طبع بخانہ ادارہ
عبدالرحمن کابل

فہرست مافی ہذا الکتاب — رسائل کمال پاشا زادہ

تفسیر سورۃ الملک
رسالہ فی بیان افضلیۃ نبینا صلی اللہ علیہ وسلم
رسالہ فی مسئلہ خلق القرآن
رسالہ فی مسئلہ استخلاف الخطیب
رسالہ فی مسئلہ الاجماع
رسالہ فی ما یتعاون بکتاب
رسالہ فی اجمال
رسالہ فی جعل الماہیۃ
رسالہ فی جعل الرقبان وہو مسئلہ تساوی طرفی الممکن
رسالہ فی ان قدیم الممکن یستدعی مؤثر
رسالہ فی مسئلہ تقدم العلۃ التامۃ
رسالہ فی مسئلہ ایجاب الواجب
رسالہ فی تحقیق النظم والصیاغۃ
رسالہ فی تحقیق التزیق
شرح القصیدۃ الخمریۃ لابن فارض

الاحادیث الاربعون
رسالہ فی تحقیق المغرۃ
رسالہ فی مدح السیف وذم البطالۃ
رسالہ فی التوفیق بین قولہ لم الفقر فخری وقولہ الفقر سواد الوجہ فی الدارین
رسالہ فی حق ابوی النبی صلی اللہ علیہ وسلم
رسالہ فی مسئلہ دخول ولد البنت فی الوقف علی اولاد الاولاد
رسالہ فی مسئلہ وجوب الوجود
رسالہ فی مسئلہ لزوم الامکان
رسالہ فی مسئلہ ازلیۃ الامکان
رسالہ فی تحقیق الجوہر الفرد
رسالہ فی تحقیق الحواس والمزایا
رسالہ فی تحقیق الالفاظ المعربۃ
حاشیۃ الخاکمات

الاحادیث الاربعون الاہوی
رسالہ فی بیان اعجاز القرآن
رسالہ فی مسئلہ الجبر والقدر
رسالہ فی الہیکل المحسوس
رسالہ فی الاسلوب الحکیم
رسالہ فی تحقیق الجواہر والاعراض
تحقیق التقریب

کل من الرسائل للعلامۃ الفاضل البحر الکامل احمد بن سلیمان بن کمال علیہ رحمۃ الرب المتعال

دخل الی خزینۃ الکتب الخاصۃ الشریفۃ احدی وخمسین

رسالۂ کمال پاشا رحمۃ اللہ علیہ

رسائل لابن الکمال ح

۷۷۹۷

تحفۃ اللبیب وطب عیش الاحمق

فدارشدک الی حکیم کامل

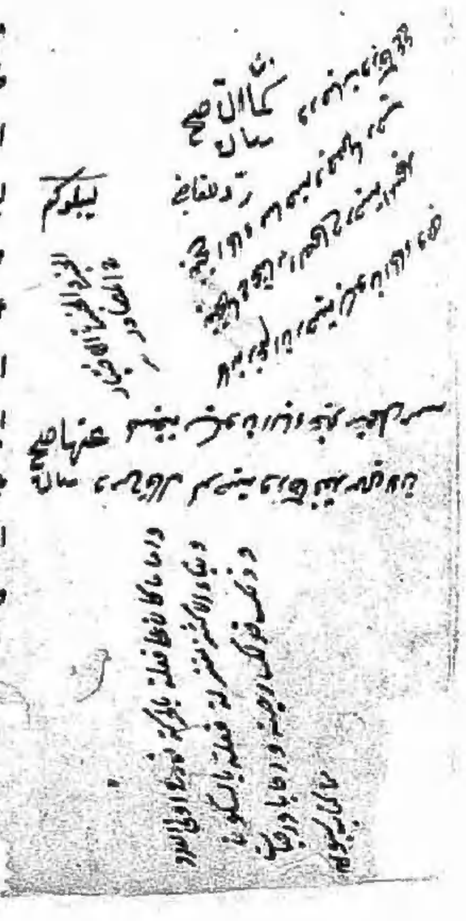
قد نشر

وصلی اللہ علی سیدنا محمد رحمۃ اللہ علیہ

وعلی آلہ وصحبہ وسلم

وقع فی جامع سراج کلمان محمد

تبارك تعالى بدرك الحواس والاوهام وتعاظم عما يحيط به القياس والافهام الذى
بيده بقبضة قدرته الملك يتصرف فيه كيف يشاء والملك عالم الاجسام كما ان الملكوت
عالم الارواح فلذلك وصف ذاته باعتبار تصرفه بعالم الملك وندبهم اياه بجعله
مشيرا بالتبارك الذى هو غاية العظمة فى افاضة الخير والبركة والزيادة فيها وباعتبار
تسخيره عالم الملكوت بمقتضى ارادته بالتسبيح الذى هو كونه منزها عن مشابهة الاجسام
حيث قال فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ واورد كلا بما يناسبه لان الزيادة و
البركة تناسب الاجسام فى نموها وازديادها والتنزيه يناسب المجردات عن المادة وهو
على كل شئ قدير سواء كان ذلك الشئ من عالم الملك او من عالم الملكوت فعبده فيه
ما عسى ان يسبق الى الوهم من تخصيص الملك بالذكر اقتضاص الحكم السابق به الذى بيده
من الذى جعله او خبر مبتداء محذوف خلق الموت والحيوة الخ بمعنى الايجاد ان كان الموت
ضد الحيوة وبمعنى التقدير ان كان عدما واعا قدم الموت عليها لانه ادعى الى حسن
العمل فذكر فى المقاسم واما قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم فالموت فيه على المعنى الجارى
ليعاملكم معاملة المختبر من البلوى وهى الخبرة ايكم احسن عملا فى الدنيا بالزهد فيها والاعراض
والرغبة عنها وكما اقتضاه قوله تعالى وجعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن
عملا غير مخصوص بالمكلفين بالشرايع كذلك ههنا غير مخصوص بهم جملة واقعة موقع
المفعول الثانى لفعل البلوى من حيث انه تضمن معنى العلم فليس بهذا من باب التعليق لان
الجملة المعلق عنها يجب ان يقع موقع المفعولين معا ولما قدم الموت الذى هو صفة القاهر
على الحيوة التى هى اثر صفة اللطف قدم صفة القهر على صفة اللطف فى قوله وهو العزيز
الغالب الذى لا يعجز من عم اساء العلى الغفور الستار الذى لا ياءس منه اهل الكفر
والذلل الذى خلق سبع سموات طباقا مطابقة بعضها فوق بعض من طابق النعل اذا



طبق

خصها طبقا على طبق او جمع بحمل وجمال او طبقة كثمرة وثمار صفة ان كان جمعا او وصفا بالمصدر
او على ذات طباق او طوبقت طباقا والخطاب فى ما ترى فى خلق الرحمن لكل احد للنوع العالم
من التناسب التام فى خلقهن من تفاوت من اختلاف فى الخلقة وقرئ من تفوت وميغ
التباين من واحد كالتعاهد والتعهد وصيغة التفاوت عدم التناسب كان بعض الشئ
يفوت بعضا ولا يلائمه وقوله فى خلق الرحمن من باب وضع الكبرى موضع النتيجة انتاجا
للحكم بعلته وذلك ان اصل الكلام ما ترى فيهن من تفاوت لانه من خلق الله تعالى وما ترى
فى خلقه من تفاوت وفى اضافته الى الرحمن اشعار بان ذلك التناسب اثر الرحمة لانه
مدار نظام العالم والجملة صفة ثانية للسبع فارجع البصر متعلق بما قبله على معنى التسبب اى
ان اردت ان تتحقق ما اخبرتك فارجع البصر على تركيب من خطوط صدوع وشقوق جمع فطر
وهو الشق والمراد الخلل ثم ارجع البصر معنى التراخى فى ثم هو ان يتوقف بعد كل لى البصر بكسرة
الراجعة تحسر بصر ثم يعاود فلا ينقلب اليه الا بالبعد عن المطلوب والكلال ولا يقدر
على شئ من التفاوت والفطور والمراد بالتثنية تكرير الكرة والكثرة كما فى قولهم لبيك
وسعديك ولذلك اجاب بقوله ينقلب اليك البصر خاسئا بعيدا عما طلبت كما تنطرد عنه
بالصغار وهو حسير كليل من كثرة المراجعة وطول المعاودة ولقد زينا السماء الدنيا
الفرع مكررة بهذا التوصيف دلالة على ان الزينة فى الواقع ونفس الرؤية اذ لا غاير بين
دنيا ما وعليا ما فى النظر بمصابيح استعيرت للكواكب المضيئة بالليل والتنكير للتنويع
اى بعضها كالمصابيح بالنسبة من جنس مصابيحكم وجعلنا ما رجوما جمع رجم بالفتح وهو مصدر سمى
به ما يرجم للشياطين ضمنها معنى التزيين فاعدت اى زينا بها جعلة من رجم الشياطين التى تسترق
السمع بالشهب المنقضة وقد عين بهذا المعنى قوله تعالى وحفظا من كل شيطان مارد
والقرآن يفسر بعضه بعضا فكم واحد فلا وجه لما قيل معناه وجعلنا ظنونا
بشياطين الانس وهم المجوس وفيه دلالة على ان الكواكب التى استعيرت لها المصابيح

في السماء الدنيا لان انقضاض الشهب لا يتصور من سائر السموات وقد مر في سورة
الانبياء ان تحت السماء فلكا هو موج مكفوف فيه الكواكب كلها وعن كعب ان السماء
الدنيا موج مكفوف واعددنا لهم عذاب السعير في الآخرة بعد الاحراق بالشهب في الدنيا
والسعير اشد الحريق وللذين كفروا بربهم من الثقلين عذاب جهنم وفرد بالنصب
على ان الذين عطف على لهم وعذاب جهنم على عذاب السعير وبئس المصير المرجع اذا
القوا فيها طرحوا فيها جهنم كما يطرح الحطب في النار العظيمة سمعوا لها لجهنم شهيقا صوتا
منكرا كصوت الحمار شبه صوتها بالشهيق قال ابن عباس رضي الله عنه الشهيق
لجهنم عند القائها الكفار فيها كشهيق اليزام شهقة انبعثت للشعب ثم تزفر زفرة لا يبقى بعدها
الا خاف واما الزفير والشهيق للكفار المذكورين في قوله تعالى لهم فيها زفير وشهيق
فذلك بعد القراءة الغاشية وبعد ما قيل لهم اخسؤا فيها ولا تكلمون ولم يبق لهم الا الصوت
منكرا لا حروف معها وهو يعوزن تتغيظ لهم بالغليان قال الفراء تفاعل الشيء بالغليان
للغليان نفسه ومنه الغوان لارتفاعها بالماء اذا رتفاع الغليان تكاد تميز تتباين
تنقطع وتتفرق من الغيظ على الكفار تمثيل شدة اشتعالها بهم ويجوز ان يراد بغيظ
الزبانية وسعيرها للملائكة والغيظ الغضب الكامن ولا يلزم ان يكون من الجوارح
كما توهمه الجوهري لقوله تعالى والكاظمين الغيظ فانه مقام المدح والعاجز يعرف منه
كل الذي فيها فوج من الكفار المكذبين للرسل بدلالة قوله فكذبنا فلم نجد لهم حجة للزجنة
على انه لا يدخل النار احد الا الكفار لانه نبين حال الداخلين فيها ثم اوسكت عن حال
الداخلين فيها فرادى فيجوز ان يكون عصاة المؤمنين وخولهم فيها فرادى ساعة ثم
اي قال لهم على ما صرح به في سورة الزمر في التعبير عنه بالسؤال غير موقوف حقه
بالتقديم للمفعول الذي يعرب عنه انه ليس سؤال حقيقة بل توبيخ وتوبيخ في صورة
السؤال الخزنتها خطاب لهم وهم الملائكة الموكلون بتعذيب اهلها توبيخا لهم الم يأتكم

نذير رسول من جنسكم يخوفكم من هذا العذاب وجعل النذير على ما في العقول من الادلة
المخوفة بروعة قولهم قالوا لهم فرنتها الم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم ايات
ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا بلى قد جاءنا نذير اعتراف منهم بان الله تعالى ازاح علتهم
بارسال الرسل وجعل النذير على معنى الجمع لمساعدة الصيغة له لان مجيء المقام لان معنى فكذبنا
فكذب كل واحد منا النذير الذي جاءنا وكل واحد منهم لم يكذب رسلا متعددة جاؤهم
كيف وقوم نوح ما جاءهم الا نوح عليه الصلوة والسلام وقلما ما نزل الله من شيء الا
فكذبوا فوضع في التكذيب حتى تغيا الانزال والارسال رأسا وعلى وفق هذا ورد ما
في خوف المفعول من الايجاز الى ان تكذيبهم لم يكن لرسولهم خاصة فقولهم ان انتم الا في ضلال
كبير خطاب لرسولهم ولمن تابعه على التغليب او قامة تكذيب الواحد مقام تكذيب الكل
اشاروا اولا الى علوم تكذيبهم للرسل وبعد ما صرحوا بما يقتضي ذلك اخرجوا ما ضمير الكل
الى معرض العبارة ويجوز ان يكون من كلام الخزنة على ارادة القول والمراد بالضلال
الهلاك او الضلال في الدنيا حكاية لما كانوا عليه فيها وقالوا لو كنا نسمع سماع قبول او
نعقل عقل متفكر متأمل وكلمة او بمعنى الواو كما في قوله تعالى ان يشأ يرحمكم او ان يشأ
يعذبكم اذ لا استحالة في كل من السمع والعقل في الحكم المذكور بعد او تنزيلا لشطر العلة
في منزلة تمامها تفصيلا لمواضع التفريط واعترافا بشان كل منها في مقام التحسر كما كان
في اصحاب السعير في جملة من اعدت النار لهم فاعترفوا بذنبهم حين لا ينفعهم الاعتراف
وفي افراد الذنب اعتبار لاصله اشارة الى ان ما اعترفوا به امر مشترك بينهم وهو
التكذيب بتكذيب الرسل فسحقا لاصحاب السعير السحق بتحريك الى وتسكينها
البعد وانتصابه على انه مصدر وقع موقع الدعاء اي فاسحقهم الله سحقا واصحاب
السعير الشياطين لان اعداد النار كان لهم ولكل من دخل فيه وقد اشير الى ذلك
في سياق كلام هم حيث قيل في اصحاب السعير ولم يقل من اصحاب السعير فلما فصل

فيه بينهم وبين اصحاب السعير كان اصل الكلام فيهم ولا صحاب السعير واما عدل عنه
الى ما ذكر تغليبا لاصحاب السعير عليهم للتحقير والتعليل والمبالغة في التهديد على وجه الايجاز
ومن وهم ان الايجاز بكلمة اخرى للتغليب فقد وهم فان كلا مما ذكر يسير بدون التغليب الا انه
لا يكون على وجه الايجاز ان الذين يخشون ربهم بالغيب الخشية خوف يشوبه تعظيم الخشية مع
المعرفة به ولهذا قال الله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء واما قال بالغيب اذ عند
العيان لا يبقى للخشية شان لهم مغفرة واجر كبير متعلق التخصيص المستفاد من تقديم الجار
والمجرور بخلوص الامرين فلا يلزم اختصاص مغفرة الذنوب بالذين يخشون ربهم واسروا
قولكم او اجهروا به ظاهر الامر بالاخفاء الامرين الاسرار والاجهار ومعناه المبالغة
في استواء نسبة علم الله تعالى عليه بقوله انه عليم بذات الصدور اي بضمايرها من غير ان
تتفاوت الا نسبة منها فكيف لا يعلم ما تكلم به ثم انكر بقوله الا يعلم من خلق اي لا يحيط علما
بالسر والجهر من خلق الاشياء كلها وهو اللطيف الخبير وحاله انه المتوصل علمه لباطن
من خلقه وما ظاهر فهو تذييل بعد التعليل روي ان مشركي مكة كانوا يمالون من رسوله
الله صلى الله عليه وسلم فيخبره جبرئيل عليه السلام بما قالوا فيه وما لوا منه فقالوا فيما بينهم اسروا قولكم
كيلا يسمعه اله محمد فنزلت هو الذي جعل لكم الارض ذلولا لينة ليسهل لكم التصرف
فيها بالحركة والسكون وغير ذلك فاستعير لما كبها شبهت الارض في غاية تذليلها
بالبعير المذلل والمشي في المناكب مثل لفرط التذليل ومجاوزة الغاية فان منكبي
البعير وملتقى يمامن اصعب ارق شيء منه واباه عن ان يطاه الراكب بقدمه
فاذا جعلها في الذلة بحيث يمشي في مناكبها لم يترك شيأ من التذليل وحق المثل ان
يكون المفردات على حالها فلا استعارة في لفظ المناكب وقيل استعير المناكب
للجبال قال الزجاج معناه سهل لكم السلوك في الجبال فاذا امكنكم السلوك فيها فهو ابلغ
التذليل وقيل استعير لجوانبها وكلوا من رزقه التمتعوا بما نعم الله تعالى وتخصيص الاكل

بالذكر لكونه اهم واتم واليه النشور اي البعث فاحصة تشوركم في مساكنكم من شكر
ما انعم عليكم ام امنتم من في السماء امره وقضاؤه والوجه فيه كقوله وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله والهمزة للانكار وقرئ بقلب الهمزة الثانية الفا ان يخسف
بكم الارض كما خسف بقارون وهو بدل من بدل الاشتمال والحسف ان تسوى الارض
بالشيء وقد ذهبت بنفسه وبكم حالا به مصحوبا بكم فاذا هي تمور الموران اضطراب الجسم
والذهاب ام امنتم من في السماء ان يرسل عليكم حاصبا كما فعل بقوم لوط والحاصب
الجارة التي ترمي بها فستعلمون كيف نذيري اذا رأيتم العذاب الذي انذرتم به علمتم كيف انذار حيث
لا ينفعكم العلم به ولقد كذب الذين من قبلهم فكيف كان نكير اي انكاري عليهم بانزال
العذاب وهو تسلية للرسول صلى الله عليه وسلم وتهديد لقومه اولم يروا الى الطير فوقهم
صافات الاعتبار بالطير بحسب المقام اخر تقدم الحاصب في الكلام وقد ابتلت
الله تعالى اصحاب الفيل بالطير والحاصب الذي رشقهم به فعجبهم وانكار قريش لهذه النعمة
فوقهم صافات باسطات اجنحتهن في الجو عند الطيران فانه اذا بسطها صففن قوادمها
صفا والصف وضع الشيء بالمسواة على خط مستقيم ويقبضن ويضممنها اذا ضربن
بها جنوبهن وما كان الحث على الاستدلال على قدرة الله تعالى بالطير وان الاصل فيه
بسط الاجنحة واما القبض فطارئ للاستظهار على التحريك للبسط لم يقل ويقبضن
ليدل على ان القدرة على ما هو خلاف الطبع اغا هي في البسط واما القبض فيطرأ وقتا
بعد وقت لاصلاح البسط به في التحريك فان الطيران في الهواء كالسباحة في الماء
فكما ان الاصل في السباحة مد الاطراف والقبض اغا يكون تارات للاستعانة على البسط
وكذلك في الطيران ما يمسكهن في الجو على خلاف الطبع الا الرحمن الذي ملأ الرحمة
الكل بقدرته بما دبر لهن من العوادم والخوافي وخصهن بهيئات واشكال تنبئ
لها الجو ويمسكهن مستأنف وان جعل حالا من الضمير في يقبضن يجوز ان يكون

في بلوغه

بصير يعلم كيف يخلق ويدبر وبهيأ ولكل شئ ما يعد له ما خلق له وارادة منه امن هذا
الذي هو جند لكم امن دونه اليه من الجوع وبقاله هذا الذي هو جند لكم ينصركم من دون
الرحمن ان ارسل عليكم عذابا من هذا الذي معادله لا من الاستفهام فاولم يروا ومن
مبتدأ هذا خبره والموصول مع صلته صفة هذا او ينصركم وصف جند محمول على لفظ
والمعنى اولم ينظروا الى هذه الصنايع العجيبة فيعلموا قدرتنا على تعذيبهم بخسف او حاصب
ام لكم جند ينصركم من دون الله ان ارسل عذابه وهو نحو قولك ام لهم آلهة
تمنعهم من دوننا الا انه اخرج مخرج الاستفهام عن تعيين من ينصركم اشعارا
بانهم استقروا بهذا القسم انه الكافرون الا غرور اي ما هم الا في غرور من هذا الذي
يرزقكم ان امسك رزقه تقديرا وفيه ابذان بان هذا اشارة الى جميع الاوثان
لاعتقادهم انهم يحفظون من النوايب ويرزقون ببركة آلهتهم فكانهم الجند الناصر
والرازق على اعتقادهم والاسناد اللزوم المانع من السقوط فلما لم يتعظوا اضرب عنهم
فقال بل لجوا للتجاوز تمادوا في العناد مرج كثرة الصادر عنه عتو التعدي بالخروج الى الفساد
ونفور النفور النبو من الشئ هربا من الشعور بضرره او اصروا على العناد
وتمادوا في الشراد عن الحق النافع زاعمين انه باطل ضار ثم ضرب مثلا للكافر والمؤمن
فقال افمن يمشي المشي جنس الحركة المخصوصة فاذا اشتد فهو سعي فاذا ازداد فهو عدو
والنعلة اعم من المشي لتحققها بدونه فيعم زحف ودب والحركة اعم من النعلة لوجودها
بدونها فيما يدور ولا مكانه مكبا اكب صار وكب وهو على النكب وهو السقوط على الوجه
ونحو انشرح الصدر للفتح وبناؤه من باب انفعل والالم لان من باب المطاوعة
كانوهم فان مطاوع كب وفتح انكب وانفتح ولم يجئ من باب افعل مطاوعا على ما وهم
عاثر انكل ساعة يحز على وجهه لوعورة الطريق واختلاف اجزائه الا رتفاع والانخفاض
ولذلك قابله بقوله سويا على صراط مستقيم واكتفى بمادة الكتب من الدلالة على حال المسلك

اشعارا بان ما عليه المشركون لا يستأهل ان يسمى طريقا وخبر من اهدى اي ارشد من
يمشي سويا اي قائما سالما من العثور على صراط على طريق لا التواء فيه ولا اعوجاج مستقيم
لا ميل فيه اصلا فيتوقى به الصعود والهبوط والعدول عن قصد السبيل قدم التفضيل
في تفسير سورة الانعام وخبر محذوف لدلالة اهدى عليه وقيل الكلام الذين يحشرون
وجهه الى النار لا يكون مكبا على المعاصي والسوي الذي يمشي على قويم الجادة لا يكون
على طريق التوحيد والاسلام قل هو الذي انشاكم وجعل لكم السمع لتسمعوا المواعظ
والابصار لتنظروا الصانع والافئدة لتتفكروا وتعتبروا قليلا ما تشكرون هذا النعم
وامعنى تشكرون شكرا قليلا وما زايدة ويحتمل ان يكون القلة عبارة عن العدم قل
هو الذي ذرأكم خلقكم في الارض واليه تحشرون للجزاء والحشر السوق من مكان مخافة
الى مكان واحد ويقولون متى هذا الوعد يعنون وعد البعث ان كنتم صادقين وعوه النبي
صلى الله عليه وسلم والمؤمنين قل انما العلم علم وقته عند الله لا يطلع عليه احدا غيره وانما انا
نذير مبين مخوف ظاهر ما وكل ان بعثته عليه الصلوة والسلام كانت من اشراط الساعة
فكان صلى الله عليه وسلم منذرا مالا وحالا على ما اشار اليه بقوله انا النذير العريان فلما رأوه
الضمير للموعد بمعنى الموعود زلفة نصب على الحال اي ذا زلفة اي قريب منهم او على الظرف
اي مكانا ذا زلفة اي فلما رأوا ما وعد قريبا سيئت وجوه الذين كفروا من باب وضع
الظاهر موضع الضمير واصل النظم ان يقال فلما رأوه سيئت وجوههم وساءت رؤيته
وجوههم فغير الى ما ترى للدلالة بان سبب المساءة والكآبة رؤية الوعد
انما هو الكفر وكذلك وضع الكافرين موضع ضميرهم وقيل هذا الذي كنتم
به تدعون تفتعلون من الدعاء وقيل من الدعوى وقرئ تدعون بالتخفيف قل
العاقبة لنا لكم الزبانية او تطلبون وتستعجلون به او كنتم بسببه تدعون وتزعمون
انكم لا تبعثون قل ارأيتم ان اهلكني الله اماتني ومن معي من المؤمنين او رحمنا بتأخير

فيه رد تفسير

الكافرين من عذاب اليم لا ينجيهم احد من العذاب متنا ويقينا وهو جواب لقولهم
نتربص به ريب المنون وفيه تعريض بان الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه متربصون لاحدى
الحسنيين فالهلاك الذي تطلبون لهم انما هو استعجال لهم الفوز والسعادة وانتم على ضده ليس
ورآء عبادان قرية الا يملك بعده وانتم ظاعنون لا تطلبون الخلاص منه قل هو
الرحمن اي الذي ادعوكم اليه هو ولي النعم كلها آمنا به للعلم بذلك وعليه توكلنا للوثوق
عليه انما اخرت صلة آمنا وقدمت صلة توكلنا خصوصا لم تكفل علما انتم متكلون عليه من
رجاكم واموالكم فستعلمون من هو في ضلال مبين انا وانتم ام هو وانتم بيان المعاينة ردا
على قوله فمن يجيء الكافرين قل ارايتم ان اصبح ماؤكم غورا اي صار غائرا ذاهبا في الارض
لا يناله الدلاء يقال غار الماء غورا اذا سفل في الارض مصدر وصف به للمبالغة فمن
يأتيكم بماء معين ظاهر يراه العيون او جار على وجه الارض فهو فعال الاول مفعول من العين
كبيع من البيع وعلى الاول فالياء في الاصل معان في الجر بوزنه فعيل كما ذهب سيبويه في الوزن /

لم تعلم بقول النبي صلى الله عليه وسلم اولا اما آخره

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وهو حسبنا بعد

الحديث الاول يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا الناس بالجلوس للوعظ اذا اراد به وجه الله تعالى فذكر فان الذكر ينفع المؤمنين وكان ابن مسعود رضي الله عنه يذكر في كل خميس وكان يدعو بدعوات ويتكلم بالخوف والرجاء وكان لا يجعل كلامه فوقا ولا كلامه رجاء الخوف والرجاء كما كان في عامة العلم والعلماء كجناح طائر قال الامام الرستغفني ينبغي ان يتكلم في الرجاء والرحمة لقوله عليه السلام يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا والمراد من التيسير مع التهنئة كما في قوله تعالى وعد كل ميسر لما خلق له قال المفسر في تفسير قوله تعالى فسنيسره اي فسنهيئه من يسر الفرس للركوب اذا

لتوقع امنا توقيعا بالكافرين حيث ورد عقيب ذكرهم كانه قيل آمنا ولم نكفر كما كفر وعليه توكلنا صح

ردنقل

طالعت هذا

الله تعالى

وحسنه بعد

الوسعو

الطاقة

يسر جريها والجمها ومنه قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له اشارة الى ما يقابل التعسير فلا يكون قوله
ولا تعسروا تاكيدا لما قبله بل تاسيسا قالوا والواصلة اصاب الفاصلة واذا عرفت بهذا
فقد عرفت ان الشريف الفاضل غافل عن تفسير التيسير بالتهنئة حيث قال في الخاتمة
المنقولة منه على شرحه للمفتاح اي كل احد موفق لما خلق له جل وعز وسر عليه وقال
ان اطلع في القبور فاعتبرة النشور تعدية اطلع بعلى لما فيه معنى الاشراف قال الجوهري
يقال ان مطلع هذا الامر اي مأتاه وهو موضع الاطلاع من اشراف الجبل ونحوه وفي
الحديث من يرد الله به خيرا يطلع على الدنيا بذلك وتعديته بمن
بين باعتبار تضمنه معنى النظر والتأمل والقبر الدفن يقال قبرت الميت اقبره وقبرته
بالضم والكسر فيهما اي دفنته واقبرته اي امرت بان يقبر والمراد بهما موضع الدفن
وقد يشاع استعماله فيه والاعتبار من العبرة بمعنى النظر قال الامام المطرزي في شرح
المقامات الحريرية قرأت في كتاب الزواجر انه قال جاء رجل الى النبي عليه السلام في
قرية فلم يجد فيها اطلع في القبور فاعتبر فالنشور الاعتبار من العبرة وهي النظر
في الاحوال انتهى امر بالنظر في القبور لما يترتب عليه الاعتبار المذكور وتبعه
العبرة في احوال النشور والتذكر لاهوالها ولهذا قال فاعتبروا واعتبر قال الجوهري
ونشر الميت ينشر نشورا اي عاش بعد الموت ومنه يوم النشور وفي الاساس انه
من المجاز اصله نشر بمعنى بسط الحديث الثالث اذا تخير تم في الامور فاستعينوا
من اصحاب القبور اعلم ان تعلق النفس بالبدن تعلق يشبه العشق الشديد والحب
التام فاذا مات الانسان وفارقت النفس هذا البدن فذلك الميل يبقى وذلك العشق
لا يزول الا بعد حين بيت سعدي بروزگار مهري نشايد دول ببرون نمي
تواند كرد الا بروزگار وتبقى تلك النفس عظمة الميل الى ذلك البدن قوية الاتحاد
اليه ولهذا نهي عن كسر عظم الميت وعلى قبره واذا تقرر هذا فالانسان اذا ذهب

الى فجر انسان قوى النفس كامل الجوهر شديد التاثير ووقف بمكان سامة وتاثرت
نفسه من تلك التربة فتخيل بين النفسين ملاقات روحانية وهذا الطريق تصير تلك
الزيارة سببا لحصوله المنفعة الكبرى والبهجة العظمى لروح الزائر ولروح المزور وهذا
هو السبب الاصلي في شرعية الزيارة ولا يبعد ان يكون فيها اسرار اخرى ادق واخفى ولا يعلمها
الا هو قال الامام الرازي في المطالب العالية سمعت ان اصحاب ارسطاطاليس كلما اشكل
عليهم بحث غامض يذهبون الى قبر فيثوا فيه تلك المسئلة بمكان فكانت المسئلة تنفتح
الاشكال بزوله وسر هذا ان النفس الزائرة تنفعل المزور شبيها بمرآتين صيقلتين
وضعا بحيث ينعكس الشعاع من احدهما الى الاخرى فكما حصلت في نفس الزائر الجمع من المعارف
والعلوم والاخلاق الفاضلة من التضرع للدعاء والرضا بقضائه ينعكس منه نور
الى روح ذلك الانسان الميت وكلما حصلت في نفس ذلك الانسان الميت من العلوم
الشريفة والاثار العلوية الكاملة فانه ينعكس منها نور الى روح هذا الزائر الحي قال صاحب
الاعلام بالمام الارواح بعد الموت بحال الاجسام انهم يعلمون ويسئلة عليهم كما كانوا
في السماء وقد ينتقلون على الى غير ما اعتادوا بامر الله تعالى فيكون لهم الهام بقبورهم او غيرها
ولا يلزم من ذلك استمرارهم في القبور احياء ولا ينبغي ان يظن انقطاع التفاتهم
الى قبورهم بالكلية والا ارتفع التعلق بينها وبينهم بدليل استحباب زيارتها عامة
الاوقات وما ذلك الا لان بينها وبينهم علقة مستمرة غير منقطعة فلها بهم اختصاص
خاص والله اعلم بكيفية ذلك الاختصاص وكذلك سائر المؤمنين بينها وبين اقربائهم
نسبة خاصة مستمرة فيعرفون بها من يزور قبورهم ويردون السلام على من يسلم
عليهم يدل عليه ما ذكر الحافظ عبد الحق الاشبيلي في كتاب العاقبة عن ابن عمر رض
عبد البر انه ذكر من حديث ابن عباس رض انه قال قال رسول الله ما من احد يمر
بقبر اخيه المؤمن كان يعرفه في الدنيا فيسلم عليه الا عرفه ورد عليه السلام وهو صحيح

الاساد ثم قال وقد اخبرني الشيخ فخر الدين عثمان التبريزي انه لما توفي شيخي الشيخ تاج الدين
التبريزي كانت بشكل عليه مسايل يتخيل الفكر فيها ويبذل الجهد في حلها فلا يحل له شيء منها
قال فكنت اتردد الى قبر شيخي الشيخ تاج الدين واتوجه اليه فاجلس عنده كما كنت اجلس في
حياته بين يديه واتفكر في تلك المسايل فتنحل لي ولا تتحل في غير ذلك المكان قال وقد
جربت ذلك مرارا الى هنا كلام مدد ويحتمل ان يكون المراد من اصحاب القبور في الحديث
المذكور الاحياء الذين امتثلوا امر النبي المخبر في قوله موتوا قبل ان تموتوا بالاختيار
قبل موتهم بالاضطرار الحديث الرابع روي عن النبي ع انه نهى عن التجصيص والتقصيص
القص لغة مجازية الى ورد النهي تارة بعبارة التجصيص واخرى بعبارة التقصيص والمعنى
واحد قال الامام فاتح في فتاواه لا يجصص القبر لما روي عنه ع انه نهى عن التجصيص
والتقصيص وعن البناء فوق القبر قالوا اراد بالبناء السقط الذي يجعل على القبور ويؤيد
ما روي عن ابي حنيفة انه قال لا يجصص القبر ولا يطين ولا يدفع عليه بناء وسقط التابوت
وفيه نظر اذ لا دلالة فيما روي عن ابي ح على ان المراد من البناء المنهي هو السقط بل الظاهر
منه انه غايره ذلك حيث عطف السقط عليه والاصل في العطف المغايرة بين المعطوف
وفيما فرقة الترمذي نهى رسول الله ع ان يجصص القبور وان يكتب عليها وان يبنى
عليها وان توطأ وقال ابو عيسى هذا حديث حسن صحيح قيل كره مالك تجصيص القبور
لان ذلك من المباهات وزينة الحيوة الدنيا وتلك صفات الكفرة وليس بموضع المباهات
والتفاخر بين الميت في قبره عمله وفي صحيح مسلم عن ابي الهياج الاسدي قال قال لي علي
بن ابي طالب رض الا ابعثك على ما بعثني رسول الله ع ان لا تدع تمثالا الا طمسته ولا قبرا
مشرفا الا سويته قال العلماء والمالكية وبستم ليعرف كي يحترم ويمنع من الارتفاع الكثير
التي كانت الجاهلية تفعله فانها كانت تعلي عليها وتبني فوقها تفخيما لها وتعظيما وانشدوا
اذا ابيل القصور اذا امتوا بنوا فوق القابر بالصخور ابوا الا مباهاة وفخرا على الفقراء

فصل

في القبور قال العلامة الزمخشري في ربيع الابرار عن انس رضي الله عنه رأى رسوله الكريم
صلى الله عليه وسلم فقبلي لعلان الانصاري فجاء فسلم عليه فاعرض عنه فشكى ذلك الى اصحابه فقالوا
اخرج فرأيناك فشكى همومها حتى سواها بالارض فاخبره بذلك فقال اما ان كل بناء وبال على صاحبه
الا ما لا الا ما لا اي الا ما لا بد منه ثم قال والكتاب المذكور اذا اذا السماء على ست
اذرع نادى مناد من السماء يا اهل القاسم بن ابن تريد الحديث الخامس
اهل الكفور اهل القبور الكفر القرية لغة الناس قال الامام المطرزي في المغرب والمغني
ان سكان القرى يجوز له الهاء ولا يقال ذلك في الامصار والجمع والنسبة بغير الموسوم
بالتاء قال وهم الكفوريون اهل القبور اي اهل القرى بعدهم من اهل العلم كالحلوة في
آخر باب وصايا الا مراء من السير الكبير هم اهل القبور قال في اهل القرى يشير الى قلتهم
وقلة تعاهدهم لامر الدين ولهذا اخص من قال الجاهلي ميت وان يدفن بيته لبيد ونوه بكفن
قال الامام الراغب في تفسير الكفور في اللغة الستر ووصف الليل بالكافر لستره الاشخاص
والزراع لستره البذر في الارض وليس لها باسم كافر على بعض اهل اللغة لما سمع قوله
الشاعر في اذا القت يدا لزرع كافر وذلك على اضافة الوصف مقام الموصوف وسميت
الغربة كفرا لذلك وكفران النعمة ستره كفروا وكفورا نحو شكر شكرا وشكورا الحديث
السادس وفي البنات من المكرمات ذكر الطبراني في الكبير وابن عدي في الكامل عن ابن عباس
والبزار قال مرت بدل وفي وعلى وفوق الخبر ضير البنات من بنات الحور قبل ان اجمع في المهد
وقد انشد الباخرزي لنفسه القبر اضيق بستر للبنات * وفيها يرد من المكرمات اما ترى الله
كساه وضيع النعش بجنب البنات قال الامام الغيراني في رسالته المعروفة بسماء
العرب ما بنات النعش الكبير هي انها سبعة كواكب اذا اعترضت على جزيرة العرب كانت
جنوبة الغربين منها اربعة كواكب على مربع مستطيل يسمى بالاربع النعش والثلثة الباقية
خلف النعش تسمى البنات وتسمى القريب من النعش الحور والذي يتلوه العناق والثالث

يسمى الطرف العايد والثلثة حافظ فيه تقويس ومع العناق كوكب صغير جدا تسمية السهاد
وبه يمتحن الناس ابصارهم وقاله فيها الفرقدان كوكبان احدهما انور من الاخرى في جهة الشمال
لا يكاد ان في الربع المحور نفيان وبينهما قدر رأي العين دون الرماحين ويشكل منهما كوكبان
خفيان على شكل مربع فيه طول يسمى النعش الاصغر ويتلو هذا النعش كوكب ثلثة على تقويس
آخرها انورها ويسمى المجموع بنات نعش الصغرى تشبيها ببنات نعش الكبرى الحديث
السابع اولاد الكبائر وما قال عوم حين اخذ الحسن والحسين رضي الله عنهما وابو محمد بن الحسن
الشيباني قوله بدخوله اولاد والبنات الا ما ذا قالوا امنونا على اولادنا وما ذكره الامام
شمس الائمة السرخسي في شرحه للسير الكبير وقال رفع الدين السرخسي في المحيط اذا وقف على
اولاده بدخل فيه اولاد الصلب واولاد الابناء فاما اولاد البنات فيه روايتان ذكر
هلال والخصاف في محمد انهم يدخلون فيه لان اسم الولد ساقط عنهم لان الولد اسم لمتولد
متفرع من الاصل واولاد البنات متفرعة متولدة من الام وانهم منسوبون الى ابائهم
بواسطة الام مضافة الى الجد ولهذا قال عوم للحسن والحسين اولادنا وما اكبادنا وقال
وذكر محمد في السير الكبير اذا استثنى الجزء على اولاده فاولاد البنات لا يدخلون في الامان
لانهم ليسوا باولاده وهكذا ذكر على الرازي في مسايل جمعها في الحايات لان اسم الولد
لا يتناول اولاد البنات مجازا لان الولد حقيقة من ولد لكي وشرعا من يكون منسوبا اليه بالابوة
وذكر اولاد الابن دون اولاد البنات قال الشعبي بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنو ابنائنا
الرجال الا بعد فالنبي عم اعاما سماهما ولدا مجازا بدليل قوله كما كان محمد ابا احد من رجالكم
اذ كان ذكر اولاده وفاطمة رضي على الخصوص كما قال عم كل اولاده وذكرانهم ينتمون الى ابائهم
الا اولاده وفاطمة فانهم ينسبون الى ابيهم ويرد عليه انه لا دلالة في الاية المذكورة على انه
عم لم يكن ابا احد من الرجال مطلقا اما دلالة على انه عم لم يكن ابا احد من رجال المخاطبين قال
العلامة الزمخشري في الكشاف فان قلت اما كان ابا للطاهر والطيب والقاسم وابراهيم

قلت قد اوجز من حكم النفي بقوله من رجالكم من وجهين احدهما ان يقول ولم يبلغ جميع الرجال والثاني انه قد اضاف الرجال اليهم ويقول رجاله لا رجالهم فان قلت اما كان ابا الحسن والحسين رضي الله قلت بلى ولكنهما لم يكونا رجلين حتى يصيرا من رجاله لا من رجالهم وفي الوجه الاول للجواب نظر لان الصبي رجل ولذلك يحنث من حلف لا يكلم رجلا فكلم صبيا نعم لا فرق في مجمع الفتاوى بفتاوى جامع قواهر زاده الحديث الثاني لا يتم بعد الحلم مذكورة اوائل تفسير سورة النساء اي لا يجري على البالغ احكام اليتيم الحلم بالضم ما يراه النائم مطلقا وكمن غلب استعماله فيما يراه النائم من امارات البلوغ كذا في النهاية وقال المطرزي في المغرب علم الغلام احتلم من باب طلب والعالم والحالم والحليم الاصلي ثم علم فقيل لمن بلغ مبلغ الرجال عالم وذكر العلامة الزمخشري في الفائق امر معاذ ان يأخذ من كل حالم دينارا قيل المراد كل من بلغ وقت الحلم اولم يحلم والصحيح الاول فزاد وعند الورثة اليتيمة في عدتها واليتيم من مات ابوه فانفرد عنه والاسم من ذلك اليتم يستوي فيه الصغير والكبير واما في عرف الشرع فقد اختص بمن لم يبلغ واحتج ان كافلي الصغير فاذا بلغ زال عنه هذا الاسم ولم يسم بشيما للنفي المذكور وكانت قريش يدعون رسول الله صلى الله عليه وسلم انه طالب اما على قياس اللغة واما توضيحا لقدره حكاية لحاله التي كان عليها في صغره وفي الحديث الثامن عشر الصوفي كالنقش في الحجر اخرجه البيهقي في الحدائق ان يثبت الصور الادراكية الحاصلة في القوة المدركة في زمان الصغر ولا يزول عنها كالنقش الحاصل في الحجر وعما انشد نفطويه يلتفت اذا في اذا ما تعلمت في الكبر ولست بناس ما تعلمت في الصغر وما العلم بعد الشيب الا كنقش اذا كل قلب المرء او السمع والبصر ولو فاق الغلام في العلم الصبي لما لقي فيه العلم كالنقش في الحجر والمسرجيه انه في الصغر خال من الشواغل وصارت قلبا خاليا يمكن فيه قال الشاعر اتاني هواها قبل ان اعرف الهوى فصادف قلبا خاليا فتمكنا قال العلامة الزمخشري في ربيع الابرار قيل لبعض الحوسبين ما احكم شيء

بكم قال نفك الجان بغير فاس واذا بكل الحديد بغير نار ابعد من رياضة شمعت قد جاء في التعذيب تاديب الذنب الحديث الثاني عشر عجيب وغريب روي لم يزعوعذ المشيب قيل من لم يزعوعذ الشيبة ولم يستحي من العيب ولم يخش الله في الغيب فليس لله فيه حاجة شيب وعيب قوله فليس لله فيه حاجة مجاز متفرع على الكناية كقولهم ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا اي ليس له اعتبار عند الله تعالى الحديث العاشر عن ام امارة خولة التمرة سودة الانسان وكل ما يستحي منه كذلك الافاريض وجوب الاستشارة فيها فانه قال ان يقال انه خبر بمعنى الامر وما وقع في الهداية وغيرها من زيادة قوله مستورة لم يثبت في كتب الحديث انما الثابت فيها ما نقلناه ذكر التمرة في كتاب الرضاع واسند الى ابن مسعود في قال الجوهري في الصحاح والعوذة كل قلادة يخاف منها نفس او حرب وعورات الجبال شقوقها وقد جاء في الخبر عن خير البشر اللهم استر عوراتنا امن روعاتنا اخرجه احمد في مسنده عن ابي سعيد الخدري عن ابيه رض قال قلت يا رسول الله هل من شيء تقوله فقد بلغت القلوب الحناجر قال نعم اللهم استر عوراتنا الحديث قال فضربه الله تعالى وجوه اعدائه بالريح والروع بالفتح الفزع فجعل الله ورسوله صاحبه مبالغة الحديث الثالث عشر ليس مسلم من حلف او سلف اي حلف شرعي عند المصيبة او رفع صوته بالنياحة قال قطرب سلفت المرأة وصلفت اذا صحت واصله رفع الصوت الحديث الثالث عشر ان النبي عليه السلام نهى عن الكاعة والكاعة ان يمر الرجل الرجل وبصاحبه اباه لا ستر بينهما من كم المرأة اذا قبضها على ما في يدها من الكيس والكم بمعنى الغبن كذا قال العلامة الزمخشري في الفائق الحديث الرابع عشر ان النبي صلعم نهى عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد اخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجة عن حماد بن سلمة عن حميد عن انس رض الله اعلم ان المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يباع الثمر قبل ظهوره وثانيها ان تباع بعد ظهوره قبل ان يبدو صلاحها او

ايه ان تصير منتفعا بها بالفعل وثالثها ان تباع بالفعل ان تصير منتفعا بها قبل ان تكسر
اية بناء بين عظمها ورابعها ان تباع بعد اكراهها وهذا صحيح بالاجماع والاول باطل بالاجماع
والثالث صحيح عندنا خلافا لمالك في رواية والاصح في الاول صحيح خلافا لعامة مشايخنا منهم
الامام السرخسي وشيخ الاسلام خواهرزاده وتبعهما المتأخرون صاحب المستصفى و
صاحب المختار حيث قالوا واما اذا كانت بحيث ينتفع بها لا كل او للعلف لانه مال متقوم
منتفع به اما اذا لم تكن منتفعا بها لا يجوز لانه ليس بمال متقوم وصاحب الهداية افاد
بانه صحيح حيث قال ومن باع خمرا لم يجد وصلها او قد جد اجاز البيع لانه مال متقوم
اما لكونه منتفعا به في الحال او في المآل الحديث الى من شر عليكم بالعدس فانه مبارك
تقدس وكرر الامام القرطبي في تفسير قوله تعالى وفومها وعدسها وفي رواية الطبراني
قدس العدس على لسان سبعين نبيا آخرهم عيسى بن مريم وفي اسناده لين نعم زيادة
شر انه يرفق القلب ويسرع الدمع الحديث السادس ما انزل الله داء الا انزل له
شفاء اخرجه البخاري في صحيحه عن عطاء بن ابي رباح رفعه وعن ابي هريرة رضي الله عنه
العبارة ان الذي انزل الداء انزل له معه الدواء وفي رواية اخرى عند تداووا وقال
الذي انزل الداء انزل الدواء فمن اسامة بن شريك جاءت الاعراب الى رسول الله عليه
يسلم فقالوا يا رسول الله انتداوى قال نعم ان الله لم ينزل من داء الا انزل له شفاء
الا الموت والهرم اخرجه اصحاب السنن الاربع الحديث السابع عشر الزكام امان من
الجذام فيه دلالة على ان الامن يكون من العلل ايضا فاندفع تمسك الامان عند مالك
والشافعي بقوله لا عدوى ولا هامة الى قوله حتى يحل ان الامر للاستحباب لا يكون الامن سقم
والجذام داء معروف وقد جاء في المثل رماه الله بالصدام والاولق والجذام قال الزبيدي
كتب هشام الى واله المدينة ان ابعث الي من بقي من بني عذرة فبعث اليه فقال كثير لعن الله
من يسبب حبيبا فاتاه من سوقه وامام لعن الله من يسبب عليا بصدام واولق

ابو تراب قال لعب

وجذام طبت بيا وطاب اهلك اهلا وآل بيت النبي والاسلام عيافة من الطير
والضباء والاعيف زجر الطير عند الطعام قال فغضب الوالي وكتب الى هشام بما فعل
وكتب اليه هشام بامره واطلاقه واعزله بعطاء وهذا فاعل مثل رماه الله بالصدام
والولق والجذام الصدام داء يأخذ في رؤس الدواب قال الازهري الصدام بالضم
وفي مجمع الامثال للامام الميداني قلت وهذا هو القياس لان الاداء على هذه الصيغة
وردت مثل الزكام والجذام والصداع والخراج وغيرها والاولق الجنون الحديث
الثامن عشر عليكم بالبان البقر فانها تتوم من كل الشجر اي تجمع اصله القصر قال العلامة
الزمخشري في الفايق وروي تترم الدم واللبن الاكل روي عن علي بن ابي طالب رضي
الله عنه قال لهم البقر واشربوا لبنها شفاء وسمنها داء وقال القتبي ابو الليث يشتمل للرجل ان
يعرف من الطب مقدار ما ينتفع به عما يضر بدنه قال كره بعض الناس الربو والتداوي به
واجازه عامة العلماء فما من كره فقد احتج بما روي عن ابن عمر رضي الله عنه قال له تعالى
عما يشركون فلعل الله يجعل شفاءه فيما يشركون فما من اباح ذلك فقد احتج بما روي
عن اسامة بن شريك قال شهدت النبي عليه السلام والاعراب يسألونه هل نتداوى
ان نتداوى فقال تداووا عباد الله فان الله لم يخلق داء الا وضع له شفاء ولا يحتج
بما فعل المكره لما عنه من الضعف والحق ان التداوي مباح بل هو راجح على ما نص
عليه في الهداية وقد ورد به ما فعله الرسول عليه السلام على عامة وفعل على ما روي انه
عليه السلام عاد جريحا يوم احد داوى جرحه بعظم ماله وفي رواية بقطعة حصير احرقت واما التداوي
بالحرام فقد قيل مكروه لقوله عليه السلام ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم قال حافظ
الدين الكردري في كتاب الصيد من فتاواه اذا قال الطبيب العفتر نافع او الحية
لا يجوز اكله للتداوي لان الله تعالى حكيم لا يحرم شيئا فيه منفعة وقوله عليه السلام في
الخمر منافع للناس اراد به منافع الاثم اذ اردي السكران قاء من فيه ودبر الكلب

الواحد يحسن فيه مرة واحدة ذاك عن رأه انقطع وتاب والتعليل المذكور
فيه لانه يحل للعطشان شرب الخمر حالة الاضطرار على ما نص عليه في الخانية ولو لقمة
منقعة دفع العطش على ما حل شربه ثم ان انكار منفعة الخمر مكابرة ظاهرة فانها ثابتة
بالتجربة وهي من جملة طرق العلم بالبديهة وحل المنافع المنصوص عليها على منفعة
الا تقاط المذكور ضعيف بارد وتكلف شاهد وقد ناقض الفاضل المذكور كلامه
بهذا حيث قال في كتاب الكراهية من فتاواه ومن قوله ثم لم يجعل شفاؤكم
فيما حرم عليكم نفي المعرفة عند العلم بالشفاء ودل عليه جواز اساغة اللقمة بالخمر
وجواز شربه لان آلة العطش لا يتناولها كلامه والوجه في هذا الباب ما ذكره صاحب
الزخيرة حيث قال وما قاله الصدر الشهيد بان الاستشفاء بالحرام حرام فاسد غير مجوز
على اطلاقه جوابه ان الاستشفاء بالمحرم انما لا يجوز اذا لم يعلم ان فيه شفاء اما اذا علم
ذلك وليس له دواء آخر غيره يجوز الاستشفاء به ومعنى قوله ابن مسعود رض ان
الله تعالى لم يجعل شفاؤكم فيما حرم عليكم يحتمل ان عبد الله قال ذلك رأيا ورأى
له غير المحرم لا نزاع بستغني بالحلال عن الحرام وفي التهذيب يجوز للعليل شرب
البوله والدم للتداوي اذا اخبره طبيب مسلم ان شفاءه فيه ولم يجد من المباح
ما يقوم مقامه وفي الهداية لا ينبغي ان يستعمل المحرم كالخمر ونحوها لان الاستشفاء
بالمحرم حرام وقد مر ضعف تعليله ثم ان عبارته لا ينبغي لا ينبغي لان موجب
تعليله عدم الرخصة لعدم الاجتناب والله اعلم بالصواب الحديث الثامن عشر
راس الداء التخمة وراس الدواء الاصطباء وقد جاء في آخر المعدة بيت الداء
والحمية راس الدواء ومن فرائد الكلام ما دار على السنة الانام من رئيس الطعام
ثريدة السقام ومن الامثال كل قليلا تعش طويلا ومن اقلل طعاما نجى سقاما
وقالوا ذو الريا سنين يجب ان تتفاق الاطباء على ثلث كلمات قال طبيب الروم

كل قليلا لا تكن عليلا وقال طبيب فارس كل فصدا لا تبع فصدا وقال طبيب
الهند كل قدر ما لا تضيق به صدرا ومن جاء في امثال البطنة تمانع في البطنة تجافى
افن الفصيل ما دفر فرثه امدا اذا شرب ما فيه وعلى وقف فيل نزع به البطنة وتاب
عنه الفطنة تحت كل جلد جلد على الاكل من طعامه فقال عليكم تقريب الطعام وعليكم
تاديب الاجسام الحديث العشرون ترك الغذاء سنة وترك العشاء مهرمة
قال الامام المطرزي في المغرب الغذاء طعام الغداة كما ان العشاء طعام العشي
هذا هو المسبب في الاصول واما في المختصر الغذاء الاكل من طلوع الفجر الظاهر و
العشاء من صلوة الظهر الى نصف الليل والسحور من نصف الليل الى طلوع الفجر فتو
ومعناه اكل الغداء والعشاء والسحور على ضعف المضاف اليهن واما كان ترك الغذاء
سنة فانه من يحوم المرة ويهيج ان الصفراء تضوضاء اذ آن الصيف وزمان
شدة الحر واما كون ترك العشاء مهرمة فلان الطعام والمعدة غالبة من الطعام يورث
تحليل الرطوبات الاصلية لقوة الهاضمة بتوجه القوى الى الباطن وفقدان الغذاء فلهم
القابل للانهضام الحديث الحادي والعشرون اذا حضر العشاء وحضرت العشاء
فابدوا بالعشاء عن ام سلمة رضي عنها مرفوعا اذا حضر الطعام وحضرت الصلوة وقد
العشاء وقدموا الطعام فان فيه الغداء وسافر مستعار من سفور المراة يعني ما
يؤكل في بقية ضوء النهار كانه سافر واصل المثل فيما اورده الامام الميداني في الغداء
بواكر وفي العشاء بواصر يعني ما يبصر من الطعام قبل هجوم الظلام كذا في شرح
المقامات للامام المطرزي الحديث الثاني والعشرون رفعة ام سلمة انسوا اللحم فانه
ليساء ونعراء وابراد اي آبراء من السوء وانسوا اللحم اخذه بقدم الاسنان يقال
ينسوا الطعام بانسوا فهو بنيء ومرء فهو مرئي من حد نشرف اي صار كذلك وبنسأ
الطعام ومرأ فهو من حد ضرب اي ساغ لي فاذا افردوا قالوا امرأ بالالف غالبا

في الآية قيل مراده كما يقال بناؤه ونباته مرتبا نصبهما على الحال ويجوز على المصدر كما يقال
سقيا ورعيا كذا في التيسير وفي النفير الشهد بالكشاف الهني والمرئ صفتان من هنوء
الطعام ومرؤ اذا كان سائغا لا ينغص قبل الهنيء ما يلذ به الآكل والمرئ ما يحمد عاقبته
وقيل هو ما ينساغ في مجراه وقيل لمدفق الطعام من الحلق هنيء لخروجه بسهولة ومرئ
لمرور الطعام فيه وهو انسياغه وسائغ يؤكد هنيئا مريئا وصف للمصدر
اي اكلا هنيئا مريئا او حال من الضمير اي كلوه وهو هنيء مريء وقد يوقف على فكلي ويبتدأ
هنيئا مريئا على الدعاء فجعل انهما صفتان اقيمتا مقام المصدرين كانه قيل هنيئا ومريئا
وبهذه عبارة عن التحليل والمبالغة في الاباحة وازالة التبعة الحديث الثالث والعشرون
صوفها اياشة وسمنها معاشة يعني الغنم الرياشي اللباس الفاخر يعني ان ما على
ظهرها سبب الرياش وما في بطنها سبب المعاش وهو اللبن قال الجوهري
العيش الحيوة وقد عاش الرجل معاشا ومعيشا وكل واحد منهما يصلح ان يكون مصدرا
وان يكون اسما مثل معاب ومعيب الحديث الرابع والعشرون ان يكن في شيء شفاء من
العلل ففي شرطة حجام او شربة من عسل او ان يكن في شيء شفاء قطعا قيل وفي
ابو العرعل الدلمي وهو بصيغ فقال يديها اذا كتب الحجام سطرا اماكن بها الالم
من السقام فحكي واو جمل بالحجام ما كحمل راء ملكك بالحسام قال صاحب
الكشاف في تفسير سورة النحل وعن النبي صلعم ان رجلا جاء اليه فقال ان اخي يشتكي بطنه
فقال اسقه العسل فذهب ثم رجع فقال سقيته فما نفع فقال اذهب واسقه عسلا
فقد صدق الله وكذب اخيك فسقاه فشفاه الله كذا فيراء كانما انشط من عقال
وفي الكشف قوله صدق الله وكذب بطن اخيك من باب المشاكلة ولهذا حسن
توقعه جدا ومن ههنا ظهر ان المشاكلة ان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته
او في صحبة مقابله واتضح ان صاحب المفتاح ومن قلده ما كانوا مصيبين في ان قصار

بطنها

في قدر على القيد الاول فما معنى حديث العشرون ان من العرف اللقف قال صاحب الغريبين
في الحديث انه عليه السلام سئل عن ارض وبيئة فقال دعها فان من العرف اللقف العرف بداناة
المرض وكل شيء قاربته فقد قارفته وفي الصحاح للجوهري وفي الحديث ان قوما شكوا
اليه وباء ارضهم فقال تحولوا فان من العرف اللقف قال الامام شمس الائمة السرخسي
في كتاب الاستحسان من شرح البسوط اذا وقع الوجز بارض فلا تدخلوا عليه واذا وقع
وانتم فيها فلا تخرجوا منها ذكر الطحاوي في مشكل الآثار هذا الحديث فقال تاويله انه
اذا كان بحال لو دخل فابتلي وقع عنده انه ابتلي بدخوله ولو خرج فمات وقع عنده انه
بخروجه فلا يدخل ولا يخرج صيانة لاعتقاده فاما اذا كان يعلم ان كل شيء بقدر
الله وانه لن يصيبه الا ما كتبه الله له فلا باس بان يدخل ويخرج الحديث السادس والعشرون
ينفع حذر من قدر اخرجه احمد من حديث معاذ بن جبل رض والبزار من حديث
ابي هريرة رض الله عنهما والحاكم من حديث عايشة رض الله عنها قلت قد مر
في كتاب الكراهية من الفتاوى الظهيرية رجل كان في بيته فاخذته الزلزلة لا ينكر
له الخروج الى الفضاء بل يستحب لفرار النبي صلعم عن الحايط المايل قلت وجه بظاهر
عند التامل في جوابه صلعم من قال انفر من قضاء الله تعالى حين فر من الحايط المايل
وهو قوله صلعم فرارا ايضا من قضاء الله ولعل احسن من قاله على وفق الشان
الواردة فيما ذكر من ان الحذر لا ينفع من القدر بل يدفع البشر الى المقدر من
الخير والشر في جامع الترمذي مرفوعا اذا قضى الله لعبد ان يموت بارض جعل
له اليها حاجة رويي ان ملك الموت مر على سليمان عليه السلام فجعل ينظر الى رجل من
جلسائه فقال الرجل من هذا قال ملك الموت قال كانه يريدني فسال سليمان
ان يحمله على الريح ويلقيه ببلاد الهند ففعل ثم قال ملك الموت لسليمان عليه السلام
كان دوام نظري اليه تعجبا منه لما امرت ان اقبض روحه بالهند وهو عندك

وذكر العلامة الزمخشري في الكشاف وفي محاضرات الامام الراغب اخال ابو عبيدة ان عمر رضي الله
عنه كان بطواحين الشام ورجع الى المدينة اتفر في قضاء الله فقال نعم افر من قضاء الله
الى قدر الله فقال له ابنفع الحذر من القدر فقال لسنا بساكتين في شيء ان الله لا يأمر بما لا
ينفع ولا ينهى عما لا يضر وقد قال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقد قال خذوا
حذركم الى بساكلامه وفي قوله رضي الله افر من قضاء الله الى قدر الله تنبيه على ان القدر
ما لم يكن قضاء فمن حق القدر ان يدفعه الله فاذا اقضى فلا مدفع له وبيشير لذلك
قوله تعالى وكان امر الله قضاء مقدورا قلت اليس في قوله تعالى لن ينفعكم الفرار ان فررتم من
الموت او القتل دليل على ان الفرار لا ينفع شيأ قلت لا لان المعنى والله اعلم لن ينفعكم
الفرار شيأ دفع الآجال المذكورين بعينها كلها اذ لا بد لكل شخص من وقف انف او قتل
في وقت لا لانه سبق به القدر لانه تابع للارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم وهو
المقدر فلا يكون علة له بل لانه مقتضى ترتب الاسباب والمسببات بحسب العادة الجارية
على وفق الحكمة فلا دلالة فيه على ان الفرار لا ينفع شيأ حتى يشكل هذا بالمروي الواردة في الكتاب
من الوقاء النفس بالصدقة وبالامر الوارد في السنة بالفرار من مقام المضار كالجذوم وقد دل
قوله تعالى واذا لا تمتعون الا قليلا على ان الفرار ينفع في الجملة اذ المعنى لا تمتعون من التدبير
الفرار الا متاعا قليلا او زمانا قليلا قال صاحب الكشاف ومن بعض المراد انه اذ
جا بطء اجلهم فاستريح فثبت له بهذه الآية تعالى ذلك التعليل بنظير الحديث السابع والعشرون
ان الصدقة والصلة تعمران الديار وتزيدان في الاعمار انتهى كلامه وتحريره ان قوله تعالى وما
يعمر من معمر من باب تسمية الشيء بما يؤول اليه اي وما يعمر من احد الا يؤدي انه يصير
الصغير في قوله ولا ينقص من عمره اليه والنقصان من عمر المعمر محال وهو من التناقض
في العبارة ثقة يفهم السامع بهذا الوجه الجليل من النظر واما الذي ينقضي النظر الدقيق
فهو ان المعمر الذي قدر له العمر الطويل يجوز ان يبلغه وقد ذلك العمر وان لا يبلغه
فيزيد عمره على الاول وينقص على الثاني وبمجموع ذلك لا يلزم التغيير في التقدير وذلك
لان المقدر لكل شخص اما هو انفاس المحدودة لا الايام المحدودة والاعوام
المحدودة ولا شك ان ايام قدر من الانفاس يزيد وينقص بالصحة والحضور
والمرض والتعب فافهم هذا السر العجيب حتى ينكشف لك سبب اختيار بعض الطوائف
حبس النفس وبتفخيم وجه الصدقة والصلة سببا لزيادة العمر الحديث الثامن والعشرون
من ماذه جارية ورثة الله دار قال حافظ الدين الكردري في كتاب الجهاد من
فتاواه اصابه ساحة القصة فاراد ان يبني عليها ويرفع البناء ومنعه الآخر
فقال يفسد الريح والشمس له الرفع كما شاء وله ان يتخذه حماما او تنورا
ان كف عما يؤذيه جار فما احسن فقد جاء في الحديث من اذى جاره ورثه الله
وضرب فوجد ذلك وقال نصير والصغاني له المنع وقال العلامة الزمخشري في
الكشاف ولقد عاينت هذا في مدة قريبة كان لي جار ظلم عظيم القرية التي منها
وبوفيع فيه فمات ذلك العظيم وملكني الله ضيعته فنظرت يوما الى ابناء قالي برية

لا يطول عمر انسان ولا ينقص الا في كتاب وصورته ان يكتب في اللوح ان عمر فلان
اذا وصل الى اربعين سنة وان حج وبلغ قصر ستين سنة فاذا جمع بينهما
فبلغ الستين فقد عمر واذا افرد احدهما لم يتجاوز به الاربعين فقد قصر من عمر
الذي هو الغاية وهو الستون واليه اشار رسول الله صلعم في قوله ان الصدقة و
الصلة تعمران الديار وتزيدان في الاعمار انتهى كلامه وتحريره ان قوله تعالى وما
يعمر من معمر من باب تسمية الشيء بما يؤول اليه اي وما يعمر من احد الا يؤدي انه يصير
الصغير في قوله ولا ينقص من عمره اليه والنقصان من عمر المعمر محال وهو من التناقض
في العبارة ثقة يفهم السامع بهذا الوجه الجليل من النظر واما الذي ينقضي النظر الدقيق
فهو ان المعمر الذي قدر له العمر الطويل يجوز ان يبلغه وقد ذلك العمر وان لا يبلغه
فيزيد عمره على الاول وينقص على الثاني وبمجموع ذلك لا يلزم التغيير في التقدير وذلك
لان المقدر لكل شخص انما هو انفاس المحدودة لا الايام المحدودة والاعوام
المحدودة ولا شك ان ايام قدر من الانفاس يزيد وينقص بالصحة والحضور
والمرض والتعب فافهم هذا السر العجيب حتى ينكشف لك سبب اختيار بعض الطوائف
حبس النفس وبتفخيم وجه الصدقة والصلة سببا لزيادة العمر الحديث الثامن والعشرون
من ماذه جارية ورثة الله دار قال حافظ الدين الكردري في كتاب الجهاد من
فتاواه اصابه ساحة القصة فاراد ان يبني عليها ويرفع البناء ومنعه الآخر
فقال يفسد الريح والشمس له الرفع كما شاء وله ان يتخذه حماما او تنورا
ان كف عما يؤذيه جار فما احسن فقد جاء في الحديث من اذى جاره ورثه الله
وضرب فوجد ذلك وقال نصير والصغاني له المنع وقال العلامة الزمخشري في
الكشاف ولقد عاينت هذا في مدة قريبة كان لي جار ظلم عظيم القرية التي منها
وبوفيع فيه فمات ذلك العظيم وملكني الله ضيعته فنظرت يوما الى ابناء قالي برية

مطلب جليل القدر

نهارا ويدخلون في دارهم ويخرجون ويأمرون وينهون فذكرت قوله رسول الله ﷺ
من ازى جاره ورثه الله داره وعد شؤمه به وسمعت بالشكل الله تعالى ولغذا احسن من قال
من اجار جاره اجاره الله واجاره قوله من اجار جاره يعني الله من ان يظلمه ظالم قاله
البوصيري في الصباح وسيجار من فلان فاجاره منه واجاره الله تعالى من العذاب انفذ
الحديث الثاني والعشرون جار الدار احق بدار الجار رواه صاحب السنن باسناده
الى قتادة عن الحسن عن سمرة عن النبي ﷺ وفي رواية الطحاوي في شرح الآثار
باسناده الى سعيد بن ابي عروبة عن قتادة عن انس رضي الله عنه ان رسول الله ﷺ
قال جار الدار احق بالدار رواه ابن سماعة عن محمد في نفسير حديث شريك ان الغلط
احق من الشفيع والشفيع احق من الجار والجار احق من غيره اراد بالشريك
الذي لم يقاسم وهو المخالط وبالشفيع الشريك في الطريق والمجاز المقسومة وبالجار
الذي لا شركة له في منزله ولا طريق الحديث الثالث والثلثون الجار ثم الدار والرفيق ثم
الطريق اخرجه العسكري عن علي رضي الله عنه قال خطب رسول الله ﷺ وذكر حديثا
طويلا وفي آخره الجار ثم الدار والرفيق ثم الطريق وفي رواية الخطيب في جامعه الجار
قبل والرفيق قبل الطريق والزاد قبل الراحلة وفي رواية الطبراني في الكبير الخمسة
الرفيق قبل الطريق والجار قبل الدار الحديث الحادي والثلثون البر وحسن الجوار
عمارة الديار وزيادة الاعمار ذكره ابو عمرو بن عبد الرحمن البر من جهة انه يملكه
عن ابي سعيد الخدري رفعه عن النبي عليه السلام البر سعة الخير ومنه البر وهو الفضاء الواسع
لسعته ويتناول كل معروف ومنه قولهم صدقت وبررت ولعل اجاد من افاد
التنبيه على سعة حد البر في قوله البر شيء يهون وجه طليق ولسان ليّن وفي تخصيص
حسن الجوار بالذكر من جملة ما يتناوله البر نوع تفضيل له على سائر افراده والظاهر
من ساق الكلام ان ذلك التفضيل من جهة التأثير في الامرين المذكورين ويبغي ان

للبليغ ان يراعي هذه القاعدة في مواقع التخصيص بعد التعميم قال الجوهري والجار
الذي يجاورك تقول جاورته مجاورة وجوارا وجوارا والكسر افصح وكانه لطيفة
روعيت من اجل حسن الجوار وقيل كان لهذا الكاف بالكوفة يعلل نهارا فاذا
فاذا جنه الليل رجع الى منزله يطبخ اللحم او يشوي السمك فاذا
دب فيه السكر انشد يقول اضاعوني وايّ فتى اضاعوا اليوم كريهة وسداد ثغر
فلا يزال يشرب ويردد البيت حتى يغلبه النوم وكان ابو حنيفة يصلي الليل كله
ويسمع انشاده فتقدر صوته ليلة فسأل عنه فقيل انه العسس منذ تلك الليلة
وهو محبوس فصلى صلوة الفجر وركب بغلته وذهب الى باب الامير واستأذن
عليه فقال ايزنوا له واقبلوا به راكبا حتى يطأ البساط ببغلته ففعل ذلك به فوسع
له الامير مجلسه وقال له ما حاجتك فقال كان لي جار السكاف اخذ العسس منذ تلك
ليلة فتأمر بتخليته فقال نعم وكل من اخذ تلك الليلة الى يومنا هذا ثم امر بتخليتهم
اجمعين فركب ابو حنيفة مع وتبعه بجار السكاف حتى اوصله الى داره فقال له
ابو حنيفة اترانا اضعناك قال لا بل حفظت ورعيت جزاك الله خيرا عن صحبة
الجوار ورعاية الحق ولله علي ان لا اشرب شرابا فتاب ولم يعد الى ما كان
عليه الحديث الثاني والثلثون المؤمنون هينون ليّنون مدح المؤمنين بالهوان
واللين لانهما من الاخلاق الحسنة على ما نطق به الكتاب المبين حيث قال
الله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من
حولك قال قلت من اصابه الحرب لا يكن رطبا فتقصر ولا يابسا فتكسر وعلى
وفق ذلك ورد قوله عليه السلام لا يكن مرا فتنفع ولا حلوا فتسترط وقال لقمان لابنه يا بني
لا يكن حلوا فتسلفى ولا مرا فتلفظ وفي هذا كله تلميح الى اللين فاوجه كونه مدحا
قلت شبهة في ان خبرا هو راوساطها على ما عرف في الخبر من ضيق البشر وقد الحق

العقل والنقل على ان طرفي الافراط والتفريط رذيلة في الاحوال والافعال والمراد هنا بهذه
الاخلاق المحمودة ما في الطبيعة من قابلة جبلية مقابلة للغلظة والقسوة وانما يعبر
عنها باللين تسمحا لها باسم اثرها وذلك شايع والعلامة الزمخشري اورد الحديث
المذكور في الفائق في هذه الاعراب المؤمنون هينون لينون كالجمل الانف ان قيد
انقاد وان انيخ على صخر استناخ ثم قال انف البعير اذا اشتكى حزاز الجرب فهو انف
وقيل هو الذليل الذي كانه يأنف من الزجر فيطيع ما عنف وسلس لقايده وقال ابو
سعيد الضرير رواه ابو عبيد كالجمل الانف بوزنه فاعل وهو الذي حز انفه شيء و
الصحيح الانف على فعل كالغفر والظهر والمحذوف فاء من باب بيع ولين الاولى وقيل
ان ثنية والكاف موضعه الحال على انها خبر ثالث والمعنى ان كل واحد منهم كالجمل الانف
ويجوز ان ينتصب محلا على انها صفة لمصدر محذوف تقديره لينون لينا مثل
لين الجمل الانف الحديث الثالث والسبعون لا يكون المؤمن طعانا ولا لعانا قال العلامة
الزمخشري في الاساس ومن المجاز طعن فيه وبه طعان في اعراض الناس وفي الحديث
لا يكون المؤمن طعانا ولا لعانا وقال صاحب الكفاية في شرح كتاب الكلمة من
الهداية اللعن على نوعين احدهما الطرد من رحمة الله تعالى وذلك لا يكون الا للكافر
والثاني الابعاد من درجة الابرار ومقام الصالحين وهو المراد في قوله عليه السلام والحديث
ملعون الا ان عند اهل السنة لا يخرج من الايمان بارتكاب كبيرة وفي فتاوى حافظ
الدين الكردري اللعن على يزيد يجوز ولكن ينبغي ان لا يفعل وكذا على الحجاج و
يحكى عن الامام قوام الدين الصفاري انه قال لا باس باللعن على يزيد ولا يجوز اللعن
على معاوية لانه قال المؤمنين وكاتب الوحي وذو السابقة والفتوح الكثيرة وعامل
الغاروق وذي النورين كذا اخطاء في اجتهاده فيتجاوز الله تعالى عنه ببركة صحبة
سيد ولد آدم ويكف اللسان عنه تعظيما لمنصبه وصاحبه عليه السلام وسئل الجزري عن يزيد

وابيه فقال قال عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو آمن وعلمنا ان اباه دخل وان قصار
آمنا والابن لم يدخلها فلم يصر صاحب خير والحق ان لعن يزيد على الاشتهار كفر وتواتر
فعامله شرعا على ما عرف تفاصيله والا فاللعن على الشخص وان ما سعا لا يجوز كاللعن
اللعن على الجنس كقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين الحديث هكذا كلامه وقد عرفت ان
اللعن على نوعين وما لا يجوز على الشخص وان ما سعا لا يجوز كذلك انما هو الاول من ذينك
النوعين ردوا انه قيل لابن الجوزي وهو على المنبر كيف يقال ان يزيد قتل الحسين رض
وهو بدمشق والحسين رض قتل بكربلا من ارض العراق فانشد سهم اصاب وراميه
بذي سلم من بالعراق لقد بعدت ومما الحديث الرابع والتسعون عايشة لا تكوني
فاحشة انه النبي عليه السلام من اليهود فقالوا السام عليكم يا ابا القاسم قال وعليكم
قالت عايشة بل عليكم السام واللعنة فقال رسول الله عليه السلام يا عايشة رض الحديث قال
صاحب المحيط في باب عقد الذمة من كتاب السير وبهذا سبب للنبي عليه السلام ولم يقتله
لان شتم النبي عليه السلام كفر منه والكفر المقارن لم يمنع عقد الذمة فالطارئ لا يرفع
بطريق الاولى وفيه دليل على ان الذمي لا يقتل بسب النبي عليه السلام كما هو مذهب
اصحابنا رح خلافا لما صرح به الامام القرطبي في تفسيره حيث قال اكثر العلماء على ان من
سب النبي عليه السلام من اهل الذمة او عرض او استخف بقدره او وصفه بغير الوجه
الذي كفر به فانه يقتل لانه لم تعط الذمة وانهم بهذا الا اباضية والثورية
واتباعهما من اهل الكوفة فانهم قالوا لا يقتل وما هو عليه من الشرك اعظم ولكن يؤدب
ويعزر على ما هو كلامه والحق انه يقتل عندنا اذا اعلن بشتمه صرح بذلك في كتاب
السير من الذخيرة حيث قال واستدل ايضا بما روى محمد رح في السير الكبير لبيان
انها بمعنى المرأة اذا كانت تعلن بشتم الرسول تقتل لما روي ان عمر بن عذير
لما سمع بما بنت مروان تؤذي النبي عليه السلام فقتلها ليلا مدحه رسول الله عليه السلام على ذلك

الحديث الخ بيس والبلوط بفتح الكسر المزامير وقيل الخاذين المزامير جمع المزمار
وهو آلة معروفة تضرب بها لعل المراد آلات الغناء كلها غلبا والكسر ليس على حقيقته
بل مبالغة في النهي كقرينة قول متمسك فيه لأبي يوسف ومحمد في الخلافية المعروفة
وتفصيل المسألة على ما في الهداية وشروحها من كسر مسلم بربطا او طبلا او دفا او
مزمارا لا يضمن عندهما خلافا لأبي حنيفة رح لهما أنه فعل ما فعل امرا بالمعروف وهو
بأمر الشرع قال عليه السلام بعثت لكسر المزامير الحديث وانما تضمن به شرعا لأنه يصلح سببا
للضمان ولأن الأمر بالمعروف باليد الى الامراء لقدرتهم وباللسان الى غيرهم
قوله أن الأمر بالمعروف باليد الى الامراء منظور فيه فان من رأى رجلا يخمر عصير
جاز له أن يريق بنفسه من غير رفع الى أحد كما في الخانية وفي سعد من قتله صح بهذا في آخر كتاب الجنايات من تتمة الفتاوى
وفي مسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من مجمع الفتاوى بأن التعزير الواجب
حق لله يقيم الامام كل احد بعلة البينة عند الامام كما في الصواب في الجواب عن احتجاجهما
بالحديث المذكور ما قدمناه ويرشد لك الحمل اليه ان الكسر في الفعل اذا كان على حقيقته
يلزم تخصيص الحديث بالمسلم اذ لا خلاف في انه لا يجوز كسر مزمار الذمي وقتل خنزيره
ثم ان قوله والمراد بمعزور به شرعا لا يصلح سببا للضمان محل بحث فان الظاهر من جواب صاحب
الشريعة حيث قال في شرح قوله صاحب الوقاية ويجب قتل من شهر سيفا على المسلمين
ولا شيء بقتله فان قلت كما قال يجب قتل من شهر فالاصباح الى قوله لا يستحق
بقتله قلت يحتمل ان يجب قتله دفعا للشر ومع ذلك يجب بقتله شيء خلاف ما ذكر
كما لا يخفى فان قلت الحديث المذكور صريح في فتح المزمار والظاهر من قوله عليه السلام بعثت
صوت الشيطان وهو يقتضي ان هذا من مزامير آل داود خلاف قلت
ليس المعنى ما هو الظاهر على ما افصح عنه الامام المطرزي حيث قال في شرح المقامات
الحريرية اضرب في قوله في الصدر العلامة قال قال جار الله فخرج خوارزم ضرب المزامير

مثل لحن صوت داود عليه السلام وعلى نغمته كان في خلقه مزامير يزمر بها آل
محمد ومعناه الشخص ومثله قوله برئت الشيء عليه ولا تبكي ميتا بعد موته اجنه على
وعباس وآله ابو بكر الحديث الخ وفي نسخة اكذب الناس الصيادون والصوفيون
اخرجه ابن ماجه واحمد قيل ليس المراد بالصوفيين صيادة الحلي ولا بالصيادين
صياغ الثياب بل اراد الذين يصيغون الكلام ويصيغونه اي يمينونه ويزينونه
يقال صاغ شعرا وصاغ كلاما اي نظمه وزينه وفي الحديث الخ ذكر ما يدل
على انها على الحقيقة الحديث الخ اجاب الشيخ بأن العامل يدمن عذوبة بعد عذوبة ويأكله
يقال ان يستحق الهلكة كقوله تعالى ويل لكل همزة ووي كلمة يقال لمن وقع
في هلكة لا يستحقها فيترحم عليه ويرثي له كقولهم ووي عمار تقتله الفئة الباغية
وعن علي رضي الله عنه الوي باب رحمة والويل باب عذاب قوله العامل بدان من
يعمل بيده كالصباغ والصواغ فالاصافة ملابسة قوله من عذابي من قوله عذوبة
عذا اراد به المواعيد الكاذبة بيت مواعيد كالسراب الكاذبة الغرثى من يوم
الى يوم ومن شهر الى شهر الحديث الخامس والثلثون التجار يبعثون الفجار يقيل ولم
يا رسول الله وقد احل الله البيع فقال لانهم يحلفون ويأثمون ويحدثون فيكذبون
كذا قال الامام الطيبي قال صاحب الجمل الفجور الانبعاث في المعاصي ومنه الفاجر
وفي المغرب الفجور الشق ومنه الفجور الفسوق والعصيان كان الفاجر يشق معصية
ويتبع فيها الحديث الذي يوعى انها طعام طعم وشفاء سقم قال في زهر الربى
ابن شميل اي يشبع منه الانسان يقال ان هذا الطعام طعم اي يشبع من اكله ويجوز
ان يكون تخفيف طعم جمع طعام كانه قال انها طعام اطعمه كما يقال صلح اصلح
شديد اشياد والمعنى انه غير طعام واجود وكذا في الغاية للعلامة الزمخشري
الحديث الاربعون من لعب بالشطرنج والنرد شير فكانما غمس يده في دم

الغالب يراد الشطرنج سميت صدر بكل ورد كل في الفارسية الجلة والنرد شير اللعب المعروف
بالنرد قال العلامة الزمخشري في ربيع الابرار وضعت في زمن الحداثة على شكل يلعب
بالنرد مع آخر يعرف بار دشير قلت الار دشير والنرد شير بمعنى الملك والنرد بمعنى
العشير والعشير المثل قال صاحب الهداية يكره اللعب بالنرد والشطرنج والاربعة
عشر وكل لهو لان قام بها فالميسر حرام بالنص وهو اسم لكل قمار وان لم يقامر
فهو عبث ولهو وقال عليه السلام لهو المؤمن باطل الا في ثلاث تأديبه بفرسه ومناضلته عن
قوسه وملاعبته مع اهله قال بعض الناس يباح اللعب بالشطرنج لما فيه من تشحيذ الخاطر
وتزكية الافهام وهو محكي عن الشافعي ولما قوله عليه السلام من لعب بالشطرنج الحديث و
قال ابو العباس ابن سريج في رخصته لعب الشطرنج حين يستغل عنه اذا سلمت
ابدانهما من الطغيان ولسانهما من الهذيان وصلاتهما من النسيان ورجوبه
اوقاتهما عن الاخوان وغير محرم على الخلان ثقت بعون الله الملك
المنان عليه

شرح الهداية للاخسيكثي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وهو المعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المعاصرين وسيد المرسلين وعلى آله
وصحبه اجمعين والسلام على من تبعهم من حماة الدين المتين وعداة الشرع المبين
وبعد فقد روي عن علي بن ابي طالب رضي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من حفظ
على امتي اربعين حديثا من امر دينها بعثه الله يوم القيمة من زمرة الفقهاء والعلماء
وفي رواية ابي الدرداء رضي كنت له يوم القيمة شافعا وشهيدا فامثلت الاشارة
العالية في جمع اربعين حديثا واخترت ما في لفظه فصاحة ظاهرة وفي معناه دلالة
بينة ثابتة باستناد الاجتهاد في بعض المسائل عليه وارتباط بعض الدلايل واستنباط

الاحكام

الاحكام منها له على انه لا يلزم الاثبات روايته اذا كان من الاثبات ودليله قوله عليه السلام
اذا حدثتم عني بحديث يوافق الحق فصدقوا به حدثت به او لم احدث افرجه
الدارقطني وغيره من ابي هريرة رضي الله عنه مرفوعا الحديث الاول السلام قبل
الكلام اخرجه الترمذي من جابر رضي الله عنه مرفوعا قال صاحب الهداية التجسس
اذا اراد الرجل انسان على باب دار انسان يجب ان يستأذن ثم اذا دخل سلم عليه
لقوله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها امر بالاستئناس
قبل السلام هذا اذا كان البيوت فارغة فاما اذا كان فيها يسلم اولا ثم يتكلم لقوله عليه السلام من تكلم قبل
السلام فلا تجيبوه وقال عليه السلام السلام قبل الكلام روي عن عبد الله بن سلام انه
قال اول ما سمعت من النبي عليه السلام يا ايها الناس اطعموا الطعام وافشوا السلام وصلوا
الارحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام قال لقمان لابنه يا بني اذا
مررت بقوم فارحم عليهم بسلام الا سلام وهو السلام قالوا تحية النصارى وضع اليد على
الفم وتحية اليهود الاشارة بالاصبع وتحية المجوس الانحناء وتحية العرب صباح الله
ويقولون للملوك انعم صباحا وتحية السلمين السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وروي انس رضي الله عنه
ذكر عنده ان امامة رضي قال قال رسول الله عليه السلام ليس منا من تشبه بغيرنا لا تتشبهوا باليهود
ولا بالنصارى فان تسليم اليهود الاشارة بالاصبع وتسليم النصارى الاشارة بالكف تفعل
من افعل طول اذا دخلتم على الكرام فعليكم بتخفيف السلام وتقليل الكلام وتعجيل القيام
الحديث الثالث اذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام رواه جابر رضي وهو مبسوط
من عبد الله بن عمر رضي مرفوعا والمراد صعوده على المنبر فان عليه في البناية اذا خرج
الامام للخطبة حرم النافلة اما الفائتة فلا كما ذا بدأ في قضائها وقت الخطبة صرح به صاحب
النهاية والكلام المذكور انما هو المعارف واما التسبيح والاشارة فلا بد انه الصحيح وكون

اذا خرج الامام يوم الجمعة ترك الكل الصلوة
والكلام عن خطبة الامام من خطبة قال في الامام
عند ابي حنيفة وقالا لا بأس بالكلام ما لم يأخذ قبل ان يكبر قال في الامام
لانه لا تفوته وان كان يستمع ويستمع ما دام في الصلوة
صلوة وفي الكلام ما فيه قصد لقوله عليه السلام من
تكلم فلا صلوة له قال شيخ الاسلام رحمه الله

ان انشد الفقراء فقال قوم لا

النعال الا رضون الصلاة بها وانشد قوم اذا انصرفوا نعالهم بشاهدون نباهون النعم
قال ثعلب ومنه قولهم ابلت النعال فالصلوة في الرحال يقول اذا نزلت الارض فصلوا
في منازلكم الحديث الرابع ان الله فرض عليكم صيامه وسننت لكم قيامه فصوموا
الموصوفين لرمضان وكلمة على في الاول واللام في الثاني للفرق بينهما بتحقق التكليف بالجهاد
في احدهما دون الآخر واراد بقيامه التراويح فانها سنة في الصحيح وما في الهداية من
قوله والاصح انها سنة اما هو باعتبار اداتها بالجماعة والا مام كما هو المفهوم من سياق
الكلام قال من المشايخ من قال ان الجماعة فيها فضل وليس بسنة قاله صاحب البدائع
واما سنيتها بمعنى ستن الترويح الجماعة والمسجد لان النبي عليه السلام قدر ما صلى من التراويح صلى
بجماعة في المسجد ثم قال ومن صلاها في بيته وحده او بجماعة لا تكون له ثواب سنة التراويح
لتركه سنة الجماعة او المسجد واما قدر القراءة فيها فذكر صاحب الهداية وأكثر المشايخ
على ان السنة فيها الختم مرة فلا ينبغي ان يكسل القوم وفي البدائع واما في زماننا فالافضل
في حق العوام ان يقرأ الامام على حسب حال القوم من الرغبة والكسل فيقرأ قدر ما لا يحب تنفر القوم
عن الجماعة لان تكثير الجماعة افضل من تطويل القراءة واما وقتها فقد اختلفوا فيه فقال
بعضهم وقتها ما بين العشاء والوتر فلا يجوز قبل العشاء ولا بعد الوتر وقال عامتهم
وقتها ما بعد العشاء الى طلوع الفجر فلا يجوز قبل العشاء ويجوز بعد الوتر الى طلوع الفجر لان
ذلك وقتها فقوله الامام القدوري ثم يوترون لا احتراز عن موضع الخلاف له لان الوتر تابع
لما ذكر في العامة كما سبق الى فهم صاحب الهداية الحديث الثاني من ضيع سنتي
حرم علية شفاعتي اراد بالسنة سنة الاسلام وفي لفظ الضيع اشارة الى ان كل
مولود يولد على طريقة الاسلام على ما جاء الصحيح في حديث آخر واما تخصيصه
ذلك لان المؤمن وان ارتكب الكبيرة لا يحرم من شفاعته عليه السلام كيف وقد قال
عليه السلام ان شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قال صاحب الشريعة اتباع الرسول عليه السلام فرض لازم

فرض الاسلام في مبسوطه هذا عندنا خرج وقال صاحباه لا باس بان يتكلم قبل الخطبة
وبعدها عالم بشروع الامام في الصلوة والكلام بعد تمام الخطبة ايضا على الخلاف وكره
القدوري في المغرب حيث قال فخرج الامام بقطع الكلام والصلوة وكذا اذا نزل
عن المنبر حتى يشرع في الصلوة وقال لا باس بالكلام وتكن الصلوة واما قال في شرح
الصلوة لان القاطع بعد الشروع فيها هو الصلوة لا خروج الامام الحديث الثاني
اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر قال الامام المطرزي في المغرب اسفروا بالصبح اضاءوا
اسفارا ومنه اسفر بالصلوة اذا صلاها في الاسفار والباء للتعدية قال صاحب الهداية
ويستحب الاسفار بالفجر لقوله عليه السلام اسفروا بالفجر الحديث وقال الشافعي في احد قوليه يستحب التعجيل في
كل صلوة الا العشاء لما روينا ان كلا منهما وقت للاداء وفي الجامع الصغير ما قدرناه من ان الباء
للتعدية وللمخالف ان يقوله ان الباء للالصاق اي صلوا ملتبسين بالصلوة المذكورة فانه يقال اسفر اذا دخل في وقت ابيضاض النهار كما يقال اسحر
اذا دخل في السحر واجر اذا دخل في وقت الهجير الحديث الرابع الرحمة واحدة
اشارت الى ما عدا الوقوف في الصلوة وسد الصفوف من الفضيلة في سد الخلل والحاق
المناكب كانهم بنيان مرصوص الحديث الخامس يا اباذر مرة او ذرا سأل ابوذر
غير البشر من تسوية الحصى في الصلوة فقال يا اباذر مرة او ذرا قال صاحب الهداية انما يكره
ان يعبث في الصلوة لان العبث خارج الصلوة حرام فاذا تكرر فيها وصف بتقليب الحصا
الا ان لا يمكنه من السجود فيسويه مرة للحديث المذكور الحديث السادس اذا اسلمت
النعال فالصلوة في الرحال رحل الرجل منزله اي صلوا في منازلكم عند ابتلال الارض
من المطر وقيل ان النعال هي نعل وهو ما صلب من الارض كذا قال الحربي في درة
الغواص في اوهام الخواص وفي كتاب العين في اللغة ثعلب عن ابن سلمة عن الفراء قال

اي بهذا استدلوا
على ان صلوتكم
في منازلكم
من الفضل

لا يسع تركه بحال ومخالفته توجب نحة الاسلام للزوال وقال عليه السلام لا يؤمن احدكم
حتى يكون هواه تبعا لما جئت به وقال من ضيع سنتي حرمت عليه شفاعتي ثم قال والمراد
من هذه السنة التي يجب التمسك بها ما كان عليه القرن المشهود لهم والصلحاء والزهاد
وهم العلماء الراشدون ومن عاصر سيد الخلق ثم الذين بعدهم ثم الذين بعدهم فما احدث
بعد ذلك من امر على خلاف ما هم فيه من البدعة وكل بدعة ضلالة وادا دخل بالترك في
قوله لا يسع تركه بحال الترك بالاختيار على نحو ان يقال تركه اتباع الرسول عليه السلام
حال الاكراه بوعيد القتل مما رخص فيه الحديث الى سبعين لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة
مع الاستغفار وهذا الحديث مذكور في كتاب الشهادات من محيط السرخسي قال
صاحب الكشاف في تفسير سورة النساء وعن ابن عباس رضي ان رجلا قال لابن عباس
سمعت فقال بي الى سبعمائة اقرب لانه لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار
قوله لانه لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار تعليل لمفهوم ما ذكر بان
لمنطوقه وذلك انه قدم منه انه لا قطع ولا تعيين في الاوامر ومنها ما فيه تعليل المذكور
بعد مبنية عليه وبهذا التفصيل اندفع ما قيل لا ادري ما وجه التعليل بقوله لانه
الخ فانه لا يلائم الحصر في العدد المذكور والمحل على التكثير بانه قوله اقرب ثم انه
وقع في التعليل لقوله ولا كبيرة مع الاستغفار ان قلت هذا يعارض قوله لعموم ولا كبيرة
مع الاستغفار بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قلت لانه
لا دلالة على ترتب الجزاء قطعا فانه بمشيئة الله تعالى ان جزاه ذلك ثم ان ثم ان
جزاه ذلك ثم ان اجاز يكون عدلا وان عفا يكون فضلا قال الفقيه ابو الليث
ولكن يرجى ان لا يجازيه بالنار وهو كما روي عن النبي عليه السلام انه قال من وعده
الله على عمل ثوابا فهو منجز له ولو وعد على عمل عقابا فهو بالخيار ان شاء وفى وان شاء
عفا به الحديث الثاني عشر اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان وفي رواية

احمد والدارمي عن ابي هريرة رضي الله عنه مرفوعا اذا انتصف شعبان فلا صوم حتى رمضان
وصححه ابن حبان وله شاهد عند الطبراني في الاوسط والبيهقي في الخلافيات والدارقطني
في الافراد استدل بالحديث المذكور على ان صوم رمضان ينادي بمطلق النية بناء
على ان الفرض متعين فيه فيصاب باصل النية الحديث الى قوله الصوم في السفر
كالقطر في الحضر الحديث مذكور في البدائع استدل به اصحاب الظواهر على عدم جواز
الصوم في السفر وهو مروي عن ابن عمر رضي الله عنه وابي هريرة والجواز قول اكثر الصحابة
رضي الله عنهم وهو مذهب جمهور العلماء الحديث الثالث عشر ثلث لا يفطرن الصائم
القيء والحجامة والاحتلام هكذا نقل صاحب الكافي عن الحديث في الهداية فان قلت
فاحتلم لم يفطر لقوله عليه السلام ثلث لا يفطرن الصائم القيء والحجامة والاحتلام وعلى هذا لا يجوز
ان لا يفطر اجيب قال في الهداية تأويله القيء لم يفطر لقوله عليه السلام من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء
عمدا فعليه القضاء ويستوي ملء الفم وما دونه فلو عاد وكان ملء الفم فسد فعند ابي يوسف
لانه عاد بحيث انتقض به الطهارة وقد دخل وعند محمد لا يفسد لانه لم يوجد صورة القيء
وهو ان يملأ وكذا معناه لانه لا يتغذى به عادة وان اعاد فسد الصوم بالاجماع لوجود
الادخال بعد الخروج متحقق صورة القيء وان كان اقل من ملء الفم فعاد لم يفسد صومه لانه غير خارج ح
ولا صنع له في الادخال وان عاد فكذلك عند ابي يوسف لعدم الخروج وعند محمد يفسد لوجود
الصنع منه في الادخال وان استقاء عامدا ملء فيه فعليه القضاء عاد ويناء على الخلاف
المذكور ولو كان عليه لعدم الصورة وان كان اقل من ملء الفم فكذلك عند محمد لان
طلاق الحديث وعند ابي يوسف لا يفسد لعدم الخروج حكما ثم اذا عاد لا يفسد صومه عندهم
لعدم سبق الخروج وان اعاد فعنده انه لا يفسد لما ذكرنا وعنده انه يفسد لما ذكرنا وعنده
انه يفسد قاطبة بملء الفم لكثرة الصنع الحديث الرابع عشر عظموا ضحاياكم فانها على الصراط
ضحايا جمع اضحية يقال ضحية وضحى كهدية وهدايا واضحى كارطاة وارطى وبه

وان اعاد فكذلك عند ابي يوسف لعدم الخروج وعند محمد يفسد لوجود الصنع منه في الادخال

متى ما يكم ذكره امام الحرمين في نهايته في السنة والدليلة عن ابي هريرة رضي استوصوا بضحاياكم خيرا فانها مطاياكم على الصراط

وبه سمي يوم الاضحى وبقال ضحى بكبش او غيره اذا ذبحه وقت الضحى من ايام الاضحى ثم كثر حتى قيل ذلك ولو ذبح آخر النهار كذا في المغرب والمطايا جمع مطية قال ابن فارس في المجمل مطوت بالقوم امطو مطوا اذا مددت لهم في السير والمطية مشتقة من ذلك وقيل للذكر من الغنم وكل رابع وجواد نحو له استغزموا مطاياكم اطلبوا الجيد منها والصراط كالطريق في التذكير والتأنيث اما في المعنى فبينهما فرق لطيف وهو ان الطريق كل ما يطرقه طارق معتادا كان او غير معتاد والسبيل من الطريق ما هو معتاد والسلوك والصراط من السبيل ما لا عوج فيه ولا امتاج يكون طريقا السبيل فهو اخص الثلثة والمراد بها المعهود وهو ما مد على ما بين جهنم الحديث الرابع عشر النساء لا يعشرن ولا يحشرن اي لا يؤخذ عشر اموالهم ولا يحشرون الى المصدق ولكن يؤخذ منهن الصدقة بنو فلان ومنه قوله تؤخذ صدقات المسلمين عند بيوتهم وفنيتهم وعلى مياههم وقبل يحشرون الى المعاني كذا في الفايق الحديث الخامس عشر لا خلاط ولا وراط الخلاط ان يخالط صاحب الثمانين صاحب الاربعين وفيهما شاتان خافة التفريق لتؤخذ واحدة والوراط ان يكون لاربعين فيعطي صاحبه نصفها ليأخذ المصدق شاتين كذا قال الامام المطرزي في المغرب الحديث السادس عشر لا جبابة الا جبابة بين الفراج جمعه جباية وجبابة مثله خلط ودفع منه وهذا الحديث اصل كبير تمسك به في كثير من المسائل منها من مر على العاشر فخلط ماشيته وهم وافرون ان له ان يأخذ منه ما شاء اخرجه قد خالط عليهم الحول لا يؤخذ منه شيء عند ان ما مر به قليل وما في بيته لم يدخل تحت حبايته والجباية بالجيم الحديث السابع عشر افضل الحج العج والثج اي افضل اعمال الحج العج وهو رفع الصوت بالتلبية والثج نحر البدن وهو ان يطعن في لبتها حتى يثج دمها اي يسيل وقيل ان يصب الماء في حلقها بالضم سيلة فجاؤا واراقه دما والاصح كذا قاله الامام المطرزي في المغرب الحديث الثامن عشر لا جلب ولا جنب الجلب الذي يجلب الخيل في السباق والجنب ان يجنب فرسا الى فرسه الذي يسابق عليه فلا يركبه ولا يركض الجنيب الا لحاجة الحديث التاسع عشر لا جلب ولا جنابة الجلب ان يجلب الخيل في السباق والجنابة ان يجنب فرسا الى فرسه الذي يسابق عليه فلا يركبه ولا يركض الجنيب الا لحاجة الحديث العشرون لا تؤخذ صدقاتهم الا في دورهم اي لا تؤخذ صدقات المسلمين الا في ديارهم وهي مواشيهم وقيل في دورهم اي في بيوتهم الحديث الحادي والعشرون لا تؤخذ في الصدقة هرمة ولا ذات عوار الهرمة الكبيرة المسنة والعوار بالفتح العيب وبالضم العور الحديث الثاني والعشرون لا تؤخذ في الصدقة تيس الا ان يشاء المصدق التيس الفحل الذي يعد للضراب والمعنى ان التيس لا يؤخذ في الصدقة الا ان يشاء المصدق ذلك لما فيه من المنفعة الحديث الثالث والعشرون لا تؤخذ في الصدقة ما في بطون الغنم الحديث الرابع والعشرون لا تؤخذ في الصدقة ما في بطون الغنم الحديث الخامس والعشرون لا تؤخذ في الصدقة ما في بطون الغنم الحديث السادس والعشرون لا تؤخذ في الصدقة ما في بطون الغنم

بأن المثلثة ان رفع الصوت بالتلبية وحث وحاد الهدي تشير الناقي في صورة النباة ٣٣

لا جلب ولا جنب في الرهان الجلب ان يجلب الخيل في السباق والجنب ان يجنب فرسا الى فرسه الذي يسابق عليه فلا يركبه ولا يركض الجنيب الا لحاجة

لا تؤخذ صدقاتهم الا في دورهم اي لا تؤخذ صدقات المسلمين عند بيوتهم وفنيتهم وعلى مياههم وقيل يحشرون الى المعاني كذا في الفايق الحديث السابع عشر لا خلاط ولا وراط الخلاط ان يخالط صاحب الثمانين صاحب الاربعين وفيهما شاتان خافة التفريق لتؤخذ واحدة والوراط ان يكون لاربعين فيعطي صاحبه نصفها ليأخذ المصدق شاتين كذا قال الامام المطرزي في المغرب الحديث الثامن عشر لا جبابة الا جبابة بين الفراج جمعه جباية وجبابة مثله خلط ودفع منه وهذا الحديث اصل كبير تمسك به في كثير من المسائل منها من مر على العاشر فخلط ماشيته وهم وافرون ان له ان يأخذ منه ما شاء اخرجه قد خالط عليهم الحول لا يؤخذ منه شيء عند ان ما مر به قليل وما في بيته لم يدخل تحت حبايته والجباية بالجيم الحديث التاسع عشر افضل الحج العج والثج اي افضل اعمال الحج العج وهو رفع الصوت بالتلبية والثج نحر البدن وهو ان يطعن في لبتها حتى يثج دمها اي يسيل وقيل ان يصب الماء في حلقها بالضم سيلة فجاؤا واراقه دما والاصح كذا قاله الامام المطرزي في المغرب الحديث العشرون لا تؤخذ صدقاتهم الا في دورهم اي لا تؤخذ صدقات المسلمين الا في ديارهم وهي مواشيهم وقيل في دورهم اي في بيوتهم الحديث الحادي والعشرون لا تؤخذ في الصدقة هرمة ولا ذات عوار الهرمة الكبيرة المسنة والعوار بالفتح العيب وبالضم العور الحديث الثاني والعشرون لا تؤخذ في الصدقة تيس الا ان يشاء المصدق التيس الفحل الذي يعد للضراب والمعنى ان التيس لا يؤخذ في الصدقة الا ان يشاء المصدق ذلك لما فيه من المنفعة الحديث الثالث والعشرون لا تؤخذ في الصدقة ما في بطون الغنم الحديث الرابع والعشرون لا تؤخذ في الصدقة ما في بطون الغنم الحديث الخامس والعشرون لا تؤخذ في الصدقة ما في بطون الغنم

ثم من اجير او جاء او نحوهم من دجج دجيجا بمعنى دب وقال ابن فارس في المجمل والدراج الذين يسعون مع الحجاج في تجاراتهم وفي الحديث هم الدراج وليسوا بالحاج فاما الحديث ما تركت من حاجة ولا داجة فانه انباع للحاجة وهو مخفف وبواقعة كلام الجوهري في الصحاح والحج القصد وكل قصد حج ثم اختص بهذا البيت الحرام للنسك تقول حججت البيت احجه حجا واتاه حاج الحديث الثامن عشر لا غلول ولا اسلال الا غلول الخيانة والاسلال السرقة قال صاحب النهاية في تفسير قوله وما كان لنبي ان يغل ان يخون في المغنم يقال غل يغل غلولا من حد دخل واما الغل الذي هو الضغن فصدره من حد ضرب والاغلال الخيانة في كل شيء قال النبي ثم لا اغلال ولا اسلال ولا سرقة ولا خيانة الحديث التاسع عشر العزم بالغنم لو بقي من الغنيمة شيء يتعذر قسمته كجوهرة ونحوها يوضع ذلك في بيت المال ذلك العزم مقابل بالغنم كذا في باب ما يصدق المتأمن فيه من اهل الحرب من السير الكبير لشمس الائمة السرخسي وقد نسك صاحب الهداية بهذا الحديث في تعليل المسئلة الثانية ويجب نفقة كل قريب من ذوي رحم محرم صغير او زمن او عاجز او انثى على قدر الميراث وبرئه وعليه ان المعتبر فيها اهلية الوارث له احرازه حتى ان المعسر اذا كان له ابن لم يكن نفقته على ابيه وبرانه يجزيه ابن عمه ان بقي بعد موته الحديث والعشرون لا تقتلوا اعسيفا ولا اسيفا العسيف الاجير والعبد المستهان والاسيف الشيخ الفاني والحديث مذكور في الغريبين والفايق للعلامة المخشري الحديث الحادي والعشرون قد اعذر من انذر اعذر اي بالغ في العذر اي في كونه معذورا وانذر القوم بالعدو وعلموا به فحذروه واستعدوا له وانذرتهم اياهم كذا في الاساس وفي الجمل والانذار الابلاغ وله بكاء ويكون الا في التخويف قال شمس الائمة السرخسي في شرحه للسير الكبير اذا ادى مسلم الى الميزان يكون فلان وجند في المقدمة

في العقد منه فلان وجنف في السافية فلا ينبغي للاحد ان يترك الوضع الذي امر به بل يكون
فيه لان هذا من التدبير الحسن في امر الحرب وانما يظهر فائدته بالطاعة فان عصاه
عاص فليتقدم اليه الامير وبالانذار ينبغي لا ينبغي لان يعاقب في امرة الا بعد
عشرة منه وقال وهم اقبلوا ذوي الهيات عشرا تهم ولكن يتقدم اليه ويقال انذرتك
انذرتك وجب من خالف امرا بعد ذلك ويكون ذلك انذارا منه وقال وهم قد اعذر
من انذر وبيان هذا قوله تعالى وقد قدمت اليكم بالوعيد فان عصاه عاص بعد ذلك
من غير عذر فاحل دمه فذلك ليكون ذلك وظاهره وزجر الغير عن اساءة
الادب بمخالفة امره فان امتناع الناس عما لا يحل بفجاءة العقوبة اكثر من امتناعهم
خوفا من الله تعالى وبه ورد الاثر ما يزع السلطان فوق القرآن ثم ان الحديث المذكور
من الاحاديث الجارية مجرى الامثال على ما صرح به الامام المطرزي حيث قال في شرح
المقامات للحريري في المثل اعذر من انذر اي من عذرك ما يحل بك فقد اعذر الملك
اي بالغ في كونه معذورا عند كل والانذار اعلام مع تخويف وقيل الانذار هو التخويف
من توقع شيء زمانه بلا اعتراز فان لم يتسع زمانه للاعتراز كان اشعارا ولم يكن
انذارا ومن ههنا اتضح لك موقع عبارة الانذار في الحديث المذكور في الحديث
الآتي والعشور هو ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن قال صاحب التفسير الموسوم
بالنبراس الوزع الكف والمنع والوزعة جمع وازع وهو الذي يكف الجيش عن التفرق
والانتشار ويكف العامة عن المظالم والافتساد وقال النبي عليه السلام ما يزع السلطان
اكثر مما يزع القرآن وفي شرح المقامات للامام المطرزي الوزعة اعوان الملك وشرطه
وهو جمع وازع يقال وزعه يزعه وزعا اذا كفه فهو وازع ومنه قوله تعالى
لا بد للناس من وازع اي من سلطان يكفهم والتوزيع تفعيل منه اما ان التفريق
كان طلبي وهو خلاف الكف والمنع فيكون كما لتفريق والتجليد في معنى الازالة

والسلب

والسلب ولان التقسيم حصر للقسم ومنع ان يدخل بعض اجزائه في بعض اولانه قصر لحاجة
صاحبه من ان يطلق فيه يدا فر الحديث الخ والعشور البكر رباح او نجاح قال
صدر الافاضل في ضرام السقط شرح ديوان المتنبي الموسوم بسقط الزند اول
اليوم الغدو بعده الصباح ثم الغداة ثم البكر ثم الضحى ثم الهجير ثم الظهر
ثم الرواح ثم المساء ثم العصر ثم العشاء الاول ثم العتمة الاخرة وذلك
عند مغيب الشفق انتهى والرباح هنا الريح قال الجوهري في الصحاح ربح في تجارته
اي استفاد والربح والربح مثل شبه وشبه اسم ما ربحه كذلك الرباح بالفتح
والنجح والنجاح الظفر بالخير والمغنم والبكر ان الاقدام على الشيء في اول وقته
او فوز بالخير في اول الوقت والبكور الخروج في البكر وهو اول النهار
قال الامام شمس الائمة السرخسي في باب سبق السرايا من شرح السير الكبير
ينبغي للامام ان يبعث السرية في اول النهار وذكر عن بعض العلماء ان النبي عليه السلام
قال بارك الله لامتي في بكورها وكان اذا بعث سرية بعثها في اول النهار ثم قال
صاحب الحاجة ينبغي ان يبكر للسعي في حاجته لذلك قيل في فصيل هرا وبهرة
دعاء رسول الله عليه السلام بقوله اللهم بارك لامتي في بكورها رباح او نجاح ولا جل هذا استحب الانكار
لطالب العلم وقيل انما يمال العلم بكور كبكور الغراب وقيل ينبغي ان يمازج ذلك
الخميس او السبت قال عليه السلام بارك الله لامتي في بكورها وخميسها الى هنا كلام ذكره
برهان الاسلام في تعليم المتعلم من شرح المرغيناني صاحب الهداية ما بدئ بشيء يوم
الاربعاء الا تم وفي البيت الثاني الليث السمهري قيل لبعض حكمائهم ادركت
من العلم قال بكور كبكور الغراب وغلق كتمان الكلب وتصرف كتصرف الثعلب
كحرص الخنزير وصبر كصبر الحمار الحديث الى هنا والشرود كان اولا فصولا وآخرا
تفولا عثمان الامام شمس الائمة السرخسي في اوائل شرح السير الكبير لما قتل ابن رداء

وفيه دليل ع

باب مال العلم الى البكور

وانما قال هنا لا يتبع منه آخرا لمناسبة المقام
قال صاحب الدر المنثور في انتخاب كتاب شفيه
الطوان والبيان ومنه الرباح بفتح الراء المقتضر
وبه سمي السفود وهو الذي تكلب منها الرجال
هذا هو الصواب بالتشديد وهو طعام يتخذ
في النسخ الى تخلط الرباح اسم دويبة كلب منها الطوان
وهو وهم يخلب فانا الطوان فرخ باز وصيد والزباد
منه فانا بلوهم به الصيد انا الزباد دابة
من الطوان سمرة وفيه ايضا الطوان فرخ الباز
ابدا النفاخ هذا الوهم الخ قال الفرزدق الجلد عليه

قال عم كان اولنا فصولا واخرنا قفولا قوله اولنا فصولا اي من الصف بالخروج الى
واخرنا قفولا اي رجوعا من القتال فبين شدة رغبته في الجهاد وهو مندوب اليه قال
الله تعالى فاستبقوا الخيرات وبين شدة صبرهم على القتال حيث قال كان آخرهم رجوعا
وهو صفة مدح قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا الى آخر
وفي حديث الفضالة الرجوع من السفر وقد تفعل بتفعل بالضم والقافلة الرفقة الراجعة
من السفر وقال الجوهري في دور الغواص في ايام الخواص ويقولون ووقعت قافلة الحاج
فيتطقون بما يتضاد الكلام فيه لان النزول يوجب اما يكون لمن يخرج الى السفر والقافلة
اسم للرفقة الراجعة الى الوطن فكيف يقرن بين اللفظين مع تنكد المعنيين ووجه
الكلام ان يقال نزلت قافلة الحاج واستقبلت قافلة الحاج ويشاكل بهذا التناقض
قولهم رب مال كثير انفقته فيتضمنون اولا كلاما بآخره ويجمعون بين المنع وضده
لان رب للتقليل فكيف يخبر بها عن المال الكثير الى هنا كلامه ومنشأ ما ذكر القتيبي
من استعمال احد الضدين للآخر قال العلامة السكاكي في المفتاح ومن الامثلة
استعمال احد الضدين او النقيضين للآخر بواسطة انتزاع شبه النقاد والحاقه
بشبه المناسب بطريق التحكم او التلميح على انه يمكن ان يقال ان الغلبة المستفادة
من كلمة رب في الاتفاق لا تأتي في الكثرة في المتفق بهذا كله بعد تسليم ان رب
للتقليل قطعا وهو غير مسلم قال ابن هشام في مغني اللبيب وليس معناه يعني رب
للتقليل دائما خلافا للكثير بين وقد الكثير دائما خلافا لابن درستويه وجماعة بل ترد
وللكثير كثيرا وللتقليل قليلا ونظير رب في افادة كل منهما لابن درستويه وجماعة
الكثير كم الخبرية في افادة كل منهما للتكثير دائما والتقليل اخرون قد وقال الدماميني
في شرحه اقوله وقد التقليل في اكثر الاوقات خلافا لغرقة وقد الكثير في موضع المدح
والافتخار دون غيره خلافا لاخرين وقد مات المصنف عند هذا الا قوال الثلاثة

اصحيح الخامس والعشرون اقسمه بالسوية واعدله في الرعية في باب بعث
السرايا من السير الكبير قال عم خير امراء السرايا زيد بن حارثة اقسمه بالسوية واعدله
في الرعية وقال الامام شمس الائمة السرخسي زيد هذا مولى رسول الله امره على
ثلثمائة سرايا الى ان قتل يوم موتة فاثنى عليه انه خير الامراء وبين تحقق صفة
الخيرية بين الخصلتين لان امير السرية يحتاج اليهما جميعا ان يشاور العاقل في
القسمة ينظم فيما يتلونه ويقسم بعضهم على بعض فيما يرجعون اليه فقد فوض وكذا
اليه وبعض الناس عابوا على محمد رحمه الله هذا اللفظ قال من حق الكلام ان يقول
اقسمهم بالسوية واعدلهم بالرعية وكنا نقول رد على محمد الخبر بهذا اللفظ فدله على
صحة استعماله الى هنا كلامه ووجه الصحة ظاهر كان المعنى اقسمهم حتى ان امراء بالسوية
واعدله في امر الرعية الحديث السادس والعشرون امراة عورتا العورة شيء الا
وكل ما يستحى منه كنيت بذلك الا ضارعن وجوب الاستتار فلا حاجة الى ان يقال
انه خبر بمعنى الامر وما وقع في الهداية وغيرها من كتب الفقه من زيادة قوله ويشتهى
فلم يثبت في كتب الحديث اما الثابت فيها ما نقلناه وذكر المدقق في كتاب الصلاة
واستدل له انه مسعود فيما رواه الجوهري في الصحاح والعورة كل خلل يخاف
منه ضرر او حرب وعورات الجبال شعوبها وقد جاء في الخبر من غير البسملة اللهم
استر عوراتنا وامن روعاتنا اخرجه احمد في مسنده عن ابي سعيد الخدري
عن ابيه رضي الله عنه قال قلنا يوم الخندق يا رسول الله هل من شيء نقوله فقد
بلغت القلوب الحناجر فقال نعم اللهم استر عوراتنا الحديث قال تعرف الله من
وجوه الدلالة بالرابع الحديث السابع والعشرون الخيل ثلثة اجر وستر وزر
قال العلامة الزمخشري في الفايق فرس حبيس خيل في سبيل الله تعالى في سنن
لم تشرع الا كان له اجر من سمن الغرس اذا الحج وبالغ في عدوه ورجل استعف

الصحاح ج ٢

اسم ج

بها وركبها ولم ينس حق الله تعالى فيها فذلك الذي له ستر ورجل حبس خيلا فخرا ونواء
على اهل الاسلام فذلك الذي عليه الوزر والنواء المباهاة وهي المباعدة والمباهاة
وينبغي ان ينظر لفرس الجهاد بالاه صرام ففي الخبر عن فخر البشر المخبر معدود في ذوات
الخيل ليوم الغنيمة اراد به الاه ضبر والغنيمة والمسابقة على الفرس لا محالة كرمه
وعفه من السنة فانه يوم سابق ابا بكر وعمر رض فسبق رسول الله عم وصلى
ابو بكر رض وسلم عمر رض الله وعني قوله صلى ابو بكر رض ان راشي فرس كان
عند صلوة فرس رسول الله عم ويقال السابق من الخيل الجلي ثم المصلي ثم المسلي
قال الشاعر ولا بد لي من ان اكون مصليا اذا كنت ارضى ان يكون لك السبق
الحديث الثامن والعشرون بجاء رجل الى النبي عليه السلام فقال اني اريد ان اغزو
فرسا بغير للغزو فقال رسول الله عم فاشتر اذا ادهم اوكيتا اقرح ارثم محجلا
ميامن الخيل ثم اغر مسلم تغنم ان شاء الله تعالى الدهمة السواد يقال فرس ادهم اذا
اشتدت دهمته فهي ذهب الياض فيه فان زاد على ذلك فهي اشتدت السواد
فهو هو زوقال سيبويه سالت الخليل عن الكميت فقال انما صفر لانه بين السواد
والحمرة كانه لم يخلص له واحد منهما فاراد وا بالتصغير انه منهما قريب والفرق بين
الكمية والاشقر بالقرن والذنب فان كان احمر من فهو اشقر وان كانا اسودين
فهو كمية والفرق في وجه الفرس ما دون العرة وارشم بياض في جحفلة الفرس
العليا وقد ارثم الفرس ارثاما فهو صار ارثم من السنة ارتباط الخيل في سبيل الله
تعالى فانه من الجهاد وهو اعداد الخيل وتعاهدها ليوم اللقاء وينبغي ان يختار من
الخيل ما اختاره سيد البشر قال صاحب الشريعة وقد كره النبي عم اشكالة في الخيل
وهي التي يكون احد ي قوائمها مطلقة والثلثة محجلة فيه سهو وقال محمد في باب
البركة في الخيل من السير الكبير ومحجل الثلث طلق اليمين هو الذي يكون

او على العكس قوله وهي التي احدى قوائمها مطلقة والثلث محجلة صح

اليامن

اليامن في قوائمه الثلث سوى اليمين وهو ضد الاول والاول ما يكون اليامن
في اليامن من قوائمه خاصة وهذا بالعكس من الاول يرغب فيه وهذا كان معروفا
بينهم في الجاهلية فورد النبي عم على ذلك وبين ان البركة فيما يكون بهذه الصفة
كما هو عند العوام من الناس وعن عبد الله بن كرز بجيم العقيلي انه سمع النبي عم
يقول اليمن في الخيل في كل اقرح ادهم ارثم طلق اليمن فان لم تكن طلق يمن
فكميت بهذه الصفة والفحل من الخيل احب الى القراءة انه اجروا فوه وذكر
محمد في السير الكبير لا يحصل الفرس لانه يقطع صهيله وصهيله ارتياح العدو
وارتياحه به ولو فعل لا باس به الحديث التاسع والعشرون كان النبي عم يقول
اغزوا واغزو اليوم قبل ان يكون غدا ما لم يكن غدا ما يكون حطاما الحضر الاحضر والمراد
الطرية والتمام شجر ضعيف والرمام الهاشم من البقل وحطام كل شيء كسارة
اعلم ان الجهاد في الاسلام كذروة السنام اصله فريضة محكمة يكفر جاحدها
ثبت فرضها بالكتاب والسنة واجماع الامة فرض عين عند النفير العام كما
عند عدمه او اقام به البعض سقط عن الباقين كره السلام والنفير العام
ان يحتاج الى جميع المسلمين فان يحصل المقصود وهو اعداد الدين وقهر المشركين
الا بالجميع فيصير عليهم فرض عين كالصلوة وقال ابو الحسن الكرخي في مختصره
ولا ينبغي ان يخلي ثغر من ثغور المسلمين ممن يقاتل العدو فانهم ان ضعف
اهل ثغر عن الثغور عن المعاودة وخيف عليهم فعلى من وراءهم من المسلمين
ان ينفروا اليهم الا فرسا فانه قربة وان يمدوهم بالكراع والسلاح ليكون
البهاء ابداقا والدعاء له وبه متصل وايا الحديث اختلفوا الدابة في النفار
ولا تضرب في النفار قال صاحب الاختيار ان النفار يكون من سوء امساك
اللجام والنفار من سوء خلق الدابة فنوه به على ذلك فان قلت فيما ذا يشكل

المسئلة الثالثة اذا كانت تفل كثير فهو عيب وان كان في الاحايين فليس بعيب
والمسئلة مذكورة في مجمع الفتاوى نقلا عن المنتقى ووجه الاشكال ان ما يكون سوء
امساك الراكب اللجام بينبغي ان لا يكون عيبا في الدابة فلذا يمكن ان يقال اذا
كان العثار دائما يعلم انه ليس من جهة الراكب فيكون عيبا والمذكور في الحديث
ما يكون احيانا او اغلب ما يكون عادة فلا مناقاة بين الحديث الخامس والسادس
تعين الفروج على السروج عبر بالفروج عن المرأة وبكونها على السروج عن
الركوب على الدابة قال الامام المسروخي في شرح الجامع ومعنى قوله يكشف
ويوسعه ويقال فرج الله عنه وفرجه بالتخفيف والتشديد ومنه سمي ما بين
القوائم الفروج واطلق لفظ الفرج على الفرس بوجه مجرى الكنايات التي
يتكلم بها قالوا اذا اضيف الطلاق الى ما يعبر به عن الجملة وقع الطلاق
لانه اضيف له محله وذلك مثل ان يقول فرجك طالق لقوله عم الله
الفروج على السروج وذكر في المحيط لان تركب امرأته على السرج لما ذكر من
الحديث وهذا اذا ركبت متلهية او متزينة تتعرض نفسها على الرجال فان
ركبتها طاهرة لزوجها او لمحرم لها فركبت مستترة
غلاما حمل به الحديث الثالث والثلاثون اعلنوا الزفاف ولو بالدفوف
يقال رفقت العروس لزوجها ازف بالضم زفافا والدف والزف
بالضم والفتح ما يلعب به وكره ابن عابدين في الجلال الشهود شرط لجواز
النكاح عند عامة العلماء وقال ابن ابي ليلى وعثمان البتي يجوز بغير شهود
وقال الزهري ومالك الشرط هو الاعلان وهو قول اهل الحديث لقوله عم
اعلنوا النكاح ولو بالدفوف ورد عليه ان دلالة الحديث المذكور
على اشتراط الاعلان في جواز النكاح لا على كفايته فيه فلا يصلح حجة على العامة

ة اشتراط الحكم الشهود وقال الشافعي في الكافي والزيلعي في التبيين والعجب من مالك
انه يشترط في الرجعة الاشهاد ولا يشترط ابتداء النكاح ويمكن ان يقال نعم
انه لا يشترط في اصل النكاح لكن يشترط في الدخول فلما بعد في اشتراط الرجعة
الحديث الثالث والثلاثون ولدت من النكاح لا من السفاح هذا ورواه صاحب
الحدائق شارح المنظومة وقد ذكر الحديث صاحب التحفة بلفظ ان ضبنة
قال نكاح الكفار فيما بينهم جائز وقال مالك انكحتهم فاسدة والصحيح قول العا
لان النكاح سنة آدم وعم قوم عاشر بعضهم ذلك وقال عم ولدت في نكاح
ولم اولد في سفاح وان كان الكل باطلا كما رواه السفاح بالكسر هو الزنا اعلم ان
النكاح من اثقل السنن محملا واصعب الحقوق قضاء واهم الامور نفاذا و
اجزل الفضائل اجرا فانه موضوع للدين نصفين وللخلق نصفين وقد ضح به
مائة سيد المرسلين وفيه ستر العورة المؤنة للاثام ومجلبة للغناء و
الرزق ويكثر سواد اهل التوحيد وفي الحديث تناكحوا تكاثروا فاني ابا بكم يوم
القيمة حتى السقط الحديث الرابع والثلاثون الرضاع بفتح الطاء اخرجه الضياء
من حديث صالح بن عبد الجبار عن ابيه عن جده مرفوعا ابن عباس رضي الله عنهما
قال الدير بفتح الدال وكسرها بناء يترهب فيه النصارى والجمع اديرة كما في القاموس
وشرعا روي ان الشيخ ابو محمد الحدباني دخل بيته وجد بانية الامام ابا المعالي
يرضع ثديه عبرانة فاقتطعه منها ثم نكس براسه ومسح بطنه واولج اصبعه
في فيه ولم يزل يفعل ذلك حتى خرج ولد الثبن ثم ما كبر الامام كان اذا اصابت
له كبقرة في المخاطرة ويقول هذه من بركات الرضعة الحديث الخامس والثلاثون
انما الرضاعة من المجاعة اخرجه البخاري في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها ان الرضاعة
التي تثبت بها الحرمة ما يكون في الصغر فان الرضاعة انما تشد مجاعة الطفل فيما بعد

ذلك فلا يجوز هذا الطلاق آخذا مما بثبت الحرمة بالرضاع حينئذ اعلم ان قليل الرضاع
وكثيره يتعلق به الحرمة عندنا الا انه لا بد ان يكون في مدة الرضاع وعيانا ينبغي
الواقعة في الهداية لا ينبغي في هذا المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم ان مدة
ثلثون شهرا عند الامام وسنتان عند صاحبيه وثلثة احوال عند زفر فمن قال
واما عند غير الحنفية فمدته حولان لم يصب كما لا يخفى الحديث الثامن والثلثون
الطلاق على الغساق يعكر في الكتب المالكية وذكر العاكر في شرح الرسالة
بلفظ لا تحلف بالطلاق ولا بالعتاق فانهما من ايمان الفساق الحديث
التاسع والثلثون لا اغلاق ولا اسلاق الاغلاق الخيانة والاسلاق السرقة
قال صاحب التيسير في تفسير قوله ص وما كان لنبي ان يغل اي يخون في المغنم
يقال غل يغل غلولا من حد قتل واما الغل الذي هو الضغن فمصدره من حد ضرب
والاغلاق الخيانة في كل شيء قال النبي عم لا اغلاق اي لا خيانة ولا سرقة
الى بيت المرء والثلثون انما الطلاق لمن اخذ بالساق اخرجه ابن ماجه
عن ابن عباس رض الله عنه قال اتى النبي عم رجل فقال يا رسول الله سيدي
زوجني امته وهو يريد ان يفرق بينهما حبشي قال فصعد رسول الله عم المنبر
فقال يا ايها الناس ما بال احدكم يزوج عبده امته ثم يريد ان يفرق بينهما
انما الطلاق لمن اخذ بالساق وفي رواية الدارقطني انما يملك الطلاق من اخذ
بالساق الاخذ بالساق كناية عن ملك المتعة الحاصل بسبب عقد النكاح
الحديث الرابع والثلثون لغو اليمين لا طلاق ولا عتاق في اغلاق اخرجه ابو داود
وابن ماجه عن عائشة بنت شيبة عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله
عم يقول لا طلاق ولا عتاق في اغلاق استدل به ابن الجوزي في التحقيق للشافعي
واحمد على عدم وقوع الطلاق من المكره وقال قتيبة الاغلاق الاكراه و
رواه الحاكم في المستدرك وقال ابو داود اظنه الغضب وقد فسره احمد ايضا
بالغضب وقال قال الدين الزيلعي في جامع طرق احاديث الهداية قال
شيخنا والصواب انه يعم الاكراه والغضب والجنون وكل امر انغلق على صاحبه
عليه وقصد ما فوز من غلق الباب انتهى قال الامام المطرزي في المغرب
الاغلاق مصدر اغلق الباب وهو مغلق والغلق بالسكون اسم منه ثم قال
وفي الحديث لا طلاق ولا عتاق في اغلاق ابو عبيد اكراه لان المكره مغلق عليه امره ومنه
اذا الاعرابي اغلقه على شيء اكرهه ومن اوله بالجنون وان المجنون هو المغلق
عليه فعند البعد على ان لم اجد في الاصول وفي سنن ابي داود الاغلاق الظنة

للباح الطلاق الا عند الضرورة بقدر قيام الحاجة الى الخلاص وهو مذهبنا وقال
الشافعي كل الطلاق مباح لانه تصرف مشروع والمشروعية لا تجامع الحظر فيه
نظرا ان المشروعية قد تجامع الحظر على ما حققناه فيما علقناه على التنقيح من الشرح
الموسوم بالتوضيح الصحيح الا ترى ان نقض اليمين على المكروه ترك المعروف
مشروع على ما قررناه في موضعه ومع ذلك محظور ولهذا تجب الكفارة به
قال صاحب الكافي ان الطلاق محظور نظرا الى الاصل ومباح نظرا الى الحاجة
وعند الشافعي على العكس وفيه نظر لان عكس ما ذكر من مذهبنا انه مباح نظرا
الى الاصل ومحظور نظرا الى الحاجة ولا يقوله الشافعي وكانه اراد بالعكس كونه
مباحا نظرا الى الاصل ومحظور نظرا الى العارض الا انه لم يصب في العبارة
الحديث الخامس والثلثون لا طلاق ولا عتاق في اغلاق اخرجه ابو داود
وابن ماجه عن ضعيفة بنت شيبة عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله
عم يقول لا طلاق ولا عتاق في اغلاق استدل به ابن الجوزي في التحقيق للشافعي
واحمد على عدم وقوع الطلاق من المكره وقال قتيبة الاغلاق الاكراه و
رواه الحاكم في المستدرك وقال ابو داود اظنه الغضب وقد فسره احمد ايضا
بالغضب وقال قال الدين الزيلعي في جامع طرق احاديث الهداية قال
شيخنا والصواب انه يعم الاكراه والغضب والجنون وكل امر انغلق على صاحبه
عليه وقصد ما فوز من غلق الباب انتهى قال الامام المطرزي في المغرب
الاغلاق مصدر اغلق الباب وهو مغلق والغلق بالسكون اسم منه ثم قال
وفي الحديث لا طلاق ولا عتاق في اغلاق ابو عبيد اكراه لان المكره مغلق عليه امره ومنه
اذا الاعرابي اغلقه على شيء اكرهه ومن اوله بالجنون وان المجنون هو المغلق
عليه فعند البعد على ان لم اجد في الاصول وفي سنن ابي داود الاغلاق الظنة

الغضب ومنه اياك والغلق اي الضجر والغلق وقيل معناه لا تغلق التطليقات كلها
دفعة حتى لا يبقى منها شيء لكن تطلق اطلاق السنة الى بما كان مه فلا يذهب عليك
ان المعنى الاخير يأباه قوله ولا عتاق فان المعنى المذكور لا يتمشى حينئذ

الحمد لله على الاتمام والصلوة على رسوله
محمد سيد الانام وعلى اله وصحبه الكرام

امـــا بعـــد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي فضلنا آدم وفضلنا على سائر الامم والصلوة على اصحاب الشرائع
هداة السبل خصوصا على نبينا محمد عم الانبياء وافضل الرسل وبعد
فهذه رسالة معولة في تحقيق تلك المقالة فنقول ومن الله التوفيق اولا الانبياء
آدم عم وآخرهم بعثة محمد عم وهو افضلهم باجماع المسلمين واما قلنا آخرهم بعثة
وهو للخلق الى الحق هو عيسى عم لما روي في صحيح البخاري من ابي هريرة رضه لان آخرهم
ان قال قال رسول الله عم والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل
فيكم ابن مريم حكما مقسطا اي حاكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير
اي يرفع الرخصة فيهما لا ابطاله شريعة النصارى كما توهمه الكرماني لانها قد
بطلت قبل ذلك بنزوله شريعتنا بل ابطال حكم الزمة ورخصه تركه اهلها على ما هو
بين، واما افصح عنه بقوله ويضع الجزية اي يرفعها عن اهل الذمة عامة لا عن النصارى
خاصة كما يوهمه كلام الكرماني ويكون الامر دايرا بين الاسلام والسيف
لانتهاء الحكم الثابت وهو جواز اخذ الجزية بانتهاء علته وهي عامة اهل الاسلام
الى المال على ما افصح عنه بقوله ويفيض المال اي يكثر حتى لا يقبله احد وعا اشرنا اليه
اندفع ما قيل قد ورد في الخبر ان نزول عيسى عم فيما بعد فهو آخر الانبياء

لا يأذن الفاضل التفتازاني في شرحه للعقايد حيث قال شرعنا لان شريعته
قد نسخت فلا يكون اليه وحي لان انتساخ شريعة لا يقتضي ان لا يكون اليه وحي
فان صاحب الوحي لا يلزم ان يكون صاحب شريعة واما انه عم افضل الانبياء
عليهم فالدليل القاطع له اجماع المسلمين على ما نص عليه الفاضل التفتازاني حيث
قال في شرحه للمقاصد واجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد عم الا ان
ما ذكره في معرض السند للاجماع بقوله لان امته خير الامم بقوله تعالى كنتم خير امة
اخرجت للناس وكذا لو جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامة من حيث انها امة
تفضيل للرسول الذي بهم امتد وفي شرحه للعقايد ولا شك ان خيرية الامة
بحسب كمالاتهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه لا يصلح سندا
له لان خيريتهم في الدنيا بزيادة نفعهم للغير فان خير الناس من ينفع الناس
وهذا هو الذي مر وي في البخاري في صحيحه عن ابي هريرة رضه كنتم خير امة
اخرجت للناس قال خير الناس للناس تاتون بهم في السلاسل في اعناقهم
حتى يدخلوا في الاسلام وخيريتهم في الاخرة بكثرة ثوابهم على ما افصح عنه ما اخرج
البخاري في صحيحه عن ابن عمر رضه عن رسول الله صلعم من قوله ان لكم الا حرمتين
فغضب اليهود والنصارى وقالوا نحن اكثر واطول عملا واقل عطاء والبس
في ذلك انهم صدقوا الانبياء كلهم بخلاف سائر الامم فان كلا منهم ما صدق
الا نبيه ومن قبله من الانبياء عليهم السلام وقد نبه الرسول صلعم على هذا
السر حيث قال فيما كتب لهرقل اسلم تسلم يؤتك الله اجرك مرتين قال
الشارح الكرماني مرة للايمان بنبيهم ومرة للايمان بنبينا عم والخيرية بعد احد
المعنيين المذكورين للامة لا يكون دليلا على افضلية رسولهم وكذا الآية
الثانية لا تصلح سندا للاجماع المذكور لان في عمومها وهو قوله تعالى لتكونوا

شهداء على الناس دلالة على ان المراد من الوسطية الخيرية لها تأثير في الشهادة على سائر
الامم ومرجعها الى الفضيلة المستفادة من تصديقهم الانبياء عليهم السلام كلهم وكذا
قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين لا يصلح سندا له لان ما ذكر في وجه
من ان من رحم بغيره فهو افضل من غيره انما يتمشى ان لو كان العالمين عاما مخصوصا
والظاهر بقرينة قوله ارسلناك ان المراد منه من كان بعد بعثته عم بقوله وما ارسلناك
الا كافة للناس يصلح سندا له لان موجبه ان يجب على سائر الانبياء عليهم السلام
اتباعه ان لو كانوا احياء في زمانه عم او بعد بعثته كما وجب على عيسى عم على ما
افصح عنه عم بقوله لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي قاله الفاضل التفتازاني
في شرح المقاصد فان قيل ان عيسى عم حين بعد نبينا رفع الى السماء وسينزل الى
الدنيا قلنا بلى ولكنه على شريعة نبينا اذ لا يسعه الا اتباعه على ما قاله عم في حق موسى
انه لو كان حيا ما وسعه الا اتباعي فيصير انه قائم الانبياء عليهم السلام بمعنى انه لا يبعث
نبي بعده الى يوم القيامة ومبني بناء تفضيله بقوله اذ لا يسعه الا اتباعه على ما قاله
عم في حق موسى عم على ان الحكم المذكور غير مخصوص بموسى عم بل يعم سائر الانبياء
عليهم السلام للاشتراك في العلة وهو كونه عم مبعوثا الى كافة الناس بشريعة
مؤبدة فهو من الاحكام العامة التي وردت في موارد مخصوصة بهذا هو الوجه
للحديث المذكور لا ما توهمه القاضي البيضاوي حيث قال في تفسير قوله تعالى
فآمنوا بما انزلت مصدقا لما معكم وتقييد المنزل بانه مصدق لما معهم من الكتب
الالهية من حيث ان ما نزل صوب ما نطقت به او مطابق لها في الاصول والقواعد
والدعاء الى التوحيد والامر بالعبادة والعدل بين الناس والنهي عن الفحشاء
والمنكر وغيرها بخلاف الفروع لثبات الاحكام بسبب تفاوت الاعصار في
المصالح من حيث ان كل واحدة منها وحي بالاضافة الى زمانها مراعى فيها مصالح

من خطب

من خوطب بها حتى لو نزل المتقدم في ايام المتأخر نزل على وفقه ولذلك قال عم
لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي تنبيها على ان اتباعها لا ينافي الايمان به بل يوجبه
اذ على ما ذكر ينعكس الكلام المذكور فانه يصح ان يقال لو كان موسى عم حيا لم
يسعه من موسى عم ما وسعه الا اتباعه ولا يخفى ما في هذا الكلام وعلى ما ذكرناه
لا ينعكس الكلام لان شرع موسى عم لم يعرض النسخ بخلاف شرع نبينا عم
فالحديث المذكور على المعنى الذي ذكرناه قد دل على فضيلة نبينا عم على سائر
الانبياء عم ضرورة ان المبعوث في زمان يكون مبعوثا في زمان آخر افضل من التابع
في زمان ان يكون تابعا وفي النصوص الظاهرة في هذا الباب قوله عم
انا سيد ولد آدم ولا فخر لان المراد من ولد آدم كافة البشر على ما يدل
عليه قوله في آخر الحديث آدم فمن سواه الا تحت لوائي وتمام الحديث على ما اخرجه
صاحب المصابيح عن ابي سعيد الخدري رض انا سيد ولد آدم يوم القيمة ولا فخر
وبيدي لواء الحمد ولا فخر وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائي
وانا اول من تنشق عنه الارض ولا فخر والفاضل التفتازاني لما نقل قوله عم تمام الحديث
قال في شرح العقائد والاستدلال بقوله عم انا سيد ولد آدم ولا فخر ضعيف
لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده ومنها قوله عم انا اكرم
الاولين والآخرين على الله ولا فخر ومن صاحب الفضيلة المفضلة لا يفخر
كونه مبعوثا الى الثقلين وغافلا لان نبينا والرسل نسخ شريعته لسائر الشرائع
وقيام شهادته يوم القيامة على كافة البشر وبقاء معجزته القاهرة الباهرة
على وجه الزمان وقوله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات اشارة الى ذلك
قال العلامة الزمخشري في الكشاف اي ومنهم من رفعه على سائر الانبياء
فكان من بعد تعالوا فيهم الفضل افضل منهم بدرجات كثيرة والظاهر انه اراد

محمد عليه الصلوة والسلام لانه هو المفضل وهذا كتب به فضيل منفيا على سبيل ما وقع
الا نبياء ولانه المعجز الباقية على وجه الدهر دون سائر المعجزات وفي هذا الاهتمام
من تفخيم فضله واعلاء قدره مالا يخفى ما فيه من الشهادة على انه العلم الذي لا
يشتبه والمنهج الذي لا يلتبس وبقاله للرجل من فضل هذا فيقول احدكم
او بعضهم يريد به الذي يعرف ويشار بخبر من الاقوال فيكون على البعض
المذكور غير عزم وتأييد ذلك الاحتمال بقوله وعن ابن عباس رض كما تذاكر
اخذ المسيح افضل الانبياء عليهم السلام فذكرنا نوحا بطول عبادته وابراهيم عم بالخلة
بخلته وموسى عم بتكلم الله تعالى اياه وعيسى عم برفعه الى السماء وقلنا رسول
الله صلعم افضل منهم بعث الى الناس كافة وغفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر
وهو خاتم الانبياء عليهم السلام فدخل عم فقال فيم انتم فذكرنا له فقال لا ينبغي
لاحد ان يكون خيرا من يحيى ابن زكريا فقد كان لم يعمل سيئة قط ولم يهم بها
اما عدم اصابة النحوين المذكور فقط لان المستحق للتفضيل على الوجه المذكور
من هو افضل الانبياء عليهم السلام باجماع المسلمين واما ما اورد في معرض
التأييد فخروج له بما يقال في امثاله من انه تواضع منه عم لان المقام يأباه
وسياق الكلام لا يحمله وما ذكر في معرض التعليل لا يستقيم بل بان يقال
مراده عم ان في كل نبي من الانبياء اكرام عم نوع فضيلة تخصه فلا وجه لتخصيص
بعضهم من بينهم بالامتياز من ثلث الجهة فالمنع في قوله عم لا ينبغي لاحد ان
يكون خيرا الخ ممنوع من جميع الوجوه ولهذا ذكر في مقام التعليل ان يحيى عم فضيلة
لا يشاركه فيها غيره وبما قررناه خرج الجواب عن تمسك المخالف بمثل قوله عم
ما ينبغي لاحد ان يقول انه خير من يونس بن متى واما الحمل على التواضع فلا يحمله
ما ورد في حديث آخر من قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب اخرجه البخاري

ونحو صحيح من ابي هريرة رض الله عنه واما حملنا بمثل قوله كان تعييرا لقوله عم لا تخيروني
من بين الانبياء عليهم فان الناس يصعقون يوم القيامة فاكون اول من يفيق
فاذا انا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش فلا ادري افاق قبلي ام جزي بصعقة الطور
واما قوله عم في جواب من قال يا خير البرية ذاك ابراهيم اخرجه مسلم في صحيحه فلا يتعلق
فيه ما ذكروه ولا ما ذكر القوم من حديث التواضع لما وجه فيه ان يقال ان الخيرية
باعتبار النفع للغير حالا او مآلا عم مثل افتح مثل المطر لا يدري اوله خير ام آخره كما بعد
في تفضيله عم ابراهيم عم على نفسه من هذه الجهة لانه عم انزعه عن ما افضح عنه
بقوله انا دعوة ابي ابراهيم ايا ما بعد بعوثه ما ورد في قوله تعالى حكاية عنه ربنا وابعث
فيهم رسولا منهم فنفعه عم من جملة منافع ابراهيم عم واما الاصلاح الى الخلاف على تفضيل
عيسى عم على نبينا عليه السلام بانه في السماء وفي زمرة الاحياء فالجواب عنه ان
كونه عم حيا بعد تكميل النفس واكماله الدين انفع من كونه حيا اما قبل ذلك فان تعلق النفس بالبدن لمصلحة التكميل فعند فراغها من تلك المصلحة تعلقها ان
ينقطع علاقة البدن ويرجع الى اصلها وما يليق بشأنها من التجرد واما قوله عم انه يظل
فيه من الرقة على ما افصح عليه السلام عنه بقوله اذا اراد الله رحمة امة من عباده قبض
نبيها قبلها فجعله لها فرطا وسلفا بين يديها فان كونه عم متقوما في الارض غير
مرفوع الى السماء ونفعا آخر للامة حيث صارت روضته المقدسة مهبطا للبركات
ومصعد الدعوات وموطنا للاجابات في الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات
ثم ان كون عيسى عم في زمرة الاحياء لمصلحة احياء دينه عم في آخر الزمان بدلالة
انه عم ينزل من السماء ويكون خليفة لنبينا عم الشرف من الوجه المذكور مرجع جله
الى نبينا عم فما ذكر الخ في معرض الاحتجاج لما له عليها قال الامام الرازي
في التفسير الكبير اجمعت الامة على ان بعض الانبياء افضل من بعض وان محمدا صلعم

افضل من الكل وقال الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد اختلفوا في الافضل
بعد عدم فقيل آدم عدم لكونه ابا البشر وقيل نوح عدم لطول عبادته ومجاهدته وقيل
ابراهيم عدم لان بابوته لكله والبيانه وقيل موسى عدم لكونه كليم الله تعالى ولجيه وقيل
عيسى عدم لكونه روح الله وصفيه وفضله النصارى على الكل وقال الامام القرطبي
في تفسيره قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وهذه الاية مشكلة و
الاحاديث ناطقة بان النبي عدم قال لا تخيروا بين الانبياء ولا تفضلوا بين انبياء
الله وانما الاية للتعجب اي لا تقولوا فلان خير من فلان ولا فلان افضل من
فلان يقال خير فلان بين فلان وفلان وفضل عندما اذا قال ذلك وقد اختلف
العلماء في تاويل هذا النهي فقال قوم ان هذا كان قبل ان يوحى اليه بالتفضيل
وقيل ان يعلم انه سيد ولد آدم وان القرآن ناسخ للنهي عن التفضيل وقيل ان
قضية اما اذا ذا يقوله انا سيد ولد آدم يوم القيامة لانه الشافع المشفع ويعقد له لواء
الحمد والحوض واراد بقوله لا تخيروني على موسى على طريق التواضع كما قال ابو بكر
رضي الله عنه وليتكم وليست بخيركم وكذلك معنى قوله لا انا خير من يونس بن متى على
معنى التواضع وقوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت ما يدل على ان الرسول عدم
افضل لان الله تعالى يقوله ولا تكن مثله فدل على ان قوله لا تفضلوني من طريق
التواضع ويجوز ان يكون النهي لان تفضلون عليه في العمل ولعله افضل عملا منه ولانه
البلوى والامتحان فانه اعظم منه وليس ما اعطاه الله تعالى نبينا عدم من السؤدد والفضل
يوم القيمة على جميع الانبياء والرسل عليهم السلام بجعله بل لتفضيل الله تعالى اياه
واختصاصه وهذا التاويل اختاره الطيبي الى هنا كلامه ولا يذهب عليك
ان ما ذكره في بيان المراد من قوله عدم انا سيد ولد آدم لا يجدي نفعا في دفع
التدافع المتوهم بين قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله عدم لا

من يوم القيامة في شرح البخاري

تخيروا

تخيروا بين الانبياء وقال ذلك الا شكال وسياق الكلام انما هو فيه واما
ما ذكر من حديث التواضع فقد نبهت فيما تقدم على ما فيه فتذكر والدلالة التي
ادعاها في قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت في موضع المنع لان المعنى والله اعلم
ولا تكن كصاحب الحوت في خصوص الحالة التي نفلت عنها وفضله عدم في حالة لا
يستلزم فضله عليه في سائر الحالات ثم قال الامام المذكور في تفسيره المذكور
ومنهم من قال انما نهى عن الخوض في ذلك ذريعة الى الجدال وذلك يؤدي الى
ان يذكر منها ما لا ينبغي ان يذكر وتعلل احترامهم عند المباراة فلان يقال فلان
افضل من فلان ولا خير منه كما هو الظاهر النهي لما يتوهم من النقص في المفضول
فالنهي اقتضى منع الظان في اللفظ لا منع اعتقاد وذلك المعنى فان الله تعالى اخبر
بان الرسل متفاضلون فلا نقول ان نبينا عدم خير من فلان النبي اجتنابا لما يوهم
منه ونأوي به ومنع اعتقاد ما تضمنه القرآن من التفضيل والله تعالى يقول الحق
عليهم ان كلا منهم انما اقول لا بد من الاعتقاد بتفضيل نبينا محمد صلى على سائر
الانبياء عليهم السلام اجمالا وتفصيلا مما مر من انعقاد اجماع المسلمين على
ذلك ومع التعبير من هذا المعتقد بكيف ان يقال ان محمدا صلى افضل من سائر الانبياء
ولا حاجة الى التفضيل عيانا لما فيه من اظهار النقص في المفضول والله تعالى
منه واجب عما فدا مر نابه قال صاحب عينية الفتاوى سئل الشيخ الامام الاجل
علي بن سعيد الرستغفني عن قول بعض الناس ان آدم عدم لما بدت منه تلك
الزلة اسود منه جميع جسده فلما انبسط الله تعالى امر بالصيام والصلوة فصام
وصلى ابيض جسده ايصح هذا القول قال لا يجوز في الجملة القول في الانبياء عليهم
السلام بشيء يؤدي الى العيب والنقص فيهم وقد امرنا بحفظ اللسان عنهم لان
مرتبة الانبياء عليهم السلام ارفع ومحلهم عند الله تعالى اكرم من سائر الخلق وقد قال

النبيء م اذا ذكر اصحابه فاشكوا فلما امرنا ان لا نذكر الصحابة بشيء يرجع ذلك
الى العيب والنقص فيهم فلان فمسك وكف من الانبياء عم اولى واحرى الا ترى
كلامه فالتفضيل التفضيل عباد لا يصاد اليه الا في مقام الضرورة وقيام الحاجة
اليه كما وقع في زماننا حين ادعى بعض الزنادقة في ديوان السلطان سليمان
الزمان عند حضرته انصف الدوران بسمي خليل الرحمن فضل عيسى عم على نبينا محمد
فاضطر غيره الى التصريح بان محمدا صلى الله عليه وسلم افضل من عيسى عم وعلى سائر الانبياء
مجمل ومفصل فملة الله التي مجمل افضل شهدت بفضله الارض والسماء
ونبوته مما نطق به الجماء واتفق عليه من سبقه من الانبياء وفضائله مما لا
يضبطه العد ولا احصاء وقد اشرقت الارض بنوره باشراق الشمس وقت
الضحى في وسط السماء فصباح الخصم وباح الكلام في ليلة العمياء ولا غطاء
عند ذوي الالباب في انه لا يضر السماء بباح الكلب وبما صرح به وضحها
آنفا واوضحناه بالنقل من تفسير الغرطبي وغنية الغازي سالفا تبين ما في
كلام الفاضل التفتازاني حيث قال في شرح المقاصد وفضل النبي صلى الله عليه وسلم
على الكل بانه كلمة الله تعالى الذي لا مرية ولا شك فيه من نطفة
وقد ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة عن الدنس وتزوج في الانبياء عم
والاولياء وتكلم في المهد بعبوديته نفسه وبنبوته الذي لم يخل زمانا من التوحيد
والشرايع ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستلذ بلذاتها ولم يدخر قوت يوم
ولم يسع في تحصيل مأكل نفس او سبع واستقامتها ولا في اخذ مال وولد ولا ابدا لا
بمعجزاته من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص ابراء المعجزات واشهرها تأثير نبوته في السماء
من زمرة الاحياء ونبوته مما استفيض حليها ذوو الالباب واعترف بها خاتم الانبياء عم
والجواب ان بعضا من ذلك حجة لنا وشاهد لفضل نبينا عم كالولادة من المشركين

والمشركات والتزوج بهن مع المحافظة على التوحيد والطاعات وكالقيام على الاعداء
ومع المشركين وفي اعداء الدين وكالقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق في
التوجه الى جناب القدس واما معجزاته فما اشتهرت ملكة الشهرة باخبار
من نبيائهم وكتبه ومع ذلك فاين هي من معجزاته من الحصاء حيث صرح بولادة
نبيائهم من المشركين والمشركات وذلك شين ظاهر لبشرته الطاهرة كيف
وقد اجمع العلماء على ان من اسلم بنفسه لا يكون كفوا لمن له اب واحد في الاسلام
وهذا صريح في ان الكفاءة الاباء تقضي في شرف النسب وليس بها ضرورة وعونة
الى التصريح بما ذكر على انه مختلف فيه بين السلف ولا دليل قاطع على احد الفريقين
وقد علمناه رسالة اوضحنا فيها وجه الحق فمن شاء الوقوف عليه فليراجعها
الاخيار فلينظم تلك الرسالة في سلك المطالعة وهذا آخر ما اردنا ايراده في
هذه الرسالة فلنختم به المقالة
حامدا ومصليا على
الرسالة
بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
الحمد لله الثابت وجوده بالبينات الباهرة والصلوة على محمد المثبت صدقه بالمعجزات القاهرة
وبعد فهذه رسالة محققة في تحقيق المعجزة وبيان وجه دلالتها
على صدق من يدعي النبوة فنقول ومن التوفيق نسأل بداية مواضيع في بيان اصل
لفظها وفي بيان ركنها وفي بيان شرائطها وبيان وجه دلالتها على الصدق اما
الاول فالمعجزة مأخوذة من العجز على الضعف المقابل للقوة قال الازهري في التهذيب
وعلى الاعجاز الفوت والسبق يقال اعجزني فلان اي فاتني قال الليث المعجزة
فلان اذا عجزت عن طلبه واردت كذا تعين قال ابن فارس وصف المتحدي باسناد ما تحداه

به مجازا من قبيل اسناد الشئ الى سببه ثم جعله اسما للامر المعهود الآتي بيانه
فالفاء للتعقيب من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة
ولا استحقاق فيه كما توهمه الفاضل التفتازاني حيث قال في شرحه للمقاصد المعجزة
مأخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاتي بما ثبات العجز استعير لاظهار
وليس فيه تجوز آخر كما زعمه امام الحرمين وتبعه بعوله هو استحقاق المعجزة عدم القدرة
كما يدل على عدم العلم وهو في الحقيقة ضد القدرة واما الكلام فهو ما يعجز المنكرين لمن يدعي
النبوة فعلا كان كشق القمر منفكا لغيره عن الفعل فان اظهار المعجزة كما يكون بايتان
غير المعتاد كذلك يكون بمنع الغير عن المعتاد كما اذا قال من يدعي النبوة في مقام
التحدي انما اضع يدي على رأسي وانتم لا تقدرون عليه فعلى وجه واصادوا
كان ذلك الفعل منه صدورا لا فعالا اختيارية عاديا بان يكون لكسبه وارادته
مدخل فيه كما في المثال الاول او فان استحالة القمر لما كان بالنسبة عليه السلام
كان لكسبه وارادته مدخل او ظاهرا على يده من غير صدور منه بان لا يكون لكسبه
وارادته فيه مدخل كالقرآن العظيم والفرقان الكريم فانه معجز ظاهر على يد نبينا عليه
ولا دخل فيه لارادته وكسبه واما فعلا صادرا كان ذلك الفعل فيه لان القسم
المنفي من المعجز لا حظ له من علم السعيم فان منع المنكرين من وضع يده على رأسه
مثلا مرجعه لعدم خلق القدرة عليه فلا نسبة له الى مدعي النبوة لا بالصدور
عنه ولا بالظهور على يد مدعي وذلك ظاهر ثم لا نسبة الله تعالى من حيث انه
ظاهر على وفق دعواه مقرونا بتحديه وبهذا التفصيل تبين ما في قول الفاضل
التفتازاني في شرحه للمقاصد ومعنى امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة
عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله من القصور لما عرفت
ان قيد الظهور على يد مدعي النبوة لا يوجد في القسم المنفي ايضا والعجز فيه

انما هو المرجع لا عاجز المنكرين عن الاتيان بمثله فانه امر عادي غير خارق للعادة
فقوله بخلاف العادة احتراز عن صدق التعريف المذكور على الفعل الصادر عن
مدعي النبوة في القسم المذكور وقوله عن الاتيان بمثله احتراز عن صدقه على المعجز
عقيب تحديه فعلى التعريف المذكور يلزم ان لا يوجد المعجزة في الصورة المذكورة
وامثالها وما في قوله في شرحه للمقاصد والمعجزة الصرف ام خارق للعادة مقرون
بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال امر لشموله الفعل كانفجار الماء من بين
الاصابع وعلمه كعدم احراق النار ومن اضافة المصدر الى الفعل جعل المعجز بها كون
النار بردا وسلاما وبقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق ان اضافة القصور
لان منع توجهه من الاختصاص المذكور الغفول عن القسم المنفي للمعجزة كما عرفت
ان مرجعه لعدم خلق القدرة فلا فعل اصلا في الصورة المذكورة قال صاحب
المواقف ولا فعل لله ثمة فان عدم خلق القدرة ليس فعلا ومن جعل الترك
وجوديا حذفه ولا يخفى ما في جعل الترك اي ترك خلق القدرة وجوديا من التعسف
والعناية التي قصد بها الشارح الفاضل حيث قال بناء على انه اكثر ثم سماعا على
ضعف ظاهر لان الكلام انما يوجد ان لو كان المنع على ما عداه المتبادر وقد عرفت
انه غير مقصود ولهذا قال بعضهم في الصرفة اليه ذهب البعض وجه الاعجاز بعد
بقاء القدرة على ما تعلق عليه باذن الله تعالى وقال الامدي في ابكار الافكار ان
المعجز ان كان عدميا كما هو اصل شيئنا فالمعجز بها في الصورة السالفة وكذا في
عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا
فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا والحق ان ما ذكر وجه الاعجاز
لا المعجز نفسه واذ تحققت ان معنى المعجز عبارة عن حقيقة العجز فقد عرفت ان صاحب
المواقف والشارح الفاضل لم يصيبا في قولهما هي اي حقيقة المعجز بحسب الاصطلاح

عندنا عبارة عن ما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله حيث اسقطا
قيد التجرد عن معارضة الاصطلاحي ثم ان المقصود اظهار صدق من يدعي النبوة وقد
بين في وضعه ان النبي عم من الرسول فالوجه ان يذكر بدله الرسول واما الثالث
فاعلم ان شرائط المعجزة على نوعين احدهما لا بد منه في تحقق ركنها والثاني لا بد
منه في دلالتها على صدق من يدعي النبوة اما الاول فهو ان يكون امرا خارقا للعادة
اذ لا اعجاز دونه وذلك ظاهر والشريف الفاضل تصدى لبيانه فقال في شرح المواقف
فان المعجزة تنزل من الله تعالى منزلة التصديق بالقول كما سبأتي وما لا يكون خارقا
للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الزارع في كل ربيع فانه لا يدل
على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة ولم يصب
في ذلك لبيان الله الصدور من الله تعالى كاف في التنزيل المذكور فاذا كان ذلك
الصادر للعادة اذا لم يكن خارقا لها وقد اعترف به نفسه حيث قال والمعجز ما عند بما
ما قصد به تصديق مدعي الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة ثم ان ما ذكر من قوله
وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا الخ انما يدل على انه لا بد من ذلك الشرط
في دلالة المعجزة على صدق من يدعي النبوة لا على انه لا بد منه في تحقق الاعجاز
بهذا الكلام فيه فانه قد اورد ما نقل عنه في شرح قوله صاحب المواقف اذ لا
اعجاز دونه فتشاء الخلط بين نوعي الشرط وعدم الفرق بينهما بل لم يصب
في التصدي للبيان لما عرفت ان المبين انما هو من ذلك البيان واما تعذر المعارضة
اعني معارضة مدعي النبوة فهو في الحقيقة معنى الاعجاز المعتبر في ركن المعجزة فلا وجه
لعده من الشرائط فصاحب المواقف مع اعترافه بما ذكر حيث قال وذلك في حقيقة
الامر لم يصب في عده من جملة الشرائط ثم ان في اغفال شرط غني عن شرط اظهر
بان يكون امرا خارقا للعادة لاستلزامه اياه لزوما بينا فلا وجه لعد كل منهما

قاعدة كما فعله ذلك الفاضل ومن حذا حذوه واما قولنا اعني معارضة مدعي النبوة
اذ لا معنى لوجوب الضرر الا العلم الخارق لعدم انتظار التعلم المنفي وهذا ظاهر وان خفي
على الفاضل المذكور حيث قال الثالث ان يتعذر معارضتي مع معارضة المعجز على
ما دل عليه سياق كلامه واما الكلام فمنه ان يكون ظاهرا على وفق دعوى من يظهر
به حتى يكون تصديقا فعليا من الله تعالى فانه لا دلالة للتصديق القولي فلو قال معجزتي
ان اوحي ميتا فاحيا فجاء آخر فكسر الجبل لم يدل على صدقه ومنه ان لا يكون مكذبا
له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد
انكارا للمنكر وقوي اعتقاده بكذبه والفاضل التفتازاني لعدم فرقه بين الشرطين
خلط الكلام في احدهما بالكلام في الآخر فغلط حيث قال في شرحه للمقاصد ومن
قيد المواقفة للمدعى انه لا بد منه احترازا عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد
فنطق بانه مفتر كذاب وتبعه من تبعه الجماد ومنه ان يكون ظاهرا على يده والمراد
من ظهوره على يده ان يكون لكسبه وارادته مدخل فيه فخرج طلوع الشمس على الوجه
المعتاد وخارج بهذا القيد فلا حاجة للاحتراز عنه الى قيد الخارق الخ كما زعمه الشريف
الفاضل على ما تقدم بيانه فانه صاحب المواقف وشرط قوم بينة الامر المعجز ان لا
يكون مقدورا للمبين عنه وليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرته غير معتادة معجزة
ولا معنى لان جعل المقدور على المقدور به كسبا لا خلق لما قدمه من ان كونه من الله
تعالى خلقا يحقق التصديق الفعلي منه تعالى وله الشرائط والشريف الفاضل لم يصب
في جعله المقدورية المذكورة على المقدورية خلقا حيث قال في شرحه اذ لو كان مقدورا
له كصعود الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله
تعالى وهو لا يطابق الشرح المشروح ثم انه لم يصب في زعمه ان الصعود والمشي
المذكورين مقدوران للعباد والماشي فان ذلك وان تعوله لعلي من اعتبر الشرط

المذكور من المعتزلة القائلين بان افعال العباد مخلوقة لهم واما شرط تحقيقا بعني
الدلالة على صدق مدعي النبوة لا تحقيقا بعني الايجاد فالرد الذي قصده صاحب
المواقف مردود والتضليل الذي ذكره الشارح الفاضل منطبق على المعلل لم يحكم
ومع ذلك لم يصب فيه لانه ذكر في صدر الشرح ان الجرح للنص فتامل ومنه
ان لا يكون متقدما على الدعوى لان التصديق قبل الدعوى لا يعتد والمراد التقدم
في الظهور حتى اذا ظهر عقيب الدعوى يحصل الدلالة على الصدق وان احتمل ان
يكون خلقه قبل الدعوى فان هذا الاحتمال لا يضر مالم يعلم وقوعه فان قال هذا
التصديق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلقه واستمر بين ابدينا من خلقه الى فتحه فان ظهر كما
قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدي وصاحب المواقف زعم ان الشرط العلمي
بعدم الخلق قبل الدعوى فقال ان المعجز في المثال المذكور اخبار عن الغيب ولم يعرف
ان الصالح لان يكون معجزا اخبار عن الغيب عن الشقاوة واما الغيب عن الجن
فاخبار عنه لا يصلح معجزا لجواز ان يكون باعلام الجن ثم ان احتمال المذكور
قائم في الاخبار ايضا وهذا ما ذكر بقوله واحتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي
بناء على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله الا ان لم يصب في زعمه ان بناء
على ما ذكر لان تحقق المعجز في المثال المذكور او له المسئلة كان من شرط القطع
بعدم الخلق قبل الدعوى يلزمه ان يقول لا يتحقق المعجز في الصورة المذكورة وقد
قررناه فتبين ان وجه انتساق ما ذكر من الاحتمال ما اشرنا اليه آنفا لا ما نسبه اليه
صاحب الشرح الفاضل حيث قال في شرحه فيكون مستقبلا على الدعوى مع كونه معجزا
من توقف الا يراد على تحقق الايجاز فيها فتدبر والله الهادي الى الرشاد وقال
صاحب المواقف كان قيل فما تقولون في كلام عيسى عليه السلام في المهد وتساقط الرطب
الجني عليه من النخلة اليابسة اذا والاستفهام للتعجب والتعجيب والمكاشفين

على حقيقة الحال فيها على موجب الاشتراط المذكور ولهذا اتى باداة التعريف
في صدر كل من حالة النضاء والابطال كما سبق له وهم الشريف الفاضل حيث
قال في شرحه ما ذكر تموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يقتضي ابطال كثير
من المعجزات المنقولة عن الانبياء عليهم السلام والبه الاشارة بقوله فالقول
اه بقي فيها بشيء وهو ان تساقط الرطب الجني من النخلة اليابسة عام مر على
ما نطق به نص القرآن لا على عيسى عليه السلام ثم قال في جواب ما ذكر قلنا تلك الخوارق
كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم لا يتصور ان عن
درجة الاولياء وقد قال القاضي ان عيسى عليه السلام كان نبيا في صباه لقوله تعالى
وجعلني نبيا ولا يمنع من العادة والمختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة
من كمال العقل وغيره ولا يمنع بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة بمدة شغفة
لا اوانه ولم يظهر الدعوى بعد ان تكلم بها الى ان يتكامل فيه شرائطها واما قوله
وجعلني نبيا فهو كقوله النبي عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين بمعنى الغير
عن القبول والاهلية بالفعل فمعنى القول الحكي عن عيسى عليه السلام ان الله تعالى جعلني اهلا
مستعدا للنبوة في المهد ومعنى قوله نبيا كنت مستعدا للنبوة في الازل بمعنى
قوله نبيا كنت مستعدا للنبوة قبل خلق آدم عليه السلام وهذا الاستعداد كان لروحه
الشريف المخلوق قبل بدنه اللطيف هذا هو الوجه لما ذكر الشارح الفاضل
بقوله فان تعبيره عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي خارج وهم لا ينبغي ان
يذهب اليه فهم لانه بمعزل عن المقصود من الكلام المناسب للمقام كما لا يخفى
على ذوي الافهام بقي هنا شيء وهو ان عيسى عليه السلام تكلم بعد الكلمة المذكورة
بكلمات على ما نطق به نص القرآن حيث قال تعالى حكاية عن قوله اني عبد الله آتاني
الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت واوصاني بالصلوة والزكوة

وذكر قائل المقام لان الاشارة

عاد ست حيا وبرا بوالدة ولم يجعله جبارا شقيا والسلام عليّ يوم ولدت ويوم
اموت ويوم ابعث حيا وبرّ بوالدته ولم يجعلني فلان وجه لقوله صاحب المواقف
مع انه لم يتكلم بعد بهذه الكلمة بيت شقة الى اوانه الّا ان يكون مراده من
الكلمة بجموع تلك الجملة واما الثاني فهو منه اي ناظر المعجز عن الدعوى فان كان
بزمان يسير عنها ومثله فجائز بلا خلاف فيه وهو وجه دلالته وان كان
بزمان كثير مثل ان يقول معجزتي ان يكون كذا بعد شهر فكان فجائز
ايضا بلا خلاف ووجه دلالته انهم اختلفوا فيه نقيل اخبار عن الغيب قبل
وقوعه فيكون اصل المعجز وان كان ظهوره سابقا واورد فيل كونه معجزا فيكون
اصل المعجز ايضا سابقا وهذا هو الوجه في تحرير الكلام في هذا المقام واما اخبار
صدور المعجز وون ظهوره كما وقع في المواقف فيرد عليه انه بعد ما فرض سابقا
صدور ازمان كثيرين الدعوى لا يبقى مساغ لان يقال هو اخبار عن الغيب
فيكون المعجز مقارنا ومنه ان يكون فعله لله تعالى او ما يقوم مقامه من المنع
وبهذا الاعتبار صدق من الله تعالى لا يحصل عاليس من فعله تعالى او ما يقوم مقامه في الكفار
الا فكار فان قيل شرط المعجزة يجب ان يكون خاصا بالمعجزة غير عام لها ولغيرها
واذا كانت جميع الافعال من فعل الله تعالى سواء كانت معجزة او لم تكن فلا يتحقق
لهذا الشرط من شرط المعجزة فلا يخرجه عن ان يكون شرطا في نفسه
اذ لا كان ذلك الغير متوقفا عليه واما تمنع اخذ عموم الفعل شرطا في المعجزة
لو كان شرطا يمنع كونه غيرا عن غيره وحده وليس كذلك بل ذلك شرط
بمعنى توقف المعجز عليه وغيريته عن غيره وبحكمه وليس بجملة ما ذكرناه من
الشروط واما بيان وجه دلالتها على صدق من يدعي النبوة اعني دلالة المعجز
ومن الخارق المقرون بالشرائط المذكورة فنقول انها عادية فقد جرت عادة

والفرق بين ج

لدلالتها

الله تعالى بخلق العلم بالصدق عقيب ظهور ما كان اظهارا للمعجز على يد الكاذب
وان كان ممكنا عقلا معلوم انتفاؤه عادة كما برا العادات وهذا البيان صريح
في ان عدم كون دلالتها عقلية تجويز العقل ظهورها على يد الكاذب لا وقوع
تخلف الصدق عنها في الكاذب كما توهمه الشريف العاضل حيث قال في شرحه
للمواقف فلا يكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عند الكاذب والمفيد وعدم
استلزام الاول للثاني واضح واما على ان دلالة المعجز اه مع ظهور المراد من
سياق الكلام ثم لانه منزلة لا قدام كما مضلة الا فهام فقد زل فيه قوم من اكعب
علماء المحققين وبعد طول في التدقيق اعني الشريف العاضل حيث قال في شرحه
وبهذا الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة
احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الدلالة العقلية ترتبط بنفسها بحيث
لا يجوز تخلفها عن مدلولها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات
كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال يقع عند تصرم الدنيا
وقيام الساعة ولا ارسالة في ذلك الوقت وكذلك يظهر الكرامات على ايدي
الاولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على
صدق النبي ثم فيه دور بل هي عقلية ولا دلالة عادية اليها كلامه فان سياق
كلامه على الذهول عن اعتبار الشرائط المذكورة في المعجزة او الغفلة عن ان
الكلام فيها في مطلق الخارق للعادة ثم ان الظاهر من قوله ولا دلالة سمعية
ان يكون الدلالة السمعية قسما آخر غير الدلالة العقلية والدلالة العادية
وهو مما لا ينبغي ان ينسب اليه وهم عاقل فضلا عن مثل ذلك العاضل وقاله
صاحب المواقف في بيان ما قدمناه من الدلالة العادية لان من قال ايا
نبي ثم شق الجبل فوقعه على رؤوسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني

[1]

انصرف عنكم فكانا يقولان بتصديقه بعد عنهم واذا تحدوا بتكذيبه قربوه منهم علم بالضرورة
انه صادق فيه دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب وقال الشريف الفاضل
في شرحه مع كونه ممكنا عندنا ممكنا عقليا لشموله قدرته تعالى للممكنات باسرها ولا يخفى
عارف تعليله من العصور اذ لا يلزم من شموله قدرته تعالى للممكنات باسرها ان يكون
صدور عنه تعالى ممكنا لجواز ان لا يكون المفروض صدوره من الممكنات فان امكان
المطلق لا يستلزم امكان المقيد كوجود زيد فانه ممكن مطلقا وليس بممكن مقيدا
بالمقارنة لعدم علته وقد عرفت ان المفروض في صدور الخارق المفروض
بدعوى النبوة والظهور على يد المدعي له مطلق الخارق قالت المعتزلة خلق
المعجز على يد الكاذب مقدور الله تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه فكنه
لما فيه من دلالة الصدق وهو اضلال قبيح من الله تعالى فيمتنع صدوره عنه تعالى
كسائر القبائح وفي تعليلهم ايضا مقصور وقد نبهت فيما تقدم على وجهه متذكر
قال الشيخ وبعض اصحابنا ان خلق المعجز على يد الكاذب غير مقدور في نفسه
لان لها دلالة على الصدق قطعا فلزم صدق الكاذب هذا وصاحب المواقف
لقد بالغ في تزييف هذا حيث قال بعد القطع بدلالتها قطعا على الصدق قال دلالة
المعجز على الخلق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وانه محال
المعجز يلزمه وانما قلنا انه تزييف لان احتمال النسخ ان بعد القطع بدلالتها
على الصدق قطعا وقال القاضي اقتران ظهور المعجز بالصدق ليس امرا لازما
لزوما عقليا بل هو اجراء العادة فاذا جوزنا انخراقها على يد العادة جاز
اخلاء المعجز عن اقتران الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب اذ لا محذور
فيه سوى خرق العادة في المعجز والمفروض انه جائز وكانه غافل عن ان المعجز
ليس بمطلق الخارق بل خارق مقصود به تصديق الله تعالى من ظهر على يده دعواه

ص الموافق ان فيه ابهاما ما فالوجه ما ذكرناه كما لا يخفى

فمن وقف على الخارق المعجز وعرف ان الخارق لا يكون معجزا الا بما ذكر لا بد له
من اعتقاد الصدق فعدم الاعتقاد لانعدام احد الامرين المذكورين وليس
انعدام واحد منهما خرق عادة فليس اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق من قبيل
الخوارق كما توهمه القائل المذكور واذ قد عرفت ان مدار دلالة المعجز
على صدق من يدعي النبوة على انها تصديق فعلي من الله تعالى جاري مجرى التصديق
القولي فقد وقفت على ان من انكر احاطة علمه تعالى بالحوادث الجزئية او قدرته
بجميع صفة الفعل والترك فقد انكر دلالة المعجز على صدق من يدعي النبوة سواء اعترف
بانكاره لها كالفلاسفة او لم يعترف كالمتغلغلين من المتصوفة من الملة الاسلام
وعدم الغار انه وابن سينا اعلم انه قد تبين مما قررناه فيما تقدم ان المعجز امر
يظهر على يد مدعي النبوة على وجه يعجز المنكرين عن المعارضة سواء كان ذلك
الامر شيئا مما يمكن بمعتاد او نفي ما هو معتاد وما نقض عليه صاحب التجريد حيث
قال وطريق معرفة صدقه يعني صدق النبي عموم في دعوى النبوة ظهور المعجز
على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد ومع فرق العادة او
مطابقة الدعوى قوله مع فرق العادة اه متعلق على قوله ظهور المعجز فقط بقيد
الدعوى معتبر في طريق معرفة صدق مدعي النبوة فحد المعجز كما توهمه بعض
الناظرين في هذا المقام القاصرين عن الوصول الى المرام فاعترض على ذلك
الكلام بانه يخرج الاولياء والمعجز الكاذب ويدخل عند المعترف من المعجز مع
قوله مع خرق العادة مستدركا مرتبطا كان بما ذكرنا او بما ذكره المعترض

كما لا يخفى على من يعرف الله

الملك المنان

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي انزل كلاما بليغا معجزا والصلوة على محمد صار المنكرين عن معارضته عاجزا وبعد فهذه رسالة محولة في تحقيق ان القرآن معجز وتصديق من قاله ان الجان يبلغ عنه فنقول ومن الله التوفيق المعجز لا بد فيها من انجار المنكرين فان كان مالة به المعجز به صادرا كان عنه كاشفا عن الغيب او ظاهرا على يد غير صادر عنه كالكلام المنزل على نبينا عليه السلام خارجا عن طوق البشر كما هو المختار من جملة ما قيل فيه فالانجار في منع المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك المنع خارق للعادة فالانجار لا يخلو عن خرق عادة والانجاز حقيقة اما بهذه الثلثة او الاول فالمتحقق فيه اظهار العجز لا الانجاز وبالجملة فالمعجز لا بد فيها من خرق العادة واما ما تحدى به فلا يلزم ان يكون من خوارق العادات وقد قضينا من المقام في تحقيق هذا الكلام في بعض تعليقاتنا ما فاد الفقير بعد اختياره القرآن معجز لانه عليه السلام قد تحدى به ولم يعارض وكان معجزا سواء كان عدم المعارضة مع القدرة عليها او بدونها اما انه تحدى به فقد تواترت لم يبق فيه شبهة وايات التحدي كثيرة نزلت اولا قوله تعالى فليأتوا بحديث مثله فكان التحدي بكل القرآن في ذلك الزمان فلما ظهر عجزهم عنه نزل قوله تعالى فأتوا بعشر سور من مثله فتحداهم بعشر سور ثم لما ظهر عجزهم عنها ايضا نزل قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله فتحداهم بقدار سورة منه فلما ظهر عجزهم عنه ايضا لزمتهم الحجة لزوما ماضيا وانقطعوا انقطاعا ماضيا وبهذا التفصيل يتبين ان في الضمير في مثله ان يرجع الى المنزل لا الى المثل عليه لما فيه من التصديق في باب التحدي ومقتضى النزول من الكل الى العشر ومن العشر الى الواحد التوسيع فيه ولان مع

من مثله

من مثله ممن علم حاله من كونه اميا لم يقرأ الكتب ولم يتعلم العلوم ولا تأثير لتلك الحالي اذا كان التحدي بمقدار اقصر سورة منه واما الذي ذكره الامام البيضاوي من انه معجز في نفسه لا بالنسبة اليه عدم لقوله تعالى لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله فلا وجه له لان التحدي بما ليس بكل القرآن بل ببعضه منه فلا يتم التقريب اذ لا يتطبق التعليل المعلل فتأمل واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لنقل لتوفر الدواعي لنقله وعدم الصارف عنه والعلم بذلك قطعي كسائر العاديات لا يتطرق فيه احتمال انهم عارضوا ولم ينقل لموانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاهتمام بها واما عدم توقف ثبوت الانجاز بعد تمام المقدمتين المذكورتين على مقدمة اخرى وهي ان يكون عدم معارضتهم لتجويهم عجزهم كما هو الظاهر من قولنا سواء كان عدم المعارضة مع القدرة عليها او بدونها فلما تستشف ان العبرة احد وجهي الانجاز القرآني واضحا لما علم تحقق القدرة على المعارضة وبهذا التفصيل تبين ان الفاضل البيضاوي لما لم يصب في زعمه توقف ثبوت الانجاز القرآني على المقدمة الثالثة المذكورة كما هو الظاهر من سياق كلامه في هذا المقام حيث قال في شرحه للمقاصد اما المقام الاول فلانه عدم تحديهم بالقرآن وذهل عن الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء وفصحاء العرب العرباء مع كثرتهم وكثرة اموالهم وانفسهم وحرصهم البطاء وشغفهم بمناقضته العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المعارضات والمبارزة والوقاع عن الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب فجزموا انه لو امكن المعارضة وبذلوا المهج والارواح دونه لنقل لتوفر الدواعي وعدم الصارف الى آخر ما قال فهو ذهول عما ورد في اثناء اثبات الانجاز

القرآن ما يعارضه فرفع احتمال ان يكون وجه الاعجاز غير ما ذكره السكاكي والنظام
من اصحاب الصرفة فخلط بين الكلامين في المقامين وتبين ايضا مما ذكرنا
صاحب المواقف واما الثاني اي من ان الحديث به ولم يعارض يكون معجزا
فقد مر تحقيقه مما سلف من بيان حقيقة الاعجاز وشرائطها من التصدي لما عرفت ان ما
اسلفناه من البيان لا يفي في تمام التعريب بل يحتاج ذكره الى الوهم الموقوف على التنبيه
الثالثة بناء على ان من جملة الشرائط السالف بيانها تعذر المعارضة اعلم ان المسلمين
بعد ما اتفقوا على ان القرآن الكريم معجز عظيم قد اختلفوا في وجه اعجازه فمنهم من
قال انه ما اشتمل عليه من النظم الغريب والترتيب العجيب والاسلوب المخالف لما
استنبطه بلغاء العرب من الاساليب في مطالعه ومقاطعه ومعاصله وفواصله
وهذا هو مذهب بعض المعتزلة ومنهم من قال انه ما اشتمل عليه من البلاغة
التي تقاصرت عنها سائر ضروب البلاغات وهذا هو الذي نحط من المعتزلة
وعليه المحققون من اهل العربية وهو انما تعتمده لا بد من تقريره وبسط الكلام
فيها وبيان ان اصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا يمكن من له ادنى تميز ومعرفة
بفصاحة الكلام اما الخلافة في كونه في الدرجة العالية الغير المعتادة فالخلاف
ومن هذه حدوده انتهى كلامه هذا المقام وعلم لهم الآخرون واما كونه في الغاية التي
اعجزته ولا سبيل لهم الى الاتيان فقال صاحب المواقف وهل رتب البلاغة متفاوتة
اختلفوا فيه والحق ان الوجوه التي بها تتفاوت رتب البلاغة ومراتبها ومن بينها
اتضح عدم اصابة الفاضل التفتازاني في تقرير الكلام في هذا المقام حيث قال
في شرحه للمقاصد واما المقام الثاني فالجمهور على ان اعجاز القرآن بكونه في الطبقة
العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة مما يعرفه فصحاء العرب
بسليقتهم وعلماؤهم بما رزقوا من فرط البيان واحاطتهم باساليب الكلام

ثم انه كما لم يصب في نسبته الى الجمهور الامر المذكور كذلك لم يصب في نسبة
معرفة ذلك الامر الى فصحاء العرب وعلماء البلاغة فان المعلوم لهم بلوغه
الى حد من البلاغة لا يمكن للبشر الوصول اليه واما ان ذلك الحد آخر حدود
البلاغة فهم بمعزل من علمه ومن ههنا انكشف لك سره وهو ان لحد الاعجاز
من جهة البلاغة عرضا عريضا فصح عند العلامة السكاكي حيث قال في المفتاح
ان البلاغة تزايد الى ان تبلغ حدا لا يمكن وهو الطرف الاعلى وما يقرب منه
الا انه لم يصب في اثباته المشتهى لمراتب البلاغة لما عرفت انها من مرتبة
في البلاغة الا ويمكن ان يوجد فوقها مرتبة اخرى وقد استدرك الشريف الفاضل
على هذا حيث قال في شرحه قوله صاحب المواقف دون الممكن من مراتبها فانه
غير متناه اذ لا يتعذر وجود الناطق بما هو افصح من الواقعة واشد مطابقة
لما فيها فيكون اعلى مرتبة في البلاغة ويمكن ان يقال ما لا يتناهى والجواب ان ذلك
الفاضل سيو فوقه على هذا المعنى كيف اذ في شرحه للمفتاح ما يفصح عن خلاف
حيث قال وهذه المرتبة اي المرتبة التي يعجز البشر عن الاتيان بمثلها يشتمل
على شيئين احدهما الطرف الاعلى من البلاغة اعني ما ينتهي اليه البلاغة ولا
يتصور تجاوزها والثاني ما يقرب من الطرف الاعلى اعني المراتب العلية
التي يقاصر القوة البشرية عنها ايضا الا ترى ان ايات القرآن المجيد
باسرها في مرتبة الاعجاز مع كونها متفاوتة في طبقات البلاغة ولا يتصور
ولقد احسن من قال ورب بيان ورد فصاحت كي بود يكسان سخن كرچه
كويند بود چون حافظ وچون اصمعي وكلام ايزد بيچون كه وحي
منزلست كي بود نسبت بدو چون قبلي با ارض البلي فان قوله اعني ما
ينتهي اليه البلاغة ولا يتصور تجاوزها صريح في خلاف ما نص عليه في شرحه

للواقف ثم انه لم يصب في قوله مع كونها متعاونة في طبقات البلاغة لان التعاون
في باب البلاغة انما يكون بارتفاع شان الكلام والانحطاط فيها وذلك بحسب مصاقبة
المقام بما يليق به من الاعتبارات التي يقتضيها فما كان مصاقبة اياه بالوجه
المذكور انم فشانه في البلاغة اعلى وعلى هذا التعاون لا يوجد في ايات القرآن
المجيد لان مرجعه الى القصور في المتكلم لعدم اقتداره على احاطة جميع ما يليق بالمقام
من الاعتبارات المناسبة له او على انه لها بتمامها مع تيسرها تعاونت في باب الحسن
والقبول لان ارتفاع شان الكلام وانحطاطه فيه بحسب اشتماله على الخواص والمزايا
فالذي دايرة اشتماله عليهما اوسع شانه في باب الحسن والقبول ارفع فالتعاون
فيه يوجد في الكلام المعجز كما يوجد في غيره لانه قد يرجع الى القصور في المقام حيث
لا يتحمل ما تحمله مقام كلام آخر فوقه من الخواص والمزايا بخلاف التعاون السابق
ذكره فانه مخصوص بكلام البشر وفي من يجوز في شانه القصور لا يوجد في
كلام الله كما عرفت ان مرجعه الى القصور في المتكلم والتعاون بين قوله
تعالى ابلعي ماءك ويا ارض ابلعي ماءك الاية من قبيل
التعاون الناشي من قصور المقام على ما نبه عليه المحقق الطوسي في شرح الشعر المنقول
فيما سبق وان لم ينبه له الشريف العاضي والفرق بين الاثنين من المذكورين
في دليل التعاون بين قد ذهب على العلامة السكاكي في المفتاح الى ما
ذهب وكشفنا عنه الغطاء في شرحه بعون الملك الفتاح ومنهم من قال انه مجموع
الامرين اي النظم العربي وكونه في الدرجة العالية من البلاغة الخارجة عن
طوق البشر وهذا القول منسوب الى العاضي الباقلاني ومنهم من قال انه ما اشتمل
عليه من الاخبار عن الغيب مطابقا لما يقع الواقع بعد ذلك كقوله تعالى
وهم من بعد غلبهم سيغلبون واما قيدنا الواقع بقولنا بعد ذلك لان

الاخبار عن الغيب الواقع قبله يحتمل ان يكون بواسطة الجن فلا يصلح وجها للاعجاز
قال الامدي في ابكار الافكار وليس المعجز نفس الاخبار عن الغيب ولا نفس
وقوع المخبر عنه اذا كان من الامور العادية بل المعجز من ذلك علمه بالغيب
الذي دل عليه وقوع المخبر عنه ومنهم من قال انه عدم اقتداره فيه وتناقضه
مع ما فيه من الطول والامتداد ومنكوا في ذلك بقوله لو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وكان هذا القائل غافلا عن وقوع التحدي
بمقدار سورة منه او جاهلا بان التحدي به يستلزم ان يوجد الاعجاز في كل
بعض منه مقدار مقدار سورة الكوثر فتدبر ثم ان حاصل الادلة المذكورة
على انه لا كلام غيره من المخلوقات لما ذكر من ان فيه ما هو من خصايص
كلامه تعالى واما الادلة الخاصة فلا دلالة فيها عليه لان الاعجاز
امر وكونه كلام الله تعالى امر آخر وقد اطنب الكلام في هذا المقام في بعض
تعليقاتنا ومنهم من قال ان الاعجاز بالصرفة على معنى ان العرب كانت قادرة
قبل البعثة على كلام مثل القرآن لكن الله تعالى صرفهم عن المعارضة مع بقاء قدرتهم
عليها او بدونها على اختلاف الراشين قال الامدي في ابكار الافكار وهو
ذهب الاكثرون كالنظام واتباعه اسحق والنظام وبعض الشيعة وغيرهم الى
ان العرب كانت قادرة على مثل كلام القرآن قبل البعثة وانه لا اعجاز في
القرآن واما المصروف بلغاء العرب عن معارضته اما بالصرف وداعيهم كما
قاله النظام والاسكافي او سلبهم العلوم التي لا بد منها في
المعارضة كما قاله الشريف المرتضى من الشيعة الى بعض كلام مدوح
التفصيل بين الخلق في بيان العاضي التفتازاني معنى الصرفة المنسوبة الى النظام
حيث قال في شرح المفتاح وبالجملة في الكلام اشارة الى ان وجه اعجاز

القرآن امر من جنس البلاغة والفصاحة وهو كونه في الطبقة العليا منهما لا كما
ذهب اليه النظام وجمع من المعتزلة ان اعجاز بالصرفة بمعنى انه لم يكن معجزا
في نفسه وامكن للعرب ان يعارضه الا ان الله تعالى صرفهم عن ذلك وسلب
علومهم به وقدرتهم عليه ما عرفت ان الصرفة بالمعنى مذهب المرتضى لا مذ
هب النظام وقال الفاضل المذكور في شرحه للمقاصد وذهب النظام وكثير
من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجاز بالصرفة وهي ان الله تعالى
صرف المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او
سلب دواعيهم او بسلب العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن مع
ان لم تكن حاصلة لهم او مع انها كانت حاصلة فازالها الله تعالى وهذا هو
المختار عند المرتضى ولا يخفى ما فيه من الخلل اما اولا فلان ما ذكره بقوله
وذلك اما بسلب اه لا يصلح تفصيلا لما اجمله لانه شرط فيه وجود القدرة
على المعارضة وهي مفقودة في كل من شق هذا التفصيل واما ثانيا فلان
سلب العلوم التي لا بد منها في المعارضة لا يصلح ان يكون مقابلا لسلب
قدرتهم على المعارضة اذ يتحقق القدرة عليها فيندرج تحت سلبها
واما ثالثا فلان السلب بمعنى عدم الحصول ابتداء لا يصلح تفسيرا للصرفة
وهو بمعزل عن مراد القائلين بها واما رابعا فلان مذهب المرتضى ازالة
القدرة بسلب العلوم التي لا بد منها في المعارضة لا ما يعم منها ومن ازالة
الدواعي اذ ينتظم ما ذكره المعتزلي الذي ذهب اليه الاستاذ والنظام
قال الشريف الفاضل في شرحه للمفتاح وقد اشار بما ذكر الى ما اختاره
في آخر المكلمة من ان وجه الاعجاز هو امر من جنس البلاغة والفصاحة
كما يجيء ان شاء الله تعالى الى ما ذهب اليه بعضهم من الصرفة اي صرف الله

دواعي العرب عن معارضته مع قدرتهم عليها ولا يخفى ما فيه من القصور
لان ما ذكره احد معنى الصرفة والمقام مقام رد القول المشتمل على بيانهما وكان
حقه ان يذكر المعنيين الذين ذهب الى كل منهما فرقة من اصحاب الصرفة ثم
قال الفاضل المذكور في شرحه المزبور اوفى ورود على اسلوب مباين لاسالب
كلامهم في خطبهم واشعارهم لاستعارة مطالع السور ومقاطع الآي مثلا يوتى بها
يعلون بعضهم اولى او من سلامته مع طوله جدا عن التناقض او من اشتماله على الغيوب
فهذه اقوال خمسة في وجه الاعجاز لا ساوس لها وانت بعد ما اعطت ما حقه
من التفصيل وقفت على ان قوله لا ساوس بها ليس بصحيح فان قول القاضي
ابي بكر ساوس لها على ان بعضا اقوال الآخر ذكرها الآمدي بحيث قال في ابكار
الافكار ومنهم من قال وجه الاعجاز فيه مواقف لعقضية العقل في وقتين لكن
ومنهم من قال وجه الاعجاز فيه اعلامه بما سيقع منه ومنهم من قال وجه الاعجاز فيه
كونه دالا على الكلام القديم قال الفاضل المذكور في شرح المواقف عند تفصيل
القول بالصرفة فقال الاستاذ ابو اسحق هذا والنظام من المعتزلة صرفهم الله
عنها مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونه مجولين
عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية في حقهم كالتقرب بالعجز والتنزه
عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا
وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في
المعارضة يعني ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن يحتاج الى علوم يتوقف عليها
وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها منهم فلم يبق لهم قدرة
عليها الى هنا كلامه وهذا التفصيل منه كالاعتراف بالتقصير في بيان القول
بالصرفة الواقعة في شرحه للمفتاح وقد استدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول

ان فصحاء العرب اذا كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته
ويرفضون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي
الآية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها اذ لو قصد الاعجاز
بالصرفة لكان المناسب تركه الاعتماد ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل
في البلاغة واوغل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة
الثالث قوله تعالى لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن
لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار
بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض وبتوهم كونه مقدورا
للكل فيقصد نفي ذلك كذا قاله الفاضل التفتازاني في شرحه للمقاصد ولا يخفى
عليك ان الوجه الاول كما يبطل القول بالصرفة يبطل سائر وجوه البلاغة في
الطبقة العالية الخارجة عن طوق البشر على ما هو الحق وليس القائلون بها
وان الوجه الثاني والثالث انما يبطلان الصرفة على احد الاحتمالين وهو الذي افاده
الاستاد والنظام ثم قال الفاضل المذكور في الشرح المزبور فان قيل لو كان
القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغي ان يؤتى بالكل في اعلى الطبقات
لكونه ابلغ في خرق العادة والجواب ان الله تعالى قادر على ان يأتي بما هو افصح
منه وابلغ وان بعض الآيات في باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل
يا ارض ابلعي ماءك الآية بالنسبة الى سورة الكافرون مثلا فلما هذا اولى
بالغرض وافضى الى المقصود منزلة صانع برز منه مصنوعاته ما ليس غاية
مقدوره ونهاية صنعته ثم يدعو جاهيرا لمذاق في الصنعة الى ان يأتوا
بمثله او ببدائع اودون مما اتاه وابهون مما ابداه انتهى ولقد اخطأ
في السؤال وما اصاب في الجواب اما الاول فلان من الشرط الثاني لو كان

القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغي ان يؤتى بالكل في اعلى الطبقات
على الامكان وجود كلام في اعلى الطبقات وقد عرفت ان ذلك غير ممكن على ما
تقرر فيما سبق ان المراتب الممكنة في البلاغة غير متناهية ومن هنا ظهر خلل
من وجه آخر في الكلام المذكور حيث كان المفهوم منه ان يكون بعض القرآن
في اعلى طبقات البلاغة وايضا قوله وان بعض الآيات في باب البلاغة اعلى
وارفع ليس بصحيح على ما عرفت ايضا فيما سبق ان الآيات القرآنية متساوية
في باب البلاغة لا تفاوت فيها من تلك الجهة انما التفاوت بينها من جهة
الاشتمال على المزايا والمزايا وهذا التفاوت في باب الحسن والقبول واما
انك قلت ان التمثيل لا يطابق الممثل لان الدعوى والتحدي من الرسول عليه السلام
والقرآن كلام الله تعالى لا كلامه فلم يكن واحد منهما بمنزلة الصانع المذكور
ثم انك بعد ما اخطأت جواب المقام في هذا المقام وعلمت ما هو المختار من
القبيل والقال عرفت ما في كلام الامام البيضاوي في دباجة تفسيره وهو
قوله فتحدى به اقصر سورة من سور مصاقع الخطباء من العرب فلم يجد به
قديرا فتحى من تصدي لمعارضة من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان فتحى
حسبوا انهم سحروا وشعيرا من الخلل لان الظاهر من مقام كلامه ان لا
يكون مكان البلغاء عارفين ببلوغ القرآن الى الطبقة العالية من البلاغة
الخارجة عن طوق البشر بل الظاهر منه ان يكون تواني القائلين بالصرفة
على حسب مساق الكلام لانه صريح في التحدي من جهة البلاغة ولا يصلح
غاية لما في سياقه من المبالغة من جهتها وبالجملة قد بالغ في بيان الاتقان
لكن لا على وجه يخرج عن حد القرآن كما هو مقتضى المقام على تقوله انه غير مطابق
للواقع على ما افصح عنه الشيخ في دلائل الاعجاز حيث قال عند استدلاله على

بيان

بطلان القول بالصرفة وبما يلزمهم على اصل المعتزلة ان العرب لو كانت
منعت من المعارضة فقد كانوا عليها لكانوا يعرفون ذلك من انفسهم
ولو عرفوا لكان يكون قدحا في عقولهم ولكانوا قد قالوا للنبي عليه السلام
انا كنا نستطيع قبل هذا الذي جئتنا به ولكنك قد سحرتنا واخذت على اعيننا
حال بيننا وبينه فقد نسبوه الى السحر في كثير من الامور كما لا يخفى وكان اقل
ما يجب في ذلك ان يتذاكروه فيما بينهم وشكى البعض الى البعض وبعولو
ما لنا قد تعطلت قرائحنا وقد حدث لكلونة في اوقاتنا نقص ان لم يرد والم
يذكر انه كان منهم قوله في هذا المعنى لا ماثل ولا ماكث ودليل على ان قوله

فاسد وباين لمن اراد وقوفه
التحصيل الى هنا كلامه بعبارته

والله اعلم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله القديم كلامه العظيم انعامه بارسال نبينا محمد عليه صلوته وسلامه
وبعد فهذه رسالة محمولة فيما يتعلق بمسئلة خلق القرآن من الكلام والفرقان
بين الحق والباطل في هذا المقام وقبل الشروع في اصل المرام لا بد من تقرير
الاقوال الصادرة من فرق الاسلام في صفة الكلام وتحرير محال الخلاف
بتفصيل القيل والقال فيها فنقول ومن الله التوفيق بيده ازمة التحقيق
قد اجمع المسلمون قاطبة على اتصاف الباري تعالى بكونه متكلما وانه تكلم
غير الساكن من المعتزلة في نافي في كونه يتكلم متحكما في الفرق بين تكلم و
بتكلم لكن مع كونه تعالى متكلما عند اصحابنا انما قام بذاته كلام قديم ازلي
تتقاضى احديته الذات ليس بحروف ولا اصوات وهو مع ذلك متعلق

بجميع متعلقات الكلام لكن اختلفوا في وصف كلام الله تعالى زائد بكونه امرا او نهيا
محاطة بكل فاثبت ذلك الشيخ ابو الحسن الاشعري ونفاه عبد الله بن سعيد رحمه
وطائفة كثيرة من المتقدمين مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال واما المعتزلة
فقد اتفقوا كافة على ان معنى كونه تعالى متكلما انه خالق الكلام على وجه لا يعود اليه من
صفة حقيقية كما لا يعود اليه من خلق الاجسام صفة حقيقية واتفقوا ايضا على
ان كلام الله تعالى مركب من الحروف والاصوات وانه محدث مخلوق ثم
اختلفوا فذهب الجبائي وابنه ابو هاشم الى انه حادث في محل ثم ان الجبائي ان الله
تعالى يحدث عند قراءة كل قارئ كلاما في نفسه في محل القراءة وخالفه الباقون و
ذهب ابو الهذيل بن العلاف واصحابه الى ان بعضه في محل وهو قوله كن وبعضه
ليس في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذهب الحسين بن محمد النجار الى ان كل
كلام الباري تعالى اذا قرئ فهو عرض واذا كتب فهو جسم وذهبت الامامية
والخوارج والحشوية ايضا الى ان كلام الباري تعالى الذي هو مركب من الحروف
والاصوات ثم اختلفوا ايضا فذهبت الحشوية الى انه قديم ازلي قائم بذات الباري
تعالى لكن منهم من زعم انه من جنس كلام البشر ومنهم من قال ليس من جنس كلام البشر
بل الحرف قرآن والصوت صوتان قديم وحادث والقديم منهما ليس من جنس
كلام الحادث واما الكرامية فقالوا ان الكلام قد يطلق على القدرة على الكلام
وقد يطلق على الاصوات والعبارات وعلى كل الاعتبارين فهو قائم بذاته الله تعالى
لكن ان كان بالاعتبار الاول فهو قديم متحد لا كثرة فيه وان كان بالاعتبار
الثاني فهو حادث متكثر واما الواقفة فقد اجمعوا على ان كلام الله تعالى كائن بعد
ما لم يكن لكن منهم من توقف في اطلاق اسم الحادث والمخلوق عليهم ومنهم
من توقف في اطلاق اسم المخلوق واطلق اسم الحادث ومن القائلين بالحدوث

بالحدوث من قال ليس بوجود ولا عرض وذهب بعض المعتزلة من بالصانع
الى انه لا يوصف بكونه متكلما لا بكلام ولا بغير كلام هذا على وفق ما ذكر الآمدي
في ابكار الافكار ولم يتعرض فيه بقوله الحنابلة وكلامهم او رهم في الخشوية ويسوا
منهم على ما ظهر من تفصيل العاضد النفساني الكلام في هذا المقام حيث قال في شرحه
للمقاصد وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما
واما الحلاف في معنى كلامه وقدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس
الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى مغايرة للسكوت والآفة
كالخرس والطفولية هو بها آمر ناه مخبر وعلى ذلك يدل عليها بالعبارة او
الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فاخيل وخالفنا
في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المتسمعة الدالة
على المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية
ان تلك الاصوات والحروف مع توالبها وترتب بعضها على البعض وكون
الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة
بذات الله تعالى وتقدس وان المسموع من الاصوات القراءة والمرئي من السطور
الكتب نفس كلام الله القديم وكفى شاهدا على صحة هذا ما نقل عن بعضهم ان
الجلدة والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فالمنتظم
صورا وحروفا هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا والمارك
الكرامية ان بعض الشرائع يكون من البعض وان مخالفة الضروري شيء من مخالفة
الدليل فذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه
قول الله تعالى كلاما له وانما كلامه قديم لتعلق الكلام وهو قديم وقوله حادث لانه محدث
وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدر تعبير عنه

وان كان

وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بان
المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذاته تعالى وهو الذي منع كونه
متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام واختار بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه
ما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوز الجبهوذي الخ وعندهم وهو مذهب ابي
هاشم ومن تبعه من المتاخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يجعل البعض
في ان ما خط رقومه في اللوح المحفوظ او كتبة المصحف لا يكون قرآنا اذ القرآن
ما قراءه القارئ وطلبة ابناء من الاصوات المقطعة والحروف المنظمة وذهب
الجبائي الى ان جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف
بكتبها وبين عند المكتوب والخط ويقوم باللوح المحفوظ وكل مصحف وكل لسان
ومع هذا فهو واحد لم يزد او يازد بازدياد المصاحف ولا ينقص بنقصانها ولا على
بطلانها والحاصل انه انتظم من المقدمة القطعية والمشهورة قياسان بنتج احدهما
قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله تعالى وهي قديمة والآخر حدوثه وهو
انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد القياسين ومنع
بعض المقدمات ضرورة امتناع صحة النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات
الله تعالى والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات
والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية
والكرامية فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات كلام
النفس ونفيه وان القرآن هو او هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي
والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام المسموع ولا لهم في قدم النفسي ثبت عندهم
وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان يحمل
ما نقل من مناظرة ابي حنيفة ويوسف ومحمد رحمهم الله سنة الله ثم استقر ارائهم

على ان من قال خلق القرآن فهو كافر الى هنا كلامه وبتخفيفه انكشف ان القول بخلق
القرآن انما كان كفرا عند غيرنا بناء على ما نص عليه وكتب الفتاوى لان مرجعه الى
انكار صفة الكلام وانضم ان حافظ الدين الكبير البخاري عن هذا حيث قال في فتاواه
قال المعتزلة كلام القرآن محدث فقد ابتدع بعضهم بجهلهم ونحن لا نكفرهم
بكفرهم لانهم قولهم بخلق القرآن والقول به كفر وقبل لا يكفر لانه يراد به النزول والتغير
والعادة تحكم بجهلهم ان يريدوا بالقرآن المقروء قالت انه مخلوق فلا نزاع في تكفير
بكفرهم اذا ارادوا به وقد ذكر في الاصول ان قول العوام القائل بخلق القرآن
كافر نحو ظاهر على التسليم لا على الحقيقة ودليل على ان القائل به مبتدع ضال لا كافر
فان ما نقله عن الاصول صريح في المنقول عما ذكرته قدس سره وقال الفاضل التفتازاني
في شرحه لعقائد واما كلام غير المخلوق فهو القائم بغير الحادث يعني ان القائم في قوله والقرآن
كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وقد عرفت
بهذا ان المخلوق في الحديث المذكور محمول على المعتزلة وقال الفاضل الشريف
فيما نقل عنه في حواشي الكشاف وهو المناسب لقوله كلام الله على ان الصفات
قدح فيه وعده من الموضوعات ثم ان فيما تقدم ذكره من قوله والحاصل ان
المنظم من المقدمات القطعية اه بحث وهو انه لا يخفى ان يراد بما يعود
عليه الضمير في قوله انه من جنس الاصوات اولا ويلزم الاول لان صحة قوله والكلام في
كونه من جنس الاصوات لان المراد ما يعود عليه الضمير في قوله انه من جنس
الاصوات الكلام اللفظي والشاعرة لا يسلمون كونه من جنس الاصوات
ويلزم الثاني له وجه لقوله ضرورة امتناع حقيقة النقيضين اذ لا تناقض في
بين شيئين النقيضين وجوابه ان المراد بهما واحد وهو ما كان الله به
متكلما والشاعرة يمنعون كونه من جنس الاصوات ودليل ان الشاعرة

على

اله شاعرة على مذهبهم انه ثبت بالاجماع انه متكلم ولا معنى لسوى انه متصف
بالكلام وبمنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم ويرد عليه
ما ذكره الآمدي في ابكار الافكار بقوله سلمنا صحة الاجماع بالاجماع مطلقا
ولكن لم لا يجوز ان الاجماع فيما نحن فيه فوقف اجتمعت الامم على ان الله تعالى متكلم
بكلام فنقول اجمعوا على اطلاق ذلك لغة او من الاول مسلم والثاني ممنوع
ولهذا قال بعضهم كلام الله حروف واصوات وقال بعضهم هو مدلوله
الحروف والاصوات القائم بالنفس فاذا اتفقوا عليه من الاطلاق لغة
لا يدل على الكلام النفسي وما لم يتفقوا عليه لا يكون ثابتا بالاجماع بقي
شيء لا بد من التنبيه عليه وهو ان ما اشتبه اهل الحق من الكلام النفسي
يقوم بالنفس الذي ضده النسيان لا ما يقوم باللفظ الذي ضده السكوت
والآفة كما هو الظاهر من كلام الفاضل التفتازاني المنقول عن شرحه للعقائد حيث
قال في وصف الكلام الذي نسب اثباته الى اهل الحق صفة للسكوت والآفة
كالخرس والطفولية وانه مدلول الكلام اللفظي لا مسماه كما هو الظاهر
من قوله والفاضل في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة
متعددة ومن رام زيادة التفصيل في هذا المقام فليتنظر في سلك المطالعة
ما علقناه على المقالة المفروغة المنسوبة الى صاحب المواقف مع بعض ما
في قوله الفاضل المذكور ومما زاد الكرامية ان بعض الشارحين من البعض
ان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل فيه بحث لان المنظم من
الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى فتأمل فيه والله
اعلم بالصواب

تمت الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم ونستعين

الحمد لله الذي علمنا وجوه المكاسب والمعاش وفقنا لصنايع العنايع والصلوة على محمد خاتم اصحاب
الشرايع عليهم السلام وعلى آله الكرام وصحبه العظام وبعد فهذه رسالة سهلة مشرحة
السعي وذم البطالة قال الله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وقال صاحب التبيين
في تفسير قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله
اي طالبين المعاش الذي فيه قوامكم وفضل الله رزق الله الذي تفضل به على عباده
واباحه بالبيع والتجارات المشهورة وعن سعيد بن جبير رضي الله عنه اذا انصرفت
من الجمعة فافرج من المسجد فاوم شيا بالشيء وان لم تشتر وعن تعلموا
لا خلق في ان طلب الرزق مندوب قال عليه السلام اطلبوا الرزق في جبال
الارض انما الكلام في ان بعض الطلب هل يدخل في حد الفرض قال الامام
الراغب في الذريعة الكسب في الدنيا وان كان معدودا من المباحات
من وجه فانها من الواجبات من وجه وذلك انه اذا لم يكن للانسان الا غلة
بالعبادة الا بازالة ضروريات صيرورتها واجبة لان كل ما لا يتم الواجب
الا به فواجب كوجوبه واذا لم يكن له الى ازالة ضروراته سبيل الا باخذ
نصيب من الناس فلا بد ان يعوضهم تعبا له والا كان ظالما فمن توسع في تناوله
على غير وجه ما كله وملبسه ومسكنه وغيره ذلك فلا بد ان يجعل لهم عليه بقدر
ما تناول منهم والا كان ظالما لهم قصدوا اعادته اولم يقصدوا ومن اخذ
منهم المنافع ولم يعطهم تعاونا ثم لم يأتمر لله تعالى في قوله عز وجل تعاونوا
على البر والتقوى ولم يدخل في عموم قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم
اولياء بعض ولهذا ذم من يدعي التصوف فيتعطل عن المكاسب ولا
يكون له علم يؤخذ منه ولا عمل صالح في الدين يقتدى به بل يجعل همه عاديه

بطنه وفرجه فانه يأخذ منافع الناس ويضيق عليهم معاشهم ولا يرد اليهم نفعا
قال فايلة اما اتاهم الا ان يكدر والماء ويفلوا الاسعار انتهى وقال الجنيد رح
اذا رايت الفقير يطلب السماع فاعلم ان فيه بقية من البطالة والله لا تحب
الرجال البطالين فان من تعطل وتبطل فقد انسلخ من الانسانية بل من الحيوانية
وصار من جنس الموتى وذلك انه حي الانسان بالقوة النطقية ليسعى في
فضيلتها فان فضيلة القوة النهوانية تطالب بالمكاسب التي تذمه وفضيلة
القوة الغضبية تطالبه بالمجاهدات التي تحمده وفضيلة القوة العلمية تطالبه
بالعلوم التي تؤهله ان يأتي على قوته وبقدر ما يطيقه فيسعى بحسب
ما يفيد السعادة ويتحقق ان اضطراره سبب وصوله من الذل الى العز
ومن الفقر الى الغنا ومن الضعة الى الرفعة ومن الخمول الى النباهة قال
بزرجمهر من تخلف بالكسل فليسكن عن سعاية الدايرين وكان النبي صلعم
يتعوذ بالله تعالى من الكسل ويقول رحم الله امرا راى من نفسه تجلدا
وكان ابو مسلم الخراساني في مبادي خروجه ينشد هذا البيت فلا اوخر
شغل اليوم من كسل الى غد ان يوم العاجزين غد وما اورثكه ابصار البصائر
وابعدته السنة الا وابلى الى اسماح الا وآخر وحمله بطون الدواخر من
نطف مياه المحابر انه لم يكن في ملوك الامم ومقدميها من ملا القلوب
رعبة فزعا ودجلن وكشف من وجوهه ولا ويته صدمة الغفلة وعلاه مثل ادرين
بن بابك الساباني الذي كان ممن يضرب به المثل ومن كلامه المنظوم على احسن
انتظام المناسب بهذا المقام شهد الجهد احلى من عسل الكسل يعني ان الشهد
الحاصل بالجهد احلى من الكسل الشبيه بالعسل في سبل النفس الدنية والنذالة
فان ولع المال واضافة جلابة البيت والناس الى الحالي واضافة بخلاه

البسة والتاء في الحاله واضافته من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء
ومما نسج على هذا المنوال من محاسن المقال قوله من قال راحتي في جواب زاحتي
واعلم ان البطالة تبطل الهيات الانسانية فان كل هيئة بل كل عضو ترك استعماله
تبطل كالعين اذا غمضت واليد اذا عطلت والذلل وصفت اليه حكمة
في كل شئ ولما جعل الله تعالى للحيوان قوة التحرك لم يجعل له رزقا الا بسعي ما منه
لئلا يتعطل فائدة ما جعل له من قوة التحرك وما جعل للانسان الفكر ترك
من كل نعمة انعم بها عليه مما يصلح به بكليته لئلا يتعطل فائدة الفكر فيكون
وجوده عبثا وتاه ملى فقال مريم عم وقد جعل لها من الرطب ما تقاها
مؤنة الطلب وهي اعظم مخزنة فانه لم يخل لها من ان امرها بهذا فقال الله تعالى
وهزي اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا وقد افاد بعضهم منه
اشارة الى ان الرزق من الله تعالى ولكنه سبب تبيا عاديا بالطلب من العبد
ومباشرة اسبابه فقال الم تر ان الله تعالى قال لمريم وهزي اليك بجذع النخلة تساقط
الرطب ولو شاء اجرى الجذع من غير هز اليها ولكن لكل شئ لله سببا ومن الله
الاسود الدولي وليس الرزق عن طلب حيث ولكن الف ولوفة الدلالة وجبت
عليها طورا وطورا تبقى بجانة وقليل ما هم وقد روى في الخبر عن خير البشر انه قال
ان الله تعالى يقول يا عبدي حركة يدك انا لك عليك الرزق وكون حركة العبد
من الله تعالى لا بنافي طلبها منه كيف وهو ماء مورد بها وحقيقة الامر الغلب
على ما حققت في موضعه ومن هنا اتضح وجه الاشكال في جواب المسئلة القائلة
لو قال رجل الرزق من الله ولكن ارتد جنبش خواهد بدان شرك وتعليله الذي
ذكره صاحب الخلاصة بقوله لان حركة العبد ايضا من الله تعالى فما قال
بهذا شرك لان القول باستعانة الله بالعبد المفهوم من الكلام المرقوم نشرك

مطلب

المؤلف المرحوم يخرج متقطع
بعض الطلاع يوقف من يتتبع
مؤلفاته ٤

الله تعالى لانا نقول قد عرفت فيما سبق ان له محملا آخر لا خلل فيه اصلا
والاصل فيما له وجه اخر ما امكن الصواب ان لا يقوم على الخطئة فضلا عن التكفير
ثم ان التعليل موجه الخطاء للشرك واياكم ان تتوهم ان الامر انوار دفع قوله تعالى
فتوكلوا على الله بالتوكل الذي مرجعه الى كلة الامر كله الى مالكه والتوسل على
وكالته يستلزم النهي عن التوسل بالكسب والاسباب لان التوكل اسقاط
الاسباب عن خير الامداد بها والاعتماد عليها والاستظهار بها فان الرجاء
لاسقاطها عن خير الامداد على الوجه المعتاد وقد اشار النبي عم الى ان التوكل
ليس التعطل بل لا بد فيه من التوسل بنوع من السبب حيث قال عم لو توكلتم
على الله حق التوكل لرزقتم كما ترزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا فان
الطير ترزق بالطلب والسعي فان قلت ما تقوله في قوله من قال الرزق مقسوم
فلا ترحل له والموت محتوم فلا توجل به ومن قال بليت رزق تو برتو
زتو عاشق تراست ٭ تو توكل كن ملرزان با دوست ٭ كر تو نشناسي
بيادت برورد ٭ ور تو شناسي بهدد ورسراست ٭ ومن قال نصيبك
يصيبك بيت ٭ ورنه ان علمه بموده كشت ٭ رخه مشوجون قلم آسود كشت ٭
قلت القوله ما قالت حذام والكلام المنقوه من فوه الامام لا يعارض الخبر
المروي عن خير الانام اذا جاء القدر بطل الحذر معقل واذ قد عرفت ما شرحنا
فيه فلنختم المقالة في هذه الرسالة بتفسير ما تقدم ذكره في مقام الاستدلال من
قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى على وجه يقتضيه الدراية ويحضه
الرواية وتوزن ما يحل به الاشكال ويضمحل به القيل والقال ولنقدم امام الكلام
مقدمة لا بد من تقديمها على الشروع في تحقيق المقال في هذا المقام وهي انه
يجوز للمؤمن ان يجعل ثواب عمله لغيره صلوة كان او صياما او حجا او صدقة

البيضاوي

في تفسيره بقوله اي كما لا يؤخذ بذنب الغير لا يثاب بفعله وفي الاخبار ان الصدقة والحج ينفعان الميت فتكون الثواب كالثواب عنه فهو مما تعليله من الضعف الظاهر لا يندفع به الاشكال بخلاف خبر كما لا يخفى منك الرسالة

نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق العالم على احسن النظام بالقدرة والاختيار وكلف بني آدم بالاحكام المنظمة لمعاشهم من غير اكراه ولا اجبار وقدر في الازل وقضى وما سبق منا الارادة والرضا وكتب ما علينا وما لنا وختم بالسعادة والشقاوة مآلنا ولا الجاء ولا اضطرار والصلوة والسلام على سيدنا ومولانا محمد المختار وعلى آله الاخيار وصحبه الابرار ومن اهتدى بهديهم من الانصار والمهاجرين والانصار ما تعاقب الليل والنهار وتوالت الاعوام والاشهر

وبعد فان مسئلة الخير والقدر من مهمات المسائل ومن امهات الاصول وقد زل في مبادئها اقدام الاوهام وضل في بوادئها عقول الخواص والاوهام ويدان احق فيها بكون الحق وتد فيه ما يوافق المعقول ويطابق المنقول فنقول ان الله جل وعلا يعلم علما قديما بالاشياء وتعلقا عاريا عن النسبة الى الزمان وتقديرا على وفق علمه الذي عن تطرق الحدثان وموجب ارادته المرجحة لها ابرازا حسب العلم الكامل والتقدير الشامل وقدرته المؤثرة التي ينبغي بها ما ارجحته الارادة من وجوه الممكنات وكمالاتها في الاعيان او جد حدوث الاشياء مرتبة ترتيبا حكميا لا تخلو عن وكد الترتيب لعدم الخلو والتبدل في العلم والتقدير لانه لا قدرة له على التحويل و

او زيادة او نقيصة ذلك عند ابن حنبل واحمد بن حنبل ومن تابعهم من الائمة المجتهدين وقد رويا في الصحيحين للبخاري ومسلم ان النبي عليه السلام ضحى بكبشين املحين احدهما عن نفسه والآخر عن امته ان جعل ثوابه لهم وذكر بعد الحج صاحب الاحكام في العاقبة رويا عن النبي عليه السلام انه قال الميت في قبره كالغريق ينتظر دعوة تلحقه من ابنه او اخيه او صديق له فاذا لحقه كان احب اليه من الدنيا وما فيها ورويا الدارقطني عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال من مر على المقابر فقرأ قل هو الله احد عشر مرات ثم وهب اجرها للاموات اعطي من الاجر بعدد الاموات ورويا الحافظ في شرح السنة عن ابي هريرة رضي الله عنه قال بينما الرجل يدعو ولدا فارتفع فوقه درجة فيقول يا رب ما بهذا فيقول باستغفار ولدك لك وقال الله تعالى ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين وفيهم من بعد ان استغفارهم للمؤمنين من بعد وقوله تعالى والذين جاؤا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان دل على ان الدعاء ينفعهم وان النبي عليه السلام شفيع مشفع يوم المحشر يشفع شفاعة خاصة المؤمنين وان العلماء قد اجمعوا على ان المسلم يؤجر على الامراض والاعراض من الشوكة ليشاكها يرفع له بها درجة او يحط بها عنه خطيئة واذا تقرر هذا فالمنقول لا يجوز ان يكون من القول المذكور ما هو الظاهر من اطلاقه المتبادر الى الافهام من انه لا ينفع الانسان الا عمله كما لا يضره الا عمله لانه منقوض من وجوه تنبهت عليها آنفا بل المنفي والله اعلم لا اجر للانسان الا اجر عمله كما لا وزر له الا وزر عمله على تقدير المضاف او على طريقة المجاز وما يصل الى الانسان في الصورة المذكورة ليس من قبيل الاجر على العمل فلا يرد النقض بها واما الذي ذكره الامام

البيضاوي

والتبدل والا يلزم خروج بعض الممكنات عن حيز قدرته لان الممكن كما بان في
جهل مثلا لا يخرج بسبب علمه تعالى وتقديره عدمه عن حد الامكان لامتناع
الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي فلو لم يكن ايجاده بعد ما
علم الله تعالى وقدر عدمه والكفر مقدورا لله تعالى يلزم المحذور المذكور قطعا فان
قلت ليس يلزم من لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا امتناع وجود ما علم عدمه
قلت لا كان موجب ذلك الاستحالة بمعنى ان لا يقع ما علم الله تعالى عدمه ووقوعه
لان لا يمكن وذلك كما ان موجب استحالة الكذب على الله تعالى وهو ان لا يقع
ما اخبر الله تعالى بعدمه وقوعه لان يكون وقوعه ممتنعا لان المستلزم للمحذور
المذكور في الصورتين الوقوع لا الامكان وذلك ان العلاقة بين الشيئين
وقوعا لا يستلزم العلاقة بينهما امكانا ولا امتناعا الا ترى ان عدم العقل
على رأي الحكماء متعلق بعدم الواجب بحيث يستلزم وقوع احدهما ووقوع ان
وان عدم الواجب تعالى ممتنع بالذات وعدم العقل الاول ممكن بالذات
فان قلت سلمنا ان ما يستلزم المحال لا يلزم ان يكون مستحيلا بالذات لكن
يلزم ان يكون فيه استحالة ما سواء كان تلك الاستحالة من ذاته او
غيره قلت نعم يلزم ان يكون المستلزم للمحال محالا ولو بالغير ولكن لا يلزم
ان يكون منشأ استحالته ذلك اللازم حتى يلزم فيما نحن فيه ان يكون ما
في بعض الممكنات من الاستحالة بالغير كما بان انه جهل مثلا بسبب استحالة انقلاب
علمه تعالى جهلا فان قلت ليس الاستحالة ولو بالغير مانعة من كون المستحيل
مقدورا للعبد قلت لا كيف وكل ما من مقدور له الا وهو ممتنع بالغير قبل
تعلق قدرته ضرورة ان كل واقع وجد اذا كان او عدما لا يقع الا بعد ما
وجب وما لا لذلك الوجوب الوجوب السابق ويلزمه امتناع الطرف

قومی متفکر ند وی ند مذهب دین
قومی متحیر ند وی در شک و یقین
ما کار مناوی بر آید ز کمین
کو این بحیران دل را نه آنست و نه این

الآخر وبالجملة الثابت عندنا ان ما علم الله تعالى عدمه ووقوعه لا يقع البتة
واما ان ذلك لسبب علمه تعالى وتقديره فلم يثبت بل نقول عندنا ما يدل
على خلافه وهو ان التقدير تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم وشأن التابع ان
لا يؤثر في المتبوع ايجابا ولا امتناعا والامر بعكس ذلك في الاصالة والتبعية وتوضيح
ذلك ان علم الله تعالى مثلا بان جهلا مثلا على الكفر وقدر تعالى وقدر به على هذا المعنى القائل
المحقق نصير الدين الطوسي في رد قوله عمر الخيام من مي خورم وبر كه چون
ايشان بود مي خوردن من بنزد او سهل بود مي خوردن من مي بازدارد
مي دانست كه من خورم علم خدا جهل بود بقوله الكفر كه كند بنزد من
سهل بود اين نكته نكويد انكه او اهل بود علم ان له علت عصيان
كردن بنزد عقلا زعايت جهل بود وتحصيل ما نحن فيه على ذلك الفاضل
العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم
الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة
لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم با
زيد اسيقوم مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه تقوم فيه دون العكس
فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا
يلزم ان لا يكون الله تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما
ومن هنا تبين ان من رد الشبهة التي تمسك بها الخيام ثم قال ولو اصبح
جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام
مذهب هشام وهو ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فقد ضل واضل و
كذا من قال ولقائل ان يقول ويسع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق
الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون
لا سواء السبيل

لانه ما على الكفر في الواقع
١٢ انه ما على الكفر الواقع
لانه على ما هو عليه الكفر فوقع صحيح

فان قلت ان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون
لا سواء السبيل

ولذلك قال المحققون من الحكماء ان علمه تعالى حضوري واراد وا بذلك الحضور
وجود المعلوم في الخارج فان قلت يلزم حينئذ ان لا يكون الاشياء قبل وجودها
معلومة له تعالى قلت أن أريد بالقبلية القبلية الزمانية فالملازمة ممنوعة وقد
تبين ذلك على سند المنع فيما قبل هذا وان اريد القبلية الذاتية فالملازمة غير مجدية
فان غاية ما يلزم منه ان لا يكون علمه تعالى علة للوجود معلوماته ولا فساد
فيه فان قلت فكيف الحال في المعلومات التي لا حظ لها من الحضور بالمعنى
المذكور قلت انهم يقولون لها وجود في المبادي العالية وكفى ذلك الوجود
حضورا في صقعها وتحقيق الكلام في هذا المقام يستدعي مجالا فوق مجال هذا
فلنعد الى ما كنا فيه وذكر صاحب الكشاف في تفسير سورة الرحمن ان عبد الله
بن طاهر دعا الحسين بن الفضل وقال له اشكل على قوله تعالى كل يوم هو في
شان وقد صح ان القلم جف الى يوم القيامة على ما هو كائن فقال الحسين انما
يعني التي ذكرت في قوله تعالى كل يوم هو في شان شئونا يبديها فقام عبد الله
وقبل راسه ولا يخفى على الفطن ان مدار ما اشار اليه في الجواب على ما قررناه
فيما سبق من انه لا منتظر بالنظر الى موجد الكائنات جل وعلا بل كل ما لاحظ
من الكون كائن بالنظر الى الله تعالى وفقه الخصوصي انما الانتظار بالنسبة
الى من تغير بتغير منه وهي ساعة فيعة وبين ان قوله تعالى وان جهنم
لمحيطة بالكافرين اخبار عن شان الابتداء وقوله تعالى والذين كفروا الى قوله
يحشرون اخبار عن شان الايراد فافهم والمصير الى النجوزة الاحاطة او
في جهنم من ضيق النطق كما لا يخفى على ارباب النطق واعلم ان جفاف القلم
عبارة عن الفراغ عن التقدير على طريقة التمثيل والتصوير فان الكاتب انما
يجف قلمه بعد فراغه عن الكتابة وفي قوله الى يوم القيمة اشارة الى ان حكم التقدير

وجب يلزم الوجوب او الامتناع مسئلة تناسب ذكرها اطناب الكلام في هذا المقام
وهي انه لا يتطرق الطلاق بائنة طالق في مشية الله تعالى وقوع بائنة طالق في
علم الله لان العلم تابع للمعلوم فلا يمكن تعلقه وقوع شئ بعلة تعالى بخلاف
مشية فانها متبوعة ووقوع الكائنات تابعة لها ولما لم يصح معنى التعليق
في الكائنات اذا المعنى التشريعي لا يتأتى كما في زيد في نحو ولا حاجة الى التجوز
في العلم وهذا هو السر في كون التعليق بالمشية متعارفا دون التعليق بالعلم
لا ما سبق الى بعض الاوهام من ان ذلك لان مشية الله تعالى متعلقة ببعض
الممكنات دون البعض فما علمه تعالى متعلق بجميع الممكنات والممتنعات اذ
لا تأثير لما ذكر في الغرض المذكور كما لا يخفى على متأمل واجاز والله الهادي
الى سبيل الرشاد والذي يقتضيه الحق الحقيق بالشكر من الامعتمد لانه
على وقوع التكليف بالمحال بان يقال ان الله تعالى عالم في الازل ان ابا جهل
لا يؤمن اصلا فان من آمن ينقلب علمه تعالى جهلا وهو محيل فما يلزمه محال فالامر
بالايمان يكون تكليفا بالمحال ممنوع ولا سند له على المطلوب المنقول وهو
معقول مذكور في موضعه فان قلت علمه تعالى يجوز ان يتعلق على الكفر كان
ثابتا حال وجوده ولا موت له على الكفر وحينئذ فكيف يصح تعليق الواقع بعالم
يقع منه بعد قلت علمه تعالى ليس بزمان على تأخر زمانا للمعلوم المذكور
بالقياس اليه فان نسبة التأخر والتقدم بحسب الزمان انما يجريان بين
الزمانيين بل يقول كل الحوادث وجميع الكائنات واقعة نظرا لله تعالى والى
علمه الذي هو من النسب الزمانية في زمانه الخصوصي واوقاته المحدودة
ولا منتظرة بالقياس اليه تعالى انما ذلك بالقياس على من يمر عليه اجزاء الزمان
ويجري عليه احكام تقلب الاوان وتتفاوت عنده حال منه بالمضي والانقضاء

لا تجاوز عن الكائنات في عالم الكون والفساد وعلى وفق هذا ورد جواب كعب
لعمر رضه حيث قال ويحك يا كعب حدثنا عن صبيحة الآخرة فقال نعم يا امير المؤمنين
اذا كان يوم القيمة رفع اللوح المحفوظ وذكر الامام القرطبي في تفسير سورة
الكهف والكهف في قوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل اشارة الى ان محكمة
القضاء والقدر ترفع ذلك الوقت الذي يتبين عنده احكام عالم الكون والفساد
ولهذا اي لعدم وقوع التقدير فيما يكون في عالم الغيب قال عليه السلام لام صبية
رضي الله عنها لما سمعها تدعو وتقول اللهم متعني بزوجي رسول الله وبابي الشيخين
وبأخي معوية قد سألت الله لاجال مضروبة وايام معدودة وارزاق مقسومة
لن يعجل شيأ قبل حله ولن يؤخر شيأ عن حله ولو كنت سألت الله ان يعيذك
من عذاب النار او عذاب في القبر كان خيرا وافضل وبهذا التفصيل اندفع ما
قيل العذاب مقدر كالاجال فكيف يدفع الدعاء الا ولا دون الثاني واجيب بان
الكل مقدر لكن الدعاء النافع من العذاب عبادة دون زيادة الاجل فان قلت
اذا كانت الاجال مضروبة لا تتقدم عن اوقاتها المعينة ولا تتأخر عنها فما وجه
قوله عليه السلام الصدقة والصلة تعمران الديار وتزيدان في الاعمار قلت وجهه
ظاهر فان مدلول الصدقة والصلة من جملة الاسباب التي قدر الله تعالى زيادة
العمر بها ولا دلالة فيه على زيادة العمر بخير الاجل عن حده المضروب وما في
الكشاف عن كعب رضه انه قال حين طعن عمر رضي الله ولوان عمر رضه دعا الله
لاخرة اجله فقيل لكعب اليس قد قال الله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة
ولا يستقدمون قال فقد قاله الله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره مطلق
الزيادة والنقصان لا الزيادة على حد مضروب لله تقدير الاجال والنقصان
عنه فلا يأتي مدلول الحديث المذكور وتفصيل ذلك ان قوله تعالى وما يعمر

من

الاصل لا يلائم وهو تعلق ارادة الله تعالى بمعقود وحيث قال في تفسير قوله تعالى
فريقا حق عليهم الضلالة من سورة الاعراف بمقتضى القضاء السابق على وفق
هذا ورد ما روي ان عمر رضي الله عنه اتي بسارق فقال ما حملك على السرقة فقال
قضاء الله تعالى وقدره فقطع يده وضربه ثم اتي به فجلده فقال قطعت يده بك
بسرقتك وجلدتك لكذبك على الله تعالى شديد بيان ما تعقبه من ان على
تقدير ان لا يجوز العبد الجبري الاضطراري ان يسلبه الله تعالى اختيار ما رواه
ان شيخا من اهل الشام حضر صفين مع علي رضي الله عنه فقال له اجبرنا يا امير المؤمنين
على مسيرنا الى الشام الحال بقضاء الله تعالى وقدره فقال له نعم يا اخا اهل
الشام والذي خلق الجنة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا سلكنا واديا
الا على ما تعلقت الا بقضاء من الله تعالى وقدره فقال الشامي فعند الله تعالى
احتسب عنائي يا امير المؤمنين وما اظن ان لي اجرا في سيري اذا كان الله
تعالى قضاه علي وقدره فقال رضي الله عنه قد اعظم الله تعالى اجركم في مسيركم وانتم
سائرون وفي مقامكم وانتم مقيمون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين
ولا اليها مضطرين ولا عليها مجبرين فقال الشامي وكيف ذاك والقضاء
والقدر ساقانا وفيها كان مسيرنا وانصرافنا فقال رضي ويحك يا اخا
اهل الشام لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حاتما لو كان ذلك
كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد والامر من الله
تعالى والنهي وما كان المحسن اولى بثواب الاحسان من المسيء ولا المسيء
بعقوبة الذنب من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وخصماء الرحمن وحزب الشيطان
وقدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى
امر عباده تخييرا ونهاهم تحذيرا وكلف يسيرا ولم يكلف عسيرا واعطى على القليل

الانبياء لعبادة لم ينزل الكتب عبثا وما خلق السموات والارض وما بينهما باطلا
ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشامي فما القضاء
والقدر الذان ساقانا وكان مسيرنا بهما وصرفنا فقال رضي الله عنه الامر من الله
تعالى بذلك ثم تلا وكان امر الله قدرا مقدورا فقام الشامي فرحا مسرورا لما
سمع من المعالجة وقال فرجت عني يا امير المؤمنين فرج الله عنك ثم انشأ
يقول انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم الحساب من الرحمن غفرانا
اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك بالاحسان احسانا وقال
عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه رجل سأل من القدر ان الله تعالى لا يطالب عاقضى
وقدر انما يطالب بما نهى وامر وهذا الشأن منه على وفق العبارة السابقة
يعني قوله علي رضي الله عنه الامر من الله بذلك وقوله قد اعظم الله اجركم في مسيركم له
على وفق ما ورد في الكلام القديم من قوله تعالى لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة
في سبيل الله ولا يطئون موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا الا كتب
لهم به عمل صالح وفي قوله تعالى ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما
مسني السوء دلالة ظاهرة على ان التقدير ليس بلازم فانه لو كان حينئذ
كل شخص من الخير والشر مقدرا بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان لما كان
للتعليق المذكور وجه صحة وتفصيل ذلك انه لو كان للتقدير تأثير بجعل المقدر
على احد معنيين خيرا كان او شرا حتما مقضيا لم يكن بد من حصول المقدر لمن قدر
له تنعما كان او ضرا وصوله اليه مكرها كان او مرضيا فينتج من ذلك ان لا يكون
لقدرة العبد واختياره مدخل في جلب نفع ودفع ضر على كان باسبابها
او بدونها والتالي منتف فالمقدم عليه النفي المذكور من تعاوض الحال بالعلم والعلم
لا يتعلق بوجود ان يكون العلم بالاسباب من الشرائط التي لا بد من عدم عند عدمها من حصول

قال في بعض حواشي العضدي
فقال ان ابا عبد العزيز ابو عبد الله
ربطا لبعض بما قضى وقدر وانا
وفق العبارة السابقة يعني قوله على نفع
الامر من امر به بذلك الخ

ما قدر له من الخير والشر على حد معين لا نقول على تقدير كل شئ لا بد من تعيين
حصول العلم بالاسباب او عدم حصوله معه والا لزم خطاء ما يدل على ما تقدم
من التفصيل ولانه لا تقبل الرد ولا التأويل ما رويناه في المصابيح
رضي ان النبي عليه السلام قال لما اغرق الله فرعون قال آمنت انه لا اله الا الذي
آمنت به بنو اسرائيل وانا من المسلمين قال جبرائيل عليه السلام فلو رأيتني يا محمد وانا
آخذ من حال البحر فادسه في فيه مخافة ان تدركه الرحمة وقال ابو عيسى هذا
حديث حسن وفي التيسير رواه ابن عباس رضي عن النبي عليه السلام انه قال فرعون
لا اله الا الله اباه جبرائيل فخشيت ان تدركه رحمة الله ووجه الاستدلال انه لا يخلو من ان يكون للكائنات قبل حدوثها تقدير او
يقبل التغير او لا يكون وعلى الاول لا يخلو من ان يكون ما يلزم ذلك تردد
بينا وهو ان يكون للكف عن الرد والدفع نفع معلوما لجبرائيل عليه السلام او لا يكون
وكان بين البطلان وكذا الثاني اذ لا يليق بشان عاقل منا فضلا عن شانه
عدم العمل بموجب علمه في مثل هذا المقام فتعين الثالث فتم المرام
قوله لعلك قلت قضاء حتما لازما الخ بعضد ما رويناه في المصابيح
عن انس رضي الله قال كان رسول الله عليه السلام يكثر ان يقوله يا مقلب القلوب
ثبت قلبي على دينك فقلت يا نبي الله آمنا بك وبما جئت به فهل تخاف علينا
قال نعم ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء فان
قلت اليس الحذر لا ينفع من القدر كما ورد في الحديث النبوي قلت نعم ولكن
لا بد من الحزر ولذلك قال عليه في حق المحزوم فراركم من الاسد
وقد نهى في كتاب الله عن القاء النفس في التهلكة وفي الحاوي الظاهرية
رجل كان في بيته تاخذه الزلزلة الفرار الى الفضاء بل يستحب لفرار السيد عليه

من الحائط المايل وذكر في الغاية انه لو مر بحائط مايل فاسرع في المشي فقيل
يا رسول الله اسرعت فقال اخاف موت الفجاءة والسر
في ان الحذر لا يغني من القدر ان القدر على ما قرر فيما سبق على وفق الواقع
فكل ما يقع فانما قدر فلا مجال للتبدل ولا احتمال للتحول والى هذا اشير
في جوابه عليه السلام بقوله افر منه من قضاء الله حين قال له اتفر من قضاء الله
ولقد احسن من قال على وفق الشان الوارد فيما ذكر من الخبر من ضرب البشر
الحذر لا ينفع من القدر بل يدفع البشر المقدر من الحتف والشر وفي جامع الحكيم
الترمذي مرفوعا اذا قضى الله لعبد ان يموت بارض جعل الله له اليها حاجة
وفي الكشاف روي ان ملك الموت مر على سليمان عليه السلام فجعل ينظر الى رجل من
جلسائه فقال الرجل من هذا اخال كان يريدني فسأل سليمان عليه السلام ان يحمله
على الريح ويلقيه ببلاد الهند ففعل ثم قال ملك الموت لسليمان عليه السلام كان
دوام نظري اليه تعجبا منه لان امرت ان اقبض روحه بالهند وهو عندك
ومن بساطهر ان لتعليل الامام البيضاوي بالحديث المذكور حيث قال في
تفسير قوله تعالى وما امنع سكم من الله من شيء ما قضى عليكم بما اشرت به اليكم فان
الحذر لا يمنع القدر لم يصب المحز وجه تفسير على ان يكون ما قضى حتما لازما
وقد مر فساد ذلك المبنى فالوجه في تفسير تلك الآية ما ذكره في الكشاف ان لا نفع
ان كان الله اراد بكم شيئا من ذلك وكذا ظهر عدم اصابته في تفسير قوله
تعالى قاتلوا في سبيل الله حيث قال لما بين ان الفرار عن الموت غير مخلص و
ان القدر لا محالة واقع امرهم بالقتال وليس في سياق ما ذكره هو قوله الم
تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم
الآية بيان ان الفرار من الموت غير مخلص اصلا في حق شخص من الاشخاص في

وفي وقت من الاوقات فان قلت اليس في حديث ام حبيبة رضه السابق بيان
ولالة على ان في تقدير الآجال والارزاق في الازل قضاء حتما لا مرد له
ن ذلك التقدير حين يوم الملك عند نفخ الروح باربع كلمات في الازل فما
فيه على ان في القضاء الازلي حتما لا مرد تفصيل التقدير المذكور على ما ورد في
الصحيحين عن ابن مسعود رضه انه قال ان احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين
يوما ثم يكون علقة ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله اليه الملك فينفخ فيه
الروح ويؤمر باربع كلمات بكتب رزقه واجله وعمله وشقي او سعيد فدم الرزق
على الاجل لان المراد منه مدة الحيوة وهي تتبع الرزق واخر العمل عنه لانه يقع في
بعض الاحيان واخر السعيد عن الشقي في المكتوب بالخير واما قال شقي او سعيد
ولم يقل شقاوته وسعادته لان المراد تقديرا انه من اهل الجنة او من اهل النار
وذلك بما ذكرنا لا ما مر كما لان السعادة والشقاوة قد يجتمعان في شخص واحد
باختلاف الاحوال بخلاف اطلاق السعيد والشقي فانه باعتبار الغالب ومن
لم يتنبه بهذه الدقيقة زعم ان فيه عدولا عن الظاهر وابكى ان تظن ان في قولنا
خلاف ولا لة فيه على ان في القضاء الازلي حتما لا مرد له على ثبوت الحتم في الجملة
في التقدير الواقع بكتابة الملك والولد في بطن امه لانا قد اسمعناك مرارا وقرعنا
سمعك سرارا وجهارا ان شان التقدير ان يتبع المقدر فلا يصح ملء ما فلا ولا لة
فيما رواه ابن مسعود رضه على ان ما قدر لكل شخص من قدر معين من الرزق
لا بد من وصوله اليه سواء سعى في تحصيله او لم يسع وان الجد لا يزيد با
الجد على ما قضي عنه في المثنوي المولوي حيث قيل * رزق تو برزق تو
ميرسد راست * رو تو كل كن مرد ان باد دست * كر مرد نه بايد بروت
ور بمرد نه بهدرو سراست * كيف ولو كان الامر على ما ذكره الشان

والشان على ما مر من الامر بالسعي والطلب في قوله سبحانه وابتغوا من فضل الله ولما
كان الكسب فرضا وقد نفى محمد بن حسن الشيباني رحمه الله ان من الفرائض فالحق ما
اشار اليه بعضهم بقوله * كر نشيني وحيد قوت كيي * دست بابت چو ملكوت كيي *
كيي * ولا متمسك للجبرية المانعين للتكليف والقدر المنكرين للتقدير في قوله ثم
ما منكم من احد الا قد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة بان يقال ان
السعادة والشقاوة لو كانتا مقدرين بحيث لا يتطرق اليهما التغير والتبدل
لم يكن التكليف والاعمال مفيدا فان من كتب مقعده من النار لا يخلصه عنه
ايمان وخلوص وهذا التفصيل بين فاد وما قبل اصح اصحابنا بقوله الا من
سبق عليه القول في اثبات التفضل اللازم والقدر الواجب وقالوا ان قوله
سبق عليه القول مشعر بان كل من سبق عليه القول فانه لا يتغير عن حاله وهو
كقوله ثم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه انتهى و
اياك ان توهم ان في قوله سبحانه ولو شاء لآتى كل نفس هداها ولكن حق القول
مني لا ملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين دلالة على ترتب عدم ايمانهم على
سبق التقدير الازلي كما سبق لاوهام الامام البيضاوي حيث قال في تفسيره
وذلك تصريح بعدم ايمانهم لعدم المشية الملتبسة عن سبق الحكم بانهم من اهل
النار لان سبق القضاء وذكر كتابته عن اقتضاء الحكمة اياه فمعنى قوله ولكن حق
القول مني ولكن اقتضى الحكمة الالهية خلاف ذلك وكذا سبق الكلمة في قوله
سبحانه ولولا كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمى لقضي بينهم كتابة عن اقتضاء
الحكمة اياه بمعنى قوله سابقا القضاء الازلي من الله حكم اي لولا مقتضى الحكمة
الا مهال بقضي بالاستيصال فلا دلالة في هذا المقال على ان للتقدير في الازل
الا ثر بل الاثر للاختيار والاجال واما الجواب الذي ذكره الامام البيضاوي وهو

في شرح المصابيح وهو ان الله تعالى دبر الاشياء على ما شاء وربط بعضها ببعض وجعلها
اسبابا ومسببات وان كان يقدر على ايجاد الجميع ابتداء بلا اسباب ووسائط
كما خلق المبادي والاسباب لكنه امر اقتضته حكمته وسبقت به كلمته وجرت عليه
عادته فمن قدر انه من اهل الجنة قدر له ما يقربه اليها من الاعمال ووفقه لذلك
باقداره وتمكينه منه وتحريضه عليه بالترغيب والترهيب والا نه فعله لقبول الحق
وارشاده وتمييزه بين المبطل والمحق ومن قدر انه من اهل النار قدر له خلاف ذلك
وخذله حتى اتبع هواه وران على قلبه السيئات ولم يفز النذر عن والآيات فذلك
اهل النار واصرح من هذا قوله عليه الصلوة والسلام كل امرء ميسر لما خلق له
قوله ثم اوكل ميسر لما خلق له فمن شقي قليلا وله بروي قليلا كما لا يخفى على ذوي
الفهم المتأمل في مظان الشك ومقعد الوهم واذا تحققت ان التقدير الازلي لا
يخرج الى الفعل من العدم والوجود الى الخير والشر الا بتوسط ما علمناه من الطاعة والمعصية
فقد عرفت يقينا انه لا مناص الاعتذار عن الذنب الصادر عنا بالاختيار والرضى
بان يقال انه كان مكتوبا علينا في الازل فلا تستحي اللوم والتبعة في الحال فلا تطمع
ان جواب آدم وموسى عليهما السلام من هذا القبيل وتفصيله على ما رويناه في المصابيح عن
عبد الله بن عمر بن العاص رضي الله عنهما قال احتج آدم وموسى عند ربهما فحج
آدم موسى فقال أانت آدم الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه واسجد لك
ملائكته واسكنك جنته ثم اعطيت الناس بخطيئتك الى الارض فقال آدم
عليه السلام انت موسى عليه السلام الذي اصطفاك الله برسالاته وبكلامه واعطاك الالواح
فيها تبيان كل شيء وقربك نجيا فكم وجدت الله كتب التوراة قبل ان
اخلق قال موسى عليه السلام اربعين عاما قال آدم عليه السلام فهل وجدت فيها وعصى آدم
ربه فغوى قال نعم قال افتلومني على ان عملت عملا كتب الله علي ان اعمله

قبل ان يخلق السماوات والارض بخمسين الف سنة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى عليهما السلام
ومحاكمة روحانية جرت بينهما في عالم المثال وحضرة القدس على ما اشار اليه بقوله ثم
اعتذر بهما وليس المراد في قوله كتبت التوراة بكتبتها في الالواح اعطاء الله تعالى
موسى عليه السلام وذكره كتابة العزيز وصفه وقال وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة
وتفصيلا لكل شيء لانها كانت في زمن موسى عليه السلام وكان موسى عليه السلام يسمع صرير
القلم وكن النسخ في التيسير والحديث مما يتمسك به الجبرية وينكر القدرية وكلا
الفريقين على طرف من الافراط والتفريط فان قلت فما وجه جواب آدم عليه السلام
قلت تتوقف على مقدمة عالية موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان كل ما يحدث في عالم الكون له
صورة اجمالية في اللوح المحفوظ على وفق القضاء الازلي المنزه عن النسبة الى الزمان
ولكون ما في ذلك اللوح من الصور اجمالية عبر عنه في القرآن بام الكتاب
واشير الى تجرده عن الزمان بقوله عنده ثم ان له صورة تفصيلية في لوح المحو
والاثبات على وفق ما اقتضته الحكمة الالهية وقد عبر عن هذا اللوح في التنزيل
بسماء الدنيا وقد وقع الاثنان الى هذين اللوحين في قوله تعالى يمحو الله ما يشاء
ويثبت وعنده ام الكتاب وقال الامام السنكي في تفسير سورة الانعام
وهو الذي خلقكم من طين الماء المهين ثم قضى اجلا مطلقا غير معين يوقف
وبيثة الا ان احكام القضاء السابق الذي هو ام الكتاب كلية منزهة عن الزمان
متعالية عن التشخصات اذ محلها الروح الاول المقدس عن التعلق بالمحل فهو
الاجل الذي يقتضيه الاستعداد طبعا بحسب هوية المسمى اجلا طبعا بالنظر
الى نفي ذلك المزاج الخاص والتركيب المعين بلا اعتبار عارض من العوارض
الزمانية واجل مسمى عنده هو الاجل المقدر الزماني الذي يجب وجوده عند اجتماع
الشرائط وارتفاع الموانع المثبتة في كتاب النفس الفلكية التي هي لوح القدر

هذه عبارة الامام البيضاوي في شرح المصابيح

عليه التبديل والتغيير ما روي في التفسير في تفسير سورة الفاطر من عرضه وهو
انه كان يدعو بهذا الدعاء اللهم ان كنت كتبتني في ديوان الاشقياء
فامحني من ديوان الاشقياء واثبتني في ديوان السعداء فانك قلت وقولك
الحق يمحو الله ما يشاء ويثبت وعندك ام الكتاب ومن هنا انكشف وجه حكمة
الامر بالحذر في قوله تعالى خذوا حذركم والنهي عن القاء النفس بالهلكة في قوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واتضح ان ما فعله فرعون من ربح ابناء بني اسرائيل
ليس منافيا للسنة والحقيقة كما زعمه صاحب الكشاف حيث قال في تفسير
سورة القصص سبب ذبح الابناء ان الكهنة قالوا له يولد مولود في بني اسرائيل
يذهب ملكك على يديه وفيه دليل بين على فساد قول من زعم ان صدق الكاهن
لم يدفع القتل الكاين وان كذب فما وجه القتل انتهى بل منافاته تصديقه
الكاهن فيما اخبر من المقدر في سماء الدنيا المكتوب في لوح المحفوظ والاثبات
فاراد دفعه بما شرعه اسبابا لرفع لعله من الكاهن او من غيره بان المكتوب
في سماء الدنيا ليس بكاين حتما بل قد يدفع واذ قد تقرر ما قدمناه فليعلم ان اللوحين
المذكورين بلوح القضاء والآخر بلوح الرضاء لكون ما فيه على وفق الحكمة الالهية
ولا عزوفان ذلك العصيان كان منشاء لكمال الشاءة الانسانية وسببا لتحصيل
الغضائل النفسانية ومصيانة دوم كان مخالفة لامر الارشاد لطريق البقاء
في دار الخلود ولا مخالفة لامر التكليف اذ لا تكليف في تلك الدار بحسب اللغة
الحالفة لمطلق الامر لا الامر التكليفي قاصة برشدك لا بهذا قوله عمرو بن
العاص رضه لمعاوية رضه امكن امرا عازما فانه من التوفي قبل
ابن ناشئ فلا يبعد ان يقال ان عصيان آدم كان ذنبا والذنب ليس من
الحكمة ومما يقع على وفق رضاه شيء لانه اما ان يكون ذنبا ان لو كان الامر

في جاريتها كيلا يشتبه الحال وتشرع
في اصل المقال بتقرير وجه الجواب عما
الصواب عما في تقرير حصباء اقرع فكاه
في قوله الرضا بتوبة نبيه الى الزناة
يخلق باربعين سنة وقد عرفت
انه ما قدر في لوح القضاء متعلق
عن النسبة الى الزناة وبتقدره
اقرع بن بكر الى بكوة تقدير حصباء
على السلام في ذكر اللوح عما في حصباء

مقارنا لوقت معين ملازما له كما قال تعالى ما ذا باء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
الى بما كان منه فان قلت البين قوله واجل مسمى عنده يدل على المقدر الزماني ما فيا
قلت لان عنده في القوله الاولى ظرف لام الكتاب بخلاف القوله الاولى فانه فيه
ظرف لكون الاجل مسمى عنده لا لنفسه ولا يلزم من كونه زمانيا عدم زمانية
تسميته واعلم ان عبارة الاجال في كلام الامام الكاشف
ليست على مصطلح المتقدمين بل المراد منها ان يكون ذلك المثبت بحيث ينطبق
على ما هو الواقع ولا يتغير ومع ذلك لا يزول الانطباق ولا يلزم
المخالفة للواقع وبهذا التقاليد عن قيد منع وقد نوقشنا الى هذا بقولنا المنزع
من النسبة الى الزمان في توصيف ما يطابق تلك الصورة الاجالية هو القضاء
الالزلي واشار ذلك الامام اليه بتوصيفه الكلمة بالمنزعة عن الزمان وفسر
على هذا ما هو المراد من التفصيل وبهذا البيان انكشف وجه ما قالوا ان النسخ في
بعض الاحكام لا يلزم ثبوت الكلمة في اللوح المحفوظ اما مخصوصة او اما عامة و
المخصوصة اما ان يختص بحسب الاشخاص واما ان يختص بحسب الازمنة
فاذا نزلت بغلب الرسول فالنسخ يختص بالاشخاص من بقي بقاء الاشخاص
والنسخ يختص بالازمنة ينسخ وزال بانقراض تلك الازمنة خصوصا كانت كنسوخات
القرآن او طويلة كاحكام الشرايع المتقدمة وقد يختص بعضها بما يختص
محله بشخص معين او باشخاص معينة في زمان معين فينسخ بانقراض
الزمان ولا يلزم في ذلك ثبوتها في اللوح اذ كانت فيه كذلك والعامة تبقى
ببقاء الدهر كخلود الانسان حيوانا مثلا الى هذا كلامه قوله اذ كانت في
كذلك اجال ما قدمناه من التفصيل فتدبر والله الهادي الى سواء السبيل
وهما يؤكد ما قررناه من ان الكائنات تقدر في لوح المحفوظ والاثبات

الامر الذي كان مخالفته عصيانا تكليفيا ايجابيا وقد عرفت انه ليس كذلك واعلم
ان عتاب الله تعالى آدم عم في قوله الم اينكما عن تلكما الشجرة واقل لكما ان الشيطان
لكما عدو مبين عتاب تلطيف وتاديب لا عتاب تعنيف وتعذيب و
تنزيله من السماء الى الارض يا سرا هبطا جميعا تكميل وتبعيد تقريب
بيت ساطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب عيناي الدموع لتجمدا
نظر موسى عم الى تقصير آدم في التدبير وما حصل بسببه من سوء المآل
فلام وتمسك آدم عم بالتقدير وما فيه من الدلالة التي هي المآل فحج
وارتفع الملام ففي قوله آدم عم اقتلوا امنع على ان علت اه انكم من على على
صدر مني على وفق ما يقتضيه الحكمة وبرتضيه الحق ومثل ذلك لا يكون الا ضرا
محضا الا انه عبر عن ذلك المعنى باللازم وقد كشفنا عن وجه ذلك التعبير
القبيح بهذا هو الوجه اللائق لشان السائل والمسؤل المطابق للمعقول
والمنقول لا ما ذهب اليه البيضاوي حيث قال في شرح المصابيح غلب
عليه بالحجة بان الزمه ان جملة ما صدر عنه لم يكن ما هو مستقل به متمكنا من
تركه بل كان امرا مقضيا عليه وما كان كذلك لم يحسن اللوم عليه عقلا و
اما ما يترتب عليه شرعا من الحدود والتعزير فحسنه من الشارع لا يتوقف
على عزم ونفع لان مبناه على ان خلاف ما قدر غير مقدور للعبد فهو معذور
لعدم اتيانه له فلا يستحق اللوم على ذلك وقد وقفت على بطلان ذلك المبني
واما ما ذهب اليه النووي تبعا من ان احتجاج آدم عم لدفع اللائمة بان يقال له
يا ملام من تنصل وتاب واما يا ملام من اصر على الذنب لانكار ما اقتضته
من الزلة وهم لا يذهب اليه فهم كيف وقوله اقتلوا امنع اه ينادي على خلاف
ذلك ولكن لا صوت لمن ينادي ومن المفسرين بظاهر الحديث ابن الانبر

حيث

حيث قال في المثل السائر وليس للمرأة فيما يلقاه من احداثهما في كانت او بنت
الا ان يكمل الامور الى وليها فيقول حاج آدم عم موسى عم فان قلت قد
دل النص الناطق بالحق على ان السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في
بطن امه فلا اختيار للسعيد في تحصيل السعادة ولا اقتدار للشقي على تبديل
الشقاوة وقد اقتضى هذا المعنى حافظ الشيرازي المغلب بلسان الغيب

المغلب سيأتي

بيت وركوه نكوفامي مارا كزر نداونده كوبو نمي پسندد تغيير كن قضارا
حافظ زخود نپوشيد اين خرقه مي آلود اي شيخ پاك دامان معذور دار مارا
قلت معنى الحديث ان السعيد مقدر سعادته وهو في بطن امه وتقدير الشقاوة
له قبل ان لا يخرجه عن قابلية السعادة وكذا تقدير السعادة له قبل ان لا يدخله
لا يدخله في ضرورة السعادة وقد دل على ذلك قوله عم كل مولود يولد
على الفطرة ثم ابواه يهودانه وينصرانه ومجسانه والسر فيه ما خفت فيما سبق
من ان التقدير تابع للمقدر لكان العلم تابع للمعلوم وقد اشار الى ذلك
المعنى من قال ما راز قضا جز اين قدر نمايد ديگر هيچ تدبير نمايد
قال الامام الراغب في تفسيره وقد قال بعض العلماء ان القدر بمنزلة العقد للكيل
والقضاء بمنزلة الكيل ولهذا قال ابو عبيدة لعرضه لما اراد الفرار من الطاعون
بالشام افرار من قضاء الله تعالى وقال عمر رضي الله عنه افر من قضاء الله الى قدر
الله تعالى تنبيها على ان القدر ما لم يكن قضاء فرجي ان يدفعه الله فاذا
قضى فلا مدفع له ويشهد لذلك قوله تعالى وكان امرا مقضيا وقال الامام المذكور
محاضرة فقال يقع ابا عبيدة رضه اينفع الحذر من القدر فقال اتفر مما سبق
في مشيتي ان الله تعالى لا يأمر بما لا ينفع ولا يبرهن بما لا يضر وقد قال تعالى لن
ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل ولا شك ان الفرار لا يفيد شيئا

(ملحق: الاجماع المنعقد على ما في كلام الامام المذكور من قوله ان الذي حقت عليه كلمة العذاب لا يؤمن ولا يكون ذلك الا بعد ان يختم له بالكفر او بموته على ذلك ولا يستحق ذلك الا بعد ان يستحق العقاب بفعل يفعله وهو قادر عليه فتامل)

قلت لا لان المعنى والله اعلم لن ينفع الفرار في دفع الامور المذكورين بالكلية
اذ لا بد بالاخرة من وقوع احدها يفصح عن هذا قوله واذا لا تمتعون تعليل لتقدير الفرار اي لا
تمتعون الا قليلا بل نقول فيه دلالة على ان الفرار ينفع في الجملة قال صاحب
الكشاف لن ينفعكم الفرار مما قدر لكم من موته او قتل وان
ينفعكم الفرار مثلا متعتم بالناضير لم تكن المتعة الا زمانا قليلا وعن بعض المرابطة
انه دام مرابطا بمايل فاسر فمكث له بعد الاسر فقال ذلك التعليل تطلب
لي بسنا كلا مه ولا فائدة ان ما نقل عن ذلك البعض صريح في ان في الفرار
نفعا ما وهو المراد من آخر الآية المذكورة واذ قد تقرر بهذا فقد تبين ان الامام
البيضاوي لم يصب في تعليل النفي المذكور في اول الآية بقوله فانه لا بد لكل
شخص من حتف انف او قتل في وقت معين سبق به القضاء وجرى به
القلم ان لا يكون في الفرار نفع اصلا وقد افصح عنه الامام الغاشي في حيث قال
في تفسير الآية المذكورة فلا فائدة في الفرار فانه ان قدر الله عليه في ذلك الوقت
اد ركه لا محالة ولا يدفعه الفرار وان لم يقدر فلا يلحقه ثابتين في المعركة فانه
وقد اوضحنا وجه الرد لها حيث فلنا في تفسير الآية المذكورة لا بد لكل شخص
من حتف انف او قتل في وقت لا لانه سبق له بقضاء لانه تابع للمقضي فلا يكون
باعثا له وانما قلنا انه تابع للمقضي لانه تابع للارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم
وهو المقضي بل لانه مقتضى ترتب الاسباب والمسببات حسب العادة على مقتضى
الحكمة فلا دلالة فيه على ان الفرار لا ينفع شيئا ومن بلغ رضة في بعض خطبه
بعوان القدر بحر عمقه ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب
اشار بتجديد بعدية الى انطباقه على عالم الشهادة وطوله وعرضها وهذا حق وفق
ما مر من انه لا دخل للتقدير فيما يكون في عالم الغيب والشاهد السابع وكم

ذكر لم يكن شعورا بهذه الدقيقة فقال ما قال ما ذا بعد الحق الا الضلال فتدبر
في لسان الكل الاحتجاب بالجمع عن التفصيل محض الخير الموذي الى الزندقة و
الاباحة والاحتجاب بالتفصيل عن الجمع صرف الغدر الموذي الى المجوسية و
الثنوية والاسلام طريق بينهما لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين اما
انه لا جبر فلان العبد مختار في اكتسابه الحسنات واجتنابه عن السيئات وقد
جرت عادة الله تعالى ان يخلق فعل العباد عقيب صرفهم الاختيار الى ما شاءوا
اسبابه الكاسبة واما انه لا تفويض فلان منشاء اختيار العبد داعية خلق الله
في قلبه وهو داعي القلب تابعة لمشية الله تعالى وارادته لا دخل فيه للعبد ولا
لمخلوق آخر نبه على ذلك في قوله تعالى وما تشاءون الا ان يشاء الله ويشير اليه
في قوله عز من قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن وهو تصوير وتمثيل
لتمكنه تعالى منه واستيلائه بامداده في جريه حسب تصرفه وتدبيره من غير
استعصاء وتمانع واعلم ان الله تعالى هو المتمكن من قلوب العباد والمتسلط
عليها والمتصرف فيها كيف يشاء كما قاله الله تعالى بها فجورها وتقواها
واما تولية بنفسه امر قلوبهم ولم يكله الى احد من ملائكته رحمة منه وفضلا كيلا
يطلع على سرائرهم ولا يكشف على ضمائرهم وفي اضافة الاصابع الى اسم
الرحمن دون اسم الذات نوع استعارة بذلك ثم ان المراد من التفصيل
في قوله الاحتجاب بالجمع من التفصيل حاق الاسباب العادية المعتبرة في
الحكمة الالهية من التعدد من الجمع في مبدأ الخلق والايجاد من الوحدة
الجامعة لذلك التعدد من جهة التأثير والاسلام على موجب ما قيل خير
الامور اوساطها طريق اسلم بين الافراط والتفريط فافهم ثم ان الله اعلم
واحكم فان قلت اليست الحكمة في القدر منهيا عنه قلت لا انما المنهي عنه

الخوض في اسرار القدر واما النظر في اصله هذا القدر فمنهي بلي واجب على من
قدر عليه بتحقيقه الا بركي الى مارويي عمرو بن شعيب رضه الله عنه عن ابيه عن جده
رضه الله عنه بينا نحن جلوس عند النبي عم اذ اقبل ابو بكر وعمر رضي الله عنهما في جماعة
من الناس فلما دنوا سلموا على رسول الله عم فقال بعض القوم يا رسول الله انا سمعنا
يتكلمون في القدر فقال ابو بكر الحمد لله الذي وفقنا من الله تعالى وتابع
بعض القوم ابا بكر رضه وبعضهم عمر رضه فقال عم يا قوم بهذا قضى بينكم ما قضى به بين
بين جبرائيل وميكائيل اما جبرائيل فقال مثل معالك يا ابا بكر ثم قال اذا اذا اختلف
اختلف اهل السماء واذا اختلف اهل السما اختلف اهل الارض فتنسى كم لله
اسرافيل فعقدا عليه العقصة فقضى بينهما ان القدر خير وشر من الله تعالى ثم قال
عم فهذا قضائي بينكم ثم قال يا ابا بكر لو شاء الله تعالى ان لا يعصى ما خلق ابليس عليه اللعنة
قال الامام شمس الائمة السرخسي فهذا هو الاصل لاهل السنة في الايمان بالقدر
ولا تظنن بمكابيل وانه بكن بانبيا تقدير الشر من الله الا لخير الا لطالب الصواب
بالدليل في زمان الطلب قبل ان يستقر الراي جاهدة الله حق جهاده الى هنا كلامه
وبعد انقضاء ان النظر في اصل القدر مما يتاب عليه واما الخوض في تفصيله وزيادة
التوغل في اسراره فمنهي عنه قال الفقيه ابو الليث ان استطعت ان لا تخاصم
في مسئلة القدر فافعل فان النبي عم نهى عن الخوض فيها انسان وكان الخوض فيه ذكر
البحر الملئ طم امواجه والخوض في الخبة المظلم منهي عنه كذلك الخوض فيه منهي عنه لانه
لا يخلو من الخلل ولذلك قال صاحب الشريعة لا يتكلم انسان الا فتر يحد هما على
الله تعالى كذبا فاحشا فان عارضه انسان في القدر فليكن سايلا فيه ولا يكن
منفيا فانه من السنة انتهى وفي الحواشي على الكشاف المنقولة من الملقى كتب عمر بن
عبد العزيز الى الحسن البصري بلغني انك قدري والسلام فكتب اليه الحسن من الحسن

القدر

القدر فقد فجر ومن وذكر وبنه على الله تعالى فقد كفر ولم يدر ان ما فعله حجة الله عليه
لا له وفي المصابيح عن ابن عباس رضه انه قال قال رسول الله عم صنفان
من امتي ليس لهما في الاسلام نصيب المرجئة والقدرية المرجئة مثل المرجئة من
ولا امر مشتق من الارجاء وهو التاخير قالوا ان المرجئة هم الفرقة الذين يقولون
بان العبد لا فعل له واضافة الفعل اليه بمنزلة اضافة الجمادات كما يقال جرى
النهر ودارت الرحى واسميت مرجئة لانهم يامرون امر الله تعالى فحركت الكسرة
وهم يذهبون في ذلك مذهب الافراط كما يذهب القدرية مذهب التفريط
والجبرية بالتحريك وتسكين الباء لغة فيها خلاف القدرية قال ابو عبيدة هو كلام
مولد وهو اصطلاح المتقدمين وفي تعارف المتكلمين يسمون الجبرية في مقابلة
القدرية المرجئة وكانت القدرية في الزمان الاول ينسبون من قالهم الى الا
وقد غلط في ذلك جميع اصحاب الحديث وغيرهم والحق ان القدر يجمع من علماء
السلف ظلما وعدوانا واما القدرية فانهم ينسبون الى القدر وهو ما يقدر
الله تعالى من القضاء ويقال قدرت الشيء اقدره واقدر قدرا وقدرته تقديرا
فهو قدر اي مقدور وكما يقال هدمت البناء فهو هدم اي مهدوم ولك ان تسكن
الدال منه قال الشاعر ■ الا يا قوم للعجب العجيب ■ وللرأة الامر من حيث
لا يدري ■ وهو في الاصل مصدر والقدر والتقدير بمعنى كمية الشيء واصل دعوى
القدرية انهم يزعمون ان كل عبد خالق فعله ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله
تعالى ومشيته وكل واحد من الفريقين يتشعب في اصل مذهبه الى فرق كثيرة
والقدرية نسبوا الى القدر لان بدعتهم وضلالهم كانت من قبل ما قالوه في
القدر من نفيه ■ اثباته وهؤلاء الضالون يزعمون ان القدرية هم الذين
يثبتون كما ان الجبرية هم الذين ■ لوا بالجبرية نقل عن صاحب الكشاف ان القدر

اسم له فقال القدر خاصة لا يفهم منه العرب الا بهذا فمن ادخل القدر ما ليس منه
وهو فعل العبد فقد اعرب فوجب ان يلقب به كما يلقب بالاشاعرة الخارجة عن
العادات بخلاف من لا اسم له الا اضافة الله تعالى خاصة وذكر المطرزي في المغرب
وهو ايضا من رؤساء المعتزلة ان القدرية هم الذين يثبتون كل امر بقدر الله
وينسبون القبائح اليه وتسميتهم القدرية بها تعكس لان الشيء انما ينسب الى المثبت
لا الى النافي ومن زعم انهم اولى بهذا الاسم لانهم يثبتون القدر لانفسهم فهو جاهل
بكلام العرب انتهى والتحقيق فيه ان الاسم في الاصل يحتمل المدح والذم الا اذا اكتنفه
في الثانية ويستعمل فيه بدلالة الحديث المذكور فاراد دفعه عن انفسهم وما ذكره
من وجه العربية معارض بان من اثبت المعدة يختص به تعالى من الايجاد فقد
اعرف واستحق النبز فالنبز على الوجهين جار على قانون العربية على انا نقوله
لم نثبت هذا النبز من طريق القياس حتى يقابلوا بما ذكروه بل اخذناه من
النصوص الصحيحة والتوقيف من قبل الرسول عليه السلام في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم
كل شيء خلقناه بقدر ومنه قوله عليه السلام وان توفي بالقدر خيره وشره ومنه قوله عليه السلام
كل شيء ومنه قوله عليه السلام كل شيء بقدر ومنه قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة
ولقد اخس من قال ان هذا الحديث مثلبة عليهم فان المجوس قائلون بحدثين
مستقلين هما الظلمة والنور وان الباري من والمعتزلة كذلك يجعلون
الله تعالى شأنه والعبد سواء بنفي وزنة عز وعلا عما يقدر عليه عبده وبالعكس
ويخرج ذلك انه عليه السلام انما قال لهم مجوس هذه الامة لانهم احدثوا في الاسلام
مذهبا يضاهي مذهب المجوسي من وجه وان لم يشاركهم من سائر الوجوه
وهو ان المجوسي يضيفون الكواكب بنوع من دعواهم الباطلة الى آلهين اثنين
احدهما يزدان والآخر اهرمان ويزعمون ان يزدان يامر بالخير والنور

وان اهرمن يامر بالشر والشرور ويقولون ذلك في الاجرام او الاعيان
فيضاهي مذهب القدرية قولهم الباطل في اضافة الخير الى الله تعالى واضافة الشر
الى غيره بغير ان القدرية يقولون ذلك في الاجرام دون الاعيان قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم ما قالت القدرية كما قال الله تعالى ولا كما قالت الملائكة ولا كما
قالت النبيون عليهم السلام ولا كما قالت اهل الجنة ولا كما قال اهل النار ولا كما قال
اخوهم ابليس عليه اللعنة قال الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب
العالمين وقالت الملائكة سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وقال شعيب النبي
عليه السلام وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علما على الله توكلنا
ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وقال اخوهم ابليس رب بما اغويتني لاغوينهم اجمعين فخبر تعالى
عن ضلالهم ونسب اليه اثبات صفة المجوسية والقدرية في مذهب مخالفيهم
فعلوا ان القول بتعدد الصفات القديمة قوله بتعدد الاله وما اراد
في ذلك على ان الظاهر واجبهم في ان القديم لا يراد في الاله ولا يستلزمه
وعارضوا الحديث الاول بان الله تعالى خالق الخير والشر عند شيخ المجوسي
ان الله تعالى خلق الشيء ثم تبرأ منه كخلقه ابليس وهذه آية الجهالة وغاية الضلالة
فان خلق الشيء ليس بامر به ولا يستلزمه فلا شبه بين القولين اصلا
وما رواه ابو داود رحمه الله عليه عن حذيفة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام لكل
امة مجوس ومجوس هذه الامة الذين يقولون لا قدر نص في انهم المراد
وان هذا التنصيص انما يأتي على التأويل الذي سبق ذكره ايضا واما
تسميتهم طريقتهم طريقة العدل والتوحيد فتسمية من قبل انفسهم لا غير ولو
انهم ارتقوا الى السماء فليس لهم الا المعتزلة من الاسماء واذا انخفضت فمدارهم
ببطل توحيدهم لا يستلزمه كثرة الخالقين وتوحيدهم ببطل عدلهم لا يستلزمه

كثرة المخالفين وتوعيدهم بيطل عدلهم كما يستلزمه نفي الصفات نفي الافعال
ما بين في موضعه ولعذا الحس بعض المحققين حيث قال بعد ما قرر مذهب
اهل السنة والجماعة على تقرير وانت تعلم ان من يكون هذه عقيدته لا يلزمه تجويز
تجويز ثم الزمهم ما لم يجعلوا الصفات واجبة نفسها بل قديمة بقدم الذات فانه
ربما لم يكن في شيء تجويزهم واشتراطهم من تقرير ما مر من يجعل العبد سواسية
بحوله بهم مستقلين في بعض الافعال فقد بدا في قبر توحيد ظلمة الكثير بما فاته
من توحيد الافعال وعليه الى المحاق ما لزمه من تساوي القدرتين في الاقتضاء
بايجاب بعض دون آخر المفوت لتوحيد الصفات المستلزمة بقضاء الذات
كما يتوهمه الزايغون بل عما يحققه العارفون علوا كبيرا فهذا اجود
واشرك معايبه اذا ان رايهم في الصدر
والتوحيد يكذب بعضه بعضا وكفى ذلك
لمستبصرين نقصا ونقضا

بسم الله الرحمن الرحيم الحول لوليه والصلوة

على نبيه قال في الهداية ولليس للقاضي ان يستخلف على القضاء الا ان
يفوض اليه ذلك بخلاف الامور بالجمعة حيث يستخلف اقول يعني
يجوز له ان يقيم الغير مقامه لاقامة الجمعة وهذا ظاهر في جواز الاستخلاف للخطبة
وهو ان صاحب الخلاصة حيث قال له ان يستخلف وان لم يكن في منشور الامام
الاستخلاف صريحا فيما ذكرناه لان ما يكتب في منشور الامام هو له ان يستخلف
فطيا آخر مقامه ثم ان التعليل المذكور في الهداية بقوله لان منع شرف الولاية
لتوقعه فكانه الامر به اذا بالاستخلاف في الصلوة كذلك بدل على كون الامر

المذكور اذنا بالاستخلاف في الخطبة وبهذا مع وضوحه قد خفي على من قال ان الاستخلاف
للخطبة لا يجوز اصلا ولا للصلوة ابتداء بل بعد ما احرم الامام وبهذا ايضا ما قال
في الهداية بخلاف الامور باقامة الجمعة حيث يستخلف اه فركب غلطا وارتكب
شططا اما انه ركب الغلط فلتصريحه بعدم جواز الاستخلاف للخطبة اصلا واما
انه ارتكب الشطط فلنجاه كلام صاحب الهداية على ما يتخلد ثم قال ووجهه ان
الخطبة والاقامة بعدما من اعمال السلطان كالقضاء فلم يكن الاذن فيه الا اذنا
فاذا لم يوجد لم يجز ولا يخفى ما فيه من الخلل لانه ان اراد بالاذن في قوله فلم
يجز الغير الا بالاذن الصريح فلا يكون صحيحا لما عرفت من كفاية الاذن دلالة
وما ذكر من كون هذا من اعمال السلطان لا يقتضي ذلك فلا يتم التفريع اصلا وان
اراد به الاذن دلالة لكن مقتضى التفريع المذكور فيما مر انه يقتضي
ذلك فلا يتم التعريض لما عرفت من تحقق الاذن دلالة للاستخلاف في الخطبة ثم
قال وتحقيقه ما قال آه يطول ذلك القائل ولم يات بما يبين ما ادعاه وبعد هذا
كله تكلف وبهذا يجب حفظ والناس عنه غافلون وان ثبت تحقيق المقام
بتحقيق الكلام على وجه ينفض تخليصه من الاوهام فلنرجع الى ما اعلمناه من الفوائد
والفرائد حيث قلنا ومن شرائطها الاذن للاقامة او ما يقوم مقامه والاذن
اعتبر ما يكون من السلطان او ما ينوب منابه والقاضي من النواب وبهذا
الباب ثم الاذن قد يكون عاما وقد يكون دلالة انتهى المنقول من الفوائد
قوله الاذن للاقامة بهذا الشرط اذا لم يكن الامام السلطان فالشرط في الحقيقة
اما الامور باقامة السلطان بنفسه او الاذن منه او ما يقوم مقامه قوله
الكفاية وهو اجتماع [redacted] على رجل يصلي بهم عند فقد السلطان او تعذر الوصول
اليه فان الامام الحرضي في المبسوط ثم يذكر انه لو قامت من يصلي الجمعة

او يعين على ما ادعاه

بالناس فاجتمعوا على رجل فصلى بهم هل يجزيهم ذلك والصحيح انه يجزيهم فقد ذكر
ابن رستم عن محمد انه لو مات عامل افريقية فاجتمع الناس على رجل فصلى بهم الجمعة
اجزاهم لان سلطان رضه فكانه اجتمع الناس على رضه فصلى بهم الجمعة ولان
الخليفة انما يأمر بذلك نظرا منه لهم فاذا نظروا لانفسهم وانعقوا عليه كان ذلك
بمنزلة امر الخليفة اياه قوله او ينوب مناب كصاحب الشرط قال الامام المطرزي
في المغرب صاحب الشرطة في باب الجمعة يراد به امير البلدة كما مر بخارا وقبل هذا
على عادتهم لان امور الدين والدنيا كانت حينئذ الى صاحب الشرط فاما الآن فلا
قوله والقاضي من النواب في هذا الباب يعني تقيم ائمة الجمعة وان تخلف فيصح
باذن القاضي لانه من جملة النواب التي اعتبرانهم في باب الجمعة من امور العامة
وقد فوض الى القاضي ما هو من امور العامة فنزل منزلة الامام في الامامة و
الاستخلاف قوله وقد يكون دلالة كما اذن النائب للامام بان يستخلف غيره
في اقامة الجمعة عند حدث يمنعه عنها في ضمن تعيينه للامامة قالوا ان الجمعة تفوت بتأخير
تفوت بتأخير عند العذر اذا لم يستخلف قالوا ويأتي بها مع علمه الوالي اذا
فرغ من ما يمنعه من الاقامة يكون اذنا بالاستخلاف دلالة انتهى ما نقلناه
من الفوائد واذا عرفت ان استخلاف الامام انما يجوز اذا كان معذورا
بعذر يشغله عن اقامة الجمعة في نفسها واما اذا لم يكن معذورا اصلا او كان
معذورا لكن لا يمكن ان آلة عذر واقامة الجمعة قبل خروج الوقت فلا
يجوز الاستخلاف بناء على ان الاصل عدم الاستخلاف وجواز ما لا فلا
عيان او دلالة وهو مفقود في الصورتين المذكورتين فقد عرفت على فساد
ما فعله الائمة في زماننا حيث يحضرون الجامع بلا عذر ويستخلفون الغير
في اقامة الجمعة بنى ساد فيه اخرى وهي ان اقامة الجمعة عبادة عن امرين

(الى الكرسي)

الخطبة والصلوة والوقوف على الاذن بوالاه ولو دون ان اذن له فيه الى الاذن ويدل عليه المسئلة القائلة لو ان الامام اذا سبقه الحدث بعد فراغه من الخطبة فامر رجلا باقامة الجمعة لان الامام مور من قد شهد الخطبة جاز ووجه الدلالة ظاهر لان الاذن لم يوجد في الصورة المذكورة الا صريحا وذلك واضح ودلالة لعدم خوف الفوات فان الامام قادر على ان الحدث واقامة الصلوة قبل خروج الوقت ومن ههنا اتضح ان المراد من الاستخلاف لاقامة الجمعة الاستخلاف للخطبة لا الاستخلاف للصلوة كما توهمه القايل السابق ذكره ثم رأيت في حاشية الرسالة ما نصه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفاه بكماله الغني الحق والاولى وما سواه بنقصان الفقر
البين واحرى والصلوة على اشرف موجود واكمل كمل الموجودات
وبعد فقد اتخذ نفسه الفقير فخرا وبعد فان سئلت في مدة اقامتي بالهند
الهندية عن الاوطان عن ان الفقير مع كونه سواد الوجه في الدارين
كيف كان فخر المفاخر الناس فقلت في جوابه ان كون الفقير سواد الوجه
جهة مدح لا جهة ذم فلا يبالي الافتخار به بل يباهي به وتحقيق ذلك
ان المراد من الوجه ذات الممكن فان اطلاق الوجه على الذات شايع في
لسان العرب كما يقال اكرم الله وجهك اي ذاتك ومن الفقر افتقاره
في وجوده وسائر الكمالات المتفرعة عليه الى الغير وكون ذلك الافتقار
سواد وجهه عبارة عن لزومه لذاته في الدارين اي في الدار الدنيا
وفي الدار الاخرة جميعا لا ينفك عنه كما لا ينفك السواد عن محله اصلا

في الدارين (معنى الحديث)

فانه من بين الالوان ممتاز بتلك الخاصية ولذلك شبه الاضياء المذكور
به واذا تقرر هذا فنقول لولا ذلك الفقر في ذات الممكن لما كان محتاجا الى
الغير اذ يلزم ان يكون ممتنعا بالذات لاستحالة التعدد في الواجب بالذات
والممتنع بالذات لا يقبل الحاجة الى الغير ولو لم يكن الممكن محتاجا الى الغير لما كان
قابلا للاستفاضة من الغير فقبوله الفيض اثر ذلك الفقر ودوام ذلك الفقر
مداومة وبهذا يتضح ان كون سواد الوجه في الدارين من جهة مدح
له لا من جهة ذم ثم ان قبول الممكن الفيض من الغير انما يزداد بحسب شدة ذلك
الفقر وازديادها وهو في سيد الانبياء وسند الاولياء غاية الكمال بدلالة
انه اكمل الموجودات الممكنة ولهذا افتخر بفقره الخاص فان قلت منشأ حاجة
الممكن الى الغير امكانه الذاتي والامكان الذاتي لا يقبل الشدة والضعف
على ما قرر في محله وقوة الاثر وضعفه يتبعان قوة المؤثر وضعفه فكيف
يصح القول بان الفقر الذي هو الحاجة يقبل الشدة والضعف واما الامكانات
المتعددة فلا شك في المغايرة فان بعضها اشد وضعا وتعاونا
بعضها من بعض بحسب ذلك الاختلاف كالانواع المتخالفة في الوجود اما
شدة وضعا وتعاونا اثار تجب الاختلاف المذكور فان قلت
اليس الامكان عبارة عن عدم اقتضاء ذات الممكن واحدا من طرفي
الوجود والعدم وهذا معنى واحد في الكل لا يختلف ولا يتفاوت قلت
ذلك مفهوم الامكان والاختلاف المذكور في حقيقته ولم يثبت بعد ان
ليس له حقيقة وراء ذلك المفهوم كالوجود فان له مفهوما والاختلاف
فيه ولا تفاوت وهو معنى الكون وله حقيقة وراء ذلك المفهوم كما مر
والاختلاف في اثار الوجود انما هو بحسب الاختلاف في تلك الحقيقة

ولما انجر الكلام الى ذكر حاجة الممكن الى الغير ومنشائها بقي
تشريح في بيان ان الحاجة المذكورة قيام وبم فان تحقيقها لكما ينبغي وتحقيق الفرق
بينها وبما خالف عنه وعامة القوم كالمجمع على من شبهها وانصف وبالتجنب من التعصب
انصف فنقول وبالله التوفيق اعلم ان مذهب جمهور المتكلمين على ما صرح به
الفاضل الطوسي في شرحه للاشارات وهو ان اضياء الشيء المفعول للفاعل
من جهة قدرته اي فرد وجوده من العدم الى الوجود فقط فاذا حدث فقد استغنى عن
الفاعل وقال الشيخ في الاشارات وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة
الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا وحتى ان كثيرا
منهم لا يحاشا ان يقول لو جاز على الباري تعالى العدم حاضرا عند وجود العالم
وقال الامام الرازي في شرحه واما قال وقد يقولون ولم يقل يقولون لان
اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجواهر حال بقائها
محتاجة الى الفاعل لكن جعلوا محتاجة الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيها
كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند
من لا يثبته فانها وان لم يجعلوا محتاجة الى الفاعل في وجودها لكن جعلوا محتاجة
الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجودها فان هؤلاء يجعلون زوال الحاجة بعد
الحدوث واما من عداهم فانهم القائلون بذلك واذا اتضح بهذا فقد وضح
عامة قوله الفاضل الشريف واما ذهبوا الى عدم بقاء الاعراض لانهم قالوا
بان السبب الموجب للمؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه
عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم حاضرا عند ذلك لعدم كما حاضر عند وجوده
فرضوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض وقد كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر
واما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة اضياء شرط اليه

فلا استغناء اصلا من الخلق حيث كان مبنى تعليله بقوله لانهم قالوا بان السبب
الى على عدم الفرق بين ما فيه الحاجة الذي كلما فيه وما به الحاجة الذي يأتي بيانه
بعد بعد هذا وقد عرفت ان ما لزمهم انما لزمهم بقولهم بان ما فيه الحاجة هو الحدوث
ع ان ذنابهم الى عدم بقاء الاعراض لدليل ساقهم اليه وقد ذكر ذلك الدليل في
موضعه لا لدفع الشناعة المذكورة غاية انهم تمسكوا في دفع بعض الشناعة بذكر
الاصل وبهذا الايدل على ان قولهم به لدفع تلك الشناعة كما لا يخفى بقي شيء
وهو انه ان اريد باشتراط البقاء به بالاعراض الاشتراط العادي كما
هو الظاهر من مذهب الاشاعرة ومن تبعهم فلا يجدي نفعا في دفع المحذور
المذكور لان الاشتراط العادي لا يستلزم الاحتياج في نفس الامر فلا يلزم
توقف بقاء الجوهر على وجود العرض حتى يتمشى ما ذكر وان اريد به الاشتراط
الحقيقي كما هو الظاهر عند اقتضاء المقام يكون مخالفا لما نقله من الاشاعرة
فيما تقدم على البحث المذكور من انهم لا يقولون بالعلاقة النفسية امرية بين
الممكنات بحيث يتوقف احدهما على الآخر ولا يوجد بدونه لا بحسب جري
العادة فقط بل بحسب نفس الامر ايضا حيث لا علية ولا شرطية عندهم بين
الاشياء بل كلها صادرة عن المختار بلا لزوم والحق ان من انكر العلاقة الحقيقية
والتوقف النفس امرية بين الاشياء ثم قال ان علة الحاجة الى الفاعل هي
الحدوث بان مذهب القوم باستغناء العالم بعد وجوده وخروجه من العدم عن
العدم من الصانع ولا محيص له من ذلك المحذور والمذكور في دفعه هو
وليس لا يجدي نفعا في مقابلة الحق الصريح فالرجوع الى الحق اولى من التمادي
في الباطل والحق في هذه المسئلة ما ذهب اليه المحققون من العقلاء سقفه وبينهم
وهو على ما ذكر في الاشارات وشروحه ان المتعلق بالفاعل هو الوجود دون

وان احتياج المصنوع الى الصانع انما هو من جهة وجوده ليس بواجب لذاته
لا من جهة وجود مسبوق بالعدم حتى لو جاز ان لا يكون مسبوقا بالعدم يجب
وجوده بغيره لم يكن بهذا التعليق فقد بان ان بهذا التعليق من جهة انه وجود
ليس بواجب لذاته وقال الفاضل الشريف في شرحه للمواقف ان العقل لو جوز
وجوب الحادث لذاته لما طلب علة اصلا فظاهر ان ذلك الطلب لما حظة
امكانه الباقية من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا ولكن يرد
على الاستدلال المذكور ان يقال سلمنا انه لو جوز وجوب الحادث لذاته لما طلب
علة اصلا لكن ما جوز من وجوب الحادث لذاته محال فيجوز ان يستلزم محالا
آخر وهو عدم طلب العلة للحادث فلا دلالة فيه على ان ذلك الطلب لما حظة
امكانه وانما يتم الدلالة المذكورة على تقدير صحة ما جوز وترتب عدم طلب
العلة عليه في الواقع وايضا للقائل ان يقول بطريق المعارضة بالمثل لو جوز
وجود الممكن الحادث اتفاقا لما طلب علة اصلا فظاهر ان ذلك الطلب
لما حظة عدم جواز الوجود اتفاقا ولا يكفي فيه ملاحظة امكانه ولا حدوثه
بدون تلك الملاحظة قال الامام الرازي في شرحه للاشارات معترضا
على الشيخ في هذا المقام انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك
انه اظهر في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك
لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا وهذا
هو محل الخلاف وقال الفاضل الطوسي في الرد عليه اما قوله لا حاجة الى
بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان
منشاء الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء
الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر الفصل

واعترف به بهذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك تحقيق
في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده، ثم انه احتاج الى بيان ان سبب
تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف
اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود
او في وقت حدوثه فقط حتى يطلب به بيّن بذلك وجه تخصيصه في هذا الفصل
ولذلك سماه بالتكملة، ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير
ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده
ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة هو الامكان
ام هو الحدوث فليس يتعلق في هذا الموضع لان الحاجة ان كان هو الحدوث
وكان الحدوث ممتنعا جائز في جميع الاوقات وجوده، لم يكن للشيخ ههنا ايضا
كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود
وغير متعلق بالفاعل لم يكن بد افع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث
الى ههنا كلامه وبهذا التفصيل تبين ان الخلاف بين الفريقين في المقامين
على ما اشرنا اليه فيما تقدم احدهما ان تعلق المفعول بالفاعل هل هو دائم
احتاجه اليه ام لا وقد اشتهر الفرق بينهما على الاقوام فذلك احد امرائهم
في هذا المقام وانا اريد ان اثبت قدمك فيه بتوفيق المرام وتحقيق
الكلام بتوفيق الملك العلام فنقول لا بد اولا من التنبيه على ان
الحدوث في المقامين ليس بمعنى واحد بل هو مفسر في المقام الاول بالخروج
من العدم الى الوجود وفي المقام الثاني مسبوقية الوجود بالعدم وقد تشهد
للتفسير الاول قول الذاهبين الى ان ما فيه التعلق هو الحدوث بمعنى زوال
التعلق بعد حصوله الوجود بزوال الحدوث فانه لو كان المراد من الحدوث

مسبوقية الوجود بالعدم لما صح منهم بهذا القول وشهد للتفسير الثاني قولهم
الحدوث متأخر عن الوجود والمتأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة فكيف يكون علة
لها ولا نعني بان الحدوث بالمعنى الاول غير متأخر عن الوجود انما المتأخر عنه
هو الحدوث بالمعنى الثاني وبهذا الفرق مما تفردت باظهاره وقد كان مشتبها الى
الآن على قول الفضلاء حتى قال الفاضل الرازي في المحاكمات لعدم شعوره بالفرق
المذكور ليت شعري ان من يقول المتعلق هو الحدوث فسبب التعلق اي شيء
هل هو الحدوث او غيره فليس بهذا الكلام الا مشوشا وقد عرفت ان التشويش
في الفهم لا في المفهوم وقال الفاضل الشريف في شرحه للمواقف في تعليل قوله
المكلف بالمحوج هو الحدوث لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من
العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ما بقيه لا شيء بذلك فاذا خرجت الى
الوجود زالت الحاجة ولهذا بقي بعد زوال المؤثر ولم يفرق بين الحدوث
الذي هو ما فيه الحاجة والحدوث الذي هو ما به الحاجة فان المذكور في المعلل
هو الاول والذي ذكره الفاضل في التعليل انما هو الثاني انه لم يدر انه
على تقدير ان يكون المراد من الحدوث هناك معنى الخروج من العدم الى
الوجود لا ينتظم معه ما نقله صاحب المواقف عن الامام الرازي في تضعيف
قول المتكلمين من التعليل القائل لان الحدوث صفة للوجود لان ما هو صفة
للوجود على ما اعترف به نفسه هو الحدوث بمعنى مسبوقية الوجود بالعدم لا
الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود والفاضل المذكور كلام آخر منشأه
ايضا عدم الفرق بين الحدوثين على ما نبه به غير واحد وقد غلط الفاضل الطوسي
ايضا بسبب ما خفي نقله عنه قبل هذا من قوله لان علة الحاجة ان كان هو الحدوث
وكان الحدوث ممتنعا جائز في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا يصار

تضعيف برهان

وذلك ان الجمع بين المقدمتين المذكورتين انما يتيسر على ارادة معنى المسبوقية من الحدوث
والمتكلم في المقام المذكور على ما عرفت فيما تقدم انما يريد الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى
ان الفلاسفة المقام انما يبنون الكلام على ارادة المتكلمين خاصة صرح بذلك الفاضل
الطوسي حيث قال في تلخيص المحصل والقائلون بكون الامكان علة الحاجة منهم المتقدمون
والمتاخرون من المتكلمين والقائلون بكون الحدوث علة لها هم القدماء منهم
وهذا ايضا مما غفل عنه كثير ممن خاض في المقام بشاذ منهم فان صاحب المواقف حيث
قال فيه قال المتكلمون الخروج من العدم الى الوجود هو الحدوث فانه صريح في نسبة القول المذكور
الى عامتهم ومنهم الفاضل الشريف حيث قال في شرحه للمواقف ان مذهب القدماء
ان علة الحاجة هي الامكان ومذهب جمهور المتاخرين انها الحدوث وصرح ايضا جمع
الغفير فيه نسبة كل من المذهبين الى صاحب القول ونفوله عما ذكرنا من ان
من المتكلمين موافقون في القول بان علة الحاجة هي الامكان قال الفاضل المذكور
في الالهيات الكتاب المذكور ان استدلال المتكلمين على اثبات الصانع
بالامكان تارة وبالحدوث اخرى بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده
او الامكان مع الحدوث شطرا او شرطا ولو نفوله عما ذكر لعلم ان الاستدلال
بالامكان على رأي المتاخرين من المتكلمين والاستدلال بالحدوث على رأي القدماء
منهم ثم انه قد اشتهر فيما بينهم الرد على القائلين بان علة الحاجة هي الحدوث بانه
متاخر عن الوجود فلا يصلح علة لما يتقدم عليه بمراتب قال الفاضل الطوسي
الحدوث هو الامكان كون الوجود مسبوقا بالعدم فهو صفة للوجود والصفة
متاخرة بالطبع عن موصوفها والوجود الموصوف بها متاخر عن احتياج الاثر
اليه فالوجود متاخر بالطبع واحتياج الاثر متاخر عن علته بالذات وجميعها
الربع متاخرات اثنان بالطبع واثنان بالذات وذلك يقتضي امتناع كون

الحدوث

الحدوث علة الاحتياج انتهى كلامه والرد المذكور مردود لانهم لم يريدوا بالعلة
في قولهم علة الحاجة الحدوث علة الثبوت كيف وهم فضلاء العقلاء وفساد القول
بان علة ثبوت الحاجة للممكن حدوثه مما لا يشتبه على من له ادنى تمييز من الصبيان
وهل يجوز ان يتفق طائفة جليلة من اعلام الاسلام على ما لا ينبغي ان يصدر عن
واحد من عوام الانام بل اراد وا بها علة الاثبات والتصديق كما هي ان حكم العقل
على الممكن بالحاجة بملاحظة حقوقه والعلم بانه حادث ويشهد لهذا ان الامر
كذلك في احد شقيها وهي الاولى انهم قالوا بزوال الحاجة بعد الخروج من العدم الى الوجود
لزوال غايته تعلق المفعول بالفاعل وهو الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى
الوجود على ما عرفت فيما سبق وهذا القول منهم كالنص على ان مرادهم من
العلة في قولهم علة حاجة الممكن هي الحدوث بمعنى مسبوقية الوجود بالعدم
ما يجب الاثبات لا جرم الثبوت ضرورة ان ثبوت الحدوث بهذا
المعنى لا يزول وبين مما بينا ان لا يزول ثبوت الحاجة تقديران
يكون العلة بحيث يجب الثبوت ولا يجوز فيه زواله ما به التعلق بل يتولد
يلزم من القول بزوال ما به التعلق بين المفعول والفاعل مع بقاء ما به
احتياجه اليه ولا يبعد ذلك لان الاحتياج فيما التعلق عندهم ان الاحتياج
لا يوجد بدونه لا قبله ولا بعده واما ان القائلين بعلية الحدوث للحاجة
بعضهم ينكرون العلة الحقيقية والترتب العقلي بين الاشياء فكيف
يصح منهم القول بان ثبوت الحدوث للممكن علة حقيقية لثبوت الحاجة له
لا يقال انهم لم ينكروا العلية في نفس الامر بين الاشياء وانما انكروا اياها بالنظر
عندهم العلية في نفس الامر بين الموجودات كذلك ينكرونها بين ما هو منها
من الموجودات بل يشهد اليه انكارهم الترتب العقلي بين النتيجة والنظر

الصحيح وقال صاحب المواقف في الرد المذكور لا يخفى انه مغالطة لانهم لم يريدوا
الا ان حكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث لان الحدوث علة في الخارج فيوجد موجبه
وانما قيد العلية المنفية بالخارجية لانهم يثبتون الوجود الذهني وثبوت الاحكام
النفس امر يجب فيه علية في نفس الامر عندهم الا بين موجودين في الخارج
ولو بالوجود في الغير كالعمى والحاجة وما قيل انه علة لها محال وجودها
في الخارج اصلا لم يتصور العلية بينهما بحسب الخارج واذا لا علية الا بحسبه
فلا علية بينهما اصلا وهذا الكلام واضح لا خفاء فيه وان اشتبه الفاضل في الوجود
الخارجي حيث قال ومن تفوه ان قولنا الممكن محتاج الى المؤثر قضية صادقة
في نفس الامر مكون الممكن موصوفا في حد ذاته بالحاجة الى غيره وكان اتصاف
الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى علة من ذات الموصوف او غيره كذلك
اتصافه بالصفات الوجودية تحتاج الى العلة في وجودها ايضا دون العدمية
اذ لا وجود لها الا ترى انه اذا قيل لم اتصف زيد بالعمى كان سؤالا مقبولا
عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لا يحتاج شيء وجد العمى في نفسه وكما يجوز ان يعلل اتصاف
اتصاف ببعض الاعتبارات ببعض آخر منها فكذا ان العلل بسبب كونه موصوفا بالشيء
به ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام بيان ان علة اتصاف الموصوف
الممكن بالحاجة في نفس الامر ما ذا فذهب القدماء الى ان تلك العلة هي
اتصاف بالامكان وذهب جمهور المتأخرين الى انها اتصافه بالحدوث
وجد، او مع بقي، فورد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الامر
متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود فيها متأخر بالذات
كذلك عن الايجاد وهو ايضا متأخر بالذات كذلك عن اتصافه فلا يمكن
ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا الكلام منع لا مغالطة

فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها علل
لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات
بل اريد انها امور اعتبارية لا حاجة بها الى علة في وجودها لكن الاتصاف
متصفة بها في نفس الامر فلا يرد ذلك ان اتصاف من علة منقدم منقطع
معلولها بحسب نفس الامر كما مر فيلزم ان كل حادث بعد ما وقعت على
منشاء ما قاله صاحب المواقف فقد عرفت ان هذا التفصيل تطويل
بلا تحصيل حيث لا يشفي العليل ولا يروي الغليل ثم انه قال واما قوله
لانهم لم يريدوا الخ فان اراد به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة
مع كونه علة للحاجة في نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان الدور
لازما قطعا وان اراد به انه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له
تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق
بها كما لا يخفى ولا يذهب عليك انه بعد ما صرح الفاضل بان الرد المذكور
مغالطة لا اتجاه له على المعنى الذي اردوه من كون الحدوث علة للحاجة
لا مشاحة في هذا الترجيح بدلا ان ذلك التصريح بذا باعلى الصوت على ان
المراد ما ذكر في ثاني شقي الترجيح وما انت لا يكون له تعلق بهذا
المقام فمسلم والقائل المذكور لا ناقة عنه لان معرضه تصحيح كلام الجمهور
وتوجيه له على وجه يندفع عنه الاشكال المذكور المشهود لا ربط بهذا
المقام وانما اوردوه عليهم بناء على ما اشتهر فيما بينهم وغايته ما لزم مما ذكر
ان يكون نقل الامدي والامام من المصنفين المعتنين بمسائل الكلام
بهذا الترتيب مخطئين في فهم مراد القوم في هذا المقام غير مصيبين
في نقلهم المخالفة المذكورة وهذا ليس من شبه ما فيه الغلط الفاحش

الذي يسمى العاقل من التفويه فضل عن اتحاد مذهبا الى جمهور الفضلاء واما
ما قاله الفاضل الدواني في دفع الرد المذكور من ان ما ذكرتم انما يتم اذا كان المراد
كون الحدوث بالفعل علة للحاجة اما لو اريد ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد
لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا تتاخر عن الوجود فلا يلزم تقدم الشيء
على نفسه لانها اذا فسرت بالحدوث يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا
كما كان ممكنا لانا نقول لا فساد في جواز اطلاق الحادث عليه بهذا المعنى الحيثية المذكورة
ولا يتوهم ان ذلك اصطلاح جديد بل هو مسامحة في المعنى الاصطلاحي في نظير ذلك
ان قدماء الحكماء فسروا الجوهر بالموجود لا في موضوع بما هو بحيث لو وجد لكان
في موضوع ولم يكن هذا منهم اصطلاحا جديدا في الموجود لا في موضوع فليس ذلك
لان حصوله المعنى المذكور للحادث ثم عمومه لجميع افراده لم يثبت بعد ودعوى
انه علة الحاجة في الحوادث بهذا المعنى فرع ثبوته في جميع الحوادث ثم لو قبل في موضع
الاعتراض على الاستدلال على علية الامكان بابطال علية الحدوث بالمعنى المشهور
بانه لا يلزم من ابطال علية الحدوث بذلك المعنى علية الامكان وانما يلزم ذلك
ان لو لم يكن للحدوث معنى آخر صالح للعلية ثم سبق الكلام المذكور الى آخره لكان
لوجيه ولا مدفع له الا باثبات ان ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية
فانزع بندفع الاحتمال المذكور لان موجب ثبوت ذلك المعنى في الحوادث ان
يكون الحدوث لا زمانيا ان الحادث بحيث لا يكون قابلا للازلية اذ المعنى
ان المعنى المذكور علة للحاجة الى ازلية اللازمة لذات الممكن فلا يمكن ان يكون
مستفادا من الغير حاصلا في الممكن بعد ما لم يكن حاصلا فيه واذا ثبت امكان
الازلية في كل ممكن يحكم الملازمة المذكورة لا يبقى الاحتمال المذكور وسيأتي
قال في معارضة الرد المذكور بطريق المعارضة بالمثل ان الامكان ايضا متاخر

عن الوجود

عن الوجود لكونه كيفية تنسب الى الماهية فلا يصلح علة للحاجة المتقدمة عليه فلا يخفى
لانه ان تاخر الامكان عن مفهوم الوجود لا عن ثبوته للماهية ولهذا لا يوصف واحد
منهما به قبل اتصاف بخلاف الحدوث فانه تاخر عن ثبوت الوجود للماهية
ولهذا يوصف كل منهما به قبل الاتصاف والفاضل الشريف قد تعرض في هذا المقام
حيث قال في الحواشي التي علقها على شرح التجريد لا شك في تاخر الحدوث عن الايجاد
ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث وبذلك يتم المطلوب سواء قلنا بتاخر عن الوجود
ايضا او لا ولكنه لم يصب لانه ان اريد بالحدوث المعنى المراد في هذا المقام وهو
مسبوقية الوجود بالعدم فلا صحة لتفريعه على الايجاد لانه من لوازم الوجود التي لا
تاثير للوجود ولا مدخل للايجاد فيه على ما بين في محله واعترف به هذا الفاضل حيث
قال في الحواشي التي علقها على شرح المطالع المعلولة اذا كان حادثا فالمستند منه الى
الفاعل وجوده واما حدوثه اعني كونه وجودا مسبوقا بعدمه او كونه خارجا عن العدم
الى الوجود حقيقة لان مدة الوجود اولها اذا وجد بعد عدمه فلا يتصور ان يكون الموجود
مدخل فيها اصلا وان اريد به المعنى الآخر وهو الخروج من العدم الى الوجود
فلا مساس بالمقام كما لا يخفى على ذوي الافهام ومن هنا تبين انه لم يتميز عند الفاضل
المذكور احد معنى الحدوث من الآخر وهذا ما وعدناك فيما سبق فتدبر واستدل
المحققون على ان علة الحاجة الى الغير هو الامكان وحده بان العقل اذا لاحظ
معنى الامكان حكم بان موصوفه محتاج الى الغير وان لم يتصور غيره والفاضل الطوسي
قد سد الدليل المذكور في التجريد بمكذا اذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة
وان لم يتصور غيره ولم يصب في زيادته قوله موجودا الى آخر المقام مقام التجريد
الامكان من سائر الاوصاف في الملاحظة حتى يتعين استقلاله في العلية بثبوت
عدم مدخلية الغير فيها ولذلك غرض عدم تصور الغير معه وعلى تقدير تلك الزيادة

يكون الملحوظ الامكان مع الوجود له الامكان وحده، فلا يظهر عدم دخل غير الامكان
في الحاجة فلا يتم المطلوب، بل نقول انه يناقض الغير المذكور لان مطلق الغير صادق
على الوجود وتخصيص الغير بما عداه مما لا يساعد المقام على ان نسبة الامكان في
العلية المذكورة الى طرفي الممكن على السواء، فانه كما يحوجه في طرف الوجود الى العلة
كذلك يحوجه في طرف العدم اليها فلا وجه لتخصيص الوجود بالذكر في صدد بيان
ما هو مشترك بينه وبين العدم فافهم، ثم لا بد من التقييد المذكور في تقرير الاستدلال
على الخلافية الا فرق وبيان ما فيه فائدة الممكن الموجود الى الفاعل على الوجه المذكور
هل يبقى وجوده ام حدوثه على ما مر بيانه قبل هذا فتقرير الاستدلال على الوجه المذكور
في التجريد انما ينطبق على هذا الخلاف فيه لا على النحو الذي بصدده ناولا يخفى لحالة على ما
لان قوله بعيد ما ذكر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة ما تقدم صريح في ان
الكلام في الخلافية التي نحن بصدد بيانها فان قلت قد يطلق الامكان ويراد به
عدم اقتضاء الماهية احد امرين طرفي الوجود والعدم وقد يطلق ويراد به سلب
الضرورة الذاتية عن طرفي الوجود والعدم وقد يطلق ويراد به تساوي نسبة
الماهية من حيث هي الى طرفي الوجود والعدم وكل من هذه المعاني قابل لان
يراد بها ويستحيل لفظ الامكان فيه شائع ذائع ولا بد في تقرير الاستدلال من
تعيين واحد منها بالارادة فاذا اريد واحد منها يجب ان ينافي المعاند الباقين
لا يقال لم لا يجوز ان لا يكون علة الحاجة ذلك المعنى بل الاصلح فيما هو المعنى الاول
والمعنى الذي رتب عليه ترتب الاثر على المؤثر التام والمعنى الثاني على العلة الناقصة
كذلك وذلك كانت الجهات المذكورة متربة بعضها على بعض بحيث لا يتصور
الانفكاك بينها تنزل المتعدد منزلة واحد الا انك اذا نظرت الى اصالة المعنى الاول
يكون محل الامكان المذكور في الاستدلال المزبور عليه لعدم وارد نظرا الى ان

بقي ان المعنيين الاخيرين قلت فيهما نوع قسور لفظ الامكان فيه لان الممكن المذكور في الاستدلال شائع لكن الاصلح

الا ان ترتب الحاجة على المعنى الاخير بلا واسطة بخلاف الاولين فان ترتبها على الاول
بواسطة وعلى الاولين بواسطتين يكون محل عليه اولى فلكل وجهة فان قلت اليس
الامكان مع آخر مما ذكره الفاضل الشريف في شرحه للمواقف ما به يمتاز ذات
الممكن عن الغير قلت ذلك ظن صاحب المواقف وتبعه الفاضل المذكور ولا اثر له
في كتب القدماء وكانه قاله على الوجوب كما هو الظاهر من كلامه حيث فصل معاني الوجوب
بقوله فالاول الاستغناء عن الغير والثانية كون ذاته مقتضية لوجود والثالثة
الشيء الذي به يمتاز الذات عن الغير ثم قال وكذا الامكان ويرد عليه ان ما
يمتاز الذات عن الغير ثم قال وكذا الامكان ويرد عليه ان ما به يمتاز مفهوم قائم
والتعدد انما هو في الحقيقة كما في التشخص واعلم ان الاستدلال المذكور مبناه
على ثبوت ان العلم بتحقق الشيء انما يستلزم العلم بتحقق شيء آخر اذا كان الاول
علة مستقلة للثاني والخصم ان يمنع ذلك المبنى ويقول لا نسلم اولا ان الاستدلال المذكور
من خواص العلة فانه مما لم يقم عليه حجة ولم يشهد له البداهة ولو سلم ذلك لكن
لا نسلم انه من خواصها بشرط الاستقلال فانا اذا علمنا حصول الجزء الاخير من العلة
التامة ولو كان معدا بعدم حصول المعلول ونوضح المنع الاول ان الاستلزام
بين العلمين لا يدل على علية معلوم الاول لمعلوم الثاني الا بعد ان يستلزم
العلم ببعض المعلولات المعينة العلم بالعلة المعينة وان لم يكن الاستلزام من
جانب المعلول كليا كما لغير من جانب العلة ويرد اندفع ما ذكره
الفاضل الشريف في معرض الجواب حيث قال في الحواشي التجريدية لانا نقول العلم
بوجود المعلول لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل بوجود علة ما وتفصيل وجه
الدفع انا ان اردنا ان لا شيء من المعلولات يستلزم العلم بها العلم بالعلة
المعينة فلا نسلم ذلك بل نمنعه الا ان يقوم عليه الدليل وان ذلك وان اراد

ان استلزام العلم بالمعلول المعين للعلم بالعلة المعينة ليس كليا لتخلفه في بعض
المواد فسلم ولكنه لا يجدي في دفع ما ذكرنا اذ يكفينا جواز ان يكون العلم ببعض
المعلولات بخصوصه مستلزما للعلم بالعلة المعينة ويكون الامكان من هذا
القبيل ولا يهما كلية هذا الاستلزام كما توهمه الفاضل القوشي حيث قال
في الشرح الجديد للتجريد والجواب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر
ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة
لم يعقل ان يستدل بوجوده على وجود واحد من علله انتهى كلامه اذ فيه في دفع
المنع لا في قصد الاستدلال والتعليل بطريق رعدم العلية في باب الحاجة لا
يجدي نفعا لان ابطال السند الا محض لو بالا بطال لا يجدي في دفع المنع
وبهذا التفصيل اندفع ما ذكره الفاضل الشريف في الحواشي المذكورة ايضا بقوله
وايضا كون الامكان معلولا لا ينافي ظاهر البطلان فان قلت الاستلزام بين
الشيئين انما يكون بعلية احدهما بالآخر او بعلية ثالث لهما والاحتمال الاخير
ساقط ههنا بديهة قلت ان اريد بالثالث المذكور غيرين ولا مبين وبعد تسليم
سقوط الاحتمال غير مسلم وعزى البديهة فيه مكابرة كيف والعقل
لا ينقبض عن تجويز ان يكون الشيء الواجب من وجه ان الامكان ذاتي
ابتداء على ان الكلام في الاستلزام بين العلمين ولا شك ان تابع للاستلزام بين
المعلومين وما قررناه اندفع ما ذكره الفاضل الشريف في الحواشي المذكورة ايضا
بقوله على انا نجوز البديهة تشهد بان افتقار الممكن في امكانه او وجوده الى
علة الامتناع ليست بواضحة من هذا فلا يستلزم العلم بالامكان وجود العلة بان
على ان العلة وعلم ان الحدوث ليس معتبرا في العلة استقلالا ولا اجزاء فلا شرط
بقي ههنا موضع بحث وهو ان قوله علم انه العلة مبني على ان ما لا يكون

لا يكفي في اثبات المقدمة المجهولة احتمال ما ذكر او لا اذا عرض على قانون المناظرة يكون منعا وكيف اخصل به والتعرض للسند الاخص

مستقلا في ثبوت شيء لا يستلزم العلم بثبوته العلم بثبوت ذلك الشيء وان جاز ذلك
الاستلزام في طرف الانتفاء فان انتفاء كل ان بانتفاء اما يلزم بعدم الكل الذي انعدم
بعدم جزء معين من اجزائه للجزم بعدم جزء آخر منها موجب ما ذكرنا ان
يكون عدم الجزء الآخر علة مستقلة لعدم الكل في الصورة المذكورة مع انه
لا دخل له بعد لا في الاستقلال ولا انتفاء ما علم انتفاؤه بما يلزم بعدم الكل
الذي انعدم بعدم الجزئين معا بل الجزم بعدم جزء واحد على ما مر يكفي
بل يلزم ان يكون عدم الجزء في الصورة المذكورة علة مستقلة لذلك العدم وليس
كذلك فان العلة المستقلة في تلك الصورة انتفاء الجزئين معا على ما صرحوا
به في موضعه وبالجملة يسلم ما ذكر على الوجه الذي قررناه عن طرق النقض بأيها
كان واما المنع الذي سبق ذكره فلا يسلم عنده ويستدل الفاضل القوشي في شرح
الجديد للتجريد على ان اصل المطلب بان العقل يحكم بان الممكن ما لم يترجح
وجوده فانه يحتاج الى مرجح احدهما برجح على الآخر وان احدهما ما لم
يترجح على الآخر الراجح ضروري يجزم به الصبيان بل مكتفى عطباع البهائم
ولذلك نراها تنفر من ضوء الخشب وهو الترتب العقلي الذي هو موقوف
عليه بين الامكان والحاجة هو المراد بالعلية فان امكان علة للحاجة في نفس الامر
ومبنى هذا الاستدلال على ان يكون العلة المذكورة من خواص العلة المستقلة
لا تدخل الا عليها وذلك الشيء لم يثبت بعد بل نقول ثبت حال وجب
استقلالها بالعموم في مطلق الترتب سواء كان ترتب معلول على علة مستقلة
او على الجزء الاخير منها بل مستقل بالغ مطلق التعقب سواء كان تعقب معلول
العلة او غيره كتعقب التفصيل للاجمال وقال الفاضل المذكور في تحت
السبق من الشرح المذكور ان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العباد منه المبداء والمعاد والصلوة على من اخبر بحشر الاجساد
محمد صفيه من هديه السطوع الرشاد وعلى آله وصحبه والتابعين باحسان الى
يوم التناد وبعد فهذه رسالة مرتبة في بيان المعاد الجسماني وتفصيل ما
وقع فيه من الخلاف بين السلف قال الله مدبره ابكار الافكار ذهبت العقول سنة
والناس سخنة وكثير من العقول عال المنع من ذلك وذهبت ايضا الجل من
الكملة بين والمنشرحين الى وجوب ذلك وذهبت بعض الاجسام ثم اختلف القائلون
بذلك فمنهم من اوجب اعادة المكلفين بعقلا كالمعتزلة بناء على اصولهم من و
جوب الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ومنهم من انكر الوجوب العقلي
ولم يوجب ما وجب اعادته بغير السمع كالاشاعرة ومن تابعهم وهو الحق
اما انكار الوجوب عقلا فمن حيث انه مبني على القول بايجاب ثواب الطاعة
وعقاب العاصي على الله تعالى وهو باطل كما سبق في التعديل والتجويز واما الوجوب
السمعي فلانه قد ثبت جواز الاعادة عقلا فاذا اخبر الشارع عن وقوعها
وردد السمع بالزم القول بوجوبها وتبليغ ورود السمع بها ما نعلمه بالضرورة
والنقل المتواتر من اخبار جميع الانبياء عليهم السلام بالمعاد الجسماني
والشريعة طافحة بها وورد على لسان الرسول المؤيد بالمعجزات الدالة على صدقه
من الاثبات والاخبار الدالة على وقوع حشر الاجساد ونشرها وحالة
الاعادة في المحصل فان قيل اما الكلام في الامكان مبني على اصول قد مر
القول فيها لها وعليها ولا نعيدها مسلمة فكيف يلزم ان الصادق في اخباره عن
قوله الانبياء اجمعوا عليه قلنا لم نعلم سائر الانبياء عليهم السلام لم يقولوا الا
بالمعاد الروحاني فاما مجموع فقد جاء في شريعة ما يدل على المعاد الجسماني

ضرورة توقفها على البدء وعلى الفصلات وعلى المفتاح وغيرها وهذا القول منه
اعتراف بان الترتيب العقلي الذي يعتوده لفظ الفاء بين حركة اليد وحركة
المفتاح لا يدل على تمام المرتب عليه فعليه المرتب ان كون الحكم بان احد
المتساويين لا يترجح على الآخر الا لمرجح ضروريا بمعنى ان حاجة اليد وهذا المقام
بل يكفي كون الحكم المذكور ضروريا مطابقا للواقع ولا بد منه حتى لا يبقى في حكم
العقل سبيل الا صباح الى الحكم ضروري عام فالممكن من نفي الامكان ما نفه حكم
كاذب لا عبرة به والفاضل القوشجي اشار في التجريد الى دليل على ان
الحدوث وجود لسبق علة الحادث بقوله وقد يتصور ان الذي وجوده الخ
علة يطلبها وكان حقه ان يقول وقد يتصور حدوثه اي حدوث الممكن وان يطلبها
اي ان لا يطلب العلة فان الكلام في نفي علية حدوث الموجود لا في نفي علية
وجود الحادث ثم ان المراد نفي مطلق الطلب المقيد بالترتب على تصور وجود
الحادث وحالة الحاجة وتقرير الدليل المذكور انا قد نتصور حدوث الموجود
ولا نحصل لنا العلم بامتناعه الا عند تصورنا حدوثه ومعلوم
من امكانه ولو كان الحدوث وحده علة للحاجة ما تخلف العلم بها عن العلم بالحدوث
ان الفاضل المذكور كسى بطلب العلة عن الجزم بالحاجة اليها وبعدم طلبها عن
عدم الجزم بها وهو غير مطابق للواقع فعليك ان تبني هذا الاستدلال على ان العلم بالعلة
التامة يستلزم العلم بالمعلول وهذا المبحث غير مبين في موضعه ولا بأس في
ان نكتب ههنا بعون الله تعالى فنقول يجوز ان يكون جهة العلية اعتبارية او كونها مستفادة من غير
فاعلة فلا يلزم من العلم بوجودها بثبوت معلولها

ما ورد في الحكمة من ان الحشر روحاني وكذا اللذة والالم في تلك الدار روحانيان قال القاشاني في تفسيره ﷺ ولعذاب الآخرة
اشد وابقى وانما كان اشد لكونه روحانيا ليس بانكار ما هو من ضروريات الدين والحشر الجسماني من ضروريات دين الاسلام
وكذا العذاب الاليم في الجحيم والنعيم المقيم في دار الخلد للانسان من الضروريات لان الروح عندهم جسم لطيف لا جوهر مجرد
كما قاله الفلاسفة محصر هم الحشر في الروحاني انكار الحشر الجسماني بخلاف حشر الشيخ الرئيس فانه لما عرف ان الروح عندهم جسم
مخبره حشر جسماني ناحية المروح من عالم الامر ويطبر عن عالم الدنيا بالخلق وعن عالم الاخرة بالامر فهو
الاولياء رفع العظام التي خلقها الله تعالى للبقاء من الروح والعقل والقلم واللوح والعرش والكرسي والجنة والنار اه فرائد لابن الكمال

وقال المحقق الطوسي في تجريده اجمع المسلمون على المعاد البدني بعد اختلال قوام
في معاد فقال الفلاسفة يكون اعادة المعدوم ان الله تعالى يعدم المكلفين
ثم يعيدهم وقال التناسخيون بامتناع اعادة الله تعالى يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية
ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحياة واما الانبياء فالمعتمدون على محمد ﷺ فالظاهر
من كلام اسلافهم ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا انزله عليه في التوراة
لكن جاء ذلك في كتب الانبياء الذين جاؤا بعد كعزقيل وشعيا عليهما السلام
ولذلك انكره السامرة واما اهل الجبل فقد ذكران الاصابر يصيرون كالملائكة
ويكون لهم الجنة البدنية والسعادة العظيمة والاظهر ان المذكور فيه
المعاد الروحاني واما التوراة الآن فقد جاء فيها كل ما في العهدين

قوله ومن قائل قال من بين العظام وهو رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة
عاد اليهم من الاجداث الذين هم ينسلون يخرجون من بعد ما قل
الذين قطعكم اول مرة ايحيي الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على
ان نسوي بنانه اي اكف معادا نخرة وقالوا الجلود لم شهدتم علينا قالوا
انطقنا الله الذي انطق كل شيء كما تفيض جلودهم بدلنا بهم جلودا غيرها
يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف
ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبعد اذا جاءتك الغيور الى غير ذلك مما لا يمكن
ان يحمل وقال الامام محمد الامام ابو حامد الغزالي في كتابه الموسوم
بالمضنون به على غير اهله عود النفس الى الجسد بعد مفارقتها امر ممكن غير
مستحيل ولا يبعد ان يتعلق به التعجب من تعلق النفس بالبدن في اول
الامر اظهر من التعجب عوده اليه بعد المفارقة وثانيا ان النفس في البدن ثانيا تفعل
وتستحيل ولا برهان على استحالة عوده هنا وجوزنا هذا البدن مستعدا مرة

عزمن قائل قال تعالى نحن
ما اخلق لهم من قرنا الحين
وللذين استخفوا الحس وزياد
ورضوانه من الله اكبر
واما الحسماني فقد جاء اكثر
من اة بعد اكثر مما
يعتبر التناوب بين مشكل
فوكسه عن

اخرى لقبوله تارة غيرها وتسخيره بتغيير ما شئ من ضعاء العقول وبهوان ذلك
الا استعداد الانسان في بعض قليل بالتدريج من نطفة فقوار مكين ثم من
علقة الى تمام الخلقة واذا لم يكن كذلك الا بقبول استعداد قبوله التسخير
ودفع هذا النفي انا نقول سلمنا ان ما هو ممكن بالتدريج حدوثه ممكن حدوثه
دفعة واحدة فانا نسلم ان التوالد انما يكون بالتدريج اما التولد فلا يكون الا
بالتدريج المحسوس الا ترى ان الوالد الذي يتولد يكون بالتدريج وبانضمام
جميع الذكور والانثى وبعد حمل وسعاد وان التولد منه يكون دفعة واحدة
فانه لم يوجد قط مدر ولا تراب بعضه فار وبعضه بالعفونة قوب الرحم
الفار فكذلك الذباب الذي يتولد في الصيف من العفونات يكون دفعة
ولم توجد عفونة تغيرت عن حالها وصارت بالقوة قريبة الى الذباب بل يحصل
دفعا ما من غير حاجة الى تدريج والفضاءة الثانية تولدية من تلك الاجزاء التي
كانت في الاصل وان تعرفت واختلطت بغيرها بعض صدوره فيه والله واهب
الصور تلك الصور الى مواد ما وبحصل المزاج الخاص مرة اخرى ولها نفس
حدثت عند حدوث ذلك المزاج ابتداء فيعود بالتسخير والتصرف اليها
مع العلاقة التي بينهما كما شاء ذلك راكب السفينة يطرف السفينة ويغير
اجزاءها واثقل الراكب بالسباحة الى الوزير ثم تزول تلك الاجزاء بعينها الى
الحالة الاولى بتوطر وتوكد عاد اليها راكب السفينة واجزاءها وتصرف
فيها كما شاء ولا يجب ان يستحيل هذا الحشر ومع الاجزاء والمزاج
الجديد نفسا اخرى فان حدوث المزاج يستحيل حدوث نفسه اما عود
المزاج الى الحالة الاولى لا يستحيل الا عود النفس الى الحالة الاولى واما
ظن من ظن ان الاجزاء اما الارضية لا تبقى بذلك القطع وهم لا اعتبار به

من قاس الانسان والاجزاء الارضية الخ فيه ان اجزاء الارض واجزاء البدن
يستخرج بالمماثلة ذلك الحد واما الاختلاف في الوضع الى ذلك الكيف
الالهية في التوراة ان اهل الجنة يكونون في النعيم فمنذ عشرة الف سنة ثم يتجلون
ملكية وان اهل النار كذا وكذا يريدون يصيرون كشياطين وفي الانجيل ان
الناس يحشرون ملكية لا يطعمون ولا يشربون ولا يتناسلون ولا يتوالدون
وفي القرآن ان الناس يحشرون كما خلقهم الله اول مرة كما قال تعيدون
من بعد ما فعل الذي فطركم اول مرة وحوال ابراهيم عليه السلام رب ارني
كيف تحيي الموتى وقول عزيز اني يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة
عام ثم بعثه قال كم لبثت ومكث اصحاب الكهف وقوله الله بعثناهم
ليعلموا ان وعد الله حق دليل على ان هذه النشاة كائنة
يجب بيان بها كان في قديم الدهر فيها اختلاف الناس حتى ان بعضهم
يشتون ثلاث بالبراهين والامثلة المحسوسة والتعجب من النشاة الاولى اكثر
من النشاة الاخرى الا ان النشاة الاولى محسوسة مشاهدة معادة تضبط
التعجب الى ما كان مدركا مما نقله من النوبة المعاد البدن فيكون محالا للاذهان
الذين ذكرهم صاحب تلخيص المحصل واما النقل الذين رووا فمحاه على ان الابدان
غير متماثلة العدد على اصل الفلاسفة واجزاء الارض متماثلة فاذكر الاجزاء
تفصيلا وقد بين ان لا بد فيه من التمسك ببطلان كون الابدان غير متماثلة
العدد فالعالم حادث عندنا وسيأتي تتمة هذا الكلام باذن الله تعالى قال
الامدي في ابكار الافكار بعد التفصيل المشبع بذكر الايات والاحاديث
الدالة على وقوع المعاد الجسماني والادلة السمعية في ذلك منع لا يجدي
كتاب ولا يجمع خطاب وكلها ظاهرة في الدلالة على حشر الاجساد

ونشرها مع امكان ذلك في نفسه فلا يجوز تركها من غير دليل لكن هذا الاعادة
للاجسام بايجاد بعد عدمها او بتاليف اجزاء ما بعد تفرقها فقد اختلف فيه المحققون
امكان كل واحد من الامرين والسمع يوجب لا حدهما من غير تعيين ويتعذر ان
يكون الاعادة للاجسام بتاليف اجزاء ما بعد تفرقها فهل يجب اعادة عين ما
تفرق وبقي من التركيبات في الدنيا او ان الله تعالى يجوز ان يؤلفها بتاليف
آخر فذهب ابو هاشم الى المنع من اعادتها بتاليف آخر مصيرا منه الى ان جواهر
الاشخاص متماثلة والمانع تعذر كل واحد من الآخر بشخصه وتاليفه الخاص فاذا
لم يعد ذلك التاليف الخاص به فذلك الشخص لا يكون هو العائد بل غيره وهو
محال مخالف لما ورد به السمع من حشر الناس على صورهم ومذهب عداه من اهل
الحق ان كل واحد من الامرين جائز عقلا ولا دليل على التعيين من سمع وعقل وما
قيل من ان تعيين كل شخص انما هو بقصوص تاليفه لانه لو تألف بغيره جاز ان
يكون بلوته او بعرض آخر مع التاليف ومن مذهب انه باسم لا يجب اعادة
غير التاليف من الاعراض فما هو جوابه عن غير التاليف فهو جواب لنا في التاليف
واما ما ورد به السمع من حشر الناس على هيئاتهم ليس فيه ما يدل على اعادة عين ما
تفرق من التاليف ولا مانع ان يكون الاعادة مثل ذلك التاليف لا بعينه
وبعل يجوز ان يخلق الله تعالى في الاجسام المعادة جواهر آخر زائدة عليها
فذلك مما انكره المعتزلة وهو مبني على فاسد اصولهم من وجوب رعاية الحكمة
وايجاب الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية واشتراط مقارنة
بعض وثواب من لم يطع وسقوط ما اسلفاه في التعديل والتجويز والذي
عليه المعتمد من الاشاعرة ان ذلك جائز عقلا وواقع سمعا بدليل قوله يوم
ان سقر كانت مرصادا للطاغين مآبا وقوله يوم يصير جلد الكافر في النار

اربعين وذاهب بذلك الجبار وهو ضرب من الزعفران وما وزن ذلك مما لحت
الرواية به عند اهل النقل فكثير غير قليل الى ما كان مقدرا مما ذكرنا ان المنفي
عليه عند اهل الحق وقوع المعاد الجسماني مطلقا واما تعيين انه بالاعادة بعد العدم
ام بالجمع بعد التفريق فمختلف فيه فيما بينهم والسمع لا يعين واحدا منهما على القطع
فقول الامام الرازي في المحصل اجمع المسلمون على المعاد يعني جمع الاجزاء بعد افتراقها
فلا طائل تحته ليس بذاك كما عرفت ان الوفاق والخلاف في اصل المعاد لا
في وضعه قال صاحب المواقف بل بعدم الله تعالى الاجزاء البدنية ثم بعد ما
او يبقيها ويعيد فيها التأليف الذي انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا
اثباتا لعدم الدليل اي على شيء من الطرفين وما يحتج به على العدم من قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه ضعيف في الدلالة عليه فان التفريق يجامل كما العدم
فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزواله التأليف الذي
به يصلح الاجزاء لافعالها وينافيها والتفريق كذلك وبهما توجه اعتراض
وهو ان الممكن لما كان وجوده من غيره كان في حد نفسه عاريا عن الوجود فالاولى
بهذا المعنى لازم ذاته لا يزال ينفك عنه في آن ويوجد وعدمه ولذلك
قال هالك ولم يقل يهلك فافهم قال الفاضل الشريف في شرحه للمواقف
اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد
الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين الثاني للنفس الناطقة والثالث ثبوتهما معا
المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا
وهو قول اكثر المحققين كالطيبي والغزالي والراغب واحد زيد الدين
ومعين من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخريهم الا ما شذ وكثير من الصوفية
فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي

والملائكة

والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن
فاذا اراد الله تعالى حشر العالم يخلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتنعم
فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول الفلاسفة
الطبعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس
فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فيعدم عند الموت فيستحيل اعادتها
او هي شيء باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد الى هنا كلام مر ولا يذهب عليك
ان ههنا اصلا آخر وهو القول بثبوت احدهما والتوقف في الآخر وهذا في
الحقيقة اصلان لان آخر ان احدهما القول بثبوت المعاد الروحاني والتوقف
في المعاد الجسماني وثانيهما القول بثبوت المعاد الجسماني والتوقف في المعاد
الروحاني قال قوله الممكنة في هذا المقام سبعة لان خمسة كما تو بعد العاضد المذكور
قال ابن سينا في النجاة يجب ان تعلم ان المعاد منه معقول من الشرع ولا سبيل
الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند الموت
وضرر ان البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسط الشريعة
الحقة التي اتانا بها نبينا محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي
تخص البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقت النبوة
وهو الشقاوة والسعادة الثابتتان بالمعاد ليس للانسان للانفس وان كان
الاولى ما يقصر عن تصورنا الان بما توضح من العقل والحكمة والاكمل هو
رغبتهم في اصابة بدن السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية
بل كأنهم لا يلتفتون اليها بالكلية وان اخطوا فالاستقلال نهاية ضعيف بدن
السعادة التي هي معاودة الجسم الاول لها كلام مر فان قلت اليس قولهم
باستحالة عدم نافي الاعادة وقولهم بان النفوس الناطقة غير متناهية المزاولة

بيم

الانكار للمعاد الجسماني اذ على تقدير وقوعه يلزم اجتماع الابدان الغير المتناهية
في الوجود اذ لا بد لكل نفس من بدن مستقل فيلزم حينئذ تناهي الابعاد وقد
ذلك وهم سبق اليه بعض الناظرين في هذا المقام واثبته في شرح العقايد
العضدية وليس الامر كما توهم فان حشر الاجساد اللازم على تقدير وقوع
المعاد الجسماني هو حشر المكلفين من المطيع المستحق للثواب والعاصي المستحق
للعقاب لا حشر جميع افراد البشر مكلفا كان او غير مكلف فانه ليس من ضروريات
الدين لان الاخبار المنقولة فيه لم يصل الى حد التواتر ولم ينعقد عليه الاجماع
بل كان مختلفا فيه بينهم فلم يكن الاعتقاد به من شرايط الاسلام وقد نبه عليه
العاضدي الطوسي في التجريد حيث قال والسمع دل عليه وبالجملة المكلف بالنفي
وقال الشارح يعني ان اشكاله في غير المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية
ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتأول العدم بتفرق الاجزاء وتنبه
الامدي ايضا في كلامه المنقول من ابكار الافكار حيث قرر الخلاف في اعادة
المكلفين والمكلف من بلغ العلم وبلغ اليه الحكم ولا شك في ان عدم تناهي جميع
افراد البشر لا يستلزم عدم تناهي المكلفين منهم فلا يلزم من القولين المنقولين
انكار امر الضروري في الدين في هذه المسئلة وهي بنا امر آخر لا بد من التنبيه عليه
وهو ان اللازم في المعاد الجسماني هو وجود بدن ما لا وجود البدن الاصلي
بعينه وقد ظهر بهذا ما تقدم في تقرير القول الثالث وظهر قوله لكن او ليس الذي
خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم سماعدله فلا توقف في
ثبوت ما هو الضروري في الدين في هذه المسئلة على اعادة المعدوم بعينه
على اصل من قال باعدام الاجسام كما توهمه القديم وصرح به الشريف الفاضل
في شرحه للمواقف حيث قال ان المعاد الجسماني يتوقف على اعادة المعدوم

وفي نظر لانه يا المكلف
قيد اخرج وهو عدم المجنونة
وما يذكر في صلاة الترويحة
والوتر في مثل هذا كلام غير
شنيعة غاية التشنيع
كما لا يخفى على ذي بصيرة
متعارفة في عصر

عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناؤها عبارة عن تفرق
اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في اصابة الطير واتيانها
اتيانا لما ذكر المنكرون للمعاد الجسماني من انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار
المأكول جزءا منه ثم مات اكل غلوا عاد الله تعالى لكل انسان بعينها فلكت
الاجزاء التي كانت للمأكول ثم صارت للآكل اما ان يعاد فيهما وهو محال لان
ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما
دون الآخر فلا يكون الآخر معادا بعينه اذ لم يكن معادا لجميع اجزائه والمعاد داخل فيه
فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان بعينها لان بناءه على توقف المعاد
الجسماني على اعادة المعدوم بعينه وقد عرفت انه لا توقف له عليها فاستقامة
اعادة المعدوم ليست من مبادي مسئلة حشر الاجساد كما زعمه صاحب
المواقف حيث رتب مرصد المعاد على مقاصد وجعل المقصد الاول في
اعادة المعدوم والمقصد الثاني في حشر الاجساد وقد رد عليه الامدي
فانه رتب في ابكار الافكار اصل المعاد على ثلثة فصول وجعل الفصل الاول
في جواز اعادة ما عدم عقلا والثاني في وجوب وقوع المعاد الجسماني والثالث
في المعاد النفساني ثم قال وقد اختلف في جواز اعادة المعدوم عقلا فذهبت
الفلاسفة والبانيسية وابو الحسين البصري وبعض الكرامية الى المنع من ذلك
وذهب اكثر المتكلمين الى جوازه ثم اختلف القائلون بالجواز فذهبت الاشاعرة
ومن تابعهم الى جواز اعادة ما عدم ذاتا ووجودا واختلفوا في اعادة الاعراض فمنهم من منع منها وذهب اكثرهم الى جواز اعادتها غير محالها وانها
لا تعاد الا في محالها والذي عليه المحققون منهم انما هو جواز اعادتها في غير
محالها واما المعتزلة القائلون بكون المعدوم ممكنا ذاتا وان وجوده

ليس بمناسبة كل
كالعرض في محل

زايد على ذاته فانهم جوزوا اعادته ما عدم وجوده الا ذاتا ومنعوا من اعادة المعدوم
ذاته واما الاعراض فقد اتفقوا على جواز اعادتها ما كان منها على اصولهم بانيا غير
متولد واختلفوا في جواز اعادة المتولد منها واختلفوا ايضا في جواز اعادة
ما لا بقاء له كالكلام والاصوات والارادات فذهب الاكثرون منهم الى
المنع من اعادتها وجوز الاقلون كالبلخي وغيره الى هنا كلامه ومن المتصل
المنقول عن اصل المعتزلة تبيان ما ذكره الفاضل الشريف في شرحه للمواقف
حيث اي اعادة المعدوم جايز عندنا وعند مشايخ المعتزلة ولكن عندهم المعدوم
شيء فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا
ليس بشيء بالكلية مع امكان الاعادة من القصور فتدبر ولنا في جواز الاعادة
على ما ذكره المواقف وشرحه المذكور انه لا يمتنع وجودها ولا لوازمه
والا لم يوجد ابتداء بل كان الكل من قبيل الممتنعات لان ممتنع ذاته او
لوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر
الى ذاته وهو المط فان قبل العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم
اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص وكل من
امتناع الاخص امتناع الاعم في زمان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او
لوازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا على الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف
ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة فانا نقول
زمان ايجاد الوجود ابتداء والمعاد وكذا الايجاد ان امكانا ووجوبا او
امتناعا لان الشيء الواقعة في المرتبة يجب اشتراكها في هذه الامور
المنتسبة الى ذواتها ولو جوز ان يكون الشيء الواحد ممكنا في زمان الابتداء
ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا اياه وذلك اكتفى بان الوجود

في الزمان

في الزمان الاخص من الوجود مطلقا وغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة
فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو لازم منه وامتناع ذلك المغاير
لجواز ان لا يغلب من الامتناع الزائل كل الوجوب الزائل معللا بان الوجود في
زمان اخص من الوجود المطلق وغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون
ذلك الاخص ممتنعا والمطلق واجبا وفيه ان التجويز المذكور لا يلزم
للتجويز الاول مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يتصف
لذاته عدمه في زمان ويتصف لذاته وجوده في زمان آخر لان اقتضاء الذات
من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها وفيه اعادة الجواب عن الحديث
بجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال
كونها موجودة فلا حاجة الى صانع يجدها بل ذواتها كافية في وجودها وفيه سد
باب اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته كما عرفت من استناد الحوا
عنه والحق ما صاحب المواقف انه جوز ما ابطله في هذا الجواب فعلمت ان الا
لازم لامكانه الممكن حيث قال ان ازلية الامكان ثابتة وهي غير امكان الا
وغير مستلزم له وقال الشارح الفاضل في تقريره وذلك لانا اذا علمنا امكان ان
اي ثابت في الازل كان الازل ظرفا للامكان فلم يلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا
بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم لان اتصاف وهذا هو الذي ينتفيه
لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولما علمنا الدار
بها ايضا واذا علمنا ازلية امكانه كان الازل ظرفا لوجوده مع ان وجوده الشخ
الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني فجاز
ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على الاطلاق
ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات

ممكن

دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه فساد ما تقدم
من قوله ولو جوز ان يكون الشيء الواحد ممكنا في زمان ممتنعا في زمان آخر لجاز ان
ينتهي الامر في سلسلة الذوات الى الوجوب الذاتي فكلام الشارح الفاضل ايضا لا يخلو عن
الاضطراب والله اعلم بالصواب ومن تمام زيادة تفصيل في هذا الباب فليطلب
من رسالتنا المعمولة في تحقيق المسئلة المنقولة قال صاحب المواقف والخصم يمنع
المكن لجواز اعادة المعدوم بدليل الضرورة تارة وبالنقض الى الاستدلال اخرى
ويرد عليه انهم لا يدعون الضرورة في اصل المدعى بل يدعونها في مقدمة دليله حيث
يقولون ان اعادة المعدوم ممتنعة اذ على تقدير وقوعها يلزم تخلل العدم بين الشيء
ونفسه واللازم باطل بالضرورة واما ما وكل تاتينا فعلي وقد وقع نقل الآمدي
حيث ذكر في ابكار الافكار وجوها في مقام المعارضة لوجوه سابقة قال في شرح
العقائد العضدية انهم يدعون البداهة ويقيمون الدليل على التنبيهة ثم قال
صاحب المواقف اما الضرورة فمنعوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه مع بالضرورة
وقال الشارح الفاضل في تعليله اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون في الوجود
بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد
هو المبتدأ بعينه لان كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان
متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انا لا نعني
بتخلل العدم بينهما سوى انه كان موجودا في ما ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان
آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن ههنا تبين ان التخلل في الحقيقة انما هو
في زمان العدم بين زماني الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا
كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان وقوع الضرورة
في حكم عالة جمهور من العقلاء وغير مسموعة ولا يذهب عليك ان تمشية ما ذكر

في معاد

في معاد التعليل والجواب على اصل القائلين بزيادة الوجود على الماهية ولا يخفى
لما ذكر في هذه المسئلة بذلك الاصل على ما بينت عليه فيما تقدم وقال المحقق
الطوسي في قواعد العقائد في تعليل المتكرين لاستحالة تخلل العدم بين شيء
واحد بعينه فان لا يكون المعاد عين المبتدأ بل ان كان ولا بد فهو مثله
وقال سراج الدين المحمود الجواب ان ذلك ينتقض بالتذكر فان الحاصل في الذكر
بعد النسيان هو ما ادركه اولا بعينه وهو موجود وليس في ذلك بصحيح لان
التعدد انما في الوجود وهنا تخلل المعاد والمبتدأ لا يقتضي اتحادهما
كما مر والجواب السابق ذكر جواب عن هذا ايضا ومنهم من وقف في رد
الجواب المذكور وقال لا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا
عبارة عن كون وجود الشيء الاول منفردا عما وجود الشيء الثاني واعني بذلك
بالدور فانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمعنى ان يكون موجودا منفردا
عما وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل
ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم ببطلان
تقدمه على نفسه تقدما زمانيا ولم يدر ان اللازم في الدور هو ان يكون
الشيء موجودا ابتداء وهذا مستحيل بالبديهة سواء كان التقدم ذاتيا
او زمانيا وفيما نحن فيه لا يلزم ما ذكر بل يلزم ان يعود وجود الشيء بعد
ما زال عنه واستحالة هذا غير ظاهر وعلى المناجر في الاغنية عن

تفصيل الجواب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي كرم آدم عليه السلام وفضل نسله بفضل اصله والصلاة على
من خصه الله بطهارة النسب وحفظ ابائه من الدنس متطهرا لشانه

وجعل قرنه خير القرون وصهر كل آصل من اصوله خير اهل زمانه كما ورد في حديث
اورده البخاري في صحيحه بهذه العبارة بعثت من خير قرون بني آدم قرنا
فقرنا حتى كنت من القرن الذي كنت فيه وفي حديث آخر انا انتكم نسبا وصهرا
وصلم يزل الله ينقلني من الاصلاب الطيبة الى الارحام الطاهرات
مصفى مهذبا لا تنشب بشعبتان الا كنت في خيرهما فاخرجكم نفسا وخيركم
اباء ولا يخفى ان في مقطع هذا الكلام مقنعا لطالب الحق من ذوي الافهام فيما
سبق لاجله الكلام بعون الملك العلام فتقوله وبالله التوفيق وبيده ازمة
التحقيق اعلم ان السلف اختلفوا في ان ابوي الرسول صلعم هل ماتا على الكفر
ام لا وذهب كل الاولين جمع منهم صاحب التنبيه حيث قال في نفر قوله تعالى
ولا تسأل عن اصحاب الجحيم قال ابن عباس رضه ومحمد بن كعب القرظي قال لم
يوما لبث شرعه ما فعل ابواه فانزل الله تعالى ولا تسأل عن اصحاب الجحيم
فلم يذكر بهما حتى توفاه الله ثم قال ولما امر بتبشير المؤمنين وانذار الكافرين كان
يذكر عقوبات الكفار فقام رجل فقال يا رسول الله اين والداه فقال ان ر
فخرين رجل فقال صلعم ان والدي ووالدك وفي الدارك ابراهيم في النار نزله قوله
تعالى ولا تسأل عن اصحاب الجحيم فلم يسأل بعدها لكنه وهو كقوله تعالى
ولا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وذهب الى ان جماعة ممكنين
بالاحاديث الدالة على ظاهرها منهم من دحض الشرك وشابن الكفر و
نفرين الجميع الاولين فالوا نجاهما من النار منهم الامام القرطبي فانه قال
انه تعالى احياهما واقامهما له ومن رام التفصيل في هذا المقام فليتم
تذكرته في سلك المطالعة فان قلت اليس الحديث الذي ورد في احيائهما
موضوعا قلت زعمه بعض الناس الا ان الصواب انه ضعيف لا موضوع و

لقد

ولقد احسن الحافظ شمس الدين بن ناصر الدين الدمشقي حيث انشد شعرا
في كتابه مورد الصادي بعد ايراد الحديث المذكور حيا الله النبي مزيد فضل
على فضله بورقا فاحيا امه وكذا ابا فاز بفضل لطفا منه القديم
به قدير فان كان الحديث بوضعا نص على كون الحديث المذكور ضعيفا
لا موضوعا وهو معدود في طبقة الحفاظ وقال الحافظ ابو الفضل بن ناصر في
رد كتاب التناسخ والمنسوخ عن عائشة رضه ان النبي صلعم نزل الحجون كئيبا
حزينا فاقام بها ما شاء الله ثم رجع مسرورا فقلت يا رسول الله نزلت
الحجون كئيبا حزينا فاقمت بها ما شاء الله ثم رجعت مسرورا فقال سألت ربي
عز وجل فاحيا لي امي فآمنت بي ثم ردها وقال جلال الدين السيوطي بهذا الحديث
اخرجه ابن شاهين وبمثله في التناسخ والمنسوخ وجعله ناسخا للاحاديث
الواردة انه صلعم استأذن ربه في الاستغفار لامه فلم يأذن له ورد عليه
ان النسخ لا يجري الا في الاخبار عما يجوز في الاصول ولا يخفى وجهه على ذوي الالباب
فالوجه ان يقال انه صلعم استأذن ربه في الاستغفار لامه مرارا فلم يأذن له
وبكى عليها ثم استأذن فيه في وقت آخر فأذن له فان الحافظ نجم الدين بن
سيد الناس في السيرة قد روى ان بكر الله بن عبد المطلب وآمنة
ابنة وهب ابوي الرسول صلعم اسلما وان الله احياهما له فآمنا به
وروى ذلك ابو بكر في جده عبد المطلب ثم قال وهو مخالف لما اخرجه احمد
عن ابن زرين العقيلي قالت قلت يا رسول الله اين ابي قال اين ابوك في النار
قلت فاين من مضى من اهلك اما ترضى ان تكون امك مع ابي ثم قال
وذكر بعض اهل العلم في الجمع بين هذه الروايات ما حاصله ان النبي صلعم لم
يزل راقيا في المعالي الى ان توفي صاعدا في الدرجات العلية الى ان قبض

الذي ذهب اليه الطيبي اليه وان لغة ما حضر به لديه من الكراهة حين القدوم عليه فمن الجائز ان تكون بعد ذهبت عصمت له وهم بعد ان لم يكن وان يكون الاحياء والايمان متأخرا عن ذلك الخاطر فلا يعارض لك ما كلما سواما ذكره الحافظ ابو الخطاب ابن دحية ان الذي يفيد ان امنة ابا النبي صلعم يوضحه برده القرآن العظيم قال الله تعالى ولا الذين يموتون وهم كفار قال ابن عباس يعني مات كافرا فلم ينفعه الايمان بعد الرجعة بل يؤمن عند المعاينة فلم يكف بعد الاقرار في التفسير ابن عوم قال ليت شعري ما فعل بكفن بعد الاحياء ابويه فرأيت ولا تسأل عن اصحاب الجحيم فذوق بما ورد من ان اصحاب الكهف يبعثون في آخر الزمان ويحجون ويكونون من بعد الامة تشريفا لهم بذلك آخرها ان شاء الله مرفوعا في التفسير من حديث ابن عباس رضه مرفوعا اصحاب الكهف اعوان المهدي فقد اعد بما يفعله اصحاب الكهف بعد احيائهم من الموت ولا قبح ان يكون الله كتب لابوي النبي صلعم عمرا ثم قبضهما قبل انقضائه ثم اعادهما لا تباعا لابن دحية الحافظة الباقية واما قبل فيفيد به ويكون تأخير تلك النعمة بما قبح الفاصلة بينهما كما سبق وكل الايمان من جملة ما اكرم الله تعالى به نبيه صلعم كما ان تأخير اصحاب الكهف عن هذا المدى من جملة اكرامه ليجيء اشرف الدخول في هذه الامة وامانا قوله بل لو آمن عند المعاينة كفرعون بعد الاستيلاء فخروج عن الايمان عند المعاينة ايمان باس فلا يقبل بخلاف الايمان بعد الاحياء وقد دل على هذا قوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه سئل القاضي ابو بكر بن العربي احد ائمة المالكية من رجل قال ان ابا النبي صلعم في النار فاجاب بانه ملعون لان الله يقول ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وقال ولا اذى اعظم من ان يقال عن ابويه انهما في النار وقال الامام السهيلي في

في الروض الانف بعد ايراده حديث مسلم وغيره وليس لما سمعن ان نقوله ذلك في ابويه صلعم لقوله عم لم تؤذوا الاحياء بسبب الاموات والله يقول ان الذين يؤذون الله ورسوله وذكر القاضي عياض في الشفاء ان كانت عمر بن عبد العزيز قال بحضرته كان ابو النبي عم كافرا فغوله وقال لا يكتب لك ابدا وفي الحلية لابي نعيم ان عمر لما سمعه قال فلت غضب غضبا شديدا او عن له من الدواوين وفي نفسه العامري سئل الشيخ الامام الاجل علي بن سعيد الرسعني عن قول بعض الناس ان آدم عم لما بدت منه تلك الزلة اسود منه جميع جلده فلما ابسط الله الارض امر بالصيام والصلوة فصام وصلى ابيض جلده الصحيح هذا القول قال لا يجوز في الجملة القول في الانبياء عم شيء يؤدي الى العيب والنقص فيهم وقد امرنا بحفظ اللسان عنهم لان مرتبة الانبياء ارفع وهم على الله اكرم من سائر الخلق وقد قال النبي عم اذا ذكر اصحابي فامسكوا فلما امرنا ان لا نذكر الصحابة بما يشين يرجع ذلك الى العيب والنقص فيهم فكان نمسك ونكف من ان ينادوم اولى واحق الى هنا كلامه واذا تقرر هذا فحق المسلم ان يمسك لسانه فما يخل بشرف نسب نبيهم بوجه من الوجوه ولا فساد في ان اثبات الشرك في ابويه اعلى في ظاهر شرف نسبه الطاهر وبالجملة هذه المسئلة ليست من الاعتقاديات فلا حظ للقلب منها وامر اللسان فحقه ان يصان عما يشين وهذا النقصان خضوعا لله وهم العامة لا يقدرون على ما فيه وتدارك عيب الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وبعد هذه رسالة في تحقيق وضع كاد ويوضح طريق استعماله فنقول وبالله التوفيق ان كاد في اصل الوضع يفيد قرب

الا ان نحو يقوم بين وبين متعديه بدونها والا خلاف في التعدية لا ينافي
في المعنى لانها من خواص اللفظ تتبع ذلك الوضع حيث قال له فرق بين عرفت
وعلمت من حيث المعنى الا ان عرف لا تنصب جزئي الاسمية كما ينصبها علم
لا فرق معنوي بينهما بل نحو سكون الى اختيار العرب فانهم قد يخصون احد
المتساويين في المعنى بحكم لفظي دون الآخر والحق انه قرر بعد الا صلية موضعه
وعمل عنه بها حيث قال معنى كاد في اصل الوضع قرب ولا يستعمل على اصل الوضع
فلان بناء كاد زيد من الفعل ومضى او شكت في الا صل اسرع ويستعمل
على الا صل فيقال اوشكت في الا صل اسرع ويستعمل على الا صل فيقال اوشك
فلان في السير فان قوله ولا يستعمل على اصل الوضع صريح في ان منفي الا
تعاد في المعنى عدم الا خلاف في التعدية ثم انه لم يصب في زعمه ان الا صل
في اسرع ان تعديه بفي لان الصحيح ان اسرع في الا صل متعد بنفسه فصل عليه في
الصحاح حيث قال واسرع في السير وهو في الا صل متعد وقال في موضع
آخر وقد اوشك فلان ان يشك اي كاد اسرع السير اعلم ان الغالب
في خبر عسى الا قتران بان لانها من افعال الترجي وكان اتفاقي وجوب
اقتران خبرها بان في مذهب جمهور البصريين لا ان يجوز ما من ان قاضي
بالشعر كقوله عدته ابن حشرم الفزاري عسى الكرب الذي امسيت فيه يكون
وراؤه فرج قريب فيكون خبر عسى وهو مجرد من ان وكاد بالعكس يقع
الغالب في خبرها النجرد من ان لانها تدل على شدة مقاربة الفعل فلم يناسب
خبرها ان يقترن بان وانما يقترن قليلا نظرا الى اصلها ومن التعليل قولهم
كاد العوز ان يكون كفرا وقوله ثم رضه ما كدت ان اصلي العصر حتى كادت
الشمس ان تغرب وقول عبد الله من عمرو ثم رفع رأسه فلم يكد ان يسجد

ثم سجد فلم يكد ان يرفع رأسه ومن النظم قول الشاعر ابيتم قبول السلم ما كدتم
لديه الحرب ان تقنو السيوف من السلم وفي وقوع ما قبل ما مصرح الجريري في درة
الغواص حيث قال ويجيء بعد لفظة من وكاد في جواز ايراد ان بعدها وان تركها مع
ان المنظوم به القرآن والمنقول عن فصحاء اولي البيان ايلاج ان بعد عسى
والعاد بها بعد كاد والعلة فيه ان كاد وضعت لمقاربة الفعل ولهذا قالوا كاد النعام
يطير لوجود جزء من الطير ان فيه وان وضعت لتدل على تراخي الفعل ووقوعه في
زمان المستقبل فاذا وقعت بعد كاد نافت معناها الدال على اقتراب الفعل
وفصلت في الكلام ضربا من النافض وليس كذلك عسى لانها وضعت للتوقع
الذي يدل وضعا ان على مثله فوقوع ان بعدها يفيد تاكيد المعنى ويزيد فضل تحقق
وقوع وقد نظقت العرب بعد اسناده كاد الفعل ان في جميعها فقالوا كاد العوز
يكون ملكا وكاد النقل يكون راكبا وكاد الحريص يكون عبدا وكان الفقر يكون
كفرا وكان البيان يكون سحرا وكاد النعام يكون طيرا وكاد البخيل يكون كالبا
كاد الشيء الخلق يكون سبعا الا انه لم يصح في قوله فاذا اوقعت بعد كاد
الى قوله ضرب من النافض لان موجب ما ذكر عدم جواز ايراد ان بعد كاد
وقد صرح في عنوان مقاله بجواز ذلك بين طرفي كلامه تدافع اذ غفلت ان ايراد
ان بعد كاد صحيح وانه واقع في الكلام الفصيح فقد عرفت ان الامام المرزوقي
لم يصب في زعمه من صحة ذلك حيث قال في شرح قوله الحماسة اشك غيبت
فاذا بيت فوضعت على قد ولت كادت النفس تزهق كاد موضوع لمقاربة
ما في فهمه ولهذا وجب ان لا يكون معه ان فتوله كاد ينفعل الا في الشعر
حاله كالمستعمل كاد مع ان كذلك قد يستعمل عسى به ولهذا قال صدر الافاضل
في قرام السفط اجرى لعل وعسى او خل مجرى ان المصدرية يجوز عسى كاد يفعل

عسى يجري لعل وبهذا على طريق المعارضة واعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان كاد
نفي ونفيها اثبات فاذا قيل كاد يفعل فمعناه انه لم يفعل واذا قيل لم يكد يفعل
فمعناه انه فعل وبهذا ما اراده المفتي حيث قال لغة الخوض لهذا العصير ما يبقى
لفظة جرت في لسان جرهم ونحوه اذا استعملت في صدر الجد انبتت
وان انبتت قامت بجود قال الجوهري ان كاد وضعت لمقاربة الشيء فعل او
لم يفعل فجرده تنبئ عن نفي الفعل ومقرونة بالجحد تنبئ عن وقوع الفعل انتهى
وبهذا سقط السبب لاعتراض ابن شبرمة على داود الرمة وتغيير ذي الرمة شعره
وتفضيله على ما رواه عن عتبة انه قدم ذو الرمة الكوفة فوقف ينشد الناس
الكناسي قصيدته التي يقول فيها اتسلي البيت اذ غير الناي المحبين لم يكد
رسيس الهوى من حب مية يبرح فاراد ابن شبرمة يا غيلان ان اراه قد برح
قال الراوي فشق بانه وجعل يناغي بها بكفه ثم قال اذا غير الناي المحبين
لم ابو رسيس الهوى من حب مية يبرح قال فلما انصرفت حدثت انه قال اخطأ
ابن شبرمة انما يعد اكثوله الا ترى ظباءات بعضها فوق بعض اذا خرج يداه لم
يكد يراها واما هو لم يرها ولم يكد انتهى لما ذكر الشيخ عبد القاهر حيث قال
فدل على ان سبب الشبهة في ذلك انه قد جرى في العرف ان يقال
ما كاد يفعل ولم يكد يفعل في فعل قد فعل على معنى انه لم يفعل الا بعد الجهد
وبعد ان كاد يبعد اخ الظن ان يفعل كقوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون
فلما كان معنى النفي في كاد على هذا السبيل توهم ابن شبرمة اذا قال لم
يكد رسيس الهوى من حب مية يبرح فقد زعم ان الهوى قد برح ووقع
لذي الرمة مثل هذا الغلط وليس الامر كالذي ظناه فان الذي يقتضيه اللفظ
اذا قيل لم يكد يفعل وما كاد يفعل ان يكون المراد ان الفعل لم يكن من اصله

ولا قارب ان يكون ولا ظن انه يكون وكيف يا شك في ذلك وبهذا ما يوافق ما ذكره
ابو عبيدة وعليه قول صاحب الكشاف في تشبيه لم يكد براها ومثله قوله ذي الرمة
اذا غير الناي المحبين لم يكد رسيس الهوى من حب مية يبرح ان ان لم يبرح
من البراح قال يبرح وقال صاحب الكشف فيه ما يرد على من زعم ان كاد نفيه
واثباته ليس على سائر الافعال وان ما رويه من لفظة ذي الرمة وتفضيله
الخطاء ثم تغيير الم يكن ليس بثبت ولعل قوله اما رد الزعم المذكور فسلم
واما الدلالة على عدم ثبوت تلك القصة وقد اشبعها الشيخ فدلالة الالتجاء
فيه موضع المنع اذ يجوز ان يكون صاحب الكشاف غافلا عنها ويحتمل ان يتنبه
ذو الرمة بعد ذلك على فساد ملاحظة ابن شبرمة فيثبت شعره على الاصل وبهذا
يندفع ما يخطر بالبال من انه لو صح تلك القصة وثبت تغيير ذي الرمة شعره
لما استشهد الشعر المذكور على وجه لا يرتضيه قائله وما جاز نسبته اليه كذلك
والصواب ان حكم كاد وحكم سائر الافعال في ان نفيها لا يوجب الاثبات واثباتها
لا يوجب النفي قال الشيخ فدلالة الالتجاء قد على ان كاد موضوع لان يدنو
على شدة قرب الفعل من الوقوع وعلى انه قد تعارف الوجود واذا كان كذلك
كان محالا ان يوجب نفيه وجود الفعل لانه يؤدي الى ان يوجب نفي مقاربة
الفعل الوجود وان يكون قولك ما قارب ان يفعل مقتضيا على البت انه قد فعل
واذ قد ثبت ذلك فمن سبيلك ان تنظر فيما لم يكن المنع على انه قد كانت منه
صورة تقتضي ان لا يكون الفعل وحال سبيل معها ان يكون ثم تغير الامر كما لزيه
تراه في قوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون فليس الامر الا ان تلزم الطالب
وتجعل المنع على انك ترى ان الفعل لم يقارب ان يكون فضلا عن ان يكون
فاعلا في بيت ذي الرمة على ان الهوى من رسوخه في القلب وثبوته فيه

وغلبته على طباعة بحيث لا يتوهم عليه البراح وان ذلك لا يقارب ان يكون فضلا
عن ان يكون كما تقوله اذا سلك الجنون وفتر وانحبسهم لم يقع له وهم ولم يجز منه
على بال انه يجوز على ما يشبه الصلوة وما بعد فترة فضلا عن ان يوجد ذلك منع
وابراله وينبغي ان تعلم انهم انما قالوا لزم النفساء برءا ولم يكد فيدوا فنفعوا الرؤية
ثم عطفوا لم يكد عليه ليعلموك ان ليس سبيل لم يكد هنا سبيل ما كاد في قوله تعالى وما
كادوا يفعلون فاذا نفي معب على اثبات وليس المعنى على ان رؤيته كانت من بعد
ان كادت لا تكون وكيف المعنى على ان رؤيتها لا تقارب ان تكون فضلا عن
ان تكون ولو كان لم يكد يوجب وجود الفعل لكان هذا الكلام منهم محالا اذ ربما
يجوز ان يقول لم يرها وراها فاعرفه وهي ساكنة وهي ان لم يكد في الآية والبيت
واقع في جواب اذا والماضي اذا وقع في جواب الشرط على هذا السبيل كان مستقبلا
في المعنى فاذا قلت اذا خرجت كنت قد نفيت خروجا فيما يستقبل واذا
كان الامر كذلك استحال ان يكون المعنى في البيت على ان الفعل قد كان
لانه يؤدي الى ان يجيئ بلم افعل ما ضارعها في جواب الشرط تقول اذا خرجت
لم اخرج امس فعلك محال لا يصح كما ترى وقد توهم ابن هشام ان نفي كاد واثباتها
اثبات البتة حيث قال في مغني اللبيب والصواب ان حكمها حكم سائر الافعال في
ان نفيها نفي واثباتها اثبات وبيانه ان معنى المقارنة ولا شك ان نفي كاد يفعل
قارب الفعل وان نفي ما كاد يفعل ما قارب فخبرني متى وايما اما اذا كانت مثبتة
فواضح لانه اذا انتفت مقاربة انتفى فعل صوله ذلك الفعل وعليه اذا اخرج
يده لم يكد يراها وليس هذا كان ابلغ من ان يقال لم يرها لان من لم ير قد يقارب
الرؤية واما اذا كانت المقاربة مثبتة فلان الاخبار بقرب الشيء يقتضي عرفا
عدم صوله والا لكان الاخبار بحصوله لا بمقاربة حصوله اخلا بحسن في العرف

ظريف

ان يقال لمن صلى قارب الصلوة وان كان قد صلى حتى قارب الصلوة ولا فرق
فيما ذكرناه بين كاد وكاد فان اورد على ذلك وما كادوا يفعلون مع انهم قد
فعلوا اذ المراد بالفعل الذبح وقد قالوا فذبحوها فالجواب انه اخبار عن حالهم
في اول الامر فانهم كانوا على بعد من ذبحها بدليل ما يتلى عليهم من تعنتهم وتكررهم
بسؤالهم وليس الامر كذلك فان مشاركتها لسائر الافعال في ان نفيها
يوجب الاثبات وان اثباتها لا يوجب النفي كما ذكرناه فيما سبق لا ان نفيها
نفي البتة واثباتها اثبات لان نفيها قد لا يكون نفيا بل استبطاء قال صاحب الكشاف
وقوله وما كادوا يفعلون استقصار لاستقصارهم واستبطائهم وانهم لتطويلهم
الموظ وكثرة اسئلتهم ما كادوا يذبحونها وما كادت تنتهي سؤالا لتمام
وما كاد ينقطع ضبط اسمائهم فيها وتفهم وقد سبقه الشيخ على هذا المعنى
على ما نقلناه عنه قبل هذا ولقد ابعد هذا الاعتبار استبعاد الحال على كثير من ان
في القول المذكور منهم الامام البيضاوي حيث قال في تفسير قوله تعالى
وما كادوا يفعلون لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم او لخوف الفضيحة ظهور
القاتل او لغلاء ثمنها ثم قال بعد الحكم بان الصحيح ان كاد كسائر الافعال
ولا نظر في قوله وما كادوا يفعلون قوله فذبحوها الا اختلاف وقتهما فانه لولا خوفه
من المعنى المذكور لما توهم المنافاة بين القولين المذكورين ولما اردف
دفعها بالقول بانهما بحسب اختلاف الوقتين بعد ان قال لتطويلهم وكثرة
مراجعاتهم فان فيه على التحقيق المذكور ما يندفع به الوهم المذكور ثم انه لم يصب
في عطف قوله او لخوف الفضيحة وكذا في عطف قوله او لغلاء ثمنها لان كلا منهما
مغاير لما ذكره اولا من التطويل وكثرة المراجعة لا معنى آخر يغايرهما وقد اقتضى
من هذا صاحب الكشاف وقيل وما كادوا يذبحونها لغلاء ثمنها وقيل لخوف الفضيحة

فظهور القائل بنى هنا موضع بحث وهو انه على نفيها لا يكاد يطلع ان يكون
حلة نظرهم وكشف مراجعاتهم لان نفى نفيها اما حدث من تأديبهم ولكن لا
ما تهم على ما افصح عنه النبى عليه السلام حيث قال لو اخر هذا الذبح بقية فذبحوا كما لكنهم
ولكن شددوا فشدد الله عليهم والا استقصاء شوم واذا اخفقت ان كاد
تستعمل منفية لا فى معنى النفى بل فى معنى الاستبطاء فقد وقفت على زعم ان هشام
من الخطاء والصحيح عندكم ان معنى قوله اما اذا كانت منفية فواضح خطاء
المعنى المذكور عنده وان التعليل الذى ذكره بقوله لانه اذا انتفت مقارنة الفعل
انتفى حينئذ حصوله ذلك الفعل غير لازم لان مبناه على نفس نفى المقارنة فعلى
تقدير استعمالها منفية وقد عرفت انه غير متعين حينئذ ان قوله بعد لبده اذا اخرج
يده لم يكد يراها الخ منظور فيه لانه انما يصلح دليلا على استعمالها منفية فى نفى
المقاربة لا على تعيين ذلك المعنى اذ لا يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثانى كما لا
ولك ان يقول انه لم يصب فى قوله اذا المراد بالفعل الذبح ايضا اذ ليس المراد
من الفعل الذبح نفسه ولا الفعل وما كادوا يذبحون اذ لا نكتة فى العدول
من الظاهر الى ما فيه من الاعتناء اذ تقدير الكلام ما ذكروه وما كادوا يفعلون
الذبح بل مقدمات الذبح فالمعنى والله اعلم وما كادوا يفعلون شيئا من مقدمات
الذبح ويناسب ذلك ما قصدوا به اولا كاد منفية من المبالغة فكان حقه ان يقول
اذا المراد نفى فعل الذبح على اتم وجه واكمله وقد تخلص مما قررناه ان استعمال
كاد منفية قد يكون للمبالغة فى نفى الخبر كما فى قوله لم يكد يراها وزعم القاضى
البيضاوى ان قوله لم يكد ولا يكاد يستعمل من هذا القبيل حيث قال ولا يقارب
ان يستعمل فكيف بل نص به فيطول هذا به وليس كذلك لان قوله لم يكد
آخر وسنقدم ما فيه فقطع اعناقهم صريح فى انه بعد خطورة جوعهم ولو بعد شدة

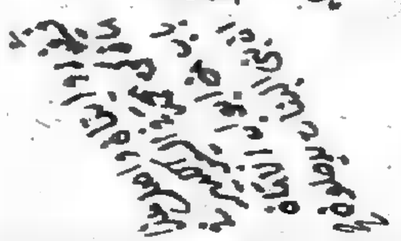
قطع

نقطع اعناقهم صريح فى انه بعد خطورة جوعهم ولو بعد شدة فالصواب ان المعنى
انه ان ذكى قاله الفراء لا يكاد يستعمل فيما يقع وفيما لا يقع فما يقع هو معنى
قوله لم يكد ولا يكاد يستعمل فيما لم يقع مثل قوله لم يكد يراها وقد يكون لان
يستعمل واما قوله ان الخبر لم يقع الا بعد الجهد وبعد ان كان بعيدا فى الظن
ان يقع كما فى قوله لم يكد ولا يكاد يبين اى ببطء فى التكلم ولا يتكلم الا بعد الجهد
والمشقة فما به من الرتة وقوله لم يكد ولا يكادون يفقهون قولا اى لا يفقهون
الا بعد بطء بدلالة قوله لم قالوا واذا انذروهم فان من لا يفقه اصلا لا يقدر
على المخاطبة ولو بواسطة الترجمان فالمعنى فى تفسيرهم اى قاله مترجمهم لا يبطل
الدلالة المذكورة بل يقررها حيث يكشف عن وجه بطئهم فى ذلك قال صاحب
الكواشى ولا يفقهون انه الا بعد بطئ وظاهر اللفظ يقتضيه لان كاد مع نفى
يدل على شئ وقوعا ذا لم ينف لم يقع ولقد اصاب فى تفسيره ولكنه اخطأ فى تعليله
حيث ذهب مذهبا واهيا فيما سبق وبين وجه بطلان وقوله عبد الله بن عمر
رضى فمكثت صلوة الكسوف فقام رسول الله صلى فلم يكد يركع
ثم ركع فلم يكد يرفع رأسه ثم رفع رأسه فلم يكد ان يسجد ثم سجد فلم يكد ان
يرفع رأسه والحديث بتمامه مذكور فى الصحيحين فى شمائل النبى صلى
على الرسالة بعونه الله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لوليه والصلوة على نبيه والثناء على خليفته فى ارضه وبعد
فان المسئلة السائرة فى البلاد الدائرة على السن العباد هى مسئلة
دخول ولد البنت فى الموقوف على اولاد الاولاد فقد ذكرت فى حضرة
من نضر رياض العلم بحسن ترتيبه وحاض حياض الشرع بامداد تنويه

استخرج بطبعه الغواص عن بحار العلوم درره فابتنى المسائل وفكر كفيه عن
ذكر سابق وكف فكيه عن ذكر السابق وهي حضرة السلطان خليفة الرحمان
صاحب الزمان ناصب رايات الامن والامان المستغني عن التوصيف
والتعريف والبيان ابو الفتوح سلطان سليم خان فخر آل عثمان مسلمة الله
تعالى في الدارين وصان سبحانه عن الشين والزين عامر في باطنه وظاهره
المعنى فيها فان باطنها المعنى بظاهر مراتب الرجال لا يتقادم الازمنة والآجال
فامتثلت امره العالي وشرعت فيه على الملك المتعال فنقول وبالله التوفيق
وبيده ازمة التحقيق ان المسئلة المذكورة على وجهين احدهما ما يذكر فيه
الموقوف عليه مقصورا على الدرجة الاولى والثاني ما يذكر فيه الموقوف عليه
بصيغة المفرد وثانيهما ما يذكر فيه الموقوف عليه بصيغة الجمع فالمسئلة المذكورة
صور اربع الاولى صورة وقفت على ولدين وولد ولديه والثانية
تفت على اولاديه والثالثة صورة وقفت على ولد وولد ولد والرابعة
صورة وقفت على اولاديه واولاد اولاديه والخلاف قايم في كل من صورة
الوجه الاول اما في الصورة الاولى فلما ذكر الامام فخر الدين قاضيخان حيث
قال في فتاواه بعد تصوير المسئلة على الصورة الاولى من الوجه الاول ولا
يدخل فيه ولد البنت في ظاهر الرواية اخذا بما ذكر الصفار من محمد انه
يدخل فيه اولاد البنات ايضا والصحيح ظاهر الرواية لان اولاد البنات
ينسبون الى امهاتهم بخلاف ولد الابن واما في صورة الثانية فلما ذكر
صاحب الزخيرة حيث قال اذا وقف على اولاده يدخل في الوقف بنو البنين
ويدخل فيهم بنو البنات يدخلون في الامان فبصيرة في المسئلة روايتان
وكان الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد بن الفضل يميل الى ان ولد البنت



لا تدخل

لا تدخل تحت الامان وكذا الخلاف قايم في الصورة الاولى من الوجه الثاني فان
عليا الزاهدي قال فيه بدخول على ما ذكر الامام فخر الدين قاضيخان حيث قال
في فتاواه بعد تصوير المسئلة على الصورة المذكورة بدخل فيه ولد البنت
قال بعضهم لا يدخل وقال على الرواية لا يدخل والصحيح ما قاله بعضهم لان اسم
ولد الولد كما يتناول اولاد البنين يتناول اولاد البنات واما الوجه
الثاني من الوجه الثاني فهي رابع الصور الاربعة المذكورة فان خلاف
في دخول ولد البنت في الموقوف عليه على تلك الصورة على ما دل عليه عبارة
الامام قاضيخان في فتاواه حيث قال في سائر الصور على الخلاف وذكر بعض خلاف
حيث قال في فتاواه ولو قال على اولادي واولاد ولدي كان ذلك لكلهم يدخل فيه
ولد الابن وولد البنت وبوافقه صاحب تتمة الفتاوى وصاحب الخلاصة وذكر
وعدم دخول ولد البنت فيه على ظاهر الرواية اما هو في صور الوجه الاول على ما
عند ما نقلناه سابقا عن الامام قاضيخان في فتاواه ويشهد على ذلك ما ذكر
في معرض التعليل بقوله لان اولاد البنات ينسبون الى امهاتهم قال القسمي
بعدم النسبة في الحكم المذكور انما هو في صورة الوجه الاول واما الوجه الثاني فالحكم
بالدخول بمقتضى العادة على حسب الدلالة اللغوية على ما افتى عنه الامام شمس الائمة
السرخسي ونقل عند الامام فخر الدين قاضيخان حيث قال في فتاواه قال
شمس الائمة السرخسي لان ولد الولد اسم لمن ولد ولده وولد ابنه وولد من
ولدته ابنته يكون ولد ولد حقيقة بخلاف ما اذا قال على ولدي فان ولد
البنت لا يدخل في الوقف في ظاهر الرواية لان اسم الولد يتناول ولد الصلب
واما يتناول ولد الابن لانه ينسب اليه عرفا ويقطع عرق شبهة الخلاف
في الصورة الاخيرة ما نقله صاحب الزخيرة عن الامام شمس الائمة السرخسي

بهذا البيان وذكر الشيخ الامام الاجل شمس الائمة السرخسي ان في هذه الصورة
اولاد البنات يدخلون رواية واحدة واما الروايات فيما اذا قال اعتقت على
اولادي وهذا الان المذكور هنا ولد الولد ولد الولد حقيقة اسم لمن ولد ولده
وابنة ولده من ولدته ابنته يكون ولد ولده حقيقة فاما اذا ذكر اولادا وعاولا
حقيقة من هو ولد ولد ومن حيث الحكم من يكون منسوبا اليه بالولادة وذلك
اولاد الابن دون اولاد البنات ثم قال صاحب الذخيرة والجواب في الوقف
على قول شمس الائمة يكون هكذا اذا وقف على اولاده فلان وفلان تحت الوقف
اولاد البنات رواية واحدة انتهى كلامه وهذا البيان الواضح التبيان الموضح
تبيين المبين واتضح ان ما وقع في بعض الكتب كالتجنيس والواقعات ومحيط
رضي الدين السرخسي وغيرهم من ذكر الخلاف في الصورة المذكورة من قبيل نقل
الخلاف في احدى الصورتين فيما سيأتي مع قيام الفرق بينهما كيف لا
فان ما ذكروه في معرض التعليل لما عدلوا عنه واما قولهم ان ما ذكر لا يصلح
تعليلا للمسئلة المذكورة بانه لو علق الحكم لا تجد عليه ان يقال ان ابن
الابن لا ينسب الولد الى الام لغة وشرعا فلم يجعل اولاد البنات شبيهة في صحة قول الواقف
وقف على اولادي بناء على اعتبار شرعا وان ابن الابن لا ينسب اليها عرفا فلم
يجعل بمنزلة ولد البنت عن الولد البنت عن الدخول في الصورة المذكورة
لما عرفت ان قوله فيها بحكم العادة لان حكم العرف والدخول تحت الوقف انما هو
في صورة الوجه الاول والتعليل المذكور ينطبق المعلل بها لهذا اراد الامام
شمس الائمة السرخسي على القاضي الامام ركن الاسلام على السغدي رحمه الله
الامام شيخ الاسلام في قولهما ان المسئلة المذكورة على الصورة الرابعة على
ايضا على ما نقله صاحب الذخيرة عنه ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان المسئلة

المذكورة على الصورة الرابعة ايضا على الاختلاف نقول الترجيح معنا لان
القول بالدخول راجح بقوة دليله وتقدم القائلين به والترجيح انما يكون
باحد هذين الامرين اما قوة دليله فقد مر ما ينفي في بيانها واما تقدم القائلين
به فلان منهم اعيان المجتهدين وشيوخ الفتوى كهلال والخصاف وشمس
الائمة السرخسي وقاضي خان وصاحب الذخيرة وصاحب تحفة الفقهاء و
صاحب الخلاصة وصاحب ظهيرية الخلاف فليس من يقاومهم في المعارضة وبلوغ
الدرجة ومعرفة هذا موقوف على الوقوف على طبقات الفقهاء ومراتب
المجتهدين وهو المعول في هذا الباب كما لا يخفى على ذوي الالباب وبما
ذكرنا الكلام في هذا الفصل واقتضى المقام تفصيل ذلك الاصل نقول لا
يخفى المتأمل ان يعلم حال من ينتمي بقوله ولا نعني معرفته باسمه ونسبه
الى بلد من البلاد ولا بسمن ذكره من جوع ولا نعني بل نعني معرفة
مرتبته في الرواية ودرجته في الدراية وطبقته من طبقات الفقهاء ليكون على
بصيرة وافية في التمييز بين القائلين المتباينين وقدرة كافية في الترجيح
بين القولين المتعارضين اعلم ان الفقهاء على سبع طبقات الاولى طبقة
المجتهدين في الشرع كالائمة الاربعة ومن سلك مسلكهم في تأسيس
قواعد الاصول واستنباط احكام الفروع من الادلة الاربعة الكتاب
والسنة والاجماع والقياس على حسب تلك القواعد من غير تقليد لاحد
في الفروع ولا في الاصول والثانية طبقة المجتهدين في المذهب كابي يوسف
ومحمد وسائر اصحاب ابي حنيفة القادرين على الاستخراج من الادلة المذكورة
على مقتضى القواعد التي قررها اساتذتهم ابو حنيفة واضرابه وان خالفوه في بعض
احكام الفروع لكنهم يقدرون في قواعد الاصول وبما ذكرنا من المعا رضين

في المذهب وبغاروقهم كالشافعي ونظرائه الحائزين لدرجة الاجتهاد
مقلدين لدرجة الاصولية الثالثة طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها
عن صاحب المذهب كالخصاف ولدرجة الطحاوي ولدرجة الحسن الكرخي
وشمس الائمة الحلواني وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي
وفخر الدين قاضيخان وامثالهم فانهم لا يقدرون على الحائزة للمرتبة
الاولى الاصولية ولا الثانية الفروعية لكنهم يستنبطون الاحكام في المسائل التي
لا نص فيها عنه على حسب اصوله قدرتهم ومقتضى قواعد بسطها الرابعة
طبقة اصحاب التخريج من المقلدين كالجرجاني واضرابه فانهم لا يقدرون
على الاجتهاد اصلا لكنهم لاحاطتهم بالاصول وضبطهم للمآخذ يقدرون
على تفصيل قوله مجمل ذي وجهين وحكم مسألة محتمل لامرين تقول عن صاحب
المذهب او عن واحد من اصحابه المجتهدين برأيهم ونظرهم في الاصول والمقابسة
على امثاله ونظرائه من البزدوي وما وقع في بعض المواضع من الهداية من قوله
كذا في تخريج الكرخي وتخريج الرازي من هذا القبيل الخامسة طبقة اصحاب
الترجيح من المقلدين كالقدوري وصاحب الهداية واما كان
وشأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض آخر بقولهم هذا اولى وفيق للقياس
وهذا ارفق للناس السادسة طبقة المقلدين القادرين على التمييز
بين الاقوى والقوي والضعيف وظاهر المذهب وظاهر الرواية والنادر
كالمصنف صاحب المتون المعتبرة من المتأخرين مثل صاحب الكنز وصاحب المختار
وصاحب الوقاية وصاحب المجمع وشراحهم لا ينقلون في كتبهم الا الاقوال
المردودة والروايات الضعيفة السابعة طبقة المقلدين الذين لا
يقدرون على ما ذكر ولا يميزون بين الغث والسمين ولا يميزون النقال

عن اليمين بل يجعلون ما يجدون كحاطب الليل فالويل لهم ولمن قلدهم
كل الويل هذه الرسالة صعون الدستور له وتكملة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الملك المتعال ذي الجلال والجمال والصلوة على من بلغ المعالي
بحسن الفعال ودرة اكليل الكمال محمد صاحب الحال والمقال ناصب لواء الاعجاز
في نظم المقال وعلى آله وصحبه ما لمع الآل وملوط الخيال في البال وبعد
فهذه رسالة مرتبة في مقالة القائلين بالحال من اصحابنا واصحاب الاعتزال
وتحرير ما ذكروه في مقام الاستدلال وتقرير ما ورد عليهم من الاشكال ولا
بد من تمهيد مقدمة امام المرام وهي ان المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم
في الخارج قالوا بثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد افصح عن هذا
الفاضل المحقق نصير الدين الطوسي في تلخيص المحصل حيث قال وينبغي ان
يعلم ان القائلين بان المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين
المعدوم والمنفي ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس ويثبتون واسطة
بين الموجود والمعدوم ولا يجوزون بين الثابت والمنفي واسطة ولا يقولون
للممتنع معدوم بل يقولون انه منفي انتهى كلامه ثم منهم من قال بالحال كالقاضي
واتباعه ومنهم من انكره وهم عامة المعتزلة فالحال اخص من مطلق الواسطة
بين الموجود والمعدوم وذلك لان القيام بالموجودة الجملة شرط في الحال
دون مطلق الواسطة وقد افصح عن هذا ايضا الفاضل المذكور في الكتاب
المذكور بقوله انهم يقولون ان الوجود اخص من الثبوت والموجود كل ذات
له صفة الوجود والمعدوم كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة قد يكون

لا يكون لها ذات لا جرم لا يكون موجودة ولا معدومة ومن هنا ذهب الى القول
بالواسطة انتهى كلامه ورد موضع آخر من الكتاب المذكور قال عندهم الممتنع
ليس بموجود ولا معدوم والحال ليس بموجود ولا معدوم وهذا القول منه صريح
في ان الممتنع ماهية اعتبارى مطلق الواسطة بين الحال عندهم وهذا الفرق بين
الحال ومطلق الواسطة قد خفى على كثير من حسن الظن بشامهم حتى ذل اقدامهم
في هذا المقام وضل من تبعهم من الاقوام منهم صاحب المواقف حيث قال في
قسمة المعلومات اما ان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى التقدير ين اما ان
يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال اولا وهذا صريح في ان
القول بثبوت المعدوم لا يستلزم القول بثبوت الواسطة بين الموجود
والمعدوم وفي ان الواسطة ليست الا الحال ثم قال الثالث المعدوم ثابت
ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة وبهذا القول منه نفى فيما ذكرناه وما
فيه قدم ذلك الفاضل في هذا المقام انه قال وبطلانه اى وبطلان ثبوت الواسطة
بين الموجود والمعدوم ضرورى وعلى تقدير موجه لزوم احد الامرين السفسطة
وكون النزاع لفظيا حيث قال لما عرفت ان الموجود ما له تحقق والمعدوم
ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفى والاثبات ضرورة وانما فان اريد
نفى ذلك فهو سفسطة وان اريد معنى آخر لم يكن النفى والاثبات بحسب
متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا ولا يذهب عليك انه على
التقدير الاول لا يلزم البطلان للضرورة واعلم ان المنافحين قاطبة زعموا
ان القائلين بالحال استدلوا عليه بان يقال الوجود ليس بوجود او الا لزاد
وجود على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها
بخصوصية ذاته فقد زاد وجود على ذاته ماهيته وقس الوجود بعد الوجود

التصلف لا فخارة

لا عين النهاية ولا معدوما والا انتصف الشيء بنقيضه ثم انه تصلف كما هو
دابه في الكتاب المذكور وقال والذي اصبهم اراده حسبانا ياضم اليقين
انهم وجدوا امورا هي موجودات بتصور عروض الوجود لها فسموا المتحقق بها وجودا او
مفهومات ليس من شانها ذلك كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء
معقولات ثانية لا تجعلوا موجودا ولا معدومة فخص بفعل العدم للوجود
سلب ايجاب وهم يجعلونه عدم ملكة ولا يأخذ بهم في المعنى ولا في التسمية
الى هنا كلامه ومنشأ التخوف من تحقيق مذهبهم واصل مقالهم في هذا المقام
وانت بعد ما احطت ما نقلناه من تلخيص المحصل عرفت ان ما زعمه هذا
الزاعم بعزله عما قالوا كيف فان الحق صفة لا تكون لها ذات واسطة بين
الموجود والمعدوم عندهم سواء كانت من المعقولات الثانية اولا ولم يعلموا
ان موجب الاضطراب على الوجه المذكور القول بالواسطة بين النقيضين لان
المقدمة القائلة ولا معدوما والا انتصف الشيء بنقيضيه صريحة في ان المراد
من الموجود والمعدوم الذين اثبتوا الواسطة بينهما ما في طرفي النقيض
وقد عرفت انهم لا يلتزمونه بل يصرحون بان الواسطة التي يثبتونها بين
الموجود والمعدوم اللذين ليسا في طرفي النقيض قال الفاضل المحقق في
تلخيص المحصل بعد نقله الاضطراب المذكور على ما قرره الامام في المحصل
اقول هذه حجة على ما بنى الامام لهم من غير ان يرضوا به فان الموجود والمعدوم
ليسا بمتناقضين فان طرفي النقيض يجب ان يقتسما الاحتمالات وعندهم
الممتنع ليس بموجود ولا معدوم والحال ليس بموجود ولا معدوم فقوله الموجود
ما قضية للمعدومية والشيء لا يكون بين نقيضه لا يوافق اصولهم كما لا يخفى
ومن هنا تبين ان من وهم ان الفاضل المذكور اجاب بقوله في التجريد

والوجود لا يرد عليه القسم عن الاصحاج على الوجه المزبور فقد وهم كيف
منكر بوقوع الاصحاج على ذلك الوجه منهم بل بصحته على اصلهم ومع ذلك
كيف يقصد الجواب عنه وعندي الصواب في تقرير الاستدلال ان
يقال ان الموجود والمعدوم ليسا في طرفي النقيض والا يلزم خلو الموضوع
والالزم بطل وكذا الملزوم وتقرير الملازمة انه ح اي على تقدير عدم الواسطة
بين الموجود والمعدوم فنقول ان الوجود ليس بموجود لما آخر ما ذكر فيما تقدم
واجيب عن الدليل المذكور باختيار كل من شقي الترديد اما باختيار الاول
فبان يقال الوجود موجود ووجوده نفسه فان كل مفهوم مغاير للوجود فانه
انما يكون موجودا بامر زايد عليه وامتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو
ان وجوده ليس زايدا عليه فانه اصل فلا يتسرى ويرد عليه ان مراد المستدل
من الموجود معناه المتعارف وهو ما يقوم به الوجود فلا مجال للجواب
بالوجه المذكور على اختيار الشق الاول وايضا المراد من الموجود الموجود
في الخارج ولو كان الوجود موجودا في الخارج لما صح قيامه بالماهية من حيث
هي ضرورة ان قيام الصفة الموجودة مشروطة بوجود موصوفه واما الجواب
باختيار الثاني فبان يقال الوجود معدوم اما اتصافه بنقيضه بالنسبة والاتفاق
فلا يمتنع فان كل صفة قايمة بشئ فرد من افراد نقيضه كالسواد القايم بالجسم
فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم ولا بعدة ان
يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود فيه ان اصل الجواب صحيح الا ان تقريره
على الوجه المذكور خارج عن نهج الصواب وذلك ان المحمول اذا كان مشتقا
او في حكمه يجوز ان يصدق على غيره وان كان نقيضه لمفهوم الكلي فانه يصدق
على الجزء الذي نقيضه واذا لم يكن مشتقا ولا في حكمه لا يمكن صدقه على غيره

وان لم يكن نقيضه لمفهوم الوكة فانه لا يصدق على الوجود كما لا يصدق عليه
مفهوم العدم بمنارة الصدق بطريق المواطاة بان يحمل احدهما على الآخر
هو هو والعبرة في هذا النوع من الصدق لكون المحمول مشتقا حقيقة
او حكما ولا تاثير فيه لكون احدهما نقيضا للآخر كما هو الظاهر من تقرير الجواب
على الوجه المذكور وامارة الصدق بطريق الاشتقاق قال مر على عكس هذا
فانه لا بد ان لا يكون المحمول مشتقا لانه حكم ايضا وجه لقياس
قولنا الوجود ذو عدم على قولنا الجسم ذو لا جسم لقيام الفرق بينهما
فان معنى القول الاول ان الجسم ذو شئ لا جسم وليس معنى الاول الوجود
ذو شئ هو عدم وتوضيح ذلك ان الجسم يتصف بالسواد الذي يصدق على
الاجسام ولا يلزم اتصاف الجسم بما يتصف به السواد ويصدق عليه بخلاف
الوجود فانه يتصف بالعدم نفسه على تقدير كونه معدوما لا بما يتصف به
العدم ويصدق عليه وذلك ان الوجود في قولنا الوجود ذو عدم مثل الجسم
في قولنا الجسم ذو سواد وليس معناه انه ذو شئ يصدق على ذلك
الشئ العدم ليكون على وزان قولنا الجسم ذو لا جسم فيلزم فيه اتصاف
الوجود بالعدم كما يلزم في قولنا الجسم ذو سواد اتصاف الجسم بالسواد
واعلم ايضا ان اصل الجواب صحيح لان الممتنع اتصاف الشئ بالنقيض
لا اتصاف احدهما بالآخر ومن هنا تبين فساد الجواب الذي اشار
اليه الفاضل الطوسي في التجريد بقوله والوجود لا يرد عليه القسمة
وتقريره ان الترديد في المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة الواقعة في
الاستدلال لما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك
الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل مجرد عبارات ليس لها

ان يكون بطريق الثبوت له او بطريق آخر كما في قولنا زيد ذو مال بل
بان مراد المستدل من الموجود معناه المتعارف لان من اثبت الواسطة
بين الموجود والمعدوم انما اثبت بينهما على معناهما المتعارفين وهو
ما يقوم به الوجود فلا مجال للتوجيه المذكور قطعا واما ما قيل مفهوم الموجود
محل يصح للعقل تحليله الى ذلك المعنى في بعض الصور فلا نم انه يلزم صحة
التحليل في جميع الصور حتى يلزم في هذه الصورة ثبوت الشيء لنفسه فليس
بشيء اذ مع تسليم اساسي الاستدلال
المذكور لكن لا يخفى على من له ادنى تامل
تمت الرسالة بعون الله
الملك المتعال

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله جاعل الظلمات والنور وخالق السموات والارض والصلوة على
خير البشر محمد الشفيع المشفع يوم الحشر والعرض وعلى آله الذين سعوا
في احكام احكام الدين من السنة والفرض وبعد فهذه رسالة موسومة
في بيان معنى الجعل وتحقيق ان نفس الماهية مجعولة منقولة وبالله التوفيق
ربما الفاظ متقاربة المعاني لا بد من التنبيه عليها اولا وهي الصنع والخلق
والايجاد والاحداث والاختراع والابداع والفعل والتكوين والجعل
اما الصنع فهو ايجاد الصورة في المادة كالصياغة والبناء واما الخلق فهو
تقدير وايجاد وقد يقال للتقدير من غير ايجاد واما الايجاد فهو اعطاء الوجود
مطلقا واما الاحداث فهو ايجاد الشيء بعد العدم واما الاختراع فهو
احداث الشيء لا من شيء وقد صرح بهذا الفرق بين الابداع والاختراع

نائبة في الفعل اما الجزء الاول فلان قوله الوجود موجود يقتضي ثبوت الشيء لنفسه
وهو محال لان يكون تصورا لان ثبوت الشيء لنفسه لا يعقل الا بين متغايرين
واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك بمدرك سواء قطعا واما الجزء
الثاني فلان قوله الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه لما قيل انه لو
فسر العدم بنفي آخر صار النزاع بين الفريقين لفظيا مما وقفت فيما تقدم عليه
فساده بل لان موجب تمشية الاستدلال ذلك على ما وقفت عليه ايضا
وسلب الوجود عن نفسه محال لان يكون تصورا لان ثبوت نفسه اذا لم يكن متصورا
امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع النسبة الايجابية المتصورة
بين بين بحيث لا يتصور نسبة لم يتصور بمدرك ايجاب ولا سلب واما
الجزء الثالث فلان قوله الوجود موجود وله معدوم يدل على اثبات سلب
الوجود للوجود واثبات سلب سلبه وليس شيء منهما بمتصور لان ذا لم
يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه وله
سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المغالطة
المذكورة خارجة عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية فضلا عن ان تتصور
صدقها ويصح الاستدلال بها واما الرد عليه بانا لا نسلم ان قولنا الوجود
موجود يقتضي ثبوت الشيء لنفسه كان الموضوع في هذه القضية هو الوجود
والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود وقف على هذا حال قولنا
الوجود معدوم فمعدوم لا محالة اما ان كان بمعنى الوجود ذو الوجود كما اعترف به
في قولنا الوجود موجود يقتضي ثبوت الوجود لنفسه اشتغالا لذلك بعينه
بان بمعنى ذو وجود ما ثبت له الوجود وانكاره يقتضي قولنا الوجود موجود
ثبوت الشيء لنفسه صريح فيه هل يتوهم ان معناه من له الوجود انعم من

وبما ذكرنا في الصنع الامام البيضاوي في تفسير قوله تعالى بديع السموات
والارض واما الفعل فهو اعم من الشيء اذ اخواته صرح به الامام الرازي في تفسير
واما التكوين فهو ما يكون بتغيير وتدريج كما صرح به ايضا الامام البيضاوي
واما الجعل فهو اذا تعدى الى مفعولين يكون بمعنى التصيير واذا تعدى الى مفعول
واحد يكون بمعنى الخلق والايجاد وهذا كله عارف لعلم اللغة واما عرف اهل
الحكمة فلا فرق بين الابداع والاختراع في اقتضاء المجعول والمجعول اليه على ما
افصح عنه الشيخ حيث قال في الهيات الشفاء واذا كان شيء من الاشياء
لذاته سببا لوجود شيء آخر كان سببا لذلك اياما دامت ذاته موجودة فانه
كان دايم الوجود كان معلوله دايم الوجود فيكون مثل هذا من الفعل اولى
بالعلية لانه يرفع مطلق العدم للشيء فهو الشيء الذي يعطي الوجود التام
للشيء وهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعا عند الحكماء وهو ليس للشيء
بعد ليس مطلق الى هنا كلامه وقد ظهر منه ان الجعل الابداعي كما
يجعل الاختراعي في اقتضاء المجعول وهو الماهية من حيث هي والمجعول
اليه وهو الوجود بلا فرق بينهما من هذه الجهة وان كان بينهما فرق
من جهة اخرى وهو ان الاول ايجاد الليس عن الليس المطلق اي غير
المقيد بان يكون قبل الوجود والثاني ايجاد الليس عن مطلق الليس
اي اعم من ان يكون مقيدا بذكر وغير مقيد وبهذا التفصيل تبين فساد
ما قيل ان الثاني قد يكون اختراعيا اذا به اضافة الامر على قابل كالصور
والاعراض على المادة القابلة لها ومن هذا القبيل جعل الموجود الزمني موجودا
خارجيا وبالعكس وهذا الثاني بخصوصه سيندرج في مجعول ومجعول اليه
وقد يكون ابداعيا اذا ايجاد الليس عن الليس المطلق ولا يقتضي مجعول

ومجعول اليه

ومجعول اليه بل هو جعل نسبة مقدس عن شوايب التكثر مستغن عن
قابل متعلق بذات الشيء فقط حيث صرح بان الجعل الابداعي لا يقتضي
مجعولا ومجعولا اليه ومنشأ ذلك الغفول عن قوله الشيخ في تفسيره
فهو الشيء الذي يعطي الوجود التام للشيء فانه صريح في انه لا بد فيه
من مجعول ومجعول اليه وبهما آخر لا بد من التنبيه له ايضا وقد غفل
كثير من المصدرين لتحقق هذا المقام من فضلاء الانام وهو ان الخلاف
في ان كون الذوات هل هو بجعل الجاعل ام لا غير الخلاف في ان نفس
الماهية هل هي بجعل الجاعل ام لا غير الخلاف في ان نفس الماهية هل هي
بجعل الجاعل ام لا وان منشاء الاول غير منشاء الثاني وذلك ان المنكرين
للجعل في الاول هم المعتزلة ومنشاء انكارهم اياه قولهم بان للممكن ولاء
الوجود في الخارج ثبوتي فهو من نفسه لا من الفاعل واما الانكار للجعل
في الثاني فلا اختصاص له بهم وليس منشاؤه ما ذكر على ما تقف عليه
باذن الله تعالى قال الامام في المحصل زعم ابو يعقوب الشحام وابو علي الجبائي
وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي وابو عبد الله البصري
وابو اسحق بن عياش والقاضي عبد الجبار بن احمد وغلاة هذه الامة ان
المعدوم ماهية ممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان وحقايق
وان تاثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة
وقال المحقق الطوسي في تلخيصه للكتاب المذكور والقائلون بان الماهية
غير مجعولة لم يقولوا بانها غير مسبوقة بل قالوا اذا فرضت الماهية فهي بهذه
تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل وهذا ضروري نلحقها بعد فرض
تلك الماهية وهو قوله المعتزلة ان تاثير الفاعل ليس في جعل الذوات ذواتا

ليس هكذا الا نهم يجعلون الذوات المعدومة ثابتة في الازل من غير تاثير فاعل
انتهى كلامه وهذا اصريح فيما ذكرناه من الفرق بين المسلكين ومن العجائب
فلين من هذا الفرق الفاضل عضد الدين والفاضل الشريف حيث قال
في المواقف وشرحه وان عاقل لم يقل بان الماهية الممكنة مستغنية في
تقررها وثبوتها في الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر اليه الفهم من فحوى
الماهية غير مجعولة الا ما ينسب الى المعتزلة من ان المعدومات الممكنة
ذوات متقررة ثابتة في انفسها من غير تاثير للفاعل فيها واما تاثيره في
اتصافها بالوجود وقال لا بد في مقصودان المعدوم شيء ام لا ومنها ان
من الشبه التي يمسكون بها في قولهم بثبوت المعدوم ما سنورده في مسئلة
ان الماهيات مجعولة ام لا بين ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة في
انفسها وكانت بجعل الجاعل لم يكن الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل
انسانية وسلب الشيء عن نفسه يوجب ان لا يكون الذوات موجودة
بل ثابتة متقررة في انفسها وسيانيك جوابها هناك انتهى كلامه وهذا صريح
في انها عاقلان من الفرق بين تينك المسلكين كيف ولولا الغفول عنه
لما ذكر الشيخان المكرمان في احد الهمارة الاخرى ولما سكت عن بيان الفرق بينها
وازالة الاشتباه واذ قد فرغنا عن تقرير ما يجب تقديمه امام المرام فلنشرع
فيما هو المقصود من تحرير الكلام في هذا المقام وهو من امهات مطالب الحكمة
فاعلم انه لا خلاف في ان تغير ماهية الممكن لا يحتمل للمجعولية واما الماهية الممكنة
فمن انكر زيادة الوجود على الماهية لا بد له من القول بتعلق الجعل لنفس
الماهية لا بمعنى جعلها في نفسها فان الجعل على ما نبهت عليه فيما سبق على
معنيين احدهما متعد الى مفعولين والآخر متعد الى مفعول واحد فالماهية

على الاصل المذكور يكون مجعولة على المعنى الثاني للجعل وان سبا لعدم وقوفه
على الجعل بالمعنى الاول قال حين سئل من هذه المسئلة وكان يأكل المشمش
الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا فانه لو كان واقعا على المعنى
الاول للجعل لكان صحيحا لا ينفي كون ماهية المشمش مجعولة بهذا المعنى لان المجعول
كونها مجعولة بهذا المعنى لا كونها مجعولة بالمعنى الذي ذكر، واذا كان متعلق الجعل
نفس الماهية يكون الماهية يكون المنفي عند عدمه نفسها لا وصفا من اوصافها و
لا يعرج ذلك فان العدم يجوز تعلقه لكل شيء فان قلت اليس العدم رفع
الشيء قلت نعم الا انه لا يلزم ان يكون رفع شيء عن آخر فان الوجود كما
لا يلزم ان يكون ثبوت شيء لآخر كذلك العدم لا يلزم ان يكون رفع شيء
عن آخر ومن هنا اتضح ان ما ذكره الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها
على شرح التجريد بقوله واعلم ان القابل يكون الوجود من الماهية كالقابل بكتبه
القول بكون المعدوم شيئا لا سيما اذا جعل التقسيم فان الماهية اذا
تقررت في العدم فقد تقرر وجودها الذي هو منها فيلزم ان يكون موجودا
ومعدوما معا كما ذكر الشارح كذلك لا يمكنه القول بان الماهية من
الماهيات معدومة لان ارتفاع الشيء عن نفسه منظور فيه
من قال بزيادة الوجود على الماهية فله محال الخلاف في مجعوليتها باعتبار
نفسها مركبة كانت او بسيطة فان قلت اليس مجعولية الماهية المركبة
بجعل البسائط ايانا فيكون مجعوليتها بالجعل الثاني مجعولية الماهية
المركبة كالبسيطة مثلا انما يكون بجعل البسائط ايانا اذا كان يكون حظ
الجعل سريا لكن ذلك الجعل من قبيل الجعل الاول نظرا الى بساطتها
فافهم هذا فانه من اسرار هذا المقام وبانكشافه انضح ان صدور شيء

الكلام اذا نظر الى نفس الماهية
المركبة وانها فانه من قبيل جعل

حقيقة من الحقايق بعد مالم يكن عنه مستحيلة بل واقعة اذا كانت مركبة فان
شان الحقايق المركبة ان تصير بسايطها ايانا بعد مالم يكن وظهر ان صاحب
المحاكمات اخطاء حيث يجعل قال في بيان معنى قوله الشيخ الخط الاول في
تجوهر الاجسام لا يجوز ان ياخذ الجوهر بمعنى الحقيقة والتجوهر بمعنى الحقيقة اعني
الصيرورة لان صيرورة الشئ حقيقة بعد مالم يكن محال واصاب الكاتبي
حيث قال في شرحه للملخص بل المراد منه اي من تجوهر الاجسام المعنى الثاني وهو
تحقق حقيقة الجسم وكون ماهيته ولان الجسم ماهية مركبة من الاجزاء
التي لا يجزي عند المتكلمين ومن الهيولي والصورة عند الحكماء وكل ماهية فانما
تتحقق وتوجد عند اجتماع الاجزاء التي من كلامه ولم يرد بالوجود في قوله
ويوجد الكون في الخارج لوضوح الدين بل صيرورة البسايط الخفيفة
المركبة وقد مر سابقا تصريح ان الماهيات المركبة لا تصير ان يختلف في مجعوليتها
باعتبار انفسها ولذلك اخرجها الامام في الملخص عن محل الخلاف وواقفه الكاتبي
في شرحه له على ما يامر تفصيله باذن الله تعالى ومن لم يتنبه لهذا اكتفى بموافقة
والى فضل الشرح ادرجها في محل الخلاف فقال الماهية المكنة بل بين مجعولة
بجعل الجاعل ام لا فيه مذاهب ثلثة الاول انها غير مجعولة مطلقا اي سواء
كانت بسيطة او مركبة الثاني انها مجعولة مطلقا الثالث المركبة مجعولة بخلاف
البسيطة ثم ان مراد صاحب المواقف من قوله مطلقا في تقرير المذاهب
الثلثة ما هو المراد عندنا في تقرير المذهب الاول وقد اقتضى عن ذلك عند تحرير
المسالك حيث قال وهذا معنى ان ماهيته ليست مجعولة اي ليست متعلقة
الجاعل اصلا لا بنفسها ولا بغيرها فالخارج
باعتبار جعل الشئ ذلك الشئ لا يبارح الاحتياج باعتبار جعل الشئ
ذلك الشئ لا يبارح ثبوت الاحتياج باعتبار جعل ذلك الشئ اذ بذلك
يندفع ما استشعره من السوال بان قال ان الانسان اذا لم يكن الا الفصل
محتاجا فانسانيته يكون مستغنيا في حقيقته عن العامل فكيف يكون في نفس
حقيقته مجعولة لا بما ذكره من قوله ونفي الاحتياج اللاحق لا يبارح الاحتياج
السابق قوله فما هو اثره الحقيقي هو ثبوت الماهية الخارجة تفصيل ما ذكره
في شرح المواقف حيث قال والصواب ان كلمتي قولهم الماهيات ليست مجعولة
انما هو عند انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت
ماهية السواد ولم تلاحظ معها موجودا سواء لم يتعلق بها جعل جاعل اذ لا مغايرة
بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون اثر ها مجعولة تلك الالحاظ
وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره انما هو
باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها بالوجود
متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا
ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه
به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجودا
ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وبهذا المعنى
مما لا ينفي ان ينافي فيه الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان مبنى ما ذكره
الفرق بين ان للجعل معنى اخر له بعد ان لا مفعولين ولا يقتضي الا شيئا
فالماهية باعتبار نفسها مع قطع النظر عن الوجود وسايراوصاف والاعتبار
يصلح ان تكون مجعولة بهذا المعنى من الجعل بين بسائط شتى وهو الفرق بين
المثالة والمثل الخارجي وهو قيام الصبغ بالثوب في الخارج مع قطع النظر

لحتاجا م

يقال م

عن اعتبار العقل وتصرفه ولا كذلك الحالة المقابلة فان ما بين الماهية
والوجود من الانفكاك امر اعتباري موقوف على اعتبار العقل وتصرفه نحو
فقياس احدهما على الاول خال عن تحقق قدر يصح قوله ولكن في مجال لعلة
اراد به ما يرفع قوله لانه من حيث هي مع قطع النظر فان كون الماهية من حيث
هي اثر لم يثبت بعد لما عرفت انه لا يستحق ان يكون الماهية مجعولة بالجعل
بالمعنى الذي لا يتعدى الى مفعولين استدل المحققون بكون الماهيات مجعولة
على مذهبهم بوجهين احدهما ما تقدم سابقا عن محكم العين والآخر ما ذكر في
المواقف وتوضيحه لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية
عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون بالجعل لا يتحقق عند عدمه وسلب
الشيء عن نفسه محال بديهة والعالم بقبل لان اثر الجعل يرتفع بارتفاعه قطعا كما
الفاضل الشريف لانه لا ينطبق فان الارتفاع اخص من مطلق العدم والمدعى
عدم الانسانية عند عدم الجعل لا ارتفاعها عند ارتفاعه وزعم صاحب المواقف
وشارح الفاضل ان هذا الوجه عام للبسيط والمركب وفيه نظر اذ لقائل
ان عدم كون السرير سريرا ليس عند عدم الجعل وذلك سلب الشيء عن نفسه
لانا نقول به اللازم عدم كون قطع الخشب سريرا لان اثر الجعل المتعلق
بصفة السريرية وكذلك الكون واما في الماهية البسيطة فليس شيء آخر غير
نفسها ثم اجاب عنه بانا لا نسلم ان المذكور هو المعدوم في الخارج
وانما مسلوب عن نفسه وانما ارتفع الجعل فوقت او وانما ارتفع
الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية في الخارج ويكون
صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج وليس في ذلك مجال انا نقول
والجواب انعدولي وحاصله ان عند عدم جعل الجاعل يرتفع الماهية الانسانية

مثلا
عند عدم جعل
الجاعل لا يكون
اللازم عما تقرر
كون ما عليه
السرير مجعولا
انه لا يكون
السرير
سريرا

عن الخارج رأسا وبالكلية فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع
الاشياء حتى سلب نفسها عنها بسبب الخارج لان انها تتقرر في الخارج مع الا
انسانية في بلزم صدق قولنا الا انسانية لا انسانية والحق هو هذا الذي
هو الجواب المعدول والاول هو الذي هو السبب عما نقول يدل عليه ما كان منه
واراد بالخارج الخارج عن اعتبار العقل فينظم ظهر ان النفس الامر عند الجا
بالوجود الذهني لان الخارج المقابل للذهن والخارج بذلك المعنى مستقل عندهم
فانهم يقولون الصدق مطابقة النسبة المعقولة من الكلام لما في الخارج
ومرادهم من الخارج ذلك المعنى المذكور على ما بين في محله وقد دل على ان المراد
من الخارج ههنا ما ذكرناه دلالة قطعية قوله فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق
سلب جميع الاشياء وذلك انما يتقدير ان يكون المراد من الخارج ما يقابل
الذهن لا يصح هذا الكلام لان الانسانية اذا ارتفعت عن الخارج المقابل
للذهن ولم يرتفع عن مظهر آخر لنفس الامر لا سلب عنها جميع بل يصدق عليها
بعض الاحكام الايجابية وهي التي بحسب الوجود الذهني لنفس الامر وهو باطل
بحسب مطلق الوجود الشامل لهذا التفصيل تبين وجه اندفاع ما قيل
فيه بحث لان القضية العاملة الانسانية انسانية وكذا كل ما هو قضية فيه بالنسبة
لو صدقت لعدم الموضوع لصدقت لعدمه في الذهن والحاصل ان القابل بجعولية
الماهية يجعله ان كون الانسان انسانية في نفس الامر بجعل الجاعل لان كونها
انسانية في الخارج به اذ ما لم يوجد لم يجعل الهوية لان الانسان في الخارج هي
الهوية لا الكلام فيه والقائل بجعولتها يقول لو كانت الانسانية مجعولة لم يكن الانسا
نية في نفس الامر عند عدم الجعل في لا يتم الجواب بان صدق السالبة لعدم
وجود الموضوع في الخارج انما هو كلام مبناه على الخارج المذكور في الجواب

على الخارج المقابل للذهن لكونه متبادرا الى الذهن في قوله ويكون ضد السالبة
الخارجية لعدم الموضوع في الخارج وقد عرفت فساد ذلك المبني على شيء
وهو ان عبارة الحاصل لم يصادف محلا الا في كلام صاحب المواقف ولا في
كلام المعترض لان المصدر بها في الموضعين تفصيل ما سبق عليه كما لا يخفى
على الكابي فيه شرح المفتاح اختلف الناس في ان البسيط هل يكون مجعولة
بجعل الجاعل ام لا فذهب قوم الى انها ليست بمجعولة وذهب آخرون الى
انها مجعولة وقد مر فيما سبق ما يرد تخصيصه الخلاف بالبسيط فتذكر
ثم قال واضح المانعون من وجهين الاول لو كانت البسيط مجعولة لكانت
محتاجة الى المؤثر ولو كانت محتاجة الى المؤثر لكانت ممكنة لان علة الحاجة
الامكان ينتج انه لو كانت البسيط مجعولة لكانت ممكنة لكن التالي بطل لان
الامكان امر اضافي حالي صورة الاضافة لا تعرض للشيء الا بالقياس الى غيره
وليس في البسيط شيء يعرض الامكان له بالقياس اليه والا لكان بسيطا
بل مركبا وفيه نظر لانا لا نسلم ان البسيط لا يعرض له الامكان فانه لا يلزم من
عروض الا والاضافي للبسيط ان يكون فيه شيء يعرض ذلك الامر الاضافي له
بالقياس اليه بل يجب ان يكون هناك امر يعرض الامر الاضافي للبسيط بالقياس
اليه واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يعرض الامكان للبسيط بالقياس
الى الوجود فان من الماهيات ما هي بسائط مع انه يعرض لها الامكان على
معنى انها يكون وجودها وعدمها من ذاتها بلا من غيرها انتهى وسنا ما ذكره
صاحب المواقف بقوله والحق هو ان البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان
يعرض للماهية البسيط بالنسبة الى الوجود فالامكان يقتضي شيئين لا جزئي
من يستحيل عروضه بوجه ما يغني مذعن بان لعلة من البركة كم فان من المعلوم ان
للبسيط

ان يقال نمنع ان عروض الامكان اه ثم انه لا ريب في وجه الجواب المذكور لان
مراد المستدل ان يقال ان شرط المجعولية هو الامكان فلو كانت الامكان البسيطة
مع قطع النظر عن الوجود من الامكان الثابت لها مع قطع النظر عنه لان الامكان
الثابت لها بالنظر اليه انما يكون علة لحاجتها باعتبار ان لها حيثية في حد نفسها
وذاتها لها الاحتياج لنفسها لا لوجودها لا بد لها من ثبوت امكان بحسب
نفسها لا بالقياس الى الوجود كما في المركب وعلى هذا التقرير لا اتجاه لما ذكر
في معرض الجواب كما لا يخفى على ذوي الالباب وقال صاحب المواقف وقد اعترض
عليه على الدليل المذكور بانه لو لم يكن البسيط مجعولة لم يكن المركبات مجعولة
اذ ليس المركب الا مجموع البسيط كما مر في مباحث التعريف وانه يفضي الى
نفي المجعولية بالكلية لان قال المجعولة انضمام بها او انضمام بسائط المركب بعضها الى
بعض او وجود بها لا نسلم ذلك ايضا لم لا يجوز ان يكون ماهية فهي اما بسيطة فلا تكون
مجعولة او مركبة فيعود الكلام فيه وهلم جرا انتهى والحاصل ان هذا الاعتراض
معارضة للدليل المذكور لان حاصله اثبات خلاف المدعى وهو ان يكون البسيط
مجعولة ببيان انه على تقدير عدم مجعوليتها يلزم الفساد وهو انتفاء المجعولية
بالكلية والشارح المحقق من غلامذة المعترض حيث حمله على النقض الاجمالي
وقد رد عليه الشارح الفاضل بقوله والاعتراض معارضة ونقل عنه في الحاشية
ان النقض اجمالي كما ذهب اليه الشارح المحقق يمكن ان يمكن اجراء الدليل المذكور
بعينه في المركبات انتهى قيل فيه بحث لان النقض على وجهين احدهما جريان
الدليل في موضع تخلف الحكم عنه والشارح عنه والآخر انتزام ما لا محذور
والمنفي ههنا هو الاول ولا دون ان ليس شيء لان المعترض ناف الوجهين من
النقض الاجمالي هو انتزام ما لا محذور الدليل الفاسد بدون انضمام مقدمة

من الخارج واستلزام الدليل المذكور الفساد بانضمام مقدمات من الخارج
كما لا يخفى على الناظر فكلا وجهي النقض الاجمالي يتشبث بهما نعم يرد على الثاني
الفاضل قصور حيث اقتصر فيه على بيان انتفاء احد وجهي النقض الاجمالي والحال
المنزوك احق من المذكور كما لا يخفى واما الجواب عن الاعتراض المذكور فان
يقال لانا اذا لم يكن البسيط مجعولة لا يكون المركب مجعولة لكل منهما عدم مجعوليته
الكل من حيث هو كل قال الفاضل الطوسي في رد قول الامامية المحصلين ولان الذات
ازلية فلا تكون مقدورة والوجود حال فلا يكون مقدورا عندهم اي عند المعتزلة
واذا لم يتبع الذات ولا الوجود بالفاعل كانت الذوات الموجودة غنية عن الفاعل
اقول هم يقولون جعل الذوات موصوفة بالوجود امر زائد عليها فالمركب الذي
هو زائد على الاجزاء وهو بالفاعل ولا يلزم من كون الاجزاء غنية عن الفاعل كون
المركب غنيا عنه لما بينا كل هذا وقد صرح منه جواب آخر عن الاعتراض المذكور
فان قلت التركيب ايضا ماهية فهلا يكون مجعولة على ذلك التقدير
ولم تكتف بوجود الكلام فيه وفي اجزائه البسيطة قلت نختار ان له ماهية بسيطة
لكنه مجعول باعتبار حدوثه لا باعتبار ماهيته وذلك الجعل عارض نظرا الى
التركيب لان المجعول بالحدوث هو عارض من عوارضه الذاتية نظرا الى المركب
لان المجعول بذاته قائم بهذا السر الدقيق ومن هنا تبين ان ما ذكره المؤلف
مصدرا بقوله لا يقال جواب عما الا ان المص والشارح لم ينبها لوجهه
وقال الكاتبي بعد ايراد النظر على الوجه السابق ذكره والاولى ان يقال ما تقرر
هذا الجواب لو كانت البسيط مجعولة لكانت ممكنة لما مر ولو كانت ممكنة لما
كانت بين مجعولة بل اما وجودها او عدمها لانه مع كونها ممكنة ان كل واحد
من وجودها وعدمها من غير ما وبرهانه انا سلمنا ان مع كونها ممكنة ان كل

قوله ان ليس المركب الا مجموع البسايط فلما مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون مجعولا تبعا لمجعولية البسايط

واحد

واحد من وجودها وعدمها من غير ما لكن لا يلزم منه ان لا يكون ايها مجعولة لكن
اما يلزم ذلك ان لو كانت مجعوليتها باعتبار نفسها منافية كون وجودها
وعدمها من غير ما وذلك غير مسلم فان من يقول ان المجعول نفس الماهية
يقول ان وجودها بنفس جعلها فيكون من الغير وكذا عدمها لانه بنفس عدم الجعل
فافهم ثم قال انك لو كانت مجعولة لكان تحققها بواسطة تاثير المؤثر فيها وان لم
يجب فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة واما بطلان التالي فلان تاثير المؤثر
فيها متاخر عن احتياجها الى المؤثر واحتياجها الى المؤثر متاخر عنها لانه نعت
لها والنعت متاخر عن المنعوت فاذن تاثير المؤثر في البسيط متاخر عن تحققه
وما كان كذلك استحال ان يكون تحققه بتاثير المؤثر فيه ولقايل ان
يقول لانم وجوب تاخر النعت عن المنعوت وما الواجب ولكن ان لو كان
النعت امرا وجوديا اما اذا كان اعتباريا فجاز تقدمه على المنعوت
كما ان مكان المتقدم على وجود كل ممكن في الخارج ولانم ان احتياج الماهيات
في حصول الوجود لها الى المؤثر امر موجود في الخارج بل هو عند نا من الامور
العقلية ثم قال بانه ليس كذلك لانه لا بد له من برهان الى هنا كلامه ولا بد من
عليك ان تاخر النعت عن المنعوت واجب بالضرورة وان امكان مكان
الا ان المنعوت قد يكون نفس الماهية فلا يجب تاخر النعت عن وجودها
وبهذا ان يقدح في وجوب تاخر النعت عن المنعوت والا لامكان ان يتقدم
على وجود الممكن لانه نعت للماهية من حيث هي لا للموجود فهو واجب التاخر
عن منعوته وبهذا الكلام لا ينبغي ان يشتبه على من له تامل صحيح فالظهور
في الجواب عن الدليل المذكور ان يقال من قال المجعول نفس الماهية لا يقول
ان تاثير المؤثر فيها متاخر عن احتياجها الى المؤثر بل لا يقول بتاثير المؤثر فيها

رات

اذ لا ماهية قبل التأثير فكيف يكون التأثير فيها بل الماهية قبل تأثير الجاعل وجعله
الجاعل ايانا لا شيء محض لا تعين لها اصلا فاين الاتصاف بوصف من الاوصاف
وبعد الجعل والتأثير تتعين وتكون شيئا من الاشياء متصفة باوصاف
يلزمها من حيث هي هي كالامكان والامتياج ونحو ذلك فتلك الاوصاف كلها
في جانب المجعول لا تحقق لواحد منها قبل الجعل واعلم ان هذا المقام مما زل فيه
اقدام الافهام وضل في بواديه مباديه عقول النحارير وقد ضل فيه قدم صاحب
المواقف فضل على مراد القوم غير واقف وهو يزعم انه نبت فيه قدم يقين
ومن عجائب الاحوال اقشر كما قيل واعلم ان هذه المسئلة من
المداحض التي تزلق فيها اقدام الاذهان وانا مزيد ان ثبت اقدامكم باشارة
خفية الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب والحق لا يخفى على طالبه بعد
التحرير فنقول الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية
الممكنة قابلة لهما ورفعهما اراد والعوارض اي الامور التي تعرض لتلك الماهية
ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن وجودها
الخارجي وعن وجودها الذهني ايضا اذ لا مدخل في ذلك اللحوق لخصوصية
شيء من الوجودين بل لمطلق الوجود فايما وجدت الماهية كانت متصفة
به وذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة ماهية الاربعة وعارضة لها سواء
وجدت الاربعة في الخارج او في الذهن على فرض اربعة موجودة باحد الوجودين
غير زوج لم يكن اربعة فيلزم التناقض له بناء كلامه مشروعا بشرح الفاضل الشريف
وفيه بحث اما اولا فلان الكلام في تقسيم العوارض لا في تقسيم اللوازم فالقسم
الاول ما يعرض الماهية من حيث هي هي لا ما يلزمها من حيث هي هي حتى
لا ينفك عنها كما زعم الفاضل لم يصب في قوله فايما وجدت الماهية كانت

متصفة به فانه صريح في عدم اللزوم والكلام فيما هو اعم منه واما ثانيا فلان فرض
الاربعة غير زوج ليس بحق وان كان المفروض محالا فان حاصل ذلك الفرض ايضا
من خواص الذات وربما يحال الذات بلازم الماهية وهو سبب قوله فلو فرض اربعة
غير زوج لم تكن اربعة هو ان يكون الفرض المذكور وقد عرفت انه لا صحة
له فالصواب ان يقال فلو كان اربعة غير زوج لم تكن اربعة واما ثالثا فلان
الشارح الفاضل زعم ان المطلق الوجود الشامل للخارجي والذهني مدخل
في ثبوت هذا القسم للفرض على ما افصح عنه بقوله بل لمطلق الوجود والحق
في الحواشي التي علقتها على شرح التجريد حيث قال اختصاص الماهية لشيء واتصافها
به من غير نظر الى الوجود غير معقول فانه من المعلوم بالضرورة ان مالا يتحقق
له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فليس معنى لازم الماهية انها متصفة
به سواء وجدت باحد الوجودين او لا بل معناه انها ايما وجدت كانت متصفة
اذ ليس لاحد الوجودين مدخل في الاقتضاء بل المقتضي الماهية باعتبار مطلق
وجودها انتهى كلامه ورد عليه انه يلزم حينئذ ان لا يكون مطلق الوجود من
العوارض لانحصارها في الاقسام الثلثة المذكورة وهو ليس منها والالزم
بطلان الملزوم واما ثانيا انه ليس منها لان كلا منها مما ذكر مشروط بمطلق
الوجود ولو كان مطلق الوجود منها يلزم ان يكون مشروطا بنفسه كما قاله الفاضل
الدواني في الحواشي التي علقها على شرح التجريد للتجريد اتصاف شيء بآخر في نحو
من الوجود ان اوجب ان يتأخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود يلزم ان
لا يكون نفس الامر طرفا للاتصاف بالوجود في نفس الامر والتقدم على نفسه
اوضح من ان يحتاج الى بيان سلمنا ان كلا منها عارض الوجود المطلق للماهية اما
اولا فلمنع ان كل ما يعرض الماهية باعتبار مطلق وجودها انتهى كلامه ورد عليه
او الذهني فالالزم على تقدير تسليم اشتراط عروض الوجود المطلق للماهية بالوجود المطلق

توقف عروضه لها في ضمن فرد آخر وله محذور فيه لا نقوله بل فيه محذور
اذ يلزم في ترتب تلك الاوزان الى غير النهاية وذلك باطل وان كانت تلك
الاوزان امورا اعتبارية اذ يلزم في ايا على تقدير الاشتراط المذكور ان يكون
بعضها سببيا جائز وجوده من داخل في ذلك الخوض وليس خارجا عنه اما الاول فيحكم
الاشتراط فان الشرط لا يكون الا خارجا عن المشروط واما الثاني فيحكم ان يخرج
الوجودات المتسلسلة فلو كان فرد من تلك السلسلة خارجا عنها يلزم
ان لا يكون الخوض بعضا وهو خلاف المفروض واللازم المذكور باطل
ثم ان ساق كلامه صريح في ان لازم الماهية من حيث هي هي لا يكون الا منتفيا
الماهية وهذا الاخير عالم يتم عليه شبهة فضلا عن حجة وقد تبهت فيما سبق
على فساد الاول والتحقيق ان الاقتضاء في الوجود في المقتضى لا الوجود
اذا كان الوجود المقتضى امرا موجودا واما اذا لم يكن موجودا بل امرا اعتباريا
فلا حاجة في المقتضى الى الوجود للاقتضاء فان العقل ينتقض عن تجويز ان
يكون ما ليس بموجود مقتضيا لموجود ولا ينتقض عن تجويز ان يكون مقتضيا
ما ليس بموجود ثم ثبوت ما ليس بموجود للمقتضى لا يتوقف على وجود فرد
ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له سواء كان للشيء الاول له
ثبوت في نفسه او لا كثبوت للمقتضى واتصاف المقتضى به امرا وراء الاقتضاء
في اشتراط فيه لا يلزم ان يشترط في الاقتضاء الماهية بقيد الامكان نعم
من الامور الاعتبارية اللازمة لها من حيث هي هي يشترط الوجود لكنها
لا يتصف بها الا بعد وجودها في احد المظهرين وصاحب المواقف واتباعه
على هذا المعنى ولذلك لم يعتبروا في القسم الاول شرط الوجود اصلا وما
افصح عنه قوله فلو فرض اربعة غير زوج لم يكن اربعة والشارح الفاضل

لعدم وقوفه على ذلك السر غير كلامه بزيادة قيد الوجود في الاربعة المفروضة
ما فسد زاعما ان الحكم باصل الامكان فلم ليس تلك الامور الاعتبارية
ثابتة في نفس الامر وان لم تكن موجودة في الخارج فكيف يقتضيها ما
لا وجود له اصلا فلم نعم لها وجود في نفس الامر يدل على ذلك صدق
الاحكام بالامور الشوتية عليها كونها اوصافا ثابتة للغير لا غير ذلك لكن
كما لا دخل لوجود ما في نفس الامر في ثبوتها الموصوفها على ما بينت عليه
آنفا كذلك لا دخل لوجود ما في كونها مقتضيات موصوفها وما لم يكن الموصوف
الوجود معتبرا في جانب المقتضى وان كان معتبرا ما لم يكن معتبرا في جانب
المقتضى ايضا وان كان معتبرا لان لا زما لا بد منه لامر ان يتصاف ثم قال
اعني صاحب المواقف وقسم آخر يلحق الوجود اي الهويات الخارجية لا الماهيات
من حيث هي هي نحو الناطقية والحدوث للجسم فانه اي نحو ما ذكر لا يلزم ما
اي ماهية الجسم من حيث هي بل وجود الخارجي فان من تصور جسما
قديما او غير متناه لم يكن ذلك الشخص ما قضاء نفسه ولا متصورا
للجسم غير جسم كالزمه ذلك فالمتصور اربعة غير زوج الى ساكلام
مزيف فاجاب الفاضل الشريف استند له بعدم لزوم المحذور المذكور بما
التقدير المزبور بعدم لزوم الناطقية والحدوث لماهية الجسم من حيث
هي هي وبين هذا الاستدلال على انها لو كانا لازمين لها لم يكن بد من ذلك
المحذور بالتقدير المذكور وهو نظر اما اولا على مبنى ان نحو اي الذاتية
لا يوجد في الخارج لان الماهية واما ثانيا فلان نقول ان يكون من تصور جسما
موجودا في الخارج غير حادث ان يكون مناقضا نفسه متصور الجسم غير
جسم لان نسبة الحدوث الى الجسم الموجود في الخارج نسبة الزوجية

ان ماهية الاربعة فلا يصح قوله فان من تصور جسما فقد تصور ما لم يكن ذلك الشخص منافيا لنفسه ولا منصور الجسم بنوع جسم كالزنجي ذلك في تصور اربعة غير زوج لان الوجود في الخارج معتبر في مفهوم العدد ضرورة انه من اقسام الموجود في الخارج فتصور الجسم قد يتصور موجودا في الخارج غير عادم ثم قال وقسم ثالث بنحو الماهية باعتبار وجودها في الذهن اي بكون الخصوصية الوجود مدخلا في عروض للماهية نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة في الذهن بشرط وجودها فيه وقال الفاضل الشريف في شرحه بعد التفسير المذكور فلا يحاذي بهذا امرا في الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية ورد عليه ان المعقول الثاني شرطه ان لا يعقل الا بعد تعقل مفهوم يعتبر عروضه له صرح الفاضل المزبور بذلك في الحواشي التي علقها على شرح المطالع والقسم الثالث من العوارض لا يلزمه ذلك اذ لم يثبت بعد ان العوارض الذهنية لا تعقل الا بعد تعقل معروضها وامثلة الجزئية لا يفيد ومن قال في تقريب المنافاة ان العوارض الذهنية لما لا يجوز ان ينفك تعلقها عن تعقل معروضاتها لم يصب فيه حيث تجاوز عن قدر الحاجة فان مدار المنافاة المذكور على جواز تعقل نفس العوارض قبل تعقل معروضاتها ولا حاجة فيه الى جواز تعقلها منفكا عن تعقل معروضاتها ثم ان قوله الشارح المذكور فلا يحاذي به امرا في الخارج صحيح في ترتب الحكم المذكور على الشرط المذكور فعلى هذا الوجه يعتبر امر آخر معتبرا في حد المعقول الثاني حتى يكون المعتبر فيه قيدان كما صرح به في الحواشي التي علقها على شرح التجريد حيث قال وبالجملة المعتبر في المعقولات الثانية امران احدهما ان يكون معقولة في الدرجة الاولى بل يجب ان يعقل عارضة لمعقول آخر في الذهن وثانيهما ان لا يكون في الخارج ما يطابقها لان القيد الاول في الشرط المذكور فان ما يجب

معروضاتها

ان يعقل

ان يعقل عارضا لمعقول آخر في الذهن لا يكون الا من العوارض الذهنية التي بخصوصية الوجود الذهني مدخل في عروضها لمعروضاتها لان ما يصح عروضه لمعروضه في الخارج يجوز ان يعقل عارضا له في الخارج فلا يكون بحيث لا يمكن تعقله الا عارضا له في الذهن وما قررناه انفع مما في قوله في الحاشية المذكورة وكل ما يعقل في الدرجة الاولى فهو معقول اولي موجود كان او معدوما ممكنا كان او بسيطا وكذا ما يعقل الا عارضا لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه كالفوقية اذا تعقلت في الخارج من الخلق لانه لا بد من ان يكون مراده من قوله وكذا ما يعقل الا عارضا لغيره سواء كان معروضه في الذهن او في الخارج فلا وجه له اذ لا يكون له مساس للمقام لان الكلام فيما عروضه في الذهن خاصة او يكون مراده ان يقال وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره في الذهن فلا صحة له لعدم انتظامه مع الشرط المذكور فان ما يكون كذلك لا يكون موجودا في الخارج من العوارض يمكن ان يعقل عارضا في الخارج ولا يلزمه ان لا يعقل الا عارض في الذهن ثم قال ابن صاحب المواقف فسهو اقول لهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولة انما تحتاج الهوية لا الماهية اي من عوارض الوجود الخارجي او الذهني لا من عوارض الماهية من حيث هي هي فلو تصور شيء انه غير مجعول لم يكن ذلك المتصور انسانا حتى يلزم التناقض واراد ابن [illegible] التناقض لمجعولية الاضياج للفاعل الموجد وهذا كلام من لا مزيد فيه لان الاضياج للفاعل الموجد من لوازم الوجود دون الماهيات لانا نقول سلمنا ان قلت الوجود فرع الاضياج ضرورة انه فرع التأثير وهو فرع الاضياج وفرع الفرع فرع مكيف يكون الاضياج من لوازم الوجود المتفرعة عليه قلت ما يتقدم على الوجود هو الاضياج لا الغير مطلق المعلل

بالامكان وما هو من لوازم الوجود المتأخر عنه هو الاحتياج الى العلة المعينة
التي اوجدت المعلول فان الممكن قبل وجوده بل قبل تأتي العلة المعينة فيه لحدث
له احتياج الى خصوص تلك العلة ولذلك لا يصح ان يتعاقب عليه علتان بان
يحدث باحدهما الوجود بعد العدم الاول فافهم هذا فانه من لطايف الاسرار
التي غفلت عنها عامة القوم وبه يحل الاشكال المشهور في المسئلة الاولى وتورث
ان المعلول لا يخلو من ان يتوقف واحد من تلك العلل بعينها او على فعل الاولى
لا يمكن ان يوجد بدونها فلا يكون ما عداه من العلة المستقلة الكافية في وجوده
والمفروض خلافه وبمنع الثاني لا يكون تلك العلة علة له لان ما لا يتوقف عليه الشيء
لا يكون علة له وهذا ايضا خلاف المفروض ووجه الاخلال لظاهر ما قدمناه فتدبر
بقي هنا شيء وهو ان الشارح الفاضل قال في شرح قوله صادق لا توقف اما
بلحوق الهوية اي الماهية اعني من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية
من حيث هي هي ولا يخفى ما فيه من التعسف فان حق المقام ح ان يقال على تقدير ان
يكون المراد من الهوية الوجود الخارجي كما توهمه ان ينفي كونه من القسمين
الاخيرين والحق ان مراد صاحب المواقف من الهوية ما يعم الوجودين على ما
بيناه فيما تقدم لما يخفى الخارجي لان الوجود الذهني ايضا مما يحتاج الماهية
في الاتصاف به الى العلة فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الموجد بنظره وعدم انفكاك
الهوية بالوجود الخارجي مما اعترف به الفاضل المذكور حيث قال في اوايل
المقصد العاشر من شرحه المذكور ان الجزئيات المدركة بالحواس مغايرة
من غيرها بالحقيقة والهوية وليست بوجودات خارجية بل ذهنية ثم قال
بعد اسطر صاحب وقال بعضهم اراد بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا
موجدا او جزءا او معدا ونحو ذلك ليعم بهذا المعنى الماهية المركبة لذاتها مع

قطع

قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها بالحقيقة
من حيث هو قطعا مما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير
بخلاف البسيط اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركا في
الاحتياج اللازم للوجود وارتفعا بارتفاعهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ
ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع
النظر عن وجودها هو ان لا يكون لمطلق الوجود ايضا مدخل في تحققها للماهية
وهذا خلاف ما قرره الشارح الفاضل فيما تقدم من ان لمطلق الوجود ايضا
مدخلا في تحققها لازم الماهية من حيث هي هي ايضا فالصواب ان يقال
انها تلحق الماهية المركبة لذاتها لا لوجوداتها وان كان في تحققها ايضا لا بد من
الوجود كان مدخله في التحقق لا في الاحتياج فافهم هذا فانه من الدقايق ثم قال
وقال بعضهم الماهية المجعولة مطلقا سواء كانت مركبة او بسيطة وقد ارادوا
بعروض المجعولية لها في الجملة ايراد ان الاحتياج عارض لها ايهم من ان يكون
الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه الى هنا
كلامه مشروحا من الشارح الفاضل هذا تقرير ما حرره المصنف وفيه بعد ان
البحث عما بالحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجوداتها الخاصة
او الزمنية جائز وكثير من لواحقها ليس بمخصص بهذا البحث بالمجعولية كثير غايته
وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك تحتاج
اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية
الممكنة مطلقا فلها ايضا وجود ذهني كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان تحققها
بسيطا او غير بسيط وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود
الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا انتهى كلامه ولعل الصواب فيما ذكر

الهيولا

الهيولا نبات الى بما ماذكر فيها ولعل الوجه في تعليم افلاطون الحكمة النظرية
لاصحاب النظر من تلامذة ماشيا يون في الحركة البدنية باعتبار ما فيها من
تستحين الدماغ نوع معاونة في الحركة الفكرية ثم سمي مشاءين ملف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الموجد بالوجود والمنوذ بالعدم الذي اخرج العالم الانور الانيس
من ظلمة الليس والعدم والصلوة على محمد سيد اولاد آدم وعلى آله واصحابه
ما تعاقب الانوار والظلم وبعد فهذه رسالة مرتبة في تحقيق معنى الليس
الايس فانه قد اشتبه على كثير من الفضلاء حتى ضلوا فيه عن سواء الطريق
فنقول ومن الله التوفيق اعلم ان الممكن وهو ما لا يقتضي ذاته ان يكون
موجودا او ان يكون معدوما لما كان صالحا لان يتوارد عليه الوجود والعدم
على سبيل البدل لا جرم كان في حد نفسه عاريا عنهما لا بمعنى ان واحدا منهما
ليس عينه ولا جزءه اذ لا يكفي هذا المعنى في نفي ما يملك الصلاحية كيف
لو كان واحد من الوجود والعدم لازما لذاته من حيث هي هي ما كان قابلا
للآخر صالحا لان يحصل له مع تحقق المعنى المذكور بل بمعنى ان ماهية الممكن
في حد ذاتها وهي مرتبة معروضيتها للوجود والعدم خالية عنهما غير موصوفة
بواحد منهما ولا استحالة في خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما
في ملك المرتبة الا ان لا استحالة في خلو الزمان عنهما وهذا يخلي بشبهة الاكثرين
في زيادة الوجود على الماهية تقريرا انه لو كان الوجود زايدا على الماهية
عارضا لها لكان الماهية من حيث هي غير موجودة ان كانت في مرتبة معروضيتها
للوجود خالية عن الوجود وكانت معدومة ان كانت في المرتبة المذكورة موصوفة

بالعدم لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم ح اتصاف المعدوم بالوجود وانه
تناقض لا يذكر الفاضل الشريف في شرح المواقف وهو ان الماهية من حيث
هي هي غير موجودة اي ليست ح موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست عين الوجود
ولا عين العدم وانه ليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما لم يمكن ان يحكم
عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعني بان الماهية منفك عنهما معا يلزم
الواسطة لانه لا يجدي نفعا ودفع تلك الشبهة على الوجه الذي قرروناه نعم
قول صاحب المواقف والحق ان الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة
صالح لان يحمل على ما اسلفناه من التحقيق القاطع لعرق الشبهة المذكورة وكم
من عايب قولا صحيحا وافته من الفهم السقيم لا يقال اذا لم يكن للماهية
في مرتبة المعروضية الوجود لا بد ان يكون لها في تلك المرتبة العدم والا لزم
الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس لها الوجود
في تلك المرتبة ثبت انها معدومة فيها لانا نقول نقيض وجود في تلك المرتبة
سلب وجودها فيها على طريق نفي المقيد لا سلب وجودها المضاف ذلك السلب
يكون في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني
لجواز ان لا يكون اتصافها بالوجود ولا اتصافها بالعدم في تلك المرتبة
والتحقيق ان سلب الوجود عن شيء في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك
الزمان والا لزم خلو ذلك الزمان عن طرفي النقيض وهو محال اما سلب
الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان
يكون المرتبة ظرف الاتصاف فان خلو المرتبة عن النقيضين مع انه ليس
بشيء منهما في تلك المرتبة غير محال بل واقع على ما نبهت عليه فيما تقدم
ويشهد لذلك شهادة لا مرد لها ان كل معلول بسيط متأخر عن علته التامة

فلا وجود لها في مرتبة علتها التامة ولا عدم فيها ايضا والا يلزم تخلف المعلول
عن علته التامة ضرورة ان الوجود والعدم لا يجتمعان في زمان فاذا قارن
احدهما العلة التامة يكون الآخر في زمان آخر واذا تحقق ان للممكن ذاتا
خالية عن الوجود والعدم في مرتبة هي مرتبة اصالتها ومعروضيتها لهما فقد
وقفت على مراد القوم من قولهم الانسانية من حيث هي انسانية ليست
الا الانسانية وليست موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا
شيئا من المتقابلات وعرفت ان قوله الفاضل الشريف في شرح ما ذكر
على معنى ان شيئا منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها لا على معنى
انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد
لها من الاتصاف بواحد من المتناقضين تفسير للكلام بغير مراده وتنزيل
له على غير مراده ومراده الفضل من عدم الاستحالة في خلو الماهية عن المتناقضين
في مرتبة معينة واعلم ان ارباب الحكمة قد عبروا في كتبهم عن حالة خلو
الماهية عن الوجود والعدم في درجة اصالتها ومرتبة معروضيتها فكونها منفكة
عنهما سلبا بسيطا بالليسية وانشاروا الى انها شأن ذاتي لها غير مستفاد
من الغير حيث قالوا الممكن من ذاته ان يكون ليس ومن علته ان يكون ليس
قال العلم الفارابي في فصوص الماهية المعلولة انها من ذاتها ان ليست
ولها من جهة ان يوجد والامر الذي من الذات قبل الامر الذي ليس من
الذات ولعدم التنبه على ان مرادهم من الليس امر وراء العدم لا العدم
نفسه ولا ما يصدق عليه كيف ونفيه ايضا معتبر فيه وان يكون الليس المذكور
وما يجري مجراه وهو اللاوجود عن ذات الممكن لا يستلزم اتصافه باحد
الطرفين اعترض عليهم تارة بان الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا

يلزم منه ان يستحق اللا وجود فان المستحق اللا وجود هو الممتنع واخره بان
المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له في نفسه ان يكون
موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة وانت بعد ما
وقفت على ما قدمناه لك عرفت ان دائرة الاعتراض على الفهم لا على المفهوم
ثم انه قد انكشف لك من البيان السابق سرا آخر وهو ان ما ذكروه في الحدوث
الذاتي من مسبوقية الوجود ليست مسبوقية بالعدم قال الشيخ في الشفاء
للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اي موجودا والذي
يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له
من غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات وقال في النجاة
يكون لكل معلول في ذاته واولا انه ليس ثم من العلة وثانيا انه ايس فيكون
كل معلول محدثا اي مستفيدا لذلك الوجود عن موجود فهو محدث لان وجوده
بعدية بالذات انتهى كلامه وانقضح بذلك منه ان صاحب المواقف اصاب
في قوله لا وجود، اي لا وجود الممكن بعدم على وجوده بالذات وهو الحدوث
الذاتي وان لم يصب في تفريعه على قدمه من ان الممكن لذاته غير مقتض للوجود
وبغيره مقتض له وما بالذات مقدم على ما بالغير اذ موجب ما قدمه تقدم لا
اقتضاء الممكن لذاته الوجود على اقتضائه اياه بالغير بالذات وايضا بهذا ما
ذكر في معرض التفريع من تقدم لا وجود، على وجود، بالذات واما تفريعه
على ما قدمناه لك فتدبر وان الفاضل الشريف اخطأ في تفسير اللا وجود
بالعدم ثم في قوله وهو اي تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي
وخفاء الحال عليه في هذا المقام قال ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتي
عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزماني الا ان السبق

* الوجود من يحيى بعد ما لم في ذاته
ان لا يكون موجودا فكل ممكن
معلول محدث ذاته وان
كان مثلا مع جميع الزمان
موجودا مستفيدا الخ

في الذاتي

في الذات وفي الزمان بالزمان وصرح بذلك بعض الفضلاء لكنه
مشكل جدا فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة له او لعلته
ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمر الوجود في الازل عندهم مع كونها
محدثة حدوثا ذاتيا فان منشأ ما ذكر عدم الفرق بين الليس والمعدوم
فان قلت ان مسبوقية الايس بالليس يتفرع على زيادة الوجود على الماهية
فانه لا بد لها من رتبة المعروضية للوجود وهي في ملك الرتبة عارية عند على
ما نبهت عليه في اول هذه الرسالة ولا دخل فيه لكون احدهما بالذات
والآخر بالغير فاوجه تمسك الشخصين بهذه المقدمة في بيان المسبوقية
المذكورة قلت بل له دخل تام في المطلب المذكور فانه مالم يثبت ان الليس
بالذات والايس بالغير وان ما بالذات سابق على ما بالغير سبقا بالذات
لا يثبت مسبوقية الايس بالليس اذ لم يثبت بعد ان مامع العلة علة تج
يلزم من تحقق الليس مع الماهية حال كونها في رتبة المعروضية سبقة بالذا
على الايس فان قلت كما لم يثبت بعد ان العلة علة لم يثبت ايضا ان ما بالغا
مقدم بالذات على ما بالغير قلت ليس الكلام في ثبوته بل في قيام الحاجة اليه
في هذا المقام والوجه عندي في بيان تقدم الليس على الايس بالذات
هو ان يقال ان صريح العقل حاكم بان الممكن انما استفاد الوجود من الغير
لاجل انه ليس بموجود في حد ذاته اذ لو كان له وجود في ذاته لم يمكن ان
يستفيد الوجود من الغير والا يلزم
تحصيل الحاصل فالوجود المستفاد
من الغير معلل باللا وجود الحاصل في
حد ذاته فثبت ان الليس سابق على

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله واجب الوجود التام النفيس العام الجود والطول على من هو المراد من العالم والمقصود بحمد المبعوث الى الاسود والاحمر ما اصفر الذرع واخضر العود وبعد فان تحقيق وجوب الواجب عز وجل من اجل المطالب واعلى المآرب من اجل ذلك صار اعيى بان يصرف فيه الجد ويبذل المجهود بيد ان هذا الدمع يجري صيانة على غير ليلى فهو دمع مصنوع والمتأخرون من المتفلسفين قد غلطوا في الكلام وخبطوا وضلوا عن طريق الحق الموصل الى المرام واضلوا وان اردت ان ابين في هذه الرسالة ما تحققت من تتبع كلماتهم بعد احالة النظر واجالة الفكر في اقاويل الحكماء وبيانها موقوف على تمهيد مقدمة في تفصيل المواد الثلث وهي ان كل محمول وجودا كان او عدما او ملكة او ما سواها اذا نسب الى موضوع كان لا بد من رابطة بينهما او الرابطة اما الوجود وح يكون النسبة ثبوتية والقضية موجبة سواء كان المحمول وجودا او عدما او ملكة او ما آخر واما العدم وح يكون النسبة سلبية والقضية سالبة سواء كان المحمول وجودا او عدما او ملكة او ما آخر وربما يوهم ان المحمول اذا كان هو الوجود او العدم لا حاجة الى الرابطة فقد وهم ومن غرائب الاوهام ما صدر في هذا المقام عن بعض صدور الانام من تأييد الوهم المذكور بقوله الانام زيد هو قائم زيد ليست بناء على ان زيد خلو القولين المذكورين عن ذكر الرابطة وما سبق الى بعض الافهام في دفعه بان ذكر الرابطة فيهما لا بد منه على انتفائها على انهم يقولون زيد موجود اي زيد موجود ليست بوجه من الوجوه لان الحقايق لا تنقض من الاطلاق العرفية فانها خبط حيث ربطا قولهما على اصل فاسد وهو ان الرابطة محذوفة في قولهم

زيد ليست وليعلم ان الرابطة لا يجوز حذفها في اصل نفسه العلم على ما صرح به الشيخ في الاشارات حيث قال وقد يحذف وذلك بعين اللفظ الثالث الدال على معنى الاجتماع بين الموضوع والمحمول في اللغات كما يحذفه تارة في لغة العرب الاصلية كقولنا زيد كاتب وحقه ان يقال زيد هو كاتب وقد لا يكون حذفه في بعض اللغات كما في الفارسية الاصلية است في قولنا زيد دبير ست وبهذا اللفظ تسمى رابطة لما سيأتي بيانه ثم ان قوله لا يكون حذفها في الفارسية الاصلية ينحل ان اصل نيست في است وفي الفارسي نه بمعنى لا في العربية واذا تقرر هذا عندك فلعلك تحدس منه ان نيست ايضا مركب تامل تعرف وبما يرشدك الى ان نيست ليس بمعنى موجود انه لا رخصة لان تلحق به ما يلحق بالموجود فيقال هست است كما يقال موجود هست فان قلت نعم لا يلحق لفظ است لكن يلحق لفظة اخرى هي ايضا رابطة مثلها وهي شد وبوجه ما يأتي تفصيله فلم يكف لنا في هذا المقام عدم تجويزهم لحوق خصوص الرابطة وفيه سر نقف عليه عن قريب باذن الله تعالى على ان قوله المتضمن على انهم يقولون زيد موجود است غير وارد على ما ذكر من عدم الحاجة الى الرابطة اذا كان المحمول وجودا او عدما لان عدم الحاجة اليها لا يستلزم عدم صحتها فكم من شيء يعتبر في احد اللسانين استغنائه وجوبا من نصديه لرفعها لم يبنت لذلك فقال لعل ذلك مبني على ان الموجود لما لم يكن من لغتهم فاسوا على اخواته من المعلوم والمعروف والمنصور وغيرها فذكروا لفظ است معه كما يذكرون مع اخواته لا نظرا الى معناه ولهذا اذا تكلموا بلغتهم لا يذكرون ذلك اصلا ولا يخفى ما فيه من سبة عامة المعدودين من القوله المنقوله

من العوام والخواص لزالجهالة الناشئة وهي قياس كلمة على كلمة اخرى عند تركيبها
معها لا من جهة الصيغة ثم ان قوله ولهذا اذا تكلموا بالمفهوم لا يذكرون ذلك واصلا
ليس بشئ لانهم يذكرون ذكرا شايعا مثل قولهم زيد قائم هو بعينه ذكر زيد
وبالعكس ولفظ هو في لغتهم بمعنى كان ولفظ شد بمعنى صار وقد صرح الى
الطوسي في شرح الاشارات بان كان رابطة حيث قال واعلم ان الرابطة
في نحو اداة لا معنى لها بحصل في اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها تارة
بصيغة اسم كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها بصيغة كلمة وحدها كما
يقال زيد يوجد او يكون كاتبا وقد يحذف تارة في بعض اللغات كما يقال
زيد كاتب والكلمات قد يستعمل عليها وبذلك قد ترتبط لذاتها لا لحاجة
معها الى رابطة اخرى كما في قولنا قال زيد وكذلك الاسماء المشتقة منها
اذا وقعت موقعها الى بهما كلا وعلا قال ليس نبت وبهست مشتملان
على الرابطة فاوجه للحوق الرابطة بهما قلت ذلك الاشتمال بحسب اصلهما وقد
شاع استعمالهما في مفهوم الوجود والعدوم بر شدك لذلك اقوالهم فعل ونفى
فذكروا بدون الرابطة باعتبار اصلهما وذكروا مع الرابطة باعتبار الاستعمال
الجاري ثم انهم عند استعمالهما في مفهوم الموجود والمعدوم يتحاشون عن ذكر
لفظ است معهما وان لم يتحاشوا عن ذكر مطلق الرابطة نظرا الى انهما ما باعتبار
الاصل مشتملان على ملك اللفظ فذكروا معهما لا يخلو عن فضل التكرار فافهم
بهذا الاعتبار فانه من اسرار بهذه اللغة واما قولك ذلك العاقل مع ان الخصائص
لا يقتضي من الاطلاق في العرفية فمردود بان الغرض نوع تأييد بالاطلاق
في العرفية بما ذكرو تنبيه عليه لا اثباته بها ولو سلم ان الغرض الاستدلال
بها ولكن لا نسلم انحصاره في باب الفضايا كيف والقوم قد صرحوا بان كثيرا من الفضايا

ما أخوذ من طرف المحمول واذا قد فرغنا عن الكلام الى استطرادي فنقول عايد الى
ما كنا فيه وعلى كل التقديرين ان سواد كان في النسبة ثبوتية او سلبية يثبت
احد الكيفيات الثلث من الوجوب والامتناع والامكان لان تلك النسبة
لا يخلو من ان يكون ضروري الثبوت من ذات الموضوع اي باقتضاء منه وحده
او ضروري السلب منه او لا يكون واحد منهما ضروريا عنه وعلى الاول يكون
المحمول موجودا بالذات وعلى الثاني ممتنعا بالذات وعلى الثالث ممكنا بالذات
وبما ذكرنا ظهر ما في كلام من ان العبرة ههنا للرابطة لا للمحمول فلا وجه لخصوصية
الوجود والعدم باعتبار كونهما محمولا بل باعتبار كونهما رابطة نعم ان صاحب
التجريد لم يصف قوله واذا حمل الوجود او جعل رابطة يثبت مواد ثلث حيث
اعتبر خصوصية الوجود حاكيا كونه محمولا ايضا ثم ان المتبادر من هذا الكلام وهم
فاسد وهو ان الوجود اذا كان محمولا لا يكون رابطة والكيفيات المذكورة مواد
في انفسها اي باعتبار ثبوتها في نفس الامر موجهات في العقل اي باعتبار ثبوتها
في العقل وهذا الايناسب مخالفة الجهة للمادة وذكرها اهم منها لتفخيمها بدوانها
في بعض الصور بعلى وفق مصطلح الجمهور كما لا يناسب قولنا ما ثبت في نفس
الامر موجود في الخارج باعتبار وجوده في الخارج موجود في الذهن باعتبار
وجوده في الذهن لعموم الموجود في الذهن من الموجودة نفس الامر من وجه
ومخالفته له ومن ثم ان ما ذكر مخالف لما اصطلح عليه جميع العلماء لانهم
قالوا الكيفية الثابتة في نفس الامر بسيطة مادة والتي يدركها العقل لها
سواء كانت في نفس الامر اولا بسيطة جهة وان كان اصطلاحا جديدا
لزم ان لا يخالف الجهة المادة فاجابها بحسب الذات واخواتها فهاهنا
بحسب اعتبار في انفسها او اعتبار متعلقة مع ان القايل به معترف

بتحالفها ولزم ايضا ان يكون الجهة مطابقة للواقع وايا ما تبين فاذ نفس الامر
كما مر وليس كذلك فانك اذا فعلت كل حيوان جسم بالامكان الخاص كانت
مادته الضرورية اي الوجوب وجهته الامكان الخاص وكانت القضية كاذبة
لعدم مطابقة الجهة للواقع فقد وهم وما وهم الفاضل الشريف ما قد مناه فافهم
في توجيه ما ذكر بتكلف بارد وتعسف شارد وكان يخفى على من انصف وجانب
عن التعصب انصف ومن قال في دفع المناقشة المتوجهة بين ما ذكر وبين ما
عليه الجمهور لا يلزم مما ذكر عدم اختلاف الجهة والمادة لان الشيء قد يتعقل
بصورة مطابقة وقد يتعقل بصورة غير مطابقة فقد يدرك غلطا وادراك شيء غلطا
حيث التزم الخ لغة لما اتفق عليه الجمهور في موضع آخر وهو ان الصورة الحاصلة
من الشيء اذا لم يكن مطابقة لا يكون المتصور هو بل شيأ آخر ولذلك قالوا
لا يجري الخطأ في التصورات ثم ان سعيه لم يكن مشكورا لان مدلول القوله
المذكور هو ان الكيفيات التي هي مواد باعتبار انفسها هي جهات باعتبار انها
متعلقة فاذكر ذلك انقابلي لا يجده بهما كان يخفى ثم ان فحوى الكلام في هذا
المقام انه بثبت احد المواد المذكورة في كل قضية موجهة كانت او سالبة و
ذلك لا ينافي كون المواد مطابق كيفية النسبة الايجابية كما ذكره الشيخ ولا
كذبها في الموجهة كيفية النسبة الايجابية وفي السالبة كيفية النسبة السلبية
كما هو راي المتاخرين بل يصح على التقديرين فان التعميم بصون يكون العدم
رابطة موجبة ان يثبت المواد الثلث على هذا التقدير ايضا اعم من ان يكون
هي بعينها المواد الثانية على التقدير الاول او متوافق راي القدماء او غيرها
فيوافق راي المتاخرين وبالجملة مدلول ما ذكر ليس الا ثبوت المواد الثلث
على التقديرين واما تعيينها واتحادها فلا اتجاه لما قيل ان المادة على راي

المتاخرين

لا دلالة فيما ذكر على تخصيص مطلق الكيفيات بالمواد المذكورة فلا اتجاه لما قيل ان المادة
على راي المتاخرين صح

المتاخرين عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا
كان او سلبا وعلى راي القدماء ليست كيفية كل نسبة بل كيفية الا
يجابية في نفس الامر ولا كل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر
بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب والامتناع و
الامكان وما ذكر مخالف لرأي القدماء حيث دل على ثبوت المادة
في النسبة السلبية ولرأي المتاخرين حيث دل على اختصاصها بالكيفيات
الثلث ثم ان كلا من الوجوب والامتناع كما يكون بالذات يكون
بالغير بان يكون الضرورة المعتبرة فيهما باقتضاء الغير لا باقتضاء
الذات ومعروضها لا يكون الا ممكنا ضرورة ان مقتضى الذات لا يتخلف
عنه ولا يثبت باقتضائه وعلى تقدير اجتماع الذاتي وجوبا كان او
امتناعا مع الغيري المخالف له وجوبا كان او امتناعا يلزم الفساد الاول
وعلى تقدير اجتماع مع الغير الموافق لا يلزم الفساد الثاني واذا تقرر
ان الامكان يجتمع مع ما بالغير من الوجوب مع الغير الموافق لا يلزم
الفساد الثاني واذا تقرر ان الامكان يجتمع مع ما بالغير من الوجوب
والامتناع فقد ظهر ان معارضه هو الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي
لا مطلق الوجوب ولا مطلق الامتناع فما اراد من جهات المواد التي منها
الامكان لا بد ان يكون الواحدين على ما نبهت عليه فاسبق ومن هنا
تبين ان صاحب التجريد لم يصب حيث قال وقد توخذ بعض الكيفيات الثلث
الثانية على تقدير جعل الوجود او العدم رابطة ذاتية فيكون القضية حقيقية
لانه صريح في ان قولنا الامكان مطلق الوجوب والامتناع الخ
يبحث عنها في هذا الفن تبينها هي التي جهات القضايا كائنة في قضايا

مخصوصة بحيث لا يمكن وجود الشئ في نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممكن
والممتنع في هذا القسم اريد بها الواجب الوجود والممكن الوجود والممتنع الوجود
وما سبق الى وهم صاحب الموافق من انها غير لها ليس شئ لانه ان اراد
المغايرة في الجملة فلا حاجة لان صحيح عليه لانه ظاهر على ما ينبغي عليه آنفا
وان اراد المغايرة في الحقيقة فلا دليل له فيما ذكر بقوله والا لكانت لوازم
الماهية واجبة لذواتها فان المحذور كونه لازم الماهية واجب الوجود
في نفسه وذلك انما يلزم على تقدير انتفاء المغايرة ولو باعتبار المجعول
واما كونه واجب الثبوت لملزومه فغير محذور وذلك ظاهر وان شئت
تحصيل معنى ذات الواجب الوجود بالذات والممتنع الوجود بالذات
والممكن الوجود بالذات فاعلم في قسمة النسبة المتصورة بين الذات
والوجود بحسب كيفيتها على الوجه الذي اخترناه وهو ان كل نسبة
متصورة بين الذات والوجود في نفسه لا يخرج من ان يكون ضروريه
الثبوت عن ذات الموضوع اولا وعلى الاول لا يخرج من ان يكون ضروريه
الانتفاء عن ذات الموضوع اولا فعلى الاول لا يكون الذات واجب الوجود
بالذات ولا يخفى ان التقسيم على هذا الوجه دائر بين النفي والاثبات فلا
يذهب وهم واهم الى احتمال آخر بخلاف ما هو المشهور المسطور في كتب
القوم فعلى الوجه المذكور في شرح التجريد للفاضل الاصفهاني ان كل
مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث
يمتنع له الوجود اولا والاول منها هو الواجب بذاته والثاني هو الممتنع
بذاته والثالث هو الممكن بذاته فانه قد اخذ عليه ان هذا التقسيم غير
حاصر اذ المعقول بهو ان يكون قسم آخر وهو ان يكون المفهوم بحيث

ع وعلى الثاني يكون ممتنع الوجود بالذات وعلى الثالث يكون ممكن الوجود بالذات

اذا

اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم معا فانه
غير خفي ان يقال بهذا القسم ايضا ضروريه الطرفين باقتضاء الذات
محال احتمال له في نفس الامر لان موجبه اجتماع الوجود والعدم في نفس الامر
وبهو ح و منشاء الى محال فان اقتضاء المذكور وما يترتب عليه من كون الطرفين
ضروريين معا محال فثبت ان القسم المذكور غير متصور في نفس الامر لانه
داخل في قسم الممتنع بالذات فلا يخل بانحصار القسم المذكور كما توهم الفاضل
الشريف حيث قال بهذا القسم ايضا ضروريه الطرفين وان كان محتملا بحسب
بادي الراي لكنه في التحقيق مما يقتضي عدمه فقط لان ما يقتضي رفع الوجود
بذاته لا يقتضي الوجود بذاته لان اقتضاء احدهما يتضمن المنع من الآخر و
المنع من الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا
لهما بهذا المعنى ولم يدر ان موجب تعليله بقوله لان ما يقتضي رفع الوجود
بذاته لا آخر ما ذكرنا من انه غير محتمل في التحقيق لما ذكرنا من ان يكون
من قسم ما يقتضي عدمه فقط كيف فان اقتضاء العدم في نفس الامر فرع تحقق
المقتضي فيه وقد دل التعليل المذكور على انه ليس له شان التحقق في نفس الامر
ثم قاله وايضا ان كان موجودا فقط او معدوما فقط لزم تخلف مقتضي الذات
لذاتها منها وان كان موجودا ومعدوما لزم اجتماع النقيضين وهو جهة ايضا
ما ذكرنا لا ما ذكره فان قلت القسم على هذا الوجه ايضا دائر بين النفي و
الاثبات فلم يذهب الوهم بهما الى احتمال آخر خارج عن الاقسام المذكورة
دون الاول قلت انما يذهب الوهم بمثال احتمال آخر لا بمفهوم قوله اما ان يكون
بحيث يجب له الوجود او لا يجب اما ان يكون بحيث يجب له الوجود فقط او لا
يجب له الوجود فقط ضرورة ان الواجب بذاته ما يكون بحيث يجب له الوجود

اعم من ان يكون بحيث يجب له الوجود ايضا اولا ومع قوله على التقدير الثاني اما ان
يكون بحيث يمتنع له الوجود اولا اما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود فقط اولا
يمتنع اصلا اما الاول فهو كما ذكرنا في الواجب وهو ان الممتنع ما يكون بحيث
يمتنع له الوجود فقط لا ما يكون بحيث يمتنع له الوجود اعم من ممتنع العدم ايضا
اولا واما الثاني فهو ان الممكن ما لا يكون بحيث يمتنع عدمه ولا وجوده لا ما
يكون بحيث لا يمتنع وجوده ايضا او يمتنع هذا هو الوجه الصحيح لما ذكرنا واما ما
ذكره الفاضل الشريف من انه ان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود
انه بحيث يجب له الوجود اعم من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا اولا فهذا
القسم يندرج فيه قسمان الواجب وما يجب له الطرفان معا فلا يصح قوله
قال اولا منها هو الواجب بذاته وان اريد به انه يجب له الوجود فقط فاما
ان اريد له الوجود فقط فاما ان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود
انه بحيث يمتنع له الوجود اعم من ان يكون يمتنع له مع ذلك العدم ايضا او لا
فقد اندرج في هذا القسم اعني الممتنع وما يمتنع له الطرفان فانه ما يمتنع
له الطرفان ايضا فلا يصح قوله والثاني هو الممكن بذاته فعلى وجه له بل هو بيان فلل في التقسيم على الوجه
المذكور من جهة اخرى ثم قال وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي
الوجود والعدم او يقتضيهما معا او يقتضي الوجود دون العدم او بالعكس فالاقسام
اربعة بلا مزية فلا يذهب عليك ان كلام مستقل في تقرير التقسيم
المذكور على وجه آخر غير ما ذكره لا حاصله هذا واما الوجه الاول فاما لا يذهب
الوهم فيه الى احتمال آخر فلا حاجة الى تدوير يتبين على اعتبار الثبوت والانتفاء وعدم

اجتماعهما

اجتماعهما في محل واحد من اجل البديهيات فلا مجال لان يذهب الوهم
الى ان يكون ضروريين في نسبة واحدة ثم ان التقسيم على الوجه المشهور بحث
من وجه آخر وهو ان عدم الانتهاء الى الغير لا يستلزم عدمه فيجوز ان يكون
ح للغير مدخل فيما ذكر من الاحكام فلا يتعين كونها ذاتية لا يقال المراد فرض
انتفاء الغير الا انه هو ح في العبارة ومثل ذلك ليس بعزيز لانا نقول المفروض
المذكور محال ضرورة ان الغير شامل لما يستحيل عدمه فيجوز ان يستلزم المحال
فلا قطع بصحة ما يوجد على تقدير وقوعه من الاحكام كما لا يخفى على ذوي الافهام
ومن بدائع الكلام ما صدر عن بعض افاضل الانام في هذا المقام حيث قال تعريف
الواجب والممكن والممتنع بما ذكر يقتضي ان لا يستلزم التركب الا الممكن مع انهم
استدلوا على عدم تركب الواجب باستلزامه الامكان بناء على ان الواجب
يكون محتاجا الى جزئه الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن بيان ذلك
ان المراد بالغير في قوله من غير التفات الى غيرية الغير الذي هو خارج عن
نفس المفهوم الذي التفت اليه لان الالتفات الى الغير الذي هو جزء المفهوم
في صورة المركبات لا ينفك عن الالتفات الى نفس المفهوم والمفهوم من
قولك كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره ان الالتفات الى الغير
ينفك عن الالتفات الى المفهوم واذا كان المراد من الغير الغير الخارج يكون
الواجب مفهوما اذا التفت اليه من غير التفات الى الخارج عنه يكون مقتضيا
لوجوده فيصدق هذا التعريف على المركب من الواجبين فرضا وكذا الحال في
المركب من الممتنعين بحيث يشترك الباري والصلاة لانا نقول المراد من
الالتفات الى الغير الالتفات اليه مقصودا بالذات ولا شك ان الالتفات
الى الجزء في ضمن الالتفات الى الكل ليس التفاتا اليه مقصودا اصليا وبالذات

لما بينا كلا من بناء ما اورده من السوال والجواب على عدم الفرق بين عدم
الاقتضاء واقتضاء العدم وذلك ان موجب ما ذكره ان لا يكون تعريف
الواجب وتعريف الممتنع مقتضيا لاستلزام التركيب الامكان لان يكون
التعريفان المذكوران مقتضيين لعدم استلزام التركيب الامكان وبالجملة
انها ساكتان عن الاستلزام المذكور وعدمه وموجب السكوت عنهما
عدم اقتضاء الاستلزام المذكور لا اقتضاء عدمه والفرق بينهما واضح ثم
انه لم يعرف بين الالتفات الى الشئ وعليه حيث زعم ان الالتفات الى الجزء
لا ينفك عن الالتفات الى الكل مع ان الواقع ان الالتفات الى الجزء لا ينفك
عن علم الكل وتصوره لا عن الالتفاته وذلك لا يخفى على من له وجدان صحيح
ثم قال ذلك الفاضل واعلم ان قولهم باستلزام التركيب واحتياج الكل
الى الجزء الامكان على ما يقتضيه تعريف الممكن منقوض بالمركب الممتنع لجوز
النقيضين من حيث هو مجوز واستدل على عدم امكان مجوز النقيضين
بانه لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين الذين لا شبهة
في استحالة اجتماعهما وهذا مما سبقه اليه العلامة الشيرازي على ما اضحى عند
شارح حكمة العين حيث قال وكل مركب موجود ممكن لذاته لافتقاره
في وجوده الى اجزائه واما خصوص المركب بالوجود فيندفع بما ذكره الخواجه
الطيبة من ان قولنا كل مركب ممكن لذاته يستلزم لامكان المركبات
الممتنعة كالمركب من الضدين مثلا ثم قال الشارح المذكور ويمكن ان يمنع
افتقار المركب الممتنع الى اجزائه مع التقدير لجواز استلزام المحال المحال وفي
الحواشي الشريفية ايما لا ندعي ان كل مركب مطلقا فانه ممكن بل ان كل مركب
مفتقر الى اجزائه فانه ممكن وح يندفع النقض اذ المركب على تقدير كونه محالا

لا يستقر

لا يفتقر الى اجزائه بناء على ما ذكر انتهى لا يخفى الخ اما يستلزم الخ اذا كان بين
علة وله علة قد يتسامح لا تقول بهذا الاقتضاء من غير بين ولا مبين في موضع
كيف وقد استعمل القوم تلك المقدمة في مواضع على اطلاقها عن الاشتراط
المذكور كما لا يخفى على من تتبع واما رد استدلال الفاضل المذكور على ما صدر عن
بعض الصدور بان يقال لم لا يجوز ان يجوز النقيضين لو كان ممكنا لم يلزم من
فرض وقوعه محال فان عدم المعلول الاول ممكن ويلزم من فرض وقوعه
محال هو عدم الواجب بالذات لان عدم المعلول يستلزم لعدم علته فمنتفي
عدم الفرق بين اللازم من الشئ واللازم له فان الموجود في صورة النقض
هو الثاني والمذكور في صورة الاستدلال هو الاول وهما هو المعدود من خواص الممكن
الاول وتفصيل ذلك ان ما هو من خواص الممكن هو ان لا يلزم من فرض
وقوعه محال اما لا يكون على تقدير وقوعه منشا لوقوع محال وجوز النقيضين
على تقدير وقوعه يكون منشا لوقوع محال لا محالة بل اجتماعهما محال وعدم
المعلول الاول فانه على تقدير وقوعه لا يكون منشا لوقوع محال اصلا
نعم يلزم ح عدم الواجب بالذات وهو محال لكن لزومه لا منه كيف والامر
بالعكس فان عدم الواجب بالذات على ما قالوا علة لعدم المعلول الاول
فعلى تقدير عدم وقوعها يكون الاول منشا للشر واما قولنا على ما قالوا لانا
على بحث ولنا فيه نظر قد مر في كتابنا في بعض تعليقاتنا بما لا مزيد عليه
على ذلك الفاضل ومع هذا فهو هذا وهو ان شركي الباري ليس من قبيل
المحال بخلاف شركي الباري فانه ليس بممتنع انما الممتنع اتصاف
شئ في نفس الامر بذلك الوصف لما بينت فيما سبق ان الممتنع ما له
تحقق في نفس الامر وبقطع النظر لذاته عن عدمه في الخارج وليس في نفس الامر

عند صدور

شئ ما يقتضي لذاته العدم في الخارج يمكن ان يصدق عليه مفهوم شريك الباري
ضرورة ان موجب صحة صدق ذلك المفهوم على شئ ان يكون ذلك الشئ
مقتضيا لذاته وجوده، وموجب كونه ممتنعا ان يكون مقتضيا لذاته عدمه
فلو اتصف شئ بشئ يلزم ان يكون ذلك الشئ وضروريه الوجود والعدم لذاته
ولا يخفى بطلانه ومن هنا تبين ان شريك الباري من قبيل ضروريي الطرفين
لذاته وقد حققنا لك فيما تقدم انه ليس بداخل في قسم الممتنع واخرنا عن
تمهيد ما يجب تقديمه امام المرام فلنشرع فيما هو المقصود الاصلي من تنقيح
الكلام فنقول مستعينا من الملك العلام ان الواجب الوجود على موجب
التقسيم المذكور في الكتب ما يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما وهذا بظاهره
انما ينطبق على اصل المتكلمين القائلين بزيادة الوجود على الماهية في الواجب
ومن رام تطبيقه على اصل الحكماء القائلين بعينية الوجود في الواجب تكلف
وقال ما هو عين الذات في الواجب هو الوجود الخاص واما الوجود المطلق
فلا خلاف بين الفريقين في زيادته وعما اراد من الوجود في مفهوم الواجب
قال الفاضل الشريف في شرح المواقف والصواب ان يقال ان فسر الوجود
الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى التحقق
شئ في الواجب وان فسر باقتضاء الذات الموجود فنقول وجود الخاص
الذي هو ماهية تقتضي بذاتها تعارضه الذي هو الوجود المطلق وهذا القول
منه صريح في عدم التلازم بين معنيي الوجوب وقد قال في اوايل المرصد
الثالث بعد تفصيله معاني الوجوب ما هذا ان هذه الخواص الثلث اعني استغناء
ولا يخفى ما بين الكلامين من التنافي ثم انه استصوب ان يكون الوجود
الخاص عين الواجب ويكون معنى الوجوب اقتضاء ذلك الفرد الوجود

المطلق

المطلق الذي هو عارض له وقد قال في الحواشي التي علقها في شرح التجريد الفاضل
ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى موضوع ما وان كان غير معين وموجب
قوله هذا ان لا يكون فرد من افراد الوجود في حد ذاته قابلا ان يتصور ان يكون
عين الواجب وبسط في تمهيد الكلام عن قريب ثم قال فان قلت فكذا سائر الوجودات
الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فيكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست
مستغنية في اقتضاء عارضها لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضائها
المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما عداه
بالكلية انتهى كلامه اما قوله لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها فوجهه ان الوجودات
الخاصة للممكنات صفات ذهنية وكان الصفات الخارجية في تحققها الى ربي
محتاجة الى تحقق موصوفاتها في الخارج كذلك الصفات الذهنية في تحققها
الذهني محتاجة الى تحقق موصوفاتها في الذهن ومن هنا تبين ان المطلق
لا يوجد في ضمن الخاص للعلة تقدم على وجود في ضمن الوجود الخاص للمعلول
فاندفع ما قيل المعتبر في التشكيك هو الافضل في مصداق الكلي في ضمن افراده
لا الافضل في ثبوت الافراد لموضوعاتها وما ذكر في بيان ان الوجود
المطلق مقول بالتشكيك على افراده من الافضل في التقدم والتأخر
انما هو في ثبوت الفردين من الوجود لموضوعها فلا يتم به التقريب وجه
الاندفاع ظاهر عند اولي، الالباب فيما قدمناه فتامل وما قوله فانه مستغن
عما عداه بالكلية فيتجه عليه ان اقتضاء الخاص للمطلق انما هو بسبب النسبة
فيحتاج الى التوسط اعني علة المستند اليه لا يتم الا استقلالا في الاقتضاء
انما يتم ان لو لم يستند الى الواسطة في الاقتضاء الى ذات المقتضي و
المراد من الاستغناء عما عداه نفي الاحتياج الى الغير الممكن لا استقلال

المذكور وهو الاحتياج للغير وهو الوجه العاشر الذي يتوقف وجوبه عليها قلت
له اذ ليس معنى كون الواجب واجبا الا كونه بحيث اذا تعقله عاقل وجده
كذلك قال القاضي الطوسي في تلخيص المحصل وكون الشيء واجبا في الخارج
كونه بحيث اذا تعقله عاقل مستدلا الوجود الخارجي لزم في تعقل معقوله
هو الوجوب انتهى وبعد اصرح في ان كون الواجب واجبا لا يتوقف على وجود
العقل قال قلت اليس على وفق هذا وقع تخطئة الفاضل الشريف حيث قال
في الحواشي الذي علقها على شرح حكمة العين قال قيل في نعلم بالضرورة انه لو لم
يكن في الوجود عقل عاقل ولا ذهن ذاهن قال العلم بوجوب اتصاف ماهية
ذاتها بهذه الصفات قلت الان صحيح الذي قلت لانه ان تعليله بقوله
فان هذه الامور عوارض الانسانية في انفسها بالقياس الى الوجود في الخارج
فانها متصفة بها سواء وجدت في الاعيان اوفي الاذهان فالموصوف
بالماهية متصفة باحد الوجودين فالحكم حال عدمه متصف بالامكان
من حيث هو لا يشترط عدمه والا لكان متأخرا عن الوجود لان الصفة
الماهية بالوجود ولا محذور في ذلك وهذا المجنى متبع ومحاله ظاهرة اذ ذهب
الى التوقيف على الوجود في الجملة ولذلك قال سواء وجدت في الاعيان او
في الاذهان ولم يقل سواء وجدت او لم يوجد واراد بقوله فالموصوف بها
الماهية من حيث هي بيان ان ملاك الامور من لوازم الوجود الخارجي
وان من لوازم الوجود الذهني فانه بقوله لان الماهية متصفة باحد الوجودين
هو اشتراط احد الوجودين بخصوصه وما ذهب من المجنى البارع بعد تحقيقه
ما اشرنا الى دفعه بالتحقيق الذي ذكرناه تقريره ان الامور المذكورة يستحيل
او كيفيا تها على كلا التقديرين لا تحقق لها الا في الذهن فكيف يكون

ما نقلها القاضي الاخوند
الساجوي ذكرها
جدي
للمحقق
سمه

٧ ما قيمت على الماطيه

الما عدا

هذه

الماهيات متصفة بها سواء وجدت في الاذهان اولم توجد فيها واعلم انه لا حاجة
في تطبيق مفهوم الواجب الخارجي عن التقسيم على اصل الحكماء الى التكلف المذكور
لان المراد من اقتضاء الذات الوجود اقتضاؤه الموجودية بل شد كل ذلك
ان الاثر الخارجي الحاصل بسبب الغير في الممكن هو الوجود والماهية
الواجب باقتضاء الذات هو الذي يكون في الحكم [illegible]
بسبب الغير والتغاير بين الذات والموجودية ثابت عند الحكماء القائلين
بعينية الوجود اذ هم يقولون انه نفس وجود خاص من حيث هو موجود من
حيث انه يترتب عليه الآثار ويصدر عنه الافعال قال ابو النصر الفارابي
والرئيس ابن سينا اذا قيل واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه
انه واجب ان يكون موجودا لان نسبة الوجود او الحاقه الوجود على
وجوب او غير وجوب وبهذا القول من الشيخين المذكورين نص قيامه
كما ذكره ونصرح ببطلان ما هو المشهور في توجيه مفهوم الواجب ثم انه
تبين من الكلام المنقول ما في قول قال جلال الدواني قال الشيخان
في تعليقهما اذا قلنا الواجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب
وجوده لان شيئية موضوعة الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره من
العلل والصواب معناه انه يجب ان يكون موجودا وعلى ما نقله لا يظهر الفرق
بين المتن والمثبت في المعنى وقد نقل هذا الناقل كلام الشيخين في هذا المعنى
فيما علمه على ما يأتي الشيخ المنقول موافقا لما نقلناه آنفا فان قلت ليس معنى
الموجود ما قام به الوجود فيرجع احد المعنيين الى الآخر قلت ذلك معناه
اللغوي واما على اصطلاح ارباب الحكمة فمعناه ما هو اعم من ذلك ومن
الوجود على ما نبهنا عليه قبل هذا قال بامتياز في التحصيل اذا قلنا كذا موجود

فليس نعني به ان الوجود معه خارج عنه فان كون الوجود خارجا عن الماهية
عرفناه بيانا وبرهانا وذلك حيث يكون ماهية ووجود كالانسان
الموجود وكان نعني به انه كذلك في الاعيان او في الذهن وهو آخر ما
منه ما يكون في الاعيان او في النفس بوجود يقارنه ومنه ما لا يكون
كذلك ثم قال فيه وليس يجب ان يكون الكون في الاعيان يقتضي شيئا ما
كان ذلك الشيء سببا لذلك الكون وقد فرض ان لا سبب له وقال
فيه ايضا نسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي يسببه
يغني كل شيء وهو مستغن عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته لكنه يفتقر
الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس له موضوع
الى هنا كلامه وقد تبين من كلامه ان الموجود عندهم اعم من ان يكون
شيئا متصفا بالوجود او نفس الوجود القائم بذاته سواء كان اطلاق
هذا اللفظ حقيقة في عرف اللغة او مجازا فان الحقائق لا تختلف من قبيل
ان اطلاقات العرفية فان اهل العرف اذا يصفون الا الفاظ ما وضعت اليه
فهم من المعاني وربما يفهمون اكثر من المعاني فلم يصفوا اللفظ او فهموه
على غير ما هو عليه فاطلقوا عليه لفظا مطابقا لما فهموه لا بما هو عليه في الواقع
فالعبرة بهو البرهان والتبع ما اقتضاه البيان وقد اتضح من قصور نطاق
وضع الالفاظ عن احاطة بيان المعاني من قال في اللسان الفارسية
بكرد معاني كه بيرون از حد شمار است جامه باندازه بالاي نيست موزون
من كلامه ان الكون الذي يعتبر به من الوجود ليس معنا مصدريا كما توهمه
من قال لا خفاء ان الكون بالمعنى المصدري ليس حيا قادرا عالما

الى غير

ثم ان ما ذكرناه لا يغير ذلك وان من فسر الوجود المراد بها بالثبوت
ثم قال الظاهر ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى موجود ما وان كان غير معين
حمل الكلام على معناه ونزله على غير معناه ثم انه لما اعتبر في الوجود الذي يعم
الموجود على اصطلاح ارباب هذا الفن قيد القيام بذاته لم يبق مجال لما ذكره
بان يقال ان كان معناه ما يوازم ما قام به الوجود ونفس الوجود كان الواجب
العارضة ايضا موجودا اذ لا فرق بين الوجود الذي هو كونا ما وجودا وبين الذي
في دفعه الى التعسف بان يقال معنى الوجود ما قام به الوجود او من ان يكون قائما
حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشيء بذاته الذي مرجعه
عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون
اطلاق الوجود عليه مجازا بل لا وجه لما فيه من التصديق بنفي التجوز
قد عرفت ان الشيخين قد نصا على ان مرادهم من الموجود ما يوصف به مجازا
لغويا على ان اطلاق الموجود على المعنى المذكور ايضا مجاز لغوي لان وضع الوجود
في اللغة ما يقام به الوجود على المعنى الحقيقي لا ما قام به الوجود على المعنى المجازي
فالتجوز فيه فالقول بان التجوز في اطلاق القيام على المعنى المذكور غير مستلزم
للتجوز في اطلاق الموجود على المعنى من سوء الفهم كما لا يخفى ثم ان البرهان لما
قام على انتهاء سلسلة الموجودات الى واجب الوجود بذاته وعلى ان
يجوز ان يكون غير الوجود فقد ثبت ان مبدأ الموجودات حقيقة الوجود
الذي هو واجب لذاته وقد قالوا ان ثلث الحقيقة لا يجوز ان يكون غير
امرا عاما او كليا طبيعيا لان له وجودا للكلي الطبيعي الا في ضمن الفرد كما سبق
الى بعض الاوهام لان خلاف مذهبهم على قدرة موضوعا ولان لو كان عاما
احتاج في وجوده الى ان التخصيص وح لا يكون حقيقة محض الوجود بل الوجود

مع خصوصية فيكون شيأ موجوداً الوجود حصل له لان بناءه ايضا على انه لا وجود في
الخارج للا فراد بل لانه لو كان امراً عاما كان بسيطا فحذف محاجاً في تعيينه
وان اله ابراهيم لك ان يخصص وح لا يكون بعض الوجود لان اي خصوصية
اضيفت الى الوجود صار امراً له الوجود فيجوز للعقل ان يحلل الشيء ووجوده
وقد دل البرهان على ان كل ما هو كذلك فهو ممكن فاذن تلك الحقيقة امر
منتخص بذاته اعني انه شخصي لانوح لو تعقل كما هو هو لم يقبل الشركة
ثم ان الماهية الممكنة لها نحوان من التحقق مستفاد من تلك الحقيقة تابع لها وهو
امر اعتباري فان اريد بالوجود ما هو امر من تلك الحقيقة وذلك النحو من التحقق
كما هو رأي اهل الظاهر من ارباب النظر والحدود دون المحققين من اصحاب الكشف
والشهود فانهم يكونون المعدودة في حقيقة الوجود يقولون ذلك النحو من التحقق
في الممكنات بنوع تعلق بحقيقة الوجود لا بخصوص حصة منها فيلزم في الواجب
احد المحذورين على ما تقف عليه عن قريب وان اريد به نفس تلك الحقيقة
فعلى لزوم في الوجود اما القوم في مفهوم الوجود فقط فانهم يقولون بعد قولهم
على ماهية استفادت من تلك الحقيقة نحواً من التحقق وذلك لعدم رعايتهم
مقتضى وضع اللغة فيه واذا تحققت ان الوجود على الرأي الذي نحن في شرح الكلام
على وجه ما هو امر من تلك الحقيقة والماهيات التي استفادت نحواً من التحقق
منها كان المعنى ما هو امر من حقيقة الضوء والاعيان القائلة له سواء كان حقيقة
في عرف اللغة او مجازاً فهو بهذا المعنى مقول بالتشكيك وصدقه على الحقيقة
الواجبة باعتبار ذاته بمعنى ان مابي الحمل ومصداقه انما هو خصوصية ذاته
لا امر زائد عليه وعلى تلك الماهيات بسبب عروض امر اعتباري لها كان مصداق
الحمل في قولك الضوء بمعنى هو ذات الضوء لا امر زائد عليه وفي قولك الارض مضيئة

هو اتصافها بامر زائد عليها فهذا معنى قولهم ان الوجود هو الذات في الواجب
وزائد في الممكنات وان الوجود المطلق مقول على الواجب والممكن بالتشكيك فلم
يعنوا بذلك ان الواجب مع كون حقيقته وجوداً خاصاً قد عرضه فرد آخر
من الوجود حتى يكون موجوداً من نوعين كما فهمه بعض المتأخرين او عرضه المطلق
على اطلاقه كما فهمه بعض آخر وخلاصة الكلام في هذا المقام ان حقيقة الواجب
عندهم هو الوجود البحت المجرد عن جميع الخصوصيات الخارجية من حقيقة الوجود
وهو امر شخصي بذاته وكان وجوده وتشخصه بذاته هكذا اسائر صفاته
ومصداق الحمل في جميع صفاته واسمائه هو نفسه البسيطة المنزهة عن الاجزاء
عقلاً فاذا قلت انه موجود معناه انه منشأ للاثار الخارجية وهو بهذا الوجود
من حيث انه مبدأ لذلك الانتزاع واذا قلت انه عالم فمعناه انه منكشف عليه
الاشياء واذا قلت انه علم فمعناه ان مبدأ ذلك الانكشاف واعتبر كذلك
سائر الصفات والاسماء فليس هناك الا ذات واحدة بسيطة من جميع
الوجوه يسمى باسماء مختلفة بحسب اعتبارات شتى واضافات متعددة تعالى
شأنه وتقدس واحد وكل الذاكي المتعال بشير

واعلم ان من المتصدين
لتحقيق معنى وجوب الوجود من سعى في دفع الاشكال المشهور من التقسيم
المذكور سعياً غير مشكور حيث قال في شرح الجديد للتجريد قلنا الوجوب له
معنيان احدهما ما ذكر بمعنى ما خرج من التقسيم وهو صفة للذات بالنسبة
الى الوجود وان للوجود وهو ان لا يكون من غيره مستفيضاً اياه سواء
وعلى مذهبهم بمعنى مذهب الحكماء يكون الباري تعالى واجباً بالمعنى الاول فان قبل
قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع فيما حقيقية
لا مخرج لها لان الذات اما ان يقتضي الوجود والعدم ولا يقتضي لذاته

وذات الباري تعالى لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين
الآخرين لامتناع الخلو تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلما بطل هذا القسم للذات بقي
ان الوجود والعدم فلا يتصور الا فيما ذات معاير كوجود ما وذات الباري
تعالى عين وجوده في الخارج عن القسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما
يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب الى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن واذا
لم يكن ذات الباري تعالى من هذا القسم فاي شيء يكون من هذا القسم فلما هذا
قسم للموجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات الشفاء
حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود بحسب العقل الانقسام الى قسمين
فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده فظاهر انه لا يمتنع وجوده ايضا
والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته
وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما يكون
ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي الرأي لكن التحقيق
يقتضي امتناعه هذا كلامه بعينه واما قولنا ان سعيه لم يكن مشكورا لان
ما ذكر على تقدير صحته لا يجدي نفعا في دفع الاشكال لانهم بعد ما قسموا المفهوم
الى الواجب بالوجوب الذاتي والى الممتنع بالامتناع الذاتي والى الممكن بالامكان
الذاتي اثبتوا للواجب بالوجوب الذاتي خواص منها انه لا يجوز ان يكون وجوده
غيره فانه على ما اتضح عند صاحب التجريد حيث قال بعد ما تبين ان الوجود اذا حمل
او جعل رابطة ثبت مواد ثلث من الوجوب والامتناع والامكان وان الوجوب
شامل للذاتي وغيره ويستحيل صدق الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزء
من غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا انتهى فاجبه عليهم السوال بان
يقال ان مقتضى التقسيم ان لا يتحقق الوجوب الذاتي الا فيما وجوده معاير لذاته

ومقتضى الخاصة الثالثة ان لا يتحقق الوجوب الذاتي فيما وجوده معاير لذاته وسائر
تدافع ظاهر فالاشكال منجه على هذا المقام سواء كان ذات الباري تعالى خارجا
عن القسم اولا واما قولنا على تقدير صحته لانه غير تام مع قطع النظر عن عدم تمام
المرام به وذلك انه لعل كلام الشيخ على خلاف مراده لانه لم يرد ان هذا القسم
اعني ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده امر معقول لا وجود له كيف وقد اثبت للواجب
الذي هو من القسم اولى ما هو من معظم مباحث الالهيات وهل يجوز عاقل ان
يكون ما بحث عنه في الالهيات ويثبت له الاحكام امرا معقولا لا وجود له في
الخارج اصلا بل اراد ان هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي لا مع قطع النظر
عن وجود الاقسام في الواقع الى ان تبين وجود كما سبق الى بعض الاوهام
لان قوله وظاهر انه يمتنع وجود ايضا والا لم يدخل في الوجود صريح في انه
اراد تقسيم الموجود في الواقع الى ما هو من اقسامه في الواقع ولا خط للقدر
المشترك المعتبر في المقسم وهو الوجود في الواقع في الاقسام وهذا ظاهر فكون
التقسيم بحسب الاحتمال العقلي لان الغرض منه بيان انه على طريق الحصر العقلي
الذي دائر بين النفي والاثبات ومن ههنا اتضح وجه بطلان ما توهمه الشارح
المذكور من ان منع اصل حواله على ان احد معنى الوجوب يتحقق بدون الاخر وقد سبق
فيما تقدم انه مخالف لما تقرر في الكتب من التلازم بين ذينك المعنيين على ان
قوله والثاني صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه
مشكل، وعدم الفرق بين صفة الوجود نفسه وما هو صفة الذات بالقياس
الى الوجود والوجوب بالمعنى الاعم من قبيل الكمون والاول فانه استغناء الذات
في وجوده عن الغير لا استغناء الوجود عن الغير فافهم ولبعض المحققين ههنا
مقالة وهو بعد مراتب الموجود اعني الموجودية بحسب تقسيم العقل ثلث

لا مزيد عليها اذ ما الوجود بالغير الا الذي يوجد غيرا فهذا الموجود له ذات ووجود
بما يرد ذاته وموجود بما يرد هما فاذا نظر الى ذاته امكن في نفس الامر انفكاك الوجود
عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما
ممكن وهذا حال الماهيات الممكنة على مذهب الجمهور من الفريقين واما قلنا
فاذا نظر الى ذاته امكن في نفس الامر ولم تشترط فيه قطع النظر عن موجده
كما اشترط في اصل تلك المقدمة اذ لا صحة له فان الامكان الذاتي كما لا يثبت بالغير
كذلك لا ينتفي بوجود موجد الممكن لا يمنع امكان انفكاك الوجود عنه فلا وجه
حينئذ في ثبوت ذلك الامكان واسطتها الموجود بالذات بوجود هو غيره
اي الذي يقتضي ذاته وجودا اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا
الموجود له ذات ووجود بما يرد ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه في نفس الامر ولكن
يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذا حال الواجب
على مذهب جمهور المتكلمين واما على ما نقلنا فيمتنع انفكاك الوجود عنه في نفس الامر
ولم ينقل كما وقع في الاصل فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لانه يلزم
ان لا يمتنع الانفكاك في نفس الامر بل يكون ممكنا بالنظر الى غيره وذلك
فاسد اذ الامكان في نفس الامر بالغير واعلم ان الموجود بالذات بوجود هو
عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود بما يرد ذاته فلا
يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصور كل منهما محال ولا يخفى على
ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال
الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة وانظار صايبة وهي مما يجب ويجوز
لا بد من ان يكون الوجود الذي وقع انه عين الذات موجودا للوجود المطلق
ان لا يكون معروضا له بل قائما بذاته ويكون وجودا وموجدا بذاته باعتبار

مما بين قبل هذا وعلى الاول يمكن تصور انفكاك الوجود عن الذات ضرورة
ان ما فرض عينه ليس بوجود في حد نفسه بل بعروض مفهوم الوجود له وذلك
العروض يمكن تصور عدمه ويلزمه امكان تصور انفكاك الوجود عن الذات
ضرورة ان ذلك الغير الخاص لا يبقى وجودا عند عدم عروض مفهوم الوجود
له وان لم يمكن تصور انفكاكه كما فرض انه عين الذات وعلى الثاني لا يمكن
تصور انفكاك الوجود عن الذات فكان عليه ان يفصل الكلام على هذا
التقدير ويجعل الموجود على هذا مرتبتين احديهما اعلى من الاخرى ويثبت
الحكم المذكور للمرتبة منهما وبين الفرق الاول منهما والوسطى بانه يمكن
ان يتصور انفكاك الذات عن احديهما وان امكن ان يتصور انفكاكه عن الاخرى
وبالجملة حق الوجودات في الوجود ان تجعل على اربع مراتب ثم انه لا بد
في تحقق المراتب المذكورة بحسب اصل العقل اعني ان في تحقق ماهية نفس
الامر هو ذلك مما لم يشهد به بديهة العقل ولذلك صار تحقق بعض تلك
المراتب معزلة الاراء فعوله ذلك القايل بعد تطويل وذيل المقال بالتمثيل
وما يتعلق به من القيل والقال ومن البين كما شهد به بديهة العقل ان
الواجب الوجود حقيقة يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية منظورا فيه قائما
واعلم ان الفعل سفة على ما اشرنا اليه فيما تقدم مع اتفاقهم
على عموم مفهوم الوجود واشتراكه بين الواجب والممكنات اصلوا في مفهوم
الوجود حتى نظروا في مفهوم اذا يم الى القول باشتراكه ايضا بين الواجب و
الممكنات على وفق اشتراكه المشكك منه فقالوا مع كون غير الواجب موجودا
انه معروض لحصة من ذلك الوجود المشتركة بين غيره بمعنى ان ذلك بجعله
بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود فهو بهذه الجهة بسبب الغير لا بذاته

٧ عن الوجود في الوسطى دون منهما فانه لا يمكن ان يتصور انفكاك الوجود عنه

بخلاف الواجب تعالى فانه بذاته كذلك وفوق خاصتهم وهم المشائون
منهم صفيقة الوجود لا يقبل العدد ومفهومه لا يحتمل الشركة وليس للممكنات
اتصاف حقيقي بكيف وهو بين الواجب تعالى وبين تجويز العاقل ان يكون
الواجب صفة للممكن بل لها خلافه معه صحيحة لاطلاق المشتق عليها كما
في زيد ستوله وماء مشمش وكان في لفظ الوجود مناسبة لهذا المعنى
وما نقله صاحب المواقف عن الحكماء من انهم قالوا ذاته تعالى وجوده المشترك
بينه وبين جميع الموجودات وينادي عن غيره بقيد سلبي وهو عدم عروضه
للغير فان وجود الممكن مغاير لماهيته معاير لها ووجوده ليس كذلك
محمول على المعنى المذكور اذ الظاهر انهم لم يريدوا بالوجود المشترك الذي وضعوا
له وجود تعالى انه بنفسه لان كونه عين ذاته لا يجامعه بل المشترك
باعتبار نسبته الى الماهيات القابلة المصححة لاطلاق الوجود عليها وكذلك
لذلك شهادة العرف وهو قولهم وهو عدم عروضه للغير فانه لو كان المشترك
بين الموجودات بنفسه لم يكن بأس من العروض الا انه عبروا عن تلك النسبة
المصححة للموجودية بالوجود فقالوا وجود الممكن مغاير لماهيته فلا يلزم منه
ان يكون حقيقة الواجب تعالى اذ لا مجانسة بين جميع الممكنات حتى الغائرات
كما توهمه الفاضل الشريف وصرح به في شرحه للمواقف ثم قال صاحب المواقف
ولم يتحقق عند بعض هذا النقل منهم بل قد صرح الغزالي وابن سينا بخلافه
فانهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون في الاعيان زائد على ماهيته تعالى
الضرورة والماهو مغاير لوجود خاص هو الحق ومنشأ وهم نقل الكلام المذكور
على ظاهره وليت شعري اين في ما نقلوه عنهم العروض عن ذلك الوجود المشترك
ثم انه قد انكشف لك مما قدمناه سر عظيم وهو ان الطائفة الوجودية القائلون

بوحدة

بوحدة الوجود لا ينكرون التعدد في الوجود بحيثية وصاحب المواقف لعدم وقوفه
على هذا السر الرقيق قال الطائفة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين
الحلول والاتحاد ثم قال وزائد من الصوفية الوجودية من ينكر ويقول
لا حلول ولا اتحاد وكل ذلك بشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها وهذا العذر
اشد من الجرم وقال الفاضل في شرحه اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجبر على
القول بها عاقل ولا يجيزه دين بيسير من تأمل وايضا عدم الوقوف على مرادهم
من قولهم نحن لا نقول بالغيرية فان مرادهم منه نفي الغيرية بحسب الوجود
بان يكون للواجب تعالى وجود وللممكن ايضا وجود آخر فان بعض نسبة الحلول
والاتحاد بينهما موقوف على هذا النفي الغيرية بحسب الوجود بل هم لا ينكرون
التعدد في الوجود باعتبار النسب بعضها الوجود وقد سبقت قبل هذا على ان
وهم المخالطة من مخالطة الوهم والعجب من الفاضل الشريف انه كيف قال بما قاله
من نسبة تلك الطائفة الى الضلال بعد ما اطلع وتحقيق ما ذكرناه واجاب الشارح
في كون الوجود بين الواجب او زائدا عليه بين الكلمات الدائرة على السنة القوم
في هذا المقام وبهما مقالة افرد قدس سره فيما سبق لك انها مما لا يدركها الا الاوحدي
الا بصار والالباب البيع فصوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب فلتفصلها بها بتقدير
ما يفي به قوة التقرير ويحيط به دائرة التحرير فنقول وبالله التوفيق كل مفهوم مغاير
للوجود كالانسان مثلا فانه مما لم ينظم البه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر
لم يكن موجودا فيها خطاء ومما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم
بكونه موجودا لكن مفهوم مغاير للوجود فهو مع كونه موجودا في نفس الامر
محتاج الى الغير فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن وكل شيء من الممكن بواجب
فكل شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الوجود

وجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما وجب
ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر زائد عليه
ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون مفهوما كليا
يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا
انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق
المجرد عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للما
هيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود
القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء لشتى بتعذر الاطلاع على
ماهيتها فاما وجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا جزء المتحقق ما ذكرنا بعض
المحققين من شيء فلا يعلمه الا الراسخون في العلم فان قلت الذي يتبادر
الى الذهن من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة فكيف يكون جزئيا حقيقيا
وايضا المفهوم من لفظ الموجود ما قام به الوجود كما اشتهر في كلامهم فكيف يتصور
بعض لا يفهمه احد قلت الجواب عن الاول ان الكلام في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر
الى الذهن من لفظ الوجود مفهوم مدلول لهذا اللفظ فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا
وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة المختلفة من الاشياء كما في حد ذاته كمفهوم الوا
بالقياس الى حقيقته وعن الثاني ان المنع هو البرهان وما يؤدي اليه لا كثرة ما في
النسبة الى افهام بعوزه الاوهام ثم نجد على المقدمة الثانية كل ما هو محتاج في كونه
موجودا الى غيره فهو ممكن بمنع لطيف وهو ان احتياجه في كونه موجودا الا امر هو وجوده
هو موجود ممكن قطعا لان احتياجه في كونه موجودا الا امر هو وجوده وبيد فع بنظر
وتبين وهو انا لا احتياج في موجوديته الى غيره انما هو استفادة ذلك من غيره وعارضا
معلولا له موقوفا فيه ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء سمي ذلك

الغير

الغير الموقوف عليه وجوده او موجديته وعما يؤيد كون الوجود عين الواجب ان
الوجود في حد ذاته يدفع العدم وهو البعد المفهوم مما سبق عن قبول العدم لان ما عداه
لا ينفع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة غيره الى هنا كلامه ومدرج الشرح الجديد
للتجريد اقول منع احتياج الماهية في تحققها الى الوجود هو نفس التحقق لا ما به
التحقق وجوابه نعم ان الوجود نفس التحقق لا ما به التحقق لكن اذا زاد على الماهية
يكون ما به التحقق ضرورة انه حينئذ يكون المتحقق مسبوقا بالذات بالوجود فهو كيفية
نسبة بين الماهية والتحقق فيتوقف على النسبة المتوقفة على الطرفين فتبين انه
يكون المتحقق مسبوقا بالذات بالوجود فهو كيفية نسبة بين الماهية والتحقق
الوجود ما به التحقق ثم ان فيما ذكره موضع نظر اما في ما ذكره بانه لما منع ان يوجد
ويقوله سلمنا ان كل ما يحتاج في موجوديته لا امر مغاير لذاته ممكن سواء كان الا
موجودا او وجودا لكن الثابت بالبرهان المذكور في محله انما هو الواجب بمعنى المستغني
عن الموجد لا الواجب بمعنى المستغني عن الغير مطلقا فانا نبدي المذكور ايضا منظورا فيه
لان المغايرة بين الوجود والعدم باعتبار نسبتهما الى موضوع واحد لا باعتبار
نسبة احدهما الى الآخر فيكون الوجود بعد المفهوم مما سبق عن قبول العدم غير مسلم
وما ذكره في تعليله من ان امتناع الغير عن قبوله العدم بواسطة لا يدل على
ذلك انما يدل لو كان المغايرة بينهما باعتبار نسبتهما الى موضوع واحد والجواب عن
الاول ان دليل امتناع الصانع مثلا على وجوده واجب مستغن عن الموجد
لتناوله دليل آخر مثلا على ان الوجود لا يجوز ان يكون زائدا على ذات الواجب
فثبت بمجموع الدليلين استغناء الواجب في موجوديته عن الغير سواء كان ذلك
الغير موجودا او وجودا ان قلت الدليل انما قام على عينية الوجود والخاص
في الواجب واما الوجود المطلق فلم يقم دليل على عينيته فيه ولم يتكلم بها احد قلت

ثم لم يقم دليل على عينية غيره ولم يقل الوجود المطلق في الواجب ولم يقل بأحد
الا ان الدليل الذي اورده في بيان امتناع زيادة الوجود في الواجب انما
ينتهض عند التحقيق على امتناع زيادة ما يوجد به الاثار الخارجية وذلك
المطلق على تقدير تحققه وانما يترتب الاثار على الخاص لوجود المطلق في ضمن
الى هنا الكلام بان لهذا الوجود علة موجدة وتردد في انها ماذا وهذا الفرق
في خصوص وجود تامح الجزم بانها بعد الاثار الخارجي عندهم على انه لا دليل لخصوص
الوجود في المبدا بيه وانما فلما على تقدير تحققه اوعلى تقدير انتفائه كما اذا كان حقيقة
الوجود عين حقيقة لا يكون مبدا الاثار الوجود الخاص وعدم زيادة الوجود
المطلق في الواجب لا تستلزم عينيته فيه لبقاء احتمال آخر وهو ان لا يكون وجود
مطلق اصلا بان يكون حقيقة الوجود عينيا حقيقيا على ما سبق عليه آنفا ومن
هنا انكشف لك وجه ما اشرنا اليه فيما سبق من كون زيادة الوجود المطلق
في الواجب محذورا ايضا واتضح ان من جمع بين القول بامتناع زيادة الوجود
الخاص على الواجب والقول بانسحاب مفهوم الوجود المطلق بينهم بين الممكنات
لم يكن على بصيرة فان قلت اليس القول بانسحاب الوجود المطلق منقولا من الحكماء
مسطورا في كتبهم قلت نعم لكن مرادهم من الوجود الوجود الخاص كما يذكرون
ماخذ الانتزاع ويريدون المشتقات حصوصا في مباحث الامور العامة
فانها مشتقات مع انهم يذكرون في مباحثها ماخذ تلك الانتزاعات وقد سبق
قبل هذا على انهم يقولون بكلية مفهوم الوجود وان انكروا في مفهوم الواجب
ومن لم يتنبه لهذا حمل الوجود في مسئلة الاشتراك على ما ظهر فلزم ان الحكماء يقولون
ان في الواجب وجودا مطلقا هذا بعد ما علمت انفا ان هذا القول لا بد منه على
تقدير ان يكون مرادهم من الوجود في تلك المسئلة معناه الظاهر ومن

ومن ان الكلام في حقيقة الوجود الذي هو نور معنوي ولا خفاء في ان نسبته
الى العدم الذاتي هو ظلمة معنوية نسبة هذا النور المحسوس الى ما يقابله من الظلمة
وكما ان احد هذين المتقابلين ابعد الاشياء عن الآخر بحيث لا يجتمعان اصلا
بان يعرضا معا لمحل واحد ولا بان يعرض احدهما للآخر كذلك احد هذين المتقابلين
ابعد الاشياء عن الآخر بحيث لا يمكن ان يجتمعا اصلا لا بان يعرضا ماهية ولا
بان يعرضا احدهما الآخر نعم مفهوم الكون العارض بتلك الحقيقة امر اعتباري
معدوم في الخارج فلا جرم يعرض له مفهوم العدم المقابل له على الاتم ما بين
هذين المفهومين من المغايرة ليست كما بين تينك الحقيقتين في الشدة والقصور
كمال البعد لاحدهما عن الآخر واعلم ان ما ذكر الصوفية ومتابعوهم الفلاسفة في
وحدة الوجود وتعدد الوجود ليس امرا خارجا عن طور العقل ولا قضية مخالفة
لما ثبت من اصحاب الشرائع نعم يجيء العقل ثم تبعض الصوفية بهما مقالة اخرى
وراء هذه المقالة مخالفة للعقل الصريح والنقل الصحيح وهي ان ليس في الواقع
الا ذات واحدة وهي حقيقة الوجود المنزهة عن ان تنالها سوانح العدم وسمات
نقصان الامكان وانها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك تزاد موجودات
مغايرة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي وقد عبروا عن هذا بانبساط الوجود
على هياكل الموجودات وظهوره فيها بحيث لا يخلو عنه شيء من الاشياء بل
تجلي وانقسام في ذات الوجود ومثلوا ذلك بالبحر وظهوره في صور الامواج
المكثرة مع ليس بماك الا حقيقة البحر فقط البحر هو على ما كان في قدمه
ان الحوادث امواج وانهار وقد رد عليهم الفاضل الشهرستاني
حيث قال اقوله هذا خروج عن طور العقل فان بديهة شاهدة بتعدد الموجود
تعددا حقيقيا وانها ذوات وصفات متغايرة بالحقيقة دون الاعتبار فقط

وسهم من راية ما في النعير المذكور من الشعاعة وما في المثال المذبور من العباءة
غير النعير والتمثيل وقال اذا انطبعت صورة واحدة جزئية في مرايا متكثرة متعددة
مختلفة بالكبر والصغر والطول والقصر والاستواء والتحدب والتقعر وغير ذلك
من الاحوال فما بالك انها تكثرت بحسب تكثر المرايا واختلف اطباعاتها
بحسب افعالها وان هذا التكثر غير قادح في وحدتها والظهور بحسب كل
واحد من تلك المرايا غير مانع لها ان يظهر بحسب سائر ما لها واحدا لحق سبحانه تعالى
والمثل الاعلى بمنزلة تلك الصورة الواحدة والمرايا بمنزلة المرايا المتكثرة
المختلفة باستعداداتها فهو سبحانه يظهر في كل مرتبة بحسبها من غير تكثر وتغير في
ذاته المقدس وهي تمنعه الظهور باحكام بعضها عن الظهور باحكام سائرها
كما عرفته في المثال المذكور انتهى كلامه ولا يذهب عليك ان هذا لا يدفع الاشكال
بالعقل ويتعدد بارة الحقيقة وبالجملة
معاقد هم في هذا المقام لا يخلو عن
الاضطراب والله اعلم

بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي يرجح وجود العالم على العدم بالقدرة والاختيار والصلوة على
نبيه المختار محمد سيد الابرار وسند الاخيار وعلى آله الاطهار وخلفائه
من الاصحاب والانصار وسائر اصحابه الكبار من المهاجرين بالنبي
الى الديار وتعاقب الليل والنهار وبعد فهذه رسالة من تبتة تحقيق ان
الممكن لا يكون احد الطرفين اي الوجود والعدم اولى به لذاته فانه من معظم
مباحث الامكان على ما ذكر في كتب الحكمة والكلام فان قلت اليس الممكن

هو الذي تساوي طرفاه بالنظر الى ذاته فعلى هذا لا يصح ما ذكر ان يكون بحث الامكان
عما تساوي طرفاه بالنظر الى ذاته لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وهذا مما
لا ينبغي ان يعد من المسائل فضلا عن ان يجعل بحثا وقع فيه المناقشة قلت ليس
المراد من الممكن هو ما ذكرت بل ما خرج من قسمة المفهوم اليه والى الواجب
بالذات والممتنع بالذات وهو ما لا يقتضي ذاته واحدا من طرفيه اقتضاء تاما ونفي
الاقتضاء التام عن الذات لا يستلزم نفي الاقتضاء في الجملة اللهم الا ان يراد
بتساوي الطرفين المذكور في كلامه التساوي المذكور في كلامك فيكون المسئلة بينة فان قلت
لم هذا البحث من رأسه قلت نعم انهم قد تمسكوا لتلك المقدمة في اثبات العلة
بالدليل المشهور وهيئت جعلوا مبناه على ان كل ممكن يحتاج الى مرجح من خارج
عند وجود عند تساوي طرفيه والفاضل الشريف قال في تقرير السؤال
الاول بعد البحث عما لا يدفع انه لا نسلم ان الممكن هو الذي تساوي طرفاه بالنظر
الى ذاته فلم لا يجوز ان يكون احدهما اولى به لذاته وان لم يكن متساويا
تساويا ولم نصب ما ذهبت اليه ان ما قدمه في تقرير السؤال صحة ان يذكر بعد
الجواب عن السؤال الاول على انه سؤال آخر فتدبر فان قلت هل لك طريق
الى اخبار الصانع بلا تمسك بالمقدمة المذكورة قلت نعم على ما اشرنا اليه
بتقييد الدليل الموقوف عليها بالمشهود وذلك بان يقال ان الممكن محتاج
في وجوده الى علة موجودة ضرورة ان علة الموجود لا بد ان يكون موجودة
والماهية قبل وجودها ليست بموجودة فلا تصلح ان تكون علة لوجودها
سواء كان وجودها اولى بالنظر اليها او لا ومن ههنا تبين ان من وهم
انه لو لم يثبت تلك المقدمة يلزم انسداد باب الصانع فقد وهم فان قلت
ليت المقدمة القائلة ان اولوية احد الطرفين لا تكفي في وقوعه بل لا بد

شرح مواقف

؟ اثبات

؟ والانصار

من الانتهاء الى حد الوجوب كما فيه في غنية الدليل المشهور قلت نعم لو ثبت هذا
المقدمة لكفت فيها بلا حاجة الى ملكة المقدمة لكن الدليل عليها غير تام على ما تقف
عليه باذن الملك العلام ومن قال اذا ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا يكفي
في وقوعه لا يضر بثبوت ملكة الاولوية ولا بما نفيها اذ المقصود هنا دفع
توهم جواز وقوع الممكن بسبب الاولوية الناشئة عن ذاته من غير احتياج
الى علة لئلا يلزم انسداد باب الصانع وقد حصل بهذا المقصود كما توهم ان
تمام المقصود المذكور بهذه المقدمة متين حتى لو لم يثبت واحدة منهما لزم
انسداد باب اثبات الصانع وقد عرفت ان الامر ليس كما توهمه فان المقدمة
الثانية ان علة الوجود لا بد ان يكون موجودا كما لا يخفى وانما ذكرنا
المسئلة المذكورة مما اختلف فيه القوم فان منهم من جوز ان يكون احد طرفي الممكن
اولى به لذاته فقال طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة اي غير القار كالحركة
والزمان وبرهنوا عليه ان ما به الموجود من الحركة والزمان قار الوجود له بقاء كسائر
الموجودات الباقية غاية الامر سيالي لعلة سببه عوارضه وذلك لا ينافي
البقاء والقار يجب الوجود وما يقتضي النقض والتجدد منها امر وهمي لا يمكن
وجوده في الخارج فلا يصلح واحد منها ان يتمسك به المخالف المذكور بل لو تمسك
بالثبات التي لا يكون لها وجود اكثر من ان واحد لكان له وجه وتمام الكلام
سواء كان التمسك بما ذكرناه او بما ذكرنا بان يقال في بيان اولوية العدم في
المواد المذكورة اذ لولاه ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها وجوابه منع عدم جواز
بقائها نظرا الى ذواتها قال العلامة الطوسي في تلخيص المحصل واجيب عنه بانا
كما نمنع الممكن لذاته لا في الممتنع بغيره وبقاء الغير الباقي ممتنع لغيره انتهى
كلامه ولقائل ان يقول ان بقاءها لا يجوز نظرا الى ذواتها لكن الوجود غير البقاء

وغير

وغير مستلزم له فلا يلزم من عدم تساوي نسبته ما ذكر الى البقاء وعدمه عدم
تساوي نسبته الى اصل الوجود ومن قال في تتميم هذا الجواب وما هيئة ملكة ان
لا يقتضيها التقضي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها الى اصل
الوجود والعدم فقد ركب غلطا واركب شططا اما الاول فلما عرفت انه لا
حاجة الى ما ذكره لتمام الجواب بدونه على الوجه الذي قررناه واما الثاني فلان
الممكن يلزمه صحة البقاء نظرا الى ذاته وان امتنع بسبب الغير كما انه يلزمه صحة
اصل الوجود نظرا الى ذاته وان امتنع بسبب الغير اذ لو كان في الممكنات ما لا يقبل البقاء
لذاته لجاز تخلف المعلول عن العلة التامة اذ موجب عدم قبول المعلول
البقاء لو ذاته ان لا يكون ذلك المعلول باقيا بل يكون معدوما في تقرر بقاء
علته التامة واللازم بطل وبوجه آخر لا يخفى من ان يكون علته التامة باقية
حال انعدامه اولا وعلى الاول يلزم المحذور المذكور قطعا وعلى الثاني لا يخفى ان
ان يكون علة التامة انعدامه لانعدام علته اولا وانت خلاف ما تقرر
في موضعه من ان علة العدم عدم علة الوجود فتعين الاول فثبت ان عدمه
في الزمان الثاني لذاته بل لغيره وهو عدم علة وجوده وقال بعض العدم
اولى بالممكنات كلها اذ يكفي لها في عدمها انتفاء جزء من علتها ولا يتحقق
وجودها الا بتحقق جميع اجزاء علتها فالعدم اسهل وقوعا وهو امر وجودي او
لا يتوقف ولانه ما ذكر من سهولة الوقوع انما يكون من شيء موقوف على امور متعددة
وهو اسهل وقوعا من شيء موقوف على امر واحد لا يقال ذلك اذا لم يكن الامر
الواحد من جملة الامور المتعددة وهو فيما نحن فيه منها لانا نقول ليس الامر
كذلك فان الموقوف عليه الموجود في وجودات العلل والموقوف عليه للعدم
عدم علة واحدة منها والعقل لا يستقبح من الله ان يكون ذلك العدم مع تعدده

الرسالة الشريفة

اسهل وقوعا من تلك الوجوهات المتقدمة وناضيا بان سهولة عدمها بالنظر
الى غيرها لا يقتضي اولويته لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان
الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى
به وقبل اذا وجد العلة فالوجود اولى به والا فالعدم اولى به وفساد هما
ظاهر اما فساد الاول فلان العدم للمعلول عند عدم الشرط يكون واجبا فكيف
يكون الوجود اولى به واما فساد الثاني فلان تلك الاولوية مستندة الى الغير
لان الكلام في ذات الممكن وبهذا الوجه ينتظم الاولى ايضا كما لا يخفى ومختار الجمهور
ان الممكن اي ممكن كان لا يجوز ان يكون احد طرفيه اي طرف كان اولى به لذاته
سواء كان تلك الاولوية كافية في وقوع ذلك الطرف اولا واما على ذلك
لان موجب ما ذكر في بيان هذا المطلب عدم جواز تلك الاولوية ولو لم يكن
كافية في الوقوع على ما نقف عليه باذن الله تعالى في ذكر القيد المذكور في تحرير
الدعوى لم يكن على بصيرة وما اعتذر به بعضهم من حمله في هذا المقام لا يجوز
ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الآخر رجحانا ناشئا من ذات الممكن غير
مستند الى حد الوجوب حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج
الى غيره فيسد باب اثبات الصانع ولم يدر ان غرض ذلك القائل من
قوله حتى يجوز الخ التنبيه على خلل هذا المطلب من المفسدة تنبيها بالشائع
لا تقييده بما ذكر فان قلت ترتب تلك المفسدة على خلل في بعض جهات
التقييد بالقيد المذكور قلت لان احتمال كفاية لا اولوية الطرف الاولى
في وقوعه يكفي في لزوم المفسدة المذكورة ولا حاجة الى ثبوت تلك الكفاية
حتى يتعين جهة التقييد بها بقي ان ان ترتب المفسدة المذكورة على خلل
المطلب المزبور قد مر الكلام فيه فتذكر ثم اذ لا حاجة الى تقييد الاولوية

المنفية

المنفية بعدم الانتهاء الى حد الوجوب لان الكلام في الممكن وانتفاء الوجوب الذاتي
عن طرفيه معتبر في مفهومه فلا احتياج الى انتهاء المذكور ولذلك ترك القيد المذكور
واستدل على ذلك المطلب بوجهين منها ما اختاره صاحب المواقف تقريره انه
اذا على تقدير ان يكون احد طرفي الممكن اولى به لذاته لا يخلو من ان يكون
الطرف الآخر ممتنعا بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته او لا يكون ممتنعا
به وعلى الاول يلزم ان يكون الطرف الاولى واجبا لذاته هف لانه خلاف
المفروض وعلى الثاني لا يخلو من ان يكون وقوعه بلا علة او بعلة والاول يخ لان
المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة فالموجح اولى بذلك الامتناع وعلى الثاني
يتوقف ثبوت الاولوية للطرف الاولى على عدم تلك العلة اذ مع وجود تلك
العلة يكون الطرف الآخر راجحا واولى والا لم يكن علة له فلا يكون تلك
الاولوية الثابتة للطرف الاولى ثابتة لذات الممكن وحده بل يكون ثابتة
له مع انضمام ذلك العدم اليه والمفروض خلافه ثم قال صاحب المواقف فان
قيل اذا جوز تمام حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم
علة الطرف الآخر اليه فلم قلتم ان ذلك الطرف هو الوجود فيصير اولى
بسبب انضمام عدم علة العدم للذات الممكن ولا استحالة في وقوع الطرف
الراجح فيكفي في وقوع الوجود عدم سبب العدم منضما الى ذات الممكن وذلك
يغني عن وجود المؤثر في الممكنات الموجودة فيسد باب اثبات الصانع
قلنا سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدم
اي عدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا فيحصل المطلوب
استناد وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع
وقد اخطأ السؤال وما اصاب في الجواب اما الاول فلانه ليس في كلام

المستدل بجواز ما ذكره بحال من حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات
مع انضمام عدم علة الطرف الآخر اليه غاية انه ذكر بعد الاحتمال في صدد
الابطال وبين عدم صحته باستدلاله فلا فائدة للوضوح كونه نظريا واحدا يورد في
اثبات المطلوب واسكات المخالف ولم يبينه من وجه آخر بتعلم ابطاله
الاحتمال الذي ذكره لعدم الحاجة اليه في مقام الاستدلال على المطلب المذكور
واما ان فلان كلا من مقدمتي الجواب في معرض المنع اما ان المقدمة الاولى
في معرض المنع فلانه لم يثبت بعد ان سبب العدم عدم احد امور الممكن
وما قيل في بيانه ان احد امور المعلول مستند الى احد امور علتها لا بد له
اذ لو قطع بان احد امور علتها احد امور حقيقة بل يحتمل ان يكون ذلك رفع
عدم مانع معين عن تلك العلة ويكون ذلك الرفع مع وجود المانع بل تتوقف
لم يثبت بعد ان لكل عدم من احد امور الممكنات علاقة العلية والمعلولية مع شيء
من الاشياء وبما يقال ان علة العدم عدم علة الوجود معناه ان العدم على
تقدير وقوعه وكونه معلولا يكون علته ذلك لا ان الحال في كل عدم كذلك
واما ان المقدمة الثانية في معرض المنع فلانه لم يثبت بعد ان عدم سبب
العدم وجود وما قيل في بيانه ان عدم العدم وجود قطعا غير مسلم فان
الثابت ان الوجود يتحقق عند تحقق عدم العدم واما ان ذلك الوجود
المتحقق عين عدم العدم فلم يثبت بعد بل يحتمل ان يكون امرا لا ارتباط
له بذلك عنده والعجب ان الفاضل الشريف قرر الجواب المذكور المبني على نسبة
المقدمتين في شرحه للمواقف وقد تردد في الحواشي التي علقها على شرح
التجريد في ان عدم العدم وجود ومن رام زيادة تفصيل في هذا المقام فليطلب
من رسالتنا المعمولة في انه يجوز تارة تبين الوجودي في العدم ام لا واذا قد وقعت

ملخ الجواب

ملخ الجواب المذكور من خلل فاعلم ان الجواب الصواب ما اشرنا اليه فيما تقدم
وبيان الوضوح هيهنا بيان امتناع امتناع اولوية احد طرفي الممكن لذاته بحيث
ان في رجحان احدهما لا بد من امر غير ذات الممكن واقله عدم سبب الطرف
الآخر واما ان ذلك العدم هل يكفي منضما الى الذات في وقوع الطرف الراجح
على تقدير كون ذلك الطرف وجوديا ام لا فلا تعرض له هيهنا اما التعرض له
فلان المستدل لما على وجود الصانع بان يقال لنا نعلم بالبداهة ان رجحان
لا بد من امر موجود فان كان ذلك العدم الاضافي المنضم الى ذات الممكن
وجودا في الحقيقة فلا تنازع في كفايته في وقوع الطرف الراجح والا فنبطلها بالحكم
تلك المقدمة البديهية ثم ان في الدليل المذكور نظرين وجهين الاول ان الموجب
على تقدير الشق الاول من الترديد المذكور ان الطرف الآخر لم يمتنع بسبب تلك
الاولوية فلا يكون ثبوت تلك الاولوية للطرف الاولى منافيا لوقوع الطرف الآخر فلا يكون منافيا للوقوع في
علته ايضا ضرورة ان المنافي للعلة التامة لشيء منافٍ لذلك الشيء واذا
لم يكن بينهما منافاة لا يكون ارتفاع احدهما معتبرا في ثبوت الآخر بناء على
ان رفع المانع من جملة العلل وانت تسلم ان ثبوت الرجحان لاحد طرفي
الممكن يتوقف على عدم علة الطرف الآخر لكن نتوقف على عدم ما في الجملة لا على
عدم ها بعدم جميع اجزائها فلا يجوز ان يكون عدم ذلك الرجحان من اجزائها
بناء على ان وجود المانع لوقوع الطرف الآخر وارتفاع المواني من جملة العلة
التامة ويكون عدم علة الطرف الآخر بارتفاع عدم ذلك الرجحان ويكون
ارتفاع عدم عدم وجودا فلا يتوقف وجوده على شيء آخر غير الذات
حتى يلزم خلاف الموضوع فان قيل ان الكلام على تقدير امكان وقوع الطرف
الآخر مع ذلك الرجحان فلا احتمال لان يكون عدم ذلك الرجحان من جملة

ما يتوقف عليه وقوع الطرف الآخر اذ لا يمكن وقوع الشق مع عدم علة من علله
فلما تم كذلك الا ان امكان وقوع الآخر مع وجود ذلك الرجحان كاف
ان يكون عدم ذلك الرجحان من جملة ما يتوقف عليه الطرف الآخر كذلك
يكفي ان يكون عدم سبب الطرف الآخر من جملة ما يتوقف عليه ذلك
الرجحان اذ ح ايضا يمتنع وقوع الطرف الآخر مع وجود ذلك الرجحان على
ما بينت عليه في تقرير الوجه الاول للنظر فلا بد من المستند ليله المذكور على جواز
هذا الاحتمال فلما يلي ايضا ان يبين سوآله عليه ولا مجال له بطاله اصلا بما وتقرير
الآخر ان نقول لم لا يجوز ان يكون ارادات على اصل الدليل منها ما ذكر نصير الحلي
وهو ان المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحان تاثير منه الى حد الوجوب
ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب
فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح
فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والامتناع والخلف
انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده
غير اقتضائه بواسطة معلوله فلا خلف ولا محذور اصلا قلت
اذا كان الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان
الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هذا خلف الواجب على ما لزم من
القسم هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره
وهها قد وجب وجوده مع التفات الى غيره وهو الرجحان الناشي من
الذات من حيث هو فلا يلزم ان يكون واجبا فان قلت لم لا نقوله اما
ان يمكن طريان الوجوب الآخر نظرا الى ذاته من حيث هو فلا يلزم ان يكون
واجبا اولا فقط مما ذكرتم قلت لم يختار امكان طريان الطرف الآخر

وعدم وقوع علته لان المرجوحية المستندة الى الذات سبب لامتناعه فاذا
لم يقع علته فلا يجب بها فلا يترجح فلا يزول الرجحان الذاتي للطرف الآخر
فان قيل الطرف المرجوح اذا كان ممكنا نظرا الى الذات امكن وجود علته فيمكن
وجود المرجوح بها فيمكن رجحانه فيمكن زوال الرجحان الذاتي لان امكان
المحال محال فلما امكان المعلول لم يستلزم امكان علته فان عدم المعلول
لا يكون ممكنا لذاته مع ان علته وهو عدم الواجب ضروري فان عدم العلة
علة لعدم المعلول ممتنعة لذاتها هذا ما وقع فيه المعترض في هذا
المقام وقد اجاب عنه الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها على شرح
التجريد بان الذات مع الرجحان المستند اليها اذا كان مقتضيا لوجوب
الوجود كان الذات مبدا لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا اذ لا نعني
بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه لذاته لا يقدح في
ذلك نعم لو لم يكن مستندة اليه لكان قادحا فيه وما قيل من ان الواجب
ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فقد يريد به غير ما يكون الالتفات
اليه قادحا حتى يكون الذات مبداء لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما
لا يكون كذلك هو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا فاندفع الاشكال
هذا فيه وقال الفاضل الرواني في رسالته المعمولة في اثبات الصانع يمكن
ان يقرر ذلك بمنع الجواب المذكور بان الواجب الخارجي من التقسيم ما يقتضي
ذاته مع قطع النظر عن غيره الوجود وهو اعم من ان يكون مقتضيا للوجود بواسطة
او بغيرها ثم يجب ان يكون هو كافيا في الاقتضاء على احد الوجهين ليصدق
عليه انه مع قطع النظر عن غيره يقتضي الوجود فلا حاجة الى تخصيص الغير على
انه ربما يناقش فيه لبعد من اللفظ مع انه في مقام التعريف ولم يدر ان

ان العلى على تقرير الفاضل الا صفهانى والواجب الخارج عن القسمة على ما ذكر هو
الذى يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره فلا يدخل فيه ما اورد
عليه من تخصيص الغير ولذلك اركب الفاضل الشريف اليه ولما انه ناقش على
بعيد فى هذا المقام التعريف فقد فوض بان ذكر ليس بتعريف كيف وقد بين
فى موضعين ان كل واحد من المعانى من الثلث بديهى التصور لا يقبل التعريف
بل بيان حكم مخصوص للواجب عما زيد عن قسمه ثم تجه على الفاضل المذكور
ان يقال ان غرض الامير المذكور لا ينقطع بما ذكر لان كلام المعترض انجر
بالاخرة الى ان امكان المعلول لا يستلزم امكان العلة فيجوز ان يكون الطرف
الراجح ممكنا ولا يكون علة ممكنة حتى يلزم من وقوعها وقوع الرجحان الذى
سواء كان فى تلك العلة عدم الذات المقتضية لرجحان الطرف الراجح كما هو
موجب ما ذكر فى صورة الايراد لكنها رجح حكم المذكور حتى ذكر بناء
للمعترض ان يعود ويتمسك بذلك المبنى بعينه ويقرب الايراد على الوجه
الآخر فظهر ان الاشكال غير مندفع بما مر والفاضل المذكور قد تنبه لذلك
وذكر فى موضع آخر من تلك الحواشى الايراد على الوجه الآخر واجاب عنه
بجواب آخر الا انه لم يصب فى زعمه ان الاختلاف بين الايرادين فى العبارة
فقط حيث قال وقد تقدم تقرير هذا البحث ودفع ما يتعلق به من الاعتراضات
مستوفى وقد افاد بهما بعضهم بعبارة اخرى وهى ان السبب اما يجعل
اولى اذا كان السبب واجبا اذ لو انتفى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه
اولوية المسبب لكان كل واحد من الطرفين للممكن اولوية زمان واحد اذ لا بد
من اضافتها الى سبب وذلك مخ وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف
المرجوح اصلا فلا يكون المرجوح اولى فلا يتحقق الاولوية المستندة الى الذات

لا يقال يكفى امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات
وهو مح لانا نقول نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن
واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون
علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى وعدم معلوليتها كان عدم العلة
علة لعدم المعلول كما مر ويمكن ان يجاب بان الطرف المرجوح اذا كان
ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف
الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستندا الى الذات وحدها والمقدر
فلا فائدة فى بيانه كما لا يخفى لكن يذهب عليك ان الاختلاف بين الايرادين
معنوى لا لفظى ثم ان معنى ما ذكر من الجواب على ان كل ممكن لا بد له من
سبب ان كان ممتنع الوقوع وقد عرفت ما فيه تذكر وايضا موجب هذا الجواب
ان لو وجد علة تامة بسيطة وقد بين وجوده بقوله اعلم ان العلة التامة
ان كانت بسيطة فوجود المعلول عين وجود العلة البسيط الصادر عن الموجب بلا شرط
امر غائب ولا يتصور مانع عنه ولا فرق ما بين الكل بين من الدافع
ومن الفوائد المتعلقة بهذا المقام ما افاده بعض الناظرين فى هذا الكلام حيث
قال فان قلت عدم امكان المانع لا يوجب ان يكون الفاعل وحده علة
تامة فانا نعلم انه لو كان هناك مانع لم يتحقق ما تتوقف عليه من العلة سواء
امكن تحقق المانع او لم يمكن لانا نقول انه يكون انتفاء المانع ضروريا
وذلك لا يوجب عدم وجوده العلة قلت اذا لم يكن المانع بحيث انه يمنع ان
يتصف شيء من الاشياء بما عينه لم يكن انتفاؤه جزءا من العلة فانه يرجع
الى سلب الممتنع فلا يحتاج المعلول الى انتفاء شيء من الاشياء
اذ لا شيء منها بمانع عنه ثم لو كان انتفاء ما عينه واقعا كفى بوجود

لكان انتفاؤه جزاء من العلة وبالجملة التعليل لا ينقبض عن ان يكون بشيء
مالذاته يوجب امرا آخر معه في العلة له ولا دليل على استحالة ذلك التقييد بما
يوجبه وكونه لا تقدير تحقق المانع غير موجود لا ينتج دعوى انتفاء المانع
في العلة لجواز ان يكون لان ما للعلة من غير توقف ان تؤثر عليه فليس كل ما لا
يكون المعلول موجودا مع تقدير وجوده يتوقف المعلول على انتفائه كان
ارادة الملك بتحريك ماشيء من الحركة في نفس الامر لا انه ممتنع بالغير فيكون
انتفاؤه جزاء من العلة انتهى ويرد عليه ان موجب قوله وكونه على تقدير
تحقق المانع غير موجود الخ ان لا يتعين كون ارتفاع المانع من اقسام العلة
وهذا خلاف ما عليه الجمهور قال قلت ليس قد انكر صاحب المواقف
كون عدم المانع من جملة العلل وبهذا اخلق قلت لا بل انكر كونه جزاء من
علة الوجود حيث قال فان قلت فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف
الضرورة قلنا عدم المانع لا تحقق له في نفس الامر دلالة عبارته دلالة ثبوت تكليف
بكون عبد اوجد والغير لم انه قد يكون كاشفا عن شرط وجودي كعدم
المانع للدخول فانه كاشف عن وجود قصد له فلو لم يكن الخروج فيه وكعدم
الهبوط المانع بسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مساند يكون تركت
السقف فيه للسقوط الا انه لا يعلم الشرط الوجودي الا بعد لزم عدمي
فيصير عند بذلك فيبقى ان الا ولى ان يقول ان كل مدلول لا بد ان يكون
عليك انه مخصوص بعدم المانع للمعلول الوجودي وما سبق وكل موجه
ان لا يتعين علة عدم المانع مطلقا سواء كان للمعلول الوجودي او للمعلول
العدمي وقد رد الفاضل الشريف على صاحب المواقف بما نقل عنه حيث
قال في شرحه للمواقف ثم التحقيق ان بديهة العقل لا يجوز كون العدم مؤثرا

في الوجود وعدمه له ولكن يجوز ان يتوقف الشيء في الوجود على امر عدمي كما يجوز توقفه
على امر وجودي فعلى هذا يجوز ان يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث هو
وجود فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه
فقط كالمانع فحال يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من علة
الطارئ على وجوده انتهى وكل هذا مردود عليه ان اراد بالجواز في قوله فعلى
هذا جاز ان يكون مدخلية العدم الجواز النفسي امر به فالتفريع غير تام لان
الجواز العقلي لا يستلزم الجواز النفسي امرا وان اراد الجواز العقلي وهو
فلا يناسب المقام لان الكلام في بيان تحقق الاقسام الثلثة للعلة في الواقع
كما لا يخفى ولك ان تقول في رد ما قاله صاحب المواقف عدم المانع وان لم
يكن له وجود في الخارج لكن له تحقق في نفس الامر وتميز وثبوت وانكار
هذا مكابرة لا يلتفت اليه ثم ان في العائدة المنقولة بحث آخر وهو ان قوله
ثم لو كان انتفاؤه بالمانعية واقعا لكنه غير موجود لكان انتفاؤه جزاء من
العلة مبناه على ان يكون المانع متصفا بالمانعية قبل الوقوع وليس
كذلك فان منع المانع كعلية العلة فكما ان العلة لا تتصف بوقوع المعلول
بذاتها بل باعتبار وقوعه فكذلك ينبغي ان يقول ثم لو كان المانع بحيث لو
وقع لكان متصفا بالمانعية لكنه لم يكن موجودا لكان انتفاؤه جزاء من العلة
فان قلت فالعائدة المنقولة المذكورة قلت عائدة التنبيه على ما في قوله
الفاضل الشريف في الجواب المذكور فيتوقف لو لوبة الطرف الراجح على
عدم ذلك السبب من الخلل فان مبناه الغفلة عن ان العلة قد تكون
فوتية بحيث لا يقدر شيء من الاشياء على مانعية فلا خلل في ايجاب العلة اثنا
المانع والتحقيق انه فرق بين كون المانع نفسه ممتنعا فانه اذا كان نفسه ممتنعا

لا بد باعتبار وقوعها كذلك المانع
للمنع وقوع المعلول بداهة

الواحد في زمان واحد لا يمكن ان يكون فاعلا وقابلا او متحركا وساكنا او متحيزا في جهة وغيرها ولو بالاضافة الى مكانين او الى جهتين وما اعتبره القوم في شرائط التناقض لا دليل عليه قد يكون وقد لا يكون ووحدة الاضافة الى العلة من قبيل الاول فانه لا يرتفع التناقض في شيء فيمكن تخصيص الاضافة في كلام امام بما سوى الاضافة الى العلة بما سيجيء ذلك ثم قال ولا يخفى ما في هذا الوجه ويمكن ان يجاب عن العموم اذ لا يضر فيما نحن فيه ان نقول وحدة الاضافة مطلقا شرط التناقض المصطلح اعني كونه بحيث يكون احد الطرفين رفعا للآخر وله بيان وذلك ان يكون معنى ارتفاعهما في هذا الشرط احد عاما وبارتفع الآخر وما نحن فيه من قبيل الاخير وكيف لا يكون كذلك ولو جاز ترجح كل منهما بسبب آخر فاما ان يقع واحد منهما فيلزم الترجيح من غير مرجح لتساوي ما في الرجحان اذ لا يمكن احدهما اكثر رجحانا من الطرف الآخر على الاطلاق والا لكان احد الطرفين اولى من الطرف الآخر على الاطلاق وليس كذلك واما ان يقعا او يرتفعا فيلزم اجتماع النقيضين لا يخفى على مصادر لان الكلام في دفع وهم من توهم جواز اجتماع النقيضين عند تعدد السبب لفقد شرط التناقض ح فالتمسك بمنع الجواز في تقرير الوجه بكون مصادرة على المطلوب ولو قال بدله فيلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما فيلزم اجتماع الوجود والعدم او ارتفاعهما لكان سالما عن المخلل المذكور ثم ان ما ذكره في بطلان القسم الاول غير تام لان تساوي الطرفين في الرجحان غير مسلم اذ لا فساد في انتهاء الرجحان الحاصل من السبب الى حد الوجوب ما لتعليل الوجوب وذكر بقوله او لا يمكن ان يكون احدهما اكثر الخ غير تام لان ما ذكره بقوله والا لكان احد الطرفين اولى من الطرف الآخر على الاطلاق غير مجد ثم

٧ او ارتفاعهما الى ما كلامه ومعه ظاهر ان قوله والا ان يقعا فيلزم اجتماع النقيضين الخ

الواحد

فلا يكون ارتفاعه جزاء من علة المنوعة وان كان نفسه ممكنا واذا لم يكن نفسه ممتنعا يكون ارتفاعه جزاء من علة المنوعة وان كان نفسه ممتنعا وبالجملة العبرة لامكان المنع وامتناعه لا لامكان المانع وامتناعه بقي ههنا شيء وهو ان الرجحان المفيد بعدم الا ينتهي الى حد الوجوب فلا يمكن ان يجامعه وعلى ان يلزم خلف مقتضى الذات عنده ويمكن ان يقال ان الشرط في الرجحان المذكور عدم لزوم الوصول الى حد الوجوب فلا يمكن ان يجامعه وعلى ان يلزم خلف مقتضى الذات عنده ويمكن ان يقال ان الشرط في الرجحان المذكور عدم لزوم الى حد الوجوب لا عدم الوصول اليه وما ذكرنا مبني على الاول وهو ان قوله غير مستند الى حد الوجوب بيان حال الرجحان في الواقع لا بيان استناده بتلك الحالة ومنها ان من ادلة القوم على اصل الدليل ما ذكره في شرحه حكمة العين وهو انا لا نسلم انه لو تحقق سبب الطرف المقابل للطرف الراجح لم يمكن ذلك الطرف اولى لجواز انه لان رجحان احد الطرفين ينتهي لا بد في رجحان الطرف الآخر لجواز انه لا ضاف الجهة واجاب عنه الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها على شرح التجريد بان رجحان احد الطرفين للسبب لا بد في رجحان الطرف الآخر لجواز انه لا ضاف رجحان الطرف الآخر قطعا كما في الميزان مثلا فلا ينصف المحل بهما معا وان كان احدهما مستندا الى الذات والآخر الى الغير فان تعدد الفاعل لا يجوز اجتماع المتنافيين واستحسنه بعض من حسن الظن بنا وهذا من الكلام في غاية المتانة والرزانة وربما يحاج وهم المناقشين ان وحدة الاضافة معتبرة في التناقض واختلاف الجهة بوجب اختلاف الاضافة فلا يكون بينهما تناقض ووجه فساده انه ليس كل اختلاف في اضافة في كل مادة واقعا للتناقض فانا نعلم قطعا ان الشيء

ان مبنى الوهم المذكور وهو عدم الفرق بين التناقض والمغايرة بجان
ما ذكر من الشرائط انما اعتبر في تحقق التناقض لا في تحقق المغايرة على ما اتضح
عند الامثلة المذكورة في الدفع المزبور فما قيل في الاضافة ان العلة
انما يجدي في دفع الاول دون الثاني وهو ان التناقض بين الرجحان
لا يحصل بهذا القدر فان ثبوت المغايرة بينهما يكفي في اثبات الحرام وقد
اجيب عنه بما حاصله فان تعدد العامل لا يجوز اجتماع المتناقضين
ولم يقل فان تعدد العامل لا يجوز اجتماع المتناقضين لا يقال ان الامكان
والوجوب متناقضان لان معنى الامكان عدم اقتضاء الوجود والعدم ومعنى
الوجوب اقتضاء واحد منهما فيكونان متناقضين فمع ان اجتماعهما في الممكن
الموجود بسبب تعدد العامل فانه ممكن بسبب ذاته واجب بسبب علته
انا نقول الوجوب بالمعنى المذكور لا يجتمع مع الامكان في محل واحد كيف
والمعنى المذكور حال العلة فلا يصح قيامه بالمعلول نعم ان الممكن واجب بالغير
لكن وجوبه بمعنى آخر وهو ضروري نسبة الوجود اليه ومن اشتراك لفظ
الوجوب بين المعنيين المذكورين وقع الاشتباه بين بعضهم وضوحت
وهوان احد طرفي الممكن ان قد يكون بتعلقه في حد نفسها راجحة لذاتها
ومع ذلك يكون الكفة الاخرى راجحة عليها بالرجحان الغيري فاوجبان
عند اجتماعهما على الايجاد فطرفي الممكن ومن ههنا اتضح ان الجواب غير مصيب
في الاستيضاح بما ذكره المذكور لانه عليه لانه وان اخاء وقع فيما وقع فيه ان
زعم ان الرجحان في كفتي الميزان هو الارتفاع والانخفاض كما هو المشاهد
الى الوهم والشايع في الفرق ومنها انه من وجوه الاستدلال على اصل المطلب
ما اضافه الشارح الجديد بقوله تعالى لا يجوز ان يكون احد طرفي

الممكن راجحا على الآخر رجحانا شاملا على ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب
لانه مع ذلك الرجحان لو لم يخرج طرف الايجاد عن حد نظر الى ذاته الامكان لم يكن
ممكنا بالفرض هذا خلف وان خرج عن حد نظر الى ذاته جاز رجحان الطرف الراجح
نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوجوب بدون الرجحان لكنه لا يجوز الخلاف بين
ذات الممكن وبين رجحان الطرف الراجح ويرد عليه ان الخلاف بين الرجحانين
المستندين الى السببين غير مسلم ولو ثبت ذلك لكفاهم ان يقال لو اقتضى
ذات الممكن اولوية احد الطرفين لكان مانعا لاولوية الطرف الآخر ضرورة
ان المقتضي لاحد المتنافيين يكون مانعا للآخر فيلزم اجتماع وقوع الطرف
الآخر لذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الاولوية والمفروض ان كلا الطرفين
ومنها انه من وجوه الاستدلال على اصل المطلب ما اضافه شمس الافاضل
في شرح التجريد حيث قال لا يتصور اولوية احد طرفي الممكن بالنظر الى ذاته
لانه لو تحققت اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يكن طرفا بان الطرف الآخر
لزم الانقلاب وان امكن لا لسبب يلزم ترجيح الموجح بلا سبب وهذا
الخلف عند العقل بالنسبة الى ترجيح احد المتساويين بلا مرجح او سبب وان
لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية
الطرف الاولى لذاته فيرد عليه ما ذكرت بالفعل وهو ممتنع فلا بد لاولوية
احد طرفيه من مرجح غيره فانه يرد على الوجه الاول ورد على الوجه الاول و
قد اورد عليه ما لا اتجاه له على الاول وهو ان رجحان الذات اذا امتنع
اذا كان اقتضى الذات رجحان الطرف الراجح على سبيل الوجوب اما اذا كان
اقتضاء له على سبيل الرجحان ايضا فلا وكذا مردود لان المفروض وقوع
الرجحان لاحد الطرفين باقتضاء الذات وحده فلا بد من وصوله الى حد الوجوب

ضرورة ان عالم الجب لم يقع على ما تقرر عن قريب وقياسه على الطرف الراجح
غير صحيح لانه مفروض الوقوع فان قلت من جوز رجحان احد الطرفين لذاته
ثم جوز وقوع الطرف الراجح بدلا عن الرجحان قبل الاستناد الى عدم الوجوب
لابد الا محتاج عليه بالوجه المذكور لورود ما ذكرت قلت بل يتم على خطة
المقدمة الاولى عالم الجب لم يقع على ما اشرنا اليه فتدبر وبما قررناه تبين
ان من اعتمد على قوله هذا الا يراد لم يدر انه لا فرق بين وجه الاستدلال
في الحقيقة لم يكن على بصيرة مما عرفت ان الوجه الاول سالم عن هذا الا يراد
واعلم ان عدم مقتضى الذات انما يمتنع ان يتخلف عنه اذا كان الذات مبدأ
ايجابيا واما اذا كان مبدأ استحقاقيا فلا يمتنع بل يجوز ان يتخلف عنه
وقد اشار الشيخ من هذا حيث قال فاعلم الان راسك انك لتعلم ان الجسم
اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج ما يحيله عن طبعه لم يكن له بد من موضع
معين وشكل معين فانك ترى في طباعه مبدأ استحقاقيا بذلك وقال
الشارح المحقق وانما قال مبدأ استحقاقيا بذلك ولم يقل مبدأ
ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما
يتراءى للفكر كون الجسم يعود اليه ما ينتفيه طباعه منهما عند زوال القسر
ولو كان الطباع مبدأ لهما او لوجوبهما كان زوالهما كذلك فلما كان
مبدأ الاستحقاق كان في جميع الاحوال يستوجبهما انتهى ولا يتوهمن
ان مبدأ الاستحقاق ليس بمقتض لما هو مبدأ لوجوده بل شرط ارتفاع
الموانع لان الموقوف على ارتفاع المانع هو حصول المقتضي لا الاقتضاء
فتدبر فانه فاصل حال وجود المانع فكما لا يخفى على من رفع الحجب بدء ووضع
الرمح المغروز الى داخل الماء وبهذا التفصيل تبين ان الاقتضاء على نحوين

بدأ او مبدأ او وجود كذا في ص

تمام لا يجوز ان يتخلف المقتضي عن الموصوف كما قتضاه ذات الممكن امكانه
وذلك اذا كان المقتضي مبدأ استحقاقيا للمقتضى واذا تقرر هذا فنقول لا يجوز
ان يكون احد طرفي الممكن راجحا لذاته بان يكون الذات مبدأ استحقاقيا ذلك
الطرف لا مبدأ وجوبيا يجوز ان يقع الطرف الآخر والا ولوية بالمعنى المذكور
باقية على حالها وعدم تغيرها فيما قبل من انه يجوز ان يكون الذات مبدأ استحقاقيا
الا ولوية لا مبدأ لوجوبها فلا يمتنع زوالها فلا يندفع بما قاله الفاضل الشريف
في الحواشي التي علقها على شرح التجريد من ان الكلام في الا ولوية التي صلة للممكن
نظر الى ذاته فلا بد من ان يكون علة تامة لها او مبدأ لوجوبها واما فلما ان
ما ذكرناها غير ما ذكره لان الذات فيما ذكر مبدأ استحقاقي للطرف الاولى
وفيما ذكر مبدأ استحقاقي للاولوية فعلى ما ذكر يجوز ان يتخلف الاولوية عن
الذات لا على ما ذكرنا لان الذات فيما ذكرنا مبدأ واجبا الاولوية وقد
اشارة المذكورة في الجواب عما قيل في رد الوجه السابق ذكرنا ان لا يقع
سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية
المستندة الى الذات بان الطرف المرجوح لما كان جايز الوقوع بالنظر الى ذات
الممكن كان سببه ايضا وان كان ممتنعا لغيره اذ انه جايز الوقوع بالنظر الى
ذات الممكن ما لو اقتضى ذات الممكن لزوم سبب الطرف المرجوح لكان
مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع
سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن جاز رجحانه على الطرف الراجح
اعني مرجوحية الطرف الاولى فلا يجوز ان يزول ما كان مقتضى ذات الممكن
بسبب انتهى كلامه وهو آت من مقتضى ذات الممكن رجحان الطرف الراجح لا
نفس ذلك الطرف وهذا ظاهر عند من له ادنى تامل في مساق كلامه

حاشية الشريف

وان قيل على بعض ان قرين فيه حيث قال يرد عليه ان اقتضاء ذاك عدم الطرف
المرجوح انما يتاتى الامكان اذا كان ذلك الاقتضاء على سبيل الوجوب
بان يكون عدمه واجبا بالنظر اليه وذلك لا ينافي المطلوب بل تحققه واضح
يرد عليه قوله واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح ربطها الى قوله فيجوز ان يكون
بزوال ما كان مقتضي ذات الممكن ان المفروض في اقتضاء ذات الممكن اولوية ذلك
الطرف على سبيل الاولوية بمعنى انه يكون ذلك الطرف اولى بالنظر الى الممكن و
اولوية اولى وكذا اولوية ملك الاولوية لم حيث ينقطع الاعتبار فيجوز زواله
ذلك الطرف بالنظر الى الذات جوازا مرجوحا والحاصل ان الاولوية كما يكفي
في وقوع احد الطرفين يكفي في وقوع الاولوية اولم يثبت بعد ان الممكن لا
يكون احد طرفيه اولى بالنظر الى ذاته لاستحالة جواز زوال مقتضي الذات اذا
كان اقتضاؤه على سبيل الاولوية انما يستحيل اذا كان على سبيل الوجوب
الى هنا كلامه وقوله فيجوز زوال ذلك الطرف بالنظر الى الذات ظاهر في الخلو
المذكور ثم ان ما اورده اولا وثانيا بساهما على طرف واحد وهو العفو عن
الفرق بين الاولوية المستندة الى الذات على الوجه المذكور والنظر الاولي
الذي لم يفرض استناده الى شيء بان الاولوية لا استناد لها الى الذات وفي
قوله فرضا لا بد لها من الوجود بناء على ان ما لم يجب لم يقع بخلاف الطرف
الاولي فانه لما لم يفرض استناده الى علة ولا وقوعه لم يلزم له الوجود وقد
سبقت على هذا افضا سبق وعرفت ان ما ذكره بقوله والحاصل ان
الاولوية للوهما لا حاصل له ثم ان مراد الشارح المذكور من عدم زوال الى في
قوله فيجوز ان يزول ما كان مقتضي ذات الممكن جوازه نظرا الى ذات الممكن
لا جوازه في نفس الامر حتى يلزم القول بالامكان بالغير ولا ضائر ان

فرق بين الامكان بسبب الغير والامكان بالقياس الى الغير بان الاول يلزم
ان يجعل الغير ذات الممكن بحيث يستوي نسبته الى الطرفين والثاني لزم ما بعده
ذلك لان لازم مفهوم ذاته وفيه ما فيه اما يلزم ثبوت الامكان بالقياس
الى الغير واما كان محذورا بيانه لان الذات ما كان مقتضيا للرجحان المذكور
كان ذلك الرجحان واجبا بالقياس اليه فلو كان زواله ممكنا بالقياس اليه
يلزم ان لا يكون واجبا بالقياس اليه هف وقد استند الفرق بين الامكان
بالغير والامكان بالقياس الى الغير على بعض الناظرين في هذا المقام حيث
قال بعد سماعه عاطلا يقوله ان الممتنع لذاته يجوز ان يقع بالنظر الى الغير
وكان هذا القايل لم يسمع ان الامكان بالغير غير متحقق ثم قال وان اراد
بجواز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن عدم الامتناع بالنظر اليه على معنى ان لا
يكون ذلك الامتناع مستندا اليه فلا يلزم من جواز وقوع السبب بالنظر الى ذات الممكن بهذا المعنى امكان ملك الاولوية اصلا حتى يلزم امكان
زوال الاولوية الثابتة من الذات اذ زوال ملك الاولوية موقوف
على وقوع اولوية الطرف الآخر الحاصل من العلة فاذا لم يكن اولوية الطرف
الآخر لم يلزم زوال ملك الاولوية الموقوف على وقوعه على الاولوية التي
من اللازم الى ما كان بعيد ومع هذا ما ذكره ناف لعدم الوقوع على
ما يلزم على تقدير ان يكون المراد من المنع الذي يجوز ارادته من المحذور الذي
قررناه آنفا وبالجملة ما سد غفلة القائل في القوله وسوء الفهم بالقائل اكثر
من ان يحيط به نطاق البيان ولقد احسن من قال لا تقدر من على تغفلته
فيكفيك كبيان يغطي ابن افت قالتك ومنهم من استدل على المطلب المذكور
بان ما يتوقف ربحان طرف فهو بعينه يتوقف رجوح الطرف المقابل المتصايف

بين الراجحة والمرجوحة ومرجوحية تستلزم وجوب الطرف الراجح كما عرفت
في الطبقات ويرد عليه ان التضايف بين الراجحة والمرجوحية لا تستلزم
ان يكون ما يقتضي احدهما مقتضيا للآخر اذا لم يثبت بعد ان مقتضي المتضا
يفين او مثله ذمين مطلقا ولو قال في تعليل ما ذكر من ان الذات المقتضي
لرجحان طرف لا بد ان يكون مقتضيا لمرجوحية الطرف الآخر اذ لا يخ
من أن يكون الطرف الآخر راجحا لنظر الى الذات او مرجوحا او مساويا ولا
احتمال للطرفين الثلثين الوسط لكان له وجه وهو ما مر آخر لو تم لا يخفى
عن المطلب السابق ولكن في تتميمه البرهان على وجود الواجب كما مر ما نبهت
عليه فيما سبق وهو ان واحدا من طرفي الممكن لا يقع ما لم يجب عن علته والقوم
جعلوا تتميمه مستلزما احد امرين اما ان اولوية احد طرفي الممكن لذاته على تقدير
تجردها لا تكفي في وقوع ذلك الطرف وفيه انها ان اولوية الى رتبة المقتضي
من العلة لا حد الطرفين لا تكفي في وقوعه وقالوا في بيان المسئلة انه لو
اذ لو كفى فلا يخ من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح او لا فان امتنع يلزم
خلاف المفروض وان لم يمتنع يلزم توقف وقوع الطرف الراجح على عدم
سبب الطرف المرجوح فالكلام فيه نعيده لانه يلزم توقف رجحان
الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح على ما بين فيما سبق فيكون توقف
الطرف الراجح على العدم المذكور قبل ثبوت الرجحان لانه لو بعده عاد الدور
بلزم ان لا يكون ذلك الرجحان ذاتيا وهو امر معروف عنده وان اريد انه
يلزم توقف الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح فالجملة انه
سواء كان قبل ثبوت الرجحان له او بعده فالملازمة ممنوعة ولكن لا يتم
التقريب لان عدم كفاية الرجحان المذكور انما يظهر ان لو تعين كون التوقف

المذكور

المذكور بعد ثبوت الرجحان للطرف الراجح وايضا يجوز ان يكون الذات المقتضي
لرجحان الطرف الراجح مقتضيا ايضا لرجحان عدم سبب الطرف المرجوح فلا يلزم
من توقف وقوع الطرف الراجح على ذلك العدم عدم كفاية الذات فيه فان قلت
نعم لا يلزم من عدم كفاية الذات في وقوع الطرف الراجح لكن يلزم عدم كفاية
الرجحان المذكور فيه لامكان الحاجة الى رجحان آخر وهو رجحان عدم سبب الطرف
المرجوح قلت هذا القدر من عدم كفاية الرجحان فيه لا يجدي نفعا في عام المط
كما لا يخفى على المتأمل ويمكن ان يقال في دفع هذا الايراد ان اولوية عدم سبب
الطرف المرجوح خارجية والمفروض هو بها كفاية الاولوية الذاتية في وقوع الطرف
الاولى واما الاولوية الخارجية فلم يفرض كفايتها في وقوع الاولى بها فانها مسئلة
اخرى يأتي بيانها من قريب فافهم هذا الاعتبار الذي قلما تنتبه لمثله الا من له
الاعتبار واما الجواب عن الايراد الاول فالاولى ان يقال ان الملازم
من ان استدل المذكور توقف ثبوت الرجحان للطرف الراجح على عدم
سبب الطرف المرجوح لا توقف وقوع الطرف الراجح بعد ثبوت الرجحان
على العدم المذكور وتمام التقريب يلزم عدم كفاية الرجحان المستند الى الذات
في وقوع الطرف الراجح اما على الاول دون الاولى فبيان ان مراد المستدل
من وقوع الطرف المرجوح وعدم امتناعه هو امتناعه بعد ثبوت الرجحان
المستند الى الذات للطرف الراجح ولا شك في انه حينئذ يلزم على ما في شق الترديد
توقف وقوع الطرف الراجح بعد ثبوت الرجحان له على عدم سبب الطرف
المرجوح نعم التقريب قال الشارح الجديد للتجريد ولقائل ان يقول انما يلزم
ان يكون الامر الخارج من ذات الممكن الذي توقف عليه وقوع الطرف
الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنمنع ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود

وليس هناك سبب لعدمه فيلزم ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود
فلزم انسداد الصانع ويرد عليه انه لا يلزم من التجويز المذكور بعد تسليمه تجويز
كفاية ذلك الامر الراجح في وقوع الطرف الراجح حتى يلزم ما ذكروا انما قلنا بعد تسليمه
لانه في موضع المنع على ما نبهت عليه في تقرير مستند الاول صاحب المواقف على المطلب
الاول فقد ذكر ثم ان ما ذكره الشارح المذكور ههنا ما قاله صاحب المواقف هناك
ورد عليه حيث قال وما يقال من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلول
مستندة الى اعدام علله فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود
قطعا مدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا
الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود اذ لا استحالة
في ان يكون العدم ناشيا من الموجود انما المستحيل ان يكون الموجود اثرا للعدم
وايضا قوله وليس هناك سبب لعدمه مخالف لما قدمه من تحقيق ان كل
واحد من طرفي الممكن لا بد له من سبب ممكنا كان ذلك السبب او ممتنعا
ومن الناظرين في الكلام المذكور من قال لقائل ان يقول مثل هذا جوابه
على تقدير التسليم ايضا فان مقتضى التسليم هو الاحتياج الى الموجح فما
فلا يجوز ان يكون ذلك المرجح عدم السبب المذكور فان تمسك في دفعه
بدعوى الضرورة بمنع ان المحتاج الى غير في الوجود لا بد له من مؤثر موجود
ولهذا حكموا بان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول بخلاف غيرها من العلل
وان غير العلة الفاعلية لا يكون علة تامة امكن دفعه على تقدير الاولوية ايضا
بهذه الدعوى بان يقال اذا ثبت احتياج الغير ثبت باقتضائه المؤثر الموجود
بحكم تلك المقدمة فان قلت بديهة العقل انما تحكم بذلك في الممتنع والطرف
الموجود ما وجود اول قلت له ان يقوله اذا جوز ثم ذلك على تقدير الاولوية

فلم لا يجوز على تقدير التساوي لا بد لذلك من بيان الى ههنا كلامه ولا يذهب
عليك ان ما يوهمه ما ذكره عدم الفرق بين تقرير السؤال على الوجه المذكور
ههنا وتقريره على الوجه الذي ذكره في المواقف فانه كما يرد على التساوي
دون الاولوية اذ تمسكي فيه بالمقدم القائلة وليس هناك سبب لعدمه ولا
مجال لان من يتمسك بها في صورة التساوي كما لا يخفى ثم انه لم ينصف في تقرير
السؤال والجواب بقوله فان قلت قلت لان ما ذكره في المسؤول كما السؤال جواب
في الحقيقة بما ذكره في الجواب كما لا يخفى على ذوي الالباب وكذا لم ينصف
في التعليل الذي ذكره بقوله ولهذا حكموا بان العلة الفاعلية الى اخره لان منشأ
الحكم المذكور ضرورة الحاجة الى معطي المؤثر في كل معلول محتاج الى الغير ولا
دخل فيه لكون المؤثر موجودا فيما اذا كان المعلول موجودا وذلك ظاهر بعد
تقدير ان وجود الممكن اولى لذاته وان ثلث الاولوية كافية في وقوعه
فعلى هذا لا يكون الممكن الموجود معلولا لشيء مغاير لذاته فحينئذ يكون عدمه
مستندا الى عدم ذلك الشيء واعتبار كونه معلولا لذاته من حيث انه تقتضي
الاولوية الكافية فيه عليه لا له لان اللازم حينئذ توقفه على انتفاء الذات
وهو من الذات لا امر مغاير له وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل كيف
لا يكون معلولا لشيء وقد فرض توقفه على عدم سبب عدمه والموقوف
على الغير معلول له وكذا رد بان الموجود يمتنع ان يكون عدمه مستندا الى عدمه بل هو معلول لمعدوم فيكون عدمه
مستندا الى وجوده والتحقيق ان علة العدم عدم علة الوجود اما بالجميع
اجزائها او ببعضها وما كان من جملة اجزائها انتفاء المانع فانتفاؤه قد
يكون بانتفاء هذا الانتفاء المستلزم لوجود المانع فرد وله لان الحاجة

الى ما ذكر فانه ضرورة ان المستدل يتمسك بان الوجود موقوف على عدم سبب
العدم الذي هو وجود وبينه بان سبب العدم عدم وان عدم العدم وجود
فلا بد وقفه من منع احدى مقدمتين وبدونه لا مجال لان يقال
يجوز ان يكون المانع الذي يحتاج اليه الوجود انتفاء المانع لانه خارج عن
قانون المناظرة والتحقيق الذي ذكرنا مبناه على ان الوجود علة غير التام
وقد ذكر الخصم وجل المناقشة انه فيه فبناء الجواب عليه لا يخلو عن
المصادرة ثم انه لم يصب في قوله فانتفاؤه ما قد يكون بانتفاء بعض اجزاء
المستلزم لوجود المانع لان انتفاءه انتفاء الشق عن ذلك الشق
لا شيء آخر يلزمه والا يلزم ان لا يكون لشيء واحد يقتضي على ما حققناه
في تعليقاتنا وقال لو في بيان المسئلة الثانية لان تلك الاولوية تجعل
الطرف المرجوح محالا لما مر من انه يكون الطرف الاولى واجبا والمفروض
انه غير ممتنع لذاته هذا خلف واذا امكن وقوع الطرفين مع وجود تلك
الاولوية فلنفرض معها وقوع الطرف الاولى تارة وعدم وقوعه تارة
اخرى فان كان وقوعه بجرد تلك الاولوية لزم ترجيح احد المتساويين
على الآخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر آخر لم يوجد في الزمان الآخر
يلزم عدم كفاية تلك الاولوية والمفروض خلافه ومن لم يتنبه لتمام
التقرير بما ذكرناه في تتميم الايضاح المذكور فما ان يجب مع ذلك
الامر وقوع الطرف الراجح وجب ثبت ما ادعى من انه لا يكفي الاولوية
في وقوع المحل اه ما لم يجب لم يقع اولا يجب بل يصير اولى وجب تنزل الكلام
الى تلك الاولوية فلا بد من الانتهاء الى الوجوب كذلك يلزم التسلسل وفساد
في امثاله وهذا ليس بالبرهان المشهور على البطلان بل ببرهان آخر يذكر في

بعض

بعض المواضع وهو ان مجموع المرجحات لا يخلو من ان يحتاج الى مرجح آخر على تقدير
عدم الوجوب اولا وعلى الاول يلزم الفساد المذكور وهو ترجيح احد المتساويين
على الآخر بلا مرجح وعلى الثاني يلزم ان يكون ذلك المرجح داخلا في جملة المرجحات
الداخلة في ضرورة انها مجموع المرجحات وخارجا عنها ضرورة انها لدفع النقائض و
الثابت بعد حصول تلك المجموع واللازم بط ومن لم يتنبه لذلك ونحوه
ان بطلان التسلسل اللازم بالبرهان المشهور له معارض قائلا يجوز ان
يكون المرجحات امورا عديدة ولئن سلم فبطلان تنزلها غير مرتبة بل اما بلزوم
توقف المعلول على المرجحات الغير المتناهية لتوقف بعض احادها على بعض ثم
انه لم يصب في قوله لانها غير مرتبة لان الترتيب في الجملة بينها ثابت بمعنى
ان ذلك الترتيب ليس بالجعلية وذلك غير لازم في برهان التطبيق
بل يكفي فيه مطلق الترتيب وانما قلنا ان الترتيب في الجملة ثابت بين تلك المرجحات
لان المرجح الثالث مثلا لو قوبل الطرف الاولى مع المرجح الاولى فكان درجته
بعده والثالث لو قوبل مع الثاني فكان درجته بعده وهكذا في البواقي
ولا ريب في ان لزوم احد المحذورين المذكورين للمفروض وهو وقوع
الطرف الاولى مع الاولوية تارة وعدم وقوعها معها اخرى لو فرضنا
لعروض المذكور لانها تلك الملازمة فلا توقف لها عليه وبالجملة ان الموقوف على
فرض ما ذكر بعد العلم بالملازمة المذكورة لا نفسها وهذا واضح وان ضن على
كان اللازم من عدم الانتهاء الى الوجوب ان يحتاج الطرف المرجح عارض
وقوعه بعض اوقات المرجح دون بعض الى مرجح آخر يعارض وقوعه
بعض ذلك البعض دون بعض آخر الى مرجح ثالث وهذا كلما فرضنا وقوعه
في جزء من اجزاء وقت المرجح دون جزء آخر يزيد عن مرجح ومن البين انه

لا يجتمع ذلك الترجيح في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية
في الواقع وذلك ظاهر ثم ان نقل الكلام الى الاولوية الثانية لا يتحقق ان يكون
فرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى في وقتين آخرين غير الوقتين
اللذين فرضنا فيهما الوقوع واللاوقوع مع الاولوية الاولى كما توهمه القائل
المذكور وهذا ايضا ظاهر عند من اراد في تأمل ولذلك القائل كلام آخر في
هذا المقام وهو ان الممكن ما يكون وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جائزا لا ما يجوز
وجوده تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا في الزمان فلا
يلزم من استلزام وقوعه تارة وانتفائه اخرى لحال استلزام امكانه لذلك الحال
انه انما يلزم من المفروض الذي لا يلزم الامكان ومبناه على ان يكون المفروض
وقوعه معها في وقت وعدم وقوعه معها في وقت آخر وذلك غير لازم في تمام
التقريب فان الاحتياج المذكور يتحقق بفرضها في وقت واحد على سبيل البدل
لا يقال قوله لم يوجد في الزمان الآخر صريح في ان فرضها في وقتين لانه مناقشة
في التصوير فلا يجدي كثيرا نفع كما سبقت في المثال وبما قررناه اندفع ايضا ما
اورده القائل المذكور ثانيا بقوله وايضا بهذا الدليل لا يصح في العلل الآنية بالنسبة
الى معلولاتها فلا يثبت به الدعوى الكلية بقي هنا بحث وهو انه يجوز ان يكون
بعض المرجحات موجبة لخصوص بعض الاوقات للوقوع فلا يمكن مع ذلك
المرجح الاوقوع فيه ولا في وقت آخر اما الاول فلتخصيص المذكور واما الثاني فلان
خصائص بنفسه لذلك الوقت وكونه موجبا بالنظر الى وصف الوقوع لا ينافي
كونه مرجحا غير موجب بالنظر الى اصل الوقوع فافهم هذا ما عندي وهو بالنظر
آخر اردت منه وهو انه لا يخفى ان مراد من التسوية في قوله لزم ترجيح احد المتساويين
على الآخر بلا مرجح حقيقة التسوية بان لا يكون في احدهما رجحان على الآخر اصلا

والتسوية

والتساوي بهذا الوجه مخصوص وهو عدم الوصول الى حد الوجوب وعلى ان الاستحالة
في اللازم لان ما ذكر لا ينافي وجود الرجحان في الجملة في احدهما وعلى الاول نمنع
الملازمة لانه قد فرض تحقق الرجحان لاحدهما وبالجملة ان المرجح وان قارن
كلا من الطرفين في الفرض المذكور بحسب ذاته لكنه لم يقارن من حيث انه مرجح
الا لواحد منهما ضرورة ان المفروض انه مرجح لاحدهما خاصة ولا يذهب عليك
ان الدليل المذكور غير مخصوص بالاولوية الى راجحية بل يجري في الاولوية الذاتية
ايضا فوجه على تقدير تمامه ان احد طرفي الممكن لا بد مع ما لم يصل الى حد الوجوب
سواء كان ذلك الطرف اولى لذاته اولا وهذا الوجوب بسبب وجوبا سابقا
سبقه على الوجود سبقا ذاتيا فان قلت هلا يلزم ان يكون الوجوب السابق
من اجزاء العلة التامة لكل معلول فلا يوجد علة تامة بسيطة وهذا خلاف
ما صرح به في موضعه قلت لا يلزم لان المعلول قبل تأثير العلة فيه لا واجب
ولا موجود ولا زيد مثلا وبعد تأثيرها فيه صار واجبا وموجودا وزيدا لا بان
يصدر عنها امور ثلثة بل بان يصدر عنها امر واحد يفصله العقل الى هذه
الثلثة ثم يحكم بتقدم بعضها على بعض فيقول ما لم يجب لم يصر موجودا ولم يكن
زيدا فهذا الامر المفصل الى هذه الامور اثر علة زيد وليس هو ولا شيء من تفاصيله
علة له والا جاز ان يكون بعض تلك التفاصيل علة لبعض آخر بوجه ما وبالجملة
ان الوجوب السابق مقدم على الطرف الواقع من الممكن وجوده كان او عدما ولكن
ليس علة له بل هو مرتبة من مراتب المعلول ومن ههنا انكشف وجه كون
الامكان ماخوذا في جانب المعلول غير داخل في جملة العلة واما ما قيل علة
الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يصر متصفا بالامكان
لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا نأخذ شيئا ممكنا

سيد كرشني

ثم تقلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع العلة على ما اخترنا خلافا لجدنا
نفعا فدفع السوال ورفع منشاه الاستدلال وهو كون الامكان موقوفا عليه
للوجود اللازم من سبقه عليه بالذات وكذا ما قيل انهم اذا اريد بالعلة ما يحتاج
اليه المعلول في وجوده فنفس الامكان وما هو سابق عليه كالامكان والامتناع
اللازمة له خارجة منها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مدفوعة عنها
عند هذا النظر لان مرجعه الى شيوع ما يتوقف عليه الممكن في وجوده الى نوعين
احدهما يتوقف عليه بعد ثبوت الحاجة له والآخر ما يتوقف عليه قبل ثبوت الحاجة
له وتخصيص حكم العلية بالنوع الاول وهذا مما لا يساعد العقل ولم يشهد له
بديهة العقل واعلم ان وقوع احد طرفي الممكن كما انه مسبوق بوجود كذلك
مسبوق بامتناع الطرف الآخر فبين الشأنين في انهما متلازمان ام متحدان ذاتا
ومختلفان بالاعتبار ومحل الفاضل الشريف هو الاول فانه قال في الحواشي
التي علقها على التجريد شارح الشارح في قوله كل واحد من الوجوب والامتناع
يصدق على الآخر اذا نظر بالى المضاف اليه ولم يرد به تصادقهما حقيقة بل تصادق
ما يشتق منهما فان ما هو واجب الوجود ممتنع العدم وبالعكس وما هو ممتنع الوجود
واجب العدم وبالعكس او ما حمل احدهما على الآخر كان يقال وجوب الوجود هو
امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما الآخر
وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم
كيفية لنسبة العدم الى الماهية وبان الشأنان متغايران ذاتا فكذا كيفيتاهما
فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان زمانا وتعاكسان كما ذكر في طبقات المواد
ومختار الشارح الجديد للتجريد هو الاول حيث قال واراد بالوجوب السابق ما هو
اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق وقد رد على الفاضل

الشريف

بان الشارح الاصفهاني لم يرد بما ذكر تصادق الوجوب المطلق والامتناع
المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل اما اراد تصادق وجوب
الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة اي ما اضيف اليه وهما وصفان
لذات واحد متصادقين كالمستغنين منهما فانا اذا اخذنا اكرام احدهم زيدا فانه
اولى انه لم يقل بهذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاحد والاولوية
وصف للاولى وهما متغايران وكذا مردود لان الكلام على ما افصح عنه الفاضل
المذكور في وجوب الوجود بمعنى ضرورة ثبوت الوجود للماهية وامتناع العدم
بمعنى ضرورة انتفاء العدم عنها ولا خفاء في انهما متغايران ذاتا لان في وجوب الوجود
بمعنى اقتضاء الذات ثبوت الوجود له وامتناع العدم بمعنى اقتضاء الذات انتفاء
العدم عنه كما توهمه الشارح المذكور * تمت الرسالة بعون الله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وبعد فهذه رسالة موجزة في تحقيق لزوم الامكان
للممكن فنقول وبالله التوفيق اعلم ان الامكان لازم لماهية الممكن لا يجوز
انفكاكها عنه اصلا والا يلزم ان لا يكون الممكن ممكنا والالزم بطلان ما فرض
المفروض وبيان الملازمة انه اذا لم يكن لازما لماهية الممكن لا يكون ثبوته
لها بالذات بل بسبب الغير ضرورة ان ما بالذات لا يجوز ان يتخلف عنها
فلا يكون الممكن ممكنا في حد نفسه لان الممكن في حد نفسه امكانه بالذات و
لا يذهب عليك ان ما ذكر يكفي في تمام التقريب ولا حاجة الى بيان انه يلزم
من اي على تقدير ان لا يكون الممكن ممكنا ان يكون واجبا او ممتنعا حتى يتم بيان

بيان به

صاحب التجريد والا ممكن لازم والا يجب الماهية او يمتنع استدراكا لان تفصيله
يؤدي الى ما قدمناه وكان حقه ان يقول والا لا يكون الممكن ممكنا والناظرون فيه
من المتصدين لشرحه او تحشيته ذهبوا الى ان المعنى والا جاز انفكاكه عنها فعند الا
نفكاك يجب الماهية او يمتنع فيلزم الانقلاب فزاد ولزم الطنبور نغمة اخرى
وسقوا ايرادا الاستدراك بل صرفوا الدليل عن سنن السداد اذ من يجد ان
يقال ان اللازم على تقدير عدم لزوم الامكان بالماهية الممكن جواز خلو الماهية
عنه في الجملة لا جواز خلوها عنه على جميع الاحاء وتفصيل ذلك ان خلو الماهية
عن الامكان على اثناء ثلثة احدها الخلو المستمر والثاني الخلو بعد الحصول و
الثالث الخلو قبل الحصول واللازم على تقدير عدم لزوم الامكان للماهية جواز
خلوها عنه على احد هذه الاحاء لا جواز خلوها عنه على جميع الاحاء ونظير هذا ما
قالوا ان اللازم يكون الشيء ممكن العدم جواز العدم في الجملة لا جواز العدم بعد
الوجود او قبل الوجود فان الاول ادعم منهما لتحققه بدونهما على تقدير العدم المستمر
والمحذور المذكور اعني الانقلاب من الامكان الى الوجوب او الامتناع او من
احدهما اليه انما يلزم على تقدير جواز الخلو على احد الوجهين الاخيرين واما على تقدير
جواز الخلو من الوجه الاول فلا يلزم الانقلاب بل يلزم خلاف المفروض وهو
ان لا يكون الممكن ممكنا فالصواب في وجه الاشكال ما ذكرناه وبما فصلنا
تبين ما في كلام صاحب المواقف والشارح الفاضل حيث قالا ان الامكان
لازم للماهية الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه اصلا والا جاز خلو الماهية عنه فينقلب
الممكن ممتنعا او واجبا ان كان خلوها عنه بزوالها عنها او بالعكس اي فينقلب الممتنع
او الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه بحدوثه بعد ما لم يكن من الخلل حيث زعما ان
جواز خلو الماهية عن الامكان لا يكون الا باحد الوجهين المذكورين وليس كذلك

لما بينا ان له وجها آخر فتدبر بقي هيهنا شيئان آخر وهو انهم لم يصيروا في قولهم والا جاز
انفكاكها عنه لان المفروض عدم لزوم الامكان للماهية وتوجيه ما ذكرنا لا عدام
لزوم الماهية للامكان حتى يكون موجبه ما ذكروه ثم ان المحذور على تقدير ان يكون
جواز الانفكاك من طرف الامكان هو ان يكون غير الممكن ممكنا بتحقق الامكان فيه
تحقيقا لمادة الافتراق له لان يكون الممكن غير ممكن واما لزومه على تقدير ان
يكون جواز الانفكاك من طرف الماهية وصاحب المواقف بعد تقرير الاحتجاج
المذكور آنفا قال وانه ينفي الامان عن الضروريات وقال الفاضل الشريف في
شرحه اي جواز خلوها عنه على احد الوجهين ينفي الامان عن الضروريات وله
يذهب عليك انه اي على تقدير ان يكون سوق الكلام على ما ذكرنا يكون اللازم
المذكور محذورا آخر غير الانقلاب يترتب على جواز خلو الماهية عن الامكان
اللازم على تقدير عدم لزوم الامكان من جواز خلوها عنه وما لم يعلم وجها
آخر ظهر ان مراده ما ذكرناه لا ما ذكره الفاضل ثم قال الفاضل المذكور
فيرتفع الوصف الذي عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات
وجواز الجايزات لجواز انقلابها بعضها الى بعض وذلك سفسطة ظاهرة
البطلان لان الوجوب والامتناع في الامكان المستند الى ذوات الاشياء
في انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والا لم يكن تلك الذوات لانتفاء مقتضيها
من حيث هي هي وبين عليه ان التعليل الذي ذكره بقوله لان الوجوب و
الامتناع الخ من قبيل المصادرة على المطلوب فحقه ان يجعل ما ذكر من التعليل
وجها آخر في بيان المدعى المذكور بان يقال ان الامكان الذاتي الذي كلامنا
فيه مستند الى الذات من حيث هي هي فلا يتصور انفكاكها عنه والا لم يكن
تلك الذات تلك الذات لانتفاء مقتضيها من حيث هي هي هي بقي هيهنا شيء

موقف

شرح المواقف

تنبيه

لا يخفى ان الامكان لازم للماهية الممكن بمعنى ان الممكن لا يمكن ان يتصور انفكاكها عنه فالمسلوب بليس
بليس هو الامكان بهذا المعنى فقوله مصادرة على المطلوب ليس بجيد

ط

وهو ان البيان بهذا الوجه مخصوص بالامكان الذي هو من عوارض الماهية من حيث
هي هي لا يمشي في الامكان الذي هو اعم الجهات فانه من المعقولات الثانية التي
عروضها لموصوفها بشرط وجوده في الذهن بخلاف البيان بالوجه الذي ذكرناه فانه
يمشي في كل منهما اما يمشيه في الاول فظاهر واما في الثاني فلان مانع في ذلك
الوجه من حمل اللازم على الملازم الشامل للمعقولات الثانية بخلاف الذي ذكره الفاضل
المذكور على ما وقفت عليه وبما قررناه اتضح امكان اندفاع ما قيل ان ما ذكر من
ان الامكان لازم الماهية مخالف لما سبق من ان الامكان نسبة معقولة بين
مفهوم ووجود الخارجي فانه يدل على ان من المعقولات الثانية التي هي من عوارض
الوجود الذهني ولا شك ان كونه من لوازم الماهية بما فيه يوهم بان الاول ما اشرنا
اليه اولا ببيان ان المراد من الامكان ههنا ما هو من عوارض الماهية لانه عبارة
عن كون الماهيات بحيث لا يقتضي شيئا من الطرفين والمراد منه في جنب الجهات
ما هو كيفية النسبة بين الماهية والوجود لانه عبارة عن سلب الضرورتين
عن النسبة المذكورة وكون الامكان بالمعنى الاول من لوازم الماهية لا يمنع
لكون الامكان بالمعنى الثاني من المعقولات الثانية والثاني ما اشرنا اليه ثانيا
ببيان ان المراد من اللازم ههنا ما يقابل مفارق الشامل للمعقول الثاني وهذا
ظاهر ثم ان صاحب المواقف بعد ذكر دليلين آخرين لبيان لزوم الامكان قال
والحق ان الدعوى اظهر من الدليلين وقال الفاضل الشريف في شرحه لانها قضية
بديهية يحكم فيها صريح العقل بعد تجريد طرفيها على ما ينبغي وعشية تعليله بهذا
قال في بيان الدعوى وهي ان الامكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث
هي هي لازم لها يستحيل انفكاكه عنها ولا يذهب انه نفس ظاهر فان المدعى
ان امكان الممكن الخارج من القسمة لازم لماهيته بمعنى انه لا يجوز انفكاكها

واما

واما انه من عوارض الماهية من حيث هي هي دون عوارض الوجود الذهني فخارج
عن المقصود بهذا قال صاحب المواقف وربما يشكل عليه ايضا لزوم الامكان للماهية
بان حدوث العالم غير ممكن في الازل ثم يصير ممكنا فيما لا يزال ومراده من الحدوث بعض
الخروج من العدم الى الوجود ولا شك ان امكان حدوث العالم بهذا المعنى في الازل
وامكانه فيما لا يزال واحد اذ ارأى الفاضل قوي هذا الاشكال المذكور والتزم بما التزمه
من منع استدلال هذلية الامكان امكان الازلية بما استقف على تفصيله والتاريخ
الفاضل اوله الحدوث بالوجود فلما احتاج التفصيل المذكور في البيان احاله
بيانا لها على ادلة وجوب حدوث العالم ولا يخفى على من انصف انه قد تعسف في التأويل
وبالغ في بيانها ما ينغلق بهذا من التفصيل ولم يصب في التعليل لانه ان اريد بالوجود
في قوله من الادلة على وجوب حدوثه الوجوب بالذات فلا دلالة في الادلة المذكورة
عليه وان اريد به الوجوب الشامل لما بالغير فلا يتم التقريب بالتعليل المذكور
لان الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بل تحقيقه مثبوت الوجوب الشامل له
لا يخفى فيه ثم ان ما ذكر من التشكيك على الوجه الذي ذكرنا يكون تشكيكا في البد
بديهي آخر اظهر منه وعلى الوجه الذي اختاره الفاضل يكون تشكيكا في
البديهي بالنظر الى محض وهو قلب الاصل فان الاصل اذا وقع التعارض بين
الحكمين ان يكون الظاهر منهما مشكلا في الحين وعلى وفق هذا الاصل ورد في
استدلال الحكماء على قدم العالم على الوجه المذكور في تهافت الفلاسفة للامام
الغزالي رحمه الله عليه وغيره وهو ان العالم ممكن الوجود في الازل والا لزم
الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان وهو بط بالضرورة وكذا صحة
تأثير البارئ فيه يبطل دلالة العالم على وجوب الحدوث انتهى كلامه والجواب
عن هذا وعن التشكيك المار ذكره ان ازلية الامكان غير امكان الازلية وتغايرهما

ان مقتضى لزوم الامكان لماهية الممكن وموجب استحالة الانفكاك ازلية امكان
حدوث العالم وازلية صحته وازليتهما غير امكان ازليتهما وذلك ظاهر لا يستر فيه
وما ذكر من وجهي التشكيك والاستدلال مبناه على عدم الفرق بينهما وهذا ايضا
ظاهر وبهذا القدر يتم الجواب عنهما ولذلك اقتصر عليه صاحب المواقف ولا حاجة
الى التعرض لعدم استلزام ازلية الامكان الازلية الا اذا اعاد المشكك والمستدل
وبيانه لكن الملازمة لانها غير بينة ولا مبينة في موضع واحد ذلك والفاضل
الشريف لعدم تعظيره لما ذكر تأمل في تمام الجواب بالقدر المذكور في المواقف زعم ان
فيه قصورا فاقام الاتمام بزيادة مقدمة في شرح هذا المقام وبين قوله وغير مستلزمة
لم تلتزم لبيانه من غير لزوم فقال وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت له ازلا
كان الانفكاك طرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم
ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الا الجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا
امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من
هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي
لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه ولا يذهب عليك ان اثبات عدم معلومية استلزام
الاول لكن لا معلومية ذلك الاستلزام وما ذكر في بيانه بقوله لجواز ان يكون
الخ انما يصلح بيانا للاول دون الثاني فقوله ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم لكن
ادعاء بجردة وانما وقع فيه تجاوز من حين فانه في مقام الجواب ووضيفة المجيب
المنع فكان يكفيه ان يقول ولاستلزام الاول لكن غير مسلم لجواز ان يكون الخ ثم قال
الفاضل المذكور ولك فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو
في ذاته ما نعا من قبوله الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا
في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود

في شيء

بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه
به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود الخارجي المستمر في جميع اجزاء الازل
بالنظر الى ذاته فالامكان الازلي مستلزم لامكان الازلية نعم ربما امتنع الازلية
بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر
الى ذاته من حيث هو ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات الحادث
مقيدا بحدوثه من حيث هو امكانه ازلي وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحادث
لم يكن لهذا المجموع امكان ووجود اصلا لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده
فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن واجاب عنه بعض المتأخرين بان امكان الشيء
ليس معناه جواز اتصافه بجميع اجزاء الوجود بل معناه جواز اتصافه بوجود الشيء
في الجملة فيكفي في امكان الشيء جواز اتصافه بالوجود الواقع
في زمان متناه فالملازم من كون امكان الشيء مستمرا ازلا هو ان لا يكون
ذلك الشيء مانعا في شيء من اجزاء الازل من قبوله الوجود الواقع في زمان
متناه فيكون عدم المنع من قبوله الوجود الواقع في زمان متناه مستمرا في
جميع تلك الاجزاء ولا نم انه يلزم من ذلك ان لا يكون مانعا من قبوله
الوجود المستمر الواقع في جميع اجزاء الازل فان هذا الزوم ليس بضروري
ولا قام عليه برهان بل الملازم هو جواز اتصافه في كل فرد بدلا ولا يلزم منه
جواز الاتصاف في جميع الاجزاء معا الى هنا كلامه ولعلك بعد التأمل في كلام
الباحث والوصول الى تحقيقه تقف على ان هذا الجواب ليس بشاف ولا دافع
ما اورد غير كاف وتحقيقه ان الممكن ما لوحظ من حيث هو يقبل الوجود اما فقط
كذلك ومن يقبل ذاته المعراة عن جميع الاعتبارات نفس الوجود المجرد عن القيود
خصوصيات الازمنة لا بد وان يكون قابلا له في جميع الازمنة لان ما بالذات

لا يزول بالعرض فان النسبة الى خصوصيات الازمنة من عوارض الوجود وما هو
قابل بالذات لنفس الوجود لا بد وان يكون قابلا له مع تلك الخصوصيات ايضا ثم ان
قوله لعدم امكان في جميع اجزاء الزمان لا يمكن ان يكون على سبيل البدل والا لكان
قبوله كذلك من حيث هو بالجملة وصف الوجود بحقيقة واحدة وكونه مستمرا او بعد
العدم او غير ذلك من عوارضه فلا يزول تلك الحقيقة بسببها فما يقبل لذاته
تلك الحقيقة لا بد وان يقبلها حال كونها من عوارضه وان جاء الاستحالة من خصوصية
بعض تلك العوارض فهي بالغير لا بالذات فلا يبقى الامكان الذاتي فاذا تقرر
ان تلك ذات الحكم قابلة للوجود في كل جزء من اجزاء الزمان لا بدلا فقط بل
ومعا ايضا فقد ثبت انها قابلة للوجود المستمر وبهذا يعلم المنع من امكان الازلية
وبهذا التحقيق الدقيق تبين ان من قال في رد كلام الباحث المذكور انه ماذا
بالتطويل على ان عدم المنع من قبول الوجود مستمرا وبعد اعمالا نزاع فيه احد الا
ان الحقيقيين ادعوا انه لا يقتضي الا ان يكون الوجود في الجملة ولو في وقت من
الاوقات جايزا جواز امستمرا وبعد الا يستلزم ان يكون الوجود المستمر جايزا
وليس في كلام ما يفيد بعد الاصلا وابعد من بعد اما ضمه اليه من قوله لا بدلا
فقط بل ومعا ايضا فانه لو سلم ان ازلية الامكان تستلزم جواز الاتصاف بالوجود
في كل جزء من اجزاء الازل فمن اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف
بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل اعم من الاتصاف في كل منها بالوجود في كل
جزء من اجزاء الازل اعم من الاتصاف في كل منها معا ومستلزم العام لا يجب
ان يكون مستلزما للخاص وبعد اكان يقال ازلية الامكان فيلزم يستلزم جواز
اتصاف كل منها بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل لا بدلا فقط بل
ومعا ايضا ولا يخفى بطلان مقوله وجواز اتصافه به في كل منها معا آخر الذهب

فرع

فرع عليه ما زعمه من استلزام ازلية الامكان لامكان الازلية عما قليل طائفة لم
يحم حوله المرام ولم يقف على سر الكلام ثم ان ما ذكر بقوله وبعد اكان يقال الخ مغالطة
نشأت من اشتباه المعنى القايم فيما نحن فيه والبديهية الحاكمة فيما ذكر فقد فرق بينهما
فلله در من يقاس احدهما بالاخر فقد برئ منهما شتى وعوان الفاضل
الشريف وان اراد بهما ما جاز الا انه كان موضع تحقيق بعد الخ بعنى آخر وان
الامكان حيث قال ورد بين قولي طايفة العدم اولي بالحكمات السيالة اي الحادثة
كالحركة والزمان والصوت وعوارض اخر لو ان العدم اولي بها لما جاز وجودها
بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وما يبدو تلك الاشياء لا تقتضي انفكاك
والتجدد ليست قابلة للبقاء مع ان وجوبها نسبتها الى اصل الوجود والعدم فانه
صريح في ان بعض الحكمات غير قابلة للوجود المستمر وهذا اعتراف بعدم استلزام
ازلية الامكان لامكان الازلية ومن ههنا آخذ من نقض الدليل المذكور فان
استلزام المذكور بمثل الحركة والزمان حيث قال ان الاعراض السيالة كالحركة
وما يتبعها لا شك انها يمتنع اجتماع اجزاء ما في الوجود والا لكانت كان قارة
واحد من تلك الاجزاء امكان مستمرا ازلا والا لزم الانقلاب مع امتناع
استمرارها ازلا والا لم يكن طبيعتها على النقض وعدم الاستمرار فثبت فيها
ازلية الامكان بدون امكان الازلية فانتقض الدليل ومن الناظرين في
هذا المقام من تصدى في رفع النقض المذكور بما فحاله من انه الزامي على ما نبهت
عليه آنفا فقال بعد تقرير النقض على الوجه المذكور اذا عرفت هذا فزيدان يستعلم
بعد ما سيجيء في هذا المقام ونقول وبالله التوفيق الوجود من الحركة والزمان
وغيرهما من السيالة ليس له هوية اتصالية بل امر بسيط غير قابل للقسمة مستمر
غير مستقر وبحسب استمراره وعدم استقراره يحصل في الخيال امر ممتد يحكم العقل

٢٥

٧ المراد من المعية في قولنا لا بد لا بد
ومعا المعنى المشهور المراد من
المعية المذكورة في قولنا ان البرهان
المذكور يدل على ان البرهان

انه يوجد ذلك الامر المتدرج الخارج امتنع اجتماع اجزائه الوجود وهذا معنى كون
ذلك الامر عرضا فان فليس للاعراض السيالة الموجودة في الخارج اجزاء لا خارجا
ولا فرضا حتى ينتقض بها الدليل المذكور واما نقض ذلك الامر عرضا فانما يتجوز
استمراره ان لو نظر الى ذاته وان استشكل هذا المعنى في الصوت واستبعد ان
يكون الصوت الواحد بسيطا غير منقسم فاعلم ان السبب للعقل بكون الحركة امرا
بسيطا غير منقسمة هو انه لو انقسم امتنع اجتماع اجزائه في الوجود وهو لان كان
قارا وما يمتنع اجتماع اجزائه الوجود لا يكون موجودا بالضرورة فيلزم ان لا
يكون الحركة موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان جار في جميع
الاعراض السيالة سمعيا كان او بصريا فيلزم القول بكونه امرا بسيطا غير منقسم
ومستمرا لانه لما كان معلولها ايضا مستمرا بحسب استمرارها فانه اذا انقطع بوجه
ينقطع الصوت الحاصل فيه واذا ادى بوجه هواء آخر مجاور له حصل صوت
آخر وعلم جرا الى غاية الموجات وليس للصوت الحاصل في الموج الا
هو الصوت الاول الحاصل في الموج الاول والا لزم انتقال العرض وهو
مستحيل وكان الاستبعاد انما نشأ من توهم كون الصوت الواحد مباينا
عن الاصوات العائدة بالملاصقة المجاورة ان ينقطع وليس كذلك
فانها اصوات متعددة بتعدد محالها وكذلك الصوت المفروض الحروف
المتعددة فانه في الحقيقة اصوات متعددة كل منها مستمر زمانا حاصلا من
موجات متعددة تحصل من الآلات متعددة في الحلق وتموج الهواء يصل
بعض تلك الاصوات بالبعض حافظين لذلك صوتا واحدا امكن قيل الحروف
الآنية تعرض الاصوات عند انقطاعها كعروض الآن للزمان والنقطة
للخط وله شكك في انها موجودة لكونها مسموعة وممكنة ازلا والا لزم الانقلاب

مع انها لا يمكن وجودها الا في الآن ولا يتصور استمرارها زمانا فضلا عن استمرارها في الازمنة
الا ان تأخير الجواب المتابعة فاذكر ما يعترض بها فاقول ان يمنع كون امتناع وجودها
في الزمان بحسب ذاتها ويقول لم لا يجوز ان يكون عدم استمرارها الا خارجا من
ذاتها وانما الانتقاض بها يتوقف على اثبات امتناع وجودها على الاستمرار
نظرا الى ذاتها الى ما كل ما لم تنصب في قوله فليس للاعراض السيالة
الموجودة في الخارج اجزاء لا خارجا ولا فرضا ينتقض بها الدليل المذكور
اذ المفهوم منه انه لو كان لها اجزاء فرضية كفى في النقض وليس كذلك لان
امكان وجود [illegible] ملك الاجزاء غير ثابت بل الظاهر من اخذهم قبول القسمة اليها مقابلا لقبول القسمة الى الاجزاء الخارجية ان لا يكون لها امكان
وجود في الخارج والا لكان احد القولين مستندا الى الدليل فحينئذ لا يكون بينهما
فرق الا في العبارة ثم ان ما ذكر بقوله وما يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون
موجودا بالضرورة مخالف لما تقرر في كتب الحكمة من ان الحصول في الخارج
على نحو ان احدهما على سبيل التدريج والآخر لا على سبيل التدريج وقد تقدم
هذه المسئلة في بعض رسائلنا فمن اراد تفصيل المقالة في الوقوف على خفية
الحال فليتنظم تلك الرسالة في سلك المطالعة واما ذكره في الجواب عن السؤال
بالحروف الآنية وان كان مما لا اشتهر وذكره في بعض الكتب كالمتصص
في شرح الملخص قال الفاضل الكاتبي فيه لانا نمنع ان العدم بما ذكر من الموجود
اولى من الوجود قوله والا يصح بقاؤها دائما يلزم ذلك ان لو كانت قابلة
للوجود الدائم وليست كذلك بل حقايق تلك الماهيات يقتضي التغير والتجدد
حتى موافق لما ذكره الفاضل الطوسي في تلخيص المحصل حيث قال واصب عنه
ايه من اجتماع الخ يتبين بما ولوجه طرف العدم بالاعراض الغير القارة بان كل

في الممكن لذاته لانه الممتنع لغيره وبقاء الغير الحادث ممتنع لغيره انتهى وهذا مظنة نقض آخر للدليل المذكور تعرض له الفاضل الشريف في شرحه للمواقف بقوله فان قلت فمن اين ذات الحادث لا وجود بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقوله انه ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزال ثم اجاب عنه بقوله ان الممكن الذاتي معلل بالنسبة الى ذات الشيء من حيث هو فان اخذ ذات الحادث مع وجوده او ذاته المجعول فقد عرفت حالهما وان اخذ ذات الحادث مقيدا بالقيد الحادثي لم يتصور هناك امكان ذاتي اذ ليس لما يمكن بالغير على ما سبق الواجب بالغير والممتنع بالغير والسر فيه ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات فان ذاته او وجوده على ما عرفت حالهما فاذا كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير وان تواردت علتان على شيء واحد وكان عروضه للواجب والممتنع والا لم يبق الوجود او العدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا محال اذ يمتنع ان يكون مدار ما يكون ذات الحادث من حيث انه حادث اي مقيدا اذ انسب اليه الوجود ولا بد من ان يكون ضروري الثبوت له او ضروري السلب عنه اولا هذا ولا ذاك فلو لم يكن ممكنا بالذات يلزم ان يكون واجبا بالذات او ممتنعا بالذات وكلاهما فاسد فعلم ان ممكن بالذات فلا وجه لقوله لم يتصور هناك امكان ذاتي ثم لا يكون ذلك الامكان بالنظر الى ذات الحادث من حيث هو هو وهو ظاهر بما ذكرنا هذا تمام الكلام لان الغرض بيان تحقق صفة الامكان في موصوف بوصف الازلية مع عدم امكان ازلية ذلك الموصوف سواء كان ذلك الامكان امكان الوجود بالنظر الى نفس الماهية من حيث هي او امكان الصفة بالنظر الى نفس موصوفها او امكان الوجود بالنظر الى الماهية المقيدة بوصف من الاوصاف ولو تنزلنا

عن هذا

وسلمنا

سن بعدا

لانه استواء

وسلمنا ان الامكان الذاتي لا تعتبر الا بالقياس الى ذات الشيء من حيث هو لكن نقوله ان التردد المذكور غير منحصر فيما اقمتم آخر وهو ان يوقف في جانب المنسوب اليه ذات الحادث وحده وفي جانب المنسوب الوجود المقيد بوصف الحدوث ومع لا يلزم شيء مما ذكر وقد نبهت آنفا ان الامكان الذاتي بعرض النسبة المتصور بين مفهوم وصف اي وصف كان ولا يلزم ان يكون ذلك الوصف نفس الوجود من حيث هو ثم ان التعليل الذي ذكره بقوله لان استواء طرفيه الامكان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير فيه مناقشة لان الظاهر من البيان السابق عليه هو ان استواء طرفي الممكن بالنظر الى ذاته ثابت له واما ان ذلك الثبوت بذاته او بواسطة الغير فلم يظهر من البيان المذكور ولا يمكن توصيف الممكن بقوله بالذاتي قد دل على ان الثبوت المذكور بذاته لا ما تقوله صحة ذلك التوصيف فرفع الثبوت المذكور فلا مجال لتفريعه عليها والاندراج بالجملة المعلوم لنا ابقاء الممكن الخاص من قسمة المفهوم لا الى اقسام الثلثة امكان واما ان ذلك الامكان ثابت له بلا مدخل من الغير فيه فغير معلوم بديهية ولم يقسم عليه ببرهان فان ما بينه ما قالوا فيه انه ثابت لموصوفه مع قطع النظر عن الغير لا يجدي فيما ذكر مالم يعرض التعارض ولو فرض فنقوله المفروض محال لشموله الغير المذكور للواجب بالذات فيجوز ان يستلزم المحال فافهم سر المقال وبهذا زيادة تحقيق وتدقيق قد اضفناه في بعض تعليقاتنا ثم ان قوله ولا عروضه للواجب والممتنع والا لم يبق الوجود او العدم واجبا محل بحث وسيجيء الكلام فيه انه ليس لنا امكان بالغير اصلا فلا بد من نفي كونه مطلقا و نفي عروضه للواجب فيه لان العروض اخص من الكون ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ولا مجال لان يراد من العروض مطلق الثبوت لان لزوم الانقلاب المذكور على تقدير ان يكون ذات المعروض واجبا او ممتنعا يعرض له الامكان بسبب

الغير واما على تقدير ان لا يكون بينهما سبق في الحصول فالا لزم فلا في المفروض
ضرورة ان حصول كل منهما يستلزم عدم حصول الاخر لان تعدد العلل لا يجوز
في صحة الجمع بين المتنافيين قال قلت البس قوله لم يتصور بما كان امكان ذاتي
اذ ليس لما يمكن بالغير محل نظر ايضا حيث علل عدم تصور الا امكان الذاتي بعدم
ثبوت الامكان الغير وبهذا التعليل من المعلل كالضب من النون قلت ليس المراد
من الذاتي معنى بالذات حتى يكون منافيا لمعنى بالغير بل المراد منه ما هو الحاصل في الذات
دون الغير سواء كان حصوله بالذات او بالغير او العرض من توصيف الا امكان به الا تراز
عن الامكان الاستعدادي فان حصوله ليس في ذات الممكن بل في مادته على ما حقق
في موضعه واعلم انه قد تلخص من تلخيص الكلام في هذا المقام ان صاحب المواقف اعتبر
الامكان الازلي في وصف الحدوث الذي لا يمكن ازليته ووجهه ان لا يستلزم ازلية
الامكان امكان الازلية والشارح الفاضل زعم ان الامكان الذاتي لا يعتبر الا
بالقياس الى نفس الوجود مع قطع النظر عن الخصوصيات والاعتبارات ونسب
في صرف لفظ الحدوث الواقع في تعريف المتكلمين عن معناه الى معنى الوجود وبهذا
ما جرى بينه وبين صاحب المواقف واما الذي جرى بينه وبين القوم فرجعه
الى انهم بنوا قولهم بعدم استلزام ازلية الامكان لامكان الازلية على ان الوجود
المستمر قد يمتنع في بعض الممكنات ونظروا في هذا المعنى الى ان ذلك الامتناع ذاتي
بالقياس الى الوجود المخصوص وهو الوجود الموصوف بالازلية او الاستمرار
وان كان بالغير بالقياس الى اصل الوجود والفاضل المذكور انكر امتناع الامكان
والامتناع الا بالقياس الى نفس الوجود مع قطع النظر عن العوارض لم يقل بثبوت
الامتناع الذاتي في الصور المذكورة ونظر القوم ادق وبالقبول احق على ما
نبهت عليه فيما سبق قال صاحب المواقف في آخر مقصد حدوث الاجسام

ثم

ثم انه لا يلزم من ازلية الصفة صحة الازلية لكن الحادث يشترك مع هذا القول
منه كما نص في ان الحدوث في قوله ورعايته على انه دون العالم غير ممكن
في الازل على معناه الحقيقي فقول الشارح الفاضل في شرحه اي وجود غير ممكن
تغيير الكلام بغير معناه وتنزيل المرام في غير معناه واستدل بعض قدماء
الفلاسفة على ان الزمان واجب بالذات بعدم قبوله العدم واجاب عنه القوم
بان العدم بعد الوجود او قبله اخص من العدم المطلق لان العدم المطلق له فرد آخر
هو العدم المستمر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا جائيا عليه فلا يلزم من امتناع
الاول المذكور امتناع المطلق والحدوث المذكور في بيان استحالة العدم الطارئ
وهو كون الزمان موجودا حال ما فرض فيه معدوما لا يلزم على تقدير ان يكون حدوثه
بالعدم المستمر فلا يتم الاستدلال المذكور لان الواجب لذاته لا بد ان لا يقبل
العدم اصلا ولا يكفي فيه عدم قبوله العدم بعض الوجوه ولم يلتفت احد منهم
في رد الاستدلال المذكور الى ان يقال ان الامكان والامتناع معتبران بالقياس
الى نفس الوجود والعدم لا بالقياس اليهما مأخوذين باي وجه كان فلا حاجة
بالقياس الى العدم الموصوف بالتقدم على الوجود او التأخر عنه ولو كان لهذا
القول صحة عندهم لتمسكوا به وذكروه في جملة وجوه الجواب عن الاستدلال المذكور
والفاضل الشريف مع اعتماده لهذا القول لم يذكره في مقام الجواب حيث
ذكر وجه الاستدلال في شرح المواقف فكانه ذهل عنه هي ما قيل في نقوله مبني
الاستدلال المذكور على ما زعم ذلك الفاضل من ان الامكان معتبر بالقياس
الى نفس الوجود والعدم وان ما يقبل الوجود والعدم يقبلهما على اي وجه كان
وتقدير على تقرير عام المعنى ان الزمان لا يقبل العدم بعد الوجود ولو كان
ممكنا لكان قابلا له لان الممكن ما يقبل العدم من حيث هو وما يقبله من حيث

هذا ج

من حيث هو يقبله بأي وجه كان فما يقبل العدم ما وجوده بوجه خاص وهو كونه مسبوقا
بالوجود او سابق عليه لا يكون ممكنا فثبت ان الزمان ليس بممكن واذا لم يكن
ممكنا يكون واجبا لعدم احتمال الامتناع لثبوت وجوده والجواب المذكور على الوجه
المسطور في كتب القوم لا يتشفى عنده من زعم صحة المبنى المذكور فكان الشارح
الفاضل غافلا عن هذا حين قرر الجواب فان قلت هل للمسئلة الترتب بهذه
الرسالة في تحقيقها من فائدة عائدة الى اصل من اصول الدين قلت نعم فان لها
نفعا عظيما في مسئلة اعادة المعدوم بعينه وذلك انه بعد ما ثبت لزوم
الامكان لماهية الممكن وتقرر ان صلاحية الوجود يمتنع ان تتخلف عن ماهية
لا يبقى مجال لان يرد دعاقل في امكان اعادة المعدوم بعينه لانا نقول
لو فرضنا ان المعاد ما انعقدت فيه ابدا وما لم يكن موجودا ابدا لكانت
قابليته للوجود ثابتة فوجوده ابتداء ان لم يفده زيادة استعداد لقبول الوجود
لا ينقض ما فيه من القابلية الذاتية لما تقرر انها لازمة لذاته لا يمكن انفكاكها
عنه فثبت ان المعدوم يمكن ان يعاد بعينه وان طريان العدم لم يخرجه عن خبر
الامكان ولم يزل عنه حالة القابلية فمن خالف في هذه المسئلة لم يكن على بصيرة
من امره

رسالة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وبعد فهذه رسالة مرتبة في تحقيق الجواز
القابلة بل يجوز ان يستند القديم الممكن الى المؤثر تام لا وقد اشتهر الخلاف
في هذه المسئلة بين المتكلمين والحكماء على خلاف الواقع قال الفاضل الكاتبي في
شرح الملخص المشهور في الكتب ان هذه مسئلة اختلف فيها اهل الحق من
الاسلاميين وغيرهم من الحكماء في الحقيقة ليس كذلك لان المقبول يستدعي

ان المؤثر

ان المؤثر في الشيء لو كان موجبا بالذات لا يجب ان يكون اثره مسبوقا بالعدم
حتى يجب تقديم المؤثر عليه بالزمان بل الاكثرون منهم يجعلون ذلك من الغلط
يقولون ان المختار اذا قصد الى ايجاد الشيء وتكوينه لا بد ان يكون الشيء مسبوقا
بالعدم سبقا زمانيا واذا كان كذلك ظهر انه لا خلاف في المعنى البتة نعم الخلاف في
ان الباري تعالى موجب بالذات او فاعل بالاختيار الى هنا كلامه وقد سبقه الى
هذا التحقيق الامام الرازي حيث قال في شرح الاشارات لا خلاف في ان الارادة
هل يصح ان يتعلق الى المؤثر التام لان المتكلمين اتفقوا على ان العالم بتقدير كونه
ازليا يصح ان يكون مستندا الى علة موجبة كالنار مع العلة الموجبة والمعلول الازلي
لا يدل هذا الدليل ايضا لان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فالقائلون
انتفاء الى الازلي يمكن ان يكون مستندا الى الموجب ويمتنع ان يكون مستندا
الى القادر فقوله الدوام هل يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر يقال له اما الى المؤثر
الموجب فيصح بالاتفاق واما الى المؤثر المختار فهل يصح بالاتفاق فلا خلاف في اصل
في هذه المسئلة الى هنا كلامه ومراده من القادر والفاعل الذي يصح منه الفعل والترك
وقد دل على ذلك قرينة المقابلة بالموجب وتلك القرينة كما دل على علم فان القدرة
المستعملة في مقابلة الايجاب ليست الا بمعنى التمكن من طرفي الفعل والترك
واما القدرة بمعنى انشاء فعل وان شاء تركه اعم من ان يكون مشيئة الفعل
لذاته لذات الفاعل اولا لا يقابل الايجاب بل يجامعه لان صحة انشاء وترك
لا ينفي وقوع المشيئة ولا صحتها وبهذا البيان اندفع ما في الحاكمات من ان قوله ان
الحكماء يجعلون الاسناد الازلي الى القادر ليس كذلك لانهم انما ادعوا
مجرد ان العالم ازلي وهو ممكن لان القدرة كون الذات بحيث ان شاء فعل
وان شاء ترك والشرطية لا يستدعي وقوع المقدم او عدم وقوعه بل مقدم شرطية

مفتقر الى المؤثر بل الاولا
على القدرة المؤثر والفلاسفة
اتفقوا على ان الازلي يستحيل
ان يكون فعلا

الفعل واقع دايما ومقدم شرطية النزكي غير واقع دايما انتهى كلامه ان معنى قوله
لكنهم نفوا العلة الموجبة والمعلول الازلي لا بهذا الدليل بل بالدليل الدال على القدم المؤثر
انهم انشوا اما تمسكوا به من الدليل المشهور المذكور في محله ان مبدأ المعلول ما قادر
مختار فلزمهم نفي العلة الموجبة ونفي المعلول الازلي فلو لزم لم يتيسر لهم القول باستناد
القديم الممكن الى المؤثر فقدم قولهم بالاستناد المذكور لذلك لانهم يشكون
جواز وليس مدلول هذا الكلام انهم انما قالوا بحدوث العالم لانتفاء
حتى يلزم بناء مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار بل مدلوله ان نفي المعلول الازلي
لزمهم من اثباتهم الاختيار وغايته ما يلزم منه ان يصح لهم بناء مسئلة الحدوث
والصحة لا تستلزم الوقوع فلا دلالة فيما ذكر على عكس ما هو الواقع وبهذا التقرير
اندفع ما ذكره الفاضل الطوسي حيث قال في شرحه لاشارات في رد ما قاله الامام
اقول هذا صلح من غير تراض الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم
بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لما علة فضلا عن ان يكون
مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه تحتاج الى المحدث وان محدثه يجب
ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظاهر
انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث قال
قلت قد تبين مما تقدم انه كان لهم بناء كل من مسئلتي الحدوث والاختيار
على الاخرى فما وجه اختيارهم بناء على مسئلة الاختيار على مسئلة الحدوث على العكس
قلت وجهه ان مسئلة الاختيار تترتب على مسئلة الحدوث بلا حاجة الى الاستعانة
من مسئلة اخرى فهي مبنى مستقل لها بخلاف مسئلة الاختيار فان المترتب
عليها حدوث ما يستند الى المختار سواء كان بالذات او بالذات او بالواسطة
واما حدوث العالم جميعه اجزائه فانه لا يثبت بمجرد ابطال التسلسل حتى يتعين استناد

كل موجود ممكن الى الواجب بالذات اما ابتداء او بواسطة ومن اثبات حدوثه
الواجب بالذات حتى يتعين استناد الموجودات الممكنة كلها الى القادر المختار
اما بالذات او بالواسطة فظهر ان مسئلة الاختيار لا تصلح ان تكون مبنى يستغل
لمسئلة الحدوث والقاضي عضد الدين حكومة زينكي الفاضلين حيث قال في المواقف
انه اي القديم لا يستند الى القادر المختار اتفاقا والحكماء انما اسندوه اي القديم الذي
هو العالم على رأيهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى عندهم انه تعالى موجب بالذات
يعني لو اعتقدوا كونه تعالى قادرا مختارا لما جوزوا استناد العالم القديم على رأيهم اليه
المتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا لم يمنعوا استناده اي استناد القديم اليه فالحاصل
يجوز استناد القديم الى الموجب اتفاقا بان يقدم اثره بدوام ذاته ويمتنع استناده
الى المختار اتفاقا لان فعل المختار مسبوق بالارادة وهذا يقتضي القصد الى ايجاد
مقارن للعدم اي لعدم ما قصد الى ايجاده ضرورة فنزاعهم عايد الى كون الفاعل
موجبا او مختارا بمعنى ان نزاع المذكورين في جواز استناد القديم الى المؤثر عايد
الى كونه موجبا او مختارا فلا خلل في كلامه كما لا خلل في كلام الامام والمحقق
والفاضل الشارح حمله على غير معناه ونزله على غير معناه حيث قال في شرحه فنزاع
في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا ليس مبناه على ان الفاعل
جوز واستناد القديم الى الفاعل على تحكموا بان العالم قديم ومستند اليه تعالى و
ان المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل تحكموا بان العالم حادث
ومستند اليه تعالى بل هذا النزاع منهم عايد الى كون الفاعل الموجد للعالم موجبا
او مختارا حتى لو اتفقوا كلهم على انه مختار لا تفقوا على قدم العالم على التقدير ان
وعلى حدوثه على التقدير الذي ذكره الامام الرازي ثم رد عليه على الوجه الذي
نقلناه فيما سبق عن الفاضل الطوسي فان قلت بعد ان يشكل على ما ذكر من

قال الفاضل الشارح
علينا لو اعتقدوا كونه
مختارا لما جوزوا الخ
قلنا الواقع لا يستلزم
الواقع

اتفاق المتكلمين على ان العالم على تقدير كونه ازليا يصح ان يكون مستندا الى علة
موجبة قولهم علة الحاجة الى الغير هي الحدوث قلت لا لان هذا القول منهم بحسب
الواقع فانهم لما اثبتوا حدوث العالم كان الموجود الممكن عندهم منحصرا في الحادث
فقالوا علة الحاجة الى الغير في الموجود الممكن هي الحدوث ومع ذلك لا ينكرون
ان الماهية الممكنة قابلة للوجود المستمر وان لم يكن واقعا ولا ينكرون ايضا احتياجه
الى الغير على تقدير وقوعه غاية انهم ينكرون وقوعه بناء على انحصار الموجود
الممكن في الحادث وبتقرير ما ذكرت قولهم علة الحاجة هي الحدوث ثم ان هذا
على ما هو المشهور وهو ان يكون مرادهم من العلة علة الثبوت واما على ما ذكره
صاحب المواقف وهو الحق على ما حققناه في بعض رسائلنا من ان مرادهم
منها علة الاثبات فلا اشتباه اصلا كما لا يخفى واذا وقفت على ما ذكرناه فقد
عرفت ان الفاضل قطب الدين الرازي لم يصب في تحقيقه بقوله والفضلاء
في هذا المقام حيث قال في المحاكمات اقول الخلاف في هذه المسئلة والخلاف
في علة الحاجة متلازمان لانه لو كان علة الحاجة الحدوث استحال ان يحتاج
الازلي الى المؤثر لانتفاء العلة ولو كان العلة الامكان وجب افتقاره الى
المؤثر لوجود العلة وكذلك لو امتنع احتياج الازلي كان علة الحاجة الحدوث
فانه لو كان علتها الامكان لزم احتياج الازلي ولو امكن احتياج الازلي
كانت علة الحاجة الامكان فانه لو كان علتها الحدوث امتنع احتياجه فلما
تلازما الخلافان فلو لم يكن في تلك المسئلة اختلاف لم يكن في هذه المسئلة
ايضا اختلاف لكن الاختلاف في هذه المسئلة لم يمكن ان يرتفع لغاية ابتنائها
انتهى كلامه والفاضل الشريف ايضا ما اصاب اذ نزاعهم في ذلك في القوة
نزع الخواب حيث اخذ به وقال في شرح المواقف واعلم ان القائل بان علة

الحاجة هي الحدوث وحده او مع الامكان حقه ان يقول ان القديم لا يستند الى علة
اصلا اذ لا حاجة له الى مؤثر قطعا فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز استناده الى
الموجب الا ان تنزل من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده انتهى ثم ان الظاهر
من كلام هذا الفاضل وكلام غيره في هذا المقام بل علم الكلام اختصاص الخلاف
بهوان يكون الخلاف في ان استناد القديم الى المؤثر هل يجوز ام لا متفرعا على الخلاف
في ان علة الحاجة الى الغير ماذا اهي الامكان ام الحدوث بمعنى مسبوقية الوجود
بالعدم والظاهر من كلام الشيخ في الاشارات انه فرع الخلاف في موضع اخر
وهو ان تعلق المفعول بالفاعل فيم هل في الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود
ام في الوجود الواجب بالغير وقد افصح عن هذا الفاضل الطوسي في شرحه للاشارات
حيث قال ذهب الحكماء الى ان المفعول يتعلق بفاعله في وجوده سواء كان
التعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور يعني جمهور المتكلمين الى انه يتعلق
به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط فكان من الواجب ان
يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انتقل
الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجوب بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا
بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا
الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل
ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب سواء كان دائما
او غير دائم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما
البحث عن علة الامكان ام هو الحدوث فليس بعينه في هذا الموضع لان علة
الحاجة ان كان هو الحدوث وكان الحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده
لم يكن للشيخ بهما اعتداد كما صرح به في اخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان

الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ
لهذا البحث واما قوله مع قوله الامام انه لم يبين الدوام يفتقر الى مؤثر دام لا
فليس بشئ لانه بين ان الواجب بالغير لا بقاء له دواما وان علة التعلق بالغير
هو الوجوب بالغير فالدوام ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا دواما فلا حاجة الى التجدد
كما يجب عرضه ههنا لانه يهدم كلامه — والتفصيل المشبع في هذا المقام رسالتنا
المعمولة في تحقيق ان التعلق للغير قسم وان كان الحاجة اليه بم وبيان ان الخلاف
بين الحكماء والمتكلمين في الموضعين وان الحدوث المذكور في احدهما يغاير
وفي الاخر يغاير آخر فمن رام التفصيل فليتنظم بتلك الرسالة في سلك المطالعة
ثم ان الفاضل المذكور قال في تلخيص المحصل اما مذهب المتكلمين ان القديم
يستحيل استناده الى الفاعل لان لقولهم علة الحاجة هي الحدوث فان هذا
القول مختص بهم لكن يقولهم بان ما سوى الله تعالى وصفاته محدث ورد
عليه ان قولهم انما يمنع وقوع استناد القديم الى الفاعل واما استحالة ذلك الا
استناد فلا يقتضيه القول المذكور انما المقتضي لها هو ما قدمناه قبل هذا
قولهم بان ما به تعلق المفعول بالفاعل هو الحدوث وكان هذا الفاضل يعني
ما صنعه في شرح الاشارات فان موجبه تفريع الاستحالة المذكورة على هذا
القول لا على ما ذكر — قال قلت قال الثالثة انتهى الطوسي والرازي في
الشرح تلك الثلثة انتهى الامام والكاتبي والقاضي في تعيين مذاهب المتكلمين
في جواز استناد القديم الى الموجب فيم تحت قول تلك الثلثة على قوله
بقوله الثالثة قلت بان ما ذكره هم كلام نفي وما ذكره هو قوله باستحالة
عقلية وقد نبهت على ما في استدلالهم من الخلل فلا يصلح معارضا لما ذكره
ولو كان طريقه بقوله ايضا النقل لان الشرع صحح معنى ايضا لان الاخذ في نقل

مذاهب

مذاهب المتكلمين على الامام اكثر من الطوسي وعلى الكاتبي اكثر من الرازي
وعلى القاضي اكثر من الشريف بل نقول جمهور الاشاعرة قالوا بوجود القديم الممكن
واستناده الى الموجب بالذات قال مذهبهم ان الله تعالى قادر مختار في ايجاد
العالم وموجب بالذات في ايجاد صفاته وقولهم ان صفاته تعالى ليست غير
ذاته ولا غير لا يؤثر فيما ذكرنا لان مرجعه الى احداث اصطلاح في لفظ الغير
والمراد من الغير في محثنا هذا المعنى اللغوي المتعارف وتشبث الحال منهم قالوا
ان عالمية الله تعالى مستندة الى علة تعالى مع كونها قديمين والبهشمية من المعتزلة
قالوا ان الاحوال الاربعة وهي العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة
بعلة خامسة هي الالوهية وكلها قديمة وعدم اطلاق اسم لفظ القديم على الحال
بناء على الوقف عندهم بين الوجود والثبوت لا يجدي ههنا لان مرجعه ايضا
الى الاصطلاح ويكفينا كون الحال اثبوتيا ازليا مستندة الى العلة قال
الفاضل الطوسي في تلخيص المحصل والحق ان جميعهم اعطوا معنى القديم في الحقيقة
لهذه الصفات وان ابا هاشم عن اطلاق القديم عليها ليس بتحقيق وقال
الفاضل الشريف في شرح المواقف بعد ما نقل عذر الاشاعرة في الصفات
وعذر منبي الاحوال فيها وانت تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية
لا معنوية انتهى ومن ههنا يتبين ان مخالفة هذا الفاضلين لمن سبقهم في
القول بان المتكلمين لا ينكرون جواز استناد القديم الى العلة لا يخلو عن مكابرة
وعناد واتضح ان القول ما قالته حذام وان المثل الصالح لان يعتد به في هذا
المقام هو الامام بين هما موضع بجلي وهو ان صاحب المواقف والشارح الفاضل
قالا في تعليل اتفاق الحكماء والمتكلمين على امتناع استناد القديم الى الفاعل المختار
ان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد وان القصد الى الايجاد مقارن

لعدم ما قصد ايجاده ضرورة وهذا صريح في دعوى الضرورة في الشق الاول فقصد
مستمر الوجود مستمر وقد صرح الشارح الفاضل في الحواشي التي علقها على
شرح التجريد بان هذه الدعوى دعوى الضرورة فيما خالف فيه جمهور العقلاء
ثم ان مراده من جمهور العقلاء الحكماء فخرج ما ذكره شذان لا يكون لهم
وقاحة امتناع استناد القديم الى الفاعل المختار قال الفاضل اللاهيجي في
ابكار الافكار لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى
ويكون معه في الوجود لان التقدم بالذات كتقدم حركة اليد والخاتم وعزاه من
الواجب الواجب المختار لان ذلك رد صدد الاعتراض على المكنين باستناد
القديم الى المختار والتمثيل بالحركتين المذكورتين لوجود التقدم الذاتي وقال الفاضل
الشريف في شرح المواقف وتؤيد كلام الاهيجي ما نقله بعضهم من ان الحكماء
متفقون على ان الفاعل مختار يصح ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق
الشرطية لا ينفي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعها فتقدم شرطية الفعل واقع
دايما ومقدم شرطية الترك غير واقع دايما ويدفعه ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة
ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الايجاد
فيكون اثر المختار زمانا قطعا وقد يقال تقدم القصد على الايجاد كتقدم
على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال
هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبلي وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في
وجود المقصود كان معه اذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمان كقصدنا
الى افعالنا الى بناكل مدة ولا يذهب عليك ان الوقع الذي ذكره هو بعينه
ما اسلفه في بيان المقدمة المنوعة حيث قال لان فعل المختار مسبوق بالقصد
الى الايجاد وان القصد الى الايجاد مقارن لعدم ما قصد الى ايجاده ضرورة

قال

فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة والظاهر ان منعها يستلزم منع بعض
مقدمات ذلك البيان فلا وجه لذكر الوقع المذكور بعد المنع المسبوق بذلك البيان
ثم ان ما ذكره بقوله وقد يقال الخ تفصيل للسند الذي ذكره عقيب المنع المذكور
واعاده له بعبارة واضحة فهذا الدفع ورد تفصيل للمقدمة الممنوعة ومنعها الخفية
فلا وجه لايراده على وجه يلزم منه ان يكون الاول دفعا للمنع والثاني ابقاء له بدفع
الدفع قال الفاضل الطوسي في التجريد والحكم الباقي مستقر الموثر لوجود علته
والموثر يفيد الابقاء بعد الحدوث وبهذا يظهر الى ما ظهر من قوله والموثر يفيد
الابقاء من ان تعلق المفعول بالفاعل قد يكون في دوام وجوده فاعلية وهو التعليل
المذكور انه لما ظهر من المسئلة المذكورة ان ما فيه الحاجة ليس بحدوث بل بوجود
جاز الاستناد المذكور فهو على وفق ما فصله في شرحه للاشارات على ما نقلناه
فيما سبق ولدقة هذا الاعتبار والخفاء في الاشارة المذكورة لم يتفطن لاصل
المرام ومعنى الكلام الناظرون في هذا المقام حتى قال الفاضل الاصفهاني انه
ولا يخفى ان الممكن محتاج الى الموثر جاز استناد القديم الممكن الى الموثر الموجب
ولم يدر انه لا توقف للجواز المذكور على احتياج مطلق الممكن الى الموثر الموجب
وقال الفاضل الشريف وتبعه الفاضل التوني ولا يخفى ان الممكن الباقي مستقر
محتاج الى الموثر مبني على جواز احتياج الممكن الباقي حال بقائه الى الموثر لان زمان
القديم ليس له حال حدوث اصلا بل حال بقائه فلو امكن الحاجة حال البقاء امكن
حاجة القديم الى موثر والا فلا وليس الامر كما زعمه فانه لا تباين بين الوجهين
المذكورين بل كلاهما مبنيان على اصل واحد وهو على ما ذكرناه ان جهة التعلق
بين الفاعل والمفعول هي الوجود والحدوث ثم انه لم يتعرض في تقرير قوله
فلو امكن الحاجة حال البقاء امكن حاجة القديم الى موثر والا فلا على ما قدمه

والجواب ان استناد القديم الممكن الى الموثر الموجب لو امكن الاشارة اليه في قوله والجواب ح

من قوله ان القديم ليس له حال حدوث اصلا بل حال البقاء لان موجبه سبب ماذكر
وهو انه لو لم يكن الحاجة حال البقاء لم تكن حاجة القديم الموثر له عينئذ ثم ان
الثابت بالتعليل الذي ذكره بقوله لان القديم الخ التلازم بين جواز استناد
القديم له الموثر وجواز اختيار الممكن الباقي حال بقائه اليه وبذلك لا يتم الغرض
وهو ابتناء الكلام الاول لان التلازم بين الشيئين قد يوجد بلا توقف من احدهما
على الآخر فتدبر وهنا دقيقة لا بد من التنبيه عليها وهي ان اتفاق الفريقين
على عدم جواز استناد القديم الموثر المختار بقاءا على وجوب سبق القصد الى
ايجاد شيء على وجود ذلك الشيء زمانا ينقضي اتفاقا على وجوب تقدم تعلق
الاختيار على المعلول الصادر عن الفاعل المختار فاذكى صاحب المواقف
وارتضاه الفاضل الشريف من ان الايجاد بالاختيار لا ينافي له لا يتم
يصح على تقدير صدق
وذلك الاتفاق
ممنوع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله التام وجوده على غلبة كل شيء العام افاضة وجوده لكل حي والصلوة
على نبيه المبعوث في شريعته الغراء والنبي محمد المنعوت من اشرف قبيلة واكرم
حي وعلى آله واصحابه ما تعاقب الغدو والعشي وبعد فهذه رسالة رتبتها
في تحقيق مسئلة صارت معركة الآراء ودارت على ألسن القوم وهي مسئلة
تقدم العلة التامة على المعلول ولا بد قبل الشروع في المقصود من تقديم
مقدمة في تعريف العلة وتقسيمها فنقول وبالله التوفيق العلة ما يحتاج
اليه سواء كان الحاجة الوجود او الماهية فانها اذا لم تكن مركبة

قاله المفسر الكعبي الحنفي والمتكلم وغيره المتبحر في المعقول والمنقول
والمتكلم على الكشاف والبيضاوي مع حواشيه
والمنكب على الاشباه والنظائر مع حواشيه
محمد فرهاد والاشتهار مع حواشيه

١٤٤

ما حدتنها مع قطع النظر عن الوجود والعدم الى اجزائها والى فاعل يجعلها مركبة فخالف
المواقف لم يصب في قوله فالحاجة اليه في وجود الشيء يسمى علة له وذلك الشيء
المحتاج يسمى معلولا فيه ان ما فيه الحاجة ليس الا الوجود قال شارح حكمة
العين اعلم ان الشيخ قسم العلل الى قسمين احدهما علل لماهية الشيء وهي
العلة المادية والصورية وثانيهما علل لوجود الشيء وهي الفاعلية والغائية والموضوعة
فاذن الصواب لتفسير العلة بما يحتاج اليه الشيء من غير تقييد بالوجود والماهية
او ايراد التقسيم في تفسير بان يقال هي ما يحتاج اليه الشيء اما في وجوده
او في ماهيته قال التحقيق يغني ذلك وقال الفاضل الشريف في الحواشي
التي علمها على الشرح المذكور اما التقسيم فينبئ عنه التفصيل الواقع في
العلل فيه زيادة تحقيق ومعرفة واما الاطلاق فربما ينساق منه الذهن الى
النسبة للاقسام بخلاف ما لو قيد بالوجود فانه يقع الذهن بسهولة على ما ذكرنا
بالتأمل اللطيف وكذا صاحب التجريد لم يصب في قوله كل شيء يصدر عنه
امر بالاستقلال او الانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له وهي
ماهيته فاعلية ومادية وصورية وغائية حيث اعتبر المصدرية في مطلق العلة
وهي من خصائص الفاعل لا يوجد في سائر الاقسام والتأويل بان المراد
ما له مدخل في الصدور رياءا في قوله بالاستقلال او الانضمام اذ لا وجه
لتلك الزيادة كما لا يخفى ومطلق العلة اما جزء المعلول او امر خارج يحتاج
واما فاعل مطلق العلة لعدم اقتضاء التقسيم المذكور بقسم الناقص منها
كما هو السابق الى الافهام الناقصة فتح عرف الفاضل الشريف لذلك كلام
صاحب المواقف في هذا المقام غير صالح للصواب حيث زاد قيد الانفصال
على العلة الواقعة منسلخا فيه ولم يدر انه من التصرفات الناقصة كيف كان

فان الفاعل من جملة الاقسام وهو قد يكون وحده علة تامة على ما تقف عليه باذن الله
تعالى والفاضل المذكور معترف به والا وله ان كان به المعلول بالفعل كالهيئة للسرير
فهو الصورة وان كان به بالقوة كالخشب له فهو المادة والمراد بالسببية القريبة
كما هو المتبادر من الباء السببية فلا ينتقض التعريفان طرا وعكسا بمادة ان يتخلف
عنها كون المعلول بالفعل كمادة الفلك واما النقض بالجزء الاول من الصورة المركبة
فموقوف على ثبوت تركبها لان مجرد الجواز العقلي لا يكفي في نقض التعريفات ولا
دليل عليه وليس المراد من المادة والصورة ههنا ما يختص بالجواهر من الهيولى
والصورة بل ما يعمها وغيرهما من اجزاء الاعراض التي يوجد بها الاعراض اما اما
لفعل او بالقوة ومن ههنا تبين ما في قوله الفاضل الشريف اطلاق المادة والصورة
في تعريف العكس على سبيل المشابهة والمجاز لاختصاصها بالاجسام من الخلق لانه
ان اريد بالمادة والصورة الهيولى والصورة الجسمية فلا يناسب المقام
لان الكلام في اشتمال التعريف المذكور على العلل الاربع وان اريد بها المادة
والصورة اللتان من اقسام العلل فلا صحة للتعليل المذكور اذ لا اختصاص
لهما بالاجسام واما وقع فيما وقع لذا اشتبه عليه الفرق بين معنى المادة
والصورة كما اشتبه على الفاضل الطوسي حيث قال في شرح قوله الشيخ في الالهيات
كانهما علتاه المادية والصورية واما قال كانهما علتاه ولم يقل بهما علتاه لان
الممكن لا مادة له ولا صورة وانما كم والمادة والصورة يكونان للاجسام
المركبة انتهى ثم ان لفظ الصورة كما يطلق على المعنيين المذكورين كذلك يطلق
على معنى الشيء والمثال والحاصل في الخشب صورة السيف بهذا المعنى لا احد
المعنيين الاولين فاندفع ما قيل صورة السيف قد تحصل في الخشب مع
ان السيف ليس حاصلا بالفعل واجيب بان الصورة السيفية المعينة اذا

حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب
عين تلك الصورة بل فرد آخر له من نوعها وتكون اي المادة والصورة
علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما
فيختصان باسم علة الماهية تمييزا لهما من الباقيين المشاركتين اياهما في علية
الوجود دون الماهية كذا قالوا وفيه نظر لان وجود المعلول المركب كما يتوقف
على الفاعل والغاية كذلك ماهيته يتوقف عليهما لما تقرر في محله من مجعولية
الماهية من ان الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة
الى ضم بعض اجزائها الى بعض وذلك الضم اثر الفاعل وهي في حد ذاتها مع قطع
النظر عن وجودها محتاجة الى الفاعل وبواسطته الى الغاية وتخصيص الماهية
بالبسيطة لا يحتمله المقام لان الكلام في ماهية المعلول المشتمل على المادة
والصورة فلا وجه للفرق المذكور والاظهر ما يكون فاعل المعلول
اعما ما به الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل واما ما له علة الشيء كالجلوس
عليه له وهو الغاية واياك ان تتوهم ان الفاعل قد يكون
داخلا في المعلول كما اذا كان المعلول مركبا من الواجب والممكن لان الفاعل
في تلك الصورة انما يكون فاعلا للجزء الغير فتدبر نعم لك ان تقول ان
توقف المعلول على الغاية بواسطة توقف فعل الفاعل المختار عليها فلا يدخل
في المقسم ان اريد به العلة بالذات كما هو الظاهر وان اريد به ما يعم العلة بالواسطة
يلزم ان يدخل فيه سائر ما بالواسطة من العلل فيختل امر الحصار وله وجه
لدرج كل نوع منها في قسم واسطة للاختلاف بينهما في بعض الصور كجزء
المعد فانه لا يطلق عليه المفعول ولا يصدق عليه تعريفه لجواز ما معه مع المعلول
وما ان العلتان اعني الفاعل والغاية يختصان باسم علة الوجود لتوقفه

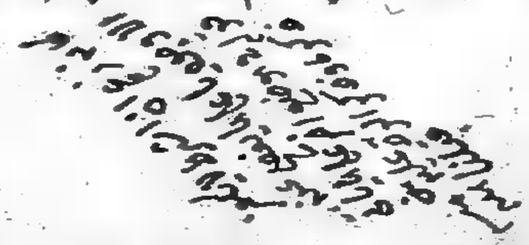
على ما دون الماهية كذا قالوا وقد مرّ ما فيه وفيه شيء آخر وهو ان توقف وجود المعلول
على العلم ممنوع نعم توقفه على العناية مسلم لان احتياجه الى مطلق
الفاعل لا الى الفاعل المختار بخصوصه مما تقرر في محله ان الامكان علة الحاجة الى
الفاعل مطلقا والموقوف على العناية على ما صرح به انما هو فعل الفاعل المختار
لا فعل مطلق الفاعل وان اريد بالمادة والصورة لا يوجد ان الا المركب
وذلك ظاهر والعناية لا يكون الا لفاعل مختار فعله بالغرض مختارا كان او موجبا
كان ايجاب الفعلي موجبة الى عدم صحة الترك فلا يتأتى قصد الغرض اللازم و
لذلك اضمحلت حركة الفلك على اصل الفلسفة فانه لا يقدر على تركها مع انها معللة
بالتشبه بالمبادي العالية وكما ان الايجاب لا ينكر في وجود الغرض كذلك الاختيار
لا يستلزمه فان الفاعل اذا لم يفعل فعله بالغرض كالباري تعالى على اصلنا لا يكون
لفعله علة غائية وان لم يكن خاليا عن حكمة ومصلحة وبهذا تبين فساد ما ذكره في
المواقف وشرحه من ان العناية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب
لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة زائدة وقد بدّنا ان مبنى
ما ذكر على عدم الفرق بين العناية والعلة الغائية وقد فرق الشارح الفاضل في
الحواشي التي علقها على شرح حكمة العين بينهما على وجه يأتي من اجمالها حيث قال
ان بين العلة الغائية والغرض اتحادا بالذات واختلافا بالاعتبار والعناية
فانه تترتب على الاول دون الثاني انتهى والصواب في تعريف الغاية ان يقال ما يترتب
على الاول دون الثاني لما مر من ان العلة الغائية من وجه
فان فيها اجمالا لا يخفى على من تأمل ما ذكرنا ان الترتب على الاول غير لازم فيها بل يكفي ان يكون
في زعم الفاعل كذلك والعناية بمعنى العلة الغائية قد تكون معلولة في الخارج وان كانت
علة في الذهن فان الجلوس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير

وعلة

وعلة بحسب الخارج بتصور وحصوله في الذهن علة لها فالعلية
والمعلولية بالقياس الى شيء واحد يوجد والعناية بهذا المعنى توجد تارة
في الذهني والخارجي واما قلنا والعناية بمعنى العلة الغائية قد تكون معلولة
في الخارج لما نبهت عليه فيما تقدم من ان العناية بالمعنى المذكور لا يلزم
ان يكون مرتبة على المعلول في نفس الامر كما اذا اخطأ الفاعل في زعمه
وقد صرح به الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها على شرح المختصر وبهما
دقيقة لا بد من التنبيه عليها وهي ان المراد من الوجود الذهني الوجود الظلي
الحاصل للصور على ما اشير اليه حيث قيل بحسب تصوره وحصوله في الذهن
ومن الوجود الخارجي الوجود الاصيل الشامل للنوع الآخر للوجود الذهني
وهو وجود الاشياء الحاصلة بانفسها في الذهن ومن لم ينتبه لهذا زعم
ان ما ذكر لا ينتظم العبارات التي لا وجود لها في الخارج كالنتائج المقصودة
من الافكار التي هي مباحث وهو ان حكم العلة غير المعدان ينعدم المعلول
بانعدامها على ما بين في موضعه ولا ينعدم ذو الغاية بانعدام صورة الغاية
من ذهن الفاعل فانه لو لم يكن لها علة لها باعتبار وجودها في الفاعل مشكل والحق
ان الغاية باعتبار وجودها الذهني علة مع صحة الاقدام الفاعل على الايجاد و
اذا وجد المعلول لا يبقى حاجة الى الاقدام ولا الى ما يرجع الى الالجاء ولذلك
يبقى المعلول بعد زوال صورة الغاية عن ذهن الفاعل فان قيل موجب التقييم
المذكور ان يكون الشرط فاعلا ضرورة انه محتاج اليه للمعلول وخارج عنه
ويصدق عليه مفهوم ما يحصل به المعلول لان الباء يطلق السببية
للسببية المؤثرة والا فالصحيح ان يقال الصورة ما به المعلول بالفعل قلنا
انه من تتمة الفاعل وكذا ارتفاع الموانع فان الفاعل انما يكون فاعلا عند

حصوله الشرائط وارتفاع الموانع فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يحصل
من تتمة المادة بناء على ان تمام قابليتها بحصوله الشرائط وارتفاع الموانع
ومنهم من جعل الاول من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ومن قال
في تقرير السؤال والجواب كان قيل قد تركت قسما من العلة الناقصة وهو
الشرط فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وجزء ايضا من العلة التامة
فليس العلة الخارجة منحصرة في الفاعل والغاية فلما انه جزء للفاعل بالفعلية
لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير فلا يكون كذلك الا
باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وارتفاع المانع من
تتمة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر اخطاء في تقرير السؤال وما
اصاب في توصيه الجواب اما الاول فلما بنيت عليه ان اللازم من التقسيم
على الوجه المذكور ان يكون الشرط داخلا في قسم الفاعل لان يكون متروكا انه
لا دخل لقوله وجزء ايضا من العلة التامة في ايراد السؤال على الوجه المذكور
وذلك ظاهر بل لقوله تركه اولى من ذكره لان عدم كونه جزءا من العلة التامة
موجب السؤال اذ يلزم امر آخر وهو ان لا يصح تعريف العلة التامة بمجموع
ما يحتاج اليه واما الثاني فلان الشرط ليس جزءا من الفاعل حقيقة سواء كان
المراد من الفاعل مطلق الفاعل او الفاعل المستقل بالفاعلية اما على الاول
فظاهر واما على الثاني فلان الموقوف على الشرط وصف يستغني به ذاته
وما يتوقف عليه الوصف لا يلزم ان يكون داخلا في الموصوف وايضا
الخارج من التقسيم مطلق الفاعل لا الفاعل بالمعنى المذكور فلا وجه لان يقال
المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير كيف ويلزم ح ان لا يصح
قوله وهو الفاعل لان ما به الشيء الخارج عنه لا يلزم ان يكون فاعلا

مستقلا بالتاثير مستجمعا لشرائطه ولا مجال لقصر الحصر على تقديم الجار
والمجرور اذ ح ينحصر التقسيم لشيء قسم آخر وهو الفاعل الغير المستقل والتاثير
لعدم استجماعه الشرائط ثم ذا قال ذلك الفاضل فان قلت عدم المانع جزء
من العلة يعني اذا جعل ارتفاع المانع جزء الفاعل يلزم حينئذ ان يكون الشيء
قبل عدم المانع لا تحقق له في نفس الامر ولا ثبوت له ولا تميز فكيف يكون
مبدأ لوجود الغير ح يعني عدم المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجوده كعدم الباب
المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن التفوز فيه وكعدم
الجدار المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك
السقف فيه للسقوط الا انه ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعتبر عنه ذلك
فيسبق الى الافهام انه مؤثر لها كما مر وبما ذكرنا اخطاء في السؤال و
لم يصب في الجواب اما الاول فلان ما هو خلاف الضرورة هو ان يكون عدم
المانع جزءا من الفاعل المؤثرة الوجود حقيقة وذلك غير لازم لما عرفت
انه من تتمة الفاعل لا من اجزائه حقيقة واما كونه جزءا من العلة التامة للوجود
فليس بما سدله بالبديهة ولا بطريق النظر واما الثاني فلان عدم المانع له تحقق
وثبوت في نفس الامر وتميز وان لم يكن موجودا في الخارج وانكار هذا
مكابرة ثم ان السابق الى الافهام كون العدم موقوفا عليه الوجود جزءا من
علته التامة لا كونه مؤثرا فيه فحقان يعقل فيسبق الى الافهام كون الوجود
موقوفا عليه الوجود جزءا من علته التامة لا كونه مؤثرا فيه فحقان ان يعقل
فيسبق الى الافهام انه جزء من علة الوجود وقال الفاضل الشريف في شرح
المواقف ثم التحقيق ان بداهة العقل لا تجوز كون العدم مؤثرا في الوجود
مفيدا له ولكن يجوز ان يتوقف الشيء في الوجود على امر عدمي كما يجوز توقف



مستقل

على امر وجودي فعلى هذا جاز ان يكون خلية الشيء في وجود آخر من حيث وجود، فقط كالعلة والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من وجود، وعدمه معا كالمقدار لا بد من عدمه الاول على وجود، ويرد عليه انه ان اريد الجواز النفسي الامري فلا تفرع عليه تمام لان الجواز العقلي لا يستلزم الجواز النفسي الامري وذلك ظاهر وان اريد الجواز العقلي فلا يتم لان الكلام في بيان نفي الاقسام الثلثة في الواقع ثم ان ههنا بحثا آخر وهو انه لا صحة لما ذكر في القسم الثالث لانه على النقيض وذلك ان مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده ان يكون ذلك الشيء بحيث لا بد لوجود الآخر منه ومن مدخليته في وجود آخر من حيث وجوده ان يكون ذلك الشيء الآخر بحيث ومثل هذا الاقتضاء صريح والحق ان الموقوف عليه وجود الحادث امكني له وجود، يشهد لذلك انه لو وجد غير مسبوق بالعدم لما احتاج الى المحدث ان الحاجة اليه للحدوث هو العدم القريب وهو يجامع الحدوث ويستوجب عدمه زوال الحدوث قال الحدوث بالمعنى المراد بها هو الخروج من العدم الى الوجود يزول عند حصول الوجود وما قيل في بيان ان حين العدم ان يجامع وجود، وجود ما يتوقف عليه ليس بتام على ما نقف عليه باذن الله وسيأتي العدم كل منها علة بمرتبة من مراتب الاستعداد ويزول تلك المرتبة عند زوال ذلك العدم ثم قال الفاضل المذكور فيقال من ان العلة التامة للموجود لا بد ان يكون موجودة اريد به ان ماله مدخل بوجوده لا بد ان يكون موجودا وماله مدخل بعدمه لا بد ان يكون معدوما وماله مدخل بوجوده، وعدمه لا بد ان يوجد ثم يعدم بهذا المعنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضي لوجود المعلول واما انه يجب ان يكون كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل

عدمه ان يكون بحيث لوجود الآخر بد منه

دلائل

ولا قام على برهان ايضا وقوله لا بد ان يوجد ثم يعدم منظور فيه اذ لم يثبت بعد ان ماله مدخل بوجوده، وعدمه منحصر في المقدار لا يقتضي العقل ان يكون المدخل باعتبار العدم قبل الوجود على عكس المعد فلا جرم ان يقول لا بد ان يعدم ثم يوجد او يوجد ثم يعدم ثم ان ما ذكر من وجود مطلق العلة التامة سواء كانت مقتضية لوجود المعلول او مقتضية لعدمه فان العلة التامة لعدم المعلول ايضا لا بد من وجود ماله مدخل فيه بوجوده، ومن عدم ماله مدخل فيه بوجوده ومن جواز عدم فيما له مدخل فيه بهما فلو وجد لتقييد العلة التامة بالمقتضي لوجود المعلول ويمكن ان يدفع بهذا الاعتراض بان يقال ان عدم كل جزء من اجزاء العلة التامة لوجود المعلول علة تامة لعدمه فلا حاجة فيه الى امر وجودي فالتفصيل المذكور من خصائص العلة التامة لوجود المعلول لا يعم الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منها مادة ولا صورة وايضا الموضوع في الاعراض من العلل الخارجة ولم يذكر فيها لانه لا توقف لوجود المعلول عليه الجنس والفصل فانهما ليسا من جنس العلة قال قلت ليس وجود المادية في قوامها وقوامها باجزائها قلت ثم كذلك الا ان الجنس والفصل ليسا باجزاء حقيقة قال معنى تركب المادية من هيولى ان للعقل ان يحلل اليهما في الحقيقة اجزاء المحللة لا يحتاج المادية اليهما في الوجود اصلا اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلانها يمكن ان يوجد فيه بنفسها بدون تلك التفاصيل ثم يحتاج اليها في التفصيل من الوجود الذهني لا في الوجود الذهني مطلقا وبهذا التفصيل تبين انه لا تحصيل لما يقال قبل الجنس اذا اخذ من حيث انه جزء اعني بشرط لا شيء سمي مادة والفصل اذا اخذ كذلك سمي صورة واما الموضوع فمن شرائط وجود العرض وقد مر الاعتذار عن عدم ذكر الشرط فتذكر

اعراض

قال الفاضل الشريف ولك ان تقول في تقسيم اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزاؤه او خارج عنه والثاني اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما ما منه الوجود او له بعد اوله ذاك وهو اما ان يكون وجوديا وهو الشرط وعدميا وهو عدم المانع والاول اعني ما يكون جزاء اما ان يكون جزاء عقليا وهو الجنس والفصل او خارجيا وهو المادة والصورة وفيه نظر من وجهين الاول ان مساق هذا ان يكون كل من الجنس والفصل جزاء حقيقيا موقوفا عليه لوجود المركب منهما وقد عرفت فساد ذلك والثاني انه يلزم على موجب هذا التقسيم ان يكون الشرط العدمي من قبيل ارتفاع الموانع وليس كذلك فان الشرط العدمي امر معدوم في نفسه لا عدم شيء آخر كوجود العقل الاول ووجوبه بالغير وامكانه بالقياس الى معلوله الثالث العقل الثاني ونفس العالم الاولى ووجوده على ما قالوا والثالث ان التقسيم المذكور فلو عرفت ذكر المعد وقد عرفت انه مقسم مستقل من العلة ان قصد عندهم وما يتعلق بتقسيم المعد من العلى ما ذكره الفاضل قطب الدين الرازي من انه لا امتناع في كون المعد التام لحدوث الشيء مجامعا له مع انه يجب حصوله معه فان بناء ذلك على توهم ان علل الشيء اما ان يتوقف عليها وجوده فهي علل الوجود التي قسمت الى الاربعة المشهورة او من لوازمها انه لا يجب ان ينتفي الشيء بانتفاء واحد منها لانه يجب عدم انتفائها عند وجود المعلول نعم اذا كان المعد بعيدا يجب ان ينتفي حتى يوجد المعد القريب فيحدث المعلول واما المعد القريب فيجوز ان يجامع المعلول وان لم يجب فليس من ضرورة المعدات ان لا يجامعه بل من ضرورة

انتفاء الشيء بانتفاء بعض ما يتوقف عليها اما ان تتوقف عليها حدوثه او وجوده وهي اعني العلل المعدة من لوازمها

انه لا يجب

انه لا يلزم من انتفائه انتفاؤه اذ لا شك ان البناء من العلل التي يتوقف عليه وليس من علل وجوده والا انتفى بانتفائه بل من علل حدوثه التي هي المعدات وهو انما يعدم وينتفي مع بقاء البناء على حاله وقال الفاضل الشريف في حواشي شرح المطالع والقابل ان يقول المعلول اذا كان حادثا فالمستند منه الى الفاعل هو وجوده واما حدوثه اعني كون وجوده مسبوقا بعدمه او كونه خارجا من العدم الى الوجود فمستند لزمه لوجوده اوله اذ لو وجد بعد عدمه ولا يتصور ان يكون لوجوده مدخل فيها اصلا كما قررنا في موضعه ولا شك ان العلة المعدة انما يتوقف عليها ما هو مستند الى الفاعل صادر عنه فالمعدات انما على الوجود ومنشأ عدم الوقوف على ما ذكره الفاضل من الحدوث شيء قوله واما ان يتوقف عليها حدوثه فان اراد به الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود لا بمعنى كون الوجود مسبوقا بعدم اللازم للوجود لا بمعنى كون الوجود خارجا من العدم اللازم للموجود والحدوث بالمعنى المذكور مشهور فيما بينهم حتى قالوا المعلوم ان ما به تعلق المعلول للفاعل هو الحدوث بذلك المعنى فلزمهم القول باستغناء العالم من الصانع بعد وجوده ولا يذهب عليك ان الخروج من العدم الى الوجود ليس من الصفات اللازمة للوجود ولا للموجود حتى لا يتصور ان يكون للفاعل مدخل فيه ثم قال الفاضل المذكور فالتحقيق ما اورده في بعض كتبه من ان وجود الشيء اما ان يتوقف على وجود شيء ما فاعلا على او على عدمه مطلقا كالمانع او على عدمه الطاري على وجوده فان العقل لا ينقبض على شيء من هذين الاقسام والاخير منهما هو المعد فيجب انتفاؤه عند وجود المعلول وان كان قريبا بحيث لا ينفك عنه وهو الموجب للاستعداد التام الذي هو القسم القريب اعني

الى بهاية القابل للمقبولة تنبيها كما في القبول معارنا لعدمه حين اذ اوجد منه بالفعل
لم يوصف باستعداد ما به بل امكان الاتصاف فانه لازم لا يفارقه واذا اطرفت
هذا النقوله اليها باعتبار حركة الخصوصة المقتضية بحركات الالات على وجه
مخصوص معدلة وصايغ معينة فيما بين تلك الالات التي بها اجزاء البناء
ماخوذة مع هذا الاعتبار ليس موجودا حال وجود تلك الالات وصايغ اخذه بدين
انتهاء حركاته وحركات الالات حتى توجد تلك الالات وصايغ كما لطخوع الاجزاء المحصولة
الماخوذة في المكان الذي قصد اخذها من حيث هو معد ليس بما معا لوجود البناء
بل من حيث ذاته الذي جزاء للمعد وله استحالة استحالة جزء المعد مع المعلول
كما استحالة انتفاء معه وكذا الحال في العلوم التي يقع فيها الانتقال فانها
بهذا الاعتبار معد للعلم بالمطلوب وله استحالة استحالة في اجتماعها مع انتفائها
معه فان قيل اليس جزء الشرط شرطا فكذا جزء المعد معدا قلنا لا نسلم ذلك
لان جزء الشرط ما يتوقف عليه وجود المشروط وليس جزء المعد موجبا للاستعداد
حتى يلزم من انتفاء الاستعداد عند وجود المعلول بالفعل انتفاؤه هكذا
ينبغي ان يحقق الكلام ليتوصل الى دفع المرام لما كان مدفوعا بحث
من وجوه الاول ان بهما قسما اخر اجمله وهو ان يكون ما يتوقف عليه وجود
الشيء اما عدما له عدم الشيء وله وجود وقد سبق بما تقدم ان الشرط
لوجود الشيء قد يكون امرا هو معدوم في نفسه لاعدم شيء آخر والا لما
لاستناد عدم وجوب انتفاء المعد بالمعنى المذكور عند وجود المعلول وله ما يدفع
فيه احد ومن انكر وجوب انتفاء المعد عند وجود المعلول لا يضر به ذكر
المعنى فالمذكور لا قوله وكيف لا يجدي نفعا في دفع كلام المنكر والحق
ان قوله وهو الموجب للاستعداد التام صريح في ان اعداد المعد بوجوده

لا بعدمه والمعهود عاقدمه من قوله او على عدمه الطارئ بيوان يكون ذلك
بعدمه تبين كلامه تدافع ظاهر والرابع انا نسلم ان الاستعداد التام
يترتب على المعد القريب واما انه علة تامة له حتى لا يجوز بقاؤه بعد زواله
الاستعداد فغير مسلم بل يجوز ان تكون جزء العلة التامة فلا يبقى بعد
توبته عليه والخامس انه فرق بين جزء الشرط وجزء المعد بان جزء الشرط شرط
وجزء المعد ليس بمعد ورد عليه انا لا نسلم ان جزء الشرط شرط بل يجوز ان يكون
جزء الشرط ماهية المعلول فانه لا يستحيل انه غير اشتراك الموجودين في ماهية معينة
او صدرته فان العقل لا ينقبض من ان يكون صورة مركبة ماهية لا تكون هو
شرطا لوجود ذلك المركب ولا بد من ابطال هذين الاحتمالين حتى يتعين
كون جزء الشرط شرطا لان الشرط لا بد ان يكون خارجا عن المعلول ما في
ذلك والسادس بانه على كون جزء الشرط شرطا يكون نحو ما يتوقف
عليه وجود المشروط وقد مر انفا في ان تعليل قاصر اذ لا يكفي في الشرطية
ان يكون موقوفا عليه للمشروط والا لكان كل علة شرطا والسابع ان حقه
ان يقول وليس المعد جزء موجبا للاستعداد حتى يلزم ان يكون معدا لانه في
صدد بيان الفرق بين جزء الشرط وجزء المعد تسليم كون جزء الشرط شرطا
ومنع كون جزء المعد معدا قاله صاحب المواقف وتسليم جميع ما يحتاج اليه
الشيء علة تامة ولقد اصاب في ذكر الشيء ولطف اذ في بتنظم الكلام
ما يحتاج اليه في الوجود وما يحتاج اليه في العدم وما يحتاج اليه الى ما يعبر بنفس
واحد فاضل الشريف في شرحه حيث قال في ماهية ووجوده في وجوده فقط
فيه من تخصيص الكلام على خلاف مقتضى المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام
ثم قال الفاضل المذكور وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في

آخر أ ٥

في العلة التامة وذلك غير واجب الا ترى الى قولهم ان العلة التامة قد تكون علة فاعلية اما وحدها ولا يذهب عليك ان مبنى تقدير على الفضولي من ان مراد صاحب المواقف من الوحدة المذكورة انفراد الفاعل عن الاقسام الاخر للعلة وهي القابلية والمادة والصورة لا انفراده عن الشرط وعدم المانع ايضا كيف وقد صرحوا على ما نقلناه عنه فيما تقدم بان المراد من الفاعل ههنا ما يعم المستقل بالفاعلية المستجمع للشرائط وارتفاع الموانع والشرط ورفع المانع داخلان فيه فلا دلالة لما ذكر على بطلان العلة التامة بل نقول موجب قوله فلم يكن كذلك اي لم يكن الفاعل مستقلا بالتاثير والفاعلية الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع لزوم التركيب في العلة التامة اذ المعلول لا بد له من علة في على مستقل بالفاعلية والتاثير وقد يستدل لذلك الفاضل في الحواشي التي علقها على شرح التجريد على عدم لزوم التركيب في العلة التامة بقوله لجواز ان يصدر بصدد يوجد عن ذات على بسيط لا بفعل لغاية ولا يتوقف تاثيره فيه على شرط ولا يتصور هناك مانع من ذلك التاثير فيكون العلة التامة بسيطة بلا شبهة وفيه ان قيد الجواز مستفاد من قوله ولا يتوقف تاثيره على شرط اذ على تقدير كونه معه يتوقف تاثير الفاعل في وجود على موضوع شرط وجوده ولقد اصاب في افنيا ر قوله لا بفعل لغاية على ان يقال موجب لما عرفت ان الموجب قد يفعل لغاية الا ان تلك الاضافة رجعية من غير لزوم بفضي على ذلك ذكر الموجب بدل الفعل المذكور في شرح المواقف فان قلت عدم امكان المانع لا يجدي نفعا في تحقق بطلان العلة التامة لانا نعلم انه لو كان هناك مانع لم يتحقق المعلول فانتفاؤه جزء من العلة سواء امكن تحقق اول غاية مانع الباب ان يكون انتفاء المانع ضروريا وذلك لا يوجب عدم توقف في العلة قلت اذا لم يكن المانع بحيث انه يمنع ان ينصف بشئ من الاشياء بمانعية

لم يكن انتفاؤه جزءا من العلة التامة فانه يرجع الى سلب المانعية وامتناعها فلا يحتاج المعلول الى انتفاء شئ من الاشياء اذ لا شئ منها بمانع عنه نعم لو كان اتصاف بالمانعية متصورا بان يكون بحيث لو وجد لكان مانعا لكنه لم يوجد فلم يصر مانعا لكان انتفاؤه جزءا من العلة كارادة الفلك للسكون فانها بحيث لو وجدت لكانت مانعة من الحركة في نفس الامر الا انها ممتنعة بالغير فكان انتفاؤه جزءا من علة الحركة هذا هو الوجه في تقرير ما ذكروا واما ما قيل نعم لو كان اتصاف المانع بالمانعية واقعا لكنه غير موجود لكان انتفاؤه جزءا من العلة كما ان ارادة الفلك للسكون مانع من الحركة في نفس الامر الا انه ممتنع بالغير فيكون انتفاؤه جزءا من العلة فجوابه ان الفضولي من ان المانع لا يتصف بالمانعية قبل الوقوع كما ان الفاعل لا يتصف بالفاعلية والتاثير قبل الوقوع ثم قال ذلك القايل وبالجملة العقل لا ينفض من ان يكون بشئ مالذاته يوجب امرا من غير مدخلية امر آخر معه في العلية لانه دليل على استحالة بل التفكيك بشئ ربما يوجد وكونه على تقدير تحقق المانع غير موجود لا يقتضي دخوله انتفاء المانع في العلة لجواز ان يكون لازما للعلة من غير توقف التاثير عليه فليس كل ما لا يكون المعلول موجودا على تقدير وجوده يتوقف المعلول على انتفائه وبرد عليه ان ما ذكره قدح في الاستدلال على كون ارتفاع المانع من جملة العلل بان المعلول لا يكون موجودا على تقدير وجوده فعدم دليل بدون وجود المعلول وجوبه ان لا يثبت هذا القسم من العلة والذي يهدي القايل في صدر تفصيله كل ما ذكره وتوجيه ما ذكره لا يرتضيه فانه لا ينكر توقف المعلول على ارتفاع المانع بل ينكر لزوم هذا التوقف في كل معلول ثم ان في اصل الجواب نظرا لانه بناء ما ذكره الفاضل المذكور في بحث الزمان من الحواشي المزبورة

ان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا
فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب ووجه الضعف انه على
تقدير صحة ماذكر في الجواب المذكور لا يصح تفريع قوله فيتوقف اولوية الطرف
الراجح على عدم ذلك السبب على قوله ممن ان للطرف المرجوح سببا اذ من
يجوز ان يكون علة الطرف المرجوح بحيث لا يقدر على مانعة علة الطرف الراجح
فلا يتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم علة الطرف المرجوح وبالجملة بين
كلام الفاضل المذكور في بحث الرجحان وكلامه في هذا المقام تدافع حيث حكم
موجب الاول توقف المعلول على عدم المانع البتة وموجب الثاني ان في بعض
المعلول مندوحة عن التوقف على عدم المانع ثم قال الفاضل المذكور في الحواشي
الجزيرة لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول مع الفاعل فالتركيب لازم
لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فاي شيء مالم يعتبر منتفيا
بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ما توقف جانب المعلول عليه فانا نذب
بمكان ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى
ويرد عليه انه لا عبرة للطلب انما العبرة للتوقف في نفس الامر فان علة الشيء
ما يتوقف عليه ذلك الشيء في نفس الامر مطلقا لا ما يتوقف عليه بعد ان طلب
علة فلا معنى لكون الامكان ما توقف في جانب المعلول لا يقال اراد نفي الاحتياج
قبل ثبوت الامكان الا انه عبر عن ذلك بنفي طلب العلة لانا نقول من
نعلم قطعا ان وجوه الممكن فرع الوجوب بالغير والوجوب بالغير فرع
الامكان وقد صرح الفاضل المذكور بذلك في بحث اعتبارية العلل
المواد من شرحه للمواقف وفرع الفرع فرع للشيء فرع ذلك الشيء
والتفريع يلزمه التوقف فثبت ان وجوه للمعلول الممكن موقوف على

على امكانه فهو من جملة علله والتخصيص بان يقال العلة ما يتوقف عليه المعلول بعد
الامكان لا ما يتوقف عليه مطلقا مما لا يساعد النقل وله يرتضه العقل على
اذ يكفينا الوجوب بالغير فانه بعد الامكان فلا بد منه في كل معلول فالتركيب
في العلة التامة لازم باعتبار وان لم يكن لازما باعتبار الامكان فالجواب
الحاصل لورود الشبهة هو ان المعلول قبل تاثير العلة فيه لا تعين له ولا تحقق
فلا يتسنى له قبل تاثير فيه وصف من الاوصاف وجودا كان او وجوبا
بالغير او الامكان وبعد تاثير العلة فيه يتحقق ويتعين ويتسنى له تلك الاوصاف
لا بان يصدر عن العلة امور متعددة بل ان يصدر عنها امر واحد هو
مصداق تلك الامور فان العقل ينتزع عنه تلك الامور ويجد بعضها
مترتبا على بعض متوقفا عليه فهذا الامر المفصل لتلك الامور سموه من
التفصيل اثر العلة وليس هو ولا شيء من الامور المذكورة التي بنينا على ظاهر
التفصيل علة لها وان كان بعض تلك الامور علة لبعض آخر على ما اشرنا
اليه آنفا فان قلت اليس ماهية المعلول قبل وجوده في الخارج موجودة
في الذهن في نفس الامر متصفة بالامكان وسائر لوازمها من حيث هي هي
قلت لا والا يلزم سبق الوجود الخارجي بالوجود الذهني في كل موجود اذ
لا اختصاص للحكم المذكور على تقدير ثبوته بموجود دون موجود فتامل الامر
في اول الموجودات الممكنة اذ لا ماهية من قبله ثم ان العقل بعد التحليل والتفصيل
يجد كل موجود ممكن كذلك فالماهية من حيث هي ووجودها في الذهن من جملة
الامور الثابتة في مظهر التفصيل وسبقها بوجودها الذهني على وجودها الخارجي
من الاحكام الثابتة في ذلك المظهر وعلى هذا التحقيق اندفع ما في تلخيص المحصل بقوله وكون الشيء واجبا في الخارج يتوقف بحيث اذا فعله

عاقل مسند الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقوله بوالوجود انتهى كلامه
وبهذا وقع جميع الشكوك والاوهام المورده في هذا المقام ومن عقل عنه تمسك
في بيان لزوم التركيب في العلة التامة اثبات بالوجود المطلق للفاعل واخره
بالعلة القابلة للمعلول وهي نفس ماهية ولعل مراد من قال الامكان ماخوذ
في جانب المعلول ان يقال انه من جملة مراتب المعلول في مظهر التفصيل الثابتة
بعد تاثير العلة فيه فلا يخلو اما ان يكون من جملة علله فحينئذ يكون مرجعه الى ماذكرنا
الا ان الفاضل الشريف صرفه عن وجهه الصحيح ووجه بما فيه خلل صريح وقلة
من قال انهم اراد بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده نفس الاحتياج وما
هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له فارضة عنها لانها غير
منظور اليها في هذا النظر بل هي موضوع عنها عند هذا النظر ولذلك صرحوا
بعدم دخوله الامكان الذاتي في العلة انتهى كلامه قلت اذا كان الا
مكان في مرتبة التفصيل من جملة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فما وجه
قولهم ان علة الاحتياج الامكان وعند فان موجه ان لا يتحقق الاحتياج في
الوجود قبله ولا يخفى ما بينهما من التدافع قلت انهم لم يريدوا بقولهم
ان الامكان علة الاحتياج مطلقا بل قالوا انه علة الاحتياج الى الغير والا
حتياج الى الامكان الذاتي ليس احتياجا الى الغير لانه مستند الى الذات
والذات كاف في تحققه فالاحتياج اليه لا يفضي الى الاحتياج الى الغير واما
نفس الامكان فاذ وان كان مغايرا للذات الا انه لما كان مستندا
اليه لم يكن الاحتياج اليه معتبرا لانهم ارادوا بالغير الغير المستند الى الذات
فافهم واذا تمهد عنا من تقرير المقدمة فلنشرع في اصل المطلوب فنقول ان العلة
التامة اذا كانت فاعلية قد علمت مما مر في الصورة الاولى ذكرها او مع الغاية

وموجبه كونه من جملة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده ان يحتاج الاحتياج في نسخة قبله ع

مما اذا كان الفاعل او حد المعلول لغرض سواء كان مختارا او موجبا على ما بينا
عليه فيما سبق فقوله صاحب المواقف بما نحكي كما في البسط الصادر عن الخاطر
ليس بذلك بتقدم على المعلول بالشهية واما اذا كانت مشتملة للمادة
والصورة كما اذا كان المعلول مركبا فهي تتقدم بها على المعلول لانشاءه قال
صاحب المواقف والشارح الفاضل والعلة التامة فقط متقدمة على المعلول تقدما
زمانيا سواء كانت داخلة فيه او خارجة عنه واما التقدم الزماني فيجوز
الا في العلة الصورية فانها مع المعلول بالزمان وكان حقه ان يقول
الا في الجزء الاخير من العلة التامة فان الحكم المذكور لا يختص بالعلة الصورية
بل يعم كل ما يتم به العلة التامة فانه لو تقدم ذلك الجزء بالزمان لزم تقدم
العلة التامة على المعلول بالزمان وذلك يخلف لعنها وقد بين استحالته
في موضعه ولم يثبت بعد ان الجزء الاخير المتم للعلة التامة هو العلة
الصورية لا غير وسيأتي تتمة هذا الكلام ان شاء الله تعالى ثم قال
العلة التامة على تقدير تركبها من اربع او ثلثة فجميع امورها كل واحد منها
مقدم فتقدم بها على المعلول بعض تقدم كل واحد من اجزائها عليه مما
لا شك فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل فغير نظراً بحسب الاجزاء
المادية والصورية هو الماهية بغيرها من حيث الذات ولا يتصور
تقدمها اي تقدم الماهية على نفسها فضلا عن تقدمها عليها مع انضمام
امر بين آخرين بها كالفاعلية والغائية اليها وفيه ان موجب ما ذكر ان
لا يكون الكل من حيث هو كل محتاجا اليه المعلول ضرورة ان المحتاج يتوقف
على المحتاج اليه والتقدم يلزم التوقف فلو كان الكل من حيث هو كل
محتاجا اليه لكان من هذه الحيثية متقدما بعد واذا لم يكن محتاجا

اليه لا يكون قسما من العلة المفسرة بالمحتاج اليه ومن ههنا انكشف وجه تركه صاحب المواقف تقسيم العلة الى التامة والناقصة والشارح الفاضل لعدم تنبهه لهذا اعترض كلام التقسيم المذكور وقد نبهت فيما سبق على ان فيه خللا من جهة اخرى فتذكر ثم ان صاحب المواقف لم يقتصر على ترك تقسيم العلة الى التامة والناقصة بل زاد عليه اشياء الى ان اطلاق العلة التامة على مجموع العلل الناقصة بطريق التسمية ابتداء على انه اصطلاح لا بطريق ضم قيد الى العلة حيث قال وتسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء علة تامة وما اشار اليه اندفع ما يقال ان التفسير العلة بالمحتاج اليه ثم تقييدها بالتامة يقتضي ان يكون العلة التامة مطلقا من حيث انها علة تامة كانت من هذه الحيثية متقدمة عليه ووجه الاندفاع لا يخفى على الفطن بهذا اما عندي للفاضل واما عنده في تحقيق هذا المقام فسيأتي باذن الملك العلام ثم قال الشارح الفاضل والحاصل ان مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لان التغاير بالاعتبار بالاجمال والتفصيل لا يجدي نفعا فلا يناسب التصدير بعبارة الحاصل كما لا يخفى ثم انه يرد على ما ذكر انا نعلم قطعا ان الصورة ما لم تحل في المادة لا يوجد المركب فشرط الحلول المتأخر عن وجود المادة والصورة متقدم على وجود المركب وانما قلنا ان شرط الحلول متأخر عن وجود المادة والصورة اذ نسبة بينهما وحق النسبة ان يتأخر عن المنتسبين والمتأخر عن المتأخر عن الشيء متأخر عن ذلك الشيء فثبت ان وجود المركب متأخر عن وجود المادة والصورة وهذا معنى تقدمها عليه فان قلت اليس مجموع المادة والصورة عين المركب

فكيف

فكيف يتقدم عليه قلت نعم هما عين المركب لكن بعد حلول احدهما في الآخر فلا ينافي تقدمهما بدون هذا الشرط فان قلت هل يلزم ان يحصل جميع اجزاء المركب ولا يحصل المركب بعد بل يتوقف على حصول شرط قلت نعم ولا نم فساده فان البرهان المذكور قد ادى اليه والمنع في امثاله بهذا بعد البرهان فان قلت هل يلزم ان يكون للمركب وجود غير مجموع وجودات الاجزاء قلت نعم والامر كذلك وما قيل ان وجود المركب الشخصي عين مجموع وجودات الاجزاء وهم لا ينبغي ان يذهب اليه فهم كيف ويلزم ان يكون الوجود الشخصي مركبا وهو خلاف ما تقرر في موضعه ومن ادعى ان عدم الجزء من الاجزاء عين عدم المركب فقد زاد في الطنبور نغمة اخرى وبما قررناه يتبين ان الصورة ليست جزء اخيرا للعلة التامة للمركب وهذا ما وعدناه فيما سبق فان قلت هل الاشكال في ما قيل في الصورة انها ما به يكون المعلول بالفعل قلت كلا لان كلمة ما ثمة عبارة عن العلة التامة الداخلة لا عن مطلق العلة فما ذكرنا منا فيه لها غيرنا عن المادة لا تامة مطلقة حتى ينافي تحققها في الشرط فافهم ومن المتصلين من قال ان تقدم العلة التامة في حد ذاته من المطالب المهمة وهذا المقصود وان كان قريبا المرتقى فهو بعيد المرتقى متشابه الانحاء متعسر الادراك ماذلك المقاصدون ما نحوه بافتعام اقربها منهم بل في مهامه متشبهة على مطالبها او مهمهم فلا جرم لم يأتوا بما يشفي عليلا او يروي غليلا وانا اقتص ما عندي فيه فخذ بما مع ما حركه فاقول لا بد من النظر بابه فيما اعتمدوا في نفي تقدم العلة التامة وهو انه لو تقدمت لزم تقدم المركب على نفسه بيانه ضرورة تقدم جميع الاجزاء على العلة التامة لكونه جزءا

منها وتقدم العلة التامة على المركب وقد اجيب عنه بان جميع الاجزاء ليس
عين المركب لان كل جزء من الاجزاء متقدم بالذات والمتقدمات باسرها
لا يكون عين المتاخر وايضا لو فرضنا مجموع كل واحد من اجزائه واجب لذاته
كان المجموع ممكنا واجزاؤه باسرها غير ذلك فرضا غير المجموع وانت خبير بما ورد
عليه مما مر اذ لا يلزم من تقدم كل فرد تقدم الكل المجموعي فان حكم الافراد
قد يخالف حكم الجماعة ولا يلزم ان يكون مجموع الاجزاء للشيء غير الشيء
وكذا القول في المركب المفروض فان اجزاءه باسرها واجبة بالكل فرد منه
واجب فلا يلزم ان يكون الاجزاء باسرها غير المجموع ونقول بقول
مفصل فنقول الاجزاء باسرها متقدمة على المجموع ان اردتم به حكما واحدا على
موضوع واحد متعدد في نفسه غير المجموع فلا نسلم انه متقدم بل نقول يصدق
المعلول وبدل النزاع الا فيه وان اردتم به مفهوم القضية الكلية اعني
الحكم على كل فرد فرد فنسلم ولكن لا نسلم منه مغايرة المجموع لكل فرد
فرد وليس النزاع فيه اصلا كما مر ولا يذهب عليك ان منع ما ذكر
على ان يكون المجيب مدعيا ما هو الظاهر من كلامه واما اذا كان ساعيا
والمذكور في صورة التعليل سند المنع كما هو الظاهر من مقامه فلا صحة
لما ذكر لان معارضة المنع بالمنع خارج من قانون المناظرة بل الجواب
في اثبات المقدمة المجموعية بان يقال ان جميع اجزاء المركب اذا لم تكن
عينه يلزم ان يكون غيره لكن لا احتمال للمغايرة بينهما لما مر فنها تستدعي
ان تكون في احدهما ما ليس في الآخر وهو يلزم ان لا يكون جميع الاجزاء
جميع الاجزاء هف ويرد عليه انه ان اريد ان المغايرة بينهما تستدعي
ان يكون في احدهما بطريق الجزئية ما ليس في الآخر بهذا الطريق فلا نم

وذلك

١٥٥

ذلك فان المغايرة بينهما يكفي ان يتحقق في احدهما بطريق الشرطية ما ليس
في الآخر بهذا الطريق وان اريد ان المغايرة بينهما يستدعي ان يكون
في احدهما ما ليس في الآخر اعم من ان يكون بطريق الجزئية او بطريق
الشرطية فسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون جميع الاجزاء جميع الاجزاء
لان الشرط ليس من الاجزاء ثم قال القائل المذكور والحق في الجواب
ان يقال ان جميع الاجزاء المادية والصورية لها اعتباران اعتبارها
بهذا الاعتبار جزء من العلة التامة متقدم على المعلول بمرتبتين واعتبارها
بما على النحو المعين الذي تتناطى الذي هما عليه في الخارج وبهما بهذا الاعتبار
عين المعلول فان قلت لم لا يجوز ان يعتبر هذا الارتباط في المعلول المركب
اولا وعلى الاول لا يكون ما فرض جميع الاجزاء مجموعا بعد وعلى الثاني يكون
عينه باي اعتبار اخذ قلت لعل الارتباط المذكور شرط لعينية جميع
الاجزاء للمعلول وليس من اجزائه فلا يلزم الخلف ولا كونه بين المعلول
مطلقا بهذا غاية ما وقع في ذلك القائل وزعم انه ليس فوقه وراءه
شيء وليس الامر كذلك فان وراءه ما انقطع فيه خاطره فدفعا
آخر فدفعا بها سمعك وفرعا عن اوفق عنها فاغرف فالبيان
بلا قصور والفتور راجع البصر يعمل مرة بعد مرة من فتور ثم قال القائل
المذكور قلت هذا انما يتم في المركب الذي لوحظ صورته
واما غيره فليس كذلك كما مر تحقيقه بهذا معنى به برهان انشاء
الصانع فلا اذ ليس المجموع الا ملك الآحاد من غير صورة فلا يكون
بينها ارتباط يعتبر فان ليصير عينا وسقط اوفه ليكون جزءا
من العلة التامة ومعذا عليها قلت نعم جميع الاجزاء انما يكون

جزاء من العلة التامة وموقوفا عليها حيث المركب جزء صوري واما غيره
فهو من المعلول لان جميع الاجزاء ليس علة لنفسها والعلم بضروري
فاذا اطلق ذلك الجميع الذي هو المعلول فلا يكون ذلك جزاء من العلة
التامة الى هنا كلامه وفيه نظر تقف عليه فيما بعد ان شاء الله ثم ان
القائل ان يقول اذا لم يكن بعض المركبات مشتملا على الجزء الصوري
يلزم ان لا يكون مشتملا على الجزء المادي ايضا لان تحققها يستلزم
تحقق الصورة ضرورة انها ما به الشئ بالقوة فعند تحققها لا بد من
تحقق ما به الشئ بالفعل فاذا فقد الاول فقد الاول ايضا وعلى تقدير
تحقق مركب لا يشتمل على واحد منهما يحتمل تقسيم العلة الداخلة الى المادة
والصورة على وجه الانحصار فيهما فخ بوجه علة داخلة ليست واحدة
منهما وهي اجزاؤه ذلك والتحقيق ان المركب الا عتباري الذي ليس
له جزء صوري ليس بمعلول واحد بل معلولات متعددة اعتبر
واحدا وكل واحد من تلك المعلولات بسيط لا جزء له فلا يرد النقض
به على تقسيم العلة الداخلة لا باعتبار الكل لانه ليس بمعلول واحد
حتى تحقق له علة داخلة ولا باعتبار كل واحد وذلك ظاهر واعلم ان
التقدم في العلية ولما كان نفي العلة التامة عبارة عن مجموع العلل
المتعددة منفيا كان نفي علية بعضها مجوزا لعليات العلل المتعددة منفيا
مجوز تقدمها ولا فساد في كون الشئ منفردا على نفسه بتقدمات
متعددة كما لا فساد في كونه علة لنفسه بعليات متعددة اما الثاني
في كونه علة لنفسه بعلية واحدة ومتقدما عليه بتقدم واحد فلانه
بهذا المعنى ستر بهذا التحقيق وبه يحصل الاشكال المذكور في تقدم العلة

التامة

ويتضح فساد ما قيل انه ضابط بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي بهي
عينه يكون جزاء من العلة التامة والجزء لا يكون محمولا على الكل بل الامر بالعكس
فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر
وليس مبنيا على كونها علة بمعنى المذكور الى الحاجة اليه انتهى فان منشأ عدم
العلم بان عينية الكل هي عينيات الاجزاء وليس له علية اخرى غير تلك العلية
هي يلزم اضطراب الجزء الى الكل وتفصيل ذلك على ما افاده بعضهم واعلم
ان كل واحد منهم كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق
على الكثير منها كالانسان مثلا يصدق على واحد من زيد وعمرو وبكر
وعلى جميعهم وكالواحد يصدق على كل واحد وعلى المجموع ايضا الا انه يصدق
على الواحد بقيد الوحدة وعلى جميعهم بقيد الكثرة اعني انه يصدق على
الواحد انه انسان واحد وواحد واحد وعلى الجميع انه اناسي و
احاد اعني انسان كثير وواحد كثير والمطلق صادق عليهما على السواء
واذا تمهد هذا فنقول معنى العلة ايضا كما يصدق على كل واحد من
افراده يصدق على جميعها بمعنى تلك الاحاد على اي علة كثيرة وان
لم يكن علة واحدة فلا يلزم منه الا توقف المعلول على كل واحد من تلك
الاحاد بتوقف واحد وعلى جميعها بتوقفات واحدة متعددة وعلى
هذا يكون مجموع المادة والصورة اثنين من افراد علة لا فراد
او احدا منها والا لزم منه كون الشئ غنيا عن الكثير من احاد علله ولا
محذور فيه بل هو واقع في جميع المركبات انما المحال كونه غنيا عن ما يوجد
واحد من علله او الكثير الذي لا يكون جميع افراده واما ما يقال من انه
لا بد في المقسم من اعتبار الوحدة المجزية لجميع الاقسام فغير مسلم على اطلاقه

خصوصا في مثل تقسيم الماهية الى الواحد والكثير فان مجموع القسمين ههنا
داخل في القسم الاخير واما ما قيل فيه بحث اذ كون الشيء عين الكثير فان
مجموع القسمين ههنا واحد في القسم الاخير من احد علله ممنوع لوجوب
تقدم العلة على المعلول ولا فرق في ذلك بين كونه واحدا من تلك الآحاد
وكثيرا منها لان مناط التقدم هو العلية للواحد والكثير فسواء
كانت العلة متصفة بالوحدة او بالكثرة يجب تقدمها على المعلول فقوله
والا لزم منه الخ مسلم وقوله ولا محذور فيه ثم لا يستلزم تقدم
الشيء على نفسه فمتناف للفضول عما نبهت عليه فيما تقدم من ان
التقدم فرع العلية فكما ان الكثير علة بعلل متعددة كذلك متقدم
بمتقدمات متعددة ولا فساد في كون الشيء متقدما على نفسه
بمتقدمات متعددة بل هو واقع في كل مركب ومن حسن الظن بالفاضل
من قال في حل الاشكال المذكور ان مجموع المادة والصورة جزء
من المجموع المركب من العلل الاربع ولكن ذلك المجموع المركب ليس
بعلة للمعلول وتفصيله انا سلمنا ان كل واحدة من المادة والصورة
جزء من المجموع المركب من العلل الاربع وان جزئية كل منهما يستلزم
جزئية مجموعهما لان اشتمال المركب المذكور على اجزاء اخر لكن لا نسلم علية
المجموع المركب من العلل الاربع للمعلول وتقدمها عليه وما يقال ان
المجموع المركب من العلل الاربع علة تامة معناه ان كل واحد من اجزائها
حتى الفاعل والغاية والمادة والصورة علة فيه لا يلزم علية
الشيء لنفسه ولا تقدمه على نفسه واما تسليم علية المجموع المركب
ومنع تقدمه على المعلول التزام لوجود الملزوم بدون اللازم

لان التقدم لازم للاصناف والاصناف مرجع العلية وهذا مما يرتضيه
العاقل والفاضل المتفنن الذي صرح بامتناع تقدمها عليه والقول بامتناع
كونه محتاجا اليه قوله بامتناع عليته لان معنى العلة ليس الا ما يحتاج اليه
الشيء انتهى كلامه ولا يذهب عليك ان مرجع ما ذكر الى ما
اختاره صاحب المواقف من منع علية المجموع المركب من العلل الاربع
ومنع تقدمها على المعلول وهما وجهان آخر مذكور فيما نقل عن الفاضل
الشريف في حواشي الحواشي التجريدية فهذا العبد قال عليه ان العلة
التامة المتقدمة هي مجموع اجزاء الاربعة المادة والصورة متقدمة
مع الاخريين اعني الفاعلية والغائية والمجموع من حيث هو مجموع غير
الجزئين فلا يلزم ما ذكر فان قيل اذا كان المجموع متقدما على المعلول
ومن جملة اجزاء المجموع المادة والصورة وهما عين المعلول فيلزم
ما ذكر قلت تقدم الكل على جزئه ليس الا الذي هو المعلول مجموع الجزئين من
حيث هو والذي هو جزء من العلة التامة هو كل واحد لا مجموع
الجزئين اذ لو كان كذلك يلزم ان يكون المعلول عين العلة التامة
وحاصله منع جزئية مجموع المادة والصورة من العلة التامة بعد تسليم
ان كلا منهما جزء منها وقد نبهت على فساد هذا فيما سبق ومن الناظرين
في هذا المقام من قال ان المنع المذكور مكابرة والمنقول المزبور
اجتراء على الفاضل الشريف ومنهم من صرح بصحة المنقول وقال
في تقدير الوجه المذكور اعلم ان المادة والصورة كل واحدة منهما اذا
نظر الى المجموع اليها فراها يكون جزءا من العلة التامة واذا نظر الى
المجموع من حيث هو المجموع فليس بجزء لان مجموع المادة والصورة

انما يحصل بعد حصول المجموع بينهما والعلة التامة تحصل بتمامها ومجموع
الصورة لانه الجزء الاخير من العلة التامة ومتمم لها كما علمت وهو مرتبة
تقدم بها على المجموع بينهما وفي هذه المرتبة لم يحصل مجموع المادة والصورة
لانه موقوف عليه بمرتبتين فكيف يكون جزءا من العلة التامة لانها حصلت
بتمامها قبله بمرتبتين فثبت ان كل واحد من المادة والصورة جزء
من العلة التامة وليس مجموعهما جزءا منها وبهذا التحقيق ظهر صحة بعض
الاقوال وفساد بعضها واتضح سر المقال وانكشف حقيقة الحال
الى هنا كلامه وفيه بحث اما اولا فلان ما ذكره بعزله من مقام
التحقيق لان مبناه على تمام العلة التامة قبل حصول شرط المجموع المعبر
عنه بكون مجموع المادة والصورة معين المعلول ولا صحة لذلك المعنى
على ما نقف عليه في آخر هذه الرسالة باذن الله تعالى واما ثانيا فلما ورد
من انه لتصحيح سر بيان المقال وانكشاف حقيقة الحال وردا على ما ذكره
على ما وقفت عليه فيما سبق واما ثالثا فلان مبنى كلامه على مقدمة قد عرفت
ما فيها من الخلل وهي ان الجزء الاخير من العلة التامة هو الصورة
ولا توقف بما ذكر عليها فانه على تقدير عدم كون الصورة جزءا الامر
يكون الامر اظهر كما لا يخفى واما رابعا فلان موجب ما ذكر ان تتقدم
الاجزاء بالاسر على الكل سواء كان بسائط او جزء صوري او لا لتوقف
حصول الكل على شرط الجمع بينها المتأخر عن حصول الاجزاء بالاسر
ومن هنا ظهر وجه النظر الموجود بيانه فان قلت ليس يرد هذا
الذي ذكرت الى ما تقدم من الجواب المنقول عن بعض المتصلفين حيث
بل بينهما فرق وفيق لان حاصله منع كون مجموع المادة والصورة

عين

عين المعلول بناء على ان في تحقق المعلول لا بد من شرط آخر وراء ذلك وهو الجمع
المعين من الارتباط بينهما ولا حاجة حينئذ الى منع كون جزءا من العلة التامة
وحاصل هذا الوجه منع كون المجموع المذكور جزءا من العلة التامة بناء على
ان فيه امرا ليس بمعتبر في العلة التامة وهو الجمع بينهما ولا حاجة فيه
الى منع كونه عين المعلول لوضوح الفرق بينهما لا يقال بعد ما ثبت جزئية كل
من المادة والصورة من العلة التامة ودخولهما فيها لا محالة لان يكون
مجموعهما ايضا جزءا منها داخلا فيها والا يلزم دخول كل منهما في نفسه مرتين
وذلك فاسد لانا نقول ان اريد انه يلزم دخول كل منهما في نفسه مرتين
في العلة التامة ابتداء من غير واسطة فلا نسلم لزومه فانه يجوز ان يكون الجزء ابتداء
في مجموعهما ويكون كل منهما جزءا منها بواسطة كونه جزءا من المجموع المذكور وان
اريد انه يلزم دخول كل منهما فيها مرتين اعم من ان تكون الدخول
في كل منهما ابتداء او بواسطة فلا نسلم ايضا ولكن لا نسلم بطلان اللازم
فان الباطل دخول شيء في شيء مرتين بشرط ان يكون الدخول في كل
منهما ابتداء واعلم ان الاشكال في هذا المقام يمكن ايراده على وجهين
احدهما ما هو المشهور وهو ان العلة التامة قسم من مطلق العلة اللازم
تقدمها على المعلول ولكن في تقدمها عليه اذا كان مركبا محذورا اذ حينئذ يلزم
تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان مجموع المادة والصورة عين المعلول
وهو جزء من العلة التامة للمركب وتقدم الكل على شيء يستلزم تقدم
كل جزء منه على ذلك الشيء فيلزم تقدم المعلول على نفسه بمرتبتين
والمحتمل في حله ثلثة اوجه قد ذهب الى كل منها ذاهب وللناس
فيما يعقلون مذاهب احدها منع كون العلة التامة علة بالمعنى المشهور

وهو مختار صاحب المواقف وقد مر بيانه بحاله وعليه وثانيها منع كون مجموع
المادة والصورة عين المعلول وهو مختار فاضل الرواق وقد مر بيانه
بحرفه وبحرفه وثالثها منع كون المجموع المذكور جزءا من العلة التامة وهو
مختار بعض الناظرين في هذا المقام على ما مر بيانه ورابع وجهان الاول
هو ان العلة التامة عبارة عن جميع العلل الناقصة فكل ما هو جزء منها
علة ناقصة والمعلول اذا كان مركبا يكون مجموع المادة والصورة الذي
هو عين المعلول جزءا من العلة التامة ضرورة ان كل واحد منهما جزء منها
وذلك يستلزم جزئية المجموع لما مر فيما تقدم وقد مر ان كل ما هو
جزء منها علة ناقصة فيلزم ان يكون ما هو عين المعلول علة ناقصة له
فيلزم تقدم الشيء على نفسه وفيه نظر لان هذا الوجه لا يحاذي دعوى
تقدم العلة التامة على المعلول لان مبناه على تقدم العلة الناقصة وهذا
يحتمل شبهة فيه فالوجه المذكور اولا في كل الاشكال على الوجه الاول
بينا نفعا واما الوجه الثاني ان صح فيدخل فيها الاشكال على هذا الاشكال
على هذا الوجه ايضا ويمكن حله بطريق آخر مختص به وهو ان لا نسلم ان كل ما
هو جزء من العلة الناقصة فان موجب كونها عبارة عن جميع
العلل الناقصة ان يكون كل ما هو علة ناقصة جزءا منها واما عكس
هذا فغير لازم له فان قلت هلا يلزم ح ان يكون العلة التامة مشتملة
على ما يحتاج اليه المعلول فلا يكون محتاجا اليها ضرورة ان المركب
مما يحتاج اليه ومما لا يحتاج اليه لا يكون محتاجا اليه قلت نعم ولا باس
فيه فان غاية ما يلزم ح ان لا يكون العلة التامة من قسم العلة المفتقر
بما يحتاج اليه وقد عرفت انه غير منكر عندهم فان قلت هلا يرجع

ح هذا الوجه الى الوجه الاول من الوجهين المذكورين في حل الاشكال المشهور
وقد قلت انه لا يجدي في حل هذا الاشكال قلت لانا ان الوجه المذكور
لا يبتني على منع ان كل ما هو جزء العلة التامة علة ناقصة وهذا مبتنى عليه
فافهم فانه نافع يلزم تفهيم هذا الوجه لما ذكر في الوجه المذكور وهذا الايراد
قولنا ان الوجه المذكور لا يجدي بها كما لا يخفى ومن الناظرين في هذا
المقام من تعرض في الكلام في هذا المقام بعد تقرير الاشكال على الوجه الاول
وتقريره على ثالث الطرق المذكورة على الاشكال على الوجه الاول
بقوله لا يقال كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة اذ عرفوا العلة
الناقصة بعض ما يتوقف عليه الشيء ولا شك ان كل جزء من اجزاء
العلة التامة علة ناقصة يلزم ان يتقدم مجموع المادة والصورة الذي
هو المعلول على نفسه لان مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة
وكل جزء من العلة التامة علة ناقصة وكل علة ناقصة متقدمة بالطبع
على المعلول كما وكن الفاضل الشريف لا نا نقوله لا نم ان مجموع المادة
والصورة ليس من حيث هو جزء حقيقة من العلة التامة لان العلة التامة
مجموع ما يتوقف عليه الشيء لا يقتضي الا جزئية ما يتوقف عليه الشيء
ولا يقتضي انحصار اجزاء علة التامة فيه والمدعى ان مجموع المادة
والصورة جزء من العلة التامة لما ان كل واحد منهما يتوقف عليه بواسطة كونه
جزءا من العلة التامة لما ان كل واحد منهما جزء منها بواسطة كونه جزءا
من ذلك المجموع وهذا اعم لامكان الملك او من البين المكشوف
ان مجموع المادة والصورة مما يتوقف عليه تحقق العلة التامة وليس
ذلك الا كونه جزءا من العلة التامة ولذلك حكم بان تقدم العلة التامة

جزءا منها ح

على الشئ يستلزم تقدمه عليه لانا نقول الحكم بان مجموع المادة والصورة
جزء من العلة التامة اما لان العلة التامة يتوقف عليه وليس كذلك الا للجزئية
اولان جزئية كل واحد من الاحاد من جملة يستلزم جزئية مجموع الاحاد
المجتمعة التي يتضمنه الجملة او يدعى انه ضروري ولا سبيل الى شئ منها
اما الاول فلان التوقف على الشئ لا يستلزم الجزئية وقوله وليس كذلك
الا للجزئية غير مسلم فان الثلثة يتوقف على الاثنين لتحقق لازمه
الذي هو التقدم الذاتي والترتب العقلي للثلثة على الاثنين حيث
يقال تحقق الاثنان فتحقق الثلثة وليس الاثنان جزأ منها اذ الثلثة
عدد مركبة من الوحدات دون غيرها وما قالوه بالعاضل الشريف
ان مجموع المادة والصورة غير الماهية بالذات فلا يتصور تقدمه
عليها بالسببية لان تقدم الشئ على نفسه فكيف يتصور تقدمه عليها مع قطع
امرين آخرين اليها ليس مساويا على كون مجموع المادة والصورة جزأ من العلة
التامة بل على ان تقدم العلة مجموع الامور المتضمنة بعضها الى بعض على الا
مرين المتضمنين منها يستلزم تقدم مجموع بعدين الامرين على نفسه فان
مجموع الاربعة اذا تقدم على الاثنين يلزم ان يتقدم مجموع الاثنين على نفسه
لتقدمه على الاربعة وان لم يكن الاثنان جزأ من الاربعة واما الثانية فظ
البطلان واما الثالث فغير ممنوع فان البديهة لا يفرق بين الاثنين
والثلثة في ان الاحاد التي يشتملان عليها اجزاء ابتداء وله يحكم بان
احاد الاثنين اجزاء ابتداء واصالة الثلثة بل الجزء وكون كل اثنين جزأ
منها ايضا بحكم العقل بديهة بان الحاصل من اجزاء الثلثة في وقت
انضمام الواحدات الاثنين ليس الا الجزء الواحد وان الجزئين الاخيرين

وصلا قبل الانضمام فلو كانت الثلثة المعروفة مركبة من ثلثة اثنين لم يكن الامر
كذلك ولو سلم ان مجموع المادة والصورة جزء حقيقي من العلة التامة فلا نسلم
ان كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة بل العلة الناقصة هو البعض
الذي يغاير الشئ ولا يلزم ان يكون كل جزء من اجزاء العلة التامة بعضا
كذلك فان مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة لكنه ليس مغايرا
للمعلول بل هو نفس المعلول والجزء المغاير لكل واحد من المادة والصورة
لا يسامح له وفيه بحث اما اولا فلان الدليل الذي ذكر في تعليل الحكم
بان مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة غير حاصر للممكنات كما
ولم يذكر فيه ما هو اظهرها وهو ان يكون الحكم المذكور لان جزئية كل منهما
من جملة مشتملة على اجزاء اخر تستلزم جزئية مجموعهما والفرق بين
هذا والذي ذكر ظاهر ولا بد من ابطاله ايضا ثم جوابه واما
ثانيا فلان توقف العلة التامة على مجموع المادة والصورة تستلزم جزئية
منها اذ لا احتمال له الا ان يكون توقفها عليه توقف المشروط على الشرط والا
يلزم ان يتوقف العلة التامة على كل من المادة والصورة على الخروج من
التوقف احدهما توقف الكل على الجزئية والا فتوقف المشروط على جزء
شرط فيلزم ان يتوقف بشئ واحد في تحققه على آخرين في كل
من اصالة لا في ضمن الاخر وهذا محال لكن عاقل في بطلانه وان
قيدنا التوقف بان يكون في كل من اصالة اذ لا فساد فيما اذا كان
التوقف في احدهما اصالة وفي الاخر في ضمن الاول كما هو اللازم
على تقدير جزئية المجموع المذكور من العلة التامة واما ثالثا فلان توقف
الثلثة على مجموع الاثنين غير مسلم والتعليل الذي ذكر بقوله لتحقق لازمه

فان الذين ... يتوقف على اجزاء الاخر ... بعضا ... بطلانه فانه لو كان لزم ... فان انه ظاهر البطلان ...

الغريب ج

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الانسان اطوارا نفسا وروحا وجسما وجعل ذلك
العجيب عنوانا لبديع اسراره طلسما والصلوة على الرسول بن السبيل
خصوصا منهم من بواشر فهم اسما واخرهم قسما اعلم ان الشخص
الانساني بظاهر الكثيف جسد ظاهر ناقص وكامل تام زايل وباطنه
اللطيف جسم نوراني سار في ذلك الهيكل المحسوس سريان الماء في الورد
والنار في الفحم كما ان مخزن قابل للزوال حامل لصفات الكمال من العقل و
الفهم وبئس الشريف لطف ربانى في كل ذي وصف اللسان ليس قرينة
وراي عباد ان قال الامام المطرزي في التفسير الكبير انهم قالوا لا
يجوز ان يكون الانسان عبارة عن هذا الهيكل المحسوس لان اجزاءه
ابدا في النمو والذبول والزيادة والانفصال والاستحالة والزوال
ولا شك ان الانسان من حين ينبو امره باق من اول عمره الى
آخره وغير الباقي غير الباقي فالمشار اليه عند كل احد بقوله انا وانا
ان يكون مغايرا لهذا الهيكل ثم اختلفوا عند ذلك فان الذي يشير اليه
كل احد بقوله انا اي شيء هو قالوا فيه كثيرة الا ان اسد ما حصل
وتلخيصا انها اجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان الماء
في الورد والدهن في السمسم والنار في الفحم ثم ان المحققين منهم
قالوا ان الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى آخره اجسام مخالفة
بالماهية والحقيقة للاجسام التي منها يتألف هذا الهيكل الاجسام صيغة
لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا فارقت هذا البدن وصارت
سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم صار هذا الهيكل مستنيرا

الذي هو التقدم الذاتي الحاصل من اشتباه بين تحقق الاثنين الذين وكل
من جنس الاحاد وتحقق الاثنين الذين مرتبة من مراتب الاحاد فان المراد
من الاثنين فيما اذا قيل تحقق الاثنان فتحقق الثلثة هو الاول دون الثاني
وبهذا شيء هو محل نجب وموضع استغراب وهو ان القوم انكروا تقدم العلة التامة
المفسرة بجميع ما يحتاج اليه الشيء وعلى المعلول المركب واعترفوا
بان الوجوب السابق على الوجود الذي لا بد منه في كل موجود ممكن بسيطا كان
او مركبا اثر للعلة التامة بالمعنى المذكور بناء على ان وجود المعلول يمتنع عند
عدم حصول بعض ما يحتاج اليه المعلول في وجوده اي بعض كان اذ لو جب
عند عدم تحقق علته التامة فان عدم كل جزء من اجزاء علة الوجود علة تامة
للعدم موجود، لا يجب الا بعد تحقق جميع ما يحتاج اليه فثبت ان الوجوب
السابق اثر للعلة التامة بالمعنى المذكور وهذا الاعتراف منهم لا يلائم
بجامع ذلك ان انكارهم لان موجب الاعتراف المذكور تقدم العلة التامة
بالمعنى المذكور على وجود المعلول بسيطا كان او مركبا ضرورة انها متقدمة
على الوجوب المتقدم على وجوب المتقدم على وجود المعلول والمتقدم على المتقدم
على الشيء متقدم على ذلك الشيء ومن هنا تبين ان ما قيل مجرد المادة والصورة
بشرط الارتباط بينهما جزء المعلول وبدون هذا الشرط جزء من العلة
التامة لا يجدي نفعا وحل الاشكال المشهور ودفع المحذور فيه لان
ذلك الشرط ايضا من جملة ما يحتاج اليه وجود المعلول فلا بد من حصوله
قبل وجود المعلول فيلزم المحذور المذكور قطعا والله اعلم
بالصواب

تم

بنور ذلك نور الروح متحركا بتحريكه ثم ان هذا الهيكل ابداخة الذوبان
والتحلل والتبدل الا ان تلك الاجزاء باقية بحالها وانما يعرض لها التحلل
لان نها مخالفة بالحقيقة لهذه الاجسام الغالبة فاذا فسد هذا المركب انفصلت
تلك الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم السموات والقدس والطهارة ان
كانت من زمرة السعداء والى الجحيم وعالم الاموات ان كانت من زمرة
الاشقياء الى بما كلا مهوا ذا لحقت ما ملوماه عليك فقد وقفت على طائفة
الاعتدال في تحلل البدن واجزائه على ان وراء هذا البدن واجزائه امرا
مجردا هو الانسان في الحقيقة وهو الذي يشير اليه كل احد بقوله انا عرفت
ان الثابت بان حقيقة الانسان وراء هذا الهيكل المحسوس ولا يلزم
منه ان يكون مجرد الجواز ان يكون جسما لطيفا حالا في البدن الذي ذكره الامام
وعلى فساد ما قيل ان كون المشار اليه بانا جسما غير البدن واجزائه
انما هو من العقل بل بديهة لانه ان اراد بالبدن واجزائه الهيكل المحسوس
واجزائه كما هو الظاهر فقوله اربط بانا في العقل غريبة بل مرية ودعوى
البداهة فيه بط بالبديهة وان اراد بهما مطلق البدن واجزائه فكلامه
لا يناسب المقام اذ هو لا يتم التقريب لانه ذكر في تعليل ما قيل انت
وراء هذا البدن واجزائه فلا يكون النفس جسما اصلا واذا وقفت على
حقيقة الروح الانساني فقد اطلعت على سر المعراج الجسماني والكشف
الرباني وهو قوله عليه افضل الصلوة والسلام فقد رأى محمد ربه ليلة المعراج
عز وجل بعينه هكذا ذكر الحديث في الكشاف ومن عقل هذا من آخر تعسف
وتأويله قائلا والمعنى ما فقد حد عن الروح بل كان معه روحه وكان
المعراج للروح والجسد جميعا انت حيوان بجسدك الكثيف مظهر كمالك

عالم الحركة اعني مظهر العقل المسمى بعالم الجبروت الملك ملك بجسمك
اللطيف باطن عالم الحركة اعني مظهر الخيال المسمى بعالم الملكوت انسان
بجوهرك النطيف من كدورات عالم الكون والفساد مظهرك عالم السكوت
اعني مظهر العقل المسمى بعالم الجبروت اما بعد كالكثيف فهذا الهيكل
المحسوس واما جسمك اللطيف فذاك الروح الذي يقبضه ملك الموت
واما جوهرك النطيف فذلك النفس المجردة التي يتوفيها الله كما قاله معاذ فيما
من الدنيا وذكر الخطيب ابو بكر من مالك بن انس رض ان ملك الموت يقبض
الروح والله يتوفى الانفس حين موتها قال الامام القرطبي في التذكرة
ان الروح جسم لطيف متشابك كالاجسام الموسة يجذب ويمزج وفي
الكافي نبلغ ويدرج به الى السماء يمزج لا يموت ولا يفنى وهو مما لا يرى
وليس له آفة وبعضهم يدين وانه ذو روح طيب وخبيث ويمن صفة
الاجسام لا صفة الاعراض وهذا غاية البيان ولا عطر بعد عروس
وقد اختلف الناس في الروح اضطرابا كثيرا اصح ما قيل ما ذكرناه لك
وهو مذهب اهل السنة انه جسم ثم قال وكل من يقول ان الروح يموت
ويفنى فهو ملحد وكذلك من يقول بالتناسخ الى ما قاله وانا اكشف
لك حال الروح فقد وقفت على اسرار عالم البرزخ واحوال القبر
وما فيه من الالم واللذة الجسمانيين والخلق عندك وقد كوشفت
من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكان عندك على شبهات
المنكرين له طرف الشمام واعلم ان بين الجسم اللطيف المعبر عنه بالروح
والجسد الكثيف المعبر عنه بالبدن بخارا لطيفا هو علاقة بين الروح و
البدن وهو الذي يعبر عنه في الحكمة بالروح الحيواني فما دام ذلك

البخار باقي على الوجه الذي يصلح ان يكون علاقة بينها وبين الحيوة قائمة وعند
انطفائه وخروجه من الصلاحية لنزول الحيوة ويخرج الروح عن البدن
فرجا اضطراريا وكما يخرج الروح من البدن فرجا اضطراريا كذلك
قد يخرج عنه خروجا اختياريا وهو اليه متى شاء وهو الذي سماه الصوفية
بالاستغراق وذلك مع بقاء العلاقة بينه وبين البدن لعدم انطفائية
ذلك البخار اللطيف وعدم خروجه عن حد الصلاحية ومن هنا يكشف
لك وجه قوله عليه السلام موتوا قبل ان تموتوا قال بعض الحكماء اعلم ان للحشر عاما
وخاصا وافضى فالعام هو خروج الاجساد من القبور الى الحشر يوم النشور
والحشر الخاص هو خروج الارواح الانسانية من قيود الاجسام الدنيوية
بالموت والملكوت في حال صيرورتهم الى عالم الروحانية لانهم ماتوا بالموت عن صفات الحيوانية النفسانية قبل ان يموتوا بالموت عن صور الحيوانية
والحشر الافضى هو الخروج من قبور الانانية الروحانية الى هوية الربانية
وهو مقام الحبيب فيبقى مع الله بلا هو في خلق لم مع الله وقت لا يسعني
فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وهو هوية عوم وقد
هو السر الواحدية الذي اشير اليه في قوله تعالى حم عسق الحاء والميم ما به الامتياز
شتان بين اسمين الرحمن ومحمد مع ما فهم انهما كلمة ومعلوم ان الموت نوعان
اضطراري واختياري كذلك الولادة نوعان اضطراري يحصل الا تعالى
ولا دخل للملك والاختياري وذلك ظاهر واختياري يحصل بالكسب
وهو الذي اشير اليه عيسى عليه السلام لن يلج ملكوت السموات من لم يلد مرتين
ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض بالتجرد عن الهيئات
والتعلقات البدنية فانفذوا والتخلق باخلاق سكان الارواح الملكوتية

والنفوس الجبروتية او تصلوا الى الحضرة الالهية لا تنفذون الا بسلطان
ابن بحجة بينة من التوحيد والتجريد والتنوير بالعلم والعمل والفناء
في الله عز وجل عنت بعون الله وحسن توفيقه تم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ذاته غير مشتبه بالجسم ولا بالجوهر الفرد ولا بالعرض
والصلوة على من هو المراد من ايجاد العالم بالذات والباقي مقصود بالعرض
وبعد فالعرض من عرض ما في هذه الرسالة من فرائد الفوائد على طبق
الورق بيان ما يحقق حقيقة الجسم من مزلة اقدام الاقوام ومضلة
افهام الفرق اعلم ان ههنا مذاهب اربعة او لها كون الجسم متألفا من اجزاء
لا يتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء وذهب اليه قوم من
القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثانيها كونه متألفا من اجزاء بالفعل لكنه
قابل للانقسامات متناهية وهو ما اختاره المحدث الشهرستاني وكنا به سمعناه
بالمنابع والبيانات بمكة اذكرنا الامام وكتابه الموسوم بالجوهر الفرد
وزاعمها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات
غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء قيل فذ تناظر الفريقان فلما
الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب المذهب الثاني وجوب وقوع
قطع مسافة محدودة في زمان غير متناهية اركبوا القوله بالحق
ولما الزموهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناهي في الجزء
جوزوا تناقل الاجزاء ولما الزم هو لاء اصحاب المذهب الاول وهو تجزئة
القريب من مركز الرحى عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية

لجزء واحد لكون القريب ابطاء منه او بكون القول بسكون البطيء بعض اجزاء منه حركة
السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة في سمت التشبيع
بين الغرقى بالطفرة ويذكر الرحى على ما هو المشهور وتفصيله على ما ذكر
في المحاكمات الغريق الاول قالوا لو كان الجسم متألفا من اجزاء غير متناهية
لزم ان لا يقطع المسافة المحدودة بتوقف في قطع اجزائها الغير المتناهية
وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه
واجاب عنه الغريق الثاني بانا لا نسلم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها
الغير المتناهية وانما يكون كذلك لو لم يكن للمتحرك طفرة من جزء الى جزء وتركه الا
سالما ولما استدلوا ثانيا بان قالوا لو تالف الجسم من اجزاء لا تتناهي كان الجسم
غير متناه في الحجم لان التالف موصوف لا ذ ياد الحجم اجابوا عنه بتجويز التداخل
حتى لا يكون التالف معتد الحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى
فالطوق الكبير من الرحى اذا تحرك جزء واحدا امتنع ان يتحرك الطوق الصغير
جزءا اذ الكثير والا لكان الطوق الصغير مثلا اولى بذلك فله بد ان يقطع
اقل من جزء فيتجزى الجزء الذي لا يتجزى واجاب عنه الغريق الاول والثاني بان
الطوق الصغير يتحرك جزءا الا انه تسكن ريثما يتحرك الطوق الكبير اجزاء
اخر ثم بعد ذلك تتناهض للحركة الثانية قالوا بسكون البطيء في بعض
ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك تفكك اجزاء الرحى كالجسم مشتملا
على اجزاء غير متناهية وان كان محدودا بين ولا يلزم مما ذكر قطع المسافة
المحدودة في ازمنة غير متناهية بل اللازم قطع مسافة غير متناهية اللهم
بحركة غير متناهية الاجزاء في زمان غير متناهية الاجزاء وهم معترفون به
واليهم ان يكتفوا بتجويز التداخل في ذلك لان الاجزاء اذا تداخل

وقال صاحب المحاكمات وهذا وان تم لهم ابطال المذهب الثاني
الى التزام الطفرة لان الزمان والحركة عندهم

بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية والحق
ان بطلان القول بالطفرة على تقدير تركب الجسم من جواهر ذي مقادير الحجمية
من ان يخفى على عميز فضلا عن متميز مثلها النظام وانما قال بها بناء على مذهبه في
خفة الجسم وهو ان الجسم مركب من الاعراض وخفته عبارة عن الاعراض المحوجة
وهي ما هو قابل للمماسات كالكميات المتصلة ومنها ما ليس بقابل لها كالكيفيات
فالمتحرك اذا تحرك على مسافة يكون بعض اجزائها وهي الاعراض القابلة للمماسات
محاذية للمتحرك وبعضها وهي الاعراض القابلة لها غير محاذية له وهذا سر
قوله بالطفرة فله مكابرة فيها ثم مرة اصل مذهبه في خفة الجسم مكابرة لكنه
بحث اخر واذا تقرر هذا فقد تبين ان القول بالطفرة موجب مذهبه في خفة
الجسم لا انه امر التزمه ضرورة لدفع المحذور المذكور كما هو المشهور واما
التداخل فغير لازم لمذهبه المذكور غاية انه غير مستحيل على ذلك المذهب
لان يستحسنه فيما له حظ من الحجم واما ذكره في دفع ما اورد عليه ثانيا تفضلا
وتسنظرا لا التزاما واضطرارا اذ لو كان له ان يقول اجزاء الجسم كلها ليست
مما له حظ من الحجم حتى يلزم من عدم تناهيه ان يكون الجسم غير متناه في الحجم ثم
ان كلا من الطفرة والتداخل وان لم يكن محذورا على مذهبه لكن التالف منهما
وراء الاول لان الاجزاء باقية على تقدر ما ويمتاز بناء على تقدير الطفرة فان
التداخل فيه اثبات امر زائد لا حاجة اليه في دفع المحذور المذكور ولا اند

عاده

بالطفرة وبهذا يتبين ما في زعم صاحب المحاكمات ان الطفرة وراء التداخل
حيث قال لهم ان يكتفوا بتجويز التداخل من فرارهم الواقع على العكس ثم ان صاحب
المذهب الثاني لا يقولون ان الزمان المحدود كمسافة مثلا والحركة المحدودة
كخطوة مثلا مشتملان على اجزاء غير متناهية بالفعل لما فيه من الالتزام

"غير ع

يكون الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود محصورة بين حاضرين والا لزم
بين البطلان وذلك غير لازم على تقدير استعمال الجسم على اجزاء غير متناهية لان
اجزاءه غير مترتبة وبذلك قالوا به دون الاولين وقولهم بالطفرة كالنص على
ان اجزاء الزمان والحركة متناهية عندهم كما لا يخفى على من له ادنى تأمل واذا
تقرر هذا فقد تبين بطلان قوله الفاضل المذكور ولا حاجة لهم اه ثم قال واعلم ان
ان هذا الحكاية مأخوذة من الشفاء والانسب ما فيه ان يقال ما حاوله الفريق
الناظر فقال الفريق الاول لو كانت الاجسام مركبة من اجزاء غير متناهية مما بلغت
حركة الى الغاية والتالي بطلانه اما الملازمة فان الاجزاء لو كانت غير متناهية
لكانت للجسم اقسام واضعاف في اعظم من الغير المتناهية فالحركة اما تبلغ غاية
اما فة اذا بلغت صنفها واما تبلغ اذ نصفها اذا بلغت الى نصف نصفها لكن
الاضعاف غير متناهية والانصاف الغير المتناهية لا تقطع الا بحركات غير متناهية
فيستحيل ان يبلغ المتناهية على اورد وهو اضح تبيان المقدمات اخذوا يقررون
لذلك مثلين فقال كل واحد من شخصين يتحركان احدهما سريع والحركة
جدا والآخر بطيء الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطيء اصلا لان المسافة
التي بينهما مركبة من اجزاء لا تتناهي وعندي ان خصوصية البطيء ملغاة لان
الواقف ايضا يجب ان لا يلحقه السريع اللهم الا بعلة خطته مقابلة السريع
وحاصل المثل بعدم طوي المتحرك في الغاية لان الساكن اولي واقرب لانه
ابعد واغرب ومن قابل ان لحظ في بعض مطارح النظر ذرة بين
عليها يقل وهي لا تتفرع عن قطعة البتة لانها مركبة مما لا يتناهي والمثل
الاول للقدماء والثاني للمتأخرين وعلى هذا فالاولى تشنيع قولا وشناعة
اولئك فالتجأ والى القول بالطفرة وهي ان يتحرك الجسم حدا من المسافة

ويحصل في حد آخر من غير ملاقات الوسط ومحاذاته فاورد الاولون لذلك
مثلا وهو ان الدائرة العظيمة من الرحى الصغيرة الغريبة من المركز اذا تحركت
فلو كانت تحركتا بهما المسافتان مسافة واحدة ومحالة ايضا ان يسكن الصغيرة
بتحركه في الوسط ضرورة ان الرحى متصل ملتزم بعضه لبعض فتبين ان الصغيرة
يتحرك وتقل طوراتها عن العظيم يتحرك ويكون طوراتها اما عدد او مقدار اعني
يحصل في بعد اكثر من بعد الصغيرة فلما انتهوا الى هذا المقام تصدى الاولون
للالزام بما لزمهم وهو ان استشنعوا القول بالطفرة واضطروا الى
تمكن الصغيرة من السكون حتى حكموا بان الرحى ينفك اجزائها عند الحركة يسكن
احدهما ويتحرك الآخر بل سكون لكل بطفرة انية وحركة ليتمكن للسريع بطوفه
وبالجملة وقع احدهما في شناعة الطفرة والآخر في شناعة الفتك وهذا
التقرير اقيد واحسن لما كان عليه بعضهم ومنهم قوله لقد اخطأ في قوله
اخذوا بالضرورة لذلك مثلين لان مقصودهم هو المثل الاول فقط والمثل
الاول هو ما ضربه الفريق الاول وهو ان تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وانما كان
عدم تجزي اجزاء الجسم موجبا لعدم طوي السريع البطيء لانه اذا قطع السريع
جزءا من المسافة المركبة من اجزاء لا تتجزى يجب ان يقطع البطيء منها اجزاء
ايضا والا يلزم ان يقطع البطوا قل منه او لا اصلا لان يسكن في اثناء
الحركة لما تقرر في موضعه ان البطيء لتخلل السكنات فيلزم تجزي اجزاء
المسافة على تقدير عدم تجزيها هف واذا قطع البطيء جزءا ايضا يلزم ان لا
يلحقه السريع فلا يلزم خصوصية البطيء ملغاة في الحكاية الاولى بل لا بد منها
لان استدلال الحاكي لما كان بتركب المسافة من اجزاء لا تتجزى على عدم
طوي السريع لم يكن بد من خصوصية البطيء ليتم الاستدلال لان المذكور ان

فان مجرد عدم تجزي اجزاء المسافة غير مناسبة بلفوا حضوصية البطي لكن كلام
الكي غير مشعر بلي اب عنه والا يضيع توصيف الاجزاء بعدم التجزي لان
الاجزاء اذا كانت غير متناهية فالسريع لا يقطع المسافة المركبة منها سواء
كانت تلك الاجزاء متجزية اولا والعجب ان ذلك الفاضل حاول على سكون
كل بطيء في اثناء حركة ليمكن للسريع طوق ولا ريب في انه انما يكون للسريع
طوق البطيء بسبب سكون البطيء في اثناء حركته ان لو كان عدم اللحوق
لاجل عدم تجزي اجزاء المسافة لا لاجل عدم تناهيها اذ لو كانت لاجل عدم
تناهيها لا يمكن طوق البطيء وان سكن في اثناء حركته فالحق ان المثل الاول
للقدماء يضر بونه لجمهور المتكلمين ومنشاء عدم تجزي اجزاء المسافة
عندهم وقصدهم التعرض على عدم التجزي دليل قاطع على ان مقصودهم التعرض
لابطال مذهب الفريق الاول وهم يشترطون فساد تخلل السكنات بين
الحركة ما دامت تلك الثانية والمثل الثاني للجمهور يضر بونه للقدماء ومنشاء
عدم تناهي اجزاء الجسم عندهم وقصدهم التعرض على عدم التناهي شاهد عدل
على ان مقصودهم التعرض لابطال مذهب الفريق الثاني وهم يلتجئون الى الطفرة
ما دامت تلك الثانية والعجب ان هذا الفاضل حاول على انه يصرح بهذا
المعنى بقوله والمثل الاول للقدماء والثاني للمتاخرين كيف يقول ان المثلين
كلاهما للفريق الاول ثم ان قوله وح ضرب المثل بعدم طوق المتحرك الى
منظور فيه اذ ح ايراد على تقدير ان يكون المثل الاول مضرا وعلى هذا الوجه
يكون المثل الثاني مغنيا عنه كما لا يخفى على المتامل ثم ان قوله لانه ابعد واغرب
مسلم لكن تفضيل رائحة متحركة في غاية السرعة في مسافة قليلة بعد احد هما
مبدائها الى منتهاها والاخر على العكس بتحرك ■ ولا يلتفت ان ابعد الكان ابعد

واغرب مما ذكر

بعون الله الملك الوهاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اوجد العالم بالقدرة والاختيار والاضطرار
والصلوة على النبي المختار محمد واله وصحبه الاخيار وبعد فهذه رسالة
في تحقيق مراد القائلين بان الواجب موجب بالذات واعلم ان
هذه المسئلة من امهات مطالب الحكمة ومعظم اصول الفلسفة
ومن لم انتسب الى الحكمة وانتهاء الى الفلسفة لا بد له من القول بذلك
الا صلي والا لم يكن له من الحكمة الا الاسم ومن الفلسفة الا الرسم
فالفلاسفة الا سلاميون كما لا يخفى على من له ادنى مسكة من الاعتراف
بالاصل المذكور والاستناد به وظاهر كفر صريح فيستلزم الجحد في صميم
بين وصفي الاسلام والفلسفة وايضا من الصوفية المتشرعين
من وافق الفلاسفة في الاصل المذكور على ما افصح عنه افاضل الحاجي
في رسالته المعمولة في تحقيق مذاهب الحكماء والمتكلمين والصوفية
في ذات الله تعالى وصفاته ولا شبهة في ان مدار الشريعة على التحرز
وكونها تصديقا فعليا ومع ذلك فلا يخلو اما ان يكون خالفا مخالفا للاصل
بالاضطرار فالجمع بين الشرعي والقول بذلك الاصل مشكل وان
ثبت الوقوف على وجه الحيلة لهذا الاشكال فما سمح ما نتلو عليك
من العلل اقوله وبالله التوفيق وبعد ازمة التحقيق لا كلام
في ان ارباب الحكمة متوافقون واصحاب الفلسفة متطابقون على
ان مبدأ العالم موجب بالذات ولا حاجة في ذلك الى زيادة بيان
انما الشان في تعيين مرادهم من هذا القول وبيان مرامهم من هذا

الكلام فيض نقوله لا يخ من ان يكون مراديهم ما ذكران مبداء العالم مضطرا
فيه اصطرار القادر الشمس في اليوم والاحراق والاضاءة والاشراق
على اصل القابلين بتاثير الطبايع وبسناد الافعال اليها بل لا مقتضاه الحكمة
ايجاده وعلى هذا المعنى لا تقتضي الايجاب ولا تنافي ولا يكون القول به
كفرا بخلاف المعنى الاول فانه تقتضي ذلك اشتباه يجب تنزيه الله تعالى
عنه وان القول به كفر باتفاق اهل الحال والعقل واتفاق ارباب الملل
والظاهر ان مرادهم من الايجاب هو هذا المعنى الاخير وان كان المشهور
فيما بين خصمائهم من فرق المتكلمين والمسطورة في كتب اكثر المتاخرين
هو المعنى الاول ويشهد لذلك انهم يدعون الكمال في الايجاب ولا كمال
فيما المعنى الاول بل الكمال على المعنى الثاني كما لا يخفى على من تامل وانصف
وبالتحف عن التعسف اتصف وعلى وفق ما ذكرنا صرح الفاضل
المحقق نصير الدين الطوسي حيث قال في تلخيص المحصل واعلم ان
القادر هو الذي يصح منه ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر و
عن الصحيح هو القدرة واي يرجح احد الطرفين على الاخر بانضياف
وجود الارادة او عدمها الى القدرة والفعل صفة لا يمكن ذلك
انما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن بحوازه
حصوله معها او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفعل صفة ذهبوا
الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما ويقولهم بازلية العالم و
وكون الارادة علما كما قالوا بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى انه
لا يمكن بل يجب حصوله بعد اجتماعهما لان الداعي الذي هو الارادة
لا بد عندهم الى المعدوم والعلم به بديهي ولذلك قالوا بوجوب الحدوث

الى هنا كلامه ولنا دليل آخر على تعين المعنى الثاني قاطع لعرق الاشتباه
وهو انه لا شبهة في ان المعلول الاول ممكن العدم والا لكان واجب الوجود
بالذات ولا خلاف في ان كل ممكن مقدور له تعالى بناء على ان الله
مختار صحيح للمقدورية عندهم فثبت بحكم ما بين المقدمتين ان عدم المعلول
الاول مقدور له تعالى ولو كان اقتضاء تعالى وجود المعلول الاول
ايجابيا بحيث لا يمكن تخلفه عنه لما كان عدمه مقدورا له واذا تقرر هذا
فنقول انهم لا يقولون بالايجاب على المعنى المشهور المذكور في كتب المخالفين
بل يقولون به على المعنى الاخير لانه تعالى تخلف المعلول عن العلة الكاملة في
ايجاده ممتنع والا منتفى بناء المقدورية لما نقوله ذلك اذ لو كان اقتضاء
العلة المعلول ذاتيا واما اذا كان ارادتيا بان لا يكون الذات مقتضاه
عالما بتعلق صفة الارادة كما لذي نفى فيه فلا امتناع في التخلف قلت لا يخ
من ان يقولوا بصحة الترك منه تعالى وعلى الاول يلزمهم ما الزمناهم الى
ما ذكر لانه موجب فهم حينئذ محجوجون بالحجة التي عدلوا عليها في
اثبات مطلبهم هذا وذلك انهم قالوا ان المبدأ الاول لو كان فاعلا
بالقدرة والاختيار دون الايجاب فعلى قدرته تاخر مقدوره دون الاول
ان افتقر الى مرجح تسلسل الكلام الى ما تقرر في ذلك والمرجح بان نسبتها اليه
والى ضده على السواء فيفتقر الى مرجح آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل المرجح
وان لم يفتقر لزم استناد الممكن عن المؤثر الذي نسبة القدرة الى الضدين
على السوية وقد تعلقت باحدهما من غير مرجح وانه سد باب اثبات
الصانع اذ يجوز ان يترجح وجود الممكن من غير مرجح وبهذا الحجة
يناقض عليهم في ان مدار ما على ثبوت صحة الفعل والترك منه تعالى ان

فان لم

تبلين

خ

بعض ان يكون مرادهم من القول المذكور ما هو المشهور لما ذكر انه ذهل
بعض ما نقل عن تلخيص المحصل فلت مختارهم يقولون بصحة الترك منه تعالى
لانه الواقع فيجب نفس الامر لانها مخالفة للحكمة وما يخالفها يمتنع صدوره
عنه تعالى وقوعه في نفس الامر بل نظرا الى ذاته تعالى مع انه تعالى غير عاجز
عن الترك بل قادر عليه غير مضطر في الفعل ولا استحالة في ذلك بل لا بعد
ايضا الا يرجح ان امكن تم استعداد، لا يمكن ان يوجد ويدخل تحت قدرته
بالفعل لانه لا يصح ان يصدر عنه اصلا فيكون ذلك لقصور وعجز
من جانبه بل لانه غير قابل للفعل وقبض الوجود بعد فالنقصان في
جانبه ونظير هذا القول في الاستناد على صحة الترك نظرا اليه تعالى دون الواقع
قول اهل الحق مساومنهم ان الحكماء كلها داخلة تحت قدرته تعالى على
معنى انه ما من ممكن من الحكماء الا وهو تعالى قادر على ان يخرجه من العدم
الى الوجود ومع ذلك لا يمكن ان يخرج كلها الى الوجود بحيث لا يبقى شيء
منها في النقطة على ما تقرر في موضعه فالممكن لا كلها يصح ان يصدر عنه
تعالى نظرا الى قدرته ولا يصح نظرا الى الواقع ونفس الامر لما فيه من الاستحالة
قال الامام الرازي في المطالب العالية قال اهل الملل والنحل المؤثر
اما ان يؤثر مع جواز ان لا يؤثر وهو القادر او يؤثر لا مع جواز ان
لا يؤثر وهو الموجب فهذا التقسيم يدل على ان كل مؤثر فهو اما قادر
واما موجب ثم عند هذا قالوا القادر هو الذي يصح ان يؤثر تارة وان لا
يؤثر اخرى بحسب الدواعي المختلفة هذا ملخص الكلام في الفرق بين القادر
والموجب وقالت الفلاسفة القول باثبات مؤثر يكون تاما من
على سبيل الصحة مشكل ثم ذكر في بيان وجه الاشكال ما حاصل الحجة

الاولى

الاولى وهي ان كل شيء يفرض مؤثرا في اثر اما ان يكون كل ما لا بد منه
في كونه مؤثرا في ذلك الاثر حاضرا او لا يكون مجموع تلك الامور حاضرا فان
كان الاول وجب ترتب الاثر عليه ضرورة ان المعلول بحسب وجوده عند
حضور جميع ما لا بد منه في وجوده وان كان الثاني امتنع صدور الاثر عنه
ضرورة ان انتفاء كل جزء من جملة ما يتوقف عليه وجود المعلول علة مستقلة
لعدمه يجب عدمه عند تقدير عدم حضور جميع ما لا بد منه في وجوده واذا
وجب عدمه امتنع وجوده واذا كان لا قائل الا احد هذين الشقين
ثبت ان الجائز احدهما هو الوجوب والحاصل في الاخر هو الامتناع
ظهر ان التأثير على سبيل الصحة والجواز قوله لا يقبله العقل ثم قال
واعلم ان المتكلمين لما فروا عن هذا المقام قوله ان منهم من سلم ان الرجحان
بدون المرجح محال الا انهم زعموا ان عند حصول المرجح يصير الفعل اولى
بالوقوع الا ان تلك الاولوية لا تنتهي الى حد الوجوب ومنهم من قال
الرجحان بدون المرجح في حق القادر غير ممتنع وضربوا لذلك امثلة
منها المخير بين شرب القدحين ومنها المخير بين اكل الرغيفين و
منها الهارب من السبع اذا وصل الى شعب الطريقين فانه يختار
احدهما دون الآخر فلم يرجح قالوا ولا بد لهم من الاعتراف بامكان
ان يصدر عن القادر الواحد مقدور به دون الآخر لا مرجح اذ لو توقف
على انضمام المرجح اليه وقد ثبت ان عند انضمام المرجح اليه يصير واجب
الوقوع فحينئذ يلزم ان لا يبقى فرق بين الموجب والقادر لكن العلم بهذا
الفرق ضروري فوجب الاعتراف بان للقادر ان يفعل ويمكنه ان لا يفعل
مقدوره على الاخر من غير مرجح الى هنا كلامه فقد تلخص لنا من هذا

التفصيل اعلم ان احدهما ان الايجاب المنافي للقدرة لا يلزم ان يكون
ناشيا عن ذات الفاعل مستندا اليه وحده وهذا يشهد بما قدمناه
من ان الايجاب اشتهر الحكم في المبدأ الاول استنادا الى الحكمة لا الى
ذاته تعالى وثانيهما ان قولهم بانه موجب قادر لا مختار لا ينافي وجوب
بالذات كما هو الظاهر من تعريف القوم بل لانه فاعل وحي كل فاعل
ان يكون كذلك واجبا كان ذلك الفاعل او ممكنا وقال المحقق الكوشي
في شرحه للاشارات واما العلة سفة فلم يذهبوا الى انه ليس بقادر
مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته
وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية
المجبورين من ذوي الطبائع الجمادية يعني ان قدرته ليست صفة
تحيي بالفعل وتركه وان ارادته ليست صفة مخصصة لاحد مقدوريه
على الاخر بالوقوع بل كل منهما عين ذاته على معنى ان ذاته من حيث انها
مؤثرة على وفق مشيته في الممكنات قدرة ومن حيث انها مرجحة لاحد
المقدورين المتساويين على الاخر اختيار ومن صاحب التهافت زعم
ان مراده ان يقال انه تعالى قادر مختار لكن لا بمعنى صحة الفعل والترك
على ما يقوله المتكلمون بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل و
هذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية
الفعل له ازلية لذاته تعالى فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية
الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية ممتنع صدقه وكلتا الشرطتين
صادقتان في حق الباري تعالى لان صدق الشرطية لا يقتضي صدق الطرفين
ولا صدق احدهما فمقدم كلام ذلك الفاضل بغير معناه وذنبه انه

على ظهره

غير معناه ثم انه اخطأ في زعمه قيام الخلاف بين الفريقين في ثبوت القدرة
بمعنى صحة الفعل والترك للدليل الذي عرفت فيما تقدم ان العلة سفة لا يخالفون
المتكلمين فيه ثم ان ما ذكر نفيا واثباتا من القادر والموجب عند الطائفتين له
معنى مجموع القادر المختار كما توهم ذلك الزاعم وقد سبقه الى هذا الوهم
الفاضل الشريف حيث قال في بحث حدوث الاجسام من الحواشي التي
علقها على شرح التجريد ان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل ثابت لله تعالى نصا في عدم الفرق بين القدرة والاختيار لان
ما ذكر من القدرة وانت بعد ما عرفت من ان العلة سفة من الايجاب
ووقفت على عدم خلاف فيها في القدرة بمعنى الصحة والتمكن فقد تحققت ان
الزاعم المذكور لم يصب في قوله ذهب ارباب الملل والشرائع من اهل
الاسلام وغيرهم الى انه تعالى قادر مختار على معنى انه يصح منه ايجاد العالم و
تركه وليس شيء منهما لان ماهيته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وترجح
الفعل انما هو بارادته وخالفت العلة سفة في ذلك وقالوا انه تعالى موجب
بالذات لا بمعنى ان فاعليته كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجمادية
كاحراق النار واشراق الشمس بل بمعنى انه تعالى تام في فاعليته
فيجب عنه تمام استعداد الوجود من غير ابتعاث قصد وطلب مع علمه
بمعلوله وصدوره عنه فهو الجواد الحق والفياض المطلق وما يتوهم من
ان لا خلاف بين المتكلمين والعلة سفة في كونه تعالى قادرا مختارا فان
الكل متفقون عليه بل الخلاف في ان الفعل يعلى بجامع القدرة والارادة
اولا فذهب العلة سفة الى ان الفعل يجب مقارنته للقدرة والارادة
لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة وذهب المتكلمون الى انه

راجع

يجب تأخر الفعل عنها لوجوب عدم الفعل حال ما يقصد اليه والا يلزم طلب حصوله
الحاصل ليس شيئ بل الخلاف ثابت بيننا وبينهم في القدرة بمعنى صحة الفعل
والترك فانهم يقولون ان تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد
في جملة سبع الاوعات المترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل
موجود ممكن في واحد من تلك الاوقات لازمه لذاته لا يتصور تخلفه
ويقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز
عدم افاضته اصلا وهذا التمثيل يسمونه عناية ازلية وبعضهم يسميه
ارادة
ونحن نقول بصحة الترك وعدم لزوم الافاضة والصدور بل نقول لزوم
الصدور بحيث لا يصح منه تركه نقص لا يليق بجناب كبريائه والحق
انه صنف كتابا في تهافت الفلاسفة وصدره بهذه المسئلة وخاض
فيها قبل تحقيق مقالتهم فيها واعجب منه انه يقرر في الفاضل الطوسي
على خلاف ما صرح به في شرحه للاشارات في تلخيصه المحصل ثم ان
كلامه المنقول آنفا محتوى على وجوه الخلل منها ان الظاهر منه ان لا يكون
خلاف بين ارباب الشرايع والملل من اهل الاسلام وغيرهم في هذا المطلب
بل يكون الكل متفقون فيه على مخالفة الفلاسفة وقد بينت فيما تقدم على
ان الصوفية المشتركون مع الفلاسفة في هذا المطلب وقد وقفت في هذا
اليوم الفاضل الشريف فانه قد قال في شرح المواقف والى هذا ذهب ابو اسحق
الاسفرايني ومن تابعه من اصحابنا ان القادر يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيئ منها حال دوامه
بحيث يستحيل انفكاكه عنه ذهب المليون كلهم ومنها ان معنى ايجاب
شيئ شيأ آخر هو اقتضاؤه اياه على وجه لا يمكن تخلف الاول عن الثاني
كاقتضاء الشعاع للاشراق واقتضاء النار للاحراق على رأي الفلاسفة

وهم على ما زعمه ذلك الزاعم ما ذهب اليه اثبات الايجاب بالمعنى المذكور في مبدأ
العالم كزعم القوم بان فاعليته كفاعلية المضطرين من ذوي الطبايع الطبيعية
فيما يرجع اليه الفاعل من معنى التاثير والايجاب والفارق بينهما من حيث ان فاعليته
مقارنة للشعور العلم دون فاعليتها ولا تاثير لهذا الفرق بين الايجابين
على وجه لقوله وقالوا انه تعالى موجب بالذات له بمعنى ان فاعليته كفاعلية
الجبريين ومنها انه يرد على قوله بل على معنى انه تام في فاعليته اي ان الايجاب
بهذا المعنى لا ينكره ايضا الحق على ما ذكر الشريف الفاضل في الحواشي التجريد
حيث قال ان القول بتوقف العلوم على تحقق الاستعداد لا ينافي القول بالفاعل
المختار بجواز ان يكون التوقف عاديا وعلى تقدير كونه حقيقيا جاز ان لا
يكون مقتضيا الى وجوب الفيض بل الى ترجيحه وعلى تقدير اقتضائه الايجاب
ان يكون الاستعداد المقتضي الى وجوب الفيض مستندا الى اختياره وبذلك
يندفع ما قيل ان المباحث المذكورة فيها انما تنتهي على قاعدة الايجاب
دون قاعدة الاختيار الى مسائل كلامية ومنها ان موجب قوله مع الاوقات
المتعاقبة الغير المتناهية يوجب ان يكون كل موجود ممكن ماضيا كان او محدودا
زمانيا واقعا فيه او في طرفه وليس كذلك فان من الموجودات الممكنة
ما لا تعلق له بالزمان اصلا كالعقول المجردة على اصلهم ومنها العدول
عن الصيغة الصحيحة في قوله بل الخلاف في ان العقل هل يجيز القدرة
والارادة او لا فان الصواب ان يقال بل يجب مقارنته للقدرة و
والارادة اذ لا خلاف في جواز مقارنة الفعل للقدرة والارادة انما
الخلاف في وجوب تلك المقارنة ومنها ما في تعليله القايل لا نسلم تخلف
المعلول عن العلة التامة اذ لم يثبت بعد ان تعلق الارادة بالمعلول جزء اخيرا

من العلة التامة فالوجه ان يقال في التعليل لامتناع تخلف مراد الله تعالى عن تعلق
ارادته لاستلزامه العجز ومنها انه استدل بقوله فانهم يقولون ان نظام
نظام جميع الموجودات اي على انهم لا يقولون بالقدرة بمعنى صحة الفعل والترك
ومنع ذلك الاستدلال على ان يكون ذاته تعالى عندهم مقتضيا للنظام المذكور
وان يكون ذلك النظام مقتضيا لافاضة هذا النظام مقتضى الذات بالواسطة
المستندة اليه فلا يصح انفكاكه عنه لان فيضانه كما لا يصح انفكاكه الا فراق
اياه افتضاء تاما عن الذات لا فتضائها اياه بواسطة افتضاء والتخلف
افتضاء تاما ولا صحة لذلك المعنى لان وجهه ان يكون لانهم لا يقولون
بكون التمثل المذكور المستمر بالعناية الالهية موجبا لفيضان المتمثل عنه
فيضا ايجابيا تاما بل يقولون انه يرجح افتضائه تعالى اياه على عدم افتضائه فهو
بمنزلة الداعي في العامل بالاختيار هذا وقد افصح عن هذا المعنى صاحب المواقف
حيث قال في مقصد انه تعالى مريد قال الحكماء اراده نفس علمه بوجه النظام
الاكمل وبسببه عناية بل الظاهر من سياق كلامهم انهم يجعلون التمثل
المذكور مرجحا لصدور العالم بهذا الوجه المخصوص على سائر الوجوه
قال الكاتبي في شرحه للملخص اختلفوا في معنى عناية الله تعالى فذهبت الفلاسفة
الى انها عبارة عن علمه تعالى بانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون
واقعا على الوجه الاكمل الذي ينبغي وعلمه بهذا المعنى سبب لفيضان العالم
على ذلك النظام عن الله تعالى فاذن معنى العلم بهذه العناية انما هو كما مر ولا
يذهب عليك انه لو لم يمكن ان يصدر العالم على ذلك عن الله تعالى
فاي معنى لهذا العلم بهذه العناية انما هو كما مر ولا يذهب عليك انه لو لم يمكن
ان يصدر العالم عنه تعالى على وجه آخر لم يحتج الى بيان مرجح لصدوره

على هذا الوجه وهذا كالنص منهم بانه تعالى قادر على ايجاد العالم على كل من الوجوه
الممكنة بدلا من الا ضرورة الحواشي الشريفية المعلقة على شرح المطالع ومن
تلك الجملة قولهم ان جميع الممكنات من حيث هي بأسرها قابلة للوجود
وكما لا تتناهي الحاد مختلفة ووجوه مختلفة شتى الا ان بعض تلك الوجوه
الممكنة بدلا من الا ضرورة الحواشي الشريفية المعلقة على شرح المطالع
ومن تلك الجملة قولهم ان جميع الممكنات من حيث هي بأسرها قابلة للوجود
وكما لا تتناهي الحاد مختلفة ووجوه مختلفة شتى الا ان بعض تلك الوجوه
انتظاما للكل من حيث انه كل ومنها من حيث قبولها لذلك الوجه الاكمل اشد مناسبة
للمبدأ الكامل من جميع الجهات فمن شيخت ان ينبغي على هذا ذلك الوجه الاكمل
الا فمن اعني النظام الاتم بهذا الوجه فيها ولنا فيه بحث وهو مبني هذا الكلام
وهو ان مجموع الممكنات الداخلة تحت الوجود كما ان يدخله تحت الوجود على
الحاد شتى ووجوه مختلفة في محل المنع وذلك ان الشيء امكان دخول كل
من هذه الوجوه في الجملة ولا يلزم منه امكان دخول الكل تحت الوجود
على وجه شتى فان العقل لا يستبعد عن احتمال ان يكون الممكن دخول الكل تحت
الوجود بوجه معين ويكون سائر الوجوه غير ممكنة لوجود المانع فيها الا ترى
ان دخول مجموع العلة والمعلول تحت الوجود لا يمكن الا بوجه واحد وهو
ان يكون العلة متقدمة عليه غير متقترنة بما يصاحبه في الوجود وسائر الاحاء
المتصورة كدخولها في الوجود وهي متأخرة عنه او مقارنة له زمانا وذاتا
او متقترنة بما يصاحبه وبعينه عن الوجود غير ممكنة فلم لا يجوز ان يكون الحال
في مجموع الممكنات الداخلة تحت الوجود كذلك واعلم ان كلا من المذهبين
اما ذهب في حق المبدأ الاول من اثبات الايجاب ونفيه لعلمهم ان

ان الكمال فيما ذهبوا اليه فعلى هذا يشكل قول المتكلمين بالايجاب في الصفات
قال الفاضل الشريف ان ما ثبت في صفة ذاته كان بالايجاب يلزم ان يكون
الواجب تعالى موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فيجوز ان يتصف به بالقياس
الى بعض مصنوعاته وذهبوا الى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان فشكل
جدا وعلى تقدير تسليم المتكلمين ان يقولوا في حل الاشكال ان ايجاب الصفات وجبه
الى استحالة خلو الذات عن صفات الكمال ولا اشكال في ان كمال يجب به دفع عدم القدرة
الذي هو من مقتضيات النقصان ويربو عليه فلا يجب ايجاب المصنوعات كمال وجهه
الى استحالة انفكاكه عنه تعالى واضطراره في النفع للغير وله كمال فيه فظاهر ان جهة
النقصان من حيث انه لا يقدر على الترك ويضطر على الفعل غير مختار والعلم ان
الايجاب بالمعنى الذي ذكرناه وقلنا ان مراد الفلاسفة من قولهم ان المبدأ
الاول موجب بالذات الموجب بهذا المعنى ليس ببعيد عن الوجوب على الله
تعالى الذي اثبته المعتزلة فانهم يقولون على ما نقله الفاضل الطوسي في تلخيص
المحصل ان القادر العالم الغني لا يترك الواجب ضرورة ومنشأ هذا للفرق بين
مذهبهم وحكم الاشياء العقل بقبح بعض الاشياء وحسن بعضها وبان الحكيم لا يخرج
بعض الاشياء عن تحت قدرته تعالى كما ان منشأ ما اثبته الحكماء من منع
الايجاب موافقة بعض الوجوه الممكنة للحكمة ومخالفة الاخرين لها وهو
لا يخرج بعض تلك الوجوه عن تحت قدرته تعالى فليس الفرق بين المذهبين
من حيث ان الاثبات على المذهبين الاول الوجوب على الله وعلى المذهب
الثاني الوجوب من الله كما هو المشهور المذكور في كثير من كتب المتأخرين
وقد اقتضى هذا الفاضل الشريف في شرحه للمواقف حيث قال انه تعالى الحاكم
فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عليه لان الاثبات

ان المذهب الثاني ليس الوجوب عن الله تعالى وانما الكلام في هذا المقام
فلا علينا ان نذكر اصل الله عنه الى فما تقدم من المعالي قال الامام في المطالب
العالية الفصل العاشر في تحقيق الكلام في تقسيم الدواعي الى ما يكون داعية
الحاجة والى ما يكون داعية الاحسان اعلم ان هذا التقسيم هو الذي يصوله
المعتزلة وعليه فروعا كثيرا من مباحثهم في علوم الالهيات فنقول قد بينا
ان الله موصوف بالحكمة والمصلحة والخير الالهي والسرور وما يكون مودة
البها اولا احدهما فنقول العلم بكون الفعل منفعة اما ان يدعو
الى ايصال تلك المنفعة الى نفسه اولا الى غيره والاول هو داعية الحاجة
والثاني هو داعية الاحسان فهما الداعي الى الفعل الموجود في نفسه
فما يكون الداعي له الى تركه مجرد كونه مبنيا فداعية الحاجة اعتبار صفة
الفاعل وهو كونه محتاجا الى ذلك الشيء واما داعية الحكمة فهي اعتبار
صفة الفعل لا اعتبار صفة الفاعل والمراد باعتبار صفة الفعل كونه في نفسه
حسنا او كونه في نفسه قبيحا ثم قال حكم هذين القسمين مختلف لان قبح
يدعو الى الترك على سبيل الجزم ولا يجوز خلافه واما حسنه فيدعو الى
الفعل من غير وجوب ثم ان انضاف الى حسنه وجه يقتضي ان يكون فعله
اولى من تركه صار هذا الراجح اقوى لكنه لا يبلغ مبلغ الوجوب فان انضاف
اليه ما يقتضي الوجوب صار في غاية القوة لان صار بحيث لا يجوز خلافه
تركه الى هذا كلامه واذا عرفت اصلهم على هذا التفصيل فقد وقفت
على مآخذ المواقف وشرحه حيث قال واما المعتزلة فانهم اوجبوا عليه
تعالى بناء على اصلهم امور الاول اللطف وفروعه الثاني الفعل الذي يغرض
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا يتم الغرض الا به كبعثة الانبياء

فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية مما اذا كان
فيقال لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف ينتقض بامور لا تحصى
فانا نعلم انه لو كان في عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن
المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين لكان لطفا وانتم لا توجبونه على الله
بل نجزم بعدمه فلا يكون واجبا والثاني ان الامور التي اوجبوا بها الثواب على
الطاعة لانه مستحق للعبد على الله تعالى بالطاعة فلا يحسن به قبيح وهو
ممتنع عليه تعالى وان كان تركه ممتنعا لكن الاتيان به واجبا الثالث من تلك
الامور العقاب على المعصية زجرا عنها فان في تركه ايضا اذن للعصاة في
المعصية واغراء لهم بها فيقال لهم العقاب حقه والله اسقاط فضل فكيف يدرك
امتناعه بالعقل وتركه العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون
العاصي وحديث الاذن والاغراء ممنوع سلمنا ظن العقاب يجوز تجويز الموجب
ضعيف سند الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الدين فقالوا
لهم انه اصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة ان لا يخلق مع انه يخلق
فلم يراعوه في حقه فما كان اصلح له فلا يكون الله صلح واجبا عليه تعالى من الخلل صدق
كان مبناه على عدم الفرق بين مراتب الحسن وكذا بين مراتب القبح الفرق
بان يكون كل ما هو حسن يجب ان يفعل وكل ما هو قبيح يجب ان يترك
وقد عرفت انهم لا يقولون به وفي المطالب العالية للامام فخر الدين الرازي
العلم بتعرض اعراضه لها ثلثة من الاول واحدهم ما تعرض في كبر وكان مؤمنا
تقيا نقيا والثاني ما تعرض في كبر وكان كافرا شقيا والثالث ما تعرض في صغر
فمات فقالوا اما على الجبائي رئيس المعتزلة عن حالهم فقال اما الزاهد فهو في اعلى
الجنة واما الكافر فهو في دركة من النار واما الصغير فهو من اهل السلامة فقال

السايل ان اراد ذلك الصبي ان يذهب الى درجات الجنة في الموضع
الذي هو موضع اخيه المؤمن الزاهد هل يمكن منه فقال الجبائي لا انه
يقال ان اخاك انما وصل الى تلك الدرجات بسبب زهده وعلمه
ولم يحصل لك ذلك فكيف تصل اليه فقال السايل لو قال ذلك الصبي
الي ليس الذنب مني لانك اميتني قبل البلوغ هل كان الواجب عليك
ان لم تميتني واذا بلغت انبت بالطاعات الكثيرة مثل ما فزت به الاخ
الزاهد فقال الجبائي ان الله تعالى يقول له كنت اعلم انك لو بلغت لكفرت
ولصرت مستحقا للنار فراعيت مصلحتك وامتك قبل البلوغ حتى لا تكون
من اهل النار فقال السايل فلو ان الاخ الكافر يقول يا الهي كما علمت
من حالي ذلك الاخ الصغير انه لو بلغ لكفر ولا يستحق العقاب فكذلك
علمت من حالي ان الامر كذلك فلم راعيت مصلحته ولم ما راعيت مصلحتي فلما
ذكر السايل هذا السؤال انقطع الجبائي وعجز عن الجواب ثم ان ابا الحسن
البصري بعد ذلك اورد من المناظرة في كتاب الغرر وقال حتى لا نه
حتى في هذه المسئلة بهذا الاجوبة ولكن صحابنا في الجواب عن ذلك طريقان
اما من لم يوجب الاصلح في الدنيا فانه يقول ان الله تعالى يقول للمؤمن والكافر
كلفتكما والمقصود من ذلك التكليف التعريض للمنافع العظيمة فهذا الزاهد
احسن الافشار فجازيناه بالجنة وهذا الكافر اساء الاختيار فوقع في العذاب
فاذا قال الطفل فهلا كلفتني فيقول الله تعالى هذا التكليف تفضل وليس يجب
اذا تفضلت على احد ان تتفضل على كل احد لان للمتفضل ان يتفضل لمن
وان لا يتفضل فاذا لك ايها الصبي ان اتفضل عليك غير لازم وليس
للكافر ان يقول بعد ما اضر تمتني لانا لم نعلم انه يجب عليه اضرام الطفل لاجل

انه علم انه يكفر فيلزم منه اضرام كل من يكفر لانه ليس بلزمه التفضيل ولا يجب
اذا لم يتفضل على الطفل بالتكليف ان لا يتفضل على غيره، ما ذكرنا ان ترك
التفضل في حق واحد لا يوجب تركه في حق غيره، فظهر ان مع هذا الجواب
لا يلزم تلك الحجة واما من قال بوجوب الاصلح في الدين فانه يقول انما
كلف الله تعالى المؤمن لانه علم انه مؤمن ويصل له الثواب وليس في علمه
وتكليفه مفسدة لاحد من المكلفين واما الطفل فانه لو بلغ وكلفه لكان
ذلك مفسدة في حق بعض المكلفين فظهر الفرق وبهذا تمام ما اورده
ابو الحسين البصري في كتاب الغرر الى ههنا كلامه وبهذا التفصيل بين
ان ما نقل عن الاشعري في الالزام اي على الجباني وانه ليس مما
يجب بالعلم على قاعدتهم القائلة بوجوب الاصلح على الله تعالى كما زعمه صاحب
المواقف ثم انه لم يصب في تقرير جواب الجباني حيث قال بثبات الجنة
ثم قال فاصلح فاوفل الجنة لان منعه عن ان يدخل الجنة من لا ثواب له
والاصح انه عندهم لا فرق بينهم لانهم يقولون بمنزلة اخراجهم من الجنة والنار وان
قالوا بالواسطة بين الكفر والايمان وقد ذكر ذلك الغالي
في تقرير الامام كان يخفى على المتأمل ... تمت بعون الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله العليم الحكيم والصلوة على رسوله الكريم وعلى آله وصحبه هداة
الصراط المستقيم اما بعد فهذه رسالة رتبناها في بيان الاسلوب
الحكيم وتمييزها عن سائر الاساليب المعتبرة عند ارباب البلاغة
واصلي به البراعة فنقول ومن الله التوفيق الاسلوب الحكيم هو ان

الى العدول

ال العدول في الجواب على موجب الخطاب بحكمة شريفة تقتضيها المقام او نكتة لطيفة
يرتضيها ذوو الافهام سواء كان ذلك العدول بصرف الكلام عن مراد المتكلم الى ما
آخر يحتمله ايضا كما وقع في جواب الشعبي للحجاج او بدونه كما في جواب السائلين
عن حال الهلال تفصيل المثال الاول ان الحجاج قال للشعبي متوعدا له بالقتل
لاحلنك على الادهم اي على الفرس وقال الشعبي في جوابه مثل الامير يحمل على
الادهم اي على الفرس الذي اشتدت ورقة في ذهب البياض الذي فيه
من الدهمة وهي السواد والاشهب اي الفرس الذي غلب بياضه على سواده
من الشهبة وهي البياض الذي غلب على السواد ما برز وعند ذكر موعد الوعد
واراه بالطف وجه ان من كان على صفة السلطان وبسطة اليد يجدر
ان يتصف لا ان يتصف ثم قال الحجاج ان المراد بالادهم هو الحديد فقال
الشعبي لا ان يكون حديدا خير من ان يكون بليدا اي لا يقطع فصرف الحديد
ايضا عن مراده وهذا الموضع عدل في الجواب عن موجب الخطاب و
مقتضاه وتفصيل المثال ان معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم رضه قالا
يا رسول الله ما بال الهلال يبدو رقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلئ و
يستوي ثم لا يزال ينقص حتى يكون كما بدا ولا يكون على حالة واحدة
فنزلت يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج الاهلة
جمع هلال وسمي هلالا اذا كان لليلة اوليلتين وقيل هو هلال الى ثلث ثم
سمي قمرا وقيل يسمى هلالا حتى يرى ضوءه سواد الليل وذلك لا
يكون الا في الليلة السابعة وقال الاصمعي يسمى هلالا الى ان يحمر ويحمر
ان يستدير بخطة دقيقة وانما سمي به لان الناس يرفعون اصواتهم
عند رؤيته ومنه اهل بالحج اذا رفع الصوت بالتلبية ومنه استهل الصبي

الصبي والمواقيت جمع ميقات وهو ما يوقت به الشئ كما ان المقدار ما يقدر به
الشئ وقد شاع في معنى العلم ولذلك قال صاحب الكشاف في تفسير يا مواقيت معالم
وقال في موضع آخر والميقات ما يوقت به الشئ اي حدد ومنه مواقيت الاحرام
هي الحدود التي لا يتجاوز احد من يريد دخول مكة الا محرما انتهى كلامه وله يذهب
عليك ان المعنى المذكور للميقات ينتظم المعنيين الذين ذكرهما الجوهري حيث قال
في الصحاح والميقات الوقت المضروب للفعل والموضع بطريق الاشتراك
المعنوي لا بطريق الاشتراك اللفظي المفهوم من قول الجوهري وبما ذكرناه تبين
ان من قال في تفسير الآية المذكورة والمواقيت جمع ميقات من الوقت لم يصب
واراد بقوله للناس ما يتعلق به من امور الآخرة المعاملات ومصالح المعاد
وبالحج ما يتعلق به من فرائض العبادات ولكن خص بالذكر اعظمها اذ الناس في
الحج يراعون في ادائه وقضائه الوقت المعلوم بخلاف سائر العبادات التي لا
يعتبر في قضائها وقت معين كان السؤال عن السبب العادي في اختلاف القمر
في الزيادة والنقصان واجيب ببيان الحكمة في هذا الاختلاف والتنبيه
على ان المناسب كان السائل ان يسئل عن ذلك لان السبب العادي
لا ليس مما يطلع عليه بسهولة لاشتغاله على معرفة سائل من دقايق علم
علم الهيئة وانما علم كان السؤال عن السبب العادي لان السائل من
كبار الصحابة وعلى هذا يناسبه القول بتأثير غير الله تعالى في الكائنات
ومن ههنا تبين ان من قال في شرح المفتاح ان المص حمله على انهم
سئلوا عن السبب الفاعلي للاشكال في النورية في الهلال كما اخطأ
في الاسناد حيث كان كلام المص خلوا عن تعيين ان السؤال عن السبب
الفاعلي لم يصب في المسند فان قلت كان السؤال عن حال الهلال

لا عن الاهلة فلم قيل يسألونك عن الاهلة قلت لما كان السؤال عن الاحوال
المختلفة لا عن الحال المستمرة وكان يطلق عليه اسم الهلال عند كل حال من تلك
الاحوال حقيقة او مجازا باعتبار ما كان او ما يؤول اليه جيء بلفظ الجمع تنبيها
على ذلك ايضا على ان السؤال كان عن الاحوال المختلفة لا عن حالة مستمرة
ثم ان سئل الآية المذكورة على وجه يكون من قبيل الاسلوب الحكيم على
اختيار صاحب المفتاح وبه اخذ الكاشاني حيث قال في تفسير قوله تعالى
قل هي مواقيت للناس جواب بحمل السؤال على خلاف الظاهر وهو باب
من ابواب علم المعاني معتبر موعظة فيها مذكر ومختار صاحب الكشاف
وبه اخذ الفاضل ان السؤال عن الحكمة من نقصان الاهلة وتمامها فعلى هذا
لا عدول في الجواب عن الظاهر ولا يكون من الاسلوب المذكور والمتبادر
من قوله السائل ما باله الهلال انما هو الاول وله فتأمل ولا يذهب عليك ان
في كل واحد من المثالين تلقي المخاطب بغير ما يترقب وان من شأن خاصة
تلقي السائل بغير ما يتطلب فلا وجه لما فعله صاحب المفتاح من تخصيص
الآن بالثاني حيث قال وهو موضع الاسلوب الحكيم تلقي المخاطب بغير ما يترقب
كما قال اتى نشتكي عنده مزاولة الغريض وقد رأت الضيفان ينحون منزلي
فقلت لكلفة ما سمحت كلامها ... بم الضيف جد بحي في قراهم وعجلي او
السائل بغير ما يتطلبه كما قال يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت
للناس والحج ومن امثلته قوله تعالى يسألونك ماذا ينفقون قل ما
انفقتم من خير فللوالدين والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وذلك
انهم سألوا عن المنفق فاجيبوا ببيان المصارف ومن قال سألوا عن
بيان ما ينفقون لم يصب لان المسؤول عنه نفس المنفق لا بيانه نعم هو

ايضا يصلح متعلقا للسؤال لكن للسؤال بعض الالتباس وهو بعده
بنفسه لا بعض ونكتة العدول في الجواب عن موجب السؤال التنبيه على
ان الاهم للسايل من بيان النفقة وبيان المصرف ان حقه ان يسأل
عنه لا عنها اذ النفقة لا يعتد بها الا ان يقع موقعها كما قال الشاعر
ان الصنيعة لا تكون صنيعة حتى يصاب بها طريق المصنع واقول المراد من
الخير المال الحلال ففيه اشارة الى ان الحرام لا يصلح ولا يترتب عليه
الثواب بل يترتب العقاب وان كان فيه منفعة للغير المسمى للانفاق
قال الامام الراغب في تفسيره وقوله من خير اي من مال فسمى المال
خيرا بها تنبيها على ان الذي يجوز انفاقه هو الحلال الذي يتناوله الخير
كما قال ان ترك خيرا يعني في آية الوصية وهي قوله كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف
وهي فسر الخير ههنا بالمال مطلقا او بالمال الكثير فقد اخل بنكتة التنبيه
على ان الوصية المشروعة في المال الطيب دون الخبيث والمغصوب ثم
قال وكذا يجب رد السؤال اربا بعد يأس منه اوجه به قلت ليس وصف
الكثرة لا بد من اعتبار على ما دل عليه ما روي عن عائشة ان رجلا
اراد ان يتصدق له سبعة دنانير فقال الله لك ان ترك خيرا والخير
المال الكثير وما روي عن عائشة رضي الله عنها ان رجلا اراد الوصية وله عيال
واربعة دنانير فقالت ما لك فيه فضل قلت نعم وقد دل عليه تنوين
خيرا اما للتعظيم فلا باعث فيما روي منها لصرف الخير عن وصف الطيب
الى وصف الكثرة وفي التقييد بقوله بالمعروف توكيد تأييد للتكثير المذكور
في الدلالة على ما ذكر فتدبر ولتتوجه الى ما كنا فيه فنقول لا يذهب عليك ان

باعتبار

باعتبار تلك الاشارة تضمن الكلام المذكور الجواب عن المسؤول عنه
لا تحقيق العدول عن موجب السؤال الى الجواب ولا يكون من هذا القبيل
لانا نقول موجب السؤال ان يكون بناء الجواب على بيان المسؤول عنه
فيكون ذلك البيان صريحا وبيان غيرها بحسب المقام ان وقع
قصدا الى ان يكون ضمنيا وما كان الحاصل في الجواب المذكور على نمط هذا
تحقق العدول عن موجب السؤال ثم ليس فيه تنزيل سؤال السائل
منزلة سؤال غير سؤاله كما توهمه صاحب المفتاح حيث قال ينزل
سؤال السائل منزلة سؤال غير سؤاله لتوضيح التنبيه له بالطريق
على تعديه عن موضع سؤاله حيث يحاله ان يسأل عنه او ايهم له
اذ لا يخفى على احد ان ذلك في النوع الاخير من العدول وهو بان يسكت
المجيب عن بيان المسؤول عنه بالكلية ويأتي بدله بيان غيره كما في
المثال السابق والنكتة المذكورة مشتركة بين نوعي العدول روي
عن ابن عباس رضي الله عنهما ان عمرو بن الجموح وهو شيخ هم وله مال عظيم
اراد ان ينفق فقال ماذا ننفق من اموالنا واين نضعها فنزلت
وهذا السبب في نزول الاية المذكور تأمل مذكور في غاية التناسب
فيما سبق الى فهم صاحب المفتاح من وهم التعدية من تعديه الوهم و
ما شبه هذا الاسلوب ابي الاسلوب الحكيم وليس منه حتى لفظ
وقع في كلام الخاطب على خلاف مراده من المعاني التي يحتملها ذلك
اللفظ كما اشتهر عنه الشاعر بقوله ثقلت اذ اتيت مرارا قال ثقلت
كاهلي وذكر انه اراد بلفظ ثقلت معنى حملك المؤنة والالزام بالانبا
عما بعد اتيه وقد حمله على معنى حاتمه بالمن والنعم وبعد ثقلت

طولت قال الجبائي لا يقال تطولت وابرمت قال صلى وداري وهو ايضا
من قبيل ما تقدم حيث اراد بلفظ ابرمت معنى اعللت وقد حمله على
معنى الاحكام قوله طولت اي طولت الاقامة والاتيان والنطول
التفضل والاحسان اما اشتباه ما ذكر بالاسلوب الحكيم فلانه
لا فرق بينه وبين ما من الضعف يلفظ الاوهم والحديث المذكور
في كلام الحجاج على خلاف مراده واما انه ليس منه فلفقد ما هو المعتبر
في الاسلوب الحكيم فان من تلقى المخاطب بغير ما يترقب فان الصارف
لفظ ثقلت على مراده القابل لم يصرفه الى معنى لا يترقب بل صرفه الى
معنى يترقب في امثال ذلك المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام و
لذلك اي ولعدم خروج الكلام بالحمل المذكور عن مقتضى ظاهر
الحال لم يعد مثل ذلك الحمل من لطائف المعاني كما عد ما في الا
سلوب منها على عدة من المحسنات البديعية تمت الرسالة

عون الله الملك المنان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على نبيه اما بعد فهذه رسالة رشحناها في تحقيق
معنى النظم والصياغة عند ارباب البلاغة واصحاب البراعة فنقول
ومن الله التوفيق وبيده ازمة التحقيق اعلم ان اساس البلاغة
ومحاط الفصاحة نظم الكلام بان يضم بعضه الى بعض كيف ما
واتفق بل بمعنى ترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس فاذا
نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض وليذا كان كان عند ارباب

هذه الصناعة نظير النسج والوشي والصياغة وما اشبه ذلك مما يوجب
اعتبار الاجزاء بعضها مع بعض حتى يكون لوضع كل منها حيث وضع
علة بمقتضى كونه هناك وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصلح واذا اتضح
هذا فاعلم ان نظم اجزاء الكلام مع قطع النظر عن الدلالة بمعانيها
الوضعية على معان اخر ضرب من التصوير فيشارك الصياغة بدون
اعتبار ما في المعنى من الاتساع والتجوز على ما اتضح عنه الشيخ حيث
قال ذلك لا يكاد يعجز واعلم ان مثل واضع الكلام مثل من يأخذ
من الذهب والفضة فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة و
ذلك انك اذا قلت ضرب زيد عمرا يوم الجمعة ضربا شديدا تأديبا له
فان السامع يحصل من مجموع الكلم كلها على هذا الوجه هو معنى واحدا لا
معان كما يتوهمه الناس وهو اثبات كون زيد فاعلا ضربا لعمرو في وقت
كذا وعلى صفة كذا ولغرض كذا ولهذا المعنى نقوله انه كلام واحد واذ
قد عرفت هذا فيجب بشارة اذانا ملة وحدة كما لحلقة المفرغة التي
لا يقبل النفصم وزايته قد صنع في الكلم التي فيه ما يصنعه الصايغ حين
يأخذ كل من الذهب فيذيبها ثم يصبها في قالب ويفرغها كذلك
سوارا وغلا فانت اذا حاولت قطع بعض الفاظ البيت عن بعض
كنت كمن يكسر الحلقة ويفصم السوار وذلك انه لم يرد ان يشبه
النفع بالليل على حدة والاساءة بالكواكب على حدة وكذلك اراد
ان يشبه النفع والاساءة بهوله فيه بالليل في حال ما تتدرج الكواكب
وتشهد فيه كما علمت هو من المجموع من حيث هو مجموع واحد والبيت من اوله
الى اخره كلام واحد الى هنا كلامه والبيت بهذا كان مثار النفع

فوق رؤسنا وبسيافنا ليل تهاوى كواكبه ومراده صاحب المفتاح
من الصياغة حيث قال مثل ما يسبق الى الفهم من تركيب ان زيدا منطلق
اذا سمعته من العارف بصياغة الكلام هذه الصياغة المستعارة للنظم
ولذلك اضافها الى الكلام دون الكلم كما اضافها اليه في موضع آخر على
ما تقف عليه باذن الله تعالى وقد استعار الصياغة لترتيب المعاني
واعلم ان الصور التي فيها كما هو الظاهر من كلام الشيخ حيث قال في كتابه
المذكور سابقا واعلم ان قولنا الصورة انما هو تمثيل وقياس لما نعقله
بعقولنا على الذي نراه بابصارنا فلما رأينا البينونة بين احاد الاصناس
تكون من جهة الصورة وكان بين انسان من انسان وفرس من
فرس بخصوصية تكون في صورة ذاك وكذلك
الامر في المصنوعات وكان بين خاتم من خاتم وسوار من سوار بد لك
ثم وجدنا بين المعنى في احد البيتين وبينه في الآخر بينونة في عقولنا وفي
غير ذلك من الفرق وتلك البينونة بان قلنا للمعنى في هذا صورة
في ذلك وليس العيان من ذلك بالصورة مستغن عن ابداء ذلك بتمثيل
فتكرير منكر بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء وبتمثيل قوله الجاحظ
وانما الشعر صياغة وضرب من التصوير انما كلامه وهذا المعنى من
الصياغة ايضا لا يتوقف على الاتساع والتجوز بل يتحقق بها كما مر
وبجعل التصوير في النظم اخذ صريح الشيخ بذلك حيث قال وجملة الامر ان
صور المعاني بتغير هيئاتها من لفظ الى لفظ حتى تكون بمثابة اتساع
ومجاز وحتى لا يزاد من الالفاظ على ما وضعت له في اللغة ولكن
يشار بمعانيها الى معان اخر واعلم ان هذا كذلك ما دام النظم

واحدا

واحدا ما اذ تغير النظم فلا بد حتى ان يتغير صورة المعنى على ما مضى
من البيان في مسايل التقديم والتاخير الى سائر ما ذكره الا انه الغالب
يكون شيء من الاتساع والتجوز ولذلك قال الجاحظ واما الشعر
صياغة ولم يقل واما الكلام صياغة فان الشعر كما لعله اتسع فيه و
تجوز من الكلام وان لم يفعله النحوي كما فعله الشيخ ثم قال ومعلوم
ان سبيل الكلام التصوير والصياغة وان سبيل المعنى الذي يعبر عنه
سبيل الذي يقع التصوير والصوغ فيه كالذهب والفضة يصاغ منهما
خاتم او سوار انتهى ومراد صاحب المفتاح من الصياغة حيث قال
واذ تحققت ان علم المعاني والبيان هو علم معرفة خواص تراكيب الكلام
ومعرفة صاحبات الحق من الصياغة المستعارة والتصوير الذي ولذلك
اضافها اليه كما ان مراد الجاحظ انصبابي على ما نبه عليه الشيخ فيما
نقلناه عنه سابقا واذ قد وقفت على ان مراد الجاحظ من التصوير
الذي عبر عنه بالصياغة تصوير المعنى بترتيبها الذهني لا التصوير اللفظ
بترتيبها الخارجي فقد عرفت ان من قال في شرح القول المنقول
عن صاحب المفتاح اولا شبه تاليف الكلام بترتيب كلي ذهني
الدلالات على حسب الاغراض المقصودة منه بصياغة الحلي ومنه
قوله الجاحظ ان الشعر صياغة وضرب من التصوير لم يصب في
قوله ومنه قوله الجاحظ واذا تحققت ان الصياغة المستعملة في عرف
اهل هذه الصناعة تستعمل تارة لمعنى نظم الكلام وتارة لمعنى احداث
الهيئة واخرى لمعنى الكلام وترتيبه في احداث الصور تارة على
انه لا دخل لعلم البيان في الصياغة بالمعنى الاول فان علم المعنى مستقل

الثاني

في بيان ما يتعلق بها وكذا المعاني الصياغة بالمعنى ان لم يكن فيه تأثير للتوسع والتجوز وان كان فيها تأثير لها فعلم البيان فيها شركة مع علم المعاني والحظ الاول لكن ضرورة ان الاول فيه بمنزلة الجنس من الاربعة وقد فرغنا عن تحقيق هذا في بعض تعليقاتنا ويؤيد التفصيل تبيان صناعة ما قيل في شرح القول المنقول عن صاحب المفتاح ما نصه اني علمت حقيقة ان علم المعاني هو معرفة خواص تراكيب الكلام وان علم البيان معرفة طرق صياغات المعاني ايي تصويرها بالصور المختلفة وايرادها بالطرق المتفاوتة على ما قاله الحاطب ان الشعر صياغة وضرب من النسج التصوير فيه مبناه على اختلاف معرفة الصياغة بالمعنى ان علم البيان بقي فيها شيء لا بد من التنبيه عليه وهو ان المعاني المعتبرة عند ارباب هذه الصناعة تلك انواع الاولى منها التي كان النظم الذي هو الوالي عليها في اعلى من توخي تلك المعاني على ما صرح به الشيخ في مواضع من دلايل الاعجاز منها قوله او اكان لا يكون النظم شيئا غير توخي معاني النحو واحكامه فيما بين الكلم كان من اعجب العجب ان يتم زاعم ان يطلب المزية في النظم ثم لا يطلبها في معاني النحو واحكامه انتهى ولذلك ابى ان يكون المعتبر في النظم هذه المعاني دون مقتضيات الالفاظ فقد يتبدل الالفاظ ولا يتغير النظم وقد يتغير النظم ولا تتغير الالفاظ اما الاولى فظاهر من اشتراك الكلام من تعوك جاءني زيد وذهب عمرو بنظم مخصوص واما الثانية فلانك اذا جعلت المبتدأ خبرا والخبر مبتدأ في نحو فوك الذي جاءني زيد يتغير النظم ولا يتغير الالفاظ وكذا اذا جعلت الصفة حالا او بالعكس واعتبر هذا في نحو قوله ولقد امر على اللئيم يسبني والمراد

من المعاني

من المعاني المذكورة في اول الرسالة بهذا النوع دل على ذلك قول الشيخ ومعلوم علم الضرورة ان لن يتصور ان يكون للفظة تعلق بلفظة اخرى من غير ان يعتبر حال معنى هذا يقتضي ذلك ويراعى بسببه ان يصل احدهما بالاخرى كما راعيت كون بكر جوابا للامر في قولك بكر وانت من الاولى المذكورة المعاني الوضعية المعبر عنها في عرفهم بالمعاني الاولى والمراد بالمعاني منها التي المقصودة في الكلام والاغراض التي سبق ان جاريا الكلام المعبر عنها بالمعاني الثواني قال الشيخ بعد التفصيل المشبع في الفرق بين هذين النوعين وان قد عرفت من الجملة فهي هذه عبارة مختصرة وهي ان تقول المعنى ومعنى المعنى تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي يصل اليه بغير واسطة وبمعنى المعنى ان تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى الى معنى اخر كالذي فسرت لك ثم قال بعد التمثيل والتوضيح فالمعاني الاولى المفهومة من انفس الالفاظ هي المعارض والوشي والحلي انتهى كلامه وبها بكثة وهي ان الوشي من الثياب يكون وشيا كان على اللابس او كان قد طرز وترك غير ملبوس وكذلك الحلي يكون حليا كذلك وان لم تلبس وهذه المعاني التي دلونا بها على معان نحو ان يكون وشيا وحليا ما دامت لبانا لتلك المعاني فاذا خلعت عنها ونظر اليها منزوعة عنها لم يكن وشيا ولا حليا فلو قلت فصل فلان مما قلت وانت لا تكني بذلك عن غير معانيها للصياغة لم يكن من معنى الوشي والحلي في شيء وبهذا التفصيل تبين ان مرادهم من المعاني التي يضيفون اليها عبارة الصياغة المعاني الاولى وقد تبين فيما سبق على ان صياغتها على نحوين احدهما ما يكون بالتصرف في النظم

بل انساع وتجوز في الكلام والآخر ما يكون بنحو من الانساع والتجوز فيه
مع قطع النظر عن حال النظم فان كلمت على مختلف دلالة المعنى الاول على كلام
مخصوص مركب من مواد معينة على المعاني الثواني على انساع وتجوز فيه لا
من جهة المادة ولا من جهة الهيئة قلت بلى الا ان هذا التغير لا يؤثر في
الدلالة ولا يخرجها عن حد الوضع الى حد العقل فان قلت هل يحصل
بمجرد تغير النظم اختلاف في كيفية دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني
قلت نعم الا ترى ان يستبين في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني حال كونه صفة
اظهر دلالة على المعنى المقصود وهو التحزن بالوقار منه حال كونه حالا
ولقد اقصح عن هذا من قال المرء في الوصفية على الحالية ان جعله وصفا
ابن على لئيم عادته المستمرة يسبني اقعده المعنى واذل على الوقار فتأمل
ومن ههنا انكشف لك سر وهو ان الاختلاف في كيفية الدلالة
غير منحصر في طريق المجاز والكناية كما توهمه صاحب المفتاح حيث قال
انصاب علم البيان الى التعرض للمجاز والكناية بناء على ما قدمه من
ان التفاوت في الدلالة انما يمكن بالوجوه العقلية وذلك
بالطريقين المذكورين لان قوله يسبني في الوجهين المذكورين على صفته
والتفاوت المذكور في الدلالة مرجعه الى المعنى التخييلي الى المعنى اللغوي
فافهم هذا السر الدقيق فانه بالحفظ حقيق اعنت بعون الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وبعد فهذه رسالة رتبتها في تحقيق
الخواص والمزايا وبيان الفرق بينهما فانه قد اشتبه على الناظرين

خ لبيب

قلت نعم الا ترى النظم والمواد على ما نقلناه عن الشيخ فيما تقدم فان قلت هل لك شاهد على ما ذكرته قلت نعم قول الشاعر صورة الكلام

السيد الشريف

١٨٠

في كتب البلاغة حتى زعم بعض من حسن الظن بكلامهم انها مترادفان
غفلة قال صاحب المفتاح البلاغة هي بلوغ المتكلم في تأدية المعنى
حد له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها وايراد انواع التشبيه
والمجاز والكناية على وجهها وهذا القول منه صريح في اخراج اللطائف
البيانية من المعاني الى زينة والكناية من جنس الخواص فمن قال
في شرحه وبيان مراده عند تعريف علم المعاني الخواص هي المعاني المعا
لاصل المعنى وقد يعبر عنها بالتي يفيد بها التراكيب لا يجد الوضع
سواء افادت بعض مفرداتها او بيانها التركيبية فلا شك
ان المعاني المجازية والمكنى عنها داخلة فيها فالبحث عن افادة التر
الخواص سواء كان مقصودة اصلية منها او كانت من مستتبعاتها
وظيفة علم المعاني ولذلك ذكرت فيه معان مجازية ومكنى عنها فقد
شرح الكلام على وجه لا يرتضيه صاحبه وذكر المعنى المجازية والكنائية
في علم المعاني ليس لانها من الخواص بل لقيام الحاجة الى بيانها في
تحقيق خواص بعض التراكيب كالخواص التي يفيد بها الخبر المستعمل في
معنى الانشاء والانشاء المستعمل في معنى الخبر مجازا فانه لا بد في
بيانها من بيان المعاني المجازية التي تترتب عليها تلك الخواص
واما المتوالدات من ابواب الطلب فليس من جنس الخواص بل
معان جزئية والخواص وراءها وذلك ان الاستفهام يتولد منه
الاستبطاء وهو معنى مجازي له دخل من الطلب وهو خاصية يعتبر
البليغ في مقام يقتضيه وقس على هذا الحال في سائر المتوالدات
فان قلت هل في علم البيان ما يعرفنا الطائف البيانية عيانا جامعة كما ان

ما

الحاصية الجامعة للطايف علم المعاني قلت نعم انهم يعبرون عنها بالمزية فاما
الشيخ فقد قال في الايجاز اعلم ان سبيلك اولا ان تعلم ان ليست المزية
تشبيها لهذا الاجناس على الكلام المذكور على ظاهره والمغايرة التي تدعي لها
في انفس الكلم التي يقصد المتكلم اليها بخبره ولكنها في طريق اثباته لها وتقريرا
اياها تفسير هذا ان ليس المعنى اذا قلنا ان الكناية ابلغ من التصريح انك
اذا كنيت عن المعنى زدت في ذاته بل المعنى انك زدت في اثباته فجعلته
ابلغ واكد واشد فليست المزية في قولهم في الرماد انه دال على قوي الكثر
بل انك اثبت له القرى الكثير من وجه ابلغ واوجبته ايجابا هو اشد
واد عيته دعوى هو انت بها انطق وبصحتها اوثق وكذلك ليست
المزية التي ترايا لقولك رايت اسدا على قولك رايت رجلا لا يخيف
من الاسد في شجاعته وجرائته انك قد افدت بالاول زيادة في مساواته
الاسد بل بان افدت تاكيدا وتشديدا وقوة في اثباتك له ومعنى المساواة
في تقريرك لها فليس تاثير الاستعارة اذا في ذات المعنى وحقيقته بل
في ايجابه والحكم به وهكذا اقياس التمثيل تريه المزية ابدا في ذلك دون
غيره في طريق اثبات المعنى دون المعنى له هذا كلامه ومن بيانه تبين ان
عدم الفرق بين الخواص والمزايا من قصور الصنع لكلمات مشايخ هذا
الفن ثم ان المزية قد تطلق على خصوصية في النظم باعتبار كونها منشاء
لحدوث صورة في المعنى مناسبة للمقام لدلالتها على خاصية بمقتضى
ذلك المقام كخصوصية النظر في الجملة الاسمية فانها احداث صورة
في معنى الكلام بين كونه مؤكدا وبين تلك الصورة على خاصية ايراد
الانكار بمقتضى مقام كان المخاطب فيه مع منكر فصارت المخصوصة

المذكورة بهذا الاعتبار مزية من مزايا الكلام وقد افصح الشيخ عن
اطلاق المزية بهذا المعنى حيث قال في دلايل الاعجاز ولكن بقي ان نعلمنا
مكان المزية في الكلام ونضع اليدا ونذكر وجها ذكرا كما ينبغي على الشيء
وبيان ويكشف عن وجهه وبين ولا يكفي ان تقول انه خصوصية كيفية
النظم وطريقة مخصوصة في نسق الكلام بعضها على بعض حتى يضع انك
الخصوصية وتيسوها وتذكر والها امثلة وتتولوا مثل كيت وليت كما
يذكر من نسق صفة على الدباج المنقش بالعلم بوجه وفي الصنعة راد
يعلم بين يديك حتى ترى عيانا كيف يذهب ذلك الخيوط ويجيء وماذا
يذهب من طوله وماذا يذهب منها عرضا وهم يبدا وهم يثني وهم يثلث
ويحتاج الحساب الدقيق ومن يحب تعرف اليد ما نعلم معه مكان
المجاز وموضع الاستعارة الى هنا كلامه وقد تبين منه ان الشيخ
انما اطلق المزية على ما في النظم من الخصوصية لا على النظم نفسه كما هو الظاهر
من كلام من قاله والشيخ يطلق على المعاني الاول على ترتيبها في النفس
ثم يترتب الالفاظ في النطق على حذوها اسم النظم والصور والخواص
والمزايا والكيفيات ونحو ذلك انتهى ثم انه تبين من الكلامين المنقولين
عن الشيخ ان حقيقة المزية المذكورة في كتب البلاغة خصوصية لها
فضل على سائر الخصوصيات من جنسها سواء كانت تلك الخصوصية
ترتيب معاني النحو المعبر عنه بالنظم او في دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني
فهو شيوعها الى نوعين احدهما هو معاني النظم حقه ان يجعل عمدة في علم
المعاني وثانيهما وهو معاني الدلالة حقه ان يجعل عمدة في علم البيان والفرق
بين الخواص والمزايا التي تتعلق بعلم المعاني هو ان تلك المزايا تثبت في

في نظم التراكيب فيترتب عليها خواصها المعتبرة عند البلغاء فالمزايا المذكورة
منشأ لملكة الخواص وكذا المزايا الخ تشتمل بعلم البيان فانها تنشأ في
دلالة المطابقة الاولى على المعاني الثواني فيترتب عليها الخواص المقصودة بتلك
الدلالة وهي الامور التي المترتبة على المجاز المرسل والاستعارة والكناية و
واعلم ان هذا النوع من الخواص ايضا من حيث انه من مقتضيات المقام
لابد لصاحب علم المعاني من معرفته فالخواص المذكورة في حد ذاتها ان تسلم
ولهذا اي لشمول علم المعاني لمعرفة نوعي الخواص واختصاص علم البيان
بمعرفة كيفية حصول النوع الثاني منها كان منزلته من علم المعاني بمنزلة
الشعبة من الاصل ومن كان بمعزل عن الوقوف على هذا التفصيل توهم
ان انفس المعاني المجازية والكنائية من خواص وزعم ان جهة اصالة
علم المعاني بهذا الاعتبار ولم يدر ان تلك المعاني في علم البيان بمنزلة المعاني
الاصلية في علم المعاني وحق الخواص في كل منهما ان يكون وراء المعاني التي
يستعمل الكلام فيها فان قلت ما حال التشبيه وما بالوه من افراده عن
حد البيان وادخاله في حد البلاغة قلت التشبيه على نوعين احدهما تشبيه
المفرد بالمفرد والآخر تشبيه المركب بالمركب وهذا النوع من التشبيه
داخل في حد البيان لان المراد منه تشبيه الهيئة الحاصلة من مجموع ما
ذكر في جانب المشبه بالهيئة الحاصلة من مجموع ما ذكر في جانب المشبه
ودلالة الكلام على تشكك الهيئتين من قبيل دلالة اللازم على الملزوم
فلا جرم يدخل في حد البيان واما النوع الاول فلا يخلو من ان يكون
اداة التشبيه مذكورة اولا وعلى الاول لا يدخل في الحد المذكور
لعدم الاختلاف في طريق دلالته ايضا زعما ان فوائد وجه كالبدر

السيد الشريف

صاحب المفتاح

على المعنى الاول وتقدم الوصف ونقصانه
ومن وجوه الاختلاف المذكور يتكشف لي
طريق دلالته ع

مثلا

مثلا لا تريد به ما هو مفهوم منه وضعا بل تريد ان ذلك الوجه في غاية الحسن
وزيادة اللطافة فقد وجد حيث لم يفرق بين معنى التشبيه والغرض منه
فان ما ذكر هو الغرض من التشبيه المذكور لا معناه الذي استعمل فيه
وزيادة التحقيق في هذا المقام يطلب في الرسالة التي وضعناها في التشبيه
وتفصيل احواله وعلى التقدير ان كان اداة التشبيه مقدرة فالحال فيه كالحال
فيما اذا كانت مذكورة بلا تفاوت وان لم يكن مقدرة فهذا القسم من تشبيه
المفرد بالمفرد كالنوع الثاني من مطلق التشبيه داخل في حد البيان للعلة
التي ذكرناها في حيث دخول النوع المذكور فيه فان علة التمييز تقدير
الاداة فما لا يدخل منه كيف يخرج الكلام عن حد التشبيه فان قولك زيد
اسد مثلا اذا لم يقدر فيه اداة التشبيه لا يصح الا بنقل لفظ الاسد
عن معناه الاصلي لما معنى يناسبه ويصح حمله على زيد كمفهوم الرجل الشجاع
فيكون القول المذكور من باب المجاز المرسل لا من باب التشبيه
قلت ذلك وهم محض سبق اليه فهم بعضهم من حسن الظن بشارحه
واغفلنا انه وهم لان النقل المذكور لا يخرج القول المزبور عن حد
ولا يدخله في حد المجاز المرسل ضرورة ان مبنى ذلك النقل على قرينة
المشابهة بين ما صدق عليه مفهوم الاسد وما صدق عليه مفهوم الرجل الشجاع
وشرط المجاز المرسل ان لا يعتبر فيه علاقة المشابهة اصلا وعند
التشبيه على اعتبار تلك العلاقة في الجملة والحق ان ذلك البعض
مع اعترافه بهذا اجيب قال فيما علقه على شرحه للمفتاح فان قيل
بهذا المعنى المراد ليس مشابها للمعنى الموضوع له اعني المشابهة بين
الوجه والبدر فلما اراد بهذا المعنى تنزل على ملكة المشابهة فنقول

السيد الشريف

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله ولي التوفيق والصلوة على النبي الشفيق محمد الهادي الى طريق
التحقيق وعلى اله وصحبه حماة الدين الوثيق وبعد فهذه رسالة معمولة
في تصحيح لفظ الزنديق وتوضيح معناه الدقيق وترجيح حكمه الحقيق
بالقبول المطابق بالقواعد والموافق للاصول فنقول لفظ الزنديق
فارسي معرب على ما نص عليه ائمة اللغة اصله زندي او زنديه على
اختلاف القولين والراجح هو الاول على ما حققناه في رسالتنا المعمولة
في تحقيق التعريب وعلى الوجهين نسبة الى زند واما ما نقله الامام
المطرزي في المغرب عن الازهري من ان اصله زنده اي بقولهم بدوام
بقاء الدهر فمبناه على عدم الفرق بين الزنديق والدهري على ما افصح
عنه بقوله قبيل هذا المنقول وفي ثعلب ليس زنديق ولا فرزين من
كلام العرب قال ومعناه على ما يقوله العامة ملحد ودهري انتهى وقد
سنقف باذن الله تعالى على الفرق بين هذين الثلثة واما الذي ذهب
اليه صاحب القاموس من انه معرب زن دين فله وجه لكن لا يخفى
وزند اسم كتاب اظهر منه كان رئيس الفرقة المزدكية من الفرق
الثنوية في زمان كسرى قباد فغلب اليه اصحابه وهم الزنادقة
وقتله كسرى انوشروان واما المزدكية غير المانوية اصحاب مانى بن
فاتك الحكيم الذي ظهر في زمن شابور بن اردشير وقتله بهرام بن
هرمز بن شابور بعد مضي عيسى عليه السلام صرح بهذا كله الامدي
وابن الاثير والامام الرازي لم يصب في عدم الفرق بين
المانوية والمزدكية حيث قال في تفسيره الكبير الموسوم بمفاتيح العلوم

صح ان العلاقة هي المشابهة كيف يتصور ان يكون مثل قولنا زيد اسد على تقدير
ان يكون المراد من الاسد مفهوم الرجل الشجاع تشبيها مع ان المقدمة الكاملة
اذا لم يقدر فيه اداة التشبيه لا يصح الا بنقل لفظ الاسد عن معناه الاصلي
مع عروض المناقشة بجواز ان يكون من قبيل رجل عدل فان لفظ العدل غير منقول
عن معناه الوصفي ومع ذلك صح حمله على الجمل بنوع تجوز فطريق الجمل والمبالغة
وذلك البعض معترف بهذا ايضا على ما افصح عنه ما ذكر في الحواشي التي علقها
على الكشاف وقاله بعض الفضلاء وعلى ما ذكر الشيخ عبد القاهر في المباحث
اقباله وادباره لا يبعد ان يجعل اسدا مجازا عقليا ومن زاد زيادة تحقيق
في هذا المقام وفصل تفصيلا لذلك الكلام فعليه مطالعة رسالتنا المعمولة
في بيان اقسام المجاز وما من اخرج التشبيه عن حد البيان صدقا فان واذا
ظهر لك ان مرجع علم البيان بالتمام الى بيان كيفية ان انتساب علم البيان
الى التعرض للمجاز والكناية فمبناه على ان لا حظ التشبيه اصلا من
الاصناف في طريق الدلالة المعتبرة في علم البيان وقد ظهر لك مما قدمنا
من التفصيل ان الامر ليس كما زعمه والمحقق انه يخرج التشبيه عن حد
البيان ويجعله من المجاز بمجرد توقف الاستعمال عليه وما ورد
اياه في البلاغة على ما افصح عنه المنقول في اول ما ذكره في تحديدها ولقد
اصاب فيه فلا ذكر ان ملاك التقرب في فنون السبعي البياني هو
المجاز فيه وان الاستعارة من نوعه واما المقاربة الظاهرة بين
موجب هذا الدرج ومقتضى ذلك الاخراج فوجه اندفاعها مذكور
فيما علقناه على المفتاح من الحواشي في غضون الرسالة
المعمولة في المجاز

الزنادقة هم المانوية وكان المزدكية يسمون بذلك ومزدك هو الذي ظهر
في ايام قباد ونعم ان الاموال والحرم مشتركة ولعله كتاب باسمه زندا
وهو كتاب المجوسية الذي جاء به زرادشت الذين يزعمون انه نبي فلسف
اصحاب مزدك لان زندا وعربت الكلمة فقيل زنديق الى هنا كلامهم
ان لم يصب في قوله وهو كتاب المجوسي لانه فرق بينهما على ما سيقف
عليه باذن الله ثم ان المجوسي غير الثنوية وان شاركوهم في الشرك
قال الامدي في ابكار الافكار اما الثنوية منهم فهي فرق فمنهم الفرقة الاولى
المانوية الفرقة الثانية المزدكية الفرقة الثالثة الريصانية الفرقة الرابعة
المرقونية الفرقة الخامسة الكيونية واما المجوسي فقد افترق اصحابه على
ان اصل العالم النور والظلمة كمذهب الثنوية واختلفوا وتفرقوا فرقا
واما الفرقة الاولى الكيومرثية الفرقة الثانية الزروانية الفرقة
الثالثة المسخية الفرقة الرابعة الزراوشتية انتهى وبهذا التفصيل
تبين ان صاحب المواقف لم يصب في قوله ولا يعلم انه الى من نسب في هذه
المسئلة بعني مسئلة التوحيد الا الثنوية وكذا الشارح الفاضل لم يصب
في قوله والمجوسي منهم يعني من الثنوية ويعود الى ان فاعل الخير هو يزدان
وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان كما عرفت ان المجوسي
بفرقهم معا يخرج الفرق الثنوية وان شاركوهم في اصل الشرك وكما كان
دين الزنادقة خارجا من الاديان السماوية كلها وما في كتابهم من
اباحة الاموال والنساء والحكم باشتراك الناس فيها كما شتراكهم
في الماء والكلاء محالفا لما في الكتب الالهية كلها يستهم العرب زنديقا
ونسبة الكتابهم كل من خرج من الاديان السماوية بالانكار لواحد

اواكثر

اواكثر من اصول الدين التي اتفق عليها الاديان السماوية كلها سواء
كان ما انكره وهو الباري تعالى فيخالف الدهري ولهذا لم يفرق بعض
بينه وبين الدهري في اطلاق العامة على ما سبق بيانه او وهو نادر كما
قاله ابو حيان في الصحاح الزنديق من الثنوية او على او هكذا كما في قوله
ابن الراوندي كم عاقل عاقل اعيت مذاهبه * وجاهل جاهل تلقاه
مرزوقا * هذا الذي ترك الاوهام حائرة * وصير العالم النحرير زنديقا
يعني لو كان للعالم صانع حكيم كما زعم العاقل رد به الضلال والجاهل رزق
المال واما ابطال الكفر واضلال الاسم فتفصيله لا يناسب المقام كما
لا يخفى على ذوي الافهام فالشارح المحقق اصاب في العلامة التفتازاني
والشريف الجرجاني لم يصيبا في ابطال الكفر على ما صرحا به في شرحيهما
للمفتاح حيث قال زنديقا اي مبطلا للكفر نافيا للصانع الحكيم وقال
العلامة الشيرازي في شرحه لمطلع للكفر على ما قيل لانه اصطلاح
الفقهاء واللائق ان يقال يجوز ان يكون الشاعر قاله على اصطلاح قومه
لكنه لا يناسب المقام بل قابله بالنور والظلمة ولهذا قال في الصحاح
والزنديق من الثنوية وهو معرب والجمع الزناقة والهاء عوض
من الياء المحذوفة واصله الزناديق وقد تزندق والاسم الزندقة
او نافيا للصانع الحكيم قائلا لو كان له وجود لما كان الامر كذا وهذا
انسب بالمقام من حيث العرف الى هنا كلامه ولقد اصاب فيما قاله
اولا واخرا الا انه لم يصب في قوله قابله بالنور والظلمة ولهذا قال
في الصحاح اه لا في التفتيل ولا في المعلل كما لا يخفى على من له تامل و
قد اصلح العلامة التفتازاني في التعبير عن هذا الوجه من الخلل حيث

ظ
الدين اشار بعضهم الى ان

قال او قايلا بالهين احدهما خالق الخيرات والشر خالق الشرور والمعاصي
وزاد عليه الشريف الجرجاني في حاشية شرحه للمفتاح ضمن مثل هذا
الامور الى خالق الشر وهو مذهب المجوسي انتهى وبالجملة الزنديق
في لسان العرب يطلق على من ينفي الباري تعالى وعلى من يثبت الشريك له
وعلى من ينكر حكمته غير مخصوص بالاول كما زعمه ثعلب ولا بالثاني كما يوهمه ظاهر
من كلام الجوهري والفرق بينه وبين المرتد انه قد لا يكون مرتدا كما اذا
كان زنديقا اصليا غير منتحل دين الاسلام والمرتد قد لا يكون زنديقا
كما اذا ارتد عن دين الاسلام وتدين بواحد من الاديان السماوية
الباطلة وقد يجتمعان في مادة كما اذا كان مسلما فتزندق فالنسبة بينهما
عموم وخصوص من وجه بحسب اللغة واما بحسب اصطلاح اهل الشرع
فالفرق بينهما ظاهر لانهم اعتبروا في الزنديق ان يكون مبطنا للكفر
على ما تكلموا عن العلامة الشيرازي فيما سبق وحيث في كلام المحقق
العلامة التفتازاني ايضا ما يوافقه وذلك القيد غير معتبر في مفهوم المرتد
فاتسع دائرة الفرق ومع هذا فالنسبة بينهما على حالها وفي الزنديق قيد
آخر اعتبره اهل الشرع وهو ايضا يفارق المرتد وهو ان يكون معترفا
بنبوة نبينا عليه السلام صرح به العلامة التفتازاني في شرحه للمقاصد حيث قال
في تفصيل فرق الكفار قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر
الايمان فهو باسم المنافق وان طرء كفر بعد الاسلام فهو باسم
المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين او اكثر فهو باسم
المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان
والكتب المنسوخة فهو باسم الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان

يقول

يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو باسم الدهري وان كان
لا يثبت الصانع تعالى فهو باسم المعطل وان كان مع اعترافه بثبوت الصانع
واظهاره عقايد الاسلام يبطن عقايد يكفر بها فهو باسم الزنديق
وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب له المذكور في ايام قباد
وزعم انه نازل على كتاب المجوسي الذي جاء به زراوشت الذين يزعمون
انه نبيهم الى غير ذلك من الاقوال اعلم ان اهل الشرع انما اعتبروا القيد المذكور في
الزنديق الاسلامي لانه في مطلق الزنديق لانه قد يكون من المشركين و
قد يكون من اهل الذمة على ما سيقف عليه باذن الله تعالى فالعلامة المذكور
لم يحسن في تفصيله الزنديق على سائر الفرق بوجه مخصوص ببعض اقسامه
ثم ان في قوله تعالى اشارة الى فرق اخر بينه وبين الالحاد في بعض
المواد فان الكفر المعبر في حد الزنديق ثم انه يفرق بين الدهري
والمعطل قد رد على صاحب المواقف وذلك انه قال في تفصيل الكفار
الاثنان اما معترف بنبوة محمد عليه السلام او لا والثاني اما معترف بالنبوة في
الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم يعني المجوس فانهم معترفون
بالنبوة حيث زعموا ان زراوشت الحكيم نبي واما غير معترف بها اصلا
وهو اما معترف بالصانع وهم البراهمة اولا وهم الدهرية وكان
الشريف الجرجاني لم يتعقل للردة المذكور حيث لم يتعرض له في شرحه ثم
ان صاحب المواقف لم يصب في زعمه ان فرق البراهمة من سائر الفرق
بانكارهم النبوة على الاطلاق واعترافهم بالصانع المختار لان منهم
من لا ينكر اصل النبوة على ما صرح به الآمدي في ابكار الافكار حيث
قال وذهبت البراهمة والصابية والتناسخية الى امتناع البعثة

عقله الا ان من البراهمة من اعترف برسالة آدم عم دون غيره ومنهم
من لم يعترف بغير ابراهيم عم ومن الصابئة من اعترف برسالة شيث
وعاديون بما شيث وادريس وغيرهما انتهى ومن هنا تبين ان
صاحب المواقف والعلامة التفتازاني لم يحسن في تفصيل فرق الكفار
حيث تركا ذكر الصابئة والتناسخية وهما من اصولهم العظمى واما
الفرق بين الزنديق والمنافق مع اشتراكهما في ابطان الكفر الزنديق معرف
بنبوة نبينا عم دون المنافق وهذا الفرق بين الزنديق من اهل الاسلام
والمنافق المصطلح واما الفرق بين الزنديق والدهري فيما ذكر وبان
الدهري يمكن استاده الحوادث الى الصانع المختار بخلاف الزنديق
واما الفرق بينه وبين الملحد الذي هو ايضا من زمرة الكفر فقط
مال عليه حافظ الدين الكردري في فتاواه الشهيرة بالبزازية لو
قال انا ملحد يكفر فيما بيني وبين الله تعالى لانه بنبوة نبينا عم معتقد الزنديق
دون الملحد وان لم يكن عدم الاعتراف به ايضا معتبرا فيه وبان
القول بوجود الصانع المختار معتبر فيه دون الملحد وان لم يكن القول
بالعدم الصرف معتبرا فيه وبهذا اي بعدم اعتبار القول بعدم الصانع المختار
في الملحد يفارق الملحد الدهري وان لم يفرق تعلب بينهما بما مر
فقد عليه فيما سبق لانه من ائمة اللغة فلا يتعطف للفرق الذي
اعتبره اهل الشرع واضاف الكفر ايضا غير معتبر في الملحد وبه يفارق
المنافق والاسلام السابق ايضا غير معتبر فيه وبه يفارق المرتد
فاعلم من هذا ان الزنديق المستقيم وعدل عن سنن الشرع القويم لا جرم
من جهات الكفر وغير من انحاء الضلال لانه اي نحو كان من الاربعة

مال

مال يعالج الحد في دين الله اي حاد وعدل ومنه اللحد وهو القبر الذي
يمال فيه الى احد الجانبين وقد جاء الخبر عن غير البشر اللحد لنا والشق
لغيرنا قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى ان الذين يلحدون
في اياتنا يعالج الحد الحاضر ولحد اذا مال عن الاستقامة فعرف في
شق واستعير للانحراف في تاويل ايات القرآن عن جهة الصحة
الى الاستقامة مطلقا له الانحراف عنها في ايات الله تعالى والله اعلم اصح
الى قوله في اياتنا وبالجملة الملحد اوسع فرق الكفر حدا فاحفظ هذا
الفرق جدا فان مدار الاحكام عليها ولما عرفت مما تقدم ان
الدهري انما اشتهر كفره وقعت على ملة قوله حافظ الدين الكردري
حيث قال في فتاواه قيل لدهري قال يوم مابين منبري وروضتي
روضة من رياض الجنة فقال الدهري بعد انزيه المنبر والقبر و
لانزيه الروضة اكفر من الخلق فتامل ولما تيسر لنا الفراغ بعون
الله تعالى من تصحيح لفظ الزنديق وتوضيح معناه لغة وشرعا والشروع
في بيان حكمه فنقول ومن الله التوفيق اعلم ان الزنديق لا يخلو من
ان يكون معروفا داعيا الى الضلال او لا يكون كذلك واما ذكر
صاحب الهداية في التجنيس حيث قال في فصل في حكم الزنادقة نقلا
عن عيون المسائل للفقيه ابي الليث الزنادقة على ثلثة اوجه اما
ان يكون زنديقا من الاصل على الشرك او يكون مسلما فتزندق
او يكون ذميا فتزندق في الوجه الاول يترك على شركه يعني ان كان
من العجم لانه تمجوسي في اصله وفي الوجه الثاني يعرض عليه الاسلام فان
اسلم فبها والا قتل لانه مرتد وفي الثالث يترك على حاله لان الكفر

الزنديق

انتهى كلامه وقد ابعد في تفسير المسمار لم يتعرض في
آيات القرآن فانها في الانبياء الكرام عليهم السلام مستفادة
لما ذكرنا في عبارة العوض والاستقامة

١٨

ملة واحدة الى بما كان مدوانا قال بعض ان كان من البغاة ان المشركين
من العرب لا ينكرون على شركهم على ما بين في موضعه من ان الحكم فيهم ان لا يقبل
الا السيف وقوله في الوجه الثاني يعرض انه صريح في ان الزنديق لا يفارق المرتد في الحكم وقد بينا على ان ذلك اذا لم يكن داعيا
الى الضلال لما عيانا في افساد الدين معروفا به والا ولا بد من
ان يتوب بالاختيار ويرجع عما فيه قبل ان يؤخذ اولا والا يقتل
دون الاول وقال الفقيه ابو الليث اذا اتى بالسماع قبل ان يؤخذ
تقبل توبته ولا يقتل وان اخذ ثم تاب لم تقبل توبته وكذا الزنديق
المعروف الداعي وقال الامام الناطفي فخر الدين خان والقنوي
على هذا القول لان ما سماه قولا آخر ذكره حافظ الدين الكردري في فتاواه
بقوله الساحر يستتاب ويقتل والزنديق عند الامام الثاني يعني ابا يوسف
يستتاب استحبابا اراد بالاستتابة طلب التوبة منه وذلك دليل
القبول وعاد بهم من قبولها قضاء باطلا في التائب لا قبولها
عند الله تعالى لانه امر لا علم لنا به قال صاحب الخلاصة وهو الاوزاعي
الخافي والساحر يقتلان ان اخذا اذا ما ساعيان في الارض بالفساد فان تابا ان كان قبل الظفر بهما قبلت توبتهما وبعد ما اخذا
لا ويقتلان كما في قطاع الطريق وكذا الزنديق المعروف والداعي
اليه يعني على مذهب ابي حنيفة رحمه الله والباقي على هذا وله تقبل
توبته هكذا افتى الشيخ الامام فخر الدين الكندي بسمرقند والخاقاني
ابراهيم بن محمد طغاج خان قبل فتواه وقتلهم الى هنا كلام صدر الائمة
قرره بنين ما في كلام الامدي حيث قال في ابكار الافكار

والذي قال بهذا القول

فان قيل فمن قضيتم بكفره من اهل الاهواء ما حكمهم في مبايعتهم وقبول
توبتهم وما حكم اموالهم فلنا حكمهم حكم المرتدين فلا يقبل منهم جزية
ولا تاكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم ولا دية على قاتل واحد منهم وان
لحق واحد منهم بدار الحرب وسبي لا يسترق ولو تاب واحد منهم
فان كان ذلك خوفا من القتل بعد الظهور عليه بدعته فقد اختلف في
قبول توبته فقبلها الشافعي رحمه الله وابو حنيفة ومنع من ذلك مالك وبعض
اصحاب الشافعي وهو اختيار الاستاذ اسحق ولو قتل واحد منهم اما
ساعيا فالمحكم عند الشافعي انه حر وعند مالك ما يكفر لا محالة في
اهل الغي الى هنا كلامه من الخلل في نقله حكم الزنديق على مذهبنا قلت على
فان قلت كيف يكون الزنديق معروفا داعيا الى الضلال وقد اعتبر في مفهومه
الشرعي ان يبطن الكفر قلت لا بعد فيه فان الزنديق يتوصل بكفره وبزوجه
عقيدته الفاسدة ويخرجها في الصورة الصحيحة وبهذا امتنع ابطانا الكفر
فلا يناقض اظهاره الدعوة الى الضلال وكونه مقرونا بالاضلال فان قلت
اليس المفهوم من كلام العلامة التفتازاني في التلويح حيث قال في بيان
رخصة الزنديق في استتابة لزوم النظم الغريب وقيل من غير تقدم والا لكان
محتوما فيداوي او زنديقا فيقتل ان يقتل الزنديق حتما قلت لانه لا
يراد انه يقتل ان اصر على الزندقة كما ان المراد في مقابلته انه يداوى
ان قبل العلاج الا انه اختصر في الكلام واقتصر على قدر الحاجة في المقام قال
بيان حكم الزنديق غيرهم هناك قال صدر الائمة الامام الغزالي في كتابه الموسوم
بالتفرقة بين الاسلام والزندقة ومن جنس ذلك ما يدعيه بعض من يدعي
التصوف انه قد بلغ حالة بينه وبين الله تعالى اسقطت عنه الصلوة وحل له شرب

ابتداء منهم من غير خوف قبلت
توبته وان كان ذلك ح

كتاب التفرقة
للامام الغزالي

المسكر

والعلماء واكل مال السلطان فهذا معنى لا اشكال في وجوب قتله وان كان
في الحكم بخلوده في النار نظر وقتل مثل هذا افضل من قتل مائة كافر اذ ضرره
في الدين اعظم وينفتح به باب من الاباحة لا ينسد وضرر هذا فوق ضرر
من يقول بالاباحة مطلقا فانه يمنع من الاصغاء اليه نظير ركيزا اما
هذا فهدم الشرع من الشرع ويزعم انه لم يرتكب الا قبيح تخصيص عموم
اذ خصوص عموم التكليفات ثم ليس له مثل درجته في الدين و
ربما يزعم انه بلا بس الدنيا ويفارق العلماء بظاهره وهو بباطنه يرتني عنها
وينادي بهذا الى ان يدعي كل فاسق مثل حاله وينحل به عصام الشرع
الى هنا كلام واذ انتهى ما قدمناه من بيان المعنى الشرعي للزنديق
وحكمه فنقول ان الرجل الشهير بالعابض المعنوي رموه بامر العابض
فتوهم كان زنديقا على التعريف العقلي للزنديق المنقول عن شرح
المقاصد وكان داعيا الى الضلال معروفا بالضلال ساعيا في
افساد الدين المبين على ما اشتهر وثبت بشهادة ثقاة من القبول و
ثقاة من العدول وقد مر في المنقول عن الفتاوى الخانية ان الفتوى على
وجوب قتل من كان كذلك والبحث عن وقف على حاله وتأمل في مقاله
وانكشف عند وجهها فضلا له واضلالا له ثم تروى في امره ولزوم الحكم
بقتله وانعزاله عن جمع من اصحاب القلم وارباب السيف الذين سعوا
في احياء الدين وافناء رئيس المفسدين كيف يدعي لنفسه كما شاهي
في علم الفتوى ولا يستحيي من الخالق وقد مارا يستحي في عمل الفتوى
ولا يخاف من الخالق انتهت الرسالة نعوذ بالله تعالى

وتفصيل الاقسام مع ذكر غرائب بعضها وليس في
فاتحة هذا الكتاب بتطويل وذكر لبعض العرب
كما تستعمل الكلمة الا عجمية ج

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي جعل بين كلام العرب على المبنى وللعرب موفصله الى
العرب والمعرب والصلوة على محمد الذي بعض فصاحة اللسان فصلى
اللسان العرب العربا وعلى الوصحبه من المهاجرين والانصار و
التابعين بالاحسان من المفتين في الامصار والقرى بارا وبعد
فهذه رسالة مرتبة في تحقيق تعريب الكلمة الاعجمية وتحملها جزءا
من الكلام بعد التعريب كذلك تستعملها وتجعلها جزءا منه قبله
والاستعمال الاول على ثلثة اوجه فجملة اقسام الكلمة الاعجمية المستعملة
في كلام العرب اربعة وتفصيل تلك الاقسام ان تلك الكلمة اما
من ان تكون معربة بنوع تصرف من تبديل حرف وتغيير حركة او
لا تكون معربة اصلا وعلى كل من التقديرين اما من ان تكون ملحقة
بابنية كلام العرب او لا تكون ملحقة بها فاقسام اربعة احدها ما
لم تتغير ولم تكن ملحقة بابنية كلامهم كخراسان وتانيها مالم تتغير
ولكن كانت ملحقة بابنية كلامهم وثالثها ما تغيرت ولكن لم تكن
ملحقة بها كقابور وآبرها ما تغيرت وكانت ملحقة بها كدرهم وابن
ام قاسم لم يعتبر التفصيل في غيره لغيره فجعل القسمين الاولين
قسما واحدا حيث قال في شرح الالفية ان الاسماء الاعجمية
على ثلثة اقسام قسم غيرته العرب والحقته بكلامها حكم ابنيته في
اعتبار الاصلي والزايد والوزن حكم ابنية الاسماء العربية الوضع
كدرهم وقسم غيرته ولم تلحقه بابنية كلامها فلا يعتبر فيه ما يعتبر
في الذي قبله نحو آجر وقسم تركوه غير متغير فالحق به من هذا القسم

الا خير بانيته كلا مها عد منها نحو خرم الحق بسلم وعالم يلحق بانيته كلا
لم يعد منها نحو خراسان لانبت فعالان الى مثالكلة من الدرهم فارسي
معرب اصله درم فغير بزيادة الهاء والعاقلة بصيغة فعلل قال الخليل
ليس في كلام العرب فعلل الا اربعة اعرف درهم وبجرج وصيلم وقلعم
وذكر الجوهري في مضعف قوله الثاني ان صعفق بفتح الراء و
الآخر الذي يبنى به فارسي معرب وذكر الجوهري والخرم العين
الواسع وذكر ابن السكيت وقال الخطيب التبريزي في الايضاح شرح
سقط الزند ويجوز ان تكون الخزمية نسبت اليه لانهم ينسبون
في الاشياء واصل خرم فارسي معرب وقال صدر الافاضل في
شرح السقط شرح الديوان المذكور الخزم نبت به شبه الشب
اراد به سراج الغطرفي هذا المعنى مخصوص بلغة العرب ومن ههنا
ظهر ان الكلمة الاعجمية بعد تعريبها يجوز ان توضع لمعنى آخر غير معناها
الاصلي وذلك لا ينافي كونها معربة باعتبار المعنى الاول وقال
صاحب الكشاف في تفسير سورة الدخان ان معنى التعريب ان
عربيا بالتصرف فيه وتغيير بعض منهاجه واجرائه على اوجه الاعراب
وقال الجوهري في الصحاح وتعريب الاسم الاعجمي ان ينطق به العرب
على منهاجها وبين القولين المذكورين عموم وخصوص من وجه لاجتماعها
في القسم الرابع من المعرب وافتراق القول الاول من القول الثاني
في القسم الثالث منه وافتراق القول الثاني عن القول الاول في
القسم الاول منه فعلى موجب ذينك القولين لا يكون من المعرب
مع انه يكون جزءا من كلام العرب قال شاعرهم قالوا فراسان

درهم

الابر

خرم

آنا ثالث منه واما
القسم الاول هم

اقفي

اقفي ما براد بها ثم القفول فقد حيث خراسان والجوهري صاحب
الصحاح يواخي الجوهري حيث قال في كتابه الموسوم بذيح الفوارض
في اوهام الخواص ويقولون للقفلة الهندية الشطرنج بفتح الشين وفي
كلام العرب ان يكسر لان مذهبهم اذا اعربوا الاسم الاعجمي
دخل ما يستحق من نظائره في لفظهم وزنا وصيغة وليس في كلام العرب
فعلل بفتح العاء وان المنقول عنهم في هذا الوزن فعلل فلهذا وجب
كسر الشين من الشطرنج ليلتحق بوزن جردحل وهو الضخم من الابل
وقد يجوز في الشطرنج ان يقال بالشين المعجمة لجواز اشتقاقه من
المشاطرة وان يقال بالسين المهملة لجواز ان يكون مشتقا من التسطير
عند الغيبة ومثله شجعة الارض للعاطل بالتسبيب والتشبيب
اثنان بالسين المهملة الا ان يراد السمع الحسن وبالشين المعجمة
الجمع الشمل لان العرب تقول شمت الابل اذا اجتمعت في
المرعى وقيل ان معناه بالشين المعجمة الدعاء لشوامته وهي اسم الا
طراف الى ههنا كلام وقد رد عليه بعض من نظر في الكتاب المذكور وعلق
عليه الحواشي قائلا هذا ليس بصحيح الا ترى ان سيبويه قال في ال
سم المعرب من الجرجاني الحق بنات الاربعة نحو برند وبهرج ومما لم يلحق بنات الاربعة
مما الحق ببنات الخمسة نحو درهم ودينار ومما لم يلحق نحو آجر و
فرند وابريسم وابريسم فهذا يبطل ما ذكر على ان ائمة اللغة قد ذ
كروا هذه اللفظة الا بفتح الشين وقد ذكر ابن السكيت في كتاب
اصلاح المنطق وذكر الجيم قول استفاقه من المتطرف
هذا غلط واضح لان الاسماء الاعجمية لا يشتق من الاسماء العربية

١٩٠

الا تر به انهم ابطلوا قول من زعم ان ابليس مشتق من ابلس بمشاركة
وايضا فانه جعل هذه الكلمة خامسة واشتقاقها من الشطر يوجب انها
ثلاثية ويكون النون والجيم زائدتين وهذا يبين الغساء وانهما كلمة
وفي قوله لان الاسماء الاعجمية لا تشتق من الاسماء العربية كلام يشرب
عليك في هذه الرسالة باذن الله تعالى ان ما نقله عن سيبويه اشد
توسعا لدايرة التعريب من القولين المنقولين عن الزمخشري والجوهري
اما عن الاول فلانه شرط فيه الالحاق بابنية العرب واما عن الثاني فلانه
شرط فيه التغيير عن منهاج اصله والمنقول عن سيبويه خلو عن الشرطين
المذكورين وكلام الامام الواحدي صريح بعدم لزوم ما ذكره الجوهري
والجوبري حيث قال في شرح ديوان المتنبي عند قوله واوهم ان
في الشطرنج يمن وفيه تامل وكذا انتقاء الشطرنج معرب
والاحسن كسر الشين ليكون على وزن فعلل مثل قرعل وقرطعب
وليس في كلام العرب فعلل وقيل انه معرب من شدرنج يعني
ان من اشتغل فيه صاف باطل حيث قاله والاحسن كسر الشين
فاشتق فيه الحسن وراء الصحة والظاهر انه معرب من صدرنك
لا من شدرنج وصدرنك فارسي مركب من كلمتين احدهما صدر
معناه بالعربية مائة وثانيهما رنك ومعناه بالعربية الحيلة والمراد
من العدد المذكور انها لعدة اشكاله وعلى هذا يكون في الاسم
المذكور استعارة لان مبنى تلك اللعبة على الاحتيال الدقيقة
والحيل اللطيفة وتبديل الكاف بالجيم في تعريب الكلمة الفارسية
شايع ذايع كما في نرجس وجلنار وجلنجبين وعلى تقدير ان

١٩٠

ان تكون اصله شدرنج ينبغي ان يكون معناه زال الالم فان تلك
اللعبة سبب لتشحيذ الخاطر وتنشيطه لما ذكر من ضرورة السعي
باطلا والعناء هباء لان الاصل في مثل هذه الاسماء الاشعار بالمدح
لا الاباء عن الذم وقال جمال الدين عبد الله بن هشام صاحب مغني
اللبيب في شرحه لقصيدة كعب بن زهير في مدح رسول الله عليه السلام الشطرنج
بروبي بالمهملة لانه يجعل اسطرا بالمعجمة لان الاسطر يمتنعان النطق
شطرين والشطر النصف قال عنترة بن شداد العبسي انا امرء من
خير عبس منصبا شطري واحمي سايري بالمنصل وذلك ان اما
عنترة امة فشطر من امه اباه يعاب به الناس وشطر من امه
يحامي عنه بالمنصل وهو السيف انتهى كلامه والظاهر منه انه لا يقول
بتعريب الشطرنج ومن قال بتعريبه صاحب القاموس الا انه لم يتعرض
لاصله وبيانه واعلم ان اللفظ المعرب ان كان موافقا لواحد من
ابنية لغة العرب جاز بالحق وفي اصل من اصولهم كخزم فلا حاجة في
تعريبه الى التغيير والا فلا بد فيه من نوع تغيير اما بالالحاق بانيتهم
كالخ الدرهم على ما تقدم بيانه واما للتوفيق لاصولهم كالخ في هندس
قال الجوهري في الصحاح الهندسة معرب واصله بالفارسية اندازه
وقال اعطاه بلا احساب ولا هندازه ومنه المهندز الذي يقدر
بهاريه الغين والهاء بنية الا انهم صيروا الزاي سينا لانهم قالوا في المهندس
لانه ليس في كلام العرب زاء قبلها دال ومن المعرب الزنديق
صرح به الجوهري حيث قال في الصحاح الزنديق من الثنوية وهو
معرب والجمع الزناقة والهاء عوض من الياء المحذوفة واصله

هندازه

زنديق

الزنا حقه وقد تزندق والاسم الزندقة وسكت عن بيان اصله من
لغة العجم كانه لم تقف عليه وهم فيه صاحب القاموس حيث وهم انه
معرب كزن وبين ذا الصواب انه معرب زنده قال الامام المطرزي
في المغرب قال اللبث الزنديق معروف وزنده قنه انه لا يؤمن بالله
ولا بوحدانية الخالق ومن ثعلب ليس زنديق من كلام العرب
قال وهذا على ما يقوله العامة ملحد ودهري ومن اذهب الى ان قارسي
معرب واصله زنده اي يقوله بدوام بقاء الدهر وفي مفاتيح العلوم
المشهور بالتفسير الكبير الزنادقة هم المانوية وكان المزدكية يسمون
بذلك ومزدك هو الذي ظهر في ايام قباد وزعم ان الاموال والحرم
مشتركة واظهر كتابا زنداو هو كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت
الذين يزعمون انه نبي فمنسب اصحاب مزدك الى زنداو العرب الكلمة
بعد زنده فقيل زنديق وزعم الفاضل الشريف انه معرب زندين حيث
قال في شرح المفتاح وحواشيه المنقولة عنه وصيرة العالم النحرير زنديقا
اي مبطلا للكفر ناقلا للصانع الحكيم او قائلا بالاثنين وقال الخبر و
فاتق الشر فنسب مثل هذا الامور الى فاتق الشر وهو مذهب المجوس
قيل الزنديق معناه الزندية وزند اسم كتاب مزدك الذي ظهر
في زمان قباد واباح الفروج فقتله انوشيروان الى هنا كلامه
واعار جحا القول بانه معرب زنده على القول بانه معرب زنده لا
ان الباء في آخر الكلمة لمطلق النسبة في لغة الفرس والهاء فيه للاشباع
والانتساب الخاص يرشدك الى هذا الفرق ما فيه وتفتيشه من النسبة
اللازمة الى العدد المخصوص واللون المخصوص وما شاكله و
سيأتيك من النسبة الغير اللازمة الى المكان المخصوص والصنف

المخصوص وقد اوضحنا هذا الفرق في رسالتنا الموسومة بالفروق واله
يذهب عليك ان المناسب لحال المنتسبين الى الزند هو الكفر دون الالـ واله
ثم ان ابطال الكفر ليس في اصل معنى الزندقة ولم يقصد الشارح بقوله
وصيره العالم النحرير زنديقا كيف والمنسوب الى الزند مظهر الكفر لا
مبطل له فالفاضل المذكور لم يصب في تفسيره بقوله اي مبطلا للكفر
ومثلها الباذق فانه معرب باده وهو على ما ذكره في كتاب الاشربة
من حاشية نعمان من الحنفية على شرح المنظومة التي من ماء العنب
اذا طبخ ادنى طبخة فذهب اقل من ثلثيه وغلى واشتد وقذف
بالزبد واذا حرم قليله وكثيره وقال قوام زاده وهو فارسي معرب
لان في العجم يسمى باده ومن وهم ان ماده في لغة الفرس براد في
عقده وهم فان شيئا في لغتهم الخمر وقال صاحب القاموس الباذق
بكسر الذال وفتحها ما طبخ من عصير العنب ادنى طبخة وصار شديدا
وقال قوام الدين الاتقاني في غاية البيان والباذق معرب باده
بالفارسية وفيه حديث ابن عباس رضه انه سئل عن الباذق لا
فقال سبق محمد الباذق وما اسكر فهو حرام كذا في الغاية اي لم
يكن الباذق في عهد رسول الله صلعم وصاحب الهداية لم يفرق
حيث قال في شرح قوله صاحب الوقاية كالخلة وهو ماء عنب
طبخ فذهب اقل من ثلثيه الطلاء وهو الباذق ولم يصفه وذكر
قاضي البرقي بينهما فرقا ذكره في التحفة ان الطلاء اسم للمثلث وهو
المطبوخ من ماء العنب بعد ما ذهب ثلثاه وبقي الثلث و
صار مسكرا والباذق اسم لما طبخ من ماء العنب وذهب منه

الباذق

بعضه ودون الطلاء حتى كان الطلاء اطيب منه
ذهب اكثر من ثلثيه وهو المطبوخ اد ني طبخة وكسر الباذق
وكذا صرح الزيلعي ايضا في تبيين

اقل من الثلثين بعد ما صار مسكوا وقال الجوهري في الصحاح والطلاء
ما طبخ من عصير العنب حتى ذهب ثلثاه وسمي العجم الجنجي ومن بها
ظهر انه هي كما لم يصرح بعدم الفرق بين الطلاء والنادق كذلك
لم يصرح بتعيين حد الطلاء وقال ما ذهب منه الاقل من الثلثين
هو المنصف حيث نص عليه ابو العباس حيث فسر فتح شرح الجامع الصغير
بالذي ذهب اقل من ثلثيه وصاحب القاموس ايضا اخطأ في عدم
الفرق بين الطلاء والمنصف حيث فسر الطلاء بالحاثر المنصف
ومنها البريد فانه معرب بريدم قال العلامة الزمخشري في الفايق
والبريد في الاصل البغل وهي كلمة فارسية اصلها بريدوم اي محذوف
الذنب لان بغال البريد تجز ذنبها محذوفة الاذناب فعربت الكلمة
وخففت ثم سمي الرسول الذي يركبه بريدا والسكة الموضع الذي
كان بسكنه النبوج المرتبون من رباط او قبة او بيت او نحو ذلك
وبعد ما بين السكتين اربعة فراسخ وكان يترتب في كل سكة
بغال انتهى كلامه وبهذا التفصيل تبين ما في كلام الجوهري وصاحب
القاموس حيث قال البريد المرتب واثني عشر ميلا والرسول
وناداة الخ قوله وفرسخان والرسل على دواب البريدي الحلل
فتامل والنبوج بضم الفاء وجيم مخ وهو معرب بيك صرح به في
القاموس ومنها الطست فانه معرب طشت وهو لفظ فارسي
وهم فيه الامام المطرزي حيث قال في المغرب الطست مؤنثة
وبين الجمية والطسي تغاير فانه كما لم يصب في قوله ان الطست
الجمية كما عرفت انها معربة اي الجمية لفظة طشت كذلك لم يصب

البريد

النبوج

الطست

في قوله

والطسي تغايرها لان الطسي مرخم من الطست كالان طشي مرخم
من طشت قال الشاعر البيت الفارسي قطا الشرد بن صدوسي
كه بارش طشت وطشتمان بود وتسي وكذا الجوهري اخطأ
في قوله ان الطست هي التي اصله الطسي بلغة طي ابدل من احد السينين
تاء للاستثقال فاذا جمعت او صغرت رددت السين لانك فصلت
بينهما بالف او ياء قلت طساس او طسيس وتبعه صاحب القاموس
حيث قال الطست الطسي ابدل من احد السينين تاء وصاحب
المجمل ايضا غافل عن تغايرهما حيث قال والطسي لغة في الطست ومنها
الموق فانه معرب موز قال الجوهري والموق الذي يلبس فوق الخف
فارسي معرب ومنها الجوموق فانه معرب برموز وهو ما يلبس
فوق الموق وعابه له عن الوصل والنجاسة والجوهري لم يصب في
عدم الفرق بينه وبين الموق حيث قال والجوموق الذي يلبس فوق
الخف وتبعه تاج الشريعة حيث فسر في شرحه للهداية بما ذكره وغلط
صدر الشريعة حيث قال في شرحه للوقاية او جرموقه اي على خفين
يلبسان فوق الخفين ليكونا وعابة لهما من الوصل والنجاسة فان
كانا من ادم او نحوه جاز عليهما المسح سواء لبسهما منفردين او فوق
الخفين وان كانا من كرباس او نحوه فان لبسهما منفردين لا
يجوز وكذا ان لبسهما على الخفين الا ان يكونا بحيث يصل بلل المسح
الى الخف الداخل وبرد هذا التفسير قوله الامام قاضيخان في فتاواه
وان لبس الخفين فوق الخفين اه بعد قوله وان لبس الجوموق من
فوق الخفين رد ظاهرا كما لا يخفى ومنها سراوي فانه معرب شراوه

الموق

الجوموق

سراوي

في قوله

والجوهري حيث ما زاد على ان قال السراوي واحد السراوات التي
تندفق حول الدار فانه غافل عن كونه معربا وصاحب القاموس
ذكر البيت موضع الدار في تفسير السراوي ولم يحس لان الصحن
والحرم الذي يعني سراي في الفارسية بنسبان ان الدار لان البيت
والفاصل النشر بهم فيه حيث وهم انه معرب سراپرده على
ما صرح به في الحواشي الى غلطها على شرح المطالع ولا يخفى ما فيه
من البعد لفظا ومعنى واصل سراطاق طاق سرا قدم المضاف
اليه كما هو قانون تلك اللغة عند جعل المركب منها اسما مثلا
يقولون شاه نشاه الا انه غير مطرد لانهم كثيرا ما لا يعتبرون
الترتيب بل يكتفون بقطع الاضافة مثلا يقولون خواجه سراي
بستان سراي بربط بالاضافة اصله بربط بالاضافة على التشبيه
ثم جعل اسما لآلة مخصوصة من آلات الغناء ومنها كربه على ما
زعمه الجوهري حيث قال وكربه بفتح الكاف
وكسرها هو معرب خربو والنسبة اليه كربوي وان شئت
كربه قلت مثل عربي من لفظ عرب وجمع كربه الكاسرها على غير قياس
فان قياسه كربون بفتح الراء مثل عيسون وموسون بفتح
السين ومنها دهقان فانه معرب دهكان وهو مركب من
كلمتين احديهما ده والاخرى كان ومعناه
الرئيس وقد مر ان في لغة الفرس قد يقدم المضاف اليه
على المضاف عند جعل المركب منهما علما فاصل دهكان كان
ده ومعناه رئيس القرية صرح بذلك الفاضل النقاد لغة حيث

قال

قال في شرح الكشاف الدهقان رئيس القرية ومقدم اصحاب
الزراعة وهو معرب انتهى كلامه وما ذكر تمسك الائمة
السرخسي في شرح المبسوط من ان دهقان اسم لمن له مال
واملاك ليس بدال فان قلت فعلى هذا يكون كل دهقان من
الاعاجم الشريفة المشروع بالمدح والتعظيم وقد ذكرت في
اللغة في عداد ما يقذف به قلت قد تعرض الامام المذكور في
الشرح المزبور لهذا الاشكال وذكر وجه الانحلال حيث قال
لو قال لعربي يا دهقان لاحد عليه وهذا من العجب السائل
فلفظ الدهقان فيما للمدح والتعظيم وقد ذكر بمعنى يحد من قبله
القذف وبهذا الان الوجه يستكفون من هذا الاسم ولا يحبون به
الا العلوج فلا زالة الاشكال ذكر وتبين ان ليس بقذف ومنها
سمرقند فانه معرب شمركند وهو ايضا مركب من كلمتين
احديهما شمر والاخرى كند لا خلاف في هذا انما الخلاف في معناها
قال ابن قتيبة في كتاب المعارف في ترجمة شمر بن افريقش
احد ملوك اليمن انه غزا في جيش عظيم ودخل ارض العراق ثم
توجه بعد الصين فاخذ على مارس وسجستان وخراسان
واصطخر الدارين والعلاء ودخل مدينة الصغد فهدمها فسميت
شمركند ثم عربها الناس فقالوا سمرقند وعلى هذا يكون كند بمعنى
هدم مشتقا من كندن وقال ابن خلكان في تاريخه بعد ما نقله
ما قاله ابن قتيبة وليس الامر كما زعمه انما اصل الكلام ان شمر اسم
جارية الاسكندر مرضت فوصف لها الاطباء اترجا ذات هواء

سمرقند

كربه

دهقان

طيب واشار وانه بظاهر صغد ما سكنها اياه فلما طابت بنى به
مدينة وكند بالتركي بمعنى المدينة فكانه يقول بلد شمر الى بمعنى كلام
وعلى هذا يكون كند اسما علما مدا آخر وهو مضاف الى القاعدة التي
تقدم بيانها وكملا حطة هذا التغير قال ابن خلكان فكانه يقول
بلد شمر والله فوجب ما قدمه من البيان هو القطع بالمعنى المذكور
ومن كلامه نبين ان من زعم ان كند بالفارسي اسم فارسي لم يصب
وكذا من فسر بالقرية ومن هنا دارا بجرد فانه معرب داراب
كرد قال ياقوت الحموي في معجم البلدان بعد الالف النون باء موحدة
ثم جيم ثم راء ودال مهملتين علم وولاية بفارس وفي الشرفنامة للفاضل
المنسوبين الى الفاضل سعد الدين التفتازاني والشريف الجرجاني
انه علم بلدة بفارس واصله مركب من كلمتين احدهما داراب
وهو اسم ملك والثاني فرد كرد بمعنى فعل وقد توهم فيه الفاضل الشريف
حيث قال انما علقه على الكتاب انه مركب من كلمتين احدهما داراب
اسم ملك بانيها والثانية بكرد والا ان بكرد مركب من كلمتين احدهما
كرد والاخرى حرف الباء التي تزاد في لغة الفرس على صيغة المضارع
لتخصيصها للحال في مقابلة حرف الفاء التي تزاد لتخصيصها للاستقبال
فعلى ما ذكر يكون داراب كرد مركبا من ثلث كلمات وسمي البيضاء
فانه معرب سپيد اب بلغة مركبة اولها العجمية والاخرى تركية
فان سپ بالعجمي ثلثة وبا بالفارسي الترنب فكانه قال الثرائب
الثلثة وسبب هذه الكلمة على ما ذكره المنجم الزاهي ان جلكيز
خان ملك الغلخان قد قسم مملكته بين اولاده الثلثة وجعلها

داراب جرد

مجيجي

البيضاء

ثلثة اقسام واوصاهم بوصايا لم يخرجوا عنها وبقي فيما بينهم الى يومنا
هذا مع كثرتهم واختلاف اوطانهم فصاروا يقولون سه بابا يعني
الثرائب الثلثة رتبها جنكيز خان فنقل ولكن على العامة فعربوا بالتغير
الترتيب فقالوا ايساسة ومنها تخشيش فانه معرب دلك على ذلك ما فيه
من الجيم والشين فانهما لا يجتمعان في كلمة عربية مثل الجوهري والجوزي
والجوسق والجلاهق والشيخ وغير ذلك وهذا باب مطرد وكذلك الجيم
والصاد لا يجتمعان في كلمة عربية مثل الصهريج والصفق والصابح والصلصل
وغير ذلك وهذا ايضا باب مطرد قال الجواليقي في المعرب الاصل
في المنجنيق من قد نيك تفسيره بالعربية ما اجودني ولا يذهب على من
يعرف تلك اللغة ان موزون قد نيك ليس ما اجودني وقال صاحب
القاموس المنجنيق بكسر الميم آلة ترمي بها الحجارة فارسي معرب
وقد يذكر فارسيتها من چند نيك اي انا ما اجودني فزادوا في الشطر
بغلة حيث اتوا في اوله تنفيس انا وما زالوا عاقلين عن ان ما في آخره من
كلمة في نفسه ولا بعامه وقال ابن خلكان في تاريخه قلت فتفسير
من انا وتفسير چه ايش وتفسير نيك جيد اي انا ايش ولا يخفى
ما فيه من التعسف والله قريب ان يكون منجنيق معربا محكي نيك
ومحكي في لغة الفرس ما يفعل بالحيل ومنها كنيسة قال الامام
المطرزي في المغرب انه معرب كنشت وعندي انه معرب كلبا
لان كنشت معبد اليهود وخاصة كما ان كلبا معبد النصارى
قال تقاسيمها طباله تغير آهنين كوس وهمان كلبا يا افسوس
وكلبا اصله كلبيا فحذف احدى الباءين تخفيفا وكنيسة مخصوصة

منجنيق

كنيسة

على ما ذكر الجوهري او مشترك بينهم وبين اليهود على ما ذكر صاحب
القاموس وعلى كلا التقديرين لا يجوز ان يكون معربا كنشأ لان خفض صد
باليهود وعلى ما مر والعجب ان المطرزي يوافق صاحب القاموس في
الشق الاول الكنيسة بين اليهود والنصارى ومع ذلك يقول انها معربة
كنشت ومن غريب التعريب قوله ساباط فارسي معرب بلاش
اباد على ما مر في به صاحب القاموس حيث قال ساباط اسم موضع
بالمدائن لكسرى معرب بلاش آباد ومنه الفرخ من حمام ساباط
لانه فخر كسرى مرة في سفر بها شاه فلم يعد للحمامة وقال الجوهري
في الصحاح والساباط سقيفة بين حائطين تحتها طريق وقولهم للفرخ
من حمام ساباط قال الاصمعي هو ساباط كسرى بالمدائن
وبالعجمية بلاش اباد وبلاش اسم رجل وكأنه غافل عن ان
بلاش اسم اخي قباد عم انوشروان وكان كسرى قتل اخاه وعنده
ان ساباط معرب شاه آباد وحق له ان يفرح بشاه اباد
مركب من كلمتين احدى هما شاه ومعناه العظيم ومنه شاه راه
الطريق العظيم وشاه دانه وشاه دژ وعند آل طلاق يصرف
الى السلطان وهو المراد بهما والاخر من آباد ومعناه المعمور والاصل
آباد شاه فقدم المضاف اليه عند النقل من المعنى الاضافي الى المعنى
اللقبي كما هو دأب اللغة الفارسية على ما تقدم بيانه والمعنى الاضافي
ما مر من السلطان فان قلت اذا كان المعمور معنى آباد فما معنى آباد وان
قلت معناه محل المعمور فذلك ان اصله آباد وان حذف احد حرفي المد الذين
تخفيفا كما حذف احد حرفي الباءين من آسياب بان قيل آسبان

وآباد وان

ساباط

واباد وان مركب من آباد بالمعنى المذكور وان بمعنى الظرف والمحل
ومنه خامه دان ودامه دان وكدان وناودان بمعنى الميزاب فان
ناو في اللغة الفارسية الاوان ومن الطلق قال الفردوسي بيت بنامد
بهمن ز آسمان ماهرنج * بهمن برگشد ندان بادرم وقد يحذف
الالف من ناو لوقوعه في الوسط كما يحذف من شاه وراه وماه
ويقال نو قال الفردوسي سخنها چون در كلستان نواست
نداهوشش بر دست كنجسر واست وفيها وبهم الجوهري انه معرب
ووهم فيه لفظ ضم حيث قال انه معرب شمن وهو الوثن وليس
الامر كما وهم فان شمن في اللغة الفارسية عابد الوثن لا الوثن قال
الفردوسي ضم آورد از بار شاخ سمن * ضم كشت با لبز دكلبن
شمن * ولو قال چن كشت بتخانه كلبن شمن كلبن احسن وقال
الرودكي بت نيز سنك كرمنه ايم همه * اين جهان چون بتست وما تمثيم
وفيها قابوس فانه معرب كاووس قال صاحب القاموس قابوس
وكابوس ممنوع اللجنة والعرب تعرب كاووس وابو كابوس كنيته
النعمان بن المنذر ملك العرب قال الذبياني فان يهلك
ابو قابوس يهلك ربيع العيش والنهر الحرام اراد بربيع العيش طيبه
واراد بالشهر الحرام الامن لانه يسمى شهرا قيروان فانه معرب
كاربان نص عليه الازهري وقال الجوهري في الصحاح والقيروان
القافلة فارسي معرب وفي حديث مجاهد رضه يعد والشيطان يقول
له السوق انهاك كلمة وقع تفسير القيروان بالقافلة نظر وبظاهر
وجهه من كلام الحريري في درة الغواص في اوهام الخواص هو هذا

قابوس

قيروان

الآجر

ويقولون وقعت قافلة الحاج فيطلقون بها بيضاء الكلام فيه لان
التوديع انما يكون لمن يخرج الى السفر والقافلة اسم للرفقة الراجعة
الى الوطن فكيف يقرن بين النقيضين مع تباعد المعنيين وقد الكلام
ان يقال تلقيت قافلة الحاج واستقبلت قافلة الحاج الى هنا كلامه
واما القسم الذي غيره وكمن لم يلحقوه بابنية كلام هم فهذه الآجر وهو
الطين المطبوخ وكره في المغرب والصحاح والقاموس انه معرب
وكان الجوهري نسي ما شرطه في التعريب من الالحاق بابنية كلام
العرب قال صاحب الكشاف في تفسير سورة الفصص واما قوله
على وقد لي يا هامان على الطين ولم يقل فاطبخ لي الآجر فكما علمت
واتجز، لانه أول من عمل الآجر وهو بعلي الصنعة وعن عمر رضه انه
مر بساقية الشام وراى القصور المشيدة بالآجر فقال ما علمت
ان احدا يبني بالآجر غير فرعون ومنه الفرند قال الجوهري في الصحاح
فرند السيف ربده ووشيه ولم يزد عليه وفي القاموس السيف
وجوهره ووشيه معرب وانت خبير ان شرط التعريب منتفو فيه
ومنه الابريسم بالسين المهملة فارسي معرب اصله الابريشم
بالشين المعجمة ونظيره المسك والسكر بالمهملتين قال الازهري
معرب مشكه بالمعجمة وان معرب شكر بالمعجمة اتفاقا وزيدة فيه
ان شديد الكاف انها ملحقان بابنية كلام العرب دون
الابريسم وبهذا لم يوجد تقل فيهما ومنه القز والقز ما تقل من الابريسم
ومنه القزاز ولقد اصاب الجوهري حيث قال في الصحاح واما القز
من الابريسم فهو معرب ولم يصب صاحب القاموس حيث قال

الفرند

الابريسم

القز

القز الابريسم قال صاحب الكشاف في تفسير سورة المزمل وعن
عائشة رضه انها سئلت ما كان نزيله قالت كان مرطا طوله اربع
عشر ذراعا نصفه علي وانا نائمة ونصفه عليه وهو يصلي فانت
ما كان قالت والله ما كان خزا ولا قز ولكن سداه شعر وهمزته ولامه ابريسما
ولا صوفا كان سداه شعرا ولحمته وبر الابريسم كله مع تولها ولا
قز أولا ابريسما صريح في الفرق بينهما ومنه ابريسم اصله ابريام
هذا على وفق ما تقدم عن سيبويه من انها من الاسماء الاعجمية
التي عربتها العرب وان تلعثمها بكلامها وقد القاموس وابريسم و
ابريام وابريهم وابريهم مثلثة الهاء وابرهم بفتح الهاء بلا الف اسم
اعجمي وعلى هذا لا يكون ابريسم موزونا وقال الفاضل المحقق في شرح المخبر
ان اجماع اهل العربية على ان منع صرف ابريسم وخز للعجمة والعلمية يوضح
ما ذكرنا من وقوع المعرب فيه يعني في القرآن ومن هنا ذكر على ان المراد
من المعرب في المسئلة الثالثة في القرآن المعرب ما غيرته العرب من
الالفاظ الاعجمية مطلقا اي سواء كان ملحقا بكلامهم اولا ثم قال
وجعل الاعلام من المعرب او مما فيه النزاع محل المنافشة وقال الفاضل
التفتازاني في بيان المنافشة المذكورة لان النزاع في اسماء الاجناس
المنسوبة الى لغة اخرى المنصرف فيها عند العرب بدخول الالف
والاضافة ونحو ذلك والاعلام ليست بحسب وضعها العلمي مما
ينسب الى لغة دون لغة ولا يهم ايضا ما تصرفت فيها العرب وغيرتها
في كلامهم ومما يدل عليه فيما تقدم تبين انه لا وجه لتخصيص المنافشة
ثم ان مراد المحقق من قوله ونحوها مثل يوسف قال صاحب الكشاف ويوسف

ابراهيم

يوسف

اسم عبراني وقيل عربي وليس بصحيح لانه لو كان عربيا لانصرف
لخلوه من سبب آخر سوى التعريف قال قلت فما تقوله فيمن قرأه
يوسف بكسر السين او يوسف بفتحها هل يجوز على قراءته ان يقال هو
عربي لان على وزن المضارع المبني للفاعل او المفعول من آسف
وانما منع الصرف للتعريف ووزن الفعل قلت له لان القراءة
المشهورة قامت بالشهادة على ان الكلمة اعجمية فلا يكون عربيا
تارة واعجمية اخرى وقول يوسف يونس روت فيه بنو اللغات
الثلث اثنتان كلامه ومن اللطائف الا تفاقية ان الاسف في اللغة
الحزن والاسيف العبد وقد اتفق اجتماعهما في يوسف عم قال
صاحب الكشاف طالوت اسم اعجمي كجالوت وداود وانما امتنع
من الصرف لتعريفه وعجمته وزعموا انه من الطول الا ان امتناع
صرفه يدفع ان يكون منه الا ان يقال هو اسم عبراني وافق عربيا
كما وافق حنطة وشيلا فارسيا وسجيل بسم الله الرحمن الرحيم
انتهى كلامه ولكن ان تقول فعلى هذا الاوجه لحظه بعدم عجمة
اشتقاق او درس من الدراسة وابليس من الابلاس وهو يعقوب
من العقب وجبرائيل من اسرائيل وخطيئة لان السكينة ولكن
بناء على انه لا يكون فيها الا سبب واحد وهو العلمية ويكون
مصروفا فامتناعه من الصرف ليس الا لعجمة مثل ما ذكر محتملا
واما القسم الذي استعمله على حاله ولم يتصرفوا فيه اصلا فنحو
البخت قال الجوهري وواحده صاحب القاموس البخت الجمل وهو
معرب ولم يصب في القول بالتعريب لانه غير مغير وقد مر ان التغير

يوسف

طالوت جالوت وداود

ادريس ابليس يعقوب

البخت

معتبر

معتبر في حد التعريب والجوهري معترف به ثم قال والبخت من الابل معرب
ايضا وبعضهم يقول هو عربي وينشد لبن البخت في فصاح العليق
وليت شعري من اين الدلالة فيما انشد على انه عربي ثم ان عفة ان
يقول من البعير لان الابل في زعمه من اسماء الجوع وحي البعير
ان يكون باسم الجنس وانما قلنا في زعمه لان الحق انه مشترك بين
بعض اسم جنس ايضا كما لا يخفى على ذوي الفطن من قوله تعالى ومن الابل اثنين
ومن البقر اثنين وقوله السخت قال الجوهري السخت الشديد
قال ابو الحسن اللحياني هذا سخت وهو معروف في كلام العرب
وهم ربما استعملوا بعض كلام العجم كما قالوا للمسيح بلاس الا انه
وهم في قوله وهم ربما استعملوا بعض ما ثبت لم يتبين بين المغير
وغير المغير فان الكلام في استعمالهم بعض الفاظ العجم غير مغيرة
كالسخت والبخت وما ذكر بعد من انه بكسر الباء الموحدة واللفظ
العجم بفتح الباء العجمي فهو من القسم المغير ومنه الدشت قال
الجوهري الدشت الصحراء وانشد ابو عبيدة للاعشى قد علمت
فارس وحمير والاعراب بالدشت انكم نزال وهو فارسي او
اتفاق بين اللغتين ومنه التنور قال ابو عاصم التنور ليس بعربي
صحيح ولم يعرفه العرب اسما مغيرا فلذلك جاء في التنزيل بلا تمام
خوطبوا بما عرفوا وقال ابو الفتح الهمداني كان الاصل نور وراء
جمع واو ان وضمة وشديد فاستثقل ذلك فقلبوا احد الحرفين
الى فاء فصار نورا فابدلوا من الواو ألفا كقولهم توجه ووجه
كذا في الدماميني وبهذا القول الاخير يكون من اللغات المشتركة

السخت

بلاس

الدشت

التنور

١٩٨

وقولهم في بعض الالفاظ المستعملة في اللغتين انها فارسية وفي
بعضها انها مشتركة بين اللغتين لا يخرج عن حكم اذ الدليل على ذلك
سوى الاستعمال وهو لا يصلح مخصصا للبعض كما لا يخفى ثم ان اشتراك
لفظ بين اللغتين شرطه ان يكون فيهما لمعنى واحد كالدست
والسخت والتنور على احد الوجهين فاذا كان معناه في احدى اللغتين
غير معناه في الاخرى لا يكون من اللغات المشتركة كالبستان
فانه في العربية ارض ذات حائط فيها اشجار وفي الفارسية انها
اصلها بوستان حذف واو، تخفيفا كما حذف من هندوستان وفيل
هندستان وهو مركب من كلمتين احديهما بو ومعناها الرائحة في
الاخرى ستان الناحية والمعنى التركيبي ناحية الرائحة وقد وهم
فيه صاحب القاموس حيث قال انها معرب بوستان وكالدست
فانها ايضا ليست من اللغات المشتركة لاختلاف المعنى فانها بمعنى
اليد في الفارسية وفي العربية بمعنى لعان جمعها الدور في قوله
نشدتك الله الست الذي اعانك الدست فقلت لا والذي اجلسك
في هذا الدست ما انا بصاحب ذلك الدست بل انت الذي
تم عليه الدست الاول بمعنى الباس والثاني بمعنى الوساده والثالث
بمعنى الحيلة وذكر الكسر اوى وقد اهمله المطرزي في شرحه والرابع
بمعنى دست الثمار وفي اصطلاحهم اذا غاب قدح احدهم ولم يفز
قيل تم عليه الدست ومن معنى الاخير دست الشطرنج قال
الشاعر يقولون ساد الارذلون بارضنا وصار لهم مال وفيل
سوابق فقلت لهم شاخ الزمان وانما يوزن في اخر الدست

بوستان

الدست

البيادق والدست في قوله صاحب المواقف فان صح لهم ذلك ثم
الدست ايضا بهذا المعنى واصله من الدست بالكسر ثم غلبه الدست
والشريف الفاضل لقوله من هذا المعنى قال في شرفه هو فارسي معرب
بمعنى اليد يطلق على الممكن في المناصب ومنه السمند قال صاحب
القاموس السمند الفرس وانها فارسية اصاب في قوله انها فارسية
الا انها اخطأ في تفسيرها لان انها لبست بمعنى الفرس بل دابة موصوفة
بلون مخصوص ولذلك يوصف بها الفرس قال الفردوسي

سواريه وتيركان كمند ... بشمشير وكوپال واسب سمند

سمند انكه رنكي رماده دارد وقال كاان خنك وجمه وديزه وشيده وبور
كذلك قال سمنبار كه ريولا وسبز مثل كلان ... فرس خنك وبرستوانش
سياه وكاه نشست ازبر جمه سنك رنكي ما بهو شبد سمن آب فشان
جبك وقال بغرمود تا بره زنها وندزين ... برآن ذين پيل تن رود كين
بيت من ورستم واشب شبديز تيغ نبارد برو سايه كرد بميغ
اصل شبديز شبديز وحذف الياء من اخره تخفيفا وقال منشت
از بر شبديز راه جوي ... بنزديك كودرز بنهاد روي وقال كوازان
كرازان نه آگاه از زين ... كه بيژن نهاد است بر پور زين واما
نوند فليس من اضاف الفرس باعتبار اللون بل باعتبار الوكز يوسر
قال الشاعر المذكور سمند نوندش بهي راند نرم ... برو بر بهي آفرين
خواند كوم كان رهوار وتكي وركذلك تتمه الرسالة كان
العرب عربت بعض لغات العجم كذلك العجم عجمت بعض لغات العرب
من ها ابان فانه معجم اياس ولا احماله للمكن لانه عربي نص عليه

السمند

ابان

بارز
بارز بار
وشهر بار وفسى

ملكت اللغة ومنها بارز خانه معجم باخ ومنه بازبار وهو مصلح باخ
فان بار فى لغة العجم بمعنى المصلح ومنه شهر بار ومنه قفس فانه
معجم قفص كما فى الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

شربا وذكر الجبى مدامة كسكر بابها من قبل ان يخلق الكرم
الشرب بفتح بالجهات الثلث قال الجوهرى شرب الماء وغيره
شربا وشربا وشربا وقوم شاربون شرب الهيم بالوجوه
الثلثة وحكاه ابو عبيد الشرب بالفتح مصدر وبالخفض والضم
اسمان من شربت الشراب وقال ابو على الشرب بالفتح جمع
شارب كصاحب وصحب وبالكسر المشروب كالطعم بمعنى المطعوم
وبالضم المصدر آثر صيغة نفس المتكلم مع الغير لما ان الشرب مع
الاصحاب من اللذات مالبس فى الشرب وحده ولان فى صيغة
التوحيد رائحة التفرد والتفرد خاصة السكر التذلل والتذلل
وعلى المصاحبة يحمل كما فى قوله تعالى وآتوا المال على حبه وان لذة معرفة
الناس على ظلمهم ولها مزية على لذة خلوتها بمعنى التمكن دون مع
والذكر والذكر بضد النسيان يقال ذكرته بلسانه وبقلبه و
قولهم اجعله منك على ذكر وذكر بمعنى ذكر الجوهرى والمدام والمدامة
الخمر وقيل سميت مدامة لمداومتها فى الدن وقيل لانهم يديمون
شربها وقيل لانه يفعل عليها حتى تسكن لانه يقال دوام اذا سكن
وثبت من شرح المعلقات والهاء لتانيث اللفظ وان لم يكن
لها حقيقة تانيث كما فى غرفة وحقيقة وقربة وبذا ارتفع المعانى

السبعة

السبعة للهاء الزائدة فى كلام العرب على ما فصل فى الصحاح ومن
وهم ان استعمال المدامة للعين الذاتية باعتبار ما فى لفظها المدامة
والذات من التانيث فمدوم لان تاء الذات فقد انسلخ منها الدلالة
على التانيث واجرى مجرى الاصلية ثم اطلق على عين النفس والحقيقة
ولذا كثر قولهم النفس ذاتى باتيانها وجوز اطلاق الذات على الله
تعالى مع امتناع اطلاق علامة بوجود التاء وتنوين المدامة للتنويع
اى شربا نوعا من الخمر غير ما يعاقره الناس سكر بالكسر الخاء
يقال سكر يسكر سكرا بالفتحتين مثل بطر يبطر بطرا والاسم السكر بالضم
والجملة استيناف فان الظاهر ان يقال وسكرتها الا انه عدل الى
الوصل الحقيقى لانه اقوى وافصح قال صاحب الكشاف اقوى الوصلين
وابلغهما الاستيناف وهو باب من ابواب علم البيان ينكشف عن محاسنه
والجار والمجرور فى قبل قبلى متعلق بشربنا ومتعلق بسكرنا اى قبل
انه اقرب لفظا وارجح معنى اما الاول فظاهر واما الثانى فلان تقدم
السكر بها على خلق الكرم وهو شجر العنب يستلزم تقدم شربها عليه
بدون العكس قال صدر الافاضل سمى الكرم كرما لان الخمر المتخذة
منه تحث على السخا والكرم ذكى ان الاناء ينضح بما فيه

لها البدر كاس وهن شموس ... يدرن بنا بدرا اذا مزجت نجم

البدر معروف وسمى بدرا لمبادرته الشمس بالطلوع وكانه
بجلها العنب وقال سمى بدر القماقمة والكاسات الزجاجة اذا
كانت فيها خمر وسمى الخمر بنفسها كما سكن صاحب الكشاف
فى سورة الانسان عن بدل الخمر بالشراب والزجاجة بالاناء

جابى

قال صاحب الكشاف فان قلت لم ذكرت
كان وليس جاء بجوز وجوزه
على الله تعالى حاشيهم فما اطلاق
كان عليه منه

قلت
فى التنوين المذكور نوع توطئة
للتقدير الاتى ذكره منه

واغا قلناه على الاستيناف دون
الصفة لان مضمون الجملة اذا كان
امرا غايبا لا يخلو ظنا ان يوصف به
منه

جابى

وقال الكاسي اذا كان فيه شراب ولا يسمى كاسا اذا لم
يكن فيه شراب فقد اتى بلفظ عام في كل من معاني الخاص وهو كالشبه
في تشبيه الكاسي بالبدر في كل من الاستدارة والاستنارة والاشتمال
على اعراض الصافي غير معترض فيه لان اشتمال البدر بالاشتمال على اعراض
المراد من الشمس اللوم وجلة يديرها بيان له صفة لها والواو عاطفة
جملها على الحالية يقتضي ان تشبيه كاسي بالبدر حال اذان الساقية
اياها ولا وجه اذ لا اختصاص للتشبيه المذكور بتلك الحال وكم خبرية
ميزها محذوف اي كم موضع ببدو فيه لهم والقول بان ميزها من
من قلة التمييز لان الاكثر اراد الاخبار عن تعدد ما يبدو لا عن تعدد
اوقات بدو فان الاول لا يستلزم الاول ويبدو بلا همز قال
ابن اللغة بدا الشيء بدوا اشتد بدا الواو كقعد قعودا اي ظهر والمراد
من مزجها خلطها بالماء والخلط الجمع بين اجزاء شيئين سواء كانا
مائعين او غيرهما يعين فهو اعم من المزج وذكر الراغب في فسر
المزج بالخلط بغير ضابط لم يصب والمزج الكوكب فيه وذا الهلال
وهو معروف استعارة تصريحية شبه الصابغ الساري في الدن
والاستعارة اسناد الاشتمال وثمانات الخمر المحفوظ في
صفر الجرار استعارة بالكناية والاسناد بالنجوم من لم يذكر
الاستعارة في وجه شبه الاول فقد قصر * ولولا شذا ما
اهتديت لحانها ولولا سنا ما تصورتا الوهم * الشذا حدة
رائحة الرائحة ذكية بالجوهرية ومن فسرها بالرائحة الطيبة لم يصب
في الموضعين في تجريدها عن قيد الحدة وتقييدها بالطيب و

والصحيح الصائب في المواضع الاربعة ما يدل على المداومة والاهتداء
مطاوع هديته وبمعنى هداه للسبيل والى السبيل هداية وعده
ذكر العلامة الزمخشري في اساس البلاغة وظاهره عدم الفرق
بين المتعدي بنفسه والمتعدي بالحرف ومنهم من فرق بينهما بان
هداه لكذا او الى كذا اذا يقال اذا لم يكن في ذلك فيصل بالهداية
اليه وهداه كذا لما من يكون فيه فيزداد وثبت وعلى لا يكون فيصل
واما ما قيل ان ما تعدى بنفسه معناه الايصال الى المطلوب لا يكون
الا فعل الله تعالى فلا سند الا له كقوله تعالى ونهديهم سبلنا وما
تعدى بالحرف معناه الدلالة على ما يوصل اليه فيستدعي
الى القرآن يهدي للتي هي احسن وكان الى النبي عليه السلام كقوله تعالى
وانك لتهدي الى صراط مستقيم فليس بتام لان المتعدي بنفسه
جاء في القرآن كثيرا مسندا الى غير الله تعالى كقوله تعالى يا قوم اتبعوني اهدكم
سبيل الرشاد والحان بالحاء المهملة وهو الموضع الذي يباع فيه
الخمر حانوتا كان او غيره قاله الجوهري والحانات المواضع التي
يباع فيها الخمر والحانة الخمر منسوبة الى الحانة وهو حانوت الخمار
فقد اخطأ مرتين مرة زعمه ان الحان جمع حانة وان الحانة بيت
لما عرفت ان حانة اسم لحانوت الخمار والحان عام له ولغيره وبيت
في تفسيره حانة بيت الخمار وقد عرفت انه حانوتة والسنا بالقصر
ضوء البرق وبالمد من الرفعة والمراد بهما هو الاول لا يقال له
حاجة الى التعيين المذكور مقصور فلا اشتباه لانا نقوله من خواص
الشعر قصر الممدود ومد المقصور فيحتمل ان يكون المذكور مقصورا

لضرورة الشعر ولا فساد من جهة المعنى ان المعنى المناسب هو الاول
فتامل اراد بالشهود الادراك وانما اسند الى الوهم وهو قوة تدرك
المعاني الجزئية تنبيها على انها معنى متصور لا يدرك بالبصر لغاية لطافتها
وسيأتي التصريح بذلك في قوله صفاء ولطف فتأمل ولم يبق من
الدهر غير ساعة ان صفاء ذات صدور الناس كم من للبيان
والضمير للمدة والدهر الزمان اي لم يبق الزمان شيئا منها او
بقاء الا قدر والا بقاء الى الدهر على التجوز الشائع وقد حكى عن ابي
زيد ولغة عبيد ويونس ان الدهر والزمان والحين يقع على
محدود وغير محدود وعلى كل الدنيا من اول الى آخر وقال الخليل
الدهر الابد الممدود كذا في شرح الحماسة وغيره بمعنى سوى والجمع
اغبار وهي كلمة يوصف بها ويستثنى فان وصفت بها انبغى
اعراب ما قبلها وان استثنيت اعربتها الاعراب الذي يجب للاسم
الواقع بعد الا وذلك ان اصل غير صفة والاستثناء عارض و
الحاشية بقية الروح في المريض ولكن حرف التشبيه والحذاء
من خفي البرق يخفق خفوا وخفق خفقا اذا لمع لمعا ضعيفا مرتعشا
في نواحي الغيم فان لمع فليلا ثم سكن وليس له اعتراض فهو الوميض
فان تتبع انكدره واستطالته في الجو او سط السماء من عذاب
يأخذ يمينا وشمالا فهو العنيفة وذكر الضمير راجع
الى المدة على ان الجملة موكدة لمضمون الاولى ولا وجه لرجوعها
الى الحاشية على انها صفة لها اذ مع بضمير اعتبار اضافة الصدور
الى الذهب كما لا يخفى على اولي النهى والنهية جمع النهية وهي العقل

سميت بها لانها تنهى عن القبيح والمراد صدور اولي النهى على حذف المضاف
والكم مصدر بمعنى المفعول يقال كان ظهورا لغاية ضعفه خارجا عن حد
الخفاء فهو متعلق بحد مقابله ولا يخفى ما في التعبير بالخفاء من الحسن من جهة اللفظ
واللطف من جهة المعنى وانما كان الوصف بضعف الظهور جهة مدح
لها لان سبب الظهور ليس الا حظ من الكثافة فكلما قوي جهة اللطافة
ضعف جهة الظهور فكان ضعف دليلا على قوي لطافتها فان ذكرت
في المعنى اصبح ابله فانا وبه ولا عار عليهم ولا اثم الخ واحد الابل
العرب ولا يلزم ان يكون ما فيه بواب واحد بخلاف القبيلة فان
وبهم ابهما مقاوما فان فقدوهم واصبح بعضهم صاروا الا بل خاصة الشيء
الذي ينسب اليه ومنه قولهم ان ابني من ابلي وسمي زوجة الرجل
اهله وكذلك اهل البلد واهل الدار واهل العلم وتم خاصة الذين
ينتسبون اليه وذكر الفاضل في نفسي والشاوي من النشوة
وهي السكر يقال نشي ينشو ونشي ينشى وهو نشوان وهي
نشوى وهم وهن نشاوى والواو في قوله ولا عار عليهم حالية
في قوله ولا اثم عاطفة والعار والاثم معروفان ولا النافية وقع
بعدها لتاكيد النفي والتاكيد لا ينافي الزيادة وذكر ان قوله
انها تفيد التصريح بعموم النفي اذ بدونها يحتمل اللفظ على نفي الجنس
ولهذا تسمى لا المذكرة للنفي وعلى هذا اشكال القوله بانها زيدت
اللهم الا ان يقال انها بمجرد اصطلاح ومن بين اضاء الزمان
تصاعدت ولم يبق منها في الحقيقة الا اسم الواو اعلم
ان الواو اول شيء في اول الكلام وما يذكر اهل اللغة ان الواو قد تكون

للابتداء والاستيناف فمرادهم ان ابتداء كلام بعد تقدم جملة مفيدة
من غير ان يكون الجملة الثانية شاركة الاولى فيما ابتداء الكلام من
غير ان يتقدمه شيء بالواو وغيره موجود ولا جائز ذكر صاحب البدائع
في كتاب الايمان ومن للابتداء وهي بعض وسط تقول جلست بين
القوم بالتخفيف وهو ظرف وان جعلته اسما اعربته تقول لقد تقطع
بينكم برفع النون والاشياء جمع شيء وهو ما اضطرت عليه الضلوع
والدهان جمع دن وهو الخمر ولا اختصاص له بالخمر كما توهم والصوب
خلاف الهبوط ومنه تصاعدت وصيغة تفاعل للمبالغة اي ارتفعت
من جو الدن الى جو السماء بالكلية لغاية لطافتها ولم يبق شيء منها
فيه في الحقيقة اي في نفس الامر والا دعاء بغير اسمها و
اسمها ليس منها كما ستثناء المذكور من قبيل ولا عيب فيهم
يعني ان سيوفهم برآن فلول من قراع الكتائب ولا يخفى ما فيه من كمال
البلاغة في التوصيف بالظاهر وان خطرت ببالي على خاطر امري
اقامت به الافراح وارتحل الهم خطور الشيء بالبال اعم من ان
يكون فيه بقاء خطر الشيء ببالي يخطر خطورا وتعديته بعلى بمعنى
المرور من الخطور قال الراغب والى ان نسبان الى الفعل على تأت
السالخ ثم الخاطر ثم الفكر فيه ثم الارادة ثم الهمة ثم العزم ثم همة اجابة
النفس الى الامر وازماع عليه والعزم هو العقد على امضائه و
اريد بالخاطر هنا محله والمراد بالامر الرجل والمراد من اليوم مطلق
الوقت على التجوز الشائع واقامت به من اقام بالمكان اقامة اذا
استفرغ فيه والباء للتعدية ولا بد منها في استعمال اقام ومن وهم

انه يجوز ان يكون للسببية على ان الضمير للخطور فقد وهم والافراح
جمع فرح وهو السرور والارتحال الانتقال للسفر والهم الحزن على
عامة ذكر في الجوهري ولكن بينهما فرق دقيق سيأتي تفصيله والتوقف
للجنس وفي الافراح للاستغراق وكل منهما اصاب محزا ولو نظر
الندمان ضم ان ثانيها لاسكرهم من دون ما ذكر والاكاء الخمر النظر
تأمل الشيء بالعين وتعديته بالى وفي بما من الحذف والايصال قال
صاحب المواقف ان النظر اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة
قال الله تعالى انظروا نقتبس من نوركم وبمعنى التفكر ويستعمل بفي يقال
نظرت في الامر فلم اتفكر وبمعنى الرؤية ويستعمل باللام يقال نظرت الامير
لفلان وبمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الي من حيث
الله وجهه فيا نظرة ما كادت علي فتنفض ثم قال ولا يمتنع حمل النظر
المطلق معنى على الصلة على الرؤية بعني بطريق الحذف والايصال اما
الممتنع حمل الموصول بالى على غيره كما وهم انتهى ان من وهم ان النظر
مطلقا وموصولا بمعنى الرؤية فقد وهم قال الجوهري وماذ في فلان
على الشراب فهو نديمي وندماني وجمع النديم ندام وجمع الندمان ندامى
والندمان بفتح النون مفرد وضمير الجمع في اسكرهم باعتبار انهم
جنس يتناول الكثير كما في قوله تعالى وهو الذي ارسل الرياح بشرا
ومن وهم انه يجوز ان يكون بضم النون جمع نديم قياسا على وصفان
جمع رصيف فقد وهم لان النياس لا يجري في اللغة قال الجوهري و
يقال المنادمة مشتقة من المدامة لانه ندمن شرب الشراب
مع نديمه لان الغلب في كلامهم كثير ويرد عليه نعم ان الغلب سائغ

شايع في كلام العرب الا ان ههنا مانع من الحمل عليه وهو استواء السابقين
في التصرف قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى من الصواعق وفراءة
الحسن من الصواعق ليس بعلة للصواعق لان كلا السابقين
سواء في التصرف واذا استويا كان كل واحد بناء على اصالة الختم
والطبع الاثر الحاصل عن نقش ونحوه بمعنى امور يقال ختمت كذا
والاستيثاق من الشيء والمنع منه نظرا الى ما يحصل من المنع بالختم
على الكتب والابواب ويقال ذلك ويعنى به تحصيل اثر نظير الاثر
النقش الحاصل عن الطابع اذا طبع به ويقال ذلك ويعنى به بلوغ
آخر شيء نظرا الى انه آخر فعل يفعل في احراز الشيء ومنه قيل ختمت
القرآن ويقال ذلك لما يستدل به على الشيء نظرا الى ختمه الذي يشد
المستدل به على منعه هكذا قال الراغب في تفسيره والمراد ههنا من
الختم المعنى الاول ويجوز ان يراد المعنى الاخير والاول هو المعروف
وجمعه آنية وجمع الآنية الاواني ومن دونها منفعل بالسكون اي
متجاوزا غيرها كان دون مما اتسع فيه واستعمل في كل متجاوز حده
الى حد وتخطى حكم الى حكم قال الله تعالى لا تتخذوا المؤمنين الكافرين
اولياء من دون المؤمنين اي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الى
ولاية الكافرين وذلك اسم الاشارة الى البعيد ويقصد به اذا
استعمل في الاشارة الى القرب التعظيم ولو نضحوا منها تزيد
فبرمت اعادت اليها الروح وانتفخ الجسم النضح
الرش وضمير الجمع للندمان على التأويل المذكور فيما سبق ومن
في منها للتبعيض قال صاحب الهداية الكشاف لا يفهم احد من العرب

من قول القائل مسحت براسه من الذهب ومن الماء ومن التراب الا
معنى التبعيض والبدية في اللغة التراب الندي والمراد ههنا مطلق
التراب فاطلاق التربة عليه باعتبار ما يؤول اليه والعبرة في الايمان
والميت من فارقه الروح والجسم والروح معروف والتعريف
فيها للعهد والمعهود ان روح الميت المذكور وجسمه فلما حذف المضاف
جعله بدلا عن المضاف اليه كما سبق في بعض الاوهام والاعان
الارجاع والانتعاش الارتفاع يقال انتعش الجائر اذا انهض
من عثرته ولو طرحوا في محيط كرها عليلا وقد بقي لعاقة السقم
الطرح الرمي والنفي ما بعد الزوال من الظل قال الشاعر فلا الظل من
برد الضحى تستطيعه ولا الغيث من برد العشي تذوق واما سمي الظل
فيئا لرجوعه من جانب الى جانب وقال ابن السكيت الظل ما نسخته
الشمس والفيء ما نسخ الشمس وحكى ابو عبيدة عن رؤبة قال كل
ما كانت عليه الشمس فزالت عنه فهو فيء وظل وما لم تكن عليه الشمس
فظل والحائط ما احاط بالبستان ذكر صاحب المغرب والضمير
في كرها للمدامة والعليل فعيل بمعنى مفعول والعلة المرض والواو
في وقد اشفى حالية وقد يخفف حرف لا تدخل الا على الافعال ولها اربعة
معان تحقيق وتقريب وتقليل وتوقع مالم للتحقيق تدخل على
المضارع نحو قد يعلم ما انتم عليه اي يعلم ما انتم عليه حقا وعلى الماضي نحو
لقد خلقنا الانسان وكذا حيث جاءت بعد اللام فهي للتحقيق و
الا للتقريب تختص بالماضي نحو قوله المؤذن قد قامت الصلوة اي
قد حان وقتها ولذلك يحسن وقوع الماضي موقع الحال اذا كان معه

قد تكون لك رأيت زيدا قد عزم على الخروج اي قارنا عليه واللام للتعليل
يختص بالمضارع كقولهم قد يصدق الكذوب وقد يعثر الجواد اي ربما
صدق الكذوب وربما عثر الجواد واللام للتوقع يختص بالماضي قال
سيبويه واما قد فجواب هل فعل لان السائل ينتظر الجواب كذا في
شذور الذهب لابن هشام والمناسب بها معنى التحقيق وان
من الشيء المريض على الموت اي اشرف عليه والضمير في قارنه
للتعليل وزيادة اللام في اوله للتاكيد والسقم والسقم لغتان
كالحزن والحزن معناه المرض ◆ ولو قربوا من حانها مفعول شئ
◆ وينطق من ذكر به مذاقتها البكم ◆ التغريب جعل الشيء قريبا
وتعديته بمن وقد مر معنى الحان والضمير في بها وفي مذاقتها للدامة والمعنى
من لا يقدر على نصب رجله من الاقعاد في رحل الغرش وهو ان تفترش
حتى افخاذه تنتصب واما الاقعاد بمعنى ربا به فلم اجد في الكتب والمشي
جنس الحركة المخصوصة فاذا اسند الى هو سعى فاذا ازداد فهو عدو
كذا قاله صاحب الكشاف في سورة البقرة والنطق التكلم ومن
للتعليل كما في قوله امراء القيس وذلك من بناء جامد فذكره
قد يكون تنبيها والمذاق والمذاقة بمعنى الذوق يقال ذقت الشيء
اذوقه ذوقا وذواقا ومذاقا ومذاقة والبكم جمع الابكم والبكم
اعتقال اللسان واصله فيمن يولد اخرس ذكر الزاغب ◆ ولو
عبقت في الشرق انفاس طيبها ◆ وفي الغرب مركوم لفاح نسيمها
عبق به الطيب بالكسر اذا لزق به عبقا بالتحريك وعباقة مثل عمامة
والشرق المشرق وهما اسمان لمطلع الشمس كالغرب والمغرب

اسمان لمغربها والمشرقان والمغربان مشرقا الشتاء والصيف ومغربا هما
والمشارق مطالع الشمس كل يوم حتى يعود الى المشرق الاول في الحول
وشرقت الشمس اذا طلعت واشرقت اذا اضاءت والشارق قرن الشمس
والانفاس جمع النفس والطيب ما يتطيب به والضمير للمدامة والمركوم
من له الزكام وهو داء معروف وقد مر تفسيره وفاعله الشم وهو
ادراك الروائح والضمير للمركوم ◆ ولو حفيت من كأسها كف لامس
لافي له صح
لما ضلة ليل وقد بدا الخ ◆ حفيت على صيغة المجهول والحفاب ما
يختضب به من الحناء وغيره والمراد بها ما ينبغي على الكف من الشعة
الحاسر على التشبيه وكله من لابتداء الغاية وقد مر تفسير الحاسر و
الضمير للمدامة والكف معروف قال الواحدي قيل لطرف اليد كف لانه
يكف بها عن سائر البدن واللمس لصوق باحساس واللمس لطوق
لفظ ذكره العاشاني في تفسير سورة الانعام فان اختصاص اللمس
باليد كما يفهم مما وقع في الصحاح من تفسير باللمس باليد وما
صل نافية واللام مزيدة للتاكيد والضلال ضد الهدى وضل
عن الطريق ذهب لا غير والليل معروف وتنكيره في سياق النفي
افاد العموم والواو في وقد بدا نجم حالية والبدا سم لان الحارة
المعروفة من الكف الى رؤس الاصابع والضمير لفاعل ضل و
هو الليل وتعريف النجم للعهد والمعهود البدر وارادة بها الاشعة
على طريقة الاستعارة وتذكير الضمير للتشبيه ◆ ولو جلبت سرا على اكمه
عذاه بصير او من راوها يسمع القم ◆ جلبت على البناء للمفعول
اي اظهرت وكشفت ونصب سرا على الثانية والسر نقيض الجهار

والاكمه الذي يولد اعمى وعذا من الغدو وهو الذهاب غدوة ثم عم ذلك
صاحب المغرب فنصب بصير اعلى الحالية لاعلى المفعولية اذ لم يوقف
معنى غدا بغير صار كما فيح والراوي المصاة بقاله راح الشراب
يروي روقا اي صفا ورقة انا نروي قا ومن تعليله ومن علة
راوي في المدامة ما ذكر انه يؤثر ذلك الصوت الحادث عند تصفيتها
في حلقة سمعهم ويزيل عنهم علة الصمم والصم جمع الاصم والصمم اصلا بة
من اكتناز الاذن وسد منه قيل صخرة صماء سميت بذلك لانسداد السمع
لان سببه ان يكون باطن الصماخ مكتنزا لا تجوف فيه يشمل على
هواء يسمع الصوت بجوفه ■ ولوان ركبا يموا ترب ارضها
وفي الركب ملسوح لما ضرع السم ■ الركب اصحاب الابل في السفر
دون الدواب وهم العشرة فما فوقها ومعنى لموا قصدوا ومنه
النيم والترب التراب والارض معروفة وهي اسم جنس وضع
الواحدة منها ان يقال ارضة وكثر لم يقولوا والتضرع للمداومة
والواو في قوله الركب ملسوح حالية والملسوح من لسعة الحية
او العقرب وتلسع لسعا والضر ضد النفع والضمير للملسوح والسم
بالفتح والضم واحد السموم القاتلة ■ ولو رسم الراقي حروف
اسمها على ■ عين نصاب جن ابراه الاسم ■ الرسم الاثر ورسم
الدار آثارها لانها صحا بالارض اذا لم تبق ولو رقم مع المناسبة بينه
وبين لفظ الراقي وهو من بفعل الرقية لان الرقم اقوى من الرسم
فاسناد التأثير اليه مع ضعفه اسناد الى الرقم بالطريق الاولى
بدون العكس وفي قوله حروف اسمها دون اسمها ابعاد وغاية

تلك النكتة فافهم والجبين فوق الصدغ وهما جبينان يمين الجبهة
وشمالها ومن وهم انه الجبهة فقد وهم والمصاب من اصابه مكروه
جمع بضم الجيم والتشديد صفة مخصوصة به يقال جمع الرجل صوبا فهو
مجنون ابراده اي يجعل ذلك المصاب برئيا من الجنون وذلك الاسم
المذكور مع التعريف والاسم للعهد ■ فوق لواء الجيش ورقم
اسمها ■ اسكن من تحت اللواء وذلك الرقم ■ الفوق ضد التحت و
اللواء بالمد واحد الالوية قال في المغرب اللواء على الجيش وهو دون
الراية لانه شقة ثوب تلويه وتشد على عود الرمح وبعد أعلى فلان
ما ذكر الامام السرخسي في باب بعث السرايا من السير الكبير فانه
قال فانه اللواء اسم لما لم يكن للسلطان فيكون في كل جيش واحد او
في باب الروايات منه الراية اسم لما يكون للكل فلا يد يصنع جماح
تحتها على كل المقدرين من وهم انه الراية فقد وهم والجيش الجند
سمي بذلك لجوب من جاست الغدر اذا اغلت قال شمس الائمة السرخسي
في السير الكبير سمي الجيش جيشا لان بجيش بعضهم في بعض لكثرة عددهم
والرقم والترقيم بمعنى الكتابة والنقطة والتبيين حروفه وكتاب رقيم اي
مرقوم فعيل بمعنى مفعوله قال الشاعر ■ سار فكم في الماء الزاخر اليكم
على بعدكم ان كان للماء راقم ■ كذا قاله يا قوت الحموي في معجم البلدان
قوله من تحت اللواء اي الذين يتبعون ذلك اللواء فانه يكنى بالكون
تحت شيء عن التبعية وتمهد به الاخلاق قطب الحرم بمتدين الفقير
لولا تخيل ما فيه من التوهم وما في المعنى الحقيقي الذي ذهب اليه بعض الا
من التخصيص والمناسب للمقام هو الاول فتامل ■ تهذيب افعال الذهاب

قال

قال

فهام

فيهتدي * بها الطريق العزم من لا له عزم * التهذيب كالتنقية والتهذيب
الاطلاق تطهيرا بتبديل القبيحة منها بالحسنة والاخلاق جمع خلق والخلق
السجية وهي هيئة راسخة في النفس تكون مبدأ لصدور افعال من
بسهولة فان كانت تلك افعال قبيحة والذام جمع ذم مان وقد ذمه انه
والذيم بمعنى والهاء في فيهتدي تعزيية وقوله من الاهتداء وقد عداها
باللام والباء في بها سببية والضمير لفاعل تهذب وهو المداومة والطريق
كالسبيل والصراط غير انه اذا ذكر واذا نث امكن فيها فرق لطيف
وهو ان الطريق كل ما يطرق فطارق معنى والكان او غير معتاد والسبيل
من الطرق ما هو معتاد والسلوك والصراط من السلوك كالسبيل قال
التوأمي فيه بل يكون على سبيل القصد فهو اخص الثلثة ولا المشابهة
بليس والعزم على ما مر هو العقد على امضاء ما اجمع عليه النفس
* وكرم من لا يعرف الجود كفه * ويعلم عند القبض من لا له الحكم
الكرم نقيض اللوم قال الامام المرزوقي في شرح الى ستة والخصال الممكن
اذا اجتمعت سميت لوما والجود على ما ذكره الامام الراغب في الذريعة
بذل الفتنع وبقابله البخل والسخاء هيئة داعية للانسان الى بذل التنبغي
حصل منه البذل او لم يحصل وبقابله الشح فهذا هو الاصل وان كان
كل واحد منها قد يستعمل في موضع الاخر وعدم عرفان الجود كناية عن
البخل البالغ نهايته وبناؤه الى الكف باعتبار ان مظاهر البذل والحلم
الاناءة والغيظ الغضب الكامن وما في الصحاح من التضاد بان
يكون للعاجز يريد قوله تخ والكاظم من الغيظ والعافي من الناس
في مقام الترغيب والحث عليه فان العاجز عن اظهاره لانه مضطر كظمه

عجزه عن مقام الحث والترغيب وقيل الغيظ سجين الطبع فيكون
ما يكون على خلاف رضاه ولذلك لا يطلق على الله تخ ولو قال قدم القوم
لهم قدامها لكسبه معنى شمايلها اللهم * النبل الاصابة يقال ما له
خير انبال اي اصاب واصله نبل ينبل مثل نعب ينعب وقيل النبل
هو وصول النفع اذا اطلق وان قد يقع على الضرر قال ان اصله
الوصول لان الشيخ والقدام بكسر القاف ما يوضع في فم الابريق ليضبع
به ما فيه والقدام بالفتح والتشديد مثله يقال قدمت عليه بالقدام
قدما اذا اعطيت ومنه رجل قدم اي غير ثقيل والقوم اسم لجماعة
الرجال خاصة لانهم القوام بامور النساء فاللفظ موضوع بدليل ازيشي
ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الربط دخلوا والقوم خرج وقال
صاحب المجمل القوم جماعة الرجال دون النساء وواحد القوم امرء
يقال قوم واقوام واقاوم جمع الجمع وقال الجوهري والمرء الرجل
ولا يجمع على لفظه وقال صاحب الكشاف في سورة الحجرات وهو
في الاصل جمع قايم كصوم وزور وفي جمع صايم وزاير وسمت بالمصدر
عن بعض العرب اذا اكلت طعاما اصيب يوما واتعظت قوما
اي قياما واختصاص القوم بالرجال صريح في قوله تخ لا يسخر قوم
من قوم عسى ان يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء وفي غير
القوم لا حصى ام نساء واما قولهم في قوم فرعون وقوم عاد بهم
الذكور والاناث فليس لفظ القوم بمحاط للغرض ولكن قصد
ذكر الذكور وتركه ذكر الاناث لانهن توابع للرجال من فلانه
قصد بقوله فليس لفظ القوم آه الرد على الجوهري في قوله ويجمع دخل

النساء فيه على طريق التبعية لان قوم كل نبي رجال ونساء ثم انه يجوز بهما
ان يكون القوم في الاصل جمع قائم ورجح على احتمال آخر ذكر بقوله او تسمية
بالمصدر وقال في العباب والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف
به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء قال الفاضل الفتاني
في فصل الفاظ العام من التلويح بعد ما نقله ما ذكره في العباب وينبغي ان
يكون هذا تأويلا لما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والا ففعل ليس
من ابنية الجمع انظر ما شاع وذاع في كتب اللغة قال الجوهري وجمع الصاحب
صحب مثل راكب وركب وقال صاحب القاموس وهم اصحاب واصحب
وصحبان وصحاب وصحابة وصحب وقال النووي في تهذيب الاسماء
وجمع صاحب على صحب وراكب على ركب واصحاب جمع صحب كتمر واتمار
ثم ان في القوم ثلثة اقوال الاول انه اسم جمع وهو الذي قدمناه والثاني
انه جمع لواحد من لفظه وهو الذي ذكره ثانيا نقلا عن صاحب المجمل
والثالث انه جمع لا واحد من لفظه وهو الذي ذكره ثالثا نقلا عن صاحب
الكشاف واللام الفعلة تقول التمر عاما بالكسر اذا قبلتها ورياعا
بالفتح والعدم عامل عاد واللام مفعوله ويجوز العكس ايضا والضمير
في قدامها وشمايلها للامة والضمير البارز في اكبه للقوم والمستتر
للشم واكب الجمع والتحصيل بتعدية الى المفعولين اولهما ضمير القوم
وثانيهما مع شمايلها قال الجوهري كببت احد خبر او كببت الرجل لمنكبه
فكب وهذا مما جاء على فعلت ففعل وذكر الفارسي عن ابن السراج
يكب بضم الباء وانشد فاكبى ما لكبه هذا في التعبير الكبب
اجتلاب الخطايا يقال له من الاسباب وقال الكراشي اصل الكبب الغطاء

يجوز

٢٠٧

يجوز او دفع ضرر لهذا لا يوصف به الله والشمايل جمع شمال والشمال
الخلق يقولون لي صفها وانت بوصفها خبير اطلب عندي باوصافها علما اي
يطلبون من وصفها والمراد من الوصف ما يقوم بها من المحاسن وما ذكر
قبل هذا كان اثارها وخواصها ومن لم يفرق بينهما قال شرحت اوصافها
قال الاباي السابقة فيقتضي ايضا بعض اوصافها الخصوصة ولا ينفي ما فيه
قوله وانت بوصفها خبير جملة حالية في مقام التعليل والخبر العالم والمختبر
الارض السهلة فيها حجر وخبار واخبر بالشيء اخبار اعلمه يقال
بطريق العلم والخبرة ان يزيد على النصف او الثلث او نحو وقال الزمخشري
الخبير والخابر والخبرة الواكن وذكر تسهيل الزمخشري واصل الباب السهولة
واجل بسكون اللام حرف جواب مثل نعم فيكون تصديقا للمخبر واعلم ما
للمستخبر ووعد المطالب يقع بعد نحو قام زيد ونحو اقام زيد ونحو اضرب
زيدا قال الاخفش الا انه احسن من نعم في التصديق ونعم ان احسن
منه في الاستفهام قال انه سوف تنبأ بعد فلت اجل وكان
احسن من اجل وههنا تصديق لقولهم انت بوصفها خبير ووعد لهم
ولا بعد في الجمع بين المعنيين المتناسبين خصوصا في الاشعار ويزيد
لطفا ما وضعناه في رسالة معمولة في صحة الجمع بين معنى الجمع المشترك في
استعماله واحد ثم انه قابل في الجواب قولهم بوصفها بقوله باوصافها
وقوله خبير بقوله علم وزاد عليه قوله عندي الدال على الثبوت وقدمه
للدلالة على الاختصاص ولا يخفى ما في هذا كله من لطف البلاغة التي
للمقام صفا ولا ماء ولطف ولا هواء ونور ولا نار وروح ولا
جسم لان المواضع كلها المشابهة للبيس وخبرها محذوف بقوله انها

من نعم واذا قال أتذهب قلت
نعم وكان احسن صح

صفاء ماء ولا ماء معها ولطف هواء ولا هواء معها ونور نار ولا نار معها
وروح جسم ولا جسم معها يعني انها صفاء مشكل ولطف مجسد ونور مصور
وروح مجرد والمراد بيان انها لا تخلو لها من الكثافة اصلا ومن قال ان
المراد ان لكل صفاء وليس هناك ماء فلا يكون ذلك الصفا صفاء الماء
وهي لطف وليس هناك هواء فلا يكون ذلك اللطف لطف الهواء كذلك
هي نور وليس هناك نار فلا يكون ذلك النور نور النار وهي روح و
وليس هناك جسم فلا يكون روحا متعلقا بالجسم فورد اخل بحق الكلام
فانه يكون صفاء غير صفاء الماء من حيث انه لا بد له بعد تجرد ذلك الصفاء
عن المحل الموصوف به لا يفيد ما افاد، كونه صفاء ماء بعد زوال الماء
من المبالغة الخلو عن شائبة الكثافة وكذا الحالة نظائرها - محاسن تدل
الواصفين لوصفها، فيحسن فيها منهم النشر والنظم - محاسن غير مبتدأ
محذوف اي هي محاسن وهذا اولى من تقدير لها والى سن جمع حسن
على غير القياس والحسن عند الصبيح والهداية الدلالة بلطف وقد يرد
وجوبا عند بها قال الراغب الهداية الدلالة بلطف ومنه الهدية وخص ما
كان دلالة بفعلت نحو هديته الطريق وبالمرأة من الاعطاء بافعلت نحو اهديت
الهدية واما نحو قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم فعلى الحكم والعاد
ثم فحسن تزيينه وضمير التأنيث للجملة الموصوفة للدلالة وضمير الجمع للواصفين
وقيل ضمير التأنيث للمحاسن ولا حسن فيه لما لا يخفى على من تحسن التأمل
والنشر والنظم ضمان من الكلام قال الراغب لتأليف الكلام ثلث
مراتب الاولى ضم حروف التهجي بعضها الى بعض حتى تتركب منها الجمل المعبر
وهي النوع الذي يتداوله الناس جميعا في مخاطباتهم وقضاء حوائجهم و

يقال

ويقال له المنثور من كلامهم والثانية ان يضم بعض ذلك الى بعض فيقال له
مقاطع ومعاطف ومداخل ومخارج ويقال له المنظوم والرابعة ان يجعل
في اواخر الكلام مع ذلك تسجيع ويقال له المسجع والخامسة ان يجعل
له مع ذلك وزن مخصوص ويقال له الشعر ويطرب من لم يدر ما
عند كرنا كتاب نعم كلما ذكرت نعم قوله ويطرب عطف على ما عطف
عليه قوله ويكرم ونظائره وقوله يقولون وما يتعلق به جملة معترضة
بين المعطوفين والاعتراض على ما ذكره الفاضل التفتازاني في شرح
الكشاف هو ان يؤتى في اثناء الكلام او بين كلامين متصلين معنى
بجملة واكثر لا محل لها من الاعراب لنكتة سوى رفع الابهام هكذا
ينبغي ان يلاحظ هذا المقام ولا يلتفت الى ما سبق الى بعض الاوهام
من قراءات الاوهام والطرب خفة تصيب الانسان من شدة
حزن او سرور وتلك اشعاره في الثاني وهو المراد ههنا والدراية
العلم والصبا ان للدراية والشوق والحنان نزاع النفس الى الشيء
وتم بالضم اسم امرأة كذا قيل وعزي الى الصحاح ولم اجد فيه و
عندي انه تم بالفتح وهو الاول خاصة تخلص في الاتمام فارها لانواع
المواشح ثم ان قد يذكر وتؤنث هذا الحكم مذكور في الفواتح للجزء
وبه قالوا شربت الاثم كلا والى شربت التي فيه تركها عندي
الاثم اي قال في الفائق من حقيقة المعنى شربت الخمر وارتكبت الاثم
اي الذنب فان الاثم يطلق على الخمر باعتبار كونها سببا قال الشاعر شربت
الاثم حتى ضل عقلي الا الخمر التي فيه تركها اي تركها شربها الاثم فهو اضافة
الشيء الى نفسه فهو مقام الاضافة الى شربها اشارة الى انها ليست الا

للشرب وهذى اى فى معنويه وهذيى من قولهم هذا هذا الخ بيت
هنيئا لابل الدير كم سكروا بها * وما شربوا منها ولكنهم هموا هنيئا
من هنوا الطعام او الشراب يهنى هنأ وهناءة وهذه يهنى المشدد فى
اللسان الشرك فى اللحم المطبوخ قال الجوهرى وكل امرا يكى من غير تعب
فهو هنى صفة مصدر محذوف اى ليشرب ابل الدير شربا هنيئا لهم
والدير معبد النصارى وكم خبرية حذف عنها اى كم مرة سكروا
تلك المدامة والحال انهم ما شربوا منها ولكنهم قصدوه قصدا كاملا
وقصدوه فيما سبق ان الهم فوق الارادة دون العزم ومن لم يوف
بنهما لم يصب وعنده منها شئ قبل شارف منى ابدا بتى وان
بلى العظم يعنى ان السكر من تلك المدامة حاصل قبل تعلقى بالبدن و
الى شبى الحدث الذى جاوز حد الصغر فالمراد من الفتاء حدوثه
البدن ويرشد اليه المقابلة ببلى العظم فمن وهم ان معناه قبلى
وجودى فقد وهم يقال بلى بلى بالكسر الباء وان فتحها مد وقصر
قال للجاج والمراد تبليه بلا اثر بل ذكر البلى واضافه الاحوال
والى بد الدوام * علك بها صرفا وان شئت مزجها * فعلك
من ظلم الجيب هو الظلم علك بها اى خذ تلك المدامة ومن قال فى
شرحه بالفارسية بهر تو باد فكأنه لم يتأمل فى اداة التعدية فى قوله بها
وصرفا حال اى غير مخلوط يقال شراب صرف اى بحت غير ممزوج
وان شئت مزجها اى ان اردت ان تخلط تلك المدامة بالماء فاخلطها
بالماء استعار الجيب لليد لان العدل عنه ظلم ليس الا عدل بعض بعاله عدل

عن الطريق عدلا وعدولا اذا حار عنه لان بعض القسط فانه يتعدى بعلى و
الظلم بالفتح ماء الاسنان قراتها من شدة الصفا كان الماء يجرى فيها كذا
قال ابن السكيت فى اصلاح المنطق والظلم الكل بالضم مقابل العدل يعنى
القسط وهو بالكل موضع الشئ فى غير موضعه وزيادة هو للحصر وارد
كما فى الحان واستحلها به على نحو الحان فهى بالحلم اى خذ تلك
المدامة يقال فى الاغراء بالشئ دونك قال ابن الحاج اغرى بها الحاد
كما قد صلبه فقال دونكموه وقد مر تفسير الحان واستحلها اى اخرجها من
ظرفها به اى فى الحان والاستحلال فى الاصل طلب الظهور والجلاء واستحلا
يكون باخراجها من ظرفها وهو كناية عن تناولها وشربها وعلى وضع
على الباء لافادة التمكن كقولهم رميت على القوس وجئت على حال
حسنة وكم الخ فى تفسير قوله حتى حقيق على ان لا اقول على الله
الا الحق وجملة امثال هذا المقام مع ما فى تحرير البلوغ فى صناعة
البلاغة والمنغم جمع نغمة وهى الصوت الحسن فى القراءة والالحان و
والالحان جمع اللحن وهو الترنم قال فى المغرب لحن فى قراءته لحنا
طرب فيها وترنم ما خوذ من الحان الاعاجم والعامة فهى للتفعيل و
الضمير فى ماعة بها للنغم لا للالحان كما توهم لان الاصل ذو فى الخبر
الى المضاف فلا يعدل عنه سدادا للمعنى والباء بمعنى مع والنغم بالفم
الغنية فاسكنت والهم يوما بوضع * كذلك لم يسكن مع
النغم الباء للتعليل والمعلل ما فهم من البيت السابق من الحمل
على ملازمة الحان وسماع الحان وبانا فتية وسكنت من السكون
بمعنى تركه الحركة لان من السكون بمعنى الخاء المسكن ولذا ذكر متعلقه

بالباء بمعنى ولا فعاد فان نفي الاول ابلغ من نفي الثاني ومن ذكر كلا المضيين
ولم يعين واحدا منهما فجائز لجواز ان الصاد وذكر الجوهري ان الهم
الحزن وبينهما فرق دقيق وهو ان الحزن تقبض النفس بغلظ الهم ومنه
الحزن وهو ما غلظ من الارض وقال صاحب الكشاف في سورة يوسف الهم
الخوف لم يلحق لتوقع المكروه والحزن لم يلحق لوقوع من فات بانفع او
حصول ضار والهم منصوب على انه مفعوله وقد نبه في المصباح الثاني
على ان الواو بمعنى مع ومن لم ينبه لذلك رجح رفعه عطفا على الضمير المستكن
في سكنت مع ان ذلك العطف بلا فصل لا يجوز في فصيح الكلام نص على
ذلك في شروح الكشاف واليوم حقيقة في النهار ويطلق مجازا على
جزء من الزمان لا يعتبر ممتدا في العرف وهو الآن سواء كان من
النهار او من الليل كما في قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي
من الزحف حرام ليلا كان او نهارا والمراد بها المعنى المجازي والنعيم
قدم تفسيره في البيت السابق وفي سكن منها ولو لمحة ساعة
تمسك الذهبي بعدم اطلاقها وذلك الحكم كلمة في بمعنى اللام التعليلية كما في
قوله تعالى فذلكن الذي لمتنني فيه وفي قوله لحم ان امرأته دخلت النار
في مدة حبسها والسكن من السكر والصحو ضد منها للدامة والمراد
مدة الحبس قليلة كانت او كثيرة قال الراغب الهم ما يهم الانسان من
البدن بالجوع فاضافها الى الساعة للتقدير والتعليل ومن ثم ان
المراد بالعيش زمانا طويلا وان المراد من لمحة ساعة مدتها فقد وهم
وتبا بمعنى تنظ والدهر قدم معناه والصد معروف والطابع الذي
يقال طابع له يطبع ويطابع طبعا وطباعة اذا انقاد والواو في ذلك

الحكم عالمة اي والحال انت الحاكم عليه المتفرد بحكومته دل على ذلك
تقديم الخبر والجمود كما في قوله تعالى له الملك وله الحمد والحكم مصدر
قولك حكم بينهم اي قضى فلا يعيش في الدنيا لمن عاش صاحبا
ومن لم يمت سكرانها فانه الحزم الغاء تفريعية اي ما كان الا بعد ما
قررناه وبيناه فيما سبق لا يعيش اي لا يتمتع من العيش في الدنيا لمن
عاش اي تمتع من العيش صاحبا وهو ضد السكران والدنيا اسم
لهذه الدار سميت بها لدنوها فان اصلها الدنو بالواو وبدلالة
قولهم دنوت الشيء او دنوته فقلبت الواو ياء ولم يقلب مثل
ذلك في القصوى لانه ذهب بالدنيا مذهب الاسم في قولهم الدنيا
والآخرة وان كان اصلها صفة فخففت لان الاسم اجرى بالتخفيف
قوله ومن لم يمت سكرانها اي سكرانا وذكر المصدر مقام الفاعل
للمبالغة كما في رجل عدل بها اي بذلك المدامة ونصب صاحبا و
سكرانا على الحال ومن وهم ان نصب الثاني على انه مفعول لقوله لم يمت
فقد وهم فانه الحزم اي ضيع الحزم وهو كما ان التيقظ لعواقب الامور و
الضمير لمن والموت والفوت مرفوعان ◦ ما نفع قليل من ضاع منه
وليس له فيها نصيب ولا سهم ◦ البكاء يمد ويقصر اذا مددت اردت
الصوت الذي يكون مع البكاء واذا قصرت اردت الدموع وخروجها
قال الشاعر بكت عيني وحق لها بكاؤها وما يغني البكاء ولا العويل ومن
وهم ان كلا منهما بمعنى واحد فقد وهم ثم ان بكته وبكت عليه بمعنى قال
الشاعر الشمس طالعة ليست بكاسفة ◦ تبكي عليك نجوم الليل والقمر
وضاع بمعنى هلك يقال ضاع الشيء يضيع ضيعة وضياعا بالفتح اي

يملك والامر قد مر بيان معناه والمراد من ضيعان العمر نقاده وانقضاؤه
قوله وليس له جلة حالية والضمير فيه وفي عمره لمن وفي فيها للدلالة والتعجيب
والسلام الخط من الشيخ وكانه اراد بالاداء المعين وبالكتاب المبهم فافهم
عند الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وعليه
انهج لوليه والصلوة على نبيه وآله قال الشيخ وانا اعيد وصيتي التوه
اراد بالعاودة الوصية تكريرها مرتين فكانه قال انا اوصي مرة بعد اخرى
وبهذا الحاظ قوله الشيخ في اعاده ذكر نعمان البيت لم يرد بالاعادة ذكرا ثانيا
بل اراد ذكرا مرة اخرى فلا اشكال قال الشيخ ان يضمن بالشمل
عليه من الاجزاء قوله على الشارح الاجزاء على بعض الكتاب وهو ما
يشمل الطبيعي والالهي لا على كلها على ما افصح عن ذلك قوله ولذلك و
صى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه وانما حمل عليه لعدم مشية ما دون
في وجه الاعتذار عن الامر بالضن في غير هذا القسم على ما يفصح عنه سياق
كلامه في الوجه المذكور وصاحب الحاكمات لعدم شبهه لذلك قال لما ذكر
الشيخ انه يجب ان يضن بعض الحكمة ثم قال اراد الشارح ان يعتذر عن
ذلك وفاضل اعتذاره ان صاحب فص الحكمة لما تعارض اه قال
اليس الظاهر من قوله الشيخ في الخاتمة ايها الاخ اذ قد بحثت لك في هذه
الاشارات اه ان يكون المراد بالبحث الكتاب قلت بلى ولكن المامور
به هذه الصورة والكل مستحق له دون الضنة والفرق واضح وصاحب
الحاكمات كما فاضل عنه ايضا ولذلك جوز ان يكون اعيد في قوله الشيخ
وانا اعيد وصيتي بمعنى ساعيد قال صاحب الحاكمات اما مجرد ملاحظة

بسم

صاحب الحاكمات واما انواع الهيولى الطبيعية فمن الطبيعية وذلك
ظاهر لا ظهور فيه بل لا صحة له على اصل الفلاسفة ايضا لما تقدم
من ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول
له على ما ظن صاحب الحاكمات
فقوله لو اتفق كل واحد من هذه
الامور آه ليس ان يقال
انه اراد فرض الاتفاق
في واحد منها
لان هذا
ممتنع

بسم الله الرحمن الرحيم سبحان من تعالى شانه
عن الحلول في العقول وتقدس ذاته عن الحصول في الاذهان والصلوة
على سيد الانبياء محمد وعلى آله واصحابه ومن تبعهم بالاحسان وبعد فهذه
رسالة مشتملة على كلمات القوم في بحث الوجود الذهني وما يتعلق به من
قبيل الرد والقبول على وفق القواعد والاصول مما لا بد منه في هذا
من قبيل المنقول لا بد قبل الشروع في تحرير المقام وتقرير ما قيل فيه
من قبيل ارباب الحكمة وطرف اصحاب الكلام من تمهيد اربع مقدمات
يبتنى المباحث بعدها عليها اثبات الحق صدقه وبيان المعارف اولها ان الذهن
قد يطلق ويراد به قوة المدركة وهو الرابع وقد يطلق ويراد
به القوة المدركة مطلقا سواء كانت النفس الناطقة الانسانية او كانت من

الآلات ادراكها او بمجرد آخر وبهذا المعنى يمكن ان يراد بها اما التعميم بآلة الادراك
فظاهر من كلام الفاضل الشريف في شرح المواقف حيث قال في ادلة
الامور العامة ان الجزئيات المدركة بالحواس متجانسة عن غيرها بالحقيقة
والهوية معاً وليست بموجودة في خارجية بل في ذهنية واما التعميم بمجرد
آخر فقد اقتصر عنه صاحب المواقف بقوله ان المرتسم فيها اي في المادة
الغالبة ان كان الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ
غرضنا اثبات نوع من التمييز للمعقولات غير التمييز بالهوية الذي نسميه
بالوجود الخارجي سواء اعتبرها الذهن اولا حظها من موضع آخر وصدقه
الفاضل الشريف حيث قال في شرحه والحاصل ان تلك الامور المتصورة
اذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لا
قائمة بنفسها ولا قائمة بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلي في مدركة
سواء كانت هي النفس الناطقة او غيرها وهو الخط ومن ههنا تبين ان اخطأ
في زعمه ان اثبات الوجود الذهني على الوجه الذي يحقق بدفع اصل ان
يكون حصول الصورة في مجرد آخر وتفصيل ذلك انه قال في بحث النفس
من الحواشي التي علقها على شرح التجريد ورد عليه انا لا نسلم ان العلم بانتفاء
صورة المعلوم في العالم يمكن ان يكون العلم بالانكشاف الاشياء على النفس
من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فيلحظها النفس من هناك
كما تدركه ما تنتقش من الجزئيات في آلاتها بل يجوز ان يكون تلك الصورة
مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كانتقاش النقوش على الجدار وحينئذ
لا يكون تلك الصورة كلية مشتركة بل الكلي المشترك هو مالها من الصورة
وليس يلزم من اتصاف بعض الصور بالعوارض المادية ان لا يكون

والصور مجردة عنها سلمناه لكن لا نسلم ان اتصاف الباطنة بهذه العوارض
يقتضي اتصاف ما يحل فيها بها اما بين ذلك اذا كان حلول الصورة فيها
على نحو حلول الاعراض في محالها وهو مسلم سلمناه لكن اتصاف الصور الآلية
في النفس بهذه العوارض من قبل محالها لا يأبى تجردها عنها بحسب ذاتها
فيجوز مطابقتها لكثير من حيث الذات والسؤال الاول مندفع
باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق فيما سلف له بنا كلام اولا
يذهب عليك ان السؤال الاول منع كون العلم بارتسام صورة في
المعلوم في العالم مستندا الى ان يكون ارتسامها في مجرد آخر وذلك لا ينفي
باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق على ما تحقق وسيأتي تتمة هذا
الكلام ان شاء الله بقي هنا شيء وهو ان صاحب المواقف لم يصرح بقوله
سواء اعتبرها الذهن اولا حظها من موضع آخر لان الكلام في اثبات
الوجود في نفس الامر والذي يجزم به العقل لا يكون وجود النفس
امرا وهميا فلعل عنى ان الوجود الذهني اعم من الوجود النفس الامري
من وجه يتحقق الاول بدون الثاني والخارجيات الذهنية بدون الاول
في الموجودات الخارجية وايضا لا يخفى ان الذهني يطلق على المعنيين لكن
الخارج يطلق على المعنيين احدهما الخارج عن الذهن مطلقا وهو المشهور
المذكور غالبا وثانيهما الخارج عن النحو الفرضي لا من الذهني مطلقا والخارج
بهذا المعنى اعم من الخارج بالمعنى الاول لتناوله للنحو الغير الفرضي من
الذهن وهو المراد من الخارج في قولهم صحة الحكم مطابقته للخارج فالخارج
الذي رجع على نوعين احدهما الحصول في الخارج من الذهن مطلقا والآخر
الحصول في الخارج عن النحو الفرضي من الذهن وكذا الوجود الاصيل على

لوجود

لا يخرج احدهما الحصول في الخارج عن الذهن مطلقا والآخر الحصول بالذات
لا بالصورة وذلك الحصول انما من الاول لانه قد يكون في الخارج وقد يكون
في الذهن قاله الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها على شرح المطالع ان العلوم
قد توجد في بدو اتيانها اذا تعلقت بصور بها اذ الصورت علما مخصوصا
قبل ان يتعلق به شك ان وجوده في الذهن على الوجه الاول مغاير لوجوده
فيه على الوجه الثاني حتى قال في اصل الكلام على اصل القابلين بان العلوم من
الموجودات الذهنية كونها صورا منطبعة على ما صرح به الفاضل المذكور قبيل
الكلام المنقول عنه فكيف يكون حصوله بالذات لا بالصورة قلت اذا حصل
صورة المعلوم في الذهن يكون ذلك الحصول بالنسبة الى الصورة حصوله
الذات وبالنسبة الى المعلوم حصوله الصورة فيكون وجود اصيلا لها ووجوده
ظليا له بناء على اصل القابلين بان الحاصل في ذهن العالم نفس ماهية المعلوم
واما على اصل القائلين بانه شبهها ومثالها فلا يكون حصول الصورة العلمية
حصولا للمعلوم الا بطريق المجاز واختار الفاضل قطب الدين الرازي بناء
الاصل حيث قال في رسالته المعمولة في تحقيق الكليات والحق في الجواب
ان الصورة تطلق على معنيين الاول كيفية تحصل في العقل بحيث
مرآة لمشاهدة ذي الصورة والثاني هو المعلوم المتميز بواسطة تلك
الصورة في الذهن ولا شك ان الصورة بالمعنى الاول هي صورة شخصية
في نفس شخصية والكلية ليست عارضة لها بل للصورة بالمعنى الثاني
فان الكلية ليست تعرض للصورة الحيوانية التي هي عرض قائم في العقل
بل للحيوان المتميز عند العقل تلك الصورة وكما ان الصورة الحالة في
العقل مطابقة للامور كثيرة كما ذكرتم كذلك الماهية المتميزة بها مطابقة

لكن الوارد من لوازم هذه المطابقة ان الصورة اذا وجدت في الخارج
وتشخصت بتشخص فرد من افراده كانت عينية واذا وجد فرد منها في الذهن
وتجرد عن مشخصاتها كانت عين الصورة اعني الماهية وليس هذا اللازم
ثابتا للصورة الحالة في القوة العاقلة لانها موجودة في الخارج وعرض
والعرض يستحيل ان يكون عين الافراد الجوهرية بحيث لا يكون اختلاف
اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات فالمصنفان المذكوران للصورة
مختلفان بالماهية الى هنا كلامه وقال الفاضل الشريف في الحواشي التي
علقها على شرح المطالع بعد نقله الكلام المذكور عن الشارح وهو مبني
على ان المرتسم في العقل من الاشياء ليس ماهياتها بل صورها واشباحها
التي لها في الحقيقة ماهياتها كما ذهب اليه جمع وليس بشيء اذ بلزم منه
ان لا يكون للاشياء وجود ذهني الا بتبعية وجود ما في الخارج وان النار مثلا
قد قام منها بالذهن صورة هي عرض موجود في الخارج ولها نسبة
مخصوصة الى النار لما صارت تلك الصورة سببا لامكان فرض
النار في العقل والدليل المذكور على الوجود الذهني اذا تمت دلت
على ان الثابت في الذهن ماهيات الاشياء لا وجودها بوجود ظلي غير
اصيل كما ذهب اليه المحققون وفيه بحث لانه ان اراد انه يلزم
من اللازم ان لا يكون للاشياء وجود في مدركة اصلا فلا
نسلم اذ اللازم من عدم كون الصورة الحاصلة في الذهن الا نسبة
ولا يلزم منه ان لا يكون لها وجود في مدركة اخر غير الذهن الا تبعية
وذلك ظاهر وان اراد انه يلزم ان لا يكون للاشياء في وجودها الذهني
الا نسبة فمسلم ولكن هذا لا ينافي موجب دليل الوجود الذهني لان موجب

ذلك الدليل هو ان يكون للشيء وجود في قوة من القوى المدركة لان يكون
لها وجود في ذهن الانسان بخصوصه وبالجملة منشأ ما ذكر فقوله
من ان موجب الدليل المذكور وجود الاشياء في مظاهر اخر غير مظاهر
الخارج سواء كان ذلك المظهر الذهن الانسان او غيره من سائر
المجردات كالمجاد به العالية بل قوله منشأ ترتب هو ما بينه في مواضع
من مصنفاته من ان المراد بالعلم من الذهن في هذا المقام ما يعم العلم
فقوله ليس بشيء ليس بشيء ثم قال وكذلك العاضد في الحواشي المذكورة في
يقاله في جواب ذلك السؤال ان الصورة الحاصلة في النوع العاقل اذا
اعدات معرا عن التشخصات العارضة بسبب حلولها في نفس شخصية
كانت مطابقة لكثيرين بحسب لو وجدت في الخارج كانت بين الافراد وافا
حصلت الافراد في الذهن كانت نسبتها الى الوجه الذي صورناه واما القوله
بان الصورة الحيوانية عرض فباطل لان تلك الصورة ماهية الحيوان
اذا وجدت في الخارج كانت قائمة بذاتها وليست مع الجوهر الا دليل
على انها في قيام شيء آخر في وجود آخر ورد عليه ان القوله بان الصورة
الحيوانية شبهها ومثالها الخارجة في الحقيقة فلا وجه لابطاله بناء على
ان يكون المراد منها ماهية الحيوان فيه واما ابطاله بمبنى على ما ذكر القوله
فقد عرفت حاله ثم ان مبنى تعليله لبطلان القوله بعرضية الصورة
الحيوانية بقوله لان تلك الصورة ماهية الحيوان انه على ان المنافاة
بين كونها عرضا وكونها جوهرا كما هو المشهور ربما يمنع ان التقابل بين الجوهر
والعرض والمذكور في كتب الشيخ على ما قاله العاضد الدواني خلاف ذلك وقد
ذكر منها انهم صرحوا بان الجوهر الحاصلة في الذهن وهو صريح بعرضية ولكن

مراده واما تعريف الجوهر فقولهم اذا وجدت في الخارج واما ما علل به الفاضل
الدواني لان ما تعلله الامام في الشيخ في الملخص بوافق المشهور فانه ذكر منه
ان الشيخ منع كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا وقال الكاتبي في كتابه
ما جوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وخرج
الواجب لذاته اذ ليس له ماهية وراء الوجود ويدخل فيه الصور العقلية المجردة
لانها وان كانت في الحال حالة في الموضوع لكن يصدق عليها رسم الجواهر
وكونها في موضوع لا يناقض جوهريتها لان الكون في الموضوع امر من الكون
فيه على تقدير الوجود في الخارج وثبوت الامر للشيء لا يوجب ثبوت الشيء
له واما الفرض فهو الوجود في الخارج في الموضوع فعلى هذا فان يكون الشيء
الواحد جوهرا وعرضا ضرورة ان الصورة العقلية للجواهر الكلية كذا كذا
فلو فسرنا الفرض بانه الذي اذا وجد في الاعيان كان في موضوع كانت
تلك الصورة جواهر فقط لا اعراضا وقال الشارح فاذن ظهر ان النزاع
في جواز كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا وعدم جوازه لفظي راجع الى التغاير
بالاعتبار كلا مدوقد تخلص مما قررناه ان القوم مع اختلافهم في ان الصورة
العلمية الحاصلة في ذهن العالم العالمة به هل هي نفس الماهيات المعلومة
ام شبهها ومثالها اتفقوا على القوله بعرضية تلك الصورة ولا اشكال في هذا
القوله على الاصل الثاني من جهة ان صورة الجوهر كيف يكون عرضا وهذا ظاهر
وكذا على الاصل الاول لان اصحابه يقررون العرض على وجه لا يكون مقابلا
للجوهر بل يكون منافيا له ومن تتبع من هذا قاله واما على طريقة القائلين
بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو
علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة

ان مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به معلوم ومن الغافلين
غافل مع بيانه من قال في دفع ما ذكر لم لا يجوز ان يكون مدركيهم اياه كيفا
على سبيل المماثلة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية ثم ان هذا القائل
لم يدر ان التجويز المذكور مرجعه الى تجهيل جمهور المتفلسفين من فضلاء العقلاء
في بقاء ثلثة مذاهب في حقيقة العلم احدها انه كيف وثانيها انه اضافة
والثالث انه انفعالي فانه على تقدير ان لا يكون القول بانه كيف على الحقيقة
لا يتحقق انه مذهب ثالث مخالف للمذهبين الاخيرين وثانيها اي ثانية
المقدمات المذكورة ان الحصول العلمي هو حصول صورة المعلوم
في ذهن العالم طريقة القيام اي قيام تلك الصورة بالذهن ضرورة
انها حقيقة العلم والعلم صفة العالم والصفة لا بد لها من القيام بالموصوف
وبهذا الحكم لا يختلف بكون الصورة نفس ماهية المعلوم وكونها شبحا
ومثالا له لعدم اختصاص العلة المذكورة بها دون الوجه الذهني فان قلت
قد تقرر عندهم ان صور الاشياء المادية لا ترتسم في النفس الناطقة
بل في قواها وموقف ما ذكرت ان يكون تلك الصورة ايضا مرتسمة
فيها ضرورة ان العالم بالحقيقة دون القوى عالم فما كان تلك
القوى حاضرة عند النفس الناطقة فما في الصور المرتسمة فيها
حاضرة عندها مصورة تلك القوى وسائر الكيفيات المدركة
من الجوع والعطش والخوف وغير ذلك من الوجدانيات
فلا يخرج علمها بالماديات الا ارتسام الصور في ذاتها كما
يخرج علمها بتلك القوى والكيفيات المذكورة اليه قال
قلت هذا يلزم حتى يكون علمها بالماديات حضوريا قلت

ان اردت بذلك ان لا يكون علمها بها بارتسام الصورة في ذاتها كما في
مسئلة وفاء الله لزم وان اردت به ان لا يكون علمها بها بارتسام اصلا
فالملازمة ممنوعة وان علمها لا بد من اصلي الارتسام وبه يفارق العلم الحضوري
المصطلح الا ان في ذلك الارتسام في الا تها في ذاتها وفي ذلك بزوال علمها
بالماديات عند تعطل الالات على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث نفى
كون ذلك النوع من العلم بالجزئيات حكما وقد ظهر مما قررناه ان العلوم الحاصلة
لنا على ثلثة انحاء حضوري كعلمنا بذاتنا وما حصل فيه من الكيفيات و
الصورة وانطباعي صرف كعلمنا بذواتنا وما حصل بها بواسطتها وذو
الوجهين بشبه الاول من وجه والثاني من وجه كعلمنا بما يرتسم صورته
في قواها وتبين ان العدول عن تصريف العلم الا نطباعي بالصورة
الحاصلة في الا لات التفعل للة العقل مشاق الفضول عن ان هذا
النوع من العلم ليس من قبيل الانطباعي ولا صحة لما ذكر فيه تعميم الصورة
الحاصلة وفيه المحذور المذكور سابقا وهو لزوم ان لا يكون النفس
عالمة بالجزئيات المادية لعدم قيام علمها والعالم حقيقة لا بد له من قيام
العلم به بهذا الذي ذكرنا طريق الحصول العلمي واما الوجود الذهني فليس
طريقة القيام اي لا يلزم فيه قيام الحاصلة الذهنية بما مر من ان المراد
من الذهن ههنا ما يعم الموجودات كلها وقد صرحوا بعدم الكيف فيها
وبنوا على ذلك تقديم مباحث الكم على الكيف على ما ذكره شارح المواقف
الفاضل الشريف وعلى تقدير ان يكون طريق الوجود الذهني قيام
الحاصلة الذهنية به يلزمهم الالتزام بوجود الكيف في المجردات على ما
مر انهم ما قالوا صريحا ان الوجود الذهني هو حصول الاشياء في

المجردات بل مالوا مراده من الذهن ما يعمها وغالبا قبل ان الثابت بالدليل ان
للاشياء وجودا آخر غير الوجود الخارجي واما آثره فمنا فليس الدلالة عليه ولكن
منا في كون تفهيمهم المذكور في لزوم المحذور وهو تجويزهم ان يكون في المجردات كيف
ما نفوله انهم مالوا بحصوله صور جميع الماهيات في العقل الفعال قال الجغمني في
شرح الاشارات والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه واما شاخ بتمثل المحسوسات
فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة انتهى وطاهر جوابه
في بحث الوجود الذهني ان مراده منع ما يعم الحصول في الماديات العالمة ظاهرا ان
الوجود الذهني الذي اثبتوه للمعقولات هو حصولها في العقل الفعال ولذلك
قال صاحب المواقف ان المرتسم في الماديات العالمة ان كان الصور والماهيات
الكلية فهو المراد بالوجود الذهني وقد عرفت انه لا قيام للحاصل في المجردات
بها فضلا عن ان يراد بالوجود الذهني ليس طريقة القيام به بل نقول على ما قالوا
ان المراد من الوجود الذهني ما يعم في المجردات وقاعدتهم ان الحاصل فيها لا
يعم بها فضلا عن ان مرادهم من الوجود الذهني الحصول لا بطريق القيام سواء
كان ذلك الحصول في المجردات او في غيرها من النفس الناطقة وقوانا وستعرف
بهذا تبين ان من قال في جواب شبهة المنكرين للوجود الذهني الذي نقرر بنا
حاصله انه فرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن
لا يوجب اتصاف الذهن به اما الموجب له فما هو بعد ان شيأ ما غير الحرارة
والبرودة والزوجية والفردية واشباهها اذا حصل في الذهن به علم يوجب
اتصاف الذهن بها وبهذا يندفع عن اصل العاقل من وجوه الاشياء انفسها
له بصورها واشباهها في الذهن الاشكال بان يقال ان الموجود في الخارج
هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو فليس بمشكل على الاصل المذكور

الا من توهم الجواب الذي هو موجود في الذهن غير قائم به والآخر وهو
كيفية نفسانية قائمة بالذهن في الخارج فقد اصاب والمخطئ له قائل منا
القائل بالذهن ان كان معاد الامر المعلوم بالماهية مما يدل عليه قاله
كلامه وهو بعينه القول بالشبح والمثال وان كان معاد امعه تنتهي الكلام
الاشكال الاول وهو لزوم اتصاف الذهن بما علم انتفاؤه عنه
قطعا والاشكال الثاني ايضا ضروري ان ما هو متحد مع الجوهر
في الماهية لا يكون كيفا بالحقيقة فان قيل القائل بالشبح لا يقول
بحصول الماهية نفسها في الذهن الا على طريق المجاز وفي قوله
بحقيقة ما هو مقتضى البرهان فاقترحنا على ما لا بد من اثبات وجود
امر آخر معاير للماهية للامر المعلوم وهو شرط انتفاء الكل
الاول وجود الماهية المعلومة مكتنفة بالعوارض الذهنية ثم العقل
يلاحظها من حيث هي بدون تلك العوارض وبالجملة فما ذكرتموه
احد اثم مذهب ثالث فلا بد من اثباته بالدليل نخطئ منشأ والعقول
عاجز عما تقدم من ان ما عدتهم اقتضت وجود المعلوم بالماهية
ضرورة ان العلم من الكيفيات النفسانية البتة فما هو بما ذكر
ليس اثبات مذهب ثالث بل تحقيق مذهب المحققين من الحكماء نعم
في كلام قائل المذكور رفع من جهة اولى وهي انه زعم ان الاشكال
الذي ذكر لا يندفع عن اصل القائلين بان الحاصل في الذهن نفس الماهية
الا بتحقيقه وقد نبهت فيما سبق على انه لا مدفع له مع قطع النظر عن
التحقيق المذكور فان علة كون العقل الفعال خزانة للنفس الناطقة
مما لا يكون الحصول فيه وجود نفس امر يالان موجب الاول

ان يحصل فيه الكواذب ايضا لان مبنى ذلك على ان الفرق الحاصل بين الذهول
والنسيان يقتضي زوال الصورة عن الخزانة في الكذوب الاول وهذا الفرق
غير مختص بصور الصواد ق بل يوجد في صور الكواذب ايضا وموجب كان ان
لا يحصل فيه صور الكواذب والا لا يكون صور الكواذب اذ ذاك يلزم ان يكون
الكواذب المفروضة مطابقة الواقع لوجود صورتها في نفس الامر والمطابق للواقع
لا يكون كاذبا وهو خلاف المفروض واذا تحقق المغايرة بينهما فالقول
بالاول ممنوع القول بالثاني وايضا يتعذر ح ان يتقدر ان يكون الحصول
في العقل الفعال وجوده في نفس الامر وصف الاحكام الثابتة فيه
بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولوما لزم
كعلم الواجب وسائر العقول لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له بعد
وكذا وصف العلم بالمحسوسات لها لامتناع حصولها في العقل عندهم
ولا يمكن الجواب عن الاول بان خزانة النفس الناطقة هي بعينها العقل
الفعال فلا مغايرة بين اثبات هذه الخزانة للنفس الناطقة من الموجودات
بناء على الفرق المذكور بين الذهول والنسيان وما تقرر عندهم من كون
الحصول في العقل الفعال وجودا في نفس الامر صرحوا بان الخزانة
هو العقل الفعال على ما نقلناه عن المحقق الطوسي فيما تقدم اللهم الا ان
يقال ما تمسكوا به في اثبات الخزانة للنفس الناطقة من الفرق المذكور بين
الذهول والنسيان لا يساعد على تعين كونها العقل الفعال اذ لا دلالة
على ان لها خزانة من جنس الموجودات اعم من ان يكون العقل الفعال او
غيره من العقول فالقول بان ذلك الموجود هو العقل الفعال بطريق
الاخذ بالاعم لا بطريق الاخذ بموجب البرهان فلا باس في المخالفة لذلك

الفعل

قلت حصول صور الاحكام الثابتة في العقل الفعال على تقدير كون الحصول
فيه وجودا لنفس الامر بالاضافة لا يأبى كونها كاذبة لان معنى كذبها عدم تحقق
مطابقتها في نفس الامر وهو متعلقها من وقوع النسبة الحكمية او لا وقوعها
وحصول صورتها فيه ليس فيه ليس حصوله متعلقها فيه ولا مستلزما له فلا
مغايرة بين الامرين المذكورين حتى يمنع من هذا تكلف في الجواب حيث
قال ان المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق وذلك الكواذب
وان كانت مرتسمة من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مصدقا بها كان
الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظه ولا يكون مدركا لانه يرد ان
الخيال خزانة الصورة وليس مدركا لها عندهم والحافظة بحسب المعاني ولا
تدركها فيجوز ان يكون شان العقل الفعال مع الصواد ق الحفظ والتصديق
ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك كبراء من الشرور التي هي من توابع
المادة لا يقال له مانع للعلم الا حصوله مجردا عند مجردا يلزم بذاته فيكون
العقل عالما به لانا نقول هذا انما يستلزم كونه عالما به من حيث التصور
ويستلزم امر حصوله التصديق به هم والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني
التي يتعلق بها التصديق وذلك يستلزم تصورها ولا يلزم منه حصوله
التصديق بها الى هنا كلامهم ان مبنى ما ذكر على قاعدة اخرى
مقررة عندهم وهي ان علوم المجردات حضورية لا انطباعية فعلى هذا
لا مجال لان يكون صور الاحكام الصادقة تصديقا للعقل الفعال واما
قوله المعترض انه يتعذر وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال
بالصدق والمطابقة لنفس الامر فليس بشيء لما بينت عليه آنفا من ان
صدقها بحصوله مطابقتها من كيفية النسبة الحكمية في نفس الامر له

لا بحصول انفسها فيه فالاحكام التي بتنزع العقل الفعال بانفسها مطابقة
لما حصل فيه من كيفيات النسب التي يتعلق بها تلك الاحكام فلا اشكال
والمعقول من هذا الركب تعضيم في الجواب ان تخصيص كون الصدق مطابقة
الحكم لما في نفس الامر بما عدا الاحكام التي بتنزع العقل الفعال حيث قال
ان صحة الحكم الذي بتنزع العقل الفعال لا يكون كونه مطابقا لما في نفس الامر بل كونه
عينه ولا يخفى ما فيه من المخالفة لما هو المشهور من عدم الفرق بين حكم وحكم في معنى
الصحة والصدق والتزم بعضهم فيه التعسف بان يقال ان المغايرة الاعتبارية
كافية في تحقق المطابقة يعني ان الحكم الثابت في العقل الفعال مطابق لنفس
من حيث هو موجود في نفس الامر وان كان تحقق وجوده في نفس الامر موجودا
في العقل الفعال فانه من حيث وجوده في العقل الفعال مغاير له من حيث وجوده
في نفس الامر ثم قال في تحصيله ان النسبة اذا وجدت في الذهن كان لها وجود
ذهني سواء كان ذلك باختراع العقل وتعمله كما في الحكم بزوجية الثلثة مثلا
او بدون اختراعه كما في الصوادق فاذا كان تحققه بمحض الاختراع والتعمل لم
يكن موجودا في حد ذاته ايضا مع قطع النظر عن ذلك الاختراع واذا كان تحققه
بمحض الاختراع بل كان منتزعا من امر من شانه ان ينتزع منه ذلك كان
موجودا مع قطع النظر عنه وان كان وجوده في الذهن الا انه موجود فيه بدون
تعمله فهو من حيث انه موجود في الذهن مطابق له من حيث انه موجود فيه
بلا تعمل والانتزاع الخ هو الوجود في نفس الامر فان المنظور اليه في هذا
الانتزاع هو مطابق وجوده في حد ذاته اعم من ان يكون في الخارج او في الذهن
على الوجه المذكور الا ان امرا آخر وهو عدم صلاحيته للوجود الخارجي اقتضى
ان يكون ذلك الوجود في الذهن فالنسبة الذهنية في الصوادق مطابقة لها

من حيث انها موجودة في نفس الامر لو كانت موجودة في الخارج ايضا كانت مطابقة
لها بخلاف الكواذب اذ ليس لها الوجود في نفس الامر اصلا لا بوجود بالتعمل واختراع
اصلا لا في الخارج ولا في الذهن الى هنا كلامه وفيه ان المفهوم من قوله الا ان الوجود
فيه بدون تعمله هو ان لا يكون فيه للاختراع مدخل اصلا والظاهر من زيادة بعضا
محض في قوله لمحض الاختراع هو ان يكون فيه للاختراع مدخل ما فيرجع كلامه الى نوع
تدافع واما قوله المعترض وكذا وصف العلم اه فليس بشيء لان التاثر الذاتي
يكفي في تحقق اصل المطابقة وهو المعتبر في الصدق وايضا علم الجزاء حضوري فلا يصح
احكامهم بالمطابقة ولا يلزم من ذلك ان يكون احكامهم كاذبة لان الكذب ليس
عدم المطابقة كما في نفس الامر مطلقا بل عدم ما من شانه ان يطابق ما في نفس
الامر وليس من شان تلك الاحكام ان يطابق شيء فان قلت يلزم حينئذ سلب
الصدق عنها وكفى وذلك محذور قلت ان اريد بالصدق معنى المطابقة المذكورة
فلا نسلم انتفاء اللازم المذكور وان اريد معنى آخر فلا نسلم اللزوم وقد نبه ارسطو على
ذلك حيث قال في اثر كلام ما يفهم منه ان علم الباري اجل من ان يوصف بالصدق
واما هو الحق معنى انه الواقع للمطابق للواقع وان اريد معنى آخر فلا بد من بيانه
حتى ان ينظر فيه واما الرد على الجواب المذكور بان كون الحكم غير موصوف بالصدق
ولا بالكذب فلا في العرف العام والخاص فمردود بان العرف في الاطلاق
لا الحضور به واما قوله المعترض وكذا وصف العلم اه فمدفوع بان يقال انهم
قالوا بان الوجود الذهني النفس الامري منحصر في الحصول في العقل الفعال
بل قالوا انه يعم الحصول فيه والحصول في النفس الناطقة وقوانا على ما اشرنا اليه
في اول الرسالة ومن نقل عن بعض المتعسفين في الجواب وعدل عن منهج الصواب
حيث قال ان تسليم الجزء في العقل الفعال على وجه كلي كاف في المطابقة لما يقال

ماذكرنا فيما سبق من ان الوجود الذهني حصوله لا بطريق القيام مخصوص بالوجود
في الجوهر ات فمن تقدير عدم الوجود الذهني للحصول في القوى البدنية لا ينقطع عرق
الشبهة المشهورة المذكورة فيما سبق بيانه ان الموجود في الذهن لا يقوم به
لعود تلك الشبهة في الحصول في القوى سالمة عن الانزفاع بذلك البيان لانا
نقول ليس كذلك المذكور فيما سبق مخصوصا بالوجود في الجواهر بل نعم الوجود
في القوى البدنية ايضا لانه اذا ثبت في بعض افراده انه بدون القيام بالمظهر
يلزم ان يكون في سائر ايضا كذلك ضرورة انه معقولة واحدة وقد مر ان الاثار
الى هنا في تعدم عاقلهم وثبت ولا سبع الا يحوله المذكورة والا وتام الحصلة و
والدولي الرشاد ومنه العصمة والسداد وثالثها اي ثالث الاقدامات ان صدق
العصمة الموضحة تقتضي وجود الموضوع فيما سبق اليه الحكم من الخارج والذهن
الخ وان كانت ذهنية لا يترتب صدقها من وجود موضوعها في الذهن بخلاف
القضية السالبة فان صدقها لا يقتضي وجود الموضوع فيما سبق اليه الحكم من احد
المظهرين المذكورين وذلك لان صدق الحكم ايجابا كان او سلبيا على ما مر في
المقدمة الثانية عطابقته لما في نفس الامر ان تحقق فيه متعلقه من وقوع النسبة
الحكمية ولا وقوعها ومتعلق الحكم الايجابي وقوع النسبة المذكورة ومرجع ذلك
الى وقوع ان الوجود بين الموضوع والمحمول ولا تحقق لذلك الوجود بدون الوجود
الاصيلي للموضوع في مظهر ما ضرورة ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت
له في مظهر الثبوت ومتعلق الحكم السلبي لا وقوع النسبة الحكمية ومرجع الى
عدم تحقق الوجود الرابطي بين طرفي القضية وعدم تحققه كما يكون بوجود الموضوع
في مظهر الحكم غير ثابت له المحمول في نفس الامر كذلك يكون بعدم وجوده فيه ضرورة
ان ما لا يوجد لا يثبت له شيء من الاشياء فلا يلزم صدق الحكم السلبي لا يقتضي

وجود الموضوع ثم نقول لا خفاء في ان تحقق النسبة الحكمية في القضية تقتضي
التغاير بين طرفيها وان الوجود الرابط الذي هو كيفية تلك النسبة نوع
اتحاد بين ذينك الطرفين في الوجود وذلك قالوا ان مرجع العمل الايجابي
الى الحكم بان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا في الخارج او في الذهن لا يقال
يلزم ان لا يكون الحكم الايجابي الا على الموجود الخارجي بمثله او على الموجود الذهني
بمثله فلا يصح قولهم ثبوت شيء لشيء لا يستلزم وجود الثابت في مظهر الثبوت
اذ موجبه ان يكون بعض الاحكام الايجابية على الموجود في احد المظهرين بالعموم
فيه لانا نقول الاتحاد في الوجود انما يكون بين الموضوع والمحمول مواطاة
واما المحمول اشتقاقا اي مبدأ المحمول مواطاة كالعلم في زيد العالم فلا اتحاد
بينه وبين الموضوع اصلا والمراد من الثابت في قولهم ثبوت شيء لشيء
لا يستلزم ثبوت الثابت في مظهر الثبوت ما هو مبدأ المحمول مواطاة وبهذا
دقيقة لا بد من التنبيه عليها وهي ان الاتحاد في الذات بين المتغايرين في
المفهوم لا يكون الا بانحلاهما في الوجود اذ لو كان لكل منهما وجود مستقل
لكان كل منهما غير ذات الآخر فلا يكونان متحدين في الذات هذا خلف ولو
كان لاحدهما وجود مستقل والآخر فاقد له من الوجود يلزم ان لا يكونا متحدين
في الذات ايضا اذ لا يكون لاحدهما حظ من الذاتية فرجع القولين
المذكورين في تحقق معنى الحمل احدهما ما ذكرناه في تفسيره بالاتحاد في
المتغايرين في الوجود واحد لا يقال ينتقض حد الحمل اذا اعتبر فيه الاتحاد في
الوجود بحمل الاعم على الاخص في الخارج اذ لا حظ لمفهوم الاعم من الوجود
ولا ينتقض به اذا اعتبر فيه الاتحاد في الذات اي فيما صدق هو عليه لان
مفهوم الاعم صادق على ما صدق عليه مفهوم الموصوف بالاخص فكيف يتحد الحمل

المذكور ان في مآل المعنى لا ما نقول انتقاض الحد على التقدير الاول بم قوله اذ لا حظ
لمفهوم الاعمى من الوجود وبم لا ينبغي ان يذهب اليه وبم قال الشخص اذا وجد في
الخارج يوجد بوجوده جميع ما يصدق عليه من المفهومات العرضية بوجه ما ولذلك
نسب وجوده اليها ولا ينكر احد وبم صح انهم يكون الاعمى مثلا في الدار اذا كان
فيها شخص موصوف بالعمى الا انه فرق بين نسبة وجود الى ذاتيات وبين نسبة
الى عرضياته واختلفوا بالشدة والضعف ومن بم بنا كان معنى بو بو معقولا
بالتعقل كالوجود بل نقول قوله لا حظ لمفهوم الاعمى من الوجود الخارجي
لصدق ما صدق عليه الموصوف بالعمى ضرورة انه اذا صدق مفهوم ما فهو
موجود ويكون له ذات موجودة ويلزمه ان يكون له حظ من الوجود فلا مخالفة
للفرق بين الحدين المذكورين بانتفاء احدهما كحمل مثل العمى دون الآخر
وبما قررنا تبين ان من قال الحكم في مثل قولنا زيد اعمى بالعمور العقلية
على الامور العقلية لم يكن على بصيرة فان قلت سلمنا ان مقتضى صحة الحمل
الايجابي وجود المحمول مواطاة لا وجود مبدأ منه فلا دلالة في تلك القرينة على
لزوم وجوده لكن لنا دليل آخر على جريانه اعني تقريرنا انه لا بد في الحمل سواء
كان مواطاة او اشتقاقا من تحقق النسبة بين الشيئين وفرع امتيازهما
عن الآخر في مظهر ذلك التحقق فمتى الحمل مطلقا لا بد من كون المحمول ممتازا
عن الموضوع وثبوت الامتياز للشيء يقتضي ثبوت ذلك الشيء اما يثبت له
الامتياز بحكم القاعدة القابلة بثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له
في مظهر الثبوت فثبت انه لا بد في صحة الحمل الايجابي من ثبوت المحمول ايضا
سواء كان حمله مواطاة او اشتقاقا قلت توضيح ما ذكرتم بجميع مقدماته
لزم ان يكون مثل العمى وجود في الخارج لانه ثابت للموصوف وايجابه

عليه ايجاب خارجي والالزم باطل بالبداهة وكذا الملزوم يعني انتفض للدليل
المذكور اجمالا واما نقض تفصيلا فبان يقال سلمنا ان تحقق النسبة بين
الشيئين فرع امتيازهما عن الآخر في مظهر ذلك التحقق لكن لا نسلم ان
امتيازهما عن الآخر لا يكون الا بثبوت الامتياز لكل منهما بل نقول
يكفي فيه ثبوت لاحدهما بدلالة ما مر من تحقق النسبة بين زيد مثلا والعمى
في الخارج والامتياز بينهما فيه وليس هذا ارجاعا للنقض التفصيلي الى الاجمالي
بل استحالة بعد مقدمة ثابتة تارة في ابطال الدليل اجمالا واخرى في ابطال مقدمة
معينة من مقدماته فافهم ومن المصنفين من تصدى لبيان اللهية بهم للفرق
المذكور بين الثابت والمثبت له حيث قال فان قلت بما صار الاتصاف يقتضي
ثبوت الموصوف لظرفه ولا يقتضي وجود الصفة فيه مع ان كلا منهما ظرف له
قلت لان الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود
او يكون الموصوف في نحو من انحاء الوجود بحيث لولاحظها العقل صح له ان ينتزع
منه تلك الصفة مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف
زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في طرف الاتصاف
ضرورة انه ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف
اليه في الخارج ولا كونه في الوجود الخارجي بحيث يصح منه انتزاع وصف
ولا يستلزم وجود الصفة فيه اذ الفعل قد ينزع من الموجود الخارجي
امورا اضافية وسلبية لا تحقق لها في الخارج ونصفها اوصافا وفا
الى بقية كلامه وموضح ما ذكر عدم الفرق بين الموضحة المحصلة والموضحة
السالبة المحمول والقوم فرقوا بينهما بتخصيص الحكم المذكور وهو اقتضاء
الحمل الايجابي وجود الموضوع فالاولى منهما على ما مر تفصيله في نحو

بعد المقدمة ولها الرد عليه بان يقال لا دليل له فيما ذكر على حصول الاتصاف
في نفس الامر بدون الصفة بل هو المدعى بل عدم الاتصاف بحيث يدخل فيه
ما لا يكون بحسب نفس الامر واعتبر وجود الموصوف دون الصفة وقلب الدليل
عليه بان يقال الاتصاف لازم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود
او يكون الصفة في نحو من اي والوجود بحيث لو لاحظ العقل صح له ان ينتزع
منه اوصاف مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف
الغرسية بالغرسية ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في طرف
الاتصاف دون الموصوف لمثل ما ذكر لكن الاتصاف مقتضى لوجود
الموصوف في طرفه دون الصفة فليس شيء لان القابل المذكور ما تم في الاتصاف
بحيث يدخل فيه ما ليس بحسب نفس الامر على معنى عدم الاتصاف
في نفس الامر وليس هذا مما اخترعه بل سبق اليه بعض المحققين
حيث قال في تلخيص المحصل وكون الشيء واجبا في الخارج يكون بحيث
اذا اعقله عاقل مسندا الى الوجود الخارجي لزم في عقل معقوله هو الوجوب
ولا يذهب عليك ان التحقيق المذكور تفصيل لهذا المعنى واما وهم القلب
فمن القلب فهم كيف وهل يقول من له عاقل كامل وفهم صحيح ان معنى
الاتصاف الخارجي بين زيد والعمى ان يكون العمى في طرف الاتصاف
في الخارج بحيث لو لاحظ العقل صح له ان ينتزع منه زيدا وما تقدير
ما ذكر من اعتبار وجود الصفة في طرف الاتصاف يلزم الالتزام
بهذا المحذور الذي يضحك منه الصبيان ومن اوهام هذا الوابهم ما ذكر
بقوله لا فرق في ان الثبوت نسبة بين الثابت والمثبت له فلا يكون
بد ونها ضرورة ان النسبة تشرح بطرفيها ومنشأ الغفلة عن تحقيق الثبوت

والاتصاف

والاتصاف بحسب نفس الامر على الوجه المار الذكر واما تأييد ما ذكر بما
في بعض كتب التحصيل من قوله بانهما سواء ان كانت الصفة معدومة
فكيف يكون المعدوم في نفسه موجود الشيء فان ما لا يكون في نفسه يستحيل
ان يكون موجودا الشيء فمن قبيل تأييد الباطل بالباطل لان موضع القول
المذكور ان لا يكون للعمى الموجود في الخارج ثبوت الا عمي فيه وهذا مكابرة
صريحة ومنشأ وهم الفرق بين القيام بالغير والثبوت له فان ما ذكر
حكم الاول دون الثاني وقد عرفت الفرق بينهما مما شرح تجريد الجزء على وجه
اندفع عنه الشكوك والاوهام تتمة للمقدمة المذكورة اعلم ان المتأخرين
اعتبروا قضية سموها بالمسألة المحولة وقالوا ان موضوعها لا يقتضي وجود الموضوع
وانها مساوية للمسألة وذكروا في تحصيل معناها والفرق بينها وبين المسألة
الاصلية في المسألة سلب المحمول عن الموضوع وفي الموجبة المسألة المحولة في ليست
ب است وبينوا عدم اقتضائها وجود الموضوع ومساواتها للمسألة بانه
اذا صدق سلب الفوقية يصدق حينئذ انه منتف عنه والا لصدق
انه ليس بمنتف عنه اصدق سلب عنه لا محالة فان قلت البيان المذكور
لنفي جزء المدعى وهو ان مسألة المحول مساوية للمسألة فلا بد من بيان
الجزء الاول ايضا فتم المدعى قلت انهم زعموا ان مساواتها لها يستلزم
عدم اقتضائها وجود الموضوع واكتفوا بما ذكر على زعمهم ببيان الجزء المذكور
من المدعى وسيأتي ما يتعلق بالزعم المذكور باذن الله تعالى والفاضل الكوهكمري
اكثر مسألة المحول في نقد السرمدي فقال اذا تأخر السلب عن الربط فهو موضوع المحمول
سواء كان لفظه ليس مؤلفا فيها غيرا ولفظة لا مركبا بغير لان جميع
ذلك مؤلف والمركب يكون بمنزلة مفرد حكم به لان القضية لا يمكن ان

ان يحمل على معنى هو هو فيكون معناه كل شيء يقال عليه ع على الوجه المقرر فذلك
الشيء هو الشيء الذي يحكم عليه انه ليس بابيض او بابيض او مات عيان شيت فان
جعل في المحمول ليس بمعنى السلب ح يسلب شيء عن شيء فقد اعتبر المحمول وحل قضية
واحدة ان يكون محمولا واما حال الموضوع فاسند هاهنا الوجود فعلى ما تقرر يعلم
كلا منه واجيب منه بان المحمول فيها هو مجموع الجملة السالبة كما في قولك زيد ليس
ابوه قائما وحينئذ لا يلزم منه ان يكون القضية محمولة ولا عدم الفرق بينهما وبين المعدولة
كما في سالبة المحمول من التفصيل اذ فيه اشار الى ان الحكم معقول بخلاف المعدولة
فان معنى المعدولة مثلا زيد بياست ومعنى سالبة المحمول زيد ليست بياست
ورد الجواب المذكور بعض الفضلاء بانه لا يجدي نفعا لان المعتبر في المعدولة
كون طرف السلب جزءا من المحمول من غير قيد زايد واذا سلم كون طرف السلب
جزءا منه لزم كونها معدولة سواء كان محمولة او مفصلة وما قيل من ان طرف
السلب ليس هاهنا جزءا من المحمول بناء على ما ذكر في تعيينها وما صرحوا به بانه
يرفع ويحمل ذلك السلب عليه وان اصطلحوا على انها لا تسمى معدولة لاعتبار
قيد زايد فيها فلا مساعدة في ذلك لكن المقصود من اثبات بين القضية محصلة
موجبة تساوي السالبة وتفارق المعدولة المشهورة في عدم اقتضاء وجود
الموضوع وما ذكر من التعاوت بالاجمال والتفصيل لا يؤثر في ذلك اذ ذلك
التعاوت انما هو في الملاحظة لا في نفس المعنى ولا يقتضي صدق احديهما حيث
يكذب الاخرى وفيه بحث من وجوه الاول ان قوله المذكور واما حال الموضوع
في اسناد الوجود فعلى ما تقرر صريح في ان كلا من السالبين عليه في عدم التوقف
على ثبوت الموضوع من جهة المحمول مع قطع النظر عن حال الموضوع
فالجواب عنه ببيان الفرق المعنوي بينهما من جهة المحمول بان في محمول احديهما

اشار الى الحكم معقوله دون محموله الاخرى يجدي نفعا قوله لكن المقصود من اثبات
بين القضية الخ قد علمت حالها ذلك لكن كلام المذكرين ليس في هذا المقام
على ما نبهت انما فرد الجواب المذكور من بينه الجهة خارج عن القانون كما
لا يخفى الثاني ان قوله اذ ذلك التعاوت انما هو في الملاحظة معارض لما قرر ذلك
الفاضل في بحث بداية تصور الوجود من ان التعاوت بالاجمال والتفصيل
يمنع الترادف اذ موجب كون التعاوت في الملاحظة فقط دون المعنى
ان لا يكون مانعا من الترادف الثالث ان التعليل المذكور على تقدير تمامه
لا يجدي نفعا لان عدم التعاوت في نفس المعنى حاصل بين مفهوم من و
مفهوم الا بداء ومع ذلك يمتنعان يصدق بعد من جهة الحكم صدق يصح الحكم
على احدهما دون الآخر فلم لا يجوز ان يكون الحال فيما نحن فيه مثل ذلك
بان يكون القضيتان المذكورتان متحدتان في نفس معنى المحكوم به ومع ذلك
يكون بينهما بون بعيد من جهة المحكوم عليه بانفصال احديهما وجود
الاخرى ثم قال ذلك الفاضل على تقول المقدمة القايلة بان ثبوت الشيء
للشيء يستدعي ثبوت المثبت له كلية لا يستثنى الفعلي منها شيء من الموجود
كيف لا والمعدوم المطلق ليس شيء من الاشياء اصلا والمحمول الذي يعتبر
لا محالة شيء ذهني فينسلب عن المعدوم المطلق وقد قال الشيخ كل موجود
موضوع الايجاب فوجود امارة الامكان وامارة الزمان وانا اوجبنا ان يكون
الموضوع في القضايا الايجابية المعدولة موجودا الا ان نفس قولنا غير
عادي يقتضي ذلك ولكن لان الايجاب يقتضي ذلك سواء كان نفس
غير عادي يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود فقد تبين
ان الربط النسبي يقتضي ثبوت الموضوع وان لا مدخل لخصوصية المحمول

في ذلك الى ما كان عليه وقبله بحث اما اولا فلان قوله لكن والمعدوم المطلق الخ
لا يجدي في مقام التقريب لان الثابت به لزوم الوجود للموضوع عند كل حكم ايجابي
والمدعى توقف كل حكم ايجابي على وجود الموضوع وبين الاخص منه وثبوت الاعم
لا يستلزم ثبوت الاخص واما ثانيا فلانه ان اراد انه قد تبين من نقله ان الربط
الثبوتي يقتضي في الواقع ثبوت الموضوع بلا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك
فلا نم اذ ليس في الكلام المنقول عن الشيخ ما يدل ذلك بل هو تقرير لهذا الوجه
بعبارة مفصلة وان اراد انه قد تبين منه ان الربط الثبوتي يقتضي في زعم
الشيخ ثبوت الموضوع بلا مدخل لخصوصية المحمول فيه فمسلم ولكنه لا يجدي
لان المسئلة عقلية والمقام مقام تحقيق لا تقليد والشيخ ليس ممن يجب
في كل ما يقوله وكيف وكتابه المسمى بالتنقيح مملوء من الحشو والخطاء فحقان
يخلي على من تأمل فيه وانصف وما تجنب عن التعصب انصف ثم قال في ذكر
الفاضل والحق عندي ان المساواة بينهما حسب الواقع مسلم ولا يدل ذلك
انه لما دل البرهان على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر فاذا
مفهوم الا ويصح ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده
نفس الامر فاذا صدقت السالبة صدقت الموجبة التي محمولها سالب ذلك
المحمول بالبيان المنقول آنفا وليس ذلك منافيا لان تلك الموجبة لا يقتضي
وجود الموضوع كما تومي اليه بل على ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب
هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات مشاركة في ذلك الوجود
وفيه بحث من وجهين الاول انه لا صحة لعقد مة القائلة من مفهوم الا
يصح ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق لان من المفهومات ما لا استقلال له
على ما عرفت في الصلاة الا ان يحكم عليه بحكم ايجابي وقد صرح الفاضل الشريف

في المسئلة في مواضع من كتبه الآن موجبة تلك المقدمة ان لا يكون بين الوجود
في الذهن والموجود في نفس الامر عموم من وجه اذ يكون لكل ما له وجود في الذهن
وجود في نفس الامر وبعد اغماض ما عليه المحقق والفاضل المذكور ايضا فيما
تقدم في الثالث انه ان اراد بالمفهوم ما يعم الماصدق فسلمنا ان جميع المفهومات
فيه ويكون ذلك البعض مادة الافتراق بين القضيتين المذكورتين وان اراد به
ما يعم الماصدق مع ان يكون معنى المفهوم ما من شانه ان يكون معلوما ويوجه ما
قدم ان جميع المفهومات بهذا المعنى موجودة في نفس الامر فان من الماصدقات
العرضية ما لا وجود له في نفس الامر بل الامكان لان يوجد فيه كالذي يقتضي
ذاته وجوده وعدمه معا واجتماعهما لا يمكن وجوده فيه ضرورة ان وجوده فيه
يستلزم اجتماع النقيضين في الواقع والا لزم خلف وكذا الملزوم فان قلت اذا
لم يكن وجود في نفس الامر كيف يصدق عليه الحكم قلت اما الحكم السلبي والذي
يؤول اليه فلا اشكال فيه واما صدق الحكم الايجابي الذي لا يؤول الى الحكم السلبي
فبتوجه في معرض المنع فالحق الرابع ان المساوات بينهما حسب الواقع بمعنى
ان لا ينفك سالبة المحمول الخارجية وجود الموضوع في الخارج لزوم اقتضاء
مساويها اياه وهو السالبة الخارجية فان تحققها بدون وجود الموضوع
في الخارج يستلزم تحقق مساويها ايضا بدونه ولا فرق بين الخارجية والذهنية
في اقتضاء وجود الموضوع فيما نسب اليه الاقتضاء وعدم اقتضاء نفيه فالذهنية
ان اقتضت وجود الموضوع في الذهن لا برهان يقتضي الخارجية ايضا وجود
الموضوع في الخارج وان لم يقتض الخارجية وجود الموضوع في الخارج لا بد
ان لا يقتضي الذهنية ايضا وجود الموضوع في الذهن وقد ثبت ان سالبة المحمول
الخارجية لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج فقد ثبت ان سالبة المحمول الذهنية

ايضا لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج الذهن فثبت ان سالبة المحمول مطلقا
لا يقتضي وجود الموضوع بحكم المساوات المذكورة فالقول بان ذلك يدل على ان
بعض الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع ناشئ عن قصور التامل وقلة التدبر
الى حين ان بيانه المذكور قاصر عن المطلوب لانه الظاهر ان المساواة بين
الذهنيتين لا تدل على ان سالبة المحمول الذهنية لا يستدعي وجود الموضوع
في الذهن واما ان المساواة بين الخارجيتين لا تدل على ان سالبة المحمول
الخارجية لا يستدعي وجود الموضوع في الخارج فما ذكر ساكت عنه فلم يثبت
به ان المساواة بينهما مطلقا لا يدل على ان بعض الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع
كما هو الظاهر ثم قال الفاضل المذكور فان قلت لم لا يجوز ان لا يصدق الا شيء و
اللا مكان بالا مكان العام على شيء يجب نفي الامر فرضا فلنا لو لم يصدق شيء
بالا مكان فلا وجود لموضوع بين القضية اصلا فيجب ان لا يصدق بناء على
ما ذكرت من اقتضائها وجود الموضوع وح ينتقض كثير من قواعدهم كقولهم
نقيض المتساويين متساويان وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها وعكس النقيض
كما هو مذهب القدماء وهذا هو الذي حداهم على اثبات الموجبة السالبة المحمول
والحكم بانها لا تستدعي وجود الموضوع قلت القضية المذكورة تصدق بوجه حقيقي
على ما ذكروه في المجهول المطلق اعني كلما لو وجد لكان لا شيئا فهو بحيث
لو وجد لكان ممكنا وهذا لا يدفع النقوض كما لا يخفى على المتدبر فظهر ان كون
بعض الموجبة مساويا للسالبة لا يقتضي ذلك الموجبة لوجود الموضوع
وعدم اقتضاء السالبة له انما يلزم من بين الاقتضاء وعدمه انه لو لم يكن
لذلك الموضوع وجود اصلا صدقت السالبة على هذا الفرض ووقع الموجبة
وذلك لا يقدح في المساوات الواقعة بينهما وانه لا حاجة في دفع النقوض الى

الى استثناء شيء من الموجبات من الحكم باقتضائها وجود الموضوع اصلا
مع انه يحكم بما مر فاحفظه بهذا التحقيق فانه بذلك حقيق الى هنا كلامه وفيه
بحث اما اولا فلان قوله القضية المذكورة بعد صدق حقيقية غير مسلم وكيف
والقوم اعتبروا في القضية الحقيقية امكان الوجود لموضوعها لا الوجود
في ان افراد اللا شيء غير ممكن الوجود واما ثانيا فلان مقدم الشرطية الاولى
كلما لو وجد لكان لا شيئا فهو بحيث لو وجد لكان لا يمكن مما لا صحة له ضرورة
ان الشيئية لا تنفك عن الوجود فرض اللا شيئية على تقدير الوجود من قبيل
فرض الممتنع وقد تقرر عندهم ان الممتنع على تقدير وقوعه يجوز ان يستلزم
ممتنعا آخر فيجوز ان يكون الواقع على تقدير وقوعه المقدم المذكور نقيض
التالي المزبور لعينه فلا علم لصدق القضية المذكورة فالجملة مما ذكر في
هذا المقام بمعزل عن مظنة التحقيق ثم انه الضحى من القيلي والقالي ان في
اصل المقام بحثا وان يكون في المساوات بين القضايا المذكورة بحث دلالة
على ان سالبة المحمول لا يستدعي وجود الموضوع شيء فضلا فلا وجه لما
كتفاهم بيان الحكم الاول عن بيان الحكم الثاني وهذا ما وعدناه فيما سبق
فتبصر بهذا فانه لا يخلو من التنبيه عليها وبهذا ظهر ان في المحمولات ما لا يقتضي
وجود الموضوع في المحمولات السلبية على رأي المتأخرين بكون مطلق المحمول
على اربعة اقسام احدها ما يستدعي وجود الموضوع في الخارج بخصوصه
كالعوارض الذهنية وثانيها ما يستدعي وجوده في الجملة اعم من ان يكون
في الخارج او في الذهن كالعوارض اللازمة للماهية من حيث هي هي
رابعها ما لا يستدعي وجود اصلا لا في الخارج ولا في الذهن في المحمولات
السلبية فان قلت بطلان اللازم يدل على بطلان ما تقرر عندهم من انحصار الاقسام

اذ لو لم يذكر بالجزء من الكلية لم يصح عما ما تقرر في موضوعه ح

كالعوارض الخارجية وثانيها ما يستدعي وجوده في الذهن بخصوصه

المذكورة في الثلثة وهي لازم الماهية ولا تذم الوجود الخارجي ولا لازم الوجود الذهني
قلت كلا لان مقسم تلك الاقسام المحمول الثبوت ولذلك عبر عنه بالعارض
فان المراد من العارض للغير القيام به وهو تكواص الثبوت ومقسم الاقسام
التي ذكرناها مطلق المحمول ثبوتيا كان او سلبيا فلا مساغ لان عدم الانحصار
تقسيما في الثلثة المذكورة وانحصار تقسيمهم فيها مما يلزم من صحة احدهما بطلان
الآخر ومن تامل عن هذا قاله اعترض عليه اما اولا من ان سالبة المحمول
لا يستدعي وجود الموضوع ثم قسموا العوارض الى ثلثة اقسام قسم يحق
الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن خصوصية احد الوجودين اذ لا مرجع
لها في ذلك الا لحوق بل مطلق الوجود وقسم آخر يلحق الوجود الذهني
قسم آخر يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن فلو لم تكن ثبوت السلوبة
العارضة لمعروضاتها مقتضيا لثبوت تلك العوارض يخرج مثل هذا العوارض
عن تلك الاقسام ويبطل حصر الاقسام فيما ذكر الا ان يقيد الاقسام بقيد
الثبوتية لكن هذا التقييد مع كونه خلاف الظاهر لا يناسب العروض من هذا
الغرض فان هذا التقسيم انما وقع في كتب الحكمة وقع الصارف كتب الميزان
ولا شك ان هذا التخصيص لا يناسب هذا الغرض هذا كله وقد تبين
انى ان المقسم هو العارض للغير عني القيام وارادة القيام من العروض ليست
خلاف الظاهر نعم وصف الثبوت من لوازم المقسم لانه من خصائص نوع المقسم
امر اخاص وان امر عام ليس من قبيل تخصيص القواعد فلا يناسب الغرض
الذي ذكره كتبه ذلك التقسيم ولا بعد انا نمنع رابع المقدمات المذكورة ان
القضية الحقيقية هي التي حكم فيها بما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع
عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا فلا يكون موجودا فيها

اصلا فوجب صدقها موجبة كلية عدم انحصار الوجود في نفس الامر في الوجود الخارجي
ضرورة ان صدق الايجاب الجزئي بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن الشيء ثبوت
لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت الشيء للشيء يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه
ثبت ان صدق القضية الحقيقية موجبة كلية تتضمنها صدق الحكم الايجابي على ما
ليس بموجود في الخارج يستدعي عدم انحصار الوجود في نفس الامر في الوجود
في الخارج واما صدق موجبة مطلقا اي من غير قيد الكلية فلا يستدعي ما ذكر
لان صدق الايجاب الجزئي حينئذ يكفي فيه ثبوت المحمول لبعض افراد الموضوع
فلا يتضمن صدقها صدق الحكم الايجابي على ما ليس بموجود في الخارج حتى يلزم
ما ذكرتم لا يقال على تقدير انحصار الوجود في نفس الامر في الوجود في الخارج
لا يلزم كذب الموجبة الحقيقية الكلية لان معناها على ما علم من التفسير المذكور
الحكم على ما جميع ما يوجد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون جميع
الافراد الخارجية جميع ما يوجد له نفس الامر فاذا انتفت جميع الافراد
الخارجية بالمحمول صدق الحكم على جميع ما يوجد له نفس الامر فلا يتنافى
الباب يلزم ان يكون الحقيقية مساوية للخارجية ثم لو كان معناه الحكم على جميع
الافراد الخارجية لكان ما ذكرتم كذبا لكن ليس كذلك كيف ولو كان كذلك
لم يصدق فيما ليس له فرد خارجي لانا نقول ليس معنى المفهوم من التفسير
المذكور ذلك الامر الجملي بل الامر المفصل وهو الحكم على جميع ما يوجد له بحسب
نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج اولا وعلى تقدير اعتبار
القيد الاخير الذي مبنى ما ذكر على العفو عنه يتم الملازمة المذكورة بالكلية
لا يقال اذا كان العنوان في الحقيقة مما لا يصدق بالفعل الا على الافراد الخارجية
لا يتحقق القيد المذكور لانا نقوله بل يتحقق ح ايضا لان الحكم في تلك الصورة

وان كان مقصورا على الافراد الخارجية لكن ليس الحكم عليها لانها افراد خارجية
بل انها افراد نفس امر بحيث لو لم يوجد في الخارج ووجدت في مظرف آخر لنفس
الامر لكان الحكم المذكور على حاله نعم اذا كان العنوان مما يمتنع صدقه على غير الافراد
الخارجي لا يتحقق القيد المذكور الا ان القضية لا يحتمل ان يكون حقيقية بل يتعين
ان يكون خارجية وبهذا اندفع ما قيل لا نسلم صحة الملازمة المذكورة لجواز ان
لا يكون العنوان عاما يوجد في غير الخارجي بل يحصر افراده في الامر الخارجي كمفهوم
الواجب الوجود بالذات ومفهوم الموجود الخارجي فانهما لا يصدقان بالفعل
بل لا يمكن صدقهما الا على الامر الخارجي وح يتحقق القضية الحقيقية موجبة
كلية واذا ظهر ما هو تقرير ما يجب تقديمه من المقدمات فلنشرع في اصل
المقصود من وضع هذه الرسالة فنقول لا شبهة في ان للبارئ تعالى
وجودا يترتب عليها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاصافة والاشراق
وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا خلاف
فيه بين ارباب النظر اذ فيه نزاع الاصحاب الكشف على ما قدمناه في بعض
رسائلنا ومن لم يتذكر هذا القيد فقد اعتمد على قرينة المقام وكون الكلام
على اصل ابحاث النظر من ارباب الحكمة اعني النزاع في ان لها سوى الوجود المذ
كور وجودا آخر اولا يترتب عليها تلك الاحكام والآثار فان الحكماء
انبروا وعامة المتكلمين انكروا وسهم الامام على ما ذكروه الآتي في
شرح الملخص واما قولنا تلك الاحكام والآثار لان الوجود الذهني ايضا
يترتب عليه آثار واحكام واثار الا انها ليست من جنس ما يترتب عليها با
لوجود الخارجي من الآثار المحسوسة والاحكام المترتبة عليها بالاصالة
والاولية ومن لم يتنبه لهذا تكلف في توجيه ما ذكر حيث قال تصور

الوجود

الوجود الخارجي بديهي وما ذكروه تنبيه فلا يرد انه ان اريد بالآثار والاحكام
في قولهم الوجود الخارجي ما يوجد لها الآثار وهو مصدر الاحكام الآثار والاحكام
الخارجية لزم الدور او الاعم دخل فيه الوجود الخارجي والذهني فانه ايضا
مبدأ الآثار والاحكام الذهنية للمعقولات الثانية بناء على ان ما
ذكر لا يجدي نفعا لان المقام مقام تعيين المراد من الوجود الخارجي والذهني
لكان الاشتباه فيهما بناء على انهما كثيرا ما يستعملان في معنيين آخرين
غير المعنيين المذكورين المرادين ههنا على ما نبهت عليه في المقدمة الاولى فا
لحاجة ماسة الى ذكر المميز بينهما على المعنيين المرادين ههنا فلا بد ان يكون
القيد المذكور هاديا للمميز بينهما وبما قررناه من ان المهم تعيين ما هو المراد
من الوجودين المذكورين في هذا المقام تبين ان براءة تصورهما لا يكفي
في مقام المراد وان الجواب بالتمسك بتلك المقدمة لا يشفي الغليل فيراد
نعم لو قيل على اختيار الشق الاول من الترديد المذكور ان المراد من الآثار
الخارجية لا مفهوم الوجود الخارجي والاول اعم من الفاعلي ودور لم يكن
بعيدا وقد اجيب عن ايراد المذكور بوجهين آخرين احدهما ان الآثار
الخارجية ما يترتب على الماهية في الخارج بعد استتمامها لهويتها الخارجية عن
الذهن ولا يعتبر فيه الوجود فلا دور والآخر ان معنى ترتب الآثار عليه
كونه فاعلا والموجود الذهني لا يكون فاعلا والما شية في الجواب الاول
بان يقال الخارج عن الذهن معرفة موقوفة على معرفة الذهن ليس بشيء
لان الذهن بمعنى القوة المدركة معلوم مسلم عند العريق عن اما الاشتباه في
الوجود الذهني بمعنى حصول الاشياء بانفسها في القوة المذكورة فلا شيء
في توقف الجواب الاول نعم يتجه ان يقال ان مرجعه الى ما ذكر قبله فلا حاجة

في تشبثه الى بيان معنى ترتب الاثر بقوله بمعنى استتباعها لها واما الجواب الذي فقد
رد بان عدم كون الوجود الذهني فاعلا مطلقا خلاف الواقع كيف وقد صرحوا
بان العلة بحسب وجودها الذهنية علة فاعلية لفاعلية الفاعل ثم فاعلية لاثر
وجوده في الخارج محال كلغة مردود لان مراد المجيب من الفعل ما هو اعم من
مقولات العرض ولا ضير في ان العقل بهذا المعنى من خواص الوجود الخارجي
هذا بعد رد الرد المذكور على الفهم لان المفهوم قد وقع من الكلمات البين استلزامها
فلنرجع الى ما كنا فيه اعلم ان الموجود في الذهن عند المثبتين للوجود الذهني نفس
الماهيات التي توصف بالوجود الخارجي والخلاف بينهما بالوجود دون الماهية
ولهذا قال صاحب المحاكمات ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور
قال الفاضل الشريف في شرحه للمواقف بعد تقرير ما ذكر فقد بقي محل النزاع
بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي ستطلع عليه فلا حاجة
لما قيل من تحرير غير هذا انتهى كلامه القابل بعد التحرير بما الفاضل
السمرقندي فانه قال في شرحه للتجريد وتعين محل النزاع عسير لان
زعم ان الخلاف في حصول الشيء الذي بحقيقته في الذهن فذلك مما لا
يذهب اليه احد من المحققين لم يرد ابا منها لما ذكر في كتب الاشارة
وغيرها وان كان في حصول صورته في نفسه كيف كان فذلك امر
ضروري او كسبي احد يجد في نفسه وجدانا ضروريا انه يحصل عند ذهنه صور
الاشياء وانكار امر وجداني بالنسبة الى كل واحد مما لا يرتضيه احد
ان كان شاهدهم في حصول صورة مطابقة على الوجه الذي مر ذكر فلة وجه
اذ جاز لعاقل ان ينكر فيه لكن له خلاف في ان الحق ما ذكرناه بهما كلامه
فان قلت لما كان الوجه صالحا لان يكون محل النزاع بين الفريقين

فما معنى العسر في تحرير العسر فيه من جهة ان بعض ادلة المنكرين لا يناسب
الذهني لو في تقريره لو وجدت الماهية في الذهن والذهن موجود في الخارج
يلزم ان يكون الماهية موجودة في الخارج فيلزم وجود الممتنعات وسائر
المعدومات في الخارج فان مبنية على تقدير ان يكون الخلاف في الوجه الا
دون الثالث وكفى ذلك منشأ للعسر في تحرير محل الخلاف ومن هنا
تبين ان دعوى تحرير موافق لكلام الفريقين يجعل له مرية فيه ناشئ
من قصور النظر وقلة التأمل وزعم الكاتبي ان منشأ النزاع في
الوجود الذهني الاختلاف في تفسير العلم وتبعه شارح حكمة العين حيث
قال والخلاف انما نشأ من اختلافهم في تفسير العلم فانه ان كان عند الحكماء
عبارة عن حصول صورة المعلوم في الذهن لزمهم القول بالوجود الذهني و
عند المتكلمين ان كان عبارة عن نسبة تحقق بين العالم والمعلوم او صفة
حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه النسبة انكروه
وليس الامر كما زعماه فان القول بالوجود الذهني يجامع كلا من الامرين وراء
القول بان حقيقة العلم حصول صورة المعلوم في الذهن فان موجب القول
بالمطابقة بين الصورتين فقط كما ذكرناه وذي الصورة لا الاتحاد في تمام
الحقيقة بين الصورة وذي الصورة وانكى الاشياء وموجب القول بالاتحاد
في تمام الحقيقة بين الموجود في الذهن والموجود في الاعيان الخارجي
ان كان الموجود في الذهن من الاعيان والاتحاد فيه بين الموجود في الذهن
والذي نسبه اليه هو الوجود من المعلومات ان لم يكن الموجود منها في الذهن
فان اللزوم بين القولين المذكورين وقد بينا فيما سبق من المقدمات الحق
الوجود الذهني يعم الحصول في المبادي العالية وان علمهم حضوري لا بحصول

المعلوم
الصور في العالم فانه ينافي القول بالوجود الذهني من القول بحصول صور
في ذهن العالم اذ ليس المشبوه للوجود الذهني بوجود منها ان نعلم
قطعا بصدق الاحكام الايجابية على ما لا وجود له في الخارج في نحو لا شيء
ايه الذي لا يشمل على حرف السلب محكوما عليه بالامكان العام وملزوم
اولا زما لبعض الاشياء كون الممتنع مثلا اخص من المعدوم وايهم من جهاتي
النقيضين وكونه متعلقا للعلم في كل من المحمولات الايجابية الصادق
في نفس الامر وذلك يستدعي ثبوته في نفس الامر وثبوت الوصف
الثبوتي للموصوف في نفس الامر فرع ثبوت الموصوف فيه فلا بد لموصوفات
تلك الاوصاف من ثبوت في نفس الامر واذ ليس ثبوتها في الخارج فهو
في الذهن فثبت المطلوب لا يقال ينتقض ما ذكرتم بصدق الحكم بالمحمول الثبوتي
على ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق اي الذي لا وجود له في الخارج ولا في
الذهن لانا نقول ثبت العرش ثم انقش فان مبنى انتقاض الدليل
المذكور على صدق الحكم الايجابي بمحمول ثبوتي على ما لا وجود له اصلا وذلك
غير مسلم بل نقول انه لا بد لحكم المقدمة الضرورية القائلة ان ثبوت وصف
ثبوتي لموصوف في نفس الامر فرع ثبوت الموصوف فيه ما ذكرتم من معنى
النقيض صادق في الحقيقة لذلك المقدمة الضرورية فلا يستقيم الجواب
بتقرير الدليل المذكور نظير ما مر في تقرير القوم اياه من ان المستدل كما حث
ذكر واقعيه تصور ما لا وجود له في الخارج وحكما عليه باحكام ثبوتية صادقة
وقد عرفت ان مبنى الاستدلال على الوجه المذكور على علمنا بصدق تلك الاحكام
ولا دخل فيه لتصديقنا بها وتصورنا لاطرافها وتبين اندفاع ما قيل من
انه ان اريد بالثبوتية التي بتبع في الخارج فلا نسلم صدقها على ما لا وجود له في

كيف

كيف ولو ثبت ذلك لزم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج وهو فاسد والمفروض
وايضا لا يتم التقريب اذ لا حاجة الى الوجود الذهني وان اريد بها الثابتة في
الذهن او الثابت في احدهما كان ذلك مصادرة على المطلوب ومن قصر
في الرد على ذلك القسمين الاولين من الاقسام الثلثة المذكورة فقد
قصر في تقرير الايراد حق لا يخفى على ذوي الرشاد واما ما في تقرير ما ذكر
كيف ولو ثبت ذلك ولم نقل كما قاله ذلك المقصر كيف ولو سلم ذلك انه
لان مدار لزوم ما ذكر من كون المحكوم عليه موجودا في الخارج على ثبوت
ما ذكر لا على تسليم انه تسليم الشيء قد يوجد دون ثبوته وذلك ظاهر وما قيل
من انه ان اريد بها ثابتة في الخارج للموصوف المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح
ذلك كان الموصوف موجودا في الخارج وان اريد بها ثابتة له في الذهن
او في احدهما كان ذلك دعوى الوجود الموصوف في الذهن فيكون مصادرة
على المطلوب ما وجه اندفاع الاول فلما ظهر لنا المراد من الثبوتية فلم يبق مجال
الايراد وقد عرفت في المقدمة الثالثة ما يتبين به فساد المحمول بذلك القيد
واما وجه اندفاع الثاني فلما علمنا ان المراد انها ثابتة في نفس الامر وبينا
ان ذلك موجب صدق الحكم الايجابي وما يدنا تقييد الحكم بالايجابي قد مر
بيانه في المقدمة الثالثة فتذكر ومع كون الثبوت في نفس الامر حد مر
توقفه على اعتبار معتبر وفرض فارض فلا يعود الترديد المذكور فيه قال
قلت ليس الثبوت في نفس الامر بمعنى المذكور منحصرا بالوجود في الخارج
والوجود في الذهن فلم يرد المذكور مجال العود فيه قلت نعم انه منحصر فيهما
لكن لا يلزم منه ان يجب علينا تعيين واحد منهما بالارادة حتى يلزم احد
المحذورين المذكورين واعترض على الدليل المذكور ان عام الوارد يمنع

صدق الحكم الا يحتاج على ما له وجود له في الخارج بحمول شيء في بل كلما يصدق عليه الحكم
المذكور فله وجود ما يب ما وذلك المحكوم عليه اما قايم بنفسه فهو المطلوب
فانه ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص محدد باقي الى ابد ما وما
استدل به ارسطو على بطلان هذا الراي غير صحيح فيكون الاصح ما ذهبنا اليه
ذكرتم من الدليل وستعرف باذن الله لتحقيق ما نقل من افلاطون في هذا المقام
قال الفاضل الشريف في شرحه للمواقف ولو قيل قوله لفلاطون بهما على ما نقل
عنه من ان صور معلومات الله تعالى قايمة بذواتها يجوز ان يكون في مظان الذهن
وقد نبهت في المقدمة الثانية على ان الوجود الذهني لا بطريق القيام وانما يكون
مناسبا ما يحل فيه ان لو كان فيه على نحو وجود ما في الخارج اي قايم بغيره كما يقوله
الحكماء فان صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال لانه عند
مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم فيه صور ما يوجد كما توهمه
الفاضل الشريف لانه منظور فيه اما اولا فلان قوله ان العقل الفعال مبدأ
الحوادث عالمنا هذا في مذهب المحققين من الحكماء على ما صرح
به الفاضل الطوسي حيث قال في شرح الاشارات بعد التفصيل المشبع في كيفية
صدور العقول والاجرام السماوية والنفوس ما عن ابداء وانا د بطينا الكلام
فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة
واعتقدوا بجهلهم بها على ترهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد
شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب
الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل
الى المبداء الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضة نفوس وبدن موافقا
لتشبيه الموافذات للنفضة فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله

وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تسامحوا في معاليهم واسندوا
الى ما يليه فانما يسندونه الى العلل الاعدادية والقوابل والشروط وغير ذلك
لم يكن ذلك منهم مناقضا لما ذهبوا اليه واستدلوا عليه لان ما كلامنا فيه
فلان التعليل المذكور على تقدير تمامه قاصر عن المطلوب لان موضوع ارتسام صور
الحوادث في العقل الفعال والمدعى ارتسام صور جميع المعلومات فيه واما ثانيا
فلان مبنى تفريع قوله فلا بد ان يرتسم فيه صور ما يوجد على ان صورة الصادر
لا بد ان يرتسم فيه في المصدر وهو لا صحة لذلك المبنى اذ يلزم حينئذ ان يرتسم
صورة العقل الاول في ذات الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واللازم
فاسد بالاتفاق بل لانه عندهم فرد انه للنوس الناطقة الانسانية ووجه
ذلك ان يكون صور المعلومات كلها مرتسمة فيه والجواب عنه على ما ذكره
في المواقف وشرحه ان ارتسام في العقل الفعال ان كانت الماهيات لزم
تحقق بعضية الممتنع في الخارج وانه سفسطة ظاهرة وان كانت الصور
والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ غرضنا اثبات نوع من
التميز للمعقولات التي هي الماهيات الكلية بوجه غير التميز بالماهية النوعية
نسميه بالوجود الخارجي سواء اعتبر في الذهن ملكة المعقولات فيكون
ذلك النوع فيما سبق فتعين له بعد في الذهن ولو سلم انه يتجه عليه ما ذكر
لكن لا يبطل به كونه وجها مستقلا مخالفا لما اختاره ذلك الفاضل في تفسير
تفريع على الوجه الذي اختاره ومنها اكثر من الوجوه التي تمسك بها المنكرون
للوجود الذهني في اثبات مذهبهم انه لو كان الوجود الذهني لم يمكن افادة القضية
الحقيقية الموضوع وهي على ما مر في المقدمة الرابعة التي حكم فيها على ما صدق
عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كانت موجودة في الخارج محققا

او مقدرا ولا يكون موجودة اصلا في الخارج والتالي بط اما الملازمة فظاهرة
على تقدير عدم تحقق مظهر أو للوجود في نفس الامر لا يصح الحكم في القضية على ما صدق
عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا لان شرط كونه موجودا في الخارج تحققا او تقدرا
فلا يمكن اخذ القضية الموضوع واما بطلان التالي فلان القوم يستدلون بها من غير
نكير وصاحب المواقف جمع بين بيان الملازمة وبيان التالي فقال ما اذا صدق
الممتنع معدوم فلا يريد به ان الممتنع اي ما صدق عليه الممتنع اصلا بل يريد ان الافراد
المعقولة للممتنع اي التي يصدق عليها الممتنع في العقل من الافراد المعقولة معدوم
اي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم يكن
للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي ولا وجه
لهذا البيان اذ يعود هذا الوجه الى الوجه الاول وان ما اعترف به نفسه حيث
قال وعندنا بالحقيقة عايد الى الاول لان ما ذكره الشارح الفاضل
ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجة بل حقيقية
مفسرة بما ذكرنا لا ما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط محققة
او مقدرة فلو لم يكن للممتنع فرد موجود في الذهن لم يصدق بهذا الحكم الايجابي
في هذه القضية وايضا يرد عليه ان مفهوم العدم امر سلبي وقد مر ان الحكم الا
يجابي يقتضي صدق وجود الموضوع اذا كان المحمول امرا ثبوتيا فلو تحقق
في تقرير ما ذكر فلو لم يكن للممتنع فرد موجود في نفس الامر لم يتحقق فيه ما يصدق
عليه الوصف الكلي الواقع عنوانا فلا بد من تحققه في صدق القضية لم يرد
عليه ما ذكر اولا يكون خصوصية منظورا اليه لا يعاد ذلك الوصف الواقع
عنوانا ايضا امر سلبي فلا يتحقق ذلك الامر في نفسه لانا نقول وصف الامتناع
ليس كالعدم فانه سواء فسر باقتضاء الذات العدم او بضرورة كينونة نسبته

اليه مفهوم ثبوتي بخلاف العدم فانه رفع الوجود وسلبه بقي بها شيء وهو الامر
صرحوا بان لا وجود من المعقولات الثانية وصرحوا ايضا بان المعقولات
الثانية من عوارض الماهية بشرط الوجود الذهني فيحكم بانتفاء المعدومين
ثبت ان المعدوم لا يصدق عليه الشيء الا بعد وجوده في الذهن وثبوته
في نفس الامر وما ذكره الفاضل المذكور من ان مفهوم العدم امر سلبي لا يقتضي
وجود الموضوع ليس بذاك والجواب عن الدليل الثالث على الوجه الذي قررناه
هو انا لا نسلم بطلان التالي واستعمال العموم القضية الحقيقية على النحو المذكور مبني
على ثبوت الوجود الخارجي فلا مجال للتمسك في اثباته بذلك الاستعمال والا
يلزم المصادرة على المطلوب وكان الفاضل الشريف غافلا عن ذلك حيث قال
في شرحه للمواقف وقد يقال لو لا الوجود الذهني لبطلت الحقيقة الموجبة
الكلية كقولنا كل مثلث يساوي زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها معصورا
على الافراد الخارجية بل يتناول ما هو اعم من الافراد التي يصدق عليها
الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن ما عدا الموجود الذهني لم يصدق عليها
حكم ايجابي حيث تعذر حمله على الوجه السابق ذكره ولم يرد عليه ما ورد
على الوجه الذي ذكره صاحب التحرير بقوله وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والا
لبطلت الحقيقة الا ان الفاضل المذكور تصرف فيه بزيادة قيد الا يجاب
والكلية زاعما ان اللازم اي على تقدير عدم تحقق الوجود الذهني بطلان
الحقيقية المقيدة بهذين القيدين لا الحقيقة مطلقا ولقد اصاب في
امتناع قيد الايجاب وقد مر لكنه اخطأ في امتناع قيد الكلية ما بينا
عليه فيما تقدم من انه على تقدير عدم تحقق الوجود الذهني لا تتحقق القضية
الحقيقية بالمعنى المذكور اصلا لانحصار صدق العنوان في نفس الامر على

الخارجية قال بعض الفضلاء في شرح التجريد في بيان الملازمة المذكورة انه لو لم يكن
الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فلا يحكم الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية
على ما ليس له وجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي ثبوت المحمول للموضوع
واذا لم يكن للشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لما لا ثبوت له محال
الا في لف فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناها
معتبرة عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان الحقيقية التي لا وجود
لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا
كما هو مدعاه فحينئذ ان يخص الدعوى بالكلية حتى يكون معنى الكلام لم تتحقق القضية الحقيقية
الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد في نفس الامر سواء كان
ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت مثلا كل مثلث زواياه مساوية
لقائمتين كان الحكم شاملا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا
على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداها
مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الماضي والحال والمستقبل فيصدق المثلث عليها في نفس
الامر فيكون الحكم على ما ليس موجودا في الخارج بحسب ما بينا آنفا فالقضايا الكلية الحقيقية
باطلة الى هنا كلامه وانت خبير بان ما ذكره لا يصلح تقريرا للاستدلال المذكور والرد عليه
وتخصيصه بالتخصيص عدم الفرق بين بطلان القضية الحقيقية وكذبها فان غاية
الكلام في المقامات الثلثة على التنزل وعبارة المطول صحيحة وصريحة في الاول
وصريحة في بطلان الثاني عدم تحقق هذا القسم من القضية لان اعتبار عموم حالة
من الحالين فيما سبق الى بعض الاوهام بل لانه نوع لا يمكن احد الوصفين العنوانين
على الوجه المذكور في معا لمعتبر والخلو عن الحالين فرع امكان اعتبارهما ثم ان
الفاضل المذكور لم يدر ان موجب قوله فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد

حسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا يكون الحكم في الحقيقية
الخارجية على بعض ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج
او لا وعلى تقدير ان لا يكون الوجود الذهني يبطل هذا الحكم ايضا فحينئذ ما ذكر
في الايراد المذكور عدم الفرق بين الحقيقية الخارجية والحقيقية الخارجية وعلى التقدير
الاول يتحقق هذا القسم من القضية لا بدون الفرق بينهما قال الفاضل المذكور
او نقول معنى قوله بطلت الحقيقية انه من القضايا ما يعلم انه صادق ويلزم على ذلك
التقدير ان لا يكون صادقا فانا نقول اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما
ومغايرة الاجتماع الصدق قضية حقيقية صادقة وقوله ان يكون لاجتماع النقيضين
افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية
ولا يذهب عليك ان النوع من التغير فيه ايضا في زمنا اول حظها من موضوع
آخر كالمعدوم الفعال فيكون ذلك النوع من التغير فيه ولا يذهب عليك ان
ابطال هذا الاحتمال وهو ان يكون المراد في الفعال الفعال الهويات متفق
لبطلان الاحتمال الاخر الذي بناء ما نقل عن افلاطون ذلك فلذلك لم
يذكر ابطاله مستقلا والحاصل الشريف لعدم تنبهه لذلك تعاله في شرح المواقف
واما لم يتعرض لقيام ما تصورها بنفسه لان بطلانه اظهر والحاصل ان ملاك
الامر المحكوم عليها اذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود
اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلي في قوة دراكة
سواء كانت من النفس الناطقة او الات لها من القوى البدنية او تجرد آخر غيرها
وهو الغالط ومنها آي ومن الوجوه التي استدل بها المشهور للوجود الذهني
على مذهبهم هو ان يقال من المفهوم ما هو كلي وكلي موجود في الخارج فهو
مشخص وهذا استدلال باثبوت نفس الامر المفهوم الكلي مع قطع النظر عن

من اعتبار المعتبر وفرض الفارض بل تحقق الوجود الذهني وتفصيله لئن من
المفهومات التي ليست من مخترعات العقل ما هو كلي كمفهوم الانسان و
الحيوان وغيرهما كذا فلا بد له من تقرر وثبوت في نفس الامر وليس وكل الثبوت
في الخارج لان كل موجود في الخارج متشخص متعين في حد ذاته بحيث يمتنع
فرض اشتراكه فتعين ثبوته في مظان تعذر عليه الخارج فثبت المطلوب وذلك التقرر
تبين انه لا حاجة في مشيته هذا الوجه الى ملاحظة ثبوت وصف الكلية لمفهوم
الكلي ولا اقتضاء ثبوت موصوفها بما يطابق ما تقرر من ان ثبوت وصف يوصف
فرع ثبوت الموصوف حتى يلزم رجوعه الى الوجه الاول كما توهمه الفاضل المحرر
حيث قال في بيان مقدمة الدليل من المفهومات ما هو كلي اي متصف بالكلية
التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا ثم اعترض عليه
بان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة فان سلم كونها ثبوتية
كانت داخلة في الاستدلال الاول فلا حاجة بجعلها استدلالا على حدة فدار
اعتراضه على الفهم لا على المفهوم على ان الاعتراض الاول انما يرد على تقدير ان
يكون تقرير الوجه المذكور على ما فهمه ان المراد بالكلية التي استدل بثبوتها
لموصوفها على ثبوت موصوفها معنى عدم المنع من فرض الشركة وذلك غير لازم
اذ يجوز ان يراد بها معنى المطابقة للافراد الكثيرة على الوجه الذي قدرنا موضع
او معنى النسبة الحاصلة بينه وبين امور كثيرة بها يحمل العقل حاملها على واحد واحد
من تلك الامور على ما حققه في محله ايضا فلعله يريد ان يبين المقدمتين صفتان
ثبوتيتان ثابتتان لمفهوم كلية قسم الاستدلال المذكور سالما في الاعتراض
المنفي وتقرير الدليل الا على الوجه الذي ذكرناه مسطورا في شرح الصحائف للسيد حد
في مقاصد المقاصد لا غير الدين الا ترى بان قلت اليس يتجه على هذا الوجه

ما ذكره الفاضل المذكور من ان دعوى الضرورة في كون الحقايق الكلية انفسها
موجودة غير مسموعة ثم اقول من اين الحقايق موجودة في الخارج قلت لانا
لا نقول في تقرير ما قاله ذلك الفاضل الحقايق الكلية كالانسان مثلا
موجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الاذهان حتى يتجه ما ذكر بل نقول
كما نبهناك عليه فيما سبق ان المفهومات على تقدير افرادها تابع لا فراد
العقل لا تحقق لها في ذاتها بل تحقق وجود في العقل واعتباره والا فهي غير
تابع له بل لها تحقق في حد ذاته سواء اعتبره العقل وفرضه اولا والحقايق
الكلية لا شيء من هذا القبيل واذا تقرر وجب هذا الفرق بينه وبين
الوجه الاول ان لها ثبوتا في حد نفسها فلا بد لها من ثبوت في مظهر واذ ليس بعينه
في الخارج لما ذكر فيما سبق ذلك الوهم اذ الضرورات لا
وكل ما كان واحد منها عاما في المدعى امكن وضعه موضع اللازم المعين
بابطاله غيرها اظهار الكمال الفساد في الملزوم وقد اوضحنا الامر في تقرير
البرهان الجاري على قدم العالم من طرف الحكماء فيما علقناه على تهافت
الفلاسفة والحاكم في البرهان الخلق على استحالة عدم الزمان بعد وجوده
او قبله ايضا كذلك فان اللازم في احد امور واحدا وجود
وجود الزمان بعينها لا يخفى على من له تامل فيه ومن هنا تبين فساد
قوله كما في تقرير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما تقرر في موضعه
ما حققناه لا ما توهمه قائل من مسالخهم المصلين بناء آفاقا ومسالخهم
في امثاله بعبارة منشاه ما اشتهر بينهم ان المحال جاز ان يستلزم
المحال وان كان بقضيته ثم قال ذلك الفاضل لو نقول لو صحت هذا
المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيانه لكن انا

نقول لا يجوز ان يتبين امر لامر انه لو ثبت مثلا ب لثبت ثبوته والا
انتفى وبانتفائه ينتفي الحكم بان ثبوته ثابت وذلك
حكم بثبوت الثبوت الذي للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فتحقق بهذا
ثبوت ثالث وينتقل الكلام اليه ويترتب ثبوت غير متناهية ولا يكفي
الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الامر
اعتبارية لا نذعن في كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ولو لم
يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة فبحكم المقدمة
الثانية يقتضي تحقق الثبوت السابق بهذا التقدير وينقل الكلام الى الثبوت
اللاحق فيلزم تحققه ايضا وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المتحققة وهو خارج
القوة المدركة فذلك تسلسل بطريق التطبيق الذي هو المعين في اثبات
الصانع ولا تخلص بالنشب مما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت
المنشب له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الامور التي لها ثبوت
بحسب الحمل فلا يقتضي ذلك او مما قيل من ان معنى الاحتياج ان ما صدق عليه
الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون بحيث ثبوت احدهما
له واما ذلك حسب العيان وعلى اعتبار الوجود الذهني بعد الحمل مع ارادة
بثبوت ثبوت ف ثبوت ثبوته له لان ثبوت ثبوته في نفسه مما يحتاج ان
يقال لا يلزم من انتفاء ثبوت ب انتفاء ب حتى يلزم انتفاء احد الجواز
ان يكون الثبوت امرا غير ثابت في نفسه ثابتا بغيره وهو ب كالخارج
الوجود وغيره من المحمولات التي هي غير موجودة في نفسها ولا شك
ان انتفاء ثبوت ب بهذا المعنى مستلزم لانتفاء ب ضرورة انه اذا
انتفى ثبوت الثبوت بهذا المعنى عن ب لم يكن ثابتا اذ لا معنى لكون ب

ثابتا

ثابتا الا ثبوت الثبوت له بناء على المقدمة الاولى وتوضيحه انه لو ثبت الب
لكان ب ثابتا بحكم المقدمة الثانية وذلك يستلزم ثبوت ثبوت ب اي له
في نفسه اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ذلك وبحكم المقدمة الاولى وذلك بحكم
المقدمة الثانية يستلزم ثبوت موضوع هذه القضية اعني ثبوت الثبوت فيكون
الثبوت ثابتا في نفس الامر ثم له معنى لذلك الا ثبوت الثبوت الذي للثبوت
الاول بحكم المقدمة الاولى فيلزم ان يكون الثبوت الذي ثابتا بحكم المقدمة
الثانية وهكذا فظهر ان التسلسل في الثبوتات الثابتة في نفسها بدليل ثبوت
كل من تلك الثبوتات عليك ان تعتبر الاستدلال على الوجه صريحا في عدم
الفرق بين بطلان تلك القضية على المعنى المذكور آنفا وعدم صدقها والفرق
ظاهر على ما بنيت عليه ثم قال اعلم ان بنا الدليل راجع في الحقيقة على ما استدلوا
في المشهور وهو ان الحكم بامور ثبوتية على مالا وجود له في الخارج اصلا وقاعدة
فلا بد ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة اذ ليس في الخارج فرد في الذهن
وسيرد في بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام انتهى وقد عرفت
ان ما ذكر من رجوع هذا الدليل الى الدليل المشهور على تقدير تمشية الكلام
على لزوم صدق القضية الحقيقية واما على تقدير تمشيته على لزوم بطلان انها
على المعنى المذكور آنفا فلا يلزم المحذور المذكور ثم توجيه منع بطلان ان الى الوجه
الذي قرره فيما سبق فتذكر والكلام الذي وعدناه بعد اليوم ان معنى الاحتياج
هو الحكم بثبوت امر لامر في ثبوت شيء لشيء وفي ثبوت المنشب له ما ينفع
الحكم في اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم ان اجماع النقيضين مع
وشريك الباري ممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح ان حتى
وليس ذلك الا لمطابقتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم

المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب ان في الاثنين المذكورين ان يكون
ثبوته لاحدهما النقيضين وشريكي البارئ في الخارج يتحقق بينهما كل نسبتان
الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية على ما يلزم من
ثبوت اجتماع النقيضين وشريكي البارئ في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته
لما في العقل الفعال فان صور جميع الممكنات واحكام الوجودات والمعدومات
باسرها مرتسمة فيه بط قطعا لان كل واحد من العقول يعرف ان قولنا اجتماع
النقيضين محال مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته
وارتسام صورة الاثنينات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما يراه المتكلمون وايضا
لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بحكم حتى يعلم ان ما في العقل الفعال على ذلك
وجه من السلب والايجاب ومن له بذلك والتالي باطل فان ما في العقل الفعال
موافق لما اقتضته البديهة او البرهان فبذلك يعلم كل عاقل بما كل معقوله يخفى ما فيه
من وجوه الخلل والفساد على من جبل طبعه على السلامة والسداد ومنها ان العلم القطعي
بان اجتماع النقيضين محال وشريكي البارئ ممتنع ولو لم يوجد في الاعيان وقبل
مدركة لا يدله مع ثبوت الاستحالة لها بل تقدير عدم في الاعيان وقبل مدركة
فيلزم ان يكون ثبوتها لها في الخارج اذ يجوز ان لا يكون العلم المذكور
مطابقا للواقع فان كونه قطعيا لا يقتضي مطابقته للواقع انما المقتضي لها
كونه يقينيا وهو غير مسلم فان المراد بالقوي المدركة ما يشمل المبادي العالية
مطلقا ومع تعذر انتفائها لا يتحقق شيء من الاشياء بنحو من انحاء التحقق
فلا يتحقق اتصافه بشيء من الاشياء اصلا وفيها انا سلمنا ان صدق الاحكام
حكم بمطابقتها للنسبة الخارجية لكن المراد بالخارج ما يعم الخارج عن شعور
المدركة ولا يلزم من وجوده في جميع القوي المدركة ومنها انه قال فان صور جميع

الممكنات وان حقان يعالم فان صور جميع المعلومات والفرق بينهما واضح ومنها
ان قوله لان كل واحد من العقول الخ متروك اصلا وتفصيلا اما الاول فلانه
من قبيل ان يقال كون المشار اليه بانه جوهر اعرض باطل لان كل واحد من العقول
يشير اليه بانه مع انه لم يتصور الجوهر الفرد الخ واصلا بل مع انه ينكر على ما
يراه المتكلمون ويقال كون الزمن مقدار حركة الفلك باطل لان كل واحد
يتسم الزمان لاجزائه مع عدم تصوره بهم الفلك فضلا عن تصور حركته و
مقداريتها الى غير ذلك من النظائر التي لا تخفى شناعتها على من له ادنى تميز
واما التعليل بان اللازم للمعرفة المذكورة ان يتصور العقل الفعال من حيث
انه امر يعتبر في صحة الحكم مطابقته لما فيه ولا يلزم ان يتصور العقل الفعال
بكنهه ولا بكونه عقلا فعالا ولا ان يتصور كيفية حصول الحكم فيه وكيفية
المطابقة بينهما ومن قال في تعريف النقض قوله مع انه لم يتصور العقل
الفعال بهم فانه قد تصوره بهذا الوجه وهو انه الواقع ونفس الامر ومطابق
الصواب لان مطابقتها ما فيه من الصور لا نفسه ولم يحسن في قوله ثم
يدل البرهان آه ومنها انه قال فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام
صور الاثنينات فيه ولا يذهب انه لا دخل لهما في ارتسام صور الاثنينات ومنها
ان قوله لو كان ذلك لوجب ان لا يحكم احد بحكم الخ فان اللازم ح
لا يصيب احدا في حكم بصحة حكم ما ان ما في العقل الفعال على اي وجه من الا
والسلب لان لا يحكم بها في يعلم ذلك والفرق بين اللازمين واضح و
منها ان قوله ومن له بذلك منظور فيه لان مظنة الصعوبة العلم بكيفية
العلم المذكور لا نفسه وذلك انه لا بعد في حصول العلم بما في العقل الفعال
اي البعد في العلم بان ذلك العلم علم بما في العقل الفعال والدليل المذكور

لم يفرق بينهما بقال ما قال بان الزوم ذكر بقوله اللهم الا ان يقال جواب قوله عما ورد
عليه لتضعيف على طريق الحكم واما ما قيل قوله فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج جزم
واما يلزم ذلك لو لم يكن التقدير المذكور محالا اذ لو كان محالا جاز ان يكون
ثبوته محالا ذلك التقدير في القوة المدركة لان المحال قد يستلزم بفرضه محالا تقويرا
الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرر في موضعه واذا لم يرد بالقوة المدركة
ما يشمل المبادي العالية فلا شك في انتفاء ذلك فنقول بان ما اشتمل فيما سلم
من ان المحال جاز ان يستلزم للمحال ليس كليا جاريا في جميع الصور بل مشروط
بان لا ينتفض لا بطلان الملازمة البينة ولذلك نجزم بصدق بعض القضايا
الشرطية من مقدم كاذب وتال صادق كقولنا اذا كان الانسان حجرا كان
ناهقا وقولنا ان كانت الثلثة زوجا انقسمت الى المتساويين ولولا ذلك
الاشتراط لكان الاستلزام المذكور على اطلاقه جاريا عند العقل لكان
ذلك التجويز عنده جاريا في الجزم المذكور وله فحواه في ان الاستلزام المحال المذكور
وهو عدم جميع القوى المدركة بثبوت الممتنع في القوة المدركة من قبيل ما يقتضي المحال
الملازمة البينة لان عدم ثبوت شيء ممتنعا كان او غيره في القوة المدركة
لا يلزم لعدم القوة المدركة باسرها لزوما بينا فلا جواز له عند العقل الصحيح لحكم
الشرط المذكور آنفا فان قلت ليس الخلف اللازم في بعض البراهين الخلفية على
تقدير عدم الحد الوسط بينة قلت ذلك وهم سبق الى فهم كثير من الفضلاء منهم
الفاضل الشريف على ما صرح به في بحث حدوث الاجسام من الحواشي التي
علقها على شرح التجريد فان اللازم هناك ذلك والثبوت كما هو سابق
عليه مثلا في المرتبة الاولى ثبوت ب في نفسه ثابت في نفسه لانه ثابت
لغيره وهو ب ثم ثبوت ذلك الثبوت في نفسها ثابت في نفسه لانه ثابت

لغيره وهو ب ثم بشوت ما يندفع الايراد فظاهر المراد وفيه بحث من وجوه احدها انه
لا دخل للمقدمة الاولى في ثبوت ان لا معنى لكون ب ثابتا الا ثبوت ثبوت ب له
ضرورة ان الموصوف بشيء لا يكون موصوفا به الا بثبوت ذلك الشيء له سواء
كان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لآخر اولا فالمقدمة الاولى اجنبية عن هذا
المقام لا تأتي لها في منشئة الكلام نعم لو قيل لا يجوز ان يكون معنى الايجاب
الحكم بثبوت امر لآخر والا لزم ان يصدق حكم ايجابي اصلا للزم التسلسل المحال على
الوجه المزبور لكان لوجه محال يخفى وثانيها انه لا دلالة فيما ذكر من لزوم
التسلسل المحال على تقدير صحة تلك المقدمتين على ان يكون منشاء الفساد هو المقدمة
الاولى بعينها فان المحذور المذكور حينئذ يندفع على تقدير عدم صحة المقدمة الاولى
بجميع ما ذكر لان يندفع على تقدير عدم صحة المقدمة الثانية فلم وصح قوله لو صحت
تانك المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى وثالثها ان الثبوت
الخارجي الذي يقتضي ثبوت المشتق له اعم من ثبوت الاعراض كما لها ضروريا
ان ثبوت بعض الامور الانتزاعية كالعمى خارجي وليس الثابت له من قبيل الا
عراض فلا وجه لتفسير الثبوت الخارجي بثبوت الاعراض ورابعها ان ثبوت شيء
لآخر على وجه كان بالانتساب شيء اليه بوجه ما كان يقتضي ثبوت ذلك الا
عرضا ضروريا ان انتساب الشيء الى المعدوم المطلق محال فيكون ما صدق عليه
الموضوع هو ما صدق عليه المحمول يستلزم وجوده كيف لا والمعدوم المطلق
ليس بموجود ولا شيئا بالضرورة فلا يجدي شيئا من الوجوه المذكورين
بقوله واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك وبقوله ان معنى الايجاب ان ما صدق
عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول اه وخامسها ان ثاني الوجوه المذكورين
لا يصح مخلصا عن الايراد المذكور كيف لا وفيه التزام الفساد وذلك المقدمتين

واما الوجه الاول فبناء على توجه المقدمة الاولى بالتخصيص فليس فيه التزام
لفسادين بل توجه من قال ان في كل من الوجهين التزاما لفساد واحد هذه المقدمتين
فليس فيما يخلص عن ايراد الذهن لحصول القدح في صحة المقدمتين باستلزامهما
الفساد الا ويلي فيهما تسليم لذلك الا ترى ان قوله بلى فيهما تسليم لذلك
الامر ليس بصحيح اذ ليس في الوجه الاول تسليم لبلى الظاهر ان منشاء الفساد
هو المقدمة الثانية فالازم عند القايل بذلك الوجه على تقدير صحتها انما هو فساد
الاول فافهم واما الوجه بان المراد لا يخلص عن لزوم النفس في الامور العينية
الا بذلك فقوله لا يخلص آه من تتمة السوال تكلف بارد وكيف والخلاص التخلص
عند المصايقة بلزوم المحذور ولا مصايقة بلزومه الا على تقدير صحة تلك المقدمتين
فلا وجه لان يقال والخلص مع قطع النظر عن صحتها وسادسها انك قلت
قد عرفت ان الوجود الذهني لا زم على تقدير ما ذكر ايضا فلا وجه لقوله وعلى
تقدير الوجود الذهني وسابعها ان عبارة مثلا في قوله لو ثبت امثال لب
لثبت ثبوته لم ينفع في محلها لان المذكور تصوير على الوجه العموم ومثلا اعني بذلك
عند ايراد المقالة المذكور المخصوص ومنشاه من الوجوه التي تمسكوا بها المثبتون
للوجود الذهني انا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج فلا بد في فهم الشيء وتعقله
وتميزه عند العقل من تعقل بين العاقل والمعقول او من صفة ذات اضافة
والتعقل بين العاقل والعدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من
ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن والجواب عنه بمنع قوله والتعقل
بين العاقل والعدم الصرف محال بل ابطاله بان يقال لو صح هذه المقدمات
لما امكن الاخبار عن المعدوم المطلق اي الذي لا ثبوت له لا في الخارج ولا
في الذهن مطابق للواقع سواء كان ذلك الاخبار في صورة الجملية او في صورة

الشرطية

الشرطية ضرورة ان الاخبار في المعلومية وبين فرض التعلق بين العالم والمعلوم
وبعدم صرفه مما لنا هذا والمنكرون للوجود الذهني تمسكوا بشبهة منها انه
لو حصلت ماهية البرودة والحرارة في الذهن كما هو موجب القول بان الوجود
الذهني لزم اجتماع الضدين في محل واحد ولكن الذهن حار او بارد دائما
عند حصولها فيه لانا لا نعني بالحار الا ما حصل فيه الحرارة وكذلك البارد وانت
خبير ان مبنى الملازمتين المذكورتين على ان يكون وجود الشيء في الذهن
على نحو حصول صورة العلمية في نفس العالم بان يكون حصولها في الذهن بطريق
القيام به وقد عرفت في المقدمة الثانية انه ليس كذلك ثم ان للملازمة
الاولى حاصة مبنى آخر وهو ان يكون المظهر للوجود الذهني واحدا بان يكون
جميع ماله وجود ذهني حاصلا في مرتبة واحدة وهذا مما لم يقم عليه شبهة فضلا
عن حجة وليس هذا مما يتم القايلين بالوجود الذهني قال فرضنا تم بثبوت
مظهر آخر غير الخارج لوجود الاشياء في نفس الامر سواء كان لكن المظهر
قوة واحدة او قوى متعددة واما قلنا ان الملازمة الاولى مسلمة على وجه
المظهر للوجود الذهني اذ على تقدير تعدده يجوز ان يكون كل متقابلين حاصلا
حاصلا في مظهر والا فرق مظهر آخر فلا يلزم اجتماعهما في محل واحد ثم قوله
والتحقيق ان الشبهة المذكورة للمنكرين بان حقيقة العلم الصورة الحاصلة
في ذهن العالم الا ان المتاخرين لعدم فرقهم بين المقامين اوردوا بما
وقد افصح عن هذا الكاتبي حيث قال في شرح الملخص وتقرير حجة المنكرين
يعني للوجود الذهني ان يقال لو كان تصور الشيء عبارة عن حصول ماهيته
وكل شيء في الذهن لزم اتصاف الذهن بالصفات المتقابلة والتالي
بطل فالمقدم مثله بيان الشرطية بوان تصور الشيء لو كان عبارة عما ذكرنا

لكان تصور الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاستدارة والتسطيح والاستقامة
والاعوجاج عبارة عن حصول ماهيات هذه الاشياء في الذهن ولو كان تصور
هذه الاشياء عبارة عن حصول ماهياتها في الذهن لزم اتصاف الذهن بهذه
الاشياء لانه لا معنى لاتصاف الشيء بالشيء الا حصول الشيء الذي هو الصفة
في الشيء الذي هو الموصوف ولو اتصف الذهن بهذه الاشياء لكان ذهن الانسان حارا وباردا ورطبا ويابسا ومستديرا ومسطحا ومستقيما ومعوجا
وهذه صفات متقابلة فيلزم ما ادعياه من الشرطية واما ان الثاني فظاهر
ومن العاقلين عن الفرق المذكور صاحب المواقف حيث قال واضح ما فيه يعني
نافي الوجود الذهني وهم جمهور المتكلمين بوجهين الاول لو اقتضى تصور الشيء
حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا الخ قال الكاتبي في شرح الشمسية المذكور
لا يقال ما البطلان ليس ما ذهبتم اليه لان الذي ذهبنا اليه هو ان تصور
الحرارة عبارة عن حصول صورتها وشبحها في العقل لا ان عبارة عن حصول
ماهية الحرارة في العقل وحصول صورة الحرارة وشبحها في العقل لا يقتضي كون
الذهن حارا وكذا الكلام في البرودة والرطوبة واليبوسة وسائر ما ذكرتموه
او نقول الحاصل عند تصور الحرارة في العقل شيء اذا وجد في الخارج يلزمه
التسخين وقبل وجوده في الخارج لا يوجد منه الموجود في الذهن والذي
نسبه اليه هو الوجود من المفهومات ان لم يكن الموجود في الذهن منها فان
اللزوم بين القولين المذكورين وقد سبق فيما سبق من المقدمات ان الوجود
الذهني يعم الحصول في الماديات العالية وان علمهم حضوري لا بحصول الصورة
في العالم فنفي القول بالوجود الذهني عن القول بحصول صورة المعلوم
في ذهن العالم افتراء بما اصبح المثبتون للوجود الذهني بريئا منها انما نعلم

قطعا بصدق الاحكام الايجابية على ما لا وجود له في الخارج بالجملة سلمنا
ان لا يشتمل على صرف السلب محكوما عليه بالامكان العام وملزوما اولا نسلم
ان بعض الاشياء كون الممتنع مثلا اعم من المعدوم واعم من اجتماع النقيضين
وكونه متعقلا لا غير وذلك من المحمولات الايجابية الصادقة في نفس الامر فلا
يستدعي ثبوته في نفس الامر ضرورة ان صدق تلك الاحكام يستدعي ثبوت
الاوصاف المذكورة لموصوفاتها في نفس الامر وثبوت الوصف الثبوتي لموصوف
في نفس الامر واقعا ليس ثبوتيا في الخارج فهو في الذهن فثبت المطلوب لا يقال
ينتقض ما ذكرتم بصدق الحكم بالمحمول الثبوتي على ما صدق عليه مفهوم المعدوم
المطلق اي الذي لا وجود له في الخارج ولا في الذهن لانا نقول ثبت الوسق ثم
انتفش فان مبنى انتقاض الدليل المذكور على صدق الحكم الايجابي المحمول ثبوتي
على ما لا وجود له اصلا وذلك غير مسلم بل نقول انه بعد تسليم المقدمة المذكورة
الضرورية القائلة ان ثبوت وصف ثبوتي لموصوف في نفس الامر فرع ثبوت
الموصوف فيه فاذكروا معرض النقض مصاقعا في الحقيقة لكن المقدمة
الضرورية فلا يستحق الجواب وتقريرنا الدليل المذكور ظاهر ما في تقرير القوم
اياه من الاستدراك حيث ذكروا فيه تصورنا ما لا وجود له في الخارج وحكمنا
عليه بالاحكام ثبوتية صادقة وقد عرفت ان مبنى الاستدلال المذكور على
بصدق تلك الاحكام ولا دخل فيه لتصديقنا بها وتصورنا لاطرافها وتبين
اندفاع ما قيل من انا ان اردنا بالثبوتية الثابتة في الخارج فلا نسلم صدقها على
ما لا وجود له كيف ولو ثبت ذلك لزم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج
وهو خلاف المفروض وايضا لا يتم التقريب اذ لا حاجة الى الوجود الذهني
وان اريد بها الثابتة في الذهن والثابتة في احدهما كان ذكرا مصادرة على المطلوب

ومن قصر في تقرير الايراد كما لا يخفى على ذوي الرشاد واما طعنه في تقرير ما ذكر كيف
ولو ثبت ذلك ولم ينقل بما قاله ذلك المقصر كيف ولو سلم ذلك فانه لا ان مدار
لزوم ما ذكر من كون المحكوم عليه موجودا في الخارج على ثبوت ما ذكر للمعلم
اذ تسليم الشيخ قد يوجد بدون ثبوته وذكر ما قبل من انا ان اردنا
ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو هم كيف ولو صح ذلك كان الموضوع
موجودا في الخارج وان اريد انها ثابتة له في الذهن او في احدهما كان ذلك
قرعا لوجود الموضوع في الذهن فيكون مصادرة على المطلوب اما وجه اندفاع
الاول فلما عرفت ان المراد من الثبوتية فلم يبق محال الا براد وقد عرفت
في المقدمة الثالثة قابرة يعيد المحول بذلك التقدير واما وجه اندفاع الثاني فلما
سيأتي ان المراد انها ثابتة في نفس الامر وبيانا ان ذلك موجب صدق الحكم
الايجابي وما مر من تقييد الحكم بالايجابي قد مر بيانها في المقدمة الثالثة فتذكر
ومع كون الثبوت في نفس الامر وعدم توقفه على اعتبار معتبر وفرض فارض
فلا يعود الترديد المذكور فيه فان قلت اليس الثبوت في نفس الامر بمعنى المذكور
منحصرا بالوجود في الخارج والوجود في الذهن فلم قيد المذكور بحال الوجود
فيه قلت نعم انه منحصر فيهما لكن لا يلزم منه ان يجب علينا نصب واحد
منهما بالادلة حتى يلزم احد المحذورين المذكورين واعترض على الدليل
المذكور الامام الرازي بمنع صدق الحكم الايجابي على ما له وجود له في الخارج
بجواز ثبوتي بل كلي يصدق عليه الحكم المذكور فله وجود عاب عما وذلك
المحكوم عليه اما قائم بنفسه كما يقوله افلاطون فانه ذهب الى انه لا بد في
كل طبيعة نوعية من شخص موجود في الخارج ابدي وما استدل به ارسطو على
بطلان هذا الراي غير صحيح فيكون الاصح انه قائم فيبطل ما ذكرتم من الدليل

وسنفرغ

وسنفرغ باذن الله لتحقيق ما نقل عن افلاطون في هذا المقام قال الفاضل
الشريف في شرح المواقف ولو صح قوله افلاطون بهما علم ما نقل عنه من
ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها يجوز ان يكون في مظاهر الذهن
وقد بينت في المقدمة الثانية ان الوجود الذهني لا بطريق القيام وانما
يكون مناسبا ما فيه ان لو كان فيه على نحو وجود في الخارج او قائم بغيره
كما يقوله الحكماء فان صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال
لانه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم فيه صور ما
يوجد كما يومئ اليه الفاضل الشريف لانه منظور فيه اما اولا فلان قوله ان العقل
الفعال مبدأ الحوادث قائل به عالمنا هذا فلا فان مذهب المحققين من
الحكماء على ما صرح به الفاضل الطوسي حيث قال في شرح الاشارات
بعد التفصيل المشروح كيفية صدور العقول والنفوس عن
المبدأ وانما وطنا الكلام فيه لان اكثر الفضلاء والذين لم يتحققوا ان الاراء
الحكمية قد تخبط في هذه المسئلة واقدموا بجهلهم بها على تخطئة جمهور المتقدمين
من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بما
نسبوا المعلولات الى العلل القريبة والمراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة
الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا
على ما فاضت عنه وبين هذا وبين تشبث المواخذات الفضية فان الكل متفقون
على صدور الكل منه على ما له وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تشاجروا
في مقاديرهم واسندوا معلوله الى ما يليه كما يسندونه الى العلل العالية
والغرضية والشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منهم مناقضا لما ابرموا
بتواسنا ثلة عليه الى هنا كلامه واما ثانيا فلان التعليل المذكور على تقدير

تم

عامة حاصرة عن الخطأ لان موجبه ارتسام صور الجواهر في العقل الفعال
والمدعى ارتسام صور جميع الممكنات فيه واما ثالثا فلان مبنى تفريع قوله
فلا بد ان يرتسم فيه صور ما يوجد على ان صورة الصادر لا بد ان يرتسم
في المصدر وهو ممنوع لزكن المبنى فيلزم ان يرتسم صورة العقل الاول
في ذات الواجب تعالى عن ذلك علوا والتالي باطل لانه تعالى بذاته
عندهم فزانه للنفوس الناطقة الانسانية وموجب ذلك ان يكون صور
الممكنات كلها مرتسمة فيه والجواب عنه على ما ذكره الواقف وشرحه
ان المرتسم في العقل الفعال ان كانت الماهيات لزم تحقق ماهية الممتنع
في الخارج وانه سفسطة ظاهرة وان كانت الصور والماهيات الكلية
فهو المراد بالوجود الذهني اذ غرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات التي
هي الماهيات الكلية هو غير التميز بالماهية التي نسميه بالوجود الخارجي
افترق الذهن ملكة المعقولات فيكون ذلك النوع فيما نسبق فتعين له
اند في الذهن ولم سلم انه يتحقق عليه ما ذكر لكن لا يبطل به كونه موجودا مستقلا
بخلاف ما اضافه ذلك الفاضل والصواب تقريره على الوجه الذي اخترناه
ومنها ان ومن الوجوه التي تمسك بها المثبتون للوجود الذهني في اثبات مذهبهم
انه لولا الوجود الذهني لم يكن اخذ الصفة الحقيقة الموضوع ومبنى على عامة انا
في المقدمة الرابعة التي حكم فيها على ما صدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا
سواء كانت موجودة في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا اصلا
في الخارج والتالي بنوعيه اما الملازمة فظاهرة اذ على تقدير عدم تحقق مظهر آخر للوجود
في نفس الامر لا يصح الحكم في القضية على ما صدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع
عنوانا الا بشرط كونه موجودا في الخارج محققا او مقدرا والا لكان الحكم فلا يكون

اخذ

اخذ القضية الموضوع واما بطلان التالي فلان العوام يستعملونها من غير تكبير و
صاحب المواقف جمع بين بيان الملازمة وبيان التالي فقال فانا اذا علمنا
الممتنع معدوم فلا نريد بان الممتنع اي ما صدق عليه الممتنع في الخارج معدوم
فيه قطعا اذ لا نريد ذلك قطعا اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا
بل نريد به ان الافراد المعقولة للممتنع اي التي يصدق عليها الممتنع في العقل
من الافراد المعقولة معدوم اي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر انها
انها معدومة في الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة توجد في العقل
لم يصدق عليها الحكم الا يجاز وله وجه لهذا البيان اذ هو يعود بهذا الوجه الى
الوجه الاول على ما اعترف به نفسه حيث قال وهذا بالحقيقة عائد الى الاول
لان حاصله يرجع على ما ذكر الشارح الفاضل ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج
قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرنا لا ما اشتهر من
ان الحكم فيها على الافراد خارجية فقط محققة او مقدرة فلو لم يكن للممتنع
فرد موجود في الذهن لم يصدق هذا الحكم الا يجاز في هذه القضية وايضا يرد
عليه ان مفهوم العدم امر سلبي وقد مر ان الحكم الا يجازي انما يقتضي صدقه
وجود الموضوع اذا كان المحمول امرا ثبوتيا فلو قيل في تقرير ما ذكر فلو لم يكن
للممتنع فرد موجود في نفس الامر لم يتحقق فيه ما يصدق عليه الوصف الكلي
الواقع عنوانا فلا بد من تحققه في صدق القضية لم يرد عليه ما ذكر اولا
يكون مقصوصة منظورا اليه لا يقال في ذلك الوصف الواقع عنوانا ايضا امر
سلبي فلا يتحقق ذلك الامر في نفسه لانا نقول وصف الامتناع ليس
كالعدم فانه سواء فسر بما يقتضي الذات العدم او بضرورة كيفية نسبته
اليه مفهوم ثبوتي بخلاف العدم فانه رفع الوجود وسلب يبقى بها شيئ

درج

وهو انهم صرحوا بان كل وجود من المعقولات الثانية وصرحوا ايضا بان المعقولات
الثانية من عوارض الماهية بشرط الوجود الذهني فحكم بانهم المعدومين ثبت
ان المعدوم لا يصدق على الشيء الا بعد وجوده في الذهن وثبوته في نفس الامر
فما ذكره الفاضل المذكور من ان مفهوم العدم امر سلبي لا يقتضي وجود الموضوع
ليس في محله والجواب عن الدليل الثالث على الوجه الذي قرره هو انا لا نسلم
بطلان التالي واستحالة القوم القضية الحقيقية على المعنى المذكور مبنية على ثبوت
الوجود الذهني عندهم وعدم انحصار الوجود في نفس الامر في الوجود الخارجي
فلا مجال للتمسك في اثبات ذلك الا ستحالة ولا يلزم المصادرة على المطلوب
وكان الفاضل الشريف غافلا عن ذلك حيث قال في شرح المواقف وقد
بينا ان لا وجود للذهني اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل ساواه
ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما
عداها وجود ذهني لم يصدق عليها الحكم ايضا حيث نقله بعد الرد على الوجه
السابق ذكره ولم يرد عليه وهذا الوجه ما ذكره صاحب التجريد بقوله وهو
ينقسم الى الذهني والخارجي والا لبطلت الحقيقية الا ان الفاضل المذكور تصرف
فيه بزيادة قيد الايجاب والكلية زاعما ان اللازم حينئذ على تقدير عدم
تحقق الوجود الذهني لا تحقق القضية الحقيقية بالمعنى المذكور اصلا لا
انحصار صدق العنوان في نفس الامر على الافراد الخارجية قال بعض
الفضلاء في شرح التجريد في بيان الملازمة المذكورة انه لو لم يكن الوجود
الذهني لانحصر الوجود في الخارج قال نخطاه الاجابة الصادقة في
القضايا الحقيقية على ما ليس له وجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق

الباب

الايجاب الكلي ثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن للشيء ثبوت لم يتصور ثبوت
المحمول له لان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت المفرد في نفسه فيكون
القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند
المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان الحقيقية التي لها وجود لموضوعها
في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات فلا يلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا
كما هو مدعاه فحينئذ ان يخص الدعوى بالكلية حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق
القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو
مفرد في نفس الامر سواء كان ذلك المفرد موجودا في الخارج او لا فاذا
قلنا كل مثلث زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع ما صدق
عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في
الحال زمنة الا بل بنا ولها وبنا وله ما عدا ما لم يوجد في شيء من الا
ازمنة من الافراد التي تصدق المثلث عليها في حد انفسها لكن الحكم على ما ليس
موجودا في الخارج بطل ما بناه آنفا فالقضايا الكلية الحقيقية باطلة لما
كلامه وانت خبير ان ما ذكر في تقرير الاستدلال المذكور والرد عليه
وتصحيحه بالتخصيص عدم الفرق بين بطلان القضية الحقيقية وكذبها فان
تتمة الكلام في المقامات الثلثة على الشرح وعبارة المطلع صحيحة وصريحة
في الاول ومعنى بطلانها عدم تحقق هذا القسم من القضية لان اعتبار
ما ليس موجودا في الخارج كما سبق لبعض الاوهام بل لانه حيث لا يكون احد الوصف
العنوانين على الوجه المذكور في معناها المعتبر والخلو عن الفائدة فرع امكان
اعتبارها ثم ان الفاضل المذكور لم يدر ان موجب قوله فان الحكم في الحقيقة
الكلية على جميع ما هو مفرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك المفرد موجودا

زمنة

في الخارج اولا ان يكون الحكم في القضية الخزئية على بعض ما هو فرد بحسب نفس الامر
سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج اولا وعلى تقدير ان لا يكون الوجود
الذهني يبطل هذا الحكم ايضا فيتناول ما ذكر في الايراد المذكور لعدم الفرق
بين الخزئية الحقيقية والخزئية الخارجية وعلى تقدير القول بتحقق هذا القسم
من القضية لا بد من الفرق بينهما ثم قال الفاضل المذكور او نقول مع قوله
بطلت الحقيقية انه من القضايا ما نعلم انه صادق ويلزم على ذلك التقدير
ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير
لاجتماع الضدين قضية حقيقية صادقة ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين
افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الا يخاج في هذه القضية الحقيقية
ولا يذهب عليك ان النوع من التميز فيه اي في ذهننا اولا حظها من موضع
آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز فيه ولا يذهب عليك
ان ما بطل به هذا الاحتمال وهو ان يكون المرتسم في العقل الفعال انهويات تنقض
له بطلان الاحتمال الا في الذي بناه على ما نقل عن افلاطون ذلك فلذلك لم يتذكر
ابطاله مستقلا والفاضل الشريف لعدم تنبهه لذلك قال في شرح الواقف
واما لم يتعرض لقسم ما تصورنا بنفسه لان بطلانه اظهر والحاصل ان
ملاك الامور المحكوم عليها اذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج لم يمكن ان يكون
لها وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلي
في ذواتنا سواء كانت هي النفس الناطقة او الانها من القوى البدنية
او مجردا آخر غيرها وهو الحق ومنها اي ومن الوجوه التي استدل بها المبتنون
للوجود الذهني على مذهبهم هو ان يعقل من المفهومات ما هو كلي وكلي موجود
في الخارج فهو متشخص وهذا استدلال لاثبوت نفس المفهوم الكلي مع قطع

النظر على اعتبار المعتبر وفرض الذاهن على تحقق الوجود الذهني وتعقله
ان من المفهومات الخ ليست من اختراعات العقل ما هو كلي كمفهوم الانسان
والحيوان وغير ذلك فلا بد له من تقرر وثبوت في نفس الامر وليس ذلك
الثبوت في الخارج لان كل موجود في الخارج متشخص متعين في حد ذاته بحيث
يمتنع فرض اشتراكه فتعين ثبوته في مظروف آخر غير الخارج فثبت المطلوب وهذا
التقرير يبين ان لا حاجة في تتميمه بهذا الوجه الى ملاحظة ثبوت وصف الكلية
لمفهوم الكلي والى اقتضائه ثبوت موصوفها بناء على ما تقرر من ان ثبوت
وصف لوصف فرع ثبوت الموصوف حتى يلزم رجوعه الى الوجه الاول
كما توهمه الفاضل الشريف حيث قال في بيان مقدمة القائلة من المفهوم
ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف
بها موجودا ثم اعترض عليه بان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من
فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الا استدلال الاول
فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة فذاته اعتراضه على الفهم لا على المفهوم
على ان الاعتراض الاول انما يرد على تقدير ان يكون تقرير الوجه المذكور
على ما فهمه ان اراد بالكلية التي استدل بثبوتها لموصوفها ثبوت موصوفها
مع عدم المنع من فرض الشركة وذلك غير لازم اذ يجوز ان يراد بها مع
المطابقة لان واذا المنكشفة على الوجه الذي قررنا موضوعا ومعنى النسبة الثابتة
لامور كثيرة بها يجعل العقل حاكما على واحد واحد من تلك الامور على الحقيقة
في محله ايضا لا خفاء ان بهذين المعنيين صفتان ثبوتيتان ثابتان لمفهوم
كلية قسم الاستدلال المذكور سالما عن الاعتراض المذكور وتقرر الدليل
على الوجه الذي ذكرناه مسطورة شرح الصحائف للسيد السند قدس سره

وغرض المقاصد لا تنبه الدين الا بهذا فان قلت البيس يجد على هذا الوجه ما ذكر من
الفاضل المذكور من ان وجود الضروري في كون الحقايق الكلية انفسها موجودة بالفعل
مسلوب نعم افراد هذه الحقايق موجودة في الخارج قلت لا اذ لا نعوله في تقرير
ما قاله ذلك الفاضل للحقايق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس
في الاعيان بل في الاذهان حتى يتجه ما ذكر بل نعوله في تنبيهها كما سلف فيما سبق ان
المفهومات على تجويز احدهما تابع لا ضراع العقل لا تحقق لها في ذاتها بل تحقق
بمجرد فرض العقل واعتباره والآخر غير تابع له بل له تحقق في حد ذاته سواء اعتبره
العقل وفرضه اولا والحقايق الكلية للاشياء من هذا القبيل واذا تقرر وجوب
هذا الفرق بينه وبين الخيال اولا ان لها ثبوتا في حد نفسها فلا بد لها من ثبوت
في مظاهرها وذلك ليس في الخارج على ما ذكر فيما سبق من التحقيق وكذا الكلام في غير
الحرارة او نسلم ان تصور الحرارة عبارة عن حصول ماهيتها في العقل لكن لم قلت
يلزم منه ان يكون الذهن حارا واما يلزم ذلك لو كان الذهن قابلا للحرارة
ويوهم واذا كان كذلك لا يلزم من حصول ماهية الحرارة في الذهن كون الذهن
حارا لان حصول العلة الفاعلية لا يكفي في حصول الاثر بل لا بد مع حصولها من
حصول العلة القابلة وهي مفقودة في محل الصورة وكذا الكلام في غير الحرارة
من البرودة وغيرها لا يقال يجب عن الاول بان الحاصل في الذهن عند تصور الحرارة
ان كان هو الحرارة فلزوم الاشكال ظاهر وان كان الحاصل شبح الحرارة وصورتها
فشبح الحرارة وصورتها ان كانت حرارة عاد الاشكال ايضا وان لم يكن حرارة
بطل القول بان الحاصل في الذهن شبح الحرارة وصورتها حرارة لم يكن ادراكا
ادراكا للحرارة لانا نمنع ذلك فان ادراك الحرارة حاصل وهو معنى القول بان الحرارة
اما ان يكون عين السخونة او لم يكن وايا ما كان يلزم ان يكون تعقل الحرارة

حاصل الحرارة من حصول شبحها وصورتها في الذهن هو ادراك الحرارة هو ع

موجبا كون الذهن حارا ان كان التعقل مغايرا لما ذكروه اما اذا كانت الحرارة
عين السخونة فلان تعقل السخونة اما ان يقتضي حصول السخونة في الذهن اولا
يقتضيه فان كان الاول كان العاقل للسخونة مسخنا لانه لا معنى للمسخن الا
ما حصل فيه السخونة وان كان الثاني يلزم ان يكون التعقل عبارة عما ذكروه
والمفروض خلافه واما اذا كانت الحرارة مغايرة للسخونة فاما ان يكون مستلزمة
للسخونة على معنى انه يكون بحالة متى حصلت سواء كان في الذهن او خارج الذهن
تحقق السخونة فيلزم ما ذكرناه من كون الذهن مسخنا فان كان الثاني فان
لزمها في الذهن ايضا عاد ما ذكرناه من المحال فان لزمها في الخارج فقط او لم يلزمها
عنها في الذهن وفي الخارج جميعا في تذكر ما ذكرناه من الدليل في الحرارة والسخونة
فنقول لو كان التعقل عبارة عما ذكرتم فتعقل السخونة يكون عبارة عن حصول
ماهية السخونة في الذهن لكن كل ما حصل له السخونة كان مسخنا لانه لا معنى
للمسخن الا ما حصل له السخونة فيلزم استلزام تعقل السخونة والبرودة معا
وانه محال ولقائل ان يقول لا نزاع في شيء مما ذكرتم الا في قولكم ان حصول
السخونة في الذهن يقتضي كون الذهن مسخنا ان اردتم بالمسخن ما يوجد فيه السخونة
وينفعل عنها فلا يلزم ذلك وان اردتم به ما حصل له السخونة فهو
مسخن على هذا التفسير وهو لم قلتم ان جملة ما حصل له السخونة هو المنفعل وهي
مسخنة بهذا التفسير لكونها غير قابلة لان تغير السخونة فيها وانما تغير عنها ثم لو كان
محل السخونة هو الجسم لكان الامر على ما ذكرتم ومسلم ان عنيتم بالمسخن ما
حصل له السخونة من غير انفعاله عنها لكن لم قلتم ان الذهن يسخن ان يكون
حارا وبارد او معاند هذا التفسير فان ذلك هو محل النزاع هذا غاية ما وقع
فيه الفاضل المذكور واستوفى تجهده ولا يذهب عليك انه لا يجدي نفعا في

في دفع الشبهة المذكورة لانه تشبثه انما يتصور في السخونة والبرودة ونحوهما مما لا
العقل من تجويز حصوله في محل شيء قابل لان ينفعل عنه واما في السواد والحركة ونحوهما
مما لا يجوز العقل حصوله في محل بدون اتصاف المحل به وانفعاله عنه ويعود ذلك بعينه
فلا مجال لما فيه بعد اذ قطع النظر عن الفرق بين الوجودين في تربته الاثار على
الماهية بسببهما وان شبهت به يرجع الكلام الى ما ذكر في الجواب الصواب الآتي
ذكره وعند الرجوع اليه لا حاجة الى ما يتكلف فيه الفاضل المذكور وقال الفاضل
الشريف في رد ما اورد على الجواب من الوجه الاول ما سكوا به ان ثم دليل على وجود
الاشياء وانفسها في الذهن لان الحكم على الممتنع مثل اجتماع الضدين يقتضي ثبوته فيه لان ثبوت
امر ما لغة في الحقيقة فيه وقد نبهنا على فساد في المقدمة السابعة وذكرنا هناك
بعد الجواب والله اعلم بالصواب على ان قوله ان يقال يقتضي ثبوته فيه بخصوصه لا لان عدم
فيه ومن ثبوت امر ما لغة في الحقيقة فيه لان المستتبع للنفي هو الاول ما ذكر بخلاف
يخفى ومنها ان من الشبهة التي تمسكوا بها المكرون للوجود الذهني ان حصول حقيقة
الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا مما لا يعقل وانت خبير ان منشأ هذه الشبهة
عدم الوقوف على ان مراد القائلين بالوجود الذهني اعم من الذهن بهم المبادي العالية
اذ اللازم من حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في مطلق الذهن لا في ذهننا
البتة ولا سلم لنا بان حصولهما مع عظمهما في المبادي العالية مما لا يعقل واجاب الكارهي
عن الشبهتين المذكورتين اما عن الاول فبان يقال ان الحاصل في الذهن صورة
وماهية موجودة بوجود ظلي لا هوية وشخص موجود بوجود اصيل والحاصل مثلا
ما يقوم به هوية الجبل ان اريد ما هيتها موجودة بوجود اصيل لا ما يقوم به ماهية
الجبل ولو موجودة بوجود ظلي فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المستنكرة
عنه بسبب وجودها فيه ولا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام الهويات

والله اعلم

والاشخاص الموجودة بوجود اصيل دون الصور والماهيات الموجودة بوجود
ظلي وقال الفاضل الشريف في تقرير هذا الجواب اي ماهيتها موجودة بوجود ظلي
لا ما يقوم به ماهية الجبل موجودة بوجود ذهني وهو كما لم يخف في توصيف
الوجود بالعيني في مقام توصيف بالاصيل على ما ستعرف ان شاء الله تعالى لم
يصب في تخصيص الصور المذكورة بالنفي عن حريم المقام نفي العام الذي
ذكرناه مما لا يخفى على ذوي الافهام واما ثانيا فان يقال ان الذي يمتنع
حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء فان ماهيتهما موجودة بوجود خارجي
يمتنع ان يحصل في اذهاننا واما ماهيتها الموجودة بوجود ظلي فلا يمتنع حصولها
في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات ولا يذهب عليك ان
بعد التصور بان الصورة الحاصلة في الذهن هي الاشخاص الخارجية باعتبار
ماهيته واما الفرق بينهما باعتبار ان وجود الظلي ووجود الاشخاص اصيل
وعدم ترتب اثار الاشخاص لتلك الصور لفقد شرطه وهو الوجود الاصيل
لم يبق مجال لان يقال الحاصل في الذهن ان كان مساويا للهوية عاد الالزام
وتم الدليل ان عاد والا لم يكن تلك الهوية حاصلة في الاذهان ولا حاجة الى
ان يجاب بان الحاصل في الذهن نفس الماهية التي لتلك الهوية وانها اذا حصلت
ليس مساويا للهوية فان الماهية كلية والهوية جزئية فيفي لان في الاحكام
والحقيقة اذ في الهويات امورا ليست في الماهيات نعم ذلك الحاصل ماهية
تلك الهويات ولا معنى للماهية الا ذلك او ما يحصل في العقل عند حذف
المشخصات من الهوية فلا يلزم ان لا يكون الهوية حاصلة في الذهن على ما
في الجواب المذكور قصور لان الوجود الذهني غير مخصوص بصور المعقولات
بل يعم صور المحسوسات على ما بيناه في المقدمة الثانية فقوله فان الماهية كلية

والزوجية جزئية بمعنى لان ذا الحكم لا يناسب المقام بل لا يجدي نفعا ودفع
الشبهة الثانية لان مدارها على حصوله صور المحسوسات فيه والجواب ان الفاضل
الشريف بعد تقريره في شرحه للمواقف الجواب الاول على الوجه المذكور قال
وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات
مخالفة للعين رتبة في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت
مشاركة في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم هو حكم قاربي لان منشأ
الوجود العيني غير الحرارة يمتنع حصولها فيه ويصادق البرودة وعلى العكس
يمتنع حصولية الذهن فلم قلتم ان الذهن كذلك وهو القدر من الجواب يكفينا
ولا حاجة بنا الى ذكر التفصيل المخصوص بوجود الكلية في الذهن ولم يدر
ان ما ذكر ليس حاصل ما ذكر في تقرير الجواب المذكور بل تغيير له الى الصواب
على ما اعترف به نفسه الى آخر الكلام لا يقال الجواب على الوجه المذكور انما يتم
ان لو كانت المذكورة في الشبهة الاولى من الامور العينية واما اذا كان من الامور
التي لا حظ لها من الوجود العيني كالعلم وقررت الشبهة بهكذا الوحصل حقيقة
العلم مثلا غير متصور لحد يلزم ان يكون عالما بالنحو من تصوره لحد وليس
كذلك ولانا نقول مبنى الجواب المذكور على الفرق بين الوجود الظلي والوجود
الاصيل لا على الفرق بين الوجود الذهني والوجود العيني على ما نبهت عليه فيما
سبق فلهم مشية سواء كان المذكورة في تقرير الشبهة المذكورة مما يوجد من الا
مور العينية او من غيرها فان علما من العلوم المدونة اذا تصور بحده اما فحصل
في الذهن حقيقة موجودة بالوجود الظلي موجودة اصيلا فلا يلزم ان يكون الشخص الذي
تصور بكونه عالما به لان العالم به من يحصل له حقيقة موجودة بالوجود الاصيل
على ما بينا في المقدمة الثانية فتذكر ومن هاهنا تبين عدم اصابة من ذكر في

في تقرير الجواب عن الشبهة الاولى الموجود العيني بدل الوجود الاصيل وهذا
ما وعدناه فيما سبق ومن الناظرين في هذا المقام من قال ولا يخفى ما وقع
الشبهة بما ذكر فان تشبهت بتوهم الماهية كالزوجية والفردية مثلا
او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية
والفردية في الذهن لزم ان يكون الزمن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج
والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع والا
لزم ان يكون الزمن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع
لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يمكن ان يقال كون محل الزوجية موصوفا
بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا اتصافه مع الفردية انما هو
في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينيا لامثالها من لوازم الماهية
وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع
موصوفا به من احكام المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور لوجود عيني
ولا يذهب عليك ان منشأ ما ذكر عدم الوقوف على ان مدار الجواب
المذكور على الفرق بين الوجود الظلي والوجود الاصيل دون ذكر الوجود
العيني بدل الوجود الاصيل اعاذكر نظرا المتعدد بان الشبهة على الوجه
المنقول من المنكرين للوجود الذهني فانهم لم يذكروا فيها الا مثالة وجود
عيني فاذا قررت الشبهة على الوجه الذي ذكرت بين القائل فمقوله كون
محل الزوجية موصوفا بها من الاحكام المتعلقة بوجوده الاصيل وكذا اتصافه
مع الفردية انما يوجد في الوجود الاصيل دون الظلي وكذا مقوله في الامتناع
وامثاله فالقائل المذكور انما وقع لعدوله الفاضل الشريف ومن تبعه فزوا
عن الجواب في تقرير الجواب بما ان حقه على موجب زعمه ان يثبت الصورة

فيقول فاذا تشبث بالصفات العرضية سواء كانت ثبوتية لموصوفها من حيث
هو هو كانت وجودية او بشرط الوجود الذهني كالكلية ولكن ان تقول ان موجب
اشتراك الوجودين مع لوازم الماهية وعدم التفاوت في ثبوتها لموصوفها
سواء كان موجودا في الخارج او في الذهن هو ان يكون صون الزوجية فيه
فاذا لا تاثير لكون الزوجية من لوازم الماهية في اللازم اذ لا اثر للمؤثر فيه
على زعم القائل المذكور لكونها من الامور العينية التي لاحظ لها من الوجود
العيني فحقه على ما بنيت عليه آنفا ان لا يتعرض لخصوصية لازم الماهية
بل يذكر ما لاحظ له من الوجود العيني من الصفات الاشتقاقية ويبني
تقرير الشبهة عليه وقيل قوله لا معنى للزوجية والفردية الا ما حصل فيه معنى
الزوجية والفردية غير مسلم اذ يلحظ لها كثير ولا يخطر ببالنا بعد التفسير
بل معناهما امران يجلان مسميان بالفارسية جفت وطاق وتوضيح الكلام
في هذا المقام ان مناط صدق المشتق على الشيء اتحاد مبدإ مفهوم الامر القيام
مبدإ القيام كالاسود والمتحرك فان ذلك غير لازم فان قام مع ذلك
مبدإ الاشتقاق بهما في نفس الامر كالموجود والواجب والممكن ونظائرها
فان مبادي هذه المشتقات امور عقلية ينتزعها العقل من حاق بعض مراتب
من المناسبة فلا يصح تفسير الزوج والفرد بما حصل فيه الزوجية والفردية
فاذا كان مناط المشتق على شيء اتحاد مبدإ مفهومه في نفس الامر فلا يكون مجرد امر
فيه لا يصدق المشتق عليه وان قام به مبدأه فالذهن لم يكن مجرد امر الزوج
في نفس الامر لم يلزم صدق الزوج وان قام به الزوجية ومن امثلة الذهن
قبل المناقشة في المثال فلا يجدي كثيرا نفع في المقام مردود بان معنى القيام
هو اختصاص الماهية بالمعنوت فلا يتصور ان يقوم وصف بمحل ولا يتصور

ان يكون

ان يكون ذلك المحل موصوفا به وما تكلف في دفع ذلك مما حاصله ان فرق
بين القيام والحلول واختص من الباحث بالمعنوت معنى الحلول دون القيام
فان السرعة بتوسط الحركة قائمة بالجسم وليست نعتا له وصفات الصور
قائمة بالهيولى وليست نعتا له فليس بشيء لان الحلول اعم من القيام فان
صور المعقولات حاصلة عندهم بطريق الحلول لا بطريق القيام على ما هو
تحقيقه في المقدمة الثانية فلا يصح تفسير القيام لكونه اخص منه كيف
يصح تفسير المحلول العام منه انه اختصاص والاسرة لان بقيام للعرض بالجسم
وقيام صفات الصور بالهيولى لانه قيام بالواسطة والتفسير المذكور
للقيام بالذات على ان الحلول بالواسطة ثابت في الصور بين المذكورين
فلا وجه للفرق بينهما بان يكون احدهما حالا لا ان يفسر بما ذكروه دون
الاخر فتدبر ثم قال القائل المذكور والجواب الى آخره عادة الشبهة هو
الفرق بين الحصول والزمن والقيام به بان حصول الشيء في الزمن
لا يوجب اتصاف الزمن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب
اتصاف المكان وكذا الحصول فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحال
فيه واما الموجب لاتصاف شيء بشيء يوجب قيامه به لا حصوله فيه وبين
الاشياء امور اخر كالمجاورة والبرودة والزوجية والفردية والاتصال
وامثالها اما بين حاصلة لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الزمان بها واما
كانت توجب الاتصاف ان لو كانت قائمة به وليس كذلك ولقد اصاب
في الفرق بين الحصول في الزمن والقيام به وما اصاب قوله الفاضل الشريف
انما يلزم اتصاف ما حل في النفس الناطقة بعوارضها اذا كان حلوله فيها
فيها حلول الاعراض في محالها وهو ممنوع وقد ذكرنا تفصيله في المقدمة الثانية

الا انه اخطاء في قوله واما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به اذ ليس
اتصاف شيء بشيء وقيامه معاً بل ذاته حتى يكون احدهما علة موجبة للآخر
بل هما متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وتحقيق ذلك ان العلاقة
بين الصفة والموصوف هي النسبة الثبوتية وتلك النسبة اذا اعتبرت من
جانب الموصوف يعبر عنها بالاتصاف واذا اعتبرت من جانب الصفة
يعبر عنها بالقيام ثم ان الكلام انما يتحقق موجوداً في الخارج عند الحكم والحصول
ايضاً محقق فكان لذكره وجه في مقام التنظير واما الزمان فلا وجود له
عندهم ايضاً بل هو امر وهمي فكذا الحصول فيه فلا وجه لذكره في المقام المذكور
واما الآن السيال الذي قالوا بوجوده فليس له امتداد وقبوله للتجزي فلا
يصلح ظرفاً للحوادث ومنها الآن من شبه المنكرين للوجود الزمني انه لو كان
للزم هو ما ثم حصول في الزمن لزم ان يكون المعدوم الماضي بل المستقبل موجوداً
في الخارج ضرورة انها موجودة في الخارج والموجود فيما هو موجود في شيء
موجود في ذلك الشيء والملازمة بط فكذا الملزوم والجواب عنه منع الملازمة
قان الموجود في الموجود في شيء انما يلزم ان يكون موجوداً في ذلك الشيء
ان لو كان موجوداً في الموجود فيه بعينه وهويته واما اذا كان موجوداً فيه
بظله وصورته فلا يلزم ان يكون موجوداً في ذلك الشيء قال الفاضل المتريزي
في الحواشي التي علقها على شرح حكمة العين بعد الكلام بنحو ما ذكرنا في تقرير الشبهة
الثانية مبني على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للوجود كما ليت للعينة
والزمن ايضاً كذلك كالعينة للاينية فيلزم صحة ما ذكر ومنشأ مثل
هذه عامة اللفظ واستعمالها في الدلالة على الظرفية واما اذا تحقق المعنى
عرف ان المراد بالوجود الخارجي هو الوجود الاصيل الذي هو مصدر للآثار

ومظهر للاحكام وبالوجود الزمني هو الوجود الظلي الذي ليس كذلك فيظهر
سقوطه كلية اولاً بما ذكره انا اذا قلنا الموجود في الزمن موجود بوجود غير اصيل
والزمن موجود بوجود اصيل لم ينتظم الكلام فحينئذ قيل ليس الموجود الزمني
قائماً بالزمن الذي هو غير موجود في الخارج فيلزم ان يكون موجوداً في الخارج
فنقول ان اردتم قيامه في العين اي قيامه بحسب الوجود العيني وهو مم
وانا نكون كذلك ان لو كان هو موجوداً في العين وان اردتم قيامه
بحسب الوجود الظلي فسلم لكن لا نسلم ان القائم بحسب الوجود الغير الاصيل
بما هو موجود بالوجود الاصيل يلزم ان يكون موجوداً بوجود اصيل لم
يتأمل فيه وفيه بحث اما اولاً فلانه نزعم ان المراد من الوجود الزمني
الذي وقع في ثبوت المشاجرة بين الفريقين هو الوجود الظلي المقابل للوجود
الاصيل وليس كذلك فان المراد منه على ما نبهت عليه في المقدمة الاولى
ما هو المقابل للوجود العيني سواء كان وجوداً ظلياً كوجود العلوم
الحاصلة عند تصورنا بعينها او وجوداً اصيلاً عند تعلقها على اصلى القائلين
بان العلم عبارة عن الاضافة او عن ادراكها واما على اصلى القائلين
بانه عبارة عن الملكة فلا وجود عيني فان قلت اليس العلم على تقدير
كونه عبارة عن الادراك من الموجودات العينية قلت لا لان المراد منهم
من الادراك الصورة الحاصلة معينة وقد مر وجه سقوطهم اياه من مقولة الوضع
في اوائل الرسالة وما يتعلق بهذا ما قيل قال المحقق [illegible] الزمن
الجرجاني العلم باعتبار كيفيته وباعتبار من مقولة العلوم وقد اشار
الشيخ الى ذلك في الهيات الشفاء حيث قال بعد ان تحقق ان الصورة
الحاصلة في العقل من الجوهر جوهر قال قيل قد جعلتم ماهية الجوهر انها

تارة تكون عرضا وتارة تكون جوهرا وقد سمعتم بهذا فنقول انا نمنع ان تكون
ماهية الشيء موجودة الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى تكون في الاعيان
تحتاج الى موضوع ما وفي الذهن لا تحتاج الى موضوع البتة ولم يمنع ان يكون
معقولا بل كل الماهيات بصير عرضا اي تكون موجودة في النفس لا كجزء منها
الى هنا كلام الشيخ اذا عرفت هذا فنقول مفهوم الحيوان مثلا موجود
في الذهن وهو الذي يعبر عنه ابصا ويوسلم ومعلوم بالذات وعرض من الكيفيات
النفسانية بحسب الوجود الذهني ومعلوم بالعرض وجوهر بحسب الوجود
الخارجي وجزئي اذا ادركه مع الغواشي الغريبة المؤثرة فيه وكلي اذا ادركه
مجردا عنها ولا محذور في شيء من ذلك حتى قلت ما يدركه ان صور جميع
المعقولات بحسب الوجود في الذهن من مقولة الكيف علمت اندراجها في
تعريف الكيف دون نفي ما من المقولات اذ يصدق على كل واحد منها
من حيث انها قائمة بالذهن انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور
شيء آخر خارج عنها وعن حاملها لا يقتضي قسمة حاملها ولا نسبة في اجزائه
وتعريف الكيف بهذا ما تؤخذ من كلام الصفيار ورد عليه بانه على تقدير
ان يكون الموجود في الذهن مغايرا للموجود الخارجي في الجنس العالي يكون
مبائنا له بالماهية فلا يصح ان لشيء وجودين هو بر ان الوجود الذهني انما
يدل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لا وجودا مغايرا لها في الماهية
ولا نسبة مخصوصة اليه وعلى ما ذكر في هذا القيل الا قوله الشيخ والمثال
قال القائم بالذهن عند كيف فلا يكون متحدا مع الجوهر في الماهية
غاية ما في الباب انه يحاكيه وهو بعينه مذهب القيل بالشبح وما نقله
عن البعض على تقدير صحته كلام مدخول وكيف يختلف ذاتيات الشيء باختلاف

الاعتبار فان ما ثبت لشيء باعتبار وعنه باعتبار لا يكون ذاتيا له بديهة
واما قوله ما برح فليس فيما نقلناه عن الشيخ اشارة الى توسط اصلا اذ لا مساغ
بين الجوهر والعرض بحسب ما فسرهما الشيخ فلا اشكال في كون الشيء جوهرا
وكيفا او من مقولة اخرى ولكنه مردود بانه لا يلزم من كون العلم من مقولة
الكيف بحسب الوجود الذهني ان يكون مبائنا للمعلوم في الجنس العالي واما
يلزم ذلك لو كان لونا كيف بحسب الوجود الخارجي فلا اشكال في كون
الشيء الواحد جوهرا وعرضا بحسب الوجودين كما ذكر الشيخ كذلك لا اشكال
في كونه جوهرا وكيفا بحسبهما كما ذكر من الحواشي كيف ومبائنة الكيف للجوهر
باعتبار كونه من مقولة العرض المحايل للجوهر فاذا اندفع المحايلة بين الجوهر
والعرض اذ الكلام بحسب الوجودين اندفعت بين الجوهر والكيف ايضا وبهذا
وجه الاشارة في كلام الشيخ الى ما ذكرناه فهم وبالتعمد المذكور يندفع الرد
بدفع ما اورد على القول الثاني مما ذكره ان قايل هذا القول زاعم
الطنبور نغمة حيث انكر ان يحصل من الاعيان في الاذهان ما يوافقها في تمام
الماهية فقال ولو كان ما حصل من الاعيان في الاذهان موافقا لها في تمام
في تمام الماهية لكان ذاتيا له حاصلة له بعينها فوجب ان يكون صورة الانسان
في الذهن جسما نباتيا حساسا متحركا بالارادة ناطقا بالارادة وصورة
الفرس وصورة نفس الشمس في الخيال فلكان واشمس وكرنا وكرة العالم وعلى
هذا الهذيان وفساد اجلى من ان يخفى على ذي مسكة وعلى تقدير الغاء ما بينهما
لا يكون لشيء واحد وجودان ضرورة ان الامر العيني وصورته الذهنية
اثنان غاية ما في الباب على هذا التقدير ان يكون بين نوع واحد ولا يكون وجود
آخر لفرد ما نوع على وجود فرد آخر منه كما لا يخفى ثم انه زاد في الشطر بخ لعنة

ث قال واما برهان الوجود الذهني فما يدل على ان ما ليس له وجود في الاعيان
ويصدق عليه الحكم الثبوتي له ضربان احدهما من الوجود ولا بد له اصلا على ان العيني
وصورته الذهنية متحدان بالماهية ولم ينقل عنهم ذلك بل صرحوا بمغايرتهما وايضا
علك ان ما ذكر من قبيل التردد لا ينبغي اليه وبهم من له حظ من التحقيق فان
ما ذكر في حل الشبهتين الاوليين كان في قطع دابر مثل ما ذكر اولا من حوافه
الاوهام فلا يخفى على ذوي الافهام واما بطلان ما ذكر ثانيا فلان اتفاق
القائلين بالوجود الذهني على تقليث قسمة العوارض قد شهد شاهد بان لا مرد
لها على انهم يقولون بان الامر العيني وصورته الذهنية متحدان بالماهية وذلك
ان ثالث تلك الاقسام هو عرض الماهية غير منفك عنها سواء وجدت في الخارج
او في الذهن وهذا صريح في ان معروض الوجودين امر واحد بالذات واما قوله
ان برهان الوجود الذهني انما يدل على ان ما ليس له وجود في الخارج موجود في
الذهن فمنشأه قصور النظر عن ظاهر ذلك البرهان بل قصور افهامهم
قريب في المعدومات لظهور جريانه فيها لان قضاياه كما يكفي وجودها بعينه
في الاعيان كذلك يكفي وجود امثالها بنحو خصوصية بالامكان والاعتبار
والوجوب بالغير قبل ان يوجد في الخارج فلا بد من خصوصية من وجود
في ظرف آخر وهو الذهن وانما قلنا متصف خصوصية كيلا يذهب وهم وليهم
الى كفاية وجود ماهية الكلية في الذهن في الاتصاف بتلك الصفات فدفع
الكلام في الذهن استطرادا فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول اما البحث فيما نقل عن
الفاضل الشريف ثانيا فهو ان التردد الذي ذكره بقوله ان اردت بقيامه بذاته
مساواة ان القائم بالشيء في الخارج لا بد له من الوجود فيه او في الذهن حتى
لا يكون له قيام به في الخارج الا بحسب الوجودين وليس كذلك فان بعض

الصفات الاعتبارية كالعمى يقوم بموصوفه في الخارج بلا دخل لوجوده في احد
ذينك القيامين واما قوله ان الظن قد يكون الذي ليس كذلك بمعنى ان لا يكون
للوجود الذهني حظ اصلا من منشأ انتزاع الاتحاد والاتحاد وليس كذلك وقد عرفت
فيما سبق ما هو الحق في هذا المقام فليتذكر وايضا من تحقيق المطلب الذي
رتبناه من الرسالة خلنتبها على ما له مزيد تعلق به وهو ان الكلام في المثل المنقول
عن افلاطون ايما، للوجود الذي اسلفناه قال بعض الفضلاء ينبغي ان
يعلم ان افلاطون المؤيد لم يذهب الى ان كل ما تتصوره له صورة موجودة
قائمة بنفسها بل الى ان الصور المرآتية كالمرايا وغيرها من الاجسام الصقالية
والصور المتخيلة وامثالها صور موجودة قائمة بنفسها اذ لو كانت الصورة في
المرآة كما اختلف رؤية الشيء فيها باختلاف مواضع النظر اليها فان الهيئات
الثابتة في الاجسام كالسواد وغيره لا تختلف رؤيتنا لها باختلاف مواضع
نظرنا اليها بل كل مختلف على ما يشهد به التجربة فليست في المرآة ولا في الهواء
لانه شفاف لا يظهر فيه شيء مع انا قد نرى عند نظرنا في المرآة ما هو اعظم منه
كالسماء وليست هي صورتكي بعينها على ان ينعكس الشعاع من المرآة الى
وجهكي ولذلك من يريه خلاف جهة المرآة فان القوة بالشعاع بط من
وجه كثير منها ان الرؤية لو كانت بخروج الشعاع من البصر لوجب ان
نرى بعض ما ليس في مقابلنا عند وجوب الرياح لتشوش الشعاع وانتقاله
الى الجهات المختلفة ومنها انه يلزم في الخراد الافلاك عند رؤية الكواكب
لان الشعاع الخارج من العين امتنع ان يكون مرئيا لان العرض يستحيل
عليه الانتقال فلا يوصف بالخروج فتعين ان يكون جسما او لا وحينئذ
فخواصه فيلزم مما ذكر من الاتحاد والتالي باطلان وكذا المقدم ومنها

ان حركة الشعاع اما طبيعية او قسرية او ارادية والاول باطل والثالث
الى جهة واحدة فوجب ان لا يرى الا من تلك الجهة واللازم كاذب فالاصل
الرؤية من جميع الجهات وكذا الثاني فان القسر فلك ولا طبع ولا قسر وكذا
الثالث والا لكان الخارج حيوانا متحركا بالارادة وكان الابصار حاصلا
له لما وهو معلوم البطلان بالضرورة ولا احتمال ان يكون الارادة في لما
والا لكان ان تفتح البصر وله ترى المضي وله المغتمض في مقابلتها مع سلامة
الالة بان تغمض الشعاع اليها بالارادة بل هو صور جسمانية موجودة في عالم
متوسط بين عالمي العقل والحس يسمى بالعالم المثالي وهي قائمة بذاتها محلة
لا في مكان ومحل مظهر فصور المرآة مظهرة المرآة وصور الخيال مظهرة المخيلة
وكذا الحس المشترك وغيرها من القوى الجسمانية لا مشاع انطباع الكبير والصغير
واما المهيات العقلية الكلية سيما اذا كانت من الطبايع المختلفة فلم يذهب
الى انها صور قايمة بنفسها موجودة في عالم الحس والمثال والعقل وتلك
الصور المعلقة ليست مثل افلاطون كما زعم الالهي حيث قال في الاعتراض
على الدليل الاول للوجود الذهني ولقايل ان يقول لم لا نتصور امورا ولا وجود
لها في الخارج بل كل ما نتصوره فله صور موجودة قايمة بنفسها كما ان افلاطون
ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص باق ازلي فان بين مثلي ثابتة
في عالم الاشياء ومثل معقولة موجودة مجردة عن المواد الثلاثة الجسمي في فانه ذهب الى ان
لكل نوع جسماني من الافلاك والكواكب والبسايط العنصرية ومركباتها ربا
يدبر نوعه مجردا عن المادة قايما بذاته معينا به مدبرا له وحافظا اياه وهو المسمى
الفاعل والمولد في النباتات والحيوانات والانسان لا مشاع صدور بعض
الافعال المختلفة في النبات والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها وفيما عن

من انفسنا والا لكان لنا شعور بها في جميع بعض الافعال من الارباب والهية
اشار نبينا عليه افضل الصلوة واكمل التحيات بان لكل شيء ملكا قال
ان كل قطرة من المطر ينزل معها ملك وكذا الارباب النوعية هي
المثل الافلاطونية والمثال وان كثر استعماله في النوع الحادي وهو الجزئي
كما اختص به فانا نستعمله في رب النوع لان كل واحد منهما في الحقيقة
مثال للاخر من وجه كما ان الضم مثال رب الضم في عالم الحس فكذا رب
الضم مثال للضم في عالم العقل ولهذا سميت ارباب بالمثل فان المراد من
الاصنام بعض الاشياء الموجودة في هذا العالم فكانها اظلال لارباب في
هذا العالم والارباب اظلال لارباب في عالم العقل والارباب اظلال لاصنام لو لم توجد لم توجد الارباب في
عالم العقل والارباب لو لم توجد لم توجد الاصنام في هذا العالم واما
طول الكلام في هذا المقام ليعلم ان ما نقل عن افلاطون وغيره من الحكماء
الكبار وعلى الايدي والابصار وليس مطابق لما ذهب اليه اصحاب
الانظار موافقة عليهم وان كان متوجها على ظاهرها ويلزم لم يتوجه
على مقاصدهم فان كلامهم موزون ولا يرد على الرمز وقد ذكر بعض القوله
بعينه سوريانوس في شرح قصار منطولا فلاطون الى هنا كلام وذلك
الفاضل قال قلت اليس ما ذكرت في الوجه الثاني متوجها على جميع اشعة
الكواكب والشمس فكل ما هو جواب الى الف للرياضيين في القول بان
الرؤية بخروج الشعاع فهو جوابهم قلت التوجه المذكور هم لا محالة
لان الذي الف لزمهم في المسئلة المذكورة من الطبيعيين القايلين بالانطباع
واصحاب صور المثال لا يقول بخروج الا شعة من الكواكب والشمس
وملاقاتها للمستضيء بل يقول الانتقاء صورة المضوء في قابل المقابل

دفعة قال قلت من الرياضيين القائلين بان الابصار بالشعاع من غير
تقبل بخروجه من البصر بل قال بالاضافة وهوان الهواء ينفعل من شعاع
العين فيجذبه الشعاع الى جهته فيبصر حينئذ آلة في الابصار فلا يتوجه
عليهم شيء مما ذكر سابقا قلت ثم لا يبطل ذلك المذهب بالوجه
المذكور لكنه يبطل بوجه آخر وهو ان الابصار لو كان بذلك الوجه
لوجب ان لا ترى الكواكب لعدم فصول الهواء المنفعل عليها واما قبل
انه يكون الكيفية المنفصلة للابصار اقوى عند كثرة الناظرين شيئا
الانفعال من المجموع فاذا اجتمعت جماعة من البصر وجب ان يكون
ادراكهم للشيء اتم مما عند الانفراد وايضا وجب ان يرى
ضعيف البصر مع الاقوياء اشد مما له الانفراد وهما
اذا كان مع الضعفاء خلاف عن ضعف حاله
يخفى على من تامل فيه فتامل فتدبر
والله اعلم بالصواب
والله الموفق
والمعين
تم

نقلت الرسالة الموجودة
بعون الله الملك العلام

ذهب البصريون ان اول افعل من شيء واحد
اختار ابو جعفر على انه من شيئين وقال كذون ولا فعل له
وقال بعضهم اول من اول اي رجع لان كل شيء رجع الى اول
وقيل اصله اوأل من آل اي رجع لان الثاني في الاولين
هذا فعل بمعنى المفعول كما شهد واحد فعلت الهمزة في الاولين
واوا لانضمام ما قبلها واوا وقال الكوفيون هو على بابه فعل التفضيل واستعماله
الهمزة الا موضع النادر ونصرف افعل التفضيل واستعماله
عاد

قال ابن الحاجب وكذا في الشرح وايضا الفرق بين اسد
واسامة ان اسدا موضوع لواحد من آحاد الجنس ثم اصل
وضعه واسامة موضوع للحقيقة المتحققة في الذهن فاذا
اطلق اسد على واحد فقد اطلق على اصل وضعه واذا
اطلق اسامة على الواحد فانما اردت الحقيقة ولزم من
اطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود التعدد وهذا التعدد
ضمنا لا مقصودا باعتبار اصل الوضع قال المصنف في
الاعراب الفرق بين علم الجنس كاسامة وبين ما فيه اللام
التعريف الجنسي كما في الاسد ان تقول واطلق جزءا من مسماه
وتعريف الجنسي بلام الجنس خارجي لانه مستفاد من اللام

بسم الله الرحمن الرحيم

استدل القائلون بالوجود الذهني عليه بانه لو انحصر وجود الماهيات الكلية
وتميزها في وجود الجزئيات الخارجية وتميزها لزم ان لا يكون للممتنعات بل
للمعدومات مطلقا وجود وتميز اصلا فيلزم ان لا يصدق عليها حكم ايجابي قطعا
لان صدق الموجبات مطلقا سواء كان محمولها امرا ثبوتيا او كان السلب
واخلافي مؤدى كافي الوجبة السالبة المحمول يقتضي ثبوت محمولها لموضوعها
وهو فرع ثبوت موضوعها في نفس حال اعتبار الحكم عليه لكنا نحكم عليها
احكاما ايجابية صادقة في نفس الامر فنحكم عليها بالامكان العام وسلب
اولازمة نقيض الاشياء وكون الممتنع اعم من شريك الباري واخص من
المعدوم الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة سواء كانت على موجودا تها
او على ما صدق عليها فقد ثبت للمعدومات بل للممتنعات وجود وتميز غير
الوجود والتميز في الخارج وهو المراد بالوجود الظلي والتميز الذهني سواء
كان في ذهننا او في المبادي العالية ولا حظ منها قالوا وذلك لان الامر
الموجود في الذهن هو العلم باعتبار قيامه بالذهن ومعلوم باعتبار ما في
نفسه وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وكذا حال علم الموجودات
الخارجية ولقائل ان يقول اذا التفتت الى الجزئيات الخارجية وحصل
عندها صور جزئية محسوسة ينطبق كل واحد منها على صورتها فقط ثم اذا
قايست كل واحد منها الى اشباه نوعه او جنسه القريب او البعيد وحذفت
اشخاصها استعدت لان يعرض عليها طبايع الانواع الكلية واجناسها ان كانت
وان لم يحصل صورها المقومة عنها ويسمى كلها بالمعقولات الاولى اذ لم يعرض
عليها تعقل اصلا لعدم توقف قبضانها على تعقل آخر بل على الاحساس فقط

٢٥١

بخلاف المعقولات الثانية كما ستحقق ان شاء الله تعالى فليست معلومة لها الا ان
ملكة العلوم لما امكن بدون الحضور والارتسام فيها كارتسام الابواض
في محالها فقد حصلت فيها وقامت بها كقيام سايرالاعراض النفسانية
لها فعرض لها شخصية وعرضه فصارت فردا من اشخاص من افراد العلم و
الكيف والعرض ولو امكن كونها معلومة للنفس ومنكشفة بدون الحضور
والارتسام فيها او بارتسام لا يبقى عروضا وشخصا اصلا لم حوله
شايبة التشخص والجزئية والوضعية قطعا بل بقي على حرارته وكليتها و
سعتها الاصلية فان كانت ماخوذة من افراد جوهرية كان جوهرا ايضا
كمفهوم الانسان مثلا فانه جوهر بمعنى انه اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع كان الافراد الماخوذ منها جوهر بمعنى انها موجودات
لا في موضوع ومع ذلك قد عرض له بسبب حلوله وارتسامه في النفس
بعلوميته شخصية وعرضه فكانت فردا من افراد العلم والكيف والعرض
اذ لو تصورت من الصور بشخصيتها وقيست الى اشباه نوعها او
جنسها القريب او البعيد من سايرالصور او الكيفيات النفسانية او
المحسوسات استعدت النفس لنبضان مفهوم العلم والكيفية
النفسانية والكيفية المحسوسة او نحو ما فنفيض عليها من المفهومات
كما نبضي مفهوم الانسان واجزائه المحمولة من افراد ويوجد
في ضمن هذا الشخص العرضي الموجود في الخارج مفهوم الانسان و
ذاتياته لكنها بمنزلة الاجزاء الخارجية التركيبية لها فكما لا يحمل على
افراد الانسان اجزاؤه الخارجية التركيبية ولا يشتق عنها كذا
لا يحمل على هذا الشخص العرضي مفهوم الانسان وذاتياته وان كانت

موجودة في ضمنه وانما يحمل عليه ما حصل في الذهن باعداد من المهية
واجزاءها التحليلية ولا منافاة في ان تصدق على هذه الهوية الشخصية
مفهوم الوضع بمعنى انها موجودة في موضوع وعلى اجزائها التحليلية
ايضا بمعنى اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع كما في ضمن هذا
الجزئ الحقيقي ويصدق على اجزائه التركيبية او عليه باعتبارها مفهوم
الجوهر بمعنى انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولا في ان
يصدق على وجود انه وجود خارجي بالقياس الى الشخص الوضعي لظهور
آثار الوضع والكيف والعلم به لكونه وجودا لنوعها وانتزاع هذه
الكليات منه وانه وجود ذهني بالقياس الى اجزائه التركيبية لعدم
ظهور آثارها به لانه ليس من افرادها ولا يصح انتزاعها منه فلا استحالة
وانما الاستحالة في ان يكون شخص واحد فردا لها حتى يلزم ان يكون
مظهر الآثار الجوهرية والوضعية وفي ان يكون ماهية كلية ماهية كلية
لها حتى يلزم ذكر المحذور اذا كان موجودا في الخارج وفي ان يكون
وجود واحد وجودا خارجيا لها او ذهنيا لها او يكون وجود واحد
وجودا خارجيا وذهنيا لاحدها حتى يلزم ان يظهر به آثار وان لا يظهر
ولا يلزم شئ من ذكر فلا استحالة وانما لم يحتر عن الموضوعة السالبة
المحمول في اقتضاء صدق القضية الموجبة وجود الموضوع لها كما فعله
الفاضل الشريف وغيره لانها وان كانت مساوية للسالبة البسيطة
في عدم اقتضاء صدقها وجود الموضوع لها معدوما على تصور الذي
لابد منه في كل قضية موجبة كانت او سالبة صادقة كانت او كاذبة
الا انها لما كانت حقيقتها اثبات سلب المحمول للموضوع بعد سلبه

عنه وكان السلب من المعقولات الثانية التي لا تعقل الا بعد تعقل
المعقول الاول ولا يتصف بما في الخارج حتى يحكم عليه بتصور مرة
واحدة ويكون ما في الخارج مطابقا له ويحكى عنه بالايجاب بل انما يتصف
بما في الذهن حال وجوده في الذهن ولهذا احتاج في الحكم به على
المتصور مرة ثانية فيكون المرة الثانية وجود الموضوع حال الحكم
والاولى وجوده حال اعتبار الحكم الذي يقتضيه صدق الموجبات لان
ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له بخلاف السوالب فان صدقها لا يقتضي
وجود الموضوع لها حال اعتبار الحكم لانها قد يصدق بانتفاء موضوعها
الذي هو طرف اتصاف بالمحمول في موجبها كما قد تقرر مرارا فقد ظهر ان
القضية السالبة المحمول قد لا يتحقق موضوعها ولا مطابق حكمها حتى يتصف
موضوعها بالسلب ولا يتصف بما لم يتصور ولم يوجد في الذهن و
اما السالبة البسيطة فلا يتوقف تحقق موضوعها ولا مطابق حكمها على شئ
منها بل قد يتحقق موضوعها ومطابق حكمها مع كون موضوعها معدوما
محضا فكيف بتسليم ان تحققا او صدقا وكذبا قلت لا شك ان النسبة
المذكورة انما اعتبرت في القضايا ولا قضية بحق وكون شئ مربوطا
لشئ في حد ذاته او منتفيا عنه بل لابد من ان يلاحظ ذلك الارتباط
ويصدق به ايجابا او سلبا سواء كان صدقا او كذبا حتى يحصل القضية
وتصور نسبتها الى قضية اخرى اما يجب تحقق موضوعها او يجب
مطابقة حكمها ولا يلزم من ان يعتبر نسب القضايا باعتبار تحقق موضوعاتها
او يكون تلك النسب بين تحققات موضوعاتها وكما قد يتحقق موضوع
قضية ومطابق حكمها بدونها قبل ان تتصور طرفاها وتحكم كذلك قد

يتحقق

قضية بدون تحقق مضمونها فيكون بين عموم الوجود الذهني في
الوجود في نفس الامر كما في القضايا الكاذبة المعتقد ولو لاحد
فان مضمونها هو انها ليست بمحققة في نفس الامر موجودة
في الزمن لان الوجود العيني للتصديق وجود وفي للمصدق به
كما في التصورات للمتصور سواء كانت القضية صادقة او كاذبة
بهذا تبين ان صدق القضية يطلق على معنيين احدهما تحقق مضمونها في
نفس الامر والثاني مطابقة حكمها لنفس الامر بل كما في نفس الامر
ومعنى نفس الامر هو حد ذات الشيء وذات الشيء لا يكون ذات
الشيء الا بالوجود وكما ان الحكم الوجودي الخارجي والذهني احكم الموجود
في نفس الامر في الخارج والوجود الذهني ومعنى المطابقة
لما في نفس الامر مواخذة حكم القضية لما في حد ذات الموضوع من
ثبوت المحمول له او انتفائه عنه ثم ان مضمون القضية موجبة كانت
او سالبة ليس ايجاد المحمول للموضوع بل هو عين اضافة
المحمول اياه وانتزاع الطرفين وانتزاعها وتحقق مضمون الموجبة
الحملية في نفس الامر عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع واتصافه
به في حد ذات الموضوع في نفس الامر اي في حد ذات الموضوع سواء كان
المحمول امرا متحققا موجودا خارجيا او ذهنيا او معدوما محضا
وسواء كان كون ذات الموضوع ذاتا بوجود خارجي او ذهني
فان كان بالوجود الخارجي يتصف الموضوع بلوازم الماهية التي
تقتضيها ذات الماهية باعتبار وجودها اي وجود كان وبما يوضح
لك حقيقة هذا الوجود في نفس الامر اي في حد ذات

الموضوع الموجود في الخارج وتحقق مضمونات قضايا اما في حد ذاته
واذا حكم عليه بها يكون صادقة لمطابقة حكمها لما في حد ذاته ولا يتصف
بما يوضع له باعتبار خصوصية الوجود الذهني ولا تحقق مضمونات
قضايا اما واذا حكم عليه بها يكون كاذبة لعدم مطابقة حكمها لما في حد
ذاته بل يتصف بحقيقتها اي بكونها بحيث اذا وجدت في الذهن
يتصف به وان كان بالوجود الذهني يتصف اضافة نفس الامر اي في
حد ذات الموضوع الموجود في الزمن بما يوضع له لكن خصوصية هذا
هذا الوجود ولوازمها اضافة وتحقق مضمونات قضايا اما في حد ذاته و
اذا حكم عليه بها يكون صادقة ولا يتصف بما يوضع له لكن خصوصية الوجود
الخارجي بل حقيقتها والحاصل انه اذا نسب مفهوم الى شيء متصف به
بوجود مخصوص به لا تحقق هناك مضمون قضية ثم اذا حكم عليه بها ايجابا
يصدق لمطابقة حكمها لما في ذات موضوعه بخصوصية وجوده واذا حكم
عليها بكذب واذا نسب الى غير موضوعه او الى موضوعه الموجود بغير
الوجود الذي به صار الموضوع طرف اضافة لم تحقق مضمونه واذا حكم
عليه سلبا يصدق وايجابا يكذب الا ترى ان مفهوم الكاتب والكلي
اذا نسب الى الانسان وتحقق فرد منه في الخارج تحقق مضمون القضية
الاولى في نفس الامر ذلك الفرد واذا حكم عليه بالاول يصدق ايجابا
لا سلبا واذا حكم عليه بالثاني يصدق سلبا لا ايجابا واذا تحقق في الزمن
مفهوم الانسان ينعكس الامر من التحقق والصدق والكذب وتحقق
مضمون السالبة عبارة عن انتفاء ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر
الذي هو نفس ذلك الموضوع عن ذلك الموضوع وحاصله انتفاء

تحقق مضمون الموجبة اى النسبة الخارجية عن ذلك الموضوع بخصوص
وجوده وذلك قد يكون لبعده الذى هو بعينه عدم طرف اضافة
وقد يكون بانتفاء اضافة فيه وان كان طرف اضافة اعنى ذات الموضو ع
الموجود بخصوصية احد وجوديه موجودا بل ومتصفا بى طرف اخرى
غير طرف اضافة والمعتبر فى تحقق مضمون كل قضية تحققه فيما هو طرف
تحققه كما ان المعتبر فى صدقها مطابقة حكمها لما هو طرف اضافتها وتحقق مضمون
الموجبة السالبة المحمول فى نفس الامر عبارة عن اتصاف موضوعها بالنسبة
البسيطة بتصور للسلب بسبب الجدل فى نفس الامر اى ذات الموضو ع
الذى تصور اولا للسلب فاتصف به بلحظ لاثباته لان السلب من
المعقولات الثانية العارضة لطبايع المفهومات المصورة من حيث
هى وقس على تحقق مضمونات الشرطيات فى نفس الامر من تحقق
اتصال التالى بالمقدم الثابت فى المقدم وانفصال احدهما عن الاخر
الثابت فيها او فى احدهما وما تبين ان معنى مطابقة حكم القضية فى
فى نفس الامر موافقة النسبة التامة الذهنية الحاكمة للنسبة الحكمية
التى فى ذات الموضوع من ثبوت المحمول فى نفس الامر اى ذات الموضو ع
الموجود بالذى به صار طرف الاتصاف بذلك المحمول فى الكيف اى
الايجاب والسلب وتسمى بالنسبة الخارجية وبالنسبة فى نفس الامر
ظهر سر عدم احتمال التصور بعدم المطابقة بخلاف التصديق لان
معنى عدم المطابقة الذى اختص به التصديق ليس عدم مطابقة
التصور بذى صورة بل عدم مطابقته اياه فى الكيف اى
الايجاب والسلب بخلاف النسبة الذهنية التى فى التصديق حاكية عن

النسبة الخارجية التى بين الطرفين فى حد ذاتهما ومطابقة لها لا تحمل عدم
مطابقتها الا ان لكل واحد من الحاكى والمحكى عنه كيفيتين قد تنتفعان فيهما
وقد تختلفان وان وافقت الاولى الثانية كيفا اى ايجابا او سلبا يكون التصد ق
مطابقا وان لم تكن موافقة يكون غير مطابق وعالم يكن فى التصور تعدد
كيفية لم يمكن ان لا يطابق الصوت بذى الصوت صورته اذ لا يتأتى فى التصور
يكون غير مطابق لذى صورته عنى ان النسبة الحكمية الذهنية من حيث انه
متصور مطابق للحكية والاختلاف انما تتصور فى كيفيتهما بان يكون كيفية
النسبة فى نفسها ثبوتا ويحكم بالسلب او اسوء فيحكم بالايجاب واما
الشيء الذى حصل عند رؤية صوت الانسان وسواء يانسان
فى الواقع فالسر فى عدم مطابقته انه لما عجزت القوة الباصرة عن تأدية
صورته الخاصة اى الحس المشترك اخذت من خزينة الصور صوت
تجعل نوعا مناسبا بقدر احساسها بالشيء وذلك لان الف النفس
على ان يحصل صوت فى الحس المشترك عند تعقل الحدود وتحديق النظر
الى شيء محسوس به فاذا لم يساعد الباصرة باحضار الصوت المخصوصة
للشيء اخذ الى استحضار صوت حاصل عندها والا فهل الصوت ليست
بصورة ولا حاصل منه هذا خلاصة ما قيل ان الغلط فى التصديق والحكم
بان هذه صورته هذا ثم انه يجب ان ينبه انه ما لم يتحقق طرف يتحقق مضمون
قضية وذلك بان لا يوجد موضوعها بوجود الذى يكون طرفا لتحقق
لا يتحقق مضمونها واذا حكم فيها ايجابا لا يطابق ما فى نفس الامر فلا يصدق
البتة فما قيل من انا نعلم قطعا ان قول شريك البارى ممتنع واجتماع
النقيضين محال ولو لم يوجد ذهن ولا وقع مدركة وان مثالها من القضايا

التي استدل بها على الوجود الذهني حق وصدق وليس بحق الا
بطابقة نسبتها للنسبة الخارجة فليس بحق ولا صدق لانه اذا لم
يوجد في الذهن اصلا لم يوجد شئ من سنخ المعقولات للحصار وجودها
في الذهن ولا يتصف عاينيت بها عند حصولها في الذهن ولا بحيثية
ما اتصف به نسبة الوجود اليها كما تقرر فيما سبق ولا شك ان الامتناع
والاستحالة والامكان ونحوها من المعقولات من هذا القبيل فلا يتحقق
مضمونات قضايا باطلة بل ولا يتحقق قضية اصلا لموجبة ولا سالبة
اذ لا تحقق للمدح الا مدحور ولا اتصاف بها الا في الذهن ولو لم يوجد
في الذهن لم يتحقق مضمون قضية نحو بها واحد منها اصلا ولو تحقق قضية
منها بدون وجود موضوعها في الذهن لم يصدق موجبة وان كانت
سالبة المحمول لانتفاء موضوعها خارجا وسلبا ويصدق السالبة
لانتفاء جميع المعدومات عن المعدوم وحق لا يكون الموصوف اقل من المحمول
مساويا للسالبة البسيطة بل يكون اخص منها لما ذكرنا فان قيل
العدم قد يصلح الامكان ونحو من لوازم الماهية وهي اللوازم العارضة
على ما في الخارج وما في الذهن على السواء وقد جعلها من المعقولات الثانية
العارضة لما في الذهن فقط فكيف يصح القولان قلت كلاهما حق اما
ما قلنا فلانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية كما حقق في موضعه و
بعطي الكل حيثية اخرى لما صدق عليه الماهية في الخارج اعني كونه
بحيث اذا حصل في الذهن ونسب اليه الوجود يكون كيفية
نسبة الامكان واما كونه من لوازم الماهية فلان معناه انه ليس
من العوارض المفارقة فلكونها مجعولة اما معلولة بجعل او مفصلة

لكل واحد من طرفيه حيثية اعني كونها
بحيث اذا انضم احدهما الى الاخر يكون
كيفية نسبة ذلك الاخر الى الخ

ملحوظة بالذات او آلة للاحظة غيرها واما بمعنى ان متصف به ما في
الخارج 2 والذهن على السواء فكلا وشهد بما قلنا قولهم في الدليل
والا يلزم الانقلاب والله اعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اعلم ان قولهم ان التصورات لا تحتمل عدم المطابقة بخلاف التصديقات
كلام حق ما فهمه من اورد عليه ان المراد بالمطابقة ان كان المطابقة
مع الماخذ فلانم ان التصورات لا تحتمل عدمها اذ قد يؤخذ من شئ
ان في صون فرسه وان كان المطابقة مع ما له تلك الصون
فلانم ان التصورات تحتملها اذ الكواذب منها تطابق في صورها
مرون ان صون الوقوع تطابق الوقوع واللاوقوع تطابق
اللاوقوع وذلك لان المراد بالمطابقة المطابقة مع ما في نفس الامر
بان يكون في نفس الامر شئ تطابقه تلك الصون والتصورات
لا تحتمل عدم المطابقة مع ما في نفس الامر اذ كل متصور موجود في
نفس الامر مرون اتصافه فيها بعدم وجودي واتحاد المفهومية
فهو موجود فيها اذ الموصوف بالوجودي موجود في طرف الاتصاف
على ما شهد به بحث الوجود الذهني واما التصديقات فليس لكواذبها
تحقق في نفس الاقطعا بل ليس تحققها الا بشعر المصدق بها والدليل
المنتهض في التصورات لا مجال له فيها كما لا يخفى ولعلك تتفطن

المعانی الحرفیه لاتقع محکوما علیها ایضا کما فی المصدق به فالدلیل
لایجری فی التصورات علی انه لابد من ارتسام الکواذب فی المبادی العالیه
لانها الخزانه الحافظه للصور المعقوله بالفعل التی تتمکن من استحضارها
من دون کسب جدید علی حسب القواعد الحکمیه منها ایضا تحقق فی
نفس الامر فان لاح لک هذا فاعرف ان المعانی الحرفیه وان لم تقع محکوما
علیها لکن یقع وسیله للطرفین فی القضیه الصادقه فتکون موجوده فی
نفس الامر فی ضمنها مثلا الابتداء الخصوصی الذی هو واسطه بین سیر
زید والبصره مطابق فی نفس الامر وان لم یکن زید سائرا من البصره فان
ذلک الابتداء یتحقق فی نفس الامر فی ضمن السلب الصریر او الایجاب اذ لایخفی
عن احدهما جاز فی نفس الامر کما یجوز التصدیق بالکاذب واما ارتسام الکواذب
فی المبادی العالیه فلا یقتضی تحققها فی نفس الامر لانها لیست صورا ادراکیه
لتلک المعانی بل مخزونه فیها علی نحو ما یخزن الصور الحسیه فی الخیال و
المعانی الجزئیه فی الحافظه مع ان الخیال والحافظه لیسا مدرکتین فان
المبادی العالیه مع الکواذب الحفظ فقط ومع الصادق الحفظ والادراک
والفرق بین الصورتین مع اشتراکهما فی الارتسام ان المبادی العالیه
لایکفی لها التصدیق بالکواذب لبرائتها عن النقص فهی لیست عاقله
لها والارتسام فی غیر العاقل لایقتضی الادراک وهذا التجرد مع
ارتفاع الموانع والموجود فی نفس الامر یرتسم فیها علی وجه الادراک
لا علی وجه الحفظ ولعله مما یحتاج الی لطف تدبیر تمت

جلال الدواني رحمه الله

في ضمن بياض السير من البصرة مع زيد مثلا في نفس الامر ايضا تحقق

بخلاف الصوادق حيث يتحقق هناك مقتضى الادراك

٢٥٦ رسالة في الكتاب المصدقات

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب المصدقات سواء يضع طرفي المطلوب اعني الاصغر والاكبر
ويطلب كل ما يمكن حمله على كل واحد منهما وكل ما يمكن سلبه عن كل واحد
منهما ويطلب ايضا كل ما يمكن محمل كل واحد منهما عليه وكل ما يمكن سلبه
عن كل واحد منهما عنه كل ذلك بالوجه الثلثه بالقوه ما بلغت واعني
بالوجه المحمولات الذاتيه كالجنس والنوع والفصل والمحمولات
العرضيه كالخاصه والعرض العام ثم ان وجدت في محمولات الاصغر
بالايجاب ما يكون موضوعا للاكبر بالايجاب او السلب حتى صار هو
وسطا في القياس ثم قياسك من الشكل الاول وان وجدت في
محمولات الاصغر بالايجاب او السلب ما يكون محمولا على الاكبر حملا بحملا
حمله على الاصغر بالكيفيه حتى صار هو وسطا في القياس ثم قياسك
من الشكل الثاني وان وجدت في موضوعات الاصغر في الايجاب
ما يكون موضوعا للاكبر بالايجاب والسلب حتى صار وسطا لنتيجه الاكبر
الى الاصغر ثم قياسك من الشكل الثالث وان وجدت في موضوعا
الاصغر بالايجاب او السلب ما يكون محمولا على الاكبر بالايجاب او
السلب حتى صار وسطا يقتضي انتساب الاكبر الى الاصغر ثم قياسك
من الشكل الرابع كل ذلك بعد اعتبار الشرائط في كل من الاشكال
الاربعه بحاصل القياس هو ان يضع المطلوب والعقل الذي جعلها
منتجه لها وينظر في كل منها فان لم تجد في العقل مقدمه تشارك الغلط
في شيء لم يكن العقل منتجا للغلط لامتناع انتاج العقل شيئا دون
مشاركه ايا ما في امر ما وان وجدت في العقل مقدمه تشارك الغلط

فان كان اشتراكها اياها في كل واحد من الحدين كان المطلوب
مشاركا اياها في الاصغر والاكبر معا وكان القياس المذكور منتجا
وتلك المقدمة شرطية ثم ولابد وان يضع المقدمة الاخرى اعني الاستثنائية
من الجزء الذي به يباين من المقدمة الشرطية المطلوب مثلا ان كان
مطلوبك من قولنا كلما كان هذا حيوانا فهو ميت هو كونه ميتا هنا فلابد من
استثناء عين المقدم بالقول لكنه حيوان واذا كان مطلوبك منه انه ليس
بحق لابد من استثناء نقيض التالي ان يقول لكنه ليس ميتا هنا
وكيف كان فقد وضعت الاستثنائية من الجزءين للمطلوب و
ان كان اشتراك تلك المقدمة المطلوب في احد الحدين كان القياس
الموضوع اقترانيا ثم انظر انه موضوع المطلوب او محموله فان كان
موضوع المطلوب كان تلك المقدمة صغرى وان كان محموله كانت
كبرى فتميز تلك الصغرى عن الكبرى ثم ضم الجزء الاخر من المطلوب الى
الجزء من المقدمة على احد انواع التركيبات المذكورة فان تألفا
فهو الوسط لتلك وبتمام المقدمات بالفعل وشكل القياس والنتيجة
وان لم يتألفا لم يكن القياس بسيطا بل مركبا وجعل عمل المذكور
في كل واحد من تلك الاقيسة البسيطة الاستقراء عنانا عن
اثبات الحكم الكلي بواسطة ثبوته في بعض جزئياته كقولنا كل حيوان
يتحرك عند المضغ فكه الاسفل لان تلك الدواب والطيور وسائر
الوحوش كذلك وسواء الاستقراء لا يفيد اليقين لاحتمال ان
يكون على خلاف ما استقرئ كالتمساح في المثال المذكور
اللهم الا اذا كان الاستقراء تاما اعني ان يكون الجزم حاصلا بثبوت

محمول الحط لكل واحد من جزئياته لكن لو كان كذلك لكان قياسيا
مقسما الذي عرفه وكل قياس ينتج بالذات اي بغير واسطة معونة
كلية فانه بالعرض الجزئي الذي تحتها وعكسها وعكس نقيضها ان كان
لها عكس او عكس بعض وكذب نقيضها وهو لابد منه وبالجملة كل ما يلزمها
من اللوازم ويستمون ذلك استقراء النتائج التمثيل عنانا عن اثبات
الحكم في صورة جزئية لثبوت ذلك الحكم في صورة جزئية اخرى معللا بمعنى
مشترك بينهما والغاها قياسا والصورة التي الحكم ثابت فيها
بالاتفاق اصلا والصورة الاخرى فرعا لها والمعنى المشترك علة جامعة
وذكروا لبيان علية المعنى المشترك طريقين احدهما الدوران وذلك
ان الحكم وجد في بعض صور وجود المشترك وانعدم في بعض صور
عدمه وشي كان كذلك كان الحكم دائرا مع المعنى المشترك وجودا وعدما
وعدما ودوران الشيء وجودا او عدما على ما ذكرنا من
موجب لعلمه المدار الدائر وقد بين في علم النظر والطريق الثاني في الترديد

لتغيير