة بما عدا الصفات
اذ الادلة الدالة عليها لا تدل عليها على وجه يعم الصفات ويشملها ولو سلم شمول
تلك القاعدة لها ودلالة الادلة عليها بحيث تشمل الصفات ايضا فنقول ان
للعقل ان يخصص قاعدة كونه تعالى فاعلا بالاختيار بما عدا الصفات اعني العالم كما يخصص
الحكم

الحكم بزيادة الوجود والتشخص وساير الصفات الكمالية على الماهيات بغير الواجب
فان العقل يحكم بسبب ملاحظة احوال نفسه وملاحظة احوال الحوادث وساير
الممكنات على ان الوجود والتشخص وساير الصفات زايدة في جميع الموجودات
واجبا كان او ممكنا ثم يلاحظ بعض احوال الواجب فيحكم بسببه بكون هذه الامور
غير زايدة في الواجب على ما تقرر عند الحكماء الكاملين في العقل قوله لانه اراد نفي الغيبة
حاصله ان قوله متصف بجميع صفات الكمال بمنزلة قوله ان صفاته ليست عينه
فيلزم ان يكون زايدة قوله وكون الشيء عالما معلل بقيام العلم به فيكون العلم
قايما بالعالم فهو مغاير له ضرورة ان كون القايم بالشيء مغاير لذلك الشيء بمعنى
جواز الاشارة الى كل منهما تحقيقا او تقديرا بدون الاخر على ما سيجيء كونه معنى
معتبرا للمغايرة قوله بان نفي الغيبة بديهي فانا نعلم بديهة ان الصفة لا تكون
عين الموصوف ويرد عليه ان هذا ليس نفيا للغيبة التي تدعيها الفلاسفة فان
معنى كون الصفات عينا له تعالى عندهم هو ان ذاته تعالى ينوب مناب الصفات
بمعنى ان ما يترتب على تلك الصفات في المهيات الممكنة يترتب على ذاته
من غير حاجة في ذلك الى تلك الصفات ولذا قيل ان مذهب الحكماء نفي الصفات
واثبات غايتها الا ان يقال ان هذا الاستدلال من القايلين بانها لا هو
ولا غيره بعد اثباتهم الصفات قوله اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه
اراد بالنفي ما يفيده كلمة ليس وبغير المنفي ما لم ينف عنه الحكم المثبت قبل ورود ليس
والضمير في نوعه لما ذكر في الامثلة مما اضيف اليه لفظ غير فالحاصل ان مراد
القايلين بقولهم ليس في الدار غير زايد هو انه ليس فيها عمرو وبكر وغيرهما من افراد
نوعه الذي هو الانسان وظه ان اجزاء زيد وصفاته ليس من هذا القبيل وكذا
مرادهم بقولهم ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل اخر غير كل واحد
من هذه الاحاد العشرة وظه ان شيئا من هذه الاحاد العشرة ليس لكل
واحد منها ضرورة كونه عين بعضها هكذا ينبغي ان يفهم الكلام قوله والا لزم اه
اي لو لم يكن المراد بهذه الامثلة ما ذكرنا من نفي غير المنفي من نوعه بل كان
المراد نفي غير المنفي مطلقا لزم ان لا يكون ثوب زيد والامتعة التي في الدار
غيره وهو مما لم يقل به واحد فضلا عن هؤلاء القايلين قوله مع انه لا يجوز عدم
احدهما مع وجود الاخر وذلك لما تقرر عندهم ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه قوله

مغايرا

جاز انفكاكهما في خير او عدم فالجسمان وان لم يجز انفكاكهما في العدم لكنه جاز
انفكاكهما في الخير ضرورة امتناع تداخل احدهما في الاخر قوله لقرب احدهما من الاخر
اه يعني ان امتناع عدم احدهما مع وجود الاخر لا يتأتى الا ان يكون احدهما قريبا
من الاخر قربا يترتب عليه هذا الامتناع والموجب لهذا القرب ليس الا علاقة
اللزوم لا مجرد المصاحبة الدائمة كما في الجسمين المفروضين فانها لا توجب
هذا القرب قطعا قوله اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى معدوما او متحيزا بدون
ان يتعقل العالم كذلك اي لا يجوز ان يتعقل وجود العالم بدون وجود الباري
وهو ظ وكذا لا يجوز ان يتعقل وجود الخير للباري ولا يتعقل وجوده للعالم ضرورة
كون العالم متحيزا فلا يكون بين الباري تعالى وبين العالم انفكاك في الخير
بالمعنى الذي اعتبره المحققون واما تحقق الانفكاك بينهما في الخير بالمعنى الذي قرره
من خير التعريف لادخال الجسمين القديمين في تعريف المتغايرين وهو عدم
كونهما متحدين في الخير فمما لا مجال له ههنا اذ بناء قوله قدس سره على حمل الانفكاك
في الخير على المعنى الذي قرره المحققون لا على ما زعمه المغيرون للتعريف لادخال
الجسمين القديمين ولذا لم يرض الش المحقق لادخالهما بهذا الوجه فقال قلت
النقض غير وارد اه فلا يتوجه عليه قدس سره ما اورد ما حاصله ان الباري تعالى
ينفك عن العالم في الخير بالمعنى الذي سبق في ادخال الجسمين القديمين في تعريف
المتغايرين وهو عدم الاتحاد في الخير قوله لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر
هذا الكلام منه قدس سره مناف بظاهره لما حققه في حاشية شرح المختصر من انه
لا يمكن تصور ارتفاع الجزء مع بقاء كله بخلاف تصور ارتفاع اللازم مع بقاء ملزومه
فان المح ههنا هو المتصور دون التصور واما في الجزء فكلاهما مح والسبب في ذلك
هو ان عدم الجزء بعينه عدم الكل فلا يمكن تصور الانفكاك ضرورة امتناع تصور
الشيء منفكا عن نفسه بخلاف عدم اللازم فانه مغاير لعدم ملزومه فيمكن تصور
الانفكاك بينهما قوله ويشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك وذلك
بان يراد بصحة عدم احدهما مع وجود الاخر عدم استلزام عدمه عدمه فلا يرد
على تعريف الشيخ النقض بخروج الجسمين القديمين ولا بدخول الجزء والكل والصفة
والموصوف بل انما يرد عليه النقض بخروج الصانع والعالم وخروج جميع اللوازم
والملزومات وهذا النقض مشترك الورود على تعريف الشيخ والتعريف الذي

غير

غير اليه تعريف الشيخ فظهر انه لا وجه للتغيير قوله اندفع تلك النقوض فان الاشارة
الى العالم ليست عين الاشارة الى الصانع وكذا الاشارة الى الملزومات
ليست عين الاشارة الى لوازمها لكن يبقى النقض بدخول الكل والجزء في تعريف
المتغايرين فان الاشارة الى الكل ليست عين الاشارة الى كل واحد من
اجزائه ويخرج عنه الصفة والموصوف فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الاخر تقديرا فانا نعلم قطعا ان المجردات وصفاتها لو صارتا مشارا اليهما كانتا
متحدتين في الاشارة قوله ولا باس به اه اي ولا باس بدخول الجزء والكل في
تعريف المتغايرين لان الغرض ههنا من هذا التعريف ليس الا الاحتراز عن تعدد
القدماء وعدم لزوم كون صفات الله تعالى قدماء متغايرة له تعالى ولا مدخل في هذا
الغرض لعدم كون الجزء والكل متغايرين اذ لا جزء للصانع حتى يلزم كونه قديما ويلزم
منه تعدد القدماء قوله فكيف يقولون بعدم مغايرة الجزء للكل يعني انهم اذا لم يقولوا
بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف مع قرب احدهما من الاخر وكانوا يشنعون
على الشيخ لقوله بعدم المغايرة بينهما فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل
مع بعد احدهما عن الاخر واستلزام هذا القول منهم وقوعهم في معرض الشناعة
مع انه لا باعث لهم على هذا القول اذ لا جزء للواجب عندهم ايضا حتى يلزم من
مغايرته له تعدد القدماء قوله لا يترتب على ذلك فان القول بزيادة الصفات
وكونها موجودات قديمة يستلزم تعدد القدماء وان لم يكن تلك الصفات مغايرة
للذات بحسب هذا الاصطلاح فلا فايدة في هذا الاصطلاح فالاولى تركه وعدم ادخاله
في المسايل الاعتقادية قوله ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء وظ ان هذا
اللزوم انما يتأتى على تقدير القول بقدم المبادي فان المشتقات لاتحادهما
مع الموصوف في الوجود لا يستلزم قدمها تعدد الموجودات القديمة قوله والاشعري
يجيب عن ذلك اي لزوم تعدد القدماء بنفي التعدد اي يقول انها وان كانت
قديمة لكنها ليست متعددة وانما يكون متعددة لو كانت متغايرة ومغايرة
للموصوف وليس كذلك قوله لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها قالوا ان الله جوهر
واحد له اقانيم ثلثة هي الوجود والحيوة والعلم وارادوا بالجوهر القايم بنفسه وبالا
قنوام الصفة وقالوا ان اقنوم العلم انتقل الى عيسى عم وظ ان المشتغل من ذات
الى اخرى تكون ذاتا مستقلة لا صفة قايمة بغيرها قوله واعلم ان مسئلة زيادة

الصفات وعدمها ليست من الاحوال التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وذلك
لانه لا يلزم من القول بزيادتها وقدمها القول بقدم العالم ولا من القول بعدم زيادتها
مخالفة النصوص القاطعة الدالة على كونه تعالى عالما قادرا على ما ظهر عليك سابقا
قوله قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا فسر اكثر المفسرين
الوحي ههنا بمعنى الالهام والمعنى الهمها وقدر في انفسها ففهمته ومن افاعيلها العجيبة
انها تبني بيوتا مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض والعقلاء
من البشر لا يمكنهم بناء مثل هذه البيوت الا بالالات والادوات مثل المسطرة
والبركار واختيارها للمسدس لانه اوسع الاشكال من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بين
المسدسات خلل وفرج كما يقع بين المدورات وسائر المضلعات على ما تقرر في علم
الهندسة ومنها ان يكون بينها رئيس نافذ الحكم على ما سواه وهم يخدمونه ويحملونه ومنها
انه اذا نفرت عن وكرها ذهبت مع الجمعية الى موضع اخر واذا ارادوا عودها الى وكرها
ضربوا الطبول والملاهي والالات الموسيقى فبواسطة تلك الالحان تعود الى اوكارها
وامثال تلك الاعاجيب تصدر منها كثيرا كما يشاهدها الراقبون لها الحافظون اياها
قوله بجميع المعلومات اي بجميع ما من شانه المعلومية او بجميع المفهومات قوله واما علمه بغيره
اي بجميع ما هو غيره من الكليات والجزئيات فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة
السماوية والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة والنفسانية التي يرشد اليها
علم التشريح فان هذه الافعال مع ما فيها من دقايق الحكمة ومنافع الخلقة تدل دلالة
ظاهرة على كمال علم صانعها وبلوغه الى غاية لا يمكن ان لا يحيط بذرات المصنوعات
والى هذا اشار الش سابقا بقوله وعلمه الكامل ومما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل ان
الافعال المتقنة لا تدل الا على علمه تعالى بهذه الافعال ولا تدل على علمه تعالى بجميع افعاله
ولا على افعال غيره ان قيل به قوله فانه يعلم انه هو الذي يعلمه يعني ان العلم بالشيء يستلزم
كون العالم بذلك الشيء عالما بانه هو الذي يعلم ذلك الشيء والعلم بانه هو الذي يعلم
ذلك الشيء علم له بذاته وبكونه عالما بذلك الشيء على ما يشهد به الفطرة السليمة
قوله وهذا مما وافق اه اي كون العلم بالشيء مستلزما لكون العالم بالشيء عالما
بانه هو الذي يعلم ذلك الشيء مما وافق فيه الفلاسفة مع المتكلمين وصرح به الشيخان
ايضا ويشهد به الفطرة السليمة قوله وهذا هو النهج الملايم لهذا المقام اي الطريق
الذي سلكناه في اثبات علمه تعالى بذاته وبجميع ما يغايره هو الطريق الملايم بمقام

اثبات

اثبات علمه تعالى بجميع المعلومات وذلك لاختصاره وسلامته عما يتوجه على ساير الطرق
التي سلكوها فيه قوله واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي
اه قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا
حتى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب
ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر انتهى وحمل العلامة
الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي فاعترض عليه بقوله واعلم ان هذه
السياقة تشبه سياقة الفقهاء الى قوله كالحواس وما يجري مجراها واجاب
صاحب المحاكمات عن هذا الاعتراض بان هذا سوال وارد على ما فهمه لا على ما اقتضاه
فان العلم بالجزئي المتغير انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس
من الزمان فلا كما صرح به الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من
حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية فمم بل انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة
الى الواجب عز اسمه انتهى وقال سابقا والحاصل ان الموجودات من الازل الى
الابد معلومة لله كل في وقته ليس في علمه كان وكاين ويكون بل هي حاضرة في او
قاتها ازلا وابدا واما كان وكاين ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا
ينبغي ان يحقق هذا المقام ويحترز عما شرع فيه الاوهام انتهى بناء على ما اشتهر
بين المتاخرين الى قوله امر داخل في قوام الشخص فعلى هذا يكون ذوات الاشخاص
مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها فادراكها بحقايقها وذواتها لا يتاتى الا بادراك
تلك التشخصات الداخلة فيها وتلك التشخصات في الماديات تكون مادية
لا محالة ضرورة امتناع كون المجردات المدركة بالعقل مميزة للماديات المحسوسة
باحدى الحواس ولما لم يكن لها مهيات كلية فلا يمكن ادراكها بطريق التعقل
فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية المنزهة عن المادة وشوائبها وهذا
منشا التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية ومراده رحمه الله
من ابتناء هذا الحمل على ما اشتهر من كون التشخص جزءا للشخص وماديا وغير ذي نوع
هو ان الحاملين لكلامهم على عدم علمه تعالى ببعض المعلومات جعلوا هذا القول الذي اشتهر
منهم سببا لهذا الحمل لا ان هذا الحمل منهم يتوقف على هذا القول بخصوصه كما زعمه
بعض الناظرين قوله فالتشخيص بشخص لا نوع له اذ لو كان له نوع كان امتيازه
عن ساير التشخصات بتشخص اخر فذلك الاخر يمتاز ايضا باخر وهكذا فيدور او يتسلسل

قوله بل امتياز كل شخص عن ساير افراد نوعه بالعوارض الخارجية فح يمكن ادراك
كل منها بطريق التعقل وكذا الحال اذا كان امتيازها بنحو الوجود الخاص فان كل
واحد من تلك العوارض ذو مهية كلية عندهم على ما سيصرح به الش وكذا الوجود
الخاص قوله بمعنى ان هذا النحو من الوجود اه اى لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير
المجموع شخصا قال الشارح العلامة فى حاشيته على شرح الاشارات والذى يقتضيه
قواعدهم ان المهية ان كانت مجردة فنوعها منحصرة فى الفرد وان كانت
مادية فتختلف اشخاصها بحسب اختلاف استعدادات خصص المادة بمعنى ان كل استعداد
خاص يستدعى وجود تلك المهية مقارنا باعراض وهيئات مخصوصة لا بمعنى ان تلك
الاعراض والهيئات تنضم الى المهية الكلية فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق
على تشخص الاعراض فتشخص المهية عين وجودها بالذات وغيرها بالاعتبار فان وجود
ها الذى يقتضيه الاستعداد المخصوص هو الذى يمتاز به عن الافراد الموجودة
بوجود اخر تخصيصه الاستعدادات الاخر وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها
عنوان التشخص وعلامته لا بمعنى علة تشخصها وامتيازها ولذلك تشتبه علينا عند
تبدل الاعراض قوله فانها جواهر واعراض داخلة فى احدى المقولات فانهم حصروا
الممكنات فى المقولات العشر حتى قال فى التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر شيئا ذاكره
خارجا عنها قوله وبينه الشراح بان نسبة الكلى الى جميع جزئياته سواء قال صاحب
المحاكمات ان المراد ان الكلى نسبته الى ساير الجزئيات على السوية فلا يتخصص مراد
جزئى بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية وكما كانت الارادة الكلية
يتوقف على الشعور الكلى كانت الارادة الجزئية يتوقف على الشعور الجزئى فكما انه
لا ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية كذلك لا ينبعث من الشعور الكلى شعور
جزئى والمراد بالراى الكلى الارادة الكلية والشعور الكلى قوله وربما سميها بعضهم نفسا
منطبعة انما قال ذلك مبالغة فى كونها مما لا بد منه وذلك البعض هو الامام
الرازى زعما منه ان هذا مذهب الشيخ وقال المحقق الطوسى ان ذلك شىء لم يذهب
اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعنى ذا ذاتين
متباينتين حوالة لهما معا بل مذهب الشيخ ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة
يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهى تدرك الجزئيات فيتقوم ن
بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التى هى باعتبار تحريكها

قوة

قوة وباعتبار امر اخر صورة كما فى نفوسنا وابداننا بعينها قوله يصح صدوره عن راى كلى
وذلك لان جزئيات هذا النوع لا يكون متساوية الحصول فى الواقع فلا يكون نسبة
الراى اليها على السوية ايضا كما لا يخفى قوله ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض
اه يعنى اذا تقرر انه يصح عندهم صدور المعلول الذى لا مثل له من نوعه عن راى كلى فنقول
انه يصح صدور كل شىء عن الله تعالى بالاختيار من غير حاجة فى ذلك الى تعقل ذلك
الشىء على الوجه الجزئى اذ من البين ان كل معروض مع عارضه اذا تعقل بكنهه
الذى هو مجموع المهيتين الكليتين اعنى مهية المعروض ومهية العارض حتى يكون
هذا المركب منحصرا فى فرد فى الواقع لا يكون لهذا المركب من هذا المعروض والعارض
مثل من نوعه فيصح صدور هذا الفرد عن هذا الراى الكلى كما يصح صدور الشمس والعقل
الفعال عن الراى الكلى فيهما ولا شك ان كل معلول له مهية كلية معروضة لمهية
كلية اخرى صارتا منحصرتين فى الواقع فى ذلك المعلول فيصح صدوره عن الفاعل باعتبار
تعقل العقل المهيتين المنحصرتين فيه قوله على انه لا فرق بين النوع المنحصر فى الفرد والعرض
المنحصر فيه فى هذا الحكم قال فى حاشية التجريد اذا جوزتم صدور الشىء عن تصور
نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن تصور عرض كلى منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصرا
فى ذلك الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر فى فرد والعرض المنحصر فيه حتى جوزتم
صدور المعلول عن تصور الامر الاول دون الثانى لا بد لذلك من البيان قوله ويمكن التوفيق
بين كلاميهم اعنى قولهم ان الراى الكلى لا ينبعث عنه شوق جزئى وقولهم ان المعلول الذى
لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن راى كلى قوله ولكن يبقى انه يمكن فى الفلك تصور جزئيات
الحركة بحيث اه قال فى حاشية التجريد وما قيل فى الجواب من ان النفس مع الارادة
الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضى امرا غير
قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك بل هو دليل اخر قوله وعلمه بغيره
من الممكنات عين المعلومات فيكون علمه بها علما حضوريا وهذا ينافى كون علمه تعالى
ازليا وكون المعلومات حادثة قوله وظ عبارة الاشارات يشعر بذلك وهى ان
واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيومية عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة
جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة فى الذات متقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب
وكثرة اللوازم من الذات متباينة او غير متباينة لا يقطع تثلم الوحدة والاول تعالى يعرض له
كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لا تاثير لذلك فى وحدته

ذاته انتهى وذلك كالواحدة فانها ابعد الاشياء عن الكثرة مع انها نصف الاثنين
وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية ولم يلزم من حصول الكثرة فى هذه الامور
الخارجة قدح فى وحدة الموضوع قوله او يتصور حقيقة ذاته بصورها هذا صريح فى عدم قيام
تلك الصور بذاته قوله بل يفيض عنها صورها معقوله اى يفيض عن حقيقة ذاته صور الاشياء
معقوله بنفسها من غير حاجة له تعالى فى تعقلها الى صور اخرى قوله وهو اولى بان يكون عقلا
اه حاصله ان تعقل الاشياء وادراكها دفعة بان يفيض صورها معقوله او بان
يكون عقلا وادراكا لتلك الصور الفائضة من تعقلها وادراكها بصور مجردة قائمة
بذاته تعالى قوله ولانه يعقل ذاته بذاته وهو مبدء لكل شئ فيعقل من ذاته كل شئ
وذلك لان العلم التام بالعلة مستلزم للعلم التام بمعلولها دون العكس فان
العلة من حيث هى تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث
هو معلول لا يقتضى علته المعينة فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول
واما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يحوج
الى علة مخصوصة بل الى علة ما والا افتقر كل معلول الى تلك العلة قوله فهى صادرة
عنك اه اى تلك الصور التى تصورت الشئ بها صادرة عنك بمشاركة تلك
الشئ ضرورة كونها منتزعة منه ومدخلية محل الانتزاع فيما انتزع عنه قوله بل انما يتصف
اعتبار انك المتعلقة بذاتك او تلك الصورة فقط او على سبيل التركيب وذلك
لان اعتبار كونك عاقلا لتلك الصورة غير اعتبار كونك عاقلا لما هى صورة له
وكذا اعتبار كون تلك الصورة صورة ادراكية للشئ غير اعتبار كونها صورة ادراكية
لنفسها والتركيب هو مجموع الاعتبارات الاربع قوله ولا تظنن ان كونك محلا
لتلك الصورة شرط اه دفع لما يمكن ان يقال من ان الصورة العقلية انما تمكنت
فى تعقلها لكونها حالة فى النفس وامتناع صورة اخرى معها مساوية لها بخلاف ما يصدر
عن العاقل فانه ليس بحال فيه دفع ان الصورة العقلية ليست صادرة عن النفس بل
النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة عن العقل الفعال ووجه الدفع اما عن الاول
فهو ان كون الصورة حالة فى النفس ليس شرطا للتعقل والا لم تكف نفس ذاتنا
فى تعقل ذاتنا بل حلول الصورة فى النفس شرط لحصول الصورة لها الذى هو
شرط تعقلها حتى اذا حصل لها الصورة بوجه اخر غير الحلول حصل التعقل واما عن
الثانى فهو ان حصول الشئ عن الفاعل حصول للفاعل فيكون حصولا لغيره ذلك

الشئ

الشئ وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشئ المجرد وحصول الشئ
للعقل اضعف فى كونه حصولا لغيره من حصول الشئ للفاعل واذا كان
الثانى كافيا فى التعقل كفى الاول بالطريق الاولى والى هذا السؤال والجواب
اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشئ للفاعل اه قوله واذا تقدم هذا فاقول اه
هذا شروع فى اقامة البرهان على المطلوب بعد تمهيد تلك المقدمات وتقريبه الى الافهام
قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها اه يعنى ان لها نوعين
من التعقل احدهما تعقل معلولاتها وهو عين معلولاتها وثانيهما تعقل ما ليس بمعلولات
لها كتعقلها الواجب تعالى وتعقلها المعدومات وذلك انما يكون بحصول صورها
فيها على طريق الاشراق من الواجب تعالى والحاصل ان علم الله تعالى هو حضور
سائر معلوماته عنده تعالى ومثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول
وهى حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله ضرورة ان الحاضر عند الحاضر
حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكثر فى ذاته قوله وكذلك الوجود
على ما هو عليه اى كما ان الواجب تعالى يعقل الجواهر العقلية مع الصور الحاصلة فيها
كذلك يعقل وجود الموجودات على النحو الذى عليه الوجود فى الواقع قوله و
ليس المعلول الاول من صفات الواجب يعنى انه اعتبر فى كون الشئ
مدركا للشئ كونه حاضرا عنده وذلك انما يتأتى فيما اذا كان الشئ المدرك
عين المدرك او كان قائما به وصفة له وظاهر ان المعلول الاول ليس من صفات
الواجب حتى يكون حضور الواجب عند نفسه مستلزما لحضوره عنده فيكون
ادراكه لذاته مستلزما لادراكه واستلزام مجرد كون المعلول الاول
صادرا عنه تعالى لكونه حاضرا عنده تعالى قوله بل يكاد يكون مصادرة فانه بمنزلة قوله
ان كونك محلا لتلك الصورة ليس شرطا فى تعقلك اياها وهو المدعى قوله اذ
المعلول الاول بالاعتبارات الثلث وهى وجوده فى نفسه ووجوبه بعلته
وامكانه لذاته علة للمعلولات الثلث المتباينة فى الوجود وهى العقل الثانى
الصادر عنه باعتبار وجوده والفلك الاول الصادر عنه باعتبار امكانه ونفسه
المجردة الصادرة عنه باعتبار وجوبه بموجبية الواجب لذاته قوله فالعقل متحد
فى الوجود وذلك لاتحادها بالذات وعدم كون الاعتبارات الثلث
زائدة عليها فى الخارج قوله وليست تلك الالات بل نفس تلك الجواهر المجردة

معلولة لذاته بذاته وذلك لما تقرر عندهم من امتناع كون الواحد الحقيقي مصدرا
بذاته لامور متكثرة قوله فلا يجري فيها المقدمة التي مهد بها لتحقيق هذا المطلب وهي
ان العاقل لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة ذلك الصادر
قوله فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار اي يتوقف عليها الصدور
بالاختيار فان الكلام فيه لا في نفس الاختيار ففي الاعتبار مسامحة وبما قررنا
ظهر ان ما قيل انه يظهر من كلامه ههنا ان الاختيار صفة غير القدرة يتوقف على
القدرة وهو مناف لما تقرر عندهم من كون الصفات الثبوتية منحصرة في السبعة
ومناف ايضا لما سيظهر من كلام الشارح من كون القدرة والاختيار صفة واحدة
توهم لا يعبؤ به قوله فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علمه تعالى اما وجود ص
فلامتناع تعلق العلم بالاشياء المحضة بديهة واما ازليتها باعتبار هذا الوجود فلكون
علمه تعالى ازليا وهذه الوجودات الازلية العلمية لكثرتها لا يتأتى كونها صفة للواجب
فازليتها ازلية للعالم وقدم له وقد ثبت كونه حادثا قوله انه يعلم بعلمه البسيط
الاجمالي جميع الاشياء واللازم منه ليس الا كون الحوادث موجودة في علمه
بوجود واحد بسيط فنقول ان ذلك الوجود الواحد هو عين علمه تعالى بالحوادث
فازلية وجودها في علمه تعالى ازلية صفة تعالى لا ازلية العالم قوله وذلك العلم
مبدء الوجود التفصيلي اه دفع لما يقال ان صدور الحوادث المتعددة الوجود عنه
تعالى بالاختيار يقتضي كون كل واحد منها معلوما بخصوصه فلا بد لكل منها من وجود
مغاير لوجود ما سواه فكونها معلوما بعلم بسيط لا يسمن ولا يغني من جوع ووجه الدفع
ظ قوله فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود اه اي فيلزم ان يكون الممكن الموجود
بهذا الوجود الاجمالي العلمي موجودا في علمه بوجود آخر قوله او ينتهي الى وجود واجب
اي وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون الواجب فاعلا مختارا
بالنسبة الى ذلك الوجود وهو محال قوله واعلم ان ما ذكرناه وهو كون الممكنات
موجودة في علمه تعالى وكون وجودها فيه عين علمه بها قوله ومعنى الاجمال كون العلم
واحدا والمعلوم متعددا وذلك بان يحصل الكل عند المدرك دفعة واحدة
وبصورة واحدة متألفة من صور الاجزاء منحلة ومنفصلة اليها عند تحديق النظر ونظيره
من الاحساسيات ان يرى جماعة دفعة واحدة برؤية واحدة من غير تحديق النظر
اليها قوله وهو علم بالفعل بجميع المعلومات ضرورة حصول صورة كل واحدة منها

غير صورة ص

يعلم

لا موجودا

عند المدرك في ضمن صورة الكل المتألفة من صورها قوله من التمثيل الذي ذكره
من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا مثلا العلم الاجمالي بعلم من علم مسئلة ثم غفل عنها
ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة في ذهنه دفعة وقال
الشارح المحقق للتجريد وذلك ليس بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة
هي مبدء تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن علما بالقوة المحضة من كل وجه بل هي بالفعل
من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم
بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها انتهى قوله فانه لو فرض ان الامر في المثال
كذلك اه اي لو فرض ان علم المجيب بالتفاصيل التي في المسئلة علم بالقوة لا ضمن
فليس الحال في الممثل له وهو العلم الاجمالي كذلك بل هو بالفعل وعدم مطابقة
المثال للممثل له لا يضر لان الغرض من التمثيل توضيح الممثل له وتقريبه الى الفهم
وذلك يحصل بالمناسبة في الجملة ولا يجب فيه المطابقة واشار بقوله لو فرض
وقوله يتبادر الى الوهم الى ان العلم المتعلق بتفاصيل المسئلة علم بالفعل ايضا
وان هذا المثال مطابق للممثل له في الواقع وتوهم بعض المتأخرين توهم فاسد
قوله وقد حقق ذلك اي وقد حقق ذلك كون العلم الاجمالي علما بالفعل في الكتب
العقلية فلا يعبأ بما يتبادر الى الوهم من كونه علما بالقوة العربية او قد حقق كون الوجه
من المثال هو التوضيح دون الاثبات بخلاف الشاهد فانه جزئي يذكر لاثبات
القاعدة قوله اي قائمة بنفسها او بذاته تعالى اي اي قائمة بحسب وجودها في علمه تعالى
بنفسها او بذاته تعالى ضرورة امتناع كون وجودها فيه عين علمه الذي هو عين ذاته
على هذا المذهب قوله وهي في هذا الوجود متحدة فلا يلزم من قيامها بحسب هذا
الوجود بذاته تعالى تكثر صفاته الحقيقية قوله من الفرق بين القيام بالعقل والحصول
فيه اه قال الشارح المحقق للتجريد ان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن
به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان
لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف الشيء بالشيء هو قيامه
به لا حصوله فيه ثم قال رحمه الله وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين
بوجود الاشياء في انفسها لا حصول صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم
الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في
الذهن وهي معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت

وجزئي وعرضي

في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم فعلي طرفية التباين
بوجود الاشياء انفسها في الذهن يشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وجزئي
وعرض هو الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطرفية الا مفهوم
الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به وهو معلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان
مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فح يقوم بالذهن كيفية نفسانية هي هو
العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية
وهو موجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن
وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهى وحاصل القدح الذي اورده الشارح في حاشيته
عليه هو ان هذا اثبات مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل قوله وقد حنا فيه على
ما ذكرناه دفع لما يقال من ان الذهاب الى هذا الاحتمال انما يتم لو لم يكن هذا
الاحتمال مقدوحا وليس كذلك ووجه الدفع ان القدح فيه ليس لكونه باطلا غير محتمل
بل لكونه دعوى بلا دليل والقدح بهذا الوجه لا يقدح في امكان الذهاب اليه قوله
ولا يكون قائمة به فلا يلزم ان يكون له تعالى صفة ثبوتية زائدة على ذاته ولا ان يكون
فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء قوله ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك اي
على الممكنات الموجودة في علمه تعالى اي على صورها الحاصلة في علمه حتى يلزم من قول
الحكماء بوجود الممكنات في علمه تعالى قائمة بانفسها قولهم بالمثل الافلاطونية مع كونهم
نافين لها وذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة في الخارج قائمة
بانفسها غير حاصلة في مشعر من المشاعر وهذه صور غير موجودة في الخارج حاصلة في
علمه تعالى وان كانت قائمة بانفسها قوله والدليل الذي ذكر في نفيها اه اشار الى
دفع ما يتوهم ان الممكنات الموجودة في علمه تعالى القائمة بانفسها وان كانت
مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذي ابطل به الحكماء المثل الافلاطونية يجري
في ابطالها ايضا فلا يمكن اجراء هذا الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين على
مذهب الحكماء اصلا ووجه الدفع ان جريانه انما يتأتى اذا قيل بوجودها
في علمه تعالى وجودا عينيا اما اذا قيل بوجودها فيه وجودا ذهنيا او ظليا فلا قوله
وهذا اقرب مما قيل ان علمه اه اي ما قلنا من ان علمه تعالى بالممكنات كونها
موجودة في علمه الذي هو عين ذاته قائمة به اقرب الى التحقيق مما قيل ان علمه
بها منطو في علمه بذاته بمعنى ان علمه بذاته علم اجمالي بها لان العلم بالعلة مستلزم

العلم

العلم بمعلولاته اجمالا قوله فذلك يفضي الى ان يكون العلم باحد المتضايفين
المشهورين اه يعني لا علاقة تصلح ان تجعل مصححة وموجبة لكون العلم بالعلة بعينه
علما بالمعلول سوى التضايف المشهوري الذي بينهما وكونه موجبا لذلك
يفضي الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين مطلقا سواء كان
العلية بينهما علاقة والمعلولية او لا يكون علما بالمضايف الآخر وهو بعيد كما لا يخفى نعم
لو سلم انه كذلك اشارة الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول لانهما
متباينان والعلم باحد المتباينين لا يجب ان يكون سببا للعلم بالمباين
الآخر قوله وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام لجواز استلزام امر واحد امورا
متكثرة قوله وعلم بذاته علما ما هي عليه اي على الاحوال التي ذاته عليها في الواقع
قوله يمكن ان يقال ان من جملته اه اي يكفي ذلك من غير حاجة الى كون ذاته
علة لها قوله وفيه ما اشرنا اليه سابقا من ان القول بان هذا الوجود الخارجي
باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه
بالاختيار تعسف ظاهر لا يرتضيه النظرة السليمة قوله وحضور الشيء عند نفسه مستلزم
المغايرة اه وذلك لان الحضور نسبة فلا يتصور الا بين امرين متغايرين قوله
بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي هذا اذا كان المغايرة باعتبار
القيد في جانب العالم والثاني اذا كانت باعتباره في جانب المعلوم والحاصل
ان حضور الواجب عند نفسه يتوقف على كونه مغايرا لنفسه وكونه مغايرا لنفسه
يتوقف على اعتبار القيد فحضوره عند نفسه اعني علمه بنفسه يتوقف على اعتبار القيد
وقد انحرف ههنا بعض الناظرين وقال ما شارحه والتغاير بعدم الغيبة لا يجدي
اي تغاير الحضور بعدم الغيبة لا يجدي في عدم استلزام المغايرة لان عدم
الغيبة نسبة ايضا كالحضور فيستلزم المغايرة قوله قلت عدم الغيبة نفي
للنسبة ونفي النسبة قد يكون اه يعني ان غيبة شيء عن شيء نسبة مخصوصة
بينهما فانتفاء هذه النسبة كما يكون لاجل حضوره عنده كذلك يكون
لاجل الوحدة وانتفاء الاثنينية ونظيره صدق السالبة فانه كما يكون بوجود
الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك يكون بانتفاء الموضوع قوله وعند
الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فانما ذهبوا
الى ذلك لزعمهم ان القادر اذا صح منه الفعل والترك فهو انما يفعل بقصد

وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به
الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد ح اولى من تركه فكان بالايجاد محصلا
لتلك الاولوية ومستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا وانه بط
واجاب عنه الاشاعرة وبعض المعتزلة بانا لا نم ان المختار بهذا المعنى لا يوجد شيئا
الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بل يجوز ان يرجح احد مقدوريه من
غير مرجح يدعوه اليه وتمسكوا في هذا بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب
من السبع مع المساوات في جميع الجهات التي يتصور بها الترجح فيها وفرقوا بين
الترجح من غير مرجح وبين الترجيح بلا مرجح وقالوا ترجح احد المتساويين
بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان واما الترجح من غير مرجح اي من غير
داع فليس بمحال بل المؤثر اذا كان مختارا فهو مرجح بارادته اي مقدور شاء
ولا يحتاج تلك الارادة الى ارادة اخرى والا لتسلسل قوله ومقدم الشرطية
الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع وذلك لان مشية الفعل الذي هو
الخير والجود لازمة لذاته تعالى الذي هو الخير والجواد المطلق كلزوم ساير صفاته
قوله وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها المحض اشارة الى دفع ما يتوهم ان كونه تعالى
قادرا بالمعنى المذكور ينافي عدم صدق مقدم الشرطية الثانية لان صدق الشرطية
يكون بصدق طرفيها ووجه الدفع ان صدقها ليس بصدق طرفيها بل قد تصدق
مع كذب طرفيها كما في قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا قوله ودوام الفعل
وامتناع تركه بسبب الغير لا ينافي الاختيار اشارة الى رد ما اورده المتكلمون
عليهم من ان كونه تعالى لازم الفعل وممتنع الترك ينافي كونه مختارا بل يوجب
ذلك كونه موجبا قوله كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينيه كلما قربت ابرة
من عينيه بقصد الغمز فيها اه قال الامام حجة الاسلام ان هذا ملحق بالافعال
الطبيعية في كونه ضروريا كخرق الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والجبر
ظ في الافعال الطبيعية قوله فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته ويكون عالما
بكون الفعل خيرا محضا ويكون الترك مستلزما لعدمه قوله لان المقتضي لقدرته
هو الذات وذلك لوجوب استناد صفاته الى ذاته وامتناع مدخلية الغير
في شيء منها قوله والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع
الذاتيين يحيلان المقدورية قوله فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل

وذلك

وذلك لان نسبة الذات المقتضية للقدرة الى جميع الممكنات على السواء فان
المعدومات لا ثبوت لها اصلا بل هي منفيات محضة لا تمايز فيها بوجه فلا
يتصور ان يكون خصوصية بعض المعدومات مانعة من تعلق القدرة كما يقول به
المعتزلة فاذا ثبت قدرته في بعض الممكنات على ما يقتضيه كونه قادرا ثبت في الكل
قوله ولان الامكان الذي هو علة الاحتياج الى الفاعل مشترك بين جميع الممكنات
فما من ممكن الا وهو محتاج في وجوده الى علة فعلته اما واجب لذاته او منته اليه
دفعا للدور او التسلسل وقد ثبت في موضعه انه تعالى فاعل بالاختيار فيكون قادرا
على جميع الممكنات اما اقتداره على الممكن الذي هو معلول له بلا واسطة
فظ واما اقتداره على الممكن الذي ينتهي اليه تعالى فلان اقتداره على علته اقتدار له
تعالى عليه فان وجوده وعدمه لوجود علته وعدمها فاذا كان وجودها وعدمها مقدورين
كان وجوده وعدمه ايضا مقدورين وهو ظ وينبغي ان يعلم ان بناء هذا القول
على كون جميع ما سوى الله تعالى وصفاته العلى حادثا فلا مجال لما قيل انه يجوز ان يصدر
بعض الاشياء عنه تعالى بالايجاب ثم يصدر عنه البعض الاخر بالاختيار انتهى وذلك
لان الصادر بالايجاب يكون قديما وهو مناف لحدوث العالم قوله ولان العجز
عن البعض نقص اه يعني انه تعالى لو لم يكن قادرا على جميع الممكنات كان عاجزا عن
بعضها بالضرورة لعدم جواز صدور ذلك البعض عنه تعالى ايجابا لما مر من منافاته
حدوث العالم قوله لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول ذلك
القدرة حاصله ان عدم توقف ارسال الرسول على شمول قدرته لجميع المقدورات
لا يكفي لاثبات هذا المطلب بل لا بد في ذلك من علمنا بارسال الرسول وهذا
العلم لا يحصل الا بالعلم بكون قدرته تعالى شاملة لجميع المقدورات فاثبات شمول
القدرة اعني تحصيل العلم به لو كان بالادلة السمعية التي هي متوقفة على اثبات
ارسال الرسول المتوقف على العلم بشمول القدرت كان اثباتا للشيء
بنفسه وانه بط قطعا قوله اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله ومقدوره
دفع لما يقال ان اثبات كون المعجزة فعلا لله تعالى لا يتوقف على اثبات شمول القدرة
بل يكفي في ذلك اثبات كونها فعل الله ومقدوره ووجه الدفع ان اثبات
كون المعجزة فعل الله ومقدوره اي صادرا عنه بالاختيار لا يتاتى الا في ضمن اثبات
شمول القدرة اذ لم يوجد دليل مختص باثبات كونها خصوص فعل الله ومقدوره

من الوجود

وبمجرد احتمال وجود ذلك الدليل لا يجدي بل لابد من تحقيقه والتشبث به واشار
بقوله ومقدوره الى ان مجرد كون المعجزة فعل الله لا يكفي في كونها تصديقا للرسول
في دعوى رسالته بل لابد في ذلك من كونها مقدورا لله تعالى وصادرا عنه بالاختيار
فان الافعال الاضطرارية لا دلالة فيها على التصديق كما لا يخفى قوله خلافا للمعتزلة
فانهم ذهبوا الى انه تعالى مريد لما امر به من الخيرات والطاعات والايمان وكاره لما
يضاده من الشرور والمعاصي والكفر قوله الاول ان الشرور والمعاصي غير
مامور بها اه حاصله انه ليس بشيء من الشرور والمعاصي مامورا به بل المامور به المامور
الخيرات والطاعات فلا يكون اي الشرور والمعاصي مرادة له تعالى بل يكون مراده
الخيرات والطاعات وذلك لان الارادة اما مدلول الامر على ما زعمه بعض المعتزلة
فان الامر هو ارادة الفعل او لازمه على ما ذهب اليه الاقدمون زعما منهم ان الامر
بخلاف ما يريده سفه وعلى التقديرين يلزم من عدم كونها مامورا بها عدم كونها مرادين
اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان كون صدورها اعني كون الخيرات والطاعات
مامورا بها كونها مرادتين وكونها مرادتين يستلزم عدم كون الشرور والمعاصي مراد
بين ~~يستلزم عدم كون الشرور والمعاصي مرادتين~~ ضرورة امتناع كون الضدين
مرادين معا وبما قررنا هذا الكلام اندفع عنه ما اورد عليه من انه اراد ان يستدل
من نفي كون الشرور والمعاصي مامورا بها على عدم كونها مرادة بان الارادة اما
مدلول الامر فلزم من انتفاء الامر انتفاؤها وهو ظاهر فوجب ح ان يقول بدله قوله او لازمه
او ملزومه حتى يلزم من انتفاء اللازم الذي هو الامر انتفاء الملزوم الذي هو الارادة
او يترك قوله او لازمه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم قوله والرضا هو الارادة
اجيب عنه بان الرضا هو ترك الاعتراض والله تعالى يريد الكفر للكافر ويعترض
عليه ويؤاخذه ويؤيده ان العبد لا يريد الآلام والامراض وليس مامورا بارادتها
بل هو مامور بترك الاعتراض عليهما فالرضا اعني ترك الاعتراض غير الارادة
قوله ومع قطع النظر عن ذلك اي عن كون خلق المعاصي مصالح لا حسن ولا قبح عقليين
عندنا يعني ان بناء كون خلق المعاصي منكرا انما هو على كون حسن الاشياء وقبحها
عقليين كما ذهب اليه المعتزلة فانه ح يكون خلق المعاصي متصفا بالقبح في نفسه
اي مع قطع النظر عن اعتبار الشارع اياه قبيحا ويكون خالقها مستحقا للوم
فيكون منكرا ولكن معاشرة الاشاعرة لا تقول بكونهما عقليين بل هاشر عيان

يستلزم

لانه

عندنا

عندنا حاصلان بامر الشارع وهو الله تعالى اذ لا يجب عليه تعالى فعل شيء من
الاشياء فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد حتى لو عكس الامر في الحسن والقبح لانعكس
حالهما قوله قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور اه وذلك لانه لا شك
ان الاتيان بما يرضاه الامر طاعة فلو كان الامر مغايرا للارادة وكان الطاعة
هي الاتيان بما امر به المطاع لا بارادته لزم ان يكون المطيع عاصيا والعاصي
مطيعا فان العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما يريده ويرضاه الامر وهو موجب
كونه مطيعا يلزم على هذا ان يكون عاصيا لعدم اتيانه بالمامور به ومع انه مخالفه لعدم
اتيانه بما امر به وهو موجب كونه عاصيا يلزم ان يكون مطيعا لانه اتى بما يريده
ويرضاه السيد قوله ولا شك انه لو علم السلطان اه اي كما يلزم في المثال
المذكور على هذا ان يكون المطيع عاصيا والعاصي مطيعا يلزم ايضا ان لا يكون اعتذار
السيد في صورة مخالفة العبد اعتذارا صحيحا وذلك لان هذا الاعتذار مبني على ان يكون
مخالفة امره مخالفة لرضاه فلو علم السلطان ان رضايه في المخالفة لاعتقد انه
مطيع لسيده ولا مخالف له فلا يقوم له مدرع لان السلطان يقول للسيد انه لم
يأت بما امرته به لان رضاك في عدم اتيانه به قوله ويمكن ان يقال الامر
امران اه حاصله ان كون الامر مغايرا للارادة وكون الطاعة تحصيل ما امر به المطاع
لا تحصيل ما اراده لا يستلزم كون المطيع عاصيا ولا كون العاصي مطيعا وذلك
لان الامر نوعان احدهما تكويني يتكون ويحدث به جميع الممكنات المامورة بالكون
والحدوث كقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وثانيهما
تشريعي تدويني وهو الامر الذي كلف به العباد بالايمان والطاعات وعليه
مدار الثواب والعقاب فتحقيق الجواب من الثالث ان الطاعة هو الاتيان
بما يوافق الامر التدويني والرضا التي هي ترك الاعتراض يترتب على هذا الامر
دون الامر التكويني اذا خالفه واما اذا وافقه كما في المامورين بالايمان الا
يتين به فيترتب عليه الرضا ايضا فح لا يلزم كون الكافر والعاصي الايتين بالكفر
والعصيان المامور بهما بالامر التكويني مطيعين ولا يكون العبد في المثال المذكور
مطيعا لعدم اتيانه بما امر به بالامر التدويني التكليفي الذي يترتب عليه الرضا
فتامل قوله كما يقوله المعتزلة اه قالوا كلام الله تعالى اصوات وحروف غير قائمة
بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي عم او غيره

ذلك كشجرة موسى ع وهي كونه متكلما خلقة وايجاده هذه الاصوات والحروف في الغير
قوله لانه خلاف النصوص فان النصوص واردة في كونه متكلما وصرف تلك النصوص
عن ظواهرها الى قيام الكلام بذاته وحملها على كونه موجدا في الغير مما لا ضرورة فيه
اذ يصح حملها على ظواهرها على ما سيأتي من بيانه قوله للدلايل السمعية فان القرآن
وكذلك الحديث مملوء بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله بل كونه سميعا بصيرا مما
علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق
سائر الضروريات الدينية قوله وليس راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات
فانا اذا علمنا شيئا ما جليا ثم ابصرناه نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة
ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد هو الابصار وكذا حال السمع قوله واعترفنا بعدم الوقوف
على حقيقتهما اه فان ما ذكرنا انما يدل على مغايرتهما للعلم وكذا ظواهر الايات والاحاديث
ياتي في جملتها على العلم بالمسموعات والمبصرات والادلة العقلية تدل على امتناع
حملها على الكيفيتين الحاصلتين بالالتين المعروفتين وحقوق ناقصة قاصرة عن
كشف حقيقتهما فلا بد لنا من هذا الاعتراف وبما قررنا لم يبق مجال لما قيل انه لما عرفنا
معناهما الحقيقيين والتعليل في القدماء بهم فلم لم يحمل السمع والبصر على ما يقول
الاشعري والفلاسفة على العلم بالمسموعات والمبصرات قوله فان علمنا عرض فان العرض
هو الموجود القائم بالمتحيز على ما في المواقف قوله وحدث ضرورة كون الصفات الحوادث
محدثة قوله وقاصر ضرورة عدم كون جميع الاشياء معلومات قوله ومستفاد من
الغير الذي هو المبدء تعالى المفيض للصور كلها قوله وعلمه تعالى قديم ضرورة استلزام
كونه صفة كونه عالما كونه ناقصا في الازل وكامل لاستلزام قصوره كونه تعالى ناقصا
ايضا قوله وذاتي اي مستند الى ذاته تعالى لامتناع احتياجه في شيء من صفات كماله الى
غيره ولم يتعرض لكونه جوهرا او عرضا لامتناع اتصافه تعالى بشيء من الجواهر والاعراض
عند المتكلمين فان الجوهر عندهم هو الحادث المتحيز بالذات اي المشار اليه بالاشارة
الحسية بانه هنا او هناك والعرض هو الحادث الحال في المتحيز بالذات وكل منهما
ينافي كونه موصوفا بالتحيز اي مشارا اليه بالاشارة الحسية التي هي من خواص الجسمانية
المنزه عنها الواجب تعالى شانه قوله ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له
ماهية كلية وذلك لان كل واحد من الوجود والتعين جزء حقيقي فلو كان له
تعالى ماهية كلية وكان كل منهما او احدهما عين تلك الماهية لزم ان يكون الجزء

لا يلزم من تعينهما تعينها

الحسي

صحيحا كليا حقيقيا وانه ضروري البطلان وقيل في بيانه فان كل كلي اذا كان
تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعله اذ لم يتعين والفاعل كما قيل يكون نوعه
منحصرا في فرده بل يمتنع فرد اخر انتهى اقول لا يخفى كون هذا البيان مناقضا
لما جعله بيانا له واعترافا بكونه تعالى ذا ماهية كلية وهو نقيض ما ادعاه الشارح
قوله فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة اه تفصيل الدليل
على ما ينبغي انه لو كان له تعالى مثل لكان هو مشاركا له في الماهية وممتازا عنه بخصوصية
ما فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة ومقتضاها يلزم اشتراك
الواجب والممكن في هذا المقتضى فهو اما الوجوب فيلزم كون الممكن واجبا
او الامكان فيلزم كون الواجب ممكنا وان كانا لازما من لوازم الماهية مع الخصوصية
بان كان الوجوب لازما لمجموع الماهية والخصوصية التي بها يمتاز الواجب عن الممكن
المماثل له وكذا الامكان بالنظر الى الممكن المماثل له فيلزم كون الواجب مركبا
من الماهية المشتركة وتلك الخصوصية المميزة اذ لا معنى للواجب الا ما يستلزم الوجوب
وينقضيه قوله والاول قد مر الاشارة الى دليله في نفي المثل فان كون وجود
الواجب وتعينه عين ذاته يستلزم ان يكون وجوب الوجود الذي هو
غير عارض للواجب غير مشترك بين اثنين قوله اما الاول فلاستحالة
كون الشيء فاعلا لنفسه لا يقال لا نم لزوم ذلك لجواز ان يكون الفاعل
هو المجموع الملحوظ من غير ارتباط والمعلول هو المجموع الملحوظ مع الارتباط
لانا نقول ان المراد بالمجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية بدون وصف الارتباط
والاجتماع اعني ذات الاثنين فقط من دون اعتبار وصف الاثنينية والانضمام
ولا شك ح في اللزوم المذكور قوله واما الثاني والثالث فلامتناع كون
الواجب معلولا لغيره يعني ان المراد بالمجموع ههنا هو معروض الهيئة الاثنينية
بدون الوصف فاحتياج هذا المجموع الى العلة المستقلة لا يكون الا في ذاته وباعتبار
اجزائه التي هي هذا وذاك فتأثير الفاعل في هذا المجموع لا يتصور الا بتأثيره
في هذا او في ذاك او فيهما معا فيلزم كون الواجب معلولا لغيره قطعا
ومن هذا التقرير علم ان قوله فتأمل اشارة الى دقة هذا الوجه وعدم ظهوره
بدون التأمل التام لا الى ما زعم من منع لزوم كون الواجب على التقديرين معلولا
لغيره مستندا بان المحتاج الى العلة هو المجموع لا اجزاؤه ولا يلزم من احتياج الكل

الى شيء احتياج الجزء اليه فان كل مركب سواء كان تركيبه من الواجبين او
الممكنين يحتاج الى جزئه مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة
فاعلية للكل او لا انتهى وذلك لانا لا نقول بان احتياج الكل ملزوم لاحتياج الجزء
مطلقا بل نقول ان احتياج الكل الذي هو محض الاجزاء المادية من غير اعتبار امر
اخر معه اصلا في وجوده الى الفاعل انما هو لاحتياج تلك الاجزاء كلها او بعضها
اليه في الوجود على ما حكم به بديهة العقل قوله والثاني قد اشير اليه في الاية فان
في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل عقلي على حصر الخالقية
فيه تعالى على ما سيصرح به الشارح رحمه الله قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم
امكان التخالف او يعني كما انه يجوز ان يتفقا كذلك يجوز ان يختلفا لان التعدد
يستلزم جواز الاختلاف وهذا الجواز كاف في اثبات المط من غير حاجة
الى ابطال جواز الاتفاق فانا نقول على تقدير الاختلاف اما ان يحصل مراد
احدهما اه قال السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح حكمة العين لا خفاء
في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخلو اما ان يمكن للاخر
ارادة سكونه في ذلك الوقت او لا والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع له عن ذلك
الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف
الارادة فان وقع لزم وقوع احد الامرين وهو اما اجتماع المتنافيين او العجز
والا لزم امكان احدهما وامكان المح كالمح مح انتهى اورد عليه انه ان اراد بقوله
يمكن للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت انه يمكن لارادة السكون في
وقت ارادة الاول حركته من غير اشتراط ارادة الاول الحركة وهو معنى العرفية فهو
مسلم لكن لا يلزم منه اجتماع الارادتين لجواز ان يزول ارادة الحركة عن الواجب
الاول عند ارادة الثاني سكونه حركة وان اراد انه يمكن ارادة الاخر سكونه
بشرط ارادة الاول حركته وهو معنى المشروطة نختار انه لا يمكن للاخر ذلك
وقوله وهو يوجب عجزه قلنا مم وانما يلزم عجزه لو كان عدم الحركة اعني السكون
ممكنا ح وليس كذلك فان وجود الحركة بشرط ارادة احد الواجبين لها
واجب وعدمها اعني السكون ممتنع وذلك مثل ان يقال هل يجوز تعلق
ارادة الواجب بعدم زيد بشرط وجوده بل بشرط ارادة وجوده ام لا فان
امكن يلزم اجتماع النقيضين والا يلزم العجز فينتقض الدليل على تقدير التوحيد ايضا
امكان

نعم في وقت وجود زيد يجوز تعلق الارادة بعدمه بان يزول وتحقق العدم
بدله كسكون الاصابع للكاتب وقت الكتابة انتهى اقول لا يخفى ان عدم امكان
ارادة الاخر سكونه بواسطة كون الحركة واجبة بارادة الاول يوجب عجز
الاخر قطعا اذ المانع ح من ارادته السكون ممتنعا بسبب تعلق ارادة
الاول بالحركة فعدم امكان ارادة الاخر السكون انما نشأ من الاول وتعلق
ارادته بالحركة ولا نعني بالعجز سوى هذا نعم لو كان امتناع السكون بنفسه لم يكن
عدم امكان ارادته اياه عجزا له وبما ذكرنا اشار اليه قدس سره بقوله اذ لا مانع له
عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وايضا الكلام في امكان
تعلق ارادة الثاني بالسكون آن ارادة الاول الحركة لا بعده حتى يقال انه ممتنع
السكون بسبب ارادة الحركة بل يكون كل من التعلقين بالممكن وما جعله نظيرا
لذلك لا يصلح نظيرا لان ارادة الواجب احد الطرفين تخصيص له بالوقوع دون
الاخر فلا يتصور ارادتهما معا لان هاتين الارادتين متضادان بالنسبة
الى مريد واحد فلا يجتمعان بخلافهما من مريدين على ما لا يخفى وصرح به بعض المحققين
قوله فالجواب انه لا يخلو ان يكون قدرة كل منهما وارادته اه هذا اذا اريد
بفسادهما في الاية عدم تكونهما على ما اشار اليه رحمه بقوله في وجود العالم فحاصل
الدليل المشار اليه بهذه الاية هو انه لو تعدد الالهة ووجد الهان مستجمعان
لشرايط الالهية قادران على الكمال على خلق العالم لم يتكون ولم يوجد العالم
لانه لو وجد فلا يخلو من ان يكون وجوده بقدرة كل منهما وارادته استقلالا
او بقدرة واحد منهما وارادته استقلالا او بمجموع القدرتين والارادتين
وعلى الاول يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم
عدم كون احدهما الها وعلى الثالث يلزم كون كل منهما عاجزا عن الايجاد والخلق
وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذا الجواب دليل اخر واما تنزيل الاية
الى هذا الدليل فناشئ عنه قوله تعالى لفسدتا لان اللازم على هذا التقدير اما توارد
العلتين المستقلتين على معلول واحد او عجز الواجبين عن التأثير بالاستقلال
او عدم خالقية احدهما وفي شيء منها لا يلزم فسادهما انتهى قوله وانما يلزم
العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل اي وانما يلزم عجز كل منهما لو اراد كل منهما
الاستقلال والتفرد في ايجاد العالم ولم يحصل واما لو كان كل منهما قادرا

سكون السكون

بخلاف التقدير الاول فانه يلزم فيه
على التقدير الاول والثالث فسادهما

على الايجاد بالاستقلال لكن لم يرد واحد منهما الاستقلال والتفرد بل اراد
كل منهما الاشتراك مع الاخر في الايجاد فلا يلزم العجز كما في المثال المذكور وبما قررنا
ظهر انه لا وجه لما قيل ان المراد من قوله لو اراد الاستقلال انه لو اراد بالاستقلال
لانه فرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال انتهى والذي
يدل على كون المراد ما قررنا لا ما قيل قوله رحمه الله سابقا لان ارادتهما تعلقت
بالاشتراك قوله لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا ح يعني
ان تعلق ارادتهما بالاشتراك لا يتأتى الا بتعلق ارادة كل منهما بوجود العالم
فتعلق ارادة كل منهما بوجوده ان كان كافيا في حصول وجوده لزم اجتماع المؤثرين
التامين هما تعلق الارادتين على معلول واحد هو وجود العالم وان لم يكن كافيا
لزم عجزهما او عجز احدهما لانهما لا يمكن لهما او لاحدهما التأثير في وجود العالم
وايجاده الا بالاشتراك الاخر قوله ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما
اي من القدرة والارادة وذلك لان كلا منهما امر واحد اي غير قابل للتجزي
الا في ذاته ولا باعتبار المحل وهو ظ فلا يتصور في شيء منهما الزيادة والنقصان
اللذان هما باعتبار ازدياد الاجزاء ونقصانها ولا يتصور الزيادة والنقصان
في تعلقهما ايضا بعين ما ذكر بخلاف الميل في المثال المذكور فانه قوة جسمانية
حالة في الجسم وتنقسم بانقسامه فيتصور فيه الزيادة والنقصان قوله قال الله
تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون اي لا تعبدوا ما تنحتونه من الاصنام
فانكم وما تعملونه مخلوق الله تعالى فاعله الخالق وهو الحقيق للمعبودية قوله وان لا يشرك
بعبادته احدا وفي هذه الاية دلالة على ان افعال العباد مخلوق الله وان اردت
الاطلاع عليها فارجع الى حاشيتنا على تفسير العلامة البيضاوي قوله فلا يستلزم
الاحتياج المنافي للوجوب وذلك لما تقرر عندهم من ان الحال في الشيء يكون
محتاجا الى ذلك الشيء قطعا والا لما حل فيه قوله وانت تعلم ان الظهور غير
الحلول فان الانسان مثلا ظهر في صورة جميع افراده ولم يحل واحد منها وكذلك
الجن والشياطين فانهم يظهرون في صور الاناسي لتعلمهم الشرور ويكلمهم بلسانهم
وذلك لكونهم اجساما لطيفة قابلة للتشكل بالاشكال المختلفة وظهور جبرئيل
عم في صورة دحية الكلبي من هذا القبيل قوله وهو قرينة على انهم اه اي تصحيح حلوله
تعالى في علي واولاده رضي الله عنهم بظهور جبرئيل عم في صورة دحية الكلبي مع

ظهور

ظهور كون الظهور غير حلول قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقي
بل ارادوا به الظهور والا لم يتأت منهم هذا التصحيح كما لا يخفى قوله بان يتصف
بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد فلا يلزم الخلو عن الكمال المشترك
في شيء من الاحوال واما الخلو عن فرد من افراده والاتصاف بفرد اخر يعاقبه
ولا يجامعه فانما هو لتحصيل كمالات غير متناهية ممتنعة الاجتماع وهو الكمال
بالحقيقة لا وحداتها مع فقدان تلك الكمالات وبما قررنا ظهر انه لا يرد
ما قيل انه لا ينفع مسبوقية الكمال بكمال اخر لانه لو كان كل منهما كمالا مثلا
فلو لم يتصف في وقت من الاوقات هو باحدهما يلزم النقص في ذلك الوقت
بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون
شيء منها مشروطا بزوال شيء من الكمالات والا يلزم النقص بانتفاء ذلك
الكمال في ذلك الوقت انتهى قوله كما سلف من ان مرادهم من القدم
النوعي ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية
ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا قوله لا يقال هذا الدليل
وهو ان صفة الكمال لو كانت حادثة يلزم الخلو عنها في الازل وهو نقص منزه
عنه الواجب تعالى شانه قوله فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد اي من
الاضافات التي يستلزم كونها كمالا كون العالم قديما قوله ليس من صفات
الكمال ولا يتوجه عليه ان يقال فيجب ان لا يتصف به الواجب تعالى فان ما
يتصف به لا بد ان يكون من صفات الكمال لان هذا انما يتم اذا لم يكن
له صفة لا كمال في وجودها وهو مم قوله بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل
كمال فكيف يتأتى امتناع تجددها في ذاته تعالى وكون خلوه عنها نقصا قوله
على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده
في الازل نقصا لعله اشار اليه بقوله يمكن الى ضعف هذا القول فان كون
وجود العالم ممتنعا في الازل لا ينافي كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق
ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال فيوجده فيه اذ القدرة انما تؤثر على وفق
الارادة فاذا تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما
صرح به الشارح وبنى عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم ومما ذكرنا
ظهر ايضا ضعف قوله ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر استيثاره وتفرده

بالتقدم الزماني وذلك لان استيثاره بالتقدم الزماني لا يقتضي كونه حاصلا
في الازل عن صفة الايجاد ولما ذكرنا من جواز تعلق ارادته في الازل بوجود العالم
فيما لا يزال اعني بوجوده الحادث هذا وزعم بعض الناظرين ان حاصل قوله
رحمه الله قد يدعى ان خلو عنها اه هو ان الوجود الازلي للاضافات لا يستلزم
قدم الممكنات المستلزم لعدم اختصاص الواجب تعالى بالتقدم الزماني نقض فلا يتصف
بها الواجب تعالى واما الوجود الحادث لها فلما لم يستلزم قدم الممكنات فا
لاتصاف به كمال فيتصف به ثم اعترض عليه بان الازل ليس زمانا محدودا حتى يكون
بعده زمان حدوث فيتعين للحدوث اول معين بل معنى الازل كما قرروا الزمان
الغير المتناهي في جانب المبدء فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبدء
زمان حدوث فكل زمان حدوث قبله زمان حدوث اخر فاذا اوجد خالقيته
زيدا في هذا اليوم مثلا واتصف به الواجب تعالى في هذا اليوم لزم النقص في الامس
لعدم الاتصاف به في الامس واذا اتصف به في الامس لزم النقص بعدم اتصافه
تعالى به قبله وهكذا فكل زمان الحدوث قبله زمان هو ايضا زمان الحدوث وعلى
تقدير تحقق اول زمان الحدوث يبقى النقص بانتفاء الاضافات بعد حدوثها
وقس عليه حال الجواب الثاني بعد وهو قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم
في الازل ممتنع اه فان امكان وجوده الحادث يستلزم تحقق اضافته في وقت
معين فيلزم النقص قبله وبعده ايضا اذا انتفى انتهى وانت خبير بظهور ف وهذا الوهم
اما اولا فلان بناء كلام الشارح رحمه الله ههنا على ان لا يكون شيء من الصفات
الاضافية كمالا اصلا وقوله بل قد يدعى ان خلو عنها في الازل كمال تاييد لذلك
على ما اومأنا اليه في الحاشية المتعلقة به واما ثانيا فلان كون معنى الازل عندهم
زمانا غير متناه في جانب المبدء ابطة تطابق معناه عندهم عدم المسبوقية بالعدم
لا الزمان الغير المتناهي في جانب المبدء والامكان كونه تعالى ازليا مستلزما لكون
العالم قديما وايضا قد صرح الشارح فيما سبق ان الازل فوق الزمان فكيف
يكون زمانا قوله وما يقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية اه قيل
في بيان هذا الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو اي
العالم في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدمه منه
امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء الازلية قوله كما بسطناه في بعض تعليقاتنا

هذا الزعم

الزعم

وهو

فاذا انتظم الاذاتية حينئذ لم يمتنع الاتصاف بالوجود في شيء لا جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فلا ازلية الامكان مستلزم الامكان

وهو انه ان اراد بقوله لم يمتنع من الاتصاف بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمتنع
في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء منها
متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمتنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود
بعده فهو بينة ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود والازلي الذي هو
امكان الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمتنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل
بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بينة امكان الازلية والنزاع
انما وقع فيه وهو مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء
الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا وذلك لان المتحدين
ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان اه حاصله ان الاتحاد
بين الشيئين بان يصير زيد عمرا مثلا مع بقائهما معا لانهما ان بقيا موجودين
كما كانا قبل الاتحاد فظ انهما موجودان اثنان لا اتحاد ولا صدق مع الاخر وان
فنيا معا فهما معدومان لا متحدان وان فنى احدهما وبقي الاخر فهو بقاء لواحد منهما
وفناء للاخر فلا اتحاد بينهما ايضا فان قلت يجوز ان يبقى ذاتاهما بصفة واحدة بعد
ما كانا اثنين فنقول فالباقي مع حقيقته هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لان
شيئا من الوحدتين اذا لم ينعدم كانت الكثرة متحققة فيلزم اجتماع المتقابلين
وانه محال قال الشارح رحمه الله في حاشية التجريد ان المدعى امتناع الحاق الاثنين
بان يصير امثلا اب مع بقاء راوب معا كما يصير الجسم ابيض مع بقاء ذاتهما لا زوال
صورة الاثنين عن شيء وحدوث صورة الوحدة فيه واذا فرض بقائهما
بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا
لا كل واحد من الوحدتين المقومتين للكثرة وذلك ظ بل هذه الدعوى بديهية
يكفي فيها تحرير ها بتلخيص اطرافها قوله وهذا ضروري فانا نعلم ضرورة انه لا يحصل
من الانسان والحجر الموضوع بجنبه حقيقة واحدة متحصلة قوله ودعوى الاحتياج او الانفصال
بين اجزائه اه دفع لما يقال ان كون الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري يستلزم
افتقار كل من الواجب والغير الذين هما جزءان ماديان المفروضة الى الاخر او انفصاله
عنه كما في العناصر الممتزجة التي ينفعل بعضها عن بعض فيفيض عليها الصورة النوعية
الملائمة لذلك الامتزاج والانفصال عنه فاندفع الايراد ووجه الدفع ان كلية هذه
الدعوى غير مسموعة فلا يتم في الصورة المفروضة وينبغي ان يعلم ان كون الواجب

شيء منها

في الصورة

مع الغير محلا للجزء الصوري داخل في النحو الثاني من الاتحاد فانه انضم فرضا الى الواجب
شيء هو مجموع ذلك الغير والجزء الصوري وحصل منهما حقيقة واحدة فلا مجال لما
قيل انه ان منع الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية للمثال فكيف
يمكن القول بعدم انفعال العناصر بعضها عن بعض وفيضان الصور النوعية على
المواليد تابع للمزاج التابع للانفعال وان منع الانفعال بين الاجزاء المادية للممثل له
مع تسليمه في المثال فليس مما نحن بصدده ابطاله من احتمالات الاتحاد قوله اذ
الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل او هو المتحيز بالذات يشير الى ان المراد بالجوهر
ههنا احد هذين المعنيين على ما ذهب اليه المتكلمون فكونه تعالى جوهرا بمعنى الغني
عن المحل لا يقدح في هذا قال المص رحمه الله في المواقف ونعني بالمتحيز بالذات
المشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك قوله اجرد جعد قطط
اه في القاموس رجل اجرد لا شعر عليه والجعد من الشعر خلاف البسيط اي المسترسل
وجعد قطط اي شديد الجعودة والشمط محركة بياض شعر الرأس يخالطه بسواده
اطيط الرحل صوته من الثقل قوله المتبعون لظواهر الكتاب والسنة اما ظواهر الكتاب
فكقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله وجاء ربك والملك صفا صفا
وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وغير ذلك واما ظواهر السنة فكقوله عم قلب
المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء وقوله ان الله ينزل
الى السماء الدنيا في كل ليلة فيقول هل من تائب فاتوب عليه وغيرها قوله ولا
يخفى انه ليس في هذا القدر غائلة اصلا وذلك لان مراد ذلك البعض بكون
الفوق جهة الله ليس انه جهة له تعالى حقيقة بل اراد به ان له شرفية بكونه قبلة الدعاء
فاضافته اليه تعالى وقوله بكونه تعالى مختصا بجهة الفوق ليس الا لشرفه لا لكونه جهة
له حقيقة كما ان قولهم بكون الكعبة بيت الله ليس الا لشرفها وكونها قبلة الصلوة
لا لكونها بيتا له تعالى حقيقة تعالى عن ذلك قوله وانت تعلم انه بعد قيام البرهان
على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز اه يعني ان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات
وكونه جاهلا في الجملة لا يتأتى الا بان يتبدل ويتغير صفة الحقيقة التي هي العلم
مع ان تبدله وتغيره تعالى في صفاته الحقيقية مما قام البرهان على امتناعه كما مر
في بيان عدم قيام الحوادث بذاته تعالى قوله فيكون في قوة الشرطية فكانه
قيل ان العاصي ان اصر في عصيانه ولم يتب عنه ولم يعف عنه بالشفاعة

وغيرها

وغيرها يكون معاقبا عليه فعدم عقابه لعدم تحقق واحد من تلك الشرائط او كلها
لا يستلزم كذبا قوله ان الابصار عبارة عن ادراك تام او انكشاف بليغ
فسر الادراك التام بالانكشاف البليغ لئلا ينافي هذا ما سيأتي من الجواب
عن احتجاج المنكرين بقوله تعالى لا تدركه الابصار من ان الادراك هو الرؤية
مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقة النيل والوصول قوله وخروج الشعاع او الانطباع
الاول مذهب الطبيعيين القائلين بان جسما نورانيا ويسمونه شعاعا يخرج من الباصرة
وينتهي طرفه الى المبصر والثاني مذهب الطبيعيين القائلين بان صورة من
المرئي ينطبع في الجليدية ثم في مجمع النورين ثم في حس المشترك قوله او في قدرة
الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط
ويؤيده المأثور المشهور من كون الله بصر العبد المتقرب اليه وكون ابصار هذا
العبد به تعالى قال الامام حجة الاسلام ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم واو
ضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة جاز تعلق الرؤية وكما يجوز ان
يرى الله تعالى الخلق وليس في مقابلتهم جاز ان يراه الخلق غير مقابلة وكما جاز ان
يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة قوله
والاخيران عدميان اما الحدوث فلانه عبارة عن المسبوقية بالعدم وهي امر
اعتباري غير صالح لمتعلقية الرؤية والا لكان حدوث الاجسام من المحسوسات
فكان غير محتاج الى دليل واما الامكان فلانه عبارة عن سلب ضرورة الوجود
والعدم وظاهر ان السلب غير صالح لمتعلقية الرؤية قوله ينافي مذهب الشيخ
مع ان هذه الطريقة المبنية على اشتراك الوجود طريقته قوله فالاتحاد بينهما
بحسب الصدق اي بحسب ما صدق عليه اذ ليس في الخارج الا ماهية واحدة يصدق
عليها مفهوم الموجود وليس هناك امر اخر مسمى بالوجود قائم بها قيام السواد بالجسم
واما ذهابه الى كون الوجود مشتركا لفظيا فهو انما هو باعتبار ما يلزم من ظاهر مذهبه
لا باعتبار صريح تصريحه به على ما اشار اليه الشارح رحمه الله بقوله كما هو المشهور
قوله وهذا التأويل في غاية البعد لعدم دلالة لفظ الشيخ وهو ان وجود كل شيء
عينه عليه اصلا ومع هذا يستلزم كون جميع الصفات الانتزاعية كالحدوث
وغيره عينا ولم يقل به الشيخ قوله وفيه نظر وتأمل ولعل وجه النظر هو ان النظر
المتعدي بالى قد يجيء بمعنى الانتظار ايضا كما في قول الشاعر وجوه ناظرات

لا شك م

به من غير جهة م

م

يوم بدر • الى الرحمن ما يأتي بالفلاح • وفي قوله • وشعث ينظرون الى بلال
كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم ان الظماء والعطاش ينتظرون مطر
الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه ووجه التأمل هو
انه يجوز ان يحمل النظر الموصول بالى في هذين المثالين على الرؤية بان يقال في
الاول وجوه ناظرات الى جهة الله تعالى وهي العلو في العرف ولذا يرفع الايدي
اليها في الدعاء او يقال ان المراد ناظرات الى آثار الله من الضرب والطعن
الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر ويقال في
الثاني ان المعنى انهم يرون بلالا كما يرى الظماء ما يطلبونه ويشتاقون اليه قوله
وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت اه ودفع اما لما يقال ان الى في الاية
ليست حرفا بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الالاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار
فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة او لما يقال ان الى هنا بمعنى عند ومعنى الاية عند ربها
منتظرة ووجه الدفع هو ان الانتظار الموت الاحمر وهو لا يناسب سياق الاية
لانها وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام وحسن الحال وفراغ البال وذلك
في رؤية الله فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة بنضارة الوجه لا في الانتظار
المؤدي الى عبوسته قوله وهو مستلزم لجوازه اي وقوع الرؤية او الاجماع
عليه مستلزم لجواز وقوع الرؤية وصحة الرؤية وهو ظاهر ضرورة امتناع وقوع الممتنع
والاجماع عليه فهذا الاجماع كما يبطل قول النافين للوقوع اصلا يبطل قول النافين
لجوازه وصحته قوله الثاني ان هذه القضية وهي قوله لا تدركه الابصار رفع الايجاب
الكلي وذلك لان قوله تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى باللام الا
وقد دخل عليها النفي فرفعها فرفع الموجبة الكلية سالبة جزئية قوله ولا اقل من
احتمال الاية لهذا المعنى اه يعني ان الاية وان لم تكن دالة على رفع الايجاب
الكلي دلالة قطعية كذلك ليست دالة على السلب الكلي دلالة قطعية لاحتمالها
رفع الايجاب الكلي الذي هو سلب جزئي بان يكون المعتبر فيها اولا العموم ثم ورود
النفي عليه وهي مع هذا الاحتمال لا تكون حجة علينا لان ابصار الكفار لا تدركه
اجماعا قوله وقوله تعالى لموسى عم لن تراني ليس لن فيه للتأبيد اه اشارة الى
احتجاج اخر للمنكرين والى رده اما الاحتجاج فهو ان لن في قوله تعالى لن تراني
للتأبيد فاذا لم يره موسى عم ابدا لم يره غيره اجماعا واما الرد فهو ان لن

فيه

نعم كذا قيل ان الانتظار

استغراقية

بكاين فليس

فيه ليس للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط ولهذا يقيد بابدا
قوله فكل كاين مراد وما ليس بمراد فيه اشارة الى ان هذا المأثور كما يدل
على انه تعالى مريد للكاينات كذلك يدل على ان ما ليس بكاين بمراد له
تعالى فان الجملة الاولى تنعكس اليه بعكس النقيض هذا والمعتزلة قيدوا المأثور
بافعاله تعالى واولوه بها فمعناه عندهم هو ان ما شاء الله من افعاله كان وما
لم يشأ منها لم يكن ويرد هذا التقييد اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار
على اطلاق هذا المأثور وعدم تقييده بافعاله تعالى ويؤيده انهم كانوا يوردون
كلامهم هذا في معرض تعظيم الله تعالى واعلاء شأنه قوله لما مر مرارا عند قوله لا خالق
سواه وقوله قادر على جميع الممكنات وقوله مريد لجميع الكاينات قوله لانا
نعلم اجمالا ان جميع افعاله اي سواء كانت فعل ايجاد او فعل ترك يتضمن
الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا بالحكمة والمصلحة التي له تعالى في فعله وذلك لانه
الحكيم الخبير فلا يكون شيء من افعاله خاليا عن الحكمة والمصلحة ويحتمل ان يراد
ان جميع افعاله متضمن للحكمة فيكون ترك واحد منها اي واحد كان
مخلا بالحكمة فيكون جميعها واجبا عليه تعالى ولم يقل به احد من المعتزلة قوله
على ان التزام رعاية الحكمة لا يجب عليه تعالى يعني ان وجوب ما تركه يخل بالحكمة
عليه تعالى انما يتأتى اذا كان التزام رعاية الحكمة واجبا عليه تعالى ولازما له وليس
كذلك بل هو عين المتنازع فيه كيف ولو كان كذلك لا يستحق ان يسئل
لذلك بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد اذ له التصرف في ملكه كيف شاء فهم يسألون
عما يفعلون لان فعلهم تصرف في ملك الغير قوله وانت خبير بانه فرع على كون
افعاله معللة بالاغراض وذلك لان كون ترك اللطف موجبا لنقض
غرض التكليف انما يتأتى اذا كان تكليف الله تعالى للمكلفين لاجل غرض
وباعث له تعالى وهو عليه بطل لما سيجيء من ان ذلك مستلزم لكونه تعالى
مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض قوله وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية
اعني اللطف اعم من ذلك اي مما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية
فيكون هذا الدليل اخص من المدعى قوله ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة
الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث هو الكل دفع لما يقال انه لا يرد على
المعتزلة خلق الكافر الفقير المبتلى بالالام والاسقام ولا ابقاء ابليس

ليس

عن بعض ما يفعل مع انه لا يستحق

لون

طول الزمان واقداره على الاضلال وذلك لان مرادهم بالاصلح الذي
اوجبوه عليه هو الاصلح بالنسبة الى نظام العالم ويجوز ان يكون خلق الكافر
المذكور وابقاء الشيطان مع اضلاله طول الزمان اصلحين بالنسبة الى نظام
العالم كله وان لم يكونا اصلحين بالنسبة الى الكافر والشيطان ووجه الدفع هو
انه لو كان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الكل من حيث هو كل لما كان لسؤال
الاشعري العارف بمرادهم وجه وكذا الجواب الحاكي عنه بهذا الوجه المفضي الى
بهته كما لا يخفى قوله واجيب بان غاية ما يلزم من هذا الاستدلال او غاية ما يلزم
من ايعاد الله تعالى بمرتكب الكبيرة بالعقاب عدم وقوع الخلف ولا يلزم من عدم وقوعه
ان يكون عقاب مرتكب الكبيرة واجبا عليه تعالى والكلام في هذا الوجوب دون
عدم ذلك الوقوع قوله واعترض عليه الشريف العلامة بانه ح اي حين عدم
وجوب العقاب عليه تعالى مع انه اوعد به واخبر عنه يلزم جوازهما اي جواز الخلف والكذب
على الله تعالى وذلك لان عدم وجوب العقاب عليه جواز لعدم وقوع العقاب
منه وهو مستلزم لجواز خلف ايعاده وعدم مطابقة اخباره به لما هو الواقع
هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب
عليه اي فرق بين استحالة وقوع تخلف ما اوعد به عن ايعاده وبين ان يكون
ما اوعد به واجبا عليه تعالى فيجوز ان يتحقق الاول دون الثاني كما انه تحقق استحالة
ايجاد المح في حقه عليه تعالى ولم يتحقق حرمة ايجاده في حقه تعالى بل الحق ان الوجوب والحرمة
ونحوهما من الندب والكراهة والاباحة متوقف على القدرة وكون الواجب والحرام
ونحوهما من الافعال الاختيارية وما نحن فيه ليس منها على ما يقتضي هذا الدليل فعله
حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد اه قال الامام
في رده ان هذا القول في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا
جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله وهذا خطاء عظيم بل يقرب ان
يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب
على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قال من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف
ايضا في وعيد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف في الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز
الخلف في القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي
الى الطعن في القرآن وكل الشريعة انتهى بلفظه قوله والوعيد حقه تعالى على العباد

اي غاية ح

اذ قال لا تفعلوا كذا فاعذبكم اه ويقرب من هذا ما حكى القفال في تفسيره ان الاية
تدل على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء
اليه ام لا وقد يقول الرجل لعبده جزاءك ان افعل بك كذا وكذا الا اني
لا افعله انتهى وقال الامام وهذا ضعيف لانه ثبت بهذه الاية ان جزاء القتل
العمد هو ما ذكر ويثبت بساير الايات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين
قال الله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الاية انه اوصل اليهم
هذا الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان ان هذا جزاؤه حصل بقوله
فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق
كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار على انه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار فكان
ذلك اولى قوله فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد
بالدلايل المفصلة اي يمكن ان يفرز المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بان
يقال انه داخل في عمومات الوعد بالثواب بالدلايل المفصلة من الايات
الدالة على جواز كونه مغفورا كقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء حيث
وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور
الرحيم وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واذا كان المذنب المغفور
خارجا عن عمومات الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلف في شيء من عمومات الوعيد
وهو ظ كما لا يلزم ذلك على تقدير حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا يلزم تبدل
القول ولا الكذب اصلا قوله اللهم الا ان يحمل ايات الوعيد على استحقاق
ما اوعد به لا على وقوعه على ما صرح به يحيى بن معاذ وعلى ما حكى القفال في تفسيره
كما مر ولعله رحمه الله اشار بقوله اللهم الى ضعف هذا الحمل لما نقلناه عن الامام
انفا من انه ثبت بساير الايات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قوله
من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد يشير الى رد ما استدل
به المعتزلة على كون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى وهو ان العبد
المطيع استحق بطاعته الثواب فهو مستحق للعبد على الله تعالى بالطاعة
فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان
به واجبا ووجه الرد ظ قوله وكيف لا يكون كذلك اي وكيف لا يكون

الاثابة بفضله لا باستحقاق العبد والحال ان ما يصدر بحسب الظاهر عن العبد من
الطاعة انما هو مصادرة صادر عن الله تعالى حقيقة ومخلوق له تعالى فكيف يستحق
العبد بذلك الثواب عليه على انا لو فرضنا صدوره من العبد حقيقة فهو مما لا يستحق
به العبد الثواب والعوض على رأي المعتزلة وذلك لان شكر المنعم على نعمه با
بالطاعات والعبادات واجب عندهم ومن المعلوم ان الطاعات والعبادات
الصادرة من العبد لا يفي بشكر ما هو اقل قليل من نعمه العظيمة الجميلة فضلا عن ان يزيد
عليها فيستحق العبد بها الثواب والعوض فان ذلك ليس الا كمن يقابل نعمة
الملك الوهاب عليه بما لا يحصى بتحريك انملته فكيف يحكم العقل بايجاب الثواب
واستحقاقه اياه قوله والله تعالى احكم الحاكمين فلا يتصور في حقه ان يضع شيئا
ما في غير موضعه بحكم حاكم واعلم العالمين فلا يتصور منه ذلك الوضع جهلا بموضعه واقدر
القادرين فلا يتصور منه ذلك بالعجز عن وضعه في موضعه قوله والله تعالى اجل من
ان ينفعل من شيء او يستكمل بشيء فلا يكون فعله معللا بالاغراض يعني ان
كون فعله معللا بالغرض يستلزم كونه تعالى منفعلا عن غيره الذي هو ذلك الغرض
ومستكملا به اما الاول فلان كونه فاعلا اذا كان بذلك الغرض كان ذلك
الغرض مؤثرا في ذاته تعالى بجعله فاعلا وهو ظاهر واما الثاني فلان فعله تعالى
لو كان لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان ناقصا اذ لذاته مستكملا
بتحصيل ذلك الغرض ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام هو ان كل حكمة ومصلحة
يترتب على فعل يسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل وفايدة من حيث
انها يترتب عليه فالغاية والفايدة متحدتان ذاتا مختلفتان اعتبارا ويعمان
الافعال الاختيارية وغيرها واما الغرض فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله ويسمى
علة غائية له فالغرض والعلة الغائية مختلفتان ايضا وقد يخالف الغرض فايدة
الفعل كما اذا اخطأ في اعتقاده قوله وان كانت معلومة له تعالى دفع لما يتوهم
ان كون تلك المنافع معلومة له تعالى قبل خلقه تعالى ما هي منافع له تعالى لا تتأتى
الا بكونها عللا غائية وباعثة له تعالى على الخلق فان هذا التقدم العلمي شان العلل
الغائية قوله وهذا مما علم فيما سبق من انه هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له
الحكم قوله الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال ككون
العلم صفة كمال وارتفاع شان لمن اتصف به والقبح كون الصفة صفة نقصان

اعتبارا

ككون

ككون الجهل صفة نقصان واتضاع حال لمن اتصف به قوله الثاني ملايمة الغرض
ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك
لم يكن حسنا ولا قبيحا قوله وقد يعبر عن هذين المعنيين بالمصلحة والمفسدة
فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا
منهما قوله وان ماخذهما العقل اي هما امران يدركهما العقل ولا تعلق لهما
بالشرع قوله ويختلف بالاعتبار فان قيل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم
ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي
لا صفة حقيقية اذ الصفات الحقيقية لا تختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد
ابيض واسود وبالقياس الى شخص قوله الثالث تعلق المدح والذم عاجلا
والعقاب والثواب اجلا هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله
تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب قوله فلا يحكم العقل
بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب على افعاله وذلك لان
ما ليس فعلا اختياريا لا يحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب به اتفاقا قوله
ولعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل اه فلا يكون شيء منهما مغنيا
عن الاخر قوله فان كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق يشير الى ان قوله
وهو غير متبعض ولا متجزئ مغن عن قوله ولا نهاية له كما ان قوله ولا حد له على الاحتمال
الثاني مغن عنه قوله كل واحد من صفاته الحقيقية اشارة الى دفع ما يتراءى
من ظاهر العبارة من ان المراد اتحاد الصفات بعضها مع بعض وان الصفات
الاضافية ايضا متحدة بالذات فيرد عليه ان كليهما خلاف الواقع ووجه
الدفع ظاهر قوله والاول مح لاستلزامه التسلسل وذلك لان القدرة على القدرة
تكون ح مستندة الى القادر فتكون قبلها قدرة اخرى وكذا القدرة على القدرة
الى غير النهاية ومنه ظهر ان القدرة اذا كانت واحدة لا يجوز ان تكون مستندة
الى القادر ايضا قوله لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء بخلاف
ما اذا كان القدرة واحدة مستندة الى الموجب على ما هو مذهبهم فانا نعلم
بالضرورة ان نسبة الموجب الواحد الى القدرة الواحدة ليس كنسبته الى
القدرة المتكثرة لا يقال فح يجوز ان يكون القدرة متكثرة مستندة الى قدرة
واحدة صادرة عنه تعالى بالايجاب لانا نقول يكون ح تلك القدرة

الواحدة كافية في كونه قادرا يصدر عنه الاشياء بالاختيار ولا يبقى حاجة
الى القدرة المتكثرة كما لا يخفى قوله وقد عرفت ان التحقيق ان اسناد القديم
الى القادر جايز الظ انه اشارة الى ما سبق منه رحمه الله من ان دوام الفعل وامتناع
الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار قوله فهي غير متناهية بمعنى انه لا تنتهي الى حد لا يمكن
تجاوزه فيكون عدم تناهي المقدورات ح بالقوة لا بالفعل فان الموجود منها
في كل حد من الحدود الواصلة اليها القدرة بالفعل يكون بكون القدرة متناهيا قطعا
قوله قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك اي لا حاجة في تعلق القدرة با
بالمقدورات الغير المتناهية الى التشبث بكون القدرة غير متناهية بمعنى لا يقف
حتى يكون عدم تناهي تعلقاتها بالقوة لا بالفعل بل يمكن ان يقال ان جميع
الممكنات مقدورة له تعالى بمعنى انه يصح منه تعالى فعل كل منها وتركه وذلك
لان المصحح لمقدوريتها هو الامكان المشترك بينهما والمقتضي لقدرته تعالى
هو ذاته المتعالية عن الاتصاف بالعجز فيكون جميع الممكنات الغير المتناهية متعلق
القدرة فيكون تعلقاتها غير متناهية بالفعل وان يكن اجتماع جميع الممكنات
في الوجود الخارجي مقدورا له تعالى بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية
مطلقا مترتبة كانت او غير مترتبة متعاقبة كانت او غير متعاقبة وعدم
اقتداره تعالى على الامور المستحيلة قيل ويجب على ما ذكره الشارح ان يكون
عدد التعلقات ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى لا يقف
لان القدرة على ما ذكره تعلقت بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن فتحقق المقدور
وجودا او عدما انما يكون بالارادة لا بالقدرة وتعلقها بحسب طرفي الممكن
على السواء فتامل فيه انتهى اقول فساد هذا القول اظهر من ان يحتاج
الى التامل اما اولا فلان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك انما هو ذات
الممكن لا وجوده وعدمه اذ لا معنى لكون العدم صحيح الفعل والترك وكذا
حال الوجود والا لتسلسل على ما يظهر بادنى توجه واما ثانيا فلان الفاعل
المؤثر في الافعال الاختيارية ليس الا ذات القادر لا قدرته ولا ارادته كما
ان الفاعل في الافعال الغير الاختيارية ليس الا ذات الموجب لا صفة من صفاته
قوله فيكون جميعها متعلق الارادة دفعة واحدة فيكون تعلقات الارادة
غير متناهية بالفعل فلا حاجة في كون تلك التعلقات غير متناهية الى المصير

الى

الى ان يراد بعدم التناهي عدم الوقوف عند حد حتى لا يكون عدم تناهي
التعلقات الارادة بالفعل بل يكون بالقوة قوله بل لا نسبة بينهما من النسب
المقدارية وهي احد المقدارين المتجانسين عند الاخر كالنصفية والثلثية
والربعية وغيرها قوله ما شاء الله كان فليس لاحد ان ينقص من مخلوقاته
شيئا وما لم يشأ لم يكن فليس لاحد ان يزيد على مخلوقه شيئا قوله وهي
اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لعله يشير الى رد ما ذهب
اليه الحكماء من انها عقول مجردة لا الى تعريفها والا لصدق على الجن فانه جسم
لطيف قابل للتشكلات المختلفة على ما هو المشهور قال المص هي ذو اجنحة
مثنى وثلاث ورباع مقتبس من قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة
مثنى وثلاث ورباع قوله لا يعصون الله ما امرهم اه هذا يدل على كونهم معصومين
كما ان قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون يدل على ذلك اذ يعلم
منه انهم لا يعصون الله ولا يحصل لهم الفتور في التسبيح قوله وما صدر عنهم في قصة
ادم عم اتجعل فيها الاية اشارة الى رد استدلال النافين لعصمتهم
فانهم استدلوا بقوله تعالى اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك على نفي عصمتهم فان فيه وجوها من المعصية الاول
غيبتهم لمن يجعل الله تعالى خليفة بذكر مثالبه والثاني عجبهم وتزكية نفوسهم
ومناقبها والثالث نسبتهم الافساد والسفك رجما بالغيب اذ لا
يليق بحكمة الله تعالى مع ارادته اعزاز بني ادم ان يطلع اعدائهم على عيوبهم
واتباع الظن في مثله غير جايز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم والرابع انكارهم على الله تعالى فيما يفعل وهو من اعظم المعاصي ووجه
رد كلها ظ قوله واما ابليس فالاكثرون اه اشارة الى رد استدلال
اخر لهم ينافي عصمتهم وهو ان ابليس عصى بترك السجود حين صار مطرودا
ملعونا وهو من الملائكة بدليل الاستثناء منهم في قوله تعالى فسجدوا الملائكة
كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
خذ تناوله والا لما استحق الذم ولما قيل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
ووجوه الجواب عنه ايضا ظ قوله وما اشتهر من قصة هاروت وماروت
اشارة الى رد استدلال اخر لهم وهو ان هاروت وماروت كانا ملكين

ببابل يعذبان لارتكابهما السحر ووجه الرد على ما في بعض الكتب منع
ارتكابهما السحر والعمل به واعتقاد التأثير بل انزل الله عليهما السحر وابتلاء
الناس فمن تعلمه وعمل به واعتقد تأثيره فهو كافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا
يقر به فهو مؤمن وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء
فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعملوا بالسحر فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو
على وجه المعاتبة كما في معاتبة الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما الكبيرة
فضلا عن الكفر واعتقاد سحر او عمل به قوله ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام
وقع لما يقال انه لا يمكن اثبات كونه تعالى متكلما باجماع الانبياء لان اثباته
به موقوف على ثبوت نبوتهم وثبوت نبوتهم يتوقف على كونهم عالمين
بالاحكام التي يبلغونها الى الخلق وعلى تصديق الله تعالى اياهم ولا يتأتى ذلك
الا بان يخبر الله تعالى اياهم الاحكام المبلغة ويخبر عن كونهم صادقين فيما يدعونه
والاخبار كلام خاص فاثبات كلام الله تعالى باجماع الانبياء هو
واخبارهم بذلك مشتمل على الدور ووجه الدفع منع توقف ثبوت
النبوة على اخبار الله تعالى اياهم الاحكام التي يبلغونها الى الخلق اذ يجوز
ان يخلق الله تعالى فيهم علما بتلك الاحكام ومنع توقف تصديقهم في
دعوى نبوتهم على اخبار الله تعالى بكونهم صادقين في هذه الدعوى لجواز ان
يخلق تعالى المعجزة على ايديهم فيثبت رسالتهم ويتوهم من غير توقف على ثبوت
الكلام ثم يثبت صفة الكلام له تعالى بقولهم واخبارهم قوله وان كان
المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الكلام
الازلي يعني ان ما ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح
انما هو الكلام النفسي وكذا ما ليس بحادث لكن منع من القول بحلول
كلامه مطلقا في لسان او قلب او مصحف ومن اطلاق القول بحدوثه
مع ان اللفظي منه حادث وقائم باللسان والقلب وحال في المصحف
واللوح رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم من هذا القول
والاطلاق الى كون الكلام النفسي الازلي كذلك قوله والكرامية لما
رأوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة اه يعني ان ما ذهب اليه
الحنابلة من كون الاصوات والحروف المتعاقبة المسبوقة وجود

بعضها

بعضها بانقضاء بعض قديمة ضروري البطلان وان ما ذهب اليه الكرامية
من كون كلامه تعالى صفة له قائمة بذات الله تعالى ومؤلفة من الاصوات والحروف
الحادثة القائمة بذاته مخالف لما يقتضيه الدليل من امتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى على ما مر قوله ذهبوا الى ان كلامه صفة له تعالى مؤلفة من الحروف اه
وذلك لانهم منكرون للكلام النفسي الذي يقول به الاشعري ففرارهم
من ارتكاب ما هو الاشنع ومن مخالفة العرف واللغة الجائهم الى
هذا الوهم قوله فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني اي فوجب
ان يحمل قوله الكلام هو المعنى النفسي على انه اراد بالمعنى الثاني وهو القائم
بالغير لا ما فهمه الاصحاب من ان مراده به مدلول اللفظ فيكون المعنى النفسي
عند الشيخ امرا شاملا للفظ القائم بذات الله تعالى وبمدلول القائم به ايضا قوله
فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة هذا
يدل على ان الشيخ يمنع صغرى القياس الثاني وهو ان كلام الله تعالى مركب
من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود بخلاف الحنابلة فانهم يسلمونه هذه
الصغرى ويمنعون كبراه فلا وجه كما قيل انه لا نفع للاشعري في الذهاب
الى الكلام النفسي الا زيادة المؤنة لان التدافع المذكور في نتيجتي القياسين
باق ح بالنسبة الى الكلام اللفظي فكان الواجب على ما ذكره ان يمنع كبرى
القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة نعم لو لم يقل الشيخ بالكلام النفسي في مقام
الاستخلاص عن الشبهة المذكورة لكان له وجه واما التزام امر في جواب
ايراد لا يندفع به ومع ذلك في نفسه محل تردد يجب الاستدلال
عليه والخصم يستدل على نفيه فلا يناسب من مثله انتهى قوله يفضي الى كون
الاصوات مع كونها اعراضا سيالة اقول للشيخ ان يمنع كونها في نفسها
سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم لعدم مساعدة
الالة في التلفظ دفعة كما في ضيق الحدقة الغير المساعدة حدقته لابصار
اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة وغير
قارة قوله وهذه الصفة وهي صفة التكلم القائمة بذاته تعالى قديمة قوله وتلك
الكلمات المترتبة اي الموضوعة بعضها فوق بعض بحسب وجودها العلم
قديمة ايضا ضرورة كون علمه تعالى ازليا وهذه الكلمات باعتبار وجودها

في علمه تعالى كلام نفسي له تعالى قائمة به تعالى باعتبار وجودها الخارجي كلام لفظي وحادث
ومعنى كونه تعالى متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وهي الصفة التي بها يؤلف الله تعالى
تلك الكلمات في علمه الازلي وهذه الصفة مغايرة لصفة العلم فان كلام غيره
تعالى معلوم له تعالى وتتعلق علمه تعالى به ولم يتعلق به هذه الصفة وكما ان علمه
تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه ايضا واحد مشتمل على اقسامه من
الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات
ولما كانت كلامه ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب المقدر اولا
مخاطب موجود في الازل فيكون المضي والحضور والاستقبال فيه
بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها
بصيغة المضي وبعضها بصيغة الحضور وبعضها بصيغة الاستقبال
هذا ما ذكره الشارح رحمه الله في بعض تصانيفه فلا يتوجه عليه ما قيل ان
تلك الصفة اي من الصفات المعلومة الثبوت او صفة اخرى فتزيد الصفات
ايضا والقول بان كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه
الازلي يستلزم تمايز الاشياء في وجود العلمي وهو يستلزم عدم
تناهيها بحسب الوجود العلمي قد اعى الشارح رحمه فيما سبق انه علم اجمالي
حتى لا يلزم وجود ما لا يتناهى في علمه تعالى انتهى ووجه عدم توجه الاول ظاهر
واما عدم توجه الثاني فهو ان تلك الكلمات مترتبة في علمه تعالى ويجوز
ان يكون باعتبار ظهورها ووجودها في الخارجي بمعنى انها في الوجود
العلمي بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على بعض كما
ان سائر الممكنات المترتبة المتعاقبة وغيرها كذلك على ما اشار
اليه بقوله وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه
ايضا واحد مشتمل على اقسامه اه قوله بل الكلمات والكلام مطلقا
كساير الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وذلك الوجود العلمي
لها عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار على ما مر في تحقيق علمه تعالى وبهذا
ظهر انه لا وجه لما قيل لو كان الوجود العلمي للكلام اللفظي هو الكلام النفسي
ويوصف الواجب به لكان لكل من الممكنات وجود نفسي يتصف
الواجب تعالى به والا اختصاص فيه للكلام انتهى قوله مثل ما يلزم على مذهب

المعتزلة

المعتزلة وهو كون كلام الله تعالى قائما بغيره وذلك لان الكلمات المترتبة
في علمه تعالى قائمة بذاته تعالى باعتبار وجودها العلمي قوله وعلى مذهب الحنابلة من
قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وذلك لما قلنا من انه لا تعاقب
بين الكلمات في المرتبة الوجود العلمي قوله وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة
من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وذلك
لما قلنا من كون كلام الله تعالى هو الكلمات المترتبة في العلم قوله وعلى ما اول
به المص كلام الشيخ من الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة
قائمة بذاته تعالى من غير ترتب وذلك لما قلنا من كون قيام الكلمات
التي هي كلامه النفسي بحسب وجودها العلمي الذي هو علمه تعالى به قوله فان للمتحدي
يصح بكون كلام الله تعالى اي حين جعل كلام الله تعالى عبارة عن الكلمات التي
رتبها الله تعالى في علمه الازلي يكون المتحدى به وهو السور والايات التي تحدى
به النبي عليه كلام الله تعالى حقيقة ضرورة كونها كلمات مترتبة له تعالى في علمه
الازلي وان كانت حين التحدي موجودة في الخارج وكان التحدي وطلب
المعارضة باعتبار هذا الوجود الذي صارت بحسبه كلاما لفظيا بخلاف ما زعمه
متقدمو الاشاعرة فان المتحدى به على زعمهم لا يكون كلام الله تعالى حقيقة بل
يكون اطلاق الكلام عليه على سبيل المجاز لدلالته على الكلام الحقيقي قوله ويكون
كانكار كون ما بين اوراق ديوان حافظ كلام حافظ مع انا نعلم قطعا انه
كلام فكذا كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى معلوم لنا قطعا فيكون انكار
كونه كلام الله تعالى كفرا فان انكار كونه كلام الله تعالى انكار بالحقيقة لكون الكلمات
المترتبة الموجودة في علمه تعالى كلاما له تعالى فان متحد معها بالذات الا انه جعل
موجودا بالوجود اللفظي بعد كونه موجودا بالوجود العلمي وهذا القدر لا يخرجه
عن كونه كلاما له تعالى حقيقة قوله ليس الكلام في الاسماء الاعلام الموضوعة في
اللغات كاسم خداي ويزدان وتنكري فانه يجوز اطلاقها عليه تعالى من غير
ورود الاذن الشرعي بهذا الاطلاق قوله مأخوذ من العقال وهو الحبل الذي
يشد به وضيفا به البعير بذراعه فكانه عقل له شيء اي حبس وشد وقوله
ويشكل ذلك بمثل خداي وتنكري فانهما يطلقان عليه على طريقة التسمية
دون التوصيف مع انهما لم يرد من الشارع اذن في اطلاقهما عليه تعالى

قوله معناه خود اسنده فيكون اطلاقه عليه تعالى على طريق التوصيف فهو جايز
لانه مما علم اتصافه تعالى به قوله اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره فهو
الاليق بان يورد في علم الكلام ويبحث عن احواله بخلاف المعاد الروحاني الذي
هو بقاء النفس بعد المفارقة عن البدن والتذاذها باللذات العقلية وتالمها بالالام
النفسانية فانه وان كان حقا لكن لا يجب الاعتقاد به شرعا ولا يكفر من انكره
فلا يلايم ان يورد فيه ملايمة ايراد الجسماني بل هو من المسائل الحكمية ولهذا
اثبته الحكماء وبحثوا عن احواله قوله كقوله اولم ير الانسان انا خلقنا من نطفة الاية
لم يكتف في هذا الاستدلال بقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة قطعا
لعرق التاويل وقلعا له بالكلية اذ لا يتاتى هذا القطع والقلع الا بهذا المجموع
على ما لا يخفى ولهذا القلع المذكور نقل الحديث ايضا قوله فان النفوس الناطقة
على هذا التقدير غير متناهية فان القائلين به قائلون بقدم الانواع المتوالدة
دون اشخاصها غير متناهية متعاقبة قد يكون النفوس الانسانية الحادثة
بحدوث الابدان الغير المتناهية غير متناهية قوله وليكن ب كج في الحدوث
والموضوع والزمان اه اي وليكن ب المماثل لج المتحد معه في المهية ولوازمها
متشاركا وموافقا له في جميع العوارض واللواحق التي يمكن اشتراكهما وموافقتهما
فيها من الحدوث والموضوع والزمان وغيرها قوله فلا يتميز ب عن ج بان
يكون المعاد وهو لا ج فانه نسبة اعلى هذا الفرض امرين هما ب وج المتشابهين
من كل وجه اي في المهية ولوازمها وجميع اللواحق الممكنة العروض لهما ولا
تغاير بينهما في هذا الفرض الا في النسبة التي ينظر ويتردد في انه هل يمكن ان
تختلف تلك النسبة فيهما بان يكون احديهما احق بان يكون معادا او يكون
آ اولى به من الاخر او لا يختلف بل يكونان متشابهين في تلك النسبة ايضا
فيصح ح كون كل منهما معادا او محدثا جديدا لكن اذا لم يختلف في المهية ولوازمها
وعوارضها على ما هو المفروض فلا يمكن ان يجعل الاحدهما اولى من ان
يجعل للاخر قوله فهو نفس هذه النسبة واخذ المط في بيان نفسه اي هذا
مصادرة اذ ليس الكلام الا فيه فانه لا تفاوت بين ب وج في هذا
الفرض بل هما متشابهان من كل وجه فلا يتصور اختلافهما في هذه النسبة
اصلا قوله بل يقول الخصم انما كان لج اه وذلك لان المناسبة

المصحح

المصحح لهذا الكون بين ا ج ليس باقل مما هو بين ا و ب قوله بل اذا
صح مذهب من يقول الى قوله امكن ان يقال بالاعادة وذلك لان الذات
المعينة التي يقال بعودها باقية ومنحفظة في حال العدم فاذا صارت
موجودة بعد كونها معدومة يكون معروض الوجود في الوقتين امرا واحدا
لانحفاظ وحدته قوله ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة على ما هو التحقيق
فان العدم عبارة عن فقد الذات فيكون المعدوم في الخارج مسلوبا عن نفسه
ما دام معدوما فيصدق على الانسان المعدوم في الخارج انه ليس بانسان
فيه وصدق هذه السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج قوله واذا كان
المحمولان الاثنان هما الوجود والعدم يوجبان كون الموضوع لهما اعني
معروضهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر وذلك لكون العدم عبارة
عن فقد الذات وعدم انحفاظهما في حال طريانه قوله فان استمر موجودا
واحدا وذلك بان يستمر ذاته ووجوده او ذاتا ثابتة واحدة وذلك
بان يستمر ذاته فقط كان ذلك الشيء المستمر باعتبار الموضوع الواحد القائمة
الثابت من جهة الوجود او الذات شيئا واحدا ويكون له جهتان
من الوحدة الذات والوجود اذا استمر الوجود وجهة واحدة هي
الذات اذا استمر ذاتا فقط وباعتبار المحمولين اعني الوجود والعدم
شيئين اثنين قوله فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي الا
ثنينية الصرف وذلك لعدم اشتراك الموجود مع المعدوم لا في الذات
ولا في الوجود فلا يكون بينهما جهة واحدة اصلا قوله فينحفظ وحدته بحسب
ذلك الوجود يعني انه وان لم ينحفظ وحدته في نفس الامر بحسب الخارج
لكنه ينحفظ في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لان الحاصل في الذهن
عند المحققين انما هو مهيات الاشياء وانفسها لا اشباحها وامثالها
وهذا القدر كاف في صحة الاعادة قوله ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية
المكتنفة بالمشخصات الذهنية حاصله ان حصول الاشياء بانفسها
في الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج وبين الموجود
في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن حقيقة انما هو الهوية
المكتنفة بالعوارض والمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود المهية

المطلقة المبهمة من حيث انها كذلك في الذهن وامتناع وجود المهية فيه
من حيث انها مكتنفة بالمشخصات الخارجية التي صارت بها موجودة ومشخصة
في الخارج فاتحاد تلك الهوية الذهنية مع الموجود الخارجي لا يتصور الا بعد تجريد
كل منهما عما يعرضه ويشخصه فلا يكون ح وحدة الهوية الموجودة في الخارج محفوظة
في نفس الامر بحسب وجودها الذهني فلا يكون الموجود في الذهن عين الموجود
في الخارج من حيث انهما موجودان فيهما بل يكون عينه اذا جردا عن جميع عوارضهما
المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقا وبما قررنا اندفع ما اورد عليه من ان كون
الموجود في الذهن شخصا ذهنيا محفوفا بعوارض يكون بعد التجريد عين الشخص
الخارجي لا ينفي كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوفا بتلك
العوارض فليتأمل ثم قال هذا المورد بل الحق في الجواب ان يقال الحكم بان
ب مثلا في الخارج هو ما كان آ في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمراره
في الخارج ولا ينفع كونها في الذهن محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم
بان ب كان آ في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات منفردة في الخارج
انتهى اقول وانت خبير بانه اذا سلم انحفاظ الذات الموجودة في الخارج في نفس
الامر فللمانع ان يقول بكفاية هذا القدر من بقاء الذات وانحفاظها في صحة
الاعادة وعدم الاحتياج في ذلك الى انحفاظها بحسب الخارج فان المنافي
لصحة الاعادة انما هو الاثنينية الفرقة كلا الوجودين لا الاثنينية الفرقة في
الوجود الخارجي فليتأمل قوله وايضا كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك
المبدء المفروض موجود فيه يعني ان كون هذا المعدوم الخارجي باقيا في نفس الامر
بحسب وجوده الذهني لا يصحح كونه معادا لحدوث الموجود الثاني فانه كما ان
هذا المعدوم وهو آ موجود في الذهن كذلك المبدء المفروض وهو ج موجود
فيه ضرورة كون جميع الحوادث موجودة في الاذهان العالية قبل حدوثها
فليس نسبة الموجود الثاني الذي هو ب الى المعدوم السابق الوجود الذي
هو آ اولى من نسبته الى المبدء المفروض الذي هو ج لفرض كون آ و ج متساويين
في المهية ولوازمها وفي الوجود الذهني ايضا فكما يجوز ح ان يكون ب معادا
كذلك يجوز ايضا ان يكون مبدءا او مستانفا فلا يتميز في الواقع كونه معادا
عن كونه مبدءا او مستانفا هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام على ما يظهر بعد التأمل

التام

التام قوله ولا يخفى ان معنى تقدم الشيء مطلقا اه تفصيله ان معنى تقدم الشيء
على شيء آخر سواء كان تقدمه عليه ذاتيا او زمانيا ان يكون وجود الشيء
الاول متقدما على وجود الشيء الثاني ذاتا او زمانا فنقول لو اعيد المعدوم
لزم تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الوجود الخاص ونفسه
فان عادة المعدوم انما يتصور بان يوجد الشيء ثم ينعدم ثم يوجد بالوجود
الذي كان له سابقا فان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان
اذ لا وحدة للشيء في الخارج الا باعتبار الوجود وتخلل العدم بين الوجود
الخاص ونفسه يستلزم كون العدم مسبوقا بذلك الوجود وسابقا
عليه بعينه وهو مستلزم لتقدم ذلك الوجود على نفسه بالزمان واما
بطلان اللازم فلان تقدم الشيء على نفسه تقدما زمانيا بمنزلة تقدمه على نفسه
تقدما ذاتيا فكما يحكم العقل ببطلان الثاني يحكم ببطلان الاول من غير فرق
بين هذين الحكمين منه فكما يصح منه الحكم الثاني على ما في صورة الدور يصح
منه الحكم الاول على ما فيما نحن فيه قوله وليس ذلك من التناسخ وكيف يكون
مثله تناسخا مع ان البدن يتبدل يوما فيوما بتحليل الحرارة الغريزية بعض اجزائه
ورود البدل منه بما يغتذيه وايضا قد يسقط بعض اجزائه فيتبدل الشكل
والاجتماع ح لا محالة مع انه لا يعد من التناسخ ويشير اليه الشارح قوله فان
زيدا مثلا شخص اراد بزيد ما يطلق عليه في العرف انه زيد وهو الهيكل المحسوس
والتحقيق ان زيدا هو ما يعبر عنه بانا وهو النفس الناطقة المتعلقة بهذا
الهيكل قوله ومثل التبدلات والتغايرات التي لا يقدح في الوحدة
بحسب العرف اه يشكل ان تلك الاجزاء المتبدلة التي اكتسبت بمعونتها
الطاعات والمعاصي من اول زمان التكليف الى آخر العمر مراتب نمو البدن
اما ان يحشر جميعها ويؤلف منها البدن فينعم او يعذب فهو مناف
لكون المحشور ما هو المبدء كما لا يخفى واما ان يحشر بعضها وهو ما كان البدن
مؤلفا منه عند الموت فهو مخالف لما يقتضيه الحكمة قال بعض من ارباب
الكشف ان اهل الشقاء ينفصل منهم ما قد كان فيهم من ارواح القوى
الانسانية والصفات الروحانية وتتوفر في نشأتهم صور الاحوال

المزاجية الحاصلة في تصوراتهم واذهانهم والتي تترتب عليها افعالهم في الدار
الدنيا واقوالهم وينضم الى صور وما تحلل من اجزائهم البدنية في هذه النشأة
فان كلا ما تحلل من عبداناتهم يعاد اليهم ويجمع لديهم بصورة ما فارقهم عقلا وعلما
وعملا وحالا وما يقتضيه ذلك والتركيب الذي يغلب فيه حكم الصورة
على الصورة الروحانية واهل الجنة بالعكس فان اكثر قواهم المزاجية والصفات
الطبيعية وما تحلل من ابدانهم ينقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة صورا روحانية
مع بقاء حقيقة الجسم في باطن صورة السعداء فالباطن هنا مطلق والظاهر
مقيد والامر هناك بالعكس قوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية
اشارة الى دفع ما توهم بعض معاصريه رحمه الله ان كون المعاد الجسماني مقصدا
خاصا بعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة
على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال ان الحشر قسمان جسماني وقد اغنانا النبي
عليه السلام عن التعرض له وروحاني ونحن نثبته ووجه سقوط هذا التوهم هو ان
هذا المنقول من الشيخ مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من جهة الحكمة بل من جهة
الشريعة ونظير هذا القول من الشيخ هو قولهم ان الشرع اغنانا من الحكمة العملية
فكما لا يدل هذا القول منهم على ان يكون الفقه من اقسام الحكمة العملية كذلك
لا يدل قوله على ان يكون المعاد الجسماني من المسائل الحكمية وكذا المنقول من كتاب
النجاة والشفاء مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشرع
فان التمسك بالدليل النقلي ليس من وظايف الحكمة والعلوم العقلية بل
هو من وظايف العلوم الشرعية ليجمع بين الحكمة والشريعة كما ان القائلين
بالمعاد الروحاني والجسماني معا جمعوا بينهما قوله والحكمة في الحساب مع انه
تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد انما يكون لمعرفة كميتها وكميتها معلومة له تعالى
لما سبق من شمول علمه وكونه تعالى عالما بجميع المعلومات فيكون محاسبتها
عبثا ووجه الدفع منع كون فايدة الحساب معرفة كمية الاعمال بل يجوز ان
يكون حكمته وفايدته تعميم مسرة المتقين باظهار فضائلهم ومناقبهم وتتميم
حسرة العاصين باظهار فضائحهم ومعايبهم قوله فان افعال الله تعالى
ليست معللة بالاغراض فلا يكون كون افعاله مشتملة على الحكمة والمصلحة
واجبا بحسب الواقع فيصح له تعالى ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يجب عليه

تعالى

تعالى شيء فلا يكون رعاية الحكمة واجبة عليه تعالى فلا يسأل عما يفعل فاذا لم تكن
الحكمة والتزام رعايتها واجبة عليه بحسب الواقع فكيف يكون وجهها واجبا
علينا قوله واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما وذلك لان الفلك
لكونه بسيطا كري الشكل فلو وجد عالم اخر لكان كريا ايضا فيعرض بينهما
خلاء سواء كانا مماسين او متباينين وهو مح على ما بين في موضعه قوله
قلت اذا كان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اه اشارة
الى رد ما استدل به المعتزلة على نفي كون الجنة مخلوقة وهو ان قوله تعالى
في وصف الجنة عرضها كعرض السموات والارض يدل على ان الجنة لا تخلق
الا بعد فناء السموات والارض والا لزم تداخل الاجسام وانه مح ووجه الرد
ان كون عرضها كعرض السموات والارض يتصف بان يكون فوق
السموات السبع وتحت العرش فان عرضها يجوز ان يكون مساويا
لعرض السموات السبع والارض من غير لزوم تداخل الاجسام على
ما لا يخفى قوله والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة يشير الى ان
قول المعتزلة بعدم خلق فعله تعالى عن الحكمة والمصلحة انما هو لاجل زعمهم كون
افعال الله تعالى معللة بالاغراض ووجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى
فالجواب بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى رد لما يبتني عليه هذا
القول منهم فلا يتوجه ما قيل ان عدم الوجوب لا ينفع هنا لانه قد مر انه راعى
الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر واودع فيها المنافع تفضلا فيجب ان يكون
في افعاله حكمة ومصلحة بالفعل غايته ان لا يكون شيء منها موجبا لله تعالى
الفعل بل يكون كل منها فضلا من الله تعالى انتهى قوله على ان الكفار كلهم
مخلدون في النار وما يقال ان الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة
سيما حرارة نار الجحيم فيفضي الى الفناء ضرورة وايضا ان القوى الجسمانية
متناهية فلا يعقل خلود الحيوة وايضا ان دوام الاحراق مع بقاء الحيوة
خروج عن قضية العقل فهو كله مما لا يقول به المليون بل هو من القواعد
الفلسفية التي هي غير مسلمة عندهم وخصوصا عند القائلين منهم باسناد
الحوادث الى القادر المختار قوله خلافا للمعتزلة والخوارج قالوا ان الفاسق
يستحق العذاب بقسمة والعقاب مضرة خالصة دائمة لا ينقطع ابدا والثواب

منفعة خالصة دائمة ايضا والجمع بين استحقاقهما مح كما ان الجمع بينهما محال
كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العذاب وجب
ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا والجواب منع كون
المطيع والعاصي مستحقين بالطاعة والمعاصي الثواب والعقاب اذ لا يجب
لاحد على الله تعالى حق ومنع كون الثواب منفعة دائمة وكذا العقاب قوله
وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا
اما انه ليس مؤمنا فلان الايمان عند بعضهم عبارة عن فعل الطاعات
وعند الاخرين منهم عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل
بالاركان فتارك الطاعات يكون خارجا عن الايمان واما انه ليس بكافر
فلان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقيمون عليه الحدود في شرب الخمر والزنا
وقذف المحصنات ولا يحكمون بردته ويدفنون في مقابر المسلمين مع اتفاقهم
على ان الكافر لا يعامل معه شيء من ذلك قوله وبذلك يبطل مذهب المعتزلة
في انكارهم الشفاعة قالوا لا شفاعة في الكبائر ودرء العقاب بها بل الشفاعة
لا يكون الا لزيادة الثواب ورفع الدرجات قوله واجيب عنه بمنع
دلالته على العموم في الاشخاص والاحوال قال الامام الرازي في الجواب
عن شبهات المعتزلة اجمالا ان دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد ان تكون
عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لا بد ان تكون
خاصة بهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص
مقدم على العام فالترجيح معنا قوله يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة اذ
لا يجوز اسقاط بعض الادلة المتعارضة مهما امكن الجمع بينهما وههنا يمكن
الجمع بينهما بان تخصيص الادلة الدالة على نفي الشفاعة كهذه الاية وغيرها من
الايات بالكفار فلا تعارض ح قوله وفي الحديث ان الله تعالى يقول اشفع
تشفع وسل تعط روي عن النبي عليه السلام ان المؤمنين يأتون للشفاعة
الى ادم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست
للشفاعة فيأتوني فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا
رايته وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد وقد
تسمع واشفع تشفع وسل تعط فارفع راسي فاثني على ربي بثناء وتحميد يعلمنيه ثم

اشفع

اشفع فيحد لي حدا فاخرج فادخلهم الجنة حتى ما يبقى في النار الا من قد حبسه القرآن
اي وجب عليه الخلود ثم تلى هذه الاية عسى ان يبعثك ربك مقاما
محمودا قال وهذا المقام المحمود الذي وعد نبيكم صلى الله عليه وسلم ولا يخفى ان ظاهر
هذا الحديث يشعر بان الشفاعة لجميع الناس لكن استشفاعه
عم بقوله امتي امتي على ما روي في اكثر الاحاديث يدل على ان الشفاعة
عليه السلام لامته خاصة الا ان يقال ان شفاعته عم في الظاهر لامته خاصة
فهو لسائر الناس حقيقة فيقال كيف يتأتى تفاوت سائر الانبياء عليهم
السلام عن شفاعة امتهم وشفاعته عم لهم فالوجه ان يقال ان الانبياء
لم يتفاوتوا من نفس الشفاعة انما تفاوتوا من البداية بها فرسولنا عم
بدر بالشفاعة وهذا هو السيادة المذكورة في حديث ابي هريرة رضي الله
عنه انا سيد الناس يوم القيمة فالانبياء لما رجعوا في البداية تفاوتوا
الى ان يشفع هو عم لامته ثم يشفع سائر الانبياء عليهم لاممهم ففتح باب
شفاعة الانبياء بشفاعته عم قوله ثم احيائه في القبر واحياء العصاة في
القبر لتعذيبهم قوله وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي اخر واما
الذي كان على ملة نبي اخر فيصح السؤال عن نبيه كما يصح عن دينه كبعض
انبياء من بني اسرائيل فانهم كانوا على ملة موسى عم قوله ولا يلزم ان يرى
اثر الحيوة فيه اشارة الى دفع ما يقال ان عذاب القبر اذا كان باحياء
الميت لوجب ان يرى اثر الحيوة في القبر او في بدن الميت بعد الموت
كما يرى قبل لان حال الحيوة في الوقتين واحدة مع انا نشاهد الكافر
وصاحب الذنوب الكبيرة في القبر ونرى فيها مدة ولا نشاهد اثر الحيوة
فيها اصلا ووجه الدفع ان كونه حيا لا يوجب رؤية اثر الحيوة فيه
بهذه العين فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة الامور الملكوتية التي من
جملتها الاحوال المتعلقة بالاخرة فيجوز ان يحيى الميت ويشاهد الامور
فينعم او يعذب ولا نشاهد حيوته وما يصل اليه من تلك الامور كما ان
النائم قد يشاهد في منامه حية يلدغه فيتألم بذلك ويصب عرقا وقد
ينزعج من مكانه ونحن لا نشاهد تلك الحية ولدغها قوله والصفات المهلكات
تنقلب موذيات ومؤلمات عند الموت اه وقال فيه ان اعداد الحيات

والعقارب بعدد الاخلاق المذمومة من الكبر والرياء والحسد والبخل والحقد
وساير الصفات فان لها احوالا معدودة ثم تنشعب منها فروع معدودة
ثم تنقسم فروعها باقسام وتلك الصفات باعيانها هي المهلكات وهي
باعيانها تنقلب عقارب وحيات فالقوي منها يلدغ لدغ التنين والضعيف
يلدغ لدغ العقرب وما بينهما يوذي ايذاء الحية فارباب القلوب والبصاير
يشاهدون بنور البصيرة هذه المهلكات وانشعاب فروعها الا ان مقدار
اعدادها لا يتوقف الا بنور النبوة قوله الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه
من التروك وذلك لان التصديق من الله تعالى لا يحصل بما ليس من قبله والترك
الذي يقوم مقام فعله مثل ما قال معجزتي ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون
على وضع ايديكم على رؤسكم ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه وليس لله
تعالى ثم فعل فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا له تعالى بل
هو عدم صرف وبعضهم جعل الترك عبارة عن الكف فيكون فعلا له فلا حاجة
الى قوله او ما يقوم مقامه قوله الثاني ان يكون خارقا للعادة او ما يكون معتادا
كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع لا يكون تصديقا من الله
تعالى لدعوى النبي بل الكاذب في دعوى النبوة يساويه في ذلك قوله
الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز قوله الرابع ان
يكون مقرونا بالتحدي ليعلم انه تصديق له قوله بل تكفي قراين الاحوال مثل
ان يقال لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا فدعا الله تعالى فاظهره
فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي قوله الخامس
ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزاتي ان احيي ميتا ففعل معجزا اخر
كشق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله تعالى اياه
قوله فلو انطق الضب اي حين قال ان معجزتي ان ينطق هذا الضب
قوله السابع ان لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى لان التصديق قبل
الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه
ويطالب بالاتيان وذلك الخارق بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا
قوله الخوارق المتقدمة على دعوى النبوة اشارة الى دفع ما يقال انه يجوز ان
يكون المعجزة متقدمة على دعوى النبوة ككلام عيسى عم في المهد وتساقط الرطب

الجني عليه من النخلة اليابسة وكذا اظلال الغمام على محمد عم وتسليم الحجر والمدر
عليه عليه السلام فان كل ذلك معجزات متقدمة على دعوى النبوة ووجه
الدفع ان امثال تلك الخوارق كرامات يجوز ظهورها على الاولياء
والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا
ويسمى ارهاصا وتاسيسا للنبوة قوله فيما لايات الدالة على انه امر
ونهي امر فلقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا واما انه
نهي فلقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة قوله فهو بالوحي لا غير والوحي لا يكون
الا الى الانبياء وكون هذا الوحي قبل بعثه لا ينافي اختصاص الوحي بما هو نبي
في وقت ما فافهم قوله واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة
مطلقا ومما استدلوا به عليه هو ان الرسول من جنس المرسل اليهم
وجوهر الكل واحد وتفضيل احد المتساويين على الاخر وعلى من هو بصفته
حيف ومحاباة وخروج عن الحكمة والجواب عنه منع كونه خروجا عن الحكمة ومنع
كون احد بصفته قوله فلم يقدروا عليه وما نقل عن مسيلمة الكذاب من
قوله الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل
وكذا قوله والذارعات ذرعا فالحاصدات حصدا والطاحنات طحنا
فليس من المعارضة في شيء بل محاكات مستثقلة ومسرقة باردة عن قوله
تعالى القارعة ما القارعة وما ادريك ما القارعة وقوله والنازعات
غرقا والناشطات نشطا والسرقة تغاير المعارضة مع انه ركيك
على ما لا يخفى قوله فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتاليف العجيب
المخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم فان قلت فعلى هذا كيف يثبت
نبوته عم على غير العرب قلت من حيث انهم اذا فتشوا علموا ان العرب
الذين بعث فيهم النبي عليه السلام كانوا افصح العرب واعرفهم باللسان
واقدرهم على ساير اوزان الكلام وانهم كانوا احرص الناس على تكذيبه
عم وانه نشا معهم وهم يعرفون اهل مجالسته ومحادثته في طعنه واقامته
انه ما كان يتلو من قبله ولا يخطه بيمينه وانه مع ذلك اجمع تحداهم بمثله او بمثل
سورة مثل مجتمعين او متفرقين فعجزوا عن ذلك كما ان حجة موسى وعيسى
عليهما السلام قامت على من ليس بساحر ولا طبيب لعلمهم بانهما عليهما السلام

قامت على من ليس بساحر ولا طبيب لعلمهم بذلك انه معجز قوله على ان
المعجزات المغايرة للقرآن من شق القمر ينبوع الماء من بين اصابعه وارداء
قريب من ثمانين نفرا منه واشباع الخلق الكثير من طعام قليل وكلام
الجمادات وتسبيحهن في يده وحنين الجذع وشكاية الناقة واظلال
الغمام فوقه عليه السلام وشهادة الشاة وشهادة الناقة ببراءته عليه
السلام عن العيب قوله واحواله قبل النبوة وبعدها وهو انه عم لم يكذب
قط لا في مهمات الدنيا ولا في مهمات الاخرة وانه عليه السلام لم
يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وانه كان في غاية الفصاحة وغير
ذلك قوله وخلقه العظيم حيث كان في غاية الشفقة على امته وفي
غاية السخاوة وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا وكان
مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب
الثروة في غاية الترفع قوله لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين
اي واخرهم الذي ختمهم او ختموا به على قراءة عاصم بالفتح قوله واما نزول
عيسى عم ومتابعته الشريعة فهو يؤكد كونه خاتم النبيين لانه اذا نزل كان
على دينه على ان المراد انه كان عليه السلام اخر نبي ولا نبي بعده قوله
والعصمة ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وذلك بناء على اصل الاشاعرة من
اسناد الاشياء كلها الى الله تعالى ابتداء وكونه فاعلا مختارا قوله وعند
الفلاسفة ملكة تمنع الفجور وذلك بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب
واعتبار استعداد القوابل قوله كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله
تعالى اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة
وهو مح قوله وجوزه القاضي ابو بكر فانه ذهب الى انه غير داخل في التصديق
المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه وما
كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة على الصدق عليه فلا يلزم من الكذب
هناك نقض لدلايلها قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اي عند الخوف
من القتل على الاصرار على الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر
ح يوجب القاء النفس في التهلكة وانه حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
ورد ذلك بان اولى الاوقات للتقية هو ابتداء الدعوى للضعف بسبب

قلة

قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالفين وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم
وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك
قوله قلت هذا الكلام لا يخفى ما بين اوله واخره من التنافي فان اوله واخره
صريح في انه يجوز ان يصدر عن الانبياء عمدا بعد البعثة ما يشعر بمعصية واخره
صريح في عدم جواز صدوره عنهم بعد البعثة قوله وهم افضل من الملائكة العلوية
اي السماوية عند اكثر الاشاعرة واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله
تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فقد امروا بالسجود وامر الادنى بالسجود
للافضل هو السابق الى الفهم واما عكسه فهو على خلاف الحكمة اعظم انواع
الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول واذا كان ادم افضل
منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لم يقل احد بالفصل والثاني ان
ادم عليه السلام انبأهم بالاسماء وبما علمه من الخصايص والمعلم افضل من
المتعلم وسوق الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية
ادم عم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم
اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم علوما جمة
اضاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة
المتطاولة والانظار المتوالية والثالث قوله تعالى ايضا ان الله اصطفى
ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين وقد خص من ال ابراهيم
وال عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون ادم ونوح وجميع الانبياء
مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة
من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات والرابع ما اشار اليه الشارح
بقوله وذلك لان عبادة الملائكة فطرية لا مزاحم لهم عنها وتفصيله ان
للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وساير
الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على الطاعات
وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة يكون اشق وافضل
وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق
الثواب والكرامة قوله وعلى هذا اي على ما قلنا من ان المراد بالافضل
اكثر ثوابا قوله وهم الذين قال الله تعالى فيهم كانوا الفا وثلثمائة واربعمائة

لان السجود

او خمسمائة بايعوا رسول الله عم على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا عنهم واداناه
وكان عليه السلام تحت شجرة او سدرة في الحديبية قوله وبالصفات المذكورة
عم الاستدراج وفي القاموس استدرجه خدعه وادناه حتى تركه يدرج على
الارض واستدراج الله العبد انه كلما جدد خطيئة جدد له نعمة وانساه الاستغفار
وان يأخذه قليلا قليلا ولا يباغته وقيل المستدرج المستدني ملكه شيئا
فشيئا وهو الهلاك ولكنا قال الله تعالى لما نسوا ما ذكروا به اي ان الكفار
لما نسوا ما ذكروا من البأساء والضراء ولم يتضرعوا لنا ولم يتوبوا عن ذنوبهم
لقساوة قلوبهم واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان لهم فتحنا عليهم ابواب
كل شيء من انواع النعم استدراجا ومزاوجة عليهم بين السراء والضراء
وامتحانا لهم بالشدة والرخاء وارادة للعلة او تكريرا لهم لما روي انه
عم قال مكر بالقوم ورب الكعبة حتى اذا فرحوا بما اوتوا من النعم ولم يزيدوا
على البطر والاشتغال بالنعمة على المنعم والقيام بحقه اخذناهم بغتة فاذا هم
مبلسون اي متحيرون وايسون والابلاس الحزن المعترض من شدة اليأس
فقطع دابر القوم الذين ظلموا اي اخرجهم بحيث لم يبق منهم احد والدابر
هو التابع للشيء من خلفه كالولد للوالد وقال الاصمعي الدابر الاصل يقال
قطع الله دابره اي اذهب اصله والحمد لله رب العالمين على اهلاكهم فان
هلاك الكفار والعصاة من حيث انه تخليص لاهل الارض من شؤم عقائدهم
واعمالهم نعمة جليلة يحق ان يحمد عليها قوله والدليل على حقيتها قصة مريم وآصف
بن برخيا وقصتها انها جلست يوما ذكر واحد الرزق عندها بلا سبب وتساقط
عليها الرطب الجني من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا
عليه السلام اذ ارها صالحيه عم مما لا يتيسر عليه منصف وقصة آصف حتى احضاره
عرش بلقيس في طرفة من مسافة بعيدة الى مسيرة شهرين ولم يكن ذلك
معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مغايرا لدعواه النبوة قوله واعلم
ان مسئلة الامامة بسبب من الاصول التي يجب على كل مكلف معرفتها عند اهل
السنة والجماعة بل هي عندهم من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب
الامام عندهم واجب على الامة سمعا والامامة هي خلافة الرسول في اقامة
الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة قوله ولبيعة النبي

عم

عم بذلك روي انه رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة اسري به اخبر قريشا
بقصته فتعجبوا استخبارا وارتدا ناس ممن امن به عم وايسر رجال الى ابي بكر
وقالوا هل لك في صاحبك زعم انه اسري به الليلة الى بيت المقدس
فقال اوقد قال قالوا نعم قال لئن كان قال ذلك فقد صدق وقالوا اتصدقه
انه ذهب الى بيت المقدس في ليلة وجاء قبل ان يصبح قال اني لاصدقه بما هو ابعد
منه فسمي ابا بكر الصديق لذلك قوله والحق عند الجمهور نفيها اي نفي النصوص
وذلك لانه لو كان على امامة علي رضي الله عنه من الكتاب والسنة لاظهروه
فانهم ادوه كما كانوا يؤدون سائر نصوص الكتاب والسنة على ما كان
عادتهم من افشائها وهم اوامر الله تعالى واوامر رسوله عليه السلام وسائر عنهم في التشاغل بها
فلم يكن اجماعهم على امامة ابي بكر رضي الله عنه بل نازعوه لما عهد عادتهم بذلك
في امر الدين لا يقال انهم لم ينازعوه واعرضوا عنها تقية لانا نقول ان عليا
رضي الله عنه في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية وفاطمة رضي الله
عنها مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين رضي الله عنهما مع كونهما سبطي
رسول الله عليه السلام ولداه والعباس مع علو منصبه معه لما روي انه
قال لعلي امد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله
ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل
انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني
عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت
الانصار خلافة ابي بكر فقالوا للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر
منا امير ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش فظهر
انه لو كان على امامة علي رضي الله عنه نص لاظهروه ونازعوا مع ابي بكر رضي الله عنه
كيف وابو بكر رضي الله كان شيخا ضعيفا لا مال له ولا رجال فاين يتصور
امتناع المنازعة معه تقية قوله ثم عمر الفاروق بين الحق والباطل براية
الصائب من ابن عباس رضي الله عنهما ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه
اليهودي الى النبي عم ودعاه المنافق الى كعب بن الاشراف ثم انهما احتكما
الى رسول الله عليه السلام فحكم لليهودي فلم يرض المنافق وقال نتحاكم الى عمر
ابن الخطاب فقال اليهودي عمر قضى له رسول الله فلم يرض بقضائه وخاصم اليك

فقال عمر للمنافق اكذلك فقال نعم فقال عمر مكانكما حتى اخرج اليكما فدخل واخذ
سيفه ثم خرج فضرب عنق المنافق حتى يدور وقال هذا اقضي لمن لم يرض
بقضاء الله ورسوله فنزل قوله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل
اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت فقال
ان عمر فارق بين الحق والباطل فسمي بالفاروق لذلك قوله فان صيغة
افعل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون من جميع الوجوه
او بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع وذلك لان الحدث المعتبر
في التفضيل والمشتقات في قوة النكرة فيكون مفاده الفرد المنتشر
فاذا تحقق الزيادة في فرد منه تحقق الزيادة في مدلول الفعل ولذلك
جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو في الفلاحة وعمرو اعلم منه في الطب وقوله
والذي وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اشارة الى دفع ما اورد
عليه من ان المسلمين اختلفوا في افضلية بعض الصحابة فذهب اهل السنة
الى ان ابا بكر افضلهم وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل
منه ومنعوا ان يطلق الافضل على غيره من الصحابة وذهب الشيعة الى ان عليا
افضلهم وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق
الافضل على غيره من الصحابة فلو كان صيغة افعل موضوعة للزيادة بوجه ما
في معنى المصدر لا للطبيعة من حيث هي لصلح ان يكون كل منهما افضل من الاخر
فلم يمتنع هذا الخلاف والبناء والمنع ووجه الدفع ظاهر في حواشيه على شرح
التجريد هو انهم انما اختلفوا في الافضلية من حيث الثواب لا الافضلية
بالمعنى الذي نحن فيه المورد اذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان علي في كثير من
الفضائل بل في اكثر الفضائل قوله والايمان في اللغة التصديق ماخوذ من الامن
كانه امن المصدق من التكذيب الخ لغة قوله هذا مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري واتباعه واما مذهب غيرهم فمذهب الكرامية الى انه كلمتا الشهادة
وقال طائفة انه التصديق مع الكلمتين وقال قوم انه اعمال الجوارح فمنهم
من قال انه الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر
معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفترضة دون النوافل وذهب بعض
السلف والمحدثون كلهم الى انه مجموع هذه الثلثة اعني التصديق بالجنان

والاقرار

والاقرار باللسان والعمل بالاركان قوله ولا يضره المعرفة العقلية من غير اذعان
وقبول اشارة الى ما ذهب اليه الامامية وجهم بن صفوان وابو الحسين
الصالحي من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد اي معرفة الله تعالى والاعتقاد
بما له من الصفات والاعتقاد بما جاء به النبي عم سواء معه التسليم والانقياد
او لا يكون قوله والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين من الايمان وعلى
انما لم يقل والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين والعمل عن الايمان
ان الادلة المذكورة تدل على خروج العمل ايضا اشارة الى ان المقصود
هو الرد على القائلين بكون الايمان كلمتي الشهادتين والقائلين بكونهما
جزءا منه كما ان المقصود في الثاني هو الرد على القائلين بكون الايمان
هو الاعمال جزءا منه قوله وتس عليه الانسان المعين كزيد فان المعتبر
فيه بحسب الشرع والعرف هو القدر المشترك بين مجموع ما فيه وفي بنيته
من الاجزاء التي لها مدخل في حيوته وغيرها وبين مجموع الاجزاء التي لها مدخل
في حيوته ومنه ظهر ما قد سبق في بحث المعاد من كون زيد شخصا واحدا
محفوظا وحدته الشخصية من اول عمره الى اخره بحسب العرف والشرع وهو
بعد التبدلات الواردة بما لزمه قبلها قوله وهو بحسب اللغة فان من
يرى كون لفظ الايمان موضوعا للقدر المشترك بين التصديق وبين
وبين الاعمال يكون اطلاقه على الاعمال عنده حقيقة ومن لا يرى وضعه
الا للتصديق الذي هو سببها يكون اطلاقها عليها مجازا عنده قوله
الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية اي لا تكون الاعمال اجزاء
حقيقية ولا عرضية ولا سببية عنده قوله واعلم ان الاسلام
هو الانقياد واللفظ فان لفظ الاسلام ينبئ عن التسليم والانقياد
ويدل عليه ايضا قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا فان المراد به الاستسلام والانقياد واللفظ
قوله والاسلام الكامل لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين
اه وذلك لقوله النبي عم حين سئل عنه جبرئيل عم عن الاسلام
ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي
الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا قوله

بما هو احد قسمي العلم وهو الاذعان بان النسبة واقعة او ليست بواقعة
ويعبر عنه بالفارسية بگرويدن على ما صرح به الشيخ الرئيس في كتابه المسمى
بدانش نامه علاى دانش دو گونه است دريافتن و دررسيدن
وانرا بتازى تصور خوانند ودوم گرويدن وانرا بتازى تصديق خوانند
قوله والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطن والانقياد القلبي
فيخرج الكفر العنادي اذ لا تصديق بهذا المعنى لان للمنكر المعاند ضرورة
كون الانكار للشيء منافيا لتسليمه الباطن وانقياد القلب له وتفسير
التصديق بهذا المعنى مما اشار اليه حجة الاسلام في بعض تصانيفه قوله
وتقرب منه ما قيل التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى احد
وهذا القيد غيره عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار
كما اذا ادعى النبي عم النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة
من غير ان ينسب اليه اختيارا فلا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا
شرعيا قوله وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اه انما لم يكفر احد
منهم لان المسائل التي اختلفوا فيها ككون الله تعالى عالما بعلم وموجد الفعل
العبد او غير متحيز ولا في جهة وككونه مرئيا او لا يبحث النبي عم عن اعتقاد
من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة والا التابعين رضي الله عنهم فعلم ان صحة
دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل وان الخطاء
فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام قوله فعلا كان او قولا بيان لما يعلم منه
نفي الصانع قوله ان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايضا القائلون
بحجية الاجماع اتفقوا على انه لا يجوز الاجماع الا عن مستند من دليل قطعي او
امارة لان عدم المستند يستلزم الخطاء فلو اجمع لا عن مستند لزم اجماع
الامة على الخطاب وهو باطل لقوله عم لا تجتمع امتي على الخطاء وقوله عم
يد الله على الجماعة وغير ذلك فان كل واحد منها وان كان احادا لكن
القدر المشترك بينها متواتر قوله وشرط بعضهم في حقوق الناس رد
المظالم قالوا شرط صحة التوبة عن المظلمة هو الخروج عن تلك المظلمة قوله
وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه يعني انه لا حاجة لمن اخذ في مفهوم
التوبة هذا القيد الى اشتراط رد المظالم في حقوق الناس لان الاقلاع

ع

عن المعصية في الحال لا يتأتى بدون رد المظالم قوله وقيل هو واجب برأسه
ولا مدخل له في اصل التوبة قال الآمدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب
مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه
هو الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به
متوقفة على الاتيان بالواجب الاخر كما لو وجب عليه صلوتان فاتى
باحديهما دون الاخرى قوله وعندنا هما ليسا بشرط في حصول التوبة
اما الاول فلما قال الآمدي التوبة مأمور بها فيكون عبادة وليس
من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت
اخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه
توبة اخرى عنه واما الثاني فلان النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي
ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الامر الثابت
حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق
ولان في التكليف بالاستدامة خارجا وهو منفي عن الدين قال الآمدي
مهما صحت التوبة ثم تذكر ذنبا لم يجب عليه تجديد التوبة لانا نعلم بالضرورة
ان الصحابة رضي الله عنهم ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا
عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يأمرون به فكذا الحال
في كل ذنب وقعت التوبة عنه قوله لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا والامر
للوجوب على ما تقرر في موضعه قوله والصحيح هو الثاني وذلك لان
التوبة كسائر الواجبات فان المأمور بتلك الواجبات قد يأتي
ببعضها دون بعض ويكون المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره
مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا
قوله لان احاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون
عن المنكر وبه يثبت انه لا يختص بالولاة ولا بالعلماء بل يجوز لاحاد الرعية
والعوام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول والفعل لكن اذا اختص
مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد

× تمت الحاشية الخلخالية الواقفة على شرح
العقائد الجلالي على يد احقر عباد الله
بن محمد روستم بن ايماشا
ابن روستم عفي
عنهم اجمعين

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısmı: Aşir Efendi
Yeni Kayıt No.
Eski Kayıt No. 185