1

مصلح الدين على الخيالى

صلاح

٣

١١٦٩

Süleymaniye U. Kütüphanesi

Kısmı	Esat Ef.
Yeni Kayıt No.	
Eski Kayıt No.	1169

بسم الله الرحمن الرحيم منك العون يا كريم

قال الشارح روح الله روحه بسم الله اعتنا لأن بقوله عليه السلام كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه
قلت الاعتناء به حاصل بالذكر اللساني بل بملاحظة القلب فالحاجة الى نفثة كتابة
قلت ثبت للوجود العيني وجودات اربعة وجود في العين ووجود في الذهن ووجود
في العبارة والكتابة ناسب ان يصدر كل نوع من الوجود بوجود الحق في ذكر النوع فاشار
بذكر سلبه اولا الى ان اتم الوجود العيني هو الوجود الحق واتم المعارف المعرفة الحق
واتم الاذكار والنعوت ذكر سلبه ونعته قال الرحمن الرحيم هما صفة مشبهة من رحم على وزن فرح
العقب هي كيفية نفسانية يستحق من قام به ان يحمل على انها نايته وهي الانعام وكذا بقية الكيفيات
النفسانية المنسوبة اليه كالرأفة للغضب والحياء وغيرها وقيامها اشارة الى فيضان
الحق الاقدس الى الكثرة لا يتناهى من جلايل النعم ودقايقها قال المحدث الثناء باللسان على الجميل
الاختياري وقيل هو اظهار الصفات الكمالية قولا او عملا او اعتقادا وبدأ المصنف وزوج قوله
عليه السلام لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك قال ثم اسم للذات الواجب الوجود الجامع
لجميع الصفات الكمالية وقيل هو علم للذات من حيث هو بلا اعتبار ثبوت الصفات او حدها او رسمها
بان الذات من حيث اطلاقها غنية عن الموصوفية بالصفات فلا يتعين اليه الاشارة ولا يعلم فيلزم
ان يكون الله علما للذات من حيث كونها لا يعلم وهو كفر بل هو علم للذات المتصف بالالوهية و
الربوبية اقول ان اراد باطلاق الذات عدم تعينها بلا اعتبار الصفات فباطل لان ذكر الحق سابق
بالعلية على صفاته وتعين العلة سابق على المعلول ضرورة وان اراد عدم العلم بتعينه بلا صفاة
ثم عند التعاليق يجوز كونه متعلق ذاته تعالى ولو سلم فلا يلزم منه ان يكون لصفاة موضوع التسمية
بل يجوز ان يعلم ذاته بصفاة فيوضع الاسم بازاء ذات المعلوم بلا اعتبار صفاة معه واما ما قال
ان ذاته غير متعين في نفسه بل انما يتعين بالصفات فشاء خلط قولهم ان الصانع هو الوجود
المطلق ومرادهم بذكر انه نفس الوجود بلا تعين زايد عليه كالانسانية وغيرها ونفس الوجود متعين
في نفسه غاية ان تعينه نفسه والكلام بعد محتاج قال التوحيد صفة التفعل للتكلف فاذا نسب الى
الصانع المنزه عن التكلف يراد كلامه ومفهومه على القاعدة المذكورة فلذا اختار التوحيد على الواحد
وقيل اختاره للدلالة على ان وحدته من ذاته فوجد اما اذا كرناه او يقال صيغة التفعل للمطاوعة

وهذا يشير الى ان وحدته بالنظر الى ذاته لا اعتباري لها وصف الواجب الى غير ثم التوحيد على ثلثة
اقسام توحيد العامة وهو شهادة ان لا اله الا الله اما مستدلا او مستظهرا بقلب سليم وتوحيد الخاصة
وهو لقاط الاضافات الظاهرة في التاثير لا بالاستدلال بل بالكشف والعيان بان لا فاعل ولا
مؤثر الا الله وتوحيد اخص الخواص وهو فناء الخلق مع بقاء الحق حتى شهد بانه لا تر شاهد الا وجهه
وليس للخلق من الوجود نصيب قال قلت اذا شاهد فنا الخلق لم فقد شاهد فناء نفسه شاهد
الفناء فناء غير معقول فكيف يعقل شاهد بقاء الحق بعد قلت اذا فني هوية العبد تم عاد الى
البقاء الحق باطلاق الله كما في الاخبار الصحيحة من قوله كنت سمعه وبصره فيرى الحق باقيا والخلق
فانيا بعين الخلق او بلاحظة كذا كثر يقرب مشابهته مع الحق بالفناء في نور الوجود قال الجلال وانه الجلال
لغة العظمة واصطلاحا هو الصفة السلبية كما ان الجمال في الاصطلاح صفة ثبوتية واللغوي انسب
هذا قال والكمال صفاته اي الصفة الثبوتية او مطلق الصفة ومع توضيح بذاته وصفاته
ان لا يشاركه احد فيها فالباء للملابسة ولم يرد ان توحده بسبب ذاته لان عطف الصفات يابى
عنه قال نعوت الجبروت اي الصفات السلبية وذو الاحياء ان معارف الاجناس ثلثة التقديس ثم التوحيد
ثم التحميد فان المؤمن يعرف اولا ان العالم غير متقدس بالذات متقدس ثم يعرف ان المتقدس
واحد ثم يعرف ان كل ما في العالم موجود من ذكر الواحد والكل منه فالمحمد على كل حال والى
هذا اشار فمن قال سبحان الله فقد احسن حسنة ومن قال لا اله الا الله فقد احسن حسنة و
من قال الحمد لله فقد تلقى حسنة فالشارح ذكر هذه الترتب الثلث فقد تسع حسنة لكن قدم التحميد
لان المقام مقام الحمد ولانه رجى كثرة الحسنة قال فان بين علم القرايح اي الفطرة الاتي يعلم
القرايح عرفا وقد اعتاد الاسلام بعلم الكلام وغيره واضافة الاساس اليه تخصيص بها
عدا الكلام لا يلزم كونه اساس نفسه ولو اريد به اساس من بنيانه التجئ الى التخصيص لكن
الاقرب اظهر قال هو علم التوحيد اشارة الى تعريف الكلام وبيان الحاجة اليه لكونه مجيبا عن
الغياهب قال بحر الملة الاحكام الشرعية من حيث انها مطاعة لها دين ومن حيث انها مجتمع عليها ملة
قال اي الاحكام الشرعية وهي خطاب الله المتعلق بافعال العباد بالاقتضاء والتخيير وقد
يطلق على اثر الخطاب كالوجوب والحرمة وعلى النسبة المتعلقة يذكر ايضا قال ما يتعلق بكيفية

العمل اى يقصد به العمل سواء كان موضوعه العمل كالصلوة واجبة اولا فى الوقت سبب ووجوب
الصلوة والمشهور ان موضوع الفقه هو العمل فيؤل القسم الاول بالكون موضوعه العمل كما
الاقوى لانهم عرفوا الفرايض بانها من الفقه وموضوعه الكرسى وستقوها قال ما يتعلق
بالاعتقاد اى بكيفية الاعتقاد وانما ذكر كيفية الاعتقاد هنا وذكرها فى العمل تنبيه على ان العبارتين
فان المتعلق بكيفية العمل متعلق به ايضا قال والعلم المتعلق بالاولى الاحكام المتعلقة بكيفية
العمل فان قلت كيفية العمل هى الوجوب والحرمة مثلا والحكم بهما انما هو الخطاب فهما لا متعلقان
خطاب الله متعلق به كما ان القدرة ليست عبارة عما يفيد معرفة الخطاب كما سنذكر بل هى ما يفيد معرفة معنى
الوجوب والحرمة مثلا قلت الظاهر ان الحكم هنا بحسب النسبة كما مر ويمكن حمل على الاولين بنوع تكلف
قال لما انها لكل ما فى مثل اتمازايدة او موصولة بتقرير ما ثبت من انها ولين هذا كقولهم بعد التثنيا
والتى لان صلتها متروكة اصلا وهنا لم يتركر بل التقدير لرعاية فاعدة الخ ولما فى طرزية الزوار قال
وبالثانية اى العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد وقيل فسر بالحكم الشرعى الى العملى والاعتقادى
غير حاصرة لخروج معلومات سايرالعلوم الشرعية عنه كاصول الفقه والتفسير عنه اقول معلومات سايرالعلوم
الشرعية ليس قسما من الاحكام الشرعية وان كانت متضمنة لها فلا يضر خروجها فان علم التفسير
وضع لكشف نظم الكلام الله من جهة اللغة والصرف والنحو والبلاغة ومن جهة الاحكام الشرعية
ومثله شرح الحديث فيتعلق الاحكام الشرعية والحاجة الى علم التفسير والحديث من جهة انه مراد الله ومراد
رسوله من كلامه وانما الحاجة الى الفقه من جهة ان الحكم شرعى والاخروف فيه والا اخلال بالحصر قال لان ذكر
اشهر مباحثه بشيرالى ان موضوع الكلام اعم من ذات الله وصفاته والا لكان بحث التوحيد والصفات
جملة مباحثه لا اشهرها لان البديهيات والاحالة راجعة الى الصفة قال وقد كانت الاوايل يجعلون
عما يقيم ان ترويج الكلام بدعة وحرام لان الصحابة لم يروجوا فيه كتابا وكل بدعة ضلالة كما ورد
فى الحديث ولان تمرة الجدل فى معرفة ذات الله وصفاته وافعاله وقد نهى النبى صلعم عن الجدل فى مسئلة
القدر وايضا لم يدون الصحابة لكتابا فهو محدث وكل محدث بدعة وضلالة كما ورد فى الحديث
اجيب عن الاول بالاستغناء عن التدوين بزينهم كما ذكر وعن الثانى بان الجدل فى الترويج لاظهار
الحق محمود والنهى انما هو عن الجدل لترويج الباطل وتلبيس الحق بعوارضه والاجتناب واهم الكتب الاتية

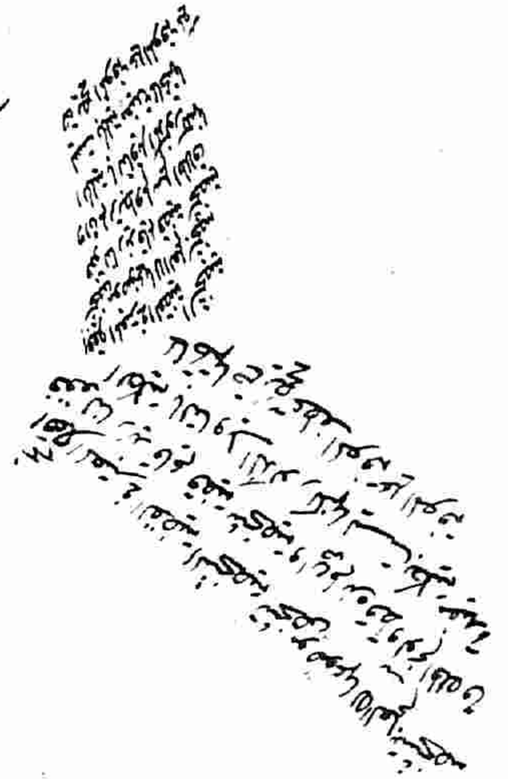
بالتى هى احسن وقوله تعالى فانظروا ماذا فى السموات والارض وقوله تعالى فانظر الى اثار رحمة الله كيف
يحى الارض بعد موتها واما اذا كان الصحابة لم يدونوا لكتابا فلا استغناء عنه كما ذكر الشارح وههنا
بحث سنحقق انشاء الله تعالى فاشتغلوا بالنظر والاستدلال كما ان الاختلاف فى القرائن اوجب
جمع القرآن بين الوقتين على عهد ابى بكر فى اصحه اولا والاختلاف فى الوقايت اوجب تعيينها على عهد
عثمان ولم يكن مجموعا ومكتوبا فى زمان النبى صلعم وتعد امثال بدعة حسنة كبناء المدارس والرباطات
قال وسنوا ما يفيد اى ما وضع لافادة وكما عرفت قال معرفة الاحكام العملية فان قلت اللغة
نفس تلك المعرفة لا امر يفيدها قلت القوانين المدونة فى كتب اللغة يفيد مثلا المستقبل او يفيد
معرفة ما لحقها من الزوايد كوجوب الصلوة مثلا فانه يفيد معرفة وجوبا على زيد وعمرو والى غير ذلك مما
لا يصح ان يراد بما يفيد ملكة العلم بالفروع لانها لا يفيد معرفة الفروع بالفعل لسبب لاستحضارها
ولا ملكة استنباط الفروع لان تجرد تلك الملكة ليس بفقه بل مع العلم بما يظهر نزول الوحى به قال
عن ادلتها التفصيلية وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس فان اريد بمعرفة الاحكام
العملية قوانين اللغة فاضافة الاولة اليها ظاهرة وان اريد بها فروع اللغة فاضافة الاولة
اليها بواسطة قوانين اللغة لا يقال كما يصدق التعريف على اصحر اللغة ايضا لانا نقول اصحر
اللغة لا يفيد معرفة وجوب شئ اوحرمته منه بل هو آلة لذكر كقولك الامر للوجوب او الندب والنهى
للتحريم او الكراهة بخلاف اولة اللغة فانها اذا افادت وجوب الصلوة مثلا فقد افادت وجوبها
على زيد وعمرو اذ لا تفاوت بين الافراد فيصح اضافة الى كل منها وقولهم عن ادلتها متعلق
بالمعرفة فيخرج به علم النحو والصرف وورد عليه بانه علمها عن الاولة ايضا كما فى طرق الحديث لا بالاستدلال
فيجب ان يراد بقيد الاستدلال لاخراجهما جوابه ان العلم عن الاولة من حيث انها اولة لا يكون الا بالاستدلال
ولو جعل عن ادلتها متعلقا بالاحكام بحذف زيادة قيد الاستدلال لاخراج علم النحو والصرف
والمنطق قال ومعرفة احوال الاولة الظاهر انه عطف على المعرفة لكن ينبغى عليه ان معرفة
احوال الاولة اجمالا هى نفس الاصحر لا ما يفيدها فلو اريد انه عطف على ما يفيد فاقصر لم يكن
ان يقال معرفة احوال الاولة اجمالا من حيث انها معرفة للقواعد الكلية مغيرة لها من حيث انها معرفة
لنوعها الواخذ فيها اجمالا فهى بالاعتبار الاول معرفة بالاعتبار الثانى فيصح عطف على المعرفة
ايضا قال ومعرفة

وفايدة علم الكلام امور الاول هى التزة من حضيض التقليد
الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين امنوا منكم ودرجة
العلم درجات الثانى وهو ارشاد المرشدين بايضاح
الحجة الثالث وهو حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها
شبه المبطلين الرابع وهو ان يبنى عليه العلوم
الشرعية فانه اساسها والبه يؤل اخذها
واقتباسها الخامس وهو وجه البينة وجه
الاعتقاد وغاية ذلك كله هى الفوز بسعادة
الدار بما موافق

واجب بعينه الحمد

والاصحاب والتابعين

وهو عطف على ما يفيد لاعلم المعرفة - لان مسائل الالهيات تخصيصات للكلي حتى يفيد معرفة خاصتها
كقولنا الله عالم قادر ومحمد نبي حق وغيرة وكم وبكم عطفوا على المعرفة فحملوا على افادة الظن لحامل قرائن الفضية
الشخصية بفيد منها المتعلم بالاخبار وان لم يكن كافادة الفضية الحملية - لنوعها وتوفير الاقل تفسيري
وشرح المقاصد بالعلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية حتى اولتها اليقينية واطلاق القاعدة على القضايا
الشخصية باعتبار ما يتفرع عليها من المسايل وقيد لان موضوعاتها تعلم لنا الا بوجه كلي لكن اتسع
وذات النوع فيه بحث فالحق ان بعض المتعلقة من الخلق العبادية كان معتبرا في تحقيق الشرعيات قوله ٤
اى تحقيق ما عدا الكلام من الشرعيات وقيد ان بعض اجزاء اى المنطق يورث قوة في تحقيق المسايل الكلامية
الكلامية وغيرها وهو سوء نقول المنطق للفلسفة على ان المنطق ليس جزءا من كلام العرب او
التسمية بالكلام ثابت عندهم فالاولان اقوم ما يجب قال عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم
ومسلمة - اختلف العلماء في ذكر الانثى فقيل هو الكلام وقيل هو اللغة وقيل هو علم الحرب والتفسير والحق
ان كل ما يطلب فعلا او تركا او اعتقادا يجب علما لان ما يتوقف عليه الواجب واجب اعتقادا ان للعالم
صانعا واحدا قادرا عالما الى قوله الصلوة الخمس والصوم والزكوة وحرمة الخمر والسرقة - والزنا وغيرة وكم عما هو
من ضروريات الدين التي يعرفها العامة ومعرفة هذا القدر فرض عين على كل مسلم ومسلمة - واما معرفة
الواجبات الاجتهادية والمحرمات الاجتهادية فالحق انها واجب كفاية يسقط عن الامة بقيام
واحد منهم فان قلت قوله عليه السلام على كل مسلم يرد عليه ان المراد هو الفرض العيني قلت بل هو عام
لان فرض الكفاية فرض على كل مسلم سقط بفعل البعض ومن قال انه فرض على كل واحد منهم لا على كل
واحد فمعنى الحديث عن طلب العلم بفرض او بطلب علم به فرض على كل مسلم قال من العلوم التي هي العلوم
المدونة اما وجوبها بفرض واجب الكفاية فظاهر واما بفرض واجب العين فباعتبار اشتمالها على
العين قال لو كرر فيه لو لم يذكر الى كونه اقوى الواجبات كان ذكره قولهم اخشى مستدركا لعدم
التركة في العلة وان لم يشر به الى نفي الوجوب كان ذكر الاظهر مستدركا اقول المراد هو الاظهر لكنه علة
لتسمية الكلام به اولا لما يفهم ذكره من تعليله ومن فاء فاطلق فبقي تسمية سايل الواجبات بالكلام
ثانيا فلزم اقوالهم خص به ليتم به التسمية مطلقا لما هو المطلوب فلا يستدرك كما توهم قال هذا ان هذا
الكلام ليؤذن بمجاوزة الفلسفة عن حد الوفق الا كثرة كتاب الحكم والنحو لكبار الوفق الا كثرة اربعة الفزارة
والصفوية والتبعية والخوارج



والطوايف ثم تشعب الى ثلث وسبعين فرقة على ما روى انه عليه السلام قال ستفترق امتي ثلثا وسبعين
فرقة كلها في النار الا واحدة قيل من هم فقال عليه السلام الذين هم على ما انا عليه واصحابي وفي رواية كلها في
الجنة الا الزنادقة ويجيء التعليق باب يراد كلها في النار وابواب الا واحدة وثنتان في الجنة وابوابها
الا الزنادقة وهم الخارجون في النار فان قلت ان اريد الفرقة لا يحصر فرق ثلث وسبعين وان اريد
الاجابة تم بيحتاج الى الاستثناء الزنادقة لانهم ليسوا من الامة جوابه ان الحصر بالحديث الى التكثير لا الظهور ولم
فالزنديق بتراء النون وبالواو وبالعين في باب اليوم انسان كامل عارف خارج عن نظام العالم ولا يعترف
رسالة من الله وينكر المعاد وفي بعض النسخ وهم مكان الاجابة منفصلا بحسب الصورة او منقطعا بحسب المعنى
قال فسموا المعتزلة ويسمون القدرية ايضا لاسنادهم افعال العباد الى قدرهم او لانكارهم القدرة في
افعال العباد والمعتزلة ادعوا ان من يعترف القدر خير وشر اولى باسم القدرية لان ثبتت
لكن اسم باب بسبب مخالفته قال وثبت المنزلة بين المنزلتين اى بين الكفر والايمان لا بين الجنة
والنار كما حكاه البعض من كلام المعتزلة لان مرتكب الكبيرة مخلد بالنار عندهم وعن ابن عباس رضي الله عنه
ان الاعراف قوم كن وعلى الاعراف رجال منزلة بينها واهلها من الصنوف حسناتهم سيئاتهم لكن
اخرهم الى الجنة وقيل اهلها اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا زمان الفترة وعن الحسن هم فضلاء
المؤمنين يعلون الاعراف فيعاينون الفريقين في الجنة والنار قال الى ان قال الشيخ ابو الحسن
الاشعري واسمه علي وهو من نسل ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم الجبائي في الجبا
تحفيف الباء قرية من قرى خوزستان فيها توفي قوله قال الطيبي في وجوب الثالث اي الاظهار
والابقاء ليس مما يجب على الله تعالى بل الواجب المطلق لم يرد عليه الالزام كما عطا العقل يميز به حسن عن
قبح والقرآن اختار حسن وارسال الرسل ليهديهم الى الحق فانهم اوجبوا ذكره وقالوا الان التكليف
بالطاعة بلا اعطاء الالطاف خطا فيجب عليه تركه بمقتضى حكمته فان قلت لما وجب بعض الاصلح
كونه اصلح فقد وجب كل ما هو اصلح للشر كونه العلة قلنا نمنع وجوب الاصلح انما هو لقطع حجة العباد
كما قال الله تعالى لئلا يكون علينا حجة وقد قطع حجتهم بما ذكرنا فلم يبق الا التسوي عليهم او الجبر على الحق و
مدار التكليف هو الاختيار لا الجبر وستغفر هو من تابعه وستغفر ايضا الشيخ ابو منصور الماتريدي
وهو من تلميذ ابي حنيفة رضي الله عنه والدرجة الرابعة باطلة رأي المعتزلة قال وهو اجرأ الله تعالى ووزرا

وهو عطف على مقدر اي لاتبع ما تلونه وهو هنا جزاء او على جملة نحو اولوا كعطف القصة على القصة وقيل عطف على جملة بتمامها وهو سهو اذ لا معنى له لتاخر عن الجزاء لكونه من تتمة الشرط قال وغاية الفوز اي غرضه و منفعته فان ما يترتب على الشيء يسمى من حيث ترتبه عليه ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ومن حيث يتشوق اليه منفعة قال وما نقل عن السلف من الطعن فيه نقل ذكر من الشافعي وما لك واحمد وجميع اهل الحديث وعن ابي يوسف من طلب الدين بالكلام فقد تزندق قال فانما هو للمتعصب في الدين روي في الخبر الصحيح انه عليه السلام خرج يوما على الصحابة وهم في بحث القدر فغضب حتى احمر وجهه فقال ابهذا امرت ام بهذا ارسلت اليكم انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في القدر فهذا الحديث يدل على النهي عن البحث مطلقا لان الصحابة انما جادلوا البحث عن قلبهم لا للتعصب والافساد ولو سلم ذكر في بعضهم فمعنى نهي كلهم بل الحق ان نهيهم لئلا يقع اكثرهم في الغلط والهلاك فان قيل الخير اذا ادى الى كثرة الشر كان كله منهيا قال الامام الآيات والاحاديث الدالة على اثبات الصانع وصفاته والنبوة والرد على المنكرين كثيرة فكيف قيل انها منهية اقول انها وان كثرت فانما وردت على سبيل الاجمال ونهي السلف انما هو عن تفصيلها بالتدوين وتضييع العمر فيها فانه يغلب الغلط فلذا ترى اكثر طلبته تاركي الصلوة ومرتكبي الحرام ومضيعي العمر فيما لا يعنيهم في ايضاح الاطلاع على تفاصيلها ودقايقها فضلا بنشاء منه العجب والكبر والفضولي بناظر ولذا ذكر بسبيل التسوية لا قادرا جه الكلام ينبغي ان تخصص تعليمه فيه ثلث خصال التجرد له والذكاء والتقوى اقول فهو واجب على من هو اهل له وحرام على من ليس اهلا له قال والطايفة فيما لا يفتقر اليه كاكثر مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض فان الحاجة اليها في اثبات العقايد الدينية هو العلم بامكانها وحدوثها وكونها في نظام بديع مثلا لا غير قال ثم لما كان مبنى الكلام اعلم ان طريق النظر في معرفة ذاته وصفاته قسمان احدهما اني وهو الاستدلال بالمصنوع على الصانع والكلي لمي وهو عكسه والاول سابق فلذا الحكم بان مبنى الكلام على الاستدلال الخ توضيحه هذا انه يستدل بحدوث العالم مثلا على واجب الوجود وانه ثم يستدل بوجوب الوجود على ما يقتضيه الوجوب من التوحيد والتنزيه والاتصاف بصفات الكمال قال ثم منها اي من وجود الصانع وصفاته وافعاله الى ساير السمعيات كما يستدل بالمعجزة وهي فعله تعالى على ارسال الرسل وبه الى السمعيات قال وهو الحكم المطابق يشعر بان الحق صفة مشبهة وقد يجيء بالمعنى المصدري ومن ثمه اي انه لو كان

لكن الاقوم انسب ههنا قال وقد يفرق بينهما ههنا فرقا بحسب المفهوم وما سبق فرق بحسب الاستعمال قال فمعنى صدق الحكم يريد ان معنى الحكم الصادق هو الحكم المطابق بكسر البا ومعنى الحق هو الحكم المطابق بفتح البا للواقع قال حقيقة الشيء وماهيته جمعهما في التعريف يدل على ترادفهما والمشهور ان الحقيقة يطلق باعتبار الوجود والماهية لا باعتبار وقال في شرح المواقف ان للاشياء كليا كان او جزئيا حقيقة فهو بما هو الحقيقة الجزئية تسمى هوية والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم قسم الماهية بعد هذا الى الماهية المخلوطة والمجردة فزعم البعض من كلامه اولا ان تفسير الماهية بما به الشيء هو هو تفسير بالاعم اذ المفهوم من تقسيمه ثانيا ان الماهية يطلق على الجزئي ايضا وكلامه اولا ساكت عنه لانا في كلامه ان التفسير بالاعم قريب لا نعرض هنا الاعم بخصوص جنس الحقايق فالعلم بالوجه الاعم كاف قال باعتبار تحققه حقيقة اي تحقق وجود الكلي الطبيعي في الخارج فظاهر والا فتحققه باعتبار افراده قال ما به الشيء هو هو الضميران للشيء او احدهما له والآخر لما وهي عبارة وخبر والمجموع خبر عن الشيء وبه متعلق لكان المقدر وجملة الشيء هو هو في حكم اسمه وخبره وجعل به متعلقا بمضمون الجملة تكلف توضيح المعنى ان كون الانسان انسانا بنفسه لا بجعل جاعل بل الجعل يتعلق بالانسان باعتبار وجوده ومعنى سببية الشيء لنفسه استغناؤه عن السبب فالبا لضيق العبارة لا يقال كون الانسان انسانا بسبب الناطق فيكون حقيقة له لانه لا سببية في الماهية كما عرفت ان الناطق سبب لتخصص الحيوان لا لكون الانسان انسانا قال والشيء عندنا اي عند اهل السنة والجماعة الموجود خلافا للمعتزلة فان المعدوم الممكن عندهم شيء ثم الخلاف في الشيء بمعنى المتقرر الثابت في الخارج واما الشيء اللغوي وهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم المعدوم اتفاقا قال الفاظ مترادفة فيكون الشيء بمعنى الثابت مرادفا للموجود ولكن المعتزلة منعوا ترادف الثبوت مع الوجود بل قالوا ثبوت الشيء تحققه بكونه مظهر الآثار وهو الوجود واللغويون الثبوت فقط ثم الوجود مصدر قولهم وجد الشيء على صيغة المجهول ومصدر المعلوم هو الوجد بمعنى المصادفة قال معناها بديهي التصور فلا يصح تعريفها الا لفظا وقيل بديهي لكن بداهته كسبية وقيل لا يمكن معرفته اصلا لا بديهة ولا كسبا والحق ان تحرير البحث فان اريد بالوجود كون الشيء في الخارج فبديهي لكون زيد في الدار وان اريد به امر نفسه منه هذه النسبة فغير معلوم الحال قال فان قيل منشأ السؤال كون الشيء

حقيقة ماهية

لا للتعصب

تعلم بان بعض المحققين ... عندهم الشيء ... الحقيقة بهذا المعنى ... الماهية ...

مساويا للوجود او لفظ الحقيقة لاعتبار التحقق في مفهومها الامر وهذا اي قولنا حقايق الاشياء
ثابتة كلام مغير رتما يحتاج الى البيان اي بيان صرف هذا الكلام للزوم عما ينكره السوفسطائية او بيان
كونه مغيرا بالتأويل بالنظر الى من اطلع على التراوف وقيل معناه ان هذا الحكم لظهر مفتقر الى وقوع بعضها
يحتاج الى البيان كوجود الجنة والنار وبعضها كالوجود السماء والارض فيه نظر لان قولكم الثابت ثابت
له وقوع كذكم وليس مثل قولكم الثابت ثابت فان التراوف فيه ظاهر ولا يحتاج صرفه الى البيان
كقولكم الانسان انسان واما كونه مغيرا فيحتاج الى البيان لكن بالنظر الى كل احد بل ما من مخلوق قولكم حقايق
الاشياء ثابتة ولتحقق ذكر بعد ان حقايق الاشياء اذا اخذت من حيث انها في الواقع كان الحكم
بالثبوت عليها لغوا واذا اخذت من حيث انها في الاعتقاد كان مغيرا وهذا التحقيق واقع للزوم
الدور واثبات الشيء الا نفسه اي بالحقايق كما ورد وعليه ان المعصوم هو الاعتقاد لا بثبوت الحقايق
على الصانع فيجب ارجاع الضمير الى الثبوت ليتحقق العلم به اشار الى دفعه بقوله العلم اي تصورا بما والتصديق
بها واما كون الانسان انسانا او الانسان كاتبا والثبوت مرجح الاحوال الثابتة فيلزم العلم
وقد يستدل بصفات الصانع خصوص الاحوال الثابتة فلا بد من التعميم قال متحقق اي موجودة
الذهن عند القائلين بالوجود الذهني او ثابت ونفي الامر ثبوت الاضافة عند من لم يقل به وهو العلم موجود
جمهور المتكلمين وقيل انه موجود في الخارج عند من يقل به وهو خطا، لان القايل بوجود العلم في
الخارج انما قال به بواسطة وجوده في النفس لا بالذات حيث قال العلم موجود في الذهن والذهن موجود
في الخارج فينتج ان العلم موجود فيه كذا مر وهو لان وجود العلم في الذهن وجود ظلي ووجود الذهن حي
في الخارج وجودا صيا فلا ينتظم القياس انتظاما في قولكم التراع في الحقة والحقة في البيت قال المراد العلم
بثبوتها يريد ان الضمير راجع الى الثبوت وتأنيثه للمضاف اليه والقول برجوعه الى الحقايق بتقدير الثبوت
سهو بقيا، الاستغراق قال للقطع بان لا عام اعترض عليه بانه اذا لم يعلم جميع الحقايق لم يعلم
بثبوتها فرجع الضمير الى الثبوت لا يستقيم ايضا اقول الضمير راجع الى الثبوت في ضمن الحكم وهو غير
مستغرق نعم ان استغرق موضوعه قال ان المراد الجنس فيمكن الاستغراق ايضا بناء على ان
المعنى انا نعتقد حقايق الاشياء فهو ثابتة في الواقع ولا شك ان كل ما نعتقد كذا فهو كذا لانا نعلم
ان كل ما نعتقد كذا يجوز الخطاء في الاعتقاد ثم كذا حسب اعتقادنا لكنه تكلف فالرجوع الى الجنس اسلم واظهر قال

ولا خفاء في ان ابو البقاء

لان مغيرا من خبر بيان وتاويل

لوجود شرطه وهو الاتحاد

بالذات والتغاير في العنوان

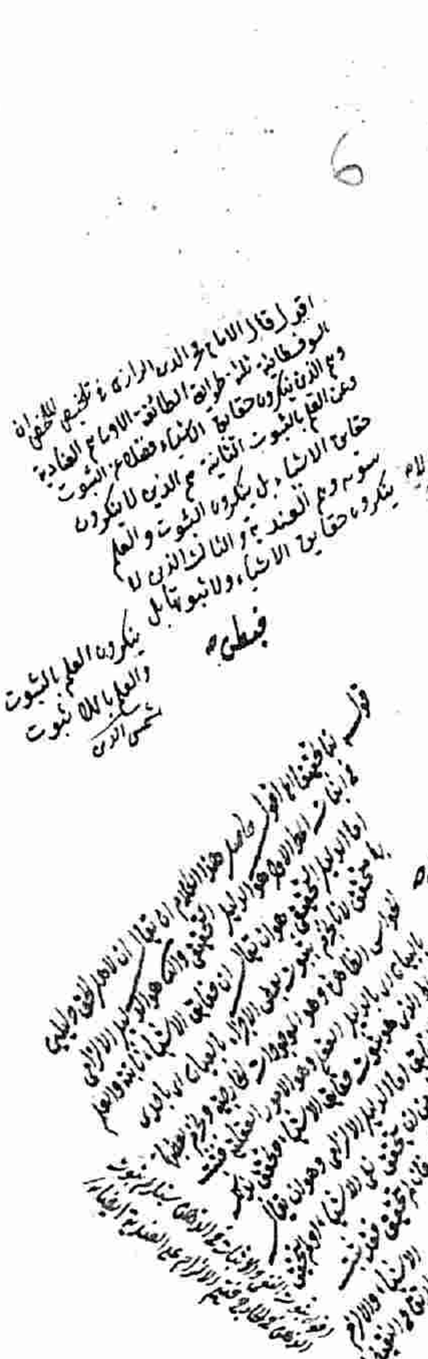
قوله وشعوب شعوبي الى شعوب

هو الشعر الذي يعلق بين الناس لطايفه

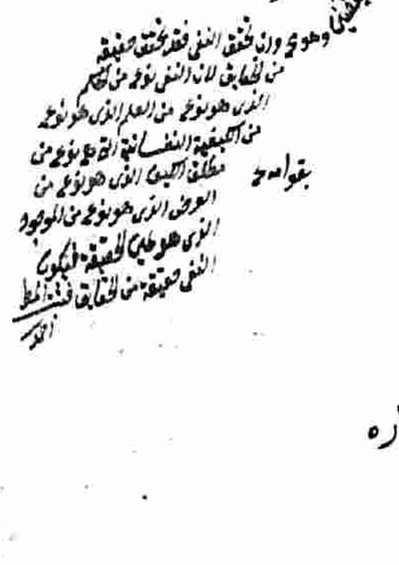
وفصايله وهذا وان اضافة الى البيان

حقايق الاشياء الى البيان الذي هو فعل

الله تعالى وواجب الوجود موجود اقول



وحكى السوفسطائية زعم قوم انه السوفسطائية طايفة يشعبون الى ثلثة مذاهب كما نقله الشارح
الحق والحقيق بمعنى وقالوا لا يمكن على ما قرر ابن الراهب بالراء الخالط سوفسطائي في موضع
غلط يرد عليه اشتقاق العلم من سوفا والسطا كذا في تلخيص المحصل فان اعتقدنا وجودهم فقد وقع
من النقيضين حقا بالنظر الى معتقد وليس نفس الامر شيء حق عندهم فلا نعتبرهم اصلا قال في شرح
المقاصد وكلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بالحقيقة نفيا واثباتا حيثما اذا تمسكوا
فيما ادعوه شبهة اقول اما تناقض العندية فلان كون الشيء حقا وليس بوجود تناقض جلي واما بالنظر
الى شخصين واما تناقض العنادية فبالالتزام الاتي بعد ومن زعم ان تناقض الفريقين واحد زعم ان
الالتزام الاتي وارد عليهما معا قطع التناقض بين شرح الشارح قال لتحقيقا نصب على التمييز من النسبة
في لنا وكذا التراعا بعد اعلم ان ارباب العقل ذهبوا الى ان العالم خيال لا وجود له اصلا وهذا
قريب من كلام السوفسطائي والتحقيق المذكور لا يتم عندهم وكذا الالتزام بتعذيب النار لا يكون بتاثير
الحق فان قلت كيف يتاثر الخيال بالتعذيب قلت ليس الخيال صرفا بل يجوز ان يكون بعض اجزايه
وجودا مستقرا والتاثر موجودا بتعلقه بالوجود الحقيقي فان قلت كثرة الوجود محسوس فكيف ينكر قلنا
المحسوس كثرة الكون في الخارج وهو امر نسبي وكذا الوجود غير معلوم فجاز ان يكون كثرته ذهنيا حقيقيا
ويكون ما نحسه موجودا من الجواهر والاعراض اظلالا له وسيتلو التحقيق والتعقيب الى النظر الى
الوجود الحقيقي قال انما يتحقق نفي الاشياء فيما ان اريد بالتحقق الوجود الخارجي لا يلزم من عدم تحقق النفي بثبوت
المنفي كنفي المعدومات وان اريد به الوجود الذهني فلم لا يقولون به اقول هذا غلط نشا من عدم الفرق بين
الامر الخارجي والموجود فيه والفرق ان الخارج ظرف لنفس الامر ووجود الكون ونفي المعدوم تحقق بالمعنى الاول فيلزم
من تحقق انتفاء المنفي كما يلزم من تحقق الاثبات بثبوت المثبت قال انما يتم على العنادية لان العنادية لا ينكروا
الحقايق الذهنية والنفي عنها والالتزامية لا ينفون شيئا ولا يثبتونه لا يتعلق فرق العنادية حقايق الاشياء
اوهام وخيالات ظاهرة انهم يقولون بنفي الحقايق الخارجية ونفيها ليس عنها فلا يتم الالزام عليهم ايضا
لانا نعتقد عنهم انهم قالوا اما من حكم بديهي او نظري الاول معارض بمثله والنفي من اقسام الحكم فيتم
الالزام اقول بثبوت النفي والاعتقاد في الذهن يستلزم بثبوت الذهن في الخارج فيتم الالزام على العندية
ايضا قال لكن الوجود الذي يقصد الحكم اما الاحوال النظرية فغاية ما يرى الواحد اثنين لاعتبارات بالوقوف



على الصواب قال قلنا غلط الحس اعلم ان شبهة الحكماء كافلاطون وجمع انكروا الحسيات واعترفوا بالبديهيات العقلية قالوا الانا نرى الظل ساكنا وهو متحرك ونرى دائرة من النار وهي شعلة دوارة ونرى الثلج ابيض وهو شفاف فاذا غلط الحس السليم في امثالها لم يكن منها لا يقبل ادراكه في الحسيات اجيب عنه بان غلط الحس في البعض يبعض الاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض الاخر لانتفاء سبب الغلط فيه اعترض بان اسباب الغلط غير محصورة فلعل الكاغد لم يكن ابيض ونراه ابيض بسبب خفي فيه فلابد من بيان حصر الاسباب ثم نفيها عنه ولو بينت ذلك كان بانظار دقيقة فلا يكون بديهيا رد السيد عليه بان حكم العقل لما كان متيقنا في الحس كان متيقنا في العقل فاعترافهم بالعقلي دون الحسي باطل ولو قيل براهين العقل يشهد في العقلي بعدم غلط قلنا براهين يشهد ايضا بعدم غلط الحسية فلا فرق فيه اقول هذا انما يتم اذا لم يتفاوت البراهين والحق انها يتفاوت ونحن بتصور الاطراف كما اعترفوا به في الحسيات لما كان تصور الطرفين بالحس وهو متهم فيحتمل براهين العقل في الجزم بالحقيقة بل يجوز ان يكون فيه بسبب خفي كالثلج بخلاف البديهي العقلي كالاربعة زوج فان العقل لا يجد فيه احتمالا للغلط قال

بل الطريق تعريفهم اقول هذا وارد على من انكر الحقائق كلها لا على من انكر الحسيات لانهم لم يدعوا غلط الحس في كل شيء بل لما وجدوا غلطا في صور كثيرة اتهموه فلم يجعلوه طريقا لليقين فان قلت الغلط في الحسيات يستلزم الغلط في العقليات لانها مبادئها فلا يبقى اصلا قلت لا نسلم الاستلزام ثم فاذا رأوا البصر الظل ما احسه ساكنا ثم اذا البصرة في موضع اخر ابصره ساكنا لكن ايقنت بانه متحرك وهذا يعني حصول الغلطين لا من جهة غلط فان الحس يحكم في الموضعين ليس بغلط بل الغلط زعمه ساكنا اقول والحق ان احتمال سبب الغلط لا ينافي ادراك المحسوس بل يعرفه في العلم بكونه ادراكا حقا وهو مدفوع بان انتظام العالم ترتيب لواجب الحكيم الذي اودع في كل نوع مصلحة لم يتخل عنه فلما كانت فطرة الحواس للادراك كان اكثر ادراكه حقا سالما عن سبب الغلط قال

وهو صفة يتجلى بتمييز الخ ان العلم نظري يمكن تعريفه وقيل انه ضروري فلا يعرف الا لفظا واختاره الامام الرازي وقيل نظري لا يمكن تعريفه وبه قال امام الحرمين قال يمكن ان يعتبر بتمييز الخ ان المذكور من الذكر بالكسر ولو اقرن من الذكر بالضم لم يحتج الى هذا التاويل لكنه بمعنى المعلوم فذكره في تعريف العلم تحلق قال يوجب تمييزا لمحلها اي يوجب كون محلها مميزا بكسر الياء وبه خرج سائر الصفات لانها يوجب كون محلها مميزا بفتح الياء قال

لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق ذكر التمييز نقيض في ذكر التمييز قال السيد التمييز في التصور هو الصورة العقلية اذ بها يتميز الماهية وينكشف ومتعلقه هو المتصور والتمييز في التصديق هو الايجاب والنفي ومتعلقه الطرفان لكن يلزم في ذكره ان لا يكون العلم بالانسان صورة

فلعل

7

صورة العقلية بل ما يوجبها وان لا يكون الاثبات والنفي علما بل ما يوجبهما ومنهم من التزم ان لا يكون النفي والاثبات من اقسام العلم في بل اقول له اقرب ان المراد بالصفة الصورة العقلية وبالتمييز كشف المعلوم فان الصورة توجب كشفه وتبيينه ويمكن ان يقال الصورة توجب التمييز الذي هو نفس الصورة بالذات وغيره باعتبار انه تمييز وكشف كقولهم الضرب يوجب التاديب وهو نفس الضرب بالذات وغيره بالاعتبار قال بناء على انها لا نقائض لها اقول لو سلم ان لها نقيضا كما زعم فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فان المعلوم المتصور لا يكون غير صورة المتصورة فان من رأى شبح انسان وتصوره فرسا فمتصوره مطابق لتصوره وان لم يطابق الانسان قال على ما زعموا بنبيه على خطائه زعمهم لان اطلاق النقيض على اطراف القضايا تسامح اجيب بانه مجاز لان نقيض الحرية رفعه والرفع حكم سلبي لا يتصور في التصور فلم يمكن ان يقال ان هذا نقيض التصديق ونقيض التصور ما ينافيه بالذات كالانسان واللاانسان بخلاف الانسان والفرس كلمة نزاع في التسمية قال من الملك والانسي والجن خص هذه الثلثة لانهم انواع المخلوق وحال غيرهم غير معلوم هل لهم نفوس مجردة يدركها الكلي لم لا قال فانه لذاته نعى اي علمه الازلي لذاته نعى وعلمه الاضافي وهو الانكشافي لعلمه الازلي فقديم لذاته لا يصح لا لعلمه والا لكان علمه واجبا لذاته ولم يقل به احد قال عن تدقيقات الفلاسفة اي تدقيقاتهم المبنية على اصولهم الفاسدة والا فالمتكلمون احق منهم في التوفيق قال بالحس المشترك وهو قوة في الدماغ يدرك جميع ما يدركه الحواس بعد غيبة المادة فكانها حوض ينصب فيه العيون الخمسة والوهم قوة في الدماغ يدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو قال وهي كالخيال في خزانة الحس المشترك ولا لقوة الحافظة خزانة الوهم وكالقوة المتصرفة التي يتصرف في الصور الادراكية بالتركيب والتفصيل قال ولم يتعلق لهم غرض لان كلامهم الحدس والتجربة والنظر من اثار العقل ولبيان ان الاستدلال المستقل الوجدانية بخلاف الحواس الظاهرة فانها مستقلة الوجود وان لم يستقل في الادراك قال ان لنا جوعا هو من الوجدانيات وهي ما يدركه الوهم في نفس موصوفه وما يدركه الشخص بنفسه لا بالة كشعوره بذاته وافعاله قال نور القمر مستفاد من الشمس الحدسيات والتسويات اشد من التجربي والفرق بينهما ان مشاهدة الحس مرة او مرتين كافية في الحدسي لا في التجربة بل لا بد فيه من المشاهدة مرارا كثيرة ويفرق ايضا بان السبب في التجربة معلوم السببية مجهول الماهية وفي الحدسي معلوم كلاهما قال يعني ان العقل حاكم بواسطة الحس في الكل كالقوى في الدماغ فغير ملتفت بالوجه واما الحسي انما المعلوم بالفرع

والمتصرفة وهي قوة في مقدم البطن من شانها الادراك او الحفظ كما في اربع المذكور يقبل التصرف في الصور المحسوسة وفي المعاني بالتركيب والتفصيل

والحافظة وهي قوة محلها مؤخر البطن الاخير ليس من شانها ادراك شيء بل من شانها حفظ ما ادركه الوهم فهي خزانة له كالخيال للحس المشترك

والوهم وهي قوة مؤخر البطن الاخير من الدماغ من شانها ادراك المعاني ويسمى سلطان القوى لاختلاط الجسمية وفي بعض الكتب محلها اخر البطن الاوسط منه

والخيال وهي قوة في مؤخر البطن الاول من الدماغ ليس من شانها الادراك بل حفظ ما ادركه الحس المشترك فهي خزانة له

واما الحواس الباطنة فالحس المشترك وهي قوة في مقدم البطن الاول من الدماغ من شانها ادراك جميع الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة التي كالجواسيس لها فيكون كاللوح يكتب فيه المحسوس والذي تسمى باليونانية لوح التنقش

في التدقيق

ومن المحتمل ما يقبل ان يدرك الوجدان بنية حاسة اخرى غير ما مر فان من النوع اوتا تم فجاز من نفسه حالة اوراكية
مغايرة لمعقولة اللذة وتخيلها حاسة اخرى فاقدة انتفاء التخيل والمعقول لا يوجب حاسة اخرى بل الظاهر ان يدرك
الوهم او نفس الشخص بلا آلة - لحامر قارح - الاحلام اى الانسان ورآه عقلا طورا ينتفع فيه حين يدرك بما لا
يدركه العقل بريا ويقتنص بالحيلة لحاز الحدس لا يدرك المعقولات - قال في العصب اى الذى فيه هواء
متحقق كالطبل فانه يدرك بالاصوات بكيفية الهواء عند تموجه والحروف كيفية الصوت مسموعة معها آلة
كون الصوت ملايما او منافرا فمدرك بالوجدان لا بالتسمع والطول والقصر ليس بمسموع بل المسموع هو
الطويل والقصير هما في الصوت - قال بطريق وصول الهواء لا صرف في العباب لكن القصر عليه عند البيان
يفيد القصر كانه لم يلتفت الى مخترق الوجه لو وقف بيت لاوزبه - لسمع الصوت من واحة الى خارز ولا
وصول هواء فيه فقد عرض بعض الاعلام انا لا نسمع اصوات الافلاك ولا هواء فيها - قال يعني ان ليس مخلخلة
بطريق جرى العادة عند المخالفين وبطريق الانطباع عند الحكيم - قال بكيفية الصوت اى بكيفية هي الصوت
هواء وصل الهواء المكيف اولا او وصل ما توجه مجاورة ثانيا فثالثا الى ان يصل الى الصماخ - قال في العصبتين
اللتين يبتدآن من مؤخر البطنين المقدمين من الوماغ الى الطارح فيمتزجان ثم يفترقان فعصبة اليمين ترجع الى اليمين
والاخرى بالعكس فيتلاقيان بحيث يصير الملتقى بحجم النوري ثم يفترقان فعصبة اليمين ترجع الى اليمين
وعصبة اليسار ترجع الى اليسار كذا قالوا اقول فمع هذا يكونان كرتين والمين يكون محدب كل منهما الى
محدب الآخر لا كرتين القليب كما ظنوا وان كان في الظاهر كذلك - قال والمحكات اى الحس اذا شاهد الجسم
في مكانين او رأى العقل منه حركة فلا يرد ان الكون من الاعراض النسبية لا يدرك بالحس ولا يتوهم ان الحركة
يدرك بالمس لانه المس لا يدرك الجسم في مكان بل يدرك وصوله الى المس فيتجدد الوصول بتجدد الحركة - قال
مخالطة الرطوبة - قال السيد الرطوبة اما ان تكيف بكيفية الطعم فيصير الى العصب فيكون الرطوبة هي
المحسوسة في الحقيقة او ينتشر بها اجزاء المطعوم فيصير مكثر الاجزاء الى العصب فيكون الرطوبة مبلغة
لوصول المحسوس لا محسوسة نفسها عرض باب اجزاء المطعوم فاختلطت بالرطوبة على العصب المعروض
فيكون الرطوبة محسوسة دون الاجزاء غير معقول بالحق انها محسوسة معا وقد يحس الرطوبة بدونها
كالعاب الصغار او يحس ان بلا مرة اقول ووصول الرطوبة الى العمق اسهل من وصول اجزاء المطعوم
لكثافة فعلها ما يصل الى القوة الذائقة فلم يدركها فلذا ذكر السيد بالتدريج لانا نقطع - قال في جميع البدن اى

اى اكثر - قال بعض الاطباء ليس في قوة اللمس كالكلية والكبد والطحال والرية بل قوى اللمس في اعضائها
فقط او الحكمة في عموم قوة اللمس حفظ البدن عما يتضرر به من لذائذ البر وعدم اللمس في الاعضاء المدفونة
لحكمة ذكرت في المطولات - قال اى المطابق للواقع مطابق الاعتقاد او لا - قال النسبة خارج اى يكون
النسبة الذهنية نسبة خارجية محققة او مقدرة ومعنى النسبة الخارجية ان يقع طارف فالنفس
النسبة لا لوجودها فلا يرد ان النسبة من الامور الاعتبارية يمتنع وجودها في طارف - قال اى الاحلام
بنسبة يشير الى ان المراد بالشيء هو النسبة - وبقوله على ما هو به كيفية المالي الايجاب والسلب لكن المتعارف
ان موضوع عن وصلة الاخبار هو الموضوع وما بعد الحمل فالاولى ان يوجه على المتعارف - قال الخبر المتواتر
يشترط في افادة العلم ان يكون المخبر به ممكنا مشاهدا او لو بالتجربة - او بالحدس فلو اخبر جميع العالم عن
المستحيل عقلا او عن المعقول الغير المشاهد لا يفيد اليقين الا الخبر الذي يرجع الى المعقولات فقط - قال
اى حاليا على صدقه وتواتر فالعلم بتواتر وصدقه موقوف على وقوع العلم بلا شبهة - ووقوع العلم
موقوف على نفي الخبر المتواتر لان العلم بتواتر فلا دور نعم اذا استدل على قطعية حكم بتواتر الخبر لزم
هناك دور اللهم الا ان يثبت تواتر بطريق آخر - قال والاظهر اقرب معنى وان كان ابعد لفظا اذ الوجه القرب
بعد المتاول - قال العلم الحاصل به ضروري لكون ايجابا به للعلم ضروريا وقد يكون كسبا من العلم والايجاب
نظريا كايجاب الاستدلال الرابع وقد يكون كسبا من العلم والايجاب ضروريا كايجاب الاستدلال الاول فيه وقد يكون
بالعكس كما ابرهن الاشعري على ان موجب العلم الضروري فيما هو كذلك فان الايجاب هنا نظري
والعلم ضروري اقول هذا غلط منا من عدم التفرقة بين ايجاب وعلم الحاصل به ايجاب فان موجب هو
الحس وايجاب ضروري وموجب هو الحق ونفس ايجاب ليس بضروري ولا نظري لكن العلم به نظري
وهذا جار في نتايج الاستدلال الاول بعينه فان ايجابها الاستدلال ضروري لما قالوا العلم بان موجب
هو الحق نظري - قال لانه ليحصر للمستدل وغيره فلا يتوقف على النظر وان امكن ترتيب بان بقال هذا
خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر هذا شانه فهو صادق - قال واما خبر النصارى قائلة كتاب
الملل والنحل كتاب فرق النصارى ثلث الملكانية والنسطورية واليعقوبية والكل اجمعوا على ان
عيسى عليه السلام قتل وصلب اقول من غفلاته زعم ان اضافة الخبر الى النصارى اضافة الى الشايع لا الخبر
ولا تحقق ان متعلق المعلوم بالعرض عند - قال فتواتر ممنوع لان بعضهم - نزعموا على عيسى بعد ثم اشتغلوا بانهم قتلوا او قتلوا من شبهه

ضروريا ساه

نظريا ساه

نجح

واليعقوبية ب

اوس

تدخ

فلم يبلغوا حد التواتر وخبر اليهود بتأييد دين موسى لم يوجد حصر اق تواتر لان ظهور معجز على يد مدعي النبوة
السلام يكذبهم قال التسمية بضم السين وفتح الميم قوم من عبدة الاصنام منسوبة الى سومنات يقولون
بالتناسخ وقد بان لا طريق الى العلم سوى الحس والبرهان فجعله من البديهي الحاجب برهان المعجزة قال الكفر
الرسول فان قلت ما وجه الرسول او نواطيه مع انه من اسباب العلم بوجود صانعنا او وحدته قلت ان ذلك
حكم الخبر بان هذا حرام او واجب او مباح وتعليم الاقسام اجدر بالضبط قال فحينئذ شرط اشارة الى قولي
ان المراد بالرسول هنا البديهي مطلقا وهو المؤيد بالمعجزة كما يدل عليه اطلاق المتن او نواطيه من الكتاب
تخريج ضرعي لان الكتاب ليس من اسباب العلم وهو بعيد قال لان الخلاف البديهي فانه اتم تبيين قوله تعالى وما ارسلنا من رسول
والبنى قال في الكشاف وتفسير سيدنا البيضاوي عليه السلام عن الانبياء فقال اية الى واريه وعشرون الى
فعدد كم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر فقيل هذا اخذا فيما روي ان الكتاب مائة واربعة فالانزيه
لموسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام والمائتين لمن لم يذكر من الانبياء قال وقصد به اظهار ان فخر الرسول اوفى
الستار والبنوة ازلا صرق له واحتى اظهار الصرق اتم من الصرق في الواقع فيحتاج الى فيد عدم المعارضة
لان اجراء لان معارضة البتة ممكنة بتعلم خلاف المعجزة فقوله هذا انما يفيد تغير ما هيته المجزي عن النبوة والعلم
به كذب سائر تظهر الصدق وبتغير البنوة بان يعلم بنور القلب فمن لم تحصل له انوار في اي من نور قال امر خارق
العادة فعلا كان او تركا كشق القمر واخراج الماء من الاصابع وكعدم احتراق ابراهيم بنار نمرود واما
كرامات الاولياء وما وقع من البديع فيه نبوة فاظلال الغمام وتسليم الحجر على نبينا عليه السلام وكتظاهر
النور من جبين عبد المطلب نبينا فامتاز هذا ان لم تجعل معجزة بالكرامة تخرج بالقيد الاخير ان كان معجزة كما
قال البعض قلنا فصد خالفه في اظهار صرق بنبي صورت بتكرار كرامة منه او من اتباعه فان الظاهر الصلوة
من رجل او اتباعه شاهد على صرق صاحبه وعلم بصدور منه ما ينافي سواء صدرت عند الدعوى
او قبلها بالعكس التصوير قيدا بالامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا لعدم التنافي بالعكس
قال اي العلم بالمخرج بهذا القيد الاحالة التي تفيد القطع لان العلم على ما فسر لا يقع ذكره ليكون محترزا
الاعم قال وقيل قولهم معجز ويجوز ان يراد به الملفوظ من حيث انه دال عليه وعلى الوجهين يكون
القول الآتي جنسا ثم العجز اسم للهيئة الحاصلة المستلزمة لعدم الاتيان بمثل ما ظهر على يد المدعي
والعرف قضية واحدة لاقضيتان فان القضية في العرف اسم للمركب الخبري وقولهم وايا ما ليس بمركب خبري بل

بقيد للقضية السابقة ومشير الى قضية اخرى وهذا معنى تركيبه من قضيتين فلا يغفل قال استلزام
لزاة الاستلزام الزائغ المعجز ظاهر وفي الملفوظ يطابق وكذا الدلالة على المعقول فان اطلاق صفة
المدلول على الدال شايع قال هو العلم هذا الحكم بالتعريف الاتي يعم ايضا المعدومات التي يخيث
اذا ارتبت توصل الى المطلوب واما المعدومات المخوضة مع الترتيب في خارجي الاتي والخامس والثالث قال يلزم من العلم به اي بالمعجز بطريق النظر الى عليه جعل الوليد من اقسام النظر فلا
ينتقض بقيضه مستلزم عكسه قال فيكون اوفق لان ما يلزم من العلم به العلم بالمطلوب هو القضايا
الثلثة واما نفس العلم فلا يلزم من العلم به العلم بصانعه اللهم الا ان يراد به العلم به وبما جاز معا
فيمكن توفيقه مع الاتي واعلم ان الدليل لغة هو المرشد وما به الارشاد والمرشد هو الكاشف والارشاد
والناصب للدليل على وجود الصانع لغة هو العلم او العلم او الصانع قال فالمطلوب باتي من
اظهر الله فان فيه كيف القطع والوجدان لما وجد معه انه تحدى وعجيت تحقيقا كما ورد في الحديث علت سنة
الله تصديق من اتى بخارق العادة فلو اتى به الكاذب لكان ذكر قرقا لسنة ابتلاء لعقول عباد
ولا ينافي حصر العلم القطعي العادي كالقطع بان لا زاد حاة مع تخلفه في نادر وقد يجاب بان اظهار
الخارق على يد الدجال ليس لتصديقه بل للاستدراج اقول يخرج في اظهار صرق العادة في يد احد انما يدل على
صرقه او اعلم انه اظهار لتصديقه وفيه مصادرة على الاولى بل انما يعلم تصديق بنفس اظهار فيه قال
او بغير ذكر كمن رأى النبي صلعم في رؤياه او انه الله بانه خرج الظاهر الاول والخامس السماء
من الرسعر قال لعروض الشجة لو ازيل ذكر العارض حصر القطع بصورة ان حكما مغرعيا لانه
وحي يوحى وان كان من الامور الوجيهة فيلا يفيد القطع بحديث التايير قال بخروجه خبر انه
تخرج البيت البدريين الذين يعينه عليه بالاخبارية قال مع قطع النظر عن القرائن الخارجية انما قطع النظر
عنها لان الدليل كما في خبر الرسعر لانها تتفكر عن خبر خلاف الدليل قال خبر الاحاد في حكم
المتواتر في افادة العلم بسبب كثرة مخبره وان كان لخاصة فيه كالتواتر وفي المتواتر ضروري
قال واما العقلي العقل المستفاد بالقوة النظرية واما قولهم العقل بالكتلة والهيولاني وغيرها
فالمراد به حرابت القوة النظرية وليس العقل فيما بعض اقرب تظهر باطنه كما توهم وذكر قال بها استعداد العلوم
والادراكات الكلية والجزئية والحيثيات والحالات ويخرج الحاصل فلا يقضي بها توهم والحاصل العقل هنا سبب الادراك وقد يجعل قيل نفي الدراك

حيث قال وان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل لان العقل صفة للنفس ومنشاء الادراكات
ويجوز نسبة النتج الى منشائه كما يقال قدرة البارى موجبة للاشياء وموثرة فيها مع ان البارى
هو المؤثر بقدرته بخلاف الحواس فانها طرق الادراك لا منشاء قال وغير جوهر والعقل بهذا المعنى هو
النفس الانسانية وفيه اشارة الى انه على التفسير الاول عرض وان امكن كونه قوة على الجوهر كالصورة
النوعية اضلع فان النفس الانسانية جوهر فرد او جوهر جسماني او عرض ذهب الفلاسفة الى انه جوهر
فرد وهو اقوى الاقوال والراغب وجمع من الصوفية المحاسبين والمكثرون طوائف شتى
على مانقله الموافق قال يدرك بها الغايبات قلت العقل الجوهر نفس المدرك فكيف يجعل سبب الادراك
قلت العقل بمنزلة الصورة النوعية للانسان المركبة منه ومن البدن وتوكيبها اعتباري فيصح
سببا لادراك الانسان وهذا كما يقال النار تحرق بسبب صورتها النوعية قال وبعض العلماء عن ع نقل
ارسطو لا يتعرض للجواهر الا نادرا بالغاية قلت طايفة النظر لا يفيد معرفة اصلا
بل المعلم مرشد لترتيب المقدمات موفق من عند الله بالوحي او بكمال عقل لان العلوم الضعيفة كالنحو
والخياطة الفرق لا تستفاد فيها عن معلم فكيف العلم الالهي الذي هو اصعب العلوم الا ترى ان هوية الانسان
قد اختلف فيها عشرة آراء واحد منها مصيب على الاحتمال والبواقي تخطي قطعا فلو اوتر الانبياء فما
ظنكم بالابعد اجيب بان الاختيار بعد التعيين مع الغير سهل واما الاختراع فلا اقل من ان يليق العمر الذي طال كان اكثر
سالكه مخطيا ثم يكمل طريق العلم وان اصاب البعض فلهذا افترق الفرق الاسلامية مناهج النظر الى
ثلث وسبعين فرقة كلهم في النار الا واحدة كما ورد به الحديث قال قلت مطلبه هذا الطريق يجب ان يتبع اعتقادا
فيه قلت بل الكلام منابوي لان الخطاء في الاجتهاد مغتفر كما ورد به الحديث قال قلت ما كان كلهم في النار
الا واحدة قلت لعدم عملهم بعلمهم لا لخطائهم في الاعتقاد ويدل عليه قوله عليه السلام في حق مكثر الواصفين
هم على ما انا عليه واصحابي والاشكال هو عليه يعم الاعتقاد والعمل قال فيتناقض هذا اذا اراد
التعيين في حديثهم واما اذا اراد التشكيك فلهم ان نظرا ما يفيد الظن بعدم افادة النظر للعلم لا اليقين
حتى تناقض قال لزم اثبات النظر اذ اثبت كون النظر مطلقا مفيدا للعلم بالنظر الخصوصي وفيه دور لان
افادة النظر الخصوصي موقوف على افادة النظر مطلقا بل بقال هذا نظر وكل نظر يفيد العلم وقد تودع كلام
بان الخصم انما يكفر النظر بغير العلم مثل كما اذا قام دليل على ان النظر الفلاني يفيد الظن فانكار الخصم
يكفر بالنظر المفيد للظن لا بالنظر المفيد للعلم فقد ثبت المطلوب قال قلت ان الخصم يكفر بالنظر المفيد
للظن لانه يعتقد ان النظر المفيد للظن لا يفيد العلم فانكاره للنظر المفيد للظن لانه لا يفيد العلم
لا لانه لا يفيد الظن فلا يكفر بالنظر المفيد للظن قال لزم ان لا يكفر احد بالنظر المفيد للظن
لان كل احد يعتقد ان النظر المفيد للظن لا يفيد العلم قلت لا يلزم ذلك لان الخصم قد يعتقد ان النظر
المفيد للظن يفيد العلم ولكن يكفر بالنظر المفيد للظن لانه يعتقد ان النظر المفيد للظن لا يفيد العلم
فانكاره للنظر المفيد للظن لانه لا يفيد العلم لا لانه لا يفيد الظن فلا يكفر بالنظر المفيد للظن
لان كل احد يعتقد ان النظر المفيد للظن لا يفيد العلم قلت لا يلزم ذلك لان الخصم قد يعتقد ان النظر
المفيد للظن يفيد العلم ولكن يكفر بالنظر المفيد للظن لانه يعتقد ان النظر المفيد للظن لا يفيد العلم
فانكاره للنظر المفيد للظن لانه لا يفيد العلم لا لانه لا يفيد الظن فلا يكفر بالنظر المفيد للظن

توقف النتج على نفس الامور التي ذكرها الشارح قال وشهادة من الاخبار كقوله عليه السلام حتى تافقهات
العقد وقوله حتى فاعلم يكونا رجلين فجرا وامرأتان قال والنظر قد يثبت اي قولنا النظر يفيد العلم
يثبت بنظر مخصوص ضرورة المقدمات والانتاج فلا توقف على العلم بانه كل نظر يفيد العلم فلا دور واما
حيث يتوقف التوقف على النتج على نفسه فممنوع ايضا بان اللازم منه اثبات حكم النظر المخصوص من
حيث انه نظر بذكر النظام من حيث خصوصه انه فلا ضرورة فيه لاثبات حكم النتيجة لحكم الكبرى مع ان
مندرج تحت حكم الكبرى كما يقال بيان لافادة النظر المخصوص كون النظر مفيد العلم في الجملة فلما
اراد اثبات عمومه كما قال وليس هذا الخصوص هذا النظر بل كونه صحيحا معتبرا بشرايطه وكل نظر صحيح
كذلك يفيد العلم القطع لا شبهة فيه قلت هذا الكلام فاذا علمنا لزوم شيء لشيء وعلمنا وجود الملزوم
او عدم اللازم علمنا من الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم الملزوم لكن كثيرا ما يقع الخطاء في
مقدمات النظر او شرايطه فلا يفيد فلهذا عد الواحد من ثلث وسبعين مصيبا والبواقي مخطيا
كما مر وعن بعض المحققين من الصوفية افادة النظر للعلم وقال من لا شيخ له لا دين له واليه اشار
النبي بقوله من لا شيخ له فشيخه الشيطان وفيه نظر قال ومباشرة بالباب وفيه نظر لان الظاهر من تقسيم المصنف جعل الضرورة
قسيم الانساني وعلى هذا التفسير يكون الانساني اعم من الضروري فالاولى ان يجعل الاستدلالي
والانساني متواردين كالبديهي مع الضروري لانه تقسيم واحد وصاحب البداية جعل الضروري
قسيم الانساني في التقسيم الاول وقسيم الاستدلالي في التقسيم الثاني فلا يكون الاستدلالي والانساني
قسمين واحد والكلام فيه قال وبغير ما لا يكون مخصصا معتورا الى لا يكون للعقل وقار في تحصيله
فيندرج تحت قيد الانساني التقسيم له كما ذكر وانما اوردها الواقف في الضروري المعتبر ما لا يكون
تحصيله معتورا التوقف على الامور لا يعلم ما حيث وقع حصلت فان عدم استقلال العقل فيها
فلا تنافي بين الكلامين قال بطريق الغيض اي بلا كسب بالجملة اعلم ان العلم قد يحصر بالعقل
او الغلب بلا مباشرة بالباب كما كان لام موسى بعقلها في التابوت على رواية وقد يحصر في المنام كما
كان لابراهيم بذبح ولده وقد يحصر بوحي الملك والمفهوم من الكشاف ان الكلام النفسي وحيا وخص
الاول باسم الالهام ايضا فهذا هو المراد هنا قال بحيث عليه السلام العلم الحاصل بلا دليل ويسمى الهاما ووكز
اما بمشاهدة الملك الحق فيسمى وحيا وخص به الانبياء او بلا مشاهدة الملك فيسمى الهاما وخص به الاولياء

الملتقى

يناسب و

اقول فلا يلزم عندي معنيان ومعناه الاخص يوافق ما في الكشاف والامر لا يناسب هنا لان ما بالكسر الكسر
في حكم جزء السوء وان لم يكن السوء وسطه فيه كما لا يخفى قال الا ان يخصص الخ حتما لاوجه لانه يوهم
الخ بقابلة العفاء واجيب بان الخ فضابط التفوت لحاظ قوله يخ عند الناس الى ما لا يفي فيه بقوت
حكمي الخ والعفاء اقول الاحاطة الى زيادة الخ تعميم العموم من اطلاق الجزء ومعانيه يوهم الخ بقابلة
العفاء ومعنى التفوت يوهم مغايرة الانتفاء قال والعالم الخ للغزالي المشرب بين اجناس وفي العلم
او اجناس ما علم به الصانع ويؤيد الاول جعله قرين رب العالمين قال عالم الاجسام وما يقرب علم الاجسام
لانهم لم يقولوا بوجود الجزء من الاجسام ولو سلم كان مستتبعا بعلم المعقول قال الى غير ذلك كعالم الانسان
وعالم الارواح وعالم العقول عند القائلين بها ولا يقال عالم زيد وعمرو وما مر من ان افراد العالم بين
الاجناس فقط قال لانها ليست غير الذات ولو سلم انها غير الذات لم تكن من العالم لانا العالم العلم في العرف
لما يتفكر عن الصانع قال عوالمها اي بسيطاتها التي تحت صورها قال وصورها الجسمية والنوعية بل
الشخصية ايضا لغة واصطلاحا قال لكن بالنوع اي صورها الجسمية فقيد بالنوع واما صورها النوعية
فقيدية بالجنس لا بالنوع عند متأولي الحكماء يقولون الكون والفساد كذا في المقاصد اقول هذا لا يفيد
انقلاب نوع من العناصر بالكلية الى نوع آخر حيث حدوث النوع من ان العنصر ضرورة بينة وقولهم
بقدم الانسان انما يختلف القائلون قال ان قام بذاته اعلم ان قولهم قايم بذاته في الوجود العيني
وقايم بغيره في الوجود الذهني فقيد انه يوهم وعرض معا باعتبار الوجودين ويلزم منه ان يكون كل موجود مستغنيا في
التعرض عن الماهية لان الوجود من العوارض وهم يعلمون ان الوجود في الموجود بالذات والوجود العيني
حضور الجواهر بوجوهها لانها قايمة بذاتها في الوجود العيني اقول هذا مستلزم لانهم عدوا الصور العلمية من الكيفيات
النفسانية التي هي الاعراض جوابه ان المتكلمين لم يقولوا بالوجود الذهني فلا اشكال عندهم قال ان تخيير
بين هذا بناء على ان الجوهر لجوهر لحامر قال هو وجود في الموضوع يرد عليه ان وجود في موضوع نسبة
بينه وبين موضوعه تحتاج الى وجود في نفسه يجب تحرير الملاءمة على التسليم بعدم التمايز بين الوجود والوجود في
الاستدارة الحسية اقول لا حاجة اليه فان قوله وجود في الموضوع تتمة المعنى اذ هو ان يقصد بالوجود
الذي وقع الموضوع محله وهو وجود في نفسه والكل ان يراد به نسبة الشيء الى الموضوع فيكون للموضوع
احد طرفي تلك النسبة لا محلا بل محلا بالحوز الراوين قال استغنى في تحرير تعوذه كواما ان مخبر الكاف الجسم او

محمد [illegible]

او غير مخبر كما مر وهو ان الصوت عندهم جوهر قايم بذاته مع كونه حالا في الهيولى لان
الهيولى لا يقوم بها العكس وقد يرجح الموافق بان الظاهر من كون الشيء حالا في
غيره ان يكون عرضا قايما به اقول انما قال الظاهر لجواز ان يراد به الاختصاص الناعت
بالمنوعوت قال ومعنى قيامه بشيء آخر اقول الظاهر ان القيام بغيره مقابل للقيام بذاته
فتغاير بالافتقار الى محل يقومه فلا اجتماع في محل اصلا واما على ما ذكر فلا تقابل بينهما
بجواز ان يكون الشيء قايما بذاته اي مستغنيا عن محل يقومه وقايما بغيره بمعنى اختصاص الناعت
كالصوت قايم بذاته وبالهيولى بالمعنى المذكور قال لا بد من ثلثة ابزاء على هيئة المثلث
ليتحقق الابعاد الثلثة هذا اذا فسر الطول والعرض والعمق والبعد بالبعد المعروف اولا
وثانيا وثالثا اما اذا فسرت بالابعاد المتقاطعة على زوايا قايمة يتحقق بالابزاء الثلثة
ظاهر قال بل هو نزاع اعلم انه لو عين معنى الجسم ثم اختلفوا انه هل يتحقق بالجزئين او باكثر
او بالقدر الذي يكون نزاعا معنويا واما اذا لم يعين فتفسيرهم بمعنى والآخر بمعنى آخر كان نزاعا في
اللغة واللغة او اصطلاحا من غير فقد يراد من المعنى الذي يشير الى ان الجسم بمعنى اختلفوا في
تحققه بوجه قوله متقاطعة الى آخره وان لفظ الجسم موضوع بازاء بيع واضح عند العقل من
حيث الاعتبار عما عداه لكن لحقه حقيقة وكثر لوازمه كثيرة النزاع في تحقيق ماهيته وقال
في المواقف النزاع في لفظ راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المتقوم في جهة واحدة او
في ثلث جهات اقول هذا هو الحق لان المعنى المعلوم لنا من لفظ الجسم هو هذا المتحيز بذاته وهو
يعم الجزئين واكثر فاطلاق الجسم على المؤلف من جزئين او اكثر نزاع في التسمية للاتفاق في
المعنى نعم ان النزاع في ذاته مركب من الابزاء الثلثة او من الهيولى والصورة او غير مركب
اصلا نزاع معنوي بيننا قال ولا وهم ولا فرض اي فرض يمنع كون شركة زيد والفرق بينهما
ان الوهم تتفق في العمق دون العقل بمعنى ان العقل تقدر على تقسيم بعد تقسيم الى غير النهاية
اي لا ينتهي طرفا تجزيه وقوعه عند خلاف الوهم لان العقل الجسماني لا يقدر على افعال غير متناهية
وقد يوجه بان للعقل ان يفرض تقسيمات غير متناهية لا ورائه الى خلاف الوهم واما
التقسيمات الغير المتناهية بالفعل فالعقل قاصر عنه كالوهم ولزوم بعض شيء ما قال

[illegible]

ولم يقدروا هو الجوهر ولو قال العدم حقر لا يتركب في الجوهر الفرد بالسوق لا بدليل هو لانه ليست بفصل
ثم قسم العين الى الجسم والجوهر الفرد حاصر عقلي ما اختار المصور من مذهب الاشعري وعيا مذهب
القاضي ايضا واما عيا مذهب الغير فلا حصر لان المركب من الجزئين مثلا يكون وليس بجسم ولا جوهر فرد
قال لكان خطأ بالغير اي خطأ مستفيض لان لحظ المستدير حاصر فيه بالغير عند المتكلمين بالجوهر عند
الحكماء قال وذكرها انما يصور في المتناهي لان غير المتناهي في الموجودات الخمسة فلا نقض فلا ثبت
الاحاد ولا المعلومات اسكن ومقدورات الكل سيئة قال اجتماع اجزاء الجسم اي اجزاء القوضية
او الم يثبت الجزء بعد ولا يلزم منه تأليف الجسم من المعدوم او لا تأليف فيه بل منصرم واحد وفي تأليف
قال انما يدل على ثبوت النقطة لان الحق ان التماس انما يكون بالسطوح او الخطوط او النقط اقول
هذا انما يتم ان لو ثبت وجود هذه المقادير واما اذا منع لكان التماس بالجوهر نفسه وقيد بل
الحق ان التماس بالجوهر اقول ان صح ثبوت السطوح المقادير بالجوهر فالتماس هو للسطوح لا بالجواهر
الجوهر وان لم يصح ثبوته فالتماس بالجوهر او لا موجود فيه عنا قال والافتراق يكون بزوال ان
الافتراق لا ينتهي الى الجزء الذي لا يتجزى حتى تثبت الجزء لانه يقال فيلزم قوة اسكن على تعريفه لا الى نهاية
وهو يستلزم تساوي الجسم المؤلف بالغير او ليس التعريف احد ثبت جزء، زايد لانا نقول هذا انما
يلزم ان لو امكن الافتراق في الخارج لما غير النهاية بل الراد الافتراق الوهمي قال انما العظم و
الصغر باعتبار المقدار لا باعتبار الاجزاء لما ثبت من بطلان الجزء اقول الحق ان كون الصغر والعظم
باعتبار الاجزاء او المقدار غير بديهي فذكرهما لانبات الجزء لا يتم واما منع الجزء فيتم باحدهما كونهما باعتبار
المقدار قال في اثباته بجاة لانه يقال اذا لم يثبت الجزء كلام تحصر لانه تم بالجاة تحصر ايضا يترتب
الجسم من الاجزاء الصغار كما قالوه مغراطيس او العظم بالاتصال والانفصال عرضان متعاقبان
على الجسم كما قال افلاطون قال ونفي حشر الاجساد لان الحشر بعد خراب صورة العالم وانتظار السموات
وكون الصانع مختارا الا موجبا والكل متفق على تقرير قدم العالم وقيل لان الحشر بعد اعادة
المعدوم وهي ممتنعة الا اذا تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى امكن اعادة بجميع اجزائه اقول هذا لم لان الاعادة
ممكنة بجميع اجزاء العناصر ايضا فان الاعادة مبنية على بقاء الاجزاء الاصلية لا على بقاء صورتها
كما سيأتي قال واكثر من اصحر المنقوشة على ابنية العيون ومن اصولها ان كل خط يمكن تضعيف فلو

لا يكون غير المتناهي هنا

او اثبت بجـ

12

تركب من الاجزاء لزم تضعيف الجزء في لحظ الموازي من الاجزاء الوتر فاذا ثبت الجزء بطل وكذا
قال المبني عليها وهو ام المشهورة في الكتب الحكمية ان وهم حركة الشبه بالصورة في الخروج من القوة
الى الصغر وامتناع الخرق والالتيام بناء على ان الكفر لا يقبل الحركة المستقيمة والخرق والالتيام
انما يكونان بها وهاتان المسئلتان من مسايل الحكمة الطبيعية لا المنكرية قال بالغير هو تجوز صفات
الله تعالى لانها ليست غيره ذاته في الاصطلاح قال تحدث في الاجسام والجواهر فالجواهر الفرد تقبل الخرق
وما يتفرع عليها من العلم والقدرة خلافا للمعتزلة حيث شرطوا البنية في الخرق ووجوبها وشرطوا
المزاج في الالوان والطعوم والروايح قال كما لا الوان زعم بعض القدماء ان لا حقيقة للون بالكلية
امر متخيل كبياض الثلج والجمهور على انها كيفيات حقيقة قال قيل السواد والبياض والباقي مركبة منهما
وقيل رحمه السواد والبياض والباقي بالتركيب قال وفي الاجتماع لا بقال الكون المسمى
بالوجود خارج عن هذه الاقسام لان الكلام في الكون بمعنى القيام بالوجود والوجود لا يقوم بالوجود بل
بالماهية من حيث هي قال وانواعها اي بسايطها اربعة والفرق بين العضلة والعضض ان
العضلة تقبض ظاهر اللسان وباطنه معا والقابض تقبض ظاهره فقط والتفاهة هي ما في اللحم او
الجزر من الطعم وقد بقال التفاهة لما لا طعم له كالبساط والمايع يطلق لصلابته كالحديد والمعدود
من الطعوم هو الاطعمة كزاة شرح المقاصد قال لا يعرف الاجسام اي بحسب الاستقراء واما انه لا يمكن
ذكر غير فالى مذهب الاعتزال كما مر قال يكون حادثا بالقوة لكونه مسبوقا بزمان الاختيار وذهب
الاعدى الى ان الاختيار القديم يجوز وقوعه اثر خلاف اختيارنا الحادث فان الاثر يتخلف عنه لقصور
فيه حدوث اثر الاختيار الحادث بغلبة او لاقتضاء امر آخر فانى كباشرة الاسباب فينا والكل
باطل اذ الاختيار القديم واما حدوث بغلبة فمجوز كما يجوز قوله فالكلام الاعدى وجه قال والمستند
الى الموجب القديم فيجب ان كان بلا شرط او بالشرط القديم فلا تخلف بالجواز اليومية لانها مستندة
الى المختار عند المتكلمين والى الموجب عند الحكيم لكن بشروط متعاقبة كالحركات اليومية قال فان كان
مسبوقا فاما ان يدل على ان لحركة هو الكون الكن وكذا السكون وقد صرح به في مقاصد فيه ههنا
وهذا معنى قولهم اما ان يكون تأثيرا لجوج الكوني بالكون الكن فيتفق الكتابي او تأثيرا الكون
الكن يخرج الكون فيكون في الكتابي انتقال الى الخروجين كون الاول هو الظاهر

او تأثيرا لساكن

الحركة هو الكون الكل فقط او لا بمجموعها لزم جزئية الكون الاول من السكون والحركة معا قلت لا محذور فيه قال يعني المسبوقية فيه بحث لانه اما ان يراد بمسبوقية بعض الحركة ببعضها او يراد مسبوقية بعض اجزائها ببعض وعلى التقديرين لا يلزم حدوث الكون مطلقا لثبوت جميع السابق والمسبوق معا وكذا كون الحركة على التقضي انما يستلزم حدوث كل فرد منه لا حدوث مطلقة لما هو المقصود قال ولكن سكون فهو جائز الزوال اقول جواز الزوال لا يوجب وقوعه فيجوز دوام السكون في بعض الاجسام دون

دوام الحركة في بعضها والاستدلال فان كل جسم فهو قابل الحركة لتماثل الاجسام في الماهية انما هو بعد الجواز لا الوقوع قال ما يجوز عدمه يمتنع قدمه لا يقال عدم الحادث قديم مع انه يزول بحدوثه لان القديم اسم لموجود لا اول له والدليل قائم على امتناع عدمه لا غير وهو ان القديم اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب فلا نقض بالمعدوم الازلي ان المدعي حدوث ما ثبت وجوده لان المقصود اثبات الواجب وتوحيده وصفاته الالهية وحدوث ما ثبت وجوده كاف فيه يرد عليه ان الكفاية انما يتم اذا ثبت ان كل حادث يستند الى الله بلا واسطة والا فيمكن ان يوجد الهية قديمة كالعقل الاول فيستند اليه ما ثبت حدوثه من الاعيان والاعراض قال لان تجويز وجود المجردات يخرج ما ذكرنا او ليس ما عرضها ان المجردات يشارك الباري في التجرد فيمتاز عنه بامر فيلزم تركيب الواجب وهو غير تام لان التميز في العوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب قال لان حدوث الاعيان يريد ان اعيان السموات ثبت حدوثها بالحدوث ذكرنا برهان اقول لم يسبق الحدوث قال على حدوثها اي اعراضها برهان لمي فالمصير بان الواجب على الشارح بيان حدوث الاعيان فقط سهو قال يتقدم اما لعدمه بالذات او بالزمان فيعم العدم الذاتي والزماني كالتفسير الكل لكن حمل الاول على العدم الزماني ظاهر قال في جانب الماضي والابد عبارة عن استمرار الوجود لا الى نهاية في جانب المستقبل والسرمد عبارة عن الاستمرارين والوجود الازلي يجب ان يكون ابديا عندهم بلا عكس كلي قال والجواب انه لا وجود للمطلق وقد يجاب بانه لا وجود في الخارج لا بنفسه ولا في ضمن الجزئي فلا يلزم قدمه لان صفة الموجود اقول هذا لا يجري فيما لان المقصود ابطال ازلية الحركة بمعنى تعاقب جزئياته ليلا يلزم منه قدم موضوعه وهو الفلك وهذا الجواب لا يبطله قال يشغل الجسم او يشغل الجوهر الفرد بلا بعد او بعد ولم يذكر لانه لا يبقى نظام التقسيم مع ان يجوز الجوهر تحيز قال الذي يكون وجوده من ذاته قال المتكلمون ذاته يقتضي وجوب الخاص والعام

دون

لان ادواته

13

المقتضي

وقال الحكماء ذاته تقتضي وجوب الخاص لوجوب العام وجمهور المحققين من المتكلمين على هذا وعبارة الشارح تحتمل المذهبين قال فلم يصلح مجرد اللعالم والالزم كونه علة لنفسه ولعلله لا يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده فيكون مجردا لم يحتج الاستناد الى الواجب لانا نقول المراد بجملة العالم ما علم منه وما لم يعلم قال لم يجز ان يجيء علماء ان يسلم موضوع الجميع او للعدد المشترك بين الجميع قال وقريب من هذا والفرق بينهما ان الاول ينفي كون المبدا من جملة العالم والثاني ينفي كونه من جملة الممكن فهو طريق الامكان والاول يعم طريق الامكان والحدوث قال بل هو اشارة الى احد فيه بحث لان الاشارة الى دليل بطلانه الم ع

انه ليس افتقارا اليه وانما ثبت الافتقار لو وجد بطلانه متعذرة للدليل على وجود الصانع وليس كذلك اللهم ان يفرق بين الافتقار الى بطلانه بان الاول مختص باقامة دليل يستلزم بطلانه وان لم يوجد معنونة بخلاف الثاني قال لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها واليه اشار بقوله لان من جملة العالم فلم يكن مبدا لها قال لاستحالة كون الشيء علة لنفسه وفيه اشكال وهو ان سلسلة الممكنات ليس لها وجود سوى وجودات اجزائها وعلة كل جزء منها داخلة في السلسلة فيجتمع افتقار الكل الى العلة او ليس الا وجود مستقل او سلم افتقاره الى علة هي نفسه لكن بطريق التوزيع بان يكون كل جزء منه معللا بما قبله وهذا ليس بمستحيل اذ ليس فيه تقوم الشيء على نفسه مناط الجواب هو الفرق بين تعليل كل واحد من السلسلة باخر منها وبين تعليل المجموع بالمجموع وهما متغايران والثاني بديهي وبه يثبت بطلان الاول فان ثبوت الاول يستلزم ثبوت الثاني وبطلان اللازم دليل الملزوم قال فيكون واجبا فينقطع السلسلة اذا ثبت ان علة السلسلة واجب لزم منه انقطاع السلسلة والالكان الواجب معلولا لاخر فيه بحث لاحتمال تسلسل الحوادث مع استناده الى الواجب كالحركات الفلكية جوابه ان الكلام في العلة التامة فاذا كان الواجب علة تامة لواحد من تلك السلسلة لزم الانقطاع قال برهان التطبيق تابنيين يبطل التسلسل في جانب العلة فقط وهذا يبطله في جانب العلة بان يبدا معلول اخير لا نهاية لعلله وفي جانب المعلول بان يبدا مبدا اول لا نهاية لمعلولاتها قال كان الناقص كالزايد فيه بحث لانه ان اريد به التساوي في الحد فلا احتمال فيهما من جانب اللاتناهي وان اريد وجود جزء من احدهما بازاء كل جزء من الاخر فالاستحالة ثم لجواز ان يكون من ذكره لعدم التناهي في طرف لا التساوي في المقدار وانما يلزم ذكره لو ثبت اللاتناهي في الطرفين فليس كذلك قال فيما دخل تحت الوجود سواء كان تجتمع الوجود مرتبا كالعلل والمعلولات

لجواز ان يكون ذكره لجهة عدم الاتناهي لا من التساوي في المقدار

او مختلفا غير مرتب كالنفوس الناطقة او مرتبا غير مجتمع الوجود كالحركة. قال لهما برهان التطبيق انما يتم في مجتمع الوجود المرتبة يجوز والتمنع للحالات العكسية. او ليس فيها انطباق الاول بالاول انما في الخارج فلان الوجود فيه ابدا زمن، وادوا انما في الذهن فلا شئ الا وجودها منفصل فيه ووجودها ايضا فيما لا يترتب كالنفوس لعدم الانطباق او لا يلزم من كون الاقل بازاء الاقل كون الكل بازاء الكل والثالث بازاء الثالث بالجواز ان يقع اشياء كثيرة اجزاء كل بازاء كل واحد من الآخر جوابه ان تطبيق الجملتين كتطبيق الخطين غير موجود في الكل واما التطبيق بين اجزاء موجود في الكل بازاء كل واحد منها موجود في الآخر كما وجدانا معا والاحاصر فيها وهو برهان البطلان اما حصوله في الكل فظاهر واما في النفس فبان يتألف جملة النفوس من جملة ما عدا زيد فلا يرد النقض بزيد لعدم تحقق جملة ما عدا زيد في الخارج والمحاصر باب التطبيق انما هو لحسب الاعتبار فلو كفى حكم الاعتبار بان لا يقع بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر فنحو جارية العدو ايضا وان سرقا ملاحظة الجملتين تفصيلا لم يتم الدليل في الوجود ايضا لان بعض المتناهي لا يعتبر معه اقل هذا مدفوع بان الحق تناهي ما لا يتناهي في الواقع ونساوي الزائد مع الناقص في الواقع ولا يلزم تكثر العدد او لا ثبوت له في الواقع ومعنى كون التطبيق حسب الاعتبار ان العقل حاكم بانه لا مانع او اما الاشكال بثبوت مراتب الاعداد الغير المتناهية مع علم انه فرد فوع بان علم انه واحد وكثير متعلقا تعلقا لا يوجب اشكالا فقال يعني ان صانع العالم واجد اي صانع كل شئ ابتداء هو انه فلا قال للمعتزلة في افعال العباد وكل ما في ما عدا العقل الاول والكل ايجادا بجميع اعلاء الجزاء الاقل هو انه ولو بواسطة قال لا تضاد بين الارادتين اي لا تضاد وبينهما بالذات لتعذر تخلف احدهما عن متعلقها واحد كذا ليس تخلف الارادتين بل لعدم ارادة احدهما فيه خلاف اراد في الواحد للضدين فانها متضادان لذاتهما والمحاذ قال فيجتمع الضدان فيلزم ايضا عجزه حاضرا عن ذي مراد الآخر فيه تحت لان مريد احد الضدين ساكت عن الضد الآخر لا مريد لكن لزم من ثبوت ضد فاذا فرض ثبوت الضدين بطل لزوم العدم فلا يلزم الخ. اصلا عجزه عن ذي مراد الآخر لان رفع خير مراد ايضا قال فيلزم عجز احدهما اضافة الامر للعموم فيقع عجزهما معا بان قولا ولا يقع انتفاء الامرين وانتفاء احدهما وعلى الاقل يلزم عجزهما معا فيلزم خلو الحادث عن الضدين اللذين لا يرتفعان كما حكمه مع السكوت قال وهو في احالة الجواز اي والا يلزم والا

الخ. قطعا لانا نختار من شابية الاحياء مع ان الاحياء قطعي ليس في محله قال لجواز ان يتفقا في فعل قوله لا مكن بينهما تمانع لان جواز الاتفاق لا ينافي امكان التمانع وان يكون الممانعة غير ممكنة في فعل قوله لان كلا منهما في نفسه يمكن اورد عليه بان امكان كل من احد الضدين لا ينافي امتناع اجتماعه لحكمة. وكل واحد منهما اذا اعلم الصحيح في احد الضدين امتنع منه ارادة الضد الآخر لحكمة جوابه ان وجوب رعاية الاصلح اصل المعتزلة ولو سلم تحقق. نقول الكلام فيما لا صلح في الضدين اقول لا شبهة من جملة المصالح ان لا يتخلف احدهما عن الواجب بالاختيار قال اقتضاء اثنين منفوق هذه الآية الخ. اقتضاء مع اشارة الى الخ. قطعية. وفي برهان التمانع وكونه خبر الرسول قال والمراد بفسادها على عدم تكونهما قال في شرح المقاصد اذ ربما يفسد وعدم التكون فتقرير برهان التمانع انه لو تعددت الآلهة لم تكن السماء والارض لان تكونهما بتجويز القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل لان الاول ينافي كمال القدرة والثاني يوجب توارد العلل المستقلة على المعلول واحد والثالث يوجب الترجيح بلا مرجح لان نسبة القادرين اليهما على السواء اقول اختار الاول وابتناء القدرتين لا ينافي كمالها والاستغناء لها كما قال الاستاذ من ان قدر العبد يجوز تعلق القدرتين مع استقلال قدرة الخالق واختار الثالث وعدم الترجيح غير مسلم بالاحياء بان يراد ويريد الكل او البعض بقدرة الآخر جوابه ان معنى القدرة ان المقدور الغير المانع اذا وجد وقع به اباة فقط والا لم تكن قدرة فلا يصلح مرجحا بمثله لان ما رجح يكون خلافه جائزا في نفسه قال فلم يكن احدهما صانعا اضافة الامر للعموم فيفيد عدم صنع كل منهما قال الاعدم تعدد الصانع بمعنى ان لا يكون كلاهما صانعين وهو لا يوجب انتفاء المصنوع لجواز صنع احدهما او يراد ان امكان التمانع لاستلزام الاعدم تعدد الواجب في الواقع لبرهان التمانع ولا يستلزم انتفاء المصنوع فلا يصح قوله لو فرض صانعان لم يوجد مصنوع قال على انه يرد بيان الجواز الاعلى عدم التكون بالفعل وهذا مقصد لمنع الملازمة على تقدير بنائه على جواز الاتفاق ولمنع انتفاء اللازم على تقدير آخر بنائه على ان لا تمكن بمكن عدم تكونه يرد تكونه قال فلا يفيد الا الدلالة بمعنى انه يفيد كونه انتفاء التعدد سببا لانتفاء الفساد في الخلق و المقصود كون العلم بانتفاء الفساد سببا للعلم بانتفاء التعدد مطلقا بلا تقييد بالمنع يلزم

وقيل العدماء يطلق التراوي على التساوي قال أبو الياس والسلام من الاسماء المتواطئة
ثم بيت الكلام معلوما على حدة قال فيكون حدوثا اي حدوثا وانيا لانه المقابل للواجب لذاته ويدل عليه
ايضا قوله او لا نعني بالحدث الا الحادث الزماني بالوجود بزاة الباقي والافتقار الى الغير قال قاضي العضد
بتعدد الواجب لذاته لما هو المفهوم من كلام المقررين وقد يجاب بان مراده ان صفات الله تعالى
واجبة لذاتها اي لموصوفها فان وجب الشيء يطلق على الشيء وعلى موصوفه فصفاته تعالى ممكنة في نفسها
واجبة لموصوفها وقولهم كل ممكن حادث حدوثا زمانيا انما هو غير الصفات وهذا هو التحقيق الذي
عند الشارح المحقق حمل كلام المقرري عليه مستدلا لانه قالوا لو لم يكن واجبا لذاته لكان جايز العدم والواجب
لموصوفه جايز العدم ونفسه ايضا فلذا استصعبه الشارح قال لان براهته العقل على ان ما ثبت
حدوثه العالم كسبي واما اتصاف المحدث بهذه الاوصاف فالمعلوم من كلام ائمة يونس وليس كل ما كان كذلك
اراد براهته بل يستلزم والا لكان لحصوله كسبيا قال لا يكون بروز هذه الصفات
موقوفا فيه بان العلم بالمسموع والمبصر كان في النظام المستحسن فلا يثبت به السمع والبصر واجيب بانها
راجعان لي صفة العلم والمراد مستغنيين كونها نوعين او آخرين من العلم اقول ينبغي ان يقال
الاقرب كما في النظام فلا حاجة اليهما وسمع الكلام فيهما قال اضدادها تعايق يريد انه لو لم
يتصف بهذه الاوصاف لزم اتصافه باضدادها وهي الموت والبكم والصمم والعمى وكما نعقل نوعا
فيه بان هذا مسلم في الحي والعلم واما القوة فعند الايجاب لا يجب وجود وهو صفة حقيقة كما
عند الحكيم بل عند المتكلمين ايضا واما السمع والبصر فلا يلزم من عدم الاتصاف بهما الاتصاف بالصمم
والعمى بجواز خلو المحل عن الضدين معا لعدم قبوله لهما ولا نعقل فيه لما ستلزام الحي فان عدم نعقل
فينا لانه ابداري لعدم قبوله لهما اقول السمع والبصر بمعنى القوة للحيوانية نعقل في الباري بجب تنزيهه
عن ضده واما بمعنى صفة ينكشف بها المبصر والمسموع فالحق عدم جواز تنزيه عنه اللهم الا ان
يرجع هذا الى الانكشاف العلمي قال بعضنا عمام بتوقف بثوت الشيء عليه كالسمع والبصر وشعور
العلم والقدرة وشعور الاراة وازليتها قال لا توجيه اخر في باب الشيء موقوف على وجود الوجود
وهو يستلزم الوجود فلم يعرف وجود الوجود والوجود لا يعلم الشيء فالاستدلال بالشيء على الوجود دور
جوابه ان غاية ما يستلزم الوجود الوجود لا يتوقف

15

وجود شارع وكلامه بالامر والنهي والحكم فالاستدلال بالشرع عليها دور اقول انهم استدلوا على ان من
متكلم بتواتر الانبياء واخبارهم عن الصانع وكلامه كما شرع فالدور لازم جوابه ان الشرع موقوف
على كلام الله تعالى بالامر والنهي واما ان ذكر الكلام صفته فلا يجوز ان يكون مخلوقا فلا يصح
الاستدلال بالشرع على انه صفته تعالى قوله وحدوثه كمر كتبوت علمه وحيوته وقدرته وارادته قال ليس يعرض
لا محالة فيه سوى الطبيعة حيث زعموا الوهية الطبايع الاربع وبين عرض عندهم والسنوية
زعموا الوهية النور والظلمة كيف اعتقدوا ان لها سمعا وبصرا فلا يكون ما اعتقدت عرضا ولا
يستتبع بقاء ولا يلزم منه الانقلاب من الامكان الى الامتناع الذاتي لانه امتناع بالغير والا لما
وجد اولا قال ومعنى قولنا وجود موجب بحيث من زعم ان البقاء زايد على الوجود او لو كان نفس الوجود
لم يصح اثباته مع نفيه حاصل جوابه ان المنفي نسبة الوجود الى الزمان الكلي لا نفسه قال ليس بابعد
اي في مجاري العقل والعقل سواء فاما ان يسلم بقاؤها كما قال الجمهور او لا يسلم كما ذهب النظام
والتوقف بينهما بعد اذ فيه بحث لان الاستبعاد ليس بحجة بل الحجة لزوم قيام العرض بالعرض وهو غير
ثابت والجواب ان بطلانه غير ثابت فلا يكون حجة قال فكيف يصح اطلاق الوجوب لا لخلاف في جواز
اطلاق ما ورد به اذن الشرع وعدم جواز فيما يقصد ورد منعه واما الخلاف فيما لم يرد به اذن
والاصح ولكن موصوفا بضده وهم كيف وهما لما يستحيل في حقه تعالى عندنا لا لتجوز وعند المعتزلة
يجوز والبه مال القاضي ابو بكر منا وهو قول امام الحرمين وقال الغزالي يجوز في الصفة دون الاسم
قال الغاظ مترادفة وهذا يهم لان الاسم لما دل على الواجب والواجب قديم وصفاته مخالفة لان
فلا ترادف بين الثلثة قال اذن باطلاق ما ورد فيه لان اهل اللغة يستعينون بالفهم الخوض فيما
وسكر وسخاء وكرم بلا نكير فكان اجماعا على الاذن الشرعي في اطلاق الحارث والمعتزلة قاسوا
غير الحارث على الحارث لان التسمية من عمل اللسان فجرى فيه القياس وانا لم نجز اطلاق العارف
والعاقل مع تراوفهما للعالم لان المعرفة تقتضي سبق الجهل والعقل معنى الحبس ويطلق الشافي
الى الطبيب لانه يشعر بالعلاج ولا يطلق على الماكر والمستهزئ او المنزل والمشبه والحارث
والتراع والتراعي والزارع ورودها في الكتاب والسنة لان مجرد ورودها في الشرع
يقتضي

على الراوندي ثم لما قال المعتزلي لان العيني انما يعتبر في العلميات دون الظنيات والصفات وهي انما تعلم بالسمع مرجح فيه العيني وفيه ورد النظر فيه انه ما ذكر فيما لا يلزم من كون الخالق كونه خالق القوة و الحمار والخنازير مع انه لا يطابق حلب ما فيه من النسبة الى العيني بل يقال الخالق لغة فيه فظن ان ابهام العيني يمنع اطلاق الحمار ايضا ولا منشأ لسخف المعترض قال ولا معنى لتخصيصه وفيه ان الروحاني قد يتمثل بالصور الجسمانية بدلالة وقوع جميع اجزاء الحمار وبكبره ثم يتمثل بصورة الانسان والملائكة الحوت الظاهرة بصورة ابراهيم فلعل هذا من كلام الجسمية والمصورة فلا يرد لانه قال ظهور الروحاني بالجسماني انما هو لاستكماله وانه متنزه عنه لان تصور هذا انما يلزم في ظهور نحو سنا البرق فانه لا يمكنه الظهور ببرزة آخر واما من تقرر التنزه في الآن بالفي صور فتمثله انما هو لتكميل عباده وتوبيخ المناسبة بين العبد وربه ومتنزه عن ذلك بمراحل نوسط عالم الخيال بين عالم الحس والجرد ومتنزه عن تمثيل بصوت الانسان قال من الاحتياج الممتنع للوجوب لا يقال الممتنع للوجوب هو الاحتياج الى الغير لا الاحتياج للجزء ولو سلم ان مثله لا يستتبع واجبا فانتفاء التالي لم يكن فلا ثبت الواجب لذاته فتقول الافتقار الى الجزء يستلزم الافتقار الى الكل الجائز لان المستغني عن الموجود مستغن عن كل الوجود فليتأمل فيلزم التركيب اي تركب ماهيته العقل فيه نحث لان التركيب العقلي لا يستلزم التركيب في الوجود الخارجية جواز ان يكون بسيطا خارجا تحيز العقل عنه صورا عقلية فالممكنة في الذهن لا ينافي وجوبه ووجوبه في الخارج لان كل موجود في الذهن من حيث انه موجود فيه ممكن وجودا كان او عدما قال فيلزم قدم الخيز هذا انما يلزم ان لو كان الخيز موجودا خارجيا وقد فرض بانواع الحوهم اللهم الا ان يرتقي ان النوافذ محاطة فيلزم قدم محيط قال فيكون خلا لا حاوي فيه نحث لانه ان اراد انه خلا لخيز فالامر بالعكس وان اراد انه للتخيز فنوافذ ليست لاحاوي فلعل اراد الافلاك واراد بالخلا المقارنة قال فاذا لم يكن في محل وجهة فليس في بالي الكتب السماوية والاحاديث النبوية بشيء بالجهة والجسمية في مواضع لا تحث ولم يتعرض في موضع بنفيها اصلا مع انه من مهمات الدين كالعلم بوجوده وصفاته وحشر الاجساد وقد كرر الدلائل عليها في مواضع شتى اجيب بان التنزيه عن الجهة تقصير عنه عقول العامة فكان الايق برعوتهم الى الحق ما يكون ظاهر الانتفاء بالتشبيه بما هو بتنزيهات وتوقيف على التنزيه لحو ليس كمثله شيء وهو السميع البصير اقول فيه نحث لان ارادة الباطل حقا لقصور درك السامع اذ

اذا جاز فيما استتبع العقل جاز فيما استتبع كالنصوص الواردة في امور الاخرة لان الصرف عن الظاهر لا يتوقف على الامتناع العقلي بدليل رأيت اسدا في الحمام فالاولى ان يستدل بالزام بتمثل الروحاني بالجسماني قال ولا اخر عليه اي لا يتغير الزمان وان قارن الدهر كله قال وعند الفلاسفة كل ما سوى الله ومن تبعه ومن وافقه، الفلاسفة ان الزمان امر قار بتغير ثم اختلفوا فقال افلاطون ومن تبعه انه ممكن وقال ارسطو ومن تبعه انه واجب لذاته اقول لنا مراد هم اطلاق الزمان على الواجب كما ورد في الخبر الصحيح يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وانا الدهر والا فمقدور واجب لذاته لم يتغير عن احد الا سوية قال بعضها يتغير قال الوصف مع سلب العدم متلازمان وكذا سلب الصورة مع سلب الكيفية وسلب الطعم مع سلب الشائبة وسلب التركيب مع سلب الخيز وسلب الجسم مع سلبها قال الا لغاز المتراوفة كالمتبعض مع الخيز قال بعض الجوهر وبعض الجسم فسرهما بلازم معناه لانه الظاهر بتحقيق السلب قال بدليل قولهم هذا اجسم قد عرفت ضعف هذا الدليل قال فيلزم تعدد الواجب لان الوجوب صفة كمال فيلزم اتصاف الاجزاء به وبناء الصفة ايضا اقول الصفة القائمة بالجوهر من حيث هو صفة الجزء و الكل معا كالحيوة والعلم فليس فيه نقصان الجزء عن الحيوة والعلم والا تعدد الحي والعالم قال وهو مستوية الاقدام قبل الطوفان يعني فجوز ان معتقده ان بعض الصورة من جملة الصفات وافتقار الذات للصفة جائز بل واجب ايضا قال لانها تسلمات ضعيفة لما ذكر من الوارد والمراد قال الجنة الخالق وهم طوائف منهم الكرامية وذهبوا الى ان كونه تعالى في الجهة كالاجسام فيها يحث يشار اليه بانه هناك وفيه كونه في الجهة ليس كالاجسام فيها قال السيد المتأخر عندهم راجعة الى اللفظ اقول فيه نحث لان اثبات الجهة لا يجدي الاجسام ليس كمثله بالكلية كما ان اثبات الرؤية لا يكفي الاجسام ليس كمثله بما جوابه ان الرؤية المكيفة لما صح بصحيح خلا للنزاع كالانكشاف التام مخالف للجهة قال المفهوم منها هو الجهة المشار اليها بنا او هناك واما كلمواها فمشكوك لا منفي قال بالصور الظاهرة في الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه والمحاورة ان جارية نرساء اريد صفعها في الكفارة فقال لها اين الله فاشارت الى السماء فقال عليه السلام اعتقها فانها مؤمنة وسألها من انا فقالت انت رسول الله فقال اين كان ربنا قبل ان يخلق السماء فقال عليه السلام كان في عماء ما فوقه هواء ولا تحته هواء وخلق عرشه على الماء فقال ابن كان ربنا قبل ان يخلق الماء فقال عليه السلام كان في ريح تحتها هواء وفوقها هواء وخلق عرشه على الماء فقال ابن كان ربنا قبل ان يخلق الريح فقال عليه السلام كان ربنا قادرا ان يخلق الاشياء لا يخلو من ان يكون في شيء او على شيء او عن شيء او لا في شيء فقال عليه السلام كان ربنا قادرا ان يخلق الاشياء لا يخلو من ان يكون في شيء او على شيء او عن شيء او لا في شيء فقال عليه السلام كان ربنا قادرا ان يخلق الاشياء لا يخلو من ان يكون في شيء او على شيء او عن شيء او لا في شيء

الى موضع يستقر اليه بالطاعة - وحمر اشارة لارتفاع الى ان الله خالق السماء والعلو بالمرتبة والشرف الرفيع
وبالقهر عدم الشبه عدم الوجود وحال البعد قريبا او بعيدا بالبعي والعلو قال والجسمية - قوله تعالى و
جاء ربك والملك صفا صفا وقوله ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وقوله عليه السلام تنزل ربنا
تبارك وتعالى كل ليلة الى سماء الدنيا تاويلان اما راجع الى امر الرب او التقرير بعد تقرير تصوير للقرب
العقلي تابع ورفع اقبال الى السماء بالرحمة والاحسان قال والجواب كقوله تعالى حاكيا عن ابراهيم
وجهت وجهي لله فوق ابريم وقوله عليه السلام رايت ربي في احسن صورة تاويلها ان الوجه الوحدة والبر
العزة والصورة الصفة والرب هو البر بدليل ان الرب المعبود يعبر الرقي في اللغة ورب العالمين هو الله لا غير
اقول هذه التاويلات عدول عن الظاهر بالكلية حيث ان في بعضها ركاكة - كما في جواب الرسالة قال الاولى
ان يقال امتنا بتنزيل الجارحة بالصورة الجسمانية اذ يمكن اثباتها بلا جارحة - والصورة والجارحة باعتبار الصورة
مع تنزيه ذاته عن اللوازم قال والاولى - العظمة قاية بريد ان الدليل العقلي القطعي اذا عارض
الدليل النقلي وجب تاويل النقلي لان العقل مرجع النقل ان اختار المطابق للعلم الا فرق خالفه اي يقع تاويلهم
بما ليس مراد الله فيلزم الزيغ والابتداع باستشابه منه وهو الموافق للوقف في قوله لا يعلم تاويله الا الله
والتاويل موافق لعطف قوله والراسخون في العلم عليه اي لا يعلمه قال وقراء المتكلمين وذلك
مما تقل لسايرا لرواة في الرواية والحقيقة واغا يمتاز طرفا باوجه اربعة - الوجود والوجوب في العلم
التام والعزة التامة وقيام بلى صفات عنها بالالوهية - الخ حاله - خمسة ومبدا هذه الاربعة
رقم عليهم باب الشركة في الزانية يستلزم الامتياز بالغير فيلزم التركيب من المميز والمشترك وكون
الغير جنسا لهم لو كان المشترك جنسا ومشاركا له في الماهية لو كان نفس الماهية مثلا
فلم يشتبه معلوم الوجود الا واجب قال فلا يمانع علم الخالق بوجه من الوجوه فيلزم هذا بشعر باب
المماثلة تحصر بالشركة في وجه من الوجوه فقط فرق ايراد بالتقريح في موضع اخر اقول هذا
خطاء فان تقرير كلام البداية لبيان اشتراط الشركة في جميع الوجوه فلهذا رجح التقريح عليه بالايقاء
بل وجه التقريح ان صاحب البداية ما شرط في مماثلة العلم الشركة في العموم والخصوص علم انه اراد الشركة
من جميع الوجوه فباب المماثلة واعم قوله فلا يمانع علم بوجه من الوجوه فلا يرد على عدم اشتراط الكمال
في وجه الوجوه مطلقا فيلزم ان المماثلة فيما يكون بعض الوجوه مطلقا فيكون نفيها بطريق البعض
بعض الوجوه نفيا مطلقا في جميع الوجوه فلا يلزم ان يكون بعض الوجوه مطلقا في جميع الوجوه
ثم يرد عليه انه قد اخبر الحساوا ان في جميع الوجوه فيما
اذا مماثلة بعض الوجوه يتحقق طبعا في الوجوه فيما
ان قلت اذا مماثلة بعض الوجوه لا تحقق الوجوه
بطلان التركيب من جميع الوجوه لا تخصيص الوجوه بما
اذا مماثلة بجواز ان يراد بها الاوصاف مع التغاير
في الذات بجواز ان الراد لو تحقق عموم في قولهم الخ الى اخره

بجواز التغاير خصوص فانما مع الشركة في جميع الوجوه اقول خصوص الذات من جملة الوجوه فالاطلاق
لازم للشركة في جميعها ثم يتوجه على الشارح ان بطلان الشركة بين جميع الوجوه لا تخصص الوجوه بما به
المماثلة بجواز ان يراد بها جميع الاوصاف مع التغاير في الذات لكن مراد بعض عموم في قولهم
لا تماثله الا بما سواه من جميع الوجوه وقد حصر بلزوم الاتحاد واما تخصيصه بما به فثابت بتوارد
الحفظة - بالحفظ - مثلا عند قال لا كارهم الغائب قالوا انه كما لا يعلم الحوادث المتغيرة والا لزم
تغير علمه بتغير المعلوم والتغير في ذاته تع وقد توجه كلامهم هذا بان الزمان لا تحيط علمه بل
يستغرق الدهر في الاخلاق بيننا وبينهم واجب المتكلمين عن خلافهم بان علمه تع اضافة محضة
كما قاله المعتزلة او صفة حقيقة كما قالا اهل السنة فعند تغير المعلومات بتغير الاضافة
دون الصفة الحقيقية والحق تغيرها فقط توضيح هذا على ما ذكره الامام وغيره ان العلم
كالمرآة التي تتوارد عليها الصور المختلفة فعند ورودها بتغير تعلق المرآة لا نفسها اقول
اللايح من هذا ان العلم الازلي صفة يتكشف بها الحادث عند حدوثه لا قبله وهو مذهب الحسن
حيث قال علمه تع بالحوادث يحدث عند حدوثها ويزول عند زوالها والقوم فوسبق الى تخييل
الصانع واحد مشايخ المعتزلة - وكثير من الاشاعرة منهم الحسن باب علمه تع باب زيدا
سيوجد يعني العلم بانه يوجد فلا يلزم من تغير معلوم تغير علمه تع رد عليه ابو الحسن باب معلوم
سيوجد يعني مفهوم يوجد وشرط علم الاول عدم الوجود وشرط علم الثاني كون الوجود فاصلا في المعلوم
والشرط يستلزم اختلاف المشروط اقول ان اراد المشايخ ان العلم صفة واحدة تختلف تعلقاتها
باب زيدا سيوجد او وجد فلا يرد عليه رد ابي الحسن لكنه عين جواب الاولين وان اراد وا
ان الكشاف الذي ورد عليه رد ستسمع زيادة تحقيق فيه قال السيد في توضيح قولهم العلم
باب زيدا سيوجد يعني العلم بانه يوجد توضيح انه تع عالم لم يكن عالما به لم يكن عالما بالنسبة اليه ما
او غير ما الموجود بعد من الازل الى الابد حاضرة عنده في اوقاتها اقول انه تع ليس مكانيا لكن
المكان كله حاضر عنده لوجوده فلا يتصور فيه القرب والبعد لاختلاف الزمان فانها ممتنعة الاجتماع
في الوجود والزمانيات غير مجتمعة في الوجود ايضا فالقول بحضور المعدوم المكاني البرزخي و
الحضور العلمي حاصل في العلم الاستقبال فلا معنى لنفيه واعلم ان القول بحضور الجواهر ذواتها عند الحق

العلم ه

لا يقبل الانفكاك. الحواس والعلم على نقطة الوجوب فيكون نسبة معانى الرواية اليهما واحدة لا قرب فيه ولا بعد ولا غيبة لكن القول به قول بالكمون والبروز قال ولا يقدر على اكثر من واحد بالقوة التأثر مطلقا لتوافق الاجسام قال والزهرية انه لا يعلم وانه لان العلم نسبة لا تكون الا بين اثنين اجيب بان العالمية نسبة بلا صفة وثبت نسبة فيكفى المغايرة فيما بين العلم والمعلوم اعترض بان تكثر الصفة يقتضى النسبة بين العالم والمعلوم ايضا فلا بد من تغاير حتى اجيب بان النسبة بين العالم عين النسبة بين العالم والمعلوم اعترض بالزوج بينهما فلا اشكال اقول ظهور المعلوم للعالم نسبة بينهما بالذات والعلم عرات والة لتكثر النسبة وتسبة الشئ الى صاحبه اولى واقوم من نسبة الى الغير على ان قولهم صفة وثبت ونسبة لا يتم ولا يلد كما سيأتى فاولى ان يجاب عنه بان التغاير الاعتبارى كاف فى تحقق النسبة سواء كانت الذات من حيث انها ذات عالمية مغايرة من حيث امكان معلومية فلا اشكال لا يقال ان اراد امكان عالمية لزاته فهو واقع مسلم او لغيره فغير مفيد لانا نختار الثانى قلت تغاير الجهتين يأتى وجه كان كافيا فى تحقق النسبة وقد عرض كلام الضرورية بعلم اخر نافع وهذا بحث وفيه لم تركن عبارة الاطناب قال ولو تم فهو معنى زايد هذا مسلم لكنه لا يستلزم كون كل صفة حقيقة لجواز كونه واجبا لا وفاقا لاهل السنة قلت الوجود والوجوب والوحدة معان زايدة على معنى الواجب ولا تراع فى شئ منها انه ليس بصفة حقيقية بل الوجود وصف اعتبارى وكذا الوحدة والوجوب كما لا يخفى والآخرية قال لانها تستلزم المغايرة قالوا انه تعالى يعلم الاشياء ويعلمها بذاته ويعلمها بذاته وصفاته حيث ذاته مرادهم بذلك ان ذاته تعالى تحيث يعلم الاشياء ويعلمها كما هى بلا واسطة حاجة الى صفة حقيقة فانه بذاته كما قال اهل السنة فليس دعواهم كون علمه لا سواه او كما زعموا قال ويلزم كون العلم لان صفة ما كانت حيث ذاته لزم كون الصفة عالما صانعا ولزم كون بعضها حيا بعضها لكنه باطل بالبرهان قالوا بثبوت صفة حيث الذات ولم يقولوا بها بل قالوا ان ذاته تعالى ترتب عليه ما يترتب على الصفات بلا حاجة الى الصفات كما مر فهو مذهب المعتزلة قال لانها تحت الكرامية قالوا الحوادث تحتاج اليه تعالى فى الاتجاه وقام بذاته تعالى فيقبل هو الارادة وفيه هو قول كلى فيستند اما الى العرية الغرضية وباقى المخلوقات يستند اليها بل احتجوا عليه انه

لا وجود

لا عدم

باب تكلم سميع بصير اتفاقا ولا يتصور هذه الصفات الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهو حوادث فيجب حدوث تلك الصفات ايضا اجيب بتجدد تعلق تلك الصفات دون انفسها وسيأتى بالحقيقة واما انه هل يجب الانتهاء السمع والبصر فلحق انكشافه كما بيناه عليه قال لاستحالة قيام الحوادث اتفق اهل السنة والاعتزال على استحالة احتجوا عليها بوجوه منها ان صفة كل صفة كمال فالخلو عنه نقص اقول هذا مسلم فى الصفات القديمة كالعلم والقدرة فان الجهل والعجز نقص واما الصفات الحادثة فلا نسلم ان الخلو عنها نقص فان صفات التكوين كالخلق فى وقت ارادة الحادث لا غير وايضا الصفات المتجددة من قبيل الافعال والخلو عن العجز جايز اتفاقا كخلق العالم فيما لم يزل وكون الخلو نقصانا للقادر القايم بذاته دون غيره ممنوع سلمنا ان الحادث لا يستلزم الخلو لجواز تعاقبه لا الى نهاية وكون ذاته متأثرا بغيره لا ينافى الوجوب كيف وقد ذهب اهل السنة الى ان ذاته تعالى اوجد صفاته فى ذاته والفرق بين الصفة القديمة والحادثة فى جواز التأثر بها والتحقيق فيه مبنى على امر مختلف وهو ان الوجود هل هو حقيقى او كلى بعضه واجب وبعضه ممكن والاقرب يوجب الاتصاف بالحوادث من وجه للحادث وان تنزه عنها من وجه القديم والكل بناسب التنزه وصفا بل صلفا بالذات قال فى كلام المتقدمين حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان قال فى كلام المتأخرين كالامام حميد الدين الضرير قال فما بال الثمانية وهى الحياة والقدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام والتكوين قال او اكثرها الثمانية مع البقاء والقدم والاستواء والوجود واليد والعين والجنب والاصبع والسمع والبصر واثبت القاضى ادراك الشم والذوق واللمس وراء العلم قال فكانت دونات قال قلت انهم قد صرحوا بان كل جوهر واما ثلثة اقايم ويعنون بالجوهر القايم بذاته وبالاقنوم الصفة كما نقلته من الخاصر والمفهوم منه ان له ذاتا واحدة لصفات ثلث ولا يترتب فيه ثم لزم تعدد الذات من تجويزهم الانتقال ولزوم الكفر ليس بكفر بالتزام كفر كما صرح به فى المواقف وهو المختار من المذهب فلنا قولهم بالانتقال التزام بتعدد الذات لان الانتقال من خواص الذات بداهة ولو اخص الانتقال بمعنى آخر كما لا يخفى لكان تكفير النصارى لتكذيب النبى عليه السلام فقط ثم كيف تقول لكفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة يرد على اكثر اكلهم

قال في المقاصد جاء المسيح طوائف ثلثة ملكانية يعقوبية نسطورية والمروي عن النسطورية ان اقنوم العلم اقترنت مع المسيح كاشراق الشمس من الكوة فتولد لهم الكفر الذي قالوا ان الله ثالث ثلثة تحكم على غيرهم قال ولقائل ان يمنع لا يقال الكفر والذي ينافي التوحيد وهو تعدد الذات موقوف على التغاير بحسب الانفكاك لانا نمنع الاولى ونسلم تعدد الصفات بلا حاجة الى القول بانها ليست غير الذات ولا عينها مع انه يرفع التخصيص قال والاولى ان يقال لم يقل والصواب مع انه غلط لان مآل التعبير السابق راجع الى هذا فتدبر التعبير اولى للظهور قال مع ان البعض جزء من البعض كون الواحد جزءا من البعض اتفاقي وانما جزئية باقي الحرابات مثلا رأي البعض قال ولا استحالة في قدم الكل لا يقال يلزم منه تخصيص المؤاخر العقلية وهي ان كل ممكن حادث وان علة الحاجة بين الحدوث بشرط الامكان والحاجة في الصفات بلا حدوث لانا نمنع كلية القاعدة الاولى ثم فلا يلزم التخصيص فان سبب الحدوث هو الصدور بالاختيار لا جرم الامكان وقولهم علة الحاجة بين الحدوث ليس بحق فان الحدوث مؤثر في الاخبار المؤثر في الحاجة بما علة الحاجة هو الامكان وسواء طرأ في الكل حدوث او ترجح احد طرفيه الى العالم قال واجيب بانه غير منفصل عنه فيكون ذاته موجبا للصفات وان كان مختارا في الافعال ورد عليه بان الايجاب ان كان صفة كمال لما قال الحكماء ويلزم ايجاب افعاله وان كان صفة نقص لما قال المتكلمون فكيف يوصف به بالنظر الى صفاته وان فصل بانه كمال في الصفات ونقص في الافعال فلا يتم دليلهم اقول ان لم يكن موجبا بصفاته لزم البخل والجهل او جوازهما فالايجاب فيه كمال قطعا بخلاف الافعال فان الكمال فيها اطلاق التصرف فيه تحت لان هذا وجه اقناعي لا يفيد اليقين لاسيما وقد ثبت ان الايجاب كمال في الجملة قال والكرامية الى نفي قدمها هذا التفويض الى ما يحيج الى ان لو ذهب الكرامية الى نفي قدم جميع الاوصاف وهوم فانهم ذهبوا الى قدم العلم والقدرة والمشية قال فسروا الغيرية بكون الموجود بحيث يخرج المعدومات وكذا الموجود هي المعدوم لان التغاير عندهم وجودي كالاختلاف والتضاد فلا يتصف به المعدوم قال لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الخيز لما ذكرنا في نفي الاشياء ويرد عليه ان وفق قدمها الانفكاك بينها في الخيز وكذا

وكذا الصفة المغايرة مع موصوفها الانفكاك الموصوف عنها في الوجود واعلم انهم اختلفوا على عدم تغاير الجزء مع الكل والصفة مع الموصوف بان قولنا ليس في الدار الا زيد وليس في الدار غير عشرة ودراهم صادق لغة وعرفا مع ان في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد اجزاء العشرة وهذا يدل على ان الصفة المحكمة ايضا ليس غير الذات اجيب بان المراد به نفي انسان آخر غير زيد وعمرو آخر غير العشرة والا لم يكن ثوب زيد غيره ولم يقل احد قال وعدمها محمول ووجودها بوجود هذا التعبير عن الالتزام بطريق المبالغة والا فتخالف الوجودي والعدم ظاهر قال انتقض بالعالم مع الصانع افول انهم فسروا الغيرية بكل موجود جاز انفكاك احدهما في الخيز او عدم معه الانفكاك في الخيز عدم الاتصال فيه ولا شك انه يتحقق بالتباين في الخيز او بان يكون احدهما في الخيز والآخر لا في خيز فلا نقض بالعالم مع الصانع لان العالم منفك عنه في الخيز لعدم اتصاله به فيه والصانع منفك عنه في العدم لجواز وجوده بدون العالم وظن صاحب المواقف ان الانفكاك في الخيز انما يكون بالتباين في الخيز فاشتغل عليه الامر واما الاعتراض بالجوهر مع العرض فغير وارد على المفهوم من دلائلهم فانهم قالوا ان الشيء والعرض واللون على ان الجزء ليس غير الكل وكذا الصفة مع الموصوف فان من قال ليس ما في الدار غير عشرة صدق مع بقوت اللمعة فيه ولو قال ليس في الدار غير زيد صدق مع بقوته عالما معه وهذا يدل على ان كل صفة ليست غير الموصوف وان كانت مفارقة فلا يكفي نفر الاشعري ان من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيرها وهو كل صفة جاز مفارقتها ومنها ما ليست عينا ولا غيرها وهو ما يمتنع انفكاكه فيتوجه عليه الاشكال قال ولو بالعرض اي لو لان عدم الآخر بالعرض وان كان ذكر العروض محالا قال مع القطع بانه يتصور قريبا فيه بان المراد امكان التصور بالكنه وحصولهم في صفات الله تعالى قال لا هو طلب المعلوم في كان النزاع في ان الصفة غير الموصوف او لا معنويا كالنزاع في تغاير الحد واما على تغاير العبارة بالانفكاك فالنزاع فيه لفظي لاصحاب في التسمية قال يشترط الاتحاد بينهما طلب الوجود وعليه بالحمل العرضي نحو زيد اعمى لان العمى ليس له هوية خارجية وبالحمل العرض ايضا كالابن مع زيد لان الوصف متأخر الوجود عن الموصوف فلا يتحد معه في الوجود واجاب السيد عن الكل

في حواشي حكم العين بانه متأخر الوجود عن الموصوف في الذهن ومتحد معه في الخارج اقول فيه نظر
لان الكتابة لا يتحد معها زيد في الدار خارجية وكذا سائر الكتابة لان الشيء من المعقولات الثانية
انما لا يثبت الا في الخارج بل الموجود في الخارج اذا ان وسلم ان الشيء موجود في الخارج فرق الحمولات
عن المحمول العرضي ايضا لان شيئية الشيء الكتابة بلا فرق وقال السيد لو اريد بتغير الحكم
تحيث يصح الكلي بقاله عن الحكم ان المتغايرين معلومان مختلفان وذاتا بحيث ان ما صدق عليه احدهما
لم يصدق عليه الآخر اقول ذات الشيء بالمعنى المذكور عبارة عن هويته الخارجية فكيف يتصور
انفكاك بلا انفكاك الوجود وجوابه ان ذات الشيء هنا اعم من هويته ومعروضه في المحمولات الخارجية
فتحد معروض المحمول مع ذات الموضوع وفي المحمولات الزائدة يختلف معه ذاته في الوجود فلهذا
قال في حواشي التجريد لا يخفى الا بان يقال المحمول الزائد يتحد بعين الانفكاك الوجود وغيرها بعين
الاتصاف قال ولا يخفى ما فيه لان مغايرة الذات للحال لا يستلزم مغايرة للحال منه حتى يلزم
مغايرة الواحد لنفسه قال لان العشرة متناول للحال منه ان اراد انه يصدق عليه الحال منه
ثم وان اراد انه مشتمل له مع غيره فمسلم لكن لا يلزم منه مغايرة الواحد لنفسه لما مر قال
عند تعلقها اي تعلقا قديما او حادثا فانه كما يعلم القديم بالتعلق القديم يعلم الحادث بالتعلق
الحادث الازلي بانه سيقع او انه وقع يعلم وبانه وقع بالتعلق الحادث ومن زعم ان العلم
بانه سيقع غير العلم بانه وقع كان تعلقه ايضا قديما عنده وقد عرفت ما فيه قال بعض
المعتزلة في تحقيق العلم ان علمك بان زيدا سيوجد مثلا يقتضي للعالم احوالا العلم بوقوع
الحادث يوم الجمعة مثلا والكف العلم بعدمه قبله وعند وقوعه يوم الجمعة وكذا العلم وتعلقه باق
بعده وكذا العلم بعدمه قبله وهناك تعلقان تحققان وعلمان آخران لا يتغيران ازلا وابدا
والتغير عن المتعلق بانه سيقع ووقع الآن انما تختلف بحسب الاوقات اقول لعمري هذا عين كلام
من قال ان علمك بان زيدا سيوجد غير علمك بانه وجد الآن فلا يرد عليه الاعتراض بان
اصلا والمعلوم والشرط يستلزم العلمين او الاختلاف فيهما اصلا كما لا يرد عليه انا لا نسلم ان
التعلق واحد بل تعلق قديم بعلم به وجود زيد كتعلقات اياه وتعلق حادث بعلم وجوده
كشورما اياه وهذا على الحساب لكنه موافق لما قاله العلامة حيث قال في تفسير قولهم والتعلق

والتعلق الذي صدقوا الآية انه كلام يزال تعلم الحادث معدوما ولا تعلم موجودا او اوجز
يؤثر في المقدورات اي يوجدها عند تعلقها بها بالتعلق الحادث او القديم بمعنى انها تتعلق في الازل
بوجود المقدور في الازل والاول هو الظاهر بناء على نفي التكوين كما هو مختار واما عند من
قال به فالوجود اثر التكوين واثر القدرة تعلقه بوجه ما العلم يوقف فيه بجواز ان يكون
واجبا منشأ بحيث العلم بالاحاطة الخاصة حقيقة في الحق واما الخلق فبعض القوة التابعة للاراد
فحيث في صفة تعالى بمعنى القوة فذكرها للتنبيه على الترادف السمع والبصر قال في شرح
المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم لكنه ليس بلازم
على مذهب الاشعري حيث قال الاحساس هو العلم بالمحسوس فيجوز ان يرجع السمع والبصر الى العلم
بالمسموع والمبصر اعترض عليها بان العلم يجوز ان يكون انواعا مختلفة فلا يكون صفة واحدة
فاجيب بجواز ان يكون الانواع تعلقات العلم فيكون العلم صفة واحدة يتعلق بالمبصرات
تحضر حالة او راكبة يناسب تعلقنا اياه وتارة تحيث حالة او راكبة يناسب ايضا تارة اياه
تحدث لها تعلقات اخر تحدوثا تحدث انكشافا في جهة السمع والبصر غير حاصل قبل لما قد عرفته
ثم الانكشاف امر اضافي فلا يلزم من تجدد كون الباري محلا للحوادث ولا يلزم تجويزه ايضا لان ما
شوهد بالحس معلوم حادث قبل ان يشاهد فيصدق قولنا كل ما هو بالحس يعلم فان قلت عدم
العلم بالشيء قد يكون من وجه فيلزم التخصيص قلت للجهل عدم العلم بالشيء عما من شأنه
المعدوم ليست عما هو من شأنه فمن جهل والعالم فتأمل قال بوجب تخصيص احد المقدورين من الضدين
او من الغير والترك اعترض عليه بانه يساوي الارادة الى الضدين يحتاج تعلقها الآخر الى مرجح لئلا
يلزم الترجيح بلا مرجح فيتسلسل وان كان تعلقها احدهما بذاته يتصور تعلقها بالآخر فيلزم الانقلاب
اجيب باختيار الاول لان الارادة لما كانت صفة من شأنها صحة الغير والترك جاز ان يرجح احد
الطرفين بلا مرجح آخر وايا هو الترجيح بلا مرجح اي وجود الحادث بلا موجود ولا يرجح الموجود احد
الطرفين بلا واجب قال فلت تعلق الارادة بأحد الطرفين امر ممكن له حدوث فلا بد له من علة تامة
فعلة ان كانت الارادة القديمة لم تنفك عنها قبلا وان كان تعلقا آخر تسلسل قلت تخلف المعلول
عن علة تامة يجوز في المختار لان شأن الاختيار مع استواء نسبة القدرة الى الكل او جميع المقدورات

او الزمان لان شان العزة التاثير لا الترجيح قال وكون تعلق العلم تابعا للوقوع اى للوقوع مطلقا
قالت الحكماء العلم الانفعالى تابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلى الذى لخلاصة فيه سبب للوقوع
المعلوم عينيا مخصصا قال الشارح ومقاصد قوله على ان تابع للوقوع معناه ان علم الشئ انما
يقع الشئ واى المعلوم هو الاصل فى التطابق لان العلم مثال وصورة لا يجب تأثر عند فى ذى البتة
اقول او نسلم ان علم الشئ على الاوصاف التى ذكرها لكان التبعية ظاهرة او يكون علم بوجود زيد
يوم الجمعة تقدما تابعا لكونه بحيث يوجد فيه بلا لزوم التأثر فيكون للوقوع الغير فلا يفيد تخصصا
بل الحق ان العلم بماهية العالم والنظام للاحسن يقتضى وجود العالم على ذكر النظام واما العلم
بوجود ذكر النظام تابع لوجود العالم على ذكر النظام ولو تقديرا فالعلم التابع للخصص فليزا فاز الحكماء
اراده تعالى تعلق علمه بالنظام الاحسن من غير ابتغاء نصدر وطلب وقال ابو الحسن اراده تعالى هى العلم
من المصلح وما ذكر الموجبين واحد والذى يشهد به الوجدان انا اذا احسنا مصلحة فعلا بتعلق علمنا
انفسنا حالة بعلانية لذا ذكر الغير وهو المسمى بالارادة تكون مغايرة للعلم ضرورى لكن ابطاله
تكلف لغاية البارى لشوقه فينا فيكفى للغلبة على الشاهد فالراجح فى اثبات صفة الارادة هو الدليل
العقلية قال الارادة لغة غير العلم قال فيما ذكر تبعيه انه قوله ولا صفات ازلية ثم تغايرهن الا
وصاف رد على الكرامية حيث قالوا المشيئة صفة واحدة ازلية بتناول كل ما شاء الله والارادة حادثة
متعددة المراد ات رد عليه بان صدور الارادة الحادثة عن البارى ليس الا بارادة فيتسلسل اقول الارادة
الحادثة تجوز ان يستند الى المشيئة القديمة فلا تسلسل كما سنقاوه الارادة الجزئية الى الارادة الكلية عند
اهل السنة والفرق بينهما جواز التخلف والحق ان الكلية يلزمها الوقوع دون الجزئية قال انه ليس
تمكن الاستناد والتبعية عورض حصر بتغيير الارادة لان هذا المعنى لا يفيد تخصصا لاحد المقدورين
اورد عليه ايضا انه يوجب كون المحال مرادا كون الموجب مريدا قلنا نختار قال ولو شاء لوقع اللازم
ثم عند المعتزلة بناء على الفرق بين الارادة الامر وبين الخبر لكن الكلام على التحقيق قال لما زعم الاشعرى
ان اضافة حاصلة من تعلق القدرة وليست براجعة الى صفة حقيقية هى التكوين بالتعلق المسمى بالقرآن
هذا اذا عبرت عنه باللسان العربى ولو عبرت بالسريانى قربورا او باليونانى فاجيدا او بالعبرى فقوريه والمعنى
فى الكل واحد والكلام النفسى عبارة اتناشئة وتستكر واحد وكلا ذكر للحال بشير قال او فقد تجد الانسان ما

عما لا يعلم يرد عليه انه انما يفيد مغايرة الكلام النفسى للعلم التصديقى لا للعلم المطلق ضرورة ان كل
مجرد قد تصور ما اخبر به وان لم يعتقد على انه لا يتم فى شانه تعالى وقيل الغالب على الشاهد بعد قال
كمن امر عبده فانه يعلم ويريد ان لا يغدر ليظهر عذر من هدر بالعذر اعترض عليه بان
الموجود فيه صيغة الامر لا صيغة اذ الامر طلب الغير والعاقل لا يطلب ما يعلم انه غير واقع العاقل
قد يطلب ما يعلم او اذا اتى بما ينبغى فطلب السعى من عبده ليظهر عصيانه لما علم من انه يغدر عكس
ما يريد قال انه نفى للخلاف اقول هذا انما يفيد اطلاق الكلام على ما فى النفس وكذا عقائدهم والاختلاف
لا يدل على مغايرة للعلم والارادة بالذات والذى يثبت بالوجدان عند الخبر او الامر صيغة ما يتكلم به
ملفوظا او مخيلا ومعناه وارادة اقدامه بالتكلم والصفة كلام لفظى ومعناه الحاصل فى النفس عليه
العلم والمعلوم فليس النفسى كلام مغاير للعلم والارادة قال وبواتر التغاير فى الانبياء وتصديقهم موقوف
على صدقهم المعجز لا على كونه متكلما اقول اثبات كونه متكلما بالمعجز هم ليس بدور قبل الظهر معجزة بينا
القرآن الذى هو كلام الله فجاء الدور اجيب بان القرآن يعلم بملاحظة العادة كونه معجزة بحارية على
طوق البشر يعلم به صدق مضمونه الذى بعد كونه متكلما لا يقال المعجز هو القرآن الحادث وهو مدلول
على القرآن القديم ان الكلام النفسى بلا عبارة فلا دور اصلا لانا نقول دلالة القرآن الحادث على القديم
انما يعلم بدلالة المعجز الذى هو نفس الحادث فجاء الدور والحق عامر قال بالكلام هو قائم بغيره قالت
المعتزلة انه لو كان ليس محلا للحوادث لزم المناقضة اذ الالفاظ الغير القارة موجب جعل على خلق الكلام
كما خلق فى الشجرة لموسى عليه السلام قال ومع ذكر فى قوله قديما عند الحنابلة وقالت الكرامية كلامه تعالى
قدرة على التكلم وهو قديم وقوله حادثة قائم بذاته وهو المتكلم من الحروف المسموعة كذا فى المقاصد
قال بان لا يريد نفس التكلم قلت هذا يدل على كون كلامه تعالى مرادا مقدورا وهو بناء على كونه
صفة ذاتية كالعلم والقدرة لكنا ادعينا فيما مر ان لا يكون ثمة تكلم ولا ارادة وهنا هو التكلم
بالارادة قال صفة واحدة تتكثر اى جزئى حقيقى تتكثر باعتبار تعلقات الاضافات كالكون زيد موجودا او
كلا بنا الى غير ذلك لانه نوع واحد تتكثر الى جزئياته او مركب تتكثر الى اجزائه الخارجية لان التكثر على هذين
التقديرين يكون حقيقيا لا اعتباريا قال لما ان ذكر الباقى هذا ويدل ظنى لا قطعى لجواز التكثر فى
الصفات وقوله لانه لا دليل عدم تحوله ايضا لان عدم الدليل او عدم العلم به لا يستلزم عدم المدلول لكن اصل الكلام

فوجب

مثلا

بالوجدان

بالغرب

بل دليل قطعى او اثبت

لا يبالى فى ان ثبت كبعد بد لا يدل ظاهرة قال بل انما يصير احد اكثر الاقسام اعتبر فى عليه بان لا وجود
للعقم بل الاقسام مختلفة ازلية العقم معه حدوث اقسامه اجيب بان سبحانه فى العقم الحقيقية
كعقم الانسان الى اولاده واما فى العقم الاعتبارية كعقم زيد الى الضارب والى بائع فلا
اقول كون كلام الله على هذه الصفة غير معقول فان قولك افعلوا الصلوة مع قولك لا تفعلوا الزنا
كيف يتحدان فى الازل لفظا او معنى بالاعتبارات وهذا هو الذى لا يعقل يكون زيد وعمرو متحدين
ثم يكثر او بطلانه بديهى ولو ادعى ان الكلام النفسى لفظ بسيط لا كثرة اعتبارية فباعتبار كثرة
هذه الالفاظ المتباينة فى اللفظ كيف اصطلح معه على انه اذا قال زيد كان امرا بالصوم والصلوة
ونهيا عن الخروج واخبارا بخ الامير واستخبارا عن ولاية المراة فقد اهذه معقولة فى الكلام اللفظى
لا النفسى او لا نعقل معه واحد يكون امرا ونهيا وخبرا وايضا لا يكون هو عين ما قرآنا كما قاله
له الاشعرى واستحسنه بعض العقلاء قال وذهب بعضهم وهو الامام الرازى ومن تبعه قال رد عليه
اقول لا يخفى ان هذا الرد يتوجه على مختاره ايضا وهو الكلابية الاقرار واحد وجوابه ان البسيط الازلى
لم يتعين بايجاد هذه الانواع فيصح للكلام بها باعتبار مخالفة ما لو تعين بايجاد هذه الانواع فالامر فى
الازل لا يطلب قبل المعدوم مامورية الازلى بان تتغير وتبقى بالغير وقت ووجود وقبل ان ماثور
فى الازل لكن لما استحال الامر الازلى رغم ان وجود صار بعد الوجود مامورا وعبارة الشارح مجملها
قال كما اذا قدر الوجود قبل هذا عدم على الطلب وهو بلا مامور ممكن واما فى الطلب فمستحيل بلا مامور
بغير ممكن واما خطابات القرآن واوامره الكلام الله تعالى يولد الى يوم القيمة فخطاب لموجود حاضر فقط او للمعدوم
او غالب ضمنا وتبعا فلا بعد فيه اقول فيه ان هذا لا يمكن تخريجه على الجواب عن السؤال المذكور بانه يزال الخلق الاول
عن خلق مخلوق بامرهم بامر او امرو منهم عن المناهى حتى ينتهى اليها قال اذ لا ماض ولا مستقبل لان
الماضى يطلق الكلام على اطلاق ما صار والاستقبال باستقبل وما لا زال تعلم انه لا زال لم يتصور فيه ذكر
ولا تصور به كلام بالنسبة الا وجه للخطاب للسامع قال معنى الكلام سابقا على توجه الخطاب
له كان ماضيا وان كان معه او بعده فالحال او الاستقبال قال ليلا سبق الى الفهم فان
القرآن شايع الاستعمال فى اللفظ وكذا الكلام النفسى فى عرف الروم لكن اضافة الكلام الى الله يشعر
كونه صفة له غير مخلوقة قال كما ذهب اليه الخطابية قوم الخطاب احمد بن حنبل قالوا النظم المتلو من الا

الثيناية

من الاصوات والحروف المرتب بعضها على بعض فيوم اقول لهذا اللام معنيان احدهما ترتب الاجزاء
فى الوجود بحيث لا يوجد جزء الا بعد عدم الاول والثانى بعد عدم شخصه خارج عن البحث وكان احد من
المجتهدين فى عصره والا كان ترتيبا الزمانى بمعنى ان كل جزء منه بحيث اذا عكس ترتيبه فسد معناه فان
سورة الاخلاص اذا عكس ترتيبها فى اللوح او القلب لم يكن قرآن وقوم مثلا بالشخص يمكن بان يقال
ان يتعاقب الوجود فيها لعقول الآلة فيقوم فى البارى بلا تعاقب بناء على ان الوجود والامر
الوجود مختلف كما حكم عليه كلام الاشعرى فتقول وسبب الاحكام الى الجهل من سوء الظن به قال وهم
لا يقولون بحدوث الكلام النفسى اى على تقدير ثبوته فلا يلزم فى كون العزم من خواص الواجب عندهم
قال على اختلاف بينهم وذهب بعضهم الى انه مكتوب فى اللوح لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ
وقيل مخلوق فى لسان جبريل كقوله تعالى انه لقول رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين وقيل
فى لسان الذى عزم لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك لان النازل على القلب هو المعنى فيكون لفظ
لفظ الذى عزم بمعنى كونه مخلوقا له على الاول عند المعتزلة اما خلقه بواسطة خلق القوى او خلقه
فى لسان جبريل او الذى عزم فتم يتكلم هو به قال واما جبريل فيراه قوم مخالفة فاحت اللغة
لكن هذا انما يتم اذا ثبت الكلام النفسى بغير هذا اللفظ والا فلا حتى لو قيام الاعراض الغير العارضة
بذاته تعالى توجب تاويلا بما جاء الكلام قال والاصح اتصاف البارى اقول الاتصاف بالاعراض
المخلوقة ليس بمعنى احداثها صحيح واتمام يطلق عليه الاستعانة معنى الاتصاف بها لغة مخالفة
المتكلم لورود الشرع به فالاولى ان يقال والاصح اطلاق اسم الاسود عليه لغة ولم يصح لان معناه
لغة هو المتصف بالسواد ولا يوجب قال غير حال فيها اى القرآن الازلى غير حال فيها فالقول بكونه
مكتوبا ومحفوظا ومسموعا مجاز باعتبار وجوده فى الكتابة والعبارة والوعى وكذا كونه منزلا
لان جبريل عليه السلام اورد كلام الله تعالى عند سدرة المنتهى ثم نزل واقرأه النبى عليه السلام ما فهم بلا تغير
لو نزل الكلام بل المتصف بهذه الاوصاف صيغة هو القرآن المتلو فلو قيل القرآن لم يكتب فى
المصاحف ولم ينزل ولم يتلو يصح فى العرف لان المتلو المكتوب الخ سواء اقال المعنى القرآن
كلام غير مخلوق ثم وصف بهذه الاوصاف يجوز واما حكم هذه الاوصاف معنا على القرآن
فى الكتابة فى المصاحف والتلاوة بالالسنة والحفظ فى القلوب والسماع بالاذان فمشترك الالزام
لما بينا ان كلا منها مجاز فى الكل

قال جعلوه اسما للنظم ثم اختلفوا فقيل هو القيام بالقول بان خلق الله فيه فابوا، عنه والاصح ان
تعقيب الخبر غير معتبر بل الخبر ما يؤدى، والقارئ يفنى الحروف فيكون واحدا بالنوع وذكر لان عاين الكلمات
الكلمات انما يعتبر تغايرها بالحروف والهيئات لا بتعاير الخبر قال وذهب الاشعرى الى انه يجوز ان
يسمع بناء على جواز تعلق السماع والرؤية عندنا بكل موجود لكن سماع غير الصوت والحروف لا يكون
الا خرق العادة قال الامام واتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الآن منهم من قال ما كان المعنى
القائم بالنفسى معلوما بسماع الصوت كان مسموعا فلا نزاع في المعنى قال اصحابنا يسمع الكلام وقيل
انه يسمعه بصوت من جميع الجهات خلافا لهم وخلاف العادة وقيل لا نه يسمع كلام الا نه بلا
صوت وحرف كما يرى ذاته في الآخرة بلا كم ولا كيف وهذا اختيار صاحب الكلام قال يصح نفيه
وما فيه كما قرأ نفاق الآلسنة في اوايل السور فان نافيها لا يكون لغة السنة في قرأ نه
وكذا من واو الكينونة في القرآن فقال انها منكرة في الكشاف عن ابن قرأ، اصوت قيلا فقيل
له انما قوم فعلا فقال واصوت واقوم واحد فعلم منه ان اراد الكلية بالكلية تجوز اذ من معناها
قال وما وقع في عبارة بعض المشايخ ما قاله الاشعرى الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان
مراده مدلول اللفظ وهو العزم عندنا واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها
عليه فاورد عليه انه لزم من عدم كون المكتوب والملفوظ او المتلو كلاما الله حقيقة وان لا يكفر
من انكر كلاميته فتول الشارح وما وقع في عبارة بعض المشايخ توجيه مراد الاصحاب حتى لا يلزم
اللوازم الكاسدة قال انما هو باعتبار دلالته فان قلت اعتبار علاقة يشكوكة متعذر لا تقشعر
واقشعرار الجلد امر قليل يجاز المتعذور عنه وهو بكاء قلت التغاير انما يلزم ان لو تحقق وضع الاقل
فانه لم يجز كان مشتركا واشتراط عدم العلاقة في المشترك ممنوع قال وذهب بعض المحققين عضد الملة
والدين وهو صاحب المواقف قال الاسم للفظ والمعنى فيكون اللفظ قديما وزعم انه حادث نافي
الانسان سواء تماثلا في النوع او تخالفا لا يقال يلزم منه جواز مشاركة علمنا لعلم زيد في الماهية
وان تخالفا في العدم والحدوث لانا نمنع الزوم لان اللفظ ظاهر لا يمنع لاختلاف سائر الصفات
ولو سلم فلا نسلم التالي قال ليس مرتب الاجزاء اى ليس في وجود بعضه مسبوقا بعدم البعض فلا يشكل
الفرق بين قيام علم ملفوظ كما فرضتموه وذكر قال وهذا معنى قولهم يعني انهم لم يريدوا بالمتلو ومعنى

وانيتها ٤

في المتلو ٤

ومعنى مقابلا للفظ كما زعم البعض بل اراد وا انه نفسى اللفظ فما للفظ القائم بذاته تعالى متلو وكلام نفسى
كمعناه واللفظ القائم بالمستنا متلو وحادث لكن سمى قرأة فرق بين التعبير عن مكانه لا وجوده
الا السنة قال غير مؤلف من الحروف وهذا يشعر بان كلام الله تعالى لفظا غير مركب من الحروف والالفاظ
لكن مر ان نفى شئ لا وجود بعض الحروف بعدم البعض لان تركيبه منها مسلم عند الاشعرى والالم يكن حينئذ
ما وقع كما اوعاه بد ل عليه ان شارح المواقف بعد ما حكم كلام الاشعرى على اللفظ والمعنى قال فما
يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة ومتعاقبة فجوابه ان ذكر الترتيب انما هو بسبب عدم مساعدة
الآلة فيما فعرفنى التركيب والمراد بنفى الترتيب ما ذكرناه والالم يبق فرق على ما مر قال وفى
لا يتقدر اى لا يتقدر لفظا مسموعا قايما بالنفسى بل ما تتعلق هو المعنى والحروف المتخيلة حيث اذا ذكرت
كانت مسموعة اقول قيام اللفظ المسموع بالنفسى معقول لعموم قدرة الحق بل واقع فان الساكت
اذا ارتقى الى مرتبة ذكر القلب سمع من قلبه الذكر ولسانه ساكن لكنه يسمع مرتبة الاجراء ايضا
فالحق ان اللفظ المسموع غير قار كالحركة فلا يتصور قرنه الا بخبر والاعتراض قال التكوين اثبته
الحنفية صفة حقيقية مغايرة للقدرة والارادة وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود
وعبروا عنه بالخلق والتخليق وطوعى والظاهر من هذه العبارات كونه صفة اضافية لا يتحقق عنها
التكوين كما فهم اراد وابها مبداء الاخراج وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثر الوجود بالقدر
واثر القدرة هو القدرة يرد عليه ان الوجود بالقدر حاصل من تعلق القدرة مع الارادة بلا
حاجة الى صفة اخرى قال الامام الرازى ان كان تاثير التكوين على سبيل الجواز لم يتميز عن القدرة
وان كان على سبيل الوجوب يكون الواجب موجبا لا مختارا او القول بان الوجوب بالاختيار لا ينافى
الاختيار راجع الى القسم الاول وصف ذاته في كلامه الازلى ومدح بانه الخالق البارى ولم يكن
خالقا في الازل لزم الكذب والتدرج بما يستحيل به الاخبار عن الشئ في الازل لا يتحقق بقوته
فيه كقوله خلق كل ما في الارض جميعا بل اخبار انه حسب حال المخاطب ولو كان الوصف ثابتا
حال توجه الخطاب صح الوصف به ولو كان ثابتا قبلا او بعد صح اخبار بصيغة الحال والاستقبال
قال فجاز اطلاقه كما هو قادر عليه يرد عليه ان الجواز العقلى مسلم والشرعى ممنوع لتوقفه على
الاذن قال فيلزم التسلسل والقول بان يكون التكوين غير بل لان كون التاثير بين الاثر الحاصل منه بلا

التركيب ٤

بل حقيقة يرجع الى سلب تكوين التكوين قال فيستغني يرد عليه ان التكوين محدوث لا محاورة فاللازم
منه استغناء المحدوث عن التكوين لا استغناء المحاورة عن المحدوث نعم استغناء المحدوث عن المحاورة
لكنه لم يلزم لجواز استغناء التكوين الى وجب الباري بالتكوين اثر قال سيجيء هذه الاولة هذا
البيان في الدليل الكلي لان لزوم الكذب في خبر بيع الجبر المحاورة والعدم اللهم الا ان يقال الكذب
في الخبر المحاورة ليس بقبيح بناء على انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى كذب الجبر العدم فانه بعض في حقيقته
قال والمستدل القائلون بمحاورة التكوين وهم الاشاعرة قالوا التكوين من الاضافات والاعتبارات
العقلية وكثيرا ما يطلق المحدوث على المحاورة والاعتبارات فلا تغفل قال فالتكوين باق ازلا ابدا
فتغيير بتكوينه للعالم تغيير عارضه للعارق لانه نسبة عارضة له وقت وجود العالم كذلك ازلية
مع حدوث المكون انما يصح اذا كان التكوين صفة هي شأنه الايجاد لا نفس الايجاد والاخراج
من العدم لامتناع تخلف المكون عنه حدوث قال وما يقال جواب اثر على قول الاشعري لو كان
التكوين قديما لزم قدم المكونات بمنع الملازمة ويكفي ان يكون حدوثا لقوله فان تعلق فلما
ان يستلزم ذكر حاصله ان التعلق يستلزم المحاورة فيصح الترديد بدليل لا يتوقف وهي
قوله حدوث العالم كونه اثر المختار مما لا يصح الا المحدوثة على الاختيار قال ومن هنا
اي ومن ان المراد بالمحاورة بالوجود بعد العدم خلاف والا اي وان لم يرد ذكر ما اريد صحيحا
لحكماء لم يصح ارد عليهم قال فلا يندفع بما يقال من فسر التكوين باخراج المعدوم من العدم
الى الوجود مع انه لا يلزم قال الشارح مع تخلل بقاء فلو ثبت بدون المخروج لزم تخلف
الاثر عن علته الموجبة وهو محال الباري ازلي يدوم لوقت وجود العالم فلا تخلف فيه وهذا مردود
اذ لا تغاير الا خراج من العدم الا في الفترة القاصرة التي بعد الشيء باخراجه بالقوة
بالقدرة وهو في الحقيقة محاورة لم يتراخ المعلوم عن شيء منها مع ان تراخي الوجود عن الا
محاورة تخلف عن تخلف كقوله راسا المعلوم من قولهم بدوام اتحاد الخلق مع المحدوث المكون
انهم يقولون بدوام فيض الحق من الازل الى الابد كما يقتضيه المحاورة المطلق ولا يلزم منه
قدم هذا العالم لان له ان يكون الى عالم مثله في الساعة لما تغير جانب الحق عن الوجود
تعقل العقلاء تراخي العالم باعتبار كونه فيه صفة حقيقية كالوجود فانه امر اعتباري فساوي

المعلول في
عدمه ع

فساوي قائم بذاته في الخلق فليكن التكوين كذلك قال لان الغير يغاير المغير لا يقال التكوين
ليس بغير العالم بل هو هو لانه مبني على بطلان الجزء سوى الفترة كما حققه ولو سلم فمغايرة
الغير له يوجب مغايرة مبدأ اشتقاقه قال وان لا تكوين للخالق تعلق لعلم ان عدم تعلق الخالق
بالعالم وعدم صحة القول بانه خالق وعدم كونه مكونا للاشياء كلها معنى واحد مع اعتبارات شتى
قال لكن ينبغي للعاقل ان يعرض بان المعنى والحاصل المرتدي ليس سوى في رد هم هذا على ما يليق بالعقلاء
قال ليس امرا تحققا مغايرا للمغير والعالم بغير التكوين بمعنى كون بصفة الفاعل لانه قد
يتحقق كونه بصفة حقيقية فيه مع ما فيه من سوء الادب قال والتحقيق ان تعلق القدرة لا يقال
تعلق القدرة صفة القدرة والخالق صفة الخالق فكيف يتغايران لان نفس التعلق صفة القدرة
وتعلق قدرته صفة الخالق والتغاير اعتباري كحسن زيد وحسن وجهه بخلاف حسن غلامه فانه
ليس وصفا له بل كونه بحيث حسن غلامه وصح له وظهر منه ان قوله وحقيقة كون الخالق بحيث
مما لا حاجة اليه قال لما زعمت الفلاسفة انه تعالى مريد بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم
يفعل لكنه شأن الغير من لوازم ذاته كالعلم والقدرة فيكون الخالق فيهم مكثرون المشيء بمعنى
صحة والترك كما قاله المتكلمون قال وايضا نظام العالم فائق الحكمة المطابق باسرها قابلة
للوجود على وجوه شتى الآن بعض تلك الوجوه احسن واكمل لنظام الكل من حيث هو كل وهذا
النظام المشاهد فلزاوقع عليه بمناسبة المبدأ في الازلية او فرجح لا لمرجح لاستدلال بنظام
العالم على الارادة ان بابطال اصلهم او بدعوى البديهية في اقتضاء اختيار فاعل وهو
مشكل لان نسبة الموجب الى الاحسن وغيره على السواء فلا يصح تخصص الا لمرجح
كذلك سواء النسبة ثم لما مر لا سيما في الموجب العالم بالاحسن وغيره فان عمل يصح التخصص
قال ورؤية الله ان كانت الرؤية من بناء الفاعل كان تغيير بالانكشاف تغيير ابالملازم
وان كان بمعنى المرئية كان معناه على الوجهين تغاير الغراء هو الرؤية كخاصة البصر اذ لا تراء
في رؤية الباري نفسه بصفة البصر قال حالة مخصوصة يكون الرائي كما شاء ثم الرؤية
غير العلم بالكنه فان ما تراه لا تعرف كنه فلهذا قال الذي نراه ما نعرفه كما نعرف موفكر مع حصول
الرؤية لبيلة المعراج واما الى الرؤية اقوى انواع الادراك ام العلم بالكنه فتقرير بالاقل

مبدأ اشتقاقه ع

بصفة ع

ولذا تميز المؤمنون برؤية الله سبحانه وتعالى ما تميزوا بمعرفة اقول هذا لا يفيد كونه اقوى من معرفة
الكفرة كما لا يخفى قال لم نحكم بامتناعها لا يقال عدم الحكم بامتناع الرؤية لا يفيد الحكم بجوازها
كما هو المط لانا نقول عدم الحكم بالامتناع كاف لغاية الغرض بالنصوص المفيدة لوقوع الرؤية
حيث يتوقف قول واجبة بالنقل ولو حكم العقل بامتناعها وجب صرف المنصوص عن ظاهرها والا لزم
ان تحمر كلام الله على ظاهرها فالحكم بجواز الرؤية بالعقل على اهل السنة مع ان كلا منهم يقيم
البرهان على امتناعه فنوقع غير الامكان عقلا قال برؤية الاعيان اكثر الاقسام بروتيا واجيب
عليه بانا نرى الطول والعرض وهما الجواهر التي يتركب الجسم منها اقول اذا ثبت الطول والعرض
العرضان كان رؤية الجوهر خلف المنافاة قال او لا رابع مشترك بينهما فجعل عليه ان الخبر المطلق
والمقابلة وكون الوجود من الغير مشترك بينهما ايضا اقول سبق ان المراد بعلة الرؤية متعلقها
اى نفس المرئي ولا شركة في الوصفين واحد وكل من المقابلة والخبر مختلف فيهما غير المرئي
فيه واما كون الوجود من الغير فامر سلبي كالامكان فنوقع حكم قال ويتوقف امتناعها اى
امتناع ما بالغير موقوف على فقد الشرط او وجود المانع وهو لا ينافي الجزم الى كلامنا فيه
ويمكن ان يحمل على الامتناع الذاتي فان المانع اذا كان ذاتيا للوجود كان الامتناع
ايضا ذاتيا قال وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات للشركة في العلة قال بناء على ان الله
لم يخلق في الكل ان الله ترى الغائب في الليل والمروج يرى الحي وحتى لا يراها والبديهة
كان يرى جبرئيل ولا يراه الخفاش الآثار راجع قال ولو سلم ان العرض يستدعي علة للعروض
فكيف الامكان والضرورة عليه ولو سلم ان العرض لا يصلح علة بل لا بد من علة موجودة فلا نسلم
ان الشركة العلة واجب بجواز ان يعلل الواحد النوعي كالجزء الروية بعلل مختلفة فيكون
علة الروية خصوصية الجوهر والعرض قال ولو سلم ان الشركة العلة واجب فلا نسلم الشركة
الوجود وقد عكس ترتيب الستة الثلث وما ذكرناه احسن ترتيبا قال لم لا يجوز ان
يكون خصوصية الجسم وقوع بجواز ان يعلل الروية بالعلل المختلفة لا المشتركة انما يلزم منه ثبوت
هوية ما بيان ان المرئي اولا هو الهوية المطلقة دون خصوصية جوهرية او عرضية بل انما
يرى وكثيرا ما يرد على السيد بان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة امر اعتباري
كمفهوم المطلقة والحقيقة فلا يتعلق

روية اصلا بل المرئي خصوصية الموجودة الآن ادراكا اجماليا لا يمكن من تفصيلها
وليس يجب ان يكون كل اجمالي وسيلة الى تفصيله كما في تصور كل شيء فنوكل وارد عليه ايضا بانه يستلزم
لتعذر ادراك العرض لروية الجوهر والعرض وطلب علة مشتركة بينهما اقول كون المرئي هو الخصوصية
ضروري لكونه في المقابلة لكن لم لا يرى على وجه كلي بحيث تحتمل الجوهر والعرض على اعتبار
مطلق متعلق الروية او علة موجبة لصحتها على ان الحكم المشترك بين افراد نوع واحد تعلل
بذكر النوع بالذات او بالواسطة وكذا الحكم المشترك بين انواع الجنس تعلل بكتعلل التعجب بماهية
الانسان والحركة الارادية بماهية الحيوان مع انها انما يعرضان لافرادها واما حديث
تعذر ادراك مفروض تحت كلام على هذا الوجه قال متعلق الروية هو كون الشيء بحيث يصح ان
يرى متعلقها هو الهوية الخصوصة عبرنا عنها بالكون المذكور لئلا يتوهم ان العلة خصوص
زيد من حيث انه زيد مثلا وليس كذلك كما عرفت قال وهو المعنى بالوجود فيما قيل ان
الوجود من المعقولات الثانية فلا يمكن روية اصلا واما النقض بلزوم صحة كون
الباري مشموما او ملموسا لاشتراكهما بين الجسم والعرض مفروض بان المشموم في الحقيقة
هو العرض لا محل وكذا الملموس كالحرارة والبرودة والصلابة واللين قال وفيه
نظر حاصله انه لا يلزم من عدم كون المرئي خصوص الجسم والعرض كون الهوية المطلقة بحيث
يصح الواجب بجواز ان يكون الجسمية وما يتبعها او كلاهما او اكثر قال رب ارني انظر اليك قال
بعض المحققين ان موسى عليه السلام طلب روية ذاته تعالى مع بقاء هويته من حيث قال ارني انظر اليك
مشيرا الى هويته بصيغة المتكلم وحده عليه بقوله لن ترانى يا موسى مع بقاء هويتك الى تخاطب
ولكن انظر الى الجبل اى ذكره وهويته قال لن ترانى مكانه ولم يكن فانيا فسوف ترانى بهويتك
وتمامية ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا اى فنى هويته فراى الحق بقيتي الحق فقال
انا تبت الآن عن طلب الروية مع بقاء الهوية وانا اول المؤمنين بهذا الايمان قال
لكان طلبها جهلا قالت المعتزلة الجبل بعض احواله التي لا تتذاذ اعلم وصرائنة وتتبعه
الباقي امن وتواهد رد عليهم بما يجزم به تمامية المنع على ان على احاد المعتزلة
بدعة شنعاء قال لكان لا جزم فوقه وانما اضاف الروية الى نفسه ليتوقوا الوساوس

لنفسه لرأه لعلو قدره قال ان كانوا مؤمنين كما هم اذا وجب عليه بابا سؤالهم موسى عم
ليس للاعلام بامتناع الرؤية بل لتسمعوا من الله حتى يجب كونه تراني فخير والى تعنتهم
قال في المعاصر هذا عجب لانهم اذا لم يقبلوا الخبر من موسى عم فمن السبعين اولى ان لا يقبل
الخبر وفي صدق النبي عم في خبر المنكر له ربما يصدق جماعة كثيرة من امته لظهور صدقهم
عند بالحجة او لبلوغهم حد التواتر والا لم يصدق بخبر الواحد اذا سمع من بعضهم لجواز
ان حالة قال قلت فلم يصدقهم في خبرهم برسالة بعضهم قلت لان الرسالة يحتاج الى
لانحصار العلم به بتواتر الخبر بخلاف سماع خبر الله تراني فانه حتى تحصل العلم به بجمع
عظيم قال وان كانوا كفارا قالت المعتزلة بابا القوم كانوا مجبرين كلفهم ظنوا جواز
الرؤية عند سماع الكلام فساءلوا موسى عم ربه ليكون اوين عندهم وتارة بانهم لم
يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كافرين بل مستدلين او متحيرين فافرحوا ما افرحوا
كذا في شرح المقاصد والمذكور في التفاسير ان القوم انما سألوا موسى عم عليه الرؤية
لاجلهم السبعون الذين اختارهم موسى عم للعذاب عن عباد العجل ولما سمعوا
كلام الله موسى عم اني انا الله لا اله الا انا فاعبدوني ولا يقرر ربا سوى قالوا لم
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اقول لعلهم اراد وا به الاطمئنان الذي طلبه ابراهيم
لان حمل على ارتداد هم او اذا في حجاب الرسول مع شاهدتهم المعجزات الباهرة
من بينهم وهم مختارون على اصر الكبائر وفي حكم الكبائر ولم ينقل وكذا في كتب القوم بل المروي
فيها انهم جاوا انبيا بعد ما اخذتهم الصاعقة ناظرين فالنظر الموصول بالى اما
بمعنى الرؤية او بلزوم لها بشهادة التعدي بالى في اللغة ورد عليه بان الى واحد الالايق
النعم والنظر بمعنى الانتظار اجيب بان سوق الآية بشهادة المرسوم وانتظار النعيم
لا يلائم بلا تنافيه لانه موت احمر افول انتظار النعيم عند القطع بحصوله نوع من النعيم
فلا يلائم البتة بخلاف انتظار الجاني والمتسخط فانه اليم في اليم جوع وخوف لا في
انتظار قال كما يروى الفرق هذا تشبيه الرؤية بالرؤية في البين لا تشبيه الرؤي بالرؤية
في الجلية وفي الحديث الصحيح ان الله تعالى يأتي يوم القيامة في صورة غير صورته التي يعرفون

فتقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك فعاينتهم الله في صورة التي تعرفون فيقول انا ربكم فتقولون
انت ربنا فيتبعون الحديث ثم السلف انفقوا فيه كما هو وانهم والخلف اولوه بان المنكر انما انكروا عليه لما رأوا في صورة الممكن والمراد بالصورة الثانية ان يتجلى الله لهم لا على صفة
المخلوقين فيعرفونه عبر عنها بالصورة المشابهة لها قول الظاهر ان امثالهم اولى على ظهور الحق
بصورة الجسمانية فلم يعرفوا اولا لصورة الاحكام فتحصل لهم ثانيا بالعيان او معرفة الحق
في صورة اللبس فتتبعوه كما قال ابي العاص قال وفي الآخرة كل لابس يتكر قال ولم اعرف
حكم كتابه وسنة اراد بالكفر الفرار ويذكر الآيات المشتبهة بالمحكمات قال ومقابلة
من الفرار اما صفة كما في الرؤية بالرؤية او حكم في رؤية وجه بالمواجهة المقابلة وهذا
على قاعدة السامية واما على مذهب الانطباع فالصورة الجزئية مقابلة حقيقة قال
منع هذا الاشتراط فان قلت المعتزلة انكروا الرؤية بالمقابلة والانطباع وجوزوا
اهل السنة بدونها والنزاع بينهما صفة قلت بل هو نزاع لفظي في ان الانكشاف
الحاصل بدونها هل يسمى رؤية او لا قال في شرح المقاصد ثم يتوجه ان يقال نزاع المعتزلة
انما هو في هذا النوع من الادراك لا في الرؤية المحال بها بالحقيقة المسماة عندكم
بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري اقول هذا الوجه مدفوع بغاير الانكشافين
بالنوع ولم يثبت بل الثابت تغاير الشرط قال ولا يجب عند اجتماع الشرائط ولو سلم
وجوبها في الشاهد في الباري لم يجز اختلاف الرؤيتين في الماهية ولو ازمها
ولو سلم وجوبها فيه ايضا عند تمام الشرائط فتمامها فيهم لما مر عن السلف ان رؤيته
لا تجوز في الدنيا للضعف تركيب هذا ولكون قولهم قائمة وفي الآخرة تركيبا باقيا
وقوى باقية فوادها وعن انس بن مالك لا يرى الباقي بالفاني بل يرى الباقي بالباقي
بعد تسليم الابصار يريد الابصار بمعنى الاستواق فاوراء البصر فلا يتكلم ولو سلم
بجوازها فسلب الحكم عن المستوفي سلب العموم فلا يلزم المط وهو عموم السلب ولو سلم هو عموم
الاوقات اقول اذا امتنع استواق الابصار تعين الجنس وسلب الحكم عن الجنس يستلزم
عموم السلب فلا بعيد منع الاستواق الدائم الآن يوفق بين ما جاء الرجل فلا رجاء الزائر

تعالى وكون الادراك هو الرؤية مطلقا اى للام اطلاق ذكر بعد هو الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئى ولذا يقال رايت الجوهر اوركته ببصرى لا احطته الفهم فالادراك اخص من الرؤية ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم ولو سلم انه مساو للرؤية كفى لابراهيم فيه عموم الاوقاتية فيحمل على نفى الرؤية فى الدنيا جمعا بين الادلة قال لما حصر التمدح المعترض بان عدم الرؤية لو كان مدحا لكان زوالها نقصا فيلزم زوالها فى الدنيا والاخرة اجيب بان النقص انما يلزم فيما يرجع الى الذات والصفات واما الامر الذى الى الغير فيجوز زواله بزواله الغير بل الزوم نقص او لا يلزم منا التغير فى القديم والرؤية منه لا تتعلق اذ واما الاعتراض بالتمدح بنفى التذكير مع امتناعه فمردود بان التمدح فيه بالتنزه والاستقلال لا بامتناع التذكير وانما التمدح فى ان يمكن رؤية العرض لعدم رؤية الاصوات والطعوم ان لا تمدح فيه مع امكان رؤيتها لوجودها اجيب بان نفى الرؤية عن الموجود والخلاف فى سمعت النفى فلا مدح فى نفى رويتها اقول كون عدم الرؤية كمالا انما هو فيما ينال اليه بالرؤية فلم تعتبر لتنزه بجى ء تكريا، واما ما ينال اليه بالشم والذوق فالكمال فى عدم الوصول اليه بالشم والذوق لا بالرؤية كما يأكل لحمه ومشاربها قال الاية الواردة فى سوال الرؤية كقوله تعالى قال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اقول قد سماه لوا موسى اكبر منى وكبر فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وعتوا وكبر قال وهذا معنى كون الاستكبار لتعنتهم سئوالهم تعنتا بل وقوعه اذ لم يكن عنى تعنت قال واصل الصحابة روى مسلم عن ابى ذر رضى الله عنه سئل هل رايت ربك ليلة المعراج فقال نور انى اراه فيه وليل للتوقيفى او زوى اى بفتح الزاى والواو وبكسرهما فى الاول كان انكار الرؤية وعلى الثانى اثباتها والمراد بالنور هو الحاجب المطهر لعين اقول اطلاق النور يؤيد رواية الكسر فلعل رواية الخ للتلبيس على بعض الحاطب تقصون عن ادراكه معناه قال واما الرؤية فى المنام فقد صحت عن اكابر الصحابة كعمر وفى السلفى كما فى صيقل وعن ابن يزيد رايت ربى فى المنام فعلمت كيف الطريق اليك فقال ابركى تعسكر

تعسكر ثم تعالى وروى ان حمزة القارى قراءة على الله القرآن من اوله الى آخره فى المنام حتى اذا بلغ قوله وهو القاهر فوق عباده قال الله تعالى يا حمزة وانت القاهر فوقهم هذا انما يدل على كونه كلام الله لا على رؤيته قال حال الافعال العباد اى موجد لها والافعال اعم صفاتها من كونها طاعة او معصية كما ذهب اليه الاشعرى او يستند صفاتها الى قدرة العبد كما قال القاضى ابو بكر او يراد انه خالق للافعال مع قدرة العبد كما راه الاستاذ وخلاصة صريحا الا على المعتزلة قال لما زعمت المعتزلة وبه صرح الزمخشرى حيث قال العقل العشرة خالق بعضها البعض ولعالم ايضا وان العبد خالق لافعاله وفرق بينهم وبين المعتزلة ان العبد موجد لفعله بطريق الكسب عند المعتزلة وبالايجاب عند الحكيم بمعنى ان الله يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور قدرة عليه الشارح بالصحيح انما عبر بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب فلا يتميز مذهبهم عن مذهب الحكيم اقول هذا انما يلزمهم ان لو سندوا الارادة الى الصانع كما قاله الاشعرى اما لو سندوا الى الاستعداد الموضوع فى العبد كما هو الظاهر من مذهبهم فلا قال تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق على الكاتب بالنسبة الى فعله حقيقة النملة والبعوضة قال الكاتب عالما بتفاصيلها فيلزم هذا الوجه بنفى الكسب والخلق معا لاثبات الاثر الا فى العلة الحقيقية لكمال العلم وهى كونها بالقدرة والقصد والاختيار اقول القصد الى الشئ مسبوق بالشعور بضرورة وانتفاء القصد ان كان اجماليا فعلم بالاجمال وان كان تفصيليا فعلم بالتفصيل ثم القصد الاجمالى كاف فى الكسب انتفاء القصد المتى الى المسجد فكثير كما فيما فى الخاتمة ايضا ودعوى البداهة فى عدم كفاية فيهم قال بل لو سلم لم يعلم افتقار بل لو توجه عند لو كلم لم يقدر الشعور بتفاصيل حركاتها اعضائه فلا يتوهم ان يكون له شعور كلى لا شعور بشعور او يكون ذاهلا عن شعور او تخيله او لو كان له شعور بلبنة له بادنى التفات قال من غير تحرير العضلات جمع عضلة وهى لحمة مجتمعة مكتنزة فى العصب كذا فى الصحاح قال والمراد عن عن الكثرة اى عن ان المراد بالعمار والمعمر واحد وهو الحاصل بالصدر فيلزم عطف العمار او المعمر لا يناسب المقام بل المراد

عاتقون الاصنام طرز اليونية قولهم انتم تنحتون وانتم تخلقون وما تعملون افعل اللام وجوز ارادة الا صنام بها الحق يعبدون والاخلق

شيئا والله يحكم وعلم ولو سلم انه مراد فنقول اضافة العشر عرفا او يقال هذا الثوب عشر فلان وان لم يكن
على هيئة الثوب قال اى ممكن فيخرج ذات الله وسائر صفاته لانها ممكنة موجودة بالجواز وانما نعبر
بوجود الممكن بدل الواجب لكان احسن قال بدلالة العشر اى المخصص هو العشر فانه يحكم بان
المسمى غير مخلوق وكذا الواجب فلا يلزم كون العام قطعيا في الباقي خلافا ما او ان المخصص هو
العشر كما بينه في الاصول قال في مقام التمدح بالخالقية قيد بالاضافة لانه من وجه اخص اورد
في مقام التمدح والكلام حاصل معناه انه نعت مشعر بمفهوم الخالقية فلا يرد نحو الله
اقدر يكفي في التمدح بما كونه مستلزما للخلق وعموم خلقه للجواهر والاعراض بخلاف العبد فانه يخلق
فعله بقدرة هي عطاء الخالق وايضا انه قد يمدح بصفات كمالية للعبد منها خصته واما التعوذ فيجب
اى يراد به التعوذ في الخلق المستقر بما ورد في الكتاب والسنة من نسبة الافعال الى العباد وما ورد
في السنة انه تعالى خلق آدم على صورته اى صفته والخلق من جملتها لا يقال نهاية الكمال ان لا يشاركه
احد في خلق شيء اصلا لانهم بالنهاية ان لا يشاركه احد في الخلق المستقر ولو في خلق احقر الاشياء و
اما الخلق بقدرة الخالق والاعانة فمن كمال الخالق فان كمال الخالق ان يشاء منه مثله ولما لم يكن
مثل الباري ذاته وصفاته انشاء برحمته من يقدر بعض ما يشاء قال فانما يكون العبد
خالقا يكون من الشركين قيل قالوا وهم رسخوا الله بقولهم العزيز مجوس هذه الامة قال المعتزلة
المراد به الجبرية الغالبون بان طريقة خلق الله اقوى ولو سلم ان المراد المعتزلة فلعل المراد بقولهم رأيهم
في هذه المسئلة والا فنسبة كشاف كتاب الله الى دين المجوس مشكل قال ان المجوس لم يعرفوا
لانفسهم هذا كفرا وروي في الحديث ان من قال القرآنية خير من اليهودية فقد كفر لان القرآنية
للبقر عقلا وشرعا بدليل قطعي لانا نعلم الحدوث هو الحيوانية مطلقا اما لو قيل القرآنية خير من اليهودية
من جهة ان طبعهم وسوء ميلهم الى الاسلام او اليهودية خير من القرآنية من حيث ان كفرهم في
البقرة وكفر النصارى في الالهية فلا كفر واما قولك وقالت اليهود عزير ابن الله فانما قاله
طائفة من اليهود وان الاولى باختيار اى يعلم بالضرورة ان الاولى باختيار دون الثانية وهو
المراد بالفرق الضروري فتدبر لان مقارنة الاولى بالقصد والاختيار ضرورية لكن صدورها بالقصد
والاختيار ثم فان دوران العشر على الشيء لا يدل على علية الشيء له ولذكر اكثر من العقلاء قال

وانما عشنه اى بينت الكسب والاختيار في التكليف لتختار ما تحلق به وبستحق المدح و
الذم والثواب والعقاب لاختيار العشر او تحليته له فان قلت التكليف بالصلاة مثلا
انما هو لايجادها فاذا لم يكن هو الموجد لكان تكليفا بما لا يطاق قلت لانم ان التكليف
بها لايجادها بل لتختارها فيترتب عليه ايجادها وسلم ان التكليف للايجاد لكون وجود
العشر كافيا في كونها مطاقا فلغاية ان قدرة الخلق فراغت عن قدرة الحق قال ان المتصف
بالشيء من قام به ذلك الشيء سواء كان موجدا او كاسبا او محلا فقط كطاعة زيد وفسقه وقال
بعض الاعلام من اوجد معنى قائما بالمحل فالموجد هو الفاعل الحقيقي والمحل هو الفاعل المجازي فالجلاد
قاتل بالقدرة والله قاتل بالحقيقة ولذا نسب الله الافعال الاختيارية في القرآن الى نفسه واخرى
الى عباده كما قال وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وكلم الفاعل في اللغة موضوع للمخترع
لكن نظن ان الانسان مخترع لافعاله من الحركة وسكونه وقيامه وان نسبته الى الله على مجاز كنسبة الفعل
الى الامير فتأمل للمتشبث للامر لاهله عرفوا ان الامر بالعكس اقول فعلى هذا يرد الزام المعتزلة على
الامام بلزوم كونه تعالى هو الاكل والشارب الى غير ذلك لكن لهم ان يلتزموا ذلك ويقولوا خالق الاكل و
الشرب وان لم يطلق عليه لتباور معنى الاتصاف منه قال اشارة الى خطاب التكوين فان سنة الله
جرت على انه اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وان كانت القدرة مع الارادة كافيتين في خلقه
فخطاب التكوين لا يقتضي وجود مخاطبه كما يقتضيه خطاب التكليف وقيل خطاب التكوين عبارة عن
سرعة الايجاد قال وهو عبارة عن العشر اعلم ان القضاء والقدر بمعنى الخلق والتقدير كما في قوله تعالى
فقضيتهن سبع سموات وقوله وقدر فيها اقواتها والمعتزلة انكروا القضاء والقدر لهذا المعنى
في افعال العباد وقد يجيئان بمعنى الايجاب والالزام كقوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه
وقوله تعالى قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء دون البواقي وقد يراد بهما الاعلام
والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض وقوله الا امرأته
قدرناها من الغابرين اى اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح هذا كله في المقاصد قال ان الرضا
بالكفر اعلم ان الرضا بكفر نفسه كفر قطعا واختلفوا في الرضا بكفر غيره قيل كفر وقيل اساءة
لا كفر وقيل الحق انه كفر ان كان بسخر الكفر ويستحسنه والا فلا لكن احب موز التعزير بالطبع على الكفر

في طريقة وعاونته

فيكون كفرا في الالهية ايضا

ثبت القدرة والاختيار وبنى التمايز وبقي الكسب موافقة الامر القدرة العبد واراده فابطاله لخبر الكتور
ليس ابطالا لمذهبه قال ونعلم ان الافعل باختيار قد عرفت ان مقارنة الافعل للاختيار ضرورية واما ان
الاختيار مؤثر فيه فلا سبيل اليه بالضرورة ولا بالنظر قال بعض المحققين اختيار العبد يرجح احد طرفي الفعل
بالايجاب له والله يوجد فيجب به الفعل والاول كسب والثاني خلق فعندي يكون لاختيار العبد وقع
في وجود الفعل لكن بالترجيح لا بالتاثير قال لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما يقال هذا يرى وعلى الاخرى
ايضا لانه وان اثبت القدرة والاختيار كلتيهما لكن اسندهما الى قدرة الحق واسند الفعل الى قدرة ايضا
فلا فعل للعبد عند سوى الخلية والمجبرية قائلون بها وبثبوت القدرة اذا لم يكن لها تاثير فلا ثبوتها اولى
لانا نقول اذا ثبت القدرة لم يلزم تكليف العاجز فنفي التكليف واسناد الفعل الى العبد لكونه محلا له مع
قدرة خلقية وان وقع الفعل بقدرة الحق لاسناده الى قدرة العبد قال طاهي تكليفه ولا ترتب الحساب
الثواب والعقاب والافعال اختيارية العتزلة بدل الوجوه الثلثة على ان العبد موجد لافعاله اجاب
الحواشي بان ترتب الثواب والعقاب على الفعل الاختياري كترتب الاحراق على مس النار والتبريد
على شرب الماء وغيرة كثير من العاديات واما التكليف فليكون داعيا للعبد الى اختيار الفعل اقول هذا
انما يتم اذا استند الاختيار الى العبد كما قاله العضدي والحواشي وعند الاختيار الحادث الى الاختيار الازلي
فالحق لو ان يكون مفوضا الامر الى تعلق التكليف انما هو ليكون معه احراز اسناد الاختيار الى العبد
لاختيار العبد بنفسه قال فان قيل بعد تسليم لا يتاتى هذا السؤال على ما مر في قولنا فان قيل فليكون
الكافر مجبورا في كفره لانا نقول ما مر بنا على لزوم الجبر من كون الكل مخلوقا لله تعالى فهو غير متعلق بالفعل
فقط وهذا بناء على لزومه من تعلق العلم والارادة الازليين فهو جبر متعلق بالفعل والترك معا
فلذا ذكر تعلقها بوجود الفعل وعدمه هنا لانه قال فان الوجوب بالاختيار تحقق للاختيار يرد عليه
ان اختيار العبد لا يستند اليه والا لاضطر الى اختيار اخر فيتسلسل فاذا استند اختياره الى اختيار
الصانع كان مجبورا واما النقض بعلم الباري تعالى فمدفوع بانه مفتقر الى اختيار فيرد بتعلقه
الازلي بالفعل الحادث في وقته فلا يتم فرق فالحاصل ان بقاء اختيار العبد مستندا الى الاستمرار الموضوع
فيه بطريق الصحة لا الوجوب يعني ان الله تعالى خلق في العبد صفة من شانها ان يريد بها اي شيء كان في اي
وقت كان واما تاثير التي هي مدفوعة بان الارادة امر اضافي والمعنى الى الارادة هو الوجود فقط فيتحقق
الاختيار والعلم الازلي بالفعل في وقته لا يستلزم الا وجود الفعل في وقته لا قبله ولا بعده فلا يكون
الفعل واجبا بالاختيار ولا ممتنعا بالعلم فلا يكون الفعل واجبا ولا ممتنعا فيكون ممكنا

واعلم

البعض ه

ثم تنبيه الله عنه هذا ليس بكفر بل ليس بقول كما ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا
يرد العذاب الاليم كذا في الفتاوى قال والرضاء انما يجب برد عليه اصعق قال رضيت بقضاء الله يريد به
رضاء باموره وعليه وهو الموفق لابي القاسم بدائع الله تعالى وهو القضاء فالاولى ان يقال الكفر نسبة الى
الله باعتبار ايجاده ونسبة الى العبد باعتبار محليته له والرضاء انما يجب باعتبار النسبة الاولى قال وتقريره
قال في شرح المواقف قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال
وقدره ايجاده على قدر مخصوص وتقدير معين اقول فعلى هذا يكون القدر بمعنى الخلق والقضاء بمعنى
التقدير كما قيل من المقاصد قال في المواقف القضاء عند الفلاسفة عبارة عن علم جاب ينبغي ان يكون
عليه الوجود وحتم يكون على احسن النظام وهو المراد مما قالوا قلم الله والقدر عبارة عن ترويج الوجود وكتابة الى
الوجود والعين بالجباية على ما يوزن القضاء قال اراد منها الكفر والفسق باختيارهما اي ارادته
الفسق والطاعة باختيار عبده اياه فيكون ارادته الازلية تابعة للاختيار الحادث ولا يعرف فيه
احاطة علمه بالحوادث الآتية كمن علم اختيار عبده غدا فاختار ختان قال وفي بعض نسخ ذكر اي كون ارادة
الله للقبيح قبيحة كخلقه لان القبيح ليس ايتا للفعل بل صفة تعرض بالنسبة الى العبد قال بل القبيح كسب
القبيح وكذا خلقه قبيح اذا لم يكن العبد خالقا لافعاله قال وهذا شنيع جدا فيلزم ان لا يلزم تخلف
ومغلوبيته لوقوع خلاف مراده تعالى فلا يكون قادرا على الكل وبالاجماع وهو محال عقلا لوجوب
الوجود وانما حكم العقل بشناعة وروده لان المعتزلة لم يقولوا بانه تعالى يريد الايمان والطاعة
اراد جازمة حتى يلزم العجز بل قالوا انه تعالى يريدهما برغبة العباد واختيارهم فلم يختاروا لم يرد انتهى
ولا يخفى على المحقق ما في الزامه اياه على المعتزلة ان لو قالوا ان الله تعالى يريد
بلام الكافر ارادة جازمة وليس كذلك كما عرفت فكان جوابهم ان يقول ان الله تعالى يريد اسلام الكافر
باختياره فان لم يختر لم يرده فكان التقدير منكر قال ولانه لا يشاء الا ما يفعل لانه فاعل مختار لا
ان يتصرف في مملكته كيف يشاء لا فاعل الفعل اصلا قال الا يرى توضيح للوجه الاخير من الوجه الاول
لئلا يقع الفصل بين الوجهين مع قوة كل جزء قال والعباد افعالهم اختيارية اي ارادية قال في
المقاصد كان المختار ينظر الى الوافين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده ويناسبه
ما ذكره الاشاعرة من ان الاختيار مسبوق بالترجح والارادة اعم منه ولا قصد ولا اختيار والاخير بينهما

نقل عن بعض الاجلة ان الاختيار لا يتعلق الا بالفعل والارادة تتعلق بالفعل والترك معا
فالاختيار اخص من الارادة فكل ما يصح ان يكون مختارا يصح ان يكون مرادا من غير عكس
ولا يخفى ان هذا مبني على مذهب ومذهب الاشاعرة ان الارادة والاختيار واحد
فكل ما يصح ان يكون مختارا يصح ان يكون مرادا

لو كلم بعينه قال وحقيقة ان صرف العبد فيه التوجه بقصد القلب وجعل من الامور التي هو بحيث
والتي معدومة فلا يرد عليه ان القرب فعل موجود وينسب الى البارى لا يقال صرف القدرة متأثر
على القدرة ولا يصح تفسير بالقصد السابق على القدرة لان الصرف بمعنى القصد سابق على القدرة
وبمعنى استعمال القدرة اى موافقا لفعل العبد متأثرة عنه او تعلق القصد يستمر الى تمام الفعل
فعند صدور القصد خلق الله القدرة فيصير صرفا قال والجواب انه الفعل عجيب وكم فيه امر
يشعر بانه اكتساب يتقدم على الايجاد ويلزم كون العبد كاسبا لفعله حال عدم تعلق ايجاد الله له
معلق بقصد العبد متأثرة عنه قدرته لا رعاية وايضا القصد يستمر الى تمام الفعل كما مر فعند تمام
كان الفعل مكسوبا والقصد كسبا وعلى الوجهين لا يلزم كسب الفعل حال عدم قال ومقدور العبد
بجهة الكسب لان تعلق القدرة بالمقدور لا يجب ان يكون بالايجاد قلنا قدرته الله متعلقة في الازل
بالعالم بلا ايجاد ثم يتعلق به عند الايجاد نوعا آخر من التعلق كذا في شرح المقاصد قال وبهم في
الفرق عبارة من يقول الخالق ايجاد اصل الفعل والكسب تصيير صفة من كونه طاعة او معصية
وهو مذهب القائل كونه طاعة او معصية انما هو لو افقه الامر اياه وكل منهما امر نسبي لا
تحتاج الى علة سوى وجود الفعل والامر فلا وجه لقدرة العبد فيه منهما ثم ان كون الفعل طاعة
او معصية عارضة بالنسبة الى محل يناسب ان ينسب الى قدرة المحل لكن قال الكسب وقع بآلة
هذا الفرق والقول بعد لا يفيد شيئا لان فعل العبد كصلوته مثلا ان وقع بآلة فليس بخلق او لا
بالخلق يكتسب فما معنى اجتماع الكسب والخلق فيه وايضا اما ان يكون في محل قدرة او لا وايضا
اما ان يتوارد القادرية او لا فلا يظهر معنى اجتماعهما فيه قال والخلق لا في محل قدرة قيام الخلق
بمعنى المصدرية في محل قدرة وبمعنى المخلوق ليس بمقصود لانا لم نتكلم على الكسب بقي ان قول المراد
ان الخلق ما كان حاصلا لا في محل قدرة والكسب ما كان حاصلا في محل قدرة فيظهر الفرق بين الخلق
والكسب ويمكن ان يراد الفرق بين المخلوق والمكسوب او به يظهر الفرق بين الخلق والكسب قال ويجوز
كل منهما بما هو لا فلا شركة في مذهب سلفا وخلفا وهو ان الموجد لجميع القدرتين على ان يتعلقا معا بأصل
الفعل قال في المقاصد ان اراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير وانما تؤثر اذا انضمت اليها قدرة
الله صارت مستقلة بتوسطها انما فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فهو

لا في صفة

لان ما هو مذهب الاشعري

فيما اختاره والاظهر ان مراد من كون التأثير صحيحا من العبد والايجاد من الخالق كما قاله البعض او نحو
ان يقال ان القدرتين تعلقتا بأصل الفعل لا بصفة من كونه طاعة او معصية قال
لانه قد ترتب فعل هذا الواطئ كاسب القبيح للعاقبة المحبة منه تحذيره وزجره وتوبيخه على ما
ذكره في تفسير القائل ان بعض المشايخ سئل عن قتل الخطأ معصوما فاجاب لو اطلعت على ما اطلع
الله من ما فعله لكنت يمكنك ان يراد بما اطلع الامر الخاص فلا يخالف ذكر ما لم يؤمر وقيل ان الخالق
متصرف في ملكه فلا يقبح منه شيء بخلاف الكاسب فعلى هذا يكون كسب القبيح قبيحا قطعا قال
والحسن منها اعلم ان الحسن والقبيح ثلثة معان احدها كون الصفة كمالا ونقصا كالعلم والجهل
والعدل والظلم والثاني كونه ملائما للغرض ومنافرا له اي سببا للتصلح والمفسدة كالحلاوة
والمرارة وكقولنا زيد مصلح للاعداء ومفسدة للاولياء والثالث كونه متعلق المدح
والثواب او الذم والعقاب كالايمان والكفر والعدل والظلم والاولان عقليان اتفاقا او
الثالث عقلي عند المعتزلة والشرع كاشف عنه وشرعي عند اهل السنة فالشرع ان حسن
القبيح او قبح الحسن لم يقع عندهم لاعتقاد المعتزلة لو قبح عليه تعالى فكيف يتصور
في حقه تعالى استحقاق الثواب والعقاب يصير محل النزاع في المباحث الكلامية فاقول محل النزاع
هو مع استحقاق المدح والذم لكن اذا وجد في العبد يتبع استحقاق الثواب والعقاب بخلاف
الخالق قال وهو ما يكون متعلق المدح هذا تفسير الحسن الشرعي بما يترتب عليه وكان عليه ان يفسر
معناه بما يظهر ترتب الحكم عليه فنقول الحسن عندهم ما امر به والقبيح ما نهى عنه فالمباح واسطة بينهما
وقيل القبيح ما نهى عنه والحسن ما لم ينه عنه ولا واسطة قال يتعلق بالكل خلافا للمعتزلة فانهم
قالوا الارادة انما تتعلق بالحسن لانها بالقبيح فاسق يريد ايمان الكافر والمؤمن برغبتهم ولا يريد
كفرهم ومعصيتهم اصلا قال والاستطاعة مع الفعل معتبرة زمانا وان تقدمت عليه بالذات
ضرورة تقدم العلة على المعلول مقلوبة عند غير الاشعري واما عنده فيتعلق اما خلق الفعل
في العبد على خلق القدرة فيه خلافا للمعتزلة فان الكلام على ان قدرة العبد يتعلق بالضدين
فيكون قبل الفعل وابو هاشم منهم مر وقالا مع قدرة القلب يتعلق بالضدين دون قدرة
الجوارح وقالا اولى كل منهما يتعلق بالضدين قال

لان كلا منهما والخلق والعلم ليس لما ذكر الاثر والقدرة ليس فيها الكسب فقط

ما فحسن القبيح قبيح عندهم

عن وهذا المقام اختيار التغيير الكاسب به

قوله قال الشارح بعد الاثر حلال حسن الالتفات وهو توضيح فعلا عند المعتزلة

اما الحيوة والعلم فلسبقهما على القصد ولو بقدر والاعتماد واما الادراك فلانه على القصد فلا
يصدق عليه انه خلق عند القصد قال فكان هو المصيب قيتحقق الوجه لتقسيم قدرة الخالق
وقدرة المخلوق قال ومن ذهب الى ان الكسب صرف القدرة والاستحقاق
بمقابلة الكسب قال ولهذا رجح الكاعبي بعدم الاستطاعة مع ان الاستطاعة ليست بكسب
العبد قال ولو سلم استحالة بقاء الاعراض يريد ان استحالة ما عرف تعليلهم بالبيان لان
الغعل انما يتوقف على القدرة المقارنة فقط ما دامت اوفى القدرة السابقة فعليه البيان قال
واما ما يقال جوابه ان القدرة قد تقدم قال ومن ههنا اى من اجل جواز امتناع الغعل في الحال الاول
لانتفاء شرط ووجوبه عند تمام شرائطه مع بقاء القدرة في الحالين ان اريد بالاستطاعة قارنت
في الوقتين لغعل الاثنين او بالقدرة القوة المسحيحة لغرايط التاثير فلزاكم بانها مع الغعل وزر
عليه بان الاثنين لم يغعلا بالقدرة المؤثرة اقول القدرة المسحيحة لغرايط التاثير لا يجب ان يؤثر بالغعل
لاختيار قدرة خلق عنه كما هو مذهبه قال والافغعل اى ان اراد القوة الفعلية الخ اذا انضم
اليها ارادة شيء حصل وكم الشيء فهي قبل قياسا على سايل القوى الحيوانية المخلوقة مع الحيوان
ولان الوجدان الشاهد بثبوت القدرة فينا شاهد باستمرارها وبقوتها الى وقت يريد
تركه وقيد لانها جزء العلة التامة وجزؤها متقدم على المعلول اقول جزء العلة انما يجب تقدمه
بالذات لا بالزمان والكلام في التقدم الزماني قالوجه ما ذكرناه قال الرابع سلامة الاسباب يرد عليه
انه وصف سببي للخلق والاستطاعة وصف ذاتي فلا يصح تفسير به بما يجب تاويله بانه ذو سلامة
الاسباب وقد يظن ان نفي السلامة وصف ذاتي فلا يصح سببي واما سلامة الاسباب فهو وصف
ذاتي او لا يوصف بالاسباب فيتامل فيه قال الجواب ان تحصل قبل الغعل سلامة الاسباب
فان قلت الجزء باق على سلامتها لعدم القدرة المؤثرة فلم جاز التكليف معها قلت لما جرت سنة
الله على خلق القدرة المؤثرة عند قصد الغعل او اسلم الاسباب جعل سلامتها كالقدرة المؤثرة
قال وقد يجاب اى عن استدلال المعتزلة بان القدرة لو لم تكن قبل الغعل لزم تكليف العاجز قال
القدرة صالحة للضدين اى القوة الفعلية التي قد ذكرها واما القوة المسحيحة لغرايط التاثير فغير
صالحة للضدين اتفاقا قال لكون القدرة قبل الغعل اما مجتزءة الاشكال او بدونه قال ولا ثاني للعبد ان

لان التكليف اما للاوّل كما قاله المعتزلة او للثاني كما قاله الاشعري وكلاهما لا يتصور
فيما لا يطاق وعرفي يطلب من وجب طاعته جازفي مشقة طلبا ابتدائيا سترجاء اعلام قال
بخلاف الضروري وقلب الحقايق وتحصيل الحاصل قال او ممكنا في نفسه لكن لا يكون في وضع العبد عادة
كخلق الجسم والصعود الى السماء قال لكون متعذر الخلق وفي ذكره التوضيح ان تكليف ما لا يطاق
واقع عند الاشعري بسبب او بي بناء على ان بين لقدرة العبد تاثيرا بالغعل والا بناء ذكر
كونه معذورا له قال ثم عدم التكليف اى عدم وقوعه متحقق في جميع التقديرين وخلق الاجسام
وان جوز الاشعري فيه ايضا فان قلت بل هو واقع لتكليف ابي لهب بالايمان فانه لو آمن لانقلب
تكذيب جبرائيل به الخ ومن اخبار ان ابا لهب لا يؤمن فالايمان بانه لا يؤمن جمع بين النقيضين
اجيب السيد بان الايمان بما جاء به النبي عليه السلام اجمالي وهو لا يستلزم الايمان التفصيلي بانه
لا يؤمن فلا يلزم المحذور وانما يلزم ذكر ان لو سمع ابو لهب هذا الخبر وهو ممنوع فجواز سماعه يوجب
جواز التكليف بجمع النقيضين وهو الطلب وفيه لانا ان ابا لهب مكلف بالايمان بعد ما اخبر الرسول عليه السلام
بهذا الخبر الذي لا يعلمه بالتكليف وابو لهب معاقب لنص القرآن كتبت يدا ابي لهب فلعدم
التكليف سابقا لا في عقابه قال كالموت عقيب العثار اى عقيب الجرح او عقيب ذهاب الروح
فان الموت وذهاب الروح وصيرورة الاذهاب قليل الموت عين العثار كما توهم وذكر قال
اى يوجب العثار فاعله والمراد بالعثار ههنا المعنى اللغوي فلا نقض بالعلم الحاصل عقيب النظر
فان العلم كما ذكر عقيب النظر بطريق التوليد عندهم
قال فلا استحالة ان كسبا ما ليس بقيام قيام هذا امتنع بالام الحاصل بقدرة نفسه اقول اللام
قايم مقام غير محل قدرة الضرب او القدرة مجتزية في الاعضاء وايضا موت المقتول لو كان مكسوبا
القاتل لاطرد قياسه به فيما لم يقع في غير المقتول علم انه ليس بمكسوب لكن بقي عليه النقض بالعلم
المولد عن النظر قال لا يمكن العبد من عدم حصولها منه وذكر بانه يمكنه ترك ما يوجبها قال ميت بآجله
الآجل لغة الوقت ويقال لجميع حيوة الشيء ولآخرها والمراد ههنا الآخر قال اي الوقت المقدر
لموته في علم الله ولو لم يقدر جاز ان يموت وذكر الوقت وان لا يموت وقال اكثر المعتزلة يقطع
على الآجل ولو لم يقدر لعاش الى آجله الذي علم الله موته فيه ولا العثار وقال ابو الهذيل منهم
انه لو لم يقدر مات البتة وذكر الوقت والامكان اتفاقا بخلاف المعلوم انه لن يموت وهو محال

لا يلزم المحال وقد اجاب بانه لا استحالة في قطع الاجل المقرر الثابت لولا العفو لانه مؤخر لمعلوم الله اقول بيانه ان الله تعالى قبل كان قبل تقرير المعلوم واما علمه بكونه في وقت آخر فمتعلق بعدم قتله فقطعه ليس بتغيير المعلوم الله سبحانه وانما يكون تغييرا ان لو علم علما آخر متعلقا بالقتل مفروضا لكن بقي الاشكال على اهل السنة حيث قالوا لو لم يعتبر مجازا ان يموت وان لا يموت للانهم ان اراد وا به عدم تعيينه في علم الحق فهو انكار للقضاء وان اراد وا به الامكان الوقائي فهو مسلم بين الكل فلا حاجة في جوابه ان المراد عدم تعينه على الوجهين والاتيان وذكر بعينه بالعقل قال بل الاحاديث الواردة كعود رحم لا يؤخر القدر الا الدعاء لا يزيد في العمر الا البر فاذا جاز الزيادة بالحسنة جاز النقصان بالسيئة او بالعقل وقد اجاب عنها بان المراد بالزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة باو بالسنة الى ما كتبه الملائكة في صحف اوقد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله معلق فيمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء وعنده ام الكتاب والى هذا اشار قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت الى قوله تعالى وعلم الله ولا شك ان الزيادة والنقصان قالوا في شرح المقاصد هذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد والحق ان المحال تعدد الاجل الحق لا تعدد الحق مع المعلق لكن نسبة المعلق اجلا خارجة قال لكنه يعلم انه يفعلها اذا علق الامر بين عباده عدم فعله مع علمه بفعله ترغيبا على الطاعة وتنفيرا عن المعصية وقد يحكم لا يقضي قال لانه زعم الكعبي فانه زعم ان المعتزلة انما سموا انفسهم عدلية حيث قالوا العدل فعل العبد والموت فعل الله فقالوا انه لا يريد بالعقل المقتول وقت الموت بالسيف بالعقل لقوله تعالى فان مات او قتل انقلبتم والحق ان المقتول فقد هو فعل القاتل وموته هو فعل الله والموت في الاية الموت حتف انفه كذا في شرح المقاصد قال السيد ما يسوقه قال في شرح المقاصد من فسر الرزق بهذا المعنى غير المأكول رزقا عرفا واما في اللغة حيث يقال رزقه الله ولده اصطلاحا قال في شرح المواقف الرزق عند الاشاعرة ما انتفع به الحي سواء كان بالتغذي او غيره وقيل هو كل ما يرتفق به الحيوان من الاغذية والاستر به لا غير وقولهم وحرام عنا ثم يتفقون مجازا على انه لا يطلق الا على الحلال قال ان لا يكون ما يأكله الرزق رزقا وهو بطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها قال من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله وهو باطل بالآية المذكورة ايضا اجيب عنه بانه تعالى قد يساق اليه كثيرا من العباد الاذاة اخرى بأسبابه قال ولا يقصر ان لا يأكل انسان هذا بناء على ما نقل من المقاصد كس حصان بضم الاكل للشرب قال الا ما يطبع المكره وهذا بناء على ما قدمنا

32

من الموافق اولا قال وقد رد هذا الله فلم يعتد بخلاف وكذا قوله واما ثمود فهدى بالمعنى فاختاروا العمى على الهدى وقوله ان كثيرا لتعدى الى صراط مستقيم قال السابعة فاعلم ان تحكم بالمشترك المعنوي بين المعنيين او بالمجاز في البعض لكن تعيين المجاز في الاية الاقل لابد له من دليل وقد يستدل عليه بان مقابل الهداية الضلال ويعتبر فيه الجنس وحيطوطها الاهتداء ويعتبر فيه الوصول فيجب ان يعتبر في الهداية الايصال ليصح مقابلته مع الضلال ومطاوعته مع الاهتداء ولانه يقال فلان مهدي للطريق ولا يقال مضل وقد اجاب عن كل منها فليطلب في المطولات قال والمشهور ان الهداية هذا المشهور على ما ذكره في كلام المشايخ وقيل لعل مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين العوام هو معناه اللغوي او العرفي فلا منافاة واعلم ان الفراغ المذكور فراغ في اللغة لا في كلامي بل البحث الكلامي ان الاية الدالة على اتصاف الباري بالهداية والاضلال راجعة عندنا الى خلق الاهتداء والضلال لانه الخالق وحين وعند المعتزلة الهداية فيها بمعنى الارشاد او الطريق للحق بالبيان ونصب الادلة والاضلال بمعنى الاهلاك والتعذيب او التسمية ضلالا بناء على اصلهم انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما استحقوا بهما مدحا وذما ولا ثوابا وعقابا قال وما هو الاصح للعبد قال معتزلة بغداد يجب على الله تعالى ما هو الاصلح للعباد في الدين والدنيا وقال البصريون بل منهم يجب الاصلح في الدين فقط واتفق الفريقان على وجوب الالطاف والتمكين وعلى انه قد يفعل للاحد غاية مقدور من الاصلح واقصى ما يمكن ان يؤمن به ويليق بمقدور اللطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا كان تركه تخلفا وسفها اقول لا يتوهم من كلامهم انه يجب عليه ان يؤمن الكفار كلهم وذكر لانهم حملوا قوله ولو شاء لهدى الناس جميعا على نسبة الغير والقادر على الغير لا يجبر بل مراده ان افضل ما يمكن به العبد من التحصيل ما كلف به واجب وقد رأى وذكر حيث اعطى القدرة والقدر وابان لهم طريق الحق ولم يبق بحسب القدرة الا العسر على الهداية وهو بناء التكليف ولو كلم ان هذا المعنى ليس مراد المعتزلة لكن له وجه وجيه فلا بد من ابطاله حينئذ بكلام اهل السنة قال لما خلق الكافر الغير متأت هذا السؤال واما قول المعتزلة افعل اللطف واجب وقد عرفت معناه ورعاية في الكافر الغير متأت كلفه قصر في تعريف قال ولما كان لهذا قول صاحب الحكمة واقتضاها

بما ورد في الحديث الصحيح فاجاب بحكمة علم بها نافى وجوب الجنة كان امتناعه على الله فوق امتناعه لانه لم
يعلم انه اعطاه ما لم يعط احدا من العالمين وسؤال العصمة من جملة الحكمة الموجبة للاجابة ولذا قال عم
ان الله يستحي اذا رفع عبد يديه يستحي ان يردهما صفرا والحياء من حكمة فيخجل مما يقتضاه
وهو وجوب الاجابة قال غاية بعضهم قالوا الحكيم اذا امر بطاعة وقدر ان يعطي المامور ما يصير به الى
الطاعة ثم لم يفعل كان مذموما من زمرة البخلاء كما لو امر بالصلوة فلم يعط القدرة ليتحرك بها وهم بها
ما الصلوة اجيب بان هذا انما يكون في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ومعاونة الابصار ويكون للشئ
بالنسبة اليه معذورا اذ قد هزام بل مقتضى الكرم المطلق ايصال النفع الى الغير بلا ملاحظة نفع
بل مع تضرره ان كان ممن يتصور وبالاستغناء عن كل ذرة من المخلوق لاينافي كون المخلوق ذا اعتداد عند
حسب جود وكرمه ولذا اتخذ ابرهيم خليلا ومحمدا حبيبا قال وجوابه ان منع ما يكون بعينه ان رعاية
الاصلح للعبد وهي لازمة وقد ثبت انه حكيم فلو منع الاصلح اي عبد كان وكذا فاتحكم فلا تجب
عليه رعاية اقول هذا يوتر كلام المعتزلة لان الحكمة قد اقتضت منع الاصلح كان منعه واجبا لحكمة
كوجوب الاصلح عند حكيم ولذا قالوا في الكشاف في قوله تعالى ان تغفر لهم فان الله لا يغفر لهم ان
ان تغفرلهم فليس في ذكر الخارج عن حكمة ما يجوز معنى الكفر اذا اقتضاها الحكمة فهم انما قالوا بوجوب
ثواب المطيع وعقاب العاصي لادعائهم ان الحكمة في الواقع اقتضت ذكر للمعصوم التعظيمية
الكاشفة عن الحسن والقبح فلو وضعت حكمة بعثت خلاف ذكر لوجب هو عندهم كما ظهر من الاية المذكورة
قال او ليس معناه الاخبار تاركه الوم لانه وجوب شرعي ولا شارع عليه كما فسر المعتزلة الوجوب
على الله تارة بالابواء بمعنى لقيام الرائي وانتفاء الصارف وتارة بالترك مع قدرة الخصم
الوم وقول الشارح ولا الوم ترك معبر الى الحق اذ لا تبرا عن السفه انما هو للوم فيه قال
حيث لا يتمكن من الترك اقول عدم التمكن من الشئ على وجهين احدهما انا لا نتمكن من الصعود الى السماء
مثلا لان الميل الى السفل من لوازم ذواتنا والثاني ان لا يتمكن من الخروج الى السوق كاشفا العورتنا
للزمانة فيه والمسلوب فيه قوة القلب للحياء لان قوة الاعضاء والوجوب بالحكمة يظهر ان الاول
وهذا الثاني نظير الاول حيث قالوا بوجود العالم على النظام الاكمل من لوازم ذاته لا يتوقف ترك تحقيقه
على ترك ذاته نظير الثاني حيث قالوا بوجوب الاصلح لازم وقوع الاصلح لازم ان يكون اذا ثبت
عبارة الشارح فلكما فتوى الاولياء والانبياء المعتزلة فيتبين

والعصاة الطائعين ان تعالى لا يسأل عما يفعل

والحسن والقبح والوجوب والحرمة والوجوب والجواز والامتناع والوجود والعدم والعلم والارادة والقدرة والخلق والرزق والاحياء والاماتة والسعادة والشقاوة والهداية والاضلال والتوفيق والخذلان والطاعة والمعصية والايمان والكفر والصلاح والفساد والحسن والقبح والوجوب والحرمة والوجوب والجواز والامتناع والوجود والعدم والعلم والارادة والقدرة والخلق والرزق والاحياء والاماتة والسعادة والشقاوة والهداية والاضلال والتوفيق والخذلان والطاعة والمعصية والايمان والكفر والصلاح والفساد

وبقية ابليس وزيادة المصلحة الى يوم الذي اصلح لعباده وكفى بهذا اقتضاء ولو اوتي ان فيه حكما
ومصالح لا يعرفها فهذا اخراق بما قاله اهل السنة اقول العصمة يرد على اهل السنة ايضا في كل
افعال الله بالمصالح والكبر وجوب رعايتها فبقاء ابليس من مصلحي العالم عندهم وان لم يجب عليه كما اقر
الاخراق بما قاله اهل السنة فلازم فيما علم يقينا استثناء الى الله عن خلق ابليس وكثير من الجواهر لانها
يعارض فيه الدلايل النقلية والعقلية كما فعال العباد قال وعذاب القبر اي العذاب قبل الحشر ولهذا
قبور الجن وحواصل الطير وبطون السباع قال وكذا للانبياء لكنهم لا يسمون بنبيكر بل سايرون عن رتبة
وعن امة عليهم بلغهم الدين كما قال بل فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بكر على هؤلاء شهيدا
قال النار يعرضون عليها فيدخل عرضهم على النار الراقم بما وقوله ويوم القيمة يدل على انه قبل ذكر اليوم
والكفور في عروج الاحاديث ان الوعي لا ذوي اصرارهم فلا يدل على العذاب للجملة في القبر قال اغرقوا
فادخلوا نارا وهو يدل على ان الفاء للتعقيب بلا مهلة قال وانكر عذاب القبر وتنعيمه وسؤال منكر ونكير
بعض المعتزلة واستدلوا بقوله لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي الموتة في الدنيا وقوله تعالى
امتنا اثنتين في الدنيا وفي القبر فليطلب جوابهما في المطولات قال لان الميت جماد وجوز بعض المعتزلة
تعذيب الموتى بلا حياة لان الحياة ليست بشرط لادراك التنعيم والتعذيب اجيب بان اوراك الجماد غير
معتبر اعلم انهم اتفقوا على انه كن بعيدة القبر نوع حياة وعلى انه تخلق في الميت القوة والافعال
الاختيارية كذا توقفوا في انه هل يعاد الروح ام لا ومنعوا امتناع الحياة بلا روح وانما ذكرنا الحياة
الكاملة التي هي منشاء الافعال الاختيارية اقول لعل من جوز تعذيب الموتى بلا حياة سلب الحياة
بهذا المعنى انكر وسوء الظن وكفى بقي الاشكال على القبر المتفق فجواب الميت منكر ونكير لان الجواب
ضرر اختياري ويمكن دفعه باحتمال ان الجواب بالروح بلا عود الى البدن لان مدرك التكليف والالم ليس
منشأه هو الروح فلا منع لغيبة بالكلية عند مجازاة العمل قال ولا ان يتركه ويضطرب هذا جواب
عن شبهة المنكرين حيث قالوا انا نضع شيئا من تراب على صدر الميت ونراها باقية بحالها ونضع
في صندوق ضيق لا يتصور فيه جلوس والعاصم يدران العاصم رعاية اصابة قال ورعاية ابقاء
الترب حالا وعلى توسيع الصندوق قال وليد الاتر انا امور ممكنة خلاف الاية المشوشة بالجملة
والجميع غاية ما تستفاد عقلا فيجب تاويلها قال والبعث حق وهو اما جسماني فقط او هو قول اكثر

المتكلمين النافين للنفس الجوهر او روحاني فقط وهو قول الفلاسفة الاولين او بدنها وهو قول
كثير من المحققين كالغزالي وطائفة ممن اتبعوا النقوس الجوهر قال لا دليل لهم يعتد به وهم او هو اقيه الجوهر
قادرة والمتوا عليها اخرى بدليل منها ان الوقت من المشخصات الخارجية فلو اعيد الوقت الاول
معه كان معتادا لاعادة او الاكون المعاد غير المعتاد لاعيد اجيب بان التغاير بالوقت تغاير
اعتباري لاخارجي والا لزم ان يكون زيد في كل وقت شخص آخر وقد باحث ابن سينا مع تلميذه على التغاير
الخارجي فقال له ان كان الامر كما ذكرت فلا يلزمنا لجواب لاني غير من بنا بكر فهمت التلميذ فقال لو
اوجد الله زمان صورة التي من المشخصات وهو زمان بقاء يوم المذكور وهو يتوجه الزام
الشيخ فان زمان الحادثة له وخرج سعادة الحادث وشقوته ولذا تغير طيب الوقت عند مزوج
السمر والكتب وملحقها واختلاف العوارض يدل على اختلاف الوقت ولذا استدلوا به على اختلاف
الفصول والصور النوعية قال لان مرادنا اختلفوا اي في حشر الاجساد بالاتحاد بعد الفناء
بالكلية او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين او لم يدل قاطع
سمعي على تعيين احدهما اجيب من قال بالاتحاد بعد الفناء باجماع الصحابة وبقول كل الدين
هاكر الاوجه وقول كل الدين عليها فان قال اجيب عن الاجماع بان الظاهر ان الصحابة لم
تخوضوا في التحقيق كيفية فناء العالم وعلى الاباحة بان هلاك الشيء وخروجه عن الصفات
المطلوبة منه وكذا الفناء عرفا والحرق عنها يحصل بتفرق الاجزاء وان بقي دلالة على الصانع
قال وبهذا سقط كلمن بقي عليه ان لو اكل انسان انسانا فتولد من المأكول انسان فاجزاء
الولد واعادان يعاد مع الآكل او المأكول وايا ما كان لم يكن الآخر معادا وبجمع اجزائه اجيب بان
الولد انما يولد من فضل المأكول بالنظر الى اجزائه الاصلية قال لما ورد في الحديث قال لهم
يرضى اهل الجنة الجنة جزاء وفاقا حتى ابتاع ثلث وثلثين امة اتفق العلماء ان الاطفال يحشرون
بعد نفخ الصور وانما اختلفوا فقال قوم انهم يترقون في الجنة لما روي ان عليا عليه السلام
قال ان ابراهيم ابني وان له لظئرين تكملان رضاعه في الجنة قال لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا
من الاجزاء الاصلية انما اذا خلق من اكان اكمل من الاول بحسب الاجزاء الاصلية وان كان غير بحسب
التشخص والهيئة بتوالي كلما نفخ جلودهم بدل تفاوتها جلودا اخر غيرها لا يقال يلزم منه كون الطفل والعاقل بالكامل

بالملائكة الجسمانية والآدميات خير من حملة العرش بالطاعة والمعاد لان الجنة فيها بالروح وهذا البقاء مع
الاجزاء الاصلية ولذا يوافق الشيخ بعتاده صباة قال والميزان عبارة وقع كثير من المفسرين ان
له كفتان وشاهص وقد ورد في الحديث تفسير بذكر قال انكره المعتزلة بناء على ان ما يستحيل كيفية
تجب تاويل خبرهم لاعتقاد استحالة السنة كمسئلة الرؤية واما ما يستحيل ذاته فيجب تاويل اتفاقا اية الجنة
والحجة قالت المعتزلة المراد بالوزن الاية هو العدل او الادراك فميزان الالوان هو البصر والاصوات
السمع والمعقولات العقل فلذا اوثر بلفظ الجمع قالوا الله اكبر واما من ثقلت موازينه الاية والا فالمشهور
ان الميزان واحد واجيب عنه بان الجمع للتعظيم وقيل لكل مكلف ميزان اقول الظاهر ان يعتبر تعدد
بالنظر الى الاشخاص وان الحدة ان كتب الاعمال يوزن وقيل بل الجعل الجسمانية اجساما لطيفة
نورانية والسيئة اجساما ظلمانية يؤيد الاول ما روي في الحديث ان بطاقة فيها كلمة الشهادة
تثقل على تسع وتسعين سجلا كل سجل منها مد البصر من كتب السيئة قال على تقدير تسليم يريد ان البعث
عدم ترتب الوزن على ما ظهر من شقاوة العرق والله منزه عنه ولو سلم فلعزة الوزن حكمة اي حرض لم نعلمها قال
استغناء باكتساب والحق ان ذكر السؤال ذكر للحساب بعينه فلا استغناء عنه بغيره قال والسؤال الحق
هذا في الموقف عند الحساب والعاقول فلا يسئل عن وبنه انسي ولا جان يحتمل صدوره من قبورهم
الى الموقف قيل مواقف القيمة الف سنة وقيل خمسون الف سنة وقيل على المؤمنين الف سنة وللكافرين
خمسون الف وقد ورد في الحديث ان يكون على المؤمنين قدر صلوة مكتوبة صلاة اهل الدنيا قال
ابن الخطيب ان الكوثر قال عليه السلام انه نهر في الجنة وحافتاه رتق قيل نهر كثير وقيل اناء حوض في الجنة وقيل
اولاد ابنته عليه السلام وابناءه اوعلماء امته او القرآن قال لا يظمأ ابدا ان قلت اذا لم يظمأ ابدا
انقطع الاستلذاذ فلم يجز الاستلذاذ بجهات اخر غير قطع العطش او معناه من شرب منه وقدر له
وصل النار لا يعذب فيها بالظمأ ان ابدا قال والصراط حق سئل النبي صلعم اين نطلبكم يوم المشر قال
على الصراط فان لم تجدوا فعند الميزان وان لم تجدوا فعند الحوض اقول هذا يخالف الرواية المشهورة
من ان الميزان قبل الصراط والبعثة بالمشورة اعلم بان الصراط صورة صراط الله الذي وضعه شريعة
لعباده في الدنيا على المقام في الشرع جاز عليه وعلم يستقيم فقد زلق الى دركات النار والكاحل
والركبة
الى الثدي
والترقوة
الجبل
تختلف الصور يوما بحسب يوما يوم القيمة يختلف اصناف الناس يوم المشر والوان قال يوم

اجيب عن الاخير بمنع تناول الفرع للحيوانية كما بيت في موضعه وعن الثاني بان الخلق خلق الله بلا
اشتراط البنية والرطوبة كما في السمندر فانه حيوان ماؤه النار فالاولى ان يقال الحيوة
الجنسي تغتذي وتتولد الخ حين كما قالوا اما اذا نضجت جلودهم بوتناهم جلودا اخر هما قال الشرنبلالية
اي الكفر مطلقا وان لم يعبد الصنم قال وقتل النفس كواحد فترتفع اوغيرها بغير حق وهو اولى لان القتل
ما وجب فيه القصاص او الدية كما بيت في الوضوء والقتل لغة يوجب القصاص واما سقوطه في الدنيا
لتعذر الطلب قال وقذف المحصنة بفتح الصاد وكسرها هي الحرة الملتزمة السالمة الصغيرة من الزنا
ويشترط معاينة الزوج الوطء بنكاح صحيح قال والزنا وهو الوطء في قبل المراة خالية عن الملك وشبهته
فوطء البهيمة واللواط ليس بزنا وكذا الايلاج بلا غيبة الحشفة وكذا وطء المراة التي ظنها زوجته
او فيه شبهة الملك وكذا الاصرة فيه قال عن الزحف وهو الجيش الذي يرى كثرة كانه يزحف اي يدب
دبيبا والمراد هنا الفار عن الجيش في الغزو ولكن يجب ان يقيد بالمشاة او الضعف لقوله الآن خفف
الله عنكم فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الآية قال والسحر هو اظهار امر خارق للعادة
من نفس شريرة بالعمل الذي يجري فيها التعلم فيخرج المجنون والكراة اولا شرفها ولا تعلم وكذا الشعبذة اذ
لا شرفها ولا استدراج اولا تعلم فيها والاهانة لانها من جملة الاستدراج كما روي ان مسيلمة دعى
لاعور يبصق عينه العوراء فاعور عينه الصحيحة قال والاكل مال اليتيم الآية الشرح كما قال الله تعالى
ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن واتفاقا ضمن قضاه الزنا حقا فاصلة مشروح ومكتوبة
مشكل قال والاحاد في الحرام اي الذنب فيه والصغيرة والكبيرة فيه كبيرتان وقيد الاحاد فيه منع
الناس عن عمارة قال والربوا وهو زيادة احد البدلين في البيع مع اتحاد الجنس والدرهم مع
الدينار مختلفان في الجنس وكذا الحنطة مع الشعير وغيره قال والسرقة هو الاخذ خفية مال
الغير قدر نصاب حرز بملك او حافظ بلا قادح شبهة والنصاب عشرة دراهم عندنا صفة وربع
دينار عند الشافعي وثلثة دراهم عند مالك قال وشرب الخمر وهو المسكر من ماء وعنب وعندنا صفة اذا
واصابه والمسكر من اي ماء كان بناء لو غير في عند الشافعي اخص لو نبت النيء والمطبوخ معافى
زمن النبي وكان الذي تختص باسم الخمر فالخمر لا صفة لان القياس في اللغة لا يجوز وان كان المطبوخ
خمرا بعد النيء فضابطه بتغير لاجل القذف والشدة والا تغير بالطبخ بعد ايمان الشافعي والخمر في
الخمر والخمر

واكثر المعتزلة والعقل يجوز لطيار مناوا هبين الى ان المراد بطريق الجنة والنار المشار اليهما بقوله تعالى يسمعون
ويصيحون بالهم وقولهم فاهروهم الخ هو القبر الاول الواقع بعد الموت وقبل العباد من الصلوة والزكوة وطوفها
ان الله قادر كالشيء على الهواء والطيران في الهواء قال الجنة والنار خلق لم يرد نفي الجنة والنار سمعت الجنة عن الرحى
والنار الجنة فوق السموات السبع وتحت الارضين السبع والحق يوقف على العلم بالخبر لان كونها في السماء او الارض
انما يكون لكونها محاذية لهما وليس كذلك فان الارض تدور والسماء لا تدور وليس كذلك فان الارض تدور والسماء لا تدور
ان ما بين السماء والارض الخ فانما يتبين سعة الجنة بتجوز ان يكون الجنة سبع الدنيا والاولى ان يقال ان الجنة
ظهور صلاة باي شركان الاولى ان الحصول في البول والاكول والبطون معذب بالنار او مع ذلك الجنة والنار
ومعنى هذا لا يتبين تعين الخمر الذي يكون بكر يحرم خاصا روى انه تعالى لعن الخمر وعاصرها الحديث صلى الله عليه وسلم
تناولت ثمارا من ثمار الجنة فتناولت منها عنقودا ولو اخذته لرايتم الدنيا ما بقي الدنيا ورايت النار فلم ار كالنار
يوم منظرا اقط وقالوا يا رسول الله لجنة او تراني اصوكم من شراك نعله وكذا النار قال تسكر المكرون وانكم انما تقاتلون
القاتلين بعالم المثل يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا بناء على عالم المثل لا في حق الجسم
كما قال الاسلاميون واما الاكثرون منهم فيحملون ذكر حق قبيل الترغيب والآلام العقلية قال ونحن
اكثر المعتزلة ونمسكوا بانها لو وجدت الان فاما في علم العناصر او في عالم الافلاك او في عالم آخر و
الكل محال كما قال المتكلم ولم من دليلهم نفي وجودها مطلقا قلنا في شرح المقاصد لزوم ذكرهم لان انتفاء هذا
العالم واتحاد علم الجنة والنار لا يستلزم خرق الافلاك فيه تأمل وما قيل ان الجنة لا تكفي
لان البهوط هو الانتقال من فلسطين ثم رجوعهم بعد ان قلنا اهبطوا مصرا جميعا وعلى ان الكل تحت
الملك العلام الى الساقر ثم قد يستعار للبهوط الاقامة والتعايش وهو لا يناسب المقام اي الروم
الاستقرار ولو سلم انه للانتقال لكن للعلم عنايته التكثير والتخصيص للخلق فلا يصح ان يقال
الجنوي لا يناسب ظلمات ثلثة ورياح عاصفة قال بعض ان الجنة في السماء السابعة والنار في الارض السابعة
لا يوجد الآلو اجر لكن يحكى كلامه ورايا الماهيات المكنة يتخيل انها موجودة ولكل ممكن هاكذا
كان الله ولم يكن معه شيء وهذا قول خارج من طور العقل قال وتجب الجنة اختيارا
متناهية عندنا وقيل ابدا ويباح الاكل والشرب والجماع فيها بلا تكليف ولا توالد ولا تناسل ولا
حيض ولا نفاس ولا بول ولا غائط ولا مخاط ولا بصاق ولا وسخ ولا قذر ولا مرض ولا وجع ولا موت
ولا نوم ولا كسل ولا فتور ولا هرم ولا نقصان ولا عيب ولا سقم ولا حزن ولا غم ولا هم ولا خوف
ولا غضب ولا حسد ولا غل ولا بغضاء ولا عداوة ولا منازعة ولا مخاصمة ولا مشاتمة ولا مضاربة
ولا مقاتلة ولا ظلم ولا جور ولا كذب ولا غيبة ولا نميمة ولا لغو ولا باطل ولا لهو ولا لعب
ولا سهو ولا نسيان ولا جهل ولا سفه ولا كفر ولا فسوق ولا عصيان ولا ذنب ولا خطيئة ولا
شيء مما يكره ولا يحتاج الى شيء من الاشياء التي يحتاج اليها في الدنيا من الطعام والشراب
والنكاح والثياب والفراش والوطاء والوسادة والمتكا والمرافق والمساند والسرر والاسرة والحلل
والحلي والاكاليل والتيجان والمراكب والدواب والخدم والحشم والاتباع والاعوان والاصحاب
والاحباب والاهل والاولاد والاقارب والعشيرة والقرابة والاخوة والاخوات والاعمام والعمات
والاخوال والخالات والاصهار والاختان والاحماء والحمات والاقران والاكفاء والاشكال والامثال
والاشباه والنظراء والاتراب والاسنان والاعمار والاوقات والساعات والايام والليالي والشهور
والاعوام والسنون والاحوال والازمان والعصور والاجيال والقرون والدهور والآباد والسرمد
والازل والابد والاولية والآخرية والظاهرية والباطنية والاولى والاخرى والظاهر والباطن
والاول والآخر والظاهر والباطن والقديم والحديث والمحدث والمبدع والمخترع والمنشئ والمصور
والمكون والمقدر والمدبر والمقسم والمعطي والمانع والضار والنافع والمعز والمذل والمحيي والمميت
والباعث والوارث والرازق والمرزوق والمغني والمقني والمفقر والمسعد والمشقي والمسر والمحزن
والمضحك والمبكي والمفرح والمرقد والمنعش والمقعد والمنهض والمثبط والمقدم والمؤخر والمقرب
والمبعد والمدني والمقصي والمؤنس والموحش والمرضي والمسخط والمنعم والمفضل والمكرم والمهين
والمعذب والمنعم والمعاقب والمثيب والمجازي والمكافي والمعطي والمانع والمعز والمذل والمحيي
والمميت والباعث والوارث والرازق والمرزوق والمغني والمقني والمفقر والمسعد والمشقي والمسر
والمحزن والمضحك والمبكي والمفرح والمرقد والمنعش والمقعد والمنهض والمثبط والمقدم والمؤخر
والمقرب والمبعد والمدني والمقصي والمؤنس والموحش والمرضي والمسخط والمنعم والمفضل والمكرم
والمهين والمعذب والمنعم والمعاقب والمثيب والمجازي والمكافي

من امة تظن انها تغير بغيرها قال وقيد لكثرة ما كان مفسدة كالسكر وان كان من غير العنب قال او اكثر كقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة ولا يزاد الرسم فانه فوق عقوق الوالدين قال فلو مات على الشياع في القرآن والحديث وقيد بشرط ان يكون الوعيد قال وقيد لكل معصية قال عليه السلام لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار قال صاحب الكفاية فيه نظر لان العقوبة فرقوا بينهما بان الكبيرة يستحق العقوبة في النهاية دون الصغيرة وكذا في الحديث فرقوا بينهما بان الصغيرة تكفر بالحسنات دون الكبيرة كما ورد في الحديث ان الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر وحملوا عليه قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وعلى ما ذكره صاحب الكفاية لا يجري هذا الفرق بينهما بل هو من تعنت لا كلام فيه قال خلافا للمعتزلة فانهم قالوا ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجبور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحيط بجميع الطاعات للتناقض بين الاستحقاقين عندهم كما سيأتي رد عليه بقوله تعالى ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا وبانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال الطاعات العظيمة بتناول نقمة من الربوا ووجه من الحكمة في ذلك ما يأتي في امر من اوامر افعل لعقوبة هذا الزام للمعتزلة باصلهم والا فاهل السنة لم يقولوا بالتحبيط على ان يرد على اهل السنة ايضا فانهم ابطلوا الطاعات العظيمة بارتكاب صغيرة خالية عن امر من اوامر افعل لعقوبة هذا الزام للمعتزلة باصلهم والا فاهل السنة لم يقولوا بالتحبيط على ان يرد على اهل السنة ايضا فانهم ابطلوا الطاعات العظيمة بارتكاب صغيرة خالية عن امر من اوامر افعل لعقوبة بناء على ان الاعمال ثم انهم اشتغلوا بالاعمال فعندنا على والاحكام فعل الواجبات وتركه للحصولات وعند الله العزيز وعبد الجبار فعل الطاعات واجبا او مندوبا الا للخروج عن الايمان والرمان وفعل الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا بعد قول كذا في شرح المقاصد افعل لا يلزم الخروج عن الايمان بترك المندوب كترك النوافل في الصلوة فانه يريد بزيادات النوادر ولا ينبغي ما بقي قول الواجب قال كونه علامة التكذيب اقول الاحتمال تكذيب كما سيأتي واللام في المصدق الذي عليه امارة التكذيب انهم الآن يراد ان فعل المعصية بطريق الاستحلال غير الاستحلال نفسه فيكون امارة التكذيب لا نفسه وذكر عدم خوف العقاب وعدم العزم على التوبة مثالا مع ان العزم فرضه قال وهو قول الحسن البصري بقوله عليه السلام آية المنافق ثلث اذا وعد خلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان وبان من استحقوا في البيت مع ان الكلام يدور فيه ولو قدر عدم انه غير معتقد وجوبها مع قولهم انه من الوجوه الثلثة على ان الكبيرة لا تخرج من الايمان والواجب خلافه ايضا بان عدم الخصال الثلثة اذا صارت ملكة تنافي الايمان وان لم تكن كذلك فلا

خلافه نحن قال على تسليم التغليظ بعد ان المراد هو الايمان الكامل وان اطلق التغليظ او المبالغة في الزجر وهذا نوع من المجاز وليس بكذب قال على زعم انه ابى وقد تعلق المخرفون الى قلت هذا على زعم الانف وصوله الى الرغام وهو التراب والمراد به الذلة بايمان خلاف مراده قال والجواب انه متروك الظاهر المراد ومن لم يحكم بجاز له اصلا ولا نزاع في كونه والتعلق بتحقق على الكامل في نفسه لان مطلق النفي لا يتوجه الكفر بعد الايمان والعذاب الكذب مخصوص للاعم للاتفاق على عذاب اهل الكفر وهم ليسوا بكذبين قال فانه لا يغفر ان يشرك به اراد به الكفر مطلقا وهو عدم الايمان او اعتقادا وتضاد على خلاف الرائين فصاحبه ان اظهر الايمان فمنافق وان كفر بعد الايمان فمرتد وان قال بالاثنين فمشرك وان بدين بدين فكذلك وان قال بقدم الدهر والمنار والحوادث اليه فدهري وان كان مع اخراق البنوة واظهار الشرع فزنديق كذا في شرح المقاصد ولا يخفى ان هذه الاقسام بتداخل بعضها مع بعض مع التغاير الاعتباري بينها قال يجوز عقلا لان العقاب حقه فيجوز اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد بلا ضرر لاحد قال وبعضهم الى انه يمتنع وهو المعتزلة القائلون بالتحقيق قال لان قضية الحكمة هذا مع جواز ان يكون في العفو حكمة لا نعلمها ونحكم فيما لا يكفي التوقف الدينونية بالباحة وهو الافراط وضرب الجزية عليه قال مع التوبة او بدونها التوبة هي العزم على الصيغة كونها معصية مع عزم ان لا يعود واذا قدر عاد او لم يعد فلو تعلم على معصية لاضرارها بغيره او اخلالها بفرضه او بآكله لا يكون توبة واما العزم لخوف النار او لطمع الجنة فغير مرضي بناء على ان العزم لها ينافي العزم للمعصية ام لا ومن سلب عنه قدرة الزنا اذا عزم على تركه لم يصر توبة اذ لم يتصور منه العزم والترك حيث لم يقدر عليه وقال الامدي يصير توبة بالاجماع السلفي واذا لم يقدر على الترك واما التوبة الموقتة منذران لا يرتكب سنة والمعصية منذران يتوب على الزنا ووضع الخمر فقد قيل لا يصح لان عدم المعصية كونها معصية مع العلم والاذعان والمختار انه يصح لتفاوت المعاصي في القبح اقوالا واوزانا قال واكبائر المروية بالتوبة مرجوة عليه باب الكفر مغفور بالتوبة ايضا فلا معنى لتخصيص ما روي وايضا مغفرة التائب واجبة عندهم فلا يظهر فائدة قوله من يشاء اقول غاية البينة على ان الواجب بالحكمة لا تخرج عن مشية الله قال الا قول الآيات كقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها

فان قيل المشرك به هو الله تحقيق بترتب حكم العفو عليه اجيب بان المشرك هو صفة العبد والمشرك به لازم له وهو من قبيل ذكر الملازم واراد الملزوم فيكون

انما يرد على القول بوجوب العفو على المعتزلة وعلى الوجوب وان لم يرد اهل السنة نفي الظلم وقد كثرت النصوص اي لكم عموم الصيغة فان ادلة العموم منها ما كثرة النصوص في العفو ان الخلف في الوعيد كرم قيل تعلم اراد وان خبر الوعيد معلق بالمشية ح لانه يلزم الكذب في خبر الوعيد معلق به ايضا قال لانه يؤدي الى تجويز ان يعفو الله تعالى لدى تقدير التعارض بهذا العفو لامتناع الكذب عليه تعالى عقلا لانه قوله بالعفو العفو فاقول وان لم يمتنع كذبه عقلا فهم على صدق هذا الخبر فلت نجوز الرسم المصدق بالمعجزة وتصديق المعجزة بحسب جري العادة لا بانه علم ان جعله دليلا في يدي الكاذب قبيح عقلا قال اجيب بان الكبيرة المطلقة في الكفر فيصدق الاية ان اجتنب عن الكفر بكفر سيئاته جوازا لا وجوبا للنصوص الواردة في عذاب اهل الكبائر ولو حمل الكبائر على مقابل الصغائر يغفر بكفر الصغائر وجوبا لان جواز حاصل بلا اجتناب عن الكبائر والعفو عن الكبيرة فيرجوها او هابا وطوها كما قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات والمغفرة بتبديلها كما قال الله تعالى او كثير يبدل الله سيئاتهم حسنات ح لاكبار قال والاستخفاء كفر اي اعتقادا حقا صغيرة او كبيرة كفر اذا علم رفعتها بدليل قطعي كباقي اخلاق سائر المسلمين والمشي قال والشفاعة في الحشر وبعد وضع النار معقولة في حق اهل الكبائر فان قلت مرتكب الكفر يستحق دعاء الشفاعة كما ذكرتم في التعليق فحينئذ اهل الكبائر اولى قلت لاستحقاق الدعاء لا يوجب بالفعل مع انه تجوز ان يراد به الدعاء في بعض المواضع قال يقتضي ان يوسموا بهذا الاقتضاء ثبت صحة الشفاعة للمؤمنين اقول انا نمنع شفاعة له والعذاب او زيادة الثواب فالاية عنه مطلقا فيجري على اطلاقه قال بعد تسليم ولا نسلم انها اي لانا نمنع انه عام بل خاص لليهود ولو رودها في قوم او خاص باليوم ولا نجري نفسي على نفسي او قط الاقرباء ان ضمير منها لنفس ممكنة في حد النفي فيعم لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كما بينت موضعه محل طلب العفو عن الجناية يعني ان الشفاعة بهذا المعنى ثابتة بالنصوص كما ان زيادة الدرجة ثابتة بالوقيل الشفاعة لا تكون لرفع المقدار والا كنا شافعين للمؤمنين حين شاء الله زيادة كرامة وهو بعيد اتفاقا ولو سلم لا تكون الشفيع اعلى من المشفوع له ورد عليه ان الشفيع قد يشفع عند من هو اعلى فيه كذا في شرح المقاصد اقول يمكن ان يعبر العلو في الشفيع ولا بعض دعاء الرجل لغيره لان الشفاعة انما تطلق عرفا على دعاء الرجل لغيره يدل عليه اشتقاقه من الشفع ثم اعلم بان زيادة الدرجة بدعاء الدرجة بدعاء الغير جايزا اتفاقا واما الشفاعة بالمعنى المطلق فهو ايضا كذلك لان الاقوال في العلو

وكذا

وكذا اطلاقه على تحقيق عذاب الكافر بدعاء الرسل كما ورد في الخبر الصحيح قال فلو جوز بدعاء غير الكافر كان زيادة العذاب مع الكفر ممنوعا في الابدية ورد عليه جواز التفاوت بالشدة والضعف والقوة بان جميع مراتب التفاوت جزاء الكفر مما لا قاطع عليه ثم ان هذا الكلام الرائق والافكار الفائقة لا يوصف بالظلم عند اهل السنة قال فيضاء لاستحقاق الثواب والمضاعفات لاجتماع جميع الطاعات بالكبيرة لا يحبط بالكفر ولا يوجب ان ابطال السيئة بالحسنة اولى من العكس لقوله ان الحسنات يذهبن السيئات ولقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها الا بمثلها او بما هو كم ان لكل من المعاصي والطاعات اوزارا وعلى الاول يحبطها ولم يريد ان زيادة علوم الطاعة والمعاصي بزيادة اجرتها وعلمها معروف الى الله قال والجواب منع قيد الدوام فلا يلزم بين الثواب والعقاب بل يقابل ثواب ولو سلم يقابل فيها فلا يلزم فناء الاستحقاق في باب يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فابطال السيئة بالحسنة اولى كما مر قال والكل المنصوص الدال عليه بعض الاسلاميين على ما افاده اجراء الثواب في حلود اهل الدارين ونعيمها في حق كل او اخراج كبش الموت بين الجنة والنار ونوس اهلها فالخلود فيهما بين اهل النار من الخلاص فاعتاد وا بالعذاب دوما بتا لتوابه ح الا مرجع الى ان يتلذذوا به ولو سلمت عليهم بتم الجنة لكن وعد بوابه كما لجعل يستطيب الرود ويتبادر من الورد فيصدق قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا على عمومه لارتفاع العذاب عنهم ويصدق ايضا قولنا لا تتحقق منهم العذاب لتابيد الصون او بقاء العذاب المقدر بهم والخلود قد يستعمل في طول الكافر لا معارض له فيبقى على عمومه وخلود اهل الكبائر له معارض فيحمل على المكث الطويل فافهم قال الكفرة ثلث فرق منهم من بلغه الاسم بنيا وصفة وصفة وعونه كالجاوري لزار الاسلام فهم الطالدون او لا عذب لهم ومنهم من بلغه الاسم دون الصفة وسمع ان كذا بالمشتا الاسم بحذا رتى النعوت ومنهم من بلغه الاسم والاثر وكلا هاتين الفرقتين معذورة الكفر ومنهم من بلغه النعوت اعلم ان الامن والامنة في الاصل للمصدرية بمعنى جعل الغير امينا من الكدر او للصيرورة بمعنى المصير صارة اي من تكذيبه لغيره فعوله كما حقيقة امن به بمعنى التشيا على الاحتمال الصيرورة او التشبيه الايمان العرفي بالايمان اللغوي قال تعدى باللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول

وبالياء لاعتبار معنى الاعتراف كذا في شرح المقاصد والمفهوم منه ان الاذعان لغة
ليس نفس الايمان بمعنى التصديق لانه متعد بنفسه فتفسيره بعرف اللغة اصلية ولذا
قال في الصحاح يقال اذعن اى خضع وذل قال وليس حقيقة التصديق اى حقيقة معرفة
صدق والتيقن فيه بل اذعان وتسليم وتسمية تسليم الزيادة توسع في الاذعان
قال صرح بذكر رئيسهم اى صرح بان التصديق المنطقي هو التصديق اللغوي بعينه
المعبر عنه بكمر وبرن فان قيد فالتيقن الحاصل بلا اذعان وقبول بما يحكم ويختار
كما بعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو باطل فلنا التصديق
المنطقي على ما فسر رئيسهم هو التصديق اللغوي وان كان مغايرا للتصديق الذي بينهم
كما نشاهد وحينئذ كذا في شرح المقاصد اقول اذا اعتقد الزهدي وقوع النسبة وقبول
الزهدي لها اى تحليه وكلما كذا اعتقاد المعاند فالقول بتصديق واذعان سوى ذكر عبارة
بلا معنى فلو قيل الاختيار شرط لحصول التصديق دون الاعتقاد قلنا لو سلم كان ذكر خصوصا
للاعتقاد لا اثبات امر زايد عليه واخرج نفس التصديق كما اورد وقوام التصديق
بالاختيار كما سلم الى التصديق من الالفاظ الموضوعة كونه فعلا اختياريا مغايرا
للاعتقاد ولا اجبرة بما وايضا يلزم على ما ذكر كون الاعتقاد بلا تصديق قسما من التصور
او وسطا بينه وبين التصديق ولم يقل بما احد قال هو التصديق بما جاء به الخ ثم الى
الايمان الشرعي هو التصديق الغير الاني مع حصول المتعلق وشرط الاختيار وتخصيص طريق
لا كما وقع الصنع عليه فاذ ركه قال بعض العلماء الايمان الشرعي مركب من التصديق والتسليم
والقوم سموا التسليم كذلك او قالوا انه نفس التصديق وسموا الاعتقاد والخالي عن التسليم معرفة لا
تصديقا وايمانا اقول الخان التصديق الغير الاني هو الاعتقاد مطلقا ما مر والتصديق الشرعي
مركب منه ومن التسليم الذي هو التزام النفس للعمل بموجب اعتقاده فان من اعتقد الشرعي
باختياره ثم عاند ولم يلتزم موجبه كان اعتقاده معرفة لا ايمانا بالاجماع ولو اعتقد بلا
اختيار ثم رضي به والتزم نفسه موجبه يجب ان يكون ايمانا اتفاقا فعلم ان حوار الايمان
الشرعي هو الاختيار الالتزام العمل موجبه لا الاختيار لحصول التصديق كما زعم [illegible]

التصور

التزام ح

كونه من الدين بحيث يعلم العامة بلا افتقار الى نظر والاستدلال كوجوب الصلوة ووجوب الصلوة
وصوم رمضان وحرمة الخمر لو لم يصدق بوجوب الصلوة وحرمة الخمر عند السؤال عنهما كان كافرا
في المقاصد وفي الفتاوى لو قال كلما امرني الله به قبلته وما نهاني عنه انتهيت عنه لم يصر مؤمنا
بالكلام الموجب بين اللام تنافي ظاهرة فينبغي ان يفصل بين امرني في دار الحرب ومن شاء في دار الاسلام
فيكفي في الاول الاجمال في الاصل لانه اذا كان يفصل ضرورية الدين قال والاولى ان قوله تعالى
مستدرك لان الكلام انما هو في الماهية الحقيقة لا الاعتبارية واذا سقط الاقرار كان التصديق
نفس الايمان وكونه نفسا وجزأ للحالين جايز ايضا في منهاج ان الجزء الساقط بقرينة حكم النايب
قال كما في حالة الاكراه وكما في الاخرس بكل ما يثوب اشارة منابه اقول قال والظهور اى الظهور حال
النوم والغفلة انما هو في حصول ملكة العلم واما حال التذكر فلا ظهور عادة العلم وان جاز ان
يذهل عادة القوة الواركة في حصوله منها قال مذهب بعض العلماء وهو المروي عند لصيفة وهو
الاولى لان الانسان عبارة عن الروح مع الجسد فيجب على كل منهما خصه من الايمان فالتصديق حصة
للروح والاقرار حصة للجسد وانما حصة الاقرار به من اعمال الجسد لكونه احق وابين من غيره قال
ولم يقل بلسانه فهو مؤمن عند الله واما من جعل الاقرار ركنا من الايمان فعنده لا يكون تارك الاقرار
مؤمنا عند الله ولا يستحق الخلاة عن خلود النار نعم للخلاف فيما اذا قدر التكلم وتركه لاعذر له اما
اذا عجز كالاخرس هو مؤمن اتفاقا والمقر على عدم الاقرار مع المطالبة كافر اتفاقا لكونه من امارات
الكفر كذا في شرح المقاصد اقول المصدق الذي عليه امارات الانكار هو مؤمن عند من لم يجعل الاقرار
ركنا كما مر في مسئلة سجود الصنم بالحق ان يقال المقر على عدم الاقرار تارك للالتزام المذكور وهو
لازم الايمان وفاقا كما مر قال والمفهوم معاضد فانا لما قلنا على ان الايمان صفة الغلبة وجب
صرف الخالي التصديق او لو كان صفة اخرى للغلبة كالادراك مثلا لكان مغيرا عن وضع اللغة فيجب ان
يبين الشرعي كما بين الصلوة والزكوة اقول كفى في بيانه ان الشارح لم يحكم بايمان احد فتظهر التزام
لما اعتقد بقوله او فعله فيجوز ان يراد بتكثير النصوص الايمان اللغوي الذي هو جزء الايمان الشرعي
ويكون جزء الآخر الالتزام او الاقرار قال لو فرضنا يريد تاييد المذهب السابق لا الرد على الفتح

[illegible] التصديق [illegible] التصديق

فالمرجع بالوزن المذكور لا يتوجه عليهم قال يستثنى مؤمنا لغة لولا ان على تصديق القلب وان كان خاليا فيه
والا فالايمان لغة مطلق القلب لا فعل القلب والا فعل اللسان قال على ما زعم الكرامية زعموا ان الايمان جزء مطلق الاقرار
ان من اضمر الكفر واظهر الاسلام يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار كذا في شرح المقاصد وفي تفسير القاضي
مذهب الكرامية ان الايمان جزء كلي الاقرار اذا خلى قلبه عن الاعتقاد وان اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا فلا
يرد عليهم نحو قولك الاخرس اعنا الا ان يكون التوفيق بان حمله القاضي هو الايمان اللغوي عن النار لا
مطلق الايمان قال مع القطع بان العطف هذا القطع يجوز ان يعطف على الشيء ما يرادفه لكنه
كما قال الله تنزل الملائكة والروح والكتبة يعني ان الاعمال غرات الايمان فالايمان بالاعم بالنسبة
بلا ثمرة قال ان صحيفة الايمان لا يزيد ولا ينقص وهو لكل من الناقص وكثير من العلماء قال التصديق
الذي بلغ حد الجزم ولو تقليدا كما ذهب اليه جميع الفقهاء وكثير من العلماء بل جعلوا الظن الغالب الذي
لا خطر ببالنا نقيضه حكم اليقين ومنع الاشعري والمعتزلة وكثير من المتكلمين صحة ايمان المقلد ثم منهم
من اكتفى بامتناع على قوة الزهد والاجتماع ولم يشترط الاستدلال العقلي ومنهم من اشترط ذكره وان لم يقدر
على التعبير عنه والجمهور على ان مراتب التصديق ظاهرة ان مراد الصنف زيادة الايمان لزيادة ما يجب الايمان به في
الواقع وزوال ما يتصور بعد عروض الشك واما زيادة حسب الاطلاع على تفصيل الامور او زيادة التفصيل
على الاجمال فلا كلام فيه قال لا يكون من الزيادة في شيء وعليه بان زيادة العدد بتجدد الامثال
حاصل فيه اقول زيادة ثمرته بهذا الاعتبار غير معتبر وانما يعتبر ان لو ترتب على الاستمرار بالاجر والامثال نعم
لو اوعى ان التصديق الراسخ اعلى ثمرة او بتجدد الامثال يزيد على التصديق الذي دونه في الرواج فلا يرد
قال زيادة ثمرة اقول زيادة ثمرة يعلم على شهرة وقوته كما يبين في الثاني المسكر فيكون الزيادة في نفس
التصديق لا في ثمرته فقط قال فقبول الزيادة ظاهر وعليه بانه اذا انتفى بعض العلم انتفى الايمان
لانتفاء جزئه كما هو مذهب المعتزلة فلا يتصور الزيادة اقول هذا لان من جملة المستحبات جزءا من الايمان
فالايمان عندنا يزيد بزيادتها وبعدم بعدم بل ينقص كما بينا مناك عليه بوفق الوارد في الصلوة واما
من الجزئية على الوظائف فلا يزيد وينقص ايضا باجتماع طوارق الزوال وقصر النظر الى شخص او شخصين
وايضا تتوزع النقل العلم بانتقال وجوده فلا يلزم منه انتفاء الايمان كانتفاء الحج والزكوة بتغير الفقير والكسوة الصلوة في طالبي ولذا

مما يطلب

التفصيل على الاجمال

فتدبر

ولذا قال علماء الاسلام هي ناقصات العقل والدين قال لا نم ان حقيقة التصديق والحق ان التصديق
ان قبل جميع التقليد والظن الغالب كما ذهب اليه البعض فالتفاوت بين وان فسر باليقين فقد
قيل انه لا يتفاوت لعدم احتمال النقيض والحق انه يتفاوت فان اليقين بحضور العالم اليقيني
بان الكل اعظم من الجزء اقوى من يقينه بان زيد اعلم من عمرو لاجل ان الكل اخفى حضورا
العالم وكذا التصديق الواحد بالنظر الى الشخصين قال ولذا قال ابراهيم الاطمئنان سكينة القلب
الحاصلة بخبر او اعتقاد بان الله رب العالمين وان منكر المكفر لم يضطرب عن تصور بعموم حوادث
ولو كان اهل الدنيا وعيالهم يعذبون ولو كانت الدنيا عدوا له ولذا روي ان
ابراهيم طار من المنجنيق الى نار غرود تلقاه جبرئيل في الهواء فقال له هل لك من حاجة فقال اما
اليك فلا او الى الله فنعم فان العقل مستقل للحيوانية فنحو ان يتيقن بان الله رب العالمين
الوضع فستولي عليه علوم معاشه واما الكمي يتيقن بان الميت جماد ثم نحالق بعد توجه واما
اذا تظهر النفس عن ظلمات الحيوانية وتنور بانوار الملائكة يستولي عقله على وهمه فاولئك الذين
لا خوف عليهم ولا هم يحزنون قال وهذا ما ذكر بعض المحققين كلام هذا المحقق يشير الى ان الايمان
الشرعي نوع من التصديق المطلق لكونه تصديقا مقيدا بالاختيار وذاك الى انه ليس من جنس العلم
اصلا لكونه فعلا اختياريا وهو التسليم وربط القلب قال وهذا مشكل لما ذكر اقول دفع وذكر
الاشكال ما قدمناه كذا من التزام النفي بوجه ما صدقه فيجب ان يكون هو المراد بالتسليم وربط
القلب وهو معذور للعبد ومكسور له قال وبهذا الاعتبار وقع التكليف اي بالتكليف بالايمان
انما هو لكون سببا اختياريا لان حكم النظري مع وجوب حصوله من النظر معذور للبشر بالنظر الى
سببه لانه اذا اغفل عن النظر امكن ان يعتقد نقيضه فهذا العذر من المعذورية يكفي في التكليف
ولا يلزم ان يكون حصوله بتأثير العبد ابتداء ضبطا ما قيل ان التكليف انما هو بالنظر المعذور له لا بالعلم
النظري لانه واجب للخصم مع التكليف وقول النصوص والاجماع على ان معرفة الله واجبة على
كل فاعل وصعب اجابها راجعا الى ايجاب النظر عرفا وعلى الظاهر قال وكان هذا هو المراد او يكون
كسبيا اختياريا او كون نفي الحكم كسبيا ولو بوسط - وللام الشارح وذو الوجيز فلذا الى بقوله المشبه
قال هو الخضوع والانقياد وعزايم القلب والجوارح لكن تتغير بتغير متعلق الاحكام واذ فانه فصد بالقياد القلب
فلذا قال وذكر

والايمان مر اوفي
كون الاسلام
صحيفة التصديق

قال ولانه بوصوتهما سوى هذا الى سوى التساوي وغيرة الموصوف لا التراوف لكن الاية المكونة لا يرى
على التساوي ايضا فظاهر ان يكون المستثنى منه اعم بل الوجه عليه هو الاجماع قال صاحب التقويم الاسمان
مترافقان فكل مؤمن مسلم وبالعكس لان الايمان اسم للتصديق بوحدانية الله والاقرار له بالخلق والامر والاسلام
اسم لاظهار الخضوع بكلمة الله والعبودية من غير شرك فظاهر ان مراد هو التساوي لا غير قال والاسلام هو الاذعان
والخضوع للالوهية وهو يقتضي التسليم والالتزام الذي ذكرناه فيلزم التصديق بالالوهية و
بالامر والنواهي للاحالة وقيد مراده ان الاسلام هو التصديق بالالوهية وهو يستلزم التصديق بسائر
احكامه قال هو الاحالة لا التصديق هذا بتغيير بيان للحديث سوالا على التراوف كما ان الاية سوالا
على التساوي لكن الاولى ان يحمل الحديث سوالا على استلزام الاسلام للايمان فان قولهم ان تشهدوا ان لا اله
الا الله انقيادا وظاهرا انقيادا وباطنا فهو الاحالة لا التصديق معناه لا يستلزم ولا يشمل
قلبي الاية سوالا على دعوى التساوي والحديث سوالا على عدم استلزام الاسلام الايمان وتصور
غرابة بدون الايمان لا ينافي استلزام نفس الاسلام له اقول روى ان جبريل اتى النبي عليه السلام
فقال ما الايمان فقال النبي عليه السلام ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره ثم قال ما
الاسلام فقال ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث وهذا التفسير والسوال والجواب صريحان في ان الايمان
هو التصديق والاسلام الطاعة والانقياد فتفسير الترمذي الاسلام في اثناء تفسير الايمان ايضا
جوابه ان الاسلام لما فسر بالخضوع والانقياد كان نسبة الترمذي اليه اظهر من نسبة تلي الايمان بناء على
صلاحية المعنى اللغوي للاسلام قال صح ان يقول انا مؤمن تقا وعليه ابو حنيفة واصحابه لما روى ان النبي عليه السلام
قال الانصاري كيف اصبحت بالحارثة قال اصبحت مؤمنا حقا قال ان لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك فان الحقوق
شيء لا شكر في تصديقه وان ظهر عنه اذا لم يلتفت اليه فلا يرد ان الشكر في بعوث النبي لا ينافي بعوثه لما
قال الثاني هو انها ان اعرف اللهي بجوز بعوث المؤمن نفسه لا يعرف هو بالهوى قال فالاولى ان يقول هذا
مسلم اذا لم يكن المتكلم بليغا وان كان بليغا سقطنا للاوب والاختصار حسن على قصد الترك وطي لان الكلام
قد يحسن من متكلم ووى آخر كما بين في علم البلاغة روى ان النبي عليه السلام اذا اوفد احدا بعثه يقول السلام عليكم
وارقوم مؤمنين وان ان شاء الله بكم لاحقون معان الحق قطعي قال وحصول التصديق الجامد الجزمي
هذا يوم كان الحاجة بالحال التصديق والحق بعد ثابتة فالاولى ان يقال كان الحاجة بالحال بقاء الحال قال

ح

حق ان المؤمن السعيد من حالته يريد ان حال كون مؤمن سعيد باعتبار ايمان خاتمة كاعتبار نية الصوم
من اول النهار في الشرع معينة في الضحى او ما وعاه ان الايمان نور في القلب والكفر ظلمة فيه وما فيه من
التصديق والاقرار لها فاذا كان هناك مانع من ظهور وكفر الا يترتب انه مؤمن وهو كافر او بالعكس
هذا قال وكان من الكافرين فكان ابليس كافرا حين علم الملائكة والصحابة كانوا مؤمنين حين عبدوا
الصنم ولا يرد عليه انهم لو كانوا مؤمنين لما امرهم النبي عليه السلام بمقاتلتهم لان المقاتلة بصورة كفرهم الى صورة
الاسلام قال والسعيد قد يشقى وقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه معناه ان من علم الله فيه
سعادة عاقبة لا يتبدل الى شقاوة للعاقبة وبالعكس والا يناقض ذكر تبدل سعادة الدنيا وشقاوة
ولا يستلزم تبدل علم معاجلة الدنيا لان المتبدل هو المعلوم والله سبحانه يعلم متبدلا قال والحق الاختلاف بين
من قال يتبدل السعادة والشقاوة ومن لم يقل به وكذا بين من قال بالاستثناء في الايمان ومن لم يقل به
وفي ارسال الرسل حكمة يشير الى ان افعال الله يترتب عليها الحكم والمصالح معللة بها او غير معللة
واختلف العلماء في ان التعليل واجب او جائز بناء على مسئلة وجوب شيء على الله وعدم وجوبه وقيل
الخلاف في جواز التعليل وعدمه قال الاشاعرة منعوا الجواز فقالوا المصلحة اما لنفع الباري وهو
محال او لنفع غيره ونفع الغير ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى مستلزم وان لم تكن اولى لم تكن باعثة
وعلة لفعله واجيب بانفع الغير يصير باعثا له تعالى على الغير وان لم تكن اولى بالنسبة اليه تعالى
فيه بحث بل الاولى ان نختار كونه اولى بالنسبة اليه تعالى واكتمال بغير نفع جائز فانه ملاوجد
العالم فقد استكمل بالوجوبية والمعروفية وهي كمال اضافي يجوز تجدد المتعلق عنه قال وليس هو
ممتنع زعم طائفة لان المبعوث لا بد وان يعلم ان مرسله هو الله لا السيد الا وتعلق كان من
القاء الحق اجيب بان الرسل ينصب له دليلا على ذكر او خلقا فيه علما ضروريا قالت البراهمة
في الغير لغاية بل البعثة في العقل لان حسن الغير خير وما فيه قبيح وما لم تحكم فيه شيء بفعل
عند الحاجة وجوابهم يظهر من فوايد قال كما ذهب اليه بعض المتكلمين وهم الذين منعوا تعليل
افعال الله شيء فقالوا ارسال الرسل وان اشتمل على حكم فالحكم غير باعثة عليه كما مر قال وكذا خلق
الاجسام كالترياقات والسمات روى انه كان ينبت في محراب سليمان كل يوم نبات يقول انا دواء
فلة كذا قال وفي عكسه كاد او اكاد او قارب او قاربت وكثر الاقوام الشرطية والجزاء لا يعلم باستثناء شرطه قال

مستكمل به

متكلم ح

رحمة لكثرة اولانهم آمنوا به برعاية جاعة من فقرائهم من الصيد والصيد قال الحاكم على عرض البعثة و
هذا القيد يخرج اكثر المعجزات وتسميتها معجزة للتشبيه بالمعجزة في تعذر الاتيان بمثلها قال عليه السلام
المكذبون به تخرج السحر لامكان معارضته قال ولا يقدح فيه ذكر العلم اعلم ان العلم القطعي او غلبة ظن
الكل اعلم من بعض واما عادي يظن لكثرة تكرره او امكان خلافه قادح في الاول لا في الكبرى وفي خلافه
خرق العادة لا يقدح فيه كنار عرفوا كانت بردا على ابراهيم ولم يقدح وكثرة الفرج بان كثر تكرار عادة
قال فما امر ونهي كقوله اسكن انت وزوجك الجنة وقوله لا تقربا هذه الشجرة وكثرة الوقائع ان الامر
والنهي لحال قبل البعثة لانه لا حاجة اليه ولا امر له فيها اقول يمكن ان يكون حواء امة له لكن توجه اليها
بما لم يثبت كونها بعثة فلم يثبت كونها امة والعطف انت وزوجك رجا يشعر بالبعثية وكذا ما روى
ان حواء الحلت اولادها توائم ثم ماتوا كلهم نزعها بابائهم قال لم يكن في رسمه فيكون وحيا لم نقف
يرد عليه ان الامر بلا واسطة لا يمكن ان يكون وحيا مستمرا للبشر حكى الله تعالى عن موسى بقوله ان اقرفيه
ء التابوت وام عيسى عليهما السلام بقوله وهزي اليك بجذع النخلة جوابه ان الخطاب بهذا الوحي طريق البعثة وهو
الخطاب من الله بالواسطة او بلا واسطة المكرر للتقييد وخطاب ام موسى كان بطريق الالهام في قلبه وخطاب
ام عيسى كان بتبع الطبايع لا تقييد فيه خلاف قوله تعالى واوحينا يا ادم لكن قال في قوله في الآية ولا تقربا
هذه الشجرة تعبد لامحالة قال فخرجوا عن معارضته اعلم ان اعجاز القرآن ببلاغته فنراني لا يعلم
الا بطريقين احدهما كمال البلاغة وهو للبلغاء سليقيا كان او كسبيا والكل عجز البلغاء عن معارضته
وهو لعامة الناس فقوله فخرجوا عن معارضته تقرير لكل واشارة الى الاول وفصل القرآن على سايير
المعجزات ببقاية ابراهيم بيانا من المعارف ما هو سعاة الوادي قال مبعوث الى كافة الناس يقول
وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله ما بعثت الى الناس كافة خلاف سايير الانبياء بالاناسي والجن
بسنة الرحمن والجن قال لما زعم بعض الفضلاء وكذا ورد في الفتاوى ان من قال لا اله الا الله محمد رسول الله
لم يقطع بكلامه لاحتمال وحواه للاختصاص بالعرب قال لكنه تابع لما ان يكون حكما شرعيا كما قال لو
لم يكن موسى عليه السلام صبيا ما وسعه الا اتباعي قلت في الحديث الصحيح ان عيسى يكسر الصليب ويقتل الخنزير
ويريق الخمر ويضع الجزية اي يرفعها عن الكفار ولا يقبل الا الاسلام فيكون ناسخا للشرع عن
قلت قد تبين ان شرعه هذه الاحكام ينتهي وقت نزوله فيكون الانتهاء من شرعه وزيادة في

ولم تعاقب ح

للتقدير

سليقيا كانت او كسبيه

لا باطواره

وفي نسخة ان اخذ قال الباجي قول القرطبي

في الحلال ان يتزوج امرأة وما حرمه وذكر فقد لا يقال قد بشر موسى وعيسى بنبوة محمد وهو بيان الانتهاء
شرعها به فلا نسخ لها بشر آبنبوة محمد بعد الاخلاق فجزموا بعيسى عم قال يقتدي به المهدي قال
في المقاصد لم يرد في حال عيسى عم بعد امام رمضان حديث صحيح سوى قوله عليه السلام لا يزال طايفة
من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة فنزل عيسى ابن مريم فيقول اميرهم تعال بنا
فيقول لا ان بعضكم على بعض امرا تكرمة امة هذه الآية فما يقال عيسى يقتدي بالمهدي وبالعكس
مما لا ينبغي ان يقول عليه او لا سند له قال على تقدير تسليم العمل بجميع الشرايط منها الضبط والعقل
والعدالة والاسلام وعدم الطعن قال واما عدا فبالاجماع اي الكذب بحيث فيما يتعلق بامر
الشرايع بطل اجماعا والا لبطل دلالة المعجز على صدقه وكذا في العمد وقال القاضي ابو بكر المعجز
انما تصدق ما صدق اليه لا ما وقع على سبيل قال او العقل هو مذهب المعتزلة قالوا لان
صدور الكبيرة يؤدي الى النفرة المانعة من الانقياد فيفوت مصلحة البعثة واعلم ان صدورها
يورث ظلمة القلب فيؤدي الى النفرة كما ورد في الحديث الصحيح سواء ظهر للناس او لا فلا يرد ان
وليها يبقى الظهور والكلام في الصدور قال فلا دليل على امتناع او لا يجوز له دليل على امتناعه
قال والحق منع ما يوجب النفرة فيحث لان الكبيرة تكدر كما بيناه والا فلا يمتنع الصدور بل الظهور
قال جوزوا اظهار الكفر عملا بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وهو منقوض بدعوة ابراهيم
وموسى مع سنة خوف الهلاك من غرور فرعون مع انه يفضي الى اضعاف الدعوة او اكثر التقية اقول
التقية موضوع باضمحلال عزم ابراهيم وموسى بالغيبة لا بالوجوب الذي هو الرخصة قال غرور وكما
روي ان واحدة امرأة لوط ياخذ رسل الى الحرب وهو افتراء المشوبة وعين على وجه من قال بجلوة
غاية وستعين بالله انها بت فيه انه خطب امرأة كان خطبها او باع فنزوجها او ساوم منه ان يطلق زوجته
ولكان وكم عاتبه في عهد فارسل الله ملكين للتنبيه على زلته بالمغفرة وتركها واتاب قال
فصرف عن ظاهره كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم هذا ربي بل فعله كبيرهم واني سقيم جوابه ان الاولين
ورد ابطريق العرض لابطالها والمراد بالثبات معها لان على عباده قوة للصنم وتكذيبهم
وشنايعهم لابراهيم قال فخرج على ترك الاولى كقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فغير انه ظن ان
المعنى بتركه بعضها فالكل من اولى من بعضها وانما يوجب ترك الاولى وهو التعقيب وغير ان معنى الغي تولد الغي فمعنى فغوى فولد الغي

ولا باطواره

وفي نسخة ان اخذ قال الباجي قول القرطبي

نسي وقيل ذكر ابليس لقوله اما انسيكه ربكما عن هذه الشجرة اذا التذكر لعلة في وقت والنسيان في وقت آخر
وقيل انه كان قبل البعثة لما مر قال والافضل الانبياء عليهم السلام واختلفوا في الافضل بعد فقيل
آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عمره ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى لكونه
كليم الله وقيل عيسى لكونه روح الله قال لقوله ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولقوله عليه السلام انا اكرم الاولين والآخرين على الله
ولا فخر واما قوله عليه السلام فلا تخيروني من بين الانبياء وقوله لا ينبغي لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى
فقد اجيب عنه وكذا قوله عليه السلام سيد البشر آدم وسيد العرب انما يدل على سيادته من جهة الابوة لا بناء افضليته
بعض اولاده من جهات اخر قال لا بد له على كونه افضل من آدم وقيل المراد بالولد آدم جنس آدم لانه
كالعلم لهذا الجنس قال والملائكة عباد الله كلهم اجسام لطيفة يقدرون على صور مختلفة ويقوون على افعال
شاقة وعند الحكماء جواهر مجردة لكن يتمثل بالصورة الجسمانية قال لا يسبقونه بالقول وكذا قوله ان
لا يعصون الله فيما امرهم لا يقال قولهم انجر فيها ما يفسر فيها خبثة لبني آدم وجب لا نفهم انه
يستفاد من الحكمة في تكوين اهل المعصية على غير اهل المعصية في الخلافة لا للغيبة والجبر قال
بدليل صحة الاستثناء او الاصدق الاستثناء الاتصال ولانه لو لم يكن ملكا لم يصر مخاطبا بقولنا ولا
فضلنا الملائكة بالسجود الآدم فكم يكون بتركه السجود والتغليب جواب عن الوليلين لكنه خلاف الظاهر
قال بارکان من لجي فغسق فيه ملاحظة الاية الواردة في ضيعة لكن تختار ان يراد بالجن فيما طائفة
من الملائكة فسماه بالجن كما قالوا البعض واقاهاروت وماروت قال الامام الرازي الحكمة في ارسالهما
ان السحر كانوا يستفرقون السمع من الشياطين فيلقونه الى الخلق فيشبه بالوحي فارسلهما ليعلما
الناس السحر للفرق بينهما قال فلا كون تعليم السحر قبيحا لانه وام وقيل مكروه وقيل مباح ليتقى منه
او ليعرف المعجز عنه وقيل للخلق وجوبه لعرف المعجز لانه معجزة الانبياء اقول الحاجة الى الفرق
فرضت نحائم الرسالة فالحق انه مباح للمعصوم بعصمة الله وحرام على غيره كتب الكبيرة لانه قد يؤدي
الى عمله قال بارکان اعتقاد والعبرة اي بل الكون اعتقاد حقيقة بمعنى انه ليس بباطل شرعا وفي
العبرة كما فرواختلف العلماء في صفة السحر هي بثبوته في الخارج مذهب الجمهور الى ثبوته فيقولون ان
يفرقون بين المرء وزوجه وانكر المعتزلة وادعوا ان السحر خيال وتخييل يرى للجبال صفات ليست فيه
يختار اليه بحزم النباتي قال كان الافضل هو القرآن لان نظم معجز خلاف سائر كتب الله فانها تعجز الكشاف في تفسير

قال

42

قال الحاوري في الحديث عن علي رضي الله عنه قال النبي عليه السلام سيد القرآن البقرة وسيد البقرة آية الكرسي
وعن ابن سعيد قال النبي عليه السلام اعظم سورة في القرآن الحمد لله رب العالمين وهي السبع المثاني والقرآن
العظيم قال والمعاقبة حبس وقيل المواجهة كان مكررا مرة بشخصه ومرة برومه وقوله عايشه رضي الله
حكاية عن الكل قال ليس مما ينكر كل الانكار افلا يجوز ان يكون انكارهم لفهم المعراج الجسماني في ظاهر
عبارة النبي عليه السلام وانما لم يبين النبي عليه السلام كونه بالروح فقط لقصورهم عن درك حقيقة الروح واحواله ولو بينه
لتطرق ضلالات واضغاث احلام وعند نطق القرآن بمذهب الجمهور مرارا لحاجة فقال
قطعي ثبت بالكتاب فيكفر جاحده لكن المنكر لكونه معجزا لا يكفر لظاهر رواية معاوية
وعايشة والاسراء ليس بمطبق فلا كونه مع الجسد لان نسبة العبد الحي الى الروح شايع منه
رؤية النبي عليه السلام ليلة الاسراء عند الكتب الاخر قايا يصيام رؤية كذا ذكره في السماء
الرابعة قال حسب ما يمكن هذا بشعبات الولاية معرفة الحق وقربه في ربه واوت والحق ان
درجتها متفاوتة حسب تفاوت تجليات صفات الله للعبد وقد اشير الى تفاوتها بقوله تعالى في قول
ابراهيم عليه السلام هذا ربي كوكبا فلما هذا في الاية قال يكون كالمستدرجا ان وافق غرضه والا فالاهانة كذا
مسيلمة لا يجوز لعاقل وقد يظهر للخوارق من عوام المسلمين تخييلا لهم من الحق وسبب معونة وما يظهر
من الانبياء قبل نبوته من الخوارق يسمى ارهاصا بحملة الخوارق سبع المعجز والارهاص والكرامة
والمعونة والاستدراج والاهانة والسحر ويمكن دخول الارهاص والمعونة في الكرامة والاهانة
في الاستدراج قال وايضا الكتاب فان قلت كيف ينكر المسلم النفي القطعي كالمعتزلة قلت
يزعم انه معجز لنبيه او ارهاص لنبي بعده فكرامة مريم مثلا عندهم معجز لزكريا او ارهاص لعيسى
قال قلت في الاخلاق بينهم في ثبوت الكرامة وان سموها ارهاصا او معجزا بالنسبة اجيب
بانه لا خلاف في ثبوتها بل الخلاف في جواز ظهورها غير مسوق لتصديق نبي والمعتزلة ينكرون
ذكر ولنا ان النصوص الواردة في كرامة مريم وغيرها تدل على انها ليست لتصديق نبي بالم يكن
لزكريا علم بذكر ولنا ساء لما يقوله يا مريم اني لكم هذا مدفوع بان العلم بالمعجز انما يلزم في المعجز
المقصود وايضا يمكن ان يكون سوال الاستفهام عن مريم وصفته قال بينا وهو يصلي عند بيتها

[illegible]

فيما معه الخاجاة قال اشار الى الجواب الكراهة اخص من المنع مطلقا وقوله فلم يتغير النهي عن غير موضع
بانه لم تقارن لوجوب التوقي لو اوقاعا لم يظهر وكثرة بيع وقد عرفت ان تسميتها بيعتين بالنسبة
في تصديق النهي قال وافضل البشر بعد نبينا قال عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على رجل افضل من ابي بكر وبه ثبت افضليته على جميع الامم خلافا للرافضة قال البعدية الزمانية فالمراد بعد
زمان بعثة لا بعد زمان موته والا لم يفد الافضلية على من عاشه قبله ولا حاجة الى تخصيص النهي لغلبته
قال لا بد من تخصيص بعيد بان تخصيص اويسي وخزر والياس على ما قال اكثر العلماء وقيل المراد بالبشر
امته في خلافا حاجة الى التخصيص وللاحق انه قد تخصص البشر ولكن نخصه قال او نريد بالبشر وبعد نبينا
سواء وجوز وجه الارض اوفع السماء فمذا غير الشق الاخير الذي انتفض بعيسى لانه سيعود يوم الارض
قال لم يفد التفضيل على التابعين اي حرام والا فالصحابة افضل منهم وهو افضل من الصحابة قال
فالموقن جنة لان كثرة الثواب والكرامة عند الله لا يعلمها الا الله والمنصوص فيها متعارضة قال
وان اريد كثرة ما يعد دو والعفو عن الفضائل فلا توقف فيه لان عليا اعلم الصحابة والشجعهم
عند الدنيا واكثرهم حجوا وجوادا وجمعهم اسلاما وعورض ذكر الله باوتاد اشالا لابي بكر وقد فضل
الله وكثرة شرح المقاصد وقال في شرح المواقف ولو سلم كثرة الفضائل بالنسبة الى الترجيح بها
لامكان ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اذ الزيادة شرفا نفسها او زيادة
لمنها ان الخلافة بعد رسول الله لابي بكر سنتان ثم عمر عشر سنين ثم لعثمان اثنى عشر ثم لعلي ست
سنين بعد المشاورة والمناظرة روى ان عباسا قال لعلي عند وفاة ابيهم امدد يدك ابايعك
حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا تختلف فيك اثنان وابى زبير امر الشجاعة سل السيف
وقال لا ارضى لخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان بايع عبد مناف ارضيع ولا يبقى عليكم واتته لاعلان
الهواى ضلالا ورجلا وقالت الانصار منا امير ومنكم امير والاجماع بعد المشاورة والمناظرة انم والكل من وقع
بعيفه قال بعد توقف كان منه توقف حتى جيء فاطمة وبضعة عشرة الاحي روى ان فاطمة جاءت
من ابي بكر حين اتاه رسول الله ومنعها ابو بكر فقال قال علي السلام ايا معاشر الانبياء لا يورث ما تركناه
صدقة ومنه وقع كتبه بينها وبين ابي بكر حتى ماتت فيوتها قال كما زعمت الشيعة زعموا ورد
النص في حق غير الكتوبة كما قال الله ورسوله والذين امنوا يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون

وانكون نزلت باتفاق المفسرين في حق علي حين اعطى السايل خاتمه وهو في الصلوة وقوله عليه السلام
معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه الحديث وقوله عليه السلام
انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي اجيب عنه الاية باب الولي يجيء بمعنى المتصرف
في امر الدين والدنيا وبمعنى الناصر والمولى والحق فلا تقطع بالاول الذي هو معنى الامامة وعلى الثاني
بانه اخبار احاد فلا يفيد الا الاجماع مع ان المولى في بعض المعاني والعتق والطليق والجار وابن العم
والناصر والاولى بالتصرف فلا تقطع بالاخر وما روي من قوله عليه السلام انت الخليفة من بعدي في موضعات
الشيعة قال وعاتبه عثمان وقال له اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر آخر عهده من الدنيا
واول عهده من الاخرة فاني اتخلف عمر بن الخطاب فان خيرا فزاك ظنتي به وان جار فلكل امرئ ما اكتسب
والخبر اورده ولا اعلم العيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ثم استشهد عمر على يدي غلام
المغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلوة وصبيحة يوم عرفة جمع الخلافة سنتين بين السنة فاجمعوا
بعده وفي عرفنا بعد العثمانية وما وقع من الحروب بين علي معاوية لكل عن اجتهاد في الاجتهاد
شبهة في ترك القصاص من قتلة عثمان فالعلي كرم الله وجهه اخوانا بغوا علينا وليسوا كفارا
ولا فسقة لكلامهم من التأويل قال واوعاه لكل من الموفقين النص حتى بعث النبي لاصلاح الامة
ولا اصلح لهم من امام يقوم عندهم الشرع على الناس لكلهم فلم اكلما اجيب بان ترك التعيين ليس اهمالا لان
بل تفويض للامر الى اولي الالباب اقول بقي السنة في تفويض اجر الامور اليهم مع تصويب بكل
حكم وفق فلعل الحكمة فيه ان الموفق لا حرج عليه وبرئ قلب المجتهد فرجع منه لاختلاف رتبة منه وما ارسل الآية
للعالمين قال لعل المراد ان الخلافة الكاملة وجوز ان يراد به الخلافة
على التوالي وبعد الثلثين قد تكون الخلافة الكاملة وقد لا تكون قال هل رجب على الله وهب الامة
الى وجوب بناء على انه لطف فيجب عليه كما روعليه بانه لو وجب عليه كما خلا زمان من امام طاهر جا
جامع شرائط الامامة اجيب بانه وجود الامام لطف وتصرفه الظاهر لطف اخر وانما عدم كل من
جهة اساءة العباد وتقصيرهم حيث تركوا نصرته اقول هذا بناء على ما قررنا من ان جميع الالطاف
ليس بواجب عندهم بل قدر ما تقطع به العباد من سعي التقصير من جهتهم قال والمسلمون لابد لهم
من امام وهو ظاهر لكنه قد يخلو الزمان عن امام ظاهر جامع لشرائط الامامة كما في اواخر الامر بين
الخلافة وفي بعض النسخ بعد قوله لابد لهم من امام ما نصه وقد يخلو الزمان عن امام ظاهر جامع لشرائط الامامة
كما في اواخر الامر بين الخلافة والملك وفي بعض النسخ بعد قوله لابد لهم من امام ما نصه وقد يخلو الزمان عن امام ظاهر جامع لشرائط الامامة
كما في اواخر الامر بين الخلافة والملك وفي بعض النسخ بعد قوله لابد لهم من امام ما نصه وقد يخلو الزمان عن امام ظاهر جامع لشرائط الامامة

اح الا من الوفوع فذكرها بالجملة الاولى او اكثر النزاع والجدال بين الامة فيه قال فيجب على الامة كلهم
هو بط الوجوب لا يجتمعون على الضلالة وقد تجاسب باب الضلالة انما يلزم ان لو تركوا على قوة واختيار
اقول لو وجب نصب الامام على الناس لوجب على الله من حيث هو ولا شك انه يجب طاعة الامام فيستلزم
الجبابرة لاستلزم يجب الخ عدم ولو اريد بالوجوب عدم تحقق شرائط الامام فذاك سواء قلنا بالامة فان
العالم لا يخلو من الرجال بان الآخر عاجز لكن جاز يجب النصف مثلا لشركة الجبابرة فلم يجتمعوا
على الضلالة قال فالامر مشكل اذا اراد به ضلال يجمع فقد عرفت بخلافهم وان اراد ضلال البعض فلا شبهة
فيه بل هو النصف او اكثر قال محمد التغابن عن ابن عباس رضي الله عنه قال عليه السلام لا يذهب الدنيا حتى
يملك العرب رجلا من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن ابي سعيد الخدري قال قال عليه السلام المهدي من اجل
الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين فذهب العلماء
الى انه امام عادل من اولاد فاطمة رضي الله عنها سنا لنصرة الدين واعلاء الحق لا مهدي الا
عيسى بن مريم فلا بعد ان تطلق على الهداية لاهلاك وجاز يجتمع به على الانصار حتى قالت الانصار
منا امير ومنكم امير قال ثم خالفني فيه الآخوارج وهم الذين زجوا على علي حين صالح معاوية
وتركي الجواب اجتمعوا بقولهم اطيعوا او امر عليكم عبد حبشي اجدع اجب باب وكذا خبر الامام من الحكام
جماعة الاولة ويدل عليه ورود الحديث في امراء يوم حتى سكوا عنهم قال مع عدم القطع بعصمة
قيد عليه الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما يفيد الكف لا الاقدام على ان عدم قطعنا
غير معتبر وعدم قطع اهل السنة ثم جوابه من اوجه لاشتراط العصمة في الامامة يجب قطع بعصمة ابي بكر فانا
لم يقطع بكفره وعواه واضحا لقطع اهل السنة ثم ايضا لان العصمة ستر بين العبد وربه لا يعلم الا هو
قال المعصوم لا يلزم ان يكون ظاهرا لان مرتكب الصغيرة غير معصوم عن الذنب وليس بظالم اذ لا يسقط
بها العدالة بل بالكبيرة كما مر وقد يجاب بان المراد بالعصمة في الامة عدم البقية على ما هو راي اكثر المعتبرين
قال لان زيد الجنة اي الخلوص بيتي بها او بنحو انه حبان قلنا غير طائع وقد يجاب ايضا بان
من جعل الامامة شورى ان يتشاوروا وينصبوا واحدا منهم اماما ولا يتجاوز منهم الا النصب
والتعيين لا يقال في نصب الجميع اماما في نصب الامام وتعيينه بل في سائر امور المسلمين الخ ان
بتعيين واحد منهم للامامة لا نسلم ان ركيزة ظاهر وهو البين كذا ذكر قال الرسم اوا قال بانقاذ عن الاوصاف

الاربعة مع العدالة شرط للامامة اجماعا والجمهور على انه يشترط ايضا ان يكون مجتهدا في الاصول
والفروع وزاد راي التدبير للحرب وشجاعا يحفظ دار الاسلام ويكن درجة الاخيرين في العدالة لان الجبان
وغير المدبر عاجز عن العدل واما اشتراط الاجتهاد فغير جار قال ولا ينعزل الامام بالفسق فيه نظر
لان الفسق يعم الكبائر ومرتكبها ظالم انقاض فينعزل بقولنا ولا بنا لا سيما الظالمين اللهم الا ان
يراد بالتنصيب نصب الامام لا يتفق ان تطلب العصمة عند البعثة قال خلق كثير وقاهر البر بفتح
الباء صفة بمعنى الحسن وكسرها مصدر بمعنى الاحسان قال بالبغي مذاهبهم والنصيف المنتصف
الصاع والنصيف عين النصف كالجلس بمعنى الجلوس وقيل مكيال دون المد فالضمير على الاول للمد وعلى
الثاني للاحد قال كقذف عائشة اي فوقها بالزنا كعزله دون النصف القطعي على براءتها كقوله تعالى والذين
يرمون المحصنات الموصوفات الآية فانها نزلت في شان عائشة رضي الله عنها قال فما تواتر معناه
قال بحجة الاسلام لم يثبت اصلا ان يزيد قتل الحسين او امر بقتله او رضي به والحوالة مسلم الى الكبير بلا
تحقيق اقول هو تواتر ان يزيد ارسل الجند على الحسين فقتلوه او اهانوا اهل بيت النبوة فكون المنكر
امرا واضحا بافضل ضروريات الدين حتى عند العقل فالقول بعدمه من حسن الظن لاهل الغفلة قال
لعنة الله قيل لو سلم ان يزيد قتل الحسين لم يكفر لان قاتل عثمان لم يكفر مع كونه افضل من حسين او
تكفر القاتل مرتبة الانبياء ولو سلم انه كفر حين قتل والعن على الكافر المعين لا يجوز فلعله تاب
بعد اقول تكفير قاتل حسين ليس لقتله الصحابة بل لاهانة اهل بيت النبوة ولم يوجد توبة
قاتل عثمان واما انه تاب بعد فالتوبة عن الظلم انما تتم برفعه والاستغفار عنه وهم قد
اصروا عليه فعلى انواع على عدم قال بل يشهد بانه المؤمنين من اهل الجنة فكذا قاتلهم
عند الاكثرين ومنهم من توقف فيهم لما روي ان الله عز وجل قال لبعض صبيان من الانصار فقالت
عايشة طوبى لعصفور من عصافير الجنة فقال النبي او غير ذلك يا عايشة ان الله تعالى خلق الجنة
وخلق النار وخلق لكل منها اهلا اجيب بانه النهي عن الحكم على تعيين وهذا لما يقطع بانه
المؤمنين في الجنة بلا تعيين واحد منهم فيه بحث قال والكافرين من النار وكذا اطفالهم
بتعالهم وقيد بعضهم في الجنة اذ لا اثم لهم اجيب بانه الموت على بعثة اكثر امارات الشقاوة
الموجبة للنار وقيد هم في الاخرى بوقوع طائفة فيهم قال فاغفر من بعض الكراتية فان قلت

ورد في الحديث الصحيح قولا على السلام انا معشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة فيفهم البنوة والشهداء بقولهم ومفهومهم من الله ويفهم منه كون الولي افضل من النبي اجيب عنه بان شان الانسان ان ينتج ما زاد حسنا وان كان له منشؤ كما او خير منه اقول نعم لكن لا يلزم الجواب فالشبهة قوية لظاهر الحديث فينبغي ان لا يكون المؤمن عبثا وان خطي حال نعم قد يقع نزرا ووقال بعض الصوفية الولاية افضل لانها تنتج عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والنبوة تنتج عن الانبياء والتبليغ كما هو حال رسول الملك الى الرعايا الا ان البنوة افضل لجمعها بين الدرجتين اجيب بانه خلاف الاجماع وبان البنوة تنبئ عن التبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة الطرفين فلا تقصر عن ولاية غير النبي وان قصرت عن ولاية النبي كما قيل لان علامة كمال الولاية هي العبد الى درجة البنوة كذا في شرح المقاصد فقيل عليه الاجماع على افضلية النبوة على الولاية وكون العبد الى درجة كمال الولاية تم لان النبوة تم لاشتمال تبليغ الرسالة واعلاء شانه بالوقايع فايهما هو من التجرد الى جناب الحق بالجذبة والاستغراق في بحر التوحيد والفناء الكلام تركناه خوف الاطناب قال ما دام عاقلا بالغا يشير الى ان العبد ربما يحصل له الجذبة الى عالم القدس فيستغرق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم فيحلق بالملائكة وهم المسمون بالمجانين العقلاء والانبياء مع ان استعدادهم اكمل لا يخلون باوني طاعة لكمال قوتهم القدسية قال فمعناه انه عصى وقيد معناه تاب عليه فلا يفيد الذنوب الماضية اقول يمكن ان يراد بعدم ضررها كونها مغفورة لما ورد في الحديث الصحيح ان حاطب بن ابي بلتعة ارسل كتابا الى اهل مكة يخبرهم بان النبي عزم سيرهم فارسل النبي عليا ليأخذ الكتاب من رسولة في الطريق فاخذه وقال عمر رضي الله عنه يا رسول الله دعني اضرب عنق هذا المنافق فقال لعلم يا ابن الخطاب ما يدريك لعل الله قد اطلع على هذه العصابة من اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم فعلم منه ان العبد قد يبلغ بالعمل الصالح درجة يغفر الله له كل ما اتى به من المعصية سوى الكفر وهذا ليس بثابت ولا سقوط التكليف لكنه مزلقة كم زلت فيه اقدام السالكين ووقعت في ورطة الاباحة مع انه لا يكفر قال والعدول عنها الى معان رغبت طائفة انما لزما اجراء الله من الظهور والقصور والانهار والابحار والاطيار والجبال والنار والبحار والسلاسل

والسلاسل حق كلها ليست من جنس عالم الحس بل من المثاليات كما قاله بعض الحكماء وكونهم طائفة وعدوهم من الباطنية اقول لو قالوا بالامتزاج بينهما والتلازم بحيث لا امتزاج عالم الحس وتالم بل اقول منه فليس وكم بعدوا على الظاهر بالكلية - اقول لم يتفرغ الصحابة والتابعين الخوض في كيفية الجنة والنار انما هي من جنس هذا العالم او لا اعلم التحفظ لا التكفير قال ففيها اشارات خفية اعترض عليه بان استعمال الفاظ التوابع للمعاني الظاهرة والباطنة اما بالاشتراك لفظا او بطريق الحقيقة والمجاز والاول لا يصح عند الحنفية والثاني لا يصح اتفاقا اجيب بانها تشير الى المعاني الباطنة بلا استعمال اللفظ فيها اقول لا شعار المعاني الباطنة قصد تنويهها لاهلها واريد اشتغالهم باوامرها ونواهيها والمنع لاستعمال اللفظ في المعنى الآخر غافلا عن ان يقال بجواز استعمال اللفظ في المعاني المختلفة بالنسبة الى الاشخاص المختلفة فيخاطب كل شخص بما يناسب مرتبة ظاهر النفس امروا بظواهر الصلوات والزكوة واهل القلب والروح والسر بما يناسب مراتبهم من الظاهر والباطن قال بدليل قطعي يشير الى ان منكر المسائل الاصطلاحية وجزء واحد لا يكفر وكذا منكر الاجماع المتواتر لكن اكثر كون المعلومات من القرآن لاختلاف النسخ فيه وفيه يكفر هذا قال والاستهزاء على الشريعة والعياذ بالله يقال بالشريعة لكن قصد ان المستهزئ مستهزئ فالاستهزاء قال بان يكون رمته لغير كالمسروق مثلا فانه حلال والحرمة انما ارتفعت من كونها سرقة وانما لم يكن مستحلا لاحتمال ان يراد وجه واحد اما كلها وحلها بالاستحلال منه وبعدهما لم يوفق البعض بينهما قال كنكاح المحارم مثال لحرام لغيره لان نكاحها لغير المحارم حلال والبواقي حرام لعينها بعض ان منشأ الحرمة عينها قال من استحل شرب النبيذ وكذا الخمر مسكر غير المخمر خمر وان سكر اذا كان لقمة الطعام لا للهو وحرم مسكر يكفر مستحلا بالاجماع على حرمته ولقوله حرم حرمة الخمر بعينها قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب وقال الحرام كلها ليست في هذه الدرجة بل بعضها انما حرام لا يكفر بل يعزر قال ولو قال حرام هذا حلال فهذا في الحرام لغيره لما مر من التأويل واما في الحرام لعينه فيكون اتفاقا قال وهذا اجل منه برتبة والحق ان الظاهر به من بعض الوجوه ليس بكفر

كالجحد وانكار الربوبية قال ابو حنيفة رح اما عليه لانه اخذ من الايمان الامن الباب الذي
دخل منه وهو الاقرار والتصديق حتى انه لو اقر بها فهو مؤمن ولو وضع قلنسوة
المجوس على رأسه او شد الزنار وقيل يكفر لان الشرع يعتبر العلامة قال وفي الاستحلال
اللواط والاستحلال للغلام او لا يكفر والاستحلال للجاع حال الحيض يكفر قال وفي
قال ومن وصف الله بما لا يليق به فخشي ان يكفر هذا اعلم كونه من الدين بالضرورة
كفى وحده وعلم وقرينة ولو قال لمن لا يرضى بسبي الله وقال استكانا ذا قيل يكفر
والمختار عدمه ولو قال الله يعلم اني فعلت كذا يكفر اذا علم كذبه ولو قال في حال الغضب اني والله
كذا جزاي بكذا جرأ مني او ذنب است لا يكفر لما ورد في الحديث قال الله لا تكتبوا على
عبدي في غضبه شيئا ولو قال اي عبد الكلب كفر والحق عدمه لان التصغير للتحقير بعد الله
لا انه كما يقال فلان لئيم وراذل ليتكبر ويراد تصغير الملتحى لا اللحية قال او يا برمي او امي فلو قال
لخصمه يا تيس الحكم حذاي كافر كم فقال من حكم حذاي يذهب او قال برسم كم في حكم ان اراد
فساد الطلاق وابتاعهم الرسم لا الشرع لا يكفر وان قال اريد الشرع يكفر ولو قيل له صل
فقال لا اصلي قيل يكفر وقيل لا احتمال ان يراد لا اصلي صليت او لا اصلي بامرك فعد امرني بها
رتبي وكذا لو قيل له اتزكي مالك فقال لا اتزكى ولو قيل لتارك الصلوة اما يخاف الله فقال
لا لا يكفر اذ الظاهر ان مراده لا يخاف حق الخوف ولو قيل له في حال ظلم ازحزاني ترسي
فقال لا كفر وقال في حال الظلم او عند انه تعذر وكر لحق لا يكفر ايضا وقيل لا يكفر
في حال الظلم ايضا لحالة الصلوة على قصد الاستخفاف ولو لم يكن على الاستخفاف بل لما يشق
عليه لا يكفر قال او انكر وعد انكر النبي او الجنة او النار او الميزان او الصراط او الحساب
او الصحابي المكتوب فيها الاحمال يكفر ولو لم ينكرها ولكن اعتقد الميزان والصراط كالمعتزلة والحساب
والصحابي باطنا لا يجب ان لا يكفر ولو سب الله او سب النبي صلعم كفر ويقبل توبته في الحال
لانه حق العبد فيجب قتله ولو لحق سنة النبي صلعم كفر ولو قيل له سوشا بكر فانه
سنة فقال لا افعل ولو سنة كفر وكذا سائر السنن كالسواك والطيلسان وطولها
ولو قال له كاربر سلنت بست كفر اذا الحق بالسنة قال وكذا لو ضحك هازئا ولو

سوا كان كلامه

ولو كان كلامه عجبا يتضحك السامع لا يكفر قال وكذا لو جلس على مكان مرتفع لما فيه من
استخفاف العلم والعلماء ولو قال لفقيه واشمندر يكفر ان قصد به استخفاف الدين ولو قال
لعنت برسول واشمندر اراد به علم الدين ولو قال لمسلم لعنت بر توباد ومسلمانيت تكفر
وقيل يكفر ان يراد به اخلاق الروية لا حقيقة الاسلام وفي عليه التشهد بدين مسلم ولو
قال مسلم يا لكافر يكفر وقيل لا قول وكذا فتح لامرأة اي عملها الرقة وامرها بالكفر عند من
يرى الرضا بالكفر لعيره كفر لا عند من لا يراه ولا اذا لم يأمر به اقول الحق انه اذا اعلم
عدمه كان رضا بالكفر وان لم يكفر قال لبيبي زوجها والفتوى على انها لا تعصي بالكفر
لئلا يتخذ طريقا للبينونة وقيل يبين ثم يجبر على النكاح للاقرار ولو بدينار يكفر وان
وافق الكفرة وقيل لا يكفر وكذا الحلاق لو صلى الى غير جهة تحريه قال او بغير طهارة معتمدا
وان كان له طهارة في الواقع ولو كان يصلي مع قوم فاحدث فضحك معهم حياء من طعنهم
لا يكفر وكذا الخلافة قال وينبغي لمن يقصد استهزاء لا يقصد بارتكابه الصلوة ولو صلى
في ثوب نجس وهو اجد للطاهر يكفر وقيل لا يكفر اذا لم يستخف ولو اقتدى بصبي او امرأة
اوجب عملا لا يكفر اتفاقا ولو صلى المكتوبة وعند انه قبل الوقت ثم ظهر انه كان
في الوقت لا يكفر وتخاف عليه في دينه ولو صلى الى غير القبلة مستهزئا فظهر انه كان
مستقبلا للقبلة قيل يكفر اذا لم يتأول بانه توهم فتح وبه افتى ولو تأول له لا يكفر و
لا تجوز صلوته كذا في فصل التراويح من الخانية قال لا يكفر احد من اهل القبلة
قال في المقاصد اي الذين انعقد اجماع ضروريا على الاسلام كحدوث الاجسام وحشر الاجساد
وعالميته وذكروا الافلاك في كفر اهل القبلة لو اعتقد قدم العالم ونفى الحشر وان واظب
على الطاعات اقول المفهوم منه انه لو اعتقد قدم العالم ولكن لم ينف حشر الاجساد لا يكفر
او الظاهر ان الصحابة لم يجتنبوا عن قدم العالم وحدوثه كما لم يجتنبوا عن ضده صانعه
مع انه من المقاصد وحدوث العالم من المبادي قال واعلم هذا مشكل جدا اشكالا ان
المعاندين بواحد فاق من قال لا يكفر اهل القبلة لم يكفر احدا منهم الا الزنادقة وقال
لا المسايل التي اختلف فيها اهل القبلة لم يحكم (لم يحكم) عن اعتقاد المسلم فيها ولا

التابعون

46

فاطفا، فيها لا يفر حقيقة الاسلام وان كره بعضهم اقرارا اضطرا كونه كونوا اعتقد
مركبة كونه كونا بجزء تكون برضاية يكون نفسه وهو كونه اتفاقا قال والجسم اوا اوعى افراد كون
الجسم انما هو بعلامة الاعراض الكوكبية واهالة العرش من جملة العلايم للعراق نسبة الطواوئ
الارضية الى الكلية بما نطق به الكتاب حيث قال انه الذي يعلم كل ما في السموات وما في
الارض يعلمها منه ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون قال الا باعلام منه والمخصوص بتراعي انه
متفرد بعلم الغيب كله لقوله لا يعلم الغيب الا الله وسبب تخصيص الخمس في قوله ان الله عنده
علم الساعة الاية ان رجلا اتى النبي صلعم فسأله عنها فنزلت كذب حمار واكثر من الاولياء
يعلم الغيب من وقت لحمى وغيرها فلو الاية على ان لا يعلمها بذاته الا الله ولا ينفي عليه ان لا
علم كذلك لان السبب جاري عليه سنة الله فجرى عليها فعلم العبد بها يعد علما بذاته قال
والمعدوم الممكن ثابت وهب المعتزلة الى بقوله في الازل ومنعوا تراوف الثبوت مع الوجود
فلا يلزم قدم الاشياء ولا امتناع خلق الباري لها بانبات تراوفها الحق الحقيق فيه ان
الماهية من حيث هي خير مجعولة اتفاقا بل الجعل اتصافها بالوجود ثم منها ما يقبل الوجود
لذاته ومنها لا يقبلها وقوله ليس من الفاعل والا لقبل الممتنع ايضا ولعلهم يريدون ان ورود
الماهية الى الوجود والموضع بط لا يجعل ايضا متأخر عن ورود نفس الماهية فزعموا الضرورة
في ورودها التهم بناء على تراوف الوجود مع الثبوت مما لا يعول قال تمسكا بان القضاء
لا يتبدل جوابه ان يتعلق الرحمة بالدعاء والصدقة من القضاء وايضا فلا يتبدل فان
كل حادث انما يحدث بسبب كما تراه في امر الحرث والنسل وغيرها والدعاء من جملة الاسباب وايضا
لو لم يكن الدعاء لم يعد الدعاء اصلا لان ما في القضاء كائن لا محالة قال ولهذا ما ورد ومعنى قوله
يا ايها الذين امنوا صلوا عليه امر بالصلاة على الغير فيجب في العمر مرة او كلما ورد وكم في اختلاف
بينهم قال فان الله يرفع العذاب عنه وفي توقع انا الدعاء للاموات لرفع درجتهم لا للنجاة
من العذاب قال او عوني استجب لكم ولا يفهم منه ان كل دعاء يستجاب لان القلب الا يدعوا
الا بما يرجوا هواه قال ارايت من اتخذ الهه هواه وان يدعوا الا شيطانا مريدا
قال صدق النية ان لا يعرضنا فتور وخلوص الطوية ان يخرج الحاجة عما سولها وتمام الخلوص ان

ان يخرج العبد عن ارادته بالكلية فيجلي فيه اراة الحق فيقع كل ما از اد وحقه مراتب
لا باس العبد عن بعضها لقوله تعالى حكاية عن حال المنكر لاجابة دعاء الكافر يقول بان قضاء
مراد ابليس اجابة دعائه بل فيه مصلحة كابتلاء او ابتلاء عباده اقتضاه قال السيد الغفار بفتح
المهملة وكسر السين المهملة والغفار بكسر الغين المعجمة قال فذكر الدخان سنة الجوع عند
فقراء قوله فارتقب يوم تاتي السماء بدخان مبين وقال قيلا ما بين المشرق والمغرب ولبث
اربعين يوما وليلة وعن ابن مسعود ان الدخان قد مضت وهي خمسة اصحاب اهل مكة حتى
الكلوا جيف الكلاب قال والرجال معناه اكثر تراوا السيل فيه ولذة زمن الجوع حلوب تميم
الداري وقيل تولد في آخر الزمان قال الجوع يخرج الرجال من ارض المشرق يقال لها عدن
وقال عليه السلام يتبع الرجال من اتباع سبعون الفا عليهم التجان الى الطيالسة تخفر لعز المراوبة
الدجال على ما قال عليه السلام يتبع الرجال من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة قال
والراية قيد في المسألة مركب الرجال لا يدرى قيلا من دبر من كثرة الشعور قيل هي راية على
راس بعير وعين ضرير واذن فيل وقرن ايل اي التيس جبلي وصدر اسد ولون مرة وخاصرها
وذنب كبش وخف بعير وما بين المنفصلين اثنا عشر ذراعا يزداع ادم وروى انه تخرج
من الصفا معها عصا موسى وخاتم سليمان فيضرب المؤمن بعصاه فيكتب بين عينيه مؤمن و
ينكت الكافر بالخاتم في انفه فيكتب كافرا قال وطلوع الشمس من مغربها قال عليه السلام ان للتوبة بابا
عرضه سبعون سنة وانه لا يغلق حتى تطلع الشمس من مغربها قال بعض المحققين باب التوبة
كناية عن عمر المؤمن اختصاصه بسبعين اشارة الى قوله عليه السلام اعمار امتي ما بين الستين الى
سبعين وذكر العرض لانه اقرب الطول والانسان اجرام متناهية في هذا العالم واجرام وحدانه
غير متناهية في عالم الاخرة والاقل عرض والاكثر طول وغلق بابه كناية عن انتهاء عمر والباقي اشارة
قوله عليه السلام ان الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر فطلوع الشمس من مغربها كناية عن مفارقة
الروح البدن فانه قد تزول في البدن ويقيد بصفاته واحكامه واذا حالت يطلع من ضيق عرب
قال ونزول عيسى عليه السلام عند المنارة البيضاء شرقي دمشق وفي الحديث يمكث عيسى في الارض
بعد قتله الدجال سبع سنين وليس بين عراقة ثم يرسل الله رجالا بارد من قبل الشام فلا يبقى على
الارض احد

ما لم يغرغر ج
في سنة ج

ثم قيل متفاوتون غير الأفضل فبقي شرار الناس فأمرهم الشيطان بعبادة الأوثان وهذا ما
قال عليه السلام لا يقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله الله قال ويأجوج ومأجوج يحيزان معا وقد
سمعت الأقوال الكثيرة في أولاد يافث بن نوح لا يموت الرجل منهم الا ويرى الف
الف ذكر من صلبه بعضهم في طول ستين ذراعا وبعضهم في غاية الصغر فخرجوج منهم
بالشام وساقهم فرسان ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس ثم يهلكهم الله
جميعا ورؤوسهم بعد قتلهم للرجال قال وآخرة الكفار وقد بقي ذكر بقية الأتراك ويأجوج
الرجال بظهور الشر والفساد وزوال الخير بانزواء وذكر وظهور الخير والصلاح وطلوع
الشمس من مغربها بانعكاس الامور وبرياضة على ما ينبغي قال وثلثة صنوف صنف التجار
وهذا به وعوت الى بر الأرض قال في المعايير الشرعية الموجبة اما المعايير الاعتقادية
فلا تتصور فيها اصابة المختلفين قال اما ان لا يكون منها حكم معين والمراد بالحكم هنا
ليس الخطاب الالهي وهو ظاهر بل ما ثبت لها صار من التعلق كالوجوب والحرمة كلمة بعد بحث
البحث قال فمنها ما سليمان روي ان غنم قوم افسدت ليلا زرع جماعة فحكم داود عليه السلام
بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو
ان يدفع الحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود الى هيئته الاولى ويدفع الشاة الى اهل
الحرث ينتفعون بالبانها وابوها وعليه السلام ما قضيت وحكم بذكر يرد عليه انه يحتمل ان
يراد به ان حاصله سليمان احق وان كان الحكم وارد صحيحا لما نزل عليه قول غير هذا ارفق وقيل كان
حكما بالوحي كنبي ونبي وداود يوحى سليمان نفى الوجهين لا يكون حجة - ما ذكروا واجبوا
عليان الحق يرد عليه ان الاجماع في حكم الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهاديات قال ولم اختلاف
الفعل الواحد بالمتنافيين فقد استناد هم بالنسبة الى شخصين كاختلاف الرسل بالنسبة
الى اقوام شتى فان بنيتا وان بعث الى كافة الناس لكن يجوز ان يبعث اليهم باحكام مختلفة
لاسيما في الاجتهاديات يؤيد قوله عليه السلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل قال الاقل
ان الله امر الملائكة هذا امر الملائكة كلهم كما هو النظم في الجمع الى المعرف باللام وقيد المأمور
ملائكة الارض فقط فيلزم افضليتهم على الكل فيبقى عليه ان الكليين تختلف بحسب

قال الله تعالى قالوا
ماذا الزكيتين ان يأجوج
ومأجوج مفسدون في الارض
الآية والله الناس عشر قرون
يخرج الى كل قرن منهم فيقتلهم
فيرسل الله النقص فيعتلم جميعا
فقال حتى يفتح سد الارض من نقتله
يأجوج قال انه يأتي يأجوج ومأجوج وهم
انا بافث بن نوح ومأجوج بن نوح لا يموت الرجل منهم
الف ذكر من صلبه كلهم قد حمل السلاح وهم ثلثة اصناف صنف
منهم طوله مائة وعشرون ذراعا وصنف منهم
عشرة اذرع وصنف طوله مثل الشجرة العظيمة وهذا الصنف
يشرب ماء البحر وعرضه اربعمائة فرسخ ولا يجد الجزء
فاذا يبس البحر طلوا ما فيه من السمك والطحال
والضفدع وكل دابة تكون فيه ثم يأتون اوراق
الاشجار ثم يهلكهم الله بالنفش هذا مستفاد من رفعه
الرياض

بحسب اختلاف المصالح والازمان فلذا اختلف الشرايع وقع النسخ فلعل المصلح عند خلافة
آدم سجود الملائكة له وفي زمان آخر ملك او عدم ذلك وعدم ما روي في التفاسير ان الحكمة في الامر
بالسجود وليعلم الله اظهار ما في قلبهم من الاخلاق الردية والمرضية فاكبر والحسد في ابليس والانقياد
والتسليم في الملائكة - وذكر انما ينظهر بامر الافضل او المساوي بالسجود للمفضول او المساوي
على وجه التعظيم وفيه ان سجودهم لله كان بطريق العبادة لا التعظيم قال ان القصد المراد
تفضيل آدم بعلم حيث رتب عليه الامر بسجودهم له فلا يرد ان للملائكة عليهما اضعاف علم
الاسماء لما شهدوا من اللوح وحصلوا بالتجارب والانظار المتوالية في الازمنة المتطاولة
كما يرد على تفضيل آدم بجودة علم لا يدل على تفضيله من كل وجه فلعل ما ذكرنا من اظهار
فيما يرى العباد كان راجعا الى تفضيل آدم بجودة علم وان كان لهم فضايل اخر فوق فضيلة
آدم عم قال اشق واوخر في الاخلاق فيكون افضل لقوله عليه السلام الاعمال اخرها
واشكل فيه بان كلمة الشهادة ايسر من اكثر الاعمال عملا واكثرها ثوابا من الجميع اتفاقا اجيب
بان الحديث محمول على التساوي في المصالح فلا ينافي كون الاشق الاسهل اكثر ثوابا من
الجميع اذا كان اكثر مصلحة واعظم فايدة وقوله كلمة الشهادة في الابتداء اشق على القلب من
سايز العبادات الشاقة فلذا ترى الكفرة ينزلون ارواحهم وانزالهم دون الاقرار
بها واما في حالة البقاء فكونه اكثر ثوابا مم كيف وهو محط السيئات كلها في الابتداء لا
في البقاء ولو سلم فباعتبار ان الكلمة واحدة في الحالتين فت الكتاب بعون الله الملك
الوهاب على يد العبد الضعيف الخفي خليل بن مصطفى بن احمد عفا الله له ولوالديه واحسن
اليهما واليه وسايز المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات اجمعين في نصف الليل
من ثمان عشر من شهر جمادى الآخر في مدرسة المعروف بحصارية في شهر توقات سنة ١٠٥٦

واجب بالذات واجب بالغير
باری، موجہ زید،
ممتنع بالذات ممتنع بالغیر
شریک الباری انقلاب

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المص المنة لواهب العقل عرّف عمّا هو المشهور وهو الجود والاحسان وغيرهما هو مشتمل على لفظ المخبر به واشارة الى انه ينبغي في التحميد ذكر كلام يدل على اظهار صفة من صفات الكمال سبحانه وليس بواجب فيه ان يذكر كلام مشتمل على لفظ الحمد فمفاد المنة تعداد المنعم ما انعم على المنعم عليه على سبيل الاستعلاء او التبيين قال الشارح من من عليه هذا اشارة الى معنى المنة وبيان استعمالها للابهام والانتفاق فان المصدر لين شتق عن الفعل على مذهب المنصور وفي لفظ علينا وعليه ايما، الى هذا قول افضل النعم الذي هو نعمة العقل فان قيل افضل النعم ابتهاج النفس بوجود انها ذاتا متصفة بكمالاتها الخ افضلها واعلاها ما ارتسم فيها من صور حقايق الموجودات واحوالها صارت بذكر الارتسام كانها الموجود كلها هكذا ذكر في حاشية شرح المطالع قلت المراد بالنعم هي النعمة الخ لا يكون لكسب العبد مدخل فيها وفي لفظ الواهب ايما، الى هذا او نقول المراد النعم التي هي سبب لنيل الابتهاج تدبر قول عواطف سبحانه وتعالى وقع هذا الحصر في علمي، فانهم قالوا الواهب للعقل والنفس العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال قول ولو ادرج ان كواو العطف على المنعم وعلى آله بالكتابة عقيب الثناء على الواهب لكان اولى تأمل قول عليهم التحية والسلام ليس هذا صريحا في الصلوة حتى يرد عليه انه يلزم التسوية بين المنعم وآله فيها او الاستغلال الآتي بها فافهم قال المص في ابواب البحث اي القواعد التي يتوصل بها الى معرفة الاحوال عن الخطاء في المناظرة قول الخ انما خص الشارح الخ لفظ الباب ليكون قوله تحتاج اليها صفة للابواب ولا يجوز ان يكون حالا من الابواب بحسب المعنى فيه حذف الموصول بدون الصلة قول قال متعلم واعلم ان القصد ليس هو التعلم من حيث هو متعلم بالخصوص فان المعلم ايضا يحتاج ويدل على ذكر قوله سيتملم عليه طريق الفهم والتفهيم لكن عبر بالمتعلم لتنبيها على ان قال متعلم ينبغي ان يكون على وجه يكون معلما الا على المتعلم قول التعلم والتعلم بالزاء واحد اقتضى ان

ان يكون هذا جوابا عن سوال مقدر تقديره كما ان المتعلم يحتاج الى الاداب كذلك المعلم فلم خص بالمتعلم اجيب بان التعلم والتعليم بالزاء واحد لغة وهو قول ليظهر كما في قبل التعليم من مقولة الفعل والتعلم من مقولة الانفعال فكيف يكونان مخبرين بالزاء تقل عن الشارح يلزم من هذا اجتماع الصفة الواحدة بالذات بضدين مختلفين واجاب الفاضل عنه بشيء مع انتفاءه مبدا، التحير عنه وكلامه ظاهر البطلان انتهى كلامه بطلان الاقل انما يظهر اذا كان المراد بالواحد بالذات الواحد بالشخص وهو قول وقبل فمفاد ما يوصل الى الخط اقول سوق العبارة يدل على ان المرضي هو المعنى الاقل دون الكل ولا تشكر الاراءة الاقل دون الكل هنا اولى لانه على تقدير المعنى الاقل يكون الاداب حافظا للمتعلم في البحث من سلوك طريق لا يوصل الى الخط فيكون المتعلم سالكا بطريق يوصل الى الخط وذكر لان السلوك واقع بجزئية وقوع البحث والمناظرة فاذا لم يسلك المتعلم طريقا لا يوصل الى الخط بوجه ما تكن الاداب كان سالكا بطريق يوصل الى الخط قطعا وعلى تقدير المعنى الكل يكون الاداب حافظا للمتعلم في البحث والمناظرة عن فقدان ما يوصل الى الخط ولا يلزم منه وجدان ما يوصل الى الخط السلوك فيه فانه يجوز ان يعلم المتعلم ما يوصل الى الخط وكان سالكا بطريق لا يوصل الى الخط فتامل والنسبة بين المعنيين عموم من وجه فانه يجوز ان يتحقق فقدان ما يوصل الى الخط ولم يتحقق المعنى الاقل بان لا يسلك الفاقد طريقا اصلا ويتحقق الاقل بدون الكل بان يسلك شخص طريقا لا يوصل الى الخط مع وجدان دليل وطريق يوصل الى الخط وآفة اجزاءها ظاهرة قول وبقابلها الدراية والاهتداء اي الدراية بمعنى الاهتداء اي اللازم قول فمعنى الاقل يكون سلوك طريق يوصل الى الخط وعلى الكل وجدان ما يوصل الى الخط والنسبة بين هذين المعنيين عموم مطلق وبين المعنى الاقل للدراية والمعنى الكل للضلالة مباينة ايضا وبين المعنى الكل للدراية والمعنى الاقل من الضلالة عموم وخصوص من وجه

لانه تجوز ان يكون لشخص وجدان ما يوصل الى المطلوب ان يكون له سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب وتحقق وجدان ما يوصل الى المطلوب السلوك في طريق لا يوصل الى المطلوب وتحقق سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب وجدان ما يوصل الى المطلوب قوله والهداية ايضا اه اى لفظ الهداية اطلق ايضا على الدلالة على ما يوصل الى المطلوب احيانا بالاشتراك اللفظي او في هذا المعنى مجاز وفي المعنيين الاولين صنعة او بالعكس والنظر مشترك لفظي واعلم ان النسبة بين الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وبين سلوك طريق يوصل الى المطلوب عموم من وجه وبين الهداية بمعنى الدلالة والهداية بمعنى وجدان ما يوصل الى المطلوب عموم مطلق لانه كلما تحقق الدلالة على ما يوصل الى المطلوب تحقق وجدان ما يوصل الى المطلوب المذكور بالدلالة على ما يوصل الى المطلوب ووجدانه ليست تحققه وبين الهداية بهذا المعنى والضلال بمعنى الاضلال عموم من وجه قوله وتقابلها الاضلال وهو الدلالة على ما لا يوصل الى المطلوب النسبة بين الاضلال وكل واحد من معنى الضلال عموم من وجه وبين الاضلال والهداية بمعنى سلوك طريق يوصل الى المطلوب عموم من وجه وكذلك النسبة بالعموم من وجه بينه وبين الهداية بمعنى وجدان ما يوصل الى المطلوب واعلم ان النسبة المذكورة ههنا باعتبار التحقق لا باعتبار الصدق والحمل قوله وان كانت رعايتها حافظ لانفسها فيه انه يجوز ان يكون لحافظ الاداب شرط الرعاية والغياض وهذا لا يرد على ما ذكره الشارح لانه قال وان لم يتحقق بدون رعايتها ولم يقل ان الحافظ هو الرعاية قوله مبالغة وتاكيدا اه هذا لا ينافي الملاحظة الاولى وهو النسبة المذكورة بل هي تجامعها فافهم قوله بطريق اطلاق اسم المتعلق على المتعلق هذه الكتابة يحتمل احتمالين اظهرهما ان يكون اللام في المتعلق الاول مكسورا وفي المتعلق الثاني مفتوحا والكاف ان يكون الامر بالعكس فعلى الاول يكون اسم المتعلق هو الحافظ فالظاهر ان يكون المجاز في النسبة فتامل وعلى الثاني يكون اسم المتعلق

اى عن الجزء وهو الرعاية

المتعلق بفتح اللام الآداب فاطلق الآداب واراد به الرعاية قوله فينظر لان الضمير في قوله ليكون راجع الى الآداب المذكورة في قوله هذه رسالة في آداب البحث ولا يكون ان يراد به الرعاية فيقال تجوز ان يراد به الرعاية بطريق الاستخدام قلت قوله وهي وان كانت متداولة اه يمنع ذكره والا يلزم الانتشار تدبر وايضا يكون مخالفا لظاهر عبارة الفاضل حيث قال انما يحصل بعض الآداب بحافظ وان كانت رعايتها حافظ لانفسها فتامل فتدبر نقل عن الشارح بعض ما ذكره هذا القائل يكون المجاز في المفرد وعلى ما ذكرناه في النسبة وفي بعض النسخ بعض ما ذكره هذا القائل تجوز ان يكون المجاز في المفرد على ما ذكرناه في النسبة ليس الاحوال في المفرد ظاهرا واذا اريد بالآداب الرعاية كما في الاحتمال الثاني واما اذا اريد بالعلم المتعلق الحافظ كما في الاحتمال الاول فالظاهر ان المجاز في النسبة ليس الا تدبر قوله النظم هو الجمع قيل النظم ليس هو الجمع المطلق بل الجمع على وجه يكون لبعض اجزائها نسبة الى البعض بالتقدم والتاخر قلت لا يبعد ان يكون المقصود بيان المعنى المراد من النظم فان قولهم في سكر متعلق بالنظم ولا يصح ذكر الا اذا اريد بالنظم جزء معناه الموضوع له وهو الجمع قوله اى طلب بحسب اللغة لا بحسب الاصطلاح والاولى والاظهر في العبارتين ان يقال فالتمست بالحسب اللغوي وهو طلبت لا بالحسب الاصطلاحي قوله وهو ما طابق الواقع اه قيل انما اخر تفسير الايمان عن تفسير الصواب لان المضاف من حيث هو مضاف محتاج الى معرفة المضاف اليه قلت هذا انما يكون اذا كان المقصود تعريف المضاف من حيث هو مضاف و التعريف المذكور للايمان ههنا ليس كذلك بل التعريف للمضاف نفسه نقل عن الشارح وانما اخر تفسيرا عن تفسير الصواب مع تقدمه ذكرا لان كون الصواب مفعولا بوجب بنسبة وصفية بالنسبة اليه كما بين العرب والمغرور انتهى كلامه حاصله ان كون الصواب والتعريف مفعولا الايمان

يوجب نسبة وصفية للايام بالنسبة الى الصواب فانه اذا تعلق بجبار كانه صفة لان الصواب ح مذموم بفتح الباء وان كانت صفة للعلم بكسر الباء والذات مذموم ايضا وصفة قوله والايام القاء المعنى والقلب بطريق الفيض اى بلا كسب بل بلا حدس ايضا فى كون هذا التعريف مانعا نظر فان الوسوسة واخلة فيه فتامل فيه ان الايام بهذا المعنى لا يضاف الى الصواب اجيب اضافة باعتبار ان المراد به ح القاء يستلزم الجزء عن الاضافة اى طلب القاء الصواب فى القلب بطريق الفيض وهذا تعريف الالهام جامعا ومانعا فتامل قوله ومعنى كون الرسالة مرتبة نقل عن الشارح وانما ارتضيا عليها لان ما يجب ان يعلم فيها اما ان يكون مقصودا بالذات اولا والاول اما ان يتوقف عليه المقصود بالذات اولا والاول الاول والثانى الثالث اقول ان اراد بالمقصود بالذات المقصود بالذات فى الرسالة قلت جميعا مقصود بالذات فيها لانها جزء منها وان اراد المقصود بالذات فى الفن فلا نم ان المقصود بالذات فى الفن هو الفصل الاول فقط وان اراد المقصود بالذات من الفن فنتوقف فى كون الفصل الاول مقصودا بالذات من الفن دون الاخيرين بحث بل انها ايضا ليست مقصودة بالذات من الفن فان المقصود من الفن خارج عنه فيصدق المراد المقصود بالذات فى الاخيرين عن الخطاء فى المناظرة وايضا نتوقف فى كون الثانى هو الثالث نظرا فان للخطبة وقولوه وهى مرتبة اه ما يجب ان يعلم فى الرسالة لانها جزء فيها فتامل وتدبر قوله بحيث تقع كل منها فى موقع النظر ان ضمير موقعه راجع الى كل منها والاخفى العموم فى قول الشارح على المتامل الصدق قوله الفصل الاول فى التعريفات اى فى تعريف الالفاظ المصطلح اقول التعريفات ليست للالفاظ بل للمعانى وايضا النظر المصطلح ليس صفة اللفظ بل للمعنى فى العبارات مسامحة وايضا فى هذا الفصل تعريف الوليد والامارة والبرهان وغيرها وكان من المناسب ذكرها فى الفصل الثانى فيما بين المناظرين تدبر قوله المناظرة اى نقل عنه وانما قدم تعريف المناظرة على سائر الاصطلاحات المذكورة فى هذا الفصل لان المقصد الاقصى من تدوين هذا الفن معرفة اقوالها ومعرفة كيفياتها

وانت خبير بما ذكرنا فى الحاشية السابقة ان المقصود بالذات هو الفصل الاول قوله ومن النظر بمعنى الابصار قيل لم يتعرض للنظر بمعنى ترتيب الامور المعلومة قلت لعل العالم يتعرض به لانه معنى اصطلاحى للنظر والكلام فى المعانى اللغوية وتاييدا لقوله وهى هنا عبارات عن معان مصطلح عليها فتامل قوله مستعملا بمعنى قيل استعمال ابنى لا يدل على ذكر فانه يقال نظرت فى الكتاب فان قيل الانتعات ليست مستعملا بنى بل يكون مستعملا بالى فلا يصح استعمال النظر بمعنى التعات النعى قلت معنى الا لتعات اذا عبر عنه بلفظ النظر يكون مستعملا بنى واذا عبر عنه بلفظ الالتعات كان مستعملا بالى تنقل عنه النظر اذ المستعمل بنى يكون بمعنى الفكر وبالى بمعنى الرؤية وباللام بمعنى الرحمة وبعلى بمعنى الغضب وبين بمعنى الحكم كقولهم نظرت بين القوم اى حكمت بينهم قوله اى حاجبى المتخاصمين تنقل عنه واغا لم يتعلق بجابنى المعلوم والسائل كما قال غيره ليتناول التعريف صورة المعارضة بلا تكلف قوله فى ثبوت الحكم او انتفائه اقول هذا بظاهره يشكل بالحكم الذى يكون السائل مانعا لانا فيما لا منافضه حاصلا انه يشكل بصورة المناقضة لان النظر من المتخاصمين لا يكون الا فيما تنقل عنه وقيل انه احتراز عن النظر بالبصيرة الخ وقع بين المتخاصمين فى المحكوم عليه فقط والمحكوم به فقط فى المسئلة التى مناظرتها فيها فانه ليس مناظرة اقول النظر فى المحكوم عليه او المحكوم به فقط لا يكون من الجانبين بعنى المتخاصمين الا اذا كان راجعا الى النسبة نعم هما متخاصمان باعتبار تلك المسئلة لا باعتبار المحكوم عليه او به قوله وهكذا تقييد النسبة بقوله بين الشيئين تنقل عنه فيلزمه ان احتراز عن النظر الواقع من الجانبين فى حقيقة النسبة اى فى انها ما هى وايها هى فانه لا يسمى مناظرة اقول مثل ذكر خارج بقوله من الجانبين بالتخصيص لا يكون وهو المتخاصمين قال النظر من المتخاصمين لا يكون الا فى النسبة فذكر النسبة لا يكون الا بين الشيئين قوله الذين احدهما المحكوم عليه والاخر المحكوم به اعم من الوجوه فان العرض ايضا محكوم عليه والمراد المحكوم به اعم من الجوهر لان العلم ايضا محكوم به ويرد عكسه

وجه التكلف ان المعارض لما اقام الدليل على الخلاف صار المناظر بالفتح معارضا عبد الرحمن ح

قولهم سمي المحكوم عليه في القضية الحملية موضوعا وقوله بتوسط المحكوم به الحاكم عليه اشارة الى النسبة الحملية
وقوله او بتوسط هذه اشارة الى النسبة الاتصالية وقوله او منافيا اياه اشارة الى النسبة الانفصالية قوله
لايوجب وجوب حصوله آقول الاولى ان يقال لايوجب حصوله بترك الوجود قوله من تحقيق هذه الغيود آقول ليس التحقيق
في جميع اجزاء التعريف لكفاية فيه قائما بين الاقل من التعريف فيترا ولايبعد ان يقال جعل الشارح جميع
اجزاء التعريف قيدا على سبيل التغليب وكذا الكلام في التحقيق ما تحته قوله احدها انه قد يكون الغرض آقول قيد هذا
لايبعد ان يقال ابتداء بالاعراض الذي اورد على العلة الغائية الخ متأخرة في التعريف لان
العلة الغائية متقدمة في التصور تتعلق هذه ظاهر بجواب السؤال الاول من قوله لانه لايسمى وذكر مناظرة
اصطلاحا وآما قوله ولايناني ايضا كون كثرة الآخر فيها معدودة سواء غير مذكورين تدبر قوله وثانيها انه قد ظهر
هذا مندفع بقوله ان كون اظهار الصواب غرضا من النظر المذكور لايوجب وجوب حصوله قوله وثالثها ان السائر
اذا اقتصر على بعض المنع آقول هذا التعريف ينتقض بالنقض الاجمالي ايضا لكن النقض بالمنع اظهر قوله
لم يصدق عليه التعريف آقول الظاهر ان كان بعض المعارضات النقض كما ذكرنا لشارح لم يصدق التعريف على المنع بالجزء
بل لايصدق على النقض ولاعلى المعارضة ايضا الكلام الآتي يراد بالصدق التحقق وبعدم الصدق عدم
التحقق وان كان قوله عليه يأتي على ارادة هذا المعنى والحاصل ان المناظرة اعم من المنع والنقض والمعارضة
باعتبار التحقق لا باعتبار الحمل قوله ما ليس بمعلوم المراد بالمجهول التصوري قوله ورابعها انه هذا يتوقف
بقوله بحسب متفاهم عرفهم وكيفية الفرق اعم ان التعريف لايصدق على الكثر الواقع بين العام والمتعلم
واصرح بين الحاكم والكثر الواقع بين المتوافقين فانما ليسا من المناظرة وآما الكثر الواقع بين الخصمين
لغين من غير تكلم فالظاهر ان هذا خارج عن المناظرة اصطلاحا فاني اكثر المناظرات المذكورة في الكتب كذلك فلا
فلا فساد في صدق التعريف على ذكر الكثر هكذا ينبغي ان تحمل قوله الشارح وان كان كلامه يرد ظاهرا
على ان ذكر ليس داخلا في المناظرة والاصدق التعريف عليه فيترجح بوجه بحسب متفاهم عرفهم واعلم ان قولهم بحسب متفاهم عرفهم انما يكون صحيحا

متعلقا بالخاصين ويحتمل ان يكون متعلقا بالاراءة اي اراءة الخاصين من الجانبين
بحسب متفاهم عرفهم والاول انسب قوله وهو العقل هنا في كون العقل فاعل المناظرة نظر ظ
فتامل قوله على ما ذكرنا آقول فيه بحث لان العلة الصورية في المناظرة وان سلمت كانت
هي النظر المخصوص الذي وقع بين زيد والجانبين والمذكور في التعريف مفهوم النظر الذي هو العام
ودلالة العام على الخاص باحدى الدلالات الثلث وكذا الكلام في البواقي فان المذكور في التعريف
هو مفهوم الجانبين والفاعل على تقدير التسليم ليس ذكر المفهوم بل زيد وايضا المذكور في التعريف
مفهوم النسبة لا طرفها والمدعى على تقدير التسليم هو الطرف وكذا الكلام في قوله اظهار للصواب
واعلم ان بعض الاشياء المذكورة على تقدير كونها علة لايكون الا علة لصورة المناظرة لا لنفسه فتدبر
قوله صورة الشيء متقدمة عليه بالذات والوجود وآي ذاتها متقدمة عليه بالذات بحيث يصح قطع
النظر عن الوجود ووجوده متقدمة عليه بالذات فلا يصح الحمل قوله معان محمول عليها القصر
هذا هو الحق لو كان التعريف بتمام المحمولات لكن التعريف الواقع ليس بالمأخوذات في العلل
المحمولة على المعرف قوله على ان اطلاق المعنى على الصورة آي واعلم ان هذا لايدفع جميع السؤالات السابقة
للجواب الاتم وايضا جعل النسبة مدعى على سبيل التنبيه لايوجب صحة الحمل قوله بجميع العلل
الاربع قيل كما ان المعرف يجب ان يكون محمولا كذلك اجزاء المعرف يجب ان يكون محمولا على المشهور تامل
قوله لما صدر من المجموع الاولى ان يقال فيجوز ان يكون المجموع بترك الخاصر قيل يجوز ان يراد بالمجموع
المعنى اللغوي او يكون من بيانية قوله انما هو في بعض الماهيات الحقيقية العرفية بحسب الحقيقة
ويمكن ان يكون قوله الحقيقة صفة للبعض والمراد بالماهيات الحقيقية الماهيات الموجودة في الخارج
كالانسان والحيوان والمعروف بحسب الحقيقة ان يكون تعريفها بعد التصديق بوجودها قوله
اما في الخارج فلا هنا اشكالات الاول ان يقال اما في كل الماهيات الحقيقية العرفية بحسب الحقيقة فلا والا لكان ان يقال اما في كل الماهيات الحقيقية فلا والا لكان

ان يقال اما في الماهيات فلا فاضل فافهم هو الاسهل بتدبر قوله ان اخذت باعتبار الجوهر الاولى ان يقال ان اخذت الجوهر قوله باعتبار كل واحد واحد وهذا الشق من الترديد ليس في الجواب قوله ومرادنا وكذا الملاحظة بالتفصيل قوله فخارج عما نحن فيه تدبر اقول لعل وجه التدبر انه يجوز ان يكون العالم والصورة معا او الوحظا بالتفصيل معرفا والباقي مذكور في التعريف بطريق التعريف يصدق على هذا التعريف ح انه مشتمل على العلل الاربع قوله المتقدمون المحققون نقله عنه واما وصف المتقدمون بالمحققين استنانا الى ان كلامهم اقوى من كلام المتاخرين ومع ذكر قدوته في الذكر لان مخالفة الكلام المتاخرين اشد من مخالفة كلام المتقدمين اياه قوله على أن المثالين المذكورين ظاهر حالهما نقله عنه لان المقصود ههنا ان تعرف بعض الماهيات الحقيقية بالاتحمل عليها وتعريف البيت والمجموع ليس كذلك ليس تعريفا للماهية الحقيقية او ليس تعريفا بما لا تحمل عليه او ليس شيء منهما ولكن الثانية الثانية يشعر ان المراد ان كل تامل نقله عنه ايضا وانما قال ظاهر حالهما لانه تحتمل ان يكون مراد عدم التحمولية بحسب الاجزاء كما صرح به البعض قوله والدليل هو الذي نقله عنه وانما قدم تعريف الدليل على تعريف المناقضة والمعارضة وغيرها لتوقفها عليه لان الدليل مما فوق في تعريف المناقضة والمعارضة والنقض وايضا الدليل متعلق بمنصب المعلم وغيره متعلق بمنصب السائل ومنصب المعلم مقدم على منصب السائل فما يتعلق به اولى بالتقديم قوله اما مطلق هذا اشارة الى مذهب الحكماء فانهم قالوا العلم هو حصول صورة الشيء في العقل وهذا يصدق على التصور ومطلق التصديق قوله او مقيدا بكونه يقينيا هذا اشارة الى مذهب المتكلمين والاصوليين فان اصح الحدود للعلم عندهم هو صفة توجب تميز الا يحتمل النقيض وهذا التعريف صادق على التصور والتصديق اليقيني فقيدا واما لجعله كليدها اطلاقا واحدا لان الطائفة الواقفة لا يقول بهما تدبر قوله من الاحكام هذا الكلام يدل على ان المراد بالتصديق هو الحكم قوله اثبات المطابق للواقع اراد بالاثبات ان لا يزول بتشكيك المشككين وانما قدم الاثبات على المطابق للواقع ليعلم ان المناسب ان يكون متعلقا قيدا يشعر بالاثبات كوجوبا ثابتا مطابقة للواقع فافهم واعلم ان احدها العلم بمعان او احدها

احدها المسائل الكلية التصديقية بالثالث المكتسب الحاصل من التصديقات بالمسائل كما صرح في تعريف علم البيان في المطول لكن الشارح لم يتعرض بها لانه لا يتوهم ارادة بعض المعاني من العلم المذكور في تعريف الدليل قوله ولا نحسن ان نحمله هنا على المعنى الاعم ظاهر هذا الكلام يدل على ان اراد المعنى الاعم صحيح وبيانه انه يجوز ان يراد بالعلم المعنى الاعم وكون البيان في بحث الدليل مختصا بالتصديق من قبيل العام المخصص في بعض افراده وايضا يحتمل ان يكون قوله ولا نحسن مبنيا على ان التعريف بالاعم جائز عنده حيث ذكر سابقا في الحاشية على تقييد المقدمتين بالمحققين فتامل قوله لان استعمال الظن في مقابلة العلم يفيد حيث قال الامارة ما يلزم من العلم به الظن بشيء آخر فان كان المراد بالعلم المذكور في التعريف الامارة اليقين بقرينة مقابلة الظن كذلك المراد بالعلم المذكور في تعريف الدليل اليقين فان قلت استعمال الظن في مقابلة العلم لا يدل على اطلاق العلم على اليقين لانه يجوز ان يراد بالعلم هو الجزم او الاعم من الجزم والتصديق اليقيني لا التصديق اليقيني ونسلم فلم ان حمل العلم على التصديق اليقيني في تعريف الامارة يوجب حمل العلم على التصديق اليقيني في تعريف الدليل قلت قد ذكر الشارح ان العلم يطلق في المشهور على عدة معان والذي ذكرت ليس من تلك المعاني المشهور فلا يراد بالعلم ما ذكرته تدبر قوله مما يؤيد جواز ارادة الاعم بذكر الدليل القطعي بعد تعريف الدليل المطلق وعدم التعرض بالدليل القطعي مما لا يخفى بعد لانه يلزم ان الملخص عرف الامارة التي هي اخص ولم يعرف البرهان الذي هو اشرف فالمناسب واللائق ان تحمل الدليل على القطعي وهو ينافي جعل العلم بمعنى اليقين تامل قوله لوجود الملزومات البينة اللوازم الخ يلزم من العلم بالاعم من ان يكون تصوريا او تصديقيا العلم بلوازمها قوله الا لا يكون عينه ولا جزئه والا لزم ان يقال لا يكون عينه فقط فتامل قوله اللهم الا ان تختار الثاني قال اللهم لان وضع هذا الفن يعرف

كيفية ترتيب بحث الاصوليين قوله تخرج عن التعريف من حيث اللفظ نقل عنه وانما قال من حيث اللفظ
لانه قد تبين فيما سبق ان المراد باللزوم اللزوم على وجه النظر والاكتساب ولا شك ان لزوم العلم للازم المعلوم
من العلم بمجموع الدليل ليس على وجه النظر والاكتساب فخرج القيد المذكور من التعريف حقيقة لكنه يتناول
ظاهر الاطلاق فخرج بذكر القيد عنه باللفظ اي بذكر اللفظ فتامل قوله اعني ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه اقول
بهذا التعريف لا يصدق على الحرف فيلزم ان لا يكون الحرف شيئا فان المعنى الذي يخبر عنه بقالب الحرف شيء من
شكل الحقيقة قطعا ولا يصدق التعريف عليه وما قيل ان معنى الحرف يمكن ان يعبر عنه بقالب الاسم ويحكم عليه
فليس بشيء فان معنى الحرف غير مستقل وما هو معبر بقالب الاسم مستقل قطعا فلا يكون احدهما الاخر
ولو سلم الاتحاد قلت هذا الاتحاد لا يفيد هاهنا فتامل قوله او في العلم نقل عنه يمكن ان يقال هذا عطف
تفسيري بقوله في الذهن او يقال المراد به علامة قوله وهو ان اللزوم بين الشيئين عبارة اه نقل عنه
فان قلت المراد باللزوم ليس ما ذكره بل الحصول والثبوت فيكون معنى التعريف ان الدليل هو الذي يحصل
ويثبت من العلم به العلم بشيء اخر وهو لا يقتضي ان لا ينفك العلم بالمدلول عن العلم بالدليل قلت ان اردتم
يكون الدليل بحيث يحصل من العلم به العلم بالمدلول ان يكون حصول علمه كافيا في حصول العلم بالمدلول
فلا يصدق الا على ما هو مستلزم للانتاج وان اردتم به ان يكون للعلم بالدليل دخل في حصول العلم بالمدلول
يلزم ان يكون اجزاء الدليل دلائل بالنسبة الى المدلول لان لها ايضا دخلا في حصول العلم بالمدلول على ان حمل
اللزوم على هذا المعنى مما لا يعرف عن نوع بعد قوله فعلى هذا يلزم ان لا ينفك اه نقل عنه فان قلت فعلى
هذا يقتضي ظاهر تفسير اللزوم ان يقول فعلى هذا يلزم ان يمتنع انفكاك تحقق العلم بالمدلول بدل قوله يلزم
ان لا ينفك تحقق العلم بالمدلول فلم اكتفى بمجرد اللزوم بنفي الانفكاك قلت لانه يكفيه في حصول المطامع ان فيه
نوع ايماء الى فائدة اخرى وهي ان اللزوم كما يطلق على امتناع الانفكاك يطلق على دوام عدم الانفكاك
ايضا قوله لا يصدق التعريف الا على ما هو مستلزم للانتاج نقل عنه فيه بحث لان كل دليل يستلزم العلم بالمدلول اذا روعي

اذا روعي فيه الانتاج والدليل عبارة عما يستلزمه مع شرائطه انتهى كلامه اقول فيه بحث
من وجه اخر وهو ان من علم ان الضرب الاول من الشكل الاول مثلا ينتج السالبة الكلية
فاذا اورد فردا من افراد هذا الضرب امتنع انفكاك تحقق العلم بالنتيجة عن العلم بهذا
الضرب وكذا الكلام في باقي الافراد من ذلك الضرب وباقي الضروب للاشكال فيكون عنده
دليلا ويصدق التعريف عليه واما عند من لا يكون له علم بمثل ذلك الاستلزام فليس بدليل
فلا فساد في عدم صدق التعريف عليه وهذا كدلالة الالفاظ على المعاني التي وضعت
الالفاظ بازائها فانها دالة عند من هو عالم بوضع تلك الالفاظ لتلك المعاني وليست بدالة
عند من لا يكون عالما بالوضع تامل قوله فلا يصدق التعريف على الدليل اصلا قيل
لانه ذكر لجواز ان يكون دليل من دلائل الاصوليين على وجه يمتنع انفكاك العلم بالمدلول
عن العلم بالدليل واعلم ان بين الدال والدليل عموما مطلقا قوله وهذا لا يصدق على
غيره من الادراكات اعني الشك والوهم ونقل عنه هذا اشارة الى رد قول الشارح الشافي
حيث جعل الشك عبارة عن التصديق العاري عن الجزم المتساوي طرفاه والوهم عبارة
عن التصديق العاري عن الجزم مرجوحا قوله وليس بمنعكس الانعكاس كاستلزام الحد للمحدود
عدما اي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود وههنا يصدق المعرف بفتح الراء
على بعض ما لا يصدق المعرف وقد يكون الانعكاس صفة للمعرف بكسر الراء فحرر تامل بل الظاهر
انه صفة لعدمه فتامل قوله فلانه نقيض الوجود في الجملة قيل الانسب بالسؤال ان
يقال فلانه نقيض الوجود المطلق وهو المذكور في الدليل قوله على شيء واحد باعتبارين
كالامكان زيد مثلا فانه معدوم في الخارج موجود في الذهن قوله وهو ان ما يلزم من العلم بالدليل
في صورة النقض اه الانسب ان يقال ما يلزم من العلم بالعادة في صورة النقض انما هو الظن بعدم التخلف قوله ولا يجوز الجزم في بعضها يعني اقول الزمني

هذا العبارة ان ما يلزم من العلم بالامارة في صورة النفي لو كان العلم بوجود شئ آخر في الذهن او العلم بوجود عدمه فيه كان تعميم الوجود معنى او لا يشكل ان هذا التعميم انما يفيد لو كان المدلول ح عدم شئ آخر نادر تعرّى عن الشارح كيف وان كثيرا من الناس يصدق المدلول بعد تصديقه بالدليل مع انه لم يكن موجودا في الذهن بل لم يكن شئ من الاشياء مطلقا موجودا في الذهن وايضا ان الموجود الذهني متعلق التصديق العلمي به فلو كان المراد هنا ما يتناول الذهني يلزم ان يكون الدليل ما دل العلم به الى العلم بالمدلول الذي هو من الامور التصديقية وهو باطل على انه يلزم ان يكون المدلول وجود المدلول قوله والاولى وانما قال والاولى لان هذا الجواب غير صحيح ايضا على ما ذكره بعد حيث قال نعم بقي هنا شئ آخر قيل يمكن ان يجاب عن الاعتراض بوجه وهو ان يقال المراد بالوجود اعم والمراد بقوله وجود المدلول الموجود من قبيل حصول صورة الشئ في العقل تدبر قوله بلزوم وقوعه وثبوته ومطابقته الخ يعني ان الامارة ح التي يلزم من العلم بها الظن بان المدلول مطابق لما في نفس الامر ولا يشكل ان التعريف ح يصدق على الامارة التي يلزم من العلم بها الظن بوجود شئ آخر وفيه انا لا نم ان الحاصل من العلم بالامارة الظن بان المدلول مطابق لما في نفس الامر بل الحاصل الظن بالمدلول الظن بالمدلول نعم قيل لا فرق بينهما فان مآلهما واحد ومثل ذكر قوله ام الحكم ادراكي ان النسبة واقعة او ليست بواقعة قوله وانما يؤدي الى العلم بالمدلول لا غير اقول اذا كان العلم بالمقدمتين في الشكل الاول والثالث والرابع يقينيا والعلم بالنتائج ظنيا يصدق ح انه يلزم من العلم بالدليل الظن بالمدلول تدبر قوله فلانا ان سلم انه يصدق على بعض ما يصدق عليه الدليل لم نسلم عن الشارح هذا اشارة الى ان لا يصدق على الاولى الظنية بحسب اصطلاح الاصول انه يستلزم العلم بالدليل الظن بالمدلول مع ما سلفناه في تعريف الدليل القطعي قوله فليتأمل نسلم على الشارح فافهم

فافهم اقول اعلم ان الامارة التي يلزم من العلم بها الجزم بوجود المدلول والامارة التي يلزم من الجزم بها الجزم بوجود المدلول او الظن بوجوده يصدق عليها المعرف من غير الحيثية ولا يصدق عليها انها يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول تأمل في هذا المقام قوله وما يتوقف عليه وجود الشئ في الخارج واعلم ان هذا التقسيم ان كان على مذهب المتكلمين كما هو الظاهر يكون قولنا في الخارج بيانا واقعيا وان كان على مذهب الحكماء يكون قوله في الخارج للاحتراز عن الوجود الذهني وهو التعقل بوجود الخارج انما لان الوجود الذهني للشئ لا يكون له علة واما لانه لا يعتبر ون علة الوجود الذهني قوله بالنسبة الى الصلاة اذ قبل الصلاة ليست بموجودة في الخارج لان اجزاءه متعاقبات لا تجامع في الوجود واذا لم تجتمع الاجزاء في الوجود لم يوجد المركب قوله كالمصية بالنسبة اليها اي الصلاة هذا ايضا غير صحيح بسبب ما ذكرنا وكذا قوله كالطهارة بالنسبة اليها غير صحيح تأمل قوله اما تصورها قبل العلة الغائية مع التصديق بالفائدة لا تصورها قبل العلة الغائية في الحقيقة مع الشعور والقصد وان كان متعلقا بالتصديق بالفائدة قوله مما يغاير الشرط نقل عن الشارح قبيل وجود التغاير بين الغاية والشرط ان الشرط قد يتقدم على المعلول وجودا وتعقلا والغاية تتعقل لا غير تتقدم عليه الشئ باعتبار قصد اليه يكون غرضا له وباعتبار الانتهاء يكون غاية وباعتبار طلب يكون مطلوبا وباعتبار التشوق يكون معشوقا قوله ان كل ما يتوقف عليه وجود الشئ فقد يسمى علة وقسموها الى فاعلية وقيل ان العلة البعيدة والعلة التامة والمركب من الصورية والشرط والمركب من الفاعلية والغائية وغير ذلك من المركبات والمعرف يصدق عليها انها يتوقف عليها وجود الشئ مع انها لم تذكر في القسمة قوله فاما ان يكون المعلول بها بالفعل او بالقوة الظاهر انه ليس هنا حصر حقيقي لجواز ان يكون مركبا لا يكون اجزاؤه موجودة قبله وايضا الجنس والفصل ليسا كذلك قوله فان كانت الاولى في العلة الصورية فتحرر لان العلة الصورية لا تكون المعلول بها بالفعل بل بالقوة وانما تصير بالفعل

علة ناقصة

بيانا للواقع

من الفاعل وغيره سوى المركب منهم والصورة فقط او منها ومن غيرهما وانما مجموع العلل
الغريبة فهي مؤثرة للمعلول مستلزمة له بحيث انه اذا تحققت العلل القريبة تحقق المعلول قطعا
وان قطع النظر عن العلل البعيدة قوله فتدبر وجه التدبر انه لو كان من لوازم العلة التامة
ان يكون كل من اجزائها مؤثرة في المعلول لم يفد التقييد بالعلل القريبة لان جميع اجزاء العلل القريبة
ليست مؤثرة في المعلول بل المؤثر هو الفاعل فقط قوله لان اولى اه قيل وانما قال اولى ولم يقل
صحيحا او صوابا لانه يمكن دفعه باعتبار ارتفاع الموانع في جميع صور التعليل حتى الواجب فان
الواجب ايضا جعل باعتبار ارتفاع الموانع قلت لايكون ارتفاع الموانع ثمة فان الظاهر ان ارتفاع
الموانع ان يكون هنا موانع ويتصور ارتفاعه فلا مانع لواجب الوجود بالنسبة الى العقل الاول
حتى يتصور ارتفاعه ولا يبعد ان وجه الاولوية ما نقل عن الشارح في الحاشية حيث قال وقد يجاب
بان الجعل اعم من ان يكون ذات اجزاء او غيره تدبر وحاصل الكلام ان لفظ الجعل اظهر في الشق الاول
هو ذات اجزاء واما التمام فليس بظاهر فيه بل المفهوم اعم من ان يكون ذات اجزاء او غيره قوله
وهو يتبين علة الشئ ووجه المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي هو انه كما تحصل الاطمينان
عن الشئ يحصل عن تبين علة الشئ قوله او ان كان يستدل بدليل على ثبوت ما هو المظاهر هذا
الكلام مشعر بان العلة هو الدليل وقوله قد يكون تكرار الواسطة مع ذكر علة لتحقق النسبة في الواقع
ايضا يدل على ان الواسطة والعلة هي الاوسط قوله بغير انية النسبة في الواقع اي زمانا والحاصل
ان البرهان الآني يفيد ثبوت النسبة اي بغير التقدمين قوله وقد يكون الحكم مقتضياه اقول او بالحكم
ههنا النسبة الحكمية قوله اقتضائيا وربما اتفاقيا في كون الاقتضاء في الاتفاقية فيه بحث يظهر
بالتامل فتامل قوله وليس بمعتبر عند اهل الاصطلاح لان المنع وغيره جائز في الاستلزام بين
الاحكام تامل قوله فوائد الفوائد اي بحر الفوائد قوله بما يعلم منه البواقي زيادة قوله لوازم شئ لشئ للان وكثر اللزوم لما هو موجود

فان كانت الثانية فهي العلة الغائية في جعل كون العلة
فيلزم ان يكون علة صورية كهيولى الافلاك مثلا تامة
الغائية موثرة في الفاعل بالتاثير لا معطي التاثير وانيتها التاثير
ليس اثرة التاثير هو امر اعتباري والفاعل هو الخط لوجود المعلول لما يتبين موضوعه والحاصل ان التاثير امر اعتباري
لا وجود له خارج فلا يكون موثرا ولو سلم فلا نسلم ان موثر هو الغاية بل العلة الغائية باعثة الفاعل على التاثير
لا معطي التاثير واعلم انه لو كان للتاثير موثر آخر غير متعلقة في الخارج لشئ واحد والا لارتفع
وان الجبر عدم الانكسار كونها واسطة بين العلة والمعلول في وصول الاثر الى المعلول فيتبين كلي وان لم يتعين
الفاعل العلة الغائية تعين مطلق اولا وبالذات فيما مر ذكر
ونعني بالجبر ان العلة الفاعلية الموجبة اذا تعين لها ما يتوقف عليه وجود
المعلول اما ان يكون واحدا او متعددا فعلى الاول اما ان يكون من الاجزاء الرئيسية او الخارجية
والاول اما ان يكون مادة او صورة والثاني اما ان يكون مادة او صورة والاول اما ان يكون اولا او واسطة
والاول هو الموضوع والثاني اما ان يكون اولا او لا لاجل وكل منهما اما ان يكون لاجل المعلول او لا
والاول هو الغاية والثاني هو الفاعل وعلى الثاني اما ان يكون لاجل المعلول او لا لاجل
والاول هو الآلة والثاني هو الفاعل بالقصد والاختيار والثالث هو الطبيعي والرابع هو الفاعل بالجبر
قوله ارتفاع الموانع قيل الاحسن ان يقال وجود الشرائط وعدم الموانع قوله وان جعل
الشئ الخ اقول الجعل التاليفي هو الخارج المحمول بالضميمة قوله ليس علة تامة في الواقع
العلة التامة للحكم قولهم العلة التامة لا تتخلف عنها المعلول في الواقع متحقق بالوجود تامل قوله لظهور انه لا يصدق
التقوم بجوع العلل التامة وتحقيقه ان يكون في الواقع متحققا على عدم العلة
والعلة التامة على هذا التقدير لا بد ان يتقوم بجوع العلل التامة والصورة فيكون بعض اجزاء العلة
اثنان يتبين العلول فلا يتقوم عليه ضرورة امتناع توقف الشئ على ما يتوقف عليه وجود قوله في اوائل القسم الثاني
الثاني قوله وانما هو العلل القريبة لا البعيدة وبه قال الامام الرازي لان التسبب والبعيدة اولى بالتاثير
لا يصدق التقوم بجوع العلل القريبة والبعيدة بل على مجموع القريبة والبعيدة لكن يرد عليه
الفاعل يكون لمجموع العلل القريبة والبعيدة بناء على انها موثرة مستلزمة للمعلول اقول يمكن ان يقال
والعلة البعيدة تخرج العلة الصورة والمركب من الفاعل وغيره تخرج الفاعل والمركب من

مباحث علل تامه

مباحث مسالة العرض
ملازمه

ارتفاع الملازمة عن المتلازمين انما يكون لجواز الانفكاك بينهما وقد تحقق ارتفاع اللزوم
بعينه امكان الانفكاك فيكون هذا في الحقيقة تعليل الشيء بنفسه ايضا مع انه لا يفيد المط
لان الشق الذي يقتضي امكان ارتفاعها عن المتلازمين لا ارتفاعها عنهما حتى يلزم جواز
الانفكاك بينهما قال السيد قدس سره في حاشية شرح المطالع في رفيع ذكر الاعتراض معناه ان
امكان ارتفاع اللزوم على تقدير وقوعه لا يكون الا بجواز الانفكاك اقول لا حاجة في رفعه ذكر الى
تقدير الوقوع بل الحق ان امكان ارتفاع اللزوم انما هو بجواز الانفكاك وبيانه ان ارتفاع
اللزوم عين جواز الانفكاك وامكانه فان امتنع انفكاك اللازم والملزوم امتنع جواز الانفكاك
وهو امكان الانفكاك لان امكان الشيء يكون امتناع الانفكاك مستلزما لامتناع جواز الانفكاك
فاذا انتفى اللازم وهو امتناع جواز الانفكاك وامكانه انتفى الملزوم وهو امتناع الانفكاك
فامكان جواز الانفكاك الذي هو امكان ارتفاع اللزوم انما يكون بجواز الانفكاك فتأمل في
هذا الجواب فانه دقيق واعلم انه يمكن اثبات المط بمقدمة اخرى وهي انه يلزم جواز الخلو والمكان وهو محل
قوله فان قلت الخ تقريره من الراس ان هذا الكلام يدل على عدم الملازمة بين الموجودات الخارجية
لاعدم اللزوم بين الاشياء مطلقا وكلام الامام يدل ظاهرا على ان لا لزوم بين الشيئين اصلا
سواء كانا من الموجودات الخارجية او لا فتامل قوله اختار المزيد ان كان الاعتبار الاول فاقول لا يجوز ان يكون
مختار المزيد الاعتبار الاول لانه ح تقرير الكلام انه لو لم يكن الملازمة موجودة في الخارج فيلزم اما ان
يكون موجودة اولا بسبيل الخ ان يكون مختار المزيد الاعتبار الثاني ايضا لانه ح تقرير الكلام انه لو لزم
شيء شيئا اي لو اتصف الشيء بالزوج اما موجودا او معدوما بسبيل الخ ان يكون معدوما لانه لو كان
معدوما فاما ان يكون الاثنينية متصفة بالزوج اولا وكلاهما فان المزيد يمنع هذا قبيح بل لا يليق
اقول الشق الاول وكذا ان يكون بين المتلازمين امتناع الانفكاك في الخارج ان اعتبر موجودا في الخارج

في الخارج او معدوما فيه هذا التقرير لما يرد على تقرير اتصاف الشيئين بالزوم كما يرد عليه قطعا
النظر عن اتصاف الشيء بالزوم قوله بين الملازمة العرضية وعروض الملازمة آي وقتيا الملازمة لا وبين وقتا
لا ملازمة او نقول الملازمة معدومة في الخارج والملازمة واعلم ان شكل الامام ظ في اللزوم الخارجي دون الاطلاق
تأمل واما الكل فلان لو كانت الملازمة ممكن ان يتحقق مطلوبكم لانه حينئذ يكون مستلزما لها اولا والاول كان
الكل فلا يتم وان كان الاول وهو ما يتوقف عليه قوله ان هذا الدليل لانه انما ان مستلزم مطلوبكم اولا والاول ينفي المط
والثاني يوجب ان لا يفيد وليكم لكانت مغايرة لما هو في الخارج لامكان تعقلها بدونها واعلم ان امكان تعقلها
بدونها لا يستلزم المغايرة في الخارج كما في ابزار الماهية مثل الجنس والفصل وايضا اذا كان اللزوم بين الشيئين ذهنيا
لم يكن تعقل الملزوم بدون اللازم مع انهما متغايران والحاصل ان هذا الدليل لا يستلزم المدعى لا وجودا ولا عدما
قوله ويلزم التي بين الملزوم واللازم لانه اذا كان بين الشيئين ملازمة
يكون موقوفا على شيئين لانها امر نسبي بينهما فاذا كانت الملازمة لاحد الطرفين كان بين تكرر الملازمة
وتكرر الطرف ملازمة ايضا فيتوقف هذه الملازمة على الاولى لان الملازمة الاولى وقعت طرفا والملازمة الثانية
وقعت نسبة بينهما وبين احد الطرفين المذكورين والنسبة موقوفة على المنتسبين وتكرر الملازمة الثالثة والرابعة الى غير ذلك
من الملازمات الغير المتناهية فيكون التي بين الملزوم والمعلول في بطلان هذا التي ظ كما بين لا يكون امكان
وهو ما يكون الانفكاك بينهما قسيل ضيم هو لا يجوز ان يعود الى امكان الارتفاع والآيلزم ان
الانفكاك الآن مع ارتفاع اللزوم هو جواز الانفكاك وامكانه وهو ح الاولى والانسب على تقرير ان يكون الضمير راجعا
الى امكان الارتفاع ان يقال وهو ح ليكون بامكان جواز الانفكاك وهذا في الحقيقة تعليل الشيء بنفسه فان
امكان ارتفاع انتفاء الانفكاك الذي هو الملازمة انما يكون بامكان جواز الانفكاك لان يقتضي استلزام امكان رفع
الانفكاك فاذا امكن ارتفاع جواز الانفكاك وهو فان رفع احد المتضايفين يستلزم ثبوت الآخر فيكون معناه ارتفاع
امكان ثبوت الآخر للملزوم ان يصير نوع الملازمة معدوما في الخارج فيكون التي بين الملزوم والمعلول في الخارج
بنفسه فتعين ان يكون راجعا الى الارتفاع تعليل الشيء

الا امكان الانفكاك صح

وجوده في الخارج اولا ح

غير صحيح فان ذكرها بطبيعة مناقضة قوله في المؤقتات البرهانية البينة ذكر البينة وهنا يوهم
ان المبين بالبرهان برهاني وايضا ينتقض دليل المستدل بمطلق المؤقتات البرهانية فالاولى
عدم ذكر البينة قوله القطعية اليقينية واعلم ان البرهان لايكون الا قطعية فيكون القطعية صفة
كاشفة للبرهان قوله واما المعارضة اه اقول الظاهر ان المعارضة على دليل المستدل لايزيل السكتة
فان دليلا واحدا يعارض دليلا كثيرة تدبر قوله فلابد ان يكون ذكر جايزا الانتقال وهذا ايضا
من الجملة المعلنة فلابد ايضا ان يكون جايزا الانتقال ايضا وهلم جرا وفيه نظر وانما كان هذا غير قادح
لم يلتفت اليه فافهم قوله ينتزع امتناع الانتقال المفروضة الاستحالة ظاهرا
يرد عليه ان هذا الدليل المذكور في المعارضة جدلا لابرهان وليس كذلك هو برهان قطعا فتامل
قوله وح يكون هو ايضا اي حين كون جواز الانتقال مستلزما لامتناع الانتقال المفروضة الاستحالة
يكون انتقال جواز الانتقال ايضا ولانشكر ان جواز الشيء وهو جواز انتقال جواز الانتقال تامل
قوله لامكن التلازم اذ لان الانتقال بالفعل سيستلزم امتناع الانتقال وامكان المفروض سيستلزم
امكان اللازم اقول لانم ان امكان المفروض سيستلزم امكان اللازم لان المفروض اذا كان معلولا للازم
لايلزم ح من امكان المفروض امكان اللازم لانعقل الاقطع بالنسبة الى الواجب نعم قد نعقل بالامكان
الخاص والواجب ليس بممكن كذا تدبر قوله لانه يلزم الانقلاب اي انقلاب الممكن لان معنى جواز
الانتقال امكان الانتقال فاذا لم يمتنع انتقال جواز الانتقال لزم ان يجوز انتقال جواز الانتقال
وانتقال جواز الانتقال بعينه امتناع الانتقال بجواز انتقال جواز الانتقال امكان امتناع الانتقال
فامتناع الانتقال ممكن والمفروض انه ممتنع فيلزم انقلاب الممكن ممتنعا قوله والدور ان هو ترتب الشيء الاول
في اللغة هو الرجوع الى الشيء قوله يصح تعليل الشيء الاول بذكر الثاني التعليل هنا بمعنى ما يتوقف
اللغوي لا بالمعنى الاصطلاحي الذي ذكرناه تامل قوله لسبب حصول عدم الانتساب عن الاول
او تحقيقه لان يقال بعد

الاقرب بذكر الشيء الذكر والاية ظاهرة قوله مرة اخرى اه اقول الاشتغال لايصح للثانية خلا
هذا التغيير فانها لايكون فيها حصول بعد اخرى بل اول الشرع فيها كاف قوله لكن الطعان لانسلم
ان بقاء الجواب على الصلاحية بالنسبة الى الطعان قوله ووجود او عدما قيل تبعا هنا
اضافات اخر احدها ان يكون عدم الشيء الاقرب مرتبا على وجود الشيء الذكر والثاني ان يكون وجود
الشيء مرتبا على عدم الشيء الذكر والثالث ان يكون عدم الشيء الاقرب مرتبا على وجود الذكر ووجوده
مرتبا على عدمه معا قوله وجوب الرجم اه نقل عنه فانه لو وجد صدور الزنا مع الظهور تجب الرجم
ولو لم يوجد صدور الزنا مع الظهور لم تجب الرجم قوله واما في مطلق الملازمة اه نقل عنه فالنسبة
بين الملازمة الحكمية بحسب الدور ان عموم من وجه وبين الدوران ومطلق الملازمة الكلية ايضا
عموم من وجه وبين الدوران ومطلق الملازمة الكلية كانت او جزئية عموم مطلق لان الدوران
اخص مطلقا من الملازمة مطلقا قوله ملازمة جزئية نقلا عنه بتغيير هذا ما بالدليل من الشكل
الثالث وقيل مثلا الكل تحقق مجموع الامرين تحقق احدهما والكل تحقق مجموعهما تحقق الآخر منهما
ينتج قد يكون اذا تحقق احدهما تحقق الآخر نقيضين انتهى كلامه فان قيل الملازمة
اي بين النقيضين يلزم من فرض المحو والمحاذاة استلزام المحو المحو قلت هذا مسلم لكن يلزم
ان لايصدق سالبة كلية لزومية اصلا لصدق نقيضها اعني الموجبة الجزئية اللزومية في
جميع المواد قوله المناقضة وهي في اللغة قطع الخشب والمناسبة بين المعنى اللغوي
والاصطلاحي هو ان القطع كما يقع بين اجزاء الخشب عن بعض كذلك المناقضة الاصطلاحية
يقع بين بعض اجزاء الدليل عن بعض قوله سواء كان من جهة المادة او من جهة الصورة
الظاهر ان منع استلزام الدليل المطلوب بداخل في المناقضة بالتغيير الذي ذكره الشارح
تدبر قوله لان خلاف مطلوبكم ايضا مما يتناوله النفي بترك اللام ولفظ ايضا قوله ان كان

الاسب ان يقال وهو
ان خلاف مطلوبكم مما
يتناوله النفي صح

البحث نقل عنه لهذا البحث اجزاء ثلثة مرتبة بعضها على بعض وهي المبادئ والاوساط
والمقاطع فالمبادئ هي الدعوى وتحرير البحث والمذاهب والاوساط الدليل والحجج التي
يستدل بها على الدعوى والمقاطع هي المقدمات التي ينتهي اليها الاول والحجج من الضروريات
مثل الدور والتسلسل واجتماع النقيضين وحمل النقيض على النقيض قوله والترتيب جعل الشيء
في مرتبته انما عدل عن التعريف المشهور وهو وضع كل شيء في مرتبته لئلا يرد السؤالات التي
اوردت على التعريف المشهور احدها ان الشيء الواحد لا يمكن وضعه في مرتبة كل شيء والثاني
انه يلزم ان لا يكون في الواقع ترتيب اصلا والثالث ان هذا التعريف لا يصدق على ترتيب
من الترتيبات التي صرح القوم بها تأمل نعم يرد على هذا التعريف ان وضع شيء واحد في مرتبة
يكون ترتيبا مع ان الظاهر ان الترتيب لا يكون الا في المتعدد فالاولى ان يقال ترتيب الشيء
وضع اجزائه في المراتب اللائقة بتلك الاجزاء قوله من قولهم حرر الامر الاولى ان يقال مصدر حرر
كذا اي اوضحه قوله او تعيينا كما في الالفاظ المشتركة والتعريفات اللفظية ان حمل التعريف على
التعريف الحقيقي وتعيين المعنى الموضوع له عن المعنى المجازي قوله بان المراد هو العصر القلبي
هذا اشارة الى تفسير الالفاظ المشتركة تعيينا فيقال لم قال المراد هو العصر القلبي مع انه لا معنى
له الا هذا قلت وان سلم فكم من كلام لفظ يمكن ان يستعمل في المعنى المجازي قوله بطريق الكناية
نقل عنه لا بطريق الاخبار عن كونها شرطا او ليست بشرط لانه ربما لم يعتقد عليه فيحكي عنه حتى يرد عليه
المنع قوله او صحح النقل هذا الاسب ان يقال او صحح هذا النقل واعلم ان هذا عين قوله اطلب
منكر تصحيح هذا النقل قوله فمحل نظر فتامل ووجه النظر ان يقال قوله تصحيح النقل ليس بدليل
عليه ليس كما ينبغي لان تصحيح النقل دليل على ان النقل دليل على المدعى الذي هو نفس النقل والدليل
يصدق على التصحيح لانه يلزم من العلم بالنقل الذي هو المدلول فيه نظر اوجه التامل التحقيق ان المقصود

عين دليل المعلل الا قوله واعلم ان كون دليل المعارض عين المعلل ما نع وصون على مذهب
المعقول محل تامل قوله والنقض وهو لغة الهدم خلاف برم الحبل وفتله يقال فلان نقض اذا حل
فتله وبرمه ووجه المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي ان النقض يرم الحبل لكن كثير النقض
الاصطلاح حريم الدليل قوله الدليل عليه اي بحسب زعم المعلل قوله فالاولى ان يقال ابطل
عنه وانما قال فالاولى ولم يقل فالصواب او الصحيح لان كلام المصنف ايضا لا يخلو عن صلاحية الاعتراض
وايضا ان التحقيق عنه كما سيأتي قوله مع بيان تخلف الحكم عنه الانسب ان يقال لتخلف الحكم عنه
كما يدل عليه قوله تخلف الحكم عنه وقوله اما لتخلف الحكم المذكور عنه او لاستلزامه فسادا آخر والمراد
بالبيان الذكر اي مع ذكر التخلف واعلم ان البحث ههنا ليس بمعنى الاعتراض بل الاعم منه والتحقيق قوله وان ذكر على مطلوبكم اي وان ذكر عندكم قوله لاستلزامه فسادا آخر قوله اقول زايد
بل محل تامل قوله ما يكون المنع مبنيا عليه ومؤيدا بسببه ظ كلام المصنف وهو قوله مبنيا عليه يدل
على ان يكون المستند هو الشاهد وكلام الشارح يدل على ان يكون المستند سند المناقضة
والباعث للشارح على هذا هو ان المصنف ذكر المنع في نوعي المناقضة ولم يذكر في نوعي المعارضة
والنقض وان الشاهد واخواته الدليل الذي سبق في نوعي تخلف سند المنع فاختص بالذكر قوله
سواء كان ذكر المستند لازما للمنع اي مساويا له اواعم والمراد بالمساوي المتساوي باعتبار التحقق
لا باعتبار الصدق والحمل قوله لان منع المنع اقول الظاهر ان منع المنع غير معقول فان المنع طلب
الدليل فتامل واعلم ان الكلام على السند ليس معارضة ولا مناقضة ولا نقضا بل تعرضا لكونه
لما قوله انما اثبات المقدمة بدليل آخر وانما قال بدليل آخر لان ابطال السند في الحقيقة دليل
على اثبات المقدمة الممنوعة فان رفع السند يستلزم رفع المنع فاذا ارتفع المنع ثبتت المقدمة
لكن يرد عليه رفع السند انما يستلزم رفع المنع اذا كان السند مساويا للمنع قوله في ترتيب البحث

عند المنع ان يذكر ما يصلح ان يكون دفعا وذكر قد يكون بالدليل العقلي وقد يكون بالتنبيه كما اذا كانت المعرفة المنوعة من البديهيات وقد يكون بالنقل ونحو به قائله قوله فلنبتدئ هذا البيان فان غلط هذا المغالط هنا فقط اقول يحتمل ان يراد بالمغالط هو الدليل الاول وهو قوله لو وجب عليه لوجب على الغير وبالبيان بيان الكبرى او بيان الشرطية ويحتمل ان يراد بالمغالط مجموع الدليل وحينئذ وبالبيان بيان الكبرى او بيان الشرطية ويحتمل ان يراد بالمغالط ما ذكر في بيان الشرطية وبالبيان بيان الكبرى والغلط في ذكر البيان هو ان قوله فاذا لم تتحقق شمول العدم لم تتحقق شمول الوجوب لا عدم تحقق شمول الوجوب فاذا اخذ جزئيا فلا شك ان الشرطية الجزئية لا تنعكس بعكس النقيض على مذهب العدما، ويحتمل ان يكون الغلط في بيان الكبرى هو قوله لو لم يثبت شمول الوجوب على تقدير عدم شمول العدم لثبت عدم شمول الوجوب على ذكر التقدير والا ارتفع النقيضان لان الكلام هو ان لزوم عدم شمول الوجوب على تقدير عدم شمول العدم لزم عدم شمول الوجوب على ذكر التقدير والا ارتفع النقيضان فنقول ح ارتفاع النقيضين لزوما فان ثبوت الكتابة وعدم ثبوتها ليس لازما لزيد مثلا وناشئ في هذا التحقيق واضح ما هو الاوجه من نكد الاحتمالات قوله فالسائل اي المنع مع السند قوله فيقول السائل لانم ان اراءة محل النزاع محققة اقول في كون ذكر منع المعرفة معينة من الدليل بحث تام، ط قوله لتحققت مع جميع لوازمها نقل عنه بعض ان لو تحققت لتحققت الاراءة مع جميع لوازمها من الحكم في صورة النزاع لكني ذكر منتف بالدلايل الدالة على انتفائه قوله والاحسن في وجه التوجيه اي الاحسن في طريق التوجيه ان لا يتعرض قبل اثبات المعرفة المعينة بل يتعرض بعد ان تعرض واما ان لم يتعرض ولم يلتفت اليه اصلا فذكر حسن لان التعرض قبل الاثبات حسن فانه قد يبنى على قانون التوجيه كما يدل عليه قوله لانه لا يلزم من منع منهما ما يجب عليه اي ولما يلزم من كلام المص في بعض مصنفاته

اذا اخذ كليا لا يصح فان عدم تحقق شمول العدم يجوز ان يكون لعدم تحقق العدم فح يتحقق شمول الوجوب صح

مصنفاته تامل قوله على ان للسائل ان يغير كلامه اي مع ان للسائل ان يغير كلامه واكتفى بالمنع اي يمكن للسائل ان يجعل كلامه على قانون التوجيه بحيث يحق ان يسمع ويجاب عنه باجوبة عناية بقول حاصلا الى المنع مع السند قوله كما اشار اليه بقوله ثم قد يوجه وذكر بعد اقامة الدليل هذا اشارة الى المستدل على بطلان المعرفة لا الى نقوض المعلل على كلام الغاصب فكيف يصح دعوى تكرر الاشارة بلا تكلف قوله فلو رودها على معرفة من معرفات الدليل اقول المناقضة هي طلب الدليل على معرفة معينة من معرفات الدليل لابطال المعرفة المعينة تامل قوله فلتعلق بمعرفة معينة اقول ان النقض متعلق بالدليل على المعرفة المعينة لا بالمعرفة المعينة ولو سلم فلت لا يلزم من تعلقه بالمعرفة المعينة كونه نقضا تفصيليا تدبر قوله اما من طرق المعلل قيل اقول قولا ينفع المعلل في عاوراة كما حررت المص ايضا في تحريراته وهو انه اذا سئل سائل فتدبر ايراد المعلل ان لا ينجو في الجواب بل يطالب عن السائل بوجه المنع وتحقيقه اذ ربما لا يتمكن من التوجيه فينقطع او يظهر فساده فيندفع او يتذكر المعلل جوابا فيتمكن على التعليل عند توجيه المنع وتفصيله اذ المنع على قسمين قسم يفيد المعلل وقسم لا يفيد اما بان يكون انتفاء المعرفة الممنوعة مدعى لدعواه بالذات او بوجه آخر كما يجيء واما بان يكون المنع على وجه يلزم جواب ما ذكر قبله وكذا الجواب على قسمين قسم يفيد وهو ظاهر وقسم لا يفيد اما بان يكون مثبتا للمنع واما بان لا يكون لكن يفضي الى امر آخر فيعاد الى حال ينفعه عدم الاستحقاق كما عرفت مما ذكر على الاجمال قوله او وضع غير السبب مكان السبب هذا غير ظاهر فتدبر قوله لانه بناء على الاستدلال عليه هذا بعينه منع البديهي المطلق فلا معنى للتفسير بما يدل او دعاء كونه جليا تم الاوراق بعون الله وحسن توفيقه سبحانه وتعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

ان احسن ما يستعان في الامور لحسان حمد المنان وابين ما يستطاب
به في الشؤون الصعاب شكر المه الواجب الوهاب واوثق ما يتمسك به في استجابة
الدعوات صلوة من صح عليه خالق الارض والسموات فحيي على تخمائر العقل
العقيل وميزانا به من بهيمة الانعام ونشكره على ما رزقنا من الفضل الجزيل وانعم
علينا بانواع الانعام ونصح علينا من علائق كل من علا اهل الارض والسموات والعلم
بحي على المهمة وشفيع الامة وعلى عترته اكرام البرية واصحابه العظام المهمة
من من عليه لامن منه قطع يقال من عليه بيد اسدى اليه وافضل عليه
والمنة النعمة الخ لا استثناء مسوبا من يعطيها اليه واستثناء من المن الذي هو القطع
لانه انما سيق اليه ليتقطع به حاجته لا غير من غير ان تعد بطيب نفسه ثم يقال من عليه
صفة اذا اخذ عليه منة وانما وقع الاقل من فضل المنة لواهب العقل لان الا
نعام علينا لواهب العقل وعلى آله الاخيار وبما انعم علينا لواهب العقل لان الانعام
لم تذكر الاحتراز وقع الوجهين يكون المنة علينا اعم اغا يكون النعمة من الله تعالى
والاحتراز حين الشكر والثناء كما روى ان داود عليه السلام قال الهي كيف اشكرك والشكر نعمة
اخرى منك يستدعي شكرا آخر فاوحى الله تعالى اليه اذا عرفت ان ما بك من نعمة مني فقد شكرتني
وبهذا ظهر وجه كون قوله المنة علينا من مناهج الثناء والشكر وفساد ما نقل عنه نقلا عن الغير
ان المص انما ترك الصلوة لان اكثر اصحاب المصنفين الاتيان بالحمد ثم الصلوة عقيبه وانما ترك الحمد
على التجريد ايضا قوله اقتصر النبي لانه جمع جميع الكمالات العلمية والعملية وضبط
التكاليف الشرعية وبه حصول الامور الدينية والدنيوية قوله نعمة العقل الاضافة بيانية
قوله ولو ارجع الضمير في الكتابة لعادوا ظهروه قوله لكان اولى لان كتابة الحمد والصلوة على اولي الكتب ليست بواجبة والواجب ذكرها لكن

على الشرح

لكن كتابتها اولى ليدل على الاكثر قوله يظهر لكرماني فقد عنه ان حاصله وهو اولوح احد الامرين
الباطلين اما قيام الصفة الواحدة بجانبين مختلفين على تقدير قيامه بكل واحد من المعلم و
المتعلم او حمل الشيخ بالحقيقة على المنتفع وعدوله عنه على تقدير قيامه بالمتعلم وصحة وبالمعلم
وصحة لتكون تكرار الاوامر بقي احتياج المتعلم اليها لاجل كونها حافظة قوله وقيل
فقدان ما يوصل الى المراد هذا التعريف غير مرضي اذ هو تعريف الاضافي والكسر نسبة الى الغير
وبقابلها الضلالة المقابل للضلالة انما هو الاهتداء والهدى لازما واما الهداية فهي
متعدية قطعا فلا تقابل الضلالة بل الاضلال ويمكن ان يقال الهداية تصحيح الهدى والكن
يابى عن تحكم قوله والهداية تطلق ايضا اللهم الا ان تحكم بكون هذا تصحيفا ايضا واليه
الهادي قوله والهداية تطلق ايضا على تفسير اهل السنة ومشايخهم يفسرونها بخلق الاهتداء
فعلى هذا التفسير يكون عند الاطلاق المجاز خلاف الدلالة واما على المشهور فهو على طريق الحقيقة
قوله تنبيها على ان الحصر وجه البيعة اذ لو كان عدم حفظ الاوامر وتسويلها بدون الرعاية
معلوما للاحد لاندرج اليه حفظ تنبيها على ان بينهما لتغاير اما ارعاء فانيا وجدت احدهما
وجدت الاخرى وان المتعلم ينبغي ان لا ينفك وقوفه على القواعد عن رعايتها اصلا قوله
وقد يقال لتحتمل ان يكون المجاز على هذا القول في المجرور اي الاوامر بان اطلاق الاوامر و
اريد الرعاية بطريق لام المتعلق على المتعلق وان يكون في النسبة حفظ قوله بعد اللغة لا
بعد الاصطلاح الالتماس لاستعمال العرق الا في مواضع التواضع في الجملة من جانب
الملتمس فمع هذا الاحتياج الى جعل الالتماس بمعنى اللغة قوله بين طرفي الكلام السابق
والسؤال عنه قوله وهو ما يطابق الواقع قدم تفسير الصواب مع تاخيره لتوبة في الذكر
وهو شايع في كلام الاوباء فلا احتياج الى تكلف الشارح فيما تقرر عنه من انه اذا تاخر تفسير الابهام مع تقدمه وان كان الصواب

معقول بوجه نسبة وصفية بالنسبة اليه كما بين الضارب والمضروب فانها نسبة تفاعلية
المنبئة عن تواهب المعقولية بالمغايرة ظاهر وهذا الغاية بعض علماء الاوزبكستان الاطراف
وعلوم الضابطة البديعية ومع كون الرسالة اشارة الى وفق ما يقال ان موضوعة على
كذا اورده عقيب فيلزم كون الرسالة بعد الفصول الثلثة وكونها خيرها وليس كذلك الى تعرف
الالفاظ اشارة الى ان اللام في العنوان للعهد اي للعهد الوضعي للالفاظ الدالة اذا اخترت الخلاف
بكسر النون بمعنى الكثرة وهو الوقوع الذي يخرج بوقوع النظر واراد هنا الولايات الدالة على المسائل
واتما عبر عنها بالخلافات بنظر الى غلبة وقتها وغوضها في المناظرة لما كان الغرض من الفن موقوفا
على طرق المناظرة فقدمها على سائر الاصطلاحات واما من النظر اي فعل الاقوى اذا استقل
المناظرة مناظرة لان كلا من الخاصين نظير كلام الآخر لكونهما مستقلين بسلطة واحدة
وغير لان كلا منهما نظير للآخر على معنى ان كلا منهما ينوه الى النسبة المكونة وعلى الكلام الآخر
منهما ينظر صاحبه ويبصر وعلى الثالث لان كلا منهما ينتظر ويتوقف كلام الآخر وهو بمعنى التفات
النفس الى المعاني لا بمعنى التفات الباصر الى المحسوسات وهذا التفسير على راي من راى النظر
بمعنى التوجه بخواطره وجعله وجوديا وفسر تخريج المعقولات وهو يدل عليه استعمال
بمعنى لان النظر بمعنى التفات الناظر الى المحسوسات لا يستعمل بمعنى بل يستعمل بالى وفي بالبصيرة
لمزيد الايضاح والا فاستعمال النظر بمعنى كان كافيا في الاحتراز عن التفات الناظر الى
من جانبي الخاصين اختار المتخاصمين على المعلم والسائل ليشتمل المعارضة بالكلية لان
المعلم هو المستدل واثبات الحكم والسائل هو المعلل وفي صورة المعارضة لا منع للمعلل
فلا يصرف الا حوالها انه سائل الآن تحقق ويقال تمام المتن الحكم الكلي على خلاف حكم المتن على حكم
الحكم الاقوى فحالة منع موقاه فصار سائلا بهذا الاعتبار لان النظر من الخاصين لا يكون الا
فيما يحتمل ان يقع النزاع فيه ليس

ليس الاحتراز عن النظر الواقع في المحكوم عليه فقط او به فقط كما يتوهم بل عما
للواقع لان ذكر الخ بقوله من الجانبين لان المراد من الجانبين بحسب متفاهم عرفهم اي المتعلق
هو جانب المتخاصمين في ثبوت الحكم او انتفائه لا مطلق المتخاصمين كما ذكرنا وايضا
قوله بين الشيئين بيان للواقع وليس الاحتراز عن النظر الواقع في نفس النسبة و
حقيقتها بانها ما هي وان شئت فقل لما يتخيل بعين ما ذكرناه في قيد النسبة والنسبة
بينها انما اثر تغيير النسبة على تغيير الشيئين مع انها متقومة في الذكر لان تحقق
النسبة انما يكون بعد تحقق المنتسبين وثبوت المحكوم به للمحكوم عليه او بثبوته عنه
او منافاته اياه هنا في الايجاب واما في السلب فالنسبة بينهما ارتفاع الثبوت في الاولين
فارتفاع البتاتين في الثالث والاتفاق يكون في الحمليات كقولنا زيد كاتب واليد في الشرطيات المتصلة
كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثالث في الشرطيات المنفصلة كقولنا ليس
ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود وامثلتها ايجابا وسلبا ظاهر ولا يخفى ايضا وقوع
عاقبة فتكون الاثر والاخر عرضا معه فلا يصرف عليه النون في احد جانبي الحكم
اي الاثبات فقط او النفي فقط ليظهر كروفيع كل منهما اما الاقوى فانه فيع بقولنا لا يسمى
ذكر مناظرة اصطلاحا واما الاخر فبقولنا ولا يخفى ان كون اظهار الصواب غرضا من النظر
المذكور لا يوجب وجوب حصوله عقيب ذكر النظر واما الثالث فبقولنا النظر بمعنى التفات
النفس الى المعاني لا بمعنى ترتيب امور معلومة واما الرابع فبقولنا اي جانبي المتخاصمين
في ثبوت الحكم او انتفائه بحسب متفاهم عرفهم وعلى ما نقلناه يكون واحد منهما مذكورة
بالالتزام لان انعقاد البيت مطابقيا للنظر بل ولالة النظر عليه بالالتزام فيكون واحد منهما
اعني انعقاد مذكورة بالالتزام

في الخارج عبارة عن تكرر الاركان الموجودة والانتفاء الموجود والنسبة خارجة عنهما فيكون البحث
انما متعلق بالاركان والانتفاء (ره) بل على وجه التجوز والتبعية لان الماهية والصورة مما تختصان
بالاجسام (ره) وهو يدفع السؤالين الاخيرين ايضا لانا نختار ان السؤال الثالث كما يندفع بهذا
الجواب المشترك يندفع بالجواب الاخص المختص بالسؤال الاول (ره) ان اخذت باعتبار المجموع يكون علة
تامة يعني اذا اعتبر العلة الفاعلية بشرط التأثير واعتبر المادة بشرط صلاحية قبول الاثر بالفعل
فيندرج فيها الشرائط وارتفاع الموانع والا لم يكن مجموع العلل الاربع علة تامة لان جملتها
يتوقف عليه وجود الشيء على ما يجيء وظاهر ان مجموع العلل الاربع بهذا الاعتبار المذكور ليس كذلك
(ره) او الوضع بالتفصيل او لم يلاحظا بالتفصيل لكان عين المؤلف فلم يصح موقوفا (ره) واما الاجتماع
الذي وكثرت انت وهو اجتماع الصورة والمادة فقط فانه خارج عما نحن فيه اذ نحن فيما اخذ فيه
العدد الاربع باسرها (ره) واما الكل فلانه مخالف لما هو المشهور والتحقيق ان تعريف الماهية
الحقيقية اذا الكلي طبعي الماهية يجب ان يكون المعرف مساويا للمعرف او يكون متصادقا والا
اذا كان تعريف الماهية الحقيقية طبعي الانية والوجود يجوز تعريفها بالاجزاء الغير المجهولة على ما نقل
عليه الرئيس في الشفاء فحاصل الجواب الكلي ما ذكرنا ان التعريف بالاجزاء المجهولة انما هو في بعض
الماهية الحقيقية التي تعرف بحسب الماهية واما في جميع الماهيات الحقيقية سواء كان معرفة بحسب
الحقيقة او لا فغير لازم لان بعض الماهية الحقيقية الغير المعرفة بحسب الحقيقة بل بحسب الانية
تجوز تعريفها بالاجزاء الغير المجهولة كالمجموع والبيت فان اجزاء المجموع والبيت لا تجهل عليها واما
حديث الغرض فانما هو في الاول لانه انما تحقق الجواب والنزع العقاب نعم ان كلامنا في الماهيات
الاعتبارية وهذا الجواب انما يتم في الماهية الحقيقية المنقومة الحقيقة تغاير عنه انما وصف
اياه كلام المحققين استدعى معانقات لكلام المتأخرين وهو ذكر قيد في كلام المتأخرين اقوى
منه في كلام المتقدمين بالتحقيق اشارة الى ان كلامهم

اياه لان التساوي في العموم والخصوص من التصادق في الجملة والمغايرة الخاص اشد في
المغايرة للعام فظاهرا لا يناسب ما نحن فيه من عدم وجه المناسبة ان المقصود هنا
بيان تعريف بعض الماهيات الحقيقية بالاجزاء عليها وتعريف البيت والمجموع ليس كذلك فيما
حققناه في حاصل مع كون المعرف مجهولا غير فساد وهذا المنقول عن ما لا يخفى على اولي العقول
ولا يخفى ان الحمل على المعنى الاول يوجب صدق التعريف على المعرفات كما ذكرنا واستعمال المشترك
في التعريف من غير قرينة بعض في فساد وعدم جواز خلاف ما نحن فيه لا يخفى ان انما نحن
لحن دون الجواز لان منهم من اطلق الدليل على المعرف ايضا فعلى تقدير ثبوت هذا الاطلاق
من اهل هذا الصناعة فاستعمال المشترك من غير قرينة نادر وذكر كاف في عدم جواز التعريف
بعينه اي بعين ان المراد من العلم في الثالث وجه الاعانة ظ (ره) مما يؤيد ما نحن فيه
في وجه التأييد ان الاخوان بذكر الدليل الفني بعد تعريف الدليل المطلق وعدم تعرض الدليل القطعي
مما لا يخفى بعد فالمناسب اللائق ان يحمل الدليل على الدليل القطعي وهو يفيد حصر العلم في اليقيني
كما ذكرنا (ره) واما اطلق صاحب هذا التعريف فان قلت على ما نقلته عن انا صرح فاعلم
الاطلاق وعجب ليشعر ان هذا التعريف ليس مما تختص المص بما هو للعوم فنقل المص في كلامه
فلا يتوهم ان هذا التوجيه مما لا يرضى به صاحب التعريف وهو المص لانه مما لا روح في ظاهر
في تعريف المعرف كما في شرح العضدي وارد عليه النقض المذكور وجعل وارد الزام عليه
ان يكون الحال في هذا ايضا كذلك كان يجب عليه ان يوقع النقض المذكور هنا بعد ذكر التعريف
لانه مما لا يرضى به صاحب التعريف كما عرفت في شرح العضدي قلت الاولى هنا في بيان اصطلاح
العوم ونقلها لا في بيان حسنها وتسميتها وهناك كان في صدد شرح مقالاتهم وبيان صحتها وفسادها
في هو الحفظ

ما هو على وجه الاكتساب والنظر لحفظ الاعتراض بوجوه الملزمات لعلوم لان لهم الزام كلوم لا يرضى به على وجه الاكتساب

اللهم الا ان يحمل الجاني بعبارة يستعمل في مواضع الفروق لان اصطلاح هذا الفن يلائم اصطلاح
الاصول بل يخالف تماما بعضهم قيد يحاول التحقيق في تعريف اصول الفقه يخرج عنه علم الخلاف
زعما منه ان قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا فخص محل الاصطلاح المعمول به في تعليق
من حيث الظاهر حيث الحقيقة لان تبين من قبل ان المراد بالفروع ما هو على طريق النظر والا
كتسابي والفروع علم كل واحد من المعرفتين من علم بجميع الدليل ليس كذلك فخروج الجزء بالنسبة الى
الكل بعيد وذكر الجميع يكون تحت النظر فانهم يقولون ان الاصول يعرفون الدليل بما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه اجمالا ويجعلون ما في ما يمكن عبارة عن الفروع كالعالم مثلا عبارة
عما يستدل بوقوع على وقوع غيره كالعالم الذي يستدل بوقوع على وقوع الغير الذي هو الصانع من
وتغيرت وكل متغير فله محدث من حالة على اختيار الصانع الذي هو من اوصافه والكلام بالنسبة
الجزئية من ذكر العليم اذ يمكن ان يستدل بوقوع على وقوع غيره لان يستدل بوقوع الكلام على وقوع الجزء
وحاصل كلامه ان لو حمل التعريف على اصطلاح المحققين لا يرد النقض لمثل الذي يستدل بثبوت على
بثبوت جزئه لانه لا يصدق عليه الحد ولا الحدود وان حمل على اصطلاح الاصوليين يرد النقض بمثل
لان الحدود صادق عليه والحد لا يصدق وانت بقولك وجود التباين ان اطلاق الشيء على
المعدوم فظهر ان للمعدوم لا شيئية واعلم ان مذهب الاشاعرة ان اطلاق الشيء على المعدوم
انما هو بطريق المجاز كما في الآية فعلى هذا استعمال لفظ الشيء في التعريف يفضي الى المجاز بين الحقيقة
والمجاز اللهم الآن تقال بعود المجاز فيرجع الى الجواب الاتم فتدبر واعلم ان في هذا
المقام نظرا يمكن الجواب عن هذا النظر بان المراد من الفروع ليس ما ذكر بل المناسب الصحيح للانتقال
بعني ان الدليل هو الذي يوجد في المناسب الصحيح للانتقال من العلم به الى العلم بالمدلول ولا يرد عليه

والانسب ان يج

من الوضع اليه ويقولون المراد من الانتقال الانتقال في الجملة ولا يشترطون ان يلزم من تصور تصور
ويقولون البصر يلزم العمى ولا يريدون بالفروع الا هذا المعنى ولقد تعجب الشارح هذا النظر حيث
اجاب بان المراد من الفروع الحصول والثبوت وفق بانه ان اريد ان حصول العلم بالدليل لما
في حصول العلم بالمدلول لا يصدق التوقف الآعم مما هو بين الاثنين وان اريد ان حصول العلم بالدليل وافضا
في حصول العلم بالمدلول يلزم ان يكون جزء الدليل دليلا وليس كذلك كما من انفا فلا يصدق
عليه دليلا اصلا وهو ظاهر لان العالم مثلا لا يلزم من العلم به العلم بالصانع الا بعد ان لا يبقى من الاوراك
التوقف حتى لا يلزم الدور وان امكن وجوده وهذا لا يصدق على شيء من الاوراكات هذا
وقوله من جعل الشر عبارة عن التصديق العاري عن الجازم المساوي لطرفيه والوهم هو التصديق
العاري عن الجازم المحتمل للنقيض اصح لا راجح بمعنى ان التصديق العاري عن الجازم لا يصدق على
غير النفس حتى يخرج عنه اذ ليس شيء غير النفس يقال المحتمل للنقيض اصلا لا مرجوحا كما نقل وذكر التعاريف
لتخريج الشر والوهم وكما هو الظاهر بالنظر الى تعريف السواد والافظان العدم المطلق خروج
الاتصاف بالوجود في الجملة كما ان الوجود المطلق هو الاتصاف بالوجود في الجملة عما اعترف به
فلا يلزم من سلب هذا الرفع رفع السلب الخارجي والظاهر العبارة ان يقال سلب الرفع الخارجي
الآن بنية على ان الرفع والسلب بمعنى واحد وقال رفع السلب كان سلب الرفع بمعنى لا يلزم
من سلب هذا الرفع اي سلب رفع الوجود المطلق رفع السلب الخارجي لانه يمكن فيه ان يصدق
سلب رفع الوجود المطلق صدق سلب الرفع الذهني فقط اي من غير احتياج الى صدق سلب
السلب الرفع الخارجي وسلب الرفع الذهني هو الوجود الذهني هذا هو العباب والحقيقة ان الوجود
المطلق الذي هو الاتصاف بالوجود في الجملة وفق الايجاب الجزئي والعدم المطلق بنقيضه لان رفع

الخارجي والذهني في فق
الكل ورفع السلب
هو في فق السلب
الرفع لانه رفعها
فيكون سلب هذا
الرفع في فق الايجاب
الكلي لان سلب السلب الكلي
يوجب الايجاب الجزئي
لان نقيض السلب الكلي
رفع الوجود المطلق
في فق السلب الكلي
اصلا لان رفع
النقيض نقيض فيكون
الاتصاف بالوجود
الذي هو نقيض
الوجود المطلق

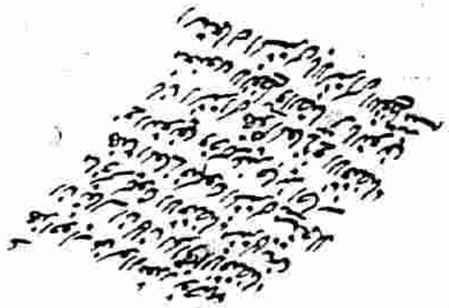
الشخصية فجاز ان يكون اعم منه والعام لا يتحقق في ضمن خاص بعينه فجاز ان يتحقق سلب هذا الرفع في ضمن رفع السلب الذهني وهو الوجود الذهني والوجود في ضمن سلب الرفع الخارجي لم يلزم ان يثبت للمعدوم وجود خارجي على تقدير كونه موجودا في الذهن لانه يجوز ان يصدق على شيء انه يجوز ان يصدق عليه رفع الوجود في الخارج باعتبار انه معدوم في الخارج ويصدق الوجود في الجملة باعتبار وجوده في الذهن فنقول في جواب هذا الجواب اي في الجواب عن السؤال بعدم الانعكاس وهو ان الوجود اعم في صورة النقض وهي الامارة التي يلزم من العلم به الظن بوجود المدلول فالاولوية في الجواب انما تقال فالاولوية لان هذا الجواب ايضا ليس بجليّ لما ان الشهرة على ما بيناه لا تفيد ظهور التوجيه بحيث لا توجيه هنا على ان المراد من الوجود الوجود الخارجي فلان نجب الخ زعيمه فالسؤال بعدم الانعكاس باق بحاله والظاهر ان لفظ الوجود مستدرك لان قولنا التوجيه في الظاهر لعدم الصدق الا عن ظاهر يخ وهو قولهم عن ظاهر الغيوب وعن ظاهر القلب وامثاله فهذا اكثر من ان تحصى والتقدير ان الامارة في الجملة الخ يلزم من التصور بها الظن بالمدلول اعم من ان يكون المدلول موجودا او موجودا واما على اصطلاح الاصول هذا على تقدير ان تحمل العلم في توجيه الامارة على اليقين كما فعله بعض الاصوليين فانه يجوز ان يكون المراد من العلم التصديق مطلقا على ما اورد عليه يح يستقيم التوجيه على اصطلاح الاصول فلنتمم الخ فلانا ان سلمنا ان لا يصدق التوجيه على الامارة الظنية بحسب اصطلاح الاصول قلنا التجارة مثلا ليست بلفظ حتى الزم فلا يصدق عليها ما يلزم من العلم به الظن بالمدلول لعدم الالتزام لكن يصدق عليها ما يكون مدلولا بوضع حتى وضع عين على ما هو اصطلاح الاصول هذا ما خطر بخاطري في هذا المقام مع زيادة توضيح للمرام ولا يذهب عليك ان هذا بعض ما يتغير الروح بالوكر من بيان معناه مضبوطا واضح الظن على بعض ما يصدق عليه الوثيق وهو الذي يلزم من العلم به الظن بالمدلول لكن التجارة بالنسبة الى الزيد فلنتمم الخ وجه ان الامارة التي يلزم

جزء الاصطلاح
على ما يختار كونه
ما يقتضي تسمية الشيء
لكنا مطلقا فلا يجوز
الوثوق يسمون الوثوق
ولكنا يجوز ان اريد بالوثوق
ظاهرا
واحترازا في كان يسمى ركنا
التوثيق الكذوب وذكر
لا يصدق عليها
يصدق عليها الامارات
من الظن بها الظن بالمدلول

مطلقا لان ذكر الاصطلاح بغاير هذا على ما اعترف ذكر التعاير وان لم يكن الموقوف عليه الشيء الخارج هو عدمه اي الذي يتوقف الشيء الخارج عنه فالشيء فاعل للموقوف والخارج صفة جرت على غير من هي له ولهذا ابرز الضمير اعني هو والعلة التامة بوجود الشيء لا يجب ان يتقدم على المعلول بل لا يقتضي التقدم عليه لان العلة الصورية واحدة في الوجود ووجود المعلول لا معدة عليه فلا يكون الوجود من حيث هو وجود متقدما عليه لئلا يتوجه عليه النقض بالعلة التامة البسيطة لان لفظ الوجود موزون بالتركيب فلا يصدق عليها التوثيق وان امكن دفعه بان تاثير العلة البسيطة يتوقف على امكان المعلول وارتفاع الموانع فلا يكون هي بنفسها علة تامة بل يكون العلة البسيطة مع ارتفاع الموانع وامكان المعلول جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء فلا يتوجه النقض بها لان المجموع ليس بصادق عليها فلا يخرج عن التوثيق ولهذا قال لو حضر بتمام ما يتوقف عليه وجود الشيء الآن اولى ولم يقل صوابا والتعليل في اللغة المناسبة بين الشيئين في اللغوي والاصطلاحي ان يتبين علة الشيء يروى من عطش للجبل كما ان السقي بعد السقي يروى من عطش للحمار وقيل على العكس ان السقي بعد السقي يدل على علة الشيء والظاهر ان المراد بالعلة مع هذا السقط ما قيل من ان التوثيق غير جامع لخروج الاستدلال المساوي على علية مع جوابه بتعميم العلة لان المعلول يكون وسطا في حصول التصديق بالعلة فلا يخرج الاستدلال به وبسقط الاعتراض ايضا بالتزويز في العلة باذ ان اريد العلة التامة او الناقصة فلا والا للعام على الخاص وان اريد الاعم وهو جاز ما يتوقف عليه وجود الشيء والعلم بخبر هذا الشيء لا يستلزم العلم بالشيء الموقوف مع جواز التفكك عنه باختيار الاقل بوتيرة تدل عليه وبان المطلق ينصرف الى الكامل لانه مبني على ان يكون المراد من العلة علة تحقق الشيء وقد عرفت بما

لانه يغير اية التسمية
يسمى وذكر ما لا يكون ظنيا
للتسمية الا في الوثوق
بل كذكر ما لا يكون ظنيا
الوثوق والتاجر والتاجر
لما لا نعطي التسمية
ما التاجر يسمى وليس هنا
علة لوجود الذكر التسمية
في الوثوق فان كان مع ذكر
علة ليست الاسم لي الاصوب
في التجارة لا يتوان يكون
الذكر والعلم ان الذكر الاول
هو المراد من التاجر في البرهان

وقد اجيب عن هذا التشكيك بأجوبة كثيرة احسنها ان يقال ان يلزم من وليكم معنى
الملازمة اولا فنقول كلا التقديرين يثبت الملازمة وحاصل ان هذا المنع اعني التشكيك
لا يفيد للمعلل وهو ان الشيء معلق بالانفكاك المضاف اليه لجواز الانفكاك المضاف اليه
وليس الشيء عبارة عن الموصوف بمعنى ان جواز انفكاك الموصوف عن الشيء صفة اذا
انفكت هذه الصفة عن الموصوف يكون الموصوف ممتنع الانفكاك عن الشيء بمعنى
وح يكون هو ايضا محالا اى اذا كان انفكاك جواز الانفكاك مستلزما لامتناع الا
نفكاك المفروض بالمحال يكون انفكاك جواز الانفكاك عن المحال ممتنع الانفكاك لاستلزامه
المحال الذى هو امتناع الانفكاك فلا شبهة في ان جواز المحال وهو انفكاك جواز الانفكاك
الموصوف عن الشيء واذا كان انفكاك جواز الانفكاك عن الشيء محالا ثبت امتناع انفكاك
جواز الانفكاك فلزم شيئا شيئا وهو المطلوب وبعبارة اخرى اغاير بين العبارة لان
مآلهما واحد عما لا يطفى اما ان يكون جواز الانفكاك بمعنى جواز الانفكاك موصوف عن
الشيء وان كان ذلك لا يمكن التلازم ثم اوان لم يكن جواز الانفكاك ممتنع الانفكاك
عن موصوفه يكون جواز الانفكاك اى جواز انفكاك الموصوف عن الشيء جايز الانفكاك فاذا
تفكر جواز انفكاك الموصوف عن الشيء امتنع انفكاك الموصوف فيمكن التلازم بان يلزم
الانقلاب اى انقلاب الجواز الى الامتناع لان التلازم يستلزم الامتناع لذا نا تامل فان هذا
المقام من مزالق الاقدام وورد توفيق من الملك العلام ثم بقى بعد اخرى هذا القيد لابد
منه في التعريف لخروج الاتفاقيات لكن هذا لا يفهم من التعريف ولا بد من الترتيب هو حصول
الشيء عند حصول الآخر فالدوام والاكثرية مما لا يفهم منه ولا من صلوح العلية لان المراد في
ان صلوح الاوان يكون
بعد اخرى وما قيل
الدوام الاظهر
او الظن بعلية
امور ممكنة لا برلما
في الاتفاقيات يكون



وقوعه اذا الوجود والظن بمعنى
بالظن فان الجواز قد يكون ظنيا الوجود
ايضا موجودا واجبا الوجود مثلا يجوز ان يكون
ايضا موجودا واجبا الوجود هاهنا

هذا مستغنى عنه لتحقق نسبة التوافق بين الخارج والخارج وكذا بين الخارج والذهن
ووجوده في الخارج وكذا بين الذهن والذهن فان الاختلاط يتحقق نسبة التوافق بين الخارج والخارج
والمطلق كذلك فان الاختلاط يتحقق نسبة التوافق بين الخارج والذهن وكذا بين الذهن والذهن
والمطلق كذلك فان الاختلاط يتحقق نسبة التوافق بين الخارج والذهن وكذا بين الذهن والذهن
والمطلق كذلك فان الاختلاط يتحقق نسبة التوافق بين الخارج والذهن وكذا بين الذهن والذهن

الترتيب دايما او اكثريا فاذا كان نادرا لم يكن لصلوح العلية ولا من الاتفاقيات بحر
وهو ليس على الجهة فضلا عن بحر متلازمتين كونا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
موزون كذا وان الاسباب مع شرب السقونيا في اقتضاء وجود المعلول كونا ان كان الوضوء
موجودا كان النار موجودا فانه يصدق فيه الملازمة لان المعلول ملزوم دون الدوران لعدم
صلوح المعلول للعلية فاغتنم صورة اي لوجود الدوران بدون الملازمة ملازمة جزئية البتة
كما تعلم كلما تحقق الانسان والانسان تحقق الانسان وكلما تحقق الانسان والانسان تحقق
الانسان في نتج من الشكل الثالث من الضرب الاخير فقد يكون اذا تحقق الانسان تحقق الانسان
فثبتت الملازمة الجزئية بين النقيضين ما يوفق عليه بحر الدليل انما يجوز تخصيصه
بعض تخصيصه جعلت جزء التعليل لان للعلة بهذا المعنى لا يصدق على الصورة فلا يصدق التعويض
على منع الصورة معه انه مناقضة وبهذا سقط ما قيل هذا اعجب من الغايات مع اختزاف خاصر
نقيم الشارح والمراد بخلاف مدعى الخصم هذا الشان الجزء ما قيل من ان التعويض عين مانع
لان المعلل اذا ادعى وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة واستدل عليه بدليل والسائل ادعى وجوب الركن
في الحج واستدل عليه بدليل يصدق على التعويض مع انه ليس بمعارضة وحاصل جوابه الشارح ان لفظ
الخلاف وان كان عاما لكن العرف خصصه بما يكون نقيضا لما افاده الدليل على الحكم او مستلزما
لنقيضه واجيب ايضا بان لفظ الخصم اريد به وكرا ايضا لانه لا يكون خصما الا بان يكون مدعيا لما ينفيه
المعلل او نافيا لما يثبته قال المصنف وشرح العسطاس المقصود من هذا الكتاب رفع ما اورد
على التعويض لصدقه على القلب وحاصله ان القلب من اقسام المعارضة فلا اخرج في صدق
تعريفها عليها ولا فمعارضة بالغير واشتمالها مدكورة في شرح الكيلاني فالاولى ان يقال

بيان تخلف الاختلاف ان الاختلاف هو التخلف وهو الاختيار هو تفويض على التخلف بما فيه وقال لما كان التخلف بينا قيل في وجه الاختيار وايضا ان التخلف حاصل به التحقيق غير لان كلام الخصم لا يا فالصواب او التصحيح خدشا قال او بل ايضا

تخلف الحكم والكتة في هذا البحث اشارة الى دفع ما ورد من ان التعويض غير مطرد لصدقه
على القلب وحاصله ان مانع القلب لا اعتبار ان اعتبار منع الدليل بالتخلف واعتبار منع
المدلول بايراد الدليل على نقيضه وصدق التعريف باعتبار الاول لا باعتبار الثاني فلا محذور
وما قيل ان تخلف الحكم عن الدليل منع القلب بل فيه ترتب المدعى ونقيضه على الدليل لا ان تحقق
الدليل مع عدم الحكم في القلب وكلا واصر من المناظرين يدعي انتفاء مدلوله وليدل لا التخلف قريب
من هذا فاغتنم والثالث ان تحقق النوع انتفاء احد انواع النقض هو التخلف واصطلحوا
عليه فيجوز ان يكون شيئا آخر واطلاق النقض عليه مناقشة في اصطلاحهم واحداث اصطلاح جديد
وهو ليس بدأب بل غاية الامر فيه النقل عنهم على خلافه وايضا عنوان البحث بالتحقيق
مما لا يناسب بيان الاصطلاح وقد يقيد بالاجمالي انما قيد بالاجمالي بعد التخصيص بالتفصيلي
لحكم ولم يقيد به التفصيلي بها لان النقض اذا اطلق ينصرف عرفهم بدون القيد و
يقيد به واما المناقضة فلا ينصرف عرفهم بدون القيد واطلاقه عليها مع القيد وايا ما
تبينا به ومؤيد ايضا بان معنى كون المنع مبينا اشتمال المستدل على المنع مبينا وموجبا
بسبب لا كونه صحيحا لورود المنع كما توهم فسقط ما قيل ان هذا الجنس يستلزم مفهوم المنع عليه
فيجوز الكلام على السند مطلقا ويستلزم منعه منع المنع والترتيب وضع الشيء في مرتبته
فسر الترتيب بالعرفية تنبيها على ان المراد هنا وعلى ما لا يحتاج الى تفسير بالاصطلاح مع التخلف
وفي هذا اشارة الى ان لفظ التقرير لان منع تقرير الاقوال بيانها وفي التعبير بلفظ التقرير اشارة
الى انها مقررة بحقها شخصه والا يكفي ان يقول في بيان الاقوال وذكرها على ما قسمنا بعضه
ذا هلا عن هذا الاشارة فانه خارجها واما ما يقال قال الشارح الشانى يجيبا عما قيل
ان قول الخصم فلا يتوجه المنع على اطلاقه ليس كما ينبغي لان المنع طلب الدليل
يتوجه عليه تحقيق قال كذا قلت ايا ينبغي ان يقول الشقاق يا ان يقول السبابة لان
المنع على الاول قال الشارح العلامة

قال الشارح العلامة اذا اضاف التقرير
دون التلفيق لان التقرير يعم التلفيق
الجنس اذا الجنس لا اجزاء لنفسه وهو
الباوس والاوساط والقاطع منه

كون المعلل من المناقضة والنقض والمعارضة فوجه الدليل فيكون التسوغ للجواز على تقدير
المنع بالمنع من هذه الطرق الثلثة قوله من قبيل الاقل ارجما يستقيم التسوغ ليس بمقر هذا الدفع مقام
بيان لزوم الالزام والالتزام قوله ينبغي هذا المقام بشيء أقول هذا ما وعدنا من عدم اتمام لزوم التسوغ
على تقدير تعميم قوله المعترض الدليل ثان غير واجب فنقول بعد مساعدة الصنوبري بعد الامر او لا مساعدة
صنوبر الدليل البتة الكل وهو الدليل لصنوبر الدليل الاقل وهو قولنا ان كلما ذكر المعلل ينقطع
به كلام السايل لان كلما ذكر المعلل لا يوجب انقطاع كلام السايل بالجواز لانه لا يرضى السايل و
لا ينقطع كلامه به وذكر ظرف وعلى تقدير تسليمها لانا نكبره لان المعلل اذا ذكر شيئا اليه فيكون الباقي
من كلامه مستدركا ردوكيف يوجب البحث تجويز ان يقول ان ما ذكر المعلل من الطرق الثلثة ينقطع
به كلام السايل وكل ما ينقطع به كلام السايل سبب وعلة لثبوت دليل المعلل فيكون احد طرق
السلسة علة لثبوت دليل المعلل فيكون منع المعلل لهذه الطرق معارضة السايل علة لدليل المعلل
فيكون التسوغ للجواز ويكون باقي كلامه من الدليل الاقل وهو تسوغ الى معترضه أقول كلا ستباعد الخطا مستدركا
وليكن ان يقال ان الزام الاستدراك من باب تعقيب الطريق وليس من ابواب المناقضة والنقض منها
ان يعلم مما سلف لانه لما ذكر ان من المنع ما يقرر المعلل ولا يثبت مرتاه وهو ورود ان يمكن ان يعلم
ان منه ما لا يقرر يعني ان ارادة المنع الاصطلاحي ليست ههنا جايزا ايضا كما توهم من عدم جوازها
ولم يرد الا الرد وهذا ما يكون وقد يكون ذكر الى آخره يومي جواز ارادة غير فاقم وهذا دليل
ثان وقد يجاب بثبوت العقوة الممنوعة ان ثان بالنسبة الى المعلل لان قوله لان العالم حادث وكل حادث فله
صانع موثر فان دليلا اول وقوله لان العالم متغير وكل متغير حادث دليل ثان لا الا ثاني بالنسبة
الى العقوة الممنوعة كما يرى من قوله والا على ثبوت العقوة الممنوعة لانه اقل ودليله عليها كما سبق فيما
ودليل رابع انتقاله الشيخ هذا ان التقسيم يكون ان ثبوت التقسيم فيما بين
سلف فان المقصد

رابع للمعلل فان قيل لانم هذا مناقضة للمعترض الثانية في الجملة وهو ان تكذيب الحالة
حاوية كذب الشارح جعل منعا دليلا لعدم مساعدة السند ظاهرا على تقدير حد عن منعها
ولو قرر هكذا لانم ان تكذيب الحالة حاوية فوكم لانها حاصلة وذكر الشيء للتغيير بعد ما لم يكن قلنا
لم لا يجوز ان يكون الحال لزوجة غاية ما في الباب ان المنع في تقرير الشارح متعلق بما لم يذكر
في المتن وفي هذا التقرير متعلق السند بما ذكر في وليس هذا البعد من ذكر الاعم من الالتزام
اياه بعيد ان عدم تناهي كون الزوال عدميا الحادثة اعم من الالتزام كونه عدميا حادثة والمقصود
ههنا الاستدراك والتعميم لا يستلزم الخاص اما على الواجب الذاتي والممتنع الذاتي فظاهر لان طرف
العدم في الواجب الذاتي طرف العدم وهو ممتنع بالذات والاجبار عدمه وهو محال وكذا الطرف
المخالف للممتنع الذاتي هو طرف الوجود وهو ممتنع بالذات والاجبار وجوده وهو بين ينبغي ان
يكون طرف المخالف خالصا عن الامتناع والوجوب الغيرين وهو ظاهر لان الممكن الذاتي اذا وجد
يكون طرف المخالف الذي هو العدم ممتنعا بالغير الذي هو علة الوجود واذا كان معدوما يكون
طرف المخالف الذي هو الوجود ممتنعا بالنظر الى عدم علة الوجود فظهر من هذا التقرير ان ذكر الوجود
الغير المستدرك بلا غير مطابق للواقع لان الممكن الذاتي سواء كان موجودا او معدوما لا يكون
طرف المخالف واجبا بالغير فان قلت المراد انه لا يخلو عن احدهما وهذا يصدق بعدم تخلفه عن الا
امتناع الغير فقط قلت هذا لا يدفع الاستدراك فليتأمل فان شيئا منها لا يتأتى اصلا وهما
ما نقلناه هناك نقلا عن الشارح الشافية في شرائط التعليل بالمحال وجود المخالف وليتأمل
واشار الى النقض بقوله هكذا فيلزم احدهما قوله فلان الشيء الوجود لا يكون قابلا للممتنع الى
وما بينهما قوله ان التقابل نسبة بين القابل والمقبول اه فعلى تقدير ان يكون المراد بالمحال
هو سرفا التقابلية الامكان وهو على ما قرر به الاستدراك لا يتأتى فيها عام فيكون
لحادث الذي الامكان بهذا المعنى من الدليلين حاصر الدليل الاقل لا يرد ان

يكون المعلول ممكنا بالامكان العام وحاصل الدليل انه لا بد من امكان المتبين سواء كان
ذاتيا او وقوعيا والعام لا يستلزم الخاص فان قلت المراد من الامكان في الدليل هو الوقوعي خاصة
لان العام يجب ان يكون المعلول ممتنعا لذاته فيجوز ان يكون ممكنا بالامكان الذاتي والوقوعي
وكذا كل امكان المتبين لا يجب ان يكون وقوعيا بل يجوز ان يكون ذاتيا فافهم لان ارتفاع المنع
والمناقضة بعد ان المعلل وان خلص عن المعارضة بان يقول المراد من الامكان الوقوعي لم
تخلص عن المعارضة وهو ظاهر فلا يكون اليقين المذكور طريق خلاص المعلل بين جميع الوجوه
لا يقال المراد الخلاص من بعض الوجوه لانا نقول بانى عن ذكر جنايات المعترض عنوان كلامه
وهذا قوله لم يذكر الا وجه خلاص المعلل عن المعارضة بطريق المعارضة فمع هذا يكون
مختصر الكلام في هذه المقدمة غير تام واقول ان لزم الدليل المثبت لها وهو قوله لانه لا يخلو
عن قابلية ذكر الحادث وقابليته حادثة الخ وهو ليس بتام لانه منقوض بتخلف الحكم فانه
متكرر الحدوث وهو ظاهر ان قال عن الحوادث اللازمة والا يلزم حدوثه بحكم قوله وكل ما لا يخلو
عن الحوادث اللازمة فهو حادث وهم لا يقولون به فمع هذا لا يستقيم قوله فحينئذ في المنع المذكور
وامكان ان يمنع الكلام بطريق المناقضة على وجه المعارضة اما كونه بطريق المناقضة فلوروده
على مقدمة معينة من مقدمات الدليل المثبت لافتقار العالم الى المؤثر اعني صغرى هذا الدليل
الخ حيث قوله لان العالم محدث واما كونه على وجه المعارضة فظاهر مع تأتي ايراد جميع مقدماته
فيها بان يقول ان جميع ما لا بد للواجب وتأثيره في ايجاد هذا الحادث اليومي لا يخلو من ان يكون
حاصلا في الازل اولا والكل باطل لان كل ما لا بد منه في مؤثرية الواجب في ذلك الحادث لو لم يكن
حاصلا في الازل لكان بعض حادثا فينقل الكلام في تأثيره في هذا البعض الحادث وهكذا الى
آخر الدليل فتعين الاقل وهو ان يكون كل ما لا بد منه في تأثيره فيه حاصلا في الازل فيلزم قدم

قدم هذا الحادث اليومي لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة مع انه حادث هذا خلف وضعف
هذا الدليل ظاهر وهو ان كل حادث ممكن لان الحادث لو لم يكن ممكنا لكان اما واجبا او ممتنعا لانحصار
المفهومات والاقسام محال لان الحادث خارج من العدم والواجب ليس كذلك وكذا لان الحادث
خارج من العدم الى الوجود والممتنع ليس كذلك فتعين الاقل وهو المطلوب وذكر من بديهيات
الاحكام العقلية اما امتناع الترجيح على وزن التفعيل اي وقوع احد طرفي الممكن بلا مرجح من
الاحكام التي يحكم بها العقل بالبديهة لامتناع الترجيح على وزن التفعيل اي بقاء بلا مؤثر
فانه ربما يمنع امتناعه من القاصر المختار اي احتياج احد الواجبين اه في بحث ان وجود
العلاقة لا يوجب احتياج احد الامرين الى الآخر بل يوجب الاحتياج مطلقا اعم من احتياج
احدهما الى الآخر او احتياجهما الى الثالث على ما ستعرف ان شاء الله قلت ان يكون
الملازمة بينهما موجب للاحتياج ممنوع اعلم ان الملازمة بين الشيئين لا تتصور بدون
العلاقة بينهما والعلاقة اما العلية او التضايف فعلى كلا التقديرين يلزم احتياج الواجب
اما على الاول فيلزم احتياج احد الواجبين الى الآخر واذا كان احدهما علة للآخر واحتياجهما
الى الثالث اذا كانا معلولي علة ثالثة واما على الثاني فلا يخلو من ان يكونا متضايفين حقيقيين
او مشهوريين فعلى الاول يكونان عرضين محتاجين الى موضوع وعلى الثاني يكون كل منهما هو
المجموع المركب من المتضايفين الحقيقي ومن معروضه فيتضاعف الاحتياج بطريق النقض
ايضا اي كالمناقضة لان المنع اللطيفي كان مناقضة لانه منع مقدمة معينة من مقدمات
الدليل والقاصر بالضم هو الذي اتى في القاصر المختار مع انه ليس جزء من المؤثر لكونه
ضد الموجب بالذات الذي هو جزء من المؤثر والشيء يتبع بعض زيادة ايضاح ولانه ما لم يوجد الدليل
واما امتناع جواز التعليل المتسلسل الذي يقول ان بطلان جواز التعليل المتسلسل الذي يلزم حدوث
فعلم الخ حدوث اما هو مسوق عليه بانا لا نسلم

بالقصد فهو حادث بجواز ان يكون تعلق القصد والارادة على الوجه بالذات لا بالزمان والجواب
منع هذا الدليل الزامي للمعتزلي بالاختيار فان الحدوث الزماني غير ثابت عندهم وايضا يلزم
على تقدير ان يكون ذاته محلا للفعل الحادث فيلزم عليه لزوم كون ذاته محلا للحوادث
بجواز ان يكون بعض افعاله ايجاد بوجوه الذات ودفع بانه على تقدير تسليم حدوث فعله يكون
مسبوقا بالقصد لا محالة فيكون ايجاد بوجوه الذات نقول واعلم ان لفظ الفعل يطلق على المعنى
المصدري وعلى الحاصل بالمصدر وهو ضربان احدهما ما يحصل بالمصدر في ذات الموقع والحدث
من معنى قائم به كالقيام والقعود والحركة كما اذا قام فيحصل له هيئة من القيام او قعد
فيحصل له هيئة من القعود او شخص فيحصل له حالة من الحركة والثاني
ما ليس كذلك كالآثار الحاصلة من المصدر الغير القائمة بالفاعل والمراد بالمعنى المصدري ايقاع
الفاعل وايجاده حدث الامور واذا تمهد هذا فنقول ان اريد بالمعنى الاول فنحن اختيار ان لا يوجد
لزوم الخارج فكيف يوصف بالحدوث لان الحادث مفتقر بوجوده مسبوق بالعدم وان اريد بالمعنى الثاني
فنحن لا نسلم انه يوصف قيام به فلا يكون الواجب محلا له والظاهر ان المراد من الفعل ههنا المعنى الثالث
كما يدل عليه سياق كلامهم لا نزاع بيننا وبين الحكماء في كون الواجب موجبا في صفاته وانما
النزاع في ايجاده المكنات بالاختيار وهم بالايجاب قوله لا يستقيم قوله وايضا يلزم على تقدير
ان يكون ذاته محلا للفعل الحادث وبين ظاهر انه لا يجوز ان يقوم به الحوادث وايضا لا يوصف قيام
بالواجب فلا يكون من محل الحوادث لان تفسير الحادث بالواقع المسبوق بالعدم والوقوع لا يليق ههنا لان
النزاع انما هو في ايجاد المكنات الموجودة قلنا على تقدير كون الواجب موجبا في صفاته
يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا صدور الصفات عن ذات الواجب اقتضائي لا اختياري لكن لا يوجد بعض
ذاته القائمة تحقق القائم بتمام الصفات كما يتحقق في الخارج بقيام الاختياري او الايجاب فلم قلتم بوجود صفاته

وصفاته حادثة كما ذكرنا هذا من مواضع هذه المتجرين فخرها آتيكم من وكن من الشاكرين
مختار انه يجوز ولكن في الازل ان لو وجد يختار الشق الاقل من شقي الترديد وهو جواز
فعله في الازل على تقدير كونه فاعلا مختارا ونمنع بجواز العقل هذا الازل انا الازل لفرض جواز
وجود الفعل وامكانه بمعنى انه يجوز في الازل ويكفي ان يوجد فعل الواجب بعد وقت من الاوقات
لانه فرض لوجود الفعل ثم لا يلزم شيء مما ذكرتم اما عدم لزوم الانقلاب فلعدم اختيارنا اياه
واما عدم لزوم حدوث الفعل على تقدير ازليته فلانه انما يلزم ان لو كان الازل ظرفا لوجود الفعل
لانه يكون الفعل حينئذ موجودا ازليا وليس كذلك واما اذا كان ظرفا لامكانه وجوازه فلا يكون
الفعل موجودا ازليا فلا يستقيم ان يقال ان كان مسبوقا بالعدم والاختيار يلزم حدوثه على تقدير
ازليته وان لم يكن كذلك لزم كون الواجب موجبا بالذات تنبيه على جواب وخر معقود ويكفي
دفع هذا الوخر ايضا بتفسير التسليم بما قرره الشارح في المطلق لكنه عطف قوله صدوره على قوله
تسليم تنبيها على ان وروده هذا الوخر على تقدير تفسير التسليم بالتصديق والاعتقاد فالجواب
ح ما ذكره المصنف ولا يلزم من تحقق شيء يلزم من تسليم الدليل النقلي الذي هو احاد فكيف
تسليم المدلول حتى يلزم تسليم المناقضين قوله لمنافاته اي لمنافاة رجوعه واثباته ان الاب يكفي
اختيار الكبير البالغ على الكفاية وهو لا يوجب الافتراق اي انتفاء المجموع لا يوجب الافتراق
لان انتفاء مجموع الشرطين قد يكون بانتفاء احدهما فقط فيجوز ان يوجد الآخر فلا يتحقق
الافتراق قوله ومحصل كلامه ان الواقع لا يخالف قوله فظهر بهذا الكلام فساد ما قيل
في حق الكتبة من انا لا نسلم ان سقوط الولاية على تقدير العلة لم يكن متحققا لتحقق الافتراق
بين الوالدين لان سقوط الولاية على تقدير العلة لا يجوز ان يكون علة لسقوط الولاية
والا يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وكذا لا يجوز ان يكون علة لسقوط عدم الولاية والا يلزم

قال النبي عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه معناه من عرف ان نفسه مخلوقة مصنوعة من الاجزاء المكونة والاعضاء المتغيرة مركبة مجموعة فقد عرف ان ربه خالق لا يتكون ذاته وصانع لا يتغير صفاته وقال بعض الحكماء من عرف نفسه بالذنب فقد عرف ربه بالكرم ومن عرف نفسه بالجفاء فقد عرف ربه بالوفاء ومن عرف نفسه بالعبودية فقد عرف ربه بالربوبية ومن عرف نفسه بالفناء فقد عرف ربه بالبقاء

وروي ان ابا يوسف ومحمد والحسن بن زياد ورفر رحمة الله عليهم اجمعين كانوا تلاميذ ابي حنيفة وتلاميذ حماد وتلميذ ابراهيم النخعي وتلميذ علقمة وتلميذ عبد الله بن مسعود وتلميذ رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم اجمعين

قال روي عن ابن مسعود رضي الله عنه ان لله تعالى ملكا يقال له ريحانيل يقول الله تعالى للعباد ما في شهر رمضان لتمنت امتي ان يكون السنة كلها رمضان فقال له رجل من خزاعة حدثنا به قال نعم ان الجنة تزين في رمضان من رأس الحول الى الحول فاذا كانت اول ليلة من شهر رمضان هبت ريح من تحت العرش يقال لها المثيرة وتصفق اشجار الجنة فيسمع بذلك طنين فيسمع السامعون احسن منه فتزين الحور العين ويقفن على شرف الجنة ويقلن هل من خاطب الى الله فيزوج منه ثم يقلن يا رضوان ما هذه الليلة فيجيبهن يا خيرات الحسان هذه اول ليلة من شهر رمضان ففتح ابواب الجنان للقاسمين من امة محمد صلى الله عليه وسلم فيقول الله يا جبرائيل اهبط الى الارض فصفد مردة الشيطان وغلهم بل اغلال وقذفهم في لجج البحار كيلا يفسدوا على امة محمد صيامهم وروي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال رأيت المعراج عند سدرة المنتهى ملكا لم ار مثله طولا ولا عرضا طوله مسيرة الف الف سنة وله سبعون الف رأس في كل رأس سبعون الف وجه وفي كل وجه سبعون الف فم وعلى كل رأس سبعون الف ذؤابة من نور وعلى كل ذؤابة الف الف لؤلؤة معلقة بقدرة الله تعالى في جوف كل لؤلؤة بحر من نور وفي البحر حيتان طول كل حوت مقدار مسيرة مئتي عام مكتوب على ظهورهن لا اله الا الله محمد رسول الله وذكر الملك واضع يده على رأسه والاخرى على ظهره واذا سبح المتربع العرش

ان يكون الشيء علة لنفسه وكذا لا يجوز ان يكون علة لشمول عموم الولاية والا يلزم ان يكون الشيء علة لما يناقضه فتعين ان شمول الولاية مع تقرير العلية انما يكون على تجويز الشمولين فاذا انتفى شمول الولاية انتفى تجويز الشمولين وانتفاء تجويز الشمولين يجوز ان يكون بانتفاء شمول الوجود او بانتفاء شمول العدم فلا يلزم الافتراق بين الولايتين فلا يلزم احوز الولايتين وظهر ايضا ان على هذا لا يتعين ان يكون مراد المصنف من قوله لاحد الشمولين مطلقا بل واحد من الشمولين لكي اختار الشارح والا يلزم ان يكون الامكان الخاص موارد الامكان العام الذي ذكرنا موجودا وعدما حتى لان الامكان الخاص منتفيا في الواجب حتى ذكر مع ان الامكان العام بحسب الوجود ثابت هناك فاما ان يصدق شمول الولاية للوقتيين او الافتراق لانها اختصاص من نقيض شمول العدم فصدق يكون بواحد منهما ثم قلتم انا اذا تركنا ان العلية لست مدار النقيض شمول العدم على تقدير وجوب علية عموم شمول الولاية ويلزم جواز ان يستلزم الممكن الخاص بدوارة ما لين بدوارة نفس الامر يتم ما ذكرنا في الوليد سالما عن المنع المذكور لانه اذا كان ثابتا في نفس الامر يكون ممكنا والممكن الذي هو وكذا المفهوم لا يستلزم المحال الذي هو دوارة ما لين بدوار فيما نحن فيه لان عدم الفعل الاتفاقي ممكن لذاته مع انه مستلزم للمحال الذي هو خلق المعلول في العلة التامة ثم لو كان ممكنا بالامكان الوقوعي يستلزم المحال ثم اكتساب بعون الله الملك الوهاب على يدي العبد الضعيف النحيف محتاج الى رحمة ربه غني خليل بن مصطفى اجد غوانه والديه واحسن اليهما واليه وجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات اجمعين والحمد لله رب العالمين

وقع سنة ٩٩٣

بحس صوته وسالت جبرائيل عم اى خلق هذا الملك فقال هذا الملك خلق قبل آدم
بالفي عام فقلت اين كان هذا الى هذه الغاية قال ان الله خلق مرجا في الجنة عن يمين
العرش وكان هذا في ذلك المرج ومكانه الذي سبع فيه اربعة الاف فرسخ فامن به في
ذلك المكان لاجلك ولاجل امتك فسلم عليه وسلمت عليه ولم يسمع كلامي لاشتغاله بالتسبيح
حتى قال له جبرائيل فانه محمد ع فبسط جناحين احضرهما حتى ملاء السموات والارضين
وضحك الصدره وقبلني وقال ابشر يا محمد فان الله قد غفر لك ولامتك بسبب شهر رمضان
فرايت صندوقين بين يديه على كل صندوق مائة الف قفل من النور وسالت
جبرائيل عن الصندوقين قال سل نفسك يا محمد وسلني قال ان في هذين الصندوقين
براءة الصابرين من امتك من عذاب جهنم وانا شاهد عليها طوبى لك ولامتك
وفي الخبر اذا اهل هلال شهر رمضان صاح العرش والكرسي والملائكة وما دونهم
ويقولون طوبى لامة محمد ع عند الله من الملائكة واستغفرت لهم الشمس والقمر والكواكب
في الليل والنهار والطيور في الهواء والحيتان في البحار وكل ذي روح على وجه
الارض الا الشيطان ويقول الله تف للملائكة اجعلوا صلوتكم وتسبيحكم في شهر
رمضان لامة محمد ع كما اوحى الله الى موسى ع وقال اني اعطيت لامة محمد ع نورين
كيلا يضرهم ظلمتان قال موسى ع يا رب وما الظلمات قال الله ظلمة القبر وظلمة
القيامة قال موسى وما النوران قال الله نور شهر رمضان ونور القرآن

صدق رسول الله وصدق حبيب الله

Süleymaniye U Kütüphanesi
Kısmı Esat ef.
Yeni Kayıt No.
Eski Kayıt No. 1169

سلام چو شنوند از نیم سحری وبیاری نازکرد از کلبه طوبی بجناب احمد یسار و فضلویل انا رفتوح وتارکا للدنیا والراغبة والطمعة والاباء والمیل
کان دلته عوفا ومعنی جرمة خاتم النبیین لشتیای آرزمندی بدریافت ایدران کویز ان نبویه انیست کیقع دونانا شرح
تقوای واحد امیدانست بکوم بارک عزاسمه کم عن قریب سعادت اتصال ووولت دیدار ان حمید حصال است وهذا امین یا جامع الشاقین
علی السلام علیک لیس ان ولا یخل لسانه قط ذکراه ان غاب عن نظر فالقلب مسکنه لا یغارح قلبی کیف انساه

صنعور

قرب هانیسنه موانا تو وبعد
یحق در عشق نبی خالکه ویس القرنی