هذا ما وقف عليه الصبا

وقد وقفت هذا الباب المبارك على أولاد أولادي وأعقاب أولادي

[illegible]

[illegible]

[illegible]

مقدمه رقم ۲

فهرست ما في هذا المجلد من الرسائل والمسائل

للشيخ الجليل الأبدال عماد الزهاد وقدوة السالكين الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي

رسالة ١ — رسالة ٣ — وقصيدة ١٢

في أجوبة مسائل الملا محمد الرامشاني عن كتبه — في أجوبة مسائل الملا علي النوري عن القيمة الكبرى — في شرح الدعاء عن علي عليه السلام مطلب عبد الجواد عن عمر الجواد

رسالة ١٤٠ — رسالة ٤٥

في شرح دعاء الإمام الحسين الذي دعا به في عرفة — في أجوبة مسائل الملا كاظم السمنداني عن التعلق الذكر والأذكار وغيره

رسالة ٥٤ — رسالة ٥٨ — رسالة ٦٢

في جواب مسألة عن سيد رئيس البلدة — في جواب مسألة عن أهل الزبير ورام نعيم وكفيه — في الفرق بين الجنب والصدر ونفس الروح والجنان والفكر وغير ما يتعلق بها

رسالة ٩٣

في جواب مسألة عن الشيخ علي الأحسائي

رسالة ١١٢٣ — رسالة ١١٢٧ — رسالة ١٢٨

في بعض الأدعية — في جواب مسألة عن الشيخ علي الأحسائي — في الرد على الشيخ علي الأحسائي

رسالة ١٣٢

مسائل سئلوه عنها

الأولى ما حده الفقيه الكامل والمجتهد الجامع لشرائط الفتوى الثانية
هل يكون تقليد المجتهد المفضول مع وجود الفاضل ام لا الثالثة هل يجوز تقليد الميت وبقاؤه على تقليده والمسألة الواضحة الأمر مجتهد ام لا الرابعة هل حكم من
لم يتقلد المجتهد ذكر عمره الخامسة هل يجوز الرفع عند من لم يبلغ رتبة الاجتهاد ام لا وهل يجوز الحكم والافتاء ام لا السادسة اختلاف الأمة في
الفروع هل هو السابعة هل الله تعالى يعذب المخطئ في الفروع اذا لم يقصر فيه او يعذب اذا بلغ الكل بطهر والطهر ام لا الثامنة كيف حال الاجتهاد الاول الحكم عن الله
تعالى التاسعة هل يجب الطهارة لهول صلاة الآخرين ام بكفاية التمسك الثوب الخمس اذا لقوة الكرة وبدون الثوب الطهارة ام يجوز الاجتهاد الحادية عشرة
يجوز الخمس اذا تبين الاقل ام لا الثانية عشرة هل يصح الخمس مع انه لا يسع الاربعة ام لا الثالثة عشرة يصح الوضوء واحد الآخرين الفرق لا يحتمله
الرابعة عشرة اذا كان يدبر طفل عمرو وبكر فقد على عمرو في الدين من غير ان عمرو فهل يتبرأ عمرو ويشتغل ذمة بكر ام لا

رسالة اخرى في اجوبة مسائل على من

في اجوبة مسائل على من خراسان الكافر مكلف بالفروع ام لا وهل كونه مكلفا هل يجب عليه القضاء بعد الاسلام ام لا وان كانت
الكافر ومنه ولد اذا اسلم هل يكون على غير الفطرة فرق الاسلام هل حالة الذمة مع انه لكفر الطرفة صحيح ام لا وهل يزول باعتقاد الواقعة من دلائل كو وسائر
الصفوة والاعتقاد الواقعة على الفرقة الكافر عبادة هل يقر عليها وتقبل منه ام لا

رسالة اخرى في اجوبة مسائل

الفقيه خالي الاوان افضل ام لا وهل يجوز ما تقول في الاخبار الظنية والاعتبارات الظنية والاستنباطات الاستحسانية ووجوب العمل بقول المجتهد الحي وبقاء
قاضي الاموات وهل يجوز العمل بالاصول المصنفة الموثقة من الفرقة الناجية كالكافي والتهذيب والاستبصار والوافي والوسائل والبحار وغيرها وهل يجوز ان
الخبر رجوعه هل كان اخبارا ام اجتهادا وهل يجوز الاستعانة والاستشفاع بالله وهل ان ذكر بعض العامين من الصلاة والصلوة والعظم لا يجوز
ان يختص القدوم عدم الكلام لعدم وهل ان اصول الدين هل هي ثقة ام لا وهل ان عاصي في الظلم موجب موت الظلم لا يرى نفسه على الشبهة عرفت له ما هو
اهل الصلاة الطاهرة هل يجوز للعلوم استفادة من طرق التعلم ام لا وما معنى من لم يكن من نية فعل الصلوة بعد الوضوء لا يجوز له الوضوء ولو غفلة كان ما يعلم بكان
نية فعل الصلوة لم يفعلها وهل بين الفرق

رسالة اخرى في اجوبة مسائل السيد محمد

عن الواجب وما يتعلق بها وهل ان الامر بالشيء يقتضي الفور ام لا وان كان الاول فهو عين المطلوب او الى العاجل ام لا وهل ان اذا كان السيد سعيدا
وبطلانه وشقيه شقيا وبطلانه فائدة التكليف وهل ان مخالفة الكافر لنفسه وترك العبادات في العبد لا يوجب شقاء والعذاب ام لا وهل ان التعذيب والاذى
من غلل غير جنات النعيم وهل ان شكا كان على بان الكافر يؤمن فيه كلف الظهر الى العصر سببا للعقاب فكان ذلك التكليف مستحقا لاتفاق اجماعا
فوجب ان يكون قبيحا ام لا وهل ان الله انما لنفعنا لعود الينا فاذا عصينا تضر فوتنا انفسنا ام لا وهل ان العقاب وصف الذات فيه ابن القول
بالوجوب وما الدليل عليه ام لا وهل ان العبد اذا عصى طول عمره فابن عمره في الابد فيكون العذاب المؤبد ظلما ام لا وهل ان الجاهل الموحد المستحق للعذاب
الدائم لا يخلو عن شكال ام لا

رسالة اخرى في اجوبة مسائل الشيخ احمد بن الشيخ صالح بن

طوق الطيف مسئلة اذا كان الموت نسبة من الكبيرة الدنيوية نسبة الكمال الى النقص فهو سكون ام لا مسئلة ما الوجه في صحة اطلاق سبع والبصر
عليه سبحانه وهل يجوز اشتقاق الحواس الظاهرة والباطنة مسئلة ما يتحقق من الاستطاعة وهل هي مع الفعل او قبله مسئلة
ما معنى قائل اذا لا يخلق ام لا مسئلة هل يصح النسخ قبل مضي الوقت لفعل وما الفرق بينه وبين البداء مسئلة ما شرح معنى ما في الكافي عن ابي عبد الله
عليه السلام لا يدعو احد عند الامر غير جيد ام لا مسئلة ما معنى قول صاحب المشكوة ام فضل الرجل في العلم اذا اعتبر بتعديل اجزاء الصورة البشرية في آدم
تسعة اجزاء من التراب وتسعين جزءا من الماء ام لا مسئلة ما عالم الذر والميثاق وما يتعلق في العالم الكبير والصغير وما معنى الميزان وهل ان
وتحتمل اتفاق وهم في الحقيقة على خلافه مسئلة اذا انتهى الزمان الى الثابت فكيف يتصور عدم ما مضى من آدم الى الآن ام لا مسئلة ما الوجه فيما
يظهر من القرآن ليس خلق قبل آدم مسئلة ان الخطابات بالفعل والحق تقابل مكية وعدم ام لا وما الجواب مسئلة الجواهر بسيط
ان لم يكن له وجه فكيف يكون وان كان فما الفرق بينه وبين المركب مسئلة هل المنطق على ان اللازم لا يكون اخص من الملزوم ام لا مسئلة
ما تفصيل السبع التي لا يكون شرا لا بد من مراتب الصغير والكبير

رسالة اخرى في اجوبة مسائل الشيخ احمد

مسئلة ما الوجه فيما اعتبر من جزء الحيض من دم الحيض من دم الرجل او من دم المرأة او من دمهما ام لا وما معنى ان الجامع اذا لم يسم ادخل شيئا ام لا
واذا ثبت ان الحسن والقبح عقليان ام لا وهل يجوز النسخ قبل حضور وقته ام لا وما الوجه في ان الارض هل يظهر تحت الارض جوا وظهر الى القوة

مقدمه رقم ٤

رسالة أخرى في أجوبة مسائل الشيخ أحمد المذكورة

ق ما الفرق بين الاسم والصفة ق ان كان الشخص الموجود لنا عدما فهو في نفسه غير شخص وان
كان موجودا فالشخص له مسئلة ما من ثبات المعنى حاوية بالبدن ام سابقة عليه الخ مسئلة ان كان كل واحد من الثواب مظهر عقل فلك
يقتضي تعدد الاذكار الكلية بتعدد الخ ق ما حقيقة الملك في ذكر ذلك الروح وذلك الملك الذي ابصر ذلك الثواب وما معنى صدور ذلك بغير واسطة فلك
مسئلة ما بيان معنى لفظ الارض والماء والهواء والريح والنار والسماء والكرسي والعرش الخ ق ما الفرق بين الماء وبين باطنه وظاهره
والماء جزء هو ق ما الفرق بين جسم الكل وشكل الكل وامر الكل وطبيعة الكل ق ما الحكمة بان اول ما خلق السماء خلق على الارض
الاولى وبين قوله ثم خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات الخ مسئلة ما معنى دحو الارض من تحت الكعبة وما كيفية
مسئلة ما معنى الاشارة بالقلب ق ما معنى الحاق الفعل بالمعقول والحاق المعقول بالفعل الفعلي مسئلة الصورة الانسانية ق ما الآلة قائمة بالشرع
فعلى من يدل الآلة الخ ق ما الفرق بين كل من الملائكة والصورة والجنس والفصل الخ مسئلة ما كيفية تولد آدم من عنصر واحد بسيط حتى تركبت
فيه العناصر ق ما الفرق بين علم الانسان وعقله وحكمته ووجوده وما وجه اختصاص كل فرقة من العشرة بالعلم الخ ق ما كيفية تولد حوا من ضلع
آدم الايسر ق ما حقيقة الحرية والحقيقة التي تزوجها آدم الخ ق ما حقيقة الجنة والشجرة وابليس والملائكة الذين امروا بالسجود لآدم وما الحكمة
في هذا المقام مسئلة ما معنى قصة ايوب وما هذه السموات التي اغرق واحدها ابليس حتى وقف تحت العرش الخ ق علم اختلف التكليف في الشرع بالانس
والجن وما حقيقة الجن ق ما معنى الاشارة الى الذين يستمعون السمع ويصعدون الى السماء الخ ق ما معنى ظهور ابليس يوم الشورى واستقبله
بصورة الجن والابليس نفسه ق ما معنى حقيقة معراج محمد بجسمه من غير عروج وقوع والتيام ق الجمع بين تعليل كون الاصلوات خمس في اليوم
بمناجاة موسى وغير ذلك الخ ق ما معنى البراق وما معنى نقل العرش الخ ق ما كيفية نزول جبريل وما كيفية نزول الجسم وانشقاق القمر من غير عروج وقوع والتيام
ق ما الوجه في تزوج عمر ابنتي وتزويجه لعثمان ق كيف يتولد من الامام فاسق او يكون من خلال اهل البيت ق ما معنى قبة الحكم عليهم واختصاص اجابة
الدعاء بهم كيف يقبل اكثر الناس التوحيد والنبوة ويأبون عن الولاية ق ما الوجه في تسارع اكثر الناس لقبول الصحبة وتقوقعوا في الطاعة ق
ما الدليل على ان انسانا افضل من الملائكة الخ ق ما الوجه في اختصاص بحرمة الجوار اكثر من اربع ق ما معنى جبل القدر وقول الملكة فيه الامام الخ
ق ما الفرق بين كونه ناقة وما معنى ان الارض قال عند كل امر من الامر بترتيبهم ورود عليهم الخ ق كيف يكون الخلف افضل من سبع الذي يجمع فيه
عليه بنفس الاذان الخ ق ما معنى رجوع الشمس من مغربها الخ ق ما الفرق بين الرجعة وظهور الصاحب ام حقيقتها واحدة الخ ق ما معنى انشقاق السماء
وطيها وتكوير الشمس وانكدار النجوم الخ ق ما وجه تخفيف الحق اعلم بتنظر ما يوم الحكم ق قول امير المؤمنين عليه السلام ان اخذتم عليهم ق ما الجمع بين كلام
الله في زيهم يوم يؤمنون بالجبوت وبين يا ايها الذين آمنوا في المدارك كذا ملائكة ق ما معنى رجوع الحق الى الامة خصوصا الكافرة وما حقيقة الحشر بجميع الخلق
ق ما حقيقة الجبر وحقيقته وما معنى اتحاد الروح مرة الى الذات في قبره والعقوبة الخ ق ما معنى تعلق الملائكة في الاذان بالصلوات والتهاني الخ ق ما معنى الجبر
من الجن والحيوان بكشر وثياب او بعاقبة ام الخ ق ما معنى النفخ في الصور وما الفرق بين النفختين الخ ق ما معنى تعلق بهذا المقام ق ما السر في ذكر عيسى
مبعوثا في الحاد والجنب السعيد الخ ق ما معنى كون الجبال الاوتاد من الشهود واحد من الشيخ ق ما معنى عيسى من ذرية من جبل ولم اختص الجبل بعيسى
بالقيام دون من قبله ومن بعده وما معنى كل عرف ق ما معنى الامانة التي اختص بها الانسان الخ ق ما الذي يدل على ان نوح افضل لولد آدم من الابعة ثم ابراهيم
ق ما الوجه في لوم الطوفان لاهل الارض الخ ق ما كيفية اشتراك الملائكة في عرش الطالب وما الفارق بين الجنة والسحر الخ ق ما معنى قول الصدوق
ان العالم تزيد في الحدوث الخ ق ما معنى قول ان ثواب الجنة انما تعجلها وعذابها بسبب الارادة النار ق ما معنى ان كل شيء خلقه الله من بدء الى آخره

ثم ان كانت الاجرام الخ
ما معنى ان بعض الاجرام
الاجسام جسم الخ ق كيف
ق ما حقيقة البدن وما يجب
تجرد الغائبة والعلة ق

٢٠٧
ورسالة
منها ما روى عن ابي جعفر
ومنها ما نقل امير المؤمنين
ان آدم خرج من خلق الجنين

٢١٣
ورسالة
مسائل الملا
من بعض كلمات محيي الدين
باسم المكتوم ومن بعض
على خاتم مسائل

مجموعه رقم ٥

ثم ان كانت الاجزاء البسيطة فرقة بينة تكون والفساد فاما من كيفية اجزاء وهو الاخر ف ما وجه كون الحسنة الجنة والسيئة الجحيم الاخر ف
ما معنى ما ورد بعض الاحاديث بالاسم الذي سميته به عند كذا ف ما معنى قوله وما انت به الاشرط الاخر ف ما معنى ما ظاهره نسبة الجهة الى
الله تعالى جهنم قوله كيف يكون الفلك الاخر في نهاية السعة والثاني في نهاية الضيق ف بتفصيل لا يكون شرف اجزاء وهذه الارض السيئة اجزاء
ف ما حقيقة البداء وما يجري فيه وما لا يجري فيه وهل النسخ بداء ام لا الاخر ف ما معنى ان الصلوة اجر المؤمنين يعني ف اذا كانت الاجزاء على الكيف
تجري الاثابة والعقوبة ف من يكون الحرف قبل الخلق يجري في الجوارح ايضا ام لا فان كان الاول فكيف نكرم ان ما يتبع سابقة ابدا

ورسالة اخرى اصفهانية في اجوبة مسائل هم ٢٠٧

منها ما روي عن ابي عبد الله عليه السلام قال ذاكرت ابا عبد الله عليه السلام بما يروى في الرؤية فقال الشمس جزء من سبعين جزءا من نور الكرسي
ومنها قال امير المؤمنين عليه السلام ان الله خلق خلقه بنا وكونا من انوار اربعة نور اعرشه اعرف الحق ومنها ما روي عن علي بن الحسين عليه
ان الله عز وجل خلق المؤمنين من طينة عليين قلوبهم وابدانهم وخلق قلوب المؤمنين من تلك الطينة وجعل ابدان المؤمنين من دون ذلك الا آخره

ورسالة اخرى في اجوبة مسائل الملا علي الترشتي ٢١٣

من بعض كلمات محيي الدين بن عبد الله وغيره ومن بعض ما يتعلق بالعلم المكتوم ومن بعض ما يتعلق بغير ذلك

ورسالة اخرى قاطعة في شرحه على بصيرة المتعلمين ٢٣١

للعلامة الحلي رحمه الله

ورسالة اخرى في شرحه ٣١٦

على خاتمة مسائل الاصول عن مقدمات كتاب الشيخ المرحوم الشيخ جعفر المسمى بكشف الغطاء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الجهري انه قد سألني الاكرم الامجد الاعز الاسعد الملا محمد الدامغاني بلغه الله جميع الاماني عن مسألة اشتهرت في هذا الزمان بين العلماء الاعيان والحكماء اولي الافهام والاذهان حتى كان القول بها عندهم قول الاعتقاد ونفيها لديهم غير المطلوب والمراد وهي على طريقة اهل البيت عليهم السلام ظاهر الفساد عادلة عن طريق الحق والسداد وهو قولهم ببسط الحقيقة كل الاشياء فسألني عن دليله عليها وعن دليل بطلانها وما حال المعتقد لها بين البيان وما مفاد هذه القضية فاجبته على نشأت البال وكثرة الاشتغال بتقلب الاحوال والى استجابة الرجاء والمآل قلت الملاس في كلامه عن كيفية معنى بسط الحقيقة كل الاشياء وما هو الحق فيه عندكم فان اقاويل العلماء فيه مختلفة فالاكثر الواردة على كل قول منها منكرة الى قوله ان هذه المسألة اصلها باطل لان مبناه على الاوهام والتخيلات بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ولقد سألت بعض الفضلاء القائلين بها ما معنى كون بسط الحقيقة فما هو فانه استرح واعلم ان الملا صدرا الشيرازي من القائلين بها وقد ذكر في الشواهد اصل دليل هذه المسألة وانا اورده بلفظه بتمامه قال في ان واجب الوجود مرجع كل الامور اعلم ان الواجب البسيط الحقيقة وكل البسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الامور لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها واحاط بها الاحاطة من باب الاحكام والتفاصيل فانك اذا فرضت بسيطا خارجيا وقلت ج ليس ب فحينئذ اما ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب حتى تكون ذاته بذاته مصداقا لهذا السلب فيكون الايجاب والسلب شيئا واحدا ولزم ان يكون من عقل الانسان مثلا ليس هو من ان يكون نفس عقله

للانسان

الانسان نفس عقله ليس بفرس لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك فظهر وتحقق ان موضع الجهة مغاير
لموضع انه ليس بفرس ولو بحسب الذهن فظهر ان كل موجود سلب عنه امر وجودي فهو ليس بسيط الحقيقة
بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها هو كذا وجهة هو بها ليس كذا فعكس النقيض كل بسيط الحقيقة هو كل
الاشياء فاحفظ هذا اذا كنت مرآة انتهى وقلت في اول الكتاب في ذكر ما يتوقف عليه اي على
معرفة الوجود الى ان قال ومسئلة ان البسيط كالعقل وما فوقه كل الموجودات الخ والحاصل ان مذهب
ومذهب كثيرين انه متفق على ان البسيط يكون هو كل من دونه وكل من معه ونحن نتكلم على كلام
على هذه الدعوى فنقول اذا فرضت بسيطا هو ج مثلا وقلت ج ليس ب فحينئذ انه ج ان كانت بعينها
حيثية انه ليس ب فيكون حيثية ج ليست حيثية انه ليس ب اما اولا فلان المفروض ان هذا البسيط
مطلق من كل جهة واعتبار حيثية منتسب اليه باطل لان الحيثية جهة التمييز وهو غير الذات في نفس
وفي الفهم ومطلق التغاير والاختلاف لا يجري على البسيط المطلق والا لما انتسب اليه وبعضه ولما
ثانيا فلان حيثية ج انه اثبات وحيثية انه ليس ب نفي ولا يجتمعان في نفسهما ولا في غيرهما الا مع
تجزئه واختلاف جهته على ان مسمى الاثبات موجود ومسمى النفي مفقود فلا يسميهما واحد ومما ورد
في ذكر الصفات السلبية فليست في الحقيقة صفات لله تع وانما هو صفات تنزيه ويراد بها النفي الغير لا اثبات
صفة لله فان كلا منا ليس ذاته فهو محدود بالنفي والتشبيه لا قول الصانع كمه تفريق بينه وبين خلقه
وضيق تحديد لما سواه فكلامه في الظ مطابق لما قلنا لانا نقول ان يكون البسيط مركبا من الوجودي و
الثبوتي والعدمي لا يكون الايجاب والسلب شيئا واحدا ولم لا يكون من عقل الانسان ليس بفرس ان
يكون نفس عقله الانسان نفس عقله ليس بفرس لكن اللازم باطل والملزوم كذلك فظهر وتحقق ان موضع
الجهة مغاير لموضع انه ليس ب ولو بحسب الذهن وهذا الكلام موافق بحسب الظ لكن في الحقيقة هذا
موافق لانه يفرض حصول البسيط مع الغير في صقع واحد والحاصل مع الغير لا يكون بسيطا مطلقا
بل اضافيا والاضافي انما يسلب عنه المغاير الذي لم يتقوم به واما ما يتقوم به فلا يسلب عنه لانه سلب
لكنه فرض ان البسيط الذي يفرض معه ما يصح سلبه عنه هو الاضافي بمعنى انه محدود في غيره بالسلب عنه
فيتحد بسلب الغير واما البسيط المطلق فلا يمكن ذلك الفرض وليس امتناع ذلك الفرض لكونه تركب
ذاته بل لكونه مع في صقع غيره لا في الخارج ولا في الذهن ولا يصح الفرض والامكان والاحتمال والتجويز
لانها كلها في الامكان ليس مع الاذن فاشتبه ولو كان الغير والسوى حصصا من البسيط ميزت بالحدود
لكانت اذا زيلت الحدود واتحدت بكلها او بعضها كما هو مبنى اعتقاد الصوفية في هذه المسئلة على هذا
ولهذا يقولون كل الاشياء يعني ان البسيط اذا زيلت حدود الاشياء المنسوبة اليه اي ازيلت منها حين
النسبة حدودها كان هو كلها فالاشياء اشياء بحدود وطلق البسيط اي بلا حدود وذلك كالمداد الذي

كتب منه هذا الرد فاذا انحل عنها وجودها اجتمعت مادة بسيطة كما هو شأن المواد الكلية وهذا
مذهب الصوفية القائلين بان الوجود شيء واحد بسيط لا كثرة فيه والاشياء الممكنة كلها مركبة
من وجود هو الواجب تعالى ومن ماهية هي الحدود الموهومة وقوله هو آه هو قول اولئك بها اختلاف
لا في اللفظ ولا في المعنى فقوله فعلم ان كل موجود سلب عنه امر وجودي فليس هو بسيط الحقيقة
غير ماطل اذ قوله سلب عنه امر وجودي يحتمل كونه بالذات في صقعه وناحيته بل اقول سلب عنه امر وجودي
او وجودي لان السلب فرع الايجاب والثبوت ولو لم يفرض شيء مطلقا لما جاز فرض السلب ولا امكانه
فاما الوجوب وكل شيء فرض منه السلب او جوز او احتمل ذهنا او خارجا فانه حادث مركب من جهة
هي به جهة من فعل صانعه ومن جهة هي انيته وقابليته لا يمكن ان يكون حادث بدون هاتين الجهتين فقوله
فهو ليس بسيط الحقيقة بل فانه مركب من جهتين جهة بها هو كذا وجهة هو بها ليس كذا او انا اقول بل
فانه مركب من اربع جهات جهة من ربه وجهة من نفسه وجهة هو انه وحده وهو جهة بها هو كذا كما قال
وجهة هو انه ليس غيره وهو جهة هو بها ليس كذا فهو مركب من اربع جهات انه من فعل الله وجهة انه هو وحده
انه وحده وجهة انه ليس غيره فهذا العبارة بيان الاولى فقوله فعكس النقيض وهو عكس نقيض كل موجود
سلب عنه امر وجودي فهو ليس بسيط الحقيقة وهو على طريقة الفرآء وهي ان يجعل نقيض الثاني اولا
ونقيض الثاني اولا فنقيض الثاني بسيط الحقيقة مصدرا بكل لان ايها سور الموجبة الكلية ونقيض
الاول موجود لا سلب عنه امر وجودي فعكس النقيض هكذا كل بسيط الحقيقة موجود لا سلب عنه امر
وجودي فلما كان في عكس النقيض يكون عكس السالبة الجزئية مثل ليس بسيط الحقيقة موجود كلية كان عكسها
كل امر بسيط الحقيقة وعكس الموجبة الكلية مثل كل موجود سلب عنه امر وجودي سالبة جزئية كان عكسها
موجود لا سلب عنه امر وجودي والمعلومة هنا كل بسيط الحقيقة موجود لا سلب عنه امر وجودي فحكموا
بان كل شيء هو بسيط الحقيقة كالعقل الكلي وما فوقه كالواجب تعالى موجود لا سلب عنه امر وجودي فهذا
وجه دليلهم وقد ذكرنا في كثير من رسائلنا وفي كثير من مباحثاتنا بان دليل المجادلة بالتي هي احسن مثل
هذا الاستدلال لا يعرف به الرب سبحانه لانه مبني على ذلك الاصل الالفاظ بما يفهمونه باصطلاحهم الفاسدة وتلك
المفاهيم الاصطلاحية بما ادركته عقولهم الخاسرة والاعتماد في معرفة المعارف الالهية والحقائق الربانية
على امثال هذه تجارة خاسرة وانما الاعتماد في معرفة تلك الاسرار الخفية والحقائق الغيبية على دليل
الحكمة الذي يعبر بنور الفؤاد الذي هو من الله في العباد وهو النور الكاشف للحجب الشداد ويسلك
فساد ما قالوا وهل ما عقدوا بعد هذا المقدمة بدليل الحكمة الذي يوصل الى نور العلم بالعيان لا بالخبر هو ان
نقول ان حكمهم بهذه الكلية هل هو صناعي ام عياني فان كان صناعيا وهو ينطبق على الامر ادراكا قطعيا
العياني فهو حق والا فلا فان عرفت فيه لو سلمنا عندنا انه قطعي بثبوت مدلوله الذي هو المدعى فما نزل

قلت العقل الكلي
قلت انه بسيط
اما العقل فما
هذا الملاحظ
فيقول لو لم
فانما يدل للذ
الحكماء وعلى ان
فانه بمعنى كونه كا
لمثل هذا بان
الوهمية مثل هذ
واعتبار مدلو
الوجود بين الخو
موجودة بهذا
هذا الكلام
بكلام معنى اما
لم يجد بسيط
فيرد ان العالم
موجود بالقوة
بالفعل الا انه
متحققة هنا
هنالك هو
بمعنى انه يعلم
كل الشيء فيكو
معبر عن المنزعة
حادثة والخيار
سبحانه سبحانه
انه بسيط الحقيقة

لان العقل الكلي بسيط مطلق اما اضافي فان قلت اضافي لم يقع فيه وجود الا انه مركب بالنسبة الى ما فوقه وان
قلت انه بسيط حقيقي قلت لك فهو اذا الغير بخلوق لان المخلوق مفتقر قائم على تركيب الدليل نقلا وعقلا
اما النقل فما في اية النور وقد ذكر كثير من المفسرين بان قوله تعالى مثل نوره هو العقل الكلي وظني ان من ذكر
هذا الملك سدرا في ربما النور في تفسير هذه الاية الشريفة وفيها ايوقد من شجرة مباركة الى ان قال يكاد زيتها
يضيء ولو لم تمسسه نار فاخبر بانه من دهن ونار وقوله الرضا عليه السلام انه لم يخلق شيئا فردا
قائما بذاته للذي اراد فلا دلالة عليه والاخبار مشحونة بما يدل على ذلك واما العقل فقد اتفقت كلمة
الحكماء على ان كل المخلوق للعبد وان يكون له اعتبار من ربه واعتبار من نفسه فاذا لم يكن بسيطا في حقيقته
فما معنى كونه كل الاشياء مما دونه لانا انما قلنا بان دليل الجاد له بالتي هي احسن لا يعلم عند المعرفة الحقيقية
لمثل هذا بان بنوا على انه بسيط وهو مركب واخذوا الحكم بيا الحسن من الاوهام وظواهر الجليات والبقاء
الوهمية مثل هذا فلما انظروا بانه ليس له صورة كصورة النفس حكموا بيا الحسن من غير تدبر ومشوا حكم الشيا
باعتبار مدلولها اللفظي بانفسها او بابرذات الحق ثم انهم يقولون علوا كبيرا لا ساوا في حقيقة
الوجود بين الحق ثم وبين الخلق لانه تعالى موجود بالمعنى البسيط المعبر عنه بالقاسية بحيث والموجودات كلها
موجودة بهذا المعنى فصح في الكل المثال الصوري ومفاده الثاني في حقيقة الذات وفرعوا على
هذا الكلام الكفر والجحود ومعنى ما يشير من سخط الله واما ذات الله عز وجل والمثل الاعلى فهو بسيط الحقيقة
بكل معنى فانحن نقول هكذا ونحن صادقون واما اولئك اذا قالوا بانه تعالى بسيط الحقيقة فانه يعلم انه
عز وجل بسيط الحقيقة ولا يشهدانهم لكاذبون كيف يكونون عند الله صادقين وهم يقولون بان حقائق الاشياء
غير فان العالم كامن في خالقه من اهل الكون ولقبوله عند ورود كن عليه من الله ثم فهو كامن معدوم والعين
موجود بالقوة فاذا ورد عليه الامر من الله سبحانه كان كائنا موجودا بالفعل وما بالقوة هو الكون لما
بالفعل الا انه بامر الله ثم وهم ايضا يقولون بانه كل الاشياء والكل الاشياء انما تنسب اليه بحقيقتها فلو لم تكن
متحققة هناك لما كان كلها وهي اشياء لانه لو كان كذلك لزم ما نفوه سابقا لانهم ان كانوا
هناك وهو يعلم انه عنده غيره فما اكثر القوم عند هؤلاء الجماعة وان لم يكونوا عنده بل كانوا الاشياء
بمعنى انه تعالى يعلم انه لا شيء غيره وليس معه غيره كان خواص بسيط الحقيقة كل الاشياء مفاده بسيط الحقيقة
كل الشيء فيكون وما انتبوا ما نفوا فيكون مركبا من شيء ولا شيء وهم ايضا يقولون بان حقائق الاشياء
معلومة عنده غير مجعولة فان كانت في الازل فليس بسيط الحقيقة وان كانت خارجة عن الازل فهي
حادثة والخيار لهم ان شاؤا ان يقولوا هي خلقها او هي خلقت نفسها او لها رب غير خلقها لجانه
سبحانه سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا وهذا معنى جوابنا بدليل الحكمة وشرحه ان الحق اما
انه بسيط الحقيقة فحق الشك فيه انه صرف المعنى الذات في نفس الامر وفي الخارج وفي الذهن لا يمكن

خلف ذلك يحمل ولا يمكن بفرض ولا وهم ولا توهم لا اله الا هو واما انه كل الاشياء فهذا باطل حيث
لا شيء فاذا كان في الاذن الذي هو ذاته الحق واحدا احدا صمدا لا شيء غيره ولا شيء معه ولا شيء التي
جعلتها ايضا ذاته وعلم من كلها الا ذكرها ولا وجود ولا تحقق الا في الامكان وهو فارج الذات
فكيف يكون كلها وليست معه وهو ليس في الامكان معها ايضا ذاته حتى ذوبته ذاته بكل اعتبار ولا شيء فهو
انه كل شيء ذلك ما كنت منه تحيدا وانما يجوز ان يقال انه كل الاشياء لو اجتمعت معه في صقع واحد وحاشا
ان لا تشبها من حقيقته وانما غيره ليصح قول كل فمعنى قولنا ان كلامهم مبني على الاوهام انهم لما فهموا
ان النفي عن الشيء لو اعتبر في مفهومه لزم التركيب واذا كان التركيب لازما للحدوث كان بسيط الحقيقة
فاذا كان اعتبار نفيها عنه يستلزم تركيب مفهومه كان عدم اعتبار النفي مستلزما للبساطة ويلزمه الاتحاد
به ولم يفهموا ان مقدمتهم تستلزم عدم البساطة هكذا بسيط الحقيقة موجود لا يسلب عنه امر وجودي
فبسيط الحقيقة موجود مقيد بعدم السلب فليس بسيطا بل مركب لانها مثل الاخرى المنفية فهذه موجود
لا يسلب عنه غيره وذلك موجود سلب عنه غيره فنفي السلب ان لوحظ فيه نفس النفي كان سلبا بحكم
السلب وان لوحظ فيه نفي النفي كان ايجابا وهذا الايجاب ضد ذلك النفي فهو خارج عن حقيقة المتنافي
فخرج منه الذي هو النفي عنها وان اردت بنفي السلب عدم التقييد كان المعنى بسيط الحقيقة موجود
وهذا حكم صحيح وقضية صادقة ولكنهم يريدون بنفي السلب في قولهم موجود لا يسلب عنه انه مقيد بذلك
ليثبت لهم دعوى الاشياء فيرتبون عليها كبرا فيكون هكذا بسيط الحقيقة موجود موصوف بعدم
نفي الاشياء الموجودة عنه لا محالة فلا يكون موجودا بسيطا بل موجود مركب من وجود ومن عدم سلب
كل شيء منه فالقضية التي نفوا في المثال هي كون حقيقة مفهوم ج مركبا من مفهوم ج وسلب عنه لازم
التركيب والتي اثبتوا هي كون مفهوم ج مثلا مركبا من مفهوم ج وسلب ب وسلب د وسلب ه وسلب
و الى آخر الحروف فما ادري كيف صار هذا البسيط واحدا مشتق من البسط والتكثير والحاصل ان
محصل ما يقال عليهم ان كون الشيء كل الاشياء لا يكون الا مع حضور الاشياء في ذوبته كل ان كان معناه
كل الاشياء بذاته فالاشياء في ذاته وان كان بعلمه فالاشياء في علمه وان كان بتسلطه فالاشياء في
تسلطه واما بطلانه فلعلم بانه لو لم يكن كذلك لزم التركيب ثم في ما قلنا وانه اذا قالوا بطلانه لزم
تركيب منكر ومنكر لان قولهم موجود لا يسلب عنه ان اردوا به مقيد موجود بل يسلب عنه لزم التركيب
الكثير وان اردوا عدم التقييد بطل عكس نقيضهم وبطلت دعواهم وان اردوا به الاثبات فهو تقييد
المحض من النفي على ان النفي والاثبات انما يصح ذلك اذا كان النفي والمثبت موجودين في موضع النفي
والاثبات خارجا او ذهنا فرضا او امكانا او تجويزا او توهما بكل اعتبار وانما كررت العبارة لتفهيم
والتقرير لكل ذي قلب سليم وقلب سليم والله مولانا اهل يجوز ان يكون هذا الكلام مرتبا الوجه

في الكثرة او الكثرة في الوحدة بنحو الاشرف او من قبل زيد كالرجال ام لا اقول ثم هذا الكلام اصل الله
مشاهدة الوحدة في الكثرة اي مشاهدة الحق في الخلق او الذات في الاسماء والصفات والكثرة في الوحدة
اي مشاهدة الخلق او الاسماء والصفات في الحق مع اضمحلال الكثرات في العين الواحدة لا بقول هولاء
بنحو اشرف بمعنى ان الاشياء عندهم في نفس الامر بحقائقها بنحو اشرف مثل كون النار في الحجر فانها اذا حكت بالزناد
ظهر مثال ذلك الكمال وذلك الكامن هو الوجود الباقي للاشياء فانه يفارق الحجر وهو بنحو اشرف وهذا
بعينه هو الذي نقله محمد بن علي الباقر في تفسير اريد وذكر فيها ظهور النار من الحجر بحك الزناد تعالى الله عما
يقولون علوا كبيرا ولكن ذلك من قبيل زيد كالرجال لانك اذا قلت زيد كالرجال فزيد انه محتو على كمالاتهم
بمعنى ان عنده من الكمالات حدا بقدرها عندهم وليس المعنى ان كل الاتهم مكتسبة من الله اذ اذا قلت الجسم
وابن جاء اليهم ليكون كما يقولون هولاء وفي حق امتهم لان هولاء يقولون كل شيء في ذات الله ثم ومن ضمنه
مثاله في الامكان وهو المخلوق ومثاله كالنار التي في الحجر فان النار ذاتها بحك مثلها او الكامن في الحجر ما بنحو
اشرف قال وهل يكون هذا الاعتقاد سببا لدخول النيران ام لا اقول استفاد من اجناب
اهل البيت ومن كلام العلماء انه يكون سببا لدخول النار والخلود فيها لاجماعهم على كفر القائل بوحدة الوجود
لانك انهم لا يعنون غير هذا القول فانه قطعا قول بوحدة الوجود بل وبوحدة الموجود واما عندي فلا
اشك في انهم اخطاؤا طريق الحق واتبعوا سبيل الباطل واما تكفيرهم فذلك شيء عند الله وانا لا اعلم حكمهم عند
الله سبحانه وذلك لامور الاول ما روي عن الباقر ما معناه ان الرجل يسمع الحديث يروى عنا فلم
يقبله عقله وانكره كان من شأنه الرد الينا فان ذلك لا يكفره وانا اعلم بان كثيرا من القائلين بهذا اهل
ايمان وديانة وصلاح واعتقاد عظيم في اهل البيت ولم يعلموا بان هذا القول مناف لمذهب ائمتهم ولم
مذهب ائمتهم لتركوه وانكروه ولكن شبه لهم فلذا سكت عنهم الثاني ان العلماء من الفقهاء وقع
منهم امور عظيمة في المعتقدات تقطع بمخالفتها لمذهب الائمة ولم يحكم احد من العلماء بكفرهم مثل قول السيد المرتضى
في رسالة الزبالي ان الجائز ليس الا للعرض ولا للجوهر الفرد لان الاول هو النعم وهذان لا يخطئان الى النعم والمدد
فلا يكون الهما انما نقلته بالمعنى ومن ذلك ما وجدته في رسالة الشيخ الطوسي صاحب التهذيب والاستبصار
ما معناه انه قال ان الجائز ليس فرقان والمانع الفرقان ومن ذلك ذلك الاختلاف العلماء في قدم
المشية ومن ذلك ما حكي قول الكثير بقدمها مع انه روى الصدوق في التوحيد عن الرضا انه قال ان المشية
والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مشائيا مريدا فليس بموحد وقد ذكر الشهيد في
الذكرى بعد ان ذكر انه لا يجوز ان يقتدي الرجل بمن يخالفه في شيء من الواجب المبطل للصلوة بالاخلال به
كالركن الماضي وجوب السورة والامام يرى وجوبها اما لو كان الخلاف في مسائل الاصول التي يدين
ما اعتقدها كالقول بقدم المشية وحدوثها فان ذلك لا يضر بالائتمام وهو شهادة منه بصلاح فيما يدين ما اعتقد

مع انه ينتقل في ذلك خلافا ومن ذلك وقوع كثير من الاختلافات الشنيعة في الاصول والفروع في زمان الائمة
بما يطول نقله وربما انكروا بعضه مثل ما قيل الامام في ما ذهب اليه هشام ابن الحكم بان الله جسم وهشام ابن
سالم الجواليقي بان الله صورة وانكر ذلك وتبرأ منه ولم يحكم بكفرهما وامثال هذا كثير فلهذا وقفت عن
القول بالتكفير وجاهرت بالقول بالتخطئة لعله يذكر او يخشى قلت سلمنا ولكن هل يجوز ترجيحه
بالترجيحات البعيدة لم يكن قابلا للترجيح اقول ظاهر الاخبار المروية عن الائمة المنع من ترجيح
كلام الصوفية وان المال والكلام قرينهم وروى الاردبيلي في كتابه حديقة الشيعة بسنده قال قال
رجل للصادق ع قد خرج في هذا الزمان قوم يقال لهم الصوفية فما نقول فيهم فقال انهم اعداؤنا فمن
مال اليهم فهو منهم ويحشر معهم وسيكون اقوام يدعون حبنا ويميلون اليهم ويتشبهون بهم ويلقبون انفسهم
بلقبهم ويلبسون اقوالهم الا فمن مال اليهم فليس منا وانا منه برآء ومن انكرهم ورد عليهم كان كمن جاهد
الكفار مع رسول الله ومن اكتاب المذكور بسنده جمع من الرضا من ذكر عند الصوفية وانكر عليهم
بلسانه او بقلبه فليس منا ومن انكرهم فكانما جاهد الكفار بين يدي رسول الله ومنه بسنده عن محمد بن
ابي الخطاب الزيات قال كنت مع الحارث بن محمد في مسجد النبي فاتاه جماعة من اصحابه منهم ابو هاشم
الجعفري وكان رجلا بليغا وكانت له منزلة عنده ثم دخل المسجد جماعة من الصوفية وجلسوا في ناحية مستدبرا
واخذوا بالتهليل فقال له يا ابا هاشم التفتوا الى هؤلاء اتخذوا دينا فانهم خلفاء الشيطان ومخرقوا عباد الله
يتزهدون لاطماع الاجسام ويتجلدون لتصيد الانام يخرقون خرقا حتى يذبحوا للاكاف خمرا لا يعملون
الا للغرور والتملق ولا يظلون الضعفاء الا لملء الغراس واختلاس قلوب الناس باحكامهم في الحب
ويقولون بولايتهم في الحب اورادهم الرقص والتصفيق واذكارهم الترنم والتغنية فلا يتبعهم الا السفهاء
ولا يعتقدهم الا الحمقاء فمن ذهب الى زيارة احدهم فكانما اعان يزيد ومعاوية وابا سفيان فقال له
رجل من اصحابه وان كان معترفا بحقوقكم قال فنظر اليه شزرا بالغضب وقال دع ذا عنك من اعترف بحقوقنا
لم يذهب شيء من حقوقنا اما تدري ان اخس الطوائف الصوفية والصوفية كلهم مخالفونا وطريقتهم مخالفة
لطريقتنا وانهم الانصارى والمجوس هذه الامة اولئك الذين يجهدون في اطفاء نور الله بافواههم
والله متم نوره ولو كره الكافرون والاكاف كالكتاب وغراب هو الحمار والنقاس كغراب داء في الرجل
والذقاس في الرجل بالكسر والدقس بالكسر الحمقاء والاحمق الدقس والاصلاء من الخلق ومن الخلائق
فالاولاء جمع دلو فان قلت ان هؤلاء لا يميلون الى الصوفية ولا يقولون بقولهم ولا يجلون
بهم قلت بلى انهم يميلون الى ابن عربي والغزالي وابن عطاء الله وعبد الكريم الجيلي وامثالهم
ويعتقدون اقوالهم ويسندون ارادتهم ويعتقدون فيهم ويثبتون لهم فضائل وكرامات ويأولون كلام
الائمة الى اقوالهم ويعتقدون اعتقادهم وينكرون على من خالفهم فاي اتباع وتراضعا وبالجملة لا يجوز ترجيح

كلامهم لا يبعد ولا
لعيسى انت لا تطيـ
فالمؤمن لا يدين الله
من ذلك فلا تغفلو
امثال الامر امره و
موجبة كلية ام جزئية
هذه على ظاهر حاله
الكلية كهذه القضية
القضية يؤيد ما
امر وجودي فاوضح
بيان غلطهم فان

الحمد لله رب العالمين
دين الدين الاصـ
على اصلح امامو
المشرع الى عنوانا
الاعتقاد الذي
تسويق البال
المرجع لا المال
من ذلك الجناب

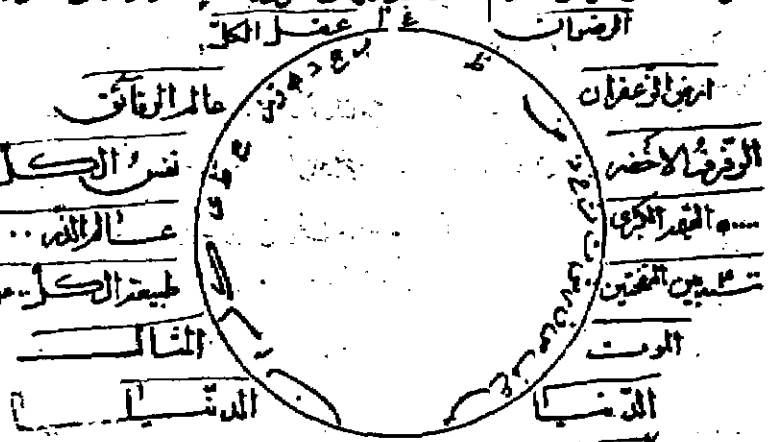
كلامهم لا بعيد ولا قريب ولا صرف عن ظاهره وان كان لكلامهم وجه كما ذكره ما معناه ان ابليس
لعنه الله انت الظنيعق قال لا الطيعك قال قل لا اذا كان اشد قال عليك بكلمة حق لا اقولها بقولك
قال من لا يدين الله بشيء من اعتقاداتهم ولا يقول من اقوالهم ولا يعمل من اعمالهم فاذا وجد شيئا
من ذلك فلا يفعله وهو حق فلا يفعله الا انه من فعالهم وسفاهتهم وان كان مرادا منه شرعا فعله
اعتقادا لامره وانتباعا لمجتهد الدين امر الله باتباعهم قال سلمه الله وهل يكون هذه القضية
موجبة كلية ام جزئية ام تكون مهملة اقول اراد القضية قولهم بسيط الحقيقة كل الاشياء و
هذه على ظاهرها مهملة لانها غير مسورة بكل ولا ببعض والتحقيق منها الجزئية وان اريد منها
الكلية كهذه القضية لان الاطلاق لم يكن مستعملا على مراد المتكلم وانما يستعمل على ما يفهم المخاطب وهذه
القضية يريدون منها الكلية كما تقدم في صدر الدليل في قولهم كل بسيط الحقيقة موجود لا يكون عنه
امر وجودي فاذا دخل في مدلول كل الباري تعالى والعقل الكلي يظن انه عندهم بسيط الحقيقة وقد تقدم
بيان غلطهم فان العقل ليس بسيطا في حقيقته والباري عز وجل ليس معه ما يخلط به فالقضية مهملة
بالمعنى اللغوي من جهة المعنى والفائدة بالمعنى الاصطلاحي
من جهة الصورة والله سبحانه اعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين اما بعد فيقول قال العبد المسكين احمد
زين الدين الاحسائي عفا الله عنه ارسل الي جناب الولي المعظم والعامل المكرم جناب الفاضل الاخوند الملا
علي اصلح الله احواله وبلغه آماله في صباه رسالة كبرى منه مجيدة والصلاة عليه وآله بعض المسائل
المشيرة الى عنوانات الصواب وبعض دقيق الخطاب بالاجوبة كتابة ولا يتضمن جانب من نقص اسرار
الاعتقاد الذي عن غير طريق الرشاد مما يضيق به الفؤاد وقلبي غير مقبل ولا فارغ من الاشتغال و
تشويش البال فكتبت على غير اقبال من شدة البلبال واختلاط الاحوال ما يحضرني من المقال والى الله
المرجع والمآل قال سلمه الله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة على اشرف الانبياء والاوصياء ثم السؤال
من ذلك الجناب من جهة اصلاح المسائل لتهذيب الكلام وتنقيح المرام يعني انه سلمه الله غير ولا حظ

في عبارة السؤال لتهذيب الكلام وتنقيح المرام اي المقصد المطلوب وفضل تامل اي زيادة تامل لا تكرر
للفضل من دون سؤال بل اقتصرت على السؤال لتسهيله لادراك المطلوب وسبب ذلك عدم التمكن
لضيق الوقت والمجال مع ان غاية ما يتادى اليه فكر امثالي تعلم لما ذكر من العلة لان مثل هذه الامور
البعيدة عن مدارك العقول لم يكن لها ذكر ولم يجر فيها بحث ليراجع ويتامل فيه على فرض التادي
فان الصعوبة المشار اليها انما تكون اذا فرض امكان الادراك والا فهي متعذرة لان الاسرار اذا
لم يبحث عنها ولم يورد فيها قول والا ضرب ظاهرها تكون من آثار طور العقول بل مع البحث وورود الاخبار
ان ادراكها كاد ان يكون متعذرا او متعسرا وقد ذكر عبد الله بن القاسم السهروردي في قصيدته التي هي سفر
سير السالكين وسيرة الواصلين قال مشيرا الى بحر الله موسى الحليم على نبينا وآله عليه وعليهم السلام قال اخبارها
من عرفت يبغي اقتباسها ولا السبط والمنزل والسؤل اتعالى الله من السائل ومن دقوا البه
هو رسول تقيه من سؤالي خبر غاية والتي بالفتح الفاء وسيد النحاس ونعل ولا ايد اسعر العرب
مع ان عبارة كلها كذلك للابهام او المغايرة بين حالتي الصفر فان النحاس في اصل المكدر ويعمل
في البناء للصفاة قبل تشييدها وبعده وهنا قال ايد الله وصيرورته نحاسا على اصطلاح ارباب الحادث
اي اصحاب الميزان او اصحاب الاكاسير ان النحاس يطلق على الاحمر من دون ظل الى وبعد تصفيته عن وسخه
وهو يوسته وتقنته ومن ثلوثه بعض التلوث حتى يا وي بعد قبل بذقة الفضة ولا يكفي ذلك في
صيرورته بالفا مبلغ الاتفاق في المسكوكية دينارا او درهما الا بالفا اكثر فحاط ذلك الخبايا بعد
تصفيته وتاهله للبياض لا يبلغ رتبة الدرهم وبعد تبييضه يبلغ رتبة الدرهم لا يبلغ رتبة الدنانير
بالفا اكثر ابياض في الاول والحمرة في الثاني وهذا كناية عن تقرير السؤال على ما فهمه السائل كان يقول
الامر كما قلتم او يدل له على وقوع خلافه كما هو مشاهد الاكثر او بالجمع بين تلك الاجسام الناقصة المنقاة
بتنقية الفكر اي وبالاجتماع في مجلس الحضور الجسمي والمشافهة فيما يراد او الحضور الروحاني بصورة الامداد
والتلقي من الروحانيين رب العباد وبتنقية الفكر بالقاء بعد القواعد الهادية الى سبيل الرشاد بميزان
التعديل الذي لا يوجد العلم به مجتمعا في دفتر الكتاب وذلك من فوائد ثم من زوايا الصراط المستقيم
فالخير والحسن تاويلا وذلك بان تكون التعرف من دليل اهل الاعراف ثم اما بحصول الدليل الجمعي
مخصوصة معروفة عمومه فاوضع الشارع من القواعد التي ينفتح من كل باب الفتاح مثل قولهم مثلهم اما
في الاخلاق وفي اقسام حتى يتبين لهم انه الحق وقولهم وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون
وقولهم وكاين من آية في السماوات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقول امير المؤمنين ثم من عرفه
فقد عرف ربه وقوله اتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر وقوله اعرفوا الله بالله
الربوبية فاعرفوا الله بالعبودية وقوله من عرف نفسه فقد عرف ربه وقوله من عرف في الربوبية اصيب في العبودية الحديث وقوله الدنيا

فيعلم اولوا الالباب ان ما هنالك لا يعلم الا بما هنا ولما كان ذلك فهذه وامثالها وان وجدت في الكتب
وعلى السن الناقلين ولكن سر ما في باطنها من الجواهر بعيد جدا وما هو كما قال البوصيري في قصيدته
الهمزية في مدح النبي ﷺ انما هذه اوصافك للناس كامثال النجوم الهاديه فكيف الاستنباط وما اراد واضعيها
الا بعلم واحد الا بتعليم خاص منهم ولهذا القائلون كثيرون والمصيب كالكبريت الاحمر ولكن اكثر الناس
يعلمون ولكن اكثرهم يجهلون ولكن اكثرهم يجهلون وقف الجناب هو المؤمل وانه يمكن كشفه بين الاصحاب
اللهم لا تؤاخذنا بما يقولون واجعلنا خيرا مما يظنون واغفر لنا ما لا يعلمون ان القيامة الكبرى الواقعة
في باطن باطن الزمان اذ هي الغاية يسئلونك عن الساعة ايان مرساها فيم انت من ذكراها الى ربك منتهاها
فهي صدر الدهر ينبغي ان تكون قائمة اعلم ان الساعة التي هي القيامة الكبرى في القوس الصعودي محاذية
العالم الذر في القوس النزولي فهي في التمثيل بالقيامة قيامها في كانها من الوجود الممكن وما يقابلها من محاذيها
مثل هذه الدائرة المرسومة فرقم الالف عند بدوها في النزول والياء عند عودها في الصعود فتدبر



في هذه الدائرة قابل دائرة النزول عقل الكل في رتبة الالف الثانية واول مراتب الفراق من الجنة والرضوان
في رتبة الياء في قوس الصعود وعالم الرقائق تحت العقل في النزول واحد الزعفران في مقابل الرقائق
في النزول ونفس الكل تحت الرقائق في النزول والزقوم الاخضر في مقابلة نفس الكل وعالم الذر الذي
وقع الكلام الاول حوله الست بربكم في رتبة خمسين الف سنة مما تعدون في رتبة النزول والقيامة
الكبرى في مقابلة عالم الذر في صعوده كان مقدار خمسين الف سنة مما تعدون وطبيعة الكل اربعمائة سنة
عند عالم الذر في رتبة النزول وطبيعة الكل في مقابلة طبيعة الكل اربعمائة سنة وعالم الطبيعة و
المثال والاجسام الى النطفة مائة الف سنة في رتبة النزول والحلق وهو البرزخ فالدنيا والآخرة
مقابلة في رتبة الصعود عاشر الف سنة وبالجملة فالقيامة الكبرى في مقام التفصيل محاذية لعالم الذر في
مقام الاجمال الواقعة في باطن باطن الزمان ويريد ان القيامة الكبرى في باطن البرزخ
والبرزخ في باطن الدنيا المكنى عنها بظاهر الزمان والكثيف وقوله اذ هي الغاية اي غاية التكليف ومجمع

في قوله تعالى

الفرق بين منتهى الوجود الامكاني وهي هذه

وزعم ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى لئلا يسأل عنها فيحتج لعدم حسن الجواب فان في اخفائها
تظهر لك سر تجزى كل نفس بما تسعى وليميز الله الخبيث من الطيب وسر احسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يأتكم
مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء الآية الى غير ذلك فقد ثبت اخفاؤها موجودة
باشرنا اليكم من ان اهل الجنة اما ان لوا الى الدنيا منها او اليها يعودون وهي اسلام فكيف يوجد الفرع
قبل وجود الاصل وكذلك النار قلت الله اعلم اذ هي محيطة بالزمان القائم المنقسم بالنسبة
الى ما يقع فيه الى الحال والماضي والاستقبال اقول نعم السر من الاشارة لئلا يطول المقال مع
ضيق المجال فاتح سرهم ابانا في الآفاق وفي انفسهم وهذا وبالقدر من الادلة هذا الجد الانسان
كجد زيد هو بعينه جد الدنيا وهو بعينه جد الاخرة وهو بعينه جد البرزخ وهو بعينه هو الذي نزل
من اسفل الجنة او النار من خلق وان هو شيء الا عند فانه وما نزله الا بقدر معلوم فجد زيد من
الجد الاول في عالم الامر ثم نزل الى الاجسام بطور الجسمية وكان في الدنيا بطور البشرية وينتقل
الى البرزخ ومنه الى الفيلة ومنها الى الجنة والنار وكل شيء بهذا المعنى فالجنة او المخلوق ثم خلق منها اهلها
مزاولا عليين ثم خلق النار من اسفل سافلين من كتاب مسجور وكل نزل من اصله واليه يعود فاصله بكل
احواله سابق عليه وجنة الدنيا موجودة اتفاقا وهي بعينها جنة الخلد كان جد الدنيا الآن موجود وهو
بعينه جد الاخرة فحكم الاشتقال كل شيء وكل النار في الجنة بمعنى ما قلنا فاولئك يدخلون
الجنة ويظلمون شيئا جنات عدن التي وعد الرحمن عباده بالغيب انه كان وعده مأتيا لا يسمعون فيها لغوا
الا سلاما ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا فتلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقيا فقوله تعالى بكرة
وعشيا هو جنات الدنيا وقوله تعالى تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقيا هي جنات الاخرة وهي واحدة
في اليومين الدنيا والاخرة كان جسدك واحد في اليومين الدنيا والاخرة وقوله تعالى في حق النار بمعنى ما قلنا
وطاف بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة فقوله غدوا
وعشيا هذه دار الدنيا وقوله ويوم تقوم الساعة هذه دار الاخرة وفيه جمع للمتضادين والقرآن على الوقف على وقوع
وتقوم الساعة والابتداء بقوله ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فهذه النار واحدة في اليومين الدنيا
والاخرة كان جسد زيد واحد في اليومين في الدنيا والاخرة فالجنة والنار موجودتان حال الدنيا و
الاخرة وفي الدنيا والاخرة والمراد مذكورة عند كل انسان الاستحقاق فالاشياء في الجنان الآن كلها
موجودة بغير تخصيص الاستحقاق والمستحق فاذا عمل المستحق وتعين له استحقاق كالزمان الموجود في الشيء
ولكن لم يخلق لك الا بعد العمل اي لم تستحق شيئا منها الا بعد اعطاء الثمن فاذا اعطيت الثمن خلق لك اي استحقاق
فاتهم ولك النار بعينها فاذا عرفت ان جسد زيد هو الوجود في الكون الاول ثم نزل الى الحسن الله
بعينه فهو جسد الدنيا ثم صعد الى جسد البرزخ ثم صعد فهو جسد الاخرة فلم يتغير الا انه مكبر وبعضي وبصاع الصنعة

لا يحتمل الفناء ولم يتبدل منه شيء بحرف الجنة والنار وبعدها من الكون السابق ثم نزلت في الدنيا عينها ثم
يعودان يوم القيمة بعينهما من غير تغيير ولا تبديل واذا عرفت هذا عرفت ان الزمان في عالم الجبروت اي العقول
وعالم النفوس اي الملكوت هو عين الدهر الذي يقولون انه وعاء المجردات والثابت الثبات فتزايد الاحيا
وفانا وحين كان الدهر في الجبروت ظرفا للمجردات كان الزمان في الملك ظرفا للاجسام والمتغيرات ويعود كما
بدأكم تعودون مرة اخرى قال الله تعالى انه يرجع بعد قد بينا وجوده بالدليل القطعي البديهي في خطاب
ولا يوجد في كتاب ان في ذلك لعبرة لاولي الالباب قال الله تعالى وهو في بعد بها ويرجع حضورها
اذن بالبقاء الوضع بينهم هذا اصل الزمان عاما يعني انبات الخارج عن مطلوبة الزمان والزمانيات
على التدريج بصبر عنا ويطول على تفاوت مراتب السائرين من اليسر الى الانبياء الى اليم لا زمان فان عجلوهم اعلم
ان الاوضاع الخاصة انما يعرف بالتأمل في سعي انما لم فهم يسرون اليها حتى يعرفوا ايامها وهي تسير اليهم وما اسرة
الملتفي كما قال علي بن الحسين عليه السلام وروى الاربلي عن علي بن عيسى كشف الغمة قال عليه السلام وهو المنادي وادي
سلكته عليه الطريق او على اوبتها وعالم الزمان في عالم الكون يحتوي قال الله تعالى صوا النهار وكل الخلق يسيرون
الى ما سيدهم والفرق بين الاشياء الاعيان والمعاني قال الله تعالى ايها امنوا نعم الانفاق من القول بعد
انشاقها قبل انشاق ظاهر الوجود بالايمان والعمل الصالح كالركوع والسجود بل من القول بان امر الميزان والبقا
والنيران ايمن كل هي اعمالكم في الدنيا وبان الله تعالى ان وجود الاعمال هي باطن الوجود
وهي عمل العاملين وباعمالهم خلقوا وباعمالهم خلق لهم ما اعد لهم من نعيم وعذاب وجحيم وانتم الآن سائرون
في قوس الصعود عائدون الى ما سيدهم ولا تقدرون الا على ما هو فوقكم وقبل وفوقكم وما بعد العقل
ما ما كفوق في كل شيء الذي ما بالفعل كان اولا ثم كلف الخلق في غدير خم بين مكة والمدينة في التكليف انت
لانهم كلفوا عند الجحد الاسود بالست بربكم ومحمد نبيكم وفي غدير خم وعلي وليكم وامامكم وذلك في عالم الذر
الاول ثم اوجعوا الى الطين كانوا بالقوة في الطبائع والمواد والصور والافلاك والاشعة والسحب والامطار
والنبات والنطف والعلق والمضغ والعظام والتخليق ثم كانوا بالفعل مستوى الجنين الارواح فهم عائدون
فيها بالفعل وكما اسعدوا اخرى ما بالفعل حتى يصلوا الى يقظة الاعمال فيها فكل اقدرون عليه فعلتم في كنه
وجودكم هذه وامثالها ثم اما هي اعمالكم من ربكم فاعلم ان الاعمال سوى الثواب والعقاب والاوامر
والنواهي موادها باعتبار الامتثال اكوان لهيئة وباعتبار المخالفة اكوان خبيثة وارواحها وحياتها
من الكريم الوهاب ومعنى من ربكم انها منكم بدأت ففي عالم الاسرار بها ذكرتم ثم بكم ذكرت وفي عالم
الاذكار منكم بدأت وفي رتبة الاطوار لكم تخصصت وتخصصت ثم بعد فيكم تخصصت وما فعلتم في
هذه الدار وصنعتم بامر الله صورها وتعودون بصورها خلقت لكم حقائقها التي بها كونتم وعلى مقتضاها
فزتم وبعد ورودها تقبلتم قال الشيخ فاذا صح الحكم بالكمال فيما على بعض وصية البرازخ وصورة

الباطن واستقرار في مقعد صدق عند مليك مقتدر كما ورد ما يمكن تطبيقه عليه فما حاصله ان الجنة التي
منه خلقت من ارواح السعداء وكذا النار من ارواح الاشقياء والسبب كشف الحادثة وحكاية للنبي صلى الله عليه وآله
كاني ارى عرش الرحمن واهل الجنة واهل النار الى اخر ما تضمنه الحديث المشار اليه بعنوان الحاصل اقول
قوله فاذا يصح لكم الخ لو اريد بصحة الامكان الاحتمال العقلي فلا بأس به بل هو الاحتمال لان الله يجاز على كل
شيء وقدير واما بمقتضى الحكمة فبالعلم والتصور جائز وممكن واما بالاتصال الحقيقي والدخول الذاتي الذي
هو عبارة عن دخول الشخص في الجنة بجسمه الشريف مع روحه كما انه في هذه النشأة لا هو ما لا دخول الذاتي
الجنة الا يوم القيامة لانه لو دخلها الآن او بعد موته قبل يوم القيامة لكان من اهل الجمع والحشر وذلك لان الجنة
التي هي جنة الخلد كنز دخلها لم يخرج منها ولا يجري عليها اختلاف الاحوال من الموت والتغير والهموم والاحزان
فلا يصل اليه شيء يكرهه ولا يفوته شيء يحبه كما اخبر بقوله وما هم منها بمخرجين وما خوف عليهم ولا هم
يحزنون ولهم فيها ما يشاؤون وفيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وغير ذلك هذا ما يستفاد من النقل
واما بطريق العقل فلان الصور كالبدن وكان قد بدأ مجردا عن الاعراض الخارجية لان الاعراض والكثافات
الناشئة من البناء والحلول والدوام الاستمراري الى غير النهاية انما لحقته من المراتب النزولية لانها احكامها
واثار الاقتران بعلو الحلول فيها والمدد عليها وقد لحقته بالتدريج كل اثر عند محله ومحله ومدد الوجود
ومقتضى الحكمة ان يكون اللبس بحسب الحكمة في التدريج والترتيب والتزوم والمهلة وغير ذلك والا فمن
بالانتظار والتجرد ليوم القيامة هذا واما العلي الشاذ اليه فهو ممكن في شأن من رياء اللطف الالهي
والعناية السرمدية لمن كان واسطة الشمول جميع الشؤون الالهية المشار اليه بقوله تعالى ما وسعني ارضي ولا سمائي
ووسعني قلب عبدي المؤمن صلى الله عليه وآله والشؤون الالهية اذا اريد بها الكل كانت في السر الكوني
بكلية الجمع الخاص والدهري الجبروتي بكلية جميع الخاص والملكوتي الدهري بكلية الكل والبرزخي كلك والجسماني
والجسمي التي هي عبارة عن جميع شؤون انسانه الكونية ومن كان واسعا لجميع ذلك لا بد وان يكون هو بحقيقته
وانانيته ليس له دونه لانه لها ودونه فليس فلنا وبخلاف ما شاء ليس لاقتضاء الاقتران والحلول والورود
ليكون عنده جاني الاستعداد بل الحقيقة ما هو هذا ثم وانك لعلى خلق عظيم وسراجا منيرا وسراجا
وهاجا وكل ما اشير اليه فهو لذاته حكم سرمدي حصول فعلي فدخول الجنة الحقيقية بما هو عليه في هذه النشأة
لانه الاستعداد المشروط لدخول غير الجنة انما هو جزء من اربعة الاف جزء وتسعمائة جزء من ظاهر استعداده
الذاتي الذي استظهر الجبار العظيم لحوله وانك لعلى خلق عظيم وهذا هو مقام فعل امير المؤمنين عليه السلام
في وصف النبي الاكرم صلى الله عليه وآله ما رواه الشيخ في المصباح الكبير في خطبته يوم الغدير ويوم الجمعة بعد ذكر
قوله واشهد ان محمدا عبده ورسوله المخلص في الفضل على سائر الامم على علم منه انه فرع الشاكلة
والتأمل من ابناء الجنس والتجبر امرا وناهيا عند اقامة في سائر عالمه في الدار اقامة انه لا تدركه

الابصار

الاجناس وصريحه
على نحو ما فصلناه
الحكمة بهجري في
يصح في حقه تعقيد
وهو على كل شيء قد
اي بواسطته فانه
حيث هذا جد
الشخص الخصوص
الارواح التي خلقت
تعلق شعاع الـ
خرجت من جنان
اصل فرعه وانما
الشق الذي لا
الحفيظ اي الحفظ
لا يضل رب ولا
عالما بتمام زيد
الاعتبار لخروج
سلمان وانما عبر
رتبة علم اليقين
عن الحقيقة على
الكون الكتابي
الشاهد ليفو
هو فيها الحق و
لثبت منها
مع مكان الاخبار
لا الى العيان و
لمقام المعصوم

الاخبار وهو يدل على الاجتناب الخطبة فقوله انا مدينة العلم وعلي بابها وفي الكرة مقامه بشير الى ما ذكرنا في الحكم الى الشارع
على نحو ما فصلنا من دخول جنة الخلد في الدنيا او قبل يوم الجمع وخروجه من لزوم مانع ولا مخالفة المقتضى
الحكمة بجري في حق من هو كاوصفنا صلى الله عليه وآله كما وقع من ليلة المعراج صلى الله عليه وآله وامامه مسواه فلا
يصح في حقه بمقتضى فطرته واصل خلقته واستعداده مقابلته ما دام هو اياه الا ان يعيره الله سبحانه الى هذا المقام
وهو على كل شيء قدير واما اهل بيته الثلاثة عشر فهم به يقدرون على ذلك بمقتضى فطرتهم الا انه به صلعم
اي بواسطته فانهم نعم لو اريد مطلق العلي في الجملة مراد من الجنة جنة الدنيا وجنة الآخرة في نفسها كما
جنة هذا جنة الدنيا وجنة الآخرة في ضمنه فلا يصح الحكم بامكان ذلك الا على النحو الذي ذكرنا او
الشخص المخصوص واما الاحاديث الدالة على عدم خلو الجنة والنار من ارواح اهلها فالمراد بها ان
الارواح التي خلقت من الجنة مثلا لم تخرج ذواتها وانما تعلقت بابدانها بالاشراق والبدلية الشبيهة كما
تعلق شعاع الشمس بالارض بالاشراق ولم يتراجع الشمس الى الارض وليس المراد ان الارواح بعد ان
خرجت من جنات الخلد عادت اليها قبل القيمة ولا انها وانما تتصل بها بل المراد ان الاصل الصوري لا يفارقه
اصله الذي عنه وانما يكون منه من ذلك الاصل نفس الشبح والمثال والحقيقة ثابتة في رتبتها وذلك الاصل هو
الشيء الذي لا يهلك بهلاكه كما في قوله كل شيء هالك الا وجهه اي الا وجه ذلك الشيء لانه محفوظ في الكتاب
الحفيظ اي المحفوظ كما قال تع قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ قال علي بن ابراهيم القمي في كتاب
الاصل رب ولا ينسى ولو اريد به الخروج لكانت الاصول الثبوتية من فروعه وذلك باطل ومثاله اذا كنت
عالما بقيام زيد ثم انتقل شخص عنه فاخبرته لو كان علمك منتقلا منك الى المخبر لكنت جاهلا به بعد
الاخبار لخروج العلم منك اليه كالواعظ يدرها فانك مذ خلوت عنه وذلك ظاهر البطلان فافهم ثالث
سلمنا انه انما عبر بكان لانه لم تكن حينئذ مكشفة كما هي بعد ولم يكن مزيلا الى ارباب عين اليقين المتجاوز
رتبة علم اليقين او كان مزاحما له فلعله كان ممسوسا بحق اليقين الذي لا يخرج عيانا فلكن لم يتمكن من التعبير
عن الحقيقة على الحقيقة فاتى بلفظة كان او كان حين الحكاية فان الشيء المحكي كان في حجاب ومقتضى
الكون الكنائي التعبير عن مقامه الذي هو الوجود بالوجه انما عبر بكان لارخاء الغبار ليس حال
المشاهدة ليقول هذا مثال فالاتيان الى الحاضر لديه لانه لم حالات كما قال الله تع لنا مع امر حالات
هو فيها نحن ونحن هو الا انه هو ونحن نحن في ذلك الحضور والمعاينة حالة من قلب الى الف وحال الاخبار
لنبت منها فيعبر عن كل حال بما يناسبها وهاتان الحالتان اختلافهما اعتبار وتعدد من مكان الرؤية
مع مكان الاخبار او باعتبار اختلاف وقتيهما او مراعاة لحال المخاطب فلا يحتمل الا الاسناد الى العلم
لا الى العيان ولا الى الحالات الشهود والمشاهدة التي هي حق اليقين واما قوله انه لم يتمكن فلا يحسن
لمقام المعصومية لان من عرف شيئا ولم يقدر على التعبير عنه فقد قال [illegible] علامة عدم الاذن في الاخبار

والتعليم ولو اذن له في ذلك لاعطى العبارة عنه وانما لم يكن المعصوم مناديا ولا يتكلم لانه لا ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولئلا يكون سنة تسئل فيقول لا ادري لان الله سبحانه وتعالى اعطى الائمة
القدرة على التعبير عن كل ما علموه وان فرض ان المانع من جهة عدم احتمال السامع فهو صحيح الا انه داخل
في الفرض الاول واما فرض ان كان نازلا من الحكمة فداخل في الاجتباء وكما انه لا يقال كان نافرا
بل يقال كان متنزها وان كان الامر في هذا وامثاله سهلا قال سلمان الله فلان لا يابى ارحام فلان
بعض الشيعة الصادقين عليهم صلوات المصلين ابدا الابدين من انا الله ثم بعد الفتنة خلقا اخر الى هؤلاء
الذين انتم الملحقين مرور الدهور لو نفع الاشكال الوارد لولا المراد بالخلق هؤلاء بل كان المراد
من الخلق خلقا اخر بعد هلاك هؤلاء باجمعهم بان هذا الخلق ان كان في غير الدنيا النازلة بل في بعض
المفاجع والبرازخ كونوا قليلا لزم التعطيل والغفلة بفاعلية ذي الجلال والتجليل والتكميل وسد
باب الجود مع بقاء الاستعداد للطبيعة المولدة لتوليد المولدات والموالد المترقية الى الافاضات
الذي هو جامع الشتات وان كان في الدنيا لزم مقتضى الحكمة البالغة المحيطة لذرات الوجود المتدرجة
في مراتب الظلمة والنور اخراجهم من الظلمات الى النور والذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور بعثت
الانبياء لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والا لزم محكوما بالاشقاء في الشريعة بختم النبوة وانقطاع
بعد نبوة خاتم الانبياء عليه وعلى خاتم الاوصياء وسيدها وسائر الاوصياء فما لا يخفى من الفتنة والشتاء اولى
نعم الدليل النقلي والعقلي ياباه اما النقلي فلان الخبر الذي هو سند هذا اعني ما رواه الصدوق في اخر
كتاب الخصال هو في تفسير قوله تعالى افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد عن جابر بن يزيد
قال سألت ابا جعفر عن قول الله عز وجل افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد فقال يا جابر
تاويل ذلك ان الله عز وجل اذا افنى هذا الخلق وهذا العالم واسكن اهل الجنة الجنة واهل النار
النار وجدد الله عز وجل عالما من غير فحولة ولا اناث يعبدونه ويوحدونه وخلق لهم ارضا غير هذه
الارض تحملهم وسماء غير هذه السماء تظلهم لعلك ترى ان الله عز وجل انما خلق هذا العالم الواحد
ترى ان الله عز وجل لم يخلق بشرا غيركم بلى والله لقد خلق الله تبارك وتعالى الف الف عالم والف الف ادم انت
في اخر تلك العوالم واولئك الادميين فتدبر اولا في الاية قوله افعيينا بالخلق الاول وقوله بل هم في لبس من
خلق جديد والملحقون لبسوا خلقا جديدا وقوله ثم اذا افنى الله هذا الخلق وهذا العالم فان المفهوم
منه والمتبادر كله وكذا قوله ولكن اهل الجنة الجنة واهل النار النار فان المتبادر غير اهل هذا العالم
كلهم وقوله عز وجل من غير فحولة ولا اناث وهذا بخلاف الملحقين فانهم من ابائهم وامهاتهم
وقوله وخلق لهم ارضا غير هذه الارض تحملهم وسماء غير هذه السماء تظلهم والملحقون في هذه الارض
وتحت هذا السماء وكذا باقي الحديث وكذا قوله امير المؤمنين ثم تخففوا تلحقوا فانما ينتظر باولكم واخركم

وصفاتهم بأن هذه السابقين موقوفة حتى يلحق الآخرون ومع هذا فاجماع المسلمين على خلاف ذلك الذهب بقول
على بطلانها وكذلك قوله تعالى يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن وقوله وعرضوا على ربك صفا وقوله تعالى ويوم
يحشرهم جميعا وغير ذلك من الآيات وفي بعض الأخبار معناه يجمع فيها عالم في التراب غير عالمكم هذا وهو
صريح في الظاهر وهو لا يلائم الاحتمال كلام من التراب والأخبار المتواترة تدل على أن جميع الخلائق يحشرون
في صعيد واحد والحاصل كان هذا لا يحسن فيه الاحتمال فضلا عن الوقوع وأما العقلي فمن وجوه كثيرة
فالأول في ذكرها من الوجاز هذا لكان الحسين ثم سيد السابقين قد دخل الجنة وقائلوه لهم أسلاف
في حد وقوع الانتقام منهم لا من في النعمة كما قال تعالى يوم يبطش البطشة الكبرى إنا منتقمون وذلك يوم القيمة
الأولى والحسين ثم ينتقم منهم جدا ولا بد من حضور الجميع في صعيد واحد وأيضا المعلوم من الدليل النقلي
الذي هو مستند الإجماع والمدعي أن الخلق الجدد يعيدونه ويوجدونه ويلزم من العلم بعدم وقوع شيء
من هذين الدليلين لكن اللازم باطل وأيضا يلزم من القول بمغايرة النوع السابق اللاحق لكن اللازم
باطل بالإجماع الى غير ذلك من صريح الأخبار والآيات والاعتبار وقوله لزم التعطيل إنما يلزم التعطيل إذا
كانت الأرض موجودة والأفلاك تدور إما إذا لم تكن الأرض موجودة أو كانت موجودة والأفلاك
ساكنة كما في النفخة فلا يلزم التعطيل لأن السبب إنما هو الموضوع وهما انتفى القابل انتفى
الفاعل ولا يلزم منه المعلولية كما تقول فيما قبل الخلق أعني القابل والمقبول ولا لزوم القول بالإيجاب إذا
اعتبر عدم انفكاك التأثير واللازم باطل وأما سبب الوجود مع بقاء الأعيان والجواهر فإنما يلزم مع وجود
أسباب الحصول والقابل وهما شرطا إيجاد أمرات الأرض قبل خلق السموات وإن كانت من حيث الذات قبل
الأرض لكن تقدمت المؤثرات قبل القوابل فيبطل الحكمة والنظام وقوله وإن كانت في الدنيا الخ هو لا
الخلق الجدد في دنياهم لأن دنيانا التي قبل وجودها لأن كل شيء من الخلق هو ما قبل الكون مضبوطا بالمدن
أو لا تقرأ قوله آمثالنا ودنياهم مثل دنيانا وخذ من قوله ثم الأمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب
شيء ثم إلى ربهم يحشرون وأما اقترانهم من التوراة إلى الظلمات فهو واجب في الحكمة لأن لازم الإيجاد
بلا الإيجاد لازم لما في التكليف والحكم بالشفاعة في الشريعة بختم النبوة متفق لوجوه الأدلة في التبليغ
عرفا في كل زمن غير متوقف على بعث أبناء الأنبياء بعث إليهم منذرين بواسطة محمد وبشر منه كما
في سورة فاتحة الجن في قوله وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن قال أحضروه قالوا أنصتوا فلما
قضي ولوا إلى قومهم منذرين قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى الآية فإن المنذر إلى الدار
أي عالم العقل الكلي إلى الذي أي الذي من الرقائق المكوسة قبل المكلفين وهم المكلفين وبعد
المكلفين كلها إلى غير الله بواسطة محمد ظاهرا وباطنا وأصلا من الشرائع من شريعة واحدة إنما هي
لاختلاف الموضوعات وتغير الأوقات والخلق الجدد كلهم إنهم الجدد المبعوثون عن أبدانهم بأيديهم

بعد نبينا خاتم النبيين صلى الله عليه وآله بل يكونهم انبياء مخبرين عن الله تعالى بغير واسطة من البشر بل قد يكونون
انبياء مخبرين لكل نبي كما في رسل سورة يس الثلاثة اذ ارسلنا اليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث
وهم رسل عيسى بعثهم عن الله تعالى وقد يكونون غير انبياء كما في جن نصيبين بني الشيصبان وهم النفر
الجن الذين استمعوا القرآن ومن البالغين عن الله العلماء وفي هذا القرآن والآيات الدالة في ان كل شيء
من الخلق هم مكلفون وثانيهم الذين عن الله سبحانه للتفرق بين الانسان وبين سائر الحيوان والنباتات
والجمادات والاخبار عنهم كثيرة جدا من الآيات قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه
الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون وقد دلت الآية الشريفة على ان كل شيء امم امثال
بني آدم مكلفون من انواع الخلق امة وقوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير ودلت هذه الآية على ان كل
نوع من انواع الخلق مضى فيها نذير وقوله تعالى يا معشر الجن والانس الم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم الآية دلت
هذه الآية الشريفة ان رسل كل امة منهم يعونهم حوائجهم وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم
ودلت هذه الآيات ان رسول كل امة ارسل بلغة قومه فاذا كان كل امة فيها نذير وكل شيء امم امثال
بني آدم وكل رسول بعث بلغة قومه ليبين لهم وان نذيرهم منهم كان قوله واعتقدنا بان الخلق الجديد
بعد فناء الدنيا وهلاك اهلها مما امر مكلفون بشريعة خاتم الانبياء الثالثة مزدوجة بعث مذكر
الخلق متوسط بينهم وبين الخالق كما بين الانتفاء بالعقل والنقل كما بين الانتفاء بالعقل
والنقل اما دليل العقل فما ثبت عن دليل ان الطفرة في الوجود فانه اذا قيل ان العلم انه كما هو
معلوم بالكتاب والسنة يكون تكليف العلم متوقف على رسول من البشر بينهم وبين الله سبحانه بغير
متوسط تدبر من العلم يلزم الطفرة في الوجود الممتنع عقلا واما النقل فكثير ومنه ما ذكر بعضه
الآيات الدالة على صحة ذلك في سلسلة الله تعالى واللازم من قيام القيمة في عالمها السمر الوجود
في الظاهر والتحقق من الظاهر الى الباطن قيام النشأة الظاهرة على الاستمرار والتحقق على بني ابينا
وامنا آدم وحوا مع تبديل النابغين بالذهبين والاباء والاسماء بالذراري والاصول بالفروع
في الاعصار لا فناء الكل ونفر في عصر وزمان لكن الاستمرار التحقق على هذا الوجه كما مخالف لذلك ما
والاخبار العظيمة بما ظاهر اهل الاديان اقول قد سبق بيان من قيام القيمة في عالمها على
اهلها الا ان الثابت في نفس الامر وفي الباطن ما اخبرت به الشريعة الغراء على ما هو ظاهر الحال من
غير تأويل واما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منهم ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم
تأويله الا الله والراسخون في العلم وعلى قرين قيامها في عالمها على اهلها لا يلزم التحقق من الظاهر الى
الباطن لجواز عدم ذلك لعارض لحقت لخصوص بعض المراتب فلعله خاص بالظاهر فلا يتعدى الى الباطن
فان دقائق الامور الخزانية بالانتقام ببعض المعاصي في الدنيا ويجري على الكل من البلايا

والنعم المتعلقة بجانب الدنيا والبرزخ فانها من احوال القيمة مع عدم استمرارها في الدنيا الى البرزخ وفي البرزخ
الى القيمة فلا يلزم من وقوع الدنيا والبرزخية كل في عالمه الاستمرار في الوجود واللحوق من ظاهر الى باطن
وهل فرض القيام والاستمرار واللحوق بقاء النشأة الظاهرة على الاستمرار كما يقول الطبيعيون والدهريون
فان الاستمرار اللحوقي يركب من نسب الافراد المتجددة المتقضية والمركب من الامور المتناهية متناه مع انه
ليس لآدم اب وام فيكون اول سلسلة واللحوق منتهاه اليه وما لا انتهاء له ابتداء ولو صح الدوام
لكان بمقتضى الطبيعة ومقتضاها لا يختلف فمقتضاها يكون لآدم وحوى اب وام صح تبديل الاصلين
بالفرعين فيكون الآباء والامهات الذين هم مزارع يتبدلون بالذراري الذين هم آباء وامهات ومن قال
نعم انبت لآدم وحوى اب وام او يقول لا ولكن الفرع بالاصول يصح اذا تولد الانسان من اغصان الشجر
ورق والواقع تولد من الغصون والغصون من الشجر وذلك مانع من الاستمرار الطبيعي وانما فعل المختار تابع
المخالفة لمقتضى الطبيعة ليبين لطالبي الحق بها طالع البراهين الا ان البرهان الاصطلاحي لا يوجد هذه
المطالب ما لم تتقوم بدليل الحكمة ولو كان العقل الطبيعة واحدة لم يكن لبعض كائنات مفاعيلها ابتداء فلم
فلم يكن لها انتهاء فيلزم التدريج في الكل على نمط واحد فيكون هيئة تجدد الافراد كهيئة تقضيها متناسقة
متناسقة فيكون التقضي تدريجيا الافراد الكل دفعة كما كان التجدد تدريجيا لكن لما كان لها ابتداء
لم يكن الابتداء كغيره كان ايجادها دفعة باعتبار الابتداء اذ لم يكن لها اصل قبل الابتداء ففرعت عليه كان
تقضيها دفعة نعم المراد الواقع من التقضي دفعة هي دفعة الاتصال كتقضي دفعة خلق السلسلة اذا
جزئها المرتب الاولى ثم الثانية ثم الثالثة وهكذا حتى تنتهي فتنافي هاتين يجب باعتبار ودفعة باعتبار
وكان اولها ليس سبوقا واخرها ليس ملحوقا فكل هذا العالم اولنا ابونا آدم ع وليس سبوقا واخره
ادم نبينا محمد ص وليس ملحوقا فقضي في العالم دفعة بهذا النمط من الدفعات وكل فناء بنفخة الصعق
فان لها مبتدأ وهذا منتهى الا انه موت تدريجي بين افراده من المدد في التقضي كما بينها من المدد
في التجدد وهذا مما لا شك فيه باعتبار ظاهر حاله كما هو صريح الاخبار ثم قال سلمه الله تعالى في شرح
البلاغة الشريفة في جملة كلام له عليه وعلى اخيه وآله السلام وانه يعود بحانه بعد فناء الدنيا
وحده لا شيء معه كما كان قبل ابتدائها كما يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان
عدمت عند ذلك الآجال والاوقات وزالت السنون والساعات فلا شيء الا الواحد القهار
الذي اليه مصير جميع الامور الى آخر ما ذكره عليه وعلى اخيه وآله السلام وفيه تصريح بانفناء الكائنات
الاجتماعي لا على الوجه اللحوقي المتداول اقول قوله ع يعود بعد فناء الدنيا اعلم انه قد تكاثرت
الاخبار عن الائمة الاطهار ان كلامهم وحديثهم وامرهم صعب مستصعب لا يحتمله ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا مؤمن امتحن الله قلبه للايمان قيل ثم يحتمله قال لا نعم وفي رواية

مرشدا وفي اخرى او من نية حسنة وما الجنة ذلك مما ورد في هذا المعنى وهو كثير فاذا عرفت هذا عرفت
ان كلامهم هنا صعب وانما يعرف بتقريرهم وبيان هذا انه تعالى قال يعود سبحانه هنا انه تعالى بعد فناء الدنيا
وهذا لا شيء معه كما كان قبل ابتدائها كل يكون بعد فنائها وعلى ظاهر هذا القول متى يكون هذا
اذا كان بعد نفخة الصعق يعني بين النفختين فما معنى قوله تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار
كما هو مقرر بين الفريقين انه تعالى بعد ان تعلق كل شيء ويقع بنادي يا ايتها النفس المطمئنة
اين الجبارون اين المتكبرون اين من اكل رزقي وعبد غيري لمن الملك اليوم فلا يجيبه احد فيرد على نفسه فيقول
لله الواحد القهار والسموات موجودة والارض موجودة ولم يبق من العالم الا اكل رزقي وروح واهل الجنة
موجودون والطين بكبرياء وفتح الباء موجودة في مواضع الفرق ولو فنيت الخلائق على هذا المعنى
الذي اليه لما كانت القيمة ولا الحشر اصلا لان الفائدة في القيمة انما هو بعث الخلائق كالجزاء كما
قال حكاية عن منكري البعث واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن
اكثر الناس لا يعلمون ليبين لهم الذي يختلفون فيه وليعلم الذين كفروا انهم كانوا كاذبين فاذا فنيت
الخلائق على ذلك المعنى من الفناء لم يكن بينهم عود ابدا فيخرج الخلائق كلهم ولا فرق ولا عود ولا بقاء
على اصل الاول فالفائدة بغير الاول وقد ضرب الشارع لهذا مثلا في الاحكام الشرعية كما اذا تنجس ماء البئر
بحيث حكم عليه بالنجاسة ثم غار الماء ثم عاد بعد عوده فان الفائدة ظاهرة لانه يعني الطاهر غير النجس ولو
كان الامر كذلك لبطل العالم لبطلان الحكمة ولو قيل انها تعود باعادة جميع اسبابها لكان تعود الدنيا
وتعود هذه الحال بعينها من جملة الشخصات التي يعتبر العود وهي يصعبون على التكليف الاول
وقد جاز هذا جاز ما يعد فتبقى الخلائق وتدور في هذا العالم الاول كالثاني بلا ضبط ولا فائدة
وهذا المعنى لا شك في بطلانه ولانهم منذ وصلوا عالم النطف هم في موت الصعود والترقي كما اشرنا
اليه في الدائرة والايات والامثال الدالة على العود من اصل بان الاكاد يحصى ومنها نبات الاجساد
التي تنبت في الظلام العام الماضي بعد موتها اذا وقع عليها المطر تنبت بعينها في العام الماضي
هذه مرتبتها الذي بقي في الارض كلما اصابه المطر تنبت كالاول بل هو الاول كل طينتهم التي
هي اصلهم ومنها خلقوا تبقى في قبورهم مستديمة فاذا انزل عليها المطر الذي من بحر الماء تنبت وهو قوله تعالى
كذلك النشور وكذلك تخرجون واما ما اراد في الخطبة فهو بيان صفة تعلق وقدرته بفعل الله فانه قبل التعلق
هكذا مقدر وبعد الايجاد هكذا اصفة مثل صفة الكتابة فان المداد في الدواة والقلم ملقى في موضعه
ولم يكن الكاتب ذكر ولا حال من الاحوال وهي الكتابة فاذا كتب بالقلم مدادا ويكتب به ما اراد
وبعد ان فرغ القى القلم في موضعه والمداد باق في الدواة كالحال الاول والكاتب غير متحرك
الاصابع كحاله قبل الكتابة فيصير ان الكاتب مع عدم فراغه من الكتابة على حاله الاولى فهذا معنى الخطبة

وقد دلت الاخبار على ان الطينة تبقى في القبر سنة كحافة الذهب من كان الصائغ حتى يعاد منها
وقد ابقى كما بدأكم تعودون يا رضوان كيفية ايجادكم في العود مثل ذلك في البدء فلا يدل شيء مما
ذكر في الخطبة على الفناء الكلي الاجماعي وانما يدل بمعونة الادلة الاخر لان اصاديثهم لم يفسر
بعضها بعضا على الوجه التحقيقي الذي لم يقم على كلي اجماعي الا انه عرفي في كليه وفي اجماعيته لان
الادلة ناطقة ببقاء اشياء لم يجر عليها الفناء وهو مذهبنا قطعي ودليله قطعي والاشارة الى الباقي
الى دليله على حجية الذي اشار اليه حجة اما الوجه الاول بقوله ان هذه اشياء صعب خشن مخوف
فانبذوا الى الناس نبذا من عرف فزيدوه ومن انكر فاسكتوا لا يحتمل الا ذلك وهو ان يجيء
او عبد فزاحم الدليل ان كلامه لا اشارة فيه الى الباقي وفي الدليل اما الباقي فقوله
كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام واخبارهم متواترة في ذلك الوجه الباقي في
الدليل هو العقلي لان النقلي مثل ما ذكر في الاية والعقلي قد ثبت بقاء السموات والارض واصول
الاشياء بين التحقيق الذي في الكلام مدة اربعمائة سنة عندنا واربعين عند غيرنا وثبوت ذلك
باجماع المسلمين قاطبة ولا شك ان علة الصيرورة التي بها وجودها وبقاؤها هو ذلك الوجه
الباقي المشار اليه وهي باقية ببقائه فتبقى بقاء الصورة في المرآة ببقاء مقابلة الشخص
لها فافهم فلا يسلم الشيخ بعود سؤال لزوم التعطيل لو انسد باب وجود الصور في الشهود
او منافاة الحكمة لو لم يبعث الرسل او عدم انقطاع النبوة الا ان يقال ان انقطاع النبوة قبل قيام
القيامة الى ان تقوم لا ينافي دوام رضاها بعدها لوقوف قبلها اقول لو قيل بالفناء الكلي
لم يلزم التعطيل لان القول بلزوم التعطيل لسلزم عدم الفناء الكلي فان فرض الفناء الكلي لزمه
القول بعدم فرض التعطيل لانه انما يكون مع وجود الاسباب والدواعي بل وجودها بتعلقه ومع
فرض الفناء الكلي لم يبق الا الذات البحت وقد كان في الازل وهذا عينه فرض ما هو واه وهو الآن
اذ لعلها كان لا يجوز غيرها وانما فرض التعطيل مع وجود الاسباب الخارجية والدواعي الامكانية وانها
تطلب مسببها لو تعلقها اما الازل ورسول التعطيل والاسباب الجود فانه كذلك في الازل وهو الآن
على ما كان وانما هذه احكام الممكنات اذا وجدت طلبت امكانها وعلى فرض وجودها ينتفي الفناء الكلي
فافهم واما قوله ان انقطاع النبوة فاعلم ان النبوة في الكون لا تنقطع في حال فهي قبل الكون ما كانت
ومعه وبعده وانما المراد انقطاعها انقطاع متعلقاتها كالشمس اذا لم يكن كسف فشرق نورها عليه
فانه لا يعني مع انها في نفسها مضيئة فكل ما وجه القابل ظهر الاثر المقبول واذا فني القابل فني المقبول
وهو الواقع على القابل كما اصله فانه باق فاذا انقطع متعلق القبول لا جل فناء القابل بقي متعدما لا انقطاعا
واذا وجد القابل انقلب المقبول فلا يسلم الشيخ فيرد سؤال الشخص عن فناء الدنيا بالكلية

حين اقامة النشأة الباطنية وعمارتها لا تتوقف على اضراب الظاهر وفتح باب الجود مع استعداد الطبيعة
القابلة للصور الفائضة عليها على بدل الا الى نهاية مقتضى لاقامة مراسم الجود على سكان اصقاع نشأت
الوجود انتهى كلامه ما آدنيا ان الظاهر الارض التي تغرس فيها اغصان المركب اي المياه الاجسام
جدرتها وهذه المياه مثال للنشأة الباطنة وهي لا تقوم بدون جسدها الا منه علة ثباتها وبقائها
وحفظها والجسد المتعلقة بالاوساخ والاعراض التي هي منشأ الفساد فيه وفي المياه لانها علة الفناء
التغير والفاسد يريد بمركبها البقاء والثبات وعلم التغير والفناء الاسرار فيه فوجب على الحكيم تنقيته وتطهيره
من تلك الاوساخ والاعراض ليحصل لثبات المياه او اصلاحها المراد منها وانما كان الجسد مشحونا
بالاوساخ والموانع ليحفظ به الاصلاح عن الفساد لكل هذه الاجساد والدنيا وما فيها لما كانت دار التكليف
والمشقة لطف بعباده فلم يجعلها باقية لئلا تدوم عليهم المشقة والتكليف وجعلها مشحونة باسباب
الفراق ودواعي الفناء ليسرع بهم الى النقل الى دار البقاء ولو بقيت على ما هي عليه لاحرقت الاخرى
دار فناء ودار تكليف لوجود الاسباب الموجبة لذلك وانما هذا التكليف نوع من انواع التخليص والتطهير
والتصفية للمياه التي هي مثال للنفوس والعقول المكتسبة والارواح وتطهيرها مما يعرض لها من الاجسام
وتعلقها والتباطات بالنفوس لها تأثير في صالح النفوس وافسادها وهي مواضع تعلق النفس بالبدن
واقترانها بها فان النفوس وان كانت مفارقة في ذواتها الا انها مقارنة للاجسام وانما لها في موضع تعلقها
بها النفوس في انفسها طهارتها بالتكليف وظواهر الابدان طهارتها بالدين في الارض الوادي تأكل
الارض ما فيها من الغرائض والاوساخ فاذا صفت رقت الارواح اليها فتعلقت بها تعلق
اشتياق ووفاق فلا يجري عليها التغير ابدا فتصلح للبقاء وما احسن ما اجاب به ارسطوطاليس
حين سئل الدهر من اخلق العالم فقال الكرم والجود فقال الدهر اذا كان علة وجود العالم الكرم والجود
التي اذا ابطلها فناه فلا بطل كرمه فقال ارسطوطاليس انما كرمه ليصفو الصيغة التي تحتمل
الفساد وهو جواب صحيح فلما كانت الظواهر علة لحفظ البواطن وبقائها وثباتها وكانت قرارها
علة الفناء والتغير والانتقال لاجل التخفيف على العباد بقصر البقاء في دار المشقة كرهت الظواهر
لصفتها لتحلو للثبات والبقاء والحفظ من فوت ثانية مناف لذلك فلذلك وجب في الحكمة ضرب الظاهر
لاجل اصلاحه كما يصفى الذهب المزوج بالنحاس وغيره والمياه الجلالة والاوساخ لاجل تنقيته ليجعله مع
الصافي غير اراقة لاصلاحه ومحبة له لا كراهة له وجمع الكسر تبطل بواعث الاستعدادات القابلة للصور
والاستعدادات المنتجة لها فناء الاستعدادات من اصلها بل تبقى باقية بصلاحها اذا اراد غير موافقة على
الوضع الطبيعي مثال الكاسات الزجاجية فانها اذا كوكت مع تمام الاتصال بقيت مثل ما تدور على حسب
التقدير فاذا فكت الاتصال وفرق تركيبها سكنت ولم تقبل والالات موجودة لم يختلف منها الا التركيب فلما

وكيفما على ما كانت على عليه وكونها دارت على ما كانت عليه وفي الاصطلاح الشرعي او اللغة الشرعية
يعبر عن هذا البطلان بالفناء يعني بطلان التركيب وهذا حكم الارواح فانها بعد قبض ملك الموت
تبقى في حياتها سامرة كاتبة الصور في تاويل خواص فانما هي بجرة واحدة فاذا هم بالساهرة فلا تنفك
الارواح سامرة لا تنام وذلك الى نفخة الصور نفخة الصعق فتبطل الارواح وتنفك وكان الاجساد
تنفك وتبقى الطينة الاصلية في القبر كحالة الذهب في دكان الصائغ فاذا سعفها رجعت كما هي ليس
في الحق شيء من الباطل وليس في البيان شيء من الاشكال فلما سمعتم هذا ما تيسر لي فتبدو في
سوبات مع فشت الخلاف بين الملاء والحاصل في سرعة الاستجلاء ولهذا لم اتمكن من اتباع الكلام في
شقوق السؤال والمرجو من شيخنا المعظم التمام بسط القول فيما تقتضيه الكلام حتى في ميزان التعديل
في تراكيب الاجساد الناضرة على ما تضمنه صدر السؤال اذا ادرتم بلوغها صلى الله عليه وسلم اصل المطلبين وان كان النسخ
الصغرى التي تكشف ما في التنقية والتركيب في الجملة والسلام عليكم وعلى من يحضر لديكم اقول اما
بيان ميزان التعديل فلم اكن حافظا له على ظهر القلب ويحتاج عند الرجوع ويسر في مراجعته
شيء الاصغا ولا ضير مع عالمي بعدم الفائدة لان كمال العلم انما يحصل بالعلم العملي وانا لم اصل اليه وانما
صلى العلم فالذي عندي لو راجعت لم يزد على ما قرروا وان كان ما قرروه مفرقا وانا ربما يمكنني جمعه
ولكن ليس في قوة لضعف بدني وكثرة تشتت بالي وخاطري بكثرة الواردات المانعة من امور الدنيا
وامور الآخرة وفي امور الناس في حوائجهم التي تضرني وقد لا ينتفعون بها وانما اقتصرت على ما كتبت
لاجل هذا مع اني مشغول بكتابة مسائل ترد علي من النواحي ما اقدر على رد كلها ومنها اني مشغول بشرح
مشاهد الملاصدرا وغيره والى اصحابه

من جمع الاصغر غفرانه صحيح هذه الاوراق

الافتقار على اقل ما يكن والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته كتبه الفقير الاقل

وكتب العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي في الجملة الثانية

والعشرين من شهر ربيع المولود من شهور

١٢٣٢

23

بسم الله الرحمن الرحيم

فيا لعزاء عز وجل الرجل ... ويا لم من هي بما اعتمل ... وكل صبر مخرج محترق ... جلد من عزائمه منتقل

وهبت ان هذه سنا ... مضيئة وليس فيها خلل ... اذ عمت ما كنت مرتجي ... ولم اخف عواقب الاجل

اذا علمت انني مفتتن ... اهم لا اسمع بما جهلوا ... واصل ذاك انه ذكرني ... اصبو بما حصر نوف علو

لم انا لها فشدت بها ... يوكرها ولا ترى عمرو ... نجم وهنا نوك هجنا ... لا نفها ووصله متصل

همت لا سمعها منجما ... لفقد من هو بهم اذهل ... اذا سمعت دعها نحت اسى ... وما دهم بحجى تنعل

وان تكن عيونها جامدة ... قد مضى منهم مهل ... ذكرت من هو منه وانى ... لياليا ما اغره الليل

تشفني من البلا سبة ... كانها الدمى الشعار الفعل ... لقد صحوت صحو لم ارها ... وانى بعد صحوتي الثمل

قد سكنت بالبلا اسبقي ... ورق حتى وكلها منتحل ... انا وانى بالهوى رهم ... فانى لامر اهتبل

فقلت لم اكن بعدكم ... فقال اجوجود فيه فعل ... فقد رمت ما جرى ... وان قبل ذاك فاجل

فزاد في ان شفني ريقه ... مزاله من ماء عني الفلل ... ثم امر فوق صدري يده ... فقال قلبي برد فاقبل

فقلت صل فانني منتظر ... فقال ان وصلنا منتزل ... فقل لي سمعا وعلم ... فقال لي خلال لك خلل

فبالتلك كلة فذهبت ... تنا علا بسفل عنه وعل ... فما ارتدت حاجتها ضيت ... وكلما طلبت منهم نفعا

فراح عني والحبيب معا ... وقت وهنا فيها اهل ... فلبثني نسلهم صحبتهم ... وجهم لو سلوا ما بخلوا

كانما الانسان ان تهام ... او عقلوه حلة منعقل ... واوقعوا في خلدي وهمهم ... وحشا منا وصالا اصلا

ولا ازل مرتقبا دوامهم ... وهجرهم حيث كلا ازال ... فزارني احبتي حين عمرا ... وصبح ليل هجرهم منسدل

وخاطري لعلهم مرتجب ... وبالهوى بحبهم منفعل ... فاسرفت لكننا مسفرة ... بنوره فزال عني الكسل

فظل في حسابي ناجحي ... مزالتوى وانني منخزل ... فصب لي منفعلا فجد ... ارتشفه وخاطري منخذل

ولم يعد من مرض في خلدي ... ولم يعد في شفاه العلل ... وسار ما تضيم منهم ... وفوضوا لتعبهم وقد حلوا

فهل لطيب نفس مرادهم ... بعدهم اذ قطعوا ما وصلوا ... فقال لي ان بعدت نسعفني ... ولا تكن بانها تستقل

وقال لي بلى اللوى واهله ... ومن سواي الحي ما عقلوا ... وقال لي بكى العفى حسبكم ... اما بهم عن العفى شغل

يا ايها الحي من بها ... وبحبي على العفى تشمل ... ليبك لي ذو وطر فارقه ... فانهم اذا بكوا لي عملوا

منخذل

فالذي هوى مخبت عذر ... وذو الهوى العذري لا يعذل ... وليس لي وسيلة بهم ... لو صلهم بها أصل
رب أعذ بجدي وجهم ... فإني على ذا رجا متكل ... عن وفي الله جهدا فيه ... أيسر لجاه الرسل
والعهد الكبرى التي قد ظهرت ... لآل فرعون لكي يصلوا ... ومن يقول إنه قد نسخت ... فإنني بصلها أنتحل
علمت ما في مكنون ... فيما في الجرو وشكل ما يحمل ... عليها من سبب ونسب ... كان مصدوقا وكان قبل
كما روي عن الرضا أن حتى ... أتى من اليهود وهو يرى ... فقال للأول إن الذي ... خلق أمك وأصل
مكانها فلن أعطك منها ... ثلثا وأنا بين أكمل ... منها جميعا ثلثا وإني ... مريكم إذا دلت
قال له أعلم الغيب سوى ... الله فأنت لست تعقل ... فجاء ثانيا فقال قوله ... ثانيا فقال لهم وأخبروا
ثم أتى به إلى جدته ... وإنه للنسب المتصل ... فأتت برهوت ولدها ... عرفها بعد أبي يلو
وأدع أبا لك يا سيد ... وقل له أرسلني صبر الأنام بمثل ... عن الكنوز ثم سار مسرعا ... لحضور ذرة بحجل
فذا لها ما لبثني إلى ... وذا بنا ولقى تشغل ... فقال الكنوز قال وكذا ... كذا ولا تبتو على ما فهما
الأشم بين النبي أحمد ... ولكن لأمر مهم تمثل ... فإنها مرجة ... بلند ... علم ما البيت الأول
وما يقول أخص لأنهم ... البيرة إن علوا أو سفلوا ... وكم وكم وكم لأنهم ... خارقة صلها من جهلوا
وكم له مفخرة ... وكم له ... واصلة ... محل ما يشكل ... وما طيم مذ ظهرت ... فحي حسا أحد بعد قتل
وأشرقت صبحها الأمر ... إذ وضحت فتاح منها السدل ... وارتفع الجبر ... ما تمرت ... ذو عود ولي العقاب
والحسن الزكي في الجوية ... مذ لها البحر الخضم يحجل ... يقدر ويسدي ... منقبة ... فضلة ولا ... لا فضل
إذ ملك الروم لما سأل ... ما ثلا يفقد فيها الحيل ... عن صور للأنبياء قال ما ... نكون هذه ومن ذي الشكل
وأين أرواح الورى ... إذا فنت جسوم وأنفلوا ... وأين أصرام ... كاسر ... نقص أو بسط ما ينزل
وصبعة ما ركبت في رحم ... فقال في الكل لها ما يفصل ... والمسيح يسدي ... مناب ... كما روى لها العقول
كلموه منه ... مكلت ... فالت فما ذلك ... ثنا أجل ... وإن تراني لكم مخالفا ... فما ذو الملا ... مدخل
حكمه فاسئلة ... جروه ... هو لحيا ... إذا أتى الحل ... لكن المصيبة ... فادعه ... بلا خطاب ... مكفل
عذاه ذاك ... عن الناقص ... بعلم ... لا يهتدي ... لا تنهل ... عذاه ما ... حملت ... هامة ... وصرعوا على الثرى ... جدل
عذاه بالسال ... تراهم ... حواجه ... وهو الجلد ... السل ... عذاه جوراسه ... وشاله ... على القاذاك ... النعل
عذاه ما غطر ... حنولم ... تسبح ... وفي جسيه ... وتحمل ... عذاه ما لا ... فانه ... تسبط ... ما لذي له ... صبا ... وتمثل
عذاه ما ... فيه ... وسرت ... كانت ... الأصل ... فيا لها ... فيه ... فانه ... تحرك ... كل سامع ... وتشكل
فلن ... لا ... ولا ... إذ ... صبوا ... إذ ... فقال ... إن ... عن ... لعبا ... فاسفلوا
فقال ... فقد ... يا سيدي ... صيدي ... فامرنا ... فقتلوا ... الا ... هموا ... وهدوا ... أحد ... ما لكم ... يا ابن النبي ... يا أهل
إنا ... وما ... مع ... طبا ... تحل ... فقال ... العابدين ... الرد ... فذهبوا ... أهلوا ... فقالوا

الرجل

وقوم اعطى ابنه الباقرين ... حتى اذا صفر خطا عملوا ... وقال اخرى لطيفا فاذا ... ارض البلاد كلها تزلزل

فانجاوا حين صوت بوام ... فقالوا فعالنا اذ فعلوا ... وكم لكم فضله ... تشهد انا فرقى الاكمل

وباقرا نعلم امامه خرجن ... يمنى حقا وغرمن منفعل ... لقد روى محمد بن مسلم ... وانه لثقة المعدل

اذ هو الورشان عبدا ... وبعد طالا اذ اجاب يقول ... فقلت ما الاذن الاسر ... لقيه بزوجه مشتكل

يقول ما تحقق بغيها ... بطن في زوجته وبعد ... قالت له ابنه فقال ... الا بمولاي الامام يفصل

فقم الت بوالحي بهم ... اني ما هنت فقال اقبل ... وقال سرت مع امامي ... من جبل يثرب اليه مقبل

وكلا ترى قال اذهبا ... فقد فعلت فقضى محمول ... فقلت ما الشان فقال ... رايت طلق زوجي له

فجاء نحوي فجاء فلي ... لها وتلقى ذكرا وينسل ... لا تؤذين زوجا مسلما ... فقلت دع فانني سانعل

فتى نسا لذاته طاهرة ... صفائر ماهرة لبس طلق ... وصفر الصادق موسى له ... صداح تحول فيها الحبل

وبعضها اذ قال ابن خير ... ابن خير بعد صدت تشكل ... فقال مولاي له لا تعجل ... دعني فقال ادع عليس يقبل

صلا ومنها حين جبه السبيل ... كسا مضيا ... ذا وما ذي عاذ ذات ... من اسهم الفرقة سهما انفصل

فقال للغلام اخرج ... ثم قد فقال الرجل ... واذ من الرمل اصحى كفه ... ثلاثة على اناه يسل

واذ من الرمل اصحى مكفه ... ثلاثة لمن اناه يسل ... هذا لك والمنصور ... وهم ذكروه وصد الرجل

مثل غدر كنت هذا ملكا ... وذا فقير لا ترى ما يبدل ... فقال اني ... وكما ... اذا انا الرب المجل

فقال اغسله فباع جزءه ... بعشرة الا الذي كيس ... وكم له من صفة ربه ... تشكل الكيس ولا الارد

كذا ابنه الكاظم قد روى ... ما لا يكاد يحصره مقول ... وقد روى ... ان ... انوه لي ... امره امثل

اقفر مرسا فتى لذاري ... موسى لها صار ... وبعد ساعة ... نزفض منه ... فاوتسل

فقلت ربما ابوه ... فقيل ... فقال ... اردتها ... تحمل

قد بلغ الشاعر ما اتاه ... ذو الرقيق ... مبلغا ... لا ... المؤمل

وقوم اذ شاء الرشيد ... لا ... المؤمل ... وقوم اذ شاء ... مخبرا ... الا ارسلوا

بي كما لا تعرفونه ... ... مل ... بهم ... فارسلوا ... ثم ... ما فعلوا

فقال من ربكم قالوا ... فيما ... فقال ... هذا ... فادخلوا

فمدوا موسى ... وعفروا ... وانهلوا ... ... فمزقناه ... على ... منهم

ودفعهم ... وقال مولاي ... لم ... بادعوا ... قال الرشيد ... اخرجهم ... واخرجوا ... منهم

اعلا لموسى ... وكم له ... بفضل ... فضل ... صلى ... ربنا

صنائع ... ما ... بامر ... كان ... يوما ... ابتغى ... فان ... بعد ...

هلال ... اذ ... وبعد ... هلال ... اله ... بمسد ... اجاب ... بسل ... عزيز ... من ...

وقرأ إمامه وكيس مفصل ... إلى ثم إنه لوقفه علم أنه ... إذا منخرلي وقال إسمعيل كنت عنده
إذ مسح الأرض إذا تجعل ... فقلت بمسجد ثابت ... قلت أعط قال وقت ذا ... ولم لمن أبيه خارقة
يضيق من نثر الهلال ... وللمجاد في الجدا عاد ... لدير يحيل سحاب الهطل ... كفاك من نعت الجواد
وأنزل من نعته ... وقد روى بأن حاتم ... نسمع لهذا ناطقا ... أنا الجواد بن الرماة
لأنساب في الصلات ... فإذا أولها الثلث ... مقوله ... فعجب منه آخر وأول ... ومثل ذا آخر أم جعفر
فرجاء أمراء ... بأن أم الفضل ... ما ورثه حادث ... منفصل ... كما أتى النسوة عند يوسف
وشك ذا بصر عن المثل ... يحل عن العلم الهادي ... الطاهر الفهم ... أهل الأول ... الأمر الصورة أيهم
فاتبع الهدى ... والمنفذ الأول ... يحل منها منحا ... وتنقل ... فما سوها فإذا ما ناح
قرعها ... هو الوثي ... ما شاء ... يبرك ... وعنه ... ما تمثل ... يعصر أبو الزكي ... محمل
أشرف ما يشي في النحو ... أفضل ... إذ قال لابن عامر ... انظر ... ما تحت رجليك ... قلت ... هذا البساط الأبيض
عليه ... الأشرف ... أكرم ... قلت ... أو ما لهذا ... ما دمت في الدنيا ... فقال ... ما على نعلك الذي
لينشد ... حين لعين ... قلت في نفسي ... فكيتني ... قال ... في ... يبذل ... محل ... عني ... أعطا ... فحلت
أو ما به ... مع صور ... تمثل ... وبعد ذلك ... ردني ... حجبا ... والذات ... عن ... شوهها ... تسل ... صلى عليه الله ... ما تمت
به الصلى ... صادعا ... لا ... تسفل ... وما حوى ... الكون ... لكل ... ذي ... وجودها ... من جوده ... منفصل ... وبعده ... نقيبه ... الذي ... ابنه
في سائر الأدوار ... والأول ... المرتجى ... للمعتدي ... والملتجي ... عصمته ... والصابر ... المحتمل ... به ... الصلاة ... تسرو ... وأنه
وصاروا ... الأنبياء ... الأول ... دوا ... أنكرها ... أيضا ... فكلهم ... طلعته ... تطلعوا ... فتنزلوا ... نوره ... وجمال ... وجهه
فبلغهم ... فحبث ... صلوا ... وسلوا ... في ... الورق ... الفصر ... ولا ... وقهم ... فعاهدوا ... على ... الولا ... فجاءوا ... الرائد ... القائد ... والدليل
لشائد ... والشاهد ... والفصل ... وانعايد ... الشاصل ... الزاهد ... والقائد ... الفضل ... وانعالم ... الحاكم ... وانعالم
القاسم ... والكامل ... الكحل ... فأنت ... بأعين ... الوجوب ... أنك ... والعصر ... وأنت ذاك ... المثل ... والعصر ... القوي ... الذي
علت ... وعصب ... ما عنه ... الفلك ... وأنت ... وأنت ... وكنت ... وها ... والعام ... النفس ... المجمل ... والإلهات ... والعقول ... فيها
وسجد ... الأنف ... المخجل ... والقلم ... الله ... الباري ... وأنت ... صاحبها ... ونونها ... والألف ... المعتدل ... والباء ... النقطة ... التي
منها لها ... مقنع ... مجلل ... ومخرج ... الوجوب ... والوجوب ... السور ... التي ... أنت ... باب ... وأنت ... بر ... حلت ... فيها
المسند ... الكتاب ... الشرك ... والقاف ... والسر ... ذو ... والنحل ... والله ... سبحانه ... يبل ... والكتر ... بأن ... مفاتح ... الغيب ... التي
أنت ... المفرع ... الموصل ... فاضطر ... الأولياء ... والأدوار ... لأطوار ... وأنت ... طاوا ... وأنت ... وأنت ... فأنت ... تحيي
سوها ... إليك ... أنت ... تصل ... خذ ... سبيل ... فلس ... بأحمدي ... غيركم ... إذا ... دعاني ... مشكل ... إني ... على ... ذي ... ركم ... أبي ... وجا
وغوثكم ... وحكم ... معول ... أنا ... أنت ... دين ... الدين ... قبلتم ... بما ... لمنقصت ... وأنت ... ذاك ... من ... أحمدي ... وعبدكم ... محمد
منتظر ... وعدكم ... مستعمل ... حاشاكم ... ولن ... تخلفوا ... وعدكم ... وأنتم ... مهما ... تقولوا ... لنفعلوا ... بالسر ... بما ... أملنا ... قد

وانظر ... ام

فالسر ... بها

إلى جنابك العلي نسأل ... ولا تحملونا على أعمالنا ... وإن غفلنا خطأ لا تغفلوا ... فشأنكم أن تحلموا وتغفروا
وبحق آل الطاها ... صلى عليكم ربكم ... ما أن همى ... مما لديكم سحاب هطل ... وما دعا الله دعاه بكم
وصلى عليهم ... إذا انبلوا ... أو راحت الأطيار في أوكارها ... نشر البشر مدحكم ترتجل

قال احمد بن زين الدين ناظم هذه القصيدة رأيت في الطيف كأني في مسجد وفيه ثلاثة رجال ومعهم شخص يقول يا سيدي كم اعيش فقلت له من هذا الذي تسأله فقد الحسن بن علي بن ابي طالب عليهما السلام فاقبلت اليه وظننت ان الذين معه الحسين وعلي بن الحسين فسألته عنهما فقال لي الحسين والباقر فقلت انا له يا سيدي انا كم اعيش فقال اربع او خمس او قال اربع وخمس الشك مني وهو ما اشرت اليه بقولي فقال بعض جوده امنى ده على التردد والشك مني او على الجمع وكان ع مضطجع على قفاه راسه الى مقطع الجنوب والثلاثة قيام الى جانبه الايمن كالمصلين على الميت والذي يلي رأسه هو الحسن والذي يليه علي بن الحسين والباقر يلي السجاد فقال لي اعيش اربع او خمس فضيت فلما علم برضاي قعد على مقدار اسه واتكأ على وضيع وضع فمد الشريف على في فقال لاحد الاثنين اصلح ان كان في رجله اعراب فقال لم اعرج لا يخاف عنده وان اعمد الله وانما يخاف من القلب فتعلقت به فاقر بيده الشريفة على صدري وصبنا ابو جعفر او يمسح الشك مني حتى احسست برد قلبي ثم كانا قيام فقلت يا سيدي اخبرني بشيء كلما قرأته رأيتكم فقال لي كن من امرك معرضا وكل الامور الى القضا فلربما اتسع للضيق وبراحا ق القضا ولرب امر متعب لك في عواقبه رضا الله يفعل ما يشا ولا تكن معترضا الله عودك الجميل فقس على ما قد مضى وقال رب امر ضاقت النفس به جاءها من قبل الله فرج لا تكن من وجه روح آيسا دبما فرجت ذلك الترج بينما المرء كئيب مدنف جاءه الله بروح وفرج وفرج بين الابيات فيقرأ من هنا فقرة ومن الاخر فقرة فقلت يا سيدي كيف يكون بيت طويل وبيت قصير فقال لم قد يستعمل الشعر هكذا ثم اجرينا الكلام الى الشعر فقلت يا سيدي انا نظمت قصيدة فهل رأيتها فقال نعم كلها صاحة وذلك لاني قلتها في الغزل فقلت اذا ما انتم اخرجتم لي قصيدة فظمت القصيدة المهيمة وباقي ذكرها انا آسيتم ثم اني اجبت الانبياء تلك انني الابيات حتى كلما اردتم رأيتم فبقيت اقرأ الابيات المعلومة لم ارا احدا وبعد مدة استشعرت بانهم ما يريدون مني قراءة الابيات وانما يريدون مني القيام بما دلت عليه فاقبلت على العبادة وقراءة القرآن ودوام الذكر والنظر في خلق الله سبحانه وتفريغ القلب عن الدنيا واهلها فما كان الا قليلا الا وصار الفتح في ابواب الخانات العجيبة التي هي اكثر وتحصل لغير اهل الفضل الا قاصرا فكنت اغلب الليالي والايام كلما نمت رأيت من ازيد رؤيتهم ثم لا اعرض لي شبهة في مسألة

الاوراق بيانها في المنام والحاصل انه جرى لي في ذلك امور عجيبة واحوال غريبة يطول ذكرها وكنت
ليلة اخر الليلة بعد ان صليت النافلة سمعت حمامة تنوح على راس نخلة طويلة فذكرتني وعظمت
هذه القصيدة في صحبهم وذكرت في اولها الاشارة الى ان الحمامة ذكرتني وذكرت بعض هذه
الرؤيا ورؤيا اخرى بعد هذه التي رايتها وبعد ان سئلت عن مسائل وضع فيه على فمي وسقاني
من ريقه كثيرا حتى اخذني اكثر من ربع ساعة وهو على ما اشهد الا انه ساخن لبشر بيارد وهو
الذي امرني البرقوبي حضب مشعشعا من فمه ارشفه وخاطري صحذاه ولم اجد من مرض
في جلدي ولم يضره شفاه العلل والاوجاع الفيل وهو تم ساعة
والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين العالمين العاملين الذين المعروفة للناس اجمعين
في الافاق وفي انفسهم لينفعهم الحق المبين اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي اعلم
ان علم الكلام من علم فيه العلماء والحكماء والمتكلمون وقالوا فيه بارائهم واكثرهم قد اختلطت الحق لانهم طلبوا
معرفة ذلك من غير اهله الذين جعلهم الله آلة عليه ولم يبق احد من خلقه الا وقد عرفه مقامهم منه وانهم يسبقون
بالقول ربهم بامره يعملون ولما نظرت في بعض كلامهم وجدتهم يطلقون العلم على ما هو اعم من العلم الذي هو فن
والعلم الذي هو فعله وصفوه ويتكلمون عليه بعض واحد وبيان واحد ولا ريب ان ذلك البيان ان طابق
في القديم خالف في الحادث وبعكس وكثيرا ما اميز بينهما في بعض الاوجه والمباحث حتى ورد فاتحة
من حوادث الزمان بلد اصفهان واجتمعت ببعض العلماء الاعيان من اهلها من ذوي الحرمان وجرى بيننا بحث
في ذلك وبيان وكان ما كان وذلك سنة ثمان وعشرين ومائة والف من الهجرة النبوية حين مرورنا بهم ونحن نزورهم
لزيارة العتبات العاليات على مشرفها افضل الصلوات واكمل التسليمات ووقفت فيها على رسالة موضوعة
في هذه المسئلة وضعها الفاروق المتقن الملا محسن ابن المسمى بمحمد او باحمد المقيم بعلم الهدى فوجدت فيها
قوله فيها او تخل وسلك مسلك اصحاب الحدود المنفيين واهل الشهود القائلين بوحدة الوجود فاحببت
ان اشرح كلامها وابين انه ليس من السمن على ما يوافق مذهب الائمة الطاهرين صلى الله عليهم اجمعين فان قلت

ان كلا يدي وصلا بليلى وليلى لا تقر لهم بذاكا قلت اذا انبجست دموع من خدود بين مرتكي
من بكاكا واقول فهب ان اقول الصبح ليل ايعمى الناظرون عن الضياء فاذا اردت ان تعرف
الحق فانظر فيه لا قول لك غير ما ثبت الى قول مدلك ولا الى ما انتشر من علوم القوم وانما انظر في كلامي
نظر اهل الحق امنك به يحجا الله عليك وعلى سائر الخلق واما القوم من المتصوفة والحكماء والكلمي
فليس يحجا الله عليك ولا على غيرك اعنك الذي يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان
يهدى فما لكم كيف تحكمون ولا اريد منك انك تقدم مع اني لو قلت ذلك لكان حقا لانك كما
تقلد عندهم من يجهل ويبني ويخطي ويغش وانت تدعي انك اخذته بالدليل العقلي فينبغي ان
تقلد من لا يجهل ولا يبني ولا يخطي ولا يغش فان قلت ان العقل لا يطابق كلامهم قلت لك
ان كلامهم اخذ وعقلك انما تقيد وتبدل بالعلوم المقررة والقواعد المعروفة حتى لا تقدر
قطعة الله التي فطر الناس عليها والحاصل اني لا اريد منك محض تقليد كما يتوهمه المتوهمون بل اخذ
كلامهم بالدليل العقلي بشرط قطع النظر عن الاقوال بل انظر بفهمك الصرف فان ثبت كلامي وعملت صحيحي
وبدت معاني لك كلها امورا قطعية فاقم وانه خليفتي عليك وهنا اول الشروع في المقصود فاقول

ق — هو الله سبحانه وتعالى الواحد الاحد الصمد العليم الحكيم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض والصلوة على محمد وآله الطاهرين هم ذريته بعضها من بعض اقول — الظاهر من قوله العليم
ان المراد به وصفه بالعلم الذاتي الذي هو عين ذاته وقوله لا يعزب عن علمه مثقال ذرة اي ان المراد بهذا
العلم الاول هو العلم الذاتي ولا يريد به ما في الآية الشريفة لان العلم الذي في الآية الشريفة لا يراد به
العلم الازلي الذي هو ذاته وكان معلوماته في السموات والارض لا تخرج من ان تكون في الازل او في
الحدوث فان كانت في الازل كان معلوم ذاته عين الذات لانه لا شيئا غير ذاته ثم تقول هي عينه وله
معلوم غيره مع المغايرة او عينه وان كانت هي عينه وله معلوم فقد جعلها فلا معنى لقولك انه عالم بجميع
ما في السموات والارض وانت تريد انه عالم بذاته وانت تريد انه عالم بجميع المغايرة فقد اثبت المغايرة في ذاته
والاصناف وهو وسط سواء كان بالذات ام بالحيثية والاعتبار وان كانت غير مختلطة غير في ذاته
وهنا يكون سواء جعلت الغير عارضا او حالا فيه لا محالة لكون ذاته المقدسة معروضا وظرفا وهذا الاشكال
غير وارد فرضت ان الازل غير ذاته لكن غير تلك المعلومات في محل غير ذاته فهو باطل لانه يلزم من ذلك
ان يكون ثم حالا في غيره وهو الازل وذلك الوقت يجمع غيره انه فلم يجز ان تكون تلك المعلومات
في الازل فيجب ان تكون في الحدوث والامكان اذ لا واسطة بين الواجب والحادث وقد دلت عليه الاخبار
وصحيح الاعتبار فاذا كانت المعلومات غير ذاته في الامكان فنقول العلم بشيء لا يخلو اما ان يكون مطابقا
للمعلوم او غير مطابق وصفنا بالمعلوم او غير مقترن به وواقعا على المعلوم او غير واقع عليه وهو المكلف او

اوغير المعلوم فان
لك لانك مرجلة ا
غير مطابق لذهنك
طويلك والعلم قصد
مقرنا او المعلوم
غير مكيف وما انت
مطابق كان جهلا
ان تكون ذاته مقـ
فان الاقتران فاذا
لكيف علما بذلك
المعلوم وانت تريد
فان قلت قد دلت
فما وجد المطلوب
على العلم وهذا
وانه يرجع بان هذا
يخالف ما انه قد
وقع العلم منه على
ولا يقع عليه شيء وا
لم يوجد شيء كشف
الله لما وجد الذي
السماء الراجعة على
وانها غيرها وا
انه حادث وما
معلوم ولا يكون
العلم القديم هو
وعلم والوقوع
العلم الذي هو

او غير المعلوم فان كان مطابقا للمعلوم وانت تريد به العلم الذي هو ذاته لزمك ان تقول ان ذاته مطابقة
لذاتك مرجحة للمعلومات فتجري عليها احكام ما يجري عليك وذلك مقام عن ذلك علوا كبيرا وان قلت انه
غير مطابق لزمك انه ليس بمطابق لان العلم لا يجوز ان يكون غير مطابق للمعلوم مثل ان يكون المعلوم
طويلا والعلم قصيرا او المعلوم اسود والعلم ابيض او المعلوم قليلا والعلم كثيرا او المعلوم مجتمعا والعلم
متفرقا او المعلوم متفرقا والعلم غير متفرق او المعلوم موقوفا عليه والعلم غير واقع او المعلوم مكيفا والعلم
غير مكيف وما اشبه ذلك من موجبات المطابقة وبالعكس بين العلم والمعلوم في هذه الصفات لانه اذا كان غير
مطابق كان مجهولا لا علما فافهم وان قلت انه مقترن بالمعلوم وانت تريد به العلم الذي هو ذاته لزمك
ان تكون ذاته مقترنة بك وقد دل الدليل العقلي والنقلي على ان الاقتران مشاهد بالحدوث في القرين
فان الاقتران بالاجتماع او الافتراق لا يكون الا بين الحادثين وان قلت انه غير مقترن بالمعلوم لزمك انه
ليس علما بذلك الشيء اذ لا يعقل العلم بشيء الا مقترنا بالمعلوم والا لم يكن علما به وان قلت انه واقع على
المعلوم وانت تريد به العلم الذي هو ذاته لزمك ان تقول ان ذاته تقع واقعة عليك وهذا ظاهر البطلان
وان قلت قد دلت الاخبار عن الائمة الاطهار على انه سبحانه كان ربنا عز وجل عالما والعلم ذاته والمعلوم
فلما وجد المعلوم وقع العلم منه على المعلوم ~~وهذا صريح بان الاضافة بين كون الذات بمعنى العلم واقعة~~
على المعلوم وهذا صريح بان الاضافة بين كون الذات بمعنى العلم واقعة على المعلوم قلت ان قوله والعلم
ذاته صريح بان هذا العلم الذي هو ذاته كان ولا معلوم فلما حصل في حال والمعلوم معه لا مختلف حالتاه وكل شيء
يختلف حالتاه فهو حادث وهذا هو الذات جل وعلا فلا يكون هو الواقع على المعلوم وقوله فلما وجد المعلوم
وقع العلم منه على المعلوم المراد بهذا العلم الواقع ليس هو الاول الذي هو الذات لان الذات لا تقع على شيء
ولا يقع عليها شيء وانما المراد بهذا الواقع هو ظهوره الاول وفعله ومثله الشمس مثلا واقعة في ذاتها فقد
لم يوجد شيء يكتنف فهي صنعة ولا مستنير لها وجود كيف يستنير بانارتها فاذا وجد الكيف اشار بانارتها
الى ما وجد الذي به اشار الى مستنير والنور وقعت الشمس عليه فاستنار يعني اشرقت عليه الانها وقعت
السماء الراجعة على الارض التي هي المستنيرة بها وانما المراد بوقوعها ظهور انارتها الذي هو اشراقها على الارض
وانارتها غيرها وانما هو فعلها وكل معنى فلما وجد المعلوم وقع العلم يعني ان العلم الذاتي على المعلوم
انه حادث وباقي الكلام وان قلت انه غير واقع لزمك انه لم يكن المعلوم ولا الوقوع عليه اذ لا يكون المعلوم غير
معلوم ولا يكون معلوما الا بوقوع العلم عليه وان قلت انه هو اي ان العلم هو المعلوم لزمك ان يكون
العلم القديم هو المعلوم الحادث وان قلت انه غيره لزمك ما تقدم من التفصيل من المطابقة وعدمها والاقتران
وعدمه والوقوع وعدمه هذا كله اذا اريد بالعلم في قوله يعزب عنه مثقال ذرة في السماء ولا في الارض
العلم الذي هو ذاته فانه كما سمعت لا يجوز ان يكون المراد به ذلك وان اريد به العلم الحادث انعقد صح ذلك على

منها ما سمعت من صحة المطابقة والاقتران والوقوع وغيرها وهو قسمان علم امكاني وهو الراجع الوجود
وهو الذي لا اول له غير موجود ثم وجد ثانيا والكلي في قوله تعالى علمه بها قبل كونها كعلمه بها بعد كونها ومعنى
هذا ان المراد بهذا العلم نفس امكاناتها وامكاناتها على ما هي عليه عنده في ملكه حاضرة لديه لا في خارج وهو
مجاز فيكن خلوا من ملكه بل كل شيء حاصل له في وقت وجوده ومكان حدوده والقسم الثاني علم الكوني وهو
تقرر الكوني كل في وقته ومكانه فاذا ظهرت بالكوني لم تخرج عن امكانها حتى في امكانها قبل كونها وحين كونها
وبعد كونها وهذا معنى قوله تعالى علمه بها قبل كونها كعلمه بها بعد كونها والمراد بهذا العلم الذي هو قبل
كونها العلم الامكاني فانها ممكنة قبل ان يكونها وممكنة حال وجودها وممكنة بعد فناء وجودها والمعنى
في قوله تعالى بعد كونها ان امكانها قبل وجودها وحال وجودها على حد سواء لم تخرج بالوجود عن الامكان الذي
هو عليه بها بل ضاعف حالتها في نفسها بقوة او ضعف ولا بخفاء او ظهور ولا بالنسبة الى الخالق وبين كونها
عنده في ملكه وحاصلا له في ملكه وتصرفه ويحتمل ايضا ان يراد بان ذلك الامكان الذي هو عليه بها وكونها
لا تخلت قبل كونها وبعد كونها اي بعد فناء كونها لا في نفسه ولا بالنسبة الى الخالق وبين اختلاف بالنسبة
الى الاشياء انفسها عن انفسها من حيث هي هي فانها اشد ضعفا حال الوجود نظرا الى وجوب وجود الباقي
بالغير فاذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك ان العلم قد يكون ولا معلوم كما مثلنا لك بالشمس فانها قد تكون مستنيرة
ولا مستنير كما اشرنا اليه فانها تقابل الهواء والاجرام بحيث لم يكن كيف لم يكن مستنير وكذلك انت سميع
وان لم يتكلم بقربك احد ويقال لك سميع ولا مسموع فكما ان السمع ذاتك وهذا قلنا انت سميع لانك تسمع وليس الا
انت وتقول انت تسمع اذا لم يكن كلام فيكون السمع صفتك وهو غيرك كذلك الشمس اذا لم يكن كيف هي منيرة
مستنيرة لان النور ذاتها ولا يقال انها تضيء اذا لم يوجد المستضيء وعليه فقد يكون السمع واقعا على شيء
ومقترنا بالشيء ولا يجوز وصف الشيء بالوقوع والاقتران الا عند وجود الموقوع عليه والمقترن به كما هو
شأن الاضافات وكذلك الشمس لا تكون مضيئة الا على القابل المستضيء كذلك العلم الذاتي كان ولا معلوم
لانه عالم ولم يزل معلوم ليقع العلم عليه ويقترن به وما يحصل الشيء لذاته لا باعتبار شيء غير الذات يجب ان
يكون هو الذات بخلاف ما يحصل لها بواسطة الصفة كالطول او بواسطة الفعل كالارادة والميل فانه غير
الذات وكذلك السمع الذي هو ذات لا بواسطة الفعل الذي هو ادراك المسموع والنور الذي هو الشمس
لا بواسطة الفعل الذي هو الاضاءة وما يدل عليه مفاهيم الالفاظ فانه هو الذي يكون بالواسطة لان
قولك هو عالم بكذا تريد به العلم المقترن بالمعلوم الواقع عليه لان اصل ما وضعت له الالفاظ ما كان بواسطة
الفعل او الصفة واما ما ليس كذلك فليس الا الذات البحت جل وعلا والالفاظ لا تقع عليها لانها تميز جهات
التعريف والتعرف وهي ظاهرة الاعتلال وادراكها وما ليس بمقترن ولا واقع لا يوضع له ما يدل على الوقوع و
الاقتران كما تقول عالم بها فان هذا العلم واقع عليها ومقترن بها وهو العلم الامكاني اي عالم بامكانها

العلم التكويني اي عالم بالكائنات وهذان وامثالهما مصداقا المفاهيم الموضوعة للبيان واما ما ليس بمقترن بشيء
ولا واقع على شيء فالعبارات الموضوعة لتعريفه عالم ولا معلوم قادر ولا مقدور سميع ولا مسموع وما اشبه
ذلك ومدلولها اياه سبحانه التي اراها عباده في الآفاق وفي انفسهم والآيات تدل بالتزام عليه سبحانه
دلالة امارة على عاد على فضله عز وجل الا دلالة تكشف عن كنهه وتظهر لك انه ان العلم وان يكون مع
المعلوم اي مقترن به وواقع عليه بل يتحد به واما انه هو المعلوم او غير المعلوم والمراد ان العلم هل هو
المعلوم او غير المعلوم فقيل ان العلم غير المعلوم فاذا علم زيدا وانت في المسجد بصورته التي هي عليها
انه يقعد ويقوم ويمشي ويتعبث وفي كل ذلك لا تعلمه الا في الحالة التي رأيته فيها ولو كان ما في
ذهنك هو نفس زيد لزم ان يكون زيد في ذهنك لا في المسجد او حيث كان في السوق وغاب عنك لا تعلمه
ولو كان ما في ذهنك نفس زيد الذي في السوق لكان كلما انتقل عن حالة الى اخرى هو في السوق
ذلك وانك في المسجد وانك لا تعلم لصفة حيث غاب عنك وكل ذلك باطل مخالف للوجدان فلم يبق الا
ان العلم غير المعلوم وقيل العلم بعض المعلوم وبعض المعلوم وصفة الماهية منه اما الاول فلان صورة
زيد التي في ذهن العالم به معلومة لذلك العالم البتة وان كان صحيحا فيكون العلم هنا نفس المعلوم وان
كان جملة صورة اخرى فالصورة الاخرى ايضا معلومة لذلك العالم والتسلسل او الدور فثبت ان العلم نفس المعلوم
واما الثاني فلان العالم لم يكن عند حين غيبوبة زيد الا اثر غير زيد من صورته التي رآه فيها ومعلوم
ان زيدا الذي هو معلوم في السوق وهو انه يتقلب في الصورة يذهب ويجيء ويقوم ويقعد واما علمه بانه
غاب المنزه عن حين رآه والعقل غير الذات وهذا الذي طابقه في جميع حالاته وانما يطابقه في الحالة التي رآها
فيه وان الذهن كالمرآة ينتقش فيها صورة المقابل ولا شك في المغايرة فثبت ان العلم بعض المعلوم وصفة
غير المعلوم ثبت الاول بالبرهان القطعي والثاني بالوجدان الضروري والقول الاول للمتكلمين والقول الثاني
للمتأخرين وقيل العلم نفس المعلوم مطلقا وهو الحق اما في الصورة الذهنية فظاهر للدليل المذكور وقول الاولين
ولكان ما في ذهنك هو نفس زيد لزم ان يكون زيد في ذهنك الخ مردود بان ما في ذهنك انما هو صفة
التي انتزعها الذهن بواسطة البصر والحس المشترك من حين حضوره وهي العلم وهي المعلوم لان المعلوم من زيد
انما هو تلك الصفة بخصوصها وانت لا تكون عالما بحين غيبوبته الا بتلك الصفة التي عندك منه خاصة الا
ترى انك لو قلت لك حين غيبوبته عند رؤيتك لاهل زيد الآن قائم او قاعد من ترك الآن ام ساكن
منكم الآن ام ساكن حتى الآن ام متى اقلت لي ما اعلم شيئا من احواله التي ما فارقني عليه ولو كان ما عندك
من الصورة نفس زيد لكنت تعلمه في جميع احواله ولما قلت لي ما اعلم وكذا لو كان ما عندك من الصورة نفس
جميع احواله لما جهلت شيئا منها ولو قلت ان ما عندي من صورته هو العلم به حقيقة وتزول العلم باحواله
او العلم بذاته لزم ان العلم يكون غير مطابق للمعلوم لانك لم تعلم جميع احواله وذاته وانما تعلم حالة واحدة

وهو حالة بين قبلك له قبل ان تفارقه وما عندك غير مطابق لدوام الحوالة بعد ذلك وهذا بالكل بالضرورة
فانه اصلح لا تكون علما الا مع مطابقة المعلوم والذي عندك المعلوم وهو الشيء الذي فارقك عليها و
الذي عندك من صورته التي في ذهنك ليس بعض صورته التي هي مثاله لان مثاله هذا مكتوب في اللوح المحفوظ
وانت اذا قابلته بما في ذهنك انطبع في مرآة ذهنك ظاهره لك وظله ومثاله لا بعض المثال القائم بزيد
الا ترى انك اذا قابلت المرآة بوجهك انطبع فيها ظاهر وجهك وظله ومثاله لا نفس وجهك وانما المنطبع هو
الذي هو ظل المقابل والدليل على ذلك النص والوجدان اما النص فكثير منه ما روي في الغرر والدرر عن امير المؤمنين
وقد سئل عن العالم العلوي يعني عن المجردات فقال هم صور عالية عن المواد عارية عن القوة والاستعداد تجلى لها فاشرقت
وطالعها فتلألأت والقى في هويتها مثاله فاظهر بها اعماله الحديث وروى السيد في الاختصاص في حديث
طويل يرفعه الى موسى بن محمد الجواد انه سأل اخاه ابا الحسن العسكري عن مسائل سأله عنها يحيى بن اكثم فكان من
جوابه ان قال واما قول علي في الخنثى انه يورث من الميال حيث كان اذا نظر اليه وهو يبول فيما خذ كل واحد منهم
المرآة فيقوم الخنثى خلفهم عريانا وينظرون في المرآة فيرون الشبح بعينه عليه فقوله فيرون الشبح بعينه
عليه ظاهر في ان المرئي هو المنطبع في المرآة وهو الشبح والشبح ظل النور الساقط والمراد بالنور الوجود والذات
كما رواه في الكافي في باب خلق طينة الائمة عن جابر بن يزيد خلق الله ابا محمد جعفر بن محمد باجابر ان اول ما خلق خلق
محمد وعترته الهداة المهديين كانوا اشباح نور بين يدي الله قلت وما الاشباح قال ظل النور ابدان نورانية
الحديث وهذا ظاهر من ان ارادهم لمن فهم مرادهم واما الوصل ان الوجه المقابل للمرآة ينطبع فيها ظله
ومثاله على هيئة المرآة من صغر وكبر واعوجاج واستقامة وبياض وسواد على هيئة الوجه وهذا ظاهر فلا
ينطبع في المرآة الا الظهور والظل المنفصل من المقابل لا نفس المقابل بالمقابل فان ذلك لا يلزم له وحكم ذهنك
فيما ينطبع فيه من الصور حكم المرآة بلا فرق وهذا لا تذكر شيئا الا اذا التفت ذهنك الى مكان وزمان مثاله
اذا اجتمعت بزيد في السوق بالامس وكلمته بشيء لا تذكر زيدا بكلمته بالامس في هذا اليوم وانما يعيد من الاشياء
الا اذا التفت قلبك الى ذلك المكان من السوق في ذلك الوقت فاذا اذا التفت الى هناك في ذلك الوقت
وانت في ذهنك مثال زيد ومثالك واقفين هناك في الوقت الذي كنت مالتقيا فيه ومثال كلامك وكلامه
صادرين كل مثال كلام من مثال المتكلم به وهذه الامثلة هي التي قلت لك انها مكتوبة في اللوح المحفوظ لانك
ايضا كلما اردت ان تتذكر ذلك لا يمكنك حتى يقابل ذهنك بمرآته ذلك المكان وذلك الوقت فينطبع مثال زيد
ومثال كلامه حين صدوره من ذلك المثال ومثالك ومثال كلامك حين صدوره من مثالك كل ذلك ينطبع
في ذهنك فلا يمكنك ان تتذكر بدون ذلك ابدا وهذا دليل على ان حكم ذهنك في الانطباع حكم المرآة بل
هو حقيقة مرآة وينطبع فيها الاظل المقابل حين المقابلة بلا فرق فان ذهنك مرآة من الغيب ينطبع فيها الظل المقابل
لها في الغيب والمرآة الزجاجية والمائية والاشياء الظاهرة الصقيلة من الشهادة ينطبع فيها ظل المقابل لها

الشهادة

الحكم

الشهادة فثبت بالوجدان والبرهان الضروريين ان ما في ذهنك من بديهي العلم بعينه هو الذات المنطبعة
في ذهنك لا الذات فقط وليس عندك علم غير ما انطبع في ذهنك فما في ذهنك هو عين علمك وعين معلومك
لانك تعلم غير ما في ذهنك ولو كان معلومك غير ما في ذهنك لكان اذا تغير ذلك المعلوم تغير ما في ذهنك
لانه هو علمك كما مثلنا لك والا كان العلم غير مطابق للمعلوم ولا واقع بل هذا تحكم واما قول الشيخ
المجدد في شرحه زبدة الاصول ويعلم ان الحق بعد القول بالوجود الذهني وان العلم من مقولة الكيف
ان الاشياء بانفسها موجودة في الذهن كما هو مذهب المحققين لا بشباحها واشالها كما هو مذهب شرذمة
قليلة لا يعبأ بهم انتهى فهو هذيان وخلاف ضروري اذ اكثر الناس يأخذون المعارف من الكتب وهي بعينها هي
علمهم والكتابة ليست علما والتقييد العلم وهذا اصله ماخوذ من كلام الصوفية لانهم يزعمون ان العالم القائم
على العالم الذي هو واحد وان الخارجي ظل الخيالي كما صرح به عبد الكريم في كتاب الانسان الكامل وهذا الكلام
مبني على ما يفهم الباطلة من ان احدهم يقول ما تحرك ذرة في الشرق او الغرب الا بقولي وفعلي وهو مبني
على هذا وعلى القول بوحدة الوجود حتى ان يقول انا اسرائيل انا او على القول بالحلول وامثال ذلك وكل
ذلك باطل لا يغني من الحق شيئا واهل المحققين الذين عناهم الشيخ جادة هذه الملحدون او من اخذ
كلامهم فلا معنى لوجود شيء يتحقق في ذهن العالم قبل الاشبحه ومثاله مع انا نعلم وجوده في الذهن
وبعد وجوده ومثاله كما سمعت ما ذكرنا لك سابقا والا لتغير ما في الذهن بتغير الشبح والمثال في نفسه او في صيغة
مع علمه بتغير الشبح وانما الموجود في ذهن العالم الشبح المنفصل المنتزع من الشبح المتصل وهو ظل الموجود في
الحقيقة شبح الشبح لان الوجود مركب من ماهية وصورة فماهيته ظل الشبح المتصل وظله ومثاله المنفصل عن المتصل
وانما هو قائم في الحقيقة به قيام صدور وتحقق لا قيام عروض وصورته هيئة الذهن من تلك نقاشة او عجاج او
كبر او صفرة او بياض او سواد او صفاء او كدورة كما ذكرنا في صورة المرآة بلا فرق والحاصل هذا في الصورة الذهنية
وقد ظهر لك بنظرة في كلامنا هذا ظهور بان العلم في نفس العلوم لا يشك الا من له التقليد او جاهل اخطأ التحقيق
والتسديد ويطلقون على هذا العلم انه من مقولة الكيف وهو الاصح فيه لا انه من مقولة الاضافة او الانفعال وهذا
الذي ذكرنا قسم العلم في حقنا ولا يتحقق هذا في حق الواجب جل وعلا لانه لا تصور ولا تكرر ولا ينسى ولا يتم وانما
العلم في حقه وما يليق به سبحانه قسمان احدهما العلم الذاتي وهو نفس الذات بلا تعدد ولا مغايرة ولا اختلاف
لا في نفس الامر ولا في الاعتبار والفرض او هيئة بل هو انه تم بكم الصفة البحت والاتحاد الصرف وقد ثبت
بالدليل العقلي والنقلي انه ذاته عالم ولا معلوم يعني معرفي الازل وهذا حكم ان الى ابد بما دعوى كان لنا ولا
معرفة وهو الآن كما كان وبهذا العلم الذي هو ذاته عالم بذاته بلا مغايرة ولا تعدد حيثية ولا كيف لذلك
لانه ذاته ولا كيف لذاته فقولنا هو علم ومعلوم تقريب للفهم وهذا باب تسده النفي المطلق عن كل ما يتوهم
فمن تكلم في بيان هذا فهو متكلم في الخلق ويصف به الخالق وهو مثل ملكه ووصفه كما انه ومن تبرك بالله وكلامه

من السماء فتخطفه الطير او تهوي به الريح في مكان سحيق ولهذا اجاد عبد الله بن قاسم السمرقندي في قصيدته في
وصف السالكين في نحو هذا المقام حيث يقول ثم عاب ان بعدها الا تخمها بما بين اسرابها وجاءت سبل الفهم
الى الرسوخ وصرف طولها مطلول وقد غدت الاشارة الى البيان كان عالما لا معلوم وما بينهما
ولا ثاني وانا هذا الاجمال العبر والبيان العلم الحادث له مراتب صعوده كله خارجي اذ لا ذهني له ومن ذلك
ما هو في نفسه كتصور ما في نفسنا وهو دليل ذلك واثبته او ما هو في ذاته بالقوة قبل الايجاد ثم كان بعد الايجاد
بالفعل اذ لا يعقل علم بالفعل ومعلوم بالقوة او ما هو ذاته باعتبار وغيرها باعتبار او ما هو العلم والمعلوم
المخلوقات وهي الان اي قبل وجودها في ذاته كما هي الان بعد وجودها في تفصيلها الا كما وجه الاشياء الحق
والباطل او ما هو ظل لعلم ذاته معلق به كالشعاع عن الشمس او ما هو مهيات الاشياء الا انها صور علمية غير مجعولة
منفردة الى ذاته او غير ذلك فقد ضل ضلالا بعيدا او خسر خسرانا مبينا واعلم ان مراتب هذا العلم متعددة بتعدد
مراتب المعلومات لما بينا وبين من ان العلم تبع المعلوم اعلاها العلم الامكاني وهو العلم الممكن الراجح
الامكان وبعده العلم الكوني وبعده العلم العيني وبعده العلم الجوهري وبعده العلم الاثري وبعده العلم الذاتي
وبعده العلم الذاتي وبعده العلم الباقي وبعده العلم الظلي هكذا وهذا الذي ذكرناه من التقسيم تقريبي لان
التحقيق لا يحصره ولا احصيناه منه لم يمكن ذلك وانما ذكرناه هنا تقريبا للتعريف وهذا العلم بجميع مراتبه
علم حصولي حيث انه حاصل للعالم بذلك القسم من مرتبة نفسه يعني ان هذا العلم كل قسم حاصل في رتبته لكن
غير حصولي او نسبة يقع غير نفسه وان شئت قلت ان جميع مراتبه علم حصولي كل حاصل في رتبته عند عز وجل
حضوري اما نفس ذلك العلم يعني ان وجوده في رتبته عند ربه وهو حصوله له وحضوره عنده واما هو فعلى
قرينة فيكون علمه الذي هو هو ليس بحضوري ولا يعلم ذلك الا الله ولا نعرف له حاصلا ولا علما هو هو بل الا
هو سبحانه واما علمه الحادث فلنا ان نقول انه حصولي او حضوري هو ذات الحاصل الحاضر او انه حضوري
حضوري هو ذات الحاضر الحاصل فان الشيء حاضر عند حاصله له كل في مكانه وزمانه وهو اقرب اليه من نفسه
بل انه لا يتحول من حال الى حال انه في الازل لم يزل لا يخرج عنه لانه هو ذاته وهي ذاته الامكان لا تخرج
عنه الى الازل الا في الحال هو انتهى والا يدخل فيه غيره وانت اذا تدبرت بين البصيرة الصائبة وجدت
علمنا كان خاصا في الحقيقة حضوري حصولي الفرق بين التصوري وغيره اذا قد قلنا ان مراتب العلم
الحادث صور كان علما اسم جامع ام علما لحاقه انما يحصل كل فرد من افراد هذا العالم بوقت مكان ذلك الفرد
ووقت ذلك رتبته بالنسبة الى ذي العلم كما قلنا ان علمه الحادث عز وجل كل فرد منه حاصل له وحاضر عنده
في رتبته من مكانه ووقته فكذا علمنا فان علمنا الحالي انما هو حاصل لنا وحاضر عندنا في حالنا الذي
هو رتبته التصور وفي اسفل الدهر وكل ما عندنا من الرقائق فانه حاصل لنا وحاضر عندنا في رتبته من
لدوامنا وكذلك ما عندنا من المعاني فانه حاصل لنا وحاضر عندنا في رتبته عقولنا وكذلك ذهبنا اذا

معنا فان حضوره ووجوده حاصل لنا وما من معنا في رتبته من مكاننا ووقتنا فنسبة وجود زيد في حضوره
عندنا وحصوله لنا الينا كنسبة وجود صورته اذا غاب عنا وحصولها لنا الينا فكل منهما في محل وجوده ووقته
حاصل لنا وما من عندنا في رتبته من مشاعرنا ومداركنا الظاهرة والباطنة وفي وطن الاشياء حاضر عندنا
حاصل له في كل مكان وزمان وهو اقرب الينا من انفسنا بلا انتقال الى آخر مراد عندنا تقريبا ان علمه تعالى
بما لم يكن خلوا منه في الازل وبالانه انه اقرب الى كل شيء من خلقه ومن نفسه اليه قريبا الينا هي فلا يفقد شيئا
من خلقه في مكانه ووقته اذ لا حوايا وذلك الشيء لم يقرب منه ثم صار قريبا هو منه وفي حال القرب ثم ذلك
الشيء في مكانه ووقته لم يحتج ان يتنقل بهذا القرب الذي التقيناه هو بعينه بعد منه بعد لا يتناهى بجهة
واحدة فيقع في الازل اذ هو الازل وقرب من حيث الذي هو معلومه وهو علمه به لا يتناهى من غير انتقال
عن حاله الذي هو عليه قبل كل شيء وذلك لان الامكان خلقه اتسع لمشيئته ان يكون مشيته ومتعلقها وهي طبق
الامكان لا تزيد عليه فيقع الزائد مما على الواجب تعالى او الممتنع المفروض في انتفائه ولا تنقص عنه فيكون الزائد
من الامكان عليها حاصرا جامعا وابن يخرج الى الذات الواجب تعالى وهو محال الذي ما لا يتناهى وكما قال امير المؤمنين
على ان الخارج من المشيئة كان اول القديم والقديم ليس من الممكن ليدخل فيه او يخرج منه اسع من ذلك علوا كبيرا
او يخرج الزائد الى المحال المفروض فليس شيئا وانما هو لفظ لا معنى له ولو كان له معنى لكان معلوما له تعالى
وكل معلوم له عرفانه ثم من خلقه واحد منه مع انه تعالى لا يعلم المحال الذي يظنه الجاهلون معلوما او متصورا لانما
هو لفظ لا معنى له الا المخلوق قل اسمعوهم ام تنبئونه بما لا يعلم في الارض ام بظاهر من القول فاخبر
بانه لا يعلم له شريكا في الارض وفي الاية الثانية اتنبئونه بما لا يعلم في السموات ولا في الارض ثم قال ام بظاهر من
القول اي لفظ لا معنى له الا المخلوق كجبل فانه ثم خلق والذين تدعون من دونه لا يخلقون شيئا وهم يخلقون
وكل مفهوم له الا ما يحاذيه من المصداق كجبل والات والعزى واما لها فقد خلق اسع الامكان وما فيه من الممكنات
وهو طبق المشية والامكان وما فيه لا غاية له ولا نهاية فكل معلوم او ممكن او مفروض او متوهم او مقدر في شيء
حدث خلقه اتسع له الامكان وما فيه عند الله سبحانه فقط احاط به علما واحصاه عددا وان كانت غير متناهية
وهي نهاية عند الخلق وهي عند ثم مفاهيم محصورة بالازل الذي لا ابد او لا ابد اول واما بلا ازل فليس هو قبل كل
شيء ليس هو بعد كل شيء ظاهر فانه وباطن فانه فالازل عين الابد والامكان الذي هو عند الله في نفسه لا يتناهى
اولا ظاهرا مع ما فيه من الممكنات التي التقيناها محبوس محصور عند ثم في خزائنه قدرته ثم يقدر في حال الانتهاء ازلا
فيما لا يزال فاذا انتهت هذا وانتهت اندثم تنتهي اليها فليس اقرب الى شيء منه الى شيء آخر وان اختلفت نسبتها اليه
وفهمت ما ذكرنا قبل هذا من انه لم يفقد شيئا منها من مكانه ووقته فيما يزيد ولا فيما لا يزال بل كل شيء حاضر عنده
في مكان ذلك الشيء ووقته ليس فيها بالنسبة اليه تقدم ولا تأخر وان كانت كذلك في انفسها ليس عنده ازل ولا ابد
فليس شيء حاضر عنده في مكانه ووقته بل شيء وان كانت متفاوتة في ازمنتها وامكنتها في التقدم والتأخر

ثم ليس لله عز وجل بنا العلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته والمسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته
والمقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر
والقدرة على المقدور يريد انه ثم اذا كان العلم ذاته لم يكن المعلوم في ذاته الازل هو ذاته وليس في الازل
شيء من المعلومات مسموعات فلما احدث المعلوم وجد المعلوم والعلم الذي وقع عليه غير هو الذي كان اصل
الذي هو ذاته ولا يصح ان تعتقد او تقول او تتصور بان احدثه لما احدثه وقع عليه ثم اعتبر ذلك على اكبر فانه
يلزمك ان يكون امرا واقعا عليك ومعتبرا بك ومتحولا من حال الى حال فانه كان قبل ان يحدثك غائبا واقع على شيء
ولا معتبرا بشيء ولا متحولا من حاله الذي كان عليه انه كان ولا شيء معه فلما احدثك تحول عن حاله الاولى وكل متحول
من حال الى حال محدث مصنوع فانما يكون الواقع على المحدث شيئا من غيره اسمع وكلما سوى الله فهو خلقه وكونه بعد ان لم
يكن فهو معنى ذاتي والفعل بجميعه قائم وهو المحدث مثال هذا انك تكون وعدك وكونه بعد ان لم يكن
فهو معنى ذاتي وكان ليس فيك فانت سميع ولا مسموع وبصير ولا مبصر فلما حضر عندك زيد وقع البصر منك عليه
وكلام فوق السمع منك على المسموع وليس الواقع منك من البصر والسمع ما كان عندك قبل ذلك وانما هو ادراك البصر
والسمع وهو معنى فعلي فان لم تفهم مثالي وبياني فلا كلام لي معك وان فهمت ذلك قلت لك هذا هو اثر ما
ذكرت لك في صفتي فاستقبل سيرهم بانا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقال الصادق ع
الصبر صبران صبر على ما تكره وصبر عما تحب فما هو في الصبر على ما تكره ومن في الربوبية وما هو في الربوبية اصيب في الصبر على ما تحب
فما دام زيد عندك فانت عالم بوجوده وعلمك بوجوده كون حاضرا عندك جاهلا لك لان علمك بوجوده
وحضوره ادراك لوجوده وحضوره فانت تدرك وجوده وذاتك او يفعل منك او نفس وجوده لا سبيل
الى الاول لانك كنت وذاتك موجودة ولم تدرك وجوده ويستحيل ان يأتي اليك ويصير موجودا ولم يكن قبل
ان يأتي اليك وان عرفت ذلك وجعلت ذاتك حائلا بين حالة الغفلة وحالة العيان فان قلت لك انت
لا تعرف اشيائي لانك صفاتي وهذا معلوم وانا قال امير المؤمنين من عرف نفسه فقد عرف ربه لانه
يريد من عرف نفسه بان لها حالا واحدة لم تعرف ربه لان انه ليس يختلف الاحوال لا يعرف بمختلف الاحوال
ولا سبيل الى الثاني لانه يلزم ضرورة ان كونه وكذلك حصل من فعل منك ولو كان كذلك للزم انك بكنه
الاقدر كما اذا حضر عندك بغير حجاب منه ولا منك مثل اذا حضر عندك غير محتجب ولا مستتر هو وانت لم تغمض
عينيك وانت محتجب الابصار واردت الاقراء انك لا تراه لان الفعل اختياري من الفاعل ان شاء فعل وان
شاء لم يفعل مع انك لا تقدر على ذلك وانا اذا اردت الاقراء حجبته عن بصرك باغماض العينين او بالقاء
ساتر علينا ويصرفك عن حضوره وما انجمه والعلة في ذلك هو الوجه الثالث وهو انك تدرك وجوده
بنفس وجوده فان حضوره عندك هو علمك بحضوره ولكن عندك شيء العلم بحضوره حين حضر الا نفس
حضوره لكنك حين حضوره لم تكن جاهلا بحضوره ولم يكن حضوره لم تكن عالما به وانما لم تكن عالما بانه

مشبهاً لمنكر ما هلا ان الجهل انما يقال للشيء اذا لم يحصل له ما كان موجوداً ولهذا قال تنبئونه بما لا يعلم في
السموات ولا في الارض وقال ام تنبئونه بما لا يعلم في الارض فحيث لم يوجد له شريك وقال انه لا يعلم له شريكاً
لا يقال له جاهل ووجود شيء من كل ما علمه في الازل محال كوجود شريك له في ازليته والهيته وربوبيته وخالقيته
وعبادته فكما جاز ان لا يعلم له شريكاً جاز ان لا يعلم في الازل غيره وهذا معنى قولهم كان الله عز وجل ربنا والعلم
ذاته ولا معلوم يعني عنده في الازل لاستلزام الاقتران والمطابقة وحضوره في غير وقته وحضوره في غير وقته وغايرة الازل
وبعده لان العلم يلزم المطابقة للمعلوم والاتحاد به والاقتران وحضور المعلوم عند العالم في مكان حدوثه
وزمان وجوده فلو وجد هناك معلوم غيره كان العلم الذي هو ذاته تعالى مقترناً به ومطابقاً له او متحداً به
والا لم يكن علماً به واستحق هو ذلك العلم ولا يجوز ان يكون تعالى مقترناً بغيره او متحداً به ومطابقاً له لان
ذلك صفة المصنوع ولا يجوز ذلك على القديم فتدبر وما ذكرت لك مكرراً مرة الى ان يتشبه بهذا المعنى لعله
متذكراً يخشى قال اما بعد فيقول الفقير الى ربه المهيمن محمد بن مرتضى المدعو بمحسن طهماسب سبزوار وفقه
بصيرة هذا الباب المقول في الاستدلال على كيفية علم الله سبحانه بالاشياء كلياتها وجزئياتها معقولاتها ومحسوساتها
بحيث لا يشذ في وحدته وباطنه ولا يتصور عن حيزه واحاطته على الوجه الذي يوافق الاصول الحكمية ويوافق
القواعد الدينية والاستدلال ابرى المناقشات ولا تطول عليه السنة المواضعات كتفيه بالناس ولدى الفرض
بالهدى محمد الملقب بعلم الهدى زاده الله في العلم وصفى عقله عن شوائب الوهم افضل المسائل الوهمية مبادئها
وادقها دليلاً واعزها مسالك واوعرها سبيلاً حتى ان قوماً من البارعين في الحكمة ذلت فيها اقدامهم وضعف
عن بلوغ درجتها افهامهم وانما التأييد الله في الوصول وبيان ذلك في اصول اقول قد تحقق ان الذات
بالعلم الذي يتكلم فيه هو العلم الذاتي وهو المستفاد من كلماته فيما بعد وعلى هذا فقوله في الاستدلال الى كيفية
علم الله سبحانه بالاشياء ليس بصحيح لان الكيفية انما هي لما يجاب به السؤال عن كيف هو وهي صفة المحدود بحدود
الشيء المميزة وكلامه الكيفية مدركة معلومة المخلوق فهو حادث فكيف يصح وصف القديم بصفة الحادث فقد
ذكر القديم ووصفه بالحادث فان قلت لا يريد بالكيفية الكيفية الحدودية وانما يريد بيان العلم عن كونه
عالماً بها قلت اذا كان بين وجه تعلقه بالحادث فقد كيفه ولا يعني بالكيفية الممنوع تعالى الا هذا فان قلت
انه قال بحيث لا يشذ في وحدته وباطنه ولا يتصور عن حيزه واحاطته وهو دليل على انه لا يريد بكيفية الحادث
قلت ان قوله بحيث لا يشذ في وحدته الى آخر كلامه لا يصح ما كان باطلاً فلو ان شخصاً وصف الله بالجسمية والحركة
وقال على وجه لا يشذ في وحدته فقد ابطل ووصف الله بصفات خلقه وكيف كلامه هذا دليل على ما قلت
هو يصف ذلك ويميزه ولو كان هذا حال القديم لما امكن هو ولا احد من الخلق ان يصف حال القديم لانه
يصف ما ادركه وليس احد من الخلق يدرك شيئاً من وصف القديم ووصفه لذلك طبيل على التكييف والتحديد
اللذين لا يجريان على القديم وقوله كلياتها وجزئياتها معقولاتها ومحسوساتها يريد جميع الاشياء اعمالي الغيب

ما في الخارج والاذهان وفي هذا اشارة الى ان الله تعالى خالق كل شيء وفيه اشارة الى الرد على من قال بان ما في الذهن
ليس بموجود ولا من الموجود وعلى من قال بان النفس تخترع الصور كما ذهب اليه صدر الدين الشيرازي وظاهر
تتبع كلماته انه يقول بقوله ولا يخرج عن مذهبه ونقل قوله هذا مبني على العبارة التي تجري على الطبيعة
من ان الله كل شيء خلقه الله كما قال تعالى قل الله خالق كل شيء فانه يقول بها هو وغيره ويقولون بان كثيرا من الاشياء
هي موجودة الخلق وكلامه في هذا الفصل وفي الذي بعده في قوله كليانها وجزئياتها اه اشارة الى الرد على من قال
ان مراد من ابن الرد عليهم كيف وهو قائل بقولهم وانما مراده بان كلامه يلزم منه الرد عليهم بل وعليه وقوله
على الوجه الذي يوافق الاصول الحكمية صحيح بان اكثر ما يقول به يوافق كلام الحكماء ولكن الحكماء اختلفت وتباينت
بين الحكماء الناقلين عنهم والمترجمين لكلماتهم فلذا كثر غلطه في اخذ عنهم وذلك لان الحكمة كانت مأخوذة من
الوحي وكان شيث على محمد وآله وعليه السلام نشرها واخذ في تقريرها على ما يليق الوحي فيها الى زمن ادريس
على محمد وآله وعليه السلام فدونها وبث بها على طريقة الوحي من اسرع وتلقاها الحكماء عن الانبياء ثم رغبت الامم
الى ان وصلت الى افلاطون واعتنى بنشر الحكماء الآخذين عنه الى الاشراقيين الذين اشرقت نفسه على نفوسهم
بحسب ما هم عليه في رموزه واشاراته والمشائيين شبهوا بانهم يمشون تحت ظل افلاطون اذا ركب كلامه
عنهم اما فهم اظهار كلامه واولهم ارسطو طاليس ثم فصله ابو نصر الفارابي وتلميذه ابو علي سينا وكان الحكماء يكتبون
ويكتبون باللغة السريانية وعربت كتبهم فحصل الغلط في الحكمة من وجهين الاول ان الحكماء وان عرفوا على الانبياء
الذين يروون بروح القدس والعصمة لكنهم يأخذون عنهم ويفرعون عليها بعقولهم ويستنبطون معاني لم يسمعوها
بخصوصها من اهل العصمة فيقع في استنباطاتهم ومعانيهم لانهم ليسوا المعصومين كما يقع الغلط في استنباط
علماء الشريعة فانهم يأخذون احاديث اهل العصمة من اهل بيت محمد ويستنبطون منها الاحكام ويقع
بعض استنباطاتهم الغلط والخطاء وان كان اصله دليلهم كلام اهل العصمة وكل الحكماء والثاني ان كتبهم
كلها باللغة السريانية فترجمها العلماء وجاء الغلط من جهة الترجمة من وجوه الاول ان المترجمين من لم يكن له ذوق
في اللغة السريانية او يكون له ذوق وليس له ذوق في اللغة كالمترجم لمحض لغة الفارسية فوجد فيها شيء فسره
بالشبع وربما كان مراد الكاتب الحليب او بالعكس وربما لم يفهم النسبي او انحت لفظها فقال السبع بالمهملة
ففسرها بالفهد وهو يريد الشبع ضد الجوع او بالعكس فيبطل بهذا التغير الوجه الثاني ربما يكون المترجم جاهلا
بالعلم فيرى في علم الصناعة مثلا ان لفظ الكلمة تعقد الزيبق اذ يفسخ وفسر بلفظ الكلمة المعروف وهم يريدون
الماء الخالد بعد التسبيب كما هو موجود في كتب الخضر عليه السلام فانه من هذا القبيل والغلط من جهة العلم
باصطلاح اهل الفن فيقع الغلط من سوء فهمه وعدم معرفته بالفن الوجه الثالث ان بعض المفسرين يفسر
الكلام بتمامه بمثله وهذا قليل الحكماء كالمترجم قسم يجوز في اللغة الفارسية فقال معناه اخلف وبعض المترجمين
يفسر الكلمة براسها فكثير غلطه كالوفر بان قسم بمعنى اليمين ويجوز بمعنى كل فان المعنى يبطل الذي يكون بمعنى قسم يجوز

كالبيت وقد ثبت ذلك فلما حصل التغيير في الحكمة من استنباط الحكماء من المتجهين كثير غلط الحكمة فان اخذت الحكمة وصحتها
بحكمة اهل البيت عليهم السلام صحت ومعنى تصحيحها ان يجعل كلامهم عليهم السلام دليلا ويكون انت تابعا مستدلا لا انك تصرف كلامهم
وتفسره بكلام الحكماء والمتكلمين واهل التصوف ويجعل مرادهم هو مراد الصوفية والحكماء كما فعل هذا الملك
في سلم كتبه يعتقد كلام محيي الدين بن عربي وابن سبعين وابي يزيد البسطامي وابن عطاء الله وغيرهم ويلقي
الى كلام جعفر بن محمد وابائه وابنائه ويصرفه الى كلام اعدائهم ثم يقول نحن معاشر الاخيار بين الفقول الا بكلام
اعمشائهم هذا وقد قال في فوائد الحكمة هكذا قال ـ نور كلامه سبحانه عبارة كون ذاته بحيث يقتضي القاء
الكلام الدال على المعنى المراد لا فاضة ما في قضائه السابق من مكنونات علمه على من يشاء من عباده فان التكلم
عبارة عن وجود الكلام والتكلم صفة ملكة قائمة بذواتنا تكون بها مبادئ افاضة مخزونات العلمية على غيرنا وهي
سبحانه عين ذاته الذاتية باعتبار كونه من صفات الافعال متاخرة عن ذاته قال مولانا الصدر ان الكلام صفة
محدثة ليست بازلية كان الله عز وجل ولا متكلم ثم قال وتمام الكلام في كلامه عز وجل يأتي في مباحث الكتب
والرسل انتهى كلامه فانظر في كلامه حيث جعل تكلم الله سبحانه عين ذاته واستدل على انه وان كان قديما
الا انه لما كان من صفات الافعال كان متاخرا عن ذاته ثم بقوله الخ ثم وصرف كلامه الى كلام الاشاعرة القائلين
بالكلام النفسي والى مذاهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود بان صفات الافعال عين ذاته لاجماع
العقلاء من المسلمين وغيرهم على ان الفعل محدث وصفات الفعل صادرة عنه فكيف الصادر عن الحادث
عين القديم فيالهم الويلات اذا كان هو محدث الفعل والكلام من صفات الافعال والتكلم كل فعل محدث
يكون عين ذاته فيكون احدث ذاته وقد صرح بهذه اللفظة الخبيثة المحتشة فوق الاخص مالها من زيادة
فقال في الكلمات المكنونة بعد ما صرح بان الكون كان كامنا فيه معدوم العين ولكنه مستعد لذلك الكون
بالامر وبالامر تعلقت ارادة الوجود بذلك واتصل الى رأي العين امره بظهور الكون الكامن فيه بالحق الى
الفعل فالمظهر كون الحق والكائن ذاته القابل للكون فلولا قبوله واستعداده للكون لما كان قابلا كونه الا
عينه الثابتة في العلم لاستعداده الذاتي الغير المجعول وقابليته للكون وصلاحيته لسماع قول كن وعلة
لقبول الاحتياج اوجده الاكوان ولكن بالحق وفيه ويقول ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر
والقابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعولة عينه تعالى والفعل والقبول له بدان وهو الفاعل واحدة
والقابل بالاخرى والذات واحدة والكثرة فقوله ضح انه ما اوجد شيئا الا نفسه وليس الا ظهوره انتهى
كلامه في كتابه المسمى بالكلمات المكنونة فهم ما قال اما صريح في القول بوحدة الوجود التي اجمع العلماء
على تكفير القائل بها وهو يعلم ذلك ولكن لاجل مناسبته للصوفية الذين هم اعداء ائمته فانه يعلم فضح
انه ما اوجد شيئا الا نفسه وقد قال اجمل ان الكون كامن فيه والحاصل ان كان مبني علمه على اصول الحكمة
فهو انك سمعت ما فيها والقواعد الدينية وهو يشير لها الى مثل ما سمعت مما اخذ من الصوفية ومثل ما

قبل التصور ليس عندك شيء وبعد التصور حصل عندك الصورة في الخيال او النفس فقد كان لك حالتان وانما جعل هذا
بيانا لعلم القديم فاقول في ذاته قبل الخلق واجبا في ذاته بعد الخلق ثم اسعرف لك على اكمل وليس لك ان تقول انما
عني علم الخالق والمخلوق فانه ليس بصدد ذلك وقوله وابدائك اياها يشير الى انها كانت كامنة قبل كما تقدم
فيما نقلنا منه من كتاب اسكان الكمون وهذا لا يرى ما غيره من الفساد فان قلت انما ذكر علم المخلوق قلت ليس
هو بحث عن علم الخلق بل بحث عن حصول علم الصور ثم او عن مطلق العلم الذي يصدق على علمه ولو اراد علم الحق كان
قوله ابداعا غير صحيح لان الصورة التي في نفسك لم تكن كامنة عندك ثم اظهرتها وانما هي ظل منتزع من مخلوق في
الخارج وقوله مع انك لست مستقلا في الانشاء والابداء هذا صحيح في نفسه وان كان بخلاف ما فرض الشارح الملا
صدرا في ان النفس لها قدرة على ابداع الصور وانشائها وقوله بل انت محل لها وانما يفيض عليك ما في فوقك
حصول شرائطها فيك واستعدادك لها هذا صحيح وكل هذا في نفسه لا مع ما يترتب عليه من مطلبه وقوله فلو كان
الانشاء منك بالانفعال لكان اولى بان يكون على ذلك بجعلها علما بجعل العلم فقلنا كما ذكرنا قبل هذا الا انه غير الحصول
او الحضور وقوله فانك من حيث هو مع قطع النظر عن تصورك لتلك الصورة لا تنفك عنها اما نفس الذات على
التصور والصورة الحادثة بذلك التصور فهو حق لا اشكال فيه واما ان الذات من حيث التصور لا تنفك عن
تلك الصورة فغلط من جهات متعددة منها انما تكون الذات مقترنة وملتبسة لغيرها وهكذا ان صح في بعض
احوال الخلق لا يصح على الخالق تع في حال لان الاقتران والتلازم صفات المخلوقين على اي حال فرضت ومنها ان
ثبوت هذا العلم ومصاحبته للذات بحيث لا تخلو عنه انما هو من حيث خاصة وكل ما يجري عليه على جهة وجهة
الحيث وحيث تو الحدث ومعدود الجهات والحيثيات وهذا ظاهر ومنها ان التصور معنى فعلي والمعنى الفعلي
ما دام كذلك لا يتحقق الا مع المتصور وهو الصورة فهو جهة الفعل وهو ما صدر عنه لا ينتهي الا الى حركة الفاعل
والفعل وجميع ما يصدر عنه وينتهي اليه حادث فان قولك زيد قائم لو كان القيام مستندا الى ذات زيد بدون
واسطة الفعل لكان ذاتيا فيلزم ان زيدا ابدا قائم على هذا فيثبت لذات زيد بغير واسطة فهو ذاتي لكنه لم يثبت
القيام الا بواسطة الفعل والفعل حادث اصل زيد بنفسه اي بنفس الفعل وكل ما يصدر عن الحادث فهو حادث ولا
يكون الشيء منه ولا يساويه في تقدير بل متاخر عنه فافهم ان كنت تفهم وهذه الاشياء والقواعد التي يدعي انها اصول
حكمته يريد ان يعرف بها القديم فهي كما قلت فيما سابقا وقد قال الصوفي في الدعاء بعد ركعتي الوتيرة بعد العشاء كما مارواه
الشيخ في المصباح قلت ربت قدرتك بالالهي ولم تشد هيبتك بلسيدي فلم تنهوك وانحق واعبض ايانك اربابا
الهم غيرك ثم لم يعرفوك قال اصل قد ثبت ان الله سبحانه قديم بذاته مقدر بالذات لذاته كان ولم يكن معه شيء
هنا حق وكذا محكم نعم هنا شيء يحتاج الى التنبيه وهو ان الاولية ذاته بلا مغايرة فلا يتوهم ان الازلي شيء او
حال فيه فهم الله عن ذلك بل الازلية ذاته بلا مغايرة لا في الواقع ولا في الفرض ولا في الاعتبار ولا في حيثية اذ كل ما
سواه اصل شيء فيه فافهم ان كنت تفهم قال ثم اوجد الاشياء جميعا بذاته بحيث لا يخرج عن ابدا عدم تكونه

منشأ من الفرق بين الصوفي والحكيم من حيث تفسير ما

اقول

أقول قوله بانه غلط وانما اوجدها بفعله وهو ابداعه ومشيته وارادته قال الرضا لعمران الصابي المشية
والارادة والابداع اسماء ثلاثة معناها واحد والمراد ان كلا منها فعل وكل واحد يطلق على الآخر مع عدم اجتماعها
فاذا اجتمعت اختلفت فاذا اشاء واراد كانت المشية فعل الله لا كوان وهو مثل خلق والارادة فعل الله
للاعيان وهو مثل ابرز وقال الرضا ليس بين علم ما المشية قال لا هي الذكر الاول علم ما الارادة قال لا هي
الذكر الاول علم ما الارادة قال لا هي العزيمة على ما شاء الحديث واما قوله وتكوينه فلا يصح خالقا واجب ان يقال
وتكوينه لانه هو مفعول فعل الفاعل واما التكوين فهو صفة فعل القابل اي المفعول قوله وان كان بعضها
عقيب بعض بترتيب سببي او مسببي هذا ص لان الله سبحانه يتكلم بكلمة وهي فعله الواحد البسيط فاذا قبلها العين الاولى
فكان بها الامكان الراجح الوجود وهو محل تلك الكلمة التي فعل الله ومشيته وارادته وابداعه واختراعه وهذا
هو الوجود المطلق خلقه الله بقدرته بغير هذا الوجود فلست الامكان الذي لا يتناهى فهي على قدره لا يزيد
احدهما على الآخر لان المشية فتعلق المشية بالكون من الامكان وما فيه وما يزيد الامكان فيكون بشيء منه او ما
غير المتعلق المشية والمكونات هي الوجود المقيد الذي اول العقل الكلي وافق ما تحت الزمن وفعل اول العقل
اوله اول المخلوقات سواء كانت من التركيبات المعنوية النورانية كالعقل والروح والنفس والطبيعة الكلية
المسماة بالملائكة العالين لم يؤمروا بالسجود بل انما سجد الملائكة لآدم لكون مصلحة مظهر المواقعها كما قال
ولا اقسم بمواقع النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظيم والعقل اولها الى اول الوجود ان المقيد وقبل العقل صدر
المشية الوجود المخترع لا من شيء وهو الماء الذي به حيوة كل شيء فانه تركيبه او بجذبه وهو السحاب المتراكم الى الارض
المشية وهو ارض القابليات فانبتت شجرة الخلد واول عنصر نبت فيها القلم وهو العقل الكلي فقال الله اقبل
فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فوضعت الكلمة الثالثة التي هي فعل الله ازلا كل شيء مثبت له شرائط القبول من الوقت و
المكان والكم والكيف والجهة والرتبة والوضع والاذن والاجل والكتاب ابطاه ما جعله الله من حضرة الوجود فقام
بسبح الله وحمده بحمده والثناء عليه فمن تمت شرائطه اوجده باذن الله ومن لم يتم شرائطه فهي منتظرة وهذا هو العلة
في فقد بعض الاشياء وتأخر بعضها وهو قوله بترتيب سببي ومسببي قوله على نحو التبديع كذا انها وتركيبها
الفاضلة بعد الذات الاحدية في وحدة الحقيقة وبساطة الحقيقة اقول هذا كلام ليس بصحيح لانها ان كانت
معه او في ذاته او كامنة فيه لانوهم لا يصح قوله على نحو التبديع اه وقول الصوفية الذي اخذ هذا العبارة من
باطل فانهم يقولون بالجمع والفرق وبالحق والخلق وبالكثرة والوحدة وهذا كلام يدل على هذا انه مع حضرة هو خلقه
ومع حضرة هو عدم ومع حضرة هو حق ومع حضرة هو خلق ومع حضرة هو واحد ومع حضرة هو كثير وربنا الكثير هكذا والواحد
ربنا هكذا حاله فانه مختلف الذات باختلاف الاعتبارات والتعينات وربنا عز وجل لا يختلف في حال ولا يتغير
الحالات وتختلف التعينات والاعتبارات وهذا الكلام كلام من هم كالعدم بل هم اضل وهو من نوع تحت
الدقائق قوله وانه سبحانه يعلم ذاته مباينة في مرتبة ذاته لحصول ذاته مباينة له في مرتبة ذاته اقول هذا

اقول

كلام صحيح لانك فيه وهو المعتبر عند وجوب الوجود قال ـــــ وثبت ان العلم التام بالفاعل بما هو فاعل لا يتميز
عن العلم بالمفعول الا بعلم من خلق اقول ـــــ ان اراد بالعلم التام العلم الفعلي الذي هو فعل الفاعل
للمفعول او هو المفعول فلا شك عندنا ان ذلك علم بالمفعول والمفعول فقد علم للفاعل بالمفعول وان
المفعول ايضا قائم بذلك الفعل الذي هو علم اول بالمفعول للفاعل والمفعول علم ثاني والبيان ان يقول على
ان يحيط به الاوهام بل يتجلى لها بها ربما امتنع منها ادراكها ولا ينفك عنه لانه قائم به قيام صدور وان
اراد به العلم القديم الذاتي فهو باطل لان الازلي لا يوصف بعدم الانفكاك شيء عنه لانه اذ لا يجوز عليه الاقتران
لانه صفة الحدوث وهو ممتنع من الازل الممتنع من الحدث والقديم الاول وان كان صحيحا لا يصح وصف الذاتي به
ولا يتميز عن صفاته واما استدلاله بقوله تعالى الا يعلم من خلق لا يدل على ان هذا العلم هو الذاتي فان الذاتي
علم والعلم لا في اول وما يعلم ذكرنا او لا نعرف ان الذاتي لا يرتبط بالحادث وان الحال الوجود لا يكون
معلوما فاذا لم المنفي بالا يعلم في الممكنات وفي النفس وجود الحادث في الازل ووجود الازلي في الحادث
محال والحادث اذا وجد كان معلوما بما هو موجود لا بما هو شيء ثم الحادث معلوم في الامكان بما هو ممكن وفي
الكون بما هو مكون وفي الاعيان بما هو عين وفي القدر بما هو مقدر وفي القضاء بما هو مقضي وهكذا وصحيحا
يعلم الاشياء بما هي عليه في امكنة حدوثها واوقات وجودها كلا في وقته من غير انتقال ولا تحول حال ومعنى
قولنا بما هو ممكن اريد انه انما علم الشيء بما هو عليه لا بالكون هو عليه فلا يقال انه يعلم الممكن بما هو مكون ولا المكون
بما هو ممكن لانه حينئذ لا يكون مخالف معلومه وفي الازل هي ليست شيئا ومحال ان يوجد هناك فيعلم انها
ليست شيئا وان وجودها محال يعني ان الله سبحانه لا يعلم هناك شيئا الا ذاته خاصة ولا يعلم غيره ويعلم الاشياء
في امكنتها بما هي عليه لم يفقد في الازل علمه بها في الحدث ابدا فانهم ان كنت فهم بل الاية تدل على زعمهم انه انما يعلم
من خلق بما هو عليه في وقته من غير تخلف قال ـــــ وقد ثبت ايضا ان صفاته عين ذاته يجب الوجود وان كان
غيرها يجب المفهوم يعني ان ذاته تعالى وجود وعلم وقدرة وارادة وحيوة كما انه موجود وعليم وقدير ومريد
وحي مترتب على الذات ما يترتب على الصفات من الاثار ومن دون معنى زائد قائم بذاته اقول ـــــ قد ثبت
ان صفاته الذاتية عين ذاته وما اختلافها يجب المفهوم فانما هو باعتبار ملاحظة متعلقاتها فالعلم
انما يخالف البصر لان ملاحظة معلوم يقتضي تسمية العلم وملاحظة مبصر يقتضي تسمية البصر لا في نفسها فهو
واحد وصفاتها واحد وفي التوحيد عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر انه قال من صفة القديم انه واحد صمد احد
الصمد ليس بجسم كثير محتاج خلافا لمن جعلت فداك يزعم قوم من اهل العراق انه يسمع بغير الذي يبصر ويبصر
بغير الذي يسمع فقال كذبوا والحمد لله وشبهوا تعالى الله عن ذلك انه سميع بصير يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع قال
قلت يزعمون انه يسمع بالبصر ويبصر بالسمع فقال تعالى الله ان يوصف بالجارحة وليس الله كذلك فالمعنى
السمع بالبصر والبصر بالسمع اذ المعنى بالسمع والمراد انه واحد يسمى باعتبار الاثر المفهوم الصفات واحد

من حيث نظر الواصف الى نفس الذات الحق ومتعدد من حيث نظره الى الآثار وفي التوحيد عن هشام ابن الحكم في
الحديث الذي سأل ابا عبد الله ع انه قال له اقول انه سميع بصير فقال ابو عبد الله ع هو سميع بصير بغير
جارحة وبصير بغير آلة بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه وليس قوله انه يسمع بنفسه انه شيء والنفس شيء آخر ولكني
اريد عبارة عن نفسي اذ كنت مسؤولا وافهاما لك اذ كنت سائلا فقولي يسمع بنفسه لان كله بعض ولكني اردت
افهامك والتعبير عن نفسي وليس معنى قولي ذلك الا انه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا
اختلاف المعنى ثم بان ان الصفات تتعدد لفظا وتتحد معنى فيعلم بصره ويسمع بعلمه ثم قال
يسمع بكله لا في ذاته ولا الفاظه اسماء باعتبار الآثار وقوله بمعنى ان ذاته بذاته اه تصحيح ان الاختلاف في الالفاظ
بلحاظ الآثار لا يوجب اختلاف معانيها فلا فرق بين قولك انه علم وانه عليم الا اذا اريد بان علم ذو علم لتحقق
المغايرة وطبعا اذا لم يرد بعليم الا مجرد وصفه بالعلم لذاته فلا فرق بين معنى اللفظين لان معنى وصفه بالعلم
بالعلم والا لزم التغاير وقوله ترتب على الذات ما ترتب على الصفات من الآثار مردود معنى زائد قائم بذاته هذا
صحيح اذا اريد باختلاف المفهوم في التسمية بلحاظ المتعلق خاصة واذا اريد هنا صحيح اختلاف التسمية في
الذات من حيث اعتبار الصفات على الاعتبارات المتفاوتة لانه تعالى يسمى عالما باعتبار انه العلم الصادر عنه فعله
من صنع الاشياء المحكمة والاحاطة بما خلق وبخلق العلم في العلماء لا يسمى عالما بهذا الاعتبار بل ذوق فافهم
قال وكما ان علمه بذاته عين ذاته بمعنى انه لا يحتاج في علمه بذاته الى شيء غير ذاته فعلمه بما يفعل ذاته ايضا عين ذاته
بهذا المعنى وان كان بعد ذاته وبعد علمه بذاته باعتبار المرتبة اقول علمه بذاته عين ذاته اه حق واما علمه
بما يفعل فانه عين ذاته فليس كعلمه بذاته لان علمه بذاته لا يحتاج الى شيء آخر غير ذاته بخلاف علمه بفعله فان
المعلوم انما وجد بالفعل وقوله بفعل بذاته اراد به دون توسط الفعل فهو خطأ فاحش وان اراد بقوله علمه بما
يفعل بذاته ما يفعل بفعله فهو بخلاف الاول لان المعلوم لم يكن معلوما اذا وجد كما تقدم في حديث قدماء الهيولى
انه عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم الا ان قال فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم
وقبل ان يكون المعلوم كان عالما ولا معلوم فيكون العلم به انما يحصل له بتوسط الفعل فلا يكون هذا
العلم عين ذاته وقوله وان كان بعد ذاته وبعد علمه بذاته فينقض قوله الاول لان ما يكون بعد الذات لا يكون
عين الذات الا على وساوس الصوفية انه تعالى كل الخلق فيجعلون اعلى الحديث بالعلم واسفله اعلاه في قوله لان
اسفل الشيء مصيره وهو الآن على ما كان انه لو كانت الاشياء غيره لكان بعدها او جدها كان معه غيره لكنها هي عينه
فما وجد شيئا الا نفسه فليس معه غيره قبل ما اوجدها وبعد ما اوجدها وقوله باعتبار المرتبة يعني به ان علمه بالمفعول
ايضا عين ذاته ولذلك كان مفعوله باعتبار مرتبة بعد الذات لانه انما اوجد بفعله ثم وهذا انما هو على القول
بتوحيد الوجود والا فكيف يجوز ان الامام ع يقول كان عالما ولا معلوم وهذا حكم الازل فاذا اوجد المعلوم كان
عالما مع معلوم وهذا اثبات حالين متخالفين لرفع احدهما اثبوت العلم مع غير معلوم والثانية بعد ذلك بثبوت العلم

مع معلوم لان يفعل كما ذكره في قوله يا بفعل ذاته مفعول والعلم الفعلي متأخر عن الذات لتوقفه على الفعل
الحدوث والتوقف على الحدوث لا يكون عين القديم الاعلى القول بوحدة الوجود وهو قائل بها كما نقلنا عنه
من الكلمات المكنونة فكلامه هذا مطابق لمذهبه وان كان عند اهل الحكمة ففي ذلك ففي التوحيد عن ابي
عبد الله عليه السلام قال سألت ابا عبد الله عليه السلام فقلت لم يزل الله يعلم قال ان يكون علم ولا معلوم قال قلت فلم يزل الله
سميعا قال ان يكون ذلك ولا مسموع قال قلت فلم يزل بصيرا قال ان يكون كل ولا مبصر قال ثم قال لم يزل الله
عليما سميعا بصيرا ذات علم وسمع وبصر قال فنظر زرارة الى هذا الحديث الشريف فيما ذكره من ان
ان يكون علم لانما يكون اذا وجد المعلوم والمعلوم لا يوجد الا بفعله وكل ذلك متأخر عن الذات فتأمل
كونه سميعا عليما بصيرا بمعنى ان ذاته علم لا بمعنى انه يعلم شيئا ولا شيئا غيره قبل الخلق قال وفي مرتبة الاعتبار حيث
انه لا يعتبر في ذلك من اعتبار المفعول المتأخر عن مرتبة الذات اقول لا يجاب اذا كان المفعول المتأخر
وجوده شرطا في كون العلم به عين الذات الالهية وجب تأخر هذا العلم عن الازل التي يحصل منه ولم واذا جاز تأخره
ما جاز كونه معه في الازل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وايضا قد ثبت عقلا ونقلا مع اجماع العقلاء من المسلمين وغيرهم
ان المفعول لا يوجد من الذات بدون فعل فلا يوجد الا بفعل فهو متوقف على الفعل وهو دليل كون علمه بذاته
عين ذاته بانه لا يحتاج في علمه بذاته الى شيء غير ذاته وهو معلوم من مفهومه ان ما كان من العلم محتاجا الى شيء
غير ذاته ومعلوم من مفهومه ان ما كان من العلم محتاجا الى شيء غير ذاته لا يكون عين ذاته واجمع العقلاء من بني
آدم على ان الفعل حدث والمفعول متوقف على الحدوث وقد ان هذا الحدوث لا بد من اعتبار وجوده فقال
وفي الاعتبار حيث انه لا يعتبر في ذلك من اعتبار المفعول المتأخر عن مرتبة الذات فتدبر في هذه الامور المتناقضة
المتهافتة قول وذلك ان فاعليته لمبدئه الابانة اقول هذا شيء عجيب ما سمعنا بان فاعل يفعل بذاته
بغير فعل منه الا اذا كانت ذاته فعلا لمن هو فوقه فان الاعلى يكون فاعلا وتلك الذات السفلى تكون فعلا
للاعلى يخرج عنها المفعول بامر الاعلى وقدرته سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا قوله فلا
تغاير بين ذاته وعلم ذاته الا بالذات ولا الاعتبار اقول هذا حق لا غبار ولا شبهة فيه فلا
ولا بين علمه بذاته وعلمه بالفعل ذاته بالذات وان تغاير الاعتبار اقول لا بد من التغاير بينهما الا ان
يقول انه لا يحتاج الى اعتبار المفعول المتأخر في هذا العلم ولا الى اعتبار الفعل بقدر ما هو عالم بها قبل كونها
كعلمه بها بعد كونها واما اذا اعتبر اختلاف الاعتبار في العلم الثاني فكيف يكون العلم فيه شرطا عين العلم الاول
وكيف يكون المتأخر انتظار الشرط الذي لا يتحقق بدونه هو عين السابق وايضا الاعتبار من جملة الامكان وقد
جرى على الازلي وليس كما يتوهم من العلم ان الامور الاعتبارية ليست شيئا بل هي وكل فرض واحتمال وتجويز
اشياء موجودة خلقها الله سبحانه بمشيته واحدث اعيانها بارادته ووضعها في خزانة فعله في ارض الامكان
الوسيع الذي هو محل مشيته ستقوم قدرته وزجره بكلمة وهو الحق الاكبر الذي ذكره الحجة في دعاء السمات حيث قال

وانزجرها العمى الكبير وهو الامكان الرابع وهو فراغ كل شيء في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم فافهم ان كنت تفهم والا فسلم فالفرضيات والاحتمالات والاعتبارات وما اشبه ذلك
كلها مخلوقات مدبرة محدثة اجراها على خلقه وكيف يجري عليه ما هو اجراه فالاعتبارات والخيثيات وما اشبهها
خلق امره وعباده فلا يكون شيء منها واصلا تعلقت به وفرضت فيه عين ذاته تعالى سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا
وقوله يفعل ذاته بالذات يجعل ذاته فعلا والذات لا يكون الا لما لكما ولكن اكثرهم يجهلون قال اصل الجهل
للاشياء صفة نفسية ازلية اقول ان لم يعتبر علم الاشياء اعتبار وجودها بل كان عالما بها قبل كونها
كعلمه بها بعد كونها فذلك كثير من العلماء بذلك ولكن قول الصدر ينفي هذا كما ذكرناه مرارا واذكره الآن لان
قوله كان الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم له الا ان قال فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم
على المعلوم فهذا الكلام صريح بانه علم عالم ولا شك فيه ولكن علمه لم يتعلق بمعلوم وجوده لانه اخبر بان العلم انما وقع منه
على المعلوم بعد حدوثه فاخبر في هذا الذي وقع بها بعد حدوثها هو العلم اخيره فان كان هو العلم بها بطل قوله
ان العلم بها ازلي وان قال العلم بها قبل هذا وغيره فقول الصادق ولا معلوم ما معناه وقوله وقع العلم منه
على المعلوم يعني به حدوثه وليس لك ان تقول ان كلامك هذا حكم على الله تعالى بالجهل بالاشياء قبل خلقها لانا نقول
ليس هذا كلامي بل هو كلام امامك الصدر ولا يلزم منه الجهل لانه لو كان في الازل شيء وقلنا لا يعلمه كما نقول او
قلنا كان جاهلا ثم اسقط ذلك قبل الاشياء قلنا لا من كان عالما كما نقول بل نقول ان الاشياء لا يكون وجودها
في الازل كفرض وجود شريك الباري سبحانه فكلاهما لا يقع في حق ما فرضوا له من الشريك انقبول بالعلم في السموات
ولا في الارض وهو حق ولا يكون ذلك نفيا للعلم لان نفي العلم انما يتحقق اذا وجد معلوم ولم يعلمه اما اذا لم يوجد
معلوم وقلت له هو لا يعلم شيئا فليس هذا نفيا للعلم بل اثبات للعلم وانما اسلك عما تعقله اذا لم يكن في
البيت رجل وقلت لك هل في البيت رجل فقلت لا اعلم في البيت شيئا فيكون هذا نفيا لعلمك واثباتا
لجهلك بل لو قلت اعلم في البيت رجلا وليس فيه رجل فهو نفي لعلمك واثبات لجهلك واذا كنت سميعا
ولم يكن متكلم وقلت انا لك سمعت كلاما فقلت لم اسمع دل على انك لست بسميع ليس كذلك لانك سميع
ولم تنفذ سمعك وانما نفيت سماعك لكلام لعدم وجوده فكذلك قال لم كان الله عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم
فلما احدث الاشياء كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم وكان انت سميع ولا مسموع فلما حضر المتكلم
وتكلم وقع السمع منك على المسموع فقبل ان تتكلم لست باسم وكذلك نقول كان عالما ولا معلوم نعم لو قلت
كان في الازل عالما بها في الحدث صح كلامك ولا يكون ذلك العلم في الازل مشروطا حصوله تعالى بوجودها
في الحدث وهذا العلم عين ذاته تعالى وانما وقوعه على المخلوق وارتباطه به فهو مشروط بوجود المخلوق
كما قال الصدر الا ان هذا الوقوع وهذا الواقع ليس هو ذلك العلم الازلي لانه لم يحصل الا بعد وجود الحادث
فهو محدث وليس هو عين ذاته تعالى فلو قلت ان العلم الازلي بعينه هو الواقع قلت لك هذا الكلام باطل

ملزم ان يكون له حالتان حالة عدم الوقوع قبل المخلوق وحالة الوقوع بعد وجود المخلوق والحالتان متغايرتان
والقديم لا يكون متعددا ومتغايرا فانهما ان كانتا تقوم والا فلم تسلم والملا محسن جعل العلم مع تغايرهما
وقد اورد عليها على الامر وشرط دون الاخر عين فانه تقوم مع تغاير الاعتبار الموجب للحدث ولقائل ان يقول
وعلمه بخلقه غير منفصل ولا متعدد لكنه يعلم نفسه باصوله ويعلم خلقه باهم عليه اقول ان اراد بعلمه
بخلقه ما قلنا من انه تعالى في الازل بجانب الحدث حين حين ولو قلت هو عالم بما في الازل كان هذا قبيحا
لانك اذا قلت عالم بما في الازل كان المعنى انه اعتبر في الازل وليس الازل شيئا غيره فانه فلا يتوهم
ان الازل فضاء واسع وفراغ فاصل فيه ثم فيجوز ان يحل فيه غيره كما يتوهمه من يفرض تعدد القدماء ويمنع التعدد
بدليل التمانع او التركيب مما به الاشتراك ومما به الامتياز لانهم يتوهمون ان الازل مكان واسع ليس فيه الا الله
فلو فرض فيه غيره لزم كذا وكذا وهذا جهل محض لانه اذا كان مكانا فقد تعدد القدماء وان فرضوا انه ليس فيه
الا الله تعالى بل الله هو الله لا شيء غيره فاذا قلت هو عالم بما في الازل كانت حالة في ذاته ويكون محلا للحوادث
سلمنا فرض كونها في الظرف كما ذهب اليه من يقول ان العالم كامن فيه بالقوة وكلامه فيه اي في ضده مثلا كالامل في
قلبه ثم ظهرت من القوة الى الفعل او فرض كونها عارضة له مثل قول من يقول ان حقائق الاشياء متعلقة
بمتعلق الاطلاق بنحو التعلق واما اذا قلت انه عالم في الازل بجانب الحدث بمعنى يعلم في الازل بجانب امكنة
حدوثها وازمنة وجودها كما في مكانه ووقته فهو صحيح على ما لا ريب ونقول انه تعالى وقوله لكنه يعلم نفسه
باصوله ويعلم خلقه باهم عليه فيه ما في غيره من كلامه وانا لنسلم واقول يا ملا انت جعلت علمه بنفسه عين علمه
بخلقه وفرقت علمه بنفسه حيث يعلم نفسه باصوله وفرقت علمه بخلقه حيث يعلمهم باهم عليه فاقول لم اجد فيما
حيث تعلم وهو يعلمهم عليه فان قلت نعم فقول انا اعلم ذلك منك لانه من جهة بقول حيث الذي يعرف بقوله
بجانب الحجب لانه اهو الجهة هو ما عليه من القدر والعلم المطلق والقدرة المطلقة واضح المطلق والقدرة المطلقة
وما هم عليه هو الحدوث والجهل والعجز والفقر والتغير والفناء والهلاك فهذا ما هو عليه وما هم عليه والعالم
بشيء يكون علمه مطابقا لمعلومه ان لم يكن نفس معلومه فما ادري ما اقول في الجواب ان قلت نعم وان قلت لا فلست
فليس الملا ممن يقول الصوفية الذين يقولون كما قال محيي الدين في الفصوص فانا اعبده حقا
وانا انه مولينا وانا عبده فاعلم اذا ما قلت انسانا فلا تحجب بانسان هذا اعطاك برهانا فكن حقا
وكن خلقا تكن بالله ربانا وقد خلقه منه تكن روحا وريحانا فاعطيناه ما يدعو فينا واعطانا
فصار الامر منسوبا باياه واياه انا قال وليس ان معلومات اعطت العلم من نفسها كالظن والا
لزم ان يكون مستفيدا من غيره ثم غير ذلك اقول قال في الواقي في باب الاشتقاق والسعادة من كتاب
الفضل ان المعلومات اعطت العالم بها علمه مستفادا من المعلوم ثم ترتب عليه ما يريد من فتح الجبر في انفعال
الصادر ثم انكر هذا القول كما هنا واجاب عنه بالجواب الذي ذكر هنا ثم بعد اربعة او خمسة اسطر رجع الى القول

الاول وقال بعد
العلم نسبة تابعة
ما تعينت فرعا
عليه اولا فحكم له
انها سببا ولا
يزيدها الاعتبار
لكثرة امكن
فاقول اعلم ان
الشيء ما كان
واذا خلق بقدر
الى الكثرة فيكون
من الامكانات و
الامكانات الجزئية
بنفسها او امكان
خمسة واجب
سبحانه وتعالى
الوجود لغيره لا
او ممتنعا فجعله
والممتنع وهو الما
الموجود الذي
الوجود لذاته
الوجود لا من
اعتبر وامكنه
علة الوجود
على صيغة
وهو ممتنع
لكن قد ترجح

الاول وقد اجبه ورتب عليه ما يريد قال بعد ان اجاب بهذا الجواب فنسبة احدية العقول وهي نسبة تابعة للعلم و
العلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم ارتبت واصوالك اتمامي وقول كاملين طرا الطان هو ابن عربي قد نزل لما نفيت
ما نفيت في علمه الا بما علمها عليه لا بما اقتضته ذواتها ثم اقتضت ذواتها بعد ذلك في نفسها الصور التي عينها علمها
عليه اولا فحكم لها ثانيا بما اقتضته وما حكم الا بما علمه اولا ... هذه المسئلة ان ذوقها العقول ولا تهتدي
اليها سبيلا ولا يعرف شيئا من الشاعر والمدارك لها دليلا الا الاقتداء بدليل الحكمة خاصة والبرهان عليها لا
يزيدها الا تعمية وغموضا نعم لولا ان المطلوب خصوصا وصرف الفاد وتجاوز طول الوقت وكثرة البيان وبسط
للعبارات امكن بيانها لاصحاب العقول الطالبين للترشاد التاركين للعناد مع التوفيق والسداد من رب العباد
فاقول اعلم ان الممكنات ليست شيئا وليس الا استعداد عدم احداث المشيئة مقتضاها في وقتها وكانها في وقتها
السرمد وكانها الامكان لانها فعل وهو ولا كان فلنا انه ذوت بتاثيرها الذوات الا انه لما كان فعلا
واذا خلق بقصده وكان الفعل لا يتحقق ولا يتقوم الا بالمفعول ولا كان مناسبة المفعول اليها كنسبة الانكسار
الى الكسر فيكون بحقيقة مشيئة المفعول وهو الامكان بما فيه من الامكانات مقوم ظهوره ويتقوم الامكان بما فيه
من الامكانات مقوم تحقق كان شرط وجوده وكان ظهوره الامكان الراجح الكلي المسمى بالعمق الاكبر بما فيه من
الامكانات الجزئية الاضافية بمعنى ان كل امكان من الجزئية كلي يشتمل على افراد لا متناهية ابدا فخلق بحالة المشيئة
نفسها او امكن بها الممكنات بامكاناتها ولم تكن شيئا كما توهمه المتكلمون حيث قالوا ان الاشياء المعقولة
خمسة واجب لذاته وهو الله سبحانه وواجب لغيره وهو المعلول عند وجود علته التامة وممتنع لذاته وهو شريك الباري
سبحانه وتعالى عن الشريك وممتنع لغيره وهو المعلول عند عدم علته وممكن لذاته وهو سائر المخلوق ولم يجوزوا امكان
الوجود لغيره لان الممكن لو كان ممكنا لغيره كان المراد انه لو كان ذلك لغيره لما كان ممكنا فيكون المعنى انه كان واجبا
او ممتنعا فجعله الفاعل ممكنا فانقلب الواجب والممتنع محالا فيكون ممكنا لذاته اذ المقولات منحصرة في الواجب
والممتنع وهما الممكن وهذا الكلام باطل لان الممكن لو فرض انه ليس بمجعول كان واجبا اذ لا نريد بالواجب الا ذاتي الا
الموجود الذي وجوده لذاته لا بجعل جاعل وهذا اظهر مما فرضوا منه او مثله والحق في المسئلة ان الله سبحانه هو
الموجود لذاته وحده وليس ثم واجب غيره ثم اخترع الممكنات حين احب ان يعرفه العبيد لا من شيء كما احدث
الوجود لا من شيء احدث الامكانات والممكنات لا من شيء فالممكن لم يكن شيئا لذاته وان كان شيئا بغيره حين
اخترعه وامكنه وجعله في الخزائن العليا ثم كون منه ما شاء كما ينزل من تلك الخزائن ما شاء فيكون
هذا الوجود بنفسه كيف شاء فلما امكن الامكان بفعله الذي هو مشيئته كان هو وما فيه من جزئياته القائمة
على هيئة مشيئته كما ان الكتابة على هيئة حركة يد الكاتب ودالة عليها لبعضان حسيا يدل على اعتدال الحركة
وعدم حسيا يدل على عدم اعتدال الحركة فالامكان بما فيه على هيئة المشيئة والمشيئة فعلها جائز بنفسها اظهرت
لكمون قدرته فيها فضل سبحانه لان قدرته عز وجل ظهرت بمشيئته لا بنفسها الى نفس القدرة وذاتها اصل سبحانه واليه

بل هو الصادق المصدوق دعاء الوتر بدت قدرتك يا الهي ولم تبد هيئة يا سيدي فيتهموك واتخذوا بعض
دونك اربابا يا الهي فرضت لهم رزقا فلما بدت قدرتك لم تبد هيئة ذاتية لان ذلك محال وانما بدت بهيئة
فعلية وتلك الهيئة هي المشية التي ابدتها بنفسها اي بنفس المشية والامكان هيئة المشية وهي هيئة عامة واسعة
لا نهاية لها وسعتها ولا نهاية فلكان الممكن والامكان بدا على هيئة هذه الهيئة العامة الواسعة
التي لا تتناهى كانه بدا الكل ما يحتمل عقلا حقيقة زيدا الامكانية يجوز ان تكون زيدا وان تكون عمرا وجبلا
وملكا ومعدنا وحيوانا ونباتا وارضا وسماء وملكا ونبيا وكافرا وشيطانا الى غير ذلك مما لا يتناهى وهو
معنى قولنا قبلا ان كل ممكن من الامكانات الجزئية كل يشتمل على ما لا يتناهى ابدا فالحقيقة التي خلق منها
يجوز ان يلبس كل صورة في الخلق من الغيب والشهادة من الحيوان والنبات والمعدن والجماد عينا او معنى ذاتا
او صفة فاذا امكن في الحقيقة ان تلبس صورة من الف الف صورة مثلا لها مساوية في الامكان
وتلك الصور فالصور لما تتحقق بالحدود والصورة الظاهرة وادلة الغيب والشهادة لا ذكرنا اصولها
وهي الهيئة الاولى الوجود الشيء وهي انفعاله وفاعلها من الصور المتممة لكمالها من كم وكيف ووقت ومكان وتيسير
وجبر ووضع بتغيير الامر على نسبة بعض اجزائه الى بعض لا ضرورة الترتيب الطبيعي ونسبتها الى الامور الخارجية
عن الشيء وهذه الامور المنسوبة الى الصور كل واحد منها خاصة خاصة جزئية من كل عام مثلا الوقت خاصة يوم
زيد من الزمان ووقت خاص بوجوده عمرو من الزمان خاصة به ووقت هذا اخص من الخصوصين ويختلفان
خصوصا من الوقت ويتحدان من الجهة وهكذا اولا الحدوث جميع المتخصصات امتنع تعدد الاشخاص وانما
تتعدد واختلافها او اختلاف بعضها وهذه الصور المذكورة اعني الهيئة وما لها من المتممات المذكورة وما
اشبهها كالاذن والاجل والكتاب وغير ذلك من الاسباب المتممة والمكملة هي شرائط الظهور والحدوث في عالم
الجمع وهذه الذاتيين اللذين هما ذات الفعل بلا تعدد ولا اختلاف بل اعتبار لم يكن مذكورا ومرتبة الذات
بحال من الاحوال واعتبار هو الذاكر ولا مذكور الا ما ذكر لنفسه بنفسه فظهر عز وجل بهيئة بنفسها فكانت
المشية على هيئة ظهوره فيها ولم يظهر بذاته المقدسة فذكر سبحانه الحدوث بمعنى الذكر الاول ذكر فقال الرضا
لم يزل عالما بالمشية قال لا قال هي الذكر الاول يعلم بالارادة قلت لا قال هي اشياء على اشياء تعلم ما القدر قال لا
قال هو الفصل ووضع الحدود من البقاء والفناء الحديث فكان سبحانه في الازل الذي هو الذات المقدسة
هو الذكر قبل وليس ثم مذكور سواه فاول ما ذكر عبده في مشيته ولم يكن ذكر الحدوث قبل المشية وكان ذكره له
فيها على هيئة المشية وهو الذكر العام الواسع الذي لا يتناهى وهذا الذكر الامكاني الواسع العام وهو التعين
الكلي الرابع الوجود ثم ذكره سبحانه فيها بالذكر الكوني بتعيين الخزم الجائز الوجود المرتبط بالقيود التي اشرنا
اليه فالذكر الواسع الرابع هو الذي لا يحيطون بشيء منه وهو الذكر الامكاني وهو المستثنى منه في الآية
الشريفة ولا يحيطون بشيء من علمه والذكر الخزمي الكوني الجائز هو الذي بها الذي يحيطون به بالاستثناء وهو المستثنى

كل شيء

في الآية الشريفة الا بما شاء اي لا يحيطون بشيء من علم الامكان بها الا بما شاء كونه فانهم يحيطون به بانفسهم والعرش
الصفة في قول امير المؤمنين ع في حديث القدر في قوله الا ان القدر سر من سر الله وحرز من حرز الله مرفوع
مرجاب الله موضوع عن خلقه مختوم بخاتم الله سابق في علم الله وضع الله عنه العباد عن علمه ورفعه فوق شهادتهم
وبلغ به حكمهم لانهم لا ينالون بحقيقته الربانية ولا بحقيقة الصمدانية ولا بعظمة النورانية ولا بعزة الوحدانية
لانه بحر زاخر وموج خاضر سر عزوجل اعجز ما بين السماء والارض عرضها ما بين المشرق والمغرب اسود كالليل
الدامس كثير الحيات والحيتان عليه مرة واسفل اخرى في قعر سمك يغشى لا ينبغي ان يطلع عليها الا الواحد الفرد
فمن اطلع عليها فقد ضاد الله في حكمه ونازعه في سلطانه وكشف عن سره وستره وباء بغضب من الله ومأواه جهنم
وبئس المصير رواه الصدوق في التوحيد باسناده عن الاصبغ بن نباتة وهذا المثل الذي في الحديث مقرون في هذا العلم
الامكاني الرابع الوجود الذي لا يحيطون بشيء منه والثاني الذي هو العلم الكوني هو المرتبط بالتصور ومظاهر
البقاء في المحو والاثبات من الاول ينبغي على جميع الاكوان والتكوينات والمكونات منبسطا يجري في كل عالم
يقع وفي كل واقع ولم يجر في الواقع بعد الوقوع فانهم فيه الحادثات من اشراق هذا المثل الصفة التي في
هذا العلم الامكاني الرابع الوجود الذي لا يحيطون بشيء منه وهو الذي نسميه بخزائن الاشياء فرقوا وان من شيء
الا عندنا خزائنه وفيه في العلم الكوني الجائز الوجود الذي يحيطون به بما شاء الله الذي يجاور هذا العلم
الثاني الجائز الوجود سؤال ربه سبحانه الزيادة فقال رب زدني علما امره ثم بذلك لان هذا العلم هو
خزانة الغيوب وهي عين صافية يجري بامر الله سبحانه ومعنى كون سؤال الزيادة في العلم مع انه انما ظهره ما فيه
انه محل لامور الزيادة لا هيئتها اذ هيئتها الاولى لا يخرج كل بعد الا منه واذا خرج صار ظهر وعلم في الثاني يكون
سؤالا للزيادة من الغيب الموجود ولا يتحقق شيء ولا يوجد الا في الثاني الغيب الوجودي واما الاول فلا يكون الا
الوجودي واما سؤال الزيادة في التجريد فهو في الاول الذي ما في الثاني الظاهر وعلمه واعلمه اياه والعلم لا يتجزأ فيه
والتعيين المبهم الكلي الواقع العلم في الاول والتعيين المتخصص في الثاني والتعيين انما يتعين بقيوده الا ان الكل يتميز
منه تعين بقيودها في الامكان حدودها ووقت وجودها فيتعين كون الشيء بقيوده عن مشية الكون وعليه
بقيودها عن ارادة العين وتعين بقيوده من قدر الحدود والهندسة وانما بقيوده عن قضاء الشيء وامضائه
بقيوده عن امضائه وشرح علمه بطباعه وهكذا حكم كل شيء مستقرا وحكم مجتمعا حكم الاجتماع فيتعين كل شيء مستقرا ومجتمعا
تاما او ناقصا في علمه عزوجل في ثبته عن الكون وكل شيء في كل شيء مكان وكل وقت علم ثم وهو بكل شيء عليم
فتعينها في علم ثم وهو بكل شيء عليم فتعينها في علم ثم في اماكنها واوقاتها وذكرها لها تعينها هو هذا العلم وذكره
لها بالتعيين في العلم الاول واضرب لك مثلا في ذكر الشيء بتعينه وذكره بالتعيين مثلا اذا اخذت عن الدوات
بالقلم مداد الاكتب به شامعا او قبل التعيين فالذي اكتب في القلم كالذي في الدواة فانه مذكور بالتعيين
لانه كلما اكتب اكتب من اسم شريف او اسم وضيع واذا كتبت عن اسم نبي او صالح ذكرته بتعينه بقيوده المشخصة

لم يخصص حروف تناسب له وتقديم وتأخير وتحريك وتسكين فالشخصات ذكرها متعينا في رتبة تقتضيها
ولما كانت جميع الشخصات وجميع اماكنها واوقاتها عنده تعالى في ملكه الذي لم يكن ثم ضلوا منه كل شيء في رتبة تقرب
منه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين والكتاب المبين هو العلم الكوني
والاشياء كلها انما وجدت بكلمة الله التي انزلها العقول الكبرى الى النفوس بالقلم المسمى بالعقل الكلي مدادا
الدواة المسماة بالماء الاول الذي ساقه بكلمة هي السحاب الثقال والمزاكم يعني المشية الى الارض الميتة وارض الجزر
وهذه الارض الميتة هي ارض القابليات المتعينة بالقيود والشخصات كما ذكرنا في ارض المكن والامكان في اوقاتها
من الدهر والزمان وهذه الارض اعني ارض الممكن والامكان هي الرق المنشور كتب ثم فيها بكلمة هذا القلم
ذلك الرق هذا الكتاب المسطور وهو اللوح المحفوظ كما تقدم فقوله بل لما تعينت في علمه الا بما علمها عليه غير اجمال
لانه يحتمل ان يريد بهذا العلم هو الذات المقدسة وهو العلم القديم الواجب وان يريد به العلم الحادث سواء
كان الراجح او الجائز والمعروف من طريقته كما تقدم في كلماته وما تقدم انه هو العلم الواجب الذي هو الذات فقط
وهنا غلط لانه في ذاته ذاكر بما هو ذاته وانه مذكور ومعجب بما هو ذاته وانه مستعين وتعالت ذاته السبحانية
من الكثرة والاختلاف والمغايرة انما هو الله واحد لا اله الا هو وان اراد به الثاني ولكنه ابرزه ضد وقلنا انه
قسمان الاول العلم الراجح الوجود الامكاني وفي هذا العلم هي مذكورة بالدهين كما مر والثاني العلم الجائز الذي
التكوين وفي هذا العلم هي مذكورة بما تعينت به كل شيء في مكانه ووقته وبهذا العلم علمها وذكرها بما هي عليه
فان اراد هذا العلم فحسن ولم يرده والا فخطأ الطريق الحق الى الامتنع وقوله لا بما اقتضته ذواتها الكون
بصحيح لان ما هي عليه هو ما اقتضته في رتبة التكوين لان ما قبل التكوين لم يكن يتعين ولا تعين الان نقول
بان عينها انما غير مجعولة وانما هي صور علمية ازلية كما قلنا في الواني وغير مركبة وانها متعينة في نفسها من غير تعيين
قبل ان تقتضي ذواتها التعين لشخصاتها وقد سمعت بطلانه وتسمع لان الماهيات مجعولة كونها ولم تكن
جعلها الازمة لوجود انها ولم تكن الا من بعد جعله ثم هي صور علمية مجعولة بوجود انها بعد ان خلقها المعنى انه خلق
الوجود اولا وبالذات ثم خلقها من نفس الوجود من حيث نفسه ثانيا وبالعرض بعد خلق الوجود بسبعين عاما يعني
الاجل القوة الوجود لاصابته في التقوم اليها ثم خلق منها اللزوم بعد ذلك بسبعين عاما ثم جعله جامعا لها
بمقتضى ذاته يعني انه خلق الملازم بينها بمقتضى ذلك اللزوم بعد بسبعين عاما ايضا وهم مما يقولون من الكبر
وانما قلنا انه تعينت في علمه هذا المثال وهو العلم الكوني بها بما اقتضته ذواتها الممكنة علمها عالما فيما كما هي
في اماكنها واوقاتها وهي علمه بها ومثال هذا انك اذا اخذت بالقلم مدادا شيئا لتكتب به كان ما اخذته
مذكورا عندك بالاتعين واذا كتبت وتعين بالحيثيات كان ما كتب مذكورا عندك بما اقتضاه من التعين وقبل
ان تكتب ذكرات ما كتبت بالتعين بعد الكتابة بعد ان تكتب فتذكره بالتعين في مكانه ووقته وبه تعين وان
وقع مثل الذكر قبل ذلك بوجه ما الا ان ما في قسمه من صور التعين ظل منتزع انه قسمه فتسمى بالانتزاع من مثال

فلا يتعين في المستقبل ولهذا ما ذكره حين التفت الى مكانه ووقته فرق شعره قائما في ذلك المكان والوقت
فتطبع صورة ذلك المثال في نفسك فتذكره باعتبار مرصوم شعره وسائر الاحوال فلا تقدر على التذكر قبل هذا ابدا
او ما ذكرته في كل مثال الا بالصفة ذاته من الغير وان كان الكل هو علمك به كما قررنا سابقا وقولي وقبله
ان تكتب تذكرا انت فاتيت بانت تنبه على ان هذا حال المخلوق الذي يكون صور معلوماته في نفسه منتقشة
متميزة اما من شخص الخارجي لانه تركه بحوزة تلك الاشياء المغايرة واما الخالق عز وجل فليس نفسه شيء
محل لا دخل فيه وليس يتصور ولا يفكر ولم يسبق ايجاده للشيء حال للشيء في نفسه ثم كما يزعم ذلك الجاهل
المشبه الجاحد فقد الكافي بسنده عن صفوان قال قلت لابي الحسن ع اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق
قال فقال الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك
لانه لا يروي ولا يهم ولا يفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق فارادة الله الفعل لا غير
ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له بل اول
ذكره لصنعه صنعه لا كما يزعم في هذا الحديث حيث قال واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك ولا يريد
لم يذكره قبل مشيته لما قال الرضا ع ليس حيث قال له لا تقدر على معرفة المشيئة قبل الاولى الذي ذكر الاول وايضا
ذلك لانه ذكر ذا كان شيء من صنعه قبل ان يتم صنعه فلو رأيت ان مكتب رقيا وكتبه حاين اراد ان يتم بما
يريد بكتابته على اي حال فصدقاهم وهذا كلام معتزلي اقتبسه بعض الزيدية من ذكر قبل هذا قوله بمعنى ارادته
مباينة وجود وعلم وقدرة وارادة وحيوة فجعل الارادة غير ذاته تع وهو يدعي انه اخباري لا يقول الا
بالحديث والاحاديث متفقة لم يوجد حديث مخالف كلها مصرحة بان المشيئة والارادة من امر الله حادثتان
لانهما من صفات الافعال وانه ليس مشيئة وارادة قديمة وان من زعم بان الله عز وجل لم يزل شائيا مريدا
فليس بموحد والعقل والنقل متطابقان على ذلك ومن وقف على احتجاج الرضا ع على سليمان بن حفص المروزي
في حدوث الارادة وانها غير العلم وانه ليس مشيئة وارادة قديمة حصل له القطع ان كان طالبا للحق بالدليل
العقلي القطعي بانه ليس مشيئة وارادة قديمة بل مشيئة وارادة حادثتان ومن النقل الدال صريحا على ان الله
وانهما قديمتان في الله تع ليس بموحد يعني انه مشرك صاحب في التوحيد باسناده عن سليمان بن جعفر الجعفري قال
قلت للرضا ع المشيئة والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريدا شائيا فليس بموحد وما يدل
على حدوثها ما رواه في الكافي عن عاصم بن حميد عن ابي عبد الله ع قال قلت له لم يزل الله مريدا قال ان المريد لا
يكون الا المراد معه لم يزل عالما قادرا ثم اراد فقيل له ان لو كان في الازل مريدا لكان المراد معه
لا محالة ان يريد ولا يكون ما اراد وهذا دليل عقلي صريح قطعي وليس من العقل ليتوهم الجاهل انه نقلي وان
اصول الدين انما تثبت بالعقل فهذا عقلي قلنا اقل انه استدلال واحد من العلماء وعقل عنه في كتاب او
كتب في كتابه وهو مقدم قال هو وشيخه متبعا للاكثرين بان ارادة الله تعالى تغير دليل معتمد عقلي ولا يدل

نقلوه معتمد وغير معتمد وانما ليلهم حقيقة النظر والتحقيق اما المتكلمون فاستدلوا على القدم بوجهين احدهما
قالوا انها صفة والصفة لا يعقل قيامها بغير الموصوف ولا بنفسها فلو كانت حادثة كان نفسها
محل الحوادث وثانيهما انها اذا كانت محدثة تكون محدثة بارادة اخرى واخرى ان كانت قديمة
ثبت المطلوب وان كانت حادثة لزم الدور او التسلسل وهما باطلان والجواب عن الاول انها وان
كانت صفة فانما هي نسبة اليه وهذا شأن كل مخلوق فان محمدا وآدم اسماء وصفاته وذلك
بالنسبة اليه والا فهم ذوات اقامهم الله بامره وكذلك سائر الخلق كان لم وعن الثاني ان قوله السماء
والارض بلى وهي ذات تدرجت الذات من ارتقاء وقوة اقامه سبحانه بنفسها وثانيا انه لو فرضنا
على قولهم انها قديمة فيلزمها ما جاز لا يمتنع لا يجوز ان يكون معروضا ولا فرق بين العارض القديم
والحادث وقالت البكرية مثبتو قيام الصفة اذا كانت ذاتا بالنسبة الى من دونها ومن دونها امرا
اضافيا وهو ذات لعلو كاهر من عليه في الحكمة وبالنسبة الى من دونها في قيام الصفة بغيره من صفة الكلام
بالحوادث لا بموصوفه الذي هو المتكلم وعن الثاني انها تكون محدثة بنفسها لا بنفسه على الاصلح بقوله خلق المشيئة
نفسها ثم خلق الاشياء بالمشيئة لا بالمشيئة على التداخل اعتقادهم فمن فعل عنهم اضرب ومن لم يقل عنهم
مثل المشيئة بمشيئة اخرى والا لدار او تسلسل فالجواب هذا هو الجواب هناك واما عن المتكلمين فدليلهم
النظر ويقولون انما ورد في الاخبار هي الارادة فقال السيد الامام هي ارادة العباد ومشيئتهم لافعالهم
الاختيارية لتقدسه سبحانه عن مشيئة مخلوقة زائدة على ذاته سبحانه وقد تطلق المشيئة بمعنيين احدهما تعلق
بالشيء وهي صفة كمالية زائدة على نفس ذاته سبحانه وهي كون ذاته بحيث يختار ما هو الخير والصلاح والاصلح
يتعلق بالشيء وهو حادث بحدوث المخلوقات فبالجملة ان من اخبرهم عن خالقهم بالمشيئة والارادة هل الله
اليهم سواء ام انهم كانوا فيهم مستمكنون ام تنزل اليهم فاخبر بالمراد والام سعدوا في الاسباب فعليهم واجب
الايجاب اذا كانوا يعرفون بانهم لم يعلموا شيئا من ذاته ولا من صفاته وهم يقولون لا يعرف احد الا بوصف
نفسه ولم يصف نفسه الا على لسان انبيائه وغير انبيائه وغير خلقه صلى الله عليهم وآله ايهم عنه وانه لم يصف
نفسه بذلك وانما وصف ضده بذلك كما اخبر به اوصياء انبيائه الذين يعلمون ولا يجهلون ويقولون عن الله
ولا ينسون ولا يخطئون ولا يغفلون ولا يعصون معصومون مسددون فقالوا ليس مراده الا
اضافته ولمسئل عالمهم لم يزل اسمه فقال ان المريد لا يكون الا المراد معه لم يزل الله عالما قادرا
ثم اراد ويقولون هو لم يسم نفسه بذلك وليس لك ان تسميه بما لم يسم نفسه ويقولون ليس الارادة
كالعلم فلك ان تقول افعل ذلك انتم ولا تقولوا افعل ذلك ان شئت والحاصل لم يرد عنهم ما يوهم
قدم الارادة بل كلهم مصرحون بالحدوث وان معناها الباعث الذي يوهم فيه المتوهم انه ارادة فانه
العلم والقدرة والارادة تنشأ عنهما عند المراد وانما قال بقدمها الحسن البصري وعلي بن اسمعيل ابو الحسن

الاشعري

الاشعري ومحمد بن عبد الوهاب الفطان والغزالي وصدر الدين بن عربي واضرابهم فيا سوء حال من انتم
بعد كم ولم تأتم بائمة الهدى وانوار التقى والعروة الوثقى وايضا نقول اسمع العالم بذاته وصفاته وافعاله
سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فانت تعرف ايات اسمع قل هل تجد في نفسك
انك مريد قبل العزم على الفعل وهل تجد ان ارادتك كعلمك وانت تقول اريد ولا اريد فيما تقدر على ارادته
فتملكه من نفسك ولا تقول اعلم ولا اعلم فيما علمت كذلك تقول اراد ان يرزق زيدا ولم يرد ان يرزق عمرا
فقال تعالى يريد الله ان يخفف عنكم ولم يرد الله ان يطهر قلوبهم ولا تقول علم الله ولا يعلم فيما له ان يعلمه لان
نفي العلم نفي الذات ونفي الارادة نفي الفعل لا الذات ولكن اكثرهم لا يعقلون وكلامي هذا كله تنبيه لك
بالسؤال لما اعرف واعتقد ان الغافل الذي يريد الله سبحانه بوجه الهدى لا يحتاج في هذا الى الارشاد من الخلق
لكن الدليل للمستدل عليه من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وقد خرجنا مما نحن فيه قوله ثم اقتضت ذلك
ذواتها بعد ذلك من نفسها امورا هي عين ما علمها عليه اولا اقول ثم اقتضت ذواتها قبل ذلك
في الرتبة لان ما هنا هو علم سابق على ما بقال هو معلوم بالذات كما هو متعارف بين المتكلمين ومن في
مقامهم ولا في الحقيقة لان تعينها في علمها بما هي عليه في تكونها في مكانها ووقتها وهذا العلم المتعلق بها في
وقتين من الكتاب الاولى ورقتان عليا وسفلى والثانية بينهما وبيان هذا ان الثانية هي ان علمها
على ما هي عليه في مكانها ووقتها فعلمها في هذه الورقة لتعين قبلها ولا بعدها ولا غيرها واما الاولى فانها
قبل تعينها في رتبتها في نفسها وذلك هو وجهها والباقي من علمه مثلا زيد تعين في علمه السابق في الوقت
الذي يوجد هو في هذا الوقت وهذا الوصف المكان وهو الورقة الثانية المتوسطة بين طرفي الاولى
وعلمها الذي بعد طرف الاولى هو وجه زيد هذا الوجه باق بمعنى انه يبقى بموت ويكون خرابا هذا
موجود في اللوح المحفوظ حتى يصلا منه كما يرى مثل صورة في ذهنك تثبتها في قرطاس فلما دصها
في القرطاس تثبتها في قرطاس اخر من تلك الصورة التي في ذهنك فالذي في ذهنك هو وجه المنقوشة في
القرطاس وهو الباقي والهالك هو المنقوشة كل شيء هالك الا وجهه فانه على هذا الوجه الثلاثة
في الاية ان الضمير في وجهه يعود الى شيء والى الانسان جعله ثم حين قال الكافرون اءذا متنا وكنا ترابا
ذلك رجع بعيد قد علمنا ما تنقص الارض وعندنا كتاب حفيظ يعني حافظا لما تنقصه الارض منهم
وهذا العلم وان كان سابقا في الذات وفي الدهر لكنه في الزمان وفي الظهور سابق بل يقال
انه سبق في الزمان وان كان سابقا في الدهر كما رواه في الكافي في رواية صالح النيلي عن الصادق في حديث
الاستطاعة قال ولكن حين كفروا كان في ارادة الله ان يكفروا هم في ارادتهم وفي علمه الاجمالي الى
شيء من الخير لمت ارادتهم ان يكفروا قال ليس هكذا اقول ولكني اقول علم انهم سيكفرون فقال
الكفر بعلمه وليست ارادة حتم وانما هو ارادة اختيار اقول في هذا الحديث شهادة ان الاول

ان هذا العلم السابق في الدهر مسبوق في الزمان وقوله ولكن حين يكفر كان في ارادة انه سيكفر
الثاني قوله علم انهم سيكفرون بما اراد الكفر لعلمه فيهم وهو معنى الاول يعني علم في الدهر او في السرمد وفي
السرمد انهم سيكفرون في الزمان وهذا العلم هو الذي انتقل من الورقة الاولى فهو وان كان سابقا
لكنه علم بامور اخر يعني علم في الدهر او في السرمد على اختلاف القصدين بهم في الزمان حين يكفرون وانفعني على
انهم سيكفرون يعني حين كفروا مثاله اذا علمت اليوم قيام زيد غدا فمعناه ان علمك ارتبط بقيامه حين قام
غدا وقع عليه في الغد كما ترى زيدا في مكانه لا في غيره وما في غيره لعلمه السكان المقصود شبهة وتعجب
ان كانت اعتقادهم فقوله بعد ذلك الجمع البعيدة الابل اعظم الدهر واما بل اعظم الزمان فمعناه قبله
على اختيار بعضهم واما الورقة السفلى من الاولى يعني الورقة التي هي صغيرة وهي ظل الثانية فنزع منها كما في
حديث خلق آدم ووضع انوارهم في صلبه فان النور الذي وضع في صلبه نازل من اشباحهم التي في العرش فلما
سأل آدم ربه ان يريه ما وضع في صلبه من الانوار امره ان ينظر الى العرش فانطبع شبح ما في صلبه
في العرش فرأى اشباحهم السفلى المنطبعة مما في صلبه الاولى التي هي وجه ما في صلبه فانه حين انطبع انطبعا
والسفلى صغيرة والعليا كبيرة وهما في الدهر وما في الزمان بينهما فهذه الخلقة المراتب هي فهم من يزيد اسناد
والحديث المستدل به على هذه المراتب الثلاث قول علي بن الحسين ع حدثني ابي عن ابيه عن رسول الله
قال يا علي ان الله ان آدم لما رأى النور ساطعا من صلبه اذ كان الله قد نقل اشباحهم من ذروة العرش الى
ظهره رأى النور ولم يبين الاشباح فقال الهي ما هذه الانوار فقال عز وجل انوار اشباح نقلتهم من اشرف بقاع
عرشي الى ظهرك فلذلك امرت الملائكة بالسجود لك اذ كنت اوعاء لتلك الاشباح فقال آدم يا رب لو بينتها لي
فقال الله عز وجل الى ذروة العرش فنظر آدم وفي نور الاشباح فنظر آدم الى ذروة العرش فانطبع فيه صور انوار
الاشباح التي في ظهره كما ينطبع وجه الانسان في المرآة الصافية فرأى اشباحا الخ فالذي رأى آدم هو السفلى
والتي وصفت اشباحا في صلبه هي الاولى والذين ظهروا في الدنيا بين النبي صلى الله عليه وآله محمد والائمة الطاهرين
هو الورقة الثانية المتوسطة بين العليا الكبيرة والعظيمة وبين السفلى الصغيرة بالنسبة الى الاولى الثانية
فالاولى هو ما لا يسع ويسع وجه ولبذي الجلال والاكرام والثانية شبح الاولى ظاهرها فيها والسفلى
شبح الثانية فالذي رأى آدم شبح الشبح ونور النور فلله عز وجل ثلاثة كلية عامة خاصة بكل شخص الورقة
الاولى العليا والسفلى في الدهر او السفلى في الدهر والعليا قد تكون في الدهر وهو العلم المستثنى الذي
يحيطون به كما هذه وقد تكون في السرمد وهو العلم الذي لا يحيطون بشيء منه وقد تكون بينهما و
الاحاطة بعضهما والورقة المتوسطة التي هي تقدمة بما اقتضته خزائنه في مكانه وزمانه وله سبحانه في كل
علم من هذه علوم غريبة خاصة باحوال ذلك الشخص من حركته وسكونه وانفاسه وخطرات نفسه ووساوس
صدره وكل شيء منه وعنه وبه وله وفيه وكل جزء يا يقين به مما اقتضته هذه وهو الخالق لها

بقوله

بقوله بها حقيقتها كما قال تع بل طبع الله عليها بكفرهم وهو العالم بها لانه الخالق لها واسروا قولكم او اجهروا
به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير اللطيف وقوله امور اخر عين ما علمها عليه اولا
اقول انما يقتضي من ذاتها امورا اي صورا وشخصات هي عين ما علمها عليه اولا لا من علمها بما اقتضته كما قلنا
سابقا الا ان قوله علمها بعين ما اقتضته ذواتها في اماكنها واوقاتها ليكن ما اقتضته ذواتها في اماكنها
واوقاتها فانهم ان كنت تفهم وقوله حكم لها ثابتا بما اقتضته وما حكم الا بما علمه اقول هذا الكلام لكن
ليس على ما تصله لانه على ما تصله باطل ومعناه على الوجه الحق انه تع حكم لها اي اوجدها بما اقتضته اي
تقابلنا لها واجابة لها حين سألها وقال لها الست بربكم ومحمد نبيكم وعلي وليكم وامامكم قالوا بلى فمنهم من قال لها
بلسانه وقلبه وعمل بجوارحه عارفا مصدقا مسلما وهم الانبياء والمرسلون والصديقون والشهداء والصالحون
والملائكة وعلى مراتب اختلاف اجابتهم خلقها لاجوابهم ليس في مشهد واحد ولا وقت واحد فخلق كلا كان
اجابته ووفقها على صورة اجابته وهي الصور الطاعات والاعمال الصالحات كلا ان كتاب الابرار لفي عليين
ومنهم من اجاب بلسانه وقلبه مكذب منكر ومستهزئ فخلقهم ظاهر الصور المجيبين وهي الصورة الانسانية ظاهرا
وخلق باطنهم من صور الحيوانات والشياطين وفيها يحشرون ظاهرا وباطنا لانهم فاسقوا على هذه الاجابة
الجبلية انتهت منهم الصور الانسانية فحشروا في صور اجابتهم ومشاهدهم واوقاتهم مختلفة كالاولين كلا ان
كتاب الفجار لفي سجين ومنهم من اجاب بلسانه غير عارف بما قال فخلق تعالى ظواهرهم على صورة الاجابة وهي الصورة
الانسانية ولم يخلق بواطنهم حتى يكلموا ويبين لهم طريق الحق والباطل في انفسهم ثم يكلفهم ثانيا فمنهم من يجيب ومنهم
من ينكر وذلك قد يكون من بعضهم في الدنيا وقد يكون في البرزخ وهو قليل وقد يكون في الآخرة فحكم لها ثانيا
هو قولها بما اقتضته ذواتها من الاجابة بالاعتقاد في القلوب وقول الالسن واعمال الجوارح وهي قوابلها
التي يخلقها عجائبا قال بل طبع الله عليها بكفرهم لا بعلمه وما اقتضاه فيهم بل بعلمه الذي هو هم وقوابلهم
فانهم وقوله وما حكم لها الا بما علمه اقول وما حكم لها الا بما علمه وما علمه بهم الا ما هم عليه وطلبه الا
لقول امير المؤمنين ع لا يحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها وشرح كلامه
فيما قلت لك والله سبحانه ولي التوفيق قال اصله فاظهر من هذه الاصول ان الاشياء كلها
حصولات لذاته سبحانه بعد مرتبة علمه بذاته بعدية بالذات والرتبة من غير لزوم كثرة في ذاته لسببية تكثرها
لوضعها على الترتيب الذي يجمع الكثرة في وحدة اقول ان الاشياء حصولات لذاته سبحانه بعد مرتبة علمه
بذاته هذا حق لكن هذا الحصول ليس هو غير الحاصلة والا لحصل الحصول بدون الحاصل او قبل
الحاصل وح ان كان الحاصل معلوما فالحصول وتسلسل الكلام فيه فيبطل بثبوت الدور والتسلسل او ثبوت
الصفة على الاول بدون الموصوف او قبله فلا بد من كون المراد بالحصول الحاصل وعلى اي تقدير فالحصول
والحاصل غير الذات الحق فلا يكون هو الذات الحق سبحانه وبعد قوله من غير لزوم كثرة ان كان بلحاظ انه

فيحصل من الكثرة بهذا الاعتبار ولكن من كان كل لكن باصدق المعنى الحقيقة وانما هو اصدق المعنى باعتبار
وان كان بغير الحاظ ان الكل فاسد حالا والترتيب الذي يجمع الكثرة في وحدة فانما يجمعها باعتبار وما كان كل
جمع كثير حقيقة فان الشجرة مع تكثرها بالاصل والغصون والاوراق والثمر باعتبار هي واحدة وليست هذه
وتلك فهم وما غيره وهو اما ان لها حصولا وحضورا وذلك الحصول هو علمه بها فحق ولكن الحصول لم
يكن قبلها بل هو معها حين اوجدها وهو قوله فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على العلو
فلما انبثقت حدث بحدوثها ولا يكون قديما باعتبار لان العبارة عن هذا انه ثبت منه بالجاعل في مكانه ووقته
وكونه ثم لم يكن خلوا من ملكه من حيث انه عز وجل لم يفقدها في اماكنها واوقاتها فان اراد بالقدم وكونها ذاته
بهذا المعنى وباعتبار كان فلم يحدث حدث بل كلها قديمة وكلها ذاته كما قال في الكلمات المكنونة كما قلنا
عنه سابقا بقوله فعلم انه ما احدث شيئا الا نفسه وليس الا ظهوره وهذا غير ما نحن فيه لانا نتكلم على قواعد
الحق قرة رسول الله المسلمين عليه وعليه وما تواه وهو الحق من ربهم فانه كان ابو نصر الفارابي قد سرح جوله
واجب الوجود منه الكل بعض وهو ظاهر على ذاته وذاته هو الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر بذاته
الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته وهو الكل وحده اقول هذا
قول امام الذي يقتدى به وبدين الله تعالى بدينه وهو ان اسم صبه الاشياء وهو الكل او كل الاشياء ومنه
يتحد الكل اي من ذاته كما قال امام الثاني محيي الدين بن عربي في الفصوص وقد خلقه منه فكون روحا
وجسما فقول الفارابي هو الكل في وحدة كما قال غيره من اهل التصوف القائلين بوحدة الوجود التي
قام الاجماع على تكفير القائل بها واما هنا امير المؤمنين ثم يقول انه في المخلوق الى صلة والجاء الطلب الى شكله
السبيل مسدود والطلب مردود وهذا قول امامنا وقول الامام ابن عربي والغزالي والفارابي
اسرارهم فاسمعت بانه هو الكل ويمثلون بنحو وبجلته كالحروف من النفس وكالحروف المنقوشة في الماء
وكالمربع في البحر وكالاعداد من الواحد وكالنار الثلاثية من الحجر بالزناد وكالثلج من الماء ويقول شاعرهم وما
الثلج في التمثال الا كثلجة وانت الماء الذي هو ثابت ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء
اذ هو واقع وامثال هذا من الجاهلين وهذا قول بعض من جاء بهم بسيط الحقيقة كل الاشياء او يريد بسيط
الحقيقة هو الحق اي الذات البحت الازلية وقال معطي الشيء ليس فاقدا له ويريد ليس فاقدا له في
ذاته كيف كلمة تخرج من افواههم ان يقولوا الا كذبا فاذا قلنا انه هو بسيط الحقيقة قالوا انهم هو مرادنا
قلنا له كل اهل الشفهان قالوا الا القول الا من قلت لهم معطي الشيء ليس فاقدا في ملكه وذاته فقالوا في ذاته
فقلت سبحانه اعطاني عصاي هذا وهو ليس فاقدا لها في ذاته قالوا لا قلت عما مرادكم قالوا انها مركبة
من وجود وماهية والوجود هو اسم وكل جوابهم في القول الاول وكلها قول بوحدة الوجود وهذا مما
لا اشكال فيه فقوله فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته يلزمه ان ما بعد الذات ليس هو الذات والا لاتحدت

بالقبلية والبعد
لان القول ما
ان ذاته كانت
وهذه الحال
الحصول هو
ويتوسط
ان فرض انه
على ما هو عليه
الذي عبث اليهم
بقول جاء امره
نحن على الامر
يعرضنا امتنع
ان اسم لو شا
ولا يتنا ارض
الناس بر ولا سو
يخرج عليه ويه
ولو انه قال بقول
الفارابي والى
متعددا ولا تفق
الذي لا يقول
عند القديم في
يحضر بحال من الا
لم يفقده في ملكه
لها كنها او وفاته
وليس حصولها
ولا يوجد قبلها
فيه ان آية عابد

بالقبلية والبعدية وبجزئيات وتفاريق فتكون مركبة فاذا قيل من يلزم كثرة في ذاته لم ينف الكثرة بعد ثبوتها
لأن القول ما لم يكن مطابقا للواقع كان كذبا فقوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة بلزمه
ان ذاته كانت وحدها فجاء عليه بالكل متفرقة فلما حصل بالكل امتزجت به واتحد الكل الذي منكر ما يتبع
وهذه الحال لا يرضاها النفس ولا يجوز في الذات قلت مقتل الآية فلنفتش ونفحص عن ذلك
الحصول هو عين هذا الوجود الشامل من العالم ام هو حصول امر غير هذا متقدم على هذا الفيض ايه
وسيوسط شيئا فشيئا اقول وقد ذكرنا قبل ان الحصول ان كان غير هذا فتسلسل او دور وكذا
ان فرض انه غير نفس الحاصل فتخصصه وتخصيصه يرجع الى القادر قلت فنقول ان العارفين بالامر
على ما هو عليه شهود وعباد لا يشاهدون في ان هذا هو ذاك مزوجه وان غير ذاك مزوجه اما قوله تعالى
الغافلين بل هم من هجران كانوا نحن من ذكرهم كما قال علي عم في الكافي بسنده الى مفضل قال سمعت ابا عبد الله
يقول جاء ابن الكوا الى امير المؤمنين عم فقال يا امير المؤمنين عم وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم فقال
نحن على الاعراف نعرف انصارنا بسيماهم ونحن الاعراف الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا ونحن الاعراف
يعرفنا الله يوم القيمة على الصراط فلا يدخل الجنة الا من عرفنا وعرفناه ولا يدخل النار الا من انكرنا وانكرناه
ان الله لم يرضه لعباده عبدا ولكن جعلنا ابوابه وصراطه وسبيله والوجه الذي يؤتى منه فمن عدل عن
ولايتنا او فضل علينا غيرنا فانهم عن الصراط لناكبون فلا سواء من اعتصم الناس به ولا سواء حيث ذهب
الناس به ولا سواء حيث ذهب الناس الى عيون كدرة يدرع بعضها في بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية
تجري بامر ربها لا نفاد لها ولا انقطاع فان من ذهب الى هؤلاء ذهب الى عين كدرة يدرع بعضها في بعض
ولو انه قال بقول الشارح ذهب الى عيون صافية تجري بامر ربها فلا يحتاج ذلك وسمعت قوله مستندا الى قول
الفارابي والى كلام سابق على ان هذا الحصول الذي هو علم بها او كان ذا وجهين فيكون في نفسه
معقولا واولا نقول انما لم يجعله الاعتبار لان الاعتبار امكان لا يتحقق الا في امكان فكيف يحصل ويرتفع
الازل بالقول ولو صح من الوجه الاعلى لزم ان يكون ذلك الخاص مركبا من القديم والحادث يحصل بجهة القدم
عند القديم في الازل ويتخلف بجهة الحدوث عند الحادث وهذا باطل وبحر يحظر الجمهور وهو باطل لانه
يحصل بحال من الاحوال وهو بطل ان يحصل فيما كانها او فانيا وهو الحق يعني ان ذلك الحصول والحصول
لم يفقده في ملكه فهو واجد له في ومنبه من الامكان فلم يكن في الازل فانيا لذلك الحصول والحصول
لما كانها او فانيا وانت تجد في نفسك انك لم تفقد ذلك وكيف في انها كانها مع انها النسبة في ذاتك
وليس حصولها لك هو ذاتك فيكون عدم حصولها لو تلفت عدما لذلك لان حصولها صفة لها لا لك
ولا يوجد قبلها وكنت انت انت ولم تحصل لك كتب فقوله فيما بعد ليس حصولها له على حد حصولها لنا
فيه ان آية ما بعد عين الحصول الشارح واستعمله على زعمه وحصول الانتقال للسراج ليس هو ذات السراج

بل هو مانع لحصول الشيء من جهة الجهة وليست القبوضية لها فجعلها ذات السراج كما توهم وبانى تمام الكلام
قائلا ونلك لانهم يعلمون بان حصول الاشياء لله سبحانه وتحققها عنده وحصولها لديه ليس على حد
حصولها لنا وتحققها عندنا وحضورها لدينا كيف وحصولها له عز وجل حصول لها فاعلها وموجدها ومنشئها
ومحدثها ولن هو محيط بها وشاهدها على ما هي عليه وحصولها لنا حصول لمن لم يفعلها ولم يحط بها
ولم يشاهدها على ما هي عليه اقول انا لا نعرف ما اريد عليه افعاله الا بما ضرب لنا من الامثال
فلا ضرب لمن شاء من ذلك الامثال نظرا فيها او في بعضها فلم يجد فيها مجازفة بل لو اجتمعت جميع
الخلائق على ان يغيروا على نقص فيما ضرب من المثل ما غيروا على شيء ولكان ما خفي عليهم من اسرار المطابقة
اكثر مما علموا ايراب الانكار يخفى قوله ليس على حد حصولها لنا وتحققها عندنا ليس بصحيح لان من خلقه
ما ضرب به سبحانه مثلا والمثل بالنسبة الى المخلوقين على اكمل وجه في المطابقة والسراج بالاشعة فان حصولها
للسراج حصول لفاعلها وموجدها ومنشئها ومحدثها ولن هو محيط بها وشاهدها على ما هي عليه وهذه
آية ما ذكرنا لانه سبحانه خلق السراج مثلا لذلك المثل ولكن من عرف حقيقة الحصول بالنسبة الى
تحققه لمن حصوله تبين له ان الحصول الذي يحصل به العلم بالحاصل لا يفرق فيه بين من اوجد الحاصل
الحاصل له وبين من لم يوجده لان المراد به ثبوته له وهو حاصل لهما والبسيط في تحقق الحصول
المطابقة بكل احوال الحاصل او القبوضية لان فائدة هذا الحصول وهو شيء آخر غير توهم في
ثبوت الحصول لمنشئ الحاصل والحصول فرع عن حقيقته لا في ذات الموجد لا تلزم فيها الغاية والكثرة
لذات الموجد بتلك الحقيقة الازلية تثبت له ذلك الحصول من جهة تلك الحقيقة الازلية في الازل لانه
كل الاشياء يقولون هؤلاء ويبنون دينهم على ذلك تبعا لائمتهم ائمة الضلالة واما نحن فنقول ان تعالى
واحد احد الصمد لم يكن في شيء ولم يكن فيه شيء ولم يلد ولم يولد فليس فيه شيء بالقوة يحتاج الى الفعل كما له
في الكائنات المكونة ولا انه اصل الخلقة ولا ينتهي اليه الخلق وكل ما سواه مخلوقة خلقهم بفعله لا من شيء
وحبسهم بالامكان واضطرهم بالحاجة الى مدده فالحصول لا خلقه من الحاصل وحبسه في سجنه وهو الحاصل
فالحاصل خلقه في رتبته وحبسه في مكانه ووقته وهو تعالى لم يفقدهم في دهرهم واماكنهم واوقاتهم ولم
يحجبهم في ازلية فهم مشاهدون له في مراتبهم من الامكان والكون حاضرون لديه فيما اقامهم فيه من مراتب الكون
فهو سبحانه الواجد لهم في الحدوث على حد قول امير المؤمنين ع لا في بعد البلاغة لا يحيط به الاوهام بل تجلى
لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها فعلمه تعالى القديم هو ذاته لم يقترن بمعلوم بل هو تعالى علم ولا معلوم
ظهر بتبيينه بما امكن بها وكون هذا علمه بها وهو غير ذاته لا محدث ولم يخلق بل مفاد ايقاعها
بها وقد ذكرنا الاشارة الى ذلك وانما فقد يتصعب فهمه الا بما في هذا العالم الذي هو مزلة
الاقدام من العلماء والاعلام ولكن اضرب لك المثل الحق وهو الذي كتبه سبحانه في العالم والانفس ليعقله

العالمون ويعتقدون به الطالبون وهو انك اذا قابلت المرآة انطبعت فيها صورتك وهي في المرآة مثال
الخلوق المعلوم بحصول وحضور وهذه الصورة المنطبعة هي ظل صورتك التي فيك وشبحها ظهرت عنها
اي عن صورتك التي قامت بك بالصورة التي في المرآة يعني انك ظهرت للصورة التي في المرآة بواسطة
صفاتها وهيئتها ومقابلتها التي هي الشخصات لها في الصورة التي قامت به فالحصول والحضور الذي
هو العلم هو حصول ما في المرآة بالشخصات في المرآة فالظهور الذي انطبع من صورتك التي قامت
بك في المرآة منفصل من صورتك التي قامت بك يعني ان يعني الظهور هو مادة ما في المرآة هو الظل
الواقع على المرآة المنطبع فيها صورتك التي قامت بك كانت معك وهي كينونتك ولم تكن صورة المرآة
معك مثالا وضد المثل الاعلى وانما التمثيل لاجل التفهيم كان يقع عالما ولا معلوم مثلا كنت بصورتك التي
هي انت وانك ومعك ولا صورة في المرآة فلما اصلت الاشياء وكان المعلوم وقع العلم ضد على المعلوم
مثلا فلما صقلت المرآة وانقابلت بك بحجاب وقع ظهور صورتك على الصورة التي في المرآة فظهور صورتك
الحادث عند المقابلة وهو مادة الصورة في المرآة وهيئة الزجاجة وصفاتها ومقابلتها ولونها من الكدر
والصفرة وعوجها واستقامتها ومزوجة الصقالة وضعفها وزمام المقابلة وصحتها ومن بيانها وسوائها
وغير ذلك هي الشخصات والقيود التي تتم بها القابلية وهي صورتها فتقومت الصورة في المرآة وتعينت
بذلك الظهور وبتلك الشخصات فعلم صورتك في المرآة بها وليس شيء غير صورتك التي هي قائمة فيك
والظهور بها غيرها ثم حدث الظهور في المرآة وليكن شيء ثالث متوسط وذو جهتين كما توهم اولئك ليس
بينهما ملاقاة ولا لاصق وقع انفكت الثانية التي في المرآة عن الاولى التي فيك فالحصول الذي هو علمك
بالصورة التي في المرآة هو حصولها وهو هو وليس هو الصورة الاولى ولا حصولها ولا وجودها قبل الثانية
وحصولها فان العلم يجب ان يكون مطابقا للمعلوم ومقترنا به وليس بين الصورتين ولا بين حصولها
اقتران ولا اتحاد لان المراد وكانت طويلة كانت الصورة المنطبعة فيها كهيئة طويلة من الصورة
التي في ذات شخص مستقيم ولو كانت المرآة سوداء كانت صورتها سوداء وان كانت الاولى بيضاء والحاصل
انها تطابق الاولى لان شخصها الثانية ولونها وقدرها ووجودها على حكم الشخصات فلا تكون عينها
وانما العلم بها نفسها وهي غير الاولى فلا تكون الثانية نفس الاولى في الواقع وحقيقة الامر الا في الاعتبار
فلا يشك ان وجه الى تشبيهاته وهي من هذا الوجه باطل لا يتحقق عنده ضرورة في الازل
حصولا جمعيا وحاصلا عنه منكرا ولا مستغرقا وبالجملة هي تطلب ذاته عز وجل وصفاته وافعاله الحق
فذهبنا ما ينسب الى ذات الله تعالى وجوده لان ما له وجهان من حادث فلا يصح نسبته الى الله تعالى
على قولهم ان كل شيء هو الله كما يقولون انا الله انا الحق هذا مركب من وجود هو الله ومن ماهية موجودة
هي الخلق فيقولون الحق هو الله كما يقولون خلق كثيرا ولكن هذا مذهب الشيخ محيي الدين ابن عربي والغزالي

وابن عطاء الله وابو يزيد البسطامي وامثالهم وانما مذهب المشائين القدماء بيت محققه فهو ما لحقت من ان الحادث
لا يكون ازليا بحال من الاحوال واما قوله جميعا فهو ما يقوله اهل التصوف من ان جميع ما في الوجود الحادث و
القديم هو واحد من حيث ان الكل اذا لوحظ بلحاظ واحد فهو واحد بسيط بحذف لحاظ الفرق بادنى لحظ كل
واحد على حدة فانه يكون المتكثر من حيث هو متكثر حادثا وهذا احد مذاكرهم ورسائلهم وهم بين بعد لون
ان الذين يلحدون في اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون فذرهم وما يفترون قلت ووجه فساد البنا

اقول

وهي من هذا الوجه لم تحصل ولم تتحقق ولم توجد الا فيما لا يزال وجودا مستقرا مستمرا مستغنيا فاذا فالجملة
على ما تناسب دوامنا هذا الوجه بهذا الامر الواقع واما الوجه الاول فنقول ان كان حاصلا قبلها فهذا الحصول
ليس حصولا لها لان الحصول صفة لها لا يوجد قبلها وانما يوجد معها وجودها اذا كان تدريجيا فالحصول
تدريجي كلما وجد شيء حصل وان كان دفعيا حصل حصولها دفعة ومعلوم بالضرورة انها لم توجد دفعة
فلم حصولها الا كما في دفعة وان كان الامكان لها في نفسه مرتبا فان من الاشياء ما امكانه متوقف على
امكان ما يتوقف امكان الحاصل على امكان علته ولكنه مطلق عليه الدفعة للطافة شرطه وعلى اي وجه كان
فكل الامكان خارج عن الازل لانه لا يلزم فعله واما لحاظ حصولها الزمني وهو وان تقاضيت في انفسها فهو مدخل
لان حصولها دفعة لفي اماكنها او وقائعها ولما لم يكن هناك زمن ماض ولا مستقبل كان وجدانها دفعة الا
انها في الحدوث وانت وان لم تلاحظ تكثرها وامتدادها فيما لا يزال ولكن تقول في اولها وهي فعله لم
تكن حاصلة في الازل لان فعله ليس في الازل فهذا الحصول الذي يدعيه هو حصولها الزمني او حصولها في نفسه
فان كان حصولها في نفسه فلا شك انه في الازل لان نفسه في الازل اي هي الازل وان كان حصولها الزمني حصولها
وانه وان كان حصولها فانه كانت ذاته حصول الاشياء وان كان غير ذاته كان معه في ازله غيره وعند انفسنا
ليس معه غيره في الازل لان الازل ذاته ولو اختلفت ذاته وعندهم لا يصير بنا دا الى الحكم الجمعي والله سبحانه يجمع
وصفهم فلست فالوجود واحد والوجدان ان واليه يشير بقوله عز وجل ما عندكم ينفد وما عند الله باق وبقوله
سبحانه كل شيء هالك الا وجهه اي حقيقته التي منه عند ربه اقول هذا الكلام كالآية لا يبقى بما هو صرف
الوجود والذي له وجه لا يكون ازليا وانما يوجد الازلي واما في الآية فمعنى التأويل ان كل ما عندكم ينفد الا ان
الوجه الذي عند فانه ينفد والا على باق وهذا لا يكون الا في المركب وما يجري على التركيب لا يكون باقيا الا على ذلك
الدعوى ان كل شيء هو واحد باعتبار وهذا لا يجري على قواعد المسلمين ومثل قولهم كل شيء هالك الا وجهه اي
وجه ذلك الشيء الهالك وهذا الشيء الوجه في الذات والمعنى في التصور معنى ولكن الحكم في التصديق ومعنى
تأويل الآية ليس على ما ذهب اليه معناه ان المستوي هو في الوجود المحفوظ من الفناء ان الله سبحانه خلقنا منه كل شيء من
صورة التي في اللوح المحفوظ والتسخير يقتضي وتلك الصورة باقية الى ان يخلق معها كما خلق اولا مرة وهو بادئ الامر
ابن ابي جمهور الاحسائي في كتاب المجلي عن البرهان قد ظهرت المصورات مرة باسم ابن الجعد وهو من الذي

المحفوظ كما هو معروف عند أهله والدليل على أن الوجه المستثنى في الآية من الهلاك أو الفناء هو ما في اللوح المحفوظ
قوله حين قال الكافرون أئذا كنا ترابا أئنا لفي خلق جديد قال الله تع قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ
والكتاب الحفيظ والمراد به اللوح المحفوظ هو العلم المذكور في الآية لأنه باب ظاهر من العلم لما قال الصدوق في روايته
حنان بن سدير قال سألته في صفة العرش والكرسي إلى أن قال ثم العرش منفرد عن الكرسي لأنهما بابان من أكبر
أبواب الغيوب وهما جميعا غيبان وهما في الغيب مقرونان لأن الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب الذي منه
مطلع البدع ومنه الأشياء كلها إلى أن قال فهما في العلم مقرونان لأن ملك العرش سوى ملك الكرسي وعلم
الغيب من علم الكرسي الحديث ومطويان في الدار بالكرسي اللوح وبالعرش القلم وهذا مما لا ريب فيه ولأن قوله
وعندنا كتاب حفيظ بيان لقوله قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وقوله حفيظ الذي منه عندنا هو ما قلنا عليه
حفيظ الذي لها لأنه لا تكون وذبه وإنما المراد أن تلك الحفيظة في اللوح المحفوظ باقية حق معادها فافهم

قلت ولما كان الله سبحانه محيطا بنا وهو معنا أينما كنا بل هو أقرب إلينا فهو يشاهد الأشياء بهذا الوجه
الذي نشاهدها بعينه نعم بعين مشاهدتنا إياها فإذا لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض
ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين أقول وهو معناه بيانه تم أم بعلمه الذي هو ظهوره بنا لنا
فإن قلت هو معناه بيانه يجب أن يكون معينا حقيقيا نعرفها وذلك مقتضى هذا بعينه لمشاركته معنا في الحلول
والاجتماع والاقتران وغير ذلك وإن كانت حقيقته لا يعرفها إلا أهل العصمة صلى الله عليهم أو لا يعرفها إلا الله
فليس لنا نصفها بأن يقول فهو يشاهد الأشياء بهذا الوجه الذي نشاهدها بعينه لأن هذا وصف الأول
ولا يجوز فيما لم يعرفه أحد وإن كانت معينا نعرفها فلا تكون تلك المشاهدة والعينية إلا لأن الأولى لا يدركه
الحادث ولا يصفه بذاته الأزلية وإن قال أنا نشاهدها بعين مشاهدتنا إياها نحن ولكن هذا لا
لا تكون أزلية ولذا يقول شاعرهم إذا رام علمها ناظر فلم يستطعها من الطرفاء أعاد طرفا وإهابه كليل
أبصر بها الرقباء فيجعلون نظرهم بدرك القديم لأنهم ينظرون بعينه وينظر هو الحادث بعين نفسه و
يشهدون بقول الشاعر وأنت الذي أذكرتني ليالي وصلنا بالرصيف كلاما ناظرا وأنا ولكن
رأيت بعينها ورأت بعيني ولو أرادوا أن ينظروا إلى ما يجب من شأن عبادته فيعرفه به معرفة لمتدلا
عليه لمعرفة تكشف عن كنهه لكان صحيحا ولو أرادوا أن نقع بإنا بإنا رؤية لا تكون أزلية بحال لكان صحيحا
وأما الصالحة التي يقرع عليها الذي نشاهد الأشياء بعين مشاهدتنا إياها فهذا واقع ولكن هذه الأحاطة و
المشاهدة حادثتان لأنهما لم يكونا قبل الأشياء وأما أن لكل منهما وجهين الوجه الأعلى لعقلنا
وهو أزلي والوجه الأسفل لها وهو قابل حادث كما بينا قبل أن ما يجامع التركيب لا يكون أزليا ولا يجامع
الأزلي وأما أن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة إلى آخر الآية فصحيح ولكن قوله إلا في كتاب مبين وهو العلم
المذكور في الآية فافهم وإن كان قليلا فإنما من الأسباب السابقة المستترة فلا شك أنك فهم قال

فمناط

عليه بحانه وتعالى آه ليس الا ذواتها الموجودة في الاعيان لا صور اخرى غيرها قائمة بذواتها او بذاته عز وجل
او بالجواهر العقلية او صور ثابتة غير موجودة ولا معدومة او غير ذلك كما ظن كلا منها طائفة هذا الكلام
وهلم مع قطع النظر عن تقريره على ما مضى او تقديره وتحقيقه لما ياتي من الا انه مجمل يحتاج الى تفصيل ومن
التراجي بعد الاستقصاء في شرح كلامه اشير اليه مختصرا وهو ان وجودها علمها في اماكنها او ذواتها
صور قائمة بالجواهر العقلية هي علم تم بنفس هذه الصور وهذه الصور قسمان صور اصلية هي وجه الموجودة
في الاعيان كما في اللوح المحفوظ وصور منتزعة من الموجودة في الاعيان وهي باقي الانواع الجزئية المتاخرة
وكل واحد منها علم لتم بنفس تلك الصورة يعني كل صورة علم لتم بها من حيث ذات الموجود في الاعيان او صفة
فلها معان اصلية كل في العلم او عقل الكل ومعان انتزاعية في العقول الجزئية كل اي كما قلنا في الصور وهي
امكانات ثابتة كلية غير متناهية التنوع تلبس من صور الاكوان ما شاء الله تعالى وهذه الامكانات شاء الله تعالى
امكانها ولم يشأ كونها في الخزانة الكبرى الذي هو العقل الاكبر وربما يطلق عليها العدم باعتبار عدم كونها
والوجود باعتبار امكانها قال تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا اضمن الصمم في تفسير هذه
الآية انه قال لكان مذكورا في العلم ولم يكن مذكورا في الخلق ومراده بالعلم الامكان الذي ذكرناه سابقا
وعن البلخي كان شيئا ولم يكن مكونا وفي خبر اخر كان شيئا مقدرا ولم يكن مكونا وفي الكافي عن ابي مالك الجهني
قلت سألت ابا عبد الله عن قول الله عز وجل الم يك نطفة من المني يمنى اي لم يكن شيئا قال قال
لا مقدرا ولا مكونا قلت وسألته عن قول الله هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا قال مقدرا غير مذكور فقد ذكرنا
العلمين السابقين الاول الامكاني وفيه امكانه فيصح ولم يكن شيئا معنى مكونا وفي الثاني الكون وقد تقدم
الكلام فيهما واما في ذاته فلا ذكر لها بحال فهو الذاكر ولا مذكور فيه ذكرها فيه فيما هي فيه وهذا هو ذكره
بما لم يكن قبلها فهو حادث بحدوثها لا انه هو هي قال وكما انه عز وجل لا يحتاج في ايجاد الاشياء
الى مثال يوجدها منها على طبقها بل هو المبدع لها لا من شيء كذلك لا يحتاج في علمها الى صور اخرى
غيرها يعلمها بها اقول الحكمان صحيحان وهما انه لا يحتاج في الايجاد الى مثال وانه لا يحتاج في علمه
بها الى غيرها والنظر ليس بشيء لا نريد ان نجعل احدهما مثالا للثاني مع انهما متغايران كل اخص من الآخر
قال ونحن نحتاج في ادراكنا لبعض الاشياء الى حصول صورها في ذواتنا لغيبتها عنا وانفصالها
منا ومع ذلك فلا نعلم تلك الاشياء الا بالعرض وليس معلومنا بالذات الا الصور التي في ذواتنا اقول
هذا الكلام غير صحيح وقد ذكرنا سابقا ما يكشف عن حقيقة الواقع منه ونشير الى بعض الذكر وهو انا اذا
حضر الشخص عندنا بدا بحضوره وحصوله من غير صورة عنه فاذا غاب انطبعت صورته وحالته في
خيالنا فعلمنا هو المثال الذي في خيالنا خاصة الذي انتزعه خيالنا من حالة حين حضوره ويبقى
المثال مرتسما في ذهننا مقرونا بالوجود والبقاء بما ارتسم من تلك الحال الخاصة حالة الحضور في ذهنه

اقول

من اللوح المحفوظ وذلك الشخص لما غاب انمحت حالته الزمانية الخاصة وبقيت الدهرية الخاصة فصدنا
مثاله في حالة حين الحضور عندنا في ذلك المكان وذلك الوقت بعد ارتفاعهما الى الدهر وهذا التمثيل
في المكان والوقت الدهريين او البرزخيين هو علمنا بتلك الحالة الخاصة من ذلك الشخص وبحالات
ذلك الشخص اوقام او نام ولا نعلم شيئا من ذلك الشخص ولا شيئا من احواله وامثلته المتجددة بعدها
غاب عنا فلسنا نعلمه في غيبته حقيقة لا بالذات ولا بالعرض ولو كنا نعلمه حين غيبته لكان اذا فتش
في ذهاننا الحالة المتجددة لوجدناهم فانى لا يسعني البسط الكثير في شيء والتزويد والتكرار اكثر من هذا
لا يحل ضيق وضيق وتشويش خاطري قال واما الله سبحانه فلا يغيب عنه شيء لانه فاعل لكل شيء قائم على
كل شيء رقيب على كل شيء اقول المعنى صحيح والتعبير غير صحيح لان الاتيان بالفاء في هذا ان مثال فلا يغيب
عنه لان كل شيء انما قام بامره وعلمه بوجوده صدر من فعله فهو ابدا قائم بفعله وهو يحضر عند قيام
صدوره فلو غاب لخرج عن الوجود والامكان واما قوله رقيب على كل شيء فهو يؤدي هذا المعنى الا ان التعليل
بانه قائم بفعله قيام صدور واخص بهذا المعنى واعم لكل مفعول قال وعلمه علمه وعلمه فعله بفعله معلوما
وبعلمه مفعولا وعلمه بصره وبصره علمه اقول فعله علمه الحادث الذي ما حصل الا في الامكان فلا
يكون ذاته على مذهب الاشاعرة وكذلك علمه الذي هو فعله قوله بفعله معلوما عندنا معناه بفعله معلوما حال
كونه حادثا مغايرا لذاته وبعلمه مفعولا حال كونه حادثا مغايرا لذاته وعلى مذهب الامة فعله علمه الذي
مفعول حال كونه عين ذاته واما قوله وعلمه بصره وبصره علمه فهو حق لان العلم في حق الذات الحق عين البصر
غير من الصفات الذاتية وبالعكس قال ولولا علمه بالاشياء بصور الامكان وجوداتها العينية
معلومة له لا بصرها مع انه فاعلها وجوداتها العينية اقول قد تقدم تحقيق هذه المسئلة وان قوله بصرها
ليس على ما ينبغي قال والعلم بالفاعل يستلزم العلم بمفعوله على النحو الذي هو مفعول لا على نحو آخر مثل
العلم بفاعل من حيث كونه فاعلا بفعله لمفعوله بالفعل يستلزم العلم بمفعوله لا مطلقا لجواز ان يكون العلم بفاعل
من حيث كونه فاعلا مطلقا لجواز ان يكون من حيث كونه من شأنه ذلك وما بالقوة في مطلق فاعل لا يستلزم خصوص
فعل بالفعل او فعل على وجه خاص قال ان قيل اليس ان العلم عند اهل التعقل على التجريد عن المادة فكيف
يجوز الاشخاص الجسمانية معلومة بانفسها لا بصورها المتجردة من موادها قلنا ان ذلك انما يكون في الاشياء التي
لم يتحقق العالم بالاضافة اليها اما لعدم ايجادها وتحققها على جهة اخرى وانتزاع جزئي عن اصلي كما اشار اليه
بعضهم بقوله ان الشيء المادي جزئي بالنسبة الى المبدع غير مادي ولا مثالي يعني به ان الشيء المادي
الزمان عند وجود الحقائق الطبيعية اقول قد اشرنا سابقا ان العلم ليس مدار على ذلك وانما العلم
مدار ما يوجب الاطلاع على المعلوم من حيث معلوميته فعلم العلم الذي يتضمن ذلك الشيء عين الشيء
فلو فرضنا انا حضرنا بعينه صورة عندنا في حضرة الخيال بصورته التي هي مفرزة الشخصية الجسمانية لا نعلم بصورة

الامر انه اذا غاب عنا بل علمنا به في حضوره اقوى من علمنا به في غيبته بصورته لان ما في غيابنا من صورته
انما غاب عنا انما هو شبح صورته وخيالها والشبح ظل وذو الظل اقوى من الظل ولا يخفى على قوله
ان العلم بالصورة علم بالعرض وهو غير خفي على من له ادنى مسكة بالعلم اذا الرجوع الى عقله فيغير
خلق السماوات والارض اظهر من ان يخفى على الخلق عليها والاحتجاج في علمه بنفسه عند حصوله وحضوره الى كون العالم محدثا له
الوجدان شاهد بوما ذكره هو وما استشهد به من قول بعضهم لا مدخل له في تحقق العلم بالمبادي فهم هو
علم اول بالعلة وحضور العلة علم به بنفسه فلا فعل وفاعلية وثبت ان الله تعالى عالم بالموجودات
كلها في الازل على ما هي عليه فيما لا يزال علما ثابتا لا يتغير بتغير العلوم ولا يتفاوت بحدوث وجودات
الاشياء فيما لا يزال بعد تقدمها على ما هي عليه عندنا اقول هو عز وجل في ذاته الذي هو الازل
عالم لم يحتمل زيادة علم بما يحدث شيئا فشيئا لا يزال مع وقوع العلم على ما يحدث انما يكون بعد حدوثه لان ما يحتمل
الزيادة يحتمل النقصان ولا يغني بعلمه في الازل شيئا ازلا ذاته ولا يتجدد شيء في ذاته فهو عالم في
الازل ولا معلوم له في الازل غيره واما صلوا فهو معلوم له في الحدوث بعينه فانه عالم في الازل بما
في الحدوث لان قولنا بما يحدث الارتباط والاقتران ووقوع العلم على المعلوم وكذلك في الخلق فهو له على ما
عليه فيما لا يزال بوجه انما هو عليه فيما لا يزال فما كان عنده على نحو لا يلزم منه التكثر كما تقدم في علمه بحيث
يتغير ذلك العلم الازلي بتغيرها في انها من الحدوث وهذا هو معنى ما يقولون ان بسيط الحقيقة كل الاشياء
فانهم يريدون ان الاشياء في الازل بحيث يتحقق حصولها في ذاته حصولا جمعيا وحقائقها لا تتكثر فيه وقد
سمعت تفسيره فيما تقدم مرارا كما ان الذات المقدسة ذاكرة ولا مذكور سواها فيها في الازل لانا نقول ان قلتم
انه تعالى ذاكر لذاته لا مذكور سواه هناك بطل قولكم هو في ذاته كل الاشياء وان قلتم علمه محيط بها في
الازل لانه تعالى هل هو في ذاته ذاكر لشيء سواه هناك ام لا فان كان ذاكرا سواه في الازل فقد تكثر
فان لم يذكر سواه فهل تذكرون انه تعالى لا يذكر في ذاته الشيء الذي يريد ان يعلم ان معه غيره في ذاته لانه اذا اراد ان
يعلم ان معه غيره في ذاته يكون لذلك الغير اعتبار ما يتميز به عنه بوجه ما من نسبة او ارتباط او تعلق غير ما هو ذاته
تعالى فان اثبتم التعلق بذلك في ذاته فقد تكثر بنوع وجزئية وان لم يكن فليس لكم ان تثبتوا له علما بعلمه
ونحن نقول هو عالم في الازل بذاته ولا معلوم سواه ثم يعلم في الازل بالاشياء في الحدوث فليس بسيط
الحقيقة كل الاشياء بل بسيط الحقيقة الشيء غيره وهو الشيء الذي ليس فاقدا له في ملكه وهو فاقد له في ذاته لانه
لم يلد ولم يولد ولو اعطاك مما في ذاته ملكا لاعتبار وعلى اي فرض فانه خرج منه كان غيره وكانت له حالة
حصل وعليه فيه بلا تقدم اضرب ذلك على الكبير او قوله بعد تقدمها على ما هي عليه عندنا يعني انه تعالى يعلمها
على ما هي عليه عندنا بحيث اعلى ما هي عليه عندنا لا بالتي وكلامه هذا او يريد لم يعلمها على ما يتعلق علمه على
ما هي عليه عندنا من وجوهها العليا والاسفلية الصالحة لا على ما هي بعينها بوجوهها الاسفلية كما ذكر قبل ولا

انه في الازل لا يعلم علمنا بها على ما يناسب علمنا لانه يفقد هذا فاقول لا يخفى لا يعلم علمنا بها ان كان لانه غلط
الحادث فاو فرق بين علمنا بها وعلمها على ما هي عليه عندنا فان كان يعلمها على ما هي عليه عندنا يعلم علمنا بها
على ما هي عليه عندنا فان كان يوجبه فوجه وان كان غلط غلط وان كان لا يعلم علمنا بها على ما هي عليه عندنا
والا لزم ان يعلم بعض المتساويين دون بعض او يعلم بعض الاشياء دون بعض اذا فرض لا خلاف وعلى اي
فرض لا يصح الفقد او لا يصح الوجدان فاقول وذلك مذهبنا في فقدانها في الازل على ما هي عليه عندنا
علمه عز وجل في الازل على ما هي عليه عندنا لانه انما يعلمها في الازل بوجوهها التي عنده وبجميع احوالها الثابتة لها
في نفس الامر ومن جملة احوالها الثابتة في نفس الامر انها بوجوهها التي عندنا فيها لا يزال دون ان تكون
في الازل اقول انه يريد انه يفقدها في الازل على ما هي عليه عندنا يعني ان وجوهها الثقلي وان كان
محيطا بها فيما لا يزال لكنها ليست عنده في الازل كما هي عندنا مما يتبرم مخالفة ولا ينافي هذا علمه بها في
الازل على ما هي عليه عندنا بلحاظ الوحدة في الازل وبلحاظ الكثرة لا تكون في الازل بل
يفقدها فيه بالحاظ الاول سواء كانت في الازل بوجوهها وصفاتها المتسلسلة ام لا فيما لا يزال هي موجودة
في الازل على ما هو موجود جميعا وصفاتها وبالحاظ الثاني لم تكن في الازل وقد بينا بطلان هذه فيما تقدم
كلها لانه اذا قال بوجوهها فقد اثبت في السيع غيره لان تلك الوجوه وجود الحادثات وفي هذا كفاية في منع كونها
في الازل فانا كانت الوجوه لها ويجوز عنده ان تكون وجوداتها في الازل بحكم الجمع الوحداني فينبغي
ان لا يفقد شيئا من الازل سواء كان كما هي عندنا مما مر به في قوله الاتي يعني ان وجوداتها اللازمانية
الحادثة ثابتة له سبحانه في الازل وبعد ان اثبت لها وجهان وجه الى السيع في الازل وهو الجامع للازل
فرغبي تخالفي ووجه الينا وهي في هذه الوجه لم تحصل ولم تتحقق ولم توجد الا فيما لا يزال وجودا متفرقا متكثرا
متغيرا فانا لم نشهد حصولها عندكم يفقد وما عندكم يفنى قال في الحجة بصدده صرح كلامه بنفي كونها موجودة
في الازل السيع في الازل وجودا جميعا وصفاتيا غير متغير يعني ان وجوداتها اللازمانية الحادثة ثابتة له سبحانه
في الازل ومفهوم كلامه الاتي انها اذا كانت متمايزة لم تزل في الازل ولم تزل في علمه لانه قال يفقدها في الازل
وان كانت ثابتة كانت هي ذاته بحكم الجمع وسيع الثاني والاختلاف في كلامه المبني على وحدة الوجود قال
وذلك لاحاطته عز وجل في الازل بما لا يزال وما فيه كاحاطته بالازل وما فيه فانه محيط بجميع الازمنة و
الامكنة وما فيها من الزمانيات والكائنات كما انه محيط بما خرج عنها اقول صحيح احاطته تعالى بجميع الازمنة
والامكنة وما فيها كاحاطته بالازل وما فيه لان احاطته بالازل ليست بمغايرة لاحاطته بالمحيط والمحاطة فيكون
احاطته بالزمانيات والكائنات كذلك بغير مغايرة لاحاطته وهذا وحدة الوجود التي تقول ان كلامه مبني على
القول بها ومع هذا فقد حكم قبل هذا بانه في الازل ذاته لها من حيث تكثرها وتعددها في الازل بحكم
الجمع فاذا كان ذاته لها بحكم الفرق بجميع الازمنة والامكنة وما فيها المحيط به في الازل فقد وجدها الذات

فلا يوجد الذاتي منها ولا فقد الجامع منها كما ذكر قبل الكون محيط بجميع الارضين والسموات وما فيها وانه لم يفقد وان
فقد الجامع فيه فان قلت انها لم تكن موجودة في الازل فكيف احاطت بها في الازل قلت انها وان
لم تكن موجودة في الازل لاتصافها بالاعتبار الاعتبار صفتها على ان يكون الازل ظرفا لوجودها لكن لا انها
موجودة بوجود سبحانه وجودا جميعيا وصفاتيا مستغرقا بالجمع وجودا الا ان التنبيه الحادثة فانه سبحانه
في الازل لما سلك اثر هذا الكلام هذا هو ما ذكرت لك ان عدم ان كونها جامعة اي متمايزة غير حاصل
في الازل لكونها غير جامعة حاصل في الازل وهذا ينافي قوله انه محيط بالارضين والسموات بجميعها وما فيها
كما احاطت به في الازل وان اردت فحص الذاتية بالحكم الجمعي كانت الجامع بالحكم الفرقي غير محاط بها وتكرير هذا
الفرق وانفراقها في حال واتصالها في حال علامة التكلف وقد ذكرت لك ان اولا واصالا واعتبارا
الصراط المستقيم وانا الآن اضرب لك مثلا ضربه اشارة لما نحن فيه وخلقه على ايضاح الحق وهو قوله سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وهو ان السراج اثبت وانسب بذلك على الحق فان النار التي هي الزاوية و
البيوت غيب فيه ومثال النار الذي لا فرق بينه وبينها الا انه حادث فهو الشعلة المرئية فانها هي اسم الفاعل والفاعل
بتأثيره والفاعل هو النار وهي الشعلة المرئية التي هي المثال في الصلد دهن اضرق ولو لم يمس حتى صار بحرارة
ظل النار وبيوتها خفاء فانفعل ذلك الدهن بمس النار الذي هو فعلها بالاضاءة والمرئي هو الدهن المنفعل
من فعل النار بالاضاءة والاشعة المنبسطة منها هي محرقاتها الاخرى في رتبة فالنار الغيب الكن فاعلة
نفسها والشعلة المرئية التي هي مثال النار والاشعة المنتشرة في كل البيت وكل واحد منها انما هو وجوده
وكان مثيلا بالنار بما هي محيطة بذاتها وفعلها وجميع ما صدر عن فعلها لا يعزب عنها مثقال ذرة منها
بل كل شيء منها ومنتشر في فعلها الا انها محيطة لذاتها بذاتها وفعلها بفعلها لا بذاتها والاكمال ذاتها والنار
الجهة البسيطة المحضة المختلفة ما يصدر بعضها عن بعض لان هذا شأن المتعدد المختلف وهذه المرئية
انما صدرت عن فعلها ومحيط بجميع الاشعة بنفسها بواسطة الشعلة لا منها الى النار ولكن الاشعة انما تنتهي
الى الشعلة لا الى النار والاشعة في مرآتها التي وضعتها النار بفعلها فيها لا في النار وهي فعلها ولا يرى
مثالها المرئي مع انها احاطت بالاشعة ونسبت الاشعة في رتبة النار والنار في رتبة الاشعة ولا مهما
في رتبتها وانما هي مع الاشعة ظهورها بحيث يظهر ظهورها الى حيثها المدهن المنفعل بالاضاءة بحيثها الظاهر
عن النار بالاشعة والمرئي مثال النار لا نفس النار فان النار غيب في هذا المرئي وما تحكم بان النار محيطة
بجميع الآثار كما واحد في رتبة من غير ان يكون في رتبة النار ومن غير ان يكون الاشعة وجه الى نفس النار
الغيب الجامع لها ومحيط معها فهي تعاشر بالحكم الجمعي بل ليس شيء من الاشعة في النار والغيب ذكر ولا وجه ولا
اسم ولا حقيقة وانما وجه الاشعة واسمها وذكرها وحقيقتها كلها منتهية الى نفس ظاهر الشعلة المرئية وهي الدهن
المنفعل عن النار اي فعلها بالاضاءة فالاشعة بجميع حالها ونسبتها راجعة الى الاضاءة التي هي مثال النار

وشأنها في عبادها التي هي الاشعة والاستضاءة حصل من الدخان الذي كان دهنا وليس من النار في شيء بل هو
اجنبي منها فكلمته بفعله الحق جعلته دخانا فبذلك استضاءة عند فعل النار فيه وهو السر في قوله تع ولو لم
تمسسه نار والدليل على ان المستضيء هو الدخان الذي كان اصله الدهن قوله تع يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه
نار فاستدل قابليته للاضاءة لكنه لم يضيء الا عند مس النار فكان مصنوع النار هو علة اشعتها وعبد بها واليه
تنتهي الاشعة وهو قول امير المؤمنين ع انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى كل السبل مسدود والطلب
فتفهم المثال فانه مما قل اصيح وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون فليس في الازل الا الله
سبحانه لان الازل هو تع وهو يعلم ذاته بذاته ويعلم فعله بفعله فعله وفعله في المثال هي الحرارة والسبب الذي
هما الجوهر هي النار والغيب وان اتحد الاسم كما يطلق الشمس على الكوكب المضيء وعلى شعاعه والمرئي الذي هو
الدهن الكائن دخانا ومس فعل النار هو السراج المركب منهما هو ايته وجعله اسمه وجابه والمثل الاعلى والاشعة ايته
سائر المخلوقات والى هذا اشار زين العابدين ع في دعائه الى وقف السائلون ببابك والاذ الفقراء بجنابك
وهذا ايته الله سبحانه في الافاق وتاملها حتى يتبين لك ودع عنك وساوس الصوفية واوهامهم وتموهاتهم
واقتد بائمتك ائمة الهدى محمد وآله عم يهديك الله الى الحق والى طريق مستقيم قال وهذا كما ان الموجودات الذهنية
موجودة في الخارج اذا قيدت بقيدها بالذهن واذا اطلقت من هذا القيد فلا وجود لها الا في الذهن اقول
ان الموجودات الذهنية اطلقت وبلغاء انتزعها الذهن بما انه من الخارجي لما قابله مساواة قابل صورته المادية بواسطة
خلسة البصر ام صورته التي في عليين ام التي في سجين فلما قابله بمرآته انطبع فيها صورته المنفصلة التي هي ظهور
صورته المتصلة اللازمة له ولم تكن الموجودات الذهنية موجودة في الخارج لانها منفصلة عنها وان كانت موجودة
بها لانها مثالها وظلها فالموجودات الذهنية لم توجد الا في الذهن لانها مركبة من مادة هي ظهور الخارجي للذهن
ومقابلته لصورته اللازمة لظهوره منفصلا من الصورة اللازمة التي هي مستقلة لها بدون اللازمة بل مقابلة
لها وان كانت كالقائمة بها قيام صدور وتصورة هي مهيئة الخيال الذي هو مرآة الغيب ولونه وقد موجودة
في الخارج اما الموجودات الذهنية لم تكن موجودة في الخارج قيدت ام لم تقيد لان الموجود في الخارج اما الذوات
او الاجسام والصور المتقومة بها لا بالذهن واما ما في الذهن فهو صورة انتزاعية متقومة بما في الخارج من
الصور فالذهنية لا توجد الا في الذهن الا على راي الصوفية القائلين بان ما في هذا العالم فرع عما في الخيال وذلك
هو الاصل واما على ما هو الواقع فما في ذهن علة الوجود فهو علة لما في الخارج وما في غير ذهن علة الوجود فهو ظل
للخارج المنتزع منه فاذا فهمت بيان ما ذكرنا لك بطلان نظرية من الاشياء مفقودة في الازل اذا لحظ ثبوتها
بفعله الذي هو من الازل لانها عين مغايرة للازل واذا اطلقت من هذا اللحاظ لم تكن موجودة الا في الازل
لعدم موجب المغايرة وهو عدم قيامها بشيء من الازل كالموجودات الذهنية اذا لحظ قيامها في الخارج بالذهن
لانه اصلها واذا اطلقت من هذا اللحاظ استقرارها الذهن وذكرنا لك بطلانه قال فالازل الحق اغفلهم

والحادث والازمنة وما فيها وما مع وليس الازل كالزمان واجزائه محصورة الصفة يغيب بعضه من بعض
ويتقدم جزء ويتأخر آخر فان الحصر والضيق والغيبة من خواص الزمان والمكان وما يتعلق بهما اقول
قوله فالازل يسع القديم والحادث لا يصح الا انه اكبر على ما قرر بل الازل سبحانه يسع ذاته وغيره على نحو ما
ضرب من المثل الحق وهو السراج فان السراج يسع نفسه واشعته بمعنى انه يسعها بنفسها لا انها تعلم لما شاء
وبوجهه الذي هو اشعته فاذا قيل ان الازل يسع كل شيء كما ذكر لا يراد في القول الحق انه يسع كل ما سواه
بذاته من غير شيء من العلل والاسباب لانه يلزم ان يكون ما سواه مساويا وقائما او محاطا به او ماضيا عليه
ولا يجوز عليه شيء من هذه الامور الثلاثة فاذا امتنعت هذه الامور الثلاثة بقي انه اما ان لا يحيط بما سواه
او يحيط به بنفسه اي ضرب الحاطة او بجملته التي تقوم بها فهو صدور لا سبيل الى الاول فان قلت هذا
الذي ذكرت من الحصر العقلي حكم الحوادث واما القديم سبحانه فالادراك العقول فلا يحصر جهلك خاصة
قلت هذا صحيح ولكن يلزمك الا تكيف علمه بقاء الذي هو بين ذاته فلا تصفه كما لا تصف ذاته لانه ذاته
فان قلت قد ثبت بالدليل العقلي والنقلي ان عالم بذاته وبالاشياء فلا بد في معرفة ذلك من التوصيف قلت
كيف نا علم بكونه عالما القيام الادلة على ذلك ولم نقم على التمييز والتوصيف فيلك الامساك عن ذلك
وذلك الى دليل المنع فان قلت فمن اين لك عدم البيان وعدم التعبير قلت انما ابنيت ولك
عنيت وانما وصفت اسمع بما وصف به نفسه وهذا هو المطلوب هنا فان قلت اين ما ادعيه قلت انه
وصف نفسه لنا على السنة اوليائه الذين امرنا بتصديقهم واتباعهم والاخذ عنهم والاقتداء بهم وهم بما سمعت
قالوا لا خذ وكان الله عز وجل ربنا عالما وانه علم ذاته ولا معلوم الحاصل قبل الحوادث الاشياء وكان
المعلوم وضع العلم منه على العلم الحديث وقد تقدم الحديث وبيانه وانه تم قد ضرب لنا الامثال في كتابه فقال
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم وقال وكاين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون
وقال وفي انفسكم افلا تبصرون وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وقد اصبح
العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما صفي في الربوبية اصيب في
العبودية فقد اسمع سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على
كل شيء شهيد يعني موجود معي في عينك وفي حضرتك فلم اظهر لنا في الامثال التي ضربها لنا لنعلم
وجودنا كما ذكرت لك متفقة ومن اظهرها فيما نحن فيه واصلها كتاب السراج كما ذكرنا لك قد

والازل عبارة عن الزمان السابق على الزمان سبقا غير زماني وليس بين الله سبحانه وبين العالم
جامع مقدار الزمان كان موجودا بكون من العالم والا يكن شيئا ولا يثبت احدهما الى الآخر بقبلية ولا
بعدية ولا معية لانتفاء الزمان عن الحق وعن ابتداء العالم فسقط السؤال الحتي عن العالم كما سقط
عن وجود الحق لان معنى سؤال آخر الزمان والازمان قبل العالم فليس الا وجود خالص ليس من العدد

وهو وجود العالم فالعالم حادث في غير زمان وانما يتصور فهم ذلك على الاكثرين لتوهم الازل اجزاء زمانية
يتقدم بعضها على بعض اجزاء وان لم يسموها بالزمان فانهم اثبتوا لمعناه ونوهموا ان الله سبحانه فيه ولا موجود فيه
سواه ثم اخذ يوجد الاشياء فشيئا فشيئا في اجزاء اخر منه وهذا توهم باطل وامر محال فان الله عز وجل ليس في
زمان ولا مكان بل هو محيط بهما وبما فيهما وما معهما وما تقدمهما وتحقيق ذلك يقتضي قطعا امر الحدود
لا يسعه المقول المشوق بالاوهام ولنشير الى لمعة منه لمن كان من اهلها فنقول قوله والازل عبارة عن
الازمان السابق على الزمان سبقا غير زماني يفهم منه ان الازل امتداد حتى كان الزمان امتداد زمني
والدهر امتداد دهري وفي ملكوتي والزمان امتداد ملكي جسماني مكاني وليس كذلك لانه لا يشابه خلقه
قال الرضا ع كيف تفرق بينه وبين خلقه وهو نعوت تحديد لمعناه بل الازل هو الذات المقدسة
بغير مقارنة ولا اعتبار او فرض او فرق لكن بين الله سبحانه وبين العالم بعد وقدر هذا حق فليس يجب الله
وبين خلقه بعد لانه اقرب الى خلقه من انفسهم وباعتبار معناه ولا قرب لانهم يتقربون اليه بشدة سيرهم اليه
وتقربهم اياهم فليس بينهم وبينهم اتصال ولا انفصال واية ذلك وما المثل الاعلى السراج فانه ليس بينه
وبين اشعته اتصال فيكون اقربها اليه جزءا منه او يكون غيره بمعنى انه منفصل في الانارة ولا انفصال
فيكون بينهما غيرها فيحجب الاشعة عن الامتداد منه او يكون بينهما لا شيء فيلزم انتقالها بلا زمن ولا انفصال
عنه وقوله ولا يقبل احدهما الى الا من قبلية ولا بعدية ولا معية لان القبلية والبعدية زمان وهو منفصل
عنه ولا يجري عليه ما هو اجزاء ولا معية لاستلزام المعية التابعة والمساواة قوله لانقضاء الزمان عنه
لاستلزامها ما يجري عليه الزمان التغير والتبدل والتحول والانفصال وتبدل الحالات والعوارض وما اشبه
ذلك من صفات الزمانيات وقوله وعن ابتداء العالم لانه لا يكون الا ظرفا والظرف لا يكون ظرفا لا
وهو مع المظروف وانه هيئة ولا يكون ابتداء العالم هيئة صفة والصفة مبدوءة بالموصوف وقوله
فسقط السؤال المبني عن العالم كما هو ساقط عن وجود الحق تع لان معنى سؤال عن الزمان والزمان قبل العالم
فيه شيئان احدهما ان نقول ما مراد بالعالم فان اراد به مجموع الخلق والتدوين ما سوى الله فهو حق لان معنى
محدث بالمشية ولا يجري عليه لو كان الظاهر انه لا يريد الا الخلق والخلق الذي هو المخلوق مراد به ما بدء
عن المشية او اول العقل عقل الكل واخره ما تحت الثرى او اول الوجود الصادر عن المشية واخره ما تحت الثرى
فعلى الاول الظاهر انه يصح السؤال المبني عن اول العالم لان معنى لم تكن مخصوصية واول الوضع بالسؤال عن
الزمان لا توجه وانما معنى موضوع للسؤال عن البعث الشامل للزمان والدهر لا يصح السؤال عما هنالك كم
كما في حديث كم بقي العرش على الماء قبل خلق السموات والارض وعلى المعنى الظاهر يقولون اصل وضع معنى
للسؤال عن الزمان واستعمال معنى في غير الزمان مجاز ويجوز ذلك ما دام مجازا وعلى الثاني ان اول
الوجود الصادر عن المشية فلا يبعد تحقق السؤال عنه بما مضى من الزمان وعلى ان السؤال بما

فيه كون شيء وما دلت عليه من الوقت سابقا عن وقت السؤال عنه او يجوز السؤال عن وقت السابق كما
يجوز عن المتأخر وهذا ظاهر لمن عرفه منع ذلك واما اجمالا كما عرف ان الجسم يصح السؤال عنه بمتى وان
قلنا بانها موضوعة للسؤال عن الزمان خاصة مع انا نعتقد ان الزمان السابق للجسم وليس متأخرا عنه بل
هو معه فان الجسم والزمان والمكان معنا لم يسبق احدهما الآخر بل وجدت في هذا الوجود الملكي دفعة
واحدة وبانهما قوله كما هو ساقط عن وجود الحق فان السقوط عن بعض المعنى فلا يكون السقوط عن الحق
فكما ان السبق على جعله مخصوصة بالزمان فتفهم وقوله ووجود العدم هذا غير صحيح لان حقيقة الوجود
على قوله وان على قولنا اما على قوله بان حقائق الاشياء ليست مجعولة فهي من علمية فان اراد بها وجودها
الذاتي لها الذي هو فيها لم يصح ان يقال وجود من العدم لانه عنده وجود لا من عدم وان اراد بها كسائر
حالها عن وجود من الوجود الظاهر الذي هو الكون في الاعيان او ما به الكون في الاعيان اعني الظاهر
على الاصالة لم يصح على قوله ان هذا الوجود الذي هو هو حقيقة الحق عن ظهوره الكامن في ذاته
المتجلي للظاهر وجوده كي فيكون فلكي بيان المعنى الفاعلي ويكون من العدم القابلي وكلنا بديهي فليس
عنوع ولم يعد شيئا الا نفسه وليس الظهور الا ذكره في كتبه وان لم يكن هذا لفظه فهنا معناه بناء على حصة
الوجود ولا يصح قوله ووجود من عدم لان هذا وجود من وجود بل هو على معاني كلمات وجود لذاته واما على قولنا
وهو انها كانت معنى كونها بحيث ان شيء بعض انها لم تكن فاحدث جزءها الاعلى الاول وهو الوجود بفعله
لا من شيء واحدث جزءها الاسفل الثاني وهو الهيئة من انفعال الوجود عند فعل الفاعل اصل خلق واعلى
فخلق وجوده والخلق بحيثية خلقها من خلق فهام الشيء باذنه كما انه سبحانه بتكييف الوجود والهيئة فنقول خلق
الوجود لا من شيء بمعنى انه مخترع السبق لذكر قبل ذلك وانما ذكر ثم به لا بمعنى انه خلق من العدم اولا ان
العدم مستقلا لان العدم ليس شيئا ليكون سابقا وانما هو وجود عن وجود لا منه والحق سبحانه وجود لذاته
فالوجود الحق السبب الغير ووجود الخلق مسبوق بالغير لا مسبوق بالعدم الا ان يريد انه ليس موجودا
في رتبة من قبله فانه بهذا الاعتبار يجوز ان يقال انه مسبوق بالعدم وعلى هذا الاعتبار لو قال وجود بعد عدم
صح وقوله فالعالم حادث في غير زمان ان اريد المجموع من حيث المجموع صحيح لان الزمان جزء منه وان
لاحظ التفصيل فالعالم الذي هو سوى الله سبحانه فعل ومفعول فالفعل هو المشية والارادة والابداع
كانت الضمير اسما وصفا ثلثة ومعناها واحد والمفعول اولا وجود بحت خلقه سبحانه لا من شيء ثم خلق
ارض القابليات وهي الارض المستعدة وارض الجزء فساق ذلك الماء من سنخ مشيته الى الارض المستعدة وبعده
الارض الجزء فانزل الماء اي الوجود وهو الملك الذي جعل منه كل شيء فاخرج به من كل الثمرات
بعباراته فاخرج به رزقا لكم من انعامهم وانفسهم والماء المذكور والارض المذكورة قبل التركيب مع
معنى الفعل والمفعول وهو وان كان في الحقيقة من المفعول الا انه اصطلح على ان الفعل هو الوجود المطلق

والمعقول هو الوجود المفيد والعاقل عقل الكل وهذا الرفع لك ان تلحقه بالطوان كان مطلقا اضافيا ولك ان
تلحقه بالمفيد وان كان نسبيا اي بالنسبة الى العقل والوجود المفيد اولا عقل الكل وهو روح القدس وقوله
لحسن الفكرة فان روح القدس في جنان الصاقورة ذاق من هذا الماء الكوثر والباكورة اول الثمرة
يعني ان روح القدس اول ما قبل الوجود وهو اول من ظهر من ذلك الماء في تلك الارض خالصة وقبلها
السرمد عقل الكل وروح الكل ونفس الكل وطبيعة الكل وهو الهباء وقبلها الدهر وجسم الكل وما فيه
من الفلك المحيط والجهات والكواكب والافلاك السبعة والعناصر الثلاثة والاكوان السبع وقبلها الزمان
فالعقل حادث وليس في زمان بل هو مع السرمد والمجردات من العقل الى هو الهباء يعني الكل حادثة
الكل حادثة حادثة كلها مع الدهر قبل الزمان والمكان والمثال بين نفس ما بين الدهر والزمان ووجه
الى الدهر وخلفه الى الزمان وهو بدن نوراني لطيف لا ادراك غير وهو ظلي الجواهر النفسية وهو عالم الجامع
ذو مجانب لا متناهي اسفله على حد الجهات وتبرز اعلاه تحت جواهر الهباء اما سبحانه في الاقليم الثاني
فيه الجنان المدهامتان وتاتي الدنيا عند طلوع الشمس وهو قليل الماء وافلاكه على جبلها وجابرسا
والجنتان المدهامتان فيه وقرب عليها شمسا تظهر عليها بقدر ما نراها اربعين مرة لصفاء ذلك الاقليم
ونوره وتطلع على النار ثم على رؤس اهلها ليس بينهما وبينهم ستر وهذا العالم اعني عالم المثال بين نفس
بين المجردات واما عالم الملك اعني عالم الاجسام من الفلك الاطلس الى الارض السابعة فحادث مع الزمان
لطيف الزمان مع الطبيعة الاطلس ومتوسط مع متوسطه كالسموات وكثيف مع كثيفه كالارض قوله وانما يتصور
فهم ذلك على الاكثر والى قوله وامر محال صحيح فانهم لا يفهمون غير ما ذكر من ان شيخ الكل الطبيعي في جامع
الجوامع في تفسير اول سورة الحديد في قوله هو الاول والآخر والظاهر والباطن قال هو الاول السابق للموجودات
بلا ابتداء من الاوقات او تقدير الاوقات وهذا طريق اهل الظاهر من المتكلمين قال بمثل هذا ونسكت اصغر على مثله
وهذا معلوم وقوله فان الله عز وجل ليس في زمان ولا مكان بل هو محيط بهما وما فيهما الى قوله تقدم تحقيق
الكلام فيه وقوله تحقيق ذلك الى آخر الفصل صحيح قلت ان نسبة ذاته سبحانه الى مخلوقاته تمتنع ان تتصف
بالمعية والاسبقية والا فيكون بالفعل موجودا بالقوة مع آخرين فتركب ذاته من جهتي فعل وقوة وتتغير صفاته
حسب تغير الموجودات المتعاقبات ثم عن ذلك اقول قوله نسبة ذاته فيه ان ذاته المقدسة ليس بينها و
بين شيء سوى نسبة لذاته واما نسبته الى المخلوقات من حيث افعاله من ايجابها والامتناع عن ايجابها
وترتيبه بعلل اليها معية والاسبقية وغير ذلك من حيث كونها معلومة او مقدورة او موجودة او صادرة
او غير ذلك من جميع النسب فكلها من حيث افعاله وقوله بامره كما قال تعالى ومن آياته ان تقوم السماء والارض
بامره وقوله تعالى في اربعة الايام الطويلة رواه في صباح المحتضر وكان سؤالك قام بامرك واما انه يوطئ
في مرضاة الله عز وجل نسبة بيان جلال الله العزة عما يصفون ولكن لما قال شارح صلح الكلام فلا كلام وكا

معجب الأنى لقول كانت الدعوى لبيان الصنع في الأمثال الصوت حدثين امرأة وان ابت فان بعد وقوله
فتركب ذاته من جهتي فعل وقوة فلم يقل هذا في الكلمات المكنونة حيث قال فان الكون كان كاملا غير معلول
العين ولكنه مستفاد من ذلك الكون بالامر والامر تعلقت ارادة الموجد بذلك وافضل في ذلك العين امرا
ظهر الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل فالظهور الكون الحق الكامن ذاته القابل للكون قبول وجوده وعقلا
للكون لكان فالكون الاعلى الثابت في العلم استعداده الذاتي الغير المجعول وقابليته للكون وصلاحيته
لسماع قول كن واعلية لقبول الامتثال فما اوجد الا هو ولكن الحق بعينه او قبول ذات الاسم الباطن هو
بعينه ذات الاسم الظاهر والقابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعولة عندهم والقبول له بان وهو القابل
باحدى يديه والقابل بالاخرى والذات واحدة والكثرة تعرض فيها انه ما اوجد شيئا الا نفسه وليس الا
ظهور اثر كلامه في كتابه المسمى بالكلمات المكنونة فقوله ظهور الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل يلزم منه
انه تركب بجهتي القوة والفعل فان قلت لا نوهم بعضهم انه انما عنى به العالم قلت قوله الكامن فيه يدل
على كامن العالم وصفه فيه يعود الى الله تعالى انه عنه ذلك فان قلت انما يعود الى العالم حين كونه في العلم القوله
فالكون الاعلى الثابت في العلم قلت قوله فالعين الغير المجعولة عندهم صريح فيما قلنا لانه يقول ان
العالم في الذات هو عين الصنع والكون الذي كان في العالم حين هو بين الصنع في الذات كامن في العالم بالقوة
وهو مستعد لقبول الكون فكان ما فيه بالقوة حين هو عينه بالفعل فتركبت ذاته من اول تركب ما هو ذاته
من جهتي القوة والفعل او وضع ما بالقوة وما بالفعل فيه قوله فما اوجد الا هو ولكن الحق وفيه اي فيما اوجد
العالم الذي كان عينه الا هو بالله فيه فتدبر كلامه هنا وتدبر كلامه هذا الذي نقلناه من الكلمات المكنونة
بلا زيادة ولا نقصان وقل مثله قال فنسبة ذاته التي هي فعلية صرفة وغنى محض من جميع الوجوه الى
الجميع وان كان من الحوادث الزمانية نسبة واحدة وعينه ضرورية ثابتة غير زمانية ولا متغيرة اصلا والكل
بعضا به بعده استعدادا تاما متغيرات كل في محله ووقته وعلى حسب طاقته وانما نفرها وضعفها ونقصها الكيان
الى ذواتها وقرائن ذواتها وليس هناك امكان وقوة اقول قوله نسبة ذاته التي هي فعلية صرفة لغنى ليس
فيها ما بالقوة فلا تنظر كالا اذ لا امكان فيها فكل ما لها الذاتها هو ذاتها الواجبة الوجود فان ما احتمل
الزيادة والانتقال احتمل النقصان وغنى محض من جميع الوجوه فلا يفتقر الى شيء والا لكان محتاجا وناقصا
فلو ضنا في البيان وجود شيء مستغن عنه لم قلنا اما الكون ذلك المستغني مستغنيا عنه ام
محتاجا اليه فلئن كونه محتاجا اليه لم يكن ذلك مستغنيا عنه فتقول وجود مستغن عنه نقص
في حقه فيكون كونه كاملا مطلقا وكونه غنيا مطلقا وكون كل من سواه محتاجا اليه فتمثل هذا المعنى
وقوله من جميع الوجوه وقوله الجوامع وان كان من الحوادث الزمانية فبيان قوله وان كان من الحوادث انه يفهم
منه ان من الجمع المشار اليه ما هو غير زماني كالمجردات الدهرية ومنه ما ليس بحادث وهذا المعلوم من عدم

وهذا باطل فتصحيح عبارته التي لا يصح المعنى الا بها ان يراد بالجميع خلق الله اذ ليس في الوجود الا الله تعالى
في الازل الذي هو ذاته وحده لا شريك له بكل فرض واعتبار في الواقع والفرض فان الذهن والاحتمال
كما قدمنا سابقا هما وما وقعا عليه وتعلقا به كلها اضافة ثم تصحيحها بحسب ما اصرها هذا واما ثانيا ان
يقال من جميع الوجوه من حيث افعاله كما ذكرنا قبل او لا نسبة لذاته بذاته ثم الى شيء سواه لان ما سوى الله
في جميع ما سواه من نسبة معينة وقضية ثابتة انما هو من حيث افعاله التي هي ذكر الاشياء بما هي عليه في اماكنها
واوقاتها لا فانه منا انه هو الذاكر والمذكور وانما ذكرها بفعله لها على ما اقتضته ذواتها فنسبة
لها طابقها ما ذكرها به من فعله لها بما قبلت من فعله فعلها اذ لم تكن مذكورة قبل فعله والسبب كلها الا
للوجود لا للوجود فافهم قوله والكل بعبارته بعد ما اعتقاد انها اه تصحيح عبارته التي يصح معناها على قواعد
الاسلام ان يقول والكل بعبارته الذي هو صفة فعله لا عبارته الذي هو ذاته وهذا لهذا وامثاله لا نقلنا
علمه الذي هو صفة فعله وقدرته وسمعه وبصره ورحمته ورضيته والوهيته وغير ذلك من صفاته كالنار
وهذا المثل الاعلى فانها مركبة من حرارة ويبوسة جوهريين وصفة فعلها احراق ويبوسة عرضيان فعلها
الاحراق بحرارته ويبوسته العرضيين كالحديث المحماة في النار فانها تحرق كالنار من حيث فعلها الحرق
لحديث بصفته التي هي الحرارة واليبوسة العرضيان الفعليان لكن اجزاء من جرم النار وجوهرها اشتغلت
الحديد كما توهم بعضهم فانك اذا فهمت معنى كلامي حصل عندك مفتاح من مفاتيح الغيب تفتح به كثيرا من
المغلقة مثل قوله تعالى ما زال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به
وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها ان دعاني اجبته وان سألني اعطيته وان
سكت ابتدأته الحديث فهذا يفتح عنك اخاصرو لتياهد لا يغير معناه حتى قوله وعلى حسب طاقة العبد فتكون
بتمام فربما يكون الشيء لا يطيق بنفسه ويطيق بالتمام وبالواسطة فالتمام معين والواسطة وانية ومترجم فالتمام
كرفع وتسوية وعلى هذا الى السماء اذ لا يقدر ان يتمها على الصعود الا بالملك المتمم لها فاما بلية الصعود
والواسطة كادم في انبائه الملائكة باسماء الاشياء فان الملائكة لا يعلمون تمام اسماء الاشياء بغير واسطة
آدم والا لكان لهم ان يقولوا يا ربنا انت علمت آدم الاسماء ولو علمتنا الاسماء لفعلنا ما فعل ولكن
لاختيار واستخلف للبشر من بشر على الملائكة فانه تعالى لما اعترض عليه حكمه ووصى بعض الملائكة باعتراضهم واستخلف
عليهم اعتراضهم باني اعلم ما لا تعلمون يعني اني جعلت خليفة الامر هو اولى بالاستخلاف منكم لانه اعلم منكم و
اجمل العلم منكم فلو كانوا يعلمون اذا علمهم لكانوا يقولون انا علم الاسماء لما علمته ولو علمتنا علمنا ولكنهم
قبلوا ولم يعترضوا العلم انهم لا يعلمون الاسماء الا من المتمم وانما فرضا ونعتها الى الفرع بحيث تامة
وليس هناك امكان وقوع البتة هنا صحيح ولكن مذهبه كما ذكر وذكرنا عنه يلزم منه ثبوت الفوق في ذاته
ومن قوله هنا والكل بعبارته فانه اذا اراد بنفي الذات لعرفان في هذا النفي استغناء الصوت يكون عنه

وجوده بالفعل وقبله في غنائه بالقوة وهذا امكان وقوة فذكر كلامه السابق وشرحه بما ذكر عليه فيه ظهر لك
هذا وباقي كثير من كلامه هذا الكتاب فاتضح قوله الامكان والمكانيات بالنسبة الى الله تعالى كنقطة واحدة في
بعد الوجود والسموات مطويات بيمينه والزمان والزمانيات ازلها وابدها كالآن واحد عنده في
جنب القلم بالكائن ما زيد كائنة ادهى كائنة والموجودات كلها اشباحها وذواتها وغيباتها كوجود واحد
في الفضاء من ذاتها فلكم ولا يعلم الا الله وحده انتهى هذا الشيخ يتكلم بالامور الغيبية والعبارات
العجيبة ويتصرف بعد كالعارف الحكمة ودليل الحكمة ولكن لم يطلع في الحقائق والعلة فيه انه ما اخذ نفسه
طريقة اهل البيت عم وانما ورد نفسه في حكمة الفيوم وصار جزء في فهم مراداتهم وقد ورد عنهم ولهذا كان
اذا قال بقولهم مثل ان علم امتهم الفيوم بالاشياء مستفاد منها لانها اعطتها العلم بجاري الشمس بطبيعته
او بالقائه منه فيفهم هذا كما ذكر في الاولى ثم قال بعد انتهاء كلامه في ذلك لانطباع نفسه وطبيعته على قولهم
وقوله فالامكان والمكانيات الى قوله في معية الوجود انما يصح اذا قيل بان يقول في معلولها كانت ثم يستدل
على قولها بما يصح بعد ذلك وان قوله والسموات مطويات بيمينه لم يحقق بقدرته مع ان المراد به قدرته وانما عدل
الى اليمين لعلمه من اصحاب اليمين ان المراد به فعله اذ لا يصح ان تكون السموات مطويات بذاته لانها مفعوله
والطي فعله فكيف يحدث مثبتا بذاته من غير فعله لا يعقل في صنع ثم والذي عرفه ان صفة الله فعله بغير فعل
واما الزمان والزمانيات مضمحلة في جنب وجوده فانما اطلق انقطاع لا تقبل القسمة في جنب ذاته فهذا
وشبهه انما يكون توجيها شرعيا بان ظهر لها في الحدوث او طلعت له في الازل دون علمه بان فرط الفساد
كيف يظهر لها وانما ظهر الجبل حين مثله موسى عم من مثل اسم الابرة من خرق فعله فجعله كاوعنه عم ان
سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشف حجاب منها لاحرقت سبحات وجهه ما ادرك البصر من خلقه وكل
هذا ثم فعله اذ المراد بالحجب هو حجاب ستيرة وفعله السبحات والكروبيون من شعشعة ذلك الوجه الكريم
على محمد وآله الطاهرين وكيف يصعد اليه ولم يخرج عنه شيء لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد لان الكفو
معدوم والآن على ما كان وكان وهي معه مطوية قبل ذلك كل شيء وهو على ما عليه والحق والاثبات بجنبه
والطي والبسط وكذا معنى غير الذات المقدسة ثم اعلم ان الكثرة والوحدة والبساطة والطي والبسط
والاتحاد والتعدد والدقة والتعاقب والجمع والفرق وما اشبه ذلك لا يصح نسبتها اليه عم لا بعد ذاته
العينية ولا خاصة اذ لا نسبة له ولا اضافة اليه ولا يثبت له الذات بذاته ولا يثبت له غيره فافهم
هذا الامر فانه قاعدة مستقيمة ابدا وقوله والزمان والزمانيات بالنسبة الى الله تعالى الى قوله
الا وهي كانت الكلام في الزمان والمكانيات وتفسيره ان ازلها وابدها بالحادثة انما يستعمل
الازل والابد في الحادثة على المذهب الحق وظاهر عبارته ان الكون ظاهر كما ذكر في كتبه انما في الفوقية
الحاوية على نحو ما ذكر من المتقدمين والمتأخرين من الكلام الكنوز وغيره حيث قال بما ذكر ما ذكر جملة

من بيان هنا كما في ذكرنا العلم الامكاني والعلم الكوني وفي العلم الامكاني جف القلم واحاديث اهل العصمة
مصرحة بان القلم المشروب الجفاف هو مقام الكل وهو القلم المسمى من الذوات كما رواه هو في الصافي في
تفسير ن والقلم وما يسطرون واذا اطلق فلا يراد غيره في كلامهم واستعماله في اهل الذوق كما ذكر خلاف الظ
وخلاف الواقع وخلاف الحق وان اخذ تاويله على المشرب الصوفي وهو لا مانع منه فيما يجري مجراه فهذا الذي
ذكره فانه لا يصح استعماله وكيف هنا القلم هو الكاتب في اللوح وقد ورد في الدعاء اللهم ان كنت كتبتني عندك
محروما مقترا علي رزقي فامح في ام الكتاب محرومي ومقتور رزقي واكتبني عندك سعيدا موفقا للخير فانك قلت
متباركت وتعاليت يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب فاذا هو الكاتب واذا شاء الله يمحو ما كتب
القلم واثبات غيره انما يثبته القلم فكيف يجف القلم وهو ابدا رطب ولذا رد ثم على اليهود حين قالوا قد فرغ
من الامر كما في التوحيد عن الصادق ع كما في هذا الاية ثم حين انه هكذا ولكنهم قالوا قد فرغ من الامر ولا يزيد ولا ينقص
قال الله جل جلاله لكذبهم لعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء الم تسمع الله
يقول يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وفي تفسير علي بن ابراهيم قالوا قد فرغ من الامر الحديث الى
غير ما قدره في التقدير الاول فرد الله عليهم قال بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء اي يقدر ويوفر ويزيد وينقص
ولا البداء والمشية ع واما ان المراد بالقلم وجفافه غير ما ذهب اليه في العلل عن الصادق ع واما ان فلان بحر
اسد يا ضلع من الثلج واحلى من العسل قال اسمع لكن مدادا ثم اخذ شجرة فغرسها بيده ثم قال والبيد الفوق ولمن
ذهب اليه الشهد ثم قال الهاكوني غلاما ثم قال لها اكتب فقالت يا رب وما اكتب قال ما هو كائن الى يوم القيمة
فعمل ذلك ثم ختم الكتاب قال لا تنطق الى يوم الوقت المعلوم فعلى ما قلنا من ان القلم هو المعلوم وقلنا انه لا
يزال يجري بامر الله تعالى بمقتضى يمحو الله ما يشاء ويثبت الخط وعلى انه ختم عليه او على حكمه فهو لا ينطق ابدا فالمراد
ان الله تعالى امر بان يكتب فما امر به مشروط او مشروط في الشهادة خاصة ومنه محتوم فالطلقة في الشروط وضع عليه
الصور هذا كله في الثاني من العلم الحادث وهو العلم الكوني كما تقدم واما في العلم الامكاني فمن جف القلم هنا
والمراد بالقلم في العلم الامكاني المشية والحاصل ان هذا المعنى الذي ذهب اليه لا يجري على ذلك الخبر بتاته وانما
يصح في ضلع ثم كما قلنا والشهادة بقوله جف القلم لا يصح الا في الفعل لان معنى جف انه جرى وطار ثم جف وهذه
حالتان فاذا اضيفا الى الشيء فما اراد فيقول له ما معنى جف في المفعول قبل الفعل الا اذا اراد ان الشيء
وجد بعد السكوت عنه وان اراد بعد حصول المفعول اختلفت حالتاه والمختلف حالتاه لذاته حادث وكل
الحدوث لو اختلفت حالتاه فعلا وقوة والموجودات الى قوة كفى واحد ثم الموجودات من حيث الفعل
كفى واحد واما من حيث التعلق بها ثم يتعلق الفعل بنفسه لكل مفعول لا كل مفعول فله وجود في الفعل
الكلي يختص به لا يصح بالعدم فزيد مثلا له وجود في مشية الله يختص به لا يصلح لعمرو وذلك لان موجودا في
الفعل قبل الوجود زيد كوجود صورتك مثلا وجود المطبقة في المرآة حاذاها قبل الناظر وهو اصلاح

شخصات وجود بدلالة تعلق ذلك الوجود المخصوص به فقد راحصة الخاصة بمن وجود نوعه فكون من
تلك الخاصة من وجود نوعه فكون من تلك الحصة بتلك الشخصات زيدا وهكذا في كل معقول كما اذا حصلت
المرآة والمقابل وقع شعاع صورتك في المرآة ظهرت من ذلك الشعاع بحيث المرآة من اللون والاستقامة
والصغر والكبر واضدادها هي مشخصات الصورة في المرآة صورة وجهك واما هذا الوحدة التي في المعقولات
بالنسبة الى الفعل من حيث انها على الامكان ومعقولة رتبة فانما هي بحسب الزمان واما في الواقع فهي مرتبة
المسببات على الاسباب والناقص على التمام كالعرض على الجوهر ويصح في الواقع ما ذكره الشيخ قول جعفر بن محمد
المقدم والآن لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم ولا ذات قال فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع
العلم منه على المعلوم الحديث فاذا جاز هذا المعنى في ذات الحق بحالة انه عالم ولا معلوم جاز في الفعل بالطريق
الاولى والمثال في ذلك اذا ظهرت الشمس انبسط نورها على جميع الكثيفات وظهرت الاظلة في مقابلة الاشعة
ساقطة على الاظلة في الظهور بتعيين منه وكذلك حكم المسببات عند الاسباب فالمعنى المذكور سابقا على ما هو
عليه في نفس الامر لا على ما هو عليه في بادي الرأي ولو كان هذا الحكم راجعا الى الازل الذي لا يجري عليه مقتضى الاسباب
قلنا حكم الازل على ما يعرف منه انه كان ولم يكن شيء وهو الآن لم يكن معه شيء واما اذا حصرنا الكلي على الحكم الفهري
فهو نور في محل الظلمة فاذا جمعهما شيء واحد جرى ثبات الظلمة ودفعها على نمط واحد كالمثال الذي قلنا في الشمس
وان وجود الظل بعد وجود الشعاع بمدة تعاما وعدمها كذلك على العكس ولكن اكثر الناس لا يعلمون الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا ثم جعلنا الشمس عليه دليلا ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا
مكرر القول لو كان الحكم ازليا وجب فيه الوحدة البسيطة لعدم وجود غيره واذا كان فعليا فبنسبة الظهور يكون البطون
وبنسبة الفرق يحصل الجمع لانه يبطن بعد ظهور ويجمع بعد تحقق فرق اذ قبل فرض الظهور وتحقق الفرق لم يكن
شيء والفعل لا يكون الا مع المفعول فلا يكون الاشياء في عين الوجود كنقطة واحدة في نسبة الفعل وقد مر ذكر
نقطة مستقيمة لان الفعل متعلق بالخلق ولا يكون بين الازل وما سواه نسبة فافهم ان كنت تفهم وان قلت ان الله
انما على تكثرها وامتدادها وقائما نقطة الحاصلة بها اذ لا امتداد عنده ولا استقبال بل كلها في علمه نقطة قلت
هذا صحيح ولكن هنا نهمت مراده فافهم مراده اذا كان مع محيطا بالامتداد هنا ادراكا [illegible]
بل هي في قبضته ولا استقبال بل الماضي والمستقبل وما بينهما حاضرة في نقطة [illegible]
لا شيء او هي شيء فان قلت هي لا شيء فلا يصح الاحاطة بالشيء والا لعلم اعلم [illegible] انه هي علم بذلك فقال
اتنبئونه بما لا يعلم في السموات ولا في الارض وهي لا شيء في الازل والامكان مع غيره واصغلت بحيث بها لا يعلم هي شيء
قلت هي شيء بغير مرادها ومقابلها وما تحققت به من فعلها او بذلك فهي بغير ذلك اعلمت وان قلت بذلك
قلت لك بعلم ما هي عليه او غير ما هي عليه لم يكن عالما بها وان قلت بما هي عليه قلت له ما هي عليه كونها في امكنتها
وازمنتها من تبعية متعاقبة فان قلت فاذا كيف علم ما قلت هي فاعلت بامره وامره واحد فيعلمها بامره واحدة وبذواتها

متكثرة لا نعلمها بها فهي علمها لانها ظاهرة عندهم بالعرض وحدة وبذواتها في كثرة واضافاة ولكان يعلمها
بذاته فان كان لا يعلمها الا بكونها نقطة كان وجه تكثرها غير معلوم لذاته وان كان يعلمها نقطة فانه في نفسها
كونها نقطة واحدة بخلاف ما اذا كان يعلمها بالعلم عليه ومثال وجهها المعلوم بين معاني وجه زيد وباب
كوني وسفينة فانها معلوم ذلك بوجه الخشب وتكثر الصور وعلى كيفية حصولها لك وحضورها بين يديك ولم
تعلمها بذاتك من غير حضورها الا ان تكون في ذاتك هي او صورها وكانه بل نظن انى نلت العلم الا ذلك ويكون ذاتك
لوجودها الازلي وكافرهم فانهم قالوا وانما التقدم والتأخر والتجدد والتصرم والحضور والغيبة في هذا
جميعا بعضها الى بعض في مدارك المحبوبين وفي مطوية الرحمان للمسجونين في سجن المكان لا غير وان كان هذا انما
تستقر الاوهام وتتمازج منه قاصر والافهام اقول فما لهذا التقدم والتأخر الى بعض هل يريد لك هذه
غير معلومة ولا هو محيط بها ام لا فان اردت فانما ذلك لاجل انها حاصلة لذاته حصولا جمعيا وهذا يعني
انها بوجودها المتحد بذاته وفي حالة الكثرة لا تتحد لانها خلق موهوم بناء على ان الحس الا كما هو قول اهل
التصوف بوحدة الوجود ولو اردت انها معلومة لنا مع تكثرها وتعاقبها لم يحتج الى هذا التكلف فلا يقال ان
هذا جواب المحبوبين في مطوية الرحمان اه قلنا ليس هذا جواب من يفهم وانما هو مذهب اهل الحق وخلفاء
الصدق صلى الله عليهم قال وانما قوله عز وجل كل يوم هو في شأن فهو كما قال بعض اهل العلم انها شؤون
يبديها لا شؤون يبتديها فليتدبر اقول كان بمعنى ولا شأن له ولا شأن وانما هو لا غير قبل الخلق
مشيته بقبضها امكن فيها كل شيء على الوجه الكلي وجعل ذلك الامكان الذي هو محل مشيته خزائنه في كل شيء قال تعالى
وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فخزائن زيد مثلا في تلك الخزائن فما معنى يبديها يبتديها
فاذا اراد ان يخلق شيئا مثل زيد خلقه خزائنه ونزله الى عالم الزمان فهل كان زيد في خزائنه على الوجه الذي
بما هو عليه في هذا العالم من تشخصه ام على وجه كلي ان يبدله قبل ان يخلقه بعمر وبخالد وبجبل وبحجر فان كان
على وجه جزئي هناك كما هو هنا الى ان نزل الى هذا الصدق فلم ام ابداه لانه ابتدع ولم يكن غير البناء مع ان
خزائن زيد التي اليها قبل اللوح المحفوظ اذا اريد بها الرحمة وبعضها قبل اللوح المحفوظ اذا اريد بها الاعم
ويجب ان يكون زيد شيئا قبل تكونه وقد قال تعالى اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا
وفي حديث الكاظم عليه السلام كما في الكافي والعلل فسبحان من لم يزل ولا يزال وقع البداء فيما لا يعلم فلا
فلا ابداء ولا يفعل ما يشاء وقد قيل هذا الكلام فسبحان من لم يزل ولا يزال وقع البداء فيما علم متى شاء وفيما لا يعلم
الاشياء واذا وقع القضاء بالامضاء فلا ابداء وكل هذه المواقيت التي اثبت الله فيها البداء قبل خروجه
في هذا العالم وتحت تلك الخزائن وان كان زيد في خزائنه اي خزائن زيد قبل ان ينزله الله سبحانه على وجه كلي
فلان يبدله بحيوان ساكن ونبات وسماء وملك وشيطان وعلى هذا فجعل زيدا ابتداء لا ابداء لانه في تنسيق
قال فصل ولعل لم يفهم بعض هذه المعاني يضطرب فصول ويرجع فيقول فكيف يكون وجود ما

في الازل ام كيف يكون التغير في نفسه ثابتا عنده ام كيف يكون الامر المتكثر المتفرق وصفا ثابتا جميعا ام كيف
يكون الامر الممتد اعني الزمان واقعا في غير الممتد اعني الازمان مع التقابل الظاهر بين هذه الامور اقول
اما كيف يكون وجود الحادث في الازل وكذلك قول الامام ما معناه لو كان خلق الشيء كان معه ذلك
الشيء لم يزل وقول امير المؤمنين ع انتهى الخلوق الى مثله والجاء والطلب الى مثله السبيل والطلب مردود
وقول الصادق ع كان الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم وانا اقول بيانا لهذا الامر اذا كان الحادث في الازل
يبقى حادثا مصنوعا ام يكون ازليا صانعا وعلى التقديرين هو معانا لجعل الله اسبق يعلم انه غيره على اي فرض
اعتبار لم يعلم قل ما شئت وقوله ام كيف التغير في نفسه ثابتا عنده فاقول يكون ثابتا عند ربه على ما هو عليه
من التغير في ملكه ع لا في ذاته وقوله ام كيف يكون الامر المتكثر المتفرق وصفا ثابتا جميعا نعم يكون في فعله وامره الامر
المتفرق وصفا ثابتا جميعا لان الاشياء لها اصناف وجهة اباتها مجتمعة اجتماعا وصفا ثابتا جميعا وجهة مشاهدتها
متفرقة متكثرة وكذلك احاطتها بفعله وامره في الحالين اما وجهة الاباء يعني مواد عناصرها وصورها ومزاجها
يعني صورها متكثرة لا مثل ابله لو حضر عندك ابو سعيد وكرسي وسفينة فمادتها الخشب وهو واحد ومن
حيث صورتها متكثرة والمادة والصورة كلاهما من فعله وامره فمادتها من فعله وامره وصورها هيئات قبولها الله
الموادعن فعله فكلها متفرقة ومتعددة معلومة لنا بما تفصلها عما هي عليه في الحالين من احاطة فعله وامره وقوله ام كيف
يكون الامر الممتد اعني الزمان اه ثم يقع الممتد اعني الزمان والمكان وما فيهما في غير الممتد اعني غير الممتد امتدادا
مرجحا زمانيا ولا امتدادا دهريا نعم هو في الممتد امتدادا سرمديا على النحو المذكور واما على ما يقول فيجب معنى
فلا معنى لما سمعت قال — مثل الممتد الاعني بكسر سوق استبعاده فان مثل هذا المعترض لم يتجاوز بعد
درجة الحس والمحسوس فليأخذ ممتدا كهل او خشب مختلف الاجزاء في اللون ثم ليمرره في محاذاة عمله او نحوها
مما تضيق حدقته عن الاحاطة بجميع ذلك الامتداد فيكون تلك الالوان المختلفة متعاقبة في الحضور
لديها تظهر لها شيئا فشيئا واحدا بعد واحد لضيق نظرها وهي متساوية في الحضور لديه واحاطة حدقته
واحدة لفوق احاطة نظره وسعة حدقته وفوق كل ذي علم عليم اقول — تمثيله هذا كثيرا ما يمثلون به اهل الآراء
في عدم احاطة الصغير المتناهي الصغر وضيق البصر الكبير والبصر الذي لا يقدر الصغير على الاحاطة به الا
بالتنقل والتدريج مع طول زمان ولو كان المدرك له كبيرا وواسع بقدر امتداده فانه يحيط به دفعة
بلا تنقل او تدريج او طول زمان بل يقع عليه بصره دفعة فانه هو قد ادرك شيئا بسيطا وذلك الصغير انما
ادركه بالتنقل والتدريج في زمان طويل فالصغير كالنملة مثل المخلوق الذي لا يدرك الاشياء الا بتدريج
كذلك ومجموع الخلق في ازمنة المقاولة كالشيء ذي الالوان الذي لا يحيط به المخلوق دفعة والكبير
الواسع البصر الذي يحيط بصره بذلك الكبير ذي الالوان دفعة من غير تنقل ولا تدريج ولا طول زمان
ولا يكون ادراكه اولها قبل اوساطه اخرها مثل الحق وصفاته الاعلى وهذا مثل يتداولونه وهو ليس بتمام

لا يكون مثلا بعقله وامره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلا تغتر بواسطة الامثال وقد قدمت لك المراد مكررا
مرارا وقوله وفوق كل ذي علم عليم يشير الى ما مثلنا به من البحر الذي يحيط بذي الالوان وضربنا فوقه
على الاحاطة مستفادة من الفاء لذا انه قال فهو سبحانه ادرك الاشياء جميعا في الازل ادراكا تاما واحاط بها
احاطة كاملة فهو عالم فيه وان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون بينه وبين الحادث الذي
بعده او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك اقول قوله ادرك الاشياء جميعا في الازل ان اراد
بقوله في الازل انه ظرف لادراك الاشياء لزم ان تكون الاشياء في الازل فلا يصح قوله عالم ولا معلوم لان ادراك
يقتضي فعلي بخلاف قوله انه مدرك فانه معنى ذاتي يتحقق بمجرد ادراك بفتح الراء فالعلم معنى ذاتي هو استعداد
وصفي حادث هو قوله علم بها فان النسبة تقتضي اجتماع الطرفين في مكان واحد من الامكان والقدم
فلما امتنع اجتماعهما في القدم تحقق في الامكان فاذا اوقع العباد في عز ذلك فقل عالم في الازل بها في الحقيقة
بما هي عليه من الوجود اما اذا قلت علم بها في الازل لزم ان تكون هي بما هي عليه من الوجود في الازل بخلاف ما
اذا قلت عالم في الازل بها في الحدوث فان المعنى انه عالم في الازل ولا معلوم فلما اصدرها الامر شيء كان
عالما بها وليس في فلما اصدرها اثباتا المعنى الزمان بل العبارة ضيقة وانما المراد انها ليست شيئا في
الازل لتكون معلومة لان الازل هو الذات فقط ويكون هنا مذكورة في ذاته الا باطلا وجهين اما ان يكون
هي بذاتها المكونة او بصفاتها الغير المكونة لا يزيد بحيث يعلم ان فيه غيره بايجاد فرض او بصورها العلمية
في ذاته التي هو الازل في كل شيء هذه نسبة على غير قواعد التوحيد فافهم وباقي كلامه من كونه عالما بكل شيء
اي لها لا شك فيه ولا هنا ذعنه وانما الكلام في محل هذا العلم هل هو ذاته او خارج ذاته وقوله ولا يحكم بالعدم
على شيء من ذلك غير لئلا ان اراد انه لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك في ذاته فهو باطل لان الحق هو الحكم عليها بالعدم
في ذاته وليست مذكورة لا بوجود ولا بسبب ولا حقيقة ولا صفة وان اراد به في اعيانها او وقائعها فلا اشكال
فيه فالباطل ما يحكم بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم هو بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا
في غير ذلك الزمان من الازمنة التي تكون قبله او بعده وهو عالم بان كل شخص في اي حيز يوجد من الاكوان وفي اي
نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في حيزه فانه وكم الابعاد بينهما على الوجه المطابق للحكم اقول حكمه
عليها بما هي عليه في كل رتبة بما فيها وحكمنا عليها بما هي لها بحكمها على انفسها من انفسها وما وباقي كلامه على ظاهره
عندنا بمعنى علمه بها في كل رتبة بما فيها وذلك الحكم منه بها قوله امير المؤمنين ع كما يخبر عنها بها وبها
اطلع منها واليها صائرها قوله ولا يحكم على شيء بانه موجود في الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم
او حاضر او غائب كانه بانه ليس بزماني ولا مكاني بل هو بكل شيء محيط ازلا وابدا يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم
ولا يحيطون به شيء من علمه الا بما شاء الخ اقول قوله ولا يحكم على شيء اي كيف يكون كل شيء موجود
في ملكه ولم يفقد من ملكه شيئا وكيف لا يكون كل شيء سواه مفقودا معدوما في ذاته ويشهد لي شيء

سواه مفقودا معدوما في ذاته ورتبته وليس شيء سواه وقوله تعالى ليس بزمان ولا مكان أي بين هذا
ان الاشياء في الازل ليست موجودة ولا معدومة ولا في زمان ولا في مكان لانه ليس بزمان ولا مكان وليس
يصح لان الاشياء في ملكه لا في ذاته فلا معنى لكلامه ولا لتعليله وقوله بل هو لكل شيء محيط ازلا وابدا فيه ان
الابد والازل ذاته وقد بينا انه ليس في ذاته شيء غيره لانه هو هو لا غير ذلك نعم يجوز ان يقال هو في الازل
والابد محيط بجميع الملك وقوله تعالى يا ملك يا ملك يا ملك العظيم ويا ملك القديم معناهما انه
لم يزل في الازل والابد في ذاته بذاته ملكه في الامكان وقوله يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم يعني كل شيء في مكانه
ووقته ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء من علمه الكوني كما قدر مفصلا وليس
المراد من علمه في الآية الشريفة العلم الذاتي لانه هو ذاته ولا يصح ان يقال ولا يحيطون بشيء من ذاته الا بما شاء
مفاده انهم يحيطون بكل الحقائق التي تتبدل بعدها حادثا تتغير وتتبعض وتختلف احوالها ولا اصل في الاسماء
الحسنى فلا يقال انه عالم في ذاته من حقائق الممكنات مع ما بلغ من استقلال ذاته على غيره ولا يقال يجوز ان يكون
الاشياء منقطعا لان الاصل جواز ان يكون مستقلا مع ما فيه اي في كونه منقطعا فيه نص من عرف ما حققنا
عرف معنى ما ورد عن اهل البيت في هذا الباب من الروايات كقول امير المؤمنين لم يزل اولا فيكون
اولا قبل ان يكون آخرا ويكون ظاهرا قبل ان يكون باطنا اقول من عرف ما حققناه عرف معنى ما ورد عن
اهل البيت فلا يقول امير المؤمنين انما هو في ذكر اصل الذات لذاته وهي هو بنفسها هي الذات وانما كثرت اسماؤه
لكثرة المتعلق فهو مع باعتبار سبقه لكل شيء اول وباعتبار بعديته بعد كل شيء هو آخر وباعتبار كون كل شيء اثر فعله
فهو ظاهر لان المؤثر يستدل به من الاثر وباعتبار عدم ادراك شيء له باطن والذي يستدل به على ذاته ليكون
متحدا بذاته كما اشار اليه بل هو غاية الذات لا بينا غيره وقوله احاط بالاشياء علما قبل كونها فلم يزدد بكونها
علما الخ قبل ان يكونها اعلم بها بعد كونها اقول احاطته في الازل بالاشياء علما في العلم الامكاني الراجع قبل
كونها في العلم الكوني واحاطته بعلم الامكاني الراجع بالاشياء قبل كونها في العلم الكوني الذي هو الوجود المقيد المتعين
والعلم الامكاني لم يزد في ذاته بكونها علما لان العلم الحاصل بوجودها الالهي بذاته ولا تزيد ذاته علما
بوجودها لان هذا العلم لم يكن في الازل لعلمه الذاتي لكن في الامكان ولو كان مراده انه احاط بها في الازل
لكانت حاصلة له في الازل فان قلت وما حاصله في الازل حصولا جمعيا وحضوريا غير متكثر ولا متغير لانه الجمع
قبل وهذا مراده وصار في ازل هذا الحصول الجمعي هو ذاته او غيره بمعنى انه يعلم ان غيره لم يعلم فان كان يعلم
فهو حادث مع انه لا يكون بعد بل غيره من قبل غيره وان كان لا يعلم فلا يكون علمه متعلقا بشيء غيره الا ان يقول
انها مبتدع فهو بذاته عالم بذاته وهذا كالاول في الفساد خلافا لاهل الخلاف القائلين بانا علمنا كما قال ابن
عربي في الفصوص في شعره ولولاه ولولانا لما كان الذي كانا ظنا العبد حقا وان الله صورنا وانا عبده واعلم
اذا ما قيل انا اناه وليس انا حصلت حصولا جمعيا وحضوريا وهو علمه بها في الازل هل يعلم في الازل

بانفسها نحن به بان تكون حاصل الحصول ذهنيا منكرا مغيرا مقيدا لا يحصل لنا ام لا فان حصلت له
حصول ذهني كان فقول اولا خصصت حصولها بالحصول الجمعي وهي حاصلة له بالحصول الجمعي وثانيا هل هذا
الحصول الذهني المتغير بمعنى انه من ذاته في الذهن ام في ذاته فان كان بمعنى اختلف وان كان غيره تركب وان
لم يحصل له حصولا ذهنيا نحن علمنا بها فاما لم يعلم بها واستحالة اجزائه كما يمكن على من يظن ذلك فقال الا يعلم
من خلق وهو اللطيف الخبير وقوله علم بها قبل ان يكونها كعلمه بها بعد تكونها فان قيل انه اراد بهذا معنى
الاول على ما توهمه المص فيضعف ما تقدم وان كان على ما نقوله فالمراد بعلمه بها قبل ان يكونها هو العلم الامكاني
الراجع الوجود الذي ذكرناه فيما مضى من كلامنا وهو العلم المستثنى منه في قوله لا يحيطون بشيء من علمه وقوله
كعلمه بها بعد تكونها في العلم المستثنى في الاية وهو الكوني المتساوي وحاصل معنى الكلام انه يعلمها في العلم الامكاني
اي يعلمها بامكانها يعني انها ممكنة فعلمه بانها ممكنة في مشيته على اي وجه شاء لانها واجبة والممتنعة هكذا
في امكانها قبل ان يكونها وبعد ان كونها هي على ما هي عليه قبل التكوين من امكانها ووجوبها وانتفائها لارادته
لم تختلف حالة امكانها وانتفائها لما يريد بعد تكونها فهي على حالتها الاولى قبل تكونها فعلمه بها قبل كونها
كعلمه بها بعد كونها ووجه الفرق العلماء العارفون ان المشية في القرآن وفي كلام اهل العصمة نفس المشية
وهو كلام مستبين قد اقمنا عليه البرهان في مباحثنا بحيث لا يشك احد من ذي قلب او القى السمع وهو شهيد وعليه
يكون المعنى ان علمه بها قبل كونها عين علمه بها بعد كونها فاذا قلنا ان المراد من علمه بها قبل كونها هو العلم
الامكاني لا العلم الكوني لانه اي الكوني لا يوجد الا حال كونها كان المعنى ان علمه بها قبل كونها هو علمه بها
بعد كونها اي بعد فناء كونها لانها اذا فنيت اكوانها رجعت الى امكانها او نقول انها حين لم تخرج عن
امكانها بل هي على ما هي عليه قبل مراد الاهتياد لامره وفعله فيكون المعنى علمه بها قبل كونها نفس علمه بها بعد كونها
اي بعد ان كونها يعني حين كونها مكونة وقد تبين ان المعلول الواجب الوجود عند حصول علته التامة هي
حين كونها واجبة وان كان وجوبها بالغير كلام قدري لانها لا تخرج بذلك عن كونها ممكنة انظر الى قوله
الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا ثابتا لا يتغير وان تغيرت علة وجوده لانه تعالى سبب الاسباب
وسبب كل ذي سبب وسبب الاسباب من غير سبب فان قلت هذا يقتضي ان يكون عشي وفرو
بدون فعل قلت هذا تقرير قوي لان قوله تعالى بالسبب من لا سبب له يعني انه سبب الاسباب لا غير ان
يكون الشيء مقتضيا للتسبب فان الشيء قد يكون لذاته غير مقتضي لمسببات سببه بقابلية او لعدم قابليته
فاذا شاء تعالى الحكم سببه لمسببه كان الشيء بذلك مقتضيا بقابليته الحاصلة له من فعله بعد حصول السبب له
وهو على كل شيء قدير واما ان المعقول يستحيل صدوره عن فاعله بغير فعل فما لا شك فيه ومن الامور الدالة على
ان العلة المكنة والمكونة والجبر وتيه اذا كانت تامة فليست تامة الا بارادته لان الاشياء حين خلقها الله
لم يستقل في نفسها وانفسها الوجود والبقاء والامر بل هي بنفس الامر ما يصدر عنها من الافعال قائمة

بفعل الله سبحانه والا فيقام صورة ذهنية مقام صورة ذهنية لتلك الحقيقة وهذا لها كالصورة في المرآة فانها قائمة بعد ظهور المقابل
قيام صورة ذهنية من ذلك فاذا النور وحيا التي فيها ابرهيم على محمد وآله وعليه السلام بل اما انها لابرهيم ع فمتى
انه لم يقل وسلما لها لم تردها ولو كان اما انها بغير اسم اي بغير فعل لاحترقا ابرهيم ع فكون الواجب
الوجود بعلمه لم يخرج بذلك عما هو عليه من الامكان مما لا ريب فيه فليس شيء يصح اطلاق الشيء بالذات
عليه الا سبحانه بالغير الا فعله وخلقه فالواجب واجب لذاته والممكن ممكن مع لا ذاته كما يتوهم من لم يرجع
الى نفسه ان وكفوله ع علما بالاموات المسنين كعلمنا بالاحياء الباقين وعلمه بما في السموات العلى كعلمه
بالارض السفلى اقول هذا العلم هو العلم الحضوري والحضوري خاص كل شيء حاصل له وحاضر لديه
كل فيما اقامه فيه من امكانه ووقته لانه لم يكن في الازل خلو من ملكوت الامكان او ليس عنه انفصال فهي ملكه
يعلمها بما هي عليه وما هي عليه هو علمه بها وما هي عليه حالتان الاولى كلها واحد وهو كونها خلقه ووجودها
من خلقها من هيئة خلقه واخرعها لا شيء فهي من هذه الجهة شيء واحد وفي شيء واحد وبه اشتراكها
في الوجود بمعنى الانفطار لان الوجود لا طور عيني ما بعد فوزه وانما اشير اليه على جهة الاحتضار لينتفع به اولوا
الابصار وذلك ان الله سبحانه خلق بفعله الوجود وهو الماء الذي به حيوة كل شيء وهو محمد وآل بيته
الائمة عشر ع ثم لم يخلق منه شيئا غيرهم ولم يبق منه شيء بعد وجودهم وكان ع قد امره به الحق الاكبر في المرتبة
الثانية من الامكان وهما وجود الكون على الحقيقة الاولى وخلق ع من فاضله يعني من شعاعه نورا وسماه وجودا
كما سمي نور الشمس بالشمس وقسمه مائة واربعة وعشرين الف قسم وذلك بعد خلق الاول بالف دهر فجعل
كل حصة منه روح نبي ورسول ثم خلق من فاضل هذا النور يعني من شعاعه نورا بعد بالف دهر فخلق منه
انوار المؤمنين ثم خلق من شعاع انوار المؤمنين وارواحهم ارواح الملائكة والجان من مؤمنيهم ثم خلق من شعاع
ارواح الحيوانات ومن فاضل الحيوانات النباتات ومن فاضل النباتات المعادن ومن فاضل المعادن الجمادات
وخلق من باب كل اثنين زوجا واحدا وكما اشتق وجود الادنى من وجود الاعلى اشتق من اسم الاعلى اسم الادنى
فاطلاق الوجود على هذه الاقسام باوضاع متعددة كما لو وجد واحد وضع له اسم الوجود فاوضاعها بعد حقيقة
وهكذا الاحقية والمجاز والثاني كلها بوضع واحد فيكون شيئا كما معنويا لان الاول وجد وسمي بهذا
الاسم ولم يوجد الثاني وعين وجوده لم يكن من الاول ليستحق اسمه بالوضع الاول ولانه من شيء واحد وطبيعة
واحدة ليوضع عليها من باب التشكيك عاما ثم والحاصل ما الحالة الاولى كونها خلقه وطبقها لا شيء في كل رتبة
كلها واحدة فيعلمها ع هنا بما هي عليه من هذه الوحدة كما مثلنا سابقا بالكبريت والبيض والكرسي والشفينة
وهي حالة الاجتماع والاتحاد في المادة والحالة الثانية ما هي عليه من حيث فواضلها وفيوضها المتخصصة لها
من الكم والكيف والمكان والوقت والجهة والرتبة والوضع وغير ذلك فهي معدودة متمايزة فيعلمها ع بتعددها
وامتيازها فالاولى كالحروف في المداد والثانية كالحروف المكتوبة في القرطاس فلنها علمان كل واحد منهما

يحصل له قبيح ويعلمها بلا تقدم وتأخر وبتقدم وتأخر وكل في كتاب مبين قال وكقولنا لما قدمه كان الله ولا شيء معه
ولم يزل عالما بما يكون ضلم به قبل كونه كعلمه به بعد كونه اقول بيان هذا علم ما قبله قال وكقوله لا كان
ظلم لم يزل الله قبل ذلك آمرا ولا يكون مصدقا بعد ذلك ناهيا اقول القبلية هنا والبعدية راجعة في الحقيقة الى ما قبل
فان ما يكون بعد الآن سيكون عندنا لان زمانه الآن لم يصل اليه ونحن مسارعون الى الآخر ولا بد ان يصل اليه
احيانا ولو اننا الآن في سفينة الكون والفسق في بحر الزمان فهو يسير بنا ونحن قاعدون اما تعرف ان امس الماضي
كان هو يومنا وهو يومنا هذا ونحن في الامس هو عندنا فاذا سار بنا بحر الزمان عن يومنا حتى كان امس الى غدنا حتى كان
يومنا المستقبل عندنا لم يكن وكان عند الله في وقته لانه في ذاته كما يتوهم مراجعهم او لم يوفق لهم فالآخر انهم يرون
بعيدا ونراه قريبا فالمراد من قبل ان الله كان عندنا ويزعمه كما مر عندنا لان المراد ما يذهب بالكلية
اين يذهب لو جاز ان يخرج شيء عن ملكه لذهب ملكه لسع ما تشغل الارض والسماء وعندنا كتاب حفيظ والمعنى
في كل الاحاديث كما سمعناه مما كتبناه لك فخذها اليك صبرة ولا تغفل سر وكل يدعي وصلا بليلى وليلى
لا تقر لهم بذاك ... لاني اقول كما قال في الجواب ... اذا انبجست دموع في خدود ... تبين من بكى ممن تباكى ... قال
وكقولنا لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم ولا سميع ذاته ولا مسموع ولا بصير
ذاته ولا مبصر ولا قدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم
والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور اقول قد تقدم بعض الكلام على معنى هذا
الحديث والعجب من الذي كيف اورد هذا الحديث الذي ظاهره ينفي ما قرره ولكنه انما اورده لشبهة عرضت له
وهي قوله والعلم ذاته فانه فهم منه ان العلم لا معنى له الا ما كان المعلوم معدوما والعلم ولم يتفطن الى
قوله ولا معلوم لانه فهم من معنى ولا معلوم معدوم منكر واما المعلوم المتحد اتحادا جميعيا فلم يفهم الا ما فهم
وقد تقدم ما نبهنا عليه سابقا من انه ان كان علم في الازل المتحد وعلم المتحد لم يكن عالما مطلقا في
الازل فاما ان يعلمهما معا ولا يوافقه قوله ولا معلوم او لا يعلمهما معا فلا يكون عالما ولا يوافقه قوله
والعلم ذاته وعلى ما ذهب اليه من طريقة المتصوفة من الحلول ووحدة الوجود ومكون الاشياء كلها في الازل
باعتبار كما قال لعلمهم كل شيء معنى كل شيء فتتلو ولصرف الذهن الى كثرة لتنتهي عدد ... ووحدة الواحد
وحده الواحد ... ومراده هو مراد الشاعر ... ومثال مرادهم كالشجرة فانها باعتبار انها شجرة واحدة
لا تتبدل ... فهذه هي الشجرة لحق تعالى ... اصل ما يقولون على كبرا وباعتبار الاصل والاغصان والورق والثمر
كثرة في الخلق ولكنك تقول هذه الشجرة الواحدة فتطوي هذه الوحدة ضمن الكثرة ... طوامها ... فاذا صحت
طيا وبالجملة فالحديث لا يناسب الاستشهاد به كما ذكره فانه قال والعلم ذاته ولا معلوم ثم قال فلما احدث
الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم فلا ادري ما يقول هذا الواقع على حاله صوفا ... وقع
ام فعله فان قال ذاته كفر وان قال فعله بطل الجميع ما ذكر وان قال لم يقع شيء رد قول الامام ثم ...

لقوله لم يزل مع انه من ان العلم المرتبط بالمعلوم الواقع عليه لا يحصل للعالم الا مع المعلوم كما قلنا عن التوحيد عن حماد بن
عيسى قال سألت ابا عبد الله ع فقلت لم يزل الله يعلم قال انى يكون يعلم ولا معلوم قال قلت فلم يزل سميعا قال انى
يكون ذلك ولا مسموع قال قلت فلم يزل بصيرا قال انى يكون ذلك ولا مبصر ثم قال لم يزل الله عليما سميعا بصيرا
ذاتا علما ذاتا بصيرا ذاتا وذكر هذا الخبر لمن طلب العلم والهدى قال وكقول الكاظم ع لم يزل الله ربنا عالما
بالاشياء قبل ان يخلق الاشياء اقول يريد بهذا العلم المرتبط بالاشياء اما العلم الذاتى والمعلوم
فى الحدوث بوقوع الفعل على المعلوم فكما قال الصادق ع كان الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم الى ان قال
فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم اه لان الوقوع والتعلق لا يكونان بعد سبق وهو اى
الواقع على المعلوم العلم الفعلى الذى فى رواية حماد بن عيسى فى قوله لم يكون يعلم ولا معلوم واما العلم الامكانى
فكما ذكرنا قبل قوله ع وكقول الرضا ع لمعنى الربوبية اذ لا مربوب وحقيقة الالهية اذ لا مألوه ومعنى
العالم ولا معلوم ومعنى الخالق ولا مخلوق ومعنى السميع ولا مسموع ليس منه خلق الخلق معنى الخالق ولا باحداثه
البرايا استفاد معنى البرائية كيف ولا تقييد منه ولا تشبيه فيه ولا تحديد لها ولا توقيت منه ولا يشمله حين ولا يقارنه
معه اقول قوله لمعنى الربوبية اذ لا مربوب يراد ان الربوبية صفة الرب وهو صفة فعل فلا يوصف بالربوبية
الا فى حال وجود المربى الشئ واما الذات البحت فلا يوصف بذلك نعم يوصف بعضا
وهى العلم والقدرة والغنى المطلق وحقيقة الالهية هى معنى الربوبية بمعنى العالم اذ الربوبية تعلق والوقوع والمطابقة
معنى الربوبية وتاويل السميع ولا مسموع كالعالم بمعنى اذا اريد به ذلك لان السمع والعلم اذا لم يرد بهما السمع والعلم الفعليان
هما عين الذات بلا تاويل كما مثلنا سابقا وكذا القدرة واما الخالق فاسم فاعل وهو صفة فعل كذلك ولا يصلح ان يوصف
الواجب تع نعم يوصف بمعناه وهو معنى الربوبية والالهية والمراد من كون العلم والقدرة والغنى المطلق معنى صفات
الافعال الاستقلال بينا عن العالم به والقادر عليه وذكر الغنى المطلق لبيان معنى الربوبية والالهية والخالقية وما
اشبهها مما يوصف بها الذات البحت اذ كان معناها الذى هو العلم والقدرة يراد منه ما هو الغنى المطلق فيكون لنا
معنى الخالق مثلا وهو علمنا وقدرتنا المقترنان الى الغير وهذا المعنى لا يوصف به تع وانما يوصف به معنى ذلك الذى
هو الغنى المطلق يعنى انه تع يوصف بعلم هو نور لا ظلمة وقدرة وهو نور لا ظلمة فيه قوله ع ليس منه خلق الخلق معنى الخالق
يريد انه تع الخالق معنى الخالق قبل ان يخلق الخلق اى معنى الخالق هو ذاته وصفاته انما حصل لمن الخلق وان خلقه عليه
فاما معنى كون العلم والقدرة المطلقين معنى الخالق ومعنى سائر صفات الخلق انما منشأ خلق وانشاء وما اشبهها
من صفات الافعال كما قال الصادق ع فى الكافى عن عاصم بن حميد فى الصحيح عن ابى عبد الله ع قال قلت لم يزل الله مريدا
قال ان المريد لا يكون الا المراد معه لم يزل عالما قادرا ثم اراد فبين ع ان معنى الارادة العلم والقدرة لانهما منشأ
الارادة لفعل المريد لا يكون منه الارادة اذا كان عالما بالمراد قادرا عليه وكل معنى البرائية التى هى صفة موجد الاشياء
اعيان الاشياء كما ان الخالقية صفة موجد اكوان الاشياء اقول مر وانا اتصف بعضا فانه لا يحصل الا مع الحدوث

اعيان الاشياء وفي لم كيف ولا تقييد منه ابدا بل يجوز ان يتصف بالمعاني الذي لا يتعين الا بالمعنى وهنا يجوز
ان يقال خلقه منذ اول الدهر ولا يجوز له التوقيت فاذا ثبت انه خلق دل على انه قادر بالعلم والقدرة اللتان
عنهما صدر خلقه ولا مدبر قدرة منا ما لم يكن متحققا قبل ذلك ولا يجب بعد لان بعد المتوجه الذي هو توقع الانكمال
لم يكن له ولا توقعه منى لان منى انما هي السؤال من الوقت والوقت لنا انه متوقف في وجوده وكالمعلق ذلك الوقت
فلا يشمله حتى كان حين وقت من الدهر فاذا جاز ان يشمله دل على كونه محاطا بالدهر لان الدهر قبله وبعده فيكون محدودا
بقبله وبعده ولا يقارنه معه لان المقارن مع يساويه في ذلك الشيء فيما قارنه فيه وليس كاملا مطلقا بل بالاضافة الى غيره ذلك الشيء
الشيء فيما قارنه فيه وليس كاملا مطلقا بل بالاضافة الى غيره ذلك الشيء لو ناقص في حال وهو في كونه كاملا من غير ان اذا فرض
له جاز ان يكون اكمل من سواه وحصل معه في غيره ذلك فقوي عما جاز له من التفرد بالكمال ولو كانت هذه الصفات التي هي الربوبية
والالوهية والعالمية القادرية والخالقية والسميعية وما اشبه ذلك من صفات المقتضية للاقتران والمعية والطابقية
والتوهم ولا يجد الا على من هذه الصفة الابدائية وتقرب منه العينة ويجيء الطلب ويعجز الوقت ويحيط به الدهر في قبره
به الغير وكان ثم سبب من هذه الصفات مترجما عن هذه الحالات وكان قد صدر عنه مقتضياتها ولوازمها لذلك على انه كان
مقتضا لمعانيها التي تشابه هذه المبادي عنها لذاته ولكان التغير والاختلاف موجبا للحدوث والتغير والتركيب دليل
ان تلك الصفات التي هي تلك المعاني ليست شهادة ذاته والا لزم الحدث كما ذا اولا هذا الحديث في قوله لم شهادة
لا صفة اضافة الموصوف وصفة الصفة والموصوف بالاقتران شهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع من الحدث
ولما كانت تلك الصفات المقتضية للاقتران صادرة عنه دل على انها صفات افعال لذاته لا كان ولا شيء معه وموجب
التغير والتبع هو انه يجب ان يكون ازلا وابديا كذلك فكانت المقترنة صفات افعاله وافاداته في هذا الحديث الشريف ما هو الاتم
فلا يقبل مثل اجيبه ولو فطن الكلام في هذا الحديث ما اورده لما نقض نقض جميع ما لزم والسلام على من اتبع الهدى

تمت هذا ما اردنا ايراده في هذا المختصر وهو لباب الكلام في هذا المقام المتوسطين من ذوي الافهام ومن الله نرجو
عليه واعلى منه فليطلب من كتابنا المرسوم بعين اليقين فان فيه اسرارا لا يعلمها الا الاكثرون ولا يعلمها الا الطاهرون والحمد لله رب
العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين آمين

قوله وهو لباب الكلام في هذا المقام يعني لباب كلام الصوفية في الكلام
على علم اصح الذي هو ذاته فانهم كيفوا اصله ووصفوه واما المتكلمون فانهم نهوا عن الكلام في ذات الله ففي التوحيد بسنده
عن ابي بصير قال قال ابو جعفر عليه السلام تكلموا في خلق الله ولا تكلموا في الله فان الكلام في الله لا يزيد الا تحيرا وفيه بسنده عن ابي جعفر
تكلموا فيما دون العرش ولا تكلموا فيما فوق العرش فان قوما تكلموا في الله عز وجل فما هو الا كان الرجل ينادي من
بعيد فيجيب من خلفه وينادي من خلفه فيجيب من بين يديه وفيه عن عبد الرحيم القصير قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن شيء
من التوحيد فرفع يديه الى السماء وقال الحيا والله من تعالى ما ثم حلك وفيه عن فضل بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال دخل
عليه قوم من هؤلاء الذين يتكلمون في الربوبية فقال انتم الله وستسألون وانتم تؤمرون ما لا تعقلون فانكم كان فلتم وقلنا لكم
صانع بعلم الله وعلمنا حيث شاء الله وكما شاء والاحاديث عنهم عليهم السلام لا تكاد تحصى والكلام في علم الله الذي هو ذاته هو كلام

ممن علم بذلك وتكلم في علمه الذي هو ذا من فاما لم يأتم بهم بل جانبهم واتبع اعداءهم الصوفية كما نطقت بها احاديثهم
وقوله فليطلب من كتابنا الموسوم بعلم اليقين ثم اقول هذا الكتاب وغيره من سائر كتبه كلها مثل ما في هذه الرسالة
يسمى بماء واحد ليس فيها كلمة شيء بل حرف واحد من مذهب اهل البيت عليهم السلام بل كلها من كلام القوم الا
بعض الاحاديث ينقلها ويصرف معناها الى مراد القوم ولكن يكفيك ما قال امير المؤمنين صلوات الله عليه
ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض ومذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجري بامر ربها
لا غابر لها ولا نفاد وانا اوصيك في الا تظن بي ان بيني وبينه شيئا دعاني الى الرد عليه لا ولكني
اذا اردت بيان كلامه ابينه بما يذهب البه وان كنت اعتقد فساده او ابينه بما اعتقده فان قلت بل بما اعتقد
فكذا والله فعلت لا غير وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
وصلى الله على محمد وآله الطاهرين وقع الفراغ من هذه الكلمات ضحى يوم الجمعة الخامس من شهر ربيع الثاني
سنة الثلاثين والمائتين والالف من الهجرة النبوية على مهاجرها افضل الصلوة والسلام مؤلفها العبد المسكين
احمد بن زين العابدين الاحسائي المقيم في البلدة المحروسة كرمانشاهان حامدا مصليا مستغفرا تائبا وقد وقع

الختام لهذا الشرح الشريف في اليوم الثلاثاء غرة شهر رمضان المبارك
من شهور سنة الرابع والثلاثين والمائتين بعد الالف
من الهجرة المقدسة المحروسة
المنورة عاصمة السلام
تائبا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين أما بعد فيقول العبد المسكين أحمد بن زين الدين الأحسائي
عفا الله عنه إن الأكرم العالم الصفي السيد كاظم بن علي نقي السمناني جعله الله صالح الأماني إنه على كل شيء قدير
الجواب عن مسائل عنون فيها ثلاث مسائل في حال كان القلب متفرقا والبال متشتتا وإن الجرح بالاعتذار
هو من الإقبال وشدة تشتت البال فالح على بالسؤال القلم يعفو الإنسان بالمسبوق إذ لا يسقط بالمعسور
والى الله يرجع الأمور فجعلت عبارة سؤاله هنا والجواب شرحا كما هي عادتي في تسهيل الأمور لك المعنى المراد وتخفيفا
على نفسي في الإيراد وصلى الله وكفى فقال سلمه الله سبحانه بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام
على محمد وآله الطاهرين وبعد فالاستدعاء من الجناب الأمجد الأوفى الماجد الشفيق العطوف الرؤف أدام الله وصافي الإنعام
الرياف الذي إن نزل بر الماء على الأرض الجرف فأخرج به من كل الثمرات وصاف به سحابا ثقالا لبلد ميت فأنزلنا
الماء فأحيينا به الأرض بعد موتها أن يمن على أحقر عباد الله العبد المسكين كاظم بن علي نقي السمناني بتحقيق أجوبة
مسائل ثلاث وإن كان الحقير سيعرض منكم مرارا الإذن البيان بتجنب الإقدام بالتفكر وقع أخر الأولى منها لا المرا
يكون أهل العصمة سلام الله عليهم الثقل الأصغر وكون الكتاب هو الثقل الأكبر كما في النبوي إني قد ترك فيكم
الثقلين الثقل الأكبر والثقل الأصغر فأما الأكبر فكتاب ربي وأما الأصغر فعترتي أهل بيتي فاحفظوني فيهما
فلن تضلوا ما إن تمسكتم بهما مع أنهم كلام الله الناطق والقرآن كلام الله الصامت هذا مع أنه ليس في عالم
الوجود الإمكاني بعد النبوة أعلى رتبة منهم بالعقل والنقل مع أن القرآن علمهم والعالم أعلى رتبة من العلم
أقول أنا قد قررنا في مباحثنا المتعددة في أماكن متفرقة أن لهم ثلث مراتب الأولى مرتبة المعاني
وهم في تلك الحال الحجاب الأعلى الذي لا يظهر بالكلام ولا يدرك بالأفهام وإنما الواجب على كل مؤمن من تلك الطرق
كالسمت وتمام الخمول وذلك أعلى معاني تحرير الأعراف الذين لا يعرف الله إلا بسبيل معرفتنا وتلك الشأن
لا يمكن أن يحل بأحد أحد إلا من تمكن فيها وخرج منها وهي المعاني التي يسأل الأنبياء بها والأولياء بدعوته
بها وهو قوله المحتجب في دعاء رجب اللهم إني أسألك بمعاني جميع ما يدعوك به الأنبياء والأوصياء المأمون على سرك الخ

وفي هذا المقام هم اكبر من القرآن ومن كل شيء من خلق الله الثانية مرتبة الابواب وهم عليهم السلام ابواب الذي يصدر منه
الفيض على جميع ما في الوجود المفيد بعدهم وهم في هذه المرتبة مساوون للقرآن لانهم عليهم السلام في مرتبة العقل الاول
وهو الملك الاعظم المسمى بالروح لما انه وهو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش وهو القرآن في الباطن
وانما اخر قال من جهة الظهور فالظهور في اللفظ وان كان الظهور في الصورة الملكية وهو من امر الله وقد اشار سبحانه
اليه في كتابه العزيز في قوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن
جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وانك لتهدي الى صراط مستقيم والروح من امر الله هو الوحي اليه وهو الملك
المسمى بروح القدس الاعلى وهو المجعول من الهدى به الله من يشاء في عباده وهو القرآن ومن تقول بعوادة في هذه
الاية الشريفة في بدليل الكلمة انه القرآن وانه الملك الاعظم فانه هو الذي يقذف الله الوحي في قلبه وهو
فهم يسدهم قال يعلمون شيئا الا بواسطة وهذا هو القرآن فان الله اضاف صوابه عليه انه لا يعلم شيئا
قبل القرآن مثل قوله تعالى ما كنت تدري تعلما انت ولا قومك من قبل هذا فهم في مرتبة الابواب مساوون
للقرآن الناطق مرتبة الامام وهو هذا الكتاب الظاهر الذي من اصطفاه الله على عباده وهذا في المقام
لا يعلم شيئا الا من القرآن وما نزل به جبرئيل والملائكة عليهم في ليلة القدر وغيرها انما هو في تبيان ما انطوى
عليه القرآن من الخفايا ولهذا وصف الله تعالى بالعلم في عالم الوصف حيث قال تعالى ومن عنده ام الكتاب وقال تعالى
ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون فاخبر عن
كتابه الجليل انه تفصيل كل شيء وروي ان امير المؤمنين عليه السلام سئل هل عندكم من رسول الله صلى الله عليه وآله شيء من الوحي سوى القرآن
قال لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة الا ان يعطي الله عبدا فهما في كتابه وقد قال في كتابه اشارة الى قصة
نوح عليه السلام ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا يعني وان كنت من قبله
لمن الغافلين اي من قبل القرآن وقال في اخر سورة يوسف عليه السلام ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك وما كنت لديهم
اذ اجمعوا امرهم وهم يمكرون وانما لنعلمك مما يدل على ان علمهم مستفاد من القرآن وان ما في العالم والمذكور
ومصحف فاطمة عليها السلام والجفر والجامعة وغير ذلك كله من القرآن فان الله سبحانه قال وكل شيء احصيناه في كتاب
امام مبين ومن الصلوات عند العلماء مما لا يختلفون فيه ان الكتاب التدوين مطابق لكتاب التكوين ولهذا
قال امير المؤمنين عليه السلام في تفسير باء بسم الله الرحمن الرحيم ولو شئت لاوقرت سبعين بعلا من تفسير باء بسم الله الرحمن الرحيم
وقال ابو جعفر عليه السلام لو وجدت لعلمي الذي اتاني الله عز وجل حملة لنشرت التوحيد والاسلام والايمان والدين
والشرائع من الصمد الحديث وامثال ذلك فاذا عرفت المراد ظهر لك ان القرآن هو العقل الاكبر في هذه
المرتبة وهم العقل الاصغر لان حكمهم تابع حكم القرآن لا العكس وهم حملته وصفي العقل محكا الشيء الفضي
الصوت وسميا بذلك لان التمسك بهما تعقل وهذا المعنى في بيان كون القرآن العقل الاكبر وهم العقل
الاصغر حقيقي وعن ابي سعيد الخدري قال رسول الله صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم ايهما اطول من الارض كتاب الله حبل

مدود من السماء الى الارض طرف بيد الله وطرف بيد يحترق الى اوانها لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فقلت لابي سعيد من
عترته قال اهل بيته والعلماء عنوا انه اراد القرآن بمنزلة العقل وهم بمنزلة العقل بمنزلة الجسد ولا
ريب ان العقل اكبر من الجسم اما اذا اعتبرت العاقل فانه اكبر من العقل والعاقل هنا في هذا المثال هو المرتبة
الاولى العبر عنها بالمعاني وهنا جواب اخر لسائر السائل ان الحكيم لا يخاطب الناس الا بما يعرفونه والذي يعرفون
انهم انما ياخذون من القرآن فيكون هو الثقل الاكبر وهو اراد باهل بيته الذين هم الثقل الاصغر ظاهرا
بين الناس ويريد به مرتبتهم الثالثة كما فرقنا فلاحظ واما انهم كتاب اصلنا ناطق والقرآن كتاب اصلنا الصامت
كما قال علي فالمراد ان القرآن صامت بالحق وينطق بالحق الا جملة فالكتاب ينطق بالحق بلسان حاله
والاهل صامت ولا ينتفع بالصامت ولا يكون حجة حال صمته فالناطق من حيث هذه الحيثية افضل لهم لانتفاع
به وقيام الحجة وكون انهم ليس في قرآن الوجود بعد النبي صلى على رتبة منهم صحيح في المرتبة الاولى واما في المرتبة الثانية
فهم يتعلمون من الملكة ومن سائر الموجودات كما اخبر الله عليهم وهو اكب عليه جوهر المنافقون لرغبة
في الطريق وغلطوها بالدخل فلما قرب منها اخبره حصانه بذلك وغير ذلك من الامور التي لا تستثنى الا على اهل
الظاهرة والقرآن مشحون في حق النبي مثل ذلك مثل قوله تعالى انما انا بشر مثلكم يوحى الي انما الهكم اله واحد وقوله
ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء وكل هذه الاقوال هم الثقل الاصغر واما كون القرآن علمهم
والعالم على رتبة من العلم فذلك في مرتبتهم الاولى لا يسبق اليه التلويح فافهم

المسألة الثانية

ان يعين على تحقيق الكلام في حديث كميل كما ينبغي بان يفصل علينا معاشر الطلبة بل وعلى العلماء ايضا لا سيما
من الاجزاء له بطريقتكم وتحقيقاتكم الغيبية بشرح كل فقرة من فقراته بيان مراداتها المعصومية وتبيين معاني
الفاظها المتداولة بين العلماء ولا سيما نفي الجلال والاعتبار وصفة التوحيد والسبحات وامثال ذلك من الالفاظ
المعصومية وبالجملة شرحها كما هو دون الاكتفاء باقل بيان ولدى انشاء لما هو بما دكم الشريفة في جوابه المسائل
غالبا وهو ان امير المؤمنين اردف كميل ابن زياد النخعي يوما على ناقته التي ركب فقال يا كميل ما الحقيقة
قال له مالك والحقيقة فقال اولست صاحب سرك قال بلى ولكن يبلغ علمك ما يطفح مني فقال كميل او مثلك يخيب
مسألتك يا امير المؤمنين كشف سبحات الجلال من غير اشارة فقال كميل زدني بيانا قال محو الموهوم صحو
المعلوم فقال كميل زدني بيانا قال هتك الستر وغلبة السر فقال كميل زدني بيانا قال جذب الاحدية
لصفة التوحيد فقال زدني بيانا قال نور اشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد اثاره قال زدني
بيانا قال اطفئ السراج فقد طلع الصبح افلا تسأل عن حقيقة معرفة الله لا حقيقة ذلك اسرار
فقال له مالك والحقيقة يعني ان الله معروف بما اظهر من آثار صنعه ودل بذلك على ذاته كان لسيدنا شهداء
في صباحاتهم عرفوه فعرفت كل شيء فما جهلك شيء وقد له فيه ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو الظاهر
لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك عميت عين

الامر الاسلام على ارضيا انه فاذا كان هذا حال الفرقة فحالك تطالبا ان يدنا ظاهرا لك بابانه وهذا تفريع منه على الاكتفاء
بادنى معرفة بنية حال العارف وفيه اشارة الى ان الحقيقة فما خصوصا لكنا انت منهم ولعله حث منه على الطلب
في جوابه بالحقيقة من جلالة المنافع والمراتب العالية لاهلها ليكون جوابه مفيدا من وجه العارفين ويعدي الى مستمع
واذ به على الحكماء مخالفة في العبارة وان كان معناه محققا لعلم كل اناس مشربهم وينال كل اناس مطلبهم فلما قال
كميل اولست صاحب سرك فرد على صواه ليستميله ولا ينقطع رجاؤه ثم بين له ان قوله هذا لا يحسن على
الملازمة لانه ما وصل اليك من الاسرار الا ما كان عندي من ظواهر الاعتبار وطالع الانوار فلما قال له وشلك يجب
سائلا اجابه فكان كلامه له اولا بقوله ما لك والحقيقة يحتمل انه اراد منه تعظيم ذلك حتى يعين كميل ليستعد
بكمال الاستعداد لانه ليس اهلا للجواب عما سأل ويحتمل انه علم انه ليس اهلا واما اجابه فيما بعد اما لينال منه بقدر
وان كان ليس اهلا لحقيقة الجواب المنقلة الى اهله مع ان من ليس باهل الشيء قد ينتفع بشيء منه اذ قد يكون الشخص
اهلا لظاهر هذا الكلام دون باطنه وقد يكون الكلام موضوعا لمعان يقال عليها التشكيك فينتفع ببعضه وبالجملة
فالذي يظهر ان الشارح محقق الكاملة ان الكلام الذي القاه اليه لا يشبع عليه من معناه الا ما يطلع منه اولا ثم
ولكان جوابه له كشف بجلاء الجلاء من غير ايضاح ان المراد بالكشف هنا الازالة من موضع قطر البصيرة وهو معنى الحق
الاتي والاهل والمراد من القلب والجنان الملاحظ شيئا محدودا والحدود معنوية او حالية فهو حيث يتوجه
النهار ويلاحظها محجوب بها بصوره في سجن الظلمات والكثرات والحيثيات والاعتبارات والكيفيات مقيد
بقيود المشابهة والتماثل والتشارك والتماثل والتجانس والتقارب والتباعد والاجتماع والافتراق والغيبة
والتبيين والبينية والمغايرة والانية والاثنانية والتوحيد والتثنية والنفي والاثبات والضم والتولد والتوليد
والمفاد والافراد والجمع والكلية والجزئية والاستدادية بين طرفين وبين اولية وآخرية والتجوز والاتصال
والفرق والاتحاد والعناد والتوالي والتوقف على وكان ولولا وقبلا بالتاويل والانبساط والاستدارة والتحول
والخروج والحلول والاتحاد والمماثلة والتقلب والخضوع والعموم والاطلاق والتقييد والاستبانة
والانفعال والانفعال والحصول والوضع والاين ومتى والاضافة والنسبة والصدفة والتخالف والتضاد والتوافق
والتقابل والاعتزال والانفصال والفصل والوصل والتوقيت والانتظار والزيادة والنقصان والاستكمال
الخاصة والاستدارة والاثنانية والحركة والسكون والنمو والذبول والسفاهة والكمون والتحلل والتفتت
والتقطع والصيرورة والصعوبة والسهولة والخشونة والنعومة والصلابة والصرابة والرخاوة والليونة والخوف
والايمان والفرح والحزن والضيق والسعة والمرض والصحة والعافية والصحة والبلاء والبهجة والنور والتيقظ
والخلاء والملاء والشدة والرخاء والجوع والظمأ والشبع والري والخلق والامتلاء والفراغ والثقل والنطق والصمت
والتعرض والفرض والاباء والتلويح والاشارة والتلون والتلون والعرضية والعارضية واللذة والنقرة
والكبر والتصغر والتوسط والثقل والخفة والتوسيط والتركيب والتأليف والتحول والاضطراب والاشتغال والتغير

والبلادة والغلظ والرقة والجدة والعتق والحرية والكلال والذكاء والبلادة والفهم والحمق والجهل والعقل و
التصور والتوهم والشك والكشف والاستنابة والتفقد والاحساس والمس والشم والذوق والسمع والبصر و
الفتح والتقدم والطول والعرض والعمق والقرب والبعد والشكل والهيكل والشمول والوضع والجذب و
الدفع والهضم والمسك وامثال ذلك من الهيئات والنسب والاضافات والاحوال والكيفيات في الملك و
الملكوت والجبروت فهذه وامثالها مما يقع عليه الكشف من سبحات الجلال والسبحة النور والجلال وسبحات
وجه ربنا الاعز وعظمته ونوره فعلى تفسير ان السبحات هي الجلال يكون المعنى كشف جلال الجلال والمراد به
النور اي نور الجلال وانما سمي النور جلالا لانه اشد شيء لكشف الظلمات فان النور اذا ظهر على الظلمة امتنع وجودها
معه عادة وعقلا بالنظر الى الخلق وعلى تفسير الآية ان كل شيء من الوجود انما هو نعمة من الله على غيره وعلى نفسه
وعلى تفسير العظمة انه عظمة الله ومظهر عظمته وعلى تفسير النور ان كل شيء ظاهر في نفسه عند من ادركه مظهر لغيره مما هو
دليل عليه او علة له هذا في الحقيقة ولا يفنى بالنور الا الظاهر في نفسه عند من ادركه المظهر لغيره والجلال قيل هو
الحجاب او التعظيم ونور الجلال قيل هو الجمال وقيل الجلال نور الجمال ولهذا قال الجمال الله سبحانه جلال اذا بدا
غيبت ما اسمى الكبر وقيل الجلال الجمال اذا بدا الشيء بنفسه عن نفسه وعن غيره هذا اذا فسر الجلال بالعظمة وان فسر
بالقوة فقوة الجمال انه ليس كمثله شيء يعني انه يقوى بما من خلقه لا يشابهه شيء من خلقه وجمال القوة ظهور الكمال او كمال
ظهور او ظاهر هو كمال الابتناء في الامكان من كل حجة في كل حجة يتعالى عن جميع صفات الخلق فهو خلق لا يشبهه
شيء من الخلق ولا يشبه شيئا من الخلق التوقف امير المؤمنين ع وصعوبة الوصف الى الوصف وعمى القلب عن الفهم والفهم
عن الادراك والادراك عن الاستنباط ودوام الملك في الملك وانتهى المخلوق الى مثله والجاء الطلب الى شكله فهم
بالخلق الى العجز والبيان الى العقد والجهد على ايصاله والبلاغ على القطع والسبيل مسدود والطلب مردود واقوى
من السبحات المذكورة موضوعاتها وعوارضها من جميع الموجودات من الاعيان كزيد وعمرو والحجر والمدر و
الجبال والتلال والصفاد والاشجار والطيور والذر والنبات والحب والثمار والمساجد والمدارس و
الطرق والاسواق والعقاقير والمعادن والخاصة سائر المعادن وسائر النباتات وسائر الحيوانات و
العناصر وسائر ما في الملك وما في الملكوت وما في الجبروت وما في البرازخ من اصناف الجواهر من كل ما هو
ظاهر التركيب او ظاهر البساطة مما صدر عن فعل الله وكلها ايضا من سبحات الجلال وهي الاولى جلال ص
فالاولى سبحات جلال الجلال او سبحات سبحات الجلال وعلى كل تقدير فحيث تقرر في الحكمة الالهية بدليل الحكمة
ان جميع ذوات الوجود عالم الغيب والشهادة من الجواهر والاعراض اما من اضافية بمعنى ان الجوهر من النسبة
الى علته التي صدر عنها وهي عرض لعلتها وهكذا وكل نقول ان هذا الجوهر جوهر لعرضه وهذا العرض جوهر
لما قام به وهذا الاعتبار صعودا ونزولا الى غير النهاية في الامكان فكل شيء من الخلق عرض لما فوقه جوهر لما تحته
صح ان يقال ان المذكورات او سبحات سبحات الجلال والجلال ايضا سبحات جلال الجلال

والجلال اذا اعتبرت انه الحجاب جاز ان يكون هو المقام وكذا اذا اعتبرت انه العظمة فيكون معنى من عرف فقد تعدى
عرف بمعنى عرف الجلال او العظمة عرف به وقد اعرض عن اشارة فيه دفع توهم من يتوهم ان كشف السبحات وجه ربها او
عرفها الا ان يكون صدوره لانه الاشارة العقلية فلا تكون مكشوفة فاذا تم انهام السبحات بقوله من عرف اشارة
واما جعل الكشف السبحات للعلم الوجود لان السبحات هي الموصوفة بالوجود المقيد واما النفس الشاملة
في الحديث فهي الوجود بدون القيود واذا اعتبرت بدون اعتبار لم تكن لها انية انما هو وراء وهذا اشارة اليه
بعد القيود في قوله اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ولم يقل ينظر بنفسه ولا بانيته ولا بحقيقته وذلك لانه
اذا نظر الى نفس الوجود لم يشهد غير الله وهو الحق فمن وجد نفسه لم يعرفها من حيث وجودها واذا نظر الى انه وقيدها
فمن خارج فهي في الشاهد من عرفها بالجلال ولا يعرفها الا من كشف قيودها فهي الكشف لانها هي السبحات التي من كشفها
من غير اشارة عرف ربه وانما قلنا من وجد نفسه لم يعرفها لان النفس انما توجد بالقيود وهي الشخصات والتشخصات
السبحات وهكذا من اللوازم ولوازم اللوازم وصفا ما يحصل على الاوهام ويجري في الافهام وما تقلب فيه القلوب
من مكشوف ومحجوب ومكروه ومحبوب فاذا ازلت القيود التي هي العينات النفس وزال تعينها لم يعرف فوجد الذي
هو وراء الوجود وتلك النفس بعد ازالة تلك القيود جميع ما انتهى اليه بصره من تلك القيود والمقيدات وفي الحديث
عن النبي ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه وهذا الوجود
الذي هو النفس بدون القيود سبحة من سبحات وجه ذي الجلال والاكرام وكشف الحجب بهذه السبحة وانما تحرق
ما وصلت وانتهت اليه والسبحات مختلفة في الكشف على حسب مقام السبحة وبتنهام الوجه الباقي وكلما ازيلت من
الوجه كانت اوسع كشفا واشد ازالة وقد قال الملة والدين عبد الرزاق الكاشي صاحب التاويلات في
التحقيقات هي التي ثابت الواجب بذاته الذي لا يمكن تغيره بوجه ما ولما كان يكل قدس سره من اصحاب
القلوب طالبا لمقام الولاية الذي هو مقام الفناء في الذات الاحدية اقتضى حاله السؤال عن الحقيقة فاجاب
امير المؤمنين بما يدل على انها مقام بعيد عن مقام صاحب القلب وهو مقام تجليات الصفات والجلال وهو احتجاب
الوجه الباقي بحجب الصفات كما ان نور الحجب الجمال هو نور الوجه من وراء الحجب والوجه هو الذات الموجودة
مع جميع لوازمها والسبحات هي الانوار وانوار تجليات الصفات هي حجب الوجه وهي سبحات الجلال ومحو ما
من غير اشارة او علامة ان ما لو عقلية او وهمية لانها تحتاج الى تثنية عيان عن مقام الفناء المحض اي الحقيقة
وهي طلوع الوجه الباقي بكشف حجب الصفات عن نفي سبحات وجهه سواه فلا يبقى الاشارة الى شيء لا قال اسقع
كل من عليها فان الآية وقال كل شيء هالك الا وجهه ومصداق ذلك قول النبي ان الله تعالى سبعين الف حجاب من نور
وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه فهذا هو الى مقام الفناء والبعد من وراء حجب
الصفات الوجه كشف الذات اي الامر ولا يخفى ان هذه الكلمات جارية على طريقة اهل التصوف والقول بوحدة
الوجود وفيها ما يخالف مذهب اهل العصمة كما لا يخفى على من تدبر بكلامهم مثل قوله ان المراد بالحقيقة الذات الواجب

وقال ان الصدر هو الذات الموجودة مع جميع لوازمها ومثل وهو طلوع الوجه الباقي وكشف حجب الصفات عند تفني سبحات وجهه
ما سواه ومثل الى عرصة كشف الذات وغير ذلك من المفاسد التي لا تصح الا على القول بوحدة الوجود وقول اهل التصوف
ولكنا نبين بعد بيان بطلان ذلك والا لكنت مثل من سمعت دعوى الفرق بين الرزاق بعد ما قلناه عند فلم
يكشف يعني كيف يتبين ذلك لو فرض انعقاده وعلم بان ذلك الكشف قد يكون مع كون صاحبه في مقام التلوين ولا يدل على
مقام الوحدة الا بالالتزام وان الذات الاحدية لا تخلو عن الصفات اي بل لزمها دائما فاستراد البيان فقال ام محو الموهوم
محو المعلوم فاشار الى ان التلوين لحسبان صاحبه وجود غيره ليس وجود الغير في الحقيقة الا نشأ موهوما استقر
ورسخ عليه بمثابة الوهم وسلطان التشويش على القلب فمن اخلصه منه ثم من جلاه محاضر ذلك الوجود الموهوم الذي
ليس الا نشأ خياليا لا وجودا حقيقيا بحيث الى الفناء والفناء لا يجوز اصرفا ما الباقي باق في الازل والفاني فان لم
يحل وما يشاء في ان الايهام لا يلزم الدلالة الا التزاميه هنا انما يكون لسلطنة القوة العملية واعتبار العقل
بكثرة الصفات وامتناع وجود عن الحضرة الواحدية عن عرف الحق الاحدية بالطريق العلمي لم يخلو عن حجب الصفات
الى عين الذات ولم يرتق الى حضرة الواحدية الى عرصة الاحدية فلا تنكشف الحقيقة الا من عزل عقله بنور الحق وعن
بالجنون الالهي كالجنيد الامام الخوجعفر العشق جنون الهي فصحا معلومه عن غمام كثرة الصفات وصفا عن كدورة الاعتبار
وارتفعت الكثرات العقلية عن شهود العشق الحقيقي والحب الذاتي حتى يبلغ صاحبه مقام الاخلاص الذي اشار اليه بقوله
وكمال الاخلاص نفي الصفات عنه الى قوله فارعلم عيانا وعينه حقا وتوحيده شهادة وشهودا وعيانا لا علما وبيانا انتهى
اقول ما ذكره من كون الكشف قد يكون صاحبه في مقام التلوين والتشبه بالواحدين وهو لا يدل على رتبة الوحدة
وان الذات الاحدية لا تخلو عن الصفات فلذلك استراد البيان غير ان الكشف ان ازال جميع السبحات حصل له حقيقة
المعرفة والا فلا لان الذات البحت لا يجري عليها الكشف كما لا يحيط بها الوصف فان كل شيء امكن كشف حجبه فهو معلوم
بتمامه وذلك الكاشف مساو له او اعلى منه ولا يصح شيء من ذلك في حق الواجب على ان الامام انما قال كشف سبحات الجلال
وهي انوار صفات الجلال وصفات افعاله ونسبه وهي غير الجلال وانما قال كشف الجلال لان الكاشف هو من مظاهر الجلال
غير الجليل جل وعلا فليس الكشف جاريا على الذات الحق وانما اراد الامام بهذا الكلام معرفة النفس اذا كشفت عنها
جميع سبحاتها ما اشرنا اليه سابقا وما اشهد ظهور الحق انما وصف الحق لنفسه لا ظهور الحق بل ظهور الشيء وصفه ولو كان
المراد بالحقيقة المسؤول عنها هو الذات الحق لزم مع حصول معرفته تساوي جميع العارفين فيها لا فرق بين الانبياء
والمرسلين والملائكة المقربين ولا بين سائر العارفين وكل مدع لذلك لزم ان يقول ان مقامي في الوصول نفس سيد المرسلين
لان كل واصل حصل الكشف جميع الحجب والظاهر خلاف هذا اصرار وان كان المراد بتلك الحقيقة المسؤول عنها هي
حقيقة الحق لا معرفة الحق العبد فانما تعرف له به وظهوره بذاته هو الحق دل على ان الكشف انما هو لسبحات الجلال الذي ظهر
لك به واحتجب عنك به وهو في الحقيقة وجودك به بحيث كان اسبد الوصيين لا يحيط به الاوهام بل اجل بها وبها امتنع عنها
فيكون ذلك الوجود هو الجلال الذي اذا كشفت سبحاته عرف الحق سبحانه من عرف نفسه فقد عرف ربه ويلزم من هذا ان كل

وجلاله يخفى به هو وجوده الذي هو نور الله كما قال اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وهذه الجملة سبحانه
لجلاله الاعلى من ظاهره وهو اعلى مظاهره الحق فحصل الحقيقة لكل عارف بنسبته وكلها امثاله سبحانه التي ليس كمثله شيء
وله المثل الاعلى وهو العزيز الحكيم فكل عارف لا يخفى فيما فوق وجوده لان هذا الفناء المشار اليه بقاء غير ولا يبقى فيما
فوقه فان نور الشمس يفنى في ظاهر الشمس بل هو وجوده ولا في ذات الشمس وابن التراب ورب الارباب وهذه المقامات
المنكرة هي مصارع المحبين وفي تقريبات الحق لهم بهم علا فناء في ذات الحق المحيث وقوله وان الذات الاحدية لا تخلو
عن الصفات فيه ان الذات الاحدية ان اراد بها الظاهر فليس ذلك هو الذات المحيث وان اراد بها الذات المحيث فليس
ثم شيئا غيره انما هو هو بلا مغايرة ولا مكثرة ولا معدد بكلا فرض واعتبار وليس الكشف المراد تجريد الذات عن الصفات
باي نوع كان لان الشخص قد يتوهم ذاتا مع قطع النظر عن جميع صفاتها ومع ذلك هي متوهمة محدودة فيميزها بوجهه
ووضعها في موضع من وجدانه وباقي وجدانه خال منها بضع فيها تخيلاته وهو هو ما انه الذي هو سبحانه وجوده بلا الكشف
المراد ان يمحو عن وجدانه جميع الاشياء من ذات وصفة وغيرهما مما هي موجودة وكذا محو فنائك بظهور الحق بحقيقة ظهوره مع
بعد وقته ولما كان كيلا يتعلق قلبه بشيء ليس في حجة من وجدانه ولا حيلة له في ارهاصه وانما يجوله بصيرته في الصحاري
والاودية السحيقة يطلب حيث يرد فلا يعرف كيف الوصول فيبين له ذلك وفي هذه الحال تطلب الحال لانك فاطر منظر
وطالب بطلب ومطلوبك فما حجبك وطلبك ونظرك عنك وانت حجاب كثيف غليظ اقام جدارك لحفظ كنزك اخاذا
اردت ان تستحرم الكنز وتحل الوزر فتفتق الجدار من غير اشارة فطلب منه زيادة البيان لوجدان ذاته فكيف يطلب بغير
طالب ولا طلب فقال محو الموهوم ومحو المعلوم يعني ما انت الا نفس وهواني فما اشار لك بك ولا يسلب النفس موهوم
لانه يشمل نهواني اي متبني بنفسي فانت موهوم واشار لك صفتك فاذا كشف الموهوم يعني وازيل محو المعلوم يعني
ان المعلوم ليس مستورا ولا محتجبا فلا يحتاج الى الاظهار والتبيين وانما انت حجاب نفسك فاذا ازلت الحجاب صحا لك المعلوم
وفي الحديث ان نبينا من انبيا الله قال يا رب كيف الوصول اليك فاوحى اليه الى نفسك وقال الله وقول عبد الرزاق
وليس وجود الدين في الحقيقة الا نفسا موهوما مستقرا ومنع عليه بالتبلد الوهم وصلها ان الشياطين يريد لك في
الحقيقة صورة صنعتها في مرآتك كونك لا حقيقة لك الا لهم موجودك وانما كانت لك حقيقة بحد نفسك لا حقيقة
الشياطين على قلبك فاشغلته عن ذكر الله الذي هو معرفة ظاهر تبرز كل شيء فنظر الوهم الى نفسه استقرت لها حقيقة
عنده لمسألة ذلك وهو حق لانه لو كانت له حقيقة غير النفس لكانت مستقلة مستغنية عن المدد فيكون كونها
بنفسها وقيامها بذاتها وهو باطل واذا ثبت انه لا حقيقة لها الا ظهور الحق بها لما كانت حقيقتها من نفسها وهما
سبحانه من نفسها وهما الموهوم وحقيقتها من نفسها وهو سبحانه حقيقتها من ظهور الحق فاذا اتحاد ذلك من نظر الوهم
صحا حقيقتها من ظهور الحق الذي هو المعلوم لانه صفة له وتعرفه لذلك العبد والشيء انما يعرف بصفته وهذا
المعلوم هو المعنى لكل عارف بنسبة مقامه بقوله ليس كمثله شيء لا اشرنا اليه في المقامة الثانية من الفتوحات فقوله
محو الموهوم ومحو المعلوم هو معنى قوله كشف حجاب الجلال من غير اشارة فالمحو هو الكشف الا ان المحو اجلى وابين لان

الشيء فانكشف عما سواه وهو باق بخلاف الحق والموهوم هو السبحات من الذوات من الصفات والافعال والنسب
الاضافات الا ان بيان كون وجودها موهوما ليس بصريح من الجواب الاول والمعلوم هو الجلال الا ان قوله فيقال ان الجلال
هو حجاب المعلوم فيه تم في الجواب الثاني ان المراد بالجلال في الجواب الاول هو المعلوم في الثاني لا من بيانه فكان الثاني
اخص من الاول فلهذا اصلح لزيادة البيان وقول عبد الرزاق الكاشي في اخلاصه اسم من عباده مما عنه ذلك الوجود الموهوم
الحق في الحقيقة ولا ريب ان الكاشف سبحات الجلال وما هو الموهوم هو اسم وهو الذي يعرف نفسه عباده لان الفا
من الحديث ان الكاشف والناعي هو العبد العارف وان كان في الواقع لا يكون الا بالله لكن لما كان نيل الكمال من كيفية
الوصول الى حضرة المعرفة تاب اسناد الكشف والمحو الى العبد ولهذا قال عرفوا انفسكم ولا يكون هذا التقييد الا اذا
الى العبد وقوله واعتبار العقل بكثرة الصفات اه مبني على طريقتهم من ان الموهوم هي الصفات وان المعلوم هو الذات وان
الفناء فيه في الذات وهذه الامور لا تصح على نهج اهل العصمة لان الصفات ان اريد بها صفات الذات فهي الذات فلا
معنى لكونها موهومة وان اريد اعتبار تعددها او من حيث متعلقاتها من الحوادث فهي موهومة ولكن بكشفها لا
لكاشف هو الذات البحت كما تقدم لان ما سواه لا يجوز حوله صماء وانا كلامه جار على طريقة اهل التصوف القائلين بوحدة
الوجود وان الخلق هي الحق اذا قطعت النظر عن الشخصيات الموهومة ولهذا قال من عرف الحق الاصلية بالطريق العلمي لم
يخلص من حجب الصفات الى عين الذات اي يعني ان المحو الموهوم الذي هو حجب الصفات اتصل بعين الذات وهذه طريقة
اهل الضلال والتصوف وقد قال شاعرهم جعلت نفسك في نفسي كما جعل الخمر في ماء الزلال فاذا اسرك شيء سرني
فاذا انت انا في كل حال وقال محيي الدين ابن عربي في الفصوص فلولاه ولولانا لما كان الذي كانا فانا اعبد حقا
وانا مربوبنا وانا عبده فاعلم اذا ما قيل انا انا فلا تحجب بانا ان فقد اعطاك برهانا فكن خلقا وكن حقا
فكن بامر رحمانا وعن خلقه منه تكن روحا وريحانا فاعطيناه ما يبدو به فينا واعطانا فصار الامر مقسوما
باياه وايانا واحياه الذي يدري به فينا واحيانا وكنا فيه اعيانا واكوانا وازمانا وليس بدائم فينا
ولكن كان احيانا والحاصل ان هذه الطائفة انكروا العيان ولبسوا في البيان حتى ضلوا واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء
السبيل قال عبد الرزاق ولما نفى سلطان الوهم والعقل بطردهما عن طريق الحق عرف السائل ان ذلك لا يكون الا بظهور
سلطان العشق وذلك لا يكون اختياريا ولا منوطا بسعي السالك وارادته فاشكل ذلك عليه فطلب زيادة الوضوح
فقال هذا السر وغلبة السر فوق ما ذكره من ان ادراك الحقيقة لا بالاختيار جار على ظاهر الحال واما في الحقيقة
فهو بالاختيار وقد قرر في الفوائد انه ليس في الوجود شيء يقع متعلقا الا بالاختيار فان الطلب من الشيء لا يكون الا
بما يكون في ذاته سواء كان الطلب بجميع الاسباب والمسببات من الشيء المفروض لجميع القيود كما نرى من حالنا فعل والترك
ام ببعضها كما يجد من حيوان الحيوانات والجمادات ام بحقيقة الشيء من دون ما يكون من الخارج ومن الاشياء المفتقرة الى
مدبر فالمراد من الطلب في كل مقام من كل شيء هو الافتقار الى الغنى او الرحمة من الغني فهذا الميل الحقيقي هو
الميل الانوجادي من القوابل القواعد لافعال الفاعلين ولا ريب في اختيارها ولهذا انا هم الايجاد بصورة السؤال

الشعر بطلب الاجابة والقابلية منهم حين قالوا الست بربكم فاجيبوه وقبلوا منه باختيارهم واما الشيء لكونه بنفسه
ثم لكونه بغيره وسببا له ولا يفي بالاختيار الا هنا واذا نظرت بفؤادك جميع الاشياء وجدتها مختارة بنظر واحد
وانما تختلف هيئات المختارين لاختلافهم في مراتب الاختيار من جهة الداعي والهوائي والتعلق مختار وانما خفي
ذلك فيه لشدة رغبته ومحبته واقباله على مطلوبه حتى غلب ذلك منه على التفاته الى ما سوى معشوقه وهذا معنى
قاعدة لغلبة السر يعني ان السر الذي هو ذلك الميل والقابلية التي هي بها هو غلب على كل حجاب بينه وبين
معشوقه من كل مألوف معشوقه بحيث لا يلتفت الى ما سواه وذلك لا ينافي الاختيار وان الشعر بنفسه بل شرط
صدق الحب عدم الاشعار بما سوى المحبوب من هنا قال الصوفي ما معناه المحبة حجاب بين المحب والمحبوب وهو طلب
طلب الزيادة بما ذكر والاقرب في معنى انه انما طلب الزيادة في البيان لما وجد في نفسه من صعوبة الطريق حتى ظن
التجريد وانما انتهى بالبيان لا السر ودلالة على اسباب التحصيل والوصول قال ام الحقيقة هنا السر لغلبة السر
اي لغلبة سر الذي هو صحيح الفقر الذي اشار اليه النبي صلعم الفقر شعاري وبه افتخر وهذا الفقر يحصل بالتدريج
حتى لا يشهد له ولا لجمع ما له وما ينسب اليه اثرا في نظر الوجدان فاذا فقد من وجدانه ما سوى معبوده الذي هو
هناك السر والحجاب بينه وبينه ظهر له ان ما حصل له ذلك التمام فقره وهذا الذي هو غلبة السر لا منع لبس هو انما
الوجود نوراني الذي تجلى به وتعرف به وهو هو بلا مغايرة بوجه ما واما ما ذكره من تعليل الطلب زيادة البيان
فهو وان كان قد يكون له وجه في الجملة لكنه قشري بخلاف ما ذكرنا وهذا التعريف ابين مما قبله ووجه حصر الزيادة
البيان ان المحو الشيء الموجود لا يدل على كونه حاجبا لسائر المطلوب بخلاف هذا السر فانه يدل على ازالة السائر فكان
ان التابع في ظهور المطلوب واما غلبة السر فانه اذا دل على المطلوب الحق من محو المعلوم لما في المعلوم من الانهماك
والاحاطة لجهلنا يفهم منه ارادة الذات البحت وهو بك بخلاف غلبة السر فانه لا يفهم منه ذلك وانما يفهم ان السر شيء
غير الذات البحت وقد يفهم منه انه اذا هناك ما يحجب عنه مطلوبه دل على ان حصول ذلك لذاته هو لغلبة السر والسر المراد
هنا هو المعلوم ويدل عليه ما في بعض نسخ الحديث من ابدال اللام بالواو فيكون محو الموهوم ومحو المعلوم هو هناك
السر وغلبة السر وهذا السر هو سر الخليقة وهو الحقيقة هو ظهور الحق لك بك كما قال علي ما تجلى لها بها وبها امتنع منها
قال عبد الرزاق ولا يلزم من غلبة السر حصول الحقيقة لان احدهم شربت الحب كلسا بعد كاس فما نفد الشراب وما
رويت فاستزاد بلسان معلم ثم فرق بين مقام جذب الاحدية التي لا كثرة فيها لصفة التوحيد الى غاية في غلبة
السر وفرق جذب الحضرة الاحدية التي لا اعتبار للكثرة فيها اصلا لصفة التوحيد الشعر بالكثرة الاعتبارية في الحضرة الواحدية
التي هي منشأ الاسماء والصفات وذلك الفرق هو العين الكافوري الذي هو شرب المقربين خاصة فلا يبقى مع هذا
الجذب والشرب الحقاني لغير عين ولا اثر اقول قوله ولا يلزم من غلبة السر حصول الحقيقة ليس بصحيح عندنا
اما على مذهبهم فصحيح عندهم لانهم يريدون بها الذات البحت وهذا عندنا باطل لان الذات البحت لم يكن معه
غيره ولا يكون غيره اياه وانما الحقيقة ظهور الذات بالشؤن فيه له وانهم هو يريدون الحقيقة لم تحصل بذلك فاستزاد

البيان وهذا لا يصح لتوقف زيادة البيان وكمال الطلب الحقيقة طلبا اصليا غير الطلب الاول اذ من المعلوم انه يحتمل كل صورة
اجابة بما يلزم منه حصول الحقيقة وقد علم كيل ذلك الا ان غيره اجمالا بالنسبة الى قصد فلهذا انما طلب زيادة البيان
لكن عبد الرزاق انما قال بعد حصول الحقيقة بغلبة السر ليثبت على ذلك استزادة البيان الذي يقتضيه انما قال
ان استزادة البيان فرع الحصول قبل ذلك فافهم وقوله فهلم فوق استعداده ليس بظاهر لان علمه بالاستعداد كيل
فيما يتوقع من جوابه له اولى لان الجواب بما فيه الاجمال انسب بصورة الاستعداد من الجواب المشتمل على البيان والانسب عنده
انه انما طلب زيادة البيان لقصور فهمه عن الوصول الى المعنى المراد من جوابه لا هو عادة طالبي استزادة البيان فقال
طلب الاحدية لصفة التوحيد قلت في الانسان الكامل الاحدية عبارة عن مجلي ذاتي ليس الاسماء والصفات ولا
شيء من موضوعاتها فيه ظاهر فهي اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقية والخلقية وليس لتجلي الاحدية في الاكوان
مظهر منك اذا استغرقت في فنائك وسلبت اعتبارك واضفت بك فيك عن خواطرك فكنت انت في انت عن
ان تنسب اليك شيئا من الحقيقة من الاوصاف الحقية او حولك من النعوت الخلقية فذلك الحال للانسان اعم مظهرا
للاحدية في الاكوان فافهم قوله ما ذكره عبد الكريم في كتاب الانسان الكامل مبني على وحدة الوجود لانه من كلام اهل
التصوف من العامة ولهذا قال الاحدية عبارة عن مجلي ذاتي الى ان قال فهي اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقية
والخلقية فان جعل الاسم عين المسمى كما هو صريح كلامه هناك وفي اكثر المواضع من كتابه ليصح جعل الانسان المعروف عنه
لاشتماله على ما يعود من ذلك لا يضم اعلى مظاهر الذات كان اعلى مظاهر الذات او اصادر عنه وهو الشيء وان كانت
عندنا هو آدم الاول لكنه لا يرد وايضا اذا اريد بالاحدية الذات فلا معنى لتجرده عن الاعتبارات الحقية وان اريد
مبعد الذات الواجب فلا معنى لتجرده عن الاعتبار الخلقية وقوله وليس لتجلي الاحدية في الاكوان مظهر منك الخ
ليس بصحيح لان ثم المظاهر وراء الاكوان وهو الفعل اذ لا يظهر على شيء الا بفعله فيكون فعله اول مظاهره واما قوله
فيه فيه فقوله فكنت انت في انت ليس بصحيح لان كون انت في انت لا يجري الا فيمن يشهد ذاته وهو الفني بمحاوله
واما من كان بغير فناء يكون صوفيا هو وان حصر نظر نفسه في نفسه كان مقتصرا على سراب فهو في وجدانه وفقدانه
واخذ بخلاف ما لو حصر نظر نفسه في نفسه كان مقتصرا على سراب فهو في وجدانه وفقدانه فانه بخلاف ما لو حصر نظر
نفسه في ربه فانه في وجدانه وفقدانه واحد والحق ان الاحدية بكل اعتبار اعتبرها المخلوق لا تقع على
صرافة الذات البحت وانما يدرك المخلوق مخلوقا فلا يعرف احد من الخلق من معنى الاحدية الا معنى محدث والمعنى
المحدث لا يقع الا على معنى محدث الا ان من المعاني المحدثة ما هو مختص بحيث لا يصدق على شيئين وما كان
كذلك كان ما يدل عليه من الاسماء كلا والا لم يدل عليها فاذا ثبت ان الاحدية لا تجوز لغير الله دل على اختصاصها
بربنا وكل معناها ولكن المعنى الذي يقع عليه هذا اللفظ منا محدث وان كان مختصا بالبحت والاحدية
دون الالوهية لان الاحدية صفة الاحد والالوهية صفة الله لا العكس والحاصل ان الاحدية وان كانت مباينة
لمراتب التوحيد الاربعة وتوحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الافعال وتوحيد العبادة لكنها اخص

شمل من الأحدية التي هي الجامعة لصفات القدس والعزة وصفات الإضافة والنسبة وصفات الخلق والتربية من صفات الأحدية
فتقول الشاهد يحمل على الله ولا تقول الأحد من الأعلى الدلالة أو على النسبة البيانية وما ذهب أولئك من معناها
ليس بصحيح وهي محدث معنى ليس لغير المعبود بالحق وإن كان لها مراتب لا يحصى عددها إلا الله يطلق هذا اللفظ
عليها من باب التسجيل والعارف إذا كشف سبحات الجلال من غير إشارة ظهرت الأحدية فيه وهو الجلال في الجواب
الأول والعلم في الثاني والسر في الثالث وهو النفس من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو يعنيك من ربك و
أما قول أحد بأن الأحدية الباقي بعد إزالة الفاني في الحقيقة هو الجاري في الفاني والسر في الثالث كما أنه في الإيجاد
هو الدافع له والمعنى أن الحقيقة في الإيجاد يفيض منها آثارها حتى تدفعها من كتم الإمكان إلى شهادة الأعيان
وفي الإعدام والإفناء هي تجذبها من شهادة الأعيان إلى غيب الإمكان فتحقيقك عنها ظهرت وفيها فنيت ففي
حالة الإيجاد هي في الحقيقة وفي حالة الإفناء هي إدبار وإذا فسرنا الأحدية بنسبة مقامها قلنا إن صفة التوحيد هنا
هي سبحات الجلال وهي الموصوف وهي السر الحاجب وبيان كون السبحات المذكورة صفة التوحيد حتى يكون مزورا
يحتاج إلى تطويل وما على سبيل الإشارة فالسبحات هي شئون الحقيقة وجميع ما لها من المتعلقات والآثار وهي صفتها
والحقيقة هي التوحيد والأحدية وصفاتها هي صفة التوحيد وهي الواحدية لا في الواحدية صفة الأحدية ولذلك قال في
حضرة الأسماء والصفات التي هي السبحات وإن كان قد جذب الأحدية لصفة التوحيد صالحا لزيادة البيان لأن ما
تقدم لا يدل على معرفة النزول الواقع ولا على كيفية الإزالة ولا على نسبة المزال إلى الباقي بحيث يتوقف ظهوره على
إزالته وهنا اشتمل على ذلك كله مع أنه بمعنى ما تقدم فبيان النزول هو الأحدية التي هي في الحقيقة ذلك أنت النزيل
لنفسك وما يرتبط بها ويدل على هذا قوله في الحديث القدسي حين قال ذلك النبي يا رب كيف الوصول
إليك فأوحى إليه أن نفسك وقال الله وقد تقدم وإن كيفية الإزالة وإن كانت بالتدريج جذب تلك الأوصاف
والإضافات من الوجدان إلى الفقدان إشعار بأن الأحدية بها تقوم صفة التوحيد وإن صفة التوحيد إنما
تقفز فيها وإنما الكتاب الضابط لصفة التوحيد التي هي سبحات الجلال في الأول والموصوف في الثاني والسر
في الثالث إلى الأحدية التي هي الجلال في الأول والعلم في الثاني والسر في الثالث نسبة النور والسر
والصورة إلى الشاخص والحجاب إلى المحتجب والصفة إلى الموصوف وفي هذه الفقرات وما يأتي أسرار كثيرة يقف
كثير منها ما كتبناه في رسالة ذكرنا في مباحثاتنا لعبد الرزاق ولما كان كيلا غاربا فإن مقام الوجود في الفناء
في الذات وإن كان مقام الولاية ليس كذلك فإما لأن صاحبه لا يصلح للهداية والتحمل ما لم يرجع من الجمع إلى
التفصيل ومن الوحدة إلى الكثرة ولم يصل إلى مقام الصحة وبعد السكر ولم يصل له مقام الاستقامة المأمور بها
النبي في قوله فاستقم كما أمرت فلتوضح وتزداد البيان فلسفة من السر قبل مرجع الأول فيلوح على هياكل التوحيد
آثار أنوار يجوز أن يكون ما ذكر علة لطلب زيادة البيان على حد ويجوز أن يكون المراد منه مقصود عن
قبل المراد فيطلب الزيادة في البيان من بعد أخرى لا لأجل أن طالب التفصيل ومعرفة الرجوع من الوحدة إلى الكثرة

دليل الاخر فانه على نسق الاول وما بعده ولو كان كان الكان الاخر فيفصل اشد ما اجمله واما ما ذكره من التفصيل
وذكر الوحدة في الكثرة فهو نوع من البيان والجواب والا فان جميع تعريف الحقيقة لا يتحقق الا بانبساط العقل
البصيرة الى جميع انحاء الوجود والوجدان فيتوجه الى الوحدة في الكثرة والى الاولية في الاخرية والى البطون في
الظهور والى البعد والقرب والى الفصل في الوصل والى الاتحاد في التعدد والى المزايلة في الملاصقة الى غير ذلك
من جهات الوجدان فهما شيء حجبه واحتجاب الشيء بما هو الشيء لم يسلكه بحيث لا يشهده كل شيء في كل شيء انكشف سبحات
الجلال ولم يحتجب الموجود ولم يحتك الستر ولم يحتجب الا بنفسه التوحيد وهو نظر الوحدة في الكثرة بحيث يغيب
الكثرة في ظهور الوحدة فظهر لمن نظر واعتبر وابصر ان مفاد الوجود واحد وانما اختلفت الاختلاف التباين وبذلك
ظهرت حقائق الوجود لا يسع هذا الكلام بيانها فقوله نور السماوات والجلال والمعلوم والستر والوحدة لا تقدر
وقوله اشرق يريد به بيان حدوثه كما اشرنا اليه سابقا لا ما توهمه من انه الذات البحت المجردة عن الاعتبارات الحقيقية
والحقيقية بل هو حادث لانه اشرق من صبح الازل والصبح هو الشمس والشمس التي لم تطلع بذاتها وانما طلعت في اول
ما ظهر الذي لم يزل عز وجل غلبه من ذلك النور اشرق من صبح الازل على هياكل التوحيد اي ان هياكل التوحيد لها
مراتب تظلم وتعرف من مقام الاطلاق في الاشتمال من شبه كل مقام والمراد بالهياكل الصور والمراد بالتوحيد هنا
صفة ذلك النور اشرق في الهياكل صفة ذلك التوحيد اي افاد صفة تلك الهياكل يعني ان الحقيقة نور اشرق من
مشيئته سبحانه وهو الوجود بدون القيود والحدود لانها هي السبحات المكنونة وهذا الوجود هو المعبر عنه
بالحقيقة فان وجود الوجود بدون القيود احدي وبالنفس مرة وبنور الصفاتي وبالنور الذاتي وهذا التوحيد صفة
يعني ان هذا النور ليس في مكان ولا يحويه مكان ولا يخرج منه مكان وليس في جهة ولا قبل ولا بعد بالقبلية عين بعده
واولية عين اخريته وظاهره حقيقة باطنه وكل الجهات جهاته ولا يخلو منه وليس في زمان ولا يقع عليه وصف وليس
كمثله شيء وكل ما سواه فهو غيره وكل ما توهمه فهو خلافه بريء من الحدود والاكنة والجهات والاوقات والازمان و
الاضداد والاشباه والكثرة والكلية والجزئية والعموم والخصوص والاجمال والتقييد والجمع والتفصيل اسئلة
صفات الخلق وهو معنى قولنا ليس كمثله شيء ولو كان هذا النور الذي هو النفس الرحمان في الحديث من عرف نفسه
فقد عرف ربه اي مثل الكان لعرف نفسه بشيء من صفات الخلق لو صح ان يعرف ربه بصفات الخلق وانه مخلوق مثلنا
اسمه ذلك علوا كبيرا فان قلت اذا وصفت نفسك بهذه الصفات كنت قد وصفتها بصفات الواجب وهذا ينافي
عقلك قلت قلت اذا جردت نفسك عن كل ما يعتبرها لزمها ان تتصف بهذه الصفات فان قلت اين هو
مكان فالمكان غيرك والكون غير غيرك وكونك ابنا او ابا غيرك وكونك مدركا او معلوما غيرك وفي من والى
وعن كلها غيرك واين غيرك ومتى وحيث وكيف ولم وعند واول وباطن وظاهر غيرك والاقتران و
الاجتماع والحركة والسكون غيرك وجميع ما ينسب اليك وينفى عنك غيرك فاذا اخذت تجرد عنك هذه السبحات
لم يبق الا وجود لا يلتبس بشيء وليس كمثله شيء لان الالتباس والمشابهة والمماثلة غيرك وهذه صفة الخلق من عرف صفة

هو شيء هذا عرفه لان الشيء لا يعرف الا بصفته وهذه الاشارة كافية في بيان صحة هذا البيان لمن واجب اشارة تعرض
عنه وهذا التجريد صفة هذا النور وهذا الصفة هي التوحيد والنور مظاهر لصفته هي هياكل التوحيد اي
واعلاها اربعة عشر هيكلا ولكن مهما في وجودها شيء وفردونها هياكل متعددة ومن دون هذه المتعددة هياكل
كثيرة وهكذا وصفي هياكل التوحيد ان يظهر لذلك النور الشريف في سبح الازل صفة تفيد هذا التجريد الكامل
بحيثيتها لا تفيد الاشارة الى الشيء الدلالة عليه والاشارة بالاقبال الحي والادبار الصفي فافهم ولذلك النور الشريف
صدرت من صفاته التي هي هياكل التوحيد وتظهر وتلوح على تلك الهياكل بمعنى ان صفاتها هي تماثل ذواتها
صفات علمها المؤثرة فان كل صفة ثابتة صفة مؤثرة والاشارة الى بيان ذلك انك لو رأيت صفة كلامك لدل
عليك بحيثية التي هي من هيئتك لا تدل عليك صورتك في المرآة ولو من ذلك عقل زيد او علمه او كلامه او شيئه
حركته او صلاته او طويته او بروزه او سيرته او اشارته او فكره او خياله مما ينسب اليه لعرفته انه لزيد كما تعرف زيدا
بصورته في المرآة بل كل واحد مما ذكرنا من كل ما ينسب اليه وجدا انت تعرف انه لزيد وانه لزيد وان كان ذلك
لا تراه ولا تسمع اسمها وهي لا تمسك شيئا من هذا لو رأته قطعت به ضرورة لا تقطع بنفسك انك انت
فاذا عرضت الاشارة ظهر لك ان تلك الآثار التي هي آثار ذلك النور ظهرت على صورة صفات فعله التي هي
هياكل التوحيد فقوله ثم نور خبر مبتدأ محذوف تقديره في الحقيقة نور وكان ذلك النور هي الحقيقة ثم انه بين
ان كل ما ينسب اليه من صفة ذات كالتوحيد او صفة فعل كالهياكل او آثار فعل كالآثار المذكورة غير ذاته بل
هي من سبحاته ليعرف عنها في بقائه بل انما هو ليس شيء غيره قال عبد الرزاق الكاشي بعد ان ذكر كلاما على
منافاة لان المتصوفة كلامهم لا يختلف تشابهت قلوبهم فانهم عيون كثرة يفرع بعضهم في البعض قال وعند ذلك
غلب حال الكيل فكر وجذب الشوق عنان تمسكه فاستزاد البيان وحاله اطفى السراج فقد طلع الصبح قال
اي دع البيان العلمي واترك الجنان العقلي اه اقول كلامه مندفع ينفي بعضه بعضا لان قوله غلب حال
الكيل فكر وجذب الشوق عنان تمسكه ينافي قوله في البيان اي دع البيان العلمي اه لان من غلب حاله حتى سكر لا
جدال معه ولا بحث له بل اما ان يكون لم يعرف اصل المراد من الاصبع او انه عرفه ولكن عنا خطابه بانه بين له
حاله قبل السؤال او على سبيل التزيد في المقال او تعرضا لغيره من الجهال بعيد لا ينال وانما كان حاله في ذلك
كله انه لما طلب الجواب ليستدرك بالاستزادة ما فاته من فهم ما سبق اذ لم يحصل المطلوب بتلفيق المدركات من كل
جانب فيكمل له من ابعاضها كل يتم له به المطلوب او يكون بالتكرار تفطن في المراد فقوله اطفى السراج المراد بالسراج
النور العلمي والنور العقلي والنور البصري والسمعي والشمي والذوقي واللمسي فانه سبحانه ركز بسبحات الجلال
فيه الدال على معنى عجيب يحسن لاستزادة البيان وهو ان السبحات المرفوعة لا تكشف ولا تمحى ولا يراد ذلك في
ظهور الحقيقة وانما المراد انه لا ينظر اليها ولا يحصل ذلك الا بعد زوال الخيال والعقل والحواس الخمس التي هي
اسراج الانسان وفي ظلمات الكثرات والمقدرات المعبر عنه بالاطفاء فقال له ما معناه اذا لم تنظر بجلالك

وعالم الذات لا يدركان الا الصور المجردة عن المواد الهيولية والمدد الزمانية ولا يبصرك الذي لا يدرك الا الكواكب
والهيئات ولا يسمعك الذي لا يدرك الا الاصوات والاجسام التي لا يدرك الا الروائح ولا يذوقك الذي لا
يدرك الا الطعوم ولا يلامسك الذي لا يدرك الا الاجسام ولا يراك الذي في هذه الظلمات الا هذه القوى الظاهرة
والباطنة فاذا لم تستعملها فيما خلقت له فقد اطفأتها ولا يسعك اطفاؤها حتى تستغني عنها بنور اقوى منها مثل طلوع
الصبح فانه يكشف جميع الظلمات بخلاف مثل شعاع السراج فانها انما تكشف بعض ظلمات ما توجهت اليه بنسبة قوة
نورها فاذا ظهر ذلك النور الاعظم الشبيه بطلوع الصبح الذي هو من نور الازل بطلت فائدة السراج لعدم الانتفاع بها
كما في كشف ما استعمل لكشفه ولان النور القوي اذا ظهر اقتضى ابطال الانوار الضعيفة فحيث كان مقتضيا
لابطالها والانتفاع بها قال اطفاء السراج عند طلوع الصبح وفي قوله عند طلوع الصبح اشارة الى سر مكنون من اسرار الله
وضع الله عليه حجابا مسيرة سبعين عاما لو اذن في بيانه لكتبه من اذن له بيانه وحيث كان كل شيء مرهون بوقته
فلنا ذكر شيء باق وعد الله ان الله لا يخلف الميعاد والحمد لله رب العالمين تمت الرسالة السابعة والعشرون
في القلب والصدر والنفس والوهم والخيال والفكر وما الفرق بين ادراكاتها ومدركاتها وهذا القلب والعقل
بمعنى فكيف جعلتهما اثنين في رسالة شرح احاديث الطينة وان كانا متغايرين فبينوا الفرق بينهما وهكذا وصل
المراد بالصدر والنفس واحد ام متعدد وعلى الثاني فما الفرق بينهما وما الفرق بين الصدر والعلم اذا اريد به
النفس مع ان النفس ليست الا الصورة النفسية المجردة عن المادة والمدة والعلم ليس الا الصورة النفسية كان وما
الفرق بين الخيال والصدر فاذا كانا واحدا فلم جعلتهما في تلك الرسالة وغيرها اثنين وما الفرق بين المتخيلة
والمتفكرة والحافظة والمأمول من جانب الاستاد الاجل اليقين عن امامه ولا يبعد السائل من بابه فلا اصدع وما الهيثم
فلا انتهر واما السائل فلا انهر واما بنعمة ربك فحدث انتهى القلب هو اللب وهو وسط الشيء فالقلب هو
العقل وسمي قلبا لانه يتقلب في معاني مدركاته او لانه الوسط ومنه قلب النخلة والسعفة الوسطى من سعفها او قيل
انه شاذ خوصه وهو ورق النخل او لانه تقلب فيه المعاني اي تفرغ او لانه قلب المعاني لانطباعها وهو في اطلاقات
الشارع يراد به العقل ويراد به مقر اليقين وخزانة العقل فهو بمنزلة الحافظة للخيال وفي المذهبة التي كتبها
الصادق الى المأمون قال فملك الجسد هو العقل والعمال هم العروق والاوصال والدماغ وبيت الملك قلبه
واعضاء الجسد والاعوان يداه ورجلاه وعيناه وشفتاه ولسانه واذناه وخزانه ومعدنه وطنبه وحجابه صدره
والمراد بالقلب الذي هو الملك هو النفس الناطقة على ما قيل والمراد بالقلب الذي هو بيت ذلك الملك
هو اللحم الصنوبري الذي في وسط الصدر والمعروف من كلام بعضهم ان القلب الذي هو اللب بمنزلة الملك
بكل الملك وهو متعلق باللحم الصنوبري تعلق تدبير لا تمكن من عالم الجسمانيات التي في الزمان وانما من عالم الغيب
وعالم ما وراء كيل من زيادة في الملك قالت والناطقة القدسية لها غير قوى فكر وذكر وعلم وحلم وبناهة وليس
لها انبعاث وهي تنبه الانبياء بالفضل المكتسبة ولها خاصيتان الزهد والحكمة وفي الروائح الاخرى عنه قال اقوى

لا من تبيد ايجادها عند الولادة الدنيوية مفرها العلوم الحقيقية الذهنية مطلعها النابيات العقلية
فعلها العارف الربانية ويؤيد انها تتعلق باللحم الصنوبري الذي في الصدر انك اذا التفت الى انتك او
اشرت اليك انا اشرت اليك او غمزك الى صدرك وقيل هو العقل ولهذا قال بعضهم ان العقل في القلب الذي
هو اللحم الصنوبري في الصدر والذي يشهد به الوجدان ان العقل في الدماغ بمعنى انه تعلق به التدبير او تعلق
الظهور والدليل على الاول من الوجدان انك اذا اشرت الى نفسك اشرت الى صدرك وان اشرت الى تعقلك
اشرت الى رأسك لان عينيك بصيرتك في رأسك وهذا قول اكثر هؤلاء والقلب هو مدرك المعاني و
محل البيان وقد يطلق على العقل في كثير من كلام اهل الشرع وكلام العلماء وبالعكس بمعنى الاتحاد وقد يراد
المتعدد فيكون القلب بمنزلة البصر والعقل بمنزلة البصر وقوة الادراك وهاهنا وجهان فان القلب معلوم
انه في اللحم الصنوبري المسمى بالقلب وسمي به لتقلبه به واذا اردت ان تدرك شيئا او تتعلقه فانك تجد محل
ذلك الدماغ فان في الرأس عينين ينقل بها الاشياء ويجريها المعاني من مصدر واحد هو في جهة الدماغ
كمثل العينين المبصرتين المحسوسات من مصدر واحد وسمي ذلك المصدر عقلا لتعقل المعاني فيعرف ناصيتها
صارها فيعقل صاحبه عن الضار او يحبسه ويحبس النفس عن هواها واللسان عن الكلام الذي لا يقبح فيه
ومنه عقلت البعير اذا ربطت يده بالعقال وهو من الصوف او من الشعر او من الليف والتحقيق في الفرق
بينهما ان القلب عبارة عن القلب والروع والنفس والطبيعة فهو مركب في الحقيقة من هذه الاربع القوى التي هي قلب
الانسان ولبه والعقل اعلى الاربعة وهو اعظم اركان القلب ووزير الملك وليه على اعوانه العينين و
الاذنين والانف واللسان والشفتين واليدين والرجلين فتقل في مصالح الملك على نظر الوزير وتدبيره
هذا في الاصل واما في الاستعمال والاطلاق فيطلق احدهما على الآخر واما الصدر فالمراد صدر القلب وظاهره
وهو منه بمنزلة الفلك المكوكب المحدد فان المحدد فيه جميع ما في المكوكب من الاحكام والاسرار والكوكب والى
هذا الاشارة بقول الامام في رواية حنان بن سدير قال سألت ابا عبد الله عن العرش والكرسي فقال ان
للعرش صفات كثيرة مختلفة له في كل سبب وضع في القرآن صفة على حدة فقوله رب العرش العظيم يقول رب الملك
العظيم وقوله الرحمن على العرش استوى يقول على الملك استوى وهذا ملك الكيفوفية في الاشياء ثم العرش العظيم
يقول رب الملك العظيم في الوصل متفرد عن الكرسي لانهما بابان من ابواب الغيوب وهما جميعا غيبان وهما في
الغيب مقرونان لان الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب الذي منه مطلع البدع ومنه الاشياء كلها والعرش هو الباب
الباطن الذي يعرف فيه علم الكيف والكون والقدر والحد والاين والمتى وصفة الارادة وعلم الالفاظ و
الحركات والترك وعلم العود والبدو وهما في العلم بابان مقرونان لان ملك العرش سوى ملك الكرسي
وعلمه اغيب من علم الكرسي من ذلك قال رب العرش العظيم اي صفة العظم من صفة الكرسي فهما في ذلك مقرونان
قال جعلت فداك فلم صار في الفضل جاء الكرسي قال انه صار جاء لان علم الكيفوفية فيه وفيه انفاذ من ابواب

البقاء وبينهما وفقهما فهذان جانبان احدهما محل صاحبه والطرف الحديث فالقلب هو الباطن والصدر هو الظاهر
والمراد ان القلب هو محل المعاني المجردة عن الصورة النفسانية والمثالية والمدة الزمانية والمادة العنصرية و
الصور النفسية هي ظاهر المعاني والمعاني بالنسبة الى الصدر الذي هو الظاهر عبارة عن الذهن الذي ينتقش فيه صور
المعلومات وهو لوح النفس عندنا في اطلاق وهو الكتاب المبين وهو اللوح المحفوظ في العالم الكبير والذهن
محل الصور الجزئية المتعلقة بالمحسوسات وقيل محل الصور المدركة بالاحساس والاول هو المراد وبابه فلك المريخ
وهو يتمد بواسطة الشمس من نفس الطبيعة الكلية طبيعة الكل والخيال محل الصور الجزئية المتعلقة بالمحسوسات وبابه
الزهرة وهو يتمد بواسطة الشمس من صفة طبيعة الكل وهما من مصدر واحد الا ان الوهم بارد والفؤاد يحاكي على
الكرسي من ذهب ظاهر الغضب لابس ثياب القهر والخيال مطوق بطوق وتاج من ذهب الذهب قاعد على كرسي
من دم واما الفكر فانه يقلب الكتاب ويبين بينهما ويضع بينهما الالف بالخط البين ويلتقط معاني الحس المشترك من صور المحسوسات
ويضعها في خزانة الخيال ويلتقط من المثل الغيبية العلوية صورها ويضعها في الفكر ويبين الحاصلين من الجزئيات
فيولد منهما الصور الكلية ويضعها في خزانة النفس الناطقة واما القوى الباطنة مدركة فقط او
مدركة ومتصرفة والمدركة مدركة للصور الجزئية او المعاني الجزئية فالمدركة للصور الجزئية المحسوسة بالحواس
الظاهرة تسمى الحس المشترك لاشتراكه في ادراكه بين الحواس الظاهرة وبين التخيلية فهذا واسطة بين الامرين
ويسمى هذا الحس باللغة اليونانية بطاسيا وخزانة الخيال هو الحافظة للصور الجزئيات بعد زوالها و
انفصالها عن الحس المشترك واما المدركة للمعاني الجزئية فالوهم واما المدركة والمتصرفة فهي التي تتصرف في المدركات
المخزونة في الخزائن اللتين للحس المشترك والوهم بالتركيب والتحليل فتركب انسانا ذا رأسين وجناحين ويسمى و
هي عند استعمال العقل فتسمى مفكرة وعند استعمال الوهم تسمى متخيلة وقالوا الحس المشترك وهي القوة المرتبة
في مقدم الدماغ وهو المنبت الذي تنبت منه اعصاب الحواس الظاهرة يجتمع عندها منه جميع المحسوسات الظاهرة
فتدركها على سبيل المشاهدة فتكون الصورة الماخوذة عن خارج منطبعة فيها ما دامت النسبة بينها وبين المبصر
او المسموع او غيرهما محفوظة او قريبة العهد واذا غاب البصر وغيره انمحت الصورة منها وانتسبت زمانا مقبلا
ومهما كانت الصورة في الحس المشترك فهي محسوسة فقط فاذا انطبع فيها صورة كاذبة كالمرئي بين اثنين
انتقلت الصورة الى الخيال فتصير متخيلة لا محسوسة اصلا فلم تكن محسوسة فقط فانه لو كان محسوسا فقط
لاحتيج الى واسطة يتنزه الى الخيال ولكن يرفع بين المحسوس والمتخيل فان النقطة النازلة من العلو مدركة الحس
المشترك خط مستقيم والنقطة الدائرة بسرعة يرى خطا مستديرا والبصر الحسي في الجسم في محله والاياه في المحل
المنتقل عنه الا بالتخيل فيدرك الدائرة من النقطة الدائرة والخط المستقيم من النقطة النازلة وكذلك البصر والخيال
وهو الحس المشترك اعلاه تحت الخيال واسفله فوق البصر فهو يرفع بينهما بحيث يكون احدهما وبينه منه
فصل ينبغي ان يكون برزخا والحس المشترك غير البصر وغير الخيال فيدرك ما يدركه البصر وما لا يدركه لان النقطة

اذا فارقت عند وصولها الى مكان مقابل للبصر ثم تنتقل عنه وان المقابلة لا تنفك عن الاستدارة
لا تحصل فان يحيط به زمان لا يحصل فيها في نقط الانتقالات مع الانتقالات واختلاف المقابلات ليس
هو البصر وليس الانتقالات تجتمع في البصر بحيث لا زمان وذلك هو الحس المشترك وهو المركب من الحس والخيال
وهذا هو معنى المشترك ولهذا قال بعض المتأخرين ان الحس المشترك من جملة المرايا التي للنفس تظهر فيه الامور
الغريبة العجيبة والخيال قوة او نسبة بالمصورة المنصورة وهي مرتبة في آخر التجويف الاول تجتمع عند مثل
جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس وعن الحس المشترك فتدركها وهي خزانة الحس المشترك يؤدي اليه على سبيل
الاستخزان وقد يخزن ما ليس واصلا عن الحس المشترك بل عن المفكرة كما اذا تصرفت في الصورة فيها بالتحليل و
التركيب فتركب صورة من اخرى او تفصلها لتحفظها في هذه الخزانة والوهم قوة او هو القوة التي يدرك بها الحيوان
المعاني الجزئية الموجودة في الغير المحسوسة بالحواس الظاهرة التي لم يشاهدها الحيوان كادراك الشاة معنى في
الذئب موجبا للهرب وهي العداوة وادراك زيد معنى في عمرو موجب للطلب وهو المحبة والصداقة و
الموافقة واما الثاني المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات واذا لم تكن للحواس الظاهرة ولا الحس المشترك
والخيال قوة ادراكها فلا بد من اثبات قوة اخرى غيرها مدركها وهي الوهمية وايضا فكون المعاني المدركة بها
لم تشاهد بالحواس الظاهرة دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وايضا فانها قد تخوف من شيء لا تخوف منه
النفس الناطقة كالبيات عند المرتعش فان النفس الناطقة تعلم من ذلك الخوف وتعلم بالضرورة ان الذي يخاف
غير الذي يخيف والمتخيلة وتسمى المتصرفة وهي قوة من شأنها التركيب والتفصيل فتركب الصور مع المعاني التي
في الخيال والحافظة بعضها مع بعض فتجمع بين المختلفات المتباينات المجتمعة وتمثل امورا لا توجد في الخارج
ومثال تركيبها الصور الخيالية بعضها مع بعض انا ندرك انسانا له الف رأس ولحيتان يطير بهما وجبل من
ياقوت وبحر من زيبق واما الذي لذلك ومثال من تركيبها الصور الخيالية بالمعاني الوهمية كحكمها بان هذا الشخص
صديق وانوس الوهم والخيال والصدر والنفس يدركان في الجملة معنى واحدا وهو الصور المجردة عن المادة
العنصرية والمدة الزمانية وان كانت مراتبها من حيث المصادر مختلفة فالصدر من المشترك والنفس من المركب
الخيال من الوهم والوهم من المرتبة وقد يقال الصدر من المركب فعل النفس واما الوهم والتخيل فهو فعل الوهم و
الخيال من الادراك والانطباع والفكر يحصل لها من المعاني والصور نفس النسبة الكلية واما الحافظة و
الذاكرة وتسمى الذاكرة وهو قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ من شأنها ان تحفظ احكام الوهم كما كان الخيال
خزانة الحس المشترك وهذه القوة الحافظة بسبب الطاعة للقوة الناطقة في التذكر وتأتي في الرواية
بسببها ان تستخرج من امور معهودة امورا مستبعدة كانت حاضرة لها هذه القوة بعينها هل هي المتذكر المسترجعة
لما غاب عن اللحظ الحفظ او غيرها الوسائط القوى نفس وان جعلت الحافظة مغايرة للمتذكرة لحقت بسائر
كما قال بعضهم معللا ان الحافظة امساك والمتذكرة استرجاع فهي غير جارية في انتفاء انها واحدة الا انها

تسمى حافظة ومتذكرة باعتبار كونه والذي يقوى في نفسي ان القوى خمس وان الحافظة غير الذاكرة لان الذاكرة تحصل
ما فات من الحافظة وتخزنه وتعيده في الحافظة فاذا اردت بيان هذا فانظر في الحافظة من اين اتاها
فانك تجد من المتوهمة والمتخيلة وهي هذه المتذكرة الا انك سميتها باسم فعلها فاما المتخيلة متى اذا
احضرت شيئا تسمى متخيلة لتخيلها ذلك بمعونة الفكر فاذا خزنته في الحافظة وتسمى الحافظة طلبته
المتخيلة واستعانت بالمفكرة واذا وجدته وضعته في الحافظة وسميت متذكرة لتحصيلها الشيء المنسي و
هذا المعنى هو مراد الشيخ في الشفاء فالقوى خمس لست لان الدماغ ثلاثة بطون فمقدم الدماغ في خاصية
الحس المشترك وواهمة الخيال وهما عندهم للتصور الجزئي ومؤخر الدماغ في احرز الحافظة وقبلها الوهم وهما
عندهم للتصديق الجزئي ووسط الدماغ للادراك والتصرف وهي المتصرفة والمتخيلة وعلى رأي اهل الاشراق
والمتألهين هي قوة واحدة تسمى بالاسماء المختلفة باعتبار اختلاف الافعال والآثار فولد الحيوان القوى
الظاهرة ايضا كذلك حيث الادراك والتمييز وانما تسمى بالاسماء المختلفة من بصرة وسامعة وشامة
وذائقة باعتبار افعالها لانها تسمى كل اسم باسم محل من البدن التي تعالج بها المحسوسات وبها تسمى القوة الظاهرة
كما ان القوة الباطنة تسمى بكل اسم من اسمائها لانها التي تعالج بها الغائبات وبها تسمى القوة الباطنة
فاذا عرفت ذلك فاعلم ان لنا في بعض الاحوال اختلافات لبعض هذه الامور غير ما يبدو منها الحكماء
المشائون والاشراقيون وتفصيل ذلك وضبط علاماتها لا يسعه الوقت
الا انها تعلم من سياق كلامنا فتدبر والسلام ختام ثم فرغ منه
من شهر ربيع المولود حامدا مصليا مستغفرا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين
الاحسائي عفا الله عنه من يجب طاعته علي ان اشير الى بعض بيان حديث نقل عن بعض المشايخ وهو وان لم
يجد مسندا الا ان المطلوب بيان معناه لا نقده في السؤال والجواب على سبيل الالغاز والتعمية لان السائل
قصده الاختبار والامتحان فامتثلت امره على غير ميل مني لذلك لان الذي تمنعه عنه يتوقف على بسط وتفاريع
وتكثير كلمات في تقديم مقدمات والقلب غير متحمل لها ولكن اقتصر على بعض الاشارات فقال ولي اجمع واقتضاء
لرقة فاقول وبالله المستعان وعليه التكلان قال الله تعالى وسلام على المبالغين صلاة الانعام فقال
مولاي ما الكفر وما الايمان وما الشيطان الذي ذكرها الرحمن وفي نطق كلام الرحمن ما قلت حسبه
قال في سورة الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان فلما سمع الرضا كلامه اجرى جوابا ونكت بسبعة

الارض وارض بيتا فلما رأى رأس الجالوت سكن عليه على عينه وسجعته نفسه بسؤال اخر فقال يا رسول الله المسلمين
ما الواحد المتكثر والمتكثر المتوحد والموحد الموحد والجاري المتجدد والناقص الزائد فلما سمع الرضا كلامه
ورأى تسويل نفسه له قال يا ابن ابيه اي شيء تقول ومن تقول ولمن تقول بينا انت انت صرنا نحن نحن فقال
جواب موجز اقول ان السائل قد علم ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم نبي الله وانهم اذ سكتوا اجابوا
كما نزلت به كتبهم ونطقت به انبيائهم ولكن بناء على اعتقاده الفاسد بان محمدا صلى الله عليه وآله لم يبعث رسولا
في سؤاله وصلة معنى تشديد امنه على السؤال لظنه انه مدع لتحيره وتعجيز الرضا وتحراج الكنوز في
الامام ثم عرف بالتوسم سريرته في قصده وطيب طينته في حقيقته ومال الى ترك عن معاجلة الجواب
لتقوى نفسه فيستقصي سؤاله ولكن تضعف نفسه من ادراك الجواب بسبب العاجلة ولتظهر لحسن اتانه
يعرف حسن خلقه فيكون معينا له على قبول الاسلام وانما اجابه بمزاشد من رمز واوحى انه رسول فرد ولا يمكن
معناه مع قلة لفظه ولتضمنه ان يظهر الحجة ما يدعيه من الخلافة الكبرى باتيانه بما لا يستطيعه ولا يحيط به علما ولما
علم ان هذا لا يقطع حجته لانه لا يفهم من جواب مسئلته بل له ان ينكر ويقول انك لم تجبني عن سؤالي استدلالا
في ذلك فقال واما الجواب الفصل ثم ولقي به ممزوجا بالبيان ورمزه ليفهم الجواب من يعرضه ويدل في نفسه
يعجز عن كله فانه ثم رمز فيه شيئا لا يعرفها الا المختص من المؤمنين ولهذا قال ويعلم قولنا من كان مستيقظ الاذن
الى اشارة الى قوله ان حديثنا صعب مستصعب الخ وذكر ان نقيل مقنع لا يحتمله ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا
مؤمن امتحن الله قلبه للايمان فلا يعرف بحقائق امرنا وينبغي الاشارة الى بيان السؤال في نفسه ليتبين
مطابقة الجواب فقوله تعالى ما الكفر وما الايمان يشير الى قوله تعالى من يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله وبهذا فسر
الكفر كما في الاية وقوله وما الكفران يريد الكفر بالطاغوت والكفر بالله وقوله وما الشيطانان اللذان
كلاهما المرجان اذا اطلقا النفس الامارة والشيطان المقيض فعلى هذا المعنى يكون معنى قوله كلاهما
المرجان ان النفس يرجى لها ان تكون مطمئنة والشيطان يرجى له ان يسلم لان لكل نفس شيطان فقيل
وانت يا رسول الله فقال نعم ولكنه اسلم وفي رواية ولكن اعانني الله عليه والمراد واحد يعني اسلم وذلك
لان ذلك الشيطان المقيض انما قيض لها لمعينها على مقتضى ميلها الى ملكتها وهو الهمة فاذا اطمأنت النفس
وكانت تابعة للعقل في مقتضيات ملكته وهو الوجود اسلم الشيطان المقيض لها وكان تابعا للملك المؤيد
للعقل فبهذا اللحاظ يكونان مرجين ومعنى اخر ان معنى المرجين المؤخر حكمهما من الشقاوة والسعادة من
الارجاء اما في نفسهما او متعلقهما وهذا ظاهر في معنى الشيطانين اذا اطلق هذا اللفظ بل احسن ما ينبغي
ان يفسر به ان جواب الامام يدل على ان المراد بما الكفران لقوله ثم كما يأتي وهما المتفقان المختلفان
وهما المرجان فعلى قوله ثم كما هو الحق لانه اعلم بالمراد يجوز ان يراد بالحقيقة او المجاز فان اراد الحقيقة
ففيه غموض وخفاء والاشارة الى ان الكفر الذي هو الستر والجحود اسم معنى والمعاني في الحقيقة اعراض

بالنسبة الى ما دونها كما ان الاعيان معانى بالنسبة الى ما فوقها يعنى ان الاعراض جواهر بالنسبة الى ما كان الجوهر اعلى
اهلها وحيث انقسم الوجود الى نور وظلمة فكل نور ملك وكل ظلمة شيطان والمركب منهما انسان فعلى هذا يظهر
البيان فى ان الكفر باسره شيطان ويخفى ان الكفر باطل اعنى شيطان الا على معنى انه مطلق مجرد وهو فى الحقيقة
شر وفقدان ثم معنى كونهما مرجعين انهما فى معرض الزيادة والنقصان وجواز التغير والتبديل فى حكم الامكان
وان اراد المجاز فى باب تسمية المسبب باسم السبب امكانا فى البيان وقوله وقد نطق كلام الرحمان بما قلت الخ
استشهاد على صحة كلامه فان الله سبحانه قال الرحمن علم خلق الانسان الذى هو محل الكفر والايمان بما اوجب له وعلمه
من البيان وهو هداية النجدين واعطائه الركن الاعظم اللذين هما ماوى الملك والشيطان ومنشأ الكفر و
الايمان وهما الوجود والمهية فان للوجود وجهان مرآة وهو العقل وهو صورة وجه الرأس الخاص بعين العقل
الكلى والملك موكل بهذه الصورة والمهية وجه ومرآة وهو النفس الامارة وهى صورة وجه الرأس الخاص بعين
الجهل الكلى والشيطان مقيض لهذه الصورة والانسان الذى هو مجموع الركنين محل تعليم البيان فهدايته بنجد الخير
للوجود يستعمله العقل بصورة الملك وهدايته بنجد الشر للمهية يستعمله النفس بصورة الشيطان فالدال على الايمان
فى الانسان بالملكين العقل والملك وعلى الكفر بالشيطانين النفس والشيطان ولو فرضنا ان حكى سؤاله عن بعض
الكتب المنزلة او بعض الانبياء بان الشيطانين هما المذكوران فى سورة الرحمان من القرآن المنزل بخلاف الاديان
فالمراد بهما ما ذكرنا من النفس والشيطان والكفر بعينه فما تقدم من البيان والشمس والقمر اللذان هما فى الدنيا
والآخرة بحسبان فانهما المراد ان من الشيطانين والخبيث والطاغوت وهما منشأ كل كفر وعدوان وانهم قد بقا
على البيان الجامع الانسان الذى هو بيان كل شئ فالانسان هو كتاب القرآن فان كنت ايها السؤال ذلك الانسان
المعلم البيان فانت تعلم مرادى وتجيب سؤالى وسكوتهم عن المعاجلة لما قلنا سابقا من اظهار الافادة والرفق
والتشجيع له لاستقضاء سؤاله وقوله ما الواحد المكثر والمكثر الموحد الخ يوجد جوابه فى الانسان بدليل
استشهاده بقوله تعالى خلق الانسان اه فالانسان بالنظر الى مهيته وهى المهية الثانية له واحد وبوجوده موحد افعاله
وارادته وانيته وبالنظر الى بدنه واركان مهيته مكثر لانه وجود ومهية وبوجوده اختلاف افعاله فى نفسها
وارادته فى نفسها وفى متعلقاتها فيصدر عنه الضدان فى حالين من جهة وجوده ايمان ومن جهة مهيته كفر بالله
ومن جهة الكفر بالشيطان وهو الموجد بفتح الجيم بفعل المجهد بسكون مفعول ليشير بوحدتها الزائد بالمدد المتصل
الذى به بقاؤه فانما هو شئ بالمدد الالهى سبحانه بدوامه فهو يجرى مستمر عوده الى بدئه وبدئه عوده فهو كرة محوفة
تدور على قطبها الا الى خصوص جهة الاجهة قلبها المنزه عن الجهة وهو الموجد بكسر الجيم بامر الله وقدره كلما يصدر عنه من
الاقوال والاعمال المركوزة ايمان والجارى فيها على حسب التيسير والتقدير من الحكيم الخبير والناقص بما يعود منه الى بدئه
للزيادة فيه وما اشبه ذلك فلا ينافى جوابه بقوله مرج البحرين يلتقيان كما بين ان البحر العذب وجوده والملح
الاجاج مهيته والبرزخ وجوده بما له ارتباط بما به وقد فصلنا هذه المعانى فى رسالتنا تفصيلا من اراده طلبه هنالك

الآن سياق جوابهم يدل ظاهرا على أن الكفر الآن بحسب المفهوم اللغوي ظاهرا واحد وهو التغطية والستر ومنكره فانه
كفر بالطاغوت وكفر بالله وهو الموجب بفتح الجيم من زيادة وصورة مادته امر امره بالقبول عنه وصورته قبول المكلف
لانكاره فامر الله مع القبول ايمان وكفر بالطاغوت ومع الرد والانكار كفر بالله وايمان بالطاغوت فاطلق الكفر
خلقه الله بقبول امره ايمانا وبرده كفرا وهو الموجب بكسر الجيم لانه صورة الثواب والعقاب فهو الفاعلية المطلقة
فقولنا الخلق ايمان ومن رآه ظن كفرا وانما نسب الايجاد اليه مع انه ليس منه الا القبول بالاختيار لان القبول
شيء يسند الفعل به الى نفسه ولهذا كان امر الفاعل فاعلا المفعول فاذا قلت كن كان فاعل امره الذي هو كن
انت ايها المكون بفتح الواو وضمير المكون فاعل امر المكون بكسر الواو والفاعل موجد وهو ظاهر وهو جار في المعاني
والاعيان على سنن واحد كما هو مثال المطاوعة نقول خلقه فانخلق ولهذا كان القبول منشأ الصورة فالحقيقة
انما هي متعلقة بالانفاذ الاحكام والافعال والتكليفات لا المادة وان كانت متعلقة الصورة الايجاد وهو
الجاري في جميع جزئيات العالم بالانعكاسات المعنوية وهو المجد لغلبة الطبع على قلوبهم التي هي محل الحكم وحقت
كلمة ربك وقالوا لو انا نزل الينا الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء
الله والاستثناء حكم الامكان لا الواقع ولئن شئنا لنذهبن بالذي اوحينا اليك فلا يبقى الا بجاه والناقض قد يحقق
نقضا انه بذهاب بعض جزئياته التي هي آثاره كالوعل الكافر بعض الطاعات ولو بغير احسان ومرضاه وما يعرف عليه
في الدنيا ولا في البرزخ بسبب مانع او لكثرته فانه يخفف عنه مقتضى عذابه والنار بحيث لا يحس به وهو في النار وفي
امالي الطوسي ان النبي سأل جبرئيل عن جهنم فقال ان الله يبني له بيتا من ورق جهنم كيلا يصيبه وجهها نقلته
بالمعنى وذلك لاجل كرمه وهذا في الحقيقة نقضان في الكفر فافهم والتأويل يعكس الناقض واليه الاشارة
بقوله ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم فمن تبين له من السائل
ما يخشى منه مناقشة المفهم اجابه على الفور لبيان انه لو كان السكوت للعجز عن اول السؤال لما اتى على الفور بعد
انقطاع الجواب الذي هو سبب مزاولة بجواب بسيط يجمع الاول والآخر ليبهت السائل ليعلم انه روى الاول والآخر
بدليل وحدة الجواب واجماله ويظهر له ما لا يعلم فقال روحي فداه يا ابن ابيه وفيه لطائف كثيرة منها الاستقلال
من جهة ابيه لتفرده عن غيره الاول ومنها التنبيه على انك ما توجهت هذه الاوهام الا لمنافيك من عادة الذي
الذي كان ابوك عليه ومنها ان عدل نسبته الى ابيه انه ليس له ابن يسمى به كناية عن ضلاله وعدم رجوعه في دينه
وصرفه الى كفر وفسق لا يليق الابن بانتسابه الى ابيه ومنها عدوله عن اسمه الى اسم ابيه اشارة الى انك
الى الآن لم تعرف اسمك الذي يستقر دعاؤك به فيما بعد وان كان يعلم مآله الى اسم السعيد الا ان الشقي
ما لم يكن يحق فيه حكم المشية لا يكون لا اول علم في جواب مبتدئ التمام لما ذكر امر ابن ملجم لعنة الله عليه والملائكة
والناس اجمعين الى يوم الدين قال لولا آية في كتاب الله لاخبرتكم بما كان وما يكون الى يوم القيمة وهي
قوله يمحو الله ما يشاء ويثبت مع انه يعلم انه في ام الكتاب فافهم ومنها ارادة ايهام اسم بشارة منه الى ان اباه الحسين

ممن كان له اذا ملوا واهذه الامة وغير ذلك من اللطائف قال له اى شئ تقول اى ما تريد بقول اتريد التعجيز ام تريد
الاستفهام ام تريد الهداية والارشاد فكلما تريد تجد الباطل نفيا وابعادا والحق هدايته وارشادا ومن يقول
فان تقول عنهم فى صوابهم البيان اصبوب وبما يهدون ولمن تقول وانت لا تعرفه حتى سولت لك نفسك التعجيز
ولو علمت اسلمت قال لم يبينا انت انت صرنا نحن نحن اقول ليس لى اعتداد ولا فى رواقى مداد ولا فى قلبى
استعداد وليس فى عقلى بالفعل استعداد لما نحن سريت الفواد فى البيان عن كل ما اراد ولكن لا يسقط الميسور
بالمعسور فانا بينا انت انت فى انحطاطك وانحطاط مقامك عما توهم من التعجيز اذ ظهر بالك فى اعجاز
ذلك تبهت فيه عز وجدانك فاستمع مثل الكفر بالله ونحن من اصل الايمان وصلنا الكفر بالطاغوت لا من صفة
الايمان بالله الذى نحن اصله لقوله تعالى الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان وبيانه فى قوله مرج البحرين
يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان البحران الاول القرآن والثانى كتاب القرآن الذى هو الانسان ونحن المعلمون انا البيان
والبرزخ هو امام كملنا القرآن فقلنا قال بينا انت انت فى الكفر اذ صرنا اصله نحن نحن ان الكفر ما كنت عليه
والايمان ما تكون معنا عليه اذا اسلمت فان الايمان كونك معنا على دينا والكفر ان وقعا منك فى حالتك
الاولى قبل الايمان كفرك بالله والثانية بعد كفرك بالطاغوت وقد مرج البحرين كفرك فى ارض جسدك يلتقيان
بينهما الجاذب الى الخير فلا يبغى كفرك بالطاغوت اضرابا بان يلوث بشوب من ظلمة والكفر بالطاغوت كفرك
بالله فالاول الجاذب البرزخ هو الطف بنو صدنا قال بينا انت انت فى تشخصك وظهورك المحيث
بحيث ويا اليك وانت سراب كلانك ماء الجهال وهذا مثل الكفر والاعمال المترتبة عليه كما قال الله والذين كفروا
اعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء الآية اذ صرنا نحن نحن اذ تبين الرشد مع الغى الرشد الايمان بالله الذى صفة
الكفر بالطاغوت الذى اصله الكفر بالله والكفران فى هذه الوجوه انشرهما البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه
وهذا ملح اجاج وهما مرة عالم البيان وهما الشيطانان المرجان على احد الوجهين المتقدمين كما قررنا سابقا فان
العذب منهما الشيطان المسلم ومن ادنى المعانى اعيان فلاحظ وبالجملة فهذا مثل الجواب الموجز المضمر المفصل
كما اشرنا اليه على كل وجه فتدبر وهذا الجواب المفصل ما قول ان كنت الدارى والحدس البادى ان
الكفر بالله كفر بالشيطان وهما الشيطان المصولان المردودان لاصدهما الخبث وللاخر البيان وهما المتفقان كفران كفر
المختلفان وهما المرجان وفى به القرآن حيث قال مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان فبأى آلاء ربكما
تكذبان وعلم قولنا من كان من سنخ الانسان وباقلنا يظهر الجواب باقى سؤالاتك والحدس الرجم والصلوة
على رسول المبعوث الى الانس والجان ولعنة الله على الشيطان ضلالهم وابن الجالوت كلا ما يثبت ونحن نشهد بحث
نشهد وقل اشهد الا اله الا الله وان محمدا رسول الله وانك ولى الله ووصى رسوله ومعدن علمه حقا حقا
اقول قال ثم فاقول ان كنت الدارى الى اصيب بحقيقة الجواب ان نظم الجواب والحدس البادى منشئ
الاعيان اى بالبادى دون باقى الاسماء اشارة الى ان السؤال عن صدقك انما هو فى الاعيان التى هى اشد الارادة

ودون الاكوان التي هي اثر الستر ولو اراد ذلك لقال هو الذي رده او لم يجد الايمان حقيقة حين قال لم يبينا ان
مرتاخر عن لم يجد غلبة لان السائل حين يجاب بما يكون قلبه مشغولا بالطلب والبغض فلا يدرك معنى
الجواب ولا يهتدي الى الصواب واذا القي اليه ما لا يفهم حقيقته عقل عن الجواب والفهم واقبل بكله على الحبيب
والمراد وعند ذلك حتى انه يصير بان هذا جواب من يقبل على الفضل لفهم ما يفهم عبد الله الباري بفهمه
على ذلك او فيما قال العلوم فمن فهم الباري وانقطاع عليه بجانبه ثم قال ان الكفر كفران يعني ان الكفر الذي هو
التغطية والستر في اصل اللغة ولذا قيل للليل كافر لانه يستر من يسير فيه والمزارع كافر لانه يغطي البذر وهو الجحود
ايضا قسمان كفر بالله وكفر بالشيطان وقوله وهما الشيئان المقبولان المردودان يعني انهما مقبولان عند الله مردودان
بالشيطان مردودان عنده من حيث الكفر بالله فهما معا مقبولان من حيث مردودان من حيث ووجه اخر انهما مقبولان
معا مردودان معا مقبولان معا ان الكفر بالشيطان مقبول عند الله والكفر بالله عند الشيطان مردود عنده
والكفر بالله مردود عندنا وقوله لا يصلحهما الجنة يعني ان الكفر بالشيطان والكفر بالله وهما المتقابلان
في معنى الجحود والستر والمختلفان في الفعل والرد في الجنة والنار وهما الرضوان من الرجاء فالموصوف يوجب
بكفرهم بالطاغوت النجاة والفلاح والكفار يوجب بكفرهم بالله الهلاك والفلاح ومن الاوجاء الى الرجاء
يعني ان كل واحد موقوف على الخاتمة التي هي السابقة في حكم الله قوله وقد يفرق بالرحمان حيث قال
مرج البحرين يلتقيان وما اشرنا سابقا الى ان البحرين هنا في الانسان البحر العذب الفرات وهو الوجود والبحر
الملح الاجاج وهو الهيولى وان البحرين هنا الكفر بالطاغوت هو البحر العذب الفرات السائغ شرابه والكفر بالله
هو البحر الملح الاجاج ومعنى مرج ارسل البحرين متجاورين لا يمازجان بل حال بينهما برزخ لا يبغيان لصدهما على الاخر
فلا يبغي الكفر بالله على الكفر بالشيطان لما ابى الله وجوده بالمدد والمعونة ولا يبغي الكفر بالشيطان على الكفر بالله
فلا يجبره لانه انما يدعو بالاختيار فالبرزخ هو اللطف من الله بالمعونة والمدد للخير بالخيرات والشر بالشرور وبعد
الاعمال التوفيق والخذلان ثم قال فبأي آلاء ربكما تكذبان ايها الكافران اي نعمة عظمى من نعم الله تكذبان
بحلم يعني ام باحد منا اهل البيت ثم فتاح لسان العظمى والنعمة العظمى وهم النبي والوصي ويجوز ان يكون ايها
الكفران باي نعمة عظمى من نعم الله تكذبان بناء على ما ذكرنا من ان الاعراض اعيان والصفات ذوات في نفسها
وبالنسبة الى ما دونها وهكذا والذوات صفات واعراض بالنسبة الى ما فوقها وهكذا الا ترى ان نور الشمس
كصورة مستنيرة ولنور وذلك اذا وضعت المرآة في نور الشمس كان فيها صورة الشمس وينعكس عن تلك
الصورة نور كنور الشمس وليس في المرآة من صورة الشمس الا صورتها التي فيها فهي في السماء الرابعة بل ما فيها انما
هو صورة النور الخارج عنها ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقد دل على هذا الدليل العقلي والنقلي دلالة ليس فيها
وهم ولا ريب لمن عرف وهو من مكنون علم اهل العصمة ثم فعلى ما قررناه لمن عرف وكشف الله عن بصيرته يكون
الارض مكلفا ويكون طائعا وعاصيا باختياره كما ان الجرم مكلف ويكون طائعا وعاصيا باختياره وان لم يثبت

ذلك بالعرض لم يلبث في الجوهر كثير ثابت عنده في الجوهر فيكون الثابت في العرض انما من جنس واحد وصنع
واحد لرب واحد وان اختلفت الافراد في القوة والضعف والظهور والخفاء فلما ذرناه جاز خطاب
الكفرة في الاستهزاء بتأويل على الوجه بناء الآية وبكما تكذبان فانهم ويجوز ان يكون ارادة بذكر الآية الشريفة
خطاب السائل ويكون المعنى بقوله فمن من نعم استكذب وتعرض وقد بين الوعد في امر الكفرة لانه لا
قد بين الوعد من الفي من يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لانفصام لها والله سميع
العليم وهو تعريض لدعاء الى الاسلام او يكون المعنى ايها السائل فبأي نعمة من نعم الله فكذب وتشك بالله
ضده وما اظهر من الآيات الباهرات في جلاله حتى انه شهق لها عظيم فاظهر من مقامه في العلم والاطلاع
على الاسرار التي لم يعرفها احد من الانبياء السابقين واشال ذلك مما لا يمكن ضبطه جميع الاسرار هذا الكلام
لاستلزام التطويل الذي يفني الايام قبل انتهائه ولهذا اشار بقوله ويعلم قولنا من كان مستحق الانسان يعني
بالانسان نفسه وابائه الطاهرين ثم واستحق في نفسه ثم فضل الشيء وهو شعاعه ونوره وانما الغلو في
ان ما ذكرته يعرفه من كان شيعتنا المحبين الذين هم مستحقون لان كلامهم صعب مستصعب لا يحتمله الا ملك مقرب او نبي
مرسل او عبد مؤمن امتحن الله قلبه للايمان وشرح صدره للاسلام ولعل هذا الكلام جذب السائل ورغب بالاستماع
ثم قال واما بظهور جلاله في سوالاتك وهي الواحد النكرة والنكرة الواحد والواحد الجحد والجاري المجحود
الناقص الزائد وقد تقدمت الاشارة الى وجهها في الجملة ثم والحمد لله الرحمن لان الرحمن هو مفيض النعم يعني ان سبحانه
بصفة الرحمن خلق ما خلق وافاض النعم وسائر الفيوض ولهذا قال الرحمن على العرش استوى لانه سبحانه استوى على العرش
فاعطى كل ذي حق حقه وساق الى كل مخلوق رزقه فحمده من حيث خصوص هذه الصفة لانها علة النعم الظاهرة
والباطنة وعلة الايجاد كله ثم قال والصلاة على رسول المبعوث على الانس والجان ليخبر السائل على ان ما
دلت وما لم تدل فانه من اقدار رسالة محمد رسول الله المبعوث الى الخلق كافة وهذا منه استدلال على اثبات
نبوة محمد عند السائل فانه انما كان على اليهود ينكر نبوة محمد ص عنده فقال له ويسره وخاطبه في قلبه
ان النبي يظهر للناس العلوم التي هي عندنا الحقيقة في هذا العلم وكلما عندنا مما سمعت وما لم تسمع
فانه تبليغ جدنا رسول الله ص فان لم يكن عندنا بيان تكليف لنا يصدر عنه العلوم التي هي بيوت الاولين والآخرين
وهو امي لم يقرأ ولم يتعلم من احد واخبر بما مضى لانه في الماضين وما يكون كائن في الغابرين وعما يكون كائن في
الآخرين ثم قال ولعنة الله على الشياطين الذي يصدون عن الحق واهله حتى عمي اكثر الخلق عن الحق مع انه اظهر
من الشمس في رابعة النهار لا قول المتنبي فيك الخصام وانت الخصم والحكم الصبح ليل اعمى الناظرين عن الضياء ولهذا
لما اتاه البيان الذي اتاه اليه وفسر بيت ونحو وشهق شهقة واسلم والحمد لله رب العالمين وصلى الله
على محمد وآله الطاهرين تمت الكتاب

يعون الله رحمه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين **أما بعد** فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين
الاحسائي قد سألني بعض الاخوان الذين يجب علي طاعتهم عن مسائل منها مسألتان فكتبت جوابها على جهة الاستعجال
المقرون بالملال وتشويش البال بأكدار الحال والارتحال والحمد لله على كل حال في سنة سبع ما بقي من شيخنا
ومقتدانا في مسألة اهل النار هل يكون تعذيبهم دائما ام يؤل امرهم الى النعيم فان كثيرا من العلماء اتفقوا في المحققين
وقالوا بذلك اعني قولهم ان مآل ابدان اهل النار ما لهم الى النعيم حتى انهم يستحقون بالعذاب
بل ان اصل الجنة ما لهم فتكون كالجزء في النار انما تبقى وتصلح بالنار وان هذا الكلام لهم وتعريها وتزيدها حدا
من جنسها فهي تتلذذ باللهب وتنطفي بالماء وتتألم من كل شيء يتألم في جنسه ونوعه ويتألم في ضده ولهذا قال الله
حكاية عن سليمان ع في حق الهدهد لاعذبنه عذابا شديدا فقال فيه بعض المفسرين اراد ان يضعه مع غيرنا بجنسه
وقد قلتم في الدليل على ذلك ان الله سبحانه مدح بالعفو والمغفرة ولم يمدح بالتعذيب من تتبع الآيات الشريفة
والاخبار الصحيحة وجدها جارية على هذا المنوال وقد قلتم ان الآيات التي تدل على دوام النار وتعذيبهم بحيث
يتألمون بالعذاب تدل على الزمان الطويل لا على التأبيد وما هو بوهم التأبيد فيحمل على الخلود على التألم
وقد تقدم احرقه وما اشبه ذلك من قولك بذلك فقد اخطأ الصواب وخالف النص الروايات والكتاب
الاصل في هذا مسألتان هذا المذهب في هذه المسألة في ان المكلف يعطى العالم بحيث يجعله عالما وفي ان وحدة
المشية تنافي الاختيار يعني ان يشرف في مشيته ارتباط فعل وان هذا آخر لانه لا يشاء الا ما علم وليس في علمه الا ما
وجد فليس له ان يشاء ما تركه لانه يقلب علمه جهلا وفي انك ان الله يبدأ ثانيا ولهذا يقول شاعرهم وهو الناظم في
التمثيل الاكتلجة وانت له الماء الذي هو نابع ولكن بلوى النظم يرفع حكمه ويحكم الماء والامر واقع وامثال
ذلك من الآراء الباطلة التي لا يجري على طريقة عقل ونقل وقد قلت ان علمنا هذا وهو الصوفي مشروط ان يكون على مذهب
السنة والجماعة كما صرح به عبد الكريم الجيلي في كتابه الانسان الكامل والعلة في ذلك ان الله سبحانه خلق الخلق في
الكون على هيكل التوحيد وهو قوله فطرة الله التي فطر الناس عليها وخلقهم في العين وهو الخلق الثاني بحكم الوضع
لتزامهم في الطاعة خلق طينة من الطاهر اي من عليين وهي الانسانية التي هي صورة التربية اي الصورة التي اختارها
واصطفاها فلا تقبل بعضها الا بحجة فينطبق على هيكل التوحيد لانه صورته ومن حيث خلقه من المعصية اي سجين
وهي طينة المسخ والسبايين وهو قوله لا تبديل لخلق الله وقوله خليفة في خلق الله فلا تقبل بعضها الا
هيكل وذلك بانهم اشقوا من الخط الله وكونهم ضوائر فاحبط اعمالهم فخلقهم بالسكون بعصيانهم وهذه الرتبة
لهم وللمطيعين هي الطينة وفيها خلقوا هكذا وهو الخلق الثاني وهو انه سكنوا في علومهم طريقة الضلال ولهذا آثروا
ان يكون على هذا المذهب الخاص الذي هو الباطل قد تبع الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله اضل اعمالهم الى ان قال

اقول

ذلك بان الذين كفروا اتبعوا الباطل وان الذين امنوا اتبعوا الحق من ربهم فلذلك يضرب الله للناس امثالهم
وهذه الايات لا تحتاج الى بيان في صلوة من بني امر دينه على غير مذهب الحق فان قلت ان هؤلاء الذين عليهم
انما رووا ما حصل لهم بالكشف والكشف انما هو اظهار ما في عنب الحقائق التي هي هيات الموجودات على ما هي عليه
وهي هياكل التوحيد فلا كشف العقول الزكاة الا عما هو الواقع ولا خلاف بيننا ان الواقع هو التوحيد كشف
حقيقة التي لم تبدل ولم تغير بالعقل المستند بغير الله الذي هو اتباع من امر الله باتباعهم وجعل الحق معهم وفيهم وبهم ولهم
واليهم مرجع الالتفات الى قواعد او مذاهب ابائهم او تورع عادة او غرض ما بل يحصل ما يدركه العقل من غير التفات كما
قال يحيى ان لا يلتفت منكم احد الى ما وراءه حيث تؤمرون فان ذلك لا يخطئ الصواب لمن جاهد في اسناده من غير التفات
الى شيء غير الحق فان الالتفات من الشيطان فيكون محنا واسعا وهذا هو الذي كشف عن الواقع ولو انه بنى عليه على
طريقة او غرض او مذهب لم يكن كاشفا عن حقيقة بل هو يلتفت الى غرضه وليس هذا الالتفات الا تبديل علمه
وتغيير ما لو لم تغير الفطرة لم يلتفت فاذا بدلت الفطرة كانت هيئة ثانية غير هيئة التوحيد فاذا كشف عن حقيقة
ما غيره ظهر له وبالهم سيئات ما عملوا فيظهر لحقيقة التبديل والتغيير وهو خلاف التوحيد وهذا مما لا شك فيه عند
الناس لانه ويكشف الامر حقيقة الثانية التي خلقها الله ثانيا وهي الاهل المشار اليها في تاويل قوله السعيد من
سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه لان الحقيقة الثانية اما طينة الفطرة وهي طبق التوحيد بل هيكل التوحيد
او طينة التبديل لخلق الله وهي طينة الالحاد الذين يلحدون في اياتنا لا يخفون علينا وطينة الشقوة التي هي حال
لاهلها اشقوا وقهرا ولا يكلمون والاصل في ذلك بعد ما بينا من علة الميل الى هذه الاقوال الباطلة انهم لما جاهدوا
انفسهم فتحت ينابيع الحكمة من قلوبهم على السنتهم وهذه في الحقيقة ليست حكمة ولكنها شبيهة بالحكمة وهي قوة الذكاء
فكانوا اذا عبروا عن باطلهم بشبيهة الحكم خرج في اوهام الاكابر بدل الضلال عن ان يترك فيأتي اناس كانت
القواعد وعلوم الصوفية والحكمة النظرية وسبقت الحكمة الحق على قلوبهم فالقوا بها وانسوا بها فاذا انهم من كلام
ابن عربي وعبد الكريم والبسطامي وامثالهم ممن ظاهره الباطل في صورة الحق وفيه تعبير كلامنا بالمناسبة عندهم من جهة
الاخذ مع الالتفات ولم يقدروا على تزييفه اولئك اشد نفورا فما تحسنون واضرابه حتى تكلفوا في مرضات الله
القرآن والنصوص الى التاويلات البعيدة على امتداد على فهم القوم لما رأوا انهم دقة المسلك وما علموا من اين اوتوا
حتى اتوهم الحال ان استوحشوا من عروق اهل الحق فانهم انما لا تخاطب الا على ما يعرفون والمعروف من كلام الله
مثل قوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب بعد انقطاع الالم فاذا قالوا يحتمل ان يراد به الزمان
الطويل بعد الشاق وان يراد بقوله ليذوقوا العذاب بعد الالم لانه قد ليذوقوا العذاب ولا شك في دوام صورة
العذاب ولكنهم يتنعمون بذلك كما قلنا سابقا بالجزء وكما قال ابن عربي ما معناه انهم تصيبهم عقارب النار فتجري فيهم
مثل السموم الشديدة حتى يتحدروا بذلك فيحصل لهم اعظم اللذة والنعيم وانما قوله عظم الله نصيبه من ذلك التحديد
هذا كما لا يجانبه بل وعده عليه حقا ولكن اكثر الناس لا يعلمون ليبين لهم الذي يختلفون فيه ولعلم الذين كفروا انهم

كاذبين وبالجملة الآيات والاحاديث في دوام النار لا تكاد تنضبط ولكنهم يؤولون كل شيء على طبق مرادهم اذ ليس
اصرح من الآية المتقدمة وهي لا تدل على الدوام الغير المنقطع وانما ليذوقوا العذاب فيقولون يعذبون لكنهم سينجون
بذلك التعذيب ولكن الحجة عليهم الاحاديث الدالة على ان الحجة فيما اختلفوا فيه الاصالة على ما تعرف الناس والذي
تعرفه الناس من الآيات والروايات المذكورة هو عدم انقطاع النار عنهم لا صريح الآيات مثل خالدين فيها ابدا
ولهم عذاب مقيم لا يفتر عنهم وهم فيه مبلسون ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك قال انكم ماكثون فانهم لو كانوا في نعيم
لما سألوا الموت فان قيل ذلك اول الامر قلنا اجيبوا انكم ماكثون مبني على هذه الحالة فان قيل لكنه لا يقتضي
عدم الانقطاع قلنا لو كان لا يدل على عدم الانقطاع لما احتج بالسؤال وبالجملة هذا شيء يطول فيه الكلام بلا طائل
لكن الحجة الاصالة على العرف فانهم لا يعرفون الا عدم انقطاع النار وذلك في كل الآيات والروايات فاذا انقلبها
على ما يفهم العرف الذي عليه جل الخطابات ودلت عليه الروايات واما قولهم انه يجوز ان يندم بالعفو ولم يندم بالعقاب
والاندم الا بما هو حسن عقلا وما هو حسن فواجب في الحكمة فجوابه ان العفو انما هو حسن عن مستحقه وهذا الذين خلطوا
عملا صالحا واخر سيئا وذلك لان اصل طينتهم من اسفل عليين وعظم اللطف بهم من اصحاب الشمال فلما لم يكن ذلك
من مقتضى حقيقتهم حسن العفو عنهم ولحسن الندم بالعفو عمن لا يستحق الا ان يدخلهم النار ولا يعذبهم ابدا وهذا
اولى بنهاية الندم وملائمة عظيم الكرم فان قلت انما استحقوا دخول النار والنار في الابد انما هم والا لزم ان يقطع
الاستحقاق عنهم فلو عذبوا كانوا مظلومين قلت لم لا يعفو عنهم من هو غني عن عذابهم من اول الامر فان كان الندم بمطلق
العفو حسنا كان بالعفو عنهم من اول الامر اولى وان كان لا يحسن اول الامر لما فاته لمقتضى اهوائه فهنا كذلك
لانهم يستحقون العذاب والنار بما يستحق به اهل الجنة النعيم ابد الابدين لان اهل الجنة ما عملوا اعمالا يستحقون
بها نعيم الابد الذي لا ينقطع الا منيتهم التي لا نهاية لها ما لهم لو بقوا ابد الابدين انهم يطيعون الله حق ذلك استحقوا
نعيم الابد عوضا وجزاء بما كانوا يعملون من الايمان الخالد واهل النار ما استحقوا العذاب الاليم الذي لا يخفف
لان نياتهم انهم لو بقوا ابد الابدين انهم يعصون الله حق ذلك استحقوا الاليم الخالد عقوبة وجزاء بما كانوا يعملون
فان كان في حق اهل الجنة هذا استحقاقا للنعيم الذي لا نهاية له فهذا في حق اهل النار استحقاق للنار من عمله
وهذا من الوجوه الصحيحة في تفسير هذا الحديث فان قلت ليس في الآيات عمرة قلنا تعمر القائد في حق اهل الجنة
فان قلت اهل الجنة انما استحقوا النعيم الاول بايمانهم واما الخالد الدائم بالفضل فيكون العذاب على اعماله
في اول الامر بالايمان لم يكون النعيم بالنار والفضل في كل بحسبه قلت ان الفضل قسيم العدل وعكسه وقد علم بالدليل
الذوقي والنقلي ان الفضل لخصوص الجنة واهل الجنة فلا يشمل بصفته اهل النار كما ان العدل لا يشمل اهل الجنة
بل لخصوص اهل النار اهل غضب الله وسخطه فلو جاز بما يختص بالنعيم فيشمل اهل النار والفضل الجاري في اهل النار
اهل الجنة وهو خلاف الضرورة من الدين على ان النص صريح في ان استحقاق اهل الجنة النعيم الذي لا يتناهى انما
هو بسبب نياتهم وهذا مما لا ينبغي ان يشك فيه فان قلت ان النص يدل على ما ذكرتم والتأييد الى الخلود مما صرح

بوجه قلنا ان قلنا بقولكم لزم انقطاع النعيم لانه يلزم من ذلك ان اهل الجنة يخلدون فيها بسبب نيلهم النعيم
لا بسبب لله وانتم لا تقولون به فان قلت ان الله يقول ورحمتي وسعت كل شيء فيجب ان يسع اهل النار
ولا فائدة في ذلك الا رفع التعذيب عنهم قلت لعل المراد بالرحمة الواسعة هي الثواب والملائم لما هي الوجود
نحن نقول بموجبه لان اهل النار هم موجودون ولو اريد بها ايصال الملائم والثواب لشملهم اول دخول النار
لانها وسعت كل شيء فلا يعذب احد وهذا خلاف الضرورة فان قلت قوله سبقت رحمتي غضبي يدل على انقطاع
الغضب لانه هو مقتضى السبق قلت معنى السبق بيان العلية والاولوية لا بيان الانقطاع على انه لا يلزم الانقطاع
لكل سبوق لان هذه الرحمة سبوقة وليس كل سبوق منقطعا والا لزم انقطاع نعيم الجنة لانه سبوق فان قلت انهم
تفاوتت الدهور لتحالف ابدانهم وصورهم وابدانهم ارواحهم الحقيقية النارية فلا يتضررون بها وهذا معنى ما نريد
قلت انهم مخلوقون من النار فان لم يتماثلوا اعيانهم لم يكن تعذيبهم وتعذيبهم قوله تعالى انكم مالكون وليس هو خلاف الضرورة
وان كانوا مغايرين لها فليس ذلك الا للتركيب المتخصصات والنار ابدا بطبعها وجوهرها في كل ما يجاورها
من ابدانهم فرق وشكل التركيب وهو التالم الاعظم فاذا احالته اماته سبحانه لينذوقوا العذاب كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها اي اعدناها ليذوقوا العذاب فان قلت انكم استدللتم على دوام التالم بالآيات والروايات
وهي كما سمعت قابلة للتأويل وصرفها عما يفهم اهل العرف لا يخفى اذا اقام الاحتمال ابطل الاستدلال قلت قد اسلفنا
سابقا ان التأويل يخالف الظاهر عند اهل العرف والخطاب انما يجري على ما يفهمه اهل العرف وقد مر ذكر الاخبار
بذلك فاذا كان ظاهرا لا بد ان يكون مرادا وهو المنبئ في الكتاب والسنة اما ظاهرا او اما خفيا كما قال لم ما من شيء
الا وفيه كتاب او سنة فاذا ورد خبر حديث فان كان نصا لا يحتمل التأويل فذاك والا فان كان ظاهره مرادا
يكون له معارض فلا بد ان يكون يضعوا في احاديثهم واشاراتهم ما يدل على الترجيح وابطال الباطل وتصحيح الصحيح
اما بنص اخر او باجماع او باثبات نور من هدايتهم في قلوب من شاؤا حتى يقولوا به ولا يخفى الخواص ويحملوا معرضة
على العرف مع انهم قالوا انا لا نخاطب الناس الا بما يعرفون ومثله حديث الرضا مع سليمان المروزي في المشية
والارادة حيث قال اخبرني عمك وعن اصحابك كما تقولون الناس بما يفهمون ويعرفون او بما لا يفهمون ولا يعرفون
قال بما يفهمه ويعلم قال الرضا فالذي يعرف الناس ان المريد غير الارادة الحديث فحال الحجة على ما يعرف الناس
لا الكلام فيه ونحن نقول الذي يعرف الناس اذا سمعوا هذه الآيات والاحاديث هو دوام التالم ولو اريد غيره
يعرفون نصب الحكيم لهم صارفا عن فهمهم عرفهم والا فضرر في التبليغ ولم يكل الدين على ان الاستدلال انما يبطل بقيام
الاحتمال المساوي لا بالمرجوح فان الاحتمال المرجوح لا يبطل الاحتجاج لحصول الجزم والظن وايضا احتمالكم ليس له
مستند ولا استناد وهو مخالف للعرف والاحتمال اليه لانه خلاف مقتضى العقول فان قلت ان حديث ورد في الجهل
يضع قلم في جهنم فقولوا فطوبى فيبنت مضيع وخسر شر الجرجير فكونوا على اصلها ابدا وسلاما وهذا الحديث
وان كان من طرق الخاصة لكن العلماء قبلوه وانتم كثيرا ما تقبلون احاديث العامة وتستدلون بها في الاحكام اذا لم

بعلمها فاصوا فوق بها وقد حصلت الشروط في هذا الحديث فيصلح ان يكون مستند الدعوى لان ما سواه
مطلق وهذا مقيد والمقيد يحكم على المطلق قلت ان هذا الحديث من الاحاديث المردودة التي لا يجوز
التعويل عليها واما احتج بها هذا واولئك اهل التصوف منهم لا سلف ابن تيمية واما الحنابلة والكرامية فجاء على
اصولهم واهل الظاهر من العامة فقالوا ان هذا من الاحاديث الصحيحة فمنهم من قال اذا ورد ما يخالف العقل
فمن ان ارع وجب اتباعه والا وجب الايمان به من غير سؤال عن معناه ومنهم من قال يجب حمله على ما لا يخالف العقل كان
قال له قدم ويقول بالقدم لا كاقدام الخلق ولا على جهة التشبيه وبالجملة فالحديث عندهم على المعتقد معتقدهم
وسبحانه سبحانهم ومنهم اما انتم معاشر الشيعة فانكم غير من نصيب ليس هذا مذهبكم ولا الاصحاب اصحابكم فانكم
كيف تحكمون فان ارد نعم مستندا قلنا حجة اخذ المستند لا يخلو اما ان يكون حكم قد حكم العقل به فيجعل الحديث
مستندا له او يكون حديث لا معارض له فيفهم منه كما هو مستند ولا يجري هذا على شيء من ذلك لان هذا مخالف
للعقل لا فرق وباقي الدليل الذوقي الكشفي والدعوى والمستند سواء في المخالفة بما ينفي امكان ولو كانت هذا
الحديث ما قبله العلماء لاعتنوا بتاويله لان اعتقاد ظاهره كفر وفي المعروف منهم رد هذا الحديث في ظاهره ومعناه
لا يجوز احد منهم لان التاويل نوع من القبول هذا والمعارض له اقوى منه واصح سندا ومتنا ودلالة وهو على الضد
فلم يحصل شيء من شروط القبول والتقييد انما يحكم على الاطلاق اذا تساويا في رتبة القبول ولو كان احدهما مقبولا
والاخر مردودا فلا يحصل التقييد لان التقييد فرع قبولهما بخلاف الاطلاق المدعى لا اصل له بل هو صريح في دوام
الانسان من الاولية ما هو صريح من انها تحتمل ولكن القرآن والحمل على الصريح يفسر ويلحقه بالصريح وقد ثبت
الاستقلال على ذلك والثاني طالب الدليل واسير يدك الى سواء السبيل ولعل اراد ان يصرف الايات عن
المقصود منها الى ذلك لقال في نوع لا يفتر عنهم وهم مبلسون ان لا يفتر الايات على الدوام وانما يدل
على نفي مطلق المستقبل ولا تدل الايات من هنا ولا ظاهر على العرفوا ان لا يفتر يفيد الدوام الذي لا نهاية له
لانه في نفي العذاب عنهم فلو كان له نهاية لكان من ان يقال فيه مبلسون لان الابلاس لا يناسب في مقابلة لا يفتر
عنهم العذاب مبلسون بل اقول ان نفي الفتور يفيد التابيد لانه نفي المستقبل ولا يصدق نفي المستقبل مع الاطلاق
في مفهومه مستقبل مثبت من مجموع الخطابات لم يبق شيء مما قلنا والدليل الكشفي الذوقي وعدالت
من هو لما نقول ان الامكان الذي هو العموم الاكبر لا نهاية له ولا غاية فهو مطلق المشية لا يزيد احدهما على الاخر
فليس في المشية ما لم يكن ممكنا وليس في الامكان ما لا يمكن ان يكون الامكان اول مشاهد الرحمة التي هي هي على
وتزيد بقولنا مشاهد مشاهد لان المشية في التابيد الحقيقي لها اربع مراتب الاولى هي هذه الرحمة المشار اليها
الثانية هي النفس الرحماني بعين الفناء الثالث السحاب المزجي الرابعة هي السحاب المتراكم وذلك انها المخلوق
الغير المتناهي فخلق منها الجنة وما فيها من النعيم ولمكان المخلوق لا يكون الا واحد خلق النار وما فيها من العذاب
الاليم والجنة وما فيها لا يتناهى ولا انقطاع له ولا نفاد لانه عطاء غير مجذوذ والنار ضد الجنة وما في النار ضد

في الجنة كل شيء مقابل لضده وكل شيء من النار وما فيها من قليل وكثير فهو ضد لما في الجنة فان كان نعيم الجنة
منقطع وبغير كان نال اهل النار ينقطع لانه ظله ومن نفسه فاذا انتهى الظل دل على انتهاء الشخص وحيث امتنع
انتهاء الشخص دل الدليل على عدم تناهيه فلا غاية لنعيمه وجب ان يكون ظله وضده لا غاية له بالحكم المقابلة
واذا حكمت بانتهاء العالم وجب الحكم بانتهاء النعيم فاتقم واشرب صافيا ودع الاوهام واتبع لعين الكلام واعلم
ذو انتقام مسئلة فاتقول سبحانه فيه قال بايمان فرعون واحاله وما دليل استحقه فان هذا نسب الى محي الدين
عربي اقول اعلم ان محيي الدين مصيب على الحق لانه في الحقيقة هو الله الذي جعل الله من كل شيء حي ومن
الحق ان فرعون كافر وهو من معه ويتبعه ولقد دلت الروايات على ان من انكر بعض القرآن انه كافر والاجماع
قائم على ذلك فلنا في ان ذلك ابن عربي فهو اقل الذنب لانه محيي الدين ويشبه انه في الى ما معناه ان
الله سبحانه غني عن العباد وانما امرهم ونهاهم ليعرفوه وهو الذي لا يجهل لانه اظهر لكل شيء من كل شيء ودعوا على ذلك
سهولة التكليف وهون الخطب وقالوا انما الشدة بتخويف الجهال وما كان فاعلهم فانوعدهم ولا يستلزم هذا
الكتاب الكذب لانه اخبر انه ان شاء رحمهم وان شاء عذبهم وعذابهم لا يزيد في ملكه شيئا والعفو منه شاء على نفسه
وهو يحب الشاء على نفسه ولذلك خلقهم لانه هو يحب الحق وقالوا لو لم اظهر هذا العبادة لبغوا في الارض ولكنه كتمه
عن الجهال واعثر عليه العارفين لانهم موضع سره في خلقه وامثال ذلك لكنه لا يشاء لاهل الاشارة لانه وعد التائبين
بالمغفرة ورحمته وسعت كل شيء ولم يرح الجهال بالمغفرة فيعصون لاوذا الناس وذلك لا يعرف في ملكه ولكنه يحب لهم
اليسر والخير والطاعة لانه انما خير ولم يلزم بذلك العارفين لفظ المذنبون وما جرت عادته بين الحق بقدر
ما يؤخذ من هذا فقد تبين الجهال بقولهم ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى اشارة الى قبل توبة
فرعون بصورة التهديد والتبكيت والدليل لو تبت قبل ذلك لم ينفع بل الغرق الآن وقد عصيت قبل
كنت من المفسدين يعني انك كنت قبل هذا من المفسدين وما عرفت قلت آمنت فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك
آية يعني تخويفا لهم كما قال تعالى وما نرسل بالآيات الا تخويفا والاصل في تخويفاتهم كلها تسهيل التكليف على
خاصة فما وجدوا ما استريح بانفسهم الا هذا ومثله تسكينا لحركة نفسه الفطرة واصداء التجهم لمن عسى ان يتردد
عليهم وهذا ما قال الله سبحانه في حق امثالهم فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة
اي الكفر والضلالة وابتغاء تاويله على ما تشتهيه انفسهم لاجل شهواتهم واغراضهم وهؤلاء اهل الصوف الذين
يتلوثون بالوان الدين والزهد طلبا للرياسة الكبرى اي الآية قال النبي يكون في آخر الزمان قوم يلبسون
الصوف صيفهم وشتائهم يرون ان لهم الفضل بذلك على غيرهم اولئك يلعنهم اهل السموات والارض وكفى في ذمهم
وما هم عليه ما رواه الازدبيلي في حديقة الشيعة بسنده عن محمد بن ابي الخطاب الزيات قال كنت مع الحارث
في مسجد النبي فاتاه جماعة من اصحابه منهم ابو صالح الجعفري وكان رجلا بليغا وكانت له منزلة عنده ثم دخل
المسجد جماعة من الصوفية وجلسوا في ناحية مسدلين واصفين بالتهليل فقال لهم لا يلتفتوا الى هؤلاء الخاسرين

قال م

فانهم خلفاء الشياطين ومحاربو الله وعباد الدين يتنزهون لاراحة الاجسام ويتخذون لتصيد الانام ويتجرون عمراتهم
يذبحون الاكباد عمرا لا يحلون الا لغرور الناس ولا يقلون الغذا الا لملك النفوس واخذا صوفا لجيب الانفاس
الانفاس باطلاقهم في الحب وصراخهم بادلاهم في الجيب اورادهم الرقص والتصفيق واذكارهم الترنم والتغنية
فلا يتبعهم الا السفهاء الا الحمقاء كمن ذهب لزيارة احدهم فكانما اعان يزيد ومعاوية وابا سفيان
فقال له رجل من اصحابه وان كان معتزا بحقوقكم قال فنظر اليه شزرا بالغضب وقال ويحك فاعلم من اعترف بحقوقنا
لم يذهب في عقوقنا اما ترى ان اخس الطوائف الصوفية والصوفية كلهم مخالفونا وطريقتهم مخالفة لطريقتنا
وانهم الانصار ومجوس هذه الامة اولئك الذين يجحدون في اظفار لو ارسلها فواهم واصرتم موته ولو
كره الحاقدون هو الاكباد كالكلاب ومخالب الحمار والنفاس كغرائب داء في الابل والنفاس بكسر الدال الحمقاء والاحلاء
اما من الحلى او من الحلاوة والاولاد جمع ولد وطلاء جمع ولو وضد من سمى نفسه صوفيا للتنفيه فلا اثم عليه وعلامته
ان يكتفي بالتسمية ولا يقول بشيء من عقائدهم الباطلة وقد ثبت صحيح عن الامام من ذكر عند الصوفية ولم ينكر
عليهم بلسانه او بقلبه فليس منا ومن انكرهم فكانما جاهد الكفار بين يدي رسول الله صلعم وفيه ثبت قال قال رجل
لعمر قد خرج في هذا الزمان قوم يقال لهم الصوفية فما تقول فيهم فقال انهم اعداؤنا فما قول اليهم فهو منهم يكون
اقوام يدعون حبنا ويميلون اليهم ويتشبهون بهم يلبسون انفسهم بلبسهم ويلبسون اقوالهم فمن مال اليهم فليس منا
وانا منه براء ومن انكرهم ورد عليهم كان كمن جاهد الكفار مع رسول الله صلعم وروى شيخنا البهاوي كقوله
قال قال رسول الله صلعم لا تقوم الساعة على امتي حتى يخرج قوم من امتي اسمهم صوفية يلبسون الصوف
يحلقون الذقون ويرفعون اصواتهم الذكر يظنون انهم على طريق الابرار بل هم اضل من الكفار وهم اصل الفتن
لهم شبه كشبه الغراب الحمار وقلوبهم قلوب الابالسة وعملهم عمل الفجار وهم سائرون للملك الجبار ليس لهم ايمان
وهم محجوبون باعمالهم الا التعب وفي الامالي باسناده الى جابر بن يزيد الجعفي قال قلت له ان قوما اذكروا شيئا من
القرآن او من قوله صعقوا امامهم حتى يرى انه لو قطعت يداه ورجلاه لم يشعر بذلك فقال سبحان الله ما هذا
امروا وانما الليث والوقة والزمعة والوجل وامثال ذلك في ذمهم كثير حتى ان الشيخ الحرة في جواب بعض
السائل قال ان الاحاديث الواردة في ذم الصوفية عموما وخصوصا وفي لعنهم وتكفيرهم وبطلان كلما اختصوا
به ان تقرب من الاربعين حديثا ولكن لها معارض الهي فانظر ما في هذه الحديث الثالث وهو قليل من الاولى
ملتفتوا الى هؤلاء الخدامين فانهم خلفاء الشياطين ومحاربو الله عباد الدين يتنزهون لاراحة الاجسام
وفي آخر من اعترف بحقوقنا لم يذهب في عقوقنا الى ان قال كلام مخالفونا وطريقتهم مخالفة لطريقتنا وفي
الثاني ولا يقول بعقائدهم الباطلة وفي الثالث الملك قال ويقولون اقوالهم فمن مال اليهم فليس منا
وانا منهم براء ومن هذه حاله فيجب الاتباع اقوال الرسول قيل ان في اقوالهم صفا قلت ان الحق ليس من اقوالهم
ولا يقولون به وانما يتكلمون به تدليسا وليلبسوا عليهم دينهم ويوشاهم ويلبسوا عليهم فانهم وما يفترون

وتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة ويرضونه وليقترفوا ما هم مقترفون واما حال من قال بايمان فرعون
واسرة فعلى الكفر فاعلم ان الحجة مجمعة على تصديق نفس القرآن وان المنكر لمنكر زاد على الله وهو على حد الشرك وفيما كتب
علي بن محمد الهادي في رسالته الى بعض مواليه من اهل الاهواز في الرد على القائلين بالجبر والتفويض واجتمعت الامة قاطبة لا اختلاف
بينهم ان القرآن لا ريب فيه عند جميع اهل الفرق وفي حال اجتماعهم مقرون بتصديق الكتاب وحقيقته مصيبون
بحقيقته وذلك بقول رسول الله لا تجتمع امتي على ضلالة فاخبر ان جميع ما اجتمعت عليه الامة كله حق هذا اذا
لم يخالف بعضها بعضا والقرآن حق لا اختلاف بينهم في تنزيله وتصديقه فاذا شهد القرآن بتصديق خبر وتحقيقه
وتكذيب خبر ظاهر من الامة لزمهم الاقرار به ضرورة حيث اجتمعت في الاصل على تصديق الكتاب فان هي جحدت وانكرت
لزمها الخروج من الملة انتهى واضح ان القرآن اذا شهد لخبر فالمكذب مخصوص وجحده لازم الخروج من ملة الاسلام هذا في
القرآن نص في ان فرعون لعنه الله كافر وظالم وجاحد الى غير ذلك والقرآن ينطق بما لا يحتمل التأويل مثل قوله تعالى
فاتبعوا امر فرعون وما امر فرعون برشيد يقدم قومه يوم القيمة فاوردهم النار وبئس الورد المورود واتبعوا في هذه
لعنة ويوم القيمة بئس الرفد المرفود وقال في فرعون وقال انا ربكم الاعلى فاخذه الله نكال الآخرة والاولى
ولهذا الذي من الآيات المحكمات التي اجتمعت الامة على ايضاحها لا تحتمل التفويض وعلى ان منكر نص القرآن خارج
من ملة الاسلام ونص القرآن ونص احاديث اهل العصمة في ذلك كثير لا يكاد يحصى والامة مجمعة على ذلك كما
اشار اليه في الكلام المتقدم فمن اعتقد ايمان فرعون وهو يسمع كتاب الله يحكم بكفره فاجمع فقد رد على الله
حكمه بذلك من ملة الاسلام وكان مع فرعون بالدنيا بالحكم وفي الآخرة بالنار وان التحاق ذلك الى تأويل الآيات
بحيث يصرف ظاهر القرآن ونصه الى الفتنة والى تأويله واذا جاز التأويل في مثل ما جاء في فرعون فلا يجوز
العمل على شيء مما في القرآن لان كل شيء يقبل التأويل على وجه يصرفه عن ظاهره ويبطل وعد الله ووعيده وهذا
اعظم خطرا وشرا من مثل ما اول بعضهم قوله ان الذين كفروا يعني غير آل محمد وآل محمد وجحدوا وجحدوا ولاية علي
وآل محمد ان الذين صدوا الى ما دعوا الى الله وبما ملوا الناس بالعدل ثم لم يتذكروا لا يؤمنون بما دعوا الله اليه
قلوبهم فلا يعرفون الله الا على سمع ولا يسمعون الا الله وعلى ابصارهم غشاوة ولا يبصرون الله ولهم عذاب من
المحنة عظيم شأنه عند الله وامثال ذلك فهذا الذي يفعل هكذا ان اعتقد ان القرآن ظاهره حجة وحق لا
من تنزيل من حكيم حميد ثم انه اول في مقام بعض الآيات لبعض الاشخاص فيرى انه اقتداء منه على الفهم الذي من القرآن وحقيقته
وهذا باطل من بطلانه وكان عارفا بطريق الراسخين من اهل العصمة عليهم السلام وان كان انما فعل الامر عليه لئلا
يريد الله الاهداء الاراء بعض الشبهات الذين لا يعلمون او يقول ابن عباس وجل انك القرآن بذلك الظاهر
وهذا التأويل او يقول على خبر طريق اهل البيت بل بطريق امامهم كما ذكرنا نقلا عن بعضهم بالمعنى فيكون ان
الذين كفروا الآية هذه مثل مسألة ذات السمان فان تأويل هذه الآية المذكورة بهذا المنطق ليس من لسان اهل الحق

ذلك ولانهم سلكوا في الاستدلال طريق المجادلة بالتي هي احسن لعجزهم عن بيانه على الظاهر لاجل التبيين والوضوح وهو لا
تنقطع العذر الا اذا كانت مشتملة على المقدمات الضرورية او المسلمة وهي في هذه المسئلة موجودة في جميع اقسام
بل انما تنقطع العذر بخلاف طريق الحكمة والموعظة الحسنة لان طرف الاستدلال المسئلة ثم ادع الى سبيل ربك
بالحكمة وهو الدليل العقلي الذوقي والموعظة الحسنة وهو الالزام بما يسلمه السائل كما قال تعالى فان قيل كاذبا
فعليه كذبه وان يك صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم وجادلهم بالتي هي احسن وهو معروف وهذه المسئلة الطرف
هي ان الباقي قوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير هي الموعظة الحسنة والعلماء
يذكرون دليل المجادلة للوضوح لانه لا يحتاج الى ذكر الموعظة الحسنة ولا الى دليل مستنير كالحكمة وانما يذكرهم
ويعرف ما اختلفوا فيه من بعض من عارض غير عارف بالمناهج واجاب من لا يعرف الجواب المستوفى لم
يذكره الاصحاب لكن ان ذكروا بعضه لم يكن كافيا لكل اعتراض وهذا المجيب يعرف الحكمة ولهذا قلت لا اورد في
اكثر الموارد ما اورده العلماء يعني من الاقتصار على طريقة المجادلة الاشياء من كلامهم جاريا في البيان على سبيل
التفهيم او الكلام به محض التفهيم وجعلها مشتملة على مقدمة صغرى وكبرى ونتيجة فالفصل في تعريف
الاجماع وبيان المراد منه والفصل الاول في القسم الاول منه وهو الاجماع الضروري من المسلمين والفصل الثاني
في القسم الثاني منه وهو الاجماع من الفرق الفصل الثالث في القسم الثالث منه وهو الاجماع المشهور
والفصل الرابع في القسم الرابع منه وهو الاجماع المركب والفصل الخامس في القسم الخامس وهو الاجماع المنقول والفصل
السادس في القسم السادس وهو الاجماع المحصل والفصل السابع في القسم السابع منه وهو الاجماع السكوتي و
لقلته في الامكان وعدم امكان العلم به وحجيته والتذنيب في نقل ما ذكره الشيخ محمد الغالي في ترجيح الثاني لحجية
الاجماع وجوابه وكلامنا عليها بما يناسب ويكون فيه تصحيح حجية الاجماع فالفصل في تعريف الاجماع وبيان المراد اعلم ان الاجماع لغة يطلق على العزم كان يسمى فاجمعوا امركم ماخوذ من قولهم
امر مجمع اي مطروح مكتوم او من جمع اذا لم يتفرق اي صرفها مكانهم صفوا اذا ضم بعضها الى بعض الشرط
في جميع اذا ضم بعضها او من الجمع وهو تاليف المتفرق اي اتفقوا امركم وعلى الاتفاق وهو ماخوذ منه ايضا
من قولهم اجمعوا اي صاروا ذوي جمع كما يقال انوا الجبل اي صاروا ذا لبن وذا عنق واصطلاحا اتفاق
جماعة امر هم المعصوم قطعا غير معلوم بعينه على امر من الامور وقولنا غير معلوم بعينه لخروج حال تعيينه لانه
اذا علم بعينه كان قوله حجة ولم يكن اجماع اذ لا عبرة بالاتفاق حال كون المعصوم احد المتفقين وما قوله
منفردا هو ضرورة شامل لمسائل كالوارث شيء معين العلم به علمه ما لم يفه ولا كان حجة بشرط مهما الاجماع
الكتاب المجمع على تاويله والسنة التي لا اختلاف فيها والاجماع ضرورة اقوى منه واصالة عند الترجيح والا
يوافق الفرض والاثر الفعل المعروف والا يخالف الاجماع او اصل يتحقق الاصلح ذلك المقارن الاجماع منه الى
غير ذلك من المرجحات والحكم بانه اذا كان في جملة قائلين فعلا غير معلوم بشخصه كان ذلك حجة بقول مع اقوالهم اذا

لمتعين لوجود المتفق للحجية وهو قول المعصوم واستفاد المانع وهو احتمال التقية على نفسه وعلى شيعته واحتمال
الخوف من السبعين الخرج كما رواه المفيد في الاختصاص والصفار في الجبائر ومنها قوله انى اتكلم بالكلمة و
اريد بها اصحابي وهما الخرج من اهل الخرج وقوله انهم اهل الظلم فهم معاوية وكلامنا انا نتكلم بالكلمة
فيعرف وهما ان ثبت اخذت هنا وقوله الا كل رجل من شيعتنا يفهم معنى لحن ويعرف
اللحن وفي اخر صحيح يكون محدثا وهي وامثالها دالة على ان المراد من كلامهم ليس منه الخلاف وانما تحصيل
الاتحاد بخصوصه كما هو معلوم لكثرة الاحتمالات منه فاذا كان هكذا فيلزم لا يقطع بمرادهم اذا انفرد قولهم
لهذا اختلفت الروايات عنهم ظاهرا بل وقع منهم ذلك في المسألة الواحدة في الكلام الواحد فصحيح في نفس الحق
الراجح والتوسل اليه بكل وسيلة ولو علم مرادهم من قولهم بدون دليل لا يكون كل اصل بكل رواية حصل اليقين الى الظن
الذي يحصل اقوى منه بصحيح ورودها عنهم اختلفت واتفقت والواقع في مرادهم اذا انفرد قولهم لا يعرف الا
بما دلوا عليه واشاروا اليه وكذلك الدلالة والاشارة معلومة عند اهل العلم بخلاف اذا كان كلام المعصوم في جملة
كلام غيره فانه يكون بحكم كلام غيره فلا يريد غيره ما يريد الجماعة التي هو من جملتهم لعدم المانع الموجب لمخالفة الظاهر
كما قلنا ووجود المتفق وهو قول الحق ومنطقه على اهله لئلا يقع عنهم والانكار معروفا بالباطل والخطاء ولو
اراد غيره ان يدخل قوله في جملة اقوالهم قلنا وقلنا انه لم يعلم قوله بعينه لم يكن حجة الا بتلك الشروط
على قول الصلحاء وان خالفوا اذا علم انه فيهم كان قوله من الحجة لاجماع والجواب ما قلنا من ان قوله اذا علم بعينه
كان حجة الا يزيد على قوله الذي عندنا وقد اتفقنا على انه لا يتعين العمل به الا بتلك الشروط بخلاف ما اذا كان
في جملتهم غير متعين لا يقال انه اذا كان قوله مطابقا لقول متفقين كان قوله هو الحجة وان علم بعينه لا يحتمل
الاحتمالات المذكورة لموافقة اولئك المتفقين فلا معنى لاشتراط الحكم على شخصه لانا نقول انما يتم ما ذكرتم
اذا لم يوجد مخالف او وجد مخالف وقد نص صريحا على بطلان ذلك المخالف والكذب امر ضروري لا يمكن احد
انما اذا وجد مخالف ولم ينص على تفسيره فان قوله لا يكون حجة قاطعة لاحتمالات المشروط الراجح فان قيل
واذا كان الامر كما قلتم من عدم اليقين فلا يخلو اما ان يبقى على نفي الخلاف او لا فان نص فالحجة في نصه وقوله وان
لم ينص لم يكن حجة ولا يثبت الاجماع حجة قلنا انما قلنا انه اذا لم يظهر نص على قول المخالف لا يكون حجة الا بشروط
الراجح لا اذا كان قوله ظاهرا متعينا فانه يكون في ضمن اقوال من وافقهم بحيث لا يعرف الاحتمالات والموافقة المذكورة
الموجبة لتوافق الظاهر الباطن والموجبة نفي الاحتمالات فتفهم ما ذكرناه وما نذكره فهذا اعني ما نريد من الاجماع
حيث يطلق سواء كان على نحو ما اشار في المسألة السابقة اليقين عام الظن وياتي بيان ما يحتاج اليه فيما يراد
منه فالكلام على ذكر فيه والحمد لله وحده المفصل الاول في القسم الاول من الاجماع وهو الاجماع الضروري
من المسلمين المفصل الثاني في القسم الثاني منه وهو الاجماع من الفرقة المحقة وهذان القسمان من الاجماع
لا خلاف في حجيتهما عندنا لتحقق دخول قول المعصوم في جملة اقوالهم وكلامنا مع بعض منا فلا يحتاج الى

تطبيق اجماع الفرقة الحقة واثبات حجيته اذ ليس كلامنا مع العامة فلهذا لم نتكلم عليه **الفصل الثاني** في القسم الثالث
وهو المشهور وهو ان يعلم كون مقول المصنف في جملة القول المشهور وذلك اذا لم يوجد قرينة من ايراد هكذا
عن المشهور او بيان انه الوقاري او القولان او الروايتان في جميع مراتب المرجح المعتبرة ولا يكون المقول
المشهور اذا الخبر المشهور واذا ورد مرجح بها الى الا ان احدهما مشهور بين الاصحاب والآخر غير مشهور فان الاخذ
متعين لان الامام قد نص على الاخذ بالمشهور اذا لم يكن مرجح لاحدهما واذا قلنا بتعين الاخذ بالمشهور اذا لم يكن
ذلك التعين الا المتقدم على الاخذ بذلك المشهور ولم يكن النص على ذلك الا المرفوع قوله في جملة من المشهور
وهذا من تعيين ذلك على المرجح ولهذا اشار الى ما ورد اجماعا كما في مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال ينظر ما كان من روايتهما
في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع
عليه لا ريب فيه وكذا المشهور من رواية زرارة من قوله هذا المشهور بين اصحابك دون الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه
والمراد بالمشهور هنا المشهور مجمعا عليه وانه لا ريب فيه لا يكون كذلك مع تجويز مرجوح مقول المصنف وانفراده منهم ولا
يمكن العلم بذلك الا بالمجرد الشهرة اذ ربما يشهد ولا اصل له ما لم يكن على النحو الذي ذكرنا لا يقال ما الفرق بين المشهور
المجرد والمشهور الذي لا اصل له وكلاهما مشهور معا لكم فلم انه لا مرجح للمشهور وهنا مفيد بمجرد الشهرة لانا نقول الفرق
بينهما ان المشهور المجرد لم يستند بعد استقراء وسعه على ما ورد عنه بخلاف الآخر فانه اذا استقرئ وسعه
وجب في الفكر ان يقع على الصادر عنه والا لكان مجرد الاول ولا يقال لعل المراد بقوله هذا المشهور بين اصحابك
ان هذا المشهور الذي سماه مجمعا عليه انه متفق عليه في الروايتين لان الراوي الناقل ايضا راو للمشهور وهذا
لا يمكن فيكون اجماعا وهو غير مراد وذلك لانا نقول انه يأتي ان شاء الله ان الرواية اذا انفردا عمل الراوي فان
كان ذلك وانها لم يقع عنه اما لعدم الواسطة او لان عنده ما صح بهما او لعدم معرفة الحكم بهما لا يكون
ذلك مرجحا وان كان عند صحيحا لو اصعاف ظنا اقوى من ظنا فلا يعتبر روايته لانه فاسق على ما يأتي تفصيله
ان شاء الله تعالى صحة ما بنينا عليه لا يقال ان المراد بالمشهور هنا المعمول لانا نقول ان مرجحكم اذا لم يكن مرجح بخلاف ما
في الرواية فانه تعين النص على المشهور جعل الحاكم مشهورين العرض على الكتاب والسنة وخالف الجماعة لهما
مقول انا قلنا اذا كان احدهما مشهورا والآخر غير مشهور فانهما اذا كانا مشهورين لا بد من الترجيح بينهما كما لو
تعارضا اجماعا ان اذا ترك الشهرة على الاجماع وان كنا متعين الاخذ بالمشهور اذا لم ينصب الامام الحاكم بالرضا
في المشهور وجزم عنه قرينة تلك الكلف بالاستنباط على فرض قراءة المشهور فانهم قد اكملوا الدين لاصل الاستنباط
والتبيين فيما كان في المسألة قولان او اكثر خلافا بين مضبوط ليس في اخبارهم وارشاداتهم وهدايتهم تصريح او
تلويحا بذلك على الحكم وقولهم المتعين الذي هو دينهم في قول نقله من اهل الاستنباط وعلى التبيين ان لم يكن
الكل فالبعض فمن استقرئ وسعه من اهل الاستنباط في تحصيل ذلك الدليل المعين لدخول على
المصنف في جملة قول من الاقوال والمعين لخروجه بالتعيين الذي لا يحتمل النقيض عند في ذلك الوقت لا مطلقا

ولا في نفس الامر لجواز
المشهور ويكون
اصل الرواية او ميزه
ولا يحصل الظن
والمتروك ما ثبت له
مطلقا ولا يكون
الضوابط عند كانت
الدليل على دخول
بدل على دخول
هو المجمع عليه لك
اخر الم وعلمه بان
تقويته والسبيل اليه
عرى الكل عن الامام
وجب عليه نصب
المشهور فيكون مقربا
الدين ناقصا اذ كان
عدم الترجيح
فمن قد يعاقب
على دخول قوله في
في الغالب جاريه
الوصف في ذلك
التعدد المنكر وقد
العمل به في كل ما
ح العمل به ولم تقتضي
عامل بالرافعي
منه على حسب ما يصلي
الدين علم ابواب الحجة

ولا في نفس الامر لجواز ظهور ذلك الدليل صح لمدعي الاجماع بقول مطلق وهذا هو الفرق بين قولنا بحجية الاجماع
المشهوري وبين قول من يقول بان مجرد الشهرة اجماع من حيث ورود الاخذ بالشهرة لما قلنا من ورود دليل مشهور
اصل الرواية ام يمنع على ذلك فسبيله في الحكم على ما يقع من الظن فيحكم بامور ظنية ان يعتقد ان يعتقد ان يأخذ بالاولى
ولا يجعل الظن والتردد الذي يقف مع مدار الحاجة الى العمل هو او مقلد ويخالط الى الحاجة كذلك وبلزم الظن
والتردد ما قلنا لتعين ذلك عليه لان الظن والظن من حيث هما سيما اذا عملا بل هو المانع من التفتيش ولو
مطلقا ويكون الحكم حكم الاتباعين العمل على الاصح لا على ظاهره بل على ما فهمنا في كثير من كتبنا الذي لا ينبغي
العدول عنه كما اشارت اليه الاخبار ويشهد به صحيح الاعتبار الذي ليس عليه غبار ثم اذا صح لمدعي الاجماع التعيين
الدليل على دخول غيره قوله او خروجه فهنا بيان وهو ان كان ذلك بين مشهور ونادر ولم يحصل قرينة ولا دليل
يدل على دخول قوله في النادر وخروجه عن المشهور بل كان الدليل على ذلك معدوما لا بينا مكان المشهور
هو المجمع عليه لكشفه عن دخول قول المعصوم لانه انما قد اخذ بالشهرة بين اصحابك لدخول قوله في جملة
اقوالهم ولعله بان الحجة هو قوله لا من ان يدخل في ذلك المشهور الذي جرت عادة الفقهاء في الجملة على
تقويته والميل اليه ما لم يكن صارف اقوى من ذلك وكان الاكثر في الغالب ابعد عن الخطاء من الاقل اذا
عرى الكل عن الامارة بل ربما يجد في بعض النصوص الاشارة الى ذلك ولم يتعين في ذلك المشهور المذكور دخول
وجب عليه نصب الصارف عن المشهور والا كان امرا بغير قوله لانه قد اخذ بالشهرة التي هو في الواقع خارج عما
شهر فيكون مفريا بالباطل ووقوع ذلك منه محال لان الله سبحانه اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وايضا يكون
الدين ناقصا اذ كمال الدين نصب القرينة الصارفة اذا لم يكن داخلا في المشهور ولا سيما بعد امره بالاخذ بما قد
عرف الرجوع اليه وهذا هو الاجماع المشهوري لا يكون منه اجماعان في وقت واحد وكان واحد
ثم قد يتعاقب ويتعاكس مع اختلاف الزمان والمكان والسر فيه ما نبهناك عليه من ان الدليل القاطع الدال
على دخول قوله في المشهور اما هو باعتبار نفس الامر والسر في هذا السر ان التكاليف
في الغالب جارية بالاقتضاء ان فعل يقتضي وصف المكلفين في مكان دون آخر او في زمان دون آخر غير ما يقتضيه
الوصف في ذلك الزمان وذلك المكان والحكم الواقعي الذي لا يختلف ابدا فانه يطابق حكم الله هذا
التعدد المنكر وقد يخالفه والامام عند الحكمان اما الاول الواقعي الذي لا يختلف فانه في نفسه لا يلزمه
العمل به في كل حال ما دامت دولة الضلال الا اذا اتفقت الامة على خلاف الحكم الذي لا يختلف فانه يتعين عليه
العمل به ولم تقتض الحكمة عدم نفاذه والعمل بالحكم المخالف اذا اقتضى الوقت ذلك بشرط ان يكون
عاملا بالواقعي من الفرقة المحقة لئلا يقع الخرق في اصله لان مخالفه شارك لنا في سائر الاحوال وذلك يجري
منه على حسب ما يصلح التقية كما قال الله تعالى وانا لا ندخلكم الا فيما يصلحكم واما الثاني المنكر والعمل
الذي هو باب الحجة ووسائط بينه وبين من الذين امره منه وعتبره لا يأخذ عنهم والاخذ بهم كالمنار الذي

الغيب
ايه وعمل الله في الحق بحرفه كردم كار را
منشهه شود بزرگ سر مثلا ازم آن مرتبه
و این شد هم را ارزان سفر لا زاده
که به پیغمبر زبان حق و ان شخص کار
با غیر در زمان او یا دیدم که سبب رد
جواهر ارز نفیس با فوت در رد و عنوان
تغییر اش انذیب

الواقعي

بقوله تع وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة فالقرى التي باركنا فيها هي القرى التي باركنا فيها الى محمد والقرى الظاهرة
هم العلماء المشار اليهم وقد رأينا فيها السير بان يأخذ مقلدوهم الذين هم عنهم الاعلام عنهم ما يحتاجون اليه من الاحكام
ومن اختلفوا لان الاختلاف اذا وقع الامام بينهم ابقاء لهم فهم مكلفون به وهو كما قلنا فيما يتوقف الاول وقد
يخالف ذلك لم يحصل مانع من العمل بالحكم الاول الواقعي الذي لا يختلف ويجب عليهم العمل بالحكم الاول الواقعي
الذي لا يختلف ويجب عليهم العمل به ويجب عليه هدايتهم الوسائط اليه بوقوع الاتفاق اولا الاجماع وذلك بحسب
الامكان ويجب في الحكم اصابة بعض العلماء من ابواب الامام ووسائطه ولو من لم يعتبر بعلمه لئلا يخرج الحق
عن الفرقة المحقة الذين لا يزالون على الحق حتى تقوم الساعة وان حصل مانع من العمل بذلك الحكم الواقعي بحيث يلزم
استيصال الفرقة المحقة كان تكليفهم فيما فيه النجاة وكان على الامام ان يجري في ذلك في الظاهر ان كان ظاهرا
مع شيعته بان يكون في جملة القائلين بذلك الحكم ويلزم العمل بذلك الحكم الواقعي لنفسه باطنا او كان مستترا
حفظا لوجه النوع المتوقف على وقوع التقية في الجملة ولا يتدين شيعته من موافق له في ذلك الحكم الواقعي ويكون
بذلك مستترا كامامه او صرف القول بالتسبة الى المشهور لوجوب اتصاف التابع بشيء مما اتصف به المتبوع ولو
من واحد من ذلك النوع لتحقق المتبوعية ويكون مع ظاهر عمله الذي لا يمنع من ظهوره مانع مع المشهور من شيعته
وعليه نصب الامارات والارشادات الى ذلك المشهور بحيث يجهل لاهل الاستنباط تحقق دخول قوله الظاهر
في جملة اقوال المشهور بحيث يتحد دعوى الاجماع من المشهور لكشفه عن دخول قوله اذ ليس جائزا ان يخلو قول
المشهور من قوله والا نصب له الصارف ولكن عليه في سلوكه على الحكم الظاهري ما دام المانع العمل بما قرب
المجازات الى الحقيقة اي باقرب الاحكام الى الحكم الواقعي الاولي فيكون ما دام المانع ظاهر القول مع اهل القول
الظاهر مستترا العمل بالحكم الواقعي الذي لا يختلف مع بعض من شيعته مستترا صرف القول وبزوال المانع او
حصل مانع اخر مغاير لذلك المانع في وقت اخر فيتغير الوضع وان هذا المعنى اشرنا سابقا بقولنا في المشهورين
الذين يمكن في كلامهما دعوى الاجماع فانهما لا يكونان في وقت واحد في مكان واحد وكانا يمكن اتصالهما
فانا قلنا قد يتعاقب ويتعاكس مع اختلاف الزمان والمكان ولا يرد علينا منع التعاكس المذكور في الاجماع
المركب لما بيناه وعلى الامام ارشاد العلماء من قلده وشيعته على الطالبين على المصلحة التي يعلمها الى سلوك
طريقة واصابة بعض منهم ولو واحدا على الفرضين بنصب دليل يدل على مرادهم في الاجماع خلاف والاصابة
كما قاله جعفر بن محمد بن بابويه بن زان على ما ذهب اليه الكشي قال والذي خالف فيه هو الحكم الذي اشرعاه
امر غيره فان شاء فرق بينهما التسليم ويجمع بينهما التسليم وفي الكافي عنه قال ان الارض لا تخلو الا وفيها امام
كي ما ان زاد المؤمنون زدهم وان نقصوا شيئا اتمه لهم فاجمع لما اختلف به وكن به صغيرا فانه من اسرار الحق
والكبريت الاحمر واذا ذكرنا ما يطول فيها الكلام الا انها مذكورة فليطلب من مظانها فاذا عرفت ما اشرنا اليه
ظهر لك انه قد يتحقق الاجماع المشهوري في المقلدين وينعكس فالمتاخرين بل في كل كائن لا يتصل فاذا اردت

ذلك في كتب العلماء فلا داعي الى تغليط امرهم او نسبته الى التغفل والسهو وعدم الضبط والى المجازفة
وكأني بناظره كلامي هذا يعزو به ويضحك وانا اقول له كما قال الشاعر على نحن المعاني من مواضعها
وما على اذا ما لم تفهم البقر والوجه في ذلك واقول لكما قال الشاعر فحسب اني اقول الصبح ليل ايعمى
الناظرون عن الضياء هذا اذا كان في قولين مشهور ونادر والا يكن كذلك بل كان بين قولين مشهورين
وان ابتنيا واحصل المستوضح الدليل القاطع على دخول قول المعصوم في احدهما صح له ان يدعي الاجماع
المكشوف عن دخول قول المعصوم وهذا هو الاجماع المحصل كما ياتي وهو حجة للمستوضح قاطعة بتعيين العمل
الا انه لا يكون حجة على من لم يعثر على ذلك الدليل وهذا الاجماع كثيرا ما يدعي الاصحاب حتى ان منهم من يدعي الاجماع في
كتاب ويدعي الاجماع على العكس في كتاب آخر فيطعن عليه من لا يعلم ذلك جهلا منه بالامر او تجاهلا وقولنا لا
يعلم وتكذيبا بما لم يحط بعلمه ولما يأته تأويله وقد يكون اجماعا لعلم المخالفين لنا محصلين له وقد يكون
احدهما محصلا والاخر منقولا ومشهورا بناء على ما حققناه وياتي ايضا تحقيق ذلك ويمثل بعض الفضلاء
لتعيين الاجماعات المختلفة بان قال ما معناه يحتمل انهم ره انما نقلوا الاجماعات المختلفة عمن قبلهم فيما
اذا كان الحكم مستندا خبرا ان تساوت فيها جميع التراجيح بحيث كان الحكم عندهم الاخذ بايهما شئت
من باب التسليم فاذا اخذ قوم بخبر من باب التسليم كان حكمه لازما لهم ما دام التساوي من جميع الوجوه موجودا فهم
حاكمون بحجية الاخر مجموعون على صحة ما اخذ به الاولون فاذا نقل المتاخر منهم قول احدهما وادعى الاجماع
على ذلك فهو حق واذا ادعى الاجماع على القول الاخر كان حقا لان كل قول مجمع على صحته ولا يخفى ما فيه لان
الخبرين لك ان ايهما التساوي من جميع الوجوه في جميع التراجيح لا يكاد يوجد ان فضلا ان يبلغ في الكثرة الى
هذا الحد بحيث يكثر نقل العلماء الاجماع عن اقوال الاخذين بهما من باب التسليم واعتذر لهم الشهيد في الذكرى بما
تسميتهم الشهرة اجماعا او عدم النظر حين دعوى الاجماع بالخلاف او بتاويل الخلاف على وجه يكون مجمعا
لدعوى الاجماع وان بعدا وارادتهم الاجماع على رواية يعتقد تدوينهم في كتبهم منسوبا الى الائمة ع وامثال ذلك
وهو اعتذار واه يعين المحضور على معارضة الاجماع وابطاله كما لا يخفى على من يتتبع كلامهم فانهم كثيرا ما يفعلون
بمثل هذه العبارات فان الاصحاب اذا اصطلحوا بتسمية الشهرة اجماعا كان اعتمادهم في اجماعهم على مجرد الشهرة
لا غير مع ان المعروف من مذهبهم انهم يطعنون على اهل الخلاف حيث لم يشترطوا دخول المعصوم في الاجماع فانما
يقولون انه تحقق باتفاق المجتهدين فهم على هذا اسوء طريقة من الفرقة المحقة لانهم انما يدعون الاجماع من
دعوى الاتفاق لا مع الشهرة واصحابنا انما يدعون بالاجماع ما تحقق اتفاق جماعة يعلم دخول قول المعصوم
في اقوالهم قطعا ويكون غير معلوم بعينه ونسبه ولا يبعد ان يكون في جملة المتفقين مجهول النسب يجوز ان
يكون هو الامام ع فلا تكون الشهرة عندهم اجماعا الا على النحو الذي يسمع منا واما قولهم او عدم الظفر بالمخالف
الى اخره فياتي في خلال كلامنا جوابه وبيانه من ايضا وتكون ذلك كاشفا لدخول قول الخ في بعض الاحوال

فيتحقق الاجماع ح نقول ذلك المتحمل وان امكن في بعض الافراد لكن لا يحمل عليه لعدم كثير الوقوع بل الاولى كما مر
وياتي ان يحمل ذلك على كون احد الاجماعين مستندا وهو الاخر منقولا ولم يثبت عند غير المحصل بكسر الصاد المحصل
بفتح الصاد ولعل المنقول اتم محصل في نفسه كما ياتي او لم يثبت المنقول عند غير المحتج به فلا عتب على مدعي الاجماع
بعد تحقق الاجماع به مع وجود المخالف ومع قيام الاحتمال المنافي عند غيره بل قد يدعيه على خلاف المشهور
في الاول كما وقع من ائمة الهدى عليهم السلام التي سلمت اسماعيلهم اجمعين كما هو معروف من كثير من اقاويلهم من دعوى
الاجماع والاجتماع به مع وجود الخلاف اذا قام الدليل القاطع على المدعى وان كان من ادلة الثلاثة الشك
اليها سابقا وفي ذلك ما لك الى الهادي في رسالته الى الاهواز واصحابه بالاجماع كما يظهر لمن تتبع كلامه
هناك فلا يقال انما كان ذلك هنالك لانه تصريح بان الرد على العامة الذين يعتقدون الاجماع فلا يكون
الاحتجاج به دليلا على حجيته قلنا انما اراد تاسيس اصل وقاعدة لشيعته الذين طلبوا منه الدليل فيه ام ولهذا
مزاه بيسد ليفيد الاقوال مع العامة بوجه كما في رواية الاحتجاج الاتية فاسلها او ذكره الاجماع الامة لا ينافي ما قلنا
لان المراد منه حجية الاجماع غالبا في الذهب انهم يعتقدون اجماع الامة ونحن نعتقد الاجماع الكاشف عن قول
المعصوم ولهذا الوصل الاتفاق كثيرين معلومين ليس فيهم مجهول يجوز ان يكون الامام لا يكون ذلك حجة عندنا فقد
الاستدلال بالاجماع المعتبر هو دليل على حجية الاجماع المعتبر وبطلان ما خالفه من غير كلام معروف عندنا وكذا كلام
المحقق محمد بن محمد بن جعفر الحميري على ما رواه ابو العباس الطبرسي في الاحتجاج عن كتب ابي سليمان عن دعاء التوجه الى ان
قال محمد بن السنة المؤكدة التي هي كالاجماع الذي لا خلاف فيه وجهت وجهي الذي فطر السموات والارض وما
وجهه امير المؤمنين ع وفي اخرها وانا من المسلمين اللهم اجعلني من المسلمين ولم يرد في فيه خلاف الرواة بهذه الالفاظ
بل ما رواه اصحابنا انا هو دعاء علي بن ابي طالب ع ورووا وانا من المسلمين وليس بعدها كما ذكر هنا مع انه قال
التي هي كالاجماع الذي لا خلاف فيه فجعل الاجماع حجة يستند اليه كالسنة وشبهه لم يكن معروفا كالاجماع لظهور قوله
بعينه ولكن شرط عدم معلومية قوله بعينه لما ذكرنا سابقا فلما كان الشرط الذي اشرنا اليه سابقا ما حصلا
بالظهور والاشتهار واللازم منه ذلك بالاجماع لانا قلنا ان ظهور كلام عظماء الفقهاء واصحاب الاصل بعينه الوجه كما
ذكرنا فاذا كان قوله في جملة القائلين ايضا المراد منه على مرادهم من كلامهم فلا محذور فالمشهور حجة على ما فسرناه واجماع
حقيقة على اصلنا وبينا ان الاجماع انما هو به اذا كشف عن دخول قول المعصوم ع والا فليس من مذهبنا وقد
كثير من علمائنا ان المشهور ليس اجماعا حقيقة بل مجازا كما قد يستفيد في الذكر في نحو بعضهم المشهور بالجمع
عليه فان اراد وان في الاجماع ممنوع ان اراد وان في الحجة فغريب واصح على الحجة بقوة الظن في جانب الشهرة
رواية وفتوى وغير من اصحابنا على ملاحظة النسبة وما شاء الخالفين في تلك الدعوى والا فانا لا نعتقد
ولا نطلق حقيقة الا على قول المعصوم ع من غير فرق بين حصول ذلك في جميع الشيعة وفي عدد
وجلالة الاتفاق نقدر الا على قول الداخل في الجملة الغير المتشخص كما ذكرناه مكررا مرارا ليتذكر من تذكر فالاجماع وحجية

بحقيقته كذلك فلا محظور فيه وما يأتي من الاخبار من اطلاق الاجماع عليه فالاصل في الاستعمال الحقيقة الا ان يكون
المراد ما ذهب اليه الجماعة ولا دلالة في الوضع اللغوي على ارادة من لم يعتبر ارادته والا لما تحقق في اتفاق
اهل الحل والعقد المسلمين في سائر الخلق واما قول الشهيد في احتجاجه على الحجية بقوة الظن في جانب الشهرة
فغير متجه لان من اراد بحجية الشهرة بدون اعتبار قول المعصوم فهم فيه صحة المنع اذ ربما يشهر ولا اصل له على
ان ظاهر كلامه ان الظن الحاصل من الادلة اذا وافق الشهرة قوي وهذا ليس من الحجية في شيء بل كلما وافق
الدليل الشهرة قوي وان حصلت الفرقة لم تستقل في تقوية الضعيف ولا ترجيح احد المتساويين دائما ولا عبرة
بالاتفاق في بعض الاحوال مما يوافقه كونه اصلا وان اراد بالحجية مع اعتبار قول المعصوم فلا يفيد الظن بل
لا بد من القطع على ما مر ذكره وما يعتبر من الظن في الاجماع المنقول انما هو في ثبوته في نفسه لا في حجيته
ياتي بيانه هناك ولا ينافي كلامنا هنا كلامنا بقاعدة ان الاكثر ابعد من الخطاء من الاقل لان قولنا هناك
ليس المراد به الاجماع على حجية الاكثر كما هنا فافهم وقت ما ذكرنا فاعلم انه قد بقي شيء ينبغي التنبيه عليه وهو انه قد اختلف
العلماء من في المراد من قوله في مرفوعة زرارة خذ بالمشهور بين اصحابك هل المراد به المشهور في الفتوى والعمل
او في الرواية او فيها فطوى النظر الى ما ظهر في الروايات وقطع النظر عن المراد بها فاقول بانه ما المشهور في الرواية وما
احتيج الى الاخبار بعد قطع النظر الى ان المراد بها العمل قال الاول شارح مختصر الاصول وغيره من المراد به المشهور
فتوى قطعا واجماعا قال وهو حجة من مذهب من الاصوليين والفقهاء الا ان الشهرة حجة عند مخالفي الذين
واستدل به بعض العلماء على حجية الاجماع ثم نظر فيه وذكر ما حاصله ان الخبر يدل على الاجماع مرجح لاحد الخبرين على الآخر
لانه مجمع عليه انتهى والذي اعطاني النظر بعد ان اعطيته حقه قاطعا للالتفات الى الصوابين هو ارادة المشهور في
اما لان المراد به المشهور في الرواية فظاهر لاحتياج شاهد به والمراد به ان مشهورة الخبرين بين الاصحاب ونكره في الاصول
من الرجحان التي يتعين المصير اليه اذا لم يعارضه مرجح اقوى منه ولم يحصل التعيين الا على النحو الذي ذكرناه هنا
واما لان المراد به المشهور في الفتوى فلانه لا يخلو ذلك المشهور من ان يكون فتوى او رواية فان كانت فتوى وكان
غير المشهور لم يحصل في سنده ما يقابل ذلك المشهور من حيث الاعتبار مع عدم مقابلة اجماع مشهور او محصل ولم يحتمل
اصالة المساوي بعد تمام التفتيش فان ذلك المشهور من الفتوى حجة اذا لم يكن من معلومي النسب وليس ذلك لحجية
الشهرة كما ذكره بعضهم فان بعض الشهرة ليس بحجة بل اذا كانت الامارات والقرائن حاكمة على خروج مذهب الحجة
عنها بحكم قطع بحصول قوله ع خذ بالمشهور بين اصحابك فان ذلك صادق عليه انه المشهور بين الاصحاب ومن اقوال
الامام ع الدليل الصادر منه عند الحاجة الى العمل الذي امر به مع امره بالاخذ بذلك المشهور ولولا علمه بالحال
هذا بعد خول قوله في جملة ذلك المشهور لضيع الدليل الصادر وما امر به ولا كان معزيا بالباطل وان كان ذلك
المشهور رواية فلا يخلو اما ان يكون ولو المشهور العمل بها او بخلافها او لم يعلم العمل بمقتضاها او علم انه لا ترك وانما
لشهرتها ذكرها في الاصول فان كان الاول فقد اتحد المشهور والحجة الدليل وقد مر وان خالفها العمل بان عمل

الرواة بخلافها فلا ريب في ردها لان عمل الراوي بخلاف روايته امارة ذلك على عدم صحتها او صحة العمل بخلافها
والمفروض انه لا دليل يرجع الا ذلك الاشتهار فلا يعتنى بنقلها عنهم اذا تركوا العمل بها ولا يلتفت الى قول
من قال في فرض الاختيار من ان حكم العمل بالمروي مشهورا ان علم سبب الترك وكان منصوصا فلا ذلك
وان لم يعلم او علم ولم يكن منصوصا فلا يلتفت الى عملهم بل يترك عملهم وتؤخذ روايتهم لانهم ان لم يثبت عندهم
ما ينافي العمل بها وتركوا العمل بها كانوا فساقا يجب التثبت عند خبرهم فترك روايتهم ولا يرد علينا ما رواه
جابر بن يزيد الجعفي قال سمعت ابا جعفر يقول ان لنا اودية نملأها علما وحكما وانت بها اهل وانا لها
الا لتنقل الى شيعتنا فانظروا الى ما في الاودية فخذوه ثم سمعوه من الكذابة فاضربوه به الحائط فانه
صافية وايام والاودية فانها دعاسة فتكبرها لان اولئك اكثرهم نفاة وان كانوا قد روى المذهب
ودلت القرائن على صدق روايتهم وان كان على بعض الوجوه من امثال التخصيص والتقييد وغيرهما بخلاف صورة
ولا سيما مع عدم الامارات والقرائن كما هو المفروض وثبت عندهم المانع من العمل بثبت ما قلنا على ان يكون
من جملة اعلامنا على المانع عدم وجوده ولا يحتاج الى استبانة ذلك بعد قيام الدليل على الحجية من ذلك و
المتعدد ولا يعلم علمهم بها او عدم لمحض ارادة الاشتهار في الفرع فان مخالفتها عمل بعضهم من اهل
عصرهم تركت عن العمل بخبر مرجح لمخالفتها العمل وانها كذا من اهل عصرهم لانه ثم تقل مخالفتهم لها
دليلا على عدم صحتها بما ذكرنا لان المفروض انهم من اهل الاستبصار واهل الاستبصار لا يخفى عليهم الدليل ولا
يضيق عليهم المنهج لما بينا انهم وان وافقها عمل بعض وخالفها عمل بعض فيبقى الكثير فيرجع حكمنا الى
الراجح وان كان مقتضاها مكافئا مع تقاربها لم يبق منها ما هو اقوى منها من كتاب او اجماع او دليل
عقل على نحو ما قرره العلماء شكرا سعيهم يجب العمل بمقتضاها والا فالاقوى منها اولى منها واقرب وجميع
ما فصلنا ادخل في محل قولنا قبل ذلك ان المشهور منها اذا عدت الراجح وجب الاخذ به لا من امر الاخذ
فلا يامر على سبيل التعيين الا ان قوله في ذلك لا من يعلم قوله لو لم يدخل نصب قرينة رضا وفسا
فلا يظهر وجه شيء اخر وهو انه فيقال كيف يكون المشهور حجة واجماعا ولا يكون ذلك الاجماع يتقدم دخول
قول المعصوم وقلتم ان ذلك انما يحصل اذا لم يكن مرجح في الظاهر الا الشهرة وقلتم ان مجرد الشهرة لا يكون
دليلا ولا حجة واجماعا حتى يقع الامام على الاخذ بها او لا يبقى على الاخذ بكل شهرة لان ذلك مما لا يطلق
بل لا بد من شهرة معينة ولا نعرفها الا بان لا ينصب على صدقها دليلا صارفا منها اذا فاوجد المتقدم وهو امر
على المانع وهو الصارف عنها وجب الاخذ بها وكان اجماعا لكشفها عن رضى الامام لكن كيف يتحقق هذا ومن
نحن في كثير من احوال الشهرة المتقدمة والمانع اما المتقدم فتصور قولهم من بالشهرة بين الحائل وهو صادق
بان اوجد الحائل او من اوجدها فاوجد المانع وهو انه قد يكون الشهرة التي يعتبرها الامر الاخذ
بها لم يجد زيد في ضدها المانع منها وجده عمرو فان قلتم هذا متحقق في حق من يدعي كون هذا من اعراد

الاجماع المشهور
لان من كلف
بالاخذ بالشهرة
ذلك الاجماع او
الفصل
موضع المسئلة
الاخر بالبدل
والاجماع في
لانا نجزم ان
ثابت بالطريق
في قولين وبيد
النسبة لم يكن
الذي يجوز ان
بكان في كل
والبقين وجب
اجماعا مصلا
فلا حظ واما
الطبع كل منهما
كل منهما اجماعا
لطلب الدليل فان
من التخيير بعمل
ليس بحيل في
الجمع والمطلق
والضرورة الى
الى الترجيح في حال
مساوية وفيا
لعدم الترجيح والا

الاجماع المشهوري والجواب انا انما نقول بالمشهوري اذا لم يمكننا الفحص على المانع ولم نجد في كتبنا تحصيله
لعدم تكلف ما لا نقدر عليه وليس علينا التوقف اذا لم نعثر مع التفحص ووسعنا على المانع لانا مأمورون
بالاخذ بالمشهور فانه مجمع عليه ولا ريب فيه واما اذا وصل الينا المانع الا انا لم نتحقق كونه مانعا فان
ذلك الاجماع الذي من غير باب الشرط المذكور محصل المشهوري وقد مر ما نذكره فلا حظ وباقي نظر عقب
الفصل الرابع من اقسام الاجماع الاجماع المركب صورته في مقرر مذهب اهل العصر على قولين بان
يقول بعضهم بالحكم فيه بالايجاب الكلي او السلب الكلي او في بعض افراد الموضوع بالايجاب والبعض
الاخر بالسلب فيحكم بعض اهل العصر مثلا بالايجاب الكلي وبعضهم اما بالسلب الكلي او بالسلب في بعض
والايجاب في البعض الاخر فاذا استقر المذهب على احتمالين من الثلاثة المذكورة لم يجز القول بالاحتمال الثالث
لانا نجزم ان المعصوم في احد القولين الاولين فيكون الثالث باطلا محضا فبطلان القول بالثالث
ثابت بالطريق الاولى وهذا امر متفق عليه الا انه بعد العلم باختصار مذهب اهل العصر من الفرقة المحقة
في قولين وبيان طريق العلم بذلك ياتي في بيان امكان وقوعه فرق ثالث ثم ان كان احد القولين مستلزما
النسب لم يكن المعصوم احدهم وجب المصير الى احد القول الاخر ويكون حينئذ اتفاقا مركبا وهم من فهم مجهول النسب
الذي يجوز ان يكون هو المعصوم اجماعا واحدا بسيطا مركبا وان لم يكن كل احد من الطائفتين معلوم النسب
بل كان في كل منهما مجهول النسب يجوز ان يكون هو الامام فان كان مع احدهما دلالة على قوله تم تفيد القطع
واليقين وجب المصير اليه ويكون كالاول وان لم تحصل تلك الدلالة للاخرين فان حصلت كان كل قول منهما
اجماعا محصلا بالنسبة اليه ولكن حجية كل منهما لا تكون عامة الا في حقه على حقه الفواقب اذا استقرا البرهان
فلا حظ وان في عصر واحد فتكون حجيتهما خاصة بالمحصل بكسر الصاد اللهم الا ان يكونا في مكانين متباعدين بغير
اطلاع كل منهما على قول الاخر فان كل منهما تكون حجيته عامة في الجملة لمحصل الدلالة القطعية وفاقدها بل يكون
كل منهما اجماعا بسيطا بالنسبة الى مكانه وان لم يكن مع احدهما دليل قاطع يوجب العلم كان فرض المسئلة
لطلب الدليل فان حصل دليل قاطع يرجح احد القولين تعين عليه العمل فظنه غير مانع لا اجماع وحكى عن الشيخ
تر التخيير بالعمل بايهما شاء اعمالا لاخبار التخيير في الخبرين المتعارضين مع عدم التوجيه مطلقا ولا يخفى ان الحكم
ليس بجيد على اطلاقه بل انما يكون ذلك على اصله اذا دل الدليل على اعتبار الخبرين وتعذر التوجيه مع
الجمع واضطر الى العمل بتخييره باحدهما اخذا او عملا عند من لم يقل بالتوقف مطلقا ومع عدم الحاجة
والضرورة الى العمل او في العبادات على انا نقطع وقوع تعذر الترجيح مطلقا اذ لو لم يحصل لنا سبيلا
الى الترجيح في حال الوضع عنا التكليف والتخيير هو ليس لزوم نسبتي شيئين الى شيء واحد نسبة واحدة
حصلا من موقفا ورتبة وقد برهن على امتناعه لاستلزامه الترجيح والتخيير توسعة وتخفيف وليس هذا منه
لعدم الترجيح والا امتنع التخيير وبالجملة تمام البيان ملاحظة في التخيير واما قول بعض الاصحاب بالعمل بالقول

والتمسك بدليل من دليل غيرهما فالظاهر ان المراد من التمسك بدليل اخر يرجح احد القولين لانه انما اقتصر على دليل احدهما
اداه ذلك الى القول به وهو قد خوض تعادلهما والا لكان احدهما ارجح دليلا وان لم يكن قطعيا تعين العمل
بالراجح فعلى هذا لا يكون تضعيف الشيخ لقول هذا القائل بانه ليس من اطراح قول الامام عليه السلام ضعيفا واما اعتراض
المحقق على الشيخ على ما اعترض به على ذلك القائل فليس بجيد لان قوله ومثل هذا يبطل ما ذكره يعني الشيخ
لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول الاخر فلو
تخير بالاتباع لما حظره المعصوم عليه السلام اذ لا يلزم من التخيير ذلك لعدم تعيين قول المعصوم عليه السلام فتخير احدهما
تخيير لقول المعصوم عليه السلام لا تركه كما قيل في اصحاب التباس اهل الشرق في القبلة على ان الشيخ له دليل في بادي
الرأي على ما يدعيه لا مرد له دليل المحقق وقول صاحب المعالم بان كلام المحقق جيد لئن يجيد وان كنا نمنع
قول الشيخ لوجوب حصول الترجيح في كل حال والا لا يجوز قوله مع التعادل من جميع الوجوه والفزوع الى الحكم
والعمل وذلك كلنا نعين اتباع احدهما بان دل الدليل القطعي على اختيار الحق في احدهما فلم يكن مع
احدهما دليل قاطع لم يتعين على مستوفي الحجة اتباع احدهما بل لو اداه الدليل الى قول ثالث تعين العمل عليه
بالشرع لانه لم يكن مع اجماع مركب والا لحصل القطع باحد القولين او في القولين ولا يبعد عمل قول القائلين
باطراح القولين والتمسك بدليل من غيرهما على ذلك لا يبعد ممن له ادنى مسكة من العلم ان يحقق له دليل قاطع
على وفق قول المعصوم في الفريقين يعني في احدهما لا على التعيين لعدم الدليل القطعي المعين ثم يأمر باطراحهما
والتمسك بدليل من غيرهما الا على نحو ما ذكرنا سابقا او على نحو ما ذكرنا لاحقا من عدم تحقق اختيار الحق فيهما
فتدبر ومن الادلة على جواز القول بغير القولين اذا لم يقم الدليل القاطع على احدهما او فيهما اصحاب كثير من
من الاصحاب كما لغير القولين فانك ترى احدهما يقول او يميل بكذا كان حسنا ومثال هذه العبارات التي تدل
تصريحا على عدم سبق قائل به ثم يقطع به ويكون قول الاول ولغيره كما نقله ابن ادريس في السرائر عن السيد المرتضى
في قوله بالفرق بين ورود الماء على النجاسة فلا ينفعل وورود النجاسة على الماء فينفعل قال السيد في المسائل
الناصريات قد لا اعرف قائلا بهذا القول صريحا والشافعي فرق بين ورود الماء على النجاسة وورودها
عليه فيعتبر القلتين في ورود النجاسة على الماء ولا يعتبر في ورود الماء على النجاسة وخالف سائر الفقهاء
في هذه المسئلة ويقوى في نفسي عاجلا الى ان يقع التأمل لذلك صحة ما ذهب اليه الشافعي والوجه عندنا
لو كنا نجعل الماء القليل الوارد على النجاسة لا يزيل ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة الا بما يرد كثير الماء
عليه وذلك يشق فدل على ان الماء اذا ورد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة والكثرة ولا يعتبر فيه ورود النجاسة عليه
الشيء ثم حكم به ولو كان قوله صحيحا انه اقرب بالزم ويعرف الاصحاب بذلك نصا ولا قول صريحا بل هو مذهب
الشافعي لما اداه الدليل اليه واستدل ذلك هنا مع ان المعروف من مذهب الفرقة اشتراط الكثرة عند
الملاقاة من باب الانفصال وعدم الاشتراط في الاتصال وقد قال شيخنا الشهيد الثاني في شرح الشرائع

في كتاب الاحياء
انما يكون حجة
ونحوها من الا
وبهذا يظهر
الدليل على
كثير في كلامه
واستقصت
الدليل على
ذهب اليه
الا اذا افرده
بل يحصل الدليل
الثاني لا يعلم
مخالفة الفقيه
المركب والبسيط
وانما اذا دل على
شرح قول المحقق
الاتفاق اثباته
الا ان عمل الاصحاب
منكا وقرينا ولا
وليس ذلك في
طريقهم لتحقق
الاجماع المركب في
مخطط فقول
قوله بالتخيير
المصنف قول الا
تقول الفرقة ال
مادة واما انباء

في كتاب الوصايا عند قول المحقق قدس سره ولو اوصى له بابنه فقبل الوصية اتفق اجماعا ما معناه الاجماع
انما يكون حجة مع تحقق قول المعصوم في جملة اقوال المجمعين ودخول قوله في جملة اقوالهم في هذه المسئلة
ونحوها من المسائل النظرية غير معلوم ثم نقل قول المحقق في اول المعتبر مشيرا اليه ومستحسنا له ثم قال
وبهذا يظهر جواز مخالفة الفقيه المتاخر لغيره من المتقدمين في المسائل التي ادعوا عليها الاجماع اذا قام له
الدليل على خلافهم وقد اتفق ذلك لهم كثيرا الا ان زلة المتقدم مما يحتج بها المتاخر اشد كلام واشاع في
كثير في كلامه وكلام غيره وان كان اكثر اقوالهم مضطربة حيث لم يعثروا على العلة التي لاجلها جازت المخالفة
واختلفت وانما تطلب بخلاف قول غيره اذا قام الدليل القاطع على تعين الرجوع الى احد القولين وقام له
الدليل على ما اختاره ولهذا قد تكون من بعضهم غفلة هذا الماخذ فيرجع الى الرد على ذلك القائل بان ما
ذهب اليه لا قائل به ويعين بذلك ان هذا القائل قد تفرد بقول خالف ما عليه الفرقة المحقة وليس كل
الا اذا اقر وبعد ظهور الدليل القطعي على ان الحق باحد القولين وانه غير خارج منهما اما اذا لم يحصل ذلك
بل حصل الدليل على خلافهما فانه اذا عمل بالدليل لم يكن متفردا بالقول ح بل انما قال بمقتضى ما يقولون ولكن اكثر
الناس لا يعلمون فان قلت كلام شيخنا صريح في جواز مخالفة الاصحاب مطلقا ومن قام الدليل لقوله وهذا ظاهر من قوله
مخالفة الفقيه المتاخر لغيره من المتقدمين من المسائل التي ادعوا عليها الاجماع وهذا يلزم منه مخالفة الاجماع
المركب والبسيط قلنا انما قال ذلك في المواضع التي يدل الدليل فيها على عدم الاجماع المدعى ويدل على خلاف حكمه
وانما اذا دل على خلاف حكمه ويدل على عدم تحققه فانه لا يقول به ولا احد من الاصحاب ولهذا قال في المسالك في
شرح قول المحقق ما معناه ان المراة المطلقة اذا تزوجها الاجنبي ثم طلقها وتزوجها الاول ان ذلك يهدم
الطلاق السابق قال بعد تقرير دليل عدم الهدم وتقويته ولا يخفى عليك قوة دليل هذا الجانب لضعف مقابله
الا ان عمل الاصحاب عليه فلا سبيل الى الخروج عنه انتهى فمنع من مخالفة الاصحاب حيث لم يقم دليل صارف عنه وصرح
صنعا قرناه وان وجد دليل على خلاف حكمهم لا منع ناصر له يعرض بعجز الاصح الصارف فتدبر ثم ان قوله
وليس ذلك في كل واحد من الاصحاب في جميع ما اختلفوا فيه فان الجواد قد يكبو والصارم قد ينبو ولكن هذه
طريقتهم لا تخلي المتقدم منهم المستقيط اسمها وعلى اشد الاسئلة ومنها جاز ثم اذا استقر القولان وتحقق
الاجماع المركب فهل يجوز احداثهما على ثالث احد القولين بعد اضلالهما المخالف يجوز ذلك لان احدهما لا
مخطئ فيه فيكون الامر فاذا اتفقا ظهر خطاء القول المتروك قطعا ولا يجوز اتفاقهم على الخطاء وصرح الشيخ
حيث قال بالتخيير مجموع اما او لان قولهما التخيير انما هو على تقدير عدم الترجيح والا لما جاز التخيير بين الراجح و
المرجوح قولا واحدا واتفاقهم على قول انما هو لترجيح والا لما جاز لاحد الفرقتين ترك قولهم والقول
بقول الفرقة الثانية من غير مرجح فلا يلزم من القول بالتخيير عدم جواز الاتفاق لاختلافهما فلا يتفقان ح
مادة واما ثانيا فلان التخيير انما هو بين قولين احدهما في نفس الامر خطا ولا فيه بالتخيير لهم بين القول

التخيير بعينه لكن لما حصل الدليل المعين لمذهب الحق وظهر الترجيح قبل التخيير والاتفاق صار القول الحق وبطلان
القول المعزول عنه وان كان الاتفاق انما يكون بعد حصول الموجب فيجوز الاتفاق على القول بالتخيير لان التخيير مشروط
بعدم حصول الاتفاق وقول المحقق هنا في الجواب عن قول الشيخ على ما ذكره الشيخ حسن في المعالم ان قلنا بالتخيير لم
يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الآخر باطل وقد كنا انهم مجوزون بقوله ولقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد ليس فيما قلنا اولا من ان التخيير انما صار بين قولين احدهما
في نفس الامر خطاء وانما جاز التخيير حينئذ لحصول المرجح وليس فيه شرط جواز اصابة الصواب فقول المحقق مشروط
بعدم الاتفاق لا يلزم منه ان شرط التخيير اصابة الحق لان قوله فيما يدل على ان التخيير بحدوث شرط لا بعدم الاتفاق
في وقت آخر بعد ذلك الوقت لانهم اذا اتفقوا كان القول المعزول عنه باطلا فقط يكون هو المختار ثابتا
فيكون من التخيير اصابة الباطل فاذن شرط التخيير ان لا يكون الاتفاق بعده ولا يخفى ما في كلامه اولا من ان
اذ شرط التخيير عدم حصول الاتفاق حين التخيير لا بعده ولا شرط له غير ذلك الا عدم الترجيح وذلك بعد وجود الدليل
القاطع المعين للحق في احدهما الى التعيين وقول صاحب المعالم كلام المحقق هنا كاد ان يكون في غاية الحسن والوضوح
مهما فات لا يرى من الاجماع المركب ما اذا لم تفصل الامة بين مسئلتين سواء نصت على المنع ام لا اذا كان بين
المسئلتين علاقة توجب الاتحاد ولو لم توجب العلاقة اذا استقر العمل بالمسئلتين عندنا لان الامام في احدى
الطائفتين والتفصيل خرق للاجماع وهو باطل نعم لو لم تتصور ما توجب تلك العلاقة واستقر العمل وباتفاق بعض
وقت وان قلنا بالعمل بما مر دون التفصيل الكل التفصيل اذا قام عليه الدليل ولم يقم على الفصل احدى المسئلتين
ارجع على حد الخوض الكلام فرجع ما مضى هنا الفصل في اقسام الاجماع الاجماع المنقول وهو قسمان فالمنقول بالتواتر
لا ريب في حجيته وكذا المنقول بالخبر المحفوف بالقرائن الموجبة للعلم واختلفوا في ثبوت الاجماع بخبر الواحد على القول بحجية
خبر الواحد فقال جمع بحجيته بناء على ان الاجماع اصل بنفسه ولا اصل اذا لم يكن يقينيا لم يجز بناء الاحكام عليه وان كانت
ظنية لان الاصل اذا لم يتعين الرجوع عليه لكونه يقينيا لم يبق الاحكام عليه ولم يصادم خبر الواحد اذا عارضه
والاجماع اذا ثبت صادم خبر الواحد وعارضه وخبر الواحد لا يفيد اليقين ليكون ما ثبت به يقينيا كما ان ادعى
العمل بخبر الواحد في فروع المسائل لا يفيد اليقين لانه فرد من مجموع يفيد اليقين الرجوع اليه وهو الشهرة فلو فرض
ان الشهرة لا يتعين الرجوع اليها جواز مطلقا لجاز العمل بخبر الواحد يوجب اليقين فصحة العمل به بناء على تعين الرجوع
الى الاصل وانتفاء ما يوجد وهو الخبر ما اورده الناقلون انا نقول انما ثبت حجية خبر الواحد مع جميع
الشرائط المذكورة في كتب الاصول الفقه لحجيته وصحة النقل وهذا الناقل بعده وصاحب اقوى اقسام
وهو في المسائل ثبت به حجية خبر الواحد يثبت به الاجماع المنقول ولكن اثبات خبر الواحد حجية الاجماع المنقول
لمن القطع بوجود قول المعصوم لجواز ان الاصل لا يجوز ان يكون يقينيا يتعين الرجوع اليه وخبر الواحد لا يفيد القطع
بل الثابت نفس الاجماع في ضمن قول المسئلة الموجبة المدعى ثبوتها فيها بالنقل وهو جزء من كل والاصل

هو كون

هو كون عجز بعد
هو كون عجز بعد
الرد اليها كذ
فلا يضر خلفه
ولان التحقيق
اقوى من ان
شيء آخر يجوز
فالمساواة
ليتم هذا الفرق
فيها فنذكر له
به وذلك ما
وان كان من
غالبا على ان
اذا لم يحتمله
قوله لا يجوز
ذلك يكون
حج وان كان
المسئلة الم
واذا تعارض
بنفسه ثم اذا
الواحد ناقل
الاصل يجب
ان الحاكي
لا يحتمل النقيض
الواحد يحتمل
المحصل ويحتمل
لان نقله اذ

هو كونه حجة بتعين الرجوع اليه حيث يتحقق وجوده في شيء وذلك لا يثبت بخبر الواحد كما ان السنة لم يثبت
هو كونه حجة بتعين الرجوع اليه حيث يتحقق لا كونها حجة بخبر الواحد قطعا بل بما يفيد العلم والقطع الذي لا يتعين
الرد اليها كذلك يثبت حجية الاجماع وكما ان السنة مثبت في خصوص مسئلة فرعية بخبر الواحد كذلك الاجماع
فلا يضر ظنية طريق ثبوته مع قطعية حجيته على ان مثل هذا الظن المعبر هنا يؤول الى العلم بتعين العمل به
ولان الحجية تثبت بالظن المعبر كما تثبت السنة بالظن قلنا هذا المعروف ان وجه الشبه في المشبه يجب ان يكون
اقوى من الشبه وهنا ليس كذلك لان الاطلاع على الاجماع لم يعهد منا نادر الحصول فالظن الحاصل بوقوع
شيء آخر يعني نادر الوقوع من اخبار الآحاد اقوى من الظن الحاصل بوقوع شيء نادر الوقوع وهو حصول الاجماع
فالمساواة ممنوعة فضلا عن ان يكون الاجماع اولى وجوابه ان ندور وقوعه ليس للتعذر او العسر لزاته
ليتم هنا التقريب وانما ذلك لقلة المسائل التي ينقل فيها الاجماع بالنسبة الى المسائل الخلافية التي لم ينقل
فيها فندور الوقوع راجع الى متعلقه لا الى نفسه بل ربما يقال ان ثبوت الاجماع بخبر الواحد اولى من ثبوت السنة
به وذلك باعتبار صدق الدلالة لعلامة قوة التحقق التي تلزم منه الحجية فيقتضي عليه الاحكام ويصادم خبر الواحد
وان كان منقولا بخبر الواحد وان تساوى الخبران في المرجحات الصراحة دلالة واحتمالا دلالة خبر الواحد
غالبا على ان الاجماع عندنا انما كان حجة لكشفه عن تحقق السنة الواقعي وخبر الواحد انما يفيد ظن التحقق
اذا لم يحتمل من ما يفهم منه فان قلت انه انما يكون مقبولا اذا توفرت شروط خبر الواحد اذا توفرت شروط
قبوله لا يجوز العدول عنه وهو يفيد القطع قلت انه مع شروط قبوله انما يفيد القطع بتعين العمل لانه اذ
ذاك يكون صحيحا ولا يجوز ترك الراجح والمصير الى مقابله المرجوح بخلاف ما لو كان مثبتا للاجماع فانه
حجة وان كان ظني الدلالة الا انه مجرد القطع بتعين العمل بمقتضاه لرجحانه كما قلنا بلزوم حجية الاجماع في تلك
المسئلة المنقول عليها اذ ذلك المقتضى هو ثبوت الاجماع المستلزم للدليل الجازم فخبر الواحد يفيد الظن
ولذا تعين العمل به اثر العلم التعيين لا لذاته اذا كان ناقلا للاجماع اما الظن بثبوت الاجماع
بنفسه ثم اذا تعين العمل به اثر يعين العمل بالاجماع والعمل بالاجماع مقطوعا به لا فان قلت خبر
الواحد ناقل لاصل قد ثبت بالدليل القاطع الرد اليه وهو السنة واذا كان ناقلا للاجماع كان ناقلا
لاصل يجب الرد اليه فما الفرق بينهما على ان الاجماع انما وجب الرد اليه لانه ثبت السنة فالذي ينبغي ان يقال
ان الحاكي للسنة او من الحاكي للسنة قلت ان خبر الواحد الحاكي للسنة ليس مقابلا في ثبوت اصلها الواقعي الذي
لا يحتمل النقيض فهذا هو الفرق فيكون العمل به اولى مع التعارض بقي هنا شيء وهو ان الاجماع المنقول بخبر
الواحد يحتمل ان يكون الاجماع المشهور بين الاصحاب او المركب وقد مر حكمهما وانما حجة على ما علمت ويحتمل ان يكون الاجماع
المحصل ويحتمل على بعد ان يكون الاجماع التكويني والاجماع المحصل كما مر وباقي قد يكون حجة ما صدر من محصله
لا من نقله او نقل التحصيل الدليل القاطع المحصل على دخول قول الامام عم في جملة قول القائلين ولا يحصل

وخبر الواحد الحاكي للاجماع نص في ثبوت اصلها الواقعي الذي لا يحتمل النقيض

وبين القول بالتفاوت وأكثر محصلا ومنقولا فلا يكون حجة لغير من حصله وإن كان منقولا فلم يعارض قول
ذلك الغير من دليل عنده صالح للاستقلال والاستنباط لم يكن ذلك الإجماع المنقول حجة على ابطال الدليل
ما لم يحصل لما حصل من حصل له بما لو اطلع على ما أخذ ذلك المحصل لم يستفد منه ذلك اليقين كما استفاد
ذلك منه ولهذا لا نرى كثيرا منهم يحكم حكم في مقابلة الإجماع المنقول الذي عدالة الناقل واعتماده على جنس لما
ذكرنا لا تمنع من وقوع الخلل فيه بالنقل وإنما هو من نوع المسائل الاجتهادية ولهذا شرطنا في
ثبوت شرائط حجية الخبر عند الاستدلال بنقل الإجماع أما حكم هذا في مقابلة الإجماع المنقول لعدم ثبوته لما نقول
أما بقول بثبوته لما قلنا لا الطعن في النقل من حيث الناقل أو غير ذلك وإنما هو لعدم الاطلاع على الأصل
ولقيام الاحتمال عند العلم بتوفر شروط الحجية في الأصل وأما الإجماع السكوتي إذا تحقق بعد التفتيش كان
إجماعا لاستدلال في الحقيقة على هذا المعنى وكان حجة لأنهم لذلك وقال ثمة الدليل أنه لو علم أن الإجماع
المنقول كان سكوتيا لا لأنه وقع عن كمال ما يمكن من التفتيش كان حجة لكنه فيه احتمال عدم الاستقصاء كما وقع
في كلام كثير دعوى الاتفاق مع وجود المخالف ودعواه الاتفاق لا يحمل على اعتداده بقول المخالف بحمل عدم
الاطلاع على المخالف بل هنا هو الظاهر وهذا يكون من يقتصر على قول من سبق بالاتفاق ونقل الاتفاق من كتابه ونعلم
السابق لم يعتد بقول المخالف لعلمه عنده ضعف دليل المخالف هذا التحقيق من يراد بنقله من وجود المخالف
لعدم اعتداده فربما أراد السابق خلاف فتش لم يعتد بالاتفاق كما دعوى عدم الخلاف في تفاصيل احتمال المخالف
لأنهم أنهم يكون ذلك بعد كمال التفتيش بحيث احتمال المخالف ويكون احتمال لا يعتد على ما فقوله أن عدم
الاعتداد بقول المخالف لعلمه تبرير الإجماع الصريح وما في الإجماع السكوتي فإنه مانع منه وإن كان معلوم
النسب لما سبق أنه فلا بد في السكوتي من كمال التفتيش لا يرد علينا هذا ما يعرده الأخبار يوجد من حالة
الاطلاع على جميع من يعتبر قولهم لتفرقهم في أطراف الأرض لما سبق أنه محقق في إمكان ثبوت الإجماع
من إمكان ما تقرر من الحجة لذلك عند استفراغ الوسع وبذل الجهد والا لزم التكليف بالمحال أو سقوط التكليف
إذا استحال الإمكان بكمال التفتيش عند الاقتصار على بعض الممكن لما فاته استفراغ الوسع وبذل الجهد بل مثل
هذا الاحتمال القائم في الإجماع المحصل والإجماع السكوتي مقدم في الإجماع المشهوري أما المراد من كلام كثير
من الأصحاب الذين يفتون فيه بالظن والحجة والشهرة كما قال شيخنا الشهيد في الذكرى قال والحق بعضهم
المشهور بالمجمع عليه فإن أراد في الإجماع ممنوع وإن أراد في الحجة فقريب انتهى وأكثر الأصحاب إنما يطلقون
الإجماع على الشهرة على سبيل المجاز وإنما يستعملون بها مقوية للاحتجاج وأما ظاهر البعض فكون الشهرة إجماعا
أخذا من ظواهر الأخبار المصلي التي كانوا يرونها محققة حجة الظن في جانب الشهرة فيكون ذلك إما
على مذهب المعصوم في الشهرة سواء كان ذلك في المحصل أو إيراد مكررة مدونة في الكتب أو في الفتوى
والحق أنه ليس بإجماع ولا حجة أما الأول فلأن الإجماع عندنا إنما هو الكاشف عن قول المعصوم ومجرد الشهرة لا دلالة

فيما لو ذلك بعد من الوجوه بل ربما انعكست القضية والا لزم ان كل ما وجد السهو تحقق الاجماع وهو باطل اتفاقا
لان مراد ذلك البعض ان مجرد السهو يقوي الظن في جانبها واما الثاني فلانه متفرع على الاول ولان الظن لا يغني
من الحق شيئا وانما يكتفى بالظن المستند الى النقل وهنا ليس كل عمل في النقل وب مستند ورد اصلا فان قلت قولكم
بثبوت الاجماع بخبر الواحد من هذا القبيل قلت انما قلنا ان الاجماع يثبت بخبر الواحد المشتمل على شرائط قبوله التي يلزم
منها تعيين العمل بخبر الواحد ان لم يصل بها الى حد العلم فاذا تعين قبوله تعين العمل بمقتضاه وهو اثبات الاجماع فهذا
ظن مقبول لادائه الى القطع لعدم جواز العمل بالمرجوح بل لا يزال يطلق على هذا الظن العلم الذي لا يحتمل النقيض
لذلك والظن الذي منشأه مجرد الشهرة لا غير غير مقبول لان ظن لا مستند له لان مجرد الشهرة كما مر مكرر البيت
حجة بخلاف نفس طريق ثبوت الاجماع فانها مقبولة لتعينها ولتضمنها حجية ولما قلنا سابقا من ان الاجماع حجة
فثبت بالظن كما يثبت بالعلم كالسنة فانها كما تثبت بالمتواتر تثبت بخبر الواحد فاذا تقرر ذلك الاحتمال
في الشهرة كان الاجماع المنقول المحتمل لا صدر هذا ثلثة المحتمل لا يخلو من وهن اذ لا حجة في هذه الاجماعات
المحتملة مع عدم الاحتمال او وجوده على نحو ما قررنا في الشهرة ويلحق في الشكوك والمحصل اذ حجية مثل هذه
الاجماعات لم تثبت ولا تثبت بخبر الواحد لانه انما يثبت به نفس الاجماع لا حجيته وتسميته مثل ذلك اجماعا
في الاصطلاح دائرة مدار ثبوت الحجية فاذا لم تثبت الحجية لم تثبت التسمية في الحقيقة نعم في ذلك ان الاصل
عدم ذلك الاحتمال اذ من المعروف عند اهل الفن انهم لا يطلقون الاجماع الا على ثابت الحجية لكشفه عن قول الحجة
ولا يكاد يخفى عليهم ما يقدح في الحجية مع شدة اجتهادهم واستفراغ وسعهم في ذلك ولهذا كان مذهب الاكثر
على تسمية الشكوك اجماعا على الحقيقة لكن هذا على رأي من يشترط العلم بدخول قول المعصوم في جملة اقوال المجمعين
اما على رأي من يطلق الاجماع على مجرد الشهرة فالاعتراض عليه غير مردود

الفصل السادس

في التسامح منه وهو الاجماع المحصل وهو ما يحصل بالاطلاع على كثير من اقوال الفرقة المحقة واعمالهم ورواياتهم بالطريق المعتبر
ويحسن التسامح شيئا فشيئا حتى يحصل القطع المتتبع القطع بان هذه الطريقة التي توافقوا عليها اقوالهم وعملا
مع تحفظهم عن طريقة وامامهم ولزوم الرد اليه طريقة امامهم وقدوتهم وان قوله داخل في جملة اقوالهم وعمله
مع علمهم بحيث اذا ورد عن امامهم خبر يخالف ذلك اتجه لذلك القطع ويحمل صريح عمله بمرضاة الحيث بحمله على
التقية الذي لا يقدح فيه وعن مخالفة لتراكم القرائن وتطابقها واتحاد اقوالهم واعمالهم وتوافقها وهذا الطريق
دليل على ان مذهب الشيعة طافح في مذهب التابعين له في ذلك المذهب لشدة تحفظهم وتشبثهم عن مذهبه
ليأخذوا به كما يحصل لنا العلم القطعي بان مذهب الشافعية مذهب محمد بن ادريس الشافعي وان قوله داخل في قولهم
وكما علم ان اقوال الائمة الاربعة في اقوال اصحابهم ومعلوم الجمهور ان اقوال المتأخرين داخلة في اقوال شيعتهم ولا يرد
هذا الاكابر لفضله منكر لبديهيات فلت هذا حاصل لنا اذ لم يكن مخالف وحصل الاتفاق باجماع كل فائل عرفنا

وعلم من قرائن الاحوال بان لا يخالف ظاهر الكتاب ويكون ذلك قول واحد وهذا متعذر في الاتفاق والاجماع وهو
الظاهر الباطن في وقت واحد قلت هناك خلاف وهذا ايضا وهذا ايضا فاصل لان وجد المخالف كافر طريقنا
وانت تجد بعض الاحكام يحصل له القطع بانها من مذهب ولان وجد مخالف فيه اذا كثرت على بثوت القرائن لقوة
الادلة وصعوبة وكثرة القائلين به ويستغرب خلافه وغير ذلك فراجع نفسك تجد ذلك وقول فخر الرازي
الخلاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفة
باسرهم على التفصيل يجهل بعرفة موقع الاتفاق من القول بل الخلاف لو كان يسمع او يعقل ان ما يخبر به من الاحكام
منصبة الى الاحكام مستوعبة لا يشذ عنها مع انه يجوز ان يقال انه لم يحط بجميع من يعتبر قوله من اهل مذهبه
مع تفرقهم وانتشارهم في اقطار البلدان على انهم من اهل الرأي والقياس والاستحسان ومن كانت هذه طريقته
يكثر فيهم الاختلاف وتعدد الاقوال وهو بين الصحابة والتابعين والاتباع التابعين وانما هو من المتاخرين
فرقى مستند ست وثمانمائة من الهجرة فكيف حصل له اليقين بعدم الخلاف الذي هو اثر الاجماع لان ادلته كلها او
جلها ظنية وانما حصل له اليقين للاجماع الذي ثبت عنده بكثرة القرائن وتطابق الامارات وان لم يحسه هو
بجهده على عدم وصوله فيما تاخر عن زمن الصحابة الا من مجرد النقل ولهذا اعترض على العلامة رضي الله عنه وضرب
عنه مقاصر وقال بانا نجزم بالمسائل الجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالسمع
وتظافر الاخبار واعترض عليه في غاية المتانة رفع الله قدره وكان وانا اقول كما قال الشاعر اذا قالت
حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام ورد اعتراض العلامة من لا يعرف كلامه ولا يروم مرامه كما ذكره
صاحب المقام بقوله وانت بعد الاحاطة بما قررنا وجزم بوصاحب رفاع هذا الاعتراض من ذلك الفاضل ان ظاهر كلامه
انما الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول
العلم به من طريق النقل لا يصرح به قوله اعلما وجدانيا حصل بالسماع وتظافر الاخبار انتهى ويريد بما قرره
من الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى
العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستوعبا بين
اقوالهم وهذا انما يقطع بانتفائه وكل اجماع يدعى في كتب الاصحاب مما عرف من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا
الى نقل بتواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد بها ما ذكره الشهيد من انتهى
واما من الزمن السابق على الزمن القريب عصر ظهور الائمة فان العلم بالقول ممكن فيه حصول الاجماع
والعلم به بطريق السمع انتهى اقول ولا يخفى بطلان هذا الرد من وجوه منها ما قرر من قوله امتناع الاطلاع
عادة الخ مصادرة فان هذا الدليل هو المدعى مع انه يلزم منه ان الاجماع ليس المراد به ما يفيد الخاصة بل المراد به
ما يفيد العامة من الظاهرة بالقول الاول ونحن نورد به ما يكشف عن قول الحجة في جملة امة الاجماع الكاشف قول الا

يمتنع الاطلاع على
معنى انا في الحقيقة
البلدان لا هو
بحيث تجد زمانه
لعدم تحققه الا
انه ان يطلع وصل
ايعلى الناظر وانه
انه اكثر محصلة
اهل الحل والعقد
يحصل العلم بامر
تحقيقها اعتلها او
فرأى ما ذلا يخفى
خلاف مقتضى
المعتبر والعمل
فاخطأ الصواب
على النقل المذكور
غير الاجماع فانا
كما اشرنا اليه فلم
عصر الشيخ واجعله
فقد اختص
منها ان قوله في
حصل بالسماع و
على فخر الدين الرازي
باسالب الكلام
يحصل من طريقنا
لا يزال كون حكم
والعامل والصنع

يمتنع الاطلاع على دخول قول الحجة الا مع الاطلاع على الكل لحصول اليقين بالبعض لسائل مع وجود الخلاف في مقابلها
مع انا في الحقيقة اطلعنا بجميع المخالفين لانا اطلعنا على جميع اقوال كل من يعتبر قوله لكثرة تتبعهم وانتشارهم في
البلدان كما هو معلوم هنا ولا ينكر عاقل ضعف من اعلم حصول العلم واليقين ببعض المسائل في مثل هذه الحال
بحيث يجزم ان هذا مذهب الامام ع وليس ذلك الا لحصول الاجماع ولا يضره وجود المخالف وان كان مجهول النسب
لعدم تحققه الا بالاتفاق وليس ذلك دائما ونحن نحيل في هذا على الوجدان فمن لم يجد ذلك في بعض المسائل فليسأل
الله ان يصلح وجدانه فان لا يتفك من يعتبر عن ذلك وانا اقول لك ايها المنكر قول المتنبي فخذ في اقول الصبح ليل
ابعى الناظرين عن الضياء ومنها ان كل اجماع يدعى في كتب الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ اكثر فهو حجة اذ الظاهر
انها كلها محصلة او منقولة متحصلة وليست منقولة عن الاجماع الذي هو مبناه عند علمائنا على ما نقل عليه عبارته من اتفاق
اهل الحل والعقد ظاهرا او باطنا في زمان واحد يحصل العلم بدخول قول الامام في جملة اقوالهم وان لم يحصل الاتفاق
يحصل العلم بامر ما او جلها الى الاجماعات المحصلة كما يدعي شخص الاجماع على جواز شيء ويدعي الاخر الاجماع على
تحريمها مثلها او ينقل ذلك مع انها في عصر واحد فلو كان ذلك الدعي طريقة الاتفاق لوجب كذب احدهما و
اقرار ذلك يخفى على اهل كل عصر الاجماع منهم الذي طريقه الاتفاق بل ولا على من بعدهم حتى يدعي بعض الاجماع فاق على
خلاف مقتضى ما اتفق عليه كما لا يصح دعوى اجماعين كذلك مختلفين في الدلالة كذلك ويصح نقلهما كل بنقل
المعتبر واهمال ما خالف ان اريد اجماعا ثانيا ومعرفة ومنها ان يقع منهم مثل هذين وما اكثر منه على ظاهر الجهل
ما خطأ الصواب وحكم بان ذلك مراد الاصحاب فيما نحن فيه لحل المسألة جواب ولا يجب ان يراد بذلك الشهرة مع
عدم النقل المذكور لان الشهرة انما تجوز في تسميتها اجماعا المتأخرون واما المتقدمون فلا يطلقون الاجماع على
غير الاجماع ولذا ذكر بعض المتأخرين لما رأى الاجماعات المختلفة وكان لا يعرف من الاجماع الا ما طرق معرفته اتفاقا
لما استرشدنا اليه فلم يجد بدا من ان يقول انا اردنا بها الشهرة حيث الجزم الا ان اخراجها فلا فرق في تحصيله بين ما هو في
عصر الشيخ وما بعده وبين ما قبله اذ ليس المراد منه الا ما يتعين فيه دخول قول الامام ع حيث ما وجد وحيث ما فقد
فقد اختص من الاتفاق وان كان يلزم من ذلك اذ لا ينحصر فيه بل لو لم يعتبر ذلك في الاتفاق لم يعتبر الاتفاق
ومنها ان قوله في معنى كلام العلامة ان انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل لا يصح به قوله اجماعا حدانيا
حصل بالسماع ومن الاخبار الاخبار خلاف مراد العلامة لانه يريد حصوله من طريق النقل اذ ليس في ذلك اشكال
على فرض الدور الذي يعرض عليه العلامة ذلك اذ ان العلامة مع ما هو عليه من الذكاء وجودة المعرفة
باساليب الكلام واصطلاحات اهل العلم ينكر الذي حصول الاجماع من غير طريق النقل ويعترض عليه العلامة
بحصوله من طريق النقل بل مراد العلامة اعلى الله مقامه ما ذكرنا سابقا من بيان احد طرق تحصيل الاجماع يعني بيانا
لا يزال كون مسألة الفلانية الذي يجب طرق مسائلنا وينقل ذلك لنا كذلك من العالم والمتعلم والسامع
والعامل والصغير والكبير حتى يكون ذلك مشهورا يعرفه اهل الخلاف ويعرف به من لم تكن معرفة ينقل ذلك

بحيث يحصل العلم الجازم بان ذلك مذهب الامام لكثرة تراكم القرائن وتطابقها فمثل هذا الطريقة يحصل الاجماع
واياها اراد الا النقل كما يزعمه المزاعم وقد يحصل الاجماع في هذا الزمان بالطريق الذي يريده اصحاب ابي
لمن نظر في الاخبار ومعرفة الحوالة في اخبارهم فيعرف احكامهم فتطفت له عبارات اقوالهم واشارات اقوالهم بحكم المسئلة
ونظر الى الاخبار المخالفة ظاهرا ان تلك التي هي مستند حكمه فعرف المراد منها على ما اريد به ووضع الكلام موضعه
بدلالة الحوالة الصحيحة وحصل بذلك الحد اليقين بان قول الامام الذي هو مذهبه كذا وكذا وان قوله الاخر انما اراد
به مطابقة الزوين للتكوين والخلاف والاختلاف ولتطابق صامت الامكان لتحجيره من نجا وهلك من
هلك الا ترى ان الاختلاف الواقع في اخبارنا اكثر من مذهب الحق ومن جميع مذاهب اصحاب الباطل فلا تجد
حقا ولا باطلا الا واليه الاشارة وبعد ذلك اهمال الاصطلاح دليلا لمذهب من المذاهب المعلومة وانما
يصطلح لما يجتهد على امر الدهر اما ان يكون دليلا لواقعة لم يكن بعدا ولتقية تجدد والحق واحد لا تعدد فيه
ثم اذا عرفت المقصود وتحققت ما ذكرناه عرفت صحة حصول الاجماع في كل زمان والحوالة في الاستدلال على
الضروري والوجدان لا عرف طريق التحصيل وبقي شيء وهو انه قد يقال ان الاجماع بجميع انواعه كله محصل فما الفرق
بينها وما الفائدة في التقسيم والجواب اما الفرق بين الانواع فلاختلاف كيفية الاثبات حصل الفرقة لا الثبوت وذلك
الضروري عند المسلمين والضروري عند الفرقة المحقة لا يختلف في مقتضاه اشتباه في الاعتراف بحكم وجود الاعتبار
لا يحتاج ثبوته الى اثبات في الاذهان والاعتبار اذ لا اختلاف في مقتضاه ليجب اثباته لنفي مقتضى الخلاف الا ان
هذا الحكم مستمر على الاطلاق في الاول واما الثاني فكل عند الفرقة المحقة واما سواهم فيحتاج الى الاثبات في
الاستحقاق على غيرهم بالايكتهم رده ما يلزمهم ولا ينكرونه كما ترى اصحاب رضوان الله عليهم يستدلون على غيرهم في مثل
هذا المقام بهذا الاجماع الذي هو عبارة عن اجماع اهل البيت الذين اجماعهم حجة وقولهم حق لا يرى الظهر وحديث
الكساء المتواتر معنا النافي للاحتمال ونحو حديث اصحابي كالنجوم وغير ذلك على ان ذلك كله انما هو لاثبات
الحجية لا لاثبات نفس الاجماع لانه لا يكون بجاهله فلا يحتاج الى الاثبات في نفسه كالاول واما الاقسام الخمسة
فالفارق بينها الطرق اثباتها فالمفاد هو المحقق واحد واما الفائدة في التقسيم فهي معرفة ما لا يحتاج بعد تحققه في
الاحتجاج به الى الترجيح والتصحيح من المحتمل والصريح وما يحتاج في بعض احواله الى ذلك لقيام الاحتمال كما مر سابقا ويبقى
ما يدل على ذلك كما اذا وصل الينا الاجماع المنقول بخبر الاحاد خاصة فان هذا الاجماع المنقول لم يكن ضروريا فيما سبق
بل ادعى مع وجود المخالف والا لنقل الينا بطريق التواتر لان الضروري لا يكون مجهولا ولا يجوز تبديله ولا مخالفته
لان مقتضاه اتفاق بيقاء التكليف وكذلك المركب المحقق ظاهر لانه لا يزال كل ما دام التركيب فاذا انقرضت احدى
الطائفتين كان كالاول في كل احواله فبعد ان كونا معلومين لا يكونا مجهولين لا يجوز ان لا يطريق نقل الاحاد فالمنقول
بطريق الاحاد لا يكون في الحقيقة الا الاجماع الصريح وفيه ما تقدم من الاشكال نعم لو كان مقتضى الاجماع مسئلة
ليست مما تعم بها البلوى بحيث تتناولها انفال المكلفين وانما الطائفة لها من بعض الناس نادرة الوقوع فالمنقول

كما يحتمل الضروري وانما لم ينقل بالتواتر لعدم عموم البلوى بها فلم يعتنوا بها وانما يكون حاجة لبعض
الاشخاص في بعض الاحوال كالاجماع المنقول بنقل محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي صاحب كتاب الرجال في رجاله
الثانية عشر المعلوم بين ان الصحابة اجمعت على تصحيح ما يصح عنهم واقروا لهم بالفقه فان مثل هذا يحتمل الاجماعين
ولبس اضمال وهو حجة بناء على ان مقتضاه تصريح الدلالة في الحجية لا يحتمل ان مقتضى هذا الاجماع
احد الوجوه المذكورة اما صحة الارسال او صحة العمل بالرواية لو صحة ورودها عن المعصوم او صحة الواسطة
بينهم وبين الامام او صحتهم في انفسهم او صحة روايتهم على غيرهم مع تساوي المرجحات بل هو تشريع من اضمال
عدم التحقق ما في نفسه او في عموم الحجية كونه محصلا خاصا بالمحصل كما مر فلا حظ ولهذا كثيرا ما يصرح الشيخ
وغيره في كتابي الاخبار العمل بمقتضاه مع قرب زمانه وجودة الطريق ولقائه لمن قارب زمان الدعوى وتبعه
كثير ممن تأخر عنه فيحتمل هذا ونحوه بنظر فان التقسيم ولهذا نرى كثيرا منهم يقول الاجماع المنقول بخبر الاحاد
يحكم خبر الواحد في المعاد حتى ان الاجماعين اذا تعارضا وجب الترجيح بينهما كالخبرين ولا يخفى عليك ان هذا الكلام
حسن في الجملة لا في التحقيق لان دلالة الاجماع كما مر اقوى من دلالة الخبر واسند يقينا واما الترجيح بين الاجماعين
فهو اصعب من الترجيح بين الخبرين لانا نقول انه يجري الاقتصار في الترجيح بينهما على احتمال النقل واحتمال الدلالة كما
في الخبرين بل لا بد من تعيينا وما قدمنا سابقا لان الاجماع المنقول يحتمل الاحتمالات المتقدمة فيحتاج الى مرجحات من الاعتبار
والاعتماد ومن على العلماء الاخيار ومثل مسئلة الغلو في مزار السحاب فقد اختلفت فيه الاصحاب فذهب الشيخ
في المبسوط واكثر المتأخرين الى الجواز حتى انه في ط واما السحاب والحاصل فالخلاف في انه يجوز الصلاة
فيها وظاهر مدعي الاجماع وانما قلت ظاهر لان هذا العنوان حيث اطلق انما يراد بها ذلك من دعوى الاتفاق الله
هو صريح في الاجماع ولو اراد به مطلقا على المخالف لقال فلا اعرف فيه خلافا كما هو المعروف لديهم الا في ذلك
احتمال ان مراده لذلك الحكم بالنفي كما ان استعمالها مشهور في الاتفاق كل لفظها موضوع لدلالة ما هو من دعوى التي
والعلامة نسب الجواز الى اكثر والشيخ في الخلاف وفي المطاعم من ذهب الى المنع وهو اختيار ابن البراج وابن
ادريس وهو ظاهر الجنيد والمرتضى وكذا ابو الصلاح والظاهر من ابن زهرة في الغنية نقل الاجماع عليه ونسبه
الشهيد الثاني الى اكثر وذهب ابن حمزة الى الكراهة والصدوق ره ذكر في الفقيه وقد روي فيه رخص بعد ظاهر
من رسالته الى الجواز وقال المجلسي في بحار الانوار والاخبار فيه مختلفة والجمع بينها اما بحمل اخبار المنع على الكراهة
او بحمل اخبار الجواز على التقية ولعل الاول ارجح ذهب العامة جواز الصلاة في جلود ما لا يؤكل لحمه واختيار
الجواز فيه على المنع غريب ولا كان الاحتياط في اجتنابه وعلى ظاهر الخلاف تصادم الاجماع من الشيخ على
جواز الصلاة فيه والاجماع من ابن زهرة على المنع منقول او لا يجوز ان يراد بها هنا معا الاتفاق لان الناقلين
في عصر واحد كالاجماع على الشيخ للعدد وكيف يخفى على واحد منهما اتفاق اهل زمانه حتى يدعي الاتفاق على خلافه
مع علمهما واجتهادهما وشدة احترازهما عما يناقض قولهما ولا يجوز ان يراد بها معا الشهرة لان عبارة الشيخ تأبى ذلك

في حق دعواه وفي دعوى سيدين زهرة لنفي الخلاف بقول مطلق ولا يتجه ان يراد بنفي الخلاف نفي الخلاف المعتد
به لان الكلام في الاستعمال الحقيقة واقوى الخلاف من الطرفين ولا يمكن ان يحمل الا على المحصل وقد دل على نقل ابن
زهرة تجرده على نقل الشيخ لنفيه الخلاف الا ان يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة ولهذا نسبه العلامة الى الاكثر بل
قد خالفه هو في الخلاف وفي المطامح نسبه وهو اندر وفي من مذهب فذكر ما سابقا ولهذا نسبه الشهيد الثاني
الى الاكثر كما مر فيتجه احتمال المحصل على نقل الشيخ ايضا فلم يكن احدهما ترجيح على الآخر الا من جهة الناقلين في الجملة
ولا من جهة الناقلين لانه كان الاجماع هو الناقل من كلام الشيخ كما هو الظاهر من كلام ابن زهرة على ما نقل عن عبارته
ولا من جهة العموم لان المحصل حجة خاصة بالمحصل لكثير الفساد ولا من جهة التحقق فلم يبق ترجيح الا من جهة المستند
والاخبار اذا تأملتها وجدت مستند دعوى ابن زهرة عاما مثل رواية ابن بكير قال سألت زرارة ابا عبد الله
عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر فاخرج كتابا زعم ان فيه املاء رسول الله صلى الله عليه وآله ان
الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسدة فلا تقبل
تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله ثم قال يا زرارة واعرف هذا عن رسول الله صلى الله عليه وآله واحفظ ذلك يا
زرارة الحديث ورواية ابراهيم الهمداني قال كتبت اليه يسقط على ثوبي الوبر والشعر مما لا يؤكل لحمه من غير
تقية ولا ضرورة فكتب لا تجوز الصلاة فيه ونحوهما وكما يحتمل خصوص الاولى في السنجاب لذكره من السؤال
فيحتمل عدم خصوص الجواب بالسؤال لدلالة الاخبار المتجردة عن المنع منه وهذا اظهر واما مستند دعوى الشيخ
فخاص كما في رواية مقاتل بن مقاتل قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الصلاة في السمور والسنجاب والثعالب فقال
لا خير في ذلك كله ما لا خلاف السنجاب فانه رواية اذا كان اللحم وفي رواية الحلبي بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن
الفنك والسنجاب واما السمور فلا تصل فيه قلت فالثعالب يصلي فيها قال لا ولكن يلبس بعد الصلاة اه وفي رواية
زيد بن ثابت اصل في السنجاب والحواصل الظاهر حجية ولا اصل في الثعالب لا السمور وصل رواية علي بن ابي حمزة
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الثعالب والصلاة فيها فان لا تصلي فيها الا ما كان منه ذكيا قال قلت وليس الذكي
ما ذكيه بالحديد قال بلى اذا كان مما يؤكل لحمه فصلت وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم فلا الا بالسنجاب فانها رواية لا تأكل
اللحم وليس هو مما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله اذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب وهذه وان اهملها كلها خاصة والخاص يحكم
على العام ولا سيما الاخيرة المبينة لكون السنجاب ليس مما نهى عنه فيكون قول الشيخ في المبسوط اظهر واسلم وان حمل هذه
على التقية لما ذكرناه عن صاحب الجواهر ورجح بعينها بالحمل على الكراهة لا احتمال ما بن حمزة كان حسنا لدلالة النهي
اذ في الحقيقة لا نهي عنه صريح والعموم لا ذكر له خصوصا احتمال الدخول معارض باحتمال الخروج بل ابعد لحذف
وهو هذا فالاحتياط لا يخفى هذا حكم المسألة وبيان ما نقل عنه من كيفية ترجيح الاجماعين المتعارضين اذا تعدد
الترجيح من الناقل او النقل او التحقق او العموم او غير ذلك وصلنا الى المستند فترجيح به كما لا يخفى لا يقال ان
ما نصب من ذكرت مسائله ابن البراج وابن ادريس وابن الجنيد والمرتضى والشيخ في الخلاف وبه صرحت ايضا

قال ابن زهرة

قال ابن زهرة
لنيت مرخ
ولا ورب ولا
ولا الوطء ماء
في جلد ايضا
جلود ما لا يؤكل
وقال الصلاة
من هذا القبيل
الاجماع بحكاية
فالقول بالجواز
الاجماعين
لهاجة الى صرف
الاجماع الكلي
ذلك الحكم وان
ويحصل بالاجماع
خير وقيل اجماعا
ذلك القائلان
في المسألة فيكون
المسألة او لخروج
حجة وقيل صحيح
بالحسنة والمثال
ليس باجماع اذا
هو اجماع وحجة
ذلك والحق المفهم
المعصوم لا يعتبر
ظفرنا اكثر
ذلك اجماعا كلا

قال ابن زهرة لا تأكل بل الظاهر انها مضعفة فيمكن الرجوع الى النقل ايضا لان عبارة الشيخ في ف
ليست صريحة في المنع بل ظاهرها على ما في المختلف الجواز فانه قال غير كل الحمر لا يجوز الصلوة في جلده
ولا وبره ولا شعره ذكي ام لم يذك ذبح او لم يذبح وروي رخصة في جواز الصلوة في الفنك والسمور والسنجاب
والاحوط ما قلنا انتهى واما كلام ابن الجنيد فهو صريح في وبرها اصلا من الحيوان دون ما لا يؤكل لحمه ولا تصل
في جلده ايضا ذكاه الذبح ام لم يذكه وكلام ابو الصلاح هكذا يجتنب الخمس والمصوب والميتة وان دبغت و
جلود ما لا يؤكل لحمه وان كان من ما يقع عليه الذكاة وقال المرتضى في الجمل لا تجوز الصلوة فيما لا يؤكل لحمه واطلق
وقال العلامة في المختلف وكذا قال ابن زهرة يعني مثل قول المرتضى وهذه وامثالها اصلات المانعين واغلبها
من هذا القبيل مطلقة والقيد فيها اما اغلب ما اخذه وعدم ترك وهو مستند ابن زهرة وذلك يضعف نقله
الاجماع بخلاف عبارات المجوزين فانها مقيدة مختصة ومستندها كذلك فيكون ذلك مرجحا للحكم المبسوط
فالقول بالجواز لمن لم يطلب الاحتياط اقرب والله سبحانه اعلم وانما ذكرت هذه المسألة دون غيرها لظهور تحقق
الاجماعين وتضاد الفائدة بتعارضهما الدلالة على استنباط الاجماع وتحصيله وكثرة تعارض الاقوال والثانية
الحاجة الى معرفة حكم المسألة لبعض السائلين حال جمع هذا الكتاب

الفصل السابع في اقسام الاجماع

الاجماع السكوتي ويتحقق فيما اذا قال بعض اهل الاجتهاد والاستنباط بحكم وسكت الباقون ممن علم بحكمه او تحقق
ذلك الحكم بان عمل به او اقتداء ولم يكن رادا لذلك من يعتبر قوله حيث لا يعتبر اعتبار الاتفاق بالاتفاق
ويحصل به الاجماع فيما سوى الضروري واختلف العلماء في هذا فقيل هو اجماع وحجة لحصول شرائط ذلك
فيه وقيل هو اجماع كما هو الجاري على الالسن وليس بحجة لجواز ان يكون مذهب الساكت التصويب او انه لم ينكر على
ذلك القائل لانه يرى ان كل مجتهد مصيب ولا يجوز الانكار عليه وان لم يرض بقوله لاجتهاده اداه في التوقف
في المسألة فيكون فرضه الكف والسكوت حتى يرجع احد الطرفين فيوافق او يخالف فينكر او للتمهل والنظر في تتمة
المسألة او لخوف الفتنة بالانكار او اعتمادا على ظن ان غيره ينكر عليه وغير ذلك فاذا احتمل امثال ذلك لم يكن
حجة وقيل هو حجة لان الاصل والظاهر خلاف ذلك كله ولان احتمال التصويب والتمهل والتوقف والاخلال
بالحسبة ونحو ذلك الاحتمال اذا لم يكن مساويا لا يضر بالاستدلال اذ الحجة تقرر بالاستدلال الراجح والظاهر
ليس باجماع اذ الاجماع هو الاتفاق لعدم الخلاف الذي هو السكوت وقيل ليس باجماع ولا حجة لما ذكر وقيل
هو اجماع وحجة بعد انقراض اهل العصر وانتشار الكون المراد من عدم الخلاف هو الاتفاق وقيل يعتبر
ذلك والحق المحقق التحقيق هو الاول خلافا للاكثر اما انه اجماع فلان السكوتي لا بد وان يعتبر فيهم دخول
المعصوم كما يعتبر في كل الاجماع عندنا اذ بدونه لا يكون الاجماع عندنا حجة اتفقوا او اختلفوا سكتوا او
نطقوا الا من علم دخوله ومن علم دخوله على قول القائل ان اذن بدون علمه بذلك والاطلاع عليه لا يكون
ذلك اجماعا الا فرق بين السكوتي وغيره اما ظاهرا اذ لا اعتبار دخوله في تحقق الاجماع وقول بذلك القول كما سبق

وهبا وحده الاطلاع على خاصة ما باطنا فلما ان امر صحة من الاخبار وثبت فتصحيح الاعتبار الذي لبس عليه غبار انهم
لا يخفى عليهم شيء من احوال الناس اقوالنا وافعالنا وان الله معهم في كل وقت ان ناسا معتقدون عينا ناظرة ورووا ان الله سبحانه يعطي
ولية عبوده من بعد يرى غير اعمال الخلائق كما يرى احدكم الشخص في المرآة وقال السائل عبودا فقال له انظر انه
مخصوصا لانا هو ذلك وهو ذلك كلامه من قوله وقل فاعملوا فيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وهذا مما لا ريب فيه
وما ذكره بعض الاصحاب من انهم لا يعلمون الغيب فهو يرى منهم رضوان الله عليهم على الظاهر الموافق للاحكام وهذا
الذي نحن فيه من الاصول خلاف من تحققه ظاهرا وباطنا او يخبر بالغيب الغائب من ذات الله وصفاته الذاتية
وان المراد انهم لا يعلمون الغيب الا ما علمهم الله وقلا فانهم اذا شاؤوا علموا وعندهم الاسم الاكبر وهو العلم والحكم
والكبير وهذا مما تدبره الحروف يعلمون بها ما شاؤوا وعلى ان الانبياء ان اتبعه كموسى وعيسى وسليمان وسائر الانبياء
اخبروا بكثير من المغيبات بواسطة الوحي وانما هم الوحي الذي نزل عليهم حسنة من حسنات محمد وآل محمد صلى الله عليهم
وقد نزل القرآن المحكم لذلك في حقهم قال تعالى وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله
من يشاء والمجتبى محمد واهل بيته وقال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول والمرتضى
محمد وعلي واهل بيته كما تقول انهم يعلمون ولكن الله يعلمهم ما شاء وهو اصول الخلق لانهم الشهداء على
الخلائق كما يشهدون الا بالحق ما شهدوا وقوله تعالى وكل شيء احصيناه في امام مبين وقال تعالى في كتابه ولكن حديثا
يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون فاذا كان القرآن تفصيل كل
شيء وهم مخاطبون به وجب ان يعلموا والا لم يخاطب الحكيم من لا يعرف خطابه ولا يرد علينا قوله تعالى وما يعلم تأويله
الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فان اكثر القراء وقفوا على الله ويبتدؤون والراسخون
اصل ذلك ولذلك عبود ضميمة يقولون الى الراسخين والى ان الاشتراك في العلم بتأويله يوجب الاشتراك
في القول آمنا به وذلك غير جائز او هو ما يقصدون بعض مع ثاني النسبة وهو خبر عن غير مرجع فلا يقول
ان اكثر انهم وقف على الراسخون في العلم وجعل الواو عاطفة لما قلنا سابقا ومنهم شارح المفتاح وغيره وقالوا
لا يليق عود الضمير الى الله بل يكون عائدا الى الراسخين والقرينة مخصصة كما في قوله تعالى ووهبنا له اسحاق ويعقوب
نافلة فان الواو عاطفة والحال من يعقوب فعلم لزوم الاشتراك في العلم الاشتراك في القول وبالجملة فلا بد من
علم الحجة الذي صار الله عينا وامينا وحافظا للسر صعب الزيادة والنقصان بكل قول حق او باطل ليميز الحق
ويبطل الباطل بنصب الدليل على تغيره وكان السبب سليمان اذا تكلم شخص بلغة في شرق الارض او غربها
او طلعت كلمة الريح الى اذنه والانبياء يخبرون امتهم بما يأكلون وما يدخرون في بيوتهم ايضا وقد ما اوحى
محمد والده وهذا الذي نشر الكبير لكن من اهل ما انتم فاذا قال القائل الحكيم فلا يمكن ان يكون الحجة قد اطلع عليه
ما ذكرنا سابقا من قولكم ان الارض لا تخلو الا فيها امام كي ما ان ذا المذهب ردهم وان نقضوا الله
لهم وحكم هذا العلم لا بد ان يطلع عليه فان كان ذا ما ذكره ولم يحكم يضع عليه دليلا ظاهرا لا يكون من ظاهر منه

وان كان ناقصا انه كذلك وان كان حقا اقره عليه ومقره الامام ع لانه لا يجوز ان يسكت في مثل هذه الحال
ويحرم عليه التقية فلا يكتم علمه عند ظهور البدعة وليس هو ممن يرضى بالتصويب فحكمه بتخطئة الخطي ولا يجوز عليه
التوقف لسعة علمه لانه حجة الله على خلقه وحجة على جميع عباده فيقع الواقعة والحكم بها لا يعلم حكمها ولا يعلم
مسائلها ولا ناسخها ولان التوقف مشابه لمذهب المخطئة وليس بمقدور ولا مخالف ولا محتمل
بل هو حكم عدول وقول فصل لا قرر في محله ولا يحسن لمقام الامامة المطلقة التمهل للنظر في هذه المسائل لان ذلك من
اصحاب الاستنباط ولا يجوز الاخلال للعصمة ولانه حجة الله والاخلال بها اخلال بالحجة التي هي اصل التكليف
وفرعه وليس الاثنان بقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله والرسول بالرسالة واولي الامر بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فاذا
كان انما يعرف بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر كيف يجوز السكوت الا ان يكون له عذر الى ذلك لعلمه به ولعدم
المانع من الانكار بيده او بواسطة او كتابة او غير ذلك مع وجود المقتضي ومن المعلوم ان قول الامام ع وفعله
وتقريره سواء كما هو مذكور في كتب الدراية فلا يمكن من قول القائل الا ان يكون غير عالم به او قائلا بالتصويب
وهما فاسقان فتنة او يتمهل للنظر في معرفة الحكم او متوقفا عليه فيه او مخلا بالحسبة او ظن وقوع الانكار من غيره
ولهذا لذلك من الموانع المفروضة ولا يعلم احتمال شيء منها الحكم واحتمال الامكان صدورها منه خلاف الاصل
وهما وقريب مثل ذلك في قوله كما ان الاحتمال الثاني غير ملتفت اليه للزاحمية والاصل فكذا الاول لما قلنا
فلم يبق الا انه قد انكر عليه واما انه حجة فلان ذلك لازم لتحقق الاجماع المعتبر فيه دخول قول الحجة ع وتقريره وقوله
وسواء فثبت كونه اجماعا وحجة فان قيل من اين نعلم سكوت الامام ع لتحقق المدعى من التقرير ولعل الامكان
ولم يقدر عليه لكثرة العباد وعدم البلد على انكم قلتم ان مجرد وجود المخالف يبطل الاجماع السكوتي علم او جهل
عدم الخلاف بخلاف الاجماعات السابقة لاعدام الخلاف فلا يضر هناك معلوم النسب كما يضر هنا لانه اذا قرر من وجد
مخالف جاز كون الامام ع او واسطة منبها لهم او كتابة او ان الغلبة في الاكثر بوجود قائل بالمخالفة لا قائل
اذا قرض له مبطلا ولم يكن قائل بالخلاف فلم يصدق قوله لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة ولا
قوله كما ان زاد الحق حتى ردهم فان حصل قائل بالخلاف ولو معلوم النسب انتفى الاجماع السكوتي
اذ بوجوده لا يرتفع الحق عن الارض ولا عن الطائفة الحقة قلنا انا نعلم سكوت الامام بالتفرغ لنا ونبذ
الجهد فان من كان من اهل الاستيضاح والحجة والاستنباط على الحق المقرر انا بذل جهده وتفرغ وسعه
في التفتيش والتفحص لا بد ان يراد من هذا الامر على ما يتادى به ما يراد منه ولا يطلب منه ما زاد عليه
لانه لا تكلف الا ما هو دون الوسع والطاقة فاذا استفرغ الوسع والطاقة فقد ادى عليه والا فهو تكليف
ما لا يطاق او سقوط التكليف ولا يلزم من قولهم ما رأينا الا وفيه كتاب او سنة ان قول ذلك القائل ان
كان حقا فلا يكفي في معرفة حقيته بذلك بل لا بد ان يوجد عليه دليل يعينه لانهم لم يهملوا شيئا الا وقد نبهوا
عليه وان كان باطلا وضعوا دليلا يدل على بطلانه فلا يحتاج في تحقق الحال الى سكون المانعين او عدمه

وما نقول ان ذلك القول قد يكون هو الدليل عليه ظاهرا اصفى وان كان ثابتا وانما يستدل على الدليل عليه بعد العثور
على قول يخالفه بعد الفحص الشديد حتى يحصل لنا من مشاهدة العلم بالعدم فانه اذا كانت الحال هذه كذلك فلا بد وان
يوجد في كلامهم دليل يستدل به من عموم او اطلاق او غير ذلك ولا يكون ذلك صالحا الا اذا عم المخصص الصالح بعد
الفحص الشديد اذ بدون ذلك لا يقول عليه ان صالح وجود المخصص فاذا لم يوجد كان صالحا لذلك فيكون العموم مثلا
مستندا لذلك السكوت المطابق لقول ذلك القائل او يكون مستند الفقهاء فلا يتحقق الاجماع السكوتي لان
قول القائل اذا لم يكن دليل يصلح لتخصيص ذلك العموم كان العموم المعمول عليه مخالفا لقوله ويكفي ذلك
في الانكار عليه كما اذا عمل الاصحاب على حكم علم الملقى عليه بحالهم وعملوا فيه باشارتهم وقال ابن بعد تحقق
ذلك العمل على ذلك العموم وابراز مفرده بمثل ذلك العموم والاطلاق بحكم مخالف لباقي الافراد الداخلة
تحت العموم فان سكوتهم في الحقيقة سكوتا مفيدا التقرير على ذلك الحكم هو قائم مقام الانكار عليه فيه الاجماع
التقرير بالقول في مقابلة الاجماع وهو يدل على البطلان وهو الى اذا لم يكن دليل يصلح لتخصيص ذلك العموم
بيان الاشكال وهو انه لو وجد العمل الاصحاب على العموم لانهم لا يجوزون قبل حصول القطع او الظن المعتبر الموجب
لتعيين العمل بعد وجود المخصص ولا يجهلون هذا الاصل ولا يغفلون عنه وان اختلفوا في توقف العمل
على حصول القطع او الظن الناشئ بعد الفحص الشديد فعملهم بالعموم ليس غفلة عن هذا الاصل ولا عدم
عثور على المخصص الصالح لان الناس يختلفون في العقول والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين
فمن يكون الجهد في طلب رشده باستعمال اللطيفة التي وهبها الله اياها من عنده سالكا سبيل رشده لا فانه يحسن ان
يتخذ حصول ما يدل ان يهدي سبيل الحق الذي يطلب منه بحيث يسقط عنه التكليف بما زاد على ذلك
والاجراء التكليف على الاطلاق ولعمري انهم سكتوا سعيهم فلما عثروا عليه وجدوا بجهدهم فلم يعملوا بالعموم الا
بعد ان عجزوا عن تحصيل مخصص صالح لذلك لا مطلق وجود مخصص في الجملة بل لو وجدوا مخصصا فادنا
الحال وجب عليه صرف وعده اقتباس وصرفهم في مشاهدهم في بعض المسائل في ذلك فاما كان ذلك التوهم
منه لنا اهلية في معرفتهم ومعرفة كلامهم ومآخذ احكامهم وتمام اتقان العلم في هذه الطلب المجهد في الجواب
لبيان فساد مسألة اخرى بها بعض علماء اسناد المسائل الثانية عشر الحجرية بعد هذه الكلمات بيانا فاذا
وتفهم بما اذكانها وذلك لمن يفهم اذ لا عبرة بمن لا يعلم ثم نجمع تمام الجواب فنقول انا علم سكوت البيان
اما غير الامام فلان من مذهبه كتبه التي صنفها العلماء من شرق الارض وغربها من السابق واللاحق وكلهم باحث
وفتش وسعى وسعه في تصحيح ما يقول والاحصار من الاراء على ما يرد معينين بنقل الاقوال المعتبرة موجهين
عليه التوجه الى تأسيس القواعد المقررة موردين لحجج الادلة المسطرة وفي الحقيقة هو قاعدة بين العلماء اتفاقا
من الاولين والآخرين كل منهم يورد عليه ما ورد عليه وينقل ما اعترض عليه ويرد ما يرد عليه والسنتهم في كتبهم ناطقة
بكلام الطعن عليه كيف يخفى على هذا قول مصنفه لان ذلك القول الخالي ان كان حقا فلا بد ان يشتهر لدى

الفقهاء المتقدمين
نفس الامر على
قول ويقبل بالطو
وتمكنه وتحريره
قول المعترض
يؤدي امره الى
لجاز عروض الاجم
اذ يجوزه لغير
الكبرى اذا الفقر
في التحقق وهذه
حيث منع الجمع
سكوتي وصل ذ
اشارات الى تقر
المحرمات بجميع
عاملين بذلك
الغذيب الم
حقا بانهما اذا
انه دليل صالح للم
لاسنادك لام جاز
بان يكون صحيحا
على العموم ولا ما
وان كان بدلا الامر
بعض العمل بالعا
للقيام بعلى الس
ومرور والتجبر
نسلني بعض الف
اصحابنا قال

الصحابة المتقدمة وغيرها التي يقع الحق بوجود حاصلا اذا لم يصل الى غيره وان كان باطلا فلا يضر خطأه في
نفس الامر على انا لا نكلف بحكم يتوقف على اكثر مما سمعت والا لزم المحال اذ انه ان امكن طلبه الامام ع
فهو والا يجعل بالواجب ولا يجب شيء ثابتا فاكا على عبيده ويهمل ما يحتاج اليه ويتوقف حكمه عليه مع علمه
وتمكنه وتحريه الادلة على هذا الشقوق والمعاني ما يطول به الكلام ويخرج عن المرام وهذا مثل ما يرد
قول المعترض بكثرة العبادة وسعة البلاد وقد يكون المخالف في الحقيقة موجودا وان وجد الا ان لم
يؤل امره الى الظاهر ليتصل بحكمه الدليل على ضيه لما قلنا ويكفي وجود قائل ما لم يكن قوله لا ذكرنا والا
لجاز خرق الاجماع البسيط والمركب بعد تحققه لجواز ان يخالفه قائل لكن الدليل دل على ان قوله وقوله
اذ بوجوده لا يرتفع القول عن الارض لما ان كان كما قلنا وصل الكمال في عبده ووصل الينا والا فلا يضر ولا يلتفت
اليه كما اذا انقرضت احدى الطائفتين من اهل الاجماع المركب فهو هنا شيء وان الاجماع السكوتي كثير الاشتباه
في التحقق ولهذا كثيرا ما يتوهم تحققه ولم يتحقق كما ان توهم تحققه بعض في مسئلة الجمع بين الصلاتين
حيث منع الجمع بينهما ولم يجوز ذلك الاصحاب بل سكتوا عند قول المانع وهو دليل على اجماعهم على ذلك اجماعا
سكوتيا ومثل ذلك ليس باجماع ولا حجة لانا نفرض انا انما نفرض ذلك بعد التحصيل الشديد بان يكون في كلامهم
اشارات الى تقرير مزعومه او قرائن تدل ويكون مستندا مستندا فيتحقق وفي هذه المسئلة بعد ان حصروا
المحرمات بجميع اسباب التحريم عملا الاباحة فيما وجد فيه ذلك واستدلوا في المقام الى قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
عاملين بذلك لا يخالفون فيه غير غافلين عنه وهذا نقل عن ابن حمزة القول في ذلك الكراهة اعمالا لرواية
التهذيب المروية في العلل عن ابان بن عثمان حيث انه يحملها على التخصيص بعموم الاية بعد العمل بالعموم
جمعا بينهما اذ لا منافاة بين الكراهة والعمل بالعموم وذلك دليل على عدم غفلتهم عن ذلك الدليل المدعى
انه دليل صالح للتخصيص وانهم غفلوا عنه وصار العجب كيف يقال غفل عنه من رواه ونقله من اصله ووضعه في كتابه
لاستدلاله بما ورد عقب العموم لكن مخصصة باخبار الاحاد مردود اذ ليس كل خبر مخصصا بل اذا كان صالحا لذلك
بان يكون صحيحا اما لانه مقبول عندهم او يقترن بما على ما قرره الشيخ في العدة وذلك كله قبل استقرار العمل
على العموم ولا يلزم المثل المشهور ما من عام الا وقد خص لان هذا ان اريد به العموم كان مخصوصا اجتماعا
وان اريد الاغلب فلا يضر على ان العمل بالعام كثير الوقوع في الاحكام ولا يضر بعضها تخصيص المقام بل يجوز
بعض العمل بالعام قبل التفحص عن المخصص كما اعترف في تهذيب الاصول وقيل ان للمفيد قولا بتعين التكبير
للقيام بعد السجود لما روي من انه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير مع وجود ما يخصصه بغير هذا الموضع
ومرة التخيير بين العمل بالمثنى من بلى التسليم ففي مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري الى صاحب الزمان
يسئلني بعض الفقهاء عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض
اصحابنا قال يجب عليه تكبيرة واحدة فوجدت ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد الجواب في ذلك هو ان

لما امرهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى تعليما لكيفية واما الحديث الآخر فانه روى اذا رفع راسه من السجدة
الثانية وكبر ثم جلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وما بينا
اخذت من بيت التسليم كان صوابا اشبه والرواية وان اختلفت العبارة لا هو الظاهر الا ان من حملها على
جواز الاكتفاء بالتسليم باب التسليم وهو دال على جواز العمل بالعام مع وجود المخصص ونظائر هذا
كثير يطول بذكرها يخرج عن الكلام فليس الاسلام بالمثل اعلم علم الاوقاض تمام لان الواقع من ذلك
اغلب والرواية التي هي مستند المنع من ذكر غير صالح للتخصيص وهي ايضا ضعيفة السند على ما فيه وعلى
في العمل بها ابان بن عثمان وهو وان كان من نقل الكشي اجماع الصحابة على تصحيح ما يصح عنهم الا انه ناوي
حيث لا يجوز التعويل على ما تفرد به وكون من اجمعت الصحابة لا يوجب العمل بروايته لاحتمال ان مقتضى
الاجماع المنقول انما هو مجرد الترجيح بل هو الظاهر لصحة الورود ولا يوجب العمل ولا تفرد الراوي وغير ذلك
لنا وجوه ان كان غريب الصحابة بما لم يرد كثير من رواياتهم المخالفة لما يحكم به وليس لهم ثبوت نقل الاجماع
عنه كما توهمه بعضهم تصريح بذلك في مواضع كثيرة من كتبه كالعدة وغيرها بل المعرفة لان المراد من ذلك
مجرد الترجيح فاذا حصل ما هو الراجح منه طرحه مع ان جعفر بن محمد قال ما معناه ان لنا احاديث غلاها لما
تنقلها الى شيعتنا فضعفوها تجدوها تفتيت وايام والاوعية فتكبوها فانها اوعية فقولوا فضعفوها
يدل على ان هذه الاوعية تغير العلم والاحاديث الجيدة لا يقبل منها الا ما كان معضودا بقرائن ومرجحات
والا فلا ما ظنك بها اذا عارضتها القرائن وخالفتها المرجحات فعلى ما ورد به ينبغي المعرفة التامة للاجماع
السكوتي للاستباه المذكور بل يعتقد فيما يوجد السكوت فيه وقد يوجد فيما يظهر السكوت فيه وقد يوجد
فيما كما اذا كان الحاضرون معلومي النسب ودل الدليل على عدم تواطئهم فمن مرسوالهم وهم السكوت فيهم الحجة
وسكوته تقرير لذلك القول كما مر وابن الجنيد اصلا حاتما لا في امكان وقوعه وامكان العلم به وفي
حجيته اما امكان وقوعه في زمان الغيبة فالقائل به جمع منكر وغالبهم ان من يعتبر قوله لم يكن يعلم ولا يعلم
بهم فلهم واما في مثل هذا الزمان وما قبله مما ناظر عن رضي الشارع فقد اختلف فيه فقيل بعدم امكان وقوعه
لندرة ذلك عادة لاتفاق وجوه كثيرة واختلاف طباعهم التي هي منشأ الاختيارات المختلفة المتكثرة
لاختلاف الاخلاق والموافقات باختلاف الطباع والاهوية والاقاليم والمطاعم وقرب الزمان والمكان
وبعدها الى غير ذلك من الصوارف الموجبة للاختلاف كان متعذرا عادة بخلاف ما كان في الصدر الاول
لان الطباع وان كانت كل هذه الكون لكن قارب الموارد الواردة علينا الوثوق بقرب المكان والاقليم
والزمان واتفاق التصوير والمطاعم والمشارب وقلة اختلاف الطباع لقرب مكانهم وتخالطهم في
البحث والكلام فكونت طباعهم بايكون عند الاتفاق وذلك لان الشخص اذا خالط اخر وكثر تعاونه له
واجتماعه به والبحث معه حصل الترابط من طبعه وصيره من غير حق يكتسب فانه يمشي على طريقه وليس سلوكه

لطيفة عقلية الربانية وانفسكانت منه على المقدار ولكنه تخلق بخلقه والطبع بذوقه لنشأتهما بتتابع افكارهما
مشاهدة حتى انهما لو اختلفا وتأملت حالهما لرأيت ان السبب صدور كل على ايراد لو مزجه برأي الآخر وطلبا طريق
القصد اجتماعا غالبا ولا يكون في غير الامة ما يكون فيها وهو لا يمكن حصول الاتفاق منهم بخلاف من قام من
عن ذلك الزمان وتكثروا وتفرقوا في البلدان والاقاليم المختلفة اللاهوتية والطباع واللغات فان الاتفاق
منهم متعذر عادة وقيل بالامكان وقوعه وهو الحق لان الغرض ان دواعي من غير قولهم لا يختلف لانهم طالبون
للحق وهو واحد لا يختلف واما اختلاف الطبائع والامزجة والاهوية والاقاليم فهي وان كانت
مؤثرة لكن تأثيرها ضعيف بالنسبة الى الدواعي من سر الشرع لانهم انما ينظرون في كلام الحكيم الفرعي لا يختلف
في نفس الامر وان اختلف ظاهرا فوجه الجمع بينهم والاتفاق في الحكم والحكم كما اظهر الاختلاف اسس طريق التأويل
كما في قوله وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان
ثم يحكم آياته والله عليم حكيم ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم وان الظالمين
لفي شقاق بعيد وليعلم الذين اوتوا العلم انه الحق من ربهم فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم وان الله لهادي الذين
آمنوا الى صراط مستقيم يعني من التأويل وقد اتفق المفسرون اولوا العلم ان قوله اذا تمنى القى الشيطان في
امنيته يراد به وجهان لا يحتمل احد وجهين فيكون حصول الحق مظنونا بل يراد به اذا تمنى بمعنى قرأ وامنية قرأ
كما قال حسان تمنى كتاب الله اول ليلة تمنى داود زبورا على رسل وبمعنى الامنية وهو ابلغ الطلب التقدير
التقدير وقد يستعمل هذا بمعنى الترجي ايضا وبمعنى الاول انما اذا تمنى اصل الشيطان الاولياء في تلك القراءة
معنى غير مراد ولا تدل عليه المحكمات بل تردده ردا صحيحا فيهدي الله الذين آمنوا الى ابطال ذلك الاصل
الذي هو القاء الشيطان ومعنى الثاني انه تعالى يأمر كذا فما يحب الله فاحضر الشيطان الاولياء عند تمني
النبي ما يكره الله اغواء الاولياء فاني بعد ذلك ما تمناه النبي مما يحبه الله وهو الهداية التي هي اسلامها
اطيانه وانما قلت انهما مرادان معا لانهما وقعا في صحيح الاخبار فيشهد بصحة الاخبار فيه وانا المتطرق
هذا واما الدهاء الصدوره لغاية عندي وفيه مثل الدليل فاذا كان الحكيم واحدا لتأليف المؤلف كما
بيناه وكلام عند العلماء يؤلون مذاقاتهم وانظارهم على ما يطابق مرادهم ليعرفوا حكمه كالمشاورة اليه
مقبولة عندهم محتملة بقولهم وفطرتهم على التأويل وحاصله عرف الكلام لانهم يؤلون كلامه على ما يطابق مرادهم
هل هم ان يقولوا على ما لا يعلمون فاذا كان كذلك كان اختلاف طبائعهم واقاليمهم واهويتهم لا يؤثر مع
منصفهم تفريقا التجميع وهو الحق مع فوز واحكام طريقة الاترى ان علماء العرب وعلماء العجم من الفرس والروم والهند
وغيرهم ان تشابهت بعضهم بعضا في الملابس والاخلاق والمذاقات والطباع في امور دنيا مع اختلاف ودنيا
فضلا عن امور دينهم ومتعلقات امورهم علومهم عن عوارض بعضهم ببعض فكيف وكلهم طالبون باحثون عن
طريق واحد محكم الاساس والقواعد مضبوط الامارات والشواهد فان قيل ان اجتماع الناس على ما كان

واحد في وقت واحد مع انه صالح لهم في كل حال كذلك اجماعهم على قول واحد محال مع انه قد يكون صالحا في كل
حال والاختلاف في الشرائع والاحكام فلنا ان الفرق ظاهر فان الناس كانوا مختلفين في الدواعي واختلاف
الشهوات في الاوقات المقدرة بالنسبة الى الاكل وتعرض بعض الاسباب والموانع لبعض الاوقات ولهم
لا نسلم ان الطعام الواحد صالح لكل الناس في وقت واحد كيف واختلاف الفصول بالنسبة الى البلدان واختلاف
الابدان ولان الاكل شيء واحد في وقت واحد لا مصلحة فيه اذ هو شيء لذيذ موسع طبا الخلق على سبيل
الاجتماع والحاجة اليه ليست موقتة اذ لو كانت كذلك جاز اجتماع الناس على شيء واحد كالوقوف الصيام في الرمان
متفقا لا لاستدراك ضرر بعضهم فانه يجوز ان يتفق الناس على شرب الماء عند الافطار ويجوز على الاتفاق
الخطأ في الليلة من رمضان والمانع من امكان ذلك وانما معناه هنا لان عادة لما ذكرنا من اختلاف الدواعي و
الاسباب والموانع في الماكول الواحد واما اتفاق الجميع على حكم واحد فليس فيه موانع مسألة الاكل شيء او شيئان
الاكل حكم طبيعة واضطرار وليس في طعام الواحد مراد من الجميع والا كان مرادا من الجميع في وقت واحد والا كان
كذلك مثل مسألة الاجماع فان الحكم الواحد حكم شرعي واختياري او يجوز ان يكون مرادا من الجميع وصالحا في كل حال
واحد لا يكون النسخ فيه ولا يعرف الا بالتعريف الالهي من قبل الشرع فجاز ان قائم على ما هذا حاله مضافا الى ما
قلناه سابقا من ان الحكم ليس حاصلا عند الشهوات وانما هو واثر عند امر الشارع ومراده فليس لاحد ان
يحتج مع الطبائع المختلفة والدواعي المتشعبة بخلاف الاكل لاختلاف دواعيه واتفاق امارات الحكم مع
هذا كله فلا اشكال في انه وقع فانكار وقوع ما وقع قطعا قطعي الفساد ولا يرد العامة بان الشبهة مقصورة
على امكان وقوعه وامكان العلم وحجيته واما الخلاف في هذه الثلاثة عندهم واغلب وقوع الخلاف
من بعض الشبهة في هذه الثلاثة من الاتفاق الى خلاف اهل الخلاف وذلك لان نصوص اهل الخصوص بحجية
هذا الاجماع والاخذ به وفرضه والاحتجاج به فمن اقتصر على الاتباع لهم وجعل نظره تبعا لهم نظرهم لا يمكن ان يقول
بذلك وانما يتوقف فيها من نظر بالرأي في توجهات اهل الخلاف بناء على طريقتهم والمسلمون من بني اسرائيل
الاجماع وقوعه على طريقة اهل الخلاف بحاد يتحقق عندهم امر الاجماع اذ لا يحصل عندهم الا بالاتفاق
وهذا كما قالوه واما عندنا فيحقق تحققه بدخول قول المعصوم وهو ما قطعا لشريعتهم عن الزيغ والميل
والباطل بان لا يجمع الحق من اصله وكان خلافه ما ليس منه فان زاد المؤمنون روحهم وان نقصوا انه لم
فيقر مصيبهم ويرد مخطئهم ويصيب لهم اما ولت الصواب والخطأ حتى لا يجتمع امر دينهم ولا حظ هنا ما
سبق بحل فيه لك دليلا مرشدا واما امكان العلم به فاختلف فيه فقيل انه في عصر الشارع عند تأسيس الحكم و
ابتدائه يمكن الاطلاع عليه لانه محصور في مكان واحد والاتفاق المعتبر محصور في من حضر واما بعد ذلك العصر
فقد انتشر ذلك الحكم في سائر البلاد وتشعبت الاقطار فيتعذر الاطلاع عليه لان العلم باجماع المجتهدين
على امر لا يكون الا بعد معرفتهم ومعرفة ان كل واحد منهم افتى بذلك الحكم بحسب اعتقاده صحيحا كان او فاسدا اجتمعوا على

ذلك ومعرفة هذه الامور متعذرة لانتشار المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها وتمتنع معرفتهم فاذن علماء
الشرق لا يعرفون علماء الغرب وعلماء الغرب لا يعرفون علماء الشرق ولجواز خطاء بعضهم في معلومة لا علم
لاصحابه فجواز عزل احدهم بان يكون فاقد الرتبة مجهول النسب واما معرفة ان حكمه بذلك عن صميم القلب
فمتعذر ايضا لجواز كذبه خوفا من ظالم او من مفت ذي منصب بذلك ولجواز رجوعه عن فتواه بعد الاصرار
يقال انه لو اجتمعت الامة على قولين وتعاكسا في الفتوى كان اجماعا وحصل اتفاق القولين الثاني حال رجوعه
بالايجاب وبالعكس لا فانا اولا نمنع امكان التعاكس لاستلزامه قول اهل الحق بالبطلان اهل الباطل بالحق
فيرتفع الحق من اهله وثانيا انا نمنع الاجماع حال التعاكس كما نمنعه قبله لان شرط حصوله في وقت لا في وقتين
قال بذلك جماعة من الجماعة وتبعهم جماعة منا قالوا لان هذا لا يمكن الاطلاع عليه الا بحجة النقل وقال بعض
ولا يكون بحجة النقل ايضا اذ النقل انما يعتبر لاستناده الى مبدء الاطلاع لزم التعذر لتعذر الاطلاع ابتداء وكذا
بالنقل وان لم يعتبر الاطلاع لزم التعذر لتعذر الاطلاع ابتداء وكذا بالنقل وان لم يعتبر الاطلاع الابتدائي فيه لم
يتحقق الاتفاق للاختلاف السابقة فاحتياج النقل الى الاطلاع الابتدائي مانع لفائدته لان الاطلاع الابتدائي
اذا امكن كان النقل لغوا واذا امتنع كان التوقف عليه ممتنعا فلا يمكن العلم به ايضا وقال القوم بامكان العلم
وهو الحق لان الاحتياج الى معرفة جميع من يعتبر قوله على النحو الذي ذكره المانعون انما يتمشى على مذهب اهل
الخلاف واما على مذهبنا المبني فيه امر الاجماع على دخول قول الامام في جملة الاقوال بحيث ما علم ذلك تحقق
الاجماع فلا يحتاج فيه الى الاحاطة بجميع اقوال من يعتبر قوله مع معرفة ما اتفقوا عليه من صميم قلوبهم ومحض
معتقداتهم لان مذهبنا دين الله الذي لا يطغى فانون ولا يضل عن اهله محفوظ عن كل ما يخدشه او يكون
جهة من جهات الخيانة ولا يخرج من اختيار النفوس والا مذهب من خواص العقلاء الا وقد وضع لنا حفظة الشرع
عليه السلام عليه دليلا يعتبر من قبل اصحاب وفساد واما ان توصل الى ما فيه السداد وحجزوا اتخذ موضحة السبيل الى الرشاد
وقد يحصل بالعبارة او بالاشارة او بالالهام او بالتنبيه او غير ذلك في نص او ظاهر بخصوص او عموم او تقييد او
اطلاق او ايماء بفعل او تقرير او مثل وما اشبه ذلك ولهذا قال لم ما سنتي الا وفي كتاب الله سنة فاذا استقرئ
من له اهلية الاستنباط او سعد في تحصيل معرفة حكم الامام وقع عليه وعرف قوله وحكمه فيه لا محالة
مما طلب من النحو الذي امر بطلبه منه وصرفا ان لم يجد هنالك وجدناه حتى يجدنا نفسه لا نرضى الغنم على
هذه الفرقة وهم رعيته وعليه قيدهم كما اشارت اليه النصوص وبين هذه المعاني ما يطول به الكلام
وفيما تقدم ما ترونا هما يتعلق هنا لاحظ الاهمال لو كان كما تقولون ان حيث ما طلب ومهما وقع الشطا
من اهل الاستنباط وانتم لا تقولون بذلك بل تجوزون على كل واحد الخطاء لانا نقول ان الاحكام التي يتعلق
بها النظر لم تثبت كلها بالنص حتى يتحقق فيها الاجماع بل نقول فيها المسائل النصية وفيها المسائل
الخلافية فاما المسائل الخلافية فلا يمكن ان تكون الا ظنية اما مسكوتا عنها بالنظر الى السلف بل لا يكون الا ظنية

فيها انما هو من النقض بل يصل فيها ما يثبت بالظن نحو ويثبت نقيضه لظن آخر لتعرضه فاما بلغ مبلغ التواتر الى ان
يكون اجماع المركب وهو ايضا من الظن بالنسبة الى كل واحد على الانفراد وان كان اليقين فيها معا ولا يكون
الاجماع المركب ومنها ما سبيله التوقف وحكمه الاحتياط الى غير ذلك وهذه وامثالها فيكفي ان يدعي لوقوع
التكليف بها او لا يرتفع الحق عن اهله بذلك في ضمنها واما اليقينية فلا بد من حصول شرط اليقين لا ظننا
ولا ما هو احدهما الا حصول من الدليل الظني او اليقيني والواقع لا يخلو منهما وكلاهما حيث عاطلب واحد
ولا يجوز الخطأ فيما يحصل من الاجماع فهو ما يحصل من الاجماع الحاصل الخاص يجوز فيه لعدم عموم حجيته وهذا جاء
لمن لم يحصل بالخاصة الدليل فان قلت ان الاخباريين ينفون ما ذكرت من امكان العلم به وان لم يحط بجميع
مرجعيته قولهم على ما ذكرت ودعوى العلم بذلك يحتاج الى دليل قلت نعم الدليل حصول القطع لهم ببعض المسائل
مع وجود بعض الاخبار المخالفة لها فان في ذلك اعتراضا للنص فيها قلت اولا ان كان فيها فلا يحصل من القطع
مع وجود نص على نقيضه الا اذا رفع بالقرائن ان ما حكم به مذهب الامام ع فاذا حصل لكم ذلك مع وجود القائل
بخلافها من نص الامارات والقرائن التي افادتكم اليقين بعرفان ذلك مذهب الامام ع فلنا لكم لا نفي بالاجماع
الا هنا ولا لانه لكم ان معرفة مذهب الامام ع من هذا اللفظ الذي عندكم لوجود المخالف لفظا ايضا وهذا ظاهر
لو كان لقلب او الى السمع وهو شهيد على انا نعارضكم بانكم لا تسلمون لمجرد وجود حديث واحد وجد اصنا
ام لا او عقبا او مخصص لم لا بل لا بد من الترجيح وانتم تقرون بانكم تحتاطون بجميع ما ورد عنهم ع ولا تجوزون
العمل ببعض دون بعض فان كان يجوز عندكم العمل ببعض الاخبار فان كان عاما لا تحتاجون الى الاطلاع
على المخصص وجد فان لم يوجد وان كان مطلقا او مجملا مثلا لا تحتاجون الى المقيد او المبين وجدا او لم يوجد
فينبغي ان يكفي احدكم ما في كتاب ولا تحتاجون الى ترجيح ولا الى نظر ولا تصحيح فيكون مرادكم بتمية كتاب مكتب
الاخبار بلغ غاية الاعتبار وان علم لا بد من تحصيل الخاص للعام والمقيد للمطلق والمبين للمجمل والمحكم للمتشابه
وهكذا وجب عليكم ان تحصلوا جميع ما خرج عن اهل العصمة ع والا امتنع عليكم الحكم وانتم تقرون بعدم حصول
الجميع لكم فان قلتم يكفينا ما نقدر على تحصيله ونعرف حكم الامام ع ببعض مع وجود المخالفة لا نكلف بما لا نقدر عليه
فجوابه هذا النفي نعرفكم كما انكم تعرفون حكم الامام ع من الاخبار وتجهلون بكثير من الاحكام في مثل هذه
الحال كذلك نعرفكم كما انكم تقولون انه لا يجوز القول بدون نص من جميع من يعتبر قوله فان امكن لكم تحصيل اولئك
الجميع امكن لغيركم معرفة اقوالهم بطريقنا وان لا فالقول كما مر سابقا لا بد ان يظهر او ينقطع فيبطل واما الدليل
فلا يجب اظهاره وان كان ذلك الفائدة لا دليل لها ولا يعتبر قولها الا اذا ظهر دليله ولا عندكم مطرح القول
فليس من يعتبر قوله مثلا بعض عندكم وجود خلافه لانكم لا تشترطون علينا ضبط جميع السنة لفظا وانما تشترطون
ضبط من يعتبر قوله جزما بكم ذلك فاذا لكم بالاجتماع مع عدم الاحاطة بكلها او فيها ما لا يجب اظهاره حجة لكم
بالامكان معرفة مذهب الامام ع في جملة اقوال المعتبرين وان لم يكن الجميع ومع ان قول من جهة قولها لم يجب اظهاره

لا نص

لا نص ولا يرتضي
نقل الامام الشيخ محمد
في حجية الاجماع و
لا يفتقر الاجماع
بالرأي والبقية
المقولة عن الا
اجماعا لم لعدم
تواتره منشأ ان
منشأ الاختلاف
كان قولهم مطابقة
ان قولهم يكون مط
بانهم حجة على ما
وتقرير حلال الناد
الامام ع ارجعوا
الاجماع وانكاد
والصدوق و
وبينهم اكثر من
اولئك الاعلام
عن الشهرة فيها
على باطل موجود
فقل اجماعاتهم فر
فلا يعلم ذلك من
اليهم الاخذ عنهم
الائمة الذين
بغير النص حتى كثر
معرفة والاوع
الى علومهم على

لا نعرف ولا يرتفع الحق عن اصله وجب الحكم بفساده بطريق اولى فانهم ولا عظام فانه مشتمل على كثير مما يكفي زيفهم ويجب
نقل كلام الشيخ محمد بن الشيخ عبد النبي الجزائري المغربي بلفظه واختصر منه بعضا واقتصر على بعض ومكان مركتابه بخبة الاصول
في حجية الاجماع وهو من كبار اهل الاخبار الذين يعترضون على الاصحاب في هذا الباب قال ان خواص اهل الذات
لا يفتقرون الاجماع من ائمتهم وهذه هي العلة في اثبات حقيقة اجماعهم ولا ريب ان من تتبع احوالهم علم انهم لا يفتون
بالرأي ولا بالقياس والاستحسان والاستنباطات القرآن ولا من روايات الاحاد وانما يعملون بما يطبق الاخبار
المنقولة عن الائمة الاطهار متواترة كانت او محفوفة بقرائن القطع او مستفيضة مشهورة فالذي كان منها مشاعا
اجماعاتهم لعدم جواز معارضتها بشيء من الادلة والاخر وهو الخبر المشهور ان كان غير معارض بمعارض صحيح شاذ
جواز العمل بمشاعا اجماعاتهم والخبر الشاذ الذي تفرد به الراوي لا يعملون به وان عارضه خبر مشهور مثله كان ذلك منشأ
منشأ الاختلاف فانهم لقوله وان اخذت بايها شئت من باب التسليم وسعك الى ان قال اذا كان هذا شأن الخواص
كان قولهم مطابقا لقول الائمة قطعا الى ان قال ومثل هؤلاء الاعلام اذا كان هذا شأنهم يجزم اللبيب المنصف
ان قولهم يكون مطابقا لقول الائمة ومن هنا امرت الائمة بمتابعتهم واخذ معالم الدين منهم خصوصا وعموما وصرحوا
بانهم حجة على سائر العباد والروايات في ذلك اكثر من ان تحصى منها قولهم انظروا الى رجل منكم قد روى حديثنا
ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فاجعلوه حكما فاني قد جعلته عليكم حكما والراد عليه كالراد علينا وفي مكاتبة
الامام ارجعوا الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة عليهم الى ان قال وهذه هي العلة في حقيقة هذا
الاجماع وانكار ذلك من بعض اصحابنا مكابرة صرفة لا ينبغي الالتفات اليها واعلم ان تتبع الشيخين
والصدوقين وتعظيم الاسلام وعلم الهدى لاحوال الرواة عن الائمة الهداة اشد من تتبع متأخري
وبينهم اكثر من الف سنة مع عدم اطلاعهم على شيء من اصولهم ولا مشاهدتهم الاجماع ممن لا يعتد بقولهم
اولئك الاعلام اعتلاء في البين المسالك لهم الاحتجاج باجماعاتهم التي ملؤا بها الخافقين مع انها لا تكاد تخرج
عن الشهرة فيما بينهم بل هم يقطعون بانها مطابقة لاقوال ائمتهم لشدة حسن ظنهم بهم وجزمهم بانهم لا يجمعون
على باطل مع وجود الامام بل انهم ولو جوزوا عليهم القول بالرأي من غير سماع عن الامام المسلم لهم
نقل اجماعاتهم في الاحتجاج بها على الاحكام الشرعية بل قد يردون بها الاحاديث المروية عن الائمة النبوية
مع علمهم ذلك من تتبع كتبهم وعرفنا ويمهد لو جوزنا عليهم العمل باطراح الروايات الواردة في الامر بالرجوع
اليهم والاخذ عنهم ولم يجز الاخذ عنهم اه اقول يرد بهذا ان الاجماع حجة وانه حجة ولكن المراد به اجماع الخاصة
الائمة الذين لا يقولون الا بالخبر واخذوه الى الشيخ وامثاله زعمنا انهم لا يحتجون باجماعهم زعما منه انهم يقولون
بغير النص في كثير من الاحكام وهذا غلط فاحش وقيل واضح لان الذين لقيهم ليس من تقدمهم خبرانهم
معروفة والاورع وعفة ولا استدلالا على اعلى المراجع والقادة المسلمين من الفقه لانهم قد جمعوا
الى علومهم علوم من تقدمهم ولا يمكن هو هذا الكلام الذي يعلم بعيد هو وامثاله من ان من تقدمهم احسن الاطلاع

هذا القرآن والاحاديث كما هو المعروف عند كثيرين وليست شرعية بينة يحصل التقوى بتوقف عليها معرفة الحق
لا يحصل المتأخر او جزء منها مبهمات هي فات وابن هو من قوله تعالى ما فسنح مزاجا ومنها فات بجزئها اقتلها
المتعالين الله على كل شيء قدير الا ان كان الغرض جواز خروج الحق عن مستقره لان المتأخر عن الفرقة المحقة
كالسابق في كل ما استقر عليه الدين ويزيد عليه بالتجديد فان كان الاولون عرفوا من الاخبار ما كان منكرا
في الاصول لقربهم وما كان من اصل عرض على الامام او قبلته الطائفة مثلا من اعتقاد ما عليها لا يحصل لمن
هو بعدهم ولا ريب ان من هو بعدهم ممن ادركهم قد ادركوا منهم ما كان مصفى من الكدورة لان الاولين اخذوا
من الرواة ما ليس بصفي فصفوه بحسب مجهودهم وصفوا على الاول فالاول واخذه عنهم من بعدهم ولا يلتفتوا
فيه على ما كان عليه من التصفية فاقاموا عليه الرابعين والى من بعدهم وفرغوا فيه فتش غير معنى وصل الينا هكذا اهل
سابق ورث لاحقه فهم وعلمه كان ذلك عند اللاحق ويزيد على سابقه بالتجديد من مزايا الاشتمال
ولا يخفى عليك ان لو وقع من غيرك في مسئلة ووصل اليك ما اسداه لعرفت على تحقيقه والحمد لله سبيل تحقيقه
وقد صرح الشيخ الفرقة الوسائل عند قول العلماء ان سبب عدول المتأخرين عن طريقة العلماء القدماء الى الاصطلاح
الجديد انه لم يبق الاصول وفناء القرائن كل هو ذلك مجموع اخبار وحصول في رسول اصحاب الكتب الاربعة
بل مجموع صكاه وهو دال على امكان حصول القرائن لكل اهل الاطلاق فاذا ثبت عنه ان اجماع اولئك حجة
كان هذا الثبوت يحقق من بعدهم الذين وصل اليهم ما استقر من احكام اولئك وليس لهم الا تحقق ما استقر عند
الاولين اولى واحق في الثبوت الثاني يقول ان المتأخرين انما يعملون بالرأي والقياس والاستحسان كما هو
مفاد الفرض فلا يعتبر ما اعتبروه بخلاف الاولين فعليهم اجماع عندنا لكنا نقول هو بعدهم وابعدهم عن
اولئك فان اخطأ القريب فالبعيد اولى بالخطأ ولعله وان اصاب فالقريب اولى لقربه واستشهاده
بهذه الروايات الدالة على الرجوع الى من روى الحديث فقه ولكنه قد روى بحديثنا ونظرنا في حلالنا
وحرامنا وعرف احكامنا فليجعل عليه ما يعرف احكامهم لا يجوز رواية حديثهم فرب حامل فقه وليس بفقيه
ومنهم انا لا نقدر ان نأتيك في كل وقت وما نأتيك منا فلا نقدر الفقيه منهم فقيها
حتى يكون محدثا فقيل له او يكون المؤمن محدثا قال يكون فقيها والفهم الحديث قال والفهم انما هو فعل
والمراد به رد الفقيه الرواية التي يعرف بها الحكم وهو عن تسعين من الولاية وقال الجلسي في البحار
بان يقول علي في بيان اشتباه العلماء بين الروايات دون الرأي الفقيه انه قال فان هذا الرجل المتصفح
للروايات ليس له بصيرة بها ولا شعور بوجه العمل بها بل هو يمر على رواية بعد اخرى ويشتبه عليه الامر بعد زمانه
كما ان الرأي فقد الفقيه لا يعرف لها انفعالها ولا يعود اليها من ذلك نفع اشهى ولا ريب ان المتأخرين
اصحاب اطلاع من السنة وارق فهما والطف حسا وليس فيهم من يدري الروايات دون الرأي الفقيه ولا

ليس محدثا ولا من يعين له فلا يعرف الحسن ولا الخامل فقد ولبس بفقيه وانما هم علماء وعلماء وانقياء الكبار بذلوا
جهدهم في نفي استحالة المبطلين ووضوعات الجاهلين الشياطين عن الدين ولا يذهب عليك ما ورد عن
اهل العصمة في حق بعض من تقدم من الشيعة خان من هو لاء من لو كانوا في عصر الائمة لورد فيهم شانهم
على الخصوص ما لم يرد فيمن سبق الذين هم الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقهم
ربهم ينفقون وقولهم وانكار ذلك من مشاهير بعض اصحابنا مكابرة صرفة مستوخلى وادب خان العلماء
المتاخرين لا يطعنون فيمن تقدمهم وانما يثبتون علم كل الشيعة وانما يكون حصر الاقتداء بائمة الهدى
فيمن عرفوه بحيث يكون من بعد الشيخ لا يعتمد باجماعهم لانهم لا يقتصرون في احكامهم على الكتاب والسنة بل
كثير من احكامهم يستندون الى الراي والقياس والاستحسان ولقد شاهدنى بعض اشباه الناس بذلك حتى
قال لي فانا هم ضالون فقال نعم وعلى مثل ذلك ومن مثل هذا يكون من يجعل جميع العلماء الشيعة
اختلفوا في الفتوى وفي الطريق الى الحجة كلهم اهل الرد الى الكتاب والسنة لا يخرجون عنها طرفة عين وانما
يعدلون عن بعضها الى بعض مما ارجح عندهم من ذلك البعض المعدول عنه وان كان من عموم الى خصوص او بالعكس
كما يقع الترجيح بين الخبرين الخاصين كما يجد هذا من شان اشباه العلماء ولكنهم معذورون لانهم لا يعرفون
ما اراد العلماء والمرء عدو ما جهله واما قوله في الرضى عن الشيخ وعلم الهدى فجاز فيمن بعدهما وما دعاه
انهما من اهل الاعتبار كما ذكر في نخبته فخالية من صحيح الاعتبار فان شاء فليرجع الى العدة للشيخ والذخيرة والمرتضى
ولا يضر نظره الى التهذيب وما اجمله ذكر الفصول التي ترد على كلامه يطول فيه الكلام وعلى تسليم انه قال
بعدالة ذلك بن قيس بن عبد الرحمان والفضل بن شاذان ومعاوية بن حكيم وجميل بن دراج وغيرهم قال فاذا
حصل العلم بفتوى جماعة منهم حصل العلم بقول الامام كما قال الشيخ في العدة وهذا الاستبعاد لما قول الامام في كثير
من الاوقات فيحتاج الى اعتبار الاجماع فعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل فيهم مع تسليم انتشارهم على
الروايات فمذاهبهم تعلم من رواياتهم قطعا لان الراوي عن الامام شاهد يعمل بما روى البتة ولا يتصور من
الراوي اصرار في العمل بما رواه عن امامه ولا يعمل فيه فيكون الحكم مجمعا عليه رواية وفتوى وهو اقوى
من الاول لكثير انتهى اقول لا يخفى على من نظر ان عبارة الشيخ في العدة صريحة في ان الاجماع كاشف عن دخول
قول المعصوم لقوله لانه مطابق لقوله لا من عمه فيما ياتي من نقل كلامه في ذكر من قال بحجية الاجماع على المشهور
لوضوحها على خلاف مراده وان الكشف انسب بمراده لانه يذهب الى حجية اجماع الائمة لكون اجماعهم مطابقا
لقول المعصوم ويلزم هنا ان قوله ليس داخلا في قولهم ويلزم ان قول اولئك ليس من قوله
وانما يكون قولهم مطابقا لقوله وهذا خلاف ما يريد ويلزم ما ضاه ورجحان الاجماع كاشف عن دخول
قول المعصوم ان قولهم نفس قوله وهذا معنى الكشف وهو يريده لكنه بعده وتنبيه الى الاصحاب وتاصيل
اول كلامه السابق ولو اعتبرنا المطابقة لاذكر لصح عند اجماع المتاخرين على صحة ظنهم بقول الراوي لانه مطابق

قوله المصنف وان لم يلحقوا بقوله فاذا طابق تحقق الاجماع فان قيل ان لم ينسب احدا منهم الى القول بالرأي والاستحسان
قلنا ان لم يقل لذلك فما الفرق بينهم وبين من قبلهم فان قيل الفرق فيهم الذي يحصل قرائن لا يوجد مع البعد
قلنا ليس المراد هذا لان اسمنا غير بلا اهل الاخبار الذين عليهم المدار في زماننا ان تقليد الميت اذا كان من اهل
الاخبار وان كان من اهل الاصول لا يجوز تقليد ميتا كما لا يجوز تقليد حيا وهذا الشيخ ايضا يقول بذلك ولكن
ذلك عند القرب والبعد اجازوا تقليدهم بعد موتهم ومنعوا من تقليد من تقدمهم بستة مستند فصاعدا وليس
التقدم قلنا على انهم يصرحون بذلك من غير نكير وايضا قد بينا فيما قبل ان القرب قد لا يجدي نفعا وربما يعد القرب
قريب والى مثل هذا المعنى اشار في الدعاء ما احسن ما صنعت بي يا رب اذ هديتني للاسلام وبصرتني ما
جهلت عني وعرفتني ما انكرت والهمتني ما ذهل عنه وفهمتني قبيح ما عملت واوسعت لي ما شهدت من الامر لم يشهده
وانا غائب فما تقدم قربهم لا فرق بعد وانا من تحيلك اياي من الهدى وحل وما تخفي نفسي ان تخيب الامل ولن
يجلك من هلاك الا من بليته رواه الشيخ في المصباح بعد صلوة الظهر قوله وصح تسليم اقتضاهم اه فيه اشارة الى ما
صح به من ان المراد من الاجماع وحجيته ولهذا نص على ان الاجماع اذا عارض الخبر واصل الكلام السابق وقوله لان
الراوي عن الامام مشافهة بعد روى البئر ولا يقصر اه غير بعيد لانا وجدنا كثيرا من الرواة يروون الخبرين
المتعارضين المتناقضين الذين لا يمكن الجمع بينهما الا بالطرح وان عدي بخبر خمسة عشر امثال من اصول مشتملة
على التناقض كثيرا وليس كلما يروى يعمل به وهذا الصدوق قد صرح في اول كتابه الفقيه بهذا حيث قال ولم اقصد فيه
قصد المصنفين في ايراد جميع ما روي بل قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني
وبين ربي تقدس ذكره انتهى فكلامه صريح في ان من تقدمه يورد جميع ما روي وان لم يفتوا به ويحكموا بصحته
وهذا نص من يقرأ بقوله ويعتقد ان قوله انه لا يقول الا بالرأي وصح هذا كله فان المتقدمين الذين لعلهم
كثيرا ما يختلفون في ذلك الاجتهادية الاستنباطية ويحتجون بها على طريقة المتأخرين وهذه كتبهم تنطق بذلك
وقد نقل الصدوق في كتاب الميراث عن الفقيه ابن شاذان النيسابوري وهو من اعظم اصحابنا المتقدمين
من اصحاب الرضا والجواد والهادي مذاهب غريبة واقوالا نادرة واستدلالات اجتهادية وبحث هو معه فيها
ونقل عن الكليني في كتاب الطلاق كلاما طويلا على طريقة الاجتهاد والاستنباط بما يخرجه نظره ولطافة قدسه
وحسن بلوغه بعد غور من كثير من استنباطاتهم ذكر ذلك في باب الفرق بين من طلق على غير السنة وبين المطلقة
اذا اخرجت وهي في عدتها او اخرجها في جواب اجاب به اما عيد في كلام طويل يشتمل على ما لا مزيد عليه
من النقض والابرام والجواب والاستنباط وفيه ذكر معونة من حكيم الذي اشار اليه هنا الشيخ في جملة من بعيد
هو ايضا جواب عمر بن شهاب العبدي من هذا النحو في الاستنباط وحكى الاصحاب عن يونس بن عبد الرحمن وهو
من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه اقواله غريبة جدا مثل وجوب الزكوة في جميع الحبوب مما يدخلها
الكيل والوزن كالذرة والارز وان الاب اولى من ابن الابن في الميراث كما في الدروس وكلامه في الفرق بين

الزنا والسفاح
تاريخ المشاهير
ويقول هشام بالجنة
عمر بن العاص و
للاصلاح بينهما فقد
ملتنا انما لم يرد
عنه اصلا الا وفيه
عمرو وسعيد
بالعشرة الفاضلة
بالاصول
عبر عندهم انه فيه
الاصحاب المتقدمين
واما حجية الاجماع
واحسن مواضع الاجماع
وقال الصدوق لا فائدة
بخصوصه كان هو الحجة
وقول قوله في جملة
من النصوص او في ما
قولوا على الشرط لا
طرده في عادة قواعد
هو الاجماع الذي يحتج
وهذا هو الذي يحتج
في قوله الى غير ذلك
قوله المصنف وحيث
ليس الصدوق وان لم يكن
على حكم اقواله وصحة
الجميع ثم في قولنا

الزنادقة والسفاح وكلام ابن أبي عمير وهو من عرفت في وجوب العدة بالخلوة في الفسخ بردة الاعتقاد تحقيقا مثل
ما ويلوح من المتأخرين كما في الاستبصار ووقع بينه وبين هشام ابن الحكم مناظرة في الامامة انها كلها للامام
ويقول هشام بالجسم حتى هجره ولم يكلمه حتى مات وهشام ناظر بعض المخالفين في الحكمين وصنفين فقال المخالف كان
عمرو بن العاص وابو موسى الاشعري مريدين للاصلاح بين الطائفتين فقال هشام بل كانا غير مريدين
للاصلاح بينهما فقال المخالف من اين قلت هذا فقال هشام من قول الله في الحكمين ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما
علمنا انهما لم يريدا اصلاحا وفضل السيد بن طاوس في كتاب كشف المحجة لثمرة المهجة عن الشيخ قطب الدين سعيد
عبد الله الراوندي انه صنف رسالة جمع فيها الاختلافات التي بين السيد المرتضى والشيخ المفيد وانها ثلاثمائة
عشر وتسعين مسألة وان الشيخ الاوحد الشيخ سليمان ابن عبد الله الجزائري الماحوزي خطأ شيخه على رسالة الاستيفاء
بالعشرة الكاملة عند نقل هذا الكلام قال وقفت عليه في اصفهان وطالعته من اوله الى آخره ورأيته ظاهر صنف المراد
بأهل الاصول مسائل اصول الدين وهو الحجب لاعتقادهم اليقين بأنهم وزعم جملة الاكثر على اصول الفقه وضيق البعض
عبر عندهم انهم فيما يقتضي التأمل في عبارة الكتاب وفي ذلك ثلاثمائة وبالجملة فالاختلافات التي وقعت بين
الاصحاب المتقدمين والاستنباطات والاجتهادات اكثر من ان تحصى ممن يتتبع كتبهم او كتب من نقل عنهم وجدها
واما حجية الاجماع فقد اختلف فيها من الفريقين فقيل بعدم حجيته اما من منع من الشيعة فقال بعضهم لا حجة الا في الكتاب
والسنة واما الاجماع فشيء صنعته العامة المعارضة للكتاب والسنة في الحقيقة ولذا استدلوا على اثباته وحجيته بما
دل على الحدود والاحاديث في الاجماع الا ان لم يعتبر دخول قول المعصوم كان اجماع اهل الخلاف وان اعتبر فان علم
بخصوصه كان هو الحجة لا الاجماع وان لم يعلم فلا لم يجز العمل بالاقوال الظنية للقول بغير علم والنصوص واحتمال
دخول قوله في جملة اقوال المجمعين معارض باصل العدم وقال الآخرون ان الاجماع ان كان مؤيدا في مادة خالفت
من النصوص او في مادة خالفها النصوص فلا حجة فيه اما في الاول فلقوله تعالى اسكتوا عما سكت الله وقد اتم وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون واما في الثاني فلان العامل به رد الحكم الله لا تردوا السنة بغير حجة تقابلها وان كان
طرده في مادة توافقها النصوص فالعمل على النصوص لا على الاجماع وان كان في مادة خالفت فيها النصوص فهذا
هو الاجماع الذي يتجه فيه بعدم وجود المخالف اذا كانت النصوص من الطرفين مشهورة ويسمى الاجماع المشهور
وهذا هو الذي يتجه مخالفته لانه عبارة عن اتفاقهم عن علم رد الحكم المستفاد من النصين المتضادين وان اختلفوا
في قبوله الى غير ذلك من الاقوال الناشئة المحضة واما من قال بحجيته فمنهم من قال بحجيته عند اصحابنا الكشف عن دخول
قول المعصوم ويقع الاكتفاء بالاتفاق في زمانه عليه السلام انه لا يخلو من الاقوال المعصوم لان الصورة بقول الصحيح
ليس الا هذا وان لم يكن اجماعا حقيقيا لكنه في حكم الاجماع الواجب اتباعه فان اتفاق جماعة من خواص الامام
على حكم اقوالهم وصحة رفعه وحجيته لكونه مطابقا لقول المعصوم لا لكشفه عن دخول قوله في جملة اقوال
المجمعين ثم على قول بالاجماع حينئذ لكشفه عن دخول قول المعصوم مجازات تحتمل ارادة المشهور من لفظ الاجماع والاتفاق

الدليل الظني من لفظ حجة وإن اتحد مطابقته لقول المعصوم من لفظ كشف عن دخول المعصوم في المجمعين والعزو من أثبات
الشهرة بين المتقدمين الاعتدال لا يعني عادة خالية من النصوص الواردة فالحكم إذا لم يرد به نص في الكتب
الأربعة وقد نقل عليه الإجماع أصحابنا المتقدمين كالشيخ والسيد يجب العمل به لأن ذلك الإجماع لا بد له من سند
من الحديث يقطع به الذي لا يشك في عصمة أرباب النفوس نعم مع وجود النص يعمل به ولا يخالفه
الإجماع لا يسقط الإجماع بالمرة بل التصريح بذكر الإمام عليه السلام في الرواية فلا يعارضها مع صحة الإجماع الذي لم
يصرح فيه بذكر الإمام لا يعني شأن أهل التتبع الواردة وقد يقال إن معارضة كثير من إجماعاتهم للنصوص الصحيحة
دليل على ضعف الاعتماد عليها بل ذلك مما يقوي الاعتماد عليها لأنه إذا علم من غفلتهم من تلك النصوص الصحيحة
الصريحة في خلاف ما أجمعوا عليه بل علم استفاضتها عندهم يحصل من الإجماع المخالف العلم بوصول دليل إليهم يقطع
العذر البتة فيحصل من هذا ومما تقدم التوقف في العمل هكذا ذكره الشيخ المحدث الشيخ محمد بن شيخ عبد النبي النجفي
في كتابه الذي سماه بتحفة مختصرة من كتاب الأصول الفقهية زعم أنه اختاره فيه الجمع بين الأصوليين والأخباريين
وهو صحيح بعد رضى الخصمين وقال الأكثر بحجية الكشف عن حقيقة مذهب المجمعين فإنما اعتبرناه إذا تحققنا أن الحجة
تدل بقول المتفقين في ذلك الحكم فإذا كان قول في جملة أقوالهم مردود أن يتعين ويميز بعينه لم يحتمل قوله شيئا
من الاحتمالات الصادرة عن تعيين الحجة لم يتعين حجة الحجة لوجود المقتضي وعدم المانع بخلاف ما لو لم يتميز قوله
بعينه فإنه يحتمل الاحتمالات الصادرة عن الحجة بحيث لا يكاد يخلص لذلك إلا بالقرائن والأمارات الظاهرة وبالتأمل
فإذا كان كذلك وجبت الحجة ولا امتنعت الحجة وسقط التكليف وبيانه أنه إذا علم قول المجمعين حيث لا يحتمل
غير ما يظهر منه فإن لم تقم به الحجة والحال هذه لم تقم به الحجة والحال هذه لم تقم به بحيث يحتمل الاحتمالات الكثيرة
غير ما فهم منه في حالة تميزه لا تعدو عن عزو لما ذكره وسقط التكليف بسقوط الحجة فلما ثبت قيام الحجة بقول
القائل للاحتمالات كان قيامها بقول الغير القابل أولى وأحق وهذا القول هو الحقيق بالتحقيق و
الأقرب إلى سواء الطريق وقد ذكر الشيخ المذكور الشيخ محمد الحائري النجفي في كتابه المختصر قال في الثالث
في بيان ما تدل حجية الإجماع وقد يستدل أصحابنا أيدهم الله بالهدى وتحقيق الحق أن الظاهر والمستند هنا هذه الإجماعات
المتعددة ومنها في كتبهم وأكثروا منها في مصنفاتهم هذا الاعتناء العظيم يدل على اعتنائهم الأولين بها
وشدة اعتمادهم عليها وأنهم الأمر لتمسكهم بذلك في أحاديث عدة منها قوله في مرفوعة زرارة عن أحدهما عليهما السلام
ودع الشاذ النادر فإن المجمع عليه لا ريب فيه وذكر أنه مقبول عن عمر بن حنظلة وضرب الإجماع والنصوص ولا سيما أيضا
الآن قال والأحاديث الدالة على حجية الإجماع كثيرة ولو لم يكن حجة في الواقع لوقع النهي عنه عن الأخذ به كما نهوا
عن الأخذ بالرأي والقول بالقياس وأمثالهما مما ثبت عدم حجيته فلا وجه لقول المعلم أنه عن بين متأخري
أصحابنا كيف وأحاديثهم في بيان حجيته والأمر بالأخذ به بل هم جعلوا كالعيار عند تعارض الأخبار وفيه
البعد والتضرع إلى أولئك الأئمة الأجلاء العمل بقوله عند تعارضه وجدانه وكيف يجوز لهم أن يخترعوا

من تلقاء أنفسهم
هذه الإجماعات
ما يقبل عنهم
يعلم بالضرورة أن الله
أوجب التكلم في أمثال
بإجماعاتهم ولا
صدور الإجماع و
المبين لطريقهم فا
يجب العمل به لأنه
به لأن علمهم كان
ورود النقيض
العمل الفرقة مثلا و
ان اجماعات اصحاب
يقلدها السيد والشيخ
وصدرت عنهم من يعلم
وعزوه الجميع فاجماعهم
وعلمهم في أنهم بالمد
فلم ايضا يعرفون عرف
الكبرى كقولنا
لا يقلدون الإجماع إلا
بعدهم توثيق مشايخ
ولا شك أنهم لا يدعون
وهو كالمماثلة لهم إلا
صدورا الإجماع وادعوا
ظهر للمتأخرين بطرق
قولها على ترك من
ان نقول الإمام عليه السلام

من تلقاء انفسهم هذه البدعة الردية التي دونها اكثر الاحاديث العلوية في اكثر المسائل الشرعية وانما
هذه الاجماعات المنقولة عن اصحاب الروايات كانت معمولا بها عندهم في زمان حضور ائمتهم ثم تلقيت منهم
بالقبول عند مشايخ الغيبة الصغرى فاجمعوا على ما اجمعوا عليه الى ان زال الاطلاع على مطابقة قولهم لقولهم
يعلم بقرائن العلامة بالتتبع انتهى اقول اراد بالعلامة الشيخ يوسف ابن الشيخ احمد البحراني واقول ايضا ان
اجماع الحكم في المتاخرين لا اعتبار في المتقدمين ثبتت عليه حجية اجماعاتهم لانهم استدلوا بها لا لاستدلال المتقدمين
باجماعاتهم والا فقد ثبت نسبة البدعة والاختراع الى صورة الاعلام فيقول له ما في المعاصر ثم ان ما صرح
صورة الاجماع في ثلث صور الاولى ان يروي فتوى الصدوقين والشيخين والكليني والسيد واضرابهم في كتبهم من غير
ما بينا من طريقهم فانفاتهم لا يكون الا عن نص قاطع الثانية ان يرد الحديث ويتكرر في الاصول ولا معارض
فيجب العمل به لانه مجمع على قبوله الثالثة ان يرد حديثان ويعمل باحدهما القدماء دون الثاني فيجب العمل
به لان عملهم كاشف عن كون الثاني في مورد التقية اقول هذا خبر الامام ع بان هذا الخبر بخصوصه
في مورد التقية ان كان عندهم نص خاص في بيان هذا في مورد التقية فكما قالوا وان كان عرفوه بقرينة
العمل الفرقة مثلا وانما يعملون للحاجة فالفرق بين الحالين غير لازم بينهما الذي العينين قال فتبين من هذا
ان اجماعات اصحاب الائمة واجماعات الغيبة الصغرى يقطع بكونها مطابقة لقولهم وان الاجماعات التي
ينقلها السيد والشيخ انما هي اجماعاتهم واما اجماعات مشايخ الغيبة الكبرى فلا تفيد القطع بوصول اقوالهم لانهم
وصفوا عنهم فيعملون بدلالة ظنية ويعتقدون ما يكون بدليل ظني وقد يغفلون عن المعارض وعن المرجح
وعن وجه الجمع واجماعهم لا يوجب القطع لمخالفة النص مثل اجماع جماعة الائمة الذين جاء عنهم في الشاهدين
وعلماء في الفتوى بالشاهد واصحاب الغيبة الصغرى الشاهد وامر شاهد الامام ع وجعله وكيلا من دعليه الشيعة
فهم ايضا يعرضون عن قولهم وهم ابعد من الخطاء من المتاخرين بكثير اقول وقوله واما اجماعات مشايخ الغيبة
الكبرى كقوله السابق في الفقاهة وفيه ما لا يخفى فلا يفيد القطع بوصول اقوالهم عنهم لانهم عنهم لانهم
لا يغفلون الاجماع الا عن المتقدمين او عن السيد والشيخ الناقلين عن المتقدمين ما لم يكن له على اجماعاتهم طعن
بعدهم تو يثق مشايخ الغيبة الكبرى حتى شاء فليقل هذا ان كان اجماعاتهم منقولة واما ان كانت غير منقولة
فلا شك انهم لا يدعون الاجماع في مقابلة اتفاق المتقدمين بل اما ان يكون في دفاتهم الا انهم لم يصرحوا بالاجماع
وهو كما قلت لهم القرائن على دخول قول الامام ع في ضمن ما وصل اليهم من المعروف من مذهب المتقدمين
صرحوا بالاجماع وادعوا او في ما اختلفوا فيه وهو يعلم انهم لا يخالفون الا لاختلاف الاخبار ولكل نص فاذا
ظهر للمتاخرين بقرائن التي وصلت اليهم كافراد احدى الطائفتين او عدولها الى قول الاخر او هجران
قولها حتى ترك من بعدهم ذلك القول او نظروا في الدليلين حتى ظهر لهم القطع بصحة احدهما بحيث علموا
ان قول الامام ع الذي هو مذهبه هو هذا لا غير او علموا الاجماع وكانهم ان الطائفتين من المتقدمين انما

لمستند لانها الى الفقه يجمع عنده بحيث لا يشك في انه الفقه من ابن ظهر لمن فاخرعهم بيقين انه مذهب الامام والذين
شاهدوه ام ظهر لهم لنا نقول ان المعلوم ان حكم الواحد وان اصدق الطائفتين مخطئ والاعتماد على اخبار
النفوس بان عمل يحتمل ذلك الوقت الذي وقع فيه الخلاف كان المصلحة فيه ذلك وان يحسن الاجماع لاحد
الاسباب التي اشرنا اليه سابقا لانه هو الذي خالف بينهم ليسلموا ام يجمع بينهم اذا زال العذر وفي وقت الغيبة
لما علم زوال العذر سبب الاجماع لا هو الواقع لانه وان كان غائبا عن اعينهم فان كونه في قلوبهم وقد ورد
النص عنهم انه ينتفعون بغيبته كما ينتفع الناس بالشمس اذا غيبتها السحاب يعني ان الشمس اذا كانت موجودة
الا انها مغيبة تحت السحاب ينتفع الناس بضيائها ويسعون في امورهم كذلك وجوده وان كانت مستترا
فان كونه موجود مدبر كذا وتسديده في تدبير الدنيا انه في كل حين يجري بهم على الصواب لئلا يرتفع الحق
لهذا فاذا حكم على ان المتقدمين لا يقولون الا بالنص لزم على ما ذكر زاما ان المتاخرين يكون اجماعهم مستندا
الى نص لان المتاخرين كما ذكرنا لا يجمعون في مقابلة اتفاق المتقدمين بل اما في وفاقهم وعند اختلافهم ونزكيه
يثبت هذا وتعالى في كتبهم ومذاهبهم ظهور ما قلت وانا قلت من ذكر يثبت لان من المتاخرين من يقع في نفسه
الشبهة فيتيقظ ملاحظا انما فيخلط عليه الطريق ويفوته بظلمتها نور التحقيق ويلزم ايضا ان ادلتهم في ذلك لا
تكون ظنية بل هي قطعية ولا يلزم ما ذكرنا بدفع حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد فانه ظني لما ذكرنا سابقا من ان
الظن انما هو في ثبوت نفس الاجماع لا في حجيته لانه اذا لم يكن اجماع ضرورة يعين المصير الى الظن لا
قضا انه لا يثبت نفس الاجماع الا بما يثبت بحجية خبر الواحد واذا حصل في نقل الاجماع ما يثبت بحجية خبر
الواحد لا اشكال في قبوله نعم من لم يعتبر حجية خبر الواحد لم يثبت عنده الاجماع المنقول بخبر الاحاد وايضا الظن
المعتبر جعله الشارع في اصلاح الفقه اما في الحكم ومناط التكليف اذا لم يحصل اليقين كما في باب السهو والدعوى
المظنونة واللوث والشهادات وغير ذلك ولهذا كثيرا ما يقولون الفقهاء رضوان الله عليهم المرسل معتبر يظهر
ولهذا صرح في زائق بروجيره عن بعض اصحابنا المطلعين على الاخبار انه من صريح عن الائمة وانه رواه ابن ابي
عمير والاصحاب في غوالي اللئالي ان تتبعت كثيرا منه فلم اقف عليه وبالجملة فالعمل بالظن اذا لم يحصل اليقين مما
لا ينبغي ان يتوقف عليه وقوله وعلماء عرف لغتهم مثل ما نجد من المتاخرين وان المتاخرين عرفوا كل بعض من
نقلهم وما وصل اليهم منهم من البيان مقدار ما وقع عليهم علمهم وقيام دعوته لا ما قلنا سابقا وقوله واصحاب الغيبة
الصغرى شاهدوا من شاهد الامام لذلك الزمان كان لقاء من لقي كافيا فلا فرق بينهم ولا فلا الا ان يقال ان
اصحاب الغيبة الكبرى لهم امر يعتبر قولهم لعدم معرفتهم ومن رقتهم مقدم الكلام قال ان والحاصل ان الاجماع
المنقول في كتب المتاخرين ان دل القرائن على ثبوتها بان كانت على حكم ضروري الثبوت كوجوب الخمس الصلوات
او دلت احدى الثلاث المذكورة اقول يريد بالثلاث ما مر في كلامه وهو اجماع المسلمين واجماع الفرقة
واجماع الموافق المخالف المتواتر فلا شك وان كانت نقلا عن القدماء ولم يكن هناك مخالف فهي حجة ايضا

مع وجود المخالف
فلا تهم انهم
اخبروا في اول الامر
اصيب بان هذا
ثابت مع المخالف
ولم يقولوا به
عالم يثبت منها
قول معصوم انهم
احدى الثلاث
الذين قبل منها
واما قوله وكثيرا ما
هو في ذكر ان السبب
عدم الوجود حال
لكثرتهم قوله ومن
لا يطلع الاجماع
مسكا في حجية
الاجماع المنقول
الواحد فعليه
الاحتمال الغير المحصل
الى المصدر
تفصيل بالنسبة الى
ارادة احد المعاني
مردود بلزم تحقق
كما يطلق بعضهم
سابقا وليس لها
وقد استدرك الخبر
وجود المخالف كاوصه

ومع وجود المخالف ينظر فيها وكثيرا ما نرى من المتأخرين يحتجون بعضهم بعضا في نقل الاجماع وينقلون خلافه ومن
غفلاتهم انهم يعارضون الخبر باجماعهم الذي يدعونه مع ان نسبة الاجماع الى قول المعصوم اجمالية ونسبة
الخبر الى قول المعصوم تفصيلية وبينهما بون بعيد قال قيل نسبة الخبر اليه في ضمن الاجماع قطعية ولان ضمنه ظنية
اجيب بان هذا انما صح لو قطع باشتمال الاجماع على قول المعصوم وقد عرفت ان اجماعاتهم مجرد دعاوى ولم
تثبت مع المخالف نصا او فتوى ولو استندت الى نص لظهر نقوله والى على نقله ولو سلمت لم يتفق المخالف
وهم لا يقولون به فبين من هذا ان اجماعات المتأخرين غير ثابت على لو سلم الحجية عند الامامية فينبغي الاعراض
عما لم يثبت منها والعمل بالخبر الثابت اقول ما ذكره في اجماعات المتأخرين جار في اجماعات المتقدمين ايضا
فقول مخالفيهم بقول ابن ادريس ان كانت اجماعات المتقدمين على حكم ضروري الثبوت كوجوب الخمس الصلوات او ونحوه
اعني الثلاث المذكورة فلا وجه وان كانت تلك عن جمع قليل في حق اصحاب الغيبة الصغرى والسيد والشيخ
الذين قبلهما ولم يكن هناك مخالف فهي حجة ايضا ومع وجود المخالف ينظر فيها هذا والعمل بالنقل والقدر بالقدر
واما قوله وكثيرا ما نرى المتأخرين اه فهو جار غير شيخ هذا الشيخ والسيد من ما هم ما يفعلون كذلك حرفا بحرف وذلك
هو في ذكر ان السيد قد نقل الاجماع في تسع مسائل ولا قائل بها غيره واعتذر من لا يسيء بان عدم الوجدان لا يدل على
عدم الوجود حاد في المتأخرين بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان من يعتبر قوله في المتقدمين لا يكاد يخفى نقله لمخالف
لكثرتهم قوله ومن غفلاتهم اه غلط لان هذا في الحقيقة انتباهاتهم وكان تذكرهم لان الخبر ان كان خبر احاد فلا ريب في انه
لا يعارض الاجماع بقول مطلق القطعية الاجماع وظنية الخبر اذ لا يقابل اليقين بيقين والظن اذا قابل اليقين كان
شكا كما في صحيحة زرارة عن الصحيح في ثوب الرجل يصلي في الثوب نجاسة قبل ان يعلم من كتاب الاستصحاب نعم ربما يقال
الاجماع المنقول بخبر الواحد وجه الواحد ولعدلت فيهما الشروط قبل ان يحكم بخبر الواحد والخبر اذا رجح مقدم على خبر
الواحد لقطعيته ولانه وظنية دلالة الخبر الواحد ما لم يكن المحصل الخاص كما مر والا فهو كخبر الواحد لامكان
الاحتمال لغير المحصل بكبر الصادر والاحتمال سابق وقوله ان نسبة الاجماع الى قول المعصوم اجمالية ونسبة الخبر الى
قول المعصوم تفصيلية ليس بشيء واي اجمال مع القطع بان هذا قول المعصوم وان هذا المعنى هو مراده اي
تفصيل بالنسبة الى الخبر مع عدم القطع بان هذا قوله ولو فرض ثبوت القطع لم يثبت القطع بالمعنى المراد منه لاحتمال
ارادة اهل المعاني المحتملة التي اشار اليها فلا يقاوم الخبر الجواب اما مع لو قطع باشتمال الاجماع على قول المعصوم
مردود بانه لم يتحقق الاجماع الا بذلك ولا يدعوه الاجماع الا اذا اطلع بدخول قول المعصوم والا فلا الا مجازا
كما يطلق بعضهم الاجماع على مجرد الشهرة مجازا لتقوية الدليل لا لكونه اجماعا حقيقة الا على النحو الذي قررنا
سابقا وليس لهم اجماعاتهم مجرد دعاوى كما زعم بل جارية مجرى ما ينقل وعدم معرفة بعض لمرادهم وليس وارد اعليها
وقد استندت الى ظاهر ولكنه لا يعرف ولا يعرف ظهوره الا من كان من اهل الاستنباط والاستنظام وقد ثبت مع
وجود المخالف كما وقفت على ما يقوله هو في السيد في التسع المسائل مع عدم الموافق والا لزم من صحتها تفسيق المخالف

لما كان ذلك في المتقدمين ما لم يكن الخلاف بعد استقرار المذهب على قول أو قولين بحيث يدل الدليل على
انحصار الحق فيهما وفيهما ولو بعد وجود مخالف على الحقيقة في أن مسألة الإنكار فإن الإجماع عندهم كذلك
يبقى مع وجود المخالف ولا يلزم تفسيقه عنده كما في بابها أخذت من باب التسليم وسعد قوله فتبين
مردود بما ذكرنا عند تمه فأقول فتبين من هذا الذي حققناه وسابقا أن كل إجماعات المتأخرين ثابت على
الوجه المعتبر في الإجماع عند الشيعة من أنه كاشف من دخول قول المعصوم لا أنه عبارة عن الاتفاق لا صورة
الحاصل من قوله فينتفي أحكامه فينتفي النص والاعتبار والانتفاء فقد ثبت الرابع في بيان أن السيد والشيخ
إنما نقلا إجماعات من تقدم عليهما من أصحاب الأئمة عليهم السلام أصحاب الفتيا الصغرى وذلك إما أن يكون بطريق
النقل لهم من مشايخهم خلفا عن سلف أو بطريق الاستقراء لمصنفاتهم وذلك أمر ميسر في زمانهما لأن تلك الأصول
التي عليها المعول في الأزمنة الأولى كلها موجودة في زمانهما مشهورة وفيها استقرار كتب فقهائنا في زماننا
وهذا هو الذي يعرف من رواياتهم فإن لم تكن فتاويهم مودعة في كتبهم ومستندات إجماعاتهم ومشهوراتهم
موجودة في تلك الأصول واطلع السيد والشيخ عليها سهل الماخذ ودعواهما الإجماع من جملة الأخذ على العمل
بذلك الحكم لا يستلزم وجوب العمل بالتزامهم عن الفتوى بغير ما حكم به الإمام عليه السلام بل الأصول لا تجد فيها فتاويهم
على ما قيل وإنما هي أخبار محضة على الظاهر وغاية الأمر أن مذاهبهم تعرف من أخبارهم فإذا كنا نعمل بخبر الواحد
فمنهم فكيف لا نعمل بالخبر المجمع عليه عندهم أو المشهور بينهم ولو فرض أن الاستقراء الذي إفادة الإجماع حصل لهما من تتبع
كتب الأصول والفروع لم يزد دعوى الإجماع إلا قوة أقول اعتماده على نقل السيد والشيخ إجماعات أصحاب الأئمة
وأصحاب الفتيا الصغرى إنما هو من مشايخهما خلفا عن سلف أو الاستقراء كتبهم وذلك غير لوجود الأصول التي
عليها المعول ومذاهب أربابها معروفة وفتاويهم يجب عليه أن يعتمد على نقل المتأخرين إلا أن يحكم بفسقهم
فتبين بنيانهم أو يحكم بجهلهم وعدم معرفتهم وذلك لأن ما نقله الشيخ والسيد وادعاه في كتبهما إن كان حقا
فما نقله المتأخرون حق لأنهما لم ينقلا عن المتقدمين إلا ما صح لديهما ولم ينقل المتأخرون عنهما إلا ذلك لأن
كتبهما ومذاهبهما معروفة عندهم وإن كان حقا لا بالواسطة فهما أيضا بالواسطة وإن كان ما نقله المتأخرون
باطلا إنما نقلوا عنهما ومذاهبهما وما صح عندهما فلا وجه لهما في حال الإنكار أن يطعن على المتأخرين كما
هو شأن عفى الله عنه في التعريض بهم حيث يقول في حق نقلة الأخبار تشرهم عن الفتوى بغير ما حكم به الإمام عليه السلام
بالجملة فالفارق مكابر الإنكار بلجاء إلى الوقيعة فإن قلت نعم لو فرض أنهما نقلا الإجماع من تتبع كتب الفروع
مثل كتاب ابن الجنيد وكتاب ابن أبي عقيل وغيرهما أن وجدانهما ثالث قبل الشيخين لجواز أن يكونا مقلدين
بغيرهما من أصحاب كتب الفتاوى وهما بعد ذلك فإن الشيخ إنما يحتج بالرواية وإن صنف في الأصول
للحق الذي ذكرناه والسيد إنما يعتمد الروايات الشاذة وغيرهما قول أما قوله وابن أبي عقيل وابن
الجنيد فتوجد خلاف ما عليه جل من يتتبع كتب أصحاب وكتبهما وجدانهما ثالثا إنما يحتجان بالرواية حتى لا يكاد

يوجد لهما قول الأول
لكان عنده أن
ولكن لما كان
لجوزهما على الرو
المسألة الفلانية
فلذهب صاحب
وأعرض مثل المسألة الو
ووجدانه على
البلاد الفتحي والا
لا يحصر ولا الخلاف
مسلكهم لا يكاد بل
أن الشيخ إنما ص
الفروع وليس عنده
لا نقول أن كلا
كتاب النهاية ويخر
كتب الفقه التي ص
بعد أن ذكر جميع
كانت المسألة أو
لا على وجه الفتيا
الشيخ إنما حتى والد
والسيد بالطريق
كذلك وإن كان لـ
صرح في مسألة الو
أن [illegible]
معرفة إجماع واحد
مشهورات جلية
وكلا الطريقين م

يجوز لهما قول الاول والنص في الظاهر مساعد عليه فلو كان كما يقوله من ان المدار على مجرد الاخذ عن الرواية
لكان عنده ان الاخذ بقولهما والنقل لمذاهبهما اولى من مذاهب الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن
ولكن لما كان طريقهما في نقد الاخبار غير طريقة المتاخرين اختلفت اقوالهما في كثير من الفتوى كما هو الظاهر
لجمودهما على الروايات وان كانا لا يجوزان صدور الاخبار الا ترى ان ابن عقيل في كتابه يقول ان حكم
المسألة الفلانية مثلا عند آل الرسول ع وابن الجنيد لا يكاد يجد قولا الا مرضيا واما السيد المرتضى
فانه هو صاحب التفاريع التي لا يكاد في كثير منها تدل عليه الاخبار ولا تشير عليه الا على النحو الذي ذكره المتاخرون
وابن ادريس مثل السيد المرتضى في حكم النجاسة فانه في امامة الامام ع في نفسه الاصحابنا ولا قول اصحابنا الا في بعض
ومرجعه الى النجاسة وورودها عليه الى ان قال وهو ذي في نفسي الى ان يقع التامل لذلك صحة ما ذهب
اليه الشيخ والشيخ ره في المبسوط بل في غيره من كتبه ذكر فروعا لا يكاد يوجد عليها دليل بعبارة ولا اشارة
ولا عموم ولا اطلاق الا على النحو الذي قرره المتاخرون مثل ان سعيهم الذي وقع فيهم هذا الشيخ فان مسالك
مسلكهم لا يكاد يدل الا على مسألة من فروعهم الا ولها دليل من الكتاب والسنة من عموم يشملها او اطلاق يتناولها الا ترى
ان الشيخ انما وضع المبسوط هكذا المحيط لذات الجمهور ام فروع المسائل وانتم مقابل الشيعة لثبت لكم تلك
الفروع وليس عندكم كتاب المبسوط مجاراة للعامة واغلب فروعه تبعا لهم لا انه وقع منه على سبيل الحكم والفتوى
وانما نقول ان كلامه في اول المبسوط يأبى ذلك لانه قال في اوله ان اعمل في كتاب فروعا الفروع خاصة تضاف الى
كتاب النهاية ويجيء مكتوبا كاملا كافيا في جميع ما يحتاج اليه الى ان قال فلما تعرضت الى عمل كتاب يشتمل على جميع
كتب الفقه التي يفتي بها الفقهاء الى ان قال واقول ما عندي فيه على ما تقتضيه مذاهبنا وتوجبه اصولنا
بعد ان ذكر جميع اصول المسائل واذا كانت المسألة او الفرع ظاهرا اقتنع فيه بمجرد الفتيا الى ان قال واذا
كانت المسألة او الفرع مما فيه اقوال الصحابة ذكرتها وبينت عليها والصحيح منها والاقوى وانبه على وجه دليلها
لا على وجه القياس انه وهذا الكلام دليل على اعتماده على ما فيه مع ان اكثر فروعه عليها ظاهرا وقوله ان
الشيخ انما يفتي بالرواية وان صنف في الاصول يؤيده قول الشيخ وفعله في كتبه خصوصا كلامه في اوله
والسيد بالطريق الاولى كما سمعت وياتي فان كان ما حكاه به مما لم يرد فيه نص مقبولا لانه راجع الى النص فالمتاخرون
كذلك وان كان الحسن الظن فيهما انهما لا يحكمان الا بالنص ولكن لم يصل الينا فكل المتاخرين على ان السيد
صرح في مسألة الورود بعد النص ولكن الاولى لهذا الشيخ ان يقول ما نقل من المتاخرين حقا ولا باطلا والله
تعالى اعلم والعجب من بعض معاصرينا يزعم انها انما يقلدان اجماعات علماء زمانهما وهي موجودة وكيف يمكنهما
معرفة اجماع واحد على مسألة واحدة بل مشهور واحد بينهم وهم متفرقون في شرق الارض وغربها بل الواحد ومعرفة
مشهورات بلده واعلم انه اذا ذلك فهم يمكنهما الاطلاع على اجماعات من قبلهما بدرايتهما النقل او بدرايتهما النقل
وكلا الطريقين مفقودان في اجماعات اهل زماننا هذا اقول الحق المتوسط لا افراط ولا تفريط لان السيد

والشيخ نقلت اجماعات من بناء الاصول بالطريقين وينقلان اجماع اهل زمانهما بالاستقراء وبالتتبع لاسر الفقهاء
من الصدر الاول على ان مقام الاستقراء مجاز في بحث الاجماع المحصل ويكون الاجماع محصلا عاما او خاصا
كاصل سابقا وكذا اما بالتسامع ولا امتناع فيه ولا بعد انهم يرون بعضا وعزاه قريبا ورايجع ملزم واما مكمله
بالاستقراء على انه لا يكون معروفا ودخول قول الحجة الا اماطة على الحكم الجميع وهذا ما اجمعه بقول الجماعة
الذين لم يثبت عندهم الاجماع الا بالاتفاق واما عند الشيعة الذين يقولون انه يكون انبائه في اثنين اذا علم ان
احدهما الامام كفى يصعب عليهم ولا امتناع فيهم فيه وانا الدار على العلم عند مذهب الحجة تكن نبيب
اعلم ان هذا الشيخ المشار اليه ذكر في تخطئة حجج المخالف في حجية الاجماع واجاب عنها واجب ان اخذوا ما
اليها الشيخ بالبال بما يكون عيبا يحلى من طعن في الاجماع قال ره والمخالف في حجية الاجماع اصناف ولا بأس
بالتعرض لها والجواب عنها فمنها ان السيد نقل الاجماع في تسع مسائل ولا فائدة بها فيه من الجواب لان عدم وجدان القائل
بها مرجوحا انا لا نعلم على عدم وجود القائل بها منهم واما عدم وجود قائل بها من المتاخرين فغير مضر بالاجماع لان
المتاخرين من لم يكن همه في العمل بغير قول الشيخ لانهم اما مقلدون له او ناقلون عنه على ما قيل فاقوال السيد التي
انفرد بها الشيخ صارت مهجورة وان كانت مرقية مشهورة ولعل هذه المسائل التسع بها اذ ربما اتفق المتاخرون
على حكم انقلاب اصل المتقدمين كما قيل به ايضا ومن ثم كانت اجماعاتهم تجوز مخالفتها اقول قد قدمنا انه
ينبغي لمن يجب الاطلاع على اسرار التاليف التي يهتم النظام ان يراجعها ويتفهم ما لنذكر من مثله كلمات
فنقول اعلم ان اصل هو الذي يقوم به النظام وعليه دوران الاقلال وهو المدار الذي يحصل من كل شيء
وهذا المكان لا يقوم ويتحقق الا بالعمل بما في العلم فيعمل فان اجابه والا ادخل ما يعلم اذ كما
لا يتم الطاعة فرائض على الموجود فرض الساعة فاذا كان فرض في الفرقة المحقة ولم يكن يخالف علم انه حكم الله
ولا يجوز ان يكون باطلا لا يوجد من مقابلته فانه يصيب الحق لذا يجتمع الفرقة المحقة على الباطل ويرتفع الحق
فيبطل النظام لارتفاع اصل الذي هو موجود كل شيء واذا كان قول تم اصطلح وان يقع والاتفاق على بطلانه
وعلى وجود فيه الحق لانا وجدنا ما اصطلح والنظام قائم والاقلال يدور فعرفنا وجود حق النظام وهو العلم
صار من المسلمات والا لكون قول مكونت عرض اصل لا يعتبر والبيان لا علم والاعلام الا هو حق فان كان
باطلا في نفس الامر فلا يكن عند واصطلاحا هذا في بحث الاجماع السكوتي نقول السيد من هذه التسع ان كانت حقا
فلا بد من قبل بما قبله الا ان تكون في واقعة مجددة لم تقع قبل ولا بد من قبل بعد لذلك يرتفع الحق الا ان يجمع
عليها فتنسخ ولا نسخ ظاهرا في سلطان الولاية لان النسخ محقق بسلطان النبوة ومن التسع المدعى عليها
الاجماع ولم يقل بها قائل لكن يصعب رفع اليدين عند التكبير على ما ذكره في الانتصار وعبارته هكذا
وما انفردت به الامامية اقول بوجوب رفع اليدين عند التكبير على ما ذكره في كل الصلوات ويحتمل
ارادة المعنى المعروف من الوجوب وهو الثبوت ويحتمل ارادة الاجماع بل افهم من قول بذلك والمكان

وهذا ولم يقل بذلك احد من الجماعة وهذا الدليل على الاجماع وعلى الحقيقة وبالجملة فالقول المنقول بالجلة
وهذا ردّ ومنا عدم وجود القائل بها من المتأخرين حقيقة مضر بالاجماع يريد به انه لم يقل بذلك احد من المتأخرين
وظاهره الجزم بعدم القائل بها فيخدش له ما قدمناه من ان امكان العلم بعدم القائل مع ان انتشار
العلماء في تلك المدة من انتشارهم في زمن العلامة والشهيد الاول واذا كان امكان العلم بعدم القائل
الذين هم من قبل شهادة التحقق امكن من قبل العلم بقول القائل والاطلاع على ما يتحقق به الاجماع بالطريق
الاولى وانما قوله غير مضر بالاجماع لانا نقول انه اذا انقطع القول بتعيين قائله فاذا لم يقل به قائل من المتأخرين
ولم يكن الحكم منسوخا تبين بطلانه لان الحق الذي نقع عن الفرقة المحقة وقوله مطلقا لان المتأخرين من اصحابنا
له عليل وصحيح الى ما ذكره الشهيد الثاني في حاشيته في العمل بخبر الواحد فالعمل بعموم الخبر الضعيف على ما
يجبر ضعفه ليس بمحقق وما عمل الشيخ بمضمونه في كتابه الفقهية جماعة من بعده من الفقهاء واتبعه منهم عليه الاكثر
فلا يرد انه من زمنهم ولم يكن منهم من تغير الاحاديث وينقب الادلة بنفسه سوى الشيخ المحقق بن ادريس وقد كان
يجبر العمل بخبر الواحد ثم جاء المتأخرون بعد ذلك ووجدوا الشيخ من قبله مذهبا لا يفتى بذلك الخبر الضعيف
لا مرسله في ذلك لعل اسنادهم فيجبلوا العمل به مشهورا ومعلوما هذه الشهرة جابرة لضعفه ولو تأمل المصنف
وجه المنقب لوجد جميع ذلك كله الى الشيخ وشاهد هذه الشهرة تكفي في جبر الخبر الضعيف ومن هنا يظهر الفرق بينه
وبين ثبوت فتوى الفقهاء باخبار اصحابهم فانهم كانوا منتشرين في اطراف الارض من اول زمانهم وما زالوا في ازدياد
ومن اطلع على اصولهم القاعدة التي بينتها وتحققها من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق الشيخ زين الدين محمد
الحصني السيد صفي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد في كتاب البهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح الورع
اجي زين العابدين ابن الحسن بن محمد ان الحسن بن محمد انه لم يبق الا ثمانية مصنفات على التحقيق بل كلهم حال وقال السيد عقيبه
ولا شك ظاهر ان الذي يعتني به ويجري عليه على سبيل الاختصار من كلام العلماء المتقدمين انتهى وقد كنت سمعت
بذلك بعض الحال وبقي الباقي في الخيال وانما يتقيد لهذا المقال من عرف الاجمال بالحق وينكره من عرف الحق بالرجال
انتهى اقول انما نقلت هذا تمام وليس هذه الرسالة موضعه بيانا لان الشيخ البهائي في تحقيقه وكلامه يوهم
في كلمات الوعد صحة هذا الكلام وهو ان الذي دلت عليه الاخبار المتواترة معنى ان الارض لا تخلو عن حجة ما دام
التكليف وان المراد الفرقة المحقة كما ذكروا انهم اولا مكلفون بطلب العلم ولا يبقى الا الكذب عليه الحجة
الا اثار اهل العصمة وهي موجودة في قرطاس واثار من اطاعهم موجودة في اذهانهم واثارهم واعمالهم وشيعتهم
الائمة وما اظهم فاذا بذل الكلف بمعرفة احكام الشريعة جملة والتفرغ وسعه وفظ في اثار اهل العصمة
واثار من اطاعهم ليعرف ما اتفقوا على صحته او على بطلانه واختلفوا فيه او اتفقوا على رده والحجة من خالفه
متفقة بالتسديد وان غاب بجسده فهو حاضر بروحه وبركته فلا يجد ان يصعب ما يخرج به عن التقصير فيما
كلف به نفسه ولعله يكفيه اكثر من هذا بان يبتغي نفقا في الارض او سلما في السماء فيأتي بآية وليس

ان يخرج عما اتفق عليه الفرقة المحقة ويتفرد بالحق فان مرشد شاذ الى النار وفيما اختلفوا فيه لا بد ان يكون قوله
موافقا لقول احدهم في كل مسئلة جرى بينهم فيها لما قلنا سابقا فلا يضر من لقي بعد الشيخان قولا فقد او يخالفه
اذا سلك سبيله كما قلنا فاعرف ايها الشهيد ونقل هذا الكلام مدخل الاصبهاني وان ما في الان يكون لها وجه
فهذا شرح اللمعة والمسالك مشحونة بعبارات الدروس والقواعد وغيرهما نقل المسطرة ولقد سقطت كثير
من كلامه ومن كلام غيره ايضا ولما اعترض عليه كما اعترض على غيره ولقد اعترض عليه وعلى غيره بعض الناس حال
المباحثة واجبته عنه ومنهم لمثل هذا الجواب فجاء عن نفسه جوابنا عمن اعترض عليهم بلو قيل بان الكرامة
لم يكن بعيدا لان غيره لم يعترض بما يليق وهو مع دقة نظره وسعة دائرة مشاهده تقرير الابنا في شرح
اللمعة فانه افتى في مواضع نفى فيها وجود النص مع وجوده كما في حكاية الاذان وكما في من عقد على ذات البعل
هل تحرم ام لا فانه نفى وجود النص فيها والشيخ ره عقد لها بابا في الاستبصار ثم باب ان الرجل يتزوج بامرأة
ثم علم بعد ما دخل بها ان لها زوجا فان لقائل ان يقول لو انه يقتصر على كلام بعض المصنفين او غيره
من غير مراجعة الادلة المسئلة في مظانها فان مظانها الكتاب والسنة والحجة منها من دليل عقل او اجماع لم ينكر
وجود النص في عدة مواضع كلها موجود فيها المعتبر المعول به حتى منه فانه في الكتاب المذكور ذكر فيها وجهين
وهما انها كذات العدة الرجعية والنص موجود وفيه وكذا لا يحمله على ما حمل عليه الاصحاب بل لقول العلة
لم يعمل على الدليل الضعيف منه وبالجملة فالاشكال يرد على الاكثر من كل من نظر الامور وسمعت
من النظر الى سر التكاليف والاولى بكل احد انه كما يخاف ان يلام ان لا يلوم كما في قوله تعالى ويخشى الذين لو تركوا
من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا والعلماء اشكوا اشد عليهم ومنهم
اجل شانا من ان يكونوا مقلدين فيما اختلفوا ولكن ورد في الحديث عنهم لو علم الناس كيف خلق امر هذا الخلق
لهلكوا اعداء وسدد الشارح حيث يقول لو كنت تعلم كل ما علم الورى لما كنت صديق كل العالم لكن
جهلت فصرت تحسب كل من يهوى بغير هواك غير العالم اللهم اغفر لي ولاخواني واعف عني بما لو عملي اللهم اغفر لنا
ولاخواننا سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا انك رؤف رحيم ونقول قول السيد
الدين الحمصي انه لم يبق لك ما يتم مضت على التحقيق وما كلام ليس بشيء بل العلماء المعروفين مفتون على
التحقيق ولكن حكموا الفاظ فرقهم فما شاء ان يكونوا قلدوهم في شيء ولكن الاختلاف الفاظ اهل
الاصطلاح فيسهل التفهم بعبارات فهم والتاليف لا يابى بذلك ولو كانوا صاكين عن قلبهم جاز تقليدهم
والاخذ عنهم لانهم ليسوا باطل ولا تظلم عن قلبهم لانهم اهون واذا ملت العالم مات علمه لقولهم انظروا
الى رجل بهذا التكليف جار لكل مكلف ان ينظر الى رجل في عصره يكتفي به وقول علي ع كذلك يموت العلم
بموت حامليه فاذا كان الحال هذه وجب على الجميع ان يرجعوا الى وضع التكليف لئلا يلزم اشكال فلما لم
يظهر التكليف باقيا فاعرفنا انه قد ادرجه على ذلك فهم مفتون على الحقيقة ولا يصح ان ينسب اليه تقصير

فما يراد منه لازم انما جعل في الارض خليفة كيما ان زاد المؤمنون ردهم وان نقصوا اتمهم لم واقول على ان
من بعد الشيخ وجدنا لهم ما يتعلق بقائل بقوله حيث ساعده الدليل وبين مخالف لنا فقول كلامه وفي الحقيقة
لم يتبع الشيخ منهم احد ولم يوافقه منهم احد ولم يخالفه وانما قولهم وانه مخالف الدليل اذ ليس الحق بشرط
في خلافه ولا في وفاقه ورجع الى كلام الشيخ محمد في تحبيه فقوله فاقول ان السيد الاقوم نقل بها الشيخ
مسلمة مهجورة وان كانت مرجحة مشهورة ولعل هذه المسائل التسع من مسائل اقوال السابقة عدم الاتفاق
لان التي هجرت فلم يعمل بها احد انقطعت وفقد الدليل على بطلان المنقطع فيكون على القائل بها
دليله على بطلان ذلك الاجماع فيكون السيد انما ادعى اجماع المحصل الخاص وهو كما ليس بواجب الحجية على
محصله والا لزم الدور وفي دعوى السيد من الاجماع حق في حقه وان كان باطلا في نفس الامر بمعنى ان
دخول قول المعصوم في جملتهم تعبر قولهم السيد اما ان يكون دخول الحكم في واقعه او انه قائل بانه وجب الاحكام الى الحكم
الواقعي حق وان اوافقه لا يقال ان هذا الوجه قول بالنسخ وليس بجائز بعد انقطاع الوحي وارتفاع حكم
النبوة لانا نقول ان ذلك لا يجري على ما يعرف الاخبار وانما هم معرفون لما استقر من السنة النبوية
على ساكنها افضل الصلوة والسلام وانما يجري على ما يخفى ولا يظهر انه الاختلاف في الفرقة المحقة في زمان
واجماعاتهم المشهورة والمتفاوتة على اختلاف الازمان فقد يكون المشهور في العصر الاول غير مشهور في العصر
الثاني بان تنعكس الشهرة او تنقرض باصلها اذا لم يدل الدليل على حجيتها لا مر وقد تكون في الاول والثاني
سواء او مشهورتان في وقت بحيث يحصل من كل منهما قوة الظن ويعتدان التوقف ثم يحصل الترجيح وربما
كانت واحدة وربما كانت اجماعا مركبا افاد الدليل على انضمام الحق فيها وربما كانت اجماعا بسيطا و
بالجملة فالاصل في التكليف في جميع الاحكام الحكم الوضعي هذا في الامور الالهية ثم الاقتضاء في حكم القضاء الالهي
على نحو ما قيل في ان الوضع عام والموضوع له خاص لان السبب فعل والفعل مقدم على الانفعال الذي هو الاقتضاء
نعم قد يتاخر ظاهرا ان السبب يتوقف الاحساس به عليه وبالجملة فيكون التسبيح فيما يخفى بحيث لا يشاط
بها احكام وانما نتاخذ به ما يظهر لنا فرضنا في معرفة الاحكام واستنباطها ان يجري كما امر زايد على ما
جرى علماء الفرقة عليه والعدول عنه عدول الى الباطل لما قلنا من استقامة النظام عليه وعدم ارتفاع
الحق عن اهله ولو كان ما عليه العلماء شكوا سعيهم باطلا لبطل النظام لارتفاع العلم او يجب على المستدل
الخروج عما يخفى فليس علينا تدبره وليس لنا الالتفات اليه بمعنى صنعي بعض الاحكام عليه لا بمعنى
معرفته فان الاطلاع على معرفة مثل ذلك لو حصل شفاء لما في الصدور ولهذا كان هذا الشيخ المذكور لنا
لم يكن له سبيل الى معرفة ذلك ولم يسلك طريقة العلماء قال ما قال لزعمه نفعه الله بعلمه انه عرف الحال
وهو مغرور بالتمني وليس كذلك لا يقال امرؤ كل ما يتمنى وصده بليلى : ويبقى لا تقرلهم بكاء
لا ما تقول ثم اذا التبست دموع في خدود : تبين من بكى ممن تباكى : فلعله وربما اتفق

المتأخرون على حكم لم يقل به أحد من المتقدمين أه مردود ممنوع لأن الأمر ذلك الا في مسألة لم يجد لها حكم في
النصوص أو لم يستقر فيها قول منهم فإن ذلك جائز بلا إشكال وإما أن يكونوا متفقين على خلاف ما اتفق
عليه المتقدمون فممنوع تسليمه ويثبت شرط الفتاوى هذا قلنا إن إجماعات المتأخرين لا يجوز مخالفتها
ولو كان الأمر كما توهم لجاز مخالفتها كما يقول لكنه ممنوع قال ره ومنها أن الأدلة لا يعتمد على المراسيل
وإجماعاته لا يخرج منها لأن مستند إجماعاته لا يخرج عنها إلا الخبر والاستقراء وأول العلماء وهذا
منفرد بحصول النقل من الغير قبل في المرسل فكيف يجوز له العمل بها مع تنزلها منزلة الأحاديث
والجواب أنها إنما تكون من المراسيل إذا كانت على سبيل النقل من المتقدمين بسند منقطع والظاهر خلافه
فإنه يدعي قطعيتها بل قد يدعي أن معظم الفقه عنده معلوم بالضرورة فيكون طريق معرفة الإجماع عنده
إنما هو العقل لا النقل كوجوب الصلاة والزكاة ونحو ذلك وغيرها مما لا جزم الصدوق بالجزم حيث يقول
قال الإمام كذا فيدخل في باب المراسيل لجزمها بذلك أقول في الاعتراض في قوله وإجماعاته لا يخرج عنها
منع إذ لا نسلم ذلك ولا سيما على رأي من يشترط في النقل الاطلاع الابتدائي كما أن الظاهر أن الواقع كذلك
وإن توهم خلافه فإرسال في شيء من إجماعاته والحصر والاستقراء بالقول الذي يجب به المطلوب
غير متعذر كما مر وإنما هو غير قبل الاطلاع الابتدائي بمعنى أنه يفتي الكيف يكون شيء من مستندات إجماعاته
مرسلا بل جرى في ذلك على أصله من عدم جواز العمل بخبر الآحاد وفي الجواب أن تعليله بقوله فإنه يدعي
قطعيتها تعليل إذ ليس كل من ادعى شيئا يسلم له لأجل أنه يدعي ذلك وقوله بل يدعي أن معظم الفقه عنده معلوم
بالضرورة فيكون طريق معرفة الإجماع إنما هو العقل لأن النقل لا يحصل إلا بالخبر فإن كان دعواه قطعية
الإجماعات مقبولة فدعوى المتأخرين قطعية الإجماعات مقبولة إذ لا فرق وإن كان لا يحصل إلا
بالتواتر لا يعمل بأخبار الآحاد فلهذا قلت إجماعاته فمن تأخر عن الشيخ كابن إدريس لا يعمل بأخبار الآحاد
ويدعي قطعية إجماعاته بل معظم الفقه كالسيد حرفا بحرف فهل يكون إجماعات ابن إدريس حجة فإن قبلها
هذا الشيخ فنحن نرضى بكل ما يفعل لكنه لا يقبلها قال ره ومنها أن إجماعاتهم تخالف مصالح الأخبار ولا مطلع
لنا عليه والجواب أنه لا حرج في ذلك بعد ما عرفت أن منشأ إجماعاتهم إنما هي مصالح الأخبار لا مطلع الحادث
أقول مراد المعترض أن الإجماعات إذا اعتبرت إنما كانت حجة لو تضمنت الخبر الصحيح وإذا تضمنها الضعيف
لم تكن حجة لأن دلالة الإجماع على قول الإمام عليه السلام وحكمه إجمالية ودلالة الخبر على ذلك تفصيلية ولا شك
في تقديم المفصل على المجمل وبعد أكثر الإجماعات تعارضها الأخبار التي يحتج عليها أصحاب المتأخرين
فتكون الإجماعات باطلة وهذا الكلام مبني على طريقة أهل الأخبار والجواب يتجه على ظاهر ذلك ولا
يبعد أن لا يرد ويجاب عنه إما على ما قررناه فإنها إنما كانت حجة لدلالتها على قول الإمام عليه السلام الصحيح
الذي لا يحتمل غيره فإن ظهر منها شيء ضعيفا لا يحتمل النقيض فإذا عارضها الخبر الصحيح كانت أولى بالعمل

بمقتضاها لان الاجماع خبر الصحيح واجب الاتباع لازم العمل بمقتضاه بخلاف الخبر فانه وان كان صحيحا بالحسب سنده
لكنه لا يمنع النقيض لا في الصحة الورود ولا العمل ولا في الدلالة فلا يعارض الاجماع وراجع ما مر وقوله في
الجواب وهم امر مرغوب عنهم مكتبة والصحيح ما صحح صبا على طريقة الاعراض عن الجواب بعض ما قلنا من ان
الاجماع انو وبعض واصح من الخبر لا نزاع ذلك الى ما ذكر من ان الصحيح ما صححه المتقدمون واما التصحيح
بالاصطلاح الجديد فليس بحجة ولا يعتمد وهو غلط وقلة معرفة بطريقة المتقدمين على الحقيقة وان توهم
ما توهمه كثير من العلماء وبيان ما اشرنا اليه من ان الاصطلاح الجديد معمول به عند المتقدمين في اكثر المسائل الا
انه غير مطرد وخطاؤه المتاخرون وتكرار سعيهم عابوا عليهم وكذبوا بما لم يحيطوا العلم ومعنى البيان ان صاحب
التصحيح الجديد كثيرا ليست بحجة واصول وذلك انهم مرة يرجحون عند التعارض بطريقة الخبر لعمل الفرقة والكتاب
او السنة او الخلاف العامة او بكثرة في الكتب الاصول الاشهرة او بصحة رواته وثقتهم فانهم كانوا يعتمدون
على رواية مثل زرارة ومحمد بن مسلم ليث المرادي وبريد وباقي من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح ان ما صحت
روايته عنهم بنقل الثقات فقد اجمعوا على تصحيح ورودها او العمل به ونظير ذلك التجاوز عن هذه القدرة
والنثار والتيمم المبرد الا اذا اراد ان يسجد القدوم والمنثار واذا اراد ان يعمل بابا او سفينة
اصلح او يستعمل المطرقة كثيرا فكما انه في اغلب عمله لا يستعمل المطرقة الا اذا اخذ العمل في السفينة فانه
لا بد له اصلا وفي المسامير لا يخرج المطرقة عن كونها آلة بحيث يستغني عنها كذلك المتقدمون لما
كانت الاصول لهم والائمة بين ظهرانيهم كانوا يعلمون اصحابهم اليه والى الاصول المعروضة عليهم و
اذا اعتادوا الى تصحيح الاخبار بوثوق الرواة استغنوا ولهذا ترى اكثر الوثوق بالنقل عنهم لانهم
يسألون عن احوال الرواة ليعتمدوا على روايتهم فيوثق الائمة لم رجلا ويعدون اخر ويعدون
اخرين ويلعنون اقواما والمراد من ذلك الا تصحيح روايتهم وحفظ روايتهم وزارة حتى يقلب
بعضها عنك واردتها من نفسك وصلها روايتهم عن حفظة الصوت وغيرها فالمتقدمون لا يستعملون
القرآن يستعملون هنا وهو من القرآن القوية التي لا شك فيها وكيف يعترضون على المتاخرين في
ذلك والمتقدمون يعملون به قال الصدوق في كتاب الخصال لا سبيل الى رد الاخبار متى صح
طريقها وقال في باب الوعيد من يبه قد وردت الاخبار الصحيحة بالاسانيد القوية وقال في الباب
صوم الطوع من يبه واما خبر صوم يوم الغدير والثواب الذي ذكر فيه لمن صلى فان شيخنا محمد بن الحسن بن
احمد بن الوليد كان لا يصححه ويقول انه من طريق محمد بن موسى الهمداني وانه غير ثقة وكلام يصححه
ذلك الشيخ قدس الله روحه ولم يكن يعتمد من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح وقد ابهم في باب
حد الوضوء بعد ايراد حديثا في السنن الى ان قال على ان الحديث في ذلك غير صحيح الاسناد
وكلامه في خبر صوم يوم الغدير يعطي ان جميع الاخبار التي رواها غير في ذلك الكتاب الذي هو عليه

وقد صحح أيضا ان تصحيحنا انما هو من جهة السند عند من العلماء المتقدمين مما جاء بالكلام فان
اجاز الصدوق وقد هذه الطريقة لزم ان يكون الصحيح من جهة السند صحيح معتمد او يعتب على من دونه واصل
منع من طريق الصدوق من قبله فانهم كلهم هكذا انا اضافوا الى الصحيح بصحيح وكلام الشيخ في العدة
ظاهر في هذا المعنى فان منع من هذه الطريقة سقط البحث لا يصفها الشيخ وتدعي الاجماع على حكم وبخالف
فتدعي الاجماع على خلافه والجواب ان اصحاب الشيخ على شيء وضده وضده انما يكون في خبرين مختلفين
يستندان الى خبرين مشهورين متعارضين حكمت الطائفة بصحتهما وجواز العمل بهما من باب التسليم فيصح دعوى
الاجماع على كل من القولين المستندين الى الخبرين المتعارضين ضعيفين باعتبار الشهرة وبين جماعة عملت باحد
الخبرين ويراد بالاجماع الثاني الشهرة بين جماعة عملت بالخبر الآخر ولا غرو في ذلك ولا تضاد ويدل على
ذلك انك لا تراه يدعي الاجماع على الشيء وضده الا وهناك خبران متخالفان والا على القولين وقد نبه
السيد في بعض رسائله الى جواز دعوى الاجماع على الشيء وضده لا تناقض في ذلك لان اصل الخبرين يجوز العمل
من حيث ان حكم الشيء في الواقع والامر بجواز العمل به من باب الرخصة وان لم يوافق الحكم الواقعي وانما يكون منشأ
توارد عينا العلم والظن ان مدلول الخبرين هو الحكم الواقعي ونحن لا ندعي ذلك القول انه يكفينا في جواز
العمل بالاخبار على ما يفهم من كلامهم ام الحكم بكون مدلول الخبر موافقا للحكم الشرعي في الواقع او العلم بكونه
مرادهم كسواء علم كونه موافقا للحكم الواقعي ام لا يعلم موافقته للحكم الواقعي بكونه مجمعا عليه او مخالفا
لما عليه العامة وما عدا ذلك يحتمل الامرين اقول مخالفة الشيخ لما يدعى من الاجماع في موضع اخر بحكمه
او باجماع انما يكون اذا كان الاجماع مصفوفا ولم يظهر الدليل الخارج على انحصار الحق فيه فظهر له في وقت
رجحان دليل حكم مطابق للاجماع المنقول فلم يدل الاجماع لان الاجماع المنقول لا ينقض عن خبر الواحد
ان لم يعلم كاحد رواه صاحبا ولم يكن عنده ما انقاص النقض وفي وقت اخر فظهر له رجحان دليل كحكم
ما قال سابقا وهو مطابق للاجماع المنقول غير الاول فلم يدل ذلك الاجماع وليس عنده ما انقاص النقض
وقد يكون ما انقاص النقض اذا كان اخبار ان النقض المنقوض في التقيد والتعقيد لا في الواقع واما كان
اخبار الايقال ان نقل اجماعين غلط لانكم قلتم ان الله تعالى لم يبين ما فيه الاجماع الابتدائي واذا كان الحال
هذا امتنع النقل عن واحد منهما لامتناع اتفاقين متضادين فنقول لا يكون اتفاقان مختلفان الا اذا
مستقل بجواز التعليل المختلفين لاحتمال الحصل الخاص في كل منهما او في احدهما او الاجماعات الحصل
الخاصة لا تشترط في تحققها الاتفاق ليقع التدافع فيجوز ان يكون تلك الاجماعات اجماعات محصلة
خاصة محصلها وهي تختلف باختلاف الاوقات في المسائل المتعددة بل في مسألة واحدة في وقتين
فلا حاجة الى ما ذكره في الجواب من ان الاجماعات الخاصة اما تتفق اذا وجد خبران مشهوران ليس لاحدهما
راجحية على الآخر الى ان يوجد احتمال الى التخيير لا ذكر لان ذلك فرض بعيد لا يكاد يتحقق وكيف يجوز ان

شهرة ان مختلفا
وفي الرواية في
الاعتبار ان
مستندها الورع
فضلا عن كثير
في الاخبار فلا يدل
الدالة على التخيير
البعض لعدم
او التفسير والا
غير جائز
م حلالا بين وحرا
للاحتمال المنافي
حلالا او حراما
في تعارض الوضع
وسلمنا جواز الشهرة
انه غير معتمد على
يكون محتاجا للعمل
سببا لقاول اعتقاد
كلام ملخص معناه
ويعلم كون من اقتضا
موافقته لحكم الواقع
الاجماع فهي ما يحتمل
نحو ما يحتمل الامر
بناء على ما لاحظ
والاحتمال وعلى
في الاخبار ما يخالف
ذلك وخالفوا بينا

شرعين ان يختلفا الحكم متساويان في العرض على الكتاب والسنة ومذاهب العامة وعمل الفرقة في صحة السند
وفي الرواة في جميع ما يعتبر في باب الترجيح وفي الدلالة على المراد وفي تكررها في الكتب او غير ذلك من
الاعتبارات حتى يبلغ الحال الى التخيير هذا شيء لا يكاد يقع وعلى تقدير ان يكون الاجماع المتحقق
مستندها الى روايات من هذا القبيل فيلزم ان يكون ذلك كثير الوقوع ولو كان كثيرا لعثرنا على خبرين
فضلا عن كثير حتى ان بعضهم منع من وقوع خبرين كذا ومن منهم من حكم بوقوعه ولكنه قليل وانما ورد حكمه
في الاخبار فلا يدل على وقوعه وانما يدل على امكان الوقوع وما يتراءى من وقوعه كما في مكاتبة الحميري المتقدمة
الدالة على التخيير بين العمل بالعام والعمل بالخاص فالتحقيق ان الخاص حكم على العام وما يظهر من بعض انظار
البعض فلعل الاحسان في النظر والنقادة والترجيح كما يحصل فيه التوقف لبعضهم فانه في الحقيقة القصور
او التقصير والا فالحقيقة ليس الا حكم واحد وهو التوقف والتخيير من باب التسليم ليس من باب العمل
غير جائز بما يشبه منه ايضا وانما التخيير الجائز لمخير الكفارات فتدبر ولكن حديث التثليث منا ما قلنا حيث يقول
ما حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك لان الشبهة حكما في ظاهر الشرع فتأمل وانما حكم بكونه شبهة
لاحتمال المنشئ من القرائن من الاحتياط الكذا وما في بيان الحكم فتحقيقه ليس الحكم الا
حلالا او حراما وليس بمنزلة الامر لاهلية الاستنباط لتحصيله نعم قد يكون الباحث من حكمه قاصرا او مقصرا
في استقراء الوضع فيحصل له التوقف والتردد ويقال ان العلماء الاعلام كثيرا ما يتوقفون ويترددون
ومنهم اهل التقصير او القصور لانا نقول هذا حق ولكن لا يلزم من كونه كذا انه لا يجوز في حال ان يحتمل
انه قد يعتمد على ما ثبت عنده ولم يراجع او انه سلك في غيره بالتوقف طريقة الاحتياط في الاعتناء اذا لم
يكن محتاجا الى العمل المقصود والا فلا الى غير ذلك من الاحتمالات فظهر مما قررناه ان الاجماع على المختلف ليس ما ذكره
سببا لها او اختلافها وتعددها وانما السبب كونها حاصلة على نحو ما مر سابقا قوله وانما يكون تنافيا
كلام ملخص معناه المقصود وفي الجملة الا ان العبارة تعتريها ما فيها ولا داعي في البحث فيها الى تحقيق مراده وتقريره
ويعلم كونه مواضعا للحكم الواقعي بكونه مجمعا عليه او مخالفا لما عليه العامة اذ فيه تفصيل يعلم مما سبق لان صورة
موافقته للحكم الواقعي اذا اجمع عليه المسلمون كافة او الفرقة المحقة كافة لا اشكال في انه اولى من
الاجماع فهي مما يحتمل وانما الشبهة للعامة ضد تفصيل هو ان اريد بالمخالفة لما علم من مذاهب العامة
فهو مما يحتمل الامرين اذ قد يعرف مخالف ما علم من مذاهبهم ومذاهب الخاصة وان اريد به ما علم وما يحتمل
مبناه على ما هو الظاهر ان ما يكون مطلقة لعلم ما علم من مذاهب العامة لان مذاهبهم مبنية على القياس والرأي
والاستحسان وعلى ما تنظم بالسؤال والاعتراض والبحث ومقتضى ذلك لا تنضبط فيما علم وانما يحتمل
في الاخبار ما يخالف الحق ولم يقل به احد منهم فيما علمنا ولا يوجد عنهم الا الحق ولا يلزم انهم انما فعلوا
ذلك وخالفوا نبينا المسلم وذلك خلاف الحكم الواقعي لجواز ان يجتهد لهم قول لم يقل به احد منهم لان الكلام

منوط بالاغراض والشهوات فان اريد بمخالفة ما سوى الحق فهو مما يعلم موافقته للحكم الواقعي فمما يحتمل وان
يريد بقول ما سوى الحق فان الحق لا يثبت باسوله وقد ذكر وسيفا ان اتفاق الفرقة المحقة كلها على حكم من
الاحكام مفيد في نفسه غير معلوم واتفاق جماعة من خواص الائمة على حكم لا يكون حجة الا اذا علم انهم لا
يقولون الا بما علم من الامام والمعلوم من تتبع آثارهم ومصادرهم في الاحكام الشرعية الى الظواهر القرآنية
فيجب خطاؤهم في ذلك لسوء فهمهم ثم بينوا ذلك بان زرارة خالف الامام في مسئلتين الاولى ان زرارة يعتقد
انه لا واسطة بين الايمان والكفر لقوله تعالى فمنكم كافر ومنكم مؤمن والامام مصرح بثبوت الواسطة بدليل قوله تعالى
خلطوا عملا صالحا واخر سيئا الثانية ان زرارة يعتقد ان الامام يجب ان يكون اخوة عما زاد على الاثنين وان لا يكونوا
لاب لقوله تعالى وان كان له اخوة فلامه السدس وقد يعرف انه يشترط في الاخوة للاب ان يكونوا لاب ثم اورد
قال يجب صحيفة الفرائض التي ادعى زرارة انها املاء رسول الله وانها ليست بشيء وانها خلاف ما الناس عليه مع انها
املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلام والجواب عن الاول الرجوع الى فتوى الاجماع الحقيقي لا اجماع الفرقة المحقة على حكم
غير مستفاد اذا كان منشأه الاحاديث المتواترة او المحفوفة بقرائن القطع على ما تقدم وسيأتي في مزيد بحث ايضا
انشاء الله تعالى وعن الثاني الرجوع الى فتوى الاجماع المشهور بان زرارة وامثاله كابن عمران والطيار ونحوهم كانوا
قبل محنتهم لمحنتهم كانوا من اصحاب الحكم ابن عتيبة وعبد الله بن مرقهما العامة وقبل امر محنتهم لمحنتهم كانت لهم مذاهب
فاسدة مستفادة من علماء العامة والجماعة مخالفة لمذاهب ائمتهم عليهم السلام عترة النبي واهل بيته الذين امر بالتمسك
بهم بل كانت لهم مذاهب منكرة في الجبر والتشبيه والتجسيم ومنهم الهشاميان والمغيرية بامرهم سوى الصدوق
كانوا اكلهم علماء وبعد ان تبصروا رجعوا الى الحق والسداد فما ذكر لا يكون طعنا في زرارة حتى يكون صارفا
عن انه لا يبقى شيء الا وهو مطابق لقول امامه كيف لا وقد ورد في حقه وفي غيره من مشاهير الخواص الامر بالتمسك
واحد معالم الدين منهم خصوصا وعموما ولا سيما وان ذكر ورد فيه بخصوصه تارة ومع غيره اخرى واجمال
كتمه مثل على الذكر بالامامة وانه من الاربعة الذين هم اوتاد الارض وانهم تحت العصمة وفوق العدالة فلكثرة
الاخبار وتكرره في حقه وما ذكر اخيرا صحيفة الذي لو بقي على ظاهره دل على كفر زرارة لزم ان لا يقبل منه خبر
رواه عن امامه بالمرة لعدم جواز الفاسق في احكام الدين فلا بد من حمله على ان ذلك وقع منه في
مبادي امره وابتدائه ثم ان الامر باتباعه وتعيين الامامة بعد كمال وتمام حجته بامامه قطعا ورسوخ علمه
للسفاد من امامه وبيان عصمته وسداده وديانته فلا يخرج في فتواه عن مذهب امامه قطعا غير انه
مبتلى بمناظرة العامة كثيرا لكونه كان منهم فالخوف منهم فهم لا يقبلون منه ما ينقله عن امامه ويحتجون عليه
بالقرآن فتقع المخاصمة بينهم في ذلك فاذا اعيا عن رد الجواب رجع الى امامه وخاصمه في الآية القرآنية
على وفاق العامة ليتبين الحق من الباطل ويكون وسيلة الى دفع حجة المنكرين واقول لا اعرف في الاعتراض
مبني على طريقة من اصناف الاطلاع على الاجماع الحقيقي من اصحاب الائمة وقد مر جوابه مرارا وحاصله ان اتفاق

من خواص الائمة ع متجه مرجح عدم تحقق الاجماع بمجرد اتفاق جماعة الثاني قوله الا اذا علم انهم لا يفتون الا بسماع من
الامام ع ليس بمتجه وقد مر جوابه وتحقيقه وقوله والمعلوم من تتبع اثارهم تحقيقه في كثير من الاصول وفي جواب بعض
المناقشة لا يمنع طائلها ابطالها وليس لنا فيه فيما نحن بصدده فاذا قوله ومنها ان صحيفة الفرائض صريحة
في ان الاجماع قد لا يكون مطابقا لقول الامام ع فان قول زرارة فيها ناص في مخالفتها فيما عليه الناس كافة عامة
وخاصة والجواب ان المراد بالناس في الخبر انما هم المخالفون فقط لاطلاق الناس عليهم في اعصار الائمة ولا يريب
ان اجماعهم ليس بحجة قطعا لعدم مطابقته لقول الامام ع بل في الحديث دلالة على ان الاجماع حجة فان زرارة انما
فهم بطلان الصحيفة لما جزم بذلك غاية الامر ان هذا الاجماع الذي يقطع بمخالفته لقول الامام ع ليس بحجة
لكن زرارة لم يتنبه له بعد لكونه صبيا بل الاسلام اقول جوابه ما مر سابقا وان كان صبيا قبل الاعتراض فالاعتراض
ومنها ان قصر كلامهم على السماع مع تسليمه كاف في المطلوب لجواز سهوهم في السماع وخطائهم في فهم المراد
من المسموع كما هو شاهد في كثير من المواضع والجواب ان هذا اقلا تشكيك في مقابلة النصوص الدالة على الاخذ
بانبائهم واخذ معالم الدين منهم فلا يجوز الالتفات اليه وثانيا ان تجويز خطاء جماعة من الخواص الموثوق بضبطهم
وشدة تحرزهم عن الغلط في اسماعهم من امامهم في غاية البعد حيا كيف لا ونحن نقبل روايات الواحد منهم ونعمل
بها ولا يجوز نقدها مع تجويز تاسهو راويها مع ان مطارق الاحتمالات على روايته لم يرفعها الا واحد منهم اكثر
من مطارق الاحتمالات الى فتوى جماعة بشيء سمعوه من امامهم ع واجمعوا عليه كثير وكذا ايضا جواز خطائهم في فهم
معنى المراد لامامهم ع يدخل في الروايات لا سيما اكثرها مروية بالمعنى فلو كان مجرد تجويز خطائهم في فهم المراد
مانعا من قبول فتوى المسموع من ائمتهم لكان ذلك مانعا من قبول رواياتهم المسموعة من ائمتهم ع المنقولة بالمعنى
وفتح هذا الباب يوجب جواز العمل بالروايات التي لم يبق للشيعة اصل يعتمد عليه سواها ثم انهم استدلوا على
تجويز خطائهم في فهم معنى المراد بان الشيخ وجماعة وقع لهم الخطاء في فهم المراد من حديث التيمم الذي استدلوا به
على انه يجب الضربتان للغسل ومعلوم انه مجرد دعوى ومن اين ثبت خطاؤهم في الواقع بل جاز ان يكون الخاطئ
غيرهم والمعصوم من عصمه الله على ان الكلام انما هو في خواص الائمة الذين جاز لخطاب المشافهة وعلموا عرف
ائمتهم ع فكانوا اعرف من غيرهم من المتاخرين بوجوه الادلة اقوال ائمتهم وافعالهم وتقريراتهم فالظن بهم حسن
الفهم قوي وان جاز عليهم الخطاء فانا نقول بعصمتهم بل نقول انهم ابعد عن الخطاء من غيرهم اقول قول المعترض
غير لائق في المطلوب لجواز سهوهم له ليس بصحيح لان هذا الاحتمال اذا وزن باصابتهم لاحكامه والاحتمال يبطل
الاستدلال اذا كان مساويا اما اذا كان مرجوحا فلا يضر لان الظن والظاهر حجة مع ان السهو خلاف الاصل
ثم انا اذا وقفنا على التحقيق فلنا ان المعروف من مذهب الشيعة ومن اخبار ائمتهم ع الاعتماد على رواياتهم في
كتبهم التي دونوها وانما اخذوا عليها لامر ائمتهم ع بذلك وهذا الاشكال فيه وليس ذلك الا لعلم ائمتهم ع بانهم
لا يقع منهم سهو يخفى لانه لو خفي لاخذ في مسئلة الاخبار وانه كما ما تقدم من قولهم كيا ان زلوا المؤمنون ردهم وان

فقصدوا انهم وطريق اجتهادهم تسهيلهم في بيان ما يقع سهوا مخالفا للصواب وعمدا ان يقصدوا لكل طريق الى
الحق دليلا محكما او ما يكون محكما مرتضى او اجماع او تقليد بحيث يستحيل في الممكنات ان يكون اهل الحق على باطل
او يكون حجج الله في ارضه يهملوا ما امروا باصلاحه مع علمهم به ولا يجوز ان يجهلوا شيئا من دين الله الذي
جهلهم قائما عليه فان كان سهوا لم الرواة في مسئلة حفظها اخر ولا يجتمعون على السهو والغفلة
ومن فهم المراد ولهذا قلنا ان الاجماع دليل قطعي حينما يتحقق بخلاف الخبر فهم الخبر المتواتر كل وهذا قيل
ان الاجماع ناطق بخبر متواتر ولا بأس بهذا القول الا انه قيل ان مفاد الاجماع والخبر المتواتر سواء الا ان
بينهما عموم وخصوص مطلق فكل خبر متواتر اجماع وبعض الاجماع خبر متواتر كما اذا كان في جملة كثيرين بعضهم
ليس بخبر متواتر كما اذا كان فيهم من لم يبلغوا حد التواتر فقط اعدادهم عند من يشترط في التواتر الزيادة في الرواة على
اربعة واما من لم يشترط فعنده الاجماع خبر متواتر والخبر المتواتر اجماع ففي كل مادة يتحقق الاجماع بمنتفي السهو
والغفلة وعدم فهم المراد وقد تقدم كثيرا في هذا فراجع وهذا القطع في الجواب من كل الوجوه عن
وجوه الاعتراض كما هو مشاهد في كثير من المواضع ليس في محل النزاع اذ محل النزاع اذ الاجماع تحقق الاجماع اذ لا نقول
انه لا يكون من اجماعهم سهو او غلط ولا نقول اذا احتمل السهو امتنع ولا نقول اذا احتمل السهو امتنعت حجيته وانما
نقول اذا دل الدليل على الحجية وجب ما سابقا على تحقق الاجماع امتنع احتمال السهو والغلط وعدم فهم المراد
فافهم وظهر من هذا ان قوله في الجواب اولا وثانيا ان تجويز خطاء جماعة من الخواص الموثوق بضبطهم الا بعد الجواب
وما بعده من كلامه وان كان مناسبا للاعتراض لانه مصوغ عليه يلمح على انه الا انه قشري مبني على قشري وقوله في
الجواب ثم انهم استدلوا على انه يجب الغسلتان للغسل ومعلوم ان مجرد دعوى ومن اين يثبت خطاهم في الواقع
لجواز ان يكون القائل غيرهم لم يكن على ما ينبغي لانه جعل اصابة الشيخ احتمالا والحق انه فهم هذا المعنى مصيب
وهو اختيار المصنف في غير الرسالة العزيزية والصدوق وسلار وابو الصلاح وابن ادريس قالوا الاخبار وردت
بغسلة وبغسلتين وهي مطلقة وضعوا الغسلتين بالغسل فان قيل هل يحكم بوجوب الواحدة والتخيير بالاخرى
او بالتخيير بينهما مطلقا قلنا قد علم بالدليل استحالة تساقط اخبارهم وان اختلفت ظاهرا وعلم ان الخبايا
صدرت اكثرها لا يرجعه الى الحدث الاكبر والحدث الاصغر بعد الوضوء وهو ظاهر تصريحي كما ان الغسل الواحد
كبرى ولا ريب ان الغسلتين ابلغ من الغسلة لانها بعد ان من الطهر وهو الواجب اكثر وكان مسح اليدين بالغسلة
الثانية الحديث اولى اذ لا شك ولكثرة الغسل الدال على المبالغة المناسب لكثرة الحدث لا سيما لم يذكر القصد
الذي هو الجانب الاقوى في رفع الحدث لا يخفى ان عدم من لا يشترط العلوق قلا فائدة في كثرة ما يحصل من التراب
يستحب النفض لانا نقول ان اريد بشرط العلوق اذا امكن وان كان لطيفا ولا ينافيه جواز التيمم بالحجر
لكان ما يحصل به العلوق فيه من غبار ونحوه وقيل ان ذلك لما جاز التيمم بالحجر اذا كان مغبرا او وقع
عليه مطر قلنا ان الحكم العام مناط بأغلب افراده متعلقاته ولا يضر تخلف بعض الرابطة في بعض الافراد مطلقا

لجواز وجودها وخفائها او وجود ما يقوم مقامها مثل حصول اجزاء لطيفة منشئة في الماء بل لا يكاد تخلو في الماء
الا انها في مثل الدجلة والفرات لكثرة الماء بل لولا وجودها لما عاش في الماء الحوت على ما يدل عليه
في محله او ما يصاحب بذلك من ذرور الرياح ولا يمكن في الحكمة توقيف جميع المكلفين على ذلك بحيث يقال لهم
ما وجدتم الرائحة فتيمموا والا فلا لخفاء ذلك وعدم قابلية كل مكلف لادراك الرقيقة التي لا يجدي الغلب
الخواص اليها فهل اهل العصمة معارف الدين والمكلف يعلقها على ما يظهر وعلى الغالب وان كان في الغالب
الواقع انما التعليق على الرائحة ولا ينافي ذلك ايضا تجويز النقض لان النقض انما يذهب بما اشتهر العشرة مما غلظ
من الغرائب كما لا يخفى ويكفي مما لا يخفى حصول مساواة في نفس الامر وتحققه على نحو ما ذكرنا من الخفاء ولا ينافيه ايضا قوله تعالى
في سورة النساء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم لعدم ذكر منه تعالى لعذر فلا نقول ان هذه الآية
بيان لكيفية التيمم لا لبيان المتيمم به والآية التي في سورة المائدة تقول في سورة النساء فلهذا كانت ايضا بيانا
المتيمم فاثبت فيها منه فيكون العرفان للغسل انتهى على ان الشيخ مع جمعه بين الاخبار بالاخبار الخمسة كحسنة زرارة
عن ابي جعفر ع قال ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة وضربتين ضربة للوجه وضربة لليدين ثم تنقضها فتنفض الدم وسرة البيان
وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع ان التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتان وقد صرح في التهذيب في باب
الجمع بنحو ما ذكرنا وربما فهم من كلامه في باب حيض فلا وما ورد من الاخبار التي تتضمن ان الذرة مرة على جهة الاطلاق
خبر ابي بكير بن زرارة انه قال بان العفرة الثانية مستحبة في الغسل اذا قابل بالشهور او مطلق على الغالب
فان ثبت ان ذلك فعل له ضرورة بين الاخبار وحسن بتحرير الشيخ ابراهيم بن سليمان القطيفي في شرح القبر الشهيد قال
في رد دليل الشهور مع امكان حمل الزائد على الاستحباب اه وسوجيه هنا الحمل المحقق في المعتبر واستقربه
صاحب الكفاية صاحب الذخائر بعد ذكر امكان الحمل على الاستحباب بجعل الاحوط عن رسالة الميت مطلقا وكذا صاحب الحدائق
فلا يكون على كل حال ما وقع منه من عدم فهم المراد والاخطاء بل اصاب وقد ذكر هذا ان الكلام انما هو في خواص
الائمة الذين جاز خطاب الشافعية بناقض كلامه بينا فهم لا يفهم كم لا يصح فالذي عيه من الاجماع وهنا فرق ما بينه
بين المتقدمين في صحة ما يدعونه من الاجماع لحسن الظن فيهم بعدم الغلط فيه المعنوم قبل وهنا انه مع العلم
بانهم لا يتكلمون الا بقول الامام ع ولا يفتون بغير الاحتياط منزلة حاجة الى الاتفاق ولم تكفي اصلهم على
الاطلاق والجواب انه قد تبين سابقا ان هذا العلم انما يحصل من تتبع اصحابهم والاطلاع على فتاويهم وديانتهم
وهو مختلف باختلاف اشخاصهم فقد يحصل باشياء دل بواحد وقد يحصل بعشر ممن اقوى وهذا مثل ما سبق ولكن
كلام المعترض يتجه على ما قرره وهو وليس في جوابه جواب ولا مطابقة فان قوله ان هذا العلم يحصل الا الاحتياط
على معرفته بالاجماع فان لقائل ان يقول ثبت عندنا العلم بالتتبع فلا نحتاج الى الاتفاق بل الواجب حد يكفي واما
على ما قررناه فان الواحد لا يزيد على كل فرض على ضرب الواحد الصحيح الدلالة ولا يثبت بعدنا فاثبت والاجماع
الاصلا لا يثبت فرضا صحيح مراعيه بجرد الاتفاق على ان قوله وقد يحصل بعشرة بل بعشرين ينافي قوله سابقا بان العبرة

بالنص لا بغيره وهذا قول لو عارض الاجماع والخبر قدم الخبر لان دلالته على قول الامام تفصيلية بخلاف الاجماع
فان ظاهر كلام الواصف انه يحصل به العلم وهذا بخلاف الاجماع وظاهر كلام الواصف انه يحصل به
العلم وهذا خلاف ما قال من انهم لا يقولون الا بالنص ويلزمه مع ذلك ان الواصف لا يقول الا عن سماع
من الامام ثم قال ومنها انهم لبثت لهم فتاوى مجردة عن الاسناد الى الامام لان من عادتهم انهم اذا سمعوا من الامام
شيئا اسندوه اليه والجواب ان هذا غير مسلم بل كثيرا ما يفتون بالحكم ولا يصرحون بالمناداة الى الامام تقية عليه
او لاجل غرض اخر وكثير من الاحاديث ناطقة بذلك والاستبعاد بان التقية يقتضي الاخفاء بقول العامة لا
يقول الامام من غير نقله عنه غير موجه فان التقية كما تكون بالوجه الاول تكون بالوجه الثاني وما استشهد به
على هذا الوجه الاول يقتضي الوجه الثاني وعلى تقدير تسليم الدعوى يتم المطلوب ايضا فان نقل الشيخ منك اجماعهم
يراد به اجماعهم على الرواية ومن رواياتهم نعرف مذاهبهم وهذا يجب على الخصم قبوله فلا يجوز رد اجماعات الشيخ
وهذا ايضا حاصل ما اقول مراد المعترض انكم اذا قلتم انهم لا يفتون الا بقول الامام ما كانت لهم فتاوى حتى
يصل باتفاقها اجماع وانما فتاويهم متون الاخبار فلا يلزم من دعويهم الاجماع حجية الاجماع وان كلامهم يجد
لا حجية حجية النص وهو حجة على رتبة الشيخ فلا يسلم ومنها ان دعوى وجود كتب اصحاب الائمة مفصلة عن مصنفيها
في عصر من تقدم على الشيخ كالكليني والصدوق بعيد عن الانصاف الخ فاجاب بانه ان لم يحصل الكل فلا ريب في
حصول البعض وهو كاف الى ان قال ومنها ان الاطلاع على مذاهبهم لا يدل على الاطلاع على سائر
مذاهبهم فضلا عن مذاهب غيرهم والجواب انه لا يحتاج الى ان يطلع على سائر مذاهبهم الا لمن حاول اثبات
الاجماع التحقيقي المدون في اصول الفقه وتحصيله اصعب من صيد العنقاء واما من حاول اثبات اتفاق
جماعة من خواص الائمة على حكم رواية وفتوى فلا يحتاج الى ذلك بل هو اسهل من مرجع بارد الماء على السيد
والشيخ ومن قبلهما اقول وايضا كلام المعترض متجه عليه وعلى ما ريب ويلزمه من جوابه بالاكتفاء بتحصيل البعض
من المتقدمين الاكتفاء بتحصيل البعض من المتاخرين فان كان انما قبل من المتقدمين لحسن الظن بهم كما ذكر
مناسبا فهم من الامام عند نقل الحديث وعدم السهو في النقل فكذلك المتاخرون فانهم اهل لذلك لا
فيهم من الاجتهاد ما يوجد مثله في المتقدمين والتذكر والفهم الا ان يقول بانهم يعملون بالرأي والقياس ولا يعتبرون
والا يلتزمه ما يلتزم المتقدمين قال ره تتمة في الاجماعات ومنها الصور الاول ان الاجماعات التي يدعيها
علماء الامامية في مصنفاتهم الاصولية ان اريد بها الاجماع التحقيقي في جميع الموارد فهو كذب بحت لا يجوز
نسبته اليهم رضوان الله عليهم وان اريد به معنى غير هذا فله صور احدها ما يكون منقولا وقت ظهور الائمة
ويراد به الشهرة بين خواصهم رواية او فتوى او رواية وفتوى او عدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع
فدعوى الاجماع من المتاخرين كالفاضلين والشهيدين وامثالهم من غير نقل من المتقدمين غير متجه لعدم امكان
اطلاعهم واما مثل السيد والشيخ ومن تقدم عليهما فيمكن اطلاعهم عليه من غير جهة النقل لعرفهم وتميزهم ذلك عليهم

لوجود الاصول الاربعمائة كلها او عليها عندهم فيكون غاية الاجماع عندهم فيكون غاية الشهرة او عدم وجود
المخالف ولا ريب في حجية هذا الاجماع اقول قوله ان اراد وانها الاجماع الحقيقي الخ ليس بجيد وقد مر جوابه
في هذه مواضع وكيف يكون كذبا وكثير من المسائل ادعى فيها الاجماع الحقيقي وهو كذلك لو كان المخالف موجودا
في الصدر الاول بحيث يجتمع على طريقته دعوى الاجماع كقول الصدوق بان ماء الورد يرفع الحدث مطلقا وان الكبير
لكن يناقض نفسه لانه ليس بحدث الى غير ذلك ثم انه من الخلاف فان الاصحاب دعوا فيها وفي نظائرهما
الاجماع حقيقي وان وجد سابقا المخالف لانقراضه وانقراض قوله فقوله كذب بحت كذب بحت لا يجوز
نسبته اليهم رضوان الله عليهم وقوله وان اريد المشهور بين اصحابهم اذ ان اراد به مجرد الشهرة فقد مر الكلام عليها
وانها لا حجية فيها الا على النحو الذي قررناه فانها اجماع وحجة سواء كان رواية او فتوى واما عدم الظفر
بالمخالف حيث دعوى الاجماع فان دل الدليل القاطع على خطاء المخالف لو فرض وجوده كما اذا دل على
وجوب قول الامام ع فهو اجماع لا فرق بين المتقدمين وغيرهم والفارق مطالب بدليل الفرق المعتبر واما
مثل فرق بين السيد والشيخ ومن قبلهما ومن بعدهما فليس بشيء لانه لا دليل على الفرق بان هذا يتيسر عليه
وجود الاصول عندهم لا ينهض بالحجية لانهم ان كان استنباطهم واختيارهم وانتقادهم معتبرا يقول عليه فلا ريب
ان المتاخرين وان لم تصل اليهم الاصول فقد وصل اليهم كتب من وصلت اليهم الاصول وهي معتبرة كالاصول بل
احسن منها لان الاصول ليس كلها معتبرة وكتب هؤلاء انما معتبرة لانتخابها من الاصول المعتبرة من يعتبر انتخابهم
كالسيد والشيخ ومن قبلهما فما اعتمد المتاخرون الا على ما هو معتمد فلا فرق مع ان عند المتاخرين ما عند
المتقدمين من القرائن غالبا من شدة الخبرة وتكرر في كثير من الاصول يعرفونها بوجوده في كتبهم وان لم توجد
عندهم الاصول التي العدالة في الغالب اذا رأوا حديثا اعتمدوا في السند بذكر صاحب الاصل وعرف وجود
الخبر في اصل ذلك الراوي المشهور في السند كان يقول الشيخ في كتابي الاخبار مثلا الحسين بن سعيد وهو
ابليه وانما صدر به السند كان يقول الشيخ في كتابي الاخبار مثلا الحسين بن سعيد وهو ابليه وانما
صدر به للدلالة على انه اخذه من اصله وكذلك اذا اخذه من جامع البزنطي ثم في اول السند احمد بن محمد
البرقي بل قد عرفت عادة نقلة الاخبار بذلك وكان يعرفون على الاصحاب بذلك الخبر من السند لا لم يعلم
احكامهم وعلى علمهم بجهلهم على الحامل البعيد والطعن في رواته ودلالته وبالعرض على الكتاب والسنة
وعلى مذهب الجمهور وبالجملة فهذا القرائن بل الامارات تخفى على المتاخرين بل عندهم زيادة قرائن لا تكاد تحصل
للمتقدمين كانقراض القائلين وكاستقرار الحكم بعد الاختلاف على قول او قولين وانقلاب الشهرة مثلا
وبعكس وانقطاع حكم تقية سلف موجبها ووقوع حكم تقية تجددت لم تكن قبل وكالاحتمال التجدد عند
النظر في توجيه الشاذ من الخطرات الفاسدة الذي سحت بنظر الفقيه الحافظة للشرع بقلة الذي يعرف الحق من الباطل
وهذا اعظم من كل شيء الى غير ذلك فمن عرف ما قررناه ظهر له يقينا ان المتاخرين الذين اليهم الحكم اولى من المتقدمين بل

اعتبار وانه هذا فرق الشريعة من الاخبار وصحيح الاعتبار ليس عليها غبار ولكني اقول كما قال محمد كاظم الاثري
كم لجنبي الصبا تبر واد كلان خامر نواع فالـ الثاني الغيبة الصغرى على طبق قول اصحاب الائمة وان
لم يكن صاحب الزمان والاطلاع على مواضعه قول الحق لهم حاصل بالقرائن المعلومة بل بالتتبع بل احاديث الائمة
فيما لهم انهم بل بما يقال انهم المعينون بخصوصهم بتوقيع القائم كما مر اقول قوله بالقرائن المعلومة الى
ان المتاخرين لكون اجماعهم حجة عنك لانهم لم يطلعوا على قرائنه لكون قولهم موافقا لقول الذي هو شرط
اعتبار حجية الاجماع وقد مر ما يغني عن جوابه وقوله بل احاديث الائمة باتباعهم اه ليس بصحيح لانه ان كان الامر باتباعهم
مخصوصا باولئك وجب الاقتداء بهم ولم يجز الاجتهاد في مقابلة اقوالهم واقوالهم مختلفة ولا يجوز الترجيح فيما
لان عندهم لم يؤمر بالنظر فلا يعتبر نظره فيجب على من بعدهم العمل بكل ما علم منهم اتفقوا او اختلفوا وهذا لا يقول به هو ولا ائمة
الهدى بل يقول لا بد من النظر والترجيح ومن كان له تلك المرتبة كان مامورا باتباعه والا فهو اولى من غيره عنه
ليس في مجال القول حجة ولا في المسئلة سند جواب كما قال الرضا قال الثالث ما يكون ضعيفا في زمان الغيبة الكبرى
من اصحابنا المتاخرين وليس هذا بحجة عندي وفيما اشتهر بينهم ولعل اصلها من الشيخ عليها عرفت والاصحاب
بل هذا الزمان اقتصر من الاخبار بعلم مردود بل كان اسنادهم الا ما يظن دليلا وليس بدليل بعد الاطلاع على
فان الظنون مظنة الخطاء اقول قوله وليس هذا بحجة ليس بحجة عندي والحكم مبنيا من يرجع الرجال بالقال
لا من يرجع القال بالرجال وقد مر البيان في عدة مواضع من هذه الرسالة وحصر الاجماع عليها في الشهرة غلط
لما مر مكررا على انه فرض ان الشهرة تكون حجة في حالة فقول كيف يكون شهرة المتقدمين حجة ولا تكون هذه حجة
وهم على مذهب واحد لا يجوز ان يكون المتاخرون على خلاف المتقدمين والا كان الخطاء عند المتقدمين لا
طريقتهم ومذهبهم ولا يجوز ان يكون في كل وقت قائم بها على سبيل الاتصال لانه لو كان كذلك لاشتهر واعلن
فلا يحتاج ذلك فانا نجد عمل في اكثر مسائل بطريقة المتاخرين فيقول على الظنون الضعيفة فيسلك اضعف طرق
المتاخرين انا اخوذ الخبر لانه لم يكن من اهل الفن ودين انكار طريقتهم ومن لم يسمع منهم كان محجوبا عن
معرفة الظن الذي يقتضيه الشارع لانه يحكم ويعتقد بطلان الظن بانواعه ويدعي في جميع احكامه اليقين
اما بها او اثباته واذا قال بالظن ادعى انه يقين حتى انا وجدنا من يقول بالظن في المسئلة ويخالف القائل
فيها بمثل ظنه ويقول بان ظنه مطابق لحكم الواقعي ويحكم ببطلان قول مخالفه في نفس الامر واذا قيل له
ما الفرق بينكما قال نحن لسنا من اصحاب الظنون وانما ظننا يقين ويتكلم بما لا يعلم ولا شك انه مطالب
بالبينة كما سلف حكم بما عن يقين مواضعه بالحكم على نفسه بذلك لانه رد لنص الله وشدد على
نفسه والحكم بالظن اذا تعذر اليقين رخصة مقبولة ممن امن بها مردودة ممن انكرها ولو كان هذا قائما
سنة الاولين على زعمه فان كان الاولون عاملين بالظن اذا تعذر اليقين كما يدعيه فانهم كالمتاخرين
انما يصيرون الى العمل بالظن اذا لم يكن لهم طريق الى اليقين ولهذا تراهم يتكلمون اعتبار الامام ما اذا فقد

الاجماع لان ذلك دعت طريقتهم لا يختلفون فيها ولا يتساءلون فيها بل لو كان عند احدهم ظنا اجتهاديا في ترجيح
احدهما فيعمل بالاقوى يتفقون بلفظ مرسم وحجتهم في وزن ذلك الشرع كما انه سيم وعظم امرهم وان
لم يكن الاولون عاملين بالظن في حال لم يكن احد من بعدهم قائما بطريقتهم فتكون طريقتهم منقرضة
والنذر من باطل لان الحق منحصر اصلها ثابت وقوله ولعل اصلها ان الشيخ قد رجع اليها ويجوز ان يكون
ما نقلوه من الشهرة انما هي مستفادة من كتب الشيخ والسيد والمفيد وابن زهرة وابن حمزة وسلار واضرابهم مما
المانع منها وقوله والاحتجاج بالعدالة لا مردود بما سبق من اعتبار الظن حيث يفقد اليقين وبما اجاب به من اعتبر
في نفي الحجية الاجماع في قوله ومنها ان مصير كلامهم على السماع فراجع وقوله فان الظنون مظنة الخطاء
عمل الشارع اعتبره في مواضع من الاحكام لا تنضبط وان خصص فهو حق لكن ليس محل النزاع فلا يرد انتاج
الظاهر من دليل صكر حجية منكر الاجماع بجميع انواعه نفي حجية القطعية فلا اقل من ان يبقى حجية الظنية فلا وجه
للاعراض عنه واطراحه بالكلية واو لم يرد اجماعات السيد والشيخ لورود المخالف في صورة النزاع الشهيد
الثاني ظاهر ان الشيخ يريد الاجماع على العمل بالخبر والحال انه يريد الاجماع على عدم رد الخبر او ظاهر انه يريد
الاجماع الحقيقي فانه يبطله وجود المخالف قوله ودعوى الشهادة لعل الظاهر منه ارادة بطلانه بالكلية
لا انه يكون حجة قطعية لان القائل بالحجية يريد بها القطعية والاشكال في هذا وما قبل في الاجماع المنقول
فالمراد به في نفس ثبوته لا في حجيته وما قيل انه يحكم خبر الامام وهو لا يفيد الا الظن فقد قدمنا انما ذلك في
المنقول عن المحصل او المحصل الخاص فانه متى لم يحصله لا اشكال في انه لا يفيد القطع ومر بيان ذلك ايضا
وقوله ظاهر انه الشيخ لا يشبه ظاهر احتمال ان يكون الشهيد انما فعل ذلك لانه ظاهر الدليل على عدم
انحصار الحق في المنقول فيه الاجماع فجاز عنده رده لعدم ثبوته لاحتمال التحصيل او عدم صحة النقل للدليل
وبالجملة فليس رده لذلك رد الاجماع وكيف وكثير يستدل الاصحاب انه في كثير من الموارد ويستدل على
المسئلة ويورد الدليل ويؤيده بنقل عن السيد والشيخ وانما الحال انه يظن ان الشيخ يريد الاجماع الحقيقي
لانه لو كان كذلك لكان المخالف ان كان معلوم النسب يرد الاجماع بذلك الشهيد وان كان مجهول النسب
لم يرد الشيخ ح الاجماع الحقيقي وان ادعى التحصيل لم يضر ذلك رد الشهيد لعدم حصول ذلك له والشهيد
لا يجهل هذه المسئلة وهو من اهل الفن ولا ينافي ذلك انه قد يقع منه ما ينافي هذا الكلام لانه لا يستنكف عن
الغفلة وعن عبارة الغير عصمنا الله قال رحمه الله في سري الدهر في عصرنا هذا الى ابطال الاجماعات فقهائنا
الاولين والاخرين حتى في صورة عدم وجود المخالف لعدم تحقق الاجماع في نفسه ولعدم الاطلاع
عليه لتوقفه على معرفة فتاوى علماء الامصار المنتشرين في الاقطار ومثل هذا الاجماع متعذر حصوله
وادعيه كاذب فكذبوهم في نقل تلك الاجماعات وطعنوا فيهم ونسبوهم الى الجهل وان سبب ذلك
انهم لعلماء العامة فانتبسوا من اسلامهم وهو مذهب في علماء الشريعة ازمانهم اصرحوا بعمل الاجماع سيما السيد

والشيخ والمفيد وثقة الاسلام صريح المحدثين واما انهم ممن هو في زمانهم او قبلهم والعجب انهم يصدقونهم
في نقلهم اقوال العامة ولا يصدقونهم في نقلهم مذاهب الخاصة مع انهم يصدقونهم في نقلهم الروايات
وكان الانسب انهم لما راوا الاجماع المدعى لم يكن حمله على حقيقته ان يحملوه على اقوى مجازاته وهو الشهرة
او عدم الوجود المخالف او الاجماع على عدم رد الحكم او الاجماع على رواية الحكم بمعنى تدوينها في كتب
اصحاب الائمة كما اعتذر به الشهيد الاول في الذكرى بنحو ذلك اقول انما سرى الوهم من عدم التورع
والتحري والاقدام على ما لا يعلم فكانت النفس تدعي الوجوب بمعنى ان من شانها ان لا تحب الدخول تحت
القرعي الجريئة قائلتها وعظم عموميها فلا تقبل الدخول تحت طاعة غيرها الا قليلا فلهذا تقدم على القول
بغير علم وعلى انكار ما تعلم لاجل اغراضها الفاسدة فان كانت في مسئلة ضرورية محسوسة وادركها كل
انقادت لها غالبا وان توافقها كراهة الفضيحة بين اشالها ولو ان الناس طلبوا الحق بدون ملاحظة
الاغراض الفاسدة لم يختلفوا وان كانوا مختلفين حين النظر لانهم متفقون حين الفطرة التي فطرهم عليها
لان الذي يراد من الناس ان يتعلموا وطريق التعلم طلب ما لا يعلم ممن يعلم غير مستنكف ولا مستكبر ولا متحرج من السؤال
فلو انهم سالوا من يقول بحجية الاجماع من العارفين به ويتفهم منه واذا عرض عليه دليله ولم يعرفه قال اعد علي
ولا يستنكف كراهة ان يقال انه بليد فان ذلك خير من ان يكون عنيدا فلو كانوا كذلك لاتفقوا الا على
الحق ولهذا الداء العضال وقع النزاع فيما هو متحقق لا ينبغي النزاع فيه من ذلك انكروا الاجماع ومحجيته
على طريقة الشيعة لا لعدم تحققه في نفسه ولا لعدم امكان الاطلاع عليه لتوقفه على معرفة فتاوى
علماء الامصار المنتشرين في الاقطار لما بينهما من البعد الا ان الاطلاع لا يتوقف على ذلك وقوله
مثل هذا الاجماع متعذر حصوله ودعوى كاذبة لا ينكر وجود مسائل متفق عليها بحيث يجزم ان
جميع العلماء المنتشرين في اقطار الارض متفقون عليها كوجوب المسح في الوضوء وغسل منتهى الحد على
الاقاني بالاستطاعة وكلامه هذا وان كان في مقام الرد على منكري حجية الاجماع الا انه ممن يقول بها قال
الثالث لا ريب ان اجماع الامامية ان تحقق فهو حجة قطعا للقطع بدخول قول الامام في جملة
اقوالهم لكنه قل ان يتحقق في غير ضروريات الدين وضروريات المذهب والخلاف في غيرهما
اشهر من ان يذكر فلا ينبغي الالتفات الى اجماعات المتاخرين لعدم القطع بدخول قول المعصوم
بل هنا ما يقطع به في رضي ابن ادريس وما شاكله الى يومنا هذا ولو اريد به المشهور بينهم لم يكن حجة
قال في المعالم ان كل اجماع يدعى في كلام الاصحاب فالمتقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى
نقل متواتر او احاديث حيث يفيد الاحاد فلا بد ان يراد به الشهرة ثم ذكر انه يمكن الاطلاع على
الاجماع في الزمن المقارب لعصر ظهور الائمة لامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم
بطريق التتبع اقول قوله والخلاف فيه اشهر من ان يذكر قد تقدم ما يصلح جوابا ونقضا وقوله

والالتفات اليه باطل اما اولا فقد اثبتنا الالتفات تفصيلا غير مسموع مراجع ما مضى واما ثانيا فلان نفس
الالتفات اليه جعله مقرعا على وقوع الخلاف وليس كلما وقع فيه الخلاف لا يلتفت اليه لان وقوع
الخلاف ليس دليلا وما في الكلام قدر الكلام فيه قال ره وعلى هذا لا يحتاج الى اعتذار الشهيد الاول
مع انه اكثر الادب مع انه من اشد الخطا المتقدمين واما الشهيد الثاني فقد اساء الادب معهم كثيرا قال
بعد ما اورد ما يقرب من اربعين مسئلة ادعى الشيخ فيها الاجماع وليس كذلك قال وافردنا هذا المسائل للتنبيه
على ان تعيين التفنيد بدعوى الاجماع فقد وقع فيه الخطاء والمجازفة كثيرا من كل واحد من الفقهاء اسيما الشيخ
والمرتضى وفيه تصريح بتخطئة السيد والشيخ وغيرهما وتهام الى المجازفة مع انه ناقض نفسه في اماكن كثيرة منها
ما نقله عنه في المدارك في وجوب غسل القطعة اذا كان فيها عظم قال هذا الحكم ذكره الشيخان وابناهما
واجمع عليه في الخلاف باجماع الفرقة واعترف جمع من الاصحاب بعدم الوقوف على نص في ذلك لكن قال جدي
ان نقل الاجماع من الشيخ كاف في ثبوت الحكم بل ربما كان اقوى من النص وهو مناف لما صرح به من التشنيع
على الشيخ وغيره في دعوى الاجماع والمبالغة في انكار اقوال ان مقام الشهيد ارفع من ان يجهل
كل الجهل بان منكر الاجماع يقع في الشيخ وغيره ولكن له مقاصد وكلامه محامل وان كنا نجوز عليه الغفلة
والخطاء ولكن يبين لك ان الاجماعات المنقولة ليست من قبيل الاخبار بحيث يكفي فيها مجرد النقل وتكون
بمجرد ذلك ثابتة وان افادت مفادها بل هي من قبيل الشهادة فيجري فيها الترجيح للخلاف في
شرائط الحجية من تعدد معروف دخول المعصوم بالقرائن الدالة على ذلك واما وقوع الخطاء واحتمال المانع
من التقليد فيه فهو عدم العصمة واما احتمال المجازفة فلامكان الاعتماد على نقل الفقهاء من دينة دالة وذلك
واضح الحصول الظن للمعتمد فيكفي في حقه وان كان لا يكفي ذلك في حق غيره بل لا بد من الاطلاع الابتدائي
في النقل حيث يمكن ليعلم هل المنقول ضروري او مركب او مشهوري او غير ذلك ولا يكتفي بالنقل بل في
النظر فيه وقوله ره انه اساء الادب معهم كثيرا عجيب لانه انكر على الشهيد في اساءة الادب مع الشيخ والسيد
ولم ينكر على نفسه في اساءة الادب مع الفقهاء مثل السيد والشيخ مثل الشيخ وقوله ره مع انه ناقض
نفسه في اماكن كثيرة منها ما نقله عنه في المدارك اه لا يلزم المناقضة بل صريح كلام الشهيد كما قلنا انه
حصل له الظن بنقل الشيخ هذه المسئلة واعتمد على ظنه فيقال كيف يحصل له الظن بنقل الشيخ في موضع
في آخر لا يحصل له فنقول ان مرادنا بحصول الظن حصوله عن وجدان الحكم في الطبقة الرابعة التي يستند
اليها الصحيح في مقبولة عمر بن حنظلة بقوله ره وعرف احكامنا فان العالم ينظر بنور الله ويكون الدليل
مقارنا للنظر ومطابقا ولو كان في الحقيقة نظره تابعا للدليل ابدا لكان اذا تعارض الدليلان مقدما
نظره ومطابقا ولو كان في الحقيقة نظره تابعا للدليل ابدا لتعذر عليه الترجيح لهذا المرجح الاخر اذ لا
يقبل كل دليل منا يقبل ما يوافقه ونقل الشيخ الاجماع كغيره من الكلام يعمل من العالم ما يوافقه وذلك

الموافقة عن دليل على امثال الخطاء والمجازفة بحيث لا يعتمد على مجرد النقل بدون التعرض الى ان يحصل
الموافقة بينهم الاشارة قلت وقد تبين مما ان مثل هذا التشنيع العظيم مبني على ان طريق المتقدمين
والمتاخرين واحدة وليس كذلك قلنا ان نقول ان المتقدمين انما يعملون بهذه الاصول الى اصولهم الذاتية
لاجل التزامهم بالانكار وتذلل الاجل ان ذلك دليل عند المتاخرين والاجماع من اسلافهم فلا ينبغي
نسبتهم الى الجهل وان ذلك بسبب مخالطتهم والتبع لكن لا بد وان يراد بالاجماع الناشئ عن اتفاق
الآراء فانه من مخترعات العامة قطعا يدل على ذلك ما رواه في الكافي من جملة رسالة كتبها الصادق الى
يقول فيها وقد عهد رسول الله قبل موته فقال لو نحن بعده اختلف الناس بعده لم يسعنا ان ناخذ بما اجمع عليه
رأي الناس ثم قال في اواخر على الله ولا ابتغي ضلالة من اخذ بذلك فانما غاية الشيخ واخراجها
الاراد والناشئ عن اتفاق الآراء مرادهم الزام العامة القائلين بذلك وان ما رواه الناشئ عن اتفاق الرواة
فهذا هو الحجة التي لا يجوز رده اقول قوله لكن ذلك يعني ان طريقة المتقدمين ليس مثل طريقة المتاخرين
ليس شيء لما بينا سابقا ان الطريقة واحدة والا لزم انقطاع الحق وارتفاعه في وقت من زمان التكليف عن
العرفة المحقة وقوله قلنا ان نقول انما يعملون بهذه الاصول اه ممنوع في حق المتاخرين لتصريحهم بان الاجماع
عندهم لا يكون حجة الا اذا كان كاشفا عن قول المعصوم وهو من نقل ذلك عنهم وكتبهم مشحونة بذلك فدعواه
على المتاخرين بقوله لا انه كذب باطلة وتوهم فيهم جناية وقوله فلا ينبغي نسبتهم الى الجهل يعني المتقدمين
معارض بالقول الحق انه لا يجوز نسبة المتاخرين الى الجهل وقوله فلت بالجواب الاول ولم اكن مخطئا لما بينت
سابقا من اختصاص المتاخرين بمزايا الاختلاف المجددة مع ان ما تقرر من المذهب مع ادلته وتواجهه
وما اتفق عليه وما اختلف فيه قد صار اليهم وان كان مزجه المخالطة مع العامة فالمتقدمون اشد وانكان
مزجهما الطبع سراق فلا ريب ان المتقدمين يخالف عليهم من ذلك بشدة المتاخرين لاختلاط الاحكام والحكاية
في عصر المتاخرين عن المتقدمين بخلاف المتاخرين وليس في الحديث على المتاخرين طعن بوجه ما وهكم للسيد
والشيخ واخراجهما من الارادة والتشنيع بانهما ارادوا الناشئ عن اتفاق الآراء الخ كلامه فهو في حق المتاخرين
بالطريق الاولى لان المتاخرين لا يكادون يريدون الناشئ عن الآراء اصلا وما يتوهم من عبارات بعضهم
اما لانه قد ظهر له تحقق دخول قول المعصوم ولم يظهر لغيره الناظر في عباراته او انه غلط في التعبير عن هذا
المعنى او انه اراد على غير دليله بحيث اجماع ذلك الغير ذلك ليبطله او انه اخطأ في الارادة لذلك سهوا
ومن ذهب منهم الى اعتبار حجية شهرة الشهرة كالمشهور انما زعم ان ذلك يحصل من قوة الظن بدخول كلام
المعصوم وعلى كل تقدير فالشيعة لا يعتبرون الاول ولا اتفاقها في الدين ما لم تقدم دخول قول الحجة
والمدعي عليهم باطل ثم قال الرابع سبب اختلاف علماء المتاخرين مسائل التفريع اختلاف انظارهم صادرها
كالمشهور جاريين مسائل الامة وسبب اختلافهم في المسائل المنصوصة سببه اختلاف الروايات ثم اورد

ما يوجد فيه التناقض بجميع شروطه وقد كانت الائمة في زمان تقية واستتار لقوة مخالفيهم وكثرة ما يجيبون
السائل على وفق معتقد بعض من سأله يصل اليه المعاندون او يكون الجواب عاما مقصودا على سبيل التقية
في واقعة مخصوصة او اشتباه على بعض النقلة منها وعن الوسائط بينها وبينهم كما وقع في زمن النبي مع
ان زمان الائمة كان اطول من الزمان الذي انتشر فيه الاسلام ووقع فيه النقل من النبوة وكانت الرواة
اكثر وهم بالخلاف اولى لا ريب ان الاشتباه مع الاصحاب اقرب من الاشتباه مع الجماعة خصوصا اذا كان
من العلماء المحققين ولم يوجد لهم مخالف وقد دل العقل والنقل على قبح العمل بالمرجوح الضعيف وترك
العمل بالراجح القوي نعم في بعض الصور قد يحصل الظن القوي في خلاف المشهور فيجب العمل به لوجوب العمل على الظن
الحاصل من المشهور سيما اذا كانت الشهرة بين المتأخرين دون غيرهم وما احسن ما قيل المناسب لاصل الاحتياط
ان يراعى في العمل بالاحكام الشرعية ما امكن من الاحتياط في المسائل الخلافية فيختار فيها طريقا لا يعارضه
رواية ولا تردده دراية فيتفق في حسن الاداء والاتيان وتسهل على حسن الفتاوى والاخبار فانه مسلك لا
ريب فيه وسبيل واضح لا عيب فيه بل هو كلام الذي لا رد فاضل والكلام عليه في الاعتقاد عند وعما وفي
جميع المؤمنين اقوى وكلام هنا لا يليق فيه الى قوله فهم بالخلاف الى وقوله لا ريب ان الاشتباه
مع الاصحاب اقرب من الاشتباه مع الجماعة الى بطول الكلام فيه الا انه لا فائدة فيه فيما نحن بصدده وقوله
اذا كانت الشهرة بين المتأخرين الى مردود بما تقدم وقوله ما احسن ما قيل الى آخر الكلام فيه انه يلزم
منه ان المصير الى الاحتياط بدون ملاحظة كلام العلماء وسلوك الجمع بينها ليس فيه احتياط وانما
الاحتياط في الفتوى سلوك طريق الجمع بينهما فانه الذي لا ريب فيه ولا عيب يعتريه واستدلاله
ذلك وهو كما ترى وانما اوردت كلامه اعلى الله مقامه لما في الكلام عليه من الفوائد المتعلقة بالمسائل
مما تنبه وتنفعه واعلم ان فيما كتب بعض المسائل المستجدة ولو لا خوف الاطالة وقلة
ما لا يعلم بمثال ولكن الاقتصار اصلح وقد ترك الكلام اصلا وقد حذفت اكثر ما ورد في ذلك من الاخبار
الصحيح الاعتبار مما يجعلها السيد بعدها كانت وحشية ولكن لا حاجة الى ذلك فان اهلها
يعرفونها والاخبار غير مخاطبين بها والسلام على من اتبع
الهدى وفرغ مولفها دام ظله في شهر رمضان

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة الامر بالفعل يقتضي ايجابه فقط وامتثال ذلك الامر مع الاتيان بشرائط الصحة
يقتضي الصحة وبراءة الذمة من التكليف ومع ترك الاتيان بما يقتضي عدم صحة الامتثال للامر وعلى

صحة الفعل وعدم البراءة من التكليف ومع تعذرها يقتضي صحة الامتثال وصحة الفعل في نفسه ثم ان شرط الصحة
ان كان مع ذلك موجودا في نفسه بان يكون رافعا للمانع من الصحة كالطهارة فاذا تعذر اقتضى عدم البراءة
من التكليف وان وجد مع تعذره بعد ذلك وهو الذي لا يراد لنفسه فلا يكون رافعا للمانع من الصحة
وانما يرفع المنع خاصة وهو المعبر عنه بالاستباحة مع وجود المانع كالتيمم فانه يرفع المنع من الحدث
والماء موجود وهو الحدث فاذا وجد البدل الذي هو التيمم مع عدم المفرط في صدوره كان ذلك مقتضيا
لبراءة الذمة ولو فقد كالطاهرين كان مخاطبا بسبب الوجوب وهو الامر بالفعل المقتضي امتثاله
صحة الفعل في نفسه لوجود شرط الوجوب لكن لما فقد شرط الصحة وبدله لم يقتض وجود شرط الوجوب
وهو البراءة من التكليف ولم يكن المانع من الصحة مقتضيا المنع من الوجوب ولا من جواز امتثال الامر
المتم وثبوت الاثم لا يستلزم ثبوت الحق ولهذا وجب عليه على الاصح الصلوة لوجود شرط الوجوب والمنع
منه عدم شرط الصحة الذي يقتضي البراءة لقوله تعالى اذا امرتكم بامر فأتوا به ما استطعتم وقوله لا يسقط
الميسور بالمعسور فان قلت انهم قالوا ان صحة الامتثال تقتضي الصحة قلت المراد انها تقتضي صحة الفعل
في نفسه لا براءة المكلف لان الشرط عند عدم شرطه وجب عليه القضاء عند التمكن من احدى
الطهارتين الذي هو شرط الصحة وشرط حصول البراءة وليس لنا صحة الامتثال لحصول السبب حصلت
الصحة والبراءة ولهذا قيل بوجوب الاعادة على المتيمم بسبب الزحام يوم الجمعة وبسبب الجماع مع
عدم العلم بعد التمكن من الماء وبوجوب غسل المس على مس الميت المتيمم لعدم الماء والغسل بالماء لا يجزئ
الغسلين او من احدهما وكثيرهم اوجبوا الصلوة على من بعد الجنابة مع عدم الماء بالتيمم اذا خاف
التلف باستعمال الماء او مع عدم الماء واوجبوا عليه الاعادة ضمنا وهو بناء على ان الصلوة في الوقت
امر بها وان القضاء بالبراءة ولم يكلف التيمم في البداية للتفريط ولهذا قال النخعي في حق متعمد الجنابة
بعد ان اوجب عليه التيمم والصلوة اداء قال ففرض الغسل على كل حال فان لم يتمكن تيمم وصلى ثم اعاد اذا
تمكن من استعماله وامثال ذلك وقد يكون المقتضي للبراءة مع فقد شرط الصحة عالما تعلم المقتضي لعدمها
ولولا عرض هذا المانع لحصل البراءة على اصل التكليف لقيام المقتضي لعدمها كالحائض تصلي الى محض اليمين
والشمال او الى عكس القبلة ظانة انها القبلة ثم علمت الاشتباه فانه هو المانع من الاعادة اذ لو ذكرت
في الوقت لوجبت عليها الاعادة ولو ذكرت الثاني مط وجبت عليها الاعادة في الوقت وخارجه وكذلك
من دفن بغير غسل او غسل بماء مغصوب مع العلم او دفن الى غير القبلة او مع مخالفة الترتيب في الغسل او صلى
عليه مقلوبا ولم يعلم الا بعد الدفن او غير ذلك فانه لم يجب النبش لكشف السيل وجب عند الثلاثة
للمأمور به من امتثال الامر قبل ذلك الا في الصلوة مقلوبا فانه يكفي ذلك مط الا اذا علم قبل
الدفن واهمل ولم يصل على القبر وبالجملة لم يكن الامتثال مقتضيا للبراءة وانما عبنه من الاتيان بالفعل

ثانياً عدم التمكن من الشرط المقتضي للقضاء على أصل التكليف فإذا زال المانع قام حكم المقتضي فافهم وانه
الموفق مسألة قالوا إن الأمر بالفعل الموقت إذا خرج الوقت قبل إيقاع الفعل فيه لا يقتضي إيجاده
خارج الوقت وإنما يجب القضاء بأمر جديد وقالوا في الاستدلال على ذلك إنا نقطع بأن الأمر بصوم يوم
الخميس لا يدل على صوم يوم غيره بأحد الدلالات الثلاث فلا يجب بذلك الأمر والا لاقتضاه فإن
الوجوب أخص من الاقتضاء وثبوت الأخص يوجب ثبوت الأعم وعدم الاقتضاء دليل على عدم الوجوب
لأن انتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص وللقطع بأنه إذا قال السيد لعبده ادخل السوق اليوم لا يدل
على أمر عبده بدخول السوق غداً أو غيره من الأيام ولأن الأمر بالفعل في وقت مخصوص يدل على وجود
مصلحة في الإيقاع في الوقت المخصوص حال الإطلاق فائدة تعيين الوقت ولا دلالة في ذلك
على وجود المصلحة في غير ذلك الوقت المعين فإذا انتفت فائدة تعيين الوقت ولا دلالة في ذلك
على وجود المصلحة في غير ذلك الوقت المعين فإذا انتفت الأمر الجديد علمنا عدم المصلحة فيه بما يدل ذلك
على وجود المفسدة ولأن الأمر لو اقتضى الفعل بعد الوقت لكان أداء لا قضاء لأنه غير الفعل كذا اليوم
أو في غده وهو يقتضي التخيير بين الوقتين والأمر بهما وإن كان على الترتيب فيكون الثاني أداء ولأن الأمر
والنهي إنما يتعلقان على الأفعال الحسنة أو بما هو مقدمة لها والحسن والقبح وقوعهما على وجوه واعتبارات
أحدها التوقيت على ما حقق في الحكمة فعدم الأمر دليل على عدم الحسن الذي هو منشأ المصلحة وقال الآخرون
إن الأمر الأول كاف في وجوب القضاء فلو لم يدل الأمر الثاني على عدم القضاء أيضاً لاقتضاء لكان الجمع
بين الضدين لوجوب القضاء بمقتضى الأمر الأول كالصوم يوم الخميس أمر بالصوم نفسه وبإيقاعه يوم الخميس
تعليقاً فإذا فات يوم الخميس ولم يصم وجب الأمر بالقضاء وبقي الأمر بالصوم نفسه مقتضياً لإيقاعه
بعده وهو الحق وقول الأولين إنا نقطع بأن الأمر بصوم يوم الخميس لا يدل على صوم يوم غيره أما يصح
لو كان المقصود صوم الوقت المعين وليس كذلك بل المقصود نفس الصوم وإيقاعه في ذلك الوقت المعين
لكان الوقت وإن كان له خصوصية في صفة الصوم لا نسلم أنه أيضاً في ذاته بل الذي يعطيه النظر في إخبار
أهل العصمة أن خصوصية الوقت خارجة عن ماهية الصوم وإنما ذلك في صفته كالمكان واللباس والقبلة
للمصلي وهو الظاهر عند الإطلاق وأن المطلوب في الحقيقة إنما هو نفس الصوم وتوقيته لزيادة صفة
لأن المطلوب التوقيت نفسه ولا المركب منهما لا غير ولا يخفى بأن ذلك باق فلا نقطع لعدم دلالة الأمر
الأول على الفعل خارج الوقت بل يدل عليه في الحقيقة بالمطابقة لذاته وكذلك لا نسلم أن أمر السيد عبده
بدخول السوق اليوم لا يدل على دخوله غداً أو أيضاً من أمر السيد نفس الدخول في اليوم المعين بل مراده
الدخول الغرض فإن كان ذلك الغرض يعلم العبد أنه لا يحصل إلا في ذلك اليوم بحسب العادة كان مدركاً اقتضاء
للدخول في غير ذلك اليوم إنما هو القرينة وإن علم أن سيده يريد ذلك الغرض وهو صالح لذلك اليوم
وغيره ولا قرينة معينة كان ذلك مقتضياً للدخول في غير ذلك اليوم أيضاً لأن السيد نفس الدخول

الوقت المعين وانما ذلك للحاجة فالامر لتحصيل الحاجة وان كان في الوقت المعين فامر العبد مشغولة بطلب
الحاجة الا ان تلك القرينة بانها للوقت لا لغيره كصلوة العيدين على ما ياتي بيانه وذلك لان الامر بالفعل
على ثلثة اقسام موقت وغير موقت والموقت ثلاثة فعل امر به وجهته لنفسه وضرب له وقت لا يقاعه
فيه لتحصيل كالدين وفعل امر به لنفسه وضرب له وقت لا يقاعه وفعل امر به للوقت المضروب لايقاعه
فيه وفعل امر به لنفسه ولم يضرب له وقت وهو غير الموقت فالاول كالصلوة اليومية فانه امر بها
وجهتها لنفسها وامر بايقاعها في الوقت المعين لتحصيل كمالها فاذا خرج الوقت ذهب الامر بايقاعها
كله وبقي الامر بها وجهتها لان ايجاب ذلك لخصوصية الوقت فيجب القضاء خارج الوقت لخصوصية
نفسها وهذا دليل على ذلك ان الهيئة استدامة لا بها من الوقت مع انها ليست ذاتية لها فتدوم ذاتها
بدون الهيئة ولهذا تسقط مع العجز والضيق كحال المطاردة والمرض الموجب للايماء ولو كانت
ذاتية كالنية لسقطت عند تعذرها فلا يكون الوقت جزءا منها بالطريق الاولى فافهم الشان ولا تمثل
بك الصلوات المكتوبة ولا الى الشهر اذ ربما يسهو الاصل والثاني في صلوة الجمعة فانها من اليومية
وهي صلوة الظهر غيرت هيئتها للوقت فاذا ذهب الوقت الخاص بالهيئة بقي الوقت بذاته فصلى غير
اداء وفي خارجه قضاء ولم يثبت بدل الظهر والا لوجبت نية البدلية ولا واجب يسقط بتعذر والا لما توجه
التكليف بفرض الظهر الا بعد تعذر الجمعة فيوقت الامر بالظهر فيكون ابتداء الامر به وقت بعد التعذر وهو
غير متعين للاختلاف في اخر وقت الجمعة الذي يتبدى وقت وجوب الظهر بانتهائه ولعدم تعيين وقت
التعذر واذا لم يكن موقت الاول انتفى التوقيت لعدم تحققه وانتفى الوجوب لان معنى الوقت سبب
وجوب التوقيت واذا انتفى السبب انتفى المسبب لان عدم المعلول لا يعلم للسببية وايضا لم يجز من ذلك
ان نقول اذا سلمت الجمعة سقط عنك فرض الظهر لان السقوط فرع الثبوت ولو وجب اول الوقت
مع وجوب الجمعة لاقتضى التخيير وهو ممتنع مع تعين الجمعة او وجوبها معا وهو قطعي البطلان او كونه مشروطا
بعدمها وتعذرها وهو يقتضي عدم الوجوب لان الشرط شرط الوجوب فلا يتحقق الوجوب الا بعد وجوده
ولو كان كذلك لكان الظهر غير موقت الاول وياتي ما ذكرنا والثالث كصلوة العيدين فانها انما امر بها
للوقت خاصة لا لنفسها وفي اخبار اهل العصمة تلويح واشارة الى ذلك فتوقت فيه فاذا خرج ذهب بالكل
ولم يبق في الفعل فائدة بعد الوقت وحيث شرعت في نفسها وفي هيئتها للوقت كان مرادها لم يجب
عليه الجمعة ذلك اليوم لقيامها بهيئتها مقام هيئة الجمعة لحصول الفائدة بالاجتماع والوعظ في ذلك اليوم
وهو التذكير ليوم الحساب ووجه الشبه بين وصلتها او بها مقصودة او موصولة مع عدم استجماع
الشرائط الكبرى لان ما شرعت في الوقت بل ان ما شرع للوقت لا يخلو في نفسه من فائدة مع قطع
النظر عن الوقت وان لم يكن توجب القضاء لان هذه الفائدة انما لحظت ثانيا وبالعرض فافهم

والرابع غير الموقت
كالكسوف والخسوف
لما وجب لها قضاء
في صحيحات تتوقف
الا لما لكشف الله
وقت ما شرع في
عليه لتتم ما شرع
يثاب فيه فاذا فقد
العينين ولا دلا
وجود المصلحة في
وجود المفسدة قد
ما وجب في الوقت
نفس الشرع لان
فارة المصلحة لان
وسقط او ان سلم
والثاني للوقت
عن ذلك في
انما يدان على الانتفاء
التوقيت بالمعنى
فلم انتفاء وجوبه
كاف في المدعى لان
لو فات الاول لم
وقت على الاول فا
فالى بيان ذلك كله
فان قلت ان الامر
كفا اليوم او في غد
الاول انما اقتضى

والرابع غير الوقت امر به لنفسه ولا وقت له ولا قضاء اذ لا اداء له لا بمعنى ايقاعه وانما ذكرت الاسباب
كالكسوف والخسوف فهي من الوقت عند السبب شرعت لنفسها فليست لمحض السبب او خصوص وقته والا
لما وجب لها قضاء من القضاء وقتها ولا لمحض فعلها والا وجب على كل حال وهذا الاسرار التي اشرنا اليه
وهي مما يتوقف على مقدمات وقد حققنا ذلك في مباحثنا وبعض الاصوليين لبعض المسائل ولم ينفعه
الا الكشف الالهي بمعاينة فاذا عرفت ذلك ظهر ان الوقت ما يدل ما للوقت وما في الوقت فاذا صرح
وقت ما شرع في الوقت وجب قضاؤه لشغل الذمة بخلاف ما للوقت فان قلت ان هذا التقسيم لا دليل
عليه لتم ما يتفرع عليه قلت ان هذا معلوم تشهد به العقول وتشير اليه الاخبار حيث من وقف عليه
يرى فيه فان قلت لان الامر بالفعل في وقت مخصوص يدل على وجود المصلحة والا لانتفت فائدة
التعيين ولا دلالة في ذلك على وجود المصلحة والا لانتفت فائدة التعيين ولا دلالة في ذلك على
وجود المصلحة في غيره الا بما يدل على وجودها في غيره فاذا فقد دل على عدم المصلحة بل بما دل على
وجود المفسدة قلت لا معنى للشك في وجود المصلحة فيما اذا وقع خارج الوقت بعد بيان الفرق بين
ما وجب في الوقت وبين ما للوقت لقطع بوجودها في ما وجب الامر به بل ما لم يوجد النهي عنه بعد ثبوت
فتشرع لذلك الاصل بقاء ما كان على ما كان على ما شرع في الوقت انما شرع لذاته وما كان كذلك لا
تفارقه المصلحة لانها ذاتية له وانما شرع في الوقت لزيادة المصلحة والفضيلة كالامر بالصلوة في
وسط او ان سلمنا ان فائدة الوقت ذاتية قلنا نحصرها بل تكون الفائدة من شيئين احدهما اللزوم للذات
والثاني للوقت قام بدله مقامه وهو خارج الوقت ولو سلمت وحدة المركب بحيث يذهب بذهاب
جزء جاز ذلك في الامر الجديد فان تركب من الوقت الثاني كان اداء والا كان قضاء فان قلت ان الامر الذي
انما يراد به الاتيان بالفعل لحسنها او قبحها ومقوماتها الحسن والقبح وقوعها على وجوه واعتبارات احدها
التوقيت بحيث اعتبر في الكلية مفهوم الامر ويدل على عدم الحسن الذي هو منشأ الفائدة والمصلحة قلت
فلم انتفاء جميع مقومات الحسن لا سيما مع ثبوت اعتبارها وقت القضاء عوض وقت الاداء وهو
كاف في المدعى لا وقت القضاء وقت فان كان موقتا بالامر الاول ومترتبا عليه لمعنى التعويض
لو فات الاول تم المطلوب وان كان بالثاني ولم يترتب على الاول كان اداء لانه ابتدائي وان كان كذلك
وترتب على الاول فاما ان يكون موكدا او كاشفا او مبينا للفرق بين ما في الوقت وما للوقت و
بين بيان ذلك كله على ما قد بينا ان الوقت انما هو من مقومات حسن الصفة لا الذات فراجع
فان قلت ان الامر الاول اذا اقتضى الفعل بعد الوقت لكان اداء لا قضاء لانه بمنزلة ان يقول افعل
كذا اليوم او في غد وهو يقتضي الامر فورا وان كان على الترتيب فيكون الثاني اداء قلت ان الامر
الاول انما اقتضى شيئين احدهما الفعل لنفسه واقتضى الوقت المحدود لايقاع الفعل لا لتبع

الامر بالواجب لو كان واجبا لا وقت له مع تكرره في نفسه على المكلف فاذا انقضى الوقت لاجل الخصوص
بتجديد اوله واخره لم يرتفع الفعل لان اثبات ايقاعه في وقت لا ينفي ما عداه فليس في نفسه محصورا
الا ان يكون اصل مشروعيته لذلك الوقت ولما كان الفعل مرادا في نفسه بالذات وان يوقع في الوقت
المخصوص وانقضى الوقت قبل الايقاع وجب ان يوتى به ولما كانت الافعال لا يمكن ايقاعها الا في وقت
كان الوقت الثاني موضعا للاول فيكون فيه قضاء فالوقت الثاني ليس بالاول ولا بالثاني فيكون
اداء لانه لم يوجب فعله عند ذكره مثلا ولا يكون الا في وقت مخصوص فيكون قضاء لا اداء فان قلت انما
قلنا بالامر الجديد المترتب على امر السابق لا انه مستقل غير مترتب على شيء ليكون اداء بل المراد ان ما وجب علينا
ان امر بفعله كان واجبا وانما كان قضاء لان وقت الفعل الذي امر به قد خرج فامر بذلك الفعل المتأخر
فكان الموجب له هو الامر الثاني ولما كان في غير الوقت الاول كان قضاء قلت ان قولكم ان الامر الثاني
مترتب على الامر الاول لا يخلو اما ان يراد من ذلك ان الثاني مؤكد للاول او مقرر له او كاشف عن ثبوت
ما ثبت به او مشارك معه في ايجاب الفعل خارج الوقت او مبين لما بقي وجوبه بعد الوقت لكون الامر به
في الوقت مما لم يبق وجوبه لا رفعا بخروج الوقت لكون الامر به للوقت لا في الوقت او مستأنف كان
على كذا او مقرر اثبات القضاء بالاول وكذا ان كان كاشفا اذ لا معنى له الا انه كاشف عن بقاء القضاء
الامر الاول للفعل في الوقت الثاني وان كان مشتركا فان كان للثاني حظ في التوقيت الابتدائي المستقل
لم يجز ان يكون الفعل قضاء للامر الثاني ولا اداء للامر الاول لانه يوقع الفعل على الاداء والقضاء
وهو ظاهر البطلان او ينفي مقتضى احدهما وهو ترجيح او مقتضاهما معا فلا يكون الفعل موقتا
فلا اداء ولا قضاء وانما هو ايقاع وان لم يكن له حظ في التوقيت الابتدائي فان تعلق مقتضاه بايقاع
الفعل في الوقت الاول لزم التكليف بالمحال والا لم يكن موقتا لعدم ضرب وقت له الامر الاول لانه خارج
وقته والامر الثاني وتعلق بالفعل خاصة دون القيد ويلزم منه عدم التوقيت بنفسه ويلزم اعتبار
الامر الاول في توقيت القضاء ويلزم منه عدم اعتبار الامر الثاني وان كان مبينا كان القضاء بالامر
الاول فيما كان في الوقت لا للوقت وان كان مؤسسا فان تعلق بالقيد لزم الاداء لانه قيد جديد لم
يترتب على الاول وهو توقيت التكليف والاول على ان الاول لم يتعلق بالقيد لانه مثلا جاء الثاني في
التوقيت فلا يكون موقتا وان كان لاستدراك المصلحة الفائتة فان كانت الاولى فثبوتها متحقق
بالاول فلا يحتاج الى الثاني وان كانت غيرها فهو تكليف جديد فيكون اداء او غير موقت وانما على الاول
في السؤال فنقول ان كان الواجب بالاول باقيا كان الامر لا يخلو من احد الوجوه المتقدمة من التأكيد
التقرير والتبيين والتشريك والكشف وهو المفروض على وجوب وجوب الفعل بالاول وباول الامر الثاني
اما بان ما في الوقت مما للوقت كما مر وان لم يكن باقيا بل ارتفع بخروج الوقت كما مر ويلزم الاداء لوجوب كم

ولكان في غير الوقت الاول كان قضاء فيه انه ان كان هذا الوقت الثاني بالامر الاول كان اداء كما اعترفتم
به وان كان بالثاني فان كان وجوب الفعل بالثاني فهو ايضا ممنوع لان التكليف اللازم منه الاداء وان كان وجوبه
بالاول فان كان الوقت الثاني بالاول لزم الاداء وان كان بالثاني لزم اشكال الفعل في الامر به عن الوقت
عنا يسقط حجتكم اصلا الا انا قد اشرنا الى ان المامور به في الحقيقة شيئان بامرين امر بالفعل وامر بالوقت
فلما ذهب الوقت انقضى الامر به والامر بالفعل باق مستمرا الى ان يأتي التكليف بالفعل ولما جهل المكلف الفرق
بين ما للوقت وما في الوقت بعد الشارع ما هذا الفعل مما في الوقت كان الامر والتنبيه واقعا في وقت فكان
ذلك الوقت خارج وقت الفعل فكان قضاء لان الفعل لا يتجاوز عن الوقت فان قلت لو كان القضاء بمقتضى
الامر الاول على ما صلتم اتوقف القضاء على الامر الجديد وعلى حدوثه قلت لكان الامر بالفعل في الحقيقة على
الخاص امر بالفعل وهيئة في الوقت وهذا يقتضي ان المصلحة فيه ذاتية وتقييده بالوقت لتحصيل كمال صفته وامره
للوقت وهذا ترجيح المصلحة فيه الى الوقت خاصة كصلوة العيد وامر جبلية للوقت كصلوة الجمعة كما مر مؤيد
باعتبار رجحيته في الوقت والوقت كذلك الاسباب لوقوع اسبابها في وقت وخفي التمييز بين مراتب الامر على
اكثر المكلفين وجب الحكمة ان يجري على ما تعرفه العام كما هو حق الامور التي تعم بها البلوى بحيث يشترك فيها
العالم والجاهل فعين لهم الشارع ما كان في الوقت عما كان للوقت فامر بقضاء ما فات من اليومية وصلوة الظهر
مع فوات الجمعة وبعد قضاء صلوة العيد وبقضاء الكسوف والخسوف مع العلم او مع احتراق القرص الا الاذن
وانما اللذة وصيانة في اللطف اذ لولا التبيين من الشارع لما عرف الفرق في كل الافعال او جلها على انهم
قالوا انما يثبت القضاء اذا سبقه وجود سبب وجوب الاداء ولم يؤد المكلف حتى خرج الوقت اما لتركه عمدا او
لمانع منعه فلذا كان نائم حتى خرج الوقت او شرعا كالحائض في قضائها صيام ايام طهرها او لرخصة منحت بها
على عباده المسافرين في ترك الصيام وفي قضائه اذا علموا قدومهم قبل الزوال والمريض اذا علم البرء قبل
الزوال في جواز تناول ولم يقبض الامر عند وجود سبب الوجوب قضاء ذلك المنزول لما ترتب عليه
وانما ترتب عليه ويتفرع عنه لوجود سبب الوجوب كالدلوك والشهر في الامثلة المذكورة فان قلت انما قالوا
لوجود سبب الوجوب دون الوجوب حال الحائض مامورة بترك الصيام فلا يكون واجبا عليها ولهذا
خطأ وان زعم تحقق الوجوب عليها وكلامهم انما تم اذا تحقق الوجوب ولم يتحقق لانها غير مخاطبة به في حال
الحيض لان سبب الوجوب ليس هو الموجب للفعل وانما هو وقت الخطاب الذي هو منشأ الايجاب قلت
لا نسلم عدم الوجوب ولا عدم توجه الخطاب اذ هي مخاطبة بالصيام وانما منعت من الاداء لوجود المانع
فذمتها مشغولة بالواجب فاذا زال المانع ظهر اثر المقتضي لان هذا المانع ليس ملغيا لوجوب بحال ما
قبل الوقوع عنا هو المانع من الايقاع والاداء لا ثبات حقوقه فتقضي ايام افرادها ولا يقال تؤمر ايام افرادها
فكان ذلك مانعا ايقاع الفعل في المستقبل لصحته وهذا وجب عليها قضاء ايام شهر رمضان لا ايام شوال اذ لا

وجوب قضاء ما لم يجب عليها ولو كان بامر جديد كان اداء لا قضاء وانما جدد الامر المكلف بقضائها وجب عليه بقاء
لما ذكرنا انفا ان المكلف لا يجد فرق في التكاليف المؤقتة بين ما شرع لنفسه وفي وقت يجب قضاء فاسده
وبين ما شرع للوقت خارج يجب فكان من اتمام الغرض المكلف ارشاده فيه بقضاء ما يجب لنفسه دون ما للوقت
لفوات فائدته ومصلحته بفوات وقته الذي شرع له فكان الامر الجديد كاشفا عن تحقق وجوب سابق فان قلت
لو كانت مخاطبة بالصلوة يجب عليها قضاؤها فعدم الامر بالقضاء دليل على عدم الخطاب وعلى هذا الصيام
قلت انا نقول بذلك وانما منع الاداء لعدم شرط الصحة وهو الطهارة ولهذا نقول بحل الاقتراب فيه الطهارة
كسجود التلاوة وصلوة الاموات وكثير من المناسك الغير المشروطة بها وغير ذلك وانما سقط عنها قضاء
الصلوة تخفيفا من الله سبحانه فان قلت انكم قررتم انه اذا توجه الخطاب الوجوب وفقد شرط الصحة كفاقد
الطهورين وجب الاداء لوجود شرط الوجوب وان وجب القضاء لتحصيل براءة الذمة فعلى هذا يلزمكم
القول بجواز الصيام الحائض وصلوتها وان وجب الصيام قضاء وسقط قضاء الصلوة تخفيفا لان ذلك
مقتضى قولكم قلت انا اخذنا هناك بذلك لان المانع هو فقد الطهورين مع قبول المحل للتطهير الرافع
لا المنع وهنا المانع امر مانع من قبول المحل التطهير فليس فيه جهة من جهات التطهير بخلاف ما لها بعد
انقضاء فان المحل قابل للتطهير وذلك القبول نوع من الطهارة ولذا قال سبحانه ولا تقربوهن حتى يطهرن اي
حتى ينقطعن الا من غير تام فاذا وقع عليه التطهير ثبت الطهارة فالقبول هو الجزء الاسفل من الطهارة فاذا وجد
وفقد الجزء الاعلى توجه اليه حديث فاتوا منه ما استطعتم لا يسقط الميسور بالمعسور اما اذا فقد القبول
القبول فلا ميسور يبقى ولا استطاع يوتى فافهم ذلك فانه من مكنون العلم وانه يحفظ لك وعليك فان قلت
ان منكم نصرته على مدعاكم بان الوقت للفعل بمنزلة اجل الدين فكما ان الدين لا يسقط اذا لم يؤد في اجله
ويجب اداؤه بعد ذلك الفعل الوقت اذا لم يؤد في وقته لا يسقط ويجب اداؤه بعده وهو قياس
مع الفارق فان الدين قد اشتغلت به الذمة في كل وقت ولهذا لو قدمه على الاجل صح بخلاف الفعل المأمور
فانه لا يصح تقديمه على وقته وهو الفارق قلت ليس مرادهم ان هذا دليلهم وانهم قاسوا هذا على ذلك
وانما يحمل المستدل وينظر الدليل ويصرفه على دليلهم على انا انما نقدم على الاجل لوجوبه قبله ولو وجب
الفعل قبله لجاز تقديمه عليه كما جعل وجوب اخراج زكوة غلة العام اذا انعقدت وقد وجب عند الاحراز والاسفار
ولعاجز بها صحت ولما اذن في تقديم الوقت جاز كتقديم صلوة الليل الشاب وغسل الجمعة لخائف الاعواز
الوضوء قبل الوقت ولما منع من تقديم الفريضة قبل وقتها لانها لم تشرع قبله لم يجز تقديمها بخلاف الدين
الاجل وليست هذه حالة النظير وهذا لك بعد وجوب قضائه بعد الاجل اذ لو لم يوجد عنده ما يوجب الاجل
لا بامر جديد ولا يتعلق بذهاب الوقت وهذا بعينه شبيه بما نحن بصدده بل هو احد افراده فانا نقول ان
الفعل يجب قضاؤه بعد الوقت الوقت فيه بالامر الاول لا بامر جديد وهذا ظاهر وربما بنيت المسئلة على ان المأمور به

شيئا فاذا ذهب احدهما بقي الآخر ام واحد ينتفي بذهاب جزئه ويدل على ان الجنس والفصل هما
متمايزان في الوجود الخارجي ام لا والحق ان ذلك المبني على مسئلة الجنس والفصل الى القيد ليس جزءا للمقيد
في المامور به والفصل جزء المقيد والحق ان المامور به بالذات هو الفعل والقيد مامور به بالتبع والامر الخاص
بالقيد للتنصيص على انه شيء والا لم يثبت على الفعل امتثالا على ان قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله فاتوا منه
ما استطعتم لا يسقط الميسور بالمعسور يصدق على محل التقييد اذا بقي منها ما يصدق عليه مطلق الاسم شرعا
او عرفا او لغة مثل من ادرك ركعة من الوقت وصدق على المقيد بعد ذهاب القيد او بل لا يلزم ذلك مع فرض
الاتحاد واحتمال خصوص الفائدة بدون القيد وان اريد احتمال ارادة التكليف بالقيد والا لم يكن قيدا و
الحق ان الجنس والفصل متمايزان في الخارج بدليل تمايز آثارهما اذ ليس المراد من التمايز الانفصال والتعدد بل حصول
شيئين في الخارج وتخلف آثار احدهما عن الاخر بدليل التمايز خارجا لما مر وظاهر ان الحركة الحيوانية التي ليس فيها شيء
من آثار الناطقية وبالعكس بخلاف النار ظاهر لعدم الفرق في نفس الامر ولكن ليس هذا من ضعه واما الاستدلال
بجواز حمل هو هو فمردود بارادة المركب ثم ان اصالة البراءة اذا انتفت بالامر الاول فلا تعود لان محلها
ليس ظرفا بل هو شغول بشغل الذمة بالتكليف فاصالة البراءة تستصحب لابراء الذمة بدون الفصل واحتمال
البراءة وعدم ارادة خصوص القيد لا ينفي ذلك لان الاحتمال التجويزي ليس بشيء ودعوى ان المتبادر من
صوم التجنس وصدقة المكلف به بعنوان المقيد والقيد جزء الحقيقة المكلف به مصادرة ودعوى ان اجراء
الاستصحاب غير لازم لانتفاء الموضوع بانتفاء القيد مصادرة مفرعة على المصادرة في سؤال ليس يرجع على
لسان اولئك الاعداء بدليل المحاكمة وجوابه كذا اما السؤال فلما المعلوم ان الاوقات مظاهر للافعال الالهية
عند اولي الآثار كما تظهر الحرارة والرطوبة في فصل الربيع والحرارة واليبوسة في الصيف والبرودة واليبوسة
في فصل الخريف والبرودة والرطوبة في فصل الشتاء وكما تظهر آثار الكسوف والخسوف في العالم فيما الشارع
ان يصلي المكلف صلوة الكسوف والخسوف في العالم فيما الشارع ان يصلي المكلف صلوة الكسوف ليدفع بها
عنه آثار الغضب وامر الحكيم والفصد في فصل الربيع لغلبة الدم وغيره يامر به في فصل الخريف فكان الاسباب التي هي
الاوامر والنواهي من الاوقات لانها اوقات ظهور آثار الافعال الالهية فعلى هذا ثبت ان المامور به حقيقة الوقت
او هو مع الوقت لا الفعل خاصة وبهذا التقرير لا يثبت القضاء الا بامر جديد والجواب ان الذي اشرت اليه مستوفى
مرتبة فيه الا ان هو اخذ دليلنا وبيانه ان الشان الذي نشاء بسبب الوقت يتعلق بالمكلف ولا يرتفع عنه
بخروج الوقت وان كان نشيا به فالشارع لما امر بعبادة بالفعل الذي يرفع ذلك فليس الفعل للوقت
وانما الفعل لرفع ما لزم المكلف بسبب الوقت فلا يكون مامورا به لخصوص الوقت فاذا خرج الوقت بقي
المكلف مطالبا بالفعل الا ترى ان الشمس اذا انكسفت ساعة فاخر ان ذلك سنة فلو لم يصل لم
يسلم من ضرر ذلك الاثر وانما الاوامر الالهية والنواهي الربانية لدفع مضار وجلب منافع لا تنقضي بانقضا

وقت الطلب كالدم الزائد على النصف في غسل الربيع فاذا امر بالفصد وترك حتى خرج الوقت لم يذهب الدم الزائد
بل يحتاج الى استفراغه بفصد او غيره ولو كان للوقت الذي هو السبب بحيث يذهب بذهابه لكان الفعل
الذي هو الصلوة للكسوف اذا انجلى الشمس ذهبت الصلوة لذهاب السبب والى هذا يشير الحديث ومعنا
اذا زالت الشمس وارى هلال الشتاء فرموا الى بزايكم التي اوقدتموها على الهوكم فاطفئوها بصلوتكم
وهذا ظاهر بان الصلوة لم تشرع لخصوص الوقت وانما شرعت لاطفاء نيران المعاصي وان كان ذلك في اوقات
الخصوص لكن لا يدل على انها لا يطفى الا فيه بل هي لذاتها كذلك لذلك وايقاع الصلوة في النهار وفيها
من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات الاية وفي هذه الاية اشارة لمن يفهم ان الصلوة الموقتة في الوقت لا
للوقت في مواقع اقم الصلوة حيث جعل طرفي النهار ظرفا للاقامة وقوله ان الحسنات يذهبن السيئات
فافهم فائدة اختلف الحكماء والعلماء في العلم هل هو امر لازم لا يمكن اختلافهما بشيء يجتذبه ليدام
ام لا يستلزم ذلك الدور فقال طائفة من الحكماء العلم صورة المعلوم الذهنية الحاصلة عند المدرك وهو
ان النفس المدركة تقابل المعلوم في زمان وجوده ومكان حدوده فتنتزع في مرآتها صورة المعلوم على ما
هو عليه وتلك الصورة هي العلم وهي مجردة عن المادة والمدة فالعلم عندهم من مقولة الكيف وطائفة منهم قالوا
ان العلم هو حصول تلك الصورة لا الصورة نفسها لانهم يفسرون الوجود الذهني فلم يثبتوا غير صورة فالعلم عندهم
من مقولة الاضافة اي تعلق النفس الناطقة بصورة المعلوم الخارجي فالحكماء والمحققون من المتكلمين كالمحقق
نصير الدين على الاول واكثر المتكلمين على الثاني ومنهم من جمع بين القولين وقال بالوجود الذهني كالاولين
وقال ان العلم من مقولة الاضافة كالاخرين فقال ان العلم عبارة عن التعلق الحاصل اي تعلق النفس الناطقة
بالمعلوم الذهني ومنهم من جعل العلم عبارة عن حصول الذهن تلك الصورة الذهنية فهو من مقولة الانفعال
اكثر الاصوليين قالوا في تعريفه انه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض اي توجب للنفس الناطقة تميزا في الصورة
الحاصلة عندها او في التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم والمراد بالصفة فوق ما هو بالخصوص قيام عرض
بمحل وابعد احتمال النقيض في متعلق التمييز لان التصورات لا نقيض لها وفي التصديق هو الحكم بثبوت
النسبة او نفيها وقيل ان التصور والتصديق هو ذلك التمييز فادراك العلم هو الصفة الموجبة للتمييز
لم يكن شيئا منهما هف فينبغي ان يقال العلم تميزا ويمكن ان يقال ان التمييز هو ادراك الناطقة
للتصور والتصديق فيبقى الحد على حاله سالما وبراعيرا في التصديق بانه الاذعان بوقوع النسبة وعلامة
وقيل هو ادراك النسبة واضحة او ليست بواقعة وهذه العبارة وان كانت مشهورة الا انه يدخل فيها التخيل
والشك والوهم على الاصح في تعريف الشك فلا بد من هذه الزيادة وهي الحكم والاذعان والادراك هذا المعنى
وهو الاعتراف والمراد بها ان الحكم الذي هو الاعتقاد والاذعان بمعنى ادراك الصورة لكن لا يخفى ان معنى
الاذعان هو انقياد العقل لوقوع النسبة او لا وقوعها بمعنى ان الواقع من احوال النسبة حكم بما هو عليه

في نفسه فاطلعه العقل وهو التصديق ان الواقع اخبر العقل عما هو عليه فصدقه والادراك ان العقل شاهد
الواقع ولما الحكم فايجاب العقل اقتضى الحال الواقع على ما تنسب اليه او يترتب عليه او على ما دونه من القوى
بحال النسبة فهو انشاء عنه وقضاء منه موجب لتصديق تلك القوى التي هي النفس والخيال والعقل لتشارك
بحال النسبة فعلى هذا يكون تصديقا لانه موجب للتصديق وان اريد بهذه الثلاثة اعني الحكم والاذعان
والادراك هذا المعنى المذكور لم يتجه الاعتراض الا على الادراك وهو متروك لما يدخل فيه وقال بعض
اهل الاصول ان هذا التعريف يدخل فيه الادراك الحسي الظاهري فالاولى ان يقال فيه انه صفة يتجلى بها
امر معنوي لمن قامت به فقولنا معنوي يخرج ادراك المحسوسات الظاهرة وفيه ما قيل في الاول فان الامر
المعنوي هو المتصور والتصديق والعلم ليس معناه الا ما وجود التعاريف لمن اراد ان يقول بتعريف العلم هو
الاول وهو صورة حاصلة عند المدرك وبيان ذلك ونزع اسبابه يطول به الكلام ولكن لا بأس بذكر
مرايت للانسان على سبيل التعداد فنقول ان اعلى شاء الحقيقة الانسانية بل كلها هو نور المعرفة وهو يتجلى
في الفؤاد وبه يعرف الله سبحانه لانه هو الذي يتجلى به للعبد وهو نور مجرد عن المادة والمدة والصورة والمعنى
الاشارة والكيف والحيث ومن دونه مرتبة العقل وهو نور يشرق في القلب وهو مغاير المعلومات عن المادة
والمدة والصورة فالمعقولات بلا واسطة هي المعاني ولا يدرك العقل منها الا بواسطة ولا نسمي تلك المعاني
معلومات وانما نسمي معقولات ومن دونه مرتبة العلم وهو يتحقق في الصدر اي صدر النفس وهو الخيال فانه
لها يكتب العقل فيه بواسطة الخيال والمعلومات صور المعلومات ومعناه ان الخيال يقابل المعلوم فتنتقش
فيه صورة ذلك المعلوم كما تنتقش صورة الوجه في المرآة فتلك الصورة هي العلم وهنا لا يمكن ان تتصور
شيئا غائبا عنك او تذكر امرا غير حاضر لديك حتى يلتفت قليلا بمرآة خيالك الى ذلك الشيء في مكان ومن ما
فينتقش في خيالك صورته في مكان ومن ما وبين ذلك لا تقدر على ادراك معلوم قط واما قول بعض ان
العلم صورة في العقل او ان العلم جوهر الذهن من حيث استفادته لاكتساب المطالب او ان العلم هو الفهم
او انه هو العقل او غير ذلك فهو مجاز وتسامح في العبارة او علم معرفة بالفرق بين مراتب التصور الاول
ومنهم من قال ان العلم ما اقتضى سكون النفس وقيل انه اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس وذكر في
الحد الاول واختاره وجعله اولى من الثاني وعلل ذلك وقال الذي يبين العلم من سائر الاجناس هو
سكون دون كونه اعتقادا لان الجهل ايضا اعتقاد وكذلك التقليد ولا يبين بقولنا الشيء على ما هو به
لانه لا يشاركه فيه التقليد ايضا اذا كان معتقدا على ما هو به والذي يبين به هو سكون النفس فينبغي ان يقتصر
عليه وليس من حيث ان ما اقتضى سكون النفس لا يكون الا اعتقاد الشيء على ما هو به ينبغي ان يذكر في
الحد كما انه لا بد ان يكون عرضا وموجودا ومحدثا وحالا في المحل فلا يجب ذكر ذلك في الحد من حيث لا يبين
به ذلك ومنهم من قال ان العلم معرفة المعلوم على ما هو به مع طمأنينة النفس وقيل هو اعتقاد يقتضي سكون

التصور المراد من العلم المذكور نصف التعريف العلم بالمعنى الاخص اعني الاعتقاد الجازم المطابق الثابت ولا
في جواز تحديده بهذا المعنى عندهم لجواز حده من التصور وسيأتي تمام البيان ومن منع تحديد العلم قال بعض منهم
لانه بديهي فهو فوق التعريف لانه من الكيفيات النفسانية الاعلام والالذة والغم والفرح لان ما يجده العاقل من
نفسه لا يحتاج في معرفته الى تحديد وانما يحتاج الى تحديد ما يجهله وكان كل احد يعلم انه موجود وان لم يكن
من اهل النظر فكان حاصلا له بلا نظر وهو علم خاص والعلم العام اولى بالبداهة واجيب بان الضروري
الذي ذكرتم حصول نفس العلم والمدعى تصور العلم والحصول غير التصور وقال بعض منهم لانه يلزم من تحديده
الدور لان غير العلم لا يعرف الا بالعلم فلو عرف العلم بذلك لغير لزم الدور واستدل فخر الدين على ذلك بانه لو كان
معرفا لكان المعرف له اما نفسه او غيره والقسمان باطلان فكونه معرفا باطل اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان القسم الاول فهي انا نقول المعرف للشيء يجب ان يكون متقدما على المعرف في المعرفة واجلى منه والشيء
يستحيل ان يكون متقدما على نفسه وان يكون اجلى من نفسه واما بطلان القسم الثاني فلان ذلك الغير لا يعرف
الا بالعلم لان ما سوى العلم لا يعرف الا بالعلم فلو كان معرفا للعلم كان كل واحد منهما معرفا للصاحبه وهو دور محال ويلزم
كون كل واحد منهما اعرف من الآخر واجلى منه وذلك محال لزوم كون كل منهما اعرف واجلى من نفسه وهو محال انتهى واجيب
عن الكلام الاول بانك ان اردت ان تصور غير العلم يتوقف على تصور حقيقة العلم فهو باطل اذ ليس كل من تصور
شيئا عرف حقيقة العلم وتصور بل يتصور اشياء كثيرة لا يعرف حقيقة العلم وان اردت انه يتوقف على حصول
علم ما في الذهن فالدور ممنوع اذ الحصول غير التصور على تقدير ان حصول ذلك الجزئي يستلزم حصول تحديد الكلي على انا
نمنع الاستلزام وعن القسم الاول من كلام الرازي في قوله ان المعرف للشيء يجب ان يكون متقدما عليه فيكون متقدما
وعلى نفسه بان المعتبر هنا التقدم هو ذات العلم وحصوله والمتاخر هو تصوره فلا محذور في تقدم حصوله
وتاخر تصوره وتوقفه عليه وعن القسم الثاني بمنع ما مر من ان تصور العلم توقف على ذلك الغير وذلك يتوقف
على وجود العلم لا على تصوره فلا دور اقول هذا ملخص ما ذكروا والتحقيق ان يقال ان كان المراد
بالتحديد والتصور تحديد نوع العلم وتصوره بان يكون قوام العلم صورة حاصلة عند المدرك يراد بها نوع
العلم ومنه هو صورة المعلوم الحاصلة عند المدرك فلا نزاع في جوازه وبيان ان بعض منه في الحقيقة يعرف بذلك
العلم هكذا فلا اشكال في صحة ذلك ووقوعه وان كان المراد بذلك تحديد جميع ما يصدق عليه العلم فلا
شك في استحالته لاستلزامه الدور او التسلسل وبيانه ان العلم صورة المعلوم الذهنية وتحديده صورة
ذلك العلم الذي هو تلك الصورة الذهنية وهي من ذلك العلم المحدود وتحديد ذلك صورته الذهنية
وهو من المحدود وهكذا فيكون الشيء حاصلا لنفسه او يرتقي الى غير النهاية فيستحيل تحديده الا ان يقال
تحديد ذلك التحديد بنفسه كما يقال او حد البشر الوجود بنفسه الا ان يقال تحديد ذلك التحديد بنفسه
كما يقال او حد لا بوجود آخر والا لدار او تسلسل وهذا وان كان صحيحا في الواقع لكنهم لا يريدونه وبقي شيء

لعبث او وقف عليه يتفعك اذا قلت بتحديد العلم واردت التحديد الحقيقي فان العلماء القائلين بحده
انما وضعوه بحسب خاصه ومن هذه بنائيا تريد الايدري ما يقول وانما هو كان الشارح قد يطلب التعريف
اسماعنا ويحول لا تفهم الحاضرة وبيان ذلك الى يحتاج الى تقديم كلمات وهي ان الحد التام الحقيقي ان
يكون مشتملا على جنس وفصل قريبين وهما مادة الحدود وصورته الذاتيان فاذا اردت تحديد الانسان
قلت حيوان ناطق فاخذت من الجنس الشامل للانسان وغيره وهو حقيقة الحيوان لا بشرط على الاصح
حصة خاصة بالانسان لا يشاركه فيها غيره وتلك الحصة من الحيوان هي مادة ذات الانسان كالخشب المهيأ
الصالح للسرير ويكون ذلك الخشب المهيأ سريرا بالصورة الشخصية الخاصة فاذا ركب الخشب على الهيئة
المعلومة كان السرير حقيقة اسم الخشب المصور بتلك الصورة الخاصة فالخشب والصورة ذاتيان
للسرير فتلك الحصة الخاصة من مطلق الحيوان مادة ذات الانسان فاذا اضفت اليها الناطق الذي هو الصورة
الانسانية الخاصة تكملت حقيقة الانسان فالشيء المتقوم بذاته الابادته وصورته فالحصة من الحيوان مادة و
الناطق صورة فهما ذاتيان للانسان فافهم هذا البيان المكرر المردد بالفهم المسدد فاذا اردت حد العلم الحقيقي
التام فحده بمادته وصورته الذاتيتين فاذا تحقق عندك ذلك فاعلم ان العلم على القول المختار صورة المعلوم
الموجودة في مرآة الخيال وهي صورة انتزعتها تلك المرآة من المعلوم الخارجي او من المعنى المتولد من الفاظ
لفظا مثلا وغيره من الدوال الاربع وغيرها او من المعنى العقلي بعد نزوله الى الخيال وهي ايضا معان خارجية
بالنسبة الى ذهن المتصور لانها خارجة عنه فمادة تلك الصورة العلمية تخطيط ذلك المعلوم وهيئته وكيفيته
ووضعه وصورة تلك الصورة العلمية ما تميزت به من نفس الخيال وهيئته وكيفيته ووضعه فتنتقش
صورة المعلوم بنسبة الخيال وذلك المعنى على قدر جامع للهيئتين والوضعين والكيفيتين لا تعلق صورة
الوجه في المرآة واختلاف صورة الوجه في المرآة بالطول في الطويلة وبالعرض في العريضة والاعوجاج في
المعوجة وكمال الظهور في تامة الصقالة والخفاء في الكدر وكذلك اللون لاختلاف هيئة المرآة
وعرضها وكونها وضعها واختلاف كيف الوجه في المرآة بالبياض والسواد والصفرة والحمرة لاختلاف
كيف المرآة والوجه لم يتغير في كيفه ولم يحكم بتمامه الا المرآة المعتدلة في عرضها وهيئتها وكيفها
وضعها بحيث تخطيه كذلك اختلاف المعلوم بالنسبة الى العالمين والمعلوم لم يتغير فاذا اردت
العبارة عن حد العلم التام الحقيقي المشتمل على الجنس والفصل القريبين قلت ظل ملكوتي ذهني فقولنا
ظل يخرج الذات وحيثيتها ملكوتي يخرج الظل الملكي وقولنا ذهني يخرج الملكوتي الخارجي وهي وان دلت
على العلم داخلة في الحدود الا ان العبارة جارية على المتعارف والاعم الخفيف لا يحتاج الى قيد ذهني
فافهم وحيث تعرف ان المراد من تحديد العلم بيان توحيد لتعرف به الكل كالنموذج للشيء لا تحديد جميع ما
يصدق عليه العلم لامر ظاهر لك ان الاعرى صحة تحديده كما ان الاعمى امتناع تحديد جميع ما صدق عليه العلم

والقلب

لا مرية ظاهرة لان الاقوى بحسب تحقيق كما ان الاقوى اصناع تحديد جميع ما صدق عليه العلم كلا فساد فقد ذكرنا
سابقا ان مشاعر الانسان الكلية بلسان الفؤاد والصدر واما الذكر الاول فالانسان فاعل من اسباب العقل فهو يذكر
معنى الشيء المغائر لذاته وذلك المعنى ليس مغايرا له والذكر الثاني في الصدر وهو ان يذكر صفة ذلك الشيء
يعني صدره وهو مرتبة العلم فيقول الذكر النفسي وتريد به الذكر الثاني وهو جنس يشمل العلم والاعتقاد و
الظن والوهم والشك والجهل المركب فان كان ذلك الذكر وهو المتعلق بالنسبة اثباتا او نفيا لا يحتمل
النقيض فهو العلم فيكون جازما مطابقا ثابتا فيخرج ما يحتمل النقيض كالظن وما يطابق الجهل المركب
لانه يتحقق بدون المطابقة مع عدمها والبسيط هو عدم الصورة فلا يقابل ما يطابق يحتمل البسيط والمغائر
بين الصورة وعدمها ولذا ثبت علم المقلد الحق لانه وان كان باعتبار معتقده بالنسبة الى علم مقلده يفتح
الذهن مطابقا لكنه في الحقيقة ظن وانما جاز العمل به مع ان ظاهره لا يعتبر حسنا ذه الوظن من يعتبر ظنه وعلمه
ولهذا اذا اتفق لم يجز التقليد كما لو علم بجاسة الماء المحكوم بطهارته او غير وبحرمة الحلال مع علمه بتوبته
عند الحاكم فعلم المقلد ليس مطابقا للواقع وانما هو حكم تابع لحكم الحاكم الذي هو مرض الزوال والمراد بالواقع
الواقعي التكليفي هنا سواء كان الواقعي الوجودي ام الكوني تمام البيان وان كان لا يحتمل النقيض عند الذاكر فهو
الاعتقاد فيكون جازما فقط سواء كان مطابقا كما لو وافق الحكم من الدليل الموجب القطعي ام لا لتمكن الحاكم
من نقض مستقله لعدم مطابقة ذلك الاعتقاد الموجب معتبر ولهذا يشمل الجهل المركب والتقليد مطابق
طابق تقليده نفس الامر ام لا وان احتمل النقيض المرجوح عند الذاكر فهو الظن فان كان مستند سببا شرعيا
فهو متعلق العمل به ومطابق للواقع التكليفي والا فان استند الى قرائن طالبة تحكم على حسب حال الظان
في قبول اعتبارها منه وعدم كحال المكلف بحكم فقد العلم فيه والظن المستند الى سبب شرعي على ما فصل
في الفقه والمتحكم حكم الشك بل حكمه مع معارضة اليقين حكم الشك كما سيأتي في صحيحة زرارة مع معارضة
لليقين شكا وان احتمل النقيض الراجح عند الذاكر فهو الوهم وهو يحكي الظن كما قوي الظن ضعف مكانه
ضعف الظن قوي وان تساويا بالنسبة الى وجوه النسبة والا وجاز فيهما فهو الشك بمعنى تقادر وقوع
النسبة وعدمه على التعاقب بحيث لا تتم صورة احد الطرفين حتى يزاحمها الاخرى قبل استقرارها وذلك بسبب
توجه الذهن الى كل واحد منهما على التعاقب من غير استقرار تقليد وقيل الشك سلب الاعتقادين وقيل ان الاعتقاد
فيه لا يطلق على ما يستقر ولك سلب الاعتقادين هو الجهل البسيط والجاهل والغافل الاجمال لو احدهما
شكا وقيل يصح اطلاق الاعتقادين فان اريد على سبيل التعاقب فحسن والا فلا معنى لشك او بهما الا
اجتماعهما وهو متعذر اذا المراد بالتساوي تعاقب الصورتين وهذا يعني بعضهم بانه تردد الذهن بين
وقوع النسبة والا وقوعها والجهل المركب وهو الذكر المطابق للواقع مع العلم بعدم المطابقة وانما سمي
مركبا من عدم العلم وعدم العلم بعدم المطابقة ومعنى هذا الدعوى حتى شملها الذكر النفسي

وان النفس تحدث بحج
من تخيلها البحث
عقائد وتخلقوا
على الخير فالكلام
الصدق بحطاء
ذكر والعلم
واحد وعلى العقيا
بلغ الذكر النفس
عند القطعي وانما
من الظنون
اذ وصف الفراغ
الشك هنا بالا
عليها الجاز
بجعول الحكم
مطابق الواقع
حصل من الدليل
فان كان
وقوعه
التي هي العلم
تلك الصورة
في الذهن مقطع
ما في نفس الا
تلك الصورة
الاعتقاد
على حسب اختياره
حتى انهم ذكروا
لو ادعا الظن

ان النفس تحرث تجلها ما هو شبيه بحكم الشبهة في الوقوع ومعلوم ان لا تقابل بين انها معلومة وانما التفت الى ما تخيل
من تخيلها البحث الذي يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا وانما هو شيء سماه ولا اصل له في الوجود وله
مثال وتحقيق ما ذكرنا اما دعوى الذكر المطابق مع عدم العلم بعدم المطابقة فمع الجزم بالدعوى اعتقاد وهو
علم الجزم فالذكر جهل مركب مع الظن بعدم المطابقة او مع الجهل البسيط وهو عدم الصورة من التصور و
التصديق معا ويمكن ان يكون واحدا لها فهو جزء بعض افراد المركب فاذا وصفت على ما ذكرنا فاعلم انهم
ذكروا العلم في حد الفقه وقالوا الفقه في الاصطلاح العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
ولا يرد على اعتبار العلم في هذا الحد اعتراض وهو ان يقال ان العلم قد عرف بما يرد عنه عند الاكثر
بانه الذكر النفسي المطابق للثابت والاحكام الشرعية انما هي نتائج الادلة وكلها ظنية والدليل الظني لا ينتج
عند القطعي وانما يتولد عنه ظن مثله بل اذا كانت المقدمات ظنية كانت النتيجة دائرة بين الظن لانها متولدة
من الظنون وبين الشك لان نتيجة النتيجة فرع حجية المقدمتين والفرع يتطرق اليه ما يتطرق الى الاصل
اذ وضع الفرع لا يدل على الفرع ولا انه لا يساوي الاصل في التحقق بمثابة على ما لا يرد عليه ما انتفى
الشك هنا بالاجماع تحقق الظن فتكون الاحكام الشرعية ظنية لابتنائها على الادلة الظنية فكيف تطلقون
عليها الجازم المطابق للثابت فان قلت انما قالوا العلم بالاحكام الشرعية وهذا ان يحصل للفقيه علم قاطع
بحصول الحكم الشرعي الفرعي من دليله التفصيلي وهذا امر وجداني لا يشك فيه فرق الحكم الفرعي عن الدليل ثابت
مطابق للواقع قلنا انهم لا يريدون ان الفقه هو العلم بما يحصل من الدليل على ايجاد حاصل بالمعنى انه لو
حصل من الدليل اعتقاد مرجح صدق عليه انه علم على ما ذكرنا مطابقا للواقع بحصول مرجح عن الدليل
فاذا كان العلم صورة المعلوم الذهنية ومعنى الجزم فيه انه بعد وقوع ما حصل عن الدليل غير محتمل العدم
وفي عدمه هو واقع وثابت ومطابق صدق العلم بل الظاهر ان الفقه هو العلم بالاحكام لان الصورة
التي هي العلم صورة ما استنبط الفقيه من الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية على انحاء التقرر والانكشاف
تلك الصورة جازمة ثابتة مطابقة للواقع حتى يكون الحكم المستنبط الذي ارتسمت عنه تلك الصورة
في الذهن مقطوعا به وقوع متعلقه من غير اطلاق ثبات وهذا معنى التصديق فان معناه ان يطابق الشيء
ما في نفس الامر بان يخبر الواقع بالصورة عليه من الوقوع واللاوقوع بلا اعتبار صورة فيه فيصدق والعقل يقول
تلك الصورة في ذهنه وغير العلم من اقسام الذكر النفسي لا يكون معلوما وهو متعلقه كذلك فلهذا توجه
الاعتراض الذي اشكل على المتوهم العلم في حد الفقه فاجابوا عنه بتلك الاجوبة من تقديم طائفة
على حسب اختيارهم فقال قوم المراد بالعلم هنا الظن فان اطلاق العلم على الظن كثير وقد استعمل غالبا
حتى انهم ذكروا ان تلك الادلة اذا كانت شرعية فيستفهم بذلك العلم فلم يخل من استفادة مزية وضد ان
ادلة الظن في خلاف الاصل ويلزم منه استعمال المجاز والتعريف بالمجاز مستهجن وعورض ان شهرة استعمال

وكافية عن الزينة غير مقبولة لكثرة الخلاف وفتور ولعدم الشهرة المرعاة وخصوص الاستعمال على خصوصها
والاستدلال الاستبانى الممنوع منه لا فيما فى الحدود فيحمل الاطلاق على ارادة الظن بمجرد حصول الانتظام
الشهرة مع مخالفة الظن لرأى ذاته فى الصفات الثلاث غير وجيه وقال قوم يراد به القطع بظهور
الحكم من هذا الدليل فيكون معناه القطع بان هذا الحكم ظاهر من هذا الدليل الظنى وفيه انه ان اراد
بان العلم بالاحكام هو القطع بظهور هذه الادلة فلا اشكال ولكن العلم ليس هو ذلك القطع بظهور
الاحكام فانما القطعى النافع هو القطع بوقوع متعلق الحكم المجرد ظهور الحكم مع امكان النقيض
واختلاف الموضوع وهذا القول ليس بشئ ايضا لما فيه من الحمل على خلاف الظاهر المتبادر عند الاطلاق
فان مثله لا يلحق بالتعريفات وقال قوم يراد بالعلم بالاحكام القطع بتعيين العمل بها بمعنى انه اذا
استدل على حكم بدليل ظنى معتبر واداه اليه اجتهاده فاى دليل ذلك الدليل الظنى عليه كذلك بوقوع النسبة
الاولى وقوعها بحيث لا يكون عنده الراجح عنه والاحتمال له فانه يتعين عليه ذلك الحكم لاجماع على وجوب عمل
المجتهد بظنه وهذا اوضح الثلاثة واقواها الا انه كذلك اذا اريد منه ما يستعمل من التوجيه والا فهو كما
الاولين مما يرد عليهما فان القطع ليس هو العلم وانما العلم صورة المعلوم القطعى الوقوع فاذا اريد من العلم
تعيين العمل بالحكم المظنون كان كالاولين ويرد ايضا ان هذا المعنى هو الشهرة فى تفسير قوام وظنية الطريق
لا ينافى قطعية الحكم والعنوان يقال فى معناه ان كون الطريق ظنيا لا ينافى كون الحكم المنشئ عنه قطعيا
ومن ضرورة كون الحكم المنشئ عنه قطعيا تعيين العمل على فهم منهم من اراد تعيين العمل به وهو كما ترى لا يصلح
للتعويل عليه ومنهم من اراد ان الحكم هو النسبة الحكمية المتحققة والظن انما هو فى الدليل فاذا حكمنا
بصحة هذا الدليل الظنى وتعيين العمل بمقتضاه كما هو اجماعى وجب القطع بتحقق النسبة الحكمية التى
هى نفس الحكم فتنقش فى الذهن صورة هى صورة الحكم الواقعى الوجودى وهو مخدوش وذلك هو العلم
لا يقال ان العلم هو الجازم الثابت المطابق للواقع وهو هنا ان تحقق النسبة نفيا او اثباتا
فما لم يقطع بمطابقته للواقع لم يكن علما لانا نقول ان حكم النسبة مطابق للواقع من حيث الدليل
الواجب الاتباع شرعا وليس لنا ان نقول ان ذلك مخصوص بالحكم الواقعى الذى لا مكثر فيه لانا نقول
الواقعى قسمان الواقعى الوجودى والواقعى التكليفى فالاول ليس له تكثر فيه والثانى متكثر فى التكليف
فان مدار الواقعى المتكثر وهو فى الحقيقة واقعى يكون العلم المتعلق به جازما ثابتا مطابقا
لما فى نفس الامر لانه صورة الواقعى الوجودى المتحد معه ذلك ان المتحد فى اللوح المحفوظ وهذا التكثر
فى الالوان الجزئية والالوان الجزئية لشخصها تعلق اللوح المحفوظ فهو مطابق كالمتحد وانما تعدد هذا
التعدد بحسب الادلة المؤدية لسلوك الطرق الموصلة الى الواقع المتحد فقد يتحد التكليفى والوجودى
لان الوجودى هو المطلوب لا غير وقد يتعددان وذلك اما اذا اوصلت الدليل الى حكم فاما ان يقطع

باصابته ولا تخرم الاصابة عند الخاطئ كما في الضروريات بين المسلمين واما المتفق عليه عند الفرقة المحقة
خاصة فهو الذي اشرنا اليه في رسالتنا الموضوعة في الاجماع في امكان معاكسة الطائفتين المحقتين في
الاجماع المركب وان لم يكن هناك صريحا لبناء عند الاجماع فالمدار كله على المتعبد واقرار الاطلاق فان اصبته
بعينه فذلك المطلوب والا اصبت بدله الذي هو اقرب اشباهه اليه بالنسبة الى حال الطالب وهو الواقع
التكليفي وهو في نفس الامر بالنظر الى الدليل والامر بالطلب ولهذا لا يراد منه غيره وليس في نفس الامر ما عتبار
التكليف الخاص به غير وهو جازم لقطعه بان امر سبحانه لا يرد منه غير ثابت لانه لا يتغير وان تغير ظنه عنه
فيما بعد الى فرد اخر بحيث يجري فيه ما قلنا سابقا في الاول لان المعدول عنه لم يتغير الطاعة لمراد الله في الدنيا
والاخرة حتى عند نفسه بعد عدوله عنه ولهذا لا يستدرك شيئا من اعماله التي مضت عليه وانما عدلت عنه
للدليل وقيام الحجة عليه فان اسلم لك ان تقول الى الثاني للدليل هو في الحقيقة فسخ للاول ولا ينظر في فسخ
النسخ انه صلى الى بيت المقدس بامر الله ثم عدل الى الكعبة بامر الله ولا يلزم من نسخ الاول فساده ولا اصابته
من الواقع في المنسوخ ولا نعني بالثابت الا ما كان هكذا وهو مطابق للواقع لما مر من انه لا معنى لكون الحكم
مطابقا للواقع الا انه مطابق لما امر الله به وهو صادق وعلى هذا المنار الحقيقة وبان كون المتعدد في الموضوع
المحفوظ والمتعدد في الانواع الخارجية وهي الواقع والمحو والاثبات مذكور محله وليس هنا محل ذلك مع ما
يتلقى من الشك في جواب الاعتراض بالتصويب فانه مما يستفاد منه علم ذلك فان قلت هنا قول بالتصويب قلت
ان القول بالتصويب هو ان احكام الله تعالى متعددة في الواقع بتعدد المستنبطين بمعنى ان الواقعة لم يكن
فيها حكم الا ما يظهر على رأي المجتهدين حكما لله تعالى لاهل الاستدلال عليها اخذا بحجة حكم فيها على حسب ما
يقتضيه اجتهاده وهذا باطل من وجوه منها ما لزم في الواسطة بين الله وبين خلقه من قوانين وجعل بينهم
وبين القرى بارك فيها قرى ظاهرة الاية فقالوا ربنا باعد بين اسفارنا الاية ومنها توقف نفس
حكم فيها على احكامهم الى غير ذلك من الوقائع واما نحن فنقول ان الله لم يجعل فيها حكما واحدا لا يتغير ولا
يتعدد في نفسه ولا يتغير ولا يتعدد فانما هو بتغير الموضوعات او تعددها او اختلاف الصفات واما
هذا الحكم المتعدد فانما هو ابداء مبنية على وجوده وانما تعددت لتعدد المرايا واختلافها وهي
مرآة صافية معتدلة تحكي الجوهر والصورة قابلت وجها فان تحكي الوجه تمام صفته وكمال صورته ثم
صفت في مقابلها عن مرايا فاختلفت في الجواهر والصورة والمقدار فكل واحدة منهن حكت تلك
المرآة الاولى ما فيها من الصورة فاختلفت صور المرآة الاولى في المرايا فكل حكت على قدر صورتها
وجوهرها وقدرها فالوجه حكم الواحد الواقعي الوجودي والمرآة الاولى هي قلب عبد الله عليه
في كل زمان والمرايا هي قلوب المجتهدين وهذا الحكم المتعدد اما ان يكون هو ذلك الواقعي الوجودي
فلا يكون تكليفي وجودي اصالة وبدلا وهو التكليفي وكل منهما مطابق لما في نفس الامر ان الاول الى الا

طلتان على التبعية والريب لان ما في المرآة الثانية هو ما في الاولى من الصورة وان كان بالواسطة فالتغير
والتبدل المحتمل على تقديره فانما هو من بدن الى بدن فقد ظهر مما بينا واوضحنا ان القول الثالث
هو الاقوى وان المراد من تغير قولهم ان نظفة الرجل لا تأتي عليه الحكم ان الحكم هو النسبة الحكمية المتحققة
وان الظن انما هو في الدليل وانه بعد الحكم بصحته ووجوب العمل بما يعطيه فكون النسبة الحاكم بوقوعها
قطعية وهو العلم كما قررنا فان الادلة الشرعية وان كانت ظنية فانما تثمر القطعيات وهو المعبر عنه
بتعيين العمل بها على سائر في العبارات وظني ان الشيخ اراد وابهذه العبارة هذا المعنى الاول الذي لا
ينبغي التعويل عليه لكن الحق الحقيق بوجوب الاخذ به للطالب للصواب من ذلك هو ما نبهناك وحققناك
عليه فحذره واستدامة الفصل الاول في اللغة وهو اقسام القسم الاول في فائدة ايجادها وكمالها
ووضعها وما يتعلق بذلك وفيه مسائل المسئلة الاولى في علة ايجاد اللغة والحاجة اليها اعلم ان الله سبحانه
خلق بكرمه وجود الانسان من اثار هياكل سبحات صفاته وجعله قطب دائرة افلاك مخلوقاته وشرف
فائته فكان جامعا لصفات جميع المخلوقات فلم يكن جامعا كثير الشؤون فكان مدني الطبع لا يحسن
معيشته لو انفرد وحده بل لا بد من ان يكون مع ابناء جنسه متعاونا على ما يحتاجون اليه لنظام بقائهم
ومعاشهم ولا يتم التعاون الا بالتعارف والتفاهم بان يعرف المحتاج لمعينه ما في ضميره ويفهم المعين
مراده ويعرف مقصوده ولا بد لذلك من طريق يدل عليه ويوصل اليه وهو التعريف والمعرفة ولا يمكن
التعريف الا بشيء محسوس ليدركه المعرف بفتح الراء وذلك اما ان يكون بنقش بان ينقش ما يدل على
مطلوبه كالكتابة او حركة باحدى الاشارات كالحسية او صوت يقطع على هيآت تدل على ذلك وهو اللفظ
فاما الكتابة فيحتاج الى زيادة التكليف وطول زمان في تعريف هذه الشؤون الكثيرة التي لا ينفك عنها
الانسان ابدا بل قد تدعو الحاجة الى تعريف احوال كثيرة ومعان متعددة في اقصر زمان لو توقف تعريفه
على الكتابة وقع الفساد والهلاك كالمطرود الذي يستغيث عن نجيه من طارده فلو توقف ذلك
على الكتابة ادركه قبل ان يناول القسم فضلا عن ان يكتب ويبعث خطا الى من يستغيث به مع ان الخط
وقد تدعو الحاجة الى عدم الاطلاع عليه اذ قد يحدث الاطلاع عليه مفاسد كثيرة بل ربما قتل صاحبه
واما الاشارات فانها وان نفعت في تعيين الاشياء الشاهدة والمشتقة فيها لكنها لا تعين المعاني
والامور الغائبة والمعدومة وان امكن استعلام بعض منها بها لا يمكن استعلام الكل فلا يستقيم
بها النظام فهي والكتابة غير صالحين لهذا الامر العظيم الكلي الذي عليه مدار النظام واستقامة
الاحكام واما اللفظ فانه سهل الاستعمال سريع التأليف يمكن به استعلام المعاني والاعيان الحاضرة
الغائبة المجردة والمعدومة والصفات الغائبة بصوغها من قيام صدور وقيام عرض وقيام
صدق وقيام تحقق بل جميع ما تخلجه الافئدة وتشرق به القلوب وتحقق في الصدور والالفاظ

افنها كان ذلك يستعمل تفهيمه وتفهمه بالالفاظ مع ما فيها من عدم الكلفة والمشقة لانها حروف واصوات
تخرج من اقرب المخارج التي لا يضبط الانسان اليه لبقاء حياته تجري الحروف المظهرة والاصوات
المقرعة في ذلك النفس المتردد على حكم الطبيعة فيخف استعماله ويون ايجاده لان النفس تطلب الخفة
والحروف والاصوات انما هي هنه خطان يخرج من فيه بضغط او قلع او قرع فتكون هنه سهلة
التناول سريعة التداول واسعة التحاول وهي مع ذلك الابقاء لها اكثر من افادتها ما لا زمان
بقائها زمان صدورها فلا يخشى من عاقبتها عند ارادة عدم الاطلاع لانها موجودة عند الحاجة اليها
معدومة عند عدمها فكانت اولى من اختيارها والتعريف واول في التوقيف والجعل في التعريف فجعل
الله سبحانه اللغات طريقا مهيعا للتعريف فخلقها وعلمها عبده آدم علم الانسان ما لم يعلم لتتم بها على عباده
نعمه فكانت اللغات والحركات الانسان هما صنفان الكلف طريقا واسعا للكلف الى الله سبحانه فاذا
معرفة وعبوديته وعبادته وسيلة مهيعا سبحانه الى الكلف في اغاضة كرمه وادامة نعمه وفيض رحمته
فكما عدلين في هذه السبيلين فسبحان الذي اعطى كل خلقه وساق الى كل مخلوق رزقه

المسألة الثانية

في تعيين الواضع اختلف العلماء في واضع اللغات فذهب ابو الحسن علي بن اسمعيل الاشعري
وابن فورك وجمع من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تع وانها توقيفية بمعنى انه نص عليها ووضعها لمعانيها
وطريق ذلك اما بالوحي او بخلق الالفاظ الموضوعة لمعانيها في سماعها واحدا او جماعة كذلك او بخلق
علم ضروري بوضعها لمعانيها وذهب الاستاذ ابو اسحاق واصحابه الى ان الواضع هو البشر وفسر الاكثر مراده بذلك ان
ما يحتاج اليه في الاصطلاح في التفهيم والتفهم بان هذا موضوع لذلك المعنى يكون موقوفا على تعليم
والباقي من البشر بالاصطلاح منهم وقيل مراده بذلك ان ما عدا الضروري فيحتمل ان يكون من الله او من
البشر وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين الى ان الواضع هو البشر اما واحدا واكثر وعرف ذلك
بالاشارة والتكرار كما في الاطفال فانهم يتعلمون بالترديد في الالفاظ وذهب المعتزلة وبعض الاصوليين
الى الوقف اعتمد الاولون بوجوه احدها قوله تع وعلم آدم الاسماء كلها فانه ظاهر في انه هو الواضع فاذا ثبت
ذلك في الاسماء ثبت في الافعال والحروف لعدم القائل بالفصل ولان لم الافادة والاستفادة
من الاسماء المعانيها لا الافعال والحروف لتوقفها عليها ولانها اسماء لمعانيها في الحقيقة لان المراد من الاسماء
العلامة لمعناه وهما كذلك وتخصيص لفظ الاسماء بذلك اصطلاح طار بعد الوضع وثانيها قوله تع ومن آياته
خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم وليس المراد بالالسنة الجوارح المخصوصة بالنطق
المفيد ولعدم الاختلاف الكثير فيها ولعدم اعتباره في تعديد آياته صفة سبحانه على تقدير ملاحظة
تحققه وذكر الالوان في تعديد آياته الصنع لا يوجب ارادة الجارحة اذ الظاهر ان المراد بها الجنس

الكيفيات من السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك بل ما هو اعم منها ومن الهيئات والمقادير التي تدخل
فيها اختلاف الجارحة وغيرها فلو قيل ان ذكر اختلاف الالوان الشاملة للكيفيات والهيئات والمقادير
التي منها اختلاف الجوارح بالعطف على اختلاف الالسنة المقتضي للمغايرة دليل على ان المراد بالالسنة اللغات
لا الجوارح المخصوصة لكان متجها وثالثها قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان
فانه قد فهم انه ذم في تسميتهم بعض الاشياء من غير توقيف ولو لم يكن اطلاق الاسماء على مسمياتها توقيفيا
لما صح الذم لمن سمى شيئا باسم بدون توقيف فان قيل انما ذمهم لاعتقادهم الهيئة الاصنام لا لمجرد اطلاق
اسم الالهة عليها قبل التوقيف على ان الممنوع من قبل التوقيف لو سلم الاستعمال الحقيقي قلنا ان اعتقادهم
الهيئة المستلزم للاستعمال الحقيقي مع ان استحقاق الذم على المجازي ادل على المنع قبل التوقيف ورابعها
لو لم تكن توقيفية لكانت اصطلاحية لكونها مستفادة من الوضع والواضع هو الله تعالى او عباده ويتوقف
تعريف الاصطلاح على اصطلاح آخر وهكذا فيدور او يتسلسل وفاسدهما لو كانت اصطلاحية لجاز تغيير
الاصطلاح الاول وتبديله ويجوز ان يراد بالصلوة في هذا الزمان غير ما يراد منها في الزمن الذي قبل وقوع
الوقوف بخصوص اختيار الشارع واصحابه ابو اسحاق الاسفرائني وهو متفرع على التوزيع بما ثبت من
لزوم الدور او التسلسل بالزام اثبات اللغات بالاصطلاح ويضرورة ما يحدثه الناس في كل زمان
من الفاظ وضعوها لمعان لم تستعمل قبل ذلك فيها فثبت بالاول ان ما يتوقف تعريف المصطلح عليه فاصله
هو الواضع لا والتوقف عليه بخلق علم ضروري او بوحي او بالهام او غير ذلك وبالثاني كون الواضع للباقي
هو البشر باصطلاح منهم واختار ابو هاشم الجبائي واصحابه التسمية بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه ليستبين لهم فانه يدل على سبق اللغات على الارسال ولو كانت توقيفية لكان الارسال سابقا عليها لان
التوقيف اما بوحي فيلزم تقدمه على اللغة واما بخلق علم ضروري في عاقل ويلزم ان يكون عارفا بالواضع
الذي هو الله لتوقف معرفة الوضع على معرفة الواضع فلا يكون مكلفا لمعرفة الله تعالى وهو لا لان تحصيل الحاصل
فلا يكون مكلفا مطلقا لعدم القول بالفصل وهذا باطل لما ثبت ان كل عاقل مكلف وان كان في غير عاقل
وان كان في غير عاقل فهو ما يمتنع من عادة معرفة اللغات الكثيرة العجيبة والتركيبات الغريبة واصح
العلامة والتباعد وقوم من قبل على الوقف كالمتعارف ادلة الجميع وتصورها عن تعيد مثل هذا الامر العظيم
لقيام الاحتمال المساوي في جميعها صح عدم توقف شيء مما يحتاج البيان الفقيه على ذلك بعد اتفاق الكل على
ثبوت الرد اليها والاعتماد اليها والاقوى عندي المذهب الاول وهو ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري
وهو المسمى بمذهب التوقيف لنا ما ذكرنا سابقا من الادلة الخمسة وقوله تعالى خالق كل شيء وامثال
ذلك من الآيات المتناولة بعمومها ما نحن فيه فخرج من ذلك العموم ما علم بالدليل ان العباد فاعلون له

من اعمالهم ومحاسنهم واعمالهم واعمالهم تجعل الخلق فيها على خلق الآلات والاسباب الظاهرة والقوى الباطنة
والالهامات والارشادات وامثال ذلك مما قام الدليل الشرعي والعقلي والوجداني على اختصاصه
من ظاهر ذلك العموم وبقي الباقي مقهورا تحت الواحد القهار وهو قوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد
القهار وما قيل في الاعتراض على التسمية الاولى من تجويز ان المراد بالتعليم الالهام وبعث الهمة والاقدار
على الوضع بخلق العلوم الحاجة اليها ونسب التعليم اليه لانه الهادي اليه كقوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم
اي اتخاذه وليس التعليم ايجاد العلم بل ما يصلح ان يترتب عليه العلم بدليل علمته ولم يتعلم ومن ان المراد بالاسماء
الصفات والعلامات مثل كون الفرس صالحا للركوب والثور للحرث والجمل للحمل اذ كل ما يميز الشيء نحو
اسم واما تخصيص الاسم بهذا اللفظ فاصطلاح طارئ ويحصل تعريفها بخلق علم ضروري من غير توسط الا
الفاظ ومن جواز ان تكون تلك الاسماء قد اصطلح عليها قوم بعد خلقهم اسئلة علم آدم لعنتم وليس لقائل ان
يقول ان ما قبل آدم ان وجد انهم اناس فباطل اذ ليس قبل آدم اناس والا فباطل ايضا لان الحيوان الناطق
لا يكون غير الانسان لانه يقال له قد دل الشرع على خلق طوائف ناطقين ففي الحديث ان الله خلق الف الف
عالم والف الف آدم انتم في آخر العوالم وآخر الآدميين الحديث لما نفى آدميين قبل آدم ان غير الانسان لا
يكون ناطقا لنطق كثير من الحيوانات بالفاظ تعبر بها عن معان وحقيقة لا يكاد يحيط بها كثير من العلماء
قبل التنبيه بل بعض الانبياء كقصة النمل واحتجاجها على نبي الله سليمان بن داود وغير ذلك ويجوز ان يكون
علم آدم محض كل اسم من لغة واحدة ووضع آدم او غيره من الخلق سائر الاسماء من سائر اللغات على المعاني
المتعددة ولا ينافي ذلك كونه على خلاف الظاهر لانه بناء المسألة على القطع فالجواب ان اريد من الالهام
المحتمل من التعليم وبعث الهمة والاقدار على الوضع الاقدار على مطلق التصور بخلق الآلات الصالحة
لسائر الاعمال من الظاهرة والباطنة والهدايات لسائر التصرفات فلا يحسن اطلاق مثل ذلك على التعليم
في صريح الكلام لما فيه من شناعة القول فان مما يصدق عليه على هذا النمط اعمالهم القبيحة لانها مما يصلح
ذلك الاقدار لها وان اريد الاقدار على الوضع الخاص من تقطيع حروف مواد الاسماء وتعريف تاليفها و
هيئتها وتقديمها على حسب معانيها فهو كاف في الاستدلال على التوقيف على ان هذا انما يحصل صور ذلك
كلها في الخيال قبل الشروع في الوضع والا امتنع الفعل المقصود قبل تصوره وتلك الصور هي العلم بذلك
ولا يمكن حصوله من الخصم على هذا الوجه وانما يكون من الله فيتعين حينئذ ان يكون التعليم ايجاد العلم ولا يراد
ما يصلح ان يترتب عليه العلم الا اذا اريد على الوجه الاول وهو مطلق الشعور والادراك لا يحسن كما
قلنا والا يحسن ايضا ان يراد من الاسماء الصفات بان يقال عرف الثور من الجمل بان الثور للحرث والجمل
للحمل وانما يميز بصورهما انفسهما وليست مرادة او بالجمادات الاصوات المعروف واما امكان تعليمها بخلق علم ضروري
من غير توسط الفاظ فيه ان العلم صورة المعلوم والمعلوم اما ذواتها او صفاتها واسماؤها جائز ان لا يراد

قبل آدم ع

دون معانيها لانه لا يزيد على تعريفها من انها مسمى وقد سمعت جوابه وانها اسماؤها فان اريد بالعلم القدرة
على ادراكها بالبال ما فهو كما قلنا في الوجه الاول من تفسير الاقتدار وان اريد به تعيينها بازاء صور الالفاظ
المخصوصة واقتدار يقينها كما عينت لاحاد اراد تعليم غيره فهو التوقيف وطريان تخصيص الاسم باللفظ
لا ينافي الاحتياج الى اللفظ في الخطاب والتفهيم والتفهم بل لعله انما طرأ التخصيص لمسيس الحاجة الى اللفظ
في التفهيم والتفهم ولو جاز ان يكون اسماء علم آدم لغة قوم خلقهم الله قبله لجاز ان تعرفها الملائكة لانهم قبل آدم
وانما قالوا لا تجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء لما عاينوه وعلموه من امر ابليس والجان والنسناس الذين
كانوا قبل آدم وان قيل يجوز ان يكون قبله آدميون علم آدم لغتهم ظنا فان كانوا في عالم الذر فليس خطابك
عالم الذر بحجة الفساد ان قيل انما في كل شيء بحسبه قلنا فمن علم آدم الله سبحانه وخطابه للقلم الاول الذي
جرى عن امر الله وتوقيفه بكل شيء من الالفاظ والمعاني وغيرهما اولى ويلزم من التوقف والا فيمنع من وجود
خلق قبل آدم لغتهم بعد الحروف المقطعة والالفاظ المعروفة وان قبل بعد وجود آدميين قبل آدم ع
ويجوز وجود حيوانات ناطقة قلنا لم يجز كونها اوضح وان فرض جوازه لا يكون الا بالاقتدار على الوضع
الخاص كما تقدم ولغاية ان يعلم آدم معنى كل اسم من لغة واحدة فما المانع من تعليمه سائر اللغات ووضع
ذلك كله فلا يخفى ان كل هذه الاحتمالات خلاف الظاهر فلا يبطل الاحتجاج بمجرد الاحتمال لها لم يكن الاحتمال
مساويا ولا ينافي ذلك دعوى ان هذه المسئلة مبنية على القطع على تقدير تسليمها لحصول القطع بالنظر
الى رجحان الادلة وضعف مخالفها الذي يتبع الصير الى المرجوح فاذا انضم المصير الى الراجح حصل القطع بتحقق
النسبة الحكمية التي هي متعلق الحكم بالنسبة الى الادلة المنضمين الرجوع اليها لراجحيتها المطابقة مع الواقع في الكلي
فتنتقش في الذهن صورة هو العلم كما مر في تعريف العلم بالاحكام الشرعية فراجع هنا على تقدير تسليمه
كونها مما يعتبر فيه العلم والا فلا ظن انه مما يكفي فيه الظن كغيرها في كثير من مسائل الاصول والفروع مما هو اهم منها
وما قيل على الدليل السمعي الثاني من انه يلزم من كون اختلاف الالسنة من آياته كون اللغات توقيفية فان
التوقيف على وضع خلق سابقا آخر واذا قلنا الاصل في الاسماء الحقيقة جوزنا ارادة الجامعة واعتدادها
يصرف عليه ايضا فان في كل شيء له آية سلمنا ان المراد منها انشاء ارادة اللغات من الالسنة مجازا وكما يجوز صرف
اللفظ عن حقيقته الى المجاز يجوز الى مجاز آخر وهو الاقتدار على الوضع وهو آيته وليس الاول اولى من الثاني
بل ربما قيل بان الثاني لا يزاد على كمال القدرة فجوابه ان ايجاد اللغات المختلفة والتوقيف عليها اولى في
مقام التمدح والتشاء على ذاته بما هو لعله من التوقف على وضع سابق ولا سيما عند ملاحظة المناسبة الاولى الا ترى
في قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض فان المناسب عطف عظيم على الامر العظيم لا عطف حقير ومثل هذا نقول
في امثالها ارادة الاقتدار ودعوى اولويتها على ارادة اللغات ممنوعة فان اهل العرف يطلقون اللسان
على اللغة يقولون زيد يعرف لسان العرب اي لغتهم ولا يطلقون على الاقتدار عليها بل اطلاق اللسان على اللغة

في الاعتراض

آياته

حقيقة عرفية ولا كذلك الاقدار فيكون اولى من الاقدار مع ان حمل الالسن على الاقدار في الاخبار يوجب كون
القدرين ومزاياته اختلاف اقدارهم على وضع اللغات ويلزم منه اختلاف اقدار الله وهو باطل لقوله تعالى
ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وانما التخلف اوضاع اللغات لا الاقدار وقولهم ان ارادة اللغات
مجاز وارادة الاقدار ولا ترجيح لاحدهما مردود بان المجاز الاول من باب اطلاق اسم السبب على المسبب وهو
احسن وجوه المجاز فيكون راجحا من الثاني مع احتياجه الى زيادة المخالفة للاصل بخلاف الاول وما قيل في
الاعتراض على الدليل الثالث السابق فقد تقدم فيه جوابه وما قيل في الاعتراض على الدليل الرابع العقلي من انا
نمنع امتناع الاصطلاح في تعريف الاصطلاح اذ بل يجوز ان يعلم المصطلحون غيرهم اصطلاحهم وبعضهم بعضا
بالقرائن والترديد كما يعلم الابوان الطفل لغتهما من غير تسلسل فجوابه انا امكن تعليم الاطفال لغة ابائهم بالقرائن
والترديد لان ابائهم يخاطبون بلغة مستقرة معروفة بينهم فاذا خاطب احدهم الاخر بها عرف اما بما يعرف
الاول معرفة الطفل تلك اللغة بالترديد في التخاطب بين القارئين لتلك اللغة بخلاف صاحب الاصطلاح
فانه لا يعرف الغير خطابه ولا جوابه ولا مراده وليس معه الا الانسان وهي لا تنفع باسرار العبادة فلا يفهم
العباد تعريفات الله الا ان ذلك من القادر على خلق علم ضروري يفهم بخاطبه يعرف به معنى خطابه من عبارته
وذلك مما كان ينفع وما قيل على الدليل الخامس العقلي انما يرتفع الامان عن الشرع فلا يبقى وثوق بخصوص اصلا
ويلزم من وقوع التغيير الجواز العقلي لكن التغيير يقع والا كان مشهورا لانه مما تتوفر الدواعي على نقله
فجوابه انا لا نريد بالجواز الجواز العقلي لانه لا يمنع على التوقيف وعلى الاصطلاح وانما نريد الجواز العادي لا هو
لازم على الاصطلاح لا على التوقيف فانه لو كان ذلك من اصطلاح جاز وقوع اصطلاح اخر عادة ثم لا يخلو
اما ان يلغى الشرع الاول خاصة وهو ترجيح من غير مرجح لان الاول وان كان اقرب الى الاولين لكن الاخر
اقرب الى الاخرين فيكون قد ضيعهم او يراعي الثاني ويلزم منه تضييع الاولين الذين في زمنه ولم يبق
لهم دين فلم يصدق عليه انه ارسل بلسان قومه ولم يبين لهم او يراعي الجميع ويلزم ان يبين لكل الفريقين
بلغتين لغرض مغايرة الاصطلاحين او زيادة الثاني ولم يقع منه ذلك فيرتفع الامان على تقدير الجواز
وهو باطل واما ما استدل به من خالفنا من قبلنا هل مذهب التوقيف وهو مذهب ابي اسحاق الاسفرايني واما الدلالة
على توقيف ما يقع به التنبيه على الاصطلاح فنقول اما قوله في الجزء الاخر من دعوى ضرورة ما يحدثه الناس في كل زمان
من الفاظ وضعوها لمعان لم يستعمل قبل ذلك فيها فغير مقبول لانا لم نجد من ذلك الا اصل امور اما ان يكون
منقولا او اسم على شيء لا نوسيت شخصا او حيوانا مخصوصا او سيفا بلفظ اختراعه او يكون مجازا او بما غلب عليه
او كان مشهورا او يكون قد نطق بلغة ثابتة بين ثبت وكان الناطق سمعها او حفظها فظن من لم يعلم بذلك انه
قد وضع قبل فيتوهم ابتداء وضعه كما قال انه لما نزل قوله تعالى وعكروا مكرا كبارا انكروا على النبي وقالوا ليس في
لغة العرب كبار وانما هو من تعليم اعجمي فتعلم من رجل كبير منهم طلعن في السن وامره بالقعود في مكان ثم بالقيام من

ثم بالقعود ثم بالقيام فقال الفعل بهكذا وانا رجل كبار فقال لهم اسمعتم قول الشيخ اه وقد نقلته بالمعنى ولو جاز
عندهم ان يوضع في لغتهم غير ما كان لما انكروا عليه حين سمعوا كلامه واحدة لم يسمعوها قبل وامثال ذلك
فدعوى ضرورة الاصلات دعوى اصلات الضرورة والدعوى بغير دليل وهفني كبار كبير قال ابن زيد يقولون
عجيب وعجاب وعجاب بالتخفيف والتشديد ومثل جميل وجمال وحسن وحسان وحسان ومن
ذلك اهل مذهب الاصطلاح وهم ابو هاشم الجبائي واصحابه ويقال لهم البهشمية ويستدلون بما تقدم في
الاية فانه تعالى دل على سبق اللغات على الارسال السابق على التوقيف ان كان يحتاج علم ضروري في عاقل ويلزم
منه كونه عارفا بالواضع فلا يكلف المعرفة مع انه مكلف وان كان في غير عاقل امتنع منه معرفة هذه اللغات
العجيبة اه فجوابه عن الاول انه لا يلزم من سبق اللغات اما بتوقيف او بالوحي الى نبي لم يرسل اليهم بعد
التعليم ارسل اليهم رسولا لتبليغ ما يريدونهم بلسان قومهم ولا مانع من ذلك فلا يلزم الدور المستوهم وعن
الثاني انه لا يلزم من خلق علم ضروري بالوضع في عاقل معرفة الواضع بالتعيين بل معرفة وضع ما ولا ينافي
وجوب المعرفة بالله عليه وعلى فرضه كما قالوا انما يعرف اسبق هو الواضع ولا يلزم من ذلك معرفة صفاته الثبوتية
والسلبية على التفصيل وان عرف بها شيئا ما وعلى فرض لا يلزم من كونه عارفا انه لا يكلف مطلقا على تقدير ان سلم
ان الاجماع انعقد على عدم الفصل بين التكليف بالمعرفة والتكليف بسائر التكاليف غيرها فلا يبعد ان يكون
توقيفا على اللغات التي يلزم منها المعرفة كافيا في التكليف بها ولو قلنا بانها ابدية لم يرد به الا الاضافية
ولو قلنا بانها التفصيلية فالمراد منه انها توقيفا الله في قلب من يجب عنه تهيئة الاسباب من الطلب والتعلم
والعمل الصالح لكل شيء كالعمل وعلى اي حال فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا شيء كالعمل وعلى اي حال فلا يلزم تحصيل
الحاصل ولا سقوط تكاليفها والاجماع انما هو على تقدير عدم حصول المعرفة ولا نقول انه اودع غير عاقل اذ حاصل
الذي ذلك عن انما نقول ان العاقل يتصرف بقوة عقله في وضع الالفاظ بازاء معانيها بالجاء الى الفعل وانما
هو كالالة التي يستعملها الواضع صوت عادة اللفظ وهيئة في خيال ذلك الشخص فتلك الصورة هي العلم
بذلك وخلق دلالة تلك الصورة على معناها فصوت اللفظ وصوته عادة وهيئته وصورة دلالته
بتلك المادة المخصوصة والهيئة المعينة على المعنى المدلول عليه هو العلم بذلك واعطاء العلم بالتمكين من معرفة
الالفاظ وتعلم حروفها وما يتوقف عليه التادية اصواتها واظهارها ولكن الوضع يتصرف عقله بان مكنه الله
باعطاء القوة التي يتصرف بها كما شاء ولم يكن ذلك توقيفا بل اصطلاحا بل القول التوقيف في هذا الحال
على تقدير فرضها انه لا يمكن ان يصير مما يتفق فيها العرفان واصلا كما اشرنا اليه ولا يلزم ذلك مصلحة مذهب
الوقف وهم العلامة وجماعة من الاصوليين وهو دليلهم كما نقله عنه انقطاع ادلة الجمع مع قيام الاحتمال المنافي
وهو توقف ما يحتاج اليه على شيء من ذلك وجوابه من وجوه ادلة مذهب التوقيف وان الاصل الادلة كلها
موجودة مع ما يدل عليها من النواقض المقاصد تلك وهذا لا يحتاج في كثير من المسائل الى معرفة الواضع مثل ما قالوا

في مسألة الأمر بشيء حيث لزم النهي عن ضده لجواز كون الضد مغفولاً عنه في دليل الإسناد أن اللازم صريح مقصود
أصلاً أم غير مقصود بتخصيص الخطاب دون لازمه وأمثال ذلك ويقع على ذلك مسائل كثيرة فالظاهر
الاحتياج إلى معرفة الواضع فظهر أن الأقوى هو مذهب التوقف هو مذهب أبي الحسن الأشعري وأبي منصور
وهذه المسألة ثلاثة أقسام الوضع وأقسامه والوضع تخصيص شيء بشيء وهو أقسام الأول الوضع
عام والموضوع له عام والثاني الوضع عام والموضوع له خاص والثالث الوضع خاص والموضوع له خاص والقسمة
العقلية تقتضي قسماً رابعاً وهو أن يكون الوضع خاصاً والموضوع له عام وسيأتي الكلام فيه فالأول وهو ما
يكون الوضع عاماً والموضوع له أن يلحظ الواضع معنى طبيعياً معروضاً كلياً فيوضع له كلمة بإزائه وذلك على
بإزائها وهيئتها وهو قسمان أحدهما أن يلحظ من ذلك المعنى المعروض للكلي الإبهام وعدم التشخص كملاحظة
معنى الشمس عند إرادة وضع اللفظ عليه ثم استعمالها في فرد من ذلك الطبيعي المعروض للكلي لا بعينه لاحظاً
نسبة الدلالة من الكلمة على ذلك المعروض حال الاستعمال في الفرد لا بعينه وهذا الفرد المنتشر فالوضع عام لملاحظة
تلك الطبيعة المعروض الكلي حال الوضع والموضوع له عام لعدم تشخصه حال الاستعمال وعدم تعيينه بتلك
الكلمة بل جعله شائعاً في جنسه وذلك مثل أسماء النكرات كرجل وشمس وغول وثانيهما أن يلحظ حال
الوضع تعيين الجنس الذي هو ذلك المعنى الطبيعي المعروض للكلي وإبانته من سائر الأجناس كملاحظة معنى زيد
وإبانته من إنسان آخر عند إرادة وضع اللفظ عليه إلا أن معنى زيد المتعين متشخص ومعنى هذا الجنس المتعين متعدد
الأفراد ثم استعمل تلك الكلمة في فرد من أفراد ذلك الطبيعي المعروض للكلي لا بعينه فالوضع أيضاً عام لملاحظة
تلك الطبيعة المعروض الكلي حال الوضع والموضوع له عام لعدم تشخصه حال الاستعمال كذلك بل جعله شائعاً
في جنسه وهذا الأعلام الأجناس كأسامة وأسد في الوضع عام والموضوع له خاص وهو أن يلحظ حال
الوضع ذلك الطبيعي المعروض للكلي من حيث تعينه ببعض الفصول الذاتية وتقومه بها فيوضع كلمة بإزائه
وهيئتها على ذلك من حيث تعينه ثم استعمل تلك الكلمة له في تعينه وتقومه في فرد من أفراده بعينه من حيث تحققه
بذلك القيد الذاتي في ذلك الفرد المستعمل فيه تلك الكلمة فالوضع عام لما قلنا أنفاً والموضوع له خاص
حال الاستعمال واعلم أن الفارق بين هذا وبين قسمي الأول أن الواضع في الأول من قسمي الأول إنما
استعمل الكلمة الموضوعة للكلي في فرد من أفراده لدلالتها على كليته من حيث ذاته وفصوله الذاتية خاصة
من الإبهام والعموم وفي الثاني من قسمي الأول إنما استعمل الكلمة الموضوعة للكلي في فرد من أفراده لدلالتها
على الكلي من حيث ذاته وفصوله الذاتية خاصة من تعينه في نفسه وعمومه وفي هذا إنما استعمل الكلمة الموضوعة
للكلي في فرد من أفراده لدلالتها على الكلي من حيث ذاته وفصوله الذاتي من التعين بقيد لا من حيث جامعيته
من الكلي فإنه من هذه الحيثية لا يعطي ما تحته اسمه وذلك كالضمائر كأنا وأنت وهو وجعل هذا
قسم ما الموضوع له عام قال إن التعين بقيد لا يتحصل في الوضع بل هو عام والا لم يكن كلياً بل يكون ما الوضع

ولا يصح انه مما الموضوع له خاص والقيد المذكور لا يشخصه في الوضع وانما يشخصه مع ضميمة الاستعمال فانه من تمام
الهيئة وهيئة ما لا هيئة له من الالفاظ على ما ياتي في تفصيل الدلالة انشاء الله والثالث ان الوضع خاص و
الموضوع له خاص وهو ان يلحظ حال الوضع معنى مفردا جزئيا حقيقيا متشخصا وهو لفظ الكلمة مثلا عليه كلك
ويستعملها في معناه الخارجي المتحد في الوضع خاص والموضوع له خاص ومعنى هذا الكلام ان يلحظ الصورة
الخيالية المتحدة ومعناها الخارجي كزيد مثلا فان الذهن ينتزع منه صورة هي مجاز ذلك اللفظ والة الوضع
وذلك هو معنى ذلك اللفظ حقيقة وموصوف تلك الصورة انها صفة حتى معنى اللفظ حال الاستعمال
وحال التصور ايضا الذي هو الة الوضع وهذا القسم هو الاعلام الشخصية كزيد واما القسم الرابع الذي يقتضي
العقل ثبوته في التقسيم هل يقتضي ثبوته ام لا فقد انكر وجوده ولا يبعد ان يكون المقصود عندهم هذا انه لا
وجوده ويمكن ان يتمحل في اثباته وجه امثل له بالعقل فانه يستقل في كل عقل من سائر العقول لا بعينه واصل الكلام
موضوع على العقل الاول وهو يدل عليه بما له من هيئة وهو ذات متشخصة في الخارج فالوضع حال استعماله في كل
عقل من سائر العقول لا يطابق عليه الاسم بما له من هيئة وهو العقل الاول المتشخص الموجود في الخارج
فتكون ملاحظة ذلك المتشخص خارجا من حيث خصوصه وتعينه لاستعمال تلك الكلمة في مفرد لا بعينه من سائر
العقول فالمتصور الذي جعل الة للوضع على الافراد هو ذلك المتشخص الخارجي لا المفهوم الكلي الذي لم يوجد من
افراده الا واحد كما توهم ليكون الوضع عاما لان المفهوم انما يكون معروضا للكلي مع امكان تعدده وتكثره
وهو هنا غير ممكن لتحقق قابليته على الصدق على ما هو عليه من امكان التعدد فلا متعلق القدرة بتعدده لا لنقص فيها وانما
ذلك لنقص قابلية الموجود مع التعدد والا ما ذكره الحكماء من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لان هذا قول
غير محقق وانما مبناه على نحو امتناع من قوام ان مفهوم الواجب كلي الا انه يمتنع ان يوجد من افراده الا واحد
وامثال ذلك من اعلام الزلة فاذا امتنع هذا العقل الاول امتنع ملاحظة مفهومه الكلي في زيد
المتشخص وبيان ما ذكرنا وبرهانه يطول به الكلام فالوضع لاجل ذلك خاص والموضوع له عام بعكس القسم
الثاني في كل اصوله كما ان في الثاني وضع الاسم المناسب لذلك المعروض الذي لا يتحقق ولا يوجد خارجا
الا في افراده على فرد من تلك الافراد ملاحظا لذلك الكلي المتكثر في الخارج كذلك هنا بعكس وضع الاسم
المناسب للمتشخص المتعين الموجود خارجا ويستعمل في فرد من ظهوراته لا بعينه وهي لا تتحقق خارجا الا
بذلك المتشخص اما ان هذا الكلام لا يتم الا اذا قلنا بان تلك الافراد لا وجود لها في الخارج اولا
وجودها قائم بالعقل الاول قيام صدور لا قيام عروض وان وضع الاسم على فرد منها لا بعينه بوضع اول
ولو بالتنقل لا مجازا اما لو قيل ان لها وجودا خارجيا مغايرا للعقل الاول او انها حقيقة تحته ثانية
كان مشتركا بينهما ولو قيل على تقدير ان قيامها به صدورا او عروضا ان استعمال الاسم فيها مجاز من باب تسمية
المسبب باسم السبب والحال باسم المحل كان محتملا وانت اذا عرفت فاخذ هذا القول بان الوضع خاص و

الموضوع لعام لزمك القول به ولكنه من نصيب اهل الامكان ودعوى الاجماع على حصر الوجود في الاقسام الثلاثة
الاول مدخوله لان الاجماع انما قام على وجود الثلاثة لا على نفي الرابع والاجماع السكوتي لم يثبت هنا وان ثبت
بحيث المسئلة الى الاربعة في الموضوع له وهو لفظي ومعنوي وما ليس بلفظي ولا معنوي واللفظي مستقل
وغير مستقل والمستقل لفظ وضع له غيره ولفظ وضع له غيره وفقد والمعنوي صورة لفظ او معنى وما ليس
بلفظي ولا معنوي كالاصوات فهذه ستة اشياء وضع اللفظ لها فالاول اللفظي المستقل الذي وضع له لفظ
غير نحو الافعال التي لها اسماء كاسكت فانه وضع لها اسكت وكاسم فانه للفظ زيد وكفعل فانه وضع للفظ
ضرب وضرب وحرف فانه وضع للفظ من وعلى والثاني اللفظ المستقل الذي وضع له نفسه وغير مستقل
على فان اسمها هو نفسها باعتبار ذاتها اذ ليس للفظ ذاتها معنى ولا مادة ولا هيئة غير ذاتها والاسم غيرها
باعتبار ما دل عليه بنفسها في نفسها على قول وفي غيرها على قول من معنى الاستقلال وضده واسمها حرف جر وليس
هذا محل تحقيق ذلك وانما الغاية مجرد التقسيم والثالث لفظ غير مستقل هو الحرف الواحد كحرف زيد مسروحة
مثل زيد وه فانها لما كانت الفاء او اسماؤها الفا فا والفائدة من الاسم تمييز المسمى عن غيره كالمسمى
الاخصاص والملازمة لانفراده وعلى استقلاله ان يجعل في اسمه مستقل به ويختص وجعل في اول اسمه
استقلالا بتبعية باقيه لزيادة عليه ولانه هو المقصود واهم من باقيه فابتدئ بالاهم مراعاة للترتيب الطبيعي فقيل
زاء بياء وان تجعل كل حرف في اول وسط لما ذكرنا ولما كان الالف من الاصل الشركة وهو المبدوء بالتحريك
استعار والله الهمزة فانما استعار لتعذر الابتداء بالالف لعدم تحركه وانما خصت الهمزة بالنيابة عنه لانها اقرب
المتولدات منه واولها ولان صورتها في النفس تشابه صورته وان كان في الحقيقة لا صورة لها وانما هي حركة
بلا صورة كحركة الالف استعارة لا صورة لها في النفس لدلالة عليها ولان صورتها في النفس انما اخذت من صورة
الالف فلما اخذ صورتها منها الحاجة اليها انجذبت الحركة التي هي نفسها مع صورتها اليه ثم لما اخذت الالف اجتذبت
في اسمها الى ما يقوم مقامها فاخذ لها اقرب الحروف اليها وهو الهاء فجعل في اول اسمها فقيل همزة ولما كانت
صورة الفاء ليس للهمزة وانما هي لنفسها جعلت في اول اسمها فقيل لها كما قيل جيم وميم وراء وان كان الحروف
الغير المستقلة جاء لمعنى كبعض حروف القسم وغيرها من الحروف المفردة التي جاءت لمعنى فهذا حكمها باعتبار
ذاتها ما قصد بها فسمي به كحرف الجر وهمزة الاستفهام والرابع صورة لفظ وهو ما يقع في الحس المشترك في
صورة اللفظ وفي الخيال فاذا انمحى نقش صورة لفظ زيد في الخيال مثلا واطلقت عليه لفظ زيد كان
هذا اللفظ موضوعا بازاء صورته المجردة عن المادة والزمان التي في الخيال وحكمه سواء كان ما في الخيال
وليس في الخيال دالا على حكمه الذات لانه ليس منفردا منها لا يكون تصورا لها ولا منفردا وانما هو منتزع
من اللفظ والخامس ما ليس بلفظ ولا معنى كالاصوات كصوت الغراب مثلا فانه وضع بازائه غاق وذلك الصوت
ليس لفظا في نفس البشر وان كان لفظا بالنسبة الى الغراب وكذلك سائر الاصوات من الحيوانات والجمادات

اسمه

والشارح المعنوي هو اسم عين واسم معنى وارهما ظاهر والغرض بيان الوضع له والموضوع له ذلك كالوضع
كل معنى يكون فيه غرض في شأن من شؤون الانسان بما يتعلق به قوام نظام معاشه ومعاده مما يراد لذاته اي
يراد لما يراد لذاته ولو في تمام التمكين ضدا او تمام قابلية الوجود فانه يجب ان يوضع له لفظ بازاء الوجود
الموجب وهو الحاجة وانتفاء المانع وهو الفساد والعجز عن ذلك وقولنا مما يراد لذاته نريد به ما يتعلق
به طلب سواء كان لذاته كالواجب من امر المعاد والمعاش ام لا كالمندوب منهما فان المندوب في الحقيقة انما
تعلق به الطلب لاجل الواجب اذ قد يتحقق في بعض افراده لا على التعيين كالامر بالنافلة ليتم لهم ما نقصوا
من الصلوة مما يمنع من القبول وقولنا او يراد لما يراد لذاته ما يتعلق به نهي سواء كان لذاته كالحرام من امر المعاد
والمعاش ام لا كالمكروه منهما كذلك فانه في الحقيقة انما نهي عنه لاجل الحرام اذ قد يتحقق في بعض افراده لا على
التعيين كالنهي عن البول في ثقوب الحيوانات لئلا يخرج منها ما يؤذيه او يخبثه حيث لا يمكنه التحرز عن النجاسة
اما لعدم الطهارة او لعدم التمكن من التطهير او لعدم علمه بالتجنس وغير ذلك وكون الحرام مما يراد لذاته نريد به
التمكين من فعله فانه من تمام التمكين من فعل الواجب اذ لو لم يتمكن من الحرام لكان فعل الواجب بغير اختياره اذ التمكين
من فعل المعصية شرط للطاعة والا لم تكن الطاعة طاعة ويحتمل ان يكون المراد ان المطلوب بالنهي عن الحرام هو امكان
ايقاع ما يمكن منه من الفعل الحرام فيكون النهي في الحقيقة وارد على الامكان الموجود السابق على النهي كما هو الظ
او هو الكف عنه او الاستمرار على ترك في الحالين لا يكون النهي عنه لذاته في الحقيقة وان كان الوجه الاول اوجه
وعن هذا الكلام انما هو على اصطلاح الحقائق واما في الظ فالحرام مما يراد لذاته وقولنا او لو في تمام التمكين منه
او تمام قابلية الوجود نريد به ما ذكرنا لك ومعناه انه قد يكون بعض من المعاني لا يحتاج البشر الانسان
في جميع شؤون معاده ومعاشه ولكنه ضد لما يحتاج البشر ولا يمكن من فعل ما يحتاج اليه الا بالتمكين من ضده
اما في التسمية او في الفعل او العزم كما مثلنا بالطاعة المحتاج اليها فانك لا تعرفها ولا تتمكن من فعلها الا بمعرفة
المعصية والتمكين منها فاذا تركها مع قدرته وفعل الطاعة مختارا صحت الطاعة ولو لم يتمكن من المعصية
كان فعله الطاعة ليس باختياره فلا تكون طاعة فيكون التمكن من المعصية تمام قابلية الطاعة للوجود
فافهم وقيل ان ما عدا ذلك يعني ما سوى ما يحتاج البشر من المعاني لا يجب وضع لفظ له والا لزم ما لا يتناهى
من الالفاظ وهذا مرتب الفوق والطعوم والروائح لم يضع الواضع لها الفاظا تخصها وليس في
الوجه الاول قول القائل لا يجب لا معنى له هنا لانه اذا لم يجب جاز فان اراد هذا النقض بلا
لان الحكيم العلم القدرة اذا جاز عنه شيء وجب لذلك كل شيء لا يتساوى فعله وتركه عند الحكيم العليم
القادر بل اما ان يترجح فعله فيجب او تركه فلا يجوز واما ما ورد من الامور المتناهية فان تناهيها مبني على
ما عرفه العوام الثاني قوله والا لزم ما لا يتناهى وما يتناهى اي ليس في وضع ما لا يتناهى بل لا حاجة اليها
على زعمه بجهة خلق الفاظ لكل فان المعاني الغير المتناهية مخلوقة ولا يحتاج الى اكثرها منه فليكن

من الالفاظ مدخول من وجهين احدهما انه لا يلزم ذلك لجواز وضع المشترك والاجناس فلا يلزم ما ذكره في تأليفها
او ليس في وضع ما لا نهاية له بل لا حاجة اليها على زعم يجوز خلق الفاظ كذلك فان المعاني الغير المتناهية
مخلوقة ولا يحتاج الى اكثرها عند فلا يكون من الالفاظ وكذا فان قلت ان الالفاظ لا يمكن ذلك فيها لانها
من الحروف المتناهية قلت يجوز ان يخلق الله قادر عليها غيرها بقدر ما يحيط بها فان المعاني الغير المتناهية
يعلمها او قادر على ان يعلمها والتعليم انما هو بسمات وهي الاسماء او بكون الحروف فيها او بالتصرف في الهيئات
او الحركات ان غير ذلك على انا نقول ان باب الاشتراك واسع لا يضيق انتهى قوله وهذا مراتب القوة الخ
ليس بشيء لانهم قالوا الاسماء انما هي علامات وتحديدات مميزات المسميات ومراتب القوة ليست في انفسها
متمايزة ليضع عليها علامات وانما هي شيء يسال وجوده فانه لا متمايز اجزاؤها الا ان قلنا بثبوت الجزء الذي
هو لا يتجزء ليتميزها ما يحصر من القوة وليس بثابت ولو قلنا بهم يتعلق بعرض لعامة الناس اكثر من فهم
هو جزء لا يتجزء وهو شامل لجميعها على ان الواضع قد وضع الفاظا كلية على معان هي كلية كقوي وضعيف
وسط واقوى واضعف واوسط واعلى وادنى وانما لذلك يذكر في الاستعمال في كل شيء بحسبها بحيث
يتصرف فيها الكلام ما يريد وكذا حال الروائح والطعوم وما اشبهها ومع هذا كله فانا نقول ان جميع المعاني
الغير المتناهية مخلوقة معلومة فان الله سبحانه بلطيف صنعه هداه ودعها القلم الاول والدواة الاولى
اذ ليس في الازل المعنى واحد بجاز وتم والريب ان تلك المعاني متمايزة عند من انها معروف بعضها
من بعض بصفاتها واسمائها الى تلك الاسماء مستلزمة لاسماء لفظية بمعنى لدلالتها عليها وان كان على ما
اشرنا اليه من الاسماء الكلية لانها غير متروكة ابدا ولا مخلوقة ابدا وان لم نعلمها وبرهان هذا نظيره
يطلب في حكمة الاشراق ولا يلزم من عدم علمنا وعدم حاجتنا الى ذلك عدم العلم والحاجة اليها مطلقا
المسئلة الخامسة قالوا ان اللفظ المشهور بين الخاصة والعامة لا يجوز وضعه على معنى خفي لا يعثر
عليه الا الخواص اذ لا يلزم منه ان يخاطب بما لا يفهم وذلك كما قال البهشمية من ان الحركة معنى يوجب لذات الجوهر
كونه متحركا يعني ان معنى الحركة داع نفساني يهيج العضلات القلبية على تقليب الاعضاء ونقلها
من حيز الى حيز والمراد بالداعي ميل النفس بتوهمها المركبة الى حالة ثم المصدر ذلك الداعي وهذا معنى الاول
اي معرفة الا الاوحدون العرف عند الجمهور ان معنى الحركة هو كون الجوهر متحركا اعني لو سالت العامي
عن الحركة لم يقل لا اعلمها بل يقول هي هذه وربما يحتاج الى البيان لانها الا مشهورة عندهم ولهذا قالوا
ان استعمال اللفظ الاشتهار معناه وربما قيل على هذا ان كان الواضع هو الله تعالى فنسبة المعاني عند
الظاهر سواء فلا يجوز ان يكون عند بعضها اخفى من بعض وكون ذلك خفيا عند الناس لا يمنع الواضع صنعه
وان كان الواضع هو البشر فيجوز ان يكون بعضهم عثر عليه وان كان خفيا فوضع اللفظ بازائه ثم خفي ذلك
المعنى على غيره واستعمله في الازمنة واشتهر ذلك اللازم وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق قلت

وأما اللفظ المشهور لا يجوز وضعه على معنى خفي أه فيه أن اللفظ إنما يشتهر بعد وضعه وتداوله في معناه
المعروف عندهم فلا يكون وضعه ثانيا إلا بالنقل أو المجاز وعلى النقل إن لم يهجر المعنى الأول في لغة
الثانية إلا أنه خصص ببعض ما كان يتناوله وغلب عليه حتى فهم ذلك من مجرد إطلاق اللفظ فذلك منقول
فإن كان ما خصص به أعلى أفراده أو مساويا له فالتعبير هنا كالدابة حيث يراد منه ذوات الأربع أو الفرس فلا
إشكال في ذلك سواء قلنا إن النقل وضع أول أو تخصيص قام مقام الوضع الأول بالتغليب وإن
كان ما خصص به خفيا على العوام من مساوي تلك الأفراد كما قيل إن البحر في الأصل اسم لكل شيء كثير واسع
متساوي الأجزاء المفترض سيال سواء كان ذا ماء كالبحر المعروف عند العوام الذي هو مجمع الماء أم لا
كالنور والظلمة وكالزمان على ما ذكره بعضهم في تفسير قوله تعالى وكان عرشه على الماء فإن كان العرش الذي
هو الفلك الأطلس على الزمان وهو بحر يجري لا ساحل له ولا غاية كما في الروايات من قولهم بحر النور
وبحر الظلمة وغير ذلك وإن كان شائع يستعمل البحر في هذه على سبيل الحقيقة لا المجاز وعلى هذا فخصص اسم البحر
بهذه المعاني الحقيقية على نحو ما ذكر فإن اللفظ قد يشتهر عند الخاصة والعامة أنه مجمع الماء فهل يجوز أن يخص
بما ذكر من الأمور الحقيقية أم لا وأما المجاز فلا يجري فيه الوضع الا بالقرينة فلا يكون هنا من أدلة ما ذكره
البهشمية فإن قولهم لا يجوز وضع اللفظ المشهور عند الخاصة والعامة على معنى خفي لا يعثر عليه
إلا الخواص لم يرد على البهشمية لأنهم لا يلتزمون أن لفظ الحركة المشتهر معناه كون الجوهر متحركا أو أنه
اشتهر لفظ خاصة من دون فهم معنى ليلزمهم أنه لا يجوز وضعه على الحق وإنما يقولون إنما اشتهر بمعناه المجازي
لأن لفظ الحركة وضع على ذلك المعنى الخفي واستعمل في المعنى الظاهر مجازا من تسمية السبب باسم المسبب
أو أنه منقول كما مر من باب التخصيص بالأعلى وعلى كل تقدير فلا يتجه ظاهر الاعتراض عليهم والذي يظهر
أن اسم الحركة موضوع في الأصل على الانتقال من حيز إلى آخر وذلك في كل بحسبه فالداعي حركة نفسانية
والميل حركة معنوية وهذه المعروفة حركة حسية ويكون الوضع من باب التشكيك ودعوى الحقيقة والمجاز
جهل بأسرار الوضع وكذلك نقول في البحر ولا تفتح معاني أبواب أحاديث أهل العصمة وبواطن الكتاب
المجيد إلا بمفاتيح الحدس وإن أبيت إلا الجمود على تقليد الآباء والوقوف على ظواهر الكلام فأعلم
أنهم قد اختلفوا في عيون كثيرة يفرع بعضها في بعض فإنهم إما أن يقولوا في عباراتهم إن اللفظ المشتهر
بمعناه الظاهر عند الكل لا يجوز أن يخص بالمعنى الخفي ويهجر معناه الظاهر الجلي أو يلزم منه الخطاب
بما لا يفهم وإنه قبيح وهو حق أما إذا أريد به كلا المعنيين ليفهم كل أناس شيئا منهم وينال كل قوم ما بهم
فلا بأس به بل ليس بغيره إذ هو الواقع وما قول المعترض القائل إن كان الواضع هو الله فيجيء على ما سمعت
مما أشرنا إليه من أن الوضع من باب التشكيك وأما قوله وإن كان الواضع هو البشر وهو قول البهشمية وهو
دعوى بلا دليل وإنما هو تمهيد لما ذهبوا إليه من القول بالأحوال ولا ريب أن الأحوال أصول ضعيفة لا تغني مغنى

فانها يتوقف على العلم بوضعها لما اخذ بخصوصها من غيرها وان كانت معقولة فيكلف لتلك من غير المعقولة المسألة
السادسة قالوا ليس القصد من وضع الالفاظ المفردة افادة معانيها اذ لو قصد ذلك
لزم الدور لتوقف الافادة على العلم بكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وهذا يتوقف على
العلم باللفظ والمعنى فلو توقف العلم بالمعنى على الافادة لزم الدور بل القصد التمكن من تركيب المعاني
بواسطة تركيب الالفاظ بتاليف بعضها مع بعض وحركاتها الدالة على النسب ليحصل معنى من النسب والا
ضافات والقيود والحركات الحاصلة المفردات من انفسها وقولنا ولا يتوهم تمشي الدور هنا بان يقال
العلم بتركيب المعاني موقوف على العلم بكون تركيب الالفاظ على الوجه المذكور محصلا لتركيب المعاني فهنا
موقوف على العلم بتركيب المعاني فيلزم الدور لانا نقول معنى علمنا كون كل واحد من الالفاظ المفردة
موضوعا لمعناه علمنا حركاتها الدالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا ارتسمت في خيال
السامع تلك المعاني مع تلك النسب المخصوصة حصل العلم بالمعاني المركبة فالعلم بتوقف على العلم
بكون اللفظ المركب موضوعا على المعنى المركب وانما توقف على العلم بكون اللفظ المفرد موضوعا لمعناه
المفرد فافهم اي محذور في قصد افادة المعنى من وضع اللفظ اذا اختص الخاطب عند ما يلقى اليه اما
بالهام او خلق علم ضروري بان هذا اللفظ معناه ذلك المعنى او انه تفهمه بالتدريج والاستنباط كما
من المعلوم ان الداعي الى وضع اللفظ المفرد والمركب افادة معانيها ولو لزم الدور لعند وضع اللغات
توقيفية او اصطلاحية اذ لا فائدة في الالفاظ الا افادة معانيها والدلالة عليها ولا سيما اذا قلنا
ان المعاني مدركات الالفاظ من ادراك هذا فان زيدا اذا اخبر عمرو انما اظهر له من لفظ معنى ما في ذهنه وقلبه
لا يخرج عنه وانما يفهم عمرو ما يدل اللفظ عليه وهذا قد يختلفان في الذات او الصفة والذي تعاطاه مغاير
ما في الوجود الخارجي وقد انتزعها منه فانه على هذا يصح الخطب ولو كان لا يصح ذلك الا اذا كان اللفظ
والمعنى معلومين عند المخاطب لكن لا يلزم الدور لكان الوضع والاستعمال عبثا لا فائدة فيه وعلى
توهم ان الدور لا يلزم في المعنى التركيبي اعتراض ليس بمردود وهو انا نقول ان العلم بتركيب المعاني
موقوف على العلم بكون تركيب الالفاظ المتحركة بالحركات المقتضية للنسب الموجبة لحمل مجموع الا
على موضوعاتها على الهيئة المستلزمة لتركيب المعاني مفيدا لتركيب المعاني ولا ريب ان هذا موقوف على
العلم بتركيب المعاني لانه اذا اراد ان يركب الالفاظ بعضها وقيدها تركيبا يفيد تركيب المعاني
ولم يعلم تركيب المعاني قبل ذلك لم يتمكن من تركيب الالفاظ بعضها لان ترتيب تركيبها نفس ترتيب
تركيب المعاني بل لا يركب الالفاظ لذلك الا لاجل التركيب معانيها فيتوقف على العلم بها فيلزم
الدور وهو لهم هنا جوابنا هناك والجواب والمنع في الاثنين واحد المسألة السابعة قالوا
انما وضعت الالفاظ بازاء المعاني الذهنية والفظ لتعريفها مع المعنى الذهنية وجودا وعدما فان من

ان الجسم البعيد حجرا سماه حجرا فلو تغير ظنه الاول بعد ذلك انسانا سماه انسانا ثم سماه حجرا وهكذا سماه انسانا
ولم يتغير الجسم الخارجي في نفسه وانما تغير رأي في ضميره فكان الاسم تابعا لما في ذهنه فرضوه ذلك
الخارجي واللفظ المركب يدل على معناه الخارجي لكان كل خبر صدقا فاذا قلت زيد قائم دل على وقوع
القيام منه في الخارج قطعا ولم يحتمل الكذب واذا دل على الحكم الذهني ثم الامر المعروف خلاف طابق الامر
الخارجي كان صدقا والا كان كذبا اقول اعلم ان الناس قد اختلفوا في الوجود الذهني بل هو وجود
ام لا وانما هو وجود اعتباري نقدري وعلى الاول هل هو قسيم الخارجي ام احدهما قسم من الاقسام
الوجود بمعنى البسيط الاول تحت الاصناف والنسب وعلى انه قسيم هل كل واحد منهما جزء ام احدهما قسم
والاخر جزء ثم قال بالاعتباري قال التسمية من باب الاشتراك اللفظي ومن قال انه حقيقي ادخل تحت
النسب والاضافات فمن قال انهم انه جزء قال ان الوجود انقسم الى هذين القسمين والتسمية من باب
الاشتراك المعنوي ومن قال انه جزء قال ان الوجود بمعنى كلي والوجود الذهني والخارجي جزئيان له حقيقة
والتسمية من باب التواطي ومن قال انه بسيط وهو عين الكون في الاعيان والاذهان قال ان هذين
مظاهره والتسمية على هذا اما من الحقيقة في الشرع منه والمجاز في الانتزاعي على اصطلاح او من باب التشكيك
على اصطلاح او من باب الحقيقة بعد الحقيقة المعبر عنه بالنقل على اصطلاح ومن قال ان احدهما مشتق على الاصطلاح
جعلهم ان الاصل الخارجي واما الذهني فمشتق منه ومن قال بعضهم ان الاصل هو الذهني واما الخارجي
مفرع عنه ومنوال منه ومن قال اخرون ان كان صاحب الذهن علة للوجود الخارجي كان الذهني اصل
الخارجي كما لو تخيلت شيئا اخترعته لم تجده منا اصلا سابقا على اختراعك فيما تعلم ثم اوجدت ما تخيلت
فان ذلك الخارجي فرع لذلك الذهني وان لم يكن علة له لكن ايجاد كان الذهني فرعا عن الخارجي والانتزاعيا
عنه انتزعه الذهن من الخارجي ويوجد هذه الاقوال واستيفاء الاخير اذا عرفت ذلك فاذا قلنا ان
الواضع هو الله سبحانه كما هو الصحيح فقد دل الدليل القطعي على ان ليس ثم ذهني وانما الاشياء كلها عينيها
وشهادتها منه فارجيه وذهنيها وخارجيها فيكون اللفظ موضوعا بازاء معنى خارجي واما التغيير
الاستعمال عند الناس تغير ظنونهم اليس ان اللفظ موضوع بازاء ما في اذهاننا والا كان استعمال زيد في
معناه الخارجي ليس من باب الحقيقة وانما هو من باب المجاز من باب تسمية اللازم باسم الملزوم او العكس
على الاصطلاح الاخر او من باب تسمية السبب باسم المسبب او بعكس كل وانما تغير الاستعمال بتغير الظن لان
الوضع والاستعمال والاطلاق مسبوق بالعلم بالمعنى والاذهان ذلك المعنى الخارجي حين اطلق عليه اسمه
فلما تبين له فساد ظنه وعرف انه ان الاطلاق عليه اسمه وليس اللفظ لمسماه للتمثيل لان الصورة الخيالية
ليست في الحقيقة شيئا غير الخارجي على القول بانها انتزاعية وعلى القول بانها الرابط كما هو مذهب
الصوفية يكون الاستعمال مجازا من تسمية اسم المسبب باسم السبب او حقيقة بعد حقيقة وذلك لان نظر الواضع

المستعمل مقصور على المعنى الخارجي وان كان الذهن آلة للتوصل الى الخارجي الا ترى انك اذا نظرت
الى وجهك في المرآة كان نظرك مقصورا على وجهك في نفس ذاته وصفاته وهذه الصورة التي في المرآة
هي صورة وجهك التي في جسدك وتخطيطها تخطيط وجهك وليست الصورة الذهنية حدثت من الذهن
ليكون تغيرها من نفسها وانما تنتقش في الذهن صورة الخارجي المرئية بالبصر كما رأيتها والموصوفة كما
وصفت لك الا ترى انها لا تحصل الذهن حتى تلتفت الى الخارجي في مكان وجوده وزمان وجوده و
شهوده ببصرك او ببصيرتك فيعطي معناه وهذه صورته نعم لو قلنا ان الواضع هو البشر من كان علة
الايجاد المعنى الذي وضع اللفظ بازاء المعنى الذهني كما ذكرنا لكن يلزم من يقول ان الذهني اعتباري ان
يقول انه حقيقي ويلزم من قال بوضع اللفظ للمعنى الذهني ان استعماله في المعنى الخارجي مجاز لتحقق
المغايرة عندهم بين الوجودين فيكون قد استعمل اللفظ في غير ما وضع له او يقول ان المقصود بالوضع هو
الخارجي ومع ذلك يكون اللفظ موضوعا بازاء الذهني او يقول ان الواضع قصدهما فيكون الوضع او الاعتبار
معا فيكون الموضوع له مركبا او على التعاقب فيلزم الحقيقة والمجاز او الاشتراك او الحقيقة الحقيقة او
يقول ان الخارجي لا يمكن ادراكه وانما المدرك هو الذهني كما صرح به الصوفية وبعض اهل الاشراق وهذا
ما فيه يلزم عندهما فتدبر او يقول بما قلنا تبيينا على ما اخترناه من ان الواضع هو الله سبحانه وان المراد
بالوضع هنا هو الاستعمال وقد اشرنا فيما تقدم ان الذهني صفة الخارجي بان قلنا بان الواضع يكون الوضع
والاستعمال في الحقيقة الخارجي واما الذهني فانما هو آلة الادراك لانه الشعور الخارجي الذي هو شرط الاستعمال
فيكون الوضع والاستعمال في الخارجي حقيقة هذا على القول بان الوجود الذهني حقيقي سواء كان جزئيا ام
جزئيا متماثلا ام انتزاعيا متوالفيا ام مشكلا بالنسبة الى الخارجي متحد معه لا اما على القول بانه ليس
له وجود حقيقة وانما هو اعتباري خاطئ فيما اخترنا فافهم منك انه قولهم واللفظ المركب لو دل على
المعنى الخارجي لكان كل خبر صدقا الى آخره جوابه ان نقول لو كان اللفظ المركب موضوعا بازاء المعنى الذهني
لكان كل خبر صدقا وان يحتمل الكذب فالامر مطلوب علمه وبيانه انه موضوع للمعنى ولا يمكن عدم وقوعه
حتى من السوفسطائي والا انتفى الوضع فلا يحتمل الكذب لوضعه بازاء موجود مطابق له واذا قلنا
ان الذهني آلة لادراك الخارجي وان الوضع بازاء المعنى الخارجي صح الكلام واحتمل الصدق والكذب
لانه لم يضع اللفظ على ما في ذهنه اللازم الوقوع واذا توهم وجود الخارجي او ظنه او علمه وضعه عليه
فان كان موجودا كان صدقا والا فهو كذب لانه لا معنى له ولو كان معناه الذهني لكن كذبا قطعا لانه
موجود بالبديهة البتة فان قلت كيف تقرر هذا والمفهوم من كلامك سابقا في تقسيم الوضع الى العام والخاص
ان الوضع بازاء المعنى الذهني قلت انما عنيت ان المعنى الذهني الذي هو كالحالة المنتزعة له بملاحظة وصفه
هو تصور المعنى الخارجي لانه آلة للوضع على المعنى الخارجي وانما احتيج الى ذلك وجعلت الكلمة مستلزمة له

بلا ريب وهيئته هو تصور المعنى الخارجي لانه الذي الموضوع على المعنى الخارجي وانما احتيج الى ذلك وجعلت
الكلية مناسبة لانا المتصور ان كان جزئيا لا يصدق عليه كثيرين فهو موجود في الخارج بذاته
ثم ان كان ذهنيا من هو علة لايجاد الخارجي كان الخارجي عبارة عنه او كما ذكرنا سابقا والا
فالمتصور عبارة عن الخارجي وان كان كليا يصدق على كثيرين فالاصح ان ذلك الكلي الطبيعي المعروض
للكلي المنطقي موجود في الخارج بوجود افراده اي في ضمنها ولا يلزم اتصاف الشيء الواحد بالصفات
المتضادة ووجوده في الامكنة المتعددة لان ذلك ممتنع في الواحد الشخصي لا الواحد النوعي والجنسي
وهذا الكلي الموجود في ضمن افراده هو الذي يراد انه الموضوع الاولي الذي هو عبارة عن تركيب الكلية
المناسبة لمادة وهيئة لانه الذي الموضوع الثاني الذي هو الاستعمال في الخارج بجميع اقسامه وقوله
ولو كان معناه الذهني لم يكن كونيا قطعا للمغايرة بينهما عندكم لا ان كان عبارة عنه كما قررنا فافهم
وتامل فان المسئلة لكن لما كان علة ايجاد العباد المعرفة والاسعاد بنعيم الابد
وذلك موقوف على التعريف والتكليف وهما موقوفان على الكتاب والسنة وهما اوردان بلغة العرب
واحوالها وجب تحصيلها ثم تعلمها لان العلم بانحاء التكليف واجب وهو موقوف على ذلك وما يتوقف عليه
الواجب المطلق وهو مقدور المكلف فهو واجب فلا بد من بيان طريق معرفة اللغة وما يتبعها من قواعد
النحو والصرف وغيرهما ولما كانت اللغة امرا وضعيا لم يستقل العقل الجزئي بادراك طريق معرفتها و
ثبوت كل لفظ منها لمعناه لتعرض اسرارها وقد حقا بها اسرار قلنا ان المختص لها هو ارادة الواضع
ام قلنا ان لها دلالة ذاتية على معانيها او فقاع الكتاب معرفة دلالة موادها المخصوصة بهيئاتها الخاصة
على المعاني المختلفة والمؤلفة غير ادراك العقل الجزئي وان ادرك بعضا من ذلك دليلا على صحة ذلك كما
انجلت القلوب عليه ونطقت الالسن من المقرين والمنكرين كقولهم الكلام يدل على هذا المعنى وياتي
انشاء الله ولما كان كذلك لم يكن لثبوتها طريق الا النقل وقد يثبت بعض منها باستنباط العقل من النقل و
الاول يكون بالتواتر وبالاحاد المفيد للظن فما ثبت منها بالتواتر كالسماء والارض والماء والنار
لا يقبل التشكيك وانكار بعضهم ثبوتها بالتواتر لا يلتفت اليه لانه سفسطة والاستدلال بالاختلاف في
اشتقاق اسم الله وانه غير مرتجل على غير الذي ادعى تواتر انه موضوع بازاء الذات المقدسة المتصفة
بالصفات القدسية والصفات الاضافية والصفات الخلقية التي هي صفات الافعال لا انا ندعي تواتر
ان الاصل الاسم الكريم مشتق او مرتجل وقولهم ان رواة الوضع معدودون ولم يبلغوا التواتر مردود بان الصحيح
عدم اشتراط عدد في ثبوت التواتر ويكفي في ذلك ان يكونوا اكثر من اربعة ولا ريب ان الرواة اكثر من اربعة
ان النقل والاستدلال حصل في ذلك من اهل على سبيل الاتفاق ولا يضر اجتماع الخلق على غلط ودعوى ثبوت
الاختلاف المرجوع في بعضها لا تنافي ثبوت القطع في بعض اخر من طريق التواتر الذي هو احد الضروريات

التي لا ينكرها الا السوفسطائية وما قام فيه الاحتمال المرجوح الذي هو من طرق الآحاد لا يفيد القطع
وانما نقول فيه بالظن وقد توجه الامر بقبوله فلا يضر الاحتمال المرجوح وما ثبت من ذلك باستنباط العقل من
النقل فكما مثلوا به من ان الجمع المحلى بالالف واللام يدخل الاستثناء الذي فرد يراد وقد يكون هذا بالنقل
وثبت بالنقل ايضا ان الاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل في المستثنى منه فعلم من هاتين المقدمتين النحويتين
ان الجمع المحلى باللام يجوز ان يخرج منه اي فرد او افراد فظهر عند العقل انه لو لم يثبت في جميع الافراد لما
صح اخراج اي فرد او اي افراد فيحكم بانه موضوع للعموم ولا ينافي هذا ما قد قالوا من ان
اللغات تثبت بالنقل المتواتر او الآحاد لانهم لم يحصروا اثباتها في النقل على احد الوجهين فقط
بل ما استنبطه العقل من النقل كالمثال المتقدم وان لم يخرج في الحقيقة عن النقل لكنه لم يكن نقلا صرفا
بل العقل فيه دخل لولاه لم يعرف العموم من الجمع المحلى باللام وكذلك ما استنبطه العقل باستقراء النقل
كوضع فاعل لم يسمع وضعه عنهم ولا تسميته فاعلا كان ذلك في الحقيقة من افراد النقل فوضعها
فيثبت العموم بالاستقراء نعم العقل الجزئي البحت لا يثبت به معرفة وضع اللغة لما ذكرنا من الاخطاء وتعسر
عن اكتشاف خفايا الوضع وان ثبت به المعارف الكلية لانها من جنس ما اطلق عليها من الالفاظ اما
حقيقة عرفية او شرعية او مجازات لغوية او حقيقة بعد حقيقة وانما اصلنا الاوجه لاقتضاء
الاطلاق كلا منها وان كان اذا امتحنت عينت واحدا الا ان ذلك على مزاق المتكلمين ولا فائدة هنا في
بيان ذلك ثم اختلف العلماء في ان اللغة هل تثبت قياسا الاكثر انها لا تثبت قياسا
والمراد ان يسمى شيء باسم لم يسم به في اللغة لمعنى يسمى بذلك الاسم لمعنى مشترك بينهما ليدور التسمية
بذلك الاسم والاصل وجودا وعدما كالنبيذ المسكر فانه يخمر العقل كالخمر فان التسمية بالخمر تدور مع التخمير
وجودا وعدما فهل يسمى النبيذ بالخمر لوجود ذلك التخمير فيه ام لا حتى تدور التسمية عن اصل اللغة فيكون
تنويعا وجعل النقل اصح الاكثر بانه لو جاز بقياس لكان اثباتا بالمحتمل وهو محل النقل كالجمل الاثبات
الاخرى انهم منعوا طرد الادم في غير الفرس مع التسمية دائرة مع السواد وجودا وعدما وبان اللغة لو
ثبت بالمحتمل ثبت في كلام يتوهم فيه الاحتمال وان لم يكن بقياس وهو باطل اتفاقا واصح الاقوال ومنهم
القاضي ابو بكر وابن شريح وجماعة من الفقهاء اهل العربية بان التسمية بالاسم دائرة مع المعنى وجودا وعدما
ولهذا لم يسم العصير خمرا والنبيذ امارة العلية ويرد على الاولين انا لا نريد بحمل الاحتمال بل نريد الاستناد
الى الظاهر ومع الامارة لا يصار الى الاحتمال الموهوم المقارب عن الامارة لما توهموه وقولكم انهم منعوا طرد
الادم في غير الفرس ممنوع وانهم اطلقوه على العبد والاسود والليل والجدين من الاثار من الاسفار وفي
الكنى عنه بالسواد ضد الظهور وعلى البعير الشديد لانه قرصني بذهب الياس قال في القاموس لا فرق
الادم من الابل ما غير بياض الى سواد ومراد هم تشبيه الادمة اي الغالب عليه السواد ولهذا سموا الادم