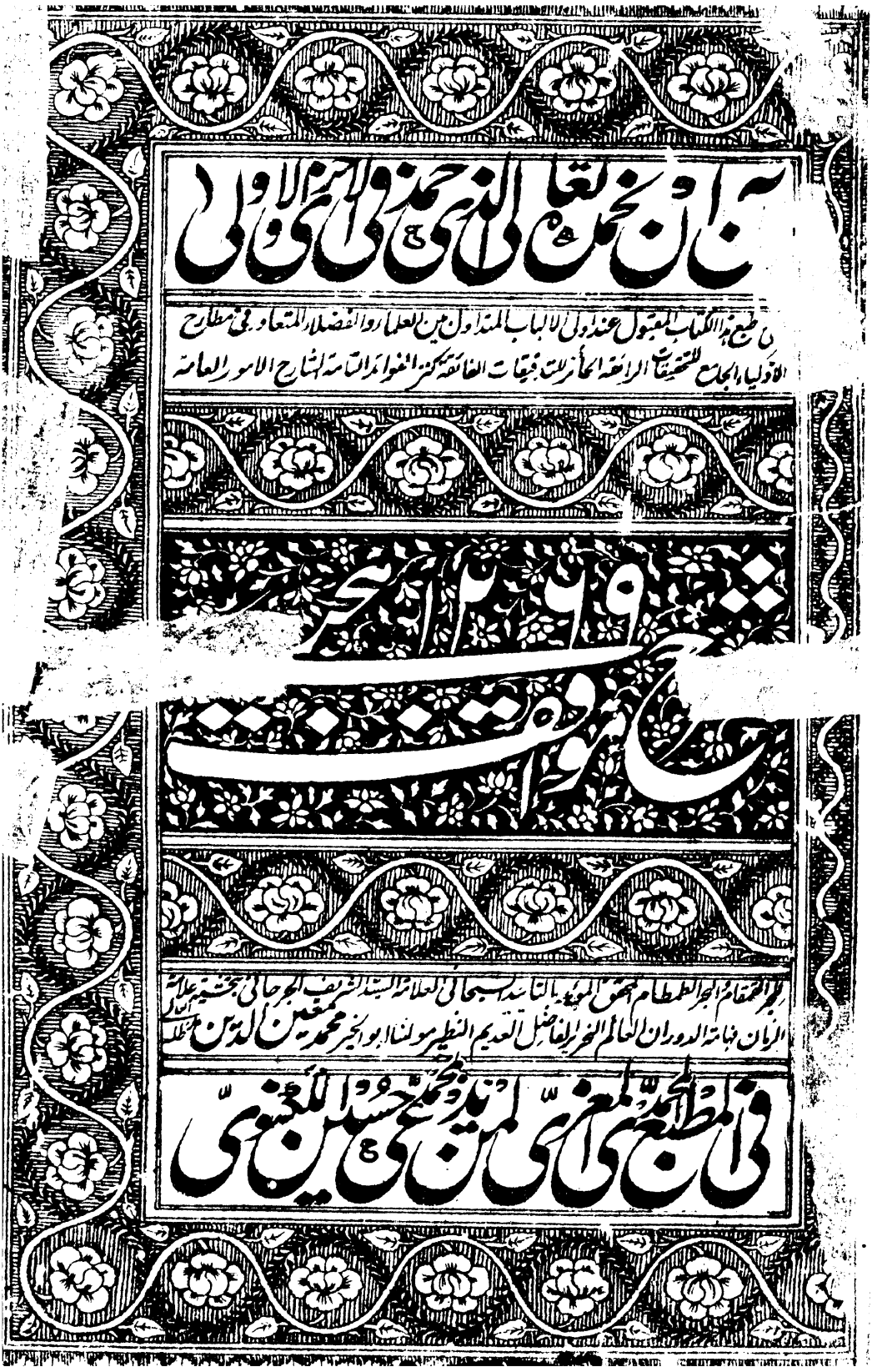
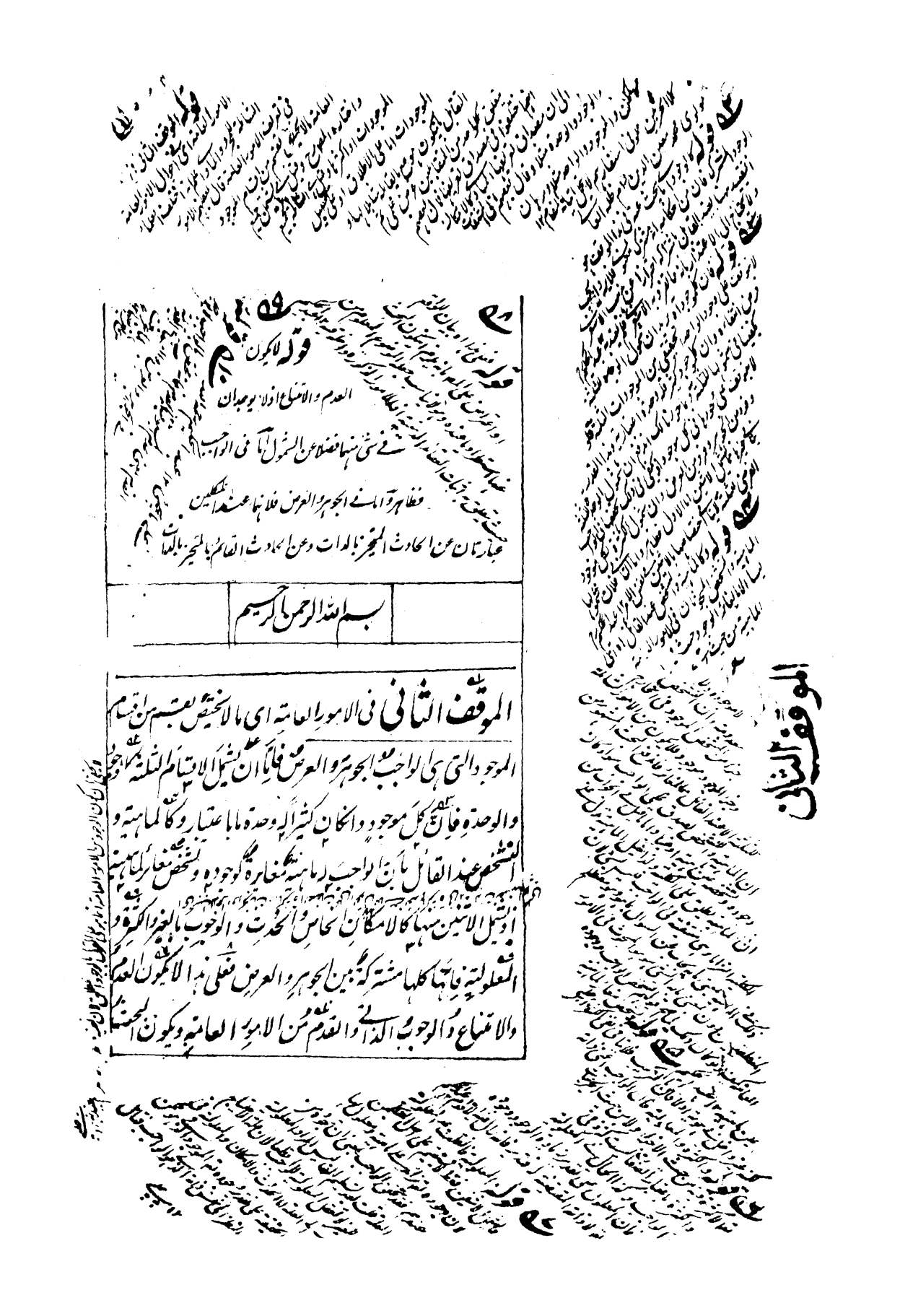
UNIVERSAL
LIBRARY

OU_226489

UNIVERSAL
LIBRARY


بسم الله نحمد تعالى الذي حمد نفسه في الازل والابد
هذا طبع هذا الكتاب المقبول عند اولي الالباب المتداول بين العلماء والفضلاء المتعاوني في مطارح
الافكار بالجد في التحقيقات الرائقة الحائزة لدقيقات الفائقة كثير الفوائد التامة لشارح الامور العامة
شرح وقاية الرواية
في مسائل الهداية
للعلامة المحقق المؤيد بالتائيد السبحاني العلامة السيد الشريف الجرجاني بحشية علامة
الزمان فهامة الدوران العالم النحرير الفاضل النظير العديم النظير مولنا ابو الخير محمد ممتين الدين
في المطبع المحمدي المعزي لمن يدعى بمحمد حسين الكنبوي



الموقف الثاني

لا يقولون بالوجود الذهني او يكون والاول هو المعدوم في
والثاني هو الموجود فيه فهذه قسمة ثنائية يتبعها ثلاثيان ورباعية لاسما
الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة امر حق اي ثابت وقال القاضي
الباقلاني قولا مستمرا وامام الحرمين مرة اي من الاشاعرة اولا فانه
رجع عن ذلك آخرا وقال به بعض المعتزلة ايضا فالمعلوم على رايهم اما
لا تحقق له اصلا وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار ذاته اي لا بتبعية
الغير وهو الموجود او باعتبار غيره اي له تحقق بتعاله وهو الحال وعرفوه
بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة يخرج الذوات
لان الذوات وهي الامور القائمة بنفسها اما موجودة او معدومة
لا غير اذ لا يتصور تحققها بتعالغير فلا يكون حالا وقولنا الموجود يخرج
صفات المعدوم لان صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا وقولنا
لا موجودة يخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها في سبيل
الموجود دون الحال وقولنا ولا معدومة لتخرج السلوب التي يتصف
بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعترض على الكاتبي على هذا التعريف
بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها

شاعرة بهم احوال حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب
انه اما ان يكون صفة للموجود او ان يكون صفة له في الجملة للاول يكون صفة
اي بدلا بالجواب
له ظاهرا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم
واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم اذ قال به ولم يقل باتصافه
بالاحوال فالاعتراض ساقط عن اصله الاحتمال الثالث المعدوم
ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم على رايهم اما ان يتحقق
له في نفسه اصلا وهو المنفي المساوي للممتنع او له تحقق في نفسه بوجه ما وهو
اربعة المتساوي للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما
آخر فقالوا ايضا اما ان لا يكون له في الاعيان وهو المعدوم ممكنا كان
او ممتنعا او له كون فيها وهو الموجود والمنفي عندهم اخص مطلقا من
المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه اي من المعدوم وانت تعلم ان نقيض
الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم فيكون الثابت الذي هو نقيض
المنفي اعم من الموجود الذي هو نقيض المعدوم لصدقه عليه اي لصدق
الثابت على الموجود وعلى المعدوم الممكن فقد ذكر على راي هؤلاء
تقسيمين لكن الاقسام عندهم في الحقيقة ثلثة هي المنفي والثابت

ثم المتبع وقول السلام المساوي للممتنع لانها امور محققة ليست بممتنع قال الحاشية رحمه الله

الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن وأما المعدوم مطلقا افهو راجع
الى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكانه لم يقسم الثابت
على رأيهم الى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم من اطلاق المعدوم
على المنفي كون قسم الثابت قسما منه لكنه مندفع بان قسم الثابت هو المعدوم
الذي له ثبوت اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي اذ لا يطلق
عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة لاحتمال الرابع
المعدوم ثابت والحال حق ايضا وهو قول بعض المعتزلة من مثبتي الاحوال
فيقول الكائن في الاعيان اما ان يكون له كون بالاستقلال
الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الذي هو قسيم من
الكائن في الاعيان ايضا قسما من الثابت كما ان الموجود والمعدوم الممكن
قسمان منه وغيره اي غير الكائن في الاعيان هو المعدوم فان كان له تحقق
وتقرر في نفسه فثابت والا فمنفي فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت الذي
يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب امورا ثلثة الموجود والحال والمعدوم
الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني
يتناول الموجود والحال فقط واما المعدوم ففي المذهبين الاخيرين يتناول

يتمايزان بين المنفي اي الممتنع والمعدوم الممكن وفي المذهب الثاني يراد المنفي
كما في المذهب الاول الذي يراد فيه الثابت الموجود ايضا واما الحكماء
فقالوا في تقسيم المعلومات انه يمكن ان يعلم ولو باعتبار ما لا تحقق له بوجه من
الوجوه وهو المعدوم واما له تحقق ما وهو الموجود ولا بد من الحيازة بحقيقة اي
لا بد من ان ينفرد الموجود ويتحاز ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو فان
الحاز مع ذلك عن غيره بهوية شخصية يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين فهو
الموجود الخارجي والا فهو الموجود الذهني فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فالوجود
فيه لا يحاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي فانه يحاز
عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له
تشخص بغاير حقيقته حتى يحاز بهما معا عن غيره وبان الجزئيات المدركة
بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة محازة عن غيرها بالحقيقة والهوية
معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب بان الواجب
سبحانه تعالى شئ واحد في حد ذاته الا ان ذلك الشئ يسمى حقيقة من حيث
ان الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث انه المميز له على وجه لا يمكن
فرض الشركة معه فقد الحاز الواجب بحقيقته وهويته شخصية تغاير ثمن اعتبارا

وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبان المدرك بالجوارح لا يجاوز
تحققه الذهني بماهيته وهويته تنضم اليها في هذا التحقق بل المتحاز في الخارج
بماهيته وهويته تشخصيته المتحاز في الذهن لاعلى وجه ينضم فيه التشخص الى الماهية
ظاهرا بالبال الصادق فيصدق عليه انه متحاز من غيره بحقيقة فان الحقيقة
تطلق على ما يتناول الخارجيات ايضا وكذلك لا تعسف والاظهر ان يقال
الموجود اما ان يكون وجوده في نفسه بحيث يترتب عليه آثاره ويظهر منه احكامه فهو
الموجود الخارجي او لا فهو الموجود الذهني والطفي والموجود في

الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو
الممكن لذاته فتقييد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب لغيره و
تقييد الممكن بذلك ليس احترازا عن شيء اذ لا ممكن بالغير الا وهو رعاية
للمقابلة واظهارا لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب وهو الممكن
لذاته اما ان يوجد في موضوع اي في محل يقوم ذلك المحل حال فيه وهو العرض
او لا يوجد في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل او وجد في محل
لا يكون موضوعا فقولنا يقوم حال فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل
وهو المادة لكنه لذلك المحل الذي هو المادة غير مقوم لما حل فيه

الاشارة الحسية اليهما واحدة كاللون مع المتلون فان الاشارة الى احدهما
عين الاشارة الى الآخر دون المآل مع الكون فان الاشارة اليهما ليست واحدة
فالمآل ليس حالا في الكون اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول
في المتحيز كما صرح به فلا يجب عليه انه لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته
فالاولى ان يفسر بالاختصاص الناعت فالمآل ليس متحيزا ولا حالا فيه اعني الذي حللنا فيهما
ثانيا ان اقسام الحادث وهو المسمى بالمتحيز لم تثبت وجوده عندنا او لم يجد عليه دليلا
فجاز ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا فمنهم من قنع
بهذا القدر وهو انه لم تثبت وجوده ومنهم من جزم بامتناعه بوجهين احدهما انه لو وجد بارئ
الباري في هذا الوصف وهو انه ليس متحيزا ولا حالا في المتحيز ولا بد من ان يمتاز الباري بغير
اي بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في الباري من المشترك والمميز وانه محال
والثاني ان هذا الوصف اخص صفات الباري فان من سئل عنه اي عن الباري
لا يجاب في اكل السائل الا به اي بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في المتحيز
فلو شاركه فيه غيره يشاركه ايضا في الحقيقة فيلزم ما قدم الحادث او حدث القديم
وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك في وصف سلبي او سلبي كالوصف الذي نحن
فيه التركيب في شيء من المشاركين بجواز اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض ثابت

تبوت له الوجود او بسلبي تنفي ما عداهما عنهما وجواب الثاني انا لا نسلم انه اي هذا الوصف

اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته انا الوجوب الذاتي وانما كونه موجد الكل ما عداه

او القدم اذ لا يشاركه فيهما غيره وجواب الثاني بوجه آخر ان سلمنا هذه الدعوى اي

دعوى كون هذا الوصف اخص صفاته تعالى لا نسلم خلوه عن مصادرة لانا كونه اخص صفاته

تعالى انما يتم اذا ثبت انه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزا ولا حالا فيه

فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فانتهى ما اوردناه في المرصد الاول في الوجود

والعدم وفيه مقاصد الاول في تعريفه اي تعريف الوجود فقيل انه بديهي اي تصوره

كذلك يحتاج ان يعرف الاعم تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد من تعريفه وقيل

لا تصور له لا بذاته ولا بالكسب والمختار انه بديهي بوجوه وهذا الوجود انما استدللنا

كما هو الظاهر فان بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز ان يكون بطلوته للبرهان

والمتنبهات بناء على ما قيل من ان الحكم ببداهة تصوره بديهي ايضا لكن قد يحتاج

في الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة الاول انه جزئي

وجودي لان المطلق جزء المقيد بالضرورة وهو متصور بالبداهة لان

من لا يقدر على الكسب حتى البلهة والصبيان يتصور وجوده قطعا

وجزء المتصور بالبداهة بديهي فلو كان كسبيا محتاجا الى تعريف لكان

المرصد الاول

علم كل انسان بانه موجود ضروري فلا اشكال ثم شرع في ذكر الدليل وان
حمل على ان كل انسان يتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل ما يتوصل
الوصل الى التصور كما اشرنا اليه ثم ان المصنف لتصريحه بان وجوده متصور
بالبديهة وخبر المتصور بالبديهة بديهي قال ههنا او نقول بعد التنزل
كونه كسبيا لا بد من انتهائه الى دليل ولا دليل عن سالبتين فلا بد في الدليل
من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع ولا يمكن ان يكون العلم
بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل
مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها للموضوع بديهيا وانه يتحقق
بوجود المطلق بالطريق البديهة فاتجه الاشكال بان الكلام في
اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون في اكتساب التصديق
فلعله اراد كما انه لا دليل على سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين
سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف
من مفهوم وجودي اما ضروري او منتهٍ اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا
كذا العلم بوجود المطلق في ضمنه وجوابه اجوابا للوجه الاول
انا لا نسلم ان وجود حقيقة كلية متصورة بالبديهة نعم انا موجود نتصديق

اصلا الا بالوجه ولا بالكنه اذ لا دخل لكنه في كل التصديق ان اريد بوجود المطلق فجوابه ان قبول الاستدلال

بديهي حاصل لمن لا يتصور منه كسب لانه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل ما مفهوم

كان احد طرفيه انا والمشار اليه بانا حقيقة بكنهها غير بديهية واذا كان وجودي

متصورا بوجه ما بداهة كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما ولان بديهية

انما الكلام في ان تصوره بكنهه بديهي فاذا كان الوجود معنى واحدا مشتركا وذاتيا لما تحته

من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظيا كالعين هناك وجود مطلق تصوره بديهة او كسبا

واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بداهة تصور عارضها اصلا فثبت

المحول في قولك انا موجود هو ذاك العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه وايضا اذا قلت

وجودي فقد عبرت عن فرد من ذلك العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصورا قلت كذلك

ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم من كون مفهوم الوجود خبريا من مفهوم وجودي ان يكون

حقيقة الوجود خبرا من حقيقة وجودي لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتها قوله

في التنزل اولا بد من الانتهاء الى دليل وجوده ضروري قلنا نعم لا بد من

دليل هو ضروري اي معلوم بالضرورة واما وجوده فلا اذ قد لا يكون له اي

للدليل وجود فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا انيطه كعدم العلم الدال

على عدم المطر فانا نستدل بصدق المقدمتين في نفس الامر على صدق المدلول

فيها لا بوجودها في الخارج على وجود المدلول كتغيبه فان الدليل والمدلول قد يكونان

قد يكون بان مقاصد بين والحاصل انا كما نتوصل بمصدوق مقدمتي الدليل الا بالعلم بوجوده
الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاءه المعرف الا بالعلم بوجودها الى المعرف فلا يتم
استدلالكم فانتقل المعرف والدليل سواء كان وجوديا او عدميا الا بان يعلم ويوجد
في الذهن ويكون بديهيا او منتهيا اليه دفعا للدور والتسلسل وبذلك يتم مقصودنا
فلنا ان نسلم الوجود الذهني كان اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه قوله في
النزل ثانيا الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع مم بل الموجبة ما حكم فيه بان
ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجد ان نحو قولك شريك الباري ممتنع
وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول
على الموضوع وهو المعتبر في الايجاب اعم من وجوده والموجبة الثاني من الوجوه الدالة على
بداهة تصور الوجود وهو ان يقال قولنا الشيء اما موجود او معدوم تصديق بديهي فانه
يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم
بديهيا وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور نقيضها الذي هو الامتناع ومستلزم بتصورها
المسبوق بتصور الوجود فيكون تصورات هذه الامور ايضا بديهية فان قلت ان زعمت
اي هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من جملة
اجزائه فالحكم بان ذلك الجميع بديهي موقوف على الحكم بان الوجود بديهي فقد توقف

بداهته اعم بداهة التصديق بدون العلم ببداهة كل جزء من اجزائه على الوجه الذي حصل عدم توقف ذلك العلم عليه

مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وزعمت ان الحكم في هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهي غير محتاج الى الاستدلال لم ينفع بجواز ان يكون تصور طرفيه سببا وتصور احدهما الذي هو الوجود مثلا كسببا مع كون الحكم في نفسه بديهيا فضلا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته مطلقا في نفس الامر تتوقف على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته مطلقا على العلم ببداهة اجزائه اي العلم ببداهة كل واحد منها مفصلا بل يستتبعه مثلا او اعلم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه ركنا بل الصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه قيل من ان العلم بكلية كبرى الشكل الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل عليها بالكلية حتى يخرج

يخرج من القوة الى الفعل ثم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بجال كل فرد
بخصوصه لم يكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم
والشيء الذي يرد عليها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقا
لم يصح الاستدلال ببداهة على بداهة شيء منها لانه دور وجوابه اي جواب
الوجه الثاني انه يكفي تصور ها اي تصور الموجود والمعدوم بوجه ما والنزاع
انما وقع في التصور بالكنه الوجه الثالث وانما ينتقض حجة على من يعترف بان الوجود
متصور بالكنه ويدعي انه بالكسب انه لو كان الوجود مكتسبا فاما بالحد او بالرسم
لانحصار كاسب التصور فيهما والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد
كما مر انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد والا اي وان لم يكن الوجود
بسيطا بل مركبا فاجزائه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية
اي كلها او بعضها فيكون بعض قوله اولا يكون الخ اي لا يجوز ان يكون شيء منها وجودا اولا جزء
اولا يكون اجزاءه وجودات بل ما ليست بوجودات فعند الاجتماع بين
تلك الاجزاء التي كل واحد منها ليس بوجود لا بد ان يحصل امر زائد على تلك الاجزاء
هو الوجود والا اي وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد فلا وجود هناك
اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات ويكون ذلك الامر الزائد
الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذي هو الوجود عارضا لها وسببا من اجتماعها

فيكون اى تلك الاجزاء علل الوجود ومعروضاته لكونه مستمدا من اجتماعها عارضا
لها والاجزاء موجودة فيكون التركيب فى فاعل الوجود او قابله لافيه والمقدر خلافه
وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء تتصف اما بالوجود فيلزم ان يكون الكل صفة
للجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة سائر الاجزاء
فلا يكون الصفة بها صفة او بالعدم فيلزم ارتفاع النقيضين وقد
يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء اما ان تتصف بوجود مع او بعد
اى مع الوجود الذى هو المركب او بعده فليس الجزء بحيث وجوده متقدما
على كله بل هو اما معه او متاخرعنه او تتصف بوجود قبل اى قبل الوجود
الذى هو المركب فيتقدم الشئ اى الوجود على نفسه ولا تتصف تلك الاجزاء
به اى بالوجود فلا شك انها تتصف بالعدم فالوجود محض ما ليس له وجود
اعنى تلك الاجزاء التى لم تتصف بالوجود واما تعريفه بالرسم فلوجهين احدهما
ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه لا فى وجه يمكن استفادته
من الرسم الثانى ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف كما مر فى شرائط
المعرف ولا اعرف من الوجود بالاستقراء فانا اذا تتبعنا المفهومات
فوجدنا الوجود اعرف من كل ما يجادل فى تعريفه به وايضا فهو اى الوجود

لوجود اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف من الكل لان العلم
بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس وايضا فالفيض من المبدء الفياض
عام والنفس الانسانية قابلة للتصورات فاذا وجد القابل والفاعل
لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فكل ما كان
شرائطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب والاعم لا شك
انه اقل شرطا ومعاندا من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط للخاص
ومعاند له من غير عكس كلي لان الخاص بحسب خصوصيته شرائط وموانع
لا تعتبر في العام اصلا فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة
الى الخاص فيكون وقوعه في النفس وارتسامه فيها اكثر من وقوع الخاص
وارتسامه فيكون اعرف وجوابه اي جواب الوجه الثالث انا نختار ان
تعريف الوجود بالحد فحسنا ولا ان اجزاءه التي يحد بها وجودات قولك
فالجزء مساو للكل في تمام الماهية قلنا مم قال ان وجود كل شيء عندنا
اي الحقيقة المنسوبة
نفس حقيقته وهي اي حقائق الاشياء مختلفة فكذا الوجودات الواقعة
اجزاء للوجود مختلفة في انفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب منها وقد
سبقت منا اشارة الى ان الخلاف في كون الوجود بديهيا او كسبيا
اي في جواب الاول حيث قال هذا اذا كان الوجود مشتركا لفظا

بنى على كونه مفهوما واحدا مشتركا واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فلنا مسلم
ان يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي او يقال كله كسبي اذ ليس كنه شئ
من الحقائق الموجودة بديهيا فالاولى في الجواب ان يقال الجزء وجودات
وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية بجواز ان
يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدق
الكل على اجزائه كذلك وثانيا ان اجزاء ليست وجودات قوله يحصل
عند الاجتماع بين تلك الاجزاء امر آخر قلنا نعم وذلك الامر الاخر هو المجموع من حيث
هو مجموع وموجود ان كان كل واحد من اجزاء ذلك المجموع
ليس وجودا فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله او فاعله ثم ما ذكرته
منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها يقينيا اذ نظر وبعينه في السكنجبين مثلا
فنقول ان كانت اجزاؤه سكنجبينات تساوي الجزء الكل في الماهية وان لم يكن
سكنجبينات فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب من اجتماعها
عارض لها هو السكنجبين كان التركيب في علل السكنجبين ومعروضاته لا فيه
وان لم يحصل كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين قوله في الاستدلال
ثانيا على نفي تركيب الوجود الاجزاء تتصف بالوجود او العدم قلنا

لانه نفس الحقيقة او انها موجودة فحمل الشيء عنده ان اجزاء الوجود موجود
وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شيء عين حقيقته والمراد بالصفة
ما يكون خارجا عن الشيء قائما به بل ما يحمل عليه سواء
كان عين حقيقته او داخلا فيها او خارجا عنها وقد عرفت ان ذكر
مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة
فمن الحقائق مركبات وهنا نسأ نظر فكذا الحال في الوجودات
وقد يقال في حل الشبهة لا يتصف اجزاء الوجود لا بهذا ولا بذاك
اي لا بالوجود ولا بالعدم وهو تصريح باثبات الواسطة بين الوجود
والمعدوم فلا يصح الا على مذهب مثبتي الاحوال فيكون اجزاء الوجود
عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك قوله في الاستدلال
تأتى على نفي التركيب من الوجود متصف الاجزاء بوجود مع او بعد او قبل
قلنا هذا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمها بالوجود على النوع فيه
والحق في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لما من الاجزاء
الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج وهواي تمايز الجنس والفصل
في الخارج وتقدمها بالوجود على النوع فيه ممنوع بل التمايز بينهما في

في الوجود وتقدمها على النوع بحسبه انما هو في الذهن دون الخارج

كما سيأتي تحقيقه او بختاره انه اي جزء الوجود تتصف بالمعدوم اي بمفهوم

المعدوم بل بالعدم ولا يكون الوجود محض العدمات حتى يكون محالا

بل محض معدومات فلا يلزم الاكوان الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه

وكذا كل مركب من اجزاء مما يراه للوجود في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة

بنقيضه فالعشرة مثلا محض امور لا شيء منها بعشرة اعني الواحدات التي

تركب منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه

ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من

ذلك كون احد النقيضين جزءا من الآخر فان صفة الجزء ليست

جزءا من المركب ولنا ايضا ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم

قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريفه بالكنه وايصاله اليه واما انه

لا يفيده اي الكنه شيء من الرسوم اصلا فلا يجوز ان يكون من الخواص

ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصة كذلك

قوله في الوجه الثاني لابطال الرسم لا اعرف من الوجود مصادرة فان

من لا يسلم كونه بديهيا ويدعي انه كسبي كيف يسلم انه لا اعرف منه بل يقول

المدعى وما ذكرتم من الاستقراء ليس صحيحا عندنا قوله في الاستدلال
ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه الاعم جزء الاخص مم بل قد يكون
الاعم عرضا عاما للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم
فجاز ان يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال على ذلك
ثالثا الفيض عام علمنا مبنى على الموجب بالذات حتى يجب الفيض منه
عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول بل الحوادث كلها مستندة
عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام
وقوله في هذا الاستدلال تم وط العام ومعاندته اقل من شروط
الخاص ومعاندته قلنا ذلك الذي ذكروه انما هو بالنسبة الى تحققهما اي
تحقق العام والخاص في الهويات اذ العموم والخصوص انما تعرض للشيء باعتبار ذلك
فالاعم يكون متحققا في هويات وافراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا
ثبتت الاستلزامات في العموم والخصوص كانت بحسب الى الماهيات
بل صفة كل ما يكون شرطا لتحقق الاعم او معانداته هو شرط
لتحقق الاخص او معانداته فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق

لم تحقق الاخص فی ضمنه بدون العکس اذ قد تحقق الاعم فی ضمن غیر وغیر فرد الاخص
لا بالنسبة الی تحققهما فی الذهن اذ لا علاقة بین الصورتین اذ لیس
بحسب تحققهما فی الذهن فجاز ان یحصل صورة الخاص فیه
بدون صورة العام ولا تعاند بین الصور الذهنیة بل هی متعاونة الا تری
ان الضد اقرب حضورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا
کان الاعم خبر الاخص وکان الاخص معلوما بالکنه کان شرط تحقق الاعم
فی الذهن شرطا لتحقق الاخص فیه وکذا معاند تحقق الاعم فیه ان فرض
هناک معاند تحقق الاخص فیه من غیر عکس کلی والمنکر له
کون الوجود بدیهیا فرقان الاول من یدعی انه کسبی محتاج الی معرف
بوجهین الاول انه اما نفس الماهیة کما هو مذهب الشیخ فلا یکون بدیهیا
کالماهیات فانه لیس کنه شی منها بدیهیا انما البدیهی بعض وجوهها
واما زائد علیها کما هو مذهب غیره فیکون الوجود من عوارضها
عوارض الماهیات فیعقل الوجود تبعا لها لان العارض لا یستقل بالمعقولیة
دون الماهیات لیست بدیهیة فلا یکون الوجود بدیهیا ایضا لان
التابع للشی اولی ان یکون کسبیا والجواب انا لا نم انه اذا کان

عارضا للماہیۃ بعقل تبعا لہا اذ قد یتصور مفہوم العارض دون ملاحظۃ
معروضہ ومن یدعی ان تصور الوجود اول الاوائل فی التصورات
کیف یسلم ان تعقلہ تبع لتعقل غیرہ سلمناہ لکن یکفی لتصور العارض
تصور ماہیۃ معینۃ وقد یکون ضروریۃ فیعقل العارض تبعا لہذہ الماہیۃ
الضروریۃ فلا یلزم کونہ کسبیا وقد یجاب بمنع ما ذکر عن ہذا الوجہ بانہ یعقل
العارض تبعا للماہیۃ المطلقۃ الصادقۃ علی الماہیات کلہا وانہا بدیہیۃ
وفیہ نظر لان الماہیۃ من حیث ہی ماہیۃ اعنی مفہوم لفظ الماہیۃ
من عوارض الماہیات المخصوصۃ فیعود الکلام فیہا بان یقال ہی ایضا
غیر مستقلۃ بالمعقولیۃ بل تعقل تبعا للماہیات المخصوصۃ التی لیست بدیہیۃ
فیحتاج الی احد الجوابین السابقین فیلزم الاستدراک فی ہذا الجواب
الوجہ الثانی ان یقال لا شک انہ لا یشغل العقلاء بتعریف التصورات
البدیہیۃ کما لا یشتغلون علی القضایا البدیہیۃ فلو کان الوجود
بدیہیا لم یعرفوہ والجواب ان تعریفہ لیس لافادۃ تصورہ حتی
یلزم کونہ بدیہیا بل تعریفہ لتمییز ما ہو المراد بلفظ الوجود من بین
سائر التصورات ولیلتفت النفس الیہ بخصوصہ فیکون تعریفا لفظیا

لفظيا آله التصديق كما مر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان
البديهي دان كان حاصلا في الذهن بداهة لكن قد يكون مجهولا من حيث انه
مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به وقد اجيب عن
الوجه الثاني ايضا بان احد العلم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان الذي وقع
النزاع فيه لكن جماعة لما تصوروا انه اي الوجود ليس هو الكون في الاعيان
بل هو شيء يوجب الكون في الاعيان لم يكن ذلك الشيء الذي توهموه انه الوجود
ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لا ينافي بداهة الكون في الاعيان المعرفة
الثانية من المنكرين لكون الوجود بديهيا من يدعي انه لا يعقل الوجود اصلا
لا بداهة ولا كسبا بل هو ممنوع التصور واحتجوا على ذلك بامرين الاول ان تصوره
يكون تميزا عن غيره لان المدرك تميزا بالضرورة عن غير المدرك وفي التميز
ليس
غيره معنى انه ليس غيره سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي
هو عدم مطلق لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا اليه فيلزم الدور
لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر والجواب ان تصوره يتميز
عن غيره في نفس الامر لا بالعلم تميزا عنه حتى يجب في تصوره تعقل السلب الذي
هو المفضي الى الدور سلمناه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت

في بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك ان المعتبر في الوجهة صدق المحمول
على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه لا وجوده الموضوع
بل يقتضي اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله و
على هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما
لتعقله ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت ويتحقق على ذلك الصدق
والاتصاف لشائبة ما في المعنى ما يحقق الذي كلا منافيه للامر الثاني التصور حصول الشيء
في نفسه حصولا ما هية الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا والنفس وجود آخر
والا امتنع ان تتصور شيئا فيجتمع حينئذ في النفس المثلان اعني وجودها والوجود
المتصور والجواب ان ما ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ما هيته في النفس قول بان الوجود
الذهني ونحن لم نعلم الوجود الذهني ولم نسلم فكيف في تصوره اي تصور الوجود حضوره
للنفس فيكون العلم بالوجود حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة متشرعة
من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلا لها حاضرا عندها سواء قلنا
الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس او عارض له فانه على التقديرين جاز ان يكون
كما تصور ذاتنا بذاتنا لا بصورة متشرعة من ذاتنا حالة في ذاتنا او يسلم على احد
تسليم الوجود الذهني مماثلة الصورة الكلية التي هي ماهية الوجود للوجود الخارجي لئلا

فصل في بحث الدليل القائم على امتناع اجتماع المثلين ولم ندل على امتناع المثلين

الثابت للنفس على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك ثم من قال بانه اي الوجود يعرف حقيقته لكونه كسبيا عنده وذكر فيه عبارات الاولى انه اي الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود بغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل اي موثر ومتاثر او المنقسم الى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك الثالثة انه ما يعلم ويجبر عنه اي يصح ان يعلم ويجبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود والعلم منها تعريفات الوجود فقيل الوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم الشيء ويجبر عنه وكله اي كل ما ذكره هذا القائل تعريف للشيء بالاخفى كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات وايضا الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له اثر في الغير والمنفعل موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث ههنا موجود له اول فلا يصح اخذ شيء منها في تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكان

وجودهما فالتعريف بهما ايضا دوري المقصد الثاني في انه اي الوجود مشترك
اشتراكا معنويا اي بمعنى واحد اشترك فيه الموجودات باسرها والذي ذهب اليه الحكماء
والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه
مشكك عند الحكماء ومتواطئ عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنويا بوجوه
الاول انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به اي بالوجود عند التردد في الخصوصيات من
انواع الموجودات واشخاصها ضرورة انه اي الوجود على تقدير كونه غير مشترك كما مر
الخصوصيات او مختص بها ذاتيا كان لها او عرضيا فيزول الاعتقاد ويعقبه زوال الاعتقاد
اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي
اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد في مختصه
به قطعا والثاني باطل لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا
موجودا ثم اذا تردد نا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا
جوهرا او عرضا فان كان جوهرا فهو متحيز او غير متحيز وكذا نتردد نا في جميع انواع الموجودات
واشخاصها لكن تردد نا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك
السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تأملنا بانه
واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه

كونه موجودا باقيا على حاله لم يتغير اصلا فلو لا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده
ايضا لا يقال اذا تردد نافي الخصوصيات فقد تردد نافي معنى الوجود كذا اذا زال
اعتقاد بعضنا الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقي في الحالين بلا تردد
وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك
لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر
عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب
ان يكون الاشتراك معنويا الوجه الثاني انا نقسمه اي الوجود الى
وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض وهكذا
نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها ونقسم الموجود الى
هذه الموجودات باسرها فان المآل في التقسيمين واحد وهو ان القسمة
مشترك بين جميع اقسامه التي ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم
مختص الى مشترك لا يقال قسمة الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي
كما لتقسيم العين الى الغوارة والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظيا انا نقول
هذه تعني قسمة الوجود قسمة عقلية لا يتوقف على الوضع
والعلم به لذلك لا يختلف باللغات المتفاوتة ويمكن فيها الحصر العقلي

الدائر بين النفي والاثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك
اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به يختلف بحسب اختلاف
اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة
العقلية هذا وقد قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تاويله باللفظ
العين فيؤول الى الاشتراك المعنوي ولولا هذا التاويل لكان ترديدا
لا تقسيما ورد بانه يعود الاشكال بجواز مثل ذلك في الوجود وقد يتقض هذا
الوجهان بالماهية والتشخص فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب
اي نجزم بان له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات فتقسيم الماهيات
الى الخصوصيات وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص
مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقايق والتشخصات متميزة
فلا يكون مشتركة بل متخالفة الهويات والتحقيق انه ان اريد بالاشتراك
اي ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى
واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة
اولا فنعم اي مفهوما الماهية والتشخص ايضا عارضان
للماهيات الخصوصة والتشخصات مجردية مشتركان بينهما وان كانت افرادهما

افراد هما متخالفة متخالفون والهويات فلا نقض بهما وان اريد التماثل في الوجود
اي ان هاهنا امرا مشتركا وافراده متماثلة متفقة في الحقيقة فلا يلزم
هذا المراد من نقيضين الوجهين والنقض بهما اي بالماهية والتشخص وارد عليهما
لان افراد هما متخالفة لا متماثلة وانت خبير بان المتبادر عن دعوى
الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول الوجه الثالث ان العدم مفهوم واحد
اذ لا تمايز فيه اي في العدم بذاته فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز فلذا
مهما لبه اعني الوجود معنى واحدا والا لبطل الحصر العقلي فيهما يعني ان قولك الشيء
اما موجود او معدوم حصر عقلي لا مخرج عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا
والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي ضرورة انه لا حصر في العدم
المطلق والوجود الخاص فانك اذا قلت زيدا اما ان يكون موجودا بوجود خاص
او لا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود
مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من
الموجودات او ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار قلنا فح كان الحصر بملاحظة اللفظ واضحا
فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه
والجواب انا لا نسلم ان العدم مفهوم واحد بل هو متعدد ومتمايز بحسب اضافته

الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم رفع الحقيقة ولا شك ان الحقائق
متعددة وكل حقيقة منها رفع يقابلها والتردد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها
حاصر بلا شبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب
تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص بشئ رفع يقابله ويكون التردد
بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان التردد بين الوجود المطلق على
تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي الوجه الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية
اي كون الوجود مشتركا معنى ضرورية لا حاجة فيها الى الدليل بل يكفيها ادنى
تنبيه اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود كالسواد والبياض الموجودين
مثلا من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم كالبياض
والعنقاء وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة
مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها وهذا الذي ذكرناه لا ينفعه المعاند
فانه غير منفع له واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا بر في
المباحث المشرقية قال المصنف ويعود قضية الماهية والتشخص فان الحال
فيهما كذلك ايضا فان اكتفى بمجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه
التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص الوجه الخامس قال

قال ذلك البعض من الفضلاء من زعم انه يعني الوجود غير مشترك فقد
اعترف بانه مشترك من حيث انه لا يدري اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا
شاملا لجميع الموجودات يحكم عليه بانه غير مشترك بين الموجودات للزمه البرهان
في كل وجود وجود بانه كذلك اي غير مشترك واذا لم يكن الدعوى
المتعلقة بامور متعددة واحدة عامة لها لم يمكن اثباتها بدليل واحد
عام لان ذلك الدعوى ح متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور
فلا بد لكل واحدة من تلك الدعوى من برهان على حدة والحاصل ان
الدليل اذا كان واحدا متناولا للمتعدد فلا بد ان يكون الدعوى عامة متناولة لذلك
المتعدد وعدمها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض
لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك
ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل متناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود
مختلفا لاحتاج ذلك القائل ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات
الماهيات بانه غير مشترك لا محالة ان يطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية
كل واحد منه لكنه معترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك متناول كل وجود
فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات بأسرها وقد حكم على

ذلك المعنى بحكم ايجابي صادق بواسطة غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى
متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب انا ناخذها اي الدعوى
سالبة لا موجبة معدولة فتقول لا يوجد معنى مشترك بينهما يسمى الوجود وذلك
لا يقتضي وجودا مشتركا بينهما بل يكفيه تصور وجود كذلك وهذا كما يقال لا يوجد
شخص مشترك فيه بين اثنين فانه لا يقتضي شخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضي
تصوره وتحقيقه ان السالبة لا يقتضي وجود الموضوع بل تصوره فقط ويمكن ان
يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل
بجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة
الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها الوجه السادس لو لم يكن الوجود معنى واحدا
مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا على تقدير كون الوجود معاني
متعددة اشتى فاما ان يجب وجوده او لا فقد يجب له الوجود بمعنى لا يجب بمعنى آخر
فيكون الشيء الواحد واجبا وممكنا معا فلا يتميزان اصلا بخلاف ما اذا كان
الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد
بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته والجواب ان ما ذكرتم مبني
على جواز ان يكون بشيء واحد وجودان وكون الشيء الواحد له وجودان

وجوده ان وان كان الوجود نفس الحقيقة او زائدا عليها معلوم الانتفاء
بالضرورة لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان يكون
موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها واما من قال ليس الوجود مشترك
معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا فهم القائلون بانه نفس الحقيقة
في الكل سبحي حجتهم وبهذا مذهب ثالث نقل عن الكعبي واتباعه وهو ان
الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات
كلها وهذا لسخافته لم يلتفت المصنف اليه

المقصد الثالث

المقصد الثالث في ان
الوجود نفس الماهية او جزءها او زائد عليها وفيه مذاهب ثلثة اذ لم يقل
احد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية في الكل اي الواجب
والممكن جميعا او زائدا عليها في الكل او يكون نفس الماهية في الواجب وزائدا
عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت
المذاهب في ثلثة احدها للشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري
من المعتزلة انه نفس الحقيقة في الكل اي الواجب والممكنات كافة بوجوه
ثلثة الاول لو كان الوجود زائدا على الماهية كانت الماهية من حيث
هي غير موجودة اي اذا اعتبرت الماهية في ذاتها مع قطع النظر عن

جميع ما هو خارج عنها لم يكن موجودة بمكنات معدومة اذ لا واسطة بينهما فيلزم ح
من انضمام الوجود اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود
وانه تناقض اذ يكون الماهية ح معدومة وموجودة معا والجواب من وجهين
الاول النقض بسائر الاعراض الزائدة على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو
كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم
اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذي ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون
ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض والثاني الحل وهو ان الماهية
من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سياتي في المرصد الثاني وكل منهما اي
من الوجود والعدم امر زائد عليها ينضم اليها فقولنا الماهية من حيث هي
لا موجودة ولا معدومة نعني به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه
ليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فان اعتبر معها الوجود كانت
موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما
لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعني به ان الماهية
منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية
وحدها لا الى الماهية الماخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية

الماہیۃ الماخوذۃ مع الوجود حتی یلزم کونہا موجودۃ قبل وجودہا او بعبارۃ
اخری یتقیم الیہا لا مشترط کونہا موجودۃ ولا مشترط کونہا معدومۃ بل فی زمان
کونہا موجودۃ بہذا الوجود لا بوجود آخر کل ذلک علی قیاس انضمام الاعراض الی
محالہا الوجہ الثانی قیام الصفۃ الثبوتیۃ بالشیء فرع وجودہ ای وجود ذلک
الشیء فی نفسہ ضرورۃ فان ما لا ثبوت لہ فی نفسہ لم یمکن ان یتصف بصفۃ
ثبوتیۃ ولا شک ان الوجود امر ثبوتی فلو کان الوجود صفۃ زائدۃ قائمۃ بالماہیۃ
لزم ان یکون قبل قیام الوجود بہا لہا وجود فیلزم کون الشیء موجودا امر من
وایضا یلزم تقدم الشیء علی نفسہ ان کان الوجود السابق عین الوجود اللاحق
ویعود الکلام فی ذلک الوجود السابق ان کان غیر الوجود اللاحق بان یقال
لو کان الوجود السابق صفۃ قائمۃ بالماہیۃ لکان لہا قبل قیام ہذا الوجود
بہا وجود ثالث وتسلسل الوجودات الی ما لا نہایۃ لہ وہو ممتنع ومع امتناعہ
فلا بد ہناک من وجود لا یکون مبنیہ وبین الماہیۃ وجودا آخر قطعا فیکون ہو
عین الماہیۃ وذلک لان جمیع ہذہ الوجودات الزائدۃ التی لا تناہی عارضۃ
للماہیۃ فیقتضی ان یکون لہا وجود قبلہا لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات
الثبوتیۃ وذلک الوجود لا یکون زائدا علی الماہیۃ والا لکان کما فرضناہ

جميعا جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب والجواب ان الضرورة التي ادعيتموها انما هي
في صفة وجودية هي غير الوجود فان البداهة تشهد بان كل صفة ثبوتية
سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه
واما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لانها تقتضي بامتناع مسبوقية
بالوجود لما ذكر تم من لزوم كون الشيء موجودا مرتين او من لزوم تقدم
الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له فلعائل ان يقول انا نختار
من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما عارضها كما هو دأب
اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعا ان يقال الصواب ان هذه
الضرورة يحكم بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها
بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتياز
عن معروضه انما هو في العقل فحسب نعم موجوديتي يعني انه ليس السلب داخلا في مفهومه
لا يعني انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا في ذلك الحكم الضروري هذا
وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زائدا
على الماهية لانه عينها بجواز ان يكون جزء منها وان لم يذهب اليه احد
الوجه الثالث لو كان الوجود زائدا على الماهية او جزءا منها لكان له وجود آخر

آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذی یوجبه مع بقیة الکلام الی وجود الوجود
وتسلسل ای لزم التسلسل فی الوجودات الی ما لا یتناهی والجواب المنع لانه
لانم الملازمة اذ قد یکون الوجود من المعقولات الثانیة فلا یکون موجودا بل
معدوما ولا استحالة فی اتصاف الشیء بنقیضه اشتقاقا انما المستحیل اتصافه
مواطاة کما مر وان سلم ان للوجود وجودا علی ذلک التقدیر فقد یکون وجود الوجود
نفسه لا زائدا علیه ولا خارجا منه وکذلک نقول قدم القدم نفسه حدوث الحدوث
نفسه علی تقدیر کون القدم والحدوث موجودین فی الخارج وکذلک امثاله ای
امثال ما ذکر من وجوب الوجوب وامکان الامکان وغیر ذلک من الانواع المکررة التی
سیاتی ذکرها فان کل وصف یلحق الغیر فهو زائد علیه ای علی ذلک الغیر لکن
بشرط نفسه لیس امرا زائدا علی نفسه فنقول مثلا کل مفهوم مغایر للقدم فانه لا یکون
قدیما الا بانضمام امر آخر الیه اعنی مفهوم القدم واما مفهوم القدم علی تقدیر
فهو قدیم بنفسه لا بامر زائد ینضم الیه فکذلک الماهیة موجودة بوجود زائد
علیها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد علیه الا تری ان کل ما یغایر الصور
انما یکون بعضیا بواسطة قیام الصورة به واما الصور فهو مقتضی ذاته لا بقیام صورة
آخر به وثانیا ما ذهب الحکماء انه نفس ماهیة الواجب وان زاد فی الممکن

اما زيادته على الماهية في الممكن فلما سياتي في المذهب الثالث واما كونه نفس ماهية الواجب
فلقوله اذ لو قام وجوده بماهية اي لو لم يكن وجوده نفس ماهية لكان زائدا
عليها اذ لا يجوز ان يكون جزء امتناعا واذا كان زائدا عليها وجب ان يقوم بها او الا
لم يكن موجودة اصلا ولو قام وجوده بماهية لكان وجوده وصفا محتاجا اليها اي الى ماهية
وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا هذا خلف وهي اي تلك العلة ليست
غير الماهية الواجبة والا لكان وجود الواجب معللا بالغيره فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف
اي تلك العلة الماهية الواجبة والعلة متقدمة تقدما ذاتيا على المعلول بالوجود فتقدم
الماهية الواجبة على الوجود اي على وجودها بالوجود وانه محال لما مر من الوجوه
في الدليل الثاني للشيخ وهي انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا من
وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه او التسلسل في الوجودات وايضا يلزم ثبوت المطلوب
على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة
لا بد ان تقتضيها بوجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون بعضها
وهو المطلوب فان قلت سلمنا كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى
علة مبنى على ان وجوده موجود خارجي وهو ممنوع قلت ليس المراد ان محتاج
الى علة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه بالماهية كان صفة

صفة لها فاضافة الماهية بها لا بد له من علة هي اما الماهية او غيرها واجيب عنه
بان العلة لا شك انها متقدمة على المعلول واما ان تقدمها عليه يجب ان يكون
بالوجود فممنوع فان التقدم الثابت للعلة بالقياس الى المعلول قد يكون
بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها قابلة للوجود عندكم والقابل تتقدم
على ما يقبله لا علة قابلية له وليس في ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه من لزوم
وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه والتسلسل
واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك ايضا
فالاجزاء علل مقومة للماهية والمقوم للشيء متقدم عليه ضرورة كونه علة والعلة
ذلك التقدم الثابت للاجزاء بالوجود لانا نجزم بذلك التقدم للاجزاء وان قطعنا
النظر عن الوجود اي عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من
هي لها اعتبار وجود او عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها
بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزم اصلا لا يقال هواي تقدم المقوم على الماهية
تقدمه عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لها في الواقع
بل على تقدير حصول الوجود لها فانا اذا قلنا الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد
انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث

متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل لانا نقول فهذه الحيثية تما
كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه هي التقدم الثابت
للجزء بالقياس الى الماهية وانها تلحقه اى هذه الحيثية تلحق المقوم لا باعتبار
الوجود لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا انا لا نتعقله الا باعتبار الوجود
وهو اى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول
حال عدمه كاف لنا في سند المنع اذ قد ثبت ان علة من العلل قد اتصفت
بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود
فيجاز ان يكون الحال في العلة الموجدة كذلك وما يقال من انه اذا دام ان
هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة لماهيته فتكون
ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا في المنع ليس بشيء
لان هذه الحيثية ليست موجودة في الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية وكلامنا
فيها وايضا قوله فهذه الحيثية هي التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى
اجاب الحكماء بان المفيد للوجود وهو العلة الفاعلية لا بد وان يلاحظ
له وجود العلة حتى يمكنه ان يلاحظه لافادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد
متاخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا يوجد في نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا

ايجاد قطعا سواء كان ايجاده بغيره او ايجاد نفسه وحيث لم يجز ان يكون ما بحيثية الوجوب
من حيث هي مقتضية للوجود هاهنا كما جوز من جعل وجوده زائدا على ماهيته والمستفيد
للوجود هو العلة الفاعلية لا بد وان يلاحظ العقل له انحلوه عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظ
له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيل الحاصل فلا يجوز ان يعتبر
قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة والمعدوم للماهية يجب ان يقطع فيه
النظر عن وجوده وعدمه فلا يتصور فيه للماهية دخول له في قوامها انما يتصور
ذلك بها باعتبار وجود وعدم والا لامتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود
والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود فالممنع الذي
اورد تموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود مندفع لكونه مصادما
للضرورة فيكون كبيرة والتقرن المبين صورة النزاع التي هي العلة الفاعلية
دون ما جعلتموه مستند المنع وهو العلة القابلية والمقومة بين قد انكشف عنه
غطاؤه فلا يستلزم جوازه جوازه اي جواز المستند جواز للمتنازع فيه فلم يبق فيما
ذكرناه استثناء اصلا وثانيها انه زائد على المحققة في الممكن والواجب جميعا فيهما
بخلاف الاول انه زائد على الماهية في الممكن بوجوه اربعة الاول ان الماهية
الممكنة من حيث هي هي تقبل العدم والا اي وان لم تقبل العدم اربع

عنها الامكان و اتصفت بالوجوب الذاتي ولا شبهة في ارتفاع الماهية الممكنة
حال كونها ماخوذة مع الوجود تاباه والا لجاز ان يكون موجودة ومعدومة
معا ولو كان الوجود نفس الماهية الممكنة او جزءا لم يكن كذلك بل كانت
العدم من حيث هي هي ايضا اما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يابى
قبول النقيضة واما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية حينئذ تكون من حيث هي هي
ماخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم لما مر واجيب عنه اي عن هذا الوجه بانك ان اردت
بقبول العدم انها اي الماهية الممكنة تتصف في الخارج حالة عن الوجود متصفة
بالعدم فممنوع لان الماهية حال العدم لا ثبوت لها في نفسها عندنا بل هي بنفسها
وان اردت بقبولها العدم ارتفاعها بالكلية فالامر انها لو كانت نفس الوجود
او كان الوجود جزءا لها لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم
ذلك لان الوجود بنفسه يرتفع بالكلية لانه اذا ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع
وجودها قطعا اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام
بها لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصاف
اشتقاقا بمقتضاه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير
كون الوجود نفسها او جزءا بالوجه الثاني انا نقل الماهية الممكنة كالمثلث

بها متمثلة مثلاً مع الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءا بالمعنى الصحيح
به لا يقال الشك انما يتصور في وجودها الخارجي دون الوجود الذهني فانه اي
الوجود الذهني نفس التعقل والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة في
الذهن فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها الذهني فاللازم مما ذكر تغاير الوجود
الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءها والكلام في الوجود المطلق الذي هو زائد على
الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول
على تقدير تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه اذ تحقق الوجود الذهني حال كون الماهية
معقولة متصورة لا ينفع الشاك فيه لان حصول شيء في الذهن لا يستلزم
تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشيء غير الشعور
بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه ولذلك اختلف
فيه اي في الوجود الذهني ومن اثبته اثبته ببرهان لا يكون معلوما بالضرورة
ولو كان تحقق الوجود الذهني مما لا مساس للشك فيه وموجبا للجزم به لما انكره
عاقل ولما احتيج الى برهان وايضا فالماهية الخارجية اي المتحققة في
الخارج اذا لم تكن معقولة لاحد خالية عن الوجود الذهني فتغايرها فلا يكون
نفسها ولا جزءها ايضا فهذا تمام الجزء الاخير من المدعى فلا يكون

ان بقاء الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها

او يوجه عليه انا لانسلم حصول الماهية في الذهن وقد قال بعض الفضلاء يعني القاضي

الارموي حاصل الدليل الذي هو الوجه الثاني انا نعلم اي الممكن كالانسان مثلا تصورا

فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة ولا نعلم اي وجود الممكن تصديقا لان الشك

في الوجود ينافي التصديق به لا تصورا فيصير الدليل بكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم

وجودها تصديقا فلا ينتج اذ الوسط غير مكرر وليس له ورود اذ الاستدلال

ليس بما توهمه هذا الفاضل بل بانا نشك في ثبوته اي ثبوت الوجود للماهية

المعقولة ولا شئ من الماهية وحريتها مما يشك في ثبوته للماهية

لامتناع الشك في ثبوت الشئ لنفسه وفي ثبوت ذاتيته له فلا يكون الوجود

نفس الماهية ولا جزءا لها لكن يرد على هذا انه انما لا يجوز الشك في الجزء

اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نسلم ان شيئا من الماهيات معقولة كذلك

وايضا المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية فجاز ان يكون بعض ما لم نتعقلها

من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم نشك في وجودها فما ذكرته انما

يصلح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لا لاثبات ان كل وجود

زائد عليها الوجه الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها

عليها فائدة معنوية اصلا بل كان بعيد هذا وكان قولنا السواد موجود مع كونه
مفيدا فائدة معتدا بها كقولنا السواد سواد والموجود موجود موهما لا يعتد به
والاظهر ان يقال وكان كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قيل
ولو كان الوجود جزء الكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون
او ذو لون وليس فيه فائدة جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف
حمل الوجود عليه الوجه الرابع انه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لكان
اما نفسها او جزءها والاول باطل لانه اى الوجود مشترك لما مر وهما اى
دون الماهية لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما به
الكل ذات واحدة يتعدد بحسب الاوصاف الغير فالمقيدون بطور العقل
يعدونه مكابرة لا يلتفت اليها وكذا الثاني باطل اذ لو كان الوجود جزءا
للماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتي لها
اعم منه فكان جنسا لها ان كان محمولا عليها والا لكان جزءا مشتركا
مثل الجنس ومتمايزا نواعه المندرجة تحته بفصول او باجزاء مختصة مثل
الفصول هي ايضا موجودة لكونها مقومة واجزاء الماهيات الموجودة
فيكون الوجود جنسا لها اى لتلك الفصول ايضا اذ الفرض ان الجنس

للموجودات فيها اى فللفصول فصول اخر كذلك اى موجودة ايضا ويلزم
التسلسل مع ترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية وانه محال اذ المركب
لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدء المركب فلو انتفى استنفى
المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدء الكثرة
فلو انتفى انتفت الكثرة ايضا فقد وجب ان يوجد فى تلك الفصول المترتبة
الى لا نهاية له فصل هو بسيط وواحد فينقطع به تلك السلسلة التى فرضت
غير متناهية وانما قلنا الوجود اما جوهر فلا يكون جزء العرض او عرض فلا يكون
جزء الجوهر فقد بطل كونه جزء الموجودات بدليل ثان والجواب عن الوجه
الرابع ان يختار كون الوجود جزءا ويجاب عن الدليل الاول بان يمنع بجواز
انه قد يكون جنسا للانواع اى انواع الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر
فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس
الى الفصل الذى يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى هو ان
كل موجود امر وهو يقتضيه سلب جزئى فجاز ان يكون الوجود داخلا فى
بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويجاب عن الدليل الثانى بان يمنع
قوله الوجود اما جوهر او عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فانهما اى

اى الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود ليس من اقسام الموجود
لاستحالة ان يكون الشئ مندرجا تحت المنصف بذلك الشئ قال
المصنف والتحقيق ان هذه الوجوه التى استدل بها على كون الوجود زائدا
على ماهية الممكن انما تفيد تغاير المفهومين اى مفهوم الوجود ومفهوم
السواد مثلا دون تغاير الذاتين اى ذات الوجود وذات السواد مثلا
والنزاع انما وقع فيه اى فى تغاير الذاتين لا فى تغاير المفهومين فان
عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل ان
ما صدق عليه السواد من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما
اى للوجود والسواد هويتان متمايزتان فى الخارج تقوم احدهما بالاخرى
كالسواد القائم بالجسم فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب
الخارج وقد قامت الادلة بالثانية وما ذكر من ان ما صدق عليه احدهما هو
عين ما صدق عليه الاخر وانه ليس لهما هويتان متمايزتان هو الحق المطابق
للواقع والا لكان للماهية هوية ممتازة فى الخارج مع قطع النظر عن الوجود
وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد فى الخارج
كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى

حتى امكن قيام السواد بالجسم في الخارج فكان لها اي للماهية قبل انضمام
الوجود اليها وجود فيلزم ما مر من المحذورات وهو معنى كلام الشيخ ابي الحسن
الاشعري وفحوى دليله لانه يدل على امتناع كون الوجود متمايزا بالهوية عن
هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود
والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والاسود والا ان هذا لا يستلزم
ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد والاسود مثلا حتى يكون
ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز
بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو
اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات بالمواطاة
كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان
السواد موجود وبالجملة فالهوية الثانية في الاعيان هوية السواد والوجود عارض
لها ومتمايز عنها في العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية
بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية ذات الوجود وماهيته المعينة كما هي
ذات السواد وماهيته المعينة فممنوع نعم لما اثبت الحكماء الوجود الذهني فانهم وان افقوه
في ذلك اي افقوا الشيخ في ان الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل بما

بل هما متحدان هوية قالوا اما بانه اي الوجود يغاير الحقيقة الخارجية ذهنا فانه
اذ تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود
خارجي فحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل
في الجنس والفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب
الخارج وان خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله فصرح ابن سينا
في الشفاء انه من المعقولات الثانية فليس في الاعيان شئ هو وجود او شئ
انما الموجود او الشئ في الخارج سواد او انسان وغيرهما من الحقائق فيفيده ان الماهيات
موجودات عينية متاصلة في الوجود فاما الوجود والشيئية فلا اصل لهما
في الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى
من حيث انها في الذهن ولا يحاذي لها امر في الخارج وذلك اي الوجود في
كونه من المعقولات الثانية كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي فان
مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في
الاعيان شئ هو حقيقة مطلقة او تشخص مطلق او ذاتي وعرضي كذلك بل ما هو معروض
عارضه في العقل للمعقولات الاول ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من
ابن سينا تصريح بان ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات الا لكان

متاصلا فی الوجود لا معقولا ثانیا قال المصنف فاذن النزاع فی ان الوجود زائد
اولیس بزائد راجع الی النزاع فی الوجود الذهنی فمن لم یثبته کالشیخ قال ان
الوجود الخارجی عین الماهیة مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجی زائد علی الماهیة
فی الذهن فمن ادعی من المتاخرین ان الوجود زائد مع انه ناف للوجود الذهنی
لم یکن علی بصیرة فی دعواه هذه المبحث الثانی ان الوجود زائد علی الماهیة فی
الواجب لوجوه الاول لو لم یکن وجود الواجب مغایرا لماهیته بل کان
وجودا مجردا قائما بذاته هو عین ماهیة الواجب فتجرده عن الماهیة وقیامه
بذاته لقام الماهیة بذاته فیکون کل وجود مجرد الان مقتضی ذات الشیء لا یختلف
ولا یتخلف عنه فیکون وجود الممکن ایضا مجردا عن الماهیة وقد ابطلناه
فی المبحث الاول والا لغیره فیکون تجرد واجب الوجود بعلة منفصلة فلا یکون
الواجب الذی هو ذلک الوجود المجرد واجبا لاحتیاجه فی تجرده وقیامه بذاته
الی غیره سواء کان ذلک الغیر وجودیا او عدمیا ومنها الوجه الثانی ان الواجب
مبدء للممکنات کلها فلو کان هو الوجود المجرد القائم بذاته فالمبدء للممکنات اما
الوجود وحده او هو مع قید التجرد والاول یقتضی ان یکون کل وجود مبدء الما
الواجب مبدء له فیکون کل شیء من الاشیاء الموجودة مبدء الکل شیء

لكل شئ سواه حتى لنفسه وعلله لان الوجودات متساوية بمتماثلة الماهية و
بطلانه اظهر من ان يخفى والثانى يقتضى ان يكون التجرد وهو عدم جزء من
مبدء الوجود اى فاعله وانه مع بداهته وهو دالى انسداد باب اثبات الصانع علما
لما جاز كون المركب من العدم والوجود موجدا مع كونه معدوما جاز ان يكون
العدم الصرف موجدا ايضا لا يقال لم لا يجوز ان يكون التجرد الذى هو عدمى شرطا
لتاثيره لا جزء من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال لانا نقول فاذن كل وجود مبدء
لما الواجب مبدء له الا انه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه وفى بعض النسخ لفقد
اى شرط يمكن اجتماعه معه لمساواته وجود الواجب الذى جامعه الشرط
ويعود المحال وهو جواز كون كل شئ مبدء لكل شئ حتى لنفسه وعلله وقد اجاب
عنهما اى عن هذين الوجهين بعض الفضلاء بان النزاع فى ان وجود الواجب
عين ماهيته ام لا ليس فى الوجود المشترك بين الموجودات اذ لا يقول عاقل
بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والا لكان حقيقته امورا متعددة
متغايرة للممكنات بل فى وجوده الخاص المخالف فى الماهية لسائر
الوجودات الخاصة المشاركة لها فى مطلق مفهوم الوجود فان الصادق
عليه انه وجود اى ما يحمل عليه الوجود هو واطاه ليس فى الواجب امرا مغايرا بل هو عين

ماهية الواجب وقائم بذاته وهو المجرد المقتضي بخصوصية ذاته تجرده عن المادة
وقيامه بذاته وهو المبدء للممكنات ولا يلزم من ذلك ان يكون سائر الوجودات
المخالفة له في الماهية مجردة ومبدءا انما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا
في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينهما وان كانا بالتواطو
لا يستلزم تماثلهما بجواز ان يكون امر عارضا لهما خارجا عن ماهيتهما وبهذا القدر
تم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد في التوضيح فقال واما حصة اي حصة الواجب
من مفهوم الكون في الاعيان فزائدة على ماهيته وهذا الجواب لا يشفي عليلا فانه
اعتراف بان حصة الكون في الاعيان عارضة لماهيته تعالى كما انها عارضة
لماهية الممكنات والى هذا المعنى اشار الامام الرازي في المباحث المشرقية
حيث قال فان قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم
لماهية الواجب فقد يكون جعل الوجود في حق واجب الوجود مغايرا لماهيته
وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه فلا فرق ان بين الواجب والممكن
في كون الوجود زائدا عارضا لماهيته الا ان يثبت ان للممكنات امرا ثالثا
وراء الماهية وحصة الكون في الاعيان هو اي في ذلك الامر الثالث ما صدق عليه
انه وجود ويثبت ايضا انه اي ذلك الامر الثالث معروض للحصة من الكون في

في الاعيان عارض للماهية الممكنة فيظهر الفرق ح بان في الممكن ثلثة امور ماهيته و فرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته و حصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن و عينا لها في الواجب ولكن لم يقم عليه اي على ذلك الامر الثالث دليل اصلا بل والعقل آب احد فان التزمه في الممكن يلتزم اظهارا للفرق التزمنا عدمه في الواجب قلنا ليس فيه الا ماهية ليست هي في وامس الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الكون فيكون وجوده اعني تلك الحصة زائدة على ماهيته وطالبناه باثباته في الممكن هذا ما ذكره وقد عرفت ان حقيقة الجواب هو منع لتساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما تواطيا او تشكيكا وان قوله واما حصة آه فمرجعه توضيح للجواب فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الابطال لا يجدي لبقاء المنع بحاله ويعرف من كلام المصنف ما يدل على ان في الممكن امور ثلثة ولما ريب جواب ذلك الفاضل قال نعم ههنا اعتراضان وارد ان على الوجهين اشار

الى اولها بقوله فان الوجود مقول على افراده بالتشكيك لا بالتواطؤ فانه
فى وجود الواجب اولى واقدم واقوى فيكون الوجود المقول بالتشكيك
عارضا لما يصدق عليه من افراده اذ الماهية واجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك
على افرادها كما اشتهر بينهم فالاشياء التى يصدق عليها اى على كل واحد
منها انه وجود لا موجود (يعنى الاشياء التى يحمل عليها الوجود مواطاة وهى الوجودات
لا الاشياء التى يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهى الماهيات فان تخالفها
لا يفيدنا مخالفة بالحقيقة اى يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك فى العارض
لا يوجب الاتحاد فى الحقيقة فقد يكون بمعنى الوجود الخاص الذى فى الواجب
هو المقتضى للتجرد والقيام بالذات والسرمدية ولا يلزم مشاركة وجود الممكن له
فى ذلك لاقتضاء التجرد والسرمدية لاختلاف الوجودين بالحقيقة واشار الى
الثانى بقوله وايضا قلنا ان نطرح عنا مؤنة بيان التشكيك واقتضائه كون
المشكك عارضا لما تحته ونقنع بمجرد المنع ونقول ان سلمنا ان الوجود مشترك
معنى بين ما يطلق عليه الوجود فلم لا يجوز ان يكون فى ذلك المشترك عارضا لافراده
وان يكون حقائق الوجودات متخالفة بالكنه مع التشارك فى العارض فيجب
لوجود الواجب بما يمتنع على وجود الممكن من التجرد والسرمدية ويكون الوجود فى ذلك

ذلك كالماهية والتشخص العارضين لها تحتهما فانه يجب لبعض ما صدق عليه احدهما
ما يمتنع لبعض آخر منه وذلك لاختلاف ما صدقا عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك
فيهما واقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومتشاركة في العارض
الذي هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففي الممكنات
ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلثة
فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب
ذلك البعض من الفضلاء فتامل ودليل آخر وهو الوجه الثالث من الوجوه
الدالة على زيادة الوجود في الواجب تعالى الوجوب الذاتي اضافة تقتضي في
الواجب طرفين احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية
للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهية قلنا كون الوجوب اضافة ممنوع
بل هو نفس الماهية لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب
عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره والصواب
ان يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان امرا
سلبيا غير محتاج الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات
للوجود فمقول وجوده الخاص الذي هو ماهية تقتضي بذاته عارضة الذي هو

الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها
لعارضها فتكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة 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 الزام للحكماء
القائلين بان وجود الواجب عين ذاته وعد الوجه الرابع من تلك الوجوه الا
انه الزامي فان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها
ما يصح على الآخر فمقول الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلا
لوازمه فلما ثبت كونه زائدا على ماهية الممكنات عارضا لها وجب ان يكون
في الواجب كذلك ويه اي بما ذكر من ان الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف
لوازمها بل تصح على كل فرد منها ما يصح عن سائرها اثبت الحكماء البيولي
للفلكيات فانهم اثبتوها في العناصر بانها قابلة للانفصال كما ستعرف ثم
قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال الا ان الصورة الجسمية طبيعة
نوعية فلما كانت قابلة بالبيولي في العنصريات وجب قبولها بها في الكليات
لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وبه ابطلوا المثل المجردة التي قال بها
افلاطون كما سياتي في مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب ديمقراطيس في تركب

المقصد الرابع

في تركب الاجسام البسيطة الطباع من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وبما لا خارجا والجواب منع كونه اى الوجود طبيعية نوعية بل هو امر عارض لافراده المتخالفة الحقائق المقصد الرابع في الوجود الذهني لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها ويصدر عنها آثارها من الانارة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا وصلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار بل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الاحكام والآثار ولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير ذلك على هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي هي هي بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بتأويل من ان تحرير هذا محل النزاع امر الحكماء بامور الاول انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا كالممتنع مطلقا واجتماع النقيضين والضدين والعدم المقابل للوجود الخارجي المطلق اى من غير اضافة وتقييد بشيء مخصوص وحمل الاطلاق ههنا على ما يتناول الوجود الذهني لغو

وتحكم عليه اى على ما لا وجود له فى الخارج باحكام ثبوتية
صادقة لكونها محكوما عليها بالامكان العام ولملزومة ولازمة
لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم واعم من
شريك البارى وكونه منعقلا الى غير ذلك من الاحكام الايجابية
الصادقة فى نفس الامر سواء كانت صادقة على مفهوم الممتنع او
على ما صدق عليه وانه اى الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام
ثبوتية صادقة يستدعى ثبوتها اذ ثبوت الشئ لغيره فى نفس الامر
فرع ثبوته اى ثبوت ذلك الغير فى نفسه اذ ليس ثبوت تلك الامور
المتصورة فى الخارج فهو فى الذهن وهو المطلوب فان قلت لو صح هذا
الذى ذكرتم من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة بحيث يكون
موجودا اما خارجا او ذهنا لصدق قولنا المعدوم المطلق الذى لا
وجود له اصلا فى الخارج ولا فى الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لان
كونه معلوما ومخبرا عنه فى نفس الامر يستلزم وجوده فى الجملة واذ
لا وجود له اصلا فلا علم ولا اخبار وانه تناقض لان المعدوم المطلق
صار محكوما عليه باضافة بعدم العلم والاخبار عنه فيكون بعدما مطلقا اى موجودا فى

فى الحكاية قلنا اللازم ما ذكرناه وانه يصدق قولكم الذى ذكرتموه قضية سالبة
معنى انه ليس معدوم مطلقا يعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة لا تقتضى
الموجبة الموضوع فى المقتضى له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض الا انه يصدق فى
ان مثل هذا الصدق معلل فى نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لا يعلم
ولا يخبر عنه حتى يكون قضية موجبة معدولة تقتضى بوجود الموضوع فان قلت
وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق
قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو مقابل للموجود المطلق من حيث
انه متصور موجود فى الذهن وقسم منه فلا استحالة فى ذلك اجاب عنه
اى عن الامر الاول الذى تمسك به الحكماء فى اثبات الوجود الذهنى الامام الرازى
مع انا نتصور ما لا وجود له فى الخارج اصلا بل كل ما نتصوره فله وجود غائب
عنا وذلك المتصور اما قائم بنفسه كما يقوله افلاطون فانه ذهب الى انه
لا بد فى كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازلى ابدى واستدل
ارسطو على ابطال هذا الراى غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فيبطل ما ذكرتموه
من الدليل ولو حمل قول افلاطون مبنيا على ما نقل عنه من ان صور معلومات
الله
تعالى قائمة بذواتها لكان اقرب وقائم بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور

اى صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم فى العقل الفعال فانه عندهم مبدء الحوادث
فى عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم فيه صور ما يوجد، فاذا التفت
النفس اليها شاهدتها والجواب ان المرتسم فيها اى فى الامور الغائبة عنا
كالعقل الفعال مثلا ان كانت الهويات اى جوهريات ما تصوره لزم تحقق
هوية الممتنع فى الخارج وانه سفسطة ظاهرة البطلان وان كان المرتسم
فيها هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهنى اذ غرضنا وتصورنا
اثبات نوع من التميز للمعقولات التى هى الماهيات الكلية هو غير التميز
بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترعها الذهن اى اخترع الذهن
تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها فى ذهننا او لاحظها اى لاحظ
الذهن تلك المعقولات من موضع آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع
من التميز لها فيه وانما لم يتعرض لقيام ما تصور بنفسه لان بطلانه اظهر
والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود فى الخارج
لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون
لها وجود ظلى فى قوة دراكة سواء كانت هى النفس الناطقة او غيرها
وهو المطلوب هذا وقد اعترض على مستكمين بانه ان اريد بالامور التميزية امور

اى فى ذهننا

امورا ثابتة في الخارج فلا نم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج كيف و
لو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اريد بها امورا ثابتة
في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد بالثبوتية ما ليس
بالسلب والاخلاق في مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها
مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا اذ الجزء
صدق فيها مع عدم الموضوع واعترض ايضا بانك ان اردت ان تلك الامور
الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف واوضح ذلك كان
الموضوع موجودا في الخارج وان اردت انها ثابتة له في الذهن كان ذلك
فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة واجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع
في نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها واذ ليس في الخارج
فهو في الذهن الامر الثاني من الامور الدالة على الوجود الذهني ان يقال
من المفهومات ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد
ان يكون الموصوف بها موجودا وليس في الخارج اذ كل موجود في الخارج
فهو شخص متعين في حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا في
الذهن ورد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم

كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الاول فلا وجه بجعلها استدلالا
على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية يتصف بها الكلي فيكون موجودا
وليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه سوال الثاني وقد يقال ايضا
للحقائق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في
الاذهان ورد عليه ان دعوى الضرورة في ان الحقائق انفسها موجودة
غير مسموعة نعم اقر او هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة الامر
الثالث لو لا الوجود الذهني لم يمكن هذه القضية الحقيقية الموضوع وهي الحكم
فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في
الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا والتالي بطل وقد اشار
الى بيان الملازمة وبطلان التالي بما يقوله فانا اذا قلنا الممتنع معدوم
فلا شك ان الممتنع اي ما يصدق عليه الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعا اي
لا نريد ذلك قطعا اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل نريد به
ان الافراد المعقولة للممتنع اي التي يصدق عليه الممتنع في العقل من الافراد المعقولة
للمعدوم 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

الحكم الايجابي فلذلك قال وهذا بالحقيقة عائد الى الاول والحاصل ان قولنا
الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه
لما مر اشتهر من ان الحكم قياسي على الافراد الخارجية فقط اما محققة او مقدرة فلولا
ان يكون للممتنع افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية
الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم المطلق سلبي وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت
الحقيقية الموجبة الكلية كقولك كل مثلث مساوي زواياه قائمتين اذ ليس الحكم
فيها متصورا على الافراد الخارجية بل متناولا لعدادها من الافراد التي يصدق
عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها
حكم ايجابي واجيب تارة بمنع جمهور المتكلمين خلافا لبعضهم قالوا بالوجود الذهني بوجهين
الاول انه لو اقتضى تصور الشيء حصوله في الذهن لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما
معوجا لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار الا ما قام
به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات
منتفية عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور
الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد الثاني ان حصول حقيقة الجبل في السامع عظيمها
في ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه على ما ذكره بعض المحققين بان الحاصل في

الذهن صورة وماهية موجودة بوجود ظلي للهوية عينية موجودة بوجود اصيلي
والحار ما يقوم به هوية الحرارة اي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به
ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك
الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام
الاعيان والهويات دون الصور والماهيات وبان الذي يمتنع
حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء فان
ماهياتها موجودة بوجود خارجي يمتنع ان تحصل في اذهاننا واما منهوماتها
الكلية وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمتنع حصولها في الذهن
اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات لا يقال الحاصل في الذهن
ان كان مساويا لها اي للهويات عاد الالزام وتم الدليلان معا والا
لم يكن هي اي الهوية حاصلة في ذهننا معقولة لنا لانا نقول الحاصل في
الذهن نفس الماهية التي لتلك الهوية وانه اي ذلك الحاصل ليس مساويا
للهوية فان الماهية كلية والهوية جزئية فيتخالفان في الحقيقة والاحكام
اذ في الهويات امور زائدة على الماهيات نعم ذلك الحاصل ماهيتها اي
ماهية تلك الهوية ولا معنى للماهية الا ذلك اي ما يحصل في العقل بحذف

بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم ان لا يكون الهوية حاصلة
معقولة واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية فقولك
هل يساوي بل يساوي الحاصل الهوية اولا ان اردت به انه
هل يساوي نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت
ان اردت انه هل يساوي بها في الماهية اولا فهو كلام خال عن التحصيل
اذ معناه ان ماهية الهوية هل تساوي ماهية الهوية اولا وبالجملة
فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات
مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين
وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي ما ذكرتم
الممتنع هو الحكم الخارجي لان منشأه الوجود العيني فعين الحرارة يمتنع
حصولها في الذهن وتضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله
في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالي
كفينا ولا حاجة لنا الى ذلك التفصيل المخصوص
بوجود الكليات في الذهن

تمت

نحمدك على ما وفقنا لادراك مواقف الكلام وانجانا عن ظلمات السلوك والاوهام
ونصلي على حبيبك الذي عصمنا عن عبادة الاصنام وعلى ذراريه الذين قاموا
على اجراء الدين القويم ما دام مر الليالي والايام وبعد فيقول عبد المسلمين المتمسك
بحبله المتين محمد قيام الدين تجاوز الله عن سيئاته يوم الدين بن فريد الدهر
وحيد العصر اعلم علماء الزمان اكمل كملاء الدوران لانا ومولى العالمين المرحوم
في الخير محمد معين الدين لازال ظلال رافته على رؤسنا الى يوم الدين بن
يارب غافلين ان في سابق الزمان قد انطبع شرح الموقف للسيد الشريف
الجرجاني من اول الموقف الثاني الى المقصد الرابع الذي شاع في بين الانام
بين العلماء تدريسه بين الطلبة بحثه وتقريره لكن بسبب كسل ارباب المطبع طبع غلطا
لانهم لم يرجعوا الى مولينا وقت الطبع تصحيحه ومعاينته اوراقه كما هو الدستور في
فلدفع هذه الاغلاط صحح مولينا الاعظم واستاذنا المعظم من نسخ عديدة و
انكان اختلافا كثيرا بين تلك النسخ الحاضرة عند التصحيح وتحشى من الحواشي المعتبرة
وقد استراح القلم ووقع الفراغ عن التصحيح والتحشي في شهر الصفر تاريخ ثامن عشر
سنة الف ومائتين بعد تسعة وستين من هجرة المبعوث على صاحبها السلام والتحية اللهم اجمع

مراۃ الاذہان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن كشف قناع الجهل عن العلم والنور وجعله مبدء الظهور والسرور وأحاط علمه بما سواه قبل الظهور وبعد الظهور
وبنور سمواته والارض بل بموزع على نور وعد المؤمنين في الجنة بالحور والقصور وتفضل على حبيبه ورسوله الذي خصه
من بينهم بجوامع الكلم وسيد الحكم وشرفه بالمعجزات الباهرات بالخصوص والعموم وجعله منبع الفطانة والعلوم وعلى آله واصحابه
الذين بذلوا جهدهم في اعلاء لواء الدين مع تراكم غمام الغموم وطلعوا على سماء الرشاد لهداية الناس كالنجوم اما بعد فيقول
اضعف الخليقة بل الاشئ في حقيقة المسكنة بجبلة المتين ابو الخير محمد معين الدين بن خيرات علي الشهدي ثم الكردي حفظهما عن
العذاب يوم الحساب ان من سابق الزمان يختلج في قلبي ان احرر رسالة محتوية في علم الواجب الذي تحيرت فيه الافهام وطاش فيه
السابقين واللاحقين فيه الكلام لكن قلة بضاعتي وانعكاس حال العلماء والاذكياء واقتدار الجهلة والاعتباء في كل زمان وآن
سيما في هذا الزمان استجاسرني الاقدام في هذا المرام حتى التمس من فرط رغبة السعيد الازلي السيد محمد تقي اللهم اجعله كاسمه التقي وحفظه عن
الشر الخفي والجلي فحاكر الالتماس وزاد في الالحاح والالتماس اجبته واعنته من الله طريق السداد مع عهود قريحتي بحر المطلبات والاقتباس على
مطمئن الحادثات وربتها على عقدة وتسعين وسميتها مرآة الاذهان اللهم انفع بها قاريها وكاتبها واجعلها خالصا
لوجهك الكريم وانك انت البر الرحيم مقدمة اعلم ايها الذكي المتوهد العلم ان العلم يطلق في الاصطلاح على عدة معان منها مطلق
الادراك الشامل للتصور والتصديق ومنها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني سواء تعلق بالمعاني او الاعيان المحسوسة ومنها
احد اقسام التصديق سواء كان جازما او لا اعتقاد والثبات فالعلم بهذا المعنى يقابل الظن والجهل المركب والتقليد واشترط بعضهم تعلقه
بالمعاني كلية كانت او جزئية فهو بهذا المعنى يقابل الاحساس وبعضهم خص المعاني بالكلية بناء على تخصيص العلم بالكليات والمعرفة
بالجزئيات ويعبر عن العلم المطلق في الفارسية بدانستن وبصير مبدء الانكشاف المعلوم حصولا وحضورا وينقسم باعتباره على

على قسمين حصولي وهو الذي يتعلق بالاشياء الغائبة عنا وكمون مثالها الانجلا فيه حصول الصورة والصورة مايوخذ من الشيء حذف الشخصانية عنه فرجعه على النبوية وحضوري وهو الذي يتعلق بالاشياء الحاضرة عندنا ويصير سببا لانجلا فيه الحضور وملاك الامر فيه ثلثة علم كعلمنا لانفسنا وعلم العقول لانفسهم وعلم الباري عز اسمه نفسه وعلم الصفة كعلم الصورة العلمية وسائر الصفات الكمالية فينا وعلم المعلول ولبذا يكون علمه سبحانه بالممكنات حضوريا وكل منها يتصف بالحدوث والقدم فالحصولي الحادث كعلمنا بما وراءنا من الاشياء الغائبة عنا والحصولي القديم كعلم العقول بما وراءهم من الممكنات والحضوري الحادث كعلمنا لانفسنا وصفاتنا والحضوري القديم كعلم العقول لانفسهم وعلمه عز شانه لذاته وصفاته وما سوى ذاته اذا انتقش هذا في صفحة خاطرك فاعلم ان العلما اختلفوا في ان ايهما اقوى وعلم حقيقي مال البعض الى الحضوري وتمسكوا على مزعومهم مرة بان العلم الحقيقي ما ينتفي بانتفاء معلومه والعلم الحضوري يكون كذلك يعني موينتفي بانتفاء المعلوم بخلاف الحصولي فانه ليس كذلك يرد عليه ان المعلوم في العلم الحصولي ليس ما هو موجود في الخارج فانه معلوم بالعرض والمعلوم بالذات هو الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن اقترانه بالعوارض الذهنية وهو مرتبة الحصول وتارة بان العلم الحقيقي ما يكون المعلوم منكشفا بنفسه لا بواسطة الصورة وفي العلم الحضوري يكون المعلوم منكشفا بنفسه بخلاف العلم الحصولي ومال البعض الى الحصول لان به ينكشف حقيقة المعلوم وبه يتكشف حقيقة المعلوم فهو علم حقيقي واختاره استاذنا الاستاد احسن المحققين حيث قال في شرحه للسلم بل التحقيق ان اقوى مراتب الانكشاف اليقين ثم الجهل المركب ثم التقليد ثم الظن والعلوم التصورية من اضعف مدارج العلوم ثم العلم الحضوري الذي جعل بعضهم العلم حقيقة فان فيه ليس قوة الكشف اللازمي ان النفس مع كمال حضورها عندها لا تعلمها كما تعلم الاشياء الاخر فلا تعلم انها بسيطة او مركبة جوهر او عرض فلو كان لها كشف فتعلم نفسها كما تعلم غيرها بالجوهرية والعرضية والبساطة والتركيب فهذا اضعف مدارج العلوم كما ان اليقين اقوى انتهى وانت تعلم ان العلم بصفات النفس حضوري لكن لا مطلقا بل علم صفاتها العينية الغير المنتزعة واما علم ذاتياتها وصفاتها الانتزاعية وبساطتها وتركيبها وجوهريتها وعرضيتها علم حصولي كما فصل في موضعه وصرح به افضل المحققين وشمس الملة من المتاخرين ثم انهم اختلفوا في ان مورد القسمة في متن كتب المنطق اي علم هو فاختار الجمهور انه هو الحصولي الحادث وبعضهم كالمحقق الدواني واحزابه انه هو مطلق الحصولي الشامل للحادث والقديم اقول يرجع هذا النزاع الى علم العقول فمن قال انه يتصف بالتصور والتصديق ذهب الى ان مورد القسمة هو المطلق ومن نسب الى انه لا يتصف بهما وهم الجمهور خصصوا المورد بالحادث الحصولي لان الغرض من القسمة هو بيان الحاجة فبالضرورة يكون المقسم ما له دخل في الاكتساب بتحصيل المتصور والعلم الحضوري والحصولي القديم ليسا على هذا الدين كما لا يخفى والتفصيل يودي الى التطويل والمطلب من موضعه وتبلوره اختلاف آخر هو ان الحصولي بايّ معنى يقسم اختار العلامة الشيرازي في درة التاج ان الحصولي بمعنى الصورة الحاصلة وحصول الصورة كليها يكون مورد القسمة وذهب جمع الى انه هو الثاني ومال الجمهور الى الاول وتعبيم افضل المحققين حيث زيف قولهما ورجح قولهم وتبع هذا الاختلاف اختلاف آخر هو ان المقسم هل مطلق العلم اعني موضوع المسئلة القدمائية اعم العلم المطلق اعني موضوع الطبيعية يميل قول البعض الى الثاني نظرا الى عمومه ويظهر من ظاهر عبارة افضل المحققين في بعض حواشيه هذا والحق الجميع هو الاول وعليه الجمهور لان التقسيم عبارة عن ضم غير الى غير لتحصيل الاقسام المتباينة والامر الواحد اعم يقسم لا في طبيعة خاصة

وقت الانضمام فان الانضمام والتبعيد باقي المعلوم بالطبيعة من حيث هي بلا قيد المعلوم في مرتبة ما متحقق وهي على عمومها
مع قيد الانضمام فينبغي ان يكون هي المقسم واختلفوا في تصور العلم المطلق بل هو ضروري وتصوري بعسير تعريفيا ونظري
غير متعسر التعريف ذهب الى كل ذاهب قائلا الاول منهم بالمتكلمين وامامهم واختاره صاحب السلم حيث قال والحق انه من اجلى
البديهيات واستدلوا عليه من وجهين الاول انه لو لم يكن معلوما يمتنع اكتسابه اما المعلومية فبالضرورة واذا السلبة والصبيان معلومة
واما امتناع الاكتساب فلانه انما يكون بغيره ضرورة امتناع اكتساب الشيء نفسه وذلك الغير ايضا معلوم والا لزم اكتساب الشيء
عما هو مجهول وهو باطل وذلك المجهول انما يعلم به فلو علم العلم بالغير لزم الدور وانما ثانيا فان علم كل احد بوجوده بديهي وغير علم
خاص مسبوق بالعلم العام المركب منه ومن الخصوصية والسابق على البديهي بديهي بل اولى بالبداهة فطلق العلم بديهي وهو المطلوب
وقال الامام والصوفية ايضا انه نشدة ظهوره لا يمكن تحديده اذ من شرط المعرف ان يكون اجلى من المعرف سابقا عليه والشيء
اجلى من العلم ولاسابقا عليه وال الشافي قال الامام المحرر والامام محجة الاسلام حيث قال في المستصفى انه انما يعسر تحديده بعبارة
محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية كيف في الادراكات وانما تعرف معناه
بتقسيم ومثال اما بالتقسيم فهو ان يميز عما يلتبس به من الاعتقادات والاخطار في تمييزه عن الشك والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة
فلم يبق الا اعتقاد المقلد وتميز عنه بان الاعتقاد قد يبقى مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد
بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى عند انتفاء المتعلق لانه كشف والحلال للمقعدة والاعتقاد عقدة على القلب
هذا بزوال تشكيك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهو ان ادراك البصيرة يشبه بادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار
الا انطباع صورة المبصر اي مثال المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة فكذلك العقل بمنزلة المرآة ينطبع فيه
صورة المعقولات اي حقائقها وماهياتها على ما هي عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل صورة المعقولات في نفسه وانطباعها
وحصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وبهذا المثال يتضح حقيقة العلم انتهى وذهب جم غفير من العلماء
الى الثالث وهو الراجح فعلى هذا ذكر دالة التعريفات الاول البعض المعتزلة انه اعتقاد الشيء على ما هو به وهو غير مانع مدخول
التقسيد المطابق للواقع فزيد لدفعه قيد عن ضرورة او دليل فعلى هذا يلزم خروج بعض اقسام التصديق كالظن وغيره و
ايضا يخرج العلم باستحالة فانه ليس بشيء والثاني للباقلاني انه معرفة المعلوم على ما هو به ويخدش هذا التعريف بخروج علم
الواجب عز اسمه اذ لا يسمى علمه تعالى معرفة عرفا ولغة والجملتان المركبة اذ لا يقال لعالمها عارف في العرف واللغة و
لذكر المعلوم وهو مشتق من العلم يشمل الدور ولانه يشتمل على الزائد لان معنى على ما هو به هو معنى المعرفة والثالث للشيخ ابي الحسن
الاشعري بانه هو الذي يوجب كون من قام به عالما او الذي هو حكم الا نكشاف لمن قام به هذا بالقياس الى المحل والرابع
ايضا للشيخ بانه هو ادراك المعلوم على ما هو به هذا بالنظر الى نفسه وكل من التعريفين لا يخلو عن الدور لاشتمالها على لفظ العالم و
العلم لما مر فتذكر والخامس للابن فورك هو ما يصح ممن قام به اتقان الفعل وهذا غير مانع لدخول القدرة فيه ويخرج علمنا
اذ لا مدخل لرأي في صحة الاتقان فان افعالنا ليست بايجادنا والسابع لبعضهم انه تمييز المعلوم على ما هو به فيه الزيادة الدور

والدور فتفكر مع ان لفظ التبيين مني بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه سبحانه والسابع انه اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور
وامضه الاثبات قد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه والثامن الثقة بان المعلوم على ما هو به وفيه مع الزيادة والدور ايضا
كون الباري واثقا بما هو عالم به وذلك مما يمنع اطلاقه عليه تعالى والتاسع انه اعتقاد جازم مطابق موجب بامنزورة اورد لبيلا هذا مختار
امام المتكلمين عرفه بعد تنزله عن كونه ضروريا وفيه انه يخرج عنه التصور بامره لعدم امتزاجه في الاعتقاد مع انه علم ويخرج عنه عزاسمه
ان الان الاعتقاد المطابق عليه في بعض اقسام التصديق ايضا كالجهل المركب اذ لا مطابقة هناك والعاشر انه حصول صورة الشيء في العقل
والحادي عشر الصورة الحاصلة فيه وفيهما انه يتناول الظن والجهل المركب والتقليد والشك والوهم مع ان العلم لا يطلق على كل واحد
عرفا اقول هذان التعريفان للحكماء ولعل المذكور داخل في العلم عندهم فالمناقشة لفظية لا تليق بشان العقلاء والثاني عشر حصول
صورة الشيء عند العقل والثالث عشر الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل والرابع عشر التمثيل بانية المدرك في نفس المدرك و
الخامس عشر الحاضر عند المدرك هذه التعريفات ايضا للحكماء ويرد عليها ما مر في العاشر والحادي عشر والجواب ما قلت فتذكر السادس عشر انه
صفته توجب تجليها تيسير امين المعاني لا تحمل النقيض هذا هو المختار عند المتكلمين وفيه انه يخرج منه العلوم العادية كعلمنا مثلا بان الجبل الذي
رايناه فيما مضى لم ينقلب الان فهبا لا يحتمل النقيض لجواز خرق العادة وقد تصدى المحقق في دفعه بان غاية ما ثبت منه الامكان الذاتي
للطرف المقابل الذي هو خلاف العادة ولا شك في ان الامكان الذاتي لاحد الطرفين لا ينافي الجزم بالطرف الاخر لجواز ان يعلم استحالته
بالغير كوجود المعلول الاول عدمه فان الثاني ممكن بالذات لكنه مستحيل بالغير بخلاف قدرة القادر على جميع الاشياء بقوتها وفوعيا فلا يكون
الطرف الاخر مستحيلا وقد تحض المعاني بالامور النفسية فيخرج ادراك الحواس والشيخ الاشعري لما عد ادراك الحواس من قبيل العلم طرح هذا القيد
قيد للمعاني بالكلية مع انه عنه فيخرج العلم بالجزئيات وهذا هو المختار عند من يقول العلم صفة ذات تتعلق بالمعلوم السابع عشر هو تيسير المعنى
عند النفس تيسيرا لا يحتمل النقيض وهو احد المختار عند من يقول من المتكلمين ان العلم نفس التعلق بين العالم والمعلوم الثامن عشر هو صفة كمال
بها المذكور لمن قامت به قال شريف المحققين في شرح المواقف هو حسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم ومعناه انه صفة تكشف بها لمن قامت
به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل وكذا المفرد والمركب والكلي والجزئي التاسع
انه حصول معنى في النفس حصولا لا يتطرق عليه في النفس احتمال كونه على غير الوجه الذي حصل فيه وعنى بحصول المعنى في النفس تيسره في النفس عما
ويدخل فيه العلم بالاثبات والنفي والمفرد والمركب ويخرج عنه الاعتقاد اذ لا بعد في النفس احتمال كون المعتقد والمظنون على غير الوجه الذي حصل
فيها والعشرون هو الحاضر عند المدرك وفيه ما مر في العاشر والجواب ايضا مر مرة فتذكر والحادي والعشرون ما في بعض الكتب انه حضور حقيقة الشيء
مجردة عند المدرك وفيه مع اشتماله على القيد الزائد ما في العاشر والجواب ايضا يطلب مثله فاذا دريت ما نقلناه من التعريفات فاعلم ان هذا الزام
المتاخرين العلماء العلم انه لفظي وقع من غير فهم البعض مراد البعض الاخر فعرف كل احد ما خطر بباله من غير فهم مراد الاخرام معنوي يرجع
الى الخفية والامر فيه سهل واذا استقصيت هذا البيان فاعلم انه اختلف في ان العلم بالشيء هل هو يستلزم وجوده في الذهن كما هو مذهب
الفلاسفة قاطبة وبعض المتكلمين ام لا بل هو تعلق بين العالم والمعلوم في الذهن كما ذهب اليه جمهور المتكلمين لهذا انكروا الوجود الذهني كما
هو مذكور بالتفصيل في شرح المواقف ثم انه على الاول لا نزاع في انا اذا علمنا شيئا فقد تحقق فينا حصول الصورة اعني مثله صورة حاصلة

في الذهن وارتسام تلك الصورة فيه وانفعال النفس عنها بقبولها فاختلف في ان العلم من اي هذه الثلثة فقال الى كل منها طائفة فمن ذهب الى ان العلم هو نفس الارتسام اختلف في ان الارتسام هل هو من مقولة الكيف او الانفعال او الاضافة فمن ذهب الى انه صورة حاصلة قال انه من مقولة الكيف ومن ذهب الى انه ارتسام تلك الصورة قال انه من مقولة الاضافة ومن ذهب الى انه انفعال النفس عنها بقبولها ذهب الى انه من مقولة الانفعال والاصح هو الاول كما هو مختار المحققين واختاره بعض المحققين من المتاخرين ثم اختلف القائلون بالوجود الذهني منهم من قال ان الحاصل في الذهن انما هو شبح المعلوم لا نفسه بحيث ينكشف به المعلوم ومنهم من قال ان الحاصل في الذهن ماهية المعلوم بعد حذف المشخصات وتكون موجودة بوجود ظلي غير اصلي وهي باعتبار هذا الوجود يسمى صورة ولا يترتب عليه الآثار كصورة النار مثلا اذا حصل بالفعل في الذهن لا يترتب عليها الاحراق فهذه الصورة اذا وجدت في الخارج كانت عين العين كما ان العين اذا وجدت في الذهن كانت عين الصورة وهي من حيث انه قائم بنفس العالم ينكشف به المعلوم بحيث يتميز عن غيره يسمى علما ومن حيث انه ماهية موجودة في الذهن غير قائم به ولا يكون سبب الانكشاف لاشيء يسمى معلوما فهما متحدان ذاتا ومتغايران اعتبارا واذا تنبهت على ما نمهنا عليك فاعلم ان على راي القائلين بالشبح كون العلم من مقولة الكيف بلا اشكال مع كون المعلوم الخارجي من مقولة شتى كالجوهر وغيره لاختلافهما بالماهية وصعوبة الامر على راي القائلين بحصول الماهيات بانفسها في الذهن في كون نفسها العلم على التحقيق من مقولة الكيف فاذا تصور جوهر فعلى هذا التقدير كيف يكون كيفا وسياتي ما يظهر منه التخلص عن هذا الاشكال بعض المحققين بان العلم من كل مقولة من المقولات وعدهم العلم مطلقا من مقولة الكيف على سبيل التسامح ولا يخفى انه خلاف التحقيق واختار الشيخ في الشفاء مسلكا آخر في الجواب هو ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لمهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية اي معقولة من امر موجود في الاعيان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع واجاب العلامة القوشجي بالفرق بين القيام والحصول بان موجود هو حاصل في الذهن وموجود فيه وما هو عرض وكيف علم وقائم بالذهن وموجود في الخارج ونظر مسئلة بالتامل ان القائم بالذهن شبح المعلوم وشاله والحاصل فيه عين المعلوم ونفسه وبين هذا الاجمع بين المذهبين وتصدى بعضهم بالجواب بان الجوهر بعد ما وجد في الذهن بصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها ونظر بالتامل الصادق ان هذا الجيب جوز تبدل الماهية بان يكون الشيء في الخارج جوهرا واذا وجد في الذهن انقلب كيفا وعرضا كالملحة التي ينقلب الجوهر الواقع فيها ملحا ولا يخفى ما فيه فقال واجاب باقر العلوم عن ذلك بان العلم كيف بمعنى العرض العام وهو اعم من المقولة لان الكيف الذي هو المقولة معناه هيئة اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء القسمة ولا اقتضاء النسبة والكيف الذي هو عرض عام واعم من المقولة هو عرض موجود في موضوع بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير فلا يكون فيه اقتضاء الانقسام ولا اقتضاء النسبة حاصله ان هذا الكيف الذي بمعنى العرض العام للاشياء في الجوهر فالعلم الذي يحصل في الذهن بهذا المعنى يصير كيفا والكيف الذي يقابل الجوهر لا يكون العلم بذلك المعنى كيفا

واختار بعض الاذكياء في هذا المقام تحقيقا آخر مجيبا عن هذا الاشكال بان الاشياء اذا حصلت في الاذهان بتحصيل لها وصف موجود بحيث يحمل
كما وقع كونها في الاعيان وتحمل ذلك الوصف عليها فيقال هناك الانسانية صورة علمية وعلم والاشكال المحمول في تلك القضية
بعينه نفس الموضوع ولا اثنينية الا ان الكلي محمولا عليه على تقدير كونه في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلف باختلاف
الوجود فهذا الحمل حمل عرضي مثل حمل الكاتب على الانسان فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في الذهن وهو ليس الا معقولية الكيف الصادق
رسم الكيف عليه بما وجد في الذهن عرض لانه موجود في الموضوع رابع للموجود الخارجي لانه محمول معه في المقولة النوعية فهو ان كان
كيفا فذلك ايضا كيف وان كان جوهرا فذلك ايضا جوهر وكذا واطلاق العلم على الحاصل في الذهن من قبيل اطلاق العارض على المعروض
مثل اطلاق الضاحك على الانسان فالعارض ليس الا عرضا ومن مقولة الكيف والمعروض ليس الا عرضا تابعا للموجود الخارجي
هذا قول كلام هذا المحقق كما ترى يدل انه اختار ان العلم بالحقيقة هو الحالة الادراكية كما اختاره المحققون وان شيعة بعض الاكابرين
المتاخرين لكنه بالتحقيق جنوح وحاصل كلامه انه من الوجدانيات ان بعد حصول الصورة في الذهن تحصيل لنا حالة في الذهن يعبر عنها
في الفارسية بدانش وفي العربية بحالة الشعور والفهم والحالة الاكتسابية وكذا في كل لغة باسم يخصها كما ان السراج اذا دخلت في دور مظلمة
تنور بها الدور فالسراج كالصورة والضياء القائم بتلك الدور بمنزلة الحالة الادراكية والفرق بين الصورتين ان الضياء قائم بالسراج و
الدور كليهما والحالة المذكورة انما قامت بالذهن فقط والصورة واسطة في ثبوت تلك الحالة للذهن فتلك الحالة بالحقيقة علم وسبب
لانكشاف المعلومات في الحصولي وهي لا يكون من مقولة الكيف ولا يكون من غيره المقولة حصلا وهذه الحالة تكون محمولة على الصورة
لعلاقة الحلول وهو حلول كليهما في الثالث وهو الذهن وبسبب هذه يصير الصورة علما وسببا لانكشاف بالعرض ومجازا وتلك الحالة
سببه بالحقيقة فانقطع عرق الاشكال وبهذا التحقيق ينحل الاشكال العويص المشهور في التصور والتصديق وهو ان المحققين ذهبوا الى انهما
مختلفان بحسب الحقيقة واذا تعلق التصور بالتصديق لزم اتحاد هما فالاتحاد العلم والمعلوم وذلك لان التصور والتصديق فسمان لما هو علم بحسب الحقيقة
لا لما يصدق هو عليه بل هو ينقسم اليهما مجازا فتدبر وتشكر فانت انه اذا كان العلم على مذهب التحقيق من مقولة الكيف وهو لا يقبل القسمة اصلا
فكيف ينقسم العلم الى التصور والتصديق والى قديم وحادث قلت وبالله التوفيق ان العلم وان كان معنى واحدا وحقيقة واحدة
لا يقبل القسمة بالذات الا انه ينقسم بواسطة جهات مختلفة الى اقسام كثيرة فينقسم من جهة الصفة الى قديم وحادث ومن جهة المعلوم الى التصور
تصديق ومن جهة الطرف الى الحاصل في النفس والعقل والى ما يدرك بالحس الظاهر والباطن وينقسم من جهة الموضوع الى اقسام كثيرة كما
وانواع الحكمة والنحو والصرف وغيرها من العلوم المدونة وايضا الممنوع قبل الانقسام الكلي لا المطلق كما صرح به لك في موضعه
ولما وقع الفراغ بعون الملك العلام عن المقدمة حان ان نشرع بتاييد الله وحسن توفيقه في علم الواجب الذي زلت فيه الاقدام
وتحيرت فيه الافهام وفيه المباحث التي الاول في اثبات ان الباري عز اسمه يعلم ذاته كما يعلم الاشياء الآخر اعلم ايها اللبيب البصير ان
العقلاء كلهم اتفقوا على علمه عز مجده الا شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعتد بهم فانهم انكروا علمه سبحانه وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم اصلا لا
بمعنى السلب الكلي ومنهم من قال انه لا يعلم نفسه وان كان يعلم غيره ومنهم من قال انه لا يعلم غيره وح كونه عالما بذاته ومنهم من قال انه لا يعلم الا
بمعنى السلب الكلي اي رفع الايجاب الكلي لا بمعنى السلب الكلي كما هو مذهب الفرقة الاولى ومنهم من قال انه لا يعلم الا موجودا الغير المتناهية

انما يعلم المتناهي ومنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بما هي متغيرات كما هو رأي اصحاب الرسائل وادرك كل جزء علم غير منه وليلاه
ان لم يكن صحيحا في نفس الامر فلعل حزب بالدليل فرحون قالوا ان جميع العالم منه من غير شعور به زعما منهم ان ما سوى ذاته من الاشياء لازم
لذاته وكمال بحيث لا يتصور انفكاكه عن ذاته تعبر بدون ملاحظة شيء من الاشياء كلزوم الضوء للشمس فمتى وجد الذات وجد الاشياء منه تعالى
بالاضطرار من غير ادراك اقول اما فهموا ان التجاسر على هذا القول يؤدي نسبة الجهل الى جناب الله اعاذنا الله عما يقولون الظالمون علوا كبيرا وايضا
بعضهم قولهم بان ترادد ابقى العلم التفصيلي للزوم التكثر في ذاته تعالى اقول هذا مردود لان التكثر انما يلزم لو كان العلم التفصيلي عين الذات
فيتعدد الذات بتعدده وهو غير لازم اذ العلم التفصيلي مغاير لذاته تعالى عبارة عن حضور الاشياء في مرتبة التفصيل عنده تعالى بعد وجودها
لهذا لا يكون صفة الكمال كما اشتهر عند علمائنا وشيوخنا انه لو علم شيئا من الاشياء علم نفسه اذ يعلم انه يعلمه وذلك يقتضي العلم بذاته والتالي
بطل لان العلم نسبة لا يتصور الا بين شيئين ولا اثنينية فيه بوجه من الوجوه واجاب بان تعقل الشيء لذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل و
المعقول بالذات لان العلم عبارة عن حضور حقيقة الشيء مجردة عند المدرك سواء كانت مغايرة له بالذات او بالاعتبار فان التغاير
الاعتباري كاف لتحقق النسبة قطعا قال الرئيس في بعض كتبه كون الشيء عاقلا ومعقولا لذاته لا يوجب هناك اثنينية لا في الذات ولا
في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبارات واحدة اقول وقد اجيب بمنع كون العلم نسبة بل هو صفة ذات بسيطة فيتحقق الطرفان في
الصفة والذات للنسبة التي بينه وبين المعلوم والنسبة التي بينه وبين العالم اما النسبة بين العالم والمعلوم بعينها النسبة الاولى لكن
باعتبارين اعتبرت بالعرض فيما بينهما اي ليس بين العالم والمعلوم نسبة بالذات ليتحقق التغاير وانما اعتبرت بينهما متبعة نسبة الصفة الى الذات
كحركة جالس السفينة اقول هذا التقرير في مع مغلطة تنشأ بهذا من ان الواجب لا يعلم ذاته لان الادراك عبارة عن حضور حقيقة الشيء
عند المدرك وهو بهذا المعنى من مقوله الاضافة والاضافة تقتضي مغايرة المتضايفين فتدبر وقد اجيب عن هذه المغلطة بان كل واحد
من الانسان يعقل ذاته بذاته والامكان لانسان احدهما عاقلة والاخرى معقولة سمه بالضرورة وقد تمسك لاستحالة علم
الشيء بنفسه بانه يستلزم لاجتماع صورتين متماثلتين وهو محال والجواب ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان
احد الصورتين موجود وهو وجود اصلي والاخرى بوجود ظلي وبذلك يمتاز ان فلا استحالة وايضا المنع هو ان يحل متماثلان في محل واحد
لان يحل احدهما في الآخر وايضا زعموا انه لو كان سبحانه عالما فالعلم اما صفة كمال له تعالى او لا بل هو صفة ناقصة على التقديرين
لا يتصف الواجب به اما على الثاني فظاهر اذ اتصافه يوجب نقصانه تعالى وانما بينه من النقصان في ذاته سبحانه بل هو عين الكمال واما
على الاول فيلزم استكماله بالغير وهو صفة العلم اقول اولم يعلموا ان ذاته سبب لانكشاف ذاته والاشياء كلها اذ هو نور يتجلى للاشياء
فلا يلزم الغيرية حتى يلزم استكماله بالغير كما زعموا وقالوا زعما منهم انه لو كان عالما فاما علمه اما نفس ذاته بان يكون ذاته سبب الانكشاف الاشياء
بلا افتقار الى الغير او بامر الانكشاف غير ذاته تعالى بان يكون صفة مغايرة لذاته تعالى على الاول يلزم التكثر في ذاته تعالى حسب تكثر المعلومات
وهو باطل اللاكثرة في الواحد الحقيقي اي الواحد بجميع جهاته ولهذا السر صدر عن واحد من كل الوجوه صادر واحد عنه تعالى هو العقل الاول ثم منه لما فيه من جهتي العلية والمعلولية امر العقل الثاني والفلك الاول وهكذا الى العاشر ثم منه الى غير النهاية
وذلك لان العلم المتعلق بامر المعلوم غير العلم المتعلق بالآخر والا يلزم من علم شيء علم جميع الاشياء وعلى الثاني يصير ممكنا معلولا

فلم يكن قد يأس وايضا علم تلك الصفة بالضرورة والا يلزم الاضطرار الفاحش فعلمه سبحانه تلك الصفة اما ان يكون بعين هذه الصفة فيلزم
تقدم الشئ على نفسه او بصفة اخرى فيتسلسل او بذاته وهو خلاف المفروض من اقول اولم يدر كوا ان لذاته تعالى اسمه خصوصية خاصة مع الاشياء
فذاته سبحانه تلك الخصوصية بعينها مبدء الانكشاف الاشياء كلها وان لم يكن بهيئة هذه الخصوصية معلومة لنا كيف وانا مكلفون بقدر
الطاقة فلم يلزم ما زعموا وايضا مشكوك على نفي العلم عنه سبحانه بكتاب المجيد حيث قال عز من قائل ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ فنفى علمه مثقال ذرة فلو كان موجودا لكان معلوما
فوجه عالما ايضا والا يلزم خلفا فالملزوم مثله اقول المتكلم بهذه الآية ظاهر الفساد اذ هذه الآية ليس على وجه العموم بحيث يعم نفسه ايضا
كيف وقد عارضه كثير من النصوص مثل قوله عز اسمه مواعد الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة وقوله سبحانه انه علام الغيوب وغير ذلك من
الآيات الدالة على علمه سبحانه فالآية مخصوصة بذوي العقول من المخلوقات كالملائكة والجن والانس ليوافق ما ذكرناه من الادلة القطعية
الدالة على ثبوت علمه تعالى وايضا زعموا انه لو كان سبحانه عالما يلزم حدوث القديم او قدم الحادث كلاهما باطلان بيان الملازمة انه لا بد ان
يتعلق علمه بكل ما يتعلق علمنا به فاذا تعلق علمنا بشئ مخصوص مثلا يتعلق به علمه ايضا وكان التعلقان على وجه واحد موجودين تعلق العلم بالمعلوم
فلذا يكونا متماثلين فيلزم تواجدهما في القدم والحدوث اقول هذا ظاهر الفساد اذ لا يلزم من تعلقهما بشئ على وجه واحد تماثلهما بجواز اشتراك
المختلفين حقيقة في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تساويهما في الحدوث والقدم بجواز اختلاف المتماثلات كالوجودات على رأي
متكلمي فتدبر وتشكر والمشهور من الحكماء والمتكلمين اثبتوا هذا المطلب ببراهين شتى اما المتكلمون فالمشهور من استدلالهم على هذا المطلب وجهان
الاول انه تعالى فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وثبتت عليها ان من رأى خطوطا ملحنة او سمع الفاظا
فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر وما فيها
من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واحكام تحير فيه العقول والافهام لا على
تفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم آثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنباتات مع ان الانسان
لم يوت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا والثاني انه تعالى قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود
وقد تمسك في كونه عالما بالادلة السمعية والاجماع قال المحقق الدواني اما سمعا فلقوله تعالى مواعد الذي لا اله الا هو عالم الغيب و
الشهادة واما عقلا فان الافعال المتقنة المحكمة تدل على فاعلها ومن تفكر في بدائع الآيات السماوية والارضية في نفسه وجد فاتن حكيم
تجل عن كمال حكمته صانعها وعلمه الكامل لما قال سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقد سلك امام المتكلمين تبعا
مسلكا آخر حيث قال كل من علم ذات العلة علم انها موجبة للمعلول لذاتها علم المعلول فكل من علم ذات العلة علم المعلول واشتهر الآية
عند الحكماء ايضا دليلان الاول انه تعالى مجرد عن المادة وكل مجرد عن المادة فهو مدرك اما الصغرى فلما ثبت بالتفصيل في موضعه واما الكبرى
فلما تقرر في موضعه ايضا ان التجرد يستلزم التعقل لان كل مجرد يمكن ان يعقل وهذا بديهي وكل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع كل واحد
من المعقولات لا محالة فيمكن ان يقارن سائر المعقولات في النفس فان الادراك والتعقل هو حصول صورة المعقول في العقل مجردة عن المادة
ولوازمها وكل ما يمكن ان يقارنه سائر المعقولات في العقل مجردة يمكن ان يقارنه سائر المعقولات لذاته وكل ما يمكن واجب الوجود يجب وجوده
والا لكان له حالة منتظرة هذا خلف وبيانها انه تعالى معقول ذاته وكل معقول فذاته معقول اعداه اما الصغرى فلان التعقل حضور المهية المجردة للشئ المجرد او قيام

[illegible] في ذاته تعالى فان ذاته تعالى حاضرة عنده في جميع الاحوال لا يغيب عنه تعالى فيجب ان يكون عالما لذاته واما الكبرى فلانه معلوم جميع ما سواه اما بواسطة او بدونها فهو تعالى علة الكل والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وفي هذه الادلة اعتراضات وجوابات ترتبها حوفا للتطويل وسيأتي الكلام فيها بعض في الخاتمة **البحث الثاني** في ان علمه تعالى بما هو وكيف هو فاعلم ان علمه عز اسمه بالممكنات اما ان يكون بعين ذاته تعالى او قائما بذاته تعالى منفصلا عنه تعالى او منتزعا عنه تعالى لا مزيد على هذه الاحتمالات لظهور امتناع الاخيرين عنه عز اسمه والمنقوض هذه المسئلة مال الى كل احتمال طائفة فذهب افلاطون الى ان علمه بالاشياء صورة قائمة بنفسها حاضرة عنده تعالى ويقال لها المثل الافلاطونية ومعنى علمه تعالى بتلك الصور ان له سبحانه بنسبة اليها فانه نور مطلق يفيض تلك الانوار منه لانه منصف بها وبهذه النسبة الخاصة صارت مبدء الانكشاف الاشياء له تعالى دون غيره والمراد بالصور الامر المجرد الذي هو آلة المشاهدة كالمرآة فانه مع قيامه بذاته آلة لمشاهدة المرئيات من غير انطباع ولا اتصال شعاع والاشياء المشاهدة في عالمها متحدة مع تلك الصور ذاتا مغايرة لها اعتبارا فان قلت ان الصور لعضها اعراض وهي طبيعة ناعتة لا يجوز ان يقوم بنفسها قلت قيام تلك الصور بنفسها لا ينافي كونها صورا للاعراض اذ يجوز ان يكون الشيء قائما بنفسه في عالم وقائما بغيره في عالم آخر كما ان الانسان قائم بنفسه في الخارج وقائم لغيره في الذهن وكالاعمال يصير جواهر في الآخرة حال الوزن كما ذهب اليه اكابر علماء المتكلمين وبهذا التقرير اندفع ما قال استاذ الاستاذ احسن المحققين في شرحه للمسلم في ابطال هذا المذهب بقوله مبطل بان الصور آه ولا حاجة الى الاعتذار الباردة في توجيه هذا المذهب كما ارتكب هذا المحقق فان قلت صور المعدومات الممكنة والممتنعة كيف تكون موجودة وبالجملة ان المعدومات ليست موجودة فعلى هذا لا تشتمل علمه سبحانه بالمعدومات بعد قلت صور المعدومات الممكنة والممتنعة يجوز قيامها بنفسها في عالم الانوار فان امتناع الوجود الخارجي بل الخارجي والذهني معا كما في المعدوم المطلق لا ينافي ان يكون لها ثبوت في عالم الانوار بل ترتب عليه الآثار المطلوبة منها في الخارج وهذا قبل ان الشيئية على قسمين شيئية ثبوتية وشيئية وجودية والشيئية الوجودية هي ظهور الشيء في الوجود العيني في مرتبة من المراتب العوالم والشيئية الثبوتية هي ثبوت الشيء في العلم لا في الخارج فاندفع ما قيل في ابطاله من ان هذا المذهب لا يشمل العلم بالمعدومات والممكنة والممتنعة فتدبر لكن يخدش هذا المذهب ان هذه الصور منفصلة عنه سبحانه فعلى هذا يلزم الاستكمال بالمنفصلات مع ان العلم صفة كمالية لا يجوز العقل على اتصافه بالغير وذهب اكثر المشائية الى ان علمه تعالى هو وجود الممكنات الموجودة في الدهر المعبر عنه بالواقع من غير ترتيب فالممكنات الموجودة في الدهر الحاضرة عنده تعالى يكون مبدء الانكشاف وبزيف هذا القول انه لا يشمل العلم بالمتقضيات والممكنات المعدومة العرية الان ما يؤول بالتاويل الذي مر سابقا فندكر والحق للحري ابطال راي القائلين بالانسام الخارجة عن نفسه مذهبا آخر زعامنه انه سلم من المناقشات التي يرد عليهم وهي في شرح الاشارات مب فيه اطنابا كثيرا محصله انه اثبت ولا كالعلم الحضوري معلولا له وهي عبارة عن وجودها ولا مرية في ان هذا النحو من العلم اتم واكمل من الحصولي لان انكشاف الشيء بحضور نفسه عنده العقل اتم واكمل من حصول صورة عنده فليس في ذاته تعالى صورة حتى يلزم كونه قابلا وفاعلا الى غير ذلك من المفاسد الواردة على اصحاب الارتسام وبين ذلك بعد بيانات كثيرة بقوله فاذن وجود المعلول الاول بنفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستفادة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك انتهى فعلمه سبحانه بمعلوله الاول حضوري ولا شك في ان هذا العلم مختص بالموجودات حين وجودها

هو الذي يظهر من كلام الشيخ في الاشارات ان الصور التي في عالم الابداع هي الاعيان الثابتة في عالم الاسماء

ولا متعلق بالمعدومات التي لم تتحقق اصلا ولا بالموجودات قبل وجودها ولا بعد عدمها فاثبت علما آخر له تعالى من جهة ان صور الجميع ثبتة في العقل
الاول بل في جميع الجواهر المجردة العقلية وهي مبادئ الصور الجوهرية لما كانت جواهر العقلية يمتنع ان تكون معلولات لها بحصول صورها فيها وهي تمتنع
ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما علمية الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل
تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يغرب عنه تعالى ذرة من غير
لزوم محال من المحالات المذكورة على اصحاب الارتسام انتهى فهذه الجواهر المجردة مع ما يرتسم فيها حاضرة عنده تعالى اقول لو كان علمه تعالى
معلولا للاول لم يكن علمه تعالى مقدما على ايجاده فان علمه تعالى لما كان عبارة عن حضور المعلول الاول عنده وهو حضور قبل ايجاده متقدم
جملة تعالى قبل الايجاد وفي شئ اشنع من ذلك ايضا اذا كان علمه تعالى بواسطة تعقل تلك الجواهر العقلية وارتسام صور الجواهر فيها
لزم الاستكمال بالغير وهو كما ترى ومال المعتزلة الى ان المعدومات الممكنة ثابتة في عالم الواقع غير موجودة فيه فهذه المعدومات الثابتة هي
العلم الكبارى عز اسمه وفيه ايضا يلزم القول بالاستكمال والمعدومات الثابتة في الذهن كما زعمه بعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف
محي الدين العربي رح وتلميذ الشيخ المحقق صدر الدين القونيوي اقول اذا اراد من الذهن ههنا ان اراد ذهن العقول العالية يلزم ان يكون
قبل وجود العقول عز اسمه علم تلك المعدومات الثابتة وهو نسبة الجهل اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وان اراد ذهن النفسيات يكون الشناعة
اظهر كما لا يخفى وايضا في هذه الصورة يلزم الاستكمال بالغير وذهب شيخ الاشراق واتباعه الى ان الباري عز مجده يعلم الاشياء بالاشراق الصور
المحاة الاشياء معلومة له تعالى بذلك الاشراق ورجح هذا القول الصدر الشيرازي حيث قال ان طريقة شيخ الاشراق مستلزمة قرب الى
الحق من طريقة غيره من الحكماء وغيرهم في باب العلم وتلك الطريقة اثبات علمه تعالى على قاعدة الاشراق ومبناها على ان علمه تعالى هذه الاشياء
كونه نورا لذاته وعلمه تعالى بالاشياء الصادرة عنه موكول بها ظاهرة له تعالى بانوارها كالجواهر والاعراض الخارجية ومتعلقاتها التي هي مواضع
الاشياء الادراكية مستمرة كانت كما في المدركات العلوية الفلكية عقولها او نفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والحيوانية
الحسية فعلمه تعالى محض اضافة اشراقية عنده فواجب الوجود مستغن في علمه بالاشياء عن الصور لعدم الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شئ من
علمه بصر واحد من علمه يرجع الى بصره لان بصره يرجع الى علمه كما في غير هذه القاعدة ونورية نفس قدسية فان النور فياض لذاته بمعنى ان علمه
بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء عنه نفس حضورها لديه بلا اضافة انفعالية الى جميع الاشياء فظهر بها اصحيح جميع الاشياء والاضافات
كالعالمية وغيرها اذ هي عينها في التحقيق انتهى وقال المتكلمون انه قائم بذاته تعالى اصفة حقيقية ذات تعلق كما ذهب اليه الجمهور او نفس المتعلق
كما ذهب اليه المحققون منهم فمناط كشف كل واحد من الممكنات متعلق خاص وغايرجع الى الاضافة واورد عليهم انه يلزم على هذا التقدير القول
بتعلق العلم بالمعدوم الصرف في الكليات الذهنية وهو كما ترى لانهم منكرون للموجود الذهني كما صرح بذلك شريف المحققين في شرح المواقف
ولصعوبة هذا الايراد التجأ الامام الى القول بالوجود الذهني في علمنا وقال انه ليس بعلم لكنه شرط لحصول العلم والحق في الجواب ان يقال من
جانبهم ان المعدوم الخارجي وان كان معدوما في الخارج لكن له ثبوت علمي حال تعلق العلم به فلا يلزم التعلق بالمعدوم بل بالمعدوم الخارجي
الثابت علما ولا استحالة فيه وقد مر الاشارة الى هذا التحقيق فتذكر وذهب انكساغوس ومعلم الاول واتباعهما كالشيخ الفارابي وابن سينا وتلميذه
بهمنيار وجمهور المشائين الى ان علم الباري عز اسمه بارتسام الصور في ذاته تعالى فهذه الصور الحاصلة من الممكنات تصير

مبدء الانكشاف لممكنات عند تعم وبينهم من قولهم انهم قالوا بالحصول والانضمام واستدلوا على ان العلم هو حصول المعلوم للعالم وحصوله قد يوجد من الصورة الموجودة في الخارج كما تعلم الاشياء من الخارج وقد لا يوجد منها بل الصورة الخارجية تستفاد من الصور العقلية كما في صورة سرير اخترعه النجار وصورة بيت ابدعها البناء اولا ثم تصير تلك الصور المعقولة علة بوجودها في الخارج ولما كانت نسبة جميع الاشياء الممكنة الى ذاته تعالى نسبة المصنوع الى الصانع فقياس علمه تعالى الاشياء على قياس علوم النجار والبناء وهذا هو الذي استنبطناه ثم وجدناه في الخارج لكن الامور التي بين الاول والكبير بون بعيد لانا لكوننا ناقصين نحتاج في افاعيلنا الاختيارية الى قوة محركة واستعمال آلات وهو سبحانه بكونه تام الفاعلية لم يحتج في فاعلية الى امر خارج عن ذاته بل علمه بنفس ذاته فذاته بذاته فانه انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون هذا معنى ما قال الرئيس في الاشارات ادراكه الاول للاشياء من ذاته هو فضل الخالق كون الشيء مدركا وهذا هو الذي كيف ولو كان علم الاشياء من الاشياء لكانت وجوداتها متقدمة فيلزم احتياج الواجب في صفاته الكمالية الى الغير فلم يكن علمه حينئذ فعليا متقدما على الايجاد تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيجب ان يكون من ذاته ما هو الاكمل لا من غيره فيكون علمه تعالى بالممكنات حاصلا له تعالى قبل وجودها لا من وجودها وصور المعلومات كلها قبل وجودها حاصلة في نفسه تعالى وهو ايضا مذهب كثير من كتبهم والمتاخرون انكروا عن ذلك اشد انكار وردوا ذلك بوجوه شتى مذكورة في كتبهم نورد بعضا منها تشحيذا للاذهان منها انه لو كان علمه تعالى بارتسام صور المعلومات في ذاته تعالى فلا بد لتلك الصور من علة لامكانها واحتياجها الى ما يقوم به فعليه اما ذاته تعالى او امر آخر وكلاهما باطلان اما الاول فلاستلزامه كونه تعالى قابلا وفاعلا معا وهو محال فتامل فيه واما الثاني فلاستلزامه احتياجه تعالى الى الغير في اتصافه بصفة العلم وهو ضروري البطلان ومنها ما اورده صاحب الاشراق في المطارحات حاصله انه لو كان علمه سبحانه بالممكنات بالارتسام في ذاته تعالى للترتيب يستبعد ان يكون ذاته سبحانه مفصلا عن الصورة الاولى اذ هي علة استكمالية لحصول الصورة الثانية لانه من حيث كونها في ذاتها اما ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل بل بالقوة ولا شك ان كون ذاته تعالى بالقوة ولو باعتبار الصورة ينقص لذاته تعالى وانما يكون بوجودها فيكون وجودها كمالا له ونزيل النقص بالصورة السابقة كملة وذاته تعالى يكون مستكملا وهو اكمل اشرف من المستكمل مع ان ذاته اشرف من كل شيء ومنها ما اورده العلامة الخفري حاصله ان فيضان هذه الصور بالعلم المتقدم اولا فعلى الاول العلم المتقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فلا حاجة الى القول بالارتسام وعلى الثاني يلزم صدور المعلومات عنه تعالى وانه لا يعلمها وهذا شنيع جدا وايضا يحدث هذا المذهب وجود التسلسل المستحيل لو علم هذه الصور بصور اخرى والا يلزم الاضطرار الفاحش وذهب جمهور الفلاسفة والصوفية الصافية الى ان علمه تعالى عين ذاته وهو يعلم الاشياء بذاته وبصير ذاته سبحانه مبدء الاشياء قبل الوجود وبعد الوجود اقول هذا هو الحق المتبع وليس مذهب الصوفية الصافية على وجه الاجمال اولا وكشف الاستار عن وجه ذهبهم تحقيقا ثانيا فاعلم ان الصوفية الصافية رحمهم الله وسواد الى ان ليس في عالم الكون الا ذات واحدة وهي واجب الوجود الواحد المحيط القائم بذاته المبرى عن القيود والحيثيات لا يتصف بالكلية ولا الجزئية اصلا وهو بذاته منشا لانتزاع التعينات الغير المتناهية ويترتب عليها الآثار والاحكام المختلفة على تلك التعينات الواقعية المنتزعة عن الذات الواحدة فالمتعين المشترك بين هو الممكن والمبرى عنه بكل تعرية هو الواجب فعلمه سبحانه بالممكنات بنظري في علم الذات اذ ذاته تعالى ليست مغايرة بالذات للممكنات بل

بل بالاعتبار وجوده بوجوده عينية تعم فعلى هذا يكون علمه تعم عين الذات وبذاته يتجلى جميع الاشياء وإلى هذا المذهب يرجع مذهب فرفوريوس من قدماء الحكماء القائل باتحاد العاقل والمعقول في علم الواجب سبحانه بالممكنات ولا مسيح بتفصيل ما به هذا المقام وكشف القناع عن وجه مذهب الحكماء فاستمع لما نقرر عليك اعلم ان جمهور الحكماء من المتاخرين قالوا ان ذات الباري عز اسمه مع تباين حقيقته بالممكنات كاشفة لها كشفا تفصيليا وبعبارة اوضح ليس الكلام في العلم بالمعنى المصدري الانتزاعي المعبر عنه بالفارسية بل في العلم الكيفي الذي يعبر عنه بدانش وحقيقته نور يتجلى به الاشياء ويتميز به بعضها عن بعض ويجري به الاحكام عليها وهي قد يكون نفس العالم بان يكون نورا ظاهرا بنفسه اقائما بذاته وقد يكون امرا اقائما بالعالم فيكون العالم في نفسه مظلما حقا نورا بالقيام ذلك النور ولما كان القدوس الحق نور الانوار ورد في اقصى مراتب التجرد اذ هو موجود بحت قائم بذاته مقدس عن المهية فضلا عن المادة يكون ذاته تعم عالما ومعلوما وعلما من غير تكثر واثنينية لا بالذات ولا بالاعتبار قال الرئيس في الشفاء ان واجب الوجود عقل محض لان ذاته مفارقة عن المادة من كل وجه وقال فذاته عقل ومعقول وعاقل انتهى فجملة المجردات بسيطها ومركبها موجودة بهذا النحو بالذات والوجود بالقياس اليه فهي معلومة له تعم بذواتها لا بصورها فالموجودات باسرها من حيث الوجود الرابطي معلومة له تعم علمه الاجمالي بتلك الاشياء بنفس ذاته تعم وعلمها التفصيلي نفسها في معلومة له سبحانه من حيثين لانها بوجودها الاجمالي متحدة معه تعم فيطوى علمها بذاته تعم وبوجودها التفصيلي حاضرة عنده تعم لا بحلول وقيام بذاته سبحانه وتحقيقه ان ذوات المجردات بسيطها ومركبها وجودها اظلال وآثار لذاته تعم ووجوده تعم فهو كالحالة الاجمالية البسيطة تلك عند سوال من يجاسمك في المناظرة قبل ان تفصيل شيئا فشيئا فحال هذا التفصيل ينكشف عندك تلك الحالة انكشافا تاما موجودا بعين وجودها قبل الاجابة من غير تكثر فيها اصلا فهي بفعل بسيطة بالفعل وعلم فعلي وسبب لكل واحد من ذلك التفصيل بحيث ينطوي علمه في علمها ثم اذا فصلت بحصيل تلك علم آخر للكل مع الامتياز وهو علم انفعالي لها فالممكنات وجودا اجمالي هو نفس ذاته ووجوده تعم وهي بهذه الحيثية متحدة معه من غير تكثر في ذاته تعم فهو الكل في حد ذاته وعلم اجمالي لها ينطوي في علمه بذاته وهو العلم الفعلي الذي يبتني عليه امر الجعل وانما سمي هذا العلم بالاجمالي لانه كما يكون في صورة العلم الاجمالي فالممكنات امر واحد منشا لانكشاف الكثيرين كذلك يكون في علم الباري عز اسمه ذات واحدة منشا لانكشاف الكثيرين ولكن بين الكشفين بونا بعيدا ففي الاول كشف ناقص اجمالي وفي الثاني كشف تام تفصيلي ووجود التفصيلي متاخر كل واحد منها عن الآخر وهي بهذه الحيثية معلولة له تعم حاضرة عنده بذواتها لا بصورها وهذا علم تفصيلي مترتب على العلم الاجمالي وعلم انفعالي يستفاد من وجودها فعلمه بذاته بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته مع مغايرة الكل عن ذاته واعلم ان كل واحد من المحققين علم حضوري له تعم لا ارتسامي وما هو صفة كمالية له تعم هو النحو الاول فاندفع ما اورد بانها للعدم علمه تعم قبل وجود المعلوم واستكماله بالغير وزيادة صفة العلم عليه تعم فقد ظهر ان علمه بسيط مشتمل على جميع الاشياء وهو مبدء الكل ووجودها بالتمام جزئيا كان او كليا عقليا كان او حسيا ذهنيا كان او عينيا فانفصاله الذات تعم ولا ينفك عن اتصافها بالصفة الحقيقية وعلمه بذاته يختلف كليا كما ينادي النظام العجيب بالعلى ذي الاركان الموجب علمه ولا تفاوت وجوده تعم ولا اختلاف تعم اصدق عليه واكبر اقال الرئيس في التعليقات يعرف الشخص واحواله الشخصية وصفته ومكانه الشخصي من السماء وهو الموربة البعيدة جدا وهو يعرف كل ذلك من ذاته الخ ذاته تعم مبرء عن الاسباب فلا يخفى عنه ولا يغرب عن علمه مثقال ذرة انتهى اقول فمن

فقال ان الواجب تعالا یعلم الجزئیات الا علی وجه کلی فقد بعد عن الحق بعد کثیر ونفیه عن هذا الشهود فی غایة السخافة وسیاتی الکلام فیه فی الخاتمة
فانتظره متقصیا ثم مراتب العلم التفصیلی الذی هو عین ما وجد فی الخارج اربع اولها ما یعبر عنه بالقلم والنور العقل فی الشریعة کما جاء فی الحدیث اول
خلق الله العقل فی حدیث آخر اول ما خلق الله النور وفی حدیث اول ما خلق الله العقل وبالعقل الکل عند الصوفیة وبالعقول عند الحکماء فالعلم الذی هو
اول المخلوقات حاضر فی ذاته مع ما یمکن فیه عنده سبحانه وتعالا فهو علم تفصیلی بالنسبة الی العلم الاجمالی الذی هو عین ذاته وبسیط بالقیاس الی
باقی المراتب وثانیها ما یعبر عنه فی الشریعة باللوح المحفوظ وبالنفس الکلی عند الصوفیة وبالنفس الفلکیة المجردة عند الحکماء فاللوح المحفوظ
حاضر فی ذاته مع ما ینقش فیه من صور الکلیات عند الواجب تعالا فهو علم تفصیلی بالنسبة الی المرتبتین اللتین فوقهما وثالثها کتاب المحو والاثبات
وهو القوی الجسمانیة التی ینقش فیها صور الجزئیات المادیة وهی منطبعة فی الاجسام العلویة والسفلیة فهذه القوی مع ما فیها من النقوش حاضرة
عنده تعالا وتفصیلیة هذا العلم ظاهرة بالنسبة الی فوقه ودرایها الموجودات الخارجیة من الاجرام العلویة والسفلیة واحوالها فانها حاضرة بذاتها
عند واجب الوجود فی مرتبة الایجاد والثبوت الخارجیة وتفصیلیة هذه المرتبة اظهر من ان یخفی فاحاصل ان جمیع الموجودات سواء کانت کلیة
جزئیة وسواء کانت صوریة او مادیة موجودات عینیة حاضرة بذاتها ولوازمها اعتباریة اعنی انه تعالا وتقدس فی مرتبة الایجاد فی
علوم باعتبار ومعلومات باعتبار فان وجودها فی نفسها بوجود لها له تعالا کما ان وجود العرض فی نفسه بوجوده لمحله الا ان وجود
العرض لنفسه القول والعروض وجود لها له تعالا باعتبار الفعل والایجاد وهذا معنی قول المشائین علمه تعالا بذاته نفس ذاته ومعلولاته
نفسها کما صرح الفاضل اللاهوری فی رسالة علم الواجب کهذا ینبغی ان یحقق هذا المقام وعلی الله التوکل وبه الاعتصام والحمد لله علی
وفقنا للاختتام خاتمة فی عموم علمه سبحانه وشموله لجمیع الجزئیات والکلیات فاعلم ایها البصیر ان الملیون قد اتفقوا علی عموم علمه
سبحانه وشموله لکل ما یطلق علیه الشیء موجودا کان او معدوما جزئیا کان او کلیا فانه سبحانه یعلم الاشیاء کلها بالعلم الاجمالی الفعلی اولا
والاشیاء کلها اظلال من النور المطلق هو ذاته سبحانه ولا یجب عنه تعالا اصلا وهو تعالا علی وارفع من الزمان فعلمه کذلک هو نفس ذاته فهذا
العلم الشهودی یعلم جمیع الاشیاء الکلیة والجزئیة متغیرة کانت او مادیة بلا آلة جسمانیة ولزوم تغیر فی علمه سبحانه بل هو تعالا یعلم جمیع الحوادث باشخاصها
وادوقاتها وکمیة المدة الفاصلة بین کل متقدم ومتاخر منها ونسبة الی جمیع الازمنة والامکنة علی السواء ولا شیء من الاشیاء معدوم بالنسبة
الیه تعالا فلیس فی علمه سبحانه ماض ولا مستقبل ولا حال بل الکل مشهود دفعة فلا یمکن ان یغرب شیء من الاشیاء عن احاطة نوره التام فلا یسقط
من ورقة فی ظلمات البر والبحر الا وهو یعلمها ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین فهذا النحو من العلم الکامل له تعالا لا شیاء هو شیء من الاشیاء
فانه لا نظیر له تعالا فلیس هو سبحانه یحتاج الی آلة جسمانیة فی ادراک بعض الاشیاء کما هو شان الزمانیات بل هو سبحانه یحیط بالکل بلا اشارة الی الکل
والنور اسبحت وجهک علی هذا العلم متی ما جعل فهو غرامه بالعلم الفعلی ابدع الخلق ابرا علی اخر عهم مشیة اخترعاحیث وقال سبحانه فی کتابه
المبین اذا اراد الله شیئا ان یقول له کن فیکون وبالعلم التفصیلی ثانیا بعد وجود الاشیاء فهذه الاشیاء بقضیها وبعضیها حاضرة عنده
سبحانه فلا یغرب عنه تعالا شیء من الاشیاء وهو محیط بجمیعها وهذا العلم التفصیلی بعد الذات وبالانکشاف التام ولا تغیر فی علمه سبحانه
وان کانت الکمالات متغیرة بذواتها الا ان تغیر ملزمات ذواتها لا یستلزم تغیر علمه تعالا لما عرفت ان ذاته تعالا مبدء لانکشاف الاشیاء
وانه کل جزء من اجزاء الزمان وکل واحد من الزمانیات موجودة فی موضعه زمانه وحاضر عنده تعالا وان کان غائبا عنا کما هو

هذا معطوف علی العلم السابق
وهی العلم الاشیاء کلها العلم الاجمالی کلام مرتفع

هو مذهب بعض المحققين وتمسكهم في ذلك العموم بالنقل والعقل اما النقل فالنصوص القرآنية الدالة على نفس قوله سبحانه ان الله بكل شئ عليم وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا الباب وهي اكثر من ان تحصى والاحاديث النبوية الدالة على ذلك كما لا يخفى على من يراجع كتب الاحاديث والتفسير واما العقل فتقريرهم بان المقتضى للعلم ذاته تعالى والصحيح للمعلومية ذوات المعلومات والمانع منتف ايضا فوجب سبحانه عالما بكل الممكنات وهي بقضيته لا محالة لانه لو قصر العلم عن بعض المعلومات لكان ذاته سببا لذلك القصور والعدم الصدر الشيرازي من المتكلمين بان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول فالواجب تعالى لما كان ذاته سببا لكل الاشياء على ترتيبها وسببا لاسبابها وهو يعلم ذاته ويعلم من ذاته اسبابها فوجب ان يكون عالما بها لان من يعلم العلة وجب ان يعلم من العلة ما يلزم منها لذاتها والا لما كان عالما بها علما تاما فوجب ان يكون الواجب عالما بجميع الجزئيات انتهى واما الفلاسفة فاطبقوا فقد اجمعوا سوى الشرذمة القليلة التي مر بيان مذهبهم والرد عليهم على علمه سبحانه بالكليات واما العلم بالجزئيات المادية فانكره المتقدمين والمشائين وجمهم لما زعموا ان العلم بالارتسام قد انكروها وقالوا انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي زعما منهم ان المجردات لا تتغير في علمها والجزئيات لما هي في معرض التغير لا يعلمها وانما يعلم الكليات اذ لا تتغير فيها لامتناع ان لا يبقى الهيئة الانسانية مثلا وايضا الجزئيات المادية لا يدرك الا من الحواس والمجرد مجرد عنها فكيف يعلمها ولو كان حال المجرد كذلك فمن مبدء التجريد ومنتهاه التنزيه والتقديس لا يتغير علمه بطريق اولى فاسد سبحانه على زعمهم لا يعلم المتغيرات بما هي متغيرات والماديات بما هي مادیات قال الامام في المباحث المشرقية ان اكثر المتقدمين والمتاخرين من الفلاسفة انكروا علمه بالجزئيات وصاحب هداية الحكمة جعل الفصل منعقدا في ذلك الباب حيث قال فصل في ان الواجب لذاته عالم بالجزئيات على وجه كلي الى آخره ان ثبتت مطالعته وبهذا حكم الميلون بتكفير الفلاسفة في هذه المسئلة قال الامام حجة الاسلام في بعض رسائله ان مجموع ما غلط الفلاسفة فيه يرجع الى عشرين اصلا بحيث تكفيرهم في ثلثة منها وتبديعهم في سبعة عشر ولابطال مذاهبهم في هذه المسائل العشرين صنف كتاب التهافت فقد خالفوا كافة الاسلاميين فيها من ذلك قولهم ان الاجسام لا يحشرون والمثاب والمعاقب هي الارواح المجردة والعقوبات روحانية لا جسمانية فقد صدقوا في اثبات الروحانية لكن كذبوا في انكار الجسمانية وكفروا بالشريعة ومن ذلك قولهم ان الله سبحانه يعلم الكليات دون الجزئيات وهذا ايضا كفر صريح بل الحق انه لا يغرب عن علمه سبحانه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ومن ذلك قولهم بقدم العالم وازليته فلم يذهب احد من المسلمين الى شئ من هذه المسائل اقول تكفيرهم بانكار الحشر الجسماني حق بلا مرية لان التنزيل والاحاديث الصحيحة ناطقان بذلك وهو ظاهر عند من يزاول بها من المتسك على الضعيف والتاويل يودي الى الارتداد والتكفير كما لا يخفى على من له ادنى بصيرة قال شيخنا المحققين في شرح المواقف واما وقوع الحشر الجسماني فلان الصادق الذي علم صدقه بادلة قاطعة اخبر عنه في مواضع لا يحصى بعبارات لا تقبل التاويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط المستقيم فمن اراد تاويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقد اتى بانكار ما هو من ضروريات ذلك الدين وقال امام المتكلمين لا يكفر الجمع من الاسلام لما جاء به رسول الله معلوم وانكار الحشر الجسماني فانه قد ورد في مواضع من القرآن المجيد بحيث لا تقبل التاويل وكذا القول بقدم العالم كفر لا شبهة فيه لان النصوص القرآنية والاحاديث النبوية دالة ظاهرة على ذلك والتاويل فيها عن التكفير قال المحقق الدواني لا يكفر الجمع من قدم العالم وانكر الحشر الجسماني لان النفوس الناطقة لو كانت غير متناهية على ما هو مقتضى القول

بعدم العالم على ما ذهبوا اليه ليتمتع الحشر الجسماني عليهم اذ لا بد في حشرهم جميعا من ابدان غير متناهية والممكنة غير متناهية وقد ثبت ان
الايجاد متناهية وصرح شريف المحققين في شرح المواقف والعلامة التفتازاني في شرح المقاصد بان حدوث العالم من ضروريات الدين
فانه لا خلاف في تكفير المخالف فيه اقول لا يمكن بينهما ايضا لان الآيات الدالة على حشر الاجساد تدل على خرق السموات وفنائها
وعليها والقائلون بعدم العالم يمنعون عليهم ذلك كما فصل ذلك في موضعه اما تكفيرهم بانكار العلم بالجزئيات فان كان المراد منه
الظاهر منه فهو حق لا محالة كيف لا وفيه انكار للنص الدال على عموم علمه تعالى كما سبق وانكار لما اجمع عليه المسلمون من ابطال للشريعة
على ما ذكره امام المتكلمين انه يلزم على القول بانه لا يعلم الجزئيات على وجه الجزئية ان لا يعلم محمد بعينه وان لا يعلم انه ارسله وكذلك
في كل شيء معين بل يعرف ان الشائع ما ارسله وفي ذلك ابطال للشريعة بالكلية بل الشرائع كلها وان كان المراد منه ما ذهل به كما
ذهل به اكابر العلماء فلا يستحق التكفير كما لا يخفى المعتزلة ينفي الصفات الزائدة وينفي الرؤية وغير ذلك ونقر عليك وليهم فاستمع ما يلقى اليك
باذن القلب قال صاحب المحاكمات المراد بقولهم انه تعالى عالم بالجزئيات على وجه كلي لا يعلمها من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي
وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما تاما مستقلا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا بالدليل وهذا كما انه تعالى لما كان بمكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة
على السواء فليس بالقياس اليه بعضها قريبا وبعضها بعيدا وبعضها متوسطا كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس
بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى في
وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائما حاضرة عنده تعالى في اوقاتها بلا تغير اصلا وليس مرادهم ما توهمه البعض من ان علمه تعالى
يحيط بالطبائع الجزئيات والاحكامها دون خصوصياتها واحوالها وذهب المحقق الدواني ومعاصره ومن تبعهما الى انه ليس مقصودهم نفي الجزئيات
عنه تعالى بل نفي الاحساس والتخيل عنه تعالى كما هو شأننا فلا يغرب عنه شيء الا انه لما كان علمه بها بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من وقوع
الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل ندركه هو تعالى على
وجه التعقل فلا اختلاف في نحو الادراك لا في المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم
وبهذا القدر لا يستحق التكفير نعم لو قالوا لا يعلم بعض المعلومات لكان كفرا وحمل المحقق قولهم في بعض الرسائل بما حاصله انه ليس مقصودهم
نفي ادراك الجزئيات المادية عنه تعالى حتى يلزم كفرهم بل المقصود انما هو نفي الاحساس عنه تعالى فانه ينافي التجرد وهذا لا يوجب تكفيرهم ولا يلزم منه
التغير في ذاته ايضا فان التغير والتجدد انما هو في الحوادث نسبة بعضها الى البعض واما بالنسبة اليه تعالى فلا تجدد ولا تغير بل نسبة جميع الازمنة
والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة فانه تعالى متعال عن الزمان غير مختص باحد الازمنة والامكنة بل هو محيط على الجميع ولا يغرب عنه تعالى ما يوجد في
احد الازمنة والامكنة وحاضر هذا له عنده تعالى في وقته ومكانه وقته وليس التغير انما هو في المعلومات واما العلوم فلا تغير فيها وانما التغير في
الحضورات باعتبار كل حضور بزمان معين ومكان معين فهو تعالى لا يحكم بالعدم في شيء من الازمنة على شيء بل جميع الماضيات والاستقبالات
والحاليات مع ازمنتها موجودة مترتبة في علمه تعالى من غير ان يحكم على شيء بانه معدوم في الحال وموجود في الماضي وسيوجد في الاستقبال
بل جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى كالحال لا ماض ولا مستقبل في علمه تعالى فمعنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي انه تعالى يعلمها بالكلية اي
بما سر بها بحيث لا يغرب عن علمه شيء منها لا على وجه الادراك الاحساسي بل على وجه فوق هذا فلا يفوت عنه شيء من الجزئيات حتى يلزم التكفير

قال الصدر الشيرازي مجيبا عن اعتراض الشارح المحقق عليهم بما حاصله انهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة التامة يستلزم العلم بمعلولها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة واذعوا انها عالمة بالجزئيات المتغيرة من حيث جزئيتها لاستلزام العلم والجزئيات المتغيرة معلولة للواجب فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها اينما ولدفع هذا خصصوا القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب اهل العلوم النظرية فانهم يخصصون قاعدتهم بموانع منع اطراده وذلك مما لا استقيم في العلوم اليقينية ان ذكره اكثر عليهم وقع من جماعة المتأخرين كصاحب الحبل المتين وغيره بناء ذلك ما على زعمهم من قول الحكماء ان الباري تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي ان الجزئيات معلومة له تعالى بعلم بها بالكلية لا بها بانفسها الشخصية واما على زعمهم ان تصور الهيئة المانع فرض الشركة لا بواسطة امر مخصص يخصه وهو المسمى بالتشخص وهو جزئي الهيئة كلية فالعلم بذلك الامر المخصوص كان ذلك كليا وزعموا ان علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي لا يحل عدم اطلاعه على ذلك المخصص واما الالتفات بالواقع منهم من العلم والمعلوم بان العلم اذا كان كليا غير متغير يلزم ان يكون المعلوم به كليا غير متغير فيلزم من ذلك لعكس النقيض ان المعلوم اذا كان جزئيا متغيرا لم يكن العلم به كليا واجبا واذا كان علمه منحصرا في العلم الكلي الغير الزماني يلزم ان لا يكون له علم بالشخصيات وبذلك يتجه تكفيرهم بلا شبهة وتكفير من بعدوا الاقترانات حالية آناء الليل فيه طرا من كلامهم وقولهم صريحا بقبل عبارتهم في هذا الباب يوجب الطعن في الاسماء بل تقضه على قول الشيخ في التعليقات الاول تعلقه بالمخصص واحواله الشخصية ودقته وسكناته الشخصي من سماته لوازم الهوية الموجبة وجوده بعينه ذلك من ذراته اذ ذاته موجب الاسباب فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة وامثاله من التعابير فلا ارى مناطا للكلية والجزئية عندهم نحو ادراك لالتفاوت بين المدرك فيما تمثلان من اختلاف نحوين من ادراك لامر ادراك المخصص وعدم ادراكه كل ما يدرك بطريق الاحساس يكون جزئيا وكل ما يدرك بطريق التعقل يكون كليا سواء كان مذهبهم هذا حقا او لا فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة وذلك على وجه لا يمنع الشركة وكما ان كثيرا من الصفات التي في حق غيره كمال في حقه تعالى عن صفات المادويات من حيث ما هي كذلك لا حسان والتخيل نقص في حقه وهم يفون عنه الاحساس والتخيل لا العلم الذي من المحسوسات والماديات فلا نجاة لتكفيرهم بهذا القدر كيف وعكس ذلك حق بالتكفير كما وقع للكثير من المتكلمين واما عن الثالث فان العلم بالمتغير لا يلزم ان يكون تغير كما ان العلم المحسوس لا يلزم ان يكون احساسا لا يقال ان مناط الجزئية اذا كان عندهم محسوسية الشيء فاذا لم يكن محسوسا لم يكن معلوما بخصوصه لانا نقول العالم به بخصوصه يعلمه على وجه كونه محسوسا لا يلزم منه ان يكون محسوسا لذلك العالم اذ يكفي للعلم بمتعلقه العلم بمحسوسية الشيء آخر وان لم يكن محسوسا لذلك فثبت ان العلم بالجزئيات من انها جزئية يمكن ان يكون على وجه كلي كما صورناه فلا يلزم المنافاة بين كلامي الحكماء ولا اختصاص في قواعدهم الكلية ولا تكفيرهم مجردا عن علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي انتهى فالحاصل ان من تأويل مولانا الاكبر كما ذكرت لا يفهم تكفيرهم اصلا فعلى هذا يعلم علمه سبحانه بالجزئيات والكليات على كلا المذهبين وتثبت الوفاق بين الفريقين كما يظهر على ذلك المتدبر من كتابه المبين حيث قال عز من قائل لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر ولا اكبر من ذلك الا في كتاب مبين ولكن هذا آخر ما اردناه في هذه الرسالة والحمد لله على الاتمام وآله خير من اعان ومولى الخير والتوفيق وبيده ازمة التحقيق والتدقيق وصلى الله على خير خلقه محمد واله وصحابته خير الملل شرعت تأليف هذه الرسالة في نصف شوال الذي انزل فيه القرآن سنة ١٠٣٢ الف واثنين وثلاثين وتسعمائة من هجرة النبي على صاحبها الصلوة والتحية وتممتها في الملك المنان سلخ شوال من تلك السنة اللهم اغفر لمؤلفه العبد الضعيف واحشره مع الصلحاء والصديقين آمين يا رب العالمين

خاتمة الطبع للمحق الاوحد المدقق الامجد العالم العلامة والنحرير الفهامة

المؤيد بالتائيد الازلي مولانا المولوي محمد هادي علي بدفيضانه ربه الولي

الحمد لله الذي احاط علما بالكليات والجزئيات واحصى كل شئ من الذاتيات والعرضيات في علمه الواسع تحيرت العقلاء
الفحول ولم يأتوا بما يتلقى بالقبول تحيروا عنه بما هو وكيف هو فما علموه وذهبوا ايادي سبا فسقطوا في ايديهم كلا انه لا رفع شانا
من نظم الانسان وقول من يدعي الظفر به يدعي البطلان ارسل رسوله بالهدى والبينات واظهره على الدين كله
بالمعجزات نبي هاشمي جسمه نوراني لقبه امي لم يتعلم وعلمه لدني في بيانه شاق فصحاء العرب والعجم اللهم صل وسلم
عليه وعلى آله وصحبه المائلين اليه بعدد قطرات الامطار وامواج البحار واوراق الاشجار ورمال القفار في آناء الليل
واطراف النهار من يومنا هذا الى يوم القرار وبعد هذا اودعت رسالته في علم الواجب حاشية للاقوال والمذاهب رأت
مثلها العيون وحارت في بيانها الناظرون رتبها الذكي الالمعي والاريب اللوذعي نقاد جواهر العلوم غواص بحار الفهوم
الفاضل الرفيع الشان العالم المنيع المكان المؤيد بالتائيد المستعين ابو الخير المولوي معين الدين لازالت
عيون افاداته منفجرة ومارجت من فاضاته منهمرة واهتم بطبعه منظور الاعيان بل عين الانسان الشيخ محمد نواب علي
ايده الله الولي في المطبع المحمدي الواقع في لكهنؤ قريبا من مسجد دلاري في دار كمال خان المغفور حتى
استتب الطبع لاربع بقين من شعبان سنة التاسعة والستين بعد مضي الف ومائتان من هجرة خير الانبياء عليه
التحية والثناء فبادروا اليها ايها المشتاقون لعلكم بعد زمان لا تجدون وما علينا الا البلاغ المبين والحمد لله
والصلوة على رسوله الامين

ط

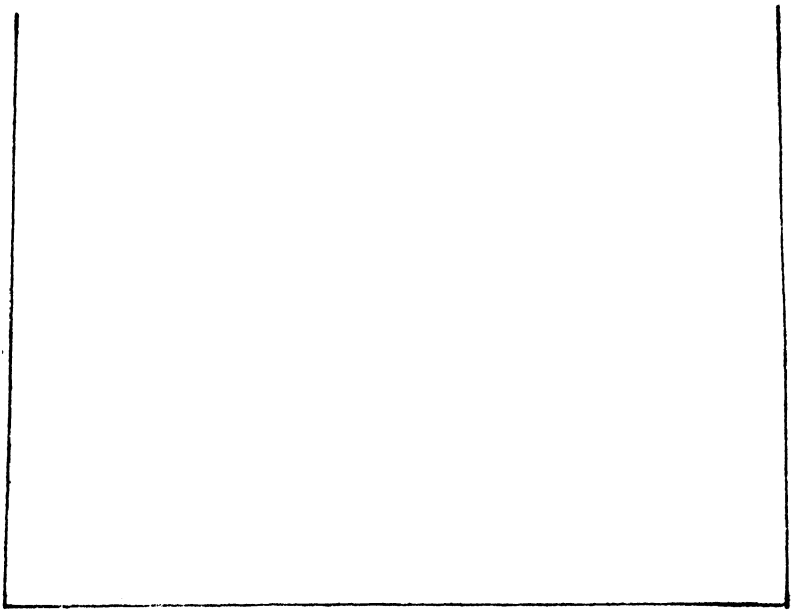
آن آن نحمد تعالیٰ الذی حمد وی اسمی الاول

علی طبع الحواشی النافعہ اعنی

التعلیق الکامل علی الطہر المتخلل ۱۲۶۹

من کتاب ستج الوفایہ

فی المطبع المحمدی لمعزہ لمن یدہ محمد حسین اللکنوی



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل بحكمته الكاملة دم الطمث غذاء الجنين ومصيره له سببا للايجاد والتكوين وصلوة وسلاما على نبيه حبيبه الذي بين بشريعته السابغة مسئلة الطهر المتخلل لنساء المؤمنين وايد العلماء بالايدي المتينة وعلى عترته وحماته الذين اجروا هذه الاحكام الى يوم الدين وبذلوا جهدهم الى علاء الدين المبين اما بعد فيقول ضعيف الخليقة بل لاشئ في الحقيقة المتمسك بحبله المتين الذي دعا مولاه ابو الخير محمد معين الدين متجاوزا الله عن سيئاته يوم الدين وحشره مع الصلحاء والصديقين ان في هذه الايام شرع من هذا الحقير قراءة شرح الوقاية ذو المجد والعظمة والفهوم عزيزي وحبيبي السيد عبد القيوم صانه الله عن الهموم والغموم ورقاه الى مدارج العلوم ولما كان مسئلة الطهر المتخلل في هذا الشرح صعبا على الاصحاب بحيث تحير في حلها اذهان العلماء والطلاب ولم يات احد من فضلاء الدوران الى هذه الآن بما يميز القشر عن اللباب فالتمس مني هذا العزيز الحبيب ان احرر عليها حاشية تكشف خفياتها وتظهر خبياتها وتبين عويصاتها وتنشر مطويا تها فاعتذرت عن القيام في هذا المقام والتجاسر الى هذا المرام لضيق البال وتشتت الحال وكثرة تدريس الطلبة وشيوع الحبال في الحجل فكررتا نيا بالالحاح الالتماس وزاد في الاقتباس فلم احد من اسعافه بدا ولم يوجد لي عزم عن ايصاله الى غاية لتمسه جدا فاقدمت عليه بالاستعجال على سبيل الارتحال وحررتها في الحال باخطر بالبال مستعينا بواهب العقل والمجال وسميتها بالتعليق الكامل على مسئلة الطهر المتخلل فجاءت بحمد الله كما ترى تروق النواظر وتمشط الخواطر والمرجو من الناظرين جميع السداد ان ينظروا نيها بعين الجود ويتجنبوا عن الاعتساف والعناد ويصلحوا مواقع الخطاء والخلل ويعفوا عن القصور والزلل

الانسان لمزيد السهو والنسيان اللهم اجعلها لوجهك الكريم انك رؤف رحيم اعلم انها اللبيب انه لما كانت عادة النساء في
الحيض مختلفة ففي بعضهن يجيء عشرة ايام متوالية وفي بعضهن اكثر من ذلك وفي بعضهن تسع ايام وثمانية ايام وسبع ايام وعلى هذا
القياس الى يوم واحد او اقل منه وفي بعضهن قد يتخلل الطهر في ايام الحيض ويتخلل الطهر ايضا مختلف فيهن في الكثرة والقلة وكل ذلك
لكثرة توليد الدم في ابدانهن وقلته وعظم جثتهن وخفاتها كما لا يخفى على من تدرب في فن الطب تعرض الشارح التحرير تبعا لمد يغيرانه واكثر
بجهوته جنابة بناء عن مسئلة الطهر المتخلل وفصلها اتم تفصيل فقال م والطهر المتخلل ش اي بين الدمين اي المحاط بهما اعلم ان احاطة
الدم الطرفين شرط بالاتفاق لان التخلل انما يتصور بينهما م في مدة ش اي في مدة الحيض الاقل او الاكثر والتي بينهما
فالطهر الذي احاط الدم به بالفصيل وكان حيضا اذا وقع في مدة سواء كان نصابا اولا وسواء كان الطهر يوما او اكثر الى
ثمان هذا على رواية م وما زادت من لون من الالوان للدم ومن بيان للموصول وعامده مفعول تحذوف
م فيما ش اي في المدة م سوى البياض الخالص والغالب فانه ليس بحيض اتفاقا وهذا اذا كان طرا فلو صار اصفر
باليبس ففي حكم الابيض وانما صح استثناء من لون ومنكرة في الاثبات مع ان النكرة في الاثبات تخصص لانه يعم باعتبار
ما في الاصول قيل موشى شبه الخيط الابيض وانما كون ما عدا البياض حيضا فلما في الموطا عن عائشة رض حين سالتها
النساء بالكرسف الذي فيه الصفرة من دم الحيض في حق الصلوة فقالت رض لبن لا تعجلن حتى ترين البياض حيض لان
العبرة لاوله واخره وعليه المتون بث وقوله والطهر مبتدا وما زادت عطف عليه وحيضا خبره اعلم ان الحيض قد يكون
حكميا وقد يكون حقيقيا اما الحكمي فهو الطهر الذي تخلل في مدة الحيض بين دمين حقيقيين فان استيعاب الدم جميع مدة الحيض
ليس بشرط فاذا احاط الدم بطرفي الطهر في عشرة او اقل يكون ذلك الطهر داخلا في الحيض حكما ولا يكون فاصلا قطعا
لهذا السر عد الطهر المتخلل حيضا واعلم ان الطهر الذي يكون اقل من خمسة عشر يوما انما قيد بالاقل بهذا لان الطهر اذا كان خمسة
عشر يوما وهي اقل مدة الطهر يكون فاصلا بالاتفاق فلم يكن من محل النزاع تحققا فلا يتصور الا بالقيد الذي ذكره واعلم ان خمسة من
اصحاب ابي حنيفة رح وهم ابو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد وابن المبارك كل منهم روى عنه هذه المسئلة برواية الا
محمد رح فانه روى روايتين واخذ باحديهما كذا في البحر الرائق اذا تخلل ذلك الطهر الاقل بين الدمين احاط الدم بالطرفين
شرط بالاتفاق كما ذكرنا فان كان اقل من ثلثة ايام اي ان كان ذلك الطهر المحاط بالدمين اقل من ثلثة ايام صورته
مبتدءة بالغة رات يومين دما ثم يومين طهرا ثم ستة ايام دما فالايام يصل هذا الطهر المحاط بالدمين اجماعا منهما اي من الدمين
المحيطين للطهر الاجعل هذا الطهر طرا بان يجري عليه احكام الطهر من صحة الصوم والصلوة وغيرهما بل هو كالدم
المتوالي لانه حيض حكمي كما ذكرنا فتذكر بل هو اي الطهر المتخلل المذكور كالدم المتوالي اي حكم هذا الطهر حكم
الدم المتوالي من منع الصوم والصلوة وغيرهما فتكون البالغة في الصورة المذكورة حائضة في عشرة ايام
جميعا اجماعا اي باجماع الاقوال الستة التي سياتي عن قريب وسنتلو عليك تفصيلها فانتظره متقنا وان
كان ذلك الطهر المتخلل الاقل ثلثة ايام صورتها امراة رات يومين دما وثم ثلثة ايام طهرا ثم يومين دما او اكثر من ثلثة ايام الى

ممتدة بالغة ثلاث يوما دما وعشرة ايام طهرا تم يوما دما فعند ابي يوسف رح وهو قول ابي حنيفة رح آخرا الاقصى بدا الطهر
المتخلل الذي بين الدمين اي لا يكون الطهر الذي هو ثلثة ايام او اكثر بل احتى يجري عليه احكامه من صحة الصوم والصلوة
وغيرهما بل يكون هذا الطهر الحاط بالدمين كالدم المتوالي عنده ووجه قوله ان ما دون خمسة عشر طهر فاسد فلا يكون
فاصلا بين الدمين لان اقل مدة الطهر الصحيح خمسة عشر يوما وهو فاصل اجماعا فما دونها فاسد وبين صفة الصحة والفساد مناخاة فلا
لا يتعلق به احكام الصحيح كذا في حاشية چلبي رح وان كان هذا الطهر المتخلل بين الدمين اكثر من عشرة ايام الى اربعة عشر يوما لا
يكون خمسة عشر يوما او اكثر والا كان فاصلا بلا نزاع كما لا يخفى على المتدرب نا في بالواو والواصله ان هذا الطهر المفهوم من قوله
السابق واكثر ينبغي ان المراد بالاكثر اكثر من عشرة لا من ثلثة فقط وليعلم ان توهم ان المراد بالاكثر السابق الاكثر من ثلثة فقط لان عشرة وعشرة
امراة بالغة ات يوما دما واربعة عشر طهرا تم يوما دما كان العشرة من الما حيضا والباقي استحاضة كذا في الجندي شرح مختصر الوقاية
فيجوز بدايته حيض وختمه بالطهر على هذا القول فقط اي على قول ابي يوسف رح واخرا قول ابي حنيفة رح فحسب دون
الاقوال الخمسة الباقية التي يقرع سمعك عن قريب وقوله فيجوز جزا شرط محذوف اي اذا كان الطهر المتخلل الناقص من خمسة عشر
يوما عنه فاصل عند ابي يوسف رح وهو القول الاخر للامام الاعظم رح فيجوز بدايته حيضا لكنه يشترط ان يكون قبل البدء دم
وبعد الختم دم وقد اورد الفقهاء لهذه المسئلة امثلة في مصنفاتهم وسهل امثلة ما في الكافي معتادة بعشرة حيضا وعشرين
طهرا فرات لتسعة عشر يوما طهرا تم يوما دما تم عشرة ايام طهرا تم يوما دما فعند ابي يوسف رح وعند ابي حنيفة
رح آخرا العشرة التي بين الدمين حيض بحسب عادتها وقد صار بدايته وختمه بالطهر وفي جامع الرموز فيجوز ختم الحيض وبدايته كلا منهما
او احدهما بالطهر كلا منهما في المعتادة وبالختم في المبتدئة كمن رات قبل العادة يوم دما وعشرة طهرا ويوما دما قال الفاضل الحلبي رح
ان تصوير البداية والختم معا بالطهر لا يكون الا فيمن لها عادة معروفة والمثال الذي اورده الفاضل القهستاني لهذه المسئلة
في حاشيته صحيح لا كما ظن وقد ذكر في الكتب المعتبرة من الفقهاء ان الفتوى على بنا اي على قول ابي يوسف رح
تيسيرا على المفتي والمستفتي في الشمني شرح مختصر الوقاية وكثير من المتاخرين افتوا بهذه الرواية لانها ايسر على المفتي
والمستفتي لقلة التفاصيل التي تشق ضبطها في الجندي وفي النظمية قال الصدر الشهيد حسام الدين الفتوى
في مسائل الحيض على قول ابي يوسف رح تسهيلا على النساء ووجه التيسير على المفتي والمستفتي ان في سائر الاقوال الآتية
قيود وتفاصيل تشق ضبطها على الحافظات لتفاصيل العقل لا يتبعد بالمشقة من غير ثمرة تبقى وهو خلاف
هو اللائق في شريعته عليه الصلوة والسلام لقوله صلى الله عليه وسلم يسروا ولا تعسروا وفي البحر الرائق عن الامة يقول ابي حنيفة رح
ايسر وكثير من المتاخرين افتوا بذلك لانه اسهل على المفتي والمستفتي لان في قول محمد رح وغيره تفاصيل تحرج
الناس ضبطها وقد ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما خير من الامرين الا اختار ايسرهما وفي ابي المكارم رح
مختصر الوقاية وفي المضمرات ان الفقه فيه وهو الليق بشرعنا وفي رواية محمد رح عن ابي حنيفة رح اي عن ابي حنيفة رح حامة اي الطهر المتخلل
الذي هو اقل من خمسة عشر يوما لا فصل اي لا فصل بدا الطهر المتخلل من الدمين بل هو كالدم المتوالي لكن هذا الطهر

مشروط بالشرط الذي عينه بقوله ان احاط الدم بطرفيه اي بطرفي الطهر المتخلل في عشرة ايام او اقل منها حاصله ان
الطهر المتخلل لابد ان يحيطه الدم بناء على هذه الرواية والبيض لابد ان يكون في عشرة ايام او اقل من عشرة فح يكون الطهر
حيضا وان لم يتبع احاطة الدم بطرفي الطهر اولم يكن في عشرة ايام او اقل منها وان كان احاطة الدم من الطرفين في
هذه الصورة لم يكن الطهر حيضا بل استحاضة وهذه الرواية هي التي اختارها المصنف وعليها المتون وهي اخص من قول
ابي يوسف رح لانه لم يشترط الاحاطة في العشرة او ما دونها ومحمد رح واشتراط ان يتعاب الدم ليس بشرط اجماعا فيتعين
اوله واخره كالنصاب في باب الزكوة وقد اختار هذه الرواية اصحاب المتون لكن لم تصح في الشروح كما لا يخفى ولعله لضعف
فان قياسها على النصاب غير صحيح لان الدم منقطع في اثناء المدة بالكلية وفي المقيس عليه يشترط بقاء جزء من النصاب
في اثناء الحول وانما الذي اشترط وجوده في الابتداء والانتهاء كما ذكره في البحر الرائق مثال الطهر المتخلل الذي يحيطه الدم
بطرفيه في مدة عشرة ايام بانعقرات يوما او ثمانية ايام طهر ثم يوما دما ومثال الطهر المتخلل المحاط بالدم في اقل من عشرة
ايام امرأة رات يوما او ثلثة ايام طهر ثم يوما دما فالعشرة كلها في المثال الاول والخمسة في المثال الثاني تكون في
حكم الدم المتوالي وحيضا على هذه الرواية بوجود الشرط الذي اخذ في هذه الرواية وفي رواية ابن المبارك عنه اي عن ابي حنيفة
او هو قول فرح يشترط مع ذلك كون الطهر المتخلل محاطا بالدم من الطرفين في عشرة ايام او اقل منها كما روى محمد
عن ابي حنيفة رح كون الدم من المحيطين بالطهر نصابا اي ثلثة ايام وليلياها وان لم يكن كل واحد منهما نصابا لان الحيض
لا يكون اقل من ثلثة كذا في الكشف محصله ان في رواية ابن المبارك عن الامام الاعظم رح كون الطهر المتخلل في حكم
الدم المتوالي مشروط بالشرطين احدهما كون الطهر المتخلل محاطا بالدمين في عشرة ايام او اقل منها كما اخذ في رواية محمد رح
عن ابي حنيفة رح وثانيهما كون الدمين المحيطين نصابا فالمثالان الذان ذكرا في رواية محمد رح لا يكون الطهر المتخلل فيهما على هذه
الرواية حيضا لفقدان الشرط الثاني الذي شرط في هذه الرواية فيهما وهو النصاب في هذه الرواية اخص من القولين السابقين
لاشتماله عليهما مع امر زائد اعني شرط النصاب ووجه قول ابن المبارك رح ان الدم اذا كان نصابا كان قويا فيجعل الطهر
المتخلل حيضا بتبعه واذا لم يكن نصابا لم يكن قويا بل صار ضعيفا فكيف يجعل الطهر المتخلل حيضا بتبعه وفي البحر الرائق وهو
قول فرح ووجهه ان الحيض لا يكون اقل من ثلثة ايام وهو سم للدم فاذا بلغ المرئي هذا المقدار كان قويا في نفسه فيجعل
اصلا وما يتخلله من الطهر تبع له وان كان الدم دون هذا كان ضعيفا في نفسه لا حكم له اذا انفرد فلا يمكن جعل ان الطهر تبعا
ومثال الطهر المتخلل المحاط بالدم النصاب في العشرة امرأة رات يوما دما وسبعة ايام طهرا ثم يومين دما او بالعكس يعني
رات يومين دما ثم سبعة ايام طهرا ثم يوما دما ومثال الطهر المتخلل المحاط بالدم النصاب في اقل من العشرة امرأة رات يوما
واربعة ايام طهرا ثم يومين دما او بالعكس بان رات يومين دما ويوما واربعة ايام طهرا ثم يوما دما فالعشرة التي مرت في المثال
الاول كلها حيض وكذلك السبعة في المثال الثاني والطهر في هاتين الصورتين كالدم المتوالي لوجود الشرطين وهما احاطة الدم
بطرفيه في عشرة ايام او اقل وكون مجموع الدمين المحيطين نصابا وعند محمد رح يشترط مع هذا اي كون الطهر المحاط بالدم

في العشرة وهو اقل منها كما هو في رواية ابن المبارك كون الطهر المحاط بالدمين قصاباً كما هو في رواية ابن المبارك كون الطهر المحاط بالدمين او اقل من الدمين حيضاً ان عند محمد رح كون الطهر المتخلل في حكم الدم المتوالي وحيضاً شرط ثلث شرائط احدها ان يكون الطهر المتخلل المحاط بالدمين في العشرة او الاقل منها لا في ازيد من العشرة وثانيها ان يكون مجموع الدمين المحيطين نصاباً وثالثها ان يكون الطهر المحاط بالدمين مساوياً لهما او اقل منهما وفي الاشمني قال محمد رح ان نقص الطهر من ثلثة ولو بساعة لا يفصل لان ما دون الثلث من الدم لا حكم له فكذا الطهر وان كان ثلثة فاكثر فان كان مثل الدمين او اقل للفصل الفصلان الدم في وقته فكان اولى بالاعتبار وان كان اكثر من الدمين يفصل واعلم ان المتاخرين اختلفوا في تفسير قول محمد رح فقيل المراد بالدمين المحيطين بالطهر هما الحقيقيان وقيل اعم من ان يكونا حقيقيين او غير هما فلو رات المراة يوماً دماً وثلثة اطهاراً ويوماً دماً وكان الطهر غير متخلل على القولين ثم لو رات بعد هذا الدم ثلثة اطهار او بعده يوماً دماً وكان الطهر الاخير فاصلاً على القول الاول لكونه زائداً على الدمين الحقيقيين بطرفيه وغير فاصل على القول الاخر بنا على ان الطهر الاول دم حكماً فيكون الطهر الثاني اقل من الدمين بطرفيه وفي المحيط قال مشايخنا الاول اصح كذا في البرجندي فالمثال الذي نقلناه من الكافي في بيان مذهب ابي يوسف رح ليس بكاف لهذا الحكم فلا يكون الطهر المتخلل هناك حيضاً بل استحاضة عند محمد رح لانتفاء الشروط الثلثة المذكورة ههنا في المثال المذكور والمثال الذي ذكرناه في بيان رواية محمد رح خارجان عن هذا الحكم الصرف فلا يكون الطهر المتخلل فيهما حيضاً بل استحاضة عند محمد رح لفقدان الشرط الثاني فيهما وهو النصاب والشرط الثالث وهو كون الطهر المتخلل المحاط بالدمين مساوياً لهما خرج المثال المذكور ان لرواية ابن المبارك رح لانتفاء فعلم ان هذا المذهب احوط من الاقوال الثلثة لسابقة اشتماله عليها مع زائد هو اشتراط كون الطهر مساوياً للدمين او اقل كذا في حاشية الحلبي رح ووجه اشتراط محمد رح كون الطهر المحاط مساوياً للدمين المحيطين او اقل منهما لا زائداً عليهما ان الحكم للغالب لا للمغلوب ففي صورة كون الطهر اقل فاضافة اذ زاد الدم على الطهر يكون الطهر بما بعد الدم ومغلوباً عنه وضاع الطهر المتخلل كالدم المتوالي فلا يكون فاصلاً وفي صورة المساواة لما كان الدم في ايام الحيض والطهر ليس في محله فيكون للدم تقوية بالنسبة الى الطهر فيتبعه الطهر فلا يكون فاصلاً بين الدمين مع ان في صورة المساواة اعتبار الدم يوجب حتمية الصلوة والصوم واعتبار الطهر يوجب سقوطهما فوقع الشك في الاصول اذ اجتمع الحرام والحلال غلب الحرام على الحلال لقوله عليه الصلوة والسلام اذا اجتمع الحرام والحلال لا دخل الحرام الحلال لهذا اليسير جعل الطهر المتخلل في هذه الصورة حيضاً والما[illegible] الطهر على الدم فغلب الطهر فلا يجعل الطهر فاصلاً فيفصل الطهر وفي البحر الرائق فذلك مغلباً للحرمات لان اعتبار الدم يوجب حرمات واعتبار الطهر يوجب حلها فغلب الحرام على الحلال ثم اذا صار الطهر المتخلل ما عنده اعند محمد رح تقدير الاحقيقة فان وجد في عشرة سواء ذلك الطهر المتخلل اصار دما فيها اي في تلك

العشرة فقوله يوجد فيها صفة العشرة ظهراً خبر مقدم فاعل وجد يغلب اي ذلك الطهر الاخير هذا صفة الطهر اخر الدمين المحيطين به اي بذلك الطهر الاخر للدم يصير الطهر الاخر حيضاً ان عند ذلك الدم الحكمي يعني الطهر المتخلل الذي صار دماً عنده

وما فانه يعد اى الدم الحكمى جزء المقابله فان جدد ما حتى يجعل الطهر الاخر يعنى يتعدى حكمه الى الاخر لوجود الشرط
وهو كون الطهر المحاط اقل من الدمين المحيطين به والبه ذهب ابو عبد الكبير البخارى وابى على الدقاق كما فى جامع الرموز
ويصير حيضا ايضا توضيحه على ما يخطر بالبال انه اذا صار عند محمد رح الطهر المتخلل مالوجد بين شطر الذى شرط محمد رح لعدم التخلل فلو وجد
فى العشرة التى كان الطهر المتخلل وما يليه طهر اخر الذى يغلب ذلك الطهر الدمين المحيطين به لكن يصير الطهر الاخر مع غلبته
على الدم مغلوبا عن الدمين المحيطين ان عد ذلك الدم الحكمى وما يغنى هذه الصورة يعد الدم الحكمى ما حتى يجعل ذلك الدم
الحكمى الطهر وما وحيضا ايضا اعلم ان مثال الطهر المتخلل المحاط بالدم المنصاب المساوى للطهر المتخلل فى العشرة مرارات
يومين وما وخمسة ايام طهرا ثم ثلثة ايام دما او بالعكس بان رات ثلثة ايام دما وخمسة ايام طهرا ثم يومين دما فعند محمد رح فى
هذين المثالين العشرة كلها فى حكم الدم المتوالى ويكون حيضا لوجود الشرط الثلثة الشرط عنده ومثال الطهر المتخلل المحاط بالدم
المنصاب الزائد على الطهر المتخلل فى اقل من عشرة ايام بالعشرات ثلثة ايام دما وثلثة ايام طهرا ثم يوما دما بالعكس يعنى رات
البلغة يوما دما ثم ثلثة ايام طهرا ثم ثلثة ايام دما فعند محمد رح فى هذين المثالين سبعة ايام حيض تماما بوجود الشرائط المذكورة
عنده فيهما ومثال الطهر المتخلل المحاط بالدم المنصاب المساوى له فى اقل من العشرة ثم وجه فيها طهر اخر لان الدم الحكمى مقدم
على الطهر الاخر الغالب بالغة رات يومين دما وثلثة ايام طهرا ثم يوما دما وثلثة ايام طهرا ثم يوما دما او بالعكس بان رات يوما دما
وثلثة ايام طهرا ثم يوما دما وثلثة ايام طهرا ثم يومين دما فعند محمد رح فى هذين المثالين العشرة كلها فى حكم الدم المتوالى
وتكون حيضا لانه اذا عد الدم الحكمى المقدم فى المثال الاول والدم الحكمى المؤخر فى المثال الثانى وما صار الطهر الاكثر
الغالب على الدمين المحيطين المؤخر فى المثال الاول والمقدم فى المثال الثانى مغلوبا وحيضا ايضا لوجود الشرط
وهو كون الطهر المتخلل اقل من الدمين المحيطين به الا عند ابى سهيل الغزالى رح استثنا من قوله فانه يعد حاصل ان
عند محمد رح وغيره من العلماء كابى سعيد الكبير البخارى وابى على الدقاق يكون الدم الحكمى وما ويصير ذلك الدم
الطهر الاخر الغالب المؤخر او المقدم وما وحيضا خلافا لابى سهيل الغزالى رح فان عنده وان جاز كون احد الطهرين وما
لكن لا يجوز ان يجعل الطهر الاخر الغالب ايضا تمييز ما ولا فرق فى انه محمد رح يعد الدم الحكمى وما ويجعل الطهر الاخر الغالب
مغلوبا بسبب ذلك الدم الحكمى فى انه ابو سهيل رح لم يعد الدم الحكمى وما لم يجعل الطهر الاخر مغلوبا بسبب الدم الحكمى من بين
الطهر الاخر مقدما على ذلك الطهر المساوى للدمين المحيطين به كما مر من المثال وموخرا عن ذلك الطهر المذكور كما مر ايضا
من المثال فتذكر توضيحه ان محمدا رح يجعل الطهر المتخلل الغالب مغلوبا مطلقا بسبب عده الدم الحكمى وما وابو سهيل الغزالى رح
لم يجعل فى ذلك الطهر المذكور مغلوبا مطلقا بسبب عدم عده الدم الحكمى وما وعند حسن بن زياد رح الطهر المتخلل الذى يكون
ثلثة ايام او اكثر منها بالفصل مطلقا اى غير مقيد باحاطة الدم للطرفين فى المدة وكون الدمين نصابا وكون الطهر مساويا
للدمين او اقل نعم اذا كان الطهر المتخلل اقل من ثلثة ايام فلا يفصل عنده وصار ذلك الطهر فى حكم الدم المتوالى وحيضا كام
رات يوما دما ويومين طهرا ثم يومين دما او بالعكس بان رات يومين دما ويومين طهرا ثم يوما دما فالايام الخمسة فى المثالين يكون

عنده بل عندهم ايضا في حكم الدم المتوالي وحيضا لوجود الشرائط عنده والشروط عندهم وامافي المسئلة المذكورة سابقا
في بيان الاقوال الخمسة المتقدمة فلا يكون الطهر المتخلل في حكم الدم المتوالي وحيضا عند حسن ابن زياد رح بل يكون ذلك
الطهر المتخلل استحاضة لفقدان الشرط الذي شرطه كما لا يخفى على الفطن العارف فهذه اي الاقوال المذكورة سابقا ستة اقوال يعني
لما تلونا عليك لتفصيل من المذهب والرواية نعلم ان مجموع الرواية والمذهب في هذا الباب ستة اقوال رواية ابي يوسف رح
وهو قول ابي حنيفة رح آخرا ورواية محمد رح ورواية ابن المبارك رح ومذهب محمد رح وقول ابي سهيل الغزالي رح ومذهب حسن بن زياد رح
ولا يعلم ان قول ابي حنيفة رح رواية مطابقة لرواية ابن المبارك رح كما ذكرته سابقا وقد ذكر في كتب الفقهان اكثر المتقدمين
والمتاخرين افتوا بقول محمد رح الحاوي للشروط الثلثة المذكورة سابقا وقد ذكر في خزانة الرواية انه اختار مجم الدين النسفي رح
قول محمد رح وذكر في المبسوط ان مذهب محمد رح هو الاصح وعليه الفتوى في البحر الرائق وقد صح قول محمد في المبسوط
والجامع وعليه الفتوى وفي الكفاية ورسالة الامام السرخسي ان الاصح قول محمد رح وعليه الفتوى واعلم انه لما فرغ
الشارح العلام عن بيان الاقوال الستة بالتفصيل التام فاراد ان يوضحها بمثال جامع لهذه الاقوال كما هو دأب المتعلم توضيحي
وتتميما للبيان لهذه الاقوال شرع الان يعني بعد بيان الاقوال الستة مثالا يجمع هذه الاقوال الستة المذكورة سابقا يعني ذاكرا
الاقوال الستة بالانفراد على التفصيل فالان شرع ابتداء اقرات يوما وما دام اربعة عشر طهرا تم يوما وما دام ثمانية طهرا تم يوما وما
وسبعة طهرا تم يومين وما وثلثة طهرا تم يوما وما دام يومين طهرا تم يوما وما دام فجملته اربعون يوما فيعلم ان ههنا كتمان
في بعضها وجد بعد تم والواو لفظ الدم والطهر في بعضها لم يوجد ما قال الفاضل الچلپي رح اعلم ان كل لفظ قارن
تم يقدر فيه دم وكل لفظ قارن بالواو يقدر فيه طهر ايضا ما قال الفاضل العلوي والعدد المذكور في المثال لكل
ما كان تم يراد به الحيض وما كان بالواو يراد به الطهر فما يسبقه على النسخة الثانية وبناء على هذه النسخة قال عصام الملة والدين
قوله تم يوما وثمانية وظاهره اما من قبيل حذف المفعول به يعني ما دام طهرا للعلم به او من قبيل اختصار الكتابة ففي رواية ابي يوسف
وهو قول ابي حنيفة رح اخرا هذه الايام الخمسة والاربعون التي ذكرها الشارح المحرر رح كلها في حكم الدم المتوالي لان الطهر
الناقص الذي يكون اقل من خمسة عشر يوما لا يفصل عنده فعلقا كما مر بل العشرة الاولى من هذه الايام هي التي رأت
فيها يوما وما دام ثمانية طهرا فابتداء هذه العشرة من الدم وانتهاؤها على الطهر والعشرة الرابعة من هذه الايام هي التي رأت
فيها يومين طهرا تم يومين وما تم ثلثة طهرا تم يوما وما تم يومين من طهر وطهرانه هذه العشرة طهر ففي هذه الصورة يكون بداية الحيض بالطهر ختمه
ايضا بالطهر فهذا ايضا سال من شتى حيض والايام الباقية يعني يومين وما بين العشرين من الخمسة التي بعد العشرة استحاضة فانقسم لم
جعل العشرة الرابعة حيضا وون العشرة الثالثة في هذه الرواية مع ان الطهر المتخلل لا يفصل في هذه العشرة ايضا ولا في تلك
فاعتبر حيض الرابعة قلت لئلا يكون الحيض في شهر واحد مرتين مع ان غالب النساء انما يكون الحيض في الشهر مرة لا مرتين
وانما وضع المثال في المبتدأة لان في المعتادة لا يتصور هذه الصورة لان للمعتادة عادة مستمرة في الحيض والطهر فكيف يتصور
المثال فيها وفي رواية محمد رح عن ابي حنيفة رح بناء على شرطه الذي مر وهو كون الدم محيطا بالطهر في عشرة او اقل

من هذه الايام الخمسة والاربعين ثلثون يوما الذى وقع بعد اطهر هو اربعة عشر فى حكم الدم المتوالى ومن ثم كان مجموع خمسة واربعين يوما فى حكم الدم المتوالى وكذا نطقه فى الاقوال الآتى بان مجموع خمسة واربعين يوما فى حكم الدم المتوالى فانظره مفتشا فانه صحيح كما لا يخفى على الفطن العارف لكن سن هذه الايام العشرة الواحدة فيكون حيضا وهى العشرة بعد طهر هو اربعة عشر يوما وهى التى رات فيها يوما ودما وثمانية طهرا ثم يوما ودما فالكون الدم محيطا بطرفى الطهر فى العشرة كما هو الشرط فى رواية ح ولكونها اول عشرة من الدم المتوالى عنده والايام الباقية من هذه العشرة اعنى خمسة عشر يوما مقدمة عليها وعشرين يوما متاخرة عنها استحاضة وفى رواية ابن المبارك رح عن ابى حنيفة رح فبنا على شرط الذى مر هو كون الدمين المحيطين بالطهر فى عشرة او اقل كون الدم فصلا بين هذه الايام الخمسة والاربعين احد وعشرون يوما الذى وقع بعد طهر هو ثمانية فى حكم الدم المتوالى لا مجموع الخمسة والاربعين كما ظن وعليه تبتنى سابقا فتذكر لكن من هذه الايام العشرة الواحدة يكون حيضا وهى العشرة بعد طهر هو ثمانية يوما وهى التى رات فيها يوما ودما وسبعة طهرا ويومين دما فالكون مجموع الدمين المحيطين ايضا كما هو الشرط فى رواية ح ولكونها اول عشرة من الدم المتوالى عنده فعلم ان العلة لكون احد عشر يوما من الايام الباقية من هذه العشرة اعنى اربعة وعشرين يوما متقدمة عليها واحد عشر يوما متاخرة عنها استحاضة وعند محمد رح بناء على شرطه الذى مر هو مع كون الدمين المحيطين بالطهر المحاط بالدم ايضا كون الدمين من هذه الايام الخمسة والاربعين ثلثة عشر يوما التى وقعت بعد طهر هو سبعة فى حكم الدم المتوالى لا مجموع الخمسة والاربعين كما بنهتك مرارا لكن العشرة الواحدة من هذه الايام يكون حيضا وهى العشرة بعد طهر هو سبعة يوما وهى التى رات فيها يومين دما ثم ثلثة طهرا ثم يوما ودما فالدمين المحيطين بالطهر ايضا كذلك فعلم ان هذه اشكال طهرين ولبها بساوى الدمين المحيطين لان الطهر المتخلل ثلثة والدم ايضا كذلك الثانى يغلب الطهر المتخلل على الدمين المحيطين فاذا عد الطهر المتخلل الاول الذى هو ثلثة ومالكنا هو مذهبه صار الطهر المتخلل الثانى الذى هو ثمانية مغلوبا بالدم فيكون ستة لا سبعة كما هو هم والطهر ثلثة والايام الباقية اعنى اثنين وثلثين مقسما عليها ثلثة ايام متاخرة عنها استحاضة وعند ابى سهل الغزالى رح بناء على مذهبه الذى مر هو قول محمد رح بعينه الا ان ابا سهل الغزالى رح لا يعد الدم الحكمى دما ولا يجعل الطهر الآخر دما وحيضا من هذه الايام الخمسة والاربعين الستة الاولى منها اى من العشرة التى صارت حيضا عند محمد رح يكون فى حكم الدم المتوالى وحيضا لانه لا يصير الطهر المتخلل الآخر متغلبا بالدم الحكمى كما هو مذهب محمد رح والايام الباقية التى هى الاثنان والثلثون المتقدمة عليها واسبعة المتاخرة عنها استحاضة وعند الحسن بن زياد رح بناء على مذهبه الذى مر هو ان ثلثة ايام او اكثر يفصل طلقا من الايام الخمسة والاربعين الاربعة الاخيرة التى رات فيها يوما ودما ثم يومين طهرا ثم يوما ودما فالكون حيضا لوجود شرطه الذى شرطه والايام الباقية التى هى مقدمة عليها استحاضة وما سوى ذلك اى ما دون الايام التى حكم بمجموعها حيضا استحاضة عند ذلك المجتهد كما مر تفصيله فلقى عليك تانيا ذكره لئلا تكون من الغافلين فاعلم ان الايام التى سوى العشرة الاولى من الشهر الاول هى عشرون يوما وسوى العشرة الرابعة من الشهر الثانى

وهي خمسة ايام استحاضة عند ابي يوسف رح وآخر قول ابي حنيفة رح بناء على تدميه والايام التي سوى العشرة التي بعد الطهر الاول وهي خمسة وثلثون يوما استحاضة على رواية محمد رح بناء على رواية والايام التي دون العشرة بعد الطهر الثالث وهي خمسة وثلثون يوما استحاضة عند محمد رح بناء على مذهبه والايام التي عدا الستة من هذه العشرة وهي ستة وثلثون يوما استحاضة عند ابي سهيل الغزالي رح بناء على قوله والايام التي سوى الاربعة الاخيرة وهي احد واربعون يوما استحاضة عند الحسن بن زياد رح بناء على روايته واذا وعيت ما ألقي عليك من التفصيل فانتبه على ما يتلو عليك الشارح الخبير واستمع من اول القلب الى كل صورة يكون الطهر الناقص اي الاقل من خمسة عشر يوما فاصلا في هذه الاقوال سوى قول ابي يوسف رح حاصله في كل صورة من الصور المتخيلة المذكورة للطهر المتخلل بين الدمين لابد من ان يكون الطهر الناقص فيها فاصلا احسب اقوال المجتهدين المذكورين الا في قول ابي يوسف رح والمراد من الطهر الناقص ما كان اقل من خمسة عشر يوما وهو اربعة عشر يوما الى يوم واحد وههنا شبهة عويصة تقريرها ان هذه الكلية منقوضة بما اذا كان الطهر يومين او يوما ففي هذه الصورة لا يكون الطهر فاصلا عند احد فما وجه استثناء قول ابي يوسف رح وقد تحيرت العلماء في تركيب هذه الجملة وحل هذه الشبهة فاعلم انا نقرر عليك اولا وجها حسنا ونسعى لك ثانيا ما تقر عينك في هذا الباب من الحق اليقين والصدق المبين فنقول تكلف البعض بان اللام في قوله الطهر الناقص للعهد اي الطهر الناقص المعهود لا مطلقا وهو كان ستة ايام او زيد الى اربعة عشر يوما فالحاصل انه في كل صورة يكون ذلك الطهر المعهود فاصلا في جميع هذه الاقوال سوى قول ابي يوسف رح ولا يخفى ما فيه من التكلف وهو انه يكون قوله ففي كل صورة رح لغوا لان الطائل تحته اذ المراد ان ذلك الطهر الناقص فاصل عندهم سوى ابي يوسف رح وليس لهذا الاصل واحدة ولا صورا اخرى وقال بعضهم ان قوله في كل صورة مبالاضافة خبر مبتدا محذوف وهو التفصيل وقوله يكون صفة صورة مع حذف الضمير وقوله فان كان اداة التفصيل للمبتدا المحذوف اي التفصيل الحاصل انه اذا عرفت ما ذكرناه ففي كل صورة يكون الطهر الناقص فيها فاصلا بالتفصيل وهو ان كان احد الدمين اداة ولا يذهب عليك انه يلزم في هذا التاويل حذف العائد وهو بغير ضرورة لا يجوز مع انه لا يستقيم الا باخذ اللام للعهد فيعود المحذور الذي ذكرناه فتدبر واول بعضهم هذه العبارة بان قوله ففي كل صورة ظرف لقوله فان كان والفاء زائدة وقوله يكون صفة لقوله صورة والعائد محذوف وتقديم ما في حيز الشرط على الشرط يجوز في الظرف حاصل المعنى فان كان احد الدمين ناقصا ففي كل صورة يكون الطهر الناقص فيها فاصلا كان ذلك الدم حيضا او لا يخفى عليك سخافة هذا التركيب اذ يلزم فيه زيادة الفاء مع محذور اخر وهو اخذ اللام للعهد فيلزم ما يلزم فيه فتدبر وبعضهم قالوا ينزل الفعل منزلة المصدر فيكون مبتدا والظرف خبره والمراد من الطهر الناقص الطهر الذي يكون تسعة او اكثر لما يرد ان الطهر الناقص فاصل في كل صورة اذا كان اقل من ثلثة فيكون تقدير الكلام كون الطهر الذي يكون تسعة ايام او اكثر فاصلا ثابت في هذه الاقوال سوى قول ابي يوسف رح اذ ليس عنده بفاصل ولا يذهب عليك انه يضعف ايضا وعلى هذا التقدير يلزم ان يكون قوله ففي كل صورة لغوا لان الطائل تحته وايضا انما يتم اذا اخذ اللام للعهد فيلزم ما يلزم عليه كما سبق ووجه بعضهم بان قوله كل مضاف والمضاف اليه محذوف والتنوين عوض عنه اي ففي كل

التقدير وقوله صورة مبتدأ وهي الجملة الثالثة مبتدأ وخبره قوله في هذه الاقوال وفاعل اصل اه في كل التقدير الصورة ليكون الطهر الناقص فاعلا فيها موجودة في هذه الاقوال سوى قول ابي يوسف رح ولا يخفى ما فيه من تكلف بارد مستدرك قوله ففي كل تقدير اوليس المقصود ح الا ان الصورة التي يكون الطهر الناقص فاعلا فيها موجودة في هذه الاقوال الا قول ابي يوسف رح وقوله ففي كل تقدير باطل تحته وقريب من هذا التوجيه ما افاده بعضهم بانه يمكن ان يكون هذا والعبارة محمولة على القلب ويكون احدى التي للغاية زائدة وقوله صورة بالرفع مبتدأ ويكون صفته له والعائد فيها محذوف وهي هذه الاقوال خبره والتقدير فصورة يكون الطهر الناقص فاعلا فيها متحققة في كل من هذه الاقوال المذكورة سوى قول ابي يوسف رح فان الصورة غير متحققة في قوله اذ الطهر الناقص عنده ليس بفاصل اصلا على ما مر وقوله فانكان احد الدمين الخ تفصيل تلك الصورة ولا يذهب عليك ما في هذا التوجيه من التكلف ووجه هذه العبارة ان العلماء قد ارادوا كما استفدناه مما ظهر الله نور الله مرقده ان الصورة ففي كل خبر لقوله صورة وهي مبتدأ وجملة يكون الطهر الناقص فاعلا صفة لها والعائد محذوف فتقدير الكلام صورة يكون الطهر الناقص فيها فاعلا في كل في هذه الاقوال سوى قول ابي يوسف رح والحاصل ان الطهر الناقص ان وقع في بعض الصور بين الدمين لكن يكون فاصلا بسبب عدم الشروط الاخر انتهى عبارته الشريفة محصلا ان لفظ كل بالتنوين خبر مبتدأ وقوله صورة مرفوع بالابتداء وجملة يكون الطهر الناقص الخ صفة لقوله صورة والعائد محذوف وقوله هذه الاقوال بدل من قوله كل باعادة الجار والمجرور وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق الحق عندي ان المراد من قوله كل صورة هي الصورة التي هي القسم الثاني وهو ما كان الطهر المتخلل ثلثة ايام او ازيد بيان المقام وتفصيل المرام ان شارح التحرير قال ولما حاصلان الطهر المتخلل فيما كان الاقل من ثلثة فهو لا يفصل بالاتفاق والثاني ما كان ثلثة ايام او ازيد وفيها صور مختلفة وآراء متنوعة للمجتهدين فنشير الى تفسيرها وبيانها اكمل بيان ثم نقول ففي كل صورة اه فالمفسر في كل صورة صورة من القسم الثاني يكون الطهر الناقص فاعلا في تجويز صاحبي هذه الاقوال سوى ابي يوسف رح فانه لم يوجد شرط الاتصال عنده حسب ما مر وشرطه فالطهر المتخلل الناقص فاصل عنده في تلك الصورة الا عند ابي يوسف رح اذ عنده فقد ليس الشرط التي شرطها غيره من المجتهدين معتبرة حتى يكون الطهر الناقص فاعلا عنده فالطهر الناقص ليس بفاصل عنده في كل صورة وتفصيل الصورة الاولى اي ما كان الطهر اربعة عشر يوما فهو فاصل عندهم بناء على شروط طهر التي مر ذكرها سوى ابي يوسف رح وفي الصورة الثانية وهي ما كان الطهر ثمانية ايام محاطا بين الدمين في العشرة فهو فاصل في رواية ابن المبارك وغيره رح والصورة الثالثة وهي ما كان الطهر المتخلل سبعة ايام في العشرة فهو فاصل عند محمد رح وكذا في الصورة الرابعة وهي ما كان الطهر المتخلل ثلثة ايام فهو فاصل عند حسن ابن زياد رح ففي جميع هذه الصور لا يفصل الطهر الناقص عند ابي يوسف كما لا يخفى على المتدرب واما الصورة الاخيرة في المثال اي ما كان الطهر يوما محاطا بين الدمين فهي خارجة عن القسم الثاني فلا يفصل عند احد ثم فرع عليه قوله فانكان احد الدمين اه اي في القسم الثاني حتى يفصل الطهر الناقص حسب ما بهم فهو حيض عندهم فاندفع الشبهة واستقام التركيب ولا ارتكاب تكلف بارد وارتكبه القوم هذا ما استفدته عن تقرير بعض الاساتذة

نورا لعدد بها نهم هكذا ينبغي ان يفهم المقام وعليه التوكل وبه الاعتصام فان كان احد الدمين نصابا بانفراده على القول المستند
كما بيناك بناك حاصله ان الدمين المحيطين بالطهر اذا بلغ الى حد النصاب اي ثلثة ايام وليليها كاملة رات يوما وليلة
اربعة عشر طهرا ثم ثلثة ايام دما واحد عشر طهرا ثم يوما دما كان ذلك الدم النصاب حيضا والدم غير النصاب وذلك الطهر استحاضة
وان اشتهيت ان يقرع سمعك التفصيل تانيا فاسمع فاتلو عليك فاعلم انه لما شرط في رواية محمد رح وروايته ابن المبارك
ان الطهر الناقص لا يكون فاصلا بل يكون كالدم المتوالي اذا كان الدمان محيطين للطهر في عشرة ايام او اقل فح حصل صورة
يكون الطهر الناقص فاصلا فيها على روايتها وهي كون الطهر المتخلل الناقص مع الدمين المحيطين فيه عجاوزا من عشرة ايام ففي
هذه الصورة لو كان احد الدمين المحيطين لذلك الطهر الناقص نصابا كان ذلك الدم النصاب حيضا وما سواه كله استحاضة كامراة رات
ثلثة ايام دما واثنى عشر طهرا ثم يوما دما او بالعكس يعني يوما دما واثنى عشر طهرا ثم ثلثة ايام دما ففي الروايتين المذكورتين
الطهر الناقص الواقع هنا فاصل لفقدان شرطها واحد الدمين المحيطين نصاب ففي الصورة الاولى ثلثة ايام التي وقعت
اول الحيض والايام الباقية اعني ثلثة عشر يوما استحاضة وفي الصورة الثانية ثلثة ايام التي وقعت آخرا حيض و
كل الايام سواها استحاضة وعند محمد رح وابي سهل الغزالي رح لما شرطا ان لا يكون الطهر الناقص فاصلا بل يكون كالدم
المتوالي اذا كان الطهر المذكور المتخلل مساويا للدمين المحيطين او اقل من الدمين المحيطين فح حصل صورة يكون الطهر الناقص فيها
فاصلا على قولهما وهي كون الطهر المذكور المتخلل فيه زائدا على الدمين المحيطين ففي هذه الصورة ايضا لو كان احد الدمين
المحيطين نصابا كان ذلك الدم حيضا وما سواه استحاضة كامراة رات ثلثة ايام دما وسبعة ايام طهرا ثم يوما دما او
بالعكس يعني رات يوما دما ايام طهرا ثم ثلثة ايام دما ففي هذين الصورتين الطهر الناقص الواقع هنا فاصل لفقدان شرطها واحد الدمين المحيطين نصاب
ففي الصورة الاولى الثلثة الاول حيض والايام الباقية اعني ثمانية ايام استحاضة وفي الصورة الثانية الثلثة الاخيرة حيض والايام
الباقية اعني ثمانية استحاضة وعند حسن بن زياد رح لما كان في عدم كون الطهر المتخلل فاصلا كون الطهر اقل من ثلثة ايام
فح يوجد صورة يكون الطهر الناقص المتخلل فيها فاصلا على مذهبه وهي كون الطهر المتخلل فيه ثلثة ايام او اكثر ففي هذه الصورة
ان كان احد الدمين المحيطين للطهر نصابا كان ذلك الدم حيضا وما سواه استحاضة كامراة رات ثلثة ايام دما واربعة ايام
طهرا ثم يوما دما او بالعكس يعني رات يوما دما واربعة ايام طهرا ثم ثلثة ايام دما ففي هذه الصورة الثلثة الاول في الصورة الاولى
حيض والخمسة الاخيرة استحاضة والثلثة الاخيرة في الصورة الثانية حيض والخمسة الاول استحاضة هذا وعلى رواية ابي يوسف
الطهر الناقص لا يكون فاصلا اصلا بل هو كالدم المتوالي ففي جميع هذه الصور لا يكون الطهر المتخلل فاصلا فحكم الجميع واحد عنده
كما لا يخفى على المتفطن وان كان كل منهما اي من الدمين المحيطين بالطهر نصابا اي ثلثة ايام حصلا انه اذا بلغ كل من الدمين
المحيطين للطهر المتخلل الناقص نصابا كامراة رات ثلثة ايام دما واربعة عشر طهرا ثم ثلثة ايام دما فالاول حيض اتفاقا ودون
الثاني لان الحيض لا يتكرر في شهر على الاغلب والايام الباقية استحاضة وقد علمت مرارا ان في رواية ابي يوسف رح الطهر
الناقص لا يكون فاصلا ففي هذه الصورة عنده يكون الطهر كالدم المتوالي فالعشرة الاولى حيض والباقية استحاضة وان

اي رواية محمد
الطهر الناقص
عشرة فلا يكون
اي مذهب محمد
الى قوله الزائد
الناقص فلا يكون
اي قوله وان
مذهب ظاهر

لم یکن شیء منهما ای من الدمین المحیطین بالطهر حاصلة او لم یکن شیء من الدمین المحیطین لذلک الطهر الناقص فصلا ای ثلثة ایام
کامرأة رأت یوما دما واربعة عشر طهرا ثم یوما دما فالکل استحاضة عند الکل سوی قول ابی یوسف رح اذ عنده الطهر الناقص
لا یکون فاصلا بل هو کالدم المتوالی فالعشرة الاول حیض عنده والباقیة استحاضة وانما استثنی قول ابی یوسف رح من الاقوال
استثنی قوله سوی قول ابی یوسف رح لان هذا ای کون الطهر المتخلل الناقص فاصلا لا یتاتی علی قوله الذی هو قول ابی یوسف
لان الطهر الناقص لا یکون فاصلا عنده مطلقا بخلاف الاقوال الخمسة الاخر فانه یکون الطهر الناقص فاصلا عندهم لفقدان الشروط
التی شرطوها کما علمت سابقا بالتفصیل ویعلم انه اذا کان الطهر المتخلل بین الدمین خمسة عشر یوما فهو بالاتفاق یعنی فی الاقوال
الستة المذکورة یکون فاصلا ففی هذه الصور ان لم یکن احد الدمین نصابا فالکل استحاضة کامرأة رأت یوما دما وخمسة عشر
طهرا ثم یوما دما فهذه الایام السبعة عشر کلها استحاضة باتفاق الاقوال لست لفقدان الشروط فی هذه الصورة عند صاحب
هذه الاقوال وان کان احد الدمین المحیطین بالطهر نصابا فهو حیض والایام التی سوی ذلک ففی استحاضة بالاولی
کامرأة رأت ثلثة ایام دما وخمسة عشر طهرا ثم یوما دما او بالعکس بان رأت یوما دما وخمسة عشر طهرا ثم ثلثة ایام دما ففی
الصورة الاولی الدم النصاب الاول حیض والایام الباقیة استحاضة باتفاق الاقوال الست وفی الصورة الثانیة
الدم النصاب الثانی حیض باتفاق الاقوال والباقی استحاضة وان کان کل من الدمین المحیطین بالطهر نصابا
فالاول حیض بالاتفاق والایام الباقیة استحاضة لان الحیض لا یتکرر فی الشهر مرتین فی الاغلب کامرأة رأت ثلثة ایام
دما وخمسة عشر طهرا ثم ثلثة ایام دما ففی هذه الصورة الدم النصاب الاول حیض والباقی استحاضة بناء علی الاغلب کما مر
وتذکر ایها المتامل ان شارح العلامة اعرض هنا عن مسئلة الطهر المتخلل فی النفاس لان حکم النفاس فی هذه المسئلة کحکم الحیض
فاحال علی الفطرة التوقادة مقایسة هذه المسئلة علی الحیض فی جامع الرموز وانما لم یذکر هذه المسئلة فی النفاس
فانهما مستویان فی الحکم فالطهر المتخلل فی الاربعین لا یفصل مطلقا هذا عنده وامّا عندهما فیفصل اذا کان خمسة
عشر یوما فصاعدا فلو رات بعد الولادة یوما دما وثانیة وثلثین طهرا ثم یوما دما کان الکل نفاسا عنده والیوم الاول لا غیر
عندهما کما فی المحیط انتهی قال الفاضل الحلبی رح واعلم ان النفاس کالحیض فی الاختلافات التی وقعت فی الطهر المتخلل
کما فهم من تقریر الزیلعی وفی ابی المکارم شرح مختصر الوقایة واما الطهر المتخلل فی اربعین یوما من النفاس ففی الخلاصة
انه ان کان اقل من خمسة عشر یوما لا یکون فاصلا بالاجماع وان کان خمسة عشر یوما فصاعدا فکذلک عند ابی حنیفة رح وعلیه
الفتوی وهکذا فی المضمرات ایضا انتهی تمال فی البحر الزائق والطهر بین الدمین فی المدة حیض ونفاس یعنی ان الطهر
المتخلل بین الدمین الدمانی مدة الحیض او مدة النفاس یکون حیضا فی الاول ونفاسا فی الثانی وبه قال وافق محمد
ابا یوسف فی الطهر المتخلل فی مدة النفاس لکن ان کان خمسة عشر یوما فصل بین الدمین المتخلل الاول نفاسا والثانی حیضا
ان امکن بان کان ثلثة ایام بلیالیها فصاعدا ای یومین واکثر الثالث عند ابی یوسف والا کان استحاضة وعندهما
لا یفصل ویجعل احاطة الدم بالطرفین کالدم المتوالی فلو رات بعد الولادة یوما دما وثانیة وثلثین طهرا ویوما دما فالاربعین نفاس

لعل هذا کان مسئلة عشر یوما ای
نفاسا ثم ظهر فصاعدا
لا یفصل فصاعدا
منه

بعد بما نقاسها الاول انتهى هذا ما تيسر لي في اتمام هذه الحاشية والحمد لولاه احمد ونصلي على حبيبه ومجتبا
وقد وقع الفراغ من تسويد هذه الحاشية في شهر جمادي الآخرة سنة الف ومائتين وثمانية وستين من هجرة المبني على صاحبه الف والتحية

خاتمة المطبع للافاضل الاديب والكامل الاريب العالم النحرير صاحب التقرير والتحرير المؤيد من الله العلي المولوي محمد [illegible] على مدظله العالي

الحمد لله الذي سلكنا بمنحة مسالك الهداية وجعل الاذهان خزانة لوقاية الرواية عكفنا دقائق العلوم والبسنا السر المكتوم اذهب لباس عن الناس وطهر العباد عن الاذناس بدلهم الى طريق الدين المتين ونور القلوب بانوار الصدق واليقين والصلوة والسلام الاتمان ما تقلب الملوان على من انا فصل الخطاب ونزل عليه الكتاب رسله شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وعلى آله وصحبه الذين رصصوا بنيان الدين المتين واستقاموا تقبيه وقمعوا اساس المرتابين وبعد فهذه فوائد عجيبة ونكات غريبة وحل زاف وشرح كاف لمقام الظهر المتخلل من شرح الوقاية الذي اشتهرت صعوبته بين اهل الدراية تحقيقات تنشط بها اولوا الابصار وتدقيقات تروي بمطالعتها الاكباد لمن خصصه الله بالذكاء والفطانة وزين طبعه بانواع اللذاعة والرزانة وهو الفاضل الجليل البحر الكبير الكاشف اللثام عن وجوه الكلام طليق اللسان فصيح البيان عمدة العلماء الماهرين ابو البركات المولوي معين الدين محمد ادخله في الاقطار ما دام الليل والنهار وقد اتفق هذه الرسالة في قالب الاتمام والطبعت بمدينة تامة لافادة الانام في المطبع الشريف المحمدي الواقع في كانفور متصلا بمسجد ولاري في قصر كمل خان المغفور يوم الطبع يوم الثناء خامس عشر من شهر شعبان المعظم السنة التاسعة والستين بعد الالف ومائتين من هجرة النبي الكريم عليه الصلاة والسلام دوام الليالي والايام وفق باهتمام الكريم الشمائل ذي المكانة الحميد الخصائل المؤيد بالتائيد الازلي الشيخ محمد نواز علي جعله الله منقضي المرام وعزله رفيع المقام