والسلام على من خصّ من رتب المعارف باعلاها ورقى في درج
التخصيص والتقريب مراقي لا تكتنه بل وقفت العقول دون ادناها ومضى الله تعالى عن آله واصحابه الذين شرفوا
غاية الشرف بمشاهدة طلعته العليا والاقتباس من عظيم
انواره فكان لهم شمس وهم انجم يهتدي بهم في ظلم الجهل
وتثبت الاقدام باقتفاء اثارهم في مزالق اوعار وبعد
فيقول العبد الفقير الى ربه المشفق من خبث صنيعه.
وسوء كسبه محمد بن يوسف السنوسي الحسني غفر الله له
ولابويه ولاخوته وذريته واحبته وجميع المسلمين بفضله في
اعالي الفردوس مع المقربين من اصفيائه واهل محبته
وشرب قرابته لما وفق الله سبحانه لوضع العقيدة
المسماه بعقيدة اهل التوحيد المخرجة بعون الله من ظلمات
الجهل وربقة التقليد الراغمة بفضل الله انف كل مبتدع
عنيد طلب مني بعض من اعتنا بقراءتها ان اضع عليها
مختصرا يكمل مقاصدها ويسهل المشرع الى ما عذب من
موارده فاجبته الى ذلك طالبا من المولى الكريم حسن
المعونة والتسديد للصواب في الظواهر والبواطن التي
هي عن كثير من العلل غير حصينة وسميته عمدة اهل
التوفيق والتسديد في شرح عقيدة اهل التوحيد

رجبة
٩
دياجي
بيوت

والله اسال ان ينفع به وباصله ويُن على من سعى في تحصيله
بنيل مراتب العرفان والفوز بكمال الدارين والفوز بحوله
وطوله والصلاة والسلام على سيدنا محمد افضل العالم بعضه
وكله ص الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على
سيدنا محمد خاتم النبيين وامام المرسلين ورضى الله
عن اصحاب رسول الله اجمعين وعن التابعين ومن
تبعهم باحسان الى يوم الدين والدين اعلم شرح
الله صدري وصدرك ويسر لنيل الكمال في الدارين
امري وامرك ان اول ما يجب قبل كل شئ على من بلغ ان
يعمل فكره فيما يوصله الى العلم بمعبوده من الراهين
القاطعة والادلة الساطعة الا ان يكون حصل له العلم
بذلك قبل البلوغ فليشتغل بعده بالهم فالاهم ش
الكلام فيما يتعلق بالحمد والصلاة على النبي صلى الله عليه
وسلم شهير فلا نطول فيه ولا يخفى هنا حسن مناسبة
الدعاء بشرح الصدر الذي هو تهيئة لقبول المعارف
وفهمها وازالة ما عرضها عن حمل ذلك وحريها قوله ان اول
ما يجب اي شرعا واعلم اقيدنا بذلك كما وقع في الارشاد
وغيره لعدم اختصاص القيد بهذا الواجب بل الاحكام كلها
انما تثبت عند اهل السنة بالشرع وحكمت المعتزلة فيها العقل

مسئلة اول ما يجب

كالاستدلال بجزء بيّن او سالبيّن وان كان الخلل في مادته
فقولان مشهوران الاول يستلزم الجهل وهو راي المتكلمين
وقيل يستلزمه وهو راي المنطقيين وهو الصحيح وما احتج به
المتكلمون من اختلاف في الشبهة بحيث ان الناظر فيها ابتداء
تقوده الى الجهل والناظر فيها بعد العلم له تقوده الى شئ والناظر
فيها عقيب نظر في شبهة على النقيض تقوده الى الشك
وما اختلف لم يرتبط بشئ وغير مسلم لانا نقول ان لازمها
على الحقيقة الجهل وانما انتفى عن العلم اعتقاد علم صدق
بنتيجتها في نفسها للعلم بضدها لا العلم بالربط بينهما
وكذا الناظر فيها عقيب النظر في سببه وليس شكه
في مجرد الشبهة بل من تعارض الشبهتين وهو في
الحقيقة تعارف رايين للاستراتيجيين معتقدين
الذي هو الشك وما احتجوا به ايضا من ان الشبهة لو
كان لها ارتباط بعقد معين لكانت دليلا والتالي
باطل لان حقيقة الشبهة ما اشتبه امرها على الناظر
فاعتقدها دليلا وليست بدليل فلا يلزم لجواز
اشتراك المختلفات في بعض اللوازم فان الدليل
يفارق الشبهة وان اشتركا في صورة النظم بان مقدمات
الدليل ضرورية او تنتهي الى الضرورية والشبهة ليست كذلك

في الشيء ص

واعلم ان للنظر اضدادا تختصه واضدادا تعمه وغيرها فالخاصة
كل ما يوجب اعتطار المنظور فيه بالبال كالعلم به والجهل
به اعني المركب لانه لو نظر معهما لكان تحصيل الحاصل قالوا
ونظر العالم في دليل اخر انما هو لاختبار دلالته لا
للاستدلال به وكالشك فيه والظن والوهم لانه متى
نظر في طرف لم يخطر بباله الطرف الآخر وهل عدم الخطور
بباله للطرف الثاني الموجب للمنافي عقلي او عادي فيه
تردد للمتكلمين والاضداد العامة ما لا يخطر معها المنظور
المتصور فيه بالبال كالموت والنوم والنسيان وما في معناها
وبالجملة فالنظر يضاد العلم وجملة اضداده تنبيه
ما مهدنا عليه في هذه العقيدة من ان اول واجب
النظر هو مذهب جماعة منهم الشيخ الاشعري وذهب
الاستاذ امام الحرمين الى ان اول واجب القصد الى النظر
اي توجيه القلب اليه بقطع العلائق المنافية لذلك
وهي الكبر والحسد والبغضة للعلماء الداعين الى الله
سبحانه وتعالى وتطهير القلب من هذه الاخلاق او
بهداية الله سبحانه للعبد وقال القاضي اول واجب
اول جزء من النظر وقيل اول واجب المعرفة ونقل الشيخ
ايضا وهو في الحقيقة غير مخالف لما قبله لانه نظر الى اول

ما يجب

لنبيه يحيى عليه السلام يا يحيى خذ الكتاب بقوة وقال
لكليمه موسى عليه السلام وكتبنا له في الالواح الى
قوله فخذها بقوة وقال تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة الآية وكان السلف الصالح يرتحل احدهم
في طلب الغاية الواحدة مسيرة شهر ولقد سافر
كليم الله موسى عليه السلام مع ما اعطي من علم كل شيء
للقاء الخضر حتى مسه النصب في ذلك وقال لقد لقينا
من سفرنا هذا نصبا وان اراد بالايمان ما ينشأ
عنه من اعمال البر وان بعض المقلدين يتحفظ من
المعاصي ويلتزم من القيام بالاوامر ما لا يوجد
في كثير من العلماء فمسلم لان الانتفاع بالعلم بيد الله
تعالى وليس بين العلم والعمل ربط عقلي الا ان
هذا لا يقدح في وجوب العلم ولا في شرفه وليس
العلم الذي حمل المقلد على الموافقة حتى يدعى شرفه
بل انما يحمل العلم في الحقيقة لصاحب التوفيق على
الموافقة ثم هذا العالم المخالف بالجوارح احسن حالا
من المقلد الموافق لان المقلد قال الجمهور بعدم صحة
ايمانه فلا يكون له عمل ولتعليل العمل مع العلم افضل
من كثير العمل بلا علم بل لا اثر للعمل الخالي من العلم اصلا

حتى
ثم العالم علم المخالفة
لعقيدة ٥ ٥ سنة
هو

وقد شدد رهبان النصارى ومن في معناهم من الجهلة
على انفسهم في الدنيا تشديدا عظيما ومع ذلك لا ينفعهم
شيئا في الاخرة ثم لو جينا لعد المحاسن والاعمال التي
اتصف بها اكثر العلماء من ائمة المسلمين ومشايخ
الاولياء الذين هم قدوة المتقين ومالهم من العلوم ثم
بثها تعليما وتاليفا وجهادا لكل مبطل حتى انقطع
من كل جاهل ومبتدع التشوف الى الاختلاس
من الدين لغاب في ادنى مكرمة لهم جميع اعمال عامة
المسلمين لكن مشاهدة المشتهين باهل العلم وليسوا منهم
وعمرة وجود اهل العلم على الحقيقة هي التي حيرت الجاهل
بمناقب من مضى من ائمة المسلمين على ذكر متزهدي
العامة في ذكر العلماء الراسخين رضي الله عنهم و
نفعنا بهم وحشرنا في زمرتهم واما الثاني وهو
ما حكاه عن بعض السلف من قوله عليكم بدين العجائز
فلا دليل فيه ايضا على صحة التقليد لان مراد هذا القائل
الامر بالتمسك بما اجمع عليه السلف الصالح من الصحابة
والتابعين حتى وصل علمه الى من ليس اهلا للنظر في
كالعجائز والصبيان في الكتاب والاعراب اهل البدو
وترك ما احدثه المبتدعة من القدرية والمرجئة والجبرية

والروافض

والروافض وغيرهم مما لا وجود له في اعصار السلف
خاصهم وعامهم وذكر امثلة ذلك يطول ولنذكر البعض
ليتبين به المراد فمن ذلك ما احدثه المعتزلة من تقييد
ارادة الله تعالى بالطاعة وان الكفر والمعاصي لم يردها
الله تعالى وانما العباد اوقعوا ما لم يرده الله تع
ومعلوم ان هذه ضلالة لا مستند لها وانما الذي
اشتهر في زمن الصالحي وتلقاه منهم الخلف ولهج به
الصغير والكبير والذكر والانثى والحر والعبد والحاضر
والبادي حتى صار كانه معلوم من دين المسلمين ضرورة
يلهج به من عرف معناه ومن لم يعرف وقوع الكائنات
كلها بارادة الله تعالى وان ما شاء الله كان ومالم
يشا لم يكن حتى ان جهلة العصاة يتعذرون عن
معاصيهم بارادة الله تع منهم ذلك ولو اراد الله منهم خيرا
لما عصوا ونحو هذا ما اتكل المعتزلة فرجوا العفو
عمن مات مصرا على المعاصي وانكار الشفاعة وانكا
خلق الجنة والنار ومثل هذا كثير في العقايد ويدل
قطعا على هذا التاويل الذي ذكرناه اتيان عمر بن عبد
العزيز لمثل هذا جوابا للسايل عن الاهوي فكانه قال
لد عليك في الدين بما كان عليه السلف وتلقى منهم الخلف

السلف
ص

ودع ما ينافض ذلك كما احدثه المبتدعة فحرفوا الالفاظ
التي اغتر بها من مال الى التقليد وحذر من النظر في
التوحيد هي في الحقيقة حجة عليه لا له لان علماء السنة
رضي الله عنهم انما الفوا في علم التوحيد ليبينوا للناس
ما كان عليه السلف الصالح وزادوا ابانه حصنوه بالبراهين
العقلية التي تنتهي الى ضرورة العقل بحيث يخرج من
انكرها عن ديوان العقلاء وبالادلة النقلية القطعية
فيما يقبل فيهم رضي الله عنهم جعلوا على حرز دين الاسلام
اسوارا لما قذفت جيوش المبتدعة التي لا تحصى كثرة
تريد انسلاب ذلك الدين وابدالها بجهالات تهلك من
اتبعها فلما اتت المبتدعة بعاول الشبهات لتهدم
بها اسوار الادلة وبسلالم الاوهام والتخيلات ليتجا
وزوها الى حرز الدين بالغت العلماء رضي الله عنهم في
الاحتياط في الدين وتطرت بعين الرحمة لجميع المسلمين
فاسدت عليهم تلك الشبهات وتسخت لهم تلك الاوهام
والتخيلات باجوبة قاطعة لا يجد العاقل عنى الاذعان
اليها سبيلا ● واتفقوا رضي الله عنهم في جميع ذلك
الذخاير التي حصلت لهم من الكتاب والسنة واثار
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين هم الفرق

لهذه

لهذه الامة ولهذا كان حرز الدين محفوظا في عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان يتجاسر احد يروم الاختلاس منه وانما
تجاسر من تجاسر عند غيبته لكن لم يمت صلى الله عليه وسلم حتى
ورث علماء امته واهل سنته من المعارف ما يدفعون به
كل عدو يريد الاختلاس من دينهم ●● ●● ●●

●● اهل امتي في حرز ملتهم ●● كالليث حل مع الاشبال في اجم
فحين قدم الاعداء بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم لهدم
حصن الدين انفقوا في تحصينه تلك الذخاير التي ورثوها اعظم تحصين
واستعملوا الات عقولهم في وجوه انفاقها ولم تزل ارباب
تلك الذخاير بزيادة العارف في شتى اليهم ويتفقون بها
عند الاحتياج اليها فهذا حال علماء السنة الذين نكلوا الى
علم التوحيد والفوا فيه التواليف جزاهم الله افضل جزاء نبا الله
ايها المقلد الذي يستدل بما لا يحيط بدعلما من كان يقف لرد
اهل البدع حين فاضوا مع كثرتهم وعظيم احتيالهم في شبهاتهم
ولهم المزايد في الدنيا بحيث يتمكنون بها من سوق الناس الى
اغراضهم لولا ما نهض لهم رجال الله من العلماء الراسخين واي
دين يبقى لمجنون او صبي او مقلد لولا بركة اولئك العلماء رضي الله
عنهم واي جهاد يوازي جهاد هؤلاء العلماء واي رباط يماثل
رباطهم وعكوفهم على استعمال العقول وتجنيسها مدة الحياة

على الجولان فيما يحفظ دين المسلمين فهما لاح لهم مختلس يريد
شيئا من الدين قابلوه بشهاب من نيرات البراهين فرد خائبا
لم ينقلب الا باعظم فضيحة واين هذا الجهاد ورباطه من جهاد
السيوف ورباط الثغور الذي غايته حفظ نفس او مال لا
يدري الدنيا من فراقهما والاولى حفظ الذي لو ذهب لهلك الناس
في عذاب جهنم ابد الآبدين **وقد روي** ان الاستاذ
ابا اسحاق الاسفرائيني رضي الله عنه صعد في زمن هيجان
المبتدعة الى جبل لبنان وهو متعبد لاولياء الله تعالى
وخلوة لهم عن الناس فوجدهم هناك يتعبدون فقال لهم يا
اكلة الحشيش هربتم الي هذا الموضع تتعبدون وتركتم امة
النبي عليه السلام في ايدي المبتدعة فقالوا له ايها الاستاذ
لا قدرة لنا على مخالطة الخلق وانت الذي اقدرك الله على ذلك
واتيت اهله فرجع رضي الله عنه واشتغل بالرد على المبتدعة
وألف كتابه الجامع بين الحلى والحتى **ورؤي** ان الاستاذ
ابا بكر بن فورك لما قرأ من العلوم ما قدر له اعتزل الناس
للعبادة فسمع هاتفا يقول الآن صرت حجة من حجج الله
تعالى صرت تهرب من الناس فرجع الى التعليم **فان قلت**
ان كان مراد عمر بن عبد العزيز ومن ذكر معه ما قلت
عنهم فما بال اللفظ عدل به عن صريح المراد وذلك ان يقال

في جواب السائل مثلا عليك بما كان عليه الصحابة والسلف
الصالح الى ان قيل عليكم بدين العجائز وعليك بدين الصبي الى
آخره **قلت** سبب ذلك والله اعلم ان تلك المقالة صدرت
منه في زمن هيجان البدع ويدل على ذلك سؤال الرجل عمر بن عبد
العزيز عن الاهوي وكان الزمان اذ ذاك لم يخل عن بقية السلف
الصالح المعتنين بالدين وبتعليمه للاهل والامة والعبد
حتى كان الجميع يعرفون ما يخصهم في دينهم الكمل معرفة امتثالا
لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا قوا انفسكم واهليكم نارا اه
وليت كان اكابر علمائنا كانوا في معرفة السنن مثل امام
السلف الصالح وشيخهم **فلما** هاجت البدع وخيف على
من هو ضعيف النظر ان يجرح الى شيء منها قيل لزعليك
بدين العجائز والصبيان لانهم انما اكتسبوه من تربية الصحابة
والتابعين لهم باحسان والابتداع من قبلهم مامون واهل
البدع لا يقصدون بالمخالطة فامن من التلوث باقذار
البدع على عقايدهم التي اتقنوها بما تحتاج اليه من البراهين
على حسب ما اخذوه من السلف الصالح وفهموه من الكتاب والسنة
لسهولة ذلك عليهم اذ هم عرب لم تستول على سنتهم العجمة ولا
صعد على قلوبهم ران الجمود ولا ظلمة الغباوة فعقايدهم اسلم شيء
واحسنه **فلهذا** امر ضعيف النظر ان ينتمي الى حرز دينهم المامون

٣ لعله
ولبيان ان

لعدم المخالطة لاهل البدع ولوقوف ايمة زمانهم المتسعين في
الاقطار ولهم الثقة العظماء في الذهن واللسان رضي الله عنهم امام
حرز دينهم يدفعون عنهم كل مبتدع وضال ويتحملون في ذلك رضي
الله عنهم من مشاق النظر والاذاية في الانفس والمال ما يعظم الله به
اجورهم ولو قيل لضعيف النظر الذي جبرته الاهوى عليك بما عليه
الصحابة لكان حالة على جهالة اذ كل من اهل البدع يدعي ان ما
ينتحله هو مذهب الصحابة فكان من الحزم ما امر به علما السلف
من الانتماء الى الحرز الاصون الذي وقفت ابطال العلما لمناضلة
اعدا الدين اما مر والضعيف اذا لم يدخل الحرز ووقف موقف
الابطال خيف ان يهلكه العدو لضعفه ولهذا مال النجيبي في
موطن الموت لحرز الضعفا ودعا بر لانه موطن يتشتت فيه الفكر
لعظيم هول فيخشا ان اقبلت فيه واردات الشبه ان يضعف
العقل عن دفعها واول ما فيها تكدر العقل بظلمتها والزمان
والفكر ضاق في ذلك الموطن الهايل عن حمل ذلك فدعا بصفاء
المعرفة والحفظ مما يكدرها كما هو شان عجايز تلك الازمنه و
ضعفتهم انهم عرفوا العقايد ما لابد منه من ادلتها ولم يبحثوا على
الزايد ولا انتصبوا للمناظرة اهل البدع فصفت عقايدهم حتى
ماتوا على ذلك هذا مراد والله اعلم واما حمله على طلب الاعتقاد
التقليدي فهو دعا بسلب المعرفة والعيا ذبالله والانتقال الى ما هو

ادنى

جوابان

ادنى وفي ايمان صاحبه من الخلاف ما علم والدعا بمثله لا يرضاه
عاقل ولو سلمنا انه اراد العجايز المقلدات لوجب ان يحمل دعاؤه
على طلب لازم اعتقادهن وهو عدم خطور الشبهات بالبال
مضموما الى كمال معرفته هو لتكون اذ ذاك صافية عن كل
كدر وقد يحتمل ان يكون سبب دعايته بهذا ما علم
من حاله من الولوع بحفظ ايراد الفلاسفة واصحاب الاهوى
وتكثير الشبه لهم وتقويه ايرادها مع ضعفه عن تحقيق
الجواب عن كثير منها على ما يظهر من تواليفه ولقد استرق
في بعض المواضع العقايد فخرج الى قريب من شنيع اهوا
وهذا يحذر الشيوخ من النظر في كثير من تواليفه قال
الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن احمد المقري التلمساني
رحمه الله ورضي عنه من تحقق كلام ابن الخطيب وجده
في تقرير الشبه اشد منه في الانفصال عنها وفي هذا
ما لا يخفى انشدني شيخي ابو عبد الله الايلي قال انشدني
عبد الله بن ابراهيم الزموري قال انشدني تقي الدين بن
تيميه لنفسه

محصل في اصول الدين حاصله ∴ من بعد تحصيله علم بلا دين
اصل الضلالة في الافك المبين فما ∴ فيه فاكثر وحي الشياطين
قال وكان بيده قضيب فقال لو ادركت فخر الدين لضربت

اراء

اهوا

يتهم

المغربي م

تقي

بقضيبي هذا على رأسه انتهى **قلت** فلعل الفخر
رحمه الله تعالى حضره عند الموت من التشهيات التي
عسر عليه الانفصال عنها ما حمله الخوف منه ان تمنى ان
يكون في درجة الاعتقاد التقليدي لان رأيه فيه انه كاف
وقد روي عنه انه انشد عند الموت رحمه الله

نهاية اقدام العقول عقال ... وأكثر سعي العالمين ضلال
وارواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى ان جمعنا فيه قيل وقال
ولم ر من رجال قد رأينا ودولة ... بادوا جميعا مسرعين ورز الوا
ولم ر من جبال قد علت شرفاتها ... رجال فما تبقى الجبال الجبال

فعلى هذا الاحتمال يكون الفخر تمنى لعظيم الخوف الداخل
في حزر المقلدين حقيقة او على معنى التلهف والندم على
ما فات ويحتمل ان يكون مع هذا اراد بالعجائز المقتصرات
على القدر الضروري في تصحيح العقايد اذ هو حال عجائز
ذلك الزمان وما قبله من الازمنة **وبهذا** تعرف
ان هذا البحث في زماننا ليس بمأمور اذ له اتقان فيه للعقايد
ولو بالتقليد فلا مدخل له في ذلك الامر لعدم الاعتناء بتعليم
العقايد والدين لاسيما للنساء والصبيان اما الاماء
والعبيد فلا يقصدون بتعليم اصلا وكأنهم عندملاكهم

حيوان بهيمي لا تكليف عليهم ولهذا تجد الجاهل يكتسي
من العقايد في كثير ممن يتعاطى العلم من اهل زماننا
فكلف بالعامة فكلف بالنساء والصبيان فكلف
بالاماء والعبيد واهل البادية ومن بعد عن سماع
مطلق العلم فلا تسئل عن حالهم وبحذا ذهان اهل هذا
الزمان جامدة صعبة الانقياد للفهم مائلة ابدا
الى ما لا يعنى ان نصحت لم تقبل وان علمت لم تعلم و
ان فهمت لم تفهم وان فهمت تفلت منها فهما وان
بقي شيء منه بطرت وجعلته سلما للدنيا والصحبة
الظلمة والتقرب اليهم الا من عصمه الله بفضله وما الذي
وجوده اليوم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
وبالجملة فهذا الزمان هو الذي هول امر في الاحاد
وحذر منه السلف الصالح وخافوا ان يدركوه على
غرارة علمهم وقوة دينهم وها نحن ادركناه مع شدة
ضعفنا علما ودينا والله المستعان **واما الاول**
وهو قوله مات ابوبكر وعمر رضي الله عنهما ولم يعرفا
الجوهر والعرض وكذلك سائر الصحابة رضوان الله
عليهم فانا اعجب ان يذكر مثل هذا دليلا على التقليد
من له ادنى تمييز فاي مدخل للالفاظ المصطلح عليها

في شئ من ادلة العقل حتى يلزم من الجهل في شئ منها الجهل
بشئ من الادلة وما اشبه هذا القول من يقول ان الصحابة
رضوان الله عليهم كانت تجهل المقصود من علم العربية لانهم
ماتوا ولم يعرفوا حقيقة الفاعل ولا حقيقة المفعول
ولا الحال ولا التمييز المصطلح عليها عند علماء العربية
او كانوا يجهلون المقصود من فن البلاغة لانهم كانوا يجهلون
الفاظا فيها احدثها من بعدهم اصطلاحا وهل هذه الاقوال
#تصدر من عاقل وانما يصح لها الاستدلال لو ثبت لها ان
الصحابة رضوان الله عليهم ماتوا ولم يعرفوا الله الا بالحجج
التقليدية واعراضوا عن النظر الذي حظ الله تعالى عليه في اي
من كتابه وان ادلة العقايد التي لا تحصى كثرة في القرآن
ان كانت نزلت عليهم ولا يفهمون وجه دلالتها وصحة هذا
عنهم بما ياباه كل مؤمن وما احوج من يعرض بمثل هذه
التنقيصات في علي شنا صبهم التي لا تلحق بعظيم الادب ولقد تقطع
ان اكابر علماء زماننا لم يحصل لهم من العلم ما حصل لادنا
امة من ائمة الصحابة و[illegible] صبيانهم وكذا التابعون
وتابعوهم باحسان ولقد ادرك علي رضي الله عنه زمن
المبتدعة والجهمية بما لم يقدر الان يجيبوا معه جوابا وحكى
عنه رضي الله عنه انه قال لو اذن لي رسول الله صلى الله عليه وسلم

ان اضع

ان اضع على الفاتحة وتر سبعين بعير لفعلت وقال صلى
الله عليه وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها وقد نقل عنه
رضي الله عنه في كل علم العجب العجاب حتى فتنت به طوايف
من المبتدعة وادعى بعضهم فيه ما ادعت النصارى في
عيسى بن مريم عليه السلام ومن عجيب امره رضي الله عنه
ان معضل المسايل التي لا يتوصل الى جوابها الا بالانظار
الدقيقة في السنين المتطاولة **اذا سئل** هو فيها
اجاب عنها بديهة من غير تامل ولا تعظيم لشانها
كانها عنده سؤال عن الامور الضرورية كالكون الاثنين
مثلا اكثر من الواحد وقضاياه في ذلك مشهورة مسطورة
في الكتب وتامل جوابه رضي الله عنه على المنبر في الفريضة
المنبرية **وهي** زوجة وابنتان وابوان وقوله على
البديهة بلا تامل ولا تاخير في ذلك الموضع الصعب صار
ثمنها تسعا ثم اعرض على عقول اكثر الناس ذلك وانظر اين
هم من ذلك وكذلك فتواه في رجلين لاحدهما ثلاثة اعنز
وللاخر خمسة وهجم عليهما ثالث فقتل ماله ما معهما
واستوعبوا ثلاثتهم ذلك الا قليلا فلما قام عنهما اجازهما
بثمانية دراهم فقال صاحب الثلاثة منى بيننا نصفان
وقال الاخر هي على عدد اعنز كل واحد فخلف الاول

لعله كانت

الا ما اعطاه صميم الحق فرفعه الى علي رضي الله عنه وقال خذ
ما اعطاك فقال ان كان بصميم الحق فقال اذ ليس لك الا درهم
واحد فقال كيف فقال اكلتكم كلكم ثمانية ارغفة وقدر
ما اكل كل منكم غير معلوم فتحملوا على السواء وثمانية على ثلاثة ثلاثة
بينهما فتضرب فيها فتصير اربعة وعشرون تضرب ارغفة
كل منكم فيما ضرب فيه الثمانية المجموع فلك ثلثة تضرب
في الثلاثة التي ضربت فيها الثمانية فذلك تسعة اكلت منها
ثمانية بقي لك واحد ولصاحبك خمسة تضرب لك في الثلثة
فذلك خمسة عشر اكل منها ثمانية بقيت لك سبعة فتعين اكل
لك الوارد جزأ ولصاحبك سبعة واما وهيكما الذلك انتما
ما منحكما على قدر ما منحتماه **وقد روي** ايضا انه
جائته امرأة تشكو اليه قالت مات اخي وخلف ستمائة درهم
ولم يعطني الا درهما واحدا فقال لها رضي الله عنه على المغزل
لعل اخاك خلف زوجة واما وابنتين واثنا عشر اخا فقالت
نعم فقال ذاك حقك لم يظلمك **وامثال هذا مما روي**
عنه خارج عن الحصر فانظر هذا الادراك القدسي للنابغ
الذي صارت العلوم النظرية الصعبة ضرورة عنده كيف
يكون ادراكه لما كثرت الشواهد عليه وامثلات القرآن
والحديث بادلة وبراهين وعليه ربا من لدن انتفاره وذلك

ثلاثتكم

معرفة

معرفة المولى جل وعز مع هذا كله يقول في عمر بن الخطاب
رضي الله عنه لما مات امرنا بالله تعالى وكان عمر رضي الله
عنه مكاشفا لا يقدر بذهنه شيا الا كان كذلك فاذا كان
يرتسم في مرآة ذهنه الصافية ما لا دليل عليه فكيف يكون
ذهنه لمعرفة هذه الكائنات كلها مطبقة على واضح الدلالة
عليه عز وجل وانظر قوله رضي الله عنه بما اخبر النبي
صلى الله عليه وسلم بفتنة البقر وسؤال الملكين وصفتهما
فقال ايكون معي عقلي فقال نعم فقال اذا اكفيكهما
فقال صلى الله عليه وسلم ان عمر لموفق فانظر الى
وثوقه رضي الله عنه بنظر عقله وعدم اكتراثه بما طرء
من علمه مرتقى الى عين اليقين وهم الملايكة ولم يخف
ان يشتغل فكره هول منظرهما وله فضاعة المنظر الذي هو
اول منزل من منازل الاخرة وهل يصده هذه المقالة
الا ممن مزجت معرفة الله تعالى بلحمه ودمه حتى تلاشا
عنده كل ما سواه ولم يخف غيره وانظر قول النبي صلى
الله عليه وسلم ان عمر لموفق وهو الصادق المصدوق
وما ينطق عن الهوى وقال عليه الصلاة والسلام
في عمر رضي الله عنه انه لتستحيي منه ملايكة السماء وروي
انه لم يكن يرفع راسه الى السماء حياء من الله عز وجل

وذلك ثمرة المراقبة التي هي ثمرة كمال المعرفة ورسوخ
اليقين حتى كانه معاينة وقال صلى الله عليه وسلم
في ابي بكر رضي الله عنه لو كشف الغطاء عن ابي بكر ما ازداد
يقينا وقال ما فضلكم ابو بكر بكثير صلاة ولا صيام وانما
فضلكم بشئ وقر في قلبه وروي ان النبي صلى
الله عليه وسلم سال جبريل عليه السلام عن فضايل عمر رضي
الله عنه فقال لو لبثت فيكم مائة نوح في قومه الف سنة
الا خمسين عاما ما وفيت فضايل عمر وانه لحسنة من
حسنات ابي بكر وعاسى ان اعد من فضايل الصحابة
واترهم ويكفي في رسوخ معارفهم وقوة ايمانهم قوله تعالى
والزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها فانظر هذه
الشهادة العظماء في حقهم الصادرة من مالك الملوك العالم
بخفيات الضمايس ويكفي في امامتهم لجميع الخلق ولا يكون
كذلك الا من بلغت رتبته العلا في الاجتهاد قوله صلى الله
عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقد كانوا
رضي الله عنهم متعرضين للدعاء جميع الخلق الى الله تعالى
واقامة الحجج لله تعالى عليهم واليهم المرجع في ازمنتهم في المسايل
المعظلة وجميع الحوادث النازلة وقد اساء الفخر الادب في حقهم
وهي خلسة اختلسها الشيطان منه فقال الصحيح عندنا

ان المقلد

ان المقلد من اهل النجاة ولا يلزم منا تكفير اكثر الصحابة والتابعين
اذ يعلم بالضرورة ان اكثرهم لم يكن عالما بهذه الادلة ه
فانظر هذه المقالة ما اشنعها ولا زلة في العقايد معروفة
نبه عليها ابن التلمساني وغيره وكان مقالته مقالة من توهم
ان العقايد انما تعرف بالتحشد وباصطلاحات احدثها
المتاخرون وصور تركيبات الادلة على نهج احوال المنطق
لم يعرفها المتقدمون لان المقصود انما هو معرفة الحق
بما يستلزمه قطعا فكيف ما حصل بلفظ او بغير لفظ بتركيب
مخصوص او غيره حصل المقصود ولا حاجة الى زيادة ه
وانما احدث المتاخرون من الاصطلاحات ما احدثوا التخفف
المؤنة عليهم في التعلم والتعليم لا لان معرفة الحق موقوفة
عليها والى هذا المعنى اشار ابو بكر بن فورك بقوله لو لم
يدخل الجنة الا من عرف الجوهر والعرض لبقيت خالية ونحن
نقول بموجبه ونقول مع ذلك لا يدخل الجنة الا من هو عارف
بالله ولم يتقلد في ذلك عرف الجوهر والعرض او لم يعرفهما
فليس في قول ابن فورك ما يدل على صحة التقليد ولا في عدم
اطلاع الصحابة على اصطلاحات احدثها المتاخرون ما يدل
على انهم كانوا مقلدين ومن ظن بالصحابة رضوان الله عليهم
انهم كانوا مقلدين في ايمانهم فقد اعظم عليهم الفرية وجهل

اصول

قدرهم الاعظم وقد كان سائر الكفرة من الاعاجم يذبون عن
دينهم ودين اباءهم بالسيف وبغيره ويرضون بالموت
وسبي النساء والذرية دونه فما رجعوا الا بعد ظهور الحق
وقيام علم الصدق فكيف بالعرب المعروفين باعظم حمية
لدينهم ولقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من
حواشي العرب فطالبوه بالاية الدالة على صدقه فاظهرت
لهم ما قامت به الحجة عليهم ولقد كانوا يفهمون الكلام
الغربي فهما وافيا بالمعاني جاويا بالمقاصد الخطاب والقران
العظيم مملو بالحجج والبراهين التي لا تحصى كثرة ولقد
اقام بينهم العلم الاكبر المبعوث لسياسة الخلق افصح الخلق
والمعطى جوامع الكلم والشفقة التامة على عباد الله صلى
الله عليه وسلم ثلاثة عشر سنة من غير قتال يوضح الادلة
ويقيم الحجج الى ان ظهر الحق ظهورا لم يبق معه الا المعاند
مع كمال المعرفة وبالرد اليسير من هذه المدة يحصل
بتعليم الاكمل وذي العبي وقصور العقل من المعلمين للابله
والبليد من المتعلمين ما يخرج به عن التقليد في عقايده
خروجا تاما فكيف ترى حال من تلقى العلم مباشرة ممن
غصن نور البسيطة كلها من نور اصل الانوار كلها ومن
المعقول كلها بالنسبة الى عقله كمن اخر حصاة من رمال

نسخة القدر

الدنيا

الدنيا كلها على ما روي منبه وهب بن منبه ولقد كان اخلف
الاعراب يسلم ويشاهد طلعته العلية فيفيض من حينه
بدقائق العلوم الجمة وغرايب الحكم الفاخرة ويرق به
طبعه وتتهذب اخلاقه من فوره ولهذا قال جمهور الا
صوليين والمحدثين ان الصحابي من اجتمع مؤمنا مع
النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يروعنه وان لم تطل صحبته
معه مع ان هذا القدر لا يحصل الصحبة في حق غيره لغة
ولا عرفا وما ذاك الا لما عرفت من ان اللحظة من مشاهدته
يحصل بها من الانوار والبركات ما لا يقدر على حصره ويغيب
في نور تلك اللحظة انوار العلما كلهم غاية الامر ان القوم الذين
شاهدوه رضي الله عنهم لما ان اشرقت عليهم انوار النبوة
وتلاشت معها ظلمات الجهل والوساوس وخمدت عندها
نيران شيطان الانس والجن لم يبق هواصر تحاكي دقايق
الشبه وخفيات الامراض التي ابتلي بها الذين من بعدهم
لانها لم تطرق بفتح ساحتهم ولا حلت برفيع درجاتهم ولا
لاح قترها في صفا شمسهم ولا تقاعج نهارهم وانما التاكس
في ذلك الزمان احد رجلين مومن والي او كافر شقي و
اما ازمنتنا هذه فالسنة فيها بين البدع كالشعرة
البيضا في جلد الثور الاسود فمن لم يجاهد اليوم نفسه

في تعليم العلم واخذ من العلماء الراسخين وما اندر اليوم
وجودهم واعزلقاهم سيما في هذا العلم مات على النواع
من البدع والكفريات وهو لا يشعر وأكثر عامة الناس اليوم
ليس في درجة الاجتهاد التقليدي المطابق بل في درجة الا
عتقاد الفاسد والجهل المركب وعاذ اك الا لقرب هجوم
اشراط الساعة الكبري وقلة العلماء العاملين العارفين
وانعدام المتعلمين الصادقين المخلصين وكثرة ابناء الدنيا
المعجبين بارائهم الضالين المضلين وتعرض الدجاجلة
ممن انتمى الى الرهبانية على غير اصل علم لتقطع طريق السنة
بجبايل تضبوها من خرقة من حبايل مردة الشياطين
نسأله سبحانه حسن الخاتمة بفضله واذا عرفت ضعف
القول بصحة التقليد فاضعف منه في غاية قول من قال
النظر في علم الكلام حرام بل لا يشك عاقل في فساد هذا القول
ان حمل على ظاهره لانه مصادم للكتاب والسنة واجماع
سلف الامة ويلزم لهذا القايل ان يجعل الاوامر التي في الكتاب
والسنة بالنظر والاعتبار منسوخة اذ علم الكلام انما
هو شرح لها والاجماع على بطلان ذلك بل يلزمه اشنع
من هذا وهو ان يحرم قراءة القران اذ هو مملو بالحجج والبراهين
والرد على فرق الكفر بعد حكاية اقوالهم وشبههم وذكر

مناظرة

ثم ذكر البراهين
صح

مناظرة الانبياء مع امهاتهم ولم يزد علماء الكلام من اهل السنة
في كتبهم الكلامية شيئا على نهج القران من حكاية الاقوال الفاسدة
وشبههم ثم ذكر البراهين القطعية لابطالها وقصاري الامر انهم
احدثوا اصطلاحات تليق بضبط العلم لاهل الزمان ولا
حرج اجماعا في الاوضاع والعبارات والتصرف فيها بحسب ما يليق
بصالح الاقضية النازلات **لغم** لو اراد هذا القايل
ان النظر في دقايق الشبه التي لا يتخلص منها الا بغوص عظيم
يحرم على من هو بليد الطبع جامد القريحة بحيث يخشى ان
يرسخ شئ منها في قلبه ويعجز عن دفعه بقرب اذ ليس ذلك
من فروض الاعيان عندنا بل هو من فروض الكفاية وانما
فرض العين في حق كل مكلف ان يعرف كل عقد من عقود
الايمان ببرهان ما وذلك سهل على من وفق **من** ويخشى على
صاحبها الشك عند عروض الشبهات ونزول الدواهي
المعضلات كالقبر ونحوه مما يفتقر الى قول ثابت بالادلة
وقوة يقين وعقده راسخ لا يتزلزل لكونه ينجح عن قواطع
البراهين **ش** الضمير في صاحبها يعود على حرفة التقليد
يعني ان التصميم على العقايد بغير تحصيلها بالدليل لا يامن
صاحبها على تقدير صحة القول بالتقليد من زواله عند عروض
ادنى شبهة وعلى تقدير ان يقابل ذلك ويكابر نفسه بالتصميم

بلغ

مطلب ما يحذر من التقليد

اللساني فانه ينفعه ذلك والقلب الذي هو محل الايمان مريض
منخر يقول لا ادري فيدخل في زمرة المنافقين الذين تخالف السنتهم
قلوبهم قال الله تعالى في حقهم في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا
اي لما مرضت قلوبهم لم ينتفعوا بما في السنتهم وهذا المرض القلب
المرتاب هو من القائلين في القبر عند مسائلة الملكين لا ادري
سمعت الناس يقولون شيا فقلته اذ هذا حال قلبه في حياته
او عند موته واللسان في ذلك الموطن لا ينزل كما في الدنيا ان يتبع
بما في القلب قال ابن دهاق رحمه الله تح ورضي عنه في شرح
الارشاد لما تكلم على فتنة الملكين في القبر وساق الحديث وفي
اخره واما المنافق والمرتاب فيقول لا ادري سمعت الناس يقولون
شيا فقلته فيقولان له لا دريت ولا تليت ويضربانه بالمرزبة من
الحديد فيصيح صيحة يسمعها كل شئ الا الجن والانس وفي حديث
الا الثقلان الجن والانس وفي الحديث المشتمل على عذاب القبر في
وصف الملكين انهما اسودان ازرقان يبحثان الارض بانيابهما
ويطآن شعورهما اعينهما كالبرق الخاطف واصواتهما كالرعد
القاصف قال رحمه الله تعالى وهذه الفتنة فتنة القبر لا ينجو
منها من اخذ في دينه بالتقليد وترك النظر في ادلة الرسالة
ولذلك قيل من النفاق نفاق ان نفاق يعرفه صاحبه من نفسه
وهو نفاق الذين كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وهو ان يولد

والتوحيد ه
٢ والاخر ظ

الرجل

الرجل والمراة بين ابوين مسلمين فيسمع قول لا اله الا الله محمد رسول
الله فيقول نحو ما سمع اتباعا وتقليدا لهم حتى لو تصور ان يولد
بين النصاري لقال مثل اقوالهم اتباعا لهم وتقليدا في ذلك من
غير ان ينظر في خلقه ومن اي شئ خلق وكيف انتقل من طور
الى طور ولذلك قال عليه الصلاة والسلام من عرف نفسه
عرف ربه ويجري الله الفكر فيه شيطان من الجن والانس فيقول
له ان نظرت فقد شككت فيعرض عن النظر الى الموت فاذا بلغت
الروح الحلقوم اتى الشيطان في ذلك المضيق حين لا فكر ويشككه
في دينه فيموت على شكه والعياذ بالله من ضروب الشكوك
واذا كان في القبر ختم على افواه ونطق بما عندهن من غير زيادة ولا
نقصان فاذا كان عارفا نطق بالحق وان كان شاكا غير عالم
قال لا ادري وكذلك كان يقول بغلبة في حياته لا ادري وكان
يطرقه الشك حيانا فلا يبحث عليه ولا يداوي سقام سريرته
فاذا مات لحقه الندم حيث لا ينفعه واعتذر الى من لا يسمعه
وهلك والعياذ بالله من سخط الله وقوله الى قول ثابت يشير
الى معنى قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في
الحيوة الدنيا وفي الاخرة قال ابن دهاق رحمه الله تعالى لا معنى
للتثبيت في الحيوة الدنيا الا معرفة الحق ببرهانه والتثبيت في الاخرة
لا معنى له الا النطق على نحو ما كان يعرف لان العبد يبعث على ما

٢ نسخ احيانا

مات عليه وقد قيل في معنى الآية غير هذا والله الموفق نسأله
سبحانه ان يثبتنا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الآخرة
وان ينيلنا من مراتب اوليائه واحبابه في حياتنا وبعد مماتنا
المراتب الفاخرة ص ولا يغرنك المقلد ويستدل انه على الحق
بوقوع تصميم وكثرة تجمد المنقوض عليه بتصميم اليهود
والنصارى وعبدة الاوثان ومن في معناهم تقليدا لا
حبارهم وابائهم الضالين المضلين ش يعني ان تصميم
المقلد على الحق وعدم رجوعه عنه ولو تترب بالمناشير وكرت
عبادة لا يدل على انه على بصيرة من دينه اذ ليس جزمه و تصميمه
على الحق من حيث كونه حقا بل من حيث نشأته بين قوم يقولون
ذلك والنشأ والمخالطة لها اثر عظيم في التصميم حقا كان المصمم عليه
او باطلا بدليل ان مثل هذا التصميم يوجد كثيرا في ذوي الجهل
المركب كعامة اليهود والنصارى ونحوهم واذا كان مجرد الوهم
الكاذب له اثر في التصميم فما بالك بما فوقه ولهذا قالوا من جزم في
قلبه بالحق ولم يتجرد لذلك شيئا فشيئا صار جمع اليد فهو مقلد لا بصيرة
له فان الملازمة بين الجزم والاعتقاد وبين كونه المجزوم به
حقا واذا انتفت بينهما الملازمة وجب ان ياتي بما بينه وبين
الحق ملازمة ليبين ما هو عليه فان الدين اهو من الحق ام من الباطل
ليكون على بصيرة من دينه وليس يحق ذلك الا بالنظر الصحيح في

في البراهين فيتعين النظر وهو المطلوب واما من زعم ان الطريق
يدا الى معرفة الحق الكتاب والسنة ويحرم ما سواهما فالرد عليه ان
حجتهما لا تعرف الا بالنظر العقلي وايضا فقد وقعت فيهما ظواهر
من اعتقدها على ظاهرها كفر وابتدع ولا يحسن تاويلها الا
الراسخ في علوم النظر المرتاض في علمي اللسان والبلاغة واما
من زعم ان طريق المعرفة الرياضة والمجاهدة وتصفية الباطن
فيقال له الرياضة عبارة عن ملازمة العزلة والخلق وتناول
الحلال والجوع والتقلل من الدنيا على سبيل الزهد فيها ومداومة
التعبد والذكر وكيف يمكن التعبد لمن لا يعرف معبوده والذكر
لمن لا يعرف مذكوره والتقوى لمن لا يعرف امرا ونواهيه او طلب
مباح لمن لا يعرف المبيح نعم لا ننكر ان الاستعانة
بذلك بعد معرفة الله واحكام ما يتقرب به اليه سبب لرسوخ
المعرفة والزيادة في المعارف وتعرض لكثير من المواهب والترقي
من مقام الايمان الى مقام الاحسان فالبحث عن ذلك فرع
تحصيل اصل الايمان بالنظر الصحيح وتحصيل علوم يطول
تتبعها والتقدم لمعالي الامور قبل اتقان اصولها وضبط
طرقها عجلة وشهوة نفسانية توجب لصاحبها الفضيحة
دنيا واخرى والا فاليراهمة والنصارى قد رتاضوا على قاعدة
فاسدة فلم يزدهم ذلك الا ضلالا وكثيرا ما يغتر اصحاب هذا الطريق

بالتخيلات الشيطانية والنفسانية نوما ويقظة ويعدونها
كرامات وهي في الحقيقة استدراج وزيادة لهم في الوقاع
الضلالات نسأله سبحانه ان يلهمنا رشد انفسنا ونستغفر
ان شاء الله لذكر شروط الولي في فصل النبوة عند بيان
الفرق بين الكرامة والمعجزة • ومن قال من المتفلسفة ان طريق
المعرفة الالهام وعنوا به النفس اذا تجردت للشئ وازالت
الشواغل البدنية ادركته فانها في اصل خلقتنا مستعدة
لقبول المعارف فالرد عليهم ان مجرد ازالة الشواغل لا
يحصل المطلوب الخاص لامع حضور علوم اما ضرورية
يترتب عليها المطلوب وهو النظر والتجريد واضعف من
هذا قول بعض المعاصرين لا مقلد في المومنين عامتهم
وخاصهم وان جميعهم حصلت لهم المعرفة وانما يختلفون
في القدرة على التعبير على ما في ضمايرهم وعدم ذلك وانما
قلنا ان هذا اضعف من القول الذي حكي عن بعض الصوفية
لانهم اشترطوا في حصول المعرفة ازالة الشواغل •
وهذا لم يشترط شيئا بل جعل المعرفة حاصلة لكل من
صدق عليه اسم الايمان وان مؤونة النظر لا يحتاج اليها
وهذا قول لاحقايبطلانه وانعقاد الاجماع على خلافه
اذ معلوم قطعا ان عقايد الايمان ليست كلها ضرورية

خلقنا

او غير ضرورية

بل منها ما ينتهي الى دقيق النظر وكيف لا وقد اختلفت هذه
الامة المتفرقة وحدها في العقايد اختلافا كثيرا حتى انها
افترقت على ثلثة وسبعين فرقة والمصيب منها فرقة واحدة
ولهذا حكم صلى الله عليه وسلم على واحدها جميعها بالنار
الا واحدة وايضا فهذا القول يودي الى ان حظر سبحانه
على النظر في ايات من كتابه العزيز من ادلة العقايد
كادلة الوحدانية والبعث والنبوة انه تقرير لما هو معلوم
للكل وهذا ما يابا ه كل عاقل وايضا فليس الخبر كالعيان
ونحن قد شاهدنا كثيرا ممن لم ياخذ في هذا العلم ولا
نجابة في غيره من العلوم لا يحسنون العقايد تعليما
فضلا ان يحسنوها بالنظر والدليل وشاهدنا كثيرا كذلك بعض
من اخذ في هذا العلم ولم يتقنه اما العامة فاكثرهم ممن
لا يعنى بحضور مجالس العلم ومخالطة اهل الخير تتحقق منهم
اعتقاد التجسيم والجهة وتاثير الطبيعة وكان فعل
الله تعالى حرفا وصوتا ومرة يتكلم ومرة يسكت
كسايرالبشر ونحو ذلك من اعتقادات اهل الباطل وبعض
اعتقاداتهم اجمع العلماء على كفر معتقدها وبعضها
اختلفوا فيه وكثير من اهل البادية ينكر البعث ولقد اخبرني
بعض من اثق به انه سمع ذلك منهم صريحا قال وبعضهم ممن

الغرض وكون كلامه تعالى ه

يحفظ لفظ القرآن ولقد حكى لي بعض اصحابنا مثل ذلك عمن
لا يظن به ممن يتعاطى العلم بتلمسان وله اصل في رياسة
العلم قال وصرح لي بأن رأيه وعقيدته والعياذ بالله
منه ومن عقيدته نفي المعاد البدني كرأي الفلاسفة قال
وجادلته في ذلك مرارا فطبع على قلبه ولم يقبل واظن
ان المصيبة جاءت الرجل من مطالعته بعض كتب الفلاسفة
قبل اتقانه علم التوحيد على شيخ عارف وهذا شان المتفننين
الخايضين فيما لا يعنيهم قبل ما يعنيهم وزادوا على العامة
بالجدال في الباطل والتكبر على الانصاف للحق ومن ثم
حرموا ساصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق
اللهم ادخلنا في زمرة المفلحين في الدنيا والاخرة ولا تهلكنا
مع الهالكين يا ارحم الراحمين • وبعض المقلدين
ينطق بكلمتي الشهادة من غير ان يعرف معناها ولا ان
بين الرسول من المرسل • وفي مثله وقعت اجوبة
علما يجايد وغيرهم من المحققين ان مثل هذا لا يضرب له
في الاسلام بنصيب والعاقل في الحقيقة من انصف من
نفسه فوالله لولا فضله تعالى وتوفيقه لمخالطة العلم
واهله لما كنا نحسن عقايد الايمان لمجرد التقليد فضلا
عن النظر ولكنا في اودية من اعتقادات اهل الباطل

تهيم

تهيم والعجب ان العاقل يجهل الضروريات حتى لم يشعر بحال
نفسه قبل مخالطة العلم وله اشعر بحال العوام ومن ثم
اعرض عن النظر جملة والف علماء السنة رضي الله
عنهم تواليف مختصرة اقتصروا فيها على سرد العقايد
مجردة عن الادلة لتحفظها العامة ومن قصر غفلة عن
النظر وليرتقوا من معرفتها تقليدا الى البحث عن ادلتها
وما ذلك الا لانهم راوا اكثر العامة لا تحسن العقايد
ولو بالتقليد فاراد وا نصيحتهم ان ينقلوهم من
مرتبة يخشا عليهم فيها ان يكونوا على اعتقاد يجب
فيه على الكفر الى مرتبة مختلف فيها ولعلها ان تكون سلما
الى المعرفة وبالجملة فاهل النظر لم يصلوا كلهم الى الحق
وانما وصل القليل فكيف لمن لم ينظر وما ذاك الا لما علم
من ان احكام الوهم ورسوخ العقايد والمالوفات
تزاحم النظر الصحيح في هذا العلم مزاحمة لا ينفك الحق
عنها الا بعسر ليس فوقه عسر ولولا التوفيق الالهي
والتاييد الرباني لما ادرك الخلق شيئا من معرفة حق لا
تكيفه العقول ولا تحده الاوهام وليس كمثله شيء
وهو السميع البصير ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى
منكم من احد ابدا فان قلت قد نقل عن الغاضي ابي بكر

بن الطيب رضي الله عنه انه قال لا يوجد مؤمن الا وهو
عارف بالله الآن اهل العلم مختلفة في ذلك فمنهم من ذهب
الترجمة على ان يعبر على ما في قلبه ويبرهن عليه ومنهم
من عرف الله يقينا ولا قدرة له ان يعبر عن ما في قلبه
ونقل عن طائفة من اهل العلم ان الله معروف بضرورة العقل
وانه غرز معرفة وجوده في خلقه وما اقيم من الادلة على ذلك
انما هو استدلال على انواع الضرورة **قلت** ليس عينه
ولا يدل عليه اما قول القاضي فهو جار على اصله واصل
الجمهور من ان التقليد لا تحصل معه حقيقة الايمان وانما
تحصل مع المعرفة **ولهذا** كانت حقيقة الايمان عند
القاضي هو التصديق التابع للمعرفة من التصديق التابع
للاعتقاد التقليدي او التابع للظن او الشك او الوهم فمعنى
قوله لا يوجد مؤمنا الا وهو عارف بالله تعالى لا يوجد
مؤمن شرعا اي في حكم الله تعالى لا في حكمنا نحن المبني
على الظواهر الا وهو عارف اي فمن ليس بعارف كالمقلد
ونحوه فليس بمؤمن عند الله سبحانه فالقصر في اللفظ قصر
افراد رد على من توهم اشتراك العارف والمقلد مثلا في
صدق حقيقة الايمان وبنى نفي المؤمن على العارف على
خروج غير العارف من حقيقة الايمان هذا ان نظر في اللفظ

بطريق

هو م

وفاء من هذا على الكل

فاحتج بقوله التابع للمعرفة ص م

بطريق فن البلاغة وان نظر فيه بطريق المنطق فهو في
قوة قضية قايله كل مؤمن فهو عارف وهذه القضية
يلزمها بعكس النقيض الموافق كل من ليس بعارف فليس
بمؤمن وبعكس النقيض المخالف لا شئ من غير العارف
بمؤمن بجعل القضية صادقة وهو قول لنا كل مقلد فهو
غير عارف ينتج من الاول لا شئ من المقلد بمؤمن واجرا
من كانت حالته دون درجة التقليد كما هو حال كثير ممن
ينطق بكلمتي الايمان واما قول القاضي فهم من هو قوي
الغريحة الى اخره فبين لان المعرفة محلها القلب وسببها
العادي وهو النظر عقلي ايضا والنطق باللسان لا اثر
له فيهما فلهذا لم يكن شرطا بل المقصود حصول العقايد
في القلب بادلتها المنتجة لها عقلا فقد ان يعبر عن ذلك لم
حصلت اذا لم لا وله ريب في حصول حقيقة الايمان به
بمثل هذا وليس نزاعنا فيه وانما نزاعنا في ان المعرفة
هل يقول القاضي انها حاصلة لكل من نطلق عليه نحن
اسم الايمان بناء على الظاهر ام لا وعلى القطع ان هذا مما لا
يقوله القاضي ولا غيره بل كل عاقل يجوز فيمن يظهر الايمان
ان يكون فيه مقلدا او ظانا او شاكا او متوهما بل
ويجوز ان يكون كافرا زنديقا لو نطق مظهر الايمان بادلته

كبرى م

واتقن براهينه لما قطعنا في حقه بالايمان ولا المعرفة لاحتمال
ان يكون في قلبه شبهات اوجبت له شكا ولم يبدها او
حفظت تلك الادلة تقليدا ولم يتحققها الا ان في قرائن
الاحوال تقلب النظر باحد الامرين وبالجملة فالايمان
لما كان مرجعه الى المعرفة والمعرفة من السرائر والله سبحانه
متولیها فلا تعرف الا من قلبه ولهذا زجر النبي صلى
الله عليه وسلم سعدا رضي الله عنه عن جزمه بالايمان
في حق الرجل الذي امسك النبي صلى الله عليه وسلم عن عطائه
فقال لسعد مالك عن فلان فوالله اني لاراه مؤمنا فقال
النبي صلى الله عليه وسلم او مسلما باسكان الواو على الاضراب
عن قوله الى الحكم بالظاهر كانه قال بل دعه مسلما ولا تقطع
بايمانه فانه من الباطن الذي لا يعلمه الا الله عز وجل والحديث
خرجه البخاري ومسلم وغيرهما هذا الحال في حق الغير المظهر
للايمان واما الانسان في نفسه فهو اعرف بحاله ان
كان عاقلا ومن الجهلة من لم يعرف حال نفسه فهو في
درجة التقليد المختلف فيها ويتوهم انه في درجة
المعرفة ولهذا قال بعض الائمة من ظن انه عرف ولم
يدر كيف عرف فلم يعرف ومنهم من لم يتقن العقايد
ولو بدرجة التقليد وهو كثير ولهذا الذي حملنا عليه

قول

قول القاضي ان مراده بالمؤمن من المؤمن عند الله تعالى وفي
شرعه لا من نطلق عليه نحن لفظ المؤمن بناء على الظاهر
وقد صرح بمعناه شرف الدين التلمساني في شرح المعالم
حيث تعرض لمن يحكم عليه بالايمان ولمن يحكم عليه بالكفر
فنقل عن القاضي ان حقيقة الايمان الشرعي ترجع الى المعرفة
والتصديق بالقلب قال فالكفر يرجع الى المفصل بما
شرط علمه بالايمان اجماعا او التكذيب بد وكذلك الاعراض
عن النظر في التوحيد كفر لما يلزمه من الجهل وكذلك
الشك والظن فانهما يستلزمان انتفاء المعرفة والتقليد
عن القاضي ومن تابعه من الجمهور كذلك فالنظر عندهم
كغير المعرض عن النظر والمقلد الى القاضي والجمهور لا
يمنعان وجود متمايل ايمانهما واما ما نقله عن طائفة
من اهل العلم ان الله معروف بضرورة العقل الى آخره
فان اراد ان النظر في معرفته تعالى ينتهي الى الضرورة
فمسلم لان معرفته جل وعلا بل ومعرفة جميع عقائد
الايمان انما هي بالبراهين والبراهين لابد وان تنتهي الى
مقدمات ضرورية والا لزم التسلسل ولم يتتج النظر
الذي كلفنا به في العقايد وان اراد انه معروف
بضرورة العقل بمعنى انه بحيث لا يفتقر الى نظر اصلا فلا حقا

في بطلان هذه المقالة وقد اختلف الايمة بعد تحقيق
المستدل على حدوث العالم بهما هل دلالة تدل بعد
على وجود محدثه ضرورية واليه ذهب الخزام نظرية
يحتاج معها الى ضميمة شئ اخر واليه ذهب امام الحرمين
وجماعة من المحققين على ما سيأتي تحقيقه انشاء الله
تعالى فاذا كان هذا الخلاف بعد علم الحدوث للعالم
المتضح بسبب الظاهر دلالته في اظهر العقايد وهو
علم الوجود جل وعلا الذي اتفقت عليه جميع العقلاء
الا من لا يعتد به الا من ولئن سالتهم من خلق السموات
والارض ليقولن خلقهن العزيز العليم فكيف بما عمض
منه ولئن سلمنا الضرورة في هذه العقيدة الواضحة
تسليما جدليا وان كل مظهر للايمان لا يعقل فيها من
اين تلزم الضرورة في سايرالعقايد المشترطة
في الايمان وقد علم تشتت انظار العقلاء فيها لا كثرهم
ولم يوفق لاصابة الحق فيها الا قل والحق في المسئلة
كان اوضح من ان يفتقر معه الى مثل هذا الطول لكن
قد يضطر الى بيان الواضح بسبب خفايه بحمد الفراج
نساله سبحانه ان يرينا الحق حقا ويوفقنا لاتباعه
وان يرينا الباطل باطلا ويعيننا على اجتنابه **فصل**

ينبغي

فصل ينبغي ان نقدم قبل الشروع في شرح مسائل
الفصل مقدمتين تمس الحاجة اليهما **المقدمة الاولى**
في حد علم الكلام وبيان موضوعه وفي تفسير
الفاظ يستعملها العلماء في هذا العلم اما حقيقة
علم الكلام فهو العلم باحكام الالوهية وارسال الرسل
وصدقهما في كل اخبارها وما يتوقف شئ من
ذلك عليه خاصا به وتقريرادلتها بطرق هي مظنة
لرد الشبهات وحل الشكوك هكذا حد الشيخ نجم الدين
قال فيخرج علم المنطق ومن ثم قال غير واحد هو
فرض كفاية على اهل كل قطر يشق الوصول منه
الى غيره وحد بن التلمساني بانه العلم الذي بنشاد
عكسه يحرز جميع احكام المعاد واما موضوعه فماهيات
الممكنات من حيث دلالتها على وجوب وجود موجد
وصفاته وافعاله واما تفسير الالفاظ المحتاج
اليها في هذا العلم فنها ما تقدمها العالم بفتح اللام و
معناه كل ما سوى الله تعالى ومنها لفظ الازلي ويعنون
به الموجود الذي لا اول لوجوده ويسمى ايضا ازليا
ومنها لفظ الدائم ويعنون به الموجود الذي لا
يقتضي وجوده اي لا يلحقه عدم ويسمى ايضا الابدي

مطلب حد علم الكلام وموضوعه وتفسير الفاظ تستعمل فيه

هاد

ليثبت الالوهية وما يتوقف معرفتها عليه وارسال الرسل وصدقهم وما يتوقف عليه ذلك وحد الشيخ نجم الدين عرفه

ليعلم حكم العقل

ومنها لفظ الحادث ويعنون به ما وجد بعد ان كان معدوما
ومنها لفظ الجوهر ويعنون به ما كان اذا وجد يشغل فراغا
بحيث يمتنع ان يحل غيره حيث حل وهو معنى التحيز وذلك
كالانسان والحجر لا كالعلم واللون فان كان الجوهر دقيقا بحيث
لا يقبل التجزي في الوهم الي ان يلزم الانقسام بوجه فهو المسمى بالجوهر
الفرد وان كان يقبل الانقسام فهو المسمى بالجسم ويسمى كل واحد
من اجزائه جسما وانما يمتنعون من تسمية الدقيق جسما حال
انفراده اما اذا انضم الي غيره سمي كل واحد منهما جسما لان حقيقة
الجسم المولف وكل من الجوهرين عند الاجتماع يصدق عليه انه مولف
ومنها لفظ العرض ويعنون به ما كانت ذاته لا تشغل فراغا ولا
لقيام بنفسه وانما يكون وجوده تابعا لوجود الجوهر كالعلم الذي
يقوم بالجوهر وكالحركة واللون فانها لا تشغل فراغا بل الفراغ
الذي شغله الجوهر قبل اتصافه بها هو الفراغ الذي يشغله مع
اتصافه بها من غير زيادة ومنها الاكوان ويعنون بها اعراضا
مخصوصة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ومنها
لفظ الواجب ويعنون به ما لا يتصور في العقل عدمه اما بالضرورة
كالتحيز للجوهر واما بالنظر لوجود الله تعالى وتقدست صفاته
ذاته ومنها لفظ المستحيل ويعنون به ما لا يتصور في
العقل وجوده اما ضرورة كوجود الضدين في محل واحد وزمن

لا يقبل

واحد

واحد

واحد او نظرا لوجود الشريك لرجل وعلا ومنها لفظ الجايز
ويعنون به ما لا يلزم من تصور وجوده ولا عدمه محال لذاته
اما بالضرورة كوجود زيد ونحوه واما بالنظر كالثواب للمطيع
للمطيعين والعقاب للكافرين واحترز بقوله لذاته من صيرورة
الجايز واجبا لامر خارج عن ذاته وهو تعلق علم الله تعالى به
لوجوده كالجنة والنار او مستحيلا كتعلق علم الله تعالى
بعدم وقوعه كوجود الثواب للكافرين وحصول العقاب
للمطيعين **المقدمة الثانية** اعلم ان الاستدلال على اربعة
اضرب الاول الاستدلال بالسبب على المسبب كالاستدلال
بمس النار مثلا على احتراق الممسوس الثاني عكسه وهو
الاستدلال بالمسبب على السبب كالاستدلال باحتراق الشيء
مثلا على مس النار له ومنه الاستدلال بوجود الاثر على وجود
المؤثر الثالث الاستدلال باحد مسببي سبب واحد
على المسبب الاخر كالاستدلال بغليان الماء المركب في انيته على
النار مثلا على حرارته لان غليانه وحرارته مسببان عن سبب
واحد وهو مجاورة النار الرابع الاستدلال باحد
المتلازمين على الاخر كالاستدلال بوجوب كونه جل وعلا
عالما على وجوب قيام العلم به ومنهم من رد هذا الي القسم الثاني
وهو الاستدلال بالمسبب على السبب وحصر الاستدلال

في الثلاثة الاول فاذا عرفت هذا فالذي يصلح من هذه الانواع
لمعرفته تعالى النوع الثاني والرابع اما الاول وهو الاستدلال بالسبب
على المسبب فمحال في حقه تعالى لوجوب وجوده فيستحيل ان
يكون له سبب ويعين هذا يبطل في حقه القسم الثالث

مطلب النظر المخرج عن التقليد

فصل واذا عرفت هذا ايها المقلد انتاظر
لنفسه بعين الرحمة فاقرب شئ يخرجك عن التقليد بعون
الله ان تنظر الى اقرب الاشيا اليك وذلك نفسك قال الله
تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون فتتعلم على الضروع انك لم تكن
ثم كنت فتعلم ان لك موجودا لاستحالة ان توجد نفسك
والا لامكن ان توجد ما هو دونك عليك من نفسك وهو
ذات غيرك لمساواتك له في الامكان وانما قلنا انه اهون
عليك لما في ايجادك نفسك من زيادة التهافت والجمع بين
متنافيين وهو تقدمك على نفسك وتاخرك عنها
لموجب سبق الفاعل على فعله فاذا كانت ذاته نفس فعله
لزم المحذور المذكور وفي الاشارة بهذا رجوع الى مضمون ما سبق
وهو ضعف التقليد والخشية على صاحبه وكيفية النظم للاستدلال
بالنفس ان تقول انا لم اكن ثم كنت وانا موجود بعد عدم وانا
حادث كلما بمعنى واحد وكل من لم يكن ثم كان او كل موجود بعد
عدم او كل حادث فله موجد اوجده فينتج بهذا البرهان

اوجدكه

ان لي موجدا اوجدني اما المقدمة الاولى وهي الصغرى فلا
تفتقر الى دليل لانها معلومة بالضرورة لان كل عاقل لا يرتاب
في ان هيئته المخصوصة التي هو عليها وبها تحققت حقيقة
الانسانية مثلا كانت معلومة معدومة ثم كانت واما المقدمة
الثانية وهي الكبرى والحاكم بافتقار كل حادث الى محدث
بعكس الدالي فمنهم من يدعي انها ضرورية لا تفتقر الى دليل حتى
قال الفخر في المعالم ان العلم بها مركوز في فطرة طبع الصبيان
فانك اذا لطمت وجه الصبي من حيث لا يراك وقلت له من فعل
هذه اللطمة من غير فاعل البتة لا يصدقك بل في فطرة البهايم
فان الحمار اذا احس بصوت الخشبة فزع لانه تقرر في فطرته ان
حصول صوت الخشبة بدون الخشبة محال ومنهم من يقررها
بوسط اي بدليل فيقول الحادث اذا حدث في الوقت المعين
فالعقل لا يمنع صحة تقدمه على الوقت الذي وجد فيه باوقات
او تاخره عنه بساعة فاختصاصه بالوجود في ذلك الوقت
بدلا عن العدم المجوز يفتقر الى مخصص بكسر الصاد والا كان احد
الامرين المتساويين مساويا للذاتية راجحا للذاتية وهو محال
ضرورة فيتعين ان يكون الترجيح للوجود بدلا عن العدم
مرجح منفصل عن الحادث وهو الفاعل المختار جل وعلا
هذا ان قلنا الوجود والعدم بالنسبة الى الممكن مستويان

وهو المختار اما قلنا ان العدم اولى به من الوجود من الوجوب
لقبوله اياه بلا سبب فاظهر في الاحتياج الى الصانع ليلا يلزم
ترجيح الوجود المرجوح بلا مرجح والصحيح ان العلم بتلك المقدمة
الكبرى نظري الا انه يحصل بنظر قريب كما قررناه الآن ولاجل قربه
ظن قوم ان ذلك العلم ضروري واما مبالغة الفخر بابن في فطرة الصبيان
فممنوع عمومه في جميعهم وان اراد في فطرة اكثر مميزيهم فسلم لكن
لانسلم انه لا علم لمميزيهم الا الضروري حتى يلزم ما ذكر كيف ونحن
نرى الصبيان لا ينفكون عن علوم نظرية لاسيما القريبة التي
لا تعارضها شبهة ويتمحض العقل فيها واما المبالغة بانه مذكور
ايضا في فطرة البهائم بدليل ما ذكر في صورة الخشبة فهذا عجيب
ما يذكر ان البهائم تدرك قضايا كلية ولوازمها فلو قدر حمار
وحيوان غيره لم يضرب قط بخشبة لم ينفر من صوتها البتة ولكن
اذا تكرر عليه ذلك العالم عند سماعها تخيل من حسها الالم المعار تبعها
الوهم وعدم التمييز والا تعكاك في خياله كما ان المسلم ينفر من
الجمل الرقش لمقارنته الاذاعند لهذا الشكل وهذا من الخيالات
لا من التمييز العلمي والله اعلم قال معناه شرف الدين التلمساني
وبهذه الطريقة اعني طريقة من يستدل على افتقار الحادث الى
محدث سبب طريقة من يشوب الحدوث بالامكان عند الاستدلال
على وجود الصانع وهو على هذه الطريقة عول امام الحرمين

وقد اختلف

قد فناه

مركون

وقد اختلف المتكلمون في منشا احتياج الحادث الى
الصانع فقيل الامكان وهو اختيار ناصر الدين البيضاوي وجماعة
وقيل الحدوث وهو عمدة اكثر المتكلمين وقيل مجموعهما
وقيل الامكان بشرط الحدوث والحق انها كلها طرق موصلة
الى العلم بالصانع وهي ان تعتبر في الذوات او في الصفات
فتلك الطرق الموصلة ثمانية منضرب اربعة في اثنين
وان اسقط منها طريق الامكان بشرط الحدوث لانه يرجع
في الصورة الى طريق الاستدلال بمجموع الامكان والحد
سقط بسببه من الثمانية طريقان فتبقى ستة طرق
وكذا عدها الفخر في الاربعين وعدها في المعالم اربعة لانه
اسقط منها الطريقين الاخيرين لتركيبهما من الاولين
والفرق بين الاستدلال بطريق الامكان المجرد وبين
غيره من الطرق وان العلم بحدوث العالم بتاخر في طريق
الامكان المجرد وبين غيره من الطرق فان العلم بحدوث العالم
يتاخر بطريق الامكان المجرد عن العلم بالصانع وفي غيره
يتقدم وبيانه انا اذا حققنا ان العالم ممكن بذاته ويدل
على ذلك افتقاره وان كل ممكن بذاته من حيث هو هو
قابل للوجود والعدم فالوجود له ليس من ذاته وكل ما
ليس له الوجود من ذاته فالوجود له من غيره ثم ذلك الغير

وث

لابد وان يكون واجب الوجود لذاته والا افتقر الى مايه
افتقر اليه العالم دارا وتسلسل على ما ياتى ان شاء الله تح
بيانه فى دليل قدم الصانع والدور والتسلسل محال
فثبت العلم بوجود مؤثر واجب الوجود لذاته فقد حز ع
لك من هذا العلم بالصانع لكن مع احتمال ان يكون صانعا
باللزوم الذاتى فلا يكون العالم حادثا بل قديما كما يقوله
الفلاسفة واحتمال ان يكون صانعا بالاختيار فيكون
العالم حادثا فنحتاج الى دليل اخر لاثبات هذا المطلب
اعنى مطلب حدوث العالم بعد ما فرغت من مطلب وجود
الصانع الذى نظرك فيه ونظر التسلسق فى واحد وانما
تنفرد عنه بهذا المطلب الثانى فانه لم يهتد هو اليه
فنقول صانع العالم اما ان يكون اوجبه لذاته او اقتضاه
بطبيعه او اوجده باختيار وجهات التاثير منحصرة
فى هذه الاوجه الثلث ووجه الحصر ان كل مؤثر لا يخلو
اما ان يصلح منه الفعل والترك اولا والاول الفاعل المختار
والثانى اما ان يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاؤه
مانع اولا والاول الطبيعة والثانى العلة ثم نقول لا يجوز
ان يكون المؤثر فى هذه الممكنات موجبا لها بذاته كالعلة
ولا مقتضيا لها بطبيعة لان ما يؤثر كذلك لا يجوز ان يخصص

مسئلة

بدلا عن مثل لاستحالة الاختلاف فى معلول العلة
الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة وفاعل العالم قد
خصص مثلا عن مثل فتعين ان يكون موجدا بالاختيار
وكل من وقع بالاختيار حادث اذ اختيار وجود يستلزم
سبق عدمه والا كان تحصيل الحاصل فى الوجود وثبوت
تلك مما لا يصح كونه فى العدم ثبوت وما بعد عدم فيتبع العالم
حادث فان كيف تزاكيف تاخر العلم بحدوث العالم فى
هذه الطريقة عن العلم بوجود الصانع وقد ظهر الفرق
بين هذه الطريقة وغيرها من الطرق **قوله** فنعلم ان
كل موجد اوجدك يعنى غيرك بدليل ما بعد وهذا
نتيجة الدليل المذكور الا انه استغنى فيه بذكر المقدمة
الصغرى وهو قولنا انا لم نكن ثم كنا وحذف الكبرى وهى
قولنا وكل عالم يكن ثم كان فله موجد اوجده للعلم بها
قوله لاستحالة ان توجد نفسك يعنى انك لما احتجت
الى مرجح لوجودك على عدمك السابق لزم ان يكون ذلك
المرجح غيرك **قوله** والا لامكن ان توجد ما هو اهون عليك
من نفسك تقرير ان نقول لو امكن ان توجد نفسك لامكن
ان توجد ذات غيرك والتالى باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة اشار اليها بقوله ان القدرة على اختراع احد مثلين قدرة

و هو ذات غيرك

بقوله

على اختراع مثله والممكنات متساوية في الامكان المصحح
لتعلق القدرة فالمقدور على ايجاد بعضها اختراعا قدر
على ايجاد جميعها والى بيان الملازمة اشار بقوله لمساواته
لك في الامكان اي لمساواة غيرك لك في الامكان واما بطلان
التالي وهو ان ايجاد الانسان ذات غير ممتنع فلا
يفتقر الى بيان لان كل عاقل يدرك من نفسه الخ عن ذلك
قوله وانما قلنا انه اهون عليك لما اشتملت الملازمة
على دعوى ايتي احدهما ان من امكن ان يوجد بنفسه امكن
ان يوجد غيره الثاني ان ايجاد غيره اهون عليه من
ايجاد نفسه احتاج الى استدلال عليهما فاستدل على
الاولى بقوله لمساواته لك في الامكان واحتج هنا على
الثانية فبين ان وجه الاولوية في ايجاد الغير سلامته
من محال يختص بايجاد نفسه وهو الجمع بين امرين
متنافيين من حيث انه يجب ان يتقدم على نفسه لكونه
فاعلا لها والفاعل قبل فعله ضرورة ويجب تاخره عن
عين فعله وهو قول متهافت اي متساقط ومنه تهافت
الفراش في النار اي يتساقط **ص** فان قلت كيف
اعلم ضرورة سبق عدمي وقد كنت ماء في صلب ابي
وكذا ابي في صلب ابيه وكذا الى هلم جرا غاية الامر

انى اعلم ضرورة تحولي من صورة الى صورة لا من
عدم الى وجود كما ذكرت فالجواب ان ذاتك
الآن اكبر من النطفة التي نشأت عنها قطعا فتعلم
على الضرورة ان ما زاد كان معدوما ثم كان واذا
كان معدوما ثم وجد فلا بد له من موجد فقد
تم لك البرهان القاطع بهذا الزايد من ذاتك على وجود
الصانع دون حاجة الى غير **ش** هذا اعتراض
على المقدمة الصغرى القايلة انا لم اكن ثم كنت وتقرير ان
يقال لا نسلم اني لم اكن ثم كنت قولكم ان ذلك معلوم بالضرورة
ممنوع وسند المنع اني اعلم ان مادتي التي تكونت منها
كانت في صلب ابي وكذا مادة التي تكون منها كانت
في صلب ابيه ولعل الامر كان هكذا الى غير نهاية واذا
لاح الاحتمال سقط الاستدلال غاية الامر اني اعلم ضرورة
تبدل الصور على لا سبق العدم الذاتي ودليلكم مبني
على ان نفس الذات لم تكن ثم كانت لا على ان صورتها
لم تكن ثم كانت اجاب بما حاصله ان الذات من باب
الكل المجموعي والماهية المركبة ومن لازمها العدم بها
بالعدم جزءها ومن المعلوم ضرورة ان جزءها الاكبر
الزايد على النطفة لم يكن ثم كان فصدق قولنا في الصغرى

انا لم اكن ثم كنت وان العلم بذلك ضروري اذا نخوج من
الكنايات وعبارة عن الهيكل المخصوص من رد و
وبرن لا عن بعض عند المحققين على ما ثبت في محله
واذا تقرر ان جزء من ذاتي لم يكن ثم كان فذاتي لم تكن
ثم كانت فاحتاج الى موجد لذاتي ويتعين ان يكون
غيرها لئلا يلزم التهافت المذكور فصار
الامر نظرا احتمال الى بعض ذاتي في الاصل كالنطفة
مثلا اثر في فعل البعض الزايد عليها لانها مغاير لمجموع
ذاتي لكن سنذكر بعد هذا برهان بطلانه لان الذي
قصدنا ان نستنتج من البرهان السابق انما هو احتياج
الذات الى موجد واما تحقيق ذلك الموجد ما هو وتحقيق
حدوث كل جزء من اجزاء الذات بل وكل جزء من اجزاء
العالم فسيتبين بعد ان شاء الله تعالى على الكمال على
ان اسناد ايجاد شئ من الذات لبعضها ينتج بطلانه
بما ذكرناه من البرهان على بطلان ايجاد الذات
نفسها وهو ما اومأناه على ذلك التقدير من صحت
ايجادها غيرها اذ لو كان لبعض الذات خاصية الاختراع
للممكن لتمكن الذات ان تخترع غيرها من حيث اشتمالها
على ذلك البعض الذي يصح منه الاختراع وهو باطل

على الضرورة **فان قيل** لعل ذلك البعض انما
اثر بالطبع بشرط الاتصال والكينونة في الرحم **قلنا**
يلزم ان ينقطع تاثيره بعد الانفصال عن الرحم كيف و
معظم الذات بعد الانفصال وجد على ان اختلاف الذات
وتخصيص كل جزء منها بما يجوز على غيره يمنع قطعا
ان يكون لعلة او لطبيعة فيها تاثير فتعين ان التاثير
فيها انما هو بالاختيار والممكنات بالنسبة الى الفاعل
المختار سواء فظهر ان البرهان السابق يقتضي ان الموجد
للذات ليس نفسها ولا جزأ من اجزائها وستزيد ذلك
بيانا بعد ان شاء الله تع **قيل** فتعلم على الضرورة
ان ما زال كان معدوما ثم كان يعني وسبب ذلك صدق
ما ادعيناه من كونك تعلم ضرورة انك لم تكن ثم كنت
لان المركب لا وجود له الا لجميع اجزائه **ص ثم اذا**
نظرت الى هذا الزايد من ذاتك وجدته جرما
يمر فراغا يجوز ان يكون على ما هو عليه من
المقدار المخصوص والصفة المخصوصة وان
يكون على خلافهما فتعلم قطعا ان لصانعك اختيارا
في تخصيص ذاتك ببعض ما جاز عليها فتخرج
لك من هذا البرهان القاطع على ان النطفة التي

نشات عنها يستحيل ان تكون هي الموجدة لذاتك
لعدم امكان الاختيار لها حتى تخصص ذاتك
ببعض ما جاز عليها وايضا لا طبع لها في وجود
ذاتك والا لكنت على شكل الكوز لا سنوا اخرا
النطفة ولا في نموها والا لكنت تنمو ابدا ش

تقدم ان جملة الحصار التاثير في اوجه ثلاثة
وهي التاثير بالاختيار والتاثير بالطبع والتاثير بالعلة
واذ وجه الحصر ان كل مؤثر اما ان يصح منه الترك لاثر
كالكاتب مثلا للكتابة والمتحرك غير المعتمد مثلا للحركة
عند القدري لا عند السني المقابل للعدم تاثير القدرة
لمحادثة اولا والاول الفاعل المختار ويلزمه ان يكون حيا
عالما قادرا مريدا والثاني اما ان يتوقف اقتضاؤه على
شرط وانتفاء مانع كما يقوله الطبايعي في احراق النار
ونفع الادوية مثلا فانه قد يمنع منها مانع اولا كما يقول
الفيلسوف في حركة اليد مع حركة المفتاح مثلا فانه
يستحيل ان يمنع من حركة المفتاح او الخاتم الكائنين في
اليد عند حركتها مانع والاول الطبيعة والثاني العلة
فاذا عرفت هذا فهذه الاوجه الثلاثة كلها مستحيلة
في النطفة اما تاثيرها فيها بشاعنها بالاختيار فضروري

البطلان

البطلان اذ الحيوة والقدرة والارادة والعلم لازمة للمؤثر
بالاختيار وهي جملة لا تتصف بشئ من ذلك قطعا وايضا
لو اثرت النطفة بالاختيار لاختص تاثيرها بهذه الذات
التي تكونت عنها دون غيرها ولكانت هذه الذات الكاملة
احرا ان تؤثر في ايجاد الذوات لاشتمالها على النطفة المدعا
لها القدرة على التاثير وما فيها ايضا من الصفات المناسبة
للتاثير كالعلم والقدرة والارادة والحيوة وغير ذلك وعجزها
عن ذلك معلوم فاحرا ما هو اضعف منها واما تاثيرها بالطبع
وفي معناه العلة فباطل لاختصاص هذه الذات بمقدار
مخصوص وصفة مخصوصة ونسبتها اعني النطفة الى جميع
المقادير والصفات نسبة واحدة فتعين ان يكون الفاعل
مختارا لان الارادة يرجح بها بعض المجايز على بعض وايضا فكل
من النطفة والذات جواهر متماثلة ومع ذلك قد اختص
بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة الشم وبعضها بقوة
العقل الى غير ذلك من الاختلافات التي لا تحصى وكل يجوز
ان يكون في مكان صاحبه وان يكون على خلاف ما هو
عليه والطبيعة والعلة يستحيل ان يخصصا مثلا عن
مثل فتعلم قطعا ان لصانعك اختيارا ادعي وعوا بين
على الترتيب الاولى ان صانع ذاتك فاعل مختار واحتج عليها

برهان من الشكل الاول حذف فيه الكبرى للعلم بها وتقريره ان
نقول ذلك قد اختصت بجايز مستلزم لا بد لا عن جايز باعتبار
مجموعها وباعتبار اجزايها وكل ما كان كذلك ففاعله مختار
لفعله ينتج فاعلها مختار لفعلها **ودليل الصغرى** ظاهر
فان مجموع الذات قد اختص ببعض المقادير من كونه ذا طول
مخصوص وعرض مخصوص والطول اكثر من العرض مثلا مع
جواز ان يكون على خلاف ذلك والاشكال الهندسية كلها في
حقه جايزة لارجحان لبعضها على بعض باعتبار ذاته وكذا
ايضا قد اختص ببعض الاعراض من الالوان والاصوات
ونحوها دون بعض واما باعتبار اجزايها فقد اختص بعضها
مع استوايها بان كان عينا وبعضها بان كان اذنا وبعضها
بان كان يدا الى غير ذلك من الاختلافات وكل في محل مخصوص
ولد عرض مخصوص ومقدار مخصوص مع جواز غير ذلك في
الجميع **واما دليل الكبرى** فلان تاثير العلة والطبيعة
لما كان بالمناسبة الذاتية فيستحيل ان يناسب الضدين وان
يخص مثلا عن مثل فتعين ان يكون المخصص لذلك مختارا
الثانية من الدعويين وهي المقصودة والاولى وسيلة لها
ان صانع ذلك ليس بنطفة وفي معناها تعني ان يكون طبيعة
او علة على العموم ودليل هذه الدعوى من الشكل الثاني

ان نقول

ان تقول صانع ذلك فاعل مختار ولا شئ من النطفة وفي معناها
كل طبيعة او علة بفاعل مختار فينتج فاعل ذلك ليس بنطفة وفي
معناه ليس بطبيعة ولا علة دليل صغرى وعموم الصغرى والكبرى
سبق **قوله** وايضا لا طبع لها في وجود ذلك والا لكنت على
شكل الكرة هذا الزام على مذهب الخصوم فانهم يقولون ان
الطبيعة المتساوية في كل وجه تقتضي شكلا متساويا من
كل وجه وهي الكرية في المركبات ولذلك زعموا ان جوهر الفلك
لما كان طبيعة واحدة كان كريا واذا انتفا الطبع لها فاحرى
المعلة **قوله** ولا في نموها مبالغة في الرد لما يتوهم ان الفاعل
المختار خصص بعض النطفة بكونه يدا والبعض بكونه رجلا
والبعض بكونه راسا والبعض بكونه اذنا الى غير ذلك لا تاثير للنطفة
بل ولا للطبيعة ولا للعلة في شئ من ذلك لما ذكر قبل وانما
طبيعها في نمو تلك الاجزا المختصة بالغير والنمو معنى واحد
فلم يلزم من تاثير النطفة والطبيعة فيه اختلاف في مطبوعها
ووجه الرد بما ذكر ان الوقوف على مقدار مخصوص في النمو
انقطاع عما فوق ذلك مع جواز ان يمنع ان يكون النمو ايضا اثر
الطبيعة وفي معناها العلة اذ لو كان اثرا لها للزم الا تقف
الذات في نموها ولكانت تنمو ابدا ولان تقديرها موثر في النمو لا يرفع
لزوم اختلاف مطبوعها الان النمو الذي في اليد مثلا مخالف في

ب
وائل

الصدين ٢

دليل ص

انما يبدو لنمو الاذن وكذا نمو الانف والرجل وغيرها مختلف بل
اصابع اليد المتحدة المحل واصابع الرجل واسنان الفم
مختلفة في نموها وفي بعض الاعضاء نموها في الطول اكثر
من العرض وبعضها بالعكس الى غير ذلك من صفات اختلاف
النمو وكل على ابلغ ما يكون من المناسبة بمصلحته الخاصة به
افيرضى عاقل ان يسند هذا الصنع العجيب والشكل الغريب لشئ
من العالم مفردا او مجتمعا فضلا ان يسنده الى خصوصية
موات لا يسمع ولا يبصر ولا يغني شيئا كلا والله انما يليق ان
يفعله من ليس كمثله شئ مالك الملك المحيط علمه بكل شئ له
ينقاد على قدرته التامة وارادته النافذة شئ من الكائنات
فتبارك الله احسن الخالقين وللطبايعيين هنا تدبيرات
وهوس يسمج ذكرها وتسويد الصحف به وهدم اساسها تهم الواهية
مستبينين لكل موفق والاطلاع على مذاهبهم يدل على عظيم
ما ابتلوا به والعياذ بالله من سلب العقل والايمان والاتصاف
بصفات المجانين والبله والصبيان نسأله تعالى ان يمن علينا
بحسن المعرفة ويختم لنا بأشرف الخواتم عند مماتنا ويحفظنا من
البدع ظاهرا وباطنا في جميع حالاتنا واوقاتنا فانه لا حول
ولا قوة الا بالله والصلوة والسلام على سيدنا محمد العروة الوثقى
والعصمة الكبرى لمن تمسك بسنته وسنة الراشدين من آله وصحبه

ص ومن هنا ايضا تعلم ان تلك النطفة وسائر العالم لم يكن
ثم كان اذ كله مثلك جرم فرغا يمكن وجوده وعدمه وانتهاء فر
بما هو عليه من المقادير والصفات المخصوصة وغيرها
فيحتاج كما احتجت الى مخصص يخصصه بما هو عليه
لوجوب استواء المثلين في كل ما يجب ويجوز ويستحيل
وقد وجب سبق العدم فكذلك يجب لسائر العالم المماثل لذا انكره
لذاته اذ لو جاز ان يكون بعض العالم قديما والقديم لا يكون
الا واجبا للعدم لما ياتي للزم ان يختص احد المثلين
بمن مثله بصفة واجبة وهو محال لما يلزم من مثل
اجتماع متنافيين وهو ان يكون مثلا غير مثل فتح لك
بالنظر في ذلك وانعقاد التماثل بينك وبين سائر الممكنات
البرهان القاطع على حدوث العالم كله علوه وسفله
عرشه وكرسيه اصله وفرعه وان جميعه عاجز عن ايجاد
نفسه وعن ايجاد غيره كعجزك وان الجميع مفتقر الى
فاعل مختار كافتقارك وان من شأن الا يسبح بحمده
ش اذ بعد ما استبان حدوث الزائد عن الذات
على النطفة بالضرورة وان النطفة ونحوها مما يقدر من
الطبايع لا اثر لها في شئ من الذات وان فاعل الذات
فاعل مختار انعطف هنا بالاستدلال بذلك الزائد من

ص ومحاها

الذات على حدوث تلك النطفة وسائر العالم وان احتياج
الجميع الى فاعل مختار على حد السواء ولا اثر لبعض منه في
بعض البتة ووجه الاستدلال تحقق المماثلة بين هذا الزايد
والعالم كله اذ هذا الزايد اجرام متحيزة واعراض قايمة بها
وسائر العالم كذلك والمتماثلان يجب استواؤهما فيما يجب ويجوز
ويستحيل وقد وجب الحدوث لذلك الزايد قطعا فكذا يجب
لسائر العالم لمماثلته اياه اذ لو اختلف العالم بان يكون بعضه
قديما وبعضه حادثا لكان مختلفا فيما يجب وبيان
الملازمة ان القدم لا يكون الا واجبا للقديم وبرهانه
ما يأتي من كون القدم لو كان جايز اللقديم لجاز عليه
سبق العدم فيحتاج الى مخصص يخصصه بالوجود
بدلا عن العدم المجوز وهو نقيض القدم المفروض فيلزم ان
يكون قديما غير قديم وهو تهافت وهذا معنى قوله و
القدم لا يكون الا واجبا للقديم لما يأتي فهو معترض بمجيء
الشرط وجوابه لبيان تلازمهما وقوله لما يلزم من
اجتماع متنافيين هذا بيان لبطلان الثاني وهو
جواب الشرط اي يلزم على اختصاص احد المثلين بحكم واجب
ان يكون مثلا غير مثل يعني لان التماثل يقتضي استواء المثلين
في جميع صفات النفس اي الصفات التي ليس لها وجود

زايد على الذات واختصاص احدهما بحكم واجب وهو لا يكون
الا صفة نفسية او لازما لها فوجب انفراد احدهما على مثله
بصفة نفسية فلا يشتركان في جميع صفات النفس فلا
يكون اذا مثلا له كيف وقد تحقق انه مثل له فقد لزم
ان يكون مثلا غير مثل وهو تهافت قوله اصلا وفرعه
يعني بالاصل ما نشأ عنه غيره بحسب مجرى العادة من
غير تأثير له اصلا وبالفرع الغير الناشي كالماء للنبات
ونحو ذلك قوله وان الجميع مفتقر الى فاعل مختار يعني
لان الطبيعة والعلة لا يخصصان مثلا عن مثل والعالم
كله متماثل ومع ذلك قد اختص كل جزء منه بما لم يثبت
لمماثله وقد سبق تقرير ذلك في فاعل ذاتك والحال واحد
ولهذا المعنى استغنى عن ذكر ذلك هنا وهو مندرج في
التشبيه بقوله كافتقارك قوله وان جميعه عاجز
يعني ومن هذا المعنى وجب ان يكون صانع العالم ليس
شيء منه لوجوب عموم العجز لجميعه فلا يكون فاعلا
جرما ولا قايما به ولا العجز كالعجز وسيأتي لذلك مزيد
ايضاح ان شاء الله قوله وان من شيء الا يسبح بحمده لما وجب الحدوث
للعالم وهو كل ما سوى الله جل وعلا وجميع خصوصا وعموما
عن التأثير في شيء اي شيء كان وكانت الدلالة على ذلك

من جهة فطرته صار كل جزء من اجزائه وكل صفة من صفاته
مبنيا بتعظيم انتقارع الى مبدع له غاية الكمال ويثنى على
ذاته العلية وصفاته الكاملة بلسان الحال وبلسان المقال
ويعترف بالعجز عن الادراك والشكر لمن تحيرت العقول في كنه
جلاله وتنزه ان يكون له من جميع ما يتخيل مثال تبارك الله
رب العالمين **وقيل** ان التسبيح في الآية على ظاهره
في جميع الموجودات اذ لا يشترط في الحيوة والعلم وغيرهما
من الصفات بنية مخصوصة عند اهل السنة **فان**
قلت برهانكم السابق والآتي يعم انما ينتجان
الحدوث لجميع الجواهر والاعراض والمطلوب اعم من هذا وهو
حدوث كل ما سوى الله تعالى فلو قدر فيما سواه جل
وعلا ما ليس بجرم ولا قائم به لم تنهض فيه دليلكم **قلنا**
مذهب المتكلمين انحصار العالم في الجواهر والاعراض
ولهم في ابطال الزايد طرق كلها ضعيفة من اشهرها طريق
التقسيم قالوا كل موجود اما ان يكون متحيزا او غير
متحيز او غير المتحيز اما ان يقوم بمتحيز او لا فالمتحيز هو
الجوهر والقايم به هو العرض وما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز
هو الله جل وعلا وصفات ذاته **فهذه** القسمة
وان كانت دايرة بين النفي والاثبات ضعيفة لان ما انتهى

اليه

اليه التقسيم وهو ما ليس بمتحيز وله قايم بمتحيز ليس بنفس
حقيقته جل وعلا ولا بنفس حقيقته صفات ذاته
فللخصم ان يمنع تخصيصه بهما فلا تفيد القسمة المطلوب
والذي اختاره بعض محققي المتاخرين في هذه المسئلة
الوقف وهو الظاهر عندي **فان قلت**
فيم تتوقفون على هذا الراي وقد ظهر وجوه
قلت مختارنا فيه اللجا للسمع كان الله ولا
شئ معه واجمع المسلمون على حدوث ما سوى الله
تعالى وحدوث هذا الزايد لا يتوقف عليه السمع حتى
يمتنع الاستدلال به عليه ومن المتكلمين من اثبت حدوثه
بالعقل وقال هذا الزايد لا يصح ان يكون المتحيز الذي يتوقف
على وجوده وجود العالم فله يجب وجوده ازلا يلزم من
عدمه محال فيكون ممكنا وكل ممكن حادث فهذا الزايد
حادث وهو المطلوب **قلت** وهو ضعيف
لانه تمسك بعكس الدليل وهو لا يلزم عكسه وانما يلزم
طرده وذلك ان توقف وجود العالم على الوجود فاعل لا يقتضي
وجوب وجوده ليلا يلزم التسلسل او الدور بل قدرة
جواز وجوده ولا يلزم من عدم توقف العالم على شئ
عدم الوجوب لذلك الشئ ازلا يلزم من عدم الدليل عدم

www.arabdulgadir.com

المدلول وقد كان جل وعلا واجب الوجود لذاته قبل ان يوجد
العالم ويوجد دلالته ص وايضا لو نظرت الى تغير
صفات العالم قبولا وحصولا لدرك ذلك على حدوثها
لما ياتي من استحالة تغير القديم ودلك حدوثها على
حدوث موصوفها لاستحالة عروها عنها ش هذا
دليل اخر على حدوث العالم والفرق بينه وبين الاول
ان المستدل بهذا لم يخص نظره ببعض العالم دون بعض بل
نظر في جميعه نظرا واحدا وبوجه واحد وفي الاول
نظر في بعضه وهو ذات الانسان حتى اذا حصل العلم
بحدوثها ضرورة ودلله على وجود فاعل مختار ليس
ذاته ولا جزء منها انعطف على سائر العالم فاثبت حدوثه
بحدوثها لتحقق المماثلة بينهما وحقق ان صانعه لا
يمكن ان يكون ذاته ولا شيء من العالم فيبرى في جميع الامور
من نفسه ومن جملة العالم بنفسه ولغيره وانصرف النظر
كله الى غير ليس كمثله شيء الغني عن كل شيء المفتقر اليه كل
ما سواه جل وعلا وتقرير الدليل الذي اشار اليه ههنا
ان نقول العالم صفاته حادثة وكل من صفاته حادثة
فهو حادث ينتج العالم كله حادث اما كون صفات
العالم حادثة فدليله انها متغيرة من وجود الى عدم ومن

عدم الى وجود قبولا وحصولا وكل ما كان كذلك فهو حادث
فينتج صفات العالم حادثة ودليل التغير المشاهدة
في بعضها كالحركات والاصوات ونحوها فانها تشاهد
طارية بعد عدم وعدومة بعد طرو والقبول فيما لا
يشاهد فيه التغير كسكون الارض والالوان وغير ذلك
فان الارض يجوز ان تتحرك وينعدم سكونها كما جاز
ذلك فيما ماثلها من المتحرك الاجرام وذا اللون المخصوص مثلا
يجوز ان ينعدم لونه وينصف بغيره من الالوان كما
اتصف به مماثله من الجواهر والجواهر كلها مما ماثلة
فيستحيل ان يجوز في بعضها ما لا يجوز في الاخر من
حيث ذاته فاستبان ان صفات العالم كلها تتغير
اما بالحصول او بالقبول وهذا من غير المتغايرات الى
دليل استحالة بقاء الاعراض اما اذا التفتنا اليه فصفات
العالم حينئذ كلها تتغير بالحصول لا بالقبول الى العدم
والى الوجود تغيرا واجبا واما كون التغيير يستلزم
الحدوث فدليله ان التغير مطلقا يستحيل على القديم
لانه ان كان من عدم الى وجود كان وجوده طاريا بعد
عدم وهو عين الحدوث وقد فرض قديما وهذا خلف
وان كان من وجود الى عدم كان وجوده جائزا بدليل

التغير ظ

بتوالد العدم وكل جايز لا يقع ببعضه فيجوز ان يكون وجوده
وقع بعضه والغرض انه قديم هذا ايضا خلف
فان قلتا لعله جايز الوجود من حيث ذاته
ويلزم لقدم علته او طبيعته فلم يلزم جواز حدوثه
قلنا نرسيق بالبرهان ان العلة والطبيعة
لا اثر لهما البتة في شئ من الكائنات ولهذا عرضنا في
الاصل عن هذا السؤال وجوابه وايضا فتقدير
عدم التقديم مع وجود علته او طبيعته محال لما يلزم عليه
من نفي المسبب مع وجود السبب فان قدر ان سببه
انتفى ايضا فلنا الكلام الى نفيه وتسلسل وان
قدر ان النفي مع وجود المطبيعة لطريان الضد كان محالا
لان الضد ان طرا قبل عدم القديم لزم اجتماع الضدين
وان طرا بعد عدمه لزم عدم القديم لا لسببه وايضا
ففيه ترجيح المرجوح اذ منع القديم السابق وجود الجديد
وجود هذا الضد اولا من منع الضد الطاري لوجود
القديم فخرج بهذا البرهان صدق الصغرى وهو قولنا ٢
وكل من صفاته حادثة فهو حادث فهو ما اشرنا اليه في الاصل
من استحالة عمرو الموصوف عن صفاته وهذه الاستحالة
معلومة في كون العالم بالضرورة لا نزاع يمكن ان يتقرر في العقل

٢ العالم كله صفاته حادثة واما دليل الكبرى وهي قولنا

جرم

جرم ليس بمتحرك ولا ساكن ولا مجتمع ولا مفترق ومتى
تكفي في الاستدلال بها على حدوثه فنقول العالم ملازم
ضرورة للاكوان الحادثة وكل ملازم للاكوان الحادثة
فهو حادث فالعالم حادث وان شئت فاستدل
باستحالة عمرو والاجرام على الاكوان على ما عداها من
اجناس الاعراض وذلك ان قبول الموصوف لجميع صفاته
نفسي لذاته لا ينخلف فيها ولا يطرا على الذات ليلا يلزم
يلزم التسلسل في احتياج القبول الى قبول وهلم
جرا فلو جاز العرو عن بعضها لجاز العرو عن جميعها
لكن العرو عن جميعها باطل على الضرورة لما عرفت من
استحالة عمرو الاجرام عن الحوادث لزم حدوثها ضرورة
اذ لو كانت الاجرام موجودة في الازل وصفاتها لاجل
حدوثها لا توجد الا فيما لا يزال لزم عرو الاجرام عن
جميع صفاتها وهو الذي فرغنا قبل من بيان استحالته
هذا بيان ما يتعلق بالدليل الذي اشرنا اليه في الاصل
واعلم انا اطلقنا فيه لفظة العالم واردنا به بعضه
وهو الاجرام بدليل جعله موصوفا بصفات **وقوله**
لاستحالة لخروج عنها الضمير في عمرو يعود على الموصوف
وفي عنها يعود على الصفات **تنبيه** اعترض

عمرو صفاتها

فيلزم

على الصغري بانا لانسلم ان لذوات العالم صفات
زايدة على وجودها حتى يستدل بحدوثها على حدوث
موصوفها سلمنا وجودها لكن لانسلم انها حادثة قولكم
لانها متغيرة من عدم الى وجود وبالعكس ممنوع لانا
نقول لاعدم لها اصلا بل هي دايمة الوجود اما في
موصوف لكن تارة تكمن فيه بظهور حكم ضدها
وتارة تظهر بظهور حكمها واما مع انتقال من محل الى محل
او من القيام بنفسها الى القيام بمحل وبالعكس **والجواب**
عن الاول ان كل عاقل يحس ان في ذاته معاني زايدة
عليها كالعلم والاعتقاد ونحو ذلك ولهذا قال بعض اذكيا
المتاخرين في جواب من منع وجود الاعراض نزاعكم
لنا وقولكم لانسلم وجود الاعراض اما ان تقولوا ان
هذا النزاع منكم لنا موجود او معدوم فان قلتم
لا وجود له خرجتم عن طور العقلاء وسقطت عنا
وضيعة جوابكم من وجهين احدهما انكم في عداد من
لا عقل له لان من لا عقل له هو الذي يقول كلاما غير مرد
به على التعيين يقوله ما قلت شيئا ومن لا عقل له لا يحتاج
الى جوابه وثانيهما اقراركم انكم لم تنازعونا ولا نه
خالف مقتضى تاقد كفيتمونا مؤنة جوابكم وان سلمتم ان

نزاعكم

نزاعكم لنا وجد منكم فلا شك ان ذلك النزاع امر زايد على
الذات وهو الذي نعني بالعرض فقد سلمتم وجود العرض
فان قالوا نحن ممن يقول بالحال والواسطة بين الوجود
والعدم فنسلم ان للاجرام صفات زايدة عليها ولا يلزم
من زيادتها وجودها لاحتمال ان تكون واسطة
بين الوجود والعدم **قلنا** المحققون ان الحال
محال وان لا واسطة بين الوجود والعدم سلمنا ثبوت
الواسطة فيلزم ان الاجرام تلازم صفات ثابتة وجب
لها الحدوث فيلزم حدوثها ضرورة وقد تم البرهان على ٢ خ
حدوث العالم على الكمال وجد بمجرد ثبوت هذه الصفات ثبوت
وان لم تنته الى درجة الوجود فالقدح بعدم وجودها
مع تسليم ثبوتها لا يضر شيئا في دليل الحدوث وانما يضر
بالدليل الاصرار على عدمها وهو باطل على الضرورة
وقد اطال المتكلمون معهم في الاستدلال على وجودها
من غير حاجة اليه اصلا **والجواب** عن الثاني
وهو ادعاء الكمون والظهور يودي الى اجتماع الضدين
في المحل الواحد لان الجوهر اذا تحرك والسكون كامن فيه
ومن حركته اجتماع الضدين فيه ضرورة وايضا فالكمون
والظهور اللذان قاما بالجرم ويتعاقبان عليه ان كان

العرض

بينعدم احدهما عند وجود الآخر فقد نقضوا اصلهم في
كون الاعراض ولزمهم ما فروا منه وهو ملازمة الجواهر
للحوادث وان قالوا بكمونهما وظهورهما ايضا لزم التسلسل
والجواب عن الثالث وهو انتقال الاعراض عن محل الى
محل وعن الرابع وهو انتقالها من قيام بنفسها الى قيام بمحل
وبالعكس ان كلا الامرين يودي الى قلب حقيقة العرض
فان الحركة مثلا حقيقتها انتقال جوهر من حيز الى حيز
فلو قامت هي بنفسها او انتقلت هي لزم قلب هذه الحقيقة
وايضا لو انتقلت لزم قيام انتقال بها وذلك لان الانتقال
ينتقل ايضا فيقوم به انتقال وذلك يودي الى التسلسل

وتقدير هذه حوادث

وقيام المعنى بالمعنى ص **وتقدير هذه حوادث**
لان كل واحد منها يرد به الى فراغ ما لا نهاية له عددا قبل ما
وجد منها الان لكن فراغ العدد يستلزم انتهاء
ظرفيه ففراغ ما لا نهاية له من عدد الحوادث
محال فما توقف عليه من وجود الحوادث الان
يجب ان يكون محالا فيلزم ان تكون عدة
مع تحققن وجودها ش اعلم ان الملل كلها
اجتمعت على حدوث كل ما سوى الله تع حتى اليهود
والنصارى وحتى المجوس ولم يخالف في ذلك الا شرذمة

الفلاسفة ويتبعهم في ذلك بعض من ينسب نفسه للاسلام وليس
له فيه نصيب والاشتغال بتفصيل مذاهبهم في ذلك يطول
والحاصل منه ان قدماءهم اثبتوا قدماء خمسة واجب الوجود
وسموه عقلا ثم نفسا وقدرا وخلاء وصار جماعة من متاخريهم
الى ان العالم العلوي قديم بذاته وصفاته الاركات فانها
حادثة باشخاصها قديمة بانواعها فلا حركة الا وقبلها
حركة لا الى اول **واما العالم السفلي** وهو عالم الكون
والفساد وهو ما تحت فلك القمر فقالوا ان هيولاه قديمة
وكل ما فيه من الصور والاعراض حادثة باشخاصها
قديمة بانواعها فلا ولد الا وقبله والد ولا بيضة الا من
دجاجة ولا اول دجاجة الا من بيضة ولا علم بزعمهم
بدء وتوقف جالينوس في قدم ما ادعوا قدمه ومذاهبهم
ركيكة جدا لا يرضى بمقالتها مؤمن بل ولا مطلق عاقل
الا من سلب عقله وايمانه فانه لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
فاذا عرفت هذا فقولنا وتقديرها حوادث لا بد لها
اي لتقدير صفات العالم اعراض من الفلاسفة على كبرى
الدليل الذي استدل للنبابه على حدوث العالم وهي قولنا
وكل من صفاته حادثة فهو حادث ووجه الاعتراض انهم
قالوا لا نسلم ان من صفاته حادثة فهو حادث قولكم كانه

لا يعرا عنها مسلم وقولكم فيكون حادثا مثلها ممنوع لان ذلك انما
يلزم لو كانت الحوادث التي لازمة الاجرام لها مبدا يقتضي له عدد ها
ونحن نقول له مقتض لتلك الحوادث بل ما من حادث الا وقبله
حادث لا الى اول فلم يلزم من قدم الاجرام على هذا التقدير قدم
عن الحوادث اللازمة لها لان نوعها الذي لا تنفك عنه الاجرام
قديم **والجواب** من اوجه الاول انه يلزم على وجود حوادث
لا اول لها ان يكون دخل في الوجود وفرغ من حركات الافلاك
واشخاص الحيوان ونحوها على الترتيب واحد بعد واحد عدد
لا نهاية له والجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمع بين متناقضين
فيكون محال على الضرورة ويلزم عليه ان يكون وجودنا ووجود
سائر الحوادث الان محالا لتوقفه على المحال وهو فراغ ما لا
نهاية له والى هذا الجواب اشرنا في العقيدة بقولنا يؤدي
الى خلف وهو في قولنا من وجود الحوادث لبيان ما الموصولة
قبلها والضمير في عليه يعود على فراغ ما لا نهاية له اي مما يتوقف
على فراغ ما لا نهاية له الذي اتضح استحالته بحيث ان يكون
محالا لان ما توقف على المحال يكون محالا ضرورة ان المتوقف لا
يوجد بدون المتوقف عليه والمتوقف في قضيتنا هو وجود
الحوادث الان واسم تكون في قولي فيلزم ان تكون عدما يعود
على الحوادث الموجودة الان وقد اورد اللحدة على معناه فجوابه

لا اول

الحوادث بفتح ظ

فما

لا اول لها سوى لا فقالوا ما الزمتمونا من استحالة وجود حوادث
لا نهاية لها يلزمكم مثله في نعيم الجنة اذ قد قلتم ان حوادث نعيمها
ومتجددات افراحها وسرورها لا نهاية له **وجوابه**
ان يقال لهم ليست بلفظ مشترك وهو لفظ حوادث لا نهاية
لها فانه يطلق على وجهين بمعنى لا نهاية لها بحسب المبدا
اي حوادث لا اول لها وبمعنى لا نهاية لها بحسب الاخر اي
حوادث لا آخر لها والذي قلتم به وردد ناه الاول وفيه وجهان دليله
الاستحالة من الجمع بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضتين وغير
ذلك وانعدام فيه دليل الجواز واما ما قلناه من الحوادث فهو من
القسم الثاني اي الحوادث التي فيها لا آخر لها بمعنى انها لا تنقطع
ابدا حتى لا يتجدد بعدها شيء واما كل ما وجد منها فيما مضى
الى زمان الحال فهو متناه مبدا ومنتها فلم يلزم فيه الجمع
" " بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضين وغيرهما من
انواع الاستحالة كما لزم فيما ادعيتم وليس من حقيقة الحادث
ان يكون له اخر ومن حقيقته ان يكون له اول فقد ظهر انتفاء
دليل الاستحالة فيما ادعيناه من ثبوت حوادث لا آخر لها واما
دليل جوازه فما تقرر وسياتي برهانه من وجوب العموم في تعلق
قدرته جل وعلا وارادته بكل ممكن وكذا سائر صفاته فيما تتعلق به
فلو وجب ان يكون للحوادث اخر للزم عجز القدرة والارادة عن امثال

ما امكن ما وقع ومتى ممكنة ضرورة واما حوادث لا اول لها فهي من
المحال الذي ليس متعلقا للقدرة والارادة وقد ضرب ائمتنا ثة
امثالين لما ادعوه من حوادث لا اول لها ولما ادعيناه من حوادث
لا آخر لها امثالين يستبين بهما الاستحالة فيما ادعوه وامر الجواز
فيما ادعيناه فمثلوا الاول بملزم قال لا اعطي فلانا في اليوم ثة
الفلاني درهما حتى اعطيه درهما قبله ولا اعطيه درهما قبله
حتى اعطيه قبله درهما وهكذا الى اول فهذا المعلوم ضرورة ان
اعطاءه الدرهم الموعود به في اليوم الفلاني محال لتوقفه على محال
وهو فراغ ما لا نهاية له بالاعطاء شيئا بعد شئ ولا ريب ان ما
ادعوه من حوادث لا اول لها مطابق لهذا المثال فان اعطاء
الفاعل للفلك مثلا الحركة في زماننا هذا وفي غيره من الازمان
المعينة متوقف على اعطائه قبله من الحركات شيئا بعد شئ مما لا
نهاية له فالحركة للفلك في الزمن المعين نظير الدرهم الموعود في اليوم
المخصوص والحركات التي لا تتناهى قبلها نظير الدراهم التي لا تتناهى
قبل ذلك الدرهم فيكون وجود الحركة للفلك في هذا الزمان مثلا
مستحيلة كما استحال وجود الدرهم الموعود به في الزمن المعين
للشخص وكذا يلزم وجودنا في هذا الزمان ووجود سائر الحيوانات
والزرع مستحيلا لتوقفنا على وجود آباء قبلنا لا نهاية لهم وتوقف
الزروع على بذور قبلها لا نهاية لها والاخر في تضييعهم كالعيان

ومثال

ومثال ما ادعيناه نحن في نعيم اهل الجنة ما لو قال الملتزم لا اعطي
فلانا درهما في زمان ما الا واعطيه درهما بعده وهكذا لا
الى آخر فهذا لا ريب لعاقل في جوازه اذ حاصله التزام الملتزم عدم
قطع العطا بعد ابتدائه فاذا كان ممن لا يعرض لمثله خلف في
وعده ولا موت لذاته ولا عجز يمنع نفوذ قدرته وارادته فانا
نقطع بوقوع ذلك منه ابدا ونؤمن به وليس ذلك الا الله مولانا
جل وعلا فهذا المثال لا تخفى مطابقته بما ادعيناه في نعيم
الجنة للمؤمنين ولا لما ندعيه في عذاب جهنم للفلاسفة القايلين
بقدم العالم واضرابهم من الطبايعيين وسائر الكافرين نسأله سبحانه
ان يجعلنا في الدنيا والاخرة من حزبه المفلحين الذين لا خوف
عليهم ولا هم يحزنون امين يا رب العالمين ص وايضا يلزم على
وجود حوادث لا اول لها ان يقارن الوجود الازلي
عدمه ش هذا وجه ثاني لابطال حوادث لا اول لها
وتقريره ان نقول لو ان الحوادث لا اول لها لزم اجتماع الوجود
الازلي مع عدمه وبيان الملازمة ان كل حادث من تلك الحوادث
مسبوق بعدم لا اول له وتلك العدمات كلها مجتمعة في الازل
اذ لا ترتيب فيها وجنس الحوادث ازلي ايضا لانها لا اول لها وذلك
الجنس لا يتحقق وجوده الا في حادث من افراده فيلزم ان يكون
ذلك الحادث ازليا لكن عدمه السابق عليه ايضا ازلي لما سبق

www.alabdulgaf.com

ان عدم كل حادث ازلي فقد لزم مقارنة وجود الشئ لعدميهما
ازليان متقارنان واجتماع وجود الشئ مع عدمه محال على الضرورة وفيه
ايضا مصاحبة السابق وهو العدم المسبوق وهو الوجود الحادث
وفيه الجمع بين متناقضين وهو الحدوث والازلية قال قالوا الا نسلم
ان العدم يصاحبه شئ من الحوادث بل العدم قبل جميعها لزم ان يكون
لجميع الحوادث اول وهم يقولون لا اول لها هذا خلف وتهافت في
القول ويلزمهم وجود سابق ومسبوق في الازل وذلك لا يعقل
ص وان يستحيل عند تطبيق ما فرغ منها بدون زيادة
على نفسه مع زيادة ما علم العددين من وجود المساواة
اولنقيضها ش هذا طريق ثالث لابطال حوادث لا اول لها
ويسمى هذا البرهان بالقطع والتطبيق وتقريره ان
نقول لو وجدت حوادث لا اول لها للزم ان يوجد عدم ان متغايران
بيان وليس احدهما اكثر من الاخر ولا مساويا له والتالي باطل على
الضرورة لما علم فرجوب احد النسبتين بين كل عددين فيكون
ملزومه وهو وجود حوادث لا اول لها باطلا وبيان الملازمة
انا لو قدرنا عدد الحوادث من الطوفان مثلا الى الازل مع عددها
من الان مثلا الى الازل لكانا عددين متغايرين على الفرض
وتستحيل بينهما المساواة لتحقق الزيادة في احدهما والشئ دون
الزيادة لا يكون مساويا لنفسه بدون زيادة ويستحيل ايضا

ان يكون

بين

متغا

ا

حلا

ان يكون احدهما اكثر من الاخر لعدم تناهي افراد كل واحد
منهما فلا يفرغ احدهما بالعد قبل الاخر والاكثر مما يقابله
ونحن لو فرضنا الان شخصين احدهما بعد الحوادث
من الطوفان الى الازل والاخر بعدها من الان الى الازل
لاستحال على مذهبهم ان يفنى احد العددين بالعد قبل
الاخر فيمتنع ان احدهما افضل من الاخر فقد اتضح لك انه
يلزم على وجود حوادث لا اول لها ان يوجد عددان
ليس بينهما مساواة ولا مفاضلة فقولي وان يستحيل
معطوف على ان يقارن الذي هو فاعل يلزم والضمير
المجرور في منها يعود على الحوادث وبدون زيادة حال
من فاعل فرغ وقوله على نفسه يتعلق بتطبيق وجعل التطبيق
شيئا على شئ والمراد هنا نظم احد العددين مع الاخر وما
الموصولة في قولي ما علم فاعل يستحيل والمطبق من
الحوادث نظير ما في مثالنا ما فرضناه من عدد الحوادث
من زمن الطوفان الى الازل والمطبق عليه ما فرضناه
من عدد الحوادث من الان الى الازل وهو في الحقيقة
عين المطبق ولكن بعد زيادة حوادث عليه وهو ما من
الطوفان الى الان ولاجل قطعنا في هذا البرهان المطبق
على زيادة حوادث المستقرة مع نفسه بعد زيادتها سمي

وحقيقة الاقل ما يصير
عند العد قبلا قبل الاخر صه

برهان القطع والتطبيق ص وان يصح في كل حادث
بثبوت حكم بفراغ ما لانهاية له قبله وهكذا الا الى
اول في الاحكام ومن لازمها سبق محكوم عليه بالفراغ
فيلزم ان يسبق ازلي ازليا وان اجيب بالنهاية
في الاحكام لزم ان ما يتناهى لا يتناهى بزيادة واحدة
ش هذا طريق رابع ايضا للرد على الفلاسفة وتقريرها
ان نقول لو وجدت حوادث لا اول لها لزم ان يصح
عند كل حادث وجود حكم بفراغ ما لانهاية له واللازمة
ظاهرة لان صحة الحكم تتبع صحة المحكوم به وهو فراغ ما
لانهاية له قبل كل حادث صحيح على اصلهم فوجود الحكم
بذلك عند كل حادث صحيح ضرورة لكن هذا الحكم مستحيل
لما ذكرنا الآن من البرهان على ذلك فيكون ملزومه وهو
وجود حوادث لا اول لها مستحيلا لوجوب استحالة
الملزوم عند استحالة لازمه فالحوادث اذا كلها لا اول
ولا وجود لجنسها ولا شيء منها في الازل وهو المطلوب
وبيان استحالة وجود ذلك الحكم انه لو وجد لم يخل اما ان
يكون لا اول اولا والتالي باطل بقسميه فالملزوم وهو
وجود الحكم باطل ايضا والملازمة ظاهرة واما بطلان
التالي فانما يتبين ببطلان كل واحد من قسميه فنقول

خ
فالموجود

اما كون

٧

اما كون الحكم لا اول له فباطل لان من ضرورة هذا الحكم ان يسبق
كل فرد من افراد حوادث يحكم عليها بالانقضاء فيلزم ان
يسبق جنس المحكوم عليه وهو ازلي جنس الحكم وهو ازلي ايضا
وسبق الازلي على الازلي محال على الضرورة واما كون الحكم لا اول
فباطل ايضا لانه يلزم عليه ان يوجد عدد هو متناه في نفسه
لكن زدنا عليه واحدا فصار الجميع غير متناه وبطلان
هذا اللازم ظاهر لان زيادة الواحد على عدد ما زيادة
شيء متناه والفرض ان المزيد عليه متناه ايضا فيكون
مجموعهما متناه ايضا ضرورة فالحكم ان المجموع غير متناه
واضح البطلان **واما بيان** لزوم هذا المحال على
تقدير انتهاء الحكم فلنفرض مثالا على اصلهم يتضح فيه
ذلك وذلك ان نفرض في حركات الفلك مثلا وجود حكم
في يومنا هذا بانقضاء ما لانهاية له من الحركات قبله
ثم نذكر لكل حكم اخر في الحركة التي تلي حركة يومنا هذا قبله ثم
هكذا تتوالى الاحكام فان فرض تتوالها الى ان يجيء الحكم
اول لها وقد عرفت ان الحركات المحكوم عليها فيه هو القسم
الاول من قسمي التالي الذي بينا انه يلزم عليه سبق ازلي
وهو جنس الحوادث المحكوم عليها على ازلي وهو جنس الحكم
عليها بالانقضاء وان فرض ان الاحكام انقطعت بحيث

بالانقضاء الذي يوجد فيه الحكم عليها

كان لها اول فهو القسم الثاني من قسمي التالي الذي قصدنا
الآن بيان بطلانه فلنفرض ان تلك الاحكام تواالت على
الوجه السابق الى تمام الف حركة مثلا حكم عندها انه فرغ قبلها
من حركات الفلك ما لا نهاية له ثم انقطع الحكم بحيث لم يحكم
عند الواحد والف بانه فرغ قبلها ما لا نهاية له من الحركات
فلزم على هذا ان يكون ما قبل الواحد والف من حركات الفلك
عددا متناهيا اذ لو كان غير متناه لما انقطع الحكم عليه
بذلك كما لم ينقطع فيما دونه لكن قد حكم عليه عند تمام الالف
مجموعا الى الحركة الواحدة التي تلي الالف قبلها بعدد لا نهاية
اذ الغرض ان اول الاحكام بالحكم الذي وجد عند تمام الالف
ولا حكم قبله فتمحض ان عدم النهاية المحكوم به على مجموع
الحركات التي قبل الالف انما جاء من الزيادة فيها للحركة الواحدة
التي تلي الالف قبلها بل وعدم النهاية للحركات في سائر
الاحكام نقول ان سببها زيادة هذه الحركة الواحدة
فيها لان ما قبل هذه الحركة متناه والا لو وجد الحكم
عليه بعدم النهاية والفرض وجوب انقطاعه وما بعده
متناه ايضا اذ لا علاقة البتة بحركة ولا ريب انها متناهية
فاذا السبب لعدم النهاية في جميع الاحكام الا زيادة
تلك الحركة الواحدة فقد لزم ان ما تنتهي وهو ما قبل تلك الحركة

الواحدة

بعدم النهاية

والالف

الواحدة وما بعدها من الحركات صار لا يتناهى بسبب
زيادة حركة واحدة فيه وهي الحركة التي تلي الالف قبلها وان
شئت فاقتصر على ذكر ما قبل هذه الحركة فانه يتناهى وقد
صار لا يتناها عند زيادة تلك الحركة عليه وهو اقرب
واظهر والله اعلم ولا يخفى عليك اجراء مثل هذا في سائر ما
قالوا به من حوادث لا اول لها وبعد هذا البيان لا يبقى
عليك اشكال في لفظ العقيدة وبالله التوفيق ولا
حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

بلغ

فصل

مطلب برهان وجوب القدم

ثم نقول يجب ان يكون هذا الصانع لذاته ولسائر
العالم قديما اي غير مسبوق بعدم والا لافتقر الى محدث
وذلك يودي الى التسلسل ان كان محدثه ليس اثر الداو
الى الدور ان كان والدور والتسلسل محالان لما عرفت
في الاول من فراغ ما لا نهاية له بالعدد وفي الثاني
من كون الشئ الواحد سابقا على نفسه مسبوقا بها

ش اعلم ان العدم يطلق في مقتضى اللسان بازاء ثلثة
معنيين يطلق على ما تواتر على وجوده الازمنة
وكر عليه الجديدان الليل والنهار ومنه قوله تعالى كالعرجون
القديم وهذا الاعتبار يقابل اساس قديم وبناء قديم
وهذا الاعتبار مستحيل في حقه تعالى اذ وجوده ليس

وجود ازمينا ولا نسبة للزمان الى وجود البتة اذ هو
من صفات المحدث فيكون حادثا ضرورة فان الزمان
اما عبارة عن مقارنة متجدد لمتجدد اي حادث لحادث
كمقارنة السفر لطلوع الشمس مثلا فثنوية فرع وجود
حادثين مقترنين الوجود لا نسبة بينهما والنسبة بينهما
وجودها عن وجود المنتسبين فلا متجدد في الازل
فلا زمان والمتجدد لوجوده جل وعلا وصفات ذاته لج محال ٢ ه
فنسبة الزمان اليه تعالى محال على الاطلاق في الازل
وفيما لا يزال واما عبارة عن حركات الافلاك وما يرجع
اليها من الساعات واجزائها وتعاقب الليل والنهار اذ
الليل عبارة عن مغيب الشمس تحت الافق والنهار عبارة
عن ظهورها فوق الافق وذلك في الحقيقة عبارة عن
سير الفلك الاعظم ~~سير~~ معدل النهار بها تحت الافق
الافق او فوقه على ما تزعم الفلاسفة والساعة بهذا
عبارة عن سير معدل النهار خمسة عشر درجة اي خمسة
عشر قسما من ثلثمايه وستين قسما متساوية فسموا
اللفظ بها اعتبارا اصطلاحا والزمان بهذا المعنى هو
الموجود كثيرا في تعارف اهل المعارف ولا شك في العدم
الزمان بهذا المعنى ايضا في الازل اذ لا فلك فيه ولا حركة

لما عرفت

لما عرفت من برهان حدوث كل ما سوى الله تعالى ويستحيل
ان يمر عليه جل وعلا الزمان بهذا المعنى لصدقه في الازل الذي لا
يزال عليه ولا حركة لانه انما يمر عليه الافلاك وما احاطة به
مما سبحن في جوفها حتى تمد عليه الازمنة من الساعات
والليل والنهار وفصول السنة واشهرها بحسب تحرك
الافلاك فوقه وتحته وظهور الشمس وارتفاعها فوق الافق
وغيبتها وانخفاضها تحت الافق لتقييد بذلك اعراضه
المتجددة من بعضة ونوم وصحة وسقم وحياة وموت
ونحو ذلك وتقييد معايشه المقدرة حزنا وضيقا
ورخاء وشتا بتدبير من ليس كمثله شئ لا اله الا هو
رب كل شئ وتبارك وتنزه ان يحيط به الامكنة وتتجدد
او تتغير له صفة كيف يتصور ان يكون له مع شئ من
العالم اتصال او انفصال فقد اتضح لك ان الزمان على كلا
الاعتبارين انما هو من صفات الحوادث ولا يتقيد به
الا ما هو حادث فالقدم اذا باعتبار خاص بالحوادث
وقد يطلق العدم على ما لا اول لوجوده اي وجود ازلي
لم يسبقه عدم والعدم باعتبار هذا المعنى الثاني هو الثابت
لله جل وعلا والدليل على وجوبه له تعالى انه لو لم يكن قديما
لكان حادثا اذ لا واسطة بينهما في حق كل موجود لكن كونه

حادثا محال لانه يوجب افتقار الى محدث لما عرفت من
وجوب افتقار كل حادث الى محدث ثم تنقل الكلام الى
محدثه فيلزم حادثا كالاول فيفتقر ايضا الى محدث فان
كان محدثه الاول الذي كان اثرا له لزم الدور وان كان غيره
لزم في الغير ما لزم فيه وتسلسل والتسلسل محال لما
عرفت من استحالة حوادث لا اول والخصوم القائلون
بذلك سلموا ان التسلسل في الاسباب والمسببات مستحيل
فان قيل اذا قلتم بقدم لا اول له فقد اثبتم اوقات
متعاقبة لا اول لها لان الوجود لا يعقل الا في وقت وثبوت
اوقات لا اول لها ممنوع لما قررتم في حوادث لا اول لها
فقد التزمتم من التسلسل ما وقعتم فيه **فالجواب**
منع الملازمة لما عرفت ان حقيقة الوقت والزمان لا
وجود لها قبل وجود العالم فقوله لان الوجود لا يعقل
الا في وقت باطل والى ابطال التسلسل اشرت بقولي
في العقيدة لما في الاول اعني التسلسل من فراغ ما لا
نهاية له اعني وقد عرفت بيان استحالته والباقي في قوله بالعدد
بمعنى في اي ما لا نهاية له في عدد واما ابطال الدور
فاليه اشرت بقولي في العقيدة وفي الثاني يعني الدور
من كون الشئ الواحد سابقا على نفسه مسبوقا بها اما

لزوم

لها هم

لزوم سبقيته على نفسه فلان صانعه اثر له فيجب ان
يتقدم على صانعه لوجوب سبق المؤثر على الاثر ولكونه
هو ايضا اثرا لصانعه فيجب ان يتقدم صانعه عليه لعين
ما ذكر ولزم ان يتقدم على نفسه بمرتبتين لانه قدم على
صانعه المقدم على نفسه والمقدم على المقدم على الشئ
مقدم على ذلك الشئ ضرورة ولذلك ايضا يجب ان يتاخر على
نفسه بمرتبتين وهو الذي عنيت بقولي مسبوقا بها
بهما وذلك لانه اثر لصانعه فيتاخر عنه وصانعه اثر له
فيتاخر عنه والمتاخر على المتاخر على الشئ متاخر على ذلك الشئ
ضرورة وبالجملة فاللازم في الدور ان يتقدم حصول
الشئ على حصول نفسه بمرتبتين وان يتاخر حصوله
على حصول نفسه بمرتبتين والتقدم والتاخر على ما
ذكر مستلزمان للظهور برهان قدم الصانع وانتفاء
الشبهة فيه لم يقل احد من العقلاء بحدوث صانع العالم

قوله في تفسير القديم اي غير مسبوق بعدم

تنبيه منه على ان المختار في القدم انه صفة
سلبية وقد اختاره المحققون من المتاخرين وقيل
هو صفة سلبية لنفسيته اي ليس بزايد على الذات وجود
مرجعه الى الوجود المستمر ان لا ورد بانه لو كان نفسيا للزم

لما عرفت ان الوجود كيف والجوهر في اول ازمنة وجوده
لا يتصف بالعدم وانما يطرا عليه بعد ذلك اذا توالت عليه
وجودات الازمنة والصفة النفسية لا تكون طارية ثم
وقيل هو صفة معنى اي صفة وجودية زايدة على الذات
كالعلم والقدرة ونحوهما من صفات المعاني ورد بانه
يلزم ان يكون هذا العدم الموجود في حقه تعالى قديما
لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث ولانه لا يعقل وجود
في الازل عار عن وصف العدم ان يكون بعدم موجود
زايد على ذلك العدم قايم به والا لزم نقض الدليل ثم
تنقل الكلام الى قدم العدم فيلزم فيه مثل ما لزم في الاول
ثم كذلك ويلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى وهذه
الاقوال الثلاثة مقررة ايضا في صفة البقاء فقيل
نفسي اي عبارة عن الوجود المستمر فيما لا يزال وقيل
صفة معنا اي وجود زايد على وجود الذات كالعلم
ونحوه وقيل صفة سلبية اي عبارة عن نفي العدم اللاحق
بعد الوجود وهو التحقيق ايضا والاعتراض على الاولين هنا
كالاعتراض عليهما في صفة القدم سواء بسواء

فايدة

حقيقة الدور توقف الشئ على ما يتوقف عليه اما بمرتبة
او بمراتب وحقيقة التسلسل هو ترتب امور غير متناهية

ويجب ه

ووجب استحالة ما قد تقدم

ص فصل ثم

نقول ويجب ان يكون باقيا اي لا يلحق وجوده
عدم والا لكان ذاته تقبلهما فيحتاج في ترجيح وجود
الى مخصص فيكون حادثا كيف وقد مر بالبرهان
انفا وجوب قدمه ومن هنا تعلم البرهان ان كل ما وجوب
ثبت قدمه استحال عدمه ش قد بينا قبل
ان المختار في البقاء انه عبارة عن سلب العدم اللاحق
للوجود والدليل على وجوب هذه الصفة له تعالى
انه لو قدر لحوق العدم له تعالى عز ذلك على اكبر الكائنات
ذاته العلية تقبل الوجود والعدم لفرض اتصافه بهما
ولا تتصف ذاته بصفة حتى تقبلهما لكن قولنا تعالى
للعدم محال اذ لو قبله لكان هو والوجود بالنسبة
الى ذلك سيان اذ القبول للذات نفسي لا يختلف فيلزم
افتقار وجود الى موجد يرجحه على العدم الجايز
فيكون حادثا كيف وقد ثبت بالبرهان القطعي وجوب
قدمه فبان لك بهذا البرهان ان وجوب العدم يستلزم
ابدا وجوب البقاء وتجويز العدم اللاحق يوجب تجويز
العدم السابق فخرج لنا بهذا البرهان قاعدة كلية
وهي ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه لان العدم لا يكون

ابدا الا واجبا للعدم وهذا البرهان الذي ذكرنا لوجوب البقاء
مختصر وهو مع اختصاره قطعي لاشبهة في شئ من مقدماته
والدليل المشهور بين المتكلمين فيه طول وتقسيم لم يجمع على
بطلان جميع اقسامه وذلك انهم يقولون لو طرا العدم على القديم
لوجب ان يكون له مقتض اذ طرو امر لنفسه لغير مقتض لاسيما
ان كان رجوحا هكذا محال ضرورة والمقتضى اما باختيار او لا
والمقتضى المختار لا يفعل العدم اذ ليس بفعل وغير المختار اما
عدم شرط او طريان ضد فباطل ان يكون عدم شرط لان ذلك
الشرط ان كان قديما نقلنا الكلام الى عدمه ولزم التسلسل
وان كان حادثا لزم وجود القديم في الازل بدون شرطه وهو
محال وباطل ان يكون طريان ضد لانه ان طرا قبل انعدام القديم
لزم اجتماع الضدين وان طرا بعد انعدامه فقد انعدم القديم
بغير مقتض لاستحالة تاخير المقتضى عن اثره وايضا يلزم في الضد
ترجيح المرجوح ولا اقل من التساوي اذ دفع القديم السابق
وجوده لطريان ضد اولا من العكس وايضا الضد ان قام به
بالقديم لزم اجتماع الضدين والا بطل اقتضاؤه لعدم
الاختصاص **واعلم** ان بمثل هذا البرهان استدل
ائمة السنة رضي الله عنهم على استحالة بقاء الاعراض قالوا
بل بنفس وجودها تنعدم ولا بقاء لها اصلا وسواء شهد فيه

ذكر

ذلك كالحركات والاصوات اولا كالالوان والاعتقادات قالوا انها
لو بقيت لاستحال عدمها لما ذكر في التقسيم فالزموا مثل ذلك
في الجواهر مع انها تبقى ويصح عدمها فاجابوا بان شرط بقائها
امدادها بالاعراض فاذا اراد الله اعدامها قطع عنها خلق
الاعراض ومذهب القاضي ان الاعدام يصح ان يكون متعلقا
للقدرة والزم صحة اضافة العدم السابق الى المؤثر فان
معقول العدم لا يختلف وفرق بان السابق مستمر والمستمر
يستغني عن المرجح واللاحق طاري ومقتضاه ترجيح طرف
الممكن وترجح الممكن لا يستغني عن المؤثر فلاجل هذا ترددت
في بقاء الاعراض وجزم الفخر بصحة بقائها في المعالم وقدما
الاشعري به لما اعتقد وان الباقي باق ببقاء وان الجواهر
انما صح بقاؤها ببقاء القيام بها قالوا لو بقيت الاعراض
لزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال وقد تقدم في البقاء
خلافه **ص** ومن هنا ايضا تعلم وجوب تنزيهه تعالى
ان يكون جرما او قائما بجرم او محاذيا له او في جهة له
او مركبا في خياله لان ذلك كله توجب مماثلته
للحوادث فيجب له ما وجب لها وذلك يقدح في وجوب
قدمه وبقائه بل وفي كل وصف من وصوف الالوهية
ش يعني انك اذا علمت وجوب وجود الله جل وعلا

مماثلة
مطلقة
عن
الحوادث

٢ اوصاف

وانه لا يقبل العدم السابق لوجوب قدمه ولا العدم اللاحق لوجوب
بقائه علمت استحالة هذه الامور كلها في حقه تعالى لاستلزامها
مماثلته لما قام البرهان على وجوب حدوثه وهو الجوهر
والعرض فقوله ومن هنا اشارة الى وجوب قدمه وبقائه
قوله جرما اي مقدارا يشغل فراغا فيتناول الجوهر الفرد
والمركب منه وهو الجسم وذلك لان الجرم ملازم للحركة او السكون
لان التحيز صفة نفسية له فان بقي في حيز فهو ساكن وان
انتقل عنه فهو متحرك والحركة والسكون حادثان وقد سبق
برهانه واخص شيء في ذلك ان نقول الحركة لا تكون ازلية
لعدم امكان بقائها والملزومية ما سبق الكون في الحيز المنتقل
عنه والازلي لا يكون مسبوقا بغيره والازلي ايضا يلزم بقاؤه
واما السكون ايضا فلا يكون ازليا والا لاستحال عدمه فيستحيل
ان يتحرك الجسم دائما والعقل والمشاهدة تكذبانه فنقول على
هذا في نظم الدليل على حدوث الاجرام لو وجد جرم في الازل
لم يخل ان يكون فيه متحركا او ساكنا لكن التالي باطل بقسميه
فالمقدم مثله وبالجملة فالحركة والسكون لا يكونان الا
حادثين ضرورة فما لازمهما وهو الجرم يجب حدوثه وتبعا له
من وجب له العدم والبقاء ان يكون حادثا وايضا فلو كان
جرما الجائز ان يكون اكبر مما هو عليه واصغر لاستحالة وجود جرما

انتهاية

لا نهاية له فيحتاج الى مخصص يخصصه بما هو عليه من المقدار
دون غيره من المقادير الجائزة فيكون حادثا وهو محال ايضا
فلو كان جسما مركبا من جسمين جزئين فاكثر لزم ان يقوم
بكل جزء صفة العلم والقدرة والحياة وسائر صفات الاله
لاستحالة وجود قديم غير الاله لئلا يلزم الافتقار الى
المخصص في ترجيح بعض الاجزاء لقيام الصفات دون
بعض لكن قيام الصفات بكل جزء محال لانه يوجب تعدد
الالهة وسيأتي برهان وجوب الوحدانية لله تعالى
واما ادعاء الصفة الواحدة تقوم بالمجموع فلا يخفى
بطلانه وانه يلزم عليه انقسام ما لا يصح الانقسام
واذا عرفت هذا عرفت استحالة التخريجة التي اثبتها النصارى
لانهم تعالى الله عن ذلك فانهم اعتقدوا ان معبودهم جوهر
اي اصل الاقانيم وذلك ان له عندهم ثلاثة اقانيم اقنوم
الوجود ويعبرون عنه بالاب واقنوم العلم ويعبرون
عنه بالابن والكلمة واقنوم الحيوة ويعبرون عنه بروح
القدس ثم قالوا ان مجموع الثلاثة اله واحد فيجمعون ان
بين نقيضين وحدة وكثرة وجعلوا الذات
تتركب من مجرد احوال لا وجود لها او وجود واعتبار
لا توجد الا في الاذهان فذلك غير معقول لعاقل والا فتى

كلمة يونانية والمراد بها في تلك اللغة اصل الشئ ويعنى بها
النصارى الاصل الذي كانت منه حقيقة الاهيم وقد طلبوا
في دليل الحصر في الثلاثة فقالوا ان الخلق والابداع لا
ينافي الالهية فتبقى لهم والارادة والقدرة لاينافي الخلق الا
بهما فاحكموا بان الاقانيم خمسة واذا استحال ان يكون
تعالى جرما استحال وصفه بالصغر والكبر المذين هما
من صفات الاجرام **قوله** اوقايما به يعنى بالجرم لانه يوجب
ان يكون عرضا مفتقرا الى محل يقوم به وقد سبق برهان
حدوث الاعراض بتغيرها قبولا وحصولا والرب تعالى
يستحيل عليه التغير مطلقا ويجب له القيام بنفسه اى لا
يفتقر الى محل ولا مخصص اما عدم افتقاره الى مخصص فلوجوب
القدم والبقاء الذاتية والصفاتية واما عدم افتقاره الى محل
فلوجوب اتصافه بالصفات العلية الوجودية من العلم والقدرة
والارادة والحياة والسمع والبصر والكلام ولو كان مفتقرا الى
محل لكان صفة معنى من المعاني والصفة لا تتصف بشئ
مما سبق وايضا فلو كان مفتقرا الى محل لم يكن بالالوهية اولا
من المحل الذي افتقر اليه فلو فرض انهما الاهان لزم تعدد الاله
واذا استحال افتقاره الى محل استحال اتحاده بغيره ومعنى
الاتحاد صيرورة الشيئين شيئا واحدا وهو محال مطلقا في

القديم والحادث وبرهانه ان احد الشيئين اذا اتحد بالآخر
فان بقيا على حالهما فهما اثنان لا واحد فلا اتحاد وان عدما
كان الموجود غيرهما وان عدم احدهما دون الآخر امتنع الاتحاد
لان المعدوم لا يكون غير الموجود واذا عرفت استحالة افتقاره
الى المحل واتحاده به فكذا يستحيل قيام صفته بذات غيره
واتحاده به فبطل ما قالت النصارى اهلكهم الله ان القوم
الكلمة اتحد بناسوت عيسى عليه السلام واختلفوا في تفسير
معناها الاتحاد فمنهم من قال ان الاتحاد يرجع الى قيامها
به كما يقوم العرض بالجوهر وهذا يوجب مغايرة ذات الجوهر
الذي هو مجموع الاقانيم الثلاثة عندهم ضرورة ان المعنى الواحد
لا يقوم بذاتين فيكون الباقي بعض الاله لا الاله وعيسى ايضا
قام به بعض الاله فلا يكون الها فقد لزم على مذهبهم عدم
الالوهية وفيه ايضا القول بانتقال المعنى وهو محال على الصفات
العرضية فكيف بما هو نفسي عندهم وايضا اختصاص الاتحاد
باقنوم الكلمة دون روح القدس الذي هو اقنوم الحياة بل
ودون الجوهر عندهم نفسه يحتاج الى مخصص وايضا فلا
ان كان واجبا لزم قدم الناسوت وان كان جايزا افتقر الى
مخصص ويلزم منه جواز زواله فتكون الوهية عيسى جايزة
وذلك يفضي الى مثله في واجب الوجود وهو محال وايضا

الاتحاد اما ان يكون وصف كمال فيجب للذات الالهية ان لا
وان كان صفة ذم فقد وصفوا بالنقايص وايضا
يطالبون بتخصيص ناسوت عيسى بهذا الاتحاد دون غيره
فان قالوا وجه الاختصاص ما ظهر على يده من احيا الموتى
ونحوه ورد عليهم ما ظهر على يد موسى عليه السلام من احيا
العصاة ثعبانا ونحوه بل ويلزمهم ان يجوزوا اتحاد الكلمة
بكل حادث حتى الخنافس والحشرات لان قصارى ما تعدم
منها على اصلهم الادلة الاتحاد وباجماع ارباب العقول
ان الدليل يلزم طرده لا عكسه فلا يلزم من دليل عدم
الاتحاد في هذه الحوادث عدم المدلول الذي هو اتحاد الكلمة
بها وما احسن مذهبا يفضي الى هذه المحاذير ان تكون الخنفساء
والجعل وغيرهما الهة ومنهم من فسر هذا الاتحاد بالاختلاط
والمزج كاختلاط الخمر والماء ونحوهما من المايعات وجميع ما
ورد على الاول يرد على هذا ويزيد بان الاختلاط من احكام
الاجسام فكيف يحصل في الكلمة التي هي خاصية الذات الالهية
قال المقترح وسمعت من بعضهم عند المباحثة بسبب
نسبة ضياء الشمس من الشمس فهي مشرقة علينا ولم تفارق
الشمس ولم يعلموا ان اضواء الشمس اجسام مضيئة لبثرة
بعضها يتصل بما اشرق عليه وبعضها يتصل بغيره وابن

هذا

هذا من الخاصية المتحدة ومنهم من فسره بالانطباع
كانطباع صورة النقش في الشمع وهذا باطل فان نفس
النقش لم يحصل فيما طبع فيه وانما جعل فيها مثاله
تتبين ان المذهب غير معقول وهم اخس الفرق وارذ لها
افهاما وادراكا لحقايق على مثلهم عيسى وقد قالوا
ان عيسى صلب فقيل لهم كيف يصلب الاله
فقالوا المصلوب الناسوت فقيل لهم كيف ينفرد بالصلب
الناسوت دون اللهوت وقد اتحدا ثم قد ورد
في انجيلهم ما يشير الى تعبد المسيح وخضوعه وخشوعه
للرب سبحانه والتزامه احكام العبيد من التذلل
وطلب الخلاص من الله سبحانه قال انا ماض الى ابي وابيكم
والهي والهكم فان كانوا يتمسكون بلفظ ابي فقد
قال وابيكم فبالمعنى الذي اثبت الابوة لهم هي الربية
واللطف يثبت له وقوله والهي يصرح باثبات الالهية
لغيره وعزا بعضهم اصحاب المقالات الى بعض الصوفية
القول بالاتحاد وربما اخذوا ذلك من شطحات تنقل
عن بعضهم كقولهم ما في الجبة الا الله وانا الحق ونحو ذلك
وبعض علماء الطريق يتاولها لهم وينزههم عن القول
بمثل هذه المقالة ويقول ان السالك ربما طرات عليه

حالة لا يشاهد فيها غير الله تعالى فتغيب نفسه عنه فضلا
عن غيرها ويعبرون عن هذه الحالة بالفناء ويجرى على لسانهم
مثل هذه الالفاظ وهي حالة سكر وغلبة واذا رجع الى صحو
واحساس نفسه لم يصدر منه شئ من ذلك ويعذر بذلك
ومنهم من واخذهم بذلك وحكم بالقتل كفتوى الجنيد
في الحلاج **قوله** او محاذيا له اي قريبا منه اما قرب اتصال
حتى يكون الجرم مكانا له يتمكن عليه او قرب انفصال حتى يكون

قتل الحلاج

وكلاهما محال لانهما من خواص الاجرام **قوله** او في جهته
اي الجرم فليس فوق شئ من العالم ولا تحته ولا امامه ولا
خلفه ولا عن يمينه ولا عن شماله لان الجهة تستلزم التحيز وكل
متحيز فهو جرم والله تعالى ليس بجرم وقد سبق بيانه ولم
يقل بالجهة الا طائفة من المبتدعة وهم الكرامية والحشوية
وعينوا من الجهات جهة فوق ثم اختلفت الكرامية بعد ذلك
فمنهم من قال انه مماس للعرش تعالى عن ذلك ومنهم من زعم
انه مباين له ثم اختلف هؤلاء فمنهم من زعم انه مباين بمسافة
متناهية ومنهم من زعم انه مباين بمسافة غير متناهية
والحشوية حملت الاستواء على ظاهره وامتنعت من الكلام
وسيأتي انشاء الله الكلام على بعض ما اشكل من ظاهر القرآن

والحشوية

والحديث

والحديث في موضع الحق به هذا **قوله** او مرتسما في خيال
الضمير يعود على الجرم اي ان كان له خيال لانه لا يرتسم
في الخيال الا الاجرام واعراضها وباستحالة فقد قامت
البراهين القاطعة على وجود الذات العلية موصوفة
بصفات كاملة لا يحاط بها وعلى قيامه تعالى بنفسه
واستحالة مماثلته تعالى لكل ما يخطر بالبال واستحالة
اتصافه بكل ما يستلزم مماثلة المحدثات والمخبر بعد هذا
عن الادراك واجب ولا يعرف الله الا الله

لعمري لقد طغت المعاهد كلها ... وسرحت طرفي بين تلك المعالم
فلم ار الا واضعا اثر حائر ... على ذقن او قارعا سن نادم

قوله لان ذلك كله يوجب مماثلة للحوادث اي مساواة
لها في صفاتها النفسية لان كل موجودين اما ان يتساويا
في صفة النفس اولا فان تساويا فهما مثلان وان لم
يتساويا في صفة النفس فلا يخلو اما ان يصح اجتماعهما
اولا فان لم يصح فضدان او صح فخلافان وكل مثلين فانه
يلزم استواؤهما في كل ما يجب لاحدهما وفي كل ما يجوز عليه
او يستحيل فلهذه الواو تصف لتعالى بشئ مما سبق للزم مما
للاجرام او اعراضها وذلك يستلزم ان يساويها فيما يجب
لها من الحدوث وقد سبق وجوب قدمه وبقائه وهذا معنى

ثلثة

قولي فيجب له ما يجب لها وذلك يقدح الي اخره والاستدلال علي
هذا المطلب بالقياس الاقتراني ينتظم من الشكل الثاني فنقول
الله جل وعلا ليس بحادث وكل مصنف بحادث بنتج بواحد من
تلك الامور المذكورة فهو حادث فينتج الله جل وعلا ليس
بحادث ثم امض علي ذلك الي اخرها **ق له** بل وفي كل وصف من
اوصاف الالوهية يعني كوجوب الوحدانية له ووجوب
نفوذ قدرته وارادته في كل ممكن ووجوب احاطة علمه بكل
معلوم ونحو ذلك لان هذه الاوصاف لا يجب للحوادث
فكذا لا يجب لما ماثلها **ص فصل ثم نقول و**
يجب لهذا الصانع ان يكون قادرا والا لما اوجد ك
ش تقرير البرهان الذي اشار اليه بالقياس الاقتراني
لانه اسهل واوفق وان كان الموافق للفظا انما هو الاستثنائي
وسنبينه اخرا عند شرح لفظة ان نقول الله تعالى موجد
بالاختيار وكل موجود بالاختيار فهو قادر ينتج الله
قادر ودليل الصغري سيبنيه تبعا لبطلان ان يكون
فعله جل وعلا بطبيعة او علة موجبة وقد سبق عند
كلامنا علي كونه تعالي مؤثرا وما الكلام فواضحة
لان الموجد بالاختيار هو الذي يصح منه الفعل بدلا عن الترك
والترك بدلا عن الفعل وهذا بعينه معني القادر وانما قيد

الايجاد

حطلب برهان القدرة

الايجاد بالاختيار لانه هو المستلزم للقدرة وساير الصفات
الالهية واما الايجاد بالذات كايجاد العلة والطبيعة لو صح
فلا يستلزم ان تكون تلك العلة او الطبيعة قادرة ولا
مريدة ولا عالمة ولا حية فالايجاد بالاختيار لما حقق بالبراهين
القاطعة سهل معه اثبات هذه الصفات سهولة لا يحتاج
معه الي كبير نظر وقولي والا لما اوجدك يعني الايجاد الذي سبق
بيانه علي الاستدلال بالنفس وهو الايجاد الاختياري ونظم
الدليل علي لفظه ان نقول لو لم يكن صانعك قادرا لما اوجدك
وبيان الملازمة انه اذا لم يكن قادرا كان عاجزا والعاجز لا
يتاتي منه فعل ولا ترك **فان قيل** لعل الصانع
طبيعة او علة فلا يلزم من عجزه عدم فعله **فالجواب**
انه سبق ان صانع ذاتك وساير العالم لا يكون الا مختارا اي
يستحيل ان يكون طبيعة او علة وبطلان التالي و
هو عدم ايجادك ظاهر مما سبق اول العقيدة مع
البرهان علي وجود الصانع **ص** ومريدا والا لما اوجده
اختصصت بوجود ولا بزمان ولا صفة ولازمن
بدلا عن نقايضها الجائز فيلزم اما قدمك او
استمرار عدمك **ش** المريد هو من له صفة يرجح
بها وقوع احد طرفي الممكن وان شئت فقل هو الفاعل

حطلب برهان الارادة

ق قدامه

وهما محالان

لوقوع احد طرفي الممكن ونظم الدليل على ان تعالي
مريد لكل على غير النظم الذي اشرنا اليه في العقيدة ان
نقول الله تعالى خصص الجايز باحد الطرفين الجايزين عليه
وكل ممكن كذلك فهو مريد فينتج الله تع مريد **اما الصغرى**
فواضحة اذ لا يخفى عليك انه كما كان وجود الممكنات وعدمها
بالنسبة اليه سواء لا يجب احدهما ولا يستحيل بل هما جايزان
على السواء ثم انه تعالى اوجد هذا الممكن فبالضرورة انه
تعالى هو الذي خصه باحد الطرفين الجايزين عليه وهو
الوجود ولم يبقه على الطرف الاخر الجايز وهو العدم وكذا
اوجده على مقدار مخصوص في ذاته فخصه ايضا بذلك
بدلا عن الطرف الاخر الجايز وهو ان يكون اكبر من ذلك المقدار
او اصغر وكذا خصه بالوجود في ساعة كذا في يوم كذا في
شهر كذا في سنة كذا بدلا عن الوجود المتقدم عليه ذلك او
المتاخر وكذا ما يتعلق بالالوان وساير الاعراض خصه بنوع
من ذلك بدلا عن تركه اي مقابله واما بيان الكبرى فلان
ترجيح وقوع احد الطرفين المستوين بغير مرجح محال
ويستحيل ان يكون المرجح نفس ذلك الممكن لانه يلزم عليه
ان يكون عليه مساويا لذاته راجحا لذاته وايضا قبل ان نترجح
ان ترجح له من ذاته الوجود كان واجب الوجود لذاته فيلزم

قدمه وان ترجح له العدم من ذاته وجب استمرار عدمه فلا
يوجد ابدا الان المرجح الذاتي يستحيل عدمه وكلا القسمين
باطل فتعين ان يكون المرجح خارجا عنه من جهة فاعله
والسبر يقتضي الا مرجح لاختصاص الممكن باحد الجايزات
عليه بدلا عن مقابله الا الارادة ومعنى تعلق الفاعل الى فعل قصده
ذلك الجايز وان شيت قلت اختياره له **فان قلت**
لعل الترجيح لوقوع احد الطرفين صفة القدرة **فالجواب**
ان القدرة نسبتها الى جميع الممكنات نسبة واحدة فما
بالها تعلقت بايجاد هذا الممكن على الخصوص بدلا عن
مقابله وفي هذا الزمان المخصوص بدلا من المتقدم والمتاخر
والازمان كلها بالنسبة الى القدرة القديمة سواء فلا بد
من ترجيح الفاعل بهذا الزمان للفعل وحينيذ يوجد
بقدرة الفعل فيه وكذا لابد ان يرجح الوجود بدلا عن
العدم ثم تتعلق القدرة على وفق الارادة **فان قلت**
لعل المرجح تعلق العلم بوقوع ذلك الممكن في الزمان المخصوص
على الصفة المخصوصة لان وقوع الممكن على خلاف علم
الله مستحيل **قلت** التخصيص بها للممكن
بالزمان المخصوص والصفة المخصوصة فيه تاثير بايقاع
بعض الجايزات عليه فلا يتعلق بهما الا الصفة المؤثرة

والعلم البين من الصفات المؤثرة بدليل تعلقه بالواجب والمستحيل
فلم يبق الا القدرة والارادة وقد بطل بما سبق تعلق القدرة
بالتخصيص فتعين ان المتعلق بذلك الارادة وهو المطلوب
فان قلت لعاقل ان يعقل المرجح لوقوع احد الجائزين
اشتمال على المصلحة المعلومة لفاعلها تعالى **قلنا** هذه
مقالة اعتزالية اعني مراعات المصلحة وسياتي برهان
عدم وجوب مراعات الصلاح والاصلح في حقه تع واذا
بطل مراعات المصلحة لم يصلح لترجيح الفاعل بها **فان**
قلت ما ذكرتموه من ان تخصيص احد طرفي الممكن
بالوقوع في حق المختار لا يكون الا بصفة الارادة ينتقض
عليكم بالمختار منا فانه يوقع افعالا في زمن مخصوص وعلى
صفة مخصوصة وهو ذاهل عنها لا شعور له بها فضلا
ان يقصد اليها ويريدها حتى يقصد اليها **فالجواب**
ان كلا منا انما هو في المختار الموجد للفعل والمختار منا
حالا يوجد فعلا اصلا لا في حق نفسه ولا في حق غيره وانما
الموجد للذوات الحادثة وجميع افعالها عموما هو الله
تعالى وسياتي برهان ذلك في فصل خلق الاعمال فالفعل
انما يستدل باختصاصه بما اختص به من الجائزات على
ان فاعله اي الذي قام به الفعل او حدثه الله تعالى فيه

وهو الفاعل صانع مريد لانا لا نوجد شيئا من افعالنا بل الله تع
يوجدها فينا الا انه تارة يوجدها سجانه ويوجد معها
صفة تسمى قدرة نحس بها تيسر ذلك الفعل لنا ولا تاثير لهذه
القدرة في الفعل اصلا بل هي مثل فعل الله تعالى مقارن
له وفي هذه الحالة التي يخلق الله تع مع الفعل قدرة تقارنه
يسمى العبد في الاصطلاح مختارا او مكتسبا وفاعلا ولا يسمى
مضطرا ومجبورا ثم قد يخلق الله تع مع هذين الفعلين
وهما القدرة والمقدور علما للعبد وارادة لما خلق الله فيه
وتارة لا يخلق له ذلك كما انه تع مع ايراد الفعل بالخلق دون
القدرة قد يخلق للعبد شعورا بذلك وقدرة وبالجملة
فالذوات كالمفروض للافعال المخلوقة فيها يخلق الله تع فيها
ما شاء وكيف شاء والصفة والمفروض فعل الله تعالى لا تاثير
لبعض في بعض فتبارك من لا شريك له في ملكه ولا مدبر
معه سواء ولا يسال عما يفعل جل وعلا **قوله** والا لما
اختصصت الى آخره نظم الدليل على لفظه من الاستثناء وذلك
ان يقال لو لم يكن فاعل ذلك مريدا لما اختصصت بوجود
الى آخره وبيان الملازمة انك عرفت فيما سبق ان لا سبب
لاختصاص الممكن ببعض ما جاز عليه الاقتران فاعله واذا
قدر ان الفاعل غير مريد لزم استحالة وجود ممكن بعينه

بدلا عن مقابله ضرورة عدم الاختصاص عند عدم المخصص
واما بطلان اللازم فبوجهين احدهما مشاهدة
الاختصاص في الممكنات والثاني وهو ما اشار اليه في ثم
العقيدة من لزوم اتصاف ذات الممكن باحد امرين
وجوب العدم واستمرار العدم وكلاهما مستحيل في حقه
اما الاول فلما مضى من حدوث الممكنات كلها واما الثاني برهان
فلمشاهدة الوجود فيها وبيان لزوم احد الامرين عند
تقدير عدم الاختصاص بممكن دون ممكن ان عدم الاختصاص
بالوجود وما يتبعه من المقدار المخصوص والصفة
المخصوصة توجب استمرار العدم لان الزمان لما كان لا يتصف وعدم الاختصاص بازمان المعين يوجب القدم او استمرار العدم ص ص
بد الا المتجدد فلا ينتفي عنه الا القديم والمستمر العدم اذ لا
يتجدد لهما فظهر ان لزوم الاتصاف باحد الامرين عند عدم
الاختصاص بتلك الامور المذكورة يتعين فيه احدهما
وهو استمرار العدم فيما عدا الزمان الذي يلزم احدهما لا بعينه
في الزمان لكي لم ينفصل في العقيدة لانه قصد ما يلزم
في عدم الكل من حيث هو كل لا ما يلزم في عدم كل واحد
ويصح عطف قوله فيلزم اما قد مكما الى اخره بالواو او استمرار عدمك ص ص
بدل الفاء وهو احسن وافيد ويكون دليلا اخر مستقلا
بنفسه معطوفا على الاول ونظمه على هذا ان يقال لو لم يكن

فاعلك

فاعلك مريدا للزم اما قدمك واستمرار عدمك وبيان اللازم
ان الفاعل اذا لم يكن مريدا فان كان وجود الممكن لازما للوجود
او لوجود صفة من صفاته بحيث لا تحتاج في وجود ذلك
الممكن الى قصد لزوم قدم ذاتك وقدم سائر الممكنات لا
استحالة وجود الملزوم بدون اللازم وقدم وجوب العدم
لفاعلك ولصفاته فالملزوم بهما يجب ان يكون كذلك وان لم
يكن وجود الممكن لازما للوجود ذاته ولا للوجود صفة من
صفاته لزم استمرار عدم ذاتك وعدم سائر الممكنات او مقدار خ ٢
لاستحالة ترجيح زمن او مكان او صفة بلا مرجح ص
ومن هنا تعلم استحالة كون الصانع طبيعة او
علة موجبة فان اجيب عن التاخر في الطبيعة
بالمانع او فوات الشرط لزم عدم القدم او ؛
التسلسل لينتقل الكلام الى ذلك المانع او
ذلك الشرط ش الاشارة بهذا راجعة الى لزوم
قدمك واستمرار عدمك اي بهذا اللازم يستدل ايضا
على امتناع ان يكون صانع العالم طبيعة او علة موجبة
وقد عرفت فيما مضى ان ما يتاتى منه الفعل والترك يسمى
مختارا او ص لا يتاتى منه الا الترك ان لم يمكن ان يمنعه مانع
من الفعل سمي علة وان امكن سمي طبيعة وبيان لزوم

احد الامرين اذ انقدر صانع العالم طبيعة او علة ان الطبيعة
والعلة لا يخلوان ان تكونا قديمتين او حادثتين فان كانتا
قديمتين لزم قدم العالم لان فعل العلة والطبيعة انما
هي باللزوم لا بالاختيار وقدم الملزوم يقتضي بقدم
لازمه وقد عرفت بالبرهان حدوث العالم وان كانتا
حادثتين افتقرتا الى علة او طبيعة ودار او تسلسل
وقد سبق بيان ذلك عند بيان كون فاعلك قديما والدور
والتسلسل محالان على ما مضى فالعلة والطبيعة
حادثتين محال فوجود ذانك وسائر العالم الموقف عليهما
محال والمحال مستمر العدم فقد لزم استمرار العدم لذانك
ولسائر العالم والعيان يكذب ذلك والحاصل انه
يلزم قدم العالم اذا فرضت العلة او الطبيعة قديمتين
او استمرار عدمه ان فرضتا حادثتين وكلا اللازمين
باطل فالملزوم وهو كون صانع العالم علة او طبيعة
باطل فتعين ان يكون فاعله بالاختيار وهو المطلوب
وربك يخلق ما يشاء ويختار ويلزم ايضا على تقدير العلة
والطبيعة قديمتين وجود ما لا نهاية له لان نسبتا
العلة والطبيعة الى جميع الممكنات نسبة واحدة والممكنات
لا نهاية لها فيلزم وجود جميعها دفعة وهذا المحال

في الجميع

لعله قدم

في الحقيقة لا يختص لزومه بفرض قدم العلة او الطبيعة
بل يلزم ايضا في فرض حدوثهما **قوله** فان اجيب عن الناظر
في الطبيعة الى اخر هذا اعتراض من الطبايعيين على الدليل
السابق وهو لزوم قدم العالم او استمرار عدمه وتقريره
ان قالوا اختيارا ان صانع العالم طبيعة وانها قديمة قولكم
فيلزم قدم تلك الحوادث غير مسلم لان عدم المفارقة
انما يلزم في العلة مع معلولها لان تلازمهما لا يتوقف
على شئ اما ملازمة الطبيعة مطبوعها فمتوقف على
عدم الموانع ووجود الشرائط كما تقول تاثير النار بطبعها
على مذهب الفلاسفة بعد هم الله في احراق الشئ
يتوقف على وجود شرط وهو مسها مثلا لذلك المحترق
وانتفاء مانع وهو بلل ذلك الممسوس مثلا اما اذا وجد
مانعها او انتفاء شرطها فتوجد هي مع عدم مطبوعها
الذي هو الاحراق **قالوا** فاذا تقرر هذا فنقول صانع
هذه الحوادث طبيعة قديمة لكنه تاخر مطبوعها ولم
يكن قد مها المانع من وجوده ازلا او فوات شرط فلما
انتفى المانع ووجد الشرط فيهما لا يزال وجدت تلك
الحوادث فلا يلزم على هذا قدم الحوادث ولا استمرار
عدمها كما زعمتم **وجوابه** ان ننقل الكلام معهم الى ذلك

الحوادث

المانع من وجود الحوادث او الشرط لها المتاخر وجود

فنقول ذلك المانع من تاثير الطبيعة في وجود الحوادث ازلا لا يخلو اما ان تقدر به قديما او حادثا فان كان حادثا افتقر الى محدث والمحدث على اصلكم طبيعة قديمة فتحتاجون الى تقدير مانع اخر منع من وجود هذا المانع الحادث ازلا والمانع من تاثير الطبيعة قد اخرتم انه حادث فيكون هذا المانع الثاني حادثا ويفتقر ايضا في تاخر وجوده عن طبيعته القديمة الى تقدير مانع اخر حادث ثم كذلك هذا المانع الاخر ويتسلسل فيلزم وجود حوادث لا اول لها وقد سبق برهان استحالته وان منعوا التسلسل في الموانع الحادثة وجعلوها مبدأ الزم قدم حوادث العالم لهم والطبيعة الموثر فيها عن المانع ازلا وان كان المانع من وجود العالم قديما لزم ازلا توجد شئ من العالم حتى ينعدم مانعه القديم لكن عدم القديم محال وقد سبق برهانه فوجود العالم المتوقف عليه محال وهكذا نقول في الشرط المتاخر وجوده عن الطبيعة انه حادث فيفتقر الى محدث والمحدث على اصلهم طبيعة قديمة فيحتاجون ايضا الى تقدير مانع من وجودها ذا الشرط ويلزم ما الزم او لا من التسلسل ان قدرت الشروط او الموانع حادثة وعدم

التقدم

التقدم ان قدر مانع الشرط قديما والى هذا الاعتراض وجوابه اشرت بقولي فان اجيب عن التاخر في الطبيعة الى اخره وانما خصصت هذا الجواب بالطبيعة لعدم تاتي تقدير المانع وفوات الشرط في تاثير العلة فالدليل السابق ناهض فيها ولا يتوهم عليه جواب واذا عرفت هذا عرفت ان امتزاج العناصر التي يذكرها الاطباء والطبايعيون وانحلالها لا تاثير له في وجود شئ ولا في فساد ولا ان باعتدال الطبايع تكون صحة الجسم ولا ان بغلبة بعضها تكون الامراض كما يزعمون بل لو كان الجسم بسيطا لم يتركب الا من نوع واحد لعقل الكون والفساد عند اهل الحق والسنة ما يقبله عند تركيبه من الانواع واختيار جل وعلا في كل شئ عند خلقه شيا اخر لا دليل على ان لاحد مخلوق قبة اثر في مخلوق الا اختيارا ولا يعرف بل وجود وعدمه فيما يتعلق بالتاثير سواء ولقد ضل ابن سينا وكذب ونهج منهج من تقدم من الطبايعيين مع ادعاء الاسلام وتشرع بطا هر في الدنيا حيث يقول في رسالة الطبيعة وقولك بقراطها صحيح ما ونار وثرا وريح ودليله في ذلك ان الجسم اذا تواعاد اليها رمادا وهواء ولو يكون الجسم منها واحد لم تربا لا لام حيثا فاسدا

تنبيه يدل على ان امتزاج العناصر لا

انزلد في حصول الانواع المختلفة والاشخاص المتماثلة
سوا ما قدمناه في ابطال تاثير الطبيعة والعلة ما اشار اليه
شرف الدين ابن التلمساني في شرح المعالم قال الامتزاج
الموجب لحصول الانواع المختلفة والاشخاص المتماثلة
اذا حصل في العناصر لا يخلوا اما ان يبقى كل عنصر على ما كان
عليه او لا فان لم يبق فما الموجب لانتفاء صورته التي
كان عليها وتماثل الاجسام لا يوجب نفي ما ينافيها من المعاني
لعدم التضاد والتنافي مع تعدد المحال فانه ان تحدث
محلها لزم تداخل الاجرام وهو محال اذ لو جاز ذلك لجاز
وجود جملة العالم في حيز خردلة وان لم تنتف صورتها
وجب بقاء الامر فيها على ما كان قبل الامتزاج **فان**
قالوا الماء الحار اذا قابل الماء البارد مثلا يكسر الحار من
سورة البارد والبارد من سورة الحار فتحصل كيفية
ثالثة وهي كونه فاترا **قلنا** تاثير احدى الكيفيتين
في الاخرى ان كان في زمن واحد لزم ان يجامع وجود كل
واحدة منهما عدمه ضرورة ان المؤثر لا بد وان يكون
حاصلا حال حصول اثره فيكون كل واحد منهما من
حيث كونه اثرا معدوما وان كان على التعاقب وجب وجود
الاول بعد حال عدمه لتحقيق اعدامه الثاني وهو محال

موثرا موجودا ومن
حيث كونه

باتفاق

باتفاق انتهى **قلت** ولو فرض وجود الاول
بعد عدمه واعدام الثاني لزم ايضا ان يوجد الثاني بعد
عدمه ليعدم الاول ويتسلسل فلا تحصل الكيفية الثالثة
وبما يبطل مذهب الفلاسفة القايلين بالتعليل
النافين عن الصانع الاختيار والارادة ان يقال لهم
ما بال الافلاك وقعت على عدد مخصوص ولم تكن اكثر
منه ولا اقل ولم كانت على تلك المقادير المخصوصة ولم
تكن اكبر منها ولا اصغر وما بال الاعلى منها يتحرك حركة
واحدة من المشرق الى المغرب وباقي الافلاك تتحرك حركتين
احدهما حركة اليومية من المشرق الى المغرب والاخرى
حركتها في البروج من المغرب الى المشرق وما بال الحركات
كلها اختصت بما بين المشرق والمغرب ولم تكن فيما بين الجنوب
والشمال مثلا ولم اختص كل واحد من السبعة السيارة
بفلكه المخصوص مع جواز ان يكون في غيره ولم اختص سائر
الكواكب الثابتة بالفلك الثامن ولم تكن في غيره ولم كان
الفلك التاسع الملس من الكواكب ولم كان بعض الكواكب اكبر من
بعض ولم كان بعضها يلي القطب الشمالي وبعضها يلي القطب
الجنوبي وبعضها على سمت الراس وبعضها مايلا عنه ولا موجب
للتخصيص لجميع ما ذكر على اصلكم وعلى مذهبكم في اسناد

ذلك الى غير الفاعل المختار الذي يخص ما شاء بما شاء الا تلاعب
لا يرضى بقوله الا مسلوب العقل والايمان ومن لم يتبعه الله
بشئ مما تعب في تعلمه وصار بهذا وهذا بيان المجانين وغير
المميز من الصبيان ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
اللهم عافنا بفضلك من كل آفة في ديننا ودنيانا واخرتنا
يا ارحم الراحمين يا ذا الجلال والاكرام **فائدة**
قال ابن دهاق في شرح الارشاد حيث تعرض لاضافة
الشرك وصنف اخر من الشرك وهو اضافة الفعل لغير الله تع
قال وهذا الصنف ثلاثة انواع احدها اضافة الفعل
الى الافلاك وانها تؤثر في العالم السفلي تاثيرات في الاجسام
والنبات والمركبات وان البعض يتولد عن البعض وهذا
البعض النوع يختص بد الفيلسوف ومن تابعه من عامتهم
عمي القلوب عموا عن كل فائدة لكنهم كفروا بالله تعليلا
الثاني ما اضيف من افعال بعض الى بعض من ان النار
تحرق والطعام يشبع او الثوب يستر وغير ذلك من ربط
المعتادات حتى ظنوها واجبة وذلك ضلالة تبع الفيلسوف
فيها كثير من عامة المسلمين **قلت** بل وكثير من
المتفقهة المشتغلين بالا يعنيهم من العلوم وعن مراشدهم
بمعزل قال وهم فيها على اعتقادات فمن قال بطبعها تفعل

فلا خلاف في كفره ومن قال بقوة جعلها الله فيها كان مبتدعا
وقد اختلف في كفره **قلت** وهذا القسم هو اعتقاد
الكثير عامة المتفقهة في زماننا ومن في معناهم وجملة المقلدين
قال ومن قال ان الاكل دليل عقلي على الشبع دون ان
يكون معتادا كان جاهلا بمعنى الدلالة العقلية ومن
علم ان الله سبحانه ربط بعض افعاله ببعض فكل ما فعل
هذا فعل هذا باختياره واذا شاء خرق هذه العادة فعل
كذلك فهذا هو المؤمن الذي سلم من هذه الآفة بفضل
الله سبحانه ثم ذكر ان النوع الثالث من هذا الصنف
ما تقوله المعتزلة ويعتقده اكثر من جهل هذا العلم من المسلمين
ان العبد يوجد افعاله بقدرة خلقها الله تعالى له وامره
ان يتصرف بها في غير ما نهاه عنه وذكر خلافا لاهل السنة
في تكفيرهم قال والاظهر انهم كفار **قلت**
فانظر هذا الخطر العظيم في العقايد وكيف عرض بنفسه
من اعرض عن النظر في علم التوحيد للعذاب المؤبد والخزي
السرمدي في نار جهنم مع كل كافر وجاحد اللهم اصلح
ظواهرنا وبواطننا واهدنا في الدنيا والاخرة صراط الذين انعمت
عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يا ارحم الراحمين
يا رب العالمين **ص ثم يجب انضاف انك ان**

يكون عالما والا لم تكن على ما اثبت عليه من دقايق الصنع
في اختصاص كل جزء منك بمنفعة الخاصة به وامداده
بما يحفظها عليه ونحو ذلك من المحاسن التي تعجز عقول البشر
عن الاحاطة باسرارها هاش فنظم الدليل على لفظ ان يقال
لو لم يكن صانعك عالما لم تكن متصفا بما اثبت عليه من غاية
الاحكام ودقايق المحاسن التي يعجز عن حصرها وبيان الملازمة
انه معلوم بالبديهة انه لا يحكم الفعل ويبرزه في غاية الكمال
وما لا يحاط بدقايق المحاسن الا من هو عالم حكيم غاية الحكمة
واما الاستثنائية فمعلومة بضرورة المشاهدة ولا يخفى
جمهور صدور ان تعجايب مصنوعاته سبحانه مما لا يحيط بها واصف ومن يقول
بصدور تلك العجايب مع كثرتها وخروجها عن حد الحصر من الجاهل
على سبيل الاتفاق كان معاندا للحق جاحدا للضرورة وخرجت
مكالمته لخروجه عن حيز العقلاء وقول من قال قد يقع الفعل
المحكم من الجاهل مرة على سبيل الاتفاق ولا يدرك فكذا يجب ان لا
يدرك اذا وقع مرات هو نظير قول القايل اذا لم يفد خبر الواحد
العلم فلا يفيد خبر الجماعة واذا لم يبرد قليل الماء فلا يبرد كثيره
واذا لم تنتج المقدمة الواحدة فلا تنتج المقدمتان والمنسوبة في
ذلك خلاف الحس والعادة والعقل **فان قيل** ينتقض هذا
الدليل بما يتخذه النحل بغير الة من البيوت المحكمة المسدسة

التي

التي لا يعرف واضع مثلها الا المهندسون واختارت خصوصية
هذا الشكل لجمعه بين مصلحتين وهما قربه من شكل الدايرة
القريب من شكل النحلة والامن معه من فرج تبقا الاشكال بين ه
ضايعة لغير فايدة ومعرفة كون الجمع بين هاتين المصلحتين
خاصا بهذا الشكل المسدس مما لا يستخرجه الا ذكيا المهندسين
بعد سير وبحث عظيم ومعلوم ان النحلة من الحيوان غير العاقل
وقد صدر من فعلها ما صدر كيف يصح مع هذا ان يستدل
باحكام الفعل واشتماله على دقايق الصنع على علم صانعه
فالجواب انك قد عرفت ان معتقد اهل السنة ان الله
عز وجل منفرد بخلق كل شئ لا تاثير لغيره في شئ اما كان
وان الافعال التي تتصف بها العقلاء وغيرهم كلها منسوبة
الى الله تعالى خلقا واختراعا وان كان بعضها ينسب الى البعض
من يتصف بها كسبا من غير تاثير اصلا وسياتي في فصل
خلق الافعال تفسير معنى الكسب فليس في الوجود عند اهل
السنة الا الله جل وعلا موصوفا بالصفات العلية وكل ما سواه
من الكاينات فنهي افعاله فالشكل المسدس الذي اتخذته
النحلة اذا ليس لها فيه تاثير اصلا بل هو كاكتساب من غير تاثير لما يات
في ابطال التولد من امتناع تعلق القدرة الحادثة بغير محلها وانما
وقوع ذلك الشكل لمجرد خلق الله جل وعلا واختراعه والهم النحل

اتخاذه مسكنا لهم سائر الحيوانات لمصالحها الذي خلق كل
شئ ثم هدي فهو من جملة مايدل على عظيم علمه تعالي ولو
سلمنا انه من فعلها فلا نسلم انها غير عالمة به حينئذ
بل خرقت في حقها العادة والهمت علم ذلك وخلق لها كما
خلق للنملة علم سليمان عليه السلام وجنوده حتى قالت
يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم ثم تعليم دقايق العلوم وخلقها
لمن ليس اهلا لمطلق العلم تكليف بدقايقه من ادل دليل
على شرف علمه جل وعلا . . . . . وباهر
قدرته ونفوذ ارادته والقيام جميع الممكنات لمشيئته تعي
تعالي وقد ضعف امام الحرمين في البرهان دلالة الاحكام
على العلم وقال لا معنى للاحكام سوي الاكوان خصصت
الجواهر باحياز حتى انتظم منها خطوط مستقيمة وهلا
اختصاص للاكوان بالدلالة على العلم وانما الكلام مع الخصم
بعد كونه صانعا مختارا والاختيار دليل كونه عالما
واعترض عليه شرف الدين بن التلمساني بان الاحكام
لا نسلم رجوعه الى مجرد تخصيص الجواهر باكوان بل هو
يرجع الى اختصاص باكوان وكيفيات خاصة وضرب
من الصفات والاعراض على مقدار وكل شئ عنده بمقدار
ثم دلالة غير الاحكام من وقوع الفعل على وفق الاختيار

وان كان

متصل

بياض صحيح

بل دلالة الاحكام

وان كان منتجا لا ينفع من دلالة الاحكام اوضح لانه يدل
على العلم بالضرورة والاختيار يدل عليه بالنظر انتهى

قلت يخرج من هذا انه يصح الاستدلال على

وان الاول اوضح من الثاني ووجه الاستدلال بالاختيار ص

كونه تعالى عالما بوجهين الاحكام والاختيار على ما
قدره بن التلمساني في شرح المعالم انه قد تقرر في ما بين
البراهين القاطعة ان الله فاعل بالاختيار والفاعل
بالاختيار لابد وان يكون قاصدا لما يفعله والقصد

محال م

الى الشئ مع الجهل به ولا يتصور القصد مع الله تعالى
الا مع العلم بالمقصود وان كان يتصور من الحادث
مع العقد والظن والوهم لما يتصور من الله تعالى

بياض صحيح

على الله تعالى بناء على ذلك
لاحتمال وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه وهو
نقص يتعالى الله عنه فتعين ان يكون عالما
ولما كانت الماهيات المطلقات لا يمكن دخولها في
الوجود الا مع تخصيصها بزمان ومحل وكيفية ووضع
ومقدار وكل وجه وجدت عليه امكن في العقل
وجودها على خلافه او مثله ولا يتخصص الا بالمقصد
اليه وجب ان يكون عالما بها من كل وجه وذلك ادل
دليل على انه تعالى عالم بالجزئيات لا كما تقوله الفلاسفة

انه علم تعالى لا يكون الا كليا تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا **قوله** وامداده بما يحفظها عليه الضمير في امداده
يعود على الجزء والمنصوب في يحفظها يعود على المنفعة
وبيان ما ذكر على سبيل الاشارة ان نقول جسد
الانسان مركب من اصول اربعة الارض والماء والهوى
والنار ثم تفصلت هذه الاربعة الى العظم والمخ
والعروق والدم واللحم والجلد والظفر والشعر وضع
كل واحد منها الحكمة لولاها لم يكن الجسد بحسب العادة
فالعظام منها هي عمود الجسد فضم بعضها الى بعض
بالمفاصل واقامها العضلات والعصب ربطها ولم
تجعل عظما واحدا لانه كان يكون مثل الحجر ومثل الخشبة
لا يتحرك ولا يجلس ولا يقوم ولا يركع ولا يسجد لخالقه
الواحد الاحد القيوم وجعل العصب على مقدار تخصوص
ولو كان اقوى مما هو لم تكن عادة حركة الجسم ولا تصرفه
في منافعه ثم خلق تعالى المخ في العظام في غاية الرطوبة
ليرطب يبس العظام وشدتها ولتنفع العظام برطوبته
ولولا ذلك لضعفت قوتها وانخرم نظام الجسم لضعفها
بحسب مجرى العادة ثم خلق اللحم وعباه على العظام وسداده
خلل الجسد كلها فصار مسقيا بالحمة واحدة واعتدلت

هيئة

هيئة الجسد به واستوت ثم خلق العروق في جميع الجسد
جداول لجريان الغذا فيها الى اركان الجسد لكل موضع
من الجسد عدد معلوم من العروق صغارا وكبارا لان الصغير
الصغير من الغذا حاجته والكبير حاجته ولو كانت اكثر
مما هي عليه او انقص او على غير ما هي عليه من الترتيب ما صح
من الجسد بحسب العادة شيء ثم اجرا الدم في العروق وسيالا
خاثرا ولو كان يابسا او اكثف مما هو عليه لم يجر في العروق
ولو كان الطف مما هو عليه لم تتغذ به الاعضا ثم
كسا اللحم بالجلد ليبس كله كالوعاء له ولولا ذلك لكان
عثيرا حمرا وفي ذلك هلاكه عادة ثم كساه الشعر وقاية
للجلد وزينة في بعض المواضع ولم يكن فيه الشعر جعل
له اللباس عوضا منه وجعل اصوله مغروزة في اللحم
ليستمر الانتفاع ببقائه ولين اصوله ولم يجعلها يابسة
مثل رؤس الابر اذ لو كانت كذلك لم يهنه عيش وجعل
الحواجب والاشفار وقاية للعينين ولولا ذلك لاهلكها
الغبار وانسقط وجعلها على وجه يتمكن بسهولة
من رفعها عن الناظر عند قصد النظر ومن ارخائها
على جميع العين عند ارادة امساك النظر الى ما تودي رويته
دينا ودنيا ولم يجعل شعرها طبقا واحدا لينظر من خلالها

على

ثم خلق شفتين ينطبقان على الفم يصونان الخلق والفم
من الرياح والغبار وينفتحان بسهولة عند الحاجة
الى الانتفاع ولما فيهما ايضا من كمال الزينة ونحوها ثم
خلق بعدهما الاسنان ليتمكن بها من قطع ماكول ولطحنه
وجعل اللسان الذي يجمع به ما تفرق من الماكول في ارجاء
الفم ليتمكن بتسهيله للابتلاع بطحن الارحاء وخلق فيه
معنى الذوق لكل ماكول ومشروب ولم يخلق جل وعلا
الاسنان في اول الخلقة لئلا يضر بامه في حال رضاعه
بالعض ولانه لا يحتاج لها حينئذ لضعفه عما كثف من
وصلح الاغذية التي تفتقر الى الاسنان فلما ترعرع وصلح للغذا
خلق له الاسنان وجعلها نوعين بعضها محدود الاطراف
الماكول ومي التي للقطع يقطع بها الماكل وبعضها منبسطة
ومي التي للطحن تسبحان الله ما اكثر عجايب صنعه وارجح
الايات الدالة عليه ولكنا لا نبصر شيئا الا بتوفيق الله تع
ثم لما كان المأكول شديدا كثيفا ولم يكن يجري في
الفم غير مبنا عدة على الدوام احلى من كل حلو واعذب من كل
الى الحلق وهو كذلك على عذب فيحرك اللسان العلك ويمرجه بالكما فيعود ريقا
سبيه اتبع الله تعالى فوصه فينحدر في الحلق بلا مؤنة ولهذا اذا اعدم الله تع تلك
العين يخلق جفوفا من المعرض ولم يبق على الخلق شيء وان

مضى

مضى فيحتقنه عظيمة ومن عجيب هذه العين انها مع عدم
انقطاعها لم يكن مائها يملا الفم في وقت حتى يتكلف
الانسان مؤنة عظيمة في طرد ذلك عنه بل حرمت على
وجه الجهة فيه ان تنعدا وجه منفعتها فتبارك الله
احسن الخالقين ثم خلق اظفار اليدين والرجلين
لتشد بها اطفارها الكثيرة حركتها والتصرف بها في الامور
ويحك بها وينتفع بها في موضع الحاجة وانظر الى
خلق الاصابع وجعلها متفرقة ذات مفاصل ليتمكن
بذلك من قبضها وبسطها بحسب الحاجة ولما كان
الشعر والظفر مما يطول لما في طولهما من الصالح لبعض
الناس في بعض الاوقات وكان جزمهما مما يحتاج اليه
في بعض الاوقات لم يجعله كسائر الاعضاء في تالم الانسان
بقطعها فانظر الى دقايق هذا الصنع الجليل وحسن
معاملة المولى الرحيم هذا العبد الكفور الا من عصمه الله
باللطف الجميل ثم هكذا كل عظم وعرق وقليل او كثير من
الجسد على هذه الحكمة واكثر وقد اشرنا الى نزر يسير
من بحر لا ساحل له هذا في جسد الانسان وحده ثم
اذا تتبعت عجايب الملك في الارضين وساير حيوانها
واشجارها وبناتها ثم عجايب الملك في السموات وما يملكها

وعرشها وكرسيها ثم عجايب الجنة ومكانها ثم اهوال النار
وعظيم زبانيتها واختلاف انواع العذاب لاهلها فلعت على
ما تتحير فيه العقول وتدهش لسماعه الالباب لخلق السموا
والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون
هذا وكل ما اطلع عليه جميع البشر من ذلك شئ يسير جدا
لا بال له في جنب ما غاب منهم من ملك الله تعالى ص
وحيا والالم يكن بهذه الاوصاف التي سبق وجوبها
ش يعني ويجب ايضا لصانعنا اذا يكون حيا والالزم ما
ذكر وبيان الملازمة ان تلك الاوصاف السابقة وهي
كونه قادرا وما بعده مشروطة عقلا بكون المتصف
بها حيا فلو قدر عدمه لوجب عدمها لوجوب انتفاء
المشروط عند انتفاء شرطه لكن انتفاء تلك الاوصاف
المشروطة محال لوجوبها على ما تقدم فنفي شرطها وهو
كونه تعالى حيا محال ص وسميعا بصيرا متكلما
والالم تصف الكون حيا باضدادها واضدادها
افات ونقص ومني عليه محال الاحتياج حينئذ
الى من يمكنه وهو المعنى على الاطلاق المفتقر
اليه كل ما سواه على العموم ش اي ويجب لصانعنا
ان يكون سميعا بصيرا متكلما لان كل حي قابل للصفة

فانه لا يخلو عنها او مثلها او ضدها عرفت فيما سبق وسيفيد
فيما ياتي من استحالة عدم القابل عن جنس المقبول ودليله
ان كل حي قابل للاتصاف بهذه الصفات او اضدادها
لامتناع اتصاف الموتى بها وصحة اتصاف الاحياء بها
فالصحيح اذ القبول هذه الصفات اما الحيوة او امر
يلازم الحيوة واياما كان يلزم عليه اتصاف كل حي بها
فاذا لم يتصف الحي بكونه سميعا بصيرا متكلما لزم ان
يتصف باضدادها وهي كونه اصم اعمى ابكم لكن هذه
الاضداد في حقه تعالى مستحيلة لكونها افات و
نقايص وهو سبحانه عز وجل منزه عن كل نقص فضلا
وعقلا لان النقايص مفتقر الى من يكمله وذلك
يستلزم حدوثه والحدوث والافتقار على واجب
الوجود الغني باطلاق المفتقر اليه كل ما سواه تعالى
على الضرورة ويلزم على تقدير تلك النقايص ان يكون
المخلوق والمتصف بالكمالات اضدادها اكمل من الخالق
وذلك مما لا يعقل ص والتحقيق الاعتماد في
هذه الثلاثة على الدليل السمعي لان ذاته تعالى
لم تعرف حتى يحكم في حقه بانه يجب الاتصاف
باضدادها عند عدمها ش يعني ان الاعتماد

في ثبوت تلك الاوصاف على الدليل العقلي من كون تلك
الاوصاف كمالات فيجب اتصافه تعالى بها والا لاتصف
باضدادها فيكون ناقصا لانه قد فاته الكمال وفوت
الكمال نقصان ضعيف لانه انما ثبت لتلك الاوصاف
الكمال في الشاهد ولا يلزم من كون الشيء كمالا في
الشاهد ان يكون في الغايب كذلك الا ترى ان اللذة
والالم في الشاهد كمال وهما ممتنعان على الله تعالى
لانهما من عوارض الاجسام وذاته تعالى لم تعرف حتى
يعلم ان هذه الاوصاف كمالات في حقه تعالى ليصح اتصافه
بها بحيث يلزم اذا لم يتصف بها ان يتصف باضدادها
وانما تعرف من صفاته تعالى بالعقل ما دلت عليه
افعاله فان لم يدل السمع العقل لجانا الى السمع فان لم
يرد وجب الوقف ولا شك ان السمع وارد في هذه الصفات
الثلاث فمنه في اثبات كونه تعالى سميعا بصيرا
قوله تعالى انني معكما اسمع وارى وكقوله تعالى وهو السميع
البصير وكقوله تعالى الم يعلم بان الله يرى وكقوله
تعالى جل اسمه الذي يراك حين تقوم واحتجاج
ابراهيم عليه السلام في الالهية الاصنام لقوله تعالى
لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولو كان معبودا كذلك

لم تتم

لم تتم لرجحة وقد قال تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم
على قومه واذا ثبت ان الاتصاف بهاتين الصفتين
لا يتوقف عقلا على الاتصالات الجسمانية ودل النقل
بهما على انهما صفات كمال وجب اعتقاد ما دلت عليه الاية
ولا محوج للتاويل لا عقلا ولا سمعا وحمل اللفظ على احتماله
البعيد مجاز وشرطه القرينة ومع عدمها لا يجوز المصير
اليه لما فيه من اثبات المشروط بدون شرطه فتعاني
البقاء مع تلك الظواهر وهكذا الحكم في جميع ما ورد من
جميع احكام الاخرة متى كان ظاهرا ممكنا وجاز واجب اعتقاده
الا ان يدل دليل على امتناعه واما دليل كونه تعالى
متكلما من السمع فقال الامام الفخر اجمع الانبياء والرسل
عليهم الصلاة والسلام على كونه تعالى متكلما قال ابن
التلمساني وقد اجمع المسلمون ايضا على ذلك على الجملة
وان اختلف في تفسير الكلام **فان قيل** يرد علي
اثبات كونه تعالى متكلما بطريق السمع ان يقال ان قول
الرسول لا يدل ما لم يثبت صدقه ولا يثبت صدقه
الا بالمعجز والمعجز لا تثبت ما لم يثبت كونه الباري تع
متكلما فان دلالة المعجز تتنزل منزلة قول الله تعالى
لمدعي الرسالة صدقت اوانت رسولي فما لم يثبت الكلام

الصدق لله تعالى لا يكون مصدقا لرسله فلو اثبتنا
الكلام لله تعالى لسمع لذات **قلت** قال ابن التلمساني
انه كلام قوي وجوابه ان من ادعى انه رسول الملك برا من
الملك وسمع وقال ايد صدقي ان يغير الملك عادته المالوفه
ويفعل كذا ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي
فافعل لي ذلك ففعل ذلك على الوجه الذي التمسه فيعلم
جميع الحاضرين انه رسوله وانه صادق وان كان فهم متى
ينفي كلام النفس ويكفي في العلم بتصديقه ايجاده
للفعل الدال على ارادة تصديقه كما يدل التخصيص في
الافعال على ارادته وقوعها على ذلك الوجه وقولهم
ان المعجزة تنزل منزلة التصديق كما يدل التخصيص في
الافعال على ارادة وقوعها على ذلك الوجه وقولهم ان
المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول مسلم ولكن
تنزل منزلة المواضعة على قول يدل على ارادة ذلك
كما يدل بعض الاشارة على ذلك والكلام المستدل على ثبوته
لله تعالى بالسمع في دعوى الاشعرية هذا القول نفسي
النفسي والنزاع فيه لا في العبارات الحادثة المتواضع
عليها والافعال كثيرا ما تنزل على الارادة وان لم تتواضع
لذلك نظر اللعاد والمعجزة كذلك وقد رجح الاستاذ

ابو اسحاق

ابو اسحاق على انه تعالى متكلم بانه تعالى متكلم ملك ولا
يتم الملك الا بامر ونهي والجواز تردد الخلايق بين امر
مطاع ونهي متبع وقال كل صفة جايزة لابد وان تستند
الى صفة ازلية والا استحال ما علم جوازه ويستحيل رد
الامر والنهي الى الارادة والعلم وسايرالصفات غير الكلام النفسي
على ما سنبينه عند اثبات صفة الكلام في فصل اثبات
صفات المعاني فيجب اثباته لله تعالى والطريقة الاولى تؤول الى
نفي النقايض وقد عرفت ما في الاستناد في نفيها الى العقل
والاعتراض على الثانية ان يقال لا مانع ان يكون هذا الجواز
لتردد الخلايق بين امر مطاع ونهي متبع يستند الى صحة امر
بعضنا لبعض **فان قيل** يلزم عليه الدور او
التسلسل لانا ننقل الكلام الى الامر منا الذي استند اليه
المامور المطيع له فانه يجوز ان يكون ذلك الامر ايضا مامورا
مطيعا لغيره فان كان الغير ما معه لزم الدور والا لزم
التسلسل **قلنا** لا يلزم ذلك لو كان يجب ان يكون
كل شخص امرا ومامورا اما مطلق الجواز فيكفي في صحته ما
سبق واحتج الاستاذ على اثبات الجزء لله تعالى
بان كل عالم يجد في نفسه حديثا مطابقا للمعلوم به بالضرورة
ولا معنى لكلام النفس الا ذلك واعترضه شرف الدين بن التلمساني

بانه اثبات قضية كلية عامة تشملنا وتشمل الباري جل وعلا
من قضايا جزئية وجدانية فقوله يساعد الخصم على تسليمه واحد
القضايا الكلية من المحسوسات والوجدانيات لا يتم الا
باستقراء عادات واثبات احكام الله تعالى وصفات ذاته
لا نوخذ من القضايا العاديات فالوجه والاعتماد على السمع
وسنتكلم انشاء الله معنى الكلام القديم الموصوف به ذاته
تعالى ص وله يستغني بكونه تعالى عالما عن كونه منزها
سميعا بصيرا ما يجد ضرورة من الفرق بين علمنا بالشيء
حال غيبته عنا وبين تعلق سمعنا وبصرنا به قبل
ش اعلم ان العقلاء قد اختلفوا في معنى هاتين الصفتين
فذهب الجبائي وابنه ومن تبعهما الى ان معنى السميع والبصير
شاهدا وغائبا هو الحي الذي لا افة به وهذا باطل فان الحيوة
ليست من الصفات المتعلقة والسمع والبصر من الصفات
المتعلقة والسلب لا اختصاص له بغير ما سلب عنه ولان الانسان
يحس من نفسه كونه سميعا بصيرا والعدم لا يحس ولانه لو صح
ذلك لصح ان يقال العالم القادر هو الحي الذي لا افة به ولم
يقل به وذهبت الفلاسفة الى ان الرويته تاثير الحدقة بسبب
ارتسام صورة المبصر فيها ولهم قولان احدهما ان المدرك لنا
نفس المثال المنطبع وهو الشيء المطابق لما في الخارج الخالي

ع المادة

عن المادة والثاني ان المدرك لنا عين ذلك الشيء بواسطة المثال
المنطبع في الرطوبة الجليدية المودية الى الحس المشترك الذي هو
مركب من عصبتين مجوفتين على صورة صليب في مقدم الدماغ
قالوا واما السمع فان الصوت وما يتركب من الحروف والاصوات
اذا صادمت الهوي الراكد في الصماخ المجاور للعصبة المفروشة
في قعر الصماخ المحدودة عليه كالجلد على الطبل حصل فيه طنين
يسمى التقعر المدركة المودعة في تلك العصبة على راي او توديه
الى الحس المشترك على هذا الراي كحوض تنصب فيه خمسة انابيب
ومنى الحواس الخمس ولذلك سمي مشتركا والنفس هي المدركة
بواسطة كلوح تقراه ومذهب اهل السنة ان السمع والبصر
ادراكان لا يتوقفان الا على وجود محل يقوم به واختصاص
بعض الاشياء بالادراك في حقنا انما هو باجراء الله عادته بخلق
ذلك فيه او عنده وحجتهم ان قبول المحل للادراك لنفسه لو
فلو اشترط فيه شرط لزم توقف الصفة النفسية على شرط
وهو محال وقد اعترض الامام على من قال ان الرويته بسبب
الانطباع لانا نرى نصف كرة العالم وانطباع العظيم في العظيم
محال وهذا الالزام صحيح على من يقول ان المدرك المثال
المنطبع لا نطباعه على الخارجي لا بالنسبة لمن يقول ان المنطبع
واسطة الادراك والزمه الامام ايضا عدم رويته الاطوال

والعروض لاستحالة ارتسام هذه الابعاد في نقطة النظر

واعترضه ابن التلمساني بانه ان اراد الانطباع بكيفية
العظم فهو من معنى ما قبله وان اراد مطلق الانطباع لان
الناظر نقطة والنقطة لا امتداد لها فكيف ينطبع فيها ما له
امتداد فيقال ان ما يمتنع لو كانت كرة حقيقة بحيث لا
يقابل البسيط منها الا نقطة اما اذا كان فيها انطباع مع ما
استدارتها كالبيضة مثلا فلا مانع من انطباع المثال
الصغير المطابق للكبير بحسب العادة **والزم الامام**
ايضا على القول بالانطباع في السمع ان لا تعرف جهة الصوت
وفيه نظر وان لا تسمع الحروف وراء الجدران وفيه ايضا
بحث هذا ما يتعلق بالسمع والبصر على مذهب الفلاسفة

وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري
الى ردهما للعلم بالمبصرات والمسموعات كالشهد والخبير
فانهما راجعان الى تعلق العلم على وجه خاص **وقد احتج**
الفخر على رد هذه المقالة بانا اذا علمنا شيئا ثم ابصرناه او
سمعناه وجدنا بين الحالتين تفرقة بديهية وذلك مما
يدل ان الابصار والسماع مغايران للعلم والى هذه الحجة اشرت
في اصل العقيدة بقولي لما يجدد ضرورة الى اخره الا اني
فرضت تاخير العلم بالشئ عن تعلق السمع والبصر والامام

الانطباع

فرض

فرض العكس ولا فرق في الحجة بين الوجهين **واعترض شرف**
الدين بن التلمساني هذه الحجة بان مجرد التفرقة لا ينتج ان
تكون التفرقة بينهما تفرقة نوعية ولانهما نوعان خارجان عن
نوع العلم وهو محل النزاع ولا مانع من رجوع التفرقة الى كثرة
التعلقات وكثرتها فان البصر يتعلق بالهيئات الاجتماعية
ولا يتعلق العلم بذلك في حال الغيبة ولذلك يقال ليس الخبر كالعيان
او يقال ما المانع من رجوع التفرقة الى اختلاف محل العلم فعند
الرؤية يكون العلم حاصلا بالقلب والعين وعند الغيبة
يبقى في القلب فيخلق امثاله ويعدم من العين والشيخ
ابي الحسن الاشعري في المسئلة قولان احدهما انهما
ادراكان يخالفان العلم بجنسهما مع مشاركتهما للعلم
في انهما صفتان كاشفتان يتعلقان بالشئ على
ما هو به والقول الثاني انهما من جنس العلم الا انهما
لا يتعلقان الا بالموجود المعين والعلم يتعلق بالموجود
والمعدوم والمطلق والمقيد وكل هما مع ذلك
صفتان زائدتان على علم تعالى **واحتج** على ذلك
بما احتج به الفخر قال ابن التلمساني وما ذكرناه
من الاشكال وارد عليه ومن قال من المعتزلة انه
سميع بصير لنفسه فهو يردهما الى العلم وقال بعض

٢ لعله كيفية

المعتزلة ان الباري جل وعلا مما يتوهمه الظالمون علوا كبيرا
لا يرى ش ص كما انه لا يرى وهو قياس مذهبهم في
اشتراط اتصال الاشعة وانبعاثها من بنية مخصوصة
والمقابلة او ما في حكمها في الرؤية وسياتي انشاء
الله تعالى في فصل الرؤية ابطال مذهبهم في ذلك ش
باشبع قول ص وبهذا ثبت كونه مدركا عند
من اثبته والتحقيق فيه الوقف لما تقدم ان
التحقيق في نفي النقايص الاعتماد فيه على السمع
وقد ورد في السمع والبصر والكلام ولم يرد في
الادراك وجزم بعضهم بنفيه لما راه مختصا
للاتصال بالاجسام يعني ويدخل في العلم
والحق انه لا يستلزمه وبالجملة فمجموع
ما فيه ثلاثة اقوال واقربها الوقف كما قدمناه
ش الاشارة بهذا راجعة الى دليل كونه تعالى سميعا
بصيرا وهو كونهما كما بين في حق الحي زائدين على
العلم للتفرقة الضرورية بين العلم وبينهما وهذا المعنى ثابت
للادراك فيجب ثبوته عند من يسلك هذا الطريق العقلي
وقد قدمنا ذلك ويعنون بالادراك ادراك الملموسات
والمشمومات والمذوقات فمتى وبهذا ثبت كونه

مدركا

دها

مدركا عند من اثبته معناه ان دليل الادراك عند القايلين
به ان قالوا ان الادراكات المتعلقة بهذه الاشياء
زايدة على العلم بها للتفرقة الضرورية بينهما كما سبق قبل هذا في
زيادة الادراك السمع والبصر على العلم واذا كانت زايدة
على العلم لا يستغنى به عنها وهي كمالات وكل حي فمن
قابل لها فاذا لم يتصف بها اتصف باضدادها واضدا
نقص لان فيها فوت كمال والنقص في حقه تعالى محال
فوجب ان يتصف بتلك الادراكات زيادة على علمه
جل وعلا لكن على ما يليق به تعالى من نفي الاتصال بالاجسام
ونفي الملذات عن ذاته العلية والالام ولهذا
اجمعوا ان لفظ الشم والذوق واللمس لا يصح اطلاقه في
حقه تعالى لما يوذن به من الاتصالات وتجدد
الكيفيات وكل ذلك في حق من تنزه عن الحدوث
في ذاته وصفاته محال وانما الادراك المتنازع في
اثباته في حقه تعالى امر وراء الشم واللمس والذوق
وليست هذه الثلاثة نفس الادراكات ولا لازما عقلا
لها وانما هي في حقنا عادية يخلق الله معها ادراكا
غالبا ويدل على ان الادراك امر زايد عليها انك تقول
شممت التفاحة فلم اجد لها ريحا ولكن لمست وذقت

فلم اجد ولو كان الادراك غير زايد عليهما لكان هذا اللفظ
متناقضا ولما اعتقد بعض العلماء الملازمة العقلية
بين الادراك وبينهما وابطلهم ذلك منع ايضا اثبات هذه
الادراكات لله جل وعلا وجعل الاحاطة بمتعلقاتها
داخلة في علمه تعالى والى هذا القول اشرت بقولي ثم
وجزم بعضهم بنفيه اي بنفي الادراك المتعلق بالمسموعات
والمذوقات والملموسات يعني ويستغنى عنه بالعلم
وقولي لما اراه ملزوما للاتصال هذه حجة النافي و
قولي والحق انه لا يستلزمه اي الادراك لا يستلزم الاتصال
بالاجسام لما عرفت ان الادراك امر والاتصال شرط
فيه بالنسبة الينا عادة لا عقلا وقولي والتحقيق فيه
الوقف اي في الادراك بمعنى انه ثابت لكن لم يتح زايد على علمه
ام لا فترك الجزم باحد الامرين لعدم ظهور دليله وهذا
مختار المقول المفتوح وابن التلمساني وصحتهما ما اشرنا اليه
وهو ان التحقيق عندهما في نفي النقايص الاعتماد على
دليل السمع وقد ثبت في السمع والبصر والكلام كما قدمناه
فيها ولم يثبت في هذا الادراك فوجب الوقف على اثباته
ونفيه ص فصل ثم تقول يتعين ان
تكون هذه الاوصاف السبع تلازمها معان تقوم

بذاته

بذاته تعالى فيكون قادرا بقدرة مريدا بارادة ثم
كذلك الى اخرها ش يعني بالاوصاف السبع ما
ذكر قبل من كونه تعالى قادرا الى متكلما وانما لم يعدها
تمامية بزيادة كونه مدركا لما يرى من التنازع في هذه
الصفة الثامنة ولما تقدم ان التحقيق فيها الوقف
وانما الكونه قديما وباقيا فقد تقدم ما في ملازمتهما
لصفة القدم والبقاء واعلم ان هذه السبع الصفات
السبع التي فرغ من برهان ثبوتها نسمي لاجل ملازمتها
معان اخرى علل لها صفات معنوية واحوالا معنوية
نسبة الى المعاني التي هي عللها ككونه قادرا علته
القدرة وكونه عالما علته العلم وهكذا الى اخرها
ونسمي هذه العلل الملازمة للمعنوية صفات المعاني
فالمعنوية صفات ثابتة للذات لا تتصف بوجود
ولا عدم معللة بمعنى قايم بالذات وعللها صفات
موجودة قايمة بالذات موجبة لها حكما وهو تلك
الصفة المعنوية هذا كله لصحة الواسطة بين الوجود
والعدم واما على القول بنفيهما فليس الا الذات وصفا
المعاني الوجودية ولا معنى عندهم لكونه عالما او قادرا
الا قيام العلم والقدرة به فالحال عندهم هو الا معنوية

ت

ولا نفسية وبالجملة فالمتكلمون على فريقين فريق ينفي
من الحال وفريق يثبتها وحقيقة الحال صفة اثبات لا
تتصف بالوجود ولا بالعدم فالقائلون به ينفي الاحوال
كالشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المحققين ليس عندهم
من الصفات الا صفات المعاني والقائلون باثبوت
الحال كالقاضي وامام الحرمين الصفات ثلثة اقسام يقسمون ه
نفسية ومعنوية ومعاني ووجه الحصر ان المتحقق
اما ان يتحقق باعتبار نفسه او باعتبار غيره الاول
الوجود والثاني الحال وهو اما ان يكون الغير الذي
تحقق به ذاتا موصوفة او معنى يقوم بموصوف
الاول الحال النفسية والثاني الحال المعنوية وجعلها
بعض المتاخرين ستة اقسام ضم الى هذه الثلاثة ثلثة
اخر وهي السلبية والفعلية والجامعة لجميع الاقسام
ولهم في تعريف هذه الاقسام عبارات اما الصفات
السلبية فقالوا انها عبارة عن كل ما يمتنع ان يوصف حتى ه
به الباري جل وعلا والتحقيق انها عبارة عن نفي
كل ما يمتنع الى اخره وذلك كسلب الشريك والجسمية
والعرضية ونحو ذلك وقد يكون بعض السلوب جا
ئز في حقه تعالى ومنهم من يعبر عنها بالحدوث

وذلك

وذلك كمعنوه تعالي وحلمه بعد الجناية فانه استقاط العقوبة عبارة عن صح
مع تحقق الجناية **واما** الصفات النفسية فقيل انها
عبارة عن كل حال تثبت للذات غير معلله وقيل كل
صفة اثبات للذات من غير معنى زايد على الذات وقيل
هي كل صفة تبوتية زايدة على الذات لا يصح توهم
انتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها وهي في الحقيقة
راجعة الى شئ واحد ويمثلون النفسية بكونه واجب
الوجود ازليا ابديا وفيه نظر والتحقيق رجوع هذه
الصفات الى السلب وقد سبق ذلك والمحققون يرون
ان الصفات النفسية لم يعرف منها في كتب الكلام
شئ ولو عرفناها لكنا قد عرفنا الذات ولا يعرف
الله الا الله **واما الصفات** المعنوية فهي عبارة
عن كل حال ثبتت للذات معللة بمعنى قايم بالذات
وقيل هي كل صفة لازمة للذات لاجل معنى قايم
بالذات **واما** صفات المعاني فهي عبارة عن كل
صفة قايمة بموصوف موجبة له حكما وقيل هي المعاني
الموجبة للاحوال فبين المعاني والمعنوية ملازمة
عند اهل السنة تلازم العلة معلولها **واما** صفات
الافعال فهي عبارة عن صدور الاثار عن قدرته وارا دته

تعالى **واما** الصفات الجامعة لجميع الاقسام فهي عبارة
عن كل صفة تدل على معنى يندرج فيه سائر الاقسام
المتقدمة **ومثال** الصفات الجامعة المعنوية كونه عالما
قادرا مريدا حيا الى آخرها **ومثال** صفات المعاني
العلم والقدرة والارادة والحيوة الى آخر الصفات السبع
او الثمان **ومثال** صفات الافعال خلق الله
سبحانه ورزقه واحسانه ومنهم من يمثلها بالاسماء
الدالة عليها كالخالق والرازق والمحيي والمميت **ومثال**
الصفات الجامعة عزة الله وجلال الله وعظمته
وكبرياؤه ونحو ذلك **ومن** المحققين من يقسم صفات
الباري باعتبار آخر غير ما سبق الى قسمين الى اضافية
لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة
وهي متغيرة متبدلة **والى** حقيقية كنفس العلم والقدرة
والارادة وهذه قديمة لا تتبدل ولا تتغير

تنبيه احتج القائلون باثبات الاحوال
وانها واسطة بين الوجود والعدم بأن الوجود مشترك
زائد على الماهية ليس بموجود والا لتساوى وجود
وجود غيره فيزيد وجوده فينتقل الكلام الى ذلك
الوجود ثم كذلك ويتسلسل ولا معدوما والا

لانقلب

لانقلب الشيء بنقيضه اذ المعدوم نقيض الموجود فكيف
يكون صفة له فاذا تعين انه واسطة وهو المطلوب
وايضا السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه
في السوادية فيتغايران ضرورة مخالفة ما به التغاير لما به
الاشتراك فاما ان يوجد هذان الوصفان للسواد
فيلزم قيام العرض بالعرض او بعدمه فيتركب الموجود
من المعدوم ويرد الاول فان الوجود عين ذات الموجود
وتميزه من غير سلب فلا يتسلسل والثاني يتجوهن
القيام وفيه نظر **قال بعض الشيوخ** ممن
قصد هذا القول باثبوت الاحوال ان القول بنفيها
يسد باب التعليل والحدود والمقدمات الكلية في
الادلة وهو ظاهر والمسيلة لها تتعلق بمسئلة اصولية
وهي كون العموم هل هو من عوارض المعنى ام لا فعليك
بها واذا عرفت هذا كله فمقصودنا من هذا الفصل
اقامة البراهين على ثبوت صفات المعاني لله تعالى
والرد على المعتزلة المنكرين لها مع موافقتهم على وجوب
كونه تعالى قادرا مريدا عالما حيا الى آخرها قالوا وهذه
الاوصاف واجبة لله تعالى لذاته لا معنى ملازم لها
يقوم بذاته جل وعلا كما في حقنا واستثنوا من ذلك

كونه تعالى متكلما فانهم اتفقوا على انه تعالى متكلم بكلام لكن
خالفوا اهل السنة في معنى الكلام الثابت له تعالى فهم
جعلوه حروفا واصواتا يخلقها جل وعلا في محل من
الاجرام يتكلم بها ولا يقوم به هذا الكلام عندهم لانه
لا يكون الا هاذئا وقيام الحوادث بذاته محال فمعنى
كونه متكلما عندهم انه خالق الكلام في غيره وجاههم
هذا الفساد من حصرهم الكلام في الحروف والاصوات
وسيأتي تحقيق القول معهم في ذلك انشاء الله تعالى
واستثنا معتزلة البصرة ايضا كونه جل وعلا
مريدا فقالوا مريد بارادة حادثة لا في محل فالتزموا في
ذلك ثلاثة امور كلها مستحيلة احدها تجرد الاهوال
الحادثة على الازلي سبحانه وذلك يفضي الى حدوث
من وجب قدمه وقد تقدم بسط ذلك في حدوث العالم
الثاني قيام المعنى بنفسه وهو محال **الثالث**
عود حكمه الى ما لم يقم به مع نفي اختصاصه به وهو محال
والزموا ايضا مخالفة اصلهم في نفي صفات المعاني
من حيث لم يعقلوا مريدا لنفسه كما قالوا قادر لنفسه
وعالم لنفسه بل بارادة **واجابوا** بالفرق قالوا انه
لو كان مريدا لنفسه كما نقول مثلا عالم لنفسه لعمم

لعمم بتمامه

بمريد بنية كل ممكن واصلهم خروج كثير من الممكنات كالمعا صي
ونحوها من كون نهاية مراد لله تعالى ان يكون في ملكه
ما لا يريد وما تخيلوه في ذلك باطل اذ ارادته تعالى
عامة التعلق بكل ممكن على ما يأتي برهانه وتحكمهم تحكمهم
بان النفس هو الذي يعلم لا يخفى فساده وهم قد نقضوه
في القادرية فانهم زعموا ان تعالى قادر لنفسه
مع ان افعال العبد الاختيارية غير مقدورة عندهم لله
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وايضا انه
يلزم في حدوث الارادة التسلسل من حيث انها حادثة
تختص بوجود بدلا عن العدم ومن معنى بدلا من غير مخ
فيفتقر الى ارادة حادثة كما افتقر سائر الحوادث اليها ثم
ثم تنتقل الكلام الى تلك الارادة فيلزم فيها ما لزم في الاولى
وهكذا ابدا وهذا قال مشايخنا ان كل صفة لله
تعالى يتوقف الفعل عليها ولا يصح بثبوته بدونها
فالقول بحدوثها يودي الى التسلسل وما ادى اليه
من المحسوس الذي لا يتخيله عاقل وهو ان الارادة لا
تراد كما ان الشهوة لا تشتهى ظاهر الفساد فكل ناظر
فان الارادة الحادثة وجد فيها دليل الافتقار الى
ارادة اخرى والدليل العقلي يستحيل وجوده بدون

لعله يتخيله

مدلوله والشهوة لا دليل على انتفائها الى شهوة اخرى
بل يجوز ان تشتهي وان لا تشتهي وقد وقع في العادة
الامران فالشهوة مما يجوز ان تتعلق بها الشهوة ثم
والارادة الحادثة مما يجب ان تتعلق بها الارادة ثم
فظهر الفرق ثم يلزمهم ايضا قيام الحوادث بذاته
تعالى فقد قالوا بقيام احوالها الحادثة بذاته تعالى
ولا فرق في الدلالة على الحدوث بين تجدد الاحوال
المعنوية الحادثة بذاته تعالى وبين تجدد معانيها
وذهب الكعبي والنجاري واتباعهما الى
انكار هذه الصفة اصلا وتاولوا كونه مريدا
لما ورد السمع باطلاقه فقال الكعبي معناه بالنسبة
الى افعاله انه خالقها ومنشئها وبالنسبة الى افعال
عباده انه امرهم بها **و قال** النجاري معنى كونه
مريدا انه غير مغلوب ولا مستكره وغير الصفة
الوجودية المتعلقة بصفة سلبية لا تعلق لها
اصلا بغيرها تصفه بها **و الدليل** على رد هذا
المذهب هو الدليل على ثبوت كونه تعالى موجودا
وقد تقدم **و اما** الفلاسفة فانكروا صفات
الباري تعالى كلها قالوا ولا يتصف الا بسلب كتسميتهم

اذ الارادة الحادثة وان لم يقولوا بقيامها بذاته تعالى فقد قالوا بقيام احوالها الحادثة بذاته تعالى صه

لا عالما لذاته ومعنى عقلية الذات عندهم مجردة عن المعاني والا
كتسميتهم له مبدا وبقضية مركبة من سلب واضافة ثم
كتسميتهم له جوادا ومعناه انه يعطي من غير بخل وقد سلكت
المعتزلة اثارهم بتغيرها نعوذ بالله من الفتن المضلة
والاهوية المردية واحيانا الله واماتنا على اتباع السنة
وانالنا من عصمته وتوفيقه ما يكون لنا في الدنيا والاخرة
اعظم جنة امين يارب العالمين **ص** اما التحقق
ثلاثة معان في الشاهد واما لانها لو ثبتت بالذات لزم
ان تكون الذات قدرة ارادة علما ثم كذلك ما بعدها لثبوت
خاصية هذه الصفات لها وكون الشيء الواحد ذاتا
معنى محال لانه يلزم ان يضاد وان لا يضاد وان يستلزم
وجود محل ولا يستلزمه وذلك جمع بين متنافيين وان
يكون الوجود ان فاكثر وجودا واحدا على القول بنفي
الاحوال واصل ذلك المسالة المشهورة بسواد وحلاوة
ش اعلم ان المعتزلة لما ساعدت على ان العالم القادر هي المريد
في الشاهد عالم بعلم وقادر بقدرة ومريد بارادة وحيث
بحياة الزمهم اهل السنة رضي الله عنهم اعتبار الغايب
بالشاهد قالوا والجمع بين الغايب والشاهد يفتقر الى جامع
والاجر الى التعطيل والتشبيه وعنوا بالشاهد الحادث

ضافة

وبالغايب القديم وقيل المراد بالشاهد ما علمناه وبالغايب
مالم نعلمه قالوا والجوامع اربعة جمع بالحقيقة كقولهم العالم
شاهدا من لم العلم اوذو العلم والباري عالم فله علم وهذه عمدة
من ينفي الاحوال والجمع بالدليل كقولهم الاحكام شاهدا دليل
في العقل ان لفاعله علما به والباري تعالى محكم متقن لافعاله
فدل على ان لله علما والجمع بالشرط كقولهم الباري تعالى مريد
وكل مريد قاصد لفعله والقصد مشروط بالعلم فالباري
تعالى له علم والاثبت المشروط بدون الشرط والجمع بالعلة
وهو عمدة من يثبت الاحوال كقولهم العلم والعالمية
مثلا زهان والعالمية مرتبة على العلم وقد ساعدنا على اثبات
العالمية غايبا فيلزم من اثبات العالمية العلم فان الثلازم
ثابت بينهما من الجانبين فلو صح وجود عالمية ولا علم لصح
ثبوت علم ولا عالمية ولا يتوقف به والى البرهان بهذا
الطريق وهو طريق التلازم اشرت بقولي اما التحقق
تلازمهما في الشاهد اي تلازم الاوصاف السبع المعنوية
وصفات المعاني وقد عرفت فيما مضى تفسيرهما والمجرور
وهو قولي لتحقق متعلق بالفعل من قولي قبله تلازمهما معا
وقولهم ان الاحكام انما عللت في الشاهد لجوازها والجواز
منتف في احكامه تعالى الزام منهم لعكس الدليل وهو لا يلزم

وابطال

وابطال لعكس العلة وهو لازم فان الجواز في الشاهد
دليل على تعليل الاحكام المعنوية بمعانيها فلا يلزم من عدمه
في حق الغايب عدم المدلول الذي هو التعليل لانه لا يلزم من
عدم الدليل عدم المدلول وهم قالوا لا يلزم في ذلك وصفات
المعاني علل للصفات المعنوية فيلزم من عدمها لانه يلزم عدمها
من عدم العلة عدم المعلول وهم قالوا بعدم لزوم ذلك لانهم نقوضه
في حق الغايب صفات المعاني واثبتوا معلولا لانها وهي
الصفات المعنوية فقد عكسوا المعلول واما قولي
واما لانها لو ثبتت بالذات فهو دليل اخر على اثبات الصفات
وتقريره ان يقال لو ثبتت تلك الاوصاف السبع بالذات
من غير معان تقوم بها للزم ان تكون الذات قدرة
عالمة حياة الى اخرها وبيان الملازمة انه قد تقرر ان
الاشتراك في الاخص الذاتي يلزم منه الاشتراك في الاعم
الذاتي كالاشتراك في الناطقية مثلا يلزمها الاشتراك
في الاعم وهو الحيوانية وذلك غير حقيقة الانسان فيلزم
ان المشارك لانسان في الناطقية يكون انسانا وقد
ثبت للذات العلية في مسئلتها خاصية العلم من التعلق
بالمتعلقات على وجه الاحاطة والكشف وخاصية القدرة
من تاتي وجود الممكنات بها فيلزم اذا لم تكن للذات صفة

ظ
بهذا

زائدة عليها ان تكون هي بنفسها علما قدرة على الضروري
ولا يخفى عليك اجراء الالزام في باقي الصفات السبع وهذا
على اصل المعتزلة الزم فان الاشتراك في الاخص يوجب عندهم
الاشتراك في الاعم اي هو علة له ونحن نقول بلازمه لانه
علة له وسيأتي الاعتراض عليهم في ذلك وبالجملة فيلزم
على كلا القولين ان الذات التي ثبت بها في نفسها قوام
تلك المعاني فيجب ان تكون نفس تلك المعاني **واما** بيان
بطلان التالي وهو ان تكون الذات غير تلك المعاني
فاليه اشرت بقولي لانه يلزم ان يضاد والا يضاد الى آخره
يعني انه يلزم على كون الذات نفس المعنى لو لازم كلها
مستحيلة احرزها كون الذات ضد الشيء غير ضد له وذلك
ان الذات اذا كانت نفس العلم لزم ان تضاد الجهل مثلا
لانها علم والعلم يضاد الجهل والا لانتفت المضادة لانها ذات
والذات لا تضاد الجهل ولا غيره لان التضاد من خواص المعنى
ولا تتصف به الذوات واقهم مثل هذا في القدرة والارادة
وباقي الصفات الثاني من اللوازم وجود المحل وعدم
وجوده وذلك ان المعنى ملزوم لوجود المحل فالذات
ملزومة لعدمه واذا كانت الذات نفس المعنى لزم وجود
لازميها المذكورين لاستحالة وجود الملزوم بدون لازمه

الثالث من اللوازم اتحاد الموجودين او الموجودات
اي صيرورتها وجودا واحدا لان الذات اذا كانت غير تلك
الصفات فقد اتحد وجودها بوجود تلك الصفات اي صار
الجميع وجودا واحدا وقد قدمنا برهان استحالة اتحاد
الشيء بغيره عند ذكرنا استحالة في حقه تعالى وذلك
ان الشيء لو اتحد بغيره اي صار معه شيئا واحدا لم يخل
اما ان تنعدم حقيقة كل واحد منهما او يوجدا وتنعدم
حقيقة احدهما دون الآخر والاقسام كلها باطلة
فالاتحاد المقسم اليها يكون باطلا ضرورة انحصاره
في اقسام كل واحد منها باطل اما بطلان انعدام
الحقيقتين فلانه يلزم ان يكون الموجود غيرهما واتحادهما
يمنع من ذلك واما بطلان وجودهما معا فلانه يوجب
ان يكون الموجود احدا الاثنين **واما** بطلان وجود
احدهما دون الآخر فلان الاتحاد يقتضي تحقق الوجود
لكل واحد منهما على وجه لا يكون فيه تعدد لانعدام احدهما
وبقاء الآخر ويلزم ايضا على الاتحاد في تلك الصفات
اجتماع لوازمها المتنافية في شيء واحد فان بعضها
يتعلق وبعضها يتزوج بعضها له وبعضها يضاد وبعضها لا
مالا يضاد الآخر وبالجملة فاتحاد الشيء مع غيره مما

لا يعقل مطلقا والى الاول من هذه اللوازم اشرت
بقولي لانه يلزم ان يضاد وان لا يضاد والى الثاني
اشرت بقولي وان يستلزم وجود محل ولا يستلزمه
والى الثالث اشرت بقولي وان يكون الوجود ان
فاكثر وجودا واحدا قوله واصل هذه المسالة المشهورة
سوادا وحلاوة يعني ان مبنى الكلام في معنى اجتماع
خاصيتي الصفتين او الصفات لشئ واحد على هذه
المسيلة المشهورة وذلك ان العقلاء اختلفوا هل يجوز
ان يكون خاصيتا عرضين مختلفين ثابتين لذات
واحدة كسواد هو حلاوة لاجتماع خاصيتي السواد
والحلاوة ام لا فالذي احال ذلك وهو الحق الذي لا مرية
فيه طرده في الصفات الازلية ودليل المحققين على
ابطال سوادا وحلاوة انه يلزم منه ثبوت التضاد و
تنبيه على موضوع واحد فان السواد لا يضاد الحلاوة
ويضاد البياض والحلاوة لا تضاده فاذا اجتمعت
الخاصيتان لذات واحدة ثبت التضاد وانتفاؤه
ذلك محال قال المقترح اعلم ان مسئلة سوادا وحلاوة
انما تلزم على مذهب من قال بثبوت الاحوال اما من نفاها
وقال اختص وصف الشئ وجوده فمحصول القول

باجتماع

باجتماع خاصيتين بذات واحدة ان يكون الوجود ان هي
وجودا واحدا وذلك محال وهذا كله يطرد في الصفات الازلية
فلو ثبت بشئ واحد خاصية القدرة والعلم للزم منه ان
يضاد الجهل وان لا يضاده وذلك محال او يلزم ان يكون
الوجود ان وجودا واحدا وهو محال ص قالوا ويلزم
من وجودها تعليل الواجب وذلك مستلزم جواز
قلنا معنى التعليل هنا التلازم لافادة العلة معلول لها
الثبوت ش احتج النافيون بنفي الصفات بانها
لو وجدت لزم تعليل الواجب والتالي باطل فالمقدم مثله
والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلان الواجب لو
علل لكان ممكنا من حيث ثبوته حينئذ يكون مستفادا
من غيره فيكون له العدم باعتبار ذاته بمعنى انه لو خلى وذاته
لم يكن الا معدوما وهو حقيقة الممكن والامكان ينافي الوجوب
لا محالة وايضا فالباري سبحانه لا يتصف بصفة ممكنة
فاذا كون الشئ واجبا لا يجامع مع كونه معللا اجاب
ايمتنا رضي الله عنهم بمنع الاستثنائية وذلك لان التعليل
اذا اطلق في صفة الباري تعالى على القول بثبوت الاحوال
فليس مغناه الا الالتزام اي بهذه الصفة الواجبة له تعالى
كالعلم مثلا تلازم صفة اخرى واجبة لرجل وعلا تسمى حالا

كالعالمية مثلا وليس معناه ان صفة العلم افادت العالمية
الثبوت بعد ان كانت العالمية معدومة والا لزم سبق العلم
العالمية ضرورة سبق المؤثر على اثره ويلزم اتصافه بالحوادث
وذلك كله محال واذا رجع التعليل الى معنى التلازم لم يلزم
منه تاثير العلة في معلولها لان التلازم كما يعقل بين
الممكنين من غير تاثير لاحدهما في الآخر كالجوهر والعرض كذلك
يعقل بين الواجبين من غير تاثير لاحدهما في الآخر ايضا كما
تقول ارادته تعالى تلازم علمه وعلمه يلازم كلامه وعلمه
يلازم عالميته على القول بان العالمية حال ثابتة وقس على
هذا والى هذا الجواب اشرت بقولي **قلنا** معنى التعليل
الى آخره ونكتة التقييد بالظرف في قولي معنى التعليل
هنا الاشارة الى ما لاصحابنا من الاختلاف في معنى تعليل
الاحوال المعنوية في الشاهد وذلك انهم قد اختلفوا اذا
خلق الله تعالى في ذات الجوهر علما مثلا ولزم ذلك العلم ثبوت
عالمية على القول بثبوت الحال فهل الصانع تعالى فعل المعنى
والحال الملازمة له او انما فعل المعنى والمعنى الملازمة الحال
وعدم تعقلها بدونه هو الذي افاد ثبوت الحال فذهب
المحققون الى الاول وهو الحق الذي لا شك فيه ومعنى التعليل
عندهم لا يدي شاهدا وغايبا ثبوت التلازم بينهما في طرفي

ايضا ص

البقية

النفي والاثبات لا ازيد واما من قال من المتكلمين ان
الفاعل يفعل المعنى والمعنى يوجب الحال ولم يفعل الفاعل
الحال اصلا فقوله في ذلك باطل قطعا لان تلك العلة ان اثرت
في ثبوت الحال مع التقدم لزم تاخر المعلول عن علته بالزمان
وهو محال وان اثرت في الثبوت لذلك الحال مع مصاحبة
وجودها له لزم عدم تقدم المؤثر على اثره ولزم التحكم اذ ليس
اسناد وجود العلة للفاعل المختار وهي افادة ثبوت الحال
باولى من اسناد ثبوت الحال للفاعل وهي افادة ثبوت
العلة بل طلب الحال للمعنى اقوى من طلب المعنى له لان الحال
لا تعقل متميزة الا باعتبار معناها بخلاف العكس فان
اجابوا بترجيح العلة للتاثير لكونها اصلا قيل لهم لا ملازمة
بين كون الشئ اصلا وكونه مؤثرا وانما يصح التاثير لمن
وجبت له صفات الالوهية من كمال العلم والقدرة والارادة
والحيوة والوحدانية الى غير ذلك من الصفات التي لا يليق
الا الله عز وجل ولو كان كون الشئ اصلا لغيره يقتضي
استقلاله باثبات غير اللازم له للزم ان يكون تعالى لما
اوجد الجواهر وهي تستغل بايجاد الاعراض وذلك معلوم
البطلان وبالجملة فهذا القول باطل وعلى تقدير صحته
فانما يصح باعتبار صفاتنا الحادثة هي واحوالها فامكن اسنا

اظنا

دها

الى مؤثر واما صفاته جل وعلا فكلها واجبة فالواجب من
لزمه وهو العدم والبقاء اذ الوجوب ينفي قبول الانتفاء وما
لا يقبل الانتفاء لزمه سابقا ولاحقا وفي ذلك تحقيق قدمه
وبقاءه فلا يصح اسناد المقتضى اصلا فلا معنى للتعليل
ان اطلق فيما لا التزام ويخيل ظاهر كلام المقترح ان الخلاف
جار ايضا في تعليل الواجب فانه قال في تقرير الجواب عن شبهة
المعتزلة التي سبق تقريرها من قال بان التعليل معناه اللا
يقول قد يقال يلزم الممكنات وقد يقال يلزم الواجبات ولا
منافات ومن قال بان المعنى يوجب قال الحكم لا يجب الا
باعتبار وجوب معناه فانا قلنا انه لا يعقل متميزا
الا باعتبار ولا يثبت فيه اختلاف ولا تماثل باعتبار
معقوليته وانما يثبت ذلك فيه باعتبار معناه الواجب
له فكيف ينفي ما باعتباره وجب انتهى وحاصل جوابه
ان الامكان الذي الزمته المعتزلة في تعليل الاحكام الواجبة
لا يلزم على كلا المذهبين في معنى التعليل لان الممكن هو الذي
يقبل العدم لذاته واحكام الباري لا تقبل العدم لذاتها
اما على القول الاول في معنى التعليل فظاهر واما على
الثاني فلما كانت لا تعقل الا بمعانيها فوجوب معانيها
وجوب لها وكانها معها ذات واحدة اذ لا ذات للاحوال

وجوب فلا انتفاء له

مميزة حتى يقال انها تقبل العدم في ذاتها وانما استفادت
الوجوب من غيرها فتكون ممكنة والحاصل ان التعليل
في صفاته تعالى بمعنى افادة الاثبات عن عدم لا يصح باجماع
اهل السنة بل باجماع المسلمين وبقي النزاع في مجرد اطلاق
لفظي والحق منع كل ما يوهم حدوثا او نقصا في ذاته تعالى
او في صفاته جل وعلا **واعلم** ان الفلاسفة احتجت على
نفي الصفات بما يقرب من شبهة المعتزلة السابقة فقالوا لو
وجدت الصفات للزم ان تكون مفتقرة الى الذات لاستحالة
قيام الصفة بنفسها ولان بعضها شرط في القدرة والعلم
والارادة فيلزم ان يكون المشروط مفتقرا الى الشرط ومتاخرا
عنه في العقل والافتقار مبني في الوجوب اذ الواجب مستغن
على الاطلاق وذلك منافٍ للافتقار والحاجة والمتقدم
على واجب الوجود محال **فالجواب** منع الملازمة
فان الافتقار الى الغير يقتضي ان المفتقر يفيد الغير الوجود
فيكون حادثا ونحن لا ندعي ذلك بل نقول ان صفاته
تعالى كلها واجبة الوجود غنية عن المقتضي باطلاق
[illegible] بالافتقار الملازمة وعدم انفكاك احد الوجودين
عن الآخر منعنا الاستثنائية ولم يكن الافتقار بهذا المعنى
مبنيا في الوجوب فلم قلتم ان هذا التوقف في العلم او الوجود

الباقي كالحياة التي هي شرط في صحة

www.alabdulgadir.com

الذي سميتموه انتم افتقارا ذاتيا في وجوب الوجود او نحو
يستلزم الامكان فان الامكان لا يتحقق بصفة الارتفاع
وان كانا واجبين فلا يصح في العقل ارتفاعهما ولا
ارتفاع احدهما بالامكان والاحتياج لكل منهما فاتركوا
عنا اذا لفظ الافتقار والامكان الموهمين لما تقررت
استحالته من الاحتياج الى المؤثر وقولوا الا يمكن ثبوت
واجب يلزمه واجب اخر ولا يصح ثبوت واجب الا
خاليا عن واجب اخر وحينئذ تبدد وافضيحتكم
بادعائكم ما لا تجدون الى تصحيحه سبيلا سوى
المغالطة بلفظ الافتقار الموهم واستعماله المطلق
التوقف ومطلق التوقف لا يقتضي الحاجة الى المؤثر
الا اذا صح النفي عقلا لا تقديرا في الخيال او حظورا بالبال
كما تحظر المستحيلات عند اعراض العقل عن وجه
استحالتها وبالجملة فالقوم حكموا التخيلات عن
ضعفها وجعلوها ادلة فيما لا يهتدي في فيح صحرائه
الصعبة المسالك الا عقل النافذ المؤيد بهداية الله
سبحانه وتعالى اسمه ولا مرية عنه قال فخر
الدين ابن التلمساني ولما اعتقد الفخر صحة
هذه الحجة يعني شبهة الفلاسفة في ان الافتقار

كل موجودين متلازمين
لا يصح في العقل ارتفاعهما
ولا ارتفاع احدهما فرض
وجوبهما محال وقولوا
صح صح صح

بمعنى

بمعنى مطلق التوقف يوجب الامكان وان كل مركب
مفتقر الى جزئيه ضرورة غيره والمفتقر الى الغير لا يكون الا
ممكنا وتوهم التركيب باعتبار الصفات واستعمل هذه
المقدمات في الاستدلال على امكان كل ما سوى الله تعالى
واستشعر النقض بصفات الله تعالى فقال متى
ما استحيل الله تعالى فيه يعني القول بامكانها من حيث
ذاتها وجزم اخرهم وصرح والعياذ بالله بكلمة لم يسبق
اليها فقال هي ممكنة باعتبار ذاتها واجبة بوجوب ذاته
جل وعلا وضاها في ذلك قول الفلاسفة ان العالم
ممكن باعتبار ذاته واجب بوجوب مقتضيه ولعمري
بالله من زلة العالم انتهى **قلت** واشنع من
هذا والعياذ بالله تعالى من صريحه بان الذات قابلة
لصفاتها فاعلة لها ومن تشنيع مذهبه رد الصفات
الى مجرد نسب واضافات وتسميته لها في بعض المواضع
مغايرة للذات مع علم ان السنة يمنعون اطلاق
الغيرية في صفاته تعالى لما يوذن به من صحة المفارقة
كما يمنعون ان يقال هي هو لما يوذن به من معنى الاتحاد
والذي قاده الى اكثر هذه الآراء الفاسدة باجماع فراره
من التركيب الذي توهمته الفلاسفة لازما لثبوت الصفات

وجزئيه صح

الصفات والاجل هذا نفوها هذا مع ان الشئ لا يتكثر
بتكثر بتكثر بصفاته كما لا يتكثر باعتباراته قال شرف
الدين والتركيب في الذات لازم ايضا فان ماهية كل
صفة من الحياة والعلم والقدرة والارادة متمايزة
عن الاخرى في العقل فان منها ما لا يتعلق وهي
الحياة ومنها ما يتعلق ولا يؤثر كالعلم ومنها ما يتعلق
ويؤثر كالقدرة والارادة فاذا تغايرت واختلفت اقتضت
وجوها مختلفة في المقتضى ولما استشعرت الفلاسفة
ذلك لم يسعهم الا نفي الصفات فليس على المسلمين باطلاقها
مع نفي حقايقها وفسرها بامور مباينات لماهياتها
كتفسيرهم كونه بانه ليس بجسم ولا جسماني وهم
ساعدون على هذا التنزيه ومطالبون باثبات انه
عالم بما دلت عليه الافعال من الاحكام والاتقان اللهم
انا نعوذ برضاك من سخطك وبك ان نفتتن عن ديننا
وثبتنا على طريق معرفتك وملازمة الاستقامة على
سنن شرع رسولك صلى الله عليه وسلم ظاهرا
وباطنا حتى نلقاك على ذلك يا ارحم الراحمين
ص قالوا لو وجدت للزم تكثر القديم
والاجماع ان القديم واحد فلنا الموصوف لا

بتكثر

بتكثر بصفاته بدليل ان الجوهر الفرد يتصف بصفات
عديدة وهو واحد ومعنى الاجماع ان الموصوف
بصفات الالوهية واحد ش هذه شبهة
اخرى للملحدة قالوا لو كانت صفات الباري تعالى
معاني موجودة لكان معه تعالى في الازل قدماء وهو
معنى قولي للزم تكثر القديم والملازمة ظاهرة لان
صفاته تعالى يستحيل عليها الحدوث واما بطلان
التالي فالاجماع على ان القديم واحد والجواب منع
الملازمة ان اردتم بتكثر القديم تركيبه وكثرة اجزائه بسبب
وجود الصفات فان كثرة الصفات لا تمنع وحدة
الموصوف ولا توجب تركيبه ولا يقال فيه بسببها انه
كثير لا لغة ولا عرفا ولا عقلا الا ترى ان الجوهر الفرد
موصوف بالوحدة وان اتصف بصفات عديدة
وان اردتم بتكثر القديم وجود معناه في الذهن حقيقة
واحدة منعنا الاستثنائية ولزمكم المصادرة عن
المطلوب والاجماع الذي تقلتم على ان القديم واحد
يجب ان يكون معناه ان الالهي الموصوف بصفات
الالوهية جل وعلا واحد لاثاني له لا ان معناه ان
حقيقة القديم لا تثبت الا لشئ واحد من غير نظر الى كونه

www.drabdulgaffar.com

موصوفا او صفة كما فهمتم نعم لفظ الواحد قد
يطلق على ما قلناه وعلى ما قلتموه فانه يلزم الاشتراك
من اللفظ الذي يسبق به وقول الائمة مجمعة على انه لا
صفات له فلا نحيد حينئذ الى صحة سبيلا وكيف
يصح ان ينعقد اجماع على ما قامت البراهين
العقلية على خلافه واعلم ان هذه الشبهة
هي التي عرت الفلاسفة حتى انكروا جميع الصفات
وعرت الامام الفخر حتى قال ما قال والله يهدي من يشاء
الى سواء السبيل ثم قالوا لو وجدت للزم تعدد
الالهة لشاركتها لله في اخص وصف وهو
القدم وذلك موجب الاشتراك في الاعم قلنا
ممنوع ان القدم صفة ثبوتية فضلا عن ان
تكون صفة نفسية فضلا ان تكون اخص
ش هذه شبهة اخرى لهم وتقريرها انهم قالوا لو كان
لله تعالى صفة موجودة للزم تعدد الالهة والتالي
معلوم الاستحالة فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان
الصفة الوجودية لله تعالى لا تكون الا قديمة لاستحالة
اتصافه تعالى بالحوادث واخص وصف الباري جل
وعلا القدم لانفراد الله تعالى به والاشتراك في الاخص

يوجب

يوجب الاشتراك في الاعم فيلزم ان تكون تلك الصفة
لوجوب قدمها مشاركة للباري في سائر صفاته فتكون
عالمة قادرة مريدة حية الى غير ذلك من صفات الالوهية
فتكون تلك الصفة الهة فقد لزم من وجود الصفة تعدد
الالهة وايضا اذا الزمتم النصارى باثباتهم الاقانيم
الثلاثة وهي الذات والعلم والحيوة فانتم الزمتم انفسكم ذلك
وزيادة اولا بالتكفير والجواب بمنع الملازمة
فان القدم لا يكون اخص وصف وكيف وهو سلب
لانه عبارة في نفي سبق العدم ونفي هذه الاضافة هو
سلب لا محالة والباري سبحانه موجود واخص وصف
الموجود لا يكون عدميا لان الاخص مقوم للشئ والشئ
لا يتقوم بنقيضه الذي هو العدم وبالجملة فالاخص
لا يكون الا وصفا ثابتا ذاتيا وليس ايضا كل ذاتي اخص
فان الحيوانية ذاتية للانسان وليست اخص وصفيه بل
الاخص هو الذاتي الذي به تتقوم الماهية وامتازت
عن غيرها كالنفس الناطقة للانسان مثلا فاذا كان
الوصف سلبيا فبينه وبين الاخص مراحل وقد الى هذا
اشرت بقولي في العقيدة ممنوع ان القدم صفة
ثبوتية فضلا ان تكون اخص اي لم يثبت للقدم اول

٢ نسخة الاوصاف

مراتب الاخص والثبوت فكيف يثبت له الاعلا وهو الاخصية
وفضلا مصدر فعل محذوف اى فضل فضلا بمعنى
نفى وضمن يعود على المنح او النفي الذي نهم مما قبله لانه انما
يقع متوسطا بين نفى واثبات لفظ نحو فلان لا ينظر الي
الغفيل وفضلا عن اعطائه او معنى تقاصرت الهمم
عن ادنا العدد وفضلا ان تترقاه اى لم تبلغه وفضلا عن
الترقي ونحو لفظ العقيدة اذ معناه لم يتصف القدم
بالثبوت وفضلا عن الاخصية والقصد الي استبعاد
الادنى اعنى ما دخله النفي بمعنى عد بعيدا عن الوقوع
كالنظر الي الغفير وبلوغ الهمم في المثالين واستحالة ما
دونه اعنى ما دخله عن بمعنى عد بمنزلة المحال الذي لا
يمكن وقوعه كالاعطاء والترقي فيهما وهو من قولك انتفت
الدراهم والذي فضل منها كذا اي بقي فالمعنى في المثالين
انتفاء العطاء بالكلية والذي بقي منه عدم النظر
وانتفاء الترقي وبقي التقاصر والمعنى في تركيب العقيدة
انتفت في القدم الاخصية وبقي منه عدم الثبوت والاحسن
انه لا محل لهذه الجملة وان جعلها بعضهم حالا **ومن الخطا**
في حد هذا التركيب ما يقال ان فضلا بمعنى تجاوز وان
المستبعد في المثالين هو عدم النظر وقصور الهمم قاله

ادنا ظ ٢

التفتازاني

التفتازاني في حاشية الكشاف **واما** قولهم كفرت النصارى
باثباتهم الذات والعلم والحيوة فخطا اذ لم يكن تكفيرهم لمجرد
اثبات ذلك بل باثباتهم الهة ثلاثة كما قال الله تعالى لقد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وقد مناشرح مقالتهم
التي لا يرضى بها عاقل من الصبيان فضلا عمن فوقهم ومنى
معنى شبهة المعتزلة السابقة وهي الزام الاشتراك في الاعم
لاجل الاشتراك في الاخص الذي هو القدم احتجاجهم بانه لو
كان لله تعالى علم لكان علم يتعلق بغير ما تعلق به علمنا
واخص وصفا تعلقه بالمعلوم المعين والاشتراك في الاخص
يوجب الاشتراك في الاعم فيجب اذا مماثلة علمه تعالى علمنا
فيلزم اما قدمها واما حدوثهما وكلاهما محال **والجواب**
الحق ان الاشتراك في الاخص انما يستلزم الاشتراك في الاعم
المذاتي والحدوث والقدم ليسا بذاتيين لعدم توقف
فهم الماهية عليهما فانا نتعقل العلم مع الذهول عن كونه
قديما او حادثا **ثم** يقيم الدليل بعد ثبوته على انه قديم
او حادث **تنبيه** اختلف الناس في اخص
وصف الباري سبحانه وتعالى فقال قوم من المعتزلة انه القدم
وقد سبق رده ومنهم من زعم انه حال توجب له تعالى
كونه حيا عالما قادرا مريدا ولا انضباط في هذه المقالة عن هذه

الصفة

ونقل عن الشيخ ان خاصية الإلهية القدرة على الاختراع
واختاره الفخر في بعض كتبه واحتج له بان موسى صلوات
الله على نبينا وعليه اجاب فرعون لما سأله عن حقيقة
رب العالمين قال لرب السموات والارض وما بينهما فلو لا
ان ذلك خاصية الإلهية لما كان الجواب لائقا **قال** ابن
التلمساني ولا حجة له في ذلك فان ما كما يسئل بها ويراد به
بالسؤال فهم الحقيقة قد تطلق لطلب تمييز الحقيقة وما ذكر
موسى عليه السلام يصلح لتمييز تعالى عن سائر الممكنات
وقول الشيخ ان تلك خاصية الإلهية لعله اراد ان هذا
الوصف لا يثبت لغير الله تعالى فيرد على المعتزلة اذ تزعم ان له
العبد يشارك الله تعالى في ذلك باعتبار انه يوجد افعاله
عندهم ولم يرد انه اخص وصف ذاته فان المقدرة على
الاختراع عندهم من صفات المعاني التي يستدعي الاتصاف
بها تقرر الذات بدونها في العقل فلا تكون اخص وصف
الذات والا لدار ذلك والله تعالى اعلم **قلت**
واذا تبين لك ان اخص وصف الباري تعالى مجهول عرفت
ان ذاته تعالى غير معروفة للبشر وهو الاصح من القولين
واليه ذهب القاضي وامام الحرمين وحجة الاسلام
والامام الفخر في اكثر كتبه واختاره في كتاب الاشارة وهو من

اصح

ان ذاته تعالى غير معروفة للبشر

اول مصنفاته انها معلومة وعلى المنع فهل مطلقا او لمن في الآخرة
او انما هو في الحال ويجوز ان تصير معلومة بعد نقل سيف
الدين عن الامام والغزالي المنع مطلقا ونقل فيه الوقف عن
القاضي وقد احتج من قال بان حقيقة الذات
الكريمة معلومة بما تقرر من جواب موسى عليه السلام لفرعون
حين سأله عن الحقيقة وقد سبق رده واحتجوا ايضا بانا
نحكم على الذات العلية باحكام والحكم على الشئ فرع معرفته وهو
مردود بان الحكم على الشئ فرع الشعور به بوجه ما ولو بوجه
خارجي اجمالي لا فرع معرفة ذاته التي هي محل النزاع واحتج
القائلون بانها غير معلومة بالمنقول والمعقول اما المنقول
فمنه قوله تعالى ولا يحيطون به علما وقوله لا تدركه الابصار
على وجه وقد قيل انما سمي الله من ولة العقول وتحيرها في كنه
جلاله تعالى وبالجملة فخر العقول عن الاحاطة بعظيم كبريائه
جل وعلا وباهر جماله وعلى جلاله دليل عجزها عن عجايب صنعه في مخلوقاته
لكان ان يكون معلوما **واما المعقول** فقال الامام فخر الدين الدليل
عليه ان المعلوم عند البراهمة اربعة اما الوجود واما كيفية الوجود
وهي الازلية والابدية والوجوب واما السلوب وهي انه ليس بجسم
ولا جوهر ولا عرض واما الاضافية وهي العالمية والقادرية
والذات المخصوصة الموصوفة بهذه المفهومات مغايرة لها لا محا

لا

وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة الا انها ذات لا ندري ما هي
الا انها موصوفة بهذه الصفات وهذا يدل ان ذاته المخصوصة
غير معلومة وقال ايضا كل ما عرفناه من صفات الله تع فان مفهومه
غير مانع من وقوع الشركة يعني لانا بعد معرفة تلك الاوصاف نحتاج
الى اقامة الدليل على وحدانيته تعالى ومعرفة حقيقته تعالى مما يفيد
من وقوع الشركة يعني لان جزئي حقيقي فالمعلوم لنا منه غير حقيقته
قال وهذا قياس جلي من الشكل الثالث ووجه نظمه ان يقال لا شيء ذاته م
مما عرفناه في حقه تعالى بمانع من وقوع الشركة وحقيقته تعالى
مانعة من وقوع الشركة ينتج لا شيء مما عرفنا بحقيقته تعالى وهو
المطلوب واعترض بانه لا نزاع انه تعالى مميز في وجوده بهذه
الاوصاف عن سائر الموجودات وانما النزاع ان هذا التميز تميز
بالحقيقة او بامور لازمة للحقيقة مع ان الحقيقة غير معلومة
لنا من حيث هي وان كانت معلومة في الجملة فان قال ان لفظ الاله
لم يدل على غير مانع من الشركة من حيث الوضع وان قام القاطع القاطع
على امتناع الشركة فيه عقلا فهو كما قلنا هذا راجع الى اصطلاح
في التسمية وتغليب واله فالعلم بالتميز في الوجود يستدعي
امتناع الشركة العقلية وقد سلم ذلك وعليه في الدليل الاول
ايضا مناقشات لفظية ومعنوية اشار اليها شرف الدين
رحمه الله فمنها اطلاق الكيفيات على بعض صفات الله تعالى

وهو

وهو لفظ موهم للتجدد والتغير ولم يرد به شرع فلا يجوز اطلاقه
في حقه تعالى ولا يسيل به عنده وانما حمله على الطلاقة ان الحكماء
رسموا الكيفية بوجه لا توهم نقصا فقالوا هي صفة لا تستدعي
نسبة ولا قسمة لذاتها وهذا القسم من الصفات كذلك الا ان الغلاة منهم
زعموا ان الكيفيات من اقسام المعاني الموجودة وما سماه الامام
بالكيفية من الازلية والابدية والوجوب يرجع الى تقدسات
في الذات وسلب عند المحققين فمعنى الازلية هو القدم وهو
سلب العدم السابق ومعنى الابدية وهو البقاء وهو سلب
العدم اللحق ومعنى الوجوب انه لا يقبل الانتفاء بحال
ومن احتج على انه ثبوت فانه يوكد الوجود وتاكيد الشيء
تحقيقه والشيء لا يحقق بنقيضه فجوابه ان يحقق بسلب
لنقيضه كقولنا هذا حق لا شك فيه فقولنا لا شك فيه وجود واجب اي لا
ينتفي بحال ومنها تسمية الصفات بالاضافات وهي عند
الاشعرية اما حقايق ذوات اضافات او احكام لمعاني ثابتة
ذوات اضافات وقد ردها الى الاضافات ابو الحسين البصري
من المعتزلة وهو كثيرا ما ينهج منهج الفلاسفة فان اراد الامام
ذلك فالكلام معه لا يرجع الى مجرد مناقشة لفظية بل في مؤاخذة
معنوية وقد صرح بذلك في المعالم وقيل له معقول العلم مثلا
في الشاهد لا يرجع الى النسبة بل هو حقيقة ذات نسبة وحقيقة

العلم لا تختلف بالقدم والحدوث وكثرت المتعلقات وقلتها فكيف
يثبت على وجه يخالف حقيقته في الشاهد والشاهد سلم
يرتقيه الى اثبات الحقايق غايبا على وجه الكمال والتنزيه
ومنها اطلاقه ان صفاته مغايرة لذاته وائمة المسلمين رضي
الله عنهم ممتنعون من اطلاق ذلك لما يوهم لفظ الغير من صحة
المفارقة ولم يرد شرع باطلاقه فلا يصح هذه الاعتراضات اللفظية
دون الاعتراض الجملي المعنوي على هذا الدليل ان الامام ان ادعى
في استقراءه انه يعلم انه لا علم عند احد من البشر من ادم الى آخر
من يوجد من البشر بنوا ما ذكره فلا يخفى سقوط هذه الدعوى
وان ادعى ان هذا الذي وجد هو في زمن استقراءه من البشر
فلا يفيد الحاصل لجميع البشر ليس الا ذاك ويعارضه ما ندعيه
الصوفية من الرياضة بعد تصحيح العقيدة واحكام الفرايض
وتناول الحلال بالخلوة ودوام العزلة والصوم ودوام الذكر
على طهارة الظاهر والباطن وصدق الافتقار الى الله تعالى
بترك الدعوى والتبري من الحول والقوة ظاهرا وباطنا سببية
لمشيئة الله تعالى للزيادة في المعارف كما قال تعالى والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وقال تعالى اولئك كتب في قلوبهم
الايمان وايدهم بروح منه ويعبرون عن ذلك الروح والنور
بعين السر وهو مرآت تجليات وكشوف الامور يخلق علوم

لا سبيل للاطلاع عليها بالاستدلال لا بطرق الاعتبار بل
بمحض انعام والهام بخلق علوم لم تجر العادة بخلقها ولا يعرفها
الا اهلها ولا يعبر فيها كما لا يعرف الاعمى حقايق الالوان ولا
سبيل الى تعريفها بالقول للغير بل باشارة المعارف كما قيل
تشير وادمري من اشارة طرفها وطرق طرفي عند ذاك تفهم
ويقال لمن يفهم عنك الامر اشرق فيه بما اشرق فيك ولا يعنون
بذلك حلولا كما يفهمه بعض الملبسين بل يريدون بذلك
البصيرة والموهبة الربانية التي لا ريب فيها ولا شك وصف بذلك
نبينا عليه الصلوة والسلام فقال ما زاغ البصر وما طغى
فانا الجازم الجازم بنفي جميع ما يدعونه ونحن لا ننكر ان يخص
الله تعالى عبدا من عبيده بعلم ما كما قال تع في الخضر واتيناه من
لدنا علما وانما ننكر من يدعي رؤية عاجلة او نقد ما على مرتبة
النبوة او مشاركة فيها او نعالم بالله تعالى على علم احاطة واذا
جاز خلق ادراك لنا بالله تعالى في الاخرة هو اتم ادراكا من
ادراكنا الذي هو معرفة المؤمنين فلا يجزم العقل باستحالة
مثل ذلك في القلب ويكون نسبة ما تعلق به في الوضوح والجلا
كنسبة الحاصل عن الرؤية فالحق اذا ان يجزم بجواز
ذلك ولا استحالة واذا كان كذلك فيرجع الى الوجدان وفضل
الله تعالى لا نهاية له فلا علم لي الا بحال نفسي وحاك

على صح

على صح

والباطنة صح

غيري لا اعرفه الا بالا صادق في العادة
ولم يوجد وما يدعيه الصوفية لم تميز فنعلم ان ذلك قطع صح
المدرك يرجع الى الذات من وجه الى تزق في العلم
بالصفات والاسماء فكلف لنا بالجزم ان الله تعالى
لم يخلق لصديق ولا نبي مرسل سوى ما نعلمه نحن من الله
تعالى والله سبحانه يقول له علم الخلق وقل رب زدني
علما ومتعلق السؤال المامور به ممكن والله اعلم

واصبح الفخر الرازي بانا لا نتصور الا ما
ادركناه بالحس ومثاله معلوم او بالوجدان كالآلام
واللذات او ببديهة العقل كبسائط القضايا الا
وليه وهي قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا
يرتفعان فهذه طرق معرفة التصورات وما
هية الباري تعالى غير مدركة بالحس ولا بالوجدان
ولا ببديهة العقل فليست مدركة لنا ولا اعراض
منع حصر مدارك التصورات فيما ذكره لانه بناء على
رايه في التصورات كالتصورات انها كلها غير مكتسبة
وهو غير ممنوع ثم اذا سلم من طرقها العلم الضروري
فاي مانع من ان يخلق الله تع لبعض عبيده علما
ضروريا بامر مما لم تجر العادة بخلق العلم بمثله وفضل الله

يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

ص ثم الايجاب للاخص في باب الشمائل ممتنع لوجود الاشتراك في الاعم مع انتفاء الاخص ش هذا

اعتراض على المعتزلة في قولهم ان الاشتراك في الاعم اي هو علة له ولهذا قالوا حقيقة المتماثلين هما المشتركان في الاخص واشتراكهما في الاخص علة لاشتراكهما في الاعم وتقرير الاعتراض عليهم ان الاشتراك في الاخص لو كان موجبا للاشتراك في الاعم بدون الاشتراك في الاخص لاستحالة وجود المعلول بدون علته لكن التالي باطل فالمقدم مثله ودليل بطلان التالي ان الحيوانية والانسان مشتركان في الاعم الذاتي وهو الحيوانية وليسا مشتركين في الاخص كالناطقية والصاهلية وكذا البياض والسواد مشتركين في اللونية وهي ذاتي اعم ولا يشتركان في الاخص وهو السوادية والبياضية وانما الواجب ان يقال الاشتراك في الاخص الذاتي ملزوم للاشتراك في الاعم الذاتي فيلزم من وجود الاشتراك في الاخص وجود الاشتراك في الاعم لاستحالة وجود الملزوم بدون لازمه كالاشتراك في الناطقية التي هي للانسان اخص فانه يلزم منها الاشتراك في الاعم الذي هو الحيوانية ولا يلزم من وجود

الاخص يوجب الاشتراك صح

او علة له تمانعوا لما وجد الاشتراك في الاعم صح

الاشتراك في الاعم الذاتي كالحيوانية للانسان مثلا وجود
الاشتراك في الاخص كالناطقية له اذ لا يلزم من وجود اللازم
وجود الملزوم والحاصل ان الذي تنكره عليهم
جعلهم الاشتراك في الاخص علة للاشتراك في الاعم اما
كونه ملزوما فمما لا شك فيه

فصل

ثم نقول نتعين ان تكون هذه الصفات كلها قديمة
اذ لو كان شيء منها حادثا للزم ان لا يعرا عنه او
عن الاتصاف بضده الحادث ودليل حدوثه ظريان
عدمه لما علمت من استحالة عدم القديم وما لا
تتحقق ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة
وقد تقدم مثل ذلك في الاستدلال على حدوث
العالم ش لما فرغ من بيان اقامة البرهان على ثبوت
صفات الصانع شرع في اثبات احكام واجبة لها
في ذلك القدم ودليل وجوبه لكل ما يتصف به تعالى
انه لو كان شيء من صفاته جل وعلا حادثا للزم حدوثه
والتالي باطل لما عرفت من وجوب قدمه تعالى فالمقدم
مثله وبيان الملازمة ما اشرنا اليه في اصل العقيدة
من انه لو كان شيء من صفاته حادثا للزم ان لا يعرا عنه
او عن ضده الحادث لما عرفت فيما مضى وسنعيد

ايضا

ايضا برهانه فيما بعد من ان القابل للشيء لا يخلو عنه هو
او عن ضده الحادث لما عرفت فيما مضى وسنعيد ايضا
برهانه وما لا يعرا عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها
كان حادثا مثلها وهذا معنى قولي وما لا تتحقق ذاته
بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة اي ما لا تتكن مفارقته
ذاته للحوادث يلزم حدوثه ضرورة اذ لو كان هو قديما
ووصفه اللازم له حادثا لكان مفارقا للوصف اللازم كيف
وقد تحقق انه لا يفارقه بل اما قولي ودليل حدوثه
ظريان عدمه فهو جواب عن سؤال مستشعر في قوله
للزم ان لا يعرا عنه او عن الاتصاف بضده الحادث و
تقرير ان يقال له نسلم انه لو كان شيء من صفاته تعالى
حادثا يلزم حدوثه قولكم لانه لا يعرا عنه او عن ضده الحا
تمنع ان ضده حادث بل يجوز ان يكون قديما فحينئذ
انما يلزم ان لا يعرا عن ذلك الحادث او عن ضده القديم
وذلك لا يستلزم حدوثه لانه لم يلزم اذ ذاك من قدمه
تعالى وحدوث بعض صفاته عروه عن جميع او صاف
لغرض العدم في بعضها وهو اضداد تلك الاوصاف
الحادثة وجوابه انه يلزم من تقدير الحدوث
لصفة من صفاته ان يكون ضدها حادثا ويستحيل

ان يكون قديما لانه لو كان قديما لما طرا عليه عدمه لما
عرفت من استحالة عدم القديم فاذا لا يمكن الاتصاف بصفة
حادثة الا وضدها او مثلها اللذان سبق الاتصاف بهما
ثم طرا عدمهما حادثان ضرورة ان ما ثبت قدمه استحال
عدمه وهذا معنى قولي ودليل حدوثه اي حدوث
ضد الوصف الحادث طريان عدمه يعني يدرك الاتصاف
بهذا الوصف الحادث اذ يستحيل ان يتصف به مع بقاء
ضده الذي اتصف قبل والا اجتمع الضدان وقوله
لما علمت من استحالة عدم القديم بيان لكونه طريان
العدم على الضد دليلا على وجوب حدوثه واستحالة
قدمه وقوله وقد تقدم مثل ذلك في الاستدلال
على حدوث العالم يعني تقدم له في الدليل الثاني
لحدوث العالم حيث استدل على حدوثه بحدوث
صفاته اي فلو كان شيء من صفاته تعالى حادثا
لدل على حدوثه كما دل على حدوث الصفات العالم
على حدوثه اذ وجه الدلالة واحدة والدليل يجب طرده
فيستحيل ان يوجد في موضع ولا يدل على مدلوله

ص فان قيل انما يتم ذلك اذا وجب ان القابل
للشيء لا يخلو عنه او عن ضده ولم لا يقال

يجوز خلو محلهما معا ثم يطرا الاتصاف باحدهما
فتحقق ذاته بدونهما فلا يلزم الحدوث

ج قلنا الجواب انه خلا عنهما مع قبوله لهما
اذ القبول لا يختلف لانه نفسي والا لزم الدور
والتسلسل وخلو القابل عن جميع ما يقبله من الصفات
محال مطلقا في الحادث لوجوب اتصافه بالاكوان
ضرورة وفي القديم لوجوب اتصافه بما دل عليه
فعله كالتعلم والقدرة والارادة ولو فرضت حادثة
لزم الدور او التسلسل لتوقفها حدوثها عليهما

ش هذا اعتراض اخر على الملازمة في قولنا لو كان شيء
من صفاته تعالى حادثا للزم حدوثه ولقائل ان يقال
لا نسلم ملزومية حدوث الصفات لحدوث الموصوف
فقولكم لانه لا يخلو عنها او عن اضدادها الحادثة
دعوى قولكم في بيانها لان الموصوف بها قابل لها
والقابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده غير مسلم وما
المانع ان يقال يجوز خلو القابل للصفة عنها وعن
ضدها ويكون قديما عاريا في الازل عن جميع او صاف
الحادثة التي يقبلها ثم يتصف بها او ببعضها فيما لا يزال

لوم

فلا يلزم حينئذ من اتصافه بالحوادث حدوثه لما ذكرنا
من صحة مفارقته لجميعها **وجوابه** ان قبول كل
ذات لما تتصف به من الصفات لا يكون ابدا الا نفسيا للذات
الذات اي يجب لها ذلك القبول ما دامت الذات غير معللة
بمعنى والدليل عليه انه لو لم يكن القبول نفسيا للذات
بل كان يطرأ عليها بعد ان لم يكن الموقف في طروء على
الذات على قبولها اياه فيكون قبول هذا القبول صفة
للذات طارية عليها ايضا فتحتاج في طروء على الذات
الى قبولها ايضا لا فان كان القبول الاول لزم الدور
وان كان قبولا اخر عاد الكلام اليه ايضا ولزم
التسلسل والى هذا اشرت بقولي لانه نفسي والا
لزم الدور او التسلسل واذا ثبت ان القبول نفسي للذات
لزم ان تكون نسبة جميع صفاتها اليها قبولا واتصافا
نسبة واحدة فلو جاز خلوها عن بعض اجناس صفاتها
التي تقبلها لجاز خلوها عن جميع تلك الاجناس للقبول
ضرورة استواء نسبة الجميع اليها لكن خلو الذات
عن جميع ما تقبله من اجناس الصفات فمحال مطلقا
اعني في حق الحادث وفي حق القديم فخلوها عن بعض اجناس
صفاتها التي تقبلها محال اما استحالة الخلو عن الجميع

في حق

في حق الحادث فلانا نعلم على الضرورة استحالة عروق
الجواهر عن جنس الاكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق فيجب ان لا تعرا عن سائر اجناس الاعراض التي
تقبلها واما في حق القديم جل وعلا فلانا نعلم قطعا استحالة
عروه عن ما دل عليه فعله من العلم والقدرة والارادة والحيوة
اذ لو انتفت في حقه هذه الصفات لاستحال ان يوجد فعلا
من الافعال فيلزم عدم المصنوعات كلها مع تحقق وجودها
وهو محال على الضرورة واذا استحال عروه عن هذه الصفات
لزم استحالة عروه عن سائر الصفات التي يقبلها لما
عرفت من وجوب استواء نسبة جميع الصفات المقبولة
الى الذات القابلة لها واذا ثبت التلازم بين وجود ذاته
تعالى وبين جميع صفاته التي اتصف بها لزم ان تكون
كلها قديمة اذ لو كان شئ منها حادثا والفرض انه لا يمكن
الحدوث على ذاته او يعرا عن صفة تكون كلها قديمة او
~~لو كان شئ منها حادثا والفرض انه لا يمكن الحدوث على~~
~~ذاته ان يعرا عن صفة~~ من صفاته للزم ان يكون وجود
ذاته حادثا لكن الحدوث على ذاته مستحيل لما عرفت
من وجوب قدمه فعروض الحدوث في صفة من صفاته
مستحيل وبهذا تعرف ان استحالة عروق القابل عما يقبله

من الصفات قاعدة يثبت لنا بها مطلبان احدهما في
الشاهد وهو حدوث العالم لانه لما قام البرهان على
حدوث صفاته عرفنا منه حدوث ذاته لما علمنا من
استحالة عرو الذات عما تقبله من الصفات والثاني
في حق الغايب وهو وجوب القدم لجميع صفاته تعالى
لانه لما قام البرهان على وجوب قدمه تعالى عرفنا منه
وجوب القدم لكل صفة من صفاته تعالى لما علمنا ايضا
من استحالة عرو الذات عما تقبله من الصفات والحاصل
انه لما انعقد التلازم بين كل ذات وبين اجناس مقبولها
من الصفات صح ان يستدل بما علم من حدوث
احدهما على حدوث الآخر كما يستدل بما علم من قدم
احدهما على قدم الآخر قوله ولو فرضت حادثة الزم
الدور او التسلسل لتوقف احداثها عليها هذا جواب
عن سوال استشعرت ورودة وتقريره ان يقال ما ذكرتم
في حق القديم من استحالة عرو تعالى عن العلم والقدرة
والارادة والحياة فيلزم استحالة عروه عن سايرما يقبله
من الصفات قوله يسلم لكم القول باستحالة عروه عن سايرما
يقبله من الصفات المذكورة حتى يتم لكم استدلالكم بها
على استحالة عروه عن سايرصفاته قولكم في دليل استحالة

عروه

عروه عن الاوصاف المذكورة ان فعله الموجود دل عليها
من حيث توقف ايجاده الاختياري على اتصافه بتلك الصفات
المذكورة نقول انما يدل على وجوب اتصاف فاعله بتلك
الصفات وجوبا وقتيا اعني وقت ايجاد ذلك الفعل
لا وجوبا مطلقا بحسب الذات والذي يوجب استحالة
العرو الثاني لا الاول لما علم ان الوقتية المطلقة اعم من
الضرورية المطلقة ولزوم الاعم غير ملزوم الاخص والحاصل
الذي انتج لكم ليس اعم من ملء عالم جوازه منع ان الافعال
انما دلت على وجوب تلك الصفات مطلقا وبيان ذلك انه
لو قدر الجواز لتلك الصفات لكانت من جملة الافعال الحادثة
ضرورة ان كل ممكن حادث فيجب ان يتصف فاعلها بامثالها
ليتمكن لها من ايجادها ثم ننقل الكلام الى تلك الصفات
الاخرى فان قدر لها الجواز ايضا لزم حدوثها ايضا ولزم اتصاف
فاعلها بامثالها ليتمكن بها ايضا من ايجادها ولزم الدور
ان كانت هذه الصفات هي الاولى او التسلسل ان كانت غيرها
فاذا الافعال لا يمكن حدوثها عن فاعل تكون تلك الصفات
في حقه جايزة لا يقال نحن انما اعترضنا على استدلالكم على
وجوبها بمجرد الفعل وهذا الذي اجبتم به لم يصح الاستد
على ذلك بل حاصله استنباط دليل اخر على وجوب تلك

لها

لا يه

الصفات للفاعل وهو انها لو كانت جايزة للزم الدور او التسلسل
لانا نقول انما استلزم جواز تلك الصفات الدور او التسلسل
من حيث ان كل جايز لا يكون فعله الا حادثا والفعل الحادث
يدل على تلك الصفات ثم تنقل الكلام اليها ويلزم الدور او
التسلسل فصح اذا ان الفعل يدل على وجوب تلك
الصفات وجوبا مطلقا بحسب الذات وذكر الدور او التسلسل
في هذا الجواب بيان لوجه دلالته على ذلك والله الموفق
وقوله لتوقف احداثها اي على امثالها ص واذا
عرفت وجوب قدم الصفات عرفت استحالة عدمها
لما قدمنا من بيان استحالة العدم على القديم ش
هذا ظاهر وقد قدمنا برهان القاعدة الكلية وهي ان كل
ما ثبت قدمه استحال عدمه ص فخرج لك بهذا
استحالة للتغير على القديم مطلقا اما في ذاته
فلوجوب قدمه وبقائه لما مر واما في صفاته فلما
ذكر الآن ومن ثم استحال على علمه تعالى ان يكون
كسبيا اي يحصل له عن دليل او ضرورة اي بقرينة
ضد كعلمنا بالمتنا او بطرو عليه سهو او غفلة
واستحال على قدرته ان تحتاج الى آلة او معاونة
وعلى ارادته ان تكون لغرض وعلى سمعه وبصره

وكلام وادراكه على القول به ان تكون بجارحة او
مقابلة او اتصال او يكون كلامه حرفا او صوتا
او يطرا عليه سكوت لاستلزام جميع التغير والحدوث
ما ذكر
ش هذا كله ظاهر ولمزيد بيانا فنقول اما وجه استحالة
التغير على الذات العلية وعلى صفاتها فلانه ان كان من عدم
الى وجود فوجوب العدم للذات الكريمة ولجميع صفاتها
يمنع ذلك لانه عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود
وان كان من وجود الى عدم فوجوب البقاء لها يدفعه
لانه عبارة عن سلب العدم اللاحق بعد الوجود وقد سبق
في العقيدة ذكر برهان وجوب القدم والبقاء للذات
العلية ولصفاتها ولما كان ذكر في الصفات قريبا من
هذا الموضع ثلث واما في صفاته فلما ذكر
الآن ولما كان في الذات بعيدا عن هذا المحل عبرت في الاشارة
الى ما سبق من برهان قدمها بقولي لما مر واما ما ذكرت
من استحالة الكسب على علمه تعالى فظاهر لان العلم الكسبي
لا يكون الا حادثا وعلمه جل وعلا قديم لا يتجدد وانما قلنا
ان الكسبي لا يكون الا حادثا لانه اما ان يفسر بالعلم الحاصل
عن النظر وهو الذي غلب عليه العرف او بما تعلقت به القدرة
الحادثة ولا يخفى تجدد وحدوثه على كلا التقديرين وهذا

الثاني هو معناه الاصلي وهل يستلزم سبق النظر عقلا
او عادة فيجوز في العقل احداث علم واحداث قدرة عليه
من غير تقدم نظر قولان والثاني مذهب امام الحرمين
وهو الحق لان قبول الجوهر للعلم والقدرة عليه نفسي له
وتقدم النظر لا يصح ان يكون شرطا للقدرة على العلم
لان القدرة مقارنة للعلم والنظر ينافيه ولا يصح ان
يكون شرط الشئ ما لا يوجد الا حال عدمه واما
عدم اشتراط النظر في العلم فللاتفاق على ان العلم
النظري يجوز ان يقع ضروريا واذا عرفت استحالة
الكسب على علمه تعالى لايذانه بسبق الجهل والتصاف
الذات العلية بوصف حادث عرفت ان ما وقع
في الكتاب والسنة صورهما ظاهرها حدوث العلم
وكثيرة يجب القطع بان ظاهرها غير مراد وذلك
كقوله تعالى ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن
الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين فليس المراد
انه سبحانه يتجدد له بالفتنة علم بالصادق والكاذب
من خلقه كيف وعلمه تبارك وتعالى ازلي محيط بكل
معلوم وعلى وفق علمه القديم وارادته النافذة
يجري الكائنات كلها الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير

اولا
محم

يدل
الكاذبين
محم

وتاويل

وتاويل
الاية ان المراد الاخبار بانه تعالى يجازي المكلفين باعلامهم
انزلا من خيرا وشرا فاطلق العلم على الجزا المتاخر عن وقوع
اما ورته من خيرا وشرا لان وقوع ذلك كله على وفق
علمه سبحانه وتسمية الجزاء بالعلم من باب تسمية
المتعلق باسم المتعلق وهو مجاز سايغ في اللسان
والفتنة قال الزمخشري هي الامتحان بشدايد
التكليف من مفارقة الاوطان ومجاهدة الاعدا
وساير الطاعات الشاقة وترك الشهوات والملاذ
وبالفقر والمخمصة وانواع المصايب في الانفس و
الاموال وعصابرة الكفار في اذاهم وكيدهم و
ضرهم والمعنى احسب الذين اجروا كلمة الشهادة
على السنتهم والتمسوا القول بالايمان انهم يتركون
لذلك غير ممتحنين بل لنمتحنهم الله بضروب المحن حتى
يبلو اصبرهم وثبات اقدامهم وصحة عقايدهم ونصوع
نياتهم ليتبين المخلص من غير المخلص والراسخ في الدين
من المضطرب والمتمكن من العابد على حرف انتهى قال
ابن عطية والصدق والكذب عليه بايهما اي من صدق
قوله فعل ومن كذب به انتهى واما ما ذكرت من
كونه علمه تعالى مزورا فذلك انما يتبين بمعرفة

استحالة

يطلق

الضروري ماهو فنقول قال المقترح الضروري
يطلق على اربعة معان مايس بمقدور بالقدرة الحادثة
ونقيضه المكتسب وهو المقدور بها وهذا لا يختص
بالعلم بل يقال حركة ضرورية اى غير مقدورة بالقدرة
الحادثة الثاني ماعلم بغير دليل الثالث
ماعلم من غير تقدم نظر وهذان مختصان بالعلوم
الرابع ماقارنه ضرر وحاجة كعلم الانسان
بوجوعه والمه وهذا المعنى الاخير هو المستحيل
في حق علم الباري سبحانه دون المعاني الثلاثة
ولاجله امتنع اطلاق لفظ الضروري عليه كذا يمتنع
اطلاق لفظ البديهي على علمه تعالى وهو كالضروري
الا انه لا يقترن بضرر ولا حاجة وانما استحال
اطلاقه على علمه سبحانه لانه يشعر بالحدوث اذ يقال
بدء النفس الامر اذا اتاها بغتة بغير سابقة
شعور بعقد مات تغلب على الظن وجوده والحاصل
ان العلم الحادث ينقسم ثلاثة اقسام ضروري وبديهي
وكسبي ولا يطلق واحد منها على علمه تعالى واما
ماذكرت من استحالة طرو السهو والغفلة على علمه
تعالى فظاهر لانهما يستلزمان الاتصاف بالجهل

وذلك

وذلك في حق من تنزه عن كل نقيصة محال لان ماسبها
وغفل عنه فقد انعدم ووجوب البقاء العلم تعالى ولجميع
صفاته يدفع تجويز ذلك والسهو والغفلة متغايران
في المعنى الا ان السهو اكثر مايستعمل عرفا في الذهول
مع اعتقاد ما يضاده والغفلة اعم فلهذا جمعنا
بينهما قوله واستحال على قدرته ان تحتاج الى
الة او معاون عاجزا عند عدمهما ولا يجاب بالدعاء
قدم الالة والمعاون لما علم من وجوب الحدوث
لكل ماسواه وايضا لو توقف تعلق قدرته تعالى
بشئ من الممكنات على واسطة الذي يفعل بها او
معين يشاركه في الفعل للزم توقف سائر الممكنات
على مثل ذلك لوجوب استواء الممكنات كلها
بالنسبة الى قدرته جل وعلا وذلك يودي الى التسلسل
لان تلك الوسائط المقدرة هي من جملة الممكنات
الحادثة اذ لا يجب الوجود الا لذاته العلية وصفاته
فيجب ان يتوقف ايجادها ايضا على وسايط اخر
حادثة ثم كذلك وبهذا تعلم ان اختياره سبحانه
لايجاد ممكنا مع ممكن اخر كاختياره جل وعلا
ايجاد الشبع مع الاكل والري مع الشرب والاحراق

ل

٣ او معاونة يعني لان ذلك يقضي الى حدوثها او يكونا قادرا عند وجود تلك الالة صح صح

مع مس النار وتفريق الاجزاء مع حد السيف وحز العضو
المقدور مع القدرة الحادثة ونحو ذلك مما لا يحصر لا يدل
جميع ذلك على ان تلك الامور المقارنة تاثيرا فيما
اقترنت به لا استقلالا ولا معاونة بل وجودها وعدمها
بالنسبة الى التاثير سواء وايجاد جل وعلا الممكن
مع ممكن يقارنه كايجاده منفردا بدون مقارنة ممكن
آخر تعالى ان يكون فعله بواسطة او علاج انما
امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون بلا كاف
ولا نون وقال سبحانه ولقد خلقنا السموات والارض
وما بينهما في ستة ايام وما مسنا من لغوب اى ما
مسنا في خلقهما من تعب فتبارك الله رب العالمين
قوله وعلى ارادته ان تكون الغرض يعني لغرض
يبعثه على ايجاد الفعل وهو محال في حقه تعالى
سواء كان الغرض راجعا اليه او الى خلقه اما وجه
الاستحالة في الغرض الراجع اليه فلانه ان كان ذلك
الغرض قديما وجب قدم العالم ولزم الفعل بالايجاب
وحاصل مذهب الفلاسفة وذلك قد مضى وقد فرغنا
من ابطاله واذا كان حادثا يتصف به بعد الايجاد
لزم تقصه وحاجته قبل ايجاده افعاله التي حصلت

معنى قد فرغنا

عرضه ولزم اتصافه بالحوادث المجرد الكمال حينئذ
بواسطة خلقه وذلك كله مفض الى حدوثه ويتعالى
عن ذلك من لا اول لوجوده المعنى المدرى اليه يفتقر اليه
كل شئ ولا يفتقر هو الى شئ واما وجه
الاستحالة في الغرض الراجع الى خلقه فلانه لا يجب عليه
سبحانه مراعاة صلاح ولا اصلح وقد تكلمنا في
العقيدة على برهان استحالة في فصل خلق الله
فعال بما من هذا ويشرح ذلك في محله شرحا يزيل
عنه كل غطاء ان شاء الله قوله وعلى سمعه
وبصره وكلامه وادراكه على القول بان تكون صفاته
هذه راجعة الى العلم وقد قدمنا البرهان على استحالة
الجزئية في حقه فهو يسمع بغير اذن ولا صماخ ويرى
بغير حدقة ويتكلم بغير فم ولا لسان ويدرك
على القول بزيادة الادراك بغير الآلات المعتادة
للشم والذوق واللمس قوله او يكون كلامه
حرفا او صوتا لانه لو كان كلامه يتركب من الحروف
والاصوات لكان ذلك كلاما حادثا ضرورة استحالة
اجتماع حرفين فاكثر في محل واحد حتى ينعدم سابقها
ويوجد لاحقها وكل ما سبق وجود العدم اولا على

فلا توجد الحروف في محل واحد صح

www.alabdulgader.com

وجود العدم فهو حادث فالحروف والاصوات ابدا لا تكون
الا حادثة فلو تركب الكلام منها لكان حادثا ضرورة ان المركب
من الحوادث حادث وذهب الحشوية المنتمون الى الظاهر
الى ان كلام الباري تعالى القائم بذاته حروف واصوات ومع
كونها حروفا واصواتا هو قديم ازلي وهؤلاء اصحاب
غاية في الضلالة وتورط في بحبوحة الجهالة فان من سوء حالهم
من اهل البدع ربما تغلبهم شبهة مخيلة لا تهدم من
اول مرة الضرورات اما هؤلاء فلم يراعوا ضرورات العقول
ولا وقفوا من اول مرة عند شئ لمنها نعوذ بالله من
الخذلان لان اعتقادهم ان الباري تعالى جسم مستو
على العرش بالمماسة والاستقرار ثم ينتقل كل ليلة
جمعة عند ما يبقى ثلث الليل وينزل عن مكانه الى
السماء ثم يعود عند الفجر الى مكانه وهم على صفتين
صنف منهم قالوا بتحيزه وتصويره وتشكيله على شكل
انسان وهؤلاء مساوون لليهود في هذا الاعتقاد وصنف
اخرون منهم قالوا بتحيزه من غير شكل ولا جارحة ثم
اتفقوا على ان كلامه سبحانه قديم حروف واصوات منقطعة
يتكلم بما شاء منها باللسان العربي والعجمي وضروب الالسنة
الموضوعة لاهل الارض فيقولون انه ينطق بالياء والميم

وسائر الحروف لا على مخارج الحروف والدين قالوا انه على شكل
الانسان قالوا انه يتكلم بالحروف على مخارجها وجملتها
قديمة وهو ينضمها كيف شاء وعلى لغة شاء وكيف تدخل
المشيئة للقديم لولا ان الله يسلب عقل التميز لمن يشاء و
هو عندهم يتكلم اذا يشاء ويسكت اذا يشاء فاذا سكت
لم ينعدم كلامه ولكنه صمت وآفة تعالى الله عن قولهم
ومن شنيع مذهبهم ان القاري اذا قرأ من آية كتاب الله
تعالى آية فالذي يسمع منه هو الكلام القائم بالله سبحانه
وقد وجد في محل هذا القاري ولم ينتقل عن ذات الا
الله وزعموا ان حروف المصحف غير كلام الله من غير
ان ينتقل ايضا عن ذاته وهذا قول النصاري يبتدع
عيسى بالصفة الازلية التي هي العلم من غير ان يفارق الا
له كلي النصاري خصوا ابنك واحدا من الخلق وهو عيسى
عليه السلام وهؤلاء حكموا بذلك في حق كل قاري يتلو آية
من كتاب الله تع والكلم بقدم حروف واصوات تتجدد والعدم
سابق لها ولاحق وكون الشئ الواحد يحل محلين خروج
عن دايرة العقل وجحد للضرورات وكيف يوسم بالعقل
من يقول ان الحروف اذا اضيفت من زيد الحديد حتى يفهم
منها ايات من كتاب الله فهي باعيانها كلام الله تعالى

لعله تعين ٢

عين ظ ٢

١ خصصوا محمد

٣ كلام نسخه

وكانت زبراحادثة فلما صارت حروفا انقلبت قديمة واطلقت
طايفة منهم القول بان الملكتوبة الدالة على اسم الله تعالى هي الله
المعبود بحق وان كتبت في اماكن فمعبود واحد في اماكن قال
ابو حامد ويلزمهم ان يحرق ما يكتب فيه اسم النار والقوم مبتلون
بعظيم الغباوة قال ابن دهاق وهذه الطايفة اجهل
الناس في طريق النظر واكثر خلق الله جمودا على المحسوسات حتى حملهم
ذلك على انكار وجوب النظر في المخلوقات وقالوا ان الاشتغال
بالنظر في المعقولات بدعة وضلالة وريب في الدين
في مذهب المسلمين وشموا بالسنة الورعين بترك النظر في ايات
رب العالمين وما يجحد بآياتنا الا الكافرون وقال
وهم عامة بحضة لا يفهمون حقيقة ولا مجازا ولا يفرقون
بين واجب وجايز ولا مستحيل ولهذا يقولون انه
تعالى قادر على قلب الحقايق وان يوجد المستحيلات اذا
اراد ها كالجمع بين الضدين وانما يمتنع عندهم المحال في
عقول الخلق وقدرة الله صالحة له يقاعده وانما منع من ذلك
انه لم يرده ولو اراده لكان فاله محال عندهم لوجه في الوجوه
انما هو اذا اراده لكان واعتقاد اهم موجود كثيرا
في العامة وفي جلة مدة طلبت العلم ولهذا صرح بعض
المتفقهة في زمان الغزالي لقريب من مذهبهم فقالوا في

قوله

قوله تعالى لو اراد الله ان يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما
يشاء وفي قوله لو اردنا ان نتخذ لهوا وهو الزوج لاتخذناه
من لدنا ان كنا فاعلين فقال ما منع من ذلك الا انه لم يرد
ولما بلغ ذلك حجة الاسلام الغزالي رحمه الله قال وهل
لا تنبه هذا الغبي لقوله ان كنا فاعلين انه لو كان فعله
من افعالنا نتاله هذه التسمية ولقوله لاصطفى مما
يخلق ما يشاء اي لو اراد ذلك خلقا يسميه ابنا بمعنى الرافة
والرحمة لا بمعنى التولد على حقيقة البنوة وعلمه سبحانه
بقوله ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا آتبنيها
على ان البنوة والمعبودية لا يجتمعان وكذلك الرق والزوجية
لا يجتمعان وزعموا ان القديم سبحانه لو لم يتصف بالة قتدار
على ذلك لكان عاجزا وذلك منهم جهل بما يتعلق به الاقتدار
والعجز ويلزمهم على هذا ان يكون سبحانه قادرا على
اختراع الة مثله قديم لا اول له فان امتنع من ذلك الزموا
كونه عاجزا على منتقى رايهم والعاجز ليس بالة وان حكموا
باقتداره على ذلك لزمهم من الكفر ما لزم من قال بوجود مثيل لله
الله تعالى اذ لا فرق في الكفريين من يجوز في حق الله تعالى
ما يقدح في الوهيته وبين من يحكم بوقوع ذلك فترك مذهب
الحشوية من ثلاث جهالات احدها جهلهم باللسان

لكان
ح

والفرق بين مجاز وحقيقته ولهذا حكموا بظاهر ما ورد
من الاستواء على العرش والنزول الى السماء في الثلث الاخير
من الليل وكون القرآن كلام الله محفوظا في الصدور
مقروءا بالالسنة مكتوبا في المصاحف وما ورد من نداء
الله تعالى في الاخرة بصوت يسمعه من قرب ومن
بعد وغير ذلك مما لا يحصى الثانية جمودهم على
ما سبق اليهم من ظاهر اللفظ والثالث مغالطتهم
المعقول حذرا من ترك الظاهر ولا شك ان الجهل
باللسان وعدم اتقان فن البلاغة والبيان والبعد
من ممارسة العقول العقلية على مقتضى التشبيهات
الشرعية ثم التجاسر مع عدم ذلك كله على الخوض فيما
يحتاج الى علوم عديدة وفكرة متقدمة وتأييد
الاهي من غير اخذ عن اهل العلم وحسن ادب في التلقي منهم
اصل الكل ضلالة وكفر والعياذ بالله وبالجملة
اعتقاد الحشوية قبحهم الله يتألف من ضلالات
ثلاثة من تهود وتنصر واعتزال فهم مع اليهود
في اعتقاد الجسم في حق الاله ومع النصارى اعتقاد
حلول الكلام في الاجسام وانه مع ذلك آلة له و
مع المعتزلة في اعتقاد ان كلام الله حروف واصوات

وهو نفي

وهو نفي مذهب اليهود ايضا غير ان المعتزلة لم يقولوا
بقيام الحروف والاصوات به سبحانه وتعالى لما تفطنوا
لحدوثها وادركوا ان قيام الحوادث به محال وهؤلاء حكموا
بذلك لعظيم غباوتهم وجهلهم بالضروريات التي تدرك
بادئ العقول واشتركوا الجميع في عدم تعقل ما قاله
اهل الحق من اثبات كلام ليس بحرف ولا صوت قائم بنفس
متكلم يعبر عنه بالكلام اللفظي والكتابة والرموز والاشارات
واحتج اهل الحق على اثباته شاهدا بان الامر و
الناهي يجد حالة امر ونهيه من نفسه طلبا جازما
بالضرورة ويدل عليه بالعبارات المختلفة وما يعرض له
من الاختلاف مقايس لما يعرض له الاختلاف ولان
العبارات بالجعل والمواضعة والحقيقة وما في النفس
حقيقته عقلية لا بالجعل والحقيقة وزعمت
المعتزلة ان ما يجده الطالب في نفسه يرجع الى ارادة
الامتثال ويردون الخبر الى العلم بتضمن الصيغة و
الحاصل الاتفاق على وجدان اصل المعنى في النفس
وانما النزاع في تعيين على الارادة والعلم احتج الاصحاب
على مغايرته للارادة بوجوه الامر يرد ونهاه ويتضح
بوجوه الاول ان الله تعالى امر الكفار بالايمان والعصاة

www.abdulgaadir.com

بالطاعة فلم يرد وقوع ذلك منهم اذ لو اراد ذلك لوقع والا
لزم النقص في نفوذ مشيئة العبد دون مشيئة الله تع
وقد اتفق السلف قبل ظهور البدع على ان ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن الثاني الامر يتعلق بفعل
الغير والارادة بمعنى الشهوة والمحبة لا تتعلق الا بفعل
المريد الثالث ان من حلف ليقضين غريمه دينه
غدا ان شاء الله فتمكن من قضائه ولم يقضه لم يحنث
مع ان الله قد اعز ذلك فلو تضمن الامر الارادة لكان قد
شاء الله تعالى قضاءه وكان يجب ان يحنث ولم
يحنث بالاجماع قالوا ولان المعاتبة في جهة السلطان
على ضرب عبده اذا اعتذر بانه يخالفه فلم يضربه فاراد
تمهيد عذره فانه يامره بحضرته ويرده مخالفته
فاذا امره فقد تحقق الامر بدون الارادة للامتثال
قال ابو التلمساني وهذا له محمدة فيه فان
عذره يتمهد باظهاره انه امره ولا يتوقف على انه امره
حقيقة ومثله لازم للاشعرية في الطلب النفسي الذي
اثبتوه اي ان هذا الامر لم يوجد معه الطلب النفسي
قالوا ومن الدليل على المغايرة ان يحسن ان يقال
اريد منك فعل هذا ولا امرك به ولو كان كل امر مريدا

المنافقين

لتناقض وهذا ايضا ضعيف لانه يمكن ان يحمل قولك اريد
منك على انه احب ذلك او اشتهيه فلا ينافي ذلك نفي
الامر وامتاز الغزالي العلم بنظم الصيغة فباطل
ايضا لان نظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغ الدالة
على المعنى والخبر النفسي لا يختلف ولان الصيغة
الواحدة قد تستعمل في الخبر والطلب معا والعلم بنظمها
لا يختلف وما في النفس يختلف واذا ثبت ان لها قولا
نفسيا فتسميته كلاما مأخوذ من موارد اللغة و
قد قال تعالى ويقولون في انفسهم وقال تعالى اذا
جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله
يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
لم يكذبهم بالحسبة الى القول بالسنتهم وانما كذبهم
بالنسبة الى ما تحققه ضمايرهم وقال الاخطل
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وهل الطلاقة على النفس ما في النفس وعلى اللفظ بطريق
الحقيقة او حقيقة في القولي مجازي في النفس او با
لعكس ثلاثة اقوال والذي استقر عليه راي الشيخ
ابي الحسن انه مشترك واختار المعتزلة انه في اللفظ بدليل
تبادره عند الاطلاق الى الفهم ولا يمتنع ان يكون حقيقة

لغوية في النفسي وحقيقة عرفية في اللفظي **واذا**
عرفت مذهب اهل الحق في كلام الله تعالى عرفت
ان اطلاق السلف على كلام الله انه محفوظ في الصدور
مقروء بالالسنة مكتوب في المصاحف لا يحمل على الحلول
الذي فهمتا من بيان استحالته لما كانت هذه الاشياء
دالة على كلامه من باب اطلاق اسم المدلول على الدال
واطلق انه موجود فيها اي فيهما وعلمنا لان الشيء لد
وجودات اربع وجود في الاعيان ووجود في الاذهان
ووجود في اللسان ووجود في البنان وهو الكتابة
وهذا نعرف ان التلاوة غير المتلو والقراءة غير
المقروء والمكتوب والكتابة غير المكتوب لان الاول
من كل قسمين حادث والثاني قديم وهو كلام الله
جل وعلا والتلاوة والقراءة والكتابة متناهية
والمتلو والمقروء والمكتوب لا نهاية له **وبالجملة**
فالاطلاقات اللفظية تابعة للعقل من حيث اطلاقها
ومعانيها تابعة للعقل من حيث تحم الحمل عليها فلا بد
من فهمها على ما يصح لان الالفاظ متبوعة مطلقا
يرفع لظاهرها فوق اطوع العقل والا لزم كل ضلال وكفر
والالفاظ وجود دلالتها مشكلة وانا نغبط

جل وعلا اطلق عليها كلامه محمد

بطول ممارستها مع اتقان القوانين العقلية **واعلم**
ان مسالة الكلام ذات تشعب كثير وبحث مع المبتدعة
منتشر شهير حتى قيل انما سمي فن اصول الدين بعلم الكلام
لاجله وقد استثار الحق بما ذكرناه في المسئلة فرايتنا
الاعراض عن كثير من المباحث المذكورة فيها للمحافظة
من التطويل به لا كير جدا وله ولهذا قال بعض المحققين
ان الحق ان مسئلة الكلام التطويل فيها بل وفي جميع صفاته
تعالى بعد ما يستبين الحق في ذلك قليل الجدوى لان
كنه ذاته تعالى وكنه صفاته محجوب عن العقل وعلى تقدير
التوصل الى شيء من معرفة الذات فمتوقف لا يمكن التعبير
عنه والله سبحانه اعلم **قوله** اويطر اعليه سكوت
اشارة الى مذهب الحشوية الذين وصفوا كلامه تعالى
بالسكوت تعالى الله عما قولهم علوا كبيرا بل لم يزل سبحانه
متكلما ولا يزال اذ لو جاز ان يسكت جل وعلا عن كلامه
لجاز ان يتصف كلامه بالعدم وذلك يوجب حدوثه
وما ادعاه الحشوية من تكون الكلام مع السكوت هوس
لا حاصل له اذ لا معنى للسكوت الا انعدام الكلام فان كان
السكوت قبل وجود الكلام لزم سبق العدم عليه وذلك
نفي لقدمه واثبات حدوثه وان كان بعد وجود الكلام

م

لعله
ويحتمل

فقد طرا على الكلام العدم وذلك ينفي بقاؤه واذا انتفى البقاء
انتفى العدم لما عرفت ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه
وينعكس بعكس النقيض الموافق ان كل ما لم يستحيل عدمه
لم يثبت قدمه واذا انتفى العدم ايضا لزم ضد الذي هو
الحدوث **و بالجملة** فالسكوت يستلزم عدم
الكلام السابق وتجدد الكلام اللاحق فيكون اللاحق بغير
واسطة والسابق حادث بواسطة اذ ما لحقه العدم لزم
ان يسبقه العدم واذا لزم من السكوت حدوث الكلام
لزم منه حدوث الذات الموصوفة به لما عرفت ان قيام
الصفة الحادثة بشيء يوجب حدوث ذلك الشيء ودعوى
الانصاف بذلك لمن تنزه عن الحدوث في ذاته وجميع صفاته
جل وعلا كفر لا محالة وما ورد في الحديث مما يخالف هذا
الذي قررناه فمأول ومن ما ورد في الحديث ان الله يسمع انا
يوم القيمة قائلا يقول الله سبحانه انصتوا كما انصتت لكم
اليوم ظالم ان جاوزني ظلم ظالم **قال ابن دهاق**
يرجع معنى الحديث الى ان الباري سبحانه وتعالى يعلم
ويرا ويسمع ومع ذلك لا يخلق لهم سمعا لخبر باعيانهم
لان الله تعالى يجوز عليه ان يصمت فان ذلك كان يكون
بانعدام كلامه وكلامه سبحانه قديم وقد تقدم ذكر الدليل

يقول

القاطع

القاطع على ان القديم لا ينعدم عند ذكرنا حدوث العالم
انتهى **قلت** يعني انه يجوز باطلاق الصمت
على لازمه وهو عدم ادراك ما عند الصامت من الخبر
وبهذا تعرف انه ليس معنى كلام الله موسى تكلما
انه ابتداء الكلام له بعد ان كان ساكتا والا انه بعد ما
كلمه انقطع كلامه وسكت تعالى عن ذلك علوا كبيرا وانما
المعنى انه تعالى بتفضله ازال الموانع عن موسى عليه
السلام وخلق له سمعا وقواه حتى ادرك به كلامه
القديم ثم منعه بعد ورد الى ما كان قبل سماعه
كلامه وهكذا معنى كلامه لاهل الجنة **وروي** ان
موسى عليه السلام عند قدومه من المناجات كان
يسد اذنيه لئلا يسمع كلام الخلق اذ صار عنده كما
ما يكون من اصوات البهائم المنكر حتى لا يكون يستطيع
سماعه بحدثان ما ذاق من اللذة التي لا يحاط بها
ولا تكيف عند سماع كلام من ليس كمثله شيء وهو
السميع البصير **ولولا** انه يغيب عما ذاق عند مناجاته
مما لا يقدر على وصفه لما امكن ان يأنس الى شيء من
المخلوقات ابدا ولما انتفع به احد فسبحانه من لطيف
ما اوسع كرمه واعظم جلاله **ومن اعجب**

الامور في هذا عدم ذوبان الذات وتلاشيها حتى تصير
عدما محضا عند اطلاعها من ذي الجلال على ما اطلعت عليه
لولا انه ثبتها وامسكها الذي امسك السموات والارض ان
تزولا **واما تاويل المعتزلة** كلام الله سبحانه لموسى
عليه السلام بخلق حروف واصوات في الشجرة يسمع منها
ما اراد تعالى ان يوصله اليها فبناء منهم على مذهبهم
الفاسد من انكار الكلام القديم القائم بذاته تعالى وقد
سبق رد ذلك عليهم وايضا فالذي دل عليه قوله تعالى
اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي وتسميته
عليه السلام بكلام الله انما اخص سماع كلام الله القديم
القائم بذاته وهو الذي نقل عن السلف ودرج عليه
الخلف ودلت عليه السنة والقران ولو كان اصطفاؤه
بمجرد سماعه كلاما حادثا خلقه الله في جسم من الاجسام
لكان كل من سمع كلاما من مخلوق قد شاركه في ذلك لان
الذوات الحادثة وصفاتها مخلوقة لله تعالى **فان**
اجابوا بانه خص بخلق الكلام فيما لا يعتاد منه الكلام قيل
لهم وهذا ايضا لا خصوصية فيه لوجود مثله في سائر
الانبياء وايضا فاطلاق كلم الله موسى بمعنى خلق
الكلام مجاز وتوكيد الفعل في الآية بالمصدر يمنعه

فان قلت

ظ ل ٢

استظهار ٢ ٣ ٢ بكليم الله خص بسماع كلام الله

فان قلت لا نسلم ان التوكيد كما يدفعه لو قوعه
مع المجاز ومنه بكا الخ من عوف وانكر جلده وعجت عجيجا
من جذام المطارف سلمنا رفع التوكيد المجاز لكن انما يدفعه
في الآية ان لو وقع بالمعنى الذي يدفع توهم المجاز في النسبة
اذ فيها وقع النزاع في الآية لا في المسند لان الكلام حقيقة
قد وقع وانما النزاع ممن وقع **قلت الجواب**
عن الاول ان البيت من باب الاستعارة التبعية لوقوعها
في الفعل والاستعارة مطلقا على مبنية على تناهي التشبيه
حتى قال طائفة من علماء البيان انها حقيقة لغوية فصح
التوكيد فيها للمبالغة في دخول المشبه في جنس المشبه به
والآية لا قرينة فيها على الاستعارة بخلاف البيت فان قرينة
الاستعارة فيه اسناد الفعل الصحيح الى ما لا يتاتى منه
حقيقة الا انه لا يسلم بهذا الجواب من ورود الاعتراض
عليه بالمصادرة عن المطلوب اذ الخصم يدعي ان الكلام ليس الا الحروف
والاصوات وقد اسند في الآية الى من لا يتاتى منه فهو كاسناد الفعل الصحيح
في البيت الى المطارف لكن اهل السنة رضي الله عنهم انما استدلوا بالآية
بعد ان قام لهم البرهان القطعي على عدم انحصار الكلام في الحروف
والاصوات فصح الاستدلال بها ولا يعترض بالبيت لما سبق وايضا
فادعاء هدم قاعدة شهيرة بين علماء اللسان لمجرد بيت شعر يحتمل

بيانه بكا الخ من عوف وانكر

فيها ح

يه

امور الا يخفى ضعفه **والجواب** عن الثاني منع ان النزاع
انما هو في النسبة لا في المسند وذلك ان المعتزلة يوافقون على
على اسناد الكلام الى الله تعالى حقيقة لا مجازا وانه هو الذي كلم موسى
لا غير لكن تاولوا الكلام المسند اليه على معنى الخلق للكلام ومعناه
كلم عندهم خلق الكلام والمتكلم عندهم الخالق للكلام ولا
شك ان استعمال كلم بمعنى خلق الكلام مجاز فتوكيده بالمصدر
يدفعه وان نازعهم المعتزلة ان كلم بمعنى خلق هو الحقيقة وغيره
مجاز كان النزاع معهم لغويا ويلزمهم الا يكلم حقيقة الا الله
اذ لا خالق سواه وشعهم لذلك بمقتضى اصلهم الفاسد في تاثير
القدرة الحادثة في مقدورها ولا يسمع لفساد **وبالجملة**
فنحن لم نذكر هذه الآية الا على سبيل التقوية لاثبات الكلام
النفسي القديم بسماع موسى عليه السلام لا لافادة انكار الكلام النفسي
وحصره في الحروف والاصوات واضح البطلان عقلا ونقلا واذا ثبت
الكلام النفسي ووجد في الكتاب والسنة اسناد الكلام اليه تعالي
وجب اعتقاد ظاهره وان المراد كلامه القديم القائم بذاته والتعرض
لاطراح اللفظ عن ظاهره الصحيح من غير موجب بدعة ومخالفة لما
جماع الصحابة وتابعيهم باحسان ولا شك ان المتبادر الى الذهن لغة
وعرفا من قوله تع وكلم الله موسى تكليما من غير نظر الى التوكيد انه كلمه
من غير واسطة بل بكلامه القديم القائم به وكذلك قوله اني اصطفيتك

على الناس

على الناس برسالاتي وبكلامي انما يتبادر الى الذهن من هذه
الاضافة الكلام القائم به جل وعلا لا سيما مع ما اقترن به من
اصطفى موسى عليه السلام بها على الناس ولا موجب لصرف اللفظ عن
ظاهره الا توهم انحصار الكلام في الحروف والاصوات وقيامها بذاته
محال فيتعين التاويل وجوابه انه قد سبق بطلان هذا التوهم
فيتعين الايمان بالظاهر اذ لا عاضد للمرجوح وايضا فقول
المعترض ان التوكيد في الآية انما يحقق المسند وليس فيه وقع النزاع
بل في النسبة نقول على تقدير تسليمه ان لم يحقق النسبة فلم ينقض
خلاف ظاهرها فتعين الظاهر لعدم الصارف عنه **قوله**
لاستلزام جميع ما ذكر التغيير والحدوث قد ذكرنا وجه ذلك
في جميعها مفصلا وبالله سبحانه وتعالى التوفيق **ص**

فصل ثم تقول يجب لهذه الصفات
الوحدة فتكون قدرة واحدة وارادة واحدة وعلما
واحدا وكذلك ما بعدها ويجب لها عدم النهاية في
متعلقاتها فتتعلق القدرة والارادة بكل ممكن
والعلم والكلام بجميع اقسام الحكم العقلي وهي كل جائز
ومستحيل والسمع والبصر والادراك على المعقول به بكل
موجود **ش** ذكر في هذا الفصل حكمين من احكام
الصفات احدهما وجوب الوحدة لكل واحدة منها والثاني

واجيب

وجوب عموم التعلق لما تعلق منها في كل ما تصلح له فقولي
ويجب لها عدم النهاية اي للمتعلق منها وهو ما عدا الحياة

اما الصفات ~~الصفات~~ **الوحدة في الصفات**

نفي مما لا خلاف فيها عند اهل السنة في جميعها الا العلم والكلام اما
العلم فخالف فيه ابو سهل الصعلوكي من الاشعرية واثبت لله تع
علوما لا نهاية لعددها كما ان متعلقاتها كذلك ورد عليه الجمهور
بوجهين احدهما انه يلزم على قوله دخول ما لا نهاية له في
الوجود وهو محال **الثاني** انه مخالف للاجماع لان القايل
قايلان قايل يقول باثبات العلم القديم مع وحدته وقايل
بنفيه اما بثوت علوم قديمة لا نهاية لها فمجمع على بطلانه
قال ابن القشيري والرد الاول فيه نظر
فان الذي قام الدليل على استحالة وجود حوادث لا
نهاية لها وبين الاستحالة تنهما الوجود لا نظر مع فرض
العدم كتقدير خروج بعضها على الجملة ونسبة الجملتين
ولزوم تطرق الاقل والاكثر لما يتناهى فان كفى فرض نفي
الواجب محال بخلاف الحادث وكذلك الاستدلال بالجمع بين
عدم النهاية والانقضاء لا يطرد هنا لوجوبها وكذلك الاستدلال
بان كل واحد مسبوق بعدم نفسه فالكل مسبوق بالعدم
كل ذلك لا يمكن تقريره قال فالوجه في الرد الاعتماد مع الوجه

الثاني وهو الاجماع انتهى **فان قيل** كيف يستقيم
القول بوحدة العلم مع انه تعالى عالم بما سيكون والكاين
والعلم بما سيكون مغاير للعلم بالكاين لان العلم بما سيكون
يستلزم عدم ذلك المعلوم والعلم بكونه يستلزم وجوده
فلو كان عينه لزم ان يكون احدهما تعلق بالشيء على خلاف
ما هو عليه **فالجواب** ان الباري تعالى في ازله
يعلم وجود الشيء مضافا الى وقته المعين كما يعلم مضافا
الى محله المعين ويعلم انه معلوم قبل وجوده وان كان مما
لا يبقى فيعلم عدمه بعد وجوده فليس علمه مضروفا بالزمان
بل علمه تعلق بايجاد الموجود مضافا الى الزمان فالزمان ضاف
الى الزمان صفة للعلم لا ظرف للعلم فليس علمه زمانيا فلا
فيوصف بالماضي والحاضر والمستقبل وانما منشا هذا
اللفظ من حيث الاخبار عن ذلك المتعلق المخصوص
بالقول اللفظي فان تقدم زمن الاخبار عنه عن زمان
وجود ذلك الفعل سمي الاخبار مستقبلا وان تاخر
سمي ماضيا وان قارن سمي حالا فالماضي والمستقبل
والحال تسميات لعرض باعتبار الاخبار عنه اما تعلق
العلم بوجود في الزمان المعين فشيء واحد ويقرر ذلك
انا لو قدرنا علما بعدوم زيد عند طلوع الشمس من يوم كذا

بانباء صادق وقدرنا دوام ذلك العلم من غير ان يعرض لنا
سهو وغفلة لم نحتج عند وقوعه الى تجدد علم يتعلق به بل
ما وقع هو ما علمناه قبل ان يقع فتعلق العلم بما سيكون
والكائن هو شئ واحد وهو قدوم زيد في يوم كذا هذا
ما يتعلق بالعلم على وجه الاختصار **واما الكلام**
فالذي عليه اكثر اهل السنة انه كلام واحد
متعلق بجميع وجوه متعلقات الكلام وهو مع وحدته
وقدمه امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد
ونداء وغير ذلك من معاني الكلام وذهب عبد الله بن
سعد الكلابي الى تعدده على ما سيأتي في تحقيق قوله ان شاء
الله فيما بعد هذا ما يتعلق بوحدة الصفات **واما**
عموم التعلق بالكل لها فمعناه ان كل صفة من الصفات
المتعلقة فهي تتعلق بجميع ما تصلح له وقد فسرنا ذلك في
اصل العقيدة وقولنا فتتعلق القدرة والارادة بكل
ممكن معناه ان القدرة صفة يتأتى بها ايجاد كل ممكن
والارادة صفة يتأتى بها تخصيص كل ممكن بالنظر الى ذاته
وانما قلنا بالنظر الى ذاته ليدخل ما لا يتأتى ايجاده ولا
تخصيصه من الممكنات كلك لا بالنظر الى ذاته بل بالنظر
الى غيره وذلك كتعلق علمه تعالى بعدم وقوعه فانه وان

استحال

استحال معه وقوع الممكن لكن لا يمنع من كونه متعلقا
للقدرة والارادة عند المحققين كما لا يمنعه من ذلك من وصفه
بالامكان وقد اختلفوا في اطلاق تعلق القدرة على ما علم
الله تعالى انه لا يقع كايمان ابي لهب مثلا على قولين
وقد وفق الغزالي بينهما على معنى ان من قال بالتعلق
نظر الى امكانه في ذاته ومن قال بنفي التعلق نظر
الى تعلق العلم بعدم وقوعه واستدل من قال
بتعلق القدرة بالشئ لاجل تعلق العلم بعدم وقوعه
واستدل من قال بتعلق القدرة بهذا النوع بانه
لو لم تتعلق القدرة بالشئ لاجل تعلق العلم بعدم وقوعه
للزم الا يكون للقدرة متعلق والتالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الممكن اما واجب
الوقوع ان تعلق علم الله تعالى بوقوعه او مستحيل
ان تعلق علمه تعالى بعدم وقوعه فلو منعت الاستحالة
المعارضة من تعلق القدرة سواء ويدخل في الممكنات
التي تتعلق بها قدرة الله تعالى وارادته الممكنات الصادرة
من الحيوانات بالاختيار فانها عند اهل السنة صادرة
بمحض قدرة الله تعالى وارادته لا تأثير للحيوانات
في شئ منها وقد خالفت المعتزلة في ذلك وسيأتي عليهم الرد

بهذا النوع بانه لو لم تتعلق القدرة بالشئ

لمنع منه الوجوب العارض اذ هما في المنع من تعلق القدرة محمد

ان شاء الله تعالى **وقوله** والعلم والكلام بجميع اقسام
الحكم العقلي انما ساوى بين العلم والكلام في المتعلق لما
دل الايمان كل عالم بمعلوم متكلم بمعلومه ولما كان كل من
صفتي الكلام والعلم لا يوثر في متعلقه لم يمتنع تعلقهما
بكل واجب وبكل مستحيل والضمير في قوله ومن كل
واجب الى آخره يعود على اقسام الحكم العقلي وقسم
الحكم اليها تقسيم كلي لجزئياته بدليل ادخاله لفظة
كل في الاقسام ولو كان من تقسيم الكلي الى جزئياته
لقال وهي الواجب والجايز والمستحيل **وقوله** والسمع
والبصر والادراك على القول به بكل موجود يعني
ان هذه الصفات الثلاث في حق الله تعالى تتعلق
بكل موجود وان كان كل واحد منها في حقنا خاصا
ببعض الموجودات لان ذلك الخصوص عادي لا عقلي
اما البصر فاتفق اهل السنة على جواز تعلقه
بكل موجود واختلفوا في تعلق ما عدا الرويه من
الادراكات بكل موجود فذهب القدماء منهم كعبد الله
بن سعيد الكلابي والقاضي الى ان هذا العموم مختص
بالرويه وبقية الادراكات لا يجوز ان تعم الموجودات
ونقل عن الشيخ ابي الحسن مخالفتهما في ذلك وصار

الى ح

جواز ح

الجواز

الى جواز عموم كل ادراك موجود ومذهب الشيخ ابي الحسن
امام اهل السنة واليه ينسبون سلكت في هذه العقيدة
ونقل عن عبد الله بن سعيد انه لما خص تعلق السمع
بالاصوات ذهب الى ان الكلام الازلي لا يصح ان يسمع يعني
والله اعلم بل يدرك بصفة العلم وفي قوله ذلك مخالفة لقوله طع
السمع والشيخ ابو الحسن رضي الله عنه لما قال ادراك السمع
يعم كل موجود جوز تعلقه بكلام الله تعالى وقال بوقوع
هذا الجايز على ما ورد السمع به في حق موسى عليه السلام
وعمدة الشيخ في ذلك ما ياتي تقريره ان شاء الله تعالى في
فصل الرويه من ان الوجود هو المصحح للرويه وقد
اختلف الاصحاب في الاكوان التي هي متعلق الرويه في وقتنا
اتفاقا هل هي متعلق اللمس ام لا فمذهب بعضهم ان ادراك
اللمس يتعلق بها واحتج بان من لمس شيئا واضطرب
تحت يده ادرك حركته واذا تفرقت اجزاؤه في يده ادرك
تفرقها ومن الاصحاب من انكر ذلك وزعم انه يعلم
ذلك عند اللمس ولم يتعلق ادراك اللامس به **قال المقترح**
والتحقيق الاول واورد على اهل السنة في قولهم على ان اهل
ان الرويه تتعلق بكل موجود لزوم التسلسل وذلك ان
الرويه المتعلقة هي من جملة الموجودات فيجب ان تصح

رويتها فاذا لم نر رويتنا فانما لم نرها لمانع كما في حق غيرها
من الموجودات التي لا نراها ثم ننتقل الكلام الى ذلك المانع
فنقول هو موجود فيجوز ان يرى فيحتاج الحي ايضا الى
تقدير مانع يمنع من رؤيته وكذلك الكلام في مانع المانع
الى ما لا نهاية له **واجاب القاضي** عما ذكر بان المانع
الاول يمنع من رؤيته ما هو مانع منه ومانع من رؤيته
لنفسه فلا يحتاج الى تقدير مانع آخر حتى يلزم التسلسل
واعترض عليه بان المانع اذا كان يمنع من رؤية نفسه
فيكون امتناع رؤيته صفة لنفسه لا تمنع من تقدير مانع
بالنسبة الى رؤيته وذلك مما يقدح في طرد دلالة الوجود
على صحة تعلق الرؤية بكل موجود **فاجاب**
القاضي بان المانع من صفة لنفسه ان يمنع من قام به رؤيته
لا غير من قام به رؤيته لا غير ~~من قام به~~ فيجوز ان يراه
غير من قام به اذ الحكم لا يثبت في المعنى الا في محل قام به
ذلك المعنى ولا يناقض ذلك كون الوجود مصححا
لرؤية كل موجود **قلت** وقد اختلفا
علما وثانيا في هذه المسئلة على مذاهب الاول مذهب
الشيخ ان الرؤية يجوز ان تتري مطلقا وحيث لم تر فلمانع
ومالزم من التسلسل فمحى ابه ما سبق عن القاضي

واجاب

واجاب غيره بان الله تعالى يقطع تلك
السلسلة متى شاء بان يخلق النوم وهو عنده يضاد
الادراك **قلت** وهو مردود بان السلسلة التي
لزمت انما هي وجود موانع لا نهاية لها مجتمعة لا متتابعة
فلم يجيء النوم ونحوه من الغشية وما في معناه حتى لزم
المحال وهو اجتماع موانع لا نهاية لها في الزمن الفرد وانما
يصح الجواب بالنوم ونحوه لو كانت السلسلة اللازمة
هي سلسلة الترتيب بان يوجد بعد كل مانع على انه مانع ح
لو كانت السلسلة اللازمة هي سلسلة الترتيب لما لزم
محال اذ غايته لزوم عدم انقطاع الموانع في المستقبل
وذلك لا استحالة فيه كنعيم اهل الجنة وعذاب اهل
النار **الثاني** امتناع كون الرؤية مطلقا مرئية
ومجمله ما سبق من التسلسل **قلت** وهو مردود
ان كان يسلم ان الوجود مصحح للرؤية **الثالث**
استحالة ان يرى الانسان رؤية نفسه ويجوز ان يرى
رؤية غيره وكانه يرى قائل هذا عدم لزوم التسلسل
في رؤية الغير لجواز ان يدرك الانسان ادراك الغير اولا
يدركه لمانع ثم يعدم الله ذلك المحل الثاني الذي هو محل
الرؤية المدركة فتعدم هي والموانع فينقطع التسلسل

عند ذلك **قلت** ولا يخفى ضعف هذا الثالث
ايضا لانه ان كان يجوز رؤية الموانع فقد لزمه من التسلسل
عند عدم كون رؤية الغير حال وجودها مرئية ما لزم عند
عدم كون رؤية نفسه ورؤية غيره كما ذكر عن القاضي في
تصحيح قول الشيخ الاشعري **و بالجملة** فالحق من
هذه الاقوال ان سلم ان الوجود هو الصحيح للرؤية ما ذهب
اليه الشيخ بضميمة جواب القاضي والله تعالى اعلم
ص اما عدم النهاية في متعلقاتها فلانها لو اختصت
ببعض ما تصلح له لاستحال ما علم جوازه او
افتقرت الى مخصص ش هذا برهان على المطلب الثاني
وهو عموم التعلق للصفات وقدمه على المطلب الاول
وهو وحدة الصفات لتوقف بعض ادلته عليه وبيان
ما اشار اليه من الدليل ان تقول لو اختصت صفة من
صفاته تعالى المتعلقة ببعض ما تصلح له لانقلب الجائز
مستحيلا والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة
ان البعض الذي لم تتعلق به تلك الصفة مع صلاحية
تعلقها به هي في صحة تعلقها به مثل البعض الذي
تعلقت به بعض الصفة في التعلق على غير ممتنع لما علمت
صحته وايضا فتخصيص الصفات ببعض ما جاز ان تتعلق به

هي
فقر الصفة ح

يوجب افتقارها الى مخصص مختار لاستواء الجميع بالنسبة
اليها وذلك يوجب حدوثها وقد سبق البرهان على
وجوب البقاء والقدم لذاته تعالى ولجميع صفاته
ص لا يقال جاز التعلق بالجميع لكن منع منه
مانع لانا نقول المانع ان ضاد الصفة لزم
عدمها وعدم القديم محال والا فلا اثر له وايضا
فالتعلق نفسي يستحيل ان يمنع منه مانع
والمانع في حقنا انما منع وجود الصفة لتعدد
بالنسبة اليها بدليل صحة ذهولنا عن احد
المعلومين مع بقاء الاخر لتعلقها ش هذا
اعتراض على الملازمة وجوابه وتقريره الاعتراض ان يقال
لا نسلم اختصاص الصفة المتعلقة ببعض ما تصلح له
يلزم منه استحالة ما علم جوازه لانه انما يلزم ذلك
لو كان امتناع تعلقها بالبعض من ذاتها اذ الغرض
حينئذ ان ذلك البعض مما يصلح ان تتعلق به
فامتناع تعلقها بذلك البعض لا من ذاتها بل لمانع
فلم يلزم الجمع بين الجواز والاستحالة لاختلافهما ح
بالاضافة اذ الجواز انما هو باعتبار الذات والاستحا
انما هي باعتبار الغير والاولى ان يقرر هذا الاعتراض

لة

بطريق الاستفسار وذلك ان يقال ما تريدون بالاستحالة
والجواز اللذين لزم اجتماعهما على تقدير عدم العموم في
تعلق الصفات الاستحالة والجواز الذاتيين ام ما
هو اعم فان اردتم الاول منعنا الملازمة اذ الاستحالة
هنا لتقول انها ليست بذاتية بل من الغير وهو المانع
وان اردتم الثاني وهو مطلق الاستحالة والجواز
منعنا الاستثنائية اذ لا تنافي باجتماع بين كون
الشيء جايزا بحسب ذاته وبين كونه ممتنعا بحسب
غيره الا ترى ان ايمان ابي لهب وغيره جايز بالنظر
الى ذاته مستحيل باعتبار غيره وهو تعلق علم الله
تعالى بعدمه وقوعه **اجاب** في العقايد
عن هذا الاعتراض بان تقدير المانع هنا حتى تكون
الاستحالة بالغير لا بالذات لا يصح لان ذلك المانع لا
بد وان يكون معنى قايما بالذات التي وجب لها المنع
لاستحالة ايجاب المعنى حكما لما يقم به وحينئذ نقول
هذا المانع لها ~~يضاد~~ اما ان يضاد الصفة المتعلقة
ام لا فان ضادها لزم عدم الصفة اصلا لاستحالة
الجمع بين الضدين وقد سبق استحالة العدم مطلقا
في صفاته تعالى وان لم يضادها لم يكن لها اثر فتبقى

الصفة

الصفة على عمومها وايضا فالتعلق عموما او
او خصوصا للصفة المتعلقة نفسي لها والا لزم قيام
المعنى بالمعنى ولزم تعلق الصفة المتعلقة
بدون اصل التعلق وهو محال واذا كان التعلق
مطلقا نفسيا للصفة المتعلقة استحال رفعه عموما
او خصوصا مع بقاء الصفة فما لم يمنع اذا مانعا من
وجود الصفة لكن الصفة واجبة الوجود لا تقبل
عدما فتقدير مانع يرفع وجودها مستحيل وهذا
معنى قوله وايضا فالتعلق نفسي يستحيل
ان يمنع منه مانع اي بقاء الصفة المتعلقة كما
قرر المعترض بل لا يرتفع الا مع ارتفاع الصفة لكن
ارتفاع صفاته تعالى مستحيل وقوله والمانع في
حقنا انما منع وجود الصفة لتعددها الى اخره
جواب عن سؤال مقدر وتقريره ان
يقال لو كان التعلق للصفة المتعلقة نفسيا
بحيث لا يمكن نفيه عموما او خصوصا مع بقاء
الصفة كما قررتم لزم ان لا يرتفع تعلق صفاتنا
المتعلقة عن بعض ما تصلح له والتالي باطل قطعا
بدليل ان علمنا انما يتعلق ببعض المعلومات ومالم

يتعلق به مع امكان ان يتعلق به فكثيرا ياخذ الحصر
وكذلك قدرتنا وكلامنا وسائر صفاتنا المتعلقة انما
تعلقت بالمقدور الممكن مما تصلح له **اجاب**
في العقيدة بمنع الملازمة وذلك ان المنعدم في حقنا
الصفة وتعلقها النفسي مما لا تعقلها مع بقائه
فكل ما جهلنا من المعلومات مثلا فقد انعدم في حقنا
من احاد المعلوم بقدرة ومنشأ الغلط في كلام
السائل توهمه ان علمنا مثلا وسائر صفاتنا المتعلقة
تصلح ان تتعلق بمتعدد والذي عندنا ان الصفة
المتعلقة بالنسبة الينا انما يصلح ان تتعلق بمتعلق
واحد فقط فحيث تعدد المتعلق في حقنا فقد تعددت
الصفة بحسبه وقد استدلوا على ذلك بانه لو كان
لنا علم واحد مثلا يتعلق بمعلومين فاكثر لما صح ان
يذهل عن بعضها مع حضور الاخر لما فيه من اجتماع
الضدين وهما العلم والذهول لكنه ذهول لنا عن بعض
معلوماتنا معلوم لنا بالضرورة فكل معلوم لنا
اذا فله علم يخصه والضمير في قولي لتعددها يعود على
الصفة وقولي لا تعلقها منصوب بالعطف على
مفعول منع ص واما دليل وحدتها فلانها

لو تعددت

لو تعددت بتعدد متعلقاتها لزم دخول ما له
نهاية لا عدد له في الوجود وهو محال والا لم
يكن لبعض الاعداد ترجيح على بعض فتفتقر
في تعيين بعضها الى مخصص وذلك يوجب
حدوثها وقد تبين وجوب قدمها هذا
خلف فتعين اذا وجوب وحدتها ش
هذا برهان المطلب الاول وهو وجوب الوحدة
لصفاته تعالى وتقريره ان يقال لو كانت صفة من
صفاته تتعدد وقد قام البرهان قريبا قبل على
تعلقها بما لا يتناهى لم يخل اما ان تتعدد بحسب
تعدد المتعلقات التي عرفت انها لا تتناهى واما
ان يتخصص بعدد متناه والتالي بقسميه محال
والمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان
القسم الاول من التالي فلانه يودي الى وجود صفات
لانهاية لها عددا وهو محال اذ كل ما يدخل الوجود
فلا بد من صحة تعيين وتعين ما لا يتناهى محال واما
بطلان القسم الثاني منه وهو اختصاصها
بذلك العدد المتناهي بدلا عن غيره مخصصا مختارا
وذلك يستلزم حدوثها وايضا يلزم تقدم بعض ما لا

فوجود ما لا يتناهى محال ح ح

بعدد متناه فلانه يقتضي اختصاصها ح ح

بينا هي من المتعلقات على ما بيناها من الصفات
وهو محال ضرورة ص فان قلت العلم
في حقنا مثلا متعدد بحسب تعدد متعلقه
وكذا غيره فلو قام العلم مثلا في حقه تعالى
مقام علوم لجاز ان يقوم تعالى في حقه
مقام القدرة وسائر الصفات بجامع قيام
مقام صفات متغايرات بل ويلزم عليه
ان يجوز قيام ذاته مقام الصفات كلها
وذلك مما يأباه كل مسلم قلنا الفرق ان
التغاير في العلوم لاجل التغاير في المتعلق
مع الاتحاد في النوع فحيث فرض الوحدة
في العلم مثلا زال التغاير اما العلم والقدرة
وسائر الصفات فمتغايرة في حقائقها
جنسا فلو قام بعضها مقام بعض لزم قلب
الحقايق ولزم ما تقدم في مسئلة سواد
وحلاوة ش هذه شبهة على سبيل المعارضة
لدليل الوحدة وتقريرها ان يقال العلم قد تقرر
في الشاهد بتعدد بتعدد متعلقاته فلو اتحد
العلم القديم لقام مقام علوم مختلفة بالنسبة الينا

والملازمة

والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلان قيام
العلم مقام علوم مختلفة يوجب جواز قيامه مقام سائر
صفاته كالقدرة والارادة وغيرها بجامع ان التعدد
والاختلاف لتلك الصفات قد تقرر وجوبه لجميعها
في الشاهد فاذا لم يعتمد عليه في بعضها بالنسبة
الى الغائب وجب ان لا يعتمد عليه بالنسبة اليه في
سائرها بل اذا لم يؤثر بما تقرر وجوبه في ذلك في
الشاهد لزم ان يجوز قيام الذات العلية مقام
الصفات كلها وذلك باطل باجماع المسلمين
اجاب عن هذه الشبهة بان العلوم الحادثة
مثلا وان اختلفت فليس اختلافها في نفس حقيقة
العلم بل اختلافها انما هو باختلاف متعلقاتها
لان تعدد احاد العلم الشخصية فحيث فرض علم
واحد بالشخص يعم جميع المتعلقات زال ذلك الاختلاف ضرورة بتوقفه على تعدد احاد العلم بحسب
تعدد احاد المعلوم وقد زال ذلك بفرض الوحدة
والحاصل ان قيام الوحدة مقام التعدد عند اتحاد
النوع جائز لانه لا يوجب قلب حقيقة بخلاف
قيامه مقام التعدد عند الاختلاف بالنوع كالقدرة

مهما
والعلم مثلاً فانه لا يمكن ان تقوم صفة واحدة متعلق
لانه يوجب قلب الاجناس واختلال الحقايق واجتماع
متضادات في شئ واحد كما تقدم في وجه امتناع
ان يكون الشئ الواحد سوادا حلاوة وهذا الجواب
حسن لكنه يعكر عليه ادعاء ائمة السنة رضي الله عنهم
وحدة الكلام مع اختلافه فهما بالنوع فان نوع
الطلب ليس نوع الخبر اما الامر والنهي فبينهما جامع
في حقيقة الطلب فلا اختلاف فيهما من حيث المتعلق
فقط والاستخبار والوعد والوعيد يرجع جميع
ذلك الى الخبر فرجعت الاقسام كلها الى الخبر والطلب
وانتصر بعض الشيوخ لمذهب الشيخ والجمهور فقال
لم تنحصر اقسام الكلام فيما ذكر فلما جاز رد الاقسام
الى القسمين جاز في العقل ان يكون قسم آخر نسبته
الى القسمين في الاندراج تحته كنسبة الاقسام الى
القسمين في الاندراج فقيل له وكذلك الخصم يدعي
انه لم تنحصر ايضا اقسام المعاني فيما ذكر منها فليجوز
في العقل ان يكون ثم معنى نسبته الى العلم والقدرة
كنسبة العلم الى سائر العلوم فان قيل يلزم ثم
ان يضاد وان لا يضاد قيل وذلك لازم ايضا هنا

فان الخبر

٢

فان الخبر لا يضاد النهي والامر يضاده فلو كان معنى
واحد خبرا طلبا لضاد ولم يضاد وذلك هو الذي
ذكرتم من حيث المعقول ولاجل استقامة الجري على
هذا المسلك العقلي صار قوم الى التعدد في الكلام هربا
مما لزوم هذا المحال وقد نقل ذلك عن عبد الله
بن سعيد بن كلاب قال ان الكلام اسم لسبع صفات
الامر والنهي والخبر والاستخبار والوعد والوعيد
والنداء والكل قديم عنده ونقل عنه ايضا قدم الكلام
فقط وان هذه السبع من صفات الافعال اعاذه
ثبتت للكلام فيما لا يزال ورد عليه بان تعقل وجود
الكلام بدون واحد من هذه السبع محال وهو ظاهر
اذ وجود الجنس خارجا في نوع غير نوع ما انفك عنه
مما لا يمكن وايضا فالاستخبار والوعد والوعيد آيلة
الى الخبر فلا يحسن جعلها قسمة له فان الاستخبار
اما ان يكون من الله تعالى تقريرا فهو خبر والاستفهام
على حكم الاستعلام لا يليق بعلام الغيوب وان
اريد به طلب الاخبار رجع الى الامر والوعد خبر على
الثواب والوعيد خبر على العقاب واختلاف
المخبرات لا تغير حقيقة الخبر واجاب بعض المحققين

عن الرد الاول بان عبيد الله بن سعيد انما اراد ان الكلام
لا يسمى امرا ولا نهيا الا عند وجود المامور والمنهي
لان الكلام لا يتعلق بهما الا عند وجودهما فانه اجل
من ان يعتقد مثل هذا **والتزام ابو اسحاق**
رد جميع اقسام الكلام الى الخبر لينتظم القول بالوحدة
فقال الامر خبر عن تحتم الفعل والنهي خبر عن تحتم
الترك واورد عليه ان خبر الله تعالى صدق والخبر
الصدق يتبع المخبر عنه على ما هو به فاذا اخبر الله تعالى
عن تحتم شئ فلا بد وان تكون صفة التحتم ثابتة
له قبل الاخبار فتحتمه ان كان بنفس هذا الخبر دار
وان كان بغيره تسلسل **قال ابن الثماني**
ويمكن ان يجاب بان بعض الاخبار يراد بها الانشاء
فلا يشترط كون تلك الصفة قبل تعلقه بها
بل يثبت معه الاستاذ بان من اقسام الامر
والنهي الندب والكراهة وليس فيهما تحتم فقد
خرجا عن الكلام بتقسيم وذهب الامام
الفخر الى مثل ما ذهب اليه الاستاذ من رد انواع
الكلام كلها الى الخبر الا انه رد الامر والنهي الى الاخبار
بحلول العقاب ورد عليه بان العفو من الله تعالى

كقولك طلقت واعتقت ووكلت وما اشبه ذلك واعترض ايضا عليه بما

مامور

مامور في حق غير الكافر مع تحقق الامر والنهي فيهما
يطل على المعتزلة حد الواجب بذلك والقاضي يقول
لو قدر ورود الامر الجازم بدون الوعد والوعيد
لتحقق الامر وخالفه الامام الغزالي رضي الله عنه
وما صار اليه القاضي هو الجاري على قواعد اهل السنة
فان الثواب من الله تعالى عندهم مجرد فضل والعقاب
مجرد عدل وتعلقهما بالامر والنهي باخبار الله تعالى
لا انهما لازمان لهما **واعلم** ان مسئلة الوحدة عقلا
في الصفات تتعلق بها ابحاث قويمة واشكالات
صعبة يضيق مجال النظر فيها الا ان يوفق الله
تعالى وقد تركنا التعرض لكثير منها خشية السامة
وفيما ذكرنا من ذلك كفاية **وبالجملة** فما ثبت
الصفات المعنوية والمعاني مستحيل جدا وهي
من الاوهام الا ان يثبت الله سبحانه نسأله
جل وعلا ان يعرفنا وان لا يفتنا بفضله وكرمه
فصل هذا فصل الوحدانية وينبغي
ان نقدم قبل الشروع في مسايله مقدمة في معنى
الوحدة وفي اقسامها فنقول اما معنى الوحدة فقال
ناصر الدين البيضاوي في طوالعه هي كون الشئ بحيث

٢

مزال ح

لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية والتعريف شامل
للواحد الحقيقي وهو ما لا ينقسم اصلا وللواحد الاضافي
وهو ما ينقسم لكن لا الى امور مستوية في الحقيقة
كالانسان المنقسم الى الاعضاء المختلفة من يد ورجل
ورأس ونحوها فانها غير مستوية في الماهية ويخرج من
التعريف ما انقسم الى امور متساوية في الماهية
كجماعة فقط من عسل وماء ونحوهما وقال الامام
في الارشاد الواحد في اصطلاح الاصوليين وهو
الشئ الذي لا ينقسم فقوله في اصطلاح الاصوليين
احترز به من اصطلاح الفلاسفة فانه يطلق عندهم
على امور تعرف مما ياتي في التقسيم وقوله هو الشئ
احترازا من المعدوم لانه ليس بشئ عند اهل السنة
وقوله الذي لا ينقسم احترازا من المنقسم كالجسم فانه
يقبل القسمة فلا يسمى واحدا في اصطلاح الاصوليين
وان كان يسمى واحدا في اللغة وفي اصطلاح الفلاسفة
ولو قال الواحد هو الشئ لكان مرادفا فان كل منقسم عندنا
شيآن لا شئ الا ان قوله الذي لا ينقسم لتحقق الحقيقي
ورفع للمجاز وقد اختلف في الوحدة فقيل هي صفة
سلبية ومعنى عبارة عن سلب الكثرة **ونقل** عن القاضي

والامام الحرمين

وامام الحرمين انها نفسية والمحققون الاول واما اقسام
الوحدة فكثيرة الواحد الحقيقي والواحد بالجنس بالشخص
والواحد بالنوع والواحد بالفعل والواحد بالعرض والواحد بالجنس مع
ثم الواحد بالشخص اما واحد بالاتصال او واحد بالاجتماع
ويسمى الواحد بالتركيب والواحد بالارتباط **ثم الواحد** بالعرض
اما واحد بالحمول واما واحد بالموضوع **فهذه** اقسام
سبعة **ووجه** التقسيم اليها ان الواحد اما ان يكون بحيث
لا ينقسم بوجه من الوجوه او لا والاول الواحد الحقيقي والثاني
اما ان يكون بحيث يمتنع حمله على كثيرين كزيد فهو الواحد
بالشخص واما ان يكون بحيث لا يمتنع حمله على كثيرين ولا بد ان يكون
واحدا من وجه كثيرا من وجه ويجب تغاير الوجهين لئلا يتناقضا
واذا كان كذلك فجهة الوحدة اما ان تكون نفس الماهية لعروض
الكثرة او جزءا منها وخارجا عنها والاول هو الواحد بالنوع
كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية والثاني وهو جزء الماهية
اما ان يعم حقيقتين فاكثر وهو الواحد بالجنس كاتحاد الانسان
والفرس في الحيوانية او يختص بحقيقة واحدة وهو الواحد
بالفعل كاتحاد زيد وعمرو والثالث وهو الواحد بالعرض في الناطقية مع
فسببه لانه اما ان تكون جهة الاتحاد محمولة على المتعدد
كاتحاد القطن والثلج في حمل البياض عليهما ويسمى الواحد بالمحمول

او تكون جهة الاتحاد موضوعة له كاتحاد الضاحك والكاتب في
وضع الانسان لهما اى يحملان عليه ويسمى الواحد بالموضوع
ثم الواحد بالشخص القابل للقسمة اما ان تكون الاقسام التي تحصل
بالقسمة متشابهة بالاسم والحد وهو الواحد بالاتصال
سوي كان فتوله القسمة لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم البسيط
فانه يقبلها بواسطة المقدار او تكون الاقسام مختلفة كالبدن
المنقسم الى الاعضاء المختلفة وهو الواحد بالاجتماع ويسمى
الواحد بالتركيب والواحد بالارتباط واذا عرفت هذا فاعلم ان
المراد من كونه جل وعلا واحدا نفي قبوله الانقسام وبقي نظر
له في الالوهية وحاصله نفي الكمية المتصلة والكمية المنفصلة
وفي معنى نفي نظير له تعالى في الالوهية نفي شريك معه
في جميع الممكنات فلا مؤثر في جميعها سواه وهو الواحد في
ذاته اي غير مؤلف من جزئين فاكثر والواحد في صفاته فلا
مثل له ولا نظير والواحد في افعاله فلا شريك له فيها ولا ضد
ولا وزير وليست الوحدة الثابتة له تعالى بمعنى تناهيه
الدقة والصغر الى حد لا ينقسم والا لزم ان يكون جوهرا
فردا ولا بمعنى انه معنى من المعاني لان المعاني لا تقبل
الانقسام والا لزم ان يكون صفة غير قايم بنفسه بل محتاجا
الى محل يقوم به وقد سبق استحالة ذلك ان يكون صفة

في صفاته وبالجملة ما
مقطوع

بل في

غير قايم بنفسه بل محتاجا الى محل يقوم به وقد سبق
استحالة ذلك في حقه تعالى وبالجملة فالمقطوع من
بشهادة البراهين العقلية والعوالم السمعية انه جل وعلا
ذات قايم بنفسه اي مستغن عن المحل والموثر لوجوب
وجوده موصوف بما لا يحاط به من صفات الجمال والجلال
ليس بصفة من الصفات ولا جرم ما يجري عليه الحوادث والتغيرات
ولا تمر عليه الازمنة ولا يتخصص بالجهات لا يقبل
اجتماعا ولا افتراقا ولا صغرا ولا كبرا لا مثل له ولا نظير
ولا ضد ولا وزير كل الممكنات مفتقرة اليه وهو الغني
عن جميعها في الازل وفيما لا يزال وهو على كل شئ قدير
كل ذلك شهدت به البراهين المنتهية الى ضرورة العقول
وطابق فيها المعقول المنقول ثم عجزت العقول بعد عن
الادراك وانقطع نفس الخوض فيما خرج عن دايرة التوهم
والتخيلات وقصار امرها انها صارت من اجل اللمحة
التي لحضت والرمز التي بها غابت عن العوالم كلها وفيها
تاهت وبها ولهت تتخطاير من وراء حجب الكبرياء واردية
العزشوقا الى ما لا يكيف من جميل اللقا وتتشم من مواهب
الزيارة لكشف الغطاء ما تروح به على القلب المحترق والا
وربما عظم الشوق بلطف نسيم المزيد فتطحت الذوات

شطحا طارت به الروح عن سجن الجسد وانفصلت بها
نهاية لزيادة تفهيمه على طول الابد وللولي القطب الجامع
ابي مدين رضي الله عنه في هذا المعنى
فقل للذي ينهى عن الوجد اهله دع
اذا لم تذق معنى شراب الهوى دعنا
اذا اهتزت الارواح شوقا الى اللقا
ترى تزقص الاشباح ياجاهل المعنى
اما تنظر الطير المقفص يا فتى
اذا ذكر الاوطان حن الى المغنى
ففرج بالترغيد ما يشق اه
فتضطرب الاعضا بالحس والمعنى
ويرقص في الاقفاص شوقا الى اللقا
فمهتزا رباب العقول اذا غنا
كذلك ارواح المحبين يافتى
تميزهز تها الاشواق للعالم الاسنى
الزمها بالشوق وهي مشوقة
فيا حاوي العشاق قم واحد قايما
فهل يستطيع الصبر من شاهد المعنى
ونزمزم لنا باسم الحبيب ومر وحدا
ومن سرنا في سكرنا عن حسودنا

وان

وان انكرت عينا كل شيا فسامحنا
فانا اذا طبنا وطابت عقولنا
وخامرنا خمر الهيام تهتكنا
فلا تلم السكران في حال سكره
فقد رفع التكليف عنا في سكرنا عنا
اللهم اني اسئلك نعيما لا يبيد وقرة عين لا
تنقطع واسئلك لذة العيش بعد الموت والنظر الى وجهك
الكريم والشوق الى لقائك في غير ضراء مضرة ولا فتنة
مضلة اللهم اجعلنا زينا في الدنيا والاخرة بزينة
الايمان واجعلنا هداة مهتدين وتوفنا مسلمين
ثابتين على السنة لا ذنب علينا ولا تباعة لاحد قبلنا
في الاخرة برحمتك يا ارحم الراحمين ص
فصل ثم نقول يجب لهذا الصانع ان يكون
واحدا اذ لو كان معه ثان للزم عجزهما او عجز احدهما
عند الاختلاف وقهرهما او قهر احدهما عند الاتفاق
الواجب مع استحالة ما علم امكانه لكل واحد باعتبار
الانفراد وبقي وجوب الوجود لكل واحد منهما
للاستغنى بكل منهما عن كل منهما فان لم يجب اتفاقهما
بل جاز اختلافهما لزم قبولهما الضد وعاد الاول ش

اعلم ان الكلام في هذا الفصل مرتب على ثلاثة مطالب
الاول اقامة البرهان على وحدة الذات بمعنى نفي تركيبها
وعدم انقسامها **الثاني** نفي المنظير له تعالى وتسلم له في
الالوهية وفي معناه انفراده تعالى بايجاد جميع الكائنات
ذواتا كانت او افعاله وعدم استناد الثانين لغيره في شيء من
الممكنات **الثالث** وحدته تعالى بمعنى مخالفته لجميع
الحوادث فلا مثل له منها كما انه لا ضد له فيها اما المطلب الاول ٢ المطلب ٢
فقد سبق الكلام عليه عند ذكر تنزهه تعالى عن الجرمية
والتركيب فانظر هناك **واما برهان المطلب الثاني**
فهو الذي تعرض له هنا فنقول الدليل على نفي شريك له تع
في الوهيته انه لو كان معه آخر لم يخل اما ان يخلقا في الا
زلية على حكم التضاد او التفاق والثاني يقسميه محال فالمقدم
مثله اما الملازمة فدليلها ما سبق من وجوب عموم
تعلق ارادة الاله وقدرته وسائر صفاته المتعلقة فلو كان
ثم الهان لوجب تعلق ارادة كل واحد منهما وقدرته بكل
ممكن وهما تعلق بالفعل ارادتان لم يخلو من الاتفاق
عليه والتباين واما بطلان التالي ليطلان طرفيه وهما
الاختلاف والاتفاق فوجه بطلان الطرف الاول وهو
الاختلاف ان نقول لو اختلفا في الفعل بان يريد احدهما وجود

الجوهر ويريد الآخر عدمه او يريد احدهما حركته والآخر تسكينه
للزم عجزهما او عجز احدهما مع زيادة مستحيلات سنذكر ها
وذلك لان نفوذ ارادتهما مستحيل لما يؤدي اليه من
اجتماع النقيضين او ما في حكمهما فيكون الجوهر في الزمن
الواحد موجودا معدوما ومتحركا ساكنا وذلك لا يعقل
فاذا لا بد من تعطيل المنفوذ لاحدى الارادتين او كليهما
فان تعطلتا معا لزم عجز الالهين لتعذر الفعل من كل
واحد منهما ويلزم عليه ايضا خلو المحل عن النقيضين
وايضا فلا مانع من نفوذ ارادة كل واحد منهما وقدرته الى
نفوذ ارادة الآخر وقدرته فاذا لم تنفذ الارادتان لزم
وجود الفعل بهما وعدم وجوده بهما ان ثبت المانع فهذه او حصول المنع من غير ان لم يثبت المانع
ثلاثة اوجه من الاستحالات كلها يلزم على تقدير تعطل
الارادتين واما ان كانت ارادة احدهما خاصة به
المتعلقة فيستحيل من اوجه **احدها** انه يلزم عليه عدم
عموم تعلق ارادة الاله وقدرته وقد سبق ان ذلك
مستحيل واذا استحال لم يمكن ان يكون احد الالهين
اقدر من الآخر **ثانيها** انه يلزم عليه عجز من لم تنفذ
ارادته مع كونهما الهين والعجز على الله محال لما سياتي **ثالثها**
انه يلزم عليه عجز الاله الذي نفذت ارادته ايضا لانهما

الجوهر

مثلان فيجب لاحدهما ما يجب للآخر رابعها الترجيح
لاحد المثلين على مثله بصفة من غير مرجح فان فرض
المرجح لزم حدوثهما وتسلسل الكلام للثالث ولزم التسلسل
واما بطلان الطرف الثاني من التالي وهو الاتفاق فمن وجه
وذلك ان الاتفاق اما ان يكون واجبا او جايزا فيلزم
في الاتفاق الواجب ان يكون كل واحد منهما مقهورا غير
مختار ان كان كل واحد منهما لا يقدر على مخالفة الآخر
وان كان احدهما يقدر عليها وبقي كونه مختارا لان
المختار هو الذي يتاتى منه الفعل والترك فاذا كان
اتفاقهما معا او احدهما واجبا لم يتات من المجبور
ترك ما اختاره الآخر كيف وربك يخلق ما يشاء ويختار
وايضا يلزم من قهر احدهما قهر الآخر لانه مثله ويلزم
الافتقار الى المرجح في تخصيص احد المثلين بما لم يثبت
للآخر لمثله ويلزم ايضا في الاتفاق الواجب انقلاب
الممكن مستحيلا لان كل واحد منهما اذا انفرد اليه
امكن ان يوجد كلا من الحركة والسكون مثلا لانه الدلا جزء
اليه فاذا فرضنا تعلق ارادة احدهما بخصوص الحركة مثلا صار
وقوع السكون الممكن من الآخر مستحيلا وذلك قلب
السكون للمحققين وايضا كون المانع لم تتعلق ارادة

ودون الآخر يلزم قهر الذي لا يقدر عليها محمد

الآخر بضده يلزم منه ايجاب المانع حكم المنع لما لم يتم به
وذلك كله مستحيل ويلزم ايضا في الاتفاق عدم وجوب
الوجود لكل واحد منهما لان وجوب الوجود انما ثبت
للاله من حيث توقف وجود الحوادث عليه لئلا يلزم
التسلسل والدور عند تقدير جواز وجوده فاذا قدر
ان ثم الهين لا ينفرد احدهما عن الآخر شيء بل هما مستغنيان
ابدا لزم عدم توقف الحوادث على خصوص كل واحد
منهما فلا يتحقق وجوب الوجود لكل واحد منهما اذ على
تقدير عدمه تستغني الحوادث عنه بصاحبه والاله
متحقق وجوبه وجوده وهذا معنى قولي في العقيدة
للا مستغني بكل منهما عن كل منهما اي لله مستغنا بكل
منهما على الخصوص **فان قلت** يكون
وجوب الوجود متحققا لاحدهما لا بعينه وقد
يمنع من اختلافهما في الوجوب **قلت**
فيثبت جواز الوجود لاحدهما لا بعينه وقد مثلهما
يمنع من اختلافهما في الوجوب والجواز **فان**
قلت انا نمنع ان ان الفعل يستغني باحدهما
عن الآخر بل لا يوجد الا بهما فوجودهما معا واجب
قلت يلزم ان يكون كل واحد منهما جزء

الا لا اله الا الله فيقوم بكل واحد منهما جزء العلم وجزء
القدرة وجزء الارادة الى غير ذلك مما لا يعقل به عاقل واذا
كانت تركيب الاله من جزءين متصلين محال فما بالك
من جزئين منفصلين ويلزم ايضا من وجوب استغناء
المحدث بكل منهما عن الاخر ان تكون المحدث محتاجه
لكل واحد منهما غنية عن كل واحد منهما وهو جمع بين
متنافيين وهذا اللازم اقوى من الذي قبله لان السابق
قد يدعى فيه انه من باب التمسك بعكس الدليل وان كان
نحن قد قررنا فيما سبق على وجه لا يرد عليه بخلاف
هذا فلو لم يجب اتفاقهما بل جاز اختلافهما لزم
قبولهما العجز وعاد الاول هذا هو النوع الثاني من
نوعي الاتفاق وهو الاتفاق الجايز فذكر في وجه
بطلانه انه يلزم فيه ما لزم في الاختلاف من عجزهما او عجز
احدهما يعني مع سائر الاستحالات التي قد قدمنا
ذكرها هنا ووجه ذلك ظاهر لانه كلما كان الاتفاق
جايزا كان الاختلاف جايزا لان جواز احد المتقابلين
يستلزم جواز الآخر لكن التالي باطل لما تقدم من
استحالة الاختلاف من اوجه فالمقدم وهو كون
الاتفاق جايزا محال وبعبارة اخرى ان نقول كلما

جاز

جاز اتفاقهما جاز اختلافهما وكلما جاز اختلافهما
لزم قبولهما العجز لان الاختلاف ملزوم للعجز فالقابل
للاختلاف قابل للعجز ضرورة ان القابل للملزوم الشيء قابل
للازمه فينتج اذا كلما جاز اتفاقهما لزم قبولهما العجز
وهذا التقرير انسب للفظ العقيدة ص
ويلزم ايضا في الاتفاق مطلقا العجز لان الفعل الواحد
يستحيل عليه الانقسام فيتماتفقان فيه فيلزم
عجزهما او عجز احدهما كما في الاختلاف والعجز على
الاله محال لانه يضاد القدرة فان كان قد تما لزم
استحالة عدمه فيلزم ان لا يقدر هذا الاله على
شيء دايما وان كان حادثا فقد عدم وهو القدرة
قديمة فيستحيل عدمها فلا يوجد العجز وايضا
فيستحيل اتصاف الاله بصفة حادثة ش
يعني انه يلزم في الاتفاق مطلقا اي سواء قدر واجبا
او جايزا من التمانع الموجب للعجز ما لزم في الاختلاف
وذلك لانهما قد تتوجه ارادتهما لما لا يقبل الانقسام
من عرض او جوهر فرد ه ه ه فلا يمكن حينئذ
ان تنفذ فيه ارادة وقدرة لزم عجز فان فرض
فيه انه لم تنفذ فيه الارادتان لزم عجز الاله لهما

ثم ذكر في العقيدة برهان استحالة العجز عن
الالٰه وحاصله أن الالٰه لو اتصف بالعجز لكان ذلك
العجز اما قديما او حادثا ضرورة ان كل موجود منحصر في
القسمين لكن كونه قديما محال لانه يودي الى استحالة
اتصاف الالٰه بالقدرة وقد عرفت وجوب قدمه وكذا
ايضا كون العجز حادثا محال لانه اذا كان حادثا فضاد
وهو القدرة قديم فان اتصف بالعجز مع وجود القدرة
لزم اجتماع الضدين والا لزم عدم القديم كما سبق
وايضا فالاتصاف الالٰه بالعجز الحادث محال
لما وجوب القدم لجميع صفات ذاته واستحالة ان
يتصف بصفة حادثة وايضا يستحيل ان يتصف
الالٰه بالعجز مطلقا لانه في حق كل حي يقتضي واتصاف
الالٰه بالتقايض محال عقلا ونقلا واستدل امام
الحرمين وغيره على استحالة اتصاف الالٰه بالعجز
بانه لو كان عاجزا لكان عاجزا بعجز قديم يعني لاستحالة
اتصافه بالحوادث والعجز القديم محال لانه يستدعي
معجوزا عنه والمعجوز عنه لا يكون الا ممكنا ولا ممكن
في الازل فلا عجز في الازل لا يقال ما ذكرتموه لازم عليكم
في اثبات قدرة او قادرية ازلا فان اثبات القدرة

سبق من ص

يستدعي

ل

يستدعي مقدورا والمقدور لا يكون الا ممكنا ولا
ممكن في الازل فيلزم ان لا قدرة ولا قادرية في الازل
لانا نقول معنى القدرة صفة يتاتى بها ايقاع الفعل
ولا يلزم من الوصف بالقدرة وجود المقدور بها بل
تاتي ان يفعل بها حيث يمكن الفعل والفعل ازلا
محال فتثبت القدرة الازلية متعلقة بصحة الفعل
فيما لا يزال فاما العجز فمعناه تعذر ما يحاول ايجاده
فلا يثبت بمعنى الصلاحية لان الصالح لان يعجز لا
يكون عاجزا في الحال بل قادرا فالعجز اذا لا يكون الا
الا بالفعل لا بالصلاحية ص فان قلت
فلم لا يجوز ان ينقسم العالم بينهما قسمين فيكون
احدهما قادرا على احد القسمين والاخر على الاخر فلا يلزم
التمانع فالجواب انه تقرر قبل استحالة
التناهي في مقدورات الالٰه ومراده انه فيستحيل
هذا الغرض الذي ذكر في السوال القسمان ان كانا
معا في الجواهر لزم من تعلق القدرة ببعضها تعلقها
بالجميع للتماثل فيلزم التمانع وان كان احدهما
القسمين الجواهر والاخر الاعراض فذلك لا يعقل اذ
القدرة على ايجاد الجواهر لا تتعقل بدون القدرة

على الاخر ح

وايضا فا ح

على اعراضهما وكذلك العكس للتلازم الذي بينهما
ثم لابد في الممانع عند ما يريد احدهما ان يوجد
الجوهر والآخر لا يريد عرضه من هذا السؤال ايراد ان يوجد ح
على الملازمة التي ذكرناها اولا وهي قولنا في العقيدة اذ
لو كان معه ثان للزم عجزهما الى آخره وهو وجه الايراد
ان يقال لانسلم انه يلزم من وجود الاثنان عجزهما
او عجز احدهما الان ذلك انما يلزم لو كان يجب ان تتعلق
ارادة " " " كل واحد منهما وقدرته بمراد الآخر
وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون احدهما قسيما للآخر
بحيث ينقسم العالم بينهما قسمين كل يستقل بقسم فلا تزاحم
بينهما ولا تمانع حتى يلزم عجزهما او عجز احدهما اجاب
في العقيدة بوجهين الاول ان القسم محال لما عرفت
من وجوب عموم تعلق ارادة الاله وقدرته فاذا اوجب
تعلق ارادة كل منهما وقدرته بكل ممكن فيلزم التمانع
كما سبق **الثاني** ان احد النوعين الذي تعلقت به
ارادة احدهما او قدرته ان كان مماثلا للنوع الآخر
الذي هو مقدور الاله الثاني ومراده كان يكون النوعان
مقارنين للجواهر لزم عموم قدرة كل واحد منهما وارادته
للنوعين ضرورة ان القادر على احد المثلين قادر على

مثلهما

مثلهما وان كان مخالفا له كان يكون احدهما جوهرا والآخر
اعراضا فهو محال من وجهين احدهما ان الجوهر والعرض
لما لم يمكن انفكاك احدهما عن الآخر استحال تصور القدرة
على احدهما بدون الآخر ثانيهما ان الممانع لا ينتفي بذلك
على تقدير تسليمه لانه من الجائز ان يريد احدهما وجود
الجوهر والآخر يريد عدم العرض وبالعكس وتفوت الارادتين
فيستحيل فيلزم عجزهما او عجز احدهما **قلت** ويصح
ان يجاب ايضا عن هذا الايراد بان اختصاص احد الآلهين
بنوع دون تغيير يلزم فيه التخصيص من غير مخصص
اذ ليس اختصاص احدهما بنوع باولى من اختصاص
الآخر به فان فرض ثم مخصص لهما لما اختصا به لزم
حدوثهما **فان قلت** لعل ذلك التخصيص باختيار كل
قلت لو كان باختيارهما لتأتى منهما تركه بان
يتصرف كل واحد منهما في مقدور الآخر ومراده لكن التالي
باطل لما يلزم عليه من التمانع فالمقدم وهو كون التخصيص
باختيارهما باطل فتعين ان يكون التخصيص اما من الغير
فيلزم حدوثهما او لا فيلزم التخصيص لغير مخصص وكلا
الامرين محال واذا عرفت بطلان ان يكون معه تعالى
قسيم عرفت بطلان ما ذهبت اليه المشبهة القائلين

بالاثبات تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وشبههم في
ذلك انهم قالوا انا وجدنا في الموجودات العالم خيرا ونظاما
وفسادا واختلالا ووجدنا دلالة الفعل بالتضاد تدل
على اختلاف الفاعل بالتضاد فدل على ان فاعل الخير فاعل
الشر وقد سلكت المعتزلة هذا المسلك حيث قالوا فاعل الخير
يقال له خيرا وفاعل الشر يقال له شرير قالوا فالشر ليس من فعل
الله قال ابن التلمساني اجاب المتكلمون بان الافعال
تنسب الى الله من حيث تحدثها وانتفاءها الى المخصص
وذلك لا يختلف بكونها خيرا وشرا فانهما امران اضافيان
ليسا من صفات نفسي الافعال فان قتل الشخص المعين شيء
واحد قد يكون شرا بالنسبة الى اوليائه وخيرا بالنسبة
الى اعدائه واذا تحقق ان الحسن والقبيح يرجعان الى الشرع فمعنى
الحسن هو المقول فيه افعلوه ومعنى القبيح هو المقول
فيه لا تفعلوه وذلك لا يتحقق الا بالنسبة الى العباد
فالافعال كلها بالنسبة الى الله تعالى حسنة اذ معنى الحسن
هنا انما علم ان يفعله وما ورد الثناء على فاعله والافعال
كلها بالنسبة الى الله تعالى كذلك لان له تعالى ان يفعل
كل ممكن وهو المثنى عليه بكل كمال واما قول المعتزلة فاعل
الشر شرير فليس بلازم فان اسماء الله توقيفية

ع لعله الى الشر

ولله الاسماء

ولله الاسماء الحسنى والصفات العلى فيقال له يا خالق كل شيء
ولا يقال يا خالق القرد والخنازير ص وبه يصح اثبات
هذا العقد وهو الوحدانية بالدليل السمعي ومنعه بعض
المحققين وهو راي لان ثبوت الصانع لا يتحقق بدونها
ولا اثر للدليل السمعي في ثبوت الصانع فكذا ما يتوقف عليه
والله تعالى اعلم ش اعلم ان عقد التوحيد ثلثة
اقسام الاول ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالدليل
العقلي وهو كل ما يتوقف ثبوت المعجز عليه وذلك
كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وارادته وقدرته
وحياته اذ لو استدل بالسمع على هذه الامور لزم الدور
الثاني ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالسمع
وهو كل ما يرجع الى وقوع جائز كالبعث وسؤال
الملكين في القبر والصراط والميزان والثواب والعقاب
والجنة والنار ورؤيته تعالى وغير مما لا يخفى كثرة لان
غاية ما يدرك العقل وحده من هذه الامور جوازها
اما وقوعها فلا طريق له الا بالسمع الثالث ما يصح
الاستدلال عليه بالامرين اعني السمع والعقل بحيث
يستقل كل واحد منهما بالدلالة عليه وهو ما ليس بواجب
جائز وله يتوقف ثبوت المعجز عليه وذلك كاثبات

سمعه تعالى وبصره وكلامه وكجواز تلك الامور التي
اخبر الشرع بوقوعها **وقد اختلف** في معرفة
الوحدانية فقيل هي من هذا القسم الثالث ويصح الاستناد
فيها الى كل واحد من السمع والعقل بمعنى ان كل واحد
منهما على الانفراد يخرج من وصف التقليد وقيل
هي من القسم الاول الذي لا يصح الاستدلال عليه الا
بالعقل والحاصل ان العقل انه لا خلاف في صحة
الاستناد الى العقل وحده في عقد الوحدانية ۝
واختلف في صحة الاستناد فيها الى السمع وحده
فقيل نعم وقيل لا والاول راي الامامين امام الحرمين
والامام الفخر والثاني راي بعض المحققين والميل
يميل شرف الدين بن التلمساني وهو الذي اخترت في
هذه العقيدة لما سنذكره قال في المعالم اعلم ان العلم
بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الاله تعالى
واحدا فلا جرم امكن اثبات الوحدانية بالدلايل السمعية
واذا ثبت هذا فنقول ان الكتب الالهية اطبقت على
التوحيد فوجب ان يكون التوحيد حقا قال ابن
التلمساني يعني التوحيد اعتقاد الوحدة لله تعالى
والاقرار بها وقوله الكتب الالهية

يعني

يعني الكتب المنزلة التي جاءت بها الرسل ولا شك في
اشتمالها على ذلك قال الله تعالى واسئل من ارسلنا
من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن الهة
يعبدون والمراد بسؤال الرسل سؤال ابنائهم العالمين
بذلك الموثوق بنقلهم وقال وما ارسلنا من قبلك من
رسول الا يوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون والاخبار
من الرسل باثبات الوحدانية لله تعالى ثابتة جزما
والبحث في امكان الاستدلال به على منكر بالوحدانية
وقد احتج على ذلك بان العلم بصحة النبوة لا يتوقف
على العلم بذلك وتقريره ان يقال اذا احدث حادث ما
واستحال وجوده بدون سابق اسناد الى واجب بذاته
حي غني عالم قادر مريد فقد اثبت وجوده فاذا اظهر
الرسول معجزة على انه رسوله واثبت تصديقه بتصديقه
له فقد ثبت صدقه فاذا اخبر بان لا اله غيره ولا
خالق سواه فقد ثبتت الوحدانية وهذه
المقالة تنقل عن ابي هاشم ويرد عليه بانا لا نسلم ان العلم
بصحة النبوة لا يتوقف على ذلك وبيانه ان القايل انا
رسول اذا ادعى الرسالة واقام الخارق على صدقه فله
يدل وجود الخارق على صدقه ما لم يتحقق ان هذا الفعل

الذي جاء به لا يقدر عليه غير مرسله ليكون فعله ثم
مطابقاح لا لتحدي بنحو سوى الدنا نازلا منزلة قوله صدقت فاذا لم يكن لنا
علم ينفي فاعلية غير فلا يعلم انه غير ولا يتم ذلك الا بعد
اثبات ان هذا الخارق كاحياء الموتى مثلا لا يفعله غير
الله عز وجل وذلك يتوقف على اثبات الوحدانية لعم
اي القرآن مرشدة الى الاستدلال العقلي على الوحدانية
كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقال
لذهب كل اله بما خلق ولعلى بعضهم على بعض فالاية الاولى
كاشفة لوجه الاستدلال على ابطال الالهين عامي
القدرة والعلم وسائر الصفات لما يفضي اليه الفساد
والتمانع من وقوع الممكنات والاية الثانية مرشدة
الى ابطال قول من يدعي فاعلين يقدر كل واحد منهما
على غير ما يقدر عليه الاخر كما قالت الثنوية بتمايز
فاعل الخير عن فاعل الشر فان كل واحد منهما يذهب بما
علوح خلق ويلزم كل واحد منهما على الاخر للاستغناء عنه بما
يفعله الاخر فيكون غالبا عليه بذلك والاله يعلو ولا
يعلى عليه قيل ولا يعرف احد من العقلاء يثبت له
فاعلين على التعيين بل كل من اثبت فاعلا غير الله عز وجل
فلم يثبت له عموم تاثير انتهى كلام ابن التلمساني فانت

ترى كيف مال الى عدم الاكتفاء بالسمع في معرفة الوحدا نية
بما اورده من الحجة على ذلك والى ذلك اشرت في العقيدة
بقولي لان ثبوت الصانع لا يتحقق بدونها الى اخره
يعني ان ثبوت الصانع على سبيل التعيين لفعل من
الافعال لا يتحقق بدون الوحدانية اذ على تقدير عدمها
لا يدري في كل فعل من فعله ومن جملة ذلك الخا رق
الذي ظهر على يد الرسول فانه لا يدري على تقدير عدم
معرفة الوحدانية من المرسل الذي خلق ذلك الخارق
الذي ظهر على يد الرسول ليصدقه به فصار ثبوت
الصانع المرسل مجهولا فكيف يعرف منه رسوله
وقد عرفت ان الرسول لن يعرف الا من قبل مرسله
المعلوم بخلق او فعل على صفة مخصوصة تدل على
ذلك فاذا كان المرسل مجهولا انما يعرف من قبل المرسل
الوهم الدور ضرورة وقد اعترض بعض المعاصرين في
شرحه لهذه العقيدة المنسوبة لابن الحاجب هذه
الحجة التي اعتمدها شرف الدين ابن التلمساني واشرنا اليها
في عقيدتنا بما نصه بعد حكاية ايراد شرف الدين ثم
قد يقال في جواب ان دلالة الخارق على صدق من يختص
به عقلية على احد القولين واذا كانت عقلية فلا يتخلف

المدلول عنهما والا انقلب الدليل شبهة او نقول سلمنا
توقفه على ثبوت الوحدانية لكن لم لا يكون ظهور
الخارق دليلا على الصدق وعلى ثبوت الوحدانية
معا فالدور اللازم غير ممتنع لانه دور معية و
البرهان انما قام على استحالة دور التقدم الثنائي

قلت ولا يخفى ضعف جوابيه معا في غاية
اما الاول وهو التمسك بقول الاستاذ في ان دلالة
المعجزة عقلية فلا يتم له ذلك الا لو لم يكن كون
الخارق فعل الله تعالى ركنا من الدليل اما اذا كان ركنا
فيه وهو لا يتحقق الا بمعرفة الوحدانية لم يصح ما ذكر
وظاهر انه ركن على كل قول في وجه دلالة المعجز اذ
معنى كونه دلالتها عقلية عند من قال به ان خلق
الله تعالى الخارق على وفق دعواه وتحديه مع العجز
عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله
تعالى لتصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت
المعين والمحل على ارادته تعالى لذلك بالضرورة هكذا
قرر الائمة رضي الله عنهم على ما يأتي فيه من البحث في
موضعه ان شاء الله تعالى فانتظري كيف جعلوا خلق
الله تعالى للفعل جزء من الدليل وذلك لا يتم الا بمعرفة

الوحدانية

الوحدانية لله تعالى ونفي ان يكون معه شريك في ملكه
وهو ظاهر لانه لو جاز ان ثم من يشاركه سبحانه في
اختراع الكائنات لم يتحقق حينئذ كون الخارق فعله
تعالى حتى يدل انه تعالى اراد بايجاده تصديق نبيه
ولهذا قال الامام الفخر في المعالم ان المنكرين للنبوة
طعنوا في المعجزة من ثلثة اوجه احدها قالوا لم قلتم
ان هذه المعجزة فعل الله تعالى وخلقه فانظر
الى الطعن بهذا الوجه كيف هو صريح في ان كون الخارق
فعل الله عز وجل وكن في دلالة المعجز واثباته متوقف
على معرفة الوحدانية فوجب توقف النبوة على الوحدا
نية ضرورة توقفهما على دلالة المعجزة المتوقف عليها وقد
صرح المقترح في شرح الارشاد بان كون الفعل
مخلوقا لله تعالى ركن في دلالة المعجزة المتوقف عليها
لانه قال في فصل النبوات وما اتى احد من منكري النبو
ت في جحد دلالة المعجزة الا من وجه الجهل باركانها فقد
يجهل ان الخارق للعادة فعل الله تعالى قال وقد
يعتقد انه ليس خارقا للعادة وانه مما يجوز التوصل
اليه بالحيل والغوص في العلوم فاما من هدي لمسلك
الحق وعرف ان الذي وقع به التحدي فعل الله تعالى له

نية معرفة

وهو عالم بدعوى المحتج وانه لا يتوصل اليه بالحيل وانه
خارق للعادة ضرورة ولا يفتقر في دلالته الى مثال يضرب
في الشاهد انتهى **وبالجملة** فمثار الغلط
في جواب صاحبنا عن ايراد شرف الدين جعل بعض الدليل
على الانفراد مستقلا **واما** جوابه الثاني فمفاسد
من اربعة اوجه **الاول** ان دعواه كون الخارق
يدل على ثبوت الوحدانية غير مصحح بل الذي يدل عليه
التمانع الملزم لعجز الالهين او احدهما وغاية ما يحاول
فيه ان يقال التمانع لا نسلم لتعدد الاله وعجز الالهين
لانا نسلم للتمانع اذ عجز احدهما يوجب عجز الاخر لتمانعهما
ثم يلزم من عجز الالهين عدم وقوع هذا الخارق لا
سيما لذ ان يفعل من ليس بقادر على الفعل وقد عرفت
ان لازم اللازم لازم واذا كان تعدد الاله لزم ان لا
يقع هذا الخارق بل ولا غيره من سائر الحوادث الى
التالي باطل بشاهدة وقوع هذا الخارق فالمقدم
وهو تعدد الاله باطل والخارق على هذا انما يستدل
به على احد معنى الوحدانية **الثاني** مستقل
موافقته على ان دليل الوحدانية والصدق معا الخارق
تسليم منه ان دليل الوحدانية عقلي اذ ليست دلالة

الخارق

لعله فشار

وهي الاستثنائية لانه دليل الوحدانية ح

الخارق عليهما سمعي بالقطع كيف وهي محاولة لتصحيح
الاستدلال عليهما بالسمع فصار في هذا الجواب نظير
من اعتقد انه يبني شيئا وهو في الحقيقة يهدمه **الثالث**
قوله ان ظهور الخارق يدل على الصدق
وعلى ثبوت الوحدانية مع ان ارادته تدل عليهما
من وجه واحد فلا يخفى فساده ويلزم منه ان كل من
فهم وجه دلالة المعجز على النبوة فهم منه
ثبوت الوحدانية وبالعكس وهو واضح البطلان
وان اراد مع اختلاف الوجه بطلت المعية التي ذكر
لانهما حينئذ نظران وقد تقدم ان كل نظرين فيهما
ضدان لا يجتمعان فالدور لازم هنا اذا لا يكون الا
دور تقدم لا دور معية الذي اعتقده فيما بين الصدق
وثبوت الوحدانية لا يرفع على تقدير تسليمه دور من
التقدم اللازم في الاستدلال على الوحدانية
بدليل السمع بل هو يحققه وذلك ان ثبوت الوحدانية
اذا كان لا يتأخر عن معرفة صدق النبي للدور
المعنى الذي بينهما كما ذكر وجب ان تتقدم على ما يتقدم
عليه الصدق والصدق متقدم على ثبوت دليل
السمع المتقدم على ما يستفاد منه فيجب ان يكون ثبوت

كما اعتقد الرابع ان دور المعية ح

الوحدانية كذلك متقدما على دليل السمع بحيث لا يثبت
الاستدلال بدليل سمعي الا بعد معرفة الوحدانية
ضرورة ان الاستدلال بالدليل السمعي يتاخر عن الصدق
الموقوف على ثبوت الوحدانية وقف معية فلو
استدل على الوحدانية بالدليل السمعي لكانت متوقفة
على الدليل متاخرة عنه ضرورة تاخر عما دليله
الذي لا يحصل الا مع معرفة الوحدانية بدليل السمع
الدور المستحيل وهو دور المتقدم ضرورة وان سلم له
دور المعية فيما ذكروا والله اعلم وبه التوفيق

وهو الصدق لما سلكه المعترض من توقفه عليها وقف صفيه فقد لزم من الاستدلال على الوحدانيه

ص ويصح ان يستدل على الوحدانيه بما تقدم
في وحدة الصفات فنقول يلزم من
تعدد الاله وجود ماله نهاية لعدد اذ تعدد
بتعدد الممكنات او الاحتياج الى المخصص
اذ وقف دون ذلك وكلاهما محال ش
هذا دليل اخر على الوحدانية وقد تقدم نظير في
الاستدلال على وحدة الصفات وبيانه ان
نقول لو تعدد الاله لم يخل اما ان يكون يتعدد
بتعدد الممكنات او لا والملازمة ظاهرة والقسم
الاول من قسمي التالي محال لما فيه من وجود ماله نهاية

تعدد والقسم الثاني محال لما يستلزم من الجمع بين
والحدوث تلك الالهة لافتقار وجودها على عددها
المخصوص دون غيرها من الاعداد المتساوية
عقلا بالنسبة اليها الى الفاعل المختار والا لزم ترجيح
احد المتساويين بلا مرجح لا يقال يلزم مثله في الوا حد
لان وجوده على ذلك دون تعدد يفتقر الى مخصص
لانا نقول قام البرهان على ان الاله واجب الوجود
ولا يتحقق الوجوب دون ذات واحدة فوجبت
الذات الواحدة لذلك اما الزايد فمستغنى عنه
فنسبة الاعداد فيه متساوية فلو جاز عدد منها
لجاز غيره ولا يمكن وجود جميعها لتعدم تناهيها
وتخصيص جانب منها بالوجود بدلا عن غيره يفتقر الى
فاعل مختار فان قلت ما المانع ان يقال تتعدد
الالهة بتعدد الممكنات ولا يلزم منه وجود ماله
نهاية له لانا نقول المراد بالممكنات ما سبق وقضاء
الاله بانه يوجد لاكل ما يفرضه العقل من الممكنات
وان كان لا يوجد اصلا قلت من يلزم قصر عدد
الالهة وقد توهم واراد تهم على ما يوجد من الممكنات
دون ما لا يوجد منها انقلاب الحقايق وهو عدد

حد

من ح

المكنات التي لا توجد مستحيلة اذ لا يصح الحكم بامكان
وجود مع الحكم باستحالة وجود مانعة لعلى ان ما
يوجد من الممكنات لا نهاية لها ايضا يعني باعتبار
عدم الانقطاع لا ان لجميعها الا نقطاع الاجتماع ولا
شك ان هذا النوع من عدم النهاية ممكن عقلا موجود
شرعا بدليل نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار فيلزم
اذا وجد لكل واحد منهما انها ان يدخل في الوجود من
عدد الالهة ما لا نهاية له وعدم النهاية اللازم في الالهة
هو النوع المستحيل منه لانه يجب ان يكون بحسب الاجتماع
لا بحسب الانقطاع كما في الممكنات المذكورة لوجوب
قدم الالهة فيستحيل ان يتأخر في هذا الفرض بعض
الالهة على بعض وبالله التوفيق ص ونعم هذا الدليل
بعينه اعني دليل التمانع يستدل على انه جل وعلا
هو الموجد لافعال العباد ولا تاثير لقدرهم
الحادثة فيها بل هي موجودة مقارنة لها
يعني ان الدليل على رد مذهب القدرية المعايلين بان
القدرة الحادثة للعباد هي المؤثرة في افعالهم على وفق
اختيارهم ولا تاثير للقدرة القديمة اصلا في تلك
الافعال الاختيارية ولا جريان لها على وفق ارادته

في الوجود ح

عدم ح

جل وتعالى

نعم

جل وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا هو دليل التمانع
السابق ووجهه ان اللازم فيه في تعدد الالهة ثبوت
العجز للاله عند عدم نفوذ ارادته وذلك بعينه لازم
في مذهب القدرية فانهم جعلوا تعلق قدرة العبد
وارادته بالفعل مانعة من تعلق قدرة الله تعالى
وارادته بذلك الفعل مع القطع بان ذلك الفعل
من جملة الممكنات التي قام البرهان القطعي على وجوب
تعلق قدرة الله تعالى وارادته بوصف العموم لجميعها
فصار اذا اراد العبد الفعل وقد توجهت نحوه قدرة العبد
وقدرة مولانا جل وعلا وارادته ثم زعمت القدرية
مجموعهما هذه الامة ان الذي يتعدد ويؤثر في الفعل والحالة
هذه انما هو اضعف القدرتين واضعف الارادتين
وهما قدرة العبد الفقير الحقير وارادته وهل هذا القول
الشنيع الا قول باثبات الشريك له تعالى ووسم له
بنقيصة العجز وغلبة الغير له واذا كان عجز الاله بتقدير
نفوذ ارادة الاخر بينهما تلك قادحا في الوهيته وموجبا
لنقصه وعدم ذاته فكيف بعجزه لنفوذ قدرة عبده و
ارادته ولا ينفع ما يجيبون به من عدم لزوم عجز تعالى
عن ذلك الفعل الذي اوجده عبده قالوا لانه تعالى قادر

ان يوجد ذلك الفعل بان يسلب عبده القدرة عليه
والارادة له ويلجيه الى الفعل كما يفعل بالمرتعش ونحوه
انا نقول عجز الاله وكونه مغلوبا على ايجاد ممكن مستحيل
مطلقا وهذا الجواب منهم اقتضاء انه لا يتمكن من ارادته
ايجاد فعل العبد سبحانه الا عند عدم قدرة العبد وارادته
اما مع وجودهما فان ذلك الفعل الممكن يمتنع عليه ولا
يتمكن من ايجاده وتغليبه عليه قدرة العبد وارادته
فما اشد ضلالهم هذا من يصف انسانا بقوة عظيمة
ولا يغلبه معها احد ولذلك الانسان يحبه ويقول
ان ذلك السيد القوي في غاية لا يغلب واحد من اولئك
العبيد الا اذا احتال عليه بان يسلبه اسباب القوة
من الاكل ونحوه حتى لا تكون للعبد قدرة اصلا اما اذا
امكنه من الاتصاف بقدرة وان كانت اضعف بكثير من
قدرته لم يقف ان يفعل معه فعلا تتوجه اليه قدرة
ذلك العبد وارادته وصارت قدرة ذلك العبد و
ارادته يغلبان قدرة السيد الموصوف بغاية القوة
هذا نظير ما تخيلوه من الجواب فتعوذ بالله
من الخذلان وان تلعب بعقولنا التوهمات والشيطان
على ان جوابهم المذكور لا يستقيم على اصلهم الفاسد من

وجوب

وجوب مراعات الصلاح والاصلح عليه تعالى وانه
يستحيل في حقه تعالى ان يسلب العبد القدرة التي خلق
له بعد ان كلفه بل يجب ان يمده بما يتيسر عليه من الافعال
واذا عرفت هذا عرفت ان الصواب ما قاله اهل السنة
ودل عليه ظاهر الحديث واجمع عليه السلف الصالح
قبل ظهور البدع من ان الله تعالى هو الخالق بالاختيار
لكل ممكن يرجع الى الوجود ذاتا كان او وقوله او فعلا
لا يشاركه تعالى في ملكه جميع الممكنات شئ اي شئ
كان وان التاثير وايجاد الممكنات خاصة من خواصه
تعالى يستحيل ثبوتها لغيره قال تعالى انا كل شئ
خلقناه بقدر وقال والله خلقكم وما تعملون الى غير
ذلك من الظواهر التي لا تنحصر ومانقل عن امام الحر
من انه قال بان القدرة الحادثة تؤثر في الافعال
لكن لا على سبيل الاستقلال كما تقول القدرية بل
على اقدار قدرها الله تعالى فهو قول مرغوب عنه
لا يصح القول به ولا تقليده في ذلك ان صح عنه
لفساده قطعا وعدم جريه على السنة عقلا لان القدرة
الحادثة على مقتضى هذا القول اما ان يكون هي صفة
نفسها ايجاد الفعل الذي تتعلق به اولا فان كان الاول

عليه ما اجمع عليه السلف الصالح

مين

لزم لعدم تعلقها بالفعل اما سلب صفتها النفسية ان
لم تؤثر في الفعل وكان الموجد له هو الله تعالى وغلبتهما
لقدرته تعالى ان كانت هي التي اثرت في الفعل وكلا الامرين
محال ولا يدفع محذور ما لزم من المحرق والغلبة في الثاني
قوله ان تاثيرها انما هو على وفق ارادته تعالى لان
التاثير اذا قدر انه صفة نفسية للقدرة الحادثة لم يمكن
ان يتوقف ثبوته لها على شئ اصلا وان كان الثاني و
هو ان التاثير ليس صفة نفسية للقدرة الحادثة لزم ان
تفتقر الى معنى يقوم بها ويوجب لها التاثير وينقل
حينئذ الكلام الى ذلك المعنى الذي اوجب لها التاثير
هل ذلك ايضا من صفات نفسه او المعنى قام به ويلزم
التسلسل وقيام المعنى بالمعنى وكذلك ايضا لا يخفى
فساد ما نقل عن القاضي والاستاذ ان القدرة تؤثر في اخص
وصف الفعل لا في وجوده الان القاضي يقول اخص
وصف الفعل حال والاستاذ ينفي الاحوال ويقول ان اخص
وصف الفعل وجه واعتبار واختار الشهرستاني مذهب
القاضي وفرق بين وجه الاختراع والكسب بان الحركة
من حيث هي تنسب الى فعل الله تعالى ايجادا واختراعا
ويلزم من ذلك علمه بها من جميع وجوهها وانه لا ينفعل في ذاته

حركة

وليتحقق

ولا يتصف بها اتصاف قيام فلا اتصاف اليد من العبيد
من حيث خصوصها فيقال احدثها واوجدها ولا يقال
انه متحرك بها وتنسب الى العبيد من حيث خصوصها
وهو كون تلك الصفة صلاة او غصبا او سرقة ولا تاثير لقدرة
العبد الا في ذلك الوجه وله يشترط علمه بالفعل من كل
وجه وذاته محل فعله وكسبه وتكون صفة له فيقال
فيقال انه متحرك وساكن ومصل وغاصب وان اتصل به
امر فوقع على موافقته سمي طاعة وعبادة وان اتصل به
نهي فوقع على خلافه سمي معصية وجريمة وجهة
وذلك الوجه هو المكلف به وهو الذي توجه الخطاب به
الخطاب فقيل صل ولا تسرق ولا تغصب وهو القابل
للثواب والعقاب والمدح والذم لا من حيث انه موجود
فان ذلك الوجه لا تختلف به الافعال وهذا اعدل من
قول المعتزلة فانهم اثبتوا الاشياء على حقايقها في العدم
والفاعل لا ينعل فيها غير الوجود عندهم وهي حال
لا يختلف معقولها باختلاف الحقايق والتكليف لم يتوجه
لتلك الحال بل لمخصوصيتها وباعتبار عنها حسنت والا
فعال وقبحت وعلى تلك المخصوصية ورد المدح والذم فما
توجه به التكليف غير مقدور للعبد عندهم والذي يقدر

عليه لم يتوجه به التكليف بخلاف ما ذهب اليه القاضي
فكان ما صار اليه مطابقا للقضايا العقلية والشرعية
تبعا قال فخر الدين وما ذكروه وان كان فيه خروج
عن تشنيعات المعتزلة وعن التزام التكليف بالمحال بتقدير
ان لا يكون لقدرة العبد تاثير البتة كما صار اليه الاشعري
ومن وافقه حيث قالوا للاشعرية ان حاصل التكليف
يكون على هذا التقدير افعل يا من لا فعل له وافعل ما
انا فاعله الا انه ضعيف فان معتمد القاضي واصحابه
في نسبة سائر الممكنات الى الله تعالى امكانها فليس تخصص
بعضها باولى من بعض وذلك يطرد فيما اضافوه للعبد
فان هذا الوجه اما ان يكون ممكنا او لا فان كان
ممكنا وجب اضافته الى قدرة الله تعالى وان لم يكن
ممكنا امتنع نسبته الى قدرة ما وقد اعتذر من الجبر لازم
لهم لان تلك الحال لا يتصور القصد الى ايجادها على
حيالها فلا يتاتى من العبد فعلها ما لم يفعل الله تعالى
تلك الذات وهي فعل الذات فلا يتصور منى العبد
تركيها على زعمهم فكان الجبر لازم لهم وهو على الاستاذ
اشد الزاما فان الوجه والاختيار تكون في العقل
فكيف يوجه القصد الى فعل ما ليس له وجود في الخارج انتهى

ومتى نسخة ٢

قلت

قلت والحاصل ان الاقوال في هذه المسئلة خمسة قول الاشعري ومن تابعه وهو الذي دل عليه الكتاب والسنة واجمع عليه سلف الامة ان قدرة العبد لا تاثير لها البتة وانما هي مقارنة لمقدورها فقط والثاني القول الذي حكي عن الامام ان القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على اقرار قدرها الباري سبحانه والثالث قول القاضي ومن تابعه انها تؤثر في اخص وصف الفعل لا في وجوده والرابع مذهب الجبرية انه لا قدرة اصلا وانما الفعل المخلوق للعبد المقدور فقط كالحركة والسكون مثلا ولا زيادة عليه اصلا وساووا بين المضطر والمرتعش وبين المختار والخامس مذهب القدرية ان القدرة موجودة والفعل اثرها وهذه الاقوال كلها باطلة ما عدا الاول واياه اعتمدت عليه في هذه العقيدة وهو الحق الذي لا شك فيه وانا اعجب من القول الذي نقل عن الامام كيف يقوله مع ما اكثر في الارشاد وغيره من الادلة لتصحيح المذهب الحق وهو مذهب الاشعري ومبالغته في التنكير والتضليل لمن يعتقد

الاقوال

ان للقدرة الحادثة تاثيرا ما وكذا ما نقل عن القاضي
والاستاد مع مالهما في نفي اليهما مما يضاده **وبالجملة**
فالذي اقطع به من غير تردد ثنتي هولاء الائمة
عما نقل عنهم ولعل ذلك انما صدر منهم في مناظرة
جدلية لالحام خصم فقويت مناقرته للحق فما اخذوا
لسوقه الى الحق بتدريج ولهذا قال المشايخ
لاينقل عن العالم ويجعل مذهبا له ما يصدر منه
على سبيل البحث **وقد قال الشيخ** في شرح
الاسرار العقلية نحو هذا قال ما ينسب للقاضي
والاستاد يعني من كون القدرة الحادثة لها تاثير في
المحال انما صدر منهما ذلك على وجه المناظرة للخصوم
والا فحاشى القاضي والاستاد ان يعتقدا اثرا
لغير القدرة القديمة كيف وقد نقل الاجماع في مواضع
من كتبه على كفر من نسب الاختراع لغير الله تعالى ه
ونقل ايضا الاجماع على كفر من لم يقل بعموم صفات
الباري تعالى واذا قال هذا في مقالة القاضي والاستاد
مع خفتهما بالكسرة الى ما نقل عن امام الحرمين
فكيف بتلك المقالة الشنيعة التي نقلت عن الامام صحا
لايرضى ان يقولها من هو ادنى منه علما ودينا عراب

كتبه

مسئلة العالم لا ينقل مذهبا له ما لم يصرح به على وجه
البحث او يعلم من حاله انه لا ينقل عنه

كثيرة ولقد انبلينا بما قوال باطلة تنسب لائمة السنة رضي
الله عنهم والله يعلم هل صدرت منهم ام لا وعلى تقدير
صدورها فعلى اي وجه يبرا خاطر في بيان فسادها
اود فهما عمن لا تليق به ان امكنه ذلك وبالله التوفيق

صدرت والله سبحانه حسيب من ينقل مثل هذه الاقوال الفاسدة على وجه ما

ص واما قلنا بوجود قدرة مقارنة لما نجده
من الفرق الضروري بين حركتي الاضطرار
وحركة الاختيار ش اما مقارنة القدرة الحادثة
لمقدورها فهو الذي عليه امام الحرمين ونص
عليه كثير من اهل السنة وهذا الحكم ليس
ثابتا لها من حيث كونها قدرة بل من حيث انها
عرض ومن احكام العرض انعدامه آن من وجوده
واستحالة بقائه زمانين واذا ثبت استحالة
بقائها لزم من ذلك استحالة تقدمها اذ لو تقدمت
لعدمت حال وجود المقدور فيكون مقدورا
بقدرة معدومة وذلك محال **وتقرير ذلك** انه
اذا عدمت القدرة جاز وجود ضدها وهو العجز
فيلزم كونه مقدورا حال وجود العجز والعجز
يستدعي معجوزا عنه فيقع الشيء في حال وقوعه
مقدورا معجوزا عنه وذلك محال **قال المقترح**

ايده

عقب

عندى

وهذا محل فيه نظر من حيث ان امتناع التقدم اذا لم
يكن ماخوذا الا من حيث استحالة بقائها فالقدرة
في التحقيق ليست علة لوجود المقدور ولا مؤثرة فيه
فاذا لم يكن من حكمها وجود المقدور فيجوز وجودها
قبل وقوع المقدور وتقدم ويوجد مثلها
فالمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة ويصح
ان يقال كانت تلك القدرة متعلقة به قبل عدمها
ثم انتفت وانتفى تعلقها ووجد مثلها وهذا كما لو
علم انسان وجود زيد غدا وقت طلوع الفجر مثلا
بانباء صادق ثم قدر انا تجدد علم بوجود في الوقت
المعلوم الى حالة وجود المعلوم في الوقت الذي اخبر
عنه فان المقارن متعلق لهما واحدهما متقدم
والاخر متاخر ولو قدر وجود ضد العلم من ذهول
او غفلة او جهل او شك حال وجود المعلوم
لكان مجهولا بما قارنه وقد كان متعلقا لما سبق
من العلم فان نظر الى انه غير متعلق للعلم السابق في
حال الوجود فكذلك المقدور ليس متعلقا للقدرة
السابقة حال الوجود ولا يمنع هذا تقدم وجودها
لاسيما على قول من يرى انها لا تؤثر وانما تتعلق بالمقدور

بالوجود والسابق متعلق عنده
في الذهن المخصوص فالمعلوم
متعلق مح

تعلقا

تعلقا لا على وجه التاثير كما نقول في تعلق العلم بالمعلوم
فاي شئ يمنع من تعلق القدرة حتى ان الانسان يحس من
نفسه تقدر قبل الفعل بين يديه في حال وعشته وبين
يديه في حال سلامته وما ذاك الا انه وجد قبل الفعل
صفة متعلقة به واذا صح ان اللون تتجدد امثاله فالقدرة
اذا تجدد امثالها الى حالة وجود المقدور فتامل ذلك
يرحمكم الله انتهى قوله لما يجد من الفرق الضروري الى
آخره هذا دليل على وجود القدرة الحادثة وان كانت لا
تؤثر ورد على الجريدة الغايلين بنفيها وان الموجود المقدور
فقط لانه دليل على مقارنة تلك المقدور القدرة للمقدور
فانا لم نتعرض في العقيدة لدليلها ودليلها ما قدمناه
قبل وذكرنا للمقترح فيه من النظر والنفس اميل
الى ما ذكره المقترح والله اعلم وتقرير الدليل
الذي اشرنا اليه لاثبات القدرة الحادثة انا نفرض حركتين
متجددتين في الجهة والحين الا ان احدهما ضرورية والاخرى
مكتسبة فبالمشاهدة انا نجد تفرقة ضرورية بين هاتين الحركتين
ونبطل رجوع التفرقة الى نفس الحركتين لتماثلهما والى
ذات التحرك لان حصولها في المحال واحد فتعين
انه ترجع التفرقة الى صفة زائدة في التحرك ثم يبطل

رجوعها الى حال لان الحال لا تظن تجردها على الجوهر
لان المحال لا يصح ان يفعل على حالها والا لزم ان تتعين
بحال اخرى تقوم بها ثم حال حالها كذلك ويلزم التسلسل
ويبطل رجوعها الى صحة النية لانها غير متفق ذ في
حال حركة الاضطرار وهي حال كونه غير محركا ايد مع
وجدان التفرقة فتعين ان يكون تلك الصفة عرضا
ثم لا تخلو اما ان يكون مما يشترط في ثبوت الحياة او لا
والثاني باطل لانه لا تعلق بالحركة والا
لوان والطعوم والروايح ولانه مشترك بين الحركتين
والمشترك من شيئين لا يفرق به بينهما فتعين الاول
وهو ما يشترط في ثبوت الحياة ثم يبطل كونه علما او
حياة او كلا ما لوجود الكل مع ثبوت الحركتين ض ض
وتقيضها ويبطل كونه ارادة لوجود التفرقة
بين الحركتين حال الذهول فتعين ان يكون عرضا لا
نسبة وتعلق ما بالحركة وهو الذي سميناه قدرة وان
اختلفنا نحن والمعتزلة في انها الصفات المؤثرة ام لا
مع الاتفاق على انها من الصفات المتعلقة
وتعبيرنا في اصل العقيدة بحركة الاختيار معناه
الحركة التي من شانها ان يتعلق بها الاختيار والا

فالفعل

٢ كالالوان نسخة

فالفعل المكتسب قد يقع بغير اختيار وذلك يقع مع الذ هول
والغفلة ومع هذا يحصل الفرق بينه وبين حركة ولهذا
لو عبر في الحركة الثانية بحركة الاكتساب بدلا عن حركة
الاختيار لكان احسن وعبارتنا في العقيدة هي عبارة
امام الحرمين في الارشاد وانتقدها عليه المقترح
بما اشرنا اليه وجوابه ان المراد ما فسرناه به قبل وايضا
فالرد على الجبرية حاصل بكل تفسير فانهم ادعوا عدم
الفرق بين الافعال عموما فيناقضه حصول الفرق بين
بعضها خصوصا لان الكلية السالبة تناقضها جزئية
موجبة والله تعالى اعلم ص وعن تعلق هذه
القدرة الحادثة بالمقدور مقارنة له من غير تاثير
عبر اهل السنة رضي الله عنهم بالكسب وهو متعلق
التكليف الشرعي وامارة على الثواب والعقاب
فبطل اذا مذهب الجبرية وهو انكار القدرة الحادثة
لما فيه من جحد الضروري وابطال محل التكليف وامارة
الثواب والعقاب ومن هنا كان بدعة ومذهب
القدرية وهو كون العبد يخترع افعاله على وفق ارادته
بالقدرة التي خلق الله تعالى لما علمت من دليل الوحدانية
واستحالة الشريك مع الله تعالى ايا كان شئ

هول

هذا تفسير للكسب الذي قاله به اهل السنة رضي الله
عنهم وهو درجة وسطى بين مذهبي الجبرية والقدرية
وكثيرا ما يتوهم من لا علم عنده ان الكسب كون القدرة
الحادثة لها اثرا ما وهذا التاثير الذي يفسر به الجاهل
معنى الكسب ان اراد ان القدرة الحادثة تؤثر في حال
الفعل كما يحكى عن الاستاذ والقاضي فقد تقدم
فساد هذا القول وعدم جريانه على السنة وتقدم
انكار الشريف في شرح الاسرار العقلية صدور هذا
القول من القاضي والاستاذ وان اراد انها تؤثر في
وجود المقدور لكن بمشيئة لا على الاستقلال كما يحكى
عن امام الحرمين في اخر امره فقد تقدم ايضا فساد
هذا القول وتشعبه من مذهب القدرية مجوس هذه
الامة والظن بالامام الامام رضي الله عنه
انه لا يرضى بمثل هذا القول وعلى تقدير ان يكون صدر
منه ولا حول ولا قوة الا بالله فزلة العالم لا يجوز ان
يقلد فيها في الفروع فكيف بالعقايد واصول الدين
وان اراد ان القدرة الحادثة خلقها الله تعالى للعبد
وملكه ان يفعل للمقدور بها كيف شاء على سبيل الا
ستقلال فهذا عين مذهب القدرية مجوس هذه الامة

ولما

واما مراد اهل السنة بالكسب ما اشرت اليه في اصل
العقيدة بقولي عن تعلق يتعلق بعبر اهل السنة
وانما قدمت هذا المجرور عن عامله لانه قاله الحصري لا معنى
للكسب الا هذا الا ان معناه ان للقدرة الحادثة تاثيرا
تاما كما تعتقده الجهلة الضالون في معنى الكسب الذي
هو مذهب اهل السنة وقولي وهو متعلق التكليف
الشرعي اي الكسب وهو وجود المقدور مع القدرة الحادثة
هو الذي كلف به الشرع فيما كلف به لان وقوع ذلك المقدور
عاريا عن القدرة الحادثة كحركة الارتعاش مثلا قد
تفضل سبحانه باسقاط التكليف به نفيا واثباتا
ولو عكس سبحانه التكليف او كلف بالجميع لكان حسنا
اذ لا تاثير لقدرة المكلف في الجميع وانما تلك الافعال مخلوقة
لله تعالى نبهنا الشرع عند اقترانها باعراض حادثة كالقدرة
والارادة امارة على الثواب والعقاب فبالوجه الذي صح
جعل بعض افعاله سبحانه عند اقترانه بفعل له اخر امارة
على ما شاء من ثواب وعقاب او غيرهما صح جعله مجردا
عن غيره او جعل غيره في مكانه امارة على ذلك لان الدلالة
في ذلك جعلية لا عقلية قوله فبطل اذا مذهب
الجبرية الى اخره مسبب عما سبق قبل من دليل اثبات القدرة

الحادثة وابطال تاثيرها في مقدورها وقد اعاد الدليلين
هنا على سبيل الاجمال **فقوله** لما فيه من جحد الضروري
اي الضروري التي تقدمت في الفرق بين حركتي الاضطرار
والاكتساب **وقوله** وابطال مخفوض بالعطف
على جحد يعني انه لو لم يكن في مذهب الجبرية الا اثبوت
جهل بامر يدرك ضرورة من غير مصادمة للشريعة
لكان امرا سهلا اذ غاية ما يلزم فيه التناهي
في الغباوة وضعف العقل كيف والمذهب مصادم
للشريعة لانها قد جاءت باسقاط التكليف التي
لا يتمكن العبد فيها عادة من الانصاف بوجودها
وعدمها وبالتكليف بما يتيسر منها على العبد عادة
فعله وتركه ولا تاثير له في شئ من افعاله حتى
يصح لنا التفريق به كما تزعم القدرية فلم يبق ما يفرق
به بين ما يكلف به الشرع وما لا يكلف به الا
الاكتساب على المعنى الذي سبق في تفسيره
وعدمه ولو استوت الافعال كلها على ما يقول
اهل الجبر لبطل تفريق الشرع بينهما وبطل ما احال
عليه التكليف منها وهو الفعل الذي في وسع
المكلف دون غيره وكانت الافعال حينئذ لا شئ

منها

منها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا
ابطال للكتاب والسنة واجماع الامة والى هذا اشرت
بقولي ومن هنا كانت بدعة اي ومن اجل لزوم ابطال
الجبر لمحل التكليف الشرعي ولزوم انتفاء امارة الثواب
والعقاب كان بدعة مؤثرة في عقد الايمان **قوله**
ومذهب القدرية عطف استحالة على قوله مذهب
الجبرية اي ويبطل مذهب القدرية **ص** ويلزم فيه
ايضا استحالة ما علم امكانه اذ الافعال يصح تعلق
القدرة القديمة الحادثة للزم ما ذكر **ش** ترجيح
المرجوح ش الضمير المجرور بفي عايد على مذهب
القدرية اي يلزم فيه محذوران احدهما زيادة على ما
لزمه من عجز القدرة القديمة على ما سبق في دليل
الثمانية احدهما لزوم عود الممكن مستحيلا ثم
الثاني ترجيح المرجوح وتقرير الاول ان نقول
فعل العبد قبل ان يخلق له القدرة الحادثة ممكن
وكل ممكن فهو مقدور للباري جل وعلا فينتج فعل
العبد مقدور للباري تعالى فاذا خلق الله سبحانه
للعبد قدرة حادثة قال القدرية انه يزول حينئذ
عن الفعل ما ثبت له من امكان ان يوجد بالقدرة

٢

وفي وسع المكلف عادة فلا
تكليف اذا بشئ منها ح

بها قبل تعلق القدرة
الحادثة فلو صنعتها
القدرة صار ح

القديمة وصار اذ ذاك مستحيل الوجود بها فقد لزم
ان ما كان ممكنا باعتبار القدرة القديمة صار
مستحيلا بالنسبة اليها لا يقال استحالته عارضة
لسبب تعلق وهو تعلق القدرة الحادثة به فما استحال
ان يكون الفعل موجود القدرتين والاستحالة
العارضة لا تقدح في الامكان الذاتي لانا نقول
لم يظهر لهذه الاستحالة سبب يصلح
على زعمهم ان تكون ذاتية لان القدرة الحادثة التي
جعلوها مانعة من تعلق القدرة القديمة بالفعل
لا تصلح ان تكون مانعة من ذلك بل الذي يصلح
عقلا ونقلا العكس وقرر المقترح هذا الدليل
على وجه اخر وذلك ان قال كما نعم تعلق قدرته تع
يعني ان كل ممكن يتأتى من الصانع فعله فكذلك
لابد ان يزيد وجودا او انتفاء لا لعموم تعلق
الارادة فاذا كان الفعل معلوم الثبوت مثلا
وجب ان يكون مرادا واذا قصد الى ايقاعه
واوقعه غيره كان ذلك تحققا لعدم نفوذ ارادته
ونفوذ ارادة غيره وذلك الذي منعناه عند ابطال
القول بالوجهين واما عدل المقترح

عن التقرير الاول الى هذا التقرير لانه اراد ان يجعل
الحجة برهانية لا الزامية لان التقرير الاول انما تم على
المعتزلة لقولهم ان افعال العباد الاختيارية
غير مقدورة لله تعالى ولو كانت يقعون
بها لم تزل مقدورة لله تعالى بمعنى تاتي ان يفعلها
وان تعلق القدرة الحادثة بايقاعها انما هو لمشيئة
الله تعالى لم يرد عليهم مثل ذلك بخلاف هذا التقرير
الذي قرر به المقترح الدلالة فانه برهان على ان
تعالى بالتأثير في جميع الكائنات وانه لا تأثير
للقدرة الحادثة في شيء من الافعال وعلى كل حال من
الاحوال حتى يرد به ما حكي عن امام الحرمين وما
حكي عن القاضي والاستاذ والله اعلم واما الوجه
الثاني وهو ترجيح المرجوح فهو ظاهر ص
فالعالم لم يزل يقدر عليها بان يسلب القدرة الحادثة
قلنا فقد لزم اذا ان لا يقدر عليها مع وجود
القدرة الحادثة وايضا من اصلكم وجوب مراعاة
الاصلح فلا يمكن سلبها عندكم بعد التكليف ش
تقدم تقرير هذا الذي اجاب به وتقريره على اكمل تقرير
في شرح قولنا وهذا الدليل بعينه اعني دليل التمانع

المسيله فانظر هناك ص قالوا فكيف يثيبه او يعاقبه
على غير فعله قلنا يفعل ما يشاء لا يسال عما
يفعل والثواب والعقاب غير معللين وانما الافعال
امارة شرعية عليهما يخلق الله تعالى منهما في كل مكلف
ما يريد ثم حكما على ما اراد به في عقباه فكل ميسر لما
خلق له ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة نساله
سبحانه حسن الخاتمة بمنه وفضله ش
هذه شبهة من شبه القدرية وتقريرها ان قالوا لو
لم يكن لقدرة العبد تاثير في فعله لما صح ان يثاب
عليه او يعاقب والثاني معلوم البطلان فالمقدم
مثله وبيان الملازمة ان الفعل اذا لم يكن اثر القدرة
العبد صار لا فرق بينه وبين ذاته وذوات العوالم
واعراضها بجامع ان الجميع لا اثر له فكما انه لا يثاب ولا
يعاقب على وجود الوانه ووجود ذاته ووجود
سائر اجزاء سائر العالم واعراضه لكونه لا اثر له في
شئ من ذلك كذلك يلزم ان لا يثاب ولا يعاقب على
شئ من اعماله ايضا لانه لا تاثير له في شئ منها
اصله احاد اهل السنة رضي الله عنهم
بمنع الملازمة قولهم في بيانها ان الفعل حينئذ يصير

كاللون

كاللون وغيره مما لا تاثير للقدرة الحادثة فيه اصلا
قلنا هو كذلك عندنا من غير فرق قولهم
فيلزم ان لا يثاب عليه ولا يعاقب كما لا يثاب ولا
يعاقب على الالوان ونحوها قلت لا ملازمة
بين الثواب والعقاب وبين كون سببه فعلا
للمكلف كيف وقد علمتم من مذهب خصومكم ان
الله تعالى ان يعاقب البري ويعطي الغمامة للمذنب
العاصي يفعل ما يشاء والافعال الواقعة على يد
العبد امارات وضعها الشارع على السعادة او
الشقاوة ولو وضع غيرها من الالوان والطعوم ونحو
امارة عليها لكانت صالحة لذلك وليس للثواب
والعقاب علة عقلية تقتضيهما وكلما اطلق عليه
في الشرع انه سبب لهما فانما المراد بالسبب الامارة
ووقع التسامح عنها بالسبب اذ لا مناقشة في الا
اللغوية اذا فهمت المقاصد منها ص قالوا كيف
يمدح او يذم العبد على غير ما فعل ويلزم ان تكون
للعبد الحجة في الاخرة وقد قال تعالى لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل قلنا من معنى
ما قبله وايضا يبطل بمسالة خلق الزاعي والقدرة

هها

لغاط

وبعلمه القديم المحيط بكل شئ والحق ان العبد مجبور
في قالب مختار فحسن فيه ريعي الامرين على التقدير
تسليم اصلي التحسين والتقبيح العقليين ش
احتجت المقدمة ايضا بان العبد لو لم يكن مجبورا
لافعاله لما صح ان يمدح او يذم على فعل من الافعال
وبيان الملازمة ما تقرر في العرف من بطلان مدح
الانسان وذمه بما يفعله عبثا فاذا كانت الافعال
انما صدرت من الله تعالى فقط جاز مدح العبد
وذمه انما هو على فعل الله جل وعلا والجواب
على نهج ما سبق انه لا ملازمة عقلا بين المدح والذم
وبين كونهما سببهما مخترعا للممدوح او المذموم
والاعتماد في الاحكام العقلية سيما بالنسبة اليه
جل وعلا على مجرد عرف اصطلاحي لا ينضبط امره
من اول دليل على تناهي القوم في الغباوة وكون
الاوهام تملكت عقولهم ولم تترك لها ان سعد لمن
لم اشدها على انا لو سلمنا لهم الاعتماد في هذه
المسئلة على العرف لما اقتضى ان سبب المدح او الذم
لابد وان يكون فعلا للممدوح او المذموم كيف وقد
تقرر المدح بالجمال وحسن الخلق ونحو ذلك مما لا

كسب

كسب للممدوح فيه اصلا كما تقرر الذم باضداده وتقرر
مدح الجمادات وذمها كالثياب والآنية ونحوها
باعتبار ما اتصف به من الاوصاف مع انها لم
تفعلها ولم تشعر بها اصلا واذا كان معنى المدح
الثناء على المتصف بما اتصف من المحاسن حالا
ومآلا والذم ضده ذلك حسن مدح من خلق الله
سبحانه وتعالى بمحض فضله واحسانه امارات
تدل شرعا على حصول الكمالات الاخروية لهم
والمحاسن الجسمانية والروحانيات التي هي مالا
عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر
كما يحسن ذم من اتصف باضدادها ولا حول ولا
قوة الا بالله احتجوا ايضا بان العبد لو لم يكن هو
المخترع له فعاله لكانت للعصاة المعذبين حجة على
الله تعالى في الاخرة وبيان الملازمة
انهم يقولون عند مالوم بهم الى العذاب يا ربنا
كيف تعذبنا على شئ خلقته فينا وسبق به علمك
وارادتك منا ونحن لا قدرة لنا على ايجاد شئ مما
امرتنا به او اعدام شئ مما نهيتنا عنه بل ذواتنا
وافعالنا كلها ملكك ومخلوقاتك لا شريك لك في شئ

من ذلك ونحن ومن امرت به للنعيم سواء كل منا
منقاد لحكمك وقضاوك جار علي وفق علمك وقدرتك
وارادتك فما بال اوليك ينعمون في الفراديس ومنازل
النعيم ونحن نتردد فيما لا يقله على وصفه من
العذاب الاليم في دركات الجحيم **والجواب**
ان مثار الغلط فيما توهموه من الحجة انما جاءهم
مما اعتقدوه ان الثواب والعقاب معللان
بالاعمال وقد سبق انهما لا علة لهما وانما الاعمال
امارات والثواب والعقاب لمحض اختيار تعالى
فضلا وعدلا لا يسئل عما يفعل وهم يسالون

ومما يبطل مذهب المعتزلة ان ما
فروا اليه هو لازم لهم وان قالوا بان القدرة الحادثة هي
المؤثرة في الافعال الاختيارية وذلك لانهم واافقوا
على انه جل وعلا هو الخالق للقدرة الحادثة والداعي
للفعل من الشهوة فيه ووقوع تصميم العزم عليه ونحو
ذلك من اسباب الفعل واذا كانت اسباب
وجود الفعل كلها من الله تعالى والفعل معها
واجبا له يمكن تركه فصار اذا هذا الفعل من
الله تعالى هو الذي الجاه الى ذلك الفعل بالخلق له

لهم

جميع

جميع اسبابه وما يتوقف عليه بحيث لا يجد مع تلك
الاسباب انفكاك عن الفعل وهو سبحانه وتعالى
عالم بما يفعل هذا العبد من طاعة او معصية فكان
للعاصي ان يحتج ايضا على مذهبكم لو صح الحد بمثل ما
يحتج به على مذهبنا بان عمكم فيقول يا رب لم خلقت لي
القدرة وانت تعلم اني اعصي بها ولم خلقت الشهوة في بل
ولم خلقتني اصلا اذ علمت اني لا اصلح لطاعتك واذ
خلقتني فلم لم تمتني صغيرا قبل ان ابلغ سن التكليف
واذ بلغتني سن التكليف فلم تجعلني مجنونا لان
الارض من السماء فذلك اسهل علي بكثير مما عرضتني له
من العذاب الذي لا يطاق واذ جعلتني عاقلا فلم خلقتني
اصلا وقد علمت ان المكلف لا يفيد في شيا بل
من هو اعظم المصايب علي وغيرها مما ينشا من
توهمات فاسدة والى هذا المعنى اشرت بقولي
وايضا يبطل بمسئلة خلق الداعي الى اخره اي يبطل
تعليل الثواب والعقاب بالاعمال وان قلنا
جدلا ان القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها بمسئلة
خلق الداعي الى اخره ومسئلة العلم مع خلق الداعي
والقدرة هي التي خلقت لجاء المعتزلة ولهذا قال بعض

اذ كان اذكيا بنا لولا مسئلة العلم لم نرث لهم واما
قولي والحق ان العبد مجبور في قالب مختار الى اخره فهذا
جواب اخر بحسن الثواب والعقاب على مذهب اهل السنة
وان وافقنا المعتزلة على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
ووجه ذلك انه سبحانه لما اجرى عادته
بامداد العبد بالارادة والقدرة والمقدور عليهما وخلق
الفعل بحيث لا يحس انه اكره على الفعل والجئ اليه وعمي
صمم العبد عن رده على فعل امده الله سبحانه بخلقه وخلق
القدرة عليه طاعة كان ذلك الفعل او معصية
كما قال تعالى من كان يريد العاجلة عجلنا له الآية
وقال عز وجل ومن اراد الآخرة الآية ثم قال سبحانه
وتعالى اثرهما كلا نمد هاؤلاء وهاؤلاء من عطاء
ربك وما كان عطاء ربك محظورا فرتب الامداد
اذ على الارادة منه اذ شاء وكذلك الامداد عنا هو
المعبر عنه بالتوفيق والخذلان وصار العبد بحسب
الظاهر كانه موجد لفعله حتى ان الوهم والخيال
لا يشكان في ذلك وقد ضل بهما كثير من الخلق ولولا
ان الله سبحانه ايد عقول اهل السنة فخرقوا حجب
التوهمات المضلة وبرزوا الى شمس المعرفة

فادركوا

ومهماء

فادركوا بها الامر كيف هو لكانوا كغيرهم واذا كان العبد
بحسب الظاهر كانه موجد لها بهذا المعنى فسره
بعضهم بمعنى الكسب فتعلق الثواب له والعقاب
على فعله حسنان شرعا وعرفا وعقلا ولهذا
يحسن او يلزم ان يمدح او يذم على تلك الافعال
واما ان نظرنا الى الباطن والى حقيقة الامر لم يصح
جعل فعله سببا لشئ اللهم الا ان يطلق عليه
اسم السبب بمعنى الامارة الشرعية فصحيح وقد
جاء القران والسنة بملاحظة الافعال تارة
نحو ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون وتارة بلغوها
نحو لا يدخل الجنة احد بعمله ولعله لملاحظة الامرين
بحسب ما في نفس الامر والاختيار وبحسب الظاهر
وعرف التخاطب وهو المراد من قولي فصح رعيا للا
ويحتمل ان يكون ذلك الاختلاف لملاحظة كونه
امارة شرعية ولملاحظة نفي الدلالة عنه
عقلية والله تعالى اعلم واعلم ان لاهل
السنة على المعتزلة الزامات كثيرة يطول
بتتبعها وفي ما ذكرناه كفاية والله اعلم ص

فصل واذا عرفت استحالة

مر

مر

اذ الذلك

في محلها ٤

فتباين القدرة الحادثة بطل اذ الذلك تاثيرها بواسطة
مقدورها في غير محلها كرمي الحجر والضرب بالسيف
ونحو ذلك مما يوجد عادة بواسطة حركة اليد
مثلا وهو المسمى بالتولد عند القدرية محسوس هذه
الامة مع ما فيه على مذهبهم من وجود اثرين مؤثرين
ووجود فعل من غير فاعل او فاعل من غير ارادة
ولا علم بالمفعول ونحو ذلك من الاستحالات المذكورة
في المطولات واتفق الاكثر على عدم تولد
الشبع والري ونحوهما عن الاكل والشرب
وشبههما وذلك مما ينقض ايضا على القائلين
بالتولد وبالله التوفيق هذا الذي ذكرته في
اوصافه تعالى الى هنا هو كله مما يجب
في حقه تعالى واذا علم ما يجب في حقه تعالى
علم ما يستحيل عليه وهو ضد ذلك الواجب

ش مذهب اهل الحق على ما سبق ان القدرة
الحادثة لا تاثير لها في شئ من الممكنات وهي
تتعلق بمقدورها تعلقا من غير تاثير بل بالنسبة
كنسبة العلم الذي يتعلق بمعلومه ولا تاثير فيه
الا ان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدور الا في

محلها

محلها وما خرج عن محلها فلا نسبة بينه وبين
القدرة لا تاثير ولا تعلق والمعتزلة قد سبق ان من
مذهبهم ان العبد مخترع لفعله فوافقوا ان القدرة
الحادثة لا تتعلق مباشرة الا بالمقدور الذي في
محلها غير انهم يرون ان في محلها سبب يوجد به ما
هو خارج عن محلها وزعموا ان السبب و
المسبب مقدوران للعبد الا ان احدهما مباشرة
والاخر هو المسبب بواسطة ايقاع السبب ولم
يذكروا تولدا في محل القدرة الحادثة الا العلم النظري
فانه النظر عندهم يولد في محل القدرة علمه
فحقيقة التولد عندهم ايجاد حادث بواسطة
مقدور بالقدرة الحادثة وهذا المذهب اخذوه
من مذهب الفلاسفة في الاسباب الطبيعية
فانهم زعموا ان الطبيعة تؤثر في معلولها
ما لم يمنعها مانع وليست عندهم كالعلل العقلية
الموجبة للاحكام لذواتها اذ لا يجوز ان يمنعها
مانع فاخذ المعتزلة ذلك واتبعوه تولدا ولم يجعلوا
حكم السبب المؤثر بمثابة العلة العقلية لجواز
ان يمنع التولد لمانع ثم غيروا العبارة حتى لا يظهر

فعل م

ماخذهم فقالوا هو فاعل السبب وهذا اذا حقق لم
يكن له حاصل لان الاثر الواحد يمتنع ان يكون ثابتا
لمؤثرين فمع ضرورة تاثير السبب فيه امتناع تاثير
المقدور فيه وقول القائل هو مؤثر فيه بواسطة
اليد يؤول حاصل المقول به الى انه فعل بسببه كما
ان فعل الباري عندهم بسبب فعل العبد وهو مخترع
لفعله ولم يكن فعله فعلا لله تعالى لانهم يمنعون
اضافته لله تعالى لزومهم في اصلهم قطع نسبة
القبايح اليه ومذهبهم في المتولد يلزمهم ما فروا منه
من نسبة فعلها اليه وكون المتولد فعل فاعل
السبب قد يعقل امام الحرمين في الشامل اتفاق
المعتزلة عليه **قال المقترح** ولا يصح
فقد ذهب النظام منهم الا ان المتولدات مضافة
الى الباري سبحانه لا على معنى انه فعلها ولكن
بمعنى انه خلق الاجسام على طبايع وخصايص
تقتضي وجود الحوادث الناشئة عنها ولم آنهما
فعل الفاعل بسببها وذهب حفص الفرد الى ان
ما يقع مباينا لمحل القدرة على قدر اختيار المسبب فهو
فعل الفاعل السبب كالقطع والفصد وما لا يقع

يقل م

على دون

قدر اختياره كالهوي عند الاندفاع ونحوه فليس
من فعله واختلفوا في وقت تعلق القدرة
بالمتولد فقال قوم منهم لا يزال مقدورا الى حين
وقوع سببه فيجب تبوته فينقطع اثر القدرة فيه
وقال اخرون انما ينقطع كونه مقدورا اذا وقع
المتولد فوجد لا عند وقوع سبب فقط
واختلفوا في الالوان والطعوم هل يجوز ان تقع
متولدة ام لا وذهبت ثمامة بن اشرف الى ان
هذه المتولدات لا فاعل لها ويلزمه بطلان الدليل
على اثبات الصانع وذهب معمر الى ان جميع
الاعراض واقعة بطباع الاجسام الا الارادات
والمرادات عندهم اربعة الاعتماد والمجاورة على
شرائط معتبرة عندهم والنظر مولد للعلم والوهي
مولد للالم وقد اختلف ابو هاشم والجبائي
في ان المولد الاعتماد او الحركة فذهب الجبائي الى
الثاني وذهب ابو هاشم الى الاول والاعتمادات
عندهم راجعة الى شدة العضلات وقوة ارتباط
الاعصاب على الاعضاء وكل ذلك مذاهب الطبا
الضالين المضلين ثم اختلفت المعتزلة

يعيين

هل يجوز ان يكون في افعال الباري سبحانه توليد
فصارت جماعة الى منعه لعموم قادريته تعالى
واستناع ان تتعلق بشيء في محلها وانما تتعلق
بما خرج عن محلها وتسندها الى ما خرج عن محلها
نسبة واحدة وصار اخرون الى ان التوليد معقول
في افعاله تعالى فان السبب المولد لما جاز وقوعه
من الله تعالى لم يجز ان يتنفي تاثيره في مسببه الا
لمانع وليس ضرورة من المانع مانعا والا لمنع
في الشاهد فيلزم ان يولد وهذا القول اقرب
الى مذهبهم هذا حاصل مذاهبهم في التوليد واعلم
ان رد مذهبهم في التوليد قد اتضح في الفصل الذي
قبل هذا وهو ما قام من البرهان القطعي على اسناد
الحوادث كلها الباري جل وعلا وانه تاثير لكل
ما عداه جملة وتفصيلا في شيء منها والى هذا
المعنى اشرنا في اول هذا الفصل بقولنا واذا
عرفت استحالة تاثير القدرة الحادثة الى اخر
الكلام ثم اشرنا في هذا الفصل الى لوازم تلزمهم
مما يخص القول بالتوليد منها انهم يلزمهم وجود
اثر واحد عن مؤثرين وهما القدرة الحادثة ومقدورها

الذي

الذي هو السبب المولد لانهم ادعوا ان الحادث واجب عند
سبب المولد و مقدور الفاعل بالقدرة الحادثة ايضا
ومنها وجود الفعل بلا فاعل او بدون ارادة ☜
☜ ☜ وشعورها بالفعل فان من رمى سهما واخترم منه
المنية قبل وصول السهم للرمية ما اتصل بها وصادف
حيا فانه يحصل به جرح ولا يزال يترامى ☜ ☜
الى ان يفضي الى الزهوق مثلا فهذه السريات والاقدام
افعال للرامي وقد رمت عظامه ولا مزيد في الفساد على
نسبة قتل ميت مع انتفاء مصححات الفعل منه الى محـ
وهي الحياة والارادة والقدرة والعلم ولو جاز وقوع
الفعل من الميت لبطلت دلالة الفعل على كون الفاعل
حيا ثم وجود الفعل حال عدم الفاعل يمنع ايضا الا
ستدلال بوجود الحوادث على وجود الصانع واذا
قالوا الفعل يدل على فاعل ولا يلزم منه وجود الفاعل
حالة وجود فعله **فالجواب** انه لا بد من
اضافة الفعل الى فاعل و يمتنع ضرورة ان يكون مضافا
اليه في حالة امتناع كونه فاعلا اذ المصدور منه
يقتضي صحة ذلك ومما يلزمهم ان يكون الموت المست
للالم متولدا عن فاعل الالم فان نسبة

تعقب الالام المشاهد اليد المتعافية الى فعله ه
كنسبة تعقب الموت له وهذا الزام لا يتاتى لهم دفعة
ولم يتاتى للحياتي ان ينفصل عنه الا هو الذي يحييه ق
وهو قد نسب الاماتة الى غيره ويلزمه ان يكون قادرا
على الاحياء احتجوا ايضا على الجملة لانه ضده والقدرة
على الشئ عندهم قدرة على ضده احتج على التولد
بانا نجد المسببات واقعة على حسب المقصود والدواعي
كما ان المقدور المباشر بالقدرة الحادثة كذلك والجواب
ارتباط شئ بشئ بحسب مجرى العادة وان اطرد لا يدل
على ان لاحدهما تاثيرا في الاخر فارتباط الاصل المقيس
عليه والفرع مستويان عندنا في عدم الدلالة على التاثير
وايضا مما ينقض عليهم هذه الحجة انا نجد امورا واقعة
على حسب الدواعي والمقصود وقد ساعدونا على عدم تولدها
منها الشبع والري عند الاكل والشرب والسقم والبرء والموت
عند معظم المعتزلة والحرارة عند احتكاك جسم بجسم على تحامل
واعتماد وسقط الزنا دعند الاقتداح وفهم المخاطب
وخجل الخجل ووجل الوجل عند الافهام والتخجيل والتخويف
وبعضهم التزم التولد في الشبع والري والحرارة عند الاكل
والشرب والاحتكاك وهو قول غير معظمهم والمحصلين

منهم

منهم والتزم هذا البعض ان تكون الاجسام متولدة مع ه
انها ليست من جنس مقدور بها باجماع وذلك لان سقط
النار عند الاقتداح يقع على حسب الدواعي واذا تولد
لزم ان تتولد سائر الاجسام لتماثلها فان زعموا ان
النار كامنة في الجسم فتحركت وان المتولد حركة جسم
لا وجود جسم كان هذا هوسا لا يرضى بقوله عاقل ه
فان الحجر والزناد ليس فيهما قبل القدح شئ وكذلك
المرخ اذا قدح بالمنشار فلا نار فيه وعند حكة تظهر
النار وان اجابوا عن قولهم لعدم التولد في ذلك ه
الامور التي الزموها فانهم انما قالوا فيها لعدم التي لعدم
اطرادها قيل وكذلك ثبت عدم الاطراد فيما ادعيتموه
متولدا كالرمي والجرح ورفع الثقيل وشيله وغير
ذلك مما وقع فيه النزاع اما الرمي فلان الانسان يرمي
فيصيب الغرض تارة ولا يصيب الغرض اخرى والجرح
قد يفضي الى البرء تارة وقد يفضي الى اخرى ورفع الثقيل
وشيله قد يرتفع للشخص تارة ولا يرتفع ومذهب
المعتزلة في تحريك الاشياء الثقيلة ان تحريك الثقيل
يمنة ويسرة بالاعتماد عليه ودفعه واذا اريد رفعه
واحماله اختلفوا فيه فذهب المتقدمون الى ان

لعله كالرمي

يرتفع اخرى ح

الاعتماد الذي يحركه يمنة ويسرة بل يرتفع الى جهة التصعد
وقال ابو هاشم ومتبعوه ليس ذلك بصحيح بل لا بد
من زيادة حركات على الحركة التي يحرك بها في جهة اليمنة
واليسرة قال لان معتمدنا في التولد ما نحسه من جريان
الامر على حسب دواعينا وقصودنا ولا شك انا نجد من
شخص قدرة على تحريكه يمنة ويسرة ولا يقدر على رفعه
فيلزم ان ما به يحركه ليس ما به يرفعه **وقد اختلفوا**
ايضا اذا رفع جماعة ثقيلا وكل واحد يستقل على
الانفراد برفعه فقال الكعبي وعباد الضمري وابناعهما
بحمل كل واحد من الاجزاء ما لم يحمله الاخر ولا يشتركان
في حمل جزء **وذهبا** غيرهم من المعتزلة الى ان كل واحد
من الجماعة يؤثر في كل جزء والتركيب حاصلة وهذا
مذهب معظم المعتزلة وكلام جميعهم في المسئلة باطل
واما اذا قلنا بالمذهب الحق وهو ابطال التولد
واسناد الممكنات كلها ابتداء الى الله تعالى فلا اشكال
وان سلمناه جدلا فيبطل مذهب الاقدمين في المسئلة
الاولى بما ذكر ابو هاشم فيها ويبطل ما ذهب اليه ابو هاشم
بقوله لا بد من زيادة حركات وهو محال سلمنا جواز
اجتماع المثلين بان فيه اجتماع المثلين لكن يقال له

اذا ولد

اذا اولد الرافع حركة واحدة في هذا الثقيل استحال ان
لا يتحرك اذ يلزم منه قيام حركة بجسم وهو ساكن بجزء
وفي ذلك ابطال حقيقة الحركة اذ الحركة لا بد فيها من تفريغ
واشغال فاشتراط زيادة حركة في جهة التصعد
على ما به يتحرك الى سائر الجهات اشتراط لما يتحقق الشرط
بدونه وذلك بنا في حقيقة الشرط **واما اختلافهم**
في المسألة الثانية في الجماعة اذا حملوا ثقيلا وكل واحد
منهم يستقل بحمله فقد قيل ان الضمري القايل بالقول الاول
فيها الجزء الذي يختص به بعض الحاملين معين او مبهم
وارتفاع الجزء المبهم محال وهو ظاهر وارتفاع الجزء المعين
ايضا محال اذ ليس الجزء باولى من جزء والفرض ان
هذا الحامل اذا كان بانفراده يستقل بالحمل لجميع الاجزاء
فما وجه انفراد بجزء دون جزء قال لا اعرف وجه الا
اختصاص وهذه حيرة تنشأ من التمسك في
اصل التولد بمحض التوهمات الفاسدة ثم قيل للاخرين
القايلين بالقول الثاني عين ما تولد من فعل احد
الحاملين تولد من الاخر ام لا فان كان الاول لزم وقوع
اثر واحد من مؤثرين وهو محال وان كان الثاني
فارتفاع الجسم باحدهما ولزم ان يكون الزايد لا

لعل
اذا وجد

لعباد ح

تعيين ح

فايدة فيه وبالجملة فالخروج عن الحق وتحكيم الاوهام
والخيالات يودي الى انواع من الحيرة والفساد لا حصر
لها والله سبحانه يهدي من يشاء الى صراط مستقيم

فصل ويجوز في حقه تعالى ان
يرى بالابصار على ما يليق به جل وعلا لا في جهة
ولا مقابلة لقوله تعالى الى ربها ناظرة ولسؤال
موسى عليه السلام لها اذ لو كانت مستحيلة ما جهل
امرها ولاجماع السلف الصالح قبل ظهور المبتدع
على انتهائهم الى الله تعالى وطلب النظر الى وجهه
الكريم والحديث سترون ربكم وغير ذلك مما يرد
الظواهر اذا كثرت افادت القطع بدش

لما فرغ من ذكر ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل
وهو مقابله شرع في ذكر ما يجوز واعلم ان المتبين
المراد من هذا القسم رجوع الجواز الى صفة من صفات
ذاته تعالى عن ذلك بل الى تعلقها بفعل من افعاله
جل وعلا اذ يستحيل ان يتصف سبحانه بصفة
جائزة لما عرفت من وجوب الوجود لذاته ولجميع
صفاته ولو اتصف سبحانه بجائز لكان متصفا
بالحوادث اذ الجائز لا يكون الا حادثا وبتعالى سبحانه

عن ذلك واذا عرفت هذا فمعنى كون الرؤية جائزة في
حقه تعالى انه يجوز ان تتعلق قدرته تعالى بايجادها
لخلقة فيخلقها لهم على وفق مرادة ويجوز ان لا يخلقها
تعالى لهم لا يستحيل تعالى في حقه خلقها ولا
يجب وقالت المعتزلة بل خلقة لهذه الرؤية
مستحيل واحتج اهل السنة على الجواز بالسمع
والعقل اما السمع فقوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة
الى ربها ناظرة وذلك ان النظر اذا تعدى بحرف الى
بحرف كان ظاهرا في معنى الرؤية ويؤكد ان المعنى
بهذا النظر الرؤية اسناد هذا النظر الى الوجوه التي هي
محل العين الناظرة وحمل الجباري النظر في الآية
على معنى الانتظار وجعل الى اسما بمعنى النعمة
مفرد الآلاء مضافا الى ما بعده لا حرف جر عنده والمعنى
عنده تنتظر نعم ربها فالى عنده مفعول بناظرة
ورد بانه لو اريد ذلك لما خص باسناده الى الوجوه
ولم يكن يكن للتقييد وهو يوميئذ معنى لان المؤمنين
لم يزالوا في الدار الدنيا منتظرين لنعمة الله والا سبحانه
بل الكفار في الدنيا كذلك ومن الادلة السمعية
سؤال موسى عليه السلام الرؤية اذ معلوم انه لا يجهل

فتح بيان
ويؤكد

الباهرة نسخ

فتشي مح

عن ذلك

ما يستحيل في حقه تعالى والا لكان جاهلا بما
ادركت استحالته في حقه المعتزلة فتعين انه
ما سال الا ما هو جائز اذ سوال ما يستحيل ممنوع
والانبياء معصومون من كل زلل على ما يأتي
تحقيقه انشاء الله تعالى **ومن الادلة**
اجماع السلف الصالح على الرغبة الى الله تعالى ان
يمتعهم بالنظر الى وجهه الكريم وقد ورد ذلك في
بعض ادعية النبي صلى الله عليه وسلم **ومنها**
حديث سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
لا تضامون او لا تضارون بضم التاء في الروية وفتحها
التشبيه بالقمر ما اشار اليه اخر الحديث من عدم
ضرر بعضهم ببعض وقت الروية اما
الجهة والسمت ولو ادركها فمستحيلة في حقه تعالى
وبالجملة فالمقصود تشبيه الروية بالروية فيما
ذكر لا المرئي بالمرئي **وهذه** الادلة ونحوها من
ادلة السمع وان كان كل واحد منها ظاهرا ليس بنص
فهي لكثرتها وتواطئها على معنى واحد تفيد القطع
بالروية **والى هذا** المعنى اشرت بقولي والظواهر
اذا كثرت الى اخره **وقد اشار** الى هذا المعنى شرف الدين

بن التلمساني رحمه الله تعالى رد على الامام الفخر في ميله
الى عدم القطع بجواز الروية لما لم يتضح له الدليل
العقلي العقلي عليها والادلة السمعية زعم انها ليست
بنص فرد عليه بما سبق وهو ظاهر على ان بعض تلك
الادلة على الانفراد كسؤال موسى عليه السلام الروية
يكاد ان يكون نصا في جواز الروية ويقرب منه
حديث سترون ربكم فانه نص فيها وهو حديث
مستفيض تلقته الامة بالقبول **ص** ولا يعارض
قوله تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك اخص
لاشعاره بالاحاطة ولا شك انها منتفية مطلقا
سلمنا انه الروية لكن المراد في الدنيا او هو من باب
الكل لا الكلية ولا قوله جل وعز لن ترانى لان
المراد في الدنيا اذ هو المسئول لموسى عليه السلام
والاصل في الجواب المطابقة ولهذا قال لن
ترانى ولم يقل لن اراء ولم تمكن رؤيتي وقد
تناء نفى لذلك بما تقرر في المنطق ان نقيض
الموجبة الكلية يوجد فيها وقتا ما المعين شيء
هذا مما استدل به المعتزلة من السمع على استحالة الروية
اما قوله تعالى لا تدركه الابصار فقال بن التلمساني

هذه الآية يتمسك بها المعتزلة تارة على منع وقوع
الرؤية معارضة لما تمسكنا به من الآي وتارة يتمسكون
بها في امتناع الرؤية الذي هو نفس مذهبهم وتوجيهها
على القصد الاول ان الرؤية ادراك البصر ولا شئ من
ادراك البصر يتعلق به تعالى ينتج لا شئ من الرؤية
يتعلق به جل وعلا ودليل الصغرى ان الرؤية
هي الادراك الا انه لا يصح ثبوت نفي الرؤية مع
نفي الادراك ودليل الكبرى عموم نفي الادراك
في الآية عن كل بصر لان الجمع المحلى بالالف واللام
يقتضي الاستغراق ويلزم من عمومه في الابصار
عمومه في الازمان فيلزم ان لا يراه كافر ولا مؤمن
في الدنيا ولا في الاخرة **واما** على القصد
الثاني وهو امتناع الرؤية فلانه تعالى ذكرها في
معرض التمدح بها فيكون نفي الادراك بالنسبة
اليه كمالا فثبوته في حقه نقص والنقص على الله تعالى
محال **والجواب** عن الآية من وجوه احدها
انا لا نسلم ان الادراك بمعنى التي هي الرويه بل
هو اخص وفي الحادث عبارة عن ابصار الشئ مع
ابصار جوانبه واطرافه وهذا في حقه سبحانه وتعالى

محال

محال فيتعين حمله على مجازه وهو انه لا يرى رؤيه
احاطه بقوله كما اخبر عن نفسه انه لا يعلم علما احاطة
بقوله ولا يحيطون به علما ونفي الابصار الخاص لا
يوجب نفي اصل الابصار وهو الذي ندعيه وبهذا
تعرف ان المنصوص الدال على الرويه يجب تقييدها
بنفي الاحاطه للتوفيق بين المنصوص الدالة على
الرويه سلمنا ان الادراك بمعنى الرويه لكن لا نسلم
العموم في الازمان بل المراد نفي الرويه في الدنيا للجميع
بين هذا وبين ما اقتضى الرويه في الاخرة او ندعي
التخصيص في الافراد وان المؤمنين خارجون
من هذا العموم للادلة الواردة فيهم او نقول ان لفظ
الابصار جمع محلى بالالف واللام يفيد في الثبوت
العموم فنسلمه يفيد سلب العموم لان النفي تابع
لما اشارت اليه اللفظ المثبت وذلك لا يفيد عموما
السلب لان سلب العموم لا ينافي ثبوت الحكم لبعض
الافراد فيتحقق نفي الحكم لبعض الافراد بخلاف
عموم السلب فانه يكذب بثبوت الحكم لفرد من الافراد
ولهذا كذب الله اليهود حيث قالوا ما انزل الله
على بشر من شئ بقوله قل من انزل الكتاب حيث ادعوا

عموم السلب والدلالة للمعتزلة بالآية تتوقف على
تحقق الثاني دون الاول فان الاشعرية لا تدعي
انه يراه كل احد وانما يراه المؤمن الموصوف دون
الكافر فهي ونقيض الموجبة الكلية التي سلبتها الآية
هي السالبة الجزئية التي دلت عليها الآية لا السالبة
الكلية التي لم تدل عليها وحينئذ نقول بموجبها
وهو انه لا يراه جميع الابصار بل ابصار المؤمنين
هكذا قرر الامام الفخر هذا الجواب واليه اشرت
بقولي او هو من باب الكل لا الكلية اي السلب في
الآية من باب السلب المعلق بالمجموع من حيث هو
مجموع لا من باب السلب المعلق بكل فرد فرد وهذا
الجواب الاخير اضعف الاجوبة ولهذا اخرته وقد
اعترضه بن التلمساني بان قال لا نسلم ان هذه الآية
لا تفيد عموم السلب فانه لا ينافيه وقولكم ان
نقيض الكلية الموجبة الجزئية السالبة **قلنا**
مسلم انه يكفي في تكذيبها ذلك لانه المحقق لكن اذا
كذبت السالبة الجزئية كان تكذيبها بالسالبة الكلية
بطريق الاولى والذي يدل على ان المراد به عموم
السلب قرينة المدح بذلك فانك اذا اردت الوصف

ولا نسلم انها اذا دلت على نفي العموم لا تدل على عموم السلب ح

بالاحتجاب عن الابصار كان الممدوح بقولك لا يدركه
بصر مثلا البتة لا بقولك بعض الابصار لا تدركه فالاول
على الجواب الثاني يعني للامام الفخر وهو ان الادراك
اخص من الرؤية على ما سبق تقريره **قلت**
واعتراض شرف الدين ظاهر **وقد اجاب**
عنه بعض المعاصرين من التلمسانيين في شرح
له على عقيدة ابن الحاجب فقال اما قوله لا نسلم
ان هذه الآية لا تفيد عموم السلب فممنوع لا يصح
بشهادة علماء المعاني فانهم نصوا على ان الجمع المنفي
معرفا او منكرا لا يفيد عموم النفي بما وانما يفيد
نفي العموم بدليل صدق قولنا لا رجال في الدار
اولم يقم الرجال اذا كان فيها رجل او رجلان او
القايم رجل او رجلان واما قوله انا لا نسلم انها اذا
دلت على نفي العموم لا تدل على عموم السلب فانه لا
ينافيه فنقول هب انه لا ينافيه فاين ما يثبته
ولو سلم فلا يترك الظاهر للمحتمل المرجوح واما قوله
فاذا كذبت بالسالبة الي اخره فهذا مسلم بعد تكذيب
السالبة الكلية فتستلزم الجزئية لان الكلية اخص
من الجزئية فاذا كذب الاخص من النقيض كذب النقيض

د

واذا لم يقم دليل على تكذيب السالبة فلا يصح اخذها
كلية بعد اخذ الموجبة كلية والا ادى الى
تناقض الكليتين وهو باطل واما قوله الذي يدل
الى اخره فنقول تلك القرينة حالية او لفظية فان
يترك مدلول اللفظ لاجلها سلمنا دلالة الصيغة
العموم بهذه القرينة لكن لا نسلم عمومها في الازمان
لان صيغة العموم مطلقة فيها فتقييد بالدنيا او
بغيرها التخصيص في الافراد بقوله تعالى وجوه
يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة او نقول هب ان
جميع الابصار لا تدركه لكن لم قلتم لا تدركه البصيرة
او ندعي التقييد في الادراك بالاحاطة فانا نراه على
ما هو عليه من غير احاطة كما يعلم على ما هو عليه
من غير احاطة او نقول هذه الآية وردت في
معرض المدح كما ذكرتم لكن لم قلتم انها تدل على
نفي الرؤية ونفي الرؤية مطلقا لا تمدح فيها بل
التمدح في انتداع على منع الرؤية من يشاء وخلقها
لمن يشاء وهو اليق بالمدح انتهى **قلت** ولا
يخفى عليك فساد هذا الرد وما احتوى عليه من
انواع الاحتيال فمنها حكايته عن علماء المعاني

انهم نصوا على ان الجمع المنفي معرفا او منكرا لا يفيد
عموم النفي وهذا شئ لم ينص عليه احد منهم
ولا من غيرهم اعني من كل من يقول بالعموم بل
نصوا على ضده في النكرة وانها اذا كانت في سياق
النفي تعم ظاهرا مع غيرها الجنسية ونصا مع لا
الجنسية ولا فرق في ذلك بين ان تكون النكرة
مفردة نحو لا رجل او مثناه نحو لا رجلين او مجموعة
نحو لا رجال وهذا مما لا يختلف فيه وانما
نزاعهم في استغراق المفرد هل هو اشمل من
استغراق المثنى والمجموع وهو الذي نص عليه
العز وبني تبعا للسكاكي ام هو في الجميع على حد
السواء اليه مال المفتاز اني وبحثه ومحجه في
ذلك مشهورة في مطولة على التلخيص واما
المعرف الذي تعلق به النفي فلم ينص على انه ليس
بعام بل ظاهره كما مر مهم انه مع النفي كالمجرد واكثر الاستعمال
على ذلك نحو لا يحب الظالمين لا يحب المعتدين وما
للظالمين من ولي ولا نصير ما على المحسنين من سبيل
وفي الحديث لا تقتلوا النساء ولا الصبيان ومثل
ذلك وتخريج سلب العموم في تعلق النفي بال على سلب

انتهى

العموم في نقلة بكل قياسي في اللغة مع ظهور الفارق
لاحتمال استعمال ال مع ادوات العموم للحقيقة
لا للاستغراق على انه قد استعمل لعموم السلب مع
كل ايضا كثيرا ومنه والله لا يحب كل كفار اثيم ولا
تطع كل حلاف مهين وقوله بدليل صدق قولنا
لا رجال في الدار اذا كان فيها رجلان او رجل استدلال
فاسد لان صدق هذا المثال بوجود رجل او رجلين
انما هو بناء على ان استغراق المفرد اشمل من حيث انه
يستغرق الواحد فما فوقه والجمع العام انما يستغرق
احاد المجموع التي كان يصلح لها قبل العموم لا الواحد
والمثنى لانهما ليسا من مدلول الجمع فخروجهما عند من
يقول به لهذا شبهة خروج المرأة من عموم الرجل
مثلا وبالعكس لا يفهم هذا المعترض على ان التلمساني
ان خروجهما لاجل ان النفي الداخل على الجمع المنكر من
سلب العموم وهي غفلة عظيمة لا يرضى بقائلها
اصاغر صبيان الكتاب اذ يلزم على هذا صدق
النفي في قولنا لا رجال في الدار وان وجد فيها الا ق
الا ق من الرجال عند غيبة رجل واحد
منها لان القضية عند جزئية سالبة فهي في قوة

قولنا

قولنا بعض الرجال ليس في الدار فيصدق بغيبة
رجل واحد من الدار لانه بعض الرجال ويريد
ان ذلك الرجل الواحد لم يكن في الدار فتصدق
اذا القضية وان وجد في الدار رجال الدنيا
كلهم سوى ذلك الرجل وقوله نقول هب انه
لا يبنا فيه فاي ما يقتضيه نقول ما يقتضيه
ما ذكر مني ان الايدة وردت في معرض العدم فحملها
على العموم يحمل بمثله هذا الكلام وقوله ان تلك القرينة
حالية فلا يترك مدلول اللفظ لاجلها هذا
الكلام يقتضي انحصار قرينة المجاز في اللفظية
وفساده ظاهر عند المحققين وان كان في ذلك
خلاف وقوله سلمنا دلالة الصيغة على العموم
لهذه القرينة هذا تسليم يوجب انقطاع عدد
وما ذكر بعده الى اخر كلامه منصوب في غير محل
وكانه لم يعرف من يخاطب هذا المخاطب للامام
شرف الدين بن التلمساني من ائمة اهل السنة
ومحققيهم رحمهم الله تعالى ورضي عنهم وقد
صرح في بعض الاجوبة عن الادلة التي استدل
بها على نفي الوريد تكيف وهو قد صرح بما ارتضا

اصل له ع

من الاجوبة عنها كمل الادراك على ما هو اخص من
الروية ويحق فشان المتكلم ان يحاول تصحيح الجواب
الذي اعترضه ان قدر له ان يسلم له ذلك الاعتراض
ثم يقول عندنا اجوبة اخرى غير ما اعترضه توجب
صرف الاية عن الاستدلال بها على نفي الروية
لان ابا الحسن الاشعري يوافق على ذلك بل صرح به نعم
لو كان الكلام مع المعتزلي المستدل بالاية على
مذهبه الفاسد لحسن ان ينتقل معه من جواب
يعترضه الى جواب آخر يسلم من الاعتراض لان مقصوده
هو بالاعتراض تصحيح مذهبه والدفع عنه لا
خصوصية ذلك الجواب الذي يعترضه **وقد تمسك به المعتزلة** قوله تعالى لن ترانى ولن
تفيد التابيد بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا
والمراد هنا التابيد والمجاز والنقل على خلاف
الاصل فوجب ان يقال ان موسى لم يرى الله
البتة وكل من قال ان موسى لن يرى الله البتة
قال ان غيره لا يراه **والجواب** ان هذا يدل على
كونه تعالى حي ان الروية لانه لو كان ممتنع الرؤية
لعال لا تصح رؤيتي او لم تمكن او لا ارى

ونحن هذا الاترى ان من كان في فمه قطعة بعضم
طعاما فقال لطعامي هذا لا تكله كان الجواب الصحيح له
ان هذا لا يوكل اما اذا كان طعاما يصح اكله فحينئذ
يصح ان يقول المجيب انك لن تاكله وهذا واضح **والجواب عن قولهم** ان لن للتابيد قولنا
هو ممنوع لقوله تعالى في اليهود ولن يتمنوه ابدا
وهم يتمنونه في النار ثم ان الاية جواب لسؤال موسى
عليه السلام وهو انما سال عن روية تاخر في الدنيا
والجواب يعود الى سلب رؤيته في الدنيا
اذ الاصل في الجواب المطابقة ولان الجواب وقع
هنا بنقيض المسؤل وقد قيد السؤل بوقت
معين فالاصل ان نقيضه يتقيد به ولهذا
قال اهل المنطق ان نقيض الوقتية كقولك زيد
متحرك الاصابع بالضرورة وقت الكتابة يوخذ
منه ذلك الوقت بعينه فيقال في نقيض هذه
القضية زيد ليس متحرك الاصابع بالامكان
العام وقت الكتابة والى هذا المعنى اشرت بقولي
وقد تباينا الى اخره **ص** واما اثباتها بالدليل
العقلي المتوهم وهو ان مصحح الروية الوجود

فضعيف لان الوجود عين الموجود فلا يصح
علة ش لتوجيه الاستدلال بالوجود على ما
ذهب ابن التلمساني ان يقال الباري موجود
وكل موجود يصح ان يرى ينتج فالباري يصح
ان يرى ودليل الصغرى ظاهر واما
الكبرى ومعنى ان كل موجود يصح ان يرى
فلان صحة الرؤية موقوفة على مصحح والا
لصح تعلقها بالمعدوم كالعلم والرؤية تتعلق
بالمختلفات بدليل تعلقها بالجوهر والعرض
وهما مختلفان فالمصحح لرؤيتهما اذن لا يخلو
اما ان يكون مابه الافتراق او مابه الاشتراك لا جائز
ان يكون مابه الافتراق والا لزم تعليل
الاحكام المتساوية بالنوع بالعلل المختلفة
وانه محال لعمى ان يكون المصحح امرا وقع فيه
الاشتراك وذلك المشترك لا يخلو اما ان يكون امرا
ثبوتيا او عدميا لا جائز ان يكون امرا عدميا
والا لصح رؤية المعدوم وامتنع رؤية الموجود
ولان العدم لا يصح علة للامر الثبوتي تعين
ان يكون امرا ثبوتيا والامر الثبوتي لا يخلو اما ان

ان يكون ح

يتقيد

يتقيد بالوجود او لا فان لم يتقيد بالوجود
امتنع رؤية الوجود وان تقيد بالوجود فلا
يخلو ان يتقيد بكونه صفة او موصوفا لا جائز
ان يتقيد باحدهما والا لما راى الآخر فتعين انه
انما صح رؤيته لكونه موجودا او الباري تعالى موجود
فصح ان يرى قال الامام في المعالم وهذا عندي
ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان فان
صحت المخلوقية فيهما حكم مشترك بينهما فلا بد له
من علة مشتركة والمشترك اما الحدوث او الوجود
فوجب كونه تعالى يصح ان يكون مخلوقا تعالى الله
وكما ان هذا باطل فكذلك ما ذكر ثمة وايضا انا ندرك
باللمس الطويل والعريض وندرك الحرارة والبرودة
فصحة الملموسية حكم مشترك ونسوق الكلام
الى آخره حتى يلزم صحة كونه تعالى ملموسا
والتزامه مدفوع ببداهة العقول والاول
اقوى فان اجيب عنه بان صحة المخلوقية
معللة بالامكان والباري واجب لزم مثله في
صحة الرؤية والثاني قوي وجواب الاستاذ عند
الفرق بين اللمس والرؤية لوجود التاثير والتاثر

والحدوث باطل لما ذكر ثمة
تعين الوجود ح

في الاول بخلاف الثاني ضعيف فان الاتصال للثابت
مع اللمس عادي لا عقلي فلم لا يجوز ان يتعلق هذا الادراك
به تعالى من غير اتصال ولا تكييف وامام الحرمين قد التزم
هذا وصح تعلق الادراكات الخمسة به تعالى من غير ان يقارنها الاسباب المتصلة بها عادة ونسب هذا
ايضا للشيخ الاشعري خلاف ما ذهب اليه عبد الله بن
سعيد والقلانسي من منع تعلق باقي الادراكات
به تعالى وقد اقتضى الامام في المعلد على هذين النقيضين
قال ابن التلمساني وقد اورد عليهما في الاربعين وغيرها
اسئلة عديدة والكل ورودها بعد ولد وانا قادر على الجواب
عنها لمن قدر على الجواب عنها امكنه ان يتمسك بهذه
الطريقة وقد تصدى جماعة من الفضلاء للجواب عنها
وكان شيخنا تقي الدين يقول ان بعضها لا يمكن الجواب
عنه بما يشفي الغليل قال ابن التلمساني ونحن نشير اليها
على وجه الاختصار وننبه على القوي منها والضعيف
وبالله التوفيق الاول منع ان الصحة حكم شرعي
وجوابه ان الصحة نقيض لا صحة المحمول على الممتنع
الصحة فالصحة امر شرعي لاستحالة تقابل نقيضين الثاني
سلمنا انه حكم شرعي لكن لا نسلم توقفه على مصحح وليس كل

حكم

حكم مفتقر الى مصحح فان صحة كون الشئ معلوما حكم
ولا يفتقر الى مصحح وجوابه انه لو لم يفتقر لعم تعلقه
الموجود والمعدوم وحيث لم يعم اقتضى مصححا الثالث
سلمنا توقفه على مصحح لكن لا نسلم صحة التعليل اصلا فانه
عند المتكلمين مبني على الحال والواسطة بين الوجود والعدم
ولا نسلم ثبوت الواسطة كيف والشيخ الاشعري امام المذهب
لا يقول بها وينفي التعليل العقلي وهذا السؤال لازم
للشيخ ولمن التزم مقالته في نفي الحال ومن قال بها
كالقاضي امكنه الاستدلال بها واجاب الشهر ستاني
عنه بان الشيخ وان لم يقل بالاحوال فانه قايل بالوجوه
والاعتبارات العقلية فقد تصور العموم والخصوص
ويرد عليه بانه وان قال بالاعتبارات العقلية
فانه لم يقل بالتعليل ومعتمدكم فيما تطلبون من
اقسام المشترك بين الجوهر والعرض المرئيين مبني على
التزام احكام العلل العقلية وقلتم ان الحدوث لا
يكون علة لانه لا يعقل الا بتركبه من العدم والعدم
السابق له يجامع الوجود والعلة يجب مقارنتها للمعلول
وصحة الرؤية امر شرعي والامر العدمي لا يكون علة
للامر الثبوتي وله اجزاء منها وقلتم ان الجوهر لا يصح ان

يرى لجوهريته ولا العرض لعرضيته لما يلزم منه من
تعليل الحكم المتحد بالنوع بعلتين مختلفتين وقلتم
ان الجوهر لا يصح ان يقال يُرَى لانه على صفة.
خاصة من كون اولون لما يلزم من ذلك من التركيب في
العلة العقلية **الرابع** سلمنا صحة التعليل لكن لم
قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام المعللة وقولكم في
جوابه انه لو لم يتوقف على مصحح وهو اعم من العلة اذ
لعم حكمه المعدوم والموجود ولا يتجه الا انه يتوقف على مصحح
وهو اعم من العلة اذ قد يكون شرطا فان الحياة شرط
لقيام العلم والقدرة والارادة بالمحل وليست علة لها
وهو قوي **الخامس** سلمنا صحة تعليله لكن لا
نسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك فان صحة كون الجوهر
مرئيا مخالف لصحة كون السواد مرئيا ولو تساويا
لقامت احداهما مقام الاخرى والاضافة اثر في المخالفة
وجوابه ان صحة الرؤية بما هي صحة رؤية لا تختلف
بما تضاف اليه كما لا تختلف حقيقة العلم باختلاف
متعلقاته **السادس** سلمنا انه مشترك ولكن لا نسلم
امتناع تعليل الاحكام المتساوية بعلل مختلفة فان
اللونية امر مشترك ووجودها معلل بخصوصيات الالوان

وجوابه

وجوابه ان الاحكام العقلية كالعالمية والقادرية
لا تتميز باعتبار ذاتها وانما تتميز باعتبار موجباتها
من العلم والقدرة فلو عللنا العالمية بحقيقته تخالف العلم
لزم قلب معقول لنفسها وذلك محال واما لزوم اللونية بخصوص
الالوان فمسلم والممنوع كون الاخص علة للاعم **السابع**
سلمنا ان المشترك لا بد له من علة مشتركة لكن لا نسلم
ان الوجود معقول على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي
بل بالاشتراك اللفظي والا لكان جنسا للواجب فيحتاج
الى فصل ويلزم التركيب في ذات واجب الوجود جل
وعلا كيف ومذهب الشيخ الاشعري انه مشترك بالاشتراك
اللفظي وان وجود كل شيء هو عين ذاته وعلى هذا
فلا يلزم من كون وجودنا علة لصحة رؤيتنا ان
يكون وجود الباري تعالى علة لصحة رؤيته
والجواب عسير على مذهب الشيخ وجوابه على
الجملة التزام ان للشيخ الوجود زائد على ما هية
الموجود وان كان لا يفارقها وانه يقول على الوجود
بالاشتراك المعنوي بدليل صحة انقسامه الى الواجب
والممكن وموجب التقسيم لا بد وان يكون مشتركا
ولا يلزم ان يكون جنسا الا لو كان مشتركا ذاتيا

موجباتها

صيات

ك

ت

وهو ممنوع بدليل عدم توقف فهم الذات على فهمه
وهذا ينتجه على اختيار الامام في الوجود ولا ينتجه
على راي من يقول الوجود نفس الموجود وان لم يكن
تمام ماهيته كالقاضي وامام الحرمين **الثامن**
سلمنا ان مفهوم الوجود مشترك لكن لا نسلم ان لا
مشترك سوى الوجود والحدوث وحصركم ملتزم
بالامكان والمركب منه ومن غيره وهذا منع قوي
والاعتماد على عدم الوجدان لا يفيد العلم ولا يمكن
ابطال التعليل او بالمركب منه ومن غيره فان الامكان
امر عدمي فان الخصم يقول ذلك في صحة الرؤية ولا
يمتنع تعليل العدمي بالعدمي **قلت** اجاب
عنه بعض الملسانيين في شرحه على عقيدة
ابن الحاجب بان قال يكفي المستدل بحثه فلم اجد ثم
ظهور وصف صالح للتعليل بعد ابطال ما خص
من الاوصاف لا يوجب انقطاعه فتعين ابطاله
ثم ابطل عليه الامكان منفرد العدم بصحة رؤية
كل ممكن مع غيره باستحالة التركيب في العلة
العقلية **قلت** ولا يخفى ضعفه فان قول
المستدل بحثه فلم اجد انما يحصل الظن فقط فيصح

بالامكان صح

قوله

قوله في الامارات وما المطلوب منه الظن الا في البراهين
و ما المطلوب منه العلم كمسئلتنا هذه وانما يصح الاستدلال
بالبر في مثل مسئلتنا اذا كان الحصر قطعيا للدوران
بين النفي والاثبات والابطال قطعيا لكونه من الضروريات
او ما ينتهي اليه واين ذلك وما ذكر بعد مبني على هذا الاساس
الذي بان انهدامه على ان ابطال علية الامكان منفرد
لعدم هو صحة رؤية كل ممكن لا صحته ولا يلزم من صحة
الشئ وقوعه والعلل بالامكان الثاني لا الاول والله
تعالى اعلم **التاسع** سلمنا انه لا مشترك سوى الحدوث
والوجود لكن لا نسلم سقوط الحدوث عن درجة الاعتبار
قوله لا يعقل الا بتركيبه من العدم قلنا لا نسلم
بل الحدوث هو الوجود المقيد بمسبوقية العدم و
المسبوقية امر مقارن الوجود وكيفية له وصفة
الثابت ثابتة **وجوابه** ان للوجود صفة اعتبارية
لا حقيقة ثابتة والا لكانت حادثة ايضا ولزم
التسلسل **العاشر** سلمنا ان الوجود علة
مشتركة ولكن لم قلتم انه يقتضي ذلك مطلقا وما المانع
من توقف اقتضائه على شرط وانتفاء مانع
والحكم متوقف على ذلك الاول ان الجمع مصححة

فاسد لانا نقول الممتنع
وقوع رؤية كل ممكن صح

كثير من الاحكام كاللذة والالم وغير ذلك والباري تعالى
لا يصح وصفه بذلك **وجوابه** ان العلة العقلية
لا يصح فيها ذلك لانها تقتضي حكمها لذاتها فلا
يصح رفعها بدونه كالعلم والعالمية والحياة في جميع
ما ذكروه شرطا لا علة **الحادي عشر** ما
المانع ان يكون الوجود علة لصحة الرؤية بالنسبة
البنا والعلة انما تقتضي حكمها اذا وجدت في محلها
فان صحت خلق الجواهر معللا بامكانها فالنسبة
الى الله تعالى لان الخلق انما يصح منه ولا يصح بالنسبة
البنا **وجوابه** ان العلة العقلية لا يتخلف حكمها
عنها بحال وقد رتنا له تعالى وقدرة الباري تعالى
موثرة ونسبتها الى سائر الممكنات نسبة واحدة
ولذلك قلنا ان الباري تعالى قادر على كل الممكنات
وموجد لها وليس للعبد قدرة على ايجاد ممكن البتة
الثاني عشر ان هذه الحجة تنقض بالوجهين
اللذين ذكرهما الامام الفخر وقد نقدنا ما وزادت الهشيمية
سؤالا وهو ان الرؤية لو تعلقت بالوجود لما ادركنا
اختلافا في الاشياء **وجوابه** انا اذا شهدنا شيئا
علمنا وجوده وتبعه العلم بتميزه **وقال ابو هاشم**

الرؤية تتعلق بالاخص ويتبعه العلم بالوجود الاعم قال
وما ذكرناه ادخل في قضية العقل فان العلم بالاخص
يستلزم العلم بالاعم ولا ينعكس **قلنا** نحن لا
نزعم ان ذلك للعقل لا لعادة بل نقول ان علم ذلك في
بعض الاشياء فهو قضية عادية وقول ابي هاشم ان
الرؤية تتعلق بالاخص ثم يتبعها العلم بالوجود كيف
يصح منه مع زعمه ان اخص وصف الشئ حال تسميته
وقوله كما ان الحال لا موجودة ولا معدومة فهي لا معلومة
ولا مجهولة وعنايته انها لا تعلم على حيالها واذا لم تكن معلومة
على حيالها فكيف تكون محسوسة وكل محسوس معلوم
وقوله انا ننتقل من ادراك الاخص الى ادراك الوجود
الاعم لا يستقيم مع دعواهم ان الوجود عرضي يفارق
وانهم اتفقوا الماهيات متقررة في العدم بدون الوجود
والعلم بالاخص يستلزم العلم بالاعم الذاتي ولا يلزمه
العرضي المفارق **قلت** وانتصرنا في العقيدة
على احد هذه الاعتراضات وهو السابع منها وبالله التوفيق

~~ص واما انباتها بالدليل العقلي المشهور وهو ان~~
~~صحة الرؤية الوجود فضعيف لان الوجود (عيني)~~
~~الموجود فلا يصح علة ومعتمد من احالها من المبتدعة~~

انها تستند عمم الجهة والمقابلة وهو باطل لانه ذلك فرع
على انبعاث الاشعة فتتصل بالمرئي وذلك
لو صح لوجب ان لا يرى الانسان الا قدر حدقته
وهو باطل على الصحيح ش الاشعة عندهم اجزاء
مضيئة تنفصل من العين وتتشبث بالمرئي
غير الشرط ان يكون في مقابلة الراي ويشترط انتفاء
القرب والبعد المفرطين وانما تقع الرويه عندهم بطرف
تلك الاشعة المتصل بالمرئي ويسمونها قاعدة الشعاع
ويسمون المتصل منها بالناظر منبعث الشعاع و
قالوا ان قاعدة الشعاع اذا لاقت جسما صقيلا
لا تضرس فيه كالمراة لا تتشبث به بل تنعكس الى
الراي فيرى نفسه قالوا وانما لم يرا داخل الجفن للقرب
المفرط فلهذا قالوا لا يصح ان يرا حل وعلا لاستحالة
اتصال الاشعة لانها انما تتصل بالاجسام والله تعالى
ليس بجسم ولا في جهة
واهل الحق رضي الله تعالى عنهم يقولون الادراك معنى
يخلقه الله تعالى في المدرك فان خلق في جزء من العين سمي
ابصارا وفي جزء من القلب سمي علما وفي جزء من الاذن
سمي سمعا وفي اللسان يسمى ذوقا وفي كل الجزء يسمى حسا

واختصاص

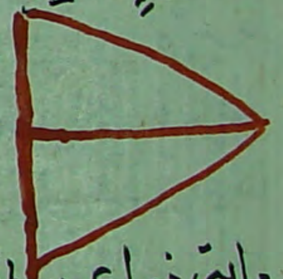
واختصاص خلقه بهذا المحال انما هو بحكم العادة وكذا
اختصاص بعضها بان يكون المدرك في جهة وغير قريب
جدا ولا بعيد جدا انما هو بحكم العادة بذلك في العلم قوله
وذلك لو صح لوجب الى اخره هذا من جملة ما يرد به عليهم
القول بانبعاث الاشعة وهو انه لو كانت الرويه
بانبعاث الاشعة لزم ان لا يرى الانسان الا قدر حدقته
اذ لا تسع حدقته من الاشعة اكثر منها لكنه يرا دفعة
اكثر من ذلك لها باضعاف مضاعفة فضلا عن حدقته
~~من الاشعة اكثر منها لكنه يرا بدل عن المرئية~~ على ان فدل ح
الرويه ليست بمايز عموم من انبعاث الاشعة ص
قالوا انما يكون ذلك لاتصال الشعاع بالهوى وهو
مضيء فانعكاس على رويه ما قابله كانطباع المعاني
بانعكاسه على رويه ما قبله قلنا فيلزم ان لا
يرى من الهوى الا قدر حدقته وايضا فنحن نرى
والهوى مظلم ما نراه والهوى مشرق ش يعني
انهم اجابوا عما الزموه من عدم رويه الانسان اكثر من
حدقته بان منع الملازمة ومستندهم انه انما راى الكبير
لان اجزاء الهوى مضيئة فيتصل الشعاع بها وهي
تتصل بالسما فتعين على الابصار كما ان البلور اذا اتصل

الشعاع به وهو جسم مضئ متصل بما فيه فيرى ما فيه ش
ورد عليهم بانه لو كان كذلك لزم الا يرى الكثير من
السماء وغيرها حيث يكون الهوي مظلما بالليل ش
مثلا وايضا فما بالذرة اولى من الهوي لفسه اكثر من
حدقته مع ان الشعاع انما اتصل ببعضه ص
ومما ينقض عليهم عدم رويه الجوهر الفرد مع
اتصال الشعاع به ولا ينال من ذلك وحدة
الا ما ينال مع غيره ورويه الكبير مع البعد
صغيرا مع اتصال الشعاع والمقابلة لجميعه
ش يعني انه مما ينقض عليهم ادعاهم وجوب
رويه ما اتصل به الشعاع الجوهر الفرد اذا كان
في سمت الشعاع فانه لا مانع على زعمهم
من اتصال الشعاع به بدليل انهما تتصل به
عند اجتماعه مع غيره ولا ينال من الشعاع
عند الاتصال الا ما ينال عند الانفصال وكان
يجب على قولهم ان يرى عند الانفراد مع انه
لا يرى وكذا ينقض مذهبهم فرويه الكبير مع البعد
صغيرا مع ان ذلك مع شرط الرويه على زعمهم
موجود وهو اتصال الشعاع والمقابلة لجميعه

ص قالوا

ص قالوا انما ذلك لان الشعاع ينفذ من زاوية زاوية
زاوية حادة لمثلث قاعدته المرئي فقام
خطا مستقيما بوسط القاعدة على زوايا
قائمة ومعلوم انه اصغر مما يقوم عليها
من سائر الخطوط فزيادة ذلك البعد لغير
منعته من رويته طرا في المرئي قلنا يلزم
اذا انتقل المرء الى مقدار ذلك الزيادة من
البعد ان لا يرى والمشاهدة تكذبه ش
يعني انهم اجابوا عما نقض عليهم من رويه الكبير
صغيرا بان قالوا لا نسلم استواء انسمة اجزاء
الكبير مع البعد الى الرائي حتى يلزم ان يراه
على حاله كبيرا وذلك لان الجزء الواقع في وسط
المرئي اقرب الى الناظر من الجزء الواقع في طرفيه
وبيانه اذا خرج خطان شعاعيان منتهيان
كسائي مثلث ونفرض ان قاعدة هذا المثلث اي
الخط الذي يقوم عليه ذلك الساقان جسم المرئي
البعيد فيكون هذان الساقان على طرفيه و
خرج من نقطة العين خط اخر قسم ذلك المثلث
نصفين وقام بوسط تلك القاعدة فانه تحدث

بينه زاويتان قائمتان ويكون كل واحد من
الخطين الواقعين على الطرفين وتري للزاوية
القائمة وقد تبين في الهندسة ان وتر الزاوية
القائمة التي في المثلث اطول من كل واحد من
الخطين المحيطين بها فالخطان الواقعان على
الطرفين اطول من الخط الواقع على وسط الجسم
المري فتكون الاجزاء التي وقع عليها الطرفان
ابعد عن البصر من الاجزاء التي يقع عليها الخط
الاوسط فنسبة الاجزاء اذا لبست متساوية
في القرب والبعد فلذلك صح ان يري بعض الجسم
دون بعض فيري الكبير صغيرا وهذا صورته



اجابهم اهل السنة رضي الله
عنهم بانه اذا كان البعد
الحاصل بين المرئي والناظر
مايتي ذراع مثلا والذي بين طرفيه زائدا
على المائة قدر ذراع فكان يجب اذا انتقل ذلك
الجسم الكبير الذي يرى صغيرا الى مسافة الطرفين
وهي مائة ذراع وذراع ان لا يرى البتة كما لم ير
الطرفان الكائنات في تلك المسافة لكن المشاهدة

تكذب

تكذب ذلك فبطل ما ذكروه ص ومما ينقض
عليهم رؤية الاكوان مع ان الاشعة لم تتصل
بها قالوا المرئي ما اتصلت به الشعاع قلنا فيلزم
ان ترى الطعوم والروائح لقيامها بما اتصلت
به قالوا انما ذلك فيما يقبل الرؤية قلنا
فما هو البعيد يرى دون القريب ش

او قام بما اتصلت به ح

فهما ٢

هذا مما نقض عليهم قولهم بان سبب الرؤية
اتصال الاشعة بالمرئي وانه انما يرى ما اتصل
به الشعاع وهذا قول الاقدمين منهم فقيل
لهم قد رأيت الاكوان وهي الحركة والسكون
والافتراق والاجتماع والالوان والاشعة
لا تتصل بها اذ الاشعة اجسام والعرض
يستحيل عليه مماسة الاجسام فاجابوا
بالرجوع عن قولهم الاول وقالوا المرئي ما
اتصل به الشعاع او قام بما اتصل به الشعاع
فقيل لهم فيلزم ان ترى الطعوم والروائح
لانها قائمة بما اتصل به الشعاع فقالوا انما
نقول ما قام بما اتصل به الشعاع يرى اذا كان
مما يجوز رؤيته وهذا الذي اوردتم عندنا

لا يجوز رويته **فنقول لهم** في الجسم اذا كان
بعيدا يرى والبعيد لونه وانما يرى على زعمكم
لاتصال الشعاع به واللون قائم به وهو مما
يجوز ان يرى التقاؤه بيننا وبينكم **ص ثم**
ينتقض عليهم رويته قرص الشمس مع عدم
رويته ما دونها من البطحاء اذا علا في الجو
ورويته النار على البعد دون ما دونها
وايضا الانبعاث انما يكون عن اعتماد
الى جهة والسير يبطله **ش** يعني مما
ينقض قولهم برويته ما اتصل به الشعاع انا
نرى قرص الشمس ولا نرى الجواهر التي بيننا وبينها
اذا تعالت في الجو ويرى في الهرية النار من
بعد ولا نرى ما بيننا وبينها مع ان الشعاع
لم يتصل بقرص الشمس ولا بالنار الا بعد ان
اتصل بالاجسام التي بيننا وبينها فهذا
كله يدل على بطلان انبعاث الاشعة وان
اتصالها سبب الرؤية وايضا مما يبطل انبعاث
الاشعة في الرؤية ان انبعاثها لا يكون الا باعتماد
عليها والراي لا يحس في عينه اعتماد **فان قالوا**

حركة

حركة الاجفان توجب خروجها بحفتها بادنى اعتماد
يخرجها **قيل** الراي يرى ولا يحرك شيئا من عينيه
ولو سلم ذلك فجهات الاعتماد بحسب السير منحصرة في
الجهات الست فاذا حصر الاعتماد بجهة منها لزم
الا تنبعث الاشعة الى غيرها فلا يرى ما في جهة
واحدة لكنا نرى دفعة واحدة لما في الجهات الست فيبطل
ما تخيلوه **ص ثم** لزوم المقابلة يبطل برؤية الانسان
نفسه في المرآة والماء قالوا لم تنبعث الاشعة
فيهما لعدم التضريس فانعكست الى الراي قلنا
فيلزم ان لا يرى المرآة والماء لعدم قاعدة الاشعة
قالوا انما يرى صورة منطبعة لا نفسه قلنا
فيلزم ان لا تبعد ببعد **ش** يعني انه
مما يبطل اشتراط المقابلة في الرؤية رؤية الانسان
نفسه في المرآة والماء ومحال ان يكون المرئي
مقابلا لنفسه **اجابوا** بانا لا نشترط ان
يكون المرئي مقابلا او في حكم المقابل والراي في
هذه الصورة في حكم المقابل قالوا لان الشعاع
لما لاقى جسما صقيلا لم ينتشر به فانعكس الى
الناظر فراى نفسه **نرد عليهم** بانه يلزم على ما ذكرتم

لا يرى الماء والمرآة اذ قاعدة الشعاع التي باعتبارها
صح ادراك المرئي لم يتحقق اذ لا تثبت لهما فيهما
بعدم التفرس كما زعموا فيلزم على قولهم ان
يرى نفسه ولا يرى المرآة ولا الماء وهو خلاف الحس
واجاب الحكماء على الالزام باعتبار
اشتراط المقابلة بان قالوا لا نسلم ان المرئي في
المرآة والماء لم يقابل الرائي وقولهم كم ذكر
انما جاء من اعتقادكم ان المرئي فيهما نفس الرائي
ونحن نقول ان المرئي انما هو صورة منطبعة
فيهما موافقة لصورة الرائي لا نفس الرائي فلا
شك حينئذ ان تلك الصورة مقابلة للرائي
اجاب اهل الحق بانه لو كان المرئي
صورة منطبعة في جسم المرآة والماء للزم الا يتبعد
تلك الصورة ببعد المرائي منهما ولا تقرب بقربه
ضرورة قيام تلك الصورة بسطحي المرآة والماء
فوجب ان يثبت بثباتهما فدل ذلك على ان المرئي
نفس الرائي لا شيء ينطبع في المرآة وكذلك يلزم
الا تتحرك بحركته وهو ظاهر **ص** وتما يلزم
على اشتراط المقابلة ان لا يرى الراي الا قدره

ذاته

ذاته اذ لا يقابل اكبر منهما قالوا الشعاع اعان
على ذلك **قلنا** قد تقدم جوابه **ش**
يعني انه مما يرد عليهم في اشتراط المقابلة انه يلزم
ان لا يرى الرائي من الاجسام ما هو اكبر من جسمه
لانه لا يقابل اكبر منه **فان قالوا** الهوي المضيء بينه
وبين ذلك الجسم الاكبر مقابل لذلك الجسم الاكبر
فاعان على رويته **قلنا** فيلزم انما قابل من
الهوي ذلك الجسم العظيم بكونه مقابلا للرائي
ليتعين بعد رؤيته على رويته ما قابل وهو محال
وقد تقدم مثل هذا عند ذكر جوابهم عما الزموه
من عدم رؤية الانسان اكثر من حدقته
ص ولو سلم ذلك كله فرؤية الله تعالى لكل
موجود ولا بنية ولا شعاع وليس في
جهة ولا مقابلة بهدم ما اصلوه وايضا فما
ثبت من رؤية النبي صلى الله عليه وسلم
الجنة من موضعه مع غاية البعد وكثافة
الحجب الكثيفة بمنع ما تخيلوه من الاشعة
والمقابلة **ش** لا شك انه مما يجب له سبحانه وتعالى
بصيرا يتعلق ابصره بكل موجود كما سبق ومعلوم

استحالة بينه الحدقة التي جعلوها شرطا في الرؤية
عليه وكذا يستحيل ابتعاث الاشعة من ذاته العلية
لانها اجسام لا تنفصل الا من اجسام وكذا يستحيل ان
يقابله شئ لاستحالة الجهة عليه فبطل بهذا جميع ما
اصلوه في الرؤية من اشتراط بنية الحدقة المخصوصة
وابتعاث الاشعة والمقابلة ومما يبطل ايضا قولهم
رؤية النبي صلى الله عليه وسلم الجنة من موضعه مع غاية
بعدها وكثافة الحجب التي بينه وبينها فلو كانت الرؤية
بابتعاث الاشعة لما وصلت مع هذا البعد العظيم
وايضا فالحجب الكثيفة تردها لا سيما وهم قد قرروا
ان من الموانع القرب والبعد المفرطين ووجود حجاب
كثيف بين الراي والمرئي ص واذا تقرر هذا
فالبصر بالمرئيات عندا هل الحق عبارة عن معنى
يقوم بمحل ما يتعلق بالمرئيات ويتعدد في
حقنا بتعددها وما لم يتر من الموجودات
فلموانع قامت بالمحل على حسبها وهل قام في
المحل مانع واحد يضاد جميع الادراكات ام موانع
تعددت بتعدد ما فات رويته من الموجودات
فيه تردد ش قوله عبارة عن معنى يعني

لاعن ابتعاث الاشعة كما يقول المعتزلة وقوله
يقوم بمحل ما يعني انه لا يشترط بنية الحدقة كما تقوله
المعتزلة فلو خلقه الله تعالى في العقب او في اي محل
شاء من الجسد لصح لان ذلك المعنى انما يقوم بجوهر
مرئي ولا اثر للجواهر المحيطة به فانه انما يقابل ما
يقوم به من المعاني لنفسه وصفة النفس لا تتوقف
على شرط ولا يصح ان يكون احاطة الجوهر شرطا في
قيام عرض به اذ الشرط لابد ان يوجد في محل المشروط
والا لزم وجود المشروط مع انتفاء شرطه وقوله
ويتعدد في حقنا بتعدد ها يعني ان بصرنا يتعدد
بحسب تعدد متعلقه كما سبق ذلك في علمنا وانه
يتعدد في حقنا بتعدد المعلوم وقوله ومالم يتر
من الموجودات فلموانع يعني كل ما يجوز ان يدرك اذا
لم يقم بالمحل ادراك يتعلق به لزم ان يقوم بالمحل معنا
يضاد ادراكه وهو المعبر عنه في الاصطلاح الموجود
بالمانع وهو ما خوذ من القاعدة التي سبق بيانها
وهي ان القابل للشئ لا يخلو عنه او عن ضده
او مثله وتتعدد تلك الموانع بحسب تعدد تلك الموجودات
التي لم تر ولا يلزم من تعدد الادراكات وتعدد

موانعها قيام ما لا يتناهي عدده بالعين لان ادراك
البصر انما يتعلق بالموجود والموجودات متناهية
بادراكاته وموانعها متناهية وانكرت المعتزلة
ان يقوم بالعين هذا المعنى الذي سميناه مانعا
وحملوا العمى على انتقاض البنية الا ابا الهذيل
العلاف فانه اعترف بالمانع الذي نقوله غير انه يجوز
عروه المحل عنه وعن الادراك وذلك باطل وقوله
وهل قام في العمى مانع واحد الى اخره يعني انه مما
اضطرب فيه ايمتنا ان العمى هل هو معنى واحد
يضاد جميع احاد الابصار كما يضاد الموت جميع
احاد العلوم والادراكات او هو اجتماع موانع كثيرة
بعدد ما فات من احاد الابصار والاول راي
القاضي والاستاذ والثاني هو التحقيق ص

على الوجه

فصل ومن الجايزات في حقه
تعالى خلق العباد وخلق اعمالهم وخلق الثواب
والعقاب عليها لا يجب عليه شيء من ذلك ولا
يراعات صلاح ولا اصلح والا وجب الا يكون
تكليف ولا محنة دنيوية ولا اخروية والا فعالا
كلها خيرها وشرها نفعها وضرها مستوية في الدلالة

على باهر قدرته جل وعز وسعت علمه ونفوذ
ارادته لا يتطرق لذاته العلية من ذلك كمال
وله نقص كان الله تعالى ولا شيء معه
وهو الان على ما كان عليه فالكريم سبحانه من
شاء بما لا يكيف من انواع النعيم المجرد فضلا
لا لميل الله او قضاء حق وجب له عليه وعدل
فيمن شاء بما لا يطاق وصفه من اصناف
الجحيم لا لاشتفاء غيظ وله لضر ناله من قبله
فش مما يجب على كل مكلف ان يعتقد ان افعال
الله سبحانه وتعالى ذواتا كانت او اعراضا كان فيها
صلاح للعباد اولم يكن صلاح لا يجب عليه منها
شيء هذا مذهب اهل الحق وخالفهم المعتزلة فاوجبوا
مراعات الاصلح للعباد واوجبوا اللطف وهو خلق
الشيء الذي يوجب للمكلف ترجيح جانب الطاعة من
غير ايجاب ينتهي الى حد الالجاء واوجبوا كمال العقل من
ايراد التكليف واقدار وازالة العلل عنه التي تمنعه من
اداء ما كلف به حتى انه لو اخل بذلك لكانت لهم خصومة
له ومطالبة بحقهم تعالى الله عما يقول الظالمون علوا
كبيرا ولقد صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم

القدرية حصماء الله في القدر ثم دليل فساد مذهبهم
ودليل صحة ما نقوله اهل الحق المعقول والمنقول
اما المعقول فلانه سبحانه فاعل بالاختيار لا بالايجاب
والطبيعة وقد سبق برهان ذلك فلو وجب عليه فعل
لما كان مختارا فيه اذ المختار هو الذي يتاتى منه الفعل
والترك ولان الموجب في حقه ان كان قديما لزم قدم فعله
وقد سبق وجوب الحدوث لكل ما سواه جل وعلا
وان كان حادثا لزم اتصاف ذاته تعالى بالحوادث
وقد سبق استحالتها عليه فهو سبحانه لا يتجدد له
بفعل من الافعال كمال ولا يتزكه نقص بل هو الكامل
بذاته وصفاته في ازله وفيما لا يزال وانما الافعال
دلتنا نحن على معرفة وجوده وصفاته على حسب ما
هو مقرر والى هذا المعنى اشرت بقولي والافعال
كلها خيرها وشرها الى اخره وايضا لو وجب عليه
صلاح العبد لما كلفه لما فيه من تعريضه للمعصية
فان قيل انما كلفه ليثيبه قلنا هو
قادر ان يعطيه ذلك من غير عمل ولا تكليف ولو
وجب عليه الاصلح لما خلق الكافر الفقير لان الاصلح
له ان لا يخلقه حتى لا يكون معذبا في الدنيا والاخرة

وايضا

وايضا الاصلح للعباد ان يخلقهم في الجنة فلو وجب
عليه لما خلقهم في الدنيا وبالجملة لو وجب عليه
الاصلح لما وجدت محنة دنياوية ولا اخراوية
وما احسن مناظرة وقعت بين الشيخ الاشعري
والجبائي في مسئلة مراعات الصلاح والاصلح
فقال الشيخ للجبائي ما تقول في ثلثة اشخاص
مات احدهم قبل البلوغ والاخر مات بعد البلوغ
كافرا والاخر مات بعد ما مؤمنا فقال الجبائي اما
الصغير ففي الجنة واما الكافر الكبير ففي النار واما
الكبير المؤمن ففي الدرجات العلى فقال له الشيخ
ما بال الصغير قصر به عن درجة الكبير المؤمن فقال
الجبائي لانه لم يعمل قدر عمله فقال الشيخ فمن حجة
على مذهبكم ان يقول يا رب كان الاصلح في حقي
ان تكوني ابقيتني حيا حتى اصل بالعمل الدرجة
العليا فقال الجبائي جوابه ان يقول الله تعالى له علمت
انك لو بقيت الى سن التكليف لكفرت فتخلد في النار
فالاصلح في حقك موتك صغيرا كما فعلت بك لسلامتك
من الخلود في النار التي هي من اعظم عقوبة وكيف
وقدرتك على ذلك ما لا يكيف من نعيم الجنة فقال له

الشيخ فاذا اليوم الثالث الذي مات كبير الكافرا
بل وكل كافر من دركات لظى فيقول يارب كما ترضى
منك بادنى من مرتبة هذا الصبي فما الذي تمنعنا
صغارا قبل التكليف وقد علمت منا الكفر بعده كما
فعلت بهذا الصبي فيهمت الجباي ولم يقدر ان
يجيبه بكلمة فقال لد الشيخ رضي الله عنه وقف حمار الشيخ
وقف في العقبة ثم قال تعالى ان توزن احكام ذي
الجلال والاكرام بميزان الاعتدال واما المقول فيقول له
تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسالون وكيف له تعا
ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ونحو ذلك مما
هو كثير قوله فاكرم سبحانه من شا الى اخره يشير
الى ان الاعمال ليست علة عقلية لاستحقاق ثواب
ولا عقاب لما عرفت من وجوب استواء الافعال كلها
بالنسبة اليه تعالى وما اثيب عليه منها او عوقب
فهو محض فضله تعالى وانما الافعال علامات مخلوقة
لله تعالى بين الشرع ما اختار الله سبحانه ان
ينزل عليه من غير ان يكون بينهما ربط عقلي وتسمية
الثواب والعقاب جزاء لهما في صورة الجزاء يسبق
ما دل عليهما شرعا وقد ورد انه سبحانه يخلق الفضلة

النار

النار فقد يعذبهم بها او لفضلة الجنة فقد ينعمهم بها من غير
ان يسبق عمل للفريقين ص وكلا النوعين دال
على سعة ملكه وانفياد جميع الممكنات لارادته ش جميع
وعدم تعاصيها على باهر قدرته كل منها واقع على ما
ينبغي من جرية على وفق علمه وارادته من غير ان يتجدد
له بذلك كمال او تنقص لاحالا ولا مآلا فالوجوب
اذا والظلم عليه محالان اذ الوجوب يستدعي تعاصي
بعض الممكنات والظلم يستدعي التصرف على خلاف
ما ينبغي ش مراده بكلا النوعين الثواب والعقاب
اي اذا نظرت الى الثواب وما احتوت عليه الجنة من
دقايق النعيم الخارقة للعوايد التي لم تخطر قط ببال على ح
والى مثلها من دقايق العذاب وما احتوت عليه
جهنم من دقايق العذاب التي لا تكيف كل ذلك لا يوجب
له سبحانه تجدد كمال لذاته ولا صفة من صفاته
حتى يجب ذلك عليه بل كل كمال يليق به فلم يزل
متصفا به في الازل ولا يزال ولا يوجب له فعله وتركه
نقصا حتى يستحيل عليه واما فايدتهما بالنسبة
الينا فهي مستفادة في دلالتهما لنا على وجوده تعالى
ووجود صفاته العلية وسعة جلاله وعظيم جماله

دال
انواع

بل لم يزدنا وقوع النوعين وخلقه تعالى الاضداد
الا قوة علم بعظيم اختياره وسعة ملكه وانه ليس مجبورا
على فعل من الافعال ص ومن هنا استحال ان
يكون فعله تعالى لغرض لانه لو كان له غرض في الفعل
لاوجبه عليه والا لم يكن علة له فيكون مقهورا كيف
وربك يخلق ما يشاء ويختار وايضا فالغرض اما
قديم فيلزم قدم الفعل وقدم برهان حدوثه
او حادث فيفتقر الى غرض ثم كذلك ويتسلسل
فيؤدي الى حوادث لا اول لها وقدم بطلانه
وايضا فالغرض اما مصلحة تعود اليه او الى فعله
والاول محال لاستلزام اتصاف ذاته العلية
بالحوادث والثاني محال لعدم وجوب مراعات
الصلاح والاصلح ولانه تعالى قادر على ايصال
تلك المصلحة الى العبد مثلا بغير واسطة ولانه
يلزم فيه تعليل الشئ بنفسه او التسلسل لنقل
الكلام الى تلك المصلحة نفسها ش يعني انك
اذا عرفت استواء الافعال بالنسبة اليه تعالى وانه
مختار في جميعها لا يجب عليه منها شئ لزم ان لا يكون
له تعالى غرض في شئ منها اى لا علة لشئ من الافعال

مشتملة

مشتملة على حكمة تبعثه على ايجاد ذلك الفعل او اعدامه
بل هو جل وعلا مختار في كلا الامرين واستدل في العقيدة
على هذا المطلب باوجه الاول انه لو كان له غرض
في فعل من الافعال لكان ذلك الفعل واجبا عليه لا
يتاتى له تركه وبيان اللازم ان معنى الغرض ان
يشتمل الفعل على حكمة تبعثه عقلا على ايجاده بحيث
يلزم نقصه لو لم يفعل هذا معنى الغرض فيكون واجبا
للفعل والا لم يكن غرضا له علة فيه فنقول لا
لم يكن علة له بيان اللازم واما قولنا فيكون مقهورا
فهو بيان للثانية ومن قولنا لكنه لا يكون الفعل
واجبا عليه لما يلزم عليه من قبح وعدم اختياره اذ
المختار الذي يتاتى منه الفعل والترك والغرض ان هذا
الفعل فيه غرض لا يتاتى معه تركه وقد علمت فيما سبق وجوب
كونه جل وعلا مختارا فبطل اذا ان يكون في فعل من افعاله
غرض يحمله على الفعل قال تعالى وربك يخلق ما يشاء
ويختار الثاني ان الغرض اما ان يكون قديما فيجب
قدم الفعل والا كان الباري جل وعلا ناقصا لفوات
غرضه او حادثا فيحتاج ذلك الغرض الى غرض حادث
اذ هو من جملة الافعال الحادثة ويلزم التسلسل

وحوادث لا اول لها وقدم الفعل باطل لما عرفت من برهان
حدوث العالم والتسلسل وهو اثبات حوادث لا اول
لها باطلي وقد سبق برهانه **الثالث** الغرض
اما المصلحة في الفعل تعود اليه او مصلحة تعود الى خلقه
والاول باطل لانه يوجب انتفاعه تعالى بالحوادث وقد
برهان ٢ بطلانه ويوجب ايضا ان يكون ناقصا في ذاته واما
تكمل بافعاله والثاني باطل لما عرفت من عدم وجوب
مراعات الصلاح والاصلح عليه تعالى ولان غرض العبد
انما هو حصول لذة له او دفع الم والله سبحانه قادر على
ايصال ذلك له بغير واسطة فعل وايضا تنقل الكلام
الى هذه المصلحة فنقول ما الموجب لخلقها ووجودها
بواسطة الفعل **فان قيل** لذاتك كونها مصلحة
لزم تعليل الشيء بنفسه لانها صارت غرض نفسها وان
قيل لغرض زايد عليها نقل الكلام الى ذلك الغرض ثم
ولزم التسلسل قلنا كما عرفت وجوب نفي الغرض في افعاله
تعالى كذلك يجب في احكامه وما يذكره فقهاء اهل السنة
من علل الاحكام انما هو بالجعل الشرعي ورعيه تفضلا
لا بالحكم العقلي وايجابه الاحكام **ولهذا** اعترض على
ابن الحاجب قوله في اصوله في باب القياس عند ما تعرض

لذكر

لذكر شروط العلة ومنها ان تكون بمعنى الباعث
وتاول بان مراده الباعثة للمكلف على الامتثال لا الباعثة
له تعالى على الحكم والحق انها مع ذلك عبارة موهمة فيجب
تجنبها وكذا ما يوجد في الكتاب والسنة من افعال
الله تعالى موهما للتعليل بالاغراض كقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فانه يجب
تاويله فتجعل اللام في قوله تعالى ليعبدون
لام الصيرورة وهو مثلها في قوله تعالى فالتقطه ال
فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا او هي من لاستعارة
التبعية على ما تقرر في فن البيان **ص**
قالوا اذا لم يكن غرض فالفعل سفه قلنا
السفه عرفا ما فعل بالجهل مع العواقب
او ترجيح المرجوح الخاضر حتى يفعل السفيه ما
فيه ضرر او حقد وهو لا يشعر وان هذا
من فعل المتعالي عن تجدد كمال او نقصان
الذي لا يغرب عن علمه شيء على الاطلاق في
ش هذه شبهة من شبه المعتزلة
القايلين بثبوت الاغراض الموجبة للافعال
والاحكام وتقريرها ان قالوا لو كان الفعل او الحكم

وقد يغرض غرض للزم السفه او العبث لمن صدر
منه ذلك تعالى حكيم يستحيل عليه العبث والسفه
فيستحيل اذا ان يفعل او يحكم لا لغرض **والجواب**
منع الملازمة وذلك ان السفه في العرف عبارة
عن الجهل بالمصالح وخفة العقل حتى ان السفيه
ليفعل ما يضره ويهلك حالا او مآلا وهو لا يشعر
او يشعر لكن جهله وخفة عقله يرجح المرجوح من
قضاء لذة حالية لا تقالها مثلا على عقوبات
عظيمات دائمة واما العبث فيطلق في العرف على
فعل الشئ مع الذهول وعدم القصد وهذا كله
لا لزوم بينه وبين نفي الغرض لانا نقول انه تعالى
لا غرض له في الفعل مع ان افعاله كلها جارية على
وفق علمه وارادته لا لملحوظ ضرر من تركها ولا
يتجدد له كمال لفعلها بل هو الغني في ذاته وصفاته
ازلا وفيما لا يزال ثم الحكمة المنسوبة الله تعالى عبارة
عن علمه بالاشياء وقدرته على احكامها واتقانها
فهي تقتضي العلم والقدرة وهما واجبان لله تعالى لا
فعل الشئ لغرض كما زعمت المعتزلة واذا فهمت
هذا في افعاله تعالى فهم مثله في احكامه فانها

ايضا

ايضا جارية على وفق علمه لا يتطرق له من تركها
نقض كيف ما وجهها على عبيده وان فسر المعتزلة
السفه والعبث بنفي الغرض سلمنا الملازمة ومعنى
الاستثنائية وقصاري الامر انا نمنع على هذا
التقدير اطلاق هذين اللفظين بالنسبة اليه
تعالى لانهما مهما معنى يستحيل في حقه تعالى
وهو مرادنا انهما يدلان عليه عرفا لا لما ذكروه
من دلالتهما على نفي الغرض **ص فصل**
واذا عرفت بما ذكر عدم رجحان بعض الافعال على
بعض بالنسبة اليه تعالى عرفت جهالة من تشبث
على العيب وراى ان العقل يتوصل دون شرع
الى ادراك الحسن والقبيح عنده جل وعلا على
انه لو سلم لهم ذلك جدلا لم يجزم العقل بشئ
لتعارض الوجه من النظر في ذلك متضادة
فاذا لم يعرف وجوب الايمان ولا يجزم الكفران
الا بعد مجئ الشرع ش لما تحقق ان مذهب اهل
السنة ان الافعال كلها مسندة الى الله تعالى
ابتداء من غير واسطة لا اثر للعبد في شئ منها
لزم ان الافعال كلها مستوية لا يتصف بعضها

بالحسن من حيث ذاته او صفته ولا يتصف بعضها بالقبيح
من حيث ذاته او صفته فلا مجال للعقل اذ في ادراك
حكم شرعي لها اذ لا سبب له على ما عرفت فليس الحسن
شرعا عند اهل الحق الا ما قيل فيه افعلوه وليس القبيح
شرعا الا المقول فيه لا تفعلوه وتخصيص كل واحد
منهما بما اختص به من الافعال لا علة له **وقالت**
المعتزلة الافعال الاختيارية حسنة وقبيحة
من جهة العقل وزعموا ان منها ما يدركه العقل
بالضرورة كحسن الصدق النافع والايمان وقبح
الكذب الضار والكفران ومنها ما يدركه النظر
كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع و
منها ما يقف عند ادراكه الا بانباء الشرع
كصوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم
من شوال ويضوان الشارع في هذا النوع مخبر
عن حال المحل لا انه انشا فيه حكما قالوا كالحكيم الذي
يخبر ان هذا العقار حار او بارد ثم اختلفوا فذهب
القدماء الى ان الافعال حسنة وقبيحة لذاتها
وقال قوم منهم هي حسنة وقبيحة لصفة لازمة
كالصوم المشتمل على كسر الشهوة المقتضي عدم المفسدة

وكالزنى

وكالزنى المشتمل على اختلاط الانساب المقتضي ترك
تعاهد الاولاد وقال قوم منهم بالتفرق بين القبيح
فهو قبيح لصفة والحسن فهو حسن لذاته وحجتهم
ان الذوات كلها مستوية والتمييز انما هو بالصفات
فلو قبح الفعل لذاته لزم قبح فعل الله تعالى **وقال**
الجبائي وابتاعه الفعل يحسن او يقبح بوجه
واعتبار كضرب اليتيم يحسن ان يكون للتاديب ويقبح
ان كان لغير ذلك والرد على الجميع ما مضى من كون الافعال
لا تاثير للعباد في شيء منها حتى يحسن عقلا
طلبها منهم او النهي عنها وانما مرجع الاحكام الشرعية
الى بيان كون تلك الافعال امارة على ما جعلت
عليه من ثواب او عقاب او عدمهما ولو اتصف
الفعل بالحسن او القبح لذاته او لصفة لازمة
لما كلف الله الكافر بالايمان والتالي باطل بالاجماع
وبيان الملازمة انه تعالى علم ان الكافر لا يؤمن
فتكليفه بالايمان تكليف بمستحيل وهو قبيح
عندهم وايضا لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته
او لصفة لازمة لما اختلف بان تكون تارة
حسنا وتارة قبيحا والا اجتمع النقيضان في قول

ع

القايل لا كذبن غدا صدق او كذب والبحث في المسئلة
طويل وقد بان الحق فيها فلا حاجة الى التطويل
قوله على انه لو سلم ذلك لهم جدلا لم يجزم العقل بشئ
لتعارض اوجه من النظر في ذلك متضادة يعني
انه لا خفاء في فساد مذهب المعتزلة على اصول
اهل الحق كما سبق وكذا ايضا يستبين فساد مذهبهم في
ان العقل يدرك حكم الشرع في الافعال وان لم يبعث
بنى على تقدير ان نسلم لهم جدلا اصل التحسين و
التقبيح عقلا لتضاد اوجه النظر بحيث يستبين
بها فساد رايهم في ذلك فانا لو نظرنا قبل مجئ
الشرع في شكر تعالى على انعامه علينا لكان العقل
يقتضي عند المعتزلة ان شكر تعالى واجب من غير
ان يتوقف في ذلك على مجئ الشرع لان معرفته تعالى
ومعرفة كونه منعما يدركهما العقل بدون شرع
وكذا يدرك بدونه حسن شكر المنعم وقبح كفرانه
فيدرك اذا وجوب الشكر وتحريم الكفران بدون شرع
فيقال لهم هذا الشكر لو وجب قبل الشرع لكان
له فايدة اذ ما لا فايدة له ليس بحسن حتى يجب لكن
ثبوت الفايدة فيه قبل الشرع باطل لان الفايدة

الحق مح

فيه قبل الشرع باطل لان الفايدة فيه اما ان ترجع الى
العبد الشاكر او الى الرب المشكور وعودها الى العبد
اما في العاجل او في الاجل والاقسام كلها باطلة
اما بطلان عودها الى العبد عاجلا فلانه انما
يحصل له في العاجل التعب فقط واما بطلان عود ها
اليه اجلا فلان العقل لا مجال له قبل الشرع في
شئ من امور الاخرة اجمالا وتفصيلا واما بطلان رجوعها
الى الرب سبحانه فلتعاليه جل وعلا عن ان يتجدد
له كمال بل هو الكامل بذاته وصفاته الازلية
والغني عن الخلق واعمالهم فثبت الوجه من النظر
العقلي يدفع وجوب الشكر ويعارض الوجه
الذي اوجبه عندهم وهو ادراك كونه تعالى منعما
فان قالوا لا نسلم انه ليس في الشكر فايدة قبل الشرع
بل فيه فايدة للعبد وهو الامن من العقوبة التي
يحتمل ثبوتها على تقدير الاعراض عن الشكر **قلنا**
وكذلك يحتمل ان يعاقب في فعل الشكر من وجهين
الاول انه اتعب فيه الذات المملوكة لله تعالى وتصرف
في ذلك بغير اذنه فصار كمن شكر ملكا اوصل
اليه لغمة بان يتعب عبيد الملك في ادراك شكرها

التزكيه والتخليه صقالا في مرآة النفس الى ان يتهيا
لما لا يتهيا لادراكه غيره وانما مرجع النبوة الى اصطفاء
الله عبدا من عباده بالوحي اليه فالنبوة عند نا هي
اختصاص بسماع وحي من الله بواسطة ملك او دونه
فان امر بتبليغه فرسالة فالمختص بالاول والثاني
رسول وبالاول فقط نبي فالرسول اذا اخص من
النبي مطلقا فكل رسول نبي وليس كل نبي رسول
وقيل هما بمعنى وقيل بينهما عموم وخصوص بوجه
فيجتمعان في الرسول من البشر وينفرد النبي بمن
اوحي اليه من البشر ولم يومر بالتبليغ وينفرد الرسول
بمن اوحي اليه من الملائكة وبعث الى غيرهم وقيل
هما متباينان وان الرسل هم اصحاب الكتب والشرائع
والنبيون هم الذين يحكمون بالمنزل على غيرهم
مع انهم يوحى اليهم **المسئلة الثانية** في حكم
الرسالة مذهب اهل الحق ان الرسالة ممكنة
تتفضل مولانا جل وعلا بها واوجبتها المعتزلة
عقلا على اصلهم في وجوب الصلاح والاصلح
ومنعتها البراهمة عقلا ولا يخفى فساد المذهبين
ان حقق ما مضى من ابطال اصل التحسين والتقبيح

ومراعاة

ومراعات الصلاح والاصلح فلا حاجة لنا الى التطويل
بكثرة الحجج وقد اتضح الحق وصار بينا واما
المسئلة الثالثة فسنذكر ما يتعلق بها
مع لفظ العقيدة وقوله ليبلغهم امر الله الى
اخره اشارة منه الى بعض فوائد بعثة الرسل
وخص هذه الفائدة لانها مقصورة عليهم
لا يمكن وصول العقل اليها بدونهم واما غيرها
مما اوضحوه من الاحكام العقلية وادلتها القطعية
فقد يتوصل العقل بدونهم الى شئ منها لكن
ظهرت الغياية في هذا النوع وشبهه انهم ارشد
العقول الى الحق فيه بدون كبير تعب وقطعوها
الى دقايق من الانظار لم تكن تستقل بادراكها
وقطعوا معاذير الخلق من كل وجه **قوله** وما
يتعلق بذلك من خطاب الوضع الاشارة راجعة
الى الامر والنهي والاباحة وخطاب الوضع هو
الحكم على امر بانه سبب او شرط او مانع لذلك الاول
المذكور والسببية حكم الشرع على دخول الوقت
بانه سبب لوجوب الصلاة والامر بها وعدم المرأة
بانها سبب لمنع النكاح وانعقاد البيع بانه سبب

www.alabdulgader.com

لاباحة التصرف في المبيع **قوله** ولا ما بينهما وهو
ما ليس بطاعة ولا معصية كالمباح وخطاب
الوضع اذ كل ذلك لا يعرف الا بقبل الشرع **ص**
وتفضيل سبحانه بتاييدهم بالمعجزة الدالة على
صدقهم وهي فعل الله سبحانه خارق للعادة
مقارن لدعوى الرسالة متحدا به قبل وقوعه
غير مكذب بمعجز من يبغي معارضته غرض الاتيان
بمثله **ش** المعجز اسم فاعل ماخوذ من
الاعجاز مصدر اعجز وهي لفظ اطلق على الاية
الدالة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم
وذكر امام الحرمين أن في اطلاق لفظ المعجزة
عليها توسعا من وجهين احدهما ان اللفظ انما يشعر
بحقيقة العجز ولا يصح ثبوت العجز لانه ان كانت
الاية ليست من جنس مقدور البشر فلا يصح
لفظ العجز حقيقة على ما ليس بمقدور وان كانت من
جنس مقدور البشر فالعجز عندنا يقارن المعجوز
عنه والمعارضة منتفية فثبوت عجز متعلق بها
منتف بها منتف فقد تسومح واطلق العجز على
انتفاء القدرة كما يتسامح في الجهل ويطلق على

انتفاء

انتفاء العلم **الوجه الثاني** في التوسع
ان لفظ المعجز يشعر بفاعل العجز والله تعالى هو
فاعل العجز فسمي ما فعل العجز عنده معجزا مجازا
واما قوله وهي فعل الله سبحانه الى اخره
فشرح هذا يستدعي بيان ما احترز عنه بكل
قيد من تلك القيود والله اشار بقوله **ص**
قائلا فاحترز بالاول من القديم فليس فعل الله
تعالى فلا يكون معجزة ودخل فيه الفعل الذي
تعلقت القدرة الحادثة به كتلاوة النبي صلى
الله عليه وسلم القرآن فهو معجزة لرسول الله
صلى الله عليه وسلم دون غيره اذ غيره اذا
تلاه انما يحكيه وليس هو الاخذ له عن الملك ودخل
ما لا تتعلق به القدرة الحادثة كاحياء الموتى وتكثير
الطعام وانقياد الشجر ونحو ذلك وعني بعض
اصحابنا في المعجزة ان تكون من النوع الثاني
لا الاول فتكون معجزة القرآن على هذا في نفسه
المخصوص به واطلاع النبي صلى الله عليه وسلم على
ذلك دون سائر الناس وكلا الامرين ليس من فعله
ولا من كسبه وهذا الثاني اظهر والله تعالى اعلم

www.alabdulgader.com

ش يعني انه احترز بالشرط الاول وهو كون
المعجز فعل الله مما لا يكون فعلا له تعالى كالصفة
القديمة وانما يصح ان يكون القديم معجزا لعدم
اختصاص بعض المتحدين به دون بعض ثم ذكرنا
قولين في اشتراط ان لا تكون المعجزة مكتسبة وقد
ذكرهما ابن دهاق في شرح الارشاد ومثله
بتلاوة النبي صلى الله عليه وسلم القرآن ونظير
ذلك ايضا المشي على الماء والتخلق في حق التسما
اذا وقع التحدي بهما فان تلك المحكمات فعل الله
تعالى وهي ايضا مقدورة للعباد بمعنى ان القدرة
الحادثة تتعلق بها لا على سبيل التاثير وجعلها
امام الحرمين معجزة من حيث فعلها القادر
لا من حيث كونها مكتسبة ومال الى ان القدرة
على ذلك معجزة واورد عليه بانه اذا وقع التحدي
بنفس المحكمات الخارقة للعادة فلا يمكن ان تكون
القدرة معجزة وان كانت فعلا لله تعالى خارقة
للعادة غير مكتسبة لان ثبوت كون الخارق معجزة
لا ان يكون مسبوقا بادعاء النبوة فينبغي ان لا تكون
القدرة معجزة الا ان يتحد بها النبي وبافي لفظ

العقيدة واضح ص فان قلت قد يتحد النبي بعدم الفعل كما قال عليه السلام قد عصمني ربي وكما قال نوح عليه السلام ثم افضوا الي ولا تنظرون فقد وقع التحدي بعدم الفعل كالضرب والقتل فالجواب ان علمه واخباره بذلك على وفق ما ظهر وهو المعجز وهو فعل الله تعالى خلقه لهم من قبل الاعتراض فزاد لادخال ما ورد بعد قوله في شروط المعجزة وهي فعل الله تعالى فقال او ما يقوم مقامه ش هذا سوال يتوجه على اشتراط كون المعجز فعلا وذلك ان المعجز قد تكون عدم فعل لا فعلا كالتحدي بالعصمة من اذاية الخلق في الحالين المذكورين فان التحدي به عدم الفعل منهم كالضرب والقتل ومثله اذا قال التحدي المدعي للنبوة ٥ ٥ آيتي ان لا يقوم احد في هذا الاقليم مدة ضرّها وعلى هذا السوال قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله يقع المعجزة فعل او ما يقوم مقام الفعل اجاب ابن دهاق وبالجواب الذي ذكرت في العقيدة

وهو رد المعجز الى العلم بذلك والاختيار به على وفق
الواقع **واجاب** امام الحرمين بالتعود
المستمر على خلاف الاعتياد في مثل آبتي ان لا
يقوم احدهما المعجز وكذا يقول ان الزلك على خلاف
المعنى في المثالين الآخرين هو فعل وهو
المعجز وكلا الجوابين غير مستقيم لوجهين احدهما
ان التحدي لم يقع بهما ذكر في الجوابين وانما وقع على
الغرض بعدم الفعل **الثاني** وهو خاص به
بالامام انه لو تحدى نبي بان يعدم الله هذا
الجبل العظيم لكان التحدي به هنا عدميا فان
اجاب بان العدم الاضافي فعل تؤثر فيه القدرة
كما يقول القاضي ومن تبعه وان العدم ليس
بقطع الاعراض لم يستقم له ذلك لان رأيه ان
العدم الطاري لا يصلح ان تؤثر فيه القدرة
فبطلت حيلته ولزم اتباع تقييد الشيخ اما
جواب ابن دهاق فهو مطرد في جميع الصور فهو
حسن لو سلم مما اشرنا اليه في الرد الاول وقد يجاب
عنه بان التحدي في المعجز انما مطابقة وهو واضح
اولزوما كالعلم والخبر في المثل المذكور وفهمه قوله

كالضرب

كالضرب والقتل مثال للفعل الذي وقع التحدي
بعدمه **ص** واحترز بقوله خارق من المعتاد للعادة ح
فانه يسمى فيه الصادق والكاذب ومن
المعتاد والسحر ونحوه وان كان سببه العادي
نادرا خلافا لمن جعل السحر خارقا لكن
لسبب خاص به ومن المعتاد ايضا ما يوجد
في بعض الاجسام من الخواص كجذب الحديد
بحجر المغناطيس **ش** انما اشترط كون الفعل
خارقا لعدم ثبوت الاعجاز بدونه وايضا
فان المعجز تنزل منزلة التصديق بالقول
ومعتاد النوع لا يدل على ذلك لعدم اختصاصه
ولا يشترط كون الخارق معينا من جهته
اتفاقا **قوله** ومن المعتاد ما يوجد في بعض
الاجسام من الخواص يشير الى ان المعجزة وان
يعرا وقوعها من جميع الحيل المعتادة في الكثرة
او الندور ولاجل ان هذا النوع النادر من
المعتاد وان كان لا يدل على شئ اورد البراهمة
على هذه الشريطة ان قالوا قد استقر في اذهان
العقلاء ما توصل اليه الحكماء كالطلسمات والفواع

الحيل كالثقيل بالخفيف وقد اشتهر في اسرار الموجودات
عجايب حتى ان من لم يعرف حكم حجر المغناطيس في جلب
الحديدة فرآه تعجب من ذلك في اول رؤيته وقضى بانه
مما يخالف العادات فما الذي يؤمنكم ان مدعي النبوة
اطلع على علم من العلوم وظهر له اسرار الموجودات ما
اذا اتى به لمن لا يعرف ذلك يعده خارقا **والجواب**
انا انما نستدل بالخارق اذا علمنا انه من قبيل المعجز
ونحن نعلم قطعا ان احياء الموتى وقلب العصا حية
وابراء الاكمه والابرص من غير معالجات ليس مما يدخل
تحت الحيل ولا مما يتوصل بغرض في هذه العلوم وقد
تقترن بالشئ قرائن تفيد العلم واليقين بان ما اتى
به ليس من القبيل الذي ذكرتموه وقد طرد الله
تعالى عادته في حق انبيائه واصفيائه بانه يقطع
عنهم اوهام بعدهم عن ارباب هذه العلوم فشخص
يخرج الى شعب شعب بحيث لا يتوهم فيه مخالطة
السحرة واخر يخلقه اميا يمنعه من المخالطة لارباب
العلوم وتعلم الكتاب وما كنت تتلو من قبله من كتاب
ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون فقرائن
الصدق المقترنة مما يرفع اللبس والمخالطون للانبياء

الباحثون

مدخ

الباحثون عن احوالهم والساعون في ابطال دعواهم يجدون
من احوالهم ما يحيل نسبتهم الى ذلك حتى ينتهوا الى البوح
انهم في عناد في انكار نبوتهم وجحدهم هذا مع ان في
نفوس الاعداء والحسد ما يحرك الدواعي الى البحث
والتفتيش والعادة تحيل ان يكون الشخص نسبة
الى ما ذكروه الا ويعلم ويقرع به وبهذا تعرف الفرق
بين المعجزة والسحر وهو ان السحر له سبب عادي
يرتبط به بخلاف المعجز ولهذا عرف الشيخ ان عرفه
السحر بقوله امر خارق للعادة مطرد الارتباط بسبب
خاص به قال وزعم الغزالي انه غير خارق للعادة
وغرابته انما هو بجهل اسبابه لاكثر الناس كصنعة
الكيمياء بعيد ص وبقوله مقارن بدعوى
الرسالة مما وقع بدون دعوى او بدعوى
غير دعوى الرسالة كدعوى الولاية ش
هذا النوع الذي ذكرت مما تتعاطى به المعجزة عن الكرامة
وذلك ان الكرامة وان كانت امرا خارقا للعادة فانها
لا تكون مقارنة لدعوى النبوة وبهذا يزول اللبس
بينهما ان الكرامة لا تنفك عن اختيار والارادة هنا
الشهوة والتمني اذ الفعل الخارق قد يكون من غير جنس

ومن ايضا من ذهب الى
ان الفرق بينهما ع

www.alabdulgader.com

متدورا ذ الفعل الخارق قد يكون من غير حبس العبد
ومراده من الائمة من فرق بينهما بان كل ما وقع من
الخوارق معجزة لنبي لا يمنع كرامة لولي كاحياء الموتى
او ابراء الاكمه والابرص وقلب العصا حية وفلق البحر
اطود او الاستاذ يصح بمنع هذا ومنع غير من الخوارق
على ايدي الاولياء وانما يجري مجرى اجابة الدعوة
ووجود ما في البرية وغير ذلك مما يكرم الله تعالى به
عباده ولا يبلغ خوارق العادات وهو لا يزعم ان
ان قول النبي لا ياتي احد بمثل ما اوتيت يمنع من
وقوع شئ من معجزات الانبياء على ايدي الاولياء
لئلا يودي الى تكذيب من ثبت صدقه وهذا مندفع
بان تحدي النبي مقيد بانه لا يظهر ما اتى به على يد
من يبغي معارضته ومناقضته ولا على يد معاند
كاذب ويدل على هذا التقييد ان ظهور ما اتى به على
نبي اخر لا يقدح في معجزة اتفاقا ومذهب المحققين
جواز وقوع الخوارق كلها على يد الولي باختياره وبغير
اختياره وان الفرق بينهما وبين المعجزة ما قدمناه او لا
من دعوى النبوة وعدمها والولي انما يظهر على يده ما يظهر
من الكرامة ببركة متابعته للرسول والاقتداء به فهو احق

بالدلالة

بالدلالة على صدق المتبوع وعاضد له واما الفرق بين الكرامة
والسحر فهو ان الكرامة ظهور الخارق على يد عبد
ظاهر الصلاح بخلاف السحر فان الخارق فيه انما
يظهر على ايدي الكفرة والفساق وحد بعضهم الكرامة
فقال هي عبارة عن ظهور خارق للعادة على يد عبد
ظاهر الصلاح وليس بنبي في الحال ولا في المآل
فخرج بقوله على يد عبد ظاهر الصلاح السحر و
الاستدراج وهو خلق الخارق على ايدي الاشقياء
كالدجال وفرعون والجهلة الضالين المضلين
وبقوله ليس بنبي خرجت المعجزة وبقوله لا في الحال
ولا في المآل خرج الارهاص وهو عبارة عن
العلامات الدالة على بعثة نبي قبل بعثته كالنور
الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب ماخوذ من
الرهص بكسر الراء وهو اساس الحايط فاطلق على هذه
العلامات الارهاص لانها اساس لقاعدة النبوة
قوله كدعوى الولاية يعني على القول بجواز
ادعاءها وفيه خلاف ص وبقوله متحديا
به قبل وقوعه اي يقول ايتوا صدقي في كذا مما
وقع بدون تحدية كالارهاص ونحوه او تحدية

كلي بعد وجود ش التحدي هو طلب المعارضة
واصله في الحداء ان يتمار افيه الحاديان ويقال
تحديت فلانا اذا مارسته ونازعته الغلبة وهو هنا
عبارة عن قول النبي ايتي صدقي كذا وليس من شرط
التحدي ان يقول لا يأتي احد بمثلها بل يكفي ان
يقول ايتي ان يفعل الله كذا فيفعله له قاجابة
دعواه دليل على صدقه في مقالته نعم تتعذر
صدورها من مثله اذا كان ينبغي معارضته
لابد منه لا لاجل التحدي بل لاجل ثبوت الاختصاص
فان المعجز لابد ان تكون مختصة بالنبي ولهذا
شرط ان تكون خارقة للعادة واقعة على وفق
دعواه فان المعتاد وما لا تشعر به الدعوى
من الخوارق لا اختصاص له واذا كان لابد من
الاختصاص فالخارق والواقع قبل الدعوى
تتساوى فيه الاقوال ولا تسكافا فيه الدعاوى
وكذا الواقع بعد دعوى الرسالة ولكن لم يتجدد
به اصلا ثم المعجز ان ادعيت معينة فشرط المعا
المعارض مماثلته لها وان كانت غير معينة
فقال سيف الدين الآمدي اكثر اصحابنا

اشترط

اشترط المماثلة والذي اختاره القاضي ان المماثلة
غير مشترطة هو الحق وانما لم استغن عما قدمت
من اشتراط كون المعجزة مقارنة لدعوى الرسالة
على هذا الشرط وهو التحدي بها لانها قد تتقدم
بدعوى الرسالة ولا يتحدى بها اي لا يدعيها اية
صدقه ص وهل يجوز تاخير المعجز عن دعوته
قوله ان لا يشعر به وقال بالنافي القاضي
ابو بكر الباقلاني وهو الظاهر فان حفظ ما
نص عليه من احكام شرعية في حياته لا
باعث على تلقينه منه شر هذه المسئلة
انما تعرض في حق الرسول ولو كان نبيا ولم يامر
الخلق بمتابعته لجاز ذلك واما الرسول فاذا
وصف شرعه بالنسخ وقال اية صدقي ان يظهر
بعد موتي من الخوارق كذا وكذا فهل يجوز ذلك
صرحت المعتزلة بمنع ذلك ووافقهم القاضي الا ان
ما حكاه غير ما حكاه المعتزلة فالمعتزلة بنوا ذلك
على القول بالتحسين والتقبيح فقالوا لو تاخرت
حجته الى بعد وفاته لكان في حال حياته لا يجب
توقيره وتعظيمه والوفاء بحرمته ورعاية حق النبوة

والرسالة له وذلك منع لخلق من الرتب السنية والمقامات
العلية وهذا لا يحسن حكما ممن وجب ان يكون حكيما
لتطيقه اعتبار اصلاح الرحيمة البرية وابطال قولهم
بوجهين احدهما من جهة ابطال اصل التحسين
والتقبيح ومراعات الصلاح والاصلح وقد سبق
تحقيق ذلك الثاني على تقدير تسليم هذا الاصل
الفاسد لهم قد يقال لا يمتنع ان يكون صلاح
بعض الخلق في ذلك اذ قد يعلم الله من طائفة حسد
الاحياء ومنافستهم واستحكام هذا الخلق في قلوبهم
ويزول عنهم هذا الخلق بموت محسودهم ويتلقون
حينئذ ما يكون منه بالقبول واكثر الكفرة
والفجرة اعداؤه من حسد وحب رياسة وانفة
من التبعية فلا يمتنع في العلوم على تسليم اصل
التحسين والتقبيح ان يكون صلاح قوم في تاخير
المعجزة واما القاضي رضي الله عنه فقد يحتج بان
الرسالة مرجعها الى تعلق الخطاب بالرسول وذلك
ممتنع بعد الموت تكليف بما لا تكون الآية لا
تتحقق الا وقت امتناع ما هي اية عليه ورد بانه
يبين بعد موته انه كان مخاطبا بتبليغ ما بلغه

ولا يض

ولا يضر امتناع تعلق الخطاب عند وجود الآية
فانها تدل على ما سبق من دعواه وقد جوز بالتاخير
الآية الى زمن مضروب في حال الحياة فينبغي ان
يتاخر الى اجل مضروب بعد الوفاة ويتبين بذلك
صدقه في الدعوى السابقة وبها احتج القاضي
بان القول بذلك يؤدي الى ابطال الكرامة اذ ما من
كرامة الا ويجوز على هذا ان تكون معجزة لنبي
تاخر الى بعد وفاته واجيب بان غاية بطلان
كون الكرامة دليلا قطعيا على ولاية من ظهرت
على يديه لتطرق هذا الاحتمال فيها ولا ريب انا
نقول بموجبه فان دلالة الكرامة على الولاية
ليست قطعية ولو سلمنا فيها من هذا الاحتمال
الذي ذكر لاحتمال كونها استدراجا ويكون فرط ظهرت
على يديه من اهل عداوات الله تعالى وممن سبق
القضاء بانه لم يختم له بالسعادة وهذا كان
الاولون لا يثقون بها بل لا يزدادون معها الا
خوفا واحتج ايضا القاضي بما اشرنا اليه في
اصل العقيدة من ان تاخير ما يدل على الرسالة
الى الوفاة تضييع معه فائدة البعثة وهي العلم

باحكام الله تعالي لعدم وجود الباعث لهم عادة
على حفظ ذلك عنه لان قضاياه استبعاد وجوده
الحفظ منهم لنزعه فلا يصح ان يكون دليلا على عدم
الجواز على انه قد يمكن تزويره على وجه يتاتى حفظه
بعد موته هذا ان قلنا ان تكليف ما لا يطاق
غير سايغ واما ان سوغناه فالامر في ذلك وبالله
التوفيق ص وبقوله غير مكذب مما اذا قال ايته
صدقي ان ينطق الله تعالي يدي فنطقت شه
بتكذيبه وفي تكذيب الميت المتحدي باحيايه
قولان للقاضي وامام الحرمين واختيار البعض
بعض المتاخرين عدم القدح في تكذيب اليد
وشبهها لعدم التحدي بتصديقها ش
مذهب القاضي في تكذيب الميت الذي تحدا باحيايه
انه قادح لكن بشرط ان لا تطول مدته في دعوته
الى الحيوة بل يموت عقيب تكذيبه ومذهب الامام
ان ذلك غير قادح مطلقا وحجته ان التحدي
وقع بالاحياء وقد حصل وهذا حي كفر والغرق
عند بين تكذيب الميت وتكذيب اليد والجماد ونحوهما
ان نفس النطق في اليد والجماد مكذب وهو نفس الاية

والنطق

واضح محمد

والنطق في احياء الميت هو المكذب وليس هو المدعى
اية وافترقا من جهة ان المكذب هو المدعى اية
الصدق في احدي الصورتين وليس المكذب في
الاخري هو المدعى اية وراي بعض المتاخرين
وهو ابن دهاق في شرح الارشاد ان تكذيب اليد
ونحوها لا يقدح ايضا لما اشرنا اليه في الاصل
من ان التحدي انما وقع فيه ايضا لمجرد النطق وقد
وقع والتصديق لم يقع التحدي به حتى يضر
تخلفه قال المفترح والتحقيق في هذه
المسيله مبني على البحث في وجه دلالة المعجزة وانها
لانتفاء دلالة ادلت العقول وانها مرتبطة عند
اجتماع شرايطها بالصدق ضرورة فاذا عهد
ذلك قلنا في المسيله ليراجع العاقل نفسه ان
ما يجده من نزول هذا الفعل من الله منزلة
قوله لمدعي النبوة صدقت هل يجد ضرورة عند
كون الاية الخارقة مكذبة ام لا فاذا لم يجد
علم ان المعجزة المستعقبه الضروري لم تحصل وهذا
ماخذ الكلام ص وهل دلالة المعجزة على
صدق الرسل دلالة عقلية او وضعية

او عادية بحسب القرائن اقوال اما على الاله وليس
فيستحيل صدورها على يد الكاذب لما يلزم
على الاول من نقض الدليل العقلي وعلى الثاني
من الخلف في خبره على وفق علمه فيكون صدقا
فلو انتفى لانتفى العلم بلزومه وهو محال لما
عرفت من وجوبه **فان قلت**
قد وجدنا العالم منا بالشئ يخبر عنه بالكذب لا
قلنا كلامنا في الخبر النفسي لا في الالفاظ لاستحالة
اتصاف الباري بها والعالم منا بالشئ يستحيل
ان يخبر الخبر من قبيله قلبه الذي قائم به
العلم بخبر كذب على غير وفق علمه غايته ان
يجد في نفسه تقدير الكذب لا الكذب
وايضا لو اتصف الباري تعالى بالكذب
ولا تكون صفته الا قديمة لاستحال
اتصافه به لاجل وجوب العلم له تعالى
ففيه استحالة ما علمت صحته ش

جل وعلى اذ تصديق الكاذب كذب والكذب عليه جل وعلى محال لان خبره ح متن

بالصدق مع صحة اتصافه ح متن

اعلم ان دلالة المعجزة لا يصح ان تكون من جملة
الادلة السمعية اذ يستحيل ان تثبت صحة
الادلة السمعية قبل ثبوت دلالة المعجزة ثم

اختلف

اختلف الائمة بعد ذلك في وجه دلالتها على ثلثة
اقوال الاول ان دلالتها عقلية واليه ميل الا
ستاذ قالوا الان خلق الله تعالى لهذا الخارق
على وفق دعواه وتحديه مع العجز عن معارضته
وتخصيصه بذلك يدل على ح ارادة الله تعالى
لتصديقه كما يدل احتصاص الفعل بالوقت المعين
والمحل المعين على ارادته تعالى لذلك بالضرورة
وبالجملة فقد جعلوا التصديق في هذا
القول صفة للخارق الواقع على الوجه المخصوص
مع جوازان يعرا ذلك الخارق عن صفة التصديق
بانعدام شرط من شروط المعجزة فصارت
صفة التصديق للخارق الحادث كسائر صفات
الافعال الحادثة وقد علمت ان اتصاف الحادث
بصفة بدلا عن نقيضها الجايز يدل عقلا على
ارادة الفاعل وهو الباري تعالى لذلك لما تقرر
ان الطبيعة والعلة لا تخصصان جايزا بالوقوع ع
بدلا عن جايز مساويه واعترض على هذا القول
بان التصديق عندنا خبر مخبر عن الصدق وخبر
الله تعالى ازلي لا يصح ان يكون حادثا ولا صفة

لحادث فلا يصح ان تتعلق به الارادة لانها كالقدرة
لا تتعلق الا بالممكن وقد يجاب بان التصديق
الذي تعلقت به الارادة هو التصديق بهذا
الخارق اي خلقه له دالا على خبره تعالى صدق
رسله بصدق رسله فيكون خبره تعالى الدال
على صدق رسله مدلولا لهذا التصديق
الحادث الذي هو متعلق الارادة جل وعلا ويجاب
بان الكلام فيه حذف مضاف اي الخارق بالشروط
المذكورة يدل على ارادة الله تعالى صدق المصدق
اي صدق الرسل الناشي عن تصديقه تعالى
لهم بذلك الخارق والله تعالى اعلم وقد قرر
امام الحرمين ان المعجزة لا تدرك دلالة الادلة
العقلية من حيث يتصور وجود الخارق بدون
دلالة النبوة والدليل العقلي لا يصح ان يوجد
عريا عن دلالته قال المقترح وهذه مغالطة
فان الدليل ليس مجرد وجود الخارق وانما الدال
الدلالة من حيث اجابة دعوى المتحدي الخارق
فمجرد الخارق لا يدل اذا فلم يكن هذا انتقضا
على من اجراها مجرى الادلة العقلية الثاني

ان دلالتها

ان دلالتها وضعية كدلالة الالفاظ بالوضع على
معانيها قالوا الا ان المواضعة قد تعرف بصريح يدل
على المتواضع كما لو قال شخص لشخص ان فعلت
كذا فاعلم يذلك قصدي في طلبك ففعل ما وا ضعه
عليه فان من وقعت معه المواضعة يريد طلبه
على حسب ما وضعه عليه وقد تعرف المواضعة
بصريح من احدي المتواضعين وفعل من الثاني
من غير ان يسمع كلامه فاذا قال شخص في مجلس
بمجلس الملك وقد ناذن مجلسه بجمع انا رسول
الملك اليكم وايتي ان يخرق عادته وهو براء من الملك
وسمع ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا فاخرق
عادتك وقم واقعد فاجابه الي القيام كان ذلك
كالتصريح بالمواضعة على ان خرق عادته بقيامه
يدل على ارساله وظاهر كلام المقترح وكثير
ان هذين الرايين يرجعان الى قول واحد
وهو ان الدلالة عقلية وانما اختلفا في تقرير
كونها عقلية والامر في هذا قريب الثالث
ان دلالتها عادية كدلالة قرائن الاحوال على
خجل الخجل ووجل الوجل وخوف الخائف قالوا فان

ضعه

خلق الله تعالى لهذا الخارق على هذا الوجه المفروض
يدل على صدقه بالضرورة عادة فعلى الرابين
الاولين يستحيل عقلا صدور المعجزات على ايدي
الكاذبين اما على الاول فلما يلزم من نقض الدليل
العقلي بان يوجد ولا يوجد مدلوله فيصير
ذلك الدليل شبهة ويصير العلم الذي استلزمه
جهلا مركبا وذلك قلب للحقايق ولاخفاء
باستحالته واما على الثاني وهو الوضعية
فلما يلزم من الخلف في خبره تعالى لان حكم الوضعية
في الفعل حكم الكلام الصريح ثم لما كان هذا التوقف
على معرفة استحالة الكذب على الله تعالى
ذكرنا في بيان استحالته عليه وجهان اشرنا الى
بعضها في اصل العقيدة احدهما للاستاذ والامام
قال الكل عالم في نفسه حديث يطابق معلومه و
هذا هو عين الخبر الصدق والله سبحانه وتعالى
عالم بالاشياء كلها على ما هي عليه يكون كلامه
على وفق ذلك فاستحال عليه الكذب وهو الخبر عن
الشئ بخلاف ما هو عليه لانه لا يكون في حقه الا
عن جهل ما هو عليه ذلك الشئ وذلك في حق من علم

علم ما لا يتناهي محال واعترض على هذه الحجة
بما اشرنا اليه في الاصل وهو ان قيل قد وجدنا
العالم منا بشئ قد يخبر عنه بالكذب ولم يلزم من
كذبه جهله فليس العلم اذا ملزوم للصدق
ولا الكذب ملزوما للجهل اجيب عنه بمنع
ان العالم بالشئ يخبر المحل الذي قام به العلم منه
بالكذب والكذب الذي يوجد للعالم منا انما هو
في خبر لسانه اللفظي اما كلامه النفسي فلا يكون
ابدا الا على وفق علمه وغاية ما يجد في نفسه
تقدير اخبار وسوسة بالكذب لا اخبار بالكذب
والا لدخل وعلا يستحيل عليه التركيب حتى يقوم
العلم والصدق بمحل والكذب بمحل اخر ويستحيل
عليه الوساوس والتقادير الحادثة الثاني
من ادلة استحالة الكذب عليه تعالى ان كل
مخبر بمجرد النظر اليه فانه يصح من العالم به ان
يخبره على وفق علمه فلو صح الكذب عليه تعالى
لوجب ان لا يتصف بجايز وذلك يمنع ان يتصف
بصدق الذي هو الصدق ففيه منع لما علمت
صحته وهو محال الثالث قد ثبت الصانع

تعالي بالكمال والصدق صفة كمال ضدها
نقص والنقص على الله تعالي محال فوجب
كونه صادقا ص واما ان قلنا ان دلالة
المعجزة عادية بحسب القرائن فحينئذ حصل
العلم الضروري عنها بصدق الاتي بها
فانه يستحيل ان يكون كاذبا والا انقلب
العلم الضروري جهلا ولم يجر سبحانه وتع
عادته من اول الدنيا الى الان انه يعدم
تمكين الكاذب من المعجزات واذا احتمل
بسحر ونحوه اظهر فضيحته عن قرب فللد
تعالي الحمد على معاملته في ذلك وفي نحوه
بمحض الفضل والكرم ويجوز ان تظهر المعجزة
على يد الكاذب لو انخرقت العادة ولا يحصل
حينئذ بها علم صدقه والا كان الجهل علما وتجويز
خرق العادة عند حصول العلم بالصدق
في حق المحق لا يقدح في العلم اذ لا يلزم من
جواز الشيء وقوعه الا ترى انا نجوز استمرار
عدم العالم مع علمنا ضرورة بوجوده اذ معنى
الجواز انه لو قدر واقعا لم يلزم منه محال

لذاته

لذاته لا انه محتمل الوقوع ش هذا الكلام في غاية
الوضوح وحاصله انه يجوز على القول بان دلالة
المعجزة عادية ان تظهر المعجزة على يد الكذابين ولا يكون
العلم حينئذ حاصلا بنبوتهم والا انقلب العلم جهلا
الا انه سبحانه تفضل بعدم خرق العادة في هذا الامر
فلم يظهر المعجزة قط على يد كاذب بل عادته سبحانه ان
يفضح كل من اراد ان يدعي منصب النبوة وليس من
اهلها هذا فيما علم بالاستقراء من عادته تعالي فيما
مضى واما في المستقبل فقد كفانا الله تع هذه المؤنة
بحصول العلم القطعي بان نبينا محمدا صلى الله عليه
وسلم خاتم النبيين فكل من ادعى بعده منصب النبوة
فليس الا الاسلام او السيف فلا يلتفت الى قوله
ولا الى الخارق الذي يظهر على يديه وقد لزم المعتزلة
الاصحاب جواز صدور المعجزة على ايدي الكاذبين من
جهة اخرى وهي ان قالوا من مذهبكم ان الله سبحانه
يضل من يشاء ولا يتعين في حقه مراعات صلاح ولا اصلح
فما الذي يمنكم من خلق خوارق العادة على وفق دعوى
المدعين النبوات ويكون المراد من ذلك اظهار الضلالات
فاما العقليون بالرابين الاولين في وجه دلالة المعجزة

فاجابوا على مقتضى الوجهين اما على الاول فقالوا نعم
يجوز من الباري تعالى الاضلال لكن لا بالمعجزة لاستحالة
ذلك معها كما يجوز خلق السواد في محل معين ولكن لا
مع وجود البياض والمعية والنقيضين محال
والاضلال بالدليل قلب الدليل شبهة والعلم الحاصل
عنه جهلا وذلك محال واما على الثاني وهو ان الدليل
من جهة الواضعة فقالوا يجوز ان يضل لا بالخلق
في العقول واذا كانت المعجزة تتنزل منزلة التصريح
بكلام خاص على التصديق وان كان بحكم الواضعة
واما على الرأي الثالث وهو ان دلالة المعجزة عادية
فام الجواب ايضا سهل وهو ان اية صدق النبي حصول
العلم لنا عن تلك المعجزة فاذا حصل انتفى معه احتمال
عدم الصدق لان العلم لا يحتمل النقيض بوجه من
الوجوه والا انقلب جهلا وتجويزنا عقلا كذب المحق
الذي يتقنا صدقه لا يقدح في العلم بصدقه لان معنى
جواز الكذب في حقه انه لو وقع بدلا عن الصدق الواقع
في حقه لم يلزم منه محال لان معناه احتمال وقوع
الكذب في حقه وكثيرا ما نعلم وقوع اشياء علما ضروريا
مع تجويزنا عقلا نقيض ذلك الواقع وذلك كعلمنا

ولا يصح الاضلال بما يدل على التصديق محمد

بوجودنا

بوجودنا فانه لا يستريب فيه عاقل وان كنا نجوز عدمنا
بمعنى لو استمر عدمنا ولم نوجد اصلا لم يلزمه منه محال
لا بمعنى ان عدمنا محتمل الحصول لنا حال علمنا بوجودنا
قوله في حق المحق الاولى تعلقه بخرق العادة اي تجويزنا
عقلا خرق العادة في حق المحق بمعنى لو كان الواقع في حقه
الكذب بدلا عن الصدق الذي علمنا وقوعه في حقه
لما لزم منه محال لا يقدح في علمنا بصدقه قص

فصل

واذا علم صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام بدلالة المعجزة وجب تصديقهم
في كل ما اتوا به عن الله تعالى ويستحيل منهم الكذب
عقلا والمعاصي شرعا لانا مأمورون بالاقتداء بهم
فلو جازت عليهم المعصية لكنا مأمورين بها
قال ان الله لا يأمر بالفحشاء وبهذا تعرف عدم
وقوع المكروه منهم ايضا بل والمباح على الوجه
الذي يقع من غيرهم وبالله تعالى التوفيق

ش

الكلام في عصمة الانبياء عليهم السلام
في موضعين احدهما قبل النبوة والثاني بعدها اما حكمه
قبل النبوة فالذي ذهب اليه اكثر الاشاعرة وطائفة
كثيرة من المعتزلة الى انه لا يمتنع عقلا على الانبياء عليهم السلام

قبل البعثة معصية كبيرة كانت او صغيرة
وذهب بعض اصحابنا الى انه يمتنع ذلك وهو مختار القاضي
عياض على انه قال تصور المسئلة كالممتنع فان المعا-
انما تكون بعد تقرر الشرع اذ لا يعلم كون الفعل معصية
الا من الشرع وقال بعض اصحابنا الامتناع بالسمع
اذ لا مجال للعقل لكن دل السمع بعد ورود الشرع على
انهم كانوا معصومين قبل البعثة وذهب الرافضه
الى امتناع ذلك كله عليهم عقلا ووافقهم اكثر المعتزله
في امتناع وقوع الكبائر منهم عقلا قبل البعثة ه
ومعتمد الفريقين التقبيح العقلي لان صدور المعصيه
منهم مما يحقرهم في النفوس وينفر الطباع عن اتباعهم
وهو خلاف ما اقتضت الحكمة من بعثة الرسل فيكون
قبيحا عقلا وقد سبق الكلام على نساد اصل التحسين
والتقبيح العقليين واما بعد البعثة فالاجماع على
عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام لان المعجز دلت
على صدقهم فيما بلغوه عن الله تعالى فلو جاز تعمد
الكذب عليهم لبطلت دلالة المعجز على الصدق واما
جواز صدور الكذب منهم في الاحكام غلطا ونسيانا
فمنعه الاستاذ وطائفة كثيرة من اصحابنا والمعتزلة وجوزه القاضي

دلالة

دلالة المعجزة القاطعة وجوزه القاضي لان المعجزة انما دلت
على صدقهم فيما يصدر منهم قصدا واعتمادا قال
القاضي عياض لا خلاف في امتناع سهوا او غلطا
لكن عند الاستاذ بدليل المعجزة القائمة مقام قول الله
تعالى صدق عبدي وعند القاضي عياض بدليل
الشرع واما غير المذكور من المعاصي القولية والفعلية
فالاجماع على عصمتهم من تعمد الكبائر وصغائر الخسة
خلافا لبعض الخوارج واما اتيان ذلك نسيانا او
غلطا فقال الآمدي اتفق الكل على جوازه سوى الروافض
وهذا الذي ذكره لا يصح بل اتفقوا على امتناعه فقال
القاضي والمحققون بدليل السمع فقال الاستاذ وطا
ئفة كثيرة منا ومن المعتزلة وبدليل العقل ايضا واما
الصغائر التي لا خسة فيها فجوزها عمدا وسهوا
الاكثرون وبه قال ابو جعفر الطبري من اصحابنا
ومنعته طائفة من المحققين من الفقهاء والمتكلمين
عمدا وسهوا قالوا لاختلاف الناس في الصغائر و
لان جماعة ذهبوا ان كل ما عصى الله به فهو كبيرة ولان
الله تعالى امر باتباعهم وافعالهم يجب الاقتداء بها
عند اكثر المالكية وبعض الشافعية والحنفية فلو

جازت منهم المعصية لكنا مأمورين باتباعهم فيها

قلت وبهذا تعرف عدم جواز وقوع المكروه
منهم فالحق ان افعالهم دائرة بين الوجوب والندب
والاباحة وليس وقوع المباح منهم كوقوعه من غيرهم
وهو ان يقع السمع بعد ورود الشرع على انهم كانوا
معصومين قبل البعثة وذهب الروافض الى
امتناع ذلك كله عليهم عقلا ووافقهم اكثر المعتزلة في
امتناع وقوع الكبائر منهم عقلا قبل البعثة ويعتمد
الفريقين التقبيح العقلي لان صدور المعصية
منهم مما ينفر هم في المنفرين ويخل الاتباع عن اتباعهم
وهو خلاف ما اقتضت الحكمة من بعثة الرسل فيكون
قبيحا عقلا وقد سبق الكلام على فساد اصل التحسين
والتقبيح العقليين واما بعد البعثة فالاجماع على
عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام لان المعجزة دلت
على صدقهم فيما يبلغونه عن الله تعالى فلو جاز تعمد الكذب
عليهم لبطلت دلالة المعجز على الصدق واما جواز صدور
الكذب منهم في الاحكام غلطا او نسيانا فمنعه الاستاذ
وطائفة كثيرة من اصحابنا لما فيه من مناقضة دلالة
المعجزة القاطعة وجوزه القاضي لان المعجزة انما دلت

على صدقهم

صدقهم فيما يصدر منهم قصدا واعتقادا **قال**
القاضي عياض لا خلاف في امتناع سهوا
او غلطا لكن عند الاستاذ بدليل المعجز القائمة
مقام قول الله تعالى صدق عبدي وعند
القاضي بدليل الشرع واما غيرهم المذكورين من المعاصي
القولية والفعلية فالاجماع على عصمتهم من تعمد
الكبائر وصغائر الخسة خلافا لبعض الخوارج
واما اتيان ذلك نسيانا او غلطا فقال الامدي
اتفق الكل على جوازه سهوي الروافض وهذا
الذي ذكره لا يصح بل اتفقوا على امتناعه فقال
القاضي والمحققون بدليل السمع وقال الاستاذ
وطائفة كثيرة منا ومن المعتزلة وبدليل العقل
ايضا واما الصغائر التي لا خسة فيها فجوزها
عمدا وسهوا الاكثرون وبه قال ابو جعفر الطبري
من اصحابنا وبعته طائفة من المحققين من
الفقهاء والمتكلمين عمدا او سهوا قالوا لا خلاف
الناس في الصغائر ولان جماعة ذهبوا الى ان كل
ما عصى الله به فهو كبيرة ولان الله تعالى امر
باتباعهم وافعالهم يجب الاقتداء بها عند اكثر المالكية

بعض الشافعية والحنفية فلو جازت منهم المعصية
لكنا مامورين باتباعهم فيها **قلت** وبهذا
تعرف عدم جوازه ووقوع المكروه منهم فانحوان
افعالهم دائرة بين الوجوب والندب والاباحة
وليس وقوع المباح منهم كوقوعه من غيرهم وهو
ان يقع بحسب مقتضى الشهوة بل المعظم معرفتهم
بالله تعالى وخوفهم منه واطلاعهم على ما
لم يطلع عليه غيرهم لا يصدر منهم المباح الا على
وجه يصير في حقهم طاعة وقربة كقصدهم
تشريعه او التقوى به على طاعة الله تعالى ونحو
ذلك مما يليق بمقاماتهم الرفيعة واذا كان اهل
المراقبة من اولياء الله تعالى يلغون في الخوف منه
تعالى ورجوح المعرفة ما منعهم ان تصدر
حركة او سكون في غير رضاه تعالى فكيف بانبيائه
تعالى ورسله صلوات الله وسلامه على جميعهم

فصل ونبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم قد علم ضرورة ادعائه الرسالة وتحدى المعجزات لاحباطه معاش نظم الدليل في اثبات نبوة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم

ادعى

ادعى الرسالة وظهر الخارق على وفق دعواه مع
العجز عن معارضته صلى الله عليه وسلم فهو
رسول الله وكل من ادعى الرسالة وظهر الخارق
على وفق دعواه مع العجز عن معارضته فهو رسول
الله ينتج ان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم رسول
الله جل وعلا اما الصغرى ففي معلومة بالتواتر
الذي ينتفي له الموافق والمخالف والتواتر يفيد
العلم ضرورة على ما تقرر في اصول الفقه واما
دليل الكبرى فقد تقدم في وجه دلالة المعجزة

واعلم ان من المنكرين لنبوة نبينا ومولانا
محمد صلى الله عليه وسلم اليهود وهم فرقتان
فرقة امتنعت عن تصديقه لما انظمته شريعته من
نسخ بعض احكام شريعة موسى صلوات الله
عليه وسلم وزعموا ان النسخ محال وتمسكوا في
احالته على ان النسخ يستلزم البدا وبعضهم تمسك
في احالته على النقل فقالوا ان موسى عليه
الصلاة والسلام نص على ان شريعته لا تنسخ
وانه قال تمسكوا ابدا السبت ابدا **الفرقة الثانية**
تعرف بالعيسوية قالوا محمد صلى الله عليه وسلم

صلى الله عليه وسلم

تر

رسول لكن الى العرب خاصة والرد على من احال
النسخ للبدا ان يقال ما نعني بالبدا ان بدت
بان الله تعالى ظهر له من الحكمة ما كان خافيا عليه
عند شرع الحكم الاول ولذلك نسخه فلا نسلم
لزوم ذلك في النسخ فانه لو استلزم تصرفه في
افعال عباده بمنع ما اطلقه في وقت واطلاق
ما منعه في وقت البدا لاستلزامه تصرفه فيهم
بافعاله من نقلهم من الصحة الى المرض ومن
المرض الى الصحة ومن الغنى الى الفقر ومن الفقر
الى الغنى ومن الحياة الى الموت واذا لم يدل
الثاني فلا يدل الاول كيف ومن المعلوم انه لا
يمتنع في الحكمة ان يامر الحكيم مريضا باستعمال الدواء
في وقت ثم ينهاه عنه في وقت اخر لعلمه بصلاحه
في الحالين فمن الحكمة نهيهم عن القتال في اول
الاسلام لقلتهم وايجابه عليهم عند كثرتهم اذ
قال الله تعالى قاتلوا المشركين هذا اذا انزلنا
الى القول باعتبار المصالح والا صلح والا
فمعتقدنا ان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما
يريد لا يسئل عما يفعل وهم يسالون ثم نقول

للمهمو

للمهمود وقوع الخارق على وفق دعوى المتحدي
مع العجز عن معارضته من تحدا عليه لا يخلو اما
اما ان يدل على صدق مدعي الرسالة او لا فان
لم يدل لزم الا نقوم دلالة على صدق موسى عليه
السلام على عمومكم وان دل وجب تصديق عيسى
عليهما السلام واما النسخ فهو لا يلزم في شرعهم
اذ ثبت من نص التوراة ان الله تعالى قال لنوح
عليه السلام حين خرج من السفينة اني جاعل كل
دابة ما كلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كسائر
العشب ما خلا الدم وقد حرم بعد ذلك في التوراة
اشياء كثيرة وفي التوراة ان من شريعة آدم
عليه السلام جواز نكاح الاخت وقد حرم ذلك
وقد كان من شريعة يعقوب عليه السلام الجمع
بين الاختين وقد حرم وقد كان العمل في السبت
قبل شريعة موسى عليه السلام مباحا ثم حرمه
موسى عليه السلام ولم يكن الختان واجبا لذوي
الولاده وقد اوجبوه واما دعوى ان موسى عليه
السلام نص على ان شريعته لا تنسخ فهذا مما تقله
لهم ابن الراوندي وقد كان يعلم الفرق الشبه طلبتا

للدنيا ولا يخفى كذب هذا النقل اذ لو كان حقا لما
ظهرت المعجزة على يد عيسى عليه السلام ولا على يد
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اذ قال لا نبي بعدي
وايضا لو كان ذلك النقل حقا لكان اول الازمنة
بذكره والاحتجاج به الزمان الذي دعاهم فيه نبينا
عليه السلام الى دين الاسلام وقد بالغوا حينئذ
في اخفائه وفرع جهدهم حتى غيروا صفته في كتبهم و
غيرها ولم يحتج احد منهم بذلك مع شدة حرصهم
عليه وتوفر الدواعي على نقله لو كان موجودا حقا
واما العيسوية فاذا سلموا صدقه عليه السلام
لزمهم تصديقه في جميع ما اخبر به وقد اخبر انه رسول
الله صلى الله عليه وسلم الى الكافة وانه مبعوث
الى الاحمر والاسود فاقرارهم بنبوته ثم تكذيبه في
انه رسول لجميع اهل الارض لا يخفى تناقضه لكل
عاقل **ص** وافضلها القرآن العظيم الذي لم تزل
تقرع اسماع البلغا بتضليل كل دليل غير الاسلام
اتيته وتحرك لطلب المعارضة على سبيل التعجيز
حمية اللسن المشوقة الافوه العارضة نظما
او نثرا الخابضين في كل فن من فنون البلاغة

كما لم تظهر ولا ظهرت على
يد احد بعد نبينا محمد صلى
الله عليه وسلم صح

الفطنة ح

طول

لذي علم ما يمكن بها تحصيل ادنى شئ من تحصيل
ذلك علم ذلك كله بالضرورة وما كنت تتلوا
من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا
لارتاب المبطلون ش اعلم ان نبينا
ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ايات ومعجزات
كثيرة لا حصر لها والفرق بين الاية والمعجزة
ان الاية تدل على صحة ما جاء به وان لم يتحد بها
والمعجزة مشروطة بعد ذلك بالتحدي ومعجزته
العظما التي تحدا بها على الكافة القرآن وقد اجمع
المسلمون قاطبة على انه معجز واختلف في تعيين
الوجه المعجز الذي يتحدا به منه وان اشتمل على وجوه
من الاعجاز فقال بعض المعتزلة اعجازه اسلوبه
ونظمه الخاص فقط وقال قوم اعجازه فصاحته
وجزالته فقط وقال امام الحرمين والقاضي
اعجازه بالمجموع وقال قوم اعجازه بالصرفة عن
معارضته وان كان في مقدورهم وهو قول
ابي الحسن الاشعري وهو قول النظام من
المعتزلة قال النظام كانت العرب تقدر
على النطق بمثله قبل بعثته عليه الصلاة والسلام

السرق بين
المعجزة والاية

فلما بعث سلبوا هذه القدرة **وقال قوم**
اعجازه في جملة عدم منافضته في اياته وتصديق
بعضها بعضها **وقال قوم** اعجازه
ابناءه عن المغيبات فيما مضى وفيما هو آت
وقال قوم اعجازه موافقته لمقتضاء
العقول **وقال بعض المحدثين**
اعجازه انه قديم **وقال قوم** اعجازه انه
عبارة عن الكلام القديم واحسن هذه الاقوال
القول الذي اختاره القاضي وامام الحرمين
فانه صلى الله عليه وسلم تحدى بسورة من
القرآن وهي مشتملة على الامرين معا الجزالة
والاسلوب الخاص وانما يتحقق الاتيان بما
بمثلها عند الاتيان بالمشتمل على الوجهين
معا فان الشاعر المفلق اذا سرد قصيدة
بليغة ودعا الى المعارضة بمثلها فعورض
بخطبة بليغة او نثر مرسل بالغ حد اقصاه
الفصاحة لم يكن الاتي بذلك معارضا لها
ولو اتى الشاعر بكل وزن شعر عاريا عن
فصاحته وجزالته لم يكن معارضا وهو نظير

معارضة

معارضة مسيلمة الكذاب له بتر هاته التي
يتضاحك منها واما من ذهب الى اعجازه
بالصرف فقد سبق التنبيه على ضعفه فانه
لو كان لنقل شيء عنهم من ذلك فيما مضى ولو
نقل لوجد فانه مما تتوفر الدواعي على نقله و
ايضا لو كان اعجازه بالصرفة لكان كونه في
ادنى الفصاحة اغرب لظهور اعجازه كيف
ولا خلاف انه في اعلى مراتب البلاغة واما من
قال اعجازه في جملة بعدم التناقض فيه على
طوله وتصديق بعضه بعضا فلا ننكر انما
ذكره من اعظم دليل على انه من لدن حكيم عليم
ولذا وصفه تعالى بانه لا يأتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه الا ان التحدي لم يقع بذلك
واما من قال اعجازه اتيانه المغيبات فلا
ينكر ايضا اشتماله على ذلك وانه من اصدق
الايات الا انه لم يقع التحدي به اذ لا يتحقق له
في كل سورة والتحدي وقع بمطلق سورة و
وان لم تشتمل على المغيبات **واما من قال**
اعجازه بموافقته لمقتضاء العقول فلا ننكر ان ذلك

وصفه كالتحدي لم يقع بذلك **واما من قال**
اعجازه لانه قديم فلا يصح لانه ان اراد به القديم
ما دل عليه فقد سبق ان من شرط المعجز
ان تكون فعلا لله تعالى وان اراد العبارات
الدالة فلا يخفى انها حادثة **واما من قال**
ان اعجازه انه عبارة عن الكلام القديم فلا يصح
ايضا فانه لا يمتنع ان يعبر عن الكلام القديم
بلفظ غير معجز واذا تقرر ان المعجز على المختار
للتحدي البلاغة وان التحدي قد استقر
بالاتيان بسورة فقد قال **ب** بعض الاصحاب
هذه الصورة هي المشتملة على اي التعجيز وهذا
ضعيف لان لفظ سورة فيها منكر مطلق
فلا يتقيد بمثلها قدرا وقال **ب** الجمهور من
اصحابنا يكفي اقصر سورة كالعصر والكوثر
والذي ارتضاه القاضي في كتاب النقض
وارتضاه ابو اسحاق لان الاعجاز انما يتعلق
بقدر ما من الكلام بحيث يتبين فيه تفاضل
ذوي البلاغة وهذا لا يتبين الا فيما طال
من السور بعض الطول قال وهذا لا يضبط

بحروف وكلم وانما يصار في مثله الى المتعارف من اهل
الخبرة والدراية بالبلاغة والنظم **وقد اعترض**
بعض اهل الزيغ والضلال على معجزة القرآن فقالوا
انكم زعمتم ان وجه اعجازه فصاحته وجزالته ونظمه
وبلاغته ثم اختلفتم اختلافا كثيرا على ما نقلتموه من
تفاصيل الاقوال في ذلك فان من يزعم ان ذلك هو
النظم فقط فقد انكر كون الفصاحة والجزالة فيه معجزة
وبالعكس فالعكس ومن زعم انه انكر الصرف فقد انكر
الوجهين جميعا ومن قال بغير الصرف فقد انكر كون
الصرفة معجزا وحق المعجز ان تكون ظاهرة
للكل بحيث لا يرتاب فيها البتة **والجواب**
ان اعجاز الخلق عن معارضته بسورة من مثله
معلوم ظاهر لا يرتاب فيه البتة ولم يختلف فيه
احد وبهذا يعرف كونه معجزا والاختلاف بعد ذلك
في وجه اعجازه لا يقتضي الخلاف في كونه معجزا ولا في
عدم ظهوره ذلك وانما هو خلاف في تحقيق الوجه الذي
جاء منه الاعجاز وقد بينا في اصل العقيدة عجز
البلغاء عن معارضته بيانا شافيا لا يحتاج الى شرح
قوله الا قوله المعارضة هي المنع والقدرة على الكلام

قوله وائتى لمخزية اى مضحكة وحمق لدلالتهما على خزية وهذا كقوله عند ما سمع بسوءة الفيل الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وان ذلك في خلق ربنا لقليل والواو في قوله وثيل للعطف والثيل والذكر وحكى عنه ما هو اسخف من هذا كما هو معروف مشهور

وه تنبيه قال ابن التلمساني في الفصاحة عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط ايضاح الغرض منه والبلاغة عبارة عن دلالة على معناه بشرط قلة حروفه وتناسب مخارجها والنظم عبارة عن الاسلوب الخاص في ترتيب الاقوال بعضها من بعض ثم الحسن فيه بحسب تناسب الكلمات في مواردها وذلك انواع واصناف ومجموع الجزالة والنظم هو البلاغة **قلت** المشهور بين البيانيين ان الفصاحة توصف بها الكلمة والكلام والمتكلم فمعناها في الكلمة ان تكون خالصة من تنافر الحروف احترازا من نحو قوله غدايرا مستشزرات الى العلا والمحكم في ذلك الذوق السليم ومن القرائن احترازا من قوله ما لكم تكاكأتم علي تكاكئكم على ذي جنة افرنقعوا عني **ومن ضعف القياس** احترازا

من قوله الحمد لله العلي الاجلل اذ قياسه الاجل بالادغام وبعضهم يزيد وان تكون غير مكروهة في السمع احترازا من نحو قوله لكريم الجرشى شريف النسب واما معناها في الكلام فان تكون كلمه فصيحة على ما سبق لانتفاء قربها احترازا من نحو قولهم وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر سالما من ضعف التاليف احترازا من نحو ضرب غلامه زيدا ومن التعقيد المعنوي احترازا من نحو قوله واما مثله في الناس الا مملكا ابو امه حي ابوه يقاربه **واما معناها في المتكلم** فهو ان تكون له ملكة يقتدر بها على التعبير باللفظة الفصيح عما يقصده من كلام او كلام **واما البلاغة فلا يوصف بها** الا الكلام والمتكلم اما معناها في الكلام فهو ان يكون فصيحا خارجا على ما يقتضيه الحال اي السبب الذي ورد الكلام لاجله كالكلام الوارد لانكار منكر فانه ينبغي ان يوكد بحسب مراتب الانكار والوارد لافادة خالي الذهن من الحكم يجب ان يجتنب فيه الكلام غير موكد والوارد لافادة من هو متردد في الحكم شاك فيه يستحسن ان يوكد له الكلام من غير وجوب وقد يعكس الامر في هذه الثلاثة لعوارض تقتضي ذلك

والاحوال وما يليق بها مشتمة جدا مقرر قواعدها في
علم المعاني واما معناها في المتكلم فهي ملكة يقتدر
بها على التعبير بكلام بليغ فصيح وليس كل فصيح
بليغا وقد تطلق احدهما على الاخرى توسعا والبلاغة
طرفان اعلاه وهو الاعجاز والمحكم فيه الذوق وادناه
وهو ما ذا بدل من حالة التخصيص عند البلغاء باصوات
الحيوانات وبينهما مراتب لا تكاد تنحصر ثم هذا
الى ما لا حد من المعجزات التي لا تحصى ثم هذا الى ما
جبلت عليه ذاته الكريمة من الكمالات التي كادت
ان تفصح بل افصحت قبل بعثه برسالته خلقا
وخلقا ثم مع ذلك كله اكرمه الله تعالى بصدقة بذكره
باسمه وبجميع وصفه في الكتب الماضية قال
الله تعالى الذين يتبعون الرسول النبي الامي
الآية واطلق السنة الاحبار قريبا من بعثته بجميع
ذلك حتى انه بفضله سبحانه مما اكرمه به لم يزل
الليس عن بنوته ان منع العرب قبله من التسمي باسمه
الخاص به الا نادرا قليلين تسموا قريبا من مولده
باسمه رجاء حصول النبوة لهم لما سمعوه من
الاحبار ثم من عظيم فضل الله تعالى في ازالة الليس

عن نبوته ان لم يطلق لسان احد من اولئك الذين
تسموا باسمه يدعي النبوة ش يعني ان الدال على
نبوة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم اشياء كثيرة
كل واحد منها يصلح لان يكون دليلا مستقلا لو انفرد كيف
وقد اجتمعت كلها فيه ومرجعها الى طريقين عقلي و
نقلي اما العقلي فبوجوه احدها معجزة بلاغة القرآن
على ما سبق وثانيها انه صلى الله عليه وسلم اخبر عن
المغيبات فطائفة خبره فمنها ما ورد في القرآن
ومنها ما ورد في الاخبار اما الذي ورد في القرآن
فمنه قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان
كما اخبر لان الروم غلبوا فارس بعد غلبهم على الروم
وقوله تعالى ان الذي فرض عليك القرآن لرادك
الى معاد اي مكة وقد رده الله تعالى اليها وقوله تعالى
قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي
باس شديد وقد وقع ذلك لان المراد بالقوم اولي
باس عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر رضي
الله عنه الى قتالهم وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا
منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض والمراد
بهم الصحابة رضي الله عنهم بدليل قوله منكم وبدليل

قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخا
يثنين في صدر الاسلام **واما الذي ورد**
في الاخبار فمنه قوله عليه الصلاة والسلام
الخلافة بعدي ثلاثون سنة وكانت خلافة
الخلفاء الراشدين هذا القدر **وقوله** عليه الصلوة
والسلام لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتل مع
علي رضي الله عنهما يوم صفين وهذا ايضا
يدل على خلافة علي رضي الله عنه من بعده
وقوله عليه الصلوة والسلام للعباس حين
استاذن ان ينفسك انك ذو مال فقال لا مال عندي
فقال صلى الله عليه وسلم اين المال الذي وضعت
عند ام الفضل وليس عندهما احد فقلت ان
اصبت في سفري فللفضل كذا ولعبد الله كذا
فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم هذا
احد غيري وانك لرسول الله واسلم **ومنها** اخباره
عن موت النجاشي حين موته وهذا ونحو هذا
مما هو كثير مشهور **الوجه الثالث**
انه عليه الصلاه والسلام قد بلغ في الحكمة
النظرية كمعرفة الله تعالى وصفاته واسمائه

وقوله اقتدوا باللذين
بعدي ابوبكر وعمر وهذا اله
اخبار عن بقائهما بعده
فكان ذلك كما

واحكامه وفي الحكمة العملية وهي علم الاخلاق
وسياسة البدن وتدبير امر الخلق المبلغ العظيم
الذي لا يمكن العقلاء الوصول اليه في بيئين
من السنين ووصل اليه هو بغتة من غير تعلم
ولا مخالطة لاحد معروف بالعلم **الوجه**
الرابع انه نقل عنه معجزات كانشقاق
القمر وتسليم الحجر وانقياد الشجر وتسبيح
الحصا واحياء الموتى وتكثير الطعام القليل
ونبع الماء من بين اصابعه وحنين الجذع
ومن وشكاية الناقة وشهادة الشاة المسمومة
الى غير ذلك مما لا يحصر وهو مشهور مستفيض
في كتب الاحاديث وبعضه وصل التواتر
الوجه الخامس الاستدلال بسيرته
واوصافه التي تواترت الينا وهي كثيرة **احدها**
ملازمة الصدق من اول عمره الى اخره فان احدا
ما سمع منه كذبة قط وقد اعترف له اعداه بذلك
وايضا لو صدر منه الكذب ولو مرة في عمره لنبزه
اعداه بذلك **وثانيها** ترك الدنيا والاعراض
عنها وعن زخارفها على الدوام حتى ان قريشا

عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة لترك هذه
الدعوى فلم يلتفت اليها **وثالثها** كان في
اعظم الدرجات من السخاوة حتى انه سبحانه عاتبه
عليها بقوله ولا تبسطها كل البسط والشجاعة
حتى انه لم يفر قط ولا تزحزح للفرار في معركة
قط حتى في يوم احد ونحو مما عظم فيه الرعب
ورابعها كان في غاية الفصاحة والبلاغة
حتى ان فصاحته قد اعيت بلغاء الخطباء من
العرب العرباء ولذا قال اوتيت جوامع الكلم
وخامسها انه عليه الصلاة والسلام تحمل في
اداء الرسالة انواعا من المشاق والمتاعب لا
يثبت معها الا من هو على الحق من الله وهو مع
ذلك مصر على دعوى الرسالة ولم يظهر في عزمه
فتور ولا في اصراره قصور **وسادسها** انه
عليه الصلوة والسلام كان في مع اهل الدنيا
في غاية الزهد ومع الفقراء والسالكين في غاية
التواضع **وسابعها** ما كان عليه من حسن الخلق
حتى انه كان ليزداد مع الغضب الاحلما **وثامنها**
حسن ذاته الكريمة وما اشتملت عليه من المحاسن

التي

التي هي خرق عادة ولم توجد لبشر سواه **و منها**
احسن قول عبد الله بن رواحة الانصاري
رضي الله عنه في ذلك يشير الى محاسنه صلى
الله عليه وسلم خلقا وخلقا لو لم تكن فيه ايات
مبينة لكان منظره ينبيك بالخبر ولهذا
اسلم ابو ذر رضي الله عنه عند رويته اياه
وقال لما رايت وجهه عرفت انه ليس وجه كاذب
ولا خلف ان مجموع هذه الاوصاف بل بعضها
لا يكون لغير الانبياء عليهم الصلاة والسلام
واما النقلي فهو نصه تعالى على نبوة نبينا
في الكتب الماضية وذكر الانبياء له وايصاءهم
على اتباعه وهذا الدليل وحده كاف بد ون
المعجز فان شهادة من ثبتت نبوته وان لم
تظهر معجزته على يديه وقد تواتر عن الاحبار
الاخبار عن كتبهم وانبياءهم بنبوته قبل بعثته
معينين اسمه وبلده وصفته وايضا فلم
يزل بعض بنوته والحمد لله موجودا في التوراة
والانجيل والزبور الى الان مع مبالغتهم في تبديلها
وذلك يدل على الاعتناء بامره فيها وكذا تردد

لاحد بالنبوة دليل
قاطع على نبوته ﷺ

ذكر بيهما على وجه لا يزيل جميعه التبديل وقد
اطلع علماؤنا رضي الله عنهم على كثير من تلك
النصوص فيما بايدي اليهود والنصارى من
الكتب فمنها ان في الصحف الخامس من التوراة
التي بايديهم الآن قال الله تعالى لموسى بن عمران
اني اقيم لبني اسرائيل من اخوتهم نبيا مثلك
اجعل كلامي على فيه فمن عصاه انتقمت منه
فقوله تعالى من اخوتهم يدل ان هذا النبي ليس من
بني اسرائيل فلا محاله الهم اما العرب واما الروم
اما الروم فلم يكن منهم نبي سوى ايوب عليه السلام
وكان قبل موسى بزمان فتعين ان المراد بالاخوة
العرب فالذي بشرت به التوراة ان بينا ومولانا
محمد صلى الله عليه وسلم قال بعض علماء قرطبة
ناظرني يوما بعض احبار اليهود واهل الذكا منهم
في هذا فقال هذا كله صحيح لا اجد اعتراضا
عليه غير انه قال تعالى ساقيم لبني اسرائيل
ولم يكن محمد صلى الله عليه وسلم رسولا الا الى العرب
فقلت له ما على الارض من يجهل ان محمدا صلى الله
عليه وسلم وانه قال بعثت الى الاحمر والاسود وانكر

والعبد

والعبد والذكر والانثى وهذا كتابه ينطق انه
مبعوث الى الخلق كافة **قلت** وليس في قوله
ساقيم لبني اسرائيل ما يقتضي انحصار بعثته لهم فقط
اذ ليس فيه شيء من ادوات الحصر وانما عينوا بالذكر
لرفع ما يتوهمون انه لا بعث اليهم من ليس منهم
ثم قال هذا العالم القرطبي فقال له ذلك اخبرنا عليكني
ولا غيري دفع ذلك وبذلك اخبرنا اسلافنا اليهود
عنه انه قال بعثت الى الخلق كافة الا فرقة من بني
فرق اليهود يقال لها العيسوية تقول بنبوته وتجحد
وتنكر انه بعث الى غير العرب ولسنا على شيء مما هم
عليه ثم عطف على يهودي الى جانبه فقال له
ونحن قد جرى انشانا على اليهودية وبالله ما
ادري كيف يكون الخلاص من امر هذا العربي وفي
التوراة ايضا جاء الله من سيناء واشرق
من بساعير واستعلن من جبال فاران
ومعه جماعة من جبال فاران فمجيئه تعالى من
جبل سيناء عبارة عن مجيء امره وشرعه لموسى
عليه السلام وانزاله التوراة عليه وفيه اذ عليه كلم
موسى عليه السلام على حد قوله تعالى وجاء ربك

والملك واشراقه من جبل ساعير عبارة عن انزاله
الانجيل على عيسى عليه السلام واظهار دينه لان
ساعير من جبال الروم واستعلانه من جبال فاران
فاران عبارة عن انزاله القرآن وبعثه بيننا وهو
محمد صلى الله عليه وسلم منها اذ لا خلاف ان فاران
هي مكة وقد قال الله تعالى في التوراة ان الله اسكن
هاجر وابنها اسمعيل فاران والنظر القريب في
التوراة عن ظهور شرع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
بالاستعلان الماذون بكمال الظهور فهو نظير
قوله تعالى في القرآن ليظهره على الدين كله **وقال**
في التورية ايضا لها جرام اسمعيل حين دعته
سمعت خشوعه في اسمعيل وستكون يده فوق
يد الجميع ومعلوم ان اسمعيل عليه السلام وولده
لم يكن ايديهم الا تحت يد اسحاق لان في ولد
اسحاق كانت النبوة فلما بعث الله نبينا وهو لا بنا
محمدا صلى الله عليه وسلم جعل يد بني اسمعيل فوق
يد الجميع ورد النبوة فيهم واغناهم وعظمهم وبارك
عليهم جدا كما قال في التورية وفي الزبور الذي
بايديهم الآن ذكر صفة نبينا وهو لا نا محمد صلى الله عليه وسلم

وقال

وقال فيه ويجوز من البحر الى البحر ومن منقطع الانهار
الى منقطع الانهار وانه يخر اهل الجزاير بين يديه على ركبهم
ويجلس اعداءه بالتراب وتاتيه ملوك بالقرابين وتسجد له
وتدين له الامم بالطاعة والانقياد ولانه يخلص المضطر
البائس من اقوى منه وينقذ الضعيف الذي
لا ناصر له ويرأف بالضعفاء والمساكين وانه يعطي
من ذهب سبا ويصلا عليه في كل وقت ويدوم
امره الى اخر الدهر **وفي الزبور ايضا** ان الله
اظهر من صيهون اكليلا محمودا فالاكليل كناية
عن الرسالة ومحمود هو نبينا صلى الله عليه وسلم
وفي الزبور ايضا ليفرح بنو اسرائيل بخالقه
وبنو صيهون من اجل ان الله اصطفى لهم امة و
اعطاهم النصر وشد د الصالحين منهم بالكرامة
يسبحون الله تعالى على مضاجعهم ويكبرونه
باصوات مرتفعة بايديهم سيوف ذوات
شفرتين لينتقم من الامم الذين لا يعبدونه ويذيقونهم
الامم بالقيود واشرافهم بالاغلال فانظر من هذه
الامة التي سيوفها ذوات شفرتين ينتقم الله
بهم من الامم الذين لا يعبدونه ومن المبعوث

نسخ

بلاد صح

صهيون نسخ

بالسيف من الانبياء ومن الذين يكرون الله قياما
وقعودا وعلى جنوبهم وباصواتهم مرتفعة في الاذا
وفي الزبور ايضا تقلدها الجبار السيف
فان نامو سك وشريعتك مقرونة بيمينك وسهامك
مسنونة والامم يخرون تحتك **وفيه ايضا** يقول
الله تعالى لداود عليه السلام سيولد لك ولد ادعو
له ابا ويدعى ابنا فقال داود عليه السلام اللهم
ابعث جاعل السنة كي يعلم الناس انه بشير فولد داود
الذي ادعى انه ابنا لله تعالى هو عيسى لانه من
احفاد داود عليه السلام فاعتبر كيف دعا داود
عليه السلام حين افزعه ما اخبر من شان ولده
عيسى عليه السلام ان يبعث الله جاعل السنة
وكاشف الغمة بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم
ليعلم الناس ان عيسى عليه السلام بشر عبد الله
تعالى وليس بالله وكذا قال المسيح في الانجيل
التي بايدي النصارى اليوم اللهم ابعث البارقليط
ليعلم الناس ان ابن الانسان بشر **وقال**
ايضا في الانجيل التي بايديهم عن روحنا
البارقليط لا يجيكم ما لم اذهب فاذا جاء آنج

العالم

العالم على الخطية ولا يقول من تلقاء نفسه شيأ
ولكنه مما يسمع يكلمكم ويوسكم بالحق ويخبركم بالحوا
والغيوب الى ان قال عنه وسيعظمني ثم تمادى على
وصفه بكلام بين **وقال ايضا** هو يشهد
لي كما شهدت له وانا اكلمكم بالامثال وهو يانيكم
بالتاويل **وفي الانجيل ايضا** ان المسيح
قال للحواريين من ابغضني فقد ابغض الرب
ثم تمادى الى ان قال فلا بد ان تتم الكلمة التي في النا
لانهم ابغضوني بجازا قلوا وقد جاء المنحنا هو الذي
يرسله اليكم من عند الرب روح القسط فهو شهيد
علي وانتم ايضا لكنكم قد بما كنتم معي هذا قولي لكم
كي لا تشكوا اذا جاء والمنحنا بلسان السريانية وهو
بالترومية البار قليط وبالعربية محمد صلى الله عليه
وسلم **وفي الانجيل** عن المسيح انه ضرب مثلا
للدنيا فقال مثل الدنيا كمثل رجل اغترس كرما
مضى على ذلك ثم ضرب مثلا للانبياء ولنفسه في
كلام كثير ثم لمحمد صلى الله عليه وسلم وجعله للوكل
اخر بالكرم وافصح عن امته محمد صلى الله عليه وسلم
فقال اقول انه سينزاح عنكم ملك الله يعاونه قطاة

الامة المطيعة العاملة ثم ضرب مثلا لصخرة وقال
من سقط على هذه الصخرة سيتكسر ومن سقطت
عليه سيتهشم يريد بذلك محمدا صلى الله عليه وسلم
من ناواه وحاربه اظهره الله عليه وقال اشعيا
النبي عن الله تعالى عبدي الذي بررت به نفسي
انزل عليه وحيي فيظهر في الامم عدلي يوصي الامم
بالوصايا لا يضحك ولا يسمع صوته بالاسواق وينفخ
العيون العور ويسمع الاذان الصم ويحيي الغلف
الغلف وما اعطيه لا اعطيه غيره احمد يحمد الله حمدا
ثم اشار الى بلده مكة فقال تفرح البرية وسكانها
يهللون الله على كل شرف ويكبرونه على كل رابية لا
يضعف ولا يغلب ولا يميل الى الهوى ولا يسمع في
الاسواق صوته ولا يزل الصالحين الذين هم كالقصبة
الضعيفة بل يقوي الصديقين وهو ركن للمتواضعين
وهو نور الله الذي لا يطفأ ولا يخصم حتى تثبت
في الارض حجتي وينقطع بدا العذر والى نوره يتقاد
الحق فانظر الى هذا التصريح لنبينا محمد صلى الله عليه
وسلم من غير ما وجه فمن ذلك قوله يوصي الامم
وفي الانجيل ان المسيح قال اني لم ابعث الى الاجناس

والى

والى بعثت الى الغنم الرابضة من نسل بني اسرائيل فلا يجوز
ان يكون الى الامم جميعا غير محمد صلى الله عليه وسلم
وفي صحف حبقوق النبي جاء الله من التيمن وتقدس
من جبال فاران وامتلئت الارض من تحميد احمد وتقدم
وملك الارض بهيبته الى ان قال في اخر ويترتوي السهل
بامرك ارتواء وفي صحف اشعيا ولتفرح براري
البادية العطشا ولتبتهج البراري والفلوات لانها
ستعطى باحمد محاسن لبنان وكمال حسن الدساكر
والرياض وفي صحف اشعيا ايضا انت ايام
الافتقاد ات ايام الكمال ثم قال لتعلموا يا بني اسرائيل
الجاهلين ان تسمونه ضلالا هو صاحب النبوة تغترون
ذلك على كثرة ذنوبكم وعظم فجوركم وفي صحف
اشعيا ايضا يقول الي قم ناظرا فما تراه اخبر به
قلت ارار اكبين متقبلين احدهما على حمار
والاخر على جمل فنعق احدهما لصاحبه سقطت بابل
واصنامها المنحوتة فصاحب الجمل هو نبينا محمد صلى الله
عليه وسلم كما ان صاحب الحمار هو عيسى عليه السلام
شهد بذلك وانما سقطت عبادة الاصنام ببابل
من دون الله وهدمت اوثانها بنبينا ومولانا محمد صلى
الله عليه وسلم

وامته لا بعيسى عليه السلام ولا بغيره فما زالت ملوك بابل
يعبدون الاصنام من لدن ابراهيم عليه السلام الى ان زمن
نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وامته **وفي**
صحف حزقيال النبي يقول عن الله عز وجل بعد
ما ذكر معاصي بني اسرائيل وشبههم بكرمة وقال لهم
تلبث تلك الكرمة انقلعت بالسخطة ورمي بها على
الارض واحرقت السمايم ثمارها فعند ذلك غرس غرسا
في البدو وفي الارض المهملة العطشاء وخرجت من
اغصانها فلما اكلت تلك الكرمة حتى لم يوجد فيها غصن
قوي ولا قضيب فاعتبر هذا التصريح به وبصفة بلده كلها
وقوله الارض المهملة البدو والعطش وتلك صفات
مكة لانها صحراء ولانها كانت مهملة من النبوة من عهد
اسمعيل عليه السلام **وفي صحف دانيال النبي**
وقد لعنت الكاذبين وقال لا تمتد دعوتهم ولا يتم قربانهم
واقسم الرب بساعده لا يظهر الباطل ولا تقوم لمدع كذاب
دعوة اكثر من ثلثين سنة فاعتبر بين هذا الكلام عدم
طول دعوة الكاذب وهذه دعوة نبينا ومولانا محمد صلى
الله عليه وسلم فانها ظاهرة قريبا من تسع مايتي سنة وهي
وهي باقية الى يوم القيمة **وقال ايضا** دانيال النبي

وقد ساله بخت نصر الملك عن منامة رآها وطلب ان يخبره
بها ثم بتفسيرها فقال ايها الملك رايت صنما بارع الجمال
اعلاه من ذهب واوسطه من فضة واسفله من نحاس
وساقه من حديد ورجلاه من فخار فبينما انت تنظر
اليه قد اعجبك اذ نزل حجر من السماء فضرب راس الصنم
فطحنه حتى اختلطت ذهبه وفضته ونحاسه وحديده
وفخاره ثم ان الحجر ربا فعظم حتى ملأ الارض كلها فقال
لبخت نصر صدقت فاخبرني بتاويلها فقال دانيال
عليه السلام فاما الصنم فامم مختلفة في اول الزمان
وفي وسطه واخره فالراس من الذهب انت ايها الملك
والفضة ابنك من بعدك والنحاس الروم والحديد الفرس
والفخار امتان ضعيفتان تملكهما امرأتان باليمن والشام
والحجر النازل من السماء دين بني وملك ابدي يكون
في اخر الزمان يغلب الامم كلها ثم يعظم حتى يملأ الارض
كلها كما ملأها ذلك الحجر فانظر هل كان بني غير نبينا
ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم بعث الى جميع الامم
وجعل جميع اجناسها على اختلاف اديانها واختلاف
لغاتها جنسا واحدا وعلى لغة واحدة اذ كلهم يقرؤن
القرآن بلغة العرب ويدينون بدين واحد **وبالجملة**

نصوص الكتب الماضية في اثبات رسالة نبينا ومولانا
محمد صلى الله عليه وسلم وبشارات الانبياء والاحبار
به له تكاد تنحصر ويكفي هذا الذي اشرنا اليه منها في هذا
المختصر ليلا نخرج عن الغرض **قوله** الا اناسا قليلين
تسموا قريبا من مولده باسمه عددهم سبعة محمد بن
سلمة الانصاري ومحمد بن احيحة بن الجلاح وحاء بين
مهملتين بينهما ياء ساكنة والجلاح بضم الجيم ولام
مخففة واخره حاء مهملة ومحمد بن البرا البكري بتخفيف
الراء ومحمد بن سفيان بن مجاشع ومحمد بن حماد
الجعفي ومحمد بن خزاعة ومحمد بن اليحمدي بفتح الياء
وضم الميم وفتحها **فصل**
فاذا قلت لعل هذا كله حصل لك العلم ضرورة
بصدق رسالة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه
وسلم فوجب الايمان به في كل ما جاء به عن الله سبحانه
جملة وتفصيلا كالحشر والنشر لعين هذا البدن
لا لمثله اجماعا وفي كونه عن تفرق او عدم
محض تردد باعتبار ما دل عليه الشرع اما الجواز
العقلي فيهما باتفاق وفي اعادة الاعراض
باعيانها طريقان الاولى تعاد باعيانها

باتفاق

بضم الهمزة مح

باتفاق والثانية قولان والصحيح منهما اعادتها
باعيانها وفي اعادة عين الوقت قولان وكالصراط
والميزان وفي كون الموزون صحف الاعمال او
اجساما تخلق امثلة لها تردد والجنة والنار
وعذاب القبر وسؤال الملكين الحق عباد
عن جمع الاجساد واحيائها وسوقها الى الموقف وغيره
من مواطن الاخرة والنشر عبارة عن احيائها بعد مماتها
واجمع اهل الحق على ان الله تعالى يحيي الابدان
بعد موتها والدليل عليه على ان الاعادة اما ان
تكون بمعنى اعادة الجواهر بعد اعدامها او بمعنى ضمها
وجمعها بعد تبديدها وكلاهما ممكن وكل ممكن
اخبر الصادق بوقوعه فهو حق فالاعادة حق وانما
قلنا ان الاعادة بالمعنى الاول ممكنة لان ماهية
الجواهر والاعراض تقبل الوجود والعدم لذاتها لما
عرفت ان القبول لا يكون الا نفسيا والا لزم التسلسل
وذاتها لا تتغلب بعد عدمها كما قبلت الوجود والعدم
ابتداء تقبلهما انتهاء **وانما قلنا** انها تقبل
الوجود والعدم لانها لو لم تقبل الا الوجود لكانت
قديمة واجبة الوجود وهو باطل لما سبق من برهان

حدوثها ولو لم تقبل الا العدم لكانت مستحيلة الوجود
والعيان يكذبه **واما امكان الاعادة بالمعنى**
الثاني وهو جمع الاجزاء بعد تفريقها وخلق
الحيوة فيها فواضح هذا اذا نظرنا الى الاعادة بحسب
قابلها وان نظرنا اليها بحسب فاعلها وهو الله جل
وعلا فلا خفاء ان قدرته لا يتعاصا عليها ممكن وعلمه
محيط بكل شئ فلا تتعذر اذ الا من جهة القابل ولا
من جهة الفاعل **والى نفي التعذرين** اشار
القرآن في قوله تعالى قل من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم
فنفى التعذر من جهة المعاد القابل بقوله انشاها
اول مرة اي ذاته قابلة للوجود بدليل النشأة
الاولى ويستحيل ان تنقلب الحقيقة من امكان
شئ الى استحالته ونفى التعذر من جهة الفاعل
بقوله وهو بكل خلق عليم بصيغتي المبالغة وبقوله
انشاها ثم ارشد الى الجواب عن شبهة المنكرين
ومن شبههم استبعاد جمع الاجزاء الى بدنها
المخصوص بعد اختلاطها بغيرها كما قالوا أئذا متنا
وكنا ترابا ذلك رجع بعيد **والجواب** انه تعالى

علم

الدنيا كالاكل والشرب والاستمتاع وغيرها فتكون
ايضا فعالا لهم **فالجواب** ان لذات
الاخرة يشبه بعضها لذات الدنيا في الصورة ويخالفها
في الحقيقة كما نقل انه لا شركة بينهما الا في الاسماء
وحينئذ لا يلزم اشتراكهما في دفع الالم كما هل
تنبيهان الاول ذهب الامام
الفخر الى انه لم يثبت بدليل قطعي عقلي او نقلي
ان الله سبحانه وتعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها
واحتج بغرق من جرم بعد مهما بقوله تعالى
كل شئ هالك الا وجهه والهلاك الفناء والاجزاء
من جملة الاشياء فتكون فانية **وجوابه**
لا نسلم ان الهلاك هو الفناء فقط بل التفريق
ايضا هلاك **الثاني** اذا قلنا بعدم الاجسام
فالمعاد غير تلك الاجسام المعدومة لا مثلها
والا لزم ان المثاب او المعذب غير هذه الاجسام
التي اطاعت او عصت وهذا باطل بالاجماع ص
واختلف اصحابنا في اعادة اعيان الاعراض
والصحيح اعادة اعيانها **وقال ابن الغزالي**
في سراج المريدين الذي عند اهل السنة

ان تلك الاجسام الدنياوية تعاد باعيانها وباعراضها
بلا خلاف بينهم وقال بعضهم باوقاتها فيعاد الوقت
ايضا كما يعاد الجسم واللون وذلك جايز في حكم الله
تعالى وقدرته وهين عليه في جميعه وكل في الزمان
لا يرد باعادة الوقت خبر وقد قال الله تعالى في القران
ما يدل على ان الوقت لا يعاد وهو قوله كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يعني بها غير ها
في الوقت والا فالجلود الاوايل باعيانها التي عصت
هي التي تعاد ابدا تاليفها اذا تفرقت واعيانها اذا
عدمت وقد بينا ذلك في كتب الاصول هذا ما يتعلق
بالحشر والنشر على اختصار **واما الصراط فهو جسر**
ممدود على متن جهنم يرد الاولون
والاخرون وورد انه ادق من الشعر وتكون سرعة
الناس عليه على قدر اعمالهم ومن امسك السموات
والارض ان تزولا قادر ان يسير العباد معتدلين
على شئ وعلى غير شئ فلا معنى لتلجلج الشك في
شونة او التعرض لتاويله على خلاف الظاهر
كما سلكته المعتزلة **واما الميزان فهو حق ورد**
به القران والسنة وهو بمعنى وكفتين عند

عند اهل السنة والموزون صحف الاعمال او مثالات
يخلقها الله ويزنها جل وعلا قدر اصور الاعمال وما
يتعلق بها من ثوابها وعقابها وانكر معظم المعتزلة
ذلك واولوا الوزن على اعتبار الحسنات وقالوا الوزن
كل شئ بما يليق به **وقال ابن المعتمر** منهم يجوز
ولا يقطع به سمعا ولا ينفي لبطلان العقليين **وقال**
الجبائي يخلق الله جواهر على عدد الاعمال الصالحة
وضدها قيل وما ذكر غير بعيد الا انه ورد انه
عليه الصلاة والسلام سئل عن ذلك فقال توزن
الصحف وهل الوزن خاص بالمؤمنين او عام لهم
وللكافرين ويكون معنى قوله تعالى فلا نقيم لهم
يوم القيمة وزنا اي نافي اعينهم تردد **واما الجنة**
والنار فتشهد تهما مما علم من الدين ضرورة وهما
مخلوقتان بدليل قوله تعالى اعدت للمتقين وهبوط
ادم منها ورؤية النبي صلى الله عليه وسلم لهما في
الاسرى وفي غيره **وقد انكر جماعة من المعتزلة**
خلقهما وزعموا انه لا فائدة في خلقهما قبل الثواب
والعقاب وحملوا عدة على انه من باب التعبير عن
المستقبل بالماضي لتحقق وقوعه وحملوا الجنة

على حم

في قصة آدم عليه السلام على بستان من بساتين الارض
وهذا تلاعب بالدين وافعال الله تعالى لا تتوقف على
الاغراض بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولو تنزلنا
معهم في ابتغائها على الاغراض فما المنافع من اشتمالها
على فائدة بالكمال تحقيق الوعد والوعيد ونفي من كان
بهما من الحور والولدان ومن يرد عليهم من ارواح الشهداء
والولدان والاولياء والاطفال وكذا ارواح الكفار
بالنسبة الى النار **واحتجوا** بانهما لو كانتا مخلوقتين
وجب ٢ ان لا ينقطع نعيم الجنة لقوله تعالى اكلها دايم
وظلها وقد قال تعالى كل شئ هالك الا وجهه
والجواب ان ذلك بعد دخولهما في الاخرج
او نقول قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه عام
مخصص **واما عذاب القبر واحياء**
الميت فيه وسؤاله فهو حق عند اهل
السنة ودليله القرآن الكريم اما في حق السعداء
فقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون واما في حق
الاشقياء فقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا ولا يصح ان يكون المراد منه عذاب الآخرة

عجزت عقولنا عند الوقوف
عليها او نقول لمانع ان يكون
في اعدادها لطف في الايمان
ح ح

وجب ٢ ح

لعدم

لعدم تقييده بالغدو والعشي ولقوله تعالى ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب فميز بين العذابين وقوله
تعالى اغرقوا آل فرعون فادخلوا نارا والفاء للترتيب
بلا فصال وبلغت اخبار بالغت حد الاستفاضة
باستعاذته عليه السلام من عذاب القبر وقال القبر
روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار ثم لم
يزل ذلك مستفيضا بين السلف قبل ظهور المبتدع
وقد نقل عن ضرار وبشر المريسي وجماعة
من المعتزلة انكار عذاب القبر والمسائلة فيه
ورد الارواح فيه الى الاجساد وقال من مات
فهو ميت في قبره الى يوم القيمة وزعم ابو
الهذيل من المعتزلة ان من خرج من الدنيا على غير
سمة الايمان فانه يعذب بين النفختين ويسأل
اذ ذاك واثبت البلخي والجبائي وابنه عذاب
القبر للكفار والفاسقين دون المؤمنين وانكروا
تسمية الملكين منكر ونكير والشرع ورد بتسميتهما
بذلك **وقال صالح فيه من المعتزلة**
عذاب القبر جايز ويجري على المؤمنين من غير رد الارواح
الى اجسادها **وقالت** ان الميت يجوز ان يحيى

ويالم وهو خلاف الضرورة **وقالت طايفة من الكرامية والمعتزلة** ان الله يعذب الموتى في قبورهم ويحدث فيهم الالم وهم لا يشعرون فاذا احيوا وجدوا تلك الالام قالوا كالسكران اذا ضرب فانه يحس الالم اذا رجع اليه عقله ومنع اصحابنا ان السكران لا يتالم وانما منعه من لا يبين والتاوه حاله **واعلم** انه لا مانع في العقل من رد الحيوة الى بعض اجزايه ويجعل له من العقل والفهم ما يفهم به ويجيب ويدرك الملكان منه وان لم نسمع نحن كلامهم وكذلك يجوز ان يسمع كلام من يسلم عليه وكل ذلك جايز وقد ورد السمع به فوجب اعتقاد ظاهره ولا حاجة الى تكلف تاويله والله تعالى على كل شئ قدير قالوا وليس في اخبار الاطفال خبر منطوع به وظاهر الخبر يدل على التفهيم الا انه لا بد في ذلك من تكميل فهمهم ليعرفوا بذلك سعادتهم وشقاوتهم وكذلك المعصومون من الذنوب ويكون تعريفا لسعادتهم **وقيل في قوله تعالى** ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ان احد احيايتين حياة القبر واورد عليه انه يلزم عليه ان تكون ثلاثا واجيب ان نفي الثلاثة انما هو بطريق المفهوم وهو ضعيف فيسقط

لمعارضة

لمعارضة القاطع ويحتمل انه انما خص الحيايتين بالذكر لانهما اللتان انكر وهما بعد الموت اما الحيوة الاولى فمحسوسة فلا يحتاج الى النص عليها فان تمسكوا بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى **قلنا** المنفي ان يذوقوا في الجنة غصص الموت التي لم تثبت الا للاولى فمن ثم خصت بالذكر وان تمسكوا بقوله تعالى انك لا تسمع الموتى **قلنا** المراد ما داموا موتى فان قالوا نحن نرى من نذفنه على حاله ونعلم بالضرورة كونه ميتا **قلنا** هذا يوذن من قاس الغايب بعدم ظهانينته الى الايمان وهو مشاهد للكفرة حشر العظام البالية ومن يسلم اختصاص الرسول برؤية الملك دون القوم وتعاقب الملايكة فينا **وقوله تعالى** في ابليس وجنوده انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم لا يشكل في التصديق بذلك كيف والنايم يدرك احوالا من السرور والغموم والالام من نفسه ونحن لا نشهد ذلك منه والبرزخ اول منزل من منازل الاخرة وفيه تغيير العادات وخرقها فيصح ان يكون الميت حال مشاهدتنا والغر حال نظرنا اليه على غير الحالة التي نشاهد ولم نشعر بشئ مما هنالك والامر بيد الله تعالى يظهر

ها

ما شاء ويحب ما شاء نسأل الله تعالى ان يجعلنا ممن آمن به
وبملائكته وكتبه ورسله ويختم لنا بخواتم السعادة
ويوفقنا لرضوانه في الدنيا والاخرة انه ولي ذلك والقادر عليه ص
ولا يقدح فيهما شاهدتنا للميت على نحو ما وضع
في قبره لان في الموت وما بعدها خوارق وعادات
اخبر بها الشرع وهي جائزة فوجب الايمان بها على ظاهرها
ش يعني ولا يقدح في الايمان بعذاب القبر والاحياء
فيه والسؤال او لا يقدح في حمله على ظاهره مشاهدتنا
الى اخره وقد سبق شرح هذا المعنى قريبا من هذا النص
وبالله التوفيق ص واما ما استحال ظاهره
نحو على العرش استوى فانا نصرفه عن ظاهره اتفاقا
ثم ان كان له تاويل واحد تعين الحمل عليه والا
وجب التفويض مع التنزيه وهو مذهب الاقدمين
خلافا لامام الحرمين ش ما ذكر ان ما يجوز في العقل
اذا اخبر الشرع بوقوعه يجب ان يؤمن به على ظاهره
ولا يجوز تاويله والتعرض لتاويله بدعة ذكر ان ما
اخبر الشرع به وكان ظاهره مستحيلا عند العاقل فانه نصرفه
عن ظاهره المستحيل لانا نعلم قطعا ان الشرع لا يخبر
بوقوع ما لا يمكن وقوعه ولو كذبنا العقل في هذا

وعلمنا بظاهر النقل المستحيل لادى ذلك الى افحام النقل
ايضا لان العقل ايضا اصل لثبوت النبوات التي يتفرع
عنها صحة النقل فيلزم اذا من تكذيب النقل تكذيب
العقل ثم بعد صرف اللفظ عن ظاهره المستحيل ان لم يكن
له بعد ذلك الا تاويل واحد صحيح تعين الحمل لعدم وجود
غيره وذلك مثل قوله وهو معكم اينما كنتم فانه يستحيل
حمله على ظاهره من المصاحبة بالذات ولم يبق بعد ذلك
الا حمله على المعية بالعلم والرعاية ونظير الاهوتا التي تتم
الآية ونحو ذلك مما هو كثير وان كان له بعد ذلك تاويلات
كل واحد منها مستقيم فهل يعين واحد منها ليندفع
اللبس عن العوام وهو مذهب امام الحرمين او يوقف
عن التعيين ويفوض الامر فيه الى الله تعالى دفعا
للتحكم وهو مذهب الاقدمين وذلك مثل قوله تعالى
على العرش استوى فان الاستواء بمعنى الاستقرار
المكاني محال في حقه تعالى وبقي بعد ذلك تاويلات
صحيحة احدها ان يكون استوى بمعنى استولى عليه
بتضمينه له كيف شاء الثاني ان يكون بمعنى
قصد الى خلق شيء هنالك الثالث ان يكون على
بمعنى الباء واستوى بمعنى كمل الخلق بالعرش الرابع

ان المستقر فوق العرش مخلوق من مخلوقاته يسمى استوى
الى غير ذلك مما قيل والاظهر مذهب الاقدمين في ترك
تعيين بعضها وتفويض المقصود منها الى الله تعالى
مع القطع بتنزيهه جل وعلا عما لا يليق به لان تعيين
احد المحتملات الجائز بغير دليل بدعة في الدين وتجاسر
عظيم وتعيين من عين منها شيئا كالامام انما كان لدليل
يرجحه من جهة اللغة او غيرها والله تعالى اعلم

فصل

ومما جاء به صلى الله
عليه وسلم ويجب الايمان به نفوذ الوعيد
في طائفة من عصاة امته ثم يخرجون بشفاعته
صلى الله عليه وسلم والحوض وهل هو قبل
الصراط او بعده او هما حوضان احدهما قبل الصراط
والآخر بعده وهو الصحيح اقوال ونظائر الصحف
الى غير ذلك مما علم من الدين ضرورة وعلم
مفصل في الكتاب والسنة وكتب علماء
الامة

اعلم ان نفوذ الوعيد اختلف الناس فيه
على ثلثة مذاهب الاول ان الوعيد الوارد في الكتب
الالهية انما جاء للتخويف فقط واما فعل الاكرام فلا
وهذا قول الباطنية واحتجوا بقوله تعالى ذلك الذي

يخوف الله به عباده ولا يخفى فساده فان التخويف
المذكور في الآية انما هو في الدنيا وفي الاخرة يقع الخوف
به واحتجوا ايضا ان الحكيم ارحم الراحمين كيف يعذب
حيوانا ضعيفا غاية انه بمعصية انما هو ضرر في
حق نفسه لاستحالة ان يكون لله تبع في عمل احد
او ضرر به وايضا فالافعال كلها واقعة بارادته
تعالى وخلقه لا اثر للعبد في شئ منها وهذا الكلام
منهم مبني على التحسين العقلي وهو باطل وعلى طلب
الاطلاع على سر القدر وهو مما نهينا عن الخوض فيه

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ذكر القدر
فامسكوا والله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
ولا علم لنا بشئ الا ان يعلمنا جل وعلا

الثاني
من المذاهب ان العذاب انما يحسن في الكافر دون المسلم
وهو مذهب المرجئة وجزموا بنفي عذاب من مات
من اهل الكبائر قبل ان يوفق للتوبة واحتجوا بقوله
تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين ودخول النار
خزي بدليل متى تدخل النار فقد اخزيته فهو خاص اذا
بالكافرين دون المؤمنين لقوله يوم لا يخزي الله النبي
والذين آمنوا معه وبقوله تعالى قد اوحي الينا ان العذاب

على من كذب وتولى والالف واللام في العذاب للعموم ويقوله
تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها وبقوله تعالى لا
يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى **وبقوله تعالى**
وهل يجازى الا الكفور والكفور لفظ مبالغة فوجب ان
يختص بالكافر لا يعارضه قوله تعالى من يعمل سوءا يجز به
لانا نقول يرجح عند التعارض اى الوعد على اي الوعيد لان
رحمة الله تعالى وفضله اغلب وبقوله تعالى يوم تبيض
وجوه وتسود وجوه الآية وبقوله تعالى وجوه يومئذ
مسفرة الآية وبقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على
انفسهم الآية والمراد المؤمنون بترتيف ما وله شرف
والجواب عن الجميع ان الايات المخصصة
العذاب بالكافر مراد بها عذاب وخزي خاص وهو الذي
يقتضي الخلود والا فلا شك بعذب والعياذ بالله ولا حقا
ان ذلك خاص بالكافر **واما قوله تعالى** يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم فهو عام يقبل التخصيص وايضا
فيحتمل ان المراد حض العصاة على التوبة والرجوع الى
الله تعالى وان لا يقنطوا لبواقعة الذنب من رحمة الله تعالى
اثر هذه الآية وانيبوا الى ربكم واسلموا له **المذهب**
الثالث ان العذاب ثابت حسن في حق الكافر

حتى يصح لهم ذلك
عند التوبة ويدل عليه
قوله تعالى الخ

وعصاة المومنين وهذا هو الذي اجمع عليه اهل السنة
والمعتزلة الا ان حسنه عند اهل السنة بالشرع وعند
المعتزلة بالعقل وايضا فليس هو دائما في حق من تعمد فيه
من عصاة المومنين عند اهل السنة ولا شاملا عندهم
بجميع العصاة لثبوت عفو تعالى عن كثير وخالفه
المعتزلة في الامرين **وبالجملة** فمذهب جميع اهل
الحق واهل السنة ان الناس على قسمين مؤمن وكافر
فالكافر في النار مخلد فيها باجماع **والمومن على ضربين**
محفوظ من المعاصي وغير محفوظ فالاول في الجنة بدء
باجماع **والثاني** صاحب صغاير فقط وصاحب كبايرة
وصاحب الكباير تائب وغير تائب **فالقسمان**
الاولان ايضا في الجنة وربما تكون بعد اهوال ثم يغفر
الله سبحانه وغير التايب في مشيئة الله تعالى مع
اجماعهم على نفوذ الوعيد في بعضهم وهم جماعة من كل
نوع من انواع المعاصي **واما شفاعة سيدنا**
ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم في
اخراج عصاة المومنين من النار فله حقا في ثبوتها
عند اهل السنة وانكرها المعتزلة على اصلهم ان الفاسق
مخلد في النار كالكافر ولنبينا محمد صلى الله عليه وسلم

شفاعات اخر مشهورة في كتب الحديث نسأله سبحانه
وتعالى ان لا يحرمنا منها فاما ثبوت الحوض
له صلى الله عليه وسلم فمشهور مستفيض
نسأله سبحانه ان يجعلنا في الرحيل الاول من الوارد ين
عليه والشاربين منه واختلف اهل هو بعد الصراط
او قبله والتحقيق ان له حوضين قبله وبعده واما
نظائر الصحف فمشهور ايضا واختلف اقيم
ينفذ فيه الوعيد من عصاة المؤمنين هل ياخذ
كتابه بيمينه وامره موقوف والله تعالى اعلم
ص واعلم ان اصوله الاحكام التي منها
تتلقى الكتاب والسنة واجماع الامة وقياس
الائمة واتباع السلف الصالح واقتفاء اثارهم
نجات لمن تمسك به وافضل الناس بعد
نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم
ابو بكر ثم عمر ومختار مالك الوقف فيما بين
عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما وعن من
قبلهما والصحابة رضي الله تعالى عنهم كلهم
عدول ائمة بايهم اقتديتم اهديتم نفعنا
الله تعالى بجميعهم واما الثناء على سفتهم و

حرنا

حشرنا في زمرتهم امين يارب العالمين
فهذه عقيدة اهل التوحيد المخرجة بفضل
الله سبحانه وتعالى من ظلمات الجهل
والتقليد المرغمة بعون الله انف كل مبتدع
عنيد نسأله سبحانه ان ينتفع بها بفضله
ويشرح بها صدر كل من سعى في تحصيلها
بطوله ش مراده بالاصول الادلة وبالاحكام
الشرعية جمع حكم وهو خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير والوضع
فيدخل في الاقتضاء الايجاب والتحريم والندب
والكراهة والمراد بالتخيير الاباحة والتوضع عبارة
عن الحكم على شئ بانه سبب لاحد الاحكام الخمسة
او شرط فيه او مانع فيه فالمعنى ان الاباحة التي
يستند اليها في اثبات هذه الاحكام منحصرة
في الاربعة التي ذكر وهي الكتاب والمراد به القرآن
المنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والسنة
والمراد بها ها هنا ما صدر عنه عليه الصلوة والسلام
مما ليس بمتلو[2] ويحصر ذلك في اقواله صلى الله عليه وسلم
وفي افعاله وتقاريره والاجماع والمراد به اتفاق

[2] بمتلو نسخ

المجتهدين من امة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
في عصر على امر ومن يرى انه لا ينعقد الا بقاء
اجماعهم الى انقضاء عصرهم يزيد في التعريف الى
انقراض العصر ومن يرى ان الاجماع لا ينعقد مع
خلاف مستقر من بيت او حي وجوز وقوعه يزيد
ولم يسبقه خلاف مجتهد مستقر **والقياس**
والمراد به مساوات فرع الاصل في علة حكمه وانما
اضاف القياس الى الائمة للتنبيه على ان ليس كل
قياس يعتبر بل الذي ينبع من الائمة المجتهدين
لاتساع مقدماته وكثرة الغلط فيه والعلم المتكفل
بمعرفة هذه الادلة ومسايلها ومعرفة وجه
استنباط الاحكام الشرعية منها هو العلم المسمى
باصول الفقه وانما مرادنا نحن بهذا الكلام
هنا بيان مذهب اهل السنة في ان الاحكام الشرعية
لا تثبت بالعقل المحض بل بالنقل والعقل
المستنبط منه خلافا لمذهب المعتزلة المحكمين
المعقول في اثبات الاحكام الشرعية وقد سبق رد
مذهبهم في فصل التحسين والتقبيح **وقوله**
واتباع السلف الصالح الى اخره تنبيه به على ترك

البدع التي لا يشهد لها اصل من اصول الشريعة والقرا
عنها غاية المقدور الى ما كان عليه السلف الصالح
رضوان الله عليهم سواء تفلعت تلك البدع بالعقا
كثير من عقايد المعتزلة ومن في معناهم او بالا
الظاهرة كثير مما هو مشاهد في ازمنتنا
وفي ما قبلها ولا حول ولا قوة الا بالله **والصحابة**
كلهم عدول هذا هو الذي عليه جمهور
العلماء والمحققين من اهل الاصول ان كان ممن
ثبت صحبته لا يسال عن عدالته ولا يتوقف في
روايته عرف او لم يعرف ودليلهم ظاهر الكتاب
والسنة كقوله والذين معه اشداء على الكفار الاية
وقوله وجعلناكم امة وسطا **وقوله كنتم خير**
امة اخرجت للناس وقوله عليه الصلوة والسلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله
خير القرون قرني وقوله لو انفق احدكم مثل احد
ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه **وفي**
المسيلة اقوال اخر غير مرضية ومحلها علم
الاصول والذي عليه الكتاب والسنة واجماع من
يعتد باجماعه ما تقدم وهو انهم كلهم عدول من

ر

يد

عمال

غير تفضيل **والصحابي عند الجمهور** من اجتمع
مؤمنا مع النبي صلى الله عليه وسلم ثم مات مؤمنا
وان لم يرو عنه وان لم يطل **وقيل** لمن اجتمع اجتماعا
من قول ابن الحاجب من رآه لانه يخرج عنه مثل
عبد الله بن ام مكتوم رضي الله عنه وانما لم يشترط
طول الاجتماع في حق الصحابة بالنسبة اليه صلى
الله عليه وسلم مع اشتراط ذلك فيه لغة وعرفا
بالنسبة الى غيره لان اجتماع المؤمن معه عليه
السلام وان كان لحظة يحصل له من البركة ونور
الباطن ما لا يدخل تحت حصر واذا كان كثير من
الاولياء شوهد عظيم ارتقى من اعتنى به بنظرة
واحدة وتوجهوا اليه بهمة مغرقة فكيف بالاجتماع
مع اشرف الخلق ومن نور اصل الانوار كلها فهم
في ادنى انواعه تغرق جميع انوار الاولياء ومعاذ
صلى الله عليه وسلم ما ذكره الذاكرون وغفل عن
ذكره الغافلون **قوله وافضلهم ابو بكر**
ثم عمر الى اخره هذه المسئلة اختلف الناس فيها
فقالت فرقة لا يتعرض للتفضيل بينهم وقالوا هم
كالاصابع في الكف وقالت غيرهم هؤلاء بالتفضيل

ثم اختلفوا

ثم اختلفوا فقضلت الخطابية عمر رضي الله عنه وفضلت
الراوندية العباس رضي الله عنه وفضلت
الشيعة عليا رضي الله عنه **وفضلت اهل**
السنة ابا بكر رضي الله عنه قال القرطبي
في شرح مسلم لم يختلف السلف والخلف في ان
افضلهم ابو بكر ثم عمر وكابرة بقولهم الشيع والبدع
وقال القاضي عياض في الاكمال قال ابو منصور
البغدادي في اصحابنا مجمعون على ان افضل
الخلفاء الاربعة على ترتيبهم في الخلافة ثم تمام العشرة
ثم اهل بدر ثم اهل احد ثم بيعة الرضوان ومن
له مزية اهل العقبتين من الانصار وكذلك
السابقون الاولون واختلف فيهم فقيل هم من صلى
القبلتين وقيل هم اهل بيعة الرضوان وقيل
اهل بدر **واختلف فيما بين عثمان**
وعلي رضي الله عنهما فقيل هما على ترتيبهما
في الخلافة وبه قال مالك الاشعري وقيل فيهما شاء
بالوقف وبه نحا مالك رحمه الله فقيل له في المدونة
من افضل الناس بعد نبيهم فقال ابو بكر ثم عمر او في
ذلك شك وسقط عمر من بعض الروايات فقيل

فعلي وعثمان فقال ما ادركت احدا ممن اقتدي به
يفضل احدهما على صاحبه ولا في المعالي فرتبته
وقال ابن المغربي قد كان شيخنا الفهري تقدم
عمر كثيرا ويقول لو قال احد بتقديمه على ابي بكر لقلته
ويرحم الله الفهري لم يصب وجه النظر بل غاب
عنه اذ لو نظر لعلم ان ابا بكر رضي الله تعالى عنه
سيد الامة غير مدافع **ثم اختلف** في تاويل
وقف مالك رحمه الله تعالى فقيل هو وقف على ظاهره
وقيل هو راجع الى القول الاول لعلمهم على ترتيبهم
في الخلافة ويحتمل وقفه ووقف من يقتدي به
انه لما وقع من الاختلاف والتعصب حتى صار الناس
فرقتين علوية وعثمانية وقيل ان سبب
قوله بالتفضيل بينما طلبت العلوية حتى امتحن
رحمه الله تعالى ومعنى التفضيل كثرة الثواب
ورفع الدرجة وذلك لا يدرك بقياس وانما
يثبت بالنقل ولا يستدل عليه بكثرة الطاعات
الظاهرة انه قد يكون على اليسير من عمل الشر اكثر
من الكثير وان كانت الاعمال الظاهرة مجال الغلبة
الظن بالتفضيل **واختلف القائلون** بالتفضيل

عدم ظ ٢