

SULTAN AL-'ULAMA'

HASHIYAH 'ALA AL-
KIFAYAH
VOL. 4

DATE DUE



هذا
جزء ملحق
بالمجلد الرابع
للمحقق المدقق الشيخ محمد سلطان
العلماء مد ظله العالي
على رؤس
الانام

سنة ١٣٣٢

طبع في المطبعة الموسوى (اراك)



Sultān al-‘Ulamā’, Muḥammad

Ḥaṣhiyah ‘alā al-Kifāyah

هذا

جزء ملحق

بالمجلد الرابع

للمحقق المدقق الشيخ محمد سلطان

العلماء مد ظله العالی

على رؤس

الانام

سنة ١٣٣٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

2271
509406
K528
942

v.4
(suppl.)

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد و اله الطيبين الطاهرين و لعنة الله على
اعدائهم اجمعين الى قيام يوم الدين هذا جزء فى الظن فى العقائد ملحق بالمجلد
الرابع من حاشيتنا على مباحث القطع والظن من كفاية الاصول لاستادنا العلامة
الخراسانى قدس (قوله بل الظن كما يتبع عند الانسداد)

اقول هل البحث فى هذه المسئلة بحث عن المسئلة الاصولية قلنا لهما اساس بها وليست
منها (توضيحه) ان لزوم تحصيل المعارف بدليل العقل لا يقع وسطا لاستنباط الحكم
الشرعى ولو كان موضوعه فعل القلب اعنى عقد القلب والتباني فضلا عن كون موضوعه
العلم الذى كيف نفسانى و ان كان مقدوراً بالواسطة قابلاً لتعلق التكليف به لان
الخطاب المولوى فى المعارف التى استقل العقل بلزوم التحصيل قبل تحصيلها لغو
لا يكون محرراً وداعياً لعدم ثبوت مولوية المشرع كى يكون خطابه باعثاً على
الامتثال وبعد تحصيلها يكون الخطاب من باب تحصيل الحاصل فلزوم تحصيل المعارف
عقلاً لا يمكن ان يقع فى طريق استنباط الخطاب الشرعى ولو على القول بالملازمة
وكذا على القول بكفاية الظن عقلاً حتى فى حال الانفتاح او لزوم تحصيله فى حال
الانسداد عقلاً وهذا بالنسبة الى المعارف التى يحصل بها ادنى الايمان واما بالنسبة
الى غيرها فيمكن توجيه الخطاب الى المؤمن المكلف بلزوم تحصيل العلم والظن
بالمعاد الجسماني مثلاً الذى هو خارج عن تلك المعارف وكذا يمكن جعل البحث
فى مشمول دليل حجية الخبر لما هو خارج عنها ويكون وجوب الالتزام فى الجنان
مرتباً عليه ولو فى حال الانفتاح ولكن المهم هو البحث عن تلك المعارف التى لا تقع
فى طريق الاستنباط ومن ثم جعل الاستاد هذا المبحث استطرادياً والامر فى ذلك سهل
ولا ينبغي الاطناب فيه (قوله فى الاصول الاعتنادية) المطلوب فيها عمل الجوانح

اقول الفرق بين فروع الدين واصوله ان فروع الدين هى التى لا يطلب فيها اولا وبالذات الا العمل وان وجب الاعتقاد بها باطنا من باب وجوب الاعتقاد بما جاء به النبى صم واما اصول الدين فال المطلوب فيها العلم والمعرفة وعقد القلب والتبانى عليها والاقرار باللسان والعمل بالاركان خارجان عنها حسبما يأتى تحقيقه انشاء الله (ثم اعلم ان الحكمة تنقسم الى حكمة نظرية و حكمة عملية و معرفة الامور التى ليس وجودها باختيارنا وفعلنا تسمى حكمة نظرية و معرفة الاشياء التى وجودها باختيارنا وفعلنا تسمى حكمة عملية والغاية فى الحكمة النظرية تكميل النفس بان تعلم فقط والغاية فى الحكمة العملية تكميل النفس لابان تعلم فقط بل بان تعلم ما يعمل به فيعمل فالنظرية غايتها اعتقاد برأى ليس بعمل والعملية غايتها معرفة رأى هو فى عمل هذا ما يستفاد من الكلام المحكى عن الشيخ ابى على فى المنطق فعلى هذا تكون معرفة اصول الدين داخله فى الحكمة النظرية وليست منحصرة فيها فان معرفة ما لا يكون من الدين كمعرفة طبقات السماء والارض وما فيها وطبقات الجنات وما فيها من الجور والقصور خارجة عن الدين داخله فى النظرية فان النبى صم اذا اخبر عن شئ من حيث كونه شارعا ومبلغا للحكم عن الله كان ذلك داخلا فى الدين واذا اخبر عن شئ من حيث كونه عالما بالغيب بافاضة الله تعالى لم يكن من الدين وهذا القسم خارج عن محل البحث بتاتا (قوله من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانقياد له) اقول لابد لكشف الابهام عن وجه المرام من تقديم امور فى المقام (الامر الاول هل عقد القلب مغاير للعلم والمعرفة وعلى تقدير المغايرة اهو يلزم العلم ام ينفك عنه وله مادة الافتراق عن العلم ام لا) قال بعض المحققين فى محكى كلامه المعتبر فى الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا كما اذا ادعى النبى النبوة و اظهر المعجزة فوقع فى القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختياراً فانه لا يقال فى اللغة ان صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائداً على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى فى القلب والفعل القلبى ليس كك بل هو ايقاع

النسبة اختياراً الذى هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسو فسطائى عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبى ص لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختياراً بل ينكرون انتهى) ويتراى من كلامه ان التصديق المقابل للتصور من سنخ الكيفيات النفسانية التى لها اسباب خارجية ومالم تتحقق لم يحصل التصديق ولكن ربما يتراى من الشيخ فى الشفاء انه هو التصديق بالمعنى اللغوى (قال التصديق فى قولك البياض عرض هو ان يحصل فى الذهن نسبة صورة هذا التأليف الى الاشياء انها مطابقة لها والتكذيب بخالف ذلك انتهى) فانه جعل التصديق نفس النسبة لا العلم بها ويتراى ايضا من كلامه ان الايمان ليس معرفة لكونها غير اختيارية وانه معنى مغاير لها ولازمه ان يكون نسبة الصديق الى الشارع ايمانا مع خلو القلب عن العلم والمعرفة وبطلانه غنى عن البيان (وعن المحقق الدوانى فى شرح العقائد اعلم انه لو فسر التصديق المعتبر فى الايمان بما هو احد قسمى العلم فلا بد فى اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادى وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل ان التصديق ان تنسب باختيارك الصديق الى احد و هو يحرم حول ذلك وان لم يصب النحر انتهى) ولعل نظره فى كلامه الاخير الى بعض المحققين (والتحقيق ان يقال ان ههنا امور ثلاثة (١) النسبة الواقعة فى القضايا المرجحة (٢) والعلم بها (٣) والتباني وعقد القلب عليها ويعبر عن الاولى بالوجود الرابط وهو الذى يوقعه النفس بين الحاشيتين ويكون زمامه بيده بخلاف العلم فان له اسبابا خارجية عن صقع النفس ومالم تتحقق فى عالم الذهن لم يحصل العلم والسبب لحصول العلم بالنسبة تركيب و ترتيب على طبق واحد من الاشكال المتتجة و اما التباني على ثبوت الشئى فهو ينفك عن العلم ويكون النسبة بينهما عموم و خصوص من وجه فقد يكون علم بالتبان كما نص عليه الآية المباركة فى سورة النمل فى قصة موسى ع (وجعلوا بها واستيقنتها انفسهم) ولا وجه لحمل التجدد على انكار اللسان فقط كما حمله عليه بعضهم اذ مجرد الانكار للسانى مع العلم والتباني والتسليم لا يستتبع الكفر الموجب للخلو دنى النار وان كان يترتب عليه اثار الكفر فى الدنيا

(فى كون مبدعات النفس سنخين مرأة وغيرها)

تعبدا كالنجاسة وحرمة المناكحة و نحوهما و سياقى له مزيد ايضا اح انشاء الله وقد لا يكون هناك علم مع تحقق التبانى وعقد القلب كالاقياد و التشريع فان الانقياد هو التبانى وعقد القلب على ماهو الواقع على نحو الاجمال عند الشك والتشريع هو الالتزام وعقد القلب على ما اخترعه عند العلم بخلافه او الشك فيه بلاعمل الجوارح فى الاعتقادات فان الانقياد والتشريع يتأنيان فى فروع الدين واصوله وقد مر شرط من الكلام فى الفرق بين العلم بالنسبة والتبانى على ثبوتها فى مبحث المخالفة للالتزامية (واما الفرق بينه وبين النسبة التعكمية المسماة بالوجود الرابط وان كان كلاهما من فعل النفس وليسا داخليين فى مقولة من المقولات انها مرأة للخارج عن صقع النفس بخلافه) ببيان ان ما يخرعه النفس ويبدعه فى عالم الذهن يكون جملة منها مرأه لما فى الخارج بمعنى انه بحضوره بذاته عند النفس يكون كشفا وظهورا لشيئ فى خارج النفس سواء كان لذلك وجود فى الخارج ام لا اذ لا يشترط فى كون مبدعات النفس مرأة للخارج ان تكون متوقفة على كون المرئى موجودا فى الخارج وهذا يكون شرطا فى الجسم المصيق الذى يكون مرأة للخارج فان المقابلة بين المرئى والمرأة شرط فى الانطباع ولا كذلك الامر فى الوجود المرأى الذى ينشأه النفس المجرد عن غواشى المادة الا ترى ان النفس قد يخرع فى الليل المظلم شكلا مهيبا منكرا يراه خارجا مقابلا له يحسبه جنا او ميتا فان الصورة الحاضرة عند النفس مرأة للخارج مع عدم وجود المرئى فيه اصلا فالنفس رائية و مرئية و رؤية و شكل مهيب ومشكلة له كما انها فى عالم العقل عقل وعاقلة ومعقولة وفى عالم الحس حس وحاسة و محسوسة هذا فى التصورات وكذا فى التصديقات فى القضايا الكاذبه فان المتكلم يجعل الوجود الرابط فيها مرأة للخارج مع عدم وجود المرئى فيه ولئن شئت الوقوف على سر المرأية فى مبدعات النفس فاطلب شمة منه من باب اتحاد العاقل والمعقول وبالجملة هذه جملة من مخترعات النفس يكون بذاتها مرأة للخارج فلها ظهور لنفسها وظهور لغيرها كالنور فانه ظاهر بذاته مظهر للغير (وهناك جملة اخرى من بدع النفس فاقد للنعمة المرأية بتانا كالتبانى والالتزام والتسليم والانقياد والتشريع

ونحوها مما لا يتوقف على اسباب خارجية وتحصل بمجرد توجه النفس اليها ولا مرآتية لها لما وراءها اصلا ومما ذكرنا انكشف الفرق بين العلم والنسبة الحكمية والتباني فان هذه الثلاثة متبائنات مفهوما ولكل واحد مع الاخرى عموم من وجه بحسب المورد وربما يترأى من كلمات بعضهم انكار المغايرة ومن بعض آخر انكار المفارقة فتارة يدعى اتحاد عقد القلب مع التصديق الذى هو نسبة الصدق الى المتكلم اختياريا وانه زائد على العلم وانه كلام النفس كما مر حكايته عن بعض المحققين وقد عرفت مغايرته للنسبة اى نسبة كانت اذ هى مرأة للنسبة الخارجية وتكون القضية المشتملة عليها قضية معقولة حاكية عن ماهو خارج عن صقع النفس ولاجل دلالتها على النسبة الخارجية تكون كلاما للنفس وهذا بخلاف الالتزام وعقد القلب على ثبوت شئى فانه خال عن المرآتية بتاتا وغب ذا ربما يؤلف القضية المعقولة او المفوضة على طبق التباني وعقد القلب كما فى الكواذب فان المتكلم بعد عقد القلب على ثبوت الكذب فى الخارج يؤلف قضية محتوية على النسبة الايقاعية ويقصد الحكاية عن الخارج فظهر مغايرته للنسبة بتاتا (ولا يذهب عليك ان النسبة الايقاعية غير الكلام النفسى الذى يقول به الاشاعرة اذ هو من مقولة الكيفيات النفسانية وتلك من فعل النفس وابداعه وقدم بيانه فى المجلد الثانى فى مبحث اتحاد الطلب والارادة مستوفى وتارة اخرى يدعى اتحاده مع العلم والمعرفة وربما يترأى ذلك من التفتازانى فى شرح مقاصده (قال انا لانفهم من نسبة التصديق الى المتكلم بالقلب سوى ادعائه و قبوله وادراكه لهذا المعنى اعنى كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها ولو كان من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الانصاف به حقيقة الاحال المباشرة و التحصيل كما لا يخفى على من يعرف معنى هذه المقولة انتهى) وفيه انه ليس من مقولة الفعل التجددى التصرمى كتسخين النار الماء الذى هو مقولة من المقولات التسع لكيلا يصح الاتصاف به الاحال المباشرة وبعد انقضائه لم يصح الاتصاف به الاعلى القول بكون المشتق موضوعا للاعم من الماضى بل فعل حاصل دعة بنحو الابداع

فى عالم النفس على نحو القيام الصدورى لالحلولى وهى العلة المبقية فى عالمها
كما تكون علة محدثة فلاغروفى اتصافها به غب الحدوث فى زمان البقاء نعم تخيل
كون العلم غير اختياري كما ربما يترأى ذلك من كلام ذلك المحقق خيال واه اذ
يكفى فى كونه اختياريا كونه زمام الاسباب بيد المحصل له ولو حصل احيا نابلا اختيار
وكلام التفتازانى ناظر الى رد قول ذلك المحقق القائل يكون التصديق مغايراً
للعلم والتفتازانى يدعى اتحاد التصديق مع العلم الذى هو من الكيفيات النفسانية
وينكر وجود فعل وتأثير من النفس راسا فيقع وجه البحث معه فى موضعين مغايرة
التصديق الذى هو اسناد الصدق الى المتكلم ولو على نحو القضية المعقولة للعلم
(ووجود التبانى وعقد القلب الذى هو فعل وتأثير من النفس وقد عرفت ما هو الحق
فى الموضوعين) وثالثة يدعى ملازمته للعلم (قال المحشى فى نهاية درايته والعقد القلبى
لازم دائمي للعلم التصديقي المقابل للتصور فكل علم تصديقي ملزوم لهذا الفعل القلبى
فما معنى اعتباره زيادة على العلم التصديقي وتقريبه اجمالا ان العلم المطلق ليس
الاحضور ذات المعلوم عند القوة الادراكية سواء كان ادراكا تصوريا او تصديقا
والتفاوت بينهما ليس بتعلق الاول بالمفردات وتعلق الثانى بالنسبة لان فرض ثبوت
القيام لزيد خارجا فى افق النفس معقول وليس الغرض الا احضار النفس للنسبة
بالحمل الشايع عند النفس مع ان الحضور ليس الا مجرد التصور لالتصديق فيه اصلا
كما ان كون النسبة الحاضرة ذات مطابق فى الخارج اولا لا يوجب تفاوتاً فى ناحية
الصور العلمية الادراكية حتى يكون هناك سنخان من العلم بما هو عام ليكون احدهما
تصوراً والآخر تصديقا بل التحقيق كما عليه اهله ان الحضور السازج المحض تصور
و الحضور المتخصص باقرار النفس تصديق فان صورة هذا ذاك فقط تصور محض
ونفس هذا ذاك عند النفس اقرار من النفس وتصديق منتها يوجب كون تلك الصورة
الادراكية الملزومة له علما تصديقا فما من علم تصديقي الا و معه اقرار النفس بان
هذا ذاك انتهى) وفيه انه لاشك انه يكون فى المعلومات الاولى البديهية الحاصلة
بلا كسب سنخان متباينان بالذات لاجامع ذاتي بينهما اصلا سنخ منها صور مفردة

خالية عن النسب رأسا وهى المفهومات العامة كمفهوم الشئى و الوجود و الجوهر والعرض ونحوها من المفاهيم البسيطة المفاضة على النفس الهيولائى لدى قابليتها لافاضتها الا ترى ان الرضيع فى حجره اذا فقد شكل امه ادار وجهه فاحصا عنه حتى اذا رآه مدبصره اليه ضاحكا فرجا من وجد انه فهذا او ان افاضة الفرق بين الوجود والعدم على ذلك الرضيع بلانجشم نظرا واكتساب اصلا وسنخ منها جملة من النسب والاحكام الاولى الحاصلة لدى النفس الهيولائى بلافكر ونظر اصلا كالنقيضين لايجتمعان والكل اعظم من الجزء والضدين لايجتمعان ونحوها من القضايا البديهية التى تنتهى اليها النظريات ومن البين ان ما يكون مصداق النسبة بالحمل الشايع فى تلك القضايا متبائة بالذات لتلك المفاهيم المفردة بتاتا اذ كل واحد من المفاهيم ماهية او امور اعتبارية خالية عن النسبة رأسا محمولات على انفسها بالحمل الاولى بخلاف النسبة بين تلك القضايا فانها نسبة بالحمل الشايع فتلك من سنخ المفهوم و هذه من سنخ الوجود فى صقع النفس ولا جامع ذاتى بين المفهوم والوجود اصلا وقد ابنا الفرق بين الفريقين فى المجلد الاول فى تحقيق المعنى الحرفى مستوفى و من المعلوم ان النسبة بين القضايا الضرورية لانحصل من ثبوتها للحاشيتين فى الخارج ولا من فرض ثبوتها لهما خارجا عن افق النفس والاخرجت عن كونها بديهية ولزم التسلسل وليس هناك علم وظن وشك بل نفس النسبة حاضرة فى النفس بالعلم الحضورى واما يحصل واحد منها فى القضية النظرية توضيحه ان المطلوب الخبرى الذى رام الطالب تحصيل العلم او الظن به يكون فى بادى الامر قضية محتوية على النسبة الايقاعية المبدوة بلفظة هل التى حاكية عن الشك نعب حصول النتيجة من العلمين او الظنين بنسبة الصغرى ونسبة الكبرى يحصل علم او ظن بالنتيجة واللم او الظن مرأة ثبوت نفس النسبة الايقاعية فى النتيجة لايلتفت اليه فى النظرة الاولى بل فى النظرة الثانية وهما خاجان عن النتيجة بتاتا كما هو قضية التغاير بين المرأة والمرئى وهما من سنخ الكيفية النفسانية القائم وجردها بوجود النفس والنسبة من سنخ فعل النفس وابداعه تكون بنفسها قائمة بالنفس قيام صدور لا بصورتها بخلاف الاشياء الخارجية الحاصلة

لدى النفس فانها بصورتها حاصلة عند النفس فالنسبة من سنخ العلم الحضورى وتلك من سنخ العلم الحصى فافترق الفريقان افتراقا بينا فمهما اتضح ان العلم بالنسبة من سنخ العلم الحصى صح ان يقال العلم الحصى ينقسم الى علم حصى بالمفردات والى علم حصى بالنسبة والاول تصور والثانى تصديق والصورة الحاصلة مقسم ذاتى لهما ولا كك الامر فى سنخ المفاهيم مع سنخ النسب الايقاعية فانها متبائنات بالذات حسبما اوضحنا سبيله وليس فى النسب البديهية فى القضايا الضرورية علم حصى اصلا اذ هو مكسوب من الخارج وتلك حاضرة بذاتها بالافاضة اللآهية فاذا لا يكون فيها علم تصديقى كى يكون ملزوما لعقد القلب و من الين ان عقد القلب على ثبوت المذهب حاصل للمصنوع المراهق على وفق مذهب الابوين فى بادى الامر بلا تجشم اكتساب ونظر اصلا فليس هناك علم تصديقى يكون ملزوما لعقد القلب كعدمه فى العقود والايقاعات التى هى من سنخ الابداع والانشاء مع وجود التبانى وعقد القلب على مضمونها نيتها وهذا مادة الافتراق من جانب عقد القلب عن التصديق وعلم الكفار بالحق مع جحدش مادة الافتراق من جانب التصديق فظهر من جميع ما ذكرنا ان التصديق ليس ملزوما لعقد القلب ولا هذا ملازم له سواء اريد من التصديق العلم الذى هو من الكيفيات النفسانية او نسبة الصدق الى المتكلم فى مقابلة التكذيب التى هى نسبة ايقاعية وانها غايرة لهما ذاتا والنسبة بين الثلاثة هى العموم من وجه بحسب المورد لا بحسب الصدق (واما قوله والحضور السااج المحض تصور فحق كالى يحصل فى الذهن من الخارج بمعونة احدى الحواس فانه صورة بسيطة فى بادى الامر وتكون من مقولة التعور ومهما وقعت فى شبكة التحليل العقلى وقشر ذات عن صفة تحصل هناك مفهومان هما ايضا من مقولة التصور وعند ايقاع النسبة بينهما يتحصل قضية ذات المفهومين حاشيتيهما فان بدا فى الذهن شك و تردد فيها وظفر بمعونة ترتيب القياس على العلم بالنسبة فلا جرم انه يحصل قسم من العلم الحصى الذى يسمى تصديقا ولا يشترط فى صيرونه تصديقا الى التخصص باقرار النفس وعقد القلب عليه اصلا فان ذا اجنبى عن ذلك بتاتا كما يفصح عنه كلمات اهل الميزان فى قولهم (العلم ان كان

اذعانا بالنسبة فتصديق (والافتصور) وقد صرح بذلك صدر المتألهين فى مبحث الجعل من الاسفار (قال، فان التصور نوع من الادراك لا يتعلق الالباهية الاشياء اى شئى كان والتصديق نوع اخر منه يستدعى دائما طرفين وهما موضوع ومحمول بان يدخل النسبة بينهما فى متعلقه على التبعية الصرفة فاثرتصور حصول نفس الشئى فى الذهن واثرتصديق صيرورة الشئى شيئا انتهى) فجعل الفرق بين نوعى العلم التصولى بتفاوت المتعلق وجعل النسبة وجوداً تبعياً صرفاً وحضور النسبة عند النفس ليس الانفس النسبة الحاضرة بالعلم الحضورى و ليس زائدا عليها كى يكون احضارها تصورا و ليس التخصص بعقد القلب قيذا فى كون نوع من الادراك تصديقا وليس هذا النوع من الادراك علة لعقد القلب اذ الادراك وجود نورى فى نفسه بخلاف عقد القلب فلا تناسبته بينهما كى يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية بل كلاهما معلولان للنفس ومن العقل التفصيلى الى حركة العضلات منازل للنفس عالية وسافلة تنزل الى سافلتها وبعضها وجود نورى وبعضها وجود مادى وعند تنزلها فى تلك المنازل تظهر النفس على حسب تفاوتها بما لها من الانار فان النفس فى وحدته كل القوى وتحقيقه يطلب من علم آخر ومما ذكرنا انقذح القدح فى قوله قيل هذا (قال فعقد القلب وان كان ربط الشئى بالقلب بربط وجود نورى زيادة على الربط العلمى الذى يطلق الاعتقاد على العلم الانفعالى بل هذا علم فعلى من منشآت النفس ووجوه الواقعى عين وجوده العلى انتهى) وفيه ان عقد القلب هو الالتزام والتبانى على ثبوت شئى وهذا فعل النفس خال عن المراتبة كالتراضى والتسليم ونحوهما فليس وجوداً نورياً من سنخ الادراكات اصلا وما افاده من العلم الفعلى حق فى النسب الابداعية والصورالاختراعية فانها علوم فعلية حضورية فى مقابلة العلوم الارتسامية الحسولية لان المعلومات فيها محمولات على انفسها بالحمل الاولى فى صقع النفس ووجودها الواقعى غير وجود العلمى الذى هو وجود ظلى وقد سبق تحقيق ذلك فى مبحث المعنى الحرفى (الامر الثانى فى بيان مركز الوجوب العقلى والشرعى لامرية فى وجوب تحصيل العلم والمعرفة عقلا فى بعض الاعتقادات مع المكنة فان العقل يستقل بذلك لاحتمال الضرر فى تركه وهذه

القاعدة مقدمة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان لوضوح ان وصول البيان وعدمه من ناحية الشارع يتوقف على معرفة الله تعالى ومعرفة وسائط التبليغ وغبذايتحصل موضوع وصول البيان ولا وصوله وبالاول تتم الحججة وبالثانى يتم موضوع حكم العقل يتبع العقاب بلا بيان فلا يبقى محل لقاعدة دفع الضرر المحتمل واما مع انقداح احتمال كون الكفر مستتبعا للدخول فى الميران فى نفس الانسان فلا مسرح لرفعه بالثبث بديل قاعدة القبح اصلا اذ مع فرض وصول وجوب الايمان من ناحية الشرع ليس حجة كى يكون الاصول موضوعا لحكم العقل بالقبح اذ حججته متوقفة على وجوب اتباع قول المشرع وهو متوقف على معرفته وحيث ان التقابل بين البيان والايمان من باب تقايل عدم والملكة فمع الشك فى وجود المشرع يرتفعان معا فليس هناك بيان ولا لايمان كى يتم الحججة بالاول ويتم موضوع العقل بالقبح بالثانى ضرورة ان اساس التشريع مبنى على المشرع والتكليف فمع عدم واحد منهما او الشك فى واحد منهما لم يكن قابلية المحل محرزة راسا فلم يبق محل للبيان والايمان اصلا فكما انهما مرتفعان بالنسبة الى البهائم لمكان عدم قابلية توجيه التكليف اليها فكذلك انهما مرتفعان بالنسبة الى الطبيعة والدهر الفاقدين للعلم والارادة لانتفاء قابلية صدور البيان منهما فظهر انه بعد اثبات الصانع العالم المخترار يتحصل هناك البيان والايمان وقبله ليس الامبرى قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل وهو الباعث المحرك للشاك الى تحرى مقدار من المعارف التى تكون مؤمنة عن الدخول فى النار حسبما يأتى بيانه فى الامر الثالث وربما يترأى من مقالات الاصول تقدم قاعدة القبح على قاعدة دفع الضرر (قال بعد التمسك بقاعدة وجوب الشكر وليس هذا الاحتمال مجرى قبح العقاب بلا بيان اذ هو فى حكم لم يحرز الاهتمام بمطالوئته حتى فى ظرف الجهل به والافهم احراز هذا الاهتمام العقل يحكم بالمنجزة هذا الاحتمال ومن ذلك نقول ان البيان الراجع لموضوع القبح مطلق ما يحكم العقل بالمنجزة وبهذا الوجه ايضا نقول بوجود النظر الى المعجزه لا بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل والالتقاع قاعدة قبح العقاب واردة عليها كما لا يخفى انتهى ملحضا) وفيه ان المفروض لزوم المعرفة مع قطع النظر عن قاعدة

حسن شكر المنعم فان هذه دليل آخر على لزوم المعرفة و سيمر عليك التكلم فيه عند شرح كلام الاستاد ومن البين ان الطريق الى العلم بالاهتمام بوجود المعرفة يمتنع ان يكون من ناحية الشارع اذ مع عدم اثبات ذات المشرع كيف يعرف الاهتمام بحكمه ولا شك ان العقل قاصر عن كشف ذلك لولا قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل فلا محيص الا بالتشبه بنديها للبحث على تحصيل المعرفة وقد اسمعناك وجه تقدمها على قاعدة القبح آنفا (ولا يذهب عليك ان لزوم دفع الضرر المحتمل ليس بملك التحسين والتقيح العقلين فان لزوم دفع الضرر المحتمل لاسيما اذا كان ضرراً اخروياً ضرورى حتى ان ذلك مودع فى طباع النواهي فانهم تتحرزن عنه فى موارد الخوف (ثم ان نفس احتمال الدخول فى النار الذى هو من تبعات الكفر كفى به زاجراً ومحرراً لتحرى المعرفة بلا حاجة الى التشبه بنديها لزوم الفحص قبل اجراء البرائة (قال المحشى فى نهاية درايته ان الاقتحام فى الفعل والترك مع عدم البحث والفحص عن امر المولى ونهيهِ اللذين لم يعلما عادة الا بالفحص والبعث عنهما مع علمه بانه غير مهمل خروج عن ذى الرقية ورسم العبودية وهو ظلم على المولى فيستحق به العقاب انتهى) وفيه ان لزوم الفحص متفرع على احتمال تكليف منجز واقعا وهو متفرع على اثبات وجود المولى العالم البريد وقد عرفت ان البيان واللايان منتفيان فى هذه المرحلة (أساساً فمجرد احتمال الوقوع فى تبعة الكفر كاف فى حكم العقل بلزوم الدفع ضرورة ان تبعة الكفر ليست لاجل ارتكاب النهى المولوى عن الكفر بل نفس الكفر الذى هو ستر لنور العقل مستتبع للعذاب فى الآخرة ولولم يكن هناك نهى عنه اصلاً هذا كله فى وجوب العلم والمعرفة عقلاً (واما وجوب عقد القلب والالتزام على الواقع عقلاً فالكلام فيه فى موضعين (الموضع الاول فى وجوبه عقلاً فى بادى الامر قبل السعى فى تحصيل المعرفة ومحل الكلام فى الملتفت الشاك لافى الغافل القاصر فهل يجب عقلاً على الملتفت عقد القلب الجواب نعم لان باب المعرفة تفصيلاً وان كان منسداً عليه فعلاً قبل التصدى للتحرى الا ان باب الالتزام بما هو واقعه اجمالاً مفتوح وعقد القلب بما هو الحق واقعا انقياد له ولئن لم يكن فى الخوف الحاصل له نقصان

فلا محالة انه يبادر الى التبانى على ما هو الحق واقعا وينقاد له ثم يسعى فى طلب الحق فالمضايقة عن الانقياد مع كونه فى ممكنته كاشف عن نقص فى مرتبة الخوف ومنه ينفتح كوة لو ساوس الخناس تتعقب بالفتور فى الطلب وربما ينجر الى رسوخ الجهل والاعتقاد الفاسد فى نفسه غب اشتراء شبهات و تمويهات بغلبة القوة الوهمية واغواء الجنود الشيطانية اذ عالم الخيال ميدان لجنود الرحمان من جانب اليمين و جنود الشيطان من جانب اليسار ولا تخلو قط امان الهام الرحمن او من وسوسة الشيطان والانقياد فى بادى الامر يسد باب وسوسة الشيطان فى صدر السالك الى الحق المجاهد فى سبيل الله تعالى وتركه فتح لبا بها ويكون فى معرض الوقوع فى التهلكة والخوف عنه موضوع لحكم العقل بوجوب عقد القلب والانقياد لما هو الحق واقعا اجمالاً فثبت مما ذكرنا وجوب الالتزام عقلاً بما هو واقعه اجمالاً فى بادى الامر (الموضع الثانى وجوب الالتزام عقلاً وعقد القلب على المعارف تفصيلاً بعد الفوز بها والدليل عليه ان عقد القلب على ثبوت امر من سنخ ظهور النفس فى مظاهرها فان كان ذلك الامر حقاً كالمعارف الحققة كان الالتزام على وفقه ظهوراً للحق وكمالاً للنفس وان كان العقد على الباطل كان ظهوراً للباطل ونقصاً القوة العاقلة لوضوح ان الباطل لاحقيقة له وهو امر عدمى لا وجود له اذ كل حق داخل فى دائرة الوجود الذى هو كمال و خير محض ولم يبق فى مقابلته الا العدم والعدمى فيكون الباطل امراً عدمياً ومن البين ان ظهور النفس بالعدم انحطاط وشر لها كظهورها بغواشى الماديات فانه ظهور لها بالظلمات وتلك ايضا امور عدمية ومهما لا يخلو الانسان الملتفت حين العلم بالمعارف اما انه يعتقد القلب عليها او انه يعقده على خلافها فلا محيص الا عن القول بوجوب عقد القلب عقلاً على المعارف بعد حصولها للنفس اذ لولاه لكان يقع فى ورطة تبعة عقد القلب على خلافها المستتبعة للكفر الذى هو ساتر مطلقاً لنور المعارف من اصلها الموجب للدخول فى النار ومع احتماله يكون مجرى لقاعدة دفع الضرر المحتمل عقلاً فظهر من جميع ما ذكرنا ان تحصيل المعرفة واجب عقلاً وعقد القلب قبله وبعده واجب عقلاً ايضا وهذا رأس ماله فى طريق النجاة فلو فاز بالمعارف فله درجة

عليها ولولم ينل بها بعد الجهد كان معنوراً مشمولاً للرحمة الواسعة هذا كله فى الوجوب العقلى (واما الوجوب الشرعى النفسى فلاشك ان مركزه الايمان كما نطق به الايات والروايات والايمان فى اللغة هو التصديق من باب الافعال و يعنى بالباء واللام نحو امنت بالله وبالملائكة (وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين) و النعديّة بالباء باعتبار معنى الاقرار والاعتراف وباللام باعتبار معنى الازعان و القبول ولم يثبت نقله فى الشرع عن المعنى اللغوى الى معنى اخر حسبما يتلى عليك تحقيقه من ذى قبل ومن البين ان عقد القلب لازم له لوضوح ان الاعتراف والقبول لا ينفكان عن عقد القلب فكما ان الايات والروايات تدل على وجوب تحصيل المعارف فكك تدل على وجوب عقد القلب فالمستيقن الجاحد كافر شرعا مستحق للدخول فى النار و الكلام اللآن فى الكفر المستتبع للدخول فى النار لا ترتب الاثار الدنيوية كحقن الدماء و غيره من احكام الاسلام فظهر مما ذكرنا ان عقد القلب واجب نفسى مطلق وكذا تحصيل المعرفة وان كان واجبا مقدميا لعقد القلب فيتأكد الوجوب فيه كما هو الشأن فى اجتماع الوجوبين فى شئى واحد بملاكين مختلفين (تذييل) قد اختلفوا فى حقيقة الايمان شرعا فذهب جماعة الى انه اسم لفعل القلب وانه غير العلم والمعرفة وان الايمان هو التصديق وضده الانكار والتكذيب وضد المعرفة هو النكارة و الجهالة (واما التصديق فقد فسره الغزالى بالتسليم و قال بعضهم التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبى بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر انتهى) والظاهر ان المراد من التسليم هو ربط القلب الذى هو الالتزام وعقد القلب او ما يعود اليه ولكن ربما يترأى من بعضهم ان التصديق نسبة الصدق الى المتكلم اختياراً وانه كلام نفسى وعليه يكون الايمان هو نسبة الصدق الى المتكلم التى هى من سنخ القضية المعقولة لا الالتزام وعقد القلب وان كانت ملازمة لعقد القلب اذ هى لا تنفك عن السبق به فى افق النفس ولكن عقد القلب ربما ينفك عن ابداع النسبة وذهب بعضهم الى ان الايمان اسم المعرفة شرعا وينسب الى جهنم ابن صفوان وهذا لازم كل من انكر ثبوت شئى

فى صقع النفس ماسوى المعرفة والعلم والمحكى عن ابي حنيفة ان الايمان اسم لفعل القلب و اللسان فهو اسم للتصديق مع الاقرار وربما يترأى ذلك من عبارة العلامة الطوسى فى التجريد (قال الايمان بالقلب واللسان ولايكفى الاول ولايفى الثانى انتهى) والمحكى عنه فى فصوله هو الاعتقاد والتصديق بالقلب فقط فعلى هذا القول من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود فى النار ولا كك الامر فيما اذا كان الايمان زسما للمعرفة والتصديق فقط فان صاحبه مستحق لدخول الجنة وان كان الاقرار باللسان واجبا مستقلا وشرطا لاجراء احكام الاسلام عليه فى الدنيا من الطهارة والمناكحة وصحة الصلوة خلفه وعليه بعد موته ودفنه فى مقابر المسلمين الى غير ذلك من احكام الاسلام ولا يذهب عليك ان الاقرار على هذا القرض لابد ان يقع فى مجامع المسلمين على وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفى فيه مجرد التكلم باللسان وان لم يطلع عليه غيره من الانام ثم الخلاف مقصور على ما اذا كان قادراً و ترك التكلم لاعلى وجه الالباء والامتناع اذ العاجز كالآخرس مؤمن اجماعا والآبى الممتنع عن الاقرار كافر اتفاقا لكون الالباء امارات عدم التصديق فى القلب (وذهب الخوارج الى ان الايمان اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان حتى ان تارك العمل خارج عن الايمان داخل فى الكفر ولكن المحكى عن المعتزلة انه غير داخل فى الكفر و هو القول بالمنزلة بين المنزلتين هذه جملة من الاقوال فى معنى الايمان وكلها مبنية على كون لفظ الايمان منقولا من معناه اللغوى الذى هو التصديق والاصل عنده (قال النبى (ص) لمن سئله عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث) فالالاكتفاء بذكر لفظ تؤمن بلا تفسير بشئى آخر يدل على ان مراده هو الايمان بمعناه اللغوى المتداول عند اهل اللسان ثم قال صم هذا جبرئيل اتاكم يعلمكم دينكم ومن المعلوم ان الايمان لو كان غير التصديق لما كان هذا تعليما من الله للبشر بواسطه جبرئيل اذ المتفاهم منه عند اهل اللسان ليس الا هذا المعنى وكذا الروايات الاخر التى وردت فى تحديد معنى الايمان خالية عن تفسيره بغير الايمان

والتصديق فثبت من جميع ما ذكرنا ان الايمان شرعا هو المعرفة المقترنة بعقد القلب وان الاقرار باللسان امارة عليه كما ان الالباء من الاقرار امارة على ضده والطريق للنجاة عن الخلود في النيران والدخول في الجنان هو الايمان بالمعنى المذكور فقط (ان قلت ان كان معنى الايمان هو التصديق في الجنان فلم لم يعامل النبي (ص) واصحابه مع المنافقين معاملة الكفر مع علمهم بخلو قلوب المنافقين عن التصديق وان الايمان كان منهم مجرد لقلقلة اللسان فالايمان كان اسما للاقرار باللسان فقط كما ذهب اليه الكرامية (قلنا معاملتهم مع هو لآء المنافقين في صدر الاسلام كانت لاجل مصالح عديدة ككثير السواد في انظار المشركين الموجب للربح في قلوبهم الذي نصر الله به الاسلام وكحفظ الذين في اصلابهم من اولادهم المؤمنين وكسد باب العذر من قتل بعضهم بعضا بدعوى انه لم يكن مصدقا في قلبه وكان هذا طريقا للتشفي من كان بينه وبين مقتوله عداوة في الجاهلية (وقال ص لاسامة وقد قتل من قال لاله الا الله متعنرا انه لم يكن مصدقا في قلبه هلاشقت قلبه) وقال الله تعالى (ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا) الى غير ذلك من الحكم والمصالح التي لا يعلمها الا الله ورسوله ص واوصيائه عليهم صلوات الله مضافا الى انه يتمتع ان يكون مركز الوجوب الشرعي مجرد الاقرار او ماهو اعم من موضوع حكم العقل بالوجوب العقلي اذ لازم اختصاص استحقاق المثوبة بالتصديق القلبي وعدم كفاية مجرد الاقرار باللسان استحقاق العقوبة على تركه فيلزم مخالفة حكم الشرع احكم العقل القطعي ولازم ذلك القطع بعدم كون ذلك الوجوب من ناحية الشارع العليم الحكيم نعم لا بأس باضافة قيود وشروط الى موضوع الحكم العقلي الذي يكون ادراك العقل قاصرا عنه نفيا واثباتا فيكون مركز الوجوب الشرعي اخص من موضوع حكم العقل فظهر مما ذكرنا ان الايمان ليس مجرد الاقرار باللسان (شبهة وإزاحة) ما معنى الوجوب المولوى بداعى البعث على الايمان والنهى المولوى بداعى الزجر عن الكفر مع استقلال العقل بالزوم الالبان وترك الكفر على نحو البت قبل اثبات الشارع والشرعية مع عدم امكان الملازمة بين حكم العقل والشرع قبله لووضح

ان مورد الملازمة بعد الفراغ عن اثبات المبدء الاعلى ووسائله فى تبليغ الاحكام وقبله يمتنع استكشاف حكم الشرع من طريق حكم العقل كما هو بين غنى عن البيان (وتقريرا شبهة بعد عدم الملازمة من وجهين (الاول من جهة عدم كون الطلب المولوى بياناً و حجة (توضيحه انه قبل عدم معرفة الشارع و الشريعة و مصدعها لا يكون الطلب المولوى بياناً لمن لم يجد طريقاً للاذعان به فاذن يمتنع ان يكون باعثاً ومحرك كاله بياتا وبعد وجدان المعرفة والنيل بالمعارف الحققة قد حصل الامتنال للطلب المولوى فالبعث اليه يكون من باب تحصيل الحاصل (الثانى) من جهة لزوم المغوية اذ مع استقلال العقل بذلك والتحذير عن الوقوع فى التهكة الاخروية ينهض حكم العقل باللزوم داعياً ومحركاً لمن ينجع فيه احتمال الضرر فاذن يكون صدور الطلب المولوى لغواً لا يتربق منه الداعوية وقد مر بيانها فى مبحث التجزى وغيره فلا محيص الا عن الالتزام بكون تلك الاوامر المتعلقة بالايمان والنواهي المتعلقة بالكفر فى الآيات والروايات ارشادية محضة وهذا مخالف لتصريح جملة من الاصحاب بكون الامر والنهى مولويين نفسيين وان التزم بعضهم بكونها ارشادية لامولوية (الجواب اما بناء على عدم استقلال العقل بوجوب عقد القلب علاوة على وجوب المعرفة كما هو المترأى من كلمات بعضهم فواضح اذ مركز الطلب المولوى هو الايمان بمعنى عقد القلب والالتزام اجمالاً بما هو واقعه لمن لم يقض بالمعارف و تفصيلاً لمن فاز بها وقد صرح غير واحد منهم بان معنى الايمان هو التصديق الذى هو عقد القلب لا العلم والعرفه وقد مر بيانها سابقاً فمع احتمال الوجوب الشرعى فى بادى الامر يكون مجرى لقاعدة الاشتغال لمكان قاعدة دفع الضرر المحتمل وليس مجرى للبراءة قبل ثبوت الشارع والشريعة حسبما مر بيانها فى كون احتمال الوجوب المولوى منجزاً ولازمه لزوم عقد القلب على ما هو واقعه قبل التصدىق للتحرى و غب الفوز بالمعارف والعلم بخطاب الشارع تفصيلاً يحكم العقل بلزوم امتثاله بعقد القلب عليها تفصيلاً ومهما كان معنى الايمان هو عقد القلب فلا جرم ان الكفر عدمه لان تفا بلهما تقابل العدم والملكة كما لا يخفى فاذن يكون مركز النهى هو عدم عقد القلب فلا

اشكال ايضا (واما بناء آ على استقلال العقل بذلك فلا مسرح لحل عقدة الشبهة
 الابالالتزام بكون مر كزاً لوجوب الشرعى هو الاخص كما بمعنى انه تجب عدة من
 المعارف التى لا يستقل العقل بلزومها كمعرفة المعاد الجسماني ونحوه بمعنى ان الايمان
 الموضوع للوجوب الشرعى هو المركب او المقيد بما لا يستقل العقل بلزومه من حيث
 هو موضوع للوجوب الشرعى وانه لا ينحل الى وجوبات بتكسر الموضوعات والاعاد
 الاشكال كما لا يخفى (ولا يذهب عليك ان هذا الجواب انما يجدى فى دفع الشبهة
 على وجوب الايمان تفصيلا بعد حصول المعرفة واما قبله فاستقلال العقل بلزوم عقد
 القلب على ما هو واقعه يغنى عن التشبث بذيل تنجز احتمال التكليف الشرعى الواقعى
 بالايمان لما اسمعناك ان نفس احتمال الوقوع فى مضرة الكفر داع ومحرك للمساك
 فى بادى الامر لا النهى عن الكفر (الامر الثالث فى بيان مقدار المعارف اللازم
 التحصيل كما وتميز ما هو الدخل فيها عما هو خارج عنها و الكلام فيه يقع فى
 مقامين (المقام الاول) فى تعيين الكمية بحسب حكم العقل وهل للعقل الى ذلك
 من سبيل قلنا نعم (بيانه انه لا شك ان احتمال الضرر والوقوع فى التهلكة الاخرويه
 انما يندفع فى جانب احتمال التكليف من ناحية المقتدر المنتقم عن المنكر العاصى
 ولايتأتى على فرض عدم الفاعل المختار واستناد الكائنات الى الطبيعة العمياء والدهر
 الدائر والمادة الفاترة اذ لا يحتمل صدور التكليف المتعقب بالجزاء من ناحية الطبيعة
 والدهر فالانسان المتلطف الى ذلك يشمر للفحص والبحث عن ذلك و يكون همه
 مصروفا الى الجانب الذى يواجهه الضرر لا الى الجانب المأمون منه الضرر فالانسان
 بصرافة عقله فى بدو بلوغه لا يصير طبيعيا اودهريا لولا تاثير عقيدة والده فيه تقليداً
 (وابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه) ففضية الفطرة الالهية فى بدو
 نشوء العقل فى الانسان ان تنبعث بحكم عقله الفطرى الى تحرى المعارف التى هى
 طريق للمنجاة ومن البين ان مقدارها بقدر ما يكون مؤمنا عن العطب ولا يدور امره
 بين المحذورين بمعنى ان يكون فى وجود الاعتقاد به وعدمه احتمال الضرر الاخرى
 فح لاحكم للعقل لا بالبرائة لما مر من كونه مجرى للاشتغال ولا للتخير لان اللازم

هو الواقع على التعيين والتخيير معرض للوقوع في خلاف الواقع فلا محيص الا عن الالتزام بما هو واقع اجمالا (ثم المعارف التي تكون وسيلة للنجاة هي الصفات الشبوتية من الحيوة والعلم والارادة والقدرة والعقل يستقل بلزوم تحصيل هذه المعارف وهي ملازمة لنفي الصفات السلبية اذ تلك الصفات امور عدمية غير لايقة بجناحه ومن المعلوم ان سلب السلب اثبات فالعلم بانه تعالى حي دائما لم يزل ولا يزال عنه ابدأ وانه محيط علمه بما كان وما يكون وان ارادته تامة لم تتوقف على شئ خارج عن ذاته وانه قادر على كل شئ متضمن لنفي الجسمية ونواقصها ضرورة ان القوى الحالة في الجسم محدودة ناقصة فاقدة لتمام الصفات الوجودية فالاعتقاد بالصفات الشبوتية تفصيلا على نحو يليق بحضرته اعتقاد اجمالا بنفي الصفات السلبية عنه تعالى وغب ذا لا بد من تحصيل الاعتقاد بانه حكيم وان حكمته مقتضية لارسال الرسل لتكميل الانسان لكيلا يكون اهداء الوديعة الرائية واعطاء الامانة الالهية اعنى العقل عبثا فلا بد من معرفة الوسائط والاذعان بلزوم اطاعة الاحكام الالهية التي يبلغونها للناس ومهما فاز بهذه المعارف فلا بد من تحصيل العلم بانه تعالى لا يترك الحسن ولا يفعل القبيح فيعلم من ذلك ان وراء هذه الدار الدائر دار باقية وهي ارجزاء الاعمال (ليجزى كل نفس بما كسبت) فيجزي على وفق عدله المحسن باحسانه والمسئى باسائه ويتفاضلون في الدرجات ويتفاوتون في الدرجات (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) وح قد فاز بمعرفة البعد والمعاد فلا بد من عقد القلب على تلك المعارف فعند اذ قد حصل له الامان وتم الايمان وانشر صدره بالايقان اذ تمهدت هذه الامور فلزج الى شرح كلمات الاستاد (قوله الظاهر لان الامر الاعتقادي وان انسد باب القطع به الا ان باب الاعتقاد اجمالا بما هو واقع والانقياد له وتحمله غير منسد) اقول قد عرفت في الامر الثاني استقلال العقل بلزوم الالتزام وعقد القلب بما هو الحق واقعا على نحو الاجمال قبل السعي في تحصيل المعرفة لان باب المعرفة تفصيلا والعقد عليها كك وان كان منسدا عليه في بادي الامر الا ان باب عقد القلب بما هو واقع اجمالا فتوح له ولا شك ان

عقد القلب عليه اجمالا انقياد للحق فليئن توانى فى ذلك كشف ذلك عن نقصان فى
 الخوف فى نفسه المحرك له الى الجد والجهد فى طلب الحق ومن النقصان فيه يفتح
 كورة فى قلبه لوسوسة الشيطان العائقة عن السلوك فى سبيل النجاة وغب السعى
 والجد والجهد ان فاز بالمعارف تفصيلا لزم عقد القلب عليها تفصيلا وان عجز عن
 ذلك كفى ذلك العقد الاجمالى ناهضا للنجاة عن الدخول فى النار لان المفروض
 انسداد باب المعارف تفصيلا عليه (لا يكلف نفسا الا وسعها) هذا على القول
 باستقلال العقل بلزوم عقد القلب اجمالا عند الانسداد وكذا على القول بالوجوب
 الشرعى فان احتمال تنجزه واقعا المستتبغ المخوف يصير داعيا ومحركا لعقد القلب
 فى بادى الامر لمكان احتمال المشرع المنتقم عن تاركه وكيفكان
 لا يبقى مجال لحكم العقل بمنجية الظن فى هذا الحال قياسا على الانسداد فى فروع
 الدين لوضوح انه لا يعلم مطابقة الفعل المأتى به للمواقع الا بالاحتياط والمفروض
 عدم وجوب الاحتياط شرعا او عدم جوازه عقلا فان يتعين العمل بالظن فى فروع
 الدين حسبما مريانه فى مبحث الانسداد ولا كك الامر فى باب انسداد المعارف
 تفصيلا اذلا عمل ح الاعمل الجوانح والمفروض امكان ذلك فى هذا الحال ولا بد من
 عقد القلب على الواقع لاعلى المظنون بما هو مظنون اذ يحتمل عدم انطباق هذا العنوان للمواقع
 فيلزم ترك الالتزام وعقد القلب على الواقع ومع هذا الاحتمال يتعين الالتزام بالواقع
 عقلا وبهذا يحصل الانقياد قطعا لا الالتزام بالمظنون بما هو مظنون هذا بالنسبة
 الى عقد القلب الذى هو فعل وزمائه بيد النفس واما العلم الذى يتوقف حصوله على
 اسباب خارجية فان انسدادها فلا يجب غلا تحصيل الظن اذ ليس الظن معرفة
 قطعا نعم العجز عن المعرفة يكون معنورا عقلا فظهر مما ذكرنا ان الظن ليس
 حجة فى باب المعارف نعم قد رقع النزاع فى انه اذ اقام الظن الشخصى او الخبر
 الواحد او ظهورية اورواية مقطوعة الصدور على امر من الامور الاعتقادية ما عنى
 المعارف التى بها يتحقق ادنى الايمان هل يجب اتباعه شرعا و الالتزام على وفقه
 قلبا بحيث يوجب عدم التعبد به استحقاق الدقوبة عند المطابقة للواقع كما يجب

اتباعه شرعا فى الاحكام الفرعية سواء كان فى حال الانسداد ام لا وسيتلى عليك تحقيقه انشأ الله (قوله فلا يتحمل الا لما هو الواقع ولا ينقاد الا له لما هو مظهره) اقول يظهر من هذه العبارة انه لا بد من عقد القلب على الواقع خلافا لما يترأى من بعضهم ان موضوع عقد القلب هو المعلوم لا الواقع و على هذا القول لامجال لعقد القلب على المعلوم ولو اجمالا لانسداد باب العلم اجمالا وتفصيلا لدى الجاهل بالواقع اذ مع احتمال استناد الكائنات الى الطبيعة العمياء لا علم بالقادر المنتقم ولو اجمالا لكان يجب عقلا عقد القلب على المعلوم بالاجمال فباب العلم منسد على الجاهل رأسا فينتفى وجوب عقد القلب بانتفاء الموضوع نعم يجب تحصيل المعارف وغب حصولها يجب عقد القلب عليها تفصيلا ومع اليأس بعد الفحص لا يجب عليه عقد القلب على الواقع بنحو الاجمال ولكن التحقيق خلافه وانه يجب عقلا الالتزام بالواقع لا بالمعلوم بما هو معلوم اذ الوجه فى ذلك هو الخوف الحاصل من احتمال وجود القادر المنتقم والخوف موضوع لحكم العقل بوجوب الالتزام اجمالا بما هو الواقع ولزوم تحرى المعارف تفصيلا فان فاز بها وجب الالتزام بها تفصيلا والا كفى بالالتزام اجمالا ناجيا عن العقوبة حسبما مر بانه مستوفى وهذا بخلاف حكم العقل بوجوب اطاعة فى الفروع فان الموضوع هو المعلوم بما هو معلوم ولو اجمالا اذ بعد العلم بالاحكام الفعلية اجمالا او تفصيلا يستقل العقل بوجوب متابعة القطع وانه منجز للواقع ولا كك الامر فى باب العقائد اذ يمتنع الطلب المولوى بداعى البعث والزجر بتحصيل العقائد ومعرفة المعارف اذ لا يقوم حجة على العبد قبل اثبات الشارح وبعده من باب تحصيل الحاصل فليس هناك علم ولو اجمالا بالحكم الفعلى بالنسبة اليها كى يكون موضوعا لوجوب الانبعا مضافا الى ان المعلوم بما هو معلوم ربما ينطبق على خلاف الواقع ومفسدة عقد القلب والتدين بخلاف الواقع اعظم فى باب اصول الدين من مفسدة التدين بخلافه فى فروع الدين كما لا يخفى فظهر مما ذكرنا ان الحق هو وجوب التدين بما هو الواقع اجمالا فى بادى الامر وعند اليأس بعد الفحص لا المعلوم ولا المظنون لاحتمال انطباقه على خلاف الواقع (قوله كمعرفة الواجب تعالى اداء لشكر بعض نعمائه) اقول قد وقع الاختلاف بين الاشاعرة

والمعتزلة فى كون النظر فى معرفة الله لاجل تحصيلها واجب شرعا او عقلا وذهب الاشاعرة الى كون وجوبه شرعيا لقوله تعالى (انظر وا الى اثار رحمة الله و نحوه من الايات و الروايات و لكون النظر مقدمة للمعرفة الواجبة اجماعا و ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واختار المعتزلة كونه عقليا واستدلوا عليه بوجهين كما فى المواقف (الاول ان العاقل اذا اطلع على اختلاف الناس فى اثبات الصانع وصفاته جوز ان تكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له الخوف (الثانى ان العاقل اذا شاهد النعم الظاهرة والباطنة جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك ايضا خوف و المحكى عن الفاضل المقدار فى وجه وجوب شكر المنعم فى شرح باب الحاد يعشر ان المتنعم اذا شاهد الايادى الغير المتناهية و قد تلذذ بها تلذذاً فانخما بحكم عقله بحسن التشكر للمنعم حسنا ملزما ويشهد على الحسن الالتزامى ذم العقلاء عند ترك الشكر ثم يثبت الوجوب الشرعى بقاعدة الملازمة المسلمة عند العدلية فاذا ثبت حكم العقل بحسن الشكر ثبت وجوب المعرفة لما يتوقف الشكر عليها ووجه التوقف ان الذى يحكم بحسنه انما هو الشكر المناسب للمنعم ولا خفاء فى ان الشكر من دون المعرفة غير مناسب الا ترى ان بعض العباد كانوا يقولون يا ليت له من حمير سبحانه فى هذا المرعى وانا كنت راعيه فالشكر الغير المناسب كفر انتهى ملخصا) وتقرير كون وجوب شكر المنعم دليلا على وجوب تحصيل المعرفة وان فى تركه خوف الوقوع فى العذاب انه لامرية ان منفعة الشكر ان عائدة الى الشاكر لا الى المشكور الغنى بالذات كما ان مضرة الكفر ان عائدة الى الكافر با نعم الله تعالى (بيا انه ان المتنعم الملتفت للمشاهد للايادى والنعم ان شكر هذه الآلاء الموهوبة له اعنى استعمل الحواس الباطنة والظاهرة التى انعم الله عليه فيما خلقت لاجله فهذه هى ابواب دخول الجنان لان كل واحد منها باب الى ادراك الحقائق و المعارف (من فقد حسا فقد علما) لاسيما القوة العاقلة فاذا اصر فيها فى معرفة الوجود الصرف الذى لا يعوزه خيرو كمال وتصورت به بما له من صفات الجمال والجلال اتسعت نفسه العلامة

وتترقى من الانسان الملكى الى الانسان المملوكى ويدخل فى زمرة الملائكة ولئن كفر هذه الانعم الالهية وصرفها فى التوغل فى الشرور كانت ابواب دخول النيران فان كلا من المشاعر السبعة اعنى الخمسة الظاهرة والخيال والوهم باب الى الشهوات الدنيوية ستصير ظلمات وهيئات موزية معذبة للنفوس الامارة فى دار الآخرة اذ يكون تبعه السير الى الشرور والاعدام الوقوع فى الظلمات واول ما يقع فيه هو الحسرة على فقدان ما احبه من الملذات والمشتبهات وهذا له عذاب اليم ولكل من الاعمال السيئة صورة مولمة حسبما حقق فى مبحث صور الاعمال فى علم آخر والخوف من العذاب الذى يحصل للعاقل الملتفت من ترك الشكر انما ينطبق على هذه المولمات اللازمة من التوغل فى المشتبهات لا على العذاب المجهول على كل واحد من المنهيات اذ يمتنع ان يكون الشكر ان واجبا شرعيا والكفران حراما منها عنه شرعا فى بادى الامر قبل اثبات المشكور وقد مر بيانه فى امتناع كون المعرفة مركزاً للوجوب الشرعى فى الامر الثانى فظهر من جميع ما ذكرنا ان وجوب الشكر عقلا دليل على وجوب النظر فى معرفة الله وصفاته العليا وقد اسمعناك مقدار ما يجب عقلا تحصيله فى الامر الثالث (ولا يذهب عليك ان الاعتراف بالنعمة وعقد القلب على وجوب المنعم وجوداً يليق به فى نفس الامر شكر اجالا قبل السعى فى تحرى المعرفة وسماه فى مجمع البحرين شكراً مبهما فاذا انتهى بالنظر الى معرفة المنعم وصفاته العليا شكر شكرا مفصلا فاللازم للانسان الملتفت الى ذلك ابداء الشكر فى نفسه على نحو الاهمال والاجمال وعقد القلب عليه لئى يكون رأس ماله فى السلوك فى طريق طلب الحق ولئلا ينفذ من التواني والاعمال كره او سوءة الشيطان فيسول الشر خيرا والخير شرا فى نظره (ثم اعلم انه لم ينقل من واحد من اهل اللغة اطلاق الشكر على معرفة الله بذاته وصفاته العليا وفى تاج العروس (قال المصنف والشكر على ثلاثة اضرب شكر بالقلب وهو تصور النعمة وشكر باللسان وهو الثناء على المنعم وشكر بالجوارح وهو مكافاة النعمة بقدر استحقاقه وقال ايضا الشكر مبنى على خمس قواعد خضوع الشاكر للمشكور وحب له واعترافه بعمته والثنا عليه بها وان لا يستعملها فيما يكره

وهذه الخمسة هى اساس الشكر وبنائه عليها فان عدم منها واحدة اختلت قاعدة من قواعد الشكر و كل من تكلم فى الشكر فان كلامه اليها يرجع وعليها يدور انتهى) والوجه فى ذلك ان الشكر من سنخ الاخلاق الحسنة والصفات الفاضلة كالزهد والصبر والرضا ونحوها وكلها من حالات القاب وكلها مسبقة بالعلم فان كل حال وتأثر حاصل فى القلب ناش عن العلم بحسنة عقلا او شرعا لوضوح ان الواردات العقلية اذا كانت متتالية متتابعة فقد اثرت فى الحال الذى محله القلب فاذا حسن الحال صلح فعل الجوارح واذا اشتدت الحال صار ملكة من الملكات الفاضلة فظهر ان معرفة الله بذاته وصفاته الفضلى سبب لحصول الشكر واطلاقه عليها تتجوز فوجوبها عقلا وجوب مقدمى لوجوب الشكر عقلا ولاينا فى ذلك كون وجوبها لنفسها وسيتلى عليك وجهه من ذى قبل فلا يرد الاشكال على كون وجوب المعرفة لنفسها كما هو المتراى من عبارة الاستاد (و ربما يترأى من المحشى فى نهاية درايته ان المعرفة مرتبة من الشكر (قال والتحقيق كما عليه اهله ان الشكر وسائر مقامات الدين لها مراتب ثلاث علم وحال وعمل فمعرفة المنعم من الاول والتخضع له قلبا من الثانى وصرف النعمة من الثالث انتهى) وفيه ان العلم ليس من مراتب الشكر ونحوه من صفات القاب ولا يصح اطلاقه عليه لغة ولا عند اهل علم السير والاخلاق (ثم قال لا يخفى عليك ان هذه المعرفة ليس مصداقا لهذه المرتبة من الشكر بل ما هو مصداقه معرفة المنعم بما هو منعم لابتدائه لان الحيثية التعليلية وهى النعمة لوجوب الشكر حيثية تقييدية له كما فى جميع الاحكام العقلية فلا تجب معرفة الذات لانعامه نفسا انتهى) وفيه انه قد ثبت فى محله ان الجهات المحسنة و المقبحة جهات تعليلية لا تقييدية الانرى ان المقصد دخلا فى كون الفعل شكرا للمنعم وليس المقصد الذى سبب لتحقيق عنوان الشكر فى عرض افعال الجوارح بل يكون فى طولها كما هو الشأن فى العلة بالنسبة الى معلولها مثلا اذا قام انسان عند قدوم منعم عليه فان كان قصده تعظيمه على انعامه كان شكرا له وان قصد من القيام غرضا آخر لم يكن شكرا للمنعم فيكون المقصد من الجهات التعليلية ويمتنع تقييد القيام به كى يكون الشكر هو القيام المقيد بالمقصد عند العقل اذ السبب عند العقل

متقدم رتبة على المسبب ومع لحاظ التقدم الرتبى يتحكم العقل بكون نفس القيام
 الحاصل منه المعنون بعنوان الشكر حسنا ولا يعتبر ما هو فى طول الشئ قيدافى عرض ما هو
 موضوع لحكمه اذ ليس حكم العقل الا من سنخ ادراك الاشياء على ما هى عليه نعم
 للمولى ان يجعل مر كز امره المولى هو الفعل المقيد بالقصد كما فى العبادات اذ
 هذا من سنخ الجعل والانشاء والامر اليه وذاك من سنخ الادراك وهو تابع لما عليه
 الواقع فظهر مما ذكرنا ان موضوع الشكر هو ذات المنعم على انعامه لا المنعم بما
 هو منعم فمعرفة ذات المنعم بما له من الصفات العليا حسن عند العقل لانها سبب للشكر
 والمسبب اذا كان حسنا لاجل ايجاب السبب سعة للنفس وصفاء ونورا فى القلب فلا
 محالة كان السبب حسنا بالذات لان السبب وهو المعرفة من سنخ الوجود الذى هو
 نور فى نفسه ظاهر بذاته مظهر لغيره فيكون وجوب المعرفة عند العقل وجوبا بالذات
 وفى نفسه فصح قول الاستاد ان وجوب المعرفة لنفسها (ثم قال المحشى قده و من
 اليين عند التأمل ان شكر المنعم علما وحالا وعملا وان كان تعظيما للمنعم واحسانا
 اليه الا انه لا يثبت الا مجرد الحسن واستحقاق المدح على فعله بمراتبه و ليس ترك
 دل تعظيم واحسان قبيحا الا اذا كان ظلما من حيث كونه كفرانا وليس ترك كل
 احسان ولا ترك الاحسان الى المحسن ظلما عليه انتهى) و فيه ان الترك الذى هو
 نقىض للشكر ليس كفرانا ولا يكون قبيحا لكن التقابل بين الشكر ان والكفر ان
 تقابل العدم والملكة لا تقابل التناقض ويمتنع ارتفاعهما من المحل القابل توضيحه ان
 محل الكلام هو الانسان الشاك الملتفت الى حسن الشكر ان وقبح الكفر ان وهذا
 الشخص هو المحل القابل لورود المتقابلين عليه ولا شك ان الكفر ان هو اتصاف
 النفس بترك وظيفة القيام بما هو حق المنعم فجهد المنعم وعدم التخضع له تلبا مقابل
 للشكر ويمتنع خلو قلب ذلك الشخص عن الشكر ان و الكفر ان فترك الشكر ان
 كفر ان قبيح عقلا فاذن يكون الشكر بمراتبه حسنا حسنا الزاميا عند العقل فيكون
 دليلا على وجوب معرفة المنعم نعم يخلو الجاهل القاصر الغافل عن المتقابلين ويمتنع
 اتصافه بواحد منها بما هو جاهل غافل وليس الكلام فيه (ثم قال مضافا الى ان

الاستناد في تحصيل المعرفة الى وجوب شكر المنعم عقلا انما يجدى بعد الفراغ عن انتهاء النعمة الى مبدء موجود ليحقق موضوع المنعم ليجب عقلا فهو انما هو في معرفته من حيث كيفية وجوده وصفاته لان في التصديق بوجوده انتهى) وفيه ان تتابع النعم الجزيلة وتكاثر الآلاء الظاهرة والباطنة يكون منبها للملتفت العاقل الى التجسس والتفحص عن ذات المنعم مخافة ان يقع في ورطة الكفر ان فاول خطوة يضعها في طريق السلوك انما هي في تحصيل معرفة الذات لان المفروض ان الانعام جهة تعليمية محررة للنزوع الى معرفة الذات بما هو لاميقدأ بوصف الانعام لكي يكون معرفته بهذا العنوان بعد الفراغ عن انتهاء النعمة الى مبدء موجود وقد مر تقرير هذا الوجه في كلماتهم بما يقرب بما ذكرنا (عقد وحل) ما الفرق بين الوجهين لاثبات وجوب النظر لتحصيل المعرفة مع انهما كليهما مبنيان على الخوف اما الخوف الحاصل من اختلاف الناس كما هو مفاد وجه الاول او الخوف الحاصل من ترك الشكر كما هو مفاد الوجه الثاني ومن اليبين ان قاعدة التحرز عن سبب الخوف ليست مبنية على التحسين والتقبيح العقليين والفرار عنه مركزوز في طبيعة الانسان حسبا مريانه سابقا فمرجع الدليلين الى دليل واحد فنتيجة الوجه الثاني ليس هو وجوب المعرفة لاجل وجوب الشكر بما هو شكر عقلا بل لاجل التحرز عن مواقع الخوف وهذه القاعدة لاتبنى على القول بالحسن والقبح العقليين بخلاف وجوب الشكر (الجواب ان الخوف الناشئ من ترك الشكر انما هو الخوف من الوقوع في التبعات اللازمة لصيرورة القلب منكوسا والنفس منحوسة والعقل مغلوبا بالوضوح ان التحلي بالمحاسن مستتبع للدرجات كما ان التخلق بالمساوى مستلزم للدرجات فالاتيان بالحسن موجب للقرب كما ان ارتكاب القبيح مورث للبعدوا لخوف من ذلك ناش عن ترك الشكر بخلاف الخوف الحاصل في بادى الامر من اختلاف الناس فانه خوف من عقاب القادر المنتقم عن ترك المعرفة لمكان احتمال ايجاب المعرفة على الانسان فان نفس هذا الاحتمال محرك داعى للتحري للمعرفة ويندرج تحت قاعدة دفع الضرر المحتمل بخلاف وجوب الشكر فانه مندرج تحت قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ومما ذكرنا

ينقدح النظر فى كلام المحشى قده (قال وربما يستند فى وجوب شكر المنعم الى قاعدة
دفع الضرر المحتمل فى ترك الشكر ونتيجة هذا الاستدلال ليس وجوب الشكر بما هو
شكر عقلا بل بما هو واجب شرعى كسائر الواجبات المولوية فلا يحتاج الالتزام بتحصيل
المعرفة الى الالتزام بوجوب الشكر لاحتمال وجوبه مولويا فان نفس هذا الاحتمال
متحقق فى نفس وجوب تحصيل المعرفة بعنوانها انتهى ملخصا) وفيه ما اسمعناك ان
الضرر المحتمل فى قاعدة الشكر مغاير للضرر المحتمل فى قاعدة دفع الضرر فان
الاول من التبعات اللازمة لارتكاب القبيح ولا ينافيه استقلال العقل بالفتح و الثانى
من المولى القادر المنتقم ولا يتبنى على قاعده التقييح العلى اعلا (قوله ومعرفة انبيائه
فانهم وسائط نعمه والآئه) اقول قد عرفت فى الامر الثالث انه يجب عقلا تحصيل
المعرفة بان الله تعالى حكيم يجرى الامور على وفق الحكمة وهى مقتضية لارسال
الرسول وانزال الكتب فيعلم من ذلك بالنبوة العامة وغب ذالابدن النظر فى علائم
نبوة كل نبي وخصائص نبينا (ص) من المعجزات الباهرات لكى يحصل له التصديق بنوتهم
عليهم السلام وكما ان النظر فى معرفة الله تعالى وصفاته العليا واجب عقلا بدليل
وجوب الشكر فكك انظر فى المعجزة لانهم وسائط نعم الانسان ومنها ما تعود
الى نوع الانسان لانه مدنى بالطبع ولا بد من السياسات الكاملة العائدة الى
الجماعات ولا تتم الا بالقانون والآهى الموحى الى النبى ص ومنهما ما تعود الى الاشخاص
كمماضدة العقل فيما يستقل به كمعرفة البارى وصفاته العليا و كإفادة الاحكام
التي لا يستقل به و كإهداء البشر الى منافع الاعنية والادوبة ومضارها وتعليم الصنائع
وكتكميل النفوس بحسب استعدادهم المتفاوتة فى العقل النظرى والعقل العملى الى
غير ذلك من المصالح التي لا تحصى فهذه هى نعمهم والآئه العائدة الى الانسان
فيشكرهم على ذلك بالتخضع لهم والاعتراف بحقوقهم وامثال اوامرهم ونواهيهم
من حيث كونهم رسل الله وسائط مرور الفيض بهم الى الناس من العبد
الافياض ومن الواضح ان هذا ليس كفرا ولا شر كما اصلا وفوق ذم رتبة اخرى وهى ان
لا يرى النعم الا من الحق فلا يشكر غير الحق ومراتب السير من الخلق الى الحق

مذكور في علم آخر (قوله و كذا معرفة الامام عليه السلام على وجه صحيح) اقول
المراد من الوجه الصحيح هو كون الامامة كالنبوة منصبا آلهيا قد ارحى الله الى نبيه
وهذا هو الصحيح عند العقل فن مقابلة القائمين بكون نصب الامام واجبا على الامة
سمعا لاعلى الله تعالى (و الدليل عليه قاعدة اللطف ولكشف الاوهام عن وجه
المرام لابد من تمهيد مقدمة في المقام وهى ان الله تعالى جعل فى طينته الانسان بنورا
اربعة الاول بذر التضرع والاستكانة منديوم ولد من بطن امه فانه بمجرد الخروج
عنه يرفع صوته بالبكاء ويجلب به حنان امه و يتوسل بالبكاء و التضرع الى جلب
غذائه من ندى امه و البكاء من خصائص الانسان من بين ساير الحيوانات قد فطره
الله عليه ويكون وسيلة له الى النيل الى حوائجه من ابويه الذين ربياه صغيرا الى ان
ينفتح بصيرته ويعلم ان امه وايه لا يملكان نفعا ولا ضرا فعند اذ اوان توجهه الى
القادر المتعال وزمان استنجاح الحاجة من قاضى الحاجات وقد حان ح ان يثبت اصل بذر
التضرع فى اعماق قلبه وينمو شجرته ويتصل فروعه الى الملكوت الاعلى ومن البين ان
التضرع والخشوع والخشوع روح العبادة (الثانى بذر العاطفة فان الله تعالى قد
جعل فى جبلة الانسان الرحمة ورقة القلب بحيث مهما سمع حنين المستكين وانين
المضطرين سلب عنه القرار ولم يملك نفسه عن البدار الى الترحم على المستغيث
و النحنين على الملهوف المستكين و من صفة العاطفة تنمو خصلة الجود و الكرم
والاحسان ويسهل عليه اعطاء الزكوة والصدقات ويعامل مع بنى نوعه بالرأفة والرحمة
وينظر اليهم بعين الشفقة ومن البين ان الجامعة المؤلفة من مثله جامعة راقية سامية
خالية عن الجور والبغضاء والعداوة (والثالث بذر العلم وادراك الحقائق فان نفس
الانسان منذ خلقت فطرت مرأة صافية قابلة لا تشقش المعارف الحققة و بها اتسعت و
اتصلت بالعقول المقارقة وصار عالمها الصغير مضاهيا للعالم الكبير و عند اشراق
شعاع العقل حان اوان نمو هذا البذر و بلوغ شجرة قوة العقل الى ثمرة المعرفة
(الرابع بذر التطلمع على شئى من عالم الغيب و الوقوف على نذر يسير من دقائق
الموجودات التى لها صور و قدر بلامادة دائرة الموجودات فى عالم المثال الكبير الذى

فيه ما كان وما يكون بلا حركة متصرمة ولا مادة منفصلة و الوقوف على ذلك انما يكون باتصال ساقية عالم المثال الصغير ببحر العالم المثال الكبير فى عالم اللطيف او اليقضة ويتفق له ان يريه علام الغيوب شيئاً ما سيكون وسوف يكون فى عالم المادة فى المنامات الصادقة او فى الخلسات الحقة ومن نمو هذا البذر الى الشجرة وبلوغها الى الثمرة يفتح البصيرة ويسهل له الازعان بالمعاد والدار الآخرة هذه بذور اربعة قد او دعها الله فى طبيعة الانسان وهى الفطرة التى فطر الانسان عليها وخصها به دون ساير الحيوانات وينشأ من الاولين ما هو داخل فى الحكمة العملية و يبدو من الاخرين الحكمة النظرية ولهذه البذور آفات وهى حرنا والقوة الشهوية المهيجة لجلب الخير التخيلى الذى هو شر واقعى والغضبيه المحركة لدفع الشر التخيلى الذى هو خير واقعى وبرد الاوهام من اقوة الوهمية المخوفة عن فوات الخير الوهمى الذى هو شر واقعى كالشجرة المثمرة التى يعوقها عن البلوغ الى الثمرة حر او برد شديد ولكن هذه القوى الثلاثة الجالبة للملايمات والدافعة للمنافرات هى التى ينتظم بها عالم الانسان الملكى الى ان ينتقل فى قوس الصعود الى عالم الانسان الملكوتى ومهما طفق فى السير وتخلى عن مشارا نار عاداتها ولذاتها الطبيعة الفانية بملازمة الاوامر ومتاركة النواهى الالهية فى جميع حر كاتها قولاً وفعلاً انتزع لباس الانسان الملكى وتخلى بحلية الانسان الملكوتى وح يرتحل حواسه الظاهرة والباطنة من عالم المادة الى عالم الملكوت ويصير كل واحد مظهراً لاسم من اسماء الله وينزل الروح بلا تجاف عن مقامه الشامخ الى تلك المنازل ويظهر بتلك المظاهر فى مقام الفرق ويكون له مقام الفرق فى مقام النزول ومقام الجمع فى مقام الصعود وليس فيما سوى الله مخلوق جامع لمظاهر اسماء الله الا الانسان الكامل (تبارك الله احسن الخالقين) وحيث ان المدبر لعالم الانسان الملكى هو النفس فى مقام التخيل ولها الحكم والامر و هو الامير الامر فى مملكة البدن وينشأ حكم هذا الامير من تخيل الخير وان كان شرا فى نفس الامر وشأن العقل فى مملكة البدن شأن الوزير الناصح المشفق ولا شغل له الارشاد الى طريق النجاة و زمام الامور بيد النصر يحكم ما يشاء

و يفعل ما يريد على وفق ما تخيله خيرا و الامر الى الامير و لا امر لمن لا يطاع اذا تمهد ذلك فنقول نصب الامام واجب على الله تعالى لانه لطف و اللطف واجب اما الصغرى فمعلومة بالضرورة لوضوح ان الانسان الهيولائى المستعد للنيل الى درجات الانسان بالفعل يحتاج الى امام يحثه على فعل الطاعات و يزجره عن المعاصى و يكون معاضدا للعقل مكملا للنفس اذ الامام هو الانسان الكامل الذى كماله فوق كمال الرعية و قد اودع الله فى طينته قوة قدسية يكون بيدها زمام الحكم و الامر فى مملكة بدنه و النفس المدبرة مع قواها باسرها تحت سلطنة تلك القوة القدسية لا يعصونها و هن باوامرها عاملات طائعات فالفرق بين الامام ع و الرعية بتفاوت الامير فى مملكة البدن فالامام معصوم دون الرعية و يبدو منه خصائص تجلب الناس بحبيلتهم اليه و تهوى اليه قلوبهم و افئدتهم لى تكون حركة النفوس القابلة الى الدرجات العالية بالميل و الاختيار الذى هو شرط فى نيل الانسان المختار الى مراتب الانسان الكامل (و اما الكبرى فلوجوب اللطف على الله فيما اذا كان فى تركه نقض الغرض و من البين ان الغرض من ايداع البدور الاربعة فى طبيعة الانسان هو النيل بكمالاتها و خصائصها التى ما بها يمتاز عن سائر الحيوانات و مع كون العقل مغلوبا و هوى النفس غالبا لا بد من امام هاد بالترغيب و التهيب و الوعد و الوعيد و الا يلزم نقض الغرض و حيث ان للامام ولاية مطلقة له وجه الى الحق و وجه الى الخلق فلا محالة يمر الفيض منه اليهم فيكون اصل وجوده لطفيا و تصرفه لطفيا آخر اذ افاضة نعمة التوفيق بواسطة وجود الامام ع و التوفيق هو توجيه الاسباب نحو الخير و هو نوعى و شخصى و يتفاوت بحسب تفاوت استعدادات الاشخاص و فيض التوفيق بقسميه ظاهرا و باطنا ببركة وجود الامام عليه السلام سواء كان ظاهرا ام غائبا و هداية الخلق بالتخويف و الترغيب فعلا و قولا مترتبة من الامام الظاهر فثبت بقاعدة اللطف وجود الامام ع فالعقل يستقل بوجود معرفة الامام كما نص عليه الاستاد و حكمة البارئ تعالى هى الحجة على ارسال النبي ص و نصب الوصى فالحجة على الاول هى الحجة على الثانى و هنا برهان آخر يثبتنى على قاعدة امكان الاشرف و براهين اخر اقاموها على

وجود الامام فى علم اخر طويلا عنها كشحا والحواله على محلها واما معرفة شخص الامام بعد النبى صم فبالنص الجلى منه على الوصى او بكونه ذات نفس ملكوتية وقوة آلهية بها يظهر منه الكرامات وهى تكون على ولايته شواهد جلية وكفى بها شاهدة عليها كما ان معرفة شخص النبى واحدا بعد واحد بالنظر فى معجزاته وخوارق عاداته وخصايصه فى نفسه وبدنه (قوله ولا احتمال الضرر فى تركه) اقول قد مر ورائك انهم استدلوا على وجوب النظر فى معرفة الله عقلا بوجهين الاول خوف الضرر فى ترك النظر الثانى وجوب الشكر وقد اشبعنا الكلام فيهما بما لا مزيد عليه ولعل تأخير الوجه الاول وتعقيب المعارف الثلاث به فى كلامه للتنمية على انه دليل على وجوبها باجمعيها ولا وجه لتخصيصه بمعرفة البارى تعالى وهذا صريح حاشيته على الفرائد ولا وجه لجعله معطوفا على قوله (لذلك) لكى يكون تعليلا لخصوص معرفة النبى صم والوصى ع كما جعله المحشى قدمه اقرب الوجهين (قوله او امر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته) اقول كمعرفة المعاد الجسمانى وقد دلت الآيات على وجوبها فان (قوله تعالى بحبيها الذى انشأها اول مرة) بيان للموضوع والامر بالايمان باليوم الآخر فى الآيات الآخريان للحكم وكذا الروايات دالة على وجوب معرفته ولا جناح فى كون الامر بها مولويا بداعى البعث والتحريك فانه بعدم معرفة البارى تعالى والنبى صم المبلغ لهذا الخطاب بخلاف الامر بمعرفة الله تعالى ونبه قبل معرفتهما فانه بمنع ان يكون بداعى البعث والحث حسبما مر بانه سابقا واما معرفة اصل المعاد فالعقل يستقل بوجوبها لانها منبثقة من معرفة الله تعالى بكونها عادلا لا يفعل القبيح ولا يترك الحسن لوضوح ان باب الاذنان بالثواب والطيع والعقاب للعاصى يفتح عن معرفة الله بالعدل ونفى الظلم والجور عنه تعالى (قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة ولا نظلم نفس شيئا) وقدم ورائك ان معرفة الله تعالى بذاته وصفاته العليا كمال للنفس فيكون معرفة المعاد كمالا لها وصورة نورية وحيوة دائمية لها وليس ذا كتفا صيل الحشر والنشر فان معرفتها ليست كمالا للنفس اذ شرف العلم بشرف المعلوم الحاصل فى عالم النفس وشراة الصورة الحاصلة هى التى بما يتشرف النفس

وبها تترقى من حضيض خسايس المادة الى اوج خصائص عالم الملكوت (افادة)
هل علمت ان باطن الانسان فى الدنيا هو القشر الظاهر فى الآخرة ومادام الانسان
فى عالم المادة يكون العقبى عالم غيب بالنسبة اليه واذا ارتحل من الدنيا الى العقبى
يصير ذلك العالم شهادة له وان التى تنفتح الى الجنة ما هى الا بواطن الحواس الظاهرة
والباطنة المحشورة مع النفس الملكوتية وهل ايقنت ان للنفس فى ذاتها لمسا
وذوقا وشما وسمعا وبصراً وتذكر او تصرفا وعينها ناظرة الى مواهب ربها واذنها
سامعة لآيات بارئها واصوات طيور الجنة ونعما تها وشمها يشم روائح الانس ونسائم
القدس وذوقها يذوق طعوم فواكه الجنة ولمسه يلمس الكواكب والاتراب وهى مشاعر
الانسان الملكوتى وحواسه الباطنة والنفس الملكوتية مع محسوساتها من اهل الجنة
واما هذه الحواس الظاهرة فى عالم المادة فهى امور مستحيلة دائرة فاسدة وهى
المستتبعة لعذاب الجحيم لانها من حيث تصرفها و عدم الثبات فيها شرو و امور
عدمية فمهما توغلت النفس فيها تصورت بها فى مرتبة فعلها وهى صور اعمالها
خارجة عن ذاتها قائمة بها قيام صدور لقيام حلول مشهودة لها فى قبال وجهها غير
ملائمات لذاتها مولمات لها لان النفس فى ذاتها خلقت على الفطرة و تلك الصور
شرو ومنافات لذاتها ولم تنقلب النفس اليها و الالم ترها خارجة عن ذاتها والدليل
على خروجها عن ذاتها انه يكون هناك ادراك متعلق بذاتها و ادراك آخر متعلق
بتلك الصور المقابلة لها مضافا الى انه يمتنع قالم النفس عن ذاتها بان تكون خيراً
متألماً وشرّاً مؤلماً فالنفس باقية على ما كانت عليه من الوجود والخير وتلك الصور
على ما هى عليه من الشر و العدم فلامحالة يتألم النفس بها فى عالم القيمة للمنافرة
والمضادة بين ذاتها وصور اعمالها وانما لم تكن متألمة فى الدنيا بتلك الصور لحبها
وتعشقها للمشتهيات كالعاشق المصروف خياله الى المعشوق وقد امتأنت خزانة الحس
المشترك من صورة المعشوق ولم يبق محل خال اخطور صورة الالم فيها كما هو المشهود من
احوال العشاق ولكن اتقنت هذا الاصل كان الازعان بالقيمة ودرجات جنانها ودركات
نيرانها سهلاً عليك ولا شك ان معرفة القيمة كمال للنفس الناطقة من وجه معرفة باطن

حواسها لانها مثال الله تعالى (والله الامثال العليا و فيها تمثلت اطلال اسماء الله تعالى وصفاتها العليا) (من عرف نفسه فقد عرف ربه) فالعقل يستقل بمعرفة المعاد من هذه الطريقة المستقيمة وان كان النقل معاضداً له لكن العقل لا يحكم بوجوب معرفة النفس بهذه الخصائص المؤدية الى معرفة المعاد بخلاف معرفة الله تعالى بكمال القسط والعدل الموصلة الى معرفتنا المعادياتها واجبة عند العقل حسب ما مر بنا انه مستوفى فظهر مما ذكرنا ان معرفة المعاد على نحو الاجمال واجبة عقلاً و كذا عقد القلب والالتزام به اجمالاً ربما يترأى من حاشية الاستاد على الفرائد ان معرفة المعاد واجبة عقلاً لاجل اندراجها فيما جاء به النبى ص لالذاتها (قال ما يجب معرفته على اقسام احدها ما يجب معرفته عقلاً بما هو قائمها ما يجب معرفته كك لكونه ما جاء به النبى ص و اخبر به والالم يعرف له خصوصية موجبة للزوم معرفته من بين الاشياء ثالثها ما يجب معرفته شرعاً انتهى) وادرج المعاد فى ذيل كلامه فى الثانى (قال و كذا المعاد لبداهة انه من ضروريات الدين و مما اخبر به سيد المرسلين وان استقل العقل بشبوته ضرورة انه لا يوجب استقلاله على وجوب تحصيل المعرفة به فى نفسه او للتدين به كما لا يخفى انتهى) وانت خبير بانه لا يستقل العقل بوجوب معرفة ما جاء به النبى سواء كان متعلقاً بالعتايد او بالفروع نعم يجب عقد القلب اجمالاً بما جاء به النبى و يجب عقد القلب تفصيلاً فيما اذا اتفق معرفة شئ منها تفصيلاً فالصواب ما افاده فى الكتاب من اسقاط ثلث الاقسام رأساً وقصرها على ما يجب معرفته عقلاً وما يجب معرفته شرعاً و كان الحرى ذكر معرفة المعاد اجمالاً وادراجها فيما يجب معرفته عقلاً (قوله و ما لادلالة على وجوب معرفته بالخصوص لامن العقل و لامن النقل كان اصالة البرائة من وجوب معرفته محكمة) اقول ان كان ما يشك فى جوبه مما يتعلق بالله تعالى او بالنبى ص قبل تبليغ الاحكام فاصالة الاشتغال فيه محكمة لما مر فى الامر الثانى من انتفاء البيان والايان قبل معرفة الشارع فيكون مجرى لقاعدة دفع الضرر المحتمل وان كان الشك فيه بعد معرفة الشارع كالشك فى وجوب معرفة تفاصيل المعاد و نحوها فلا حرج فى اجراء اصالة البرائة لشبوت الايان الذى هو موضوع حكم العقل بالبرائة

وهذا مراد الاستناد كما ينبئ عنه ذكره بعد التصريح بوجوب المعارف الثلاث عقلا لقاعدة دفع الضرر المحتمل فلم يبق الا ما يشك فى وجوب معرفته بعد معرفة الشارع واصالة البرائة فيه محكمة (قوله على وجوب معرفته بالعموم) اقول الضمير راجع الى الموصول المذكور فى قوله غير ما ذكر (وقد صرح فى صدر كلامه بانه يجب تحصيل العلم فى بعض الاعتقادات وان اصالة البرائة جارية فى غير ما ذكر خلافا لما يتراى من كلام الشيخ قده من وجوب تفاصيل جميع العقائد شرعا ان امكن ولا مجرى لاصالة البرائة مع قيام الاطلاقات والعمومات على وجوبها شرعا (قال يمكن ان يقال ان مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اى ليعرفون) وقوله ما اعلم شيئا بعد المعرفة افضل من هذه الصلوات الخمس) بناء على ان الافضيلة من الواجب خصوصا مثل الصلوة تستلزم الوجوب وكذا عمومات وجوب التفقه فى الدين الشامل للمعارف بقريئة استشهاد الامام ع بها لوجوب التفكر لمعرفة الامام ع بعد موت الامام السابق ع وعمومات طلب العلم هو وجوب معرفة الله ومعرفة النبى والامام ومعرفة ما جاء به النبى ص على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم فيجب الفحص حتى يحصل اليأس انتهى) وفيه اولا انه انما يصح التشبث بذيل الدالة الظنية على وجوب معرفة ما جاء به النبى بعد الفراغ عن معرفة الله والنبى ص فان هذا حكم شرعى متعلق بالعلم لكونه مقدورا بالواسطة ولا حرج فى ثبوته تعبداً بالدالة الظنية دلالة اودلالة وسنداً كغيره من الاحكام الشرعية بخلاف معرفة الله تعالى والنبى ص فان التشبث بها لاثباتهما لا يخلو من محذور الدور كما لا يخفى اللهم الا ان يكون مراده المعرفة بتفاصيل صفات الله مثل كون ارادته صفة الفعل لاصفة الذات وغيرها مما هى مذكورة فى الروايات وكذا تفاصيل اوصاف النبى مثل كون علمه حضوريا او حصوليا دائما او اراديا وغيرها مما هى مذكورة فيها فانها مما جاء به النبى ص بعد ثبوت البارى تعالى ونبوة النبى ص فلا جناح فى التمسك بالآية لاثبات وجوب المعرفة فان ما فى الكتاب المجيد مما جاء به النبى وكذا ما فى الروايات المروية منه او من او صيائه ع (وثانيا منع العموم والاطلاق

فيها باجمها اما في الآفة ففيها انها مسوقة لبيان حكم آخر وهو حصر غاية الخلق في المعرفة وليست في مقام بيان المعرفة كي يؤخذ باطلاقها وليس فيها اداة العموم كي تكون ظاهرة في العموم وضعاً لا اطلاقاً (واما الرواية فلانها واردة في مقام بيان فضيلة الصلوات الخمس لافى مقام المعرفة) واما آفة النفر فهي بصدد بيان الطريق الذي به يتوسل الى معرفة ما يجب معرفته لا بيان ما يجب معرفته و استشهاد الامام ع بها انما هو لبيان ان النفر طريق لتحصيل المعرفة الواجب لالوجوب معرفة الامام ع فان وجوبها كان مفروغاً عنه مركزاً في ذهن السائل ومقصود من السؤال هداية الامام ع الى سبيل تحصيلها كما هو ظاهر من مساقها وروايات طلب العلم انما تكون في مقام البحث على طلبه لافى مقام بيان ما كان العلم به مطلوباً والا يلزم تخصيص الاكثر اذا كثر العلوم غير واجبة التحصيل مع ان هذه الروايات آفة عن اصل التخصيص لكونها مسوقة لبيان محبوبة تحصيل العلم عند العقل (واورد على الشيخ قده في الآفة الاولى بان متعلق ليعبدن محذوف وهو باء المتكلم اي ليعبدوني فالمراد خصوص معرفة الله والدليل على ذلك هو الكسرة الموجودة في نون الوقاية كما توافق عليها القراءت من القراء مضافاً الى ان نون الجمع تخذف بعد لام التعليل المقدر بعدها لفظه ان الناصبة هذا تقرير الايراد (ويمكن دفعه بان مراد الشيخ قده ليس التمسك بالآفة لمعرفة غير الله تعالى من معرفة النبي والوصي وما جاء به النبي ص بل لعل مراده هو عموم الآفة لمعرفة تفاصيل صفات الله تعالى مثل كون الارادة صفة الفعل لاصحها الذات الى غير ذلك مما ذكر في الروايات فيجب تحصيل تلك التفاصيل لمكان عموم الآفة المراد به الاطلاق الشمولي في مقابلة الاطلاق البدلي لالعموم الوضعي ولا يظن ان يخفى على الشيخ ما لا يخفى على اصاغر الطلبة من كون النون في الآفة نون الوقاية لان نون الجمع ومن ثم لم يمرض الاستاد لهذا الاشكال مع وضوح وروده عليه (بتدليل ربما يستشكل بان لازم جعل المعرفة في الآفة غاية للخلق ان تكون الغاية ضرورية الحصول لواجبة التحصيل على المكلف والكلام في الثانية لان الاولى راجعة الى المعرفة الذاتية الفطرية وهي غير لازمة ولا ملزمة للعبادة التشريعية المذكورة في

الآفة واما ان الغاية لابدان تكون ضرورة الحصول فلان الغرض اذا كان من تكوين الخلق هى المعرفة فلا جرم انه يمتنع انفكاكها عنه لان العلة الغائية هى الفائدة التى تترتب على ذىها وتكون صورتها الحاضرة فى لوح القدر علة لارادة ذى الغاية لاجل ترتبها عليه بحيث لو لم تكن مترتبة عليه لم تكن صورتها باعثة على ارادة ذىها فمع مصادفة العلم بترتيبها عليه لا يمكن انفكاكها عنه والا يلزم مجذور الجهل على العالم بالحقائق (هف) (وكشف الحال والجواب عن الاشكال لابد من بسط المقال فى هذا المجال ولنسرد اولا انحاء العلم البسيط والمركب من سنخ التصورات لكى يعلم ان ايا منها ضرورى الحصول وايا منها اكتسابى غير ضرورى الحصول فنقول المراد من العلم البسيط هو ادراك شئ مع الذهول عن ذلك الادراك حين حصوله للمدرك وان التفت الىه فى النظرة الثانية والمراد من العلم المركب ان يكون مسبوقا بهل التبسيطة وبماء الحقيقة عن الماهية فلا محالة يكون الصورة الحاصلة ملتفتا اليها قبل الحصول وحين الحصول وهذا هو العلم الارتسماى الاكتسابى قال لتعلق التكليف به لكونه مقدورا بالواسطة وينقسم الى العلم بالكنه كحصول تمام ذاتيات الانسان للعقل على وجه الجنسية والفصلية لاعلى وجه الصورية و المادية فيؤخذ ان لا بشوط اذ لو اخذا بشرط لالحكيا عن مقام الفرق فقط وهذا ليس تمام حقيقة الانسان لانها مشتملة على الذاتيات بنحو الجمع والاتحاد وبنحو الفرق والمباينة فحقيقته جامعة للوحدة والبساطة اعنى الكثرة فى الوحدة و للسريان اعنى الوحدة فى الكثرة وهانان المترتبان تمام الذاتيات ولذا قيل الذاتيات فى الحد بنحو التفصيل وفى المحدود بنحو الاجمال والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل والابشراطية وصلاحيية الحمل بين الذاتيات وحملها على المحدود كاشف عن وحدة الدرجات فكثرة المعانى الذاتية على وجه العموم والخصوص بحسب المفهوم فى مقام التحديد حاكية عن كثرة الدرجات المترتبة بحسب العموم والخصوص فى عالم الوجود والتعريف بالمادة والصورة تعريف ناقص حاك عن الكثرة فقط (والى العلم باوجه كحصول وجه من وجوه ماهية الانسان فى العقل مثل الناطق الذى هو الفصل المشهورى فى الذاتيات

ومثل الضاحك فى العرضيات لكن الناطق حاك عن وجه ذاتياتها والضاحك كاشف عن شأنه الخاص به (ومن العلم بالوجه هو العلم بالبارى وصفاته العليا وذاته تعالى مجهول الكنه ولا يتيسر معرفته الا بالوجوه والعنوانات وهذا ايضا قسم من العلم الحصى وهو اعلى و اشرف من العلم الحصى المتعلق بالماهية ولو كان بالحد لا بالرسم ضرورة ان الماهية المعلومة بالحد امر اعتبارى موجود بالوجوه الخاص بخلاف وجود البارى الحاوى لجميع النوعات والكمالات بنحو اتم واعلى وشرف العلم بشرف المعلوم فكلما تحصل للعقل اكثر من الوجوه والعنوانات الحاكية عن ذلك الوجود كان علمه انور وعرفانه آثر وصفاء سريره اشد وعين بصيره احدى (وينقسم العلم البسيط الى الحصى كحصول مفهوم الوجود والوحدة والكثرة ونحوها من المفاهيم العامة بلا كسب ونظر فانها موهبة من الله للانسان تكون رأس ماله لا اكتساب المعارف وهى علوم بديهية بلا التفات اليها قبل حصولها وحين حصولها فتكون من سنخ العلوم البسيطة الحصى (والى العلم الحصى بالوجه لا بالكنه كحضور وجود العلة المجردة للمعلول المجرد فانهما لتجردهما كل حاضر للآخر لكن حضور المعلول للعلة بالكنه وحضور العلة للمعلول بالوجه لان معلول الفاعل المجرد وجه من وجوهه و شأن من شئونه فلا يسمع مرأيته الضيقة المحدودة لحضور تمام هوية العلة الجامعة لتمام الكمالات ومنه ادراك النفس وجودها وذاتها بالعلم الحصى فانه بعينه ادراك لوجود بارئه ومبدعه بالوجه وهو الحق تعالى لان وجود النفس حاضر للحق بالكنه اذ وجود الحق وجود جمعى حاو للوجودات التى دونه بنحو الجمع لا بنحو الفرق فلا يدخل هو فى الوجود الجمعى ولا هذا فى ذاك فان بسيط الحقيقة كل الاشياء وليس بشئ منها لاهو داخل فى الاشياء بالمازجة ولاهى خارجة عنها بالمباينة والمراد من بساطة الوجود الحق تعالى ما يكون لازمها نفى التركيب عن الاجزاء المقدارية والحدية والعلم البسيط والمركب بالمعنى الذى ذكرنا مسلوبان عنه تعالى لان تقابلهما تقايل العدم والملكية وموضوعهما العلوم المحدودة فظهر مما ذكرنا ان علم النفس بذاته بالعلم الحصى بعينه علم بسيط بوجود بارئه وخالفه لکنه بالوجه لا بالکنه لعدم سعة المرآة الضيقة المحدودة للنفس

الحضور الوجود الذى هو فوق ما لا يتناهى فى صقعها وهذا هو العلم الفطرى بوجود
البارى وهو علم بسيط حضورى من دون شعور بذلك نعم قد يحصل العلم بالعلم كما
يحصل للانبياء والا ولياء العلم الشهودى بالبارى تعالى وهو مرتبة حق اليقين فظهر
من جميع ما ذكرنا ان ما يحتمل ان يكون غاية فى الآلة من انحاء العلم والمعرفة
هو العلم البسيط الحضورى بالوجه او العلم المركب الحصىلى بالوجه
و هذا الذى رمناه من تحقيق الاقسام ومن البين ان العبادة التشريعية الاختيارية
لازمة او ملزومة للمعرفة الحصىلية للمعرفة الحضورية الفطرية فلنشرع فى
الجواب عن الاشكال فنقول المراد من المعرفة فى الآلة هى المعرفة تشريعا لا تكونيا
(بيا نه ان الغرض من الفعل اذا كان متعلقا بفعل الغير بالاختيار فلا محالة يكون الغرض
التمهيد والتوطئة لفعل الغير كان يصنع الصانع سريرا لجلوس السلطان عليه فلا شك
ان ارادة السلطان سبب لحصول الجلوس لاصنع الصانع فيكون تصور التمهيد علة
غائية لصنع السرير لالجلوس الخارجى وان كان مذكورا فى اللفظ بان يقول الصانع
صنعت السرير لجلوس السلطان ومهما كان فعل العبد متصفا بالحسن مشتملا على
المصلحة كان فعل المولى لاجل التمهيد والتوطئة لوصول العبد الى تلك المصلحة
لطفا حسنا ويكون فعل المولى معنونا بعنوان الاحسان الى العبد والمفروض ان اعمال
اختيار العبد دخیل فى عود تلك المصلحة اليه فلا محالة يكون فعل المولى تمهيدا
لاختيار العبد و به تحصل المكنة للعبد على ايجاد ذى المصلحة العائدة اليه فالعلة
الغائية فى نفس الامر تكون حصول التمكن للعبد لانفس وجود الفعل فى الخارج
فاذن لا يلزم الانفكاك بين العلة الغائية وذيها والمتداول فى العبارات ادخال لام
الغاية على نفس فعل الغير لاعلى التمكن المفهوم من سياق الكلام كما فى موارد اعطاء الآلات
لعمل كذا فيقال اعطيتك المنحت للنحت فمعنى الآلة خلقت دوى العقول لاجل تكنهم
من المعرفة بمعونة ارشاد عقولهم اليها فلا اشكال (قال صدر المتالهيى فى شرح
اصول الكافى فى كتاب التوحيد فى ذيل ذكر الآلة المباركة والحاصل انه لما فطر
عباده فطرة منفصلة من البهائم وكرمهم بكرامة النطق وفضيلة النفس اقدرهم على

طاعه بما جعل فيهم انتهى) ثم انه ربما يستشكل في دلالة الآية على وجوب المعرفة رأسا فضلا عن العموم والاطلاق سواء كان المراد منها هي المعرفة المتأخرة الحاصلة من العبادة او المعرفة المتقدمة الباعثة على العبادة او كليهما نظراً الى ان الامر والايجاب لم يجعل غاية للخلق كى يكون صدوره من الأمر ضروريا وكفى حسن الفعل عند العقل الكلى ناهضا على حسن ايجاد ذوى العقول وان لم يكن هلاك امر من المولى اصلا والمقروض استقلال العقل بتحسين المعارف الثلاث حسنا لزوميا قبل اثبات الشارع وقد تقدم انه لا يستقل العقل بلزوم ازيد منها (قوله ثم انه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا او شرعا حيث انه ليس بمعرفة قطعا) اقول لا يجوز عقلا الاكتفاء بالظن في العقائد سواء ثبت وجوب معرفتها عقلا او شرعا ضرورة ان الظن هو الاعتقاد الراجح الغير المانع عن احتمال خلاف الواقع ومع احتمال الخلاف غير مصون عن الوقوع في التهلكة ومفسدة التدين بخلاف الواقع في باب العقائد اهم والمحدور فيها اعظم فالاصل عدم جواز التدين بالظن ولو عند العجز عن تحصيل العلم فضلا عن صورة التمكن منه هذا فيما يجب معرفته من المعارف عقلا واما عدم الجواز فيما يجب شرعا كالمعاد الجسماني وغيره مما قام الدليل الشرعى على وجوب معرفته فلصحة سلب المعرفة والعلم واليقين ونحوها مما جعل موضوعا للوجوب شرعا عن الظن فلا يصدق عليه تلك المفاهيم المنساقة منها فلا بد من تحصيل العلم فيها لو امكن ومع العجز عنه لا يجوز الالتزام والتدين بالظن فيها لما مر آنفا وربما يشبت بذيل عموم دليل خبر الواحد على وجوب التدين بما قام به خبر الواحد نظرا الى ان التدين الذى هو من افعال الجوانح من اثار المختبر به واقعا فيجب تصديقه في حال الانفتاح ايض فيجوز الالتزام والتدين بمودى الخبر ولو سيمر بفدال الظن الفعلى ولا يجب تحصيل العلم بناء على كون وجوب المعرفة مقدمة للتدين لا واجبا نفسيا مستقلا ويسمر عليك تحقيق الحق في ذلك عند تعرض الاستاد (قوله ومع العجز عنه كان معذورا ان كان عن قصور لغفلة او لغموضه المطلوب مع قلة الاستعداد) اقول لابد لتوضيح المرام من تقديم مقدمة في المقام (وهى انه قد ثبت في علم المعقول فى مبحث الغاية

ابطال البعث والتخبث و الصدفة وان لكل موجود من الموجودات غاية و للانسان غاية خاصة وان طبيعة الانسان منذ فطرها الله متوجهة الى جهة واحدة تقصدها على وجه الدوام والاستمرار وتنحو بجميع ما اوتيته من القوى المتعددة المتخالفة نحو غاية تنتهى اليها تكون كما لاله و يطلق على الغاية لاجلها الشئ اسم الخير وهو الملائم للضيعة وهو المطلوب بالذات فيكون الوصول الى الغاية خيراً بالذات والخير اما حقيقى اودهمى او تخيلى (بيان ان ما يطلبه الانسان ان كان ذا وجود حقيقى كان خيراً حقيقياً لان الوجود كله خير وان لم يكن كذلك اما لعدم الوجود له واقعا وحسبه الزاعم موجودا فطلب الوصول اليه) كما قال تعالى كسر ابقيعة يحسب الظمآن ماء) فلا يكون الوصول اليه وصولا الى الخير او لعدم كونه وجوده على النحو الذى تخيله كما فى تخيل الزمان الغير القار قارا وينرم ان عمره حبل موثوق ممدود قار مع انه امر غير قار متصرم بذاته فلا جرم انه يصرف نقد عمره فى تأمين الآتية وتأسيس اساس الحياة الدنيوية على دعائم مرصوفة و يصير حريصا على جمع المال وترفيه الحال فهذا خير تخيلى لا واقع له ولا وجود به على النحو الذى زعمه فظهر ان الانسان سائر بجبلته الى الخير الواقعى او الخير التخيلى والوهمى ويحسبه خيرا حقيقيا اذا تمهد ذلك فنقول ان الناس على قسمين قاصر ومقصر والقاصرون هم الذين لم يخطر فى بالهم خلاف عقيدتهم ولم يتخيلوا بطلان طريقتهم ولم ينقدح الخوف فى انفسهم لكى يقع موضوعا لحكم العقل بوجوب الفحص ويحسبون انهم يحسنون صنعا فيكون خطائهم فى التطبيق فالخير مطلوبة من حيث هو خير وان كان ينطبق على الشر الواقعى وحيث لم ير سخفى هذه النفوس هيات ردية ورذائل نفسانية حتى يكونون متأذين بها معذبين بشهوها فلامحالة لهم بقدر خطيئهم من الوجود حظ اللذة والسعادة لكنها ضعيفه قليلة لان لهم سعادة غير حقيقة من سنخ التخيليات حسبوها خيرات ولمكان خلوصها ياف اعمالهم عن آثار السيئات فلا جرم ان لهم حالة امكانية فينالهم الله برحمته منه لان رحمته سبقت غضبه والامكان مصحح لقبول مع عدم المنافى فهو لآء ناجون مشمولون للرحمة الواسعة واما المقصرون فهم الذين انقدح فى اذهانهم خلاف عقيدتهم وحكم عقولهم عليهم بوجوب الفحص عن الحق

ولم يجمع فيهم نصح عقولهم واتبعوا هوائهم وقصر وافى الجد و البجد فى الفحص عن الحق و جرو اعلى طريقة آباءهم واسلافهم شغفا و حبا لرويتهم و اخذتهم التحمية و العصبية و بذلوا غاية جهدهم فى تطبيق مذاهبهم الباطلة على الحق لرسوخ حب الرياسة فى اعماق قلوبهم وبقى طائفة اخرى هم معذورون ايضا وهم الذين بذلوا جهدهم فى الفحص والبحث عن الحق ولم يظفر و اعليه وعجز و اعته و بقوا شاكين مترددين فى ذلك فهم اهل النجاة مشمولون للرحمة الواسعة و كك الذين لم يقصر وافى مقام الاجتهاد ولم يأخذهم العصبية والعناد وحمية روية الآباء والاجداد ولم يصيبوا الحق والصواب فيما ادى اليه النظر والاجتهاد فهم معذورون ايضا فى الخطاء (لا يكلف نفسا الا وسعها) فتحصل مما ذكرنا ان القاصرين طوائف ثلاث النفوس السازجة والمترددة والمخطئة واقرب الى النجاة الطائفة الاولى ثم الثالثة اما الاولى فلتخلو بحسب نفوسهم عن رسوم الرذائل فلهذه حالة إمكانية محضنة لشمول الرحمة و اما الثانية فلان عقد القلب على الحق اجمالا فى بدو المسير الى الحق يكون رأس مالهم فى صفاء قلوبهم وحسن سريرتهم مع عدم تلوثهم بلوث الباطل بخلاف الثالثة فانهم كانوا متمسكين بعروة عقد القلب على الحق لكن عرض لهم التدنس بدنس العقيدة الباطلة لكنه عرضى يزول والله يخرجهم من الظلمات الى النور (قوله والمراد من المجاهدة فى قوله تعالى (و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) هو المجاهدة مع النفس) اقول هذا جواب عن سؤال وهو ان الله تعالى جعل الهداية لازمة للمجاهدة و لازم ذلك نفى الجاهل القاصر رأسا اذ الضلالة ناشئة من التقصير فى المجاهدة فلو كان مجاهداً فى طلب الحق كان مهتديا اليه فالتارك للمجاهدة والمجتهد الشاك او المخطئ مقصر لا محالة فى نفس الامر والله يلقى احتمال الخلاف فى بادى الامر فى نفوس البشر لكى ينبشون للمسير الى طلب الحق وغب المجاهدة يهديهم الله الى الحق (وتقرير الجواب ان المراد هو المجاهدة مع النفس لا النظر والاجتهاد اذ لو كان المراد هو النظر والاجتهاد للزمان يودى الى الهداية مع انه ربما يودى الى الفوايه والضلالة كما هو المشهود فى اختلاف ذوى الاراء وتكفير بعضهم بعضا وهذا بخلاف الرياضة

على طبق الطريقة المستقيمة المأثورة من الشريعة القويمة فانها منعقدة بالهداية
 اللآهية بشرط التخلية عن العصبية والحمية لنصرة ما عليها الآباء والاجداد من المذاهب
 الباطلة والآراء الفاسدة كما نبه عليه الاستاد (تم اعلم انه ذهب بعضهم الى انكار وجود
 الجاهل القاصر وادعى الاجماع على ان المخطئ فى العقائد غير معذور وانت خير
 بان دعوى الاجماع فى هذه المسئلة العقلية مجازفة لا يصغى الى مدعيها واستدل فى
 اوثق الوسائل فى شرح الفرائد بقاعدة اللطف على عدم وجود القاصر فى المعارف
 الخمس (قال اذ لاشك ان نصب الامارة القطعية فى المعارف الخمس من اقوى الالطاف
 على الله تعالى اذ لا ريب ان معرفتها والاعتقاد بها من اقوى اسباب القرب الى الله تعالى
 والبعد عن معاصيه ولولا وجوب هذا اللطف لا يمكن اثبات وجوب ارسال الرسل و
 نصب الاوصياء عليه تعالى فكيف يجوز لله تعالى ان يهمل عباده كالهجج الرعا
 ولا ينصب اماراة على التوحيد والعدل والمعاد والنبوة والامامة انتهى) وفيه ان احاد
 الناس متفاوتين فى الفطنة والذكاء والبلادة ومختلفين بحسب مقدار استعداداتهم
 فى تلقى المعانى الكلية وفى كل جيلة و قبيلة حمقاء وبلهاء لا يقدر على ادراك
 الحقايق بتاتا وليست معلوما لهم الا ما تلقونها من الآباء والاجداد حقا او باطلا ولم
 ينقدح فى اذهانهم خلاف ما او دعوها فيها وهذا امر مشهود لا ينكره الامكابر فكيف
 يجوز على العالم الحكيم العادل ان يكلفهم فوق ما آتيهم وان يعاقبهم على ترك
 ما لم يكن فى وسعهم نعم لو كانوا متساوين فى الذكاء والجودة كان عقلهم الذى هو
 رسولهم فى الباطن اماراة بينة منصوبة لهدايتهم الى طريق كسب المعارف اللازمة
 ولم تمس الحاجة الى مزيد اماراة اخرى عليها (ولا يخفى ان قصر المعارف على
 الخمسة المعروفة فى كلماتهم لاجل اهميتها من بين المعارف وقد انكر الاشاعرة العدل
 رأسا وادرجوا الامامة فى فروع الدين وقالوا انها واجبة سمعا لعقلا وقالوا بالقدماء
 الثمانية فيرجع ذلك الى نفى التوحيد بمعناه الحقيقى والمعاد الجسمانى ثابت بالشرع
 بالضرورة من الدين والنبوة العامة ثابتة عندنا بقاعدة اللطف فلاهتمام بهذه
 الاصول الخمسة لاجل ذلك (ولا جناح فى تسمية التوحيد والنبوة والمعاد باصول

الدين وتسمية العدل والامامة باصول المذهب كما هو مشهور على اللسنة نظراً الى كفر المنكر لواحد من الثلاثة فى الانار الديوية دون المنكر لواحد من الاثنين واما بالنظر الى الانار الاخرية فالخمس كلها من اصول الدين و المنكر لواحد منها مستحق للعذاب الاليم (واستدل بعضهم بالايات والروايات على نفى القاصر مثل قوله تعالى (ان جهاد و افينا لنهدينهم سبلنا) و كقوله تعالى (وما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون) والحديث القدسى كنت كنزاً مخفياً فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق لكى اعرف) فلو كان بعض المكلفين قاصراً عاجزاً عن المعرفة لزم كون خلقه عبثاً ولغوا ونحو (قوله تعالى فطرة الله التى فطر الناس عليها) و مثل (قوله عم كل مولود يولد على الفطرة الا ان ابواه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه) فان مفادهما كون معرفة الله مما اودعها الله فى طبيعة الانسان فمهما كانت المعرفة مقطوعة فى النفوس بحسب التكوين فكيف يكون العجز عنها مركزوا فى جملة الانسان كى يكون قاصراً فى ذاته فلا جرم ان العجز يعرض عليه عن تقصير فى السعى فى طلب الحق هذا تقرير حججهم على انكار الجاهل القاصر وقد مر الجواب عن الآية الاولى فى كلام الاستاد وكذا عن الآية الثانية فى كلماتنا السابقة و المراد من الخلق فى الحديث القدسى نوع الخلق لا احادهم فتكون القضية طبيعية لا محصورة و يكفى فى صدقها عرفان الانسان الكامل لله تعالى حق المعرفة و لا يتأتى ذلك فى الآية بان يكون المراد طبيعة الجن و الانس اذينا فيه كلمة ليعبدون الظاهرة فى العموم الانرادى فالجواب عن الآية بالحمل على الجنس غير وجيه كما صدر عن بعضهم و الجواب عن الآية الثالثة والرواية ان المراد ابداع فطرة ادراك الخير والشر فى طبيعة الانسان الممتاز بها عن سائر انواع الحيوان وهذه دأس ماله فى الانبعاث الى طلب الخير و الانزجار عن ارتكاب الشر وهذه الفطرة فى العقل العملى مقتضية لا يثار الاحسان على الظلم و ايشار كل ما يكون خيراً عند الناس لولا غلبة القوة البهيمية والطبيعية على الفطرة الآلهية هذه ثمرة الفطرة فى العقل العملى واما فى العقل النظرى فربما يقع الخطاء فى التطبيق لاجل ركوز التبعية لعقائد الآباء والاجداد او سوء التعليم من

علماء السوء وجلساء الشر فلولم يقع الخطاء عن تقصير لاخرجه الله من الظلمة المعارضة وادخله في نور الفطرة الذاتية فظهر ان تأثير الفطرة في المعرفة انما يكون ينحو الاعداد لا العلمية فلا ينافي طرو الغواية والضلالة على صاحب افطرة هذا مضافا الى ان تلك الآيات والروايات ظواهر لا تنفد القطع بعدم وجود القاصر (قوله ثم لاستقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلا) اقول قد وقع البحث في هذه المسئلة تارة في كفاية الظن مطم ولو عن تقليد واخرى في وجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم وقد تقدم الكلام في الجهة الاولى مستوفى والكلام هنا في الجهة الثانية (وربما يستدل على وجوب تحصيل الظن عند اليأس عن تحصيل العلم بان العقل يحكم بلزوم تحصيل الظن اذ احتمال قيامه مقام الاعتقاد العلمى لاجل ازالة الخوف الحاصل للنفس من جهة احتمال تعيين الظن في حى العاجز عن تحصيل العلم ولا ينافي ذلك كون حكم الظن في الواقع عدم الحجية اذ المفروض انه دار امر الجاهل بين البقاء على الشك و تحصيل الظن واحتمل تعيين الثانى من باب كشفه الناقص فلامحالة يحكم عقله بلزوم تحصيل الظن من باب الاحتياط كيف وقد ذهب بعضهم الى وجوبه في هذا الحال و لكن لا يجوز التدين وعقد القلب بالمظنون لمكان احتمال تخلفه عن الواقع فلا بد عند حصول الظن التدين بالواقع اجمالا وعدم التدين بالظن خصوصا اذا كان الرجل من اهل الاجتهاد وادى نظره الى حرمة التعبد بالظن فلا جرم انه يحرم عليه التدين به لانه تشريع محرم بالادلة الاربعة هذا غاية تغريب هذا الوجه للقول بوجوب تحصيل الظن عند اليأس عن العلم) وفيه ان فشراح الصدر وصفاء الباطن وسعة النفس انما يحصل بالكشف التام لا بالكشف الناقص الحاصل بالظن اذ الظن يجتمع مع احتمال الخلاف ولازومه عدم حصول المعارف الخمسة في صقع النفس ونفس الظن لبس كما لا للنفس بل نفس المعارف الحاضرة في عالم النفس كمال لها والاثار مترتبة عليها خاصة في عالم الاخرة لاعلى العلم بما هو علم والعلم طريق محض وشرف العلم تابع لشرف المعلوم و مهما حصل اليأس عن العلم بالمعارف نقد حصل اليأس عن ارتسامها في صقع

النفس والمفروض انه لا يحصل الارتسام فيها بالظن فاذن لا يعتري الآيس خوف من تبعات الجهل فيكون آمنا زاجيا للرحمة الواسعة و المفروض ان الخوف موضوع لوجوب تحصيل الظن لا الامر المولوى الصادر من الشارع بداعى البعث اذ قد مر فى مطاوى كلما تناغير مرة انه لا يتصور صدور الامر المولوى بداعى البعث قبل اثبات الشارع كى يكون احتماله باعثا ومحركا للبعد لتحرى المعارف (قوله لولم نمل باستقلاله بعدم وجوبه او بعدم جوازه) اقول قد تقدم آتفا انه لا يجب عقلا تحصيل الظن بالمعارف اللازمة فى ذاته مع قضيح النظر عن التدين به بخلاف العلم بها فانه يجب تحصيله فى ذاته كما انه يجب التدين بها تفصيلا بعد حصول العلم بها فان كل واحد من العلم والتدين واجب مستقل عقلا وان كان تحصيل العلم مقدمة وجوبية للتدين بها تفصيلا والكلام هنا فى جواز تحصيل الظن بالمعارف مقدمة للتدين بالمظنون تفصيلا فنقول العقل يحكم بعدم جوازه من حيث كونه مقدمة للتدين بالمظنون اذ باب التدين بالواقع اجمالا مفتوح فيمتدين بما هو واقعا وينقاد لها اذ لا الجاء الى التنزل الى الظن ثم التدين بالمظنون بل لا يخلوا التدين بالمظنون بما هو عن محذور الانطباق على خلاف الواقع ولمخافة الوقوع فى هذا المحذور يحكم العقل بعدم جواز التدين بالمظنون ولازم ذلك استقلال العقل بعدم جواز تحصيل الظن مقدمة للتوصل الى التدين بالمظنون كما هو قضية تبعية المقدمة فى الحكم لذيها و اما تحصيل الظن بالمعارف لالذلك فلا منع فيه من ناحية العقل اصلا لوضوح ان الظن بها لو لم يكن مرتبة ناقصة عن الايمان عند الاصابة للواقع ليس موجبا للكفر عند الخطاء اذ المفروض تحصيل الظن يدعى رجاء درك الواقع ومع قيام احتمال الخلاف عند حصول الظن لم يرتكز رسوم الكفر فى عالم النفس فلا يعتريها ظلمة الكفر فلا وجه لاستقلال العقل بعدم جواز تحصيل الظن بالمعارف لعدم الجواز لاجل المقدمية للنفسه هذا توجيه كلام الاستاذ (وانت خبير بان الظان بعد تحصيل الظن مختار فى التدين وعدمه ان شاء تدين بالمظنون وان شاء تدين بالواقع وليس التدين لازما غير منفك عن الظن فلا وجه للاستقلال العقل بعدم جواز تحصيله كما لا يخفى ويحتمل سقوط لفظ ولا التدين به

بعد قوله لو امكن ويكون مرجع الضميرين الآتين فى كلامه هو التدين لانه لا يحصل
الظن فيرتفع الاشكال وعليه فلا حاجة الى ما حملنا عليه كلامه من التوجيه الغير
الوجيه كما لا يخفى (قوله و كك لادلالة من النقل على وجوبه فيما يجب معرفته مع
الامكان شرعا) اقول اذ دل دليل شرعى على وجوب معرفة ما هو خارج عن المعارف
التي استقل العقل بلزوم تحصيله كالمعاد الجسماني ونحوه فان امكن تحصيل العلم
بها فبها والا فلا يجب تحصيل الظن شرعا اذ لادلالة فى الآيات والروايات على وجوب
تحصيل الظن عند الياس عن تحصيل العلم (قوله بل لادلة الدالة على النهى عن اتباع الظن
دليل على عدم جوازه ايضا) اقول طائفة من الآيات ظاهرة فى ذم الكفار الموليين
فى اصول دينهم على الظن بقرينة موردها وشهادة سياقها مثل قوله تعالى (ان يتبعون
الا لظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئا) وطائفة منها ظاهرة فى العموم نحو قوله
تعالى (لا تقف ما ليس لك به علم) فانها بعمومها تشتمل الظن فى العقائد ايضا)
وانت خير بان محل الكلام تحصيل الظن عند اليأس عن تحصيل العلم والظاهر من
هذه الايات هو النهى عن اتباع الظن والا كفاء به مع انفتاح باب المعرفة مع ان
اتباع الظن فى العقائد انما يتحقق بالالتزام وعقد القلب لا بمجرد تحصيل الظن مع
عقد القلب على الواقع فيشكل القلب بالنهى عن تحصيل الظن عند اليأس عن
العلم مع عدم ترتيب الاثر على راسا ويحتمل ان يكون مرجع الضمير فى قوله عدم جوازه
هو اتباع الظن بمعنى التدين بالمظنون لانه لا يحصل الظن وعليه فيرتفع الاشكال كما
لا يخفى (تميم بقى هنا سؤال وهو انه هل يسمع لاحد التشبث بذيل اطلاق دليل حجية
خبر الواحد للقول بوجوب الالتزام والتدين بمؤديه فيما اذا قام على ثبوت شئ مما هو
خارج عن المعارف كالمعاد الجسماني ونحوه مما لا يستقل به العقل (يانه ان التدين
والا لالتزام الامر اعتقادي نوع من العمل ولو كان من افعال الجوانح وزمامه بيد المكلف
ودليل اعتبار الخبر شامل لمثل هذا الاثر ايضا فمهما اخبر العادل عن ثبوت المعاد
الجسماني مثلا كان قضية شمول قوله عم صدق العادل هو وجوب التدين تعبدًا به الذى
هو اختياري للمكلف وان لم يحصل منه العلم بثبوت المعاد الجسماني وكذا التمسك

بظواهر الكتاب فى اثبات وجوب التدين بمقام ظاهر منها على امر من الامور
 الاعتقادية وقد تقدم فى ذيل شرح كلمات الاستادان مركز التدين هو نفس الواقع
 لا المعلوم بما هو معلوم فلا وجه لان يقال ان معنى التعبد بخبر الواحد هو وجوب
 ترتيب اتار الواقع لا الانار المرتبة على المعلوم فلو لم تكن هذه الروايات الكثيرة
 الواردة فى تفاصيل وقايع القبر والبرزخ والمحشر ودرجات الجنان ودرجات النيران
 شاملة باطلاقها لعمل الجنان لزم كثرة التقييد فيها فلا وجه لدعوى انصرافها الى خصوص
 اعمال الجوارح او كونها هى القدر المتيقن من اطلاقها هذا تقرير السؤال (الجواب
 لالان التعبد بخبر الواحد انما يتأتى فى حال الجهل و عدم العلم بالوظيفة الثابتة
 للمكلف لعمل الجنان عند الجهل بتفاصيل ما هو خارج عن المعارف والعقل يستقل
 بكفاية التدين به على نحو الاجمال وبه يحصل الاتقياد ولاجل مخافة الوقوع فى خلاف
 الواقع من جهة انطباق عنوان ما تدين به تفصيلا على العقيدة الفاسدة ومفسدته اعظم
 من المصلحة العائدة الى المكلف عند المصادفة ومع العلم بالوظيفة المقررة فى هذا
 الحال لا يمكن التعبد بخلافها مع ان التعبد بخبر الواحد من ناحية الشرع ليس الا لجعل الطريق
 الى الواقع للمصلحة ثابتة فى المودى غالبية على مفسدة الواقع فان القول بالسياسة فى
 خبر الواحد بعزل عن التحقيق وهذه الوظيفة لا تثبت عقلا فى حق الرواة المشافهين الحاضرين
 فى عصر النبى صم او وصى من اوصيائه لوضوح انه يحصل لهم العلم من قول النبى صم
 او الامام عم عند سماعهم شفاها بتفاصيل البرزخ والمعاد فيتأتى منهم التدين بها تفصيلا
 ولا كك الامر بالنسبة الى زمان الغيبة الذى ليس فى ايدينا فى هذه الازمنة الالهذه
 الروايات المدونة المنقولة عن المعصوم بوسائط كثيرة فمع عدم حصول العلم منها
 بتلك التفاصيل المروية لالوظيفة لنا الالالتدين بما هو واقعه فى كل ماورد فيه رواية
 متضمنة لخصوصية زائدة لم تبلغ الروايات الواردة فيها حد التواتر ومن هنا ظهر عدم
 جواز الاخبار على البت بتفاصيل المحشر والنشر بمجرد قيام رواية او آية عليه كما
 هو شغل بعض الوعاظ نعم لا بأس بالاخبار عنه على وجه الحكاية عن آية او رواية كما
 هو ديدن ذوى الدراية منهم (تنذيب) هنا مسائل عديدة قد تعرض الاصحاب لها و

بعضها اشبه بمسائل الفقه وبعضها اشبه بمسائل الكلام ونحن نقتفى اثرهم ونوردها على وجه الايجاز والتفصيل يطلب مى محالها (المسئلة الاولى فى ان انكار الضرورى سبب مستقل للكفر او لكشفه عن انكار النبوة فلا جرم ان حصول الكفر لمنكرى الضرورى يدور مدار الكشف عن ذلك والحكم بكفره ح موافق لحكم العقل اذ النبوة واحدة من المعارف التى استقل العقل بلزوم معرفتها ومع التقصير فيها يكون المنكر كافراً معاقباً فى الآخرة داخل فى زمرة الكفار المحكومين بالنجاسته و غيرها من احكام الكفر وهذا هو الاصل فى المسئلة ولا بد للخروج عنه من قيام دليل معتبر من آية او رواية عليه والاجماع محصله لا ينهض حجة على ذلك فضلاً عن منقوله لمكان احتمال استنادهم الى ظواهر بعض الآيات والروايات مع تطرق المناقشه فيها ظهوراً او سنداً ثم على القول بكونه سبباً مستقلاً يقع الاشكال فى جملة من اقسام المنكرين للضرورة اذ المنكر للضرورى الذى لا يرجع انكاره الى النبى ص اما ان يكون قاصراً او مقصراً وعلى التقديرين فاما ان يكون الضرورى الذى انكره من العقايذ اللازمة او الذى ثبت وجوب معرفته شرعاً كاملاً لاعداد الجسماني او يكون فعلاً كسب النبى ص والقاء المصحف فى البالوعة و التزم بعضهم بعموم الحكم بالتكفير لجميع الاقسام الستة استناداً الى اطلاق انصوص والفتاوى والسيرة المستمرة من الاصحاب فى تكفير الحكماء المنكرين لبعض الضروريات مع العلم بانه لم يكذب النبى ص فى ذلك لا اقل من احتمال ذلك فى حقهم (و انت خير بان القاصر الجاهل بالاحكام العملية الضرورية ليس مكلفاً بالتدين بذلك الحكم المجهول عنده ولا بالعمل على طبقه فكيف يحكم بكفره بترك التدين بحرمة مع عدم حرمة فعله عليه بان يقال شرب الخمر مثلاً لا يحرم على شخص لكنه يصير كافراً بانكار حرمة والالتزام بذلك خروج عن طريق الاستواء فظهر انه لا وجه للحكم بكفر من اقر بالالوهية والرسالة مع انكار الضرورى لشبهة عرضت له نعم يمكن الالتزام بكفر القاصر المنكر للالوهية او الرسالة وان كان معذوراً عند الله ككفر المرتد التائب عند الله بناء على شمول الروايات و معاهد الاجماع لذلك و اما المعاد الجسماني فان كان اصلاً مستقلاً حسبما يترأى

من كلمات الاصحاب ونساعده ظواهر الآيات والروايات فلا جرم ان انكاره يوجب الكفر ولولم يرجع الى تكذيب النبى ص ولا كك الامر لو كان مندرجافى وجوب تصديق النبى ص فيما جأ به فانه من باب انكار الضرورى المعتبر فيه رجوعه الى تكذيب النبى ص كما اختاره بعضهم (ولا يذنب عليك انه مهما كان الملاك فى كفر منكر الضرورى هو تكذيب النبى ص فيما جاء به فلا فرق بين الضرورى وغيره فاذا انكر حكما فرعيا مع علمه بانه مما جاء النبى ص صار كافراً كما انه اذا انكر ضروريا من العقائد مع عدم علمه بانه مما جأ به النبى ص لم يصير كافراً وانما يحكمون بكفر منكر الضرورى الذى تولد فى بلاد الاسلام وقرع سمعه الضروريات لاجل كون انكاره اشارة قطعية على رجوع انكاره للضرورى الى نسبة الكذب الى النبى ص فانكار خلافة على ع واولاده المعصومين اذا كان مستنداً الى عدم الثبوت من النبى ولو بخبر الواحد المقطوع الصدور لا يوجب الكفر كما هو كك فى حال الجهال من المخالفين لولم يكن كك فى حق العالم منهم المطلع على ذلك وانما انكر باللسان وهو مستيقن بشبوته عن النبى ص وكذا الحال فى حق فرق المتشيعين كالزيدية والفطحية والاسماعيلية وغيرهم من المنكرين لامامة بعض الائمة مع الاقرار بالمعارف الخمسة فان انكارهم لها لا يوجب الكفر لو كان لشبهة حصلت لهم واما استحقاقهم لدخول النار فان كان عن تقصير فى السعى فى تحرى الحق فلاشبهة فى استحقاقهم لدخول النار بخلاف ما اذا كان عن قصور فانهم مشمولون للرحمة الواسعة (وعن الحدائق الحكم بكفر المخالفين تمسكا باخبار كفر الناصبى مع وضوح عدم صدق الناصبى الا على الخوارج وامثالهم ممن يتبرئون عن على ع ويسبونونه ولا ريب فى كفرهم لقيام الاجماع والروايات على كفرهم وكذا حكم بكفر فرق الشيعة غير الامامية تمسكا بذلك الاخبار مع ان طائفة منهم كعلى ابن حسن ابن فضال واخيه وابيه كانوا اجلة موثقين معتمدين عند اصحابنا وتلقوا منقولاتهم بالقبول وكان اصحاب الائمة ع يعاشرهم وبوا كلونهم ويفسحون لهم فى المجالس ولم يردعهم الائمة ع وكيف ذلك مع كونهم كفارا محكومين باحكام الكفر (المسئلة الثانية) فى الاسلام والايمان وهل فرق

بينهما بحسب الآثار الواقعية فى عالم الآخرة مع كونهما من اهل النجاة فهذا باطل قطعاً لاينبغى التكلم فيه فالكلام فى الفرق بينهما بحسب الآثار الدنيوية خاصة بان يكون المؤمن من اهل النجاة فى الآخرة مع ترتب الاحكام الدنيوية عليه من الطهارة وصحة المناكحة والصلوة خلفه وعليه ونحوها بخلاف المسلم الخالى قلبه عن الايمان فانه من اهل النيران مع ترتب اثار الاسلام عليه فى الدنيا وهذا مبنى على ان يكون الاسلام مجرد الاقرار باللسان ولو كان قلبه خالياً عن الاذعان كما كان الحكم كك فى صدر الاسلام فان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار مع كونهم فى حكم المسلمين وقالت الكرامية الايمان مجرد الاقرار باللسان وزعموا ان المنافقين مؤمنون^١ الظاهر كافر السريرة فهو فى حكم المؤمنين فى الدنيا و حكم الكافرين فى الآخرة (ولابدلكشف الابهام عن وجه المرام من تقديم مقدمة فى المقام) وهى ان الكفر عدم الايمان ممن شأنه ذلك من باب تقابل العدم والملكة وليساضدين لهما ثالث (يبين انه قدمورائك ان الايمان هو معرفة المعارف وعقد القلب عليها وان النجاة من النيران والفوز بالجنان لاجل تنور القلب واتساع النفس وانشراح الصدر بحضور تلك المعلومات فى عالم النفس التى هى من سنخ الوجود الحقيقى فالفطرة الجبلية التى من سنخ الوجود تشتد بتجلى الوجود وترتجل من الانسان الملكى الى الانسان الملكوتى والكفر عدم ذلك الوجود وظهور النفس بالعدم شرمناظر لفطرة الاصلية والدخول فى النيران والحرمات عن الجنان لاجل تصور النفس فى مرتبة الفعل بالاعدام اما فى الشاك ومن يخلو نفسه عن المعارف فظاهر وامامن تدنس نفسه بالعقائد الفاسدة فربما يتوهم ان ذاك امر وجودى اذ هو ادراك للباطل فمن حيث كونه ادراكا امر وجودى وان كان متعلقه امرا عدميا كادراك الالهم عند تفرق الاتصال وهذا نقض اورد على القضية المشهورة ان الوجود كله خير وان العدم كله شر (والجواب ان الوجود لفرط سعته و سريانه فى جميع الاشياء اذا تعلق بشيئ يظهر باثاره المكمونة فيه سواء كان الوجود وجودا خارجيا او وجودا ذهنيا فوجود العرض عرض بعين عرضية ذلك الشيئ ووجود الجوهر

جوهر بعين جوهريته حتى لو كان ذلك الشئى امرأ عديميا فان الوجود يظهر باثار العدم فالعدم ح ظاهر لا الوجود وهذا شأن عجب للوجود حيث انه اذا تعلق بالعدم الذى هو مقابله يظهر بما هو مقابله ومن البين ان السعة والسريان فى كل الاشياء و عدم تقييمه بماهية من الماهيات وشئى من الاشياء كمال للوجود يكون فى طولها قيوما لهما ولما كان الادراك المتعلق يتفرق الاتصال ادراكا حضوريا فلامحالة انه اقوى من الادراك الحصىلى فحققة الالم عبارة عن وجدان تفرق الاتصال الذى هو امر عدى وهذا الامر العدى حاضر فى عالم النفس فى مرتبة فعلها وليس هناك امر ان احدهما نفس التفرق وثانيهما صورة حاصلة منه تكون من سنخ الوجود بل حضور ذلك المنافى هو الالم بعينه فهو وان كان من سنخ الادراك لكنه به حضر العدم و العدم شر بالذات فيكون الالم بما هو عدم شرا بالذات و الوجود على ما هو عليه من الوحدة السعية والتفاوت بالمرتبة وادراك الالم لم يصير بتعلقه به مباينا لادراك الفرح كى يكون هذا شرا وذاك خيرا بل الادراك فى كليهما من حيث انه وجود باق على وحدته السعية ومما ذكرنا ظهر ان الاعتقاد المتعلق بالباطل شر لصاحبه اذ هو ظهور النفس بالعدم وصار الباطل صورة النفس فى مرتبة نعله وظهر النفس بالعدم شر غير ملائم للفطرة الاصلية فاستبان من ذلك ان التقابل بين الايمان والكفر تقابل العدم والملكة ويمتنع خلو المحل القابل عن كليهما معا وقد صرح المحققون بان الكفر امر عدى كالعلامة الطوسى فى التجريد والتفتازانى فى شرح المقاصد و الغزالى فى الجزء الاول من احياء العلوم وغيرهم اذا عرفت ذلك فنقول الكافر نجس بالاجماع المحقق والروايات المستفيضة والقدر المتيقن من الكافر الموضوع للنجاسة و ساير احكام الكفر هو من لا يعتقد بالالوهية او الرسالة فان هؤلاء محكومون باحكام الكفر فان اظهر الايمان واطن الكفر خص باسم المنافق وان طرء عليه الكفر بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان اعتقد ازيد من اله واحد خص باسم المشرك لاثباته الشريك فى الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابى كاليهودى والنصرانى وان قال بعدم

الدهر و كونه مبدء للمخلوقات خص باسم الدهرى وان كان لا يثبت البارى تعالى
 خص باسم المعطل ومن البين ان المنافق كافر محكوم بالنجاسة لكونه داخلا فى
 معقد الاجماع مشمولا للرويات قطعا فيستبين من ذلك ان مجرد الاقرار باللسان
 لا يترتب عليه احكام الاسلام فلا بد من الالتزام بكون المنافقين فى الصدر الاول
 مع كونهم كافرين محكومين باحكام الاسلام لاجل مصالح موجبة لذلك وهذا
 استثناء من حكم الكفار لانهم مسلمون اذ يمتنع اجتماع عنوان الكفر والاسلام فى
 موضوع واحد فظهر مما ذكر انه لا يفترق الاسلام عن الايمان من جهة الاحكام
 فيكون الاقرار باللسان اماراة شرعية على الايمان القلبي الذى هو موضوع للاحكام
 حقيقة ولا موضوعية له فى قبالة الايمان (فلو كان قلب رجل خاليا عن الايمان مع
 الاقرار باللسان ومات فى الحال قريب له مؤمن ثم صدق بقلبه بعد موت قريبه فهل
 يحل بينه وبين الله ذلك الميراث وكذا لو نكح مسلمة فى ذلك الحال ثم صدق بقلبه
 فهل تلزمه اعادة النكاح فالتحقيق عدم حلية الميراث وعدم صحة النكاح لما ذكرنا
 ان الاقرار باللسان اماراة حجة للمغير مالم ينكشف الخلاف وليس احكام
 الاسلام منوطة بالاقرار ظاهرا واما الفرق بين الاسلام والايمان
 من جهة اخرى فمبنى على بيان النسبة بينهما هل هما متلازمان او الاسلام
 اعم من الايمان عموما مطم فنجعل الكلام فى المعنى اللغوى فنقول الايمان عبارة
 عن التصديق القلبي باتفاق اهل اللغة والاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام والانقياد
 وترك التمرد والعناد فكل تصديق فهو تسليم وانقياد وترك للعناد فلو لم يكن فى
 القلب علم واذنان ولكن التزم بذلك وعقد القلب عليه صدق الاسلام ولا يصدق
 الايمان الابدخول الاذعان فى الجنان وعل ذلك هو المراد من قوله تعالى (قالت
 الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا و لما يدخل الايمان فى قلوبكم)
 فان البيعة المتداولة فى طوائف الاعراب انما كانت تنعقد بعقد القلب على شئى الذى
 هو فعل اختياري بالمباشرة لا المعرفة التى لها اسباب خارجية مقدورة بالواسطة
 فالاسلام يحتمل بمجرد التدين والالتزام بخلاف الايمان واما حصوله بمجرد الاظهار

باللسان مع كون العناد والشقاق فى الجنان كما فى المنافقين فى زمان النبى صم الذين كانوا يتربصون به وباصحابه الدوائر منمّوع جداً فظهر مما ذكرنا ان النسبة بينهما عموم مطلق خلافاً للخصاىز فى فانه قال بانحادهما معنا ونسبه الى الجمهور (قال الجمهور على ان الاسلام والايمان واحد اذ معنى آمنت بما جاء به النبى صم صدقته و معنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف و الانقياد والاذعان والقبول انتهى) وفيه ان العلم والمعرفة معتبر فى الايمان ولا يكفى مجرد التسليم والانقياد بخلاف الاسلام فانه متحد مع هذه المفاهيم نعم لو كان الايمان هو مجرد نسبة الصدق الى المتكلم لا المعرفة امكن القول بانحادهما معنى وقدم تحقيقه فى الامر الاول فظهر مما ذكرنا ان الفرق بين الاسلام والايمان هو العموم المطلق وعليه يبنى الفرق بين احكام الاسلام وآثار الايمان فالاسلام موضوع للاحكام الدنيوية من الطهارة وصحة المناكحة ونحوهما والايمان موجب للنجاة عن النيران والدخول فى الجنان فالمتخالفون مع عدم كونهم مؤمنين متصفون بالاسلام فيترتب عليهم احكامه اما عدم كونهم مؤمنين فلاجل ان معرفة الامامة على الوجه الصحيح تكون واحدة من المعارف التى استقل العقل بوجودها فى نفسها مع الغض عن كونها مما جاء به النبى صم فلامحالة تكون معرفة الامامة وسائر المعارف سواسية فى نظر العقل ولازمه عدم تحقق الايمان بدون الازعان بالامامة واما كونهم مسلمين فلحصول التسليم والانقياد لهم حتى بالنسبة الى الامامة وان نزلوا عليها عن المنزلة التى جعلها الله بخلاف الناصب المبطن للعناد والمظهر للشقاق فانه مناف للتسليم والانقياد فالكاfer الخارج عن حصن الايمان هو الفاقد للمعرفة وان كان واحداً للتسليم او الفاقد للتسليم وان استيقنته نفسه كما فى المستيقن الجاحد وهذا كافر بكلا المعنيين كما ان المنافق المبطن للعناد كافر كك وان اقر بلسانه والمستسلم الفاقد للمعرفة كافر فى مقابلة الايمان مسلم بترتب عليه احكام الاسلام ولا منافات بين اجتماع عنوان الكفر والاسلام فى شخص واحد من جهتين لاتقابل بينهما وقد عقد فى الكافى باباً لذكر ما ورد فى الفرق بين الاسلام والايمان ولا يبعد دعوى تواترها المعنوى وفيها ان الايمان

يشارك الاسلام والاسلام لا يشارك الايمان وفيها التصريح باسلام جماعة الناس وفيها التصريح ايضا بان الجماعة مع عدم عداوة لامير المؤمنين ليسوا كفاراً والحاصل ان التخيير المتتبع للروايات بقطع بالفرق بين الاسلام والايمان ولعل اخصية الايمان من الاسلام باعتبار دخول التصديق بامامة الائمة فى الايمان دون الاسلام كما ربما يترأى ذلك من جملة من الاخبار ولعله من باب اطلاق الكل على فرد خاص منه لامن باب النقل عن المعنى اللغوى الى معنى آخر وحيث لم يثبت نقل لفظ الاسلام عن معناه اللغوى الى معنى شرعى كان الاصل الحكم باسلام كل من استسلم و انقياد و تدين بدين الاسلام سواء كان شاكا او ظاناً بالحق او بالباطل وسواء كان قاصراً او مقصر مع فرض تأتى الانقياد والاستسلام منه فى قلبه حقيقة وهذا هو الاصل ولا بد من الخروج عنه من قيام دليل على ذلك (والاستيعاد من كفر القاصر فى مقابلة الايمان مع عدم ترتب حكم الكفر عليه لافى الدنيا لكونه مسلماً محكوماً باحكام الاسلام مع التدين بدين الاسلام ولا فى الآخرة لكونه مشمولاً للرحمة الواسعة ليس دليلاً قاطعاً على خروج القاصر عن حكم الاسلام وان كان ذلك مستبعداً جداً) وقد دل جملة من الروايات على كفر الشاك لكن فى رواية محمد بن مسلم (قال كنت عند ابي عبد الله جالساً عن يساره و زرارة عن يمينه فدخل عليه ابو بصير فقال يا ابا عبد الله ما تقول فيمن يشك فى الله فقال كافر يا ابا محمد قال فشك فى رسول الله فقال كافر ثم التفت الى زرارة فقال انما يكفر اذا جحد وعن زرارة عن ابي عبد الله ع لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا (ومن البين ان الجحود هو عقد القلب على الخلاف وهو مناف للتدين والانقياد فقضية التقييد هو عدم كفر الشاك الغير الجاحد بل يفهم منهما ان الملاك فى الكفر هو الجحود ومع عدمه لا يحكم بالكفر) (اي قاض) لا يذهب عليك ان الكفر فى مقابلة الايمان بمعنى الستر والحجاب ثابت فى نفس من لم يتحل بالمعارف ولو كان غافلاً قاصراً فضلاً عن المقصر لوضوح ان عدم تحلى النفس بها يستتبع ركودها على الخمود فيكون محروماً عن الفيوض الخاصة بالمؤمنين لعدم قابلية المحل للافاضة مادام كك وان كان يرتفع الحجاب عند انقلاب الباطن ظاهراً

فى اليوم الآخر فيظهر نور الفطرة الاصلية فى القاصر يوم تلى السرائر هذا فى الكفر
المقابل للايمان واما الكفر المقابل للاسلام فان كان التقابل بينهما تقابل العدم
والملكة كان مجرد خلو النفس عن الاستسلام والالتزام موضوعا لاحكام الكفر فى
الدنيا ومن البين ان القاصر الغافل بل الشاك لم يطرء الحزاة والمنقصة على نفسها
حتى تكون مستتعبة للنجاسة وساير احكام الكفر بخلاف ما لو كان الكفر سوا الجحد
والاستنكاف فانه يلزم منه طرو المنقصة على النفس بالالتزام وعقد القلب على عدم
قبول الحق ومن البين ان ظهور النفس بذلك شرطار عليها بالاختيار ولمكان
المناسبة بين الحكم والموضوع يكون الكافر الموضوع لاحكام الدنيا هى النفس
المتدنية بقدارة الجحود قضية للتعاكس الثابت بين النفس والبدن ايجابا من النفس
كحمرة وجه الخجل وصفرة وجه الوجل واعدادا من البدن كدرك الالم عند طرو
الانشقاق على البدن ولكن لا يحصل القطع بذلك بل لابد من استظهار ذلك من الادلة
الشرعية و الظاهر منها ان الملاك هو الجحود لا مجرد عدم الالتزام الذى هو
امر عديمى والجحود وعقد القلب امر وجودى من سنخ فعل النفس وان كان متعلقا بالامر
العدمى ومن ثم يكون شرا للنفس فالجاحد كافر وغيره مسلم محكوم باحكام
الاسلام وعلى تقدير قصور الروايات عن افادة حكم غير الجاهد وكون القدر
المتيقن منها هو كفر الجاهد فلا بد من الالتزام بالواسطة بين الاسلام والكفر والمنزلة
بين المنزلتين وقد عبر عنها فى الروايات بالضلالة فيقع الكلام فى حكم الواسطة
وهم القاصرون والمستضعفون ومن يحذو حذوهم ممن لا يعتقد العقائد الحققة مع عدم
الجحود وعقد القلب على خلاف الحق وتدل جملة من الاخبار ايضا على الواسطة بين
الايمان والكفر والظاهر من سياقها ان المراد من الكفر هو الكفر الجحودى لا مطلق
الكفر فهذه الروايات قاصرة عن حكم الواسطة بين الاسلام والكفر وكيف كان
فالذى لا مسلم ولا كافر لا يترتب عليه حكم كل من الكافر والمسلم فهو محكوم
بالتطهارة اذ النجاسة من احكام الكفر ولا يجوز له نكاح مسلمة ولا يرث من مسلم
لانهما من احكام الاسلام وبالجملة لابد من تشخيص موضوع الاحكام الدنيوية من

كونه عنوان الاسلام او عنوان الكفر و هو منوط بنظر الفقيه (لا يذهب عليك ان الشاك الفاحص عن الحق فى ايام طلب الحق محكوم بالاسلام لانه مستسلم ملتزم بما هو واقعه اجمالا وكفى به فى اسلامه فى بادى الامر و كذا الظان بالخلاف مع تدينه بدين الاسلام فضلا عن الظان بالحق لكن هؤلاء ليسوا مؤمنين حسب ما مريا نه مستوفى و اما القاطع بالباطل عن تقصير و هو كافر قطعاً لعدم الانقياد فى قلبه حقيقة و ان اظهره بلسانه و اما المرتد لملتائب المقبول التوبه عند الله و ان كان مؤمناً مسلماً الا انه خارج عن حكم الاسلام بالاجماع (تلخيص) قد تلخص من جميع ما ذكرنا ان الملتزم المستسلم المنقاد مسلم تجرى عليه احكام الاسلام وهذا هو الاصل الا ان يتشبه للخروج عن الاصل باطلاقات الروايات الدالة على كفر غير المعتقد والشاك بناءً على كونها فى مقام بيان الكفر المقابل للاسلام لا الكفر المقابل للايمان و عدم تقييد ها بالاجود جسماً من التنبية عليه كما ان الاصل فى القاصر المستضعف الخالى عن الاستسلام والجهود عدم كونه مسلماً ولا كافراً ولا يجرى عليه حكم الكفر ولا حكم الاسلام اللهم ان يستدل بمفاد التقييد بالاجود على اسلامه بدعوى ان المستفاد من التقييد كون الملاك فى الاسلام والكفر هو الاجود ومع عدمه فى الشاك والظان والغافل يجرى عليهم حكم الاسلام بناءً على كون الروايتين المتكفلتين للتقييد فى مقام بيان الملاك فى الكفر والاسلام ايضاً بدعوى ان الظاهر ثبوت التلازم بين الامرين عند العرف بمعنى انه اذا لم يكن الغير الجاهد كافراً بالكفر المقابل للايمان لم يكن كافراً ايضاً بالكفر المقابل للاسلام كما يظهر ذلك بالمراجعة الى اهل المحاوره (المسئلة الثالثة فى ان الايمان هل يزيد وينقص ذهب الشاعرة والمعتزلة الى ذلك وعن ابى حنيفة انه لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان و لا يتصور فيه الزيادة و النقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه او ارتكب المعاصى فتصديقه بحاله لم يتغير اصلاً و انما يتفاوت اذا كان اسماً للطاعات المتفاوته قلة و كثرة فهذه الخلاف فرع تفسير الايمان وهذا انما يتم على قول من بقول بعدم انتفاء الايمان بانتفاء شئ من الاعمال مادام التصديق باقياً و اما على مذهب المعتزلة و

الخوارج القائلين بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال فلا يتحمل الزيادة والنقصان كما لا يخفى (و التحقيق ان يقال ان الايمان ان كان اسما لعقد القلب والالتزام والاستسلام مع خروج الاعمال عن حده فلا يقبل الزيادة والنقصان ولا الشدة والضعف اذ هو فعل ابداعي للنفس وليس من مقولة الكيف القابل للشدة والضعف وكذا مع دخول الاعمال في حده لوضوح انتفائه بانتفاء الاعمال فلا معنى للزيادة و النقيصة فيه بنفسه بما هو تصديق في القلب وان كان اسما للمعرفة والعلم بشرط الالتزام وعدم الجحود فلا شك انه من مقولة الكيف وهو قابل للشدة والضعف وثمرته هي المواظبة على الطاعات وترك المعاصي وتبعية ضعفه هي التواني والتساهل في الاعمال فالكثرة والقلة من مقولة الكم مضافة الى اثر الايمان و ثمرته لالى نفسه و الشدة و الضعف في نفس الايمان واختلاف الروايات في حد الايمان محمولة على تفاوت مراتبه و الآيات ناطقة بذلك وعن ابي عبد الله (ع) قال الايمان حالات و درجات وطبقات فمنه التام المنتهى تمامه ومنه الناقص البين نقصانه قال الراوى قلت ان الايمان ليطم ويزيد و ينقص قال نعم) مثاله الحديدية المحماة بالنار فاذا كانت قريبة قربا اثرت النار فيها حرارة ضعيفة لم تزد ولا تنقص مادام لم يزد القرب واذا زادت اشتدت حرارتها ومهما تماست الحديدية بكليتيهما للنار صارت مظهرًا للنار في كمال الحرارة و تمام الاشتعال ولكن لم تنقلب حقيقتها الى حقيقة النار بل هي الحديدية بتمام ذاتياتها وتلك النار بتمام حقيقتها (قال في البحار في باب درجات الايمان اليقين الاعتقاد لجازم المطابق للواقع وفي عرف الاخبار هو مرتبة من اليقين يصير سببا لظهور اثاره على الجوارح وله مراتب اشير اليها في القران المجيد وهي علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين وقالوا الاول مرتبة ارباب الاستدلال كمن لم يرا النار و استدل بالدخان عليه والثاني مرتبة اصحاب المشاهدة والعيان كمن رأى النار بعينها والثالث مرتبة ارباب اليقين كمن كان في وسط النار و اتصف بصفاتهما و لم يصير عينها كالحديدية المحماة في النار فانك تظنها نارا وليست بنار وهذا هي التي زلت فيها الاقدام وضلت العقول والاحلام وليس محل تحقيقها هذا المقام انتهى) هذه مراتب الايمان

فى نفسه من حيث كونه كيفية للنفس واما الايمان من حيث بروز اثره فى البدن وظهور ثمرته فى الحواس فنقول كما ان للانسان الملكى حواس مدر كات لما لا يدركه حواس الحيوان الناهق فله عين بها يبصر الوان الاوراق وخطوطها واشكال الاشجار ومقادير الانمار وله سامعة بها يدرك انواع الاصوات ونغماتها وله شامة بها يشم الروائح ويميز بين طيبها وكريهها وله ذائقه بها يفرق بين مر الاشياء وحلوها وله لامسة بها يميز الخشونة واللينه والملاسه ولاكك حواس الناهقات كل هذه الحواس مظاهر للنفس الناطقة وتنزل فى هذه المنازل بالاتجاف عن مقامه الشامخ ويصدر منها فى كل حاسة فعل تلك الحاسة التى يخصها فالنفس هى التى تبصر وتسمع وتذوق وتشم وتلمس فكك الحواس فى الانسان الملكوتى تفارق تلك الحواس للانسان الملكى فله البصيرة مضاهية للبصر وهى تفجر عين المعرفة وترى ما فى العالم العلوى من الرقايق والحقايق (وقال الله تعالى كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض) ويحصل لصاحب البصيرة ما يضاهى التخيل الذى للانسان الملكى وهو المسمى بالفراصة وهى تتلقى حكم الغيب بصفاء النفس من غير الاستدلال وعن النبى ص (اتقوا فراصة المؤمن فانه ينظر بنور الله) وله سمع ملكوتى يدرك بها المعانى الملقاة فى القلب من الجانب الايمن وربما تعقب الالتقاءات الروحانية لذة عظيمة يعنى صاحبها عن الطعام والشراب مدة كثيرة (عنه ص ابيت عند ربى يطعمنى ويسقيني) ويتأثر منها شامته (عن النبى ص انى اجد ريح الرحمن من جانب اليمين) ويضاهى للملمس الوجد وهو لهب نورى يشتعل ويتلظى من كشف يبدو دفعة فيقلق صاحبها ويسرى الى البدن فيجده لذة حسية فاقت اللذات او خشية تبدو منها قشعريرة (قال تعالى تقشعر جلود الذين آمنوا ثم تلين) وفى الحديث القدسى (فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها) فهما ارتحل الحواس الملكية الى الملكوتية ظهرت اثار الايمان فى جميع حواسه وجوارحه وهذه هى المرتبة العليا من الايمان وله مراتب نازلة الى المرتبة الدنيا (و عن النبى ص يخرج من النار من كان فى قلبه ذرة مثقال من الايمان) هذا كله فى مراتب الايمان فى مقام القلب وفى مقام ظهور ثمراته فى البدن وكلامنا فى المراتب الكسبية لغير

النبى صم والولى ع وهل يجب تحصيل المرتبة العليا لمن له مكنة على اكتسابها او واحدة من المراتب الوسطى على حسب تفاوت الاستعدادات فهل يجب تحصيل ما فى وسعها من تلك المراتب (الجواب له ان يكتفى بالمرتبة الدنيا التى بها يخرج الواجد لها من حد الكفر الى حصن الايمان ولا يجب عليه عقلا السعى فى تحرى تاليتها مما هى فوقها لان الدليل على وجوب تحرى المعارف عقلا هو دفع احتمال الضرر الناشى من اختلاف الناس فى المبدء والمعاد وفى الوسائط المبلغين من الله تعالى والعقل حكم بلزوم الفحص على الانسان الملتفت تمسكا بجبل الاحتياط الذى هو طريق النجاة من غضب القادر القهار اذ الخوف من ذلك انما يتأنى فى جانب احتمال المبدء العالم القادر الخالق للموجودات لافى جانب احتمال الدهر والطبيعة العمياء ويحصل الامن له بالفوز باليقين الجازم الثابت بالمعارف والزيادة عليه معرض للتعطب لمكان الاختلاف فيها بين ذوى الملل وارباب الاديان بمعنى انه يدور الامر بين المحذورين بحيث يكون فى الاعتقاد بالخصوصية الزائدة احتمال الضرر وفى عدمه ايضا احتمال الضرر وكل فرقة تكفر فرقة اخرى وكل ذى مسلك يحذر عن غير مسلكه وح لاحكم للعقل بالبراءة لكون المورد مجرى الاشتغال حسبما مريانه فى المقدمات والالتخير لان اللازم هو الواقع على التعيين والالتزام بواحد من الطرفين بالخصوص من باب التخيير معرض فى الوقوع فى خلاف الواقع فلامحيص الاعن الالتزام بما هو واقعه اجمالا مضافا الى ان اشتغال الناس كلهم بطلب العلوم العقلية المشتملة على المطالب الغامضة موجب لاختلال النظام اذ يجب ح على كل بالغ عاقل ان يضع قدمه فى اوان بلوغه فى مجالس الدرس ومحافل البحث وهذا شغل شاغل له طول عمره فمن يدخل الاسواق ويتعلم الصنایع ويقوم بقضاء حوائج الناس فى لوازم معاشهم (هذا مع قطع النظر عن الايات والروايات الظاهرة فى كفاية ادنى المعرفة فى حصول الايمان فلو كان الانسان عالما بحكم الشارع بكفاية ادنى المعرفة و كان واجدا له لكفى به مؤمنا اذ تكون الظواهر الدالة على عدم وجوب ازيد من ادنى المعرفة حجة له فله ح الاكتفاء به ولئن حاول ان يضع قدمه نى درجة اخرى فليحضر

مجالس العلماء الانقياء فان اسلم الطرق طريق الاستدلال بشرط عدم اغترار العالم بعلمه اياك والغرور فانه حجاب عظيم بين العبد والرب ثم اعلم انه يتفاوت الدرجات فى الجنات بتفاوت المراتب فى المعارف الى أن تنتهى الى درجة المقربين كما تختلف درجات النيران باختلاف مراتب الكفر الى ان تنتهى الى الخلود فى الدرك الاسفل من النار للمنافقين (وربما يترأى من كلمات بعضهم ان العذاب سيصير عذابا للكافرين ولا يتألم بها كالسمنذر فى النار وهذا مع كونه مخالفا للآيات كقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) وقوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا من غم اعيدوا) باطل جداً لان الملكات الرذيلة المكسوبة فى دار الدنيا لازمة لهم غير منفكة عنهم وروسهم منكوسة الى نشأة الطبيعة التى هى متحركة بذاتها فلمهم حركة دورية على أنفسهم والحركة عين التجدد والتبدل ولا يتيسر لهم الصعود الى نشأة فوق نشأة الطبيعة اذ لا مبدء لهم من داخل انفسهم لتلك الحركة المستقيمة الى نشأة الرحمة فلا حركة لهم على وجه الاستقامة طويلاً لكى يتخلصوا عن العذاب ومن الين ان الحركة الدورية اذا كانت منشأها الملكات الرذيلة اللازمة لذات المتحرك كانت دائمة بدوامها فحركة الكفار فى العذاب دائمة وغاية حركتهم هى ذوقهم العذاب دائماً وهذه غاية اخيرة لما اجترحوه بايديهم ولكل حركة غاية اخيرة لا يتجاوز عنها ولعل كلمات بعض المحققين فى هذا المضمار ناظر الى ما ذكرنا (المسئلة الرابعة فى كفاية المعرفة الحاصلة عن التقليد ولا ينهب عليك ان القول بجواز التقليد فى العقائد لا يلزم القواء بجواز العمل بالظن والنسبة بينها عموم من وجه اذ للمانع عن جواز التقليد ان يجوز العمل بالظن الحاصل من الاستدلال كما ان للمانع عن العمل بالظن ان يجوز التقليد فيها بل يسع لقائل ان يجمع بين الامرين حسبما يظهر ذلك من ملاحظه الادلة والاقوال فى المسئلة (فماذا يترأى من الشيخ البهائى فى الزبدة من ان التقليد لا يفيد الا الظن فيكون جواز التقليد بناء على جواز العمل بالظن) ليس فى محله لوضوح افادة التقليد للمقطع للابناء المربوبين فى هجر آبائهم فالكلام فى كفاية العلم الحاصل من التقليد وقد اختلفوا فيه على اقوال الاول جواز التقليد والثانى وجوب النظر والاستدلال

الثالث حرمة النظر والاستدلال واستدلوا على الجواز ان النبى صم كان يكتفى بالاقرار بكلمتى الشهادة ويحكم باسلامهم ثم لا يكلفهم الاستدلال ، ولقوله صم عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد وفى الزبدة ان هذه الرواية من كلام السفیان الثورى وفى الشرح روى عمر وابن عبيد لما اثبت سفیان الثورى منزلة بين الكفر والايمان قالت عجوزة قال الله تعالى (هو الذى خلقكم فمنكم كافر و منكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا كافراً او مؤمناً) فبطل قولك فقال سفیان عليكم بدين العجائز (وفى الدليل الاول انه لم يكن علم الصحابة حاصل من التقليد بل من النظر فى علائم النبوة وهى تدل على صدق صاحبها دلالة ضرورية فلعل عدم امرهم بالاستدلال استغناء عنه بدلالة المعجزة (واستدلوا على حرمة النظر ان الشبهات فى مسائل العفايد كثيرة والنظر مظنة الوقوع فى الشبهة وهو مستلزم للضلالة فيكون النظر مظنة الوقوع فى ضرر الضلالة ودفع الضرر واجب عقلاً فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم (والتحقيق ان يقال البالغ العاقل ان احتمال بطلان مذهب ابيه فلامحال انه ينقذ فى نفسه الخوف من تبعة بطلانه ومن البين ان خبر ابيه عن حقانية مذهبه خبر حدسى لاحس و قدس و دأبك فى مبحثه العقل لم يتلقوه بالقبول بل و خبر الله عن لاله الا الله وخبر النبى صم و الوصى ع لم يكن حجة له فى بادى الامر فضلاً عن خبر غيره وحيث ان محذور الوقوع فى التهلكة الاخرية انما يكون فى مقابلة الدهر و الطبيعة التى لا امر لها ولا نهى ولا عقاب منها ولا ثواب فيها ضرورة يحكم عقله بلزوم النظر واعمال الفكر على طريق الاستدلال فى تحصيلها بل لاسيما له فى ترك النظر فى معجزة شخص النبى فى تشخيص نبوته اعتذاراً بان النظر مظنة الوقوع فى خلاف الواقع لاحتمال كونه ساحراً و ليس عذره مقبولا عند العقل فى ترك النظر والا يلزم افتحام الانبياء اذ يسعه ح ان يقول انى لا انظر فى معجزتك مخافة الوقوع فى الضلالة فيلزم نقض الغرض من ارسال الرسل وانزال الكتب وبطلانه ضرورى عند العقل السليم نعم بعد الفوز بمعرفة رؤس المعارف ومعرفة شخص النبى صم والوصى ع والتدين بالدين لا يجب عليه ازيد من ذلك ولومع قطع النظر عن

الدوران بين المحذورين ولا بد من عقد القلب على ما هو واقعه اجمالاً هذا كله فيمن يشك في بطلان المذهب الذي ورثه ابوه واما من رسخ في نفسه دين ابيه منذ نشأ في حجر ابيه فلامحالة يكون قاطعاً بحقائمه والقطع موضوع لحكم العقل بوجوب الاتباع فلامحالة للمبحث عن وجوب النظر عليه اذا النظر طريق لتحصيل الواقع والنظر عند القاطع من باب تحصيل الحاصل نعم على القول بكون النظر واجباً مستقلاً كما هو المحكى من الشيخ قده وان كان معفواً عنه فاللازم ذلك لولا دوران الامر بين المحذورين اللازمين من القول بالوجوب والقول بالحرمة و معه لا تكليف له الا الالتزام وعقد القلب على ما هو واقعه اجمالاً حسبما مريباً نه غير مرة وامحاله في الآخرة مع الوقوع في الضلالة فيدور مدار التقصير والقصور فلو حصل له الشك في بطلان دينه الذي تدين به وتواني في الطلب لحقته التهلكة والا شملته الرحمة (ايقاظ) يبقى سؤال عن القائل بحرمة النظر في العقائد فيقال كيف صنعت في طريق تحصيل العقائد فلا بد ان يقول في الجواب حصلتها من طريق التقليد لان طريق النظر والاستدلال حرام فيقال له قد انتهى طريق تحصيلك الى النظر من حيث لا تشعر لانك تشبث بالقياس الاستثنائي المركب من المنفصلة برفع المقدم كان يقال تحصيل العقائد ايماناً من طريق النظر واما من طريق التقليد ولكن الاول باطل فالثاني حق فتعين التقليد انما جاء من ناحية النظر والاستدلال الاتكازي اللهم الا ان يكون الرجل ممن تلقى العقائد من ابيه حين نشوئه في حجره بطريق التلقين وغب صيرورته من اهل الاستدلال ادى نظره الى حرمة النظر وح لنا قلب الدليل عليه بان يقال ان التقليد في العقائد مظنة ضرر اخروي لقيام احتمال مطلوبة العلم فيها من طريق الاستدلال فيكون حراماً وكيف يجوز التقليد مع تشتت فرق اهل الاسلام وتكثر المسائل الخلافية في العقائد بينهم والمفروض ان كل ذي طريقه يصوب نفسه ويحذر عن غير طريقته فاذا ينحصر طريق التميز في النظر والاجتهاد (قوله الظن الذي لم يقم على حججه دليل) اقول وجه كون هذا المبحث استطرادياً كالمبحث السابق ان البحث ليس عن حججة الظن الجابر والموهن كي يقع في طريق الاستنباط

بل البحث عن الجبر به او الوهن به بعد الفراغ عن عدم كونه حجة فيكون المجبور به هو الذى يقع فى طريق الاستنباط كما ان الموهون به يسقط بالوهن عن درجة الاعتبار فالبحث عن الامور الخارجية الموجبه للوثوق او الوهن لاعن الحجية فيكون البحث عنها استطراديا والموصول الاول فى كلام الاستاد فاعل صار والموصول الثانى بايب فاعل بوهن (قوله ومجمل القول فى ذلك ان العبرة فى حصول الجبر ان او الرجحان بموافقة)

اقول البحث فى هذا المبحث يقع تارة كبرويا فيبحث عن ملاك الجبر والوهن والترجيح ولا ريب ان الملاك فى الموارد الثلاثة دخول الخبر بتعلق الظن الغير المعبر على وفق مؤديه فى عموم دليل الحجية او خروجه عنه بتعلق الظن الغير المعبر بخلاف مؤديه او دخوله تحت ادلة المرجحات بقيام الظن الغير المعبر على وفقه لوضوح انه لا دليل على الجبر والترجيح غير شمول ادلة الاعتبار والمرجحات للمظنون مع عدم حجية الظن فى نفسه كما انه لا وجه للوهن الاخروجه به عنها وكذا الكلام فى الظن الممنوع كالظن الحاصل من القياس وكلامه هذا ناظر الى الكبرى (وتارة اخرى يقع البحث صغويا وكلامه الآتى ناظر الى الصغرى) قوله فلا يبعد جبر ضعف السند فى الخبر بالظن بصدوره او بصحة مضمونه (اقول مراده من الظن بالصدور ان يكون خبراً معيناً مرويّاً من راو معين مضمون الصدور ولو بمعونة القرائن الخارجية و مقصوده من صحة مضمونه ان يكون الظن بطابقته للواقع موجبا للمظن بصدور خبر عن الاسامع على طاق هذا المضمون اما هذا الخبر او خبر آخر من راو آخر وان كان الظن بالصدور ناشيا من القرائن الخارجية (و توضيح مراده انه بعد الفراغ عن اعتبار مطلق الخبر الموثوق الصدور سواء حصل الوثوق من جهة الراوى او من الشهرة الفئوية المستند فتواهم الى تلك الرواية او من القرائن التى ذكرها الشيخ البهائى فى مشرق الشمسين و فى الوسائل لاشك ان الخبر الضعيف المحفوف بذلك المفيد للمظن ينقلب من الضعف الى الموثوق به فيعمه دلائل الاعتبار و حيث ان المراد بالوثوق هو الوثوق النوعى بحيث يضعف فيه احتمال عدم الصدور على وجه لا يعتنى العقلاء بذلك الاحتمال ويستتبعون ترك العمل على طبق

ذلك الخبر لشبهة عارضة وليس المراد منه هو الظن الشخصي فلامحالة اذا حصل
الظن من قرينة على خلاف مضمون ذلك الخبر وصار موهنا لذلك الخبر على وجه
يتوقف العقلاء معه عن العمل على وفقه خرج ذلك الخبر عن حيطه دليل الاعتبار بتاتا
بخلاف ما اذا لم يصر به موهونا عندهم وكان باقيا على ما كان عليه من الوثوق
فان الظن الحاصل من تلك القرينة كالعدم نعم لو كانت الحجية دائرة مدار الظن
الشخصي سقط ذلك الخبر بقيام الظن على خلافه عن الاعتبار اذ يمتنع اجتماع الظنين
بالصدور واللاصدور لشخص في زمان واحد ومما ذكرنا استبان الامر فيما اذا
كان حجية الخبر من جهة الوثوق في الراوى بمعنى كون الراوى ثقة او موثقا او
اماميا فقط وان لم يكن عدلا فان الظن بالخلاف لا يكون موهنا له اصلا لوضوح
عدم انتفاء عنوان الموضوع للحجية بقيام الظن على الخلاف كما لا يخفى هذا كله
في السند واما الكلام في الدلالة فلا جبر ولا هين فيها اصلا بناء على قيام دليل اعتبارها
على حجية الظهور النوعي مطم بلا اشتراطها بحصول الظن الشخصي على طبقها ولا
اشتراطها بعدم الظن على خلافها اذ مع عدم الظهور للكلام الملقى الى المخاطب
لا يوجب الظن بالوفاق ظهوراً لها بحيث بصير الكلام به قابلا للمعنى الا فيما اوجب
القطع ولو اجمالا باحتفانه بما كان موجبا لظهوره فيه لولا عروض انتفائه و مع
القطع بسقوط تلك القرينة عن الكلام اذا ظن بالمراد فلا محالة يوجب ظهور اللفظ
في المراد فيدخل بذلك تحت ادلة حجيته فان جبر ضعف الدلالة لاجل حصول الظهور
بذلك الظن لا بالظن بما هو ظن كما ان الكلام الظاهر لا ينقلب عماله من الظهور
الى الاجمال بقيام الظن على خلاف مضمونه اللهم الا ان يحصل القطع او ما يقوم
مقامه ولو اجمالا باحتفاف الكلام بما كان موجبا لظهوره على وفق الظن بالخلاف
وقد سقط ذلك عن الكلام فح لا يصح التمسك بهذا الظهور الانسباقي لكشف المراد
الاستعمالى فضلا عن المراد الجدى فالقطع بذلك ح قاذح لا الظن بالخلاف (قوله
و اما الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به بعد سقوط الامارتين بالتعارض
من البين) اقول الكلام هنا في المرجحات الخارجية المعتمدة لمضمون احد الخبرين

الموجبة لصيرورة مضمونه اقرب الى الواقع من مضمون الآخر والترجيح بالمرجحات الداخلية خارج عن محل الكلام مشمول لاذلة المرجحات المنصوصة كالاעדلية والافقية والاشهرية ونحوها فالكلام فى قيام اماره غير معتبرة كالاستقراء او الاولوية الظنية او قرينة من القرائن المذكورة فى مشرق الشمسيين والوسائل على وفق واحد من الخبرين المتعارضين الموجب للظن بالاقرية من الواقع فهل يجب ترجيحه على الآخر اذا عرفت ذلك فاعلم ان الترجيح بالظن الحاصل من اماره خارجية مبنى على التعدى من المرجحات المنصوصة بان يقال ان المناط فى الترجيح المستفاد من بعض الاخبار العلاجية كون احد الخبرين اقرب مطابقة للواقع سواء كان لمرجح داخلى كالاעדلية مثلا او لمرجح خارجى كقيام قرينة او اماره خارجية غير معتبرة وسيمر عليك فى مبحث التعارض ان الحق الاقتصار على المرجحات المنصوصه وعليه فلا دليل على الترجيح بعد سقوط الامارتين بالتعارض من اليقين وعدم حجية واحد منهما بخصوصه وعنوانه وان بقى احدهما بلا عنوان على الحجية حسبما يأتى بيانه فى ذلك المبحث (قوله ومقدمات الانسداد فى الاحكام انما توجب حجية الظن بالحكم او بالحجة لا الترجيح به ما لم يظن باحدهما) اقول هذا اشكال على اسراء دليل الانسداد فيما نحن فيه وربما يترأى ذلك من كلام الشيخ قده (قال ولا بد من العمل به يعنى بالظن بالترجيح لان التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت لان التخيير فى جميع الموارد و عدم ملاحظه المرجحات يوجب مخالفة الواقع فى كثير من الموارد لانا نعلم بوجود الاخذ ببعض الاخبار المتعارضة وطرح بعضها معينا والمرجحات المنصوصة فى الاخبار غير وافية وحاصل هذه المقدمات ثبوت التكليف بالترجيح وانتفاء المرجح اليقيني وانتفاء مادل الشرع على كونه مرجحا فينحصر العمل بالظن بالمرجح انتهى ملحضا) ويمكن تقرير الانسداد من وجهين (الاول) ان يقال انا نعلم اجمالا بوجود اخبار مطابقة للواقع فى جملة من الاخبار المتعارضة المتكفلة للاحكام الالزامية والمفروض عدم امكان العمل بكل من المتعارضين و يلزم من طرحهما و العمل على طبق الاصول الجارية مخالفة العلم الاجمالى بل هو مخالف للدالة الدالة على اعتبار المتعارضين

بناء على عدم سقوطهما بالمعارضة و الاخذ بالتخيير يستلزم التسوية بين الراجع و المرجوح والعمل بالموهوم و ترك المظنون يستلزم ترجيح المرجوح على الراجع والمفروض الاغماض عن لزوم العمل بالاحتياط فاذا يتعين العمل بالمظنون) وفيه بعد تمامية المقدمات ان النتيجة حجة الظن بالحكم الفرعى الالزامى الغير المتخالف لمضمون كلا المتعارضين او الظن بالحجة على الحكم الالزامى الغير المتخالف لكليهما حسبما مرفى دليل الانسداد من التعميم الى الظن بالحكم او الظن بالطريق وليست النتيجة الترجيح بالظن بمعنى ان يكون الخبر المظنون من المتعارضين حجة بالخصوص بمدلوله اللفظى كما هو الشأن فى الترجيح بواحد من المرجحات فالظن بالصدور او الظن بالاقربية لا يجدى مالم يحصل الظن بالحكم الفرعى او الظن بالطريق ومع حصول الظن بواحد منهما لا يبقى حاجة الى الظن بالترجيح (الثانى) ان يقال انا نعلم اجمالا بالتكليف بالترجيح بامور غير معلومة بالتفصيل ولا مظنونة بالظن الخاص مع كون المرجحات الخارجية من اطراف العلم الاجمالى مع عدم جواز الرجوع الى الاصول ولا الاخذ بالتخيير مع الاغماض عن لزوم الاحتياط فاذا يتعين الاخذ بالظن بالترجيح (وفيه اولا ان الامر بالترجيح بقوله عم خذ باعدلهما مثلا امر طريقى يكون لاجل تمييز الواقع ويكون امثاله بعين امثال الواقع ولم ينقلب الاحكام الفعلية الواقعية الى مفاد ذلك الامر الطريقى فاذا لا بد من ملاحظة العلم الاجمالى بالنسبة الى مؤديات الخبرين المتعارضين وعلى تقدير تمامية المقدمات تكون النتيجة حجة الظن بالحكم الفرعى او الظن بالطريق لا الظن بالترجيح حسبما مريبنا نه آنفا (ونايا) ان هناك قدر متيقن بين الاطراف لوضوح ان الترجيح بالمرجحات المنصوصة لاشكال فيه وهو القدر المتيقن منها فالمعلوم بالاجمال مردد بين الاقل والاكثر فلان من الرجوع الى اطلاق دليل التخيير بالنسبة الى المرجحات الخارجية اولى الاصول العلمية مع اهمال دليل التخيير فالظن بالترجيح الحاصل من امارة غير معتبرة لا يكون حجة لاجل العلم الاجمالى (وثالثا بعد التنزل عن ماذكرنا انما توجب تلك المقدمات حجة الظن فى تعيين المرجح لانه بنفسه يكون

مرجحا مثلاً إذا قامت الأولوية الظنية على أن كون الراوى اضبط أولى بالترجيح من كونه اعدل إذ العدالة غير عاصمة عن الخطاء فهذا ظن بالترجيح فعلى تقدير تعلق العلم الاجمالى بالاعم من المرجحات المنصوصة كان هذا الظن حجة لانه يرجع الى تعيين ماهو طرف للعلم الاجمالى بمعونة الظن فيكون حجة و هذا بخلاف ما إذا قامت الأولوية على حكم فرعى مطابق لمضمون واحد من المتعارضين فان الظن الحاصل بالحكم الفرعى ليس طرفاً للعلم الاجمالى لوضوح أن متعلق العلم الاجمالى هو الترجيح بمطلق المرجحات والظن بالحكم الفرعى ليس ظناً بالترجيح اللهم الا ان يقال انه يحصل الظن بان هذا الظن مرجح نظراً الى كون الظن بالواقع المطابق لمضمون واحد من المتعارضين بوجوب صيرورته اقرب الى الواقع والاقربية هي الملاك للترجيح (وفيه انه لو حصل العلم بالمالك لم تمس الحاجة الى التثبت بذيل العلم الاجمالى باوسعية المرجحات من خصوص المنصوصات فهذا ايضا ظن بالمالك لاعلم به ومن البين ان الظن بالمالك ليس طرفاً للعلم الاجمالى بل الظن بالترجيح بشئى خارج عن المنصوصات طرف للعلم الاجمالى فلا الظن بالحكم الفرعى طرف للعلم الاجمالى ولا الظن بالمالك طرف له فظهر مما ذكرنا ان الظن بالحكم الفرعى الحاصل من الامارات الظنية الغيرالمعتبرة الذى هو محل الكلام لا يصلح لان يكون مرجحاً اصلاً هذا مضافاً الى منع الانسداد رأساً بدعوى ثبوت تلك المرجحات المنصوصة بين غالب الروايات المتعارضات بحيث يكون ما لم يكن بينها ترجيح بحسبها فى غاية القلة خصوصاً اذا كان محل الكلام مقصوداً على المرجحات الخارجية فى المتباينين الذين لاعوم ولا اصل مطابق لاحدهما وقد نبه الشيخ فى ذيل كلامه على منع الانسداد لاجل اختصاص محل الكلام بذلك هذا كله بعد تسليم كون العلم الاجمالى كالتفصيلى علة للتنبؤ واما على الاقتضاء فلا مانع من التمسك باطلاق رواية التخيير فى غير موارد الترجيح وان كانت كثيرة بحيث يعلم اجمالاً بمخالفة الحكم بالتخيير للواقع فيستكشف من ذلك ان الاحكام الواقعية فى موارد التخيير تعليقى لاحتمى جسماً من تحقيقه فى مبحث القطع (قوله واما

ما قام الدلائل على المنع كك كالمقياس فلا يكاد يكون به جبر او وهن او ترجيح)
اقول النسبة بين اطلاقات النهى عن القياس واطلاقات الادلة الدالة على حجية الخبر
المظنون الصادر عموم من وجه كما لا يخفى امكن لاطلاقات النهى عن القياس حق
التقدم بحسب الجمع العرفي لمكان قوة ظهورها لاجل التعميمات الموجودة فيها
كقوله ع (السنة اذا قيست محق الدين) وان لم يكن على طريقة الحكومة الشارحية
لعدم اشتغالها على كلمة اعنى وشبهه او التنزيلية لعدم تضمنها تنزيل الظن القياسي
منزلة الوهم وقضية ذلك تقييد الاطلاق في مطلق الظن بالصدور بالظن الغير القياسي
سواء كان الظن بالصدور تمام الموضوع او كان مأخوذاً فيه شطرا او شرطا وهذا
لاشكال فيه فلا يكون الظن جابرا للسند لعدم دخول الخبر المظنون بالظن القياسي
في دائرة دليل الاعتبار وكذا لا يكون الظن القياسي بخلاف مؤدى الخبر موهنا له
فيما اذا فرض اعتباره مشروطا بعدم الظن بالخلاف اذا المفروض تقييد دليل الاعتبار
بغير الظن القياسي بالخلاف من المظنون الاخر فالظن الحاصل من القياس بخلاف
المؤدى ليس موهنا موجبا لسقوط الخبر عن الاعتبار وكذا الكلام في الدلالة جبرا
وهنا فمهما فرض اشتراط حجية الظواهر بالظن بالوفاق فالظن القياسي بالوفاق
لا يكون جابرا كما هو مقتضى تقييد الظن بالوفاق بغير الظن القياسي ومتى فرض
اشتراطها بعدم الظن بالخلاف فالظن القياسي بالخلاف لا يكون موهنا مسقطا للظهور
المظنون بالخلاف عن الاعتبار بل لو فرض دوران حجيتها مدار الظن الشخصى على
نحو تمام الموضوع لم يكن الظن القياسي بالوفاق جابرا مصححا لاعتبار ذلك
الظهور المظنون بالظن القياسي ولا اشكال، فى هذه الصور انما الاشكال فى ثلاثة
موارد (المورد الاول فيما اذا كان دليل الاعتبار فى السند او الظهور مشروطا
بالظن بالوفاق وقام القياس على خلاف مؤدى السند او الظهور فلا شك ان الظن
بالوفاق ينتفى بقيام الظن القياسي على الخلاف فينتفى الموضوع بانتفاء شرطه
وكذا فيما اذا كان موضوع دليل الاعتبار فى الخبر هو مظنون الصدور ولو بمعونة
القرائن الخارجية فمع انتفاء الظن بالصدور بقيام الظن القياسي على الخلاف ينتفى

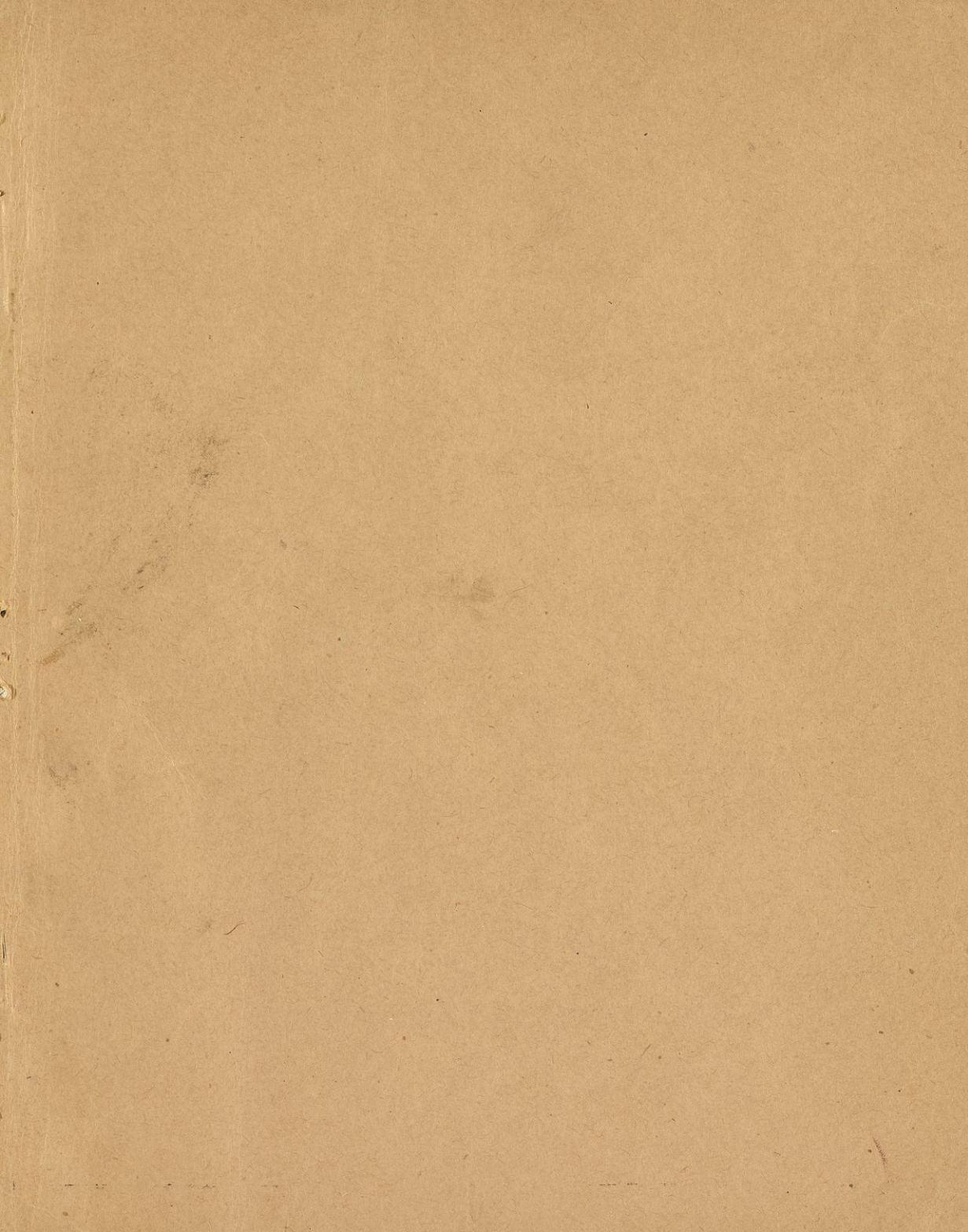
الموضوع بتمامه والوجه فى الاشكال انتفاء العنوان المعتبر فى الحجية فى الظهور والسند بوجود الظن القياسى على الخلاف وانتفاء الموضوع بانتفاء شرطه او بانتفاء تمامه امرى قهرى وجدانى لامدخل لاختيار المكلف فيه بتاتا فلا يتعلق به النهى عن العمل بالقياس فليس هذا استعمالا له فى الشرعيات لكى يشمله النهى ولو فرض استفادة تنزيل انظن القياسى منزلة الوهم من الروايات لم يكن هذا المورد مشمولا لذلك اذا التنزيل كك لاجل نفى الاثار الشرعية عن الظن القياسى والمفروض ان الظن القياسى ههنا معدوم لموضوع الاثر وليس له اثر شرعى كى ينتفى بمعونة التنزيل المذكور فلا جدوى فى تنزيل الموجود منزلة المعدوم بل لابد من تنزيل المعدوم منزلة الموجود بمعنى ان يكون دليل القياس متكفلا لتنزيل الظن المعدوم المأخوذ فى دليل الاعتبار منزلة الموجود لكى يصير الخبر او الظهور حجة مع انتفاء الشرط وانى انا باثبات هذا النحو من التنزيل فى شئى من روايات المنع من القياس هذا تقرير الاشكال (ويمكن الجواب بالتشبت بذيل رواية ابان (السنة اذا قيس محق الدين) تقريره انه قد بلغ خبر دية الاصابع الى ابان وقد طرحه لمخالفته للقياس ومن المعلوم ان لازم ردع ابان ارجاعه الى العمل بالخبر فهذا الكلام من الامام عم قضية شرطية خبرية تكون كناية عن اعتبار هذا الخبر فى مقابلته لان لازم محق الدين بالقياس انحفاظ الدين بالعمل على طبق الخبر المقابل للقياس فىكون العمل به مطلوبا بالطلب الطريقي المنجز للواقع فالامر الطريقي لكل خبر مقابل للقياس مدلول التزامى لهذه القضية الشرطية فيستفاد منها اعتبار الخبر المقابل للقياس وان انتفى الظن المأخوذ فيه بسبب الظن القياسى فان نفس الكشف الذاتى كاف ح فى اعتباره عند الشارع وكذا الكلام فى الظهور (لا يقال انه لاشك ان ابان حصل القطع من القياس على خلاف الخبر كما يظهر من قوله (ان النبى جاء به شيطان) وبسبب ردع الامام ع انتفى قطعه ولازمه انقلاب الخبر الى درجة الاعتبار لعود الظن المأخوذ فيه الذاهب بالقياس فوجه الاعتبار فى هذا الخبر عود ملاك الحجية فى الخبر بعد ذهابه ولا كك الامر فى الاخبار الاخر المبالغة للقياس فان الظن الذاهب لا يعود اذ الظن القياسى لا ينتفى

بردع الشارع بالوجدان فلاوجه للمتعدى من المورد الى غيره مضافا الى احتمال كون الملاك فى حجية الخبر والظهور هو الكشف النوعى المجامع مع الظن بالخلاف فيكون بقاء اعتباره البقاء ملاك الاعتبار فيها مع قيام الظن القياسى على الخلاف وانما يجدى التشبث بنيل رواية ابان بعد القطع باشتراط دليل الاعتبار فيها بالظن بالوافق ولاسييل الى ذلك (لانا نقول انما نشأت الدلالة الالتزامية من مجرد سببية القياس لمحق الدين لامن عود ملاك الاعتبار وان كان مقارنا للسبب و لازم ذلك حجية الخبر المقابل للقياس لكون القياس ماحقا للدين والخبر مثبثا له وهذه العلة سارية فى كل قياس وخبر مقابل له سواء ذهب الظن القياسى ام لا ومن هنا يستبين الجواب عن الاشكال المذكور فى الذيل فان قضية عموم الاعتبار تبعا لعموم العلة تسرية الاعتبار الى الخبر المقابل للقياس مطم ولو كان ملاك الحجة هو الظن الفعلى (المورد الثانى) فيما اذا كان حجية خبر الواحد والظواهر من باب بناء العقلاء ولم يكن من ناحية الشارع الا امضائه لالتعبد به والاشكال فى هذا المورد ان القياس القائم على الخلاف يمنع عن بنائهم لاجل حصول الظن الاطمينانى منه لهم وجدانا وان كان وجه بنائهم على اعتبارهما هو الظن النوعى فضلا عن الظن الشخصى المنتقى بقيام القياس على خلافه اذ المفروض كون الظن الحاصل من القياس اقوى عندهم من الظن النوعى الحاصل من خبر الواحد او ظاهر من الظواهر فبالقياس على الخلاف اما ينتفى الموضوع حقيقة او حكما هذا تقرير الاشكال (ويمكن الجواب بان العقلاء المتدينين المستسلمين بعد استبانة حال القياس لهم من ناحية الشارع لا يعيئون به فى مقام استفادة احكامه من ظواهر خطاياته او من الخبر المعتبر عندهم فيكون النهى عن القياس ردعا لبنائهم على طرح الظواهر او الخبر لاجل قيام القياس على الخلاف ويرتدعون به لعلمهم بكثرة مخالفة القياس فى الاحكام الشرعية ومن البين ان اعتبار الخبر او الظاهر لاجل الطريقة الى الواقع و الظن القياسى ينقلب عندهم بعد الردع الى الوهم فتعود الحجة لاجل عود الطريقة الى الظن الشخصى اليهما هذا كله بناء على كون المنع من القياس لغلبة خطائه واما ان كان المنع عنه

لاجل مفسدة في سلوكه او لمصلحة في النهي فاذن يدخل في باب تزام الظنين ومع بقاء الظن القياسي وغلبته على الظن الحاصل من الامارة لايجوز العمل به والمفروض انتفاء الموضوع حقيقة او حكما بالنسبة الى الامارة فلا بد من الرجوع الى الاصول العلمية (المورد الثالث) فيما اذا كان الظن مما قام على اعتباره العقل الحاكم بتعيين العمل على طبقه من باب الاخذ بالراجح عند انسداد باب العلم وما يقوم مقامه (ووجه الاشكال في هذا المورد ان الظن القياسي على الخلاف معدم للظن الحاصل من امارة غير معتبرة فيصير مورد اجتماع الظن القياسي من تلك الامارة مشكوكا لولم يصير مؤدى الامارة موهوما لاجل اقوائية الظن القياسي على الخلاف (ولا يذهب عليك الفرق بين ما نحن فيه وما سبق في مبحث خروج القياس عن عموم دليل الانسداد فان الكلام هناك في خروج الظن القياسي المتعلق بالحكم الفرعي وقصر الحجية على ما عدى الظن القياسي بالانزوم محذورا بالتخصيص في حكم العقل والكلام هنا في مزاحمة الظن القياسي مع الظن الحاصل من امارة قائمة على حكم فرعي وذهابه بالظن القياسي (ثم اعلم ان هذا الاشكال لا يتطرق على القول ببطلان الاحتياط الكلي عدم بقاء اثر للعلم الاجمالي والتشبه بدليل الاجماع على عدم جواز اهمال معظم الاحكام ووجه عدم الاشكال عليه انه لاضير في خروج هذا المورد المنتفى الظن بالحكم الفرعي بقيام الظن القياسي على خلافه عن دائرة حجية الظنون بحكم العقل في حال الانسداد بعد فرض وفاء تلك الظنون بمعظم الفقه اذ المفروض الخروج عن المحذور بالاقتصار على اتباع تلك الظنون وطرح هذا المورد على حد يستلزم محذور اهمال معظم الفقه فلا بد من ضم هذه الموارد الى تلك الظنون وان لم يكن في تلك الموارد الا الشك والوهم حسبما مريبانه في مبحث خروج الظن القياسي انما الاشكال على القول بتنجز الاحكام الواقعية و بعد افراز موارد الحرج لا بد من العمل على طبق ساير الظنون باسرها كما هو قضية تنجز لاحكام الواقعية بالعلم الاجمالي اللهم الا ان يحصل الحرج بضميمة هذه الموارد الى تلك الظنون وكذا يتطرق الاشكال المذكور على القول بانسحاب دليل الانسداد في كل مسألة فرعية

بنفسها و ملاحظة الانسداد فيها مع فرض انفتاح باب العلم في غيرها من المسائل كما هو المحكى عن صاحب القوانين و وجه الاشكال على هذا القول انه اذا فرض في مسألة فرعية وجود امارة مزاحمة بالظن القياسي فمع ذهاب الظن بالمزاحمة لا مسرح للعقل بحجيتها مع كون الظن الشخصي تمام الموضوع لحكم العقل في حال الانسداد والمفروض عند هذا القائل بطلان الاصول الجارية في ذلك المورد فكيف يصنع هذا القائل في هذا المورد هذا تقرير الاشكال (و يمكن الجواب بان العقل بعد استبانة حال القياس عنده لا يسقط عنده الامارة المزاحمة عن الاعتبار لبقاء كشفه على حاله و ان لم يحصل الظن الفعلي منه و اما العمل بالظن القياسي على الخلاف و طرح الامارة فلا سييل الى ذلك لما مر في مبحثه خروجه عن باب الانسداد لاجل انفتاح باب العلم بالنسبة اليه بعد شمول النهي عنه في حال الانسداد وقد سبق تحقيقه مستوفى والمفروض ان التبعض في الاحتياط يقتضي عدم الاهمال فيما عدى موارد الحرج سواء حصل الظن الفعلي ام لا و اولى بعدم الاشكال قول صاحب القوانين اذ لا مناص من العمل على طبق تلك الامارة المزاحمة بعد عدم جريان الاصول لا تنفاد الظن المعتبر في موضوعها و عدم وجوب الاحتياط و حرمة العمل بالظن القياسي المقابل لها و من جميع ما ذكرنا ظهر عدم جواز استعمال القياس في الشرعيات بجعله جابرا لضف السند او الدلالة او بجعله موهنا لهما اما الاول فواضح واما الثاني فلان طرح الخبر المقابل او الظهور المقابل للقياس استعمال له في الشرعية و هو ممنوع شرعا كما نبه عليه الاستاد في ذيل كلامه

صواب	خطا	صفحه	سطر	صواب	خطا	صفحه	سطر
قلخلو	خا	۴۱	۱۰	شمول	مول	۲	۱۷
و ان	ن	۴۱	۱۳	انه	ان	۳	۲۲
متمسكين	سك	۴۱	۱۳	قاقة	قد	۵	۲۴
بدلس	بدمس	۴۱	۱۴	الفرض	الفر	۷	۱۵
الغواية	الف	۴۱	۲۳	المتعلق	مط	۱۰	۶
الافرادى	د	۴۳	۱۷	بقبح	بد	۱۱	۳
انشراح	نشر	۴۴	۱۹	اليران	النه	۱۱	۵
واقعها	قها	۴۵	۱۲	مجرى	مح	۱۱	۱۵
مع	ومع	۴۷	۱۲	بمنجزية	بمن	۱۱	۲۱
غير	غ	۵۱	۱۵	اعتراء	اثر	۱۳	۴
اذعان	ا	۵۲	۱۹	للقوة	القوة	۱۳	۱۴
مقصرا	صر	۵۴	۸	عدله	له	۱۹	۱۵
التائب	لم	۵۶	۶	مفتوح	فتو	۱۹	۲۴
للاسلام	الا	۵۶	۱۰	المقداد	و	۲۲	۹
البالغ	غ	۵۶	۲۰	المعرفة	ال	۲۲	۱۷
يتغير	يت	۵۶	۲۲	النعم	نع	۲۷	۲۴
قلة	قا	۵۶	۲۲	التحنن	الته	۲۸	۱۶
تفارق	ف	۵۸	۹	زيد است	الموجودات	۲۸	۲۴
حجر	ه	۶۰	۲۳	الاذعان	ذ	۲۹	۵
جواز	جوز	۶۱	۱	القضية	بيه	۲۹	۹
ان العقلاء	العقلا	۶۱	۱۴	القوة	قوة	۲۹	۱۰
طبق	طق	۶۳	۱۷	النفس	نف	۲۹	۲۴
ذلك	دا	۶۴	۲	طعوم	ظ	۳۲	۸
لا اشكال	شكال	۶۶	۲۰	الجنة	جيه	۳۲	۸
لنا	انا	۶۹	۱۰	محسوسات هذه	هذه	۳۲	۱۰
وعدم	عدم	۷۱	۱۴	وربما	ربما	۳۳	۷
رأسا وعلى فرض	على	۷۱	۱۷	قابل	ل	۳۶	۱۲
كثرة هذه المورد على	لضف	۷۲	۱۶	البخت	ال	۴۰	۱
لضعف				للطبعة	ص	۴۰	۴
				وهى	د	۴۰	۵
				يتخيلا	لو	۴۰	۱۵
				طائفة	مد	۴۱	۴



Princeton University Library



32101 086396726

(NEC)
KBP370
.K49
A35
1950
v. 4 suppl.