

في التمجيد

المحمدية المحمدية والاسمان والصلوة على سيد الاناس وسليمان
 تبعه في الايمان المولى الخالي عفي الله عنه ربه العالم ثالث الروح
 عا حله الله بخلق الخليل بعد ما بين بالتسمية الحمد لله في تعقيب
 التسمية بالتمجيد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعلم بآيات الله وقوة
 عليه الاجتماع واستمال محمد بنى الابداء وما يتبعهم من نفعهم فوفوا
 ما جعل الله على العرفي المحدثا في جعل الله ان التلبس بها فقولوا في تعقيب
 التسمية بالتمجيد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد راد بالكتاب العرفي وقوله
 محمد بآيات الله في بر الكتاب المصنف الثاني بعد فيما بين اهل العلم وقوله انتقال
 محمد بنى الابداء بعضهما قولهم كل امرئ بال لم يبدأ بسم الله فهو امرئ
 قوله وم كل امرئ بال لم يبدأ بسم الله فهو امرئ فان قيل المسلمون كبريا
 يتدأون امور اذوات شطرت التسمية في ادائها دون التمجيد بغيرهم
 تركوا لا محالة في التمجيد فقام قائل في قوله بسم الله في قول من يصف
 بصفاة التمجيد قال قال المسلم بسم الله في قوله قال بسم الله في قوله
 الوجود المستحب للصفات الجبرية وهذا هو التمجيد في المعنى لان معنى التمجيد هو
 التبرص بالصفات الجبرية خلقا به المشهود وقوله في الابداء على العرفي
 المحدث هو ان يذكر الله لا قبل العرفي في المقصود الذي يشترط فيه وهذا
 امر محمد فلا عار في بين محمد بنين وقوله وكذا ان تجعله في التمجيد
 للاستغناء

للاستغناء اه ان ولكم الحمد الابداء على الابداء والتحقيق العرفي المحدث
 الباء للاستغناء فعمل هذا يكون مع التمجيد بغيره كذا كل امرئ بال لم يبدأ
 مستغنيا بسم الله فهو امرئ وكل امرئ بال لم يبدأ مستغنيا بسم الله فهو
 امرئ ام لا لو بدأ ذلك الامر بدون التسمية والتمجيد لم يكن شيئا معتادا ولا يكون
 مباركا وقوله ولا شك ان الاستغناء بغيره لا ينافي الاستغناء بغيره ان الاستغناء
 بالتسمية مثلا لا ينافي الاستغناء بالتمجيد وهذا التوجيه مبني على ان يكون التسمية
 والتمجيد جزءا من الامر المشروط في كل الاكل والشرب والشرع ونحو ذلك فان كل
 واحد منها امر ذو بال لا يكون التسمية والتمجيد جزءا منه واما كتب العلوم فقد قالوا ان
 التسمية ليست جزءا منها وانما ذكرت في اواخر الكتاب للذكر والتميم والتمجيد فقد
 قيل ان جزء من كل كتاب وقيل ان ليس جزءا وانما كان يكون الابداء الامر المشروط
 فيه ان الاستغناء بالتسمية والتمجيد لان التمجيد والعرفي بالتسمية والتمجيد لان
 التيميم والعرفي بهما حاصل في ذلك الآن وقوله والعلم بالابداء ان وكذا ان تعلم الابداء
 التحقيق العرفي المحدث وتجدد الباء والعلامة فعمل هذا يكون مع التمجيد بغيره كذا كل امرئ
 ذي بال لم يبدأ بسم الله فهو امرئ وكل امرئ بال لم يبدأ بسم الله فهو امرئ
 فهو امرئ ام لا لو بدأ بدون التلبس بهما يكون معتادا ولا يكون مباركا فضلا
 عما يشكك في الابداء في التلبس بهما لا ينافي آخر المقصود منهما التيميم
 التبرك بهما في آخر الامر المشروط فيه في التبرك باحد هما لا ينافي التبرك بالآخر
 وهذا التوجيه ايضا مبني على ان التسمية ليست جزءا من الامر المشروط فيه
 على ما اشار اليه رحمه الله حيث قال وينبغي ان لا ينافي الابداء بلا فصل فيجزر

المتفعل المتكلم ولما احتمل في شئ من علم على الكمال كما قيل للمتكلم وقوله في هذا
 التوضيح بكمال الذات لا انصاف بالوحدة الذاتية الكاملة مع ما يستلزمه بجمال
 الذات فانهم اسعدوا ذكر بعض الافاضل ان جمال الله اعظم واصطلاحا
 هو الصفة السلبية والنفوس السبب من ما وكمال صفاته هو الصفة
 الشبوية او مطلق الصفة ونعوت الجبروت هي الصفة السلبية وقال
 بعضهم قول المتكلم ان المتكلم المتكلم والشوايب الاحداس والاشياء
 من الشوايب هي الشوايب السمت جميع سميت بمعنى العلامة **قوله** السمت
 بجمع الاخر **قوله** والسمت الظاهر الجبروت او القوت العظيم ثم لا يخفى على
 من لا يعرف بالتركيب العويبة ان خبره بجمعه لو كان راجعا الى الله تعالى لم ينفك الكلام
 ان آية بيتنا اعظم مما آية سائر الانبياء وذلك لان كون بيتنا مؤيدا بسمت
 جبر الله تعالى لا بد ان يكون سائر الانبياء ايضا مؤيدا بسمت جبر الله تعالى
 نعم ان كون بيتنا مؤيدا بسمت جبر الله تعالى يفيد بطريق المفهوم ان بيتنا هم
 لا يكون مؤيدا بسمت جبر الله تعالى لكن هذا المفهوم لا يدل على ادعاء
 من ان آية بيتنا اعظم من آية سائر الانبياء ثم ان جبر الله تعالى وجبر النبي
 ان كانت كل كلمة طاعة ينبغي ان يكون اضافة بسمت جبر من قبل اضافة
 اخلاقي ثبات كما قال جبر الله تعالى وان لم يكن كلاما طاعة بل كان محض
 ساطعة وبعضها محض قطع كانت الاضافة للتخصيص مثل الاضافة
 في قولنا فاصلى بنى آدم قال بعض الافاضل فتلخص ذلك مما سلف ان الشارح
 ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد الكلام في مباحث الذات

والصفات الشبوية السلبية ومباحث النبوة والامامة رعاية
 لبراعة الاستدلال قوله وبعد فان مبنى علم الشوايع والاحكام اه
قوله نقول اما على توهم اما هذا مبنى علم انهم كانوا يجرون التوهم بحسب
 المحقق كما ان الفقهاء ينزلون الشبهة منزلة اليقين احتياطاً وقوله او
 على تقدير با وج يكون الفاء قرينة ان على ثبوت اما يكون الواو عوضا
 عن اما ومع ذلك لا يكون لعطف ما بعد ما قبلها وقوله على ان لا يمنع من
 اجتماع الواو مع اما وج يكون الواو لمجرد العطف ولم يبق كونه عوضا
 عن اما قوله كما وقع في عبارة المفتاح اه حيث قال في اخره البيان واما
 بعد فان خلاصة الاصلين يذ او كذا اني بجبر اللفظ **قوله** وهذا بعد
 فكان قال ولما حمدا وصلينا فاعلم ان مبنى علم الشرايع والاحكام ثم المراد
 بعلم الشرايع والاحكام هو علم الفقهاء المسمى بعلم الشرايع والاحكام
 على ما سمعنا ان شاء الله تعالى **قوله** واساس قولنا بعباده ونقل عنه قوله
 انه قال فان قلت اولان العقاب من الكلام وكون الكلام اساسا
 يقتضيه كون شئ اساسا لنفسه اذ لا يمكنه يتوقف الكتاب الاعلى
 المسائل الاعتقادية وثنا بيان الكلام اساسا العقاب لان اساس
 الكتاب اساسا اساسا والكتاب اساس الكلام لان العقاب من الكلام
 فاساس اساسا اساسا فالكلام اساسا اساسا العقاب فالقرينة

الثانية تشمل الكتاب مثل الاول قلت اول المحرر المذكور ثم وان سلمنا العقاب
 بحسب اعتقادنا يتوقف على الكتاب المتوقف على العقاب بحسب ذاتنا

قوله فان مبنى علم الشرايع والاحكام اه

وثاني المتبادر من اساسي الشئ هو الاساس بالذات فان سلم
 فاساسي الفهم ما يتوقف هو عليه البعض من ان وان سلم فاساس
 الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث
 الاعتقاد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساسا لثمن
 كلامه رحمه الله قوله وهي الاساس يعني ان المراد بالقاعدة بمن المانع
 الغشوي وهو الاساس وقوله وان اساس العقائد الاسلامية هو الكتاب
 والسنة المراد بعقائد الاسلامية بمعنى الاحكام الشرعية الاعتقادية فيها
 ما يتوقف على الكتاب والسنة كما حثت حث الاجساد ونحوها ومنها ما
 يتوقف على الكتاب والسنة كما حثت اثبات الصانع وعلمه وقدرته
 ونحو ذلك وهذه المباحث لم يتوقف من حيث ذاتها على الكتاب والسنة
 ولكنها يتوقف عليها من حيث الاعتقاد بها وذلك لان هذه المباحث اذا
 لم تعتبر خطأ بقول الكتاب والسنة كانت بمنزلة العلم الاثني
 لله كسنة في الجبر بما عايناه ذكره المحققون وقوله وهما يتوقفان
 على المباحث الكلامية في اثبات الكتاب واثبات السنة يتوقفان
 على اثبات الصانع والنبوة ثم اثبات الصانع والنبوة يتوقف على
 المباحث الكلامية فيكون المباحث الكلامية اساسا لاساس العقائد
 الاسلامية وقوله لشمولة الاول والكتاب والسنة يعني ان القرينة الاولى
 وهي قوله مبني على شرايع الاحكام شاملة للكتاب والسنة يكونان
 الاحكام الشرعية العملية كان علم الكلام كذلك بخلاف القرينة الثانية

لذلك سجد

بشرط

بشرط شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق اساس اساس عقائد
 الاسلام وقوله ويمكن ان يقال اساس العقائد اذ لهما التقديرية اذ
 يعني ان اساس العقائد لهما الفعلية او التقديرية المذكورة في مواضع
 تلك العقائد على التفصيل ثم ان معرفة تلك الادلة التفصيلية يكون موقوفة
 على علم الكلام بناء على ان مباحث الاول اجزاء من علم الكلام على ما هو المختار
 في شرح المواقف ويجوز فعل هذا ايضا يكون علم الكلام اسسها
 العقائد قوله في نقل عن رحمه الله ان العقائد من الكلام اشارة الى ان العقائد
 بعض من الكلام بناء على ان كلمة من التبعيض وجوده وذكر ان مباحث العلم
 وما عقائد بديهيات كاثبات القدم والحدو والوجود للصانع وتوحيده
 المحدث واعادة الاجسام واما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد كتركيب
 الاجسام من الجواهر الفردة المحتاجة الى حشر الاجساد على ما ذكره في شرح
 المواقف ومن هذا يعلم ان العقائد بعض من علم الكلام وقوله فان سنا
 اساسا ان اساس العقائد اساس الكلام وقوله والخبر المذكور
 مما لا يتم ان الكتاب لا يتوقف على اساس المباحث الاستقادية لم لا يجوز ان
 ثبت الكتاب باسماؤه بسبب بلاغته الظاهرة لا بهيئته الباطنة قوله
 في العقائد يجب اعتدادها آه فان اللازم بطلان العقائد بحسب اعتدادها
 يتوقف على العقائد بحسب ذاتها ولا استحالة في ذلك لتفريقه التوقف
 وقوله انما ادعى اساسي الشئ هو اساسي الذات ان لا يتم ان الكتاب
 اساسي الكلام اذ المتبادر من لفظ الاساسي هو اساسي بالذات و

الكتاب اس الكلام بحسب الاعتقاد ولا بحسب الذات فلا
 قول لا يخفى ذلك ولا يلزم ان يكون علم الكلام اسس نفسه لان
 بعض من لا يتوقف على بعض آخر لا يقال لا استحالة فذكر الاستغناء عن
 لاننا نقول بهذا الكلام على السند الاخص فلا حجة به هذا وكذا ان نقول المراد
 بالعقائد معناه الاصطلاحي واصله في العقائد الاسلام اضاف
 العام الى الخاص في اما ان يرد بعقائد الاسلام الاحكام الشرعية الاعتقادية
 كما عرفت واما ان يرد بما هو اعلم من الاعتقادية والعلمية واما ان يرد
 بها العلمية فقط حتى لا يلزم كون الكلام اسس نفسه فتأمل والله
 المستعان وهو علم التوحيد والصفات **قوله** فقوله ان علم يعرف فيه
 ذلك ما يعنى ان المراد بعلم التوحيد هو علم المعبود الذي يعلم منه التوحيد والصفات
 فالمراد بمعرفة الاضافي ويكون الاضافة للتعريف والاشارة الى العلم المعبود
 وقوله ويمكن ان يراد بالمعنى القبلي القلوب اسم شعوب بالذات او الزم والاسم بهما
 مشعر بتوحيده من عتصافه بالصفات الكتابية فيكون مشعر بالمدح كما
 لا يخفى وقوله فثبت ان الاسم الى الكلام يكون اسما لهذا انظر الى التوجيهين
 المذكورين معا يعني ان الشارح انما اورد قوله الموصوم بالكلام بعد قوله
 هو علم التوحيد والصفات بناء على ان لفظ الكلام كان اسما لشيء سماه
 الكلام فيكون قوله الموصوم صفة كاشفة وقوله اشارة الى حقيقة من قوايده
 يعني ان قوايده علم الكلام كثيرة على ما ذكره في كتب مبسوطه وقد اشرعنا
 الى قايده منها وبيان هذا العلم هو المنهج عن التفكير والادام والعقائد الدينية

لان دلالتها

لان دلالتها العقلية كانت يقينية مؤيدة بالدلائل السمعية في لا يبقى فيها
 شك ولا وهم اصلا كما ذكره المحققون رحمهم الله **قوله** ثم الحمد لله الذي آه **قوله**
 فقوله ان الشريعة من حيث انها ناطقة دين المراد بالشريعة ما جاء به النبي ام
 من الله تعالى فتناول الاحكام الشرعية الاعتقادية والعملية جميعا وفي
 الصحاح الشريعة مشعرة بالادب وهو مورد الشريعة والشريعة ما شرع
 الله تعالى لعباده من الدين ويقال دانه ديننا من ادبنا وطاعة وقوله والاحكام
 بمعنى الاملاء او بمعنى الكتابة وفي الصحاح علم عليه بمعنى العلم عليه يقال علمت
 الكتاب ان كفته **قوله** قال في دار السلام اه **قوله** فقوله سميت بها ان يرد
 السلام قوله ايها اهل الجنة وقوله فاضيفت اليها اسمها اصصفت الوار
 الى الله تعالى شريفا للجنة كما يقال للمسجد بيت الله تعالى تعظيما
 له وقوله ومعنى هذا الاسم ومعنى اسم السلام الذي هو اسم الله تعالى
 هو الذي منه وبه السلامة اي هو المعطى للسلامة في المبدء والمعاد
 وكما في شرح المواقف وقوله فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر
 يعني وجه تخصيص اضافة الدار الى السلام الذي هو اسم من
 اسماء الله تعالى بل لاحظ معنى السلامة في كل واحد من المضاف
 والمضاف اليه كما عرفت آنفا قال الشارح يشرح من هذا المعنى
 في غير هذا الغر اياه الغر جمع غرة وغرة كل شيء اكرمه والغراب
 جمع الغريرة وهي البرة الكبيرة الغالية الثمن في ضمن خصوص
 تعالى عن غر الغريرة والمراد بالقصود به هنا الطوائف المتفصلة

اذا كانت الاشياء فان لم يكن له نسبة خارجة الا لا يقتضيه
 ان البيع وقع في الزمان الماضي حتى يكون له نسبة خارجة بالزمن
 لاشياء البيع واشياء في الحال فلا يكون خبرا وقوله وايضا يجوز
 ان يعطى عطف القضية على القضية فدفروه بان عطف
 جملته في مسمى لغرض من الاعراض على جمل اخرى متعددة
 ايضا مسمى لغرض آخر مع قطع النظر عن كون كل واحد
 المعطوف والمعطوف عليه خبرا لاشياء ففعل هذا التفسير
 فالعطف في قوله وهو حسي ونعم الوكيل لا يكون من قبيل عطف
 القضية على القضية اذ ليس كل واحد من المعطوف و
 المعطوف عليه جملة متعددة مع ان المعتبر ان يكون كل واحد
 منهما جملة متعددة كما عرفت وقوله وردد بعض الفضلاء
 اراد ببعض الفضلاء الشريعة الجبائي وقوله فيكون اخبارية
 كالاوالة ان كان قال وهو حسي ونعم الوكيل وقوله لان هذه
 الواو ومن الحكاية ان قالوا حسنا الله وقالوا نعم الوكيل ففعل هذا
 لا يكون الواو عن المحكي وقوله ادلا بحال المعطوف الا بتاويل
 بعيد يعني ان الواو لو كانت من المحكي حتى لو قيل حسنا الله و
 نعم الوكيل يلزم عطف الاشياء على الاخبار الا ان يقول تاويلا بعيد
 مثلا ان يقال حسنا الله وقلنا نعم الوكيل فيكون المعطوف في
 المعطوف عليه جملتين خبريتين بتقدير قوله قلنا وكن هذا التقدير

خلاف الظاهر

قولوا اجمل

خلاف الظاهر عن الفهم وقوله حسن قولنا زيدا بوجه عالم وما
 اجمل اجمل اشياء مشتملة على معنى التعجب معطوف على الجمل
 الخبرية التي هي خبر المبتدأ الاول الذي هو زيدا وقوله بتقدير المبتدأ في
 المعطوف وذلك ما شغل ان يقال حسنا الله وهو نعم الوكيل ولا يخفى
 عليك ان تقدير المبتدأ على الوجه المذكور تاويلا بعيدا المشهور
 ان تقدير المخصوص بالمدح مؤخر القولنا حسنا الله ونعم الوكيل
 كما في قوله نعم العبد اي نعم العبد ايتوب فعلى هذا يكون العطف
 من قبيل عطف الاشياء على الاخبار واما قوله وهو حسي ونعم
 الوكيل فليس فيه تاويل بعيد فان تقدير المبتدأ هنا كذا في قريب
 ذكره اولاد المعطوف عليه حال كونه مبتدأ مقدما على الخبر بخلاف
 نحو حسنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدما اذ المبتدأ
 عامنا حسنا دون اسم الله مع كانه نعم حسي قال او عطف
 على خبر مقدم قوله وبتقدير المبتدأ يكون اخبارا كما المعطوف عليه اي
 كانه قال زيدا بوجه عالم وهو ما اجمله فيكون من قبيل عطف الاخبار
 على الاخبار فلا يظهر وجه قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول
 قل بعض الاقضية يجوز ان يكون الواو في قوله ونعم الوكيل اعتبارية
 في آخر الكلام ويجوز ان يكون الواو حالية اي مقول في حقه مع
 الوكيل ويحتمل بكذا الواو في قوله وما اجمل **قول** اعلم ان الاحكام
الاول فقوله كالموجب ان كاجاب اذ الوجه ليس من قبيل

الخطاب بالوجوب هو ما ثبت بالخطاب الذي هو الإيجاب
 وقوله ونحوها وذلك كما يخرج والذنب والاباحة وقوله
 وإن اسم الفعل الاستفاد من أفعال القلوب عما هو المشهور وقوله
 ولكن يلزم الاختصاص بالعلم بالوجوب واختاره وذلك لأن
 علم الكلام ج يكون عبادة عن العلم المتعلق بالإيجاب والذنب و
 التحريم والكرامية والاباحة لكن علم الكلام ليس عبارة عن ذلك و
 غاية عبارة عن العلم المتعلق بأبواب الصانع وصفاته وأبواب النبوة
 ونحو ذلك لا يسمي علم الكلام قد يجتنب عن وجوب النظر وعن وجوب معرفة
 الله تعالى لكن ذلك في غاية الغلظة فلا ينبغي أن يكون علم الكلام عبارة
 عنه وقوله استدلركم بقيد الشرعية أذ هو يكون تقدير قوله الأحكام الشرعية
 الخطابية من الله تعالى مع الشرعية فيكون ذكر الشرعية تكراراً
 في المعنى لأن نسبة الخطابات إلى الله تعالى يفيد كونها شرعية ثم
 ذكر الشرعية ثانياً ليجب التكرار وقوله الآن يجعل علم التجديد في الأول
 المراد بالأول الموصوف وهو الأحكام إلى الآن بخلاف معنى الأحكام
 عن نسبة إلى الله تعالى قال الخطابات مطلق ثم ذكر الشرعية بالوجوب
 التكرار وقوله والتأكيد في الثاني أو يحتمل التأكيد في ذكر الصفة وهي
 لفظ الشرعية وقوله أو يجعل التعريف للحكم الشرعي مع أن
 قولنا خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين ليس تفسيراً للحكم فقط
 خرج يلزم الاستدراك بل به تفسير الحكم الشرعي فلا يلزم الاستدراك

في ذكر الشرعية

في ذكر الشرعية وقوله فالمراد إما علم الأول فعلم هذا يكون علم الكلام
 عبارة عن المتعلق بالنسبة الحكمية الشرعية المتعلقة بالعقائد
 وقوله وح يجعل العلم عبارة عن المسائل فمنع قوله والعلم
 المتعلق بالأول يسمى علم الشرائع والأحكام إلا أنه وهو أن المسائل
 المتعلق بالأول والممكنة المتعلقة بالأول وهما أدراكات وقوانين
 النسب الشرعية العلمية يسمى علم الشرائع والأحكام **قوله**
 فيكون العلم هنا بمعنى المعلوم وقس على هذا قوله والثانية علم
 التوحيد والصفات الأولى والمسائل المتعلقة بالثانية علم التوحيد و
 الصفات بهذا وقوله يجوز أن يجعل العلمان عبارة عن العلمين
 المركبين من الأدراك وقوله النسبة تقع قوله والعلم المتعلق
 بالأول العلم المركب من الأول يسمى علم الشرائع والأحكام
 أنه وقوله عن أن فيه تكلف لكن وقوع التكلف ثم وإنما يعتد بها إذا أخذت
 من الشرع أي أن يعتد بها إذا اعتبرت مطابقة للشرع
 بخلاف العلم الأولي للفلسفة فإن مخالفة للشرع وعدم مطابقة
 آياته شاهدة على بطلانه وعدم الاعتداد به قال بعض الأفاضل
 إنما ورد قوله وأعلم أن الأحكام الشرعية آية يحصل للخطاب
 زيادة بصرية في القلب وتحصل معرفة لوجوب الحاجة إلى تدوين
 علم الكلام ونحو ذلك على ما سيجي إن شاء الله تعالى **قوله** من ما يتعلق
 بتفسير العلم أقول إن المراد بملوك المتعلق فالمراد أذ هو يكون

عبارات

المعنى ان النسبة الحكمية الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل ومنها
ما يتعلق بالاعتقاد فعلى هذا الحاجة الى ان يلا بالاعتقاد المحقق
لان نفس الاعتقاد مما يصح ان يتعلق به النسبة الحكمية الشرعية
هذا اذا قلنا ان اريد بالحكم النسبة الحكمية وهى نسبة امر الى آخر كجاء
او سجد على ما مر وما ان اريد به ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها
فالمراد بالاعتقاد المحقق است سواء اريد بالتعلق مطلق التعلق
او لم ير ذلك لان ادراك وقوع النسبة هو نفس الاعتقاد
لما يتعلق بالاعتقاد وقول ان تعلقا من حيث الكيفية يعنى ان
تعلق الاحكام الشرعية بالعمل انما يكون من حيث كيفية العمل لا
من حيث نفس العمل فالمراد بكيفية العمل حال العمل ان العوض الذاتى
للعلم فكانت قال منها ما يتعلق بحال العلم مثل الوجوب والذب ونحوها
وقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك ان لا يكون تعلق
مع عامة الاحكام الثانية بالاعتقاد من حيث الكيفية بل يكون
تعلقا بالاعتقاد من حيث هو هو ان يكون المقصود منها الاعتقاد
من حيث هو هو دون العمل وانما قال عامة الاحكام الثانية اى اكثر
اشراقا لان بعضها يتعلق بالاعتقاد من حيث الكيفية كما في قولنا معرفة
الصانع اى الاعتقاد بوجوده واجب وهذا مسئلة من ضمنها تعلق
العلم بما ذكره من حيث النظر والاشكال وجوب الاعتقاد بكيفية
الاعتقاد وقوله في هذا ان موضوع الفقه هو العمل لا العلم

اريد بالتعلق

اريد بالتعلق تعلق الاسناد بطريقه او التصديق بالقضية يكون
في قوله ما يتعلق بكيفية العمل اشارة الى ان موضوع الفقه هو العلم وذلك
لان طرق الاسناد والقضية للموضوع والمحمول وهما من العلم وكيفية
والعلم هو اول الموضوع وكيفية هو اول المحمول اذ الموصوف اول
الموضوع من صفته هذا والحق ان اضافته الكيفية الى العلم يفيد كون العلم
موضوع الفقه كقولنا اريد بالتعلق مطلق التعلق او اريد بتعلق الاسناد
بطريقه ثم اعلم ان موضوع المسئلة اعم من موضوع العلم لان موضوع
العلم ما يبحث فيه عن اعراض الذاتية وموضوع المسئلة ما يكون
محمولا عليه في مسئلة من مسائل العلم وهذا الموضوع قد يكون موضوعا
كقولنا في علم الحاسب العدد زوج وقد يكون نوعا من انواع العلم
كقولنا الاربع زوج وقد يكون عرضا ذاتيا كخوض العلم كقولنا
الزوج اما زوج الزوج كالثانية او زوج العدد كالعشرة اذا
يعرف بهذا ظهر لك ان من قال موضوع الفقه اسم من العلم بناء على ان
الوقت قد وقع موضوعا في قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة فقد
اشتباه عليه موضوع المسئلة بموضوع العلم حتى لم يعلم ان الوقت
هو موضوع المسئلة دون موضوع العلم وقوله كما ان قولنا انية
في الوضوء مندوب في قوة ان الوضوء يندب فيه النية وفيه بحث لان النية
تتعلق من افعال القلوب فتقول النية واجبة في المسئلة او هى مندوبة
في الوضوء الخارج في الماذكر من القائل لان موضوع المسئلة

موضوع

بهما قد وقع موضوع العلم ايضا بناء على ان النية عمل القلب وهي
 من افعال المكلفين مع من افعال القلوب وقوله ثم ان ينبغي ان يكون موضوع الفراض
 قسمه الشركة اه بل ينبغي ان يكون احد من قسمي الشركة اذ يندرج
 موضوع التجهيز والتفنين وقضاء الدين وتنفيذ الوصايا وتقديم
 التجهيز والتفنين على الامور الباقية من هذه المذكورات وكل ذكره من
 قبلي الاعمال كما ان قسمي الشركة بين الورثة من قبيل الاعمال فينبغي ان
 يكون موضوع الفراض العمل كونه بابا من الفقه ولكن ينبغي ان يكون
 اعلم من قسمي الشركة كما ترى ولا يمكن ادراج المذكور في قسمي
 الشركة لانه خلاف الظاهر ان التجهيز والتفنين واجب وان لم يكن
 لميت شركة اصلا قال بعض الافاضل قوله كما انها كلمة في مثل زائدة
 او موصولة بتقدير معناها ان ثابت من انما **قوله** وبالثانية علم
 الشرعية اه فقوله فالجور مقدم اي المجور مقدم على المنصوب
 والعامل في الاول هو المتعلق وفي الثانية هو يسمى ولا يخفى ان قوله
 والمجور مقدم استباحا اذا المقدم بهما هو الجار مع المجور فيكون
 في محل النسب وقوله والاحكام الشرعية النظرية الحكم اما علمي
 ان يقصد به العلم بعد الاعتقاد به واما نظري ان يقصد به مجرد الاعتقاد
 الاعتقاد دون العلم وقوله وهو مشترك بين الاصوليين يعني
 ان قولنا الاجتماع حجة كان مسئلة من علم الكلام بناء على ان
 الاجتماع معلوم اثبت ما يتعلق بالعقائد الدينية وهو كونه حجة وعلم

الكلام هو العلم

الكلام هو العلم بالباطن عن احوال المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
 العقائد الدينية وكان ايضا مسئلة من مسائل اصول الفقه بناء على
 ان الاجتماع دليل شرعي اثبت لما يتعلق باستنباط الاحكام العملية
 وهو كونه حجة وبهذا نقل قولنا الكتاب حجة والعالم حجة موجبة للحكم
 نحو ذكر ما يتعلق باستنباط الاحكام العملية واما ما يقال من ان الاجتماع
 موضوع اصول الفقه موضوع العلم لا يبين فيه فرد وهو الذي لا يبين في
 العلم بوجود الموضوع ولا جاز لنا الى بيان وجود الاجتماع اذ هو
 معلوم بالمشاهدة او بالتواتر واما حجة الاجتماع اما من اعراض الثانية
 التي يبحث عنها في اصول الفقه فيقال ان الاجتماع حجة موجبة لثبوت
 الحكم اشهر مما حجة اه **قوله** فقولنا علم ان موضوع الكلام عند المحققين
 هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وظاهر اننا ناول
 ذات الله وصفاته ونعبر بها وقوله وان رجع الكلام الى الصفة ما ذكرنا
 لان صفة الاحوال كالعالمية والقادرية ونحوها صفات لا تقع وكذا
 كونها مع خالقها لا فعال العباد ومرسلات الرسول وناصيا للمعام وحقا
 الاجساد ونحو ذلك صفات لا تقع ولكن المتبادر عند اطلاق الصفاة
 هي الصفات الحقيقية الوجودية وقوله انما هي من الفقهاء من قولنا
 نصب الامام واجب على المسلمين مسئلة من مسائل الفقه
 اذ هي متعلقة بكيفية العمارة والشيقة نصب الامام واجب
 علم الحكم الذي مع فعله لا يكون مما حدث الامامة من علم الكلام

بمسألة الكلام

والشبهة لهم الذين قالوا ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي رضي الله عنه واعتقدوا ان الامة لا يخرج عنه ولا عن اولاده **قوله** وقد كانت الاولاد **قوله** فقوله تمهيد لبيان شرف العلم وعامة قد بين الشارح شرفه وما قبله فيما حيث قلل ربه الله وبالحكمة هو اشرف العلوم الى قول المؤيد اكثر بالادلة القطعية السريعة وقوله ولم يكن في تمهيد مامه يعني ان تدوين الكلام بدعة وكل بدعة رد كما ورد في الحديث وقوله ولو كان اشرف وعاقبة حميدة لما اعملوا لانهم لم يوافقوا الاحكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المسترشدين فلم كان التدوين الاحكام الشرعية شرف وكما لم يفعلوه ايضا لصفاء عقلا عقابهم **قوله** فقوله قدم عليه للاهتمام ولا اختصاص والحق ان التقديم لا يكون الا للاهتمام والاهتمام اما كونه سببا للثاني واصلا ولا شك ان سبب الشيء واصلا مقدم على ذلك الشيء واما للاختصاص عينا كما ذكره الشيخ عبد القاهر قالوا وان يقلل قدم عليه للاهتمام لكون الاول سببا للثاني واصلا ولا شك ان سبب الشيء واصلا مقدم على ذلك الشيء واما للاختصاص كما ذكره واما انه لو قدم الدليل على الدلول يحصل العلم بالدلول بلا توقف بخلاف كون الدليل الدج ينظر الى ان يورد الدليل فيحصل العلم بالدلول **قوله** وما ما يفيد معرفة الاحكام **قوله** فقوله المعروف بهذا السائل المدلالة

فخاضل تعريف

فخاضل تعريف الفقه هو العلم بالمدلالة المفيدة لمن طالعها معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية وهذا التعريف مبني عليها فهو كشمس نور من ان حقيقته كمال علم مثل ذلك العلم بزمان هذا التعريف ناظر الى ان العلم المذكور في قوله والعلم المتعلق بالاول يسمى علم الشرايع والاحكام فوجع بعينه المعلوم واما ان لم يحفل العلم المذكور بعينه المعلوم بل اريد به معناه الظاهر في فاضل التعريف هو التصديقات بالعلم بالمدلالة المفيدة بالتصديقات الحاصلة لمن طالع تلك المسائل كالتصديقات المستفادة الحاصلة لمن طالع الكتب الفقهية المدلالة بالادلة التفصيلية وقوله ولكن ان تقول الفقه هو العلم بالاحكام الكلية اه هذا المتوجه وان كان صحيحا في نفسه كمن لا يناسب ما يذكر فيها بعد من قوله ومعرفة الاحوال الادلة اجمالا اه كما لا يخفى وقوله وقد يقال النفاذ الاعتباري كاف يعني ان معرفة الاحكام العملية من حيث ذاتها واتصاف موصوفها بما مفيدة لها من حيث تتعلقها بالاحكام العملية وكونها آلة لملاحظة ما كان علم زيد من حيث ذاته واتصاف زيد بمفيد له اياه من حيث يتعلق بالمعلوم وكونه آلة لملاحظة ما يكون بهذا الاعتبار الثاني كما لا لزوم وقوله فسيق الكلام اه لفظ السياق بالباء المنقوطة بنقطة واحدة واعلم ان المكرة هي الكيفية النفسانية المركبة ولها اقسام كثيرة منها ملكة الاستنباط وهي كيفية راسخة يتبين بها الانسان كنه هذه النظريات التي كسبها سابقا خارجا

بحيث بقدر الاستحضار ما تمثله ابل الجسم كسب جديد و
 يسمى هذه الملة عقلا بالفعل ثم ان التدوين ونحوه لا يتصور في تلك
 النفسانية وانما يتصور في المسائل احصائه وفي التصديقات
 بالمسائل يبقى لك المثل بخلاف المسالك اذ لا يتصور منها التدوين
 لا احصائه ولا يتبعه قوله ولكن يراد على اول الاجوبة لزوم فقه هذه المسألة
 في نظر لان الخط على اول الاجوبة هو ان المسألة المعلقة بحقيقة
 عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذي حصل له معرفة المفاد بالادليل
 فلا يلزم فقهه المقلد فان فيه بحيث كان معتبرا في التعريفات على ما هو
 المتصور ولا شك ان المسألة المعلقة من حيث انها مفيدة من حيث
 المقادير من حيث اننا مفادة وكذا التصديقات بان المسألة المعلقة بحقيقة
 التصديقات بان المسألة مفادة على ان من طالع المسألة المعلقة و
 توقف على انما هو صحيح حصول معرفة الاحكام العلمية على ادلتها التفصيلية
 فيه لا يكون مقلدا بل يكون متفكرا في تحصيل المعرفة بتلك المسألة
 او المتفكرين والمناظرين كانوا يتعلمون ويستفدون من المسائل العلمية
 عن ادلتها التفصيلية من المتفكرين المتفكرين لا يلزم من هذا ان يكون
 المتفكرين المناظرين مقلدين وقد مر في الشرع في الجرح في رتبة
 في حاشية المطالع ان المتفكرين انما هم متفكرين في المسائل لا مقلدين على
 عن الاول في قوله وكذا الجسم ان العلم من العلوم المدونة لا نزاع
 فان الفقه من العلوم المدونة لكن كونه مدونا لا يقتضي فقهه المقلد
 قطعاً فالاول

قطعاً فالاول ان يقال كذا اجمعوا على ان المسائل الشرعية العلمية
 المدونة من الفقه وان لم يذكر واذا دللتها اصلا وقوله بان يجعل للفقه معنيين
 احدهما هو العلم بالاحكام الشرعية العلمية عن ادلتها التفصيلية والاخر
 هو المسائل المدونة والحق ان اطلاق الفقيه على المقلد اطلاق مجازي لا تحقيق
 بل قد نقل عنه رجالاته انه قال وهذا الكلام المذكور في حق المقلد
 حتى ما عدم تحقيق المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات الظنية و
 الاطلا سوال والاجواب فان تحصيل اليقين عن الامارات انما هو شان
 المجتهدين لا غير **قوله** عن ادلتها متعلق اه **قوله** فقه لتعريف الاحكام لا استوفاق
 قبل عليه ان التعريف هو العلم الذي يدور في جميع الاحكام العلمية او يعرف
 جميع الاحكام العلمية فقه هذا المذهب هو في الدنيا فقيه عالم بجميع مسائل الفقه
 وذلك لان الخواصت العلمية لكثرة ما وعدهم انقطاعا ما دامت الدنيا غير
 واخذت تحت حصر الحاضر من وضبط المجتهدين فلا يكون احد فقهيا عالم بالفقه
 اجيب بان كانت معرفة جميع الاحكام العلمية بالفعل لعدم متناهي
 المحادث اصطلي الفقهاء على اطلاق الفقيه عنه على من حصل له
 التمييز التام لمعرف جميع الاحكام العلمية وذلك لاستيعابه المتأخذ
 لاسباب التي يمكن فيها معرفة الاحكام على قفا صيدا من ادلتها ثم ان
 معرفة حقل تعريف الاحكام على الاستوفاق لا ينافي اصطلاح المذكور و
 المقصود هو التوفيق بين الامور المذكورين بقدر الامكان **قوله** ومعرفة
 احكام الادلت اه **قوله** فقوله كلاما مبني على ان الجواب بالاجابة الظنية

اول الواجبات من هذه القصد الى النظر **فقد** هذا كلام القدماء
 اهـ فتر لى ما يفيد معرفة العقائد من هذا التفسير من سائر الاكبر
 معرفة العقائد لا معطى فاعلم معرفة الاحكام على ما هو الظاهر وما اذا عطف
 على الموقوف فانها سبب ج ان يقال ان معرفة العقائد من غير خلط
 الفلسفات هو كلام السلف قال الشارح رحمه الله ومفهومه خلافا
 مع الحق الاسلامي وهي التي اشار اليها رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله استوفوا
 مني ثلثا وسبعين فرفة كلام النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي
 كما في آخر المواقف ومن اراد معرفة تفصيل الفرق الاسلامية فليطالع
 ثم **فقد** وثبت الخبر انه فقوله فان الفاسق مخلوق النار عندهم فيه
 حيث فان يكون الفاسق مخلوق النار لا يتناقض ان يقولوا بالواسطة
 بين الجنة والنار ويكون له اهل غير فاسق او كان اهل ما هو الفاسق
 اذ لا يمكن بدخول في الفاسق جميع حكم الله عليه بما يقتضيه الحكم ثم يدخل
 جهنم ثم يخرج في النار قالوا لان يقال لابين الجنة والنار فان العقيدة
 القول بالواسطة بينهما لا يقتضي باعتباره مع ان المقصود به ما ذكرنا
 يخص به من المنازات الباطلة قوله وقال بعض السلف الاعراف والافراد
 بين الجنة والنار يقرب منها هذا ما ذكره القاضى البيضاوى رحمه الله
 فتر لى واعلم الاعراف رجال حيث قالوا على الاعراف ان الاعراف
 الجبابرة انا عالمهم وهو ليسوا المقصود بينهما ليمتنع وصول اشرار جهنم
 الى الاعراف رجال ان طالعهم من المخلصين فتر لى العمل فيجبون بين الجنة
 والنار حتى يقضي الله

والناس حتى يقضي الله اليهم ما يشاء وقوله نيران فينطق من السبل وهو الزمان
 الذي لم يوجد فيه شيء من الانبياء ولم يحصل دعوة بني الابل قال الحسن و
 هذا جعل لاهـ فقوله والى الفناء في غير ما يترقى الى من البصر ان
 من ارتكب الكبيرة من غير ان يقبل فتر لى لان من اعتقد من العقائد ان
 في هذا الجنة لم يدخل به في هذا الجنة فاذ لم نعلم ذلك ثم ادخل به فيه
 علم ان قال الامن اعتقاد فكذلك الحال في من ارتكب الكبيرة هذا ما ذكره في شرح
 المواقف فمن يعلم ان من ارتكب الكبيرة كما في غير ما يترقى الى من البصر
 ولا يعاقب اهـ فقوله ولو سلم ان كل من دخل ما عاقب وبما عاقب
 فذلك كالبسبب الى المكلفين قوله وقسم عليه قوله فوشيت النار لا فالمراد
 بقوله فوشيت النار دخولها جازا بها واستحقها كما يدل عليه سياق وهو
 قوله فوشيت وكذا يدل عليه نسبة الدخول الى الخطاب نفس اشارة
 الى ان لا يختار به هو خلاص الدخول والاستحقاق وكان الاصل لكان عقوبة
 فقوله معتزلة بقرينة اشارة الى جواب السؤال الذي اوردته بعض الناس
 حيث قال ابو القاسم الجبائي ان الاجابة بالاعتقاد ليس مما يجب على المسلم
 الواجب عليه مع اللطف كما عطاء العقل والقدرة وارسال الرسول
 ثم هو الزام على الجبائي وذكره في شرح المقاصد قال البهريون يجب على الذنوب
 ما هو الاصل للعباد وهو الرب فقط ويعنون بالاصل الاتق والتقوى اعلم
 وجوب اتق ما يمكن في معلوم الدين وانه فعل لكل احد غاية مقدرة
 من الاصل وليس في مقدرة لطفه ليعلم بالكلية لا منو بصحا والافكان

ترك بخلاف وسبقا قول ولزمه يعني ان الجبا في كان من المبررين بحسن
 المذاهب الى ذلك الزم عليه ابو الحسن الاشعري وقول وبعضهم لم يعبر
 وذلك ان لم يعبر في النفي جازب علم الدين وقول قلزم ترك الواجب
 فيومات صغير لم يستيق الى ان اكرنا صبر محلا قابلا للتعريف الثواب
 مع انه تعريف الثواب واجب عليك يا رب لزم ذلك البعض
 ترك الواجب في هذا الصغر المذكور في يكون ذلك البعض مهمونا وقول في
 معتزلا بهذا واه ذكر في شرح المقاصد في البعد اذ يكون من المعقولات
 انما يجب على المتدين على ما اصله لعباده في الدين والدنيا معا
 يكون به الاصل في الحكمة والتدبير في هذا لا يرد الا لزم علم معتزلا في هذا
 علم ما نقلناه انفا من السؤال الذي اوردته بعض الافاضل **قول** فسموا
 اهل السنة والجماعة **قول** فقوله اصحاب ابي منصور اما ترتيبه
 قبله هو عليه السلام حقيقه زمني الذي عنه في الدرجة الرابعة وقوله غير
 كذلك ما بان القائل مشتق ونحو ان اهل السنة والجماعة هم القوة الناجية
 في الدين كله قال النبي دم في شانهم هم الذين علم حانا واصحابه وهذا
 علم يتناول الاشياء بوقر الكثرة وسائر اهل السنة والجماعة
 كان مذموم خالفا عن البدع التي ذهب اليها من المشرق الاسلامية علم
 تاذكر في شرح المواقف قال الشرح ثم لما نقلت القلا سفيلا
 علم الحكم وعرفوه بل العلم بالحدوث عن احوال الموجودات الخارجية
 علم على علم في نفس الامر بعد العلم بالطاقة البشرية ويندرج في هذا

العلم العلم

العلم العلم الاكبر البيا بحث عن احوال الموجودات مع قطع النظر عن المادة
 كما بحث عن احوال الواجب والعقول والنفوس والجواهر والاعراض
 ويندرج فيه ايضا العلم بالطبع البيا بحث عن احوال الاحكام الطبيعية كالبحث
 عن الافكار والعناصر والحيوانات والنباتات والمعادن وقول وهذا
 كلام المتأخرين ان هذا العلم خلطوا فيه كثيرا من الفلسفة هو كلام المتأخرين
 وقول وما نقل من السلف من الطعن اه وذكر في القاتر خاتمة وكره
 جماعة الاشتغال بعلم الكلام وتأويله عندنا ان كره المناظرة والمجادلة
 جودى ان اشارة الفتن والبدع ونشوب العقاب وكون المناظرة
 فيه قليل الغم او طلب الغلبة لا السحق والامانة التي توجبها ومعرفة
 النبوة والذي ينظر فيه من العقاب فلا يمنع عنه وكان من فروض الكفاية و
 قول في هذا الاشارة اسميات الامور التي يتوقف عليها السمع
 كالنبوة او يتوقف على السمع كالمعاد وذكر في شرح المواقف
 فان قيل فما يلزم ان يكون اثبات الصانع ونحوه من السمات لتوقف
 السمع عليه معا ثم لم يعدوا المثال من السمات قلت يتوقف على
 جواسط النبوة والنبوة والنبوة من ذكر التوقف بلا واسطة **قول** قاله
 الحق الظاهر **قول** فيقول الظاهر المقول مجموع ما ذكره الكافي اعترضا
 عليه بعض الفضلاء بان هذا التوجيه مما ياتي قول المصنف فيما بعد السلام
 ليس من اسباب المعرفة بل هو من اسباب العلم وكنهه يقول الاباء
 ممنوع الا لا بد من ان يقال ان العلم الحق الاحكام ليس من اسباب المعرفة بل هو من

هذا اهل الحق فلا اشكال كالا يخفى واعلم ان ما ذكره في كتاب اقسام
 منها يخفى باهل السنة ومنها ما يكون مشتركين اهل السنة
 والمعتزلة وغيرهم ومنها ما يختلف فيه اهل السنة اختلافا واقعيا
 فيما بينهم على ما سيجي جميع ذلك ان شاء الله تعالى فقولنا قد يكون
 الاقسام في الكتب الباقية ان يكون لمقول مجموع ما في الكتاب من حيث
 هو مجموع وقوله وهو اهل السنة فكانه قيل قال اهل السنة حقايق
 الاشياء ثابتة وقوله فكانهم هم القائلون بهذا اختل فهم قولهم
 لا فتي لا اعلى لاسيف الاذوالفقار **قوله** وهو الحكم المطابق اليه
 فقوله قد يفتح الباب اه قال بعض الناس وهو الحكم المطابق
 بفتح الباء بناء على اعتبار كون الواقع مطابقا من حيث هو مطابق
 بكسر الباء فيكون الحق حكمي مطابقا بفتح الباء لكن قولنا ولما الصدق
 فقد شاع في الاقوال خاصة لا يلزم فتح الباء فانه يدل على انه لا فرق
 بين الحق والصدق بالنسبة الى استعمال الصدق هو الحكم المطابق بكسر
 الباء فكذلك الحق ينبغي ان يكون هو الحكم المطابق بكسر الباء فهذا
 القول ايضا لا يلزم فتح الباء فان فتح الباء يعني على وقوع الفرق بينهما
 في الكلام السابق وهذا خلف قال بعض الافاضل قوله وهو الحكم المطابق
 يشعرون الحق مناصفة مشبهة وقديحي بمعنى المصدر **قوله** قد
 شاع في الاقوال اه فقوله يشير الى ان الصدق قد يطلق على
 غير الاقوال وانما قال يشير لان قوله شاع في الاقوال يدل بطريق المعلوم

على ان الصدق قد

على ان الصدق قد يطلق بدون الشيوع على غير الاقوال ايضا وقوله شاع
 في الاقوال المطابق ان قال الشريفة الخرجاني وانما ذكره في الكلام لتأيد
 قوله وقد يطلق على غير القول **قوله** ويعتبر في الحق من جانب الواقع ان
 المنظور اولاه **قوله** فقوله اذا المنظور اولاه لا يذهب عليك انه اذا
 طابق الحكم الواقع فان شابه الواقع بالحكم كان الواقع مطابقا بكسر
 الباء والحكم مطابقا بفتح فهذه المطابقة القايمة بالحكم يسمى مطابقا بفتح
 المصدر وانما سميت هذه المطابقة القايمة بالحكم مخالفا لما كان منظور اليه
 اولاه هذا الاعتبار الواقع الموصوف بكونه حقا فان ثابتا محققا وان
 شابه الحكم الواقع كان الحكم مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتح
 البناء فهذه المطابقة القايمة بالحكم يسمى صدقا وانما سميت هذه المطابقة
 القايمة بالحكم صدق تمييزا لها عن اختلافا ما افاده السيد شريف في مكانته
 شطرا عن وانما قوله وهو لا يتبادر عن ذهنه شيئا ما هو عليه فغظور فيه لان
 هذا الموصوف هو وصف الحكم والمقصود ههنا هو بيان حال الصدق الذي هو
 وصف الكلام وهو مطابق حكم الواقع وهذا المعنى مشترك بين الحق والصدق
 الصدق الذي هو وصف الكلام في يحتاج الى ان يقال يسمى الاعتبار الثاني
 بالصدق تمييزا كما ذكره الشريفة رحمه الله **قوله** ومنع سقيمة اه
 فقوله كذا في هذه الشرح في نظائره قد عوفوا بالدلالة بانها في المعنى
 حتى اللفظ واستعرض عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع
 فلا يصح حمل الفهم على الدلالة فلا يصح تعريفا به وجوابه ان الدلالة لا

صفة للفظ فان فهم المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه
 المعنى غاية ما في الباب ان اللفظ الدلالة مفرد يصح ان يشتق صفة بحكم
 على اللفظ كالدلالة وفهم المعنى من اللفظ مركب لا يمكن استقفا منه الا
 برابطه فنقل ان يقال اللفظ مطلقا من المعنى هذا اما فاده الشارح في المحل
 وحاصل ان الغرام وحده وان كان صفة للسامع لا يكون فهم المعنى من اللفظ
 صفة للفظ وانما يشتق منه صفة تحمل على اللفظ كونه سريما بحكم
 الدلالة كما عرفت وقوله حاشا له حمل مشترك على الشارح ويعنى ان فهم
 المعنى من اللفظ لا يصلح ان يكون صفة للغرام قطعا نعم يفهم من تعلق
 الغرام باللفظ صفة له كونه مفهوما من المعنى لكن قول بان منهم المعنى من
 اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى غير صحيح اللهم الا ان يقول
 بان القوم وان حرفة الدلالة مما ذكره لكنهم شامخوا في ذلك اذ لم يقصدا
 به معناه الصريح بل يفهم منه ما هو صفة للفظ اعني كونه بحيث يفهم منه
 المعنى واستدوا في ذلك حتى ظهر ان الدلالة صفة للفظ والغرام ليس له
 صفة فلا بد ان يقصد بما ذكره تعريف معنى هو صفة اللفظ هذا فاده
 الشريف في حاشية المطول **قوله** ما به الشيء هو ولا يقال هذا صادقا
 ان قول ما به هو ولا يقال هذا صادقا بهذا تعريفه للحقيقة
 والمالية وفيه تنبيه على ان لفظ الحقيقة هو لفظ المالية مستر اذا قال
 ان التعريف المذكور يتناول الحقيقة الكلية والحقيقة الجزئية واما عبارة
 قاله مبتدأ والصبر فمفرد مبتدأ ثان والصبر ثانيا في خبر للمبتدأ الاول والمبتدأ

الشارح مع غيره جملته اسمية وقعت للمبتدأ الاول اعني الشيء وقوله لا ما به
 الشيء وان لا يصدق على الشارح ان يقال ما به الشيء فان حاصل تعريف الحقيقة
 هو ما كان سبب نفس الشيء نفس ذلك الشيء ولا شك ان كان سببا
 لكون نفس الشيء نفس ذلك الشيء لا يكون ان النفس وذكر الشيء وفي جعل
 الشيء سببا لنفسه اشارة الى انه لا يكون نفسا مستغنى عن سبب
 فلذا قال المالية ليست بحمل جاسم اذ لا مغايرة بين المالية ونفسها حتى
 يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما محمول على الآخر على
 ما ذكره شرح المواقف فظهر ان التعريف لا يصدق على الفاعل اصلا ولا
 على عوارضه المالية ايضا وقوله بعد تسليم ان لا يتم ان الشيء بمعنى الموجود
 بل على معناه الغروي وهو ما يمكن ان يعلم ونحوه عند ولو سلم ان الشيء بمعنى الموجود
 لكن فرق بين ما به موجود موجود وقوله فلا يتوهم الاشكال ان لا يتوهم
 ورود النقص بالعلم الفاعلية فان احد الضميرين بهما محمول على الآخر
 بالمواطأة مع ان العلم الفاعلية لا يتصور حمل على محمول بالمواطأة
 قال بعض الافاضل وتقدم الظرف بهما تخصيصا الى ما به الشيء وحده
 لا مع غيره فخرج بذلك جزم المالية يعنى ان جزءا المالية هو ما كان الشيء
 به مع غيره ذلك الشيء لا ما كان به وحده ذلك الشيء لا ما كان به وحده ذلك
 الشيء بخلاف المالية أي ما به وحده يكون الشيء وذكر الشيء وقوله والمصطلح
 اي اختلاف الاصطلاح لان احد الضميرين بهما محمول على الآخر بالمواطأة و
 القوم اتفقوا على ان الشينين اذا احتمل احدهما على الآخر بالمواطأة لا يقتضي

اتحادهما في المفهوم وانما يقتضي انضمام الموضوع بالمحمول فمن ههنا يظهر ان
 جعل به هو معنى الاتحاد في المفهوم فيما اذا جعل احد الضميرين الموصول
 خلاف الاصطلاح وقوله كان احضرا هذا وان كان احضرا كذا انما يدل على
 ان احدهما محمول على الاخر ويدل على الاتحاد والعينية ههنا وذكر ان
 تكويرة الضميرين وحمل احدهما على الاخر ثم حمل محمولهما على الشيء يدل دلالة
 ظاهرة على الاتحاد والعينية بخلاف ما اذا لم ينكر الضمير اذ لا يفسر مع الاتحاد
 الضمير على الشيء ولا ينكر ان حمل احدهما على الاخر لا يدل الا على اتصاف
 احدهما بالآخر ولا يدل على ان احدهما عين الاخر **قوله** مما يمكن تصور الانسان
آه **قوله** فقولوا ما تصور بالوجه فقد يكون بدون الذاتي ايضا لا يخفى
 عليك ان المقصود من تعريف الكا بهية تغييرها على سواء فينبغي ان يخرج
 اجزالي الكا بهية عن تعريف الكا بهية كما يخرج عوارضا عن تعريفها فالاول
 ان يقال بخلاف مثل الضاحكة والكاتب والحيوان مما يمكن تصور الانسان
 بوجه ما بدون واما ما بهية الانسان فلا يمكن تصور الانسان بدونها وان
 كان التصور بدونها بوجه ما وهذا الذي ذكرنا نوجبه حسن مستغن عن
 التعليلات الموردة في هذا المقام فان قيل يمكن حمل كلام الشارح على هذا
 التوجيه المذكور قلنا نعم بناء على ان الشارح رحمه الله ذكر حال العرض في
 احوال الذاتي على قسمة الطالبين رجاء لعون رب العالمين قوله فيرد عليه
 اللازم البين بالمعنى الاخص وهو ان لا ينكر تصور ما عن تصور الكا بهية
 وقوله بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف آه ان لا يمكن ان يكون الذاتي

مما يمكن

مما يمكن تصور الشيء بدون استفادته من قوله مما يمكن تصور الانسان
 بدون فان هذه الاستفادة كانت رعاية البعد كما لا يخفى ولا يسلم
 وقوع الاستفادة في الجملة لكنه لا يتم وقوع الاستفادة بطريق التعريف
 المعبر عنه التعريف الذي يكون جامعا ومانعا وذلك لان التعريف الاستفادة
 ههنا وضا هو ما لا يمكن تصور الشيء بدون وان غير مانع بيننا ولا اللازم بين
 بالمعنى الاخص ولو سلم وقوع الاستفادة بطريق التعريف المعبر قلنا ان
 نقول ان المستلزم لتصور اللازم هو تصور المعلوم بطريق الاخطار
 اي التوجيه القصدى دون التوجيه الفنى حتى لو كان المعلوم متصورا بالكلية
 لا بطريق الاخطار لا يلزم تصور اللازم البين وان كان بالمعنى الاخص بخلاف
 الذاتي اذ يلزم من تصور الشيء بالكلية تصور الشيء ذاتية ايضا وان لم يكن
 تصور ذلك الشيء بطريق الاخطار وقوله زمان تصور اللازم غير زمان
 تصور المعلوم ان هذا الجواب لا يخرج في بعض اللازم كما لم يلزم المعنى اذ
 لا يمكن ان ينكر ان تصور الشيء عن تصور البعض كما ان تصور الكا بهية
 لا ينكر عن تصور الذاتي وقوله وان اردوا المكان الخاص آه ان
 اريد بالمكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون المكان الخاص
 يلزم ان يجوز تصور كنه الانسان بالعرض مما جاز ان كنهه بدون
 العرض لكن يجوز تصور كنه الانسان بالعرض باطل اذ العرض لا ينفيد
 كنهه فانه لا ينفذ وقوله فلو صارت في الذاتي ايضا ان يصح ان يقال
 يمكن بالامكان العام تصور الانسان بدون الحيوان وذكر ان تصور كنه

الانسان بدون الحيوان متمتع وكل متمتع فهو ممكن بالامكان العام اذ فيه
 سلب الضرورة عن احد الجانبين وهذا هو معنى الامكان العام وقوله وجوب
 اختيار الاول ان لنا ان تختار الامكان الخاص ويمتنع لزوم جواز تصور الكنه
 بسبب العرض اذا لازم من الامكان الخاص هو امكان تصور الكنه مع العرض
 لا امكان تصور الكنه بسبب العرض ولو سلم ان اللازم امكان تصور الكنه
 بسبب العرض العرض قلنا ان نعتد الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصور
 الانسان المقيد يكون بدون العرض لا بالنسبة الى المقيد اعني تصور
 الانسان بدون العرض وقوله وانتفاء المقيد فيكون لعدم التصور لا في جميع
 الامكان الخاص الى التصور المقيد مع قطع النظر عن القيد اذ يجوز ان يحصل ذلك
 التصور ويجوز ان لا يحصل وهذا معنى الامكان الخاص فقوله غير متمتع اي لا يكون
 عند المحققين ان يحصل تصور الكنه بالعرض ان هو اسطة العرض وح يكون
 تصور الكنه بواسطة العرض ممكن بالامكان الخاص فانه دفع السؤال بالنسبة
 الى القيد ايضا وقوله ويمكن اختيار الثاني انه هذا الجواب اوله مما سبق اذ هو
 الاخصر الاظهر المتبادر لا القاهر من قوله مما يمكن تصور الانسان بدون
 بعض الافاضل قوله لا بخلاف مثل الضا حكا والكاتب مما يمكن تصور الانسان
 بدون ثباته من العوارض فان كل عارض سواء كان غير لازم او لازما بيننا
 او غير بين يفقد ان يتصور بغير الوجود ولو عارضنا جارا اذ هناك ان
 يتقرر له ان لذلك العارض وجودا وهذا المنصور بحال في نفسه بخلاف
 نفس الماهية والذاتية فانه لا يمكن ان يتصور بغير الوجود في خارجا

او ذهنا من

تتصور

او ذهنا من غير ان يتقرر وجود ما بهية او ذاتية فان التصور المتصور
 تخالفا من هذا الكلام ذكر البعض ولا يخفى عليك ان الاعراض النسبية
 كالحركات والسكنات والاجتماع والافتراق لا يتصور الا بعد تصور
 المنسوب والمنسوبة اليه على ما ذكر في شرح المقاصد ولا شك ان كل
 واحد من المنسوب اليه بالنسبة الى الاعراض النسبية لازم بين
 بالعرض الاخص وتصوره مقدم على تصور الاعراض النسبية كالبر
 بالنسبة الى المعنى فعلى هذا لا يصح ان يقال يمكن ان يتصور بغير الوجود
 الاعراض النسبية من غير ان يتصور للمنسوب والمنسوب اليه وجود
 كالاصح امثال ذلك في ماهية الشيء وذاتياته فتأمل فان المقام من منزلة
 الاقدام عصبك الله ذواتهم الجمال والاكرام **قوله** واعتبار شخصه
 فقوله فقد اطلق على الماهية باعتبار الشخص ان اطلق الهوية
 على الماهية باعتبار كونها ماهية شخصا معينا وجزا حقا حقيقيا كالانسان
 اذا صار زيدا فعلى هذا يكون الشخص داخل الهوية ويحتمل ان يعبر الشخص
 شخصا خارجا عن الهوية كمن الاول اقله واشهر وذكر في شرح المواقف
 ان لكل شيء كليا كان او جزا حقا حقيقيا فهو متبادر هو الحقيقة الجزئية يستحي
 هو يتوقف استقلال الهوية بمعنى الوجود الذي رتب الحقيقة الكلية تسمى ماهية
 قال شارح والشئ عندنا الموجود والمشهور ان معنى الشئ هو الثابت
 المتقرر في الخارج وهذا المعنى هو معنى الموجود ايضا عندنا فان معنى الموجود
 هو الكائن في الاعيان وهذا هو عين المعنى الاول عندنا خلافا للمعتزلة فان

المنسوب

ما هو الحقيقة

الاول اعلم من الماخذ عندهم يتناول المعنى وممكن دون الشئ وقوله وممكن
بدرجتي التصور وما تعريفا الوجوه يكون الشئ في الوجود فهو تعريف
لفظ لا تعريف حقيقي فلا ينافي كون معناه بدرجتي التصور ومنهم من ذهب
الى كونه كسبيا جازعيا ومنهم من ذهب الى امتناع تصور بالكلية
قوله فالحق بثبوت حقايق آه **اقول** فقولنا او رد الفاء وذكرنا ان
الفاء هي من زيادة التاكيد في الايدان بالسؤال ناسخ عما سبق وقوله
الشئ بجميع الامور الثلاثة اعلم ان بين مثل السؤال ومورد
فرقا وقد اشار السيد الشريف في التكميل المشهور للعالم الماروني بين
مورد السؤال ومثل السؤال جميع ثم مورد السؤال هي ما هو قول
حقايق الاشياء ثابتة ومثل السؤال جاز ان يكون تعريفا حقيقيا
وحده اذ المعنى في الماهيات الموجودة في الاشياء ثابتة وهذا هو الذي في
الموجودات ثابتة بمنزلة قولنا الامور الثلاثة ثابتة وجاز ان يكون مثل
السؤال كون الشئ بمعنى الموجودات اذ المعنى في الماهيات الموجودة ثابتة
وهذا ايضا هو بمنزلة قولنا الثابت ثابتة واذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك ان في قول
اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء ثابتة في القول وحقايق الموجودات
متصورة الكلام ناشئ من عدم الفرق بين مورد السؤال ومثل السؤال فان مورد
السؤال لا يجوز تغييره وقوله عوارض الاشياء ثابتة تغيير لمورد السؤال
وكذا قوله عوارض الموجودات تغيير لمورد وكذا قوله متصورة تغيير
فقال ولا يخفى من الفاعلين والفعولين **قوله** ربما يحتاج الى البيان اه

اقول فقولنا يحتاج الى البيان يعني ان احتياجه الى البيان في غاية القلة
بالنسبة الى بعض الايدان القاهرة وقوله ولا مثل ان النظم وشي شئ
المقصود واهنا هو ذكر قول شئ شئ واهنا ذكر قولنا ان النظم
يشبه ما كان هذا الكلام كلام من كان مشهورا بالفصاحة والبلغة مشددة
امر المراد به وهو اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد وقوله وكما بين المعنيين
ان مراتب كثيرة حاصلة بين المعنيين فان جعل الاضافة للجنس والافتراق
مبالغة في مخرج الشئ الى النظم ليست تلك المبالغة في جعل الاضافة للعدد و
الاشارة الى شئ مخصوص من اشعاره وقوله والمشهور ان المراد بالبيان
بيان صدق الكلام اه الفان مرادنا ان رجح هو هذا المشهور لان الظاهر
ان الضمير المستتر في قوله يحتاج راجع الى قوله هذا الكلام وما ذكره المولى المحقق
هنا كان مباحيا رجوع هذا الضمير الى كون هذا الكلام مفيدا الى نفس هذا
الكلام وان خلافا لفظا وايضا اذا قلنا هذا الكلام مفيد يحتاج الى البيان
فالاعتقاد منه هو ان معنى هذا الكلام مفيد يحتاج صدق في نفس الى البيان
فنقول وبالله التوفيق اذا قلنا ان ما نعتقده حقايق الاشياء و
نسبته بالاسماء من الواجب والمكن والاشياء والفرد والآخر والآخر
امور موجودة في نفس الامر فهذا القول كلام مفيد لا لغوي غير مفيد حتى
يحتاج في بعض تلك الامور المذكورة الى البيان كاثبات الواجب الدخان
في الليل بسبب رؤية النار في الصبح المبين وكاثبات النار في الزمان بسبب
رؤية الدخان في الزمان من بعد فقولنا ربما يحتاج الى البيان يعني ان هذا الكلام

كما زعم هذا القائل بهذا ولكن بقي ههنا بحث وهو ان قوله بر عليه القول
 بل يجوز ان يترك القيد ينبغى ان لا يذكر ههنا لان قولنا راجع والجواب
 ان المراد بالجنس انه يقع ان غناه قوله بر عليه انه وذلك لان المقبول من
 جواب الشرح هو ان العلم التصديقي غير مراد وكذا العلم بالكنه غير مراد بل
 المراد هو ان جنس العلم بالحقائق وان كان اجماليا حاصل بوجوب ما متحقق
 بهذا القدر من المراد يعني في الرد على السوفسطائية المنكرين بجنس العلم على
 الاطلاق فظهر ان ما ورد المحشى يؤيد ما ورد في الشرح في الجواب
 وقوله وقد يقال ايضا ان كالايراد الذي ذكره بقوله بر عليه وحاصل هذا
 القول هو ايراد النقص على حق فان المراد العلم بشئونها وذلك النقص هو
 ان يقال العلم بشئونها جميع الحقائق غير معلون بل غير واقع وان اردوا ان
 بثبوت بعض الحقائق فلا حاجة للعدول الى تقدير الثبوت اذ العلم ببعض
 الحقائق متحقق سواء كان متعلقا بشئونها او غير شئونها **قول** والجواب
 ان المراد بالجنس اه **قول** فقوله بر عليه اه هذا الابرار قطع عن اصل
 فان الحكم على الجنس ههنا معنى على الشاهدات فانه قيل ان جنس ما شئها
 من الحقائق ثابتة ويؤكد على بثبوتها المشاهدة وان العلم بتلك الحقائق
 متحقق فعلي هذا لا يتوجب ان يقال ان بثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن
 ما شئ هذه نعم الحكم بان جنس ما شئ ههنا من الحقائق ثابتة يكون لغوا
 لكن الموضوع ههنا يؤخذ بحسب الاعتقاد كما مر قوله في الكلام على حذف
 المضاف لاحاجة ههنا الى تقدير المضاف لان كلمة ما في قوله ما شئ هذه

اما موصول او موصوفه وابا ما كان في تقدير معنى الجنس ومعنى الاستغراق
 على ما علم في موضعه وقد حملت كلمة ما ههنا على الجنس فلا حاجة الى
 تقدير المضاف الذي هو الجنس هنا وقوله او نقول اه هذا الجواب
 يقتضي التنبيه على التصديق بشئونها بهذه المشاهدات كان موقوف على
 التصديق بثبوت الجنس يعني ثبوت شئ من الاشياء لكن الواجب
 ههنا هو الامر بالعكس فان التصديق بثبوت شئ من الحقائق كان
 موقوف على التصديق بثبوت هذه المشاهدات من الحقائق فان قيل
 ما ذكره الشرح في الجواب من قول المراد الجنس هنا في الاستغراق الذي
 اشر اليه سابقا حيث قال المراد ان ما يعتقد حقائق الاشياء فيسميه
 بالاسماء الموقول امور موجودة في نفس الامر قلنا ان الجنس كقوله اهل البلاد
 لكن الشرح اشر فيها سبقا الى معنى الاستغراق العوفي فصد الى المبالغة في الرد
 على السوفسطائية **قوله** وهم الغنادية سواء **قوله** فقوله سموا بذلك
 لانهم يعاندون في القول والظاهر ان علم الاشياء ههنا على المعنى الاسم فالشراف
 رحمه الله في شرحه المواقف ومنهم فرقة يسمى الغنادية وهم الذين يعاندون
 ويدعون انهم جازمون بان لا موجودا أصلا وانما شئنا وذهبهم هذا
 من الاشكالات المتعارضة ثم قال وبالجملتين قضية بدائية وانظر الى الاول
 قضية بديهية اخرى معارضة مثالا في القوة تفاوفا وبر عليه انهم
 جازمون بان تفاوفا الاحكام كلها ويزعمه عما ذكر من الشبهة فكان كلامكم
 مناقضا لنفسه انتم كلامه فمن هنا يظهر ان مذهبهم يختص بانكارهم

الموجودات وهذا هو المحكى عنهم نعم كان دليلهم هو منشأ من بهم
لا يختص بالموجودات بل يتناول الاحكام فلذا اورد الشريف الانزام
عليهم لكن المحكى عنهم هو تخصيصهم من بهم بالموجودات
لا تخصيص منشأ من بهم بالموجودات فتأمل **قول** من يكرهونها
ان تقر باه **قول** وذكر في شرح المواقف ومنهم من يسمي بالعنادية
وهم قالوا بان حقايق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن
اعتقد مغال بان العالم حادث كان حادثا في حق وبالعكس فذهب
كل طائفة حق بالنسبة اليهم وباطل بالقياس الى ختمهم ولا احتمال
في ذلك اذ ليس في نفس الامر شيء يثبت واحتموا على ذلك بان ذلك
الصغرى ان يجد الشك في عدم متاكد ان المعاني تابعة للادراكات
وذلك مما لا يخفى فاده **قول** ويرى وبانه شراىه قال في شرح
المواقف وانهم ان افضل السوفطانية اللاادرية القائلون بالتوقف
ثم قال فظهر ان السوفطانية قوم لهم بخلة ومذهب ويتشبهون
الى هذه الطوائف الغلب وقيل ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء
يتخلون بهذا المذهب بل كل غايط سوفطانية في موضع غلط قال
بعض الفقهاء قولنا تحقيق نصب على التمييز من النسبة قولنا وقوله
والزما على قول تحقيق **قول** وان لم يتحقق اه **قول** فقوله يرد عليه
ان عدم ارتفاع التقيضين اه والحق ان الانزام عليهم ليس مبنيا على
عدم ارتفاع التقيضين حتى يرد عليه ما ذكره فان حاصل الانزام هو ان يقال

لخصوصهم

انكم ادعيتهم

انكم ادعيتهم الجسم بنفى الاشياء فنحن نقول ان زعمهم انما ادعيتهم كلام
مخيل لا اصل له ولا تحقق لقد اقررتهم بطلان ما ادعيتهم فقد حصل مننا
وهذا بطلان ما ادعيتهم وقد اقررتهم بذلك وما قول الشارح فقد ثبت فهو
بما استطراد وانما ذكره لبيان وسد احتياجه الى البيان لكونه بدعيما
وانما هو بمننا استطراد اذ كيف ان اقرارهم بانه لا تحقق لكلامهم اصلا كما
عرفت ان زعمهم ان ما ادعيتهم ليس امرا مخيلا بل هو مكان لا اصل له
متحقق في الجدة فقد اقررتهم ايضا بطلان زعمهم في القضاء بالاحكام من
انها لا تحقق لها اصلا واما ما ترجمون فمرحبا بالوفاق الحاصل بيننا وبينكم
وهذا معنى الانزام عليكم وقوله وهذا النفي من جملة الحقايق لا يخفى عليكم ان
العنادية لو قالوا بهذا النفي الذي ترجمنا به ليس له تحقق ما اصلا ولا هو من
جملة الحقايق اصلا وجب علينا ان نفيدهم في الاول فنقول قد اقررتهم
ببطلان ما زعمتم فمرحبا بالوفاق فمنهم من يقول ان انقضاء رعا الشك لا يترتب
لا يكتفى وقوله من الانزام في التحقيق بمعنى الموجود فيقال مثلاً ان لم يوجد في
الخارج نفي الاشياء وان وجد النفي حقيقة من الحقايق الاخرى وقوله لجواز
كون النفي الثابت في نفس معدوما في الخارج اه ان يكون النفي الثابت
لموجود في نفس الامر معدوما في الخارج مع انه لا يلزم من كون الشيء معدوما
ان يكون ذلك الشيء موجودا فلا يصح ان يقال ان لم يوجد نفي الاشياء فقد ثبت
للاشياء انما يقع على العنادية اه **قول** فقوله نفيدهم تأمل ان فيه نظرا لان الانزام
ينبغي ان يتم على العنادية ايضا وقوله قال في شرح المقاصد اه تأييد للنظر

لجواز ان

المذكور والحقان الالتزام لا يتم على العنادية اذ لو قيل لهم ان لم يتحقق النفي
 ولم يتقرر في نفس الامر اصلا فقد تحقق الثبوت قطعاً وان تحقق النفي
 في نفس الامر والنفي حقيقة من الحقايق فقد ثبت شيء منها واحتمل انهم
 يقولون سمنا ان معنى النفي لم يتحقق اصلا ولم يتقرر في نفس كذا جاز
 ان يحقق ذلك النفي بالقياس الى ما اعتقد بذكر النفي فلم يتحقق الثبوت
 بالقياس الى ما اعتقد بذكر النفي وانما يتحقق الثبوت بالقياس الى
 ما اعتقد الثبوت وهذا الجواب منهم بطل في نفس الامر كمنهم يدعون
 به الالتزام عنهم واما ما ذكره في شرح المقاصد فهو كلام تحقيق الالتزام
 بالقياس الى العنادية فهو لا يكون تأكيد للنظر المذكور بالقياس اليهم
قوله الضرورات اه فقول وجا صلا انه لا وشوق بالعيان ولا بالبيان
 اه يعني كما تنطق التهمة الى الحسابات والبدديات والنظريات وجب
 علينا التوقف في الكل والشك فيه وهذا دليل الادارية ويمكن ان يجعل
 ما ذكره الشارح دليلاً للعنادية بان يقال الضرورات منها حسابات
 ومنها اوليات قد وقع فيها غلط واختلاف ووقع بينهما مناقضة
 ونضاد متقارن والنظريات فرع الضرورات وفاد الضرورات بوجوب
 فساد النظريات ولو كان للاشياء وجود وتحقق في نفس الامر
 لما وقعت هذه الفادات المذكورة ويمكن ان يؤخذ مما ذكره الشارح دليلاً
 للعنادية ايضا بان يقال لو لم يكن الاشياء تابعة للاعتقادات لما وجد
 لاختلاف الاحوال والاقوال بين العقلاء والمطالبين للحق معنى اصلاً لكن

اللازم بطل

اللازم بطل كما عرفت **قوله** وقد يغلط كثير اطلاق اه فقول بناء
 على زعم ان سبيل هو بناء على زعمهم اذ مقصود البيان سبب الشك في اصل
 لهم فالصواب ان يقال كان المقدمات المعلومة كانت لنا سبب للعلم
 في اصل لنا بالنتيجة في اعتقادنا كذلك المقدمات الشككية لما صلت لهم سبباً في زعمهم
 لشك في اصل لهم بالنتيجة وذلك الشك هو ثبوتهم في جميع الحقايق **قوله** لا تتقاء
 اسباب الغلط اه فقول بوجه العقل جازمه به ان بانقاء اسباب
 الغلط وقوله والصلح على الحق لا الالتزام بهذا الظاهر في جواب الادارية واما
 في جواب العنادية فانه جاز ان يكون الكلام على الالتزام ايضا لانهم كما نوايدعون
 الجسم في مدعاهم فينبغي ان يكون مقدماتهم مجرداً عما بها عند عدم خلاف الادارية
 فانهم لا يدعون الجسم والتصدق حتى يتوجب عليهم الالتزام بالمتفق قال بعض الحكماء
 قوله والاشتغال بالبدديات جواب عن شبهة القدر في البدديات كما ان
 محذور قيد جواب عن القدر في الحسابات وما جده جواب عن شبهة القدر
 في النظريات واما قوله وتعرض شبهة ويقتصر على الانظار وفيه جوابه
 ان ذلك لا يفرق دح لا في الجسم منها ولا في الجسم بها ولا في بدائياتها لان العقل لما تجزم
 بها يبدأ به لا بنظر ياتحجج في ذلك الا في الشبهات ودفع الاستحتمالات
قوله ويمكن ان يغبر عنه اه فقول وان صح ذكره في التنويف اشارة الى
 رد ما قيل لجعل المذكور من الذكر بضم الذال بضم تنويف الشئ النقص لان الذكر
 المضموم بمعنى العلم فلا يجوز التنويف به فاجاب به ان المضموم اعلم من العلم المتناوئ
 الفطن والجهل فمركب لان كل واحد منهما يحصل بالقلب في التنويف به وقوله

محلا للفظ على اثنى عشر المتبادر على القول وانما يجعل من المضموم **قول**
 فيشمل لادراك الحق اسما له لكن عده منه ان عداد اركان الحق
 من قبيل العلم وقوله فيها ان في الصرف واللفظ والحاصل ان البهايم عالم كمن
 من اهل العلم فيما لزم ان لا يكون تعريف العلم مانعا اذ هو لم يمنع عن دخول
 ادراك الحق اسما فيه فلا يكون مانعا هذا او لعل صاحب هذا التعريف
 يقول سلمنا ان البهايم ليست من اولي العلم بالكماليات والتصديقات
 في العرف واللفظ لانه ان البهايم ليست من اولي العلم بالجزئيات المحسوسة
 فيها **قول** لا يحتمل النقيض اه فقول ان نقيض التمييز ومحصل هذا
 التعريف صفة قايمة بمحل ذكر متعلق بشئ توجب تلك الصفة انجابا
 عاريا بان كون محلا محورا لذكر المتعلق ان مدر كاله تميز لا يحتمل ذلك
 المتعلق بنقيض ذلك التمييز وهذا القيد الاخر خرج الطعن والشك والوهم
 فان متعلق التمييز بالحق صلا فيما يحتمل فيما نقيض هذا التمييز بلا خفاء
 وكذا خرج الجملة المركب لاحتمال ان يطالع المستقبل صاحب علم ما في الواقع
 فنزول عنه ما حكم به من الاجاب والسلب لا نقيضه وكذا خرج التقليد
 لا يترول بالتشكيك ثم ان التمييز يكون في النصور ويكون في التصديق
 واما في النصور فهو لا صورة اذ هي متعلقة بالماهية المتصورة ومع
 عدم احتمال النقيض منها ان لا يحتمل ذلك المتعلق ان لا يطابق تلك الصورة
 بل يطابق صفة منافية لتلك الصورة في المطابقة واما في التصديق وهو الاثبات
 والنفي ومتعلق هو الطرفان ومع عدم احتمال النقيض في صورة الاثبات

وان لا يحتمل

هو ان لا يحتمل الطرفان ان لا يتعلق بهما ذلك الاثبات بل يتعلق بهما
 اسقيا واشكرا والوهم هذا ما افاده السيد الشريف وقال بعض الفضلاء
 وكذا يلزم من ذكر ان لا يكون العلم بالاثبات في صورته العقلية باهايو جها
 وان لا يكون الاثبات والنفي صليين بل بايو جها ولكن ليس لنا صفة اخرى
 يوجبها او يوجب الصورة التصورية فيبطل تعريفهم هذا وهو مختارهم
 ويمكن ان يقال ان التغاير لا اعتبار كفي بينهما فان الصورة من حيث ذاتها
 غير ما من حيث ذاتها غير ما من حيث ذاتها غير ما من حيث ذاتها
 القرب يوجب التأديب مع ان التأديب نفس الضرب باعتبار الذات
 وبغيره باعتبار كون الادب اشارة فالحمل وقوله والاحتمال متعلقة به يعني ان
 احتمال نقيض التمييز هو صفة متعلقة بالتمييز لكن قد وصف التمييز متعلق بالتمييز وصفه
 بجناحيه وصف التمييز بقوله لا يحتمل النقيض ولا شك ان احتمال نقيض التمييز
 وعدم احتمال نقيض من صفة متعلق بالتمييز لا من صفات نفس التمييز على
 ما عرفت آنفا فلو العلم بهذا المعنى ينقسم اه يعني ان العلم بهذا المعنى يكون
 صفة ذات متعلق فان نقلت بما عدا النسبة القائمة يسمى مقصودا
 وان تعلقت بالنسبة القائمة يسمى تصديقا لاجابا ان تعلقت
 بقوله عاريا وسلب ان تعلقت بارتفاع **قول** بناء على عدم التقيد به
 فقول ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات اى اذ قيد تعريف
 العلم بالمعاني فقبل صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فيقضي
 هذا التعريف ان لا يعلم الجزئيات العينية قبل الرتبة لانها ليست من قبيل

المعاني بل هي من قبيل الاعيان المحسوسة لكن تترك قبل الرتبة اذ كان
عليها على ما ذكره او قوله مشكك لا اشكال فيه لان الاعيان المحسوسة
بعد غيبتها عن الحواس تسمى من قبيل المعاني الجزئية لا من قبيل المحسوسة
اذ الحسن الظاهر لا يتعلق بها حتى لو كانت معدومة مثلاً يتغير ذلك
العالم المتصور ثم ان المعاني كما كانت كلية يكون ايضا جزئية على
ما ذكره في شرح المواقف والادراك به بعد الغيبة من القسم الثاني
قوله بناء على ان الانقياض اه فقوله ومن هنا قيل المراد بالانقياض
نقيض الصفه ان ومن اجل عدم صحة البناء المذكورة قيل المراد بالانقياض
في قوله لا يحتمل النقيض هو نقيض الصفه لا نقيض التمييز وقوله مما لا يثبت
لان لا دليل يدل على ثبوت الفرع المذكورة ويمكن ان عدم نقيض
المفهوم المتصور وعدم نقيض تصور المتعلق بذلك المفهوم وعدم النقيض
الذي يوصو به متعلق بذلك المفهوم امور متلازمة لا يتصور الانفكاك
بينهما ولذا قال السيد الشريف تارة ينفي النقيض في المفهومات النورية
وتارة ينفي النقيض في التصورات وكان يشبه ان ينفي النقيض في الخبرات
المتعلقة بتلك المفهومات فالتاريخ كما اراد في النقيض في الخبرات
ذكر ينفي النقيض في التصورات بتبيينها عما انما امران متلازمان و
ان القول بنفي النقيض في احدهما بمنزلة القول بنفي النقيض في الآخر
هذا الذي ذكرناه اذ كان التمييز الذي هو الصورة والتصور الذي هو
متغايران بالذات واما اذا كان امرا واحدا بالذات ومتغايران بالاعتبار

شك ان م

على ما هو الحق

على ما هو الحق كما مر يظهر بطلان قوله فلما يصح البناء المذكور واذ البناء
المذكور صحيح بلا شبهة وقوله ولا يشك ان الانسان المتصور باحدهما
يحتكم ان يتصور بالآخر اعلم انه لو فرض التقابل بين الضاحك بالفعل
واللاضاحك دائما فان يكون اللام للجنس والعهد فان كان اللام للجنس
كان المتصور باحدهما مفهوما جنس الضاحك والآخر مفهوما جنس اللاضاحك
فلم يوجد شيء واحد متصور بينهما وان كان العهد ويكون المفهوم شيئا
واحد كزبد مثل فهو باعتبار خصوصية يكون متصورا ملحوظا بعينه العهد
الحاصل في الضاحك واللاضاحك ولا يشك ان معنى العهد فيها شيء
واحد لا متعدد فلا يصح ان يقال ان احدهما نقيض الآخر وان المتصور باحدهما
يحتكم ان يتصور بالآخر واما معنى الضاحك واللاضاحك فلا شك انه متصور
ومقارن بمعنى العهد لكن كونه لا يلاحظ خصوصية زبد مما
في الباب ان كان مقارنا لمعنى هو الاله ملاحظ خصوصية زبد وذلك
هو معنى العهد لا يقال ان كون العهد الاله ملاحظ خصوصية زبد موقوف
على كون مفهوم الضاحك واللاضاحك الاله ملاحظ خصوصية زبد
لانا نقول ذلك لم نعلم كون العهد الاله ملاحظ خصوصية زبد موقوف
على تصور مفهوم الضاحك واللاضاحك لكن لا يلزم من هذا ان يتوقف
ذلك العهد على كون مفهوم احدهما ملاحظ خصوصية زبد بل اللام
هو تصور مفهوم احدهما لكن هذا القدر لا يكفي في قوله ان الانسان
باحدهما يحتكم ان يتصور بالآخر وقوله لا ينافي وجود معنى آخر للمعنى الآخر
بالآخر

الآخر هو ان متعلق التصور لا يحتمل نقيضه وان كان للتصور نقيض **قول**
 عليا ما زعموا فيه تضعيف آه **قول** فقولنا باعتبار معين لذاتها يعني ان
 تحقيق احد ما في نفس ايضا كقولنا زيد حيوان وزيد ليس بحيوان
 فانها قضيتان لهما نسبتان تامتان متباينتان باعتبار رصد قهها و
 تحقيقها في انفسها والمتباينتين لذاتها هما امران لا يجتمعان في شيء واحد
 وان جاز اجتماعهما باعتبار تحقيقهما في انفسهما كقوله يوم الحيوان
 والحيوان فانها موجودان معا في الدنيا لكنهما لا يجتمعان في شيء واحد
 وقوله وارفعه عن شيء المشهور وهو ان نقيض كل رفع في نفس فلا
 يتصور النقيض في المتصور والاشهر هو الاول يعني اعتبار معين لذاتها
 وقولنا ايضا ناظر الى قوله ويبطل كثيرا وان وجد ثلثان لتضعيف قولهم
 قولهم واجيب عن هذا ان هذا افاده السيد شريف في شرح المواقد
 وهو الحق وسنوف عقبيه بعون الله تعالى وقوله فانه دقيق لادق فيد بل
 هو مغلطنا شبيهة عن عدم الفرق بين الشيء وبين ما يقارنه ولا ينفك
 عنه وذكر ان الآلة ملاحظة هذا الشئ المجزئ وهو معنى العهد المطابق له
 دون الصورة الانانية العقل المطابقة لذلك الشئ نعم هذه الصورة كانت
 مقارنته بمعنى العهد لكن المقارنة لا يقتضي كون الصورة الغير عطا بقة
 الة ملاحظة ذلك الشئ باعتبار خصوصية وانما الة ملاحظة باعتبار
 خصوصية هو معنى العهد المطابق له ويكتفي في كون معنى العهد الة ملاحظة
 حصول الصورة للانسان من غير احتياج الى كون نفس الصورة الة

ملاحظة الشئ

ملاحظة الشئ

وانما هي تكون آلة ملاحظة مفهوم الانسان وهي مطابق له بهذا الوجه
 ما افاده السيد شريف قال الشارح ولكن ينبغي ان يحل التحمل على الكيف
 انتم فالعلم هو ان العلم صفة تنكشف بها لمن قامت به ما من شأنه
 ان يحركه ان كانت اما مالا اشتباهه فيه فيخرج عن الحد الظن والجمل المركب
 واعتقاد العقل الحبيب ايضا لانه ليس فيه انكشاف تام على ما ذكر في
 شرح المواقد **قول** فانه لذاته اي لذات الله **قول** فقولنا في حصول
 علم ان علم الذي هو وصف قائم بذات الله تعالى وقوله تعلق ان تعلق ذلك
 العلم الذي القديم بالعلوم موجودا كانت المعلومات او معدومة
 وقوله بلا حجة متعلق بقوله كاف قال الشارح والافعال العقلية والام
 يكن آلة غير المدرك فهو العقل فيكون العقل هو المدرك والعالم لكن عدو العقل
 من الاسباب بل هو العقل يتبع المدرك والعالم هو الخلق وان العقل هو
 من الاسباب العلم للخلق فعلم هذا يكون اسناد العلم ولا راد الى العقل اسنادا
 مجازيا واسنادا الى الخلق اسنادا حقيقيا وسيجب تعريف العقائد التي
 وقوله كالتلخيص ان كان الناسيب ظاهرا للحقائق المتعلقة بالعلم
 المحترق كذا العقل سبب ظاهري للعلم المتعلقة بالعلوم وهذا القدر يكفي في
 تشبيه العقل بالناسيب **قول** فقلت هذا اسناد عاقل الشارح في
 السؤال المذكور هو ان يقال سبب مقول بالاشارة على معان ثلثة تامة
 شئ منها ان يكون راد المص رحمه الله وحاصل الجواب هو احتساب معنى الظاهر
 وهو سبب الحقيقة العلم والجمل وبيان وجه اعراض هذا المعنى في المحسوس

السيرة والخبر الصادق والعقل وذلك الوجه هو ان يكون المحصر مبنيا على احد
 المشايخ لا على الاستقراء الحقيقي كما توهم السائل **قوله** عن تدقيقات الفكر
 له **قوله** وقريب من هذا ما يقال ان من تدقيقاتهم لفظا مستهزا والاف
 المتكلمون احق بالصدق منهم فعل هذا كما كانت نسبة التدقيق اليهم
 بالاستهزاء والسخرية عما ذكر في علم البيان **قوله** كما وجدوا بقصد
 الادراكات اه **قوله** فقول في ظهوره متعلق بقوله يستحق وقد اشار
 الشرح الى ظهوره بقوله اذ لا شك فيها في ان وجودها للسان قال
 الشرح وما ثبت عندهم الخواص الباطنية اه وهي خمسة على ما
 عدوا الحكماء الخمس المشترك وهو قوة تدرك جميع ما تدرك الخواص
 الظاهرة بعد عينه المادة المحسوسة فلما نلاحظه ينصب فيه العيون
 الخمسة والقوى وهو قوة تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة
 عمرو والخيال وهو جزئية الحس المشترك والقوة الحافظة وهي
 خزانة الوجود والقوة المتصرفية وهي التي تنصرف في الصورة الادراكية
 بالتركيب والتفصيل كما ذكرنا في الانسان ذاك مرتين او تحتل ان
 عدم زائد ومجمل هذه الخواص وهو الدماغ عما قالوا وقول بان
 الناجح بهذا امثالا كما هو من الوجدانيات وهو ما يدرك العقل بحد
 التوجه اليه بقوة باطنة في نفس الدرك وان الكل اعظم من الجزء هذا
 مثال لما هو من الاوليات وما يدرك العقل بحد التوجه اليه وان الفهم
 من الشمس هذا امثالا كما هو من الحدسيات والحواس هو ان تظهر المبادئ

المرتبة للعقل

المرتبة للعقل دفعة وتلك المبادئ المرتبة دفعة هي كون مثلا لو لم يكن نور
 القمر مستفادا من الشمس لما وجد النور في القمر عند انقضاءه بالشمس او
 عدم النور عند عدم المقابلة بها وان استقويات مسلسل هذا امثالا لما
 هو من المجليات قال بعض الفضلاء والفرق بين الحدس والتجربة ان الحدس
 مرة او مرتين تكفي في الحدس لمقارنة القياس الخلق في التجربة بل لا بد فيها
 من الملاحظة مرارا كثر **قوله** فلما يتم دليلها اه فقوله على ان النفس
 لا تدرك المجليات المادية وذلك لان النفس مجردة عندهم فلو ادركت المجليات
 المادية يلزم ان يكون النفس محلا للمصور الجسمانية فيكون ايضا جسمانية
 بهذا يختلف وقوله وان الواحد لا يكون مبداءا لآخرين يعني انهم لما اعتقدوا
 ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد قالوا بوجود الخواص الخمسة الباطنية
 بناء على تعدد الافعال الخمسة التي هي ادراكات المحسوسات وادراك المعاني
 الجزئية المتعلقة بها وحفظها والتصرف فيها وقوله والكل باطل في الاسلام
 فان اصل الاسلام قالوا لا اله الا الله فلو سلمنا مجردة فلام اننا
 لو ادركت المجليات المادية يلزم ان يكون محلا للمصور الجسمانية ولو سلم
 ذلك فلام اننا لا يكون جسمانية وايضا لا يمكن ان الواحد لا يصدر منه الا
 الواحد فانه لو واحد حقيق وظاهر عنه عندنا انما متعددة لاننا
 لما قال الله اسمع قوة مودعة في العصب الذي فيه هو المختص
 كالطلب وقوله يدركها الاصوات والصوت بهو كيفية مسموعة
 حاصله انما هو عقد توجب وقوله بكيفية الصوت ان بكيفية الصوت

وقول ان الله تعالى يخلق الادراك ان يخلق بطريق جري العادة عند
 وبطريق الايجاب عند الحكماء **قوله** يتلاقيان اه فقوله في اشارة
 الى انها لا يتقاطعان اذ لو كانت متقاطعتين لوجب ان يقول يتقاطعان
 كما صلب كنه قال يتلاقيان ولم يقل يتقاطعان قال بعض الفضلاء فافهنا
 تكونان كهيئة الدالين محبب لكل منهما المحبوب الاخر كهيئة الصليب
 كما ظنوا وقال بعض الفضلاء ان ما ذكره هو اختاره جالينوس وذهب عنه
 لانهما يتقاطعان تقاطعا صليبا وعبارة الشارح صالحة للذين
قوله ولوحات لا يقال الحركة اه **اقول** فقوله فكيف تكرر بالحس فيحت
 فان في القرب والبعد والسكون والتحرك والاتصال كل ما من الاعراض النسبية
 مع انهم قد عدوا ما من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا يتاخر
 من المبصرات وقوله وهو الحركة يعني ان مجموع الكونين في المكانين هو الحركة وقوله
 المس لا تكرر في مكان يعني ان المس ليس كالبصائر المس لا تكرر
 الجسم في مكان اصلا فلا يكرر المس الحركة قطعا والحق ان المس
 يكرر في الحركة بعض الاجسام في ظلال الليل بل في النهار ايضا لا يقال الكلام
 ههنا فيما يكون مبصر او لا وبالذات لا فيما يكون مبصرا ثانيا وبالعرض وكذا
 الكلام فيما يكون ملموسا لاننا نقول بل المقصود ههنا اعم فلذا اعاد الشارح
 الاشكال والتمهيد والحركات من قبيل المبصرات وايضا القوم عدوا
 القرب والبعد والتحرك والاتصال والاستقامة والاختفاء من قبيل المبصرات
 مع ان جميع هذه المتكورات انما يكون مرئية بواسطة رؤية الاعضاء والالوان

فان المرئي

فان المرئي اوله وبالذات هو الالوان والالوان ومبصرها يكون مرئيا
 ثانيا وبالعرض يعني ان يترك رؤيتان متعلقتان بهما وليس هناك
 رؤية ثالثة متعلقة بهما بل نسبة الرؤية لما غيرهما نسبة مجازية
 لا حقيقة اما نسبة الرؤيتين اليهما فهما حقيقة عليا ما ذكره السيد
 الشريف في شرح المعارف وكذا الكلام فيما يكون ملموسا اعم مما
 يكون ملموسا بالذات او بالذات او بالواسطة وما يخصص للرؤية
 والملمس بان يكون بالذات او بالواسطة فذكره مبني على تقييد
 الفلاسفة فلا حاجة بناء الى ذلك فان مقصودنا ههنا عداسات العلم
 اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة فمن ههنا يعلم ان قوله ومثلا لا بعد
 محسوس ليس كما ينبغي فان اكثر الاشياء مثله مما كان محسوسا بالواسطة
 وهذا القول كيفية كما عرفت والذات الموقوف قال الشارح الشيسر منين
 بحكمي التقدي ان الحركة رأس التقدي وبها حلت ان كذا في الصحاح وقوله
 في جميع البدن اه ان في جميع ظواهر البدن واما باطن البدن فغيره
 غير حس كالكبد والطحال والرؤية والكتلين بل هو قوة المس
 يكون في غشيتها فقط والحكمة في عموم قوة المس حفظ البدن
 عما يتفر من الحر والبرد ونحوهما وقوله والرطوبة والجمود
 قيل الرطوبة كيفية يقتضيه سروره والاتصاف بالغير وسرورة
 الانفصال عن الغير كرسوب الماء مثل اليبوسة كيفية يقتضيه غير
 الاتصاف والانفصال وقيل الرطوبة كيفية يقتضيه سروره قبول الاتصال

وقيل تركبها واليبوسة كيفية يقتضي عسر التشكل وتركب ولا يخفى
 ان الرطوبة بالمعنى المعاني ليست محسوسة لان الهواء
 لما رطب بهذا المعنى لقبول الاشكال بسهولة فلو كانت
 الرطوبة بهذا المعنى محسوسة لكانت رطوبة الهواء الساكن
 محسوسة لكن اللازم بطلانها **قوله** لانه تركبها ما يدرك
قوله فان قيل ان السيلان والكلالة والخشونة والرطوبة واليبوسة
 والاستقامة والاختلاء وغير ذلك امور موزعة بالكمس والبصر
 فلا يصح تخصيصها فذكرنا لعل التخصيص بهذا اضافي لاحقيق
 بناء على ان الامور المذكورة وان كانت موزعة بالكمس والبصر كثر ما من
 التخصيص بالسمع والذوق واشتم كما ذكره الشافعي وهذا القدر
 يكفي معنا وكذا ان يجعل التخصيص حقيقيا ويجعل الكمس والبصر على
 ما هو بالذات وتمنع الامور المذكورة مملوكة بالذات او مبصرة بالذات
 فلا اشكال قال الشافعي فان قيل السبب الذاتية اه ولما قلنا ان يقول
 لم لا يجوز ان يكون حاسة واحدة موضوعه لادراك حلاوة الذوق
 وحرارة معاشه وتلك الحاسة هي القوة الذاتية الحاصلة في جرم اللسان
 وهو لا يتأثر بقول المصنف بكل حاسة توقف على ما وضعت هي له
 اما جواب الشافعي عن وجود القولين في سطح اللسان فذكره دعوى
 بلا دليل دعيه يصح ان يقال ليس في جرم اللسان القوة واحدة موضوعة
 لادراك الحلاوة والحرارة معا لا بد لنفي ذلك من دليل **قوله** فان الخبر كلامه

لا تذكر
 من التخصيص

قوله

قوله فقولنا نقض بمثل زيد الفاضل لشيء الا انه لو لم ينفسر الكلام
 او لا تطابقه مركب التام لزوم النقص بمثل زيد الفاضل اذ يصدق عليه ان
 نسبة خارجا تطابقه والمراد بالنسبة ههنا هي النسبة الذهبية الواضحة
 في مفهوم قولنا زيد الفاضل والمراد بالخارج هو ثبوت الفضل لزيد في
 الخارج اولا فلو تنافي كان تلك النسبة الذهبية مطابقة لذلك الخارج
 فهو صادق وان لم يطابقه فهو كاذب والحق ان ما كان لنسبة خارج
 لا يكون الا كلاما مادون المركب لتقيدي فافكر اذا قلت زيد فاضل فقد
 اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بذاتها وقوع نسبة اخرى
 خارجة عنها وهي الفضل ثابت لزيد في نفس الامر وما اذا قلت يا زيد
 الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث
 هي ان الفضل ثابت لزيد في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة
 الى معنى فذكر زيد فاضل وهذا القدر من الاشارة لا يكفي وان يكون
 لنسبة تطابقه او لا تطابقه فان القدر حاصلا في مثل فذكر زيد الفاضل
 فلا اعتبار له **قوله** بمعنى الاخبار عن الشيء **قوله** فقولنا ما عباره
 عن الاشياء والنفي عن الثبوت والانتفاء والاشياء والنفي من
 قبيل لا يقع والانتزاع والصدق والكذب انما يرجعان الى الوفوع
 فقولنا فاعلموا ان الصدق هو الصدق في الصدق والاشياء الذهبية هي الثبوت
 الذي هو مثبت في او هو الا انه لا يثبت في الصدق والاشياء الذهبية هي الثبوت
 في الصدق وهو مثبت في الصدق

الذي يبنى على الثبوت الخارجى هو ليس ملتبس به او هو لا خبرا عن
 الاثبوت الذي يبنى على الاثبوت الخارجى الذي هو ليس ملتبس به **قوله**
 لا يتصور تواطؤهم **قوله** فقولنا ان منشا عدم التجوز كشرتهم
 ان منشا عدم تجويز الفعل توافقهم على الكذب هو كثرتهم وتعدد
 بهم بدون اعتبار القرينة الخارجية كما في التجزؤ لقدم زيد عندنا
 قومه داره على ما سيجى ان شاء الله تعالى ثم ان المراد بالعقل هنا هو
 العقل السابع ع عقل السامع في احوال خبر كل قوم اذا وصل اليه السامع ولم يجوز
 عقله نقيصا ذلك فهو خبر متواتر داخل في تعريف الخبر المتواتر **قوله** وهذا
قوله فقولنا العلم بالعلم سبب العلم بالتواتر اعني ان العلم بالعلم بمضمون
 الخبر بلا شبهة هو سبب العلم بكونه متواترا وفيه بحث فاننا لا نمانى
 العلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وذلك لان العلم بالتواتر هو ان يعلم بان
 خبر قوم لا يجوز العقل كذبهم ثم ان العلم بان هذا خبرهم قوم لا يجوز العقل
 كذبهم انما يتوقف على نفس العلم بمضمون الخبر ولا يتوقف على العلم بالعلم
 بمضمون ذلك الخبر نعم هو يتوقف على ذكر الخبر وعد ذلك العلم في ضمن
 ذلك الخبر لكن هذا التوقف لا يستلزم التوقف على العلم بالعلم لان حصول
 العلم من حيث هو علم وان لملا حذلة العلوم خبر حصول العلم من حيث
 هو معلوم وما هو بالاثبات والتوقف على حصول العلم من حيث
 علم متقدم على حصوله من حيث هو معلوم ومنه ان يقال في
 تفسير قولنا وهذا انما يقتضيه كونه متواترا هو وقوع العلم بمشبهة

لكن وقوع

لكن وقوع العلم بلا شبهة دليل على بلوغه حد التواتر كما زعم بل كلياتها ما بان
 في المعرفه والجهالة علم لا يخفى وقوله معلوم اسم اذا العلم من غير شبهة قد
 يكون بالاجسام وقد يكون بالبديهة وقد يكون بالقطر الصحيح وقد يكون
 بالتواتر فلا بدل وقوع العلم من شبهة علم العلم
 الخاصة التي هي التواتر وقوله عدم الدلالة عند عالم يعلم ان يعنى ان عدم الدلالة
 المعلومى الاعلى على العلوية الخاصة انما يكون اذا لم يعلم انتفاها سائر العلل و
 يرمنا قد علم انتفاها سائر التواتر من العلل فوقع العلم بلا شبهة يكون
 والاعلى التواتر لتعين التواتر منها وانت خبير بان اذا تواتر اخبار
 الخبرين عندك بوجوده شرفا اليه مع جميع حصول ذلك العلم بوجوده
 من غير شبهة فادام نفس العلم في ذلك فضع ذلك التواتر بغير ذلك
 ان عقلك لا يجوز كذب هو لا والخبرين ظهورا وجودا نيا من احتياج العلم
 ولا التوقيفات الفلاسفة التي ذكر المولى المحشى يرمنا قال الشارح و
 الاول اقرب منه وان كان ابعد لفظا ما كونه ابعد لفظا واما كونه اقرب
 معين فلان ذكر قوله والبلدان النائية يكون حشوا على تقديم عطفها على الزمنة
 الحاصية لان العلم بالملوك الخالية في الزمنة الحاصية يكون من قبيل العلم بالتواتر
 سواء كان الملوك في البلدان النائية البعيدة او لم يكن وايضا يكون ذكر قوله
 في الزمنة الحاصية حشوا لان العلم بالملوك في البلدان النائية يكون من قبيل
 العلم بالتواتر سواء كانت الملوك خالية في الزمنة او لم يكن وقوله والثاني
 ان العلم بالملوك ضروري لا يتوقف على النقل لا يقال يمكن ترتيب القديما

بان يقال هذا خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر هذا شأنه
فموصوفه صادق ينتج ان هذا الخبر صادق لاننا نقول بان هذا الخبر صادق
مقدم بالطبع على العلم بالمقدمة القائمة بان هذا خبر قوم لا يتصور تواطئهم
على الكذب في فرض مقدمة لا يصلح ان يكون مقدمه
وما فرض مقدمه لا يصلح ان يكون مقدمه وما فرض ينتج لا يصلح ان يكون
نتيجة والا يلزم الدور كما لا يخفى ^{في} واما النصارى وقع في التلويح بدل اه
اقول فنقول واحتج اه وهو ان بعد الخبر بوصف الكلام في قوله واليهود
في يكون الخبر المعطوف بمعنى صفة الكلام والخبر المعطوف عليه بمعنى صفة
المتكلم وفي هذا التوجيه تكلف باود ولا يخفى قوله ولكن بعض النصارى
مع اليهود حتى قالوا ان عيسى دم قد قتل وصلب وقال بعضهم انه دم
رفع الى السماء وقال بعضهم انه دم انه لا يصلح قتل **قوله** ه فتواتره اه
اقول فنقول لم يبلغ اه ان بل تواتره بطاذا لم يوجد فيه قوم لا يتصور
تواطئهم على الكذب وذلك لاختلاف الواقع فيما بينهم كما عرفت انما
وقوله في زمن خستاهم وهو كان امير من امر الكفار قبل نبوة محمد
عليه السلام قد قتل اليهود حتى قطع عرقهم ولم يبق منهم الا اجساد البعيد
بهم وقوله خلف العلم دليل لعدم عرفت ان مصداق وقوع العلم
بلا شبهة وعدم وجد المصداق دليل عدم التواتر واعلم ان قوله واما
خبر النصارى اه اثبات الرجاء بسؤال مقدر مثل ان يقال في قوله الخبر المتواتر
موجب العلم اه كان منقوضا بخبر النصارى واليهود فان خبر متواتر

مع انه لم يكن

مع ان لم يكن موجبا للعلم اصلا وحاصل الجواب هو منع وجود التواتر
واما قول بل لم يبلغ اه فهو اشارة الى ايراد المعارضة بعد ايراد
المنع **قول** رتبا يكون مع الاجتماع فيه اشارة الى عدم الكلية اه
قول فقول اشارة الى عدم الكلية لان كلمة رتبا للتقليل والتقليل
يدل على عدم الكلية وقول يكفي في الجواب وذكر لان السؤال المذكور
اشارة الى المعارضة وهذا الجواب اشارة الى المنع والاحتمال العقل
يكفي للمنع علما بالمشهور وقول فلا مدخل للتجربة وقائل ان يقول
سئل ان التجربة لا مدخل له وهم الكذب لكن لا ينافي في حصوله فيه فيج
لا يفيد قول فلا مدخل للتجربة فالاول ان يقال واما وهم الكذب فليس
بلازم لما به التجربة لان يكون اجتماع الاخبار مانعا لمعارضته الوهم
فلم يبق وهم الكذب اصلا قال الشارح فان قيل ضرورة ما لا يقع
فيها التفاوت اه هذا معارضة على الثاني وهو ان العلم الكلي الحاصل به
متصور وقول كاستيقا هم قوم من عبدة الاصنام نسبوا الى اموث
اسم صنم معروف والبربرية قوم من الهند اصحاب براهم الهند كانوا
يتكبرون البعثة **قول** وان رسول الله صلى الله عليه وسلم انبأ ان بعضه الله تعالى **قول** فقول
لولا النسبة الى قوم آخرين فعلي هذا يكون كان يوشع وهم رسولا كما كان
نبيانا الله تعالى امره كتابته شرع من قبل في تليغ شرع الى قوم
هم غير قوم من قبل وقول وقول ان عددا الانبياء ازيد من عدد الرسل
وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعه وخمسون

انما قيل فكم المرسل منهم فقال ثلث مائة وثلاثة عشر وقوله
فما شرط بعضهم في المرسل الكتاب ذكر في شرح المواهب ان المرسل
منهم مع كتاب وقوله والكتب مائة واربعه روى انه لم يسل كم
انزل الله من كتاب فقال مائة واربعه كتب منها على آدم عشر
صحف وثمانيت ثمانون صحفا وعلى ادريس ثلثون صحفا وعلى
ابراهيم عشر صحفا وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام
والسلام النورية والابجيل والزبور والفرقان وقوله فلا يصح الاشارة
اذ لم يحج ان يزيد عدد المرسل على عدد الكتب لكن اللازم بطل وقوله
ولا يشترط النزول عليه ينصب قوله لا يشترط عطفا على قوله ان
صحيحه كيشفي يعني ان كل من اتمى امره بمطابقة كتاب من قبله فهو رسول
ايضا ولا حاجة الى نزول الكتاب عليه ثانيا بعد ما نزل على من قبله
اولا فعمل هذا يمكن التطبيق بين عدد الكتب والمرسل وقوله يحتمل
ان يتكرر نزول الكتاب فعمل هذا يمكن التطبيق ايضا ولا يخفى عليه
ان ذكر الاحتمالات العقلية في موارد الروايات غير مقبول من غير
ايراد دليل عقلي او نقل فلهذا قال القمي اشارة الى بعد ما ذكره
بهذا الدليل انما دليل على تكرار نزول كتاب واحد على نبين او
اكثر ولا على تعدد الوحي والشرع في كتابه نزول مرة واحدة
وقوله وتخصيص بعض الصحف اه جواب سوال مقدورنا من
ما قبله وانما لا يحتاج الى البيان وقوله واشترط بعضهم فيه

ان في الرسول

ان في الرسول الشرع الجديد فمن بعد الله تعالى شرع من قبله
لا يكون رسولا اذ ليس له شرع جديد وقوله اسمعيل وم من الرسل
اذ قال الله تعالى وكان رسولا نبيا وقوله ولا شرع جديد له فان اولاد
ابراهيم وم كانوا على شريعة ابراهيم وقوله اختار منها الكاينة
فالرسول ح يكون مجازا في معنى النبي وم بقرينة مقام التعميم وم يكون
الرسول لفظا مشترك بين المعنيين وقصد الاسم منها وقوله فيعتبر
النسب بالنسبة الى هذه الامة يعني ان حصر خبر الصادق في النوعين في
كان معشرا الى الامة محج وم لانه رسول الله بالاتفاق فالخبر الواصل
الى الامة لا يكون الا احد النوعين **اقول** امر خارج عن العادة آه **اقول**
فقوله لا يخلق الخارق في الكاذب فان قيل الكيم من كائنات ايدعون
النبوة في زمان نبينا ويظهرون امورا خارجا للعادة قلنا هذا امر بل
كانوا يجهلون عن افعال امر خارجا ولو انهم كانوا يدعون النبوة
ونظرون امورا خارجا كان ذلك الامر الخارق مكنيا له في دعوى
النبوة على ما ذكر في كتب الكلامية وقوله ولا نقض بالعرضيات جواب
سوال مقدورنا من ان يقال ان الله تعالى قد ارسلنا ان يخلق الخارق في
الكاذب فلم لا يجوز ان يخلق الله سبحانه في بعض الكاذب فاجاب
بان ذلك الامر فرض غير واقع اصلا والنقض انما يرد بالامور الواقعة
بالامور العرضية وقوله انما الرضا فرج وجوده ان لو سلم انه تعالى يخلق
الخارق في الكاذب كالكاذب كمن السحر وقوله يخرج عن التعريف

بقوله قصد به اظها ~~رصد~~ صدق من ادعى انه رسول الله لان اظها
الصدق في صدق في نفس الامر ولا صدق للمبتنى في نفس الامر فلا بد
التقصي بسبب المبتنى ونحوه وقوله والحق ان السحر قد يكون من الخوارق
فانه ربما يحتاج الى شرايط مخصوصة كالوقت والمكان ونحوهما
لا يجوز ان يكون بعضا مقدورا للبشر وقد ذكر في شرح المواقف ان
السحر ونحوه ان بلغ حد البجاء فما ان يكون بدون دعوى النبوة فلا
يلبس السحر بالمعجزة او يكون ادعاء النبوة في لا بد من احد الامرين
ان لا يخلق الله تعالى السحر على باب سرا وان بقدر الله تعالى غيره على معارضة
والا لكان تصديقا للكاذب او ان لا يقدر غيره على معارضة بل عادة
تبع ان لا يخلق ذلك اصلا او بقدر غيره على المعارضة وقوله فلا يقصد
به الاظهار فيه بحث لان في عمل الامور الخارقة هو الله تعالى فلهذا تبع خلق
الكرامة في بدلولي وقصد بذلك اظها رصديق نبوته في لا يصح قوله ولا
يقصد به الاظهار اذ لا تعلم نحن عدم قصد قصده تبع فكيف انه تبع لم
يقصد الاظهار وقوله وان لم يلزم الضمير المستتر فيه راجع الاظهار
قوله القوم عدوا الاربابا صلات الارباب هو اظها راجع الى ما في النفي
فيل النبوة تا سبب للنبوة من اربعت الحارط ان استنته
والحاصل ان الاربابا صلات والكلمات ليست من قبيل المعجرات فمن عدنا
منها لكان ذلكا فيه على التشبيه المحي ز لا على الحقيقة واعلم ان ظهور
المعجزة على يد مدعى النبوة يفيد لنا على بصدق قد دعوى النبوة و

ان كونه مفيدا

ان كونه مفيدا العلم معلوم لنا بالضرورة العادية فلا حاجة لنا الى
الاستدلال في كونه مفيدا للعلم علما ذكر في شرح المواقف **قوله** يمكن التوصل
بهذا الامكان اه **قوله** فقول ان يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل يتوصل الى
بالنظر الذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجوده والصدق
وان لا يتوصل وايضا الضرورة التي صلوة عند حصول النظر الصحيح فيه فلا ينافي الامكان
الخاص بالنظر الذات الدليل من حيث هو وهو وقوله وكذا ان تافى الامكان عاما
الامكان العام بهما هو النظر المتبادر كما لا يخفى وذكر في شرح المواقف
وانما اعتد بالامكان لان الدليل لا يخرج من كونه دليلا لعدم التوصل بل بغيره
امكان التوصل وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم الخط فلا يمكن ان
يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيله **قوله** يستلزم لذاته اه **قوله**
افقوله ان رتبة المداخل الصورة في الاستدلال المتعريف يعلم يعني ان الضمير
في قوله لذاته راجع الى القول المذكور والصورة كانت داخله فيه لا مركب
من المادة والصورة فيفهم من قوله لذاته ان الصورة لها دخل في الاستدلال المذكور
ولو قال لذاته كما يكون الضمير في قوله لذاته راجعا الى القضايا والصورة كما يكون
داخله في القضايا بل كانت عارضة لها عند تشيها فلا يفهم من قوله لذاته
ان الصورة لها دخل في الاستدلال وقوله التعريف يعلم المعقول والمفوض
ظاهر بهذا الكلام يشع ان القول المذكور في التعريف كان له معنى واحدا
فقط وهو معنى المركب وان معنى المركب معنى واحد مع المركب المعقول
والمركب المفوض لكن المشهور فيما بينهم ان القول مقول على المركب

فان قلت التعريف يعلم المعقول والمفوض معا ان نظرا الدليل لا يستلزم الحادول قلت لا يستلزم

المركب المعقول وعلى المركب المفقولا باعتبار معنى واحد بل باعتبار
 الاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والحق لا يزعم ان يكون المعقول
 جنس للدليل المعقول والقول المفقولا جنس للدليل المذكور وكذا القضية
 كما تطلق على القضية المفقولة بالاشتراك اللفظي لا وبطريق الحقيقة و
 الجواز وقوله فخص للمعقول ههنا صورتان الاولى هي ان يقول قولنا
 مؤلف من قضايامعقولة يستلزم لذاته قولنا آخر معقولا والصورة
 الثانية هي ان يقال قول مفقولا مؤلف من قضايامعقولة يستلزم لذاته
 قولنا آخر معقولا وهذا الاستلزام مبني على ان التلفظ يستلزم التعقل
 بالنسبة الى العالم بالوضع وقوله اذ لا يجب تلفظ المدلول ان لا يصح في الصورة
 الاولى ولا في الصورة الثانية ان يقال يستلزم لذاته قولنا آخر معقولا اذ
 لا يجب من تعقل قول بل فقط آخر وليس تلفظ قول تلفظ قول آخر قال بعض
 الفضلاء والاول ان يكون القول الآخر من جنس القول الاول وان يكون الاستلزام
 الذاتي في القول المفقولا مبني على التحيز بناء على ان الاستلزام الذاتي الى اصل
 للمقول المعقول حقيقة وذكر في شرح المواقف انما اخرج القول مؤلف
 لانك اذا قلت قولنا من قضايامعقولات ان بعض منها فخرج بانه مؤلف من
 قضاياء واراد بها ثاقوا الواحد وقال بعض الافاضل قد خرج بقوله
 يستلزم الاستفراء والتشديد لانها يسميان اماردة ولا يسميان دليلا
قول هو العالم بهذا المحصر **اقول** فقوله حتى يلزم كون المقدمات دليلا ينج
 ان حاصل التعريف الاول هو ان يقال الدليل هو الذي يمكن التوصل به بصريح النظر
 في احوال العالم

في احوال العلم المطلوب اه فلا يلزم ان يكون المقدمات دليلا اذ النظر يكون رف
 نفسا لا في احوالها قولنا خلاف النظر والاصطلاح يعنى ان تقدير في احواله
 خلاف وعدم كون المقدمات دليلا خلاف الاصطلاح وذكر في شرح
 المواقف وازيد بانظر فيه ما يعنى النظر في نفسه والنظر في احوال ليتناول
 المفرد الذي من شانه ان اذا نظر في احواله وصل الى المطلوب كالعالم
 وينتاول ايضا المقدمات اذ لم يؤخذ مع ترتيبها ولكن ان يقال المحصر ههنا
 اضافي لاحقيق فانك قد عرفت ان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم
 التوصل بكيفية بل يمكن التوصل فعليا هذا لا يكون قولنا العالم حادث فله صانع
 دليلا اذ لا يتصور فيه عدم التوصل لا كيفية مجردا بل يمكن التوصل فقوله اشارة
 هو العالم ان هو العالم لا قولنا العالم حادث فكل حادث فله صانع فلا يلزم
 خروج المقدمات اذ لم يؤخذ مع ترتيبها اذ المقصود من المحصر ههنا هو خروج
 قولنا العالم حادث اه بناء على ان المحصر اضافي لاحقيق فعدم خروج المقدمات
 لا يضر المحصر الاضافي **قول** هو الذي يلزم اه **اقول** فقوله المراد بالعالم التصديق
 اه وهذا بناء على ما هو المشهور بين اهل الكلام فاشتمل قالوا المطلوب ان
 كان احراز تصورنا فطريق الموصول اليه يسمى تعرفا وان كان احراز تصديقا
 فطريق الموصول اليه يسمى دليلا ومن المعلوم ايضا ان الموصول الى التصور
 التصورات والموصول الى التصديق التصديقات وقوله والمعلوم بالنسبة
 الى اللازم التصوري كلالا ربعة بالنسبة الى الزوجية وقوله فيخرج القضية
 الواحدة المستلزمة للقضية اخرى اه فيجب ان فاعا اذا راينا شخصا كود

ذا شكل مخصوص فانما حكمه لا بوجوده سواد ثم حكم ثانيا بوجوده شكل
 وكذا اذا راينا اننا نيقاوم الاسود فانما حكمه لا ببقاومة الاسود
 ثم حكم ثانيا بسجاعة واثقال ذلك لا بعد ولا يحتمل ولا شك ان العلم بالقضية
 الثانية في كل واحد من الصور المذكورة كان حاصلنا وشا من العلم
 بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك عن التعريف الا بان يعتبر فيه النظر
 في علمنا بذكره في قولنا انهم القان يراوان وقوله والخفاء بعد الوجود يعني ان
 خفاء اللزوم انما يكون بعد وجود اللزوم ولا وجود اللزوم الا خفاء وفيه
 نظرا بان المدعى بهما عدم اللزوم حيث قال بعدم اللزوم وقد جعل
 هذا المدعى جزءا من دليله حيث قال والخفاء بعد الوجود فيلزم المصادرة
 على المطلوب والجواب من قوله لكن يرد عليه ما عد الشك الاول هو ان
 يقال حاصل تعريف الدليل هو الذي يلزم من العلم به مع اعتبار جميع شرائط
 النظر في العلم بشيء آخر وهذا التعريف يتناول الشكل الاول وما عداها
 ايضا اذا اعتبر فيه شرائط انما هي ثم ان التعريفات المذكورة للدليل
 تعريفات لفظية لا حقيقية فان ما يمتد الدليل بدورته فلا يجب في تعريف
 المباني فلا جازع ان لا يكون جامعها او مانعا والاستراضات الواردة
 بهما لا يجد كثير تنقيح وقوله بقضية ان التعريف للدليل اذا المشهور
 ان الدليل لا يكون دليلا الا باعتبار النظر فيه فلا حاجة الى ذكره في تعريف
 لظهور كون مراد في التعريف وايضا ما سبق في كلام المصداق من
 قوله بوجوب العلم الاستدلال في قرينة والرايضا علم ان معنى النظر يكون قيدا

معتراف

معتراف في تعريف الدليل فلا حاجة الى ذكره في التعريف مرحا قوله فبان ان
 اوقف آفة فقوله فبان ان اوقف اذ العلم بالمقدمات المترتبة والقضايا
 المتخلفة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف بخلاف الدليل بالمعنى الاول
 فان علمنا يستلزم المدلول من غير نظر فيحتاج الى تكلفات راى يقول
 لكن يمكن تطبيقه على التعريف الاول بان يقال هو الذي يلزم من العلم به
 بالنظر في نفسه او في احوال العلم بشيء آخر ولا يخفى عليك ان هذا التعريف
 شامل للمقدمات كما ذكره بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشرح
 ان اعتبره اذ قد اعتبر النظر في احواله فلا يتناول التعريف الاول المقدمات
 المتخلفة النظر في نفسه لا في احواله ثم كان في التعريف الثالث كما شاملا
 للمقدمات والتعريف الاول خاصا بغير شامل لما ان العام لا يتوافق الخاص و
 قوله وتخصيصه مثل الاول خروج عن المذاق انما لو خصص التعريف الثالث
 وقيل هو الذي يلزم من العلم به بالنظر في احواله لزم الخروج عن مقتضى الذوق
 السليم لانه تخصيص بلا ضرورة ولا دليل فالصواب هو تعميم الاول
 حتى يكون موافقا للثالث وذلك مثل ان يقال هو الذي يمكن التوصل
 بصحيح النظر في نفسه او في احواله فيمكن التطبيق بين التعريفين كما
 لا يخفى تصديقا له بربوكة فقوله يريد ان الخارج في الدال على الصدق
 انما على الصدق فيما اتى به من الاحكام بهذا الذي قصد به التصديق في
 دعوى النبوة في حال احوال الامر الخارج في كماله انما على صدق دعوى
 النبوة كذا كذا يكون انما على صدق فيما اتى به من الاحكام فان قيل فمن

اين يعلم ان الله تعالى قصد التصديق في دعوى النبوة قلنا ان ظهور
 الامر الخارق في دعوى النبوة كما يدل على صدق في دعوى النبوة كما
 يدل على قصده في تصديقه في دعوى النبوة دلالة عادية او عقلية
 قولنا اما ما يظهر على يد مدعى الالوهية ان لا يرد النقض بغير مدعى
 الالوهية ونظير الخوارق كالدجال مثل لان كذبه معلوم بالدلالة العقلية
 القطعية بخلاف دعوى النبوة وتوضح ذلك ان رجلا اذا ادعى بين قوم
 ان رسول السلطان ثم اورد دليلا على انه رسول الله فالتقوا كالمؤمنين
 بصدق دعواه بخلاف ما اذا ادعى رجل ان السلطان ثم اورد دليلا
 على ان السلطان كفى فيه دليلا والى على عدم كونه السلطان فان القول
 كانوا يكذبون في دعواه فضلا عن ان يصدقوه في ذلك وسيجيء ما يثبت
 هذا الكلام في الشرح ان شاء الله تعالى ومعنى الاستدراج به ان يرفعه
 الشيطان بدرجة ارجح من الممكن العالي ثم يقطع من ذلك الممكن العالي
 حتى يهلك به كما قد كان صادقا فيما اتى به الاحكام اه **فقد** لاذ
 لوجاز كذبه عقلا اه **فيما** اتى بين الاحكام وقوله عقلا يشعرك ان الكذب
 غير جائز لعقله كذا الحق وان الكذب غير جائز له عادة فان عادته ان
 لا يظن المعجزة على يد الكاذب وقوله هذا في الامور العقلية ذكر في شرح
 المواقف اجمع جميع اهل الملل والشرائع على وجوب عقبة الانبياء ودم
 عن نعمة الكذب فيما دل المعجزة التي تطلو على صدقهم في دعوى الرسالة
 وما يتفوق من الله تعالى الخلق بالوجاز عليهم التفوق والافضل في ذلك

عقلا لادى الالهية دلالة المعجزة ويوضح انتهى كلامه والاول ان يقال جاز
 عقلا عندنا ان يخلق الله المعجزة على الكاذب لكن عادة ان لا يخلق المعجزة
 على يد الكاذب ثم ان عندنا ان الامور العقلية وغيرها سواء واختار
 الكذب عادة وجواز عقلا وقوله في الجواب للعلم به ان ثبت
 بالدلالة القطعية عصمة من الذنوب اه فيه ان ذكر هذا الوجه هنا
 اشارة الى الاستدلال في سائر الامور العقلية لكن الحق ان الاستدلال فيها
 واحد وهو ما ذكره الشارح بقوله انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة
 اه فان هذا الاستدلال يكفي في جميع اخبار الرسول اذ اجابها بقصد الاستدلال
 واما ما وقع سهوا فقيه كلام سيجي ان شاء الله تعالى قال الشارح واذا كان
 صادقا يقع العلم بمضمونه ان يقع بمضمون تلك الاحكام بعد النظر فيها اذ
 المحرور هنا استدلاله **قول** فلتوقف على الاستدلال اه **فقد** اجيب بان
 تصور الخبر موقوف على الاستدلال وذلك مغل ان يقال ان الله اظهر
 المعجزة في يده وكل من اظهر الله تعالى المعجزة في يده فهو رسول ينتج
 ان رسول ثم اذا تصورناه بالرسالة لم يكن لنا حاجة الى دليل آخر في
 العلم بصدق خبره ولما كان هذا العلم موقوفا على ذلك الاستدلال لزم
 ان يكون هذا العلم استدلاليا وان كان توقفه على الاستدلال بالاسطة وقوله
 لان تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بدليا يبعد ان تصور محمد
 عليه السلام بالرسالة لا يجعل قوله البينة للمدعى واليمين على من انكر
 به من غير انما لا يتصورنا هذا الخبر عندنا ان ما يقفه الرسول فقلنا هذا الخبر

الذي بلغه الرسول صادق لزوم ان يجعل ذلك التصور صدق هذا الخبر بديهيا
 لكن الكلام في صدق محو خط من حيث ذاته ولا شك ان صدق محو خط
 مما حيث ذاته استدلالا لا بديهيا هذا ما ذكر في تفسير كلامه ولكن
 ابحاث والاول ان تصور الخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل
 بالضرورة العادية من مثله المجموعه على ما ذكر في شرح الموافقي الثاني
 ان قول لا يجعل صدق الخبر بديهيا م و ذلك لان تصور الخبر اي محو خط
 بالرسالة تكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر عنون ما بلغه الرسول
 ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزوم ان يكون
 صدق في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرساله في الصورين كانت
 ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشأ البداية على
 ما ذكره الثالث ان قول من حيث عنون ان المنقير بديهيا م لا بديهيا
 من ملاحظة الكبرى ايضا ومن قولنا وكل من جادث ولا شك ان ملاحظة
 الكبرى بعد الصغر هو النظر والاستدلال اللهم الا ان يقال ملاحظة ما بها
 بطريق الحوس لا بطريق النظر فاعلم **قول** اي عدم احتمال النقيض **اه** **قول**
 فقولنا فليخبروا ذكره اي ذكر الشباهات يعنى فيكون **التيقن** ذكر الشباهات
 مستدركا وقوله وفيه حافيه اي في المراد المذكور من البعد ما فيه قلنا
 بل في من الجنس ما فيه وذلك لان معنى التيقن في اللغة هو زوال الشك
 على ما ذكر في التصحيح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم
 ولما كانت في الحال فيقول المتبادر من عبارة فاذا قلنا هذا الامر كذا
 مثله ذلك الادراك

مثله ذلك الادراك في التيقن تبين ان منه انه كذا في الحال مع قطع النظر
 عن شأنا في الحال **هههه** فلا بد من ذكر الشباهات ايضا ليظهر انه لا يزول
 شكك ان الشك في الحال وقوله قالوا ان يفهم التيقن بالوجه المطابق
 فيه بحث لانه ان اراد بالجنس المطابق ما هو في الحال وانما كان ذكر الشباهات
 لخوا وان اراد بالجنس في الحال لا في الحال لانه توجه عليه ما ورده من قول وفيه
 ما فيه فجوأبكم جوابنا فاعلم **قول** فهو علم بمعنى الاعتقاد **اه** **قول** فقول
 لان هذا هو معنى العلم عندهم يعنى ان العلم عندهم هو الاعتقاد المطابق
 الخارج الثابت فقولنا يوجب العلم الاستدلالى يكون مغنيا عن ذلك
 قولنا العلم الثابت بديهيا العلم الثابت بالضرورة في التيقن والشباهات
 لان معنى القولين هو ان العلم الثابت بخبر الرسول هو الاعتقاد المطابق
 الخارج الثابت فيكون ذكر القول الثاني مستدركا وفي بحث وهو ان العلم
 المنقير بقوله **هههه** يتجلى بها المذكور كان اعلم من العلوم اليقينية وغيره
 كما ذكره الثاني راجع فيما سبق فلا يكون قوله يوجب العلم الاستدلالى مغنيا
 عن قوله والعلم الثابت به اه اذ المفروض ان العلم الاستدلالى يتناول العلم
 الغير اليقيني ايضا فلا اشكال ولو سلم ان العلم تخصص باليقين فيكون القول
 الاول كونه يقينا ثابتا بخلاف سائر العلوم النظرية فاما وان كانت
 يقينية تتخصص بخلاف سائر العلوم النظرية ثابتة ايضا لكنها ادنى من العلوم
 الثابت بخبر الرسول فكونها يقينية فلا اشكال ايضا وقوله والافرب
 ان مراد المصنف والنظر ان مراد الشباهات جاز ان يكون هذا الاقرب

فكان قال نعم فهو علم بمعنى الاستقراء المطابق لما زعم الثابت المحدث بالعلم
 الثابت بالضرورة في اليقين والاثبات وانما لم يورد من هذا قول
 المحدث بالعلم الثابت بالضرورة لان الثابت بذكره سبقي فيكون كلامه شارج
 انما يقال ان الادلة العقلية مستندة الى الوحي مفيد حتى اليقين في العلم
 والاقول ان يقال ان الدلائل العقلية عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة
 لا تفيد اليقين اصلا بل تفيد الظن فقط عما ذكره شرح المواقف فاراد الله
 ان يرد قول هؤلاء المنكرين بان العلم الثابت برياضة الخ إشارة الى رد قول
 هؤلاء المنكرين بان العلم الثابت بخبر الرسول هو اعتقاد يقيني كالعلم
 الثابت بالضرورة لا ظني كما زعموا واما قوله في وجه التخصيص بالذكريات
 ان يقال ان المعتزلة وجمهور الاشاعرة لا انكره وكون الدلائل العقلية مفيدة
 للعلم اليقين ولم ينكره وكون الدلائل العقلية مفيدة لليقين ذكر المصنف الكلام
 المتعلق بالاول دون الثاني لان اشكالهم قد وقع في الاول دون الثاني
 قال ان راجع هذا انما يكون في الخبر المتواتر فقط ان كوننا يقينا انما يكون
 في الخبر المتواتر فقط فيرجع هذا الخبر الى الخبر المتواتر فيلزم ان يكون
 قسم الشيء قسمين الاول وقوله والكلام فيما علم انه خبر الرسول فيثبت
 الى منع المقدمة من المذكورين اما منع المقدمة الاولى فهو ان لا علم
 المذكور في قوله انما يكون في المتواتر اذ قد يحصل العلم اليقيني بدون
 التواتر بل بالاهرام في حاله اليقظة عما هو المروي عن بعض الاولين
 او بان يسمع من غيره في المنام عما ذكره بعض ائمة الحديث او بالعلم

بكمال بلاغته

بكمال بلاغته ونهاية فصاحت واما منع المقدمة الثانية فهو ان يقال
 لا علم في جميع الاقسام الاول وذلك لان الكلام في الخبر الذي علم سابقا
 ان خبر الرسول لا في الخبر الذي قصده ان خبر الرسول والذي يرجع
 الى القسم الاول هو الثاني دون الاول وقوله واما خبر الواحد جواب
 سوال مقدرو هو ان يقال ان قوله والعلم اليقيني برياضة الخ العلم
 الثابت برياضة الخ بالضرورة في اليقين والاثبات منع قول خبر الواحد
 سوال مقدرو هو ان يقال ان قوله والعلم الثابت برياضة الخ العلم الثابت
 بالضرورة في اليقين اجاب بان خبر الواحد انما بعد العلم اليقيني بوجوه
 الشبهة فيكون خبر الرسول صحيحا لو ازيل ذلك العار من حصول العلم
 اليقيني بمضمون قوله علم بالتواتر اه **اقول** فقوله هذا مجرد فرض
 للتفكير لا رايه ان راجع بقوله مثلا وقوله هذا الحديث مشهور ذكر
 في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول صحيحا في خبر
 التواتر وذكره بعض شيوخ الهداية ان هذا الحديث في نفسه من
 اخبار الاحاد الا انه في خبر التواتر لان الامة قد اجتمعت على قوله والعلم
 بموجب قوله مع قطع النظر عن القران اه **اقول** فقوله مع قطع النظر
 عن القران بيان لقوله مجرد كونه خبرا وقوله وخبر المرون ايضا كذلك
 يستلزم ان الخبر المرون لا يستفاد منه معظم المعلومات الدينية
 مفيد العلم عند عدم تواتره فلهذا صلا فلا يخبر به وقوله بان القران
 بيان لقوله تنفك عن الخبر اه وذلك لان الخبر بقدره زبد عند راجع

بل في زماننا لا يستفاد منه
 شيء عن المعلومات الدينية
 الدينية

قوله يفيد العلم وعند عدم تدارق قومه لا يفيد العلم لان تدارق
 قومه لا يلزم الخبر كقول بل يفيد العلم بخلاف الدلائل فان دليل خبر
 الرسول يلزم ولا يفيدك عنه وذلك الدليل مثلاً ان يقال هذا خبر من شئ
 رساله بالمجزة وكل خبر كذلك فهو صادق ومضمون واقف قوله
 ليس كذلك ان ليس هذا التوجيه توجيهاً صحيحاً في نفس الامر فان دليل
 خبر المتواتر وقبيلته لا يلزم بل يفيدك عنه كما في بعض المواليد وفي
 بعض الاشخاص او في الزمان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولاً فيما بيننا
 ومعدوداً من اسباب العلم **قوله** في حكم المتواتر اه **قوله** فقوله لانه
 كذلك ان لان خبر اهل الجماعة في حكم الخبر المتواتر فيكون خبر اهل الاجماع
 خبر قوم يحكم العقل بصدقه لكن حكم العقل بصدقه يكون بالبداهة في اللغة
 عما مر وبالنظر في الاجماع مثلاً ان يقال هذا خبر اهل الاجماع وخبر اهل
 صادق لقوله لا تجتمع ائمة على الضلالة وقوله م في آراء المسلمون
 حسناً فهو عند الله حسن وقوله ان المحصر مبنى على المسامحة يعني
 ان محصر الخبر الصادق في نوعين مبنى على التجوز فلهذا ادرج خبر اهل
 الاجماع في المتواتر وادرج خبر الله وخبر الملائكة في خبر الرسول قال
 الشارح وقد يجاب بان لا يفيد مجرده اه يعني ان خبر اهل الاجماع
 لا يفيد العلم بمجده والكلام في الخبر الذي يفيد العلم
 بمجده فخرج خبر اهل الاجماع لا يضر بالمحصر في النوعين لانه لم
 يدخل في مورد القسمة وقوله وكذا خبر الرسول يعني ان الادلة

الدلالة على كونه

الدلالة على كونه الاجماع جهة لا يفيدك عن خبر اهل الاجماع فيصبح ان
 يقال ان خبر اهل الاجماع يفيد العلم بمجده كما ان خبر الرسول كذلك فلما
 خرج خبر اهل الاجماع عن الصادق الذي هو مورد القسمة هذا العلم
 مراد المحجب هو ان خبر الاجماع في حكم خبر الرسول فينبغي ترجيح قوله لا في حكم المتواتر
 وذلك لان خبر اهل الاجماع يفيد بمجده بل بالنظر في الدليل كما ان خبر الرسول
 كذلك بخلاف المتواتر اذ هو يفيد العلم بدون النظر في الدليل **قوله** قوة للنفس
 اه **قوله** فقوله هذا مناف لما مره ان يفهم مما سبق فهو قوله والا فهو
 العقل ان العقل ليس آلة غير المدرك ثم ان قوله ان العقل ليس آلة
 غير المدرك معناه ان العقل هو المدرك وهذا مناف لقوله قوة للنفس
 به استند للعلوم اذ يفهم منه ان العقل ليس هو المدرك وقوله وصف
 لاسمي الله يعني ان العقل وصف للنفس وان صف الشئ لا يسمى الى
 له فمعنى قوله ليس ان غير المدرك هو ان العقل ليس آلة وهذا المعنى
 صحيح في نفسه اذ هو وصف للنفس فليس الله له هذا ولكن يمكن منع
 قوله وصف الشئ لا يسمى الله فان هذا دعوى بلا دليل وقال بعض
 الفضلاء ان قولنا العقل هو المدرك كلام مبنى على الاستدلال المجازي لان
 العقل وصف للنفس ومنشأه لا درك له ويصح استناد الشئ الى
 منشأه استناداً مجازياً كما يقال قدرة الباري مع متوفرة في العالم
 سبحانه المتوفرة في الحقيقة هو الله مع بقدرته التي هي المنشأ بخلاف المحسوس
 فانها طريق لا دركيات لا منشأ لها وقوله وما حمل الفقيه على المصطلح

فبغير وجه البعد فهو ما معنى الغيرة فلا اصطلاح بوجوده انما انشكاك
 بين الشككين لكن فهم هذا المعنى من لفظ الغير يكون في غاية البعد مع ان
 النفس يمكن انشكاكها عن العقل كما في المجنون فصيح ان يقال العقل
 غير المذكور الذي هو ذات النفس لوقوع الانشكاك بينهما قال الشارح
 بهاتين هاتين العلوم والادراكات ان نفس بتلك القوة تستعد للعلوم
 ان لا ادراكا لغير الغير المحسوس والادراكات ان الادراكات الجزئية
 المحسوسة هذا اعلم تقديرا ان يكون العلوم والادراكات متغايرين
 يجوز ان يكون عطف الادراكات على العلوم من قبيل العطف التفصيلي
 وقوله عزيزة ان صفه جلية تتبعها العلوم بالضرورة حسيه كانت
 او غير حسيه عند سلامة الآلات ان الجواسي واما عند عدم
 سلامة الآلات فلا تتبع العلم بل تخلف عن العلم متعلق بتلك الآلات
قوله وقيل بوجوده ان العقل هو جسم يكون العقل جوهرا
 يدل على ان العقل هو النفس بعينه لكن كونه عينا مختلفا للعرق
 والنفوس اذ العرف والنفوس متغايران وان العقل قوة للنفس
 فلذا قال قبل ان الشارح الى ضعف هذا القول هذا والا وانه يقال ان
 العقل هو جسم لطيف ساكن في البدن سريان ما بالورود في الورد على
 ما ذهب اليه بعض المتكلمين واما النفس فهو هذا السريان المحسوس
 على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين فعلى هذا فالعقل والنفس جوهريان
 متغايران والعقل ساكن في النفس سريان ما بالورود في الورد لكن هذا
 القول خلاف المشهور

القول خلاف المشهور فلذا قال قبل **قوله** سبب العلم ايضا عدم اه
اقول فقول عدم تقييده بالضرورة وسبب تقييده بالضرورة ان
 الله عز وقوله او نحوهما كالا بصار الى اصل بالقصد والاشتباه وهما مناجت
 وهذا ان عدم تقييده بالضرورة ونحوه يكون اشارة الى الاطلاق لا الى الصحة
 العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستقراق و
 الذي يفهم منه عدم تقييده بهذا الاول دون الثاني ويمكن ان يقال ان عدم
 تقييده بالضرورة ونحوه اشارة الى العموم في المقام الخطابى للعلماء
 الترجيح بلا مرجح كما هو المشهور ثم ان حمل العموم على عموم افراد العلم غير
 ممكن فوجب حمل العموم على عموم انواع العلوم وذلك لان العلوم بجميع افراد
 العلم غير مقدور للبشر والا افراد غير متناهية بخلاف جميع الانواع فانه
 جائز ان يكون مقدور للبشر قال الشارح مخرج بذكره انه مخرج يكون
 العقل سببا للعلم لان فيه خلاف اسمية في جميع النظريات ان الاربعية
 والاربعية والهندسية وغيرها وقوله ويعتقد الفلاسفة في الاربعية
 وهم منسكون قالوا النظر بغير علم في الهندسيات والاربعية لانهما
 علوم قريبة الاذان من منسوسة منتظمة لا يقع فيها خلط ودون الاربعية
 فانها بعيدة عن الاذان جدا والغاية القصوى فيها الاختلاف الاخرى والاولى
 بها تنوع وصفاته وافعالها على ما ذكر في شرح المواقف **قوله** بناء على كثرة
 الاختلاف **اقول** فقول لا اسمية ويمكن ان يجعل دليلا على ان ايضا بناء
 على ان العلوم تنقسم بالنسبة الى سبب العلم كانت كالتقسيم بالنسبة

الى البحر وما كثر الاختفات والاراد في اكثر العلوم النظرية كان العقل
 جتهد في جميع النظريات وان كان متما في جميع النظريات فلا عبرة فيه **اسلاما قول**
 فنتنا قضنا ان هذا **اقول** فقول لان هذا النسبة عدم المعلومات الى ذات
 النظرية مع انه وذلك لان حاصله هو ان يقال مثلا لو كان النظر في معرفة الله تعالى
 للعلم على اختلاف في ذلك كنهه اللازم باطل فينتج ان النظر في معرفة الله تعالى
 لا يفيد ولا يشك ان هذا الاستدلال بنظر العقل في معرفة الله تعالى في حق النفس
 في كلامهم قوله ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا يعني انهم كانوا يشكوا
 العلم في الالهيات ويشكون الظن في ما لم يقع التناقض في كلامهم ولما شارح
 ان يقول ان على العلم اليقيني في الالهيات وان لدينا برهان يقيني وان يكون
 يقينا معلوما بالضرورة الوجودية وهم كانوا يدعون الظن وان دليلهم
 ظني واقناعي لا قطعي يقيني فلا يكون معارضة معارضتهم معارضة في نفس الامر
 كما ذكره شارح بقوله فلا يكون معارضة **قول** فلا يكون فاسده **اقول**
 فقول ليرد عليه ان افادة الالتزام لا ينافي القبح والحق ان مراد شارح
 هو انه ان يفيد شيئا ثابتا في نفس الامر ان حكمه مطابق للواقع فلا يكون
 فاسده او لا يفيد ذلك فلا يكون معارضة لان دليلنا يفيد حكما مطابقا
 للواقع في ان اختصاصه بالشئ الاول وقالوا ان يفيد حكما مطابقا للواقع
 ولم يكن فاسده او مع ذلك لا يلزم التناقض في كلامهم لانه ظني في حيزه هو
 اثبات الظن لا ينافي في نفي اليقيني كما عرفت قلنا فاذا لم يكن يقينا لم يكن معارضا
 كما ذكرناه لانه يعيني والظن لا يعارضه اليقيني كما عرفت فان قيل اه

فقول بهذا

فقول بهذا انما ينفي العلم بالافادة اشراقا لابرار الاعتراض وهو ان
 يقال ان قوله كون النظر مفيد للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلافه
 دليلا المنكرين فهو كونه مفيد للعلم لكن هذا الدليل لا ينفي كون النظر مفيد
 للعلم بل ينفي معلومية كونه مفيدا ولا يشك ان معلومية الشئ لا يستلزم
 نفي ذلك الشئ مع ان الكلام في الثالث دون الاول فاش راجع الى الاعتراض
 المذكور بقوله ولكن القائل نفسهما اه يعني ان القائل بنفس الافادة
 كان قايلا ايضا بمعلومية الافادة وان المنكر كان ينكرهما معا فاشارح
 اكشف بهما بنفي المعلومية ثم ان نفي المعلومية قد يكون بنفي الافادة وقد
 يكون بنفي العلم بهما فاشارح النفي الذي هو اعلم لظهوره وقوله ههنا توجيه
 اتوكلنا لا يسوئنا مقام ولعل ذلك التوجيه هو ان يقال مثلا لو افاد النظر العلم
 لجاز ان يفيد كونه عالما بذلك لانه لازم بينه ولا يشك ان انتفاء اللازم يدل
 على انتفاء الملزم فظهر ان كون النظر مفيد للعلم بطريقه هو كونه
 يطلع قوله لو افاد النظر العلم لجاز ان يفيد كونه عالما بذلك لانه لو كان النظر
 مفيدا للعلم لجاز ان يكون صادقا في نفس الامر مع احتياج العلم به لا بد
 لنفي ذلك من دليل وذكره وايضا لا يلزم قوله لانه لازم بينه فانه لم لا يجوز
 ان يلزم او غير بين **قول** اثبات النظر اه **اقول** فقول ان اثبات
 افادة النظر بافادة النظر يعني ان يقال مثلا افادة النظر للعلم بافادة
 النظر للعلم وقوله اثبات الكلية بالنظر مخصوص اثبات حكم ذلك الخصوص
 بنظره وبيان ذلك ان يقال مثلا نتيجة في كل نظر قياس معلوم الصحيح

مادة وصورة لازمة لنظرا قطعيا لا يصدق قطعا فالنتيجة وكل قياس
 صحيح حقة قطعا فقولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم على ما ذكره شرح
 المواقف ثم ان قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قضية مشتملة على احكام
 جزئية اما ان جزئيات موضوعها ومن جملة جزئيات موضوعها
 ما ذكر اننا اعني قوله النتيجة وكل نظر قياسي اه فينبغي ان يكون القضية
 البهيم الكلية المذكورة مشتملة على حكم ذلك النظر المخصوص الذي هو
 من جزئيات موضوع الكلية المذكورة في حكم هذا النظر المخصوص هو
 افادة العلم فاذا اثبتنا الكلية المذكورة بهذا النظر المخصوص يلزم
 اثبات افادة هذا النظر المخصوص بنفس افادة هذا النظر المخصوص
 في ضمن اثبات تلك القضية الكلية وقوله وقد يقال معنى اثبات الحكم اه
 وبهذا الشرارة الممنوعة لزوم في قوله لزوم اثبات افادة النظر فاذا
 النظر والممنوع لزوم الدور ايضا وحاصل ان يقال معنى اثبات
 افادة النظر هو استفادة العلم بافادة النظر فاذا كان المعنى بهذا
 فاللازم من اثبات افادة النظر بافادة النظر هو استفادة العلم
 بافادة النظر من نفس افادة النظر ولا خلل فيه اذ ليس في الدور
 ولا يتوقف على نفسه نعم لو كان اللازم من اثبات استفادة العلم
 بافادة النظر من نفس العلم بافادة النظر لزم الدور وتوقف الشيء
 على نفسه لكنه ذكرتم وقوله وقد زيفت اشارة حاصلا بيان
 ان اللازم هو استفادة العلم بافادة النظر من نفس العلم بافادة

النظر فيعود

النظر فيعود في المحلل المذكور قوله وان دورا لا يتوقف على هذا الكلام
 يعني ان الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه فلو كان مشيئا
 كلا واحدا منها يتوقف على الآخر فيلزم من ذلك ان يتوقف كل واحد منهما
 على نفسه ثم ان اللازم من اثبات النظر بالنظر هو توقف الشيء
 على نفسه دون الدور اذ ليس هناك مشيئا فانطلاق الدور منها
 كان من اطلاق الملزوم على اللازم وكذا ان تحمل الدور على معناه تحقيق
 بان يقال ان اثبات كون النظر مطلقا مفيد للعلم بالنظر المخصوص يستلزم
 الدور بناء على ان افادة النظر المخصوص يستلزم الدور بناء على ان
 افادة النظر المخصوص موقوف على افادة النظر مطلقا بان يقال بهذا
 نظرو كل نظر يفيد العلم فهذا النظر يفيد العلم قال الشرح الضروري
 قد يقع فيه خلاف بهذا الاختيار للشيء الاول من مترادف السؤال المذكور
 على ما اختاره الامام الرازي حيث قال ان معنى تصور النظر من حيث
 انه صحيح مادة وصورة ولا يحظر مع حال اللازم منه بالقياس
 الى جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزم ما يدينه بالاحتياج في
 الاطلاق على الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما واستدلاله من
 انظر في غير كالاتا في الظاهرة الصادقة من اهل العلم ولا يلزم ان يصانع
 فطنا نستدل باننا رسم على ان عقولهم متفاوتة وان انظارهم وتبصرتهم
 متباينة وقوله وشهادة من الاخبار ان اهل من الاحاديث النبوية
 مثل قوله وم كل من سحرنا خلقه وقوله وم في حق الله ما بين ناقص العقل

١٦ **بن قول** والنظر قد ثبت بنظر مخصوص **أقول** فقول
 فالنظر قد ثبت بنظر مخصوص هذا اختيار للشيخ الثاني من جهة
 تردد السؤال المذكور عما اختاره الامام المحمدين وقوله ان ثبت
 الكلية بشخصية هي هذه القضية الشخصية وهي ان يقال قولنا
 العالم متغير حادث بفيد العلم بحدوث العالم ثم ان اثبات تلك
 الكلية كان موقوفا على اثبات هذه الشخصية واما اثبات هذه
 الشخصية فهو بديهية لا يحتاج الى النظر وترتيب المقدمات اذا
 لم تؤخذ هذه الشخصية بعنوان القضية الكلية فلما لم يرد الوجود
 وقوله ليس له نظرية المحمول فيها ايضا هذا قيد للمعنى في قوله لم تؤخذ
 ليس بقيد للنسبة في معنى ان موضوع الشخصية اذا اخذ بعنوان موضوع
 الكلية لزم ان يكون اثبات المحمول للموضوع نظريا في الشخصية ايضا
 انما كان اثبات المحمول للموضوع نظريا في الكلية كما عرفت واما اذا
 اخذ موضوع الشخصية من حيث ذاته ان لم تؤخذ بعنوان موضوع
 الكلية كان اثبات المحمول للموضوع في هذه الشخصية بديهيا لا نظريا
 حتى يلزم الدور ثم ان عنوان الموضوع في الكلية المذكورة هو مفهوم
 موضوع اعني مفهوم النظر هي ترتيب امور معلومة للتاكيد الى المحمول
 مثلا قوله فاللازم ان ثبت حكم هذا النظر في قوله ولا دخل فيه لاجابة الى
 ذكر هذا الكلام في دفع الدور الذي قد فسد ذكر بديهية الشخصية بل انما
 ذكره هنا لدفع توقف الشيء على نفسه وحاصله ان في الشخصية

جهرتان متقابلتان

جهرتان متقابلتان احداهما موقوفة على الاخرى من غير عكس وقوله
 ولا دخل فيه اي ولا يلزم توقف الشيء على نفسه اعلم ان المراد بالنظر المحصور
 هنا في كلام الشارح والمحمشي وهو قولنا العالم متغير وكل متغير
 حادث وهذا هو النظر الذي وقع جردا من القضية الشخصية المذكورة
 والاول ان يراد بالنظر المحصور هنا ما هو الموصل القريب الى القضية
 الكلية المذكورة ويكون الموصل القريب هو المجموع المركب من قولنا العالم
 متغير وكل متغير حادث الموقوف على كونه صحيحا مقرونا بشرائطه و
 الوجود في المجموع مفيد العلم فهو بديهية ومع كونه بديهيا لاجابة لنا الى
 في اثبات القضية الكلية النظرية الى ملاحظة كون هذا المجموع مفيد العلم
 بديهيا موقوفا ذات هذا المجموع من حيث هي مع قطع النظر عن كونه
 مفيد العلم فلا يلزم الدور ولا توقف الشيء على نفسه هذا تفصيل الحق في
 هذا المقام بفيض الحكيم **قوله** من غير احتياج الى الفكر اهـ فقولنا لا يحتاج
 الى المطلق السبب الى الاحتياج الى سبب غير العقل وذلك السبب مثل
 التجربة والخبر ونظر العقل وغير ذلك وليس المراد الى الاحتياج الى سبب
 اصل المذهب العقل في سبب الاوليات قطعا وقوله لا يلزم تقرير
 الشارح قد فسر الاكتب في فيما بعد في المعنى السليم المتناول للاستدلال
 وغيره من البديهيات فلو جعل قوله من غير احتياج الى الفكر تفسير الاول
 المتوجه لزم ان يكون القبول من غير الاوليات وغيره فيلزم ان
 يكون بين الاكتب في والضرورة عموم من وجه فيلزم التداخل بينهما مع

ان المصنف قد جعلها امرين متقابلين هذا **قوله** فهو ضروري
 كما علم **آه** **قوله** ان الضروري في مقابلة الكتب في آه فلهذا
 يكون معنى الضروري هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للخلق كما يذكر في شرح
 فيما بعد قوله فيوقف على الالتفات المقصود والمحتمل ان الالتفات
 في المثال المذكور ونحوه غير مقدور وكذا تصور العالمين غير مقدور ولنا
 لان معنى الالتفات الى شئ هو تصور ذلك الشئ بغير خصوصه والتوجه
 الى خصوصية فلو كان هذا التوجه مقدورا حاصلا بالقدرة والاختيار
 لكان مسبوقا بالقدرة والاختيار فيلزم ان يكون هناك توجه آخر
 سابقا على هذا التوجه لئلا يكون اللزوم بطل كما لا يخفى نعم لو كان لنا
 ميلا مقدورا الى الاشياء المعلومية على الوجه الاجمالي كمن ذلك لا يفتقر في
 الالتفات الى شئ مخصوص مع ان الكلام فيه وقوله فالاولى ما في بعض
 الشروح من البداية عدم توسط النظر الى القطر ان مقصود الشرح
 من قوله ان باول التوجه هو ما في بعض الشرح من البداية عدم توسط
 النظر الى اول التوجه وانما يجرى على عدم توسط النظر باول التوجه نظرا
 الى نظر فقط البداية المذكورة في كلام المنه فان الابدعي معناه اللغوي
 ما يتبادر الى الذهن باول التوجه ثم قد مقصود بقوله من غير اختيار
 الى الفكر فلا يذهب اليه بل المعنى الاخص البداية ثم ان المحسبات
 والخرجات ونحوها مندرجة في المعنى الاسم المقصود بهما وان
 المقصود بالضرورة هنا هو المعنى الاسم المقابل للاستدلال فيكون

مراد في الابدعي

مراد في الابدعي
 بالمعنى الاسم واما الكتب في علم ما في الشرح فهو اسم من الاستدلال
 مطلق ومن الضروري من وجوب كونه مقابلا للضرورة غير خارج عبارة
 المصنف وتتم اثر الشرح نعم لو قال المصنف وما ثبت البداية فهو الضروري
 وما ثبت بالاستدلال فهو الكتب في لفظة الاختصاص الضروري
 فيما ثبت بالبداهة وصار مقابلا لما ثبت بالاستدلال كمن المصنف ذكرهما
 بدون لام الجنس فلا يفرق الاختصاص بالبداهة والاختصاص بالكتب في زمان
 ثبت بالاستدلال في غيرهم ان الكتب في مقابل للضرورة كما ان
 ما ثبت بالبداهة صار مقابلا لما ثبت بالاستدلال كمن المصنف ذكرهما
 بدون لام العقاب والجنس فلا يفرق الاختصاص فلا يفهم المقابلة بينهما
 بل جاز ان يكون بينهما عموم من وجه كما ذكره **آه** وبغيره بالايكون
آه فقوله كذا عبارة عن العلم الى صير لا يخفى عليك ان المراد بالخاص
 مما هنا هو ما كان حاصلا بالعقل او ما يمكن حصوله من الافراد فيندرج في العلم
 افرادة المحقق القدرة الممكنة دون التمتنع على ما ذكره في علم الميزان واذا
 عرفت هذا فقوله تحصيل باضافة الى الغير المحجور يتناول تحصيل الافراد
 المحقق ولا قدرة للعلم فيندرج فيه كل علم حاصل في جملة تحقيقه او تقديره
 فلا حاجة هناك الى ذكر القرينة الخارجية عن التعريف وهي ما ذكره من قوله
 بقرينة انه من اقسام العلم لما دلت واما العلم بانه حقيقة الواجب تنفع فان
 كان متقنا كما ذكره في العلم بالامور الواقعة

46

47

وعليه يتوكل ليس بواقع ليس يمكن عندهم وان كان العلم بكنه حقيقة لا
 يمكن كاذب اليه المتكلمون والحق فان كان نظريا فقد خرج بقوله
 ما لا يكون تحصيله مقدورا لما كان فلا بد النقص بالعلم بحقيقة الواجب
 يتعوقر لتوقفه على امور غير مقدورة لان العلم ما هي المحل فعل عليه الحكم على
 غير المعلوم بان غير مقدور حكم لا يصح اذ لا يجوز ان يكون مقدورا لنا وان
 لم نطلع على طريق تحصيل المقدور لنا ويمكن الجواب عن هذا الاستعراض
 بان يقال ان الحس كالبصر مثلا كان يغلظ كثيرا في الصغير كبره والكبير صغيرا
 ويرى الواحد اثنين والثنتين واحدا ولا شك ان هذه الاغلاط كان لها
 اسباب تعلم بعضها اجمالا وبعضها تفصيلا على ما ذكره فهو وصفه وكذا الحال
 في الرؤية التي لا غلظ فيها اصلا فان لها اسبابا بعضها اجمالا وبعضها تفصيلا
 على ما ذكره فهو وصفه وكذا الحال في الرؤية التي لا غلظ فيها اصلا فان لها اسبابا
 بعضها مقدورة كتقليب المحرقة وبعضها غير مقدورة كتكون المبرق في جسم
 كشيء لا يكون في غاية الصغر ولا في غاية البعد ولا في غاية القرب وتكون ذلك
 فقولنا لا حظ لهذه الاسباب اجمالا وتفصيلا حكم حكما واجمالا بان الرؤية اسبابا
 غير مقدورة لان العلم ما هي ومع حصلت وكيف حصلت وقس على هذا
 حال سائر الاحاسات والله الموفق وقوله وجوابه ان الشارح
 اه فاعلم ما اختاره الشارح وقال ان ما لا يدخل المقدرة في تحصيله فهو ضروري
 وما لا يدخل في تحصيله فهو اكتسابي وعليها اختاره ذلك البعض يقال ان ما

لا يستقل القدرة

لا يستقل القدرة في تحصيله فهو ضروري وما يستقل القدرة في
 تحصيله فهو اكتسابي فاعلم هذا ينبغي ان يكون الاستدلال والاكثابي
 متساويان اذ قد بين في شرح المواقف ما سوى الاستدلال من
 الضروريات يتوقف على امور غير مقدورة بخلاف الاستدلال فانما
 اذا نظرنا في المقدمات نظرا صحيحا مقدورا لنا خلق الله تعالى ذلك النظر
 المقدور بطريق العادة بلا توقف على شيء آخر سوى النظر المقدور لنا
 لا يقال ان العلم الاستدلال كان يتوقف على مقدمات ضرورية و
 تصورات ضرورية فلم يكون قدرتنا مستقلة فيكون ان يقول عدم الانتقال
 هنا كما هو اسطر تلك الامور الضرورية على ابواب غير مقدورة فيخرج
 عدم الاستقلال في تحصيل تلك الامور لا التحصيل نفس العلم الاستدلال
 واما تحصيل نفسه فهو بالحركة النفسانية المقدورة كما عرفت
قوله وقد يقال في مقابل الاستدلال اه **اقول** فقوله يشيران الكلام
 في العلم التصديقي اي انما قال في مقابل الاستدلال ولم يقل في مقابل النظر
 اشارة لان الكلام ههنا في العلم التصديقي وان الضرور والاكثابي هما
 قسمان من العلم التصديقي والمشهور هو ان الضرور في مقابل النظر
 ونفسه على ما يحصل بدون فكر ونظر سواء كان تصوريا وتصديقا
 فظهر انه لا تناقض اه **اقول** فقوله كالحاصل بنظر العقل الضروري
 والاكثابي فكان الضرور هو الذي قسم الله الاكثابي فيما
 من الاكثابي فيقسم التناقض وذلك لان كون الضرور قسما للاكثابي

يقضي ان يكون الضروري ليس كالتباني كون قسمه مقضي ان
 اكتفى في كونه اكتسابيا لا كالتباني تناقض جزمنا وقوله
 قسم مطلقا لا سبب يعنى ان مطلقا لا سبب انهم من الاسباب
 المباشرة وصاحب البداية قد جعل الضروري مطلقا قسمه من الخاص
 بطلق الاسباب المباشرة بالاختيار نعم هو جعله قسم من الخاص بالاسباب
 المباشرة بالاختيار نعم ان يكون قسم الشيء قسما لا يمكنه لم يجعله كذلك
 ولم يخل التناقض وكذا ان نقول ليت شعور كيف لا يتخيل التناقض هنا
 مع ان صاحب البداية قد جعل العلم بان الكلام عظيم من جزمنا مثال الضروري
 الخاص بنظر العقل وقد اعترف المحقق فيما سبق بان هذا المثال
 يتوقف على الانتفاء المقدور ونحو الطرفين المقدور ثم لا يتعارض ان
 الضروري الخاص بما شذرة الاسباب بالاختيار قسم من الاكتسابي
 وقد كان الضروري قسما لا يلزم ان يكون قسم الشيء قسما منه قطره
 ان يتخيل التناقض ليس احرا بعدا فيحتاج كلام صاحب البداية الى
 جواب ان ربح حتى يرفع تخيل التناقض وقوله ولو سلم ان ولو سلم
 ان المقسم هو الاسباب المباشرة وقوله فيكون نظر العقل اعلم
 من وجه ان هذا التفسير قبله وقوله فيجوز ان يكون بين المقسم
 والبقم معلوم من وجه ولا يخفى ان القول بان يكون بين المقسم
 ثم والاقسام معلوم من وجه غير معقول عند المحققين وقوله في
 المقسم هو الخاص بالاعلم اراد بالمقسم هنا العلم الحاشي

الذي هو مورد

الذي هو مورد القسم تحت ثلث قال ان العلم الحاشي نوعان وهو العلم
 الحاشي هو الخاص بالاسباب الاعلى المتناول بجميع اسباب العلم وقوله
 فلما تناقض اصلا وذلك لان خاصا كلام صاحب البداية هو ان يقال مثلا
 ان العلم الحاشي نوعان ضروري وهو ما يحصل في العبد من غير اختياره
 واكتسابي وهو ما يحصل في العبد بما شذرة اسبابه والاسباب
 المباشرة ثلث اقسام احدها نظر العقل وهو الذي كان اعلم من وجه
 من السبب المباشرة ثم ان العلم الخاص من نظر العقل نوعان احدهما
 الضروري وهو الذي يحصل في عقل العبد من غير اختياره واذا عرفت هذا
 ظهر لك انه لا تناقض في كلامه اصلا لان الضروري في كلامه قد جعل قسما لاكتسابيا
 ولكن لم يجعل قسما منه وانما جعل قسما من الخاص من نظر العقل لكن الخاص من
 نظر العقل ليس قسما من الاكتسابي بل هو اعلم منه من وجه فلما يلزم ان يكون
 قسم الشيء قسما منه ولا تناقض اصلا وقوله فيكون الضروري بجميع الخاص
 هو ان فكر وانت خبير بان هذا الكلام اعترف منه بان الحواسيات والتجربيات
 وسائر الضروريات المقدورة كانت مندرجة ومطلقا الضروري ولا شك
 ان الضروري باعتبارها ركوز مقدور احصاها بما شذرة الاسباب قسم من
 الاكتسابي وقد كان الضروري قسما لاكتسابي فيلزم ان يكون قسم
 الشيء قسما منه فيحتاج الاجواب ان ربح من ان المقسم لاكتسابي هو
 الضروري بجميع والقسم منه هو الضروري بمعنى آخر هو الشيء بزره الاكبر
 اه فقول فيحتاج الى دفعه بالنصب عطف على قوله يد عليه معنى

لحقه

ان الالهام ليس من اسباب العلم واذا لم يكن من اسباب العلم لم يرد به
 الاحتراز على الحكم بيقين الاحتياج الى دفعه بان لا يتصلق بهداه الى
 العلم ان ما ذكره الشرح فيما بعد من قوله ثم الظاهر قوله فلما شكك ان قد يحتمل
 العلم يدل دلالة صريحة على ان الالهام من اسباب العلم انما لم يكن
 مستتباً يحصل بالعلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير لم بعده سبباً
 مستغنياً فلا يورث في توجده المتن والشرح بهما ان يقال ان الالهام ليس
 سبباً مستغنياً عن اسباب العلم حتى يرد به الاعتراض على صحة اسباب
 العلم والظن وانما هو راجع الى العقل واما العلم المحاصل به فهو مندرج في الضرور
 بالحق الاستقصاء المقابل للاكتمال في ومثاله كالعالم المحاصل به في نفس ام
 موصوعه م حين قد فته في القابوت فان هذا العلم قد احدث الله جميعه في خلقه
 من غير كسبها واختيارها قال بعض الافاضل وانما قال عند اهل الحق
 احترازاً عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض من انه سبب
 مستقل من اسباب العلم **قوله** والا ان تخصيصه بانكره **اقول**
 فقوله ان خلاف الظاهر المتبادر عند اطلاق الصحة هو ما يقابل معنى
 الفساد وهو ليس بمرد منها لان الالهام ليس من اسباب المعرفه بل
 الشئ وايضا وقوله وفيما يستدرك ان لو سلم ان الصحة هي ما يقابل
 الثبوت لكن ذكر الثبوت مستدرك اذ يكفي ان يقال ليس من اسباب
 المعرفه بالشيء وقوله وايضا بخلاف المقصود اذ المقصود بهما كما يتناول
 الثبوت يتناول المعنى ايضا قل بعض الافاضل المراد من صحة الشئ ثبوته

وتقريبه ويتحقق علم وجد المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا **قوله** فكانه
 اراد بالعلم **اقول** يعني كانه كان ههنا غير واقعه موقعا فانما تناول على عدم
 جزم الشرح بان النص اراد بالعلم لا يعلمه لكن عدم جزمه بذلك يبط
 لان العلم عند اهل الحق هو وصفه توجب تميزه لا يتجمل التقيض والاختراع عند اهل
 الكلام هو ان الظن والاعتقاد الجازم للمقلد لا يسمى علما بهذا وقد مر ان
 الكلام هو وصفه تجتري به المذكور وان هذا المعنى يتناول غير التيقينات ايضا
 ذكر في شرح المواقف ان العلم ان الادراك مطلقا يتناول الطينيات ايضا
 ان خلاصه الحكم فنفسه والافتصاديق وذكر في موضع آخر اراد بالعلم مطلق
 التصديق ليتناول الادراك المخطئ لانه من علما الكلام ايضا اذ هو في ما وردناه
 بهما ظاهره كذا العلم كانه كما قلنا كانت منضية **قوله** مما يعلم بالصانع اه
اقول فقوله انشاده الى وجه التسمية ولعل هذا مبني على ان العالم ما يقو
 من العلم بمعنى العلامة قال الجوهري في الصحاح والعلم الاثر يستدل به
 على الطريق وقوله كما هو المشهور وان كونه هذا التعريف هو المشهور وقوله
 والاعظم المستدرك لان ما سوسه من الموجودات يكون تعريفا
 بما فيها فلا حاجة الى ذكر قوله مما يعلم بالصانع فان التعريف قد تم بما قبله
 وانت خبير بان بعض اجراء التعريف لا يلزم ان يكون للاحتراز وانما
 يذكر كذا لانه اخر كما في الحيوان بانه جسم تام حسس متحرك بالارادة
 فان لم يذكر بالارادة جزء من التعريف لم يلائم لانه لا يكون للاحتراز فلو اقول
 يعلم بالصانع بما وان يكون جزء من التعريف ذكر لبيان وجه التسمية

للملاحظة من عن شئ، وهذا الحق ان هذا القيد لا يثبت في التعريف فان
 الحيوان مثلا لا يسمى بالعالم بمجرد كونه ماسوياً الله تعالى بل يسمي
 اعتباراً كونه مما يعلم به الصانع **قول** يقال عالم الاجسام **القول**
 فقوله وعلم كل ما ان يطلق على كل الاجناس كما يطلق على كل واحد
 منها فاذا اطلق على كل ما يكون الالف واللام للاستقراق فقوله المص
 بجميع اجزائه ان هو بجميع افراده الداخلة محدث وجزاؤه يكون
 الالف واللام في العهد بناء على ان جنس ماسوياً الله تعالى من الموجودات
 فرد من افراد العالم وهذا الفرد المسمود وهو المراد من لفظ العالم هنا و
 نظيره مفهوم الكل فانه معنى صادق على جميع الكليات ومع ذلك كان
 صادقاً على نفسه لانه كل واحد من الكليات فقوله المص بجميع اجزائه
 ان هذا الجنس المسمود الذي هو فرد من افراد مذهب بجميع اجزائه الداخلة
 فيه محدث وقوله لانه اسم لكل لا يقال جازان يكون اسماً لكل بالاشتراك
 اللفظي لانا نقول الاصل عدم الاشتراك اللفظي فلما بصار اليه الا بالضرورة
 ولا ضرورة بل قال ان الشرح لا يثبت غير الذات اذ لا يقال في الفرق العام
 ان صفاته الشرحية هي لوقال رجل والتدليس في هذا الدائر شرحية
 فانه لا يثبت اذا لم يكن فيها شئ غير من الانسان والمتاع وان كان له صفات
 كثيرة كسواده وبياضه وطوله وقصره الى غير ذلك قوله بعبارة اخرى
 وقوله وصوراً من صور الجسمية وصوراً النوعية وصوراً الشخصية
 فانهم كانوا يقولون في كل جسم معين صورة جسمية وصورة نوعية

وصورة الشخصية فانهم كانوا يقولون في كل جسم معين صورة جسمية
 وصورة نوعية وصورة شخصية كلها قديمة **القول** في الاشكال **القول**
 لكن بالنوع المشهور ان الصورة النوعية العنصرية **القول** نقول قديمة
 بالجنس يعني ان المتقين عندهم هو كونهما قديمة بالجنس واما كونه قديمة
 بالنوع فغير متيقن عندهم لانهم كانوا يقولون حدوث النار مثلاً بسبب
 حركة فلكها حتى يحدث الحرارة في الهواء الجاهل فذلك القمر ثم يخلق
 الهواء ناراً فهي هذا كانت الصورة النوعية النارية حادثاً بالنوع
 ولكنها قديمة بالجنس لان الصورة العنصرية جنس واحد قديم عندهم
 وقوله وكذا بشكل بقاء صور الاسقطات يعني انهم كانوا يقولون
 ببقاء صور العناصر الاربعة في اخر حجب الحيوانات والنباتات والمعادن
 وان كان كل واحد من تلك الاربعة قديمة بالنوع في امرته هذه المولية الثلاثة
 وقوله وكان الشرح مال الى هذا ان يكون صور العناصر باقية في امرته المولية
 الثلاثة القديمة فلذا قال انها قديمة بالنوع ولم يقل بالجنس وقوله او اراد
 النوع النوع الاضافي ان الشرح كلامه على ما هو المشهور و اراد النوع
 النوع الاضافي فثبتنا ان النوع والجنس بناء على ان الجنس نوع اضافي
 بالنسبة لما هو الاسم منه فقوله ولكن بالنوع اي وبالجنس الذي هو النوع
 الاضافي وكذا ان تقول ان الشرح اراد بالصورة ههنا الصورة الجسمية
 لا النوعية فقوله وصوراً من صور الجسمية كمن بالنوع فانهم نقفوا
 على ان الصورة الجسمية قديمة بالنوع واما ههنا في العناصر فهي قديمة بالشخص

عندهم قال ان الشرح لكن بمعنى الاحتياج الى الغويم كانوا يسوون ذلك
 حدودا ذاتيا وقولا لا يجمع لعدم علية ان علا وجوده سببا لثابتا وكانوا
 يسوون حدودا ذاتيا وقولا بقرينة جعله من اقسام العالم ان انما خبرنا
 كلمة ما يمكن لسبب هذه القرينة فالاعيان لا يتناول الواجب **قوله** ومعنى
 قيامه بذاته **قوله** اختصار عن قيامه بذاته ومعنى قيام الواجب
 بذاته ومعنى استغناء بذاته عما سواه من تقوية وقوله **قوله** غير
 ان السرير مثلا يصدق عليه ان متخيز بنفس وان متخيزه غير متخيز
 لتخيزه في آخر مع ان السرير مركب من الجوهر والعرض وقوله والمشهور
 ان السرير ليس بعين وذلك لان المركب مما هو عين ومما هو ليس بعين
 لا يكون عينه بهذا والمتكلمين ان يقولوا ان السرير مثلا عبارة عن جوهر
 مخصوص متألّف تاليفا مخصوصا بحيث تعرض عليا بنية مخصوصة
 وهي صورة السرير ولا يظن ان هذا الجوهر عيانا في جملة بذواتها
 ان هذا التاليف الخاص ليس جزءا من ثابوتا هو شرط للعرض
 الواحدة عليا في مجموعها سريرا واحدا في ما بذاته متألّف من ثابوتا
 تاليفا مخصوصا موجبا لوحدة حجة يعرض له اسراض مخصوصة كالهيئة
 الظورية للسرير وكالا لوان والاشكال سارحة فلا نقض بالسرير
 كتوهم واما المجموع المركب من الجوهر والعرض فهو ليس بواحد حقيقة
 فلا يرد نقض به ايضا عما ان القول بان هذا المجموع متخيز بنفسه
 تابع لتخيز آخر وذلك لان جوهر الجوهر الذي وقع جبره من هذا المجموع فلا شك

اصلا هو وجوده

اصلا هو وجوده على في الموضوع اه **قوله** فقوله ان يصبح ان يقال
 وجوده نفس قوام الجسم بهذا الشارة الى ما هو المشهور من ان الهيئة
 البسيطة متقدمة على الهيئة المركبة وكذا ان المكان الهيئة البسيطة متقدمة
 على المكان الهيئة البسيطة متقدمة على المكان الهيئة المركبة فكيف يتحد
 الهيئتان وقد اجيب عنه بحمل كلام الشرح على التامح لعدم التمايز
 بين الموجودين في الاشارة المحسبة ذكر في شرح المواقف ومعنى
 وجوده في الموضوع هو ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في موضع
 بحيث لا يتمايز ان في الاشارة الحسية كاللون مع المتلون فان الاشارة
 الواحدة عين الاشارة الاخر بخلاف وجود الجسم في المكان فان
 الاشارة الالهية ليست واحدة لان كل واحد منهما ينفك عن الآخر بالانتقال
 عن مكان المكان في ينفك في الاشارة ايضا قال الشرح معنى قيام
 الشيء بذاته استغناؤه عن محله بقوته فان قيل الصورة جوهرة عنكم
 مع كونها في الهيولى ويحتاج ان تفككها عنها قلنا نعم لكن الهيولى لا يتقدم
 الصورة في الهيولى ليست على الصورة في وجودها وانما على ان لا يتفككها
 والاحتياج في التشكل ليس احتياجا ذاتيا فلا يرد النقض بالصورة
 على ما قلنا او قيل بعض الفضلاء الظاهر ان قيام الشيء بالشيء الاخر مقام القيا
 الشيء بذاته فيشأن ان يفسر بافتقار الشيء الى الشيء بقوله فلا يجمع المعنيين
 في مادة واحدة وهذا ما ذكره الشرح من قول ومعنى قيامه بشيء
 اخر اختصاصه به اه فلا مقابل بين المعنيين كجواز ان يكون الشيء

قلنا فانما هي مستغنيا عن كل يقوم قايما بغيرها ايضا بمعنى اختصاصه
 الساتر والمنقوت كالصورة القائمة بذاتها وبالتي هي في ايضا بالمعنى المذكور
قول اعني الطول والعرض اه **اقول** يعني ان الطول هو الامتداد المفروض
 اوله والعرض هو الامتداد المفروض ثانيا والعرض هو الامتداد المفروض ثالثا
 وقبل الطول هو الامتداد بين والعرض اقصرهما والعرض هو الامتداد الثالث
 المتقاطع لكل منهما على زوايا قائمة **قول** ليحقق الابعاد اه
 ماخوذ منه شرح المواقف فليس الجزء الاول والجزء الثاني من
 والجزء الثالث والجزء الرابع وهو موضع آخر من موضع آخر من موضع آخر
 آخر من موضع آخر من موضع آخر من موضع آخر من موضع آخر من موضع آخر
 قايما البعد الاول مجموع آ ب والبعد الثاني مجموع ب ج والبعد
 الثالث مجموع ج د ب فكل بعد مركب من اجزاء اثنين والجزء الثاني
 هو ب ج مشترك بين الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة
قول راجع الى الاصطلاح اه **اقول** ذكر في شرح المواقف والتدريج لفظي لفظ
 الى الاصطلاح لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو فجزء واحدة او الخلف
 في الجملات الثلاثة انتهى كلامه فقوله وان كان راجعا الى اللفظ اه يعني ان
 التدريج منها هو ان التدريج المذكور ليس تراجعا لفظيا راجعا الى الجمل
 الاصطلاح بل هو تراجع لفظي راجع الى اللفظ وتحقق ان التدريج ثلثا وثلاثة
 المعتزلة تراجع لفظي كما نقلناه آنفا من شرح المواقف واما التدريج
 فيما بين المعتزلة في اقل ما يتركب منه الجسم بل شاملا واستوارا
 او ثلثة جمل

او ثلثة جمل بعد اتفاقهم في ان معنى الجسم هو المؤلف المنقسم في الجملات الثلث
 فذلك نزاع معنوي في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم به انما يمكن فيه
 التركيب من ثلثة اجزاء ام لا قال الشارح والكلام في الجسم ان هو
 لاصف ذكر في الصحاح الجسم مجزوء فجزءه شيء اس اعظم والاسم
 الاسم **قول** ولا فضا ا كما مطابقا اه **اقول** اعلم ان القسم التوحيدي
 انما يكون متعلق بشيء ذي وضع له صورة في الخيال ولا امتدادا في الخيال
 ولا امتدادا في الخيال ايضا بحيث يحكم للموهم بامتنياز طرف آخر من ذلك
 الشئ طرف عن طرف آخر فذلك الشئ واما القسم العقلي ففقد
 يكون متعلق بشئ متصور بوجوده في لطفه في نفس الامر وقد
 يكون متعلق بشئ متصور بوجوده في حكم العقل بامتنياز طرف
 عن طرف آخر فذلك الشئ حكما مطابقا للواقع واما ما لا امتداد له فلا يمكن
 في العقل ولا في الوهم ان يفرض فيه شيئا غير شئ فضا مطابقا للواقع و
 اما الغرض الغير مطابق للواقع فلا عبرة به **اقول** عن ورود المعنى اه **قول**
 فقوله وان امكن دفعه اه وحال المقام هو ان يقال ان المعنى قال بالجوهر و
 لم يقل بالجوهر لان لفظه هو الجوهر لفظه منه ما لا يتركب في الجوهر لفظه في
 على هذا المحصر المنع بان ما لا يتركب لا ينحصر في الجوهر لفظه وان امكن دفع ذلك
 المنع بان المقصود محض ما ثبت وجوده وقوله واحتمال اجزاء هذا
 مبتدأ وقوله لا يدل الدليل في محل الجرح ان صفه جرحه وقوله في غرض
 المعنى خبر المبتدأ ومنها بحث وهو ان ليس في العالم اجزاء لا يدل الدليل

عبادته وذلك لان ذلك الجزء لو وجد فلما يخرج عن الحركة والسكون و
 كل واحد من الحركة وحادث وكل ما لا يتولد من المحو ادست فهو حادث
 وسبب هذه الدليل في الشرح اننا الذي نتبع فان قيل ليس المراد من الجزء
 الجزء المفرد حتى يدرك ما ذكرتم بل المراد من الجزء هو هذا الجزء ولا بد
 من العلم مع ان الدليل لا يدل على وجوده بل الجواب عن هذا قلنا فلهذا
 اليوم استمررك قولنا لا يقال مع جوابه اه وذلك لان السؤال المذكور يقول
 لا يقال لا يقال مع جوابه اه مذكور في الشرح في قوله وهما الحاش
 الاول اه فلا حاجة الى اعادته ههنا وقوله ولم ينفذ اليه ان الما
 هو المركب من المجردات وانما انفت الما ذكر العقول والنفوس المجردة
 قال الشرح لو وضع كره حقيقة وهي جسم يمكن ان يفرض في وسط
 نقطة بحيث يكون الخطوط الخارجة منها الى جميع جوانبها على السواء
 قوله حفظ بالفعل المستقيم لان اللازم بهذا **اقول** فقوله لان اللازم
 هذا الى معنى ان اللازم من تمام الجزئين من الكره للسطح الحقيقي هو وجود
 الخط المستقيم في الكره فيمكن ما فرضناه كره حقيقة هذه خلف وقوله
 بنا في الكره الحقيقية ان علمنا ذهب الحكم فان الموجود بالفعل في الكره حقيقة
 علمنا ذهب الحكم بل هو سطح الواحد المحيط به دون الخط المستدير واما
 علمنا ذهب الحكمين فان الخط المستدير بالفعل لا ينافي الكره الحقيقية
قوله وذلك لاننا نتصوره واجب عن هذا الاعتراض بان قولنا
 ان كثرة الاجزاء وقتلها انما يتصور في المتناهي لا يكون الا في الموجودات

المحقق

المحقق فلا نقض براتب الاعداد اصلا ولا تعلقات علم وقدرة
 ايضا وفي نظر فان تعلقات علمه وان لم موجودات محققة في الخارج
 لكنها امور اعتبارية محققة في نفس الامر من تصف بها علمه في نفس
 الامر ولا شك ان جميع التعلقات العلمية اكثر من جملة المق كلام اعترفت
 بدون العنصر من ذلك الجميع هذا وكذا ان نقول في توجيها كل لم شارح
 ههنا ان اكثر الاجزاء وقتلها انما يتصور ظهوره في المتناهي واما سائر
 المتناهي فلا يظهر الفلحة والكثرة فان الخواص مثلا لو كانت غير متناهية الاجزاء
 كان عظمها ومقدارها غير متناهية ايضا في نظر الفرق بينهما وبين حجم جسم
 الظلال كل واحد منهما يكون غير متناهية المقدار لكن الفرق بين الخواص و
 الجبل باعتبار المقدار في العظم والصغر مكنشور **قوله** والثاني حاصله
قوله فقوله في كل مفترق واحد جزء لا يتجزى سلمنا انه لا يتجزى في الخارج
 وكما ان لا يتجزى في الوهم ومراد الشرح بقوله الا فيمكن ان لا يتناهية
 هو افتراق الوهم يمكن لا الى نهاية وليس مراده ان الافتراق الخارجى بالفعال
 يمكن لا الى نهاية بل يقول به قائل فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا سلمنا
 ان ما فرضناه مفترقا واحدا مكن بطلانه مما ذكره في قوله هو ان كل جسم
 قابل للاقسامات بالفعل لا غير النهاية فيكون كل مفترق من الجسم قابلا
 لاقسامات بالفعل لا غير النهاية فلم يوجد هناك مفترق واحد اصلا فم
 يوجد المفترق الواحد في فرضه كذا لكن لا اعتبارا في فرضه كذا لا غير مطابق للواقع
 ولا يتحقق هذا الاحتمال من دليل فان فخره وانما يمنع ههنا وقوله على هذا التقدير

وحسب هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح قلنا بل يرد كما عرفت **انما**
 مما يثبت النقطة ان قلت النقطة نهاية الخط ولا خط بالفعل في الكثرة في الخط
 انه نقول ولا خط بالفعل **فان النقطة** الكثرة فان الكثرة يحيط بها سطح
 واحد كقولنا ليس في خط بالفعل ولا نقطة ايضا وقولنا تلك النقطة من غير
 وجه قولنا النقطة نهاية الخط فثبت من هذه لا فثبتية تكفيه فلم لا يجوز ان
 يقع في الكثرة تحقيق نقطة موجودة في نفس الامر حصل بها القياس
 بين الكثرة المذكورة وبين سطح التحقيق فان قيل فما سبب تجوهرهما في
 فلما يصح انكاره قلنا الفورة ممنوعة بل المسلم به وان احدهما حاصل
 لاخر ربي غير منفصل وامامه الشئ جوهر فيهم وقوله فان نهاية السطح
 سطح الجسم الخ وقل نقطة الجسم له سطحان يحيطان به احدهما في
 جانب رأسه والاخر في جانب قاعدته ثم ان السطح الذي يحيط
 به في جانب رأسه بينهما النقطة موجودة بالفعل **فثبت**
 كما النقطة الموجودة في جانب رأسه الابر مثله فان السطح المحيط
 بجانب رأسه الابر ينتهي الى تلك النقطة عندهم وقوله وكذلك
 في جانب رأس الابر مثله فان السطح المحيط بجانب رأس الابر
 ينتهي الى تلك النقطة عندهم المراكز يعني ان مركز العالم ونحوه مما ذكر
 وغيره كلها امور موجودة عندهم والحق ان امثال ذلك كلها امور
 موجودة لا تحقق في الخارج لكن لا ترتب عليها احكام صحيحة
 في نفس الامر نزلت من غير الموجودات في نفس الامر قال الشارح
 في شرح الوا

في شرح المواقف ان امثال هذه الامور وان لم يكن موجودة في
 الحق لكنها امور موجودة متخيلة تحيلها صحيحة مطابقا في نفس
 الامر كما يشهد به النقطة السليمة ليست من الخيالات الفاسدة
 كما يناب الاعمال والاشياء من راسين بل يتكشف بهذه الامور
 احكام الافلاق والارض وما فيها من دقائق وبجانب النقطة
 بحيث تحيل المواقف عليها في عظمة مبتدعها فانها رتبها باخلاق
 هذا باطلا انتهى كلامه فان قلت اذا كانت النقطة امر او عيما في تصور
 ان يكون بها التماس بين الكثرة الحقيقية والسطح لان التماس الموجود
 للموجود لا يكون الا بالموجود قلنا لم لا يجوز ان يكون الامر الذي هو شرط
 لالتماس الموجود الموجود كما لال امر لعدم قد يكون شرط الامر
 الموجود على ما هو المشهور قال الشارح لان حلولها في المحل ليس
 ظلما السراني في قول اذا كان الحال حاصل بكيه حاصلا في كية ايضا
 يسمى في حلوله في حلوله السراني في حلوله الاختلاف في الخط المخي
 وان لم يكن حاصلا بكيه بل كان حاصلا فيه بطرف يسمى حلول الجوار
 بحلول النقطة في الخط وقوله وانما العظيم والصغير باعتبار المقدار
 بل ان الشارة المنع المقدمة القائمة بان العظيم والصغير انما هو كية
 القراء وقلنا لا بد ان الجسم المعين يكشف مقداره حال التحلل من غير
 اعتبار اتصال شئ اخر اليه من خارج ويقص مقداره حال التعلق
 من غير انفصال شئ من اجلا **قوله** وفق حشر الاجاب **ادام**
 في شرح الوا

يعنى ان الحشر انما يكون في الارض فبنا فيه استمرار دار الدنيا ومقايها
 ابدأ وذلك لان الهيولى قديمة عندهم اذ لو كانت حادثه لاحتاجت
 الى السؤل الاخرى لان كل حادث مبيوق بمادة عندهم واذ كانت
 قديمة فهي باقية ابدان ما ثبتت قدمه امتنع عدمه على ما هو مشهور
 واذ كانت الهيولى باقية ابدان لا يتصور فيها الحشر ثم ان الهيولى
 لا تنفك عن الصورة على ما قالوا فان كانت الصورة ايضا قديمة
 لا يتصور فيها الحشر وهو لا وان كانت حادثه جاز فثاؤه ولكن
 لا يجوز اعادة ابدان لان اعادة المهدوم بعينه لا يجوز عندهم وفي اثبات
 الجزء خلاصه عن هذه الفلكه المذكورة اذ الحشر هو جميع الاجزاء
 المتفرقة وهذا ممكن بلا شبهة لا يقال ان الانسان مركب من العناصر
 الاربعة فجاز عندهم ان الحشر الاجساد بان يجمع العناصر الاربعة
 كما قلنا نحن في جميع الجواهر الفردة لاننا نقول الصورة الانسانية في
 بوزيد مثل جزء من جزئه عندهم وكذا الصورة الشخصية جزء
 من عندهم لكن لا يمكن اعادة عندهم والا يلزم اعادة المهدوم بعينه
 وان يخرج جزء كما عرفت **قل** المبنى عليها **اقول** فنقول اذلة دوامها
 مبتدأ وقوله غير منية خبره وقوله يمتنى عليه ان يمتنى اليه لعل على الاسم
 المهندس وانما يقل مسئلة دوامها بول قول اذلة دوامها لان توقف
 مسئلة دوامها حركة السموات على الاصل الهندسي يمتنى على توقف
 دليله عليه ايضا فان ذكر احد هما كافيا بهما وذكر الفضل اوفى قول من

اصول هندسية

اصول هندسية ونحريف وقع موقع قول من اصول الفلاسفة
 وذكر لان دوام حركة السموات وامتناع الحق الا لقيامها على
 مبدان على اصول الفلاسفة كما هو مشهور على اصول هندسية كما ربح
 هذا اولو قلت ان قول المبنى عليها بالبرهنة لقول ظلمات الفلاسفة
 فكان توحيها الصحيح بحسب لغة وان كان خلاف الظاهر في ترك
 النصيح فان قلت لما كانت ادلة اثبات البرهان على ضعفها
 يثبت الجزء فلم يحصل التجازات قلنا بل تحصل النجاة بابطال الادلة التي
 ابطالا قطعيا على ان القول بالاجسام الصغار كما قال ذو مفرط الطين
 يكفي لنفي النجاة عن ظلماتهم قال اشراح فان ذلك انما هو في بعض
 الاعراض كاللبن وسائر الاعراض النسبية عندهم من قال بوجودها
 وهي مع والوضع والمكلا والاضافة وان يفعل وان يفعل فان هذه
 الاعراض امور موجودة عند الحكماء يتوقف تعقلها على تعقل المحل
 بخلاف الكم وكيف اذ لا يتوقف تعقلها على تعقل المحل كما قالوا **اقول**
 قبل هو من تمام التعريف **اقول** فقول اذ هي عبارة عن الممكن اه و
 الحقان صفات تعال امور ممكنة فوقف الامر وان قول وكل ممكن حادث
 معناه ان كل ممكن سوى الله تعالى هو حادث والصواب ان يقال اذ هي
 عبارة عما سوى الله تعالى بقرينة ان الكلام بهما في بيان حدوث العالم
 بجميع اجزائه كما عرفت وقوله وانما لانها عرضة فعلها هذا ينبغي ان يكون
 قوله ويجوز في الاجسام والجواهر قضية ممكنة لا كلية فخرج على ما وقع عنه

بما صار

قال الشارح كالألوان قال بعض القدماء لا وجود للألوان أصلا بل كلها
متجانسة كالألوان فأنما اجراء مجدية صفار شفافه حال المطر الهواء
وتنقيتها الضوء فينتج ان يرى هناك بلونها مع انه لا يباين هناك ومن
الوجود بوجود الألوان قال بعضهم ان السواد والبياض هما الاصل وباقي
الألوان يكتسب بالتركيب منهما على ما أخذ شيء وقل بعضهم الاصل فيما خشي
السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه خمسة الألوان بسيطة
ويحصل الباقي بالتركيب من هذه الخمسة هذا ما أخذ من شرح المواقف
وقوله لا يكون اه الكون هو الحصول في الخبر وانواعه اربعة كما ذكره الشارح
لان حصول الجوهر في الخبر ان ما يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر والاول والثاني ان
كان سبوقا حصوله في ذلك الخبر فيكون وان كان سبوقا حصوله
في خبر آخر فذلك هو ان يعتبر حصول الجوهر في النسبة الى جوهر آخر
فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينهما وبين ذلك الخبر جوهر ثالث فهو
ان فتران والاول الاجتماع وقوله والعفوصة والفيض والفرق بينهما
ان العفوصة نقبض ظاهر اللسان وباطنه والقابض نقبض ظاهره
فقط فاعلم ان يكون الغرض بينهما بالشد والضعف وقوله والثانية
اقبل من طعم اللحم والخبز وفي شرح المواقف بقوله والنفذية لعدم الطعم
كما في الاجسام البسيطة ويسمى هذه ثمانية حقيقتة **قوله** والظاهر
ان ما بعد الألوان اه لا يشار الى الاعراض المحسوسة لا يحتاج الى
اكثر من جوهر واحد عندئذ لا يتصور ان يخلق في الجوهر الغرض
لكن ذكره لا ينافي

لكن ذكره لا ينافي فاذا ذكره الشارح من ان الظاهر بحسب الاستدلال ان ما بعد
الألوان لا يعرض الا للابواب وبؤيده ما ذكره في شرح المواقف
من ان لا يتصف شيء من الاعراض المحسوسة فانما تابعة للامر المحسوس
لتركيب الشارح للوجوب الذاتي **قوله** واما الاعراض اه **قوله** فقوله وان
شئنا ان لا يكون ذلك ان تقول ان الشارح قد استدلال في هذا الامر
بما سيجي من ان عدم بقا مطلق العوض حيث قال من غير ما قيله بعض
مطلق الاعراض غير ما قيله في حادثة وقوله لكنه مسكرا خاصا لا يشك
بعدم ان عدم بقا مطلق العوض مذنب خاص لا شعور به صار مراد
بين الجمهور فليس كذلك ان استدلال به **قوله** يكون حادثة بالضرورة اه **قوله**
وصاحب هذا الاستعراض هو الامور على ما ذكره في شرح المواقف فان قلت
اذا كان وجود المقصود بالقصد الكمال اذ لا يتم بغيره وجوده عن ذات
الفاعل القصد الكمال فيلزم ان يكون موجبا لاحتراق ان كان كذلك كل واحد من
القصد والمقصود لا ينفك عن ذات القاصدا اصل ذلك سموه انما يكون
موجبا اذ لم يصح له ترك القصد لكن يصح له ان لا يكون القصد فلا يلزم ان
يكون موجبا والموجب لا يصح تركه فلهذا **قوله** استدلال ان الموجب
اه فتقوله لا يستمر وانما خسر به لان الكلام ان القدم ينافي
العدم فان كان الشيء قد يما يلزم ان يستمر وجوده ابد لقوله نعم يرد
ان يقال اه وفيه نظر لان نقل الكلام الى ذوال ذلك لا يشرط العدمي و
لا يشرط زواله انما ان يكون ذلك السبب والشرط على ما هو موجودا

في

فان كان محذوفاً فنقل الى سبب زواله وان كان وجودياً فنقل الكلام
 الى سبب وجوده او سبب وجوده وبهم جازاً فيلزم التسليم في السبب
 او الشرط البتة فان قلت يمكن اختيار الشق الاول وجب يلزم
 التسليم في العدميات ليس بحال قلنا هذا التسليم وان كان في
 العدميات لكنه لا يكون النقل لسلامتها بما لا في نقل الامر
 من العدميات وهذا ايضا محال على ان زوال العدم لا يمتنع في نفسه
 بوجود حصول وجوده فالتسليم في زوال العدميات يستلزم
 التسليم في حصول الوجوديات وهذا التسليم محال بطلان نزاع **قول**
 فان كان مسبوقاً فقولوا والافسكو وان لم يكن كذلك
 الخير مسبوق يكون آخره خير من فسكون في كان السكون فما اذا
 هو الكون مسبوق يكون آخره خير اول والثاني هو الكون في الخير في ان
 المحذوف ان هو حصول الجوهري في الخير في اول زمان حدوثه لكن المشهور
 هو انه لم يكن نواصبون في السكون البتة والمسبوقية يكون آخر
 في خير اول قال ابو الهذيل الجوهري في اول زمان حدوثه كان لا حركة و
 سكن قول جبرئيل سوال انه المحذوف المراد بسؤاله ان المحذوف
 هو قول الشرح فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقاً يكون آخره
قول الحركة كونان آه فقوله بر عليه آه هذا الاعتراض بنزول
 فان مراد الشرح هو توجبه قولهم الحركة كونان في آئين في زمانين
 في مكانين والسكون كونان آئين في مكان واحد احوال المراد في هذا
 التعقيب ظاهر

التعقيب ظاهر مما حجة بر هذا الاعتراض الذي ذكرتم بل المراد منها هو
 ان ما ذكرناه من ان السكون هو الكون المسبوق يكون آخره في ذلك الخير
 بعينه والحركة هو الكون المسبوق يكون آخره خير آخر ولا يتأخران بالكون
 قلنا لا محذور في محذوف في ذلك فان التبيين مثلاً قد شمس كان في حيز
 واحد مشترك بينهما مع ان كل واحد من البتتين منازعة الآخر
 مع اشتراكهما في ذلك الجوار قوله وعند تجدوا الكون ذهب الشرح و
 من تبين من محقق الاشاعة ان الكون وسائر الاوضاع امور
 متجددة في كل آن والمعتمد قد اتفقوا على ان السكون كون باقي غير
 متجدد واختلفوا في الحركة هل هي باقية ام لا ثم لا شك على قول الشرح
 ومن تابعه فان الكون متجدد عندهم واما القول ببقائه ففيه اشكال
 اذ ليس عندهم كون متجدد فلا يتصور هنا كون مسبوقاً ثان او
 ثالث القوم الا ان يفرض ان الكون متجدد فرضاً بناء على ان تقال الالات
 المتجددة بالفعل عندهم فهو جازي الزوال **قول** جواره
 يستلزم سبق القدم هذا ام فان جواز الزوال لا يستلزم سبق القدم
 بل يستلزم مكان سبق العدم لا ينافي في العدم قضية مستلزمة كنه لا يتم
 بالمقصود فان قدم شيء لا ينافي في مكان عوده بل ينافي في وقوعه
 في زمان يكون وجود السكون احرازاً مع كونه جازي الزوال
 نظر المذات واما ذكر الشرح من قوله لان كل جسم فهو قائم للحركة
 في غير نام ايضا فانه اذا اراد به ان كل جسم فهو قائم للحركة بالفعل

وانما حاصله فيه بالفعل فلم اذ يجوز ان يستند سكونه الى فاعل قديم بحيث
 لا يقبل الحركة بالفعل اصلا وان اردنا به ان كل جسم قابل للحركة يجمع ان يكون
 له الحركة لكانت ذاتيا فلما ينفذ فان ما يجوز عدمه نظر الى ذاته جازان
 يستند الى فاعل قديم بحيث لا يمنع قدمه اصلا في لايتم المقصود الذي
 هو اثبات حدود السكون بهذا ويمكن ان يقال قوله وكلما سكون فهو
 جاز الزوال الى هو يمكن الزوال بحيث لم يبق فيه امتناع حال صلا وهذا
 الامكان هو المسمى بالامكان الوقوع على ما هو مشهور وقوله لان
 كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة ان كل ما نشأ منه من الاجسام فهو
 قابل للحركة بالفعل وهذا معلوم لنا بالضرورة بطريق الشبهة لان ما نشأ
 من الاجسام هي الكواكب والنجوم والارض وما عليها من الحوليد الثقلة وكما
 واحد منها قابل للحركة بالفعل والكواكب والنجوم ظاهر واما الارض وما عليها
 فذلك لاننا نرى في اطراف الارض زلازل عظيمة بحيث لم يبق فيها طرف
 ساكن اصلا اذا عرفت هذا التاخر المص من قوله والعالم جميع اجزائه
 محدث معناه ان ما نشأ هذه من العالم فهو جميع اجزائه محدث و
 بهذا التقدير كيف صار اثبات الصانع اذ يصح ان يقال ان هذا العالم المحدث
 لنا لا يخلو عن الحركة والسكون الذي هو جاز الزوال الى ما بالفعل وكل واحد
 منهما حادث كما ترى فلا بد من صانع واجب الواجب فتأمل **قوله**
 لا دليل على انحصار الاعميان والاستدلال بان الجوديث ركز البار
 براه **قوله** فقولنا الاستدلال مبتدأ خبره ليس بشئ وقوله يسمى السلبية الى
 لاسيما والعواض

لاسيما العواض السلبية فان الاشتراك فيها لا يستلزم التركيب
 يقع ان الاشتراك لا يمتنع في امره حتى سلبى ويوان لا يكون من غير
 حاله المتخبر والاشتراك في هذا الامر السلبى لا يوجب التركيب في
 ذاته بل لا يمتنع في ذاته عن سائر الذات والاشتراك في الامر
 العرفية لا يمتنع في وجوبه الذاتي فلا اشتراك اصلا وقوله فلا يلزم التركيب
 في حيث اذ لا يلزم من عدم التركيب عدم الاحتياج الى هذا التعيين العدمي
 البار كان منزه عن الاحتياج مطلقا فلو امتنع تعيين عدي بل لم يحتاج
 اليه عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان التعيين هو ما يستوعب ما به عن وقته
 المشتركة فيما واما ان يكون وجهه ديا موجه واما ذهب اليه الحكم واما ان يكون
 عدي ميا ذهب اليه المتكلمون واما ما كان فكل هو به من تلك الما به يحتاج
 الى تعيين مخصوص مميزا عن اعتبارا لكن هذا كان محتفيا فحقه **قوله** لان
 اوله وجود المجردات اه فقولنا ما لا دليل عليه يجب نفية امانه لا دليل عليه
 فذلك ثبت بنقل اوله وجود المجردات او بيان فادامع عدم وجود
 ان دليل سواء واما ما لا دليل عليه يجب نفية فلا له لو لم يجب نفية
 فلا له لو لم يجب نفية التفت الضرورات لجواز ان يكون بخلاف تناسل
 شايه فانما اذ جوازنا شايه ما لا دليل عليه في يجوز ان يكون تذكر الجبال
 بخلاف تناسل من قبل ما لا دليل عليه على وجوده لكن العقل لجواز ذلك سقط
 وقوله وانتقا والمزوم لا يستلزم انتقا والمزوم لا يرى ان وجود العالم ملزوم
 لوجود الصانع لكن لو لم يوجد العالم صلا لم يدل ذلك على عدم الصانع

قطعاً وقولهم ان عدم الوجود في نفس الامر ممكن لا يجوز ان يكون
 هناك دليل لم يطلع عليه احد وقولهم عندك لا يفيد ان عدم
 الوجود عندك لا يدل على عدم الوجود وقولهم معلوم بالبداهة لا بد
 لا دليل عليه ذلك لانه لو توقف العلم بعدم الجبر على شيء بحصر تناسل فيكون
 القائل بان ما لا دليل عليه بحسب نفيه لزم ان يكون العلم بعدم الجبر
 اشارة الى نظر بالاضراب بالاضراب **قوله** حدوث الاعراض اه
 فقوله و حدوث البعض دليل هو حدوث الحركة والسكون و حدوث
 الاخر معلول هو حدوث سائر الاعراض كالاشكال والمقادير والالوان
 والالوان وغيره فان قيل فعمل ما ذكرتم يستلزم استدراك قول الشارع
 واما الاعراض في قوله واما الاعيان اذ ينبغي ان يقال ان الاعيان لا يمتنع
 الخواص في حوادث الالوان فلا حاجة الى قوله واما الاعراض
 ان قلنا انما ذكره اشارة الى دليل اقص من الدليل الثاني الذي ذكره
 بقوله واما الاعيان اه وحاصل هذا الدليل الاقص هو ان بعض الاعراض
 حادث ويعلم حدوثها بالمشاهدة واما بالويل فلا بد لها من صانع قديم
 والابن لم ينس في الخواص **قوله** فلا ينصور قدم المطلق اه فقوله
 في انشاء احكامها ان في انشاء المطلق حكم الجبريات التي لا بد لها من كيانها
 حكم الجبريات في رتبة واما حكم الجبريات في رتبة واما حكم الجبريات في رتبة واما
 حكم الجبريات في رتبة واما حكم الجبريات في رتبة واما حكم الجبريات في رتبة واما
 حكم الجبريات في رتبة واما حكم الجبريات في رتبة واما حكم الجبريات في رتبة واما

وذكر ومع قولهم ان الجبريات لا بد لها من الوجود في زمان الماضي
 بحيث لا يخرج من جبري من تلك الجبريات التي لا تتناهي واما ان يكون
 مجموعها موجودا بالفعل في زمان من الازمنة فذلك محال بالاتفاق
 بين المتكلمين والحكاة وقولهم لو صح ما ذكرتم لزم ان يوصف نعيم الجنان
 بعدم التناسل فلما قيل ان جميع ما وجد من نعيم الجنان كان متناهيًا نعم
 ما وجد من نعيم الجنان في كل ما وجد من نعيم الجنان في كل ما وجد من نعيم الجنان
 تحت الوجود فهو متناه بالفعل واما جميع ما وجد من الجبريات في الحركات
 فقد كان غير متناه بالفعل فكيف يراد النقض بنعيم الجنان قلنا ما ذكرتم
 من المتناهي بالفعل وعدم التناسل بالفعل فرق صحيح لكن ذكر الفرق لا
 يدفع النقض المذكور المقصود به هو ان مطلق نعيم الجنان كما يؤخذ
 حكم كل جزئي في رتبة باعتبار فناء وانقطاع بقائه كذا يؤخذ حكم
 الجبريات التي لا نهاية لها باعتبار عدم انقطاع استمرارها في زمان من الازمنة
 الازمنة فيلزم ان يتصف المطلق بالحكمين المتنافيين معا فهو اكم جوابنا
 وقوله ولا صوب ان يجاب اه ويمكن ان يحكم كلام الشارع على مذهب
 الاصوب ويقال الوجود للمطلق في رتبة الجبريات فلا يتصور قدم
 المطلق مع حدوث كل جزئي في رتبة الجبريات المطلق والابن لم
 اجزاء وان التطبيق في فعل هذا التقدير لا يرد على كلام اشكال الصلا
 فاقدم **قوله** يستلزم الجبرية فقوله لان الكلام في الاجسام بعينه

ان السؤال وقع ههنا في الاجسام حيث قال لزم عدم تنهاى
 الاجسام وقولوا لا فهو ما يشغل الجسم اى وان لم يكن الكلام في
 الاجسام فلما وجب تخصيص الجسم بالذكر اذا تجر عام يتناول ما يشغل
 الجسم او الجوهر الفرد وايضا فانما يخص الجسم بالذكر اذ لا خلاف في وجوده
 بخلاف الجوهر الفرد كما عرفت قالوا ان الشرع ضرورة امتناع ترجيح احد
 طرفي الممكن من غير مرجح والاولى ان يقال ضرورة ترجيح وجود الحادث
 على عدمه من غير مرجح لان ذلك المذكور هو ما اختاره اهل السنة في التمسك
 على المقدمة القائلة بان كل ممكن محدث لابد ان يمتنع محدث وهذه المقدمة
 بداهية عندهم وفيما ذكره الشارح سلوكه الى طريق الامكان دون الحق
 في بيان تلك المقدمة وهو ما اختاره اكثر المشايخ المعتمدين وهم كانوا
 يدعون ان تلك المقدمة نظرية فيقولون كل محدث ممكن وكل ممكن لا بد له
 من محدث ترجيح وجوده على عدمه ينتج ان كل محدث لابد له من محدث
قولوا لو كان جازيلا للوجود لكان من جملة العالم ان قلت اى **قولوا** نقول
 وكلامنا في الجائز المتيقن بهذا اشارة الى جواب آخرى كلامنا في الجائز
 الذي لم يكن مقارنا للزات وقابا به فلما يرد السؤال بالجائز المقارن
 اذ الكلام في الجائز المتيقن وقولنا لئلا يرد ان يقال اى قد اجاب الشارح
 عن هذا الاعتراض بقوله مع ان العالم كم جميع ما يصلح على وجوده
 لا يقع ان الحادث العالم لو كان جازيلا للوجود لكان من قبيل ما يصلح على
 وجوده مبداء لا لاح كان يمكن فيحتاج الى مبداء آخر ويكتم جرافيلزم السلب

في الامور الممكنة

في الامور الممكنة نعم لم يلزم العكس في الامور الحادثة فلماذا استمر
 الشريف في شرحه انما وقف على طريق المتكلمين وهو طريق الاستدلال
 بالحدوث حيث قال ان ما ذكره تطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار
 الامكان وحده والاستدلال به وقوله وحمل الحديث على المحدث بالذات
 اى ان رة الى جواب دخل مقدروا ان يقال ان المحدث لو كان جائزا
 الوجود لم يصلح ان يكون محدثا لذكر العالم لان المراد بالحادث هنا
 وهو المحدث بالذات والمحدث بالذات لا يكون محتاجا الى الغير
 وحاصل الجواب هو ان حمل المحدث على المحدث بالذات لا يثبت
 كلام الشارح فان المراد بالمحدث في كلامه ما هو عام من المحدث
 بالذات او غيره فلماذا قال لو كان جازيلا للوجود مع ان جازيلا للوجود
 مع ان جازيلا للوجود لا يكون محدثا بالذات لاحتياجه الى مبداء **قولوا**
 وما يصلح على ان علامته اى فقولوا اذ لا يكون ح من العالم يعنى
 ان ذكره الشارح على تقدير كونه مبداء للعالم لا يكون من العالم اذ لو كان
 من العالم فيلزم التناقض ويوان يكون من العالم وان لا يكون من
 العالم هذا خلف فعلى هذا التوجيه يكون قوله مع ان العالم كم جميع
 ما يصلح على اى ان رة الى دليل آخر والى عدم كونه جازيلا للوجود
 وقد عرفت ان الشارح في جواب سؤال المقدرا ورده اقول
 بالتحقق انما بقوله لئلا يرد ان يقال فتأمل **قولوا** وقريب من هذا ما
 يقال اى الاول طريق المحدث اى والطريق الثانية اول من طريق

الاول ان في الطريقة الاولى تطويلها وجوبها بالانقضاء الى الطريقة
 الثانية مع ما قلناه من شرح المواقف **فصل** في انقضاء **قوله** من انقضاء
 انقضاء ابطال التساه فقوله فان التمسك باحد اليمين بطلان افتقار
 اليمين بطلان يعني ان التمسك باحد اليمين بطلان التساه افتقار اليمين بطلان
 وان لم يكن كذلك التمسك بافتقار اليمين بطلان التساه فليزيد ان يقال ان
 اليمين بطلان اليمين بطلان التساه ليس افتقار اليمين بل الافتقار اليه
 هو ان ياخذ بطلان مقدمة للوليل الالهي وجود الصانع مع وجوده
 ومع قوله فان التمسك باحد اليمين بطلان افتقار اليمين بطلان هو ان الافتقار
 الى احد اليمين بطلان التساه سبب باعث على التمسك بذكر الوليل
 فلذلك جعل التمسك بغير الافتقار الى احد اليمين عينه ومع هذا كان
 ذكر الوليل موصلا الى اثبات الصانع مع من غير افتقار الى احد اليمين
 يحصل بطلان التساه مقدمة من مقدمات الوليل اثبات الصانع ويمكن
 ان يقر الوليل المذكور في الشرح تقرير الافتقار الى التمسك باحد اليمين
 ابطال التساه اصلا فيقال ان مبادي الممكنات باسرها بحيث لا يخرج
 عنها ممكنات اصلا هو ان كانت سلسلة اليمين الزمانية لو لم يكن لا بد ان يكون
 واجبا ان كان مبادي الممكنات باسرها لا بد ان يكون مبادي لنفس
 هذا الخلق في حين ان يكون مبادي الممكنات باسرها هو الواجب مع
 هو المطلوب فظهر ان الالهي يتم من غير افتقار الى ابطال التساه فليقل
 والذكر هو وفق وليس كذلك اه فقوله والالهي لم يكون الواجب
 معلولا

معلولا اه يعني ان ذلك البعض الذي كان معلولا للخارج من السلسلة
 لو لم يكن طرفا للسلسلة لو لم يكن طرفا للسلسلة بل لم يكن طرفا
 كون الواجب مع معلولا فان السلسلة المنهية اليه لم يقطع عنه
 بعد الفتح كون ما فرضنا خارجا عن خارج فانما فرضنا على السلسلة
 خارجا وقد لزم وهو لا يمكن ان يكون ان لا يتم لزوم المحالين
 المذكورين بل اللازم وهو مع آخر غيرهما كما ذكر في شرح المواقف و
 ذلك المحال هو توارد العندين المستقلين على معلول واحد بالتحقق
 فان ذلك البعض الذي هو واحد بالتحقق قد فرض بان يكون معلولا
 للخارج الذي هو الواجب مع كما عرفت وقد كان معلولا آخر ايضا
 لما قبل من احد السلسلة او العندين ان ذلك البعض لم يكن طرفا للسلسلة
 بل كان وسطا لم يكن معلولا لما قبل كان معلولا للواجب مع فلم
 التوارد قطعا من وقوله فظهر ان الامر لا يقتضي بالعكس وقد
 اشار اليه الشرح بالفرض في قوله فيقطع السلسلة قال الشرح
 ولا يقتضي اه هنا اعتبره مشهور وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون
 ما قبل المعلول الاخر الاخير الزمانية على مجموع السلسلة يعني ان العلل
 في السلسلة المتفرقة من ما قبل المعلول الاخير الزمانية والمعلول هو
 السلسلة الكبرى التي اخذت مع اعتبار المعلول الاخر فيكون المعلول الزيادة
 من العلل هو واحد فقط والعلل انقص بواحد فقط وذكر الواحد
 هو المعلول الاخير فان قيل ما ذا علل ما قبل المعلول الاخير قلنا علل

لا تمام

ما قبل معلوم الاخر الذي هو الجزء الاخير منه فيكون علمه ما قبل
 الاخير انقص منه هو احد ومن السلسلة الكبرى انقص ما شئت من
 المعلوم الاخير ويكذلك على ما قبل المعلوم الاخير وهم جزء من السلسلة
 فعلم هذا هو ان كان الجزء على سلسلة الزيادة لم يلزم كون الشيء
 على نفسه ولعلنا لم نكن سلسلة النقص على ما هو ازدياد من احوال
 فقط ويكذلك الى غير النهاية فالقول في ابطال التسلسل انما هو على بيان
 التطبيق **قوله** ومن مشهور الادلة برهان التطبيق **قوله** فقولنا في
 لا يكون المجموع وانما كانت مجموعة لان العلة انما ضرورة يجب ان يكون
 موجودة في زمان وجود المعلوم اذ لو لم يجب ذلك لم يجز ان يكون
 المعلوم في زمان ولم يوجد العلة في ذلك الزمان بل وجبت قبله
 اقترافها فيكون عند وجود العلة بلا معلول وعند وجود المعلوم بلا
 فليس وجود المعلوم الوجود الهلالي فلا عليه بينهما بين وقولنا في
 المتعارف هو الذي ليس بجسم ولا جسماني فلا يكون مثالا الى
 بالاشارة الجسمانية ثم النقوس الناطقة لو كانت جسمانية
 لم يلزم ان لا يسعها الامكنة التي كانت للعالم الجسماني لان النقوس
 ان كانت غير متناهية الحدود عندهم فلا بد ان يكون امكنة غير متناهية
 والامكنة للعالم الجسماني متناهية وليس ما وراء العالم امكنة
 عندهم لان الابعاد الغير المتناهية محال ايضا وان كانت النقوس
 الناطقة متفارقة فلا استحالة في عدم تناديهما فلا يحتاج الى

ح وقولنا

ح وقولنا اذ كل جملة متناهية وقولنا متناهية خبره قال بعض
 الافاضل الناطقة بجملة من احدهما بدون نفس زيد مثلا والاخر
 مع نفس زيد ثم تطبيق المجملين فان كان بازا وكل شخص واحدة
 من جملة زائدة شخص واحد من الجملة الناقصة كانت الجملة الناقصة
 من وية الجملة الزائدة في حدود الاشخاص وهذا افتراض فان هذا
 تطبيق يقبل العقل السليم فاستغن من السمع العليم فيما دخل
 تحت الوجود ان ولا يخفى عليك ان برهان التطبيق لا يجري في الحركات
 العقلية في اصل الحكم فان الحركات بمعنى المتوسط لا يجري برهان التطبيق
 فيها واما الحركات بمعنى القطع فهي متوهم موهوم لا وجود لها في نفس
 الامر ولم يدخل تحت الوجود اصلا فلا يجري فيها ايضا برهان التطبيق
 قطعا واما على اصل المتكلمين جاز في الحركات العقلية فانها الكوان
 متعاقبة في الوجود في الزمنية الماضية قلنا انما نفرقها بجملة احديهما
 ومن مجموع الكوان المتعاقبة في هذا اليوم الى غير النهاية والاخرى من
 الى غير النهاية ثم تطبيق المجملين فان كان يدرك واحد من الجملة
 الاول كون واحد من الجملة الثانية كانت الجملة الثانية التي هي الناقصة
 تسبق في الجملة الاول التي هي الزائدة في حدود الكوان من نفس واما
 باق هذا البرهان فيعلم مما ذكرنا في شرح وقولنا ان لم يكن فقد
 وجود الاول في القول يكون متناهيا بالضرورة **قوله** فانه ينقطع
 في القول بشكل بالمشبهة الى علم الله سبحانه واما المطلوب

معنى هذا الاشكال بان عمله مع واحد والكثير متعلقان وثنى امور
 اعتبارية لا وجود لها في نفس الامر والنفس في الامور اعتبارية
 غير متع عن ما هو مشهور في وقوعه بان تعلقات عمله مع واحد
 داخل تحت الوجود لكنها كانت داخل تحت نفس الامر فخرج
 فيما برز ان التطبيق فيظهر فيها امتناع التمس كما يجزى برهان التطبيق
 فيما دخل تحت الوجود فيظهر فيها امتناع التمس هذا او يمكن ان يقال
 كون التعلقات العلمية غير متناهية فيقال ان الوجود له علم به
 الغير المتناهية معلق واحد فقط او كانت له تعلقات متناهية
 فقط في البرهان الاشكال اصلا **قوله** فان الاول اكثر اه **اقول** وهو
 على ما هو المتخارص عند المتكلمين من ان المعلومات متناهية في العلم
 فلذا قالوا ان معلومات الله مع اكثر من مقدوراته **قوله** وذلك
 لان العلم **قوله** فرع الوجود هذا من ان العلم **قوله** قد
 صرح بما ان القابلية لو لم يكن لازمة لثباته بل كانت حادثة
 للاحتياج الى قابلية اخرى فيلزم التمس في القابلية الغير المتناهية
 هذا ولا شك ان القابلية ليست من الامور الموجودة بل هي من
 الامور الاعتبارية فلم يكن التمس في وجوده فرع الوجود فتأمل **قوله**
 الموجودات باسمها بالفعل كانت غير متناهية بالفعل لكنها لم
 توجد باسمها بالفعل والا يلزم اجراء برهان التطبيق كما هو
 من غير العلم فقولنا يكون الاشياء متناهية بالفعل الى ما لا يحصى

قوله معنى ان

قوله معنى ان صانع العالم اه **اقول** فقولنا شارة الرفع
 في يوم الاستدراك لا جاز في الصفات الآتية لا تعرفه كما ذكر ان الحث
 العالم هو الله تعالى ظهر ان الواحد القديم المحي القادر السميع العليم الخ
 وذكر من الصفات الكمالية لا تعرف فلا حاجة الى ذكر هذه الصفات بعد ذكر
 هذا الاسم العلمي ليعلم ان هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا
 هذا الاسم والجواب ان شاعلم هو ان هذه الصفات صفات ما دخل تحت
 به المخرج كما في قلنا بسم الله الرحمن الرحيم وانما ذكر هذه الصفات
 الحادية هي ما اشارت الى معظم مقاصد علم الكلام وقوله وهذا هو
 اه اذ لا يخفى عليك ان ايراد امثال هذا التوهم العلوم الدقيقة لا ينبغي ان
 العلم فلا يلزم ان يقال في تقرير السؤال المقدرك ان هذا الاسم العلمي ظهر انه
 واحد لا شك بل لا يجوز وجوب الوجود لان جميع صفات كانت
 مشهورة في ضمن هذا الاسم فيكون ذكر الواحد مستورا وبنا في الجواب
 ان امثاله كان من قبيل التمس بما علم ضمن وعلم وجهه وكلام المجيد
 هو تقرير المؤمنين في توحيدهم ورد المشركين في شركهم **قوله** ولو كان
 العلم اه **قوله** وهو ان يكون الواجب موجبا بالذات بحيث
 ليس من شأنه الايجاب ولا الجحبا ولا اختيارا وهذا هو المبدأ بالقطر
 عينه وقوله يحمل تام وجه العالم هو ان معنى الواجب اسم من معنى الاله
 الصانع القادر والذليل الذي لا ينفى تعدد الخاص لا يدل على تعدد
 العام وقوله فلا يكون الموجب واجبا وكذا لا يكون المستعمل متعددا واجبا

اذ المستعمل يكون كالجواهر التي لا اثر لها اصلا فيكون انقص ومن
 الحيوانات التي لها افعال اختيارية وكذا الموصوب يكون كالجواهر
 بالنسبة الى موجباته مثل النار في احوال الخطب وطبع المرق
 والخبز وتخصيف الثياب ونحو ذلك ثم ان كونه مع موجباته
 الراسع ما سواه من المخلوقات لا يؤول على كماله من جميع الجهات
 كونه قادرا على افعالها فان هذا يدل على عدمه بجميع المخلوقات على التقدير
 وقصوره اليها جزئي فليس والى الجواهر لا يدل على عدمه الموجب اصلا
 عن عدمه تقصيرا وقوله ان يرد الاستعاضة على القول بكونه
 نقصا تاما بالواجب مع موجب في صفاته فيلزم ان يكون ناقصا
 اليجاب نقصان كما عرفت به انفا وقوله والفرق بين اليجاب
 الصفة واليجاب غير المشكل هذا ما ذكره السيد الشريف حيث قال
 ودعوى ان اليجاب الصفات كماله واليجاب غير الصفات نقصانه
 ونحوه نقول وبالله التوفيق ان الاصول وانما قالوا باليجاب الذي
 في صفاته لانها كالات له مع ولا شك ان ما يكون كالات له مع ينبغي ان
 مقتضى ذاته مع من غير احتياجه الى غيره اصلا والاي لم ينقصان
 في ذاته مع غير ذلك علوا كبيرا ولا شك ايضا ان كونه ذاته مع
 مقتضيه كالات له من غيره وهو عين الكمالات المتباعدة عن
 النقصان وانما قالوا بالاختيار في ايجادهم في العالم لانهم
 كالات له مع كونه وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته مع علو

فلا يلزم من

فلا يلزم من وجوده كالات له مع ولا من عدمه نقصانه اصلا فينبغي ان يكون
 مختارا في ايجاد العالم لا موجبا والاي لم ينقصان كالات له مع
 لا افعال اليجابية وهذا محال في ذاته مع كونه ذاتا وقوله والاول
 النقصان مع موجبه مما فان اصل الديل كان مبنيا على تعلق ارادته و
 هذا اذا كان مبنيا على تعلق الارادة واليجاب ولا شك ان ارادة الباري
 تعالى لا يمكن ان يعارض اليجاب اصلا بل اليجاب متعين لازم للذات
 فكيف لا يمكن ان يفكر غيره فلا حاجة الى ايراد النقصان بالمثل ذلك فانه
 يقتضيه ان يقال مثلا لو فرض تعلق ارادته بسلب ما وجبه ذاته من
 وجوده فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة فانه محال اذ
 يلزم اجتماع النقيضين ومع ذلك يلزم سلب وجوده عن ذاته
 عن ذلك علوا كبيرا ويحصل احدهما فيلزم العجز او خلق المعلوم
 عن العلم التامة ويقرب عن هذا ان يقال لو فرض تعلق ارادته مع
 بالقاء الجسم متدائرة جهات الثلث وتعلق ارادته ايضا بالقاء
 متغير فذلك الجسم مع بقائه فاما ان يحصل المراد ان معا فيلزم
 حصول الجسم عن التحيز متدائرة جهات الثلث ولا يحصل احدهما
 فيلزم العجز وقسم على هذا نظائره وهي كثيرة وقوله ان نقصان
 التعلين هو الاجابة لان فرضه حدود التعلين مع
 في اصل الديل بل يكفي اجتماعهما في زمان واحد فيلزم ان فرض
 التعلين بينهما بان يلزم احدهما حركة زيد التعلين اليوم وامر

الارادة الى الغد وسيد الانسكوت في الغد فان يخصم المراد ان
 هو الآخر الدليل ولا شك ان مثل هذا القضية المذكور يمكن في صورة
 النقص بان يكون اقتضاها ان لا يلبا بقيا الى زمان تعلق الارادة
 باعدوام ما وجد ذات من صفاته الى آخره فلو فرض تعلق ارادته
 باعدوام ما وجد ذات من صفاته الى آخره الدليل فيرو النقص المذكور الذي
 اورد على ان تعلق الارادة الكاملة بما نزل يكون اذ لم يلبا على ما ذكره
 الا بعد في جازان نفرض مقتضى الذات والارادة مما في الارادة في
 قوله وهو لا يمكن في صورة النقص اذ يمكن لنا ايضا ان نفرض التعلقين
 معارف صورة النقص بناء على جواب اولى التعلقين وقوله اذ يمكن
 كل من التعلقين بالمكن الفرق ليس في هذا الجواب فاشية اريد ما ذكره
 الشارع بقوله ان كلامها امر ممكن في نفسه فالاولى ان يقال في
 جواب المتن الذي عبر عنه بالحل ان عدم قدرة الله تعالى في صورة الغدا
 كان سبب كون الآخر اقوى منه وكونه اضعفا من الاخرى وذلك
 لان كل واحد من الضدين امر ممكن في نفسه ولا شك ان كون احدهما
 اضعف من الآخر هو الوجه المتعارف للمالوينة **قوله** اذ لا تضاد بينه
 فقوله ان المتوافق بين تعلقهما بهذا التفسير ان
 ان في كلام الشارع استصحاب وجهين احدهما ذكره في
 ارادة العام اذ المراد بالتضاد والتناقض ان التناقض والتضاد
 المتعارف الذي هو تعلق التعلقين هو المضاف الى الارادتين وانما

قدرة المضاف منها

قدرة المضاف ههنا لان الدليل مبني على تعلق المرادتين
 لا على نفس الارادتين وقوله ولا حاجه الى نفيه ان لا فائدة في نفي
 التضاد لان وجود الضدين في محله لا يمنع فكان نفي تضاد
 الارادتين عينا حتموا محضا وقوله فلا كفاية في نفيه لان نفي التضاد
 ونفي الخاص ونفي التناقض مطلق في العام ولا شك ان نفي الخاص
 لا يستلزم نفي العام فلا يعنى نفي التضاد مع نفي التناقض مطلقا مع ان
 المظهر من نفي التناقض مطلقا قال الشارع فيلزم محج احدهما هذا
 عام يتناول محج بعاما ومحج احدهما دون الآخر **قوله** اما رأت
 الحدوث اه **اقول** فقوله او دليلها مع ان المراد بالامارات
 المذكورة وهو معنى الدليل دون المعنى المشهور لها وهو الدليل
 الذي يفيد الظن لان برهان التوحيد هو ما يفيد اليقين ثم ان كون
 العجز دليل الامكان يعين وكون دليل الحدوث غير يقيني اذ يجوز
 ان يكون العجز ممكنا قويا سبب على موجبة قديمة فلذا ذكر
 الشارع الامكان بعد الحدوث وهو اما رأت الحدوث
 والامكان حتى يظهر كون الدليل يقينيا وقوله بالتخلف عنها يمكن
 من شية القسرة والنجاء وقوله ولا اجر لمن الاجباء بمعنى الاكراه
 قال الشارع يجوز ان ينفي قد دفعه بقوله لا يمكن بينهما تنازع
 لان اجماع المتأخرين لا ينافي امكان التنازع بينهما وقوله وان يكون
 المتأخر غير ممكن قد دفعه بقوله لا كلامهما في نفسه ممكن وقوله جهة

اقتناعه ان مع قطع النظر عن كونها خبر الرسول والا فخر الرسول
 المتواتر لا يكون الا بحجة قطعية وقوله وان كان التامع لا يلزم يستلزم
 الا عدم تعدد الصانع فما ذكره البتة من قوله لم يكن احدهما صانعا
 ان اراد به انه لم يكن واحدهما صانعا والمخالفة مع وان اراد به
 انه لم يكن الصانع الا احدهما صانعا فلا يترتب عليه وجوده كمنه
 فلم يصح قوله فلم يوجد مصنوعا اصلا **قوله** وهو لا يستلزم اه **اقول** فم
 لا وجوده لا يستلزم وقوعه ذلك التقدير قلنا امكان وقوعه ذلك
 التقدير يكفي لنا هنا في اصل كلام الشارح المتأخرون هو ان يقال لو تعد
 الاله لم يكن وجود السماء والارض اذ لم يكن لكل واحد من الالهين
 ان يقصد ايجاد السماء والارض على سبيل الاستقلال بحيث
 لا يمكن لآلة الاخر من خلاف ايجاد السماء والارض واذا كان ذلك التقدير
 ممكنا لكل واحد منها فنفرض وقوع ذلك التقدير من كل واحد منهما
 معا فاما ان يكون السماء والارض بجميع القدرتين او بكل واحد
 منهما او باحدهما والكل باطل الاخر دليل على فني هذا التقدير ختم برهان
 التوحيد لا عن المتعبدين الواردين على الاول والثاني وقوله
 كما في افعال عند الاستدلال وقال ابو اسحاق الاسفراحي ان فعل العبد
 لا يوجب القدرتين قدرة الحق وقدرة العبد وهذا لا ينافي ان يكون
 قدرة الحق كامله مستقلة في نفسها وقوله بان يريد ايجاد
 به قدرة الاخر به من غير مقبول في الصانع القادر فتأني وقوله

لبس المراد التمكن

لبس المراد التمكن بينهما ليس المراد ان لم يكن فيهما الهة اذ الالهة مفرده
 عن التمكن مطلقا فيكون المراد التمكن في الموشى في الهة وقوله
 عدم كون احدهما صانعا عدم كون احدهما صانعا مطلقا على امكان
 التامع على ما عرفت وقوله وكلما هذا على تقدير ان لا يكون كل واحد منهما
 صانعا فقط فلم يوجد شيء من هذا المحسوس في قوله او بعضهما هذا على
 تقدير ان لا يكون كل واحد منهما صانعا فقط ولم يوجد شيء بعض
 هذا المحسوس لانعدام على ذلك البعض وقوله ويمكن ان يوجد للملازمة
 هذا التقدير كغيره بان التوحيد بحسب يندفع عنه اورد الشارح
 من قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع الموقول ان لا يمكن وهذا
 التقدير هو اصل ما ذكره الشارح في شرح المقاصد كما عرفت
انفا قوله ومنه انتفاء الملازمة اه فقوله ليم الامر ان ليم هذا
 الدليل على ان الاله بالية الكريمة وذلك لتحقيق الملازمة وانتفاء الملازم
 قطعها وبقينا ونقل عنه انه قال وتقرير الدليل بهذا الوجود صانعا
 لا يمكن التامع بان يريد لكل ايجاد المصنوع على وجه فاسكن ان لا يوجد
 المصنوع مع وجود علتها التامة ومن ارادة كل واحد منهما الامتناع
 لا يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الف في الآية على هذا
 هذا المعنى حال الخوف بعده انتهى كلامه فقوله لا امتناع لما يعجز بهما
 متعلق بقوله فاحسن ان لا يوجد المصنوع بهذا ويمكن ان يقول الدليل المذكور
 بقوله لا يقال بله الوافق صانعا لا يمكن التامع بينهما فاسكن ان لا يوجد

مصنوع اصلا فلم يوجد مصنوعه اصلا اما بطلان الكلام وهو من
وجرد المصنوع فظا بمشادة المصنوعات في اعيانها
فقد كان معلوما مسبقا فلا حاجة الى المساعدة فعلى هذا التقديم
بنوع المنع الخ او ردها الشارح بقوله لانا نقول **قوله** فلا يفيد
الاولاه **قوله** فيلزم ان يكون كلاما انتفاهين اه ان فيلزم ان
يكون المفهوم من الاله الكبرية ان انتفاء تعدد الاله فيما مفع معلوم
للسامع وان انتفاء الفساد فيما مفع معلوم له وايضا وان المقصود
هو تعليم الانتفاء الثاني بانتفاء الاول كما في قوله لو جشني لا كرسك
فان عدم الحج في هذا المثال لا يعدم الا كرام الماضيين كان معلومين
للسامع وعرض التكلم في هو تعليم عدم الكلام بعدم الحج وقوله
والمقصود ببيان تحقق انتفاء الاولاه والى ان المقصود من ان
انها هو بيان تحقق عدم تعدد الصانع في جميع الازمنة بتعليم
تحقق عدم الفساد ولكن المفهوم من الاله الكبرية غير هذا المقصود كما
عرفت انتفا فلا يصح ان يقارن الاله الكبرية اشارا الى برهان التماثل
قوله من دلالة على تعيين زمان اه **قوله** وذكر لان المعنى لو تعدد
فيما بالاله في الزمان الماضي لنفسه وتماثل الزمان الماضي كنهه المقصود
في الزمان الماضي فلم تعدد الله في الزمان الماضي فلا يتعد ايضا في الزمان
المستقبل والواجب ان يحث في الزمان المستقبلي لكن الكلام بط
لان الذي لا يكون الاله **قوله** لكنه ليس باده **قوله** فتقول قدوة المتكلمين
يريدون

يريدون اه يعني ان ما وقع في كلام بعضهم مستقيم اذ ليس مراد
بعض من الترادف ما هو له مشهور وهو الاتحاد في المفهوم بل مراد به
ما هو اعم من ذلك حتى يتناول الترادف في الصدق وان لم يكن يتناول
اتحاد المفهوم اصلا وانت خبير بان مراد الشارح هو ان يذلل
بعض المتكلمين ان الواجب والقدم يتلزمان لا بفتح احد حائلا
الترادف بهذا المعنى انهم مترادفان بمعنى انهما متحدان في المفهوم
كالبيت والاسد مثلا فوالشارح بقوله بالترادف بمعنى
الاتحاد في المفهوم سواء اطلق الترادف على معنى آخر او لم تطلق لا
يقال ليس في الدنيا احد يقول بين الواجب والقدم بمعنى الاتحاد
في المفهوم لانا نقول ولعل الشارح وجده ذلك الاصل وعدم وجوده
لا يدل على عدم الوجود في نفسه الامر توضح بان الواجب الوجود
لزمانه هو انه تعالى وصفاته يرد على ظاهره ان كل صفة محتاج
الى موضوع فليكن يكون واجبة لذاتها وسببي دائما وبها كلامه
وقد ذكرنا انما هو ان واجب الوجود لذاته ان لزات الواجب
وصفات وهذا لا ينافي ان يكون الصفات واقفا على كنهه وان كانت
لزمانه الواجب به واعلم ان حاكم كلام الشارح بهذا هو ان يقال
لا يفيد عدم الترادف بين الواجب والقدم وانما الكلام في الترادف
بمعناه حسب الصدق فذهب بعضهم الى ان التقديم معناه الواجب
لصدقه التقديم على بعض الممكنات وهي صفات الواجب ترويه

بعض كذا كمالا ما حمد الدين الى انهما متساويان حتى قالوا ان الواجب
 لذاته هو الارتفاع وصفاته وان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته
 اذ لا نفع بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بهذا ايدى على ان وجود الصفة
 القديمة لا يتعلق بالحي رشيء وهذه جملة بينة وان كان قالوا كمالا ما
 في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم له جوب الصفة
قوله هذا كمالا فقوله كمالا من في القديم بالذات اه يعنى انهم اه قالوا
 اردنا بالقديم ما هو القديم بالذات والصفة ليست مما هو قديم بالذات
 توجه عليه ثم ان يقال لم يصح حكمهم بان الصفات واجبة بالذات
 بالذات فان ما لا يكون قديما بالذات لا يكون واجبا بالذات بهذا
 لم يكن الا يوجب مرادهم في استدلالهم بان يقال ان القديم لو لم يكن
 واجبا لذاته ان لذاته الواجب لكان محتاجا الى محض مياين لا
 مفارق عنه فيكون محدثا لا اذ لا نفع بالمحدث الا ما يتعلق وجوده
 بالجدد شئ آخر مياين له فلهذا التوجيه لا يرد الاشكال بالصفات
 القديمة فان وجوده لا يتعلق بالجدد شئ آخر مياين له وانما يتعلق
 وجوده بالجدد موصوفا الذي لا تفارق به عنه **قوله** باقية ببقاء
 هو نفس تلك الصفة الصفة اه هذا كمالا فقوله بقاء البقاء
 مضى في الصفة اه هذا الا يرد غير واردا ان المحققين
 قالوا ان وجود الواجب عنه مع ان الوجود مضى في الواجب و
 الحق ان جواز الازا فاته بنا على التفاسير في المفهوم لا يتناقض العينية
 بحسب الذات

بحسب الذات بخلاف الكونين وبغيره على تقدير كون صفته اعتبارية
 فان الصفات الاعتبارية ليست عين موصوفا بالحسب انكروا
 بحسب الذات ثم ان الاشكال الى ان كانت باقية لا
 يتصور ان يكون بقاءها عين لا تفكك بقاؤها عنها وقت حدوثها
 بخلاف بقاء القديم اذ هو لا يتفكك عنها اصلا على ان الايدى المذكور
 وقع كمالا على السند فلا يتم بهما اذ لما منع ان يقول كل صفة قديمة كانت
 اوحادية بقاء هو نفس تلك الصفة فلا يرد عليه شئ اذ لا مذهب
 لما منع عنها هو كشمس نور قال ربح وهذا كمالا من غناية الصفة بكلمة
 بهذا الشارة الا ما ذكره من قوله وانما الكلام في التاويل بحسب قوله
 بقاء هو تلك الصفة وما قوله فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف
 في التوحيد فهو رد لقوله في كلام بعض المتأخرين بغيره بان الواجب الوجود
 لذاته هو ذاته وصفاته واما قوله والقول بانها كانت الصفات يتناقض
 قوله بان كل علم فموجبات اه فهو رد لقوله فان بعض علم ان القديم لم
 فيهم متالف ونشر ولكن النشر هو ترتيب اللفظ **قوله** لان بداية العقل
 جازمة بان محدث العالم اه فقوله يعنى ان تصور الواجب اه حاصل
 ان المتناقضات مؤلفا على هيئة شكل لا ورو هو ان يقال ان الواجب
 شئ هو المحسوس بجميع ما سواه على النمط البدوي والظاهر الحكم وكل من
 كان كذلك فهم على القادر عليهم البصيرة في المراد اما بيان الصفة
 فلهذا علم ما سبق من قوله والمحدث لكلام هو الذي عا بهر بان التوحيد

اذ ينضم من ذلك الواجب مع هو المحذور للعالم جميع اجزائه وان لا يكون
 في شموله النظام الحكم واما الكبرى فهي بداهة اذ يكفي في التفسير بها
 ملاحظة عنوان موضوعها مع هذا ذكر الصفات المذكورة هي ما علمنا
 انتم مرجعها علم التزاما وذلك لان من الظاهر البين ان الواجب مع
 المحذور بجميع ما سواه على هذا النمط البديع والنظام الحكم لا يكون
 الا واجبا على سبيلها بغير اشتراط مريد او قول لان ذلك من خارج
 العالم متعلق بقوله فلا يرد لفظ ذكر الاشياء الوسط المختار و
 قول ولا يخفى انه انما يتم اه يعنى ان نفي الوسط القديم المختار انما يتم اذا
 لم يقع يقع الاختصار على حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات اذ
 لو وقع الاقتصار على ذلك الاحتمال ان يكون في الممكنات وسط قديم
 مختار ويكون الواجب مع موجبا لذكر الوسط ولا يكون مختارا
 اصلا بهذا وقد عرفت ان برهان التوحيد كان مبينا على كون مع صانعا
 قادرا وان ايجابه لم يكن يكون بمنزلة ايجاد الجاد لا فعالها فيكون
 نقضا تعالى الرحمن ذلك وقوله والاف يمكن ان يستدل آه يعنى ان
 اعتبار النمط البديع والنظام الحكم وان لم يكن له مدخل في بداهة
 الحكم انما كان في الكبرى لئلا يتم ان يكون ذلك لا اعتبار مستدركا منها
 اذ يمكن ان يستدل بحدوث العالم على كون مع قادر مختار ثم يستدل
 بكونه قادرا مختارا على كونه حقيقيا عالميا سميعا بصيرا فلا حاجة
 الى ذكر النمط البديع والنظام الحكم وانما قلنا يمكن ان يستدل بحدوث

العالم على كون قادر مختارا اذ لو كان موجبا يلزم ان يكون العالم قديما
 لان اثر الواجب القديم يكون قديما والذي كان مسبوقا بالقصد والاختيار
 يكون جادنا على ما هو المشهور قوله لکن في دلالة الاحداث على وجه الاتفاق
 انه لا يخفى عليك ان الاحداث قد تترتب على وجود السموات و
 المبصرات كما اذا وجدت صاعدة شديدة فأت من شدة صوتها
 ابن ان وكما اذا اطلقت صورة حسنة فحصلت شهوة في قلب
 رجل او ظهرت صورة هوسية قبيحة فحدثت نفرة في القلب ولا شك
 ان موت الانسان وشهوة الرجل ونفرة كانت متبررة على تلك الامور
 المسبوعة والمبصرة وانما كانت محذورة لانه ودخل في النمط البديع
 والنظام الحكم فانه لا يدرى الامور المسبوعة او المبصرة مع انه مع العلم
 ما يترتب عليها من الموت والشهوة والنفرة كان مخالفا لاهل السنة
 والجماعة في قولهم انه مع العلم جميع الجزئيات والكليات لا يقال المقصود
 منها هو اثبات كون السمع والبصر صفات زائدة له مع مفارقة نصف العلم
 ولا شك ان احداث العالم علم وجه الاتفاق يدل على ذلك المقصود
 لاننا نقول بل المقصود من اثباتها هو ان لا تثبت ثبوتات له مع
 فيبقى مفهوم اثبات السمع والبصر مع مع ادراك المسبوعات
 والمبصرات ولا شك ان احداث العالم علم وجه الاتفاق يدل على هذه
 المقصود كما عرفت واما كون السمع والبصر صفتان زائدتان
 في بواطن العلم فبسيء الكلام فيه لان اثبات الصفات التجردية

الحركة ويكون بطيئة بالقياس الى الحركة اخرى تبين ان الحركة السريعة
 والحركة البطيئة ليستا نوعين من جنس الحركة مختلفين بالذات والوجود
 وانما يختلفان بالاضافة ولعلنا ان قولنا وذلك اما رات الحدود ان
 اشارات الاحتمال **قوله** واراد بالماضي ما يمكنه **اقول** فقولنا فيلزم ان
 يكون يمكنه ان يعلم ان كونه يمكنه ان يصرح في كلامهم كونه لازم لغيره
 وهو قولهم الجوهر ما يمتد اذ وجد في الخارج كما ثبت لانه موجود
 وذلك انما يتصور فيما يكون وجوده بمرور زمانه فلهذا اذا وجدت معناه
 اذا انصف بوجوده بالخاص فيفهم من عبارة ان وجوده بالوصف لا
 لما فيكون هو يمكنه ان يكون ثابت واجبة لكان وجوده ما يمكنه ان لا يذبح
 قال الشارح واما ان يريد بهما القياس بذات قال بعض الكرامية انه
 مع جسم ان موجوده وقال بعضهم انه مع جسم ان قائم بذات و
 الشارح معهم الا في اطلاق لفظ الجسم عليه نحو هذا عندنا موجود
 موقوف على اذن الشرع وسعدهم لا يتوقف على اذن الشرع وقوله
 وذات الجسم بالبحر عطف على تبادر الفهم **قوله** وفيه نظر للقطع
اقول فقولنا ان اذن بالشرع اذن بما اذا يصح اطلاق العلم
 على الله تعالى لوجود اذن الشرع على ذلك ولا يصح اطلاق المعارف عليه
 مع ان المعرفة مراد بالعلم وذكر العلم وذكر العلم مراد اذن الشرع
 على اطلاقه ولكونه موصوف للنفق لان المعرفة قد يحسب جمع الادراك
 المسبوق بالعلم وهذا انفس يجب منه شذوذا لشرع عنه وقوله

وقد يكونان

وقد يكونان الضمير راجع الى المارده ولازمه وقوله مع عدم جواز اطلاق
 اللازم والحق انه يجوز شرعا اطلاق مخالف القدرة والخيار سيرة
 اذا لم يقصد به الاستثناء والاستصحاب واما اذا قصد الاستثناء
 والاستصحاب فذلك كمرجع الى الاستثناء والاستصحاب ولا
 الى الاطلاق واما الاطلاق فهو جائز بل واقع فيما بين اهل الشرع **قوله**
 وباعتبار اعطاله **اقول** فقولنا بعتر عنه في التجزئ والتبعض
 وذلك لان اطلاق الشيء هو عبارة عن بطلان تركيبه وعوده الى اجزاء
 الالهية ولان التجزئ والتبعض عبارة عن الاقسام مطلق **قوله**
 ولان معنى قولنا **اقول** فقولنا مثل السؤال عن الحقيقة وهو ان يقال
 ان الانسان حيوان حقيقة من الحقيقة وقوله اذا الوصف وهو ان
 يقال ان زيدان هو عبارة عن الوصف من الاوصاف وقوله وهو الجنس
 اللغوي ولا يتعارض في ان معنى الجنس اللغوي اعم باعتبار الصدق من
 معنى جنس المنطق لصدقه على النوع الطبيعي كالانسان مثلا بخلاف
 الجنس المنطقي لكونه نوعا من الجنس اللغوي لا يتحقق بدون الجنس
 المنطقي والنوع الطبيعي الطبيعي اذ لو تحقق بدونها في حقيقة كانت
 تلك الحقيقة بسيطة مغايرة لساير الحقائق بالكلية فلا يكون بينهما
 بين غير ما كانت لغوية ايضا فظهر ان قولنا انصف بالخاصة
 بالحق معناه ان مرسوم التركيب عقليا كان التركيب او خارجا
 علوا كبيرا واما ذكر الحقيقة في العجود المطلق والمعلومية المطلقة

وتحذف كذلك فلا يسمى بجائز لا في العرف ولا في اللغة ولا في الأصل
فقط ان لا شك في كلام الشارح اصلا **قول** والبعد عبارة عن
فقدان نوعان احدهما البعد الموجود القاييم بالجسم وبالمساحة
التعيني والثاني البعد الموجود الجرد عن المادة القاييم بنفسه وهو
السمي بالفراغ المفطور وبهذا البعد هو مكان الجسم عند بعض الفلاسفة
وهو موجود عند المنطقيين ويسمونه الفراغ الموهوم وقوله وامان
اصحاب السطح اه وبهم الذين كانوا يقولون المكان هو السطح الباطن للجسم
الحاوي الحاسن للسطح الظاهر من الجسم المحوي كسطح الباطن
لكون الحاسن للسطح الظاهر من الماء والرمال مثلا وبهذا كانوا يقولون
بوجود الجسم التعيني ويكون وجود الفراغ المفطور وقوله بالكتاب
ان بالمقاييس على الفراغ المفطور **قول** فيلزم قوم الخيرة
هو الفراغ الموهوم وهو لا شيء محض عندهم فكيف يكون قديما
والحال ان القديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده هذا ولما اشارت
اراد بضم الخيرة ازلية وهذا ايضا محقق فيلزم ان يكون
الخيرة وضع مخصوص ازل يثبت بالاشارة الحسية وان كان
امرا وبها وان يكون البارئ في محتاجا الى ذلك الامر الوهمي في
وكل ذلك لا محقق فيلزم ان يرد بقدوم الخيرة قدوم الخيرة
عند المتكلمين اذ يلزم من جعله تعالى الاكوان الغير المتناهية في الزمان
الغير المتناهية ويظهر بان التطبيق **قول** فيكون محلا له **قول**

بقدم

عندهم

الامور الانواع

عندهم اربعة انواع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ولو كان
شيء من هذه الاربعة حادثا في ذاته يلزم ان يكون محلا للحوادث
وهو محال في ذاته وامان يساوي اه **قول** فقوله فلا يتصور زيادة الشيء
على حيزه قيل هذا مبني على الفرق حيث يقال زيد في المسجد او في الكرسي
فيحيط المسجد والكرسي حيزه الذي يدعى ان المسجد زيد من زيد والكرسي
انقص منه هذا وكذا ان نقول ان عدمه هو تصور زيادة الشيء على حيزه
لا يطرئ المستدل بل ينفعه فان زيادة الشيء في حيزه ونقصانه عن حيزه
كلاما باطلان باجماع العقلاء ومقصود المستدل بهذا بيان بطلان
الاحتجالات الثلاثة وهو حاصل مع الزيادة وقوله والى زان يساوي الخيرة
الغير المتناهية بهذا ارجع الى المنع الذي لا يطرئ المحلل اصلا بل ينفعه اذ لان
يقول ان يعلو سواي الخيرة الغير المتناهية لى زان بخيرة بخيرات غير متناهية
وبهذا استدلاله من يريد على الخيرة ويقبل في الجملة كما ذكره ولا
شك ان الاشارة الى بطلان الخيرة في الجملة يكون كافيا عن الاشارة
الى بطلان الخيرات العديدة المتناهية فلا حاجة الى ذكر احتمالات ان يساوي
المتناهية **قوله** اعتبارا بوضوح الاضافة اه **قول** اما نقف الجملة التي هي حيز
وطرف فيما قالوا الجملة منزهة الاشارة الحسية ومقصود الخيرة
بالقرب منه والمقصود عنده ثم ان الجاهات عظاما اشتد بين الناس
اختلاف القامة من جهات الاشان واطراف القدام والخلف
واليمين واليسار والفوق والتحت والله تعالى اعلم بان يكون في جهة

من الجهات قال المصنف ولا يجري عليه زمان ايم ليس وجوده في زمان
زمانيا ومعنى كون العبد زمانيا ان لا يمكن حصوله الا في زمان كما
ان معنى كونه مكانيا ان لا يمكن حصوله الا في مكان كذا في شرح المواضع
وقال الشارح عبارة عن متحد معلوم بقدره متجدد آخر
معلوم وقوله والله متزه عن ذلك يعني ان التفسير التدريجي زمانيا
انه لا يقدر على الزمان وينطق عليه ولا يتصور وجوده الا في وقت التفسير
الدفعي متعلق بالآن فعلا لا يتغير فيه اصلا لا يتعلق له بالزمان قطعا
وجوده مع مقارن بالزمان وحاصل مع حصوله واما ان زمانيا او
اخرى او واقعة في احدى فكلها كذا في شرح المواضع وقوله والا فاما
مترادف كالتبعض والمتجوز **قوله** اما ان يتصف بصفات الكمال
وجه ضعفه **فقوله** وجه ضعفه هذا اختيار الشق الاول ومنه
لزوم تعدد الواجب وبعض الافاضل اختيار الشق الثاني فعال لان
ان اجزائه ان لم يتصف بالمجموع بصفات الكمال يلزم النقص وانما
يلزم النقص لو لم يتصف بالمجموع بصفات الكمال لكن لم لا يجوز ان يتصف
المجموع بصفات الكمال وان لم يتصف كل واحد من اجزائه بصفات
الكمال لا بد لنفي ذلك من دليل او تعليم **قوله** ويرد عليه اه مقصوده
رفع المذكور وانما المقدمه المنعومة وهي لزوم تعدد الواجب
على تعدد الواجب على تقدير انضاف اجزائه مع بصفات الكمال وقوله
وهي لا يوجد الا في الواجب اي فيلزم تعدد الواجب على تقدير
انضاف اجزائه

انضاف اجزائه بالعلم التام والقدرة التامة ونحوهما قال الشارح
فيستقر ان خصوص اه هذا مما لا يجوز ان يكون المخصص لنفس ذاته
مع عيوبه اه ازيله ذاته الى جميعها ممنوعة ايضا وعدم دلالة التجزئة
عليها بما فيها ولو سلم فعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم شمولها
في نفس الامر **قوله** واجمع المخالف اه **قوله** فقوله نخرج العلم كله والروح
مثال للنفس الظاهرة في الجملة والجسمية وقوله م خلق آدم على صورة
مثال للنفس الظاهرة في الصورة وقوله يد الله فوق ايديهم مثال
للنفس الظاهرة في الدرجة ومن النصوص الظاهرة في الجملة قوله في الرحمن
على العرش استوى وفي الجسمية قوله في جوار رحه والمكدا صفا
صفا وفي الصورة قوله م رايت ربي على صورة شاب امرد
وفي الجوارح قوله مع كل شيء بالكدال وجهه قال الشارح فوجب
ان يفوض علم النصوص الى الله اه وذكر في شرح المواضع انها قلوبا
ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجملة كيف و
بها تعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن فتاوى المطاير اما
انما لا يفوض تفصيل الله تعالى في امور من يقف على تأويله الا الله
وعليه كسر السلف واما تفصيلا كما هو رأي طائفة او ياول تأويلها
بأن يقال اه **قوله** واما معنى الاستواء فهو الاستيلاء
ومعنى جبا امرى ومعنى الوجه الذات ومعنى قوله م على صورة
شاب امردان على صفة كماله فلا تماثل علم الخلق بوجه من الوجوه

فان قيل علم المخلوق بان الله تعالى عالم قادر بما نزل علم الحق تعالى فلو كان
اجتياها مطابقا للواقع تثبت المماثلة بين العلمين قلنا المراد بعلم المخلوق
وعلم الحق وعلم الحق تعالى من العلمين فلا شك ان جنس علم المخلوق
لا يستمد من جنس علم الحق فلا يماثل بينهما ولا عبرة بذلك القدر من
المماثلة **قول** وقد صرح بان المماثلة آه لا يريد ان هذا التصريح بالمماثلة
قول فلا يماثل بوجوه الوجه اذ يفهم منه الاشتراك في بعض الوجوه كما في
في المماثلة والتوفيق على ما سيجي هذا الكلام فقول ان الاشتراك
في بعض الوجوه كاف في ما كونه كافيا فيما هو كونه العلم صفة فقط و
اما كونه صفة فلان الصفة باقية لا يتجدد بتجدد الاشياء بخلاف الوصف
فان حارث وتجدد بتجدد الامثال فلا تماثل بين الصفة والوصف
قال ارسطو كالكيل الى بجنس الكيل فاما بجنس الكيل فهو ما به المماثلة
بين المكبلين من جميع وجود الكيل فلو كان احد المكبلين من اوصاف
مخصوص ينبغي ان يكون الكيل الاخر من اوصاف الصانع ولو كان
احد المكبلين ونقص من صانع مخصوص بقدر مخصوص او كان
ازيد منه بقدر مخصوص ينبغي ان يكون الكيل للاخر كذلك بالنسبة
الى ذلك الصانع حتى يكون الكيلان متماثلين في الكيل وان كان احد
للاخر في شئ من الوجوه المذكورة لم تكن متماثلين في الكيل **قول** ونقص
وافترقا راه **قول** ولا يخفى عليك ان المعتبر في شمول علم البارئ
هو شمول بالنسبة الى ما يمكن معلومية لا بالنسبة الى ما يتنوع معلومية
كما ان المعتبر

هي ان المعتبر في شمول قدرته شمولها بالنسبة الى ما يمكن
مقدورته لا بالنسبة الى ما يتنوع مقدورته فيحصل الدليل بان
الجهل بنقص ما يمكن معلومية او العجز عن بعض ما يمكن
نقص وافترقا راه مخصوص مخصوص اما كونه نقضا فقط واما كونه
نقصا افتقارا الى مخصوص فلان الناقص لا يكون واجبا لذاته فيلزم
ان يكون في وجوده وسائر صفاته محتاجا الى تخصص والله تعالى منزه
عن ذلك علو اكبر لا يعلم الجزئيات اه فنقول بل يعلمها من حيث كلياتها
قال جمهور الفلاسفة انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والايزم المتغيرة ذات
مماضيه والماضيات وكذا لا يعلم الجزئيات المستمرة لان الاركان التي يكون بالآلات
جسمانية والله تعالى منزه عن الجسمية واما الجزئيات التي ليست متشككة
ولا متغيرة فانه تعالى يعلمها كذا وذوات العقول والجواب منع لزوم المتغير
بل المتغير انما هو في التعلق بالصفات وايضا اذ كان الامر المتشكك انما
يحتاج الى ان جسمانية اذ كان العلم حصول الصورة واما اذ كان لضافته
اذا كان لضافته محضه كما قالوا المعتبر له اوصاف حقيقة لذات اضافته
كما لا لا شأنة فلا حاجة الى ان جسمانية بصفة العالية والموجب
العالية هو نفسه ذاته تعالى واما من انما حال منهم هو فلو كان ينكر شئ
صفة العلم كذلك فلا اشكال عليه اصلا قال ارسطو وقد نظفت النصوص
شئ من علمه مثل قولك ولا يحيطون بشئ من علمه ولا يخفى عليك ان
هو شمول بالنسبة الى ما يمكن معلومية لا بالنسبة الى ما يتنوع معلومية

على ذاتية في الخرج **قوله** ودل صدور الافعال اه - فقول هو اضافي
 التبراس الاضافية التي هي التميز وقوله لا ثبت في غير الاضافة ان الغيرة
 فالجواب ان السلم هو اتفاق بمفهوم العالجية والقادرية والمعرفة
 ونحو ذلك من المفهومات الاضافية الاعتبارية دون الصفات الحقيقية
 التي هي على ما اخذ استيفاء تلك المفهومات الاضافية **قوله** ولا يلزم كون
 العلم اه **قوله** بعن ان الخيال هو اتحاد مفهوم العلم والقدرة وهذا البسطة
 يلزم مماز عموما بان صفات عين ذات وان اللازم هو اتحاد ذات
 العلم والقدرة وهذا ليس بحال وكذا الحال في سائر الصفات التي ادعوها
 عين الذات ومنشأ هذا التوجيه الذي ذكره الشارح هو عدم الفرق بين
 مفهوم الشئ وحقيقته وكونه القايمة اه **قوله** فان قلت كيف يتصور
 كون الصفات الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الصفات والموصوف
 يشهد بمغايرة الوجودية بديهية العقل قلت مع ما ذكره ان هناك
 ذاتا ووصفا ومما يتصور ان حقيقة كما تجلج است بل معناه ان ذات
 يرتب على صفه وصفه مع فعل هذا يكون الذات والصفات متحدة
 بالذات ومغايرة بالاعتبار والمفهوم وهو مخرج اذا حقق المنطق
 الصفات مع حصول نتائجها من الذات ومما يتصور ان هذا هو
 من شرح المواقف قال الشارح لا كما زعم الحكماء من حيث قالوا
 يحتاج اليه الجارح مع في الجادة الحق فهو قائم بذاته مع ثم اخذوا
 في ذلك الحادث فقبل هو الارادة وقبل هو قوله كره قالوا ما خلق الى

المخلوقات

المخلوقات وذلك يكون مستفاد من الارادة والم قوله كره والارادة
 او القول فهو مستفاد من القدرة القديمة وقوله لا يستحال متعلق بقوله
 كما يزعم وهو كما قاييم بغيره كالوجود المحفوظ او جبر الله والنبى عليه السلام
 وقوله في كلام المتقدمين حيث قالوا الواجب والقديم فمترادفان و
 قوله في كلام المتأخرين فالامام محمد بن النضر **قوله** اشارة الى الجواب ان
قوله قد اقتصر على الاول ان اقتصر الجواب على نفي المغايرة بين
 الصفات والذات حيث قال ولا غيره ولم يتضح على نفي المغايرة بين
 الصفات والذات مع بعض ادلوه تعرض على ذلك لقال ولا يغير مغايرة
 بعد قوله لا به ولا غيره وقوله ان التعدد في الصفات ان اشتر
 اليه بقوله فلا يلزم ككثرة القدماء ان لا تعدد للقدماء مع ان تعدد القدماء في
 التفسير والاعتبار بهذا اصلا لم يزل يلزم بتعدد القدماء بالانسان بالنسبة الى الذات
 والصفات والايضا بالنسبة الى الصفات بعضها مع بعضها لا بتغير
 هذا اصلا وقوله وان الغرض الاصل عطف على قوله لان الجواب التام
 انما يقتل اجاب بقوله ان البسطة الغرض الاصل منها الجواب بل الغرض الاصل
 هو بيان حكم الصفات والذات كره في قوله لا به ولو كان الغرض الاصل الجواب
 لما نفي في قوله لا يخل في الجواب اصلا فلا يلزم قدم غيره ولا يكثر القدماء
 بل ان تحمل كلام المنص على ان لا يلزم قدم غيره فلا يجوز تعدد القدماء
 المغايرة للمطلق التعدد فلا يلزم السؤال قطعا وانما جعل الشارح على
 ما ذكره شمرته فيما بين القوم **قوله** فقوله وكذا ان تحمل كلام المنص اه يعني
قوله

اذم

ان الشارح قد جعل كلامه مختصا بمنع الملازمة قول المعتزلة وهو قولهم
 فيما بعد القديما فلذا اعتذر عليه الشارح فيما بعد قوله ولما لم يمان
 يمنع توقف التعذر والكثرة على تقدير التعارضه ولكن جازي لكان في كلامه
 على منع استخارة الملازم لا على منع استحالة الملازم لا على منع الملازمة في
 لا بد عليه ذلك الاستحالة الذي ذكره الشارح بقوله ولما لم يمان ان يمنع اه
 فقوله الشهيرة فيما بين القوم لا يخفى اعتبارا عند اطلاق تعدد القديما او
 بكثرة القديما هو تعدد القديما التعايرة او كثرتها قلنا فلما لم يمان قوم
 الغير ولا يكسر القدماء والتعايرة ان لا لزوم للحال الذي هو تعدد القديما
 المتعايرة لا بد عليه ايضا الاستحالة الذي اوردته الشارح بقوله ولما لم يمان
 ان يمنع فلذا قال الشارح فيما بعد في الاولى ولم يقل والصواب فاعلم
 ولكن لم يمانه فقوله من اجل البديهة است يوم فان اجل البديهة انما
 هو لزوم الذاتية لا انتقال من مكان الى مكان لا انتقال من موصوف
 الموصوف مع ان الكلام فيه اذ يمكن للمانع ان يقول لما لا يجوز ان
 يقوم صفة بعينه الموصوف مخصوصه بعد قيامها بالموصوف آخر مخصوص
 قال السيد الشريف جاز ان يكون انتقال العوض دفعيا لا تدريجيا
 فيكون ان مفارقة عن محله هو ان مفارقتها بحكم اخر هذا كلامه ان فلما
 يلزم وقت الانتقال ان يكون العوض ذاتا قايما بنفسه فتأخر وقوله
 على انهم متعلق بقوله شهادي والى على انهم كانوا يقولون بتعدد
 الالهة وذلك لان الالهة معناه هو المعبود بالحق فهم كانوا يقولون
 بتعدد المعبودات

بتعدد المعبودات بالحق فهذا قول بذات الثلاثة المستحق
 للمعبودية فقد كفوا وقوله رب على المتفق اه المراد بالحكم هو كونهم
 والمراد بالمتفق هو قوله رب ثالث ثلثة والمراد بما خذ الاشتقاق و
 هو قولهم بالثالث ثلثة وقوله ان المحضرت العلة في الالتزام اه ان
 المحضرت علة في التزامهم في التزامهم ان كثر تعين الالتزام منهم بغير تعين
 ان كثرهم كان سبب التزامهم الكثرة لا بسبب لزوم الكثرة المعلوم وقوله
 الاما لان الزوم الكثرة المعلوم كذا ايضا **قوله** في الوجود والعلم **اقول**
 فقوله كذا لا يلزم قولهم بالقديما الثلاثة المشهور انهم كانوا يقولون بالالهة
 الثلاثة كقولهم بالقديما الثلاثة هم ويؤيده ما ذكره في شرح المواقيت انه
 لا يخلف في هذه المسئلة من مسئلة التوحيد الثنوية دون الثنوية فانهم
 لا يقولون بجهو وجود الالهى واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان
 بصفات الالهية وان ملقوا عليهم اسم الاله واما الثنوية والمانوية
 والديسانية منهم قالوا فاعلم الشر هو الظلمة والمجوس منهم ذبيها
 المان فاعلم الخير يزدان وواعلم الشر هو ايسر من ويعنون بشيطان
 وذكر في موضع آخر من المواقف في ضبط مذهب النصاري انهم امان
 يقولوا باحد ذات الله رب بالمسيح ووجلون ذاتة في احوالهم
 صفته كل ذلك اما ببدل عيسى وم او بنفسه فلهذا ستة واما
 ان يقولوا اعطاه الله القدرة على الخلق واليجاد واما ان يقولوا احض
 الله رب المجوسات وسماه ابنا شرفا له واكراما فهذه ثمانية احتمالات

كلها باطلا الاخير فالنسبة الاولى باطلا لا يتبع اتحاد الاثنين والاول
 حلوله في غيره والسابع ايضا باطل كما ينبغي ان لا يؤثر في
 الاكثر من هنا يعلم انهم لم يقولوا بالقضاء المتقابلة لكنهم انكفروا
 بسبب انهم اقبلوا على الله تعالى انها مستحق للعبادة وان لم يقولوا
 بقدمه للقطع بان مراتبها هي فقولنا نصف مجموع حاشيتي
 نصف مجموع بائنيه فان كل عدد له جانبان احداهما جانيا فوقه والاخر
 جانب ما تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب ما تحته والاثنان
 عدد اذ هو نصف مجموع حاشيتي فان احد حاشيتي هو الواحد
 والثانية الاخر هو الثلثة ثم ان مجموع الواحد والثلثة هو الاربعة والاثان
 نصف الاربعة فيكون الاثنان مجموع حاشيتي وكذا الثلثة عددا
 هو نصف مجموع حاشيتي وبما الاثنان والاربعة ومجموعهما هو الستة
 والثلثة نصف الستة فيكون الثلثة نصف مجموع حاشيتي وكذا الكلام
 في الاربعة فانه نصف مجموع الثلثة والخمسة وكذا المجموع هو الثمانية فيكون
 الاربعة نصف مجموع حاشيتي وقس على هذا حال الخمسة والستة
 وما فوقها فان كل واحد من ذلك يكون نصف مجموع حاشيتي كما عرفت
 وكلام الشارح يعني على هذا المذهب لا يخفى عليك ان قوله من الواحد غير
 واقع موقعه لان قوله لا مراتبها متعددة ومتكثرة حركات مراتب الاعداد
 فلا يصح ان يعد الواحد من مراتب الاعداد سواء كان الواحد من قبيل الاعداد
 ولم يكن فان قيل ان ذكر الواحد هنا مستطرد في بناء علم ان الجميع جزء من الكل

بجمع مراتب

بجمع مراتب الاعداد قوله مع ان البعض يروى عليه انهم انفقوا على ان
 كل واحد من مراتب الاثنين لف الامن وحدات قبلها تلك المراتبة فان حركته
 العشرة وحدات الاثنان ولا ستة واربعة فيكون من احتمالات
قوله قال ارسطو ان العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة
 ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركيب العشرة منه لا مكان لتسعة العشرة
 بل هي من الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل وحدة
 من وحدات العشرة من غير شعور بخصوصيات الاعداد المتوهم تركب
 تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك
 الاعداد واحدا في حقيقة كذا في شرح المواقف ولا يخفى عليك ان الاثنين من
 الثلثة مثل الاربعة والثلثة كما ان الواحد من الثلثة لا يغير الثلثة وكذا
 الثلثة من الاربعة لا يغير الاربعة كما ان الواحد من الاربعة لا يغير
 الاربعة وبالحكمة ان كل واحد من الاعداد اذا اضل في عدد آخر وجزء
 منه فانه لا يغير الاخر والاكثر من الاعداد بينهما وانما بطرقتها اذ لو انك
 احدهما عن الاخر يلزم ان تلك الواحد الذي هو جزء المتكافئ الاخر وانما
 لان جزء هذا المتكافئ جزء من ذلك الاخر ايضا فيلزم ان تلك جزء ذلك الاخر عن نفسه
 فيوافقا ما عرفت ما ذكرناه ظهر لك ان ما ذكره المحقق من قوله يروى
 عليه لا يضر الشارح اصلا فان مقصوده في المفاصلة بين المعدودين
 المتوهم تركب هو ما صرح به عرفت واما اطلاق الشارح الجوزء على الحدود
 الاصلية في الاثر فذلكا يعني على العرفي العام او على الجمع فلا اشكال

في كلامه اصلا قال الشرح وايضا لا يتصور النزاع من اجل السنة
 ان لا يصح لهم منع جلازمة قول المعتزلة ان يلزم تعدد القدماء بافتراض
 فان الصفات القديمة متعددة عندهم ايضا فلا يصح لهم ان يمنعوا
 به من غيرهم **قول** فلا ويرى ان يقال اه **قول** فتقول فلا ولا يقال ان الاشياء
 لا يمنع بطلان اللازم ان لا يتم استحالة تعدد الصفات القديمة وان
 المستحيل تعدد الذوات القديمة لكنه ليس بلازم مما ذكرناه و
 عرفت مما سبق وجهه وقوله فلا ولا دون ان يقال فالصواب خارج
 اليه وقوله بان القديم لا يزل هذا اشارة الى منع الملازمة ان اللازم لزم
 تعدد القدماء فالقديم هو الازل القائم بنفسه والصفات ليست قابلية
 بانفسها فلا يكون قديمة وان كانت الزمنية قوله فكيف تعدد القدماء
 بالذات اشارة الى منع بطلان اللازم ان لا يتم استحالة تعدد القدماء
 مطلقا بل استحالة تعدد القدماء والذوات دون تعدد القدماء بموصوفا
 وقوله لا يوافق من يذهب الى ان القول بالقديم بالذات انما هو
 اصطلاح الغلاة حيث قسموا القديم مطلقا الى القديم بالذات و
 بالقديم بالزمان والثاني اعلم من الاول على صدق الثاني على العشرة دون
 الاول فانه لا يصدق الا على الواجب **قول** واما بنفسها فاما يمكنه اه
 وقد عرفت مما سبق ايضا ان مرادهم ان كل ممكن سواء تع فهو حادث
 دون صفاته تع ليست مما سواه وبغيره عندهم وانما قالوا ان كل ممكن
 سواء تع فهو حادث لانه تع على اختيار واخر اختيار لا يكون حادثا

لانه مسبق

لانه مسبق بالقصد والاختيار على ما مر **قول** واكثر امية اه **قول** فتقول
 فانتم من المذكورين غير ذلك لان حاصل التفرع هو ان يقال مثلا وبعبارة
 اثبات الصفات الموجودة له مع ذهب الكرامية الى ان في قدم الصفات
 الوجودية ولكن هذا التفرع انما يصح لو ذهب الكرامية الى ان في قدم
 جميع الصفات وليس كذلك فانهم ذهبوا الى قدم القدرة وليس ثمة في
 التعريف المذكور هذا او يكون ان يقال في بيان مراد الشرح لما كان في
 اثبات الصفات الموجودة له مع اشكال كثيرة ذهبت الكرامية الى ان في
 قدم اكثر صفاته تع فلا يلزم القول بزيادة لكثرة تلك الصفات اليق
 بالتوحيد واما قوله لم يقدم القدرة فتلك الضرورة الموجبة له وهو لزم
 التسلسل في القدرة الغير المتناهية على تقدير حدوثها ولا ضرورة في حدوث
 الكلام وتوقفه ويمكن ان يقال ايضا العلم كما نوا يقولون بان القدرة
 القديمة هي عين الذات والتفاسير بينها بالاعتبار فقط فعل هذا كان التفرع
 المذكور نظائرا لما شبهه **قول** قد فسر والغيرة **قول** وذكر في شرح الموقف
 قالوا ان الشرع والعرف واللغة علم الحجة والكل ليس بخبر فانك
 لو قلت ليس له علم غير شرعي يحكم عليه بغير الحجة فلو كان الحجة
 على الكل لما كان كذلك ودد عليه بان الغيرة هنا محمول على عدد آخر فوق
 العشرة قالوا وكذا الحجة في الصفات وبعبارة الموصوف فانك اذا قلت ليس
 في الواجب غير زب وكون زب العلم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفات
 غير الموصوف كنت كاذبا ورد بان المراد غير من افاد الالباب واللازم

ان يكون ثوبه بغيره وهو بيط قطعها **قوله** ان يكون الانفكاك اياه **قوله**
 فلا نقض بالجسمين القديمين اذ ينفك كل واحد منهما عن الآخر بحسب
 الخيرة وان لم ينفك احدهما عن الآخر بحسب الوجود فخلا جريان عن قول
 وقوله لكن يريد الا بالانفكاك وانما انت خبير ان النقض انما يرد
 بالتمسك لا بالمتنوع ولا شك ان تعدد الاله متمنع فلا يرد النقض بالالهين
 المخصوصين بخلاف الجسمين القديمين فانهما يمكنان نظر الى ذاتهما
 ان الافراد المتمسكة لاهد ان يكون مندرجة تحت كليتها سواء كانت تلك
 الافراد موجودة او معدومة بخلاف الافراد المتمنعة على ما يؤولشور
قوله والعدم على الازل اه **قوله** فقول لا كان عدم الانفكاك بحسب
 الخيرة لا يخفى عليك ان عدم الانفكاك بين الشئيين بحسب الخيرة يتصور
 على وجهين احدهما ان يكون الشئان متخيزين لا ينفك احدهما عن الآخر
 في الخيرة بحسب النسبة الى الصفات اللازمة والثاني ان يكون مجموعا لا يخير
 ان اصلا كذاتة تبع بالنسبة الى الصفات ولا شك ان ذلك مجزى الانفكاك
 بينهما بحسب الوجود وكاف هما بل لا يحسن ذكر عدم الانفكاك بحسب
 الخيرة من الالهة كونه متخيزا عن ذلك علوا كبيرا **قوله** فعدا
 اه فقول بهذا تعجب عن الاستلزام ولعل ذكره ههنا كناية عما به
 المستلزم من ان وجود الكل هو عين وجود الجزء وان عدم الكل
 هو عين عدمات الاجزاء ولكن هذا كلام صحيح في الاول فان وجوده
 العشرة مثلا هو عين وجودات اتحاد العشرة وليس العشرة
 وجودا

وجودا وجودات اتحاد العشرة وهو ليس صحيح في الثاني فان
 عدم العشرة قد يكون بعدم هذا الواحد فقط وقد يكون بعدم ذلك
 الواحد فقط وقد يكون بعدم ذلك الواحد فقط وقد يكون بعدم الكل
 او الشرط بخلاف الصفات المحدثة اه **قوله** فقول بهذا عدم صحة
 استدلالهم السابق وذلك الاستدلال هو قولهم يقال في العرف و
 اللغة ما في الدار غير زبده ووجه عدم صحته هو ورود التخصيص عليه
 بالصفات المحدثة اذ يصح ان يقال ما في الدار غير زبده مع انه ذو علم
 او نحوه والطائفة يقولوا المغايرة للصفات المحدثة بموصوفها فلذا قال
 قال السيد الشريف ان استدلالهم بما ذكره يدل على ان مذهبهم هو ان
 الصفة مطلقا ليست بموصوف سواء كان لازمة او مفارقة
قوله انتقض بالعالم اه **قوله** فقول فقد عرفت ان المراد بالانفكاك
 ما يؤوله في بحث لان قولهم او في الخيرة غير مذكور في التعريف قدما انما
 قد انما يؤوله الشارح في تعريفهم حتى اورد النقض العالم مع ان الصانع
 ثم ان تقدير قول في الخيرة بخلاف اللفظ فلا يجوز تقديره في التعريف بلا
 قرينة ظاهرة وقوله لا يستحال على من قال اه ان يرد النقض بالعالم مع
 الصانع فان الصانع مع لا يتصور ان يكون معدوما او
 متخيزا بدون ان يكون العالم كذلك او بخلاف مع الصانع مع وتخيره
 فليست تصور انفكاك في عدم او في الخيرة وقوله لا لا تقوم به اي بالصانع
 في قولهم يجوز ان لا يقوم العوض بالحمل اه اشارة الى الجواب عن قول

عن قول الشارح والعرض ففصلنا المحل الى قسمين هما الانفكاك والمحل
 الجانبيين فكما انقضاء بالعرض مع المحل واما انفكاك المحل عن العرض ففصلنا
 واما انفكاك العرض عن المحل فانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان
 يتقدم العرض مع بقا المحل وقوله فانه على تقدير وجوده غير محله هذا
 مما اذ لهم يقولون ان الشخص على تقدير وجوده ليس بمنشخص
 ولا عينه وكذا الاسماء اللازمة غير محله ولا عينه واما قول الشارح
 مع القطع بالمغابرة فتم ايضا كما سوفت ان مذبههم هو ان الصفة المطلق
 ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة عما انفكاه
 من السيد الشريف رحمه الله عليه **قوله** وكذا بين الذات والصفة انه فقوله
 يرد عليه قال بعض الافاضل مبنى كلام الشارح على ما استشر من القائل
 من ان كل صفة لا يباي موضوعها بناء على عموم الاول كما سوفت لا على
 على بعض الصفات القديمة او اللازمة وقوله ومبراهيم جواز انفكاك
 احداهما عن بعض ان جواز وجوده وان كان بدون صفاته وان كان كما
 نظر الى ان لا يمكن ما ينفك عن الوجود من الوجود لان انفكاك
 ولا يشك ان ان فانه مع ما ينفك عن الانفكاك كونه موجبا لانه وانظر
 نظر الشارح متوجه الى ظاهر عبارتهم حيث قالوا يقدر ويتصور
 وجود احداهما مع عدم الآخر فيصح ان يقال يجوز وجود الذات
 بدون الصفات في التصور والعقل فلهذا ذهب المعتزلة والحكماء
 الى ان الصفات الزائدة فقطرة ان مجرد الامكان الذاتي يكفي بمرئها

ليست م

والنقص

قال الشارح

قال الشارح لا يقال المراد بهما اجواب عن النظر المذكور بان اختيار الشارح
 الاول وهو صحيح لان انفكاك المحل عن الجانبيين **قوله** مع ان لا يستقيم العرض
 مع المحل ان في العرض الجزئي **اقول** فقوله هذا مهم اذ يمكن تصور وجود
 هذا العرض الجزئي بدون هذا المحل الجزئي بناء على محله قيامه بمحل آخر
 ولو بالعرض وان كان المفروض محلا لاسم ان كون المفروض محلا لاسم ايضا لم
 لا يجوز ان ينفك هذا المفروض عن هذا المحل فانه يقوم في الآن لمحل آخر
 بعينه فيمكن تصوير وجود هذا العرض الجزئي مع عدم المحل الاول الجزئي
 فانه في النقض الوارد بالعرض محلا اذ يمكن تصور الانفكاك عن الجانبيين
 فلا يلزم ان لا يكون غير من علم ان المذهب عندهم هو ان العرض مع المحل
 ليس غير من علمه **قوله** وكالعلم والمعلوم **اقول** فقوله اذ تصور
 مع اضافة للمعلوم اه يعني ان معنى الصانعية هو العلمية ومعنى الصانعية
 هو العلوية والعلمية والمعلومية من قبيل الاضافة قال الشارح اعتبر وصف
 الاضافة في قوله والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت
 الصانع اذ قد اعتبر فيه الصانعية التي هي معنى العلمية ثم ان الشارح
 قد ابطال كما سوفت وقد ابطال اعتبار وصف الاضافة بهما كما
 سوفت ايضا هذا والتاخير بان وصف الاضافة في قوله والعالم قد
 يتصور موجودا ثم ابطال بالبرهان ثبوت الصانع اذ قد اعتبر فيه
 الصانعية التي هي معنى العلمية ثم ان الشارح قد ابطال وصف اضافة
 بقوله وهو اعتبر الاضافة اه فيحيزم ان لا يفيد قوله والعالم قد يتصور

موجودا هـ فانه مبني على اعتبار وصف الاضافة في تصور العالم العلوي
 ففي كان فرضا تقديرا قيل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبني على
 ان يتصور العالم موجود مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلوية و
 العلوية فان العلوية والعلوية غير ظاهرة قبل اقامة البرهان بخلاف
 وصف الاضافة في صورة الكل والجزء، والعلة والمعلول ونحو ذلك
 فان وصف الاضافة ههنا تحقيق لا فكان ابطال الشارح ههنا
 مبني على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع عنه فلا يقال
 اصلا **قوله** والتغاير بحسب المفهوم اهـ **قوله** فقوله يرد عليه اهـ
 قبل هذا الاستعراض ليس كما ينبغي فان الشارح جعل التغاير شرطاً
 لافادة لا سبباً كما في الفادة لان هذا المقدركا في الوصف وهو
 تصحيح قولهم لا يكون لا غيره واسلم ان تفسير الحكم بالتغاير في
 المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الزائبات وكون الامور العينية
 المحمولة على الموجودات التي رتبة كقولك الانسان اعشى اذ ليس
 هو في مفهوم الاعشى هو في خارجية متحدة بهوية الانسان والا
 لكان مفهوم الاعشى موجودا خارجيا متماثلا في الوجود كالانسان
 ولذا اردت تفسير الحكم بحيث يعم الكل قبل معنى الحكم ان المتغايير
 مفهوم ان متحدان ذاتا بمعنى ان ما صوق عليه ذات واحدة و
 جواز صدق المفهومات العينية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة
 فيه هذا ما افاده الشريف في شرح المواقف فلهذا ينبغي

ان يقول الكلام

ان يقول كلام الشارح ههنا فيجوز قوله بحسب الوجود على ما مع تحت
 اعتبار حتى يتناول المفهومات العينية وغيره من المحمولات الغريبة
 كالعلم والقادر ونحوها **قوله** وان يكون العشرة اهـ **قوله** وان
 تصحيف فصل بعنه ان الواقع في نسخة الاصلية هو ان النافية ثم
 غيرت الى ان المصدرية بسبب فصل لانها من نونها لكن هذا التغيير
 غير صحيح اذ لا يمكن عطف قوله وان يكون على ما قبله لا يتكلف تقدير
 المضاف وهو كلمة ذي مثل فيكون تقدير الكلام هكذا فلو كان الواحدا
 غير العشرة لصار العاشر اذ ان يكون العشرة بدونها وانما يقدر كلمة
 ذي مضاف لان الحكم ههنا هو الحكم بالاشتقاق دون الحكم بالتواطى اذ
 لا يصح الحكم بالتواطى ههنا من غير ذي كالا يخفى وقوله **فصل** عن مقتضى
 باللازم اهـ فلو الدليل يجزى في اللازم ايضا مع تخلف الحكم عنه اذ يقال مثلاً
 لو كان اللازم غير الملزوم لصار اللازم اذ ان يكون الملزوم بدون وانه
 ثم فينتج ان اللازم ليس غير الملزوم لكن المشهور ان اللازم غير الملزوم
 عند المعتزلة بهذا اذ كان الواقع ان المصدرية اما اذ كان الواقع
 ان النافية فلا نقض باللازم لان قوله وان يكون العشرة بدونها يكون
 ههنا جملة منفية جالية بقوله لانه من العشرة فصارت هذه الجملة الخالية
 تتم لقوله لانه من العشرة فلا يرد النقض باللازم اذ اللازم ليس
 بعض الملزوم وان لم يوجد الملزوم بدون اللازم فلا يصح ان يقال ان
 اللازم من الملزوم بطلانه من الدالة على التبقيض فاقدم **قوله** ولا يخفى

ما فيه **أقوله** معني ان مفارقة الواحد للعشرة لا يقتضي مفارقة
 لكل واحد من اجزاء العشرة حتى يلزم مفارقة الواحد لنفسه
 وكذا مفارقة بعضه لبعض فيقتضي مفارقة الكل واحد من اجزاء العشرة
 يلزم مفارقة نفسه ولكن لما كان هذا صاحب القصة معني
 على ان يفهم الخبر بالانفكاك من الجانبيين على ما ذهب اليه الاشاعرة
 لكن صاحب القصة قد جعل الشك المذكور مقبولا بين جميع المتكلمين
 سوى جعفر بن الحادث فاصح دليل هو ان يقال لو كان الواحد
 اعني العشرة يلزم جواز الانفكاك من الجانبيين في حيزان يكون وجود
 العشرة بدون الواحد فاذا وجد العشرة بدون الواحد يلزم انفكاك
 الواحد عن نفسه لانه من العشرة لا يكون بدون الواحد والمفروض
 انها متغايرة بانفكاك كل واحد منها عن الآخر فظهر انه اذا وجد العشرة
 بدون الواحد يلزم انفكاك الواحد عن نفسه وكذا الكلام في زبده
 يده فانما هو كالنا متغايران يلزم انفكاك كل واحد منها عن الآخر
 فيلزم من انفكاك زبده انفكاك يده عن نفسه **قوله** يكشف
 المعلومات **أه** **أقوله** فقوله بالنسبة الى الاوليات يتناول ذاتية
 وصفات الحقيقة والاعتبارات الازلية ويتناول ايضا المقدمات
 الازلية ممكنة كانت او معنوية ويتناول ايضا المقدمات الازلية
 للمعلومات الازلية فهذه المذكورات وان كانت غير متناهية بافعالها
 تتعلق بافعالها مع تعلقات الازلية غير متناهية بالفعل ايضا واسم
 الازلية

ذكرناه مبني على ان المقدمات والقدمات في نفس الامر وهذا
 هو المختار عند المتكلمين وقوله باعتبارنا يتجدد والحق ان يتجدد
 متناهية بالفعل سواء اخذت باعتبارنا يتجدد او اخذت باعتبار
 انها يتجدد واخذت باعتبارنا وجدت لان اوقبل ذلك
 لان المتجددات لو كانت غير متناهية باعتبار وجودها بالفعل
 فزوت من الاوقات لزمن جريان سريان التطبيق سواء كانت جمعة
 او متفارقة بالنسبة الى الزمان لما صح الزمان المستقبل والعدم
 متناهي المتجددات بمعنى انها ينتمى الى احد لا يجد بعد متجددات آخر
 اصلا وذلك لا ينافي تناهيا ما يدخل تحت الوجود منها بالفعل كما في
 اكل البنية مثلا ثم لما كان ما يصح يدخل تحت الوجود منها متناهي لما
 كان تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات
 ازلية او متجددة **قوله** وهو شر في المقدمات **أه** **قوله** فقوله يجعلها
 وجودا يمكن ان ذهب المتكلمون كلهم الى ان لا يقع قد رجع عنه انه يصح منه
 ايجاد العالم فتمت ليس من انما لا زالنا ذاك فمعنى قوله صفة ازلية تؤثر
 في المقدمات هو انما صفة يجعل المقدمات بحيث يصح وجودها
 من الصانع ثم وقوله كلما قد جمة وذلك لان صح الفعل والترك
 بالنسبة الى جميع المقدمات لازمة لذاتية تقع فيكون ازلية
 وهذه الصفة الازلية هي التعلق بالزلي فيكون جميع تعلقات القدرة
 ازلية وقوله بمعنى انها تعلق في الازل بوجود المقدور فيقال بالازل

لا يخفى ان هذا التعلق انما هو لصفة الارادة لان صاحبها قد افترقوا
 وقتين وذهب بعضهم الى ارادته تعلقا لربا بوجوده زيد مثلا
 فيما لا ينزل هو قسده الازلي بوجوده زيد فيما ينزل وذهب الآخرون
 الى ان الارادة تعلق بمجدا لا بوجوده زيدا وقت وجوده وذكر التعلق
 هو القصد متحد بوجوده زيدا وقت وجوده فالصواب علم مذهب
 المتأخرين للتكوين ان يقال ان القدرة تعلقين بالنسبة الى كل حادث
 احدهما تعلق الازلي وهو ما من صحة العقل والتكرار والثاني متجدد
 وهو تعلق القدرة بالحادث وقت تأثيره واذا ارادنا شرحا
 هذا يؤثر في المقدورات عند تعلقها بما هو سيج ان شاء الله
 ان الخلق عند المحققين هو نفى صفة التكوين وان لا دليل على انها صفة
 اخرى سوى القدرة والارادة **قوله** وهي بمعنى القدرة **اقول** فقوله
 على صحة الاطلاق على الله فيه بحث فان كون ما أخذ الاستغناء صفة
 له تعلقا بل على صحة الاطلاق المشتق على الله تعلق لان صحة الاطلاق على
 الله تعلق بل موقوف على الاذن الشرعي عندنا حتى لا يصح عندنا
 الاطلاق المستوي على الله تعلق مع الاستواء صفة له تعلق وكذا لا يصح اطلاق
 الموجود عليه تعلق لعدم ورود الاذن الشرعي على الاطلاق القوي على الله
قوله السمع والبصرة **اقول** فقوله فاولهما غيرهم وفي المحصل اتفق
 المسلمون على انه تعلق سمع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت
 الفلاسفة والكعبي وابو الحسن البصري والكل عابرة عن علمه
 بالسموعات

بالسموعات والمبصرات وقال الجمهور متناو من المعتزلة والكرامية
 انها صفات زائدة وان قالنا قد يحصل راء فلا سفة الاسلام فان
 وصفه تعلق بالسمع والبصر استفاد منهم شيخ ابو علي سنا حيث يقول
 ان علمه تعلق بصفة حقيقة قابلية تعلقه بغيره عند ان يكون البار
 في العلم وقابل له وبهذا لا ينافي كون تعلقه بالذات وكونه تعلقا
 بصير عابرة عن علم بالسموعات والمبصرات فقوله فليعلم بطلان
 عنه التعلق الذي يكون لصفة العلم بكونه تعلقا بالسموعات و
 المبصرات احدهما تعلق بصفة العلم بالسموعات والمبصرات قبل حدوثها
 والثاني تعلقا بها بعد حدوثها فها هذا يكون العلم بصفة حقيقة قابلية تعلقه
 ويكون السمع والبصر عابرين تعلقين عند حدوث السموعات
 والمبصرات راجعين الى صفة العلم لا صفتين زائدين على العلم وقوله
 من حيث كان به يكبرم ان يقول بالشم اه ومن ثم علم عدم الاتحاد
 بين العلم والسمع والبصر بان يعقل العلم بالسموع والمبصر حاصل قبل
 وجود السموع والمبصر بخلاف السمع والبصر فلا يتحدان بزمانه ان
 يعقل بالسمع بالشم والذوق والشم له تعلق بان يعقل العلم بالشموم
 والذوق والمشموس حاصل قبل حصول الشموم والذوق والمشموس
 بخلاف الشم والذوق والشم فلا اتحاد بين العلم وبين هذه الصفات
 فلما تنحصر صفات في السمع والثمانية وذكر في شرح المواقيت
 ان علمه يوصف بالذوق والشم والمشموع عدم ورود التعلق بها

مقتضى العلم بالمصلحة بل يكون شئ من افعالهم موقوف على العلم بالمصلحة
اصلا نعم يتوجب ان يقال لم لا يجوز ان يكفي صفة القدرة من غير احتياج
الاثبات الارادة والتكوين وذلك بان يكون لصفة القدرة تعلقات
ثلاثة احدها الزلى وهو صحة الفعل والترك كما عرفت والثاني متجدد
هو تخصيص احد المقدورين بالوقوع وتعيين وقوعه علم وقت
معين والثالث ايضا متجدد وهو تلك التأثير واليجاب بالفعل فلهذه
تعلقات ثلاثة تكفي بصفة القدرة من غير احتياج الى صفة اخرى ولا الى
داع او مرجح آخر فتأمل قوله الابيان ففعلت من طرفه ووجود
هذا الفعل م عند القائل بالعلم بالمصلحة اذ لو وجد غير مرجح احد
المتساويين على الاخر لما مرجح فلا يجوز وجوده اصلا بل كل ما يوجد
فهو اما مشتمل على المصلحة المحضة او مشتمل على المصلحة الغالبة
فلا يرد عليهم المخلص المذكور قل الشارح وفيما ذكرنا تنبيه على البراه
ان في قوله وله صفات ازلية الى قوله الارادة والمشيئة رد على الكرامية
حيث قالوا المشيئة صفة واحدة ازلية متعلقة بجميع ما شاء الله و
اما الارادة فهي حادثه ومتعدد بحسب تعدد المرات الحادثة وهم
كانوا يجوزون قيام الحوادث بهذا **قوله** انه ليس بمكره **قوله** فقال
يلزم كون الجاد مراد بالظاهر ان المراد بالجد هو المنع ما هو المنع من الجاد
كالنار عند احراق الحطب مثلا اذ يصدق على النار انما في فعلها ليست
بمكرهية ولا سلبية ولا مغلوبة وقوله وهو قول بالايجاب والحق ان ليس

قوله بالايجاب

قوله بالايجاب لان صاحب هذا المذهب هو النجاشي ومن المتكلمين
فلما يقول بالايجاب فله ان يقول ان فعله مع مصدر عن ذاته مع لا
على طريق اليجاب بل كان بصور ذاته مع مع شيئا ان يفعل وان لا يفعل
ومع ذلك انه ليس بمكره ولا مسته ولا مغلوب في ذلك الفعل ولعل قوله
وليس بمكره اشارة الى معنى اليجاب في اليجاب شبيهة بالاكراه والاضطرار
قوله ولو شاء لوقع الملازمة **قوله** فقوله غير مسلم عندهم اذ لم يمان
يقولون انهم ان فعلوا شيئا او وقع ذلك الشئ في العالم لم يمان به نعم لو شاء
الذي في شئ مشيئة فسر او اوجب لوقع ذلك الشئ ولكن وقوع هذه
المشيئة في ايمان الكافر ونحوه مما عندهم وقوله لكن الكلام على التحقيق
ويومئذ قوله مع ولو شاء ريبك لان من في الدنيا جميعا ويؤيده
ايضا اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق
قولهم ما شاء لم يكن فان هذا مروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد تلقته الامم بالقبول
عليها ذكر في شرح المواقف قال ان عمر بن الخطاب بالنظم المسمى بالقرآن
هذا هو النظم العربي وقد عبرت عن بالنظم السرياني وهو التوراة وعبر
عنها بالنظم اليوناني وهو التاجيل وبالنظم العبري وهو التوراة والصفة
المعبرة عنها في الكل واحدة وهي الكلام النفس الازلي **قوله** اذ قد يجبر
الانسان اه **قوله** فقوله للعلم المطلق لا يخفى عليك ان قوله اذ قد يجبر
الانسان علماه يدل على ان المقصود بهما هو بيان المغايرة بين
الكلام الخبري وبين العلم التصديقي فان قلت زيد قائم مثلاً فلا يتوهم

فيه كون الكلام المخبر عن نفس العلم التصوري وانما يتوهم كونه نفس
 العلم التصديقي فلذا قال وقد خبنا ان علمنا يعلم بل يعلم
 خلا فدفعا لذلك التوهم وقوله لا يتم في ذاته تعالى وقد اجيب
 عن هذا بان المقصود ههنا هو مجرد تصور الكلام النفسي و
 الكشف عن ماهية في الجملة وانما اشارة الى الواجب وبيان مغايرة
 الصفتين فقد ذكره الشارح في بعض بقوله وللدليل على
 ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وقد ذكره فيما سبق حيث اثبت
 له الصفتين اللزمية على الوجه العام وقوله فليس ذلكا عين
 مدلول اللفظ والحق ان ذلكا المعنى من مدلولات اللفظ ايضا و
 بيان ذلك باننا في زيادة ما يزيد ثبت له القيام وزيد وقيام
 وكذا لا شك ان هناك معان اول و بين المعنى المعنى الاخر
 بتغيرات العبارات وقد عبر عنها الشارح في المطول بالمعاني
 الاول وهناك معان ثانيا ايضا وهو ثبوت القيام لزيد ههنا وهذا
 المعنى هو صحيح المعنى الذي يريد المتكلم اخباره ههنا وان لا يتغير بتغيرات
 العبارة وقد عبر عنه في المطول بالمعنى الثاني وقال هناك هو الفض
 يريد المتكلم ثباته وقد عرفت بهذا فقوله فليس ذلكا المعنى شيئا
 العلوم ان اراد بالعلوم المتعلقة بالمعنى الاول حصه فليس كذلك لا يفيد
 اذ الكلام صحيح ههنا في المعنى الثاني الذي يريد المتكلم اخباره وان اراد
 بالعلوم المتعلقة بالمعنى الثاني فقيم فان صور اجزاء المعنى الثاني حاصله
 وكل ذلكا

وكل ذلكا علوم تصورية ثم اذا قصد المتكلم الاخبار ههنا فقد ضم المقصد
 الى العلوم التصورية وح لا يكون هناك الا علمون تصوري مع
 ذلكا المقصد في اثبت في صورة المثال شيئا سوى هذا العلوم المقصد
 المتكلم اليها لا بد من دليل فانها من وراء المنع فتأمل عصبك الذي عن
 الوقوع في محارم الافكار **قوله** كمن امر عبده اه فقوله فان يامر
 يعني ان من اعترض من ضرب عبده لعصيانه يامر العبد وهو يبر
 ان يفعل العبد الفعل المأمور به ليظهر عذره عنده من يومه وقوله
 ان امره غير من الحال الذي يبينه لانه في امره غير من الحال
 التي يبينه التي طلب اليه لكن النفس بهذا الطلب غير واقع في صورة
 الاعتذار المذكور اذا عاقل لا يطلب ما يطره ولا ينفعه بل الواقع
 هناك هو ملاحظة معنى الطلب وتصوره مع القصد لا فائدة هو
 الا فائدة كونه مراد ذلكا الفعل المأمور به وان لم يكن طالبا
 لذلك الفعل في نفس الامر لكن وقوع الملاحظة المذكورة مع القصد
 المذكور لا يقيد ههنا اذ المقصود ههنا هو اثبات معنى غير تلكا الملاحظة
 وذلكا القصد ولم يوجد ذلكا في صورة الاعتذار المذكور **قوله** والدليل
 على ثبوت آه **قوله** فقوله فيما سبق ان قوله وهو غير العلم الى
 قوله وعدم امتثاله لا امره هذا وقد عرفت ان المقصود من
 ذكر ما سبق هو تصور الكلام النفسي والكشف عن ماهية في الجملة
 وان المقصود ههنا هو اثبات صفة الكلام له تعالى وما مغايرتها للعلم

العلم

والارادة وسائر الصفات فذلك معلوم من هذا المقام ^{بمقدور} بعضه
ويؤيده ما تواتر من الانبياء عليهم السلام كانوا يشعرون له
الخطا لم ويقولون ان الله تعالى امر بذلك وبه فلهذا واخبر بذلك
وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى كذا في الواقع ولا
شك وان المدعى بنبوت صفة الكلام له مع ولا شك ايضا ان الامر
والنهي والابحار ليس من صفاتها فادق للعلم والارادة او سائر
الصفات فثبت المغيرة ايضا **قول** الاجماع وتواتر النقل
اقول فقولهم وبين كلامه تدافعاه وجه التدافع ان كلامه في التلويح
يدل على ان نبوت الشارع موقوف على ثبوت كلامه مع وكلامه
في شرح العقائد يدل على ان الثبوت كلامه مع موقوف على ثبات
الشرع وبين الكلامين تناف لكن الحق ما ذكر في شرح العقائد
فان ثبوت كلامه مع موقوف على ثبوت النبي وم وبيان ان الله
كلاما ما ثبت النبي وم فهو موقوف على ظاهر المعجزة في هذه
مغل ان في القرع لا يلزم الدور واصلا واما وجه التوفيق بين الظاهرين
وهو ان يقال في توجيه كلامه في التلويح ان ثبوت الشارع موقوف
على ثبوت كلامه مع اذ كانت المعجزة من جنس الكلام وذلك
بان يعلم اولان هذا الكلام بكمال بلاغته كانت معجزة خارقة عن
قوة البس ثم يعلم بذلك صديق مدعي النبوة فعلم هذا الوقوف
ثبوت كلامه على ثبوت الشئ يلزم الدور وكلاهما ان تقول ايضا ان

ثبوت بعض

ثبوت بعض الشارع موقوف على ثبوت كلامه مع اقوى ادلة
الشرعية واعلم ان لو توقف ثبوت كلامه مع على ذلك البعض
يلزم الدور **قول** من غير قيام ماخذ الاشتقاق وهو التلويح **قول**
فقولهم فهو التلويح هذا اذا كان المشتق هو المتكلم على ما ذكره الشارح
انما حيث قلنا ان مع متكلما ما اذا كان المشتق ما في قولهم ان التلويح
قال وامروني واخبروا بالخذ الاشتقاق وهو القول والامر والنهي
والخير وكل ذلك عبارة عن الكلام القائم بذاته تعالى وقوله يؤلونه بالجداد
الكلام فقولهم ان تعلى متكلم هو انه موجود للكلام ومعنى قال وجد
القول وهكذا في الباقي لكن العرف واللفظ يشهدان بان معنى المتكلم
هو التلويح بالكلام ومعنى قال اتصف بالقول ومعنى امر اتصف
بالامر **قول** ومع ذلك فهو قديم **اقول** قالت الكرامية كلامه مع قدرته
على التكلم وهو قديم وقوله مع حادث بذاته وهو المتكلم من الحرف
المسموع كذا في شرح المقاصد فعلم هذا كرامة في الامور
بقدم كلامه مع وان كانوا يقولون بحديث قاله تعالى قال ان
انه صفة واحدة اه يعني انه جزئي حقيقي يتكرر باعتبار الامتيازات
كلون زيد كاتبت واث او متجلا لانه نوع واحد يتكرر الاجزائية
او مركب يتكرر اجزائه وقوله كما كان ذلك اللفظ كمال التوحيد
لان الدليل اه قيل الدليل الاول ظني لا قطعي لجواز التكرار في الصفات
فزيد على الاولين الثاني ان عدم الدليل في نفس الامر مع عند ذلك

لا يفيد صحة ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول بهذا الوجه
 فان من اشرحه هنا هو انما اثبت بالدليل القطعي نفس الكلام
 اكتفينا في اثبات نكته الامر والنهي والخبر بمجردهم وتعلقات
 اذ لا يجب عليها ان يتعوض بها لا يكون النفي بكمال التوحيد
 مع انه لا دليل عليه فلما حجة متناهية اثبات صفات متكثرة من
 غير دليل **قول** وذلك فيما لا يزال **آه اقول** فقولوا واعتزض علم من هذا
 المحدث **آه** لا يخفى عليك ان هذا الاعتراض وارد مذهب الازلية
 ايضا فان نفس التعلقات ليس من جنس الكلام سواء كانت التعلقات
 ازلية او متجددة وان لم يكن التعلقات من جنس الكلام يلزم ان يحد
 الكلام بدون انواعه ان لا يوجد في الازل لنوع الامر وحده و
 لا النوع انما وحده ولا النوع الخبر وحده بل الموجود في الوجود
 في الازل هو المقسم الذي هو الكلام بدون وجود تلك الاقسام على
 افرادها سواء كانت تعلقات ازلية او متجددة ولا شك ان وجود
 الجنس في الخارج بدون وجود انواعه في الخارج في جواب
 عن الابا بجواب المذكور وهو ان يقال ان ذلك في الجنس والنوع
 الحقيقيين والكلام صفة شخصية يعتبر كثيرا بحسب تعلقاتها
 سواء كانت تعلقات ازلية او متجددة واعلم ان القول يكون التعلق
 متجددة هو مذهب ابن سبيد من الاشاعة وقد استحسنه السيد
 في شرح المواقف لان القول يكون تعلقات الكلام ازلية خلاف الظا
 اله في الاخبار

الافعال الاخبار المستقبل دون الاخبار الماضية والاهام والنواهي
 فتأمل قال المشرح وذهب بعضهم الى حكي هذا الجواب عن الاما
 الراسي وقيل كلامه مع خمسة وهي الامر والنهي والخبر والاعتقاد
 والمذلة **قول** لانا نعلم اختلاف **آه اقول** فقولوا فان الامر من حيث هو
 غير الخبر **آه** يعني ان الامر من حيث هو لا يصدق عليه الخبر لانها متباينان
 بخلاف الكلام فان الامر من حيث هو يصدق عليه الكلام لان الامر
 هو كلام مخصوص فيصدق عليه ان كلام **قول** ان زيدا من حيث
 هو عالم زيدا من حيث هو كات فان الحيثية حيثية كونه عالم
 زيدا ولا يصح ان يقال ان زيدا من حيث هو حيث عالم زيدا من حيث هو كات
 فان الحيثية حيثية كونه عالما زيدا من حيثية كونه كاتيا فلا يصح حملا زيدا
 على نفسه زيدا باعتبار الحيثيتين المتباينتين واعلم ان الحاشية المذكورة
 ظاهرة في مراد ذلك البعض هو ان الكلام في الازل شخص واحد هو
 الخبر ومرجع الكلام الى ذلك الشخص الواحد كلف الظان مراد ذلك
 البعض هو ان الكلام في الازل نوع واحد هو الخبر ومرجع كل
 ذلك النوع الواحد ويؤيده ان المشرح ذكر جواب ذلك البعض
 بعد ذلك الجواب بحسب التعلقات حيث قال عند تحقيقها ان لو كان
 الكلام في الازل شخصا واحدا هو الخبر يلزم ان يرجع جواب ذلك البعض
 ايضا الى اقسام بحسب التعلقات واما كون التعلق احد الخبري
 ازل في جواب ذلك البعض او متجدد في جواب المشرح فلا يفيد

فوق معتد به فان سائر العلاقات متجددة علم هذا الجواب ايضا والا
 معطى لا رجاء عساه ذلك الصحيح البعض الا ترى فيكون حاصل الجواب
 ايضا لا رجاء الى الانقسام بحسب العلاقات لا بحسب الانواع مع ان
 المقصود هو الانقسام بحسب الانواع مع ارجاء سائر الانواع
 الى النوع الذي هو الخبر فندبر **قول** واستلزام البعض اه **قول** فقول
 لا يوجب الاتحاد وذلك لان المتضايفين متماثلان مع انهما لا يتجان
 في الحقيقة وكذلك الميولي والصورة فانها موجودتان متماثلتان عند
 الحكماء مع انهما لا يتجان في الحقيقة والمماثلة وقوله ولا تفكر في وجود
 انواع الاستلزام بين الكل لا تنزع ان الامر والنهي يستلزمان
 الحكماء الخبر بناء على ان وضع الامر والموجب ووضع النهي بالتخييم
 فيستلزمان الاجزاء عن استحقاق الثواب والمذبح او عن استحقاق العقاب
 او الزم واما الخبر فعنه ثبوت شيء او نفيه وم وهذا الاستلزام
 معنى الطلب اصلا نعم يجب علينا الايمان بمضمون الخبر لكن وجوب الايمان
 ليس بملو للخبر اصلا فان لازم الخبر هو احتمال الصدق او الكذب فكيف
 يجب الايمان بمضمونه لكونه خبرا للرسول وم **قول** كما اذا قدر
 الله الرجاء اه **قول** فقول عوفاء على الطلب الى التقدير الطلب للمطلب
 وذكر بان يقول انه اذا ولو فليفعل كذا وكذا وانت خبير بان هذا
 الطلب حاصل بالفعل وقت حصول هذا العزم التقدير لكن المط
 وانما يفصل الابن ذكر الفعل المأمور به وقت وجود هذا العزم

كون الابن موجودا

كون الابن موجودا في الاستقبال وكون المطا امرا تقديرا بالابن في ان
 يكون نفس الطلب التقدير من حاصلا بالفعل قبل وجود الابن فاني
 قبل ما ذكرتم انما يصح في صورة امر الغائب لكن الكلام في امر الحاضر
 ولا شك ان امر الحاضر لا يصح في شأن الشخص المأمور للمعذور
 وقت هذا الامر قلنا لو سلم ان الذين جاز في حقنا قبل وجوب المأمور
 به امر الغائب دون امر الحاضر لكن في حقيقة يجوز امر الغائب وامر
 الحاضر جميعا لان كلامه مع التغير بتغير الزمان فينبغي ان الزمان
 وجود المأمور ومقصودنا شارح بهذا هو التنبيه على جواز
 حصول نفس الطلب قبل وجود الشخص المأمور به في هذا القدر
 حاصل فكيفنا سوا كان امر الحاضر نحو امر الغائب نحو لم يضر
 والصحيح في حق الانسان هو امر الغائب نحو لم يضر قبل وجود
 المأمور به واما في شأنه فكل الامر من صحيح ان كما عرفت وقوله
 فرق بين الامر الصريح والضمني فان امر النبي مملو بوجوبه في الخارج
 عند امر صريح قسوس وامره للمعدومين والغائبين امر ضمنى تابع
 لامره وم للحاضرين وهم صحابه وم وقال بعض الافاضل وبهذا الجواب
 يمكن ان يخرج الجواب عن اسوال المذكور بان يقال ان الله تعالى لم ينزل
 في الازل عن خلق المخلوقين حتى امرهم بامرهم ونهياهم عن المنهاى حتى
 ينهى اليها ففعل هذا الجواب يلزم ان يكون في الازل قدما مخلوقا
 ليس امرهم الله امرهم كما قصدنا كذا وجود المخلوق القديم كونه في

عندنا وايضا وجود الحوادث المتعاقبة في الازمنة الماضية لا غير الزمانية
 محال عندنا انه يطلعه بمران التطبيق اللهم الا ان يقال ان دوات الخلق في
 متناهيته لكنه في الازل كان خلقا غائبا ثم بعينه ما بعد في الازمنة
 الماضية لا غير الزمانية فعلم هذا كذا دوات الخلق في متناهيته و
 عدم التناهي راجع الى ايجادها وافعالها واعادتها كسب من التطبيق في بطل
 عدم التناهي الامور الهدمية **قولنا** لسبق آية **قولنا** فقوله فان القرآن
 آه ان اطلاق لفظ معنى القرآن على اللفظ المقروء والمؤلف من الاصوات ولفظه
 شائع عند اهل اللغة والعرف العام وعند الفقهاء واهل الكلام والقدماء
 جميعا وكذا الخلاف قولنا حفظت القرآن اي حفظت التوحيده ما يدل على
 القرآن القديم من النقوش الخفية وفي قولنا من القرآن آه اي ما يدل على
 القرآن القديم من النقوش المكتوبة والمحصلة ان المراد بالقرآن في الامثلة
 المذكورة هو القرآن القديم وكان الاسناد في جميعها مجازا فلا اشكال في
 كلام اصلا ونحن نقول وبالله التوفيق ان قول الشارح وتحقيقه آه
 جواب آخر وليس مقصوده تحقيقا جواب المصنف كما زعموا وذلك لان
 جواب المصنف كما كان خلاف الظاهر بعد اعين الفاهم كما عرفت عند الشارح
 عن جواب المصنف فقال وتحقيقه اي تحقيق عن شبهة المعتزلة ان الله
 وجود في الاعيان في الجواب **قولنا** خصص بالاسم آية **قولنا** في
 شرح المقاصد فان قيل ان اربو بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف
 المسموعة فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا الخواص الذين يسمعون
 الازل فان ارد

الازل فان اليد من سماعهم من الاصوات المسموعة في وجه اختصاص
 موسى وم فانه كلام الله تعالى فلنا فيه روجه احد بان يسمع كلامه تعالى
 الازل بلا صوت وحرف كما يرى في ذات تعالى في الآخرة بل كما وكيف
 وغايتها ان سمع بصوت من تتبع الحركات على خلاف ما هو العادة
 وثالثها ان يسمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعادة على ما هو
 شأن سماعتنا وحاصل انه تعالى كرم موسى وم فاهم كلامه بصوت
 من غير مكتسب لاحد من خلقه فان اشارت فان قيل لو كان كلام الله تعالى
 حقيقة ما منشأ هذا السؤال هو قوله ومعنى قوله حتى يسمع كلام الله
 يسمع ما يدل عليه آه وذلك لان قوله يسمع ما يدل عليه ان يسمع كلام
 ان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجازا في اللفظ المؤلف لكونه لا عليه
 هو قولنا ايضا المعنى المتخدى آه هذا معطوف على قوله ولا يقتضيه مجرد
 اللفظ الاول فاذا لم يماجد المعنى الاول كان اللفظ مشتركا بين المعنيين و
 الاتباع على خلافه ومعنى المتخدى هو طلب المعارضة كما في قوله تعالى فان
 بسورة من مثله وان يقال معنى قوله المعنى المتخدى به هو ما يدل على كلام
 كان معنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه فتأمل وقوله
 الا المعنى معارضة الصفة القديمة فيل فيه بحث لان تلك الالفاظ الالهية
 عليها مترتبة بحسب ترتيبها لكن ترتيب الالفاظ بحسب الزمان و
 معنى ذلك كانت مطابقة لتلك المعاني القديمة في حسن الترتيب
 وقراءة الطائفة فعلم بهذا يتصور المعارضة للصفة القديمة بان يتصور

الباطن وكل المعاني القديمة في ضمن الالفاظ الدالة عليها ويقصد وان
 يأتيها بما لها من ترتيب ونهاية اللطافة وغاية ما في الباب كما
 يجازين في الاثبات بمثلها كما نواعبرين في الاثبات بفكر القرآن و
 الحديث ويمكن ان يقال ان هذه الصفة القديمة هي غير تلك المعاني القديمة
 فان تلك المعاني هي معلومات الله تعالى فيكون من متعلقات صفة العلم
 لا من متعلقات صفة الكلام واما الصفة القديمة التي هي صفة الكلام فهي
 صفة واحدة اذ ليس لها متعلقات متكثرة بحسب كنهها المكنون و
 المنسوبة والخبر عنه او الخبر به لا غير ذلك **قوله** انما هو باعتبار
اقول فقول ويكون ايضا في المنقول عنه اي ويكون كلام الله تعالى مجازا
 في المعنى القديم عند اهل الوضع الثاني كما كان منقولا لا اشتراكا بالنسبة
 الى الوضع الثاني وقوله وبطلان لو كان مجازا في المنقول عنه لصح نسبة
 بان يقال معنى القديم كلام الله تعالى وهو باطل قطعا وقوله والعلاقة
 لا يقتضية يعنى اعتبار العلاقة بين المعنيين لا منقولا اذ لو كان يلزم
 الجزم لعنف الاول وهذا الحق اعتبار العلاقة يقتضيه كونه منقولا مشترك
 على ما هو المشهور قال في التلويح كما تفسر الاطلاق عن ان الناقلة
 اعتبر العلاقة اذ لا اعتبارا وقوله كلام الله تعالى بالتعكس يعنى اطلاق
 كلام الله تعالى في الكلام النفس دون اللفظ وانما خبره اذ اعتبر
 مسلم لا عند بعض اهل الكلام وهم القائلون بصفة الكلام لا تعنى ولكن
 سببا باعتبار ما ذكره الشارح من قول للمفسر ان الفهم ان المؤلف من

الاصوات و

الاصوات والحروف قديم وفيه تنبيه على الترادف كما يقال للبيت
 هو البيت تنبيها على الترادف بينهما قال الشارح جهلا وعنادا وكفى
 جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجدل والطلاق ازيلان وعن بعضهم ان
 البيت الذي كتب به القرآن فانظم حروفا وبقوا هو بعينه كلام الله
 وقد صار قديما بعد ما صار دينا وقال بعض الافاضل ان الخنا بمر بهم المحرم
 احمد بن حنبل وان كان من العلماء والمجتهدين ولا ينبغي للمصنف ان ينسب
 والتمساج الى الجهل بل ينبغي ان يقول كلامهم بان يقال مثلا كلامه من جنس الالفاظ
 والحروف وانه قديم بذاته من غير ترتيب بين الكلمات والحروف بتقديم
 بعضها على بعض وتأخر بعضها عن بعض تقدمه وتأخره اذ ما بين عليهما
 ان شاء الله واما ما نقل عنهم من كون الجدل والغلاف ازيلين فعلى تقدير
 تسليم صدوره عنهم ينبغي ان يقول بجلد علماء السناد والجمازي ونحوه فتأمل
 وقوله لا يميز ذلك كونه منقولا لا سور واليات وكونه ذكرا كما قال
 الله تعالى وهذا ذكرها ركلا وكونه مفتحا وختمتا وقوله على اختلاف
 بينهم ان ذهب بعضهم الى انه مكتوب في اللوح المحفوظ وقيل ان خلق
 في لسان جبرائيل وقيل في لسان النبي صلى الله عليه وسلم وقيل كونه مخلوقا على لسان
 جبرائيل او النبي صلى الله عليه وسلم عنده المعنوية هو ان يكون الالفاظ المخلوقة مخلوقة في قلوبهم
 حتى جرت على استنساخها والافند بهم ان الفعل الاختيارية للعباد مخلوقة
 لهم وليست مخلوقة له **قوله** وانما خبره بان **قوله** المختار **قوله**
 فقول ولا ضرورة في العدو وان لا ضرورة في العدو عن المعنى الحقيقي للمعنى المجازي

فلا يصح ان يقال ان الكلام معناه من اوجد الكلام منه مع ان معناه لا يتحقق
 به من قام به الكلام وقوله يريد به تخصيصه فاصل الكلام اشتراكه بين
 ان يقال والا وان لم يكن معناه اللغوي من قام به الحركة بل كان معناه
 اللغوي هو من اوجد الحركة بناء على ما قالوا من ان الكلام معناه اللغوي
 من اوجد الكلام به يصح ان يقال ان الترتيب هو المتحرك او الجسم والاسماء
 والابيض المميز وذكر بناء على ان معناه هذه الالفاظ في اللغة هو
 انه مع موجد ما اخذ الاشتقاق من زيد علوا كبيرا فان قالوا قد عدلنا
 عن المعنى الحقيقي المجازي للضرورة الموجبة كما عرفت قال الشارح
 بلفظ وسمع اه اسناد قوله بلفظ وسمع اسنادا مجازيا وكذا قوله
 بحفظا وبكيت اسنادا مجازيا فمع كون الكلام الالفي ملفوظا ومحفوظا
 وسموعا وكتوبا هو ما يدل عليه من النظم ونقوش الكتب سواء
 كان ملفوظا وسموعا ومحفوظا وكتوبا وليس المراد ان نفس
 الكلام كذلك في نفسه لا مر فثبت الاسناد المجازي **قوله** ويراد به الالفاظ
 اه **قوله** فتقوله بان وصفه بالكتابة مجازية ان الاسناد في قوله ان
 القرآن ملفوظ وكتوب ومحفوظ هو اسناد مجازي كما في قوله
 انت الله الربيع البقل حيث اسندوا الابيات الى الربيع بحسب
 الظواهر وادوا الاسناد الى ابيات القادر المختار بحسب الحقيقة
 فعلى هذا يكون المراد بالقرآن في قوله القرآن ملفوظ محفوظا
 مكتوب هو القرآن القديم ويكون المراد بهذا الكلام هو ان ما يدل على القرآن
 القديم من الالفاظ

ونقوش بيان

القديم من الالفاظ والنقوش فهو ملفوظ وكتوب ومحفوظا فيكون
 الاستناد مجازيا وليس نفس القرآن القديم كذلك حتى يرد ما ذكره المعتزلة
 وقوله بان الموصوف هو اللفظ فعلى هذا يكون الاسناد مع قوله هم ذكره
 اسنادا حقيقيا لا مجازيا ويكون المراد من القرآن الذي وقع حكمه ما عليه
 في هذا الكلام هو القرآن الحادث ضمن هذا يظهر ان الجواب الثاني لا يصح
 ان يكون تخفيفا للجواب كما لا يخفى قال بعض الفضلاء يصح ان يجعل الجواب
 الثاني تحقيقا على الجواب الثاني الاول بان يجعل الاسناد في الجواب الاول
 بان يجعل الاسناد في الجواب الثاني ايضا على الاسناد المجازي وحيث يكون
 المراد بالقرآن في الجواب الثاني ايضا هو القرآن القديم فيكون من قولنا قرات
 نصف القرآن هو ان يقال قرات نصف ما يدل على القرآن القديم من الالفاظ
 المنقولة الاملاط وهو وجود وعدمها ففعلوا الاول منقول والثاني من جعلها
 فلو لم يكن من جعل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة وقال ايضا المرحوم
 قسم من مشتركة فالاول ان يقال سلمنا انه منقول لكن كما شاع
 استعمال كلام الله تعالى في المعنى الثاني كما شاع استعماله في الاول صار كلام
 الله بالحقيقة في المعنى الثاني كما شاع استعماله في الاول صار كلام الله
 بالحقيقة في المعنى الثاني حتى صار مشتركا بين المعنيين بحيث لا يصح تفعيله
 عن الالبانسة الى اهل الوضع الاول الثاني قوله وفيه اثبات عدم ترتيب
 الوضع اه ولحق القائل ان يقول سلمنا ان اثبات ترتيب الوضع في الكلامين
 متشكلا لكونه لا حاجه الى ذلك الاثبات فان هذا المحجب بصدور الجمع لا بصدور الاثبات

وبين ذلك ان السالك لما قال ان اعتبار العلاقة يدل على كونه منقولاً
 لا مشتقاً كاجاب عنه بهذا المجيب بان قال لا ثم ان اعتبار العلاقة لا يقتضي
 تنازعاً للوضع بالنسبة الى الكلام الحادث حتى يكون اللفظ منقولاً لا ثم ان
 من كان بصدد المنع لا يحتاج الى اثبات عدم ترتيب الوضع في الكلامين بل
 يكفي الاحتمال العقل بناء على ان وجود العلاقة لا يقتضي نكح الوضع الثاني
 عن الاول فلا يجزم انه منقول عن هذا الا ذلك المعنى نعم بل هذا الجواب انه
 لفظاً بهر كلام الشارح حيث قال في التحقيق او بالذات ان قوله اني بهر كلام
 دلالة على المعنى فان هذا الكلام لا لانه ظاهرة على تنازع الوضع بالنسبة الى الكلام
 الحادث فلما يصح هذا الجواب ايضا جواجا عن طرفي الشرح لانه لا يرضى به
قوله اسم للفظ والمعنى شاملاً بهما **قوله** اسم للفظ والمعنى آه ان
 فيكون الكلام المنفرد عند الاشعرى امرات هذا للفظ والمعنى جميعاً قايماً
 بذات الله وهو مكتوب في المصاحف مرة وبالسجدة في الصدور وكذا
 في شجرة الخواص قوله نظر هذا من تنمى ما سبق الى وفي عدم كونه كلام
 الله تعالى نظره قوله ويرمى ان يكون اللفظ في ذلك الشخص آه هذا المزمع ثم
 فان التلازم بينهما هو ان يكون كلام الله تعالى في ذلك الشخص باعتبار كونه فرداً
 من انواع نوع القام بذاته تعالى هو حال سائر الالفاظ الموضوعات للمعاني
 الكلية بالنسبة الى افرادها خصوصاً فان اللفظ في تلك الالفاظ على تلك الافراد
 انما هو باعتبار كونه فرداً من افراد تلك المعاني الكلية واما فهم ذلك الشخص
 القام بذاته تعالى كخصوصية ذلك السبب فربما من القرابين وفي سبب تبادر

ذلك الشخص

ذلك الشخص عند اطلاق كلام الله وان لم يوضع اللفظ لذلك
 بمصداق ونظيره لفظ الوجود فان اطلق تبادر منه الوجود الخارج
 والذات على ما ذكره السيد الشارح في بعض المواضع وقوله وان
 جعل من قبيل كون الموضوع لخاصة والوضع عاماته وتفسير ذلك
 هو ان الواضع يلاحظ المفهوم كلاً بجميع افراد علم وجه الاجمال ثم وضع
 لفظاً من الالفاظ على تلك الافراد بخصوصية او مصفاً اجمالياً ومثلاً ذلك
 نحو لفظ انت فانه موضوع لكل مخاطب معين بان يلاحظ الوضع
 كل مخاطب معين بمفهوم للمخاطب المعين وتحصيل هذا المفهوم ان لم يلاحظ
 تلك الافراد فوضع لفظ انت على خصوصيات تلك الافراد التي هي خصوصيات
 كل مخاطب معين اذا عرفت هذا فلو جعل كلام الله تعالى من قبيل كون الموضوع
 لخاصة والوضع عاماً يلزم ان يكون كلام الله تعالى حقيقة في الافراد التي
 قريناً بما كان حقيقة في الشخص الذي قام بذاته واما قوله يلزم ان يوصف
 كلام الله تعالى بالحدوث ايضا حقيقة فموضوع بان يقال ان اريد به ان يوصف
 ذلك الشخص الذي قام بذاته تعالى بالحدوث فذلك اسم وان اريد به ان يوصف
 نوع كلام الله تعالى بالحدوث فلم يكن لا احتمالاً في ذلك فان هذا النوع له
 افراد متعددون بعضها قديم وبعضها قائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو
 الاشخاص القائمة بذات المخلوقات فلا شك اصلاً وقوله مشتركاً بين
 النوع وذلك الفرد الخاص به يدعي ما ذكره من ان كلام الله تعالى كسائر انواع
 القام بذات المخلوقات يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القام بذاته

البنى لم يخصص مجازا فيصح نفيه عنه وانما بطريق الجواب **قول** فليس
مرتب الاجزاء وحج من قيام مع وملع اه هذا كلامه فقول لا يشك
الفرق الى لا يختص بنظاير مع وملع بل يتوجه على جميع كلمات الزمان
من اولها الى آخره فان جميع كلمات الكتاب القوان هي المركبة من التسعة
العشرين حرفا ومجموع هذه الحروف قد كانت ازلية قايمة بذاتها
والحرف وضمان لا تركيب ولا تقدم وتأخر بين تلك الحروف ولا في
الكلمات المركبة منها فلا يتصور ان يكون ضرب مثل كلمة واحدة مرتبة
الاجزاء ولا ان يكون علم كلمة اخرى مرتبة الاجزاء ومن العلوم ان الترتيب
لا ينفك عن تركيب الكلمات فاذا لم يوجد الترتيب في كلمة لم يوجد التركيب
فيه بدون الترتيب والجواب العام هو ان يقال جازان يوجد كل واحد
من تلك الحروف اشتخاص متعددة قايمة بذاتها ويكون بين تلك
الحروف ترتيبات عقلية حتى كان بينها تركيبات عقلية بحيث
يحصل سبيلها كلمات محضة مخصوصة لها هيئات مخصوصة مما يعتار
بعض تلك الكلمات عن بعض ومع ذلك كانت ازلية قايمة بذاتها
واما قول ليس مرتب الاجزاء فالمراد بمعنى ترتيب الزمان لا في
الترتيب مطلقا ثم ان لا استبعاد في ان يكون صفة موجودة في الخارج
قايمة بموجود جسماني فيكون هي متغيرة المعنيين ايضا بتغير هذا
الموجود قال الشرح وهو جدير ان يتعقل لفظا قايما بالنفس وذلك
انه نقول ان يتعقل معنى الحيوان الناطق مثلا في زمان معين بتقديم

الحيوان على الناطق

الحيوان على الناطق ويتعقل ايضا في ذلك الزمان المعين معنى الناطق
الحيوان بتقديم الناطق على الحيوان وليس هناك ترتيب زمني بين
المعنيين وهذا اظهر من الوجود لا ينبغي ان ينكره عاقل فلم لا يجوز ان يقوم
بذات الله تعالى القوى الكامل الفاظ ومعان ازلية متغيرة ترتيبا عقليا بغير
جسماني لا ترتيبا زمانيا اصلا وقوله ونحن لا نتعقل ان هذا اظهر من الوجود
من قوله كالتأجيل بنفسه الحافظة وهو الذي يكفي به منافاة صور الحروف
كلمات ثابتة باقية في خياله بدون ذكر الترتيب الاول لم يكن على هيئته
باقية في خياله ثم النسبان فلم يبق فرق بينه وبين الامراضا واذاجا في الشبوت
والبقا في الانسان الضعيف جاز ذلك في الواجب القوى الكامل بالطريق
الاول فتأمل والله موفق **قول** ويفسر باخر اه **قول** فقول فانها دالة
على الاضافة والحاصل ان الاخراج والترتيب والاحياء والامانة الى غير
ذلك عبارات دالة على الاضافة المحضة كمن المراد مبدء هذه الاضافة
ومبداها صفة حقيقة هي المسمى بالتكوين واقتضا الحقيقة ووقفا
بينه وبين القدرة بان اشرا القدرة صحة وجود المبدء المقدور من القادر
واشر التكوين هو الوجود بالفعل **قول** يمتنع قيام الحوادث اه **قول** فقول
فالمراد سببي في الوجود الرابع من قوله فيكون ككلام جسم خالق يكون انقضاء
وقوله نحو الوبلان يقع الوجه الاول والوجه الرابع وقوله ولم يتوصل
ان في الوجه الاول وان تعرض له في الوجه الرابع توسيعا لادبته **قول**
طحا زاعا قل كلام اه **قول** فقول لتوقعه على عدم الايمان ان لتوقف الجوار

الشئ على عدم ابراهام مالا يجوز في شأنه نجح لا يجوز ان يقال هو
 السواد كونه قادرا على السواد وذلك لانه كونه مع جسمه من غير
 شئ ذلك وقوله والاذن ان ولتوقف الجواز على الاذن الشئ
 وان لم يوهب مالا يجوز في شأنه مع وقوله لا مانع عنه لا يخفى على المصنف
 ان اطلاق السواد والاحمر على رجل صباغ كونه قادرا على صبغ ثوب السواد
 والحرقة غير مقبول عند اهل اللغة والعرف ولا عند البلغاء ايضا فلا وجه
 للبراد الخ كونهما نعم يتوجان يقال للآزم من جواز اطلاق الخالق على
 مع لفظه القادر على الخلق هو جواز اطلاق الخالق السواد مثلا او يكون
 السواد ومحدث السواد بمعنى انه قادر على خلقه وتكوينه واحدا
 ولا يلزم اطلاق السواد عليه مع وذلك لان قوله تعالى يتعلق على السواد
 لا على نفس السواد اذ هذه الامة من حيث هي هي ليست بمجسدة
 على ما هو مشهور فلا يتعلق القدرة على السواد وانما يتعلق على خلقه و
 تكوينه واحدا فلا يرد النقض بتجوز السواد اصلا واما بتكوين آخره
 فقوله يجوز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين فعلى هذا يكون التكوين
 مكونا بتكوين هو نفس ويبطل ما سيجي من قوله وهو غير المكون
 عندنا فلا يبراه مننا قيل جاز اواته وقوله وقد استدلنا ان استدلنا
 في بحث صفه البقاء وقوله والاستحالة في سبق ذات الشئ على وجوده
 ولا يخفى عليك ان ذات الشئ يتكون من قبيل الصفات الممكنة ولا شك
 ان كل ممكن يتسلسل في طوره وجوده وعدمه بدون رجحان احدهما على

الاشرف فان زاد

مالا خالفنا لا سبق ذات الشئ على وجوده ان ذاته شرط في بل وجوده
 في جميع الممكنات كذلك مع ان المفروض ان كل واحد من محتاج التكوين غيره
 في التكوين اذا كان حادثا ينبغي ان يكون محتاجا الى تكوين آخر كبر التمكن
 الى ذاته كما عرفت مع ان فيه سبب اثبات الصانع والناقل لا
 يقول به وان اراد سبق ذات الشئ على وجوده سبق الزمان بان
 يتصرف البارئ مع الازل بذات التكوين مع مثله قال كون ذات التكوين
 مجسدة ومتممة ثم يتصرف بها البارئ مع بعد الخوض في حال كونه مجسدة فهذا
 غير معقول ايضا بمنزلة ان يتصرف زيد مثلا بالسواد حال كونه سوادا
 معدوما ثم يتصرف بذلك السواد حال كونه موجودا **قوله** ومبني هذه الادلة
او اقول والحق ان الدليل الثاني ايضا مبني على كون التكوين صفة حقيقة
 وذلك لان مرادنا من رجحانه في وصف ذاته في الازل بانه الخالق
 فهو ان الخلق صفة حقيقة ازلية لا يلزم كون كلامه مع كذبا لانه مع الازل
 قد كان متصفا بصفة الخلق وهو التكوين فيكون الكلام الازلي صادقا
 قطعا ولو لم يكن الخلق والتكوين صفة حقيقة ازلية فاجاز ان يكون صفة
 حقيقة حادثه او يكون صفة اضافية مجسدة وقت حدوثه المكون و
 اياها كان يلزم الكذب بناء على انه مع وصف ذاته مع الازل بانه يتصرف
 بصفة الخلق والتكوين مع ان المفروض ان مع لم يتصرف في الازل بصفة
 الخلق والتكوين وكلامه مع متزه عن الكذب بالاجماع **قوله** ولادالة
 على كونه **قوله** هو المعنى الذي يجبره في الفا علمه اه ولا شك ان

العلة الموجودة يجب ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وان
 يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية
 مع غيره اذ لو لاها لم يكن اقتضاها معلول معين اول من اقتضاها لما هو
 فلا يتصور صدور عتها في كل صدور لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك
 الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره كذا في شرح المواقيف
 والظاهر المراد بالتكوين هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعلق
 بين المكون والمكون لان هذا الامر الاضافي متاخر عنهما ولا شك ان
 تلك الخصوصية مقدمة على وجود المكون المعلول وقوله وهذا المعنى
 الموجب ايضا يعني ان هذا المعنى مغاير للقدرة والارادة حتى انه يوجد
 في الموجب ايضا مع ان الموجب لا قدرة له على ما هو وقوله فكيف لا يكون
 صفة اخرى لا ينافي ان البارى لا يولد من خصوصية مع ان كل مكون
 صادر عنه يعينه كذا يلزم ان يكون تلك الخصوصية غير ذاتية بالنسبة
 الى ايجابه للعالم وكذا لا يلزم ان يكون تلك الخصوصية مغايرة غير ذاتية
 بالنسبة الى ايجابه للقدرة والارادة وسائر صفاته الحقيقية فالحق
 هو ما ذكره ان شرح من قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة
قوله والمكون حادثه آفة **قوله** ولا شك ان تعلق ازلية لازمة للقدرة
 وهي صفة الفعل والشكر وما كون تعلق التكوين ازلية وهو الايجاب في غير
 معقول اصلا فلذا قال ان شرح حدوث التعلق فاقدم **قوله** وما يقال
 ان جواب الاستدلال الى ان **قوله** وقوله وحاصله منع الملازمة فيبحث

اذ لا يتصور

اذ لا يتصور من هنا منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون
 هذا التعلق بحدوث التكوين كما ان القرب متأخر عن القرب فلو كان التكوين
 قديما يلزم قدم المكون كما ان القرب لو كان قديما يلزم قدم القرب فان النسبة
 لو كانت قديمة يلزم قدم المتبئين ومنع هذه الملازمة مكارهة وما قوله
 فليس بشئ فليس يمنع لان المقصود ههنا هو ان التردد المذكور فيج
 لا يستلزم التناقض لان حاصل قوله وان تعلق اه هو ان وجود العالم
 ان تعلق بذاته مع اوصافه من صفاته فلما ان يستلزم ذلك التعلق قدم
 ما يتعلق بوجوده اه فجا، اب لنه وقال ان قوله ان تعلق بذاته مع او
 بصفة من صفاته اه يستلزم الاقرار بحدوث وجود العالم فيكون التردد
 بين القدم والحدوث بعد الاقرار بالحدوث فيجى جحلا يستلزمه
 التناقض هذا حاصل قوله وما يقال اه فده الشرح بقوله فقيه نظره
 حاصل ان يقال لانم قبح التردد المذكور وقوله يجوز ان يكون الجوهر الزاميا
 ان يكون الجواب الذي فيه التردد المذكور هو الزاميا على التلبيح بحدوث
 التكوين واذا كان الزاميا لا يكون التردد قبيحا فان للموجب ج ان يذبح
 الاحتمالات الباطلة حتى يحصل الالتزام قال الشرح نعم اذا ثبتنا
 صدور العالم حاصله نالوا ثبتنا صدور العالم عن القادر المختار اه بدليل
 لا يتوقف على حدوث العالم مثلا قولنا لا اختيار كمال يجب اثباته مع
 والايجاب نقصا وكل نقصان ينقص يجب تنزيه الله تعالى عنه كان
 القول يتعلق بوجود العالم بتكوينه لله قولنا بحدوث العالم صدورا زمانيا

لا يلزم

حتى يكون الترتيب المذكور قبيحا لكن الدليل المعتبر عند اصحابنا هو الذي
 كان يترتب على حدوث العالم على ما علم في موضع فلا يلزم من القول بتعلق
 وجود العالم بتكوين الله قولا بحدوث العالم فلا إشكال **قول** ومن بينهما
اقول فكان المثارح قال ومن اجل ان المراد بالحدوث ما وجد
 بذاته يقال ان الترتيب بطل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من قال
 بقدم الهميولي مثلا وانما قلنا اشارة الى المراد لان مراد المصنف من
 هو التكوين بتكوين الله مع كل جزء من اجزاء العالم لا في الازل بل في وقت
 حدوثه فيظهر من هذا الكلام ان لوجود جميع اجزاء العالم بذاته فيظهر
 القول بقدم الهميولي ونحوه قال المثارح واللام وان لم يكن المراد
 بالحدوث ما لوجوده بذاته بل كان المراد به هو مصطلح الحكماء ولم يصح ذلك
 رد اعلمهم وقوله من وجود المفعول متعلق بقوله فلا بد وقوله اذ لا
 تاخر وجود المفعول لان عدم الضرب وقوله بخلاف فعل البارئ مع
 هذا فان فعل البارئ انما يكون ازليا اذ كان صفة حقيقة والمفروض
 انه ليس كذلك اذ المفروض انه عين الاضافه والقول يكون الاضافه
 التي هي اجزاء المهدوم من عدم الوجود اذلية بديمية البطالان
قول وهو غير المكون اه **قول** فقوله لصحة الانفكاك بينهما وذكر ان
 التكوين موجود في الازل والمكون حادث لم يوجد في الازل فثبت
 الانفكاك بينهما فلا يكون كالضرب مع المضروب كما زعموا وقوله والا
 ان كان التكوين اضافة لما كان غير المكون لا امتناع انفكاك التكوين

عن المكون ح

عن المكون ح اي حين كون التكوين اضافة وقوله غير مسلم
 الختم بين ان صحة الانفكاك عن المكون كانت مبنيّة على كون التكوين
 حقيقة ازلية وهذا غير مسلم عند الختم بل هو محل النزاع فذكر
 البعض يلزم لمصادرة في جوابه وقوله وفي المكون موجودة في الاضافه
 يعني ان صحة الانفكاك لا في المكون موجودة في الاضافه فان المكون يصح
 انفكاكه عن التكوين اذ كان التكوين اضافة اذ هو اخراج الشئ من العدم
 الى الوجود فيكون حادثة بين الوجود والعدم فلم يثبت التكوين في
 المكون فيصح الانفكاك بينهما وقت بقاء المكون وقوله ايضا كان
 التكوين على تقدير كونه صفة ازلية بوجوده دون المكون على ما قالوا وقوله
 لا يكتفي للزوم من جانب قلنا نعم لكن التكوين اذ كان اضافة يلزم ان
 يكون للزوم بين التكوين والمكون من الجانبين لو كان اضافة يكون
 ايجاد المكون لا آخر اجزاء من عدم الوجود ولا شك ان ايجاد المكون
 كما يكون وقت حدوثه يكون وقت بقاءه ايضا فقولنا ان الزوم بينهما
 من الجانبين فلا يرد النقص مع المحل والا بالصفة المحدثة مع الذات
 قوله لان الفعل بغير المقصود اه فقوله ولو سلم لم يكن
 غير لو سلم ان التكوين نفس الفعل لم يكن الفعل يقيس المفعول لا متنازع
 انفكاكه عن المفعول وقوله ولو سلم كان غير متنازع ان ولو سلم ان
 الفعل غير المفعول كان غير الفاعل ايضا ان كان غير المفعول وقوله
 فان الفاعل بالعين ينفى كونه صفة حقيقة يعني ان المثارح قلنا

بعض

فان التكوين م

ما قال ان الفعل كقولنا يغادر المفعول فظهر بطلان قوله من قال
 ان التكوين هو غير المكونه وذكر لان الفعل يكون المفعول
 وان لم يكن الفعل صفة حقيقة فهذا الكلام من الشارح يكون الزمان
 على القائلين بالعينية ويجوز ان يكون هذا الكلام تحقيقا لقول القائلين
 بان يكون صفة حقيقة وذكر لان ذكر التقارير بين المفعول ونفس
 الفعل يدل على التقارير بين المفعول ومبدأ الفعل بطريق الاول فيكون
 ذكر الاول كناية عن الثاني فكان ابلغ من التبريح وقوله ويمكن ان
 يراد بالفعل ما به الفعل فعل هذا يكون لفظ الفعل حقيقة عرفية في ما به
 الفعل كما ان لفظ التكوين يكون حقيقة عرفية في مبدأ التكوين وهو ما به
 التكوين بمعنى اليجاد ويجوز ان يكون لفظ الفعل مجاز فيما به الفعل وقوله
 جواب التسليم الاول وهو ان يقال عدم الغيرية لا كيفية اللزوم من جانب
 وقوله في الثاني ايضا وهو ان يقال لا استحالة في كون الفضة محدثة
 غير الذات مع ان الكلام في الفعل الذي هو صفة محدثة **قوله** مستغنى
 عن الصانع اه **اقول** فقوله اذا احتياج اليد الى الصانع انما هو
 في التكوين واليجاد والخلق والمفروض ان تكون الشئ واليجاد و
 خلقه خلق هو عين ذلك الشئ من المعلوم ان ما به الشئ ليست مجعولة
 يلزم ان يكون ذلك الشئ قدما مستغنى عن التكوين واليجاد والخلق الذي
 هو نفس **قوله** اقدم منه القدم اه **اقول** فقوله اما لغوي القديم في اللغة
 معناه زمان طويل كقولنا كان لوجود القديم وقوله انه قديم بدون

التكوين فيه

التكوين فيه ان يكون الواجب مع قدما بدون التكوين لا يستلزم كونه
 اقون قدما واول به وانما يستلزم لعدم يكون المكون قدما
 بنفسه كمن المفروض وهو ان التكوين عين المكون فيكون مكونا بذاته
 كما ان البارئ مع موجود بذاته فيلزم المحال فلو كان عينه لزم ان يكون
 المكون موجودا قدما بذاته من قال الشارح لكن ينبغي للمعاقلة ان تقول
 على الصانع والاصحابه الماتريدين بانهم ليسوا في ردهم هذا ما يليق بالعقل
 وقول ليس امر محقق مغاير للمفعول وانما يقولوا التكوين نفس
 بكمه والواو لانهم قد نفروا كونه صفة حقيقة فيه ما فيه من سوء
 الادب ولان التكوين متحد عند تجد المكون بفتح الواو لا ينفك
 كل واحد منهما عن الآخر فكانه نفس بخلاف المكون بضم الواو فانه
 قديم ينفك في الازل عن التكوين وقوله لا كما زعمت الفلاسفة فانهم
 قالوا ارادته مع نفس علمه مع بوجبه النظام ان يحلم ويسمونه العناية
 الازلية وقالوا علمه مع عين ذاته فلذاته قال انه مع موجب بالذات
 دليل على كون صانعه **قوله** فقوله على ابطال قول الحكماء قالت الحكماء
 الممكنات باسرها قابلة للوجود على وجود مختلف لان بعضها تكملة
 الوجود احسن واكمل لنظام الكل من حيث هو كل وهو هذا النظام
 الشئ بدلالة وقوع العالم على هذا النظام الشئ هذا قد وقع العالم على
 مناسبه للبنداء في الاكلمية وقوله قد خلق عليه المفعول ريات لانها
 فنان وجود العالم على الوجه الاوفق يدل دلالة ضرورية على كونه قادرا

بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى اسم فاعله كما يشاء
 الواجب فان الحكم او قالوا ان مقدم الشرطية الاولى واجب الصواب
 ومقدم الشرطية الثانية محتجج الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان
 في حق الله تعالى كذا في شرح المواقفي واما كون وجود العالم على الوجه
 الاول وفي دليل على كونه تعالى قادرا بمعنى انه يصح ان يفعل وان لا يفعل
 فدعوى الفروقه فيما هو محل النزاع مما لا يقبل اهل المتأخره لكن مقتضى
 اثره هو اثبات المعنى الذي هو الاخص فلا بد من دليل على كونه
 قادرا بمعنى انه يصح ان يفعل وان لا يفعل وقوله تعالى يتناقض باحتمال
 الواسطه ان يحتمل ان يصدر عن الباري بطريق اللجب وسط
 قديم مختار يصدر عنه الحوادث بحيث ارادته لمختلف على الوجه
 الاول فحق الاصل فعل هذا يلزم ان يكون الباري فاعلا مختارا بل الفاعل
 المختار هو ذلك الواسطه القديم هذا والتأخير بان حدوث سوى بطل
 احتمال الواسطه المختار واذ بطل هذا الاحتمال فلو كان الباري تعالى محبا
 يلزم قدم العالم ويلزم التسلسل في الشروط والمنعاقبة او المجتعة على ما
 حقق في موضوع **قول** بمعنى الاكثاف آه **قول** فقوله مصدر المبتدأ
 فعلم هذا يكون روية الله تعالى هو بمعنى كونه محبا ولو كان البروية مصدرا
 من المبتدأ لكان مضافا الى المفعول كما هو الظاهر في تفسيره بالاكتاف
 تفسيره باللازم وعلى التقديرين فمحل النزاع هو روية الله تعالى
 بحاسته البصر وهو ان يكشف لعباده اكثر في العلم لبيد البدر

وان يحصل للجد

وان يحصل للجد بالنسبة اليه تعالى هذه الخلاله المعبر عنه بالبروية على ما جرى
 فيقولون ان شاء الله تعالى **قول** بمعنى ان الفعل آه **قول** بمعنى ان الصحيح بناء هو ان
 يحكم العقل بجواز روية الله تعالى جواز نفسه الامر وليس مقتضى فهم هو ان
 العقل اذا دخل ونفسه لم يحكم بامتناعه فان هذا المقصود ليس محل النزاع
 مع انه مقتضى جميع الحكومات النظرية بحسب ما الواجب تعالى عن ذلك فانه يقال
 مثلاً ان العقل اذا دخل ونفسه لم يحكم بامتناع جسمية الله تعالى بل يحكم بمرئيه
 على ذلك الامتناع مع ان الاصل عدمه ونحن نقول وبالتوفيق ان هذا اثره
 هو ان العقل بامتناع روية الله تعالى بل يحكم بجواز ما لم يقم برهان على الامتناع
 اما قولنا بل يحكم بجوازه فذا اثره الباري تعالى بقوله تعالى ان الاصل عدمه
 عدم الامتناع ثم ان هذا القول من الجملة العقل كيف يبرهن ان المقصود هو
 ان يبرهن عليه ما بعده عليه من قوله واجبة بالنقل واما النقض بالحسبية
 وكذا ما جرى به هو انما سلمنا ان العقل اذا دخل ونفسه لم يحكم بامتناع جسمية
 بل بخلاف روية الله تعالى اذ لم يقم برهان على امتناعها فيبقى على الجواز للاصل
 وهو ان يكون معناه كما عرفت **قول** ضرورة ان نفرد آه **قول** فقوله بر وعلية
 يمكن ان يقال اننا قد طعن برؤية الاعيان والاعراض اشارة الى ان الحكم
 برؤية الاعيان والاعراض حكم بديهي مع ان المحصن قائل برؤية ايضا وما
 ذكره في صورة الدليل كان للتنبية لا للاستدلال فالاعتراض عليه بايراد المتن
 او نحوه لا يجدي كثير نفع **قول** اذ لا رابع آه **قول** فقوله بر وعلية آه والمانع
 ان يقول ان التخيير والمقابلة في الجواهر يكونان بالاصح في الغرض يكونان

بالقبول فكل منهما يكون في الجوهري بغيره وفي العوض بغيره فلم يجد له معنى فيكون
 بين العوض والجوهري والما يكون وجوب الوجوه على صحة الرواية فيقال لا يمتنع العقل
 لان فيه الخط وهو صحة رواية الواجب منع واما وجوده وهو كونه بالعين فهو
 اعتباري محض فلا يصح على صحة الرواية ومتعلق للرواية كالامكان ونحوه
 وقوله فلا يمتنع النقص بينهما بل في الابدان بها نفع للمعلول اذ يلزم كون الماهية
 والمعلومية ونحوها للرواية كون الواجب منع ايضا متعلق للرواية ونحوه لانه
 من افراد الماهية والمعلومية ونحوها من الامور العلمية والمفوض ان الكل
 واحدة ومنها متعلق وقابل لها فكذا الواجب منع واما قوله
 يجوز ان يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن ثم يفرع بما ذكره فيما بعد
 فمن ان امتناع وجود الرواية منع شرط او وجود ما يمنع لا يمنع الصحة
 المطلوبة وذكر في شرح الموافيق ان الشرط والمانع انما يتصور
 لتحقق الرواية لا لصحتها فتدبر **قوله** والامكان عبادة آه **اقول** نقول
 عند ان وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط عملية الامكان بشيء من
 خواص الموجود كما استرنا اليه آنفاً وقوله قد عرفت آنفاً وجهه انه قد
 ايضا تذكره **قوله** ولا مدخل آه **اقول** نقول ولا يتم المقصود وهو
 صحة الرواية مع ذلك يجوز ان يكون الحوادث والامكان شرطاً للصحة
 للرواية والقابل لها ولا يخفى في لزوم كونه وجودياً وبهذا معنى ما ذكر
 في شرح المواقف ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف ايضا ان المراد
 بعلة صحة الرواية ما يمكن ان يتعلق به الرواية فزوري يعلم ايضا بالقوة
 ان متعلق الرواية

ان متعلق الرواية له من موجوده ولان المدوم لا يصح رويته قطعاً اشق
 كونه فافهم والله المعين **قوله** ويتوقف امتناع آه **اقول** وذلك لان
 العقل والمانع من الامور الخارجية من متعلق الرواية ولا سيرة قبل باز
 ان يكون الشرط والمانع غير خارج عن متعلق فيكون الصحة والامتناع لا
 ذاتاً له من خارج وانت خبير بان هذا الاعتراض منه راجع فيما ذكره
 اشارة من قوله يجوز ان يكون متعلق الجسمانية وما يتبعها من الاوضاع
 آه قال الشارح كالمواضع النوع قد يعطل بالاختلافات التي يجوز ان يعطل
 صحة الرواية بخصوصية العوض وقوله فالعدي يصح للعدي ان يكتسب الامكان
 والمحدث على صحة الرواية **قوله** لا يجوز ان يكون خصوصية آه **اقول** نقول
 لما يدفع الاعتراض بكون الواحد النوع قد يعطل بالاختلافات وذلك ان سلمنا
 انه لا يجوز ان يكون متعلق الرواية خصوصية الجوهري فقط او خصوصية العوض
 فقط لكن لا يجوز ان يكون متعلق الرواية خصوصية كل واحد من الجوهري
 والعوض فلا يلزم من جواز رويتهما جواز رويته النوع وانت خبير بان هذا
 الابدان لا يكون راجعاً الى النظر الذي اوردته الشارح بقوله وفيه نظر لجواز
 ان يكون متعلق الرواية الجسمانية وما يتبعها آه واذا كان راجعاً اليه ينبغي
 ان لا يذكر قبل ذكره وقوله اذ يمكن ان يقال آه فيه بحث فان سلمنا ان اذا
 لا يميز بينه الا انه كونه الماهية ما يمكن لا يجوز هذا الادراكات متعلق بخصوصية
 الجوهري في ربه فقط او بخصوصية العوض فقط غاية ما في الباب ان لا تذكر
 من تلك الخصوصية الماهية ما هو هذا احتمال عقلي لا بد لنفيه من دليل فكذا يقال

صاحب هذا الوجه الاول ان ترى كل واحد من الجوهر والعرض فلا يكون
 الروحانية مختصة بالجوهر فقط ولا بالعرض ثم لا بد من هذه الروحانية القائمة
 من متعلق عام ايضا غير مخصوص بشئ من الجوهر والعرض ومع ذلك
 لا بد من وجودها وذكر المتعلق العام هو كون الشئ له هوية ما كان اذا
 رأينا زيادة الاثر كمنه الهوية ما وهو مشترك بين الواجب و
 الجوهر والعرض فيجوز ان يكون الواجب تع ايضا متعلق للرؤية وهو
 المطلق **قوله** وانما نذكر كمنه هوية ما ذكر بان مفهوم الهوية **اه** **اقول**
 فقولنا اذ بان مفهوم الهوية **اه** وهذا على ما ذكره السيد الشريف
 في شرح الحواشي وانت خبير بان يكون لهما الى نظر الشرح فلا
 ينبغي ان يذكر قبل ذلك هذا النظر وذلك لان حاصل النظر هو انه يجوز
 ان يكون متعلق الرؤية هو خصوصية كون الشئ له هوية ما لا نفس
 مضمومة فان من المعقولات الثانية فكيف يكون متعلق الرؤية
 وتلك الخصوصية هي الجسمانية وما يتبعها من الاوضاع من غير اعتبار
 خصوصية الجوهر والعرضية ثم ان تع منفرقة عن الجسمانية وما يتبعها
 فلا يلزم كونه متعلق للرؤية وقوله منقوض بصحة الجملة الجسمانية
 قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة الجسمانية فقول
 فالاصناف ان ضعف هذا الدليل حتى انتهى كلامه ويمكن ان يقال
 ان صحة الجسمانية مختصة بالاعراض فلا يكون مشترك بين الجوهر
 والاعراض فلا نقض بصحة الجسمانية لعدم جريان الدليل فيها ويمكن
 ان يقال ايضا

ان يقال ايضا كما انه جاز ان يكون ملموسا بالقوة العاكسة لا في
 مكان ولا على جهة ولا ماسة بين اللامس والملموس وذكر بان
 يختلف الله في جميع اعضاء المخلوق اذ اكره اللامس بلا كيف ولا اتصال
 اجسامي بين اللامس والملموس فلا نقض لصحة الجسمانية ايضا
 لعدم تخلف الحكم عن الدليل المذكور قال الشرح لكان طلبه جملة قالت
 المعتزلة الجمل ببعض احوال الباري تع لا يفرق اعلم وحدانية بشرعية
 ورد ذلكا جملة حكيم الله تع بما يمنع عليه تع مع ما علم احاد المعتزلة
 ببدئية شفاء والمعلق بالممكن **قوله** والحق ان التركيب المذكور
 لا يصح في اللفظ بل الصحيح هو ان انعدام العلة انعدام المعلوم
 ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف انه اذا فرض وقوع شرط الذي
 هو ممكن ونفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكن والا
 فلا معنى للتطبيق وايراد الشرط والمشروط لان المشروط ممكن
 متفق على تقدير وجود الشرط وعدمه لا يقال في قوة التطبيق
 ربط العدم بالعدم مع السكوت من ربط الوجود بالوجود
 لاننا نقول ان المتبادر في اللفظ من قولنا ان ضربتي ضربتك هو
 الربط في جانب الوجود والعدم لا في جانب العدم فقط انتهى كلامه
 وقيل الضرب هو الربط في جانب الوجود مع قطع عن جانب
 العدم على التقديرين يحصل المطلق وهو ان المعلق بالممكن ممكن وقد
 اعترض عليه **اه** **قوله** فقولنا جاز عن العلم الضروري فصح فنعني قوله

ادنى ان عالمك ضروريا و قوله بان الموصول بالى متعلق بالرواية
 اما لو كانت الرواية المطلوبة في ادنى بمعنى العلم لكان المنظر الشريف بطل
 في قوله انظر اليك بعينه ايضا والنظر ان يستعمل بمعنى العلم الاستعمال
 فيه موصول بالى متعديا الى الخطاب لفظا كذا في شرح المواقف و
 قوله والخطاب لا يقتضي العلم بوجه قلنا نعم الا ان هذا العلم ينبغي
 ان يكون متوجها الى خصوصية ذاته لان الخطاب لا يتصور الا
 بالخصوصية المتخاطبة مومنين ولا شك ان هذا العلم ضروري مخلوق لا يؤ
 حاصل قبل ان يقول موسى وم عليه الرواية ثم قال اجعلني عالما بكل علم
 ضروريا متبادرا منه انه لم يجعله عالما بضروريه حتى يطلبه ليعلم
 العلم الضروري به وهذا غير معقول موانه فيه ترك ادب بخلاف
 ما اذا قال اجعلني رائيا لك فان الرواية لم يحصل بعد فيكون طلبها
 امرا محتملا وليس في ذلك ترك ادب وهو الذي ذكرناه ظاهر
 للفاصل المتصف **قوان** كانوا مؤمنين اه **اقول** فقوله فلا اشكال
 اصلا ان فلا تردد وانهم كفرا فلا يحسن ترديد الشارح بان يقول
 انهم ان كانوا مؤمنين اه لان الترديد انما يحسن اذا كانت كقوله
 تردد لكن لا تردد في كفورهم على ما عرفت ويمكن ان يقال ان ترديد
 الشارح ههنا للتفصيل لا لظاهر التردد وبيان الاحتمال وذكره
 لان قوم موسى كانوا فرقتين احدهما هم المؤمنون والآخر هم الكافرون
 وذلك في عقب القاض انهم كانوا ستة مائة الف ما بين ومن عصابة

العلم منهم

العلم منهم الا ان شئ عشرين الفا انتهى كلامه فحاصل كلامه هو ان قوم
 موسى هم ان كانوا مؤمنين وهم الفرق الاو وكفاهم قول موسى وان كانوا
 كافرين وهم الفرق الثانية لم يصدقوه وانما ذكر ههنا فرقة المؤمنين
 عصابة الدائرة الصحابة عن اعتراض المعتزلة وذكر في شرح المواقف
 ان قوم موسى لم لو كان مصدق بينهم كفاهم ان يقول انهم امتنع
 بل كانت يجب عليهم ان يرد عنهم ان يكفهم عن طلبه مالا يليق
 بجلال الله تعالى كما زجرهم وقال انكم قوم تجولون عند قلوبهم اجعلنا الهيا
 بكلامهم المنة وان لم يكن مصدقا بينهم بل كانوا القوم كما في منكرين البصوة
 لم يصدقوه ايضا في الجواب بل تراق اخبار عن الله تعالى ان الكفار لم يحضروا
 وقت السؤال ولم يسمعو الجواب بل يحضرون هم السبعون المختارون
 فكيف يلعبون مجرد اجنادنا مع انكارهم بمجزة الباهرة قال الشارح
 انه الكتاب اه فان النظر في الآية الكريمة موصول بكلامه الى فينبغي ان يكون
 يقع الرواية فيكون الرواية في ذكر اليوم وهو الملت وهو قوله كما تردون العلم
 ليدون البور المقصود تشبيه الرواية بالرواية في الكمال لا تشبيه المرفي
 بالمرفي في الجملة وعلموا المكان والجواب منع هذا الاستطراد **قوله**
 فقوله في هذا النوع من الرواية المشروطة يكون المرفي في مكان وجهته
 ومقابلة والحق ان الحالة المسماة عند اهل السنة بالرواية والاكتشاف
 السام ليست مخالفة لذلك النوع بالحقيقة لكنهم كانوا يريدون ان يكون
 النوع حاصل بحج البصر بان يكون المرفي في مكان وجهته ومقابلة

اصلا ثم ان كون محل الروية المحسوسا وهو الحد في لا يتلف في ان يكون
محقق الروية بجزء جسماني وهو الباري تعالى كما يكون محل العلم الفعولي
امرا جسمانيا وهو القلب عندنا وعند المعتزلة لا يتلف في ان يكون محقق
العلم الفعولي بجزء جسماني وهو الباري تعالى قال الشارح وكون
الادراك هو الروية مطلقا لا بعد تسليم كون الادراك هو الروية مطلقا
يعني ان لا يمتنع بل هو مقيد بكونه على وجه الاحاطة بجوانب المتروك
فالادراك اخص من الروية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعرف قوله لا
دلالة في علم عدم الاوقات فيجعل على نفي الروية في الدنيا جميعا بين
الدلالة **قوله** كما لعدم لا يدح **آه اقول** وهرنا ابحاث الاول
ان مراد ذلك المستدل هو الالتزام على ذلك المعتزلة وليس مراده
تحقيق الاستدلال على جواز الروية وبيان ذلك من المعتزلة لما
استدلوا بهذه الامة على عدم جواز الروية قال ذلك المستدل فترجوا بهم
ان الامة لا تدل على عدم جواز الروية بل تدل على جوازها وهذا
المعارضه كيف لا تفرق الالتزام عليهم غاية ما في الباب ان استدلالهم
لنا كما تعارضات قط لاننا فقط الاستدلالين لا يضرنا لان
عرضنا رد استدلالهم بالاية وقد حصل هذا الغرض وعرضهم
تحقيق جواز عدم الروية ولم يحصل هذا الغرض كما سوف والثاني
ان مبني كلام المستدل على العرف واللفظ فان اهل العرف واللفظ
اذا ارادوا مدح الشيء من انسان او فرس او بقا من او كما غلظ
او جارية او

او جارية او نحو ذلك كما كانوا يقولون ان هذا الشيء مما لا يدرك
بالعقل وبيرة العيون في القول متعهم يدل على ان الروية ذلك
في غاية بل على وقوعها ايضا لكنهم انما ذكروا هذا القول لكمال مدح ذلك
الشيء وزيادة التعجب فيه بخلاف الاصوات والروايح ونحوها فانها
لا يدرك بالابصار عادة فلا يحس مدحها بعد مدح ادراكها بالابصار
او بعد مدح رؤيتها فعم اذا ارادوا مدح الروايح والاصوات يقولون
لم تحسها اذن واذا ارادوا مدح الروايح يقولون لم يشمها ففهمنا انهم
في ما قيل في شأنه لا يدرك بالابصار ففهم انهم عن كون ادراكه
بالابصار لكن هذا النفي انما ورد للتميز بذلك النفي غاية المدح والتمتع
والقرينة في باب الكبرياء البحث الثالث اننا قلنا ان نفي الروية في مقام
المدح يدل على امكان الروية ولم نقل ان نفي كل شيء في مقام المدح يدل
على امكان ذلك الشيء حتى نرد علينا النقض منفي الشك ومنه انما
الاول في مقام المدح مع ان امكان النفي في صورة النقض نقص
بنا في الالوهية وامكان النفي فيما نحن بصدده ليس نقضا بل هو كمال
ولطف واحسان التكرم ازرقتاه وبعدها عن الحمان قال الشارح
ومن السعيات الايات الواردة في سؤال الروية اه نحو قوله تعالى
وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا ملكة او نرى ربنا لقد
استكبروا في انفسهم وعتوا كبيرا لو كان الروية يمكن ممكنة لما كان
طلبها عابثا بل بحجها في الحد ومستكبرا الى واقعا نفه

الامر به لا يبق بها بل كان نازلا من منزلة طلب سائر المعانيات وقيل
 لتفصيلهم وعندهم ولذا استعظم نزول الحكمة مع امكانه بلا خلاف
 كما في شرح المواقف زقوله وبهذا عدم منع محسوس ثم مشعر
 بامكان الروية في الدنيا ولما كان الامكان المروية في الدنيا قال المصنف
 الله والله مع خالق لا فعال العباد يعين افعال العباد وواقعته بعد
 الترتيب ليس بقدرتهم تأخر في بل الله سبحانه اجزى عاداته بان
 بوجوده العبد قدرة واختار افاذا لم يكن هناك مانع او وجد في فعل
 المقدور مقارنا لقدرة وارادته واختياره فيكون فعل العبد مخلوقا
 لله تعالى ابداعا واجداثا ومكسوبا للعبد والمركب اليه مقارنا
 لقدرة وارادته من غير ان يكون هناك تأثير ومداخل في وجوده يكون
 كونه محلا وهو من حيث الشئ الاشعر كما في شرح المواقف وسجما
 بعض ما يناسب في هذا المقام ان شاء الله تعالى **قول** لكان عالما
اقول فقوله فان الاول افاده الوجود بخلاف الثاني ويعني ان كل واحد من
 الاختيار وكسبه كاشي الى المسجد مثلا كان مسبوقا بالقصد
 الجزئي الاجمالي لان كل الكسب ليست موجد لهذا القول بل كان محلا
 باختياره فهذا القدر من المقصود والتصور يكفي للتحلية بالاختيار
 بخلاف الخلق فانه افاده الوجود بالقصد الجزئي الموقوف على
 التصور كشيء الجزئي ولا شك ان اجزاء ذلك المحل امور متكررة
 كل واحدة منها مسبوقه بقصد جزئي مسبوق بتصور الجزئي

ولا شك ايضا

ولا شك ايضا ان افادة الوجود لتلك الحركات المتكررة لا يتصور الا عند
 انما هي من ملز والقدره الشاملة وهو الله تعالى العقل العزيم فان قيل لا يتم
 ان افادة الوجود لتلك الحركات المتكررة لا ينفصل عن تصور الاجمالي بل
 يكملها التصور الاجمالي والقصد الاجمالي لا بد من ذلك من دليل فان من
 وراء المعنى قلنا هو المنع انما يتوجه على الحكم انما المكنون بالاستعداد فان
 انما المكنون بالاستعداد المحل يكفيها يعلم الاجمالي واما هي بنا فتم لا
 يقولون بالاستعداد بل كان يقولون بان كل حادث فهو مسبوق
 بقصد جزئي مترتب على تصور جزئي واما كون هذا التصور ازمي
 او متقدرا فقد مر اصحا فانه كما مر **قول** بل سقلى عنكاه **قول** فقوله
 لم يعلم حتى لو سئل عن تلك الاجزاء وعن تفاصيل حركاتها لا يقدر
 على الجواب اصلا بل يعلم بالوحانية انه لا بقدره العلم بتلك الاجزاء
 تفصيلا ولا على العلم بحركاتها مسبوقا بالقصد التفصيلي والتصور
 التفصيلي وانكار ذلك مكابرة وعندنا لا ينفصل اليها **قول** ان حكمكم
 على ان ما مصدر آه **قول** فقوله ينبغي ان يجعل هذا المصدر
 بمعنى المعقول والحق ان لفظ حكمكم حقيقة لغوية او حرفية فيما هو
 الحاصل بالمصدر بالواقع وهو ان هذه الالفاظ اذا اطلقت لا يتيار
 منها الا ما هو خاص بالمصدر واما المعنى النسبي الذي يدغم المصدر
 مضافا لفظا والاعتبار ثم ان متعلق الخلق فهو هذا المتبادر واضح فلا
 حاجة الى جعل المصدر مجازا عن المعنى المعقول كما توهم ان الاضافة

في امره يفيد العموم مثل الاضافة في قوله تعالى فليذكر الذين يخافون ربهم
 امره فان الاضافة في امره يفيد العموم مثل الاضافة في قوله تعالى فليذكر
 اهل الحق فان الاضافة الاله للخلق يفيد عموم نحو الذين ياتين فلا يدرك
 اذا ثبت هذا الذي ذكرناه فلهذا ان لا فرق بين الاضافة والموصول في
 انهما يفيدان العموم واما جعل افادة الموصول بطريق الوضع وافادة
 الاضافة بطريق المجاز فيحكم محض بل الحق ان كل واحد منهما يفيد معنى
 الاستغراق بطريق الوضع على ما علم في احوال الفقه قوله فلا يتم المقصود
 وهو انه تعالى في جميع معلومات العباد فلو لم يحمل الاضافة على الاستغراق
 لصار المعنى ان الله تعالى خلق بعض ماله لكن لم يثبت ان جميع المخلوقات
 مخلوقة له وقيل المراد بما تعلمون الاصنام فيكون المعنى والله خلقكم
 واصنامكم قلنا لو سلم ان المراد بهذا يكون المعنى ان الله تعالى خلق مادة
 الاصنام وصورها ولا شك ان صورة الاصنام من قبيل الافعال الاعتبارية
 للعبادة لكن بطريق التوليد عند المعتزلة فعمل هذا يكون الاله الزام على
 المعتزلة الثقاتين بافعال العباد والمحال بطريق التوليد مخلوقة
 للعباد بطريق التوليد قال الشارح وهو يدل عن هذه التكنية ان
 عن ان المراد بالعلل والمحول واحد هو المحال بالمصدر وقوله
 بدلالة الفعل يعني ان المخصص هو النقل على ما بين في اصول الفقه
قوله اني يخلق آه **قوله** والمعنى الظاهر ان يقال انه من لا يوجد
 منه حقيقة الخلق لا بما قاله من وجوده حقيقة الخلق وقد ينزل الفعلان

منزلة اللزام

من الله تعالى كما قوله تعالى هل يستوفون الذين يعلمون والذين لا يعلمون
 والمحقق لا يستوفون من هو هو حقيقة العلم ومن لا يوجد هذا المعنى
 مما افادة الشارح في المطلق **قوله** المعتزلة لا يشعرون آه **قوله** فقوله
 ذو رواداية عطف على قوله كون الخلق والمراد بالاية السابقة من
 قوله تعالى اني يخلق كما لا يخلق ان يمنعون ورود هذه الاية
 في مقام كون الخلق من طاعة الاستحقاق العبادية لكن قوله تعالى منعوا
 يتخون والله خلقكم وما يعلمون يدل على ان خلق العباد ايضا من طاعة
 الاستحقاق العبادية **قوله** يبطل في عدة التكليف آه **قوله** وهي على ما
 سيجي من قوله لا يكلف العبد باليسر في وسعه والحاصل ان تكليف
 ما لا يطاق غير جائز عند المعتزلة وغير واقع عندنا فلو كان جميع الافعال
 العباد مخلوقة له لزم ان يكون تكليفها بما لا يطاق لان المفروض
 ان الكل يخلق الله تعالى وتكليف ما لا يطاق بطا كما عرفت ايضا بطلان
 قاعدة المدح والذم والثواب والعقاب وهي كون العباد محمدين
 ومذمومين ومثابين ومثابين على افعالهم الاختيارية مع ان
 الكل يخلق الله تعالى **قوله** والمدح والذم آه **قوله** يجوز ان يدع
 بعض المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الارتفاع على وجه يشترط
 فيها التأثير والايضا هو بالاستقلال وذلك كما يدعي الشيخ ويؤيد
 بحسنه وقبحه وسلامته عن الاقاف وعدم سلامتها عن
 الاقاف فان ذلك باعتبار انه محمل له لا مؤخر فيها كما في شرح المواقف

وقوله لا سند عن ميتة ان كان لا يصح ان يقال لم يخلق الله الاستراق
عقيب حاسن ان زولم لم يحصل ابتداء ولم لم يحصل عقيب افعال
اخرى لم يفعلها ابتداء ولم يعكس فيها كما في شرح الحواشي **قوله** اشارة
اه فقوله عما ان يفعل متعلق بقوله اجزى قال الله تعالى فاعلم ان الله اذا اراد
ان يقول لکن فيكون ذهاب شرج ابو منصور انه انما هذا مجاز عن سرعة
الاجداد والمراد التمثيل لاحقية القول وذهاب في الاسلام الى ان حقيقة
الكلام مراده بان اجزاء الله سر في تكون الاشياء ان يكون لها هذه الكمية
لكن المراد هو الكلام بنفسه مستنزه عن الحروف والاصوات كما في
التوضيح وذكر في الطلوع والمعنى ان يقول لحدث فيحدث عقيب
بهذا القول لكن المراد هو الكلام الازلي لا الكلام النطق لانه حادث فيحتاج
الى خطاب الخ فثبت ان بعض الافاضل انما قال لا يبعد ولا يجزم
بذلك الاحتمال ان يكون المراد علمه بوقوعه **قوله** وهو عبارة عن
الفعل اه **قوله** وبؤبؤه وقوله تعالى يقول صفوه وقاته ومنه قوله
نفسا بن سبع سموات في يومين ومنه القضاء كذا في الصحاح فعل
بهذا يكون قول المصنف قضية وتقديره عبارة عن معنى واحد مثل قوله
بارادة ومشيئة والمقصود في امثال ذلك هو تفتيش التفتيش في العبارة
وهو من محسنات الكلام وكذا ان يقول المراد بالارادة الازلية هو
المقصود الازلي المتعلق بالاشياء علم ما هو عليه في الازل فيكون هو
الصفات الازلية لا من الحقيقة ويريد بهذا الاحتمال ان القضاء بجنا

بمعنى الحكم

بمعنى الحكم يقال ففعل ان حكم على ما ذكر في الصحاح وفي شرح الحواشي ايضا
ظاهر ان المقصد الازلي بحكم من الاسكام بخلاف صفة الارادة علم ما
لا يخفى وقوله يؤدي الى التكرار الى التكرار فان التكرار قد حصل بقوله
ومشيئة قال الشارح لان الرضا الكفو من رض كفو نفسه فذكر كفو
ومن رض كفو غيره ففعل مختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكون بالرضا
يكفو الغيا كان لا يجب الكفو ولا يستحسنه ولكن يتمنى ان يسلب عنه
بالاعيان حتى ينقسم منه وايزا كذا في التمارين **قوله** والرضا
انما يجب اه فقوله بل من حيث هو مقص ليس بكفو كذا في شرح الحواشي
ان الكفو نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته لا باجاده اياه ونسبة الى
العبد باعتبار محليته واتصافه به وانكار هذا الكفو باعتبار النسبة الثانية
دون الاول والرضا به اي هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية
وليس يلزم من وجوب الرضا شيء باعتبار صدوره عن فاعله وهو
الرضا به باعتبار وقوله صفة شيء آخر اذ لو صح ذكر لوجب الرضا
بموت الانبياء وهو بطلان اجمال وقوله مما لا يستقر في صحة النزاع
في صحة ذلك لكنه لا يفيد في الجواب عن السؤال المذكور وهو ان المراد من
قال لا معني للرضا بصفة من صفات الله تعالى وذلك ان صاحب السؤال
ان يقال لو كان الكفو بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بقضاء
الله تعالى هو صفة من صفات الاعبازية واجبا اجماعا فيلزم ان
يكون الرضا بالفكر واجبا ايضا لانه لازم لصفة القضاء وموجب

على ما ذكره في التمارين لا يوجب لنفسه ولا لمغيره اصلا على ما ذهب اليه

لها ووجوب رضا، المنزوم يستلزم وجوب رضا، المنزوم بالضرورة
 لكون الرضا وانما يجب بالقضاء دون المعقوض فان قولنا يجب بالقضاء
 مسلم عندنا لم يضاف مع انه كان رجاء السؤال فلا يفيد ابراره في
 الجواب واما قوله دون المعقوض فهو محل النزاع فلا يفيد ايضا وذكر ان
 السائل كان يقول لما لزم الكفر للقضاء المحض لزم وجوب الرضا وبالكفر
 الملازم لا ايضا وانكاره مكابرة والصواب في الجواب هو ان سلم
 وجوب الرضا وبالكفر ثم يقال ان الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار ان
 له اثره ما ذكرناه انفا وحاصله ان الكفر نظر الى ذاته لا يحكم عليه انه
 قبيح او حسن عندنا وانما يحكم عليه باحسانها باعتبار ما خارج عنه فاذا
 نسب الكفر الى ارادة الله تعالى باعتبار خلقه اياه كان بهذا الاعتبار مرضيا
 واذا نسب الى الكفر كان بهذا الاعتبار منكرا قال الشارح وهذا اشبه
 بما افادته لا يصير على ذلك ركن قربة من عبادة الله تعالى كذا في شرح
قوله انفا حكي عن عمر بن آه **قوله** كالملاك قال في شرح المقاصد
 كالملاك اذا اراد قول القدم داره رغبه واختيار الاكراه واضطرارا
 فلم يرد تظوا وبسبب شيء لانه لم يقع بهذا المراد وحق مراد العبيد
 الخزام وكفى بهذا انقضا ومعلومية انتهى كلامه لكن المعنى انه كان
 يقولون ان الارادة المتفويضية هو الامر والطلب ولا شك ان مخالفة
 امره لا يستلزم نقضه ومغلوبة اجماعا وقوله وقيل آه هذا جواب
 عن قوله وليس شيء وهو قوله وهو من باب اهل السنة ان كان مخالفة
 رضا لا يوجب

رضا لا يوجب نقضه ولا مغلوبة اصلا كما ذهب اهل السنة كذلك
 مخالفة ارادة الغير المحجبة لا يوجب شيئا منها بل اصلا قوله هو كلام
 خالف عن تخصيص اي ما قيل يحسن له معنى محصل اصلا اذ هو مبني على عدم
 معرفة معنى الرضا كما ترى وقوله قد يجي معه انه فانها يحتج بها في ايمان
 المؤمن فانه وقع بتعلق ارادته وكان موافقا لرضاها ايضا وتعلق
 الارادة بوجوده دون الرضا في كونه الكافر وفق الفاسق والرضا بوجوب
 بدون تعلق الارادة في تركه الكفر الباطل مثلا وقوله نعم تكلف الامراه
 هذا ناظر الى قوله وقد يجي معه اذ يفهم منه جواز تخلف الرضا عن تعلق الارادة
 مع انه يوجب نقضه نعم لو تخلف مراده مع عن تعلق ارادته
 يوجب نقضه لكن هذا يختلف عن لازم من تخلف الرضا قال الشارح
 وقد يتصور ما يلحق بهن بالاباء الاول فيقول الذين اشركوا اوشاء
 الله ما اشركنا ولا ابائونا حكي الله تعالى عنهم ثم قالوا اشركنا بارادة
 الله تعالى ولو اراد عدم اشركنا قلنا قالوا ذلك الكلام سخريه من انبياءهم
 ودفعوا دعوتهم وتعللوا لعدم اجابته لا نفويضا للكائنات المشبهة
 الله تعالى الثانية وما الله يريد ظلم للعباد مع ان الظلم من العباد وكان بغيره
 لبعض الكائنات ليس مراد الله تعالى قلنا لا يريد بخلاف ظلمه عليهم
 فانه ليس مراده والثالثة والله لا يجب الف والفاذ كالبين و
 المحببة من الارادة والف ليس مراد قلنا بل المحببة ارادة صفة و
 ان ما لا يشعروا بالمحبة مواخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ثم هذه

الاباء معارضة بايات اكثر من اقل على المقصود ومنها الاول والثاني
 الله سبحانه وتعالى على المؤمنين ان لو شاء الله لهدى الناس جميعا الى الهدى
 ولو شاء الله لهدى جميعكم الى الهدى والمعتزلة حملوا الشبهة في هذه الاباء و
 نظايرها على مشية العبد والاحياء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر
 فقيده المطلق من غير لانه عليه هذا ما خذ من شرح المواقف **قول**
 والعباد فقال اه **فقوله** وهو مذهب الجبرية هم قالوا لا قدرة
 للمعبود اصلا ولا مؤثر او كاسية بل هو بمنزلة الجاديات فيما يوجد منها
 وقوله هو مذهب الاشعري **قول** في تفسير مذهبنا شيخ في قوله والله
 يخالف في افعال العباد وقوله ومن يثبت المعتزلة قالوا هو واقعة بقدره
 العبد وحده على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل اختيار وقوله
 هو مذهب الفلاسفة قالوا انما الحكماء اقام الحسنيين واقعة على
 سبيل الوجوب واستلحق الخلف بقدر ما خلق الله تعالى العبد وهو
 مذهب الاستاذ قال الله سبحانه وتعالى اوجعنا في القدرين
 على ان يتعلقا جميعا بفعل نفسه وقوله عز وجل انما المؤمنون على امر
 واجد وقوله هو مذهب القائلين ابو بكر البجلي قالوا هو واقعة بالقدر
 على ان يتعلق قدرة الله تعالى بفعل العبد وقوله العبد بمقتضى ما يكون
 طاعة ومعصية كما في علم اليقين تأديبا وايزاء فان ذات العلم واقعة
 بقدره لا يتغير وتأثيره كونه على الاول ومعصية على الثاني
 بقدره العبد وتأثيره وما ذكرناه كماله من الشفا سبيل مذكور في شرح
 المواقف **قول**

المواقف وقوله خصره العباد بالذکر واعلم ان ارادوا بالعباد جميع
 الحيوانات كما ارادوا من بني آدم فرج الابن ان يكون من قبل ذكر
 الخاص وارادة العام **قول** كما صح تكليفه **أقول** فقوله فنفذ نظرم
 ذكره وهو قوله وهو الثواب والعقاب فيقال نعم فيما هو خارج عن
 فلا يزال بيننا الظان مراد الشارح بهما هو التزام على الجبرية فانهم
 كانوا يقولون المعتزلة في ايجاب المعرف بالعلم قبل ورود الشرح بالظن
 الاول وقوله يجوز ان يكون داعيا للعبد الى اختيار الفعل فيخلق الله
 عقبة عادة وعادة واختيار وذلك الاختيار لم يترتب على الدواعي
 بصيرتها طاعة ومعصية وبغير علامة للثواب والعقاب كاسبها
 موجبا للاستحقاق هذا ما خذ من شرح المواقف وانيت خير بان
 مذهب الاشعري هو ان قدرة العبد لا دخل لها في وجود افعال سوى
 كونه محل لتلك الافعال فيرد على مذهب الاشعري ايضا الاعتراض بعدم
 فائدة التكليف لان وجوده القدرة وعدمه على سواء عنده فلهذا قالوا
 ان هذا المذهب هو بالجبر المتوسط وسببه ما هو متم لهذا الكلام
 ان شاء الله تعالى قال ان الشارح والقصوص والعطية تنفي ذلك
 ان تنفي ما زعم الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا **قول** فان قيل بعد تعميمه
أقول فقوله لكل يمكن ان الظان هذا ينبغي ان يكون بالنسبة الى الموجودات
 فقط ويؤيده قول لا يفيض فيكون بها ويعايقون علما فان الثواب
 والعقاب لا يتصور بالنسبة الى الموجودات فقط فالاولى ان يقال

مورد السؤال هو قوله وللعباد افعال اختيارية اه وان كان سؤالا
 من طرف الخيرية ومورد السؤال هو قوله والله تعالى لا افعال للعباد
 الا قهرا ونقديره وان كان سؤالا من طرف المعتزلة وان كان مورد
 السؤال ومورده مختار من مورد السؤال الاول ومورده اتحاد
 هذا السؤال مع جواب افادة المظالمين زيادة في رفع سؤال كذا واحدا
 من الخصم من هذا وكذا ان نقول مع هذا السؤال الاول هو ارادة وموت
 ومن هذا السؤال الثاني هو مجموع الارادة **قول** فيجب اه والابحار **قوله**
 فقوله والابحار انقلب علم توهم اه قال في شرح المواقف ما علم
 الله مع عدمه من افعال العبد فهو متعقد الصدور عن العبد والابحار هو
 انقلاب علم في جهلا وما علم الله مع وجوده من افعاله فهو واجب
 الصدور عن العبد والابحار انما انقلاب ولا يخرج عنه ما فعل العبد
 فانه يبطل الاختيار اذا قدرة على التوجب والممتنع وقال ايضا ما اراد
 الله مع وجوده من افعال العبد وقع قطعاً وانما اراد عدمه منها لم يقع
 قطعاً فلا قدرة على شيء منها الصلا وقوله بان العلم انما ارادة ليست
 بالارادة وبما ذكر في شرح المواقف ان استناد العلم الى مشيئة
 التقادير والارادة تقتضي حدوث العلم كما في الوجود **قوله** فيلزم
 ان لا يكون عدم الحادث ارباباً من كماله ويمكن ان يقال تعلق
 الارادة بالعدم محال عن عدم تعلق الارادة بالوجود وقوله في الجواب
 هو حكم العقل بان الارادة لا يتعلق بالعدم اصل بل التعلق بالعدم هو
 عدم التعلق

عدم التعلق بالوجود ويمكن ان يقال بان تعلق الارادة بالوجود امر
 اختياري مستند الى صفة الارادة كذلك الكف عن تعلق الارادة بالوجود
 امر اختياري مستند الى صفة الارادة ايضا لكن تعلق الارادة بالوجود
 ان يمكن يقتضي ان يكون وجوده حادثاً لكونه مسبوقاً بالقصد والاختيار
 وبما نفس الكف عن تعلق الارادة فانه يجوز ان يكون ارباباً وتعلقه به
 كون الشيء مكشوفاً عن الوجود فهو ايضا ان في ثم ان دوام العدم الازلي
 لكل حادث تابع كذلك الكف الازلي التابع لصفة الارادة ولا شك
 ان تابع التابع تابع فيكون العدم الازلي لكل حادث تابع لصفة الارادة
 وبما منع كون العدم الازلي ثابراً للارادة فلا يلزم كونها حادثاً كما في
 وقوله لم يتوجه السؤال اه بل المعتزلة ان يمنعوا المقدمتين المذكورتين اذا
 كان لهما ان يقولوا ان الله تعالى لو تعلق بالوجود يجب ذلك
 الوجود فانهما تعلقت بهما بايمان الكافر ولم يجب ايمانه ولا ثم ايضا ان
 ارادة الله تعالى لم يتعلق بالوجود بمنع ذلك لوجوده فانهما لم يتعلق بكون
 الكافر مع انه لم يمنع بل بوجوده قال الشيخ رحمه الله ويريد ان العبد يفعل
 اه بهذا معنى علمان عليه و ارادة تابعان لاختيار العبد و ارادة وسجرت
 حقيقة ان شاء الله تعالى **قول** فان قيل فيكون اه **قوله** فقوله قد يمنع هذه
 المقدمة اه واعلم ان هذا المنع مبني على عدم الفرق بين مورد السؤال
 ومنشأه فان مورد السؤال هو اختيار العبد ومنشأه السؤال هو
 علم الله تعالى و ارادة في اصل السؤال هو ان علم الله تعالى و ارادته وان كانا

تابعين لا اختيار العبد فانما يستلزم ان العبد يفعل باختياره اليه
 فيكون فعل العبد واجبا وجوده لا لاختيار العبد او ممتنعا لانه
 لشرك العبد لا لشك ان وجوب الوجوب او امتناعه ينافي اختيار
 العبد فاجاب بان الواجب باختيار العبد محقق للاختيار
 لا مناف له وكذا الامتناع لشرك العبد باختياره محقق للاختيار
 لا مناف له نعم يتوجه ان يقال هذا الجواب لا يناسب مذهب الاشعري
 وسببه تفسيره ان شاء الله تعالى مع **قول** محقق للاختيار فلا يكون
آية القول فقول لا يوجب شيئا لان العبد لا يوجد شيئا عند
 الاشعري بل مدخل له وجوده عند **قول** وهو جرم متوسط ان متوكلا
 بين الجبر والخص وهو مذهب الجبرية وبين التقويين الى العبد بالكلية
 وهو مذهب المعتزلة وحاصل كلامه ان الجبر المتوسط لا ينافي
 حصول المقصود فضلا ان المقصود هو ان لا يكون فعل العبد كحركة
 الجراد وهو حاصل على مذهبين مذهب الاشعري ومذهب الاستناد
قول لكل من الطرفين ان كل واحد منهما على سبيل الدول لا سبيل
 الاجتماع فان اجتماعهما على القطع **قول** بل ادع ان لو تعلقت
 بملاك الصفة بالاربع يلزم الماياب وهو مناف لكون العبد مختارا
 مع انه مختار عند الاستناد رحمة الله **قول** وايضا منقوض آية
قول فقول ايضا ان كازمية تعلقت العلم واراد كازمية نفس
 الارادة **قول** وقد يجاب عن النقص المذكور ولا يخفى ان هذا الجواب

ساقط فان

هذا قط فان حاصل النقص هو ان يقال ان الله تعالى يعلم وهو انه يفعل
 او لا يفعل باختياره فيكون فعل الاختيار واجبا او ممتنعا وهذا ينافي
 اختياره تعالى واما زمنية تعلقت العلم والارادة فلم يتعرض لها ان ربح
 بل ذكر نفس العلم والارادة والظاهر ان حالهما لا يتحقق في اصل العلم او
 في الصورة النقص وايضا لم يتعرض الشارح لكون تعلقت العلم سببا
 موجب لتعلق الارادة بل يكفي جهتها استلزامه آياه كما عرفت **قول**
 مدخلا في بعض الافعال التي الظاهر ان مراد الشارح هو القدرة العبد
 والارادة مدخلا ظاهريا وسببية ظاهرة في بعضه فعلا مع قطع النظر
 عما هو الواقع فلا حاجة الى التوضيح وهو للدار ان فان الدوزان
 لا بد من ان يكون الى التقوى هو الذي ليس لنا حاجة الى التفتيش عن هذا
 المضيق في السببية الظاهرة في زماننا في بحسب الظاهر ان يكون الخالف
 به الله تعالى فاستلزم الى التفتيش عن هذا المضيق الفون ذكره الشارح
قول وتحقيقه ان صرف العبداه **قول** فقول وهو ان جعل القدرة
 بتعلقه بالفعال لما يحصل بتعلق الارادة بمعنى ان تعلق الارادة
 بتفسير سببها انما يتحقق الله تعالى متعلقة بالفعل وهي القدرة وحاصل
 التفتيش عن المضيق هو ان يقار ارادة العبد من صفة مخلوقة لله تعالى
 وهي انما يكون متعلقة للمراد وهذا التعلق امر اختياري حاصل
 من جهة العدم بارادة فقط وليس هذا التعلق امر موجود اختياري
 يلزم فعل الكلام فليس على ان كل شيء موجود فهو مخلوق لله تعالى فالتفتيش

شملت ارادة العبد لذاتها بذلك المراد خلق الله تعالى بطريق جزى العادة
 فليحتمل قدرته وفعله مما هو فقيه لتلك الارادة ففعل هذا لا يلزم
 ان يكون العبد مجبوراً بل كلفته افعال الاختيارية منقوصة الى تعلق
 ارادته بتلك الافعال مما غير ان يكون له اختيار الى العاقل الذي اعتبره
 المعتدلة في طريق الهارب وقد قص العطفان وكان ان يحصل له صفه
 الارادة الباردة لم يكن اختيارياً ومع ذلك كان تعلق الارادة امر
 اختيارياً وكان لهذا التعلق مدخل في إيجاد فعل الاختيارية كذلك حصول
 ارادة العبد لم يكن اختيارياً للعبد ومع ذلك اجاز ان يكون تعلق
 صفه الارادة امر اختيارياً باصلا لذاتها وكون لهذا التعلق مدخل
 في كسب افعال الاختيارية وبالجملة ان الله تعالى خلق في العبد صفه الارادة
 شرطاً لتحقيقها وسبباً لتحقيقها في حصول افعال العبد وخلق الارادة
 على عادية وشرطاً عادياً في حصول تلك الافعال الاعلى حقيقة بل
 الخالق حقيقة هو الله تعالى وهذا هو التحقيق الذي ينبغي ان يكون مراد الاشرف
 فتأمل وبالله التوفيق وقوله المتأخر عن القصد ان عن القصد الذي يحدث
 عنده القدرة يعني ان المتأخر عن الشيء متأخر عن ذلك الشيء فينبغي ان
 يكون قصد استعمال القدرة عن القصد الذي يحدث عنده الفعل والاعمال
 يلزم تأخر الشيء عن نفسه وقوله ان قصد الاستعمال يقتضيه الله تعالى
 هذا القائل اراد بقصد استعمال القدرة جعلاً متعلقاً بالفعل فلهذا
 عليه ايضاً وقوله ثم ان تقدم اجواب عن قوله لان حرف القدرة متأخرة
 يعني ان تقدم

يعني ان تقدم المقصود باعتبار ذاته لا ينافي تأخيره باعتبار وصفه
 اي بالنظر الى استعمال القدرة وصفه الى العقل ففعل هذا يستلزم وجود
 والقصد الى وجود الفعل مع وجود القدرة فلا يلزم ان يكون هناك
 متفانين بالذات **قوله** وبجاء الله آية لا يخفى ان حرف القدرة
 يتعلق بما تقدم على وجود الفعل مقدماً لما ينافي فيكون التعقيب زمانياً
 ولعل نظراً الى هذا التعقيب ومن كلامه في حرف القدرة على التعليل فان
 للشارح والكسب بمعنى المكسب والتعلق بمعنى الخلق **قوله** ويغفر
 وكل منهما **قوله** فقولنا فتح شركه اشتراكاً وقوله
 المؤثرية آية يعني ان العاقل يتبع العبد في جميعها على إيجاد فعله
 مع ان كل واحد منهما منفرد بالامر من جهة من التأثير مخصوصة له
 فثبت الشراكة على مذهب الاستناد ايضا قال بعض الافاضل
 الشراكة المنتهية من ان يستقل كل واحد من الشريكين في مطلق
 الاجراد فالحق ان لا شراكة منتهية في مذهب الاستناد اصلاً اذ
 الاستقلال للعبد في افعاله وقوله لا يجرى في ملكه الاما ش بخلاف
 مذهب المعتزلة على ما عرفت قال الشارح لانه قد ثبت ان الخالق
 حكيمه هذا انظر الى مذهب المعتزلة في ان العقل حكمه في حسن الاشياء
 وقبحها واجمعنا فان الحكم هو الشرح لكن الشرح هو الحكم اعلى
 الاطلاق فلما يقع منه شيء اصلاً بفعله ما يشاء ويحكم ما يريد **قوله**
 ومن علة لفعله آية فقولنا على عادية ولا يخفى عليك ان لا مدخل للقدرة

عند انجاء بانه وجود الافعال في بطل الفرق بين ان يكون القدرة على
 عادية وبين ان يكون شرطاً عابداً ولعل المراد ان اجلة طاهرية
 كالنار للحرارة والمجموع على ان شرطاً طاهرية كيبس الملاقى للنار
 قوله من ثمة التفسير هذا اعترض به عندنا الصواب فلا يحسن مراده بل
قوله وكان هو المضيح له - فقوله في ترك الواجبات وان لم يتسبب القبح
 يمكن ان يقال الواجبات يتناول اكتساب القبح فان كلف ليقدر على
 اكتساب القبح فعمل اختياره على ما ذكره ابن الحاجب في مختصره وهذا
 اكلف واجب على المكلف فلو اكتسب فعلاً قبيحاً كان هو المضيح لغيره فلم
 اخبر وهو اكلف عن اكتساب ذلك القبح ويؤيده ما ذكرنا ان قوله وكان
 هو المضيح اه ناظر الى قوله وان قصد فعل استراه واما ترك الواجب فهو
 مذكور في ضمن قوله وان قصد فعل استراه وذلك لان من ترك الصلوة متعمداً
 مثلاً فهو كان بقصد استراة هو ترك الصلوة فخلق الله قدرة فعل الكف
 عن الصلوة **قوله** والالزام وقوع الفعل اه **قوله** قال بعض الفضلاء ان
 وقوع الفعل بلا استطاعة لا يخفى عند الاشعري بناء على اننا علمنا عادية
 للفعل عنده ولكن ان تقول ان وقوع الفعل بلا استطاعة بطل بالبداهة
 والمثبته لا بالاوليل حتى يحتاج الى ان يقول هذا الكلام الزام لا لتحقيق
قوله كما مر من اختلاف اه فان التعريف المختار عندنا الصواب هو ان يقال
 العرف موجود قائم متغير فيعرف عن هذا التعريف صفات الله تعالى **قوله**
 قد استمر فتم اه **قوله** فنقول ليس نفي وجود المثال سابقاً لاختلاف دعوى
 الاشعري وفيه

اقول

الاشعري وقد ثبت انه لا استطاعة في الفعل المطلق المثال السابق اذ قد حصل
 مقصوده لقدرته الفعل لهذا العقل المتجدد وسواء وجد هذا كمثل ما بينا او
 لم يوجد قبله وفيه بحث اه لا يصح ايراد هذا البحث هنا لان الشرح قد
 دفعه بقوله ثم ان ادعيته اه فان حاصله انما لا يمنع جواز حصول المثال
 السابق وانما يمنع وجوب ذلك فنفي الوجود وجوب فعله لبيان وقوله لا بد
 من شرط سابق بهذا العلم تقريره بحد القدرة بالامثال واما على تقدير استعانة
 بقا فلا بد ان توجد من قبل وجود الفعل كما سيجري انما كانت متعلقة بالقدرة
 والمثال يلزم تكييفها بما قبله فلا بد ان يكون موجوداً قبل الفعل وباقية اما تجديد
 المثال وانما باستقامة بقا الاسرار فان الشرح واما ما يقال في هذا
 لقوله فان قيل لو سلم وقوله لزم الحكم اه واذ لزم الحكم لزم قوع الفعل بلا
 استطاعة وانه لما عرفت اننا علمنا عادية لا تستلزم ذلك اه **قوله** و
 انت خبير بان قوله يد عليه اه كان مندرجاً في نظر الشرح حيث قال يجوز
 ان يتسبب في الحاله الاولى لا قوله على سواء وذلك لان الشرح اطلق الحق لانه للقدرة
 جاز ان يكون مموراً اعتباراً بغيره مع ان للقدرة موجودة باقية في الحاله التي
 علم الحكم الامور لا اعتقادية ولم يكن مقادراً للقدرة في الحاله الاولى
 في يمنع الفعل وكان مقتضى له في الحاله الثانية فيجب الفعل ومن جاز
 الاعتبارية ولو في القدرة مثلاً **قوله** ومن هذا ما ذهب به عندهم اه **قوله** فنقول من هذا
 ومن اجل جواز امتناع الفعل في الحاله الاولى لا نفي شرطه ووجوبه
 في الحاله الثانية لتمام شرطه وقوله وهو الامام الرازي قال العام القدرة

يطلق على مجرد القوة التي هي مبادي الالفعال المختلفة الحيوانية والانعكاس
 الفعل والقدرة مطلق على القوة المستجمعة من شرائط التعاثر والانعكاس
 انما هي الفعل لان وجود المقدور لا يتخلق عن المؤثر العام ولعل الشيخ
 الاشرع اراد بالقدر القدرة المستجمعة لشرائط التعاثر فلما بانها
 مع الفعل هذا ما خور من شرح المواقف وقوله وقس والتاثيران
 بهذا الشرح الجواب الاعتراف المذكور في شرح المواقف وذلك
 الاعتراف هو ان يقال القدرة الحادثة ليست عند الشيخ فكيف يمتنع
 ان يقال ان القدرة القوة المستجمعة من شرائط التعاثر في اصل
 الجواب هو ان القدرة الحادثة اذا اعتبرت مع جميع شرائطها
 العادية كانت مقارنة للفعل واذا اعتبرت بدون تلك الشرائط
 العادية كانت سابقة على الفعل وقوله كلام الامس بهذا الجواب
 اشرع عن الاعتراف المذكور حاصل الجواب ان يكون القوة مستجمعة
 لشرائط التعاثر لا يقتضي ان يكون القدرة مؤثرة بالفعل بل يكفي
 ان يكون من شأنها التعاثر كقوة الحق اعنت عن قدرة الخلق
 في لا يقوى الاشكال وقد سبق بهذا بحث وهو ان القدرة الحادثة
 كيف يكون من شأنها التعاثر وقد مر تأثيرها في تصور الابان يكون الوصف
 بها على ما هو متفصيل حركات اعضائها وسكناتها وهذا غير قدور
 ويمكن ان يقال ان عدم العلم بتفاصيل ذلك لا ينافي ان يكون من شأنها
 التعاثر غاية متعارف الباب ان ذلك العلم بالتفصيل شرط لان تأثير القدرة

بالفعل وعدم

بالفعل وعدم وجود شرط تأثيرها بالفعل بانها قد ان يكون من شأنها
 التعاثر **قوله** وليست يتبع فيها ما **قوله** يعني بتبعها لانه لا يمتنع
 الا وان يقال يعني اختصاص الناعية والمنعوت او التبعية في
 التعاثر والاول هو الصحيح وقوله والامر وان لم يتبع قيام الشئ وبقاء
 معها بالتحليل لم يخرج بالمرجح وان محال وقوله ووجه الصعوبة في عبارة
 الامس المتع يعني ان الامر لزوم التخرج مما يخرج لم لا يجوز ان يكون
 تابع الشئ في التعاثر تابع الشئ لا في التعاثر بخصوصية ذاتية بهذا
 التابع وذلك الشئ الاثر او يقول لم لا يجوز ان يكون التابع في اختصاص
 الناعية تابع الشئ لا في اختصاص الناعية ايضا بخصوصية ذاتية
 بينهما **قوله** سلامة اسبابه **قوله** يعني بلفظ ايضا في ان وصفها
 سببيا يكون من احوالها هو متعلق لا وصف ذاتي يكون من احوال نفسه
 وقوله يعبر عنه تارة بلفظ يحمل معنى بلفظ الاستطاعة وقوله تارة بلفظ
 مفصل ان بلفظ سلامة اسبابا يشارة الجواب سوال مقدور وهو
 ان يقال ان الاستطاعة وصف ذاتي والالم يصح تقسيمه بقولنا
 ذو سلامة اسبابه فاجاب بان يقال ذلك السمة المحل لا هيمة تقسيم
 في ذلك لان الاوصاف الذاتية لا تحمل على موصوفها الا بواسطة ذويها
 لا على ذاتها كقوله وعلى الشئ مع يعني ان الاستطاعة صفة ذاتية
 وسلامة اسبابه صفة اضافية لازمة فلا يصح تفسير احداهما بالآخر
 الابناء على الشئ مع هو بالتامح هو ان يقال وسلامة اسبابه يدل

دلالة ظاهرة على الصفة الذاتية وهو بحيث سلمنا اسبابه ولم يقبل
 وهو سلامة اسبابه بدون قوله ذوقا قول ذوقا وسلامة اسبابه
 هو كونه بحيث سلمنا اسبابه صفة ذاتية للمكلف كما ان الاستطاعة
 صفة ذاتية له **قوله** يعتمد على هذه الاستطاعة **اه** **قوله** فقول فسر قوله
 انه اشارة الى جواب سوال مقدروا هو ان يقال ان العجز كان باقيا مع
 سلامة اسبابه لعدم القدرة التي هي حقيقة عند المعتزلة وعادة عند
 الشيعة وايضا كان يلزم تكليف العاجز فهو مبطوحا حاصل الجواب ان هذه
 العجز لا يضر في ان سلامة اسبابه مع القصد الى الفعل كيقى من جانب
 العبد فان الله سبحانه عاده على خلق الفعل قبل سلامة اسبابه
 والقصد الى كسب الفعل قال الشارح يجوز ان يحصل قبل الفعل بسلامة
 الاسباب فان قلت ان سلامة الاسباب كانت من قبيل الاعراض
 وقد عرفت ان العرض لا يفيق فيبقى ان يكون حاله كمال الاستطاعة في
 ان يكون مع القطع قلنا ان سلامة الاسباب من قبيل الصفات الاعتبارية
 في ان يكون باقية تبعا للاسباب ويجوز ان يكون المراد سلامة
 اسبابه اسبابه ابدا ولا شك اننا جواهر باقية على ان عدم
 بغا الاعراض ثم كما عرفت وقوله وقد يجاب عنه ان من استدل بال
 الخضم بان القدرة لو لم يكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز وقوله صالحة
 الضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه في الجميع بين الكلامين وما
 ذكره الامام الرازي كما عرفت **قوله** ولا يكلف العبد بما ليس في وجهه
اقول فقول

قوله فقول ما يتنع في نفسه كجس الضدين وقلت الحافق واسد المقدم
 وقوله لا يمكن من العبد عادة لخلق الاجسام وعمل الجمل والطيران الى السماء وقوله
 وقوله وما يمكن من ان يكون من العبد عادة كما كان الكافر والفاسق وقوله
 والاول لا يجوز ولا يقع تكليف اتفاقا ولحق ان هذه مرتبة جازئة عند البعض
 كما ذكر في شرح المواقف ثم ان لم يفظ تكليف مستدر كمرهنا والاسمي
 ان يقال والاول لا يجوز ولا يقع اتفاقا والثاني لا يقع اتفاقا لقوله تعالى
 يكلف الله نفسا الا وسعها في بدل على عدم وقوع الاستقراء ايضا كما
 ما قالوا او قوله يكلف ما لا يطاق حاصله ان الفعل قد يتنع لعلم الله به
 وعدم وقوعه او لتعلق ارادته واختياره بعد مد فان مثل هذا الفعل لا
 يتعلق به القدرة الشاذة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق الضدين بل لكل واحد
 من الضدين قدرة على حدة متعلقة بحال وجوده عندنا وتكليف بهذا الجواب
 والاسما على ما ذكر في شرح المواقف وقوله ومن لا يقول به انه اراد ومن
 لا يقول بان تكليفه لا يطاق واقع لا بعد المرتبة الثانية من مراتب لا
 بطاق ويؤيد قول بان الاشعي لا يقول بان ايمان الكافر وطاعة الكافي
 مما لا يطاق كما عرفت **قوله** عدم التكليف **اه** **قوله** بقوله قوله وان النزاع
 في الجواز فان النزاع بيننا وبين المعتزلة ان كان في جواز التكليف بما يمكن
 في نفسه ولا يمكن من العبد بخلاف جهل التكليف بما يتنع في نفسه او
 لا نزاع بيننا وبينهم في عدم جوازه وقوله وكذا ان تأخذ مما على الإطلاق
 الذي بحث بيننا والمرتبة من الاولين على الإطلاق وقوله لانه لا يستلزم شمول

يعني ان اخذها على الإطلاق لا يشتمل لشعوبها جميع افرادها فاما ان
 يكون قوله وانا المتزاع في الجوارش على ما لم يعامل بكفي فهذا اختصاصه
 بآخرها وبها المنة الوسطى اذ الفروض منها اخذها على الإطلاق لا على
 العدم والشمول وقوله ومن جملة ان لا يؤمن اي من جملة ما علم مجيبه به
 ان لا يؤمن لا يؤمن فكلف ابولرب بان يصدق النبي ام في هذا الخبر
 ويوافق لم لا يصدق النبي ام ثم انه لا يلزم ان كان مصدق تصديق
 مستمرا كان هو عام بالتصديق علمه وراي وجوابا فلا يمكن ح التصديق
 بعدم التصديق لانه لا يجوز باطنه خلافا وهو التصديق بل يكون علم تصديقه
 موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق ولا يشك ان هذا الايمان المشتمل على
 ما ذكره حال الاستلزام للجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة هذا
 ما نحو من شرح المواقف وقوله لانه لا يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم
 هذا خلاف الضرورة الوجدانية فلذا قال نعم وهو خلاف العادة فينبغي ان من
 الحرمة الوسطى وقوله والذي يحسم مادة الشبهة اه وتخصيصه ان الايمان
 هو التصديق الاجمالي ان كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي
 مما لا يلزم استحالة واما التصديق التفصيلي فهو مشروط بطول وجود
 هذا الخبر ويستلزم جميع بين التقيضين وهو محال دون الاول كذا في شرح
 المواقف وانت خبير بان المقصود منهما هذا الالتزام على المعتزلة ولا شك
 ان قوله ام ابولرب لا يؤمن كالا يبحث يمكن ان يعلم مجيبه به في غير جواز
 تكليف على ارباب بالجمع بين التقيضين فتأمل وقوله في حق النبي

وقوله بما عاده

وقوله بما عاده ان ما عاده لا يؤمن **قول** تقرره ان لا يكون **قول** وانت خبير
 بان هذا التقيض ان من عند رجا فيما بعد من قولك ان رجا واختياره بعدم وقوعه
 فذلك ما اردوه قبل ذكر ما هو عند رجا فيه وقد ذكر ان رجا فيما بعد ما هو عند
 رجا حيث قال وقطعا ان لا يؤمن ان لا يؤمن ان لا يؤمن ان لا يؤمن ان لا يؤمن
 يمكن ان يقال ان قوله شكك في معنى محو قوته ولا يتزاع في خلق قوته العقل الملا
 واما المتزاع في انها مستندة الى المدعى والاعبد في محو بان يقولون لا يمنع
 العقول في هذه المحو قوته لا خلقها ولا كسبها والمعتزلة يقولون ذلك **قول** فاما
 الكتاب اه **قول** فقولهم مع ان فعلهم بالضرورة اهاتارة لا جواب ما قبل
 به منقوض بما لا يتم الخاص لطرب الات ان يده على حصر عظيم فحصل في يده
 العلم فان به الامم حاصل في محو القدرة وهو الذي ينبغي ان للعبد صنعها في
 الكتاب به الامم بكلاف اذا ضرب يده ان انزف ففصل الامم في ذلك
 الات ان الاخر فان به الامم ليس في محو القدرة فنبين ان لا يكون
 تصديق الكتاب فاجاب بان لا فرق بين الامم بالضرورة والكتاب في
 التارة ففصلها فاما الكتاب في الاول وقد ذهب عن اوصافه من المعتزلة
 لان ما كان من قولك ان في محو قدرة الفاعل كالعالم المتكلم من انظر
 متوقف على وهو حاصل بالاجادة وما كان في محو ما بين محو قدرة وقوة على
 وفق اختياره فهو ايضا ففصل كالتقطع والرجح وما لا يقع على وفق فليس
 من فعله كالا لا يتم حاصله بالمعزولات **قول** ولذا لا يمكن اه ويمكن ان
 يقال ان كلامه ان رجا معناه مني على افعال المباشرة الممتدة زمانا فانك

اذا كانت ترك مباشره هذا القرب الممتد زمانا فانما قد و زمان دفع
 اعتدال الم فذلك الزمان اعتدال وكذا الكلام في المشي الممتد زمانا فيكون
 احدث ترك اعتدال تركت اذا عرفت هذا فظهر ان الاكسب العبد
 المقتول الممتد زمانا في ليس قايمة بحمل القدره مع ان العبد يمكن كما
 عرفت ايضا بخلاف افعال الاختيارية الممتدة زمانا فانها قايمة بحمل
 القدره مع ان العبد فيمكن من تركها مع شي بوقس على هذا فيقولون ان
 العبد الممتد اذا قلنا كل بالفصل **قوله** ان الوقت بقدره فقد دللنا ان الوقت
 المقدره هو ان المقتول عند اهل الحق في الوقت الذي قدرة الله به
 وعلم ان يكون فيه وقدره ولا يكون بغيره بل القتل لا يكون بميت بهذا
 القتل المخصوص بل زمان يكون بغيره قتل ما حصل به اصله وان
 يكون بقتل آخر غير ذلك القتل المخصوص **قوله** قد قطع عليه الاجل
 فقولوا ان لم يحصل اليه بعينه ان القائل لم يحصل المقتول الى الاجل ولا
 يخفى عليك ان هذا التفسير مبني على ان يكون عبارة الشرح هكذا
 لا ان القائل قد قطع عليه الاجل كذا الواقع في نسخه النجاشي وجوبا بل هو ان
 الشرح قد قطع عليه الاجل والمناسب للمعنى ان نسخه الاول
 ذكر في شرح المقاصد زعم منهم كثيرا ان القائل قد قطع عليه الاجل ولا
 لوم بقتل ليعاش ان احد هو اجله الذي علم ان لا يتبع موته فيه لولا ان
 زعم ابو الجليل ان لوم بقتل كانت البتة في ذلك الوقت يقطعون
 ان يكون حكما قطعيا فالقطع المذكور من غير القطع المذكور سابقا

وقوله فدل

وقد قد يتحقق ذلك اه ان قيل يتحقق في حق المقتول الزمان الذي
 يبطل فيه الحيوة من غير تقدم ولا تأخر ثم ان هذا التحقيق على وجهين احدهما
 الاول بقتل كانت البتة في ذلك الوقت وهو مذهب ابو المظالم والثاني
 لوم بقتل بل زمان يكون في ذلك الزمان وان لا يكون وهو مذهب الصحابة
 كما عرفت وقوله هكذا في شرح المقاصد قال في شرح المقاصد فان قيل اذا
 كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله في حق المقتول ميتا باجله من غير تصور
 خلاف فحان الخلاف لقتل على ما مره الاستدلال من المحققين فلما مراد
 بجله ان كان زمان بطلان حيوة بحيث لا يختص عنه ولا تقدم ولا تأخر
 وجميع الخلاف انما هو في تحقيق في حق المقتول مثل ذلك ان لا يعلم في
 حقه ان قتل كانت **قوله** انما بقتل في وقت هو اجله لا يقتل كلامه
 ومقصوده الاستدلال ان الزمان ميتا حقيق لا يقبل والمراد بالاجل
 المتخالف هو المتخالف في الموت **قوله** انما بقتل واجلهم فقولوا عند
 مجيئه الاجل واجلهم وقولوا في تفسيره ان في مقتله نفي الاستعداد ان لا يكون
 ان يقال مثلا انما بقتل واجلهم لا يستعدون على اجلهم وقولوا فلا يتقيد
 بالشرط ان لا يتقيد قوله لا يستعدون بالشرط ان لا يكون في وقت قوله
 في الاجل واجلهم وقال بعض الافاضل انما يشرع عطفه على الاجل في الجملة
 مجموع المعطوف والمعطوف عليه كفاية معنى انهم لا يستطيعون
 بطلان الاجل اصلا وانت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجواز وجده
 لا ان ذكر قوله لا يستعدون فالحق انه معطوف على مجموع الجملة

الشريعة على ما هو المشهور **قوله** واجتنب المعتزلة ان تقولوا
 قالوا ان المسئلة بدية يصح محله كون تولد موت المقتول من فعل
 القاتل وبقاء لولا القتل ضرورة كما ادعوا الضرورة في قولنا سائر
 المقتولات واعلم ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسن
 ومن تابعه واما الجمهور منهم فهم كانوا يقولون بان المسئلة استدلاله
 على ما ذكره في شرح المواقف فما ذكره الشرح في قوله واجتنب المعتزلة
 على ما ذكره في شرح المواقف فما ذكره الشرح في قوله واجتنب المعتزلة
 لهذا الاحتجاج بما راعى من التنبه **قوله** والجمهور عن الاول ان **قوله**
 فتقول للبواقي تحريم محل التراجع وهو ان يقال الاجل زمان يبطل فيه
 الحجة قطعا من غير تقدم ولا تأخر فلو كان عمره اربعين على تقدير
 الطاعة وسبعين على تقدير فعل الطاعة لزم تقدم الاجل على
 التقدير الاول وتأخر الاجل على التقدير الثاني ويكون ايضا ان يكون
 له اجل وهو خلاف مذهبنا هذا وان كنت خبير بان الاجل المذون قدوره
 انه مع موته فيكون هو زمان السبعين ولا تقدم وتأخر هناك
 فلو ان الاربعين فليس ذلك بالجل قدوره انه مع موته فينبى بل الحجة
 بمنزلة هذا الاجل الذي اذوا اعتبر مثل هذا الاجل لزم ان يكون له
 اجل لا تتعد ولا تحصر فانه مذكور زمان من الزمنة كان بحيث يمكن
 ان يقتل له رجل في كل ساعة الى اخر سبعين فلو قتل ذلك الرجل
 في ساعة من تلك الساعات كان اجله فيه لكن الله تعالى يعلم ان سبعة

لا يقتل لموان

لا يقتل له وان لا يموت الى سبعين فتعين ان اجله عندنا تمام
 سبعين من تأخر ولا تقوم وظهور انما تعد اجلا بخلاف الاجل
 المذون للمقتول عند المعتزلة فانه اجل قدوره على مقتول عندهم فكان
 هذا الاجل وقت معتبر لكن القاتل قد سببه بتقديم القتل عليه في حكم
 وقوله اخيرا احاد قلنا تلك الاحاديث مشهورة بالضعف في جميعها
 حتى شاع بين الامتة ان الضميمة في قوله تعالى وتزويهم وصلوات
 الرجل من بعدهم وفهمه وظنهم ينقص حكمه وقوله الاباء بالتقليد
 من قوله تعالى ما يبق من اجلا وما يستأخرون وقوله تعالى اذا جاء
 اجلهم لا يستأخرون سبيلا ولا يستقدمون لا كما زعم الكعبي فانه قال
 المعتزلة السابقة فقال المقتول يبطل حيوة باجل القتل زعم الكعبي
 ان المقتول ليس بميت له وكل من تخلف الموت بما يكون على وجه القتل
 عما ما يشع به قوله وان مات او قتل كفى الايات لا خفاء وان المفع
 ما يتجهف الله وان مجرد بطلان الحجة موت هذا ما خذ من
 شرح المقاصد قال الشرح ان الحيوان اجله طبعه اقل من ان
 في ان الانسان ان يبلغ سنة الى مائة وعشرين سنة وقوله
 احوال احتمل امته الى حاصلة بحسب اسباب لا تعد ولا تحصى
 من امراض والافات كذا في شرح المقاصد احتمل منهم الدهر الى
 انقطعهم وارسلهم كذا في الصحاح الى قتلهم عن اصلهم فياكلوه
 فتقول ان يتناول بعض قوله فياكله مجاز فيقول ذكر الخاص

يقال ص

وازدقة العام حتى يتناول المشروب كما يتناول المأكول وقوله
 يفسر الرزق ذكره في شرح المواقف ان مذنب الاشعة هو ان الرزق
 ما ينفع به حتى سواء كان بالتعدي او غير تعدي مباحا كان او محرما
 قال الامام في التفسير قوله وقد جعل لا يخفى ان
 ليس في العرف اطلاق الرزق على العوادى وانت خبير بان لا يخفى
 ان يقال ان فلانا رزق الله تعالى ان العوادى وذكر لان الانفاق ينافي
 في حصول الرزق مع الرزق كما في قوله المباحة بدون التملك
 كانت الرزاق وقوله ويجوز ان ياكل شخص رزق غيره هذا غير
 مناسب في هذا الموضع وانما موضع اللابى ما سبق من قوله ولا يتصور
 ان لا ياكل انت ان رزقك قال السيد الشريف في شرح المواقف
 وربما قال بعضهم الرزق كل ما يتربى به الحيوان فانه من الاعذية و
 الا شربة لا غير فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق بهذا المعنى
 وقد قال الله تعالى ورزقناهم بنفقون اجيب بان اطلاق الرزق على
 المنفق محض عند اصحاب هذا التفسير لانه بصدده انتهى كلامه
 لان هذا المنفق بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق بملوك ياكله
 فقوله يتدفع بملاحظة المحيية حرم المسلم فان حرمه وان
 كان ملكه على الاطلاق لكنه ليس ملكه من حيث هو مجموع له وكما
 الكلام في الحشرية وقوله فالرفع خالف للمعتزلة ان يقول ان حرمه
 وحصره حشرية ليس بملك له فاندفع النقض الوارد بهما على

تفسيرهم

تفسيرهم الرزق بانه مملوك ياكله المالك **قوله** ان لا يكون مأكلا
 الدواب رزقك **آه** **قوله** وانما قال ذلك ليعرف ان المعتزلة
 ان يقولوا ان تسمية مأكلا الدواب رزق من غير تسمية به
 مملوك لان ان قياكله فيكون نقضا للرزق بخلاف ما ياكله الدواب فعلى
 هذا لا يميز ان يكون كل دابة مرزوقة حقيقة فانت خبير بان هذا القائل
 خلاف لظاهر المعارف فكلما يبيح ارتكابا من غير ضرورة قال في شرح
 المقاصد ونفسه بالملك ليس بطرد ولا عكس لا دخول ملك الله تعالى
 وخروج رزق الدواب بل العبد والامانة ايضا **قوله** ان من اكل الحرام
آه **قوله** وهو جملة مذكورة في شرح المقاصد واما النقض وهو ان
 يقال ان من مات ولم ياكل حلالا ولا حراما لم يرزقه الله تعالى وهو بط
 لقوله تعالى وما من دابة الا اسما الله رزقا فجاءوا بجملة من اكلوا حراما من
 مذكورة في شرح المقاصد وعلامة شارح الصالحان ان اكلوا حراما من
 مات ولم ياكل حلالا ولا حراما منتفعا برحمة الله بالذات الخاص في الرحم
 فيكون مرزوقا كان للمعتزلة ان يجيبوا بان من اكل الحرام طول
 عمره كذلك في رحم امه فيكون من رزقه الله تعالى والاولى ما ذكره في شرح
 المواقف وهو ان يقال فيلزم من ان من اكل الحرام طول عمره فانه
 لم يرزقه وهو خلاف الاجماع الخاص من الامة قبل ظهور المعتزلة **قوله**
 الا ما منع تعليق **آه** **قوله** الا ما منع تعليق ذلك **آه** ان ما منع
 لان يقال مثلا الله تعالى يحرم من ضلوا ويسمى من يشاء فكلما ضلوا خصوصا

على الظاهر المعتمد. فانهم كانوا يقولون بالحق والصدق العقليين و
 لا بالصدق لان يقال ان الحق يعبر عن طريق الحق ما يشاء وذلك لان بيان
 طريق الحق علم بجميع العباد فلا معنى لتقييده بمشيت الله تعالى وقدره
 فيه فثبت مقابلة الاضلال حتى قال بان الاضلال وجد ان العبد ضالا
 كما يقول بان الهداية وجد ان العبد مهتد ياخذ لا يفوت مقابلة
 الاضلال للهداية فيكون الحق على زعم هذا القائل الله تعالى يجد ما يشاء
 ضالا ويجد من يشاء مهتد ياخذ ومثل هذا **قول** فقوله ومثل هذا
 وذكر في شرح المقاصد وقد يستعمل الهداية بمعنى الدعوة ويصح
 الحق كقولنا في التمهيد الى هذا ما مستقيم وقوله وما اخذ في هذا
 ان لا نعلمناهم الى طريق الحق فاستحبوا العلم على الهدى الى العلم بالهدى
 وقوله والله اعلم جملة معتزلة ههنا وقوله على في الحصول الى علم الحق
 حصول الهدى والحق ان قوله تعالى وما اخذوا خابهم صابحا الى قوله
 بعد الشؤ يدل على حصول الهدى في غمود دلالة قطعية فافهم **قوله**
 وهو بهذا القول معناه **قوله** فقوله يختلف في الهداية اه يعنى ان ما
 ذكره المعتزلة بطا بجماع الامامة على اختلاف الناس في الهداية
 بعقبتهم مهدى وبعضهم ليس بمهدى والدعوة عامة بجميع الامامة
 لا اختلاف فيها فلا يصح تاويل الهداية بالدعوة على ما ذكر في شرح
 المواقف وقوله وفيه قاعدة المطاوعة فان قاعدة المطاوعة من
 لزوم مطاوعة فعل التعمد لا بحيث لا ينفك هو عنه خو لزم التاكيد

للمس والابتداء

للمس والابتداء بل هو ما يشاء الهداية بمعنى خلق الابداء
 كان الابتداء لازما للهداية ولو كانت بمعنى بيان طريق الصواب لم يكن
 الابتداء لازما للهداية اذ يقال للمكلف في العالم بطريق الصواب هو مقتضى
 ما يقال ضالا وقوله لا مدح الا بالحصول الى الانحصول الى الهدى
 ذكر في شرح المواقف ان يكون ممديا من صفات المدح يجوز به
 وضع المعارف دون كونه موجد الا بالمدح الرجل يكون ممديا
 الايمان والطاعة فلا يصح حمل الهداية على الدعوة الى الايمان والطاعة
 وقوله وما يقال الاستعداد التام فضيلة بهذا الشارة الامنع قوله
 ولا مدح الا بالحصول اذ فيه بيان طريق الصواب يحصل الاستعداد
 التام لا ابتداء وهذا الاستعداد فضيلة يدرج عليها وقوله نقيضة
 ان عيب وفي الصحاح النقيضة العيب وقوله التمكن في نفسه فضيلة
 وانت خبير بان هذا التمكن بمنزلة الالة في حصول الابداء فلا يستلزم
 في مقام المدح ان يقال فلان مهدي بدون حصول الابداء الذي
 هو عمدة ذلك التمكن والاستعداد نعم يستلزم في مقام المدح فلان متمكن
 او لا يقال مستعد لكن الكلام ههنا هو ان يقال فلان مهدي وقوله فلا
 يناسب قوله فلان مهدي وفلان آخر غير مهدي اذ التمكن عام
 لكل يمكن بهذا اذ هو وجوده واختلاف الناس في الهداية كما عرفت
قوله وقوله عدم التمام اه فقوله اذ الطلب يستدعي عدم
 حصول المطاوعة البيان حاصل قبل الطلب فلا يصح طلبه وكذا الكلام

ما في

في قوله تعالى **ان الله المستقيم** لا يرد عليه طلب بيان الطريق اذ
 هو ما قبل الطلب وقبل الطلب وقوله لا يرد في التفسير الخلق
 ايضا وذكر لان الابتداء كان محققا وما سلا فينا فاذا اطيننا لا ابتداء
 كان طلبا لتحصيل المحاصل وان باطلا قطعها والقائل ان يقول ان المبدأ
 منها هو طلب الدوام على الابتداء والنياب عليه علم ما ذكره في كتب
 المعاني وما طلب الدوام والنيات في بيان طريق فهو طلب دوام
 التكليف لكن طلب التكليف غير معقول فضلا عن طلب دوامه فان
 اكثر الناس سمي يتروا ونون وينكسرون والافعال المكلف بها فيكف
 بطلبها التكليف بها والدوام علم ذلك التكليف وقوله ان الفرض
 في امثال هذا المقام والحاصل ان امثال ذلك عندنا راجعة الى خلق
 الايمان والابتداء والكفر والاضلال بناء على حمل الظواهر على
 معانيها الحقيقية وايضا علم ما مر من انه تعالى هو الخالق وجده
 خلافا لمعقولة بناء على اصلهم القاسم انه تعالى لو خلق فهم الهدى
 والضلالة لا يخرج منه فصح المدح والنبوء والزم والعقاب
 فتملك الهداية والاضلال ونحوهما علم خلاف الظاهر المتبادر وقد عرفت
 بطلان كل **قوله** والمشهور ان الهداية **قوله** فقول المشهور
 ان الهداية جملة معطوفة على الجملة السابقة وقوله ثم المذكورة
 كلام المشايخ اه ونقصوا والشارح يهنا هو ايراد رأيين في اثبات
 في شأن الهداية وقوله المداورة في اغلب استدلالات المشايخ
 ان يقال المداورة

ان يقال المداورة المظاهرة في استعجال المشايخ اذ الكلام
 في الهداية المذكورة في القرآن والحديث كما عرفت دون الهداية
 المذكورة في كلام المشايخ ثم الاقفاظ المذكورة في القرآن والحديث
 قد يكون حقيقة شرعية كالصلوة والايان والهداية بمعنى خلق
 الابتداء وقد يكون حقيقة لغوية او عرفية وهو كذا وقد يكون
 مجازا شرعيا او لغويا او عرفيا على ما علم في التفسير وعلم
 الأصول وعلم المعاني **قوله** والاما خلق الكافره فقوله
 هم جماعة من ثم الاصل امانته قبل التكليف او سلب عقله
 قبل التكليف هو قوله تعالى قلت آه ذكر في شرح المقاصد
 فان قلت بل الاصل في التكليف والتعويض للمعصية الواجب تكون
 اعلم من اثنين قلنا فلم لم يفعل ذلك لمن مات طفلا وكيف
 لم يكن التكليف والتعويض لاعلم من اثنين اصله ولهداية
 الكسبة الزم لا شرعا الجاني ورجع عن مذهبه فان قيل علم
 الترفع العطف انما هو شر ضرر واصل جرة فامات لمصلحة غير
 قلنا كيف لم يمتهم في عيونهم وما تروى من غرود وغيرهم
 من الغشاقين المضلين اطلقا فكيف لم يكن منع الاصلح عن الله
 من ان لا يجل مضلته الغير سغفرا وظلما انتهى كلامه في صورة
 الكتاب ان هذا الاثر لا يرد على معتقده بعد ادقائهم قالوا
 هو سبب الاصل في الحكمة فله فعل رادهم ان قضى ما يمكن

هذا مقول قول وقوله لا لانه في كلامه آه وقال ان يقول كوسين
 مراد ذلك القائل ان في كلامه الزمخشري دالة على ان عدم المغفرة
 الصليح كما زعمتم بل مراد ذلك القائل هو ان الزمخشري يجوز ترك الواجب
 اذا اقتضت الحكمة الواجب حيث يجوز ترك العقاب لكفره اذا
 اقتضت الحكمة عقاب الكفار فيعلم من ذلك ان الزمخشري يجوز
 ترك الواجب اذا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب اقتضاء
 الحكمة ترك الواجب فاقدم وقوله ولو سلم فمع كلامه اس ولو سلم ان
 عدم المغفرة الصليح آه وقوله على ذلك التقدير المحال بغير تقدير مغفرة الكفار
 محال عند المعتزلة وعلى تقدير وقوع هذا المحال يكون المغفرة الصليح فان
 المحال قد يستلزم المحال على ما هو المشهور وقوله ولو سلم التجوز آه
 ان ولو سلم ان المغفرة ليس الصليح على ذلك التقدير المحال فيجوز مغفرة
 الكفار لا ينافي استحالة ذلك التجوز لان المعلق جاز ان يكون محالا وقوله
 ولو سلم ان تجوز مغفرة الكفار لا ينافي استحالة ذلك التجوز بل لا يكون
 محالا في الكلام مع جبرهم للمعتزلة دون الزمخشري وحده فلا عبرة
 بتجوز الزمخشري وحده وقوله ومنها بحيث هذا اعتراض على
 صاحب الشرح من قوله وجواب ان منع ما يكون بحق الملائكة وقوله
 والمذهب انه ذهب الصالح بنا لا يجحان عليه مع جواز ان يكون مقتضى الحكمة
 تركها ثم ان عدم خصوصية كل واحد منهما عليه مع لا ينافي وجوب
 الرعاية مطلقا للحكمة عليه مع قال بعض الافاضل ان جواب الشرح ليس

بهذا مقول

هذا المقول من تحصيل ما كلف به واجبه عليه مع وعلمه قد دل
 في كل خبرنا اعطاه القدرة والعقل وايداه بالرسالة التي يوم بعد
 ما علم في الحق فلم يبق تحت قدرته الا العشر على الدوام وهو
 بناء على التكليف **قوله** وما كان له آه فقوله ونحن نعلم ان
 العقل والنقص ونحو ذلك وقوله جعل فعل ما ضاع في محله
 المرفوع على ان خبر المبتدأ هو قوله ونزوم الجملة وقوله ولا منه
 في فعل المنه هي ان بعد جسد من احسن اليه على ما ذكر في تفسير
 القاموس ولا يكره ان الفعل اذا كان واجبا عليه مع التركيز مستحالا
 فلا يصح تركه في ذلك لكونه مؤدبا للواجب عليه كمن يرد بنا لانا
 عليه وقوله والاب الشفيق تشجيع المنه آه هذا البشارة الى
 بنقض اجالي حاصل ان الاب عسره عما يولد بسبب شفقة و
 هذا مقبول مشرعا عقلا مع ان الاب لا يمتنع له في شفقة
 وقوله عن ان عن الشفقة وقوله ان وجدت ان وجدت بكذا
 الا فعال لا اختيارية من الاب وانما نفس الشفقة فيها المنة
 للاب فان الشرح وجوابه ان لا يمنع ما يكون آه وحاصل الاصل
 امر لا يستوجب احد بل هو محقق حق الله مع وقد ثبت انكره
 عليهم حكيم **قوله** فتركوا لاجل الحكمة آه **قوله** فقوله فتكره
 ان تركوا الاصل وقوله رعايته اس رعايته الاصل وقوله قال الزمخشري
 بغير صاحب الكشاف وان من المعتزلة وقوله ايمان يغفر لهم

بشيء على أصل أصح مما يحتج به عليه المبحث المذكور جواب
 المبحث راجح ينبغي ان يكون الزام على المعتزلة القائلين بوجوب
 رعاية الأصل في كل شيء والخفا ان يقال ان ترك ما فيه الحكمة
 لا يكون تخطئا ولا سقوا ولا جهلا فان رعاية الحكم حتى يمتنع دفع
 فعلا كمالا وعدلا فان تركها فقد ترك حقيقة بحيث لا يلزم عليه من
 القايح والنقصان مع علو كبر **قول** ثم ثبت شعري أه

فقوله بطل ما ان ابطالها ان راجح حيث قال ان ليس معناه استحقا
 ترك الزم والعقاب اه وقوله جعلوا الاضلال بالحكمة نقض ان قيل
 القيم جعلوا اذ كذا الاضلال نقض في الفعل لا نقض في الذات وفيه
 من صفاته قلنا النقض في الفعل لا يستحيل عليه فلا يلزم استحالة
 تركه الاصلح ولا يلزم وجوب شيء عليه وقوله ولهذا ان يكون
 هذا هو مذهب الفلاسفة اضطر المتأخرون من المعتزلة الى اجتناب

ما هو مذهب اهل السنة وهو الوجوب بمعنى انه مع بقاء البتة
 وهذا بالحقيقة ليس قولنا بالوجوب عليه مع بل هو الحكم الوجوب
 كما لا يخفى **قول** الاستحقاق في تركه الزم أه فقوله ولا فعلى

بما عدا اهل السنة الا انه ذكرهما ليتناول المعتزلة او في هذا التعميم
 مبالغة في ابطال معنى الوجوب عليه مع مطلقا وقوله بمعنى استحقا
 ترك الزم فيه ان هذا الاستحقاق اما ان يوجب نقضا في ذاته او
 حصول من صفاته يلزمهم الجمل الى الفلاسفة كما عرفت والافلا وجوب

قول وهو

قول وهو ظاهرا لا معنى **اه** **قول** فقوله لانه المالك على الاطلاق في قيم
 لا يمنع استحقا في الزم على ترك الواجب قلنا استحقا في الزم اما بوجوب
 نقضا في ذاته او صفاته فهذا يؤدي الى مذهب الفلاسفة واما ان
 لا يوجب نقضا في الاصل فقوله لا استحقا في مجرد سببه لا معنى له اصلا
 وقوله لا يتصور في حقيقة تركه لا يتصور العقاب في تركه **قول**

لانه امور ممكنة أه فقوله امور ممكنة ان رة الى اليمين
 الذي اورد في الخصم على امتناعه ليس بدليل في التحقيق بل هو باطل
 وقعت في صورة الدليل وعرفت فيما سبق على ان المراد بالمكن بهما
 هو لا بل الدليل القطعي على امتناعه وقوله تقدم العقل على النقل لا يقال
 موقوف على ثبات الصانع واثبات النبوة وهو موقوف بهما موقوفان
 على العقل وقوله على الجلوس ان على التمكن سواء كان التمكن بالجلوس او غيره

وقوله لا يستلزام فمعنى قوله مع الرحمن على العرش استوى ان قصد اليه
 وبلغ رعاية الاحكام والالتفاق وقوله ونحوه مثل ان يكون كناية عن
 كمال السلطة كما يقال فلان جلس على السرير اشارة الى انه سلطان
 فعلى هذا يكون قوله مع الرحمن على العرش استوى من قبيل المجاز المقترع

على الكناية **قول** النار موصوفون عليها اه اعلم ان في الآية الكريمة
 ما يقتضي احدهما بسلك طريق الكناية فان العوض كناية عن الاراق
 وتبين في علم البيان ان الكناية بالمعنى من المصريح اذ هي مخفية الشيء
 بنبذة وهي الثابتة بسلك القلب اذ الاصل ان يقال النار موصوفون عليها

اصفة من ص

علماء الفلاسفة

في قوله بكونه راجع الى الالف واللام هنا كيعني الذي وقوله وانما
 بان الجواهر تحت الشق الاول وهو ان يعاد الوقت الاول ايضا كمن
 لا في قوله فهو بعد الالف كقولنا كقولنا يعاد الوجود في الوقت الاول
 لا في الوقت الثاني والمفروض من الوقت هو من زمانه فلا يخلو
 الجواهر في قوله في التحقيق تحت العدم بل هو في التحقيق تحت الزمان
 الجوهري من زمان في الوجود واما القول بتخلل العدم بين زمان في الوجود
 مما ذكرناه من انما تخلل زمان في العدم بين زمان في الوجود واما القول
 في غير هذه المسائل رد عما قولنا وهو يجب ان يتجوز في قوله
 في الحقيقة انه راجع الى قوله وايضا لانه في قوله لان سرنا آه
 فتقول اهل الكمال ان لكل واحد من الجواهر الفردة المطلوب بها
 انقسام بعضها البعض عن التركيبات من تلك الجواهر التكميلية كجسمنا
 جسم ولم يقع عليها تفريق اصلا اللهم الا ان يقال ليس في العالم جواهر
 ما يتركب منها جسم ويقال ان من شأن الجواهر الفردة التركيب
 والتخلل وكان من شأنها التماسك **قوله** والاجزاء كما كوله آه
قوله فتقول يحفظ الماكول يعني ان الله تعالى يحفظه
 الاصلية الماكول من ان يصير اجزاء اصلية ليدان آخر وقوله فتعلم عن
 انما يحفظ يصير غلظ فلهذا الله يجعل الاجزاء الاصلية لئلا يتولد منها
 النطفة بان كانت حاصلة في رحم الام من دم الحيض وكونه الفاسد
 في الوقوع لا الجواهر جوابه عن قوله فيجعل ان يقولوا ان الله تعالى لا يصنع
 للاحتفال العقلي

للاحتفال العقلي بهذا المان الخصم في مقابل الاستدلال لا في مقام المنع
 فلا يفيد الاحتفال العقلي وذكر في شرح الموقف الما جواهر اصلية
 الاجزاء ابتداء من اول العزلة الاخر قال بعض الافاضل ان الاجزاء
 الاصلية من الاجزاء الحاصلة في اول الفراق ان يقولوا فيقول الروح
قوله وان الجسمي ضرب آه **قوله** فتقول فيمن ذلك بالاشفاق فيمن
 الجواهر الفردة لا يقبل الانقسام والتخلل فلما لا يقبل التكميل فيمن
 لا يقبل التفتت والتكاثف لصغر صوره الله تعالى في علمه ان يخلق
 نوع الالام والاجزاء الاصلية في الاجزاء الزائدة المتضمنة
 التكميل الاجزاء الاصلية وقوله لان العذاب ليس هو في الحقيقة
 بل لا يخفى عليك ان جرمه من القائلين بحسن الاجاب وكانوا
 يذكرون الجواهر الفردة في الروح عند من ان يكون مركبا من جواهر
 الفردة فيلزم ان يقولوا بارتفاع اجزاء الروح ايضا لان الروح
 متعلق بجميع الاجزاء التي تعلقت بها الجواهر في انما فيهم آه
قوله فتقول فتقول مقابلة البدن فيمن في البدن يعني
 ان المتفاني جسم على غير البدن فيمن في نفس التفاني وقوله يدل
 جبران وقوله مع منسوب بقوله مقابلة الجواهر في قوله انما
 منسوب به ايضا وقوله غير جسمه واهل دعوى اتحاد الاجزاء
 الاصلية ان كل واحد من الماحرق والتعذيب يكون متعلق بالجواهر
 كما يكون متعلق بالبدن فلو لم يكن في الجواهر الشاكلة اجزاء اصلية لزم

تجريب الجلد الثاني بلا معصية واما تعلق الالم بالجلد فيغير عقول
اذ يشق والى ما يستحق يكون في الجلد فهو كماله فقلها قال الشارح
وان كتب الى الجليل في المثلث توزن وقيل يجعل الحسنات ان جسمها
توزن في الجنة في مقابلته الحسنات اجساما نورانية
وليس المراد ان الحسنات ينقلب اجساما نورانية اذ لا يجوز
الخلط بين العنصرين جوهر وفي شرح القاصد ذهب كثير من المعتمدين
ان ان المثلثين كقفتان وسان وسبعين ان عمودا عمل بالجنحة
لا مكانه ان لا مكان الحقيقة وذكر في شرح المواقف ورد في
الجنحة حيث حين سئل النبي كم كيف توزن الاعمال قال و
صحفها من الحق توزن وقالت المعتزلة المراد بالوزن هو القدر
قال الشارح اكتفاء بالكتب قيل الا وان يقال اكتفاء بالسؤال
لان الحساب الاقرب من الكتاب الاسؤال واعلم وجها ذكر الشارح
هو ان الحسنات يذكر في القرآن مع الكتاب قال الله تعالى واما من
اوتي كتابا بيمينه فوفى بحسابه حبا سيرا وقوله في الجنحة
ما من من ان على تقدير افعال التدين مع الله بالاعراض العبد في ذلك
حكمة لا تطلع عليها **قوله** كقولنا مع انا اعطيناها آه فقوله في الجنحة
ان من المشهور فينا بين المسلمين هو ان الكوشر هو الحوض وذكر
في شرح المواقف ان قوله مع انا اعطيناها الكوشر يدل على الحوض
وبال عليه ايضا قوله نعم لاصحابه وقد قالوا ابن نطلبك يوم الحشر
فقال وم

فقال على الصراط او على الميزان او على الحوض وروس انما
قال انه ان الكوشر نهر في الجنة وسعد رقي فيه خير كثير اجعل
العسل والبيض من العسل واما ردي القمح وقيل حوض في الجنة
في نفسه القاصد ويمكن ان يقال ان الكوشر اسما حوضا سيرا
شبه واخره في حار في الجنة فعلى هذا يمكن التطبيق بين الروايتين
قوله ورجحه اطيب من المسكا آه **قوله** يعني ان الشرب الشرب و
الثالث لا يلزم ان يكون لدفع العطش بل يكون ذلك يحصل التلذذ
بطعم ورجحه **قوله** معا شرب منه فلا يظلمه اه فلا يظلمه
وقوله ولا شرب اشارة الى ان يشبه ان يكون في الموقف فعل
دخول الجنة وهذا لا ينافي ان يكون نفس الحوض في الجنة فانه فلا
عيان يأتي حوض الحديث **قوله** ادق من اشواه **قوله**
فقوله فوجهم مبتدأ ثان وهو مع خبره خبر للمبتدأ الاول وهو
قوله وطوره اه اعني قوله فوجهم اشارة الى الجواب سواله
وهو ان يقال ان الحديث مخالف للرواية المشهورة وهو ان الميزان
قبل الصراط لكن الاعمى بالمشهورة وقوله يجوز ان يستأنف
من كل طرف هذا وان جاز عقلا كمن يافى عنه الا لا يحسن الا يقال
مثلا وان لم يجد ولا في الموقف المتأخر تأخير ما نيا فاطلبه في الموقف
التأخر التام الا ان يقال ينكر الوقوف في كل واحد من الصراط و
الميزان ويكون الوقوف الاخير في الميزان متقدما على الوقوف

في الصراط والموقف فان الاولان بالعكس فيمكن تطبيق
 المبدأين في الوقوف في الصراط فيكون في الجنة
 مستطابين الوقوفين **قوله** واسكانا في الجنة والقول **آه** **قوله**
 فقول مخالف للجماع وذكر في شرح المواقف وجملها على ما
 من كتابين الوفا بحسن بحر الثاغب والمعرفة للاجماع على
 ثم لا يلائم في الجنة دون النار فثبتوا بقولهم في الجنة ان يكون
 ذلك التشتان آه وقيل في الجنة ان يكون المتوسط استعارة من
 المشرق والمغرب في الجنة وذلك في شرح المقاصد لم يذكر نص في تعيين
 مكان الجنة والنار والاكثر ان على ان الجنة فوق السموات السبع
 و تحت العرش كما لقوله في عند ردة المنكر عند الجنة فالنار
 وقوله في سقف الجنة العرش الرحمن والنار تحت الارض في سبع
 والحق في ذلك العلم الخبير **قوله** يجعل الله آه **قوله** فيقول لا ارم
 لوجود الجنة وهذا اذا كان الازمنة في الجنة مثل
 ان يقال في النار يجعل الله آه في النار فهو التفتيح في النار
 اما بالجنة او بالعارة او نحو ذلك واما نفس النار فينبغي ان يكون
 موجودة وقت حصول هذا القول مع جعلت مشا را اليها وقوله
 وعدول عن الظن لا يخفى عليك ان المحل على التمكن بالفعل مبنى على ان
 يجعل المضارع على الحال او على الاستمرار كما ذكره الشرح وعلم ان يجعل
 التمكن بالفعل مع جمعة الاعداد بالفعل وهذا مع صحيح بل واقع
 على ما ذكر

على ما ذكر في قوله عدت للمتقين وهذا الاحتمال كاف لنا في ما فانا بصور
 المنع والخصم في مقام التفتيح والمعارضة **قوله** اكل اديم الاكل
 على ما ذكره **قوله** ولعل المراد بالشيء هو الموجود في الدنيا فادار
 الغناء دون الموجود في الآخرة فادار البقاء وهذا الاحتمال على
 في ما فانا مع ورا المنع القائل بانه مشترك في الزمان كان يصدر
 التفتيح الاجمالي فيجب عليه اثبات كون المراد بالشيء هو الموجود
 التفتيح والقياس في قوله في خلق كل شيء وهو بكل شيء عليم
 مقول عند المنع كما لا يخفى **قوله** وانما المراد الاول ام **قوله**
 حاصلا الكلام ان راد افني من اهل الجنة شيء المحط به في بيده
 اخبر بعد التفتيح وهو لا ينافي العرفي وحاصل كلام المحقق انه احسب
 وقت فناء شيء من اكل الجنة مع بمثله ولا ثم بل في ذلك الشيء بعد
 وجوده مثله وكذا ان تقول اذ افني منه شيء في ان جنى بيده في ذلك
 الا ان شيء اخر لا ينفصل النوع اصلا وهذا التوجيه او من لا يبين
 كما لا يخفى **قوله** بل ينفذ الخروج عن الانتفاع **قوله** فيقول لا ارم
 بل في الخروج عن الانتفاع به يعني ان يخرج كل شيء من اكل الجنة
 عن الانتفاع به لا ينافي في و ام اكل الجنة تجسب التمسك وما دونه
 وهذا الاحتمال كاف لنا في ما فانه في مقام المنع المتنا و قولان
 المقصود بان لا ينفذ التفتيح لا يجوز وقوله منه ان من ذلك
 الشيء ما ذكره فان كان المقصود من الشيء هو الاكل فلهذا خرج

عن الانتفاع بما لا كل وان كان المقصود منه البس فملاكه عز وجل
عن الانتفاع بالبس وقس نظائره ويقال بس المراد بقوله
وكل شيء ما كل الا وجهه عموم الهملا كل فان ابن عباس رضي الله عنهما
في تفسير كل حتى ميت الا وجهه فعلم هذا يكون معنى الهملا كل هو
الموت قال الشارح وذهب الجمهور الى انها تعنيان قابلية الخبث
والا تعنيان رجود دخول اهلها فيها حتى لا يبق موجودا في السور القدر
وذلك لان القوة الجسمانية لا يفقد اذا راعى متناهي لا في المدة الا لا يفر
سما فعل في زمان غير متناهي ولا في القدرة ان لا يقول في فعله عوده
غير متناهي واجب يمنع ذلك كله على ان الفاعل على التحقيق عندنا هو
الذئب وهو قادر على ان يفعل الغلشتا في سوا كان في المدة او
في القدرة **قولنا** لا يشكر الله **اقول** الظاهر ان المراد بالشكر
الهمنا هو مطلق الكفر لكن السوا هم من الكفر من وجه فلهذا قد اورد
بالذكر وذكر لان المراد بالسوا هو ما سبق في تحصيله بالتقرب
الى الشيطان مما لا يستقل به الانسان وذلك ان الشئ ان لا يتم
لكن يناسبه في الشرار وخبث النفس فان التماسه سب شرط
في التماس والتعاول وبهذا يتميز الشر عن النسي وم والولى كذا
في تفسير القاضى ولا شك ان ما يتقرب به الشيطان لا يميز ان
يكون كفرا بل الكفاية التي هي غير الكفر مما يقرب به الى الشيطان ايضا
فلا بد من ذكر السوا حتى يدرج في الكيفية المطلقة بل الكفاية التي
الى غير الكفر

الى غير الكفر مما يقرب به الى الشيطان ايضا فلا بد من ذكر السوا حتى
يذكر في الكيفية المطلقة بل الكفاية التي هي غير الكفر قال الشارح
المراد عن الزحمت الى عن الجبش في الفراء لكن يجب ان يفيد بالمتكلم
والصنف كقوله فان لم يكن حكمه ما في صابرة فليعلم ان من لا يتكلم
اشان رضى عنه واذا لم يكن من المسلمين قوة جاءهم العدو وما لا طاقة
لهم به فلا بأس ان يفروا حتى يلحقوا بالمسلمين والالقاء في الحرم
الى الذئب فيه ولو صغيرة فالكيفية فيه كبريان وقول ما كان مفيدة
مثل مفيدة لشيء مما ذكر كما ذكرنا من غير ما العنب وقول او اكثر
نقطع الطريق من غير المال فانه في السرقة وقول كل معصية محرمة
عليها القول في عدم الا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار **قولنا** فانها
سما انما هي اية **اقول** فقوله في الخلف ظاهر قوله تعالى على ان الكبيرة
التي هي اية الشيطان ايضا فانها بل يجب ان يكون سماها امران
فان كان معلوما بذاتهما حتى يتصور الاجتناب عن احدهما وان لم
يكن عن الاخرتهما واخره عليه بان الفقهاء يتفقوا بان الكبيرة هي فقط
التي هي في الشريعة دون الصغيرة وهذا يدل على انهما يغفلان بذاتهما
في الكفر والاصح ان ما كان شيقا بين المسلمين ومنه يكمل حجة الله
والا لزم وهو كبيرة والا فهو صغيرة **قولنا** بطريق الاستحالة اه **اقول**
فعل هذا لا بد ان الاستحالة كذب والكلام والمصدق الذي عليه مارة
الكذب في الصحاح استحالة الشيء عوده حلالا وفي التاتار جانية ومن

استحل حراما علم حرمة زدين النبي يوم كفتاح فزوى الارحام وشرب
 الخمر واكل الميتة والدم او الخنزير من غير ضرورة فهو كافر وقيل لا يثبت
 فسق بدون الاستحلال **قول** مخالف كما اجمعه **اقول** فقوله النفاق
 كفو مضموع الحسن ايضا فلا يلزم مخالفتهم **فصل** في اجماع اصحابنا على
 رحمة الله ان من اعتقد ان في الجنة حيث لم يدخل يده فيه فلا يزعم ذلك
 ثم ادخل به فيه علم ان قوله لا عين استقفا وكذا الحال في مركب الكبيرة
 كذا في شرح المواقف وقوله المتقدم عليه ان على الحسن وقوله والاما
 مخالفة الحسن ان لو كان اجماع قبل الحسن لمخالفة الحسن اصلا اذا كان
 بخالف الا اجماع اصلا على ما علم في علم الاصول فالحق ان الحسن مع اجماع
 في ان لا منكر بين المنكرين لكنه ادعى ان مركب الكبيرة كافر غير محض كفه
قول والجواب واداه **اقول** فقوله تركوا الظاهر انهم لم يثبتوا
 من تركوا القيد بل ينبغي ان يكون من قبيل وجود الشك وعدمه كما في قوله
 وما رميت اذ رميت فمنا فوج جعل ايمان الزاني كلاما يماه تقلبنا
 ومبالغة لعدم جرمه على موجب الايمان اذ لا ينبغي للمؤمن من ان يفعل اعتدال
 ذلك **قول** على زعم نكت الازد زعم الالف ووجهه على ما ذكرنا في
 فلان مراده لاجل اذلاله والخارج في الحديث متعلق بقوله **قول**
 ومن لم يحكم بما انزل الله **اقول** فقوله ان من عامة قوله من لم يحكم
 الله فيوخر فيه الفاسق المصداق كذا في شرح المواقف وفيه ايضا وقوله
 المراد بانزل الله هو التورية بقرينة ما قبله وهو ان الله تعالى انزل التورية في قوله
 ونور يحكم

ونور يحكم بالمتجوزين بها النبيون وامتناع غير متعبدين الزمر متكلفين
 بالحكم بما تقتضيه اليهودي فيلزم ان يكونوا كافرين اذ لم يحكموا بالتورية و
 على بقوله يجوزها **اقول** فمن كفر بعد ذلك اه فقوله حراما فسق على ان
 الفضل يقتضيه حراما بخبر في المبتدأ فيصدق ح ان كان فاسقا كافرا وقوله ان هذا
 المحصر ادعائي والاول ان يقال ان ضمير الفصل هنا مجرود التأكيد لا المحصر لان
 الكافر قبل الايمان فاسق كما الكافر بعد الايمان فلا يوجب الفاسق مطلقا فيمن كفر
 بعد الايمان ولو سلم انه المحصر وهذا ادعائي للمبا الغد بناء على ان مطلق الكفر
 يقتضي ايقود الكمال وهو الكافر بعد الايمان **قول** من ترك الصلوة اه
اقول فقوله على تركه مستحسلا يعني ان من ترك الصلوة استحقاقا بالبدن
 فهو كافر وانما ان تركه جاز او تكاسلا فهو لا يكون كافرا لكن يكون فاسقا
 سقط عنه التوبة فلا يقبل شهادته ثم يكون فيه كفر ان التوبة وذكر في شرح
 المواقف ان الحديث خبر واحد لا يبارحه اجماع المتعبد قبل حدوث مخالفة
قول ان العذاب على من كذب آه فقوله ان يوجب المسئلة ان يعرف بالآلة
 على من كذب الحق والكبر هو القبول والامام من قرينش والكر من العرب ونحو ذلك
 وقوله ان يكون على الكذب يعني ان تقرير الكلام بهذا ان العذاب على من
 كذب وتوابعه فعل هذا يكون العذاب مقصودا على صفة هو الكذب على الكذب
 وقوله وقس عليه نظائره في ان يوجب الخزي اليوم ونحوه على الكافرين
 في الاسبوع في شرح المواقف المفرد المحلى بالام لا سمع له عندنا فلا يلزم
 التفسير الخزي مطلقا والخاف او نقول المراد على تقديره نحو الخزي

واردة على المعقولة القائلين بتخصيص المغفرة بالصغار والكبار المقرونة
بالتوبة سواء كان التوبة قولاً بخصيصها راجعاً إلى الآيات والآحادين
أو المغفرة فلا معنى لقوله ان التوبة راجعاً إلى المغفرة لا الآيات والآحاد
مع ان ارجاع التوبة إلى المغفرة خلاف الظاهر وقوله بخصوصه بالصغار
وانت خبير بان كلمة ما كانت ههنا مقابلة بالاشارة فيبقى ان يكون
الاشارة محاذون الاشارة من الكبار لا من الصغار ان يقال مثلاً ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر من يشاء، لا من الكبار من الصغار
ولمن يشاء وعصم حسن ظن من كان مؤمناً حيث جازى لبيب
الكلام وقوله لا يجب مغفرة عن التائب يعني ان هذه المغفرة
جائزة عندهم لانها غير واجبة فيغفر بان شاء بخلاف مغفرة
كبيرة عن التائب فانها جائزة عندهم فلا يغفر اصلاً لهذا المبدأ
المشهور بان مغفرة التائب العبد اذا جثب الكبار عامية
واجبة عندهم وان لم يتب من احد فافهم **قوله** وانما الآيات
اقول فقوله انما استظهره وذكره اه يعني ان انت رجعت قولك
انما تدل على الوقوع اه استظهر لا بالاجواب عن المغفرة له وانما
اصلاً الجواب فهو قوله وقد كنت استظهره اه وانما قال استظهره
في الجواب لان دعوى الجواب جبراً مخرج فيما سبق من دعوى
الجواب صنفاً من قوله والمعتزلة يخصصونها بالصغار والكبار
المقرونة بالتوبة اذ يعلم من هذا الكلام انهم لا يخصصون العقوبة عن الكبار
بدون التوبة

بدون التوبة فوجب العقاب على الكبار عند عدم بدون التوبة و
كما وقع دعوى الجواب ههنا صنفان كان ينبغي ان يكون الجواب عن
الكبار استظهاراً بقوله هذه الآيات وهي قوله تعالى ومن بعض
الاشارة في قوله انما جبرهم خالداً فيها وقوله تعالى ان الله ربي رحيم فهذه الآيات
على تقدير عمومها لكل المعاصي والتعاقب والتعاقب انما تدل على الوقوع
بدون الجواب كذا المعتزلة فيكون انما في الوقوع قصد الله في التوبة
فمنه وفي عرفته حال **قوله** وزعم بعضهم اه **اقول** فقوله هذا
مذهب الاشاعرة اذ يخلق الله العبد لا يوجب نقصاً في ذاته مع
الافتقار من صفاته ايضا وقوله وفيه جواب آخر غير ما ذكره
الاشاعرة من قوله والجواب لاننا علم تقدير عمومها اه **قوله** وهو
على القول بل اه **قوله** فقوله على المشية ففي الآية الاولى فقال ومثلاً
لهذا في جبرهم ان شاء الله فكيف لم يصرح بذلك بقوله ان شاء
الله في قوله فاعلموا ان الله عن العاصي وذهب الى افاضل الآيات
التي عموماً على عدمها لا يقصد بها الاخبار وانما يقصد بها الاشارة
للمؤمنين في صورة الوعد فعلى هذا التفسير انما لا يلزم الكذب
في الاستدلال وقوله بخلاف الوعد هذا يكون ان المعنى بدون التوبة
وهو الاشارة وانما الوعد بالياء فهو الانقار والتخفيف قالوا

لان الخلق في الوعد لا يعد نقصا بل يعد كراما يوجب به الباري
 مع جملته في الخلق في الوعد فان بعد نقصا يجب تنزيه الكرم
 عند الخلف فيكرم لا يبق في الكرم القادر عليه والحق ان
 الخلف مطلق جازم عقلا لكنه غير واقع بالكتاب والسنة
 واجماع الامة **قوله** ويجوز العقاب اه فقوله لعدم قيام الدلائل
 ان على الوقوع وقوله فلا شبهات الجزء الاول من الدعوى فيجب ان
 دعوى اهل السنة مركبة من جزئين احدهما جواز العقاب
 على الصغرة والثاني وقوع العقاب عليها فذكر
 اشرح من الدلائل انما يفيد الجزء الاول وهو الجواز ولا يفيد
 الجزء الثاني وهو الوقوع مع ان هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة
 هو الوقوع دون وانت خبير بان ما ذكرنا من اشارة من الدلائل
 تدل على الوقوع ايضا وانما قد استوفينا ما دون ذلك من اشارة
 قصر ما دون الشك من ان عقاب الصغرة على عقاب الكبرية
 من ذلك ما لا يشك في عقوبة الصغرة والكبرية لا يكون مقفورا بل
 يكون معاقبا عليه وهذا لا ينافي ما عرفت بالكتاب والجماع
 لا يقاد صغرة ولا كبرية الا احسنا في الدلائل على وقوع العقاب
 والجواز اذ من قبل ان اشرح ويدل على الوقوع ما قد عرفت
 يعمل مثقال زرة خير له من عمل مثقال زرة شر
 والدلائل في وجوب **قوله** واجماع الامة

التكفير

التكفير مقيد بالمشية وذلك مثل ان يقال كفركم سبناكم ان شيئا وقوله
 فلا قطع بل هو بالوقوع ان يوفق تكفير الصغائر فلا تدل الاية الكريمة على
 عدم التقدير لاجل الصغائر وقوله يوم يحمل الكبرية على الكفرة اه ان قولنا
 كبرية يجب ان حمل الكبرية على الكفرة لا على الجمل عليه لزم محذور ان احدهما
 ان يبقى التقدير بالمشية بلا دليل وذلك لان الكبرية ولو حمل ما يقابل
 الصغرة من الكبرية مطلقا لكان معنى الاية الكريمة ان تجتنبوا الكبرية مطلقا
 فكفر عنكم صغائركم كمن مفرقة للصغائر كانت معناه فلا حاجة الى
 التقييد بالمشية اصلا والثاني يبقى التعليل بالاكتساب بلا زيادة والاول
 ان يقال ان حمل الكبرية على الكفرة يكفي معنا وان كان اجمالا عقبا لان اشرح
 يصد والمفهوم والاحتمال العقلي يكفي للماضي وكذلك تقول المراد بالكبرية ما يقابل
 الصغائر ويجعل بعض الصغائر خصوصا بغير قولك ومن يعمل مثقال زررة
 وشرا يره **قوله** واشتقاع الكمال المقبول اه **قوله** فقوله او لعدم الدخول
 في الاوجان اشتقاع لعدم الدخول في الاوجان فاذ اخلنا رجلا ان يتعلق
 بالشفاعة بعد دخوله النار وقوله لا يستقيم بوقوعه في اشتقاق حرمان
 الشفاعة لا يستقيم وقوع حرمان الشفاعة فلا يكون مركبا مكرره
 حرمان عن الشفاعة **قوله** واليه من ان **قوله** وقوله الاية الكريمة
 على ان لا يستغفار له رب المؤمنين والمؤمنات يكون بافعالهم والا كما امر
 الله تعالى محمد عليه السلام بالاستغفار لرب المؤمنين والمؤمنات فيمنعوا ان
 لا يغفروا له ذنوبهم

الكبير ايضا وهو المطلق يدل على ثبوت الشفاعة آه **اقول** والمحقق ان
 اسلوب قوله تعالى فاستغفروهم شفاعة اشرافين يدل على ثبوت
 الشفاعة فحق اهل الكبير والا لما كان النفي نفيا عن الكافرين معنى قوله
 ما ذكره الشارح على التفسير والموفق هو الله ولا يقبل من الشفاعة
 آه **قول** لا يقال على جرح عنى هذا الامر ان قصد ومنه قوله تعالى لا يحسن
 عن نفس شيئا كما في الصحاح وقوله تعالى اهل اصل الشفاعة لان النفس ككرة
 وقعت في سياق النفي فيفيد العموم وكذا الشفاعة ككرة وقعت في
 سياق النفي فيفيد العموم ايضا فلهذا الاية تنفي اصل الشفاعة سواء كانت
 بمعنى طلب المغفرة عن الغير كما ذهب اليه اهل السنة او بمعنى طلب زيادة
 الثواب كما ذهب اليه المعتزلة وقوله فلعلها يقبل بطريق آخر لعله
 اراد ان كل من في الاية الكريمة احمليه ان لا يقبل الشفاعة من اهل
 كل نفس عارضة بل لو قبلت الشفاعة فاما يقبل من اهل النفوس
 العظيمة اذ كانت شقيقة النفوس العارضة هذا وانما خيرة
 بان هذا التوجيه حكاه الفقه بعد عن هذا المقام مع ان كل شفاعة
 ان يكون مقبولة لاجل النفوس العارضة المستوعبة لاهل الكون
 شفاعة مقبولة لاجل النفوس العظيمة ان شقيقة النفوس العظيمة
 في ارجاء النفس الشائنة فالثبوت اصله فان النفس الشائنة لا
 ككرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم **قول** بعد تسليم
 دلالة آية **اقول** فيكون رتبة الشفاعة في قوله تعالى لا يقبل من الشفاعة

اذ الاية نزلت فيهم فيكون عدم قبول الشفاعة مختصا بهم فلا
 يكون عاما لاشخاص وقوله فان النكرة المنفية خاصة بحسب
 الوضع بهذا مخالفة لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة
 بحسب الوضع قال صدر الشريفة في التوضيح التوضيح ان العام
 المنفرد وضع كثيرا غير محصور مستغرق بجميع يصلح له ثم عدم النكرة
 المنفية من العام نحو لا تأكل ثراث ولا تأكل لحما الى غير ذلك من امثاله
 وقوله يلزم آه وقد ثبت خبرنا انك اذا قلت لا رجل في الارض ولا هو
 يلزم ان لا يكون احد على السطح ولا شك انما نحن بصدد كان من قبيل
 قوله ولا هو وعلمنا ان السطح فالاعتناء المذكور متوجه والجواب
 المذكور متوجه والجواب المذكور صحيح وقوله نعم لو قيل آه وهذا
 مراد ذكر المنفية ايضا والله الموفق قال الشارح والاصول من احال
 على الكليات ومنها ان النفي في قوله تعالى والميزان ومن احال الامر
 بالتعريف ونحو ذلك **قول** يخصه بالكتف آه **اقول** فان قلت كيف يكون
 لولا العامة والارادة خاصة مع ان الارادة بدو الولاية يخرجانية
 اهل الولاية لارادة العامة كانت بحسب الاصل ومنه وضع المفظ
 العموم في الولاية الخاصة كانت بحسب دلالة قرينة رتبة والقرينة
 في رتبة ههنا هي الولاية العامة ثبوت شفاعة فيجب ان يخص
 الولاية العامة عن عموم الشفاعة جمعا بين الولاية العامة والخاصة فاجيب
 في قوله تعالى لا يقبل من الشفاعة رتبة ان يقال لا يقبل من الشفاعة

التوضيح بيان

والمفهوم منه توجيه كلام اشرار بهما فتقوله بمعنى الدوام اي
 مجموع استغراق الزمانه فامكنت الطويل معنى عام يتناول خلود الكفار
 ولا معارض له فيبقى على معنى الدوام لانه الظاهر لاعتبار زمن لفظ
 الخلود ويتناول ايضا خلود اهل الكبر لكن كان له معارض فيحمل على الكثرة
 الطويل بدون الدوام وقوله بل هي من ضرورات الدين ان خلود الكفار
 بمعنى الدوام كان من ضرورات الدين بحيث لا يحتاج الى النظر والبيان
 اصلا **قوله** وما انت بمؤمن اه **اقول** ولا يخفى عليك ان الايمان متعد
 على ما ذكر في الصحاح فاللام في قوله تعالى ان تؤمن لك ليست المتعدي بل هو
 لنفوية العمل قال في شرح المفاصد وتعدى بالباء باعتبار معنى
 الاقرار والافتراق فتقوله تعالى آمن للمرسول بانزل اليه وباللام باعتبار
 معنى الاذعان والقبول فتقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ان
 يقع في القلب اه **قوله** فتقوله ان يحصل فيه ان يحصل في قلبه ان
 لا يصدق وحاصل هذا ان الخبر صادق في نفسه **قوله** ما يصدق
 نفس الامر وقوله كالمس في طائر وكما لبعض الكفار على ما
 عليه قوله تعالى يعرفون كما يعرفون ايمانهم وقوله تعالى وحده والاول
 استيقظنا انفسهم الى ذلك وقوله عن الاذعان ان لا يصدق
 والتسليم **قوله** صرح بكراهه **اقول** فتقوله ان قلت اه قال في
 شرح المفاصد ان قبله فاعلم المحاصل بدون الاذعان في القول
 بل بمعنى الجحد دون الاستسكان كما للسوف طائر وبعض الكفار
 لو انما

يكون من قبيل التصريح دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا
 لا ينبغي الا يكون التصديق على ما فسر رئيسه هو التصديق اللغوي
 المعبر عنه بكبرديون غايته ان يجب الايمان في اشتراط امور كالتصديق
 بالاجتناب وترك الجحد والاستسكان وانما يجوز على تقييده
 تفسيره كون اليقين عن الحال الاذعان والقبول تصور او خارا
 عن التصديق والتصديق فذلكا بحث لكن الكلام في امكان ان يقال بدون
 الاذعان وفي كون بعض الكفار موقفين بجميع ما جاء به التبراهم
 من مصدقين هذا الكلامه يعني لانهم كان الايمان بدون الاذعان
 والام ايضا ان بعض الكفار موقفين هو قندين غير مصدقين وقوله
 امر قطعي والحق انه ام عام متناول القطعي والظني وقوله وقصد
 عليه في شرح المفاصد مما ايضا نعم قد نص على ان الايمان امر قطعي
 لكن الايمان تصديق خاص وقد اعتبر فيه شرطا من كونه امر قطعي
 وانما يكون التصديق المنطوق امر يقيني فذكره اشرار ولا ينبغي على ان
 اشرار قد صرح ان القول بان المعبر في جميعه هو الايمان هو اليقين
 لا المحل النظر وذكر في شرح المواقف ان الظن الغالب لا يخطئ مع احتمال
 التيقن بالمال حكمه اليقين في كونه اليقين حقيقيا فان اكثر القوم من
 يذو اليقين وقوله وكذا اليقين في النظر المستوفى راجع الى المعبر
 عن كبرديون ويتناول توجيه كلام اشرار وهو ان يقال ليس
 حقيقة التصديق بل يقع في التصديق الصدق الا ان يقع

في القلب النسبة الحكيمة التي هي مورد الايجاب والسلب في ذلك
 من غير اذعان وقبول ان من غير ادراك ان النسبة واقعة او
 ليست بواقعة وهذا الادراك هو الحق الذي يعبر به ويدل فقام
 والله الدقيق كان الطلاق اسم الكافراه **قول** فقول خبر لكل واحد
 من القولين المذكورين يعني انهما اثباتان ان يكون في مثل هذه الصورة
 آة والحق ان مراد الشارح هو ان الكفر في امثال هذه الصورة كما يكون
 في الظاهر يكون فيما بينه وبين الله تعالى ايضا لان الشريعة بهذا التصديق
 كالعدم كما يجعل ايمان الباس في حكم الباس في حكم العدم و اراد
 باطلاق اسم الكافر اطلاق الحقيق و اراد بقوله يجعل كافر فيما بينه
 وبين الله تعالى في مجزاء الاحكام الاسلام عليه وهذا ما قال في
 شرح المقاصد لا اعتداه بالتصديق مع تلك الامارات فلا يخالف
 بين الكتابين كما زعم **قول** ولكن لا يجعل **اقول** فان قيل تصديق
 اصحاب النبي ومباين عقائد بيت المقدس قد سقط بعد نزول قوله
 قول وجهه شرط سجدة حرام قلت السقوط لم يأت في بيت
 المقدس قبل كانت مختصة بنزول الاسلام والتصديق الصحيح
 كان ثانيا بين شرط قطر اصلا واما التصديق بالقبول في مسجد
 الحرام في ذلك التصديق استلزم حكم آخر زمان آخر فثبت ان
 وجه الله والاقراء في ذلك قيل يجعل مع الشك في استلزام
 الكل قلنا ما ذكرتم في المائدة من اختلاف المائدة الاعتناء فان واد

ركن من اركان الصلوة مع انها تسقط بالاختراع والاحتياط **قول** التصديق
 باقي آة **اقول** فنقول هذا احناف آة وانت خبير بان لا تدعي سائل
 عن ما هو المشهور وذكر لان قول ان الشارح التصديق باقي آة الى
 النسخ فكيفه الاحتمال العقل فكانه قال لما يجوز ان يكون التصديق باقية في
 حالة النوم كما ذهب اليه الفلاسفة **قول** والذهول في حالة النوم آة **اقول**
 العمل التصديق في حالة الذهول يكون في القوة الحافظة وهي عن امرئ
 عن مراتب العقل لان في وقوله وقد يسهل في ان في حالة انحصار
 فان لا شأن في حصول التصديق في قلبه جاز يسهل عن حصول هذا
 التصديق في غير ان لا يفتقر الى نفس هذا التصديق قصد اكن
 ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا عن حصول اللفظة
 ولا عن **قول** صحيح كان العامة آة **اقول** اني ولان الشارح جعله محقق
 الذي لم يطرأ عليه ما يضاد في حكمه بان كان الاقراء مرة في
 القول كما في بقا ايمان مع ان الاقراء من حقيقة الايمان عند
 كثير من المحققين فان قيل الاقراء ايضا لا يحتمل السقوط اذا شرع
 في حكمه بان في حصول تصديق الاقراء في زمانها بغير ايمان الاقراء
 ما يضاد في حكمه بان في زمان الاقراء بخلاف التصديق **قول** واما الاقراء
 آة **اقول** وهو مذکور في شرح المقاصد في قوله في هذه الفصول
 التي لا يحكم عليها في الايمان من الصلوة في الصلوة حلقه
 المحقق في مقام التصديق والاصل في المشهور والركوة ونحو ذلك

وقوله انه ينفى مجرد التكلم انه ينفى لان تمام الايمان مجرد التكلم وان لم
يظهر على غيره ثم ان الاقرار للفرض المذكور لا بد من ان يكون على وجه الظاهر
على الامام ويخبر من هذا المذهب ايضا فلا فرق بين المذهبين في وجوب
الاقرار للفرض المذكور وذكر في شرح المقاصد فعل هذا المذهب ان من
تصدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار بلسانه في سبيله مرفق لا يكون مؤمنا
عند الله لا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الظلود في النار بحال
اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار به اجراء الاحكام عليه فقط
قول والنصوص عليه **آه قول** فقوله وانما انما التصديق المذكور في شرح
الموقف اذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق
وذلك لان الشارع لما يحاطب العرب بانفسهم ليعلموا اما المقصود
بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع مفرا عن وضع اللفظ لبيّن
للامّة نقله وتغييره بالتوقف كما بين الضلوة والركوة وامثالهما
اشتمل اشترها لهما نظايره بل كان هو بذكر الاول وقوله فلا يخطأ
الاصل وان المعنى الشرعي للتصديق هو خلاف الاصل ولا يصح
ما في القلب هو خلاف الأصل وقوله يحتمل ان يكون المقصود من الايمان
اللفظ بمعنى الايمان اللفظي لا الايمان الشرعي والجزء الاخر الاقرار فيجب
ان يراعى بالايمان في قوله تعالى من آمن بالله فان معناه اللفظي وهذا
لا ينافي ان يكون الاقرار من معناه الشرعي وقوله بحسب خصوص
المتعلق هو ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من ان الايمان هو التصديق

بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم

بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وهو في المعنى اللفظي بخلاف هذا انهم لا يجوز ان يراعى لفظ
الايمان اللفظي ومعنى الايمان الشرعي باعتبار ركونه مما صدق عليه وهو قوله
الايمان اللفظي فلا يكون لفظ الايمان جازا غاية ما في الباب ان يكون
اللفظ واللام للعهد وهذا لا يقتضيان ان يكون اللفظ جازا والاول ان يقال
ان لفظ الايمان غير مقبول عن معناه اللفظي المعنى ما بين انما عرفت
فتعين ان المراد به التصديق في النصوص ايضا كلف التصديق المتعلق بما
جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وهو المعنى اللفظي لان المتبادر عند الإطلاق فلا يصار
الى معنى آخر بحيث يهتدى به هو الاقرار **قول** مثلا شققت آه **قول**
فقال بعض الفضلاء ان الشارع قال النصوص معاصرة بذلك ولم يقل
النصوص في ذلك لا شارة الى ان اللفظ هو مجموع النصوص فلا يمان
يكون كل واحد فليس منفردا ولا شك ان قوله لا شققت قلبه مما يؤيد
ان يكون محل الايمان هو القلب هكذا قال في الموقف لا يؤيده قوله لم يمان
وفي قوله من قال لا اله الا الله الله هذا شققت قلبه هذا كلام فقوله ويؤيده
الاشارة الى انه يؤيده كون محل الايمان هو القلب وان لم يكن حجة مستقلة
وقوله هذا شققت قلبه بقوله قوله **آه قول** لا يعرفون الا التصديق **آه قول**
فقوله بعد هذا انما يدل اللفظ من لفظ الايمان التصديق باللسان فانما يدل على كون
التصديق باللسان فقط فيجب ان يجعل الايمان عبارة عن التصديق
باللسان لا عن التصديق بالقلوب ومن مجموع هذا وقوله في هذه النصوص
المتعلقة لا يخفى عليك ان المقصود بهذا اللفظ هو المعاصرة وذكر ان

لان هذه النصوص ما دلت على ان الايمان هو التصديق بالقلب فقال
 السائل ان هذه النصوص وان دلت على ان الايمان هو التصديق بالقلب
 لكن عندنا ما ينفية وهو ان يقال ان اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق
 باللسان مع ان لفظ الايمان غير منقول عن المعنى اللغوي فوجب ان يكون
 الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما عرفت **قوله** لو فرضنا ان
 وقد اورد الشارح في شرح المقاصد حيث قال انهم لا يعرفون ان الايمان
 هو التصديق بهذه الحروف كيف ما كان بل التصديق بالكلام الذي
 تصديق القلب آية الفاظ واية حروف كانت من غير جعل التصديق
 جزئيا عند الحاجة انكم لتعقدون المجموع انتهى كلامه وانت خبير
 بان هذه الكلام على السند لان الجواز المذكور مني على المنع المقدم فيقال
 ان اهل اللغة لا يفهمون منه الا التصديق باللسان كما قيل ان
 اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان بل انما يعرفون منه التصديق
 بالقلب فقط لا يعرفون ان اللفظ من اهل اللغة بان المتلفظ بتلك
 المعنى او وضعت المعنى آخره يحكم اهل اللغة بان المتلفظ بتلك
 مؤمن وذلك لعدم دالها على وجود التصديق بالقلب الذي هو الايمان
 ثم لا يخفى ان هذا القول المذكور على سبيل المنع فيهم وتوهمه لا بد من
 الاوضاع على قولهم فيقولون لا اعتبار له باللفظ بل باللفظ فيقولون
 يستحق الجنة ولا يسمي ايضا النجاة عن مخلوق في النار بخلاف ما اذا
 جعل الايمان اسما للتصديق **قوله** سمي مؤمنا **قوله**

نقول ان يطلق صهر عليه لفظ حاصل ان رجلا اذا اقر باللسان وحده
 فانه يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللغة لقيام دليل الايمان الذي هو
 التصديق القلبي لفظ المؤمن المؤمن عند اهل اللغة ايضا يكون بمعنى الحق
 والقلب ويكون اطلاق هذا اللفظ على المعنى اطلاق حقيق عندهم ايضا
 احادهم ويوجب التصديق القلبي في ذلك الرجل فلما بناه ان يكون اطلاق
 لفظ المؤمن من حيثها كما اذا قلت زيد عالم مع زيد لم يكن على اصلا فان
 لفظ العالم حقيق بهما مع عدم وجود معناه الحقيقي ويؤيد ما ذكرناه
 قوله اني ارجو ويرى عليه احكام الايمان فان احكام انما يجرى بناء على
 وجود التصديق القلبي وان كان وجوده بحسب الظاهر بناء على وجود التصديق
 باللسان وان كان وجوده بحسب الحقيقة وقوله ان حقيقة وقوله ان
 حقيقة الاقرار ايضا قال في شرح المواقف لا نزاع في ان التصديق باللسان
 يسمى الايمان لولا ان على التصديق القلبي ولا في انه يشترط على احكام
 الايمان كما رواه في شرحه وبيّن الله تعالى في الشرح يكون في الايمان الحقيقي
 الذي يشترط عليه احكام الايمان ضرورة هذا كلامه وقيل منه ان تسمية الاقرار
 بما ذكر من حشوية بطريق الجواز اللغة يكون الاقرار والايمان وجود
 الايمان الحقيقي الذي هو التصديق القلبي فهذا الوجه على ما عرفت انما
 الايمان الذي هو التصديق القلبي ولا يقدّر من كان المواقف ان يكون تسمية
 الاقرار بتصديق حقيقي **قوله** ولا يسمي في الايمان **قوله** نقول هذا
 بحسب البوق يشهد بالظان ذهب الزكاة في الايمان انكم لتأمر بحقيقة

حاجا الى البتة ولم يكن قد شرط مع ذلك الاقرار بمعرفة القلب سواء كان بهذا
 المعرفه حاصل بطريق الضرورة او بطريق القلب واما الكرامة فهم لا يشترطون
 في الايمان شيئا من المعرفة والتصديق مع من ائتمروا واطهر الايمان يكون
 مؤمنا في نفس الامر ان يستحق الخلود في النار على ما قالوا **قولوا** وايضا الجماعه
قولوا وموافقا كانوا يقولون بان الاقرار في الاخر سريته لا يمكن ان
 على شروط التصديق الذي هو الكون الاعظم واما في باب عليه كرامه المؤمنين
 التصديق شرط وشغل في الايمان فلم ثبت في الاخر من نفس الايمان الذي
 هو الاقرار بالحقيقه والاعمال وهذا هو **قولوا** مع القطع بان المقطوع بان
قولوا لا يعطى له ولا يعطى له ولا يعطى له **قولوا** لا يعطى له ولا يعطى له
 على الشرع ما يدخل فيه بكنهه وفي الايمان بان المقطوع كونه امثلا
 كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح او يكون غرقه مخصوصه كما في قوله
 ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الاعمال شجرة الايمان في الايمان
 بلا عمل كشجرة بلا ثمر وقوله وكفى بالظالمين كذبا لا يذكروا الا انهم
 يظهر ان العمل ليس هو نفسه الايمان ولا داخله لان شجرة الايمان
 مثله نفسه ولا يجب عليه ان يظهر في الايمان على ما هو عليه بل دليل على خلافه
قولوا لا يشترط الايمان ان يكون في الايمان على ما هو عليه بل دليل على خلافه
 ينقلب لا يشترط جعل الايمان شرط في الاعمال والقول بان الاعمال
 من الايمان الذي هو شرط في الاعمال والقول بان الاعمال
 الاعمال مستمرة وظلاله في الاعمال على ما هو عليه بل دليل على خلافه

الاعمال

قولوا وهذا ان

قولوا وهذا ان كونه زائدا آه وهو اشار الى ان الجواب عن مقتر
 اشار به يعني ان مراد ابي حنيفة رحمه الله هو زيادة الايمان بحسب
 الاطلاق على ما قيل في الفوارق فلا كلام فيه ويمكن ان يقال ان مراد ان
 هو التنبيه على ان لا يفرق بين الزيادة وبين المذكورين في المعنى وفي اجزاء
 الاحكام بخلافه ولا يخفى ان التفصيل ان **قولوا** وهذا امتن على ان الايمان
 لا يكسر كسب وانها وانما يمكن بحسب كثرة الاعتبارات فقط وانما
 خبير بان هذا في الحقيقة اعتراف بان التفصيل ليس الزيد من الايمان
 الايمان الى الجواب الاعتراف والاول يقال ان اذا آمننا بان حاجا به انهم لم يعمروا
 حق ثم آمننا بان الجنة حق مثلاً فلا شك ان الايمان لما هو الايمان
 الايمان الى وانما في الايمان الثبات هو الايمان المستقيم ولا يشك ايضا
 في الايمان الثبات في تصديق مقاربات الايمان الاول الذي هو تصديق
 الى ان يكتفي بمفهوم عام ولا يشك ايضا ان مجموع هذين التصديقين زيد
 من التصديق الاول وحده فافهم على هذا استلزام التصديقات التي خرجت
 من العموم في العمود ومن القوة لا يفعل **قولوا** وحاصله آه **قولوا**
 شجرة اخرى يعني الاستمرار على العبادة شجرة ثابته كمال الاصرار على
 الشجرة سقية ثابته ومجموعها كبرية وكما في الاصرار على الكبرية كبرية
 الثابتة **قولوا** فان الزيادة في التصديق يعني المتأخر من
 في العمل والبر والصدق وانما في الايمان حقيقته لا يزيد ولا ينقص
 كما ان الزيادة وان الزيادة في الايمان هي زيادة في العمل والصدق

باعتبار تحصيله لا اعتباري والتكليف بالشيء بتحصيله لا يتم من التكليف
 به بحسب نفسه لا بتصور الازع العقل والتكليف به بحسب تحصيل
 قد يتصور في مقدر الكيف كما اذا كلف الرجل تحصيل السواد في الثوب
 فان السواد من مقول الكيف وتحصيله فيكون سبب مباشر في افعال
 الافعال الاختيارية والتكليف بتحصيل الايمان من هذا القبيل ايضا لان الايمان
 من مقول الكيف لا من قبيل العلم الذي هو مقول الكيف وقد كلف
 بان ينظر الى وجهه لانه يعلم ان نفسه الايمان ليس مكلفا به حقيقة بل
 المكلف بتحققه وهو النظر مستلزم لان هو قولهم ان كان مكلفا به
 عين الايمان والحق ان قوله في قوله لا يجوز ان يكون مكلفا به
 يقول على ان نفس الايمان المكلف به هو ان لا يكون مكلفا به حقيقة
 وكذا قولهم انما لا يكون مكلفا به في قوله لا يكون مكلفا به نفس الايمان
 مكلفا به وقوله التكليف التحصيلي الذي هو بحسب التحصيل وقوله ان يكون
 مقول التحصيل بحسب التحصيل **قوله** ولا يكون المكلف بالافعال فيقول
 من قبله تحصيل ذلك اختيارا العلم ان تصديق اذ اجتمع من قبل العلم كما هو
 المختار عنه وتحققه يتوقف على ان يكون مكلفا بالافعال من ورطه
 القلب **قوله** انما علم من اجزاء الخبر وهو ان كل من ثبت باختياره في
 هذا الموضع وفيما بعد فيعلم ان ذلك العلم في العلم في العلم في العلم
 من قبله كما كانت في قوله من قبله من قبله من قبله من قبله من قبله
 من قبله من قبله من قبله من قبله من قبله من قبله من قبله من قبله

فالاسباب ان

فالاسباب ان يقال يكون مكلفا بتحصيل التصديق الذي هو فعل
 اختياري وهو نسبة الصدوق الى التكليف الاختياري ونسبة ما قال
 بعض المتأخرين التصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا لا يرد
 على العلم بكون العلم كيفية نفسية ولا فعلا لا عما ذكره شرح
 المقاصد وليس مختار وقوله ليس مختار عنه الشارح لان المختار
 عند الشارح هو ان يكون التصديق من قبيل العلم لا من قبيل
 العقل وقد عرفت ان بعض المتأخرين اختار انه فعل اختياري
قوله بمعنى قبول الاحكام **قوله** فقول الانقياد للاحكام
 انما هو احكام الشرعية وهذا تناول الانقياد وهو انقياد
 للاحكام الشرعية العلمية وهو انقياد الجوارح ويتناول ايضا انقياد
 للاحكام الشرعية العلمية الاعتقادية وهو انقياد القلب كالتصديق للاحكام
 الشرعية تحصيلها لا بغيره من التصديق الذي هو العلم الا ان كان الايمان
 للوجود بدون الانقياد ولا حكم الشرع في كل من انقياد باختياره انقياد
 بالاجزاء والعقل والادب بالاجزاء وهو ان كل واحد من اجزائه لا يوجد الا في
 علمه اشارة بالشارح بقوله ولا يقع بغيره من اجزائه هذا ما دعوا
 بالانقياد به من خلاف الظاهر **قوله** وبما ذكره في الايمان **قوله** فقول
 العلم في قوله لاوطا به ان كل من علمه في قوله لاوطا به من
 العلم من ليست من علمه في قوله لاوطا به من العلم من ليست من العلم
 من كونه من العلم من كونه من العلم من كونه من العلم من كونه من العلم

فالاسباب ان

ان يدرك المستثنى منه على وجه صحيح ويوان يقال فما وجدنا فيها بينا من المؤمنين
 الايمان المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان يتخذ الايمان
 والاسلام كذا في شرح المواقف وقولنا خرجت العلماء اه لا نزاع في عدم
 كون المسلم اخص من المؤمنين وانما النزاع في كون اسم بناء على خبر كون المؤمنين
 اخص من المسلم لا يجوز ان يقال مثلا خرجت العلماء فهم مكرران بعض العقلاء من
 ان بعض العقلاء ليس من العلماء فعمل هذا التقدير لا يكون استثناء متصلا بهنك
 وقولنا يتقيد ان يكون من الاسلام اعلم بهنا مقدمتان مقبولتان من المسلمين
 اخصرهما ان يقال من طلب الجزا ايمان ديننا لم يقبل منه وهذه ثابتة بالاجابة بل
 من حوز رايات الدين والثانية ان يقال من طلب الجزا اسلام ديننا لم يقبل منه
 وهذه ثابتة بالقران فلو كان الاسلام اسم فوجد في دين من اديان حتى كان مقبولا لغيره
 بطلان المقدمتين الاولى وهى وقولنا يستحكم بكم ستمون سق كره علم الكلام
 اذ هو ليس بجزء العلم الشرعي بل هو اشرف العلوم الشرعية **قول** والمجمل تصوير
 للمعنى **اقول** فقولنا ثبت كلامهما يعني ان عدم سلب احداهما عدم
 الاخر يكون لكل واحد من الطرفين والى فان واحد من الطرفين لا يلزم
 سلب احدهما عن الآخر وكذا واحد من النساء لا يلزم سلب الاخر من الآخر
 ثم ان عدم سلب كل واحد من المؤمنين من المسلم عن الاخر كما عرفت وانما عدم
 صحيح كل واحد من الايمان والاسلام عن الآخر فبان استحقاقهما في العلمين
 انما يتصور انفسهما اذ لا شرع في تباين خبرهم بل ان الاسلام عبارة عن
 التقدير والالتزام والايان عبارة عن التصديق ولا يلزم ان يقال ان
 والالتزام

فيما اخبره اهل البيت

والالتزام تصديق **قول** يعني ان قوله من ادام ولا يضر ان يكون بيانا لما فيه الا باحو
 انما يلين الذين ذكرهما والا وانه ان يقال ان فيما علم بان يكون اخر بعض اعلم بان مشهور
 فيما بين اهل اللغة فلا يضار بالاجازة والتأويل من ضرورة **اقول** والاسلام آية
اقول فقولنا وذا يستلزم آية فيه منع تلحق بعض الكفار كانوا يصدون بان الله
 الحق الحق مع انهم لا يصدون بساير احكامه والاصواب ان يقال الاسلام هو تقوية
 والالتزام والالتزام به ان تسليم والالتزام يكون نوعا خالفا للكل وموجبا للعبادة تسليم
 وهذا ليس عين التصديق بساير احكامه لكنه يستلزم **قول** وهو في اللغة اذ يقول
 كذا يقولوا ائنا فعلوا هذا لكون الامر للتمديد والتخفيف نحو جعلوا ما شئتم
 ولو جعل الاسلام بمعنى الالتزام لكان يكون قوله ولكن قولوا اسلمنا للتصديق
 يعني انهم اذا قولوا اسلمنا كانوا قد اذعنوا ببناء على ان الاسلام هو الالتزام والظن
 واعلم ان قوله قولوا اسلمنا يؤيد ما ذكره انما ربه وحاله حال قوم ادعوا
 ضرب زيد بقولوا اللهم استغفروه ولكن قولوا آية يعني ان الايمان حق والقرب
 ليس بخفي ولو كان المراد ما ذكره في المحشى فالنائب ان يقال ولكن قولوا امنا و
 اذ كان ان تقابل اللفظ يدل على تغاير المعنى واما احتمال اتحاد المعنى في مختلف اللفظ
 والتعارف **قول** فان قيل قوله دم آية فقولنا هذا محال في حصول اللفظ
 المأكور ويوان يقال الايمان هو التصديق والاسلام هو الالتزام وكل
 واحد من التصديق والالتزام واما يوجد دون الاخر في السؤال الاول يكون معارضة
 والرد على المحذور وهو قوله في هذا السؤال الثاني معارضة الرد على
 نقل المقدمتين المذكورة في الايمان هو التصديق وقوله في السؤال الثاني

ان الذي قالوا بعد تعذر الايمان والاسلام بمعنى ان لا ينفك احد منهما عن الآخر
 قوله لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين وبدل عليه سابق كلام الشيخ رحمه
 وسياق فقولهم لا ينفك احد منهما عن الآخر ان لا ينفك كل واحد منهما عن الآخر
 مرادهم انما هو احد ما ينفك لا ينفك عن الآخر كما نوهم هذا العالم فقوله علم ان فيه
 غفولا عن التوجيه لما عرفت ان هذا السؤال كلام علي بن محمد بن النعمان عن ابي ابيان
 بنو التصديق لا علمي قولهم ان الاسلام لا ينفك عن الايمان الذي هو التصديق كما هو
 نوهم انما قلنا حتى اجاب بان الحديث يدل على عدم الانفكاك بين التصديق والاسلام
 السؤال على المشايخ ان السؤال بان الحديث يدل على ان الانفكاك الاسلام
 عن التصديق بناء على ان الاسلام هو الاحمال والاحمال هو وجوده من التصديق
 وهذا حاصل الثاني ذكره الشيخ رحمه بقوله فان قيل قد ذكرتم قال الشيخ رحمه متفق
 ان زاهد متفق ان الله تعالى في كل واحد من الايمان والاسلام والتصديق
 يكتب بالاختيار فيصور ايقاناً غائبة عن الحواس والاحمال وحصل في
 النفس والا على زيارته **قول** وذهب المحققون الى انه لا ينفك عن الايمان
 الذي هو حصوله في الايمان المستوط الخجاء وذلك لان حصوله ان يحصل
 له شيء من المعارضات من سائر الامور والتمسك والاحتياط والقبول
 وذلك في جميعه عند ان لا يحصل له بعد الايمان في ذكره في رتبة
 في رتبة من بعد ان يتقدم به الوجود والاعتناء والاعتناء والاعتناء
 للامانة عند ما لا يملك له من رتبة من بعد ان يتقدم به الوجود والاعتناء والاعتناء
 المستوط ويكون منها في رتبة من بعد ان يتقدم به الوجود والاعتناء والاعتناء
 انت العلم

انت العلم الغيوب وقوله وقوله وعند المجرم بحصول الايمان
 والمنوط به الخجاء فلا يحصل الايمان ان يشوبه شيء من المعارضات
 الخجاء فيمكن ان يحصل في المستقبل شيء من المعارضات تعود بالامانة
 ذلك وقوله وهذا قريب الى ما ذهب اليه بعض المحققين قريب
 الى المصطلح الطبع ومقبول عند العقل لكنه مخالف لايو عبد القوم من
 الاجماع ولعل المراد من الاجماع اتفاق الاكثرين بما ذكره الشيخ رحمه في
 شرح المقاصد من سلف وهو ان الايمان لا ينفك عن الاستشهاد وبما قال
 انما هو من ان يشاء الله على ما ذكره في شرح المقاصد ايضا **قول** بناء
 على ان البعرة **قول** فقولهم بمعنى المنجي المرون يعني ان الايمان الحاصل في
 الخجاء هو المنجي والكفر الحاصل هو الممكك قوله لا ينفك عن الايمان الى الاية
 لا يخفى عليك ان هذا لا ينبغي ان يترك قبل ذكر قول الشيخ رحمه والخجاء لا خلاف
 في المعنى الا على الجناح في هذا المقام ان يقال ان الايمان الحاصل وان كان ايمانا
 بصورة لكنه ليس بايمان حقيقه بحسب حكم الشرع لان البعرة في الايمان
 والكفر بالحيات والمفوض انما هي الخجاء فلا بد من وقوع الخجاء وقوله
 ان السعادة المقيد بها يعني ان موصوف السعادة المقيد بها هو من علم الله تعالى
 وذكر في شرح المقاصد ان السعد الذي يقيد سعادته من علم الله تعالى
 ان يتعلم بالسعادة هكذا الشقاوة وقوله فيكون التصديق ركناً لا يتخلل
 سقوطه عن العلم بقوله لا ينفك عن العلم بالسعادة فان تصديق السعد لا ينفك
 مات على الايمان فيكون في حكم الشايع في حال الشك لان بعد الشك لا يحصل

انما سارع في حكم العدم فكان ذلك التصديق لم يطرأ عليه ما يضاره فلم يحتل
 السقوط حكما كما حال النوم والغفلة فتأمل قال انما سارع والحق ان لا خلاف
 في المعنى ان لا خلاف بين ما ذكره بعض الاشاعرة وبين ما ذكره المصنف
 يمكن التطبيق كما عرفت **قول** بل بمعنى ان قضية الحكمة اه **اقول** فقوله
 ترجح ترجح بجانب العقل هو قوله اه ظاهر هذا الكلام مشعرين ترجح بجانب
 الوقوع لا يصح احد الوجهين لكن سيدنا شريف قد حقق في بعض المواضع
 ان يرجح بجانب الوقوع لا يتصور بدون وجوب الوقوع وان جردا لا يثبت
 الحق لا يثبت احد الوجهين لا يكفي في وجود الشيء فلا يقال ان قضية
 الحكمة موجبة بقتضيه ان بوجوده يكون رعاية الحكمة ليست الامرا واجبا عليه
 بل امر عارض فلا يجب عليه تبعه وهو مقتضى الحكمة وموجبه ويؤيد دعاه
 ذكرنا قوله في شرح المقاصد والحق ان تعليل بعض الافعال بالحكمة المتصلة
 ظاهرا بباب المحذور والكفارات ويجوز المنكرات وما اشبه ذلك
 والنصوص ايضا تدل على ذلك كقوله تعالى وما خلقنا الجن والانس الا ليعبدوا
 ليعبدون وقوله من افعال الحكمة في الترتيب في تركها ارسال الرسل
 واجتناب بمعنى ان قضية الحكمة تقتضي فعله وجوبه مستغنى بكلام
 المصنف هو انه يكفي ان يقال ان ارسال الرسل حكمة ومنفعة عظيمة
 عليه بدون تعليل بالحكمة او المنفعة **قول** وما ارسلنا
 الا لقول بين الامم الدين والدينه وهكذا حال المتكلمين كمال قد
 كانوا في سبيلهم طريقا احدهما مستقيم موصل الى ما هو المطلوب

لا لا شوق

مع انه لا شوق فيه اصلا والاخر طريق غير مستقيم ولا يوصل الى المطامع ان
 فيه حكما مملكت كثيرة لا تعد ولا تحصى ولا شك ان بيان طريق الاول
 رحمة له لا القوم سواء كان ذنبوا الاله او لم يذنبوا الاله بل ذهب الى الطريق
 الثاني وقوله لا يباين سبب سوق هذا الكلام لان سوق يقتضيان يكون ارسال
 الرسل رحمة انما هو باعتبار بيان امر الدنيا والدين لا باعتبار انهم
 آمنوا على النحو والشرح فلذا قال انما سارع وكان من فضل ورحمة الرسل
 انما سارع لبيان ذلك **قول** وهي امر يظهر على خلاف العادة اه **اقول** فقوله ان
 ذكر التحدث فيشعر بان يشعر بقيد موافقة الدعوى فان معنى التحدث طلب
 الشفاعة رضى فيما جعله شأنا له الدعواه تعجز الغير عن الاتيان بمثل ما يراه
 ويقال تجديد فلان ذواتنا زعمت للقلبة وتجديد القراءة اذا افرو
 كذا في شرح المقاصد وقوله وقدم في صدر الكتاب ان بيان حال البشر
 الثاني يستدعي ما لم يرد في قوله انما سارع في قوله انما سارع في قوله انما سارع
 العقل لا يباين وجهه العلم بقطعيه وذلك ان معنى احتمال التيقض في صورة
 الممكن بالامكان الذي هو ان لو فرضنا وقوع التيقض لم يلزم منه محال انه يمكن
 قابل للتيقض على سبيل الابدل ومعنى احتمال التيقض في صورة العلم به انما يمكن
 متعلقا بالامكان بحكمه العالم حكما متعلقا بيقضيه وبهذا يثبت احتمال
 ضعف هذا العلم ثم ان وجود الاحتمال لا يستلزم وجود الاحتمال
 الثاني في صورة العلوم القطعية العارية في مثل انما سارع و

انما سارع في قوله انما سارع في قوله انما سارع في قوله انما سارع

كما لا يخفى **قوله** عما نه قد امر ونهى اه **اقول** فقول ذلك في المواقف اه
 في شرح المواقف كيف يدعى انه في الحق المجنة ولا امة هنا نبيا مبعوثا
 لتبليغ الاحكام وهما كان الاختيار بالبعثة الابعة تلك القضية كما يدل
 عليه قوله تعالى ففعل ثم اجتناه رب فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فكانت
 بهذه القضية قبل النبوة قوله لم لا تكلف حوا امة له هذا كلام على سبيل
 الاختصاص فلا بد منه وذلك لان حاصل الاعتراض هو ان يقال لا امة له ثم
 نبيا في المجنة الامة له من انك فقول الامة وقع سند المنع **قوله** كما يمكن في
 زعمه اه فقولوا واما لم كذلك الامر ثم كان لاجل التبليغ حوا او هذا
 القول كاف في اصل النبوة وهذا الجواب انما يكون مقبولا اذا لم يجعل قوله
 لانه قد امرت ام موسى سند المنع بل جعل معارضة اياها فاجعل سندا
 للمنع بان يقال ان الامر بلا واسطة يستلزم النبوة لم لا يجوز لم ادم
 كما مر ام موسى وم فلا يقيد هذا الجواب اذ لا يسقط بطلان كمال لا يخفى
قوله وقد يستدل اه **اقول** فقول مبني الاستدلال الاول فهو ان الشرح
 فلان ادعى النبوة واطر المجزة اه وقوله التعيين اشارة الى قرار نظر كلام
 الله تعالى وقوله والاحمال اشارة الى قوله تعالى من الامور الخارقة للعادة
 اه فقول مبني الاستدلال الثاني وهو قول احد ما توهم من القول اه
 وقوله بالتعريف ارفق الميم الثاني وقوله على وجه خلق يقول مكيلا وحاصل
 هذا الاستدلال ان الله تعالى هو الذي قد جاز انصاف الكلمات العلمية على
 والعلمية على وجه لا يتصور في غير جنس النبي وم وقوله ومن الاستدلال

الثالث وهو قول وتايتها انه ادعى ذلك الامر العظيم وقوله على ذلك
 الوجه متعلق بقوله على كبر الميم الثاني يعني انه لم قد فعل الناس على
 وجه لا يتصور في غير جنس النبي وم اصلا قال الشرح وقد دل كلام
 المشرع اه ذكر في شرح المقاصد والادليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين
 للنبيين هو انه لم ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل اصلا واطر المجزة
 على وجه وقد وان كتابة المجزة قد تشهد بذلك قطعا كقولنا وما ارسلناك
 الا بالحق للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل او حالي
 ان استمع بقر من الجن ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهر على الدين كله
قوله فكيف يتابع محمد ام اه **اقول** فقول روى الامام ع وم هذا معارضة
 على المعالجة المذكورة في الشرح وذلك لان قوله فان قيل قد ورد في الحديث
 ان هذا معارضة على كونه خاتم الانبياء وان شرعه لا يكون منسوخا
 بعينه وهذا القول على عيسى وم يكون معارضة على المعارضة الاولى ويجوز
 ان يكون كل واحد منهما ناقضا لاجل ايهما وقوله بين انتفاء شرعية هذا الحكم
 بعينه انتفاء وجوب قبول الجزئية برفع الجزئية عن كفايه وعدم القبول
 منهم الا الاسلام روى عن علي بن حكيم وعبد الله بن بكير الصليب ويقال لخبر
 وبعض الجزئية وبه في الخلا لا يتزوج امرأة بعد نزوله فيكون هذا
 زائدا في الحكم لا في الشرع فيقول ذلك قوله لا تأخذوا به اه وهذا لا يقتضيه
 المصلحة في القريب في المال القريب في المال القريب في القيمة وكثرة الاموال
 التي لا صاحب لها حتى يقبل احدكم روي في الحديث وقوله كما في سقوط

نصيب مؤلفه القلوب ذكر في التاريخ واما مؤلفه فهم قوم من المشركين
 كان رسول الله يعطيهم شيئا ما ليغالهم حين بالمشركين ضعه وبالكفار
 قوة وبعد رسول الله لم يفرحوا الاستغناء عن تاليفهم لما كثر اهل الاسلام
 وقوريتهم **قول** على تقدير استحالة آه **اقول** فقول مثل العقل ان مثل ان يكون
 الراوي عاقلًا وملاحظًا لما رواه وموصوفًا بالعدالة والاسلام ولا يكون
 معطوفا في امور الدنيا والدين **قول** واما عدم اقبال الجاهل آه **اقول** فقول
 بامر الشرايع واما الكذب فيما عدا الشرايع فالظاهر من عدد من النصوص
 عن التفضيل الذي يأتي ذكره وقول لو جاز ان لو جاز جعل الانبياء النقول
 والافعال في الشرايع لادى ذلك الى ابطال دلالة المعجزة وانه مرجوح وكذا في
 شرح المواظف ولعل المراد به ان مرجح عبادته اذ النقول بان مرجح عقلا يكون
 مبنيًا على القول بالقياس العقل وان ليس مذهب الكل بالنسبة وقوله
 هكذا في السمواء لو جاز الكذب وان كان بطريق الشهادة في تسليم
 الاحكام الشرعية لكان نقض الدلالة المعجزة ايضا مجتمع وقيل في الحاشية
 ان ابو بكر البجلي قال في واما ما كان من قبيل النسب فلا دلالة له في المعجزة
 على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب بها كذب ولا في المعجزة في هذا
 المعنى ههنا هو اجماع المحققين مع عدم وقوع التبين في هذه الاحكام
 الشرعية مطلقا **قول** في بعض هذه **اقول** بر وجوبه ان الكذب
 في هذه الاحكام التلخيصية يكون سائر التلخيص على التفضيل المذكور
 الشارح **قول** في بعض هذه **اقول** في بعض هذه **اقول** في بعض هذه

مستلزم

مستلزم جواز الظهور عقلا ومستلزم الفاسد وقال بعضهم
 ان صدور الكيفية يورث ظلمة القلب فيؤدي الى النقص كما ورد في الحديث
 سواء ظهر للناس او لم يظهر **قول** يجوزوا الظن لاه فقوله اول الاوقات
 بالنسبة وقت الدعوة وذلك لمحصل الضعف سبب قد المواقف او
 بسبب عدم المواقف بالحكمة وقوله باعلام الله تعالى الخاف انني معكم او
 قول ربح والله يصيبكم من الناس والا وانه ان يورد النقض باري ان
 قتلتوا بعض الانبياء ولم يظفر احد منهم الكفر تقية قال الشارح في قوله
 كما روي ان داود ومطعم في امرأة او ربا قارسه الى الحرب ليحوت
 وفتجب بان هذا افتراء المختوية فلا عبرة **قول** فمصرف اه **قول** و
 حاصل ان قول الشارح والافعال على ترك الاول قد جعل مقابلا لقوله
 فمصرف عن ظاهره مع ان الحمل على ترك الاول كان قسما من اقسام
 تصرف عن الظاهر فيلزم ان يكون قسما من قسما فاجاب عن قوله المختص
 عن هذا الامر ان من كان من كثرى وانت خير بان مراد الشارح
 هو ان كان بطريق التواتر فمصرف عن ظاهره ان بطريق سلب التلخيص
 عن التلخيص المختص سلب هذا الغائب لا يصححهم او لم ينبذ الا احدا اصلا
 به ان امكن سلب التلخيص عنهم بوجه من الوجوه والا وان لم يكن
 سلب التلخيص عنهم اصلا فهو محمول على ترك الاول وعلم كونه قيل
 الاول كونه مختصا بوجه من الوجوه لا بد له من ان يكون مختصا
 بوجه من الوجوه لا بد له من ان يكون مختصا بوجه من الوجوه

قبل البعثة وما عرفت مراد الشرح فظهر لك ان ما ذكره من السؤال
 والجموع ساقط بالكلية فخالص **قول** ولا شك ان خير الامة آه **القول**
 والامة الطريقية والدين فلان الامة له اهل الدين لا كقولهم كنتم خير امة
 الى خير اهل الدين كذا في الصحيح فقد دلت الآية بكبرية عليا ان امة
 محمود خير الامة دينها فيكون هو من خير الانبياء دينها وهذا مع الفضيلة
 وهم واما قوله بحسب سمولة انقيادهم الى قول وكثرة الاعمال فذلك
 احتمال لا بعيد الاصل له فلا عبرة به وان كان سند المنع فاقى فوق الامة
 بسمولة الانقياد وفور العقل وقوة الايمان الى التصديق القلبي وكثرة
 الاعمال مشكل لا يخفى على احد **قول** لانه يدل اه **القول** وقوله وفيه ما فيه
 الى لائم ان المراد باولاد آدم في العرف نوع الانسان نعم قد يراد في العرف
 نوع الانسان بل قد يراد في العرف من بني آدم نوع الانسان وكذا
 لائم قوله والابتداء وايضا وقوله والاولاد ان يستدل بقوله نعم قد
 اشرح هذا الحديث في شرح المقاصد قال نعم لا يخبر ولا يحل
 موسى وم وما ينبغي بعد ان يقول اني خير من بني اسرائيل من حيث تواضع
 منذ ان من هذا تواضع من الله عز وجل قال في شرح المقاصد ايضا اجمع
 الحسنون على ان افضل الانبياء محمود ثم اخففوا الى افضل هذه فيفضل
 آدم يقتل نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى في حجة عليه السلام
 قال الشرح والملائكة عبد الله قيل لهم اجبت طيعة الله عز وجل
 في صورة خلقه ونحوه على ان الشرح في قوله **القول** يقول

هو الاتصال فان الاستثناء اخرج والاخراج لا يتصور بدون الدخول و
 اما الاستثناء المنقطع فللفظ الاستثناء مجاز في فلا يبصر الى الباطن و
 قوله لم يبقوا امرهم بالسجود ولكنه مع قدامه بالسجود حيث قال واذا
 قلنا للملائكة اسجدوا للادم وقوله يتخفن الادم الداني وهذا الملائكة
 الله اذا اقدم الى المدينة ملكا من الملائكة فامر سلطان هذه المدينة واعياها
 بان يستقبلوا ذلك الرسول ويعظموا غاية التعظيم ولم يامر سلطان
 ايضا عن هذه المدينة واذا فيها اصلا فظهر ان امر الاعلى لا يتخفن امر الداني
قول صحة استثناء آه **القول** والحاصل اسناد الامر بالسجود الى
 ابيس اسنادا حقيقيا لا مجازي وكذلك ان الميسر قد وقع جماعة
 امرهم الله عز وجل بالسجود امر حقيقيا ولا يلزم ان يكون اشخاص
 هذه الجماعة مما جرت واحدا لا يخفى واما اطلاق الملائكة على تلك
 الجماعة فهو اطلاق مجازي من غير انقلاب كما بينه الشرح قال الشرح
 انما يمكن ان ذكر في تفسير الطائفة وبها مكان انزل التعظيم سبحانه
 ابتداء من التسميت للناس وحيث بينه وبين المعجزة وما روي انها مثلا
 يستقر في قولهم شجرة من السماء يقال لها شجرة فخرها على الناس
 والملائكة في صعودها الى السماء بما تعجب منها في حق من اليهود وقوله
 يغطون الناس ان يظهروا لهم ويقولون انما نحن ابتداء من الله في تعليم
 من الله عز وجل وتعلم وتوفى علمه ثبت فلا يخفى وفيه دليل على ان تعليم
 سبحانه بخطه انما ينفع من العلم هذا ما هو من تعليمه **القول**

سورب

وهو واحد آه فقول من حيث انه كلام الله ان من حيث الاضافة
الى الله فيكون الكل متحد باعتبار هذا المفهوم العارض للكلمة ان لكل
من تلك الكتب وذلك المفهوم هو الاضافة الى الله وقوله بعن الوعدة
ظاهرا فعلم هذا يكون الكل متحد باعتبار الدلالة على مدلول واحد هو
كلام الله وانت خبير بان مرادنا من هذا ان كلام الله مع شخص
واحد لا تعد فيه اصلا وانما التعدد والتفاوت بين تلك الكتب
في نظام المقول لا في الصفة القائمة بذاته مع وهذه الصفة القائمة بذاته
تسمى قران وانجيلا وتوراة وزبور باعتبار اختلاف فاقم قال
اننا راع ان ثابت بالغية المشهور يفهم منه ان المعراج من السماء
مشهور وما ثبت بطريق الاسناد هو خصوصية ما اليه من الجنة وذكر
فقول المصنف اما ما اشار الله من العلى معناه من السماء العلى وكل هذا
المعنى ثابت بالغية المشهور كما ان المعراج ثابت بالغية المشهور واما انه
الجنة والعرش وطرف سما اختلافا الاراء فذلك بالغية الواحد كما ذكرنا
قوله واجيب آه **اقول** فقول روبا بن عتيبة للكفار في سورة السجدة
الكل انتم قد نزلت في هذه الدنيا فقولوا له انتم قد نزلت في الدنيا
هناك ابو جهميل وخمسة من رسل الله في الدنيا فقولوا له انتم قد نزلت في الدنيا
فعل هذا يكون اطلاق الالوهية على الله تعالى فقولوا له انتم قد نزلت في الدنيا
ما قاله المعراج عليه السلام قال معاذ بن جبل يا رسول الله اني قد
معاين واقف في السماء عاينا ما لا يدرك بالحواس

لكن بين كل قولين من ان من حيث الاضافة
سخرية للمشركين **قوله** والمعنى ما فقد جسده الاول **اقول** فقولوا ما فقد
جسده الا ما فارق جسده عن روحه يعني ان المشهور الثابت باجماع
المسلمين هو ان المعراج الى السماء او الجنة انما يكون في الحسن بعد مفارقة
الروح عن الجسد فقالت عابضة رضى الله عنها لعلي بن ابي طالب هذا المعراج
قد يقع لمحمد بدون مفارقة بدنه من روحه ثم ان هذا التوجيه اول من القول
بتكرار المعراج الا ثبت له فضلا عن ان يجعل معنى الجواب قوله ويكون متوارفا
ان وافق عرضة والايدي امانته كيرون مسليمة الكذاب دعاء عوران
يصير عينه العور او صحيح فقالت عبيدة الصميصية العور او قد ظهر الخوارق
من قبل عدام المسلمين تخليصا لهم عن الحسن والمكارية يسمى معونة قالوا
الخوارق اربعة معجزة وكرامات ومعونة واما **قوله** وفيه نظاره **اقول** فقول
دعاء عوران دعاءه وقت ادعاء النبوة وقوع خلاف مراده كما ذكرنا
وقد قتله ابو بكر الصديق في زمان وهو قول من سئله والحق ان الارباب
كان مندرجا في الكرامة فانما مرتبة الانبياء قبل النبوة لا يكون الا مرتبة
الانبياء الاول وان الاستدراج كان مندرجا في الامانة بالنظر الى
الحقيقة والكمال هو ان يقرب الشيطان الماف دعاء الله يبرح صح
يفعل سواء وافق ذلك الفاسد ضام تكملة او لم يوافق وحاقبة
ذلك كلمة حسرة والندامة وانما لم يذكر السجدة لانه ليس امر خارجا
للعادة عما سبق ذكره **قوله** وايضا الكتاب آه **اقول** فقول وفيه

بحث اه وبعبارة شرح المقاصد عندنا قلنا سيق القصص بدل
 على انه ذكر لم يكن المقصد تصديقهم في دعوى النبوة بل لم يكن لذكره علم
 بذلك ولذلك سأل ونحن لاندرى الجواز لطلبه الخوارق من بعض
 الصالحين غير محققون يدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق
 النبي ولا نفقنا تسمية اربابها او معجزة النبي فهو من امته انتهى انتهى
 كلامه وحاصله ان تلك الخوارق ليست معجزة كما عرفت فتعين انها
 كرامات هي جز المعجزة وقد ظهرت على يد من يدعى النبوة من الصالحين
 فعلى هذا لا يفرنا تسميتها اربابها صلات ثم ان هذه التسمية لا تدفع الزلل
 الحقيقي الواقع بيننا وبين المتكبرين كرامات الاولياء فانهم كانوا يتكبرون
 بحصول نفس الخوارق على يد غير النبي ومحتج زعموا ان الخارق لو حصل
 على يد غير النبي يلزم الالتباس بين النبيين وغيره على ما يتبادر ان شاء الله
 وقولنا يحتمل ان يكون امتحاننا هذا اختلاف اللفظ فلا بصار إليه بدون الضرورة
 على ان الدليل على عدم كون معجزة هو عدم القصد الى التحدي **قولنا** بيننا
 اجل اه **قولنا** فقوله من الظروف الزمانية خبر ان كلمة بيننا
 هو لازم الاضافة ان الاصل فيها الاضافة الى المفرد لكنه مع ما والكافة
 ومع الف الاشياء يكون مضافة الى الجملة لان الاضافة الى الجملة
 كعدم الاضافة اصلا ولا يلزم ان يكون الجملة اسمية كما زعم بعض
 يكون فعليه كما ذكره نجم النية وقوله وهو العالم ان الجواب هو العاقل
 في بيننا وبيننا كما نقول بيننا نحن منتظر من الزبوانا اي لما انظرنا اليه
 فهدانا

فهدانا بين اوقات انتظارنا اليه وكذا الحال في بيننا وقوله
 والافعال على معنى المفاجا اي وان لم يتجدد الجواب عن كلمة
 المحكم المفاجا بيننا وبيننا ففي الحديث المذكور نقول مثلا
 لما كان ذلك الرجل قد حمل على البقرة فاجاء التفاتنا اليه بين اوقات
 حملها وقصد على هذا حال بينهما **قولنا** فقال الناس اه **اقول**
 فقوله عند حكاية النبي ومظهره لما بعد هو قوله فان الناس مستعجب
 وقوله بقره مقوله قال الناس وقوله ومنه اي من الملك ثم ان الكلمة
 هي ما بين الخ وقعت لذلك الرجل الذي كان يسوق البقرة لانه قد سمع
 حيويا حين النفث اليه تلك البقرة وسماح صدورها كرامة التدخ
قولنا اشارة الى الجواب اه **اقول** فقوله كرامة له فعلى هذا يكون المعجزة
 اسم مطلقا من الكرامة لان عدم الاعاء النبوة مشروط بالكرامة بخلاف
 المعجزة وقد سبق في صدر الكتاب ان في خبر الرسول من نوع الخبر الصادق
 وحاصل ان اطلاق المعجزة على الكلمات والارباب اطلاق مجاز
 من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه واما المعجزة فهي مشروطة
 بان يكون ظاهرة على يد مدعى النبوة فالخوارق الظاهرة على يد
 غير النبي لم لا يكون معجزة واطلاق المعجزة على ما يكون بطريق التشبيه
 كما عرفت **قولنا** والاحسن ان يقال اه **اقول** فقوله على احد
 بهذا وقع في شرحه المواقف على رجل يدل قوله على احد ان المال واحد
 فان كون افضل من الرجل يستلزم افضل من النفس لان جنس
 الرجل ببار

حق على وجهه هذا المذكور في شرح المقاصد وقد ذكر في شرح
 المواقف ولا سبيل الى التمسك بكمشة الفضائل لاحتمال الابطال
 الواحدة ارجح من فضائل اكثر كشفاً من الزيادة شرفاً في نفسها اول زيادة
 كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى انتهى كلامه وايضا جاز ان
 يتواتر الاخبار في فضائل بعضهم دون البعض فلما قطع بالافضلية باعتبار
 الفضائل اصلا قوله قد اجتمعوا قوم من توفي بضم التاء على صيغة
 الجمول والمشهور ان ابابكر خطب حين وفاته ثم قال لا بد لهذا الدين
 ممن يقدم به فقالوا نعم لكن ينظر في هذا الامر وكبروا الى شقيقة يدساعة
 ان اتوا بك هذا كلامه **قوله** فقوله بضم التاء يعني ان المحلية العقلية في محل
 عما از مضاعف الى المظروف ومضافا الى رسول الله ص وقوله لهذا الدين
 يعني دين محمد ص وقوله اتوا بك ان اتوا في اول الصباح المشقيقة يدساعة
 والصالح الشقيقة يدساعة الصفة ومن شقيقة يدساعة قال الشارح بعد
 المشاورة والمنازعة وفيه اشارة الى ان الاجتماع بهذا المأثورة والمنازعة
 يكون اقبح واكمل من وقوع الاجتماع بغتة **قوله** بل من حنظ في الاجتهاد **اقول**
 فقوله مع استعراضهم اذ لا يلزم تضليل الصحابة وتنسيقهم وانه بطلان في
 الله عنه اتوا ناسا بغوا علينا وبسوا كفرة ولا فسقة لما لهم من التاويل و
 سبوا وذكر الاحاديث في شأنهم ان شاء الله تعالى وقوله بشبهة تعليل
 بقوله بغوا **قوله** ولعل المراد بالخلافه **اقول** وهذا في المعنى ليس كما ذكره
 الشارح لانه اصلها هو ان الخلاف على التوايل يكون ثلثين سنة وبعدها قد يكون

وَقَدْ لَا يَكُونُ

وقد لا يكون فتاوى **اقول** فقوله لا يجب علينا عقلا ولا لنا يجب
عليه بل نشأ منا ولا عقلا وقوله على طريق اهل الجاهلية هو قال العوب في زمان
الجاهلية لم يكن لهم مطاع بعام بالاحكام على الانصاف والانتصاف و
بين لهم السنن والنواهي فمن لم يعرف الزمان مع انه في ظل امامه فقد عايش
عجس الجاهلية فيجوز مينة جاهلية وقوله وقد يقال اهل هذا خلاف الظاهر
الذي لا ضرورة فيه على الامم كلهم **اقول** والامة لا تجتمع على الضلالة
فقوله لم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله وقد يجب اهل ردها الجواب بان يجب
الامام واجب على كل امة من حيث هو كل ولا شك ان يكون واحدا مستلطا
الجباية لا يستلزم بحج الله من حيث هو كل ولكن ان يقال ان الجباية واعوانهم
وان كانوا اقل عدد اكثرهم قوى واقدر من سائر اهل الامة الا يرى ان
المختص فيمنع في بلاد اهل الاسلام هو المملوك المتغلبة فيلزمهم ترك المقدور لهم
بخلاف سائر اهل الامة اذ لم يلزمهم ترك الواجب والالزام على الضلالة
اذ لا قدرة لهم على دفع المتغلبة ونصب الامام الحق فان قيل لا يجب احد صالح
للامامة فلما يجب نصب الامام على احد قلنا ان محذورين الكفاية ان يوجد
احد صالح للامامة فان لم يوجد يلزم على الامة العصيان وترك الواجب
قال الشارح فلا مرشكلا اذ لم يتفق الامة بعدو الخلفاء العباسية على
الابجد والامام فربما صحاح للامامة فيلزم تغليبهم بسبب تركهم الواجب
وقد عرفت انما جوابه ورده وما يناسبها وقوله محمد القويم قد ريب العلماء
لان الامام عادل من اولاد فاطمة رضي الله عنهما بخلاف المتن مع ان النمرة

الدين وهو تمليك سبع سنين وعلاء الارض فظا وعد لا كما قلت جورا
 ونظرا مع قطع النظر **اخر** قال بعض الافاضل قد ثبت بالاجماع على انه واجب
 العصمة فلو كانت العصمة شرطاً للعامة لكانت الاجزاء على امانته وجماعها
 على عصمة مقطوعا ايضا لكن قطع بوجوب عصمة فلم يكن شرطاً وقد يقال
 ان قولهم مع عدم القطع بعصمة كناية عن عدم عصمة فلما روي انه اخرج
 الزمان بالنار وكان يقول لنا مسلم وقد قطع سائر الرق وهو خلاف
 الشرع الظان القضاء بغير علم ذنب فلا يكون ما هو معصوم ما كان امثال
 ذلك لا ينافي في الامانة والعدالة وانما ينافي في العصمة فنأمل **قوله** في المعصوم
 لا يلزم ان يكون **اخر** فقوله وسعدم العدم وجود فكان قال فقير من لا
 يكون مذنباً لا يلزم ان يكون مذنباً وان تناقض وظ وقوله ولا يخفى انه من
 له تلك الملكة وبما استتم الجواب معناه انه من لا يكون له تلك الملكة لا يلزم
 ان يكون عاصياً مذنباً فاللزام هو ان يقال ان غير صاحب تلكا لا يلزم ان
 يكون عاصياً مذنباً فلا امثال قال بعض الافاضل ان تغيب العصمة بالملكة
 المذكورة لا يستقيم على اصول اهل السنة فالجواب في الجواب ان يقال
 ان غير المعصوم ربما يكون مرتكباً لبعض المعصية غير مسقط للعدالة
 اذا العصمة عندنا عبارة عن ان لا يخلق الله مع الذنب في العبد
 ظاهراً لللزام من نفس العصمة هو نقى الذنب المسقط للعدالة دون
 نقى الذنب مطلقاً وقوله ثم ان الظلم المطلق اه اشار الى الجواب
 اخره بقوله فان قلت والحق ان الظلم لنفسه او لغيره وقد يجب

ایضاً ای یجاب

ايضا ان يجاب عن قول الخالف وغير المعصوم علم فلا يناله عهد
الامامة **قوله** لا تنزل المحنة اه **قوله** فقوله يسمى ان يسمى التكليف
بالمحنة انه بالتكليف يمتحن الله عباده و يبلوهم ان يحسنهم ويحسنهم
قال الله تع يبلوكم انكم احسن عملا و اما حكمة الاحتقان و الاختيار فهو
منقوضه لان الله العليم الحكيم ومع **قوله** العصية لا تنزل المحنة وهو ان
عدم خلق الذنب في العبد لا ينزل كونه مكلفا كما ان عدم خلق الطاعة
فيه لا ينزل كونه مكلفا بهذا هو لنا سب على اصلا و اما على اصل المعنوية
فانما سب ان يقال ان وجود الملكة فلا ينزل التكليف بوجودها **قوله**
قلنا عجز الجائزة **قوله** لا لفظ ان مراد الشارح هو ان المذكور في الخامسة
ان يمكن ان يقال ان لم جعل النعمة السنة بمنزلة امام واحد يختاروا
واحد منهم بحيث لا يتجاوز الامامة عن واحد منهم و لا يقع الخلف و
التمارعة فيما بينهم حتى ينتصبوا واحدا عنهم فلا ينشكرك في كلام
الشارح ايضا **قوله** ولا تنزل الامام اه **قوله** فقوله آتى ابتداء
و زمانى بقا و ان يكون المعنى لا يقال عهد الظالمين لا ابتداء و لا بقاء
فلا ينالهم الامامة اصلا و قوله و هو الاول ان لا يلزم من منقضى الوصول
بالمعنى المصدرى منقضى الحصول بمعنى الحاصل بالمصدر و هذا هو الباقي و
قوله على ان صنع الافعال المحمودة ان لو سلم ان مدلول الفعل تحقيقه
و هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر لكن صفة الفعل ينبغي ان يكون
للمحمودة فيكون المعنى لا يحدث الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر للظالمين

وهذا لا ينافي بقاؤه فيمكن لم يكن ظاهرا وقت حدوثه ثم صار ظاهرا
وقت بطلان بقائه بهذا وقد عرفت ان المختار ان يحمل العهد
النوبة لا يمكن عهد الامامة فلا يتوجه السؤال اصلا قال الشارح
والسلف كانوا يتقادون لهم ان كان ذلك اجماعا من السلف على صحة
امامة اهل الجور والفسق لا يقال انهم كانوا يتقادون لهم على محذور
واضطرابا عن قدرة واختيار فلا يكون انقاد السلف دليل على
صحة امامة الجور - - - - - والفسق لاننا نقول
صحة امامة الجمع والاعتقاد بانهم دليل على صحة اماتهم **قول**
لان القضية آه **قول** فقوله اذا لم يكن ان لا يشترط عدم الفسق
يعني ان عدم اشتراط تلك الملكة لا يدل على عدم اشتراط عدم
الفسق مع ان الخط هو عدم اشتراط عدم الفسق ويمكن ان يقال لو فرضنا
ان شفاء تلك الملكة عن الامام كان يتسلط عليه القول الفضية و
الشروطية عادة فاذا لم يكن تلك الملكة شرط لا يلزم ان لا يكون معلوم
الفسق شرط ايضا وهو الخط واحاد عدم فسق الائمة الراشدين
فذلك لا يوجد تلك الملكة فيهم رضوان الله عليهم اجمعين وقوله
قالوا يشترط اه سنو لقوله **قول** قلنا لا في آه **قول** وهو قوله
مذكور في شرح المقاصد فقوله وان كانت من الفقه قال في شرح
المقاصد لا نزاع في اول مباحث الامامة الباقى بعد الفروض لا يحل
ان ان القيام ونصب الامام لموصوف بالصفات المخصوصة في فرض
الكفاية ولا خفاء

الكفاية ولا خفاء في ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية
وقوله اذا اجت في تعريفه ان في تعريف علم وهو العلم بالقواعد
الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية عليها ذكر في شرح
المقاصد ثم ان الاحكام المتعلقة بامامة الخلفاء الراشدين قد كانت
منها تلك الاحكام لان المقصود من هو الاعتقاد المتعلق بامامهم
وبعد انقراضهم كانت من تلك الفقه في زمانهم لان المقصد
من هو العمل المتعلق بامامهم وبعد انقراضهم بل الواجب عليها
عليها هو الاعتقاد المتعلق بامامهم وبافضليتهم وسائر احكامهم
قول ولا يصفه كمال آه **قول** فقوله كمالا مخصوصا ان هو
كمالا يكون اذ في في القدر من المدة والمدة الصاع وقيل هو ربح
الصناع وقوله فالضرب للمدة لا هو راجع الى المدة ومعنى الحديث
لو انفق احدكم مثقالا بغيره لا يبلغ ثواب انفاق احد من
اصحابي في مدا ونصيفاته وذلك لان انفاقهم كان في وقت
الضرورة وضيق الحال في فترة النبوة وسجاية مع صدق نبوتهم
وخلوص بهم وذلك معدوم بعدهم **قول** فيجتمعت آه **قول** فقوله
فاجتمعت بمجتمعت آه فيه اشارة الى ان الحب بمعية المحبة ومضاف
الى المفعول وان الباء الى الجار متعلقة بما بعدها وهو قول الجاهل
والضيق المستتر في اجتمعت راجع الى من الموصولة والباء الى الجار
اما للتمية او للملابسة ان سبب حتم او متلبسا بجتمعت وكذا الكلام

فيبعضين بعضهم **قول** فلما لم يعلم آه **قول** فقول في خصوصيات
 الاشخاص كاللنا في المعين مثلاً وقوله كاكل الربوا آه وذكر ايقان
 لعن الله اكل الربوا لعن الله شارب الخمر لعن الله الفروج عماره
 وقوله فلما ان فلان يموت يعجز بجزء من ايامه ان يلحق بهؤلاء الموصوفين
 بتلك الصفات فان ذكرنا اللعن في التحقيق ليس بلعن على احد بل هي
 من عن الانصاف بتلك الافعال القبيحة بخلاف على شخص معين بالبنى
قول ولا يبلغ الى درجة آه **قول** وان كان من مقاصد الفطن ان لا يفتقد
 من الاعتقاد دون العمل وانما ذكرنا ولم يذكرنا ولم يذكرنا في افتناء
 مباحث النبوة لانه ليس من مهمات هذا الفن وان كان من الفن
 ونظيره ما سباني من قوله والمعدوم ليس بشيء والله تعالى يجيب
 الدعوات ويقضي الحاجات وان خروج الدجال ونحو ذلك وقوله
 ان رأت رجلاً من الوجوه ذلك امثال هذا افتناء اسم الله الفروع حيث
 قال وحال التنبية على هذا من المثل السواء كانت من فروع الفروع
 الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد **قول** ففناه آه **قول**
 وقيل ان عدم ظهور الذنب بان يقف الله به بفضل رحمة لا ينلزم
 سقوط التكليف منه كما في الذنب المغفور وانما خير بان لا
 لو غفر كل ذنب العبد الذي احبه يلزم سقوط التكليف عنه
 وان المعروف ان كل ذنب حاصل فيه فهو مغفور فلما بصره ذنب
 اصله **قول** لا يقال هذه آه **قول** مثال الحكم نحو قوله تعالى ان الله يضل

علم ومثال

عليهم ومثال المغفر نحو قوله تعالى فسيحوا في الارض كلكم اجمعون
 اجمعون ومثال النص ومثال النص الظاهر نحو قوله تعالى وثلاث ورباع
 فانه ظاهر في حمل النص في العدد لان الحكم يعلم في غير هذه الآية
 فيكون الكلام مستغرق للعدد فهو نص في العدد ومثال الحق نحو قوله
 ابارق والساقية فاقطعوا ايديها فان هذه الآية خفيت للنبايش
 لا اختصاصه باسم آخر وهو لفظ النباسة فلما لا يقطع يده ومثال
 المشكل نحو قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله لا تشكوا في الحكم
 الغم فانه ظاهر مما وجه وباطن من وجه ولكن يمكن ان لا تشكوا
 مثال الحمل نحو آية الربوا اذ لم يعلم ان المراد ان الفضل وتدين البنين ثم ان
 الربوة الاشياء الستة فاضح اما الطلب والتأمل ومثال المتأثر به
 كالمعطيات واذا ايل اسور وكالبه والوجه ونحوها هذا كالمشكوك
 من التوضيح **قول** واذا ثبت كونها آه **قول** فقول ولم يكن مستملاً
 ان هذا اثر في الاجواب سؤال مقدور وهو ان يقال ان دليل
 حدوث العالم ليس بعطية بل هي كانت مؤلفة من احوال الذين
 ذكرها الفلاسفة في ضروريات الدين في لا يلزم ان يكون متكرراً حدوث
 العالم كما في ان كون الانكار معصية لم يثبت بدليل قطعي كذا الانكار
 بحدوث العالم كقولها فاجاب بان هيئاته اخرى وهو ان لا يكون
 التأويل في ضروريات الدين ولا شك ان حدوث العالم من ضروريات
 الدين فلا استبعاد للتأويل الفلاسفة كقولهم في الفلاسفة انهم لم يثبتوا

الدين بهذا وانت خبير بان لفظه في قوله في خبر ضرورات الدين
 ينبغي ان يكون مستورا ثم حدوث العالم من ضرورات الدين هو قول
 من قبل المعصية التي ثبت كونها معصية بالدليل القطعي الذي هو خبره
 العالم من ضرورات الدين فلا حاجة الى قوله ولم يكن مستحلا مؤلا لان
 اقول الدليل لا يقبل التأويل كما عرفت وقوله واما كون شكره ففيه خلاف
 ذكره التوسيع ان الاجتماع على مراتب الاجماع على مراتب اجماع
 الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرد فيه خلاف في كلامه الصحابة
 ثم اجماعهم فيما روي فيه خلا فلهذا في اجماع المختلف فيه
 وقال ان ربح في التكون في المرتبة الاولى بمنزلة الثانية والخبر المتواتر
 بكونه جاحدا والثانية بمنزلة الخبر المشهور فحصل فضل جاحده
 والثانية لا يصلح جاحده لما فيه من الاختلاف هذا الكلام مما قد
 ذكره يعلم ان لا خلاف في الاجتماع القطعي وانما الاجتماع في غير القطعي
قوله مع افقه للحكمة **اقول** فقوله في حد ذاته ايه يعني ان مثل حكمه حرمة
 مثل الخمر فانها ليست ذاتية بل من يتبدل بتبدل الزمان والشخص
 صحيح كان الخمر خلاف للام السابقة بهذا وانت خبير بان القول بالحرمة
 الذاتية اللازمة للشيء او بالحكمة الذاتية كذلك كما ذهب اهل السنة من
 ان حسن الاشياء وقبحها لا يكون ذاتيا لا في الصواب ان يقال ان الحكمه
 في حرمة الزنا كانت كانت مطرة في جميع الاديان والازمان فمن اراد
 الخروج عما هذه الحكمه فقد اراد ان يحكم الله بما ليس بحكمه فكانه قال ما فعله

الله في جميع

فعله الله في جميع الاشخاص والاديان ليس كما ينبغي بالست الله ان ينقل خلافه
 في كل ما فعله في هذا القول كقولنا في خلاف الحكمه في حرمة مثل الخمر فانها ليست
 حكمة في جميع الازمان والشخص كما عرفت انا فمن اراد الخروج عن الحكمه
 التي وقعت في زماننا فقد اراد ان يحكم الله بما كان في الزمان السابقة
 وهذا او ان كانت ضرورية كما هي لكنه ادخل في حكمه اخر فلا يلزم بكونه **قوله**
 فان قيل يلزم انه **اقول** يعني ان معتزليا اذا اعطى يلزم ان يكون كافر الا انه جازم
 بان هذا العصيان موجب للنار ابدأ فيكون بائس من روح الله من روح
 الله تعالى ولا يباس من روح الله الا القوم الكافرون وكذا الكلام في ان كان
 مطيعا يلزم ان يكون آمنا بنا اعلنا طاعته موجبة الجنة في ربه فيكون
 كافر ايضا **قوله** ومن قواعده فقوله لا يكون في السبل لا سيما دية
 والمحق ان يكون ايضا اذا خالف الاجتماع القطعي على ما نقله من التلويح كاللطف
 وقوله فلما احتياج الى الجمع اه اشارة الى الجواب عن قول ان ربح وجميع
 بين قولهم ان قولهم شكل اعلم انه قد ذكر في المعافاة ان جمهور المتكلمين و
 الفقهاء علمانه لا يكون احد من اهل القبلة وقد ذكر في كتب الفتاوى ان ثبت
 اشخصين كافر وكذا انكار ما من كافر ولا شك ان امثال هذه المسئلة مقبولة
 بين جمهور المسلمين فالجمع بين القولين لا يكون مشكلا **قوله** ومطالعة علم الغيب
 اه يعني ان المطالعة ههنا ليست بمعنى المشاهدة حتى ينافي الفاء
 الجواز فان مشاهدة الغيب لا يحتاج الى الفاء والجن بل المطالعة ههنا بمعنى
 الاطلاع ويجوز ان يحتاج الاطلاع على الغيب الى الفاء والجن **قوله** ان الله

رأينا أن **اقول** فقوله ورفي عما وزن فعيل ان هو يفتح الراء وكسر الهمزة
 وتشديد الباء وهو بمنها بمعنى المصدر كما ذكره ويجوز ان يكون بمعنى الفاعل
 ان لا رأيًا من الخبر ومطلقا على الاضمار بعد له ويدل على ان الراء بعد لم يفسد
 ما بعده من والفاء فيه التعليل من الوصفية التي يستتبعها فعل الكسر المنظرين وهذا
 اجابة وقد بحث جواز ان يكون اجزاء اصل كونه من المنظرين في فضاءات
 السابق واما لم يدع فعل يستجاب دعاء الكفار ان فعله وفيه جئت
 اه واجيب عنه بان ترتيبه على حاله يأتي ما ذكره الخ فيكون من المنظرين
 وقد وقع بالفعل فتدبر في كون المنظرين فانه يظهر ان الاجابة لا ينبغي وقوله
 والمحدث يعني قوله من ان دعوة المطوب وان كان كما في الاستجاب اليه
 الفعاري قبل السيد من فعل من الدارج بالسر في حركاته لا سدر في اخلاقه
 وغفارة ربه قبيل من كناية واعادة تهيئة بعض الخ والمهمز وفتح الراء فيعقبه حذيفة
 وهي واحدة المدف وهي في الاعداء غنم سمود صغار خست بالشرارة والشرارة
 خست ليدار الارض خست اي غاب فيها اي في الارض وغدر كل شئ فخره وغالها
 غدر عدا اي سفل الارض والضمير المحذوف اه ففعل حكم داود وم وهداكم
 بالاجتهاد ولا يلحق اذ لو كان بالجمعي لما جاز احصائهم ان كل واحد من الحكمين
 حقا لا يحل حجب احدهما عن سلبه ولا جاز جوع داود وفعله غير ارفق
 مقول قوله فقال سليمان وقوله كونه ما فهم سليمان احصا يعني ان كل واحد
 من الحكمين حقا لا يحل وفيه لكن لا فهم سليمان احصا اول واخر اعترض على داود
 انقضاه ما مضى رجع عن حكم الاول من قضاءه بدليله دلالة الخ به على اه

حكم الاول وقع

الحكم الاول وقع عن خطأ والآخر جمع الفاضل عن حكمه اذا خطا
 في حكمه الاول لاسيما اذا كان نبيا وقد حكم بذلك فكيف يرجع عنه
 بدون الخطأ واما قوله لم يغير هذا ارفق تشبيه عن تشبيه
 عن خطأ الحكم السابق مع رعاية الادب بهن كذا فلذا لم يغير
 غير هذا الصواب **قوله** واجتمعوا اه **اقول** فقوله اعترضوا عليه
 اعلم ان الوجه الثالث هو ان يقال الحكم الثابت بالقياس
 هو حكم ثابت بالنص صريحا فكل حكم ثابت بالنص واحد لا غير
 بالاجماع ينتج ان الحكم الثابت بالقياس واحد لا غير بالاجماع و
 هو الخط وحاصل الاعراض المذكور وهو ان يقال ان صورة الدليل
 المذكور بهذا الحكم الثابت بالقياس اجتهاد ثابت بالاجتهاد وكل
 غير اجتهاد في فهو واحد لا غير وهذا الدليل لا ينتج اصلا اذ لم يكرر
 الخ والوسط وهذا مع قوله فلا تقرب ويمكن ان يقال جاز بعض
 الاحكام اجتهادية باعتبار رتبوتها بالقياس وغير اجتهادية ايضا
 باعتبار رتبوتها بالنص ويكون ما نحن بصدد من هذا القبول فلا يرد
 عليه الاعراض المذكور وانت خبير بان هذا الجواب مبني على ان
 القياس مظهر لا ثبت كذا الخصم يكره وقد اعترض عليه شارح في
 القلوع بحيث قال وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت ولا نظر
 ولان الحكم الاجتهادي اعم مما ان يكون ثابتا بالقياس او
 غيره من الامور الدالة الظنية كقوى الشرط والصفة ونحو ذلك

والعلماء المختلف في اتحاد الحق او تعدده جار في الجميع فلما اجماع على اتحاد
الحق الا في اذ لم يقع فيه خلاف انتهى كلامه والمراد من الخصم من جهة المعنى
فانهم قالوا لا حكم له مع في المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد بل الحكم ما اذ
اليه رأيت المجتهدين فيكون كل مجتهد مصيبا في حكم واستدلوا عليه بوجود
منها انهم قالوا اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصل في العلم والحق
فيه متعدد اتفاق فكذلك اهدنا لعدم الفرق **قول** ولا تفرقة **أقوال** وحاصل ان
الالزام لا يتصور على الخصم فان الحكم الاجتهادي والعقومات انما وردت
في الاحكام البغرية الاجتهادية فلا يجوز في الاحكام الاجتهادية اصلا قال في التلويح
يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد في اذ استغنى رجل
عام لم يلتزم بتقليد مذهب معين مجتهد في حنفيا وشافعيا فافت
احدهما باباحة البيذ والآخرة و لم يخرج احدهما عنده ولم يستقر على حال
منها انتهى كلام فقوله مجتهدين مفعول قول استغنى وقوله حنفيا وشافعيا
بذل مجتهدين وبهذا الكلام ايضا لا يلزم للالزام اذ الخصم ان يقول كل واحد من
المذاهب حق بالنسبة الى الشخصين ويجب ذلك الرجل العامي يلتزم
تقليد احدهما لانه يبين لكنه يجزئ التقليدي ان شاء اختار مذهب الحنيفة
فيكون حراما في نفسه الامر بالنسبة اليه وان شاء اختار مذهب المالكي فيكون
حلالا في نفسه الامر بالنسبة ايضا قال الشارح بالضرورة ان بالضرورة
الدينية حتى لا يجتزأ من الدين الاسلام الى بيان ودليل فلو جرد الاول ان الله
امر الملائكة آه الوجه ان الاول ان يفيد ان بفضل رسل البشر اذ لا قائل

بالم

بالفضل بين

بالفضل بين آدم وغيره ولا تفضيل العامة **قول** قبل العمل بالحكمة في السجود
لأنهم عدم يوافقها رما في قلوبهم من الاختلاف الردية والمرضية كالكم
والخبر في ابلوس عليه اللعنة وكان تسليم والا نقابة في سائر الملائكة وبذلك
انما يظهر بالفضل والمسوى بالسجود للفضول والمسوى ويصيب
بل في قول شارح وجب التعظيم والتكرير به يدفع هذا الاعتراض المذكور لان
قوله في حكمه كرمته على ان الامر بالسجود ما يدل على تكريم الله آدم على الملائكة
فيكون الامر بالسجود تفضيلا لادم قبل الخرج من الجنة ولا يزال على تفضيل
بعد الخروج من الجنة فلا يفيد ان تفضيل رسل البعثة فليتام **قول** وقدرناه
أقوال فقوله يفيد تفضيل الرجل فقط اذ يكون المعنى ان الله اصطفى الانبياء من
آل ابراهيم وآل عمران على العالمين فلا يفيد الا الرسل فقط ولا يدل على تفضيل
عامة البشر على عامة الملائكة وقوله يفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة
الملائكة اذ يكون المعنى ان الله اصطفى آل ابراهيم وآل عمران على العالمين
غير الرسل والملائكة يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وقوله
المرسل النعمان الجواب للنهي وطرفه هذا والحق ان الخصوص ينفي ان
يكون واقعا في كل واحد من الغاية على ما اشارت اليه شارح وذكر
لان حاصل كلامه ان الآية الكريمة بظاهرها يدل على تفضيل آل ابراهيم على
العالمين مع ابراهيم عوام البشر ومن الثاني رسل البشر حتى يخرج
الآية الكريمة تفضيل عوام البشر ومن الثاني رسل البشر حتى يخرج
الآية الكريمة تفضيل عوام رسل الملائكة والقرية على ذلك هو الاجتماع

عليها ذكره الشارح فثبتت الاية الكريمة على عمومها بما سوى ذلك المخصوص
يعني تفصيل عدم البشعر على رسل الملوك ثم ان العامة اذ خص من البعض
كان مقيد المظن فيما عداه لكن الظن يكون كذا فيما ليس منافيا لادعاء البقين
في كثير من المسائل السابقة المذكورة في او اخر هذا الكتاب **قال** الشارح واذا
فقد استمر ما استحق قبل الحديث محمول على ما اذا كان كل واحد من العباد محازا
لما خرج من المصلحة وكان احداهما اشق من الاخر في اشق منهما
افضل من الاخر الذي دون الاول في الشقة مثلا اذا كان صوم احد الرجلين
اشق من كل صوم الاخر فالصوم الاول افضل وانه الخارجه في القيام والعقود
والج والجهاد ونحوه فان اشق من كل واحد افضل الاخر الذي هو دون
ما هو من جنس ومساو له المصالح وقوله مضمحل افضل العمل ان عمل البشر
ذكره لعبادات الملوك اكثر عددا واوروم رمان واقوى وجونا من
عبادات البشر مضمحل اعند عبادات الملوك كالقطرة بالنسبة الى البحر
وقوله مما لا يقبل في حق الانبياء يعني ان الترجيح في الاعمال باعتبار الكثرة
والو اوم لا يفيد بل الترجيح يكون باعتبار الشقة كما سوفت ولا شك
ان عبارة اشق بالنسبة اليهم من عبادات الملوك بالنسبة اليهم
واما كون عبارة الملوك اقوى وجودا من عبادات البشر فم في الانبياء
فان عبارة الانبياء كانت اقوى في الاخلاص وصدق النسبة وزيادة
اشقة لا بد من دليل فاقام وارا المنع وقوله به يظهر ان
بمن الجواب الذي ذكرناه يظهر ان التوجيه الرابع كالاو بين يفيد افضل
فقط ولا

هذا هو المقصود من قوله
فثبتت الاية الكريمة على
عمومها بما سوى ذلك
المخصوص يعني تفصيل
عدم البشعر على رسل
الملوك ثم ان العامة
اذ خص من البعض كان
مقيد المظن فيما عداه
لكن الظن يكون كذا
فيما ليس منافيا
لادعاء البقين في كثير
من المسائل السابقة
المذكورة في او اخر
هذا الكتاب