

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس ذات عن اصطلاح الفجار وتزهت صفاته عن ادراكه اوقظ لغيرك
 لغرت في رياض القدس زهرة ونشرت في مخافنا الانس نفا وتوصل على من ولف
 يشعرا لافهام واولى ما يحيط الا وهام وبجي الذين هم كسفينة تفي حوام من ركب
 واهما بهم الذين هم كالخوهم من اشد في بهم اهتدى **ما** فيقولوا العبد لك من
 شمس الدين اعم الشئ العقائد لنفسه الملكة القدام العروم والهم العالم
 العار وبعه الدين الشان في كونه **شعر** في منجنيق الشرب بالغيروا وناولت ايد الفجر
 فاحاطوا غلظ الشئ وتكون على الشئ ثم منها ما علق الفاضل المحفوظ والاعرف الى
 المدفق لظف معا نيو حسن ميا وقد استعدها في طوط وشرعت لاجل عين الذين
 لكن ما عاقبا ما يبردا القبل ويشقى العليما **الطاه** استعد عن خطبة كفا عارب ومجد لم
 بجته لا تحي لاجل طاب فخر برهت من في غفوان الشايب في منجنيق واشتهرت فخر
 عن اعين الزمان التحقق متخافيدت او يبدو وابنت شوقه وحقق مقاصده ونبئت
 مصادره وموارد اخذه الفخ الخا من وجبا من شره ان ظن في ما يجد الله تعالى
 موافقا لما هو فيهم يعون الله تعالى مقاييس المسؤول في الحقيقة بجزاة من نقد با ياديه
 كوا السلا الا من وازال كبره عن الزمان عمر ربا المطافعين بحسن معدونه و
 وشره شتم الملايق بلفظ سلطنة وهو انما لا اعظم الرقي في مديح السعادة والسو
 الا كبر السعدون نتاج لما كثر رقاب الملوك الجامع بين السلطنة والسلوك كوكس
 مقاصد الفضل والعدو مخصص فوجد الجود والطمع بما هذ لكفة العناد في الله تعالى حق
 الجهاد وجاعلهم حوزا السيل في ايوادي الوفا ومرجوبين بقذف ان راولا ربا للو
 المحدثي هتف لاهنا في طبعه الطوق ووهي اب حلو فترين العلماء والصلحاء ما في الله
 المولى يدبحون دين عند الله تعالى الاله المجازي ابو المظفر شراب الدين شاه حرمان يادنا
 في وادى يتولا ه وانه سيد الرباب بالترتيب والتكميل وغيره لظلمة من خشاء
 من النعل والقبيل الذي هو اجل الرباط فذروا رعاية الكبر من حضرة والذ

والاخرى من دون ذلك ولقد تأق بهداية في جميع الاحوال حتى تؤولي من سرور في الجلال ما وفي
 احد من غلبا اوليت عام من ركب ما انزريت في الملك الولى لتمام على القاب المحترمة والاشرى
 السعد بشرويع الدين الاحدى من القبا المجاز به فقد فاذ شرفه عاب ومن صدقته
 لم يجد نصرا لاول لا اذ اعقبة ملتزم الا كاره وبسبب من شفاء الجبابة للترحمنا لطفا
 بالعباد وبار وفاق يوم التناذر زفر الاستقامة والسعادة **والله** لم يلد هذا اى لم يخلق
 في الصلابة تقول فلان اهل كذا ولا تقبلت هذ والعامة يقولون لكن في القاموس استاهل
 السجود لغة جديدة وانما الجلو يرى با حلو وقا الفاضل في لقب الفاضل لا يابا بل
 لان يجدها فان قلت اسماء الترتيب توفيقية ولم ير ذلك بل في اسماء الترتيب فالتا
 المعنى الوضوح العام زهاها بالاسماء الخاصة في ذات لا اذ في المخصوصة كما عر عن ذاتها في قول
 والاسماء وما يتها قصد الوصف كاشف الصفت بالاسماء دون ذات المخصوصة او اعتبر وروى بعد
 المصروفين وروى التفرقة وروى في الحديث اسو النور والفضل والاش الحسن او اختار من
 الفاضل من اذ انتصف ذاته بصفته يورى اطلاق اللفظ للذ عليه لم يوم لظفر وفيها
 نظرو الصلوة فله من حلي اذ عي وهو اسم موضع موضع المعنى بقوا صلاوة ولا
 تقوا قبله فالصلاة وروى في قوله ان زيد من ساقوم بسو ومصادره من شدة
 في جعل جمع على يد كسرى وسادة ولا تقبل لهما لا يدعي ذلك انهم على يد بالهزة مثل
 السبع وسبع وقال يصريون في الجمع على فله كانه جمع عوسا بكفانه وفادة وعلى
 وسادة بالهزة عو خلاف القيس بلاهزة كذا في الصحاح والاش في رابا عو وويل امتو
 وفيها هوية وفيها ال رجل ولده وقومه وفيها الما الذي حرمت عليهم الصلوة في رواية
 السبع في السبع من من المجد فالجموع من في كذا في الشفاء والصحيح الصلوة حب كركب
 وركب من ضا يجمع صفة وصفا به يجمع تحت كركب وبارى كركب والرا وه الذين حالت
 صفة مع الرسول م مسلمين وقدره الرفاية وفيهم مسلمين راو النبي م فذكر ما بعد
 الال تحض بعد السبع وتقيم بعد التخصيص السبل جمع السبل وهو الطريق يذكروا يوث
 قال الله تعالى فلهذا سبيل وقال الله تعالى ان ير السبيل التي يتخذوه سبلا والمراو براسة
 وادوا به واخلا فلهذا ولك جواب اما عبا الاخبار والاعلام وهو اسم فعل بمعنى خذا او
 ظني يجمع فدامك والبراس بكر النون وكذا في اية الوحدة المباح على الا وحسب على
 المفعولية وعو ان في مخرج على الابد وابي السك من السيرة يجمع في شرب من حدة
 فخر من ادى محمد وحر الناء وفيه معوضا لشرب طاب الراد العا في التنقية بدون ان كان

قال

بن دة كما في قوله كفي المراد اتمام حديث بكلمة يسع واباء فيجعل المال بلا يفيكون
الجار والمجرور حال حق البدء والمقدور وان هذا والسبب وفي الراجح حالاً من ضمير الجار
فالمقدم غير عاين للوزن وبزخرف البدء والمقدور اي هو مما يتساكن بالانوسيب
لما بعد احوال كون البدق الواجب والخراب والانه والحق المحقق والاراء المهله من خبر
لدي اني انما جدوا وارتفع النوايا العطاء واباء كما عرفت في بكلمة في عدم تعليق خبر
في العلم اي تعمي وتوسيع في فن متعلق بمجال اى باذنه وعاء بغير اللام اي من العلم بالعلم
سبحانهم بجلهم مني وثالثها بانها يضرب بالشرطي البيا في عوز من فعل من العجايب
من الفعل خاف اليك وقد غنى في مخطوط وفي ايضا في قوله وزن في فعل فعله وفي على
وزن فعل ومعنى يضيغ اليه ويكون العين المهله من زائد الشب في كان جود العيب و
والسبع من البوع وهو ادخل من احدته ونصروا والتخلص بلود والافاق بالاحسان
والندبة في الامران ينظر الى ما يولد اليه عاين واذا في الحرف اي ترك مفعول ببذل
فقد الى التعجب ليس بك لفظ مؤكدة ولذا ترك العطف فلانها العاطف من ادق في حق
الاستماع والبدو واثرت ردة الى السماع ان من سمل بالاولد رياه امر مقرر لارباب فيو انما
ينوي كمن الوجدان جمع وجنة مثله الواو اسكنه الجهم ما يقع من الحديث ومنه
اسم فاعلم من رعي الى اسلم السمع وفي فعله ايضا مطلقا فيق الى الانوار اشارة الى ان
جميع في اذ من من الفسوة يرانكده شدة من مدخر وترك التعليق للمعجم العزة
بباض في جرة الفرس فوق الدهر ومنه كل شئ اولد او كرهه فعل اولد اشارة بأكثرة
وتجديد وعلى ان في حقيقة المقصود عاين واباء في العلم العاين واما في المبالغة مالا
يخفى مدين في ربة شعب عاين واباء في ما ربه وهي المجازة وان في الدين من فيل جين
الماوانا والسق ترشح الى التنبية والامانة للعبادة وخبر فيله وفي تلعب الى قوله تعالى ولما ورد
ما مدين وجدعبه من ان اس يسقون فان رفعه عن الحقيقة والسماك كان كوكبان
منعوان من الثواب السماك العاين كاسماك الراجح واحاطة الى القول بالجين الماء وكذا
كوكبان الامور بالخي ما في ذكر السعادة والكواكب والريح من لطافة تلازم لاشق والذرة
في الامانة وكفي وبك جين انما ثباتا لاثناء الاستعارة تعان والتمسك عليه وره
دضا لا يوبهم ما يسع من الخيال في حصول الامور في قوله المدح في كناية رب يسير بالخبر
للمبدع على ثناء والقصوة على سببها وتعليق اوصافه واجترار قوله في الخبر في الصحاح
الخبر في العالم المقنن ونقطة الغرير البيا في العلم كخبر الشئ على وعلا وقد في اخره

كما يكاد هذا اعمى عن الحق العلم كذا ذكره الجار بردي في شرحه كذا وما يقال
ان لفظ يوناني قبيح ثابت اشتريه من الغريب بالعلم المذكور مأخوذ باعتبار ان اللفظ
من الغريب وهو في اللغة مثل الذبح في اللغة والمناسبة القدية وما قال كانه عدم الجرم بل ما اخذ جازم
ان يكون موضوعا لعلة العلم بالاحياء لكن فيقول المبرج يستلزم العلم والعمل لا يفتقر
جبر لان المأخوذ في الغريب ليس بالاكلام العلم والعمل المراد به من ادراكه وتكراره وان اللفظ
والبيع والكمال لا يحصل الا به **قوله** عاقلاته العاملة ذهنا بمعنى العلم اختارها لتعديده
واللغة والحظيرة ما قد ركز في الحق **قوله** بعد ما تبين بالاشية ان كل ما معصية وفي
زيادة لفظة التبين اشارة الى ان الصلح الحقيقي باب في رسم الله عز وجل اعني ما يبذل
وما قيل ان معنى الاء ابتداء في رسم معنى معناه ان الظاهر والجوهر طرفان لقوة واقع موقع
المفعول لا بد بالمراد به ان طرفه واقع موقع العمل والاعمال فيها ابتداء كذا افاد ال
الشاح في خواصه ان التلويح ووجه ذلك بان المفعول بالركب في تقييد الكتاب بـ **كل** باسم الله
لا يجرؤ **قوله** في تعقيب الشية بالتحديد اي في ذكر الشية بعد الشية فان مفعول الاء
هو العقب فان قلت هذا العقب بعد قوله بعد ما تبين بالاشية مستكمل فان مرادنا
من ذلك ان الكداة انما هي ايراد وليد بخصوصه وليس كذلك فان ايرادها في مطلقا بعد الشية
يتضمن الشكات المذكورة وان تلك الشكات المذكورة انما هي ايراد الشية بعد الشية و
اختبارها على غير ما نحن في ان يكون لتلك الشية مفعول فيجوز ان يكون معنى العبارة
المذكورة قال الشاح بعد الشية الى الله عز وجل بعد مرادنا ان كذا اعني ما قاله الفاضل
البروي في خواصه على القول ان معنى قوله افتتح بـ بعد ما تبين بالاشية بعد الشية انما افتتح ما
بالاشية بل لا بد له من ودين اخرا ولا خفاء في ان الاعمى لم ينعقد على ان لا بد من ذكر
للمعد بعد الشية ولا يذكره بعد امر آخر بل في ان ذلك لم يذكر بعد الشية على ما يدعي لعد كلام
لشاح في التلويح وان ليس الامتثال بالبدني في ذلك لم يدون ان آخره في ذكره في الشية
الدقيق انما ذكره بعد قوله بعد الشية بالاشية لا بد من افتح في تعقيب التبين بالاشية بالتحديد ان
لا معنى للتبين في حق الملك الجيد اقول ذلك لانه ظاهر البص في تفسير سورة الفاتحة بعد
جملها في الشية على الملازمة بهذا الشية وما بعد ما في آخر السورة مفعول عن
الشيء العبد وهو هذا يحقق تعقب التبين بالاشية بالتحديد في كلام المجيد بدون لزوم
التبين في حق الملك الجيد ثم يخفى على من فطن ان كلاما بعد من الكداة مستغفل فان تعقب
السكوب الكتاب الجيد وما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على كلهما وفيه امتثال

[illegible][illegible]

والعزیز

في معنى التوحيد

للمدرسة فاعاد الفعل بمدخول اليه بحال قايده به لا لا ايضا الى الوجود والوجود في مستحق ل
عن غير التوحيد بالذات للتكليف بالذات حاله في سلبها بجلال الذات وبما ذكرنا ذلك
من ثلثي الصدا ايضا الفاعل المدخول اليه وهو معنى المدرسة ليس فاعله به وانما على الاول
ضرف لغو وعلى الثاني ضرف مستحق فبروجها التام بين التوجيه وان دفعه ما قاله الفاضل
الحشي من ان يفتيها بحث وهذا لا محالة لما جعلت بهن المدرسة فينبغي ان يكون للمدرسة سبيل
جعلت حيث لا توجد ولم يجعل فيمكن ان يجعل كونها للمدرسة فليس الكون بها حادثة
للتوحيد وانما قلنا ينبغي ان يكون للمدرسة لان اليه ما جعلت مذكورة في فعله الغلو والنسب
بها هو معنى الاتصال او معنى الظرفية وهذا هو معنى المدرسة يكون من قبيل معنى الاتصال
حتى لا تجعلوا ذلك من معانيه بل معنى الاتصال في اي حين ان كان اليه للمدرسة لا بد لا
لاختياره صفة الفعل من كونه لا كلام البليغ حقيقة الفعل اعني التوحيد اما معنى المدرسة
بدون معنى كافي فلو لم يجر الطين الى حد حجر بلا عجل ولا عجز من الغير بل الصلة ومعنى المدرسة
ان كان هو الكون والاتصال فلا اشكال في ان اتصاله في اختياره صفة التوحيد في الواحد
اشارة الى ان انشأ بالوحدة من ذليله الغير مدخل في جلاله الواحد في الكمال
او اي امان يكون صفة الفعل على تقدير المدرسة للتكليف كما في قولهم في قوله فلا انما
على كونه ومشقة العمل عليه وهذا في ذاته انما فيجب ان يحمل على ان يترد على كماله ان الفعل
الذي جعل بالحدوث يكون على وجه الكمال حتى يختار في الواحد اشارة الى ان انشأ
بالوحدة بالحدوث جلاله الواحد في غير شعيرة الفعل على الاول من فروع التكليف ولهذا
لم يعبه ارباب اللغة من مستقار وانما قايدهم بالما في خصوصية ذائدة ليست في اصل
التكليف انتهى فمدفع لما قيل ان الصبرية ليست حقيقة الفعل عند ارباب اللغة ينبغي
ان يفهم في التكليف وتعدو وجه النوعية ان الفعل الذي يكون على وجه التكليف والمشقة يلزم
صبرية الفاعل من حاله في حاله فاسم صفة التكليف والصبرية مطلقا وهو الاخطاب
في السمع اعلم ما ذكره الشيخ الرضا في شرحه لا شافية ولذا قد بحث في هذا التوجيه كما اعتبر
معها فاعلم خصوصية كونها بدون ضمة وهذه ليست متحققة في اصل التكليف بل يكون بها الضمة
فعلها فاذ حقت المقابلة بينهما وما ذكرنا ان دفعه ما قاله الحاشي المدقق في ان يكون المعنى
الاول من فروع التكليف بحث في معنى التوحيد بجلال الذات والاتصال بالوحدة الذاتية
اي على تقدير ان يكون اليه للمدرسة وحقيقة التوحيد الصبرية اعني الكون بمعنى التوحيد آه
اي التكليف بالوحدة التي منشأها الذات مع مدرسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكليف

مدخل على

اعني

في معنى التوحيد

اعني يكون معنى التوحيد كماله مع التكليف بالوحدة الكلية وهي الوحدة في الذات والصفات
بل من خلية الغني بجلال الذات ان تقول عنه وعلى تقدير جلاله كماله محتمل ان يجعل اليه
للمستوية انتهى وذلك ان الجلال اعم من الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير
حد على الكون فلا يلزم ان يكون جلال الذات مدخل في الاتصال بالوحدة الذاتية
في لزم ان لا يجوز ان يكون كذلك لا على بعض الكمال اعليه هذا بما في تحرير الكلام المحقق موافقا
لما يرمي به من وهو انشأ في الفاعل الجلي في توجيهه ان معنى قوله في اي حين اذا تقررت
يكون ان يكون اليه هذا اوله في المدرسة فاعلم ان صفة الفعل في اللغة اما للصبرية مع
الضم استحقاقا على خوفه من فعله او بدون الضم نحو تجر العبر واما التكليف ولما استحال
حمل صفة الفعل في شأ على الحقيقة فيقولون ان كانت صبرية او ان كانا في التجويز
بان يحمل على الكمال كما قيل في المنبر ونحوه فان صفة في الكمال دون الصبرية والتكليف اما استحال
الصبرية مع الضم والتكليف فطرا واما الصبرية بدون الضم فلا بد ان اراد معناه
الحقيقي ان يكون بطريق الانتقال كالنحو والتولد فربما فاضا برؤا في اريد مطلق الكون
فلان الصبرية لا يستعمل في اللغة اذ المعطيات فلا يجوز ان يطلق صفة الفعل بمعنى الصبرية
والتكليف اذ انشأ واما اذا كان صفة الفعل في شأ فيتمحور على الكمال في التوحيد بجلال
الذات على تقدير ان يكون اليه هذا الاتصال بالوحدة الذاتية الجامعة غاية الكمال انشأ
كامل غاية الكمال وعدم تركه الغير في جلاله ذات الذات لطيفة والاتصال بالوحدة الجامعة
مع مدرسة جلال الذات على تقدير ان يكون اليه للمدرسة اقول لا ينبغي ان تكون صفة بوجوه
انما اوله فلا لا واجب ظهور كون اليه هذا للتوحيد لا على كمال التقدير من يحتاج الى حمل
صفة التوحيد على الكمال اما تأييدا فلا بد في قوله في بابنا على ما ينبغي على ذي الفطن ان اذ الكمال
يقولون وصفة الفعل بدون التوجيه وانما تأييدا فلا بد في قوله بدون الضم مع تقوية بقوله
لقولهم تجر العبر الى قول ومنه التكون والتولد فغير مستدركا في قوله ان يقولون صفة
الفعل اما للصبرية واما للتكليف بل يحمل على التقدير لان اسم الصفة الفعل يجب
الاستعمال للصبرية والصبرية بدون ضمة في التكليف بل هو مستعمل للصبرية مع الضم
بل لعل ان يترد ايضا في تقديره فيقولون مع تأييده اوله دليل على ان اراد ان صفة التوحيد
محمولة في شأ على الصبرية بدون ضمة كما لا ينبغي على من لا صلاح في أسلوب الكلام
واما ايضا فلا بد ان يترد بين الصبرية والكمال حتى يحمل في شأ في شأ عليه واما خلاصا
فلا بد ان كان قول الاتصال بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحيد على ان يكون اليه

اي

يكون ما سبق من قولهم التوحيد بجدة الذات عدم تركه الغير في جلال الذات والذات له
الجليلة مستدركا على ان حرقه لا انقاسا بالوحدة الذاتية عطفه على ذلك التقدير كذا في بار
شأنه البرودة ثم قال واما حمله على ان يكون المطلق وان جاز ايضا لكن حمله على الكمال
اولى وقبحه على ان يكون المطلق ليس باعتبار التجويز بل بتجويزه من بعض المتألفين
حقيقة فافهمه ليست شرعا ما هو اولو له على الكمال مع ان مؤلفاها واحد فالحق
على تقدير حله على ان يكون المطلق المضاف بالوحدة التي لا يفسد مدخله فيلزم منها
ذاته وعلى تقدير ان يكون المضاف بالوحدة الهامية وهي التي يكون في الذات والحقا ويكون
لغير مدخل في الانقاس بها بل الحله على الكمال اولى لا سيما على الحقيقة الفاصلة بخلاف
الكمال فانها زبذكر المزموم واردة اللازم تأمل قوله الاول في كون الضمير لله اعم ان
الاحتمال لا احتمالا اربعة لان غير محتمل ان يكون لله اولاد بنى وعلى ذلك التقدير من اما ان يكون
اضافة السطح الى الجمع من اوصافه العطفية او موصوفا في الضمير لله ينفرد
ان آية نبينا عليه السلام اعظم من ايات سائر الانبياء عليهم الصلوة والسلام اذ ينفرد
المؤيد بطله من بين جميع حجج الله تعالى المبين ان الله عز وجل من الانبياء وان الحجج اعم
يقال باعتبار العلية على العطف بالمؤيد بجميع حجج الله عليه السلام على ان يلحق الفيد
الاستقرار على ما يقرر في الاصول فلو كان غير نبينا عليه السلام مؤيدا بالجملة لكان
نبينا هم مؤيد بالسطح من جميع الحجج الله تعالى وشبه الحجج المطلق كنعارة الحش فافهم
الى التقدير الاول في كون الضمير لاجمعا الى الله تعالى اضافة السطح الى الجمع بمعنى من حيث
قال ينفرد آية نبينا هم ولم ينفرد ايات نبينا عليه السلام وعلى تقدير ان يكون الغير لمحمد
صلى الله تعالى وسلم ينفرد ايات نبينا عليه السلام اضافة السطح الى الجمع على اضافة الصفات الى الموصوف
لينفرد الحجج بان نبينا هم مؤيد بجميع حجج الله تعالى بخلاف ما اذا كانت بمعنى من فاعل ومن
هذه التبع اذ ينفرد الله تعالى بالمؤيد بطله من جميع الحجج التي اضررت على يد هبل لا من حيث
اذا سائر الانبياء اعمام مؤيد بمحمد سطله من جميع حججهم وجميعهم سواه فيلزم مساوهم
معهم وقدمهم عليه ولذا في الحش على تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام قوله تعالى
جميعهم في الاصل خلاف شباب وما ذكرنا ان في ما قبل من ان على تقدير ان يكون الضمير للمحمد
افادت ان آية نبينا هم اعظم من ايات سائر الانبياء عليهم السلام فانما هي في ذاتها
اشارة بان سائر الانبياء لم يؤيدوا بمثل هذه البراهين في السطح والقد استأخبر
مشرة لا زوايا الحجج الحاشية للاستدراك كما هو اكثر في اشعار العلية بها خلا لا التبادر

من السطح

من بين السطح من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كل ما هو كمالها هو ليقال هذا الشجر
مرتفع من بين الاشجار راي بالنية الى كمالها في المنزلة لا يد له على طريق القطع كمال المقام
خطا في كماله في الحش المدفون في توجيه قوله ينفرد آية نبينا هم اعظم من ايات
سائر الانبياء عليهم السلام بناء على ان المراد بالافراد الحجج التي جمعت بهم بالقياس الى حجج
كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حججهم التي في قوله تعالى جميع حججهم التي في قوله
وهذا فكان قال بسطله جميع الحجج الله تعالى التي اكرم بها الانبياء على ان الاضافة تلا
للاستغراق والا لافهمه محضت آية نبينا هم على آية سائر الانبياء عليهم السلام على ما لا يخفى
فليس المراد كل واحد واحد من الحجج التي تستلحقها كل واحد واحد من الانبياء جميع الحجج الانبياء
لكذلك والا لكان الله تعالى يوجب سطله جميع حجج الله تعالى وان بعضها حججهم لنفسه في لا ينفرد
سطح جميع حججهم على بعضه والحق هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله تعالى
من قبل اختلاف شباب فاعلم ان الحجج اضافة السطح الى الجمع على جميع حججهم التي في قوله تعالى
التي كانت اعيا جميع الحجج واحدة وجعلها فاعلم ان الحجج التي جمعت بالقياس الى انبياء الله
ان المراد كل واحد واحد من الحجج التي تستلحقها سائر الانبياء واما عدمه فادفع سطوح جميع
حجج نبينا هم فلا ينفرد لان الحق التبع وانها ردت في مرتبة على سائر الانبياء وهو حاصل
لان جميع ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج لا تستلحقها جميع سائر الانبياء او لا
على ذلك قوله ينفرد آية نبينا هم آية باقوا لفظ الآيات وبالنسبة من الحاشية على قوله تعالى
جميعهم هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد في قوله تعالى جميعهم من قبل اضافة العطف
الى الموصوف لا ينفرد التبع وانها ردت في مرتبة على سائر الانبياء على ما يقرر في قوله تعالى
اعلى تقديرها على قوله تعالى والفرق بين قوله تعالى ما ينفرد بها من معنى التوهم على بعض
بواسطه انهم سائر المذكورة في القلم بواحدة استأخبره بها في امثال هذا المقام فيكون
حكما لا يوافق التقدير انما مقدرة فيجعل في الاحكام كالمذكورة في قوله تعالى
للواقع وبما جلد كلال وجهين ذكرها السيد الشريف وتبع من جاء بعده لكن الشيخ
بان تقدير اعمام مشروطة بكون ما بعد الفاء اعمام او توكيدا مقبولا كقوله تعالى
فكبروا الاطراف ان الفاء لاجرا لا ظرفا في ذلك كما ذكره الشيخ الرضي في قوله
واذا لم يرشد ويرفقون قوله بطريق تفويض الواو وصلة بان تقدير لا يجوز ليل
بينهما واما انما في قوله تعالى اعمام من الاقحاب او فصول الخلق كما هو المشهور وكذا
هنا فحقب ان الانقلاص على قوله اعمام على تقدير انهم قالوا واما عطف الجمل على الجمل

صريح

او توكيدا

اسم الكلام يستند الى اساس الفقه ما يوفق له عليه لا بعض ما ظهر ولا يلزم ان يكون المطلق اسم الكلام بل علومهم العربية يوفق بعضها عليها بل الكلام (اسم) لغيره يوفق بعضها لغيره يعني اخره ولم يلم على كائنات المقدمتين فاسم الكلام: اساس العقائد يعني الاعتقاد فلا يكون لكاتب اساس للاساس العقائد يعني حجة و اساس و اساس وفيه ان الله ان لا يستبعد هو الموفق فمن اوجه كانت فاعلمت بالحجة ليس بواجب بل كوز اساس الاسم ولعله اراد هذا بقوله **فانما لم** فحقه القرينة شرقا فالجواب **ان** وقع على ما سبق يعني اذا كان المداد بالقول اعد لكاتب واسته في نفسه رتبة مع الكلام ليس في قوامين عدم الترتيب والاحكام لان القرينة الاولى شاملة لكاتب واسته في نفسه كونهما ايجاب معنى الاحكام الشرعية العلمية بل كونهما مبني لهما والا وبالان لا اساسا لشيء طهرتها وكونهما مدلول لهما بعبارة رتوقة عليه بخلاف الثانية فانه غير شاملة لكاتب واسته ولا يجدف عليها اساس اساس العقائد الاسلام قال الله تعالى المدقق وفيه ان قوله هو علم لا يقيد بالاعتقاد بل على المحدث بل على الاول يخص العلم الوحيد والعقائد غير متناه ولكاتب واسته وان كان على سبيل المباحثات بل ملاحظة الترتيب بالوجه المذكور في القرينة ثانيا انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد ذلك لا يضره بل هو المدلول انما يريد لوقوعه الاشارة الى العطف فيكون التقدير **ان** لكل من قرئين ما لو كان العطف مقدم على الاخبار يكون بالنسبة الى مجموع القرئين ولا شك انه صحيح في غير الكلام متصفا بمجموع القرئين **في** ويمكن ان يقال انه عين في الازدواج لعدم الاول التقيد **و** في الاول التقيد المذكورة في بيان تلك العقائد على التقيد والكلام اساس تلك الاول يستند على ان استخدام تلك العقائد وصحة وفادها يورث الكلام لان الظاهر من مرعته ما اختاره المتأخرون فيكون اساس اساس العقائد لا بعض العقائد وفيه انما يعيد مع كلام المتأخرين حيث جعل جعلوا مباحثا لظهور العلم لتوحيد العقائد جزء منه لا كلام القدماء مع ان المتحقيقه ويزيد من ان يكون المطلق عينا هو العلم ما بين فيه انفسها والايمن ان يكون المطلق اعلم من الاسرى وفيه ان يخرج قدس سره في حاشية العنصرية **في** تمام انتهى **في** ما على ان مباحث الظواهر الاولى يقال بانها على ان اثبت تلك الاول واما استدلاله على ما غافق في الكلام حيث لا يراد عليه ان ياتي وانما يتجمل في الباقي فوجه اشارة الشرح والحوار ان يكون هو لا يظهر ان المراد من

عقاید السلام
محمود محمد

من القواعد العقلية الكلية التي يتوقف عليها العقائد من الامور العامة والجزئية والافعال
والكلام اساس تلك القواعد ثلثان في الدلالة العقلية والفضاء في توجب عبادة
الاشباح عبادة كثيرة تركها جميع ما يدبر عليه بانها في الاطلاق **قوله** اعلم يعرف في ذلك
الاشباح المتعلقة بتوجب الواجب وفاته في بعض الافاض وهو كلامهم هذه الامة والجماعة
لا المعتزلة لا من نفى الصفات وكلامهم على التوحيد الصرف وبيان المعتزلة لم ينقوا الصفات
ويعنى عدم الخلق منها من كون الكلام علم يعرف في التوحيد دون الصفات بل ينضم عدم
اشباحه زائدة على ذلك فيصدق على كلامهم علم يعرف في التوحيد دون الصفات بل ينضم
لا يبرهن في حقها الصفات بانها ثابتة زائدة على ذات الواجب **قوله** فثبت اليوم ان حيث
قال اليوم به الكلام في هذا ظاهر في التوجب من معنى ان الشايع او هو اليوم بعد قوله علم
التوحيد بان معنى ان لفظ الكلام كان اشترط له العلم والجماعة وعنى ان هذا هو التوجيه
ووقع اعترافه في ذلك وهو ان كان علم التوحيد والصفات لقباً لا فروعاً نسبة
الوسم الى الكلام بالواجب ان يقولوا اليوم مع التوحيد والصفات والكلام ففحق
الوسم بدل علم الله في ذلك وفيه الحق في قوله فثبت اليوم ان بعض انما نسبة اليوم
الى الكلام مع كون كل منها علم لا يشترط به فيكون قوله اليوم بالكلام حق موضحاً لثبوت
عقله اليك ان يقال لاجب في بوجه فثبت اليوم يعرف **قوله** من قوله ان الشايع الى ان القواعد
كثيرة لما ذكر في شرح المواضع **قوله** فان الشريعة الى الاحكام التي شرع الله تعالى لعباده من
الاعتقادات والعيان من حيث انما يتعلق لربها دين يقال انما ذكرنا قواعد واثبات
انها بعبادة يقال الملل الكتاب والعبادة هي كتيبة في ذات الفهم للذة والدين اشعار
بانه مقتضى هذه العلم والعلل لانها كتب اشعار العلماء والعلم ان الانبياء في تأخير الدين
عن المباشرة الى الشريعة على العمل **قوله** والاولا بمعنى الامارة فلو علم هذا جواباً ل
تدبره وان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انما علمت والمحال ان الملة من الضم
ملا من انما فصح **قوله** سميت او يعني ان الدار السلام مركب من اسمين الجنة في ذات
لها السلام عن **قوله** او لا انهم يتخاطبون بالسلام وعلى هذين القدرين يكون لفظ
السلام فثبت ان السلام من اسماء الله تعالى فثبت لجهة اليه اشعاراً لربها كما يقال لاس
تلك التي علمت بل من يكون لفظ السلام فثبت مشبهة **قوله** ومعنى هذا لاس هو الذي
السلام منى في السلام وبه الامة اي في العباد ومعناه والسلام من جميع
لا يصح **قوله** فوجها لخصه او يعني اذا كان السلام من اسماء الله تعالى فوجه لخصه

آنہ علی متعلق ہے

افضا اضافة الدار الى دون اسم آخر فلا يراد من الاسم هو المعطوف لاسلامه والبيان
دار السلام في كل ما فيها معنى لاسلامه **ف** كما في من الاعراب لان العوض عن الشيء
يكون في شدة فذلك الاسم الذي هو على الكسح واداء الملبود وهو الاعراب ويجوز
ان يكون التسمية بمرسنة بان يشبه في نفسك المعاني مما يشبه في ثابت الكسح
تخيلا ورشحة بالحق والاول واحد ولا تعدد المتبوع فنقول هذا جوابا لسؤال المقدر
وهو ان الاعراب لا يتبع يكون واحد قبل تقدير الاعراب هربا من ان جواب يقول ولما
تعداه او صاحب ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكان ذكر كل من المتبوعين على حدة و
عقبه **ب** بعد **ف** بان الجدة انية وهي قولهم الوكيل انشاء لانا فعلا المتبوع
لاننا نريد الجدة الاولى عن صاحب جملته اخبارية فلا يجوز ان يعطف احدهما على
الاخرى بل هو الكمال لا الانفصال وكذا لا يجوز ان يعطف على صاحبها على تقدير عدم التوافق
فلا يزيل عطف الجدة على المفرد وهو غير جائز لامة وانما على تقدير توافيق الجملتين فلا
وان حصل التسمية بينهما بان كانا من جملتين فليكن الاولى في خبر وان كانت تسمية
على هذا التقدير ايضا **ف** ويرد عليه انه يعني الجدة الاولى وان كانت خبرية صورة كثيرا
وافهم في محاذ الدعاء والمقصود من انشاء الكفاية لا الاخبار بانها تضاف في نفس الامر
وهو وظائف الاضافات في نقل الكلام الى عطف على قولها وتوابعها انشاء الشرع بعد
جدا فتوجب جملته والدة الرب الذي ليس معطوفا على جملته فيا قلت حتى يترك البعد بالجملة
وعائنه والاول في رتبة كما في قوله ان الثمانين واغترها فكان في قوله اللهم اهدني الى
سبيل الرشاد اعطني الصحة والتداو وعد الى الجدة الاسمية للدلالة على الدوام
واقترب كافي المذهب **ف** وايضا يجوز انه ومعنى عطف الفضة على الفضة على سبيل الترتيب
قد مر من اننا نعلم صاحب الكسح ان يعطف بجملة موقرة لقرن على جملة موقرة لقرن
اخر لا من بين القرنين فليكن انشاء ان العطف حسن من غير نظر الى كون الجدة خبرية
او انية فعلى هذا يشترط في عطف الفضة على الفضة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف
عليه جملة متعده وهرما ليس كذلك ولما هو غير المتعده لانه عطف الفضة على الفضة
حاصل مقصود اجمالين عن اجمالين من غير ان يكون من غير ان يكون هذا المعطوف
ما جوزه ان في شرح التخصيص في جملته المعطوف والوصل ومعناه بان في ذلك وفيه
مما لا يورده صاحب الكسح وهو تدبيره بان في قوله والاولى انما هي بغيره بالاعطاف
والاخرى انما هي بغيره بالاعطاف وهذا هو البحث وهو ان في قوله هذا المعطوف

في رتبة التخصيص اذ لا يمكن جعله وهو حسب في انشاء ولا يقول صاحب المعطوف الفضة على
الفضة بل من المعطوفين على ما نشأ عند الشرح في بحث الفضة ولو جاز فلا يتم في رتبة الجملتين
المبحث من قدره لو كان قصد الشرح هذا المعطوف مطلقا لم يكن ليس كذلك كيف وقد
اعتبر في شرح الكسح في وقوعه في القرآن عموما وبهم جملته ونسب المبدأ **ف** واداه
بعض ادي ردة سيد المحققين ردا في هذا المعطوف في حاشية عوشرح التخصيص بان
يجوز عطف نعم الوكيل على جميع هو حسب باننا نقدر بان المبدأ في المعطوف اما مقدمه ما ليس
المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون التخصيص مقدا ما عليه نحو قوله ارجع على صاحب
صاحب المبدأ وغيره من ان مخصوص مقدم عليه واما ما هو خالي نعم الوكيل فهو يكون
التخصص المؤخر متدا على مذهب من يجعله متدا وانما لم يشرع السيد السند لانه لا يحتاج
لاننا لا نعلم على مذهب من يجعله خبر متدا في جملته لا لاحتمال الاول اذ لا خلاف في اننا اذا كانا
مقدما فربما يتعين انشاء ولا يخفى عليك ان بعد تقدير المبدأ لولم يزل نعم الوكيل يقول
في حقه ذلك يكون الجدة ايضا انشاء لانه الجدة الاسمية التي يشرعها انشاء انية كما ان
المتخير صاف فليس عليه خبر المعطوف كذا ولا في نعم الوكيل زيد وزيد نعم الرجل في زيدا لول
لانما متجانسة غير متشابهة والكذب وبعد ان لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل
بجملة متعلق خبرها نعم الوكيل واعتبر في اننا نعلم في عطف نعم الوكيل على زيدا
اننا نعلم في قوله نعم الوكيل الذي وضع الالف في المجرز في تفسيره لا يجب ان لا يصر
وهو انما يقول في عطف نعم الوكيل ايضا يجوز ان يتم قال بعض الفضلاء في ردا في
بان يجوز عطف نعم الوكيل على صاحبها باعتبار رتبة من يجب ان يرد في رتبة من
وانشاء كما ان الاول لا يرد في رتبة من يجب ان يصر على صاحبها باعتبار رتبة من
يجب ان يرد وان كان انما انما انما من الاعراب لوقوع خبره المبرور ويجوز عطف انشاء
على الاخبار الذي يحمل من الاعراب فان قلت الموجب في المعطوف كمال الانفصال وهو ما في
صورة يكون الاشارة الى ان الاعراب في وجهه في جواز ذلك الوجه ان الجدة التي لم يصر
من الاعراب في موقع المفردات لان نسبتها بالمتبوع مقصودة بالذات فلا انفصال الى
اختلافها بالانشاء لانه لا يجب ان يرد في المجرز في حكم المفردات التي وقعت موقرة في جملته
عطف تلك الجملتين بعضها على بعض كما في المفردات ومن هذه بين وجه جواز عطف الجملتين
لما كان من الاعراب على المفرد وانما يعكس في يجوز عطف جملة نعم الوكيل على صاحبها بل لا يوجب
يجب ان لا يجره نعم الوكيل لما كان من الاعراب في رتبة السيد السند في حاشية الحلول هذا

بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة صرح بطا الاطلاق في الشرح في شرح
 الشبهة وان معنى قول ادراك وقوع النسبة اولاً ووقوعها ادراك ان النسبة الشبهة
 واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها ثم ذكر السيد السند انه يجوز ان يقترن بالاعتقاد
 فقط وان يفر بالصدق والكذب وهذا على ان ادراك النسبة ليست بواقعة ادعاء
 بالنسبة السابقة فلي هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراكه الواقع فقط وان يعرف بادراكه
 الواقع والا فحينئذ ذكر الحث المصدق من ان يكون الحكم بمعنى ادراكه وقوع النسبة
 لا وقوعه بشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقديرية بغير علمها بالايجاب والسلب لا النسبة
 التامة ان يعرف العقلان المتعلقين بكونه فليكون نفع الحكم كعلمه كعلمه بغيره من قبله
 فليكن العاقلان بالمرور في كون احد طرفيها لا عقداً ومن قبله فليكن ذلك العقداً بالغا
 لا بالمرور متبني فلا حاجة الى ان يثبت في قولنا بالاعتقاد بالاعتقاد واما ما قاله الحاشي
 من ادراكه بغيره ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة بغير العلم بالاعتقاد بالاعتقاد فانه
 اريد معلوم العقل او لا من يتحقق الادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك فليس بشئ
 الا ان شك في صحة قولنا لا ادراك الذي يفرض منه التصديق فقط لا العلم بسمي علم التوحيد
 والصفات فان غاية العلوم الغير الذاتية هي نفسها كما حقق السيد المستفيض
 في شرح حاشية المطالب في وان يدعى بالتعلق بنفسه العلم او يعرف ان اريد معلوم العقل
 بكيفية العلم بمعلوم بالعلم ايضاً فليكن يعرف بالنسبة الى نفس العلم لا لاشارة الى كونه
 ان يتعلق بالعلم من حيث الكيفية فان الاحكام العقلية هي التي يتعلق بفعل الحكم من حيث
 الوجوب والتدب وتجوهرها بخلاف اكثر الاحكام التي هي بمعنى ما يتصل بالاعتقاد
 فليكن بنفس الاعتقاد لا باعتباره كونه وفي لعمارة الاحكام لان الاحكام متعلقة به
 بكيفية الاعتقاد ومثل معرفة الله تعالى واجبة اي الاعتقاد بوجوده وهذا واجب
 فيكون متعلق بكيفية الاعتقاد وهذا احكامها متعلق بغيره بمعنى ان اريد به مطلق العقل
 يجوز ان يثبت بالنسبة الى العقل والعلل ولا كيفية لكن اشارة الى ان اشارة الى كونه وقد
 وقع في شرح المطالب بعد ان وقع في الكيفية وعبارة هذا الكتاب اول من عبارة اخرى
 ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه هو الرضائية لا الفعلية لا الفعلية
 على وجه المشرقي والا لم يصح في العقل عادة الاحكام التي هي لاشارة الى كونه ايضاً متعلقة
 بصحيح الاعتقاد والاشارة به على وجه المشرقي وليس معنى قولنا متعلقها بالعلم من حيث الكيفية
 ان يتعلق بها من حيث ان عقيدته بهذه الطريقة وبعبارة اخرى في قولنا ان النسبة هي موضوع العتب

ان ادراك وقوع النسبة
 لا يدرك وقوع النسبة
 بل يدرك وقوع النسبة
 بل يدرك وقوع النسبة

المصلحة لان الحكم على تقدير كونه نسبة تامة ليس هو ادراكه وقوعه فقط بالايجاب والسلب
 بل ادراكه نفسه على وجه الادعاء كذلك لا يشك في كماله لا يخفى على من قد عرفت ان النسبة
 سوى الواقع والا فحينئذ وقع النسبة التامة بغير العلم بالاعتقاد بالاعتقاد بالغا
 لا بغير العلم بالاعتقاد بالاعتقاد بالغا لا بغير العلم بالاعتقاد بالاعتقاد بالغا
 على خطاب الدلائل المتعلقين بافعال الحكمين بالايقان والتميز وهذا يحصل للاصطلاح من الا
 الاشاعة والخطاب في اللغة توجيه الكلام الغير واما ما قاله في الاشارة في خطاب من كلامه
 والمؤد به ان الكلام النفساني لا لا للخطاب من كلامه وهو لا يدعي صريح بالسند قد
 في حاشية الحاشية في صوابه في الخطاب بما يقع به الخطاب اي من ان الخطاب يكون خطاباً
 في الاشارة في خطاب الغير الى الغير من قوله الحكم والخطاب اي من ان الخطاب يكون خطاباً
 وتوجه في الاشارة في خطاب الغير الى الغير من قوله الحكم والخطاب اي من ان الخطاب يكون خطاباً
 العلم ويكون خطاباً في الاشارة في خطاب الغير الى الغير من قوله الحكم والخطاب اي من ان الخطاب يكون خطاباً
 حدود الكلام متعلقات الكلام بغيره وعدم تنوع في الاشارة في خطاب الغير الى الغير من قوله الحكم والخطاب
 حادثان بل ايجاه ام الكلام قد مر ما هو موجب في ما يثبت بالخطاب وبما لا
 الترتيب غير كوجوب الصلوة في كونه المبادي الحكم الحاكم بوجوه متعلق بافعال الحكمين متعلق
 فليس من فحاشية لا يبيح القائلهم على وجهه في الجمع من الاستراق والاربعين كما جاز
 ان الخطاب بمتعلق ببيح الاشارة في خطاب الغير الى الغير من قوله الحكم والخطاب اي من ان الخطاب يكون خطاباً
 الكلام النفساني لا لا في صفة واحدة فيضيق خطاب واحد متعلق ببيح الاشارة في خطاب الغير الى الغير من قوله الحكم والخطاب
 لا لا في خطاب الغير الى الغير من قوله الحكم والخطاب اي من ان الخطاب يكون خطاباً
 يجب المتعلق فلا يكون خطاباً واحد متعلق ببيح الاشارة في خطاب الغير الى الغير من قوله الحكم والخطاب
 الخطابان المتعلق باحوال اذ تروها وتكونها لا يكون لفظاً واحداً ومعنى
 الاقضاء الطلب وهو ما طلب الفعل مع المنع عن الترتيب هو الايجاب وطلب الترتيب مع المنع
 عن الفعل وهو الترتيب او طلب الفعل بدون المنع وهو الترتيب او طلب الترتيب مع المنع وهو الترتيب
 ومعنى الترتيب عدم طلب الفعل والترتيب هو الاية وهذا العقد لا يخرج خطاب الترتيب
 المتعلق بافعال الحكمين لكن بالاقضاء والتخيير لا يقتضي المسئلة لاقضاءهم والاشارة
 بافعالهم كقولنا والله خلقكم وما تعلمون فان قيل ان كان الخطاب في الاشارة في خطاب الغير الى الغير من قوله الحكم والخطاب
 بافعال الحكمين بالايقان والتميز كما قال المشرقي بغير طلب الفعل والترتيب مع المنع وهو الترتيب
 وهو شرط في الترتيب في خطاب الغير الى الغير من قوله الحكم والخطاب اي من ان الخطاب يكون خطاباً

على ثبوت النسبة
 اي بغيره على الحقيقة

فلا كما اذا قيل انما قام به بطلان الفهم حين الوجود وسبب ان يتصلق لهذا البحث
قوله لا لوجوبه والا باحد ونحوهما من الترتيب والترتيب المراهة اذا كان المراد
 بالخطاب ما هو موصوف به فطابقا مثل انتم فلا يهرون كان المراد به ما يقع به الخطاب
 فليكن هو الايجاب مثالا لوجوب الذي هو اثر الايجاب بالترتيب عليه بالافعال
 او جبره فوجب في الترتيب ما على المسألة وما على ما ذكره بعض المحققين من
 ان الايجاب في الوجوب واحد بالذات يختلف باعتبار فان الخطاب اذا انسب الحكم
 يكون ايجابا واذا انشأ في الحكم هو الفعل يكون وجوبا والترتيب بالافعال ايضا اعتبار
 هذين الاعتبارين على ما ذكره الشيخ في التلويح **قوله** وهذا لا يخرج من انه يعني ليس
 المراد بقوله الاحكام الشرعية محصلها الاصوليين لان المتبادر من الافعال اعتدال إطلاق
 الفعل والوجوب المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا محصلها الاصوليين لم يكن علم الحكم
 بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق لا فعلا بل بالاعتقاد ولو تعلقا وعلمت الفعل
 يتصلون بالاعتقاد فعل القيد لم يخطأ ايضا بل علم الحكم في العلم بالوجوب متاخر
 من حيث يقصد به الاعتقاد لا يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالادب يسمى علم الشريعة
 والاحكام وبما يشبه علم التوحيد والصفات ان العلم المتعلق بالخطاب بالاعتقاد بالافعال
 بالافتقار والتجريب حيث اختلفت كيفية العمل بسببه ويختص بالعلم الشرعي والعلم
 المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد ويسمى ويختص بالعلم التوحيد
 والصفات فان في التسمية معنى التخصيص والاشتراك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام
 في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات لهما هو الظاهر السابق الى القرينة الاولى
 بعض من معلوماته والا بالاصطلاح قوله انما لا يستفاد الا من جبره الشريعة ولا يسبق الله
 الفهم عند ذكر الاحكام الا انما لا يصير معنى ان تلك الاحكام لم تكن مستفادة الا
 من جهة وليس سبق الفهم عند ذكر الاحكام الا من جهة خاص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات
 يكون تلك الاحكام بعض منها ولا يتحقق كما ذكره واذا كان المتعلق في القرينة الاولى من قبل
 تعلق العلم بالمعلومات فكذلك في القرينة الثانية فاندفع ما قيل لا يجوز ان يكون معنى العلم
 التعلق فانه انما يكون بعض من معلومات غير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات
 بعض منها يسمى علم التوحيد فلا بد من حصر تلك الكلام في تلك الخطابات على ترتيبها
 الوجوب ونحوه في الكلام في غاية التدرج وهو في مثل قولهم انتم فلا يهرون الله تعالى يجب
 ومعرفة الله تعالى واجبة في التعبير بما يتعلق في غاية الاستحسان **قوله** والسند لا يقدّر الشريعة

لأنه خلاف الخطاب في الله تعالى في تفرقه بغيره يكون شرعي القهر الا ان يتكلم في ذلك الا
 السند لا يقدّر الشريعة الا في لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله تعالى في لفظ الخطاب
 الشرعية او في لفظ الشريعة لا في لفظ الشريعة كما لا يقدّر به ما علم من ان يجعل التعريف
 تعريف الحكم الشرعي على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا الحكم المطلق **قوله** فالمراد يعني
 انما كانت الادة المعنى الثالث بنفسه فالمراد ان المعنى الاول اعني النسبة الى الله تعالى
 وتوجيه ظاهر **قوله** لا يقدّر على العلم في قوله والعلم المتعلق بالادب يسمى علم الشرع والاحكام
 والاشارة على علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم عن تصديق بالافعال
 وتقدّر بالثبوت والكتلة على حدها بل لا يكتفى في الاول والآخر هو لا يقدّر يكون من قبله تعلق
 العلم بالمعلوم وعلى الثالث تعلق الحكم بالادب من التسمية من المسألة وعلى الثالث تعلق
 السبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني في لفظه وفيه التوجيدات انما لا يكتفى كما
 يستلزم غير تعلقه من زيادة في قوله في التسمية من المسألة وسواء يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم
 هناك الاول قطعا لا معنى لافادة معرفة التصديق **قوله** والادب ان المعنى ان المراد انما المعنى
 الثاني فاذا ذكره تلك التسمية لابد ان يجعل المعنى في قوله والعلم المتعلق بالادب يسمى علم الشرع
 وهو العلم المتعلق بالثبوت باعتبار ان كل طرف من المسائل المتعلقة بالادب لا كالمعلقة منه
 فكيف العلم يسمى علم الشرع والمسائل المتعلقة بالادب كالمعلقة بالاعتقاد يسمى التوحيد
 في يكون التعلق تعلق العلوم بالعلم ويجعل العلمان عبارة عن المسألة فان تعلق العلم على المسألة
 كما قلنا فلا بد ان يعلم نفسه المعنى المذكور من تلك الادب وان كان يكون التعلق تعلق
 السبب بالسبب المذكور انما يحصل بغيره تلك الادب وانما يحصل بالادب انما يحصل بال
 العلمان عبارة عن المسألة انما يحصل على التصديقات بتمام معنى التعلق في التعلق
 بالادب لا يجمع التصديق المتعلق بالتصديق الشرعي العملي يعني انما يشبه يسمى علم
 الشرع ويشبه التصديق المتعلق بالتصديق الاعتقادي يسمى علم التوحيد او يقال العلمانية
 عن التصديق على مذهب امام يكون المعنى التصديق المتعلق بالاحكام العملي تعلق الكل
 بغيره يسمى علم الشرع والتصديق المتعلق بالاحكام الاعتقادي يسمى علم التوحيد والافعال
 وهذا حاصل ما نقل عن وجه العمل وهو عدم التعلق في معنى العلم ان لا يتحقق ان جملة التصديقات
 متعلقة بمعرفة الله تعالى عن التصديق المتعلق بالافعال وجعل التصديق متعلقا بغيره
 الا انما هو متعلق بالحكم الذي هو جبره من تلك الخصوص **قوله** وعلى تقدير ان كان المراد
 المعنى الاول وانما معنى الشريعة ما يؤخذ من الشرع باننا نعلق تلك التعليلات بالنسبة الى فهم

لأنه

قوله ما هو الشرع انما لا يستفاد الا من جبره الشريعة ولا يسبق الله
 الفهم عند ذكر الاحكام الا انما لا يصير معنى ان تلك الاحكام لم تكن مستفادة الا
 من جهة وليس سبق الفهم عند ذكر الاحكام الا من جهة خاص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات
 يكون تلك الاحكام بعض منها ولا يتحقق كما ذكره واذا كان المتعلق في القرينة الاولى من قبل
 تعلق العلم بالمعلومات فكذلك في القرينة الثانية فاندفع ما قيل لا يجوز ان يكون معنى العلم
 التعلق فانه انما يكون بعض من معلومات غير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات
 بعض منها يسمى علم التوحيد فلا بد من حصر تلك الكلام في تلك الخطابات على ترتيبها
 الوجوب ونحوه في الكلام في غاية التدرج وهو في مثل قولهم انتم فلا يهرون الله تعالى يجب
 ومعرفة الله تعالى واجبة في التعبير بما يتعلق في غاية الاستحسان **قوله** والسند لا يقدّر الشريعة

رسالة في المحرر الاول

في تفسير النظم على اصول علمي شافعي

عليه ان يعنى باعادة الجار فلا بد ما قيل ان القدر ان هذا من قبل عطف على معنى علمي
 على من يدري من يجوز به مطلقا ان الجواب ليس بمقدم في العطف ولا في العطف عليه فاش
 العطف في العطف على الجواب والجواب في العطف على الجواب فاش
 عند الحاشي بدون الياء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مفعولا جريدا لا مفعولا في
 والعلم بالشيء علم التوحيد والصفات ويكون عطف الجار على الجار في الاحكام الشرعية
 النظم اذ في يكون المؤمن النظم والا اعتقاد وهي مقابلة للمعاني التي يكون الحق فيها العمل
 في لان جبر الاجماع من مبادئ الاحوال الفقه فيل لا ثم ان حجة الاجماع من مبادئ اجول
 الفقه بل هو مبادئ الاجماع او رد في طريق المبدئية وكما قيل في الانجاء من
 موضوعات اجول الفقه والجزء من ذلك في الاصول لجعل هذه المسئلة من قبيل
 تكليف الصانع لا من قبيل العرض المحض عن هذا الجواب ان الزام ان المسئلة مشتركة
 بين الاصوليين اي اصول الدين وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها
 من حيث انها تتعلق بها اثبات العقائد الدينية فمسئلة الاحكام ومن حيث انها تتعلق بها
 استنباط الاحكام من اصول الفقه فان موضوع الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها
 في شمول الى ان لا يباحث في باقية الا في الشبهة المباحث الى ان لا يباحث في شمول ليس في
 تلكا لترتيب من الشبهة وهذا عند من يقول موضوع الكلام اعلم من الذات كالموجود مطلقا
 اوزات الله واذات الخواص او المعلوم من حيث يتعلق بها اثبات العقائد الدينية
 على ما هو المختار فان مباحث الامور العارضة والمجاوله والاعراض من الكلام وليست
 في ترتيبها المباحث الاساسية وما عند من يقول ان موضوع ذات الله تعالى واطرافه
 في حقيقة تلك الاشارة ان الفقه المطلق اى الغيرة القيدة بقيد عدم هي الصفات الدينية
 الوجودية وليا زاد والفظا التوحيد لم يرتفعوا بمعلم الصفات مع ان التوحيد ايضا من الصفات
 فيما عدا الصفات الدينية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية من الكلام ليس بمبدئية
 تلكا المباحث في الشبهة في ولها اى ولا جاز ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية الدينية
 لم يعمدوا مباحث الاحوال الى الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجسم ولا عرق ولا جسم
 والا فلو لم يباحث في الخلق والتكوين والنبوة والامانة من مباحث الصفات بل جعلوا
 الكلام منها بحثا على حد ذاته وان يمكن ان يرجع الكل الى صفة تما في الاحوال راجعة الى الصفات
 الغير الوجودية والا فلو لم يباحث في الصفات الوجودية والنبوة والامانة ورسالة الاباء والامانة
 على نفي الامان راجعة الى صفات الصفات كذا في قوله في قوله على الله عليه وعن قوله الصفات

او نحو ما يتغير الفعل والفاعل في
 العلم بالشيء علم التوحيد والصفات
 في لان جبر الاجماع من مبادئ
 الفقه بل هو مبادئ الاجماع او رد
 موضوعات اجول الفقه والجزء من
 تكليف الصانع لا من قبيل العرض
 بين الاصوليين اي اصول الدين
 من حيث انها تتعلق بها اثبات
 استنباط الاحكام من اصول الفقه
 في شمول الى ان لا يباحث في باقية
 تلكا لترتيب من الشبهة وهذا
 اوزات الله واذات الخواص او الم
 على ما هو المختار فان مباحث الام
 في ترتيبها المباحث الاساسية وما
 في حقيقة تلك الاشارة ان الفقه
 الوجودية وليا زاد والفظا التو
 فيما عدا الصفات الدينية الوجود
 تلكا المباحث في الشبهة في ولها
 لم يعمدوا مباحث الاحوال الى الص
 والا فلو لم يباحث في الخلق والتكو
 الكلام منها بحثا على حد ذاته و
 الغير الوجودية والا فلو لم يباحث
 على نفي الامان راجعة الى صفات

الطرفة اى على ان العلم ان الصفات يشتمل الوجود الذاتية وغيرها في الامانة من المسائل الفقهية
 المتعلقة بكيفية العلم لان مرجعها الى النصب الامانة واجب على المسلمين فيكون ايجاعا الى
 العلم المكافى ولا ممان ارجاعا الى صفات من صفات الله وان الممكن ذلك بينا على ان افعال
 العباد افعال الله حقيقة وحال ان من مقاصد العلم الامانة اذ حركت الشرائع في افعال
 هذا الكتاب ان مقاصد العلم الامانة مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامانة فصح
 ان مباحث التوحيد والصفات التوحيد مباحث الامانة لا مباحث الالهية ليست مباحثا في
 مبادئ الحاشي الدقيق وفيه ان كون الامانة من الفقه لا يدخل في اثبات كون الصفات المطلقة
 عندهم هي الحقيقة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فاما من جملة ادلة ممان لا بد من علو
 بالمقار في قوله ان مرجع العلم الى صفات مباحثه يكون عارضا ولا يثبت كون الصفات المطلقة عندهم
 هي الصفات الدينية الوجودية فان قيل في ان مباحث الامانة متعلقة بكيفية العلم لم يعمدوا
 من مقاصده على تقدير جعلها من المقاصد لم يجعل الموضوع اعلم من الذات قلت جعلها
 من مقاصده لدفع غرر ان اهل الباطن في تفقه عقائد المسلمين والفتوح في الخفاء
 والارباب وما اعدم تقويم موضوعه كونه من مبادئ الحقيقة العلمية بالاعتقاد
 قال في شرح المقاصد ان لا يباحث في الامانة يعلم الفروع التي يقع الرجوع اليها ان القيم
 بالامانة ونظايرها الموصوف بالصفات المخصوصة من فروع الكليات اذ هي امور ممكنة
 يتحقق بها مبادئ دينية او نبوية لا يتعلم الامان لا يحصلها فيقصد الشرائع تحصيلها في الجلاء
 من غير ان يقص حصولها من كل واحد واخطا في ان ذلك من الاحكام العلمية ولكن لما
 شاعت بين الناس في بحث الامانة اعتقادات فاسدة واختلفت في باردة بين مزارها
 فتمدح والوعود وما الى كلامها ان النصب كذا مقتضى الاربعة كبريى قولها الاسلام نقص
 عقائد المسلمين والفتوح في الخفاء والارباب مع القطع بان ليس المختار من احوالهم و
 واقتضيتهم كبريى نقصا فاما المالكين لمحق المشكوك في هذا الباب با بواب الكلام ورجاء
 رجوعه في توفيقه في لواء العلم المباحث عن احوال الناس وصفاته والنبوة والامانة
 والمعاد وما يتصل بذلك على قوله الاسلام اشترط كلامه فقدم مباحثها بالتفصيل
 الحقيقة والادراج بالنظر الى النظر كونه من المقاصد في ندفعه ما قال الحاشي الدقيق ان بين
 كون الامانة مقاصد الكلام وبين كونها من الفقه لا شرعية كما يدل على الحقيقة
 من افعال وقوله لا يعمدوا بعض الشيعة من اهل الاصل من المسائل الفقهية لا شرعية
 لكنها جعلت من مقاصد العلم الامانة كما ذكرتم في الاصل بعض الشيعة اذ فان مرجعها

عندهم الى ان نصل الى ما مضى بالحق بالخصوص واجبة على الذنوب فيكون عندهم من
 المسائل المتعلقة بالاعتقاد **قوله** ولا في غيره الصبي به والتبعين هذا انما يلحق ان لم يكن الا بغير
 من ان بعض كما يشترط في الفتاوى الشرعية وان قد ضللت الفقه الكبر في العلم **قوله** لما
 اصبوه الى اخره لانهم اوجبوا الاحكام الشرعية وكانت عداوتهم في ذلك ارشاد الشرع
 فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية في وقتها حجة لفعولهم كذا لقولهم وتحصيل الدفء انهم
 قد وضعوها ولكن لم يدونوا لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين فلهذا
 والاختلافات **قوله** من عطف عليه وهو في وقرب العبد ولقد اوجب **قوله** للاهتمام بالغير
 الاخص من مثل العتبة بالبدن الذي هو الاصل ومنه وورد الحكم اولاً استلزامه لاعتدال فانه
 لا يتحقق اليه الشبهة او لا الامر وهو ان يكون العوض متعلقاً بالاجل كما لا يمكن ان يكون
 عن مثله ان يكون له دعوى بلا دليل **قوله** لا ما يشبهه **قوله** اشارة الى ان الاختصاص في
 بالنظر الى ما يوجب له حقيقته ان ليس لعدم التدوين وجوب ما ذكره اصلاً **قوله** مع ان
 ان وبعين فيه ان من ينسبهم علمه في الترتيب في غير رواية الاحكام من اصغرنا حتى
 عن شمس كذهري والرافعي عن مكارم التذكرة **قوله** ان قلت الفقه من معرفة الاحكام
 حيث عرفوه بان العلم بالاحكام الشرعية العبدية عن ادلتها الشخصية وقال ابو حنيفة الفقه
 معرفة النفس ماله وما عليه **قوله** لمعرفته من المسائل ان العلم قد يطلق على التصديق
 بالسكوت وقد يطلق على نفس اليقين في المعرفة بالقرينة المشهورة هو علم الفقه بمعرفة التصديق
 بالسكوت والعرفه من اى عبارة الشارح هو العلم الفقه بمعرفة اليقين في العلم واستوى
 المسائل الملهدة التي تفيد العلم بالاحكام العبدية عن ادلتها الشخصية بالفقه وانما قيل اليقين
 بالذات لانه لا شبهة للعلم بالاحكام عن الاول الشخصية للمسائل الشخصية ومعنى افاضتها
 للعلم المذكور ان من طالع تلك المسائل هو مقتضى ولا ثبوتها من معرفة تلك الاحكام
 المسائل عن ادلتها وهذا القدر كاف للصحة الا في كمالها كما يقال لا خبر لا يثبت العلم بالذات
 معنى ان من طالع خبر لا يثبت العلم بالذات خبره من حيث خبره بالعلم به ولا خبر
 شأن ذلك كونه في حصة العلم **قوله** ذلك الخبر على استدلالنا بتدقيق في براد بالاحكام
 المعنى الاول من المعاني **قوله** انما يشترط في الشبهة لمعرفة ما عداها ارادة اذ لو كانت الشبهة
 عبارة عن التصديق وقد عرفنا ان هذا المعنى نفس المعرفة بغير ما عداها
 خطاب الله تعالى المتعلق بها في الحقائق بالافاضة والقرينة انما هي في العبدية لكنه على
 تقديره على المعنى الاول لا بد من جده الشرعية فيخرج معرفة الاحكام العبدية الغير الشرعية

لكن الشيخ

عدها ولها تلك على الحكمة العبدية القرم ان يراد بالاول السببية **قوله** ولك ان تقول ان ذلك
 ان تقول في تلويح عن السكوت المذكور ان الراد بما في قوله ما يفيد العلم بالاحكام الشخصية
 مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لا يفتقر الى الراد بمعرفة الاحكام معرفة الاحكام الشخصية
 الشخصية لا يشترط دون شخص مثل الصلوة واجبة على من يدبره ان في المعرفة اليها
 فان المعرفة تستلزم في الخيارات في العلم بالاحكام الشخصية العبدية للعلم بالاحكام
 الجزئية بالفتوى لا يخفى في صحتها ومعلما بقوله هو المشهور في الفاضل الحنفية وهذا
 التوجيه وان كان صحيحاً في نفسه لكن لا ياتى بما ذكره فيما بعد من قول ومعرفة اصول
 الاول اجساماً لا كما لا يخفى **قوله** في ذلك ما يدفع في بيان ذلك القول **قوله** فلا تذكر في
 في بحث وهو ان المأخوذ من الادلة الشخصية هي الاحكام الشخصية لا الجزئية **قوله** في الحنفية
 ويمكن في غير ما عداها ان الاحكام الجزئية اذا كانت مأخوذة منها يكون جزئياً تلك
 الاحكام ايضا مأخوذة منها بالواسطة واجيب بان يمكن ان يكون قولهم ان لسانها حال
 عن خبر يفيد العلم بالاحكام الشخصية العبدية لكونها معرفة لكونها العلم
 بتلك الاحكام الشخصية مأخوذة عن ادلتها الشخصية فغيرها في الاشكال في شئ وان هذا
 التوجيه يخرج التعريف عن الفقه لكن اى فائدة في اعقاب افاضة تلك الاحكام الشخصية
 للاحكام الجزئية في التعريف **قوله** وقد وقع في القدر لا غير كاف **قوله** بان يقال
 العلم بالمعنى المذكور لضعفان تعلق بالعلم **قوله** وتعلق بالمعلوم فربما يفتقر بالعلم و
 وفيه ما به في الفقه ومفاد ما من حيث تعلق بالمعلوم وجوبه اذ لا يخلو من علمه
 افاضة الاعيان لا في الملاعب وان في ان قيام العباد الجسدية كما يقال العلم بدينيته
 صفة كمالها من حيث قيامه بمقتضى نفسه ومن حيث امره يخرج به محقق القوة الى
 الفعل ويلزم به محقق افاضة قيامه بسكوت وجوب القوة الى الفعل مع العلم باليات **قوله** في
 المدقق فانه انما يصح غير ما عداها حصولها في النفس لا انتفاء عقيدة ومن حيث
 حصولها فيها مفعلة استوى كلاس وفيه ان الحصول في الذهن معرفة حقيقة العلم
 فانصه بمقتضى قطع الظاهر حصولها في النفس لا انتفاء العلم باليات **قوله** في
 لائق لا افاضة من قطع الظاهر حصولها في ثم لا يخفى ان اعقاب التقدير لا يعارض
 تكلفه لا يلزم بتمام التعريف فمعرفة الاحكام **قوله** ان يقال ان المقيد بالعلم يعني تلك الاحكام
 والمقادير هو كل علم واحد من تلك الاحكام والقرينة بينهما في السكوت والجزئية بالذات
 ومعنى افاضة استدلال معلومية الشخصية معومية بل ان التعريف كلاس وفيه ما في التوجيه

لموجبه

من مباحة الاجتهاد ونحوها **الفق** وعامة ما يفتى فيه جواب عن الاسئلة التي يتقدم عليها **والاجتهاد** ولا يرد في حاصدها الا ثبوت المقتضى بقية بقية هذا المعنى بل ذلك باعتبار معنى **الفق** غير ممكن حصول المقتضى ما دام مقتضى **الفق** والتوفيق بين الاجماع او يقتضي تعيين بين الاجماع
نكتها في الايمان والاجماع عن الفق من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقتضى الغير
المجتمعة العالم يتشكل الى المدونة فقيرا ولا يمنع لفظة العالم باللفظ والفق هو
المال الى المدونة والاجماع هو عدم فقها الغير المجتمعة في توفيق بينه والاول
ذلك التوفيق الا بان يحتمل للفق تعيينان احدهما ما يكون حصول المقتضى وهو العلم بالمطل
المدونة فيما عدا رخصه في فقها والآخر في ما يمكن ويوالمعنى في تعيينها الاحكام
عن الامارات فيما عدا رخصه حصول المقتضى لا يكون **فقها** بحد ذاته بل حاشية له فان قيد
المطلح حاشية ما خذ في تعريف الاور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا ان كثيرا تختلف عن
اللفظ وتكون على ما صرح به الشارح التوفيق في بحث الحقيقة والحق **الفق** فانما يحدس
يعني عدم جريان الرول الى المال المكتسب عند الدلائل المرتبطة بدو حركة فكتة فان قيل
للم يخرج بهذه القيد عند التصاق المال الى الفقرية فانما غير داخل لان المدا على المعبر
على الحادث **فق** للمروا على اجتهاد في اية من الدلائل العرفية التي يرد على منسوب من جواز
المروا في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف ولا فائدة لكونها جواز اخضع فيهم من قبلنا
عبد عند الحجة ومنهم من نقدها واختلافها اذ في جواز البعض جمل على الخطا والسرور
ومنهم آخرون في كون اثنين بانهم معصومين عن الخطا والسرور والاجتهاد وهذا في
امور الدين وما في امور الدنيا بخلاف الخطا والسرور **فق** تعريف الاحكام ببعض المدا على
جميعها فانه سمي العلم بجميع الاحكام عن اولتها بطريق الاستدلال في بعض الاحكام
بالفق فلا اشكال في العلم بالروا لان علم بطريق الاستدلال في بعض الاحكام **المدا** بجميع الاحكام
الاحكام الحاصل اربعة فيكون علم بجميع الاحكام الحاصل احدا على الاستدلال والآخر
ان العلم بالجميع محال لان الاستدلال يدوم فيوما واخر يخرج عن التعريف فلهذا ما
بشوة لا ادري في حقين من عن اليعين مسئلة وجاب عن اربعة **فق** فيما مر
اي في هذا القول انما اسرف قولنا في معرفة الاحكام العينية من السؤال والجواب
او انكر بالسؤال والجواب موقوف على الدابة **فق** يقول الحق لا اعماء فيمن نسبة
عن الحقيقة الى الاحوال معرفة احوال الازالة بطريق الاحمال او على كل فيمن القواعد
الحقيقية المتعلقة بدليل دليل وحال عن الازالة معرفة احوال الازالة حال كونها مجمدة

أَوْحَالَغْتَهَا ح

غیر

تنظيرون

[illegible]

و قوله يا احوال

201

فان الكورم

فان الكلام يستدعي باعتبار الابداء والخلق باعتبار ما يعقل ليس تحتها بالكلية بل ذلك
القوى في الخلق والصف فان نفعها بطريق الخلق والاستدعاء منها ايضا باعتبار ما يعقل
الابداء والخلق الى هذه التسمية **في** الخلق **وهو** ان لم يقيد الاطلاق بقوله ولا لاشق اما قيد
الاول في قوله وما يجب **وهو** اوضح ذكره التخصيص الثاني في معنى قوله ثم يخبر به لانه كان
سبب لخلق الخلق الكلام على كونه واجب العلم ويعلم بالكلية لكان ذكره في الاصل
ضابطا للحاجة اليه لظهوره ترك الخشوع وان كان هو كونه اولى ما يجب ان يعلم ويعلم ولا
بالكلية لكان ذكره في التخصيص بعد اعادة لاشق في الكلام في كونه اولى حتى يذكر كونه للتخصيص
فقوله ان لا يشق دليل لقوله ذكره في التخصيص لا يجوز قوله اما قيد الاول او ذكره في التخصيص لا يشق
ما في الخشوع المدقق في ان المدعى لزوم ذكره في احد الامرين والدليل انما يقيد لزوم وضع
ذكره في التخصيص بخلاف ما قيد الاطلاق بقوله ولا لاشق يكون ذكره كاشما لاشق في قوله وهو
المع اطلاق اسم الكلام عليه الاول لا بد من ان يعلم ويعلم بالكلية ولم يطلق عليه
ثانيه تحقيق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم ويعلم بالكلية غير ان عده فقوله
الاشق ثم تخبر به في هذا كما يجواب ولا مقدرا لما ذكره انما يدعى تخصيص الاسم به
اولا استدعاء دون التخصيص مطلقا بان لا يستدعي غيره واجدا في وجه التخصيص بحيث لم
يطلق عليه وجهه اطلاقا بل عاين في علمه ان هذا هو الذي فعله في الفعل الذي في حرف
التي استمر هذه العبارة متولدة على قوله ولم يقيد به في ان تعقل للفعول المتداخلة
حرف التفسير في الاطلاق بان الاطلاق الاول لم يقيد به **وهو** الخشوع المدقق جعله موطئا
على قوله ولا لاشق فقال لا في اطلاق الاطلاق بالاحلاق الاول لا يشق **وهو** اخره عليه في تخفي
ان فيه القامد للفساد **في** واما احتمال التسمية في قوله جواب سوال المقدرا كما قيل ان
اطلاق اسم الكلام عليه باق كونه اولى مما يجب ولا يلزم استدعاء وجه التخصيص لا يجوز
ان يكون لدفع احتمال ان يستعمل غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه باق بان هذا المثال
في قوله وجهه المذكورة ايضا فوجب التخصيص في هذا ان يقال ولا يشق في قدرة على
الكلام حتى يولد بطلان غيره فستدعي ان لم يقرب في غيره الوجه فعد ان ذكر وجه التخصيص
لغير احتمال التسمية فظهر بهذا الوجه وهو انما يصح لو قدر **ولا** والتسمية بالكلام لما
وقعت الاء جوبه في الكان في قوله وطى وجه التسمية بين ذكر الكلام المتقدم في الكلام
والكلام المتأخر بين ذكره بعد هذا مع ان الخطر لكانا جاب بقوله وسنة او كذا نقل
عنه وحاصل ان وضع اسم الكلام لذلك الالفاظ كانت من المتقدمين فذكر وجه التسمية

افشہی

في باقي

احتمال الغیر بقدر
مقدور و قابل

او افهمنا من المعنى انه هو معنى كون المفضل بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة هي
 ان يشرح من صفة يحكي المفضل و فهم المعنى او فهمه من غير ان لا يمكن الشك في ان صفة
 الالباب واسطة مثلاً ان المفضل فهمه من المعنى **فقد** وبعض الافاضل اذ وبالسيد قد ستر
 حيث رد ما في الشرح في شرح التفسير بما يحسد ان يكون فهم المعنى المفضل صفة المفضل
 باطل من معناه ان يكون المفضل بحيث يفهم منه المعنى كما في الاطلاق نعم درست من روايت الاستاذ
 من الاتحاد فاقول ان نقل هذا نحو المعنى السامع من القوم والمعنى وهو على ضربين اوله
 حقه المفضل والفهم صفة السامع فلا بد ان يفهم بتعريفها بما هو صفة المفضل على كون اللفظ
 بحيث يفهم منه المعنى ولا بد ان فهم المعنى من المفضل على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة
 واضحه لا يشك في فالحق من فهم المعنى من المفضل كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى **فقد** فالمعنى
 يعني ان لا يكون صفة المفضل الواقعة به صفة الحكم بل هو على السامع على ما حققه بعض
 الفضلاء ويكون معناه كون الحكم بحيث يفهم اللفظ الواقع به ظاهره ولا يعلو على ما اعلم
 فهم السامع ان الحكم المدقق في هذا التقدير يكون المفضل او لا في اعتبار الحال بقية
 بولكم ايضا في الحقيقة **فقد** ليس المراد ان يكون المفضل في اوله ان لا يكون في اعتبار الحال بقية
 او لا حتى يرد ما ذكره بالمراد الذي يلاحظ اوله في حصول هذا المطلوب اعني كون الحكم
 معطافا لفتح الالباب الواقعة لانه المعنى على الصريح لها سواء ذكر مقدم او مؤخر او لا بحقه
 ان تأخر على هذا التقدير تأمل **فقد** لا يطل هذا صديق يعني ان اللفظ ان يكون الالباب في قوله
 عليه للشيئية والضمان للشيء في المعنى الامر الذي يسببه الشئ ذلك الشئ ولا شك
 ان يصدق على اللفظ لان الشئ مثلاً ان كان تأخر عن جميع ما عداه بسبب الفاعل
 واجباره اياه ضرورة ان العدم لا يكون اسماً بل لا يكون مما لا عن غيره ولا يقدر من
 ان لا تأخر في العدم في غير ان يكون الفاعلية ماهية له ولا له وبوجه **فقد** لا تأخر
 الفاعلية به الشئ موجودا في الفاعلية ماهية الشئ موجود في الخارج وذلك ما عدا
 يكون ان الشئ الفاعلية ماهية ذلك الشئ مستبعدا لستيعاقبة الضوابط والعقود
 منه الوجود وبصفتها به على ما لا لا شرافة وبغيرهم الفاعلية ماهية ان الفاعلية ماهية
 فانهم يقولون ان الالباب هي الشئ لتب على تأخر الفاعلية ومعنى الشئ لا شرافة **فقد** ثم
 العقل يشرح منها الوجود وبصفتها به مثلاً ماهية زيد يستوعب الفاعلية في الخارج ثم بعضها
 العقل با لوجود الوجود ليس له اعتبارا اعتبارا انما يعتد بها ان يحصل من الشئ من صفات
 بالوجود اذ في مقابلة الوجود المخصوص وليس استواء مستقر ثابت في نفسه

العلة

بشيء

الشئ

الشئ من صفات الوجود لكن العقل يستوعب الوجود وبصفتها به فيقول وجه الضوابط الشئ
 واما ان يكون ان الشئ الفاعلية ماهية باعتبار الوجود من حيث نفسها ولا من حيث كونها
 تلك الالباب على ما ذهب اليه المشركون وغيرهم الفاعلية ماهية الالباب ليست موجودة فانه في
 الشئ الفاعلية ماهية الالباب في وجودها فبما يفهم ان يجعل الالباب ماهية الشئ بوجه ما
 في ان الشئ باعتبار الوجود من حيث هي بان يكون نفس الالباب ماهية صادرة عنه ولا من حيث
 كونها تلك الالباب بان يجعل الالباب ماهية فعل كالا التقدير ان الشئ الفاعلية ماهية الالباب
 في الخارج اما بنفسه او باعتبار الوجود **فقد** واما ما في الشئ من ليس ان الشئ الفاعلية ماهية الالباب
 ذلك الشئ بوجه ما نفس الالباب ماهية باعتبار الوجود واما كون الالباب ماهية فليس يحل
 الجواز ضرورة ان لا مفاصلة بين الشئ ونفسه حتى يصور بينهما جعل او عدم التماثل في الوجود
 فاما ما في الخارج لاني نفس الالباب ماهية من جهة بعضها عن بعضها في نفسها ولا في الخارج
 في هذا وان فهم بعضهم في قولهم ان الالباب ماهية او غير موجودة به اذ لا يعقل صفة على ما يشهد به
 القطر السببية انما الشئ في كون الالباب ماهية موجودة او غير موجودة بالمعنى الذي مر من ان الشئ الفاعلية
 نفس الالباب او الالباب باعتبار الوجود فان قيل ما قال بعض الفضلاء ان هذا المطلوب
 اعني ان يشرح معنى الالباب من فاعلية الالباب غير موجودة واما من حيث يقول بان الالباب ماهية
 فلا اذ لم يذهب احد الى الالباب ماهية موجودة كون تلك الالباب ماهية اذ لا معنى لوجود
 محل لا شرافة وان شئت مصداقاً ما ذكرناه فليكن الرجوع الى شرح الموقف والموقف
 شريف على حكم العين وشرح الذوات المعنى والدلالة في قوله لا شرافة او لا شرافة
 ما به الوجود وهذا يصدق في عو العلة الفاعلية **فقد** قلت بعد التسميه او يعني لا تأخر ولا ان
 الشئ ههنا بمن الوجود بل ماهية بعضه ان يعلم وتجبره ولو لم يكن ان لا شرافة باعتبار
 ان الاصل في التماثل في الحكم على الحقيقة والاحتمال زعم الجازون كان مشهورا بالرجوع الى
 لكن فرق بين ما به الوجود موجودا في الفاعلية ماهية الوجود ذلك الوجود فاعلية الالباب
 فان معنى الاول الامر الذي يسببه الشئ الموجود متصف بالوجود وما ذلك الا انما على معنى
 الشئ الامر الذي يسببه الشئ الموجود وهو ذلك الشئ الموجود المتصف بالوجود من جميع ما عداه
 وما ذلك الا الالباب ان لا مدخل للفاعل في كون هذا الوجود المتصف بهذا الوجود المتصف بال
 تأخره اما في الخارج انما في الوجود على ما حققنا في الالباب ماهية بين الشئ وما به
 حتى يصور بينهما سببية **فقد** هذا من طريق العبارة والمقصود ان لا يحتاج الشئ
 في كون ذلك الشئ لا غير هذا كما في الوجود ما يقوم بنفسه اذ لا مفاصلة بين الشئ ونفسه

وجوبه

من العوارض ويؤيده ما قال في شرح الخطأ لهذا في حواشي ثلث الأولى ان يتبع رفعه
عن المادية على من اذ تصور الذات وتصور معها المادية امتنع الحكم بسلبيته الثانية
يجب شيئا منها معنى انه ليس يمكن تصور المادية الا مع تصور مع الصديق شيئا
لها وهما ليست تحتها من مختلفين لان الأولى تشمل اللوانم البينة بالمعنى العام وثالثا
بالعنى الخاص اشترى لهما وعلى تقدير الاستفادة بطريق الترفيع نقول في الجواب ان
معنى عدم إمكان تصور الشئ بدون الذات ان لا يمكن تصور ذلك بالكلية بدون وجوده من
الوجود سواء كان بطريق الاحتراز بان اللزوم ملحوظا فصيذا او بالذات او لا بان يكون
ملحوظا تماما ليس تصور ذلك الشئ ان تصور ذاتيا فلا يمكن بدوننا احدا المستلزم
لتصور اللزوم ليس ان تصور اللزوم بطريق الاحتراز بان يكون اللزوم ملحوظا
فصيذا وبالذات ويمكن تصور اللزوم بدون ذلك اللزوم في الجواب هو اما ان يكون اللزوم
مقصورا بطريق الاحتراز والقصد والالزام ان يكون الذين مستقلا من معنى واحد
الالزام والالزام لازم بالذات بالذات حتى يحصل اللزوم باسرها في الذين وهو مع
فلا يصح تعريف الذي عليها في الجواب قد مر في السند في حاشية الخطأ بان الحاشية
الشأن للذات ان معنى ما يمكن تصور بدوننا فلا يمكن تصور الذات في المادية بطريق
الاحتراز ولا يكفي في احضار المادية فضلا عن تصورها فالتحجج البرهاني الصافي
يشود الذي له باخرورة ان تصديق الابد في تصور طريق بالذات لان المستلزم تصور
تصور يرشد في الربح **الثاني** في على ما نفس عليه في الخطأ اشى الخطأ في السند
في بان قول بان المستلزم تصور اللزوم تصور اللزوم التصديق فيما بطريق الذين ما يجب
اعراض عن اللزوم فلا يستلزم فاعدا تصور اللزوم وكان ملحوظا فصيذا فخطأ بالذات
المستلزم تصور على هذا لوج تصور اللزوم القريب وفي هذا الخطأ بحث تصديق في الجواب
للخطأ في قوله **الربح** وايضا ان تصور اللزوم جواب ثان عن الابر والذات
يعنى ان معنى قول الذي ان لا يمكن تصور الشئ بدوننا ان لا يمكن تصور الشئ بالكلية
في زمان لا يكون الذي مقصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشئ بالكلية لا يكون الا مقصورا
ذاتيا فيكون تصور الشئ معنى تصور ذاتيا فلا بد ان يكونا في زمان واحد بخلاف
تصور اللزوم فانه في زمان غير زمان تصور اللزوم ضرورة ان تصور اللزوم ماضية
لتصور اللزوم وان يكونا امتناعا فوجه النفس نحو الشئ في زمان واحد اذ كانت
زمانا تصور بهما متغيرين صدق ان لا يمكن تصور اللزوم بدون اللزوم لا تفكاه

عن في زمان تصور فلا يتغير خذ الذي بالوانم المذكور فنعلم ان اللزوم معد تصور
اللزوم لا سبب موجب له الا جازيها مع زان تصور اللزوم والالزام بطريق
بالضرورة ثم ان تحقق معنى التوافق بين المعد العلم والمعلوم لا يتحقق ولذا قالوا في
ما بين من العلم بالعلم الشئ آخر والعرف ما يلزم من تصور تصور شئ آخر مع
البادي معدن الخطأ فان قيل فما معنى قولهم تصور اللزوم اليه لا يتفك عن تصور
اللزوم قلت معناه ان تصور بعض تصور اللزوم بدون فصل ولما قل ان يتبع غيره
زمانا في الخورين فان من فك با متناع فوجه النفس في زمان واحد الى شئين يترد
عليه ان الاحكام الحاصل في تصور الذي كذلك ان لا يمكن الا في الجواب ان يقال ان
المكان تصور الشئ يلزم بدون الذي عدم المكان ملاحظته بوجهه كما ان معنى مكانه
بدون العرضي المكان ملاحظته بوجهه ان الشئ ان لا يري معدا حقيقة فهو ربط
لان المعد ما يتبع تصور راجع عن المعلول ضرورة ان يتوقف على وجوده وعدمه
وتصور اللزوم قد يجتمع مع تصور اللزوم وان ارادنا بمنزلة المعد في عدم اللزوم الا
جما كما يد عليه فوجه ان البادي معدن فان المعدن الحقيقية هي الحركة الواقعة
فيها ونسبة البادي معدن على سبيل التشبيه تصور بذلك السيد الشريف قدس سره
في حواشيه شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ يحوزا اجتماعهما في نفسا على تقدير
الاجتماع وهذه البحث مندرج في قولنا قل ان يتبع تغير زمانا في التصورين كما لا
يتحقق وحاصل معنى اللزوم الذي معتبر الحش في اللوانم البينة وهو ان لا يتخلل زمانا
بين تعقلا اللزوم وتعقلا اللزوم وبذلك طرح الصلابة التي في شرح المقاصد
في بحث الاضافه ومنه تغاير زمانا في التصورين بعد الاستدلال على راجع الى دليله والذات
فهو غير موجود وحاصل ان الدليل المذكور انما يتبع في اذ كان تصور اللزوم معدا وذلك
غير لازم في جميع اللزومات بالنسبة الى لوانمها البينة لجواز ان لا يتوقف اللزوم على
ملزوم اصله بل يكون الامر بالعكس كما اعلم بالنسبة الى الملها فان الاضافه فلما كانت
داخله في مقربها وتعلق الاضافه بتوقف على تعقل الملها لكونها حرفة الملها كانت
الاعدام موقوفه عليها ولا يتوقف شئ منها على الاخر الشافعين فانهم يحصل لها
من غير ان يتوقف احد على الاخر ولا يجل البينة وخللا من التلازم انحصار في
المعد والمعلول او بين معلول على واحد فلهذا قد بر ان يكون اللزوم معدا معدا يكون
زمانا تصور اللزوم مغاير زمان تصور اللزوم وعلى تقدير الاختصار يكون زمانا

تصور للذات وموجود من تصور الذات وموجود في تلك صورة الشيء فلهذا ان اعتبر من الخلق
 الحق بعد تصور الذات في جوهرها في الكيفية في الاعمدة بالشيء في المكان
 في المتبادر في عدم التبدل في نوجوه الشيء المذكور ووجرات املان وجودا للشيء
 ليس الوجود البسيط فلا يكون تصور الذات مقابرا بالذات لتصور الذات ولذا قالوا
 بالتصاير بالاجمال والتقسيم بين الذات والمحدود في المذموم واللازم في المذموم
 مقابرا بالذات لتصور الذات كما لا يخفى وطوبى لخلق ما ذكره بقوله والا في اء وحاصلا
 ان في الذات تصور الذات بدو غير ممكن لان وجوده عين وجودها كما ان المتصور ايضا
 غير ممكن وفي الازم تصور ممكن لكن المتصور هو انفسها كالمزعم عن الازم محال وهذا
 كما قالوا ان في كليات العرفية وفي الاشتراك ممكن وان كان المفروض محال لا يخفى
 فان العرفية والمفروض فيهما لا تفصل ذلك في حواشي السيد الشريف قدس سره على شرح
 مختصر الامور **ف** وهذا القدر يكفي في هذا المقام بعض هذا القدر من الاشكال اعني
 زمان تصور الازم غير زمان تصور الذموم كقضية في الطرفين واللازم واما في قسم
 الخارج عن المادية واللازم والمعارف فلا يلزم فيها الاشكال معني الا ينقص الوجود
 الاستغناء في هذه الاشياء الى دفع ما يوجب ان القول بالاشكال هدم قاعدة المذموم
 وحاصل ان الاشكال السامع المذموم هو عين الانفس وعدم الاستغناء بالمتبادر بالزمان
 تام **ف** وفيه ايضا اعتراضان على قولنا يمكن ان اريد بالامكان في قولنا يمكن
 تصور الذات بدو في الامكان الحاصي عن سبب الضرورة عن جابلية الوجود والعدم
 يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض وهو محال اذا العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعرض
 والا لم يكن عرضا ان يفيد تحصيل ان تصور كنه الاشياء بدون العرض في تصور لا بدو في اعني
 ليس ضروريا ان يكون تصور كنه الاشياء في قولنا لا يتبع لوجوب ان يكون تصور كنه الشيء
 ضروريا وان اريد الامكان اعني سبب الضرورة عدا حادبا بين طرفي المعنى
 حاصل في الذات ايضا كما يصدق على العرض ان تصور الذات بدو واجب وكل واجب
 ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذات ان تصور الذات بدو في ذاته ممكن بالامكان
 العام وتخصيصه لما لم يفيد الامكان العام عن من الطرفين كان حادبا على كل من الواجب
 والتمتع **ف** وجواب بعضنا اننا لا نذكر بالامكان الامكان الخاص ونفهم لزوم جواز
 تصور كنه الشيء بالعرض بان يكون بسبب حصوله الذي هو محال باللازم جواز تصور
 كنه الشيء بالعرض بان يكون بسبب مقارناة الذات بين المتبادرين في قولنا يمكن تصور

مقتضى الامكان

الان لا بد من تصور الذات لا بد من يعني مع لا بد ان المقابل بقوله بدو في ذاته لا بد من
 تصور الذات بالذات مقارناة العرض وتصوره مع ليسا بضروريين ولا متبادرين فيه
 فان تصور ان تصور الشيء بالذات بحيث يلزم تصور الامور العرضية من العوارض البينة فيقول
 هذا الطوبى بان لا يكون له في قولنا بدو في ذاته لا بد ان المقابل ليس في المقابل بقوله
 بدو في قولنا بل لا بد من قولنا باقوا لعدم هذا وجه التسمي في قولنا وليكن **ف**
 يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد يعني ان الامكان في قولنا ما يمكن تصور الذات بدو في ذاته
 على تصور المقيد بقيد بدو في الامكان ان اعتبر كنه الشيء في تصور الذات بدو في ذاته
 المعنى كون التصور بالذات بدون العرض وبليس ضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور
 بالذات بالعرض اما العارضة كنهية نسبة الوجود الى الذات التصور المقيد حتى يعبر المعنى
 بالذات المقيد يكون حاصلا بدون العرض يمكن بعين وجوده والعدم ضروريا بمعنى ان
 قد لا يحصل فلا يقال في الامكان ح زج ان في ذات التصور لا بدو في ذاته في ذاته
 فعدمه وتوضيحه ان قيل الروي الابيض يمكن الاستمرار جواز عدم الشيء عن الروي لان
 الامكان اعتبر كنهية نسبة الوجود الى ذات الروي لا كنهية نسبة البياض فيهما يجوز ان يعتبر
 الامكان كنهية نسبة الوجود الى ذات الخور الذي يكون بدون العرض لا كنهية نسبة بالكون
 بدون العرض اليه فعدم التصور بدو في ذاته عدم الروي الابيض بان لا يوجد احصا لا
 بان يوجد او لا يوجد وصفها فاما الشيء كلامه وجه التام ان اعتبار الامكان كنهية
 في الخور المقيد بقيد باء في الزوق السبع فانه يصح المعنى بخلاف الضحك والهاب
 من الامور التي الامر الذي يكون تصور الشيء له محال بدو في ذاته يمكن ومن هنا يخرج جواب
 اعتراضنا السابق اعني صدق تعريف الذات في قولنا لا بد من البينة المعنى الاخص وهو
 ان تصور بدو في الوجود يمكن لكن التوهم بخلاف الذي في ان تصور بدو في غيره يمكن اذ
 ليس تصور الشيء الا تصور ذاتها فلا يكون بدو في ممكن بخلاف تصور الازم في ذاته
 تصور الازم في غيره في تصور بدو في ذاته لا يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه
 فيما نقل عنه **ف** على اداء اي على اننا سلمنا ان يتقابل قولنا بدو في و ان الامكان كنهية
 لشيء في المقيد فيقول ان تصور الشيء بالذات بالعرض بان يكون العرض بخصو الذي لا يتجدد
 غير متمتع اذ يجوز ان يكون للعرض نسبة ثابتة بما به العروض يلزم من العارضة العلم كنهية
 كيف لا وقد قالوا ان يجوز ان يكون نسبة ثابتة يلزم من العلم به العارضة بان يتجدد ان لم
 بطريق جمع العوارض **ف** ويمكن الجواب عن الاعتراض بان الشيء الثاني وهذا

في المحصول

يكون بها ممكنا في معنى العرض في قولنا لا يتبادر

ان الذي الامر الذي يكون تصور الشيء بالذات

الحاصل مع مع

وهذا هو بطوب الاسم السابق الا انهم يعني انما تحتار ان المراد بالامكان في قولها يمكن
تصورها لان بدو الامكان الهام يمكن لا مطلقا حتى يروا انه متحقق في الذات بل مقيد
بكونه من جانب الوجود فحينئذ يمكن تصور ان لا بدو ان تصور ان لا يمكن
بدون العرض يمكن وجوده يعني عدم التصور بالكتابة بدون العرض ليس يتصور في هذا
العرض ان الامكان المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذات بل يجب ان يقال تصور
الان لا بدو في الذات يمكن وجوده يعني عدم التصور بالكتابة بدون الذات ليس يتصور
تصور الامكان المقيد بجانب عدم الحاصل في كماله لكن هذا ليس بضروري الا عيبا
في الوجود فقد اخطأ بها على ما بين ان المراد من الماهية باعتبار الشخص كما يحفظ
فهذا لا خلاف غير مشهور بين القوم وان المراد بالماهية مع الشخص فعدم مشهور
في حيث الشئ في السبب والحققة لغيره يسمى هوية وفي شرح التبريد وقد يرد
بالذات ما صدقت عليها ما بين الاقوال والحققة لغيره وتسمى هوية **قوله** او ردلفا
يعني الفاء في قول فالحكم بثبوتها ايذا نأين ان هذا السواء ناشئ عن سبقها اما الفاء في قول
فان قيل هوذا على تقدير ورودها على ما في السواء من فضاء ذلك او لا على ما هو بطريق
سائر الا في المورود في الكتاب في ان الفاء الثاني لان كيد لم يأت بشئ **قوله** مجموع امور
ثلاثة احد ما يتبع حقيقة ما يراى هو ثبوتها كونه الشئ بمعنى الموجود وثالثها
كون الثبوت بمعنى الوجود في زفير المورود في المورودات تلك الوجودات موجودة
وبعضها في لغوية هذا الحكم ان بعضه مستلزم لعضه الجليل وما بينا كما في الوجود
الشئ بثنائه في احوال الاشياء ليست الانفس تلك الاشياء فوجودها وجودها
وما ذكرنا في دفع ما قيل ان كان الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم او المعنى ما بينت
لجزئيات الوجود في الخارج موجودة في غير وجودها الطبيعي مع كونها في العلة او لا
ليس لذلك بالحقيقة سببا الماهية الهية المتصورة بما يجب ان يكون السواء بما هو فان ذلك
اصطلاح هو الميزان حتى يكون المعنى الصالح للتعليق بثنائه الموجودات اذ لا اختص
لهذا الصلاح بالسواء بل المراد ان الاشياء التي نشأ بها وتسمى باسم الاسماء
المخصوصة لها حقا بل هي باقية في فكر الحقائق التي هي في نفس الاشياء المخصوصة
موجودة ليست بمتابعة لاعتقادنا واقوالها وان هذا من ذلك ويحفظ ان لفظة
الماهية يطلق على معنى من مابها يجب ان السواء بما هو وما الشئ هو هو وان نسبة بين الله
المعنيين عموم من وجه فصدق الاول بدون الثاني في لفظنا بالقياس الى الشئ والثاني بدون

الماهية المشتركة على بسط الشخص

التصور

مقتدر

بما لا ينفك

المبررات

الاول في الماهيات لثبوتها واجتماعها في الماهيات النوعية بالقياس الى النوع الثابتة
بالمعنى الثاني لا يكون الانفس ذلك الشئ فان كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقا بقا
موجودة ولا بحث لا يفرق بين المعنيين فقال ما قال وما قال الفاء على الجلي هو باعنا الا
عن عرض في ان قول تعريف الحقيقة اي تعريفها بالماهية باعتبار تحقق الوجود فليس
بشئ اما اولا فلان الحقيقة بمعنى الماهية الوجودية غير مدونة في احوال الاشياء ثالثة
لان يكون ذكر الاشياء مستلزما لافصالها عن الماهيات الوجودية للمورود الموجود
وذكرهم مستلزما لافصالها عن الماهيات النوعية لثبوتها بالاشياء **قوله** في هذا المقام
موجودة ولهذا اعتبر الشئ بهذا المعنى بقدر اشارته الى انه غير عرضي في هذا المقام
فوجه الاعتراض على ذلك التعريف لا وجه له واما ثانيا فلان لا مدخل لكون الشئ بمعنى
الموجودة في لغوية لفظه **قوله** الماهيات الوجودية موجودة لا لغير لفظه
واما ثالثا فلان وجه على ما نحن عليه في قولنا لا لغوية في قولنا عرض الاشياء موجودة
وما بينت الاشياء موجودة لان القابل للحقيقة بهذا المعنى اما العارض او الماهية مع قطع
النظر عن الوجود **قوله** ويكون الشئ بمعنى الموجودات بعض الفاعل ان يكون الشئ بمعنى
الموجود لم يزد من سبق بل اللازم الفاعل في ذلك ولا مدخل في لغوية
الحكم قول معنى قول الشئ عندنا الموجود ان معناه موجود حيث قال في شرح المقاصد
اما ان لم يطلع على المذهب لفظ الشئ حقيقة فبحث لغوي فعندنا هو اسم الوجود وبما
تجدد شئ في المعنى في هذا المعنى ولا نزاع في استعمال في العدد ومجانا او ما ذكره ابو
الحسن البصري من ان حقيقة الوجود هي في العدد وموهومها بعبارة وقال في شرح
الموافقة ثمة للفتنة اذ هو في بحثنا الاول في تحقيق معنى الشئ وبما يتخلل
التفسير وهذا بحث لفظي يتعلق باللفظ والثالث عندنا الوجود اذ لا لغوية بيا
كون المنشأ مجمل في الماهية وحاصله ان لو لم يقتر الوجود بالاشياء بيا ذكرنا بل بمعنى
مشبه لو لم يلفظ بلفظها لكان المعنى عوار الموجودات موجودة او قسرا لاشياء بمعنى
سبوي الوجود كما بقدره فيكون المعنى الامور التي هي الوجود هي هي تصور قلم بلام
لغوية الحكم فثبت ان المنشأ للسواء بجميع الامور لثبوتها في الفاعل لبحثنا في
بين المورود والشئ والحق غير المورود وليس بشئ منشأه فذلك السبب وثمة بعضه
فقد تميز لافلا لغوية في قولك **قوله** قد يحتاج بمعنى ان رب التقدير وقلة الاحتياج ما
باعتبار ذلك حيث جئنا معنى اصحاب الاذهان القاصدة كما في مثلها فان المعنى ان
ما تفقده وتوسية لو احب الوجود فموجود في نفس الامر لان ما هو واجب وجوده

انواع كونه الماهية المبررات

بالمبررات او المبررات فيكون المعنى المبررات

في نفس الامر وجوده في **قوله** والحاصل ان اخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد
والذي حقيقة عرفها هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان انصاف ذات الموضوع
بوضعه بالقبول بحسب الغرض مشهور بين الناس بل هي الحقيقة للقوة والعرفية العامة
على ما ذكره التحقيق الرازي في نقله لرب الامم ان ما ذكره الشيخ مطابقا للعرف واللغة قال
السياسة وحواسن الطول ان السليمان لا يخالل الف اهل العربية اذ هم يبعد
بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى
بيان الاقبالي بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الوافعة على الاصطلاح بخلاف
قوله ان الثابت ثابت على ما زعم فان اخذ الموضوع بحسب نفس الامر ولذا حكم
بلفظه ويجوز في قوله شئ شئ فان كان مقيدا لشيء يحتاج الى بيان المعنى
بالنسبة الى الجاهل لان الاحتياج لمقيد بالوضع المذكور معنى مجازي وبلغ
المجازي وان اشتهر لا بد من بيان لان السليمان المعنى الحقيقي على ما تقر في موضعه هذا
معنى قوله في الحقيقة لا يتبين هذا نظر الى قول هذه الكلام مقيد وقوله لا يتبين
ناظر الى قوله لا يحتاج الى البيان وما ذكرنا ان دفعه معارف بعض القضايا من اخذ الموضوع
على وجه المذكور كما هو مشهور فيما بينهم كذلك اخذوا في شئ شئ على وجه المذكور
فيما بينهم تدبر قوله واما بالنسبة الى القاصرين فهم ماتوا بان فالفرق غير بين لان اخذ
طرف شئ شئ على وجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد
من البيان البينة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور فان حقيقة اصطلاحية بل لقوة
وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان **قوله** وليس مثل المثال الذي ذكرنا اولا فبين الا
موراث بينة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا فاعتد **قوله** اذ قد اعتبره يعني ان الابطال اعتبر
المثال اخذ الموضوع والمحمول لا اخذ الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم
بلفظه وقيل ان ذلك لا يلزم بعينه كذلك بل اخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق
يكون مقيدا وهذا ان دفعه ما ورد ببعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات
تكافئ لما اذا قلنا كل **ب** يكون مقبولا بحسب العرف واللغة شيئا **اب** بالقبول
بحسب نفس الامر كما هو مذهب الشيخ وقدمنا آخرين او بالفعل بحسب فخر العقل
على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرحه للحال لان معنى الشايل
الفرق عنوان قول حقايق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث
اخذنا اول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بمقصوده ان التعلق قد اخذ

نحو موضوع

مشهور

العنوان في الثاني كذلك وليس فوق من ذلك القيل **قوله** ولك ان نقول في توجيه
و يحتاج الى ان يكون حقايق الاشياء ثابتة يحتاج في افادتها الى البيان لعدم ظهوره
بالنسبة الى الاذهان لكن ذلك البيان ليس بطريق التاويل والصرف عن الفهم بل
لشهرته عند الخواص مشهورا وكما هو معني حقايق بخلاف شئ شئ فيحتاج
للتفادي الى التاويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرته عند الخواص مشهورا وكما هو معني حقايق بخلاف
شئ شئ وهو معني مجازي والفرق بين هذين التوجيه والتوجيه السابق ان الثاني
كان ناظرا الى كلمة التحليل حيث قال فان شئ شئ يحتاج الى البينة الى بيان معناه
لنفاذ وهذا ناظر الى مدلولها احتياج الى البيان حيث قال فان يحتاج
الى التاويل وقيل لا يكون لقوله ولا مثل اما بوجه التوجيه شئ شئ مدخل في بيان
عدم القوة الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في هذه القوة وعدم ظهورها في
شئ شئ كذا فصل عنه وما قاله القاضي الجلي ان ان اراد ان حقايق الاشياء متعلقة
في الموضوع وليس فيها من غير ما يدعيه البطالان وان اراد ان المعنى المراد من ان
كان معنى بيان لكثرة لشئ شئ رها كالحقيقة في انصرفه من اللفظ من غير احتياج
الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل ليس لان المعنى المراد من حقيقة
على ما قاله من ان التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الموضوع هو انصاف ذات الموضوع
بمضمونه بحسب الاعتقاد **قوله** وهذا المعنى لا يحصل فيه لشئ شئ غير محتج
الى التاويل لان الشواهد القيد بالان او المهورود بمضيق الحذف بالبالغة بعض
من اشعاره فلو جعلنا حقايق شئ شئ للمهورود ان بعض شئ شئ للمهورود هو
شئ شئ الا ان بعض شئ شئ للمهورود هو المقيد بما مضى والحذف بالبالغة يكون معناه
على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاختلاف في بيان واحد وحاصل الدفع
ان معنى المهورود ارادة بعض الاشياء المعين واما ملاحظة بعيد كونها لان او قيدا
معنى او موصوفا بالبالغة فيتحقق عليه الاختلاف في ارادة ليس الا بالاناء وبل والعرف
عن الضد **قوله** وكما فرقنا اعم من فرق بين شئ شئ لان شئ شئ فيما مضى او هو مقروء
بالبالغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالاعتين الشخص او النوع لعدم دلالة
ارادة المعتين على القيد المذكور شئ من الدلالات الشاذة على ان المراد بقيد ذلك
الحقيقي لفظا وتفسيرا او الحكم والحكم متخالف ههنا كذا فصل عنه وما ذكرنا ان دفع
ما قال بعض الفضلاء ان شئ شئ لان شئ شئ فيما مضى او المعروف بالبالغة بعض

للعين

فما لا بد عليه

اخره او كذلك ان نقول

بعض الاشياء مدعية لكن التعيين النوعي والتعيين المميز في العهد ليس مقصورا
 على الشخص فيكون ان يزداد بالافادة التعيين النوعي ويؤثر الموقوف بالبالغة
 او فيما يخص لان الافادة لا تبدل على ان الموقوف بعض الاشياء لو كان معين بالشخص
 او بالاشخاص اما تعيينه باعتبار كونه زفيا معني او موقوف بالبالغة فما لا دلالة
 عليه والشروط يعرف ان التوجيه المشهور في بيان قوله بما يحتاج الى البيان
 ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالادلة
 بالنسبة لبعض الاشياء كالسوف فانه يكون ذكره تأكيد للافادة فان الافادة
 السالبة انما الافادة المذكورة بما يحتاج الى الدليل فكيف يكون مقيدا بحدائق التعيين
 التي يتعين فان في ذكره بيان ظهور الافادة على ما في قوله ويرد عليه ان شرطه يعرف
 على هذا التوجيه ان شرطه ان يفي ايضا فانه يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس
 الامر بل يكون ان في السقام معناه يحتاج الى تأويل وتقدير اذ لا بد ان لا
 ان شرطه ان لا يتشترى فيما مضى والشروط الموقوف بالبالغة من شأنه خصوص ما
 بالنسبة الى الافادة ان الفاصلة عن فهم البلاغة فانه قد قيل ان شرطه ان شرطه ان يفي
 الى التاويل لا البيان بصدقه بالادلة فلا يكون قوله لا مثالا بل هو النجم في شرطه ان يفي
 ناظر الى قوله بما يحتاج الى البيان او ما جعل قوله لا مثالا بل هو النجم في شرطه ان يفي
 لم نذكره في الكتاب مما لا يرتضيه من ادناه ولا يذرية بالاساليب كذا يفعل عن من يسهل
 ظهر كانه ما لا بعض الافاضل من المراد بالبيان البيان بالادلة فيكون ثانيا
 كيدا لا فائدة وقوله لا مثالا بل هو النجم في التوجيه المشهور في اتحاد المسند
 والمسند اليه لا نرا في قوله بما يحتاج الى البيان **قوله** واعلم انه جواب حسن لدفع
 الاعتراض المذكور بقوله ان قيل انه وحاصره المراد بالبالغة ما به الشرط هو هو
 وبالشأن ما يعلم بوجوده والمعدوم وبما اذا اعتنى ما يصح ان يعلم ويجوز عنه والثبوت
 الوجود فانه مع ما يثبت الامور التي يصح ان يعلم ويجوز عنه ان يستحق الحاجة في رتبته
 السالبة باللعنة وعلى ما ذكرنا لا يرتضيه ما ذكره الفاضل الجليل بقوله عليه رتبة الحقيقة
 بالعلم المذكور لا يطلق الاعلى الوجود بالحوال الا في بعض المقادير في العلم بالاشياء لا يجوز
 اضافة الحقائق اليها ونقول ان اللغو في عدم الافادة في الكلام المذكور
 سواء كانه لا بد من الوجود او اهم منه ومن المعدوم لان الوجود مدعي في الحقيقة
 كما عرفت لان هذا من علمه على ما ذكره سابقا في توجيه السوالمين ان المراد بالبالغة

المأينة باعتبار الوجود وتبين على ما ذكره سابقا في توجيه السوالمين ان المراد ليس
 لذلك على ما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين على ما عرفت سابقا في توجيه الحكم
 بان ما يثبت الامور التي يصح ان يعلم ويجوز عنه ثابتة لا يصح لان من تلك الامور المعدوم
 مما في زمانه ان يكون المأينة المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالامور
 الجسدية كما يحققه الشارع في قوله العلم بالحق وثبوت ما يثبت جسيم ما يصح
 ان يعلم ويجوز عنه بغير ثبوت ما يثبت بعض افراده هو الموجودات تأمل **قوله** والتدقيق
 بها اي التدقيق بثبوتها في نفسها وباحوالها اي التدقيق بثبوت الاحوال والاشياء
 ما قيل ان الجواهر في العلم بالحق في كل ما يصح عند التدقيق بالاحوال من العلم بها لان
 التدقيق بجواهر الاشياء من حيث النسبة الى ذلك الشرع علم بذلك الشرع **قوله** فاللام اه
 في العلم الاستغراق الانفي يعني ان لاهم التعريف في قوله العلم بالحق انواع العلم المعنوي
 والتدقيق فانه في جميع انواع العلم بالحق اعني الصور والتدقيق متحقق وانما
 حمل على الاستغراق الانفي لان لا يرد به الاستغراق في الافراد بل ان يكون جميع افراد
 العلم بالحق في ثباته وبغيره صحيح كما لا يخفى بخلافه في ثباته ولو باعتبار
 بعض الافراد وانما في المعنوية المقام لان جعل الاستغراق لانواعه مما لم يمد عندنا بل
 العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وانما في الجسد
 او لا في الانواع **قوله** بمعونة المقام يعني ان جعل اللام للاستغراق بمعونة المقام الرد
 على الدلاورية وهو لا يخص بجعل اللام للعلم لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم وفوق
 انهم معترفون بالثبوت والشك من الصور بغير كون التدقيق بها وايضا في
 الاعم اعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يثبت الا بالتدقيق بها وباحوالها ولا فائدة
 على العهد حتى يخص بالتدقيق مع ان التدقيق لا يحصل بدون الضميمة فيجب
 الحمل على الاستغراق ويكون المعنوية ان العلم من الصور والتدقيق متحقق في قيل
 ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فعند ان الاستغراق النوعي ثبوت جنس
 العلم كافي فيه ليس كذلك كما لا يخفى **قوله** ثم ان الاستدلال يعني ان الاستدلال على الصانع هو
 موجوده تحق بالعلم والقدرة والطبوت وغيرها كما يحتاج العلم بالحق بيق
 ثابتة بحيث لا يعلم بالحوال بانها ممكنة وحدها كما ينبغي في ثبات اشياء الله
 او انقر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قولهم العلم بها ووجه التقدير الثبوت
 بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجوده في المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت

جميع
 في بيان كونها بالحق
 والادراكات الحسية

كافي في الرد على الخصم لا بد من سبب الحق في مقامه **فقد** سبب عليه أنه بعض أجزاء الجنس
 وأن دفع بها الاشكال وحصل سبب الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من الصديق بها
 بين الطرفين ما هو المقصود لأن الشيء على وجوده ما شئت به من الاعراض والاعيان و
 وتحقق العدم بها ليس له في المعرفة الصانع على مرتبة الشواذ كما كان المراد للجنس لا بد من
 ان يكون شواذاً في ضمن ذلك البعض الحيوان ان يكون في ضمن فرد آخر سوى ما شئت به فلما
 يحصل الشيء على وجوده **فقد** وجوبه أو بعضه ان المراد في قوله الشيء على وجوده ما شئت به الشيء
 على وجوده وجسمه ما شئت به أو التوكل في المعرفة الصانع انما يتوقف على وجوده والحدوث
 والعلم به سواء كان ما شئت به أو لا فقول سبب الجواب بالبداهة الاعتراض اذ وجوده وجس
 ما شئت به لا يكون الا في ضمن ما شئت به لان معنى قول الشيء على وجوده وجسمه ما شئت به
 الشيء على وجوده ما شئت به ما شئت به سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر كما لم يكن قول
 جنس حقيقي الاشياء ثابتاً انما يثبت حقيقاً في الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة
 واحدة أو أكثر على ما سبق مدلوله لا للجنس نعم قد دفعه اذ كان المراد بالجنس الجنس
 المطلق لا يجوز ان يكون في جنس ما شئت به من الجنس في ضمن ما شئت به او غيره
 لكنهما في فردين لكن جعله في هذا الجنس بعيد عن التقدير لفظ الجنس اي بعيد
 لا بد له من غيره في الجواب اما معنى على التمسك والتبسط تامر بتوقيف **فقد** في الكلام
 السابق على خذ والمضاف وهو لفظ الجنس في الفاعل الجنس لا حاجة الى تقدير لفظ
 لان ما في قوله ما شئت به اما موصولة او موصوفة واياماً كان فيها بعيد عن الجنس
 او معنى الاستراق عليها علم في موضع وجبت به من على الجنس ليس بما شئت به **فقد** لا
 يتحقق ان ليس شيء لا بد من الشيء على وجوده لفظ ما شئت به والجنس ليس بشيء
 اصطفاً من تقدير المضاف او بولاً بالثابت او اوده **فقد** او نقول لا بد من الشيء
 على وجوده ما شئت به اصطفاً من العلم بالتمسك ليس على خذ والمضافات
 في الكلام على قول حقيق الاشياء ثابتة تنبيه على وجوده من الحقيقين واذ ثبت
 شئ منها فاللحق بالثبوت الا ان في بداهة العطف لية على ما شئت به لانها اظهر
 وجوده او سبق حصوله من غيرها والله لا يخفى على الانسان في بداهة العطف لية لكن في كفاية
 هذا التقدير تنبيه تام **فقد** وهم العلم بالبداهة الفرق بين مذهب المعتزلة والاعتزالية
 ان المعتزلة لا ينكرون لثبوت الحقيقين بالغير وتبينها في نفس الامر حلقاً بتبينه الاعتقاد
 وبدون ذلك في الحقيق بالبداهة لانها اذا لم يكن ميسرة في نفسها ارتفعت بالبداهة فلفظ

ثبوت

انتم المحررات من المصدر بها
 والنقد فيها وباحوالها

لكن تلك الحقيقة الواضحة والكثيرة
 لا يمكن ان تكون ما شئت به كما ان اللام
 مما سبق هذا فيورد الاشكال فيتم

العلم بالانفس

الشيء

عند سبب الرد الذي يحسمه الضم من ماء وليس بثبوت في نفس الامر ولا بتعريفه
 بدله في ذلك قول الحشويين بل لم يعد محقق نسبة امر الى آخر حيث نفي التحقق
 الى التقدير والله يدركه ويثبتها وتبينها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا
 بعينه في لفظه الظاهر الاعتقاد ان الثبوت لخاصة عن نفس الامر بالمرء بعد ما
 تميز بعضه عن بعض كما أنهم يقولون بثبوتها ونفيها بتبعية الاعتقاد وبثبوتها
 وهذا كما ثبت بالضرورة من تعصيب كل شيء بما في قواعد العربية فانما ثبت من
 العلوم الحقيقة الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لفظ العرب لكن لها ثبوت
 فيها بتوحيدها ولذلك ان ينصف بالصدق والكذب فلا اعتقاد عند من ليس فيها
 جوهراً ولا في انما تارة لما في كما هو عندنا فانما نقول بحد هذه الاشياء من لانه
 في نفس ذلك ولا هم يقولون بهذا الشئ امر لا يمكن ذلك ومن هذا بين معنى من
 كل واحد حقيقة بالنسبة اليه من لانه ان ثبوت الاشياء في نفسها تابعة للاعتقاد
 كان اعتقاد كل شخص حقيقاً في نفس الموضوع حقيقاً كما يمكن ان يقدم الحقايق البس
 على الخاطئة وحقيقة ما على لفظ العرب والعكس ايضا حقايق ما على لفظ العرب والاعتقاد
 لما في ومن ان الحق سبب على مذهب النظام كما سبق في بعضه لفظه ان الفرق
 بين المذهبين ان المعتزلة لا ينصفون كون نفس الامر حقيقاً في نفسها والعديدية كونها
 خلقاً لشيئها ولا يخفى ان هذا الفرق اعم اعم لو كان الثبوت في قولهم معنى الوجود
 بناء على ان يتوقف في نفس الامر لوجوده لا يستلزم استقراء ذلك الشئ بخلاف
 خلقه بناء على حقيق في حقيقة انما اذا كان بمعنى التبيين كما سبق فانها طرقت بعد
 نفس الامر لثبوتها يستلزم استقراء بالبداهة فلا يكون خلقاً في نفسها ايها
 فان تعويل ما ذكرناه ان قبل عبارة الاشياء في بيان المذهبين داخل في الفرق
 اعتبره بعض المعتزلة حيث قيل في لفظ الثبوت في الثاني دون الاول قلت اخذ
 الشئ السد قد سبب سببها لفظ التبيين مطلقاً يستلزم الاعتقاد بالبداهة واعتقاد
 التبيين بتوحيدها الاعتقاد يستلزم اشتداد الثبوت في نفس الامر **فقد** لانهم بعد ان في
 اي يعاندون الاعتقاد الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون
 للزم بعدم ثبوت امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التبيين فلا يكون الحقايق
 الا وهما هوجالات كالسراب وليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا شيء ولا غير
 لان الكواجم الى الصواب واحد في الحقيقة هو الوجود الجبروت عن الكثرة والاعتقاد

علم

ثبوت

العلم

الشيء

فالعلم بثبوت كونها خلقاً لا بد من العلم بالوجود بالبداهة
 انما هو لكون الثبوت في قولهم معنى الوجود بناء على ان
 نفس الامر حقيق في حقيقة انما اذا كان بمعنى التبيين كما
 سبق فانها طرقت بعد نفس الامر لثبوتها يستلزم
 استقراء بالبداهة فلا يكون خلقاً في نفسها ايها

شئ بالعدمية وهي التي يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ عندهم هذا من الاشكال المعاصرة
ثم قالوا بالحلقة مائة قضية بدعيه افترضه الاولها قضية اخرى معاوضة مثلها في القوة ويقومها ويرد عليهم انكم جازمون بان نشأ
الاحكام كلها والبرهان عماد فتمت في الشبه
فكان كلامكم من انقضائهم انتم كلام
من ههنا يظهر انهم خصصوا بالعدمية
الوجودات وهذا هو الحق في عدمه
بوجودها من جهة لا يختص بالوجودات
بعدمها من جهة اخرى فلو كان ذلك
لانهم ليسوا بمتخصصين في عدمها
من جهة اخرى فلو كان ذلك لانهم
من جهة اخرى فلو كان ذلك لانهم
من جهة اخرى فلو كان ذلك لانهم

لانهم لا يتكبرون بالشئ مطلقا لا يعرف من اتا لواء اعتقدوا شئ من شئ فهو ثابت
 على بايهم لكن بالشئ الى المعتد استمر كلامه وفي بحث اما اولاد القبر على
 هذا المعنى مع اخلاف المصطلح يكون المعتد اخص من الشئ لا زاد به الوجه
 الذي يكون على فرد واحد فيقال لا يتكبر الشئ مطلقا والشئ هو الوجود
 الذي هو اما ان على فرد واحد او لا فيكون حقايق الاشياء ثابتة على العندية
 لانها ايضا فتلون بثبوت الحقايق وانما يتفون عنها القبر ولو حلل الشئ في قول
 حقايق الاشياء ثابتة على القبر لم يكن لا كثر من دوافع الشئ والوجود والكون مع تر
 ترك المعنى والحق وبها واما ثانيا فلان ما ذكره جها بتفسير الشئ بالقبر وهو قول
 لما عرفت انه يثبت جاري القبر بان يقال لو اعتقدنا اننا نقر اننا شئ فهو مقدر على انهم
 لكن بالشئ لا المعتد فيجب ان لا يتكبر عن القبر **فقد** يكون مذهب كل قوم حقايقا
 قبل ما من الحق والبال على هذا وليس لها نسبة خارجة بغيرها بغير الحكم او لا
 هو ما ذهب اليه القدام ومطابقا للحكم الاعتقاد وعدمه مما يقرنا في قول قد سمعت
 من سابق ما يفتن عن اعتبار هذا الفصل مع امر على هذا التمسك لا في ايراد
 هذه المقدمة بعد مقدم القول بان الحقايق عندكم تابعة للاعتقاد **فقد** الزعم
 بمقتضى القول البطل الذي عليه لا يوافق الاول في كونه معتقدا على القول ولا فلا يرد
 ما قال بعض الافاضة القول العام عن الاعتقاد لا يوجب بطلان ليس بجبر
 يكون صادقا ولا بالازم ولا بالاجزى ويؤيد ما قلنا قال الشري في القول في بحث
 التمسك الجبري لا يوافق المشكوك ليس بجبري يكون صادقا ولا بالازم حكمه ولا
 تقديره بل يوجب تصور كما صرح به باب المصطلح لاننا نقول لا حكم ولا تصديق
 لاثبات وجه انه لم يرد في قولهم الشئ الاول وقوعه هو بغيره بل حكم الشئ من الشئ
 والاشياء وانما انما تلتقط بالبداهة لم يرد في قولهم في الدار فكلما اعتبر بالاحكام **فقد**
 قال الشيخ ان من يتحقق في الاشياء الامكان لم يثبت في جميع الاشياء الذي ادعيت
 بقوله لكم ان الشئ من الحقايق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فثبتت شئ في
 نفسه ضرورة انه ان لم يثبت الشئ على الحقيقة لا يعجب للجن والالزام لرفع
 القضية وان ثبت الشيء في نفسه فثبت ما به في نفس الامر لا حقيقة من الحقايق
 قال بعض الفضلاء في نحو هذه العبارة ان لم يتحقق في الاشياء الامكان لم يثبت
 شئ من الاشياء بصفة الشيء لم يكن منها متغيرا انما هي المتغير بالثبوت وقام به الشيء

أذهو ملزوم لم فلوثة الشبهة وإن علقوا في فقد عاهية من لا هيئات أو من جملة
الماهيئات التي المذكور ح

وإذا لم يصف بالشيء لم الانصاف في الشيء والشيء الذي ثبت ذلك الانصاف وصفه
 الشيء من حيث هو القول في ذلك لا ان لا يصف الاشياء بالشيء بل ان يصف الشيء
 الذي هو ان لا يكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا يصف شيء منها ولو قيل ان هذا
 الانصاف بالشيء سلم الانصاف في الشيء بانه على كل لازم الموجبة المعدولة للموجبة
 والاشياء البسيطة ببيان الزام مكره اجلي البديهيات بمقدار خفية عند العلم
 العلم بالافساده عند الانكسار على ان الشيء الذي يدل على طرف النقص اذ قد
 حمل المحقق في الشيء على الانصاف وفي الشيء على الثبوت والافساده بالثبوت مما يثبت
 الشيء اذ انصاف شيء ما في سلكه يثبت المثبت لا لا ثبوت المثبت تامل قوله
 يريد غير عين ان عدم انقضاء الشيء في ذلك اجتماعهما من جهة الضرورة ما في
 عنده فلا يلزم من عدم ثبوت الشيء في حد ذاته ثبوت امره في نفسه بل يجوز
 ان يرفعه ويكون من جهة الخيلات قال الفاضل والحق ان الزامهم عليهم ليس
 مبني على عدم انقضاء الشيء في حد ذاته بل على ما ذكره بل حمله انما هو من
 في الاشياء ان الزعم ان شيئاً قد ثبت مفقوداً وهو باطل انما هو من ان الشيء
 وان يثبت ان المحقق ثابت فقد ورث ثبوت غرضه انصافاً وانما تزيو في جواب
 بالوفاء في الحق من الاستدلال بالثبوت ان حقايق الاشياء ثابتة لا يجوز ابطال
 مذهبهم بثبت غرضه بمجرد كون الشيء مجهولاً بل هو ذلك قول الشيخ ان المحقق
 والزمان **قوله** في جواب ان يفتقر الى الإخراج احد الحكمين في الحق بغير مطلق
 موجودة كانت او معدوم حيث قلنا ان الاشياء من الحقايق في نفس الامر وهذا الشيء
 من جهة الحقايق وقد اصبحت ثابتة في نفس الامر حيث شكك في ثبوتها بالشيء
 فقد ثبت بعض ما نفيت فلا بد من ازالة بعض الفضلاء ان يرد عليه مثلاً يرد على
 ذكره مثلاً ان يقال ان الشيء من جهة الخيلات ان حله عند هو وكذا يلزم فلا بد من ثبوت
 ما في **قوله** قد يتوهم ان بعض ان سقوه ان السوطة لا شيء انما يكون من الحقايق
 الموجودة في الشيء فلا يلزم من ثبوت الشيء ثبوت الحقيقة الخارجية فلما هو في وجه
 الزامه بان ان ثبت الشيء في الحقيقة الموجودة في الخارج لا قسم من العلم الذي هو
 قسم العرض لوجوده في الخارج لا انما كيف ان انقضاء العلم في **قوله** ويرد عليه انه
 حاصل ان كيف يمكن الزام مكره اجلي البديهيات بما عرفنا في فهم ان يقولوا انهم
 ان العلم موجود بل هو من جهة الخيلات والدلالة على اشتباهه باطل كيف قد ذكره

[illegible]

٢٠٠٠ قال الفاضل الحلي في

شقی

مَحْضٌ

ان يكون تلك الاشياء متصف بالقي المعلوم كما تمتنع المتصف بالامتناع **فلا** عدم تما
 على الا لا بد من هذا انهم لا يدعون الجرم بمقدمة من المقدمات فلا يتصور التفرع **الزجاج**
 معهم مجردا فلا يفتقر اليه فان العناد لا يدعون الجرم بعدم الحقايق و
 والعناد لا يدعون الجرم بعد شوبها في نفس **فلا** فبقية ما لم نقل عن وجات ايمان
 حاصل قولهم يعني نقر الاشياء وشوبها فانه لا شبهة متحقق في نفس الامر فمعرفة
 مع يمكن ان يقال ان المتحقق نسبة الشيء لنفسه فقد تحقق نسبة الشيء ان الواقع
 لا يتجوز عن احد الشئيين نعم يريد عدل مثل ما ورد في الذم القاري من ان ارتفاعه
 التقيض من مجرد الخيلات عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم بهذا القول ان في
 النقر برؤية نقد الا نزاع في كون اعتبارها بمرادهم في نسبة النقر الى الاشياء
 فالمراد بقوله لا شبهة متحققة اما في جنس نسبة النقر الى الاشياء وفي جنس
 مطلق النسبة لا والله ان لم يثبت نسبة النقر الى شئ من النسب وبالحال فيكون
 يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة الشيء في نفسه الامر ان الواقع لا يتجوز عن احد
 الشئيين فعدم شئ من الاشياء وان تحقق نسبة الشيء فقد تحقق حقيقة من
 من الحقايق في نفس الارتفاع اثبت بعض ما نفيت ويرد عليه ان عدم خلو الواقع
 عن احد شيئين لا ينافي الاعتقاد ان ليس في نفس الامر شئ منها هذا حاصل
 ما نقله فان قلت ان ارد قبول الواقع لا يتجوز عن احد الشئيين انه لا يتجوز عن تحقق
 احدهما كما يدل عليه السابق فلا يتم ذلك بل لا لازم ان يكون ذات احدهما باقية
 الا بغيره ان ليس شرطا من نسبة شئ من الامتناع وسلبه الى الشريك الباري مع ما
 فهمها في نفس الامر وما انما الثانية فلو كانها كاذبة وانما الاولى فلا تنافي لو كانت متحققة
 في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها في نفس المتصف بالامتناع وفيه لكن انما في
 شئ بشئ لا يلزم شئ من الشئ لفتلا عن شئ من النسبة كما تقر في موضع
 وان ارد الواقع لا يتجوز عن ذات احدهما يعني ان الاشياء واما متصف بهذا و
 بذلك فتحررها منها نسبة السلب ولا يلزم من اتصاف الاشياء بها شوبها متحققة
 حتى يكون فيه اثبت بعض ما نفيت لعل ان يكون اعتبارها مع اتصاف الاشياء
 كما ذكر في نزوم اللزوم ووحدة الوحدة لا غير ذلك ما يمكن ان نوقف في ذلك
 ليس المراد بالتحقق الوجود بغير التفرع والتمييز في نفس الامر فاذا كان الشيء
 وفيه كان متميزا بها هو فرض محض ولو في الذين ولا يكون تابعه لا اعتقاد التفرع

كما زعم العندية هذا مما عني ولعل ما عند غيره أحسن من هذا **فقد** قال
 في شرح المقاصد تأييد لقوله زعمنا بعضنا قام على العندية بفتح الميم قال في شرح
 المقاصد وأما في إطلاق اليمين كلامه في قوله **فقد** حيث اعترفوا بحقيقة الشيء
 والشيء ونقد في بعض النسخ بحقيقة أثبات الشيء ونقد في التردد بنظره لا في
 نفيه ما عني أكثر حقيق وإدعاء كونه نكاحا لا في إنكاره شيئا وإدعاء كونه
 تابعه للاعقاد وأما قوله **فقد** مع أنهم اعترفوا بهما فنظر في أثبات التفاضل
 كيف أحدهما **فقد** هذا دليل على الإدعاء وفيه إشارة إلى دليل العندية في الضميمة
 قال فإن الضميمة يجوز أن **تكون** وحاصلا وثوق باليمين أو أنها لا وثوق
 باليمين أي بالبدلية فخطأ في الشبهة الأصل وبذلك العقل وأما لا وثوق بالبدلية
 أي بالدليل فتمنع **عني** فخطأ فانه **فقد** وغرضهم دفع ما يوهو من الكلام الدال
 على ما عني فتنقض فأنكرهم بما ذكره يدل على أن غرضهم إثبات امر ونفيهما بالبدلية
 امر واتقاه مع أنهم يدعون الشك في جميع الخلقين بل في الشك أيضا وفي ذلك فخطأ
فقد إطلاق الغلط بانه على أن زعمنا لا امر وشك ووجود الحسن وفي غاية
 وثوق بل في الشك أيضا **فقد** ثبت في كتابه في قوله **فقد** يعلم الله معوقين
فقد على نقده أي يجوز أن يكون الغلط قليلا بالنسبة إلى الأحاسن الواقع كغيره
 في نفسه ولا تنافي بين القدر الأصغر والكثرة وقد يكون المعنى والمثل يغلط
 غلط بالنسبة لعدم غلط كثيرا في نفسه قالوا الغلط هذا منبني على ما هو المشهور
 والحق أن هذا لا يخرج على الصانع تعبد القدر بحسب الزمان ولا شك أن ثبوت
 القدر بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الأصغر فيه بحسب المادة تأمل **فقد** لعل في أثبات القدر
 المشهور يقول غلط الحسب بانه لا دلالة على أن يكونا للمثل يغلط في بعض المواد
 وهي كأن ذلك يجوز أن يغلط في جميعها **فقد** يجوز أن يغلط في جميعها
 فلا يكون مقبولا للعلم من الشك في القياس بالانتماء لأن غلط في بعض المواد
 يلزم جواز غلط في جميعها فإن الغلط في البعض أي هو بالرباب جزئية وهو لا ينافي
 الجزم في بعض خبر سبب انتفاء جميع الأسباب للوجوب زعمنا السند وقالوا فنقول
 متى كان الغلط في بعض المواد ثابتا يجوز أن يغلط في جميع المواد ثابتا بل يجوز أن
 يكون الغلط العام بسبب عامه متحققا في جميع المواد ولزم بامتناع الخلق
 بسبب الغلط متعذر فلا يجعل الجزم ببعض المواد وهو المحطى هو حرث ذلك

فظهر ان وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة المضمومة وان قولهم ان
 يجوز مقدمة لا يدخل في اثبات المضمومة لا يرد على الشرط قال لا فاقا مثل الجلي
 من ان قوله الشرط غلط لظنه في قوة المقابلة في الحقيقة بقوله الحق
 ان قلت له اما اوله فلا راد وكلامه بلعل المفيد للظن والاحتمال دون الجزم
 واليقين فلا يتم اثبات المقدمة المضمومة واما ثانيا فلان الشرط يدع الجزم بالتفاه
 مطلقا لاسباب الغلط ليس بشي **ق** قلت انه حاصل منه المقدمة القاطنة بان يجوز
 ان يكون سبب عام للغلط العام بان لا يتم ذلك بان يدبره العقل جازمة بانتفاء
 في بعض المواضع كما في مثل ادراك حلاوة العقل من ما عاين لا يتطرق اليه
 وهم الغلط والمكان محقق في نفسه لا ينافي في الجزم العادي المذكور كما في العلوم القاطنة
 فانما يجوز ان جعل احد ينقلب ذهب من ماعاين المكان لا انقلاب في نفسه وقد يقال
 لاحتمال ان الجزم بذلك بالواجب انتفاء في نفسه الا وهو ما قد حصل الجزم
 بالحق من بينه العقل وفيه حيث لان مشاهدة الحس لم يصدره شيئا بالغا
 لا يكتفي في حصول العلم عدم غلط في نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحا غير
 غلط **ق** وان صح ذكره يعني وان صح ذكره لذكر المضموم في تعريف العلم لعدم احتياج
 باليقين بل بوضوح الظن والعلم المركب كما ان العلم المعروف به هنا كذلك وما قال
 الفاضل الحق في توجيه هذه العبارة من ان اشارة الى ادراكه قيل لوجوه المذكور
 من الذكر بالضم بلزم تعريف الشيء بنفسه لا بجهة العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب
 بان الذكر بالضم من العلم والظن والعلم المركب لان كلا واحد منهما
 يحصل بالقلب كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف به ليس بشي **ق** واما معنى
 لقوله الدور لان الذكر بالعلم القوي والعلم المعروف بالعلم على الله اذ كان المذكور
 عاما والعلم خاصا يجب ان يحل التحقق على الانتكشاف التام ليكون التعريف
 بالمساوي فلامعنى لقوله الشارح اي يتضمم ويظهر في تعريفه بالعلم بحيث يدل
 التام وغيره يدل على ان التعريف انما يمكن ان يكون له قوة ادراكه علمه لقوله واما جعل
 من المضموم في شرح المقابلة كما يشهد بان من المذكور المضموم حيث قال اي حقت يكشف
 بها المذكور ويثبت اليك الشرفا هذه وقد يتوهم ان ادراك المذكور العلوم
 الا ان ترك ذكر المعلوم مقارا بعن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله قد يتوهم بدل
 على انه ليس من المذكور لعلوم المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل

ان جعل المذكور بمعنى المعلوم مستلزما لدور ان تعبير اللفظ يدفعه واما ما قاله الفاضل
 الجلي من ان في ذكره ههنا وبين ما ذكر في شرح المقاصد من دفع حيث جعل المذكور
 في من المذكور المضموم فليس بشي لان انما في توجيهه في ان آخره في آخره ليس من
 التبع في شي **ق** لكن عدها على خلاف العرف واللفظ نقل عنه ولا يمكن الضيق
 في ادراك الحس بين اليه به وفيه وجعل الاحساس من العقلاء على كماله يشهد به
 كماله من قوله من قامت به غير مذهب لا يرجع الى مجرد الحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان
 يقال ان العلم المتقني عن اليه به هو العلم الغير الاحساس واما العلم الاحساس فهو
 ثابت لها فلا يخفى لفظه وقوله ادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس
 الاحساس بدليل قوله من ادراك الحواس العقل وبدليل ان الحواس انما هو
 آلات الادراك فلا بد من الحواس في اي تعريض التمييز فيكون التقدير بوجهه
 تمييز لا يحتمل نقض التمييز والحق ان ادراكه في فهمه على النفس بوجبه
 ان يميز شي عما عده تمييزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق بنقض ذلك التمييز فلا
 بد من اعتبار الحس لان التمييز لا قبله لا يجب تمييزا له بل بقل تمييزا ولا بد من
 من اعتبار المتعلق فان تمييزه انما هو لشيء يتعلق به وهو الذي لا يحتمل نقض التمييز
 فتقول جهة تمييز العلم وغيره من الصفات كالحياة والسيادة وغيرهما لا تمييز بشي
 وقوله توجب تمييزا عن الحركات الادراكية فان القدرة التي توجب تمييزا
 التمييز عن غيره فقط لا تمييزا وهو بعد الصفات الادراكية فان القدرة مثلا
 توجب ان يكون لها تمييزا عن الماهيات لان ان يكون لها تمييزا بحدوث الصفات
 الادراكية فانها توجب تمييزا لشيء كما توجب التمييز عن الاشياء وقوله
 لا يحتمل النقض اي لا يحتمل نقض التمييز بوجوده من الوجود خرج الخلق والشك واللام
 والظن المركب والتقليد فان الخلق والشك والوهم يوجب تمييزا لا يحتمل النقض
 في الحلال والظن المركب والتقليد بوجوب تمييزا لا يحتمل النقض في الحلال اما الظن فلا
 العلم في نفسه لا يخلو في وجوده ان يطلع عليه في بعد واما في التقليد فلهذا يستلزم
 له موجب من تحت ايدى يديه او يد او برهان فهو ان يزل ويقال آخره ان كان
 المعروف العلم مثل العلم الواجب وغيره يجب ان يترك الاجاب المضموم من قوله
 بوجبه عاما سواء كان بطريق الاستبصار في العلم الواجب وبطريق العادة كما في
 علم الحلق وان كان المعروف بالخلق يجب تخصيصها بالاجاب العادي على ما هو بدست

الذي اوجبه الصفة عما به حقه كرفان
 هي النفس والصفة هي آلة للتمييز

من الاستدلال بجميع المحتملات الى المتكسبات ابتداء فالمتى ان العلم حقيقة فانه بالنفس
يختص الله تعالى على معلقها بالثبوت ان يكون متميزا للتمييز لا يحتمل النقيض
قال بعض الفضلاء في استخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كل منهما
نصور على ما بين في موضوعه والصوره اخرى التعريف بناء على ان النقيض لا يصلح فلا وجه
للاخراج بل لا وجه لهذه اصلا قلت الشك والوهم من حيث ان تصور النسبة من حيث
ما هي بالنقيض لوجهي هذا الاعتبار رواه اخلا في العلم باعتبار ان لا يلاحظ في كل منهما
النسبة مع كل واحد من الشيء والاشياء على سبيل التجويز الى ما هو المرجح ولذا يحصل
الترديد والاضطراب فلهذا نقيض فان النسبة من حيث يتعلق بها الاشياء يتغير بان حيث
يتعلق بها الشيء وبها بهذا الاعتبار خارجا عن الصريح من هذا من الاعتبارين السيد
في حاشية عروجه في محقق الاصول **ف** كما هو الظاهر السابق الى الظاهر ان هو مذكور في
الاوصاف في قوله اعتبار الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا
احتمالا مرجوحا ظاهريا فيه اشارة الى جوانب وجه آخر لكنه غير مد بان يراد نقيضا متعلقا
ويكون المراد بالتغير المعنى الصريح **ع** عن المكشوف والابتنافح فالعلم حقيقة بتوجب
لحصولها ان يتكشفت لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وحيث يكون الصفة نفس
الصوره والشيء والاشياء لا ما يوجبها او يكون المراد بالتغير الصورة والشيء والاشياء
فمع كون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما قيل ان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذا وقع
لا يكون الاحتمال فيها فلا وجه لذكرها الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه
في نفس الامر لكن يحتمل عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر فلا وجه لاجتماع النفي
والتصديق حقيقة بتوجب كشافا وايضا حال لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك
اما في الصور فلا نقاء للنقيض واما في التصديق فلا ان متعلقه في وقوع النسبة
مشكلا في نفس الامر لنقيضه هو لا وقوعها فاذا لم يكن التصديق اعني ادراكا للوقوع
او اللادراك في جاز ما حاصل بقا ما هو من حسن او بدية او برهان او عادة او اعتقاد
متعلقه اعني الوقوع مثلا لنقيضه وهو اللادراك في وقوعه واذا كان جميع الشرائط الماخوذة
لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه اصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق على هذا
التقدير وقوع النسبة اولا ووقوعه بالا الطرفين اذ لا معنى لاحتمال لهما نقيض نفسيهما
وهذا اعني ان لا احتمالا على حصول احد منهما يبدل الآخر من ان الشك من احتمال الشيء
الآخر ان يجوز ان يتصف بكي في الاعتقاد الخلق فان طرفه يجوز ان يتصف بغيره ونقيضه

وهو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد نقيض الصفة وسيجيء بتحريره ان شاء
الله تعالى **ف** الا ان الصفة المتعلق بها في الحقيقة لا يحتمل راسخا في المتعلق
الذي عليه لفظ التمييز فان التميز انما يكون لشيء وانما يمكن راسخا في النقيض التميز لان
كل واحد المراد بالعلم المصدرى فلا نقيض له اصلا لا في التصديق وان كان
ما به التميز عن الصورة والشيء والاشياء فلا معنى لاحتمال النقيض نفسه الا ان يحالف
بمقتضى كون المراد بالادراك وكل منهما يبدل الآخر على متعلقه فيرجع الى احتمال المتعلق
لهما مع احتمال لهما التميز من اعتقاد الشيء كذا مع العلم بان لا يكون الا كذا علم ومع
احتمال ان لا يكون كذا علم فان صريح في ان المتعلق مع الشيء محتمل **ف** انما وصف به
التمييز بجاز وصف المتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول **ف** ثم التميز بغيره
اذ كان المراد بالنقيض نقيض التميز فالمراد بالتغير في الامر الذي به تميز النفس لشيء
والعلم المصدرى اعني كون الشيء متميزا لا ليس بالنقيض بحيث لا يتصل في الصور
ولا في التصديق وهو يوضح ذلك الامر في الصور الصورة حقيقة لثباتها في التصديق
والاشياء مثلا اذا يتعلق علمنا به بامية الاشياء حصل عند التفكر في الصورة حقيقة
لها لا نقيض لها اصلا به تميزها عما عداها وان يتعلق علمنا بان العالم حادث حصل
عندنا ثبات احد الطرفين فلا ريب في تميزها عما عداها لكن قد يكون محال بقا جاز
ما مأخوذة من بديهة او حسن او دليل فلا يحتمل النقيض اعني الشيء وقد لا يكون
في محتمل عندنا حقيقة تعريف العلم انما عرفنا بالعلم بتوجب لهما امر به تميز الشيء
عما عداها بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه
يتميز بان لا يكون العلم بنفس الصورة والشيء والاشياء بل ما يوجبها مثلا لا يكون
العلم بالاشياء صورة لمخالفة عندها بل ما يوجب تلك الصورة الشافعية
ان لا يكون التصور والتصديق في العلم ان التصور علمنا بالوقوع في الصورة الخاصة
والتصديق هو النفي والاشياء الثالث الصورة في الوجود والذات والمعرفة
للعلم بهذا التعريف فيكون الرابع ان الاداة الصورة عن التمييز خلافا لغيره
ان النفي والاشياء في العلم نقيض لان ارتفاعا عن الشك اقول يمكن الجواب
عن الاول بان المعرفة للعلم بهذا التعريف يلزم من ان العلم بنفس الصورة
والشيء والاشياء في العلم نقيض لان حقيقة حقيقة ذات اضافية يخلقها الله تعالى كمال
العقل والمؤسس والمتميز الصانع ان كانت الاشياء المتعلق بها كمال القدرة

ما به التمييز

او يراد من طرف الفاعل

وقوع صح

والسبع والبصر كذلك ولذا كتب المحقق في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة
توجبها وما هو المشهور من أن العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة
الغالبين بأن يطبق الأشياء في القصور وهم يتفهمون وعن الثاني بأن مادة الإدراك بقوله لا يذم
أن لا يكون الشعور والتدقيق نفس العلم أن لا يكون نفس الشيء بالذات فسلم
لا ضرر في ذلك وإن أراد أن يكون نفس الشيء نفسا أصلا فهو ما قد علمنا باعتنا
الشيء والاشياء بالتدقيق وباعتنا عدمها بما يجرى به شيء من صورها والتدقيق إلى
ذلك بقوله والعلم بهذا العلم أو ما كان الشعور والتدقيق ليسا لأنفس التوحيات بل
والاشياء فقد عرفت أنه حقيقة الفلاسفة في أن العلم بالصوره الشئ والمثال
الشبيه بالتحصيل في المرأة وإن من هذا من الوجود الذي فإن مرادهم بالوجود الذي
الحريش أن الوجود لما يرجع في تمام المادية وما يتلوهن الكرايم انتمى على السلسلة
والاعتبار على فهم السامع للقطع بأن التحصيل للتحقق هو التميز عن الاشياء
والصورة له بالصدرى وعن الحاشى بأن المراد بالشيء والاشياء المعنى اللغوى
وهو اشياء أحد الطرفين لاخر وعدم اشياء أحدهما لاخر ولذا جعلوا متعلقها
الطرفين لا أدراك ان الشبه واقعة او ليست واقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل
فإن هذا المقام من مطالب الأراكية **فقر** ومتعلقة لطرفين هكذا وقع جادة السيلاب
في حاشية شرح المحضر الاصول والظاهر المراد المعنى اللغوى وهو ما يتعلق بالطرفين المعنى
المشت والمشت لا واما كون متعلقا الشبه أى الوقوع او اللاتوقيع او البسوق فمعلق على
اهل المطلق وتذيقا منهم معنى الشاي **فقر** انتهى عن ذلك **فقر** والعلم بهذا العلم يتقسم
جوابا يسيرا وهو أن العلم على هذا التقدير لا يكون نفسا إلى الشعور والتدقيق وقد
سبق تحريره **فقر** فإن المعاني ليست دليل لقولنا على عدمه أى معنى ان يشوب القصور
لا أدراك لطوس من على أنه لم يقيد بالمعاني بخلاف ما لو قيد وقال صفة توجب تميزا
بين المعاني لا يتحقق التقيض فلا يشهد بأن المعاني ههنا ما يقابلها بالاعيان واعلم ان
التقييد بالمعاني وعدمه مبنى على ان أدراك الحواس قسم من العلوم الاقنى قال ان قسم
منه كما لا يشك الاخرى وما يميزه كقيد المعاني في خلافه الاحساس ومن يقول انه
علم بل هو أدراكه لخاصة بالما بالية للعلم يحصل بالحواس وكقيد المعاني وإرادتها ما
يقابلها لا هو المحسوس بالحواس فلا يتم منهم من نفى الحواس الباطنة قال ان النفس
مدركة لجزئيات القوى فلم يقيد المعاني بالهائية ومنهم من اشتبهها بقيد هاتين

يتقسم

دونج

اخراجا لا أدراك الحواس الباطنة فانه أدراكه للمعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك
كقوله **فقر** ويرد عليهم أنه يعنى مدركا على أدراك المعاني انهم صرحوا بأن
الجزئيات العينية المحسوس بالحواس بالحق فقد ذكر علماء بان تدرك جميع الحواس
اللاحقة لها بحيث يتم تدركها كما عده يدون حواس مدركا على الحواس كالأ
علم زيد قبل رؤيته وهو رضى شخصه ويبحث فيما رضى جميعه وما عده وقد تدرك
الحس كالأدراك تدركه مكيفة بالحواس والعين رضى المواد رضى حضور المواد عند
الحس كالأدراك زيد عند رؤيته والمدرك على كالأدراك القديرين بل الحواس مع
أنه يفرق من هذا التقدير بأن لا يدرك بل الحس العينية عملا لا لا واجب تميزا بين
المعاني بالبين الاعيان المحسوسة **فقر** وغايتها ما يشكاه حاصل الجواب ان المراد
المدرك بدون احتضاره عن لطفه معنى الاعيان لا أدراكه بهذا الاعتبار على وجه
كلية وهو مشكك فليدرك العقل اشتراكها بين اثنين لعدم ملاحظة خصوصية للأدراك
لكن لخص في الخارج في فرد واحد فلو ادركه لأمرك لخص في فرد واحد لا يكون ذلك
لجزئتين المحسوس كالأدراك باحثا عن الحاشية على وجهه في فردا أدراك
العين المحسوس **فقر** والاعيان أدراكه يعنى ان الأدر على معنى أدراك المعاني أدراك
عن المحسوس بعد غيوبة عن الحس فلا شك ان ليس أدراكه احسا للمفوض به
عن الحاشية ولا عيانا لا أدراكه العين المحسوس على وجهه في ضرورة ان أدراكه الشئ
مكتوفة معها خصوصية المحل كما في الاحساس مثلا فهو يتلوا خاصة من زيد عند انقضاء
بعد الغيوبة عن البصر أدراكه لانه ملاحظة انه بحيث تمتع الاشياء كقوله لا يمكن
ان يعاين ان تحيل او يتوهم لان من اطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة والاعيان
تدقيق العلم بها قال المحقق المدقق المدرك اوله والذات بعد الغيوبة عن الحواس
المرجى الى بيع تدقيق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لما يقيد بالحواس
وكونه وسيلة لا معرفة الشئ لالحال قولنا بحث ادراكه على وجه البصر ان المدرك هو
ما يتعلق به العلم واجب تمييزه عما عده قال الحاشية انما يكون مدركا اذا اوجب
صفة العلم تمييزه بان حصل صورته عند المدرك وفي ما نحن فيه ليس كذلك لان العلم
الاعيان في صورة هي للملاحظة العين الغائب عن الحواس في صورة ملاحظة بالذات
حتى يكون مدركا وكان لم يعرف ما به لا يدركه والمدرك فاجاب بما لاجاب **فقر** ان تمييزا
الذى هو الصورة يعنى ان العلم يتقدمه الحاشية فالشعور رضى تمييزا وهو الصورة

أعلم

(

الفتح

للمتعلق بها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا يمكن الماهية المتصورة نقض تلك الصورة فلا
يرد لتعلقها ان الصورة غير التميز اذ هو مفعول موجبة لعلها ماسر والغير في تعريف العلم
عدم احتمال التعلق لنقض التميز بالنقض الصف فلا يصح بناء دخول الصورات
في تعريف العلم على انه لا نقض لها فالاشاح في شرح الشرح معنى قول لا نقض الصور
انه لا نقض للمتعلق بالماهية المتصورة فلو كان يكون المراد بالنقض نقض التعلق وقدر
تخصيصه ومن يهتدي الى من وروا الاعتراض ظاهر الوارد بنقض التميز قبل المراد ما
بالنقض نقض الصف وقول لا يمكن صفه للصفه لا التميز وضمير لا يمكن رجع الى التعلق
فان لم يصفه نوجب تميز بالمتعلق لا يمكن متعلقها بنقض تلك الصفه فالوجه نفس
الصورة لا ما يوجبها بالتميز بالمتعلق المصدري وهو الكشف والابحاح ولا لكنا
يصح بناء ذلك لان مقام الصورة يوجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يمكن
تلك الماهية بنقض ذلك الصورة ان لا نقض لعلها مازعوا لكن لا يمكن ان يخلف الفلاذ
الظاهر ان يكون لا يمكن صفه لا يمكن لا يمكن التعلق وتخالف تعريف العلم عند العالمين بان
من باب الاحتكاك في حيث قالوا هو التميز لا يمكن التعلق فانه لا يمكن ان يرد فيه
نقض الصفه وقد يجاب انه قد يجاب عن الاعتراض عدم صفه البناء بدوت
ان يكون الكلام على نقضه بالخاص وان يكون المراد بنقض الصفه بان نقض التميز
في عدم نقض الصور قد لا يمكن لنفس الصور بنقض لا يكون للتميز الذي يوجب
نقضه لكن لا يمكن ان يعمد ادعاء ان نقض التميز فرع عدم نقض الصور املا
وليس عليه الا يرى ان في التصديق نقض التميز ولا نقض لوقد يقال ان عدم نقض التعلق
المصور وعدم نقض الصور وعدم نقض التميز امور علامه لا تصور لانها كسرها
فعدم النقص بواجب منها لم يزم عدم نقض لانه قول ادعاء التلازم ايضا لا بد
من دليل ودعوى الدبرية غير مسوعة فان قلت انه اعتراض على قولنا بناء على
ان شمول تعريف العلم للصورات كما يصح باعتبار انها لا نقض لها كما يمكن وضع باعتبار
انها في حيث نقضها على كل تصور لا يمكن غير صورته الحاصه فليقد يرسل
ان تصور نقضها يصح شمول العلم للصورات كصورات غير متميزة لها فلا وجه لبناء شمول
للتصورات على انها لا نقض لها **ف** فلو سلم ان للتصورات التميز المتصور لما مر **ف**
قلت ان احد ان شمول العلم للصورات بناء على انها غير متميزة للتفاضل انما يتحقق
الصورات بالكون ان كل تصور لا يمكن غير صورته الحاصه لا يمكن ان لا يمكن تعدد حقيقة الشيء

واما
ص

واما في الصور بالوجه فلا يمكن ان يكون شي واحد وان تعدد فكلما يمكن احصائه باحصاءه
بالاخر بخلاف بناء على انه لا نقض لها فانه مثل ما للتصور بالكون وبالجو **ف** فان كان
على تقدير تسليم ان كل تصور بالكون او بالوجه لا يمكن غير صورته الحاصه انما يدخل
الصورات على ذلك نقض لها انما هو محمول على ما في تعريفهم وهو ان يكون
كذلك الدخول من غير صورته عدم النقص بحسب التعريف والفرض فيصور ان يكون من
بحسب الواقع عدم النقص وبحسب الفرض عدم الاحتمال والخاص بالجلي في غير هذا الحاله
ما قد يقع منها به البعد عن المرام وهو يزعم انها به تحقيق المقام **ف** لا لا يتطابق
كذلك من قواعد المخلوق انه قد قوله بعكس النقص من قواعد المنطق لا يتحد وتنتج
لان القاعدة قضيه كلية والتعريف ليس كذلك واما قوله بنقض السوابق
متساويان فهو قاعدة بالامرين لصدق التعريف على مخرج المطالع من القواعد **ف**
والتحقيق انه هذا التحقيق مستفاد من السيد السند وحاصله تفسير النقص
بالامرين المتساويين بالذات اي بالامرين الذين يتماثلان وبذلك فاعلم ان بحثه لانه
تحقيق سهميه احد ما في نفس الامر انتفاء التميز في وبالعكس كالاجاب والسبب
اذ تحقق الاجاب بين الشئين اتفق السب وبالعكس لا يكون للتصورات الصورة
نقص اذ لا يثبت تحقق صورة انتفاء الاخرى لان حويلي الان والذات
كلتا هما حالتان لا تذا في بينهما الا ان اعتبر نسبتها الى الشئ فانها بحسب حقيقتان
متساويتان صدفان ان جميع السب راجعا الى النسبة الان الى الشئ بل اعتبره
منه وان جعل السب راجعا اليهما كانتا متساويتين صدفا وكذلك الحال في
الصورات التقيده بالانسان لا تذا في بينهما الا بالاملا حظه وفي النسبة وارتفاعها
عها وبالعبارتين المذكورتين في الفريدين فان قلت ان مفهوم النسبة الانسان
لذي زيد ومفهوم سببها عن كل منهما من قبل الصور وبينهما متساوية صدفا وكذلك يكون
كل منهما بنقض الآخر بالمتساوية المتعارفة للنقض فقد تحقق النقص للصورات ايضا
والجواب كما بينهما ان لو حظه من حيث انه انه وبالعبارتين فانها بنقض بينهما
عين التناقض في القضايا وان لو حظه من حيث انهما مضمومتان وعلى كل زيد كوكا
زيد مشوب بالانسان وهو ايضا راجع الى التفاضل بالان فوكا زيد بدسوي
اليه الانسان من زيد ان لا فرق بينهما الا ان اعتبر نسبة الان الى الشئ فاقول
عليه ومن علة السب وان فسر النقصان بالآخرين المتساويين اي بالامرين الذين يكون

الاحتمال

حلي

وعده

كل ما بهما في الخارج لئلا يمتنع في التحقيق والانتفاء كما في قضايا او ممتنع
تباين في المفهوم باذا قدس احدهما الى الآخر كان ذلك اشبه بمساواة كان الخبير
تفويض كالانسان واللائحة وذلك **قول** ومنه ما سبقه من تفسير التقييد بان
فحين قيل تفويض كل شيء فمع ذلك قدس ستر في حاشية شرح الحلال ان المفهوم الم
المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور لتفويض الا بان يضم اليه كل شيء فيحصل مفهوم
اترك في البعد عن ستر في المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فحقق
ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلب صدق ورفعهما اعتبر صدق عليه ولا ولا يفرض
بمعنى العدول والتفويض التباين الذي هو لاهم فعمل من هذا ان التفويض في القورات
محقق بقية اي رفعه في نفسه ورفعه في الاعتبارين واما في التصديق فلا
يحقق فيها الا القسم الاول اذا لم يكن اعتبار صدقها وحملها على شيء وان معنى قول
تفويض كل شيء فرفعها كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء من اعتبار ذلك الشيء
في نفسه كان تفويض رفعه في نفسه وان اعتبر صدق على شيء كان تفويض رفعه عن ذلك
الشيء قال المحقق المدقق فيمن قس من وجوب الاول انه لا يصدق على تفويض ال
السبب الثاني ان قول او رفعه من شيء يقتضي ان يكون رفعه الفاعل من الانسان
مثلا لتفويض الفاعل وليس كذلك بل هو تفويض الاشياء انتهى ويمكن الجواب اما
عن الاول فياخذ يجوز ان يكون اطلاق التفويض على الايجاب باعتبار انه لا زعم في
لتفويض السبب اعني سلب السبب ويؤيده ما قالوا من ان تفويض الموجبة للشيء
التي لم يثبت مع انه تفويض رفعه الايجاب الحلي وما مر حوا في بحث القضا بالثبوت
ان التفويض عندنا مع من ان يكون رفعه لذلك الشيء ولا زعم ما يارون كان ال
التفويض حقيقة هو رفعه ذلك الشيء والا وجان يقال رفعه كل شيء تفويض ما يقع في
عبارة السيد السدي حاشية شرح مختصر الالهول ولما عن الثاني فيما عرفت من ان
المراد ان اعتبر الشيء في نفسه كان تفويض رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدق
على شيء كان تفويض رفعه عن ذلك الشيء لان كل ما من قسم التفويض تحقيق بالنظر
الى اعتبار في نفسه **قول** وقول المخطئين محمول على الجار باعتبار ان لو اعتبر النسبة بينهما حصل الترفع
القائض للقورات محمول على الجار باعتبار ان لو اعتبر النسبة بينهما حصل الترفع
امان الصدق وكذلك وفي الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفت ان التفويض بغير
التفويض بالاجاب والسبب في بحث تفويض لانه ان يكون صدق احدهما وكذب الآخر

قول

قول وايضا يلزم انه عطف على قول يجعل كثيرا او وجوده تخريبان ضعف قولهم
انه لا قابض للقورات وحاصلا ان اذا لم يكن للقورات تقاضا يرضي يدخل جميع القورات
في تعريف العلم العام ان عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة
في بعض القورات فلا يكون التعريف ما نفا **قول** واجوب هذا فائدة الشرح عدلت
تقوى لاننا في الواقع فلاحط في الصورة بمطابقة العلم بها واما الحلال في الحكم
الفار لهذه القورات هو ان هذه الصورة صورة لذلك المسمى الذي هو الجواب عنها
سؤال المشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشيء الذي يثبت امته الصورة او الشيء
الذي كان تلك الصورة صورة لرفق المدار الاول بل هو جريان المطابقة والقوة
في الصورة القوية من غير مصادم ملاحظة الحكم والاتفاقات الالهية لان الصورة
المتبعة من الانث مثلا لا يكون مطابقة لوقد لا يكون بدون ملاحظة الحكم
وان كان المدار الثاني يلزم ان يتحقق التصديق بعدم المطابقة ايضا اذ كل
صورة قصد ببقية لا يكون الامتثال لاهم حوجة لرفق الصورة التصديق
لقول العالم مستغنى عن المؤثر مطابقة لما في صورة اعني ثبوت الاستغناء
عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة القوية والتفويض وان كانت
مطابقة لعلومها لكن معلوم كل صورة تقوية واقع في نفس الامر ضرورة انه
لا تمنع بين المعلوم القوية الا ترى ان كل متصور فهو ما يميز من الماهيات في
نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل وان المتصور المفروض وجوده او اوصافها
فيكون كل صورة تقوية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة احلا
بجلا ف معلوم الصورة التصويق فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا
العالم حادث مثلا وقد لا يكون كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق المانعة
بالذات بين المعلومات التصديقية والصورة التصديقية قد يكون مطابقة
وقد لا يكون الا يرى اننا اذا راينا جرحا وحصلنا الصورة المجردة وحكنا بان
هذه الصورة لذلك المسمى كان كل من الصورة القوية والتصديقية مطابقة
لما في نفس الامر ضرورة ان كل الماهيات واقع في ذاتها جرحا وحصلنا
الصورة الانسان يتوحد حكنا عليه بذلك الحكم فالصورة القوية مطابقة
لما في نفس الامر وهو الماهية الانثية والقوة التصديقية غير مطابقة لعدم

سيد المحققين في مواضع كثيرة وحاصلا ان
الاسانبة التي رتبته من ذلك صح في
المرتب

معلومة في و شوت تلك الصورة الجبر فالجواب ان الصورة الصدية بقية نصف بالحق
 وعدم الخط بقية في نفس الامر والصورة الصورية بما تنصفه بمطابقته بالمثل
 فان وقع في **ف** وانما الخط في الحكم اي في الخطا في الحكم المارد لذلك الخورفان
 الحكم بان الصورة التي نشأ من صورة لوقوعها في تلك النفس فان كانت تلك الصورة
 صورة لاشئ شئ من نفس الامر يكون حكمه مطابقا في نفس الامر وان لم يكن
 صورة لا يكون حكمه مطابقا وبذلك من يتحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع
 مطابق الصورة لما هي صورة في الصورتين ويجازي ان دفع ما قيل ان الحكم بان
 هذه الصورة لذلك المتي في الحكم بالفعل ومن البين ان الحكم في بالفعل بل يمكن
 الحكم والالزام التسلسل الا انه لا يزم التسلسل لو كان الحكم الخاص بوجه تلك الصورة
 حكما جبريا مستقلا بالذات بقصد في جميع ما يحصل اعني في الصور والرجوع
 الى الواحد ان يذب **ذلك** ويرد عليه انه قد اقره احد حاصل ان كون تلك الصورة تصور
 او اذنا كالانسان وقوى على ان يكون العلم بالوجود عن العلم بالشيء من ذلك الوجه
 حتى يكون العلم بالشيء من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه يمكن
 الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجود بان يحصل في الذهن صورة يكون آلة للاحظة
 ذلك الوجه ان يكون الوجه فالوجه معلوم والخاص في الذهن صورة وسمي العلم بال
 بالشيء من ذلك الوجه ان يكون الوجه كالملاحظة فالخاص في الذهن نفس ذلك
 الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء فالعلم بالوجه بالمثل المذكور اعني العلم
 بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق والموقف
 في المثال المذكور هو هذا المقصور هو الشيخ والصورة الانسانية كالملاحظة لا يجب
 بان لا ياد بان المقصور هو الشيخ ان تصور من حيث الجبرية فهو بط بالضرورة والصورة
 المذكورة كالملاحظة فمن افراد الانسان دون الجبرية يكون الجبرية متصورا به
 وان اذنا متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطا في تلك الصورة
 اذ هو مطابق لتصوره وانما الخطا في ان هذه الصورة التي للاحظة ذلك الشيء المرئي
 وان ذلك الشيء قد من افراد الانسان فتعلم عنه توصيفه ان اذنا راينا شيئا من بعيد
 في الواقع جبر فيحصل في اذهانا صورة الانسان فاعتقد اننا انسان في جبرنا
 الى ذلك الشيء بوصف الانسان وبجعلنا عن ان بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على
 ذلك بان قابل للعلم والفهم فالعلم عليه في هذا الحكم لواز على الماخوذ من هذا العنوان

معلوم ان هذا الوصف بالاشبه بصورة الى الملاحظة المعلوم عليه اعني
 الشيخ ووجه ذلك الشيخ والشيخ معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد
 تقرر الفرق بين العلم بالوجود وهو بهذا العلم مفهوم الذي هو آلة للاحظة
 الشيخ وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو بهذا العلم بالشيء من حيث
 هو مفهوم الان لا ولا شك ان العلم بالشيء الذي هو الجبر في الواقع
 بوصف الانسان لا غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الما بية المردة عن
 عن العوارض الذميمة والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم بعض
 والاشئ كلي وامثال ذلك انتهى وحاصل ان هذا يحصل صورة الانسان
 من الشيخ واعتقدوا ان الانسان حكم عليه بان قابل للعلم كالمعلوم
 عليه لا بد ان يكون معلوم لان الحكم على الشيخ في تصور ذلك معلوم
 بوصف الانسان فثبت ان الجبرية متصور بوصف الانسان او بوصف غيره
 بمعلوم ولا يمكن ان يقال المعلوم هو الجبر من حيث ان الانسان يكون
 المعلوم هو الانسان فلا يكون في بين العلم بالشيء بالوجه الذي هو الانسان
 ههنا وبين العلم بذلك الوجه على هذا الظاهر المعلوم هو الشيخ من حيث
 ان جبر لا من حيث ان الانسان وان دفع الجواب المذكور فانه يفتن على عدم
 الفرق بين العلم بالوجود وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه ويتحقق الجواب بان
 ان هذا يحصل صورة الانسان من الشيخ واعتقاد ان الانسان لاجل الاشياء
 الحاصل على الجبرية هو الملاحظة المشاهدة بين الانسان والجبر يجعل الوصف المذكور
 عنوانا ونحكم عليه لكن العترة في انصاف افراد الموضوع عنوانا وهو
 الانصاف بالفعل يجب الاعتقاد على ما هو التحقيق والجبر المذكور وان
 كان جبرا يجب نفس الامران يجب الاعتقاد فيكون ان يكون الصورة
 الانسانية التي للاحظة الانسان الذي هو جبر في الواقع ويكون معنى الحكم
 عليه ان الامر الذي اعتقد ان تنصف بالانسانية موصوفة يكون ذا العلم
 والفهم فيكون الصور مطابقا للصورة الذي هو الانسان المفروض ومع
 ذلك يكون الحكم عليه هو الجبر لا جبر في نفس الامر والملاحظة انما هي في الاعتقاد
 بان ذلك الجبر الانسان الذي هو ناشئ من عدم امتياز الحسن بين الامور
 الشك كالموقف بوجوب بوجوب من آخرين احد من سائر ان الحكم عليه

بهو الجواب كذا معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما لنا الا بوجه
 الانسان في حيز المنع غاية ان ذلك الوجه غير مشهور به وذلك لا يوجب
 انتقاله في نفس الامر ولا يخفى ان نوع كفاية وتاثيرهما ان المرئي من بعيد
 هو الهوية المشتركة بين الواجب والموجود والعرض على ما سيأتي في بحث
 الرؤية والصورة الانشائية ليست غير مطابق لها لان الوجه الاخص لا يتبين
 الا عموم لا يخفى ان مع عدم تماس في نفس غير مفيد لان عدم المطابقة يتحقق
 اي اذا كان في آفة فسر قوله انه بهذا اشارة الى ان ليس المراد بان علمه يتبين
 على ذاته الا انكشافه والتبين من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب
 اليه المعتزلة والكلالة ثم قيد الكفاية لقوله لا حاجة الى شيء يقضي الى العلم
 وقطعه المستقار من قولنا الشر ليس من الاسباب اشارة الى ان كفاية
 ان لا يحتاج في العلم ونفقه الى ما يقضي لانه لا يحتاج الى شيء اصله بهذا
 ان دفع المناقشة التي اوردها بعض الفضلاء من كفاية الذات في تعلقه محل
 خدشه ان التعلق نسب يتوقف على التسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان
 توقف على العلوم انما هو كونه متعلقا له لانه نسب مفضل اليه فيصنع ان ذاته
 كافية في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفضل وكان يحتاج الى متعلق **قوله**
 احتياج الى شيء الاخير وهو ان المراد السبب المفضي في الجملة **قوله** في الملا لا يفتقر اليه
 انما قل ذلك لان له ايضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر اليه وهو السائل اليه
 الشرعية التي يتبين عليها السمات الدنيوية والشرعية **قوله** يعني ان آفة رطلونا
 ذاده حيث قال ان جميع الحواس المجردة عن العقل بحواس الهياكلية **قوله**
 منبغى ان النفس آفة العقل المحققون على ان المدرك للحكيات والجزئيات هو
 النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة الفعل الى السبب وحده
 واختلافه في ان صورة الجزئيات المادية ترسم فيها اوقا انشائها فذهب جماعة
 الى ان النفس ترسم فيها صورة الحكيات ولا ترسم فيها صورة الجزئيات لما في
 وارثها في انشائها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية
 يتناقض مع اعتبارها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في الاتهام وليس هناك
 ارتسامان ارتسام بالذات في الالات وارثها بالحواس في النفس الناطقة
 على ما توهمه وذهب جماعة الى ان جميع الصور الحسية والجزئية انما ارتسم

فانها

في النفس ان حلقه لانها المدرك للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية يتوقف
 لا بدتها وذلك لا يتبين في ارتسام الصورة فيها بما في الباب ان الحواس
 حلقه لذلك الارتسام مثلا ان تقع البصر تدرك الجزئيات المصورة وترسم فيها
 صورتها واذ افحصت ارتسمت وهذا هو طوق فز يد الى الا لا وثبتت الحواس
 الناطقة ضرورة انه لا بد للارتسام للجزئيات المادية المحصورة بعد غيبوتها
 وغير المحصورة المستزعة عنها من غير ان يكون ذلك في بقاها **قوله** وعلى ان الحواس
 آفة على تقدير الثبوت ان الواحد لا يصدق ردة الواحد وان الجزئيات لا ترسم
 في النفس بل ترسم القول بالحواس الباطنة لان وجودها لا يتاثر باختلاف من اجتمع
 الصور والحواس وحفظها وادراكها للجزئيات وحفظها وتفضيلها
 وتكميلها يقضي ان يكون لكل منها مصدر رغبة لاخر وهو الحواس المشتركة
 والحيل والحواس والوهم والمتخيلة واما على تقدير بطلانها فيجوز ان يكون
 النفس الناطقة بمدة تلك الالات المختلفة فلا حاجة الى اشارة **قوله** في اشارة
 ان في رطلونا ثم يتبين ان فان التلاقي والافتراق يشترط بعد ذلك
 وان كان التلاقي متحققا صورة التقاطع ايضا اذ السبب ان يقع يتفقا **قوله**
 في رطلونا الى العيين يدون ذكر الافتراق كما لا يخفى على من يعلم ان في التلويح
 ان قد ثبت من جانب مقدم الدماغ من تحت محركاتهم عصبتان بمحور
 متقاربتان حتى انفصلت وصارت تجوبهما واحد ثم يتبعان الى ان انفصلتا
 بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتصق اوع في القوة الباصرة وتسمى
 مجمع النور واختلافها انفصالها بطريق التقاطع بدون الانفصال بان ينصل
 العصب الى العين اليمنى واليسرى باليسرى في تفتت صوت العصب ويسمى تقاطع
 خطان ويندب كل منهما الى الجواب الاخر فيحصل الايمن بالعين اليمنى واليسرى
 باليسرى الاكثر ذوقا به الى الاول واختاره الشافعي في شرح المقاصد **قوله** لا يقال
 للمركبة او حاصلان للمركبة من الاعراض السببية وقواها انهما امور اعتبارية ليس
 لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك بالحواس ادراك الحس في وجود
 الخارج قال القاضي المحقق في بحثه لان الاجتماع والافتراق والانفصال كلهما
 من الاعراض السببية مع انهم قد عدوها من البصرات فكون الشيء من الاعراض
 النسبية لا يتبين في كونه من البصرات ولا يخفى ان لا يدفع الاعتراض **قوله** لا نقوله

فحصر في
 او طريق التلاقي فقط كبرية في العينين
 محدد كل منهما متعلق بمحيط الاعراض

بعض الكمالين وان اكره وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة وقد
 انفقوا على وجود الاربعة من غير استبعاد الكون وقسوه الى الحركة والكون والاعتناء
 والافتراق وقالوا بوجوده ضروري شرهارة الحس وكذا انواعها الاربعة ما لها
 عائد الى الكون والتميزات امور اعتبارية لاحقيقة متنوعة نحو كونها متساوية
 وتوغير غير متساوية ونحوها كان محال الثالث بينهما او عدم كمال في الافتراق والاعتناء
 كذا في الواقع **فقد** ولزوم النسبة يعني ان لزوم النسبة والاضافة الى الكمالين
 والاعتناء هما الاينافي ان يكون للحركة النقص بها محسوسا لجوانها تصاف بالامور النسبية
 بالامور العددية كانتصاف ذات الاعنى بالعلم ان قد اختلف في الاكون فقال
 بعضهم انها محسوسة ومن انكر الاكون فقد كما يحسب ومقتضى عقل فقال بعضهم
 انها محسوسة فانا لا نشأ بالاعتناء والاعتناء والتساوي والتفرقة واما وصف
 الحركة والسكون والاعتناء والافتراق فلا نشأ بمحض الحركات من قبيل البصرات
 انما يصح على احد المذهبين **فقد** وما يقال انه قال لمؤلفنا اصلاح الذين يروى اى
 ما يقال في توجع قول الحركات لندفع الاعتراض المذكور من ان معنى كون الحركة متغيرة
 ان يحصل بعد ثلثة الجس في مكانين ادراك الحركة لان نفس ما شأمة
 فليس ثلثة لان ادراك الشئ كالحركات مثلا بواسطة احساس الآخر كالجسم
 لا يستل احساسا ولا يستل ذلك الشئ المدرك محسوسا واللازم ان بعد
 العلم من البصرات لا يحصل بعد ثلثة الاعنى ادراكه مع ان تفرق وتخطا
 عن ان يكون محسوسا والغير في قوله وهو الحركة اما راجع الى جميع الكونين ولما
 واما قوله ان لا يدرك الجسم في شئ متغيرا يقال ودفع الاعتراض وما يرد
 عليه وان يقال بل يها ذكر ثمر من معنى كون الحركة مبصرة ان يكون للحركة ملامحة
 ايضا لا يحصل بعد ملامحة الجسم ادراك الحركة فان لم يمس ثلثة ما تم كالمعنى غيبه
 ادراك الحركة ولذا ذهب لبيان ان الحركة والكون مدر كالجسم كالبصيرة
 البصر والسر وحاصل الدفع ان المس لا يدرك الجسم في مكان ولا يقدر على
 كيفية كماله بل يدرك وهو الى المس فلما تجد الوصول اشتبه الحال بتجديد
 الوضوء لثبته في التجدد للحركة التي هي الكون في مكانين بخلاف البصيرة
 يدرك الجسم في المكان ولا يقدر على بيان كيفية كماله فحصل انه ادراك الكونين
 ولا يخفى انه ليس بشئ لا ادراك الحركة ملامحة للجسم الحركة امر غلا سوا فانا

ادراك الكون المذكور في متن
 الكونين

بادراك الشئ الجسم في مكان او لا فعلى هذا قولنا يدرك الحركة على صيغة المحرك
 اى لا يحصل ادراك الحركة بسبب او على صيغة المعلوم والضمير للسائل لا يكون
 سببا لادراك او للعقل وفي بعض النسخ والحس لا يدرك في مكان آخر يكون
 بياننا نقول ادراك العقل من الحركة يعني انما قلنا ادراك العقل للحركة والحس
 لا يدرك كون الجسم في مكان على خلاف المضاف اى لا يدرك كون الجسم في مكان
 والضمير في قوله ومثله راجع الى الشئ يعني الشئ المدرك بواسطة احساس
 الآخر لا بعد محسوسا كمالا بعد ادراكه احساسا **فقد** انما قلنا ان تقديم قوله
 انه كمالين في علم المعاني من ان تقديمها محققا لا غير لغير الاختصاص قال القائل
 لمحض العلم الاستفاد من التقديم المذكور هو انه ما يدرك ما وضع كالحركة في
 لا يغيرها لاما ذكره من انه لا يدرك بالعلم الاخرى على ما لا يخفى والفقير ذليل
 لكنهم تاملوا زمان **فقد** اى مركب تام اى ليس المراد من الكلام ههنا ما هو
 في الايام والليالي وعند الطوائف والعوام ان يكون المركب اعني ما يكمله به بل
 هو محمل الخلة اعني ما يتضمن كمالين بالاسناد واللازم ان يكون المركب
 التقيدى حقا اذ يصدق عليه انه كلام ثبت خارج نقابفة تلك النسبة
 او لا نقابفة فان قولنا زيد الفاضل كلام ثبت خارج وهو انصاف زيد
 بالفاضلية في نفس الامر او عدمه ونقلا بقر تلك النسبة وقد لا نقابفة وكان
 الفاضل لطلح ظل ان ليس الكلام معنى يشمل المركب الوصفى وغيره فلما معنى لا يستل
 ولعرك ان بعض الظن انهم قبل الحاجة الى التقيد به المركب التام خرج المركب
 التقيدى بقوله نسبة الى المراد بها الانقياد والاعتناء وهذا من علم الاقلا
 موضوعة لتصور الذمينة لكنه خلاف مرضى الشرف **فقد** على وجه ذلك مدبته
 بذلك الوجه اى في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعبر بها ان الكلام لانه
 دعى وقوع النسبة بين الشئين اما بالاشوت بان هذا ذاك او بالقي بان هذا
 ليس ذاك مع الظاهر عا في الذهب من النسبة لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية
 او سلبية لا اشارة هذا ذاك او لم يكن فالاجابة عن تلك النسبة على وصف
 يتخلف به النسبة في حد ذاته من التثويت او الانقياد صدق والاختلاف على خلاف
 للمعنى **فقد** ذكروا هو الاوافق في الخبرية في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع او
 المحمول اى عبارة عن الاشياء اى كونه متبعية او غير متبعية عن النسبة المبني للفعول

اذ هو الذي يصفه النسب كما لا يخفى **فقد** يعني لا يشترط فيه او لا يشترط الخس
 مذهب القاضي ابا قلاي وهو يقول ينبغي ان يحصل التواتر بما فوق الاربعه لان
 التزكية واجبة في اليهود الزنا اعدم حصول اليقين بشرادتهم ويوجد في خمسة
 واعتبر عليهم بان التزكية في البضاعة واجبة فعلم ان ليس كما زعم **فقد** يعني عشر
 قال السيد المحققين بعدد النقاء المبسوطة من بني اسرائيل على ما قاله الله تعالى وبعثنا
 منهم اثني عشر نقيباً وبعضهم لتبليغ احكام دين موسى وموتهم وتشريرهم ونواجر
 فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشترط العشر بين القولين وان يكون حكم
 عشرون صابرون يغلبوا اثني عشر ويوجب جدوا واشترط اربعين القولين
 يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى ان اثنين المؤمنين
 كانوا اربعين والنبي مأمور بتشرير الاسلام واشترط سبعين القولين واختار
 موسى قومه سبعين رجلاً لمقتننا وفي اكثر النسخ التوحيد والسبعين بدل ويرد
 عليه ان هذا قول لا يقبل **احد** بل من اجل ان ما بطله كون الخبر متواتراً وهو
 ان يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقض اصلاً قال بعض الفضلاء ان خبره لا
 يطلق على ان الحاصل عقبيه لا يحتمل النقض لاحالاً ولا ملاماً وروى خطا السقاء
 انتهى ولا يخفى عليك ان اتفاق العلم بالمحضور على شئ مستند الى الحسن مخبر لا يثبت
 لغير نفس الاعمى من عيائهم وادبرهم واخلا قهرهم واطاعتهم فتشيل عقلاً بمعنى ان العقل
 يحكم قطعاً بانهم لم يوافقوا على الكذب او انهم اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر
 غير محتمل للنقض بمعنى ان يجوز العقل وقوع شئ بدله كما في العلوم العادية
 لا بمعنى ان المكان العقل عن نواظره على الكذب وبطلانها انا نجد من انفسنا علمنا
 ضروري بوجوده مكره وبغداد بحيث لا يحتمل النقض اصلاً وما ذك الا بالاختلاف
 والاشكال اعماناً من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي تأمل كما
 في التلويح **فقد** قيل عليه يعني ان التواتر مدخل في فائدة العلم لان الخبر انما يثبت به
 فيكون افادة العلم موقوف على التواتر فثبت التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان
 وقوع العلم دليل على خد التواتر ودليل على ان التواتر موقوف على اعمامه وان دور
 وحاصل الجواب ان نفس التواتر يثبت نفس العلم والعلم بان الحاصل عقبيه
 علم بغيره بتواتر الخبر فالوقوف على العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فله
 دور يدل على ذلك ادخل وقوع العلم على التواتر والدليل بان العلم

وقوع العلم غير متواتر

الغدا

العلم شئ آخر وفيه تنازع على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوف على ملاحظة
 العلم ثابتاً والتقدير بان علمه ليس كذلك فانه يجوز حصول العلم بحكم العقل
 بتواتره ويمكن الجواب بان العلم اذا كان حاصله بطريق الاحضار والتوجيه
 الى معلوم بالذات يكون العلم بالعلم بالعلم باحاصلين في الذهب ولا يكون
 ولا يكون حاجزاً الى الاحضار العلم ثابتاً ولذا ذهب الامام الى ان العلم بالعلم
 بالعلم متحدان فيما نحن فيه كذلك فان بعد الخبر انما يحصل بعد التوجيه اليه
 المقصد الى احضاره بخلاف اذا لم يكن حاصله بطريق الاحضار فانه لا بد من
 ملاحظة حتى يحصل العلم بالعلم تأمل **فقد** وهذا حال كل معلوم في انفس العلم
 تفيد نفس العلوم او العلم بالعلوم في العلم بالعلم بالعلم بمعنى ان اذ تحقق العلم
 تحقق بالعلوم واذا علم تحقق بالعلوم تحقق العلم وانما قيد العلم بالحققة لانه
 لو كان العلم ظاهراً يستفاد به ما يدون العلم بالعلوم كالتدريس للبيان
 فان الاولى ترك لان العلم بالعلوم لا يجب العلم بالعلم سواء كانت ظاهرة او خفية
 والنفاد زمن وجه آخر لا سيما **فقد** فان قلت انه حاصل هذا السؤال قول
 ان وقوع العلم من غير تشرية يدل على بلوغه حد التواتر وتوسطه ان العلم بابا
 شئ من نفس والبداهة وغير ذلك والمعلوم الاعمال يدل على العدة المعينة فيكون
 ان يكون وقوع العلم بآخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلاً عليه **فقد** قلت
 عدم الدلالة انه هب انتفاء سائر العلم بالعلم لان العلم بوجوده مكره مثلاً
 لا يحتمل العلة غير التواتر كذلك نقل عن **فقد** تأمل وجه التامل انه ان العلم بانتفاء
 سائر العلم في خبير الشئ فانه يجوز ان يكون العلة للوجه لم يتحقق من غير ان يكون
 وجوده وانتفاءه معلوماً لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحقق **فقد** وقع
 في التلويح يعني ان الشرع في التلويح واما خبر اليهود فيقول عيسى عليه السلام
 فتواتره هم هنا واما خبر النصارى فوجه كلام بعضهم بان الخبر هنا بمعنى
 الاخبار واذافة الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار
 اليهود لا تخار في ذلك فلهذا **فقد** حتى في عطف قوله اليهود بتأييد دين
 موسى عليه السلام الى تكليف وهو ان يقدر لغير الخبر ويكون اضافة اليه
 اضافة المصدر الى المفعول ويكون معطوف على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه
 على النصارى لان يفتقن ان يكون اليهود ايضا معطوف وليس كذلك **فقد**

العلم

المتكلم

واعمال يجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى الفعل لتلويحنا الى العمل فيه
العبارة لا تختلف القضية على زعم الوجه **فقد** لكن بعض النصارى يعنى ذلك
التوهم بطور لا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود
في اعتقاد القتل فيكون كمالا تبين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف
على النصارى تحت اجمالى العمل التقديرين كما لا يخفى اقول فيه بحث لان اشتراك
النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار لجواز ان يكون
الاخبار مختصا باليهود واليهودية في اكتشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى
مع اليهود في اخبار القتل ثم لم يكن كما في اكتشاف الكبير حيث قال وكذا اخبار النصارى
بقتلهم يثبت بان ثوران خبر قتلهم مستندة الى اربعة من **فقد** بل تبلغ عدد
الخبرين اى بالانفاق فان الذين دخلوا على عيسى هم وزعموا انهم قتله كانوا
سبعة اوستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا احد
التواتر اطلقا **فقد** لا وعلى اخبارهم انما كانت عن خبريه كما اخبر اخبره تعا عنه
وما قتله وما حمله ولكن شبهه فلا يتحقق التواتر صلا وفيه اخبارهم
لم يكن عن خبريه بل باعتقادهم حتى بنا في وقوع العلم بل عن امر محسوس لا خبريه
لهم في على ما يدعيه قوله **فقد** حكايه عنهم انما قلنا المسيح ثم مشا بعدهم ثم
مطابقه نفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر
مستقدا منه تأمل **فقد** وعرف اليهود انه قيل ان بحث النصارى قتل اليهود وكسر
اصنامهم لانهم هم التوراة وادوا فيها ونقصوا حتى ابيع منها الاشرية
فالمخبرون لم يبلغوا احد التواتر في الطبقة الواضحة وايضا كانت تحت النصارى
قبل البشارة فاذا مضى ارف الدنيا ومغاديرها كما في ذلك لا يوجد لفظ عند
صنيعه **فقد** بل ذلك **فقد** وبطلان اءه اعمل كلام الشرح والاهنة فورا فتره من ان تخلف
وقوع العلم يدعي عدم تحققه لا فذلكه لقول بل لم يبلغ عدد المخبرين اءه على ما توهم
فقد وفيه اشارة الى ان ابا لفظه سواء كان للتقليل او للتكثير اشارة الى اءه
لتاختلف حانه الانفراد اءه الاجتماع كليا تحقفا في جميع المواد كما في كل جسم
ممكن لكن هذا القدر كاف في الجواب عن السؤال المذكور والسؤال المذكور معاوضة
ولست لا اعني الخبر المتواتر لا يعيد العلم والجواب عن مقدمته دليل على قوله وظم
الظن لا يوجد اليقين وكذب كل واحد وجوب كذب الجميع وحاصله ان لا يتم ذلك لانه

ان العلم بان هذا الحارق معجزة انما يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة فان
العلم بان هذا الحارق معجزة انما يتوقف على العلم بالجزء عن اتيان ما شاعرا في الجدي
تأمل **فقد** ولحق اءه في الجواب ان السخر ليس امرا جاريا في العادة كما ان الظلم
وما شاعرت عليه خصا **فقد** تخصي الاشياء كما لمقا اهلوس والكهنة بار ليس امرا
خارجا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى فهو لو لم يكن هو ان يظهر امر به بعد
ظهوره وتوهمها ليس كذلك لان كل من بان اثر الاسباب المختصة بقرتب عديرا ذلك
بمطابق العادة وما قبله لا لا يدفع اليك المعجزة بان على هذا التقدير قد وقع
جماعة مبني من انه لا يمكن معاوضة المعجزة لا لا فعل لا يدخل بمعجزة الاسباب فيه
بمخالفة على يد الانسان فيفعل التصديق بخلاف السخر فان فيه مدخلا بمعجزة السخر
يخلف على كايدين مباشرة عادة قال الفاضل الحاشي **فقد** ان السخر قد يكون
من الطوارق فان لم يحتاج الى اثره لعل لا يكون مقدورة للشعر كالوقت والحال
وتوهمها اشترى وفيه ان لا يشترط في عدم الفعل من الطوارق ان يكون جميعه **فقد** مقدور
بل يكفي ان يحصل بعد ما اثره الاسباب سواء كان مقدورة او لا والاربع ان يكون
حركة البطش ايضا من الطوارق لتوقف على سلامة الاعضاء والعضلات وصحة
اليدن التي ليس مقدورة للشعر يبقى اثره وهو ان يستلزم الجواب لا يدفع القرض بل
بالطريق الذي يظهر على يد المتنبى بدون البشارة للاسباب فلا بد من الاتي **فقد** والطوب
الاولى ان لا يظهر على يده حين ادعاء البوة ولهذا اهميل القوم بمن الجواب
لانهم لم يتفطنوا لعدم كون السخر من الخارق بل الاظهر ان مذهبهم سخر المتنبى
معلق على الخارق الذي يظهر على يده ولو لم يكن **فقد** فان قيل كراهة انتفاض تعريف
المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج من كرامات الاولين لعدم قصد اظهاره حدق
النبي وممنوع انهم بعد وهما من المعجزات لان المؤمن من خلق الخارق على يد الوالي
اظهار كرامته وشرافه بين الخاديين وان دل على حدق النبي **فقد** ايت لم باعتبار
ان حصل الوالي هذه الكرامات لما بعده وما قبل من الجواب بان ليس له ان يقصد
اظهار الصدق ان يكون من اظهار الصدق لان افعال الله تعالى لا تعمل
بل المراد ان يكون ذلك الفعل لا اعلم ولا شاعرا ان كرامات الوالي يد على صفة
وينكشف حدقه فغيره لو كان ظهور الخارق على يد غير معني النبوة ولا على صفة
لما تخلص في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد النبي **فقد** يعلم ان تصديق الخارق
فقد قد وقع الارهاصات اءه جميعه ارباص وهو الخارق الذي يظهر بعبارة النبي

فخص

شعره

سواء اها كانت كونه بالسبب القاعده من القوة من اذهبت الحائط او انستت **قوله**
على السبب التشبيهي بتعلق بالكمات اي تشبيها ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي
باعتبار انه هدر عن الولي بسبب ما بهت النبي م فكان هدر عن النبي م والتعليق
متعلق بالارهاصات اي تعقيب ما صدر بعد البعثه على صدر قبلها **قوله** هو
الامكان لما نحن في ان الظن ان يكون هذا الامكان مقصودا على الامكان الخاص
والغني ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بظروري ولا عدم التوصل
به اليه ايضا ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل اليه
الصحيح بهذا التعريف هذا الستة القول بان فيض من النتيجة بعد النظر الصحيح
انما هو بطريق جري العادة وليس بظروري فيقال ان هذا الضال الحشوي اي يجوز ان يتوصل
ولا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كما للعالم فيكون ان يتوصل به الى العلم بوجوده
الواقع وان لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة عن حصول النظر الصحيح فيه
فهو لا يتبين في الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو الظن المتبادر كما لا يخفى
وفيه لا يخفى **قوله** ولكل تأخذه امكانا عاما اي لو كان تأخذه الامكان العام المقيد
بجانب الوجود فالعلم ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بظروري
سواء كان التوصل به اليه ضروريا ام بطريق الاعتدال كما هو مذهب الحكماء
او بطريق التوليدهما في باب اليقين في العلم او لا يكون ضروريا بل بطريق جري
العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على مذهب الشافعي قال السيد
الشريف قدس سرته في حاشيته شرح مختصر العنصر في واما قيل يمكن التوصل بتبينها
على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعبره التوصل فيه بالفعل بل يكفي الامكان ولا يخرج
عن كونه دليلا بان لا يتغير فيه اصله وان اعتبر وجوده يخرج عن التعريف ودليل
لم يتغير احد ابعاده وقد انظرنا في بعضه اي مشتمل على غير الحضوره وما هو لان
الضابط يمكن التوصل به وليس هو سبب التوصل ولا يزول ان كان قد يغضى اليه
فذلك اتفاق وليس من حيث كونه وسيد فلو لم يقيد بقيد واريد العموم خرجت
الدلائل لا يرها ان لا يمكن التوصل كما تنظر فيها ولو اراد على الاطلاق اي نظرا لما
لم يكن من هذا كونه تشبيها على افتراق الفاعل عن المصنف في هذا الحكم ونقيض المخلوب
بالجبري لا يخرج القول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان
التوصل الى العلم بالظن في العلم اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاصح

ان مل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني في اعنى قوله لا يخلو
من اقول انه مختص به ان لا يستلزم في الظنيات في نفس الامر ولا علاقة بين الـ
الظن وبين الشيء يستفاد منه لا اتفاقا مع بقائه سببه الذي يتوصل اليه اليقينا
حمل الاستلزام على العقلي يعني ان متى وجد في الذهن وجد الاخر فيلزم حمل الامانة
في التعريف ايضا فهو حاشا فلما ذكره الشارح في حاشيته شرح المختصر العنصر من انه
لا يستلزم من الظن وما يوجبه **قوله** انما يقال لذاتها يعني في ايراد الضمير الواحد
المذكور والراجع الى المؤلف الواحد باعتبار هيته العارضة من التلخيص اشارة
الى ان الصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمات من مدخلا في استلزامه النتيجة ولا
ولا يخفى انه ان اراد بالاستلزام الذاتي امتناع الا تفكك عنه لذاته عقلا كما هو
المتبادر لا يصح التعريف الاعلى مذهب الحكماء والمعتزلة وان اراد امتناع الا
تفكك في الجبر وسواها كانت عقلا او اذنا يصح على رضى الاشاعرة ايضا
والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواقعة مقدمه غريبة اما اجنبية كما في الفلاس
المساواة او لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس التقيض وباقي القبول ظاهرة
قوله فان قلت التعريف آه يعني ان القوم اتفقوا على ان التعريف للدليل يانه
مؤلف من اقوال تشمل دليل الموقوف والعقول على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ
الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وما حررنا لك ظهيرا لا
حاجة الى ان يقال لا يوجب ان يعرف بناء على ان الموقوف من افراد المعرفة العقول
ولا يرد ايضا ما قيل الاول ان يقول ابدال التعريف المعروف بالفتح وما قيل ان الظن
انما يقع في الدليل العقلي دون اللفظي حمل التعريف على ما يعبر الدليل اللفظي لا يشترط
العام لان مقتضى الحشوي ان تعريف الدليل ههنا يحمل على ما يعبر اللفظي العقلي
بالقيد بيان التعريف **قوله** قلت آه حاشا ان لا يخلو الدليل يستلزم الفعل
بالنسبة الى العالم بالوضع فمن ان التعلق لا يخلو ذلك التعلق بالنسبة الى العالم
بالوضع وليس من من التعلق ان احضار تلك المتعلق في الذهن فالمتعلق المستلزم
لهما هو المعاني الاثر قال الالفاظ ايجادا عليه ان مؤلف يستلزم لذاته
قولا آخر يعني ان كل ما يتلفظ به العالم بالوضع لزم العلم بالمعلول الخبري
غاية ما في الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشياء وليس
المراد ان الموقوف يستلزم العقول وما يستلزم المدلول فالمتعلق يستلزم

لان اول الامر لان معنى لا يكون الاستدلال لذاته بل بمقدمة اجنبية وليس يقبل
 المفهوم الا بتقبل معانيه فليس بهنالك ما هو مستلزم للمعقول استلزم
 له لولا حتى يلزم ما ذكرنا في قوله هذا في القول الاول اي هذا العلم والشهود
 للمفهوم والمفهوم انما هو في لفظ القول المذكور في اول التعريف الذي هو دليل
 واما لفظ القول المذكور في قوله لا يكون بمقدور ان يكون مقتضى بالمعقول اذ لا يجب
 تلقظ الدلو فلا يلزم فلا يلزم تلقظ الدلو من تلقظ الدليل ولا من تلقظ
 والا فله ان يقال يستلزم في اللفظ واما القول فيتحقق بالمعقول وهذا ملحق ان حلق
 الدليل على المفهوم بجاذ باعتبار دلالة المعنى بما هو الدليل في الحقيقة اعني المعقول
 في هذه المعنى المستفاد من اي المعنى المستفاد من تعريفه يستلزم بلام جنس
 ويوان الدليل مقصود كل المفرد كالمعنى ان يكون المراد باللفظ في قوله
 ما يمكن التوصل بصحي الظاهر في احوال الوصف ان بان يطبق في احوالها بموضع
 مستلزم الى اللفظ انما يتجلى حاصل الحكم عليه ويرب مقدمتان احدهما من
 الوصل الحكم عليه والثاني من الوصل والى اللفظ انما يتجلى حاصل الحكم
 الجبري واما اذا كان المراد باللفظ ما يعبر عنه في احوال الوصل في نفسه على ما هو اللفظ
 فلا يصح الحكم اذ يلزم ان يكون المقدمتان لغير الماخوذة مع الترتيب ايضا ودليلا
 لا يمكن التوصل باللفظ انما يتجلى حاصل الحكم عليه ويرب مقدمتان احدهما من
 بشرائط الاشتراح والعلو واما المقدمتان الى اخوذة مع الترتيب فلا يصدق
 التعريف عليه اصلا اذ لا معنى للظفر في كذا حقيقة السيد الشريف في حقيقة شرح
 النظم العبدى وشرح الواصف وجمادى كذا ظهر في ما ذكرنا من الفاظ الجلي في قوله
 قوله يلزم كون المقدمات المرتبة وترتيبها دليل حتى يلزم كون متعلق باللفظ
 لا باللفظ لكن لا يتحقق بخلاف الظاهر يعني لا يتحقق ان يكون المراد من الظفر فيه
 الظفر في احوال الوصل والعلو بل ان يكون في نفسه كما هو المتبادر من الظفر
 وخلاف الاصطلاح لانهم يتفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره في التقدير
 المذكور يكون مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح
 الذي ذكره الشارح بان المفرد في قوله هو العالم ليس حقيقة بل بالاضافة
 الى مشقولة العالم حادث وكل حادث في ذاته فالحاصل ان الدليل على التعريف
 الاول هو العالم ليس مشقولة العالم حادث وكل حادث له صانع في المقدمات

الماخوذة مع الترتيب فلا بد في ذلك الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من
 المركبات الغير الماخوذة مع الترتيب وقال بعض الفضلاء فيه اذ يحتمل هذا
 القسم منى على ان يراد بالظفر ما يعبر عنه في لفظ في نفسه فلا يصح الحظر الا في
 اذ يلزم ان يكون مثل قولنا مثل العالم حادث وكل حادث فله صانع دليل على
 وجود الصانع على الاول ايضا اقوال ان اراد ان يلزم ان يكون المقدمات الماخوذة ان
 مع الترتيب دليل على الاول فالمراد من اذ لا معنى للظفر فيه اصلا وان اراد ان يلزم
 ان يكون المقدمات بدون اعتبار الترتيب دليل على الاول فالمراد من اذ لا معنى للظفر فيه
 الحظر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات الماخوذة مع الترتيب تأمل ولفظ خيل
 الجلي في هذه المقام مقابل الصانع قال الحاشي الحصر هنا اضافي بالنسبة الى المقدمات
 الماخوذة مع الترتيب لا اعتبره في تعريفه المكان التوصل ولا المكان في المقدمات
 الماخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يتحقق انما يتم على تقدير ان يكون
 المراد بالامكان الامكان للحادث ولو لم يقدم تصوره عدم التوصل انما هو من باب
 من جعل النتيجة ملازمة للدليل غدا والا لا ضرورة يتكروا في دعوى ما في المراد بالعلم
 التصديق يعني العلم ان الفاظ التسمية لعان متعددة والمراد منها التصديق
 بالقرينة الحادية وهو ان المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يخلو الاعلى الموصوف الى
 التصديق والقرينة اذ اذلت على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز ان يعبر في الوصل
 فخرج من التعريف العرفات بالنسبة الى المعرفات وكذا المفردات والصورات بالنسبة
 الى لوازمها البينة فانها انما يستلزم تعلقها لا التصديقات بها وبما حذر بذلك
 ان دفع ما قاله ايضا الجلي من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتزم اليه التعريفات
 والا يمكن فهم كونه تعريف بالاحصاء وتخصيص كل تعريف بالاعمى يحصل المساواة
 وفيه من الفساد ما لا يتحقق فان هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعمى
 والمشترك وليس بهنالك تخفيض الاعمى بل تعيين المشترك وهو جازئ كامل
 ثم المراد بالتصديق اماليقين او ما يشبه الخلق ايضا بناء على انهم قد يحضون
 الدليل بالبرهان وقد يجعلون شاملا للمادة ايضا في قوله ويلزمه اذ عطف على
 قوله بالعلم انما المراد بلام ان يكون ذلك العلم المتجلى حاصله انما بان يكون العلم له
 به ايقن العادة والا عدا والتولى يد ايقن القضية الواحدة المستلزمة عليها العلم
 بقضية اخرى كالحال النتيجة فانما يستلزم العلم بالمقدمات النتيجة سواء كانت بديهية

او كسبية وانما وصفه القسبة الشاذة بقوله بدورية او كسبية كون العلم بها حاصل من العلم
 بالقضية الاولى لانها حاصل بالبدورية وبالظواهر النظرية في المادة توجب الاولى ما
 بالواحدة فان القضية من فوضنا ان يستعمل العلم بها العلم باحدى ما من غير ان يكون
 علمنا فيها ايضا خارجا بل بهذه القيد اما القضية المشتركة بعكس ما في خارجة
 بقيد للزوم بين العلمين ان اللزوم ههنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا
 بين العلمين لاننا نقول القضية مع العقل عن عكسها قال الفاضل الحاشي في بحث
 هذا اذا رتبنا شخصا او ذكرا لاشكال مخصوص فانما حكمه او لا يوجد واداه وشكله حكم
 تانيا يوجد واداه انما رتبنا انما يتاقدوم الابدان الحكم او لا يتاقدوم الابدان
 ثم حكم شجاعا واما ان لا يلد ولا يلد ولا يلد ولا يلد ان العلم بالقضية ان يتاقدوم الصوف
 المذكورة كان حاصل من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف
 الا ان يقر بقيد الظاهر على ما ذكر في قوله اللهم الا ان يرداه انتهى اقول العلم بالصوف
 المذكورة حاصل من العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانظام قضية اخرة
 وهي كل ما يوجد موجود وكان يتاقدوم الابدان في موضع حتى ان لو فرض عدم العلم
 بالمقدمة ان يتاقدوم العلم تلك القضية اصلها ان كان بطريق الحدس فهو داخل
 في قولنا ايضا بدورية فان كان بطريق الظاهر من افراد الدليل فعدم خروجها
 من المطلب **القول** ولكن يدعي عليه ما عدا الشكل الاول اه يعني ان دفع التعريف المذكور
 عن التعريف لا ذكر ان كان تعريفه بما عدا الشكل الاول غير متفق في اللزوم بين العلم
 بالمقدمة بتبعية الشكل الاول وبينه بالنتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب
 الصدق نفس الامر لا يتاقدوم وخط ولا غير بين لان معناه خفاء للزوم وان لا يكون
 تصور الطرفين كافيا في بلزم بالزوم بل يحتاج الى غيره وهو فرع تحقيق النتيجة
 واللازم فيها واللازم تحقيق العلم بها بدورية واداه العلم يتاقدوم بالنتيجة
 لا يتحقق بدورية وان لا يراه لفاقتين والى هذا ان اللازم بين الفكاك عن اللزوم
 بين كان او غير بين والتقريب انما يظهر في العلم بالزوم وما اورد به بعض الفضلاء
 من ان معنى عين البين هو الاحتياج الى الواسطة لا يستدعي الوجود في عين البطان
 اذ لو لم يستدع غير البين وجود للزوم لما كان قسما من اللازم والى جواب عن النقض
 المذكور ان نقول كقضية الابدان في شرط الانتاج في كل شكل في المراتب بلزم من العلم
 بعد نقض كقضية الابدان في كل شكل في تحقيق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال

اعتبار

دون خطه اللزوم والانتاج

المراد

الوجه

احاطة الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على ما هو دليل حقيقة وهو
 الشكل الاول المذكور السيد سند في حاشيته ترجح الفهم لبعضه ان حقيقة الدليل
 وطريقه مستعمل للعلم حاصل في كونه عليه وجه الدلالة موضوع الصغرى بعضه موقوف
 الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان كلامنا من مختصر في الشكل الاول في حاشية
 الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على الاول وحصل العلم بالنتيجة من غير انفكاك
 بين العلمين **القول** ويرد عليه اه يعني بردي على هذا التعريف وكذا على السابق اعني قوله
 مؤلف من قضية اه انما غير ما يعين لصدقها على المقدمات التي يلزم منها النتيجة
 بطريق الحدس ويوان يتجدد المبادئ المرتبة في الذهن فينقل منه الى اللزوم مع
 انها ليست بدليل لان الدليل مختص بما يقع فيه المركب انما هو المركب من اللط الى
 المبادئ الغير المرتبة ثم منها الى اللط **القول** اللهم الا ان يرداه فح لا انتفاع بها فنقد
 الظاهر لا اعتبار عن المركبين المذكورين والمركب الثانية مفقودة في الحدس وانما قال
 اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستزاد عام بطاير ولا قرينة على تحصيله وجعل
 المعروف قرينة على تحصيله لمؤخره غير معقول نعم ان يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ
 المشترك على ما تأمل هذا لكن بقي شيء وهو انه ليق بالبيان ان يتذكر المراد بالعلم
 التصديق لان اللزوم مقدم في الذكر على العلم ويخرج اللزومات الخورية والتصديقية
 بالنسبة الى الواجب بقيد واحد **القول** في الثاني اوفق اه لان لزوم العلم بشئ آخر من غير ان
 يتوقف على انما هو من المقدمات مع الترتيب دون المفردة والمقدمات الغير
 المتخوذة مع الترتيب **القول** لكن يمكن تطبيقه على الاول اه يعني يمكن تطبيق هذا التعريف
 على التعريف الاول اعني ما شره ايراد حيفه لفعل التقدير بان يقال المراد بالزوم شرط
 الظاهر الدليل المفردة بشرط الظاهر في احوالها بلزم المطل للغير فان العلم بالعلم من حيث
 الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطبقا العالم حادث وكل حادث له زمان يستلزم
 بان العالم له زمان **القول** ولا يذبح كاحاصل انه على تقدير اعادة اللزوم بشرط الظاهر
 يحصل التحليل ايضا لان هذا التعريف اعني ما يلزم من العلم اه على ذلك التقدير
 شامل للمقدمات الغير المتخوذة مع الترتيب سواء كانت مفردة او مرتبة بخلاف
 التعريف الاول على ما اخذ الشرح ان المراد بالظرفية الظرف في احوالها غير شامل
 للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم فلا يكون مطلقا وهو معنى التعريفين ان يكون
 متساويين وههنا ليس كذلك وقال المراد بالمقدمات المرتبة فنقد بقوله الظاهر يمكن

من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العالم يوافق الخاص في باب التعريفات
لان ملك العالم حكم على كل احد **وتخصيص** مثل الاول ا جواب سئل المقدم بان يقاد
للمرد ان يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد من اللزوم اللزوم في
النظر في احواله ونسبته الى احد في القدمات فيحصل التعليق وحاصل الجواب
تخصيص هذا التعريف مثل الاول اخرج عن مذاق الكلام اذ لا فرق بين ظاهري الدلالة
على اداة اللزوم بشرط ما بين التخصيص بالنظر الى احواله فهو كمال في التعليق وهذا
فأخرج عن مذاق الكلام **والجواب** نعم لا ايهي ان التعريف نعم التعريف
الاول بان يراد بالنظر في ما بين النظر في نفسه وحواله فيكون كالتعريفين مثلا
لنقص المقدمات فيحصل التعليق ولا يكون خلافه والاضحاح ايضا ولا حكم
ان التعريف **جواب** يريد ان الخارق الدال اهل الحق من هذا الكلام بيان فائدة قوله تعديها
اي يريد ان يشرى في تعديها لا الاشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدق وهو
الذي اظهره الله تعديا على يد وقد امنه اظهره صدق عند الخلق اما الخارق الذي
لم يقصد الله به اظهره صدق كالحارق الذي يظهر على يد الخارق لم يقصد به اظهره
صدق لان كذب معلوم بل علم فان خلا من الحديث والاحتياج يكذب مقابلا بقصد
الاستدراج ولا يستلزم لغيره في الاعتقاد به كالحارق الذي يظهر على يد المستنق ولا يكون
موافقا لدعوته فان لم يقصد به تصديق بل قصد بها انه فان قيل من اين يعلم انه
قصد به التصديق ام لا قلت من القرائن فانما اظهره صدق موافقا لدعوى على يد مدعى
التوبة علم انه قصد به اظهره التصديق واذا لم يظهر بشي من ذلك بان لا يكون خارقا
او لا يكون موافقا او لا يكون على يد مدعى التوبة علم انه لم يقصد به التصديق **قوله**
اذ لو كان كذا في ذلك ايهي ذكره السيد الشريف في راجع الواو اخرج في الجمع الى الدل
والشرع على وجوب عصية الانبياء عن تعدي كذا في اداة المجزة الفا طعة على وجه
كدعوى الرسا وما يباهون من الله تعالى الخ لا يوافق اذ لو كان عليهم القول وانما
في ذلك عقلا لا في البطال دالة المجزة وهو محال انتهى كلامه وفي بحث اما
اولا فلان تلجئة اجماعا على صدقهم في دعوى الرسا لا على صدقهم في الاحكام
الاية الية لا يلزم عليهم اظهره المجزة بعد تبليغ كل حكم فهي تقديري جواز كنهم
في الاحكام الية لا يلزم ابطال الدلالة للمجزة فالوجه انه اداة المجزة على صدقهم
في دعوى الرسا لا وقديت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب

يستلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان دالة المجزة على صدقهم
دلالة عادية ولجواز العقل لا ينافي الدلالة العادية في جواز الكذب عقلا لا يستلزم
ابطال الدلالة المجزة عادية كما في العلوم العادية فانما تجزم ان جعل احد يستقاب
ذمها مع جوازها عقلا ويمكن الجواب بان الدواعي لا تكون كاذبة عقلا انما اجاز
وفي كذا عقلا لا شك ان المكان نقص العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافيا
لها لكن جواز وقوعه لها منافا لها على ما بين في هذا ونقول ان هذا من انبيا
الشيخ وما بعد من ان دالة المجزة على الصدق دالة قطعية واظهرها على يد
الكاذب فمتع غير مقدور الله تعالى ان يقطع على وجه استحالة هذا في الامور
اوهي ان هذا الدليل على تقديره ما ماعيد على ان خبره يوجب العلم في الامور الدالة
التبليغية والمدعي عام وبه ان خبر الرسول لو كان في الامور التبليغية او غيرها
يوجب العلم والوجه في ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها بما نثبت بالدلالة
القطعية ان النبي معصوم فلا يكون حكا في اخباره لا نثبت في قوله عليه
اذ انقور اوهي ان لا يكون اصل الدليلين الرعوي وحاصل الخبرين خبر الرسول انما
ان خبر الرسول من غير ان يلاحظ معجزة الخبر يحتاج في افادته الى الاستدلال بالادلة
خبر الرسول او كمالا بخبر الرسول فهو صادق واما على تقدير ملاحظة الخبر مع
بانه لا يكون وخبر الرسول فايها به العلم بدينه غير محتاج الى ترتيب المقدمات فانما
من قوله "بينة الله واليمين على من اكرهه" وعلم ان خبر الرسول يحصل العلم بمغوبة
بدون ان يحتاج الى الاستحسان رتبك المقدمات بخلاف ما اذا لم يعلم بعد بانه
خبر الرسول او لم يلاحظ به هذا الوجه فانما يحتاج اليه **والجواب** ايهي حاصل ان تصور
الخبر يوجب الرسا في العلم بثبوت الرسا وهو موقوف على الاستدلال بان هذا
الخبر ادعى الرسا واظهره المجزة وكما ان ثبوت الرسا موقوف على كونه
صادقا ايضا على الاستدلال بالواحدة لا للمخبر كونه صادقا موقوف على تصور
تخبره بانه رسول وتصور الخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الشبهة
موقوف على ذلك الشيء والخبر كونه صادقا موقوف على الاستدلال لا فيكون افادته
العلم استدلالا وفيه ان استدلالا ما حصل استدلالا لما يتوقف عليه والالزام ان
ان يكون تصوره بوجه الرسا استدلالا قال الفاضل في بحثه في بحثه لان تصوره الخبر
بالرسا ليس استدلالا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن ثبت له علم على ما ذكر

في شرح المواقف انتهى القول المذكور في شرح الموقف ان ندعي ان ظهور المجرة في يد علمنا
بالصدق وان كونه مفيدا لمعلومنا بالنظر في العادة وهذا الكلام انما يدل على ان
العلم باقيا وتزويدي عادي وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي ان يكون
العلم بالذات لولاه ورواها والعين ذلك من في كبرية دلالة المجرة على صدق الرسول اهل
هو عادية واعقابه وهو يكمل الاستفادة فكيف نعلم انه لا يرد على كونها حادثة باخروقة
قوله والى غلط اي السؤال او الجواب لان تصور الخبر بالرسالة لا يجعل احد نظيره بديها
فلا يصح السؤال وهو خط ولا الجواب لانه يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة
لكنه موقوف على علمه بالا واسطة وذلك لان تصور ان خبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر
خبر الرسول لا يجعل التصديق الخبر مالم يلا حظه معقدة اخرى اعني كمالها بيقين
كلما هو خبر الرسول فهو بها وفي ظهور ان يكون خبر الخبر رسول في دعوى الرسالة ولا
يكون خبره هادفا فثبت ان العلم باحد الخبر هادفا استدلالا موقوفا على استحقاق
المقدمين اي هذا خبر الرسول وكلما هو خبر الرسول فهو هادف **قوله** نعم تصور
بيان لما غلطت على الجبري ان تصور خبر الرسول من حيث ان خبره
عند قطع النظر عن كونها بلفظ الرسول ومن قبل نفسه يستدل على محتاج الى حجة
في استحقاق المقدمين التيقن وتصوره بعنوان ان خبره بلفظ الرسول من الله الى
الحق وليس الرسول في مدخل سوى تبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلفظ الرسول
يجعل احده بديها ولا يحتاج الى دليل فبا اعتبار عنوان محتاج الى الاستدلال
وباعتبار عنوان اخر غير محتاج والى عنوان الجبري في فرق بين العنوانين فغلط الاول
ان تصور خبره بان عذاب القبر حق من حيث ان خبره بدون ملاحظة ان بلفظ
لغير الله الاستدلال وهو موقوف على استحقاق رتبة المقدمين ومن حيث
ان خبره بلفظ الرسول وهو حقيقة خبر الله تعالى المنزهة عن الكذب والنقصان
يجعل صدق بديها وبغير العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل في الفاصل
الحشي ان قولنا تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديها متوقفا وذلك لان
تصور خبره هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ان بلفظ
الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديها كما ذكرنا ان يكون
صدق في الصورة الاولى ايضا بديها لان الرتبة في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة
هذا الخبر وهذه الملاحظة هي مثابة ما ذكره القول ان اراد ان تصور الخبر

بان الرسول كان في هذا الخبر ولا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلفظ فهو موقوف
ان تصور الخبر بوجه الرسالة وان الرسول الله تعالى تصور الخبر بان من قبل نفسه
وان اراد ان تصور الخبر باعتبار ان الرسول في هذا الخبر يستقر تصور الخبر بعنوان
ما بلفظ الملائمة مستديرك الحش انما يمكن بعد جعل صدق الخبر بديها على التقيد
الاول فاعلم **قوله** لكن الكلام انه لم يرد على من قال في دعوى من قال في دعوى انما انما
ان يكون المراد ان من قولنا ان تصور خبره بالرسالة لم يجعل في ترتيب انما انما
خبر الخبر باعتبار ان الرسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك لان من حيث الرسالة
او التبليغ يكون صدق الخبر بديها من غير احتياج الى الترتيب المذكور في مرجع الى
ان تصور الخبر بعنوان ما بلفظ الرسول يجعل صدق بديها فيكون السؤال والجواب
محصيا وحاصل الدفع ان كلنا في صدق خبر الرسول من حيث خبر الرسول قطع
النظر عن كونها بلفظ وغيره يدل على ذلك قوله وهو اي خبر الرسول بموجب العلم
الاستدلال بالحيث لم يبق اي ما بلفظ الرسول بموجب العلم ولا ولا شك ان صدق بهذا
الاعتبار الاستدلال بالحيث لا يحتاج الى استحقاق رتبة المقدمين على ما مر في الامتناع للاعتبار
بان خبره بعنوان ما بلفظ يجعل صدق بديها ولا يحتاج الى الترتيب المذكور **قوله**
ونظيره يعني ان نظيره ما ذكرنا اختلاف اعتبار عنوان الخبر مؤثر في جعل صدق الخبر
الخبر بديها او استدلال لانه اذا لوحظ العالم من حيث انما مع قطع النظر عن الاول
العادية واشت لحدوثه يقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له محتاجا الى النظر
واذا لوحظ بوجه القبر ويقال الخبر حادث يكون ثبوت الحدوث له بديها غير محتاج
محتاج الى دليل مع ان الحكم في كماله بين عوذان العالم لكن بجعل اختلاف العنوان استدل
الحال في البداية والكسيرة وجارح ذلك فخرنا ما قاله القاضي الحش من ان قوله
ومن حيث عنوان المقبر بديها ثم انه لا بد من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا كما
متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى وهو النظر والاستدلال
ليس بترتيب فثبت ان هذه التدرج برهانية بما يكون بديها لو كان ثبوت الحدوث المتغير
بديها وليس كذلك بل محتاج الى اثبات ان ما ثبت قد مداهم الخبر عليه كمن
الناقض في المثالب من ذاب المحل **قوله** هذا المعنى مع الثابت او عين بنفس
تجمع عدم احتمال القضي داخل فيه اثبات لان النظر المتبادر من عدم احتمال
حالا ولا ما اعلم ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر اثبات بعد التيقن على هذا المعنى

تغير

كالموجود ونقدل احوالها بما حصله بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة
 للعبد او يكون عن وجه الباشرة كما في النظريات والدينيات سوى الوجوديات
 فانها حاصله بملاحظة العقل التي يحصل بها الاختيار ما حصل منه بدونه
 الباشرة يكون ضروريا ما حصل منه بالباشرة يكون نظريا بالهضم المذكورين واولا
 هذا نهاية تحرير كلام الحش **و**لولا ان يكون القسم هو الباشرة لكانت
 ان يكون القسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم فيجب ان
 ان يكون العقل الذي هو اجل تقييد السبب الباشرة يحصل قسم منه اعم منه
 من السبب الباشرة فان النظرة العقلية تحقق في الوجوديات وليس مما شرع والسبب
 المستحق في طبيعته والصادر وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات
 والقسم الضروري والاستدلال في قولنا لما حصل بنظر العقل ضروري يحصل باقوال التوجه
 انه هو العلم الحاصل بالاعمال بنظر العقل الاسم اهل السبب الباشرة وغيره فلا يكون الله
 الضروري داخل في الكسبي فلا يلزم انما القسم اطلاقا وما حررنا ذلك ان دفعه ما قيل لما
 يجوز ان يكون القسم والاف **م** عموم من وجه يعبر ذلك من ملاحظة القسم والقسم
 والمراد بقوله الحيوان اما ابيض او اسود لحيوان اما حيوان ابيض او حيوان اسودانه
 وان الحيوان يكون بين القسم والقسم والاف **م** عموم من وجه لكنه جائز بين القسم والقسم
 التي حصل بها **ف** لم يتحقق الا ترى ان الابيض الذي هو قيد حصل القسم الحيوان
 اعم من الحيوان وهذا القدر كفايته كما لا يخفى **ف** نعم بردي القسم الثاني في حصوله على ما
 يحصل بدون فكر كقولنا لاسباب القسم على عليه يلزم انما القسم بل الاجل انما يحصل على ما
 على ما يحصل باقوال التوجه من غير سبب ينظر في جميع حدهما حاصل بنظر العقل في الفروق
 والاشارة الى الفرق وجه الحاشية والفرق بينهما حاصلان بنظر العقل وليس بالاختلاف
 في الضرورية لعدم حصولها باقوال التوجه لتوقفها على الحدس والتجربة والاف **م** كونه لا في
 لعدم احتياجها الى نوع **ف** نعم فيحتاج في دفعه الى جعل قولنا من غير احتياج الى التفكير
 تفريدا لا في التوجه فيحصل للضرورة معنى آخر وهو ما حصل بدون فكر قال باء على
 حمل الضرورية على معنى آخر ليس لزوم غير احتياج التناقض على ما ظن بل لعدم مقتضى
 الحظر وانما لا يحل التفكير في قولنا من غير احتياج الى التفكير على المعنى القوي اى من غير
 احتياج الى سبب من الاسباب الباشرة يكون الحدس والتجربة داخل في الوجود
 ولم يحصل للضرورة معنى ثان لان تمثيل الضرورية احوالها باقوال التوجه بقوله اعظم من غيره

يعني نعم ان الضرورية انقسمت

يا **ف** نعم ذلك لاحتياجها الى الاشياء المقدورة ونحوها القدرين المقدورين بما حررنا ذلك
 ظهر ان ما قاله الفاضل الحش **و** انما خبر بان هذا الكلام معترا فثبت ان الحدس والتجربة
 وسائر الضرورية المقدورة كانت واحدة في الضرورية ولا يخفى ان الضرورية باعتبار
 كونها مقدورا حاشية على الباشرة من القسم من الاكساب وقد كان الضرورية في حاشية الا
 كساب فيلزم ان يكون الثاني من قسم فيحتاج الى جواب الشرع بما حصل من اجل ان مقتضى
 ان الضرورية بالمعنى الاول شامل للحدس والتجربة والضرورية المقدورة بل مقتضوه
 انما ذكره الشارح ان في قسم الضرورية على معنى الثاني وقع التناقض بين قسميه
 لعدم التناقض في كلامه بل يدفع لعل من المصداقين هذان من ذلك واعلم ان مع
 مقصود الحش من قوله ليس شرعي كما يتجمل التناقض ان هذان من ملاحظة التجارب
 الباشرة كما ينبغي لا يتجمل التناقض الذي يقضي الى اعتبار المعنيين للضرورة فيهم فيه
 ايها المتناقض لكنه يرتفع باقوالنا **م** فيحتاج الى دفعه اى معنى لو كان الالهام
 من الاسباب المفيدة للعلم بالاشياء لكان العلم ليعمل حاشية لاسباب العامة في اشياء
 ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفعه التناقض بالحدس والتجربة والوجودان وهو
 ان ليس له من متعلق بتفصيلها وكان الحكم في جميع ذلك العقل ادرج وفي العقل
 وكان بلسانته ليلست والتجربة والوجودان والا لكان كمن ليس بسبب العامة للمعلق فلا يكون
 القسم **د** اخلاف القسم **د** لاسباب العامة لاشياء فلا احتياج في دفعه الى ما ذكره **ف**
 الا ان يتحقق لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بل من اسباب اليقظة والتفكير يوهبهم
 كونها من الاسباب **ف** وجوبها اذ خلا فلا يخفى ان التباديل من اطلاق العهدة عند
 الفاش **ف** وفيه لتذكر ان لا يكون ان يقال ان اسباب المعرفة بالاشياء قبل
 المعرفة تشمل التصور والتقدير والالهام ههنا في التصديق فان ذلك لفظ العهدة
 اشارة الى هذا **و** ايها خلاف القول لان العهدة بقا على ما يقا بالمرض وعلى
 الشئوت وعلى مطابقة الشئ الواقع في ارادة الشئوت منها بلا قرينة ايها خلاف
 الحق قيل المراد بالاشياء الحكم الذي هو الوقوع والالهام **ف** نعم ومعنى مطابقة الوقوع
 وقد قدرها في طرح المقاصد في بيان تحقيق معنى التصديق والكذب فخطب فمعرفة
 وفائدة اذ رجعا الى الاشارة الى المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره
 الحش **ف** يقول وجوبه بردي على المطابق خلاف التباديل وروى في كذا وكذا
 لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة معبرة في مقصودها وروى خلاف ذلك **ف**

كما كان ههنا غير مضمرة لانه قد بينم الشرف سابق بان العلم عندهم لا يطلق غير الغني
 حيث جعل الخلق على الاكشاف والنام بمعنى عدم احتمال التيقن حاله او لا فلا معنى لاياد
 كما كان الشعر بالخلق **فاما** وجبات ما ان عبادة الله لا يدعي حرجا والعلم
 قد يطلق على الاكشاف مطلقا فيتم على ما شرع في كتابه ولكن ينبغي ان يجعل الخلق
 حيث لم تعريف او لا وخصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في ثلاثة فبينه حرجا على
 ان ليس له العلم مطلق الا ذلك لانه الاسباب كثيرة كالتبليغ والكون واللاهياهم وجعل العلم
 والاريا كذا يكون لاسباب التعدد في العلم فلا يخلف وهذا لا يقدح في
 لا يرد له كما كان **اشارة** الى وجوب التسمية انما ذكر هذا في تعريف الشاة الى وجوب التسمية
 والمتابعة فالعلم مشتق من العلم بغير معنى لعمد متغير في العلم كما انتم في الحكم بغير
 يكون من الموجودات لا يتغير في العلم **وليس** التعريف اي ليس من التعريف
 حقيقة الا انهم المستدرك لان العلم بغير معنى لعمد متغير في العلم **فخرج** الحقائق وحاصل التعريف
 جاءها وما عداها وزاد المشهور **اشارة** الى العلم بغير معنى لعمد متغير في العلم **فخرج** الحقائق وحاصل التعريف
 الصفات به اذا لم يعلم به العاقل والمشهور الى ان العلم بغير معنى لعمد متغير في العلم **فخرج** الحقائق وحاصل التعريف
 وعلى تقدير التسليم بانهم المستدرك قولهم الموجودات لان الغير لا يطلق عند العلم
 على الموجود **بقا** اشارة الى ان المراد هو العلم لما كان تعريف العلم بما ذكره هو العلم
 المق من وجهين الاول جواز اطلاق العلم على كل شيء فانها الموجودات بالذات والاشارة
 بمتخصص اطلاقا على الجميع حيث اورد صيغة تليق بالذات من التوكيدات بيان الوصول
 الى ايقول في العلم **اشارة** الى ان المراد هو العلم لما كان تعريف العلم بما ذكره هو العلم
 اطلاقا على الجميع **فخرج** من قولهم الموجودات من اجسام الموجودات وفي اطلاق العلم
 على كل واحد من اجسام الاشياء **اشارة** الى ان المراد هو العلم لما كان تعريف العلم بما ذكره هو العلم
 الاجسام اعني كونه حاسي الله تعالى ان القول بعد الوضع **فخرج** الحقائق وحاصل التعريف
 قول بل والليل وكذا هو الوضع عاما والموضع الخاص في انتم خصه بوضع عديدة
 واذا كان موضع العلم واحد من حيث هو جميع الالهيان يجوز اطلاق العلم على واحد
 من الاجسام وعلى كل واحد من الالهيان **فخرج** الحقائق وحاصل التعريف
 وجهه وكذا على كل واحد من الالهيان **اشارة** الى ان المراد هو العلم لما كان تعريف العلم بما ذكره هو العلم
 الى ان ليس العلم بالجميع والالهيان جميعهما في العلم **اشارة** الى ان المراد هو العلم لما كان تعريف العلم بما ذكره هو العلم
 اشارة الى ان المراد هو العلم لما كان تعريف العلم بما ذكره هو العلم

علم الاجسام

في شرح الاشياء وهو اسم لكل جسم وليس اسم الجسم **فخرج** الحقائق وحاصل التعريف
 جها منى كلامه فان قيل عبارة العلم بغير معنى لعمد متغير في العلم **فخرج** الحقائق وحاصل التعريف
 دون جنس **فخرج** الحقائق وحاصل التعريف
 اجزا لاحداث فقتنه كما به معناه كل اجسام يطلق عليه مفرد العلم **فخرج** الحقائق وحاصل التعريف
 فغير اشارة الى ان كل اجسام من اجسام حادثة مع حدوث الاجزاء التي تركب منها
 في الخارج ومعنى تركبها في الخارج تركبها اجزا منها كما يقال اجسام البت مركب
 من الجدران والسقف فربما ياتي في الرد على الفلاسفة هذا والفضل في توجيه عبارة
 المشن وجوه تركبها في الخارج وما ذكره فيه اقرب الى الفهم والحواس **فخرج** الحقائق وحاصل التعريف
 والمشهور ان الصور النوعية هي التي من هذا وفيه ما يتبين ان كان على ان يقول في
 صورها لكن بالشيء **فخرج** الحقائق وحاصل التعريف
 يعني ان الصور النوعية هي التي من هذا وفيه ما يتبين ان كان على ان يقول في
 او عذرة تاريخا وهو الذي يشهد ان افادها الشخصية هي التي من هذا وفيه ما يتبين ان كان على ان يقول في
 الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية لها قد تميزت بها بمعنى ان الصورة
 النوعية هي التي من هذا وفيه ما يتبين ان كان على ان يقول في
 توار ذلك لا النوع عليه في صورها عن انوعها بطريق الكون والظواهر بان
 يعني النوع صورة النوعية وليس الصور في التاريخ والعكس حتى قد وان يكون نوعا لان
 حادثة بسبب حركة الفكرة عن نوع النوع والوجود لا يجوز حلولها عن طبيعتها بلية وحال
 النوع من الاشياء وان كان الصورة النوعية قد تميزت بها بطريق الكون والظواهر بان
 المطلق اي العاقل لا يربطها فانها باعتبار تركيب الجسم من اجسامها **فخرج** الحقائق وحاصل التعريف
 اليها باعتبارها من اجسامها **فخرج** الحقائق وحاصل التعريف
 فانهم مرجعون ان حوالها صير باقية على حالها في اجزائها والوجود لا يخل على واحد
 منها بعد الاقتراف بكثرته واقدية بل في عدمه **فخرج** الحقائق وحاصل التعريف
 الى الوجود كالمركب قبل ان يدم الصورة النوعية الخاصة بها **فخرج** الحقائق وحاصل التعريف
 افرادها والادراك المواليد قديمة بالشيء فلا يمكن كون الصورة النوعية قديمة بالشيء
 ويجوز ان يحدث نوعا في نوعه فيكون الانقلاب بغيره على خلاف الافراد الشخصية
 من كونه في المكان المشترك ذكره كذا في القول بالصور حادثة قديمة بالشيء **فخرج** الحقائق وحاصل التعريف
 التحقيق **فخرج** الحقائق وحاصل التعريف

على الصورة النبوية ويكون موافقا للشهور **ق** فبده بالاضافة او قبده القيام باضافة
 الى العین والمعن احرازین قیام الواجب بذاته تعا قانا معنی استغناءه عن المحل
 ان يكون محیزه بنفسه اذا تحیز للواجب **ثم** لا یحقیق انه تعریف قیام العین بالذات
 یصدق على المركب من الخیرة العارضة لها بسبب التعریف فان یتصدق انه
 محیز بنفسه غیر تابع تحیزه لغيره شیء اخر مع عدم صدق الوصف اعنی قیام العین
 علیه او المشهور ان یسبب عین کیف یتصدق علیه القیام بالذات المختص به وبما حترنا
 لك اندفع ما قبل فی دفعه هذا الغرض من ان الواحدة النوعية معتبرة فی تقسیم
 العالم الى العین والعرض والعودة المفروضة انما هی من اجتناب الضمین لان هذا الجواب
 انما یتم لو قرینا له المحیز بانه یحقق فی الصورة المفروضة معنی القیام بالذات فیكون
 عننا معنی ان یسبب عین ویکون المقی بالابطال انحصار التقسیم ولبس كذلك بل مقصوده
 انه یصدق علیه ان تعریف قیام العین بالذات ولا یصدق المرفق لا یخص بالعبین
 وهو یسبب عین ولا یفاد فی اعتبار رطله الواحد النوعية فی التكلیف لا یحقق انما المشهور
 لان بعضه زهوی الى العین فانهارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل علی
 وضیه ویتضمنه من غیر ان یتضمن السبب مقصوده فانها امر اعتباری غیر وجود
 فكيف يكون جزء الموجود واجبا لاشكال المذكور بان يكون معنی التحیز بنفسه ان لا یكون
 فی عو من التحیز لرواطه والحق یسبب لذلك الجميع انما عرض بواسطة جز الذي هو العین
 ولا یتقضى تعریف قیام العین ولا یصدق علی ذلك المركب انما یتم بواسطة موضوع
 بل بواسطة **ثم** ان العین بل عین وجوده انه اعلم ان قد شتره فیما بینهم ان معنی
 وجود العین فی الموضوع ان يكون وجوده هو وجوده فی الموضوع وفترة السبب
 فی شرح الوقت بعدم غایزها فی الشرح ففترة لا یكون وجود العین فی
 نفسه هو وجوده فی موضوع قیامه بر جمعی ان یسبب وجوده انما یتم بوجوده فی قبله
 به علی ما یبذل عیون بخلاف وجود الجسم فی الخیر فان وجوده فی نفسه ووجوده فی
 الخیر انما یتم بوجوده ولذا عدل استناع الانتقال بوردته الشریط ما لا یسبب ان یفاد
 وجد السواد فی نفسه فقام بالجسم عین القاء یسببها جميع الخیرة بجم الغیضات
 شوبه شیء فی نفسه فایلا مکان شوبه لغيره لا یتصور انما یحقق الاول دون الثاني فان
 البیاض یمكن شوبه فی نفسه ان لا یمكن شوبه لغيره وان كان الامکان متغایرا بر جمعی
 یخجل للمكان اعنی الشوبین ویکمن الجواب بان عبارة الشرح هو انما مشهور بل المتبادر
 انما هو **ثم** كما

انما عین یثا
 معلوم وشیء

الشيء كما
 في عبارة

في اللفظة العينية ثلث **ق** معنی بعد الغرض انه یسبب لمراد بالعلو والعرض والعو ما هو
 المتعارف اعنی الابعاد الثلاثة المتقاطعة علی زوايا قائمة بالذات الاسم وهو بعد الغرض
 اولها وثانيها وثالثها وثالثها كيف الجسم من ثلثة اجزاء انما یوجب حصول الابعاد الثلاثة
 بان ينافي ان ثلثة وثلاثة الثالث علی متساوفا **فصل** في جوهري من ثلثة مخطوط
 جوهري في الابعاد المتقابلة اولها وثانيها وثالثها **ثم** لا یحقق تقاطع
 الابعاد او ان یمكن وجود الابعاد المتقاطعة في الابعاد الابعاد الثلاثة ففصل عن كونها
 متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة الخ وط السدیرین وكذا فی قول الیحقق الابعاد الثلاثة
ق وروبان التقاطع او یسبب ثلثة اجزاء **ثم** لا یوجب اشتراط التماثل في حصول اربعة بان ينافي
 اثبات في الطول ويقوم لجزء الثالث بتجسده فيحصل العرض ويقوم لجزء الرابع بالعرض
 الذي قام بجنب الثالث فيحصل الخ بان ينافي اجزاء **و** فصل الطول وقام بجنب
ب مشا **فصل** العرض وقام علی **فصل** الخ فیهما ثلثة ابعاد احدها من **ب**
 والثاني من **ب** والثالث من **ب** متقاطعة علی نقطة **وهي** لجزء المشترك بينهما وما
 ذكرنا ظهرك اختلا عبارة المحیز فان قیامه یقوم علیه اربع حصة لظهور ثالثا والاشك
 ان قیام الرابع علی ثالث لا یحصل به التقاطع وان حصل بالزوايا القائمة علی هذه
 الصورة **ب** فالاول وجوده في ربع الخ فوق احدها ربع كما فی الموقف اللهم الا ان يقال
 ان حصة واحدها یخلف في الموصول اي الذي يقوم علیه ربع او يقال ان احدها عدم
 فیهما حکم الكرة فيجوز من یتوحد وقیامه لجزء لجزء حصة لعل نحو ما قال الفاضل الخ
 في حاشية المجلد ان حصة كثيرة اربعة في قیامه فلان كثيرة اربعة حصة فلان ما یقدر
 الموصول او بان علی الخس في حکم الكرة ثلثة تقاطع الابعاد علی انما في المخطوط
 الجوهري حاصلا اذ فرضت متجاورة وذلك فانها لا یبر ما قبل ان اذا كان احد
 الجوهري متجاوفا یمكن ضلع الزاوية خطا وما الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض
 الافاضل **و** ان كان انقلبا ان المعنی من هذا بیان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح
 وعدم المعنی فلا فی الموقف وقوع ما قبل من ان حاصلا ما ذكره الشرح بل هو من **ب**
 في ان المعنی الذي وضعه الجاهل انقلبا الجسم متعلق علی كذا ولا شك ان ذلك لا یفقد
 یعنی ان یسبب نزاعا لقلبا معنی كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم متعلق
 موضوعا للمركب من جزئين وفي اصطلاح المركب من ثلثة وفي اصطلاح المركب من ثلثة
 اذ لا احتیاج في الاصطلاح وان كان نزاعا لقلبا معنی ان یسبب معنی لفظ الجسم بانه

التقاطع ح

طولا
 الخ الخ



T

[illegible]

کک

انقسام

لو

على كبريىء انما قيل على حدوث ما لم يكن في غير الجبروت لا اجباز لها فيقال على حدوثها ما
قاله الفاضل المحقق من ان هذا الاعتراض على هذا التقرير من مغلوط بعبارة الاعتراض الاول
مع مغلوط بل قد ذكرها الشافعي في كتابه في قوله وهما اثباته اذ فاستثنى لان الاعتراض
الذي ذكره الشافعي هو الدليل على العالم اما اعتراض اولهم اوجوب بان لا يتم
المصدر المذكور مغلوطا كونه زجرا ومغلوطا اثبات المقدمه المبرهان الملقى حصر ما ثبت وجوده
فالجبروت خارج عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحقق بقوله لا يقال اذ اعتراض
على هذا الجواب بان لا يتم الملقى حصر ما ثبت وجوده لا زينا في غرض المصدر فبذلك الاعتراض
ومغلوطا متضمنة بعبارة كما يشهد به القطعة التامة في الفاضل الملقى في تقرير
هذا الاعتراض لا يقال لانعم وجود الجبروت لمجرد غير ثابت لكن وجوده جزئيا لا يتغير
مبعض ثابت بالادلة القطعية فيجوز ان يكون بعض منها قابلا بمسئرا بل الدليل
على حدوثه واخفاؤه زينا في غرض الشافعي وفي بحث لان احتمالا وجوده وذكره كونه
لان خلاصة الدليل على ما يجزى ان لا يكون في الجبروت نوعا من الحركة والكون وكل ما يكون
لذلك في حركاته ولا شك في وجوده بدون الكون في الجبروت فيكون حادثا بالثبوت فلا
معنى لعدم ولا الدليل على حدوثه وايضا وجوده بمرتب اذ اعتراض على قوله
الشافعي وهو الجبروت اعتراض من ورود المنه اذ بان مثل هذا المنه واراد على قوله
واما كبريىء من ثبوت وهو الجواب بان يقال ان احصاء المركب في العلم هو ان يكون
المركب احصاء من جبروتين مجزئتين فلا يكون جسمه فذلك يقتضي ان هذا المنه وذهب اليه الجهم
لانا نقول العرض بيان اذ هذا جواب عن الاعتراض الاول وعلى عرض المحققين
قول العالم الجهم الاجابة بالاجزاء مطلقا لاجزاء المعلومات وجوده الملقى متضمنة انصاع
وصفا وهو انما يعلم من اجزاء المعلومات وجوده فقد ثبت حدوثه في الجبروت زينا
غرض المحقق واجعل المركب جواب عن الاعتراض الثاني في احصاء المركب من نظرات
وان كان محتملا ان لا يذهب اليه احد فلذلك بانما في العلم واروده بعبارة تقييد
حصوله كبريىء في العلم مغلوطا والمجوز ان كثيرا من الناس في كلامه بانما في العلم وادى بها
بعبارة التمثيل في مستقيم ان ما في العلم في العلم بالاستم بس لا مغلوط بل
بيان الواقع الا انهم من وضع الكيفية على السطح الحقيقي السوى على تقديرها ساسا
بجبروتين وانما وجوده لخط الاستم ضرورة ان ما بهما من الكفة يكون منطبقا على
السطح فيكون مستقيما لاسمائه وان كان وجوده مغلوطا لخط بالفعل سواء كان مستقيما

المجلد

في قوة الجبرية لا يخلو في انية نهائية احد على الوجه المستدير اعني القطع السوي من القاعة
 المستديرة في جانب الرأس في كل امتداد به نقطة بل لا خط وكلامه في الكثرة والذات
 نقطة لا يدخل فيكون ان يكون منها به سطح الكثرة نقطة بل لا خط ايضا وما قيل من ان لا نقطة
 في الكثرة كما لا خط فالمراد لا نقطة فيها بل لا فعل ويجوز ان يحصل منها بعد التماس كالحصول
 فيها بعد حركتها على نفسه من غير ان يخرج من مكانها نقطة ان غير من كثرها قط الكثرة
 والخطوط على كل خط برسمها ان احدها قاعدته والآخر يبتدي منه وينتهي الى ان ينتهي
 بنقطة هي راسها فان كانت مستديرة من سمتين صوبت راسا مستديرا ولا مقلدا **فصل**
 في القوة والاعتدال او بعض ان اثبات السوي والصوره يؤدي الى نفي حركتها الى ان لا يكون
 كان جميع الاجزاء الاصلية المتقاربة او باعادتها بعد العدم اي ان يكون في والآخره فيها فيه
 كغيره والاولى وعدم زوالها وهذا اولى مما قيل في بيان ان هلاك البدن لا يكون بتفريق
 اجزائه لا امتناع وجود كل من السوي والصوره الجسميه والتعديده وان الاخرى فلا يكون
 لحركتها بل بانتهاء الصوره والاعراض الشخصيه ومن البين ان العدم لا يعاد لان
 هذا البين ان يتبع على تقدير تمامه امتناع اعاده العدم ووروده خطا عقلا **فصل** او كثره
 دورها او بعض ان الخط المتبادر ان قولنا البتة عليها صفة كثره من اصول الهندسية فيكون للمعنى
 فيكون للمعنى ان في حركتها عن كثره من اصول الهندسية التي يبتني عليها وادام حركتها السوي كما
 او كثره دورها المتداولة في الكثرة بغيره غير يبتني عليها فيمكن ان يتكلم بان قولنا كثره
 الهندسية عطف على قولنا العاد قولنا البتة حصة لقولنا اثبات السوي على مثل اثبات
 السوي والقوة الذي يؤدي الى التقدم ويستتبعه واما كثره فان دوام حركتها يبتني على ان
 يكون قابلا للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا يكون المشركا من اجزاء لا يتغير ببلده
 متصلا واحدا في نفسه باعلى ما يثبت في حركته **فصل** في الاماخر غير بالكلية ما بين ان كانتا في تعريف
 الوضوع عارضة يمكن بغيره انقسم من اقسام الصفات ليست بمكانة ان كانا في تعريف
 والصفات قديمة فيكون خارجا عن القسم فلا حاجة الى انهما اجزاء فيكونا ويجد في الاجزاء
 لكن برؤية ان يديم ان يكون الصفات واجبة لا واسطة بين الممكن والواجب كنتم التزموا
 ذلك قولنا ان منها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عندها ولا غير باطل
 تعدد الواجب لذاتها لا يفي ان تسترخص **فصل** واما انما عرفت او بعض قولنا فيكونا
 او ليس تمام التعريف بل هو حكم الحكم الوضعية غير تام بل هو افاده ان الصفات متبادر
 في تعريف الوضعية غير افادتها كونه واجبة لحياتها في ذات الواجب غير قائمه بذاتها لان

معنى القيام بالذات هو الغير بنفسه **فصل** في عدم القيام بالذات عدم القبري بنفسه واما ان
 لا يكون في غير الذات والصفات وتخصيصا بالشيء كما لا اعراض بعدم القيام بالذات اعني القيام
 بالغير واما ان عدم في شرح المواقف فلا يصح انما عرفت ان لا يمكن حدوث بل ما
 يكون حدوثه بطريق الاختيار والصفات صفة مضافة عن غير بطريق اليجاب وهذا ما ذهب
 اليه بعض المتأخرين ودخولها في الوضوع لا يوجد جوارا لطلوع الوضوع عليها لا يربها خلا
 المقام اذا خلا من شيا في الحادث فلا بد ان اطلاق الوضوع على صفة تمامه برؤية ان
 الشارح فيكون يندرج فيها قال الفاضل الحلي في توجيهه واما ان الصفات تفرع عن
 في ذاتها كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها من تحتها فيرد ان هذا التوفيق يفت
 الاصحى في الامم يجر على مذهب الكرامية **فصل** في شرح التفرع في بعض الصفات
 المذكورة في شرح التفرع ان الاعراض المحسوسة لا يحتاج الى اكثر من وجوده بل يمكن
 وجودها في جوهر واحد او وجودها غير مشروط بالزجر والتركيب عندنا خلافا
 للفرقة وما ذكره الشهرستاني من ان ما عدا الكون من الاعراض لا يوجد في غير الكون
 بمعنى انهم يرجعون عنها بحدوثها في غير هاون لان كونها فلات ذاتها في زمانا لا دوام
 شرح التفرع في الامكان والكلام الشرفي الوفي **فصل** وكذا ان تستدل او بعض الصفات
 تستدل على حدوث الاعراض بان الوضوع لا يفتي زمانا والامكان لا يفتي معا فاما
 ببقائه في ايام الوضوع لا يوجد لكن تركه الشهرستاني لا يمكنه خلافا لشرح
 الاثني غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه قبوله ان قد اشار اليه في بيان
 حدوثه لكثرة والكون بقوله واما احدهما فلا يميز من الاعراض وهي غير باقية
فصل في انقص الى اليجاب الموجودات او بعضا في ان قلت لا يجب ان يكون حادثا ان لو كان
 قديما لما كان القصد الى ايجاد حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود بوجه الضرورة
 لا يتخيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاشرف فيكون اثره راجعا
 قطع **فصل** واعتزله احوال ان اثره راجعا لما يديم ان يكون حادثا اذا كان تقدم
 القصد على الوجود يجب الزمان فيكون مقارنا لعدم الاشرف وهو لم لا يجوز ان يكون
 تقدم القصد الكامل على الوجود يجب الزمان كان تقدم اليجاب على كذا
 فيجوز مقارنا القصد للوجود بغير الزمان ان لا يمتا فاة بين التقديم والذوق والقارئة
 الزمانية كما يجوز مقارنا اليجاب للوجود بغيره بكونه بغيره بغيره لا يديم حدوثه
 لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى اليجاب للوجود لعدم كونه موجودا

القيام بالذات وان كان
 بالغير لا يستلزم
 بالذات وان كان
 بالغير لا يستلزم

بوجوده في الوجود لا يلزم من ذلك من تقدم الوجود عليه وإنما قيد القصد
 بالتمام أي ما يكون مستنداً للقي وهو قصد الواجب لقصد آخر لأن القصد
 انتهى قصدنا فيكون الواجب مستنداً فانه تقدم على الوجود بالزمان ضرورة فيحتاج
 في حصوله إلى ما يمتد إلى الأسباب والوسائل لا في الوجود ان القصد ان كان كما في حصوله
 إلى يكون معجباً زماناً فلا يلزم حدوثه اثره اذ لم يكن كما في تقدمه عليه زماناً
 فيكون اثره حادثاً قطعاً **ق** أي متى ما وجوده لا يطرأ عليه العدم وإنما فسر القديم به
 لان القديم بمعنى عدم السبقية بالعدم ليس مقصوداً بالاثبات لا مفروض بالقياس
 القديم ينافي العدم فالحال ان ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديماً لان لو كان قديماً فاما
 ان يكون واجبا للذات مع عدمه او مستنداً إلى الواجب لذاته بطريق الإيجاب
 والمستند إلى الواجب القديم لا يطرأ عليه العدم ولا يلزم تحل في المعلول عن العلل ان تارة
ق ان قلت يجوز ان يستند به ان طرأ ان العدم على القديم فاما يستند به تحل في المعلول
 عن العلل ان تارة لو كان ذلك القديم مستنداً إلى الواجب ببلوا واسطة او بواحدة شرط
 قديم لكن لم يجوز استاده اليه بشرط شرط واحد على سبيل التعاقب بان يكون
 وجود كل منهما شرطاً لوجود ذلك المستند ومقتضى لوجود الاثر غير متناهية فاجاب
 الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فيكون ذلك المستند قديماً لعدم سبقية العدم
 عليه ضرورة تخلف في الزمان الماضية الغير المتناهية لتحقيق هذه التامات على الواجب
 القديم مع واحد من الشروط ولا يكون مستنداً بل هو ان يطرأ عليه العدم بان يتغير شرط
 لوجوده الذي يستلزم الإيجاب شرط متعاقب شرط آخر لا يكون شرطاً لوجوده
 فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل هو ان قصده وهو جازم فقولاً ولا يلزم
 قديم بمعنى لا يلزم استمراره ولا يمتد إلى ما لا بان يكون سكون زيد حادثاً عن الإيجاب
 القديم بتوسط المعلول بل في الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدئه معين الغير المتناهية
 في جانب الماضي بان يكون واحداً من تلك الحركات الجزئية شرطاً لحصول سكون زيد
 في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحقيق في الزمان الماضية الغير
 المتناهية ضرورة تحقيق علته عن الواجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة
 الغير المتناهية ولا يكون مستنداً فلو كان العدم عليه بواحدة انتفاء شرط اعني الحركة
 الجزئية التي ينتهي اليها بوجه الحركات التي بشرط وجوده بتعاقب حركته اخرى
 ليست من شرط وجوده والاعقاب هي من شرط حركته لا عارض بها لحصوله

يجوز ان يكون ذلك الحادث الزمان مستنداً إلى القديم بتوسط استعدادات شرط
 غير متناهية فلا يكون المستند إلى الواجب القديم قديماً غير مسبوق بالعلل والحق ان
 منع القديم به بالحق لا يفيد شيئاً اذ القديم بهذا المعنى مفروض والكلام في ان العدم
 ولذا فسر الحاشي بالمتن في قوله على ما في العمل ان مقصوده اشارة للحدوث الزماني
 وقد افترق بين **ق** فانه يطرأ البرهان ان يعني ان لا تارة هي الامور المحققة في الوجود
 سواء كانت متعاقبة او متجمعة بطل برهان القليبي على ما في ان شاء الله تعالى
 فلا بد ان يكون تلك الشروط متتالية في شرط يكون له ان الواجب ببلوا واسطة ايضا
 قد يحتاج ان يكون كالمستند اليه بواحدة ايضا قد يفتقر الى غير ذلك من الشروط
 امتناع تحل في المعلول عن علته ان تارة ثبت ان كالمستند إلى الواجب القديم
 مستنداً بل هو ان يقال انه يعني جواز ان يكون القديم مستنداً إلى الواجب القديم
 بتوسط امر عيني ثابت في الازل كعدم حادث متناهي يكون ذلك المستند غير مسبوق
 بالعدم ويجوز ان يطرأ عليه العدم بزمان شرط اعني ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث
 فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاء سبب انتفاء شرط
 لا انتفاء علته حتى يلزم عدم الواجب القديم اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك
 الامر العيني لا يتخلل ما ان يستند إلى الواجب القديم بالذات ببلوا واسطة شرطاً للحدث
 الذي تارة او بالمتن بالذات واما ما كان متناهياً في الزمان العدم الحادث اما على الاول او الثاني
 فقط واما على الثاني فلا بد ان لا يتصور الا بالزمان تلك الوسائط الغير المتناهية
 وزوالها يستلزم وجوداً غير متناهية وهو برهان القليبي انتهى كلامه
 فريحت لا تالام ان الامر العيني يحتاج إلى معلومة فان الاعمى غير متناهية في الزمان عند
 الاحتياج على ما ذهب اليه المشككون للحدث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان
 علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء لزم الواجب المذكور لكن بحث الحاشي على
 ذهب اليه المشككون المستدلين بالذليل المذكور ولو لم يكن يجوز ان يكون تلك الشروط
 القديمة اعداء لا لا فانه اعتبار في زوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية
ق لو قيل ان يعني لو قيل بدل قوله ان كان مسبوقاً يكون آخر في ذلك المعنى فانه كان
 مسبوقاً يكون آخر في غير آخر ان كان مسبوقاً يكون متبوعاً فيكون فيكون فيكون فيكون
 سؤال ان الحادث بان خارج عن الحركة والسكون الا في بقوله ان قيل انه لا ربح
 يكون داخل في السكون لان معنى قوله لا ربح ان لم يكن مسبوقاً يكون آخر في غير آخر

او بواحدة ص

فهو زائل لا يكون مسبوقا بكونه كما في ان الحوادث اولها يكون في حيز آخر بل في ذلك
 الحيز وهذا لكن برعده ان يزوج عدم اعتبار اللبس في الكون وهو خلاف العرف
 والافتقار فلهذا خرج الشرح **فقد** يريد عليه ان ما يحدثه آه يعني ما يراد على ظاهر
 هذين التعريفين ما يوجب اليبس من ان الحركة والسكون عبارة عن جميع الكونين
 المتماثلين في مكان واستقر في كين واستقر منه في المكان الثالث في المكان آخر لم يكن
 كون ذلك الحادثة في المكان الثاني من الحركة وليكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون
 سكونا ومع الكون الثاني يكون حركة فلا تمايز للحركة عن السكون بالذات بمعنى ان يكون
 السكون في ان يكون معنى ان الثاني في شرا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد وما
 حزن ان كان ان وقع ما قبل ان الحين من قول الشرح وهذا معنى قولهم الحركة كونان ان كان
 ليس على ظاهره بل على المعنى والرد ما ذكره فلا يرد ما ذكره الحاشي بقوله يريد عليه
 ان لا يكون المعنى بيان رجب هذين التعريفين على خلاف الظاهر بل يريد على ظاهره
 هما الاعتراض والطف ما ذكره الشرح فلهذا جعلنا عليه لا يرد على تقدير سلبهما على
 ذلك وان وقع ايضا في ان اشتراك الشرحين في حيز لا يستلزم عدم تمايزهما عن
 الاخر وان ارد بالامتنان الذي لا امتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في
 الحركة وسكون وانما يصح منتم به ان ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات ان ليس بينهما
 تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود لانهما في بان يكون محققا لهما
 في الحيز متمازا عن الآخر فلا يلزم ان يكون الشيء في الآن في متصفا بالحركة والسكون
 معا وذلك مما لا يقول به احد **والحق** ان الحركة كون او آه هذا بعينه ما ذكره الشرح
 بقوله فان كان مسبوقا يكون آخر **فقد** وهو واحد اي كون هذين التعريفين جميعا
 طاعتا بقدر الاكوان بحسب الالات على ما هو الشرح الاشوي من عدم بقاء الاعراض
 انما يتحقق الكون الاول والثاني وما على القول ببقاء الاكوان فغير الاشكال ايضا
 اذا لم يعنى كون الكون اول لا وثانيا لعدم تعدده ولا يلزم ان اذا حدث في مكان و
 استقر في اثنين ان لا يكون كون ذلك الثاني في حركة لعدم كون في مكان ثان ولا سكونا لعدم
 كون في مكانا ثانيا **فان** انما ينقل الى مكان آخر واستقر فيه اثنين يلزم ان يكون كون في الآن الثاني
 حركة لكونه كون او لا في المكان الثاني ولا يتحقق عليك انما يريد على هذا التعريف على تقدير
 بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقاء ثانيا يلزم ان لا يكون
 للحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود القديم الا ان يقال يكفي

الشك

في وجود الكون وجودا جزئيا ولو على سبيل التعاقب **فقد** ان قات جواره آه يعني ان ما ثبت
 قبل ان القدم ينفي طريان القدم وجود الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لكونه زائلا
 من القوة الى الفعل في يجوز ان يوجد كون قديم مستمر الى الابد مع كونها غير الزوال
 في نفسه فلا يلزم حدوث **فقد** جواره آه يعني ان جواره الزوال وان لم يستلزم
 طريان القدم عليه كذا يستلزم سبق القدم على ان القدم ينفي طريان القدم مطلقا
 اي بالفعل وبالامكان لان القدم ان كان واجبا للزوال فذلك انما يتحقق عدمه مطلقا وان كان
 غير المستند اليه بطريق التجاوز واسطة او بلا واسطة فلان المكان عدمه يستلزم ان
 عدم الواجب او المكان تختلف العلوية عن علته المتجاوزة زوال السكون يكون ما
 متنا في القدم فيكون مسبوقا بالقدم فيكون حادثا اي لا يستلزم جواره الزوال سبق
 القدم ثبت الحق اعني انما تحدثت السكون وان لم يستلزم طريان القدم ولا يتحقق
 عليك ان هذا انما يتحقق فيما يكون متنا فاقدم القدم لعدم ذاتها في الواجب لذاته
 فينتج زوال امتناعها ذاتيا فهو يمكن زواله احصا اما اذا كان المتنا في البعد كما في القدم
 المستند الى الواجب القديم فلا يجوز ان يكون عدمه متنا بالغير ويمكن بحسب التنا
 نعم لو ثبت قدم متنا عدمه بالذات باثبات ان كان ما هو قديم واجب لذاته على ما ذهب
 اليه بعض المتأخرين لزم كنه لم يثبت **فقد** والستد لا يعيب بان الجرد آه تقريره ان وجود الجرد
 متنا اذ لو وجدنا انكم الباري في الجرد ولكن الثاني بطل والمقدم متنا بالانزمت
 فطاعة واما بطلان الثاني فانزلت ارك لاثنا فبغيره بقيد آخر فيلزم التركيب
 لذاته المستلزم للمكان وهو متنا وتقرير لطوب الاما لان هذا لاثنا ارك يستلزم
 التركيب لاثنا ارك في العوارض التي اذمت في الجرد عدم التميز والتركيب في العوارض
 خصوصا السببية لا يستلزم التركيب فاني يجوز ان يكون حقيقة بسيطة متنازة عما
 عداها بالذات مع تركيب في العوارض وعلى تقدير سلبهم ان التركيب في امر في قدم ما به
 الامتنان ايضا فاق حقي يلزم التركيب لا يجوز ان يكون بعين عدى خارج عن حقه
 حقيقة على ما ذهب اليه المشككون مع ان تعيين الواجب امر عدى كما بين في محكم **فقد**
 ومنها ما يقال لا دليل آه تقريره ان الجردات لا دليل على وجودها وكل ما لا دليل على
 وجوده لا يجب تقريره بالجزئية كغيره **فقد** اما الصغرى في بطلان الدلائل على وجوده
 واما الكبرى فلا يلزم ان يكون بغير تناجبال شاهقة لا تراها وانه
 سخطه وتقرير لطوب الاما لان الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتقاد

هذا انما هو على ما ذهب اليه في القدم

هذا انما هو على ما ذهب اليه في القدم

لأنه من المصنوع فمنه المصنوع من قاله جواب ثان لم يأت بشئ لعدم استقلاله
 في الجواب وجاب بعض الأفاضل بأن لا يتم كونهما ما يجوز وجوده لأنهم لم يقولوا ما
 بالمكان الصفات لأن كل ما يمكن محدث عندهما انتهى قول هذا الجواب لا يدفع مادة
 الشبهة لأننا إذا لم يكن ممكنه فإشكاله ما يكون واجبه لذاتها وهو ما وجبه لاندثارها
 والتعبر على ما يجب من الصفات ليست عين الذات ولا غير هاجر دافعا لانه
 انما لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم
 لم يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته لا تزول الغيرة فلا بد من التمسك الى ما ذكره المحقق
 على ان هذا في الحقيقة قول بالمكان الصفات كما ذكرنا وما ذكرنا ظاهره ايضا كما ذكرنا
 في دفع الاعتراض المذكور ان المراد من ان الذات بقوله لا لو كان جازئا لوجوده انه لو كان
 الذات جازئا لوجوده لكان من جملة العالم اذ كانت جازئا لوجوده يصدق عليه
 ان يكون له تعالى ما يعلم به الصانع بخلافه فصار كما لا يخفى من المنع المذكور بان لا يتم
 لو لم يكن الذات واجب الوجود لكان الذات لجازئا لوجوده حتى يكون من جملة العالم
 لم يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى انتهى بعبارة من ان الحق بكون الذات لجازئا لوجوده
 محدثا للعالم دون الصفة بل ان الوجود وليس كذلك لكن يريد عاين ان يريد
 بالعالم في قول لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحده من صفات الصفات القائلة
 بان لو كان جازئا لوجوده لكان من جملة العالم مستدنا بان يجوز ان لا يكون منه وان اراد
 به مطلق العالم منصف البشري لدلوله على ما بالفا في قوله فلم يصح محدثا للعالم اى
 ان كان من جملة العالم لم يصح محدثا لان ذلك من جنس شئ لما ثبت حدوده لا لغيره
 كما صرح به الشيخ بقوله والحدوث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق
 العالم محدثا لما ثبت حدوده ولا يكون منه فلا يلزم عليه شئ بنفسه وانما شارة المحقق
 الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون له ما ثبت حدوده والى الثاني بقوله لم يصح كون محدثا
 لذلك والغرض على منع شئ لا يثبت الا بالثبوت نفسه فلا بد من القاهرين والمطوب
 بان هذا الدليل مبني على ان المحدث ليس يتم لعدم تمامية بغير المحدث كما ذكره الجواب
 بان هذا الشئ لا يضرنا لاننا اذا كان جازئا لم يجوز ان يتغيرا الى واجب لكانا نثبت
 الواجب لان من المحقق ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كون جازئا
 الوجود كونها شئ محدثا لا يصح لذلك وما ذكره المحقق لا بطريق الامكان
 ولا كلامه في سلامته وعدمه والشئ عليه واجاب بعض الفضلاء بان يكون ذلك

منه الى ان يتبين

المنع

الميز ما ثبت وجوده وحدوده لا يتم اما وجوده فلا بد من الوجود لا يكون معدوما
 بالافتقار واما حدوثه فلا بد من كماله كماله حدث انتهى لادسه ولا يخفى عما هذابتم اذ ثبت
 ان كل ما يمكن محدثا ووجوده خط القدر وحمل المحدث يعني ان الجواب عن المنع المذكور
 بان شئ انتهى الى الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث في العالم هو الله تعالى على المحدث
 بالذات بغير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اى ما يكون مخرجا من العدم الى الوجود
 بقاؤه ولا يحتاج الى غير اصل العالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جازئا لوجوده
 لكان من جملة مطلق العالم فلا يصح محدثا بالذات شئ منه لا يحتاج الى العلة مما لا س
 برهانه كلامه الشئ لا يقدور بغير ضرورة امتناعه صريح فان المراد هو انه لا بد من سواد
 المحدثات في المحدث مطلقا سواء كان بالذات او بالغير لا بالضرورة واما
 من استدل بالمحدثات ان المحدث مطلقا سواء كان بالذات او بالغير لا بالضرورة واما
 الى محدث مستغنى عن الغير فالذات بغير سواد كان بالذات او بالغير لا بالضرورة واما
 ان يقال لو كان جازئا لوجوده لم يصح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة
 العالم ولا بد من كونه الاستدلال على ان كل حقيقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب
 هذا تقرير كلام المحقق على ما بين من الاستدلال بغيره عليه ان حمل المحدث على المحدث
 بالذات بالمعنى المذكور يجعل عليه كقول هو الله تعالى تعاد بها اذ يصح معنى ان الوجود
 المستغنى عن الغير واجب الوجود ولا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج
 الى الاستدلال ولا الى الفاضل الحاصل معنى حمل المحدث في قوله والعالم محدث على المحدث
 بالذات لم يحصل الاستدلال لا بد من كونها من صفات العالم واجب الوجود لكان جازئا لوجوده
 محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوده الذي قد يصح محدثا لذلك
 العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان لما ثبت الواجب يجب ان يكون من العالم
 الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او حادثا ذاتيا او قد جاء ما لا يلابس كلامه
 الشروا ان جازئا نظير الى ظاهر عبارة المصنف صريح هناك بان المراد بالحدث المخرج
 من العدم الى الوجود بمعنى ان كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه
 وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذي على ما صرح به الشري في بحث التكوين بقوله ان
 هذه معنى القديم والحادث بالذات على ما يقتضيه لغيره الفاعلة واما عند المتكلمين فظاهر
 يكون ما هو وجوده بغيره اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فاتوجه المذكور في صحيح
 لانه ما يلابس كلامه الشئ والشئ لا يدل على شئ فيكون لو كان جازئا لوجوده

مستغنى

وهذا هو وجه ما بين من حمل المحدث على المحدث مستغنى عن الغير
 ان الجواب عن المنع المذكور بان شئ انتهى الى الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث في العالم هو الله تعالى على المحدث
 بالذات بغير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اى ما يكون مخرجا من العدم الى الوجود بقاؤه ولا يحتاج الى غير اصل العالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جازئا لوجوده لكان من جملة مطلق العالم فلا يصح محدثا بالذات شئ منه لا يحتاج الى العلة مما لا س برهانه كلامه الشئ لا يقدور بغير ضرورة امتناعه صريح فان المراد هو انه لا بد من سواد المحدثات في المحدث مطلقا سواء كان بالذات او بالغير لا بالضرورة واما من استدل بالمحدثات ان المحدث مطلقا سواء كان بالذات او بالغير لا بالضرورة واما الى محدث مستغنى عن الغير فالذات بغير سواد كان بالذات او بالغير لا بالضرورة واما ان يقال لو كان جازئا لوجوده لم يصح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولا بد من كونه الاستدلال على ان كل حقيقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب هذا تقرير كلام المحقق على ما بين من الاستدلال بغيره عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل عليه كقول هو الله تعالى تعاد بها اذ يصح معنى ان الوجود المستغنى عن الغير واجب الوجود ولا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال ولا الى الفاضل الحاصل معنى حمل المحدث في قوله والعالم محدث على المحدث بالذات لم يحصل الاستدلال لا بد من كونها من صفات العالم واجب الوجود لكان جازئا لوجوده محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوده الذي قد يصح محدثا لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان لما ثبت الواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او حادثا ذاتيا او قد جاء ما لا يلابس كلامه الشروا ان جازئا نظير الى ظاهر عبارة المصنف صريح هناك بان المراد بالحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى ان كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذي على ما صرح به الشري في بحث التكوين بقوله ان هذه معنى القديم والحادث بالذات على ما يقتضيه لغيره الفاعلة واما عند المتكلمين فظاهر يكون ما هو وجوده بغيره اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فاتوجه المذكور في صحيح لانه ما يلابس كلامه الشئ والشئ لا يدل على شئ فيكون لو كان جازئا لوجوده

وهذا هو وجه ما بين من حمل المحدث على المحدث مستغنى عن الغير
 ان الجواب عن المنع المذكور بان شئ انتهى الى الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث في العالم هو الله تعالى على المحدث
 بالذات بغير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اى ما يكون مخرجا من العدم الى الوجود بقاؤه ولا يحتاج الى غير اصل العالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جازئا لوجوده لكان من جملة مطلق العالم فلا يصح محدثا بالذات شئ منه لا يحتاج الى العلة مما لا س برهانه كلامه الشئ لا يقدور بغير ضرورة امتناعه صريح فان المراد هو انه لا بد من سواد المحدثات في المحدث مطلقا سواء كان بالذات او بالغير لا بالضرورة واما من استدل بالمحدثات ان المحدث مطلقا سواء كان بالذات او بالغير لا بالضرورة واما الى محدث مستغنى عن الغير فالذات بغير سواد كان بالذات او بالغير لا بالضرورة واما ان يقال لو كان جازئا لوجوده لم يصح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولا بد من كونه الاستدلال على ان كل حقيقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب هذا تقرير كلام المحقق على ما بين من الاستدلال بغيره عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل عليه كقول هو الله تعالى تعاد بها اذ يصح معنى ان الوجود المستغنى عن الغير واجب الوجود ولا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال ولا الى الفاضل الحاصل معنى حمل المحدث في قوله والعالم محدث على المحدث بالذات لم يحصل الاستدلال لا بد من كونها من صفات العالم واجب الوجود لكان جازئا لوجوده محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوده الذي قد يصح محدثا لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان لما ثبت الواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او حادثا ذاتيا او قد جاء ما لا يلابس كلامه الشروا ان جازئا نظير الى ظاهر عبارة المصنف صريح هناك بان المراد بالحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى ان كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذي على ما صرح به الشري في بحث التكوين بقوله ان هذه معنى القديم والحادث بالذات على ما يقتضيه لغيره الفاعلة واما عند المتكلمين فظاهر يكون ما هو وجوده بغيره اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فاتوجه المذكور في صحيح لانه ما يلابس كلامه الشئ والشئ لا يدل على شئ فيكون لو كان جازئا لوجوده

مفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليل مقدماته من مقدما دليل يمكن امر
 الافتقار بالعكس لاننا نعلم الشر من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال السند
 واعلم ان يمكن ان نأخذ من ذلك ما نحتاج ان نذكره اما لان السند لازم للدور وبطلان الاصل
 يستلزم بطلان الدور واما ان نأخذ من كونها يتركز معا فذكر احد هاتين يتركز الاخر وكذا كما
 بطلان لا يستلزم كون الشيء على نفسه ولهية فانه اذا كان الجمع على الجمع يكون على
 لكل واحد من الطرفين اللذين هما على الجمع فيكون على نفسه ولهية وكذلك اذا كان
 واحد منهما على الجمع لا يكون على نفسه ولهية لان في الذي هو علة له فان هذا الجمع
 على كل واحد من اجزاء في هذا المقام اجزاء كثيرة لا يليق ايرادها فيقطع الوقت
 او لعدم توقف ذلك على كل واحد من اجزائها البرهان السابق اذ احاطت بسلسلة
 العلول لا بد لها من علة خارجة فمنتهى سلسلة عندها واما بطلان عدم تنافي
 العلول فلا بد ان يكون هو الذي لا يكون او العلة لا يكون للجمعة لان المقام في العمل والوجود
 وهو اجتماعها مع العلول فيكون الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة ايضا
 وهذا البرهان هو ان البرهان الطيق بطلان السند التسلسل في جانب العلول
 المستمرة المستمرة في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة العلول والعلول او وضعها
 كما في الوجودات غير مرتبة كالنفوس والمتعاقبة كالحركات الفكرية واليدوية كالحركات
 والحركات كترجلها الاجزاء والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع
ق وبطلان عدم تنافي النفوس او برهان الطيق بطلان عدم تنافي النفوس
 الناطقة المتعارفة الذي ذهب اليه اهل الحل والعلو ومن يتعمق في قول ان النفس قد يمتد بالزمان
 وافرادها المتعاقبة ولا يمتد بزمان واحد ومنه اذ البطلان الذي هو شرط في ان يمتد بالزمان
 البقاء القديم والمتأخر عنه عن الوجود القديم وتنافية بل لا تنافي في الوجود في عتقها
 تنافيها في الوجود القديم الذي في الوجود القديم لا يمتد بالزمان ولا يمتد بالزمان في الوجود القديم
 ولا يمتد بالزمان في الوجود القديم اما الابدان فلا تنافي على حركاتها في الزمان
 واما النفوس فلا تنافي اذا كانت باقية بعد انحلالها فمن الابدان في الزمان الامور الغيرة
 المتناهية في الوجود ولكن ليس بينهما ترتيب حقيقي ولا وضعي واما المتعارفة لان المتعلقة
 بالابدان انتهت تنافيتها عنده ايضا تنافي الابدان ضرورة تنافي الابدان لانها مرتبة
 او دليل لقول بطلان برهان الطيق بطلان عدم تنافي النفوس المتعارفة
 على تقدير ان شرط الترتيب في ترتيبها ايضا ذهب اليه الحكماء لانها اذا لم يكن

مرتبة

مرتبة بحسب ذاتها اكثر ما مرتبة بحسب اقتضاها الى الازمنة التي حدثت فيها
 لترتيب تلك الازمنة فيقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلان في
 جملة مبداء ما حدثت في اليوم سلسلة الى غير نهاية وجملة مبداء ما حدثت
 في الازمنة كذلك فليطبق بينهما على حسب تطابق الازمنة فان وقع باذنا على جزء
 من الناقصة لزم كون الناقصة كالزائد والايان من متاهياتها وما ذكره
 بعض الافاضل انه يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريان في النفوس المتعارفة
 بان هذا انما يمتد اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد
 فيطبق الازمنة المترتبة يحصل الطيق بينهما ككثيرا قد حدثت
 جملة من النفوس في زمان وجملة آخر اقل من الاولى او اكثر في زمان آخر بحيث تقاوت
 الابدان الحادثة في العدد وقد حدثت احاد النافس في ازمته مرتبة متعاقبة متساوية
 الابدان فيها لا يحصل الانطباع في افراد النفوس بالاطراف اجزاء الزمان فيجوز
 ان هذه المتعاقبات على امتداد تطابق في فرد فرد وهو غير لازم في الطيق بل يكفي فيه
 تطابق التناهي بالمتناهي اقول وكثيرا في في انطباع النفوس الطيقان اجزاء
 الزمان المترتبة وان كانت الاجزاء متعاقبة بحسب فلك الافراد وكثيرا لان كل جملة
 من النفوس في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هو شرط حدوثها عند القائل
 بعدم تنافيتها متناهية لتناهي الاعداد التي تشغلها الابدان في انطباع اجزاء
 الزمان يحصل انطباع التناهي من النفوس بالمتناهي كما في جريان المذكور كما
 لا يخفى وما ذكرنا ان دفع ما قيل من ان هذا الاثر لا يمتد على قويم ذهب الى انما
 حادثة قبل حدوث البدن لقول عديلة لزم خلق الارواح قبل الاجزاء بالقياس
 ما نعلم ان القائل بحدوث النفوس قبل البدن بعض الذين وهم لا يقولون
 بعدم تنافيتها قبل ذلك ذهب بعض الحكماء الى قدسها وعدم تنافيتها وبران ان
 الطيق على الوجه الذي قرره الحش لا يبطل عدم تنافيتها على هذا المذهب الذي انتهى
 اقول القائل بقدمها بالشخص فلو طعن من ينفعه ولا يقولون بعدم تنافيتها
 والقائل بقدمها بالانفس مع عدم تنافيتها لا فرق للمتعاقبة الازمان فيتم عليهم كما مر
 والقول بقدمها بالشخص مع عدم تنافيتها لا ينقل عن احد من الحكماء في الكتب
 المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبهم جوا لا يمتد بها في الزمان فيلزم ان يكون
 مجتمعة مرتبة او غير مرتبة او متعاقبة هذا عند الحكماء وما عند الحكماء

مع عدم

فلا يجري الا في الموجودة المرتبة الاولى اذ كانت الاسناد موجودة في نفس الامر
 معا كان بينهما سرب واذ جعل الاول من احد الجملتين باذائه الاول من الجملتين الاخرى
 كان الثاني باذائه الثاني هكذا فيتم التطبيق واذ لم يكن موجودة معالايته كانت
 الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في زمان يفرض التعاقب ولا يمكن الا
 باعتبار فرض وجود الاحاد فلا يتطابق فهمها بحسب نفس الامر فيقطع بانقطاع
 الاعتبار وكذلك الامور الموجودة الجملة الغير المرتبة لا يلزم من كون الاول باذائه
 كل واحد من الاخرين اختصارا لنفسه ما لا نهاية له مفصلة في فيقطع بانقطاع
 الاعتبار واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الجملتين المندرجين على الاستواء وبين
 اعتدال التفتي فان الاول اذا طبق او لا احدهما باول الاخر كان كافيا في وقوع جزاء
 كل منهما بمقابلته جزاء الاخر بخلاف الخلق للحاصل فانه لا بد في تطبيقها من اعتبار
 التقصير واعتراض عليه المتكلمون بان لا يجزئ ايمان يتوقف التطبيق على ملاحظة
 مفصلة وجعل كل جزء من احدهما باذائه الثاني في ملاحظة احدهما وفي
 اجزاء احدهما باذائه الاخرى سبيل الاجمالي وان كان الاول يلزم ان
 لا يجري في الامور المرتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية
 مفصلة كانت مجتمعة ولا وايضا التطبيق بهذا الوجه يتم الموجود والعدوم
 فلا وجه لتقصير الموجود وان كان الثاني فهو محقق في الامور المتعاقبة ايضا
 بعد ملاحظة سبيلين مجملين احكاما اجماليا باذائه ايمان يقع باذائه كل جزء من احدهما
 جزاء من الاخر ولا يقع فعل الاول يلزم تساوي وعلى الثاني تناسلها في
 يجري في تلك الحالات الفكرية هكذا على ما ذهب المتكلمون فانها اكون متعدي
 وجود كل مسوق بعدم الاخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من فكرة القدسية
 عندهم اعني لفكرة بمعنى المتوسط بين المبتدأ والمتنهي امر واحد عارض لا وفكره
 من الاثر الى الابد لا تعد وفيه اصلا فلا يجري فيها وكذلك الطريقة بمعنى القطع فانه
 موهوم عندهم لا وجود له اصل فانه يقطع بانقطاع الوهيم بمعنى ان التطبيق
 لا يجري في الامور الاعتبارية فانه لا بد في جزاء من تحقق احاد السلسلة
 في نفس الامر يحصل العقل منها جملتين ويفرض وضع الانطباق بينهما فيلزم
 تناسلها في نفس الامر وتساويها في مكانا قصيرا في الامور الاعتبارية لا تحقق
 لها الا في الخارج فهو ظاهر والذهن لان احاد السلسلة الغير المتناهية تتحقق

كل زمان لا واحد في كل زمان

ثان الاول كونها باذائه
 وبذلك لا يوصف كواحد
 من الاول ولا غير كواحد

التصاوير

في الامور الاعتبارية لا يوجد لها اصل فانه يقطع بانقطاع الوهيم بمعنى ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية فانه لا بد في جزاء من تحقق احاد السلسلة في نفس الامر يحصل العقل منها جملتين ويفرض وضع الانطباق بينهما فيلزم تناسلها في نفس الامر وتساويها في مكانا قصيرا في الامور الاعتبارية لا تحقق لها الا في الخارج فهو ظاهر والذهن لان احاد السلسلة الغير المتناهية تتحقق

الاجمالي حقلها مفصلا اذ بالامور حقلها الاجمالي لا يكون الاحاد حاصلة الا
 بوجود واحد وهو العلم اجمالي المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار
 ما لا نهاية له مفصلة فيقطع ملاحظة الاحاد في حد فيقطع التطبيق ولا يلزم
 تناسلها في نفس الامر لعدم تحققها في زمان لا يتناهي في شرح القاصد
 الحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك
 انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفي في تمام الدليل حكم العقل بان لا بد من
 ان يقع باذائه جزء من تلك في الدليل جار في الامور الاعتبارية والوجود لان العقلان
 يفرض من ذلك في ملاحظة الاحاد في حد فيقطع الحكم على سبيل الاجمالي وان لم يكف
 ذلك في ملاحظة الاجزاء الجملتين على التقدير من الدليل في الوجودات المرتبة
 للجمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه في ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان
 كان بحسب العقل لكن احاد السلسلة لا بد ان تكون موجودة ليكون الخلق متناهي
 ويكون وفي احاد كل منهما باذائه الاخرى امر ممكن فيظهر من فرض وقوع الخلف ثلث
 في هذا المقام فانه من العلم الاقدام في اوله عدم الانقطاع اه في اوله عدم امر
 انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس مرتبة متعاقبة
 بالابتن الغير المتناهية على سبيل التناهي فلا ضرر لان كل ما دخل تحت الوجود
 الوهيم بالامور حقلها على سبيل التعاقب يكون متناهيلا عما ظف الخلق لا يتناهي
 تناسلها في نفس الامر ونظيره نعمه لان معنى لانها غير باع على عدم الانسواء
 في الوجود الى حد لا يوجد جديا اجمع ان الموجودات ان يكون متناهيلا عما
 فيمكن بشكل بالنسبة الى العلم المتناهي حاصلا من مراتب الاعلا والغير المتناهية
 ونسبة الانطباق بينهما معلومة الله تعالى على سبيل التفصيل فيكون له كنه
 المتناهي فعلى تقدير ان التطبيق يلزم تناسلها على ما ليس متناهيلا في الوجود العلوي
 تعالى حلفه فتأمل امره تعالى عترة وجه التامل ان علم الله لا غاير يشمل
 ما لا يتجسم العلم به ان قدرته الشاملة انما يشمل ما لا يتجسم وجوده وامكان
 تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ثم انتهى فان قيل فيلزم من الجمل
 على الله تعالى تعلق الجمل بعدم العلم بما يصل لتعلق العلم به ان العلم عدم تعلق
 القدرة بما يصل لتعلقها به ونوضيحه اه في نوضيحه عدم دور والنقض على
 برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والعلوم الشار الى بقوله وذلك اه

بل انتهى

سلسلة

ملاحظة السلسلة

منه فيكون

التشابه واللاتشابه في الوجود سواء كان في الخارج أو في الذهن فالشيء بدون الوجود
لا يتصف بالتشابه وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن
الوجود لا يكون متناهية غير متناه والتصفين هما بالوجود ليس لا فكونها
امام في الذهن فلا لا يقدر على التحرف اما لا يتشابه واما في الخارج فلان كل ما هو
موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري التخليق ههنا لعدم كونها غير
متناه حتى يفيض الجلتان ويلزم تشابه ما لا يتشابه في بعض الفضل ويكون التشابه
في الوجود مفعلا بل بالعدم ايضا فالاعداد من الموجودات الخارجية عند
جمهور الحكماء انتهى هو الجواب عن الاول التشابه واللاتشابه ههنا ليس بمعنى
الاجاب والسبب بل بمعنى العدم والمكانة اللذين لا يتصف بشئ منهما الواجب
والقطعة والوحدة وموضع العدم والمكانة يكون وجوديا في الجلتان وعن الثاني
ان هذا الجواب بانما هو طريق المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية واما
عند الحكماء فعدم جريان برهان التخليق فيها لعدم الوجود بنا على ما قالوا من
ان الاشياء من المراتب جرت لما فرق بين كل مرتبة مركبة في وحدتها بملحقها تلك المرتبة من
السيد في شرح الواقف على الحق الدواني ذكر في الجولش القديمة ان الاعداد من
الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكبر باعتبار
فرض وجودها **قوله** وما يقال من انها اجواب سؤال كما في قولهم ان الاعداد
والمعلومات والمقدورات غير متناهية عن شئ من التقديرين فاما معنى عدم تشابه
هيها وحاصل الدفع ان اطلاق التشابه عليها بما نيا باعتبار انها لو وجدت
بارها كانت غير متناهية فالاعتراض بالعدم متناهية للمعلومات ليس معنى
عدم الانتباه الى الحد في المقدور بل عدم تشابه في صورة العلم والمعلومات
بالفعل واللا يلزم الجمل احوالنا يلزم الجمل لو كان المراد ان يمكن ان يتعلق العلم به
فوقه لا يتصل بالفعل من غير ان يتوقف على ان يمكن تلك المعلومات لا يتصف بهذا
الاعتبار بالتشابه واللاتشابه لكونها في الوجود بل انصافها بعدم التشابه
انما هو باعتبار انها لا تتشابه في الوجود الى حد معين وانما لو وجدت كرها
كانت غير متناهية ولا شك ان لا يستلزم الجمل كما لا يخفى نعم يريد ان يقال ان علما
لما كان متعلقا بمعلوم غير متناهية يمكن جريان التخليق فيها باعتبار الوجود
المعنى قد متناهية وقدم الجواب عنها بان يجوز ان يكون يتعلق العلم بها على

ان الاعداد

انما يتوقف على العلم بالحد
وليس كذلك بل المراد من
تحصيله

الاجابة

ويكون

ويكون التعدي بالفعل على سبيل التخصيص منه الواقع فيكون متناهية بالنسبة الى
علمه تعالى ان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفضلة واعلم ان ما قال
العرض من ان عدم تشابه المعلومات ليس بمعنى عدم الانتباه الى الحد على اطلاقه
غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئية المتحددة على وفق تخددها على ما هو رأي
الاحباب ولا شك ان الجزئية المتحددة لا تتشابه الى حد ان نعلم الجلتان لا نقطع انهما فعلم
الانتباه الى الحد يتحقق في التشابه في صورة العلم والمعلومات بكلا العيين ان الفضل
وبمعنى عدم الانتباه الى الحد يتحقق ولذا قال الشيخ في شرح المقاصد ان علمه تعالى
غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور في فرد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد
ونعلم الجلتان **قوله** فيرثا رتبة بمعنى في عناية الوحدة في وجوب الوجود الى دفع
استدراك ثبوتهم من خارج رتبة الص والحق وهو ان التخصيص علم للجزئية الحقيقية وثبوت الوحدة
له ضروري الجزئية الحقيقية لا يكون الا واحدا فلا معنى ذكر جعلها من مسائل الفن
فانها تقتضي لا يكون الا نظرية وبما حررنا الدفع ما قاله الفاضل الحاشي من ان توه
الات تلك جاز في الصفات الالائية نعم ايضا من ملحق العلم السميع القادر لما ان
هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست بضرورة ثبوت له
فلا بد من برهان وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه **قوله** وحاصل الدفع
انه يعني ان الضرورة هو الاشياء الوحدة الجزئية الحقيقية في ذات الشخصية دون حقيقة
والمراد ههنا الوحدة في صفة بمعنى وجوب الوجود لا في ذات الذي هو جرت حقيقة
هذا التقرير عبارة الحاشي وانت خبير لا دفع التوهم العنانية المذكورة انما يتم اذا
ان كان المراد بلفظ الله تعالى في قوله بالحدث في العالم هو الوجود الجزئي الحقيقي اما اذا
كان المراد به واجب الوجود مطلقا على ما بينه في الخارج فيكون وصفا بالواحد
بمجرد وصفه بالواجب فيقتلج فان توه المذكور من دفع تلك الادارة لا يلازمة
الوحدة في صفة الواجب ان يقال ليس المراد بالجزئية الحقيقية حتى يكون
ثبوت الوحدة له ضروري بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدانية تحت
الى الدليل فالواجب ان يقال في اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشريك
في الالهية وخواتمها وادراكها لوهية وجوب الوجود ونحو انها الامور
المتفرعة عيدين كونه خالقا للاجسام مبدئا للعالم مستحقا للعبادة **قوله**
وهذا التوهم مع دفعه ان آية قبل على تقدير ان يكون هو لاشان والله مبتدئ

فانما هو الجواب عن الاول التشابه

لا بد من وجوده في ذاته

واحد خبره يدرك الله علم الخلق في شئونه الوحدة لا ضروري فلا فائدة في هذا الحكم فدفق في ان المراد وحدته في صفه الوجوب وما يتفرع عليه من استقفا في العرف وخلق العالم ونسبته لا في ذاته رتبة على الكفار الذين اعتقدوا انهم موجودون في ذاتهم لا في الاور الذمكورة واما ان كان هو مبتدأ وراجعه الى الذي هو في التوحي في الله خبير واحد بدلا منه اوضح بعد خبره على ما في الكشاف عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال قرئش بالجد حذفنا ربك الذي ندعونا اليه فزناك بمعنى التوفى من صفته هو الله احد فلا يبقى في الوهم المذكور كما لا يخفى فلا بد من احتمال ان يكون اه بمعنى ان كان المراد بالآية من الصفات نعم القادرين على الكمال لا بد منه الملازمة بان معنى الالواجب الوجودي ما من ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التتابع بينهما اما يلزم لو كانا في صفين قادرين على الكمال لكن لا يجوز ان يكون احدهما قادرا على الكمال والاخر خلافه بان يكون احدهما معطلا او ناقضا فلفظ لا يمكن التتابع بينهما اما على تقدير رجوعه معطلا او ناقضا فلفظا ما على تقدير رجوعه موجبا فلا بد لا يجوز ان يكون الاثر والعلادة عنه بطريق الالواجب هي الاثر والعلادة عن الاثر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد النقصين في وقتين لا في القادر ولا يجوز ان يكون الالواجب في ذاتها لا يكون احدهما قلة يجوز بتوسط شرط واحد في جهوز ان يكون اختيار الواجبين في شرط الالواجب بالاختيار فكل ما يختاره المختار يكون مقتضى ذاته لا في المختار فقولنا فقد برز المدعى اي ان كان المراد بالآية من التكميل الصانعين القادرين على الكمال فيقول لا يمكن ان يخل تأمل لا بد على ان المدعى في تقديره الوجوب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على ان تقدير الصانع القادر على الكمال الذي هو اخبر من الواجب مطلقا لان يقال اه اي يختص المدعى ايضا ويقال ان المراد بقوله لا يمكن ان يصديق مفهوم الواجب الوجود الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكمال فيكون التكميل مطلقا للمدعى في قوله ويقال اه اي لا يختص المدعى بل يتركز على حاله وبين استلزام الدليل بان المعطل والالواجب ونقصان القدرة يجب تنزيهه الواجب عنه فلا يكون الواجب والمعطل ونقصان القدرة واجبا فالواجب لا يكون الاضاعة قادرا على الكمال فلو لم يكن واجبا لا يمكن صانعنا قادرا ان على الكمال فامكن التتابع بينهما لكن يرد على هذا اه اي لكن يرد على هذا البيان ان لو كان الالواجب نقصا فمقتضى بان حقا فمقتضى قديمه صادرة عنه بطريق الالواجب في ذاتها نعم

بست

بست فاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون مقتضيا بالنسبة اليها ومقتضى ان لا يذلة الا حقا عندهم هو الحدود وصفاته ليست بمقتضى فلا يكون لها فاعل ولا يخفى ان ليس شئ لا في ذاته يمكن مستلها ان يلزم تعدد الواجب لذاته ان لا موجود لا في ذاته ان يكون موجودا من ذاته ومن غيره فاذا انشئت في نفس الاول ويلزم الوجوب وذات في شرح المقتضى ان الواجب لا يخلو عن عدمه في شئ بل لا يطريق الالواجب وقوله علم الاحتياج هو الحدود في نفس ان يختص بما على الصفات ويسمى في مباحث الصفات كلاما بليغا بهذا المقام والفرق بين اه بمعنى انما بين الفرق بين الالواجب والصفات وبين الالواجب ما عداها بان الاول كمال والثاني نقص مثالا في الفرق واضح لان صفات الواجب كما لا بد لان الخلو عنها نقص بخلاف غيرهما ولا شك ان الالواجب كمالا لان صفات الواجب كما لا بد لان الخلو عنها نقص بخلاف الالواجب اقل اضافة الوجود على الممكنات خبر وكما لا يلزم ان يكون بطريق الالواجب والقول بان كمالا لا يسلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل شئ بعده مما لا يبعد في المقامات البقية على ان يكون الخلو عن الصفات نقصا في ذاتها نعم في الالواجب لا بد من دليل يثبت من حيث ان الاثر والنقص اه اي في هذا الدليل بجهتان الاول ان النقص الاجمالي بان يقال ان ذلك يجمع مقدما غير صحيح لان جاز في هذه المادة مع مختلف للدلالة على اولاد يستلزم لها اعني عدم وجوب الواجب المختار بان يقال لو امكن الواجب المختار لا يمكن تعلق الاثر به عدا ما صمد من ذاته بطريق الالواجب اعني صفاته نعم لا يكون امر يمكن في نفسه ولا يمكن مقدور الله تعالى فلا يتخلو اما ان يحصل كل من مقتضى الذات اعني وجوده لتلك الصفات مقتضى الاولاد اعني عدمها فيلزم اجتماع النقصين وانها لا يحصل احدهما فلا يتخلو اما ان لا يحصل مقتضى الاولاد فانه من محض الواجب المتعلق في الاولوية ولا يحصل مقتضى الذات فيلزم مختلف للعلول عن عدم الذات وهو بعد واجبا بعض الفضل باننا نحن لا يحصل مقتضى الاولاد وقوله يلزم للغير فمقتضى لانه ولم يجرى في ذلك لوهية لان ذلك الغير والانسداد هو المعاد من قبل ذاته والغير الذي لا يثبت في الذات الاولوية بل في لها الغير الذي يستلزم يكون الغير طريق القدرة عليه وانما في الحل اه اي المبحث ان في النقصان التخصيص اعني من مقتضى معنى ولزوم الغير يعني لانه لو حصل لمراد واحد هما دون الآخر يلزم الغير الاثر لان عدم القدرة على المنع بالغير ليس بغيره لا ليس محلا للقدرة

اذهي تعلق بالمكانات الصرفة المادية انما لا يقدر على عدم المعلول مع وجوده عليه
الثامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجوده لكونه مثلاً تجل عدمه وتجهل متعاضداً
فعدم قدرة الاخر عليه لا يكون مجزاً اجاب عن بعض الفضلاء بان عدم القدرة على
الممكن الذاتي بناء على سدة الغير طبع القدرة عليه هو الباعث لنا في الالوهية ولا شك
ان عدم القدرة على عدم الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة انما هو باطل لا يجوز
الغير باء استمرى كلامه في ان يتركز على هذا ان يكون الواجب قادراً على عدم المعلول
مع وجوده عند دفعه للغير وهذا يستلزم جواز تحفظ المعلول عن علته وهو خلاف
تقدير القوم تأمل **ق** ولطوب آه هذا جواب تلخيص الدليل بحيث لا يجري في مادة
الغرض ولا يرد عليه الشبهة ان تقرر تعلق اذ في الاكبرين معاً ونقول ان المراد لو
الممكن انما التباين بان يرين احدهما حركة في زمان اذ ادة الاخر سكون ولا شك
ان لا يجري في صورة الغرض لان ما يقتضي الذات لا يقتضي مقدم على ما يقتضي بسطح
الارادة لا يمتد للحل المذكور لان كل واحد من تعلق الارادتين يكون بالمكان الصرف
لعدم تقدم احدهما على الاخر **ق** اي لا تدفعه بعض ان المراد بالتضاد المعنى اللغوي
وهو المشافاة مطلقاً دون المعنى الاصطلاحي وان التباين على خذف المضاف وعن
لفظ وجوب **ق** وكذا تعلق الارادة بكل منهما ام يمكن في نفسه **ق** ولم يرد بالتضاد
يعني كون الارادتين الوجوديتين لا اجتماعاً في محل واحد من جهة واحدة **ق** وتوقف
تعلق احدهما على تعلق الاخر لان حصول الضدين في المحلين جائز فعلى تحقق
التضاد بين تعلقهما لا شك في صحة الدليل لتغاير متعلقهما ضرورة كون متعلق
احدهما التباين وتعلق الاخر الحركة فيجوز ذلك التعلقين ويتم الدليل بلا
حاجة الى طرق التضاد بينهما **ق** وايضا المانع آه اي وايضا يتركز تقدير ارادة
المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد لا يخصر التضاد فان
كل واحد من التضادين والعدم والمكذوب واليجاب والتب ايضاً مانع من اجتماع
ففي التضادين تعلق الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما فالأفضل
خص التضاد بالثبوت لان التعلقين وجوداً فلو ثبت بينهما تناقض لكان
متضادين وفيه ان لو كان المتباين التعلقين التضاد لكان المتباين بين المرادين
اعني الحركة والسكون لانه ايضا وليس كذلك كما لا يخفى **ق** اي دليلهما آه يعني
ليس المراد بالامارة الدليل الظني حتى يرد بان الظن لا يفي في الحقائق البينة

هذا هو الوجه في رد القائل بان عدم القدرة على عدم المعلول مع وجوده عليه
الثامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجوده لكونه مثلاً تجل عدمه وتجهل متعاضداً
فعدم قدرة الاخر عليه لا يكون مجزاً اجاب عن بعض الفضلاء بان عدم القدرة على
الممكن الذاتي بناء على سدة الغير طبع القدرة عليه هو الباعث لنا في الالوهية ولا شك
ان عدم القدرة على عدم الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة انما هو باطل لا يجوز
الغير باء استمرى كلامه في ان يتركز على هذا ان يكون الواجب قادراً على عدم المعلول
مع وجوده عند دفعه للغير وهذا يستلزم جواز تحفظ المعلول عن علته وهو خلاف
تقدير القوم تأمل **ق** ولطوب آه هذا جواب تلخيص الدليل بحيث لا يجري في مادة
الغرض ولا يرد عليه الشبهة ان تقرر تعلق اذ في الاكبرين معاً ونقول ان المراد لو
الممكن انما التباين بان يرين احدهما حركة في زمان اذ ادة الاخر سكون ولا شك
ان لا يجري في صورة الغرض لان ما يقتضي الذات لا يقتضي مقدم على ما يقتضي بسطح
الارادة لا يمتد للحل المذكور لان كل واحد من تعلق الارادتين يكون بالمكان الصرف
لعدم تقدم احدهما على الاخر **ق** اي لا تدفعه بعض ان المراد بالتضاد المعنى اللغوي
وهو المشافاة مطلقاً دون المعنى الاصطلاحي وان التباين على خذف المضاف وعن
لفظ وجوب **ق** وكذا تعلق الارادة بكل منهما ام يمكن في نفسه **ق** ولم يرد بالتضاد
يعني كون الارادتين الوجوديتين لا اجتماعاً في محل واحد من جهة واحدة **ق** وتوقف
تعلق احدهما على تعلق الاخر لان حصول الضدين في المحلين جائز فعلى تحقق
التضاد بين تعلقهما لا شك في صحة الدليل لتغاير متعلقهما ضرورة كون متعلق
احدهما التباين وتعلق الاخر الحركة فيجوز ذلك التعلقين ويتم الدليل بلا
حاجة الى طرق التضاد بينهما **ق** وايضا المانع آه اي وايضا يتركز تقدير ارادة
المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد لا يخصر التضاد فان
كل واحد من التضادين والعدم والمكذوب واليجاب والتب ايضاً مانع من اجتماع
ففي التضادين تعلق الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما فالأفضل
خص التضاد بالثبوت لان التعلقين وجوداً فلو ثبت بينهما تناقض لكان
متضادين وفيه ان لو كان المتباين التعلقين التضاد لكان المتباين بين المرادين
اعني الحركة والسكون لانه ايضا وليس كذلك كما لا يخفى **ق** اي دليلهما آه يعني
ليس المراد بالامارة الدليل الظني حتى يرد بان الظن لا يفي في الحقائق البينة

محمود

حصولاً في اثبات التوحيد اذ يتركز آه اي يلزم الجبر والاحتياج الى الغيبة
تفصيلاً القدرة وعدم سدة الغير طريقتاً والاحتياج آه الغير مطلقاً وان كانت
في الوجود او في اليجاد او في شيء آخر تفصيل حتى على ذات الواجب فان الاجتماع
منعقد على وجوب الوجود معه كما لا يمتنع على نقصان واذا كان الاحتياج
مستقلاً على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز واجباً فيكون حادثاً وممكن
وبما قرره المحقق اندفع ما قبل ان اللازم الاحتياج في اليجاد وهو لا يستلزم ملوكة
والامكان بل المستلزم الاحتياج في الوجود وغیراً لم يتركز برؤية ان هذا التاميم
على ان يقول بحجية الاجماع وان لا تلزم الاحتياج مطلقاً نقص فان الواجب محتاج
في اليجاد الى المكان المعلول تأمل ولا يخفى ان قولنا شروع وهو اشارة الى حدوثه لا يدل
على ان الدعوى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقاً او اقل حاجته الى هذه المقدمات لانه
اذا لم يلزم الجبر ثبت امتناع وجود الصائفين قادرين على الكمال فيفسر قولنا ممكن
الربان بقوله اي صائفان قادران على الكمال ليس شئ **ق** ان قات آه حاصله ان لا تلزم
ان عدم حصول ملا واحد يستلزم جبره واللازم ان يقول المعتزلة بغيره **ق** انهم
قانون بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق ويمان الخوا ومعه ذلك لا يحصل **ق** فانت العجز
تخلف آه حاصله ان المعتزلة اعلم بقوله بغيره **ق** ان الارادة عندهم فمما قسم
الارادة فله يجوز التباين عنها واردة تقويض تخلف عنها والتعلق بطاعة الفاسق
ويمان الكافر هي القويضية دون القرينة فلا شك **ق** وهو لا يستلزم ان الله
يعني ان المكان التباين يكونهما آه اي لا يستلزم ان يكون التباين العدد المستلزم لمحالاً
لان لا يوجد مصنع بالفضل لجواز ان يوجد باء ارادة احدهما ابتداء من وقوع التباين
فان المكان لا يستلزم وقوع فعل هذا التقدير قوله وهو لا يستلزم رجوع الى المكان التباين
ويحتمل ان يكون رجوعه الى عدم تعدد التعلق فان الامكان انما يستلزم عدم تعدد
الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له وان لا يكون واحداً بينهما
بمعنى التباين الذي يستلزم وقوع التباين وما الجواب على التقديرين واحد وهو ان
كما لا يخفى **ق** وهذا الجواب مبني اذ يعني ان التباين من قويعدهم كونهما عدم التكون
بالفضل او حاصل على ما عرفت ان لا تلزم ان المكان التباين يستلزم وقوعه فيكون ان يوجد ما
بارادة احدهما قبل وقوعه **ق** يعني قوله آه ان عرفت ان هذا الجواب مبني على ان الله تعالى
ان العلالة ان يمكن ان لا يثبت على الظن الباطل وبقا ان اردتم بغيره عدم التكون

هذا هو الوجه في رد القائل بان عدم القدرة على عدم المعلول مع وجوده عليه
الثامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجوده لكونه مثلاً تجل عدمه وتجهل متعاضداً
فعدم قدرة الاخر عليه لا يكون مجزاً اجاب عن بعض الفضلاء بان عدم القدرة على
الممكن الذاتي بناء على سدة الغير طبع القدرة عليه هو الباعث لنا في الالوهية ولا شك
ان عدم القدرة على عدم الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة انما هو باطل لا يجوز
الغير باء استمرى كلامه في ان يتركز على هذا ان يكون الواجب قادراً على عدم المعلول
مع وجوده عند دفعه للغير وهذا يستلزم جواز تحفظ المعلول عن علته وهو خلاف
تقدير القوم تأمل **ق** ولطوب آه هذا جواب تلخيص الدليل بحيث لا يجري في مادة
الغرض ولا يرد عليه الشبهة ان تقرر تعلق اذ في الاكبرين معاً ونقول ان المراد لو
الممكن انما التباين بان يرين احدهما حركة في زمان اذ ادة الاخر سكون ولا شك
ان لا يجري في صورة الغرض لان ما يقتضي الذات لا يقتضي مقدم على ما يقتضي بسطح
الارادة لا يمتد للحل المذكور لان كل واحد من تعلق الارادتين يكون بالمكان الصرف
لعدم تقدم احدهما على الاخر **ق** اي لا تدفعه بعض ان المراد بالتضاد المعنى اللغوي
وهو المشافاة مطلقاً دون المعنى الاصطلاحي وان التباين على خذف المضاف وعن
لفظ وجوب **ق** وكذا تعلق الارادة بكل منهما ام يمكن في نفسه **ق** ولم يرد بالتضاد
يعني كون الارادتين الوجوديتين لا اجتماعاً في محل واحد من جهة واحدة **ق** وتوقف
تعلق احدهما على تعلق الاخر لان حصول الضدين في المحلين جائز فعلى تحقق
التضاد بين تعلقهما لا شك في صحة الدليل لتغاير متعلقهما ضرورة كون متعلق
احدهما التباين وتعلق الاخر الحركة فيجوز ذلك التعلقين ويتم الدليل بلا
حاجة الى طرق التضاد بينهما **ق** وايضا المانع آه اي وايضا يتركز تقدير ارادة
المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد لا يخصر التضاد فان
كل واحد من التضادين والعدم والمكذوب واليجاب والتب ايضاً مانع من اجتماع
ففي التضادين تعلق الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما فالأفضل
خص التضاد بالثبوت لان التعلقين وجوداً فلو ثبت بينهما تناقض لكان
متضادين وفيه ان لو كان المتباين التعلقين التضاد لكان المتباين بين المرادين
اعني الحركة والسكون لانه ايضا وليس كذلك كما لا يخفى **ق** اي دليلهما آه يعني
ليس المراد بالامارة الدليل الظني حتى يرد بان الظن لا يفي في الحقائق البينة

هذا هو الوجه في رد القائل بان عدم القدرة على عدم المعلول مع وجوده عليه
الثامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجوده لكونه مثلاً تجل عدمه وتجهل متعاضداً
فعدم قدرة الاخر عليه لا يكون مجزاً اجاب عن بعض الفضلاء بان عدم القدرة على
الممكن الذاتي بناء على سدة الغير طبع القدرة عليه هو الباعث لنا في الالوهية ولا شك
ان عدم القدرة على عدم الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة انما هو باطل لا يجوز
الغير باء استمرى كلامه في ان يتركز على هذا ان يكون الواجب قادراً على عدم المعلول
مع وجوده عند دفعه للغير وهذا يستلزم جواز تحفظ المعلول عن علته وهو خلاف
تقدير القوم تأمل **ق** ولطوب آه هذا جواب تلخيص الدليل بحيث لا يجري في مادة
الغرض ولا يرد عليه الشبهة ان تقرر تعلق اذ في الاكبرين معاً ونقول ان المراد لو
الممكن انما التباين بان يرين احدهما حركة في زمان اذ ادة الاخر سكون ولا شك
ان لا يجري في صورة الغرض لان ما يقتضي الذات لا يقتضي مقدم على ما يقتضي بسطح
الارادة لا يمتد للحل المذكور لان كل واحد من تعلق الارادتين يكون بالمكان الصرف
لعدم تقدم احدهما على الاخر **ق** اي لا تدفعه بعض ان المراد بالتضاد المعنى اللغوي
وهو المشافاة مطلقاً دون المعنى الاصطلاحي وان التباين على خذف المضاف وعن
لفظ وجوب **ق** وكذا تعلق الارادة بكل منهما ام يمكن في نفسه **ق** ولم يرد بالتضاد
يعني كون الارادتين الوجوديتين لا اجتماعاً في محل واحد من جهة واحدة **ق** وتوقف
تعلق احدهما على تعلق الاخر لان حصول الضدين في المحلين جائز فعلى تحقق
التضاد بين تعلقهما لا شك في صحة الدليل لتغاير متعلقهما ضرورة كون متعلق
احدهما التباين وتعلق الاخر الحركة فيجوز ذلك التعلقين ويتم الدليل بلا
حاجة الى طرق التضاد بينهما **ق** وايضا المانع آه اي وايضا يتركز تقدير ارادة
المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد لا يخصر التضاد فان
كل واحد من التضادين والعدم والمكذوب واليجاب والتب ايضاً مانع من اجتماع
ففي التضادين تعلق الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما فالأفضل
خص التضاد بالثبوت لان التعلقين وجوداً فلو ثبت بينهما تناقض لكان
متضادين وفيه ان لو كان المتباين التعلقين التضاد لكان المتباين بين المرادين
اعني الحركة والسكون لانه ايضا وليس كذلك كما لا يخفى **ق** اي دليلهما آه يعني
ليس المراد بالامارة الدليل الظني حتى يرد بان الظن لا يفي في الحقائق البينة

فان علمه يمكن جعل قول لا يقال ان الملازمة قطعية على التوجيه لا يتم الجواب المذكور كما
لا يخفى على التامل هذا شبهة ما مر في من تحرير الكلام ونقرر المرام بعون الملك
العاظم **ثم** ان يوجه الملازمة اي يمكن توجيه الملازمة في الازمنة بحيث يفيد في تعدد
الصانع على سبيل القطع مطلقا وكان مؤثرا بالفضل والا وهو لا يقال المراد
بالف ان عدم التكوين بالفضل والمعنى لو امكن تعدد الواجب الذي من شأنه ان يشر
والايجاد لم يكن العالم مكانا جدينا نعقد الفاجب فلو علم ان يكون موجودا لان
وجوده فرع امكانه لكونه حادثا والا اي وان كان العالم مكانا حين تعدد الواجب لم يكن
الزمان بينهما ضرورة كل منهما قادرا تاما وتحقيق مضمون وقد عرفنا معنى امكان
الموضوع كمكانه ان المتعاقب هو الاستمرار على ما مر فلا يكون العالم مكانا لان امكان
الزمان لازم من جميع الامرين اعني التعدد والمكان شيء من الاشياء فاذا كان التعدد
مفروضا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكن حتى يلزم امكان التمانع الذي هو شيء
ويمانح ذلك لا ينفق ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفاعل بمعنى عدم التكون
لجواز كونه واجبا لان عدم العالم واجبا معلوم ما سبق من كونه بجميع احواله
اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمله في الحش من شرح المقاصد على
هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يكن تكوينها ويكون
التعريف على تقدير التمانع الفرضي وهذا خط عند التامل **ثم** لو اريد باللازمه ان نقل عنه
تقرير الدليل هكذا لو وجدها ثانيا لا يمكن التمانع بان يبريد كل واحد منهما ايجاد
المضيق على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المضيق مع وجود علة التامة وهي
ان ادة كل منهما في الارتفاع ان يوجد حدها وبكل منهما او باحدها لكن حمل الفاعل على الازمنة
على هذا الوجه لا يخفى بعد ما انتهى كلامه قول لا امتناع دليل قول فامكن ان لا يوجد له
المضيق وجه العدم اذ عدم التكون من الفاعل داخل في الخط فكيف تقيده بالمكان ثم
تم وجود العلة التامة **ثم** لزم الامر يعني لزم المراد دليل كونه جملة قطعية لتحقيق الملازمة
وانشاء الملازمة قطعا لان الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم
التكون بالمكان الذي مع وجود العلة التامة واما انشاء الملازمة فلما تقر ان عدم
المعلول مع وجود علة التامة متعاقبا ولا يمكن العلة التامة تامة **ثم** قيل لزم ان لا يكون
اذا كان كماله لا يقتضي الدلالة على ان انشاء الثاني لا يقتضي انشاء الاول في الزمان الماضي بل لزم
ان يكون كل من الانشاء بين الماضيين اعني انشاء التعدد وانشاء الفاعل امرين مقربين

هذا هو الوجه في توجيه الملازمة

معلولين

معلولين للسامع كمن قصد بادخاله عليها تقبيل الثاني بالاول كما ان قولنا لو جئنا
لا كرهتك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانشاء عند السامع كمن انشاء الثاني لا قبل
انشاء الاول وهو ليس معنى من الاستدلال بل المنة بين تحقق انشاء الاول
بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والمستقبلية بدليل تحقق انشاء الثاني في القدر
عند السامع والاول لا يفيد فلا يكون استدلالا **ثم** ولو سلم الدلالة او بعين لو سلم
الاول على التعبد في الزمان الماضي سبب انشاء الفاعل فيتم الحق اعني اثبات وحدة
الصانع مطلقا بدليل انشاء الفاعل في الماضي لا اذا ثبت انشاء التعدد في الماضي يكون
مجاها به اليها فلا يكون الصانع واحدا **ثم** قدمنا الشك في ان ما وقع في
كلام بعض الحكماء من ان الواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد ان وفي الصدق
دون ما هو المشهور من الاتحاد في القوم فان كلاما المشككين قد يردون بالترادف
التاد وفي الصدق حيث ذكره الشيخ ابو العباس في الايمان والاسلام من الاسماء
الترادفية يعني ان يذهب كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مقروما على حدة وما قيل
من انه يمكن ان يكون لكل منهما واحدا معنيان احدهما مشترك بينهما والآخر
متبايران والترادف باعتبار الاشتراك وعدمه باعتبار المتباينين فالتاثير ليس
على ما ينبغي في احتمال الاول في عبارة اوله في عبارة القوم ما يشعر بكونها من
الانفاضة يرد على آية على ما هو المفهوم من هذا هذا التصريح من ان وجود الله
الصانع وجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى شره ان كان حقيقته محتاجة
في وجوده الى موضوع فها كيف يكون واجبا لذاتها **ثم** سيجي تأويل آية تأويل الشيخ
المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تشا وتقدر
بمعنى ان ذاتها كافية في اقصاها من غير احتياج الى امر وماله انشاء واجبه صفا
لان يلزم كونه محل الحوادث ولا شك ان الواجب الذي في هذا المعنى اعني عدم الاحتياج
الى الغير لا يرد في احتياجه الى موضوع فها في لا يرد لما ذكره وهذا خلاصة ما نقل
عنه لكن لا يرد على ما علم معنى كون الشيء موجودا بل ان الاحتياج الى الغير في وجوده
اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شره اصلا فيكون الصفات واجبة لانه لا يستغنى
الشيء كلامه وانما خبر بان هذا الشيء لا يرد مع عدم تمتع نفسه فيقول في القول
بان الاحتياج نصفه في صفاته وبان فهمه علة الاحتياج هو الحوادث دون الامكان
انما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيها اذا كان صادرا بالقصد

انما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيها اذا كان صادرا بالقصد

مطلب الامر ان ضرورة الصفات والافعال
بالجوارح والادوية على احوال

اعلم ان كلام في جوارح احوال اسما من اعلام الموضوع في اللغات التي هي في
المؤخرون من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى ان ادراك العقل على انهم
تقاسمهم وجوده وسلبه جازان بخلق عليه تقاسم بدل انفسا فذهبوا بتفكيك
وجوبه فيهم هو ان ورد بذلك الشرح اولاد كذا في الافعال ووقف القاضي
ابوبكر بن ابي الخطاب على معنى ثابت لذهب جازا اخلو في عبادته وتوفقه الم يكن
موهبا لا يلبق بذات عقل وقد يقال لا بد ان معقول ذلك الابرار مما لا شعاع بالاعظم
حتى يعم الاطلاق بل هو في ذهاب الشرح وابعونه الى ان لا يكتفي التوفيق وهو
وذلك لا يجب احرازه بوجههم باحلال العقل لخط في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم
لهم الى الحل بجمع الا ان كان لا بد من الاستدلال في الشرح كذا في شرح الوقوف
والاشارة في جوارحه وكذا في جوارح احوال الجوارح مع عدم جوارح احوال
الذي يردده وكذا يجوز اطلاق العالم عليهم عدم جوارح احوال العارف والحفيظ والعاقل
والفطن لان المعرفة تدبر اديهم بسبب عطفه والفكر فيهم فليس الحكم من كلامه وذلك
مشربا بغيره بل هو العقل علم ما يتبع من الاقدام على ما ينبغي ما حوز من العقل في انما
وانما يتصور فيهم بذعن الذي لا ينبغي والقطعة سرية الادراك فتكون مسوقة
بالجواب في الطبع اي وقيل في بيان وجه النظر ان لا يمان الا ان بالشئ في التميز في
فان الطبع لا يطلع عليه تقاسم جوارح احوال الشئ في لكن بغير في التجوزي او على
ما شرع لفظ التجوزي في ان معناه في الشئ بمقتضى اجزاءه قال بعض الفضلاء ذلك
معبر في الاحوال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وذو اليا بخلو البعض والغيري
فانه في الانقسام انتهى كلامه ولا يجزي ان يلزم على هذا ان يكون معتبر في التجزي
والقبض ايضا على ما شرع بهما الشرح لا اعتبار به الاخلال فيها حيث قالوا باعتبار
اختلال اليا متبعضا متجزيا بالان معنى ما هو انه تحليل لقول في معنى ما شرع
الاشياء يعني انما شرعنا الله بالية بالية لان معنى ما شرعنا عن الخس في ما هو الله
التي يقع جوابا عنه وهو ليس فيكون المعنى ولا يوصف بان لا يخلو الا انما
شئ من الاشياء في صرح به السكا في غير معنى صرح السكا في غيره بان ما السؤال
عن بلش حيث قال في الفتح واما ما فالسؤال عن بلش في قول ما عندك بمعنى ان
اي الاجناس عندك جوابا عن ان الشئ او فرس او طعام وكذا نقول ما الهمة وما الهام
وما الفعل والمعرف وما الهام في هذا هو المعنى الذي نفق عن اي انما حل كلمته هو

المراد ما عنى

على معنى

بسم الله الرحمن الرحيم

على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لها معاني اخرى ايضا مثل السؤال عن الحقيقة
الخاصة بالشئ على ما ذكره السيد الشريف في شرح النجاشي المفتاح في بيان قولنا
ومارت العالمين فالادب التسوية والارض وما بينهما ان كانت موقفين انما نحن على ان
يكون فرعون قدس الاعن حوسية ذات تقا كما نفا اي شئ على الاطلاق نفقنا
عن حقيقة الخاتمة ماهي واجب موسى بالوصف تنبها على ان خصوصية الحقيقة
مجموعه عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في الفتح حيث قال وليس
عن الوصف نقول ما زيد وجوبه الكرم ونحوه لا نعلم الذي تقنعنا بالاسئلة
التي كلفنا في الجواب واما السؤال عن الحقيقة المختصة والوقوف فلا يتعلق غرضنا في
ذلك بل هو متخفف بعنده المالكين وانما عرفنا لان القلاسة لهم غرض متعلق بذلك
في الجملة حيث يوصف الواجب عندهم بالحقيقة والادوات الغايرين لوجوده تقا
فان الواجب عندهم هو الوجود المجدد وقترافا ضل المالكين في مثل السؤال عن الحقيقة
بالحقيقة النوعية ويجوز ان لا يكون مغاير لاول بل هو داخل فيه لان المراد بالحق
لكن يرد ان يقال اي معنى يرد ان يقال التقريب ليس بام لان المعنى في ماهية الله
المختصة بالجنس من الاجناس هو ليس الغوي بمعنى جنسنا من اليا بل المتعلق
اي مقول على متعلقين بالحقايق على ما يدل عليه ما نقل عن المفتاح في نفس الغوي
هم لسمو الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعودون بالشرح وانما كان المعنى في الجاهلية
ليس الغوي انما لاننا الحقيقة فلا يلزم من انصاف تقا بالية النوعية التي
في ذات الجوارح ان يكون (تقا حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون فصل مقدم فان قيل اذا كان
له حقيقة نوعية فلا بد من تعيين يتميزه عما يشترك فيلزم التركيب في هو فيه لان ما به
الاشارة او غير ما بالامتنان لفتت يجوز ان يكون ذلك التعيين امر عديا غير داخل
في هو به تقا انما واجب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالية
بالمعنى العرفي بالية المشاركة في لفظ الاصطلاح وهو لا يشك ان ثبوت لفظ الاصطلاح
لنقاس يلزم التركيب في ذاتها لان المعنى الغوي وهو لا يشك ان ثبوت لفظ الغوي
حتى ما يرد ما ذكره في الترتيب في قولنا لا يميز بقوله وقوله ان معنى ما هو
او اشار الى بيان المشبهة بين العرفي والغوي لان هذا المعنى مراد ويؤيد ايضا ما
ساق في من قولنا وما يما شئ في قولنا في معنى ان البعد امتدادا او يعني ان كانا اوليت
لشئنا في التعريف بل تقسيم المجدد فليصل ان البعد امتدادا وليتوانا احدها

للمعروف

في طلب العلم بالحق والعدل
والتقوى في كل حال
والتواضع في كل حال
والتواضع في كل حال

القائم بالجسم وهو الجسم العلوي والثاني الامتداد الجزيء من المادة القائمة بنفسه بحيث يولم
 يشغل الجسم المكان خلا هذه النوعان عندئذ يقول بوجوده لخلو المكان بعد الجزيء المذكور
 يشغل الجسم المكان وان كان خلا على الحال المعنى الثاني كما قد يطلق على هذه الحالة
 ايضا كما وقع في عبارة هذا الحكم حيث قال المكان اما لخلو ما والسطح واما عند
 القائمين باذنه هو السطح اذ من حيث هو السطح الخالص المحض وان كان
 لوجوده بعد الجزيء فالجزيء هو السطح الاول فقط اعني الامتداد القائم بالجسم **فقد**
 وهذا التعريف انما يعنى ان تعريف الجزيء بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو الجزيء
 الموجود الذي اثبت الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام انما يتصور فيه
 واما تعريف الجزيء بالموجود الذي هو الارش في محض كما هو تعريف الحكماء الثاني في اللغة
 فيعرف بالمقاييس عليه بان يقال الامتداد هو موجود مفروض في الجسم وفي نفسه
 صالح لان يشغل الجسم وينصليق الجزيء الموجود **فقد** وهذا معنى وجوده لخلو
 لزوم قدم الجزيء انما عندئذ يقول بوجوده لخلو المكان كما هو هذا الحكم السابق من ان القائم
 والمحدوث انما يكونان في بعضات الموجود واما عند الحكماء السابقين من ان القائم
 يعلم من كون في الازل قدم فلا يتم استدلالهم في استحقاق الازل للمعدوم على مزعمهم فلا
 يكون دليلا على حقيقة الوجود او لا يريد بالقدم ههنا بمعنى الازل في استعماله الازل للمعدوم مع
 كيف وان الاعداد الازلية غير متناهية فلا الضابط للحث لا يقدم الجزيء الازل وهذا
 ايضا في حقيقة انما يلزم ان يكون للجزيء وضع معين اذ في بشاره بالاشتراك
 الحسية وان كان اهر او هب وان يكون الواجب انما يحتاج الى ذلك الامر وهو في الازل
 وكل ذلك مع عدمه انما لا يقدم الجزيء وهو مقدم في غير موضع عند الحكماء الذين يلزم
 تناسلهم لان يكون الغير المتناهية في الازل متناهية الغير المتناهية ويظهر برهان الطيق
 استحقاقه ويرد عليه انما لا يتم لزوم الوضع الذي يشترطه بالاشتراك الحسية وانما لا يستحق
 في الامر الوهمي في وجوده لخلو المكان ان يكون معقولا في غير الصفات على تقدير التسليم **فقد**
 فلا حاجة الى القول بكونه ان يقال انه تعالى ليس بتخييل ولا لزوم احتياج الى التخييل وهو
 وانما لا يتم بل يلزم تناسل الكون الغير المتناهية لخلو المكان ان يكون له وجود في ذلك الجزيء
 مستقيم من الازل الى الابد انما يلزم لو كان كون ذلك من قبل الازل على الحدوث الذي لا ينبغي
 نفي **فقد** والاكوان من الموجودات العينية او على ما يزمين ان الحكماء وان اكرهوا الاعراض
 السببية بغيرها لانهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركية والسكون والاحتياج والافتراق

يكون
 يكونان من
 سائر فلا

تناسل

فقد

هذا **فقد** لا يرد عليه في الترتيب المذكور فيجب ان يتصور زيادة الشيء
 على حيزه وانقصا في جميع الذهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان
 هذا الترتيب لا يخلو اذ يخلو على جميع القادرات بل على من عند العقل سواء كان ذهب ايسر
 احد او لا وفيه ان لا يرد بالاشتراك الى المعنى الغوي لغيرنا وهم يطلقونه على الزائد وان قيل
 يقال زيد في الجزيء المسحوق وعلى الكس **فقد** ثم ان هذا الدليل اي هذا الدليل على وجوده
 الشايع مبني على تناسل الاعداد وانما قلنا ذلك اذ لو قربا بانه امان ان ينقص عن نظيره
 فيكون متناهيا **وساويه** او يرين يدعيه فيكون متناهيا لا يكون كما يجب عليه كما لا
 يخفى قيل ان الدليل المذكور مبني ايضا على ان ليس له لا يتجزى لا لا يتجزى عن غيره لانه
 احقر الاشياء او احسرها والا فليكون ان يكون ناقصا من الجزيء ولا يكون متناهيا
 التناهي من حواض المقدار والجواهر الفرد لا مقدار **فقد** وجر ضعفها حاصل من الملازمة
 يعني لا يتم لو انصف الجزيء الى نصفين الكمال يلزم بقدر الواجب ان الانصاف بالعلم والقدر
 واخواتها لا يستلزم الانصاف بوجوده لوجوده بزمانه وذكر بعض الافاضل بين
 وجر ضعفه الملازمة الثانية يعني لا يتم ان لو لم ينصف الجزيء الى جميع حوافه الكمال يلزم
 نقص الواجب وحدوثا انما يلزم لو لم ينصف الجزيء ايضا في غير ان نقص الجزيء يستلزم
 حدوثا وحدوثا يلزم يستلزم حدوثا في الاشياء كذا ما قيل كون عدم الانصاف
 ببعض الصفات نقصا بالنسبة الى الجزيء لا يرد من دليل وعلى تقدير التسليم ثبوت ان
 نقص الجزيء يستلزم حدوثا وموقوف على اشتراط من ان النقصان من صفات الحدوث
 وان وجوب الوجود معدن كمالا وبعد كل نقصان لكن لم يبق عليه دليل يثبت به
فقد يرد عليه اثبات الملازمة الثانية يعني ان المراد بصفتها انما يتصور ان يكون الاثر
 لا استوفى ولا يشك ان الانصاف في جميع حوافه الكمال يستلزم بقدر الواجب ان من جملة
 تلك الصفات وجوب الوجود وهو بالنسبة اليها فاقالت على هذا لا يكون الظاهر
 الثانية صحيحة اعني قولهم ينقص بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع
 الاحتياج الى سبب الجزيء ولا يلزم من انقصا بعض صفات الكمال الحدوث لخلو
 ان يكون متخفا بالوجوب قلت في يلزم بقدر الواجب وقد عرفت بطلان ذلك وقال
 بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل ان لا يمكن ان ينقصا جميع صفات الكمال لا يكون
 واجبا لان الوجوب معدن كما لا يبعد كل نقصان فيكون حد ذاته لا يكون
 ممكنا وكل ما يمكن حدوثه وقد عرفت ما فيه **فقد** ايضا حصة الكمال او توجيه اخر

متجزيا

لم يبق

يستلزم

[illegible]

ثبوت الماخيل وهو يعني ان صدق الشئ على الشئ يقتضي ان يكون ذلك الشئ متصفا
بما أخذ للاشفاق فكل من اتيتم غيرهم من اثبات وجود الصفات لجواز ان يكون الماخيل من
الامور الاعتبارية ويجوز ان تصادق الاشياء بالامور الاعتبارية واما ان يكون الماخيل من
الطبيعة بان المراد هو ان في الواقع من ان المعنى الذي راى على زيادته تلك الاغلاظ قائم
بذلك لا كما نعلم المعتزلة من ان متعلق كلام قائم بغيره واما ما يوشع في تفسيره لكون الامور
المذكورة من الامور العينية كالسواد والياض ولا علم ثبوت ما هذه الامور فطوحه
وان الواجب ليس عالما وقادر بذاته متكون من الضوء معشيتا بذاته بتكميل مقدم التيقن
بالضرورة بشئ في نفسه فكما ان انصاف قلم ليس بالسواد يدل على اليقن في الخارج اذا وجود
الراي في الاربعية فرع الوجود العيني فكلما لا يمتحن فيلزم شئ كالصحة وفيه ان يكون هذه
الامور من الامور العينية غير متعلق بمعلوم قبل ان التردد المذكور في كلامه في
اذ كلامه الشريف في الثاني لا يمكن الا اولا احدا وفيه انما يتم لو كان الضمير الجور في قوله
الجميع لا في الاشياء كذا صحت ان يكون راجعا اليه وان يكون راجعا الى الشئ فيجوز ان يكون
كل الامور كذا لا يفتي في ذلك فرع ما تأييد لظنهم من غيرهم من ذلك اثبات كون الصفات
موجودة في الامور لا في رايهم يعني احد مراد المعتزلة من قولهم صانع لا يعلم الا ليس العلم
حقيق في رايه اذ في متعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بهما يتميز الاشياء ويكشف
عنه لا في رايه اذ في متعلق محض يكون متميزا قولنا اسود الاسود لم يكن راجعا الى ما ذهب
اليه جبر المتكلمين من ان متعلق مخصوص بهما يصير العالم عالما والمعلوم معلوما في
ثبوت قولهم يعني ثابعا ان يكون المراد ما ذكرنا في رايهم العاليية لانه تعالى فانها ليست
صفة حقيقية ايضا عند فهم رايه في خصوصية بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما
على ما قال في المواقف من ان العاليية عند فهمه في متعلق الذات بالمعلوم في رايه العاليية
واحدة لانه تعالى لكون معنى العاليية الاضافة بهذه الاضافة لا نفس الاضافة فعلهم
ينفون العلم راسا ويجعلون نفس الازمنة وينشئون لانه تعالى بالعلوم ما يستوون
العالمية واعلم ان المراد بالعالية ههنا على ما نقلنا من المواقف وصرح بالبحث فيها بعد
حيث قال هو اذ في التميز والالكت في التي يستبها المعتزلة في عالمية هو التعلق بين
العالم والمعلوم لم يذكر احد اذ لو اكر لم يرد عند الكار كونه تعالى عالما واما العاليية التي
هو اقل فقد اثبتا بها وجهان من المعتزلة القاضي اليه في قوله من الاشياء وقال
انها حافظة لانه تعالى الواجب ليست بموجودة ولا معدومة في ثبوتها بموجودة لهما التعلق

بالعلمية وهما ليست مرادة ههنا اذ هي ليست الحاشية من ذات اضافة ولم يشبهها احد
سويهم وبما ذكرنا خلفه اذ ما قاله الفاضل الحاشي ههنا فانه مبني على عدم الفرق بين
المعنيين فالنظر به وفي قوله جدير ان اثبات العلمانية على ما ذكرنا ان العلمانية ليست
صفة حقيقة بل قولنا ان المراد من قولهم لا علم له يكون العلم حقيقة حقيقة فالعلمانية ايضا
كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالشيء بل كل قول العلمانية دون العلمانية اذ هي اولى بالادعاء وبذلك
ناهل من هذا ما صافى ما ذكرنا **وكذا** قولهم علم بالذات اي يعني ما في ما ذكر قولهم عالم
بالذات وهو هذا وقولهم علمين ذات وعالمية زائدة حيث جعلوا العلمين ذاتا والعلمانية
التي هي تعلق بمخصوص ذاتا على اذ لو كان المراد اذ احقيقا ذاتا على اذ تعالى
في الخارج والعلمانية ثابت كذلك فلا وجه جعلها زائدة فعمل انهم ينفون العلم مطلقا و
يجعلون العلمانية معللة بذاتها **فهي** تأمل في دلالة حدود الافعال المنقذة على وجود
صفة العلم التي هي هذه الاكشاف والتبريز امل ان العصبه ورعي وجه الاتفاق انما يدل
على ان افعالها متصف بالافادة التي هي الغيبة والاكشاف في هي التي يستبها العزلة علمية
واما الاتفاق في افعالها ببعض الثبوت التي هي مبداء تلك الافادة ولذا قالها حاشية
الاسم على شيوت امسوى الاضافة التي هيها وبعض العالمات والمعلوم معلوما
قال المحقق الدواني في شرح عقايد العنصرية العلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم
زيادتها ليست من الاول التي يتعلق بها كتغير احد الطرفين وقد سمعنا عن بعض
الافاضل ان قال ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها لا يدرك الا بكشف
عن استند الاكشاف في تماميها لما كان غالبا على اعتقاده فحجب النظر العكسي ولا ادري
اساس اعتقاده احططه التي والاثبات في هذه المسئلة **فلهذا** لهم ان يقولوا ان الغائبة
بمعينة الصفات ان يقولوا الاتحاد المضموم من كصوم العلم والقدرة مثلا محال ولا يلزم
اذ انقول بان يكون زائد فادعوا كونها محال بل نقول ان ما يصدق عليه القدرة اعني ذاتها
تصدق بصدق عليه العلم واللازم الاتحاد الذاتي وهو ليس محال يجوز صدق المضموم
لتغايبه على ذات واحدة **فلهذا** لهم ان يقولوا ان معنى لهم ان يقولوا ان ما صدق عليه
العلم وكذا سائر الصفات في ذاته تعالى قائما بذاته عين ذاته بخلاف ما يصدق
عليه العلم في شئنا فانها غير قائم بمبدأ كذا بمعنى اذ ذاتها ويجوز ان يكون للعلم
فرد بعضها قائما بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقبولا لشكك **فلهذا** قد عرفت
كافي لغاير بين الذات والعن حيث قال لا وهو لا غير وبما قبل ولا هي تغايرة

[illegible]

١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

[illegible]

كمن أشاء يعني أشاء بالصبر بنفي تعدد الزلات والصفات القديمة بنفي القابلية بها إلى
 أن تعدد في القابلية وكان التعدد في القابلية فعله الجواب عن عدم لزوم تعدد الصفات
 القديمة أيضا لا يستغاية بعضها بعضا كما هنا ليست مغايرة للذات والصفات
 المحيية فالإشارة إلى بقوله فلا يلزم أكثر القدماء وهو حوط أن ليس في كلامه للحس
 قول فلا يلزم أكثر القدماء وحده قول الشرا لا معنى له **ثم** ولأن الغرض من الأصل عطف
 على قولنا للجواب أنما أي بما قاله الشرا لا معنى له الأصل من حيث الصفات لا الجواب
 ألا ما يحسن لقوله هو في الجواب بل هو بنفي المغايرة **ثم** ولك أن يخفى في كلامه للحس
 أنه يعني أن الشيء كلامه الصريح لا يلزم التعدد مطلقا لأنك قد قدما هو قد
 عليه الاعتراض الذي ذكره بقوله تعالى أن تنسأه **ثم** ولك أن يخفى في كلامه الصريح على التلافي
 قد من التكرار كان يلزم التعدد ولا تخذو رفة ذلك لعدم مفاة لا توجد له لا التلافي
 لتعدد القدماء المغايرة وهو ليس يلزم يكون عين ما ذكره الشريف ولو أوالا أن
 يقال السببية ولا يراد السؤال الذي ذكره بقوله تعالى أن يقول أن ذلك السؤال
 إنما يراد على تقدير بنفي التعدد مطلقا فنقل عنه وهذا هو المراد مفاة لبعض المحققين
 لأن القديم أعين الواجب لصدقها على صفات الجواب ولا يخفى في تعدد الصفات
 القديمة كما قال الشريف هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم **ثم** انما الشرا أي انما الشرا
 كلامه الصريح على تعدد دون بنفي قدم القدم الغير لأن المشهور بين النعمان وهو
 بنفي التعدد مطلقا وفي السؤال الأول دون أن يقولوا الصواب إشارة إلى ما ذكره
 المحشي **ثم** أن لزوم الفكر المعلوم أيضا كقريعي كما أن التزام الكفر كذا وكذا يلزم كقريعي
 لقولنا لزوم الشيء العلم به التزام **ثم** ولذا قالوا في هذه فأن تعقيد وبقوله ولا
 يعلم بربد بالمفهوم الخي الفاعل أن عدمه بربد **ثم** ولا شك أن لزوم الوائبة لا التساقط
 من حيثي لبديةيات هذا التامية أن لو قالوا بالانقضاء بالمعنى الحقيقي وأما وقالوا
 بالانقضاء والعلق على ثقل من بعض الصارى فدلنا لعدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله
 على أن قولهم ما من إلا الوصل يعني أنهم انما كفوا بالذات لا بالربب الشدة لا التامية
 انقضاء القدماء الشدة ومعنى انقضاءهم الاربعة الشدة انهم سوا الشدة في الربوبية مضافا
 العبادة على ما صرح به الشريف بحث حذف الست من ترجيح الخيرة انهم اشبهوا
 جواب الوجود لهم من الشدة كيف وقدر في الربوبية لا يخفى أن لا يخفى في مفسد
 فوجد واجب الوجود لا الشدة دون الشدة أي الصارى ما ذكره المحشي كانوا

[illegible]

وهو من قولنا لا يوجد دون القدم المطلقة الشاملة للقدم الذي وانما في المقترن
 بما لا يكون مسبوقا بعدم لعدم استلزام تعدد الوجود في الوجود ولا يوافق
 لان القول بالقدم الزاوي والزمان في مختلفات الفلاسفة المتفرقة على كونها موجبة
 بالزمن **فقد بين** في اقل قس في الشرح ان القول بان كان الحوادث ينفي قولهم ان
 لكن حادث بمعنى ان مسبوق بعدم ولا يوافق عليك ان القول بمخالفة هذه الهيئة هو
 من القول بعدم الحكم بان لا يستلزم تعدد الوجود لانه لا يخفى وانما نقض ذلك الحيلة وذلك
 حقيقة محققون بان كل مسبوق بالقدم والاضراب في وقوع حادث وفي الشرح ان
 بذلك حيث قال ولا استحقاق قدم الممكن **يقدم** المشية خترة قالوا ان المشية حقيقة
 واحدة الية وان جميع ما شاء الله ان ياتي من حيث استحدثت والارادة واحدة متعددة
 بتعدد المراتب في شرح المقاصد **وقرر** وبه القدرة على التكليف في المظلم من طريق
 المسبوق حادث ومع حدوثه فتم بذلك التفتت وان قوله الله تعالى لا تقدر على العلم
 وهو قد تم وقوله حادث لا يحدث وقوله يقدر به بان كل ما لا يتقدم ان كان قائما بالذات فهو
 حادث بالقدم وغير حادث وان كان مابا للذات فيحدث بقدره لا بالقدرة وكذا في شرح
 المقاصد في التفرقة المذكورة في المذكور فيقول ولصعوبة هذا المقام ذهب الكلية
 التي قدم الصفا غير ان لو كان ذهبا بهم التي تقدم لصعوبة المقام لوجب في قدم
 الصفا مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض ايضا باق فعمل ان يقر بقدمها ليس بصعوبة
 هذا المقام بل لا يمتنع والمفاهيم المحيرة والحيث في تصحيح التفرقة كما قد لا رضى بساعة
 الا ان الكلية **قالوا** ان يمتنع احجية القبر المذكور بان ما هو من المرفوع والمفاهيم
 اذ كانت ما في الدارين في يد قد صفت اذا لم يكن فيها شخص اخر مع انه ذكي وقدرة قالوا
 كان غير قابلها والصفة غير الوصف وكذا باو حاصلا جواب بان المراتب المتفرقة في
 قول غير بدعي من افراد الال والزم ان لا يغيرا ثوبا وامتعة الاراد وهو بطرفها
فقد كان بجعل الوجود او اثارة الية بان وجه تغير الشئ في حيث يتصور وجود واحد
 او بقوله انما يمكن لا تفكر في بينها يعني انما تارة في اشارة الى ان الحكم لا تفكر في ان
 يكون بجعل الوجود بان يتصور وجود احده مع عدم الآخر وكجعل جليز بان يتغير واحد
 في حيث لا يتغير الآخر في له ما هو في يتصور وجود احده مع عدم الآخر من ان يتغير
 امکان لا تفكر في بجعل الوجود **فلا بد** من النقض اه لا وان لم يمكن لا تفكر في بينها في
 كونها قديمين وعدم بنا في القدم على ما ذكرته يمكن لا تفكر في بينها في حيث
 ضرورية

لا يوجد دون القدم المطلقة الشاملة للقدم الذي وانما في المقترن بما لا يكون مسبوقا بعدم لعدم استلزام تعدد الوجود في الوجود ولا يوافق لان القول بالقدم الزاوي والزمان في مختلفات الفلاسفة المتفرقة على كونها موجبة بالزمن

فقد بين في اقل قس في الشرح ان القول بان كان الحوادث ينفي قولهم ان لكن حادث بمعنى ان مسبوق بعدم ولا يوافق عليك ان القول بمخالفة هذه الهيئة هو من القول بعدم الحكم بان لا يستلزم تعدد الوجود لانه لا يخفى وانما نقض ذلك الحيلة وذلك حقيقة محققون بان كل مسبوق بالقدم والاضراب في وقوع حادث وفي الشرح ان بذلك حيث قال ولا استحقاق قدم الممكن

ضرورية انهما لا يوجد لهما ما يتخير في قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يريد لو اراد
 بالامكان الامكان الواقعي دون الذي في عدم بنا في امکان الواقعي لا الذي في
 كلامه الحق لو اراد بالامكان الامكان الذي لزم ان يكون انما يتغير الزمان لا يمكن ان
 يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذي كونها ممكنة على ما هو الحق ولو اراد
 بالامكان لا تفكر في من الجانبين لزم المقارنة بين الصفا بعضها مع بعض الامكان وجود
 بعضها بدون بعض يجب الذات مع قطع النقض العترة **فقد** بين ان الية في النقض
 وكذا الجرد ان الغرض ان الحقول والنقوص التي بينها في النقض لا يمكن لا تفكر في
 في الوجود كونها قديمين ولا في الحيز لعدم تغيرها **فبين** ما وجد ان المراتب لا
 تفكر في لا تفكر في الوجود والنقض المذكور من عند نقض عدم تحقيقها ومادة النقض
 يجب ان يكون محققا لان ان قد وقع لا بد من اثبات مادة النقض وكيف في الغرض
 وما قاله القاضي المحشي ان ان نقض انما يريد بالمكن لا بالمتع ولا شك ان تعدد الالتم
 فلا بد من النقض باليهن المعروفين بخلاف المحشين القدمين فانها يمكن ان نظرا الى
 ذاتها في حيث لا يكون قد تدرج كفاية بالامكان مادة النقض لا فرق في الالتم والمحشين
 القدمين ان وجود كل منهما متع بالظلال للوجود على المكنون ويمكن بالنظر في ذاتها
 مع قطع النقض عما هو كذا لا يخفى **فقد** كان عدم لا تفكر في اه اي ان الشئ كان قد
 بعد وبيان ان الصفا لا تغاير بينها وجعلها بيان عدم لا تفكر في بينها في حيث
 كذا بين عدم لا تفكر في بحسب الوجود ليمتد بان الالتم لا تترك لان عدم لا تفكر في بينها
 يجب جليز كان ظاهرا ضرورة ان عدم كونها قديمين **فقد** والافقرة اه اي وان لم يكن
 عدم الغرض كونه ظاهرا في عدم عدم لا تفكر في بجعل الوجود غير كذا في النقض انما يلزم
 القدمين على ما عرفت ان ان مجرد عدم لا تفكر في بحسب الوجود كذا في النقض المذكور
 غير وارد ولذا انك في الشرح **فقد** فانه قالوا بما تارة اه قال لا بد من ذهب الشئ الاخرى
 وعادة الاحجاب بان من الصفات ما هي عين الوجود كذا في الوجود ومنها ما هي
 وهي كصفة الممكن فافترقا عن الوجود وكذا في الوجود كذا في الوجود ومنها ما هي
 ومنها ما يقال لا عين ولا غير وهي ما هي لا تفكر في بوجه من الوجود كذا في الوجود
 والارادة في غير ذلك من الصفات القسرية التي بناء على المتغيرين موجودات
 يجوز لا تفكر في بينها بوجه وهذا فيك الصفا التي لا يمكن لا تفكر في بعضها
 عن بعضها ليعلم ان بعضها عين الصفا الاخرى او غيرها كذا في شرح الموقف وما ذكرنا
 ضرورية

لا يوجد دون القدم المطلقة الشاملة للقدم الذي وانما في المقترن بما لا يكون مسبوقا بعدم لعدم استلزام تعدد الوجود في الوجود ولا يوافق لان القول بالقدم الزاوي والزمان في مختلفات الفلاسفة المتفرقة على كونها موجبة بالزمن

فقد بين في اقل قس في الشرح ان القول بان كان الحوادث ينفي قولهم ان لكن حادث بمعنى ان مسبوق بعدم ولا يوافق عليك ان القول بمخالفة هذه الهيئة هو من القول بعدم الحكم بان لا يستلزم تعدد الوجود لانه لا يخفى وانما نقض ذلك الحيلة وذلك حقيقة محققون بان كل مسبوق بالقدم والاضراب في وقوع حادث وفي الشرح ان بذلك حيث قال ولا استحقاق قدم الممكن

فان اللازم غير اللازم عند المعتزلة معجبان الدليل المذكور في بيان يقال لو كان اللازم
غير اللازم لزم ان يكون اللازم بدو وزاد ونحوه ويلزم ان لا يكون اللازم غير ولا يمكن ان يفرق
بالفصل القصبي بان يقال ان اللازم لو كان الواحد غير العشرة بدو فان اللازم غير اللازم
عندهم ان لا يكون اللازم بدو **ف** ولا يفتضح انفسه اي العينة حتى يلزم من مقابلة
الشيء لمقابلة نفسه لا يتحقق ذلك ان لازم مقابلة الواحد غير موقوف على كون جزء
من العشرة وعدم تحققه بدو من مستلزم انفسه ولو كان مقابلا لساكنات لم يلزم
مقابلة لنفسه بل يلزم تجزؤا بان انفس العشرة مقابلا لساكنات نفسا ولا لا يكفي ان يقا
ازمن العشرة وهي لا يكون بدو فلا يكون العشرة مقابلا لساكنات الواحد مقابلا لم يلزم
مقابلة لنفسه لان المقابلة في مقابلا ليس بدو لو كان عينه يلزم ان يحالفه بالغيرية
واللاغيرية بالنسبة الى الشيء واحد فالعواب ان يقا في وجه النظر ان يكون الشيء من الشيء
وعدم تحققه بدو لا يتحقق عدم المقابلة بينهما **ف** وبالجملة مقابلة **ف** فلا يلزم من
مقابلة الواحد العشرة ومقابلة بدو لزيد لمقابلة نفسها **ف** فان العلم بملفات
عليك على تسوية بملفات في الازمن غير ان يكون مقيدا بالزمان كما ملزم ما يمكن
تعلق العلم به من الازليات والتجددات لكن تعلقات الازلية بالتجددات باعتبارها اثارا
سجدوا من غير ان يكون مقيدا بالزمان على وجه كل ما يتعلق بالامور الدالية المتجددة
علمها من تحقيق هذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تهاهي
متعلقاتها التي جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية والتجددات باعتبارها متجددات
في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث
متعلقاتها وتناهيها لو كانت محتمة ومتعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه
ولا يلزم من تغيرات المتجددات بحدوث الازمان ويبدلها لتبدل ذات الواجب من
صفة الحصة علمها من ذلك لا يلزم ان يكون مقبلا في حصة العلم بملفات متعلقاتها
التي هي امور متعاقبة ولا في غيرها ما عليها بضرورة بعض المحققين الى ان علمه
بالمجدد بانها وجدت العلم بانها يوجد وجد فلا حاجة الى اثبات قطعاً حادث
لعلمك بالمتجدد باعتبار وجودها فان من علم ان زيد سيدخل الدار غدا فمتحقق
العدم بهذا العلم ودخل الدار ان اذا كان علمه مستمرا بلا عقلة من زيد او غدا
يحتاج احدا الى علم بتجدد فعله ودخول الدار فلا يلزم الاعتقاد عن الاول والبارك
بمع عليه الفعل فيكون بان يوجد **ف** كما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات

فان اللازم غير اللازم عند المعتزلة معجبان الدليل المذكور في بيان يقال لو كان اللازم غير اللازم لزم ان يكون اللازم بدو وزاد ونحوه ويلزم ان لا يكون اللازم غير ولا يمكن ان يفرق
بالفصل القصبي بان يقال ان اللازم لو كان الواحد غير العشرة بدو فان اللازم غير اللازم عندهم ان لا يكون اللازم بدو **ف** ولا يفتضح انفسه اي العينة حتى يلزم من مقابلة الشيء لمقابلة نفسه لا يتحقق ذلك ان لازم مقابلة الواحد غير موقوف على كون جزء من العشرة وعدم تحققه بدو من مستلزم انفسه ولو كان مقابلا لساكنات لم يلزم مقابلة لنفسه بل يلزم تجزؤا بان انفس العشرة مقابلا لساكنات نفسا ولا لا يكفي ان يقا
ازمن العشرة وهي لا يكون بدو فلا يكون العشرة مقابلا لساكنات الواحد مقابلا لم يلزم مقابلة لنفسه لان المقابلة في مقابلا ليس بدو لو كان عينه يلزم ان يحالفه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى الشيء واحد فالعواب ان يقا في وجه النظر ان يكون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدو لا يتحقق عدم المقابلة بينهما **ف** وبالجملة مقابلة **ف** فلا يلزم من مقابلة الواحد العشرة ومقابلة بدو لزيد لمقابلة نفسها **ف** فان العلم بملفات عليك على تسوية بملفات في الازمن غير ان يكون مقيدا بالزمان كما ملزم ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والتجددات لكن تعلقات الازلية بالتجددات باعتبارها اثارا سجدوا من غير ان يكون مقيدا بالزمان على وجه كل ما يتعلق بالامور الدالية المتجددة علمها من تحقيق هذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تهاهي متعلقاتها التي جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية والتجددات باعتبارها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها لو كانت محتمة ومتعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغيرات المتجددات بحدوث الازمان ويبدلها لتبدل ذات الواجب من صفة الحصة علمها من ذلك لا يلزم ان يكون مقبلا في حصة العلم بملفات متعلقاتها التي هي امور متعاقبة ولا في غيرها ما عليها بضرورة بعض المحققين الى ان علمه بالمجدد بانها وجدت العلم بانها يوجد وجد فلا حاجة الى اثبات قطعاً حادث لعلمك بالمتجدد باعتبار وجودها فان من علم ان زيد سيدخل الدار غدا فمتحقق العدم بهذا العلم ودخل الدار ان اذا كان علمه مستمرا بلا عقلة من زيد او غدا يحتاج احدا الى علم بتجدد فعله ودخول الدار فلا يلزم الاعتقاد عن الاول والبارك بمع عليه الفعل فيكون بان يوجد **ف** كما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات

ثم ما وجد عين على

غير

غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا ينتمى لحد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقها ايضا
غير متناهية بهذا المعنى علمها في تحقيق ان مقدور ذلك متعلق غير متناهية وبما قرنا ذلك
ان في مقابلة الفاعل للمبتدئين ان التجددات سواء اخذت باعتبارها متجددات او باعتبارها
اثباتا وجدت لان وبالفضل متناهية بالبرهان الخليل فيكون تعلقات العلم بذلك
ايضا متناهية سواء كانت التعلقات الازلية والمتجددة والعكس مع انفسه ليس هو على
العلم **ف** وليس المتصور هذه الازمنة وهذه الجوانب اذا لم يمتد في قول للمعلم بملفات
قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازلي والتجددات لان العلم بملفات غير متناهية بال
بالنسبة الى كل واحد من الازلي والتجددات حتى يزعم ان بل متناه ان تعلقات غير متناهية
بالنسبة الى جميع الازلي والتجددات ولا شك ان جميع الازلي والتجددات غير متناهية كما لا
يحتج **ف** بملفات يمكن الوجودا بمعنى ان القدرة ان القدرة حصة تجعل المقدور يمكن
الوجودا في الصدور من الفاعل بمعنى انها حصة بها يمكن التاثير والايحاء من الفاعل
انها تجعل المقدور لا يمكن في الوجودا بنفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة
الى ذاتها فيمكن فعل القدرة به يقال هذا مقدور ولا يمكن وذلك ليس بمقدور لانه
متنوع وجوب فلا يقع ان يكون اثر القدرة وتحويل الكلام ان المتكلمين افترضوا وقتين
منهم من لا يتكلم في التكوينية قال ان القدرة حصة من شأنها تهايش التاثير والايحاء من
من الفاعل والتكوينية حصة من شأنها الايحاء بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة
به في الازلي وحده ودم عنه اذا رجع بمعنى الادارة احدانية تعلق التكوين بالايحاء
فوجد فعلها لتعلقات القدرة القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات
يخرج صورها عن اوجه غير متناهية وان قوتها لتكوين قالوا ان القدرة حصة من
شأنها الايحاء وما هي الصدور وقوتها من لاملانها الذاتي لا اذا كان الطرفان
مستويين صلح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج اليه الصدور الى التخصيص بما يحتاج
صدور احداهما لا يغير من الفاعل الى التخصيص وهو الادارة فلا حاجة الى اثبات
التكوين ثم هو لا افترض في وقتين فعلا بعضهم ان القدرة متعلقة في الازلي بالايحاء
لكن الادارة اذا تعلقت وجد المقدور فيها لا يزال في القدرة متعلقة في الازلي بالايحاء
وهو لا حاجة في حدوث الممكنات الى امر آخر فندم يكون المقدورات المترتبة عليها
بالفعل ضرورة انما يوجد فيما لا يزال غير متناهية بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما
لا يزال بالايحاء والمقدوراته بمعنى ان الادارة اذا رجع احد طرفي الممكن تعلقت القدرة بالايحاء

صفة مقابلة للقدرة والارادة ومنهم من المص
ومنهم من فناه فمن انشئت التكوينية

مطلحة التعلقات عند المعتزلة
وتماثلها مع ان يكون احد من الازلي والتجددات
لا يكون غير متناهية بل بعضها متناهية وبعضها
غير متناهية والجميع غير متناهية متناهية
لشمول الكبر والمنتز والواجب وتعلقا فيما
لا يزال مستتب بالمجذبات

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

82

وجود الصفة التي من شأنها هذه الفعل والتركيبه مختص بل هو متعلق بالمال
الذي هو ترجيح احدلت اوبين بلامرج وقد اجب عنه بان اللازم هو ترجيح احدلت
اوبين اي ايجاد من غير ترجيح اي غير سب ودفع الى ايجاد وهو لاجل بل هو واقع فان
المبادىء اذ عن طريقها من اوبين فان يختار احدهما من غير ادعاء وكذا
المعطشان اذا كان عند قد حان ما رادوا من مجب الوجه والبايع اذا كان عنده
يقطن مساويان من مجب الوجه اما الحال هو ترجيح احدلت اوبين اي وقوع احد
ما من غير ترجيح اي بوقوع وهو موجود هو غير لازم من كون الارادة من جهة كما لا يخفى وان
يسر بان هذا الجواب لا يجدي فغالبه نوح يجوز ان يكون المختص بالقدورين بالوقوع
وقت معين في هذه والسواء نسبتها الى الطرفين والافات فاستلزم الترجيح بلامرج
ترجح بلامرج اذ الترجيح واجب بالذات وبالذات وهو موجود والفرق بان يكون له
قدرة من جهة يستلزم الترجيح دون الارادة متعلقا على القول قد مضى السيد الشريف
ترجح المواقف في بحث الامكان ان الترجيح بلامرج يستلزم الترجيح بلامرج ههنا ولا يختص
بهذا ليراد الابان يقال ان المتعلق الارادة بترجح احد الطرفين يحتاج الى تعليق آخر
تخصر له وهكذا ما شئنا به له والتعلق امور اعتبارية لا يجري فيها برهان القطع والار
س فيها ترجيح وفي تأمل **قوله** عطفه اي عطف ان العلة الصفة التي ترجح احد
القدورين بالوقوع ان لو كان عينها فلا يجز اما ان يكون مرجح احد الطرفين العلم بنفس
نقطة المقدور او العلم بوقوع وجوده في الخارج وكل منهما لا يصير مختصا اما لا
عام شامل للواقع وغيره فانه يعلم بالعلم والتمتع والواجب فلا يكون مختصا
هو ظاهر اما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه متعلقا في الحال وفي
تقبل فان العلوم هو الاصل والعلم حورة له وحقل له وحكاية عنه سواء كان مع
ما عيه وهو العلم المؤخر عنه وهو الانفعالي والقصور والحقاية عن الشيء فرع
الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحقيقة التي تعلقت به العلم لا يكون علما بجهله او
ان العلم بوقوع الشيء فيكون عن الشيء ما يقع فلا يكون عين الارادة التي كون الشيء
فرع وتابع له وبما حذرنا ذلك ان دفع ما قيل ان كون العلم تصور او اعتدافا غايته
الم الحصول والعلم بذلك حضور اي ليس المراد بالتصور والتعدي في ما هو قس
لحقى اعنى الصورة الحاصلة بدون الحكم او العلم بل العلم بنفس حقيقة الشيء او
بوقوعه سواء كان حضورا او حصولا وان دفع ايضا ما قيل ان العلم ان التصديق

[illegible]

فرع الوقوع ان يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضاة المحصلة اما ان كانت
 القضية مكنة عامه او مطلقة عامه او مفيدة قايما زمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع
 وقوعها لان التصديق بعوضه التصديق وان لم يكن فرع وقوعه بمعنى تأخره عن وقوع الوجود
 لكنه فرع لما يقع الذي ذكرناه ان يكون غير حادثة وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم
 لزوم محال وقوعه كما لا يخفى على زوى الا فرام في ههنا بحث وما ذكره صاحب نقد
 المحصول ان هذا مخالف لما نقله عنه من ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع **تأمل**
 ويريد في قول الحكماء اي بما ذكرنا ان العلم بالسوق قوي سواء كان مقدما عليه او مخرجا
 عنه ان يقع ما قال الحكماء ان العلم بالشيء لو وجود الاشياء هو العلم بالانقطاع الذي يكون
 مستقانا من الوجود لما روي حكمايات او لا في دون العلم لفظي الذي يكون الوجود
 الخارجي مستقانا من كماله يتصور والسرير ثم محصور وعلة تقتضي قبل الفعل لا هو يعلم الا
 الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون ثابتا فيكون ان يكون متحالف في الوقوع والاشياء في وقتها
 وانما لا يريد في انهم ان ادوا به ان ليس خلاف حكاية عنه فهو باطل وان ادوا به
 ليس يتابع في الوجود الخارجي والتحقيق لا لا مقدم عليه فهو مبطل لا يجزى بهما القدر
 متحالف وقوع المقدور كما لا يخفى **تأمل** نعم يريد ان يقال انه يعني يريد ان يقال انهم من عدم
 كون العلم بنفس المقدور والعلم بوقوعه متحالف ان لا يكون العلم محققا متحالفوا ان يكون
 المخرج هو العلم بالمحصول وهو ليس فرع وقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل صادرا
 العلم بما فيه من الصلح خلاف حكاية عنه وهو واجب عند بعض العلماء بان العلم
 بالاحتمال انما يكون متحالف ان كان مراعات الاصح واجبة عندنا وليس كذلك كما بين
 في محال فيجوز ان يكون ما في المحصول يفعل ما لا احتمل فيه فلا يكون متحالفا **تأمل**
 حتى يتكشف لك حقيقة الحال ويرين المقالة **تأمل** ان قلت يلزم ان يكون كما لا يخفى
 ان هذا غير وان لو قدر قولنا لا مغلوب اي لا يكون مضطربا في افعال بل يكون افعال
 افعال على شئ واحد او لا وقع بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعال فلا ان يلزم ان
 مجبور الطبيعة في افعال غير مختار فيها فيكون معنى كونه متحالف ليس لقا سر
 في افعالنا وليس بسا فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعل باختياره فيكون
 راجعا الى وقوع الازالة حقة شية نازلة على ذاته ولا قال لا شئ في مخرج المقادير
 لا خفاء ان هذا هو في الاصل لا فرق فيكون الواجب يريد اي قال على سبيل القصد
 والاختيار ثم في ان قلت يلزم من ان يكون للامد مد لا يقرر به ان هذا السلوب

بسم الله الرحمن الرحيم

فم

لا إرادة تايه العلم التصوري للعلم الحقيقي
فلا دور أو فاعلية تايه للإرادة التابعة للعلم
فقد عو العلم التصوري

محقق في الجاد فلو كان انفا فجزء هذه السلوب كما فيا في كونه مريد لزم ان يكون الجاد مريدا في جواب المحض موافقا له و هو ان هذا تفسير اذ في الواجب معنى ان هذه السلوب انما يكون الاداة في الواجب لا في غيره فلو ان الجاد ليس بمكره ولا مريد ومقوب لا يستلزم كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض ان يكون محمدا ذلك في صحة اطلاع المريد على الواجب لصح احل ذلك على الجاد لانه لا يتم تحقق اطلاع فيروا في ان جواب المحض غير تام اقول هذا التفسير فاسدا لما لا يتم تحقق ما يوجب صحة اطلاع في الجاد لان الواجب لهذه اطلاع كون الواجب غير مكره ولا مريد ولا مقوب لا كون من الاشياء كذلك على ما يشهد بذلك قوله ليس بمكره ووسا له مقوب بايراد الضمير ارجع الى الواجب تحت والمحال ان ان اورد السؤال بان الجاد ايضا متصف بعدم المكره والسبب المغلوب فيلزم ان يكون مريدا يكون محمدا ويجاب بما اجاب به المحض وان اردوا بان التعريف حاد على الجاد في ان يكون مريدا في جوابه فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف قد بر فازدقيق نعم برهانه يعني برهانه في الاداة اذا كانت عبارة عن السلوب للمذكور لا يكون محمدا فيتحقق احد المقدمتين في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والقدرة على السؤال كما لا يخفى **قوله** ان اريد اى اريد ان الفعل جدي عن الذات مع عدم كونه مكرها ووساها ومغوبا في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في فعله لكون الافعال محققا من غير ان يكون يتوسطه بها جميع الفعل والشرط في ان من فتر الاداة بالسلوب المذكورة اثبت الشبهة فلنكن في المرحمة **قوله** الملازمة غير ممتمة عندهم لان تختلف المراد من الاداة جائز عندهم لان يقولون ان الله تعالى لا يمانى الفاعل وواعا الفاعل لكنه يقع وبعضه يثبتون الملازمة ويقرون بين الاداة وتوليفية ويقولون تختلف المراد جازوا وما يتعلق به الشبهة ولعلمهم بتخصيص الشبهة **قوله** لكون الكلام على التحقيق فان التحقيق ان كما اراد الله تعالى فهو كونه مريدا وان لم يكن مريدا وما موافق بل قد يكون مريدا عن اجاعا من اهل الحق ولقولته ولوسا ذلك لان من في الاخرين كلامه جها فقولته ولوسا لم يردكم اجمعين ولقولته عليه السلام ما شاء الله كما نوما لم يشاء **قوله** قيل عليه قائله موافقا لاداه الشارح الاخبار للعفا ذو حاشا ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي يجده الخبر جين الاخبار مغايرا لعم المعنى التصديق الحقيقي لا لاطلاق العلم الشامل لاخبر والتصديق فان كل عاقل

بحدود

بعد الاخبار يحصل في ذهن صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى قدر التسليم ان هذا الدليل غير تام في شأنته اذ لا يمكن ان يقال ان الله تعالى اخبرنا لا يعلم لا يستلزم الجهد والكذب ولا حاشا على ذلك وتقتضيه الفاعل على الشاهد على الامام الراى من ان لما ثبت مغايرته للمعنى والشاهد فذلك في الغالب اذ لا يختلف فيها حقيقة الخبر بالاجماع غير بعيد في الخطاب التي تغلب فيها اليقين واجب عنه بان الذي يصح ان يكون مدلول الكلام الاخبارى حقا هو العلم التصديقي دون العلم القوي فلا حاجة الى بيان مغايرته لروا قيس الغائب على الشاهد فيدل الزام على الخصم به بقوله لم يرد في هذا المقام بل هو خبرنا بمجرد تصوير الكلام النفس بحيث يمتنع عن الكلام الله الفعلى والعلم والاداة وما اثبت له الواجب تحت فذلك نقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى مما في الكلام في الاول فلا رعا في انهم اذا كان مدلول الكلام الاخبارى عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة اثر على المقتضى فلا واما ان في فلان الزام غير موجبهنا بل الواثبات للفظ الذي هو من جنس مهربات الامور والية واما ان في فلان نقل عن الانبياء بل هو انما يدل على شئ الكلام لا على كونه مغاير لما هو في ذاته فلا بد من بيان المغايرة وما كان في ذاته تحت حجب محمول بقا القديسيات عوضا هره وبؤ **قوله** واعلم هذا المقام من مجاز لا هراهم بقوله يجوز بالهاء المبهمة والجيم استرجعي في الاوالم بجزء الموضوع اجوره حوزا سلكه وبرت فيه وعلى ان من جاز الاباء يجوزها ويخيرها والمواز في الجيز السقون **قوله** المعنى الذي تجدها اة يعني ان المعنى الذي تجده في انفسنا عند اخبارنا عن فيم زيد المعنى النسبة الايجابية بينهما لا يتغير بتغير الجاه ومدلولاته المتغيرة بتغيرها عن المخلات اللغوية التي يستعملها في الاصلح مما عاين اول وهو خافان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام ويجربها بتجديد مدلولها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدعيه ذلك المعنى ما بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا فعمله غير الكلام اللفظي الذي هو الالفاظ ومدلولاته التي تغير بتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحادوث بذلك نقا ل بعض الفضلاء بان خبرنا ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قول قيس ذلك غير مدلول العبارات في توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بل هو قول الحق هربا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعتد به بالعبارات والكلمات

جواب السؤال الاول

بعد الاخبار يحصل في ذهن صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى قدر التسليم ان هذا الدليل غير تام في شأنته اذ لا يمكن ان يقال ان الله تعالى اخبرنا لا يعلم لا يستلزم الجهد والكذب ولا حاشا على ذلك وتقتضيه الفاعل على الشاهد على الامام الراى من ان لما ثبت مغايرته للمعنى والشاهد فذلك في الغالب اذ لا يختلف فيها حقيقة الخبر بالاجماع غير بعيد في الخطاب التي تغلب فيها اليقين واجب عنه بان الذي يصح ان يكون مدلول الكلام الاخبارى حقا هو العلم التصديقي دون العلم القوي فلا حاجة الى بيان مغايرته لروا قيس الغائب على الشاهد فيدل الزام على الخصم به بقوله لم يرد في هذا المقام بل هو خبرنا بمجرد تصوير الكلام النفس بحيث يمتنع عن الكلام الله الفعلى والعلم والاداة وما اثبت له الواجب تحت فذلك نقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى مما في الكلام في الاول فلا رعا في انهم اذا كان مدلول الكلام الاخبارى عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة اثر على المقتضى فلا واما ان في فلان الزام غير موجبهنا بل الواثبات للفظ الذي هو من جنس مهربات الامور والية واما ان في فلان نقل عن الانبياء بل هو انما يدل على شئ الكلام لا على كونه مغاير لما هو في ذاته فلا بد من بيان المغايرة وما كان في ذاته تحت حجب محمول بقا القديسيات عوضا هره وبؤ **قوله** واعلم هذا المقام من مجاز لا هراهم بقوله يجوز بالهاء المبهمة والجيم استرجعي في الاوالم بجزء الموضوع اجوره حوزا سلكه وبرت فيه وعلى ان من جاز الاباء يجوزها ويخيرها والمواز في الجيز السقون **قوله** المعنى الذي تجدها اة يعني ان المعنى الذي تجده في انفسنا عند اخبارنا عن فيم زيد المعنى النسبة الايجابية بينهما لا يتغير بتغير الجاه ومدلولاته المتغيرة بتغيرها عن المخلات اللغوية التي يستعملها في الاصلح مما عاين اول وهو خافان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام ويجربها بتجديد مدلولها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدعيه ذلك المعنى ما بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا فعمله غير الكلام اللفظي الذي هو الالفاظ ومدلولاته التي تغير بتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحادوث بذلك نقا ل بعض الفضلاء بان خبرنا ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قول قيس ذلك غير مدلول العبارات في توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بل هو قول الحق هربا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعتد به بالعبارات والكلمات

[illegible]

والاشارة مغايرة للعلم واما الدلالة فمغايرة لمطلب آخر اشد اشباحا وهو
هذا الكلام نفسي اى اشار الى الاحاطة وليس المراد بقوله العلم الشكفي متناول
للنفلى المبدول للنوى الذى يتغير بغيره العبارات والاحاطة حات كيف
وهو مستمرا لتمام الحوادث بذاته قبل المرداد المعنى الذى هو عرض الحقائق
الذى لا يتغير بغير العباد والاحاطة هو الاصل بالنسبة الى الانفا على المعينة
لما لا ان فيه من الاحاطة **فلم** ثم ان الشك اى بان لغايرته للعلم اى ان الشك
يحصل النوريات الشبهة ولا يجد ذلك لى اعنى النسبة الالهية عند عدم قصد الا
العلم بعد فلو ان مغايرة الخور ما خبر به ثم انذا قصد الاخبار عن ذلك جوف نفسه
فلك نسبة الالهية التى يعبر عنها بريدق ثما وثبت له العلم او انخفض القيام او نحو
ذلك عدم علمه وقى ان نسبة كونه شاكيا يكون مغايرة للكسوف بما اخبرنا به
وطرح بحث من وجوه الاول ان رد على بعض ما يدعى الى ان من هذا الدليل عظاما في ذاته
فان الاصلح كونه شاكيا ولا يخبره عن العلم وقوعه وقس الغالب على ان هذا
لا يفيد ان الشاك ان لا يد بعد علمه بوقوع الشك بعد عدم الخديق به فلم لكنه لا يفيد
المغايرة لطبق العلم وان لا يرد عدم تصويره ايضا فهو ثم ان الشك وهو بر دعى الاول
ايضا لاننا حقق حقيقة الخفية في تلك الصورة بولس هو هنا الاخر ولطفنا خبره ولعل
فقد تدرنا اشارة الى ما ذكرنا من تأمل فانه من محتاج الى ان **فلم** والحق ان اذاعة عن
الحالة اى الى الحق ان المغايرة للملادة لان المرعى عن الحالة التى تحصل في ذهن الامر
ان المراد بوقوعه

خود اینها را علیه آری

[illegible]

يقضي ثون السلام

[illegible]

محل العلم في شخصيته بالوجود والعدم

واحدة

[illegible]

مخصوصہ نثری نسخہ

قال الفاضل الحلبي يراد علي هذا لو لم تدل على كفاية سبب لفظ زيد الا بربك ان يصح
 على كثيرين بتحقيق بالعدد كذا يد من حيث هو كات ومن حيث هو ما هو من حيث
 هو قائم الى غير ذلك من الاعبات التي لا يكاد ان يشرى ولا يحق ان ليس بشي لان الحقيقة
 العينية في مفهوم الحق المعنى الخافين بالعدد ان يكون مقول في جواب ما هو بمعنى انه
 لا يسئل عنها بما هي يقع ذلك اللفظ بما اعتد ان يكون محولا عليه ولا يشك ان اللفظ ان زيد
 الثاني والعالم والقائم وان ثم ما هم يقال في جوابه ان لا يشك ان زيد على ما بين في غيره
 فلا يوجب الاتحاد ولا لزوم الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بدري بالجلان
 فلا يوجب لبعض امري ولا لغيره ان الاستلزام يوجب الاتحاد ففعل الامر والنهي
 والاقتراء والتدريج جعل في الخبر ليس او من عكسه اذ لا شك في وجود تدني الاستلزام
 بين الخبرين اذ ما خبر الاستلزام بالامر بالعلم بمضمون النهي عن العلم بخلاف وطلب
 الا بغيره كما لا يخفى وهذا خبر فاما قال الفاضل الحلبي ان الاستلزام الاخبار بالانكشاف
 غير بين ولا بين ولو ادعى مجرد وجود الاستلزام فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح
 كاطلب في الكلام المطلق يحصل تصرف في الظاهر العلم الخبري فان قول ان احب حصل
 بالتصرف في تقرب على ما بين في العرف فيكون الخبر احد في اللفظ فكذا في النفس وان
 خبر بان هذا ظن لا يفيد لزوم عن الرجوع في اللفظ ايضا غير متيقن **قوله** يراد عليه
 ان فيه اى ان المتحقق في صورة تصور الرجل الابن وامر بهي هو العزم على الطلب
 وتخييل وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك في كونه سببا بوقبل بل هو م لا وجود
 الطلب بدون من يطلب من شئ مما كذا في شرح المواقد وفي انما لا اذ طلب ان
 ياتي بالفعل حاله عدمه واما اطلب ان ياتي بعد وجوده وقيل والحق ان نفس
 الطلب من العدم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محال ان لا اذ العدم
 ليس شئ فهو بغيره فاهم للخطاب ولا بد للطلب وان كان الحق الاتيان حال الوجود
 من فهم الخطب **قوله** لا يقال ان ياترنا النبي عليه السلام يعني ان ما ذكرتم من ان في
 الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي ان لا ياترنا النبي عليه السلام شئ
 ولا ياترنا بما نوزع امر والنهي بالنسبة اليها وان قطع الجلان ضرورة ان خطا
 النبي عليه السلام عام لكل المكلف بولد اليوم القية والواجب الامتناع واختصاص
 خطا بانه باهل عصره وجبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا **قوله**
 لان نقول في بين الامر القوي يعني ان خطا بانه عليه السلام لها حزين بالقصد والحر

كثيرين مختلفين بوضع

مطلب هذا العلم ان هذا علم تقدير ان يكون الامر بالعلم
 مأمور وقت عزم وما اذا كان مأمورا في وقت وجوده
 فان يشترط في الفعل عزم وجوده في وقت وجوده
 واما عين هذا العلم هو ان يكون مأمورا في وقت وجوده
 وترد في ان يكون ان العدم مأمورا في وقت وجوده
 وما في الفعل على تقدير ان يكون مأمورا في وقت وجوده

وقفا بغيره بالحق والصدق والخطاب لعدم ضنا وتعاليس سببا **قوله** فان القرآن
 انه يعني اختلاف لفظ القرآن شايخ على ذلك الموقر عند اهل اللغة والقراء وعلما
 اخصوا الفقه بخلاف كلام الله تعالى فان كان القرآن مشتركا بين اللفظ والام
 نوالفك لكن المتبادر من لفظه في هذه السنة والجماعة هو النفس وقيل وجه
 سبق الذهن من القرآن الى هذا الموقر ان القرآن يشترط بالقراءة المتعاقبة باللفظ دون
 المعنى **قوله** وفيه تنبيه على التعارض في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على زيادتها كما يقال
 الانسان بشرنا حك ولا يخفى ان التنبيه اما يحصل لان قول كلام الله تعالى عطف بيان
 لقوله القرآن فان احسن، ويكون متعاقبا في المفهوم او بدو في وجه لا بد ان كان الحق
 هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله تعالى **قوله** في ثبت الكلام اذ دفع
 لا يقال ان لا كان النقل خالصا للعقل يجب صرفه عن الظن وههنا كذلك فان لو حمل
 الحكم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذا فتا اذ لا معنى للحلام الا المركب
 من الاصوات وطرق المشروط بوجود البعض بانتقاء البعض الآخر وحاصل له
 في ان قد ثبت الكلام النفس الذي ليس فيه شئ من الحدود فلا حاجة ان الى التعديل
 الى اللفظ وحل الحكم على موجود لفظه والاصوات **قوله** يراد به الصحة بحسب اللغة اذ
 دفع لا يقال انما فتا بالاهراض يعني الابداح صحيح وانما يطلق عليه فتا لانه
 معنى الاتصاف والقيام والتحيز وما يوهى هم الفادوا خلا قمو قوف على ان الشئ
 عند المعنى بخلاف السلام اذ قد ورد به الشئ وحاصل الدفع ان المراد ان يضع وصف
 الباري بالمشق عن الاهرار المخلوق فيجب للغة بان يقال الله اسود وايض
 وتحرر وتتميم وتخييل في غير ذلك ولا شك ان غير صحيح بحسب اللغة لا يرى ان لا
 يصح ان يقال ليس القيل والجر واجدا في علمها هو وروى المعتزلة ان ذلك الشخص **قوله**
قوله يراد عليه يعني ان اللفظ المتبادر من قولوا اوصف بما هو من لوازم القديم
 يراد به حقيقة الوجود واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الفاظ المخلوقة
 ان القرآن يطلق بالاشتراك الحقيقة والجماع على المعنيين النفس واللفظي فان
 وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفس واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات
 يراد به اللفظي **قوله** والاشكال ويراد عليه ان الحق تحقيق جواب المص على ما يدل
 عليه قولنا وتحقق وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المص لان حاصل جواب المص
 ان القرآن بمعنى الكلام النفسي بوصف بكونه مكتوبا ومقروا ومحمودا

مطلب في القرآن الكلام

والمختلفين

باعتبار وجوده في الكسابة والعبادة والذهن فهي اوصاف لا باعتبار الامور الداعية
 لها باعتبار حقيقة بل من قبل الاوصاف التي جرت على غير من هي كما يقال زيد كذا
 وبحفظه ويسمى باعتبار وجوده في الاربعه وحاصل جواب الشرائع الموصوفة
 بهذه الاوصاف في الفلاني الحادث دون النفس القديم وانما قلنا ان الظاهر من
 قوله اذا ووصف انه لا يمكن ان يجيب بحيث يكون تحقيق جواب بان يقال معنى قوله
 ويراد به الحقيقة الموجودة ان الموصوف في هذه الصورة ذات الوجود في الخارج من
 غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قبل وصف الشيء بما هو حال حقيقة بخلاف
 ما اذا ووصف بما هو من لوازم المحدثات اذ اريد فيه ملاحظة ما هو يدل عليه حتى
 يظهر صحة الوصف في الدلالة والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الفاظ التوضيح
 يراد به حقيقة من حيث بل حظه المخلوقة او الخيرية والاشكال المتقوية في يكون
 تحقيقها بل هو كالتحقق في الالف والصاد الحاصل هذا انما يراد لو كان معنى قوله التحقيق
 تحقيق جواب المص وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المص لما كان يعيد في
 الظاهر الشرع في التحقيق اي تحقيق الجواب انتهى لا يتحقق عليك ان لو كان مع
 مقصوده الشرائع جوابا لغيره من حيث هو المتعبد فلا معنى ليراد في ان الشيء وجود
 الالهيان انه بل الجواب ان يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق عن معنى من الكلام النفسي
 واللفظي فيثبت بوصف بما هو من لوازم القديم يراد به ولد من في قوله وتحقيقه
 وتحقيقه اي تحقيق جواب المص لا تحقيق جواب آخر كما مل في هذا المقام فانما انما في
 في التخصيص انما كانت انما هي نفس الكلام في هذا جواب آخر لتحقيق جواب
 المص ان المعتزلة تشكك بان القرآن متعبد بالاوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون
 حادثا واجب عندنا بان ووصف بالاوصاف المذكورة ليس حقيقة حتى يلزم حدوثه
 بل هو مجاز عقلي من قبل وصف المدلول ببعضه الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان
 وفرا في بعض الكتب وكنته بيدي وهذا حاصل جواب المص واجب عندنا في اخرى
 بان الموصوف بهذه الاوصاف في اللفظ هو حادث عندنا انما القديم هو بالنفس هو
 غير متعبد بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليه بما لا يشترك او بالحقيقة وانما هذا
 حاصل ما قرره الشارح بقوله فيثبت بوصف في بعضه اياه في بعضه من حيث
 سمي الكلام النفسي ووجه تحقيقه في سمي عبد التام بالشك انما ناسخ كلامه من جميع
 الجهات عن خلاف ما هو المعاد وحق يراد لا يتحقق ان هذا الوجه من دارج في عبارة الشارح

تحقيقا بحسب الشرائع

مطلب الحكماء في بيان معنى الالهي

فان معنى قوله في جميع صورته اذ الاعلى كلام الله كذا بلا واسطة الملك والكن بسواء
 كان من جانب واحد بل من بصوت غير مكتسب العباد على ما هو من شأنه سماعا او
 من جهة الحركات وكلاهما حرف العادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام الله
 النفس لان من جوزه سماعه كالشيخ الاشعري والامام الغزالي فيقولون يختص بربان
 سمع كلامه الا اني لم يحرف ولا صوت كما يرى ذواته في الاثورة بل كلامه وكيفية فهمه
 تنقل الروح والسماع بها موجود حتى الذات والصفات فيقول في اعتبار العلاقة
 اذ يعني ان قوله باعتبار ذلك انه عليه يدل على ان احاطة كلام الله على اللفظ في العلاقة
 ولا لغيره واعتبار العلاقة يشك فيكون متقولا لا مشتركا لان المشترك هو الذي
 يكون معناه متعدد او لا يتجلى بينهما النقل عن المدعي ان كلام الله مشترك بين
 الكلام النفسي القديم واللفظ الحديث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا في
 المنقول عن اعني الكلام النفسي بالنسبة الى ان قولنا اللفظ المنقول حقيقة في المنقول
 عند بالقياس الى الواضع الثاني الذي هو ان قولنا على ما يتبين في محله وهو بعد لا يكون
 مجازا في النفسي لغيره غير انما بالاسم عن القديم كلام الله وهو عندك قوله
 وجوابه ان النقل المعبر في المنقول هو هو المعنى الاول ولا يركز في لا يفهم بلا قرينة
 واعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون المعنى الاول مسموحا في يجوز ان يكون اللفظ
 موضوعا بالاشتراك المعين بينهما مع عدم النقل واليهير كلاما لهما لا مكان العلم
 والخاص فيهما نحن في ذلك فان اختلاف الكلام على النفسانية فيهما بينهم فيكون مشترك
 لا متقولا وانما قلنا النقل المعبر في المنقول لان المجاز ايضا نقل لكن مع عدم حمل المعنى
 الاول قال الف حل الجلي بردينا انما في ان اللفظ متعبد في النقل بل المعبر في حقيقة
 الشارح في الترتيب هو اشتراك اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد سمي اللفظ
 فان وضع كل مشترك ولا فان اشتراك في ان اللفظ في نسب الى ان قولنا الحقيقة و
 مجازا سمي كلامه قول المراد من الاشتراك هو الاشتراك في المعنى ان في حيث يكون الاول
 متعبرا على ما فسرنا به كيف ولو مطلقا لاشتركا في النقل لم ان يكون اللفظ
 الذي اشتراكه المعنى المجازي متقولا في التلويح ان اللفظ في التعدد مفهومه فان لم
 يتحمل بينهما نقل فهو مشترك ولا يتحمل فان لم يكن النقل مناسفة في مجازا ان كان فان
 هو لا لا يشق والواضح الا وحقيقة وفي الثاني مجازا وايضا في شرح المطالع وفي
 كان معنى اللفظ متعددا فانما ان يتحمل بينهما نقل ولا فان يتحمل فانما ان يكون ذلك في

مطلب اصطلاح القرآن
 بالافعال والحوادث

نعم انما ثلثة الالفاظ القديمة القائمة بذاتها وبهذا ظهر ما قاله الفاضل المحقق
من انه لا سخر في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان لا فائدة من تعدد بعضها
قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص جملتهم
ليست فائدة القائمة بذات الخلق فادراكها اصلها على ان هذه الاشخاص
على هذا التقدير ليست افراد بل العاقل التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام
ولا يخص الا بالان يجعله اى لا يخصه عن هذا الاعتراض لا بان يجعل لفظ الكلام
مشتركا بين الشخص القائم بذاته وبين النوع في لا يكون احدا وعينه لا تشخص
بخصوصه بخلافه ولا يكون كلاما متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحقيق
في ضمن الفرد القائم القائم بذاته لا ولا وبدا انما لحدوث الجزئية الشخصية
الحال الحادثه نقل عنه بل لا يخص الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين
لخاصتين بالان يكون النظم المؤلف العجز المشترك على الشيء عليه السلام كلام الله تعالى
مجازا وليس كذلك لا عرف وفيه ان يفرق بين ان يكون احلاق الكلام على ما يقره
كل واحد من بخصوصه مجازا فيحتمل فيه عدم ذلك بالاجتماع وايضا يلزم ان يوفق
كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة حدوث النظم المنزلي على الشيء عليه السلام قال بعض
الفلاسفة انما لخص اختيار الشئ الاول وما يقره كل واحد من كان بالذات هو ماله
يقوم بذاته تعالى وان كان يغيره باعتبار تعلق قرأنا به وفيه يشك الفرقان بين
قيام ماله وانه وكذلك يلزم ان لا يكون المخدوم كلام الله تعالى ضرورة ان ماله
على امور يقتضيه ترتيب الاجزاء من القديم والتأخير واجب بان غرضه ليس ان يترتب
مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف وعدم الآخر وكيف وانما يوفق
بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا يكون كمالا ولا كمالا وجود الالفاظ والترتيب
وضعا وان كان مستحبا في حق بطلان مجرى العادة لعدم مساعدة الآلات لكليهما
لذلك في حق تعالى بوجودها مجتمع من لازم ذاته وليس امتناع الاجتماع من مع
مقتضى ذواتها وفي بحث الاقوال بالترتيب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته غير
مقول لا لا يقتصر في الجسمانيات دون الجزئيات ولا يلزم انقاسها لباري ان الصور
القائمة بالانسان لا تحلق ليس فيها ترتيب وضعي وقد يقال في لطوب ان انقاسها لترتيب
الزمانى والوضعى لا يستلزم انتفاء الترتيب الزماني والوضعى لا يستلزم فيها ترتيب وضعي
لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتيب

لذلك لا يقتصر في الجسمانيات دون الجزئيات ولا يلزم انقاسها لباري ان الصور القائمة بالانسان لا تحلق ليس فيها ترتيب وضعي وقد يقال في لطوب ان انقاسها لترتيب الزمانى والوضعى لا يستلزم انتفاء الترتيب الزماني والوضعى لا يستلزم فيها ترتيب وضعي لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتيب

وثايف

وقال في تحقيق الفرق وعدم التوهم بانها في وجوده في نفس الامر قول برهان
ويلزم ان لا يكون الكلام المنزلي على النبي عليه السلام وما يقره كل واحد من كلام الله
لان الكلام على هذا الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب الذي لا شعور به وهو تحقيق
في ذاته ترتيبه ههنا سوى الترتيب في قول في الجواب ان ذلك الدهر يعرف بعدم ان
مطلقا فان حصل تحقيقه ان كلام الله تعالى حقيقة بسيطة كما وصفها كماله
وانما التعدد والاضافه ليعلم العلاقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكرنا في وفيه
اذ لا اشعار في عبارة بان كلامه حقيقة بسيطة كيف وتكون الالفاظ القائمة
بذاته تعالى حقيقة بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور **فقال** لم يرد اى لم يرد
بالاخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين الخرج والخرج اذ لا معنى لكونه حقا ان لية
لا نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققها فيكون حادثا بالشيء حدوث الحج بل لا بد الصفة
الحقيقية التي هي بذاته لهذه الاضافه وعدم لها وكذلك ان اراد من الاتحاد والاحاد
والاثنين والاضافه والاحياء والاماتيه والخلق والتعقيب والترتيب الى غير ذلك فانه
ليس المراد ما عليه التي هي الاضافات بل مرادها **فقال** برهان عليه ان يجوز ان لا يملك
ان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محل حدوثه انما يلزم لو كانت قائمة بذاته
تعالى لم يجوز ان يقوم بغيره تعالى كما ذهب اليه ابو الهيثم بل من ان يكون كل جسم قائم
به فان رة هذا منه ودفعه بما يسمي في الوجه الرجوع من ان يلزم ان يكون كل جسم
مكونا لنفسه اذ لا معنى لكونه الامن قائم به التكوين التحد الذي لا اول والاي
وهو **فقال** وجوابه ان حاصره ان تمام هذا الدليل وان دفع المذكور مبنى على
امتناع قيام حقيقة الشئ بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلق في هذه الحقيقة
قائمه منه ولم يتحد الدليلان **فقال** برهان عليه ان حاصره ان لا بد بالجوهر ان لا يملك
فاللزم من ان الجوهر ان لا يملك في حق عدم ابراهم مالا يليق بكبرياؤهما هو ان
المعترض والعاقل على ان لا يكون هو اى لا يحجب وكلاهما مقبولان في شان
الاعراض المقدورة لثبوت وان اراد الجواهر العقلية فاللزم من مقتضى بطلان التمسك
بهم لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد الجواهر التي يجب للضرورة على ذكره المحقق
فيما سبق **فقال** ان لا يصح احلاقه على القادر على السواد فانه لا يقال على الرجل
الذي يقدر على جميع السواد والحرية ان السواد اجمع ان يصدق عليه ان قادرا عليها
فقال برهان عليه من مشهوره ان لا يكون التكوين حادثا لكان اما يكونا يكون

مطلب التكوين

سؤال التكوين

انهم وبدون التكوين لم لا يجوز ان يكون بالتكوين الذي هو نفس التكوين بل
 يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بل التكوين الذي هو نفس ويرد عليه ان لا يكون
 تكوين التكوين عينه اذ لا معنى لكون الشايعين الاثر واجبه بان لا يكون تكوين
 التكوين عينه ان ليس في الخارج المكون والتكوين واما كونه فامر بغيره البعض
 ليس لتحقيق في الخارج متنازع بحسب الوجود لحي فلا يحتاج الى تكوين آخر لا
 بمعنى ان يكون التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون الشايعين الاثر وهذا هو
 المراد بقوله وقد اثرتنا الحما له وعليها قد اثرتنا الى ما ينبغي وما يضره ويمكن
 ان يقال نفس التكوين اه يعني لانه لو كان التكوين حادثا لا يحتاج الى تكوين آخر
 او حدث بغير التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث انتصا الى ابدى تعالى
 به وقيام به في معلق الا لا يوجد نفسه ثم وجوده سائر المحذات والاستحالة في
 سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود وجوده سباقا ذاتا وان كان مقارنا
 لفي الزمان فان وجود الصفات والاعراض اما هو لفيها بما عليها ما قالوا من
 ان المحل مفقود لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الوجود ولا يتبع الال
 لتعلق عليها فيكون الصفات من حيث فيها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان
 كانت مقارنا في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الوجود تعالى
 متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارنا له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى
 فاذا الفاضل الحشى المدقق انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود
 فان كان الوجود مكوّن التكوين الوجود هو نفس التكوين ايضا مكوّن متعلقا بالتكوين
 فالتكوين يكون متعلقا بنفس التكوين وان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو حقا وايضا
 لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وهو هم مناف
 لقيامه بذاته الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان كلامه منشأه فانه ان يدبروا الفهم
 فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات الواجب الذات مقدم على وجوده
 تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والواجب
 هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضا التكوين بغيره قيامه بالواجب و
 مدخية ذاته في وجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته والانسداد باب اثبات المفعول
 تأمل ان كلامه لا يشبه في فهمه بغيره انما قائم لولم ان قيامه العرض مقدم على ذاته
 بالذات وعدة ولكن السيد قدس سرته وكذا عليه في شرح المواهب وقا ان ليس بشيء

مذهبنا في كون التكوين عينه وتقدمه التكوين
 على نفسه تقدمه في ذاتي وهذا امر مهم في الفهم

على قولنا ان وجود الصفات قد سبق له في نفسه
 ما قالوا به وقولنا ان وجودها في نفسها
 هذا بقوله لا يتبع الاستقلال بهم غير ذلك
 يعني ان وجوده الربطى مقدم على وجوده المحل
 فان التكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه نفسه

انهم وبدون التكوين لم لا يجوز ان يكون بالتكوين الذي هو نفس التكوين بل
 يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بل التكوين الذي هو نفس ويرد عليه ان لا يكون
 تكوين التكوين عينه اذ لا معنى لكون الشايعين الاثر واجبه بان لا يكون تكوين
 التكوين عينه ان ليس في الخارج المكون والتكوين واما كونه فامر بغيره البعض
 ليس لتحقيق في الخارج متنازع بحسب الوجود لحي فلا يحتاج الى تكوين آخر لا
 بمعنى ان يكون التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون الشايعين الاثر وهذا هو
 المراد بقوله وقد اثرتنا الحما له وعليها قد اثرتنا الى ما ينبغي وما يضره ويمكن
 ان يقال نفس التكوين اه يعني لانه لو كان التكوين حادثا لا يحتاج الى تكوين آخر
 او حدث بغير التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث انتصا الى ابدى تعالى
 به وقيام به في معلق الا لا يوجد نفسه ثم وجوده سائر المحذات والاستحالة في
 سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود وجوده سباقا ذاتا وان كان مقارنا
 لفي الزمان فان وجود الصفات والاعراض اما هو لفيها بما عليها ما قالوا من
 ان المحل مفقود لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الوجود ولا يتبع الال
 لتعلق عليها فيكون الصفات من حيث فيها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان
 كانت مقارنا في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الوجود تعالى
 متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارنا له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى
 فاذا الفاضل الحشى المدقق انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود
 فان كان الوجود مكوّن التكوين الوجود هو نفس التكوين ايضا مكوّن متعلقا بالتكوين
 فالتكوين يكون متعلقا بنفس التكوين وان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو حقا وايضا
 لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وهو هم مناف
 لقيامه بذاته الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان كلامه منشأه فانه ان يدبروا الفهم
 فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات الواجب الذات مقدم على وجوده
 تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والواجب
 هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضا التكوين بغيره قيامه بالواجب و
 مدخية ذاته في وجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته والانسداد باب اثبات المفعول
 تأمل ان كلامه لا يشبه في فهمه بغيره انما قائم لولم ان قيامه العرض مقدم على ذاته
 بالذات وعدة ولكن السيد قدس سرته وكذا عليه في شرح المواهب وقا ان ليس بشيء

على قولنا ان وجود الصفات قد سبق له في نفسه
 ما قالوا به وقولنا ان وجودها في نفسها
 هذا بقوله لا يتبع الاستقلال بهم غير ذلك
 يعني ان وجوده الربطى مقدم على وجوده المحل
 فان التكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه نفسه

موجودة بالاختيار وهذا مشكل واستمر في القعدة بل في العدة ايضا لانهما يلزم ذلك في
استقارها اليه بوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل في الذات المنصف بالتكوين والاختيار
بطريق لا يجاب والاشكال فيه بل هذا ما اتفق عليه المتأخرون واستحقوه فان هذا اذا كان
ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى الذات الحقائق يكون
بالنسبة الى النفس ايضا فيحتاج الى معنى آخر به يرتبط ويتنازه غير وئيل او يلزم
محقق القاعد بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عن نفس بوسط نفس ذلك المعنى ولا
ولا يحتاج الى معنى آخر كما مر في الخاتمة البتة فقامل بقدره واما الموجودات لا في
بحث آخر على ان طريق وجودها الحقائق استقام اوصلى الى انه موجودا حيث انتهى كلام
يعني ان الحق ههنا هو ثابت المعنى المتأخر لانهما موجودا او اما اعتبر اى
بغيره العقول بالنسبة الفاعلة على المضغ وليس في الخارج امران قد عليها في بحيث اخرى على
ان لو لم طريق اثبات وجود الحقائق وادانتهما من ان الله عالم وقادر ومريد ولا معنى له
الامن المنصف بالعلم والقعدة والارادة اوصلى ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين
فيما تدعى على الذات بالانحلال الى كاشي ولا معنى له في الامن المنصف بالحق فلا بد
ان يكون الامر موجودا انما تدعى على ان الله كثر الحقائق وبما ذكرنا ان الله في ما قيل ان
ما به الاعتبار والارادة بحد نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونهما لانهما على الذات سوى
القدرة والارادة فيكون ان يكون اما اعتبارا يتاودعوى وجوب كونهما باعتبار اعتبار
والارادة اى احراز غير سمع ما لم يقم عليه بهان وشهادة الوجوه وانما
هذه المباحث غير مقبولة ووجها ان تدفع هذا لاسترة عليه **قال** او يكون التعلق اذ يعني
ان تكون له طرفة من حين العالم قديم والمكون حادث كون التعلق الاول لوجوده في وقت
مخصوص في وقت على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به في
الازل **قال** وهذا هو الانسب بالعلم لا بطريق وجه الانسب في انه لا يمكن ان يكون معنى
عبارة المعنى التكوينية الذي يتعلق بالعالم بكل جزء من اجزاء في وقت وجوده فيكون
اشارة الى ان تعلقا حادثا على حادث في الاوقات ويجعل ان يكون معناه هو كونه
الذي يتعلق في الازل بوجود العالم بكل جزء من اجزاء في وقت وجوده فيكون تعلقا
قديم ويكون حدوث الكائنات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان التعلق
الاحتمال الاول لا يقول هو كون كونه للعالم وللجزء من اجزاء عند تعلق به فقدم تعلق
لوقت يرجح الاحتمال الثاني **قال** وحاصل من الملازمة اذ لا يتم ان يكون التكوين قديما

لزم

لزم قدم الكائنات بالتكوين قبل حدوثها اذ القدم ما لا يتعلق بوجوده باختياره وما قاله
المتأخرين من ان التكوين مع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن الكون عند القاء
تلك الحوادث بالتكوين كما ان الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكوين قد جازم القدم
المكون لان قدم التسمية يستلزم المتسبب كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب
فربما حذوا خطأ ولا معنى لآخر التكوين عن الكون كيف والشرح في ما بعد على ما يدبر
القائلين بكون التكوين متأخرا عن تعلق القدرة والارادة على الارادة
بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك ان ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور
ولعل ذلك الخط وقع عن تشبيههم بالتكوين بالضرب وهو ليس الا في المجرى كونه من قبيل الا
حادثات لا في كونه متأخرا عن الكون مثل الضرب عن المضروب على ما مرح به بعض الفاضل
في حل قوله ولما استدلال القائلين بل هو اعترافه على قوله ان تعلقه فاما ما يستلزم
اه واصل ان تريد التعلق بين استلزام القدم والحدوث فيجب غير محتمل لان تعلق
وجوده في وقت يستلزم احتياج الاول والثاني في الوجود وهو يستلزم حدوث
البتة اذ لا معنى للحدوث الا احتياج الى الغير في الوجود **قال** وليس بشئ اذ يعني ما ياتى
هم في توجيه ما قيل في الشئ لان امثال هذا التردد شائعة كثيرة الوقي في كتب
القوم والقرن من توسيع الدائرة واحاط الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للمخصص
محال للعلم الا يرى ان قدره والمزدد في العالم بين التعلق بذاته وبصفة من حقائق
وبين من عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما لا معنى له اذ لا يمكن الضارة مع احد حل
في الممكن بلامع وقد سلم المعترض صحة هذا التردد حيث لم يعترض عليه تأمل **قال**
على ان يجوز ان يكون الجواب اذ يعني يجوز ان يكون الجواب الزاميا لا لزوم الخصم
ويكون التردد بدينا على حد وزعد وهوان كانت فائدة في نفس الامر فان الخصم
القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون اثر
مع احتياجه قد جازم حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها
التكوين قال الفاضل المحشى في توجيه العلامة اذ يكون الجواب الذي فيه التردد
المذكور جوا بالزاميا على القائلين بحدوث التكوين واذا كان الزاميا لا يلزم ان
يكون التردد فيهما فان التعليل يذهب الى جميع الالات العقلية الباطنة حتى يلزم ان
استثنى ولا يخفى عليك فاذ هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشئ شيخي

بحدوث التكوين نسخ

نظائره توسع الدائرة فلامعنى الصلابة **قوله** ومن اعجز ان يكون له وجود مستقل عن غيره
بالحدوث ما يكون موقفا بالعدم ومخرجا من الوجود الى الوجود **قوله** والاضطرار
ان التخصيص على كونه من اجزاء العالم اشارة الى ان كل واحد من هذه الاجزاء
كالريولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ماذكر يكون التكوين **قوله** وهو
الاخراج عن العدم الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزاء الغير يخرج عن
عن العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير في الوجود فلا يكون معنى التكوين الا
حسبا على الغير في الوجود فلا يحصل الراد على ذلك الزعم لان اضافة بقوله بالحدوث بها
بمعنى المعنى وما حركنا ذلك ان دفعه ما قال بعض الافاضل ان مجرد ان الحادث عندنا ما لا يوجد
بل لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شئ من اجزاء
ما لم يثبت ان اضافة التكوين يوجب حدوث بعض الديات له الوجود وجه الاندفاع خذ
وقر ذلك بعض قروم ههنا من اثبات اختيار الخاص كذا ولا يخفى انما ياتي عن
قوله الشبهة بعدوا افرهم ان يقولون بقدوم معنى عدم المسبوق كما لا يخفى على اولي
الافهام **قوله** جعل بعضهم من جهة الجواب انه يعني ان الشرح جعل قول وغيره لكون كلاما
مستولبا ان السهولة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى
غير الوجود والاشعرية الى اذ عينه وحمل الغير على ما يقبل العين بحسب المفهوم لان التلقا
المورد في اثبات هذا المطلب انما يثبت الغاية بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض
الشرح هذه الجاهل من تنج جواب الشبهة التي اورد الفاضلون بحدوث التكوين
وحمل الغير المذكور في غير المصلح وهو ما يمكن ان يقال في الوجود وقال في تقرير
الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم الوجود لان تكوين العالم وكل جزء من اجزائه
يتعلق بوقت وجوده وهو غير الوجود عندنا الصفة الانفكاك بينها من الجانبين
لان التكوين ثابت في الازل وبدون التكوين ضرورة تتعلق بالمكونات فيما لا يزال وقت وجوده
هاو ذلك المكون منفك عنه في الحيز فلا يكون اضافة كالتضرب حتى يلزم ما ذكر بل حصة
حقيقته ذات اضافة والاوان كان اضافة لم يكن غير الامتناع انفكاك حين كون اضافة
من التكوين ضرورة وان النسبة لا يتحقق بدون التنسب **قوله** وليس بشئ اى ما جعله
بعض الشرح ليس بشئ لان الصفة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم
لان التكوين عنده اضافة لا يتحقق بدون الوجود وصره الانفكاك في جانب التكوين
لا يبعد في اثبات كون حصة حقيقته حتى يلزم من قدمه قدم المكونات لانها موجودة

وهو ما ذكره بقوله ان القديم ما يتعلق
وجوده بالغير والحادث ما يتعلق به

مطلب ان التكوين عن عند اشعرية
وغیره لما لا يردية سرور

حال كون اضافة فان الوجود حال بقا موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة
المذكورة ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون جهة الانفكاك في
جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة
على مذهب القائلين بقدوم التكوين فكيفها الجواب على من ذهب اليه وحاصل الجواب
منه اللازم ان لا يتم ان يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير الوجود عندنا
لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالتضرب ولا شك انه لا معنى لايضا
انما يتم الانفكاك بينهما بدلا على ما قلنا بقوله بالحدوث وهو غير الوجود بقوله عندنا
دلالة لا يشوبها ريبه على ان لو كان جهة الجواب موقفا على تفصيل الخصم لم يتم الجواب للمفهوم
القول وهو كونه ههنا وللجانب من اجزائه بوقت وجوده ايضا لان الخصم لا يمكن
التكوين حصة يتعلق بالمكونات في وقت وجوده بل عنده نفس الضيق **قوله** على ان
عدم الغير لا يكفي منه اللازمه التي ذكرها ذلك البعض بقوله والا لكان غير الوجود
لا يتم ان لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كون اضافة انما يستلزم التزم من جانب واحد كما
يعرض لجزء مع المحل الجزئي والصفة المحدثة مع الزمان فان التزم من جانب العرض والصفة
متحقق مع انهما معا يرين الحيز والذات ولا يخفى ان هذا المعنى لا يقدح في الجواب ان يقال
وهو غير الخصم الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالتضرب
والا لانتفاء انفكاك عن الوجود من غير ذكر في الغير بزمانه **قوله** والصفة المحدثة
مع الذات الزائدة الصفات المحدثة لذات من كونها كاشي وبعده وارتقا وخالفنا
بحيث ان ممتنا المفردة من اضافة فلا يرد ما قال الفاضل الحلبي ان الصفات المحدثة
ذاتية في العرض فذكرها مستدك قال في شرح المواظفين الصفات ما هي غير الذات
لصفات الافعال من كونها ارتقا وتوهمها **قوله** غير ان التكوين قائلين جعل
قوله وهو غير الوجود من جهة الجواب با حاشي على توجيه الشرح واحد ان الذي يثبت
الذي لان الدعوات متغيرة التكوين الذي هو بده الفعل التكوين على ما يدعى عندنا
فان التكوين عند الحصر ومن يوافقه بمد الفعل ولذا جعل صفة ازيد واللازم من الدليل

تعليم

الذي هو اثر المعقول
والوسيلة لم يكن فانه يعني لو سلم ان
التكوين نفس الفعل المعبر عنه

بلا يورث

المتضايفين

ولا يخفى عليك ان التسليم غير واردي في الشيء الذي يحمل الغيرة على المصطلح بل على ما يقا
 بالغيرة بحسب الموضوع كما يتضح عند الدلالة السوورة في اثبات الغيرة وقوله هذا
 كلامه عليه السلام في كون الحكم مقاربا له وجعلها ايماء على تقدير ان يكون قولوه هو غير كون من
 يتم لطوبى ولم يكن الغيرة على المصطلح **فقد** وجوبه ان العلم الزايم في معنى ان هذا
 الاستدلال مبني على مدعى لخصم الثاني بان التكوين عين المكون وانما حاشا في الغرض من
 الزايم وحاشا ان التكوين غير المكون لان التكوين علم ما عرفت نفس الفعل بمقاربتها
 بالضرورة **فقد** ويمكن ان يراد به اي ويمكن ان يقال في وجه الاعتراض ان المراد بالفعل
 مابة الفعل ومبدا لما حقيقه عرفت فان الفعل والخلق والاحتراح والاحداث والتكوين
 وان كان يدعى المعنى الاضافي لكن المراد في اصطلاحهم مبدا على ما مر واما جهاز
 تذكر اللازم وازداده اللزوم ويكون قولكم ان الغيرة لا تميل الى اعتبار حتى يرد ان الضرب
 ليس مبدا الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للبشر **فقد** وقد عرفت انفا ان العمل
 هذا لطوبى من المعنى مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغيرة المصطلح لئلا يتعذر فان
 قوله ليس بشئ لان صحة الافتكاح هو جواب مرجح عن التسليم الاول وفي قوله والعفة
 المحدثة مع الزايم انما اشار الى الجواب عن التسليم الثاني بمعنى ان الفعل بمعنى الاضافة
 حادث ولا يجوز في مقابلة الضمة المحدثة مع الزايم انتهى كلامه والا فله ان يقول
 فان قوله على ان عدم الغيرة لا يكفر اللزوم من جانب واحد جواب مرجح عن تسليم
 الاول وازد بقوله حادث لا يمتد لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجودي
 الخارج وكذا من الضمة المحدثة لعدم الضمة المحدثة لذاته **فقد** ولزم كونها محلا للوارث
 بل ان الضمة مقيدة بكونه في شيء وبعده ومجيها وميتا ولا زقا وخالفنا في غير ذلك
 من الاضافات والاعتبار **فقد** اذا الاحتياج اليه يعني ان احتياج المكون الى الخارج انما
 هو في التكوين واليجاد وهذا كان الاجابا عين ذات يكون محتاجا في وجوده الى
 ذات اول الاحتياج الموجود يكون الاجابا صفة كذلك الغيرة فلا يكون عين المكون و
 هذا بخلاف فيكون مستقيا عنه وقدما لا يقتضاه ذاته وجوده فيل تغير التكوين ما
 باليجاد اشار الى المراد بالتكوين الاضافة لا مبداها فيكون هذا العلم الزايم
 ايضا **فقد** القدم اعلمنا على معنى ان القدم اما مأخوذ من القدم المعنوي وهو معنى
 الزايم ان العلوي لم يمتد عن الفاعل رتبة بشئ يؤدق فالعق اذ اودم من العالم واسبق
 منه بالزمان بمعنى ان معنى عليه زمان حلوي لم يمتد من على العالم ضرورة ان حادث

عامة قال الفاضل في هذا
 لا بد من الدليل على قول لا في الفعل غير
 غير المتكسر من التام وهو ليس بغير
 على المصطلح

وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم
 سبق القدم فالعق اقوى قدما واول من العالم وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم
 قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسا كان قديما الازد لا يكون قديما كالموجب لا قدم
 بالتكوين لان وجوده فلا بد ان لا يلاحظ المكون بعنوان كون عين التكوين في حكم
 العقل يكون قدما حتى لا يغفل عن هذا الملاحظة لا الحكم بقدمه بخلاف الواجب تعالى
 فان ذاته ممتدة مقضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه في ملاحظة ذاته بعنوان امر
 آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشتراك اقوى قدما عند العقل وهذا على
 طبق ما قاله الحكماء ان الوجود الذي وجوده عينه اقوى موجودية من الموجودات
 وجوده مقتضى ذاته لا يكتفي بتصوره بل هو عين الوجود في الاول بخلاف الثاني وان كانت
 الحقائق من الوجود فيها تماثلا في الخارج فقدر ولا تلتفت ما قاله الفاضل المعنى من ان
 كون الواجب اقوى قدما على بحث **فقد** وذلك بحكمه يعني كون نظام على الوجه الاخير
 والاصح دليلا على كونها صالحة قادرا تحت رادكم بدعوى الازاه من الضرورة فانه
 اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه ولا هذا
 لكن دعوى الضرورة في عملنا في حاشا اذا دعي لخصم ان مبداه لما كان كمالا
 من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه الكلي غير مسمى لا بد له من دليل **فقد**
 نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة بان يقال لنظام العالم على الوجه المذكور انما يدل
 على كونه كذا المؤثرها لما قد راينا ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك ان يجوز ان يكون
 ذلك المؤثر وسطا تحتنا رادنا عن الواجب بطريق الاجاب والجبوب بان ما سوى
 حادث ولا يمكن استناده الى بطريق الاختيار غير تام لان معنى على اثبات حدوث جميع
 ما سوى الله وهو لم يثبت جدا بل انما ثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ولست
 بعض الاكابر بان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن متفق الى مؤثر وكل مقتر حادث
 لان تأثير المؤثر فيه بالاجاب لا يجوز ان يكون حالا البقاء لاستحالة اليجاد الموجود في
 ان يكون اما حال الحدوث او حال القدم على تقديرين بلزم حدوث الاثر وفيه انه
 لو لم يستلزم اما القول بحدوثه صفة تتركه او القول بانها واجبة بالزات وكلا الامرين
 مشكوك فيهما لان الرؤية انما يشترط بتقدير الرؤية بالاصح فكذلك في كمالها صفة المرئي
 والتقدير للمعنى للفعل ان يكون الشخص رايا صفة المرئي وانما حمل الشرع على الاول
 مع ان الثاني ايضا محتمل لثبوت منه نظرية تقدير في العبارة ولان المتنازع في ان لخصم

قوله

الموجود فيقول
 بان الرتبة مصدر من الفعل
 بمعنى كون من ان لا اكتشاف صفة
 المرئي
 مطلب في قوله

انما روي المانع من جانب المتيقن وان كان كماله من غير هذا لا يكون قولنا اثبات
 الشيء ايضا مصداقاً لمشيئته للقول ان يكون الشيء شيئاً لكن في حقها بعدوانها نسبة
 اليها لا مخصوصة هي المسماة بالرؤية على مصدره من الفعل ويمكن ان يقال ان نسبة الرؤية
 بالذات في نفس الامر لا ترمي على حاجة الى التاويل ويكون موافقاً لما في شرح المقاصد
 انما يعرف الشئ بمقتضى رؤيته كان نوعاً من المعرفة ثم اذا بصرفنا وعرضنا كان نوعاً من
 من الادراك فوق الاول واذا فحقا العينين كان نوعاً آخر من الادراك فوق الاولين كما
 بان في **قول** هذا هو الامكان الذهني يعني عدم الحكم بامتناعها بعد التخصيص هو
 الامكان المفترى بغيره الذهني في حيزه عدم المانع الشامل للمشيئة الذي يكون العلم
 بامتناعه كسب الا يصدق عليه ان العقل بعد التقييد وعدم ملاحظة الدلائل لا يحكم ما
 بامتناعه وليس محقق التراجع لان الحكمه قائل بالامكان الرؤية بهذا المعنى فان يقول ان
 العقل بعد التقييد لا يحكم بامتناع الرؤية بعد ملاحظة الدليل من كونه مقتضى
 عن الامكان والبرهنة وعدم كونه جسمانياً كبقايا لعوارض التي هي غير الرؤية يحكم
 بامتناعها التام التام في الامكان الزاقي المقابل للمتناع المفترى بان لا يكون الوجود
 والعدم مقتضى الذات فاحسب ان يقول ان العقل اذا حكي ونفسه يحكم بعدم امتناع
 رؤية بغيره ويمكن ان يقال ان الامكان الذهني كافي في هذا المقام وان عقله عن السلف الكليم
 لان العقل اذا حكم بامتناعه بعد التخصيص علم بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يعلم
 وليدعي امتناعه لا يمكن حرق الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل
 عقلي على امتناعه اذ لو كان كذلك في الحرف والتوقف لوجب التوقف في جميع
 الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية فيجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعه فعلم ان
 عدم حكم العقل بامتناعه بعد التخصيص كاف في العمل بالظواهر وبغير ذلك ان القول
 لم يتوصلوا الى الامكان الذاتي في سائر التسعينات السبع والبصر والاهتمام وعزب القلب
 وغير ذلك بل الكفاية على انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه
 البيان والعري ما احسن الشر في اختصاصه بالواجب **قول** يرد عليه ان اريد
 اخباره بالعرف بالبرهان الرؤية بغيره الجسم وجسمه عرض وعرضه هو موافق
 يجعل المدعي في الدليل اذ يصير الهمام هكذا انما قالوا ان برؤية الاعيان والاعراض
 لا تافق بالرؤية جسم وجسمه عرض وعرض وكما كانا تافق في برؤية البصر فيما
 من بيان ولا يخفى فاده وان اريد الفرق يستعمل البصر في لا يفيد في انما المطلوب

الامكان

الحوادث

امني

عن كون الاعراض والاعيان مرتباً كما تافق في استعمال البصرين الاعيان لا القطع مع عدم
 كونها مرتبة في الدخول لعدم في مفهومها لانها عبارة عن ان عدم البصر وعدم
 والتحقيق الفرق بينه وبين الاستعمال بالبرهان لا يمكن ان يكون مخرجاً لان يكون
 البصر وحده يحد ذلك الادراك فيبقى العقل بين وبين امر آخر قيل ان الضرورة
 فاضية بان الرؤية لا يتعلق بالابا لوجوده لا يتخصص لها بشئ من الاعيان والاعراض
 وبهذا القدر يحصل الحق وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشئ من الاعيان
 والاعراض كمن الألوان والاشياء وغير ذلك على بينة في **قول** يرد عليه ان العين
 المخلقة هي بمعنى ان الحصرم اذ العين المخلوقة اعني كون الشئ شاعلاً للعين سواء كان بالذات
 او بالعرض والوجود بالبرهان هو ما لا يلزم في الامور الشاعلة كبراهمة بينهما
 فيجوز ان يكون علة حقيقة الرؤية واحد منها قال الفاضل المحشي في كون وجوب
 الوجود علة الرؤية لا يضر الملاك لان فيه ملحق وهو حقيقة رؤية الواجب يتحقق بغير
 الوجود واما كونه بالغير فهو امر عارض يخص فلا يجعله علة حقيقة الرؤية ومتعلق
 لبراهمة كلياً وفيه ان لا يمتنع ان كونه بالغير امر اعتباري وعلى تقدير ان لا يمتنع فيجوز
 ان يكون شرطاً لعلية الوجوب اوجب بجملة من اننا نعلم بالضرورة مدخلية الوجوب
 في العلية ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية **قول** فان قلت عليه الامور اه هذا الجواب
 على تقدير جماعه انما يدفع التخصيص بالامور الشاعلة لغيرهومات بالبرهان كالمناهي للقول
 لا لغيرهومات الشاعلة لغيرهومات والعرض فقط كالتصوفية والكثرة مثلاً والجواب للحاصم
 لمادة الشبهة ما يحسن من ان الحادث بالعلية متعلق الرؤية ولا شك ان الشئ من الامور
 العامة لا يصلح متعلقاً بالاكوان الامور اعتبارية موجودة في الخارج **قول** قلت يجوز ان
 يشترط عليه واحد من تلك الامور بشرط من خواصها الممكن الوجود كالحديث وشروط
 حلق الوجود والعدم المذات المعبر ذلك فلا يمكن تحقيق ذلك الامر من حيث كونه علة
 للرؤية في الواجب والمدومات لا يلزم حقيقة رؤيته بما حصرناك ظهر فساد ما قلنا
 الفاضل المحشي واما في الجواب فيجوز ان يشترط على بعض من خواص الوجود الممكن قد يقع
 بما ذكرناه في بعد من ان امتناع وجود الرؤية لا يفقد شرطاً او وجوداً من حيث لا يمتنع حقيقة
 المخلوقة ان لا يجعل شئ من خواص الوجود الممكن شرطاً لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكرناه
 بل شرطاً لعلية ذلك الامر ولا شك ان ذلك انما كان شئ من تلك الخواص شرطاً لعلية يكون ذلك
 الامر من حيث العلية متحققاً في الواجب فلا يلزم حقيقة رؤيته **قول** وايضا لو علمت اه

ظهور ما عدا تامل وكيف وقد ذهب كثير
 من المتأخرين الى ان المراد هو الاعراض

يعني لو كان عدم الرؤية الامكان يصح رؤية المعلوم الممكن لتحقيق الامكان فيكون في نفسه
 للضرورة **قوله** وفيه نظر فنقول وجه النظر انه يجوز ان يشترط عليه الامكان في نفسه بشئ من
 خواص الموجود كما ان الشرايط **قوله** لان الشرايط اثبات هذا الكلام من اليد
 الشريفة من غير خلاف ما يفهم من عبارة المخالف من قول وهذه العلة لا بد ان يكون
 مشترك ولازم لقبيل الواحد بالعدل المتكافؤ وذلك فيجب ان لا يفتقر في بابها العدل
قوله والاعلم ان الشرايط هي التي لا يمكن ان يكون متعلق الرؤية في كل جسم يعني ان العلة
 لا بد ان تكون مؤثرة وان الشرايط اثبات في شئ في شئ من المتشكك فلا يتصف بعدم
 الصفة ولا ما يترك منه فليس ان الرؤية لا تتعلق بالمعلوم بل هي في نفسها لا يتقدم
 بخلاف كلام الشيخ **قوله** ويرد ان لا يفتقر الى الدليل المذكور كما يدل على انه لا يمكن ان
 يكون لعدم نفس العلة الفاعلية او اجزاها ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون شرطاً في وجود
 ان يكون الوجود شرطاً للحدوث او الامكان علة للرؤية فلا يشترط رؤية الواجب تقدم
 وانت خبير بان احتياج الشرايط للتحقق على عدم بل يجوز ان يثبت في احتمال ان يشترط
 عدم الوجود بل ما يتحقق بالممكن الشري وسبب هذا ظهور ان ما ذكره الفاضل المحشي في دفع
 هذا لا يرد في انه قد خرج الشرايط من المراد بالعدم متعلق الرؤية والقابل للاختفاء في لزوم
 كونه وجودياً وهذا معنى ما ذكره في شرح المواضع ويؤيد ما ذكره ان المراد بالعدم كماله
 الرؤية لا ما يورث الصحة واحتياج الصحة للمادة بمعنى المتعلق من ويزور وفهم بال
 بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعلوم لا يقع رؤيته فكلها اشترى كلامه لا يفتقر
 الابرار المذكور ان يجوز ان يكون امرو وجودي من خواص الممكن شرطاً للوجود على ان
 حمل العلة على هيئتها على المتعلق مما يحتمل بخله كلام على ما في الخاتمة **قوله** الست بقية
 فان امتنع وجود الرؤية في تحصيل المقدم المطلوبة فنقره ان هذا الامتناع على تقدير
 شئ لا يفتقر ان امتنع وجوده يعني امتنع الرؤية في موقوفة على شئ كون شئ من
 خواص الممكن شرطاً من خواص الواجب مانعاً لم يثبت وعلى تقدير شئ لا يفتقر فانه
 امتناع وجود الرؤية لا يفتقر شرط او تحقق مانع بين الصحة المطلوبة اعني الصحة
 بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية **قوله** يدعي ان حادثة هي ان
 حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك بين الموهوم والعرض بحسب الواضع
 فان خلاصة ان متعلق الرؤية وجودي وليس في رؤية الشئ من بعد خصوصية
 الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالتوجه

قوله وان كان يمكن
 ان يكون شرطاً في وجود
 متعلق الرؤية

فالتوجه التوجه ان عن الحلق المذكور بقوله اما فاعلمون برؤية الاعيان ان اختلافه
 ان لا يتم ان لا يفتقر الى مشترك من عدم مشترك لم يجوز ان يكون ذلك واحداً في عينه
 بالتحالفات فلا يستدعي عدم مشترك وهذا كما يكون باثبات المقدمة الموهوم وهي لا يفتقر
 الحكم المشترك من عدم المشترك والكلام المذكور لا يثبت فانه لا يمكن ان يكون مشترك
 في الواقع ان لا يفتقر ان يكون مشتركاً بالحيث بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع
 في جابيههم وليس تحرياً للحلق المذكور بحيث يدفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره
 المحشي وفي بحثه ان قول بان المراد بالعدم يتعلق الرؤية والقابل لبرها ولا خلاف في كونه وجودي
 دليلاً لدلالة جلية على ان الجوهر شرطاً للحلق التلقين يتدفع به الاعتراض **قوله**
 ويستلزم انه عطف على قوله لا يدفع يعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك العرض وهو
 لرؤية الجوهر والعرض ولا يشترط في العرض وبينهما ولا يشترط في العلة المشتركة في العلة
 ان يفتقر ان يقال ان رأينا ان لا يفتقر الى الوجود من الالهية ما يكون موجوداً من الموجودات
 ولا يفتقر على تفصيل ما فيه من الجوهر والعرض فاعلم ان متعلق الرؤية في الاول والابدية
 هو الصورة المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيجب ان يرى ولا حاجة الى
 المقدمات المذكورة كما لا يخفى هذا خلاصة كلام المحشي والفاضل المحشي هي ان كلام
 لاحلا يفتقر كما يظهر بان تأمل **قوله** ورد بان مضبوطه ان هذا التردد في السيد السند
 في شرحه الموافق وحاصله ان مقدمه الرؤية المطلقة المشتركة بين الربويات امر اعتباري
 لم يقم للحقيقة والمادة فلا يقع ان يكون متعلقاً للرؤية ولا لزوم رؤية المعلوم
 بل المرئي من الشئ البعيد هو خصوصية الموجود في الالهية ادراكها اجمالي لا يمكن به
 على تقديرها فان ما يثبت اجمالي ومقاومة قوة وعملها فلس اجمالي وسيله لا تفصيل
 الا يرى الحقون كل شئ فهو كذلك فاعلم انك لا خصوصية متعلق في الرؤية فلا يفتقر رؤية الشئ
قوله ثم علم ان هذا الدليل لا يعني ان الدليل المذكور لا يثبت رؤية الواجب فتقوض
 بجوهه الجوهرية فان الدليل المذكور يعجز جاز فيها مع امتناع كون الواجب ملوساً وتقوية
 ان الجوهرية مشتركة بين الجوهر والعرض لا تنفرد بالملس بين جسم وجسم فانما هي
 الطول من العرض والطول من الاصول والاصول والعرض عرض فاقين بالجسم
 كما تقرر من ان الجسم مركب من الجوهر والفرد فلس الطول والعرض هو ليس للجوهر
 التي تتركب منها الجسم وكذا تنفرد بالملس بين عرض فانما هي لتعجب من الالهية
 والاشئ عن الالهية فالجوهري مشترك بين الجوهر والعرض ولا يفتقر الحكم المشترك

منه قاله مشترك وهو ليس الوجود وما حردناك فظهر من هذا ما لا يفاضل حتى
 يمكن ان يقال ان جهة الملوحة مشتركة بالاخرين فلا تفتقر جهة الملوحة لعدم جريان اللبيل
 فيها لان دليل الذي اورد على رؤية الاعيان جارية بعينها للملوحة الاعيان بلهاقات
 على ما حردنا فان تم في الموضوعين فلا وجوب عند بعض الفضلاء بانا تلتزم جهة ملوحة
 الوجوب فان ما قرين الشيء الاخرى من ان يجوز ان يدرك كل خاصية ما يدرك بالخاصة ينزوي
 بعيد استزادهم جهة الاستزادهم المسألة لا تلام بصحة برد العقل بالمسألة بلقت في البحث
 من جهة وانما جبر بان ما ذكره يقتضي جهة المذوقية والسموية وهو مفسر لا يفسر
 الطبع السليم ولذا قال في شرح الفاصد اما القطع جهة الملوحة فهو في الاشياء فان
 ضعف هذا الدليل حتى ^{يرد عليه} انما لا يقع انما لا يقع انما لا يقع بالمكن ممكن
 فان يقع ان يقال ان العلم المعلول لعدم العلية ايضا والعلة قد يكون منها عدم مع
 امكان عدم المعلول في نفسه كالحقائقات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه
 فيجوز ان يكون الرتبة المتعقل بها الاستقرار الممكن والسر في جواز تعليق المتعقل بالمكن
 ان الارباط بين العلق على انما هو بحسب الوقيع بمعنى ان ان وقع المعلول في وقت معين
 والعلة والممكن الذي قد يكون متعقلا كالمسألة الذي فيجوز ان يعلق بينهما بحسب الوقيع
 وليس الارباط حجة بينهما الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق بحسب
 بان المراد بالمكن المعلق عليه ليس الصرف الحائي عن الامتناع مطلقا ولا استناد الامكان
 للمعلول المعلق فيما المتعقد عدم عند ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الاشياء
 بالغير فان استزادهم عدم الحقائق وعدم التقييد العقل الاول عدم من حيث وجود
 كالمسألة الواجب وعدم متعقد بوجود الواجب واما بالنظر الى انما لا يقع مع قطع النظر عن
 امور الخارجية فلا استزادهم بخلاف استقرار الجبل فان يمكن صرف غير متعقد بالانكشاف والهاجرة
 فانما انما بالعلق عليه استقرار الجبل بعدم النظر بدليل الغاء وحسب تعلقت اربعة التلقت
 بعدم استقراره عقب النظر السليم الاستقرار وان كان بالغير فليس بشيء لان استقرار الجبل
 حين تعلقت اربعة عدم الاستقرار ايضا يمكن بان يقع بديل الاستقرار وانما الحال
 استقراره مع تعلقت اربعة عدم الاستقرار كما يوضحه عريان الشرح قال الفاضل المحض
 والحق ان التركيب المذكور لا يقع في اللغة بل الصحيح ان يقال ان الاعلام العلة الاعلام
 المعلول وليس في الاشياء في حقيقة ان الاشياء لا تتلقى الاعلام انتفى الملوحة مع ان قد يكون للملح
 متعقد انتفاءه قبل انكشافه ان الارباط باطن بينهما بحسب الوقيع كمنه اذا وقع وفيه شرط

صفتان للشيء ممكن ان الذات متعقد بالعلية

والحق ان امكان المعلول فيها
 انتفى عدم علمه بحسب
 واما ان عدم امكان المعلول
 المعلق فيها انتفى عنه بحسب

الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع الشرط فيكون ايضا ممكنا والافلا
 معنى بالعلق وبرد الشرط والمزوط وفيه بحث ان الارباط والتعلق بحسب
 الوقيع في نفس الامر لا يفرض فيجوز ان يفرض وفيه شرط مع عدم وقوع
 الشرط فتأمل قوله منها الروية مجاز عن العلم الضروري يعني ان الرؤية
 في ان في مجاز عن العلم الضروري اي ما يكون حاصلا بل بظن ولا فكري بطريق ذكر
 للمزوم واردة اللازمة وذلك شائع في رتب اربى النظر اليك يجعل علمنا
 بك علمنا ضروريا وبذلك تأويل المحقق ومن متعده قوله والمجواب بان النظر للمصدر
 بالنظر في الرؤية لا يمكن سواه فلا يتركه باحتمال قوله مع ان طلب العلم اه
 علاوة اي على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن عالما
 بربه ضرورة مع انه يتحاطر وذلك لا يقع معقول لان الخطاب في حكم الحاضر المتأخر
 وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك في شرح المواقف قوله برده عليه ان المراد
 اي برده على العلاء وان المراد برب هو العلم بهوية تعالفا خاصة به والمخطاب لا يقع
 العلم بالبهوية الخاصة بل العلم بوجوبه فان من يتحاطر من وراء الجدار انما تعلم
 بوجوبه كمن لا بهوية الخاصة قبل ان ارى بالعلم بهوية الخاصة انكشاف بهوية تعالفا
 عند موسى م انكشاف المشاهدة فهو بهوية بعينها وان ارى ووقع فرع اخر من
 الانكشاف فلا بد من تصوره وبيان امكانه في حقه تعالفا ولزم له بهوية وعدم
 لزومه للخطاب حتى يحل كلام المولى وعلينا ان انكشافه اقول المراد بالعلم بهوية
 الخاصة بمكان انكشاف بهوية على وجهه في بحيث لا يمكن عند العقل صدق على
 كثير من كافي المرنج بخاصة البصر ولا شك في كونه ممكنا وخفيع لانه قادر
 على ان يتخلق في عبيد علماء وروبا بهوية الخاصة على الوجه الجزئي بدون التحليل
 الباصرة كالتخلق بعده وفي عدم لزوم الخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالخطاب
 بامور كونه يمكنه صدقها على كثير من عند العقل وان كانت في الخارج متعقدة في
 شخص واحد فمن من قبل التعقل وبما قلنا ظاهره فاما قال الفاضل الجبل
 ان ارى بالعلم بهوية الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب ايضا وان
 ارى من حيث الخصوصية فهو لا يتصور الا بطريق الاحكام لانا لا نراه لا
 يتصور بدون الاحكام وليس للعلم سد دخلا في العلم بل هو بحسب خلق الله تعالى
 على القاعدة المختارة من الشئ الاشهر فيجوز ان يتخلق ذلك العلم الجزئي في

بحسب

انه بمعنى لو كان الرؤية بمعنى العلم الضروري
 لكان انظر للذكور بعده ايضا بمعنى
 وليس كذلك فان النظر مح

يختلف
فشاوفا

في النفس الناطقة بدو الحس كمالا بحيث هو رويان موسى عليه السلام
انه تكلم امان يات في سبعين من بين اسرائيل فاخترنا من كل سبط سبعة فزاد
اثنا عشر ففعلنا منكم في جوف فقال ان لمن قد اجاز من خرج ففعل
كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما وافوا من جبل غمام فدخلوا موسى
بهم لغمام وخر وسجدوا فسموا بكنيتهم باسمه وبنهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه
وظلوا من لئلا حتى رآه الله بهر كذا فافوا بالنزول قوله ففعل انهم ارتدوا
اي فعلوا من هذه الرواية ان موسى السبعين الحاضر مع موسى لم ارتدوا
وكفر وابتعدوا كما نؤمن اخبار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي اوردته الرضا
لانا نحن اراهم كانوا كافرين ولانهم عرفوا على اسمهم بامتناع الرؤية على ان يصدقوه
في حكم الله تعالى من انهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين للجواب
الصادقين في جوابه بل من ترائي وما سمعوا الاوامر والنواهي من سجدوا
عنى الغمام كذلك يجوز ان يسموا بذلك ثم يتوقف على تصديقه لم تكونا
الغائبين بل نؤمن ذلك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسموا الجواب
على ما في شرح المواقف وما قيل من ان سبعين وان سجدوا الجواب لكن موسى
هو الخبير بان السبعين كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه ففعل انهم ان
كون كلام الله تعالى هو ففعل اخبار موسى ثم فان فيه علامات وقرون
ذالك على انه ليس من جنس كلام البشر كعدم الترتيب والامتناع من
واحد مثلا بل ما من جنس بخاطر العلل وذي الكليل في وجعل الا
سكالا للجليل وللفضلاء في توجيهه مقالات كل ما تعففت تركها
مخافة السطو بل قوله وللمعتزلة ان يقولوا نزعنا انما هو في هذا النوع
من الرؤية التي يخلق الله تعالى في الدنيا في الحيوانات بل يجوز ان يتعلق
بذات الله تعالى هذا النوع من الرؤية ويتكف عنه كالمبهمات للجسمانية
اولا يجوز فقد لا يجوز ذلك لاننا نعلم في هذا النوع الاجاز من الرؤية
المخالف في الحقيقة والمادية والادراك وانما المسلمات عندهم بل ان كان
النام وعندنا بالعلم الغرور كذا في شرح المقاصد اقول الحكم بعدم نزاعهم
في هذا النوع من الاكشاف انما هو في موضع لوجوز ان يحصل الاكشاف في
البصر بدو الشرط المذكور لكن النظر من هذا صهيهم عدم جواز ذلك حيث قالوا

قالوا

نقيصة

قالوه هذا الدراك البصر مشروط بالشرط فالتشريع انما هو في العلم
الغريزي عندنا هو العلم بمسبوبة الخاصة بدو شرط لا يحصل انهم يعرفون
الرؤية هو الدراك البصر بدو الشرط والمذكورة وللحاصل انهم يعرفون
بالاكشاف التام العقلي لا معتزلة في الاكشاف التام الحسي وبهم يتكفرون
فالتحكم من غير شرايخ الخصمين قوله برر عليه يعني ان التام الشرطي
للمذكورة بقوله لو امتنع الرؤية لما حصل التامح بها فان ما عدمه صفة من
يحيى ان يكون في صورة الامتناع اقوى في الملح وعدم تلحق المعدوم لعدم الرؤية
لانما ان الامتناع هاهنا لا يثبت على العلم الذي هو معدن لا ينقص فيجوز ان يكون
هذا النقيض ايضا من صفات تقيدها بالبرهان الاصولي والروايح يمكن رؤيتها مع
ان لا يفيد تغيرها عنها التامح لكونها ماقرونين بعلامات النقص من الحدوث
والامكان والتجديد واسترق في ذلك ان الموصوف اذا كانا كمالا من جميع الوجوه
يكون كل ما في عنده من صفات النقص والامكان كمالا من جميع الوجوه فيفقد ذلك
النقص التامح بخلاف ما اذا كانا ناقصا فان يجوز ان يكون النقص صفة كمال في
عنه كما في صفات اخر من صفات الكمال ويكون هذا ايضا من سمات تقيدها
فلا يفيد التامح قوله والحق ان الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التامح بتقيدها
كان المنقوص من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال الملح فانه اذا كان المنقوص من
صفات النقص كما كان النقص اقوى كان التامح اقوى الا يرى انه قد ورد التامح في
الشيء والبرهان في القرآن العظيم مع امتناعها في حق الله تعالى قوله واما الله
الكتب فيك فيه اه وقع لما سيورناكم اشبهتم بعدكم بالافعال بالاختيار
فقول لو كان العبد كاسيا كان عالما بتفصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة
والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل والادراك بطا للمزوم
منه وحاصل الادعاء ان كسب كيفية القصد والعلم الاجالي ولا حاجة الى
العلم بتفصيل المكسب ولا شك في كونه العبد عالما بالافعال على سبيل
الاجمال قوله والحاصل انه في هذه بعض حاصل الجوابات فربما الخلق والكتب
فان الخلق يقتضي العلم بالتفصيل والكتب لان الخلق قادة الموجود فهو موقر ففعل
العلم بالتفصيل ان لا يزيد ولا ينقص مما في يمينه وكل فعل من افعال كماله وقدره
على وجه مختلقة والحق ان شئ فوقه ذكره العبد لاجل القصد بخصوصه والقصد

فوق بين الخلق والكتب

التي بخصوصه موقوفة على العلم به كذلك لان الفصل الجزئي لا يبيح عن العلم الكلي
 كما يشهد به البداهة بخلاف الكلي فانه موقوفة القدرة والارادة نحو المقدور ومن
 غير ان يكون له تأثير في ايجادها فيكون العلم الاجمالي بهذا قبل والحق ان بيان الفرق
 بين الخلق والكنية اقتضاها العلم المشكك على انه على تقدير تمامه لا يقيد
 للمعنى وان يقول ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل واما في الخلق
 الناقص الذي يتصرف به العباد فيكون العلم الاجمالي اقوالا اشكال لان العلم يجب انما
 لتوقفه على المقصد عليه والاشكال ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فبما
 يبرده العبد يتعلق به العلم ايضا بخلاف الخلق فانما اعطاء الموجود لاهرج في عالم
 يتصور بوجه جزئي لا يتعلق به الارادة به فلا اشكال في الفرق واما ان الخلق الناقص
 لا يقطع العلم بوجه جزئي فكما به محقق لان المقصد مالم يتعلق لا يوجد الفعل
 الاختياري فلا بد من العلم بوجه جزئي في الاجزاء سواء كان ناقصا وكاملا انما الفرق
 بينهما في اشتمال الحكم والمصلحة فقدره الله الموفق هو كونه به يتدفع ما يقال
 اي وبما ذكرنا من انه لا شهور يتفاضل الافعال في حال المباشرة مع العلم بالعلم
 بعدا تتوهم ضرورة ولذا قيل ان العلم ضروري يتبع الشرائع تدفع ما قيل يجوز ان يكون
 العبد عالما بتفاضل افعاله ولا يكون له العلم بعلمه او يكون ان يكون له شعور وعلم
 لذلك التفصيل ولا يقع زمانا طويلا او وجده في الاول ان العلم بالعلم ضروري
 بعدا بالتفاوت وبما ليس كذلك ووجود في الثاني انه لا علم به حال المباشرة ايضا
 فان الحركة امية يتأمل في تفصيل اجزاء عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون متعوا
 بالتفاصيل ولا يكون اجزاء وان كان كذلك فكما برة قوله يتبع ان يكون هذا العلم
 ان يتيقن ان يجعل المصدر الذي هو كونه بمعنى المفعول اعني المفعول ليصح تعلق
 الخلق به لان المعنى المصدر اعني الايقاع والاحداث امر اعتباري لا يتحقق في الخلق
 والالزام التسلسل في الايقاعات فلا يكون متعلقا بالخلق ثم يتبع حمل اضافته للمصدر
 الوضعي لفظا على الاستغناء بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان كان احصل
 الاضافة العهد على ما بين في موضعه ان لو لم يحمل على الاستغناء لم يتم المقادير
 لشك ان المعول يصدر على مثل السور بالنسبة التي اراعت ما يتعلق به الوقوع
 اذ يقال للسورة معول النجاء باعتبار ان تعلق به الافعال والحركات الصادرة
 عنه حتى صارته معدلة لوجوده فعلى تقدير ان لا يكون الاضافة للاستغناء

يجوز ان يكون المراد ببعض المجرورات امثال هذا المعلوم فلا يتم وهو اشياء ان جميع
 افعال العباد ومجروراتهم متماثلة تدبر ولا ترتفع المعنى لانه اذا خلا فلهم فان
 امثال هذه المجرور من الجوارح متماثلة تدبر ولا تدخل للعبد فيها انما الخلق
 فيما يقع كسب العبد ويستند اليه من الاعراض مثل الضم والصلوة والاكل والشرب
 والقيام والقعود وتحوذ ذلك قبل الحاجة الى الاستغناء على الاستغناء لان الاداء
 بالفعل المجرور بمعنى الحاصل بالمصدر وبما لا يصدق على مثل السرير فانه معول
 بمعنى ما يتعلق به الوقوع والخلق بالمصدر على الغالب بالمصدر وان كان لهما
 من قبل اطلاق اللازم وارادة الميزوم الا ان كثير الوقوع في كلامهم بحيث
 يفرق بلا قينة تدل عليه فيتم الحق بلا ريب قلنا لا يتم الحق على هذا التقدير ايضا
 اذ لمق ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة او التوليد متماثلة له واولا
 بالذات والمعلوم على هذا المعنى لا يشتمل المتولد كشركة المفتاح المتولد من
 حركة اليد وهو متولد فلا بد من ان يراد بالمعول ما يتعلق به الفعل بمعنى ترتيبه عليه وحمل
 الاضافة على الاستغناء في شتمل افعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به الفعل
 على سبيل الوقوع عليه ويتم الموكلا لا يخفى فقدره وما الموصولة اي يغنيان ما
 اذا حمل على الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغناء بمعونة المقام لان لفظة
 ما عامية موضوعة للاستغناء في المانع والله خلقكم وجميع ما تعلقون بخلاف
 الاضافة قائمها موضوعه والاصل المبدأ هو الالهي في التقدير فلا تدبر ارادة الا
 المستغرق ههنا من سائر المقام قريبا الجرح والضرب حاصل الكلام ان حذف
 الضمير العاقل الموصول قل لكني خلقا جعل ما مصدرية وحيث انما مصدرية بان
 لا يحتاج في حذف الضمير ليس كما ينبغي ان يفرض ان لا يكون وجعل ما مصدرية
 لا ترجيح للموصول حتى يرد ما ذكره ويمكن ان يقال ان الخلق ايضا مجزئ
 التوجه الثاني على الاول لا بد من ان تقرر وقد وجهه ان يوجب من جانب المعنى لانه
 الالهي بان المراد بالخلق خلق الجوارح والمعنى الخلق لخلق الجوارح لا لخلقها واد
 خلق الاعراض والافعال الحسية وقد وجهه ايضا بان المراد بالخلق بلا الاله وما
 رتبة اسباب وكلاهما خلافا لظن ان لا فائدة تدل على التخصيص كيف وجعل
 الخلق المستعد من المعنى لانه لا لازم يحد في المفعول ليدل على ان المراد من الخلق
 بالخلق مطلقا ليس كمن لا يتصف بالخلق فكونه كونه الخلق ان

المعتزلة لا يثبتون الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويبتعدون عن تلك
 مطلقا مما لا يستحق العبادة بل من شرط حصولها هو الخلق الذي يكون بلا
 الاسباب ويتبعه وجود الاله السايق اعني قوله الحق يتوكلون لا يتوكل
 في مقام الملح وهو خلق قوله وهو ان للكاتب اختيارا واما ان كان الفعل
 مخلوقا لله يمكن الاقدام الصادرة عنه بعينه لا افعال الخلق ولا يكون الاختيار
 فيها ولا يكون المكلف اختيارا والادوم بطور انما تفقدوا على ان ما في الخلق
 اختاروا بينه وان اختلفوا في هل يجوز له ان لا يقول بغيره ان
 يمكن اه حاصلا لا ان شرطية المذكورة بقوله لم يكلف العبد للملح البطل الملح
 والذم والثواب والعقاب فان يجوز ان يكون الملح والذم بالمتبادر المحلية وان
 ترتيب الثواب والعقاب على افعال المذكورة ترتيبا عاديا مثل ترتيب الاحراق على
 مس النار وهو نفس قوله في المصنف فلا يسئل عن ليس بها بان يقال ترتيب الثواب
 على هذا لا يقال ترتيب العقاب على ذلك كما يقال ترتيب الاحراق على مس النار
 قبل هذا التاميم لولم يكن الملح استحقاقا وانما اعتبر اختياريا كما لا يخفى وانما
 تركه اثر هذا المورد لانه كانت عقابا لغيره ايضا فهو علينا لانه لا وجوب
 والحرمان بانثاء الكتب الاختياري هو العدة فلهذا اختاره قوله فان الداعي
 يعني ان قوله تعالى كن حقيقا والله تعالى قد اجرى عادية في تكوين الاشياء والذم يكون بها
 بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمصنف يقول لانه احد في عتبه هذه
 القول لكن المراد الكلام الذي في القام بانه لا الكلام المطلق المركب من الاصوات لانه
 حادثة فيحتاج الى خطاب اخر فيتمسك لانه يستعمل في ايام الصور والمروء
 بانه تعالى ولا يثبت وقوف خطاب التكوين على القهر واشتمل على اعظم القوارب وهو
 الوجود جاز تعلقه بالمعروف وانما قال لا يثبت لانه اكثر المفسرين ذهبوا
 الى ان قوله تعالى كن حيا عن سرعة الابداد وسرولته على الله تعالى وكان قد رتبتمثلا
 للعقاب اعني تأثير قدرته في المراد بالشهادة اعني اصر المطاع للمطيع في حصول
 المأمور به من غير توقف واستعاض ولا اقتضارا الى من وكية امر واستعاض انه وليس
 ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقدر وانا بالعلم
 والقدرة والارادة كذا ذكره في شرحه في التلويح قوله ويؤيده قوله تعالى فقتلهم
 سبع سموات قال في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشيء اجماعا لا كما في

التكليف

في قوله تعالى ولا يثبتون
 في قوله تعالى ولا يثبتون
 في قوله تعالى ولا يثبتون

في قوله تعالى فقتلهم سبع سموات او خلقهم وانما امرهم انتم اي كلامه فعلمنا
 ذكرنا ما وقع في شرح العدة ان القضاء يذكر ويراد بالعلم كما قال الله تعالى فاقضها
 انما فاض حيث قال جعل الارادة الامم مع معيار الارادة للعلم على ما ينبغي بالعلم
 والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا
 الذي اسرنا في الكتاب لتفسيده في الارض الاعلام والتبيين الفاظ معجمها واحد
 اعني اتمام الشيء قولنا بعبارة بحسب مناسبة المقام بواحدة منها قوله ما في من
 الصفات الفعلية اي اذ كان المراد بالخلق مع زيادة العلم يكون من الصفات الفعلية
 فمجرد التعلق بالشيء واما التعلق بالقدرة عقوبة الارادة على ما عرفت فيمضي
 قوله وفي شرح المصنف ان الله تعالى قال في العلم ان قضاء الله تعالى عند الارادة
 هو الارادة الالهية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال واما عند الافلا
 سابقة فهو يعلم بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام وكل
 الانظام وهو المسمى عند الله بالقضاء الالهية التي هي مبدأ القضيضات المو
 جودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها انتهى ما وقع في شرح
 الطواع بلا صفتها من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ
 وفي كتابه المبين مجمعة ومجمل على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء و
 ما خرد منه فان المراد بالوجود الاجمالي الوجود الظلي للاشياء وبالروح المحفوظ جوهر
 عقلي مجرد عن المادة في ذاتها وفي قوله تعالى في المصنف ان الله تعالى عرفت الحكماء واما قلنا المراد
 ذلك لان ما ذكره في قوله تعالى في المصنف ان الله تعالى عرفت الحكماء واما قلنا المراد
 عبارة عن وجود جميع المخلوقات في العالم العقلي مجمعة ومجمل على سبيل
 الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موارد الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد
 كما جاء في التنزيل في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
 كذا ذكره المعين التلويح في حواشيه ورواه ما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء
 عبارة عن وجود المخلوقات وما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبقها من ان ليس للقضاء
 الاثنتي معان احدها التقوى والثاني مصطلح الاشارة والثالث مصطلح الفلاسفة
 فاقبل ان القضاء سبعة معان فهو من هذا التدبير فقدره قوله تعالى يعني اتمامه بغية
 الله القضاء بما هو مكوّن لانه يؤدي الى زيادة النكاح وكذا تفسيره بالعلم ايضا يؤدي
 الى النكاح قوله تعالى انما يصنع للرضاء يعني ان الله تعالى للرضاء بصفة الله تعالى

الامر كقوله تعالى ولا يثبتون
 الا اياه او لم يتركوا رايهم

مطلقا مما لا يستحق العبادة
 مطلقا مما لا يستحق العبادة

في شرحه للمواقف

او القائل برضيت بقضاء الله لا يريد ان يرضى بصفته من صفات بل يريد ان يرضى بصفته
 تلك الصفته وهو لا يقتضي وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضا بالكفر انما يكون
 كذا اذا كان مع الاشياء وادعوا عدم استغياح خلاف الرضا بكفر الكافر مع استغياحه وهذا
 في زيادة علمه كما قاله تعا حكايته ربنا اطهر علمهم ولا يرد على قولهم فلا
 يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وقيل ذلك انما هو في الرضا بكفر الغير وانما الرضا بكفر
 نفسه فهو كفر مطلق لا يارضا عنه من رضى بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره
 فقد اختلف المذهب في رضى والاوضح ان الرضا بكفر بالرضا بكفر الغير ان كان لا يحب الكفر ولا
 يستحسنه قوله وانت خير بان رضاء القلب يفعل الله تعالى به ان ما ذكره المعترض
 من انه لا معنى للرضا بصفته من صفاته كما لا معنى لارتضاء رضاء القلب يفعل
 الله تعالى به تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل يتعلق بصفته على تقدير
 كونه عبارة عن الادارة المازلية مما لا شك فيه ولا شك ان الرضا كما
 يستلزم الرضا يتعلق تلك الصفقة من حيث انه متعلق بصفة ردة ان الرضا بالفعل
 وتعلق الصفقة لا يتصور الا بالرضا بطريقه من حيث كونهما متعلقين له فيكون
 مثل جواب السامع وما ذكره العسقلاني بقوله فالصواب انه واحد والتصحيح للمع والرضا
 انما يجيب بالقضاء المستلزم للرضا بالمقتضى من حيث كونهما بالصفقة من حيث ذاته ولا
 من غير الحيات وهو انما اختار ان رضى هذا الطريق ولم يقل بالرضا وانما يجيب
 بالقضاء المستلزم للرضا بالمقتضى من حيث كونه متعلقا بالرضا بالمقتضى من حيث
 ذاته ولا من غير الحيات بل قد استدلوا بان اختيار رضى هذا الطريق ولم يقل
 والرضا انما يجيب بالمقتضى من حيث كونه مقتضى لادعائه ذاته لان الرضا بطريقه لا
 اعني القضاء بطريقه الاصل والمثلث في ان الرضا بالمعلق انما يجب له على الرضا
 فان قيل لا فرق بين هذا الصفقة وبين غير ما في وجوب الرضا بذاتها وبشخصها فما
 وجه التخصيص من حيث قالوا الرضا بالقضاء واجب وانما يجب بان هذه الصفقة كما ان صدور
 الاداء من اثارها كطهنة لا يعرض العباد فيها ولم يرضوا لهذه الصفقة ولتعلقها
 فلقد وقع لمد التمس قالوا يجب الرضا بالقضاء وقد قالت المعتزلة ان الله يعنه
 قالت المعتزلة في التفتيح عن لزوم النقص للمقتضى بان الله اذا ايمان العبد اختيارا
 منهم لا جبر فلا نقص في عدم وقوعه لعدم رضاء الله عنه فيجعله في خلاف المادع
 الادارة القسرية فانه نقص شتم بالبرهان كالا يخفى قوله وليس بشيء اه اي

شخصان
عنا

له لا بالمقتضى
ح

في حيث كونه مقتضيا لامر حيث
ذاته لان الرضا بالاولى لشيء القضاء
ويكون صور

مقتضى

اي ما قاله المعتزلة في التفتيح ليس بشيء از عدم وقوع مراده ولو بالارادة التي هي في
 نقصه ومغلوبية ولا اقلية الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مراد الله العبد والمخادم
 كذا في شرح المقاصد قوله وقيل لا يفهم من الادارة اي قيل في التفتيح عن لزوم النقص وانما
 على المعتزلة ان لا يفهم من ارادة تعالى ايمان العباد رغبة واختيارا بالرضا، فقولهم
 يتخلف المرام عن الادارة النقصية قوله يتخلف المرام عن الرضا هو هذا لب الالفة
 والجماعة فكما قيل في التفتيح والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا قوله وهو كلام
 اي ما قيل له ليس معنى شخصان بل ذلك لما يقيد بكون الرضا عندنا هو الرضا عند المعتزلة
 وليس كذلك فان الرضا عند المعتزلة هو الادارة مطلقا غير تعبد بعدم الاعراض
 فاقول يتخلف المرام عن الرضا عندنا لم قول يتخلف المرام عن الادارة فيلزمهم النقص
 والشناعة يتخلف الرضا عندنا فانه الادارة مع تركه الاعتراض ونفس الترك
 فلا يلزم من القول يتخلف عن الرضا يتخلف المرام عن الادارة فانه امر قد يجامع
 يتعلق الادارة كما في ايمان وقد لا يجامع كما في كفر الكافر فانه يتعلق به الادارة وفي الرضا
 ولا يلزم من يتخلف عن الرضا نقصه وشأنه فذاته كما في تعبد المرام عن الادارة نقص
 عندنا لان الرضا لا يستلزم كالا يخفى وكذا لا يقيد ما قاله القاضى المرحوم من ان المعتزلة
 ان يقولوا ان الادارة التقوية بموافاقه وانما لا يشك ان الحق الله الامر وانما لا يستلزم
 قضيته ولا مغلوبية اجماعا لان ذلك انما يلو كما في معنى الامر عندنا ما في قوله القوم
 طلبوا موافقا بغيره كما في مراد الاول وليس كذلك فان الامر عندنا هو الادارة فتختلف لما هو
 عن الامر يتخلف المرام عن الادارة فيلزمهم النقص والغلوبية بلا ريبه قوله ولا ينافي
 لقد رتاه فهو هذا ليس الا شرا فان الله لا يجزى عبادته بان العبد اذا رضى قد رتاه
 او ادائه لا يفعل او جده عقيب ذلك من غير ان يكون لقد رتاه وادائه نأثر وجوده
 فذلك الفعل مخلوق له ومكسوب للعبد وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله او قد رتاه
 العبد فقط بلايجاب اه ولا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذمب الحكماء والمعتزلة
 لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى النفس القادرة وامام تمام السنة انما هو
 الادارة وغيره فليس الا بالاجاب والاضطرار وهو لا ينافي واختيارا بالنسبة الى ذاته ولذا
 قال فقولوا لعقائد ان هذا مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى بوجوب للعبد القدرة و
 الادارة وبما يوجب وجود المقدور وقال في شرح الجدير للشيخ بدو مذهب الحكماء والمعتزلة
 لانها واقعة بقدره العباد على سبيل الاستقلال بلايجاب بل باختيار نعم بين الذين

يلزمهم

فوقا باعتبار ان خلق القدرة والارادة في العبد عن الله تعالى سبلا الاختيار وعند انقلا
 لصفة بالاجاب قور وهو من اسباب الفعل فلهذا هي على كلام الحكماء فان تحققت هذه
 ما يسمونها بالاختيار فاعلم ان الاختيار لا ينافي مع الابدان والاعمال والاعمال
 في الاستدلال حيث قال ان الحكماء متفقون على صدور الكل من الله وان الوجود معلوم على ان
 طلاقا وتساويا في فعلاتهم وما يتبعه من الاطلاق من ان العالم كونه والارض كونه وال
 فلك كونه والمواد كونه واما الانسان فله قدرة الله تعالى في ان يقرر في نفسه كذا ذكره
 المحقق الرومي في بعض تصانيفه والمروى عن امام الحرمين اه فان شرح المقاصد هذا القول
 من الامام وان اشتهر في الكتب بالاختلاف فاصح به في الاشارة وغيره حيث قال ان الخلق بالو الله تعالى
 لا حاله سواء وان المواد كذا لها حادثة بقدرتها من غير فرق بين ما يتعلق بقدره العباد واما
 يتعلق بقدره او مجموع القدرتين او قدرة الله تعالى وقدره العبد على ان يتعلق الجميع بالفعل
 نفوذ يوشه فاصل الفعل فيكون ان قدرة العبد غير مستقلة بالثبوت في ان القدرة الله
 صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا قريب من الحق وان اشتهر في الكتب ان جعلها
 منهما مؤثرة اتماما وجواز المؤثرين على اثر واحد فانه بطريق اخر قوله بان يجعله مؤثرا
 اكل في العلم اليتيم تأديسا وايزاء فان ذلك لا يخلو واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول
 ومعبودية على الثاني بغيره العبد والظن ان لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة
 والمعبودية والازم عليه ما لا يرد على العبد بل اراد ان القدرة موهلة في ذلك الوصف فهو
 بالنسبة الى العبد طاعة ومعبودية كذا ذكره المحقق الرومي ويرد على ما به ان هذه الصفة
 امور اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبارها موهلة لا امر بالسياسة او موهلة لفعله فلا وجه
 لجعلها في القدرة فلهذا هو الحق اه يعني قوله وللعباد افعال اه لا يصدق عليه ان يكون
 فان قوله للعباد افعال رد على الجواب ان افعالهم عنهم وكذا على القاض ان للعباد عنده
 او صفة الافعال لا انفسها وقوله اختيارية رد على الحكماء حيث قال فعل العبد بقدرته
 بالاجاب واضطرار واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يسهل اليه بهذا ان بعض الادل
 لا يخفى اه وهو قوله ولان لم يكون للعبد فعل لما يصح تكليفه ولا توثيقا في الثواب والعقاب
 على افعاله واما قوله ولا ترتب له استحقاق الثواب والعقاب فغير نظر من ذكره وهو ان ترتب الثواب
 والعقاب امر عادي كترتيب ان يراق عقيب سائر افعاله لا يقال له ترتب ان يراق على سائر
 كذا لا يقال له ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب قوله وقدره ايضا على الجبرية
 ان كذا يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف بمرور عدم فائده التكليف والدعوة والبعثة

في شرح

المعنى

قوله

والثواب

يكفي

والثواب بان فائده التكليف طلبه الفعل والترك والمالم يكفهم من شأن العبد الفعل سواء التكليف
 بلا فائده ولا يرد هذا على الاشعري بان يقال لم يكون له اختيارية لقدرته العبد تأثيره في افعال لم يرد
 التكليف لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره الفعل وهو القدرة والارادة البقية
 عليه خلق ذلك الفعل ترتبا عاديا وباعتبار ذلك الاختيار المرتبة على الراجح بصحة الفعل طاعة او
 وافق مادعا له اشعر او معصية او خالفه وبصحة علمه الثواب والعقاب قوله بهذا بيان
 الجبر وعدم التمكن اه مقصوده دفع ما يورد من ان هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال
 فان قيل فكونه انما هو مجبور في كونه اه فهذا ذكر المحقق وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر
 بالنسبة الى كلامهم من الفعل من الفعل والترك حيث علم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل
 او بعدمه واما من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص لا غير
 بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السؤال والجواب عنها بابراد السؤال الثاني مع الجواب
 عنه بالحد والتميز مالم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق من
 الافعال الموجودة اما بين على العرف والمواد الموجودة في العبد بمعنى انصافه في الخارج
 لا وجوده في انفسه باو الا فلهذا امران عدميان لا تحقق لهما في الخارج قوله وبكذا وال
 محتاج بان يقال ما علم الله تعالى واداعوه مستنتج اذ لم يمنع لماز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى
 جهلا وتختلف المراد عن اودته قوله وانت خبير بان الاعدام الازلية اه يعني ان تعميم ارادة
 لعدالة تعالى ليس بالنسبة الى الموجودات لان اعلام الحوادث اولية فلو كانت مسبوبة
 بآرادة لكانت حادثات لان اثر الارادة حادث على المصروف المتلقى عليه
 بين الموجود فتعبرم الشرائع بالارادة بالنسبة الى جميع المحتات محل بحث ويأتيه
 ما في شرح الموقوف لعدم ليس اثر المحذور في القادر كالموجود بل مع استناده اليه ان لم
 يتعلق مشيئة بالفعل فلم يوجد الفعل لا استنادا لعدم الا القادر يقتضيه حاشا كما
 في الوجود فيلزم ان لا يكون علم العالم ان لا يكون له اثر في الحوادث حادثات بالثبوت
 لجواز تقدم القصد على عدمه كتقدم الميجاد على الوجود على ما رولس فيمحو وتعميم ان
 الازادة بالعدم حتى يرشمل ابقاء الشيء على عدمه فليس بجبر لان المنع الاول وان كان
 محققا عن هذا الاعتراض كونه يرد على الاستسكان بكونه فاعلا مختارا على كون العالم
 حادثا واما الثاني فلان بقاء الشيء على عدمه ليس انصافا لعدمه في الزمان الثاني
 بل امر فائز وان لم يكن الغرض من ان يكون اثره انفسه الى جميع الازمنة على السواء
 بل الحق ان بقاء الشيء على عدمه مستلزم لبقاء عدمه مشيئة الفعل كما لا يخفى وغاية ما

عند

ما يتكلم ان يقال ان عدم الاشياء كوجودها من شرطها وادواتها انما هي شرطها الموجود بوجودها
ارتباطا لعدم بعدمها وما لا يتبعه بتعلق الاداة بعدمه انما يقتضي الاداة بعدمه باعتبار وجودها
قول ولذا وقع في الحديث فانما استند عدم الفعل لعدم المشية لا الى مشية لعدمه كذا نقل
قوله والاشياء لا يتبعها اى وانما يتبعها الاداة بالوجود بمعنى وجوده لان الاداة علة
الوجود فعدم العلة علة عدم المعلول ومن هنا ظهر وجه اخر لعدم كون عدم اثر
الاداة لانه لو كان الاداة علة له وعدم الاداة يفتا عليه ان يلزم لو ادعى علته
مستقلتين على معلول واحد بالتحقق قوله والمقتضى لما جاوز الوجود الى غير الاداة
اه يعني ان المقتضى لما قالوا انما يقتضي الاداة علة له كذا نقله عن ادواته كما هو متعلق بفعل غيره
جاء في الاداة فتعوضه فيكون مختلف المراد عنها عندهم من غير مقتضى على اثره يستوي
عليهم بان تعميم الاداة لله بافعال العبد يستلزم الجبر لانهم يقولون لانهم انما يتبع الاداة
بالوجود يجب والاشياء بل يكسر وجوده وعدمه لان التخييل ممكن نعم يرد على اكثرهم
السؤال ان تعميم الاداة على ما يقتضيه المعلوم عند استلزامه للجهل وهو مقتضى وانما قيدنا بالاشياء
لاننا نحسن وان قال بتعميم العلم كقولنا انما لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده
لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله قد يمنع بهذه المقدمة اى كاي يمنع منافاة
كونه الفعل الاختياري او مقتضى الاختيار كذا نقله عن مقتضى جعل تعلق العلم بالاداة
بفعل الاختياري واجبا ومقتضى العلم بالعلم تابع للعلم يتبع انما لا يصلح في المطابقة للمعلوم والعلم
ظهور حكاية عند فانه انما يقتضي الاشياء على ما هو عليه فعدوته الا بالبرهان صورة الفرس انما
يكون على انما كان مطابقة حتى لو افترض جبره لم يكن على الجبر بل لا فاعلم انما لا يدخل في جعل
الفعل واجبا وسلب القدر والاختيار علة فاعلم وكذلك ليس بالاداة ايضا مقتضى سلب الاختيار
لان الاداة متفرقة عن علمه كما يتبعه العلم تابع للعلم الذي صورته الغيب الاختيار فلهذا
تابعة الاختيار الغيب فلا يكون موجبا للفعل او معلولهم والى انما لا يقتضي علمه بل لا يقتضي الاداة عن
الاداة فقلنا انما لا يشترط الجبر بل لا يشترط العلم والفرق ظاهر فلا يكون فعل العبد كحركة الجارية
اه اى انما لا يقتضي الاداة متتابع شرطه لاختياره حقيقة الاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل
كحركة الجارية الذي لا يدخل في اختياره فلهذا لا يقتضي الجبر في الفعل الذي لا يتبع الجبرية وبذلك
العدو كما في اما الكلام فان ذلك الاختيار ليس بفعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ما نقرر عليه
انما لا يحق فيكون متخلفا في الله فيلزم الجبر فاشعري يسلم ويقول ان العبد جبره على
الاختيار فانه محل الاداة التي احدث في جبره وهو جبره شرطه لاستلزام الجبر في افعال على

هذا لان نق

سبحي

سبحي تحققة واما انما لا يقتضي الاداة لانه لا يقتضي الاداة لانه لا يقتضي الاداة لانه لا يقتضي الاداة
ان يكون الاختيار متخلفا في الله كما لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو متخلف في الله كما لا يقتضي الاداة
صفة من شأنها ان يتبعها كماله في الفعل والشرط من غير ادواته ومقتضى كماله في الفعل
فكونه من شأنها لا يستلزم الجبر في الاداة لان ادواته اعطاه حقيقة حيث كونها من شأنها
جبر انما يقال الجبر بالنسبة الى الاداة واعطاه الاداة لا يستلزم شيئا منها الا بالبرهان
ادواته من شأنها ان يتبعها كماله في الفعل والشرط من غير ادواته ومقتضى كماله في الفعل
فكونه من شأنها لا يستلزم الجبر في الاداة لان ادواته اعطاه حقيقة حيث كونها من شأنها
بنيها في عدم كونها من شأنها باختيار صاحبها نعم لو كان الاختيار بمعنى الاداة للعلم
الظرفين والاداة المتابعة للذي من شأنها ان يتبعها كماله في الفعل والشرط من غير ادواته
مطلقا وعند وجوده والاداة كذا ليس كذلك ولا يخفى عليك ان ما ذكره
كونه محمولا في الافعال الصادرة عن شرط الاختيار واما في نفس الاختيار فهو مقتضى
فقط كما انما مقتضى بالشرط الاداة وغيره من مقتضيات وان كان مختارا بالشرط
ففعال الصادرة بتوسطها والاشياء لا يقتضي انما يقولوا بكونه محمولا في الاختيار لان افعال
الصادرة بتوسطها لا تقتضي انما يقولوا بكونه محمولا في الاختيار لان افعال
وما علم عدمه بمعنى فلا يكون الافعال الصادرة عن شرط الاختيار مع انما يقتضي
بالانفاق من المتشابهين قوله واما الاداة فبنيها في الاداة كذا ليس كذلك ولا يخفى عليك ان ما ذكره
الاداة اولية فيقال ما ادواته مقتضى في الاداة وجوده ويجب والاشياء فلا يكون الاختيار في الافعال
الصادرة عن شرطها لان ادواتها كانت حادثة فلا يلزم انما يكون الاداة تعلق سابق على وجود
الاشياء ويجب او يمنع فان فاضل الحل في المنع وادواته تعلقها بالاداة في انما يقتضي
تعلقها بالاداة فيقال في الاداة كذا ليس كذلك ولا يخفى عليك ان ما ذكره
بذلك لان مقتضى الجبر بالاختيار من الجبر وهو لا يقتضي الاداة لانه لا يقتضي الاداة
والشرط قبل الجبر وانما مقتضى في الجبر بالاختيار في الاداة كذا ليس كذلك ولا يخفى عليك ان ما ذكره
في الاداة وهو مقتضى بالشرط الاداة كذا ليس كذلك ولا يخفى عليك ان ما ذكره
حالاته التي لا بعد ما قاله الجبر بالاختيار في الاداة كذا ليس كذلك ولا يخفى عليك ان ما ذكره
بالنسبة الى الاداة لانه لو كان مقتضى في الاداة كذا ليس كذلك ولا يخفى عليك ان ما ذكره
وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لان العلم ليس قبل تعلق الاداة تعلقا موجبا لتعلق الاداة لان مقتضى
اولية ولا يتصور العقلية والبعيدة في الاداة كذا ليس كذلك ولا يخفى عليك ان ما ذكره

الحياب
العبد

فيكون مجبوراً قلنا تلك الالادة مخلوقة الذنوع والعبد مجبور في نفس تلك الصفة ويكون
يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري فانها صادرة بتوسط الالادة
المستندة الى ذاته بطريق الحياب والازم حدوثها مع انه مشتق فيها لا فارق بين ان يكون
مستندة الى ذاته بطريق وبين ان يكون مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسر
في ان الالادة الخلقية في مطلق من غير ان يكون متعلقة بالحق او القبح بهذا المصطلح
ما ذكره الشرع في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال **قوله**
وقيل صرف القدرة اه اي وقيل بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصراف الالادة ان
صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الالادة لانه عبارة عن
القصد الذي يحد منه القدرة كالمشي في بيان ان الاستطاعة مع الفعل من الله الفعل
القدرة صفة يتخللها ان تقع عند قصد اكتساب لانه سبب عادي في تلك القدرة والقدرة
غير ان لا يكون كذا في بعض بل في تقدم الشيء على نفسه **قوله** وليس يشي لان قصد الاستعمال
اه اي ما ذكره صاحب البقي ليس بشي اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال
فلان يقصده ان يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستقلاً لان استعماله موقوف على القصد
ومتأخر عنه الزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما تقرر عليه في امور
المتكلمين فلا يكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل معاوان لاستعمال القدرة لثباته
بالزمان عن قصد اللقار بوجود القدرة منع ان مدعيه من يقول بحدوثها عند قصد
الفعل اعني الاشعي انها مقارنة للفعل بالزمان لا بالقدرة واما بيان مغايرة القصدين
فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه فيجوز ان يكون القصد
من حيث ذاته متقدماً على القدرة ومتأخراً عنه باعتبار وصفه بالنظر الى استعمال
القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كافي في قولك زماه فقتله فان الزم المتخصص
باعتبار القضاء الموت يكون قتلوه واما ما يتحقق بعد الموت فيكون الزم متأخراً
عن الموت باعتبار كونه قتلوه مع انه متقدماً على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول
الفاوق في قولك زماه فقتله **قوله** بل هو التعقيب الذاتي كونه الفعل عقيب
مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتي وان كان بالنسبة الى المجرى والارادة
تعقباً زمانياً بل السببية بالذات لان خلق الله الفعل لا يتوقف على صرف العبد قدرته
والارادة بحيث يمنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العاقبة التي ليست سببها
الاولوية فكذا التعقيب ذاتياً **قوله** والافال القدرة اه اي وان يكون التعقيب ذاتياً

وانما قلنا بمغايرته لانه حرف
القدرة متأخر بالذات مع وجودها
لان قصد استعمالها فرع كونها مخلوقة
وجود القدرة متأخر بالذات مع قصد
الاكتساب

بل زمانياً

بل زمانياً يمكن القدرة مع الفعل بل قبله ويؤخلاً ومنه بمبدأ الشئ الاشعي **قيل**
عليه في ناشئة اه حاصلة ان تفسير الاشكة بما ذكره يقتضيه ان لا يكون الاشكة في مذهب
مبدأ الاستاد لعدم انفراد كل من قدرة الذنوع وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهم مؤثر
في مقدور واحد مع ان مذهبنا في شئ مشترك مذهب المعتزلة لانه يدل على قدرته منع غير
كاملة في الاجاد بل هو ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا
يدل على نقصان بل على ان لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان في ذلك كالا نقصان
في عدم قدرته على المشتغلات **قوله** وليس يشي اي ما ذكره ليس بشي لان كلامه
للمؤثرين اعني قدرة الله منع وقدرة العبد يتفرع باماله دخل في التأثير على اناله
انه اقبح شئ من المعتزلة قدرة العبد في بعض الامور لم يجعل الله خلقه مؤثراً
فيها ليس اقبح من نفي خلق قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقاً بالانتماء والافال
والقياس على المشتغلات قياس مع الفارق ولا يجوز في ملكه ان قبل الواو
لحان اقول يجوز ان يكون معطوفاً على قوله دخل قدرة الله بتقدير ان المصدرية
ويؤاخذ في الفهم ونظم المعنى كالا لا يخفى اي علة عادية وبها يدور عليه
الفعل وجوداً وعدماً كما تار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثر الافعال
عادة لاحقيقة وللممكن ان امره مع كسب الملا في فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق
الاحراق فاقال الفاضل المحض من انه لا يظهر الفرق بين كونه القدرة علة هادية و
بين كونها شرطاً عادياً باليس بشي **قوله** بل ما عدا الشئ حيث ينبغي كونه شأن القدرة
لخارطة التأثير فتسببها علة او شرطاً محجراً **قوله** والشان نقول الخ بهذا ما وقع
في كلام الامد من ان شأن القدرة الحادثة الشان وان لم يوثق بالفعل لوقوع منه
متعلقاً بها بقدرة الله في تسميتها علة او شرطاً حقيقياً فاقال فاضل المحض
من ان كون شأن القدرة الشان غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ابراهه غير مسلم لانهم
انما يقولون التأثير بالفعل لا يكون شأنه التأثير بتسبب المجرى والذم في تركه الواجبات
يعني وجالذم واستحقاق العقاب في تركه الواجبات بمعنى عدم اتيانها وان لم يكسب
القبح وهو تضييع القدرة فعل الخير ترك القصد اليه وبما مبني على ما هو الاصح من
ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق بعدم القدرة والارادة علاماً
من ان الاعلام ليس متعلقاً بالشئ والقدرة واما عند من يروا انه مقدور وحاصل برف
الارادة والقدرة اليه فعنده وجب استحقاق الذم في تركه الواجبات كسب القبح

بقصد فعل الشئ وهو القدرة اليد لا تضع فقط وانما افترنا تركه الواجبات بعدم
 اثنين لان الكثرة بمعنى كذا النفس عنهما عند تميزها بالاسباب ومن لان النفس في الفعل المسمى
 حاصل بصر فالارادة والقدرة بالاتفاق كان كذا النفس عن المسمى عند تميزها بالاسباب
 والميلان في الفعل الواجب فاستحقاق الذم والعقاب فيه كسبب الفعيل بالاتفاق وما
 ينبغي ان يدل ان قول الشئ فيسحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قد يسحق الذم والعقاب
 بتوكل ففعل الفعل ايضا وان قد لا يعاقب بعقوبة الله تعالى او سبها او نحو ذلك ومعنى
 الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائما بالنظر الشارع لا حقيقيا لانه لا ليس
 مذنبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان الاستحقاق الذم والعقاب لا ضاععة مبداء
 فعل الخير كان معاقبا بقصود فعل الشر لوصول التبعيض الى جميع ان قصد فعل الشر
 معقود ما لم يجعل اقول لا يصح ان العقوبة موطورة بفعل الشر بدون قصد واما القصد واما القصد
 فلا فانه يميز المعقود في اعمال القلوب في الفكرة والنية بل بحاسب لا فقال بعضهم
 لا بحاسب وبعضهم بحاسب والواضح انه ان خطيئته لم يمتدح ولم يمتدح فانه لا
 يحاسب وان كان كذا ان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه فاما اذا خطر بباليه
 واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسأل ويحاسب لقوله تعالى وان يتدوا ما في انفسكم او
 تخفوه يحاسبكم به الله وقوله تعالى ان السبع والبعير والقوام كل اولئك عذمتهم
قوله وهو لا يتأذى اى كونه التضع سبب الذم والعقاب في تركه الواجبات لا يتأذى ان يكون
 وجرا الذم فعل المنهيات ليس في آخره صرف القدرة عليه على ما سيجيء في قوله وصحة الاستطاعة
 استطاعة تفعله حيث قال لا انصرف قدرته الى الكفر ووضع باختياره الخ وانما قلنا
 انه لا يتأذى في ذلك لان تركه الواجب وان كان من المنهيات الا انه من المتركه فيجوز ان يكون
 وجرا الذم والعقاب فيه مغاير لما في فعلها هو الكلام الذي هو هذا الدليل على
 وجوب المقارنة دليل الرمي مبنية على عدم كسب الخصم العقاب لا يتأثر بالقدرة فحاصل الدليل
 انه لو كانت الاستطاعة وكل من هو سببا في وقوع الفعل يلزم وقوع الفعل بالاستطاعة
 ولكن وقوعه بدونهما مع عدم كونه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والى وان لم يكن الرمي
 بل تحقيقا مبنيا على عدمه بل هو فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل
 بدون الاستطاعة محتمل اذا دخل بالاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل
 وجود الفعل بدونهما فيلزم فيه انه قد عرفت انهما ان الاستطاعة عندهما معا علة
 عادية او شرط عادية له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونهما عادة اقول انك

ان كان الذي

ان كان الذي ان الاستطاعة يجيب ان يكون مع الفعل ولا يجوز تقديمها اصلا فلا بد ان يجعل
 الكلام الزاميا له لوجبه تحقيقا انما يدل على انه يلزم خلاف جري العادة وهو لا يشترط
 افتناء تقدمها مطلقا وان كان الذي ان الاستطاعة يكون مع الفعل بطريق جري
 العادة فلا حاجة الى جعل الزاميا ولعل المحذور على الاول بناء على عادية نظام
قوله الشر وان كان الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنتا بالفعل لعدم بقاء والا
 عرض **قوله** فلا نقض بقدرة الله اى حين ان كان مقارنتا القدرة للحارثة مبنية
 على امتناع بقاء الاعراض لا بد من النقض بقدرة الله تعالى ونقير النقض لو كان القدرة
 مع الفعل لما قبله لزم حدوث قدرة الله وقدم مقدوره اذ الفرض كونه القدرة مع
 الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره
 كلاما لما لا يطلب قدرته اذ لا يتجلى **قوله** مستحتمل في الاول بمقدوراته فقد ثبت
 تعلق القدرة بمقدوراته بما قبل حدوثه ولو كانت متمتعة في القدرة للحارثة لكانت
 متمتعة في القدرة القديمة ايضا كما في شرح المواضع وحاصل الدفق ان القدرة
 للحارثة غير باقية لانها من الاعراض وهي متمتعة البقاء والالزم قيام المعنى
 بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بالاستطاعة بخلاف
 القدرة القديمة فانها باقية اذ لا وابدأ فلا يلزم من تقدمه على وجود المقدور
 محال **قوله** ليس من قبيل الاعراض لان العرض عبارة عن ممكن يكون تحييزه
 قابعا للتحيز بشيىء والصفات ليست كذلك **قوله** حاصله انه ليس نفس وجود
 النشأ الى بعض حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاثر عن القدرة مقارنتا للفعل
 سواء سبقها ام لا ولا وليس في وجود النشأ السابق داخل في دعواه حتى يرد ان دليل
 انما يدل على وجوب المقارنة لان لا يوجد قبل الفعل فليجوز ان يكون باقية بتجدد
 الامتنان فلا يلزم على ما هو مذهب جميع الاعراض فنكون قبل الفعل مع مقارنته
 بتجدد الامتنان فلا يلزم وقوع الفعل بالاستطاعة وفيه بحث الى حاصل ان
 في النشأ السابق داخل في دعواه اذ مدعى ان القدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة
 جوازها قبل حيث قالوا لانه لا بد من مثل القدرة سابق على حصول الفعل والالزم
 تكيف العاقل على ما استعرقه فالشراخ بين الفريقين ان القدرة قبله ام لا قالوا في
 قال الشيخ واصحابه القدرة للحارثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة
 القدرة قبل القدرة فتمهم من قال ببقائها حال فعل بتجدد منهم من نقاه وهذا

ع

اجماعا ومتعلقا في النشأ

ظهر كما كنت قوله لا بد من مثل سابق والا ولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود
 للثابتات ما عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بخلاف
 الامثال واما عند من يقول ببقاء حال الفعل وهو يبنى بقاء الاعراض فليست عنده
 مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف كالاشيخ **قوله** يرد عليه انه
 يجوز ان يكون ١٠٠ حاصل انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر حادث فيها
 في الحالة الثانية امرا موجودا حتى يكون عرضا فانه قسم الموجودات الممكن واما اذا
 كان امر اعتبره العقل وينزع من غير ان يكون له تحقق في الخارج والامر على نفس
 القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكاكها في موضعها
 ولو يتعاقب الاقدار والامثال تسمى رسوخا وليس الرسوخ امر اذا علم عليها
 في الخارج فلذلك لا يخفى هالك بعض الافاضل بهذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره
 الشرح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله انه يجوز ان يتحقق الفعل في الحالة الاولى لا يتحقق
 الشرط اه لا بد من عدم حدوثه في الثانية ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية
 فامتناع في الاولى حكما يجوز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوثه
 وصرف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة ولا يلزم قيام العرض بالعرض وغير
 ذلك من الامور النسبية اعقل ان قولنا الشرح مع ان القدرة التي هي صفة القادر
 في الحالين على السواء ينافي ما ذكره لان القدرة الرسوخية للحادث في الحالة الثانية
 ليست مساوية للقدرة للحادث في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة في الحادث فانظروا
 ان الشرح اذا نه يجوز ان يكون الحادث في الحالة الثانية امورا خارجة تكون بشرط
 لتأثيرها في قيام العرض بالعرض **قوله** وهو الامام الرازي اى قال في التوفيق
 قال الامام الرازي القدرة تنطلق على غير القوة التي هي مبدأ الافعال المستفيدة
 ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء من قبل الفعل وتنطلق على القوة
 المستفيدة من الشرح لا بشرطها ولا شك انهما لا تتخلفا بالضدين بل
 هى بالنسبة لكل مقدور وغيرهما بالنسبة الاخر لاختلاف الشرح والى مع الفعل
 ولعل الشيخ الاشعرى اراد بالقدرة القوة المستفيدة بشرط التأثير والمعتزلة
 ارادوا بغير القوة فلا نزاع **قوله** الا ان الشيخ لم يزل يدفع لما ورد على ما
 قال الامام الرازي من ان القدرة للحادث ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح
 ان يقال ان اراد بالقوة القدرة المستفيدة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع

ان المراد بالثابتات ما يعبر عنه الكسب بان يكون المراد القدرة المستفيدة لجميع شرائط حصول
 الفعل سواء كانت مؤثرة او معارضة عادة فيطبق بهذا المعنى وصار الحاصل
 ان القدرة مع الجميع الجهات التي يحصل الفعل بها اى ليس انما هو اى المعتزلة او معها
 اى معارضا لها كما هو اى الشيخ مقارنة لتكليف سابقة عليه وبدون تلك الجهات
 سابقة عليه **قوله** وفي كلام الامام الرازي وقع في كلام الامام ان القدرة للحادث من شأنها
 التأثير وانما تؤثر بالفعل ان متعلقها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها
 قدرته تعالى كان كافيا في التأثير والاشكال في صحة ما ذكره الامام ولا حاجة للاعتراف
 بالتأثير لاي كسب كالاخيه **قوله** بمعنى تبعيته ما في التحسين انما فسر القيام به
 لان الفاعل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فن قال الاول ان يقال
 بمعنى اختصاص الذات او التبعية في التحسين بان يتبني **قوله** والا فليس الحى وان
 لم يتبع قيامها معا بالحل بل جاز فقامها بالحل فليس جعل احدهما وصفا للاخر بان يقال
 السو اياق اوله من العكس بان يقال بقاء اسود ووجه الصعوبة الحاصلة
 يجوز ان يكون بين الامر بين القائمين بحمل خصوصية ذاتية هما يصير احدهما صفة للاخر
 دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاوليتين لان قدم ذكرهما في الشرح
 يعني ان التكليف وصفا اضافيا يقع حاصل جواب الشرح للتكليف وصفا بحال
 متعلقة به كونه اسبابه والآلة سالمة عن الاقوال والعلامة يعبر عنه تارة بلقط بحمل
 دال على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقة به كونه اسبابا ووجه الصعوبة تارة بلقط
 مفصل دال على الاضافة صريحا وبكى سلامة الاسباب والآلة **قوله** وكونه الاستطاعة
 وصفا ذاتية في معنى واما توجيه كلام الشرح بان السلامة مطلقة وان لم يكن وصفا لكان
 المراد سلامة اسبابه وهو وصف ذاتي للتكليف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان التكليف
 كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة اسبابه فيصح
 تفسيرهما بما فيه من ان كونه الاستطاعة وصفا ذاتيا تاما والملاحق تفسيرهما بسلامة
 اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقة ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافة وان
 قولنا ذو سلامة اسبابا انما يفيد حملها على التكليف لكانها وصفا ذاتيا حتى يفيد صحة
 تفسير الاستطاعة بذلك لما سبق في الخطاى الكبير ووجه التعليل وبعضهم
 حمل هذا الكتاب جعل قوله واما كونه الاستطاعة وصفا ذاتيا فيم والملاحق تفسيرهما
 بسلامة اسبابه لا خلا في تفسير الجواب وقال بمعنى ان الاستطاعة والسلامة كلاهما

وصحان اضافيان لا فرق بينهما بالاجمال والتفصيل ولايمان الاستطاعة وصفه لا
 والما يصح تفسيرهما بسلامة اسبابه وجعل قوله وسلامه اسبابا لما يفيد
 الجواب سؤال ويوان يقال لا نمانه لا يصح تفسيرهما بسلامة اسباب لان سلامة
 الاسباب ايضا وصفه لا حيث يقال وسلامه اسباب فيصح تفسيرهما بذلك
 وحاصل الجواب ان قولنا وسلامه اسباب انما يفيد صحة لئلا يكون ما صفة ذاتية
 حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما قيدنا اوله فلا ينجح تصويره والما يصح تفسيرهما
 بسلامة اسبابه معصودة وان امكن دفعه بالكلف وامامنا في قولنا وسلامه
 اسباب لم يصدر كلاما على السند الغير المتساوي وبخارج عن قانون المناظره على
 ان المنع المذكور لا يفيد لان فيه تسليم صحة تفسيره الاستطاعة بسلامة الاسباب
 فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان اسلوب الكلام يابون ذلك كما لا يخفى على من له ذوق
 سليم وطبع مستقيم والا فربما افاده بعض الافاضل الى اوابه السيد الشريف
 وحاصل ما قيل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب انهم تشامخوا
 في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه كونه بحيث سلمت اسبابه و
 اعتمدوا على ظاهره وان الاستطاعة صفة للكلف والسلامة ليس صفة له فلا بد ان
 يقصد بما ذكره واقترع فيها معنى بموصفة اعني كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة
 الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في وصف الشيء بجلا متعلقة مثل قولنا لا تفرم
 المعين من القفظ وزيد قائم ادوم والحق مطابق الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف
 في كتابه شرح النجاشي وقريبه من اوله مطابق الواقع اياه فتذكر غرر المقام اه غرر محمل
 الغرر على ما هو في الحقيقة فانه حتى من امام الحرمين والامام الرازي جوزا التكليف بالتحال
 الى الواقع مستبعد من مادة الحق بقوله وقد يقال ان الالهيب قد كلفه وقد نسب
 ذلك الى الشيخ الاصفهاني وبنيته تصحيحه وقد لا يصلح الاوله انه لا تأثير بقدره العبد
 في فعله فهو مخلوق الله ابتداء وانما فيه ان القدرة مع الفعل لا في التكليف قبل الفعل فلا يكون
 حيزا استطاعه والقدرة ليس من حيث يستلزم ذلك ان يكون جميع التكليفات عليه كالتكليف بالاطفاق
 على كل وجه المحي ولا نه لا معنى لتأثير العبد افعالا الا التمسك بالاختياره وان لم يخلو لا الفعل
 عقيب فصدقه والتكليف انما يتحمل سلامة العمل على القدرة المقاربه ما يتبعه وتنفه
 كعدم التقدريم وقبل الجواب لا يمكن من العبد اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق بالقدرة
 الحادثة خلق الجوارح ويكون كمن تدعى وصفه لا يتعلق التكليف على الجوارح والظهير لا

الحقائق
 سر

ولا لكن يتعلق عدم علمه فان ما علم الله وادار عدمه امتنع وقوله وان كان يمكن ان
 نفسه فامتنع بذلك يتعلق القدرة الحادثة قال الاولى لا يجوز اه اي التكليف
 بالمتنوع الذي لا يجوز ولا يقع اتفاقا في المحققين من اصحابنا بناء على تجوزنا
 ما بين عايمر واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف بالمستحيل كما هو مستدعي
 للمصور اذ لا يخفى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم بطلان طلبه
 فخرج تصور وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور ميتا ويترجم منه تصور
 الامر على خلاف ماهية فان ماهية يتناقضه والما يمكن من مخالفة ماهية لان كل ما ليس بزوج
 كمتصور لا ربه بانه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ماهية لان كل ما ليس بزوج
 ليس بربعة وتحقق بهذا الكلام في شرح المختصر العنقدي والثانية لا يخفى
 اتفاقا في البشهادة اليك والاستسقاء فان الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
 يجوز عندنا في الجوارح ان يخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فانه
 قيل فيجب ان يكلف الجوارح وليس كذلك فقلت فرق بينهما فان الجوارح ليس بحال للتكليف
 لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد والثالثة يجوز ويقع اه فان من مات على
 كفره ومن اخبره الله بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف لم يعد
 عاصيا فهذا توجيه الى ان قولنا التكليف بما يتعلق علمه وادائه بعده
 واقع توجيه ما قيل ان التكليف ما لا يطاق واقع عند الشرحي وليس المراد ان التكليف
 بالمتنوع لذاته او ما لا يمكن من العبد واقع عنده وكيفيه ومحملة لقوله تعالى
 يكلف الله نفسا الا وسعها وبشهادة الاستسقاء ومن لا يقول له لا يعد به الى
 دفع ما يتوهم من انه اذا كان المراد الاشرى ما ذكره فلا معنى للتخلاف فيه فان وقوع
 مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق
 لا يعد به الشرية اي الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظر الانه يمكن من نفسه من العبد
 وقد يوجب ابطاله اذ قد يوجب ما قيل ان القدرة غير موقوفة في الفعل عند الشرحي
 وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار وبما ذكره
 في تفسيره يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما
 النزاع في الجوارح ان النزاع انما هو في سوره اذ التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا
 بالثانية جائز واقع باتفاق قوله وكذا ان نأخذ بهما اي ذلك ان تأخذ كل القولين
 على الاطلاق ولا تخيف بما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم من ان يكون الحكم بعدم الوقوع

يقع

وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم ويشمول جميع الافراد
 لان المطلق موضوع لخصه من الحقيقة تحتل لخصه كثيرة من غير تعيين ولا يشول
 الا بمرئيه ان قال اطلع رجلا واكسر رجلا لا يستلزم الامر باطلاع جميع الرجال واكسار
 جميع الرجال بل قد يكون عدم وقوع التكليف مالا يطاق بالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع
 مراتبه والمحتمل المدفوع جعله التصديق وقوله وان تأخذ بها الى الامكانين وقال وقد
 ان لا نقيد الامكانين اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن في العبد ونفسه بقوله في نفسه ولا
 يستلزم يشمول المتن لانه خارج عن قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم يشمول ما يمكن من العبد
 لانه خارج بقدرية قوله وانما النزاع ولا يخفى انه لغو من الكلام لا مدخل له في المقاصد
 وقد يقال ان ابا الهيثم لا يفتي ان ابا الهيثم كلف بايمان والامان عبادة عن تصديق
 النبي في جميع ما علم بحقيقة من عنده الله ومن جملة ما علم بحقيقة به ان ابا الهيثم لا يؤمن
 ولا يصدق وان لا يصدق في قولنا في هذا في قوله فقد كلف بان يؤمن به بانه لا يؤمن به وان
 يصدق فان لا يصدق وان لا يؤمن به لان ادعاء الشيخ باعلم في باطنه خلاف ذلك الامر
 مستحيل قطعاً عن ان الشخص ان كان مصادف كان عالماً بتصديقه علماً ضرورياً
 فلا يمكن تصديق بعد تصديق التصديق لا يوجب في باطنه خلافه وهو التصديق لا يكون
 عليه بتصديقه موجباً للتكذيب في الاخبار بانه لا يصدق في وقوع التكليف بالمرئيه
 الاولى عن المتن لانه فضل عن جوازه وفيه بحث لانه يجوز ان يقع انما
 يصدق في نفسه خلافه لولا انه علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخالف الله
 فيه العلم بالعلم فلا يوجب في نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم
 العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفاً بالمتن لانه نعم ان خلق العلم
 بالعلم ضروري لا يخفى لقاعدة عامة فهو متضمن عادي فيكون من المرئيه الوسطية
 وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرئيه الوسطية مع ان ذكره فيما قبل ان لا يقع العا
 التكليف به اتفاقاً وايضا ان مقتضى الجواب انما يتم لو بين استحالة ان يصدق في وان لا
 يصدق بان ادعاء ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما لو بين بان تصديقه في
 الاخبار بانه لا يصدق في شئ مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار
 ايضاً ضرورة ان شئ مما جاء به وما يكون وجوده مستلزم عدمه فلا يتم
 كما لا يخفى وهذا التقرير احتياطاً للشك في جواز الشك في ويمكن الجواب على
 هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق في جميع ما علم بحقيقة به فعني لا يؤمن به

الشخص ؟

رفع الاحجاب الكلي لا السلب الكلي فلا يتأيد التصديق في هذا الاخبار تأييداً وقوله
 والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من المناقشات **قوله** والذي
 يحسم مادة الشبهة بهذا الجواب اختاره السيد الشيرازي في شرح المواقف وحا
 حاصله ان الايمان الاجمالي في حقيقة غير مستلزم للحج انما هو التوفيق وجوبه
 مشروط بالعلم التفصيلي فالصديق بانه لا يؤمن المستلزم للحج انما يكلف به اذا
 علمه ووصل اليه بخصوصه وعموم وعلى الله تعالى واخباره للرسول لا يتأيد في ذلك
 فهو كقولنا تعالى لنوح م لا يؤمن من قومك الا من قدام الآية ولا يخفى ان هذا
 الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع في الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه
 يمكن والمعلق باليمن يمكن **قوله** لو صح بهذا التقرير لم يوجب اختلاف الايمان بحسب
 اختلاف الاشخاص وهو مستبعد لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها
 بحسب الاشخاص **قوله** لو صح بهذا التقرير لم يوجب اختلاف الايمان بحسب
 تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحقق نقض اجمالي وحاصله ان ذلكم جميع مقدم
 بطرانه مختلف الحكم عنه في مادة مثلاً بله بوجوب التكليف بالايمان فضلاً عن
 الجواز في جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جازاً في الماكاة لزم من فرض وقوعه
 في كلف يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله مع حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن **قوله**
 مع اننا نعلم بالضرورة الوجدانية المدفوع لما يتوهم من ان المدعي ان لا شئ من المتولدا
 بمكتسب العبد والدليل انما يتم في بعض على المتولدا في الغير القائمة بحكم القدرة
 واما المتولدا القائمة بحكمها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بحكمه والالم
 الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل المدفوع اننا نعلم بالضرورة
 ان حالنا بالنسبة الى المتولدا الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدا الحاصلة
 في غيرنا في ان ليس شئ من متنا مقدراً ولا انتم من عدم حصولها في العلم
 ان لا اكتساب في جميع المتولدا **قوله** برز عليه ان عدم تمكن العبد الحاصلة
 ان اراد بعد ان يتمكن من عدم حصولها عدمها قبل مباشرة ما يوجب حصوله
 فهو موانع وان اراد عدمها بعد مباشرة ما يوجب حصوله فيسلم لكن عدم يتمكن
 بعد مباشرة السبب لانه في كونه مكتسباً للعبد لا يرى ان فعل العبد لا يمكن
 تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعني حره الارادة والقدرة مع ان العبد
 مختار فيه فكذلك في المتولدا قال الفاضل المحقق يمكن ان يقال ان كلام المش

متى على افعال المباشرة الممتدة زمانا او المتولدات الممتدة زمانا وحاصلا تلك
 اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد ٧
 بهذا في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك
 مباشرة هذا الضرب الممتد فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان التلا
 الاكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا انما ليست قائمة بحمل القدرة ولذا
 لا يمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا
 فانها قائمة بحمل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقدر على مداه ٨
 المتولدات الغير الممتدة اذا قاتل بالفعل اقوال ما ذكره كلام او من من شيع العكبة
 لما في ترك امتداد المتولدات الممتدة حتى يتبين مباشرة اسبابها مثل ما حين
 مباشرة الضرب لما يتمكن على ان يضرب ضربا شديدا لم يحصل الممتد وضعيفا فيحصل
 غير ممتد وهذا مباشرة غير متحقق في افعال المباشرة ايضا فانك بعد تحقق الضرب
 لا تقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فقدم القدرة على امتدادها
 لا يدل على ان لا يكون نفس المتولدات مكسوبا وهقدور الدنيا ببدل من دليل
 ولولم يقتل لجاز ان يموت بالاذن لا تقدر على عدم القتل لا قطع بوجوده والى وعده
 فلا قطع بالمتولدات المحيوة من غير قطع بامتداد الوجود على ما مر من المتولدات
 للمعتزلة من ان لولم يقتل لعاش الى ابد هو اجله ولا قطع بالثبوت بل على ما
 ذهب ابو الحسن بل منهم فانه قال لولم يقتل لمات بدل القتل ويمتدك بالثبوت
 لكان القاتل قاطعا لاجل قدرة الله تعالى في فعله ويوجب والجواب ان عدم القتل انما
 يتصور على تقديره على الله تعالى بان لا يقتل وح لا يثبت في ذلك في شرح المقاصد
 او لم يوصله اليه يعني انه لو اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه لاجل ولولم يوصل
 الراجح فغير الفاعل في لم يوصله لاجل الله تعالى في القاتل على ما ذكره القاضى الطنج
 حتى برده عليه ما قال من ان التفسير بقوله لم يوصله مبني على ان يكون تعبارة الشرح
 بمكة ان القاتل قد قطع عليه لاجل كمن الواقع في اكثر الشرح ان الله تعالى قد قطع عليه
 لاجل وح لا يوافق قوله ثم امى المعتزلة او المراد اكثرهم لما عرفت من خلاف
 ابو الحسن في قوله وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف الى الحق من هذا التقدير ببيان
 الفرق بين هذا مذهبهم هو المعنوية والعمل بالسنة وفي ما يقا ان اذ كان الاجل زمان
 بطلان المحيوة في علم الله تعالى كان للمقتول ميتا باجله قطعاً غير نحو خلاف

وان قيل بطلان المحيوة لان لا يترتب على فعل العبد كسبه فكان
 كذلك قطعا

فكان الزمان في لفظنا على ما مر به الاستاد وكثير من المحققين ونقرر بالجواب ان المراد
 باجله المضاف زمان بطلان حيوة بحيث لا يخلو عنه ولا تقدم ولانا خسر على ما
 يشير اليه قوله تعالى اجزاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع
 الخلاف الى ان كل محقق ذلك في حق المقتول المعلوم في حقيقة قتل مات وان لم
 يقتل يعيش اذ كان اقرار السؤل والجواب في شرح المقاصد ولعله جوابا باختصار
 ان المراد زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كنه لا مطلقا بل ما على وفده بطريق
 القطع وح يصلح محلا للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول بخلاف العلم
 عن المعلوم لجاز ان يعلم بتقدم موته بالقتل مع تاخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه
 قوله قلت قوله لا يستقدمون الى معنى ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا
 جاء اجلهم لا على الجزاء فمعنى الآية لكل امه اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون
 عنه ولكل امه اجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة ٧
 تقيد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط غير وان صح مع ان المتبادر للعلم
 السليم انه معطوف على لا يستأخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون
 عطوف على قوله لا يستأخرون وان سمحنا وتعللنا بشبه بذلك على ان عني على الا
 جلا كما يمنع التقدير عليه باقصر مدة هي الساعة كذلك يمنع التأخير عنه وان كان
 الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلافا فقدره وعلمه وح يلج بغير ما عدا فيما
 ذكره كالمع بين من يسوق التوبة ثم تاب عنده خضوع الموت ومن مات على الكفر
 في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى ياله الاية
 واكمل بهذا مراد ما ذكره في حواش شرح التلخيص انه عطوف على الجزاء بناء على
 ان يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون ان يقتلوا
 على تعدد قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قوله ثم
 كلمته فارد على سوداء ولا يبيضه فلا يرد عليه ما قال القاضى المحشى انت خير
 بان هذا اللفظ حاصل بذكر الجزاء بدون قوله لا يستقدمون والحق ان معطوف
 على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور قوله فالمراد المسئلة بدمية الى يعني
 ان المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة قالوا الاشتها ذات المذكورة
 في بيانها تنبيهات فاطلاق الشر لفظ المحي على تنبيه ما تم حيث قال الحجة
 بطريق الاستعارة ككونه في صورة الحيوة ويمكن ان يقال فيه اشارة الى الفساد

فيقتصر على قد ينسب الرزق بما ساقه الله تعالى الى العبد فان تقع به سواء كان احللا
او حراما من اطعموا والمشروبات والمساكن وغير ذلك وهو المستعمل في العقول
عليه عند الاشاعرة **قوله** فعلى هذا لا يقتضي ان يكون العبد رزقا
لانه مما ساقه الله فان تقع به وفي جعله رزقا بعد فانه يقال للعبد رزق في العرف انه
مرزوق ويلزم ان يأكل شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به احد من غيره جهة
الملك وينتفع به الآخر بالملك **قوله** ويوافقنا اي يوافق هذا التعريف قوله وما
دفعنا به فيقولون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الاتفاق على الغيبة بخلاف
التعريف الاول فانه لا يوافقنا ما هنا ولا يمكن انتفاعا على الغيبة **قوله** وقد يقال
على تقدير تفسير الرزق بالمصلحة الاول اطلاق الرزق على المتفق حجازا لكونه بصدده
قوله والاحتمال اي ان لم يكن المراد المجرى لملكه بلعنه الا ان في التصرف الشرعي خلافه
الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عند جمهورنا كما
سبق في الشرح حيث قال مبني هذا الاختلاف **قوله** في ينفذ في ملاحظة الخيرية
اي حين اذا كان المراد ما ذكره ينفذ في ملاحظة الخيرية ان مملوكا يملكه المالك من
حيث انه مملوك بان يكون مازونا في اكله ما اورد من ان ينقص التعريف بخير المسلم
وخير غيره اذا اكله ما مع حرمتها فانها مملوكة له عند اوجبه رجاء الله فيصدق
عليه ما اذا اكله المالك مع كونها حراما من غير ان ينفذ في اكله ما اورد من ان ينقص التعريف بخير المسلم
ليس المملوكين له **قوله** في بعض الكتب اه قيل في شرح نظم الاوحد ان الله لم يمس
بملكه عند المعتزلة في اندفاع النقص بالخير والخير بظلاله لم يردم كونها مملوكة
قوله مع ان خلاص قوله تعالى وما من دابة الا ما قال ذلك ان يجوز ان يقال المراد
كل دابة مرزوق اي يقال ان الحكم على اكله على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر **قوله**
يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الله واجب لا يتصور في حقها ملكه وكذلك
يجوز رزق العبيد والاماء اذا ملكن لهم قال الشيخ المدقق واعلم ان قولهم ما لا
يتم من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ملكه الملك وبالفعل يرد ما كونه الله
عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاولج والافلا يصح قولهم وذلك لا يكون الاحتمال
لان الدواب لا يتصور في حقها ملك ولا حرمية على ما في المواقف اقول معنى قوله وذلك
لا يكون الاحتمال ان ذلك لا يكون بالنسبة الى التكليف الاحتمال لا بقدرية الانتفاع
في رزق العبد لا في مطلق الرزق شامل لرزق الدواب ايضا كما لا يمنع

يفتقر

زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره المفاضل المحقق من ان من ادعى الضرورة في المعتزلة
هو ابو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استند الى ما
ذكره الشافعي ووجه حاجته الى المصلحة عند مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى
ان يجعل لفظ الاحتياج حجازا عن التنبية فليس ينبغي لان المعتزلة قاطبة ادعوا
الضرورة في قولهم الموت المقتول من فعل القاتل بل في سائر المتولدات قال في شرح
المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الامة وما جله وادعوا في ان يتولد من
فعل القاتل ويقاوم لولا القتل الضرورة كما ادعوا بما في سائر المتولدات وانتفا
ها انتهى عند انتفاها انتهى الخلاف الذي نقله بين الجمهور وغيره من
المعتزلة انما هو في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من افعالهم
فابو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يمتنع ذلك
عليه ونعم ابن ابي شاذي يقول انها حوادث لا تحدث لها والنظام ان كل ما من
فعل الله فان فعل العبد الغير ذلك من اختلاف المذكور فيما بينهم على ما ذكر
السيد الشريف في شرح المواقف **قوله** يرد عليه ان لا يوافق الخ يعني المفهوم
من مخير محل النزاع ان الاجل هو الزمان الذي يبطل فيه الحياة من غير تقدم
وتأخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد واختلاف انما هو في حقيقة في
المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل احدى اربعين على تقدير والاشارة
قيل ليس يحصل الجواب انه تعالى قدر عمره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى
يلزم تعدد الاجل بل محتمل انه قد مر سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتأخر عنه
لهذه بان طاعة يصير سببا لثلاثين فيصير مع اربعين يستحق من غير طاعة
سبعين **قوله** والمراد بالزيادة بحسب الخير والبركة اه يعني ان المراد بان الطاعة
تزيد في العمر بانها تزيد فيما يؤول اليها من العمر وما اكتسبها الكلمات والخير
والبركات التي هي استكمال النفس الى انسانية فيقوم بالسعادة الابدية **قوله**
فانه خالف المعتزلة السابقة في احاصل الخلاف ان الاجل في الحيوات الزمان الذي علم الله
انه يموت فيه وللتناسخ واحد عن غيره الكلي الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عندنا
شاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال لكعب انه متقدم واحد على القتل والثاني الموت
والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله
او مقتوله واثره عند **قوله** فينا وله فيفسد اكل التناول والشراب ايضا **قوله** قد

من الاشتقاق به بالنسبة الى الاعداء معصوموا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رذق
 الله وابعد التعريف الثاني **قول** اجيب عنه اه اي اجيب عن هذا الاعتراض بحيث
 يندفع عن التعريف الثاني بان تعالى قد ساق الركبة من المباحات ولم يمنع من
 الاشتقاق الا انه اعرض عنها واستعمل بكل الحرام بسواء اختياره واما النقص عن
 التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبروا في الاكل **قول** على انه منقوض من مات
 ولم يأكل اه اي علان ما ذكرتم انه يلزم ان لا يكون اكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله
 واما من ادعى في الارض الله تعالى رزقا منقوضا من مات ولم يأكل شيئا لاحتلاله ولا
 حراما فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وبطلان الية المذكورة فاما وجوبكم عن
 هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا انتم وجود مثل ذلك الشخص فانه
 قد انتفع بدم الحيض والحيوة والعقوى الحيوانية فكذلك القول في مادة من اكل الحرام
 وبطلان النقصان ما برزوا ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالية
 المذكورة عما في شرح المقاصد واما لو ثبت بكونه خلافا للاجماع قبل ظهور المعزلة
 على ما في الموقف فلا يرد كما لا يخفى **قول** وايضا في فوات مقابلة ما اذا ما مقابلة بين
 بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضاللا او تسميته ضاللا وبوط من ان المعلوم من
 الآية والمعلوم من الحاررات وجود المقابلة بينهما **قول** وكذا قوله تعالى وما تمود
 فهديناكم اه وكذا الهداية تبارك عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى وما تمود
 فهديناكم اه لا امتناع حمل على الحقيقة اذ لا معنى لاستخدامهم العي على الهدى بعد
 خلق الهداية فان استخدامهم العي على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم
 ابتدائهم فالفهم واما تمود فدعوا انهم لا طريق للحق واوضحنا انهم سبيل المرشد
 وسيرونا لهم مقاصدا فاستحبوا العي اى كفى على الهدى في الآية على معنى وطريق
 ويكون المعنى واما تمود فتعلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العي على الهدى فيكون
 الهداية حاصلة لهم لانهم تركوا ما بارئ دائما واما قلنا يحتمل ان يكون المراد
 كذلك ان لا دلالة لسابق الاية ولا للاختصاص على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم
 يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبوا العي كناية
 عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب الجواز والصرف عن الحقيقة
قول وايضا اه ويرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلفون في الهداية فيقع
 ضلهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الصواب يعلم لكل فلا يصح

تفسيره بـ **قول**

تفسيره بـ **قول** وايضا يقال في مقام المدح اه يعنى انه يقال في مقام المدح فلان
 مهدي طه كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبین له طريق الحق ولما مدح
 فيه اذ انا مدح الماحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو اريد
 بالبيان اظهار ذات طريق الصواب لم يرد فقد لا يهتد والحدیث ويلزم الاعتراض
 ضلالت الثلثة التي ذكره الحاشي اما لو اريد به طريق الصواب من حيث انه طريق
 الصواب فيها يوافقان لان المرسل لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث
 انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى ويندفع الاعتراضات المذكورة ايضا
 كما لا يخفى **قول** وما يقال اه اي ما يقال ان البيان وان لم يستلزم حصول الهداية
 الا انه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون
 المدح باعتبار ذلك الاستعداد والحاصل من قد فوج بان الاستعداد التام لحصول
 المقارن مع عدمه مذهب يقتضيه الذم عليها فطعن ان يكون مملوكة **قول**
 وقد بحث اي فيما يقال في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد والتمكن في نفس فضيلة
 مستحقة لان يمدح بها في حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقوله انه يقال في مقام
 المدح فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهتم مهدي بمعنى انه لا مه
 يفرق في مهدي ومهتد في المدح مع ان بيان الطريق لا يستلزم مساهلة المهتد
 في اللوح و لا ورود له بهذا البحث **قول** نعم التمكن اي نعم يمكن ان يقال في دفع ما يقال
 ان الاستعداد والتمكن في نفس عام لكل فلا يثبت سبب المدح وكونه تاما واعتباره تام
 امر مهم غير معين فدره حتى يصح ان يمدح باعتباره **قول** لقوله تعالى اهدنا
 الصراط المستقيم يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب
 الهداية متحقق بشرط اهتداء الاية والحدیث والطلب يقتضيه عدم حصول المط
 اذ لا معنى لطلب الخاص فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك
قول ويرد على هذا اي على التمسك بالاية بان ينافي التفسير بمثل الا مبتداه ايضا
 ضرورة ان لا مبتداه حاصلا لمخلوق فيهم والطلب يقتضيه عدم حصوله فلا
 بد من الصرف عن المظ والمثل على الجواز في مجازا عن زيادة البيان على ما يقول
 المعزلة او عن التثبت والدوام عليها عما يقول معاصر اهل السنة فلا يصح
 التمسك بها **قول** ويمكن ان يقال اه اي يمكن ان يقال في دفع ما يفهم من
 كلام الشرح ان ما ذكره المشايخ مختلفا لفظا ومناظرا هو المشهور لان ما هو

هو المشهور هو المعنى التقوى والعرفى وما ذكره الساجى هو المعنى الشرعى فلا نقا
هنا فانه بينهما **قوله** اذا اصلح اى لا يقع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الدين
اوله يعتبر **قوله** فان قلت بل اصلحه اى لا يقع في الدين الوجود والتكليف و
التعريف للنعم المقيم اى التمكن فيه كونه اعلى المعنى لئلا **قوله** وان اعتبر جانب علم
الله تعالى يعني ان الجواب المذكور لما عارضه من انه يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى
وقال ان من علم الله تكفيره يجب ان يعلمه لليمان ونعم الجمان على اما ذهب الميشتة
بصرة واما اذا اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجاني وتابعوه ٢٥
فكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق والامانة او سلب العقل اظهر
وعدم ورود اشكال المذكور ارجح من هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بقدر ان
معنى وجوب الاصلح وجوب النافق للحكمة فلا يراد عليه كما ذكره الشرع والمحقق
وقدم في صدر الكتاب **قوله** فانهم قالوا حاصله ان المنة انما يكون في الافعال
الاختيارية واذا كان الاصلح وجبا على الله بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزام
فيه البخل والسفاهة والجمل على عاونه تعالى على ما قالوا لا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون
تعالى اعتبارا فيه فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذا لم يكن له تركه و
انما قيل الاصلح المقدور بغير الضرر لانهم قالوا الاصلح المضمر غير واجب على الدين
بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريف للنعم المقيم له فان ذلك وان كان
اصلح له في الدين الا انه مضر له اذ لو كلفه يجتهد ان يبطئ ويستكبر فيقع في العقاب
الكبير **قوله** حاصله ان الاصلح امر لا يستوجب اى يعني لان ترك الاصلح يكون
بخلا او سفها لان كل ما يفعله الكفر بالحكم العليم ليعاقب الامور لا يكون خاليا
عن المصلحة وان لم يكن الاصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها
بل له رعاية لمصلحته واما الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض
حق الله تعالى فيجوز ان يعقله رعاية لمصلحته اخر **قوله** قيل عليه المعنوية
اى قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لا يقتضيه الحكمة واشتماله
المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جواز ترك الاصلح اذا اقتضا
الحكمة على ما قال الزمخشري في الكشف في تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم
عبادك وان تغفر لهم فانه انت العزيز الحكيم اى ان تغفر فذلك ليس بخارج
عن حكمتك يعني ان عدم الغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا

يعلمون

يعلمون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون
خلاف مقتضى حكمتك **قوله** وجوابه انه لا دالة في كلامه على اى يعني ان كلام
الزمخشري لا يدل على ان عدم الغفرة اصلح حيث يكون الغفرة ترك الاصلح بسبب
اقتضاء الحكمة ووجوب عدم الغفرة عنهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان
يكو ناجل استحياء الكفر العقاب على ما مودع بهم من وجوب عقاب المعاصي
واثابة للطيع على الله تعالى ولو لم يكن عدم الغفرة اصلح في كلام الزمخشري
وهو قوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم
يكون ذلك هو الاصلح لاقتضاء الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من
ذلك ان يكون الغفرة في نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف على وقوعها والوقوع
مح في حق الكفار عندكم فيجوز ان يستلزم الجمل ولو سلم ان الاصلح على تقدير
المغفرة فلا يتم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجوز ترك الاصلح الذي هو عدم
المغفرة على تقدير الذي هو ان تغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك تركا محال
في نفسه فان مغفرة الكفار مح على الله تعالى عندكم وترك الاصلح الذي هو عدم
المغفرة معلق به والمعلق بالماح ولو سلم جميع ما ذكره فالكلام مع جمهور
المعتزلة لان الزمخشري قال الفاضل المحقق ولما قلنا ان يقول ليس مراد ذلك
العقاب في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم الغفرة اصلح كان عنهم بل مراده
ان الزمخشري جواز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جواز ترك عقاب الكفار
اذا اقتضت الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه الا فرقا
بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة وفيه بحث لانا
لا نعلمه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك جواب آخر يجوز ان يكون له ٢٥
خصوصية بهما يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب بمحض حق الله
وترك الاصلح ترك واجب بوجوه العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني
على ان في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا تردد على ما ذكره المحقق **قوله**
وبما بحثناه في الجواب الذي ذكره الشرع وبما انما يدل على انه يجوز له
ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شاك ان تركه ما فيه الحكمة مع عدم
الحكمة في التولية بخلا وسفاهة وجهل يستحيل على الله فيجب على الله رعاية الحكمة
وملا يجب احبا بان الله لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور لا يحسم ما

مادة الشبهة **قوله** اللهم ان قال اه اى اللهم ان يقال في دفع هذا البحث
 ان المراد بنفع الوجوب على الله تعالى نفع وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة
 من وجوب اللطف كعبية الرسول وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض
 على الامام والاصلح لا نفع رعاية مطلق الحكمة فان لازم حكمه العليم بعواقب الامور
قوله قيل معناه اقتضاه للحكمة اه يعنى معنى وجوب الشيء على الله اقتضاه
 للحكمة مع كونه قادر على تركه وهذا غير الوجوب بين الذين ابطالوا ما الشى يقوله
 الذين ليس معناه استحقا فتركه الذم **قوله** وجوبه انهم لا حاصله ان هذا
 الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة يعينه الوجوب الذى هو مصطلح الفلاسفة
 لانهم جعلوا الاختلال بما يقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى فاسبب
 لزوم المح كون تركه ما يقتضيه الحكمة مستحيلا وان صنع ذلك تركه بالنظر الى
 ذاته تع فيكون صدورا يقتضيه الحكمة لازما لذاته لا اقتضاه الحكمة. وهذا
 يعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته
 لكن طرق الفعل لازم لذاته تع لاشتماله على المصالح واقتضاه الحكمة ولما نحن
 معاشرون اهل السنة فلا نقول باستحالة تركه ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه
 نقصا لجواز ان يكون تركه حكما ومصالحا لا قطع عليه بها وان كان يحجب عليه
 رعاية مطلق الحكيم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والفهم العقليين فانهم
 لما قالوا ان تركه الاصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا
 يجوز على الله حكمه اوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاختلال به ينقض
 مستحيلة على الله فلزمهم ما لازم الفلاسفة من نفي الاختيار **قوله** وليستندونه
 الى العناية الازلية اى يستندون الفلاسفة الى العناية الازلية
 وعلى علمه تع بوجه النظام الكلى لا زال قال ابن سينا العناية احاطة علمه
 الاول بكمل وبما يحيط به يكون عليه اكل حتى يكون على احسن النظام واكملها
 فعليه الاول بكيفية الصواب وترتيب وجوده اكل منع لغيضان الخير واليود
 في اكل من سبغ ابتغاء قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس **قوله** ولهذا
 اضطر ما نحن ونه اى ولا جمل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة
 اضطر متأخرون المعتزلة قالوا ان معنى الوجوب على الله انه يفعل البتة ويتركه
 وان جاز ان يتركه فلا يكون شى من طرق الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل

الطرف

الطرف والاخر حتى يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في عادية فان فعله بقينا
 ان جمل احدهم ينقلب ذمبا وان جاز ان ينقلب **قوله** واجيب بان الوجوب اه
 اى اجيب عما قاله متأخرو المعتزلة بان الوجوب مجر لشمسية اى يكون محكم
 ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جرى العادة وذلك ليس من الوجوب فى شى بل اطلاق
 الوجوب عليه مجر واصطلاح **قوله** والحق القبيح من متأخري المعتزلة
 انهم لا يجعلون ما اخبر به الشايع من افعاله تعالى من محي القيام والخصومة
 الصراط والميزان والكفر والتعذيب والتعذيب وتخوذه واجبا عليه تعالى مع
 قيام الدليل بما اخبر الشايع ان يفعل البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا
 محتققات الافعال التى اخبر بها الشايع كما هو متحقق في الامور التى اوجبوا على ذاته
 تع من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال
 واجبة عليه تعالى وتقدس **قوله** لانه المالك على الاطلاق وله التمر وكيف يشاء
 فلا يتوجه عليه الذم اصلا على فعل من افعاله بل هو المحمى في كل افعاله وهذا
 بناء على بطلان كون الحسن والقبح له شىء ذاتي بل كما فعله الحكيم فهو حسن
 والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي على تعلى بمعنى استحقا فتركه سيكرهون
 وفي تقييد قوله ولا العقاب بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون
 في انه لا معنى في الذم لانه المالك على الاطلاق **قوله** انما قيد بالامكان لفظ من
 اطلاق والامكان به هنا وبما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذى
 في العمل على التظواهر ان المراد بالامكان الذاتى الاعتبارى بحكم العقل بذلك على غاية
 التوفيق مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الذى معنى وان كان كاف
 في العمل على التظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وح يكون المراد بقوله في المتفانية
 العقلية الذى يمتنع اى ما يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابلها
 فتذكر **قوله** لتقدم العقل على النقل لان العقل اصل النقل تكونه موقوف على
 انبثاق الصانع وكونه عالما قادرا في ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع
 وفي ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا **قوله** يجب تأويله بالاستبلاء والغلبة
 كما في قول الشاعر قد استوى عمر وعلى العراق من غير سيف ودم من اراق اى
 استولى وغلب عليه فهو من قبيل التوارية وهو ان يطلق لفظ له معنيات
 قريب وبعيد ويراد به البعيد ووجوب التأويل على رومن لم يفت على قوله

المستدل مطلق الوقت من جملة المستحضرات لكن يحتمل ان يكون مرادة بقوله ان
الوقت من جملة الشخصيات وقت الحدوث من جملة المستحضرات في لا يلزم تبدل
الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث **فقد** لا نأقول
بمدامع انه كلام على السنداء يعني ان هذا الكلام مع كونه كلاما على السنداء على قوله
والا يلزم تبدل الاشخاص وعدم افادة للعقل لبقاء المنع المجرى لان ان الوقت
من الشخصيات الخارجية بما لا مدفع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة
للمستحضرات المعنوية في الوجود لان الاعتبار في الوجود الخارجي ما لا يتصور الوجود
بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انقضاء وقت
الحدوث بل وقت الحدوث من جملة الموجودات وجود الحدوث فلا يكون من جملة
مستحضرات فلا يصح عدمه في الاعادة كمالا عدمه في جازية البقاء **فقد** واثنا
بان المبدأ هو الموجود اى اجيب ثانيا بان اء وحاصل اختيار الشيء الاول وبما ان الوقت
معاد ايضا ولا ثم انه لو كان معاد الزمان يكون مبداءا معاد لان المبدأ هو الموجود
اجيب ثانيا في الوقت للمبدأ وهو الذي لم يسبقه حدث آخر والمفروض ان الوقت
هم بناء معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبداءا بل معاد اذ ان كون الشيء مبداءا
انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وبهذا لا يمكن تحقيق المعاد
ضرورة انه مع وقت مسبوق بحدوث الاول وانما قال فرضا لان اعادة الوقت حين
البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقات ابدانها
متماثلة وان اعادة الوقت بعينه يخرج لانه يستلزم تحلل العدم بين الشيء ونفسه
ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تحلل
العدم بين زمان الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان خلاصة لطوابع الثاني
انما تم على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم ان يكون مبداءا لان المفروض ان الوقت
ايضا معاد ولا يخفى انه لو قدر ليل امتناع اعادة المعدوم بانه اما ان يعاد الوقت
الاول ويوحى اولا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه بل للجواب الثاني **فقد** وقالوا
لوا بعد المعدوم اى قال الثاني ان اعادة المعدوم بعينه يخرج لانه يستلزم
تحلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لا يجمع
لانها وت تحلل العدم بين الشيء ونفسه لانه يستلزم تحلل العدم بين متغايرين والاه
لزم تقدم الشيء بالموجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود

قبل حتى يتصور التحلل بينهما فلا يكون المعدوم المبدأ بعينه **فقد** واجيب بمنع
الاستحالة اى لا يتم ان التحلل يمتنع لان معنى التحلل ان كان موجودا ثم زال منه
الموجود في زمان آخر ثم انصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تحلل العدم
وقع الاتصال بين زمانى الوجود والاستحالة في وجود الطرفين المتغايرين بالذات
انما التحلل العدم بين ذات الشيء ونفسه بمنع قطع الاتصال بين الشيء ونفسه
بان يكون الشيء موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وبهذا ليس كذلك
فان الشيء وجع مع نفسه في الزمان الاول ثم انقطع مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر
ثم انصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء
ونفسه في زمان من الازمنة وبهذا لا يمكن استحضار ثوبا بعينه ثم خلعته ثم لبسه
ولا يخفى ان هذا الجواب بمنع ان الوقت ليس من الشخصيات المعنوية في الوجود والا
فلا بد من اعادته فلا يوجد الزمان **فقد** وقد يجاب بتجوز التغير بين الوقتين
وقد يجاب بمنع استحالة تحلل العدم بين الشخص للعدم ونفسه لان التحلل
لح هو ان يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وبمعنى لازم لجوان
ان يكون الشخص المعدوم مبداءا عن نفسه في الوقتين اى في وقت الابداء و
والاعادة بالعوارض الغير اللاحقة ونشخصه مع بقاء تشخصه في كلاهما
فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء الشخصيات والتحلل بين الامرين المتغايرين
من وجه فان الشخص الماخوذ مع الامور العارضة له في الوقت الابداء وغير الماخوذ
مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق و
وان كان في كليهما منع استحالة التحلل ان حصل هذا الجواب ان التحلل حاصل بين
الشخص ونفسه ولكن باعتبارين مختلفين وبهذا ليس بجواب وحاصل جواب
السابق ان التحلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات
وايضا هذا الجواب غير مبنى على عدم كون الوقت من الشخصيات بخلاف السابق
وذلك **فقد** وايضا الوجه ذلك الجواب بالنقض لا جالى يعنى لو ما ذكرتم
من ان اعادة المعدوم يستلزم تحلل العدم بين الشيء ونفسه لامتنع بقاء
شخص من الاشخاص زمانا والالتحلال زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه مو
موجود في طرفه مع ان بقاء الاشخاص متحقق **فقد** وفي بحث اه اى فيما ذكر
من الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثاني فلان الاختلاف بين الشخص المبدأ

والعاد بالعوارض الغير المشخصة فلا بد في لزوم تخطئ لعدم بين المشخصة
ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين
الشخص والاخر ذم تلك العوارض ونفسه لكن لقوان اعاده الشخص لعدم
بعينه لا يستلزم تخطئ لعدم بين ذلك الشخص ونفسه وبغير لازم ضمن التميز
بالعوارض الغير المشخصة وذلك هو اما في الثالث فلا يصح التخلل انما يتصور
يقطع الاتصال بين الشئين والوقوع في خلافا فلا يتصور تخطئ لزمان البقاء بين
الشئ ونفسه الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين
ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعاده لعدم بعينه فانه يستلزم التخلل لعدم
وقوع الاتصال بين الشئ ونفسه ضرورة انعدامه نعم ان حصل به التخلل بين طرفي
الزمان وبمواضع في بقاء ذلك الشخص فقولنا اذا اختلفا في رد على قوله وقد
يجاب له او قوله لا ينبغي اه رد على قوله ايضا لانه ذلك **قوله** ذهب بعضهم الى
اعادة اه يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ما سوى الله تعالى وموحيها لفظا
قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض الا من شاء الله **قوله** واجيب
بان التمهيد اه وكذا مثله ليس فينا عرفا ولا في الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان
على الاعدام ايضا **قوله** فالنظر بين الاملاك لكل اى للاجسام والاجزاء لغز وجها
عن صفاتها المطلوبة منها وقال جملة الاسلام في الاحياء يمكن وجوده مالا
دنيا انه يملك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكلات
الانوار ترفي العارفون من خصص لمجان الزرورة الحقيقية فربما بعينه البصيرة انه ليس
في الوجود الا الله وان كل شئ مالا لا يملكه يصير مالا في وقت من اوقات بل هو
هالك اذ لا **قوله** لعل الله يحفظه اه قيل عليه ان يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية
التي هي للانسان في الحقيقة يقضيها الملك باذن الله عند حصر الموت فلا يتعلق بها الاكل
لا تخطئ بالتراب ولا يحصل منها التناثر والنبات والحيوان اقول فيها انه يجوز احتمال
يتم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى قال من يحيى العظام ويحيى ميتهم قل يحييها الذي انشاها
اول مرة فانه صريح في ان المحسوس هي الاجزاء المهمة المخلوطة بالتراب وينوبها
فان النفس من ذاتها تزكيت في اوجن خلوصها من التناثر واما بعض قدمه ويلي وقصده
فقال لا يجد اترى ان النفس هذا بعد ما تم فقال نعم بعينك وسيدخل النار وقد يقال
لو سلم قولنا المولود من الاجزاء الاصلية لما يكون ولا دليل قطعا على كونها اجزاء للمولود

الجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء التي ينشأ الملك على الجرم المنوي كما هو
ورد في الحديث الصحيح **قوله** والفساد في الوقوع لا في الجواز يعني لا اعتبار للاختلاف
العقلي لان الفهم في مقام الاستدلال على امتناع البحث فلا يفيد الاحتمال العقلي **قوله**
لان العذاب للروح المتعلقة به لانه المذكور للذة والام سوء كان ذلك جسما لطيفا ساريا
فيه عما هو مذهب اكثر المتكلمين اوجوهه محجوزا عما هو مذهب المحققين وغير ذلك
ولو سلم ان الملام للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة من التعذيب **قوله**
حاصل الجواب ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء البدن الاول
وبغير لازم واما تعلق البدن المولود من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينه بامع
مغايرته في الهيئة والتركيب فليس يتناسخ فان الشخص يتبدل زمانا وعمره والاخره
هيئته وتركيبه ولا تناسخ **قوله** وانت جبريل بان دعوى ان ما يدعيه المعترض ان
اتحاد اجزاء الجلد من غير مسموع لا بد له من دليل بل لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني
غير اجزاء الجلد الاول نقل عنه ولعل الذي بين دعواه على ان مغايرة اجزاء الشئ للاول
يستلزم التعذيب بلامعصية وقد عرفت جواب الشئ كلامه قال الفاضل المحي
تعلق الملام بالجلد تغير معقول اذ القوة اللامية تكون في الجلد في محل الملام قطعا وقته ان
اذا لم يكن محل الملام شيئا فيكون مركبا من الاجزاء الزائدة لعدم كونه معديا قال الفاضل
صل الجواب رد عليه ان منع اتحاد اجزاء الجلد من ميل الى التناسخ وجوده عن طريق الحق لان
المعاد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن
الثاني مغاير الاول بحسب الاجزاء الاصلية لان يكون جلده مغاير لجلده **قوله** ولا
والصحيح انه غيره فانه في قوله اه سواء كان شرا عما في رواية او حوضا عما في اخرى
قال في البوصلة وروى انه قال اكثر من في الجنة وعده نيدر بخير كثير اما ان احل من
العسل وابيض من اللبن والبن من الزبد وابيض من التلج وقيل هو حوض فيها **قوله** للمعوض
في الوقوف عما روى من اصحاب قالوا يا رسول الله ان نطلبك قال على الصراط فان اتحد
فعلى الميزان فان لم يتحد وافعل للمعوض فانه يدل على ان المعوض في الجنة قال امام الرافضيين
روى في الاخبار ان اكثر حوض على ظهر الملك ياتي به حيث ياتي النبي ع فان كان في الوقوف
يأتي في الوقوف وان دخل في الجنة ياتي في الجنة فعلا هذا كونه في الجنة لا ياتي في كونه
في الوقوف ايضا **قوله** ويجوز ان يكون له صلح اه اشار الى دفع توهيمه وبما هو هذا الحديث
يدل على انه لا يشرب ماء المعوض مرة اخرى لان الشرب انما يكون لدفع الظما وحاصل

الدفع ان وقوع الشر بالثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون التسليم للدفع
الظلمة **قوله** ويجوز ان لا يشترط الا من قدر له دفعه فهو بموان يقال ان البطي
بالجميع من المؤمنين لو شره نجيب ان الاضياء مع الظلمة لازم للاحراق بالنار
وفي قوله الا من قدر له السلامة اشارة الى ان الشر بقبل ورود النار وقيل ان
الشر بانه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار **قوله** او لا يعذب بالظلمة اه اي
من شره من قدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظلمة بل يكون عذابه بغير ذلك
فان ظلمه المحاد يبدل على ان جميع الامة يشربون هذه الامن اريد من الاسلام عبادا
بالله ولا تسلم ان الظلمة لازم للعذاب بالنار **قوله** فوجهم ان الطلب اه نقل عنه يجوز
ان يكون المبران بين الخوض والصراط قطعية يجوز بان يطلب اولاه في الخوض
في الصراط بان يطلب في الصراط ثم في المبران ثم في الخوض وذكره في هذا الطريق الثاني
اشارة الى ان الصراط قوي المظان فان الاحتياج اليه اكثر فالطلب فيه واجد انتم
كلهم وبهذا دفع ما قاله الفاضل المحض ان الاستيناف من كل طرف وان جاز عقلا لكن
التركيب بأبعد اذ لا يحسن ان يقال ان لم يجدوا في الموقف المتأخر تأخر ازمانيا
بل المناسب ان يقال ان لم يجدوا في الموقف المتقدم فالطلب في الموقف المتأخر ووجه
الدفع انه يحسن الامر بالطلب والتأخر للاشارة الى ان الطلب في مقدم واجدر
قوله والقول بان تلك الجنة به يقع ما قيل انه كان بسببنا في الارض فليستون كره في
النشأ واقرب بالعرضي وكان بين فارس وكرمان خلق الله نوح امتحانا لا اعدم **قوله**
يرد عليه انه وايضا يجوز ان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل
بحسب الرتبة عما قال ذلك العقلاء انه انتقال من ذلك البستان الى الارض ثم من هناك في قوله
اهبطوا مصر فانكم مفسدين **قوله** اي تخلفها لاجلهم اه توجيهه للحارضة يقع
ان اللام في للذين للاجل والجمع تامة بمعنى الخلق فليقع تخلفها الله في المستقبل لاجل
الذين لا يريدون علوا ولا فسادا فان كان موجودة الآن **قوله** فان قلت يحتمل ان يجعل
اه يعني ان العارضة للذكورة انما تلي لو كان للجمع تامة واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون
للجمع متعد بالامفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الآية يجعل
الجنة كائنة وحاصلة لهم لان نفس الجنة غير كائنة الآن فلا معارضة في بعض النسخ
بدل قوله بغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل جعلها كائنة لهم والحق واحد
قوله قلت يمكن ان يقال ان المعنى ان الله في غاية القوة لكن يمكن ان يقال في دفعه ان

ان المتبادر من جعل الدار كائنة لذية يمكن زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء
حصول التمكن فيها او لم يحصل فمضى بجعلها للذين يمكنهم في الاستقبال من التمكن فيها
ولا يتحقق كائنة لان التمكن من التمكن فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه عما يدل
عليه قوله تعالى اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون لنفس الجنة حاصلة الا ان يكون
جعلها كائنة لهم في الاستقبال **قوله** واما العمل على التمكن بالفعل فقد دل على ان
يعني حمل الجهد في الآية على الآية على التمكن بالفعل والتمكن من التمكن وان كان لازما
لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سبقه فقد دل على ان
المتبادر من قولهم جعلت الدار لذية يمكنهم من التمكن فيها لاجل زيد متبنا فيها
بالفعل **قوله** بر دعي هذا الاستدلال لبر دعي هذا الاستدلال انه مشترك في الالتزام
بين الترفيقين القائلين بوجودهما الآن والتسكين لانه اذا المراد بالشيء الموجود مطلقا
سواء كان الآن او في المستقبل ومعنى الآية كلها ما يوجد في وقت من الاوقات يصير
كما بعد وجوده فبمعنى ان يقال لوجود التوجب بلاك اكل الجنة تحقيقا لعموم قوله
كل شيء بما لا اوجهه لكن بلاك بلفظه تعالى كلها اعم فوجودها في الاستقبال
بط **قوله** لا الموجود ووقت النزول ليس المراد بالشيء الموجود وقت نزول الآية
وقبل الحشر اعني الدنيا حتى يكون ما يوجد في الاخرة خارجا عن علوم الامة قال
الفاضل المحض يعنى المراد بالشيء في الآية الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون التوبة
في الاخرة فانها دار البقاء وبهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك في الالتزام انتهى وقيل
انه ان اراد ان معنى الشيء الموجود في الدنيا فهو طاهر البطلان وان اراد ان المراد بها
ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك وبما يمكن في الدنيا دار الفناء كما هو
خط كلامه فنقول انه تخصيص القرينة الخارجية ايضا فحق ايضا تخصيصه بقرينة
والنار بقرينة قوله تعالى اعدت للمتقين واعدت للكافرين والكل اذ لم فلا يربح المتدين
قوله ومثله قوله تعالى خالف كل شيء الا فان معناه كلها ما يوجد في وقت من الاوقات فهو
خالق له وعالم به لانه خالق الاشياء الموجودة وقت نزول الآية وعالم بها **قوله**
يعني ان المراد بالوعد والام التجدد ربه يعني حاصل جواب الشئ ان المراد بالوعد والام التجدد
العرفي وهو عدم طريان العدم زمانيا يعتد به وبما لا يتنا في طريان العدم عليه
وانقطاع لحظة وانما حمل الشئ والوعد على الدوام العرفي لا الحقيقي على ما بينه
الحقيقي لانه الدوام المجمع عليه في بقاء الجنة والنار واما الدوام الحقيقي فاقبته

بعضهم ونفاه آخرون قال في شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع
لبقاءهما الى الجنة والنار ولا انهما يجتنبان بقيتان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام
الذات لانهما على التجدد لا انقطاع قطعا **قوله** ولله ان تقول لا اى لك ان تقول
في الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد
بدوام اكليهما دوام نوع الاكل واليهلاك في قوله كل شئ بما لا يملكه الاستصحاب
ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاكه الاستصحاب بان يكون هلاكه كل شئ محققا
من اكل بعد وجود مثله ومذاقه بغير عينه اما ذهب اليه الكفر من ان الجنة والنار
لا يطرأ عليهما العدم لحظة واما علمها قبل من جريان العدم عليها لحظة فلا يتم
لانه يلزم انقطاع النوع جزما فلزم ترك الشئ **قوله** اى الموقر واللايق بحاله كما
يقال بملك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى **قوله** ان اريد به
مطلق الكفر اى حاصله ان الاختصاص في النسبة غير صحيح لانه ان اريد بالشئ مطلق
الكفر فالشئ داخل فيكون ثمانية والى وان اريد به مطلق بل اعتقاد الشئ بملك
في وجوب الوجود وفي العبودية فيبقى انواع الكفر من اتحاد الولد وانكار النبوة و
اثبات الدين واليه واليهبة والنسبة خارجة عن الكبار فلا يختص في النسبة ايضا ويمكن
الجواب ان الكفر بما هو العمل بالشئ على ما ذكره الشرح في الكشف من انه لا يروى
خلاف فيكون العمل به كفرة ويجوز ان يكون المراد بالسحر لم يتعلمه وتعلمه علمها
قطع بل هو رحيق قالوا الصحيح انها امران يؤيد ما ذكرناه وقع في رويته
الطالب اكمل الكبرية سبعة عشر وبينها ان قال اربعة في الفسان هي شهادة
الزور وفي المحنة واليمين الغيورة السحر حيث جعل السحر من اكبار الشئ في
اللسان وما في اللسان التعليلها وتعليلها **قوله** هذا مخالف لفظ قوله تعالى فان يدل
على اكبارهم مغير بالذات عن الصفات اذ لو كان امرين اضافيين لم يتصور اجتماع
اكبار الشئ بغير جميع المتطلبات سواء واحدة هي ذاك والكل وليس ذلك في وسع البشر كذا
في شرح المقاصد **قوله** والتوجيه ما يليه اى توجيه الآية في الشرح من ان المراد بالكبار
جوانب الكفر وجعل باعتبار الانواع للتدرج من حيثها وبحسب افرادها القائمة
بافراد الخاطئين على ما قيل من ان مقابلة بلع فيقتضي انقسام الاحاد الى الاحاد ربونية
ما وقع في قوله اخرى ان يجتنبوا اكبر ما تنوون عنده بصيغة المفرد فقولوا لحجرتي
الكفر يحتمل ان يكون المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقات الخاطئين فيكونت

اشارة

اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي ان
يقال ان يجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف اللسان على ان الآية لا ينافي كونها
اسمين اضافيين فان اكبر اكبار الشئ واصل الصفات وحديث النفس وبينهما و
سائر صفات عن له امران منهما ودعت نفسه اليها بحيث لا يمتالك فكفر ما عن اكبر
بما كثر عنه ما تركه لما استحقه من الشوائب على اجتناب الاكبر ولعله هذا متعارف
بحسب الاستصحاب والاحوال ولذا قيل حسنات الابواب رسيات المقرين **قوله**
على وجوبهم من عده حللا يقع ان ليس المراد بالاستحلال عده حللا لانه نفس
تدبير الشارع واكلامه فيما جعله الشارع علامة التكذيب **قوله** لا يقال لا اجماع
مع مخالفة الحسن اى فانه قال تركب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل متناقض فقد
الثبت المنزل بين المنزليتين **قوله** لانا نقول ان معنى ان الحسن انما ثبت للمنزلة بين
الكفر المجاهر والايان لا بين مطلق الكفر والايان فان الشقاق كلف مضرا داخل ومطابق
الكفر فيكون المنزل بين الكفر المطلق والايان مجعلا عليه **قوله** وقيل ان المراد اى
قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المتقدم على الحسن
ومخالفة الشئ لا تنصرف في اجماع المتقدم عليه **قوله** وهو غلط اى ما قاله صاحب القيل
غلط لانه لو كان المراد به اجماع المتقدم على الحسن لما خلفه الحسن فانه مخالفة
الاجماع كفر مع انه مخالف على ما ذكره هذا المجيب **قوله** لان المراد بالايان معنى ان المراد
الايان الكامل لمصر في المطلق الاكامل لكنه ترك اظهار التقييد بالغة في النهي و
استعاره لانه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث
وارد على التغليظ لا يكون على حقيقة بل كان كناية عن نقصان ايمان الذات
كانه التحقيق بعدم **قوله** وجد الاستدلال ان كلمة من لا يعنى ان كلمة من في الآية عامية
شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه عنيحا حكم
وعامل بما انزل الله نفع **قوله** والجواب ان المراد به ان الآية متروكة اللفظ فان الحكم
فان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا
نزاع في كونه من لم يصدق بما انزل الله نفع **قوله** وايضا جواب آخر يعنى ان الظنون
كان في العموم كلمة مامن الفاظ العموم لكنه معروف عن اللفظ والمراد عموم الشيء
ما على الحسن واستدراك من لم يحكم بشئ مما انزل الله غير مصدق فلا نزاع في كونه
وفي الموافق ان المراد بما انزل الله تعالى التورية بقرينة سابق الآية **قوله** وجه

وجاء الاستدلال ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكونه القاسق
مقصودا على الكافر فيكونه كالفاسق كافر **قوله** والجواب ان هذا العصر ادعائى لا يعنى
ان المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك اظهرها القيد وجعل مطلق مقصور عليهم
ادعاء وبالغة فيكونهم فاسقين والى وان لم يكن الامر كذلك بل كان المحصر حقيقيا
لزم ان يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان القاسق
يبتا ولمن كفر بعد الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين **قوله** الجواب انه محمول
يعنى انهم صرف عن الظن المحمل التزل على سبيل الاستحلال وعدة حلالا ولا نزاع في
كفره مستحدا او محملا لكفره على المعنى اللغوي وهو السقاية ومن ترك الصلوة فهو ساقط
لنعم الله عليه شاكركه ويقال يحتمل ان يكون المعنى ترك الصلوة **قوله** فهو مشرك
للكفار في عدم حرمة دمه وماله وعقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلوة معتقدا
فقد كفر اقرار الكفر بايقاله من قارب دخول البلد دخله **قوله** وجاء الاستدلال
اه يعنى ان تعريف المسند اليه سواء كان للجسد او للاستغراق يفيد قصره على
المسند كما في قوله عدم الائمة من قريش والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على
المسند اعنى الكون على الكذب فلو لم يكن كل فاسق كافر لم يصح حصر العذاب
على الكافة اذ كون العاصي بعد ما من ضروريات الدين **قوله** والجواب انه ادعائى يعنى ان المراد
حصر الضرر والكامل من العذاب على الكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه
مكذبا الا انه ترك اظهرها القيد وجعل المطلق مخصصا ادعاء بمجعل غيره بمنزلة
العدم وبالغة في ذلك **قوله** وقدر عليه نظائره يعنى ان المراد في قولنا ان الخمر اليوم
والسوء على الكافر لغزى اكمل الموعود للكفار والمحصر ادعائى وبالغة وكذا
في قولنا لا يصلح بها الا السابق الذى كذب وتولى **قوله** انما عبر المرص عن كفره بالشر
لما سب ذكره الشئ من ملاحظته الآية الذاتية على ثبوته وانما عبر في الآية لان كفار
العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفر على ما ذكره في شرح المقاصد
ان الكفار ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد وان
قال بالشركية في الناحية فهو المشرك ولان تدوين بعض الادب ان والكتب
المسنوخة فهو الكفار وان ذهب الى قدم الدهر واستند الحوادث اليه فهو
الدهري وان كان لا يثبت الباطن فهو المعتزل وان كان مع اعتراقه بنبوة النبي
ينطق عقايد كهي كفى بالاتفاق فهو الازديق **قوله** فلا يرد ما قيل اه اى اذا

اذ كان

اذ كان ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان
قولنا ان قضية الحكمه بنقطة اى قولنا بما يحاكمكم الله تعذيب المشرك والجاحد
بمقتضى الحكمه قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله لا يحتمل الا باحة
قول بالفتح العقلى مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن والفتح شرعيان ويجوز
للمشرك ان يحسن الفصح ويقبح الحسن وانما قلنا لا يرد لان القائلين بالامتناع
العقلى هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمه والحسن والفتح العقليين ومنشأ
الاعتراض بهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة والعقله عن ان المسلمين
هو مرجع الضمير بشامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا من اهل العقيدة **قوله** على ان يجوز
ان يكون الا علاوة عن قوله فلا يرد اى على ان قوله لا يحتمل الا باحة قول بالفتح العقلى
غير مسلم لان يجوز ان يكون عدم الا باحة لما فاتهم مقتضى الحكمه لا للفتح العقلى الذى
هو استحقاق الدم في العاجل والعقاب في الاجل فلا يستلزم القول بالفتح العقلى
قوله نعم برهان يمنع اه نعم برهان يمنع لاثبات الثبات للمعتزلة منوعا عما على الاول فلان
لائمة ان مقتضى الحكمه التفرقة بين الشئ والحسن لجواز ان يكون في عدم التفريق بينهما
حكمه اخرى خفية لا تطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما
بوجود آخر غير الوجه الذى ذكرتم وتعذيب المسن مثل اثنائه للحسن دون المسن وكفره
في النار قبل وقوعه لا ومن العاصي وخروج بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية و
وكنته عن روية الله في الجنة والخطا ط درجة الخطا طاما وايضا لما في التفرقة
الدينوية كما يحددهم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه واماعى الثانى
فلا تاتى ان الكفر كونهما نهاية في الجنابة لا يحتمل العفو فان نهاية الكفر تقتضى
العفو عن نهاية الجنابة والجواب بان قضية الحكمه بنقطة التفرقة فلا يجوز العفو
لجوع الدليل الاول قد سبق ترتيبه واماعى الثالث فلا تاتى ان اعتقاد الابد
يوجب جزاء الابد **قوله** يوجب جزاء الابد يدعى ناشئة من دليل وعاء تقدير
التسليم ايجاب الجزاء لائمه ايجاب جزاء الابد **قوله** يدعى ناشئة من دليل وعاء تقدير
بل لا دليل في الحقيقة متعان **قوله** قد يظن ان الضمير اى قد يظن ان الضمير المنصوب
في تخصيصه راجع الى الآية والحادثة والمعنى والمعتزلة يخصون الآية والا
حادثة بالصغائر والكمائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بان هذا تخصيص
كونه عدوا عن الخطا بل لا دليل مما لا يكاد يصح وقوله نعم ان الله لا يعجز ان يشرك به و

٨ ويقفون ما دون

لما ذكره السيد الشريف في شرحه للمواقف ان الاستحقاق بالصغار عند عدم اصله ولما
 ذكره المحقق الدواني في شرحه للعقائد العنصرية واما الصغار فيعفو عنهم عند عدم
 قبل التوبة وبعد هاولهم لانفو الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد
 بقول المحقق الدواني واما الصغار فيعفو عنهم عند عدم صغار الخبيثين عن الكبار فلا
 يتنافى قولنا قلت لا يصح تفريع نفى الشفاعة لدفع العذاب عليه **فقد اخطأ**
 استطراد ذكره به هنا اهـ اي استطراد الشرح ذكر في الجواب استدل بالرد
 المعتزلة على نفى وقوع مغفرة اهل الكبار الذين لم يتوبوا بالتمسك المعتزلة
 بهذه الايات الواردة في عبيد العصاة في وجوب عقاب العاصي والافلاذ لئلا
 يتاملان المتنازع فيه به هنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها وجوبها **وقول**
 والجواب به ان جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الايات في مقام نفى وقوع
 مغفرة العصاة **فقد** وكثرة النصوص والمحصل الجواب ان النصوص
 كثيرة في العفو مثل قوله تعالى سوا الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
 وقوله تعالى ويؤتيهم بما كتبوا ويعفو عن كثير ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغار
 والكبار المفرونة بالتوبة لانه ترك عفوهم المستحق ولا استحقاق فيه مما عندكم
 فيكون بالنسبة الى الكبار الذين لم يتوبوا افتراض ازالة المغفرة والوعيد وتاريخ
 النزول مجهولة تخمينها بانها ماقرونه فيصير البعض مخصوصا للبعض فخصر المذهب
 المغفورين بين عومات الوعيد جمعا بين الالة **فقد** وفي جواب آخر انه يحتمل ان يكون
 معناه ان في قوله ونعم بعضهم جواب آخر للمعتزلة وحاصل الجواب ان ورود عومات
 الوعيد لا يستلزم الوقيع البتة لجواز التغافل فانما العفو الوعيد كرم ويحتمل
 ان يكون معناه ان في ازالة المقام جواب آخر ويكون اشارته الى ما ذكره الشرح في شرح
 المقاصد من ان القول بالاحتياط وبطلان الاستحقاق الثواب بالمعصية في العبد
 فكيف كان ترك عقابهم بالانار خلقا مذموم وما لم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك
 مع انهم راخلون في ذلك الوعد بالثواب وحقول الجنة على ما مر **فقد** بل كلام
 منصف بالاجابة خبر عما يكون احوالهم في السفة
 في كلامه مع وهو بطلان الاجماع **فقد** اقول له انهم اهل العمل
 بقولهم ان التغافل الوعيد كرم ان الكبار اخبروا بالوعيد فاللائق بماله و
 مقتضى كرمه ان يبتلى اخرا على المشبهة فيجميع العومات الواردة في الوعيد

لما ذكره السيد

في قوله تعالى سوا الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
 وقوله تعالى ويؤتيهم بما كتبوا ويعفو عن كثير ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغار
 والكبار المفرونة بالتوبة لانه ترك عفوهم المستحق ولا استحقاق فيه مما عندكم
 فيكون بالنسبة الى الكبار الذين لم يتوبوا افتراض ازالة المغفرة والوعيد وتاريخ
 النزول مجهولة تخمينها بانها ماقرونه فيصير البعض مخصوصا للبعض فخصر المذهب
 المغفورين بين عومات الوعيد جمعا بين الالة **فقد** وفي جواب آخر انه يحتمل ان يكون
 معناه ان في قوله ونعم بعضهم جواب آخر للمعتزلة وحاصل الجواب ان ورود عومات
 الوعيد لا يستلزم الوقيع البتة لجواز التغافل فانما العفو الوعيد كرم ويحتمل
 ان يكون معناه ان في ازالة المقام جواب آخر ويكون اشارته الى ما ذكره الشرح في شرح
 المقاصد من ان القول بالاحتياط وبطلان الاستحقاق الثواب بالمعصية في العبد
 فكيف كان ترك عقابهم بالانار خلقا مذموم وما لم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك
 مع انهم راخلون في ذلك الوعد بالثواب وحقول الجنة على ما مر **فقد** بل كلام
 منصف بالاجابة خبر عما يكون احوالهم في السفة
 في كلامه مع وهو بطلان الاجماع **فقد** اقول له انهم اهل العمل
 بقولهم ان التغافل الوعيد كرم ان الكبار اخبروا بالوعيد فاللائق بماله و
 مقتضى كرمه ان يبتلى اخرا على المشبهة فيجميع العومات الواردة في الوعيد

معلقة بالمشبهة وان لم يصرح بانجزر المعاصين ومنعوا الهجر فلا يلزم الكذب والتبديل
 بخلافه وعدا الكثير فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز الخلط فيه لزم لا يلزم بشارته
 فلا يجوز نقله بالمشبهة **قوله** ويجوز العقاب على الصغيرة اى من غير قطع بالوقوع
 وعدم اشارة الى المراد بالجواز عبارة المخرج هو الجواز الوقوعى بمعنى عدم الجزم
 بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه للتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة لا الجواز
 العقل فانهم متفقون في ذلك على ما صرح به الشافعي بقوله لا ينعى انه يمنع عقلا **قوله**
 لعدم قيام دليل ليدل على اننا حكمنا بالجواز الوقوعى ولا يجوز بالقطع او عدمه
 لان السئلة شرعية لا يستحق العقل بانباتها وما وجدنا دليلا شرعيا يدل على
 تعيين احد الجانبين من الوقوع والا لا وقوع تحكمنا بنسبها فاعلمنا اننا يفعل
 ما يشاء ويحكم ما يريد انما يجوز ان يغير ويجوز ان يأخذ فلا يرد ما يتوهم ان غاية عدم
 وجدان الدليل التوقف في دليل معين احد الجانبين من الوقوع والا لا وقوع **قوله** وما ذكره الشافعي
 للجواز وانما التوقف في دليل معين احد الجانبين من الوقوع والا لا وقوع **قوله** وما ذكره الشافعي
 من الادلة اى يريد ان المدعى مركب من جزئين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع
 بعدم الوقوع والاول والثاني اورد بهما الشافعي انما يثبت الجزم الاول والثاني الدعوى دون الثاني مع
 ان النقص عن المعتزلة لا ينكر الجزم الاول والثاني ايضا فائق بان لا قطع بوقوع العقاب
 وانما الثاني الجزم والثاني حيث يدعى القطع بعدم وقوع العقاب ونحن شدد رديده
 ايضا فقد ذكره الشافعي ما يعنيه واستعمل بما لا يؤيده هذا لكن اشياء ان اوله الشافعي
 انما يثبت الجزم الاول في دقة ولذا العر الحش بالثامل فاستمع ما يبتلى عليك من
 مواهب القياض ان الدليل الاول اعنى قوله مع ونفقر ما دون ذلك لمن يشاء انما يدل
 على ان لا قطع بعدم الوقوع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكره الله

مع ان ثابت بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم ان يكون الجازاة على
 الصغار قطعيا فثبت الية خلا والمضى فعلم ان الجازاة على ما يحضرها بما هو عقاب
 ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات لا يلزم ان يقول ان مجتنب الكبار لا يلقى
 له استحقاق الصغار التكفير بما الاجتناب فلا يثبت الجزم الثاني من المدعى بهذا ما وجدته
 في تحقيق كلام الحسن والفضل لا سيما كلامه لا يفيد تشبيه سوى الملل اذ كله اجحاش شدة
 سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال **قوله** احصا من التكفير اى احصا الجواب ان
 تكفير السيئات في الية عند الاجتناب مفيد بالمشبهة والمراد ان يجتنبوا كباير ما تمهون
 تكفير عنكم سيئاتكم ان نشأ فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغار الجنب وانما كان مفيدا
 بالمشبهة لان المراد بكباير انواع الكفر واشخاصها المتعلقة باقر والخاطئين لانه اكمل
 فيصغر وعنده الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغار والكبار داخلين في السيئات
 فلو لم يعقد بالمشبهة لصار مقتضى الية اى تكفير ما عدا الكفر من الصغار والكبار متعينة
 اذ يصير معنى الية ان ان يجتنبوا الكفر تكفير عنكم سيئاتكم لى ما عدا الكفر من الصغار وهو
 مخالفا للاجتماع المتعقد على ان تكفير ما عدا الكفر غير متعينة بل هى امام مفيدة بالمشبهة كما
 هو رأى اهل السنة او بالتوبة كما هو مذموب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين
 من اهل السنة والاعتزان والا فالمرجئية يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر **قوله** ولولم
 يحمل الكبيرة اى دفع وهم كانه قيل اذ كان التكفير مفيدا بالمشبهة فلا حاجة الى ان يتكفر
 ويحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان يجتنبوا الكبار تكفير الصغار ان نشأ فلا يكون وقوع
 مغفرة بها قطعيا وحاصل دفع انه ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذور ان احد ما بقا
 فقيده التكفير بالمشبهة بلا دليل والثاني بقاء نقلوك تكفير الصغار بالاجتناب عن الكبار
 بلا فائدة لانه حكيمة المفهوم من الية يجوز مغفرة الصغار انما هو على تقدير الاجتناب
 عن الكبار وليس كذلك لا يميز مغفرة الصغار بدون الاجتناب ايضا لعموم قوله مع
 يفر ما دون ذلك من بشاء بما هو التحقيق الحقيق الذى وجدته الخطا طر اكليل والذين العليل
 ولذا فاضل من كلامه يتبع بعينه ذوالا فهم ما منبأه ان قوله ولو لم يحمل اى اشياء يحمل الكبار
 على الكفر وبوطى لان قوله لا يميز مغفرة الصغار وانه مما لا يكاد يوضع على هذا التوجيه
 على ان الجواب مانع كفيه الاحتمال العقل والحاجة الى الاشياء وستدفعه ما ذكرنا
 المطابق بتصرف الاكامل وبعضهم ادعى انشاءه ان بمد الية لمحتملة وآية العقرن العارضة
 لها اعنى قوله مع ونفقر ما دون ذلك لمن يشاء تحكما فيجب تخصيصه بمحمد فقيه ان تعار

ضمه ان لان معنى الآية المحكمه انه يعفو ما دون الكفر من الصغار والكبار لمن يشاء ويجوز
 ان يكون من شاء الله المغفرة في حقهم اصحاب الصغار واصحاب الكبار المعروفه بالتوبة و
 وجوب الوقوع لا ينافي في المشية غاية ما في الباب ان يكون الآية الحملية مبتدأ للآية المحكمه **فوق**
 او القبوله لان الشفاعة الغير المقبولة لا تفي في وقوعه **فوق** لا يقال ان مركب الكفر يعني
 ان مركب الكفر هو كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نضرو التلويح في تعريف النفع
 ونجحت الاحكام فاستحقاق اهل الكبار لحرمان الشفاعة بالطريق الاول لكونه في مركب
 للكروه **فوق** لان الملائمة اى لانه ان لو استحق مركب الكفر حرمان الشفاعة يلزم
 استحقاق مركب الكبدية لان جزءه الاول وهو مركب الكفر هو جزء الاعمال وهو مركب
 البكره فان له جزءا آخر عظيم مثل التعذيب بالنار وكوسيلة ذلك ففعل المراد بالشفاعة
 في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل اعترضكم بشيعة فالنعم الامر مركب الكفر
 يستحق حرمان كونه شفيعة لا يخرجون ان يكون مشقوعا لرفع الدرجة او بعض موافق
 الحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب او بعض آخر مثل الصراط
 على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كان استحقاق العذاب لا ينافي للعفو هذا
 لكن قوله ثم من تركه يستلزم ان لا يستلزم بطلان على وقوع حرمان الشفاعة فيجوز ان يترك
 الما ان يقال انه وبعد مجيوز لثانيه **فوق** لاي لذنوبهم بعينه ذكر الذنب سابقا **فوق**
 وبين نعم الكبار ان الذنوب نعم الكبار فيلزم ثبوت الشفاعة للكبار وما دفع لما قيل
 ان هذا انما يكون به ان اذا ثبت عموم الذنب للصغار والكبار واما ان خص بالصغار
 بعينه قوله لذنبك فان ذنبه عام صغيره فحقا فلا يكون به ان هذا الزام لا يثبت
 لعدم استحقاق العذاب عند عدم حجب لا الشفاعة والاستسقاء وحاصلا
 الدفع ان الذنب في اقل الوضع شامل لها وكون ذنبه عام حاصلا لا يقيد بتخصيص
 الذنب للامة وذلك **فوق** وعلى انها ليست لرفع الدرجة اى **فوق** الآية بعد
 بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي تفيعن الكفار خاتمة ليست لرفع الدرجة
 لان عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي تقييد الحال وتحقق البأس مع ان
 الآية سميت لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها فقيح حالهم وتحقيق تأسيهم
فوق لكن لا تدل على انها هذه الآية بمعنى الاسلوب انما تدل على ثبوت
 اصل الشفاعة لكن لا تدل على انها حق اهل الكبار وفي بطلانها من نفي النفع
 للكفر فاذا التفت ثبوت النفع بهما مطلقا ولاهما المحل الخاص فاذا ثبت اصل الشفاعة

[illegible]

خاتمته بحسب الوضوح من ان العتق كتب اصولا لفقهاء فان افكروا عامه بحسب الوضوح قال
صدر السريرة في التوضيح ان العام لفظ وضع كغيره في تصور مستغرق لجميع ما يصلح
له ثم بعد التكرار المقيدة من العام نحو لا يأكل راسا وليس يشرب لان كذا الخ في اربعة
بحسب الوضوح الشخص في كونه عامه بحسب الوضوح النوع في ان لا يكون ضرورة
ان دلالة امره اسطفا في كونه وبما هو في الوضوح ونسب ان التوضيح ونوع العام اعلم من
المتشبه في النوع فيشمل التكرار المقيدة ايضا صرح بذلك العشر في التوضيح في اربع البرهانه
كاشفت عن التوضيح **قوله** نعم لو قيل اني علم لو قيل في دفع منع الدلالة على عموم الاستصحاب
ان الظاهر في اربع التكرار هو وقوع الضرب في بيان المنق كوضع الكثرة فيه فيكون قوله تعالى لا تقبل
منهم كان يقال لا تقبل من نفس شاة في دفع ذلك الظاهر كما يعرف في كونه لا يبعد جدا ولعل هذا
بموارد العتق من الامانة على راسه الساعده في دفع وجوبه في دفعه ان الظاهر في اربع التكرار لا
يجوب ان يكون بكرة فانه اختلاف بين النسخة ان الظاهر في اربع التكرار هو وقوعه وان
كان المشهور ان بكرة **قوله** عدم العتق بالنسبة الى الضمير غير المحقق عن الكبر في عدم
بعدم معنى القبول بالنسبة الى الضمير غير المحقق عن الكبر في عدمه او لا يحجب الكثرة
كان مستحقا للذات على الصغيرة ايضا في كونه بكرة تركا للوقوف على المستحق فيسحق
العقوبة بالنسبة اليه وعدمه مع العتق بالنسبة الى الصغيرة في كونه المحجب للكبر غير مفيد
في بيان ما قاله للعتق في بيان الشئ غير تام وقال الفاضل المحقق ان كلام الش
من غير ما هو المشهور من انه لا يستحقاق بالصغيرة مطلقا عندهم على ما قال في شرح
الموافق فيه ان قيد المحجب عن الكبر في مستند رشح وهو **قوله** فتأمل وجه التامل
ان غير المحجب فيسحق للخلود وانما عتقهم فلا يتحقق المقيدة والعقوبة بالنسبة اليه
ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون تخفيف العذاب في دفعه ان العتق عندهم مفسدة
حالا لصلة لا للشو به ما يباح الله ولذا جعلوا لجن الكافر في عينه جزء من كبر الكبر
قوله فيه منع ظهوره فيه ان جزءا من ايمان هو الجيرة لا الجيرة في التخييل لقوله في دفع
الجيرة من كان في قلبه مشقة ذرة من ايمان او ايضا في كونه العذاب خلافا من ذميه على
ما مر **قوله** ومن جهة الاستدلال على ان العمل اه يمين على تقدير شئنا والتمنيات بكونه معنى
الائمة ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من ايمانهم واولادهم تركوا الشرايات كانت لهم جزاوات
الغفر ورس فلا يدخل من كبر الكبر في حكم الآية فانه غير شراية لثبوتها في خلافا
لا لغيرها ولها فالعامل بالنسبة الى حثت الحكم في عدم الاستدلال ثم التلايد على عدم

خلود ومن لا علم به يعني ان الاستدلال بالاية على تقدير عدم الشئ اول ايضا غير تام لانه
لا يدل على عدم خلود من ترك الكبار الذي لا علم به غير الايمان لم يشك الحكم بدخل
الجيرة على الذين امنوا وعملوا الصالحات لكن يبطل مذهب الاعتزال اعني خلود جميع
اهل الكبار في النار **قوله** فلا يرد جوابا المتفاوتة اى لا يردانه يجوز ان يكون عذاب
الكافر يستدبر بالنسبة الى عذاب من ترك الكبر وان كانا خلودين في النار فلا يزيد
الجيرة على الجنائز **قوله** وهذا الدليل الزامى اى يبين على مذهب المعتزلة الغائبين
بالحسن والقبول العقليين والافهنا اهل السنة ونصرفه تعالى لا يوصف بالظلم لانا
الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا في حقه تعالى لان كل ملك وعلم وضع الشئ
في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين وكل ما وضعه في موضعه بكونه ذلك **قوله**
احسن للوضع وان خفي وجب حسن علينا ولا يخفى ان اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة
الى دفع البرهان السابق في قوله على الاطلاق من غير تقدير بالشدة والضعف لانهم لا يقولون
بالعاقبة في العذاب والامكن مفسدة خالصة **قوله** قالوا لو اخلوا لخلود
عن شوايها التفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجود وان اخبر فيجب ان يكون
منافع الاخرة ومضارها خالصتين عن الغير **قوله** فيمكن منع اى يمكن منع قيد الخلو
ايضا لكن هذا النوع غير مفيد لان النزاع في دوام اهل الكبار في النار وخلودهم ومنع
للخلود لا يستلزم في الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلو لانه اذا كانت
المفسدة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك لم يجر ان لا يتخلوا الله في المعاقبة
بذلك الانقطاع فلا يتحصل فرح كذا في شرح المواقف **قوله** لكن خلود الاستدراك
لدفع شوايها انه اذا كان الخلو بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا
بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار في النار قطعيا ووجه الدفع **قوله** لاحتمال
ان يكون الخلو لانا اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التفسير بخلاف الفعل لكن
لاحتمال المرجوح لا يمنع الاشتباه واما ما قيل من ان الايمان في قوله انؤمن لك و
اشيعل النار لكون ذلك في الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي في دفعه ان الايمان
الشرعي يفيد بعينه الايمان اللغوي قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الايمان
للضرورة بحسب الاصل كان المصدر في صدارة الامن معنى كقوله تعالى امن الرسول بما
انزل اليه والاعتراف والاذعان كقوله تعالى وما نؤمن ان الشرايات فعله ان الايمان
متعد بنفسه وبموله فقلنا في الصحاح تمنع قوله يتعدى باللام ويتعدى باللام **قوله**

باعتبار معنى الأذعان وبالبيان باعتبار معنى الاعتراض فأقبل انه خالف في جعل الإيمان ٢٢
متعد بالبيان والبعضا وحيت قال تعلق اليا بالايان باعتبار معنى الاعتراض ليس بشئ
قوله انه يحصل فيه منسوبية الصدق الى المعنى ان لفظ النسبة مصدر من الفعل
والمعنى ليس حقيقة التصديق للغوى ان يحصل القلب كون الصدق منسوب الى
الخبر والخبر ويعقل بثبوت الصدق له ونفس الامر فانه من قبيل المعترضة المقابل
للكذابة والجهالة دون التصديق المقابل للكذب والاكاذيب المفسر بكونه وانما
لجعلها من الصدق من قبله للمفاعل بمعنى نسبت كرون صدق راجح لانه مستلزم
الأذعان بل هو لقبه عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجية عن
التصديق للغوى ان الاعتبار في الايمان هو التصديق للغوى اختلفوا في انها
هل هي داخلية في التصور ام في التصديق المنطقي فترض المشايخ انما داخلية في التصور
ويجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة الشاملة للخبرية تصورا وان التصديق
المنطقي بعينه التصديق للغوى ولذا فسر انهم في كتيب الفارسية بكونه ويدون
في العربية بما يخالف الكذب والاكاذيب ويؤيده ما اورد السيد الشريفي في حاشية
شرح التلخيص ان المنطق انما يبين ما هو في العرف والقدرة وعلى هذا ان الشرح
في التهذيب العلم ان كان اذعان النسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض المشايخين
وهو مصدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلية في التصديق المنطقي فان الصورة الحاصلة
من النسبة الشاملة للخبرية تصديق قطعاً فان كان حاصلاً بالقصد والاختيار بحيث
ليست ترم الأذعان والقبول فهو تصديق لغوى وان لم يكن كذلك كن وقع بصره على
شئ فاعلم انه جازا و فسر فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوى فالصديق
الغوى عنه اخبر من المنطق هذا لئلا الكلام ونقصه في شرح المقاصد **قوله** كما
للسوف فسطا فان له يقيناً بوجودها لخالها عن الأذعان والقبول وكما البعض
الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى الذين اتيناهم لنعرفه كما يعرفون
ابنائهم فقالوا ويحذرونها واستيقظتها انفسهم قليلا وعلوا **قوله** هكذا حققه
بعض المشايخين يعني كون اليقين لخال الأذعان حاصلاً للسوف فسطا كما حققه
بعض المشايخين وهو مصدر الشريعة وانما الشر فهو يمنع حصول اليقين بدون
الأذعان ويمنع عدم حصول الأذعان القليل للسطو فسطا وانما يتكرر عندنا ٢٢
قوله صرح بذلك وانيسهم ابن سينا انه قال الشر في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن

ابن سينا

ابن سينا اورد في الشفاء في مقابلة هذا التصديق التأكيد وقال في كتابه للسي بنش
نامه علل اليقين فيكونه استيكر فيهم كرون واندر يافتن وانرا بنش يفتقر
خوانند وروم كرون وآن را بنش تصديق خوانند **قوله** ان قلت يلزمه اى
اذا كان التصديق عند ابن سينا هو الغوى العبر عنه بكونه يدون يلزمه احد الامرين
اما اندر ارج يقين السوف فسطا وشك اليقين الحاصل لبعض الكفار في الشعور
اما عدم انحصار تقسيم العلم في الشعور والتصديق لخرج يقين السوف فسطا
عنهما وكلا الامرين بطا بضرورة **قوله** قلت لان يمنع حصول اليقين اى يعني ان
النقص انما يميز اذا كانت مارتة حقيقة وبموم لاننا لم نحصل اليقين بدون
الأذعان ولاننا ان للسوف فسطا ونحوه يقيناً دون الأذعان فانه يدع بوجود
العالم انما يتكرر بالسواء عتاد واستكبار **قوله** بقى ههنا بحث وهو ان المعنى
الذي ابلغ حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بكونه يدون بعينه معنى التصديق
المنطقي والحال ان المعنى معبر عنه بكونه يدون قطعي والتصديق المنطقي عام ٢٢
شامل للظن والجهل ايضا بالاتفاق لان المنطقيين يعقسمون العلم بالمعنى العام ٢٢
الصورة الحاصلة عند العقل في التصور والتصديق نفسيا حاصلا خاصا تسلا
بذلك التقسيم لبيان الحاجة الى المنطق جميع اجزائه التي منها القياس الجدلي المتألف
من المشهورات والمسلمات ومنها القياس الشعري المتألف من الخبرات فلو لم يكن
التصديق المنطقي عام لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك **قوله** قد نص
عليه في شرح المقاصد حيث قال انما الحق ان الايمان تصديق بالامور الخمسة ٢٢
بالمعنى الغوى وبموم يعبر عنه بكونه يدون وراست دانستن وينافيه التوقف
والتردد **قوله** ولذا ينبغي في باب الايمان اى ولاجل ان المعنى الغوى يعبر عنه
بكونه يدون امر قطعي كفي ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حده لم يمتد
لا يمتد اليقين اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعاً قال الفاضل الحلي والغوى
امر عام بينا ولا الظن والقطعي **قوله** وقد نص عليه في شرح المقاصد قد نص عليه
ان الايمان امر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرطاً منها كونه ٢٢
امر قطعي وانما كون التصديق المنطقي امر يقيناً فلم يذكره الشرح في كلامه وفيه
بحث اما ولا فلا نغياره في شرح المقاصد على ما نقلناه صريحاً في ان المعنى المعبر
بكونه يدون متاخر للتردد والتوقف وانما ثانياً فلا نغياره كون الايمان تصديقاً خاصاً

قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امر مطلقا يخالفه الشر في الملوك وفي باب
الحكموم به من ان المراد بالايان معناه العقوى وانما الاختصاص في المؤمن به فعنى
التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية بكونه وراست كوى دانستن وهو
المراد بالتصديق الذى جعله المتفقون احد قسمي العلم على ما صرح به راسيهم وحيث
حصرا الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق العبرة في الايمان هو اليقين محض نظر
بعينه التصديق المنطقي شامل فانه من المراتب وانما ما ذكره الفاضل المحض من ان
القول بان المعبر في الايمان هو اليقين محض نظرا قد صرح في شرح الموافقة ان القول
باليقين الغالب الذى لا يخفى معه احتمالا للغيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا
حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل فذوق بما نقل عنه من ان يكون الايمان
عبارة عن التصديق المجازم الثابت قول الجمهور والعلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم
عدم كفاية الظن العقوى الذى لا يختص به احتمال التقيض حمل كلامه انتهى بكلامه
قوله اشارة الى الكفر اى يعنى ان ما ذكره ههنا مخالف لما في شرح المقاصد فان
قوله كان اطلاق اسم الكافر ويجعله كافر بشيئ من كل منهما ان الكفر في مثل هذه
الصورة احدى الصور التى يكون التصديق مفقوتا بشيئ من امارات التكذيب
في الظن وفي حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح
المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم ويوافقه ما ورد
الشر في رسالة تحقيق الايمان وكذا البعض والعداوة للشرع اذا فرض حصوله
مع التصديق يجعل اماره التكذيب فلا يثبت بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة
العدم انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق الكافر الاطلاق الحقيقي
وبقوله يجعله كافر اى بينه وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح الموافقة ان سجود
الصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ومن ثم حكم بالظن فلذلك
حكينا بعدم ايمانه حتى لو علم انه يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية
بل يسجد له وقليه مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان
اجرو عليه حكم الكافر في الظن **قوله** قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي يعنى ان
ايمان اطفال المؤمنين حكمه لا علم من الدين ضرورة لان النبي عم كان يجعل ايمان
احد الابوين ايمانا للولد مثل هذا مناف لما ذكره الشرع فيما بعد من ان الشارع
جعل المحقق الذى لم يطر عليه ما يضافه في حكمه الباقي ثابتا فانه نصريح

بان الكلام فيها هو اعلم من الايمان الحقيقي ولكم انتهى بكلامه وانت جدير بان المقوم هو معن
كلام الشرع اذ الشارع جعل المحقق الغنى الباقي في حكمه الباقي لانه جعل غير المحقق
في حكمه الحقيقي فالكلام المذكور صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقيا او في
حكمه الباقي لا فيما هو اعلم من الايمان الحقيقي ولكم **قوله** هذا مناف لما عليه المتكلمون من النوم
اى فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد لا دالة الاشياء ابتداء لانه مناف
لبقاء الدارات لمعاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاشهد محتمل ما على ما ذهب
الاستاذ ويدر عليه قوله عدم يتام عينه وبنامه قلب فتأمل **قوله** والذهول اى في حالة
النوم والعقولة اى يعنى ان الذهول المحاصل في حالة النوم والغفلة اى ما هو من حصول
ذلك التصديق فتلك الدالة احوال النوم والغفلة انما هو احوال الذهول المفسر بعدم ملاحظة
الصورة الخاصة عند العقل لاهال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق
لابتداء ان يكون نفسه حاصلا **قوله** واما حال الحضور فليس كذلك اى دفع لما يتوهم
من ظن قول الشر والذهول اغاها عن حصوله من انه يدل بظاهره على ان لا ذهول عن
حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك انما المشتق في تلك الحالة
الذهول لانه نفس الصدق به وحاصل الدفع ان حوا الشر ان حال النوم والغفلة حال
الذهول البتة واما حال عدم النوم والغفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازما لها
بل قد يذهل فيها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا
عنه وقد يذهل فيها بان يلتفت اليه في ذلك التصديق فصار اذ الفاضل الحاضر لكن الظن
ان عدم الالتفات الى ما حصل في القلب ليس بذهولا للغة ولا عرفا انتهى بكلامه وفيه بحث
لانه قد نص الشر في التلويح الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الخاصة عند العقل
بحيث يمكن من ملاحظة راي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم الالتفات الى الصورة
لخاصة عند العقل يسمى ذهولا **قوله** ولذلك اى ولا جل ان الشارع جعل المحقق
الدوم بطر عليه ما يضافه في حكمه الباقي كفى الاقرا مرة في التلويح هو قادر عليه
مع ان الاقرا رجع ومفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزم فان قلت اذا كان الاقرا
مرة في التلويح كفى فامعنى لاحتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز حصول
صدور التلويح في له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله اصلا **قوله** على الامام
اى امام محله وقريته وبلدته ليجر واعليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة
دمه والصلوة عليه والدفع في مقابل المسلمين والمطالبة بالبعث والذكوة ونحو

ذلك بخلاف ما اذا كان دكتاه ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا الذي مبني من صدق
 يقبله ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يصدق
 دخول الجنة ولا يخرج من النار في غير ذلك بخلاف ما اذا جعل اسم التصديق فقط
 فالافراخ لا اجزاء الاحكام عليه فقط انتهى كلامه والمذهب الاخير هو فقط
 الحديث يخرج من النار ومن كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان **قوله** دللنا على ان
 محمدا يعني ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثاني انه التصديق
 لا غير اما الاول فلذلك لانه التصديق على محمدا هو الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي
 هو فعل اللسان دخلا فيه واما الثاني وموافق التصديق لاسان ما في القلب من المعرفة
 والقدرة والعفة والسجدة وغير ذلك من كليات النفسانية فوجوده الاول
 اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين
 في الشرع لمعنى آخر كما عين لفظ الصلوة والزكاة والصوم فلا يكون منقولاً عن معناه
 اللغوي لاسان ما في القلب وان كان منقولاً باعتبار خصوصية المتعلق اذا كان منقولاً
 كان الخطأ في الورد والكتاب والسنن بما لا يفيهم الامم وهو مستلزم
 لعدم امكان الامتنان به من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتجاج الى
 بيان ما يجب الايمان به فبين وقصر بعض التفصيل بحيث قال النبي لم من سأل عن
 الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه والحديث فذكر لفظ تؤمن نعو بالاعلى
 ظهور ومعناه عند هذه الثالثة ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بل دليل و
 ههنا دليل ولا صار في فيكون بما في اعماها الاصل الذي هو التصديق **قوله**
 ان قلت يجمل ان يراد به يعني ان دلالة التصديق على محمدا هي الايمان الشرعي القلب
 لم لا يجوز ان يكون المراد بالايان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المقوم منها
 ان محمدا هو القلب لان محمدا هو الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء
 من معناه الشرعي **قوله** لاننا في ان الايمان يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص
 وهو اجزاء به النبي ثم بخلاف الايمان بالبعث اللغوي فان متعلقه مطابق للنسبة الخارجية
 فلا ينظر الى خصوصية المتعلق به متعلق وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولاً بل يدل
 على ذلك ان النبي ثم بين متعلقه و من معناه فقال ان تؤمن بالله وملائكته والحديث
 فانقل الايمان بالنسبة الى المعناه اللغوي وهو التصديق مطعاً يكون نجاح لان المعنى
 المنقول عنه مجازي عند الناقول وفي كلام الشارح وهو التصديق بما جاء به النبي ثم

يكون

يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايان
 الواقع في النصوص معناه الشرعي لا يكون الكلام على خلاف الاصل **قوله** برود عليه
 انه يجمل ان يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب
 في الحديث كونه محل جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شقت
 قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلب يلزم انتفاء الايمان فيجوز قوله
 ولا يكون دمه محمداً فيلزم بدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص
 معاضدة لتكون الايمان بحج التصديق القلب وكما ان الاقرار شرط لاجزاء الاحكام
 فان النصوص الثالثة الاول للاول وهذا الحديث الثاني **قوله** ولا يخفى انه انما يه
 يعني ان استدلال الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون هذه الاقرار باللسان في فيكون
 معناه الحقيقي هو الاقرار لآخر انما يه اذ ان الايمان غير متعلق في الشرع عن
 معناه اللغوي الذي هو التصديق للسان ويرد عليه اي على هذه المقدمة ان عدم النقل
 مم لان النصوص معاضدة دالة على انه امر قلبي فيكون منقولاً الى التصديق القلب وانت
 حبيب بانه لو قرأنا في قوله نعم الايمان هو التصديق بانه انتم اذا قلتم ان الايمان
 هو التصديق ونقيته النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان
 عبارة عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون هذه الاذلك فلا يرد
 ما ذكره الحاشي **قوله** برود عليه انه ليس المعبر به يعني انه ليس المعبر عند الكرامية
 في الايمان بحج لفظ حتى يلزم ان يكون المستلف بكلمة صدقت سواء كان مأملاً
 او موضوعاً للمعنى سوى التصديق القلب مصداقاً للنبي ثم في العرف والقدرة بل
 المعبر عنه هم في الايمان هو اللفظ الدال على التصديق القلب من غير ان يجعل
 التصديق جزء من معناه معني انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي للفظ الايمان
 ولا شك ان التلطف بكلمة صدقت من حيث دلالة على التصديق القلب
 مصداقاً للنبي ثم في العرف والقدرة بل لا بد وان لم يحصل التصديق القلب
قوله فيبطل ما قيل اي اذا قلنا ان معنى كون اللفظ الدال معتبراً عند
 الكرامية انه معتبر في الوضع واللغوي بطل ما قيل على الكرامية انه اذا اعتبر
 في الايمان اللفظ الدال دلالة على التصديق القلب فلا معنى لاعتبار ذلك الدلالة
 واعتداها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ
 على اعل وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققاً للمعنى لاعتبارها مع ان

ان الكرامة يعبر عنها ويجعلون الحق للغير المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل ما قيل
 الاذلاخ ومشاكلة في الاوضاع فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على
 التصديق القلبي مطاعا يجب ان يكون المستلطف بذلك اللفظ مؤمنا لفظه وشرعا
 سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ من ادلا ولا يمكن ان يقال لم عين اللفظ الدال حلقا
 مع انه لا فائدة في اعتباره والدلالة حين عدم المدلول **قوله** نعم لا اعتبار لها في
 حق الاحكام اه نقول بل سابق من انه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني
 انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتبارا بوضع المدلول في حق الاحكام عند
 الكرامة لان مقصود الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن
 متحققا بكون المستلطف بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلطف باللفظ
 المهم او للوضع لمعنى آخر فلا يخبر عليه الاحكام التي هي على التلطف بذلك
 اللفظ مع تحقق مدلوله **قوله** قالوا اه تأييد لقول نعم لا اعتبار اه اي قالوا كرامة
 من احراز الكرامة واظهر الادعاء ان يكون مؤمنا لفظه وشرعا لتحقيق التلطف الدال
 على الدال وضع لفظ الايمان بآله الله سبحانه ذلك الشخص الخلود في النار لعدم
 تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مؤمن من اعتباره والدلالة واما قوله ومن احراز
 دعاء اه فذكره استطراد لا يدخل له في التأييد المذكور **قوله** يستحق اي يطلق
 عليه لفظ المؤمن اه اي ليس المراد بقوله يستحق مؤمنا لفظه انه يطلق عليه لفظ المؤمن
 المؤمن لفظه لتحقيق مدلوله لانه كما يفهم من ظاهر العبارة والالتزم ان يكون مدلوله
 لفظه حجة الاقرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ مؤمن لفظه لقيام دليل الايمان الذي
 هو التصديق القلبي كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل
 الدالة عليه ما عين الاثار اللازمة للغضب والفرح **قوله** وفي اللو فقد ان الاقرار
 اه قالوا لموفق لا نزاع في انه اي التصديق التماسي يسمى ايمانا لفظه ولا نزاع في انه
 يتوهم عليه احكام الايمان وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى وفيهم بمعونه اكلا
 السابق على هذا المعنى قوله بالتصديق اما معنى هذه اللفظة بطل وهذه اللفظة لدلائلها
 على معنى هذا حقيقة في الاقرار لا يقال لعلمهم يجعلون اه هذا الاعتراض يعود ما صرح
 في الحاشية السابقة بان التعبر عنهم باللفظ الدال سواء تحقق مدلوله ولا غير واد
 كما لا يخفى التمسك الا ان لا يلحق ذلك **قوله** هذا مذهب الرافضة فعدوا في شتر بشرط
 مع الاقرار المعترف بالعبودية حتى لا يكون الاقرار به ونها ايمانا وعند القسط بشرط

مع

مع تصديق المكتسب بالاخبار **قوله** رة اخر على الكرامة اه يعني ما ذكره الكرامة
 من ان الايمان هو التصديق التماسي تحتها انما انعقد عليه الاجتماع وهو الحكم بايمان من صدق
 بقلبه ولم يتفق له الاقرار بالجماع **قوله** لا على المراد اي ليس رة على الصبر ومتابعه على ما نوه
 من انه رة على الصبر حيث جعل الاقرار رة من الايمان فانه مما لا يجمع انعقد على
 ايمان المصدق الذي لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس رة عليه لان الصبر لا يجعل الاقرار
 ركنا لان ما لا يحتمل التسقوط اجملا حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الشرايف ما صرح
 في انه رة اخر على الكرامة **قوله** كما في قوله تعالى تؤمنوا بالله فانه عطف الروح على الدلا
 كة مع انه داخل فيهم بغيره لانه كانه ليس داخل في جسد الدلا كة هذا اعتد به
 ان يكون المراد بالروح جبر الهيعة وانما كان المراد دخل اخر اعظم من خلق الدلا كة
 على ما قال القاض في تفسير قوله تعالى يوم يقوم والدلا كة صحتها فليس لما نحن فيه **قوله**
 لان جزء الشرط لا يخلو للزوم اشتراط الشئ بنفسه يعني لما كان الدال الصالح مشروطا
 بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق والعلم بلزم ان يكون مشروطا بنفسه لان جزء
 الشرط مشروط ايضا **قوله** لا يتصور في غير عصر النبوة لا اختتام الوحي وانما الفرق ان
 وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان **قوله** لتكثرة بحسب كثر متعلقاته امور
 متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي لا يعلم فرضية الصلوة
 بله التصديق بها ثم علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا متعلقات
 الايمان التفصيلي من حيث يوجب تعلق العلم بها وتزايد السديقات المتعلقة بتلك المتعلقات
 ايضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلق امر واحد وهو ما
 جاء به النبي **قوله** وان لم يتكثر بحسب واثرها لانها بعد اختتام الوحي امور متعددة
 لا زيادة ولا نقصان في واثرها **قوله** فليتأمل وجه التامل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال
 من الاجمالي التفصيلي وهو لا يقيده الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال الا ان من علم شيئا
 اجمالا فحصل ذلك الاجمال لا يقال انه علم زائد على الاول انما يقال انه اكمل فيه بخلاف ما
 ان كانت المتعلقات متكثرة بذاتها كما في عصر النبوة فانه كما زاد تلك الجملة ٢
 لزيادة التصديق للتعليق بها لا محالة كما لا يخفى **قوله** وقد يتوهم ان حاصله ان اي قد
 يتوهم ان حاصله ان اي قد يتوهم ان حاصله ان اي قد يتوهم ان حاصله ان اي قد يتوهم ان حاصله ان اي قد
 العبادية متبادرة اخرى زائدة على النفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر دائم وهذه
 ليس بشئ لان النزاع في ان نفس الايمان هي زيادة ما لا يكون الدوام عبادة غير كونها ايمانا

تقيضه اذ الوجوب للحكم فيه تصور طرفه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابا لم يمكنه
بعد تصورهما ان يعتقد السلف بينهما **قوله** في اي حين اذ كان المراد بكونه مقدورا انه
مقدور وحصوله يكون حاصلا كلام بعض المتأخرين وهو قوله ان تنسب باختيارك
الصدق الى المخبر والغبر ان التصديق هو العلم اليقيني الذي بعد مباشرة الاسباب و
المعرفة اليقينية اعلم من ان يكون حاصلا بالاختيار ولا فان صدق عنده نوع من
المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية **قوله** يلزم ان يكون المعرفة
اذا لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم يكن داخله في التصديق تكون داخله
في التصور **قوله** قلت التصديق اليماني ايعني ان ما ذكره بعض المتأخرين من قوله
ان التصديق ان تنسب باختيارك ايعني لصدق في الاعتبار في الايمان وهو عنده نوع
من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية
فالاختيارية فلا اشكال **قوله** وليس تحتار عند الشائع فان المختار عنده ان التصديق
اليماني والقوي والمنطقي واحد وهو العلم الذي بعد عونه كبريد لا فرق الا باعتبار
المتعلق وان حصول اليقين بدون الاذعان الذي هو امر اختياري وم العلم ان كان اذعانا
للتسرية فتصدق والافتقار لهذا الجمل كلامه وتفصيله في شرح المقاصد **قوله** يستلزم
الاتحاد المطو وهو الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن **قوله**
فشامل وجداً شاملاً ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او
بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلب فلا يكون مراد قاله بل اعلم فلا يستلزم الا
تخاطا المطا قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام
بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد والتصديق محلي خاص وهو القلب
توحيده واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو
التسليم وترك الاباء والجور وكذلك الاعتراض باللسان وكذلك الطاعات والانقياد
بالجوارح **قوله** اى لم يجد في قرية لوطه ايعني ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاشياء
والمستثنى من احد من المؤمنين بالتفصيل ليس والمراد من البيت اهل البيت فيصير المعنى
لم يجد في قرية لوطه احدا من المؤمنين اهل البيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمن
فوجب ان يتخذ الايمان والاسلام **قوله** واما قلنا اى انما قلنا ان التقدير كذلك
للا يلزم الكذب وليلا يتم كلمة من البيان ان كان كونه غير صفة وكان التقدير
فاوجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلاً وان كان المستثنى منه عاماً فكان التقدير

فاوجدنا

فاوجدنا احدا اهل البيت من المسلمين مثلاً يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية
وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه وكبره التقدير لما وجدنا بيتا من المؤمنين
البيت من المسلمين مثلاً لا يكون ملاماً لكلمة من فان الظاهر ان بيان ان في البيت اهل البيت
المؤمنين من جنس المؤمنين والبيت ليس من جنس المسلمين فقول كثر البيوت والكفار تقبل
لحل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى من خاصا وقوله ليلام لتقبل ليكون المراد
بالبيت اهل البيت والجميع لتقبل لقوله واما قلنا كذلك وان كان كونه للام لتقبل مستعرا
يكون كل منهما مما وجهها مستقلاً لان قول كثر البيوت والكفار لا يدل على ان المراد
بالبيت اهل البيت وقوله لا يدل على كون كلمة غير الاستثناء وكون مستثنى منها محظوما
فلا يكون كل منهما وجهها مستقلاً في اشياء التقدير المذكور واما قال ليلام
لجواز ان يكون كلمة من صفة بمقدار مثل البيت كما ان من المسلمين وزائدة كاذب
الاخفش واكثر فيهم فانه يجوزون زيادة من في الاشياء نحو قوله تعالى يغضوا
من ابصارهم هذا وقوله في الفاضل الجلي ان كلمة من في الآية للتبعية وهو فهم
لانه قد اشترط فيها ان لا يصح اطلاق مدلولها عليها لانه لا يصح اطلاق
الكلمة على الجزاء ولذا قال في الباب وعندي عشرين من الدواهي ان المراد من دراهم
معينة اكثر من عشرين فن تبعية لانه العشرين بعضها وان كان المراد منها
جنس الدواهي فهم بنسبة لصحة اطلاق الجزاء والعشرين وغيره وهم كذلك
لانه يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت وغيره واعلم ان يمكن الاستدلال بهذه
الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤنات ولا بد عليه الاعتراض الثاني
بان يقال ان الظان قوله من المسلمين صلة لقوله فاوجدنا آخر عاريه لقوله اهل البيت
فاصل الآية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعلم واخص لم يصح ان
الحكم بما هو باخراج المؤمنين من المؤمنين
من المؤمنين فلا معنى لـ
المسلمين لانه يدل على ان
على جنس واحد **قوله**
تقدير حمله على الاستثناء
يتوقف على الاتحاد لجواز استثناء
فلم تركه البعض لئلا يقدح في صحة ما في الاتحاد

فمنها
نحو

يقوله اه اي قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لمزم ان لا يكون مقبولاً مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول لمن طالبه **قوله** ويرد عليه اه يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والالزام ان لا يكون الصلوة والصوم والزكاة وغير ذلك غير مقبولة ككونها مغايرة لمفهومه وهو اللفظ المراد المتغاير له بحسب الصدق فمعنى من يتبع ما لا يصد وعليه الاسلام فلن يقبل منه في محتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون **٢** الايمان حقيقة يصد وعليه الاسلام كونه اخص منه فلا ثبت الاتحاد كما اذا قلت ومن يتبع في غير الكلام العلم الشرعي فقد سبى فانك لا تحكم بينهم من يطلب الكلام **٣** ليس عليه لان مراده ان من يتبع ما لا يصد وعليه العلم الشرعي فموساهم والكلام من العلم الشرعي والطلبة ذمة غير الاعمال يستلزم ذمة الاخص فانه اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموماً **قوله** اي فيما ارسلناه دفع لما يراد به عبارة الشرع ان قوله من امره ونواهيده بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الامر والنهي من جملة الاخبار وذلك ظ الفساد وحاصل الفرق ان المراد بالاجابة ان الرسل فيما ارسل من اوامره ونواهيده وانما جعل الامر والنهي من جملة الاخبار لانها مستلزمة اليها فان الامر بالشيء يقتضي الاخبار عن وجوبه والنهي عن الشيء يقتضي الاخبار عنه **قوله** وذلك يستلزم التصديق اه اي التصديق بالوحيته تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالاً واما تفصيلاً فيبعد ان يثبت كونها احكاماً فلا يرد ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسلطان الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكاماً لله تعالى عز وجلهم **قوله** فيبينها تغليظاً اي اذا كان الاسلام مستلزماً للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم بل للاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق **قوله** الاولى ان يقال اه حاصله اننا لانم ان غاية صراحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان اللغز هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقيق مدلوله في نفسه **قوله** ولذلك يصح ان يقال بدل قوله الله **قوله** مستلزماً من معناه سرر يعني الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستلزم في معناه الشرعي هذا ويرد عليه ان تفسير اللغز يدل على المنع من قول اعتنا وتبديله ناسباً فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول اعتنا

وايضاً

وايضاً لان صحة اقامته امتنا مقام اسلمتنا انما لعني لامرهم بان يقولوا اعتنا لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب اعتنا بل المناسب ان يقول قل لم تؤمنوا وكمن قلتم اعتنا **قوله** معارضته في المقدمة اي مقدمة الدليل اعني قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعني قوله فان قيل قالت الاعراب اه معارضته في المبدأ اعتنا لكن عندنا ما يفيقه وهو قوله تعالى قالت الاعراب الاله حيث نفي الايمان وابنت الاسلام وتحرر الشائبة ان ذلكم وان راعى ان الاسلام هو الانقياد لكن عزنا ما يفيقه وهو قوله نعم الاسلام ان نشهد الحديث حيث جعل الاسلام من اعمال الجوارح هذا لكن يرد عليه ان المعارضته انما يكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما اقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظن ان هذا يمنع ثبوت المقدمة يعني لانم ان الاسلام هو الانقياد والالزام ان قوله نعم الاسلام اه **قوله** وقد يقال ان الشرط اه اي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني بانه الاشتراط في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مسلم مواطاة القلب كما هو الغالب في الحديث عيان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتثال تحقق الشرط وبدون الشرط فلا يرد سوء العلم مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الآخر نعم لم يستلزم مواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية فينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك بطريق ما من **قوله** وليس يشترط ان يوافق اليقين لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهم اعني الآخر على ما صرح الشرع بحرية المدعي بان مرادهم ان كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط مواطاة انما يثبت استلزام الاسلام الايمان واما استلزام الايمان له فلا لان التصديق لا يستلزم الايمان ويمكن ان يقال ان النزاع انما هو في تحقيق الاسلام بدون الايمان واما تحقيق الايمان بدون ما يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه **قوله** علان فيه عفو لا عن توجيه الكلام يعني في هذا توجيه عفو ولا عن توجيه الكلام السابق الذي هو توجيه له اعني قوله وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرد في التصديق لانه يستلزمه اقوال للجرح ان يقول معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتقدير هو عن الاستلزام للمبالغة فيه شايع في كلامهم على ما مر من قول النش في بيان قوله لاهو ولا هو غيره فعلم باعدهم وجودها وجوده فلا يكون عفو ولا واما ان الكلام السابق **قوله** من الاجماع اي اجماع الاكثرين وعليه ابو حنيفة واصحابه وانما قلنا ذلك لما قال النش فيما قيل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين

وهو الحق عن الشافعي والمروى عن ابن مسعود ان اليمان يدخله الاستثناء **قوله** انه
 المني والمروى يعني ان المراد ان العبرة في اليمان المني والكفر المهلك والسعادة للعبد بها
 اي التي يترب عليها الثواب وكذا في الشقاوة للعبد بها المأثم بالخاتمته فان من ختم
 بالخير فهو مؤمن وسعيد والاخرى كافر وسقي وليس المراد ان ايمان الحال ليس ايماناً
 كسر الحال ليس فان ايمان الحال وكذا الكفر معبر في اجزاء الاحكام الدينية **قوله** فلا
 يرد ما قيل اه اي اذا قلنا ان المراد المني والمهلك لا يطلق اليمان والكفر فلا يرد ما قيل
 قيل فان معناه على ان يكون المراد مطلق اليمان والكفر وهو **قوله** اي ترجيح جانبها يعني
 ليس المراد باقتضاء الحكمة انهما لنقصيه بحيث لا يمكن ترك المراد ان الحكمة ترجيح جانب قوة
 الارسال وتخرج عن حد السواء مع جواز التوكل في نفسه وهذا الوجوب العادي
 بمعنى انه يفعل البتة وان كان ترك جائزاً في نفسه كعلمنا بان جبل احمل ينقلب ذهباً
 مع جوازه وليس من الوجوب الذي زعمه المعتزلة بحيث يكون تركها موجبا للسفاهة
 والعيب **قوله** كاستقامه احد الطرفين اه فان الاستقامه والامن ويحتمل
 وقبح سلوك الطريق المتصف بها وتخرجان عن ان يكون مساوياً بالطريق الغير
 المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للمختار
 ان يختار اية ما يشاء **قوله** يرد عليه ما سبق اه يعني ترجيح الحكمة بجانب الوقوع انما
 يتم اذا لم يكن وجانب ترك الارسال حكماً خفيته لا يطلع عليها واما اذا كانت فلا
 يوجب الوقوع على التوكل **قوله** والحق ان عبارة اه يعني ان عبارة المتن مستغن عن ان
 يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى حكمته اذ معناه
 الصريح ان ارسال الرسل حكمه وعاقبته سجدة **قوله** بانه لا يتأسس بسوق هذا
 المقام اه لان سوق هذا المقام يقتضي ان ارسال الرسل حجة باعتبار بيان امور الدين
 حيث لا يقع بها العقل على ما يدل عليه قوله الشرائع كان من فعل الله تعالى ورحمة ارسال الرسل لا
 انه رحمة باعتبار انهم امتوا عن الحسنة والسيئة وهو **قوله** قيل لا بد من هذه الموافقة
 اه يعني لا بد من زيادة هذا في نوع الميزان وهو ان يكون موافقاً للدعوى ليكون مانعاً
 من حصول الخلف الذي لا يكون موافقاً لكتف الخلف مع كذب فان ادعى احد الشبهة وقال
 معجزتي نطق هذا الجبار فنطق الجبار مع كذب فانه يصدق انه امر خارج للعاد فيظهر
 على مدعي النبوة عند تحد الحكم من مع انه ليس بمعجزة لانه يعلم بصدقه بل اذا
 اعتقاد كذبه لان للكذب نفس الخلق بخلاف ما اذا قال معجزتي ان احيى هذا الميت

فاحياه ثم نطق الميت بانه مفر كذب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه وهو غير
 مكذب لدعواه والمفر بعد الحيوة يتكلم باختياره ما يشاء واما في الصورة الاولى وان كان
 المعجزة هو النطق مطلقاً كذا لا ينفق الا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن
 الجبار معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة **قوله** واجيب بان ذكر التحدى يعني
 ان ذلك القدر المذكور التزام لان ذكر التحدى يستلزمه فان التحدى هو الطلب العارضة
 في مشاهد دعواه ولا شهادة بدون ان يكون الخارق موافقاً للدعوى **قوله** وقدمت
 في صدور الكلام اه اشارة الى الجواب آخر ذكره فيما قبل وهو ان الله لا يخلق الخارق وتجيئ
 بعجز عن الاشياء بمثله على ذلك كاذب بحكم العادة فلا ينقص بالبرهانية المحض **قوله**
 على انه امر ونهي اه اي امر ونهي غير معصوم عن نزع نفسه حيث كان التبليغ بما الى الحق
 ايضا فلا يرد ما قيل ان النبي وم على ما عرفه في صدره لكان انسان بعثه الله تعالى
 لتبليغ الاحكام قال امر ونهي بلا واسطة لا يستلزم ان النبوة لجوار ان يقتصر
 على نفسه ولا يكون التبليغ **قوله** لم لا يكون حواء قيل في دفع هذا المتن ان الجنة ليست
 دار التكليف فنفى في الامر لبقاء النامه لتبليغ دار التكليف لان ليس ههنا انسان يصلح
 ان يكون امه وفيه ان الامر لا معنى للتكليف للملأ الامر والنهي وقد تحقق في مادة الام وحواء
 في الجنة وترتيب جزاء انكباب المنع عنه ايضا فيكون دار التكليف بالنسبة اليهما **قوله** فيه
 تأمل ام موسى بلا واسطة اي كون الامر بلا واسطة مستلزماً للنبوة تأمل لانه قد امر
 ام موسى بلا واسطة يقول نوح اه اقد فيه في التابوت على ما يدل عليه صدر وهو قوله
 اذا اوحينا الى امك ما يوحى وكذلك امر عيسى بلا واسطة بقوله وهو قد يخرج النحلة
 على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى فنادى ايتها ايتها ايتها ايتها فنادى فنادى فنادى فنادى
 تحتك سرى او يمكن دفعه بان المراد ان الامر من التبع بلا واسطة النبي بالكلام المنظوم
 في البقعة المستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم ثم على ما يدل عليه قوله تعالى واذا
 قلنا يا ادم اسكن الالة فان هذا وحى ظاهر مختص بالنبي ثم لم يثبت لغيره ونطق الامر
 بهذه المباشرة في حقها غير معلوم واما في حق ام موسى فلا بد من ان يكون بالالهام
 او في المنام فان الالهام يطلق في اللغة على الغاء الحق في الروح في البقعة وعلى اسماعيل
 الكلام في المنام ايضا فلا يكون الكلام السميع في البقعة ولو سلم فيجوز ان يكون على السلسا
 بنى في زمته لانه كان في زمته بنى واما في حق ام عيسى وم فلا بد من جوار ان يكون الامر
 من الله تعالى اما اذا كان القائل عيسى وم او موه من تحتها اي فتادى بها الى اسفل اسفل مكانها

فقط واما اذا كان جبريل لم يبعث من قبل نفسه لامن الله تعالى **قوله** ولحق ان الامر بلا واسطة اه اى الحق ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ الى الغير لانه مشير بمتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خلقه من ذوى الالباب لتبليغ الاحكام وامر آدم كذلك لان حق مشاركتة في ذلك الامر والله تعالى ان الخطاب لآدم فقط على ما يدل قوله ولا قلنا يا آدم الاية وبهذا الدفع ما اوردته في الاربعين لو كان آدم رسولاً قبل الواقعة لكان رسولا من غير رسول الله لانه لم يكن في الجنة سوى آدم وحوا وكان الخطاب لهما بلا واسطة آدم لبقوله ولا تقربا الى الله والملائكة رسل الله فلا يحتاجون الى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخل حوا في النبي من تغليب لخطه طبع على الغالب على ما يدل عليه قوله استكن انت وذو جرك الجنة **قوله** مبنى الاستدلال الاول وهو قوله اما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فقد يستدل ارباب البصائر على اظهار المجرة على التعيين وهو كلام الله الذي اشار اليه بقوله احدهما وعلى سبيل الاجمال وهو سائرهم اية التي اشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه اه ومبنى الاستدلال الثاني وهو يستدل احدهما مانوا من احواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم **قوله** وما روى من ان عيسى ايعن ما يورث من ان ماروى من ان عيسى يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب في شريعتنا يدل على نسخ شريعة موسى وانتهى بنبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك الابرار ان النبوة بين النبي وكم يجوز قبول الجزية الى وفاته نزول عيسى فان انتهت بآدم شريعة نبينا فلا نسخ **قوله** على انه اه اى على انفاقه ليكون ان يكون رفع الجزية من قبل النبي والملك لانتهى علمه فان علمه قبول الجزية لاحتياج اليه من جهة اعطائه عساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى نقب القمامة ويكثر الامر الحق لا يقبلها احدهم فلا يحتاج عساكر الاسلام الى الجزية الكفار **قوله** كما في سقوطه من نصيب مؤلفه القلوب ان يسقط طه حصه مؤلفه القلوب بعن مصارف الزكاة فانهم كانوا قوم ما قد اسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فثبتا قلوبهم بالاعطاء واشترافهم بترتيب باعطائهم ومراعاتهم اسلامهم نظائهم واشتباهم وقيل اشرفا فشا لقولهم على ان يسلمون وكان لهم نصيب من خمس الخمس والصحيح انه كان معطاهم من خمس الخمس جازا لصلواته وكان نصيب المؤلفة في زمان النبي لم يكن يسوا الاسلام فلما اعز الله وكثر اهله سقطت ذلك في زمن ابى بكر رضي الله عنه هذا من قبيل انتهت الملك لانتهى علمه وقيل نسخ

باجماع الصحابة وباجتماعهم ما في شرح التأويلات ولا يشترط نسخ زمانه على ما قال بعض المتأخرين كما في النهاية وانما نسخ مؤلفه القلوب لانه قد انقضى قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال **قوله** مثل العقل والضمط والعدالة اه اما العقل فهو نورى الباطن يدرك به حقائق العلوم كما يدرك بانور الحس بالمصبرات ويعتبر بكالته وهو مقدر البليغ فلا يقبل خبر الصبي المغمى واما الضمط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهو معناه ثم حفظ ببذل الجهد ثم الثبات عليه بما حفظه حدوده ومراقبته بمذكراته على اشياء الغن بنفسه الى حين اذائه من حفظه فلا يقبل روايته من اشهرت عقلته خلقه بان كانت سهوه ونسيانه اعطيت من حفظه ومساهلة يوم الهمم كذا في الحديث وان وافق القياس لغوات اصل الضمط بالنسيان او بعود الالهام واما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كماله بان يكون المرء من غير عرج محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة وله بعض عياض صغيرة فلا تقبل روايته الغاسق لغوات اصل العدالة ولا المستر في زعمائنا وهو الذي لم يعرف فسقته وعذابه لقصور عدلته واما الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصدق بما جاء به محمد ولا يكتفى بظاهره وهو نشوه على طريقة المسلمين بثبوت الاحكام بشيعة الا يوين بل اعتبر كماله ايضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل فلا يقبل روايته الكافر والمتبدع وان كان عاقلا ضابطا عادلا في دينه لانه يتبع الكذب لا التعصب في الدين واما عدم الطعن فهو ان لا يكون الراوى مجرورا في روايته فلا يقبل روايته للطعن واما من الراوى بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجرورا ومن غيره فاما من الصحابة فيكون جرحا لكان قبالا ليجعل الخطأ والافلا وان كان من ائمة الحديث فان كان مجرورا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكروا ومجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا بما هو جرح بشرعا انتقافا والطاعن من اهل النصيحة لامن اهل العدالة والتعصب يكون جرحا والافلا و تفصيل جميع ما ذكرنا في كتابنا لاصول **قوله** الا لو حازه ايعن لوجاز كذب النبي في الاحكام التبليغية حوازا وقرعيا بطل دالة المعجزة متفاوت في تلك الصفة وانما تفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم في القرآن في اعل الراتب واقصاها لكون نظم في اعل الراتب من القضاحة والبلاغة وان كان على ان كل كلام الله النفس سخن الوحدة ظ فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت في نفسها لكون جميعهم بكلاما نفسيا وصفه شخوصا لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه ولما

تعدد ذواتها ونفاوت موافقها من حيث النظم أي من حيث الوجود اللفظي لا من حيث
العيني **قوله** أي الكلام متغير من حيث كونه حاصل التوجيه بين الكلام الله وقد يطلق على الكلام
اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على اللفظ الواحد من جميع الجهات وإن اراد به قوله كلها
كلام اللفظي فغير قوله كلها كلام الله لكن قوله وهو واحد محتاج إلى البيان وهو أن خبره هو
الجميع إلى الكل والمراد بالوحدة في صفة كونه كلام الله فالعنى أن جميع الكتب متحد من حيث
أنه كلام الله غير متفاوت في هذه الصفة والماتعدود ذاته ونفاوت مراتبه بحسب تعدد
النظم ونفاوت خصوصياته فإن القرآن في أعلى المراتب وأقصى الدرجات كأن نظره في أقصى
مراتب الفصاحة والبلغة - وإن اراد بكلام الله في قوله كلها كلام الله الكلام النفسي
فغير قوله كلها كلام الله كلها دليل على كونه كلام الله لا في المقام بذاته تعالى ومعنى وقوله وهو
واحد ظاهري وهو أن كلام الله لا في واحد شخص لا تعدد فيه ولا تفاوت وإنما التعدد
التفاوت في نظم المقروء أي في الكلام اللفظي الدال عليه **قوله** فخطفت التفاوت على التعدد
يعنى إذا كان المراد بكلام الله الكلام اللفظي فيكون معنى كل متحد من حيث كونه كلام الله
يكون مع عطف التفاوت على التعدد في قوله وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء قريبا
من العطف التفسيرى بمعنى أنه كما يكون الحق بالبيان هو العطف التفسيرى ويكبر ذكره
المعطوف عليه استطراديا لا يكون فيه كثرة فائدة كذلك الحق بالبيان في بيان جهة تفاوت
الكتب وترجيح بعضها على بعض الخفاء إنما هو قبيح وإن بيان تعددها لأن ذلك عدل ذلك
التعديرتنوع محتاج إلى البيان فذكرها استطراد ليس فيه كثرة فائدة ولذلك تركه المحقق
أخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وإن تفاوت من حيث خصوصية ١٣ ولم يقل وإن
تعدد ونفاوت من حيث تعدد النظم ونفاوت خصوصياته وإنما لم يجعله عطف التفسيرى
ليكون التعدد محمولاً على معنى الحقيقة على ما مر بقرينه **قوله** والاول أن نسب بقوله أي
التوجيه الاول أن نسب بقوله كالأمر أن كلام واحد لا يتصور فيه تقبيل فإن معناه
الظن أن القرآن كلام واحد لا يتصور فيكون كلاما تفصيلا ثم باعتبار القراءة والكتابت
أن من جملة خصوصياته التي يكون بعضه بمسوره أفضل كذلك جميع الكتب كلام واحد لا
يتصور فيه تفاوت وتقبيل من تلك الحقيقة باعتبار خصوصيات مثل القراءة والكتابت
وذلك ظاهرا فالنسب لانه يمكن توقيف بالتوجيه الثاني بأن يقال معناه كان القرآن
دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتقبيل ثم باعتبار القراءة والكتابت المتعلقة
بالكلام اللفظي الدال يجوز بعض الكتب عليه يكون بعضه بسورا أفضل كذلك جميع الكتب دال

على كلام

على كلام واحد لا تفاوت في أصله ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال
يكبر بعض الكتب أفضل من بعض كذا خلا **قوله** يفهم منه أن المعراج اه وذلك
لان المفسر بالثابت بالتعمير متعلق بالجميع فيكون المعراج من السماء إلى العلى أيضا مشهورا
قوله وما ثبت بطريقه أي يكون المعراج من السماء إلى العلى أيضا مشهورا ليس مخالفا
لما ذكره الشرح فيما بعده من قوله ومن السماء إلى الجنة أو إلى العرش أو إلى طرف العالم إلى المطلق
العلني حتى يتأق فيه **قوله** وقد يجب أن المراد اه أي قد يجب عن الاستدلال بالآية بانها
سئلنا أن المراد بالروايات في التمام لكن لا نعلم أن الآية نازلة في شأن المعراج فإن المراد بالروايات
الواقعة فيها رويها عن بعض الكفار في غزوته بدرفاته وم رأى في المنام هرب عنه بكفار
قبل وقوعها والآية نازلة في شأنه **قوله** وقيل في الجواب عن الآية سئلنا أن المراد بالروايات
في التمام لكن المراد بها رويها التفسير دخل مكة فانه رويها قبل دخوله فيها عما قاله الله
صدق في الله رسول الله رويها بالحق ليدخل المسجد الحرام الآية **قوله** وقيل اه أي في الجواب عن
الآية سئلنا أن المراد بالروايات في التمام وان الآية نازلة في شأن المعراج لكن شئنا رويها
على طريق المشاكلة لقول المذكورين فاتهم كانوا يقولون أنها كانت رويها قسمها الله تعالى
بها شحما واستمر بهم كما في قوله تعالى ابن شركا أي فإن المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه
شركا قسمها الله تعالى مشركا وأيضا يطرأ على المشاكلة لغزلهما شحما واستمر **قوله** والاول
أن يجاب اه أنما كان أولى لانه قد وقع في بعض الروايات ما فقد جسد محمدا ليله المعراج عن
مشاهدة ولا يخفى أن الجواب الذي ذكره الشرح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب
فانه يتم على كلا الروايتين فكان أولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر
الظاهر هذا لكن القول بتعدد هاهنا غير نص يدل عليه لا يخفى عن اشكال **قوله** وفيه نظر
بل هي سنة يوم الارهاصه يعني يجعله المصنف داخل لانه ليس من الخوارق على ما مر
في صدر الكتاب وجعل الضبط ان الخوارق اما ظاهر عن المسلم أو الكافر والاول
امان لا يكون مقرونا بها لا يعرفان وهو موعنة وكبر وح اما مقرون بدعوة النبوة فهو
الجنة والاولا وح لا يخفى اما ظاهر من النبي قبل دعواه فهو الارهاصه والاولا كبره
والثاني اعنى الظاهر يدل كافر اما ان يكون موقفا لدعواه فهو الاستدراج او لا
وهو الاهانة **قوله** فيه بحث لان الخوارق الارهاصه اه يعني لا يتم أن المدعى ليس
الظاهر امر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء علان الخوارق الارهاصه
ليست محل النزاع فان للعرض له ايضا قالوا لم يها والى وان كانت الخوارق الارهاصه

محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لغفلية في مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها
كريمة والمعتزلة ادعوا صلا ولا يخفى فساد ذلك **قوله** على ان سؤال ذكر يا ايه بحث عاقله
بلم يكن نكر يا عاقله ذلك وحاصله ان الائم ذلك قولكم والامسا سائل يقول للشيخ اني هذا
فلنا يجوز ان يكون السؤال امتحا لا معرفة مريم بحجزة **قوله** اعلم ان بيتنا بالحق
الاشياق لا يعلم ان بين معصومين العقل في تقدير جلست ببيتها الى مكان اخر فقاموا
سجعت بين حوز جوده ودخلوا الى ايمان فقاموا وهو لازم الاضافة الى المقرة فلما قصد
اضافة الى الجمله اشبهت القضية فتولد الالف ليكون دليل على عدم اقتضائه للمضاف
اليه لانها انما اشترط في الوقوف وزيد ما كافه في آخره لانها تكفي المتضمن عن الاقتضاء
قوله وهو من الخطر والزمانية اه فانه اذا زيدت في آخره الالف وكف بما واهيف
الى الجمله لا يكون الالزام وان كان عند اضافته الى المقرة مستولا في الزمان والمكان
كما ذكرنا لانه لا يضاف من طرف المكان الى الجمله الاحيية واما كونها لازمة الاضافة الى
الجمله الاسمية فما وقع في الباب لكن قال الشارح يخلو من الماضي والمستقبل ايضا وقال
ابن مالك يلزم ان الاضافة الى الجمله وما قيدها بالاسمية **قوله** وفيها معنى الجزا في
في بيتنا وبيتنا معنى الشرط كما في اذا وهو تعليق اخر يا بشر **قوله** فان تجرد عن كنهه للمقا
جاء اه ان تجرد جوابه عن كنهه للمقاواة وهذا اذا واذا كما في قول الاصمعي فينا نحن فقيهه
اننا هم هو العامل في بيتنا اذا مانع يستدعي من التعليق فتقولنا فينا نحن فقيهه اه اننا
بين اوقات نحن فقيهه وان لم يكن تجردا عن كنهه للمقاواة فالعامل في بيتنا وبيتنا معنى
المقاواة الكائن في بيتك كنهه كنهه للمقاواة وليس العامل هو الجواب لانه غير وياضقه
اذا واذا اليه وما قيدته للمضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانها لم يعمد بكلمه واحدة
بعض اجزاء ما يقدم من وجه اخر فذلك ما هو بمنزلة التما في التعليق
فتدعي قوله بيتنا رجل يسوق بقره اذا التفت البقره فاجاء زمان السقاوت البقره بين
اوقات رجل يسوق هكذا حقيقة في شرح الباب ولعل هذا ينبغي على تجرد اذا واذا
معنى القرية وفلا يخفى اما ان يكون ظرف مكان كما هو مذهب المير فيكون العامل
فيه هو المير الجواب كانه عامل في اذا واذا ان اذا وان غير مضاف اليه حتى يمتنع عمله
فان ظرف المكان لا يضاف الى الجمله الاحيية او ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج وهو
فاستدلنا لا يكون لفعل واحد ظرف الزمان والاحسن ما قاله الشارح في بيتنا نحن فقيهه
الحق عند دخول اذا واذا في جوابها ان اذا واذا كانا ظرفا مكان غير مضافين فالعامل

هو الجواب

هو الجواب لعدم المانع فكان اذا واذا منصوبين في محل على انهما ظرفا مكانا وبيتنا وبيتنا
على ان ظرف زمان لا خقد ير بيتنا زيد قائم انما هو هذا اى هذا بين اوقات قيام زيد وذلك
لما كان يمكن قيامه وان كانا ظرف زمان فيهما مضافان بخبر جان عن الظرفية مبتدأ
خبرهما بيتنا وبيتنا فالقدير وقت رؤية زيد هذا كاش بين اوقات قيامه **قوله**
وهو مستحيل من لانه متدين اه حتى لو ادى الرسالة يظهر على يد المانرا عادة **قوله**
وقد سبق في صدر الكتاب الى اشارة الى دفع ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة للبيده لان
المعجزة ما خوزة في مفهومها ان يكون مقرونا بالدعوى والدعوى الكرامة وحاصل
الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المجنبة على التشبيه لا على سبيل الحقيقة
فلا اشكال **قوله** ومثلهذا السوق اه هذا دفع ما يقال ان منطوق الحديث نفى افضليته
احد على الاخر الثاني للسواة فلا يثبت افضلية حاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال
في العرف لا يثبت افضلية وان كان المنطوق لا يفي بذلك فانه اذا قلت لا اجل افضل من زيد
يقوم منه اثبات افضلية زيد شطعا **قوله** بر عليه انه ان اريد بعد موت اه يعني اذا
اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي لم يقيد التفضيل صريحا
على ان مات قبل موت النبي او بعد بعثه وان اريد زمان بعث النبي لم يقيد منطوقه
لتفضيله على النبي لم يوجد بعثه فلا بد من تخصيص النبي وم على الا تقدير بين سواء
اريد بعد موت النبي او بعد بعثه لا يقيد التفضيل صريحا على سائر الائم وقائدة
التقدير بقيد صريحا ومنطوقه ظاهرا حاجته الى البيان **قوله** وكذا الخضر والياسر اه
وانما كفى الشر ذكر عيسى لان اصابته ونزوله الى الارض واستقره عليه قد ثبت باحاديث
صحيحة بحيث لا يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلثة الباقية **قوله** اى
اكثر اهل السنة والجماعة اه انما فسره السلف بذكر اهل السنة لثلاثين في قول الشارح فيجاء به
وكان السلف كانوا متوفقين في تفضيل عثمان **قوله** انما يعلم الا بالخبر من الله تعالى وليس
الاختصاص بكتبنا اسباب الشواي موحيا ليزا زده قطعا لان الشواي تفضل من الله تعالى
فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره **قوله** واما كثرة الفضائل فما يعاها هذا
مخالف ما قاله الامدري انه قد براد بالتفضيل اختصاصا لحد الشخصين عن الآخر
اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر واما بزيادة فيها كونه اعلم مثلا وذلك ايضا
غير مطلق به فيما بين الصحابة اذ امان فضيلة شين اختصاصا به لحد منهم
الا ويمكن مشاركة غيره ويتقد بعدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاصا لآخر

بفضيلة اخرى والسبيل الى ترجيح كثره الغضائل الاحتمال ان يكون الغضيلة الواحدة
 ارجح من فضائل كثره اما الزيادة شتم فيها بغضها وازيادة كبتها فلا جرح بافضلية
 بهذا المعنى ايضا **قوله** والمشمسوران ابا بكر رضي خطباه يعني انما ذكره الشرح من ان
 اجتماع الصحابة كان في يوم وفات النبي ومخالفة لما هو المشهور ان ابا بكر رضي خطب
 في ذلك اليوم وان الاجتماع كان في يوم الثاني من وفاته وقتة الصبح **قوله** سقيفة بني
 ساعدة في الصحاح السقيفة الصفقة ومنه سقيفة بني ساعدة **قوله** يشبهه في
 تركه القصاص عن قتلة عثمان رضي منعلق يقول يقولون ان معاوية واخره يقولوا
 عن طاعة بنسبه في تركه القصاص عن قتلة عثمان وقلته ان لا يخبر امرهم مع عظم
 جنتهم فيهم بموجب الاعراء بالائمة وبغير رض الدماء للسفك وقلته على رض انه تسليم عثمان
 مع كثره عن ابن ابراهيم واختلاطهم بالهكر يروى الى اضطراب الامامة اصوب في بدايتها
 فرائضها من اصوب بوجه **قوله** ويحتمل ان يراد اى يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة
 في الحديث للخلافة على العلاء وهو ان لا يقع فيها فتور امامة سواء كانت كاملة بالنبوة
 شئ من الخلافة او لا قبلين جوار البشر والحش فرفق فاذكره الغاضل الحش هذا المعنى
 ليس مقابرا لما ذكره الشرح وهم وهذا الجواب اوفى من جواب الشرح لانه يسلك عليه خلافة
 عثمان وعلى رضي الله عنهما فانه خالفهم بما اهل البيت فكيف يصح ان الخلافة التي تليها
 ثلثين من الخلافة ثلثين سنة وايضا حصر الخلافة الكاملة في ثلثين لا يقتض ان يكون
 بعد هاهنا وامارة خلافة غير كاملة **قوله** فان وجوب المعرفة يقتضاه فيه
 بحيث لانه يظهر بدل على وجوب تخصيص المعرفة ان وجد الامام داخل وجوب نصبه
قوله وهذه الدلالة اى قوله لغير عدم وقوله ولان الامامة قد جعلوا له وقوله ولان كثرة
 من الوجوب فابلطان قاعدة الحسن متعلق بقوله لا على الله اصلا وقوله والحسن
 والفتح العقلين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا **قوله** وقد يقال المراد بالامام
 اى المراد بالامام في الحديث هو النبي وما في قوله ان جعل الله للناس اماما اى نبيا
 فالعن من مات ولم يعرف من زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا اشكال **قوله** والمصية
 ضلالة اى انما كان عصيان الامامة كلهم باطلا لانه ضلالة والامة لا يجمع على الضلالة
 لقوله نعم للجميع امت على الضلالة **قوله** وقد يجاب بان انما يلزم المصيبة اى حاصله
 تخصيص الحديث بالمراد من مات ولم يتوكل فيه نصيب الامام الحجة واضطرار دليل ان
 الضرورات تبیح المحظورات وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد اتفاق الراشدين المتبينة

بمسحور

ابن **قوله** ان قلت حقيقة المعصية على ما ذكره اى معنى ان المعصية على ما ذكره الشرح عدم
 خلق الذنب وخلق الذنب وجود الذنب فكيف وجود المعصية مذبذبة فكيف لا يكون الله ظاهرا
 وانت تعلم ان هذا الاعتراض مما لا ورود لدان الظلم على ما قرره الجيب اخبر من المعصية
 لا المعصية المسقط للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا
 مذنب ظاهرا الله تعالى ان يرجع هذا الاعتراض الى المنع كون الظلم اخبر من المعصية بناء
 على ما شتم من ان الظلم وضع شئ غير محله **قوله** قلت معنى قوله حقيقة المعصية
 اى معنى التعريف الذى ذكره الشرح هو ان يعرف بالغاية واما تعريفها الحقيقي على ما ذكره
 في شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصي مع العلم منها وليس يلزم ان من لم يزل
 تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل لجزان ان يكون ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب
 عنه دائما فغير المعصوم لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظاهرا ولا يفي عليه ان حمل قوله حقيقة
 المعصية ان لا يخلق الله تعالى على ان غاية المعصية وما لا ذلك يتاخر ان يخلق الحقيقة والحق
 المعصية كالسجادة يقال على الملكة التي هي مبتدأ الاثار وعلى نفس الذات افعالها والشرع في
 شرح المقاصد المعنى الاول وهذا الشرح المعنى الثاني فلا ندفع به من كلامه **قوله** ثم
 ان الظلم الاجواب فان عن الاعتراض معنى تقدير ان يكون حقيقة المعصية عدم خلق الذنب
 لا يلزم ان يكون غير المعصوم ظاهرا لان عدم المعصية انما يستلزم المعصية والظلم اخبر من المعصية
 ان يكون غير المعصوم لانه المتدنى على الغير فليكن **قوله** معصية ظاهرا حتى يكون غير المعصوم
 ظاهرا وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التوكل على نفسه
 كافي وصف المؤدى بالظلم على نفسه **قوله** وقد يجاب اى وقد يجاب عن احتياج الى الف
 بقوله نعم لان لى لغير الظالمين ان المراد بالمراد عدم النبوة على ما هو اى اكثر المفسرين
 بقوله نعم قوله انما جعل الله للناس اماما فان امامات بالنبوة لا بالوراثة الكاملة فمن قال
 ان هذا الجواب خلاف الظ فقد عدل عن الظ **قوله** وقد يجاب بان معنى جعل الامامة
 شورا اى معنى ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة شورا انه جعل
 امامة امر الامامة ذات مشورة بين سبعة وليس كذلك بل معناه انه نعين الامامة
 ذات مشورة بين سبعة ويؤيده ما في نصرة الدالة قوض اليهم لينظروا فخصوا
 للامامة اصلهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال في تفسيره شورا اى لا ينفردون بان
 اجتماعهم عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشرح **قوله**
 وهو امر اى ابتداء زمانى بقاء هذا الدفع ما يقال ان الامة انما تدل على نفي الوصو لهو

أمر أن يلبقاء فيه ليدل على تحقق حصول عهد الامامة للمظالمين ولا يدل على بقاء له حتى يدل
على انقضاء الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول أن ابتداء زمان بقاء فان البقاء
ازا وصل بشئ يكون حذوث ذلك الموضوع في الآن ويكون ذلك الوصول باقيا في زمان الله
تفكك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصلح عند المظالمين ابتداء بقاء فيدل على
انقضاء الفاعل **وقوله** قلت الوصول احاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدر
والمعنى المصدر للوصول امر أن والباقي انما هو التعقيب الحاصل من المعنى المصدر
المسبب للحاصل بالمصدر وليس كذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الاعلى على وصول الامامة
للفاسق ابتداء **وقوله** اعلان صيغ الافعال اي اعلانا لوسيلته انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر
لكن جميع الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول بعد المظالمين
ولا يدل على انقضاء ايضا **وقوله** برغبة ان اريد بالعبارة يعني ان اريد بالعبارة في قوله
ولان العبارة ليست بشرطه هلكه الاجتهاد فيفسد انه ليس بشرط ابتداء ولكن
الفسق يبطل استلزام الدليل المدعى غلو تام اذا لمطانه لا يشترط عدم الفسق
في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط الفسق وان اريد
بالعبارة عدم الفسق فالنقصيب تام لكن يمنع عدم اشتراطه في الامامة ابتداء
وقوله والواو تأييد لاشتراط عدم الفسق **وقوله** اعلم ان مباحث الامامة ٢٥١
مقصود البحث دفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهيية بافعال
للكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم ان لا يكلفه الشئ من مقاصد الكلام
ووجاه دفع **وقوله** هو مكمل لمخصوصه اي التصديق مكمل لمخصوصه صغر من المدفوع
هذا ضمير تصديق راجع لاحدهم وقد يجي تصديق بمعنى النصف وعلى هذا التقدير ضمير
تصديق له وهو مدعى الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبها ما بلغ ثوابه
ثواب اتفاق احد من اصحابي وهذا والتعريف وذلك لان اتفاقهم كان في الضرورة ٢٦
ضيق الحال في ضرورة النبي وصحابته مع صدق نيتهم وخلص طوبيتهم وذلك مقتضى
بعد عليهم الاسلام **وقوله** اي حاجهم بحسين اشارة الى ان الجارية متعلقة بما بعده دون
للعنى المصدرى والى التحب بمعنى المحبة والباء في مجيب صلة واداة الفعل مكمل له اياد وهو
احد معاني الباء على ما شرح في المصباح وليست للسببية والتأسيس على ما قال الفضل الخ
لفقوا المعنى الذي ذكره الخش يقول بمعنى ان المحبة المتعلقة به **وقوله** والفرج على
السري والفرج جمع فريج والمراد بالفرج اعنى المرأة والنسب جمع السري وفي الحديث

لَقَدْ افْرَجَ عَلَى السُّرُوجِ **قوله** يدل على ان النفاذ فان ترتب الحكم على الوصف يستلزم بالعلمية على ما بين في الاصول ١
قوله اعلان اللفظ اذ ظهر للمؤمن انه من ان الحكم قوله علم بما هو ارضى اليوم القيمة فان قوله يوم القيمة ٢
سند باب النسخ من ان المفسر قد وقع قائل للمفسر في كافيته فان قوله قد سند باب التخصيص لكنه جعل
النسخ لكونه حكما شرعيا من ان المفسر قد وقع من وثلاث ورابع فان يستعمل البيان العدد في بعض
به وظن في حل النكاح لانه قد فعله الحل من انية اخر ما نحن قوله قد واحكم ما وراء ذلك ومثال الخلف
قوله في السارق والسارقة فاقطعوا ايديهم فانه قد خفي في الناس والطرار اختصا بهما باسم
اخر ومثال المشكل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه وقع الاشكال في العلم فانه باطن من
وجد حتى لا يفسد الصوم باي تلذذ الويق وظن وجرحي لا يفسد به دخول من في النية فاعتبرنا ٣
الوجهين فالحق بالظن في الظاهر الكبري حتى وجب غسله في الجملة وبالمباين في الصغرى فلا
يجب غسله في المذلة الا بصغر وهذا هو من العكس لانه قد تعالى عنه كمن جنبا اطهره وبالشديد
يدل على التكلفة والمباينة ومثال الخلق قوله من حرمت الوباء ان الوباء في اللغة الفضل وليس كفضل
حراما بالاجماع وبما يعان الراداة اذ فعلت ما بين اليوم بالاشياء النسبة احيى بعد ذلك في الطلح المثال
لغيره فعدت في حكم غير الاشياء النسبة ومثال المشابه للقطعة في اوائل السور واليد والوجه وغيرها
كذا في التوضيح **قوله** ولم يكن المستعمل ايعان ان تكفي بهذا متصور بوجهين احدهما ان لا يكون
مؤولا اصلا او يكون مؤولا ولكن يفرضه في الدين وعلى كلا التقديرين يكفر **قوله** فتا ويل الفلا
سفته ١٥ اى اذ كان عدم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحله ما ولى في غير ضروريات الدين
فتا ويل الفلا سفته لانه لا يلحقه عدم العلم وخوفا مثل الجنية والشاوشين والتعذيب لا يربط
كفرهم بان ذلك من ضروريات الدين والشاوشين في ضروريات الدين لا يدفع الكفر **قوله** هذا في
غير الاجماع ايعان ان يستعمل في المعصية الثابتة بالبدليل وجب الكفر اتمامه في غير الاجماع القطعي
في الكتاب والسنة واتكفوا عنك اجماع القطعي ففيه خلاف قال الشافعي في التلويح اهل الحكم الشرعي ٦
للبيع عليه فان كان اجماعه فليسا بغير كفاية جاحدا اتفاقا وان كان قطعا فيقول يكفر وقيل لا يكفر
لحق ان نحو العبادات الخمس معاملة بالضرورة كونه من الذين يكفر جاحدا اتفاقا وانما الخلاف في غيره
قوله اى ان فقد يكون للمهازم عاصيا انما قد بهذا البصير ترتب قوله فيمكن ان يكون المعنى اعطيا
او عاصيا كما في لانه اما ان او باس **قوله** معنى هذه القاعدة الخ دفع ما يقابل ان من وظاهر طول
عمره على الطاعة ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكون له من اهل القبلة وحاصل الدفع
ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتماعية لا في ضرورية الدين اذ من كرها كما في الاتفاق
ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا التعديل بان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضرورية الدين

فمن وافق على الطاعة مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من أهل القبلة **قوله** ثم ان هذه القاعدة
 اهل المقصود في ما ذكره الشرح فيما سبق في حق هذا والجميع بين قولهم لا يكون احدا من أهل القبلة وقولهم
 لا يكون من أهل القبلة والفرق بينهما ان اولهما مشكوك ومسير الدقيق ان هذه القاعدة من الشرح والاشعار وتابع
 اكثر الفقهاء وهو المروي في المتن عن الشيخ رحمه الله واما بعض الاخرين من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة
 وقالوا لا يكون الشريعة والمعتزلة فلا يجدون التماثل بالفتنيين فلا احتياج الى الجرح **قوله** اي اطلاقه
 مهم اي يعني ليس المراد بالمطابقة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاق مطلقا سوا ما
 كان بلا واسطة او بلا واسطة القاء للفرق **قوله** واللعن ان لا تعلقا وقربا اي معنى ان لا يمتسك
 من الخلق ان لا تعلقا وقربا بين المؤمن والمعتزلة الظاهر من المتن وهو الملازمة **قوله** رضى من رأى يرى
 رأيا فهو يرى بمعنى فاعل فالمعنى ان لا تعلقا وقربا بين المؤمن **قوله** وتابعة اسم لغوي من الخلق
 والثناء فيه للتعلق من الوصفية الى الاسمية **قوله** وغوره الى التبع والافعال لا يعنونوا او اسفل
 الى الارض **قوله** بعض الفقهاء اسم كالمفتوى ومعناه انه اظهر ما في ربه القبيحة وقد نقض القاء **قوله** فقال
 سليمان وهو ابن اثنى عشر سنة ومن هذا العلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد لا بد من سنن الوحي **قوله**
 ثم يردون اي يرد كل واحد من صاحبه للفرقة والغنى كل من الحرف والغنى الى صاحبه **قوله** فقال
 داود مع القضاء ما قضيه ومن هذا العلم ان حكم داود مع كان بالاجتهاد لا بد من الاما حازله اخرج
 عنه ولما حاز سليمان خلافة **قوله** واعتزضت هذا الدليل اه يعني لانهم لو كان كل من الاجتهاد بين
 صوابا لما كان لتخصيص سليمان عدم بالاجتهاد لانه يجوز ان يكون تخصيصه عدم بالاجتهاد لو كان ما فهم
 احق وافضل وان كان ما فهم داود مع ايضا حقا للشريعة ذلك قوله تعالى وكلنا احكما وعلمنا
 فانه يفهم منه اصابته ما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين واما اعتراض سليمان بانه شفي
 على ان تركه الاولي من الانبياء بمنزلة الخطا عن غيرهم **قوله** اعترض عليه لان الاجتماع اه يعني ان
 الاجتماع بان الثابت بالنسبة لاجلها هو ثابت بصريحها وهو في غير الاجتهاد يات بالبحث والفتنة
 الاجتهاد يات بالثابت حكمها بالنسبة معنى وكل ما هو ثابت بالنسبة صريحها فهو واحد **قوله** ان كان الثابت
 اه اي انما لان الثابت مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت للحكم فلا حاجة الى الدليل
قوله اعترض عليه بان ان اراده يعني ان اريد ان لا نقول في العمومات الواردة انه لا فرق بين
 الاشخاص فيما ثبتت في العمومات صريحها وهو الحكم الغير الاجتهادي فيسلك كنهه لا يثبت الخطا للملك
 النطق بالاجتهاد يات واحد وهو انما لو اتفقت التفرقة بين الاشخاص صريحها وان اريد ان لا نقول
 في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت بمطلقا سوا كان اجتهاديا او غيره فمطلوعه واللسان
 ومحل النزاع قال الشرح في التلويح والاصوب ان يقال لو كان كل مجتهد مصيبا لزم الجميع بين المتأقبيين

بالنسبة الى التخصيص واحد فيما اذا استغنى عامي لا يلزم تقيد المجتهد بمعنى مجتهد من حنابلة وشافعية
 فافتا واحدا بما راجحه النبي والآخر حرمته ولم يترجح احدهما عزله ولم يستقر على شيء
 منهما وايضا اذا قيل اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتأقبيين بالنسبة اليه
 والآخر من النسخ بالاجتهاد وكذا التقيد اذا صار مجتهدا **قوله** الوجهان الاول ان يعقدا اه
 يعني ان وجهين الاولين وان كان لا يفهم منهما ماصريحا فنقصيل ادم ومعنى الملازمة لاسائر الرسل
 كمنها يعقدا ان تقضيلا لبدء على ان لا قائل بالمفصل بين آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيد ان
 تفصيل عامية البشر على عامة الملازمة **قوله** فاما ان يخصه يعني ان تخصيص تفصيل عامية
 البشر على رسل الملازمة يتصور في الية بوجهين اما بان يخصه من ان ابراهيم وان عمران وغير الانبياء
 ويكون المراد هو الرسل من اولادها فيفيد تفصيل رسل البشر على الملازمة فقط دون عامية
 البشر على عامة الملازمة واما بان يخصه من العالمين رسل الملازمة ويكون المراد ما سوى رسل
 الملازمة فيفيد تفصيل رسل الملازمة والعامة من البشر على عامة الملازمة فقط ولا يفيد تفصيل
 رسل البشر على رسل الملازمة وعلى كل التقدير لا يثبت المدعى ويمكن ان يقال انه مفسود الشرح
 ان لا يثبت على عمومها باق ولا يخص ابراهيم وان عمران ولا العالمين فيفيد تفصيل جميع الرسل
 على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملازمة فلا يرد
 الاعتراض الذي اورده الحاشي **قوله** لكن الثاني اولى بعرض تخصيص العالمين اولى من تخصيص الكثران
 والابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسببه **قوله** وقد قال عدم افضل الاعمال
 احمرها في حديث ابن عباس احسن الاعمال احمرها ايمانها وقواها كل في الصحاح
قوله وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد ان لا يفتي عليه ان النع الذي ذكره مجتهد في
 عامة الملازمة بالنسبة الى عامة البشر اعني اقبيا للمؤمنين فيتم الدليل على عموم هذا
 نهائية ما وردت اي راده في هذا الكتاب مستعينة بالملك الوهاب
 وعليه التكلان في كل باب الحمد لله التمام والصلوة على سيدنا
 خير الانام وعلى الله واصحابه الكرام