سطر ٢٥ اوراق ٩٥

شرح التمهيد لمولانا النسفي لملا كستلي

رحمهما الله تعالى

اول يه هو الذي بيده كل شيء بالجم

النسفي

شرح التمهيد لملا كستلي

رحمه الله

امين

المجيبة في علم العربية

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısım: Lâleli
Yeni Kayıt No.:
Eski Kayıt No.: 2277

٢٢٧٧

اوراق ١ ٩٥

بسم الله الرحمن الرحيم رب اعوذ بك من الخنز

الحمد لله الموصوف بصفات الكمال المنزه عن النقائص والزوال تعالى ذاته
عن مناسبة الاجسام والجواهر والاعراض وتقدس صفاته عن العلل والشروط
والاغراض كون المكونات بلا ظهير ولا مشير وابداء المبدعات بلا معين ولا نكير
خلق الانسان من سلالة من طين وآواه في قرار مكين وغذاه في جعب الارحام
بانواع الشراب والطعام انشاء فنهاه الاشباح واودع فيها الارواح فلق منها
الحواس وركب فيها الاحساس زينه بالانوار الساطعة الظاهرة ونصره بالدلايل
القاطعة الباهرة كرمه بتشريف الكتاب في شرفه بتكريم الخطاب جعله للمعرفة
والتوحيد اصلا وشرع له دينا سمحا سهلا وخص من بينهم المبعوث الى الاسود
والاحمر بالكتاب العزيز النور والنذير وانزل عليه الشرايع الشرع والاحكام والفصل
بين الحلال والحرام وجعل امته خير الامم ومحاسنهم بالتوبة والندم واكرم بعضهم
بالعمل والعلم والبسهم بلباس الصبر والحلم فان العلم احسن لباس واتقن اساس
لاسيما في زمن امين من طلبه ووعاه وشرف من تركه وازدراه شموس العلم شاسعة
واقمار الحكمة منخسفة فالنهار ليل بالدخان والليل نهار بالنيران وليس الحيلة و
الخلاص الا التعلق والاختصاص باثار السلف والتبرك بانوار الخلف فاقول
وبالله التوفيق ثم ان كتاب التمهيد بحر زاخر وفخر زاهر ونجم باهر ونثر ناصع
ولابله مبين ورواياته مستبينة واشاراته لطيفة وعباراته فصيحة عالية تتبدى فيها ظلال
للانام وجنة فيها النخل وانواع الكمام بلاد روضة فيها انجار وازهار وحديقة فيها
اثمار وانوار فوايده جمة وعوايده عمة ابكار معانيه خفيات مبانيه مستورات وانوار
مبانيه فوق لثام معانيه مشهورة اشتهر مآثره المأثورة واضاق دراية المنشورة
مبدا وان هذا الكتاب مشتمل على البلاغة والفصاحة وشامل فنون الكمال والبراعة
في مسايل المعضلة والدلايل المشكلة والتعلقات الغايبة والنكات الابية فرحبا
لمولفه فانه الفايز فبئس مولفه اواه الله في رياض الجنان وحشره بحال الغفران
ولعمدة ما راينا في الدهر فورا وشاهدنا في العصر قصورا اختصروا على المختصر

واقصروا

واقتصروا على المختصر ومجروا الطوال وآثروا القصار شرعت في كشف الغاطه
الرشيقه وشرح معانيه الدقيقه من الدرايه بل من الروايه ليكون تبصره للمبتدي
وتذكره للمنتهي واعانه للطالب في ابانه للمتعلم وسالت الله ان يوفق من نظر فيه
وافاد ويسدد من تامل واستفاد وان يجعل في صحيفه يوم التناد وانه خير
موفق وخير معين قوله بحمد الله الحمد لله اعلم ان المولف وفقه الله لا بد له
من ستة خصال واربعة خلال اما الاول فان ابتداء بالحمد والثناء ليعلم انه من
اهل الاقرار والوفاء دون الدهرية واهل الجفاء والثاني ان يصلي على الرسول
والانبياء ليعلم انه من المقرين بالرساله والاجتباء والثالث ان يدعو للصحابه
بالرضوان ليعلم انه برئ من الاهواء والطغيان والرابع ان يشهد بالشهادتين
ليدل على ايمانه والخامس بيان الغرض لانه من كمال اتقانه والسادس سمه المولف
والمولف ليضح النقل ابتداء بالسلف في الخلف قوله والحمد في اللغه الثناء
الجميل وفي الاصطلاح الوصف بالجميل على جهه التفضيل والشكر اظهار النعمه
وقيل الاعتراف بانعام المنعم وقيل استعمال الاوامر وقيل شكر كل شيء اداؤه
ما كان واجبا فيه والحمد يقتضيه الذم والشكر يقتضيه الكفران قال الله تعالى فاشكروا
ولا تكفرون وقيل بينهما خصوص وعموم فالحمد اعم منه لانه يكون على النعمه
وعلى غيرها يقول حمدت الرجل على نعمه وحمدته على حسبه ونسبه والشكر لا يكون
الا على النعمه وقيل الشكر اعم منه لانه يكون باليد واللسان والقلب كما قال
افادتكم النعماء مني ثلاثه يدي ولساني والضمير المحجبا والحمد لا يكون الا باللسان
وقيل الحمد اخص من الشكر وذكر في الكشاف ان الحمد باللسان وحده فهو احدى
شعب الشكر فان قيل كيف صح هذا والحمد اعم من وجه فكل شكر باللسان يكون
حمدا وكل حمد لا يكون شكرا لان الحمد على الحسب والنسب لا يكون شكرا على ما قررنا
فلنا المراد الحمد على النعمه دون مطلق الحمد ونظيره مطلق التصور
مع التصور الذي هو العلم بداءة الشيخ رحمه الله بالخاص وهو الحمد ثم بالعام
وهو الشكر قوله لا يجحد اي لا ينكر وهو نقيض حمده وحمد له كما قيل شكره
وشكر له ويشكر نشكر من ضاهها ويشكر لله لا نشكر اي لا نشكر لله ويشكر اهم

قيل جمع بين المتعاطفين قوله الا نعمة منه اى من الله وتلك النعمة الغذاء
الذى هى مقارنة للفعل وهو الحمد وهى الاستطاعة فى اصطلاح اهل السنة
والجماعة وقيل تلك النعمة اللسان وقوة التكلم واللسان والعقل والحيوة لان اداء
الحمد على نعمة لا تصور بدون هذه النعم وقيل التوفيق وكل نعمة تستلزم وجود الحمد
عليه فاداء الحمد على نعمايه لا تصور بدون نزاوف الآية فتبين ان اداء الحمد يوجب
اداء الحمد واداء الشكر يوجب اداء الشكر قوله متجددة فيه اشارة الى ان
العزم مقارنة لا سابقة قوله على سنيه المتن جمع سنة وهى الانعام من قولهم من
عليه بكذا اذا انعم وهى المنة واسم المنان ومن عليه صنعه اعتده عليه منة وانعاما ومنه
قطعه ومنه المنون المنية والدهر قال الله ريب المنون معناه لا يتوخى شكر انعامه
الا بانعام منه زايد على الاول كما لا يوخى حمده على نعمه الا بنعمة جديدة فان قيل
ما التفاوت بينهما قلت الحمد يتناول العبادات اللسانية والشكر يتناول الفعلية واللسانية
والمالية قوله والصلوة اى الرحمة وهى كلمة عامة من حيث المعنى يراد بها ما هنا
احص الخصوص وهو محمد رسول الله والضمير فيه فى الموصفين راجع الى من لفظا
ومعنى بخلاف من فى قوله ومنهم من ينظر اليك وحد الفعل نظرا الى لفظه دون معناه
قوله ختم به الرسالة اى ارسال الرسل وانزال الكتب قال الله ولكن رسول الله وخاتم
النبيين والخاتم بفتح التاء آلة الختم وبكسر التاء الفاعل وفى ختم بالرسالة ختم بالنبوة
قوله واوضح به الدلالة اى الاستدلال بالايات الدالة الواضحة على توحيده وقدرته
وعلمه وحكمته لان الاذهان كانت غافلة والقرائح فارغة والطباع طبع حامدة والانوار خامدة
عن طرق الاستدلال وترتيب مقدمات الجدال وان كانت الممكنات عليه دليلا والعقول اليه
سبيلا فانزل الله عليه القرآن وارسل اليه البيان وعلمه الخليل وكشف عليه الدليل قال الله
ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر الآية وقال
وفى انفسكم افلا تبصرون وفى الايات كثرة وفى هذا القدر غنية قوله محمد عطف بيان
من من وانثاه الخاص بعد العام سمى عطف بيان وايثار العام بعد الخاص يسمى بدل الكل
وابنه زيدا احتمل وابنا خال زيدا قوله سيد البشر فان قيل ما الفايدة فى تخصيصه بكونه

سيد البشر مع انه افضل الخلائق انسا وجنا فلت فيه وجوه احدها ان التفضيل
على الافضل تفضيل على الكل وثانيها انه انما ميم المقصودون المكرمون وثالثها
انه من قسم الاغراق وروى ان اعرابيا سال بصريا من سيدكم قال سيدنا الحسن قال
ثم قال لانه عالم لا يحتاج الى الناس ونحن نفتقر اليه قال فحق له ان يسود وصفه بالسيادة
لانه اشرف الموجودات ويكونه قائدا كان القوم في غمة او عمى وسوقا قائد يقودهم
الى منزل النجاة او نور الدرجات والخير جمع خيرة والمراد منه هذه الامة قال الله كنتم
خير امة اخرجت للناس قوله صلوة منصوب بقوله والصلوة او باضمار صل جالبة
صفة صلوة تقديره صلوة جالبة لمرضاته قدم المتعلق على المتعلق به ايذانا بانه
هو المقصود والضمير ان في الموضعين راجعان الى كلمة من قوله ولشفاعته
يعني صلوة كاسبة لشفاعته اتيانا على ما ارتكبنا من الاتمام الموقفان والاحرام
المهلكان اضاف الصفة وهي الموقفان والمهلكان الى الموصوف وهي الاتمام
والاحرام لاجل البيان والمبالغة في الكلام كما ابهم وبين في قوله واشتعل
الرأس شيبا اضافة الفعل الى المضاف اليه واخر الفاعل منصوبا بيانا للاسناد
وطلبا للفصاحة وتحصيلا للبلاغة حلب الشيء جابه من بلد الى بلد حلبا وعبد
حلب وهو الحلاب والكسب الجمع وكسب الرجل مالا جمعه وقد ان طيب الكسب والمكسبة
والحرم الذنب والجريمة منه وجرم كسب وا ذنب جرما والموقفان من اوقف اى
اصلكا وقف صلكا يقف من باب ضرب ووقفا ووقف يقف من باب
علم وحسب وقفا وموقفا قوله واعلم ان لاسم الجهات احوالا ثلثة اما ان
يكون مضافة وحينئذ تعرب بالحركات الثلاثة او غير مضافة وهي اما ان تكون
منونة فيها او منتهية فان كان الثاني تبنى في الاحوال الثلاثة وان كان الاول تبنى
على الضم نحو ناه وبعد حمد الله والصلوة على الرسول قوله فان فازبه اى ظفر
وفازمنه بخافوزا ومفازا ومفازة والمفازة المنجاة قوله مع ارتقابه الضمير
راجع الى كلمة من والارتقاء افتعال من رقى في السلم ورقى السطح صعد رقيا
وهو المرقى اسنا اعلا قوله الامارة والاية قال الامارة مصدر امره

بالضم صار امیرا ه

واما صطلاح ء

وامارة وأمّر فهو امیر وهی امیرة والنامیر تولیة الامارة والنامر التسلط والاستبداد
المشاورة والایالة مصدر ایضا من آل الامر یئیل تولیها اولا وایالة ای ساسها
وال ماله ای اصلحه والائتیال الاصلاح والسیاسة والاول الرجوع ایضا قال
رمضان بن محمود بن محمد کذا سمعت عن شیخی وسندی فرید الزمان الفائق علی الاقران
تاج الحق والدین ابقاه الله وایانا ونفع المومنین بدوام حیوته وایانا قوله
واعتلائه ای وضعوه والاعتلاء افتعال من علا یعلو علوا وعلیه قوله علا زیدنا
یوم النقار اس زیدکم قوله والجلالة الجلالة هی العظمة والجلال العظیم
والجلال ناقة عظیمة شبه السلاة والعظمة بالجبل قوله بالصلابة الصلابة
مصدر صلب صلابة من حد کرم والقلبة والصلیب والصلب الشدید والتعصب
تفعل من عصب الشیء شده والعصابة العمامة وکل ما تعصب به الراس وعصب
راسه بالعصابة وتعصب بها واعتصب شد الراس ومعنی الکلام بالقوة فی الدین
والابانة والشدة للمذهب المستقیم قوله فما کاد کاد من الکید الذی هو
المکر لا من الکبد ورجع ضمیره للدین او للمذهب المستقیم ای لاجل الدین تحضر له
الضمیر راجع الی کلمة من آل الشیع جمع شیعة وهی الرهط والنفر والبدع جمع بدعة
والبدعة خلاف السنة والجماعة لان کل محدث یسمی بدعة لان الاستنباط والاختراع
ماض الی یوم القیامة واثبات الاحکام فی المقیس جایز ولیس ببدعة والضلالة
نقیض الهدایة والغی نقیض الرشد والجهالة نقیض العلم والمراد من الشیع والاتباع
اهل الاهواء نحو الرافضیة والکرامیة والمعتزلة واضرابهم قوله الا حملاه
هذا استثناء من قوله فما کاد والالف یرجع الی الصلابة والتعصب والضمیر المضاف الیه
فی حملاه وفی کیده راجع الی الکائد بالنومین بابنائه الضعف فی کیده وسعیه
ای علی مقابلة سعیه ای عمله بالتخیب بالتضییع والمراد عدم حصول المقصود
وارافنه ارافق ومرافق وامرافق ایضا ای صنیعه الضمیر فی ارافنه وحسامه راجع
الی کلمة من وفی دمه الی الکائد وقیل الضمایر کلها ترجع الی الکائد ودمه بدل
منه وهذا تعسف وتکلف والمصدر فی الوجه الاول یضاف الی الفاعل قوله

والزرده راس الجبار

ما أنيح اى قدر اناح له كذا اى قدره فى الاناء سمى القدح كاس حين صار ملوا
من الشراب الحمام الموت معناه سقى الملك الكائد ما قدر له من شراب الموت
واذاقه وهذه الجمل عبارة مستعارة عن حز رقبة الكائد وعدم نفاذ كيده
وتكذيب قوله الرائد وقلما تخلو مجالس الامراء عن هذه السفهاء اياكم ومجالسة
هذه الغرناء قوله الطائية والعطف هو عطف على قوله بالصلابة والتغصب
اى التزحم من قولهم عطف عليه رحمه وهى العاطفة وعطف العود ثناه
من الشئ ومنه العطفة الاجتياز افتعال من جاز يجوز جوازا بها اى بحضرته
اى فيما جاوز وما مر بحضرته احد قوله عقلته اى شدته والضمير اى بحضرة الامير
راجع الى احد وهو المجتاز من قولهم عقل البعير شده بالعقال ومنه العقل
ومنه المعقلة للدية آبادى جمع ايد والايد والاد القوة وآيده وآده قواه
وناد نفوى والايد القوى والمراد بهنا النعمة لانها سبب القوة الغر البيض
والغرة بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم ومنه فرس اغر والاغر الابيض
وقيل رجل شريف قوله ومنه هى جمع منة وهى النعمة يقال من عليه
انعم عليه والجسام العظام عبارة عن كثرة النعمة او كثرة الانعام والضمير
فى قيده لاحد وفى بها للحضرة والثلاثة الباقية راجعة الى الممدوح قوله
لم يتأنداى لم يتوحش لتأند التوحش من ابداى توحش قوله
وبفضل كثيراى وسبب فضل ويحتمل ان يكون معطوفا على قوله وبالصلابة
تذللت سخرت التذلل التسخر والتذليل التسخير قال الله وذللت قطوفها
تذليلا صعابه اى الامور الصعبة الشديدة فى الملك وشوارده جمع شاردة
وهى النافرة من قولهم شرد البعير اى نفر شرادا ومنه نافية تشرد
وآوابد جمع آبد من ابداى توحش والاوابد الوحوش والضمائر السنة
راجعة الى الممدوح قوله فنواه فى اعلا قلله اى فاسنفر فى اعلا
قلل ملكه وتزين بابهى حلل فضله فتخيل الملك جبلا شامخا وسعيه فى

تحصيله الصعود عليه والقرار على الملك بالقرار على الجبل وكذلك الجملة الثانية
قوله بابي حلله البهاء الحسن ومنه بهي الرجل وبهو فهو بهي معناه باحسن
حلله قوله ان اكن يعني طلب مني ان اكتب عقيدة من سلف يعني ما كان معتقد السلف
في الدين والمراد من السلف الصحابة وعلى الاسلام رضوان الله عليهم اجمعين قوله
الى ذلك اي الى كتابة عقيدة السلف والمبادرة المسارعة قوله الله اي الى
الملقن والمطلوب قوله رها اي بالمبادرة وعنها اي عن المبادرة قوله
من النكت وهي جمع نكتة والنكتة النقطة وفي الاصطلاح الدليل الغوص الموثر والنكت
ان تضرب على الارض بعود او نحوه فتوثر فيها اثرا بينا قوله لا مغمز لفنانها
هذا مثل في قوة الدليل واحكام الحجة المغمز موضع الغمز يقال غمز بالبد عصره
وغمز فيه طعن وما فيه مغمز اي معاب القناة اقصر من الرمح طولا واشد صلابة
والغمز الاشارة بالعين ايضا قوله لا مقرع لصفاتها المقرع موضع القرع
والقرع الضرب قرعه بالمقرعة في الاناء والقرع الدق قرع الباب دفه في
الفصاح والمقداع شي كالفاس تكسر به الحجارة والصفاق صغار الاحجار الصلبة
التي لا تكاد تكسر صفا فان قيل الصفاة الحجر صغار وهذا يشير الى خفارة الدليل
وضعفه قلت التنكير يوجب التعظيم وانما الخفاء بها من حيث الصلابة
لا غير والعائدة تكرر الفايدة قوله لا يذودك يطرد الذود والزياد
والتذويد الطرد قال الله تذودان اي تطردان والذود من الابل ما بين
الثلاث الى العشر ومنه الذود الى الذود ابل عصمة حفظه وتسديده تاييده
البغية الحاجة بكسر الباء وضمها ومنحني يعطيني والمنح العطاء والله اعلم فصل
في اثبات حقايق الاشياء قوله حقايق الاشياء حقايق جمع حقيقة وهي فعيلة
بمعنى الفاعل كالحاق اي الثابت فان قيل ما هذه الاضافة امن قبيل قوله غلام
زيد او خاتم فضة او ضارب زيد قلت بل من قبيل قوله ذات يوم وذات
مرة لانه نظير اضافة المسمى الى اسمه اعلم ان الموجود ينقسم على اربعة انواع وجود
ذهني وهو احضار صورة الشيء في الذهن ووجود لفظي وهو التلفظ بدال اللفظ

العنوان

ووجود خطي وهو كتابة ذلك اللفظ ووجود خارجي وهو ان يكون الشئ واقعا
في الواقع وخلاف المخالف في هذا الوجود فانوا انا رأينا اشياء ليست بها
في الواقع نحو السراب ترى ماء وليس بماء والقمر في الماء يراه قمرا وليس كذلك وكذلك
نرى الصغير في البر كبيرا اذا كانت المسافة بعيدة ونرى الكبير في البحر صغيرا
اذا كان الشخص بعيدا واذا تاملنا فيها وجدناها على خلاف ما رأيناها واذا
ثبت المدعى في الواحد ثبت في الكل فثبت ان هذه العلوم والحقائق مظنونات
وحسابنا في تخلف ذا حقائق لها وبهذا ثبت ان الاعتماد على البصر وسائر
الحواس لجواز الغلط في الكل والجواب لا نسلم ان السراب يرى ماء بل يرى سرابا
وكذلك القمر في الماء ليس يقع بل عكسه كما في المرآة يرى فيها عكس صورة
الرائي لا عينها واما الكبير على البعد فيرى صغيرا لكرية الماء ولهذا يظهر
على راكب السفينة رؤس الاشجار اولا ثم الفروع والاغصان ثم الجذوع
والاصول بخلاف البرفان اجزاء الارض صاعدة وهابطة فالصغير
على الصاعد يرى كبيرا لصعود المكان ولان من شرط صحة الادراك
بالحواس ان لا يكون المدرك بعيدا جدا ولا قريبا جدا فان البعد المفرط والقرب
المفرط يخلان بالادراك فثبت ان لا غلط في حواسنا بل الغلط والشبهة
والشك في حواسكم وعقولكم ونفوسكم ولان حقيقة السراب ان يرى ماء
ولا ماء فلو كان ماء لبطل الحقيقة حينئذ فثبت ان ما قلتم فهو دليل لنا
لا علينا وكذلك المرئي في الماء والمرآة عكس القمر والصورة لا عينهما فلو
ثبت عينهما لبطل الحقيقة وهذا القدر يكفي لاصحاب الرشاد واقدار البحار
لا تكفي لاهل العناد ومن يضلل الله فما له من هاد قوله لان من
اي الخصم نفاها اي نفى الحقيقة كان نفيه اي كان نفي الخصم اياها اي
الحقيقة مخصوصا اي من الخصم فكان في نفيها اي في نفي الحقيقة ثبوتها
اي ثبوت الحقيقة فكان ثابتا اي كان الحقيقة ثابتة ضرورة والضابط
ان جميع الضمائر المؤنثة راجعة الى الحقيقة والضمائر المذكرة راجعة الى الخصم

قوله وكان في نفيها نفيها وجه الاستدلال ان من نفى الحقيقة لابد له ان يعترف
بان لنفيه حقيقة لانه لو لم يكن لنفيه حقيقة لما تم دعواه ولبطل معناه واعترافه
بان لنفيه حقيقة اعتراف بحقايق الاشياء لعدم القايل بالفصل ولوجود القايل
بالوصل فان قيل لانم انه لابد له من الاعتراف بل نقول ان في نفي حقيقة
النفي شكا ايضا قلت ما نقول في حقيقة الشك فان قال فيه شك ايضا يعني شكا في
شك قلت الخ اما ان ينتهي الشكوك الى شك لا شك في شكيته وح يثبت المدعى وهو
حقيقة الشكية في ذكر الشك او لا ينتهي وح يلزم شكوك لا نهاية لها وهذا ظاهر
الفساد ولان من نفى شيا لا يمكن له النفي حتى يعرف ان النفي ما هو وان المنفي ما هو
وان الحقيقة ما هي وهذا دليل على انه عرف حقيقة الاشياء حتى يمكنه النفي والاثبات
وطايفة اخرى ينفون الشك في الحقايق يقال لهم الشكاكة ودليل بطلان هذا
القول ان دليل الشك الخ اما ان كان مشكوكا فيه او لم يكن فان لم يكن مشكوكا
فيه ثبت المدعى وان كان مشكوكا فيه لم يثبت المدعى وقد مر هذا وطايفة
اخرى يزعمون ان حقايق الاشياء تابعة لاعتقادات المعتقدين فلا يكون نافيا شيء
لو اعتقد المعتقد ان لها حقيقة كان لها حقيقة وان اعتقد انه لا حقيقة لها
لا حقيقة لها قلت انا نعتقد ان حقايق الاشياء ليست بتابعة لاعتقادات
المعتقدين فلا يكون تابعة ضرورة وهذا بيان مذاهب الاقوام نقال لهم السوفسطايية
وبهذا القدر وضح لكل الطريق لكن الشان في التوفيق والله في الناس للحق ولا
موفقا قوله فكان في نفيها ثبوتها فان قيل ان في نفيها نفي الحقيقة
لا ثبوت الحقيقة لانه لو كان في نفي الحقيقة ثبوت الحقيقة يلزم الجمع بين الثبوت
والانتفاء ولانه يلزم ان يكون النافي للحقيقة نافيا لها ومثبتا لها ولانه
يلزم ان يكون الدليل النافي دليلا نافيا ومثبتا قلت هذه الشبه الثلاثة
انما يلزم علينا لو قال فكان نفيها ثبوتها فاما على هذا التقدير فلا لانه قال
فكان ثبوتها جعل النفي ظرفا للثبوت لا دليل الثبوت والتناقض انما يلزم ان

لو جعل نفي الحقيقة اثباتا والنافي مثبتا أما اذا جعل النفي سببا لثبوت الحقيقة
من حيث انه النفي لا يصح الا ان يكون له حقيقة فلا قوله ثم اسباب العلم
اي اسباب تحصيل العلم او حصول العلم وآعلم اولا ان العلم على نوعين قديم
وحادث فان قيل هذا التقسيم يشير الى ان العلم نوع من انواع العلم داخل
يخص جنس العلم فلم هذا الاشكال وارد في الموضح والنفي ايضا
والجواب ان كل لفظ يتناول افرادا مختلفة الحقايق يسمى مشتركا لا جنسا
كالعين والصريم وسياتي بيانه شافيا في موضعه ان شاء الله تعالى قوله
فعلم الله تعالى واما الحادث ففعلي نوعين ضروري واكتسابي فالضروري ما
احدثه الله تعالى فينا من غير كسب واختيار منا فكان محدثا غير مكتسب ويسمى
هذا وجدانيا وضروريا كعلمنا بوجودنا وتعتراوانا من الصحة
والسقم والجوع والشبع والري والعطش والاكتسابي ما احدثه الله تعالى
عقيب كسبنا واشتغالنا باسباب التحصيل ويسمى اكتسابيا اشارة الى انه يحصل
بالاختيار والاول ضروريا اشارة الى انه يحصل بالاجبار قوله
للخلق اي المخلوقات نحو الانس والملك والجن وغيرهم قوله ثلاثة
وجه الانحصار ان حصول العلم للطالب الخ اما ان يكون من الغير او من
نفسه فان كان من الغير فهو الخبر وان كان من نفسه فلا خ اما ان يكون
من الاسباب الظاهرة وهي الحواس او من الباطنة وهو العقل قوله
الحواس هي جمع حاسة من حسه اي علمه والحس العلم قوله الحواس
خمسة اختلف العلماء في اقسام الحواس فزعم النظام ان حواس الانسان
كلها حس واحد وهو ادراك المحسوسات بجمعها ثم القوى والآلات
مختلفة فتختلف الصور المحسوسة وزعم الجاحظ ان الحواس اربعة لاختصاص
كل واحد من الاربعة ببنية مخالفة للاخرى واللمس غير محتاج الى مثل
ذلك وان اللمس مشترك بين الحواس وكل البدن ظاهره وبعضه باطنه

وقيل له حاسة سادسة تجد بها الالم وقيل له سابعة تجد بها لذة النكاح
وقيل زعم قوم احدون ان الحواس كثيرة ظاهرة وباطنة وما اتفق عليه
الاولون والاخرون خمسة فوله وهي السمع وهو قدرة يدرك بها المسموعات
وموضعها الاذنان وهي مستبطنة في الصماخين مما يلي البطن
الموخر من الدماغ فاذا قرع الهواء الى الاذنين استقبله تلك القوة
المدركة باذن زيد لتدركه خارج الاذن لانه لو ادركه بعد الدخول في الاذن
لما عرف الانسان انه من اي جهة وصل اليه الصوت فوله والبصر وهو
نور العين كما ان البصيرة نور القلب ومحراه في العينين وهو مستبطن في الرطوبة الجليدية
وانه كالسلطان فيها وباقي الرطوبات كالزجاجية والبيضية والمشيمة والقرنية
والحافية والعنبية والغشية والعنكبوتية والملتحمة كالرعايا للجليدية وحاسة البصر
كالشمس او القمر او النجوم او الشمع او السراج فسبحان من ركب الهوام المدرك المنور
المضيء اللطيف في مقلة حدقة الحدبقة وفي تقديم البصر على السمع او السمع على البصر
فوايد يضيق كتابنا هذا عن ايرادها فوله والشم وهي قدرة تدرك بها
الشام المشمومات ومحراها في المنخرين وهي مستبطنة في الصماخين مما يلي
البطن المقدم من الدماغ فوله والذوق اما الذائقة فهي قدرة محراها الفم وهي
مستبطنة في رطوبة اللسان فوله واللمس واما الملامسة فقوة محراها في عامة
سطح بدن الحيوان خصوصا في الانسان مستبطنة بين الجلدين اللذين احدهما
ظاهر البدن والاخر مما يلي اللحم هذا بيان الحواس على سبيل الاقتصار واشتغل بعضها
على طريق الاختصار والحمد لله الملك الجبار القادر القهار والصلوة على رسوله المختار
فوله على ما وضعت هي له اما حاسة البصر فموضوعة لادراك الانوار والظلم
والاجسام والالوان واشكالها واوضاعها وابعادها وحركاتها وسكناتها واما
حاسة السمع فموضوعة لادراك الاصوات الحيوانية وغير الحيوانية واصوات
الحيوانية نطقية وغير نطقية واما حاسة الشم فموضوعة لادراك الطيبة
والمنتنة واما حاسة الذوق فموضوعة لادراك الحلاوة والمرارة والملوحة والحموضة

والعنبية

والخشونة والخراقة والغضوضة والعذوبة وأما حاسة اللمس فموضوعة
لاحساس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة واللين والخشونة
والرخاوة والخفة قوله بها اى بالحواس الخمس الا ان من انكر والمنكر السوفسطائية
قوله عرف هو ضمير منفصل مؤكد للضمير المستتر في عرف قوله
وجحد الضروريات مكابرة فان قيل العلم الحاصل بالحواس الظاهرة كيف
يكون ضروريا والضروري ما لا يكون فيما له فكيف يكون فيما له نصفا قلت
الضروريات انواع ثلثة منها ما اوجده الله بدون كسبنا واختيارنا وهو الوجدانيات
وقد مر ومنها ما حصل بالعقل بلا ترتيب مقدمات وهو البديهي ومنها ما حصل
بالحواس الخمس والمراد من الضروري ههنا ما لا يمكن دفعه البتة لان دافعه كان
مكابرا ومكابرة المحسوسات وقاحة وسفاهة ليس الا قوله وجحد الضروريات
مكابرة لان القضايا ثلاثة مسلمة في الاذهان نحو الوجود في المضروريات ومسلمة في النفي
نحو العدم في اللآئي ومختلف فيه نحو الحلي والمختار انه ملحق بالمسلمات المثبتة
ام بالمسلمات النافية والضروريات من المسلمات بين العقلاء فلما انكروا المسلمات
كانوا مكابرين في الانكار فلا يمكن البحث معهم الا بالاحراق او بالاغراق الى آخر التقريب
قوله وخبر الصادق اعلم ان الخبر فعل من الخبر وهو العلم وخبر الامر علمه فهو
خبر والخبر النخبرة وخبره خبرا وخبرة وخبر الصادق اى خبر المخبر الصادق
وهو اما الرسول او الامة واما الخبر فانواع اما ان يعلم انه صدق واما ان يعلم انه كذب
واما ان يتوقف فيه اما الخبر الذي يعلم انه صدق فعلى نوعين اما ان يعلم كونه صدقا
بحصول المخبر عنه وذكر الحصول اما بالبديهة او بالحس او بالدليل الدال القاطع
على حصول المخبر عنه فاذا اخبر المخبر عن حصول المخبر عنه كان ذكر الاخبار صدقا
لسبب حصول المخبر عنه في الواقع واما ان يعلم كونه صادقا ثم يستدل من صدق
الخبر على حصول المخبر عنه وصدق الخبر على انواع منها اخبار الله وانه صدق
لا محالة لان الكذب لا يجوز على الله لانه صفة نقص والنقص على الله محال والثاني
خبر الرسول والثالث التواتر وسيأتي بيانها فصار الخبر الصادق على اربعة انواع

اى وجود الركون

اى عدم الوجوب

صدقا

اخبار الله و اخبار الرسول والتواتر وما ثبت صدقه بحصول المخبر عنه قوله على
نوعين فان قيل قد قلتم ان الخبر ينقسم الى اربعة اقسام قلت هذا التقسيم
لا ينفع الزيادة ولان اخبار الله داخل في اخبار الرسول لانه تثبت باخباره قوله
المتواتر من تواتر الآحاد والتواطؤ التوافق وله شرائط منها ان يكون المخبر عنه
امرا محسوسا لا معقولا لان المعقول لا يثبت بالتواتر حتى ان اهل المشرق
والمغرب لو اخبروا عن حدوث العالم لا يثبت بقولهم لان الحدوث معقول لا محسوس
ولهذا تعرض بالملوك الماضية والبلدان النائية ومنها ان الناقلين قوم لا يتصور
تواطئهم على الكذب ومنها انه ليس للتواتر عدد معين وكل عدد يوجب العلم الضروري
فخبر هم متواتر قوله وهو موجب للعلم الضروري والمراد من الضروري
ما لا يمكن دفعه وقال الثمنية والبراهمة وهم العذماء من حكماء الهند وهي
رواية الثمنية بضم الثين وفتح الميم فرقة من عبدة الاوثان الخبر ليس من اسباب
العلم خالفونا في الخبر ووافقوا السوفسطائية ووافقونا في الحواس وخالفوا
السوفسطائية وشهتهم ان الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب وما هذا شانه لا يصير
قطعيا بكثرة الرواة وقلنا قلتم هذا التعريف باطل لان التصديق والتكذيب
اخبار ان ايضا كونه صدقا وكذبا فحينئذ يكون تعريف الخبر نفس الخبر والثاني
ان الصدق خبر مطابق للواقع والكذب خبر مخالف للواقع والكذب والصدق
لا يمكن تعريفهما الا بالخبر فلو عرفنا الخبر بهما يلزم الدور وهو باطل والثالث ان
قولكم ان الخبر ليس من اسباب العلم خبر منكم وقد اقررتم ببطلان الخبر فكان
هذا اقرارا ببطلان مقالتكم والصواب ان الخبر بديهي لان هذا الخبر وهو قوله
الواحد نصف الاثنين بديهي واذا كان المقيد بديهيا فالمطلق اولى قوله
للعلم الضروري قال الكعبي العلم الحاصل عقيب سماع الخبر المتواتر نظري وقال
الباقون انه ضروري وهو المختار لان هذا العلم حاصل للعوام والخواص والاطفال
قوله الخالية اي الماضية خلا فلان اذا تقدمه وخلا في مضى سابق ومنه

وهذا السبب
بالسين المهملة

العزون الخالية قال الله ۞ في الايام الخالية قوله الثانية اي البعيدة الثاني
البعد ناشئ عنه ثانيا بعد ث قوله يوجب العلم الاستدلالي والاستدلال
عبارة عن الانتقال من الاثر الى المؤثر والتعليل على العكس فوجه الاستدلال
ان هذا الفعل وهو الذي سميناه معجزة مقدور لله بالاتفاق وليس في
مقدور البشر فاذا ادعى الرسول النبوة وظهر على وفق دعواه بعد انكار المنكرين اي عقيبه
امر على خلاف العادة علم ان الله اظهره على يده تصديقا له والتصديق
الفعلي كالتصديق القولي فان قلت ان المعجزة انما تثبت انه صادق في دعوى
النبوة لا في جميع ما يدعيه قلت لا معنى للنبوة الا كونه مبلغا للاحكام
من الله ۞ فلو جوزنا كذبه في شيء من الاحكام فقد بطلت النبوة فثبت انه صادق
في الكل قوله والعلم الثابت اي بخبر الرسول المؤيد بالمعجزة ايضا اي
يشابه المضاهاة المشابهة العلم الثابت بالضرورة جاز ان يراد به الضروري
من قوله بالضرورة العلم الضروري الذي يثبت بالتواتر وجاز ان يراد به
الضروري البديهي وجاز ان يراد به الضروري الذي يثبت بالحواس والضروري
الثابت بالحواس اقوى من البديهي والثابت بالمتواتر وهذه العلوم الضرورية
ضرورية كسبية والوجدانيات ضروري غير كسبي والعلم الحاصل بالاستدلال
يضاهي العلم الحاصل بالحواس والعقل والخبر بالاتفاق قوله بدون الاستغال
باكتسابه فان قلت ان الضروريات الثابتة بالاسباب كيف يصح
قوله بدون الاستغال باكتسابه قلت المراد من الاكتساب ترتيب المقدمات
التي هي مفضية الى تحصيل المجهول وحاصل الكلام ان العلم الثابت بالاستدلال
كالعلم الثابت بالضرورة في اليقين والثبات لكن التفاوت في التسمية فان هذا
يسمى ضروريا وذا استدلاليا قوله واما العقل اعلم ان العقل مصدر عقل
البعير اي شده بالعقال ومنه العقل لانه مانع لصاحبه عن ارتكاب الباطل
والمعقلة الدية لانها تمنع القاتل عن القتل وهو حور من نور اني يدرك به المحسوسات
بالمشاهدات والمغيبات بالاستدلال وقيل العقل قوة تدرك في البطن
الوسط من البطون الثلاثة من الدماغ قوله سبب العلم اي للعلم بالمعقولات

ايضا يعني كالحس والحواس فد بينا ان السوفسطائية انكروا كون الحواس والخبر
والعقل من اسباب العلم وجميع العقلاء اقروا بكونها اسبابا سوى هولاء المتجاهله
وانكر السمنيه والبراهمة كون الخبر من اسباب العلم وانكر السمنية كون العقل
من اسباب العلم خلافا للعقلاء ومن المتاخرين المعتزلة والروافض والمشبهة انكروا
كون العقل الفكرة وهو البديهي واما ان ثبت بالفكرة والنظر وهو الاستدلالي
كما يقال العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فهو كله ولا وجد
الى انكار كون العقل والنظر من اسباب العلم شبهة المنكرين ان قضايا العقل
متناقضة فلو كان سببا للعلم لما اختلف قضايا. كالحاصل بالحواس والشبهه
الثانية ان كون العقل من اسباب العلم لا يخ اما ان عرف بالعقل او بغير العقل
فان قلتم عرف بالعقل ان العقل سبب للعلم ففيه النزاع وان قلتم عرف ذلك
بدليل اخر فنقل الكلام الى ذلك الدليل ان قلتم الخبر فصدق الخبر والمخبر عرف بالعقل
وان قلتم بالحس فنادي حاسة عرفتم ان العقل سبب للعلم والجواب ان هذا السوال معارض
بمثله وبيانه ان كون العقل ليس من اسباب العلم لا يخ اما ان عرف بالعقل او بغير العقل
ان قلتم عرف بالعقل ففيه نزاعكم وتركتم مذهبكم فهذا معنى قوله فكان نافيه مثبتا وان
قلتم بدليل اخر وهو اما الخبر وصدقه موقوف على العقل او الحس ولا عرف بالعقل
بالحواس فان فسلمنا انه لا دليل على نفي كون العقل سببا ما الدليل على انه سبب
للعلم وما ثبت بالمعارضة الا التردد والشك في كونه سببا قلنا الدليل على
كونه سببا بديهة العقل فان بداهة العقول دالة على كون العقل سبب العلم فان
قيل ان بديهة العقل حاصلة بالعقل فح يلزم ان يكون العقل دليلا على كون
العقل سببا للعلم قلنا ثبتنا ببديهة العقل ان النظر والاستدلال بالعقل
جائز موجب للعلم فلو انكر المنكر البديهة ايضا كان من السوفسطائية وطريقة
البحث معهم قد مرت فولا ولان من سلك طريقة النظر مذاهب عما
اوردوا من التناقض دليل على كون العقل حجة اما الجواب فلان اختلاف القضايا
ليس باعتبار عدم كونه سببا بل باعتبار قصور في العقل او باعتبار نقصان في
شرايط الاستعمال حتى ان المستدل اذا سلك طريقة النظر فهو ترتيب المقدمات الصادقة

ومحافظة حدود دما وراعى شرائط الاسدلال وهو تقديم الاصغر وتاخير الاكبر
وتوسط الحد الوسط الذى ترتيب المقدمات الى حصول العلم وبا فضاء الشئ
الى الشئ يعرف انه طريقه هذا دليل قاطع على ان العقل سبب العلم وردّ على من
اقر بالعقل وانكر الاسدلال لان افضاء الشئ الى الشئ دليل على انه سببه كمن سلك
طريقا الى بلد عرف ان الطريق او السير سبب وصوله اليه وعلى هذا جميع افعال العباد
من الطاعات والعبادات والمعاملات نحو البياعات والنكاحات والزراعات
والله اعلم ولما ثبت اسباب المعارف واثبت صحة الاسدلال فلا بد من بيان حدوث
العالم ليصح الانتقال من الاثر الى المؤثر وهو المقصود وبالله العون والتوفيق
في الكشف والتحقيق **فصل** في اثبات حدوث العالم اعلم ان قبل الشروع
في المقصود يجب تقديم الرسوم والحدود فنقول الحادث هو ما لم يكن فكان
والحدوث هو كون الشئ مسبوقا بالعدم والقديم ما لا ابتداء لوجوده وقيل
القديم هو ما لا يفتقر الى الغير والعالم اسم لما سوى الله تعالى وما سوى الله تعالى العرش
والكرسي والسموات السبع والعناصر الاربعة وما فيها وقيل كل جزء من اجزاء
العالم عالم ولهذا قال الله تعالى رب العالمين جمع نسبة لاختلاف الاجزاء وانما سمي
الاجسام والعناصر وما فيها عالما لانها كلها علم على وجود الصانع المبدع القديم
لان الاسدلال على وجود ذاته وصفاته من هذه الموجودات وكما يدل عليه
جميع العالم يدل عليه كل جزء من اجزاء العالم فثبت ان الكل وكل جزء منه عالم
اى علم لان العرب اشبعت الفتحة فصارت الفا قوله بجميع اجزائه فان قيل
هذا استدراك لان قوله العالم يتناول الكل فلا فائدة في قوله بجميع اجزائه ولان
الخلاف والنزاع في الافلاك والعناصر فاما المتولدات فحادثة بالاتفاق فلا
فائدة في هذا التقييد قلنا هذا احتراز عن قول المعتزلة فان عندهم
شبهة جميع العالم قديم وكذا الحنابلة قالوا القديم حروف القرآن المكتوبة في المصاحف
فثبت ان في هذا القيد فائدة قوله في القسمة الاولى وهو قوله العالم اما ان يكون
اعيان واعراض لان كل جزء من اجزاء العالم الخ اما ان يكون مفتقرا في قيامه
الى الغير وهو العرض او لا يكون مفتقرا وهو العين والقسمة الثانية قولهم

الاعيان اعلى نوعين جوهر وجسم فان قيل هذه القسمة داخلة تحت قسمة اخرى
وهى قولهم الموجود اما واجب واما ممكن والممكن كذى قلت هذه القسمة هينا هى
الاولى بالنسبة الى ما نحن فيها لا بالنسبة الى ما فوقها او بالنسبة الى العالم قوله
الى اعيان واعراض هذه قسمة اختارها الشيخ الامام ابو منصور الماتريدى رحمه الله
والسلف يقولون جواهر واجسام واعراض فالشيخ رد هذا القسم لدخول
الجواهر تحت الاعيان قوله ما له قيام بذاته يعنى بالقيام بالذات انه لا يفتقر
فى وجوده الى المحل قال العبد الضعيف اعلم ان الحيز فى الاصل حوز كالسيد
وهو من الحوز وهو الجمع وفى الاصطلاح عبارة عن بعد حاوى وجامع
للمحوى والبعد عبارة عن المقدار والبعد تارة يكون وجوديا وهو المكان
وانه عبارة عما يمكن فيه المتمكن او عبارة عن السطح الاعلى المماس بالسطح
الاسفل من المتمكن وتارة عدميا وهو الحيز والعالم فى البعد العدمى والحيز
وان كان شاملا للبعد الوجودى والعدمى لكن كثر استعماله على العدمى كانهم
اطلقوا اسم الكل على الجزء كما قلنا الكلمة اسم وفعل وحرف ثم يقول الاسم
كله والفعل كله والحرف كله واذا عرفت هذا فنقول الاعيان لا تنفك
وجودا الى مكان ومحل والاعراض تفتقر الى محل فان قيل السبب
فى المكان قلت هذا انفا فى ان العالم اكثر من ان يقال وجسما وليس فى
المكان بل فى الحيز وانما قلنا ذلك لان الاعيان لو افتقرت الى المكان لتذكر المكان
ايضا تفتقر الى مكان اخر ويلزم عدم تناهى الاجسام وانه كفر قوله
وهو الجسم اى المتركب هو الجسم والجسم عند هشام بن الحكم اسم للموجود وقيل
الجسم القائم بالذات عنده وعند الكرامية حيث قالوا ان الله جسم وعند المحققين
ما له ابعاد ثلاثة ويعنون بالابعاد الطول والعرض والعمق ويسمون الطول
خطا ويقولون الخط هو المنتهى طولا والعرض هو المحتمل طولا وعرضا واذا
حصل طول وعرض وعمق يقولون انه جسم والجسم ما له ابعاد ثلاثة وعندنا
الجسم هو المتركب ان فصاعدا او المجتمعان فصاعدا فان قيل المتركبان يدل
على اربعة اجزاء لان التركيب لا بد له من جزئين والمتركبان تثنية المتركب قلت الجوهر

قيام بالذات

١٥

اذا ركب مع جوهر اخر سمي كل واحد منهما متركبا وان لم تقل له عند الانفراد
كما في قوله ثمانية ازواج مع ان الاثنة تدل على اربعة ازواج وثمانية افراد
لان كل فرد سمي زوجا عند الانضمام نظيره الفرد سمي كاسما اذا كان مع
الشراب وعند الاشعري الجسم هو المجتمع وقيل الجسم هو المؤلف وقيل
الجسم هو المتركب وهذه الغير نفاسة لان الاجتماع والائتلاف والتركب
عرض والعرض الواحد لا يحل في المحلين وهذا يقتضي ان لا يحل في كل جزء
على سبيل الكمال فكل جزء يصير مجتمعا مؤتلفا متركبا وهذا محال قوله
الجزء الذي لا يتجزى الذي لا ينعت به انه لا يقبل التجزية لا فعلا ولا عقلا ولا وهما
والجوهر في اللغة عبارة عن الاصل يقال لفلان جوهر شريف وهذا نوع جوهري
اي حيد الاصل وحده انه ما كان اصلا للمركبات وقيل انه القابل بالذات
القابل للمتضادات يعني على البدل وقيل المتحيز الذي لا يقبل القسمة قوله
في عرف اهل الكلام يعني في اصطلاح المتكلمين يطلق اسم الجوهر على هذا
الجزء فاما عند الحكماء فالجوهر جنس الاجناس يطلق على الاجسام والجزء
الذي لا يتجزى وعند اصل اللغة يطلق على كل شيء كان اصلا للمركبات
او كان اصلا كالنوى وغيره والدليل على وجود هذا الجزء ان الجبل اعظم
من الخردلة وهذه المقدمة حسية مشاهدة تدرك بالحس وان كثر الجبل
وصغر الخردلة بسبب كثرة الاجزاء وقلتها وهذه المقدمة بديهية تدرك
ببديهة العقل وهذا ان المقدمتان اعني الكبر والصغر والقلة والكثرة مستلزمة
للجزء الذي لا يتجزى لان الكبر والصغر مستلزم للقلة والكثرة والقلة والكثرة
مستلزمة للتناهي والتناهي مستلزم لوجود الجزء الذي لا يتجزى فمن انكر
فقد انكر العلم الحاصل بالحس والبديهة ولا يلزم ان يكون اجزاء الخردلة
مساوية لاجزاء الجبل لانها مما لا يتناهي على ذلك التقدير فيلزم ان يكون
في الصورة وهذا اللازم مكتسب بالحس والمشاهدة فيلزم انتفاء الملزوم بالضرورة
فان قيل ان معلوماته الله تعالى ومقدوراته مما لا يتناهي مع ان المعلومات اكثر
من المقدورات فثبت ان القلة والكثرة لا يكونان مستلزمة للتناهي قلت
هذا من التمويهات لان المقدورات المعدومة والمعلومات مما لا يتناهي

الجب
الجزء الذي لا يتجزى

ولا كثرة فيها ولا قلة والمعلومات الموجودات سوى ذات الله تعالى والمقدورات
الموجودة مما تتناهى فلا كثرة فيها ولا قلة وأما ذات الله تعالى فمعلوم الله وليس
بمقدور فإن قيل قد قابلتم مطلق المعلومات بالمقدورات وأنتم مما لا تتناهى
والمعلومات أكثر قلت على هذا التقدير لا نسلم أنها مما تتناهى ولا نسلم أنها
مما لا تتناهى فلا تتوجه الأشكال البتة لأن بعض المعلومات متناه وبعضها لا
وكذلك المقدورات والدليل الثاني على الجزء الذي لا يتجزى أن الاجتماع في
الأجسام بخلق الله تعالى ما تفاق الخصوم لأنهم ساعدونا على حدوث الأجسام
وإذا كان الاجتماع بخلق الله تعالى وكان ممكنا ثم نقول صلى يقدر الله على إزالة
الاجتماع أم لا فإن قالوا لا يلزم الكفر لأن نفي القدرة عن الممكن كفر وإن قالوا
نعم يلزم الافتراق ضرورة زوال الاجتماع ولا افتراق بدون الجزء الذي
لا يتجزى فإن قيل سلمنا أنه يقدر على إزالة الاجتماع فلم يلزم منه الافتراق
قلت يعني إزالة الاجتماع عن كل الأجزاء حتى لا يبقى جزء قابل للتجزئة فإن
قيل على هذا التقدير لا نقدر على إزالة الاجتماع قلت حينئذ يلزم منه الكفر
فإن قيل إنما يلزم الكفر أن لو نفى القدرة عن الممكن وهذا الافتراق الذي يوجب
الجزء الذي لا يتجزى عندهم من المحالات قلت هذا تناقض من الخصم
لأنه لما اقترن الأجسام أجزاء الأجسام بخلق الله تعالى فقد اقترن جميع الاجتماعات
المقصورة في الجسم وأجزاء الجسم بخلق الله تعالى فإذا كان بخلق الله تعالى كان ممكنا
فكل ما كان ممكنا كان مقدورا لنا فدعوى المحال من الخصم محال ونوع آخر
أن الاجتماع لما كان ممكنا والافتراق ضده فكون الافتراق ممكنا أيضا ضرورة
لأنه لو لم يكن ممكنا لكان إما واجبا أو ممتنعا وكلاهما تنافي الضدية فثبت أن
الافتراق مطلقا ممكن ولا افتراق مطلقا بدون الجوهر الفرد فهذه نظرة
من بحار عجائب الآيات الصانعة الصانعة على هذا الأشكال أن أوارد قول
ويعني بالعرض ما لا قيام له بذاته يعني به أنه يفتقر في وجوده إلى محل وقيل في
حده ما يستحيل بقاؤه وقيل ما يوجد بالأعيان وقيل ما لا يبقى زمانين وهذه
عبارات مختلفة صورة متحدة معنى والعرض في اللغة اسم لما لا دوام له يقال

//

عرض لفلان امر وفلان فى عارض شغل او مرض ولهذا سمى السحاب عارضا
قال الله وهذا عارض ممطرنا سمى المرض عرضا والحد الصحيح ان العرض
اسم للصفات الثابتة للجواهر الزائدة على الذوات واما الاعراض على
التعريفات فكثيرة منها انه قال العرض ما لا قيام له بذاته فلك ان عنيت
بلفظ القيام الوجود فهذا نوع مجاز ولا يجوز استعمال المجاز فى التعريفات
وان عنيت الدوام فى الزمان وهذا باطل ولانه يحتمل ان يكون المعنى ما لا
وجود له بذاته بدون الموجد وان يكون المعنى ما لا وجود له بدون
المحل ومع الاحتمال لا يحصل التعريف ومنها قوله ما يستحيل
بقاؤه وما لا يبقى زمانين قلت هذه تعريفات باوصاف مختلفة فيها
فان الامام الرازى وغيره من الحكماء له الدوام والبقاء وعلى هذا اتى
بها فى التعريفات قوله ودليل ثبوت الاعراض ان الجوهر قد يكون
ساكنا ثم يتحرك قال العبد الضعيف برهان بن محمود بن محمد اعلم
ان المراد من الجوهر ههنا العين لا الجزء الذى لا يتجزى لان
رؤيته محكم العادة غير معهودة وسيأتى بيانه فى فصل الرؤية ان شاء
الله قال الشيخ انا نرى جوهرا متحركا ثم صار ساكنا والجوهر
فى حال الحركة والسكون واحد لا يتفاوت فلو كان الحركة عين الجوهر
لما زال مع وجود العلة الموجبة وهو الجوهر ولما صار الجوهر موصوفا
بالسكون مع الذات الموجب للحركة وكذلك السكون ينتقل الى موضع لو
كان عين الجوهر لما زال مع الذات الموجب للسكون ولما صار الجوهر موصوفا
بالحركة مع الذات الموجب للسكون ولو كان الحركة والسكون كلاهما عين
الجوهر لكان الجوهر ساكنا متحركا دفعة والا لزم اجتماع الضدين فى
محل واحد وهذه الوجوه كلها محال فثبت انهما وصفان وجوديان وراء
ذات الجوهر فثبت المدعى واعلم ان ههنا مذاهب لا بد من معرفتها زعم
بعض الناس ان العالم اجسام واعراض وان الاجسام اعراض مجتمعة
احتج من اجتمعت فحملت اعراضا سواها بيانه ان الاجسام عندهم مجتمعة من الاعراض

الى لاخ الجسم عنها نحو اللون والطعم والرائحة والحموضة والملمات والطبائع
الاربعة بخلاف العلم والقدرة والكلام فانها مما يخلو الجسم عنها في الجملة
وزعم بعض الناس ان المدرك الاجسام لا الاعراض ولا وجود للاعراض
البتة وعندنا الاجسام والجواهر والاعراض مدركة والله الهادي فصل
الاعراض حادثة اعلم ان في بيان هذه المسئلة يحتاج الى اربع مقدمات الاول
اثبات الاعراض وقدمر والثاني اثبات حدوثها والثالث عدم خلو الاجسام
والجواهر عنها والرابع التقريب اما الثاني فنقول الجسم اذا كان ساكنا ثم تحرك
بعد سكون والحركة لم تكن موجودة حال كونه ساكنا فصارت موجودة حال كونه
ساكنا فصارت موجودة فعلمنا حدوثها بالحس والمشاهدة التي لا يمكن دفعها
فثبت ان الحركة حادثة والسكون كان موجودا قبل الحركة ثم انعدم عند الحركة
وما قبل العدم لا يجوز عليه القدم فالحركة حادثة بالحس والسكون حادث
بالدليل وكذلك العكس يعني اذا كان الجسم متحركا ثم صار ساكنا فان قيل لانم
حدوث الحركة والعدام السكون وما الدليل عليهما قلنا الحركة ما كانت
موجودة ثم صارت معدومة وكذلك السكون كان موجودا ثم صار معدوما
وهذا دليل قاطع على حدوثهما فان قيل يحتمل ان يكون ظهور الحركة بطريق
الانتقال من موضع الى موضع وكذلك السكون ينتقل الى موضع اخر وهذا لا يدل
على الحدوث قلنا فيه ما فيه من الفساد لان الانتقال عرض ايضا فلو
كان الحركة منتقلة لزم قيام الحركة بالحركة والحركة بالسكون ولان فيه
بقاء العرض زمانين وما يفضي الى محال فهو محال فان قيل
يحتمل ان يكون الحركة كامنة فظهرت وكذلك السكون ظاهر فكيف قلت هذا
الاشكال لا يضرنا لان الظهور والكمون عرضان ايضا واقع الخصم بحدوثهما
حيث قال ظهر الحركة وكمن السكون قوله اذ الحدث هو الذي يكون
وجوده وعدمه في حيز الجواز مدا بالنسبة الى الزمان الثاني لان الوجود
في زمان الوجود واجب والعدم في زمان العدم واجب الوجود مستحيل
كما ان الوجود في زمان العدم مستحيل والعدم في زمان العدم واجب لكن

صدق العرض
يحتاج الى اربع
مقدمات

الموجود جاز عدمه في الزمان الثاني وجاز بقاؤه على الوجود كما كان في
الزمان الاول كما في العدم وقيل ما للوجود ابتداء وقيل هو الغير الزمان من
وضعوا اسم العلم ان الاجتماع والافتراق المسبوق في الوجود وقيل
كونه مسبوقا بالعدم فقول واما القديم فهو واجب الوجود لذاته
فان قيل صفات الله تعالى قديمة مع ان هذا الحد لا يجري فيها قلت
اختلف العلماء في اطلاق لفظ القديم على الصفات فالاشعريون اطلقوا
لفظ القديم على الصفات لان القديم عندهم ما لا ابتداء لوجوده والصفات
كذلك وقال بعضهم ان الله تعالى قديم مع صفاته ولا يطلقون لفظ القديم
على الصفات ابتداء لان لا يلزم قيام الصفة بالصفة وسيجيء هذا في باب
الصفات ان شاء الله تعالى وانما قلنا ان القديم ما كان هو واجب الوجود
لذاته لانه لو لم يكن واجب الوجود لذاته فلا يخلو اما ان كان ممتنع الوجود
او جايز لا جايز انه يكون ممتنع الوجود لان الممتنع عبارة عن عدم لا يصور
وجوده عقلا وشرعا ولا جايز ان يكون جايز الوجود لانه لو كان جايز
الوجود لكان جايز العدم وما كان جايز العدم يحتاج في وجوده
الى مخصص وما كان وجوده بالغير يكون محدثا وهذا قديم يثبت
انه واجب الوجود لذاته فان قيل قولكم ان القديم اذا لم يكن واجب
الوجود لذاته فلا يخلو اما ان يكون جايز الوجود او ممتنع الوجود وكلاهما
منتف فيثبت انه واجب الوجود لذاته قول مسترك الى هذا التردد مسترك
لانه يحتمل انه اذا لم يكن واجب الوجود لذاته كان واجب الوجود لغيره
وح تفسد التردد ثم اذا بطل ذلك المعنى خرج القديم من ان يكون قديما
قلت ذلك الغير لا يخلو اما ان يكون واجب الوجود لذاته او يكون واجب
الوجود فان كان المعنى فالكلام فيه الى ان يتسلسل وان كان ذلك المعنى
واجب الوجود لذاته فكان جعل الذات واجب الوجود لذاته اولى فان قيل
يحتمل ان يكون المعنى جايز الوجود قلت القديم قبل حدوث المعنى لا يخ
اما ان كان جايز الوجود او واجب الوجود والاول باطل لان الجايز

اطلاق القديم على الصفات واختلافهم في ذلك

جايز الوجود هو

لا يصير واجبا فتعين الثاني وح يكون واجب الوجود لذاته لانه كان قبل
حدوث المعنى فثبت ان العدم ما ذكرنا فثبت حدوث بعض الاعراض لشاهد
وبعضها بالدليل قوله واذا كان الاعراض كلها محدثة هذه النكتة
هي المقدمة الثالثة التي تمهد ما اولا وهي مشتملة على دعوى المحالين وعلى
تعريفهما المحال الاول تخلو الجواهر عن الاعراض والثاني سبق الجواهر
على الاعراض اما التقريب فظاهر قوله او وجود جوهرين اعلم ان
الخائض في هذا الباب لابد له من معرفة الافتراق والاجتماع والحركة
والسكون اما الاجتماع فكون الجوهرين بحيث لا يحلل بينهما ثالث وقبل
تماس الجوهرين بحيث لا يكون بينهما مكان وقبل كون الجوهر بحيث خ م
ليس بينهما حيز واما الافتراق فكون الجوهرين بحيث يتخللهما ثالث وقبل
الافتراق كون جوهر لا يتم جوهر واما الحركة فكونان في مكانين وقبل خ
الكون الاول في المكان الثاني وقبل من مكان الى مكان واما السكون
فكونان في مكان واحد وقبل الكون الثاني في المكان الاول وقبل
هو القرار زمانين فصاعدا ثم اعلم ان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
اعراض وراء ذات المجتمع والمفترق والمتحرك والساكن لما مر اتفاقا قوله
غير مجتمعين ولا مفترقين لان الجوهرين لا يخ اما ان يكون بينهما حيز
او لا فان كان الاول فهو الافتراق وان كان الثاني فهو الاجتماع او نقول ج خ
لا يخ اما ان يكون الجوهر يتم جوهرا ولا يتم جوهرا فالاول الاجتماع والثاني ج
الافتراق وليس بين هاتين الحالتين واسطة وهذا معلوم بالضرورة
فاذا خلو الجواهر عن الاجتماع والافتراق محو وكذلك الحركة والسكون
لان الممكن في حالة البقاء لا يخ اما ان ينتقل عن المكان الاول او
يستقر فيه والاول الحركة والثاني السكون ولا واسطة بينهما فاذا خلو الممكن والثاني ص
في حالة البقاء عن احد هذين الحالتين محال فان قيل سلمنا ان الجوهرين
لا يخ عنهما وسلمنا ان الممكن في حالة البقاء لا يخ عن احدهما ومن اين لكنا
يدلان على عدم خلو الجوهرين فصاعدا عنهما ويدلان على عدم خلو الممكن

والثاني

في الثاني من الزمان اما لا بد لان على ان الجوهر اذا كان واحدا ما حكمه
عان المتمكن في الزمان الاول ما حاله والنكتة الاولى لا بد لك على حدوث
اعني ان الواحد والنكتة الثانية لا بد لك على حدوث المتمكن في الزمان الاول
وعلى حدوث المتمكن الذي لا يكون في المكان بل يكون في الحيز فلنشر
تقرير هذا النكات وقف على وفق مذهبين اعتقد العالم فدعا وانه
حدوث العالم والعالم اعيان واعراض فاثبتنا حدوث الاعراض اولا
باسرها واثبتنا استحالة خلو الاعيان عن الاعراض واذا كان كذلك
فوجود الجوهر الواحد محال لان العالم جواهر واجسام على ما نشاهد
وكذا وجود المتمكن في الزمان الاول محال عندهم لان المتمكن للاول
له عندهم لان الاجسام قديمة عندهم والقديم لا اول له واما
على مذهبنا فالاجسام والاعراض كلها حادثة ولان الجوهر الواحد
وان خلا عن الاجتماع والافتراق فلا يخلو عن الكون الواحد في المكان
او الحيز والكون عرض ولانه لو اقر بالزمان الاول فقد اقر بان الجوهر له
اول والقديم لا اول له فكيف الهوية لان الخصم اقر بحدوث
الكل حيث اقر باول زمان الحدوث والله الهادي فنقول خلو
الجواهر عن الاجتماع والافتراق وخلو الاجسام عن الحركة والسكون
محال والاعراض حادثة انشاء وما العالم الا الجواهر والاعراض فثبت
بالضرورة حدوث العالم وباسه الهوية قوله واذا استحال خلو
الجواهر عنها يعني اذا ثبت ان الاعراض لها وجود وثبت ان الاعراض
حادثة وثبت ان خلو الجواهر والاجسام عن الاعراض محال فثبت
بالضرورة ان سبق الجواهر على الاعراض محال لانها لو جاز سبقها
على الاعراض في السبق بدون الخلو محال والا يلزم الجمع بين السبق
وعدمه لجاز خلوها عن الاعراض والخلو محال وما يفضي الى المحال
محال فثبت ان السبق محال قوله وما لا سبق الحادث هو حادث
بيانه ان كل شيئين اشتركا في علة اشتركا في حكم ذلك على هذا طبقت

العلماء والاسنواء بين الشيئين في علة واحدة لا يوجب الاسنواء في حكم غير
حكمها ثم نقول الجواهر تشارك الاعراض في علة الحدوث لان الاعراض
انما كانت حادثة لان لوجودها ابتداء والحادث ما لوجوده ابتداء وما لم
يسبق ما لوجوده ابتداء كان لوجوده ابتداء ايضا ضرورة عدم السبق
لانه لو لم يكن لوجوده ابتداء كان سابقا ضرورة وهذا خلف كما قلنا انفا والجواهر
لم تسبق الاعراض فكان لوجودها ابتداء ضرورة فثبت ان الجواهر
تشارك الاعراض في علة الحدوث والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك
في الحكم فكان الجواهر حادثة ضرورة هذا تمام هذه النكتة فان قيل
لو كان عدم السبق على الحادث يوجب الحدوث فعدم السبق على الجزء
العرض جوهر او هذا خلف فالملزوم مثله ايضا قلت قد بينا ان المشاركة
في العلة يوجب المشاركة في الحكم فالجوهر يشارك العرض في علة الحدوث
وهي ان لوجودها ابتداء اما الجوهر لا يشارك العرض في العرضية وهو
كونه مستحيل البقاء او كونه منفردا في قيام الى محل اذ كل واحد من العرض
لا يشارك العرض الجوهر في علة الجوهرية وهو كونه اصلا للاشياء فان
قيل السبب ان استحالة خلو الجواهر عما لا يبقى لا يوجب استحالة بقاء الجواهر
فكذا استحالة خلو الجواهر عن الحادث لا يوجب حدوث الجواهر والجواب
ما مر ان حدوث الجواهر بانتفاء المشاركة في علة الحدوث ولا مشاركة بين
الجواهر والاعراض في علة عدم البقاء قوله من السموات والارضين
قيل كلاهما واحد وقيل السموات السبع ثانية بيض الغبراء والعرش
والكرسي تسعة فلك وعند الحكماء الافلاك تسعة فذكر الافلاك التسعة اما نائبا
للسموات واما على قول مذهبهم والنجوم السيارة سبعة وهي القمر وعطارد
وزهرة والشمس والمريخ والمشتري وزحل وغير صانعي النجوم التي هي
غير سيارة قوله والارضين لان عندهم اصل العالم الثرى وهو قديم
عندهم قوله من البحار انما عنى البحر لان عند بعضهم اصل العالم الماء
قوله والجبال لان الاصنام منها تنحت الحجر فوق والنبات

والمراد

والمراد الخشب لان الاصنام منها ايضا والجماد هذا تعميم بعد تخصيص
قال الله انعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيأ استدل بكونها جمادا
قوله وغير ذلك نحو الانسان والملك وسائر الحيوان قال العبد
الضعيف عصمه الله عن الافات ان هذه الطريقة تسمى طريقة الاستقراء
فانها وضعت لتعريف الكليات بواسطة الجزئيات والقياس على العكس
يعني وضع لتعريف الجزئيات بواسطة الكليات والله الهادي فصل
قوله لم يحدث احدثه اى خلقه واحدثها سماه المحدث والمحدث
اسم لذات موخالق ولذا تجب عليه الوضوء عند الصلوة قوله
والمحدث ما كان جائز الوجود وعلى هذا التعريف اشكالات اولها ان
الشيخ قال سابقا ان المحدث هو الذي يكون وجوده وعدمه في حيز
الجواز والفرق بين التعريفين ظاهر قلت التفاوت بين التعريفين
لفظي لا معنوي لان ما كان جائز الوجود كان جائز العدم لا محالة لانه
لو لم يكن جائز العدم لكان واجب الوجود لا جائز الوجود وايضا لا
لو لم يكن جائز العدم لكان واجبا او ممتنع العدم لان المواد ثلثة الوجوب العدم
والجواز والامتناع وانتفى الجواز فبقي اما الوجوب او الامتناع وح يلزم ان
يكون جائز الوجود اما واجب الوجود او ممتنع الوجود وانه خلاف الاصول
والله الموفق قوله لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته اى من
موجبات ذاته ومعلولات ذاته يعني ان ذات المحدث لم يوجب وجود المحدث
ولا عدمه لانه لو كان الوجود من مقتضيات الذات والذات موجود فيلزم
ان لا يقبل العدم البتة لان الذات الموجب للوجود موجود فيلزم ان يكون
الوجود دائما ابدا ولانه يلزم ان يكون الوجود ذات زائدة على الماهيات
لان الذوات يكون معدومة طبعا ولانه يلزم قدم الماهيات لان الذوات
كانت معدومة على الوجودات فح يكون ماهية العالم متقدمة على العالم وانه
محال قوله ولهذا لا بد للبناء بدون البناني الحي المعقول بالمحسوس
للتوضيح عنه كما لا بد للبناء من البناني لا بد للمحدث من المحدث فيما نحن فيه

مبحث اثبات الوحدانية

للعالم صانعا فلا بد من اثبات الوحدانية وهذا فصل في اثبات وحدانية الصانع قوله في اثبات الوحدانية ثانية في الواقع قلت اثبات الصانع واثبات وحدانيته بالنظر الى انكار المنكرين ودعواهم الباطلة لا بالنظر الى الواقع قوله واذا ثبت ان للعالم محدثا احدثه هذا نفي قول الدهرية واثبات لمذهب الحق لكن هذا القدر لا يكفي لانه يدل على وجود الصانع اما لا يدل على وحدته فنشرع في بيان الوحدانية قوله كان الصانع واحدا هذا صورة الدعوى وبيان مذهب الحق والاصل في بيان اثبات الحق وابطال مذهب الباطل ان المدعي اذا ادعى المذهب الحق ونفى الباطل اخذ نقض مذهبه وهو عين مذهب الخصم وادعى على تقدير مذهب الخصم محالات ينتفي ذلك التقدير بنفي تلك المحالات فيثبت مذهب الحق ضرورة قوله اذا كان له صانعان اي للعالم صانعان هذا عين مذهب الخصم وقوله لثبت التمانع محالا هذا هو المحال الذي تدعيه والتمانع محال لانه يفضي الى المحال الذي ذكر في المتن قال رحمه التمانع تفاعل من المنع وانما سمي التمانع تمانعا لان ارادة كل واحد منهما تمنع صاحبه على تنفيذ ارادته وقدرته قوله وذلك اي التمانع دليل حدوثهما اي الصانعين المفروضين او حدوث احدهما اي احد الصانعين المفروضين قال قيل حدوث الصانعين او احدهما محال فكيف يبتنى المحال لان المفروض اما صانعان قديمان ودعوى الحدوث محال او حادثان وهذا خلاف مذهب الخصم قلت التزام المحال على التقدير المحال ليس بمحال بيانه ان فرض الصانعين القديمين عندي محال ولزوم التمانع محال لانه يفضي الى حدوثهما او حدوث احدهما وانه محال ولزوم المحال على التقدير المحال ليس بمحال او نقول حدوث القديم على ذلك التقدير ليس بمحال لان عند الخصم القديم واحد وحدوثه محال واما اذا تعدد القديم كما قال الخصم وقد مر انه كان محالا لاحد وجهين فصح الاستدلال قال قيل فرض الصانعين ان كان على مذهب الخصم فلا ذكر عندهم ليس من المحال بل من الثابتات

فكيف تدعي المحال وهو حدوثهما او حدوث احدهما وان كان على مذهب الحق
فلا يلزم من حدوثهما على هذا التقدير حدوثهما على ذلك التقدير قلت الدعوى
انتفاء مطلق الصانع لقد عين وهي اعم من قوله عندنا ام عندكم لان
لا ندعي حدوثهما او حدوث احدهما على ذلك المذهب او على هذا المذهب بل
نقول لو كان كذا لكان كذا ولان دعوى المحال محال انما يلزم المحال ليس بمحال
فالخصم يدعي وجود الصانعين وهو صحيح فدعواه لكونه محالا انما نحن
نقول لو كان كذا يلزم المحال وهو حدوثهما او حدوث احدهما وهذا ليس بمحال
فان قيل التمانع انما يلزم ان لو فرضنا صانعين قادرين على حدوث واحد
وانصاف الصانعين او الصانع الواحد بما يوجب ابطال ربوبيته محال فهذا
الانصاف يكون محالا وحينئذ لا يلزم التمانع قلت ابطال ربوبيته من ثبت
ربوبيته صح وانصاف ذات من ثبت الوهيته بالمحال يصح انما ابطال ربوبيته
الصانعين وانصافهما بالتمانع ليس بمحال قوله فان احدهما
لو اراد ان يخلق الخ قول هذا بيان صورة التمانع وقد رددنا الكلام في الارادة
في هذا الكتاب وفي بعض الكتب في العذرة لان كلا الطريقين مسلوك في
القرآن اما طريق العذرة قال الله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقال
الله ولعلا بعضهم على بعض وهذا عين التمانع لان معنى الآية لو كان
فيهما آلهة قادرون لفسدتا واما طريق الارادة ففي قوله ان اراد بي
الله بضر هل هن كاشفات ضره او اراد بي برحمة هل هن ممسكات
رحمته قوله ان خلق في بعض حيوة والاخر ان خلق فيه مماتا يعني
يعني اراد احدهما وجود الحيوة فيه واراد الآخر زوال تلك الحيوة عنه فان
قيل ارادة الزوال انما تكون بعد تنفيذ ارادة الحيوة فلا تكون تمانعا قلت
يعني به انه اراد خلق ما ينافي الحيوة وحينئذ تكون الارادتان متعاقبتين قيل
لو لم يرد احدهما خلق الحيوة والاخر خلق الممات لما تحقق التمانع ولبطل الاستدلال
قلت لما جاز من احدهما ارادة الحيوة ومن الاخر ارادة الممات جاز فرضنا
انهما اراداه ونقول التمانع واقع في صفة القدرة قطعا لان المعدوم الممكن كان

معذورا للصانعين قطعا على هذا التقدير وح نقول تنفذ قدرتهما اولا تنفذ
وقدرتهما او تنفذ قدرة احدهما دون الاخر فان قيل كيف صح قوله اراد احد
الحيوة والاخر الممات والحيوة والممات مراد كل واحد منهما لان تعميم المراد ا
ثانيا فيكون مراد كل واحد منهما مراد كل واحد منهما قلت الحيوة والممات
مقدور كل واحد منهما على سبيل البدلية لا على سبيل الاجتماع اليس ان الحر
والسكون مقدوران فاذا اوجد الحركة في محل معين انتفى قدرته عن ايجاد
السكون في ذلك المحل في ذلك الزمان مع بقاء الحركة فكذلك الحيوة والممات فاذا ا
احدهما الحيوة انتفى ارادته عن الممات واذا اراد الممات انتفى ارادته عن الحيوة
فصح التقسيم قوله اما ان حصل مرادهما فان قيل هو ذا اراد
ليس من باب التمانع بل من اضداد التمانع ونحن في بيان التمانع قلت ا
هذا الطرف لبيان الطرفين الاخرين اللذين فيهما التمانع وكذا قال وذلك
دليل حدوثهما او حدوث احدهما قوله واما ان تعطلت ارادتهما وح
التعطيل ان ارادة الحيوة تمنع ارادة الممات وارادة الممات تمنع ارادة الحيو
في محل واحد في زمان واحد واذا اريدا معا فتعطلت ارادتهما فهذا هو حقيق
التمانع واذا تعطلت ارادتهما لم يحصل في المحل لا ضد الحيوة ولا ضد الممات
قوله هو نعجز عما اي التعطيل وعدم النفاذ لانه لما لم تنفذ ارادة ضد
هذا عاجزا عن تنفيذ ارادته وكذلك الاخر فان قيل هذا الشق والتقريب يبطل
مذهب الثنوية ويصح مذهب الدهرية لانه يوجب عدمهما وانت في اثبات مذ
قلت قد اثبتنا بالدليل القاطع ان المحدثات لا بد لها من محدث وبهذا
مذهب الدهرية ثم نقول ذكر المحدث لو كان اثنين يلزم تعجيزهما وهذا منتفي و
اللازم يدل على انتفاء الملزوم واذا انتفى الملزوم تحقق نقيضه ضرورة قوله
وفيه تعجيز لمن لم تنفذ ارادته يعني اذا نفذ ارادة احدهما ولم تنفذ ارادة
كان الذي لم تنفذ ارادته عاجزا فان قيل عدم نفاذ الارادة لا يدل على
الارادة فكيف يدل على زوال القدرة والعاجز من لا قدرة له لان لا نفاذ لا
لان القدرة ضد ما العجز كما ان الارادة ضد ما الجبر فكيف يدل عدم نفاذ الا

على العجز قلت العجز شئ تارة لمنع القادر القادر و تصرفه في نفسه بان منعه
عن التصرف و ثبت تارة باخراج المحل عن كونه محلا لفعله فاذا خلق احدهما
الحيوة في هذا الشخص فقد نفذ ارادته و منع الاخر عن تنفيذ الارادة هذا
هو المراد من العجز فان قيل ليس ان احدهما اذا خلق الحيوة لم يبق له
قدرة ايجاد ذلك الحيوة لان ايجاد الموجود محال و مع هذا لا يسمى عاجزا مع زوال
القدرة و خروج المحل عن كونه محلا له قلت هذا تنفيذ القدرة لا زوال القدرة
لان القدرة اثرت في حصول الحيوة و بعد ما صارت موجودة لا تفتقر في وجودها
الى القدرة و هذا يسمى قادرا لا عاجزا فان قيل ليس ان القادر على الحركة
و السكون اذا اوجد الحركة في محل معين لا يمكنه ايجاد السكون في ذلك المحل
في ذلك الزمان فالسكون لا ينفي محلا للقدرة و لم يسم القادر قادرا على ايجاد السكون
في ذلك الزمان و مع هذا لا يسمى عاجزا قلت ان القادر قادر على ايجاد
الحركة و السكون في محل واحد على سبيل البدلية لا على سبيل الاجتماع لان الجمع
بين الحركة و السكون من المحالات و اضافة القدرة الى المحالات لا تجوز فاذا
اوجد الحركة لم يبق قادرا على ايجاد السكون في ذلك الزمان في ذلك المحل و هذا لا يمنع
عاجزا فان قيل احدهما اذا خلق الحيوة في شخص معين لم يبق الشخص
محلا للممات مع وجود الحيوة و زوال القدرة عن ايجاد الممات لا يدل على العجز
لان نفي القدرة عن المحالات لا يدل على العجز كما ان الذي خلق الحيوة لا يقدر
على خلق الممات في ذلك المحل في ذلك الزمان فزوال قدرته لا يوجب عجزه فكذلك
زوال قدرة الغير قلت ملنا ان بعد خلق الحيوة في المحل المعين لم يبق
محلا للممات فاما في حالة الخلق فالمحل صالح للحيوة و الممات و قد نفذ ارادة
احدهما دون الاخر فهذا دليل الغلبة و العجز و لما ثبت انه واحد لا بد من بيان
قدمه و هذا بيانه **فصل** في اثبات قدم الصانع فنقول ان صانع
العالم قديم اعلم ان القديم على نوعين لغوي و اصطلاحي اما اللغوي فهو
عبارة عن شئ مضى عليه طويل من الزمان يقال هذا قديم و هذا محدث قال الله
حتى عاد كالعرجون القديم و اما الاصطلاحي فهو عبارة عما لا ابتداء لوجوده

ابتداء القدم

قوله لو لم يكن قديما لكان حادثا قال المؤلف وفقه الله هذا تلازم
بين النفي والنفي فلم يجر بين النفيين والمثبتين والنفي والمثبت وبين
الاثبات والنفي كما بيناه لو لم يكن الاب موجودا لم يكن الان موجودا لو كان
هذا ابو لكان سوا نبه لو علم لما جهل لو لم يكن قديما لكان حادثا قوله
لما انه لا واسطة هذا دليل على وجود الملازم وقوله لان القديم الى اخره
دليل على هذا الدليل والمراد من السلب النفي ومن الايجاب الاثبات قوله
قوله ولو كان حادثا لافتقر الى محدث قال هذا دليل على استحالة
الملازم وهو كونه حادثا ووجه الدلالة ان ذات الله لو كان حادثا والحادث
والمحدث عمار بان عما كان وجوده وعدمه في حيز فيفتقر ذات الله في
وجوده الى محدث وذا الى اخر الى ما لا يتناهى واذا كان مفتقرا الى ما لا نهاية
لها وما لا نهاية لها من المحدثات لم يتحقق وجود فعلى هذا التقدير لا يكون لذات
الله وجود وانه محال وذات الله موجود فعلم انه قديم قوله وايضا حادث
العالم متعلقا بما لا يصور لنونه يعني لو كان المؤثر في العالم حادثا ويحتاج الى
مؤثر اخر الى ما لا يتناهى فحق تعلق وجود العالم بوجود مؤثرات لا نهاية
لها فينبغي ان لا يكون العالم موجودا وحيث في حد وجود العالم علم ان مؤثره
لا يفتقر الى مؤثر فانه قديم ولما ثبت انه موجود واحد قديم لا بد من نفي سمات
الحدث فشرع في بيانه فصل في ان صانع العالم ليس بعرض قوله
ليس بعرض فان قيل مما لا قابل له فاني فائدة في نفيه قلت سلمنا
انه لا قابل له صورة فما من حيث المعنى قابل لان من قال بالنور
والظلمة فقد ادعى ان العرض له صلاحية الالوهية فلهذا شرع في بيانه
فان قيل لم قدم نفي العرضية على نفي الجوهرية والجسمية قلت
لما فرغ من بيان القدم وسوداهم والبقاء في نفي العرضية عنه لانه لا يحقه
عليه البقاء فكانا في طرفي نقيض ولان العرض يفتقر الى محل والقديم
مستغن عن المحل فلا يكون العرض قديما فكان نفي العرضية ظاهرا واضحا
والثالث ان العرض لا قيام له بذاته وما هذا حاله يستحيل صدور الافعال

المحكمة والرابع ان العرض قائم بالغير فقيام الصفة به محح فلو كان الها
للزم قيام الحيوة والعلم والقدرة بالعرض والخامس ان العرض لا حيوة
له ولا علم محح مما ذكرنا والما اثبتنا انه ليس بعرض ثبت انه ليس بجوهر ولا بجسم
فصل في ان صانع العالم ليس بجوهر قوله وكذا صانع العالم يعني
كما انه ليس بعرض فكذلك ليس بجوهر للنصارى قوله خلافا لما تقوله النصارى
اعلم ان الخلاف بيننا وبينهم تارة في اللفظ والمعنى وتارة في اللفظ دون المعنى
لانهم قالوا ان الله جوهر اطلقوا عليه اسم الجوهر فان عنوا به انه القائم
بنفسه المركبات كان الخلاف بيننا وبينهم في اللفظ والمعنى وان عنوا به
القائم بالذات كان الخلاف في اطلاق هذا اللفظ دون المعنى لانه القائم بالذات
لكن لا يجوز اطلاق الجوهر عليه قوله لان الجوهر عبارة عن الاصل
يعني ان الجوهر في لسان العرب عبارة عن الاصل لا عن القائم بالذات ستدل الا
بمواضع الاستعمال يقال للثوب اذا كان محكم الصنعة اي النسج جيد الاصل
اي الغزل ثوب جوهري ويقال فلان من عنصر شريف وجوهر كريم
والمراد منه انه من اصل كريم شريف يعني اباه الكرام واجداده العظام
ولهذا سمي الجزء الذي لا يتجزى جوهرا لانها كالاصول للمركبات فعلم ان
الجوهر عبارة عن الاصل قوله لتصور البسايط بدون المركبات وجه
وجه جواز اطلاق اسم الجوهر على الجزء الذي لا يتجزى يعني ان البسايط
اصل من حيث ان البسايط تتصور وجودها بدون المركبات والمركبات
لا تتحقق البسايط قوله وان كانت الافراد حادثة لا عن اصل هذا
جواب اشكال يعني قولكم نفضي الى قدم البسايط وهو مذهب الدهرية حيث قال
قالوا البسايط قديمة والمركبات متركبة عنها فقال يعني لكون البسايط اصلا
انها تتصور بدون المركب وكان لا يعني انها اصول قديمة بل هي حادثة لا عن
اصل قوله والمركبات حاصلة على وصف التركيب في ابتداء احوال وجودها
يعني فلم بان المركب متركبة من البسايط وقد وجدنا بعض المركبات
مخلوقة ابتداء على وصف التركيب بدون ان تتركب عن البسايط فكيف صح قولكم

واستحالة المتركبات بدون البسايط فلم يرادنا ان المتركبات لا تستغني
البسايط سواء تتركب من البسايط او خلق ابتداء وصف المتركب من الب
قوله ويستحيل ان يقال هذا عطف على قوله لان الجوهر عبارة عن الا
ويستحيل ان يقال ان الله تعالى اصل كل المتركبات متركب اى المتركبات منها
من الله تعالى فلم يكن الله تعالى جوهرا قوله ولا يقال انه اسم للقائم بالذات
ان النصارى لعنهم الله يقولون ان الجوهر في الشاهد عبارة عما كان قا
بالذات هذا احد الجوهر ونعنيه وانما قلنا ان هذا احد لاطراده وانعك
لان كل جوهر كان قايما بالذات وكل ما كان قايما بالذات فهو جوهر فثبت ا
الجوهر عبارة عما كان قايما بالذات والله تعالى قايم بالذات فيكون جوهرا
اعتبار الغايب بالشاهد ولان الله تعالى موجود والموجود اما عرض واما جوه
والله تعالى ليس بعرض فيكون جوهرا صنعوا ويقولون ايضا ان الله تعالى فاعل
ويصدر منه الفعل وما يصدر منه الفعل يكون جوهرا لا عرضا اما الجواب
عن الاول فان تحديد اللفظ انما يصح بالمعنى الموضوع له اللفظ او ما
يدل عليه اللفظ بدلالة التضمن فاما المعنى الخارجي الذي ليس بموضوع
اللفظ ولا مدلولا له فلا يصح تحديد اللفظ به والجوهر موضوعه الاصلي
ويدل على انه اصل المتركبات ولا ينبئ اللفظ عن معنى القيام بالذات اى
لا يخبر اللفظ بالمعنى اى لفظة الجوهر تنبئ اى تخبر وتعلم عن معنى الا
اى عن كونه اصلا للمتركبات في تحديد اللفظ اى الجوهر بما لا ينبئ عن
اى شئ لا يخبر لفظة الجوهر عن ذكر الشئ لغة قوله واخراج ما
اى واخراج شئ يخبر وتعلم لفظة الجوهر عن ذكر الشئ وهو كونه اصلا
عن كونه حدا يعني تحديد به يخبر معناه واخراج معناه عن كونه حد
جهل فاحش والجواب لا نسلم الشهرة الاولى ان الجوهر بمعنى ما تدور
القيام بالذات طردا وعكسا دار مع كونه اصلا للمتركبات فالدوران
كما يدل على انه القايم بالذات يدل على انه اصل للمتركبات بالاولى بدلالة
استعمال اللغة لان اللفظ ينبئ عن الاصالة ولا ينبئ عن الاصالة قام الذا

والجواب عن الثانية ان بديهة العقل شاهدة بان الموجود على نوعين
قديم وحادث والحادث على نوعين عين وعرض والعين على نوعين
جوهر وجسم فثبت ان ما قالوا فاسد والجواب عن الثالثة ان الجسم فاعل
بصدر منه الفعل ايضا ومع هذا لا يجوز اطلاق اسم الجسم على الله ولا
نسلم انه ليس بجوهر ثبت انه ليس بجسم فصل في ان صانع
العالم ليس بجسم قوله لان الجسم اسم للمتركب اعلم ان الله ليس
بعرض ولا جوهر ولا جسم لان الجسم في اللغة اسم للمتركب فالتركب
والتبعض والتجزي ممتنع على الله وخالفنا في ذلك طوائف قوله
كما ذهب اليه اليهود فانهم يزعمون انه جسم متركب على صورة
الادمي وهو على صورة شيخ ابيض اللحية والراس وكثير من الروافض
كالجوارينية وسودا والجواربي والجواليقية وهو هشام بن
الحكم فان بعضهم لا يقولون انه على صورة الادمي حتى قال بعضهم
ان له شعرا اسود من نور اسود وبعضهم قالوا على صورة غلام امرد
وبعض لا يحتاج الى بيان المذاهب الباطلة قوله لان كل جزء
منه يعني لو كان ذات الله متبعضا متركبا من الاجزاء فلا يخلو اما ان
يكون كل جزء موصوفا بصفات الكمال وهي العلم والقدرة والحيوة
وحينئذ يلزم الالهة الكثيرة او يكون بعضها موصوفا بصفات الكمال وبعضها
لا وحينئذ يلزم ان يكون بعض الاجزاء القديم محدثا او يكون كل جزء
موصوفا بصفات النقصان وهي الجهل والعجز والممات وحينئذ يلزم الحدوث
فان قيل ان صفات الله ازلية ثم هذه الصفات ليست موصوفة
بصفات الكمال وعدم موصوفيته هذه الصفات بصفات الكمال
لا يوجب حدوثها فكذلك عدم موصوفية الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب
حدوثها قلت القائم بالذات لا يستحيل قبوله الصفات وعدم قبول
صفات الكمال دليل النقصان وانه امارة الحدوث فاما الصفات فيستحيل
قبولها الصفات لذاتها لا لقيام صفات النقص بها فلم يلزم من امتناع

قولها الصفات الكمال ان يكون موصوفة بصفات النقص قوله
اما ان يكون طولا اعلم ان الجسم اذا كان مركبا من جزئين يسمى خطا
وهو طويل واذا كان مركبا من اربعة اجزاء يسمى عرضا واذا كان
مركبا من ثمانية اجزاء يسمى سطحا فالجسم ماله طول وعرض وعمق والمراد
من الطول المذكور في الكتاب الطول النسبي ولهذا ذكر القصر في مقابلته
قوله الى ماوراء ذكر وهو المثلث وغيره قوله لما فيه من الاستحالة
لان الطول مع القصر لا يجتمعان وكذلك الاشكال بعضها منافيا للبعض
فلا يمكن ان يجتمع الاشكال كلها في ذات الله فان قيل يجوز ان يكون
حكم الغايب على خلاف الشاهد كما ان الوجود في الشاهد حادث وفي
الغايب قديم فكذلك لا يجوز اجتماع الاشكال على شيء واحد في الشاهد ويجوز
في الغايب قلنا لو جاز هذا لجاز اجتماع المتضادات والمتناقضات
في الغايب مع عدم الجواز في الشاهد وهذا كله مع قوله وعنى به
القايم بالذات عند الكرامية وهم الطايفة الثانية من الطوايف ان الله
جسم لكنه ليس بمركب ومعناه القايم بالذات وعند هشام بن الحكم الجسم
عبارة عن الموجود قوله ويجوز اي يجوز اطلاق كل اسم
يستنكر على الله نحو الحشو والحجر والمدر قوله والامتناع عنه
تناقض يعني من اطلق اسم الجسم على الله وعنى به القايم بالذات بدون
المناسبة المعتبرة لا المركب ينبغي ان يطلق عليه اسم الرجل والشجر والمدر
والحجر بمناسبة الوجود فكل لا يجوز التفوه به عند العقلا بهذه المناسبة
فمن جوز هذا فقد كفر ومن امتنع فقد ناقض حيث جوز
اطلاق لفظ الجسم عليه بدون المناسبة ولم يجوز اطلاق اسم اخر غير
الجسم عليه والله الهادي قوله يحققه اي يحقق خطا الكرامية
وهاذا يكون ان لفظ الجسم يطلق على الله ويعني به الموجود ويعني
القايم بالذات فهو فاسد لان الجسم اسم للمركب الذي يقبل المسالغ
عند كثرة الاجزاء والتفصيل عند المقابلة يقال هذا جسم اذا كثرت اجزاؤه كالعلم

والعذير والسميع والبصير عند المبالغة ويقال هذا جسيم من ذكر عند التفضيل
كاعلم واقدر واسمع فعلم ان اسم الجسم اسم لما لا يجري فيه التزايد والتفضيل
والوجود والعام بالذات لما يجري فيهما التفضيل ولا المبالغة فلا يقال هذا
اقوم بالذات ولا اوجد بالوجود فثبت ان الجسم لا يطلق عليها فان قيل
سلمنا ان الجسم في الشاهد يطلق على المتركب فاثبتوا ان المبالغة تدل على كثرة
الاجزاء فلم قلتم انه في الغايب كذلك العظيم فانه في الشاهد يدل على الخشونة
والتركب واعظم يدل على كثرة الاجزاء ومع ذلك لا يفهم هذا منه في الغايب فلم
هذا السؤال جهل لان مقتضى اللغة ما لا يختلف في الشاهد والغايب ولو جاز
ذا الجاز ان يكون الممكن في الشاهد محالا في الغايب وعلى العكس وهذا كله
محال والجواب الثاني ان العظيم لفظ مشترك فقد يطلق على كثرة الاجزاء
وقد يطلق على رفيع القدر ذي الجلال واذا جاز استعمال العظيم
في الشاهد على كل واحد من الامرين جاز استعمال هذه اللفظة في
الغايب على ذي الرفعة والقدر دون التالفة والتركيب فلا اختلاف
الشاهد والغايب بخلاف لفظ الجسم فانه ليس بمشترك بل له معنى واحد وهو
التركيب والتالف فلا اختلاف باختلاف الشاهد والغايب فان قيل
الجسم قد يستعمل بمعنى العظيم يقال هذا امر جسيم اي عظيم قلت قد يستعمل
الجسم بمعنى العظيم مجازا تشبيها لما عظم من الامور بما كثر اجزاؤه قوله
يحققه اي يحقق خطأ الكرامية في اطلاق اسم الجسم مع عدم السمع الوارد
في اطلاق هذا الاسم واستحالة معناه ووجه التحقيق ان معنى الاسم لو كان
ثابتا بالله بحر الطب والفقه وغيرهما ذكر والشرع لم يرد باطلاق الفاظها
لا يجوز اطلاقها فكيف اذا لم يرد الشرع بهذا اللفظ والمعنى مستحيل على الله
نحو الجسم فان قيل قد صح اطلاق لفظ الموجود والقديم على الله
مع ان الشرع لم يرد بهما قلت قد انعقد اجماع المسلمين على جواز
اطلاق لفظ الموجود والقديم على الله والاجماع حجة قاطعة قوله
فاما لفظ الشيء هذا جواب اشكال يعني انكم اطلقتم لفظة الشيء على الله
مع ان الشرع لم يرد به فاجاب الشيخ بان الشرع ورد به قال الله قل

اى شى اكبر شهادة قل الله وجه النفس انه قال قل اى شئ اكبر شهادة يعنى
سلم ان اى شى اكبر شهادة فالسوال عن الشئ ثم امر رسوله فقال قل الله معنا
اخبرهم ان الشئ الذى هو اكبر شهادة من سايرالاشياء هو الله ثم قيل انه شئ
نظيره اى السباع اسرع مشيا فلو قال الفرس كان خطا لان الفرس ليس من
السباع فحوابه ان يقول الذئب وغيره لانه من السباع فكذا هذا قوله
وصاروا قائلين انه جسم ليس بجسم هذا بيان قوله صاروا مثنا فحين ان
المناقضة هى قوله جسم ليس بجسم مركب ليس بمركب فقس هذا الجعل هذا
القول قوله ماوراء مطلق الوجود فان قيل الشئ فعل ان كان بمعنى
الفاعل وهو الله فلا اختلاف الى قوله لا كالاشياء لانه لا مشاركة بين الله وخلقه
وان كان بمعنى المفعول وهو المخلوق فحينئذ يكون لفظ الشئ كلفظ الجسم قلت
الشئ اسم للموجود الثابت الذات فى عرف اهل الكلام وانه يتناول القديم والحادث
بالنظر الى مفهوم اللغة فقبنا عنه احتمال الحدوث وقولنا لا كالاشياء
بخلاف الجسم لانه اسم للمركب وليس المركب على نوع عن قديم وحادث حتى
نفى بقولنا لا كالاجسام معنى الحدوث فثبت ان المقايسة غلط عظيم قوله
على انا لما عينا ذكر الشيخ الامام ابو منصور ان هذه المعارضة عند التحقيق
مناقضة بيانه ان قولنا شئ اثبات للموجود الثابت الذات وقولنا لا كالاشياء
نفى للجسمية عن ذاته فهذا القول يتناول امرين اثبات المشيئة ونفى الجسمية
فالخصم قاس قوله جسم لا كالاجسام فى اثبات معنى الجسمية على حملة هى
نافية للجسمية فاثبت الجسمية لله وقياسا على نفى الجسمية فهذا مناقضة ظاهرة
وجهل فاحش والله الهادى والمثبت انه ليس بجسم ثبت انه ليس بذى صورة

فصل فى استحالة وصفه بالصورة

قوله اما الصورة الصورة
من صار يصور اذا تنا. وعطفه لانها تتفاوت وتستحيل الابصار وتستفيد من
كما قال الشاعر تامن بدا بى حسن صورته . يبقى الله اعينه الحدق وفى
الاصطلاح الصورة عبارة عن هيئة حاصلة للجسم بعد تالف الاجزاء
وذكر فى النصيرة انها فى التركيب وفيه نوع وذكر فى هذا الكتاب انها
تحصل عن التركيب التركيب على الاصح فاطلاق الصورة صح ايضا لان الموقوف

اللفظ

على المحال محي هذا دليل قوله وغير ذلك كالابن والمقراض قوله
المتخذة من الخشب كالباب والمفتاح قوله كالمخذف نحو الابريق
والسكة قوله وكذا الصور مختلفة باختلاف التركيب واجتماعها
اي اجتماع كل الصور على الله محي مستحيل وانما قلنا انها على الله محي
لان بعض الصور مخالف للبعض في الهيئات اختلاف التضاد فان
فلم يحتمل ان تكون البعض اولى من بعض قلت كل الصور افادة
المدح ان كانت الصور دالة عليه وكل الصور في افادة النقص ان كانت
الصور دليل النقص على السوية فلا يجوز اطلاق البعض دون البعض
ولا اطلاق الكل لوجود الاستحالة قوله وانعدام دلالة المحدثات
عليه يعني وجود المحدثات دليل على وجود الباري لان وجود المحدث
بدون المحدث محي وعلى ان واجب الوجود لذاته اذ حصول الجائز من
الجائز غير جائز وعلى انه محي اذ الانجاد من الجماد محي وعلى انه قادر
اذ تغيير المقدور من العاجز غير متصور وعلى انه مكون اذ المكون
بدون المكون غير كائن وعلى انه مريد اذ المراد بدون المريد مردود وعلى
عالم اذ الخلق بدون العلم غير معلوم وعلى انه حكيم اذ البناء من غير
حكيم غير محكم فثبت ان المحدثات دليل على وجود المحدث الواجب
الوجود الحي القيوم القادر المكون المريد العالم الحكيم ولا دلالة في شيء
من العالم ولا في جزء من اجزاء العالم على اتصاف ذات الله بالصورة
فثبت ان اتصاف الله بالصورة محي فان قيل صور المحدثات ينبغي
ان يكون دليلا على الصور كما ان وجود المحدثات دليل على وجوده قلت
هذا غلط عظيم لان وجود المحدثات دليل على وجود المحدث فكذلك صور
المحدثات دليل تصوير المصور لا دليل صورته تعالى الله عز ذكره علوا كبيرا
فان قيل ليس ان السمع والبصر صفتان ثابتان لله وليس في
المحدثات دليل على وجودهما قلت لما ثبت ان الله حي عالم قدير حكيم موصوف
بصفات الكمال والسمع والبصر صفات الكمال فاثبتنا مما له بخلاف

الصوره فانها ليست من صفات الكمال وبل هي من صفات النقصان
ولا دلالة في المجادلة عليها فلا شئ قوله بخلاف صفة العلم يعني ليس
البعض الذي من البعض بخلاف صفة العلم وبيانه ان اجتماع الصور كلها
على الله مح واطلاق بعض الصور دون البعض مح ايضا لان الصور كلها
سبب مدح او كلها سبب نقص فان جاز اطلاق البعض ينبغي ان يجوز الكل
وان لم يجز البعض لم يجز الكل بخلاف صفة العلم الى اخر الصفات مع
اضدادها وهي الجهل والممات والخرس والصمم والاعمى فان الاولى
صفات كمال وهذه الاضداد صفات نقصان واطلاق صفات الكمال على
الله يجوز والثاني لا يجوز بخلاف الصور فان كلها اما صفات الكمال او نقصان
وانما كان ينبغي ان يجوز الكل وصح او لا يجوز الكل وهو صفات ثابت
واجب قوله وان لم يجز البعض ولو اختص شئ منها هذا تقريب النكتة يعني لا يجوز اجتماع
كل الصور بالاجماع فلو جاز البعض لكان الجواز باعتبار ذكر البعض من
صفات الكمال وهذا ليس بشئ لان الكل اما سبب مدح او نقص بخلاف الصفات
مع اضدادها فانها صفات كمال واضدادها النقصان او باعتبار دلالة
المجادلة على ثبوت بعض الصور وليس كذلك بخلاف الصفات مع اضدادها
فان المجادلة دليل على وجودها دون الاضداد فلو اختص شئ من الصور
لكان بتخصيص مخصص وهو مح قوله وكذا هذا الاعتبار في الالوان
يعني لو قلنا بثبوت الالوان لله تعالى لا اما ان يقول بجميع الالوان وهو
مح لان فيها متضادات او بعض الالوان وهو مح كما مر انفا وكذا يتردد هذا
التردد في الطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
قوله عن الهيئات الكائنة عبارة عن الصفة الحاصلة للجسم باعتبار
اوضاعه ولما ثبت انه ليس بعرض ولا بجوهر ولا بجسم ولا بذي صور فلا يكون
مشابها للعالم ولا بجزء من اجزاء العالم وانه هو الذي

فصل
في ابطال التشبيه

فصل في ابطال التشبيه اي في ابطال المشابهة بين ذات الله تعالى والعالم واجزائه
وللتشبيه اثبات المشابهة والقول بها فان قيل قد ثبت بما نفيت من

العرضية والجوهرية والجسمية ان لامشابهة بين العالم وبين ذات الله ٢
فاى فائدة فى ايراد قلت شان صح يا ايراد هذا الفصل احدهما ان الخصوم
اطلقوا على الله ٢ اسما واوصافا هى موجبة للتشبيه ولم يعلموا انها موجبة للتشبيه
فلا بد من بيانها ونفيها وثانيها ان افواما امتنعوا عن اطلاق اسم الوجود
والموجود وامتنعوا عن اثبات الصفات احترازا عن التشبيه مع انها ليست
بموجبة للتشبيه فلاجل هذا شرعنا فى بيان المماثلة والمشابهة حتى يعلموا
مغنا صامتم اعلم ان المماثلة وهى المشاركة فى جميع الاوصاف جنس تحته
المشابهة وهى المشاركة فى بعض الاوصاف والمشاكلة وهى المشاركة
فى الهيات والمساواة وهى المشاركة فى المقدار والمضاهاة وهى المشاركة
فى الشبه كالاخوين واعلم اولا ان المتغايرين جنس تحته المتنافيان والمتماثلان
والمتنافيان جنس تحته المتضادان والمتناقضان قوله بوجه من
الوجوه يعنى ان الله ٢ لا يشبه العالم لانه وجه يعنى فى صفة واحدة ولانه على
الوجوه يعنى فى جميع الصفات ولا يشبه شيئا من العالم لانه وجه ولانه
جميع الوجوه قوله لان المتماثلان فان قيل المتشابهان المشاركان
فى وصف واحد والمتماثلان المشاركان فى جميع الاوصاف فكيف
صح قوله لان المشتبهين المتماثلان قلت اراد بين المشتبهين فى جميع الاوصاف
او يقول المتشابهان فى وصف واحد متماثلان فى ذكر الوصف لان الشيء
اذا كان شابه شيئا فى وصف كان مماثلا له فى ذكر الوصف فان قيل لم فرق بين
بين اللفظين قلت المتماثلان والمتقابلان ما يقوم احدهما مقام الاخر فى جميع
الاوصاف هذا هو المثل الكامل وقد يقوم احدهما مقام الاخر فى وصف واحد
وهذا هو المثل الناقص واعلم ان المماثلة على نوعين كامل وهو المشاركة
فى جميع الاوصاف كالحنطة فانها مثل للحنطة فى الغلة والغلى والكثافة والزراعة
وناقص وهو ان يكون بين الشيئين مشاركة فى وصف او وصفين كالحنطة
مع الشعير او الغنم ويسمى الاخر المشتبهين قلت انه صح قوله لان المشتبهين
هما المتماثلان ثم اعلم ثانيا ان المماثلة جنس تحته اربعة انواع وهى المشابهة
والمضاهاة والمشاكلة والمساواة اما المشابهة فجارية فى الحقيقة فى نوع من

المماثلة جنس تحته اربعة انواع

الكيفية على صورة واحدة كاشتراك البياضين في قبول الالوان وغيرها من
الاعراض واما المضاصاة في الحقيقة فهي حارية في نوع من الاضافة كاشتراك
زيد وعمرو في النسبة الى بكر اذا كان ابا لهما فان زيدا كما ينسب الى بكر فعال سواء
ينسب اليه عمرو ايضا على تلك الجهة واما المشاكلة في الحقيقة فحارية في نوع من
الحواص على رتبة واحدة كتوكي فطن كل واحد منهما على شكل صاحبه واما
المساواة في الحقيقة فحارية في نوع من الكمية على مقدار واحد كخشبتين كل
واحد منهما عشرة اذرع او صرتين كل واحد منهما عشرة اقفزة كذا ذكره في
تبصرة الادلة واذا ثبت ان المماثلة جنس تحته هذه الانواع فلا شك ان اطلاق
اسم الجنس على كل واحد من انواعه جائز والمشابهة نوع منها فصح اطلاق
اسم المماثلة عليها وعلى المضاصاة والمشاكلة والمساواة ولهذا قال لان
المشتبهين هما المتماثلان قوله المتماثلان ما يقوم احدهما مقام الاخر
ويسد مسده اعلم ان المماثلة على نوعين كامل وهو ما ذكرنا وقاصر وهو ما
يقوم احدهما مقام الاخر في وجه واحد لانهما مثلان من ذلك الوجه لكن
المساواة شرط في ذلك الوجه فان زيدا لو كان عالما بالفقه وعمرو اكثر منه
لكن زيدا كان افقه لا يقال انهما مثلان في علم الفقه فثبت ان المشتبهين هما المتماثلان
واما الهادي قوله والمتماثلان ما ينوب احدهما مناب صاحبه ويسد
مسده هذا هو الحد الصحيح عند مشايخنا رحمهم الله وقال الاشعري ان
المشتبهين والمثلين هما الغيران يسد كل واحد منهما مسد صاحبه انما
قال غيران لان الشيء الواحد لا شبه نفسه ولا مماثلها فثبت انه لا بد من الغيرين
وانما قال يسد احدهما مسد الاخر لان الاشتراك في الاوصاف العامة لا يوجب
المماثلة كالبياض مع السواد فانهما يشتركان في اللونية والعرضية والموجودية
ومع هذا لا يسميان مثلين ولا يسد احدهما مسد الاخر فثبت ان مطلق الاشتراك
في اوصاف العامة لا يوجب المماثلة فقيدنا بهذا القيد احترازا عن مجرد الاشتراك
وعند المعتزلة المماثلة تثبت بالاشتراك في اخص الاوصاف
انما هو
لان البياض مع السواد يشتركان في العرضية واللونية والموجودية ومع

هذا ليس بمثلين والسواد مثل للسواد ولا موجب للمماثلة الا الاشتراك
في السواد وقد لمانبينا ان اللونية والعرضية لا توجب المماثلة فثبت ان الاشتراك
في اخص الاوصاف لوجب المماثلة وقال اصلا الحق ان المماثلة تجري بين
الجوهرين والجسمين والعرضين والسوادين فلا يجوز ان تكون الجوهرية
علة لجريانها بين الجسمين ولا الجسمية لجريانها بين الجوهرين ولا الجسمية
والجوهرية لجريانها بين العرضين ولا السوادية لجريانها بين البياضين
ولما الاشتراك في اعم الاوصاف لان المتضادين يشتركان في اللونية والعرضية
كما مر فثبت ان المماثلة بين الشيئين ان يثبت لقيام احدهما مقام الاخر ويعني
بالقيام ان كل صفة يجوز انصاف احدهما به يجوز انصاف الاخر به ويستحيل
ان تكون احدهما موصوفا بصفة يستحيل انصاف الاخر به قوله اذ كل
من اعتقد هذا استدلال بعرف العام يعني المماثلة بينهما قلنا لان الناس
اذا اعتقدوا ان الحنطة تقوم مقام الحنطة في جميع المنافع والمضار اطلقوا
اسم المماثلة عليهما واذا اعتقدوا ان الحنطة لا تقوم مقام الدخن والذرة والارز
لم يطلقوا ما عليهما فثبت ان المماثلة بين قيام الشيء مقام غيره قوله ثم المتكلمون
هذا خلس فقد مر الخ قوله هما مثلان من وكل الوجه وهذا عندنا خلافا
للاشعرية لانهم قالوا لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه ولا يتصور لها مع يمكن
المخالفة من وجه لتنافيهما من وجه والمخالفة ضد المماثلة وعندنا يجوز ان يكون
الشيء مخالفا للشيء من وجه مماثلا من وجه فان اصل اللغة لا يمنعون من القول
بان زيدا مثل لعمرو في الفقه وان كان بينهما مخالفة في وجوه كثيرة ولهذا قال النبي
عليه الحنطة بالحنطة مثل بمثل وارادة الاستواء في الكيل دون الوزن وعند
الحمان والصلابة والرخاوة قوله لكان هواي انه يجد ثانيا من جميع الوجوه
لان العالم بجميع الوجوه محدث والباري يجب صفاته قديم فلو كانا مثلين
لصار القديم محدثا والمحدث قديما ضرورة لان المثلين شيئان يجوز على احدهما
ما يجوز على الاخر وهذا باطل حدا قوله اذ الشيء اسم للموجود اعلم ان المشاركة
في مطلق الاسامي لا توجب المماثلة ولا المشاركة في المعنى مثل تسمينا السواد

بياضا والبياض سوادا فانها لا توجب المماثلة بين البياض والسواد والسواد
والبياض ولا المخالفة بين السواد والسواد تكليف اذا كان اسما عاما كالشي
شاوز جميع الموجودات لانه اسم للموجود والمساواة بين الوجود والوجود
بسبب القدم والحدوث وقال عبد الله بن محمد المعروف بالناشي ان الاشتراك
في اسم واحد مما يوجب المماثلة بين المسميين وهذا باطل جدا لان العين يطلق
على المقلة والشمس وغيرهما ولا مماثلة بينهما وكذلك سائر المعاني المشتركة في
الالفاظ المعينة لا يوجب اثباتها مماثلة نحو الصريم لليل والصبح والقرء للحيض
والطهر فثبت ان هذا الدعوى فاسدة ثم لفظ الشيء لا يخلو اما ان يتناول الموجود
بطريق العموم او الاشتراك او الحقيقة او المجاز فكل ملا لا يوجب المماثلة لان
الدخول تحت العام لو كان يوجب المماثلة لكان التضاد والتنافض
والتخالف امثالا لدخولها تحت التنافي واما الاشتراك فقد بينا انه لا يوجب
المماثلة واذا كان الدخول تحت الاسم الواحد بطريق الحقيقة لا يوجب
المماثلة فدخولها بطريق الحقيقة والمجاز لا يوجب المماثلة بطريق الاولى
فان قيل لو كان الشيء اسما للموجود فكيف يصح قوله ان الله على كل شيء
قدير والشيء اسم للموجود فكيف ذات الله داخلة تحت القدرة قلنا لهذا
السؤال جوابات منها ان المراد على كل شيء ممكن قدير ومنها ان الشيء المذكور
في الآية نكرة والنكرة لا تتناول المعرفة ومنها ان القادر لا بد دخل في مقدوره
كما في مسئلة الفقه فو سلم ثم يقول هذا على تقدير التسليم يعني سلمنا ان اطلاق
اسم الشيء مما يوهم المماثلة عندكم لكن هذه المماثلة يلزم على تقدير عدم اطلاق
اسم الشيء ايضا لان الذات الخ اما ان يكون له تحقق وثبوت عندكم ام لا فان
قلتم بانه لا حقيقة له فقد الحقتم نفوسكم بالدهرية فان قلتم بان له تحققا وثبوتا
فلا خ اما ان تثبتم المماثلة وحي لا فائدة في امتناع اطلاق اسم الشيء حيث اثبتم
المماثلة بدون الاطلاق وان لم تثبتوا المماثلة فلا بد لكم من الفرق بين الوجود
والوجود والذات والذات وحي يلزم الاوجه الثلثة وهي اما النوع والمماثلة او الغرض
والامران الاولان فاسدان باطلان فثبت الثالث وهو ان وجود الله قديم ووجود

اجوبة

سابعا

غيره حادث وحيث المدعي وولد لو ثبت لثبت في المعنى يعني ان المماثلة
عبارة عن امر معنوي وهو قيام احد المتماثلين مقام الاخر وسده سده
في جميع الاوصاف او في وصفة واحدة اذا كان امرا معنويا لا يختلف
باختلاف الالفاظ قوله في اثبات المماثلة يعني لو سمينا البياض سوادا
لانصير البياض مثلا للسواد بتسميتنا اياه البياض قوله عن اطلاق اسم
الحي اعلم ان الحيوة والعلم والقدرة والسمع والبصر اسما للصفة والحي والعالم
والقادر والسميع والبصير اسما للذات الموصوفة بهذه الصفات ثم الحيوة
والعلم والقدرة تدل على مطلق الحيوة ومطلق العلم والقدرة كما ان الحي والعالم
والقادر يدل على الذات الذي قام به مطلق الحيوة والعلم والقدرة ودلالة
اللفظ على مطلق المعنى لا توجب المماثلة من حيث المعنى كاللون تدل باطلاقه على
البياض والسواد وكاللون تدل باطلاقه على الحركة والسكون ولا توجب المماثلة
وكذا لفظ الحيوة يدل على مطلق الحيوة ثم الحيوة على نوعين قديم وحادث وكذا
القدرة على نوعين قديم وحادث وبهذا القدر من الدلالة لا تثبت التماثل بين
علم الله وعلم الخلق كالموجود يتناول باطلاقه الثابت مطلقا ثم الثابت
على نوعين قديم وحادث وكذا لفظ الوجود على مطلق الوجود ثم الوجود
على نوعين وجود واجب ووجود حادث مع هذا لا توجب المماثلة وكذا اسم
العالم والحي والقادر لاثبات مطلق الحيوة والعلم والقدرة ثم لا مناسبة
بين علمنا وعلمه لان علمه قديم قائم بذاته شامل لكل المعلومات اجمع وعلمنا
حادث ليس بشامل لكل المعلومات ثم اختلف المخالفون في هذه الاسامي
قال بعضهم ان لفظ الشيء والحي والعالم والقادر مطلق على ذات الله بطريق
الحقيقة وعلى غير الله بطريق المجاز وقال بعضهم ان هذه الاسامي حقيقة
في حق غير الله مجاز في الاطلاق على ذات الله قوله غير شامل للمعلومات
اجمع يعني ان الله عالم بجميع المعلومات اجمع بعلم واحد والعالم منا عالم بجميع
المعلومات بعلوم كثيرة بعلم كل معلوم بعلم على حدة قوله ولهذا قلنا
ان الله لا يوصف بالمائة فما فوقها بالاشكال وهو ان التشبيه ثابت على مذهبكم

لان ابا حنيفة ؒ قال ان لله ؒ مابة لا يعرفها الا سو وهذا يوجب المجانسة لان المابة
عبارة عن المجانسة وهي معنى وراء مطلق الوجود والدليل على ان المابة عبارة
عن المجانسة ان الناس يقولون ما هذا الشيء اي من اي جنس هو ولهذا قال اهل
اللغة هذا سوال عن مطلق الوجود وما سوال عن جنسه وكم سوال عن قدره
وكيف سوال عن صفته ومتى سوال عن زمانه واين سوال عن مكانه فهذا دليل على ان
المابة عبارة عن الجنس وكل ذي جنس شبيه بذي جنسه
من حيث المجانسة فكان القول بالمابة قولا بالتشبيه هذا تمام الاشكال الجواب
اعلم ان هذه الرواية افتراء على قول ابي حنيفة ؒ والدليل على الافتراء عليه انه لم
يرو ما عنه احد من اصحابه الناقلين بعلة العارفين بحقايق مذهبه ولم
يرو ايضا في كتاب من كتبه ولم يرو عنه الناقل المعتمد وهو الشيخ الامام ابو
منصور الماتريدي ؒ وكيف وقد نفاه هذا سوال الجواب المذكور في المختصر وارباب
المقالات قوم ينقلون هذه المسئلة من ابي حنيفة ؒ والجواب على تقدير التسليم
ان المراد من المابة الهستية خلاف هستية غير معناه لله ؒ مابة يعني هستية
ليس بغير الله وعلى هذا المثال قول المسلمين سبحانه ان يكون له مثل
في الحوادث واذا كان كذلك ان القائل بالمابة لا يريد اثبات المجانسة بل يريد به
نفيها وذكر في بعض النسخ لفظة الهستية مقام المابة بالفارسية وقيل
تفسير هذا اللفظ لم يرد الا عن ضرار فانه زعم ان معنى ذلك انه يعلم نفسه بالمشاهدة
لا بدليل ولا بخبر وذكر الكعبي هكذا ايضا ونحن نعلم بدليل وخبر قالوا فالذي يعلم
الشيء بالمشاهدة يعلم ما لا يعلمه غيره ممن لم يشاهده وحاصل هذا التفسير انهم
ارادوا بالمابة انه يعلم بالمشاهدة دون الاخبار ولم يرد بها المجانسة ثم ذكر
الشيخ ابو منصور ؒ ان ما يلزم السوال عليه فقال ما هو فان اراد بقوله ما هو
ما اسمه فجوابه الله الرحمن الرحيم وان اراد بقوله ما هو ما صفته فجوابه انه سميع
بصير وان اراد بقوله ما هو ما مائيته فجوابه انه متعال عن المثال والجنس
وان عنى به ما فعله فجوابه انه هو خلق الخلق فهذا التفسير عن ابي منصور
الماتريدي دليل على انهم ما ارادوا الجنس والمجانسة والله الهادي ومما يثبت
ان الله ؒ منزه عن سمات الحدث فلا بد من بيان كونه منزها عن المكان والجهة

فصل

عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى الرَّحْمٰنُ الْكُنْ بِلَا وَصْفِ التَّمَكُّنِ وَالْاتِّصَالِ

لبعض شراح الاحياء

فصل في ابطال القول بالمكان يعني في ابطال القول بالمكان لله ٢ اجرى الكلام على الاطلاق واراد المعتقد فقوله لا يوصف بكونه متمكنا اي لا يوصف بكونه متمكنا ولا بكونه منحيزا ولا بكونه في الجهة ولا بد لكل من معرفة المكان والحيز والجهة اعلم ان الحيز في الاصل حوز وهو الجمع فعل بواو وما فعل بواو وسوكه فصار حيزا وهو في اللغة يعني الجمع يقال حاز اي جمع وهو في الاصطلاح عبارة عن قدر ما يشغله الشاغل سواء كان بعدا او حوديا اي مقدارا او حوديا او بعدا عدميا اي مقدارا عدميا لكن البعد الوجودي يسمى مكانا والبعد العدمي يسمى حيزا والله ٢ ليس في مكان ولا حيز قوله لما ان القول بقدم المكان باطل وانما قلنا ان قدم المكان باطل لانه المكان غير المتمكن لان صفات الله ٢ قديمة لكنها ليست غيرا والمكان غير يعني فلو كان المكان قديما لكان مشاركا لله ٢ في القدم ومخالفا له في خصوصية الذات فيلزم ان يكون ذات الله ٢ مركبا مما به المشاركة والمباينة والتركيب على الله ٢ محال فقدم غيره يكون محالا ضرورة قوله وان كان الله ٢ غير متمكن ولا حاس انما قيده بهذين القيدين لان بعضهم قالوا مستقر عليه وبعضهم قالوا حاس للعرش قوله فلو تمكن بعد ان لم يكن يعني لو قلنا بالمكان فلا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا وان كان قديما فقد ذكرنا وان كان حادثا ثم تمكن فيه يلزم المحالات اولها التغير لانه صار متغيرا عما كان عليه ولانه صار محلا للحوادث ولان التغير عن المكان في الازل اما ان يكون صفة كمال وحينئذ صار ناقصا او صفة نقصان وحينئذ صار كاملا وهذه المحالات كلها منتفية فالمستلزم لانتفاء لازمه قوله ولان العرش اعلم ان العرش اسم لسرير عظيم مسطح فوق السماوات خلقه الله ٢ اظهارا لعظمته لا للتمكن وعند الحكماء اسم لفلك محيط بسائر الافلاك وقيل انه اسم لسرير يحمل على اكتاف الملائكة محفوفا بهم قال الله ٢ وتحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وقال الله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش واما المذهب الباطل فزعم بعضهم انه مستقر عليه وزعم بعضهم انه مستقر عليه وزعم بعضهم انه ملاق له قوله وبعض منه غير متمكن وما لاقى غير ما هو الملاقى فيلزم التبعض والتجزي وانهما

اذاء

خلق المكان ولا مكان لذاته
اذ ليس تحت الحد والمقدار
والاستواء مذكور في نعته
بالقهر لا بتمكن وقرار
رد الله بمويد الدولة
ناظم الحق والدين
معاصر عمر النيف

ملة
مح وقد مر الكلام فيه وهذه النكتة وهو لزوم التجزي والتبعض شا
للتقديرات الثلاثة يعني سواء كان اكبر من العرش او اصغر منه او كان
مساويا له فهذه النكتة تجري فيما فاما النكتة الثانية وهو كونه محدودا
متناهيا فباقي في التقديرين وهو كونه مساويا للعرش او اصغر منه
فاما اذا كان اكبر منه فلا يلزم التحديد والتناهي فلا يكون النكتة عامة
للتقديرات الثلاثة ثم النكتة الثالثة وهي كونه متناهيا من جهة السفل
شاملة للتقديرات ايضا كالاول وهو التجزي والتبعض ولان التناهي
من جهة السفل لازم كما ان عدم التناهي من جهة العلو لازم ولان التناهي
من امارات الحدوث لانه اذا كان محدودا متناهيا صح ان يكون
ازيد منه او انقص كان التحديد تخصيص مخصص وهو محال
تخصيص مخصص من امارات الحدوث والله الهادي ولانه اذا كان
متناهيا من جهة السفل جاز ان يكون متناهيا من جهة السفل
جميع الحيوانات في التناهي من جانب سفل التناهي من سائر الحيوانات فوله
ولو تمسكوا بظاهر كل انه يسأله ان قوله ٢ الرحمن على العرش استوى
يوجب ظاهر التمكن على العرش كون الملك على السرير وقوله ٢ وفي
السماء اله وفي الارض اله يوجب ظاهره التعدد وكون المظروف في
الظرف وكذلك قوله ٢ وهو القاهر فوق عباده يوجب جهة الفوق
وكذلك قوله وانزلنا واما انزلنا يوجب النزول من العلو الى السفل و
فهذه الظواهر يوجب التمكن والحلول والفوقية والعلو فهذه كلها من
المحالات لان التمكن والحلول والعلو والفوقية توجب التماثل والدخول
تحت غير والتخصص وهو صحيح قوله والشرع لم يرد بالمحالات قال
العبد الضعيف رضه اعلم ان المفهوم من لله واحد وممتنع وممكن فالواجب
هو الموجود والممتنع هو المستحيل والممكن ما جاز وجوده وعدمه والشرع انما
يرد بالممكن لان العقل يعرف انه الممكن يجوز وجوده وعدمه فاما في جنب
الامكان اما لا يعرفه ما هو الواجب في الفرض والمستحيل وهو وجوده
اولى من عدمه وعدمه اولى من وجوده فورد الشرع ليبان الواجب
والفرض والمستحب واعداد الركعات ومقادير الركوعات قوله

فعلم ان الاتيان محدولة عن ظواهرها لانا لو حملنا على الظواهر يلزم المحال
والتزام المحال محي فالحمل على الظواهر محي فان قيل كيف يكون حمل
الاتيان على الظواهر محي وقد حملها العقلا على الظواهر والعقل لا يحكم بالمحال
الشه قلت العقلا الذين يحملون الاتيان على الظواهر لا يحملونها
بالعقل بل بالظن والهوا ويدعون انهم يحملون بالعقل قوله
لئلا يتمكن التناقض اى يلزم التناقض بين ظواهر هذه الاتيات وبين
العقلا فان الاستدلال العقلي يوجب نفي هذه الصفات وظواهر هذه الاتيات
توجب هذه الصفات فيقع التناقض والتعارض بين دلايل السمع
والعقل قوله لا يعارض حجة الله العقل اى الاتيات البينات والدلايل
القاطعات الظاهرات لو اوجبت هذه الصفات والعقل حجة الله ايضا
تنافيها يلزم التعارض بين العقل والاتيات والتعارض على خلاف الاصل
لاستلزامه الترك باحد الدليلين فحملنا ما على المعنى دون الظاهر قوله
ولا تعارض قوله ٢ ليس كمثله شئ اعلم ان هذه الاتيات محكمة عندنا متحملة
عندهم وما استشهد واعن الاتيات محملة عندنا محكمة عندهم فحملنا
نحن ذلك المحتمل على هذا المحكم وهو قوله ٢ ليس كمثله شئ وهم حملوا
هذه الاية وهي محكمة عندهم على تلك المحكمات عندهم اعلم ان الله ٢
نفى المماثلة اولا بقوله ٢ ليس كمثله شئ ثم اثبت الصفات بقوله ٢ وهو السميع
البصير فان قيل اثبات الصفات اولا ثم نفي المماثلة ثانيا كان اقرب
الى العقل والفهم قلت بل تقديم نفي المماثلة بينه وبين الاشياء اولا
اقرب الى التنزيه لانه لو اثبت الصفات ولا يمكن ان يتلجج في وهم احد انها امثال
صفاتنا فنفي المماثلة اولا ثم اثبت الصفات ثانيا لتنفي صفات النقصان
وتثبت صفات الكمال واما الكاف فصلة اتى بها زائدة وصار تقدير الكلام
ليس شئ مثله فان قيل هذا يقتضي نفي المماثلة فاما لا يقتضي نفي المشابهة
قلت المثل يطلق على المماثلة في جميع الاوصاف وعلى المماثلة في وصف
واحد والمماثلة في وصف واحد مشابهة فالمثل يتناول المماثلة والمشابهة
فثبت ان نفي المثل يستلزم نفيهما وقيل الكاف اصلية ومعناه ليس الله
مثل لانه ليس لمثله مثل بالنص واذا لم يكن لمثله مثل لم يكن لذاته مثل لانه لو كان له

مثل کان له مثلا لمثله والتقدیر بخلافه فان قیل حاجتنا الی نفی المثل
لا الی نفی مثل المثل وفیه تقدیر المثل صورة قلت نفی المثل واثبات التنزیه
بهذا الطریق ابلغ واوضح الیس ان الله ﷻ قال لو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا
ولیس الفساد بموجود فلا یکون الالهة ثابتة فکذکر ههنا لیس له مثل لانه لو
کان له مثل لکان هو مثلا لمثله ولیس لمثله مثل فلا یکون له مثل وقوله والمکان
والمتمکن فیه ای فی المکان یتماثلان فی القدر اعلم ان المکان قدر ما یتمکن
المتمکن فیه وقیل قدر ما شغله الشاغل والقدر المشغول والقدر
الشاغل یتماثلان فی المقدار والمماثلة منتفیة بالنص فما فضل عن المتمکن
یسمی مکانا مجازا لمجاورته لا حقیقة قوله لوجوه کثیرة اما العرش فیذکر
ویراد به السریر المعروف وقیل الملائکة الذی هو اعظم المخلوقات ویذکر
ویراد به الملک قال الشاعر اذا ما بنو مروان ثل عروشهم ای ملکهم واما
الاستواء فیذکر ویراد به الاستقرار کقوله ﷻ واستوت علی الجودی ویذکر
ویراد به الاستقامة التی ضد الاعوجاج ویذکر ویراد به التمام علی ما قال تعالی
ولما بلغ اشده واستوی ویذکر ویراد به الاستیلاء یقال استوی فلان علی بلدة
کذا اذا صح هذا القول اذا کان ضعیفا ثم صار قویا قلت المراد ههنا
الاستیلاء بدون الضعف سابقا فی العلم فان علمنا یکون بعد الجهل وعلم
الله ﷻ لا یکون بعد الجهل فلا یدل علی جهل سابق علیه فکذکر الاستواء
وتاویل قوله ﷻ وفی السماء الله ای فی السماء تنفیذ قدرته وامره ومشیته
ودلائل وحدانیته وکذکر تاویل قوله ﷻ وفی الارض الله وکذکر قوله ﷻ وهو
القاهر فوق عباده من حیث القدرة والاستیلاء والعظمة لا من الجهة حیث
قوله وبما مر من المعقول وذکر المعقول تام فی اول الفصل ان المکان
والجهة لا یجوز ان یکونا قدیمین لاستحالة قدم غیر الله ولا یجوز ان یکونا
حادثین لانه لو تمکن بعد ما خلق المکان او صار ذا جهة بعد ما خلق
الجهة لحدث فی ذاته شیء لم یکن ثابتا فی الازل فصار محلا للحوادث وهذا
محرم قوله ورفع الایدی الی السماء هذا حوالة علی کل ذکر انه لو لم یکن فی
جهة العلو لما اجمعت الامة علی رفع الایدی الی السماء عند الدعاء فاجاب
الشیخ ان رفع الایدی الی السماء فی الدعاء امر تعبدی کما ان التوجه الی

جانب الكعبة امر تعبدي وكما ان وضع الجبهة على الارض امر تعبدي
وكما ان السلام يمنا ويسارا امر تعبدي مع ان الله ليس في الارض ولا في
الكعبة ولا في اليمين ولا في اليسار والتعبدي عبارة عن ما اوجب الشارع
علينا من حيثية انها ونحن نعبد من غير ان يكون فيه معنى معقول
لنا قوله لا يقال نفيه عن الجهات التست اعلم ان لاصحاب الجهة اشكالات
لا بد لهما من اجوبة صائبة قاطعة اوكما ان الله موجود قائم والعالم
موجود قائم ولا يعقل قائمان بانفسهما الا واحد منهما في جهة من صاحبه
كما في الشاهد والثاني انه ان الله خلق العالم اما ان خلقه في ذاته او خارج
ذاته فان خلقه في ذاته فهو محيط بالعالم من جميع جهاته وان خلقه خارج
ذاته نفي من العالم في جهة من جهاته والثالث النفي عن الجهات في الشاهد
احتراز عن علمه فكذا في الغائب هذا تمام الاشكالات التي اوردها الخصوم
واما الجواب عن الاشكال الاول فان الموجودين القائمين بالذات في
الشاهد كل واحد منهما كما يجوز ان يكون في جهة من صاحبه يجوز ان
يكون كل واحد منهما فوق صاحبه والاخر تحته اجوزون هذا في الغائب
ام لا فان جوزوا هذا فقد ترك مذهبهم لانهم اتفقوا على جهة العلو ولا نجوزون
جهة السفل فاذا لم يجوزوا ان ذات الله في جهة السفل فقد ابطلوا دليلهم
لان اعتبارهم بالشاهد يقتضي ان يجوز ذلك فان قيل انما لا نجوز ان
يكون في جهة السفل لانه نوع نقص والبارئ منزه عن النقائص قلنا
ليس كذلك فان الكمال والنقصان لا تعلقان بالعلو والسفل لان
الحارس في جهة العلو والسلطان فوقه وان كان في جهة السفل منه فثبت
ان ما اوردوا من الاشكال اعتبارا بالشاهد باطل والجواب الثاني وعليه
التعويل ان الموجودين القائمين بالذات انما يكون كل واحد منهما في
جهة اذا كانا محدودين متناهيين وذات الله ليس بمحدود ولا متناهي
فلا يمكن ان يكون في جهة من الجهات وهذا هو الجواب عن قولهم خلق العالم
في ذاته او خارج ذاته انما يتصور هذا اذا كان ذاته متحيزا متبعضا محدودا
متناهيا حتى يوصف بكونه طرفا او خارجا من العالم او داخلا في العالم او خارجا

عنه واضاف ذات الله ﷻ بالدخول والخروج والطرف مع وهو الجواب عن
قولهم ان الله ﷻ محدود متناهي واما الجواب عن الاشكال الثالث فهو ان
نفيه عن الجهات الست اخبار عن عدمه فمذكور في المتن والله الهادي وبما ثبت
ان ذات الله ﷻ منزه عن النقائص في صفات الشفعان لابد من اثبات صفات الكمال

فصل في اثبات الصفات يعني لله ﷻ

قوله لاشك ان صانع العالم حي عالم قادر انما قال لاشك نظرا الى وضوح الدليل وشهرته او بالنظر الى الواقع او بالنظر الى اعتقاد اصل السنة والجماعة نصرهم الله فان قيل كيف قال لاشك ودليل الخصوم لايخلو عن ايراد الشبهة قلت ما زعمه الخصم دليلا فذكر ليس بدليل لان الدليل اما السمع او الخبر او نظر العقل وما اورده الخصم فذكر من اوهام فلذكر قال لاشك قوله حي عالم قال المؤلف وفقه الله على الطاعات اعلم ان للمتكلمين طرقا من الاستدلال على وجود الباري وصفاته اما الطريق الاول فان وجود العالم دليل على وجود الباري لان ترجح الممكن بدون المرجح محال لاستواء الطرفين ولان ايجاد الموصوف من المعدوم محال فثبت ان وجود العالم دليل على حدوثه وكونه مقدورا دليل على قدرته وكونه مكونا دليل على كونه وعلمه واحكامه دليل على حكمته وتخصيصه ايجاده في وقت معين وصفة معينة دليل على ارادته ومشيته وقدرته وقضائه والسمع والبصر من صفات الكمال فكان الله ﷻ موصوفا بهما قوله البديع نظمه يعني المبدع تركيبه لان مثل هذا التركيب لم يوجد قبل ولا بعد فكان بديعا قوله الموثق صورته اي المزين صورته الموثق اي المحكم صنعه اي تركيبه وانما قلنا ان التركيب بديع لانه مركب من العناصر الاربعة والطبايع المختلفة والامزجة المتفاوتة المتضادة وانما قلنا ان صورته موثقة اما السماء فظاهر قال الله ﷻ ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح واما النبات قالوا انها في غاية الكمال والبضاضة والطراوة وكذلك الطيور والحيوانة والمائية وكذلك الحشرات السائرات في الكهوف والجبال والتلال وانما قلنا ان صنعه محكم ولهذا لا تطرق اليها نقض ولا كسر ولا اعوجاج ولا انفراج ولان مرور الدهور لا يوهنها وكرور العصور لا يمزقها قال الله ﷻ

حي اثبات الصفات

مصنوعه صح

تاره ٦

ما لها من فروج بل لا فروج ولا قصور ولا ثغور قال اسد يا هل ترى
من فكر وعلم ان العالم بديع في نظمه موثق في صورته محكم في صنعته واذا ثبت هذا
ثبت ان وجود العالم الموصوف بهذه الصفات من اعمى بل من معقد بل من عاجز
بل من حامل بل موات او جماد بل من المحال المحض في ممتنع صريح وكذب
فصيح يحكم به بداهة العقول والنظر في قواعد الاصول فثبت ضرورة ان وجود العالم
من الله الحي القيوم القادر المكون العالم الموجد الثاني المحكم السميع البصير فان
قيل سلمنا ان العالم يدل على وجوده وسائر صفاته التي لا بد للانحاد منها
فاما السمع والبصر فكيف يثبتان بدلالة المحدثات واحكام العالم لا توقف
على اضافته بالسمع والبصر حتى قال بعض العلماء ايضا ان المحدثات لا تدل
الا على صفتين القدرة والعلم اذ الفعل الاتقاني بدون القدرة والاحكام يحصل
بدون العلم فثبت الصفتان بدلالة المحدثات فحسب قلنا لما ثبت ان الصانع
قديم والقديم متصف بصفات الكمال لا يجوز عليه النقصان والسمع والبصر
من صفات الكمال لان اضدادهما وهو الصمم والعمى من صفات النقايص
فثبت ان العالم موصوف بالسمع والبصر ولانه ضد اضدادهما وهو صحيح فان
قيل هذا الجواب غير شاف لانا نفينا ثبوت السمع والبصر بدلالة المحدثات
وانما اثبت بوجه اخر وهو انه قديم قلنا دلت المحدثات على قدم الذات
والقديم موصوف بجميع الكمالات وهذان الوصفان من صفات الكمال
فكانا ثابتين بدلالة المحدثات وما روى عن بعض الحكماء ان دلالة المحدثات
على القدرة والعلم دون سائر الصفات فضايع لان اصحابنا نصوا على قالوا ان
الفعل كما لاتقاني يدل على القدرة لاتقاني يدل على الحيوة والتكوين والارادة فان
قيل قد قال بعض اصحابنا ان الحيوة من مدلولات القدرة والعلم لان من
مدلولات الفعل بالفعل يدل على الفعل على وقدرته وسخطه ثبوتهما بدون
الحيوة اذ الحيوة شرط ثبوتهما فثبت ان دلالة المحدثات على القدرة والعلم
فحسب قلنا اختلف العلماء فيها قال بعضهم ان الفعل المحكم المتقن كما يدل
على القدرة والعلم يدل على الحيوة قال بعضهم لا بل الحيوة ثبت من ضرورة القدرة

والعلم وجوز وجودها في المولى فذكر باطل بعرف بطلانها في تصورة الادلة
ان شاء الله تعالى قوله ولانه لو لم يكن موصوفا بما بينا اى بالحيوة والسمع والقدرة
قوله لكان موصوفا باضدادها فان قيل ما الدليل على الخلو
وكثير من الجمادات خال عن هذه الصفات واضدادها قلت المحل
لا يخلو عن هذه الصفات او اضدادها فان قيل البحث في اثبات الحيوة اولا
قلت العدم لا يخ اما ان كان موصوفا بصفات الكمال او اضدادها
ولا جائز ان يكون موصوفا باضدادها لانها من النقائص وشرط
القديم الترك عن النقائص لان الناقص لا يكون قديما لانه حادث اذ
النقصان دليل الحدوث فثبت ان الصانع موصوف بهذه الصفات
دون اضدادها قوله ثبت ان له حيوة وعلما لان اسم الفاعل
اشتق من الفعل لان من فعل ضد الفعل ولو لم يكن موصوفا بهذه الصفة
لما جاز اطلاق هذه الاسامي على الذات ولكان الاطلاق بطريق اللقب
ولبطل اكثر الاحكام المرتبة على الاسماء المشتقة كما في الزاني والسارق
والسارقة ومن اطلق الاسم وانكر المعنى فقد انكر حقائق
الاشياء كما ذكر في المتن واعلم ان من قال انه عالم ولا علم له فقد انكر
حقيقة الاشياء لان الاقرار بانه عالم اقرار بان له علما كما في المتحرك
مع الحركة والساكن مع السكون ويلزم منه الكفر لان قوله عالم لا علم له
معناه عالم بنا ولا علم له بنا وهذا مستلزم لاحد الامرين اما الكفر واما
التناقض اما الكفر فلان قوله لا علم له بنا مستلزم لقوله لا عالم بنا
وانه كفر لانه انكار لصريح القرآن قال الله تعالى وانه عالم بان الصدور في
كثير من الاماكن اثبات لعالميته فكان انبات العالمية انبانا للعلم ونفي العلم
نفيا للعالمية فكان تناقضا في اللفظين قوله تحقيقه الضمير
راجع الى اثبات التناقض وبيان هذه النكتة ان قولنا عالم لا يخ اما
ان كان اثبات الذات او اثبات مع الصفة او اثبات الصفة فقط فان
كان اثبات الذات كان قوله لا عالم نفي الذات ولو كان اثبات الذات مع الص

كان قولنا لا عالم بذات والصفة وهذان القولان باطلان باتفاق
اهل اللسان لانهم لا يفهمون منه هذا المعنى فبقي القسم الثالث وهو
المدعى فنقول انه من نفاه كان متناقضا قوله يحققه الضمير راجع
الى قوله عالم اثبات العلم وذلك ان حصول الافعال المحكمة المتقنة
من الاجرام العلوية والسفلية لا بد اما ان حصل من ذات له علم
وقدرة ام من ذات ليس عالما قادرا لما صدر منها ولا علم له ولا قدرة له
والثاني منتف بالاجماع لان المحدث لو سميا عالما قادرا لما صدر منهما
هذه المفعولات باتفاق الخصوم فكذلك هذا قوله مع ان كتاب
الله يعني دلايل العقلية دالة على اثبات العلم مع ان السمع يدل ايضا
قال الله تعالى انزله بعلمه اثبت العلم لذاته وقال ولا يحيطون بشيء من علمه
فان قيل المراد منه شيء من معلوماته قلت هذا نوع تاويل لا يصير محجة
قوله وما يزعم المعتزلة ان الله لو كانت له هذه الصفات لكانت
اغيارا له اعلم ان المعتزلة يحتجون به في هذه المسئلة شبهات احداها وكلها
ان الله لو كان له صفات لكانت قبل ثم بعد وهما اما ان يكون بقاء
قايم بالصفات فيلزم قيام الصفة بالصفة ويلزم بقاء ذلك البقاء بقاء
اخر الى ان يتسلسل واما ان يكون باقيا بذات الله فحينئذ يلزم
قيام صفة البقاء بالذات وبالصفات وهذا مما لان الصفة الواحدة لا تقوم
بشيئين قلت بعض العلماء احتج واعن هذا وقالوا ان الله باق مع
صفاته كما قالوا ان الله قديم مع صفاته ويعضهم شرعوا في الجواب
وقالوا ان كل صفة من صفات الله يكون صفة لله فيكون بقاء
لنفسه فيكون العلم باقيا بقاء هو نفسه وكذلك يقولون في بقاء الله ان
بقاء الله بقاء لذاته وبقاء لنفسه ايضا فيكون الله باقيا ببقاء وبقاؤه
باقي بنفسه وصاروا لهذا مثلا وقالوا ان الجسم اذا حصل في مكان جسمي
حصوله كونا وهذا الكون زايد على ذات الجسم لان الجسم كان موجودا قبل
هذا الحصول ولا وجود لهذا الكون فكان هذا الكون حاصلا في ذات

الجسم هذا الكون في حصوله في هذا الجسم الى كون اخر فيلزم قيام الكون بالكون
وهو محال ولا يجوز ان يكون الكون حاصلا في الجسم بلا كون فيكون هذا الكون كونا
للجسم وكونا لنفسه وكذا السواد اذا حصل في محل كان كائنا في ذلك المحل ولا كائن
بدون الكون فيلزم ان يكون كون السواد قائما بالسواد فيلزم قيام العرض بالعرض
وهو محال فحينئذ يكون كائنا يكون هو نفسه اذ محال ان يكون السواد كائنا قائما
بلا كون ولا كون هو قائم بالسواد فثبت ان كون السواد هو نفس السواد فثبت
العلم باقي ببقاء هو نفس العلم قلنا ان فساد اثبات الامثال والنظائر للاضداد لا
للاثبات قلت الدليل قد مر ان العلم لا يجوز ان يبقى ببقاء الذات ولا يجوز ان
يبقى ببقاء قائم بالعلم والا لزم قيام الصفة بالصفة ولا يجوز ان يبقى بدون البقاء
فثبت ضرورة انه باقي ببقاء هو نفسه قلنا ان فساد بقاء ذات لو كان بقاء
للذات وبقاء لنفسه يلزم حصول باقين ببقاء واحد وهو محال كبقاء العلم والذات
ببقاء واحد وكالمتحرك بحركة واحدة قلت حصول الباقين ببقاء واحد
ليس بمستحيل مطلقا بل انما يكون مستحيلا اذا كان ذات الباقين وراء البقاء وعلة
الاستحالة قيام الصفة الواحدة بذاتين اما اذا كان احد الباقين عين ذكر
البقاء فلا يكون مستحيلا لانه لا يؤدي الى علة الاستحالة وهي كون البقاء قائما
بمحلين قلنا فساد يلزمكم على هذا الاصل جواز بقاء الاعراض بعين ما قلتم في
صفات الرب ببيانه ان السواد سواد للجسم وبقاء لنفسه كالعلم قائم بصفة
لذاته هو وبقاء لنفسه قلت العرض لا يجوز ان يكون بقاء لنفسه لان الاعراض
حادثة وفي اول زمان حدوثها لا توصف بالبقاء لان البقاء عبارة عن الدوام والادوام
في تلك الحالة وهي موجودة في تلك الحالة فثبت ان نفسها ليست ببقاء بخلاف
صفات الحق فانها لا ابتداء لها فيمكن ان يقال ان ذاتها عين البقاء وثانيها ان
الله لو كان له صفات لكان اعتبار الذات وصفه ابطال التوحيد لان فيه اثبات القدماء
واثبات القدماء مناف للتوحيد فيلزم ازلية غير ذات الله هو قوله كلام باطل
هذا خبر بقوله وما يزعم المعتزلة نفي وما يزعم المعتزلة من كذا وكذا كلام باطل
قوله بل كل صفة لا هو ولا غيره قال فساد فيه اجتماع النقيضين وارتفاع
النقيضين اما ارتفاع النقيضين فلان الغير عبارة عن الخلاءين لصدق اطلاق

عليه لانه يصح ان يقال اللاعين هو الغير كالفرد مع الزوج فانهما نقيضان
فلا تكرار هذا واذا قلت ان صفات الله لا عينه ولا غيره والعين نقيض الغير
والغير نقيض العين فقد قلت بارتفاع النقيضين واما وجه اجتماع النقيضين
فلان نفي العينية يستلزم للغيرية ضرورة عدم الواسطة بين النفي والاثبات
ونفي الغيرية يستلزم للعينية ضرورة واذا نفيت والغيرية فقد اثبت العينية
العينية والغيرية وفيه اجتماع النقيضين وهذا اشكال اورده تلميذ ناصر
العلوي عليه قلت مما اوردت من الاشكال اجتماع النقيضين لان
الاجتماع مع الارتفاع نقيضان وقد دفعت في هذا الاشكال الاجتماع مع
الارتفاع والجواب الشيخ الشافي والكاشف الكافي ان الغير على نوعين
غير لغوي وغير اصطلاحي وما قلت ان الغيرية نقيض العينية فذا
يصح في غير لغوي وما نفينا من الغيرية فذكر غير اصطلاحي ودليل
كون العين في اللغة اسم لمفهوم هو مغاير لمفهوم شيء آخر
والعلما تسموته وراء والورا يجيء بمعنى القدام وبمعنى الخلف يقال ورا
وورانا وبمعنى الغير وهو المراد ههنا واما الغير الاصطلاحي فمذكور
في المتن قوله لان الغيرين موجودان يتصور وجود احدهما الى آخره
اختلف اصل المذاهب في حد الغيرين فزعم الكرامية ان حدهما هو الشيئان
وقيل الموجودان وهذان الحدان فاسدان لان الغيرية لازمة من الامور
الاضافية كالابوة والبنوة ولهذا لا يطلق لفظ الغير على شيء ما الا بالنسبة
الى شيء آخر ولفظ الشيء والموجود كل واحد منهما اسم ذاتي يطلق على
المسمى باعتبار ذات المسمى والحد وجود والحد لفظان مترادفان كالانسان
مع الحيوان الناطق فلا يجوز تحديد الغيرين بالشيئين ولا بالموجودين
تأمل تفهم وقيل الغيران مذكوران لا يكون احدهما جملة تدخل تحتها
الاخر وهذا مروي عن ابي هاشم من المعتزلة ولهذا لا يسمى عضو الانسان
غيره لانه داخل فيه وهذا فاسد ايضا لان قوله مذكوران يتناول المعدوم
والموجود وقيل الغيران مما الاثنان وهذا باطل ايضا لان الغيرين
اذا كانا اثنين لكان الغير اثنا ولم يستعمل هذا اللفظ البتة والحد الصحيح

العينية م

ان

عند مشايخنا الموجودان اللذان يصح وجود احدهما بدون الاخر وانما
قلنا الموجودان لجريان التغايرين الاعراض والاجسام بالاجماع ولا يتصور
احدهما بدون الاخر لان خلو الاجسام عن الاعراض محال وقيام العرض بدون
العين محال ايضا فلت كل جوهر معين لا يستحيل وجوده مع عدم عرض
معين بل مع عدم العرض لاستحالة بقائه وكل عرض معين لا يستحيل وجوده
مع عدم جوهر معين فثبت ان كل جوهر معين مع كل عرض معين غيران
قال فلا الاستطاعة مع الفعل غيران مع ان الاستطاعة بدون الفعل
والفعل بدون الاستطاعة لا يتصور قلت يمكن ان يخلق الله
الفعل بدون الاستطاعة في المكلف جبرا واضطرارا وهذه العذرة لاجل
فعل اخر فثبت انهما غيران قوله كالواحد من العشرة اعلم ان في
ايراد هذا المثال في قول الكعبي فانه قال لما ثبت ان صفات الله ليست
عين الذات ولا غير الذات ثبت انها عين الذات وغير الذات قلنا
هذا باطل لان الواحد من العشرة ليس عين الذات ولا غيره مع
هذا لا يمكن ان يقال ان الواحد عين العشرة وغيرها واثبات هذا يعلم
ان الواحد ليس عين العشرة ولا غيرها فجاز في صفات الله ان لا يكون
عين الذات ولا غير الذات فان قلت الواحد ليس عين العشرة
ولا غيره لكنه جزء منها فالحاق المشارع بهذا المثال يقتضي الجزء به في
تعالى صفات الرب تعالى عن ذلك قلت كاف التشبيه لا يقتضي العموم فلا يثبت
المشابهة في جميع الاوصاف بل يثبت فيما شبهه به كقولك زيد كالاسد
فان قلت ان الصفة اذا لم تكن عين الذات ولا غير الذات فالضرورة
تكون بعض الذات كما في الشاهد وانما ليس بذات شيء ولا غيره كان جزءا
كالواحد من العشرة قلت علة الجزئية تركب الكل من الاجزاء لا كون
الصفة ليست عين الذات الشيء ولا غيره الا ترى ان في الشاهد ما ليس
بجوهر ولا عرض كان جسما لا لانه ليس بجوهر ولا عرض بل لانه مركب من
الجواهر وكذلك الواحد من العشرة جزء منها باعتبار ان العشرة مركبة من الاجزاء
لا باعتبار ان الواحد ليس عينها ولا غيرها فاذا لم تكن الصفات عين الذات

لقيام الدليل ولا غير الذات لعدم الدليل فكذلك لم يكن جزء الذات لاستحالة
التركب والتبعض والتجزي على الله والله يتعالى عما يقولون الظالمون علوا
كبيرا والحمد لله اولا واخرا والصلوة على رسولنا نبيا ولما ثبت ان الله موصوف رسولة ع
بصفات الكمال ومن صفاته الكلام فلا بد من بيانه فصل في ازليته
كلام الله اعلم ان الازلية عبارة عن الابدية والابدية عبارة عن اللانهاية
والكلام في عرف العرب عبارة عن كلمتين اسندت احداهما الى الاخرى وقيل
ما افاد المستمع وكلام الله هو المعنى القائم بذات الله المتعالي عن السكوت والخرس
والطفولية فوكسه ثم ان الله متكلم قال المولف وفقه الله على الجبوات
العقلاء اطبق العقلاء على انه متكلم لكن اختلفوا في قدم الكلام وحدوثه ثم اعلم
ان الكلام قد يطلق على المركب المفيد من الحروف والاصوات وقد يطلق
على المعنى والمدلولات قال الشاعر ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان
على الفواد دليلا ومافي الفواد ليس بلفظ ولا صوت ثم كلام الله
ليس من جنس الحروف والاصوات وهذه العبارات المنزلة من السماء
على رسولنا محمد ع المنقولة نقلا متواترا سميت كلام الله لانها دالة
على الكلام القائم بذاته الله فان قيل اطلاق هذا الاسم عليه ان كان
باعتبار الدلالة كان مجازا وما كان مجازا يصح نفيه كما عرف في الاسماء
والصفات الاب قلت هذا مجاز باعتبار الشرع به قال الله حتى يسمع كلام الله
وكل مجاز ورد الشرع به لا يجوز نفيه وصار حقيقة شرعية كالصلوة
والزكوة بل الايمان واجب به اذا ثبت ان الايمان
بالمؤل واجب في قوله الرحمن على العرش استوى فوكسه هو صفة
ازلية ليست من جنس الحروف والاصوات فان قيل هذا مستدرك
لان الازلية تنافي الحرفية والصوتية لان من قال بالحرف والصوت
قال بالحدوث قلت بيت صريحا كان مستاصفا فان قيل ما
الفائدة في اعادة قوله وهي صفة منافية قلت الاول لاثبات المذهب
الحق ونفي المذهب الباطل والثاني لبيان حقيقة الكلام والله الهادي
قوله منافية للسكوت والافتاء العلة المانعة نحو الخرس وغيره فان قيل

السكوت ضد النطق اللفظي دون الكلام الذي في القلب الا ترى ان الساكت
في قلبه كلام يخبر عنه بالتكلم به وكذلك الاخرس يخبر بالاشارة وغيرها واذا لم
يكن كلامنا القائم بالقلب منافيا للسكوت والخرس فكيف يكون الكلام القائم بذات
الله ؛ منافيا لهما قلت التكلم باللسان دليل على الكلام القائم بالقلب فلما
كان الدليل منافيا لهما كان المدلول منافيا ايضا ولان مطلق الكلام منافي
بمطلق السكوت وصح تعريف الكلام به ولان المعنى كلام والكلام منافي فالمعنى
منافي ضرورة قوله العبارات هي جمع العبارة وهي البيان سمي الالفاظ
الدالة على المعاني عبارات لانها تبين المعاني وقيل العبارات دالة على
الالفاظ والالفاظ دالة على المعاني والمعاني دالة على الحقيقة القائمة
بذات الله ؛ قوله القرآن مقروء بالسنتنا اشارة الى الوجود اللفظي
محفوظ في صدورنا اشارة الى الوجود الذهني مكتوب في مصاحفنا
اشارة الى الوجود الكتابي قوله وهذه الحروف مخلوقة وفيه
خلاف الحنابلة قوله لانها اصوات قيل الحروف اصوات مقطعة
معتمدة على مخارج معينة وقيل في حد الحرف انه صوت طباعي غير مولف
قوله وهي اعراض اي الاصوات استدل الشيخ ؛ على مخلوقية الحرف
بدليلين ثلثة احدها انها اصوات وثانيها انها اعراض وثالثها انها قائمة
بمحالها التي هي حادثة والقائم بالحادث حادث فان قيل قوله لانها اعراض
لها مستدرك قلت هذه صفة تخصيص لا صفة تميز كما في قوله
انك لمن المرسلين على صراط مستقيم قوله خلقه في محل فصار به متكلما
اعلم ان ههنا مذاهب فاسدة زعمت المعتزلة ان كلام الله ؛ عرض احدثه
في محل فصار متكلما به وهو من جنس الحروف والاصوات وزعم الجبائي
ان كلامه حروف مؤلفة واصوات مقطعة على وجه مخصوص وزعم ان
الجبائي وابو هاشم ان كلامه من جنس الحروف وحاصل الاختلاف
بينهما ان الكلام اذا كتب فهو حروف وكلام واذا قرئ فهو حروف واصوات
وكلام وقال ابو هاشم اذا كتب فليس بكلام فعنده المكتوب في المصاحف
واللوح المحفوظ ليس بكلام الله ؛ وزعمت طائفة من اهل الاهواء

ان كلام الله وكان مكتوبا في اللوح المحفوظ لا ينقل عنه وفعل الكاتب
والقاري حكاية عنه هذا بيان المذاهب الفاسدة وعندنا كلام الله
ما كان قايما بذاته ليس من جنس الحروف والاصوات والمكتوب في اللوح
المحفوظ كلام الله وكذلك المكتوب في المصحف كذا المقروء على الالسنة
والمحفوظ في الصدور فان قيل هذه العبارات التي نسمع كلام الله
ان كان من جنس الحروف لا يكون من جنس الاصوات وان كان من جنس
الحروف والاصوات لا يكون من جنس الحروف وان كان منهما لا يكون
من كل واحد منهما قلت الكلام في الحقيقة ما كان قايما بذات الله و
وكل عبارة تدل عليه يسمى كلاما لا من حيث انها حروف او اصوات
او مكتوبة ومقروءة او محفوظة بل من حيث انها دليل عليه الا ترى
ان الدال ان كان عربيا او عبريا او سريانيا يسمى كلام الله باعتبار الدلالة
لا باعتبار اللسان قوله والدليل على ان كلام الله ازلي اعلم ان
الشيخ اعاد المذهب بقوله على ان كلام الله ازلي ونفي مذهب
الخصم غير مخلوق وجعل نفيض المدعى وهو قوله لو كان مخلوقا
ملزوما واذا دعى على هذا التقدير لازمين محالين احدهما التعري في
الازل والثاني الحدوث فبداءة نفي اللازم الاول قوله منعريا التعري
تفعل من العري والمراد ههنا الخلو معناه لو كان الذات خاليا عن
الكلام قوله لقيام الذات الموجب لان العدم على الذات محال لوجوه
احدها ان الذات قديم والعدم على القديم محال وثانيها ان الذات لو انعدم
لاستحال حدوث الكلام في الذات المعدوم وثالثها ان الحدوث لما كان
ممتنعا مع بقاء الذات لكان عدم الذات شرطا لحدوث الكلام مع ان
المحل شرط لحدوث الحال في المحل فصار عدم الشرط شرطا لوجود
المشروط وهو محال قوله وان لم ينعدم يعني لكان محالا ايضا لوجهين
احدهما ان اتصاف الذات بالكلام والا وجود وثانيهما ان قيام الكلام
ووجوده مع وجود ما ينافيه محال قوله والا لزم خلو المعنى الموجب

وانما قال في الصفحة السابقة ان الكلام في الحقيقة ما كان قايما بذات الله

للتعري او الكلام فان قلت لانم ان الذات لاتخ عن احدهما بيانه ان الكلام
اذا كان حادثا والمعنى الموجب للتعري اذا كان حادثا يجب ان لا يجوز الجمع
بينهما في زمان واحد فاما لا يجب ان لا تخ الذات عن احدهما البتة قلت
التعري قبل حدوث الكلام كان ثابتا لا محالة ولا بد للتعري من المعنى
الموجب على هذا التقدير فيكون المعنى ثابتا البتة فثبت انه لا تخ الذات
عن احدهما وما لا تخ عن الحادث فهو حادث ضرورة وبهذا الدليل
ثبت حدوث الاجسام والجواهر وباستحالة حدوث الحوادث في
القديم ثبت حدوث الهيولى لانها محل الحوادث قوله فكان
في القول بحدوث الكلام بيانه ان من قال ان الكلام حادث فلا يخ صفة
اما ان جعله صفة لله او لم يجعله فان لم يجعله لله يلزم ترك الاوامر
والنواهي ورفع الشرائع واستحلال الكفر وعدم وجوب الايمان وان
جعله صفة لله فلا يخ اما ان جعل الذات مع هذا الاتصاف قديما او
حادثا فان جعله حادثا فهذا كفر ظاهر فان جعله قديما مع قيام الصفة
الحادثة به فهذا يوجب قدم العالم والهيولى وهذا كفر صريح قوله
ولان كلامه لو كان حادثا هذا تلازم اخر بناء على الملازمة الاولى
بيانه لو كان الكلام مخلوقا لكان حادثا هذا ملزوم ولازم ولو كان
حادثا لكان اما ان حدث في ذاته او في ذات اخر او لا في محل والاقسام
الثلاثة منتفية فلزم انتفاء الملزوم وهو كونه حادثا واذا انتفى الحدوث
انتفى المخلوقية لان لازم اللازم لازم قوله لان الكلام المحدث عرض
في هذا العقد اشاره الى ان الكلام القديم ليس بعرض وانما قلنا انه
عرض لانه يستحيل ان يكون جوهرا او جسما وانما قلنا ذلك لان الكلام
من قبيل الصفات والصفة ما يتميز به الذات المتصف به عما لا اتصاف له
من الذوات والجوهر هو الذي يتميز عن الغير بالصفة لا الصفة يتميز
بالجوهر فثبت ان الكلام ليس بجوهر ولا جسم وبداية العقول دالة على
انه قيام العرض بدون المحل محال ولو جاز قيام عرض ما في غير المحل لجاز
قيام جميع الاعراض بدون المحال ومن ادعى ذلك فقد احال قوله ويشق

اى الى المحال

اسم الفاعل لمحالها بيانه ان الكلام لو حدث في المحل لكان المتكلم ذكر المحل
والمتكلم صيغة فاعل من الكلام وهذا الاسم اشتق لذات من كان موصوفا به
فثبت ان المتصف بهذه الصفة المحل الذي وجد فيه لا الذات الذي يوجدها
وكذكر الاسود والابيض اسما فاعل المحل قام به السواد والبياض قوله
سوالمحال منصوب لانه خبر كان والاسود اسمه والباقي معطوف عليه قوله
وعلى قياد اي على نهج وسنن كلام المعتزلة فان قيل كيف جمع بين الصفات
بالواو في الاول ولم يجمع في الثاني قلت فيه بيان تحالين احدهما اطلاق
هذه الاسامي على الله وثانيهما ان فيه الجمع بين المتضادات فان قيل
لو وسط الواو لكان جمع ايضا قلت توسيط الواو دليل استيناف كل
صفة بموصوفه على حدة ولا كذلك فيما قلنا قوله وما تعلق به المعتزلة
هذا ابتداء الاجوبة عن اسولتهم قوله اعتبارا بالشاهد اعلم ان اصول
كلامهم على التسوية بين الشاهد والغايب ومنها ان الخطاب للمعدوم في
الشاهد سفه فكذا في الغايب ومنها ان الكلام في الشاهد من جنس الحروف
والاصوات فكذا في الغايب ومنها ان بين الامر والنهي تضادا في الشاهد
وكذا في الغايب فلو كان كلام الله واحدا لثبت التضاد ومنها ان النهي
في الشاهد مخالف للامر فكذا في الغايب فلا بد ان يكون الامر والنهي
واحدا ومنها ان الاخبار بلفظ الماضي عن وجود ما ليس بموجود بعد
سفه في الشاهد وكذا في الغايب هذا تمام اعتبارهم التي لا نتكلم بها عاقل
ولا ذو لب فضلا عن العالم المجرد والمتبحر البصير والجواب ان الشاهد
دليل الغايب فيما يصح دليلا عليه فاما فيما لا يصح فلا اذ الشاهد ان الموصوف
في الشاهد عين او عرض وفي الغايب ليس بعين ولا عرض والمدرك في
الشاهد اما العين او العرض وفي الغايب ليس كذلك والذوات في الشاهد
اما متمكنة او متحيزة وذات الله ليست متمكنة ولا متحيزة اما الشبهة الاولى
فجوابها مذكور في المتن وكذا الاخيرة واما في الثانية فقد سبق واما في
الثالثة فلان كلام الله اخبار مجرد قايم بذات الله واما الامر فاخبار عن ايجاد

النواب على تقدير الاستقبال والنبي اخبار عن الحال او العقاب على تقدير عدم
الانتهاء، فاعتبر بما عرفت في قولك والولد يولد لي بعد فولد يا زيد
او بعد عزمه انه لو ولد له وفي معناه. قوله راجع بحذف الضمير
الى قوله ان الامر المعدوم ليجب في ذلك في وجوده بيانه ان الكلام المنزل على
الرسول امر ونحوه ان كان موجودا عند الرسول وفي عهده ومن كان
الى القيمة بعد وجوده فكما يصح الخطاب في عهد النبي ع للمعدوم من
الخطاب في الازل للمعدومين فان قيل الخطاب في عهد النبي ع للحاضرين بطريق
الاصالة وللغائبين بطريق التبعية كما في النساء تبعا للرجال ولا كذلك في الازل لان
الكل معدومون قلت ان عنيت بالتبعية ان الامة المعدومة مخاطبون تبعا للا
الموجودة مع كونهم معدومين فممنوع وان عنيت به ان الامة المعدومة صاروا
مخاطبين بعد ان صاروا موجودين والحال ان الاولين صاروا معدومين
فلا تبعية بعد واما قوله كما في النساء قلنا النساء موجودات فصح التبعية بخلاف
ما نحن بصدده قوله وانما كان ذكر كذكر قوله وذكر اسم كان اشارة
الى الامر في الشاهد وقوله كذكر خبر كان ومعنى كذكر عدم الامر الموجود في
الشاهد لا تناول المعدوم لانه عرض والعرض لا دوام له فلا تناول المامور
المعدوم في الحال لعدمه ولا تناول المامور وقت وجوده لعدمه بخلاف كلام
الله فانه ليس بعرض فصح الدوام الى وقت الوجود وهذا الاشكال وارد على
المعتزلة حيث قالوا ان كلام الله محدث وعرض ومع هذا تناول المعدوم
ولا يمكنهم التفصي عن هذا الاشكال الا ان قالوا بالدوام وهذا تناقض الا عند
النظام حيث قال انه جسم قوله وما يزعمون اي الذي يزعمون وهو في محل
الرفع لانه مبتدا وخبره قوله هذا الكلام فاسد واعاد كلمة هذا لبعد الخبر
عن المبتدا ووجه ايراد الاشكال ان جاء فعل ماض وكذا حيث قال هذه افعال
موضوعة بخبرها عن مخبرات سابقة على الاخبارات فلو كان الكلام ازليا لكان
الاخبارات هذه يقتضي ان تكون المخبرات سابقة على الازل وهذا محال وكيف
يصح هذه الاخبارات بهذه الالفاظ في الازل والمخبرات بعده كما في الشاهد فان

فان من اخبر بلفظ ماض عن امر معدوم محتمل الوجود في المستقبل عُدَّ منه
سفيهًا فكذا والجواب ان مدار الاشكال انما يتوجه علينا ان لو جعلنا مدلول الالفاظ
ازليا ونحن نقول ان مدلول الالفاظ والصيغ حادث والعدم لا ازلي المعنى
القائم بذات الله وهو الاخبار المجرد عن الماضي والحال والاستقبال
بالنسبة الى الزمان وذات الله منزه عن الزمان فلا يجري عليه الحالات
وصيغة الماضي والحال والاستقبال باعتبار كلام العرب ما قائم بذات الله
فلا صيغة فيه ولا لفظ ولا حرف ولا صوت فثبت ان هذه الشبهة صادرة
عن جهل يعوذ بالله من ذلك قوله والتغير على المخبر عنه لان
المخبر عنه في زمان معدوم ثم صار موجودا ثم صار معدوما فاء الاخبار
لا تختلف سواء كان بلفظ الماضي او الحال او الاستقبال واعني هذا بالشاهد
فان المخبر منا لو اخبر عن امر كان قال فعل ولو اخبر عن الحال يقول
يفعل الآن ولو اخبر عن المستقبل يقول سيفعل والاخبارات الثلاث
لا تختلف من حيث الاخبار بل من حيث الصيغ والالفاظ والمخبر عنه فكذلك
الاخبار المجرد لا تختلف من حيث اخبار القائم بذات الله قوله
الضمير راجع الى ان الاخبار لا تختلف باختلاف الصيغ والالفاظ والزمان
فان قوله كو سندعون الى قوم اولي باس شديد ستدعون مجهول
ستقبل مع ان الحادثة قد انقضت ومضت عليها قرب من سبعمائة سنة
واللفظ في الاحوال الثلاث قبل الحادثة وفي حالها وبعد انقضائها على
هذه الهيئة مع اختلاف الاحوال في الواقع فلما جاز ان يكون اللفظ الواحد
اخبارا عن المستقبل قبل الحادثة وعن الحال في زمان الحادثة وعن الماضي
بعد مضي الحادثة فاخبار الله سبحانه وتعالى عن الاصوات المنزه عن الحروف والحدوث
والانتقالات اولى واحرى والامر ان يعني دعاء الصديق الى قتال بني حنيفة
ودعاء عمر الى قتال فارس قوله كانا اي دعاؤهما قوله ونحن
نقول الآن اي الاية وهو قوله ستدعون ولا وجود له اي للدعاء فيما استقبل
بالنسبة الى هذا الزمان قوله فكان ذكر بلفظ الاستقبال قبل وجود الدعاء
اخبارا عن وجود الدعاء في المستقبل ووقت وجوده كان اخبارا بلفظ الاستقبال

عن وجود الدعاء في الحال والان كون الاخبار اخبارا ان الدعاء كان
ومضى فوله فكذا هذا اى فكذا اخباره تعالى لما جاز ان يكون الاخبار
بهذا اللفظ اخبارا عن الاحوال الثلثة مع الاختلاف في الواقع والاتحاد في
صورة الاخبار فلان يجوز ان يكون اخباره بالمجرد عن الصيغة القائمة بذاته
اولى بعدم الاختلاف باختلاف المخبر عنه اولى فان قيل كيف يصح ان يكون
الاخبار باللفظ المستقبل اخبارا عن الاستقبال مرة وعن الحال كرة وعن
الماضي اخرى وقد وضع الواضع لكل حالة لفظا على حدة من الماضي والحال
والاستقبال ولانه لو كان الاخبار بلفظ المستقبل اخبارا عن الماضي لكان
الاخبار عن الماضي اخبارا عن المستقبل ولانه يوجب اخلال الفهم ورفع الامان
عن الصيغ قلت هذا على طريق الفهم دون الوضع اى يفهم من هذه الصيغة
ان لو لم يكن الحادثة معلومة وههنا الحادثة معلومة فلا يلزم الاخلال والله
الهادي ولما ثبت انه تعالى متكلم واخبر في كلامه انه خالق السموات والارض فيكون
بيان صحة مكونا وهذا الفصل في التكوين والمكون فصل في ان التكوين غير المكون
قال المؤلف فقد الله اعلم ان ههنا ثلثة الفاظ المكون او المكون والتكوين اما المكون
بكسر الواو فهو الله تعالى واما المكون بفتح الواو فالعالم وكل جزء من اجزاء العالم واما
التكوين فهو في اللغة مصدر كون يكون وهو صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى عندنا
قوله التكوين والتخليق والخلق والايجاد والاحداث والاختراع اسما مترادفة
قوله اسما خبر وقوله التكوين مع المعطوف عليه مبتدا اى هذه الالفاظ
اسما مترادفة اعلم ان اللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم على اربعة اقسام لان الحال
لا يخلو اما ان يعتبر الكثرة في جانب اللفظ والمعنى او في جانب اللفظ دون المعنى
او على العكس فالاول يسمى متباينا نحو الخشب والحجر والمدر ويسمى علما نحو زيد وعمرو
والثالث يسمى مترادفا نحو الاسد والليث والضرغام واما الرابع فالكثرة تلاحظ
اما ان يكون بالحقيقة او بالعدد فالاول يسمى مشتركا كالنسبة الى المحسنين كالقرء
للحيض والطهر فالثاني يسمى مشككا ان كان المعنى قابلا للتفاوت كالسواد والبياض
متواطئا ان لم يكن المعنى قابلا للتفاوت كالانسان بالنسبة الى افراده قوله

يراد بها كلها معنى واحد اى في اصطلاح اهل الكلام لان الخلق في اللغة
يجي بمعنى التقدير قال الله وإذ تخلق من الطين والاحداث يجي بمعنى اخراج ايضا
قوله وهو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود الضمير راجع الى قوله
بمعنى واحد قوله التكوين لله ازلية هل التكوين صفة لله ازلية قائمة
بذات الله بها يخرج الله المعدوم من العدم الى الوجود في وقت وجوده
فان قيل قد قال اولا التكوين هو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود
ولا اخراج في الازل فكيف يصح اتصاف الذات في الازل قلنا المراد منه
انه صفة بها يخرج المعدوم من العدم الى الوجود فان قيل لو كان التكوين
ازليا لكان موجودا في الازل والخلق والخالق بدون المخلوق محال كالضارب
والضرب بدون المضروب محال قلت قد بينا ان التكوين والخلق صفة ازلية
قائمة بذات الله به يخرج المعدوم من العدم الى الوجود ولا يلزم من قيام
هذه الصفة بذاته ووجودها ووجود المخلوق ووجود الاخراج لانه
فاعل مختار يخلق في اي وقت شاء وقدر بخلاف الضرب لانه استعمال آلة
التاديب في محل صالح للتاديب فلا يصير الذات ضاربا الا بعد الاستعمال
في المحل الصالح فتسمية الضارب ضاربا موقوف على استعمال آلة التاديب
في المحل فاما اتصاف ذات الله بالخالقية ليس موقوفا على ايجاد المعدوم
من العدم الى الوجود بل اتصافه بكونه خالقا لقيام صفة التكوين والخلق
بذاته قوله وهو تكوين للعالم ولكل جزء اي التكوين تكوين العالم ولكل
جزء فان قيل ما الفائدة في قوله ولكل جزء من اجزائه قلت يحتمل ان
يكون تاكيدا للاول ويحتمل ان يقال ذكر قطعا للمجاز لانه ربما ذكر العالم
واراد بعضه قوله لوقت وجوده يعني ان التكوين صفة قائمة بذات
الله يتعلق المقدور بها في الازل لا يتعلق العالم به في الازل لكن
يتعلق العالم به في وقت وجوده كالارادة صفة ازلية قائمة بذات الله
لا يتعلق المراد بها في الازل بل يتعلق المراد بها في وقت وجود المراد
قوله وكذا قدرته الازلية مع مقدوراتها يعني القدرة صفة ازلية قائمة
بذات الله يتعلق المقدور بها في وقت وجودها فان قيل فما تعلق

المقدور بالقدرة ان كان تعلق التاثير فهي التكوين وان كان غير التاثير
ولا بد من بيانه فلت قد اختلف العلماء في ذلك زعم بعض الحكماء ان القدرة
هي التكوين لا فرق بينهما وزعم بعضهم ان القدرة صفة وراء التكوين وقد
وقعت هذه المسئلة في مجلس كان حشوناً من الفضلاء وفيه الامام الرازي
والامام المحقق صاحب الهداية برهان الاسلام وتنازعا فيها فادعى الامام
الرازي انهما واحد وفرق الشيخ بينهما وقال ان صفة القدرة وراء صفة
التكوين ولهذا صح ان يقال ان الله تعالى قادر على ايجاد الشمس ولم يصح
ان يقال ان الله تعالى خالق الشمس فثبت انها وراء التكوين واذا ثبت انها وراء
التكوين ثبت ان المقدور انما تعلق بالقدرة في وقت وجودها اي بتعلق
كان وسيأتي بيانها قوله فكان العالم هذا تعريب بيانه انه ذكر اولا
ان التكوين صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى ثم ذكر ان هذا التكوين للعالم وكل
جزء من اجزائه في وقت وجوده بيان العالم وكل جزء من اجزائه مخلوقا
لله ومكونا له قوله وهذا ما سنا بالدليل هذا اقامة الدليل على ما ادعى
ان التكوين صفة ازلية والعالم داخل تحت التكوين ووجه الدليل ما مر في
الكتاب قوله قول اكثر المعتزلة وجميع النجارية وهي قوم منسوبون الى
حسين بن محمد النجار والاشعرية ان التكوين والمكون واحد قول وجدال
اي قولهم قول محال وضلال هنا الى تقدير مقدمتين المقدمة الاولى في
بيان المذاهب الثانية في لزوم المحالات على هذا التقدير اما المذهب
اتفق عامة المعتزلة والنجارية والاشعرية ان التكوين ليس بشيء غير
المكون بل هو عين المكون اي شيء كان المكون وهو المراد من قوله ان
التكوين والمكون واحد وذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر وعمر
من رؤساء المعتزلة وابن الراوندي وهشام بن الحكم والكرامية ان التكوين
معنى وراء المكون لكن قولهم انه غير المكون وهشام يقول انه ليس
عين المكون ولا غيره ثم القائلون بانه غير المكون واختلفوا فيما بينهم
فزعم ابن الراوندي انه قايم لا في محل وساعده فيه بشر بن المعتمر وابو
الهذيل يقول انه قايم بالمكون وقيل عنده التكون خطاب كن وانه حادث

لافی محل وزعمت الکرامیۃ ان التکوین حادث قائم بالمکون بذاتہ وارادۃ محدثۃ
للحوادث ثم الفاعلون یجددون التکون یقولون حدث التکوین لا باحداث احد
وانہ حادث ولیس بمحدث وتعمر یقول حدث التکون تکون ثان والثانی
بالثالث وبالرابع فلا نہایۃ ھذا بیان المذاھب الباطلۃ الصائرۃ بعود باللہ من
ھذہ المذاھب ومن کان فیھا ذاھب اما المقدمۃ الثانیۃ اعلم ان التکون عندنا
صفۃ ازلیۃ قائمۃ بذات اللہ وعند الخصم التکون عین المکون وکون التکون
عین المکون مستحیلات عندنا فندعی علی ھذا التقدیر محالات ھی لازمۃ لھذا
التقدیر والمحالات منتفیۃ فی الواقع فتنتفی ھذا التقدیر ضرورۃ اما المحال الاول
فان التکون لو کان عین المکون لکان الضرب عین المضروب والکسر عین المکسور
والاکل عین المأکول وبدیھۃ العقل دالۃ علی فساد ھذا ولان الاکل والضرب
صفۃ الاکل والضارب باجماع اصل اللغۃ ولان الاکل اسم المعنی والمأکول اسم العین
والمعنی لایکون عین المحسوس قولہ فکذا ھذا یعنی فکذا التکون لایکون عین
المکون واما الثانی انہ لو کان التکون وحصول المکون بالتکون بالاتفاق
فکان حصول التکون بنفسہ ضروری وھو محال لان فیہ تقدیم المکون علی المکون
اذ العلۃ متقدم طبعا والمحال الثالث انہ لو کان کذا لکان المخلوق مخلوقا وخلقا
وخالقا وھذا محال للتنافی بین ھذہ الاسامی وفیہ فساد ان منھا تعطیل الصانع
لان المکون لو کان خالقا لنفسہ لم یکن اللہ خالقا لہ ومنھا ابطال خلق المخلوق فانہ
لایکون محتاجا فی وجودہ الی الغیر ومنھا ابطال خلق المخلوق فانہ حاصل بہ
امر واحد وھو ان اللہ لیس بخالق العالم فما الفائدۃ فی تعداد ما لا طائل تحتہ
فیھا فوائد اما التعطیل ففیہ اشارۃ الی تعری الذات عن الصفۃ واما الخلق ففیہ
اشارۃ الی قدم العالم لان القدیم ما کان غنیا واما ابطال التعلق ففیہ اشارۃ الی
ان العالم لیس بمخلوق لہ وھذا ضد ما ان العالم مخلوق للہ وھو والرابع انہ لو کان ھو
المکون لم یکن اللہ الی العالم شیء یوجب کونہ خالقا للعالم وکون العالم مخلوقا لہ
سوی ان ذاتہ مقدم علی العالم اولہ قدرۃ علی العالم ومن اللہ خالقا بھذا الاعتبار
او العالم مخلوقا بھذا الاعتبار فقد حال فثبت ان مذھبھم یوجب ان لایکون اللہ خالقا
للعالم ولان لایکون العالم مخلوقا لہ فثبت ان کون المکون عین المکون محال لانہ یقتضی

الى هذا المحال اذ المفضى الى المحال محال فان قيل هذه النكتة عن النكتة التي ذكرها
في القسم الثالث من التعطيل والعنه وقطع التعلق قلت بلى لكن فيها فائدة اخرى
وهي بيان انهم جعلوا الله خالقا باعتبار انه ذات اقدم وهذا باطل لان كثيرا من الاشياء
متقدم على اشياء اخر وليس بعلة والخامس انه لو كان سوا المكون والمكون قائم بذات
الله ولم يكن الله مكونا للعالم بتكوين قائم بالمكون لانه لو كان مكونا بتكوين قائم بالمكون
لكان اسود بسواد قائم بمحل السواد وانه محال قوله وهذا من الاشعرية مناقضة
ظاهرة يعني انهم انكروا على المعتزلة مذهبهم ان الله خلق الكلام في محل ثم صار متكلما
به وقالوا اتصاف ذات الله بصفة قائم بذاته اخر محال وقد وقعوا فيما انكروا حيث
قالوا ان الله مكون بتكوين قائم بالمكون وهذا مناقضة ظاهرة منهم قوله
بخلقه اي بخلق الوجه الخامس ان التكوين لما كان عين المكون كان المكون
في نفسه غنيا عن الغير وما كان غنيا في نفسه كان قديما فلم يكن الله حالقا للعالم
ويحتمل ان يرجع الضمير الى نفس المسئلة قوله والذي يؤيد هذا اي يؤيد ان
اتصاف ذات الله بصفة قائم بذاته اخر لا يجوز ولو اتصف يلزم المحال بيانه ان
سوادا اما مكون ويكون وسواد ولون مخصص لهذا السواد اربعة اوصاف كونه
سوادا وكونه مكونا وكونه مكونا وكونه لونا وهو في نفسه شيء واحد فلو كان الله
خالقا لهذا السواد بتكوين لم يقم بالله فكان الله متلونا بلون لم يقم به واسود بسواد
لم يقم للاشتراك في علة الاتصاف وهو انه لم يقم به وهذا مع بالاجماع فعدم الاول
لا يعدم اللازم عكسه لو لم يكن متلونا بلون لم يقم به لم يكن خالقا بتكوين لم يقم به
لاشتراكهما في العلة وهو انه لم يقم به والمدوم ثانيا يكون اللازم ثانيا نوع
اخر من جعله خالقا به لانه لم يقم به ولم يجعله متلونا به لانه لم يقم به لم يكن اولى
اي دعواه على زعمه من نقيضه الدعوى ويقول هو متلون به لانه لم يقم به ولم
يكن خالقا به لانه لم يقم به ومن اعتقد هذا فهو كافر ومن فرق فرق فرق فلا فرق
قوله وهذا اي في قولهم ان الله خلق بتكوين لم يقم به اما ابطال كونه خالقا
كما بيناه واما جواز وصفه بكونه متلونا وكل قول مستلزم لهذين المحالين فهو مع
قوله هذا اللازم وهو ان الله لو كان خالقا به لكان متلونا قوله
من كان موصوفا ما جد معاني صفة مثاله الجملة الخبرية نقال انه كلام وخبر وصدق

فمن كان موصوفا بانه متكلم به كان موصوفا بانه مخبر به وصادق وان كان موصوفا بانه مخبر به كان موصوفا بانه متكلم به وصادق فيه وان كان موصوفا بانه صادق فيه كان موصوفا بانه متكلم به مخبر به كان موصوفا فكذا ما خن فيه قوله دل انه غير الكون يعني بما ذكرنا من الدلائل القاطعة والبراهين الظاهرة بان الكون ليس عين الكون وانما هو غير الكون ثم نقول ان الكون لا يخ اما ان يكون ازليا وهو المدعى واما ان يكون حادثا وان كان حادثا فلا يخ اما ان حدث لا لمحدث او لمحدث فان حدث الكون لا لمحدث حدث جميع العالم بلا كون لانه لما جاز حدوث شيء بلا كون جاز حدوث جميع الاشياء بلا كون ضرورة وفيه ابطال القول بالصانع يعني بحن يستدل بهذه الآثار على وجود الصانع وقدرته وعلمه وحيوته فلما جاز حدوث العالم بدون الصانع لا تثبت وجود الصانع عند الخلق وان كان الكون حادثا بمحدث فذكر الاحداث حادث فتكون الكلام الى ما لا نهاية له وهذا باطل لان الحوادث لها نهاية ضرورة انها حوادث فلا يجوز ان لا نهاية لها والمحال الثاني ان وجود العالم بالكون واذا كان هذا الكون مفتقرا الى اخر لا يصير الاول موجودا بدون الثاني والثاني مفتقر الى الثالث فلا يصير موجودا بدون الثالث وكذا الثالث والرابع الى ما لا نهاية له وما كان موقوفا في وجوده الى ما لا نهاية له لا يصير موجودا فلا يكون الكون الذي يفتقر العالم به في وجوده موجودا فلا يكون العالم موجود والعالم شاهد محسوس فثبت ان كونه موجودا يستلزم انه قديم ضرورة فبطل قول عمرو وكل مخالف لنا في هذه المسئلة قوله ولان الكون لو كان حادثا هذا دليل اخر على ابطال كون الكون حادثا بيانه انه لو كان الكون حادثا لاخ اما ان حدث في ذات الله وهو محال لوجوب كون الذات محلا للحوادث وهو محال او في محل اخر وهذا يوجب ما لا نهاية له ويوجب ايضا ان يقوم كون الاعراض بالاعراض وهما محالان او حدث ان قدم الكون يوجب قدم العالم بالكون واذا انه ان كان الكون ثابتا في الازل وكان الله خالقا به كان الضرب مع المضروب لكان الكون موجودا في الازل اذ العلة والمعلول متلازمان لا تصور تبوت

احدهما بدون الاخر كالضرب مع المضروب والكسر مع المكسور والجرح مع المجروح
وكان القول بوجود الكون ولامكون كالقول بوجود الضرب لامضروب
والجرح لامجروح هذه هي الشبهة التي ازلت اقدام الخصماء واضلتهم والشبهة
الثانية السمعية وهي ان الله تعالى اطلق اسم الخلق على المخلوق في عدة من الايات
والاخبار منها خلق الله ان في خلق السموات والارض وتعكرون في خلق السموات
والارض ثم اطلاق اسم المصدر وان كان جايزا على المفعول كما يقال لمقدور الله
هذا قدرة الا ان ذلك مجاز لايصار اليه الا بدليل واما الشبهة الثالثة فان الافعال
المتعدية لاوجود لها بدون المفعول فان الضرب لا يوجد بدون المضروب كما لا يوجد
بدون الضارب والشبهة الرابعة ان الخلق لو كان ازليا ولا مخلوق في الازل لاجتمع
القدرتان لذات واحدة ولكان الخالق بعض القادر واما الجواب عن الاولى فانكم قلتم
ان التكوين لو كان ازليا لكان المكون ازليا بخلق المكون بالتكوين الازلي فقد
اقررتم ان المكون مخلوق بالتكوين وما كان وجوده مخلوقا بغيره لايكون ازليا قديما
لان القديم مالا يتعلق بالغير فقد اعترفتم بحدوث المكون قوله اذا التكوين
ولامكون كالضرب ولامضروب اعلم ان الخصم يقول لو كان الخلق مع المخلوق
كالضرب مع المضروب في ان الفعل غير المفعول لكان كالضرب مع المضروب
ايضا في ان الضرب لا يتصور بدون المضروب فكذا الخلق لا يتصور بدون المخلوق
ونحن ندعي التفرقة والمغايرة بين الفعل والمفعول حتى يتصور الفعل بدون
المفعول استدلالا بالشاهد نحو القدرة بدون وجود المقدور والقتل بدون
وجود المقتول والخصم يدعي استحالة وجود الفعل بدون المفعول استدلالا
بالشاهد نحو الضرب مع المضروب والجرح مع المجروح والاصل في هذه
المسايل ان الشاهد دليل الغايب فمتى وجدنا التسوية بين الشاهد والغايب
اثبتنا الحكم في الغايب على وفاق الشاهد ومتى وجدنا التفرقة بينهما
اثبتنا الحكم في الغايب على خلاف الشاهد وقول الخلق مع المخلوق كالضرب
مع المضروب في ان الفعل غير المفعول لان الفعل موثر والمفعول متاثر
والموثر لا يكون غير المتاثر ووجدنا هذه المغايرة ثابتة بين الشاهد والغايب
في العذرة فان القدرة في الشاهد قلنا ان الخلق غير المخلوق في الغايب متى قدرة

الله ﷻ وكذا الضرب لما كان من المضروب في الخامد لقيام دليل التسوية في المخلوق
ثم نقول بجواز الخلق ولا مخلوق ولا نقول بجواز الضرب ولا مضروب لقيام دليل
التفرقة وهو ان الفعل صرف الممكن من الامكان الى الوجود فان دخول الدار
وخروجها من زيد من الممكنات فاذا خرج كان الدخول ممكنا اذ الممكن هو ان
لا يكون ثابتا في الحال واذا فرض لا يلزم المحال فاذا دخل صار هذا الكون
الذي كان في حد الامكان الى الوجود وكذا هذا في جميع الافعال ثم من شرط
حصول الانصراف لان الفعل عرض لا يبقى زمانين فلو لم يحصل الانصراف
عند الصرف لا يحصل الانصراف بعده لعدم الصرف لانه عرض وكذا
الصرف لا يلام عمرو لا دوام له فلا يمكن وجود الضرب بدون الالام لان
العرض لا دوام له بخلاف افعال الله ﷻ فانها دائمة قديمة ليست باعراض تحدث
وتعدم فجاز تقاوصها اى وقت وجود المقول اراينا ان الرامي قاتل
شرعا والمرمي قتل وان كان المرمي حيا ولهذا لو كفر الرامي قبل موت المرمي
عن قتله جاز ولهذا لو عفي عنه المرمي يصح فلو لم يكن الرامي قاتلا والمرمي
قتلا لما كفر وعمن عفا فثبت في الشرعيات وجود المقول بدون المقول
وكذا في الخلق مع المخلوق بخلاف المحسوسات هذا واما الجواب عن الثانية فان الخلق
مصدر يذكر ويراد به المخلوق كالعلم بمعنى المعلوم والعذرة بمعنى المعذور وان قيل
ورد الاجماع في العلم والقدرة على ارادة المجاز ولا دليل في الخلق قلنا الخلق مصدر
ولا شك فيه وافاده المصدر تمام المقول شائع والمجاز لا يصار الى الدليل الا الى
مجوز المجاز واراده التكلم فان قيل ان الله ﷻ ذكر في كثير من الايات الخلق واراده
المخلوق فلو كان مجازا لما كثر مثله اللفظ لان من شان العرب ان لا تكثر المجازات
قلت هذا التعليل فاسد لان المجاز المتعارف اكثر استعمالا من الحقيقة اترى
انه العدل والصوم بمعنى الفاعل مكررة في كلامهم واكثر استعمالا في مجاوراتهم
مع انهما مجازان فان قيل لو كان الخلق بمعنى المخلوق لكنا مأمورين بالاستدلال
في قوله ﷻ ان في خلق السموات والارض من صفته على ذاته والاستدلال يكون
من الاثر على المؤثر لا من الصفة على الموصوف قلت هذا معارض لانه لو كان

غير المخلوق لكان تقدير الاية ان في السموات وفي الارض فلا فايدة في ذكر الخلق وقد
ذكر من انه قايم بالذات فجمع في الاية بين المصنوع والصنع ليدل المصنوع على
الصنع والصنع على الذات فان قيل لو كان الخلق قايما بالذات لصح ممن هو خلق له
كما في صفات الذات قلنا لم يصح لانه يجيء بمعنى المخلوق كما في العلم والقدرة بمعنى
بمعنى المعلوم والمقدور حتى لو قال اردت صفة الله لم يصح يمينه والجواب عن الثالثة
ان قولكم ان الفعل يتعدى الى المفعول في الجملة ممنوع بل الفعل قد يتعدى
في اعترافكم ان الفعل غير المفعول لان الشيء لا يتعدى الى نفسه بل يتعدى الى غيره
ثم نقول ان الفعل يتعدى الى المفعول في الجملة لا في جميع الاوقات فان التعدي في
جميع الاحوال ليس بشرط الا ترى ان خطاكين ازلي والعالم في الازل معدوم والارادة
ازلية والمراد فيه معدومة فكذا التكوين والجواب عن الشبهة الرابعة ان القدرة صفة بها
تثبت الاختيار للفاعل وهي ضد العجز والجبر والعجز صفة به يمتنع الفاعل عن اتيان
الفعل حيث افتقر ان القدرة وراء الخلق والداعي قدرتان وضد الجواب عن قولهم ايضا
ان القدرة في الازل شامل للمقدورات فلا يكون في ازلية الخلق فايدة قلنا الوجود
بالايجاد والوقوع بالايقاع والمراد بالارادة والاختيار بالقدرة فلا يلزم من شمول
القدرة عدم الفايدة في ازلية التكوين قوله صل لذات الله وهذا اشارة الى
مذهب المعتزلة لان عندهم هو مريد بذاته فاعل بذاته قوله او بصفة من صفاته
اشارة الى مذهب الاشعرية فان عندهم مريد بارادة ازلية قوله بطل بهذا
ان التكوين لو كان ازليا لتلزم ان يكون العالم ازليا لتعلقه به لان تعلق العالم بالذات
الازلي والصفات الازلية لا يوجب القدم والتكوين الازلي لا يوجب ايضا قوله
خلافا للاشعرية اي خصومنا منهم قوله فكان خطاكين تكوينا اعلم ان الدليل على
وجود التكوين قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فانه
عبر عن التكوين بكلمة كن وعن المكون بقوله فيكون فثبت ان خطاكين تكوين
وانه غير المكون لان المكون حوادث واعراض غير قايم بذات الله وخطاكين كلام
قايم بذات الله فان قيل لو كان التكوين خطاكين لم يكن الفعل تكوينا
لان خطاكين عبارة عن سرعة الايجاد لان التكوين ما تعلق به التكون
والايجاد ما تعلق به الوجود والتكون والوجود تعلقان بخطاكين فكان

والجواب ان الايجاد والوجود ليس عبارة عن الخلق والصنع بل عن الصدور من المصنوع على الصنع والصنع على الذات

تكوين واتحادا وللاشعرية في هذه المسئلة تناقضان احدهما انهم جعلوا التكوين
خطابا كن وافرد وا ان كلام الله ازلي ثم ادعوا ان التكوين حادث عن المكون
وهذا تناقض منهم الخ التناقض الثاني انهم جعلوا تعلق العالم بالتكوين
موجبا للعدم ولم يجعلوا تعلق العالم بخطاب كن موجبا للعدم نعوذ بالله
من مذاهب سوء، ومن مصاحبة الاغوياء وملازمة الجهلاء، اللهم ثبتنا على
الدين القويم واهدنا الصراط المستقيم ولما ثبت انه يكون للعالم في
وقت وجوده ثبت انه مريدا ذ تعين الوقت بدون الارادة لا يجوز فصل
في اثبات الارادة قال العبد الضعيف رضه قالوا ان الارادة مشتقة من الرود
وانه الطلب ولهذا سمي الطالب للكلا رائدا وفي المثل السائر الرائد لا يكذب قومه
قوله انه الميل وفلان جارية رودا، وحوار رود ونعار لواحدة رودا ايضا وهي
التي تتمايل في مشيتها ومن الجائز ان يكون اصل الرود الميل وسمي الرائد رائدا
لانه يميل عن سنن به استقامة تارة الى اليمنة وتارة الى اليسرة ومن الجائز
ان يكون اصل الرود الطلب ولانه استعمل في الميل كذا ذكره صاحب المنصور
قوله في اثبات الارادة قال اصل الحق الارادة صفة ازلية قائمة بذات الله
وقال النظام والكعبي ومن تابعه اي اسناد الكعبي وهو ابو الحسن الخياط ان
الله لا يوصف بالارادة على الحقيقة فالشيخ اثبت اولا المذهب الحق ثم نفى
المذهب الباطل ليحق الحق ويبطل الباطل قوله اوجده باختياره
فصل الارادة معنى ينافي الكراهة والاضطرار وهو جنس لمن قوله القصد والاختيار
اذا علمت هذا فنقول قوله ان صانع العالم اوجده باختياره هذه هي
صورة الدعوى قوله اذ من لا اختيار في فعله فهو مضطر هذه هي صورة
الدليل قوله والمضطر عاجز والعجز منتف بالاجماع فلا يكون عاجزا فلا يكون
مضطرا واذا انتفى الاضطرار والعجز ثبت الاختيار ضرورة اذ الحي اما
ان يكون مختارا او مضطرا ولا اختيار بدون الارادة قوله وكان مريدا
هذا تقريب كلام مضمر يعني اذا ثبت الارادة وثبت قيام الارادة بذات الله
مريدا قوله اي هذا الدليل قوله بحقه اي بحق كون الله تعالى مريدا

قوله ان الارادة هل هذا تحديد اخ وهو ان الارادة معنى يوجب اختصاص المقدور
بوقته دون وقت وصفة دون صفة وكمية وكيفية دون كمية وكيفية قوله لولا الارادة
لوقعت المقدورات كلها في وقت واحد لان التكوين تأثير في الايجاد ونسبته الى كل الاوقات
على السوية فلا يجب ان يكون التكوين في وقت كذا اولى من وقت كذا وكذا القدرة بالنسبة
الى كل المقدورات لان تأثير العلم في نفي الجهل دون تخصيص الوقت في الصفة والكمية والكيفية
فثبت انه لولا الارادة لوقعت المقدورات كلها في وقت واحد الخ قوله لما كان وقت
لوجوده اولى من وقت لان الاوقات كلها في كونها ظرفا سواء فلا يكون وقت في كونه ظرفا
اولى من وقت ولا صفة "وهي الصورة اولى من صفة ولا كيفية "وهي الصفة اولى من
كيفية ولا كمية وهي الطول والعرض والعدد اولى من كمية قوله مما سواها اي سوى
الكيفية والكمية قوله ثم لما كان مريدا يعني لما ثبت انه مريد وان للارادة ثبت بطلان
المذاهب الفاسدة منها ما قالت النجارية ان الله مريد لذاته وليست الارادة بصفة قائمة
بذات الله ومنها ما قالت الكرامية انه مريد بارادة حادثة في ذات الله ومنها ما قالت
لا في محل وقالت الكرامية انه مريد بارادة حادثة في ذات الله ومنها المذاهب كلها باطلة
ضالة نعوذ بالله منها ومن اعتقدها والله الهادي ولما ثبت ان الله مريد مختار ثبت
انه حكيم اذ تخصيص الوقت بدون الحكمة الداعية اليه فصل في ان صانع
العالم حكيم قوله كما قاله ابن الاعرابي وهو من ائمة اللغة قال الحكمة العلم والحكيم
العالم ويقال حكم الرجل يحكم اذا تناهى في عقله وعلمه ومنه سمي القاضي حكما وحكمة
لعلمه وعقله وهو من باب شرف يشرف وقال اخرون الحكيم هو المحكم هو فعيل
بمعنى مفعل كالاليم بمعنى المولم والسميع بمعنى المسمع وقال بعضهم الحكيم هو الذي
يمنع نفسه عن سواها او عن القبائح ماخوذ من حكمة الفرس وهي اللجام وقيل الحكمة
معرفة الاشياء بحقائقها ووضعها مواضعها فكانت شاملة على العلم والعقل جميعا
والسفه في اللغة التحرك والاضطراب الذي يضاد الشيء ذكره في البصرة وقال
ذو الرمة حرف كما استن في سفهاء سفهت اعاليها مر الرياح النواسم اي تحركت
ويسمى الرجل سفيها لما يعتريه خفة اما من الفرح واما من الغضب فيحمله على فعل

من غير روية ولا عرض على عقل تتامل في العاقبة وهذا معنى لغتها اما في الاصطلاح
زعمت الاشعرية ان الحكمة في الفعل وقوعه على قصد فاعله والسفه فيه وقوعه على
خلاف قصد فاعله وقالت المعتزلة الحكمة كل فعل فيه نفع اما للفاعل واما لغير
الفاعل والسفه كل فعل خلا عن المنفعة اما للفاعل واما لغير الفاعل وعندنا الحكمة
ماله عاقبة حميدة والسفه ما ليس كذلك عاقبة حميدة هكذا ذكره صاحب التبصرة ؛
قوله فان الحكمة ان كانت هي العلم فان قيل كيف يكون الحكمة العلم وقد جمعهما جمع اسه وسماها ؛
الله في اية قال الله ؛ انه هو الحكيم العليم فلو كان الحكمة العلم لكان معنى الاية العليم
العليم قلت يحتمل ان يكون المراد منها الفعل دون العلم ويحتمل ان يكون المراد
العلم لكنه نوع من المبالغة نحو العلام والفعال فان قيل قدم الحكمة على العلم في بعض
الفواصل واخرها عن العلم في بعض الفواصل قال الله ؛ انه هو الحكيم العليم
قلت ذكر الحكمة في محل النزول لان احياء الرجم الموتى واثبات الولد من العجوز
العقيم من باب الحكمة ولهذا قدمها عليه قوله فاله ؛ هذا الكلام متعلق بقوله
ثم سواء كانت الحكمة بتقدير سواء كانت الحكمة من هذا او من ذا فالله ؛ موصوف
بها والله الهادي ثم اعلم ان الله ؛ موجود واحد موصوف بصفات الكمال
فلا بد من بيان كونه موجودا لانه من صفات الكمال **فصل** في اثبات الروية
قوله ؛ الله قال المصنف رحمه الله ؛ اعلم ان البحث في هذا الفصل على اقسام الاول
في اثبات الروية الله والثاني في بيان المذاهب الباطلة في الدلائل اما الاول
فان اهل الحق نصرهم الله قالوا الروية تحقيق الشيء على ما هو عليه بحاسة
البصر وهذا الحد مروي عن كثير من سلفنا الصالح ؛ وقيل شرط الروية
صدور الخطوط الشعاعية عن الراءي شرط الاتصال بالمرئي وهذا ضعيف
وبما تصور الروية في اليوم الشديد الريح وقيل الشرط انطباع صورة
المرئي في عين الراءي وهذا ضعيف ايضا لان انطباع الكبير في الحدقة الصغيرة
محال وقيل الروية نوع كشف خلق الله ؛ في عين الراءي اذا نظر الى الشيء واما
الثاني فزعم النظام ومن تابعه من المعتزلة ان الاجسام ترى وما كان من
غير الاجسام نحو الجواهر والاعراض وتدركس بمزلة يعلمون ما لمعدوم
الموجود يعني المرئي عادة في الشاهد الجسم والاجسمية في الغير ولا روية في

المؤلف ؛ يشير الى تفسيره

خرصا وزعم النجارية وبعض الفلاسفة ان المرئي هو الالوان ودون الاجسام
ودون الاعراض الباقية وخلق هو لاء ايضا بالوجود يعني كذا وجدنا في الشاهد وزعم
الجبائي ان بعض الاعراض وهو الالوان والاكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق والبعد والقرب يرى كالاجسام فكانت الرؤية عنده متعلقة بالاجسام
والاكوان وزعم ابنه ابو هاشم ان المرئي هو الاجسام والالوان فاما الاكوان فليست
بمرئية وشيء من وكل لا يتعدى الى الغائب لا يتعدى الحكم وهي الرؤية فعلة جواز
الرؤية عند النظام الجسمية وعند النجارية وبعض الفلاسفة اللونية وعند الجبائي
اللونية والكونية وعند ابي هاشم الجسمية واللونية وعندنا علة الرؤية الوجود
فلما كان الجسمية واللونية والكونية لا يتعدى الى الغائب فلا يتعدى حكمها وهو الرؤية
وعندنا لما كان الوجود متعديا كان الرؤية ثابتة والشان في الاثبات هو لسه بالحجاب
رؤية المؤمنين والمراد من الاحجاب الاثبات دون الوجوب المصطلح يعني ان المؤمنين
يرون الله تعالى في دار الاخرة قطعا بالنص هو لسه في دار الاخرة انما تفيد ما يدار
الاخرة لان النص ورد بالرؤية في دار الاخرة فان قيل رؤية الله في هذه
الدار من الممكنات ام من المستحيلات قلت من الممكنات لان ما كان ممكنا في الاخرة
كان ممكنا في الدنيا لان المحال والممكن لا يتبدلان بالشاهد والغائب بالمكان والزمان
اذا ثبت ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اختلفوا ان رسول الله ﷺ هل رأى ليلة المعراج
ام لا فاختلافهم دليل الامكان لكن على خلاف العادة هو لسه يرى لا في مكان ولا على جهة
وعند شروط خمسة تشرطها المخالفون للرؤية حتى قالوا بعدم رؤية الله لعدم شيء منها في حق
الاول المكان لان المرئي عندهم لا يرى الا في غير المكان والثاني الجهة لان المرئي في غير
الجهة مح والثالث المقابلة لان الرائي اذا لم يكن مقابلا للمرئي لا يراه والرابع المسافة
اي المسافة المتوسطة لان القرب المفرط والبعد المفرط مانع والخامس انتصار الشعاع
من غير الرائي الى المرئي كما ذكرنا وعندنا هذه الامور ليست بشرط لوجود الرؤية وسيأتي
بيانها هو لسه وعرفوا كل من المعاني التي هي امارات الحدث منها انطباع الصورة في العين
التي هي آلة الرؤية كما ينطبع في المرآة صور الاجسام المقابلة لها كما ذكرنا ومنها القرب
الحاصل في هذه المسافة المتوسطة بين الرائي والمرئي بدليل انعدام عند ظهور ظلام الليل
هو لسه في ان العقل دال على كون الرؤية مستحيلا هذه الاستحالة على مذهب الخصوم لان

لان الشرائط المذكورة شروط صحة الرؤية عند جميع اهل السنة لا بالشاهد فكان مستحيلا
عندهم وعندنا الشرائط المذكورة ليست بشرط فلم يكن مستحيلا لم يكن جائزا واجبا في
الآخرة كما ذكرنا قوله اذ الرؤية لا تعلق الا بالجسم ودليلهم ان الشاهد ذلك
الغائب وفي الشاهد لا يرى الا الجسم فكذا ان الرؤية لا تتعلق الا بالجسم وهذا فاسد
كما ذكرنا قوله وتأكد هذا المعقول اي كون رؤية الله تعالى مستحيلا قوله
لا تدركه الابصار وجه الاستدلال ان الله تعالى مدح بانتفاء الرؤية عن
ذاته اذ الادراك بالبصر ليس الا الرؤية كما مدح باسمائه الحسنى وصفاته
العلى في سياق مدح الآلهة وسياقها وكان حاصل الآية التمدح بنفي هذه
الصفات التي هي صفات الكمال ونفي ما لا يليق بصفاته في اثناء نفي
ازالة التمدح واثبات النقص كما هي في نفي ما اثبت بقوله بديع السموات
والارض وقوله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل وقوله وهو اللطيف
الخبير قوله وما يتمدح باتصافه هذا جواب سؤال وهو ان التمدح
بنفي الادراك عكن ان يكون تمدحا في الدنيا اما في الآخرة فلا فاجاب بان
الادراك لما ثبت انه مجال والمحال لا تتعلق به القدرة كالولد والصاحبة والشريك
وغير ذلك اي الامكان والحدوث ووجه اخر ان ما كان نفيه تمدحا كان
لاثباته نقصا وعيبا وما كان نقصا في الدنيا كان نقصا في الآخرة وهو المقصان
وبيان الحدوث قوله وجه اصل الحق قال المصنف اعلم ان اصل الحق تمسكوا بهذه الآية
من وجوه احدها ما ذكره الموسى به ودليل على جواز الرؤية لانه لا يخلو اما ان يكون حاصلا بهذه المسئلة
او كان عالما لا جائز ان يكون جاهلا لان نسبة الجهل الى الانبياء في مسائل التوحيد كفر وان
كان عالما فلا يخلو اما ان يكون عالما بانها ممتنعة وسؤاله يكون سخيفا او كان عالما بانها جائزة
وحينئذ المدعى وثانيها انه لو لن يراني لنفى انه رؤيته موسى اياه وما اخبر ان ذاته
ليس بمرئي ولو لم يكن جائز الرؤية لكان من حق الكلام لن ارى لانه موضع البيان وثالثها
ان الله علق الرؤية باستقرار الجبل والمعلق بالممكن ممكن فالامكان كما ان التعليق
بالواجب واجب الوجوب بالمحال محال فكذلك كونه محالا والرابع انه لما سأل ما ابانه الله عن ذلك
بل علق والخامس انه لو كان محالا لجاز ان ينبه عليه كما عاتب ابراهيم في سؤاله ربه وقوله

في سوال ابنه بل اولى والسادس انه قال فلما تجلى ربه للجبل والتجلي هو الظهور يعني
فلما ظهر ربه للجبل كذا روى الشيخ ابو منصور عن اصل التاويل فان قيل ان
هذا اللفظ يوهم انه سبحانه ومن الجبل حجاب وارتفع الحجاب وظهر الجبل قلت ذكر
الشيخ انه لا يفهم من ظهور غيره وكذا في كل صفة من صفاته لا يفهم منها ما يفهم
من صفات المخلوقين فكان معنى التجلي انه خلق الحيوة والعلم والفهم والادراك في
الجبل حتى راى ربه هذا هو الوجه فكان نصا في اثبات الرؤية والله الهادي قال
المصنف رح المخصوم على هذه الاية سوالان فاسدة وتاويلان ضايعة اما السوال
الاول فان قوله ارني انظر اليك يحتمل ان يكون معناه ارني اية قاطعة انظر اليها
فحصل العلم القطعي قلت هذا فاسد من وجوه الاول انه اخبر عن قول موسى
انظر اليك وحق الكلام على ما قلت انظر اليها والثاني قال لن ترانى ومن حق الكلام لن
ترى اني والثالث قال فسوف ترانى ومن حق الكلام فسوف تراني ولان الالف
الفاصلة متوافرة متواترة من قلب العصا واليد البيضا وفلق البحر واذكار العبد
فكيف صح سوال الاية فثبت ان هذا فاسد واما السوال الثاني فانه يحتمل ان سوال
موسى كان لاجل القوم لانهم يطلبون منه سوال الرؤية من الرب لكن موسى كان
عالما باستحالتها قلت حق الكلام على هذا التقدير ان يقال انظروا الى
الله يرونى وحينئذ خص موسى بالخطابات ثبت فسادكم وبطلانكم فان قيل قوله
لن ترانى لنفي الابد قلت ذكر ائمة النحو انه للتاكيد دون التابيد ولهذا قرن
مع التاقيت في قوله فلن اكلم اليوم انسيا ولو كان للتابيد لوجد التناقض في
كلام الرب وانه لا يجوز ولانه لو كان للتابيد لما قرن بالتابيد في قوله ولن يتمنوه
ابدا والا يلزم اثبات التاقيت فكيف قد قرن مع لفظ التابيد في هذه الاية ومع هذا
لا يوجب التابيد كيف وقد كان مجردا عن قرينة التابيد ولئن سلمنا المراد تابيد
الدنيا كما في هذه الاية هذا اصح سوال لهم واسهل جوابا قوله بشرط منصوب
الكون في الجبل هذا جواب الشكال وهو ان السكون حالة الحركة مع فكان يخلق في
الجبل بشرط مع والمعلق بالمحال محال فاجاب الشيخ رح ان السكون بالنظر الى
اصل الجبل جايز ولانه جسم والجسم في الزمان الثاني جاز عليه الحركة والسكون ولان

الجبد الصعد رح

السكون كان من الممكنات وما ممكنا فانه لا يصير مستغلا في ذاته والا ينقلب
الواجب ممكنا والممتنع واجبا وهذا مما في غاية البيان ان وجود الحركة مانع حدوث
السكون وبهذا القدر لا يخرج عن كونه ممكنا والله الهادي قوله والنظر المضاف
الى الوجه المفيد بكلمة الى لن يكون الا نظر العين اختلف العلماء ان النظر المقرون
بحرف الى هل هو موضوع للرؤية ام لا قال عامة اهل السنة والجماعة انه موضوع
للرؤية وقال المعتزلة ليس بموضوع للرؤية بل اما لتقليب الحدقة السليمة نحو المرئي
طلبا للرؤية واما لكون الحدقة مقابلة للمرئي احتج اصحابنا بقوله تعالى الى ربها ناظرة
الى وجه الاستدلال انه لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة الى جهة المرئي لكان
معنى الآية ارنى حتى اقلب حدقتي الى جهتك وهذا يقتضي ان يكون موسى قد اثبت
الجهة لله وذلك باطل فالوجه الثاني انه رتب النظر على الارآء والمرتب على
الارآء هو الرؤية لا تقليب الحدقة فدل هذا على ان النظر هو الرؤية فان قيل ان الله تعالى
قال وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون اثبت الله النظر للاصنام ونفى الابصار
فثبت ان النظر المقيد بكلمة الى لا يفيد الرؤية قلت النظر المقيد بكلمة الى كما
لا يفيد الرؤية في حق الاصنام لا يفيد تقليب الحدقة التي ادعيتها بل المراد من
هذا النظر المقابلة من قولهم دور فلان بنا ظران وهذا نوع مجاز فان قيل قوله تعالى
لا ينظر اليهم في حق الكفار يعني نفي الله تعالى كونه ناظرا الى الكفار ولا شك انه يراهم
فثبت ان النظر المقيد بالى غير الرؤية قلت هذه الآية كما لا تدل على ان النظر
الموصوف هو الرؤية لا تدل ايضا انه تقليب الحدقة لانه مجاز في حقه فكذا ان المراد
تدرك الرحمة فان قيل قوله تعالى ربك كيف بعد الظل يبطل تعليلكم لان المراد
منه التفكر بالاتفاق قلت نحن لا ننكر المجاز والاستعارة القاطع لهذه السؤالات
الا ان ائمة اللغة اطبقوا ان النظر المقرون بالى والمراد منه الرؤية هذا هو حقيقة
الكلام مع الاستعارة والمجاز طريقة مسلوكة فلا يعارض الاصول والله الهادي
فان قيل النظر المقرون بالى كما يجيء للرؤية يجيء للانتظار قال الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر
الى الرحمن تنتظر الخلاصا قلت انما حملنا على الانتظار لانه فسره بالانتظار حيث
قال تنتظر الخلاصا ولئن سلمنا انه يجيء للانتظار لكن الحمل ههنا على الرؤية اولى واقوى
لانه يوافق الدلائل المنقولة ولا يعارض المعقولة فثبت انه حمله على الرؤية اولى فان قيل

تقدم المفعول لوجب التخصيص وانه يدل على ذلك اليوم غير ذات الله تعالى من الافراغ
والهيئة والنار وغيرها قلت مثلا لا يوجب استعراف اليوم بالرؤية بل الرؤية
كانت في ذلك اليوم وانه لا يرى الا ذاته حين رأى ذاته ولا يلتفت الى شيء مما حين رأى
خالق الاشياء قوله ولا يحيط للخصوم بقوله لا تدركه الابصار لان النفي
هو الادراك لا الرؤية وحمله الاسنذ لان الادراك في اللغة هو الاحاطة بجوانب
المدرك والله تعالى منزه عن الجوانب والحدود فلا يمكنه الادراك ان قيل الادراك
المضاف الى البصر هو الرؤية بدليل انه لا يصح احدهما مع نفي الاخر فلا يصح
ان يقال رأيته ولم أدركه حينئذ قلت لا نم انه عبارة عن الرؤية بل هو عبارة
عن الوصول يقال ادركت الغلام اذا صار بالغا وادركت الثمرة اذا وصلت الى
حد النضج واذا ثبت هذا فنقول ان من رأى شيأ ورأى اطرافه وجوانبه ونهاياته
فقد رأه ولم يدركه يعني ان رؤيته احاطت بجميع جوانبه وهذا في حقه صحيح فلا يلزم من
الادراك الذي هو نفي في الرؤية فان قيل قد ثبت ان الرؤية قلت انه رؤية مكيفة ولا يلزم
من نفي الرؤية المكيفة نفي اصل الرؤية فان قيل ان الله تعالى مدح بنفي الادراك
وما كان نفيه مدحا كان وجوده نقصا قلت نسلم ان الادراك يكون نقصا
فاما الرؤية فلا ولئن سلمنا ان الادراك هو الرؤية لكن قوله لا تدركه الابصار عام
يتناول الكل لوجود حرف الاستغراق والكل ينتفي بانتفاء البعض ونحن نقول
ان جميع الابصار لا يرونه بل المؤمنون يرونه قطعا فلا يدل الآية على نفي رؤية المؤمنين
ولان الآية محمولة لان قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار نقديره لا يدركه المبصرون
وهو يدرك المبصرين ويلزم منه انه يرى ذاته لانه متضمن للابصار بالنص فثبت بطلان
مذهبهم حيث رأى ذاته وانه منتف عندهم ايضا ولئن سلمنا ان المراد نفي الرؤية لكن
هذه الآية محمولة وقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة محكم والمحكم والمحتمل
اذا تعارضا حملنا المحتمل على المحكم وانهم قالوا ما قلنا محكم وما قلتم محتمل وبطلان هذا
لا يخفى على من له ادنى عقل اولئك خط في نفل واما قولهم نمدح بنفي الرؤية فكان محالا لان
التمدح بنفي المحال لا يتم الجائز قلت هذا معارض بمثله فان التمدح انما يكون بنفي
الجائز لا بنفي المحال الا ترى ان الرؤية منتفية عن المعدوم ولا يمدح في نفيها مدح والا ترى
ان الانسان ليس بحجر وليس في نفيه مدح ولو قيل انه ليس بفاسق يكون مدحا قلت ان قوله

الاية تدل على جواز الرؤية بهذه الوجوه مع انا نقول الادراك مح والرؤية جائزة والمدح
في نفي الادراك مع جواز الرؤية كما ذكر في المتن وفيه ابحاث كثيرة و ذلا نلاحمة اوردها
السلف الصالح في كتبهم الطويلة اللهم اقصر من نصر الدين واخذل من خذل الدين قوله
ثم مورد الاية وسوقها المدح يوجب ان تكون الرؤية اعلم ان في هذه الاية دليل اثبات الرؤية
وهو ان الله تعالى مدح نفي الادراك فلو لم تكن الرؤية جائزة لما كان في نفي الادراك مدح
اذ كل ما لا يرى لا يدرك بالاتفاق لان نفي الرؤية يستلزم نفي الادراك اما نفي الادراك
ليس يستلزم نفي الرؤية فكان نفي الادراك مع جواز الرؤية دليل المدح والتحقيق فيه ان
في اثبات الادراك اثبات الحد والتناهي والنقصان وفي نفيه نفي النقصان واثبات
الكمال فكان النفي صفة مدح وفي اثبات الرؤية اثبات الرؤية اثبات صفة الكمال
وفي نفيها اثبات النقصان فكان الاثبات صفة مدح فثبت ان نفي الادراك مع اثبات
الرؤية صفة مدح قوله والمعقول فان قيل الترتيب العقلي يقتضي اثبات الجواز
اولا بالدلائل العقلية ثم الثبوت بالدلائل السمعية قلت قدم الشيخ الدلائل السمعية
اما لتبركا بها او لما فيها من الجواز والثبوت معا ثم انتفى بها كان ذكرها فيه فلا يحتاج
الى الخوض في الدلائل العقلية قلت الجسم مركب والله مركب من الجواهر فلم
يكن الجوهر عند انفراده مرئيا فعند انضمامه الى غيره لما صار مرئيا لتركبه لان
جواز الرؤية واستحالتها مما يرجع الى الذات لا تتغير بالانفراد والانضمام فثبت
ان الجوهر عند انفراده مرئي فعند انضمامه الى غيره لما صار مما يرى فان قيل
سلمنا ان الجوهر جاز رؤيته بان خلق الله جزء غير منقسم ابتداء بالانضمام جزء آخر به
حتى رآه اما لم قلتم بانه واقع حتى رآه قلت الجسم مركب من الجوهرين فصاعدا
وانه مرئي فيكون الجوهر مرئيا ضرورة فان قيل سلمنا ان الجوهر جاز رؤيته
مرئيا في ضمن الجسم او العين اذ الجوهر عند الحكماء من الاجناس صح قولكم تميز
بين جوهر وجوهر قلت نحن ان نريد من الجوهر الجسم او العين اذ الجوهر
عند الحكماء من الاجناس العالية قوله اذ كما يميز بين الاسود والابيض
قال المصنف اعلم ان الجواهر والاكوان والالوان مدركة عندنا والجمهور
وافقونا ان عين في حاسة البصر بين جوهر وجوهر هذه الاجناس مدركة

وابنه ابو هاشم وافقنا على رؤية الالوان وخالفنا في رؤية الاكوان والنظام ووافقنا
رؤيتهم على الاكوان دون الالوان فاختلافهم على هذه الاقاويل اجماع على ان الاعراض
والجواهر مرئية ودليل رؤية الكل عندنا التميز بحاسة البصر بين افرادها وهو
وعند ابي هاشم دليل رؤية الالوان التميز بحاسة البصر وكذلك عند النظام التميز
بحاسة البصر دليل رؤية الاكوان فاتفق الكل ان التميز بحاسة البصر
دليل الرؤية ثم نقول كما تميز بحاسة البصر بين جوهر وجوهر تميز بين ابيض
واسود ومتحرك وساكن فثبت ان الكل مرئية فوجد وعند السبرتين
ان ليس وراء الوجود اعلم ان السبر في اللغة التجربة تقال سبرت فلانا اي
جربته وسبر الجرح بالمسبار قدر غوره وبيان هذا ان الرؤية حكم تتعلق بهذه
الممكنات فلا بد لها من علة تضاف الرؤية اليها لتبين العلة المجوزة
للرؤية من الاوصاف الاتفاقية التي يسمى اوصاف الوجود ثم تعدى الرؤية
بتلك العلة من الشاهد الى الغائب فنقول المرئي في الشاهد لانه اما ان كان
جوهرا او جسما او عرضا والجوهر لانه اما ان كان مرئيا لكونه جوهرا او متحيزا
او قابلا للاعراض او موجودا والجسم لانه اما ان يكون مرئيا لكونه جسما
او متمكنا او قابلا للاعراض او موجودا والاعراض لانه اما ان يكون مرئيا
لكونه عرضا او حالا في محل او موجودا لا جائز ان يكون الجوهر علة لكون
الجسم مرئيا اما ان يكون الجسم مرئيا ولا الجسمية لكون الجوهر مرئيا ولا
العرضية لكونهما مرئيين ولا جائز ان يكون التحيز والتمكن علة لكون العرض
مرئيا ولا جائز ان يكون قابلية الاعراض علة لكون العرض مرئيا مع انه
عند قابل للاعراض فلم يبق الا الوجود الجامع للجوهر والجسم والعرض فثبت ان
عند السبر اي التجربة والفكرة ثبت ان العلة هو الوجود فان قيل لم لا يجوز
ان يكون الجوهر علة رؤية الجوهر والجسمية علة رؤية الجسم وكذا العرضية على
رؤية العرض قلت يلزم على هذا التقدير ثبوت الحكم الواحد بعلل شتى والرؤية
من حيث هي الرؤية حكم واحد كما ذكرنا فان قيل لم لا يجوز ان تكون علل شتى
شتى نحو البنية والهيئة والاستقامة فلم يجز اجتماع العلل الشرعية على حكم واحد

اما العلل العقلية فلا يجوز اجتماعها على حكم واحد وليس وراء الوجود
صفة عدمية نقال عدم يمكن جمع هذه الاجناس فان قيل الامكان صفة جامعة
لهذه الاجناس لان الكل ممكن قلت الامكان صفة عدمية نقال عدم ممكن
ولا يجوز قيام صفة الوجودية بالعدم فعلمنا بانه صفة عدمية والعدم لا يجوز
ان يكون علة للروية فان قيل الوجود صفة جامعة لهذه الاجناس لان الحدوث صح
الكل ممكن قلت الامكان صفة عدمية نقال عدم ممكن ولا يجوز قيام صفة
الوجودية بالعدم فعلمنا بانه صفة عدمية والعدم لا يجوز ان يكون علة
للرونة فان قيل الحدوث صفة جامعة للكل فيكون علة الروية قلت
الحدوث كون الشيء مسبوقا بالعدم والعدم لا يكون علة ولاجزء العلة
فلا يصلح الحدوث علة للروية فان قيل صفة المذكورية والمعلومية
جامعة للكل فيكون علة قلت المعدوم مذكور معلوم وليس بمرئي
قوله وما لا يرى من الموجودات هذا جواب اشكال وهو ان الوجود
لو كان علة لرانا جميع الموجودات والمسموعات والمشمومات والمذوقات
والملموسات ليست بمرئية فاذا كل مرئي كان موجودا ولكن كل موجود
ليس بمرئي فثبت ان الوجود ليس بعلة الروية قلت التعليل وقع لجواز
الروية لا لوجوب الروية وهذه الاشياء جائزة الروية بما ذكرنا من الدلائل
على جواز روية الكل فان قيل لو كان الجواز كافيا ولا مانع فلم لا يرى
قلت ان الله تعالى اجرى له سنة بخلق الروية في آلة الروية فاذا خلق
الروية في ابصارنا الشيء نرى ذكر والا فلا فان قيل ما الفائدة في خلق
روية البعض دون البعض قلت فائدته انا نعلم ان الله تعالى فاعل مختار
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فان قيل فعلى هذا جاز ان يكون بحضرتنا جبال
وتلال واحجار لا نراها قلت حرفت الحكمة الالهية والسنة الربانية انا
اذا فتحنا العين خلق الله تعالى فينا الروية لبعض الاشياء ولم يخلق لبعض
الاشياء فاذا فتحنا اعيننا ولم نر شيئا علمنا انه ليس بموجود للسنة في
هذه الاشياء بالروية والدليل على ان الروية بخلق الله تعالى ان النبي عليه السلام يرى

جبرئيل واصحابه ع لا يرونه والمحتضر يرى ملك الموت واعوانه والحاضرون
لا يرونه وكذا المصروع وايضا انا لا نرى في ظلمة الليل مع ان الهرة ترى الفار
ولما لم يكن الظلمة مانعة رؤية الهرة فكيف يكون مانعة رؤية الامة لولا
الخلق والخالق والاختيار وكذا الخفاش لا يرى في ضوء النهار ويرى في
اول الليل فثبت ان الرؤية باعتبار الخلق وهذه الاجوبة كافية عن قول الخصوم
ان الله مرئي وليس بجسم ولا خلل في ابصارنا فيجب ان يرى لانا نقول
لم يرنا فكيف رأينا يعني لم نخلق في اعيننا الرؤية قوله ورد الشرع
بانها تكون في الاخرة يعني الدليل النقلي يقتضي جواز الرؤية في الدنيا والاخرة لكن
الدليل الدال على الرؤية ورد بانها تكون في دار الاخرة ومجموع الدلائل من الايات
والاخبار لو جمعت لبلغت حد التواتر فكان ثابتا حقا قوله وعرف
بهذا اي بالدليل العقلي قوله بالجسم قال بعضهم الجسمية علة الرؤية وقال
بعضهم اللونية وقال بعضهم الكونية وقلنا لو كان الجسمية علة لما رأينا الاعراض
ولو كان اللونية والكونية لما رأينا الاجسام فثبت بطلان مذهبهم بحمد الله قوله
فان الله يرانا من غير مقابلة يعني لو كانت المقابلة وثبوت المسافة واتصال الشعاع
وتحقق الجهة شرط جواز الرؤية لما رأنا الله وحيث يرانا باتفاق الخصوم علمنا
ان هذه الامور ليست بشرط ودليل اخر ان الاعراض مرئية ولا جسمية ولا مقابلة
ولا مسافة ولا اتصال الشعاع في حقها اذ هذه المعاني ثبت في الاجسام دون
الاعراض ودليل اخر ان الذاتي يرى نفسه ولا مقابلة ولا مسافة ولا جهة
فعلم ان هذه الشروط فاسدة دليل اخر ان الجهة مرئية ولا جهة للجهة والا لتسلسل
التسلسل دليل اخر ان ما كان علة للحكم او شرطا للمشروط في الشاهد كان
علة وشرطا في الغائب وفي الغائب ليس بشرط فكذا في الشاهد قوله من
اوصاف الوجود دون القرائن اللازمة يعني كون المرئي في جهة كذا من
يقتضي الجهة او الجسمية او العرضية او اللونية بل الرؤية تقتضي الوجود
فيكون الوجود من القرائن اللازمة للرؤية دون ما سواها قوله وفي

وفي الغايب الامر بخلافه يعني ذات الله ليس في جهة ولا في مقابلة ولا في مسافة
من الرائي فيرى كما كان لان الجهة والمسافة والمقابلة ليس بشرط الابرى
انا نرى انفسنا ولا جهة ولا مسافة ولا مقابلة بيننا وبين انفسنا فثبت
ان هذه الاوصاف من اوصاف الوجود دون الاوصاف اللازمة ولما ثبت
ان الله واحد قادر عليم حكيم ومن حكمته ارسال الرسل اعانة للخلائق
وابانة للطرائق فصل في اثبات الرسالة وهي الفعالة وقال المصنف في الرسول فعول للمبالغة بمعنى المرسل والرسالة في اللغة هي تحميل حكمة من الكلام الى المقصود بالرسالة وفي الشرع هي عبارة عن سفارة العبد من الله الى عباده لينزح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح دارهم واعلم ان اولا ان ارسال الرسل ممكن وحكمة وهو من مقتضيات الحكمة عندنا والمخالفون فيه كثير منهم من انكر الصانع وانه اذا انكر الصانع انكر الرسالة والبحث معه في اثبات كون الحشر حجة ومنهم من قال انها ممتنعة في نفسها ويكون خلعا الواحد منهم خليع وهو الذي خلع عذاره عن ربقة الاسلام ومنهم من قال انه ممكن في ذاته لكن الامتناع جاء من وجه آخر وسيأتي بيانها في اثناء البحث قوله وما ثبت ان للعالم صانعا وفي قوله ثبت اشارة الى مذهب من انكر الصانع ثم سيمنا ثلاث مقدمات اثنان منها ترتبي واثالثة تعريبي اما المقدمة الاولى فان الله هو صانع العالم لانه خلقه وابدعه واراد وجوده واخرج من العدم الى الوجود فيكون خالقا ومالكا والمقدمة الثانية ان العالم ملكه ومتصرفه لا شريك له فيه بالدلائل الدالة على الوحدانية والمقدمة الثالثة انه لما كان مالكا للعالم والعالم ملكه يجوز من المالك التصرف في ملكه اي تصرف لشاء من الامر والنهي والحظر والاباحة فكل عاقل يضبط هذه المقدمات الثلاثة بحكم عقله انه جاز له التصرف في ملكه ومن التصرفات ارسال الرسل فحكم العقل بارسال الرسالة فكيف اذا كان الرسالة من مقتضيات الحكمة قوله ملك التخليق هذه اضافة الى السبب اي ملك حصل بسبب التخليق كقوله ملك

المولف

الازاحة
الازالة

اي اوجده

الشرح قوله اذ هو الموجد له من العدم مرة بكنه في اثبات الملك لله
في العالم وفي كل جزء من اجزاء العالم وقوله المخترع والاختراع الايجاد ايضا
لا عن اصل هذه النكتة مقوية للنكتة الاولى وقوله فكان له تقريبان
النكتتين قوله على اي جهة وجه شامل وجوه التصرف اي الارسال والامر
والنهي والحظر والاباحة فان قلت الحظر اصل او الاباحة على ما اختلفوا
فكيف يكون بالتصرف قلت المراد الحظر والاباحة الطارئتان دون الثابتة
قوله في كل اي في كل جزء من ذكر اي من العالم قوله ثم يعلمهم اي
يعلم بني ادم ذلك يعني التصرف فهم من الاطلاق والايجاب والحظر والاباحة قوله
باي طريق شاء اي شاء الله وقوله ان شاء فعل ذكر بيان الطريق وقوله
فعل ذكر اي علمهم التصرف فيهم بان خلق العلم لهم بذكر التصرف عليهم كما خلق
في آدم العلم بالاسماء دون الارسال عليه او بارسال رسوله من جنسه نحو البشر الى
البشر ومن خلاف جنسه نحو الملك الى البشر قوله على ان البشر مهيأ هذه النكتة
الاخرى في بيان ان الارسال ممكن بل حكمة وليس بممتنع وهذه النكتة بناؤها على
ثلاث مقدمات وتقريب المقدمة الاولى ان البشر مهيأ لقبول الحكمة والعلم
وبلوغ درجة الكمال الثانية قوله ثم صانع العالم هو الحكيم العليم اي
يعلم ان البشر مهيأ لهذه الكمالات الحكيم يعطي لمن يصلح لبلوغ الكمال ولا
يعطي لمن لا يصلح الثالثة انه موصوف بالرأفة والرحمة والظاهر
انه يرحم على من يعلم فيه الصلاح وبلوغ الكمال الرابعة فلا يمتنع منه امداد
المجهولين اي المخلوقين على الفطرة اي النقصان وهو نقصان الجهل
بالاحكام والشرائع اذ هو الحكيم العليم الرؤف الرحيم وعباده مهيأة
لقبول الكمالات الدينية والدنياوية فلا بعد من الله تبليغهم الى درجة الكمال
بل كان حكمة فضلا فثبت ان ارسالهم من مقتضيات الحكمة قوله بما
يوجب زوالها اي ارسال الرسل وانزال الكتب وتعليم الاحكام وصيانة
الطريق وملازمة التخفيف بالتوفيق قوله من مصالح دارهم اما
في الدنيا فالنكاح والطلاق والحدود والشركات والبياعات والاجارات

حكمة

يعلم

حكمة

والودايع وسايرالوقايع وآمافى الاخرة فالصلوات والطهارات والزكوات
والحج والصوم قوله تحقيقه اى يحقق ان فى ارسال الرسل مصالح دارين
قوله ينتفع بما امربه المامورون اى ينتفع المامورون بما امرهم الله به من
نحو الصلوة والزكوة فان منافع الامور الدينية راجعة اليهم قال الله وزنوا
بالقسطاس المستقيم ومنافع الامور الدنيوية راجعة ايضا اليهم قال الله واقيموا
الصلوة واتوا الزكوة واما النهى ولا تبخسوا الناس ان لا تطغوا فى الميزان
فان المنافع كلها راجعة اليهم فى الدنيا فى الدنيا واظهر من هذا قوله وآمنوا
فان الايمان باسباب الامان فى الدنيا عن السبى والقتل والسبب فى الاخرة
عن النار والدار وكذلك النهى عن الكفر قوله ان تحمد اى تنال الحميد
المجيد قوله لا شك هذه النكتة الى اخرها لاثبات الامكان والحكمة وان
الارسال من مقتضيات الحكمة بيانه ان الله خلق ادم واولاد ادم وعلق
بقاءهم بالاغذية والادوية وجبّب اليهم بقاءهم وخلق العالم وجعل جواهر
العالم على اقسام اربعة منها ما يصلح للغذاء ومنها ما يصلح للدواء ومنها ما كان
سما قاتلا ومنها ما ليس بغذاء ولا سم ولا دواء فالغذاء لبقاء الصحة والادوية
لحفظ الصحة والسم لدفع المضرة والباقى لانتفاع البدنية فان قيل ما من
شئ الا وفيه نوع مضرة فان الامراض الحادثة فى الابدان تحدث من الاغذية
فكيف صح هذا التقسيم قلنا هذا لا يضرنا لان التقسيم باعتبار الخواص
والمضرة الحادثة فى الابدان من الاغذية والادوية عارضة نادرة بسبب ضعف
المزاج قوله ليس فى قوى العقول بيانه ان اسباب العلم ثلاثة الحواس
والعقل والخبر الصادق وهذه الطبايع والخواص ليست مما يدركها الحس
ولا العقل فبقى الخبر من المخبر الصادق قوله لم تكن لتخلق كل جوهر الخ
هذه مقدمتان للتقريب احديهما ان الشارع لو لم يعين خاصية كل شئ من الغذاء
والدواء والضار والانتفاع لم تكن لتخلق الجواهر على هذه الطبايع فايدة ولما كان الغذاء
سبب البقاء ولكان اخلاصا على العبث والسفه جل الله عن ذكر وثانيهما انه لو
لم يرد الشرع ببيان هذه الطبايع والمنافع والمضار لما امكن للبشر الوصول
الى ما كان سببا لبقايهم ولما امكن الاحتراز عما كان سببا لفنايهم فان اشتغلوا

عن التناول لما توا جوعا وان اقدموا لماتوا شرعا وقوله والعقل لا تطلق التجربة
اى لا يجوز ولا يصح مزاجوا بالشكال وهو انه لا يمكنهم الوصول الا ببيان الشارع
ولا يمكن الوصول الى طبايعها بالتجربة وهى من الموصولات الى المقاصد فاحتاج انه لا يخ
اما ان يجربه بنفسه وح صار سببا للهلاك وفيه عود الامر على موضوعه بالنقض لانه يتناوله
ليصير سبب البقاء فصار سبب الفناء او يجربه بغيره وفيها افناء الخلق ونقض سنة
المعصومة فثبت ان العقل لا تطلق التجربة فان قيل الشرع امر بتحمل الضرر الادنى
لدفع الضرر الاعلى فان هلاك القليل ضرر يسير وفى الوقوف على طبايع الاشياء سلامة
كثير من الابدان فح يجوز التجربة قلنا الاشياء الضارة القاتلة على مراتب منها ما يعمل
فى الحال ومنها ما يعمل بعد اسبوع ومنها ما يعمل بعد شهر وبعد سنة والكثير من ذلك قليل فلا
يمكن الاطلاع عليها فلا يحصل العلم بالتجربة قطعا قوله بحقه اى بحق ان الاسرار
ممكن وحكمه قوله ان البشر لو امكنهم الوصول الى ذلك اى الى معرفة ما صلح للغذاء
والدواء والغناء وغير ذلك بالعقل يعنى سلمنا ان فى العقل امكان الوصول الى معرفة
خاصية جميع الجواهر لكن الغذاء والدواء احب الاشياء الى الانسان وكلما جلوا
على حب البقاء وحبها كان سببا للبقاء من الاغذية والادوية والملابس والمناكح
المحسنة فلا بد من اسباح علل تتعلق الاحكام بها وتكون المحض بذكر العلل والاسباب
مختصا بذكر الاحكام لينقطع طمع الغير والانسان كل الى ما عرف به بقاءه ولتناول
ما يرجو فيه دوامه فيتنح اقبح تجاذب وافظع تغالب ثم يفضى ذكر الى التقاتل
والتفانى وانقطاع النسل وارتفاع الجنس وانعدام عاقبة حميدة وهو باطل فثبت
ان الاسرار حكمة حتى لا يلزم فساد العالم قوله الى ما جبل الله طبعه اى من
الجوارى الحسان وحسان الصبيان والادوية القارصة والادوار الواسعة والسانين
النازمة والاسنعة الفاخرة قوله وكل ذكر اى كل واحد من المنازعة والعداوة
والضغائن والاحقاد والضغائن جمع ضغينة وهى العضب والاحقاد جمع حقد
وهو الحسد قوله وفيه اى فى هذه الجملة وفى التقاتل قوله بحقه
ان فى قوى العقول الوقوف على جمل المحاسن والمساوى بيانه ان فى العقل الميل
الى المحاسن مجملا والنفرة عن القبايح مجملا والعقل يغلب على جمل المحاسن وجمل
المساوى دون اعيانها ونعنى بجمل المحاسن اجمالا ان يعرف العقل المحاسن اجمالا

لا تفصيلا و تفسيرا و كذلك يعرف المساوى اجمالا لا تفصيلا و بيانه ان العقل يعرف
ان خدمة الرب حسن لكن لا يعرف اعيان وجوه الخدمة و يعرف ان الصلوة حسنة
لكن لا يعرف اعدادها و كيفياتها و اوقاتها و يعرف ان ايتاء المال و الاحسان
حسن لكن لا يعرف ان ايتاء الكل او البعض مع النية او بدونه و النية الى الغير
او الى غير الغير و كذلك في المساوى يعرف العقل ان خلاف الرب قبيح لكن لا يعرف
العقل ان خلاف الرب قبيح لكن لا يعرف افراده و انواعه و يعرف ان العناد
من العباد قبيح لكن لا يعرف انه بما يحصل و بما لا يحصل و يعرف ان سفك الدماء
او تخريب مكان الرب قبيح لكن لا يعرف طريقهما فلا بد من شارع يبين هذه
الافراد و الاعيان ليتميز العالم من الجاهل و الغبي من الذكي فقوله يريد
يعني ان الارسال حكمه ان العقول داعية الى المحاسن منفرة عن القبائح لان
الامر دعا الى اتيان الفعل و النهي دعا الى ترك الفعل فان قيل سلمنا ان دعاء
العقل بمنزلة الامر و تنفيره بمنزلة النهي اما لم قلتم بانه يجب امتثال هذا الامر
و النهي قلنا لما خلق الله تعالى العقل مايلا الى المحاسن نافرا عن القبائح يكون
العقل دليلا امر الله و نهيه كالخطاب النازل من السماء يعني يكون دليلا على امره القائم
بذاته فكذا خلق العقل مايلا الى كذا متنفرا عن كذا و تقديره انه لو لم يرد الشرع ببيان كل
فرد من افراد تلك الجملة لكان الامر به امرا بما لا يتوصل الى الله و انه مما قوله و الذي
يريد هذا كله يعني يريد جميع ما ذكرنا من حمل المحاسن و الامر و النهي قوله
ان شكر المنعم مودع في العقل لان العقل يأمر بشكر من انعم عليك و احسن اليك و منع
عن اساءة من احسن و اهانة من اكرمك على هذا اطلق العقلاء و خصماء العلماء قوله
لما فيه اي في الشكر من الحسن و حظر الكفران لان الكفران ضد الشكر فلما ثبت حسن
الشكر ثبت قبح الكفران قوله و ليس في العقل الوقوف على قدر النعم لما ان
الله تعالى خلق البشر في احسن صوم و سخر لهم جميع ما على وجه الارض من غير سابقة
طاعة و لا واسطة عباده يقتضي المكافاة و لا اقتضاء حق مستحق فكانت نعما ابتداء
كم هذه المنعم على انواع منها نعمة الوجود و الحياة و ما تعلق منها من حسن الصورة
و السيرة و تركيب الحواس الظاهرة و الباطنة و الاعضاء الظاهرة و الباطنة و الاقدار

قد

والانوار ومنها دفع البلايا الحادثة في الابدان بسبب الادوية والاغذية ومنها
صيانتك عن الحيوانات العادية والايدي الخاطفة ومنها السماتين والانهار
والاثمار والمياه والانوار قال الله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها انتم هذه النعم
مع جلالة اقدارها وكثرة اعدادها تريد شرفا ومنزلة حتى وصلت من الكريم الرحيم
الى العبد الضعيف اللئيم قوله وما يوازيها من الشكر حتى ينبغي ان يكون
الشكر كفاء للنعم موازنا لها في ذاتها مساويا في قدرها ولو لم يكن كذلك لم يكن
مستدعيا به ولا مطلوبا الها الا ان يرضى المنعم بكرمه وجوده ما دون من حقه والعقل
لا يعرف مقداره وكيف يعرفه وان العقل الذي هو آلة المعرفة جزء من اجزاء النعم
النعم والجزء لا يحيط بكله الذي هو جزء منه واذا كان الامر على ما قدرنا لن تتصور
من العبد ان يأتي بشكر يكافي ادنى نعمة من النعم فضلا ان يكون مكافيا للكل فلا بد
من شارع يبين كيفية اداء شكر كل نعمة قوله في حيز الممكنات قال بعض انه
من الممتنعات وقد مر وقال بعض انه من الممكنات وعندنا هو من الواجبات اعني
انه من مقتضيات حكمة الحكيم ثم سواء كان من الممكنات او الواجبات لا بد
احد الابدين المعينين لان الامكان قبل الاختيار ثابت في حق الخاص والعام فلا بد
له من دليل والله اعلم اولا نحتاج في هذه المسئلة الى انه ليس بممتنع بل ممكن ثم الى انه
حكمة ومن مقتضيات الحكمة ووراء هذه المقدمات شروط منها انه لا بد في المحال
كدعوى زرادشت وانه ايم رجل من المجوس قوله صانعنا عاجزين لانه قال
ان للعالم صانعا عاجزا فكر في نفسه فتولد من فكرته الدودة من بعاوضه وتزاوجه
وهو غير عالم بعاقبة فكرته عاجز عن قهر عدوه او دعوى مانى باصلين قديمين نور ظلمة
واما مانى فاسم لرجل من الثنوية والنسبة اليه المانية والمانوية ومذهبه ان
العالم مركب من اصلين قديمين احدهما النور والآخر الظلمة وهما جسمان
سمحان بصيران فهذه الدعاوى مردودة بدون الفكرة وطلب الدليل قوله
وان كانت دعواه ممكنة لا يجب قبول قوله هذا شرط آخر وهو ان الرجل اذا ادعى النبوة
في زمان معين لا يجب قبول قوله بدون الدليل بخلاف الاباضية وهو قوم منسوبون
الى الاباض الاباضي اسم رجل من الخوارج ومذاهبه ان العاقل لا يكذب فاذا قال
الرجل اني رسول كان صادقا في دعواه قوله ليس في حيز الواجبات يعني ارسال

الرسل

الرجل من مقتضيات الحكمة وفي حيز الواجبات اما نعين كل واحد من افراد
الانسان ليس بواجب بل من الجائزات واذا تعين هذا الرجل في حيز الجواز فلا بد
من دليل يعينه قوله فكان القول يعني قول الاباضية بوجوب قبول قوله يعني
قول مدعي النبوة قبل اقامة الدليل قوله لا يعني كان القول قولا بوجوب قبول قول من
يكون وهو مدعي النبوة قبول قوله وهو المدعى كفرا يعني من يكون قبول قوله
كفرا وتقدير الكلام ان من قال ان قول كل مدعي مقبول ويحتمل ان يكون كاذبا
وقبول قول الكاذب كفر فهذا القول وهو مذهب الاباضية مفضي الى هذا القول
فان قيل هذا معارض لان من قال يجب الرد بدون الدليل كان القول برد قبول
قوله قولا برد قبول قول من يكون الرد قبول قوله كفرا لانه يحتمل ان يكون صادقا
في دعواه فح يكون رد قوله كفرا وقبل كان القول برد قبول قوله قولا برد قبول قول
من يكون قبول قوله ايمانا قلنا هذه المعارضة فاسدة لان تصديق الصادق
قبل اقامة الدليل ليس بفرض فلا يكون انكاره كفرا فما تكذيب الكاذب في الحال
فرض فيكون تصديقه كفرا قوله وهو المعجزة وما خذها العجز الذي
هو نقيض القدرة سميت معجزة لانها تظهر عجز من يتحدى بها عن معارضتها ثم العجز
في الحقيقة اسم لمثبت العجز وهو النبي كالمقدر اسم لمثبت القدرة الا ان الفعل المظهر
للعجز يسمى بها مجازا والهاء الداخلة فيها للمبالغة كالنسابة والعلامة والرواية قوله
وحدها على طريقة المتكلمين انما قيد بقوله على طريقة المتكلمين لان حدها على راي الفلاسفة
هو الفعل الجزوي المحكم الآلهي يفوق قوة الطبيعة والانسانية وحدها عند المتكلمين
انها ظهور امر خلاف العادة في دار التكليف لاظهار صدق مدعي النبوة الخ اعلم ان
هذا الحد مشتمل على الفصل والسنة القيد الاول ظهور امر لان المعجزة امر وجودي
لا عدمي فان قيل عدم القدرة على الكلام كانت معجزة لذكرها بحقيقتها للاشارة وانما
قلنا انها معجزة لانه منع عن العادة والمنع عن العادة على يدي مدعي النبوة نقض العادة
فيكون معجزة قلنا لانا انه امر عدمي بل وجودي لان العجز وهو صفة تمتنع بها القادر
عن اتيان الفعل صفة وجودية ولان الله تعالى خلق المانعية في لسانه فيكون وجوديا ولانه

دليل صدق البشارة لا اعجاز الغير والمراد من الامر الفعل دون الامر المعنوي
والقيد الثاني كونه على خلاف العادة والعادة ما وقع على سبيل الدوام والتكرار وخلاف
العادة ما وقع نادرا والمعجزة خلاف العادة كلا ما من الممكنات والمعجزة ما كان
على خلاف العادة والقيد الثالث في دار التكليف سمي الدنيا دار التكليف والآخرة دار
الجزاء والتشريف والدار في اللغة اسم للعرصة اطلق اسم الجزء على الكل والتكليف
الحاق فعل شاق والقيد الرابع لاظهار صدق احتراز عن الكذب فوله مدعي
النبوة احتراز عن مدعي الالوهية وصاحب الكرامة والحاسب مع تكوله من تتجدى
به عن معارضته بمثله والتكول فعول من النكل وهو القيد وفي الفارسية بند
والمراد ههنا العجز والامتناع والتحدي او تحديه از كسے چيزى درخواستن كه
با نه برابرى كند در كارى تا عجز او قرا ماند ذكره في مصادر الزوزني وصدر المحاصلة
والضمائر الثلاثة فيه وفي معارضته ومثله يحتمل ان يكون راجعة الى الفعل الذي
هو معجزة وفي يتحدى ضمير يرجع الى من وهو فاعل يتحدى وقوله الدليلان
اي الفعلان المخالفان للعادة على يديها سميا دليلين لدلالتهما قوله فيسقطان
لانهما لو لم يسقطا يلزم اجتماع النقيضين وهو النبوة واللانبوة او الصدقية وهو
الصدق والكذب قوله على الحد الذي بيناه وهو ظهور الامر الخ قوله على
يد كل مدعي النبوة خص اليد بالذكر وان كان الفعل المخالف للعادة كخلق الله لا صنع
للنبي فان انشاق القمر واتخاذ النبي واستنطاق الحجر كخلق الله ولا صنع للنبي
فيها فكيف لليد لكن اضاف اليه لانه خلق لتصديقه واضاف الى يده لان الله
الفعل اليد فاضيف اليها بهذه المناسبة قوله ووجه اي وجه دلالة المعجزة
على صدق مدعي النبوة انما تقرر في عقولنا اي علمنا بعقولنا ان الله
يسمع دعوى هذا الرجل الذي يدعي النبوة هذه مقدمة والمقدمة الثانية
انما ظهرها على يديه خارق على قوى البشر لانه خلاف العادة وما كان مخالفا للعادة
فلا يكون في مقدور البشر ولا مكسوبه قوله بل عن مقدور جميع الخلائق والمراد
منها الملائكة والجن والشياطين والحيوانات دون الجمادات فان قيل ان
الملائكة قادرون على افعال خارجة عن قوى البشر نحو الصعود الى السماء والنزول

في زمان قليل وكذلك الجن والشياطين قادرون على افعال خارجة عن وسع البشر
نحو الاصابة من المشرق الى المغرب في زمان لطيف فكيف صح قولكم ان ما كان
على خلاف العادة فهو خارج عن وسع البشر على مقدور الخلائق قلت مراد
الشيخ ما ظهر على يدي مدعي النبوة من استنطاق الحجر واحداث الشجر وانشقاق
القمر وشكاية الناقة وحنين الاسطوانة وهذه ليست في مقدور الملك ولا الفلك
ولان ما قلت من خلاف العادة فهو على وفاق العادة في حقهم ومرادنا ما كان
على خلاف العادة مطلقا قوله ولا قدرة عليه الا الله اعلم ان ههنا للاس مقدمات
احدها ان الله سامع دعوى هذا المدعي وثانيها ان هذه الافعال مقدور الله ولا قدرة
للغير عليها وثالثها انه كلما وجد هذه الافعال وجدت بخلق الله واذا ثبت هذه المقدمات
فنقول اذا وجدت هذه الافعال عقيب دعوى المدعي كان وجودها عقيب دعواه بتصديق الله
من الله لانه هو القادر على ايجادها لا غير والتصديق الفعلي كالتصديق القولي فصار
كان الله قال فلانا رسولي فصدقوه قوله ثم قد تبين بوقوف الناس على طبائع الجواهر
اعلم انا اثبتنا اولا ان الارسال ممكن خلافا لمن قال بالامتناع ثم اثبتنا انه من مقتضيات
الحكمة خلافا لمن قال بالامكان دون الحكمة والان نثبت ان الارسال كان ثابتا في الزمان
السابق منقول قد بينا ان الجواهر الموجودة منقسمة الى غذاء ودواء وسم ولا يمكن التمييز بينها
لا بالعقل ولا بالحس ولا بالتجربة فنقول ان التمييز وقع باخبار من كان عالما بطبائعها
ووجدنا الناس قد استندوا الى طبائعها ولا استندوا الا بالرسول فثبت الرسالة فيما مضى
وكذلك معرفة مقادير الادوية التي تتعلق بها المصلحة وبالنقصان منها لا يحصل المقصود
وبالزيادة عليها يحصل الضرر ولا وقوف على هذه المقادير لا بالحس ولا بالعقل فبقي الاخبار
على لسان رسول من كان عالما بمقاديرها ولهذا لو سئل الاطباء عن معرفة الادوية ومقاديرها
قالوا اخذنا من بقراط فان سئل ممن اخذ بقراط قالوا من الامام الذي عرج بروحه
الى السماء فاطلع عليها وكذلك العلم بالنجوم وهيئة الافلاك وطبائع الكواكب وكيفية سيرها
والسعود والنحس منها واحكام الاتصالات بينها لان نوصل الى ذلك الا بالوقوف على ذلك
لو سئل اصل النجوم عن معرفة هذا العلم قالوا اخذنا من درس الحكيم الذي عرج الى
السماء وقيل سواسم ادريس وقيل نزل هذا العلم عليه فثبت بمجموع هذه الدلائل

ان ارسال الرسل كان سنا ماضية في الزمان السالف قوله لم على طريق التعيين اعلم
انا اثبتنا اولا على سبيل الاجمال ان ارسال الرسل ممكن وحكمة وواقع ثم ندعي على سبيل
التعيين ان موسى وعيسى وسليمان رسل الله * قوله فالذين تثبت فالذين مبتدأ
وتثبت صفته وقوله انهم ظهرت قاعدتهم وقوله تثبت نبوتهم خبر المبتدأ وقوله
كقلب العصا قلب العصا واليد البيضاء وانفلاق البحر كان لموسى ع وابراء الاكمه والابرص
واحياء الموتى هذه الثلاثة لعيسى وآلاء بمعنى كرون نكوكردن واخراج الناقة لصالح
النبي ع والثلاثة الاخيرة وهو تسخير الجن والشياطين والطير لسليمان ع وانما
خص الشيخ هذه الانبياء بالذكر لكثرة المعجزات لهم ولشدة وقائعهم ولشهرة احوالهم
ولانه قدم معجزات موسى وعيسى ع لوقوع البحث مع اليهود والنصارى واما
صالح وسليمان كان قريبي العهد منهم ومن ديارهم فلذلك ذكر معهما قوله تثبت
نبوة هؤلاء الانبياء سبب اقتران هذه المعجزات بدعاواهم واقتران هذه المعجزات
ثابت في حق نبينا فكان نبوته ثابتة قوله المباينة حيل المحتالين اي المغايرة
حيل الذين يحتالون في الامور نحو جر الثقيل واختراعات المحترفين في حرفهم
والمحال كالمختار في ان الفاعل والمفعول على وزن واحد قوله والمجاوزة
اي المتعدية قوله المحترفين اي المتزينين المتعذرين الا كاذب والخرق
وروخ كفتن ودروغ بافتن قوله الزائدة عند شدة الفحص والتامل صفة وكادة
وقوله الزائدة يحتمل ان يكون متعدية وقوله صفة وكادة مفعول ويحتمل ان
يكون حالا وقوله صفة وكادة منصوبان على التمييز والفحص معناه الطلب
وفي اللغة نيكو خواستن وكردن ودريدن واعلم ان هذا جواب اشكال وهو انه
لا نسلم ان ما كان على خلاف العادة فهو خارج عن طوق البشر لجواز ان يتعلم
والمحترفة والسحر خلاف العادة فما حاجة الشيخ بالفرق بين المعجزة والمحترفة
والشعبذة والسحر فقال ان العاقل اذا تامل في المعجزة تزداد عند البحث والتامل
صحة ووكادة ويقينا ودواما ونباتا على مر الدهور وكر العصور بخلاف
الشعبذة والمحترفة لانهما تزدادان عند البحث والتامل فيهما ضعفا واضمحلالا
ووهنا وهما اذا المحترفة تمويه محض والشعبذة مبنية على شغل اعين الناظرين

لشئ ثم اخراج غيره وعلى المهارة في خفة اليد وامّا السحر فلا بدله من الحزمة
والكلمات المؤلفة من الشرك الخالص والكفر المحض واستعمال الاقذار والخبائث
والمواضع المنتنة والاستعانة بالشياطين والارواح الخبيثة وجرى غالبا
على ايدي المخصوص في النفساء والجنب والغرق بين النبي والساحر وبين المعجزة
والسحر ثابت بين ذاتهما وكلامهما وحالهما ومقامهما على انا نقول ان المعجزة
ما اظهر على خلاف العادة عقيب دعوى النبوة والساحر والمشعبد وصاحب
المخرقة لو ادعوه النبوة ما اظهر الله عليهم مما اظهره قبل ذكر قوله والتمويهات
والتمويه في اللغة اسوداد كردن وبياراستن وتلبيس كردن قوله ثم
من كان مساويا لهم في الدعوى وانبرهان كان مساويا لهم في صحة الدعوى
لان الاشتراك في العلة والدليل يوجب المساواة في المدلول والمعلول والاشتراك
وكذا الاشتراك في السبب والشرط يوجب الاشتراك في المسبب والمشروط واذ
المساواة في العلة والدليل يوجب المساواة في المدلول والمعلول ولا شك ان
الاستواء يطلب من حيث المعنى الذي به صار العلة علة دون الصورة
فان قلب العصا واحياء الموتى وانشقاق القمر كلها علة واحدة من حيث انها
خارجة عن العادة على يدي مدعي النبوة فاذا كان قلب العصا مثبتا لرسالة
موسى كان انشقاق القمر علة ايضا لاثبات رسالة محمد ضرورة قوله
في صحة الدعوى لان صحة الدعوى باربعة اشياء اولها كون الدعوى
في حيز الامكان لان دعوى الممتنع ممتنع لا تقبل دعواه بل يرد والثاني ان
ياتي بشئ مطابقة للدعوى والثالث ان يكون دواعي الخرج منتفية والرابع
سلامة الدعوى والدليل عن المعارضة والمناقضة وهذه الشروط الاربعة
موجودة في حق نبينا عليه السلام واما الاول فلان دعواه الرسالة امر ممكن لما مر
من الدلائل واما الثاني فبشئ مطابقة لدعواه لانه قد ادعى امرا لهيتا
واتى بالبينات الالهية التي تقارن قوى الخلائق كما مر واما الثالث
فدواعي الخرج منتفية لان دواعي الخرج اربعة الكفر بالله والكذب على الله
والنفس في اوامر الله والجهل باحكام الله وهذه كلها منتفية عن رسول الله

الجرح ما كان سببا لرد الشهادة

واما الرابع فسلامة الدعوى والبينة عن المعارضة والمنافضة قوله خ ا
ان نبينا يحتوي جميع الخلائق وطبقات المبعوث اليهم فما فرد احد عن معارضة
ولا منافضة وامن انحراف الاطراف وتوجه اليه اهل الخلائق والوفاق
فعلمنا ان دعواه وبينته عن المعارضة والمنافضة قوله ثم ان نبينا
المصطفى محمد بن عبد الله قوله نبينا اسم ان وقوله محمد بن عطف بيان وقوله
يساوي خبره قوله يساوي غيره من الانبياء في صحة الدعوى وشرائطه وفي
ظهور المعجزات على يديه قوله اجتمع في حقه ما لم يوجد ولكل لغيره نحو القرآن فانه
معجزة له وسائر الكتب السماوية ليست بمعجزة ونحو انشقاق القمر فانه خاص
لنبينا ونحو العروج الى السماء السابعة وقوفهما واذا كان مساويا لسائر الانبياء
فيما هو دلالة النبوة والرسالة وفيما هو من خواص النبوة فيساويهم في صحة
دعواه ووجوب قبول ما ادعى انه من عند الله ونضد نعته في جمع وذكر قوله
فاما اباته الحسية فقول انا نراه نقسم الى قسمين حسية وعقلية
منها ما كان خارج ذاته والحسية ثلاثة اقسام منها ما كان في ذاته ومنها ما كان في خلافه قوله
فما ثبت له اي لرسول الله قوله من العجايب اي نظر الله اللاعين من
الغرايب المخالفة لمجرى الطبايع اي من الامور العجيبة على خلاف الطبيعة
نحو انشاز يدون الاحراق والماء يدون الاغراق والسم يدون القتل مع ان
النار محرق والماء مغرق والسم قاتل قوله والبدايع المغايرة للمعهود
من العادة يعني والامور البديعة للمعهود نحو شرب الكثير من البشر القليل
من الماء لانه خلاف المعهود لاخلاف الطبيعة لان القليل من الماء لا يكفي الكثير
من البشر عادة نحو اكل كثير من الناس القليل من الطعام قوله كانشقاق
القمر روى انس رضه ان المشركين سالوا رسول الله ايه وعيتوا مذا فاشار
رسول الله الى القمر وكان ليلة بدر فانشق القمر وعليه عامة الصحابة ومن
لا عدم من الامة وقال ابن مسعود رضه لقد رايت حراء بين فلقتي القمر قوله
واخذ اب الضب قال جابر رضه سرنا مع رسول الله حتى نزلنا وادبا افيح فذهب
رسول الله يقضي حاجته ولم ير شيا يستتر فاذا شجرتان بشاطئ الوادي فانطلق

رسول الله الى احدهما فاخذ رسول الله بخصن من اغصانها فقال انقادي
على باذن الله فانقادت معه كالبعير المخشوش الذي يطاوع قائده حتى اتى
الشجرة الاخرى فاخذ بغصن من اغصانها فقال انقادي على باذن الله فانقادت
معه حتى اذا كان بالمنصف وسط الوادي لمنصف ما بينهما قال التئما على باذن الله
فالتأما فجلست احدث نفسي فحانت مني لفتة فاذا انا برسول الله ﷺ مقبلا
واذا الشجرتان قد افترقتا فقامت كل واحدة على ساق قوله وتسليم الحجر
عليه ﷺ علي رضه قال كنت مع النبي ﷺ فخرجنا في بعض نواحيها فما استقبل جبلا
ولا شجرة الا وهو يقول السلام عليك يا رسول الله قوله ونبع الماء بين اصابعه
عن عبد الله بن مسعود قال كنا مع رسول الله في سفر فقل الماء فقال اطلبوا فضلة
من الماء في اواناء فيه ماء قليل فادخل يده في الاناء ثم قال حي على الطهور المبارك
والبركة من الله فلقد رايت الماء ينبع من بين اصابع رسول الله ﷺ قوله
وحنين الجذع قال جابر رضه كان رسول الله ﷺ اذا خطب استند الى جذع
نخلة من سواري المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي
كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبي ﷺ حتى اخذها فضمها
اليه فجعلت تأن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت قال الراوي بكت
على ما كانت تسمع من الذكر قوله وشكاية الناقة عن يعلى بن مرة قال
بينا نحن نسير مع رسول الله ﷺ اذ مررنا بعير يستقي عليه فلما راه جرجر فوضع
جرانه فوقف عليه رسول الله ﷺ فقال اين صاحب هذا البعير فجاء فقال
بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله وانه لاهل بيت مالهم معيشة غيره قال
اما اذ ذكرت هذا من امره فانه شكا كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه
الحديث قوله وشهادة الشاة المصلية عن جابر رضه ان يهودية من اهل
خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها لرسول الله ﷺ فاخذ رسول الله الذراع فاكل
منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله ﷺ ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية
فدعا بها فقال اسممت هذه الشاة فقال من اخبرك قال اخبرني في يدي الذراع قالت
نعم قلت ان كان نبيا فلم يضره وان لم يكن نبيا استرحنا منه فعفا عنها ولم

يعاتبها قوله وشرب الكثير من البئر القليل من الماء قال جابر رضه عطش
الناس يوم الحديبية ورسول الله بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه فقالوا
ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب الا ما في ركوتك فوضع اصبعه صلعم في الركوة فجعل
الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون قال فشربنا وتوضأنا قيل كم كنتم قال
لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة قوله وما كان من السحاب الذي يظله
قبل مبعثه روى ابو موسى في حديث خروج النبي صلعم الى الشام مع اشياخ العرب
فاقبل وعليه غمامة تظله اي اقبل الراهب الى طلب النبي وهو في رعية الابل على
راسه غمامة تظله قوله وغير ذلك نحو استنطاق الاحجار وخرور الاشجار
قوله ومنها اي من المعجزات الحسية ما هو في ذاته كالنور الذي كان ينتقل
من ظهر اي الاصلاب الى بطن اي الارحام ومن بطن اي الامهات الى ظهر اي
الابناء الذين صاروا ازواجا كما نقل من ظهر ادم صلعم الى حواء ومنها الى ابنها الى
يوم الخروج وقد روى في الاخبار من الاخبار لانه كان في جبين ادم كلما سجد
ادم وسبح سبح النور معه فسار به لبريه فنقل الى الشيث فنقله ادم اصبعه
وسبح الله فسمع مسبحة فصار هذه الفعلة سنة لاولاد ادم عند الاقرار بالوحدانية
ثم ينتقل النور من ادم الى عبد الله الى رسول الله صلعم فاستقر في جبينه فاشتغلت
يوما حتى ميت فذاك النور فداخرت به فرغبت فيه وعرضت نفسها عليه
وخطبت نفسه فرجع وباشر امرأته وحملت ثم رجع اليها فابت فان قيل
كيف توصف النور وهو عرض بالانتقال قلت للشرع ولايته جعل العرض
من الممكنات والله موصوف بالقدرة على المقدورات فان قيل يلزم بقاء العرض
زمانين وانه من المحالات قلت للشرع ولايته جعل العرض في حكم الجواهر كما في
فروع الشرائع فان قيل كيف ينتقل النور مع المني او مع غيره قلت الانتقال
منقول والكيفية مجهولة والله بكل شيء عليم قوله وما كان من الخاتم بين كتفيه
روى انه كان بين كتفي رسول الله خيلان كامثال الثآليل لو جمعت لصار
مجد رسول الله صلعم وفي حديث كان اسفل من غضروف كتفه غول الله والغضروف
مالان من عظم الكتف قوله ومارؤي انه كان ربعة بعني ميانه بالا يزاحم

بقاء

خال
جمع

طويلين اى لا يقوم بين طويلين الا فاقهما يعنى كان اعلاهما فان قيل
هذا تناقض لانه اذا كان ربعة لا يكون طويلا لانهما وصفان متنافيان فكيف يوصف
الطويل قلت كان ربعة اذا كان لا يزاحم الطويل فاما عند المزاحمة كان فائقا عليها
كان قد فى حال المزاحمة لاح اما ان كان ربعة او لم يكن فان كان ربعة يلزم
الجمع بين المتضادين وان لم يكن ربعة لا يكون معجزا قلت كان فى الواقع
ربعة الا انه عليه السلام كذلك فى هذه الحالة كيلا تتوهم احد قوله كان احسن
ى انور وفى حديث براء انه فى حلة حمراء لم ار شيأ قط احسن منه وفى
حديث جابر بن سمرة لا بل مثل الشمس والقمر اى وجهه قوله اطيب ريحا
من المسك روى انه كلما مر بموضع يفوح ذكر الموضع زمانا طويلا وفى حديث
انس ولا شممت مسكا ولا عنبرا اطيب من رائحة النبى عليه السلام قوله كان اللين
من الحرير اى بشرة بدنه وبدنه لانه فى المشية لانه كان عيابا وفى حديث انس
ما مسست خزا ولا حريرا الين من كف النبى عليه السلام قوله وقد وصفت
خلقته اى ذاته بما لا يوصف يعنى باوصاف لا يعرف احد اى من الاولين
والاخرين يوصف بمثله اى بمثل ما وصف به قوله حسبا وحالا يضاعف
التمييز قوله وصفه على التفصيل ربيبه هند بن ابى هالة وهند كان
ابن خديجة رضى من ابى هالة وابو هالة كان زوج خديجة فمات وهند
ربى فى حجر النبى عليه السلام فلهذا سمى ربيب رسول الله عليه السلام وقد وصف الرسول بين
الصحابة بهذه الاوصاف فقال انه كان اطول من كل مربوع وافصر
من المشذب عظيم الهامة رجل الشعر ان سرا لون واسع الجبين ازج
الحواجب افنى العرنين بحسبه من لم يتامله اشم فى عينه دعج وفى
عثنونه سطع وفى لحيته كثاثة ضليع الفم مفلج الاسنان ظاهر الوضاءة
عظيم الصدر رحب البطن ضخم الكراديس تعيد ما بين المنكبين دقيق
المسربة طويل الزندين رحب الراحة سائل الاطراف وسيم قسيم فخم
ليس بالخافى ولا المهين وصفه بهذا ربيبه عليه السلام قوله اطول من كل مربوع
وصوابه بالاد المشذب الطويل عن انس كان رسول الله عليه السلام ليس بالطويل
البائن ولا بالقصير قوله عظيم الهامة اى اعلا الراس قوله رجل

مكتبة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

الشعر شعر رجل اذا لم يكن شديد الجعودة ولا سبطا وشعر الرسول الى انصاف اذنيه
وله ازهر اللون اى ابيض اللون اى اضوء اللون زهر النار اضاء وفى حديث
ليس بالابيض الامهق الامهق شديد البياض قوله افنى العرنين الانف كونه منحنى
يحسبه من لم يتامله اشم قوله وفى عينيه دعج اى سواد وعين دعجاء بينة
الدعج وهى شديدة السواد وفى عنقه سطع اى ضياء وفى لحيته كثاثة يقال فلان
كث اللحية اى فى لحيته كثرة وفى حديث جابر بن سمرة كان كث شعر اللحية قوله
ضليع الفم وفى حديث جابر بن سمرة كان رسول الله ﷺ ضليع الفم قوله منخم
ثغر رتل حسن البنية ورجل رتل بين الرتل منخم الاسنان قوله طامر الوضاءة
اى الحسن وضوء وضاءة حسن ورجل وضئ ووضاء اى حسن قوله عظيم
الصدر اى واسع الصدر قوله سواء البطن اى مستوى البطن قوله ضخم
الكراديس الكراديس رؤس العظام والمفاصل عظيم الاعضاء قوله دقيق
المسربة المسربة شعر دقيق من الصدر الى السرة قوله رحب الراحة اى
واسع الكف قوله وما كان فى اخلاقه والاخلاق جمع خلق قوله ولا عرفت
منه اى من النبى ﷺ صفوة اى خطاء قوله والهفوة والهفاوة اى الخطاء قوله
وما ولى دبره اى لم يفر من اعدائه على ما اصاب انتاعه من النكبات النكبات
جمع نكبة وهى محنة كما فى الاحد وكما فى يوم حرب هوازن روى ان النبى ﷺ توجه
الى هوازن بعد فتح مكة مع جند دهم فغر الصحابة وبقى رسول الله ﷺ راكبا على
بغلة بيضاء والعباس آخذ بعنان البغلة حتى حمل حملة وكسر كسرة ورجع الناس
رجعة قوله ولذكر امكنه يعنى امكن رسول الله الدكون الى السكون الى وعداه
اى الى ما وعداه من العصمة فلم يخف اعداء بعد ذكر قوله لا يطرى ولا يمارى
المداراة مدارأة كردن المماراة والمدارأة سنيدن قوله وما كان فحاشا المفحش
بيوده كفتن ولا صخابا اى ولا فظا ولا غليظا مبالغة من الصخب الصخب بانگ كردن
قوله وما كان فى الاشفاق اثر النبى كان فى الاشفاق اى الشفقة على الامة
بالمحل اى الدرجة التى عوتب عليه قوله ويارع حفظه البراعة ما سدب قوله
صبيا وناشيا وكهلا اى فى حال كونه صبيا وناشيا وكهلا قوله عن تكلف التكلف
بتكلف كارى كردن النجم بتكلف خود را نخلق خوى كردن قوله اذا تخلق

مانی دونه الخلق یعنی لو یکلف فی اتحاد الخلق من غیران یکون الخلق خلقته
مانی دونه ای عنده الخلق قوله یشتغل ای النبی عه بالقیام فوض الیه
من تبلیغ الرسالة وتعلیم الاحکام والاعباء کذا بها از امور رسالة کلمه من بیان
ما فوض وحمل قوله ثم اجتماع هذه المعانی فی ذاته واحد فلم یکن معجزة
قوله ولن یکن هذا جواب اشکال وهو ان اجتماع هذه المعانی لا یوجب
کونه نبیا ولا یمنع الکذب منه فاجاب انه ان اجتماع هذه المعانی من
لحم البیض العظام والمخ الخبز الجسام فالظاهر ان الله لا یکرم احدا
بهذا النعم لا یکذب علی الله قوله افکا الافک الکذب والتخرص والخرص
دروغ گفتن ودروغ بر بافتن قوله ما مور راجع الی قوله فانه بعث
بین قوم لا یکتبون ولا یقرؤن ولا یعلمون ولا یتعلمون ولا یدرسون وبلدتهم
کانت فی البراری لا شهد ها الا الاعراب الامیون کان الغالب علیهم وانه
لم ینتقل الی عالم ولم ینتقل الیه عالم ولد فیهم ونشاء فیهم وعاش فیهم
وهذا دلیل قاطع علی انه اجنبی عما اجنبی ما بین له فان قیل فقد نبت
انه سافر الی الشام قلت سافر فی مدة لیست مع اهل مکة لم یعتد علیهم
زمانا لطیفا والثانی انه لم یکن قبل اظهار الدعوة متکلما لما اظهر ولا خائضا
فی نظم کلام وتالیفه ولیس فی طبع البشر ولا فی قصده الفصد لمثل ذلک الخطب
الجلیل والتعرض بمخالفة العالم فجاة بلا سابقة استعداد ولا تقدمة زاد
ولا استعداد کلام وحیث شرع فی هذا الامر العظیم والخطب الجسیم فجاة
علمنا انه شرع بمدد ربانی فان قیل یحتمل ان یستعد فی السر قلت لو شرع
فی شیء من ذلک لظهر لمعاشرته ولما خفی له علی اهل بطانته والثالث انه اظهر
نبوته فی حال ضعفه وقلته وقلة اعوانه وحارب جمیع اهل الارض
وتعرض لملوک الدنیا وقهر الجبارین وعاداهم معاداة الان وهی اشد
انواع العداوة وسفه اباهم واحلامهم واحبارهم فهذا دلیل قاطع علی نبوته
فان قیل یحتمل ان یکون اظهار معاونة اقربائه قلت کان اشد الناس
علیه عداوة اقرباؤه وعشیرته والرابع انه یحتمل فی اظهار دعوته المشاق
التی لا تخفاء بمکانها والمتاعب التی لیس فی الجبلة البشریة احتمالها فلم

على ذلك مدة عمره لا يسام عن شيء ولا يمل من دعوته ولا يسأم شيئا ولا يطمع مالا
ومن هذا حاله فلا يكون الا خالصا فوكد ما سواه راجع الى نسبه ومعنى دعوة
ابراهيم قال الله ربنا وابعث فيهم اى فى ذريتهم وولد اسماعيل قال الله
رسولا منهم ولا نبي من ولد اسماعيل الا نبينا محمد فثبت انه كان حفدة اسماعيل
وبجلد معد بن عدنان وبجيلة بضر بن نزار وسليل بضر بن كنانة وارومة بني
لدى بن غالب ولباب فهر بن مالك وصميم عبد مناف وصفوة عمرو العلى
وهو هاشم وخلاصة عبد المطلب ومن قبل امهات ابائه كان متصلا بعضاض
بن عمرو والجرهمي وقد ذكرنا ولد اسماعيل وناحولة من الخزرج بسلمى
والده عبد المطلب وبني زهرة بامه آمنة وله ٣٠ انساب شريفة واحسار
كريمة من قبل امهات ابائه كما العوائل والعواطم ان علماء التواريخ والعارفين بانساب
العرب واشرافهم واجوادهم وشجعانهم لا يخفى عليهم ان كلا من المذكورين
كان عماد القومه ورئيسا لقبيلته وعظيما لزمرته وسيد العشيرته ومعروفا في
دهره ومشهورا في عصره فان قيل سلمنا انه موصوف بشرف الانساب لكن
كيف يكون معجزة قلت اجتماع هذه الانساب العظيمة الشريفة دليل انه صادق
في قوله وفعله ثم مع هذا الحسب والنسب اشتغل منه بالزرق والتزوير والافتعال
من المستنكر المحال كما ان اجتماع الخصال الحميدة دليل فكذا هذا قوله ومنها ما هو
راجع الى دعوته كما دعا على مضر اذ وفقال اللهم اشدد وطأتك اى عقابك
على مضر واجعل سنتهم كسنة يوسف فاسكل عليهم القطر حتى حفا البنان والنبع
وسلكوا الماشية ثم انكشف الجدب عنهم اضابوا غاثهم فكذا المطلب حتى صدم بيوتهم
وكذلك دعاء على كسرى حين مزق كتابه فلم يبق كسرى وكذلك دعاء على عتبة بن
ابي لهب فافترسه الاسد وكذلك دعاء لعبد الله بن عباس بالفقه والحكمة فاوتي
دهرا فقيها وكذلك على ابصار الطالبين له فعموا وكذا على من ابعد حتى شاخ
قوائم فرسه في الارض فان قيل هذا لا يدل على نبوته لان دعاء الاولياء مستجاب
ايضا قلت اجابة سائر الدعوات خارج عن السنة والعادة فمن هذا الوجه
يدل على النبوة فوله ما ورد من البشارات منها ما ذكر في التورية جاء الله
من سيناء واشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران فان معناه
من التورية نزل على موسى بطور سيناء والانجيل على عيسى بساعير وهو اسم قرية

دعاء

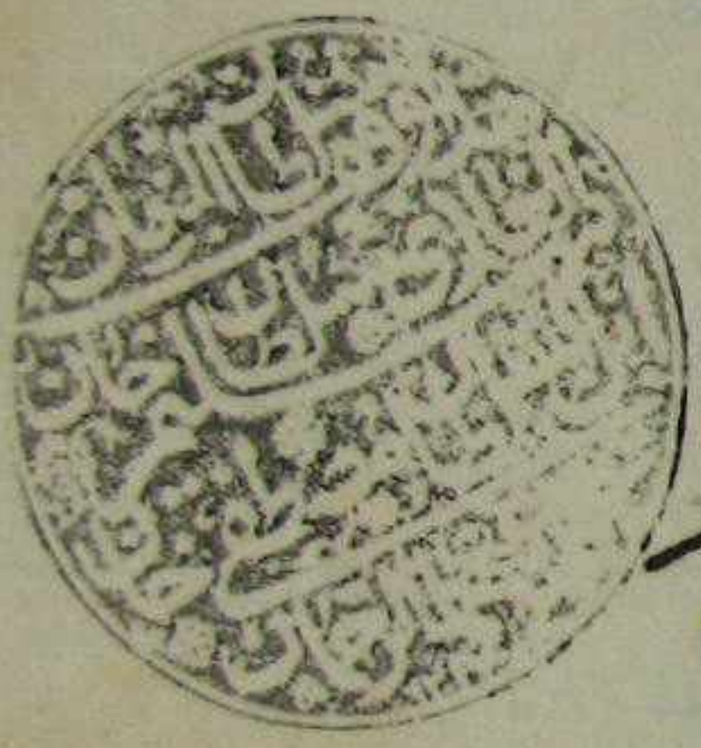
يدعى ياصرة وكان عيسى ساكنا فيها والقرآن على محمد بمكة وفاران اسم جبال
مكة بالنقاقهم ومنها ما ذكر في التوراة لموسى اني اقيم لبني اسرائيل نبيا من اخوتهم
مثلك اجعل كلامي على فمه فاخوه بني اسرائيل بنو اسماعيل ومثل مثلك اشتد قوله
اخباره عن امور ماضية منها اخباره عن الكائنات الماضية من اخبار انبياء
بني اسرائيل وغيرهم مما لم يكن له ولا صلى مكة علم بذلك الاخبار ولا خالط الاخبار
ولا تعلم من احد شيأ فهذا دليل على انه علم باخبار الله تعالى قوله والثاني اخباره
عن امور توجد في المستقبل فقال الله تعالى سيهزم الجمع ويولون الدبر وقال تعالى واذ يعدكم
الله احدى الطائفتين انها لكم وقد كان كما اخبر الله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي
باس شديد قوله ومنها ما ظهر بعد وفاته نحو اسراره الى امور ستكون بعد
وفاته كما مر في فصل الاخبار قوله ومنها ما هو راجع الى مكانه واعلم ان بلده
ما اثره ابراهيم ومنشأ اسماعيل ومنشأ اللام ومنبع العرب ومنشأ قبائلها
وقبلة جماعتها موسم قارها ومأمن خائفها وملاذ سائلها وحرم الله تعالى وأول بيت
وضع للناس وبأمن الوحش فيه حتى يجتمع مع الكلب فالسباع وحده سوانه
ظاهرة وفيه مقام ابراهيم وزمزم فان ومنا ولو لم تكن بمكة الا مر الفيل
وظهور الطير من البحر لكانت آية كافية في تعظيم شانها وجلالة قدرها وكرامة
اصلها ثم لا ترتاب ان هلاك الفيل واصحابه لم يكن لاجل سكانها لان سكانها عبدة
الاوثان والاصنام ولا لاجل طاعتها لانهم اما نصارى واما يهود واما كافرون ثبت
ان هلاك الفيل وسلامة عبدة الاوثان ارهاصا لامر نبيه المصطفى فصان الله تعالى
ابابيل احتراما لخروج متابعته من اصلابهم ثم ان بلدة هذا شانها اولى البلدان
والبقاع بخروج من يدعو الخلق الى الحق فلما جوزوا خروج النبي من مكان لامرية
له عليه غيره من الاماكن فلان يجوزوا من مكان هذا شانها فان قيل هذا نوع
ترجيح لا معجزة قلت هذه الفضائل والشمائل خارج عن العادة وما كانت
الفضائل بهذه البلدة الا لاجل النبي ﷺ فكانت اية قاطعة له ﷺ قوله ومنها
راجع الى زمانه فان النبي ﷺ وقوله ومنها راجع الى زمانه فان النبي ﷺ بعث

الاصنام ع

فصول ص

في زمان كانت هذه الفترة بين الرسل متطاولة والشرايع ناسرها مندرسة
واثار التخلف في الخلق ماذونة والهداية الى الدين متعذرة وطبيعة السبعية
على الخلق مستولية وكانوا يرون الاحق بالامارة من كان اعد للاغارة مع
ان السنة الالهية جرت بعمارة الدين بعد قبورها واكمال الشرع بعد قصورها
فكيف اذا كان مندرسة اصلا ومنطمسة غارا ودصلا والارسال في هذه
الزمان خلاف عادة الدوران وفاق سنة الدهر وعليه الكلان **قوله**
ومنها ما هو راجع الى كتابه قال المصنف وفقه الله اعلم ان كتابه من اعجب الايات
واظهر العلامات اذ هو آية قوية ودلالة عقلية وعلى ما مر الدهر باقية والى
صباح القيامة واقية ووجه الاعجاز فيه من وجوه احدها ان فصاحة
كلام العرب في بلاغة كلام خطاب العجم مبنية على اصول وفروع من الحذف والاضمار
والايجاز والاختصار والصريح والكناية والحقيقة والمجاز والتشبيه والاستعارة
والتقديم والتاخير والعكس والقلب والخبر الساذج والمؤكد وتاكيد المؤكد
والترشيح والتبيين وغيره من طرق الفصاحة التي لا غاية لفصاحتها
ولا نهاية للطافتها فكل هذه الفصاحات توجد في جميع الكلمات واما اجتماعها
من متكلم واحد في كلام فخلاف العادة والله يؤتي فضله من يشاء قاف
والبلاغات والتشبيهات والاستعارة في كلامه المنزل في اكثر من سبعة آلاف بل في سورة من
هذه المنزلات بل في عشر من الايات فثبت انه من اعجب الايات وابين
الدلالات وثانيها ان كلام العرب اما منثور او منظوم والمنظوم اما نظم الشعر
والرجز واما نظم الخطب واما نظم الرسالة والقرآن ليس من المنثور ونظمه كبيان
نظم الشعر والرجز والخطب والرسائل فكان على خلاف عادة العرب وهو من
كلام العرب فكان اقطع انه وافضح دلالة على صدق النبوة وانباء الرسالة
وثالثها انه عز نحدي جميع العرب في جميع عمره بهذا الكلام وغيرهم بالقصور
وقدعهم بالعجز والفتور وبدأ في مدح ما اتى به واعاد عليه وبالغ وان اتى سوا
وبلغ وان تعافلوا عنه سمعهم وبكتهم وسكتهم فهذا دليل قاطع على اعجازه
وبرهان ساطع على اعتلائه ورابعها ان زمان رسول الله صلعم زمان فصاحة وفوه

الفصحاء البلغاء الفحول من الشعراء والخطباء والادباء الموسومين باقصى غايات
الفصاحة وابعد نهايات البلاغة ولم يكن من لدن ادم الى يومنا مثل هذه الشعرا
كما لم يكن في زمان السحرة مثل ما كان في زمان موسى ومن الاطباء كما كان في عيسى
وفيما سوى السحرة بعصاه وعيسى الاطباء باحياء. ومحمد الفصحاء بالقران ومعاه.
فكان رسولا كما قلنا فان قيل ما الدليل على انهم عجزوا عن المعارضة قلت قد
بذلوا اموالهم النفيسة وخاطروا مهجهم العزيزة وركبوا المشاق العظيمة
وتحملوا المتاعب الشديدة فلو قدروا على المعارضة لما اشتغلوا بالمقاتلة ولو
تمكنوا من الدفع باللسان ما نظروا الى السنان فان قيل لعلهم لاشتغال بالحروب
منعهم عن هذه الصنوف قلت الاشتغال بالمقاتلة بعد الحاجة والمحاولة
فان قيل لا شك ان احدا من الاعراب لا يعجز عن قوله الحمد لله او قوله رب العالمين
او قوله الرحمن الرحيم وان لم يكن عاجزا عند الانفراد لم يكن عاجزا عند الاجتماع
فكذا هذا وفي هذا القدر كفاية لمن كان له دراية قوله منها ما سوى راجع الى
شريعته قال المصنف وفقه الله اعلم ان مدار الدين عند ارباب الديانات تكون
متعلقا بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والمزاجر والاداب الحسنة
والشيم المحمدة وهذه الوجوه كلها ثابتة في شرعنا على معنى السابقة فكان
هذا الشرع على خلاف المعهود فكانت معجزة والله الهادي ولما ثبت ان الرسالة
امر ممكن وظهور المعجزة جائز ثبت ان الولاية ممكن وظهور الكرامة خلاف
العادة جائز فصل في اثبات الكرامة وهي ظهور امر خلاف العادة على يدي
الولي بدون الدعوى تحقيقا لرسالة رسوله الاولياء جمع ولي وانه من الولي
وهو القرب اي المقربون الى الله قوله لما انهم لم يروها اي المعتزلة
لم يروا الكرامة اصلا لان الكرامة انما تظهر على يدي الولي المهتدي المتدين
لا على يدي الضال المبتدع المضل الغي قوله ولانهم طعنوا هذه النكتة
التي اعتمدوا عليها وقوله ولان العائدة هذه نكتة ثالثة قوله واصل الحق
افترقوا بذلك اي اثبتوا الكرامة الاولياء تبعا لمعجزة الانبياء قوله اي في القران
قوله من رؤية عمر رضه فعلم ان عمر ارسل جندا الى نهاوند وهم اسم موضع في عراق



العجم بينه وبين مدينة مسيرة خمسماية فراسخ فصاعدا وامر على الجيش سارية اسم
رجل فلما بلغ سارية نهاوند احتفى الاعداء بطرائق الكمين في صفح الجبل وكان يوم
الجمعة فلما صعد عمر المنبر راى مذه الحالة ورفع صوته وقال ياسارية الجبل الجبل
يعني احذر الجبل فسمع سارية صوته واخرج الكمين واخذ العدو وقهر الاعداء
وفيه ثلاث كرامات رؤية عمر له وبلوغ صوته اليه وسماعه صوته فوله روى
عن خالد ان خالدا رضه ارسل الى الحيرة فانكر اهل الحيرة فعرض عليه فدجاء
من سم فشرب وعرف وخرج منه بطريق العرق ولم يضره فوله وحديث
صاحب سليمان اى وقصة صاحب سليمان والمراد صفة نبي يرجى وزير سليمان
فوله مذكور يعني فوله ٢ والذي عنده علم من الكتاب انا اتيك به قبل ان يرتد
اليك طرفك فوله ثم ماطنوا الى المعتزلة انه يوري الى انسداد بطريق الوصول
مذا جواب عما قالوا فوله وحاق الاعتزار الذي الاشتهار يعني ان الله لو اطلع
احدا من صالح عباده على كرامة الولي ليشفع اليه الولي وطلب غاية التصريح
ان يكتم ذكر عليه ولا تخشيه خوفا من الاعتزار يعني ان يخاف ان يصير معتزا لحاله
منجبا في نفسه لذي الاشتهار يعني اذا اشتهر ولايته وانتشر كرامته ورصد الناس
عنه ورغبته وهو فوله الاحتراس اى الاحتراز فوله وبيان ذلك المنزلة اعلم
ان ظهور نافض العادة ان كان على يدي النبي يسمى معجزة وان كان على يدي الولي
يسمى كرامة وان كان على يدي العامي يسمى صونه وان كان على يدي الساحر يسمى اهانة
وكذا على المتابعة يسمى اهانة ولما تبين ان ارسال الرسل حكمة وظهور نافض العادة على
يدي النبي والولي مصلحة شرعنا في مسائل التعديل وهو النسبة الى العدل والنجور
وهو النسبة الى الجور لانها مختلفة ايضا بنا على انها حكمة اوسفه والاصل فيها
مسئلة خلق الافعال ولابد لكسب الفعل من استطاعة فشرع في بيانه فصدر في
الاستطاعة وهي عبارة عن قدرة مقارنة للفعل عندنا فوله الاستطاعة اعلم
ان هذه الالفاظ وهي الاستطاعة والطاقة والقوة والقدرة متقاربة المعاني
في اللغة وفي اصطلاح الكلام يراد بها كلها معنى واحد بمنزلة الاسماء المترادفة فوله
ثم الاستطاعة عندنا بقسمان احدهما سلامة الاسباب الآلات والجوارح والاعضاء

وهي متقدمة على الافعال وليست بعلة للتعذيل شرط لاجراء الاحكام وهي المعنية
منه قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله وفيه
الزاد والراحلة مع سلامة الاسباب النفس والالات والاسباب وحاصل الكلام
ان الاجماع منعقد على ان المراد من هذه الاستطاعة ما قلنا لا القوة التي
مقارنة للفعل بقوله وبقوله فمن لم يستطع اي وهي المعنية من هذه الاية
ايضا وانما قلنا ان المراد منه سلامة الالات الصوم وهي النفس الصحيحة
القادرة على الصوم دون القدرة عليه لان قدرة الصوم لا تكون قبل الشروع
في الصوم فلا يجوز نفيها بقوله فمن لم يستطع وانما صح نفي ما تصور وجوده
بدون الفعل وهي الالات والاسباب معناه فمن لم يقدر على اداء الصوم
بسبب المرض والضعف فعليه الاطعام قوله وبقوله يعني هي من المعنية
بقوله بيانا عن اصل النفاق لو استطعنا لخرجنا يعني لو كنا اصحاء البدن
اولو كان الالات والاسباب وانما قلنا ان المراد سلامة الالات والاسباب لانه
لو كان المراد القدرة المقارنة للقتال لكانوا صادقين في نفي القدرة لان قدرة القتال
لا تكون قبل القتال وهم كانوا في المدينة وكذبهم الله تعالى في مقالتهم فثبت ان المراد
سلامة الالات والاسباب قوله وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة
اي التي صحة البدن وسلامة الالات والاسباب قوله اذ العادة جارية
هذه حجة على قوله وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة وبيانه ان السنة الالهية
جارية على ان المكلف اذا قصد اكتساب الفعل عند سلامة الاسباب والالات
حصلت له القدرة حقيقة يعني خلق الله القدرة عقيب قصده فاذا لم يكن
له سلامة الاسباب والالات لم تحصل له القدرة حقيقة فثبت انه صحة التكليف
بناء على هذه الاستطاعة قوله وانما لا تحصل لاشتغاله بضد ما امر به بيانه
ان الله تعالى اجرى سنته وان العبد اذا قصد الخير خلق الله قدرة اكتساب الخير
واذا قصد الشر خلق فيه قدرة اكتساب الشر سواء المضيع قدرة اكتساب الخير
حتى قصد الشر هذا الحرف سواء الجواب عما قال الاعونة ان الله تعالى هو الذي
خلق الكفر في عبده فكيف يعذبه قلنا خلق الكفر فيه وقدرة اكتساب الكفر بعد

وهو

فصدوا اياه فصار مصيبا وذرة اكتساب الايمان فيعاقب قوله وما كانوا يستطيعون السمع
والمراد من هذه الاستطاعة القدرة المقارنة للفعل والنفي هي القدرة دون الاسباب والآلات
لان اسباب السمع الاذن كما ان سبب النطق اللسان وهذه الاسباب غير منفية قوله
الا ترى انه يرد بهم ان الله رد الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع فلو كان المراد نفي سلامة
الاسباب لما كانوا مستحقين للمذمة لانهم كانوا مجبورين في كونهم لا يستطيعون السمع
فبين انه المراد نفي القدرة فان قيل كما انهم مجبورون في عدم اسباب السمع فكذلك كانوا
مجبورين في عدم القدرة لانها تخلق الله وقلت عدم القدرة باعتبار عدم القصد فكانوا
هم المضيعين للقدرة فلهذا ذمهم الله قوله وكذا هي المعتبر بقول صاحبه موسى
يعني كما ان المراد من الاستطاعة في قوله لا يستطيعون السمع استطاعة القدرة فكذلك
هي المراد بقول صاحب موسى وهو العبد الصالح لان المراد منه حقيقة قدرة الصبر
لا اسباب الصبر وهو الغلبة والعقل فان تلك كانت ثابتة له الا انه عاتبه على ذلك ولا
يلام من عدم له آلات الفعل واسبابه وانما يلام من امتنع منه الفعل لتضمنه القدرة
الحقيقية المصححة للفعل باشتغاله بضدها امره قوله والاستطاعة الثانية عرض
يعني ان هذه الاستطاعة عرض عندنا وعند المعتزلة والضرارية والكرامية بالاتفاق
وعند النظام وعلي السواري وابي بكر الاصم لا وجود لهذه الاستطاعة اذ ليس
هذا معنى وراء المستطيع بل الانسان مستطيع بنفسه وعند غيلان وثمامة ابن
الاشرس وبشر بن المعتمر ان الاستطاعة ليست غير سلامة الاسباب وصحة
الجوارح وقال حفص وضرار انها بعض المستطيع وهؤلاء كلهم ينكرون
الاستطاعة بمعنى القدرة المقارنة للفعل قوله بحقه انا نجد انسانا نسلم
الجوارح ليس بذي آفة بمعنى ليس بمريض ولا شلا ولا اعرج وهو يقدر ان يحمل
خمسين رطلا اي خمسا وعشرين منا ثم وجدنا في حالة اخرى فاقدا
على حمل مائة رطل من غير زيادة في اجزاء اعطيناه بمعنى الاجزاء
والاعضاء في هذا الزمان لاتفاوت فيها من حيث الطول والعرض

فثبت انه التفاوت من حيث القدرة الغنية وبطيء خيطان منشوران لا يصعب
قطعهما واذا فتلا يصعب القطع من غير زيادة في اجزاء الخيط بل لحدوث الفتل
وهو عوض ذكره في تصفية الادلة قوله سابقة على الفعل فان اليد السليمة
والرجل الصحيحة تتقدمان البطش والمشي وان الزاد والراحلة تتقدمان
افعال الحج وكذلك اليد كما تصلح لقتال اهل الاسلام تصلح لقتال اهل الكفر وكذلك
الرجل السليمة كما تصلح للمشي الى المسجد تصلح للمشي الى الحانات قوله وشبههم
ابتدا الشيخ به بالدلائل المعقولة دون المنقولة طلبا للايجاز اما المنقولة فقوله
خذوا ما اتيناكم بقوة احتج الخصم ان الاخذ بقوة لن يتصور ان تكون اليد سابقة
عليه وقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم امرنا الله تعالى بالتقوى بشرط الاستطاعة
فكل من لزمته التقوى كلما لزم اثبات الثابت كان استطاعته موجودة معه
وفيه القول بتقديم الاستطاعة او غير المتقي لزمته التقوى كلما لزم اثبات الثابت واما الشبهة
المعقولة من وجوه احدها ان القدرة لو لم تكن سابقة على الفعل موجودة زمان
ورود الامر من الله تعالى امرا باتيان ما لم تكن المكلف قادرا عليه وهذا تكليف بالايطاق لكان
وقوله ولو لم تكن موجودة حال عدم الفعل صرح بقوله لو لم تكن سابقة عليه
الفعل قوله ينقض كتابه قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله الاترى
ان الكافر لم يوجد منه الايمان سابقا ان الكافر مامور بالايمان المحتوم بالكفر لا يحل اما ان
كان قادرا على اتيان الايمان او لم يكن قادرا فان لم يكن قادرا كان الامر بالايمان امرا بما
ليس في وسعه وهو قبيح وان كان قادرا يلزم وجود القدرة والاستطاعة بدون الفعل ظاهرة
وفي النكتة الثانية قوله والذي يؤيد هذا ان القدرة تكون لتحصيل بها الفعل هذه النكتة مشتملة على
نكتتين احدهما ان القدرة علة ايجاد الفعل وقدرة الايجاد يستحيل تعلقها بالموجود لان ايجاد الموجود محال
فاذا تعلق بالمعدوم ليصير بها موجودا وانما تكون قدرة على المعدوم دون الموجود وثانيهما
ان القدرة انما كانت لتحصيل به الفعل فلو كانت مقارنة للفعل لم تكن القدرة بكونها علة لوجود
الفعل اولى من القلب وخروجها من العدم الى الوجود معا فلا يمكن اضافة وجود احدهما
الى الاخر بل اضيف وجودهما جميعا الى غيرهما ولو اضيف وجود الفعل الى القدرة مع استوا حالها
لجاز اضافة وجود القدرة الى الفعل قوله ولانا نقول لا عراض وهذا عندنا لان اصحابنا قالوا ان بقاء
الاعراض مستحيل لوجوب عدمها في الثاني من الزمان وبعض القدرية ساعدونا فيه منهم ابو القاسم

الكعبي واحمد بن علي الشطوي وابو حفص الصفري وقال النظام ان بقاء العرض
مستحيل لكن العرض عندنا الحركة واما الالوان والطعوم والروائح فاجسام عنده
جائز البقاء وزعمت الكرامية ان جميع الاعراض جائزة البقاء وقال ابو الهذيل من
الاعراض ما يبقى نحو الالوان والطعوم والروائح والتاليف والحيوة ومنها ما
لا يبقى نحو الحركة والارادة واجمع العقلاء ان العرض لا يجوز ان يبقى بقاء هو معنى
زايد على ذات الباقي اذ قيام المعاني بالاعراض مستحيل كما استحال قيامها بذاتها ولانها تفتقر الى محل تقوم به
وكيف يكون محلا لغيرها واذا ثبت هذا القول نعول ان الكلام مع نفيه المعتزلة المخالفين
لنا في ان البقاء هل هو معنى زايد على ذات الباقي ام لا عندنا هو معنى زايد على ذات
الباقي وعندهم هو راجع الى ذاته هذا هو محل النزاع فنقول ان الجوهر في اول احوال
وجوده لا يوصف بالبقاء عليه انعقد الاجماع بيننا وبين حذاق المخالفين لنا
ثم يوصف بعد ذلك بالبقاء فلو لم يكن البقاء معنى زايدا على الذات لما انفك الوصف
بالبقاء عن وجود الذات كما لا ينفك الذات في اول احوال وجوده عن وصف الوجود
والتشبث ونظيره الحركة فان الجواهر في اول احوال وجوده لا يوصف بالحركة ثم
تتصف بعد ذكرها علم انها معنى زايد على الذات فكذا البقاء واما الدليل على بطلان
مذهب الخصم ان البقاء لو كان راجعا الى الذات لكان الذات مع البقاء تارة
غير موصوف بالبقاء وتارة موصوفا بالبقاء هذا ناقض ظاهر والثاني ان اتصاف
الجوهر بالبقاء لو كان باعتبار الذات لكان ذات الجوهر علة الاتصاف فاذا وجد
الجوهر وجد اتصافه بالبقاء في الزمان الاول وان لم يوجد لكن يلزم تخلف الحكم عن العلة

وهذا لا يجوز هو له لم يعد الغائب وجد ولم يبق منافضا هذا جواب عن قول الكرامية
لان عندهم الجوهر في اول الاحوال موصوف بالبقاء كما انه موصوف بالوجود
واجاب الشيخ بان هذا احد الضروريات وخرق اجماع اهل اللسان قاطبة
فان اهل اللسان اتفقوا على جواز قولهم وجد ولم يبق ولم يعد وانه ناقض
كما عدوا في قولهم وجد ولم يوجد ولو كان البقاء راجعا الى الذات كالوجود
لصح قوله اوجد الله كما صح قوله ابقاه الله وحيث لم يصح استعمال هذا
مقام الاول ثبت ان البقاء صفة زائدة على الذات قوله والاعراض ليست
بمحل لقيام عرض اخر به لانها مفتقرة الى غيرها ولانها ليست قائمة بنفسها
فلا يكون غيرها قائما بها فان قيل قد قام للسواد وجود فالوجود قائم
بالسواد قلنا الوجود راجع الى ذات السواد وليس بمعنى قائم به فان
قيل قد قام السواد لون وعرض واللونية والعرضية قائمتان به هذا الحاق
الخاص بالعام يعني يطلق على هذا السواد لفظ اللون والعرض وان كانا
عامين او لان اللونية والعرضية راجعتان الى ذات السواد يعني قد قام
بهذا المسمى سواد وعرض وشيء ولون فان قيل قد قام بالحركة البطيئة وسريعة
والبطء والسرعة عرضان قائمان بالحركة قلت هذا كقوله السواد موجود
فالنظر في الحركة البطيئة عن ذكر الحركة لا ان يكون معنى زائدا عليها ولان البطء
والسرعة امران اضافيان فلا يكونان معنيين قائمين بالحركة فان قيل ان
الله تعالى باق في بقاء وبقاؤه باق ببقاء هو عين ذكر العرض قلت العرف ظاهر
وهو ان بقاء ذات الله ليس بعرض وكذا علم الله ليس بعرض بخلاف الاعراض
وبقائها فانها اعراض كلها فافترقا قوله واذا ثبت ذكر يعني اذا صح ثبوت
الاستطاعة التي يتعلق بها الفعل عرض وهو مستحيل البقاء قوله فلو كانت
سابقة على الفعل يعني كما هو مذهب الخصم كانت القدرة معدومة وقت الفعل
ضرورة عدم البقاء فيحصل الفعل ولا قدرة له وقوله فلو كانت سابقة يلزم
وقوله فيحصل الفعل ولا قدرة لازم وانه منتف فيلزم انتفاء الملزوم بيانه ان
القدرة لو كانت سابقة على الفعل معدومة وقت الفعل يلزم امران محالان احدهما
ان القدرة اذا كانت سابقة كان الفاعل قادرا والقدرة حاصلة والفعل مع فيلزم

حالة الفعل مع القدرة والقادر وهذا مع وثانيهما ان القدرة اذا تقدمت صار
الفعل واجبا مع عدم القدرة والقادر فصار الفعل واجب الحصول مع عدم القدرة
والقادر مستحيل الحصول مع القدرة والقادر قوله بحقيقة يعني بتحقق عدم
سبق القدرة على الفعل وهو دعوى المحال ايضا بيان ان القدرة لو كانت متقدمة
والفعل في زمان القدرة مع فلانخ اما ان كان مكلفا باتيان الفعل في ذلك الزمان
او في الزمان الثاني فان كان الاول يلزم تكليف ما لا يطاق لان الاتيان الفعل
مع وان كان الثاني مع لا يكون مامورا باتيانه في هذا الحال مع في الزمان فلانخ
اما ان كان مكلفا باتيان الفعل مع عدم القدرة او لم يكن والاول تكليف ما لا يطاق ف
والثاني يلزم منه رفع الشرائع والاوامر والنواهي قوله وزوال الوجوب
والحظر لان الوجوب بالامر والحظر بالنهي فاذا عدما زال الوجوب والحظر
قوله واضمحل الامر بطل اشد قوله الثواب لانه بالطاعة يكون والعقاب
لانه بالمعصية يكون وخروج عن الدين لان قوام الدين بالاوامر والنواهي فاذا
ارتفعت بطل الدين بالتبين قوله لم يكن في وجودها قبله فايدة اي لم يكن
في وجود القدرة قبل الفعل فايدة لان القدرة انما شرطت لاقتدار الفعل اليها فلو
لم يكن لها اثر في وجود الفعل بعد القدرة فلا يكون لوجود القدرة قبل الفعل
فايدة قوله اذا كانت الذي خصوصة متعدمة اي اذا كانت القدرة عند
حصول الفعل متعدمة قوله كالاعمى استطاعة القدرة باستطاعة سلامة
الاسباب فان آلة البطش والرجل آلة المشي فاذا تعدمتا فلا تتصور البطش
والمشي بعد انعدامهما فكذلك القدرة اذا تعدمت لا تتصور الفعل بعدها قوله
ومن جوز كان يجاهلا الخ هذا والعالم والتمارض خوف الحليم وبمارد حاصل
بمون قوله وهو خلاف السوفسطائية لانهم انكروا الحقائق فكذا من جوز
هذا كان ممن انكر الحقائق لان المشي والبطش بدون اليد والرجل انكار الحقائق
قوله لاحدوى اي لا فايدة قوله فهو القائل بتكليف ما لا يطاق لان وجوب
الفعل بدون القدرة عليه تكليف ما لا يطاق قوله الرافع اي في الرافع
للشرائع لان مبنى الاحكام على التوسع والامكان ولو اوجب الله شيئا بدون القدرة
لبطل الاختيار ولو بطل الاختيار لبطل الثواب والعقاب قوله وقوله من جوز

الفعل
الثاني

منهم بقاء القدرة هذا جواب انكاره وهو انه لا يتم ان بقاءها مستحيل بل هي باقية
الى وقت وجود الفعل فيكون وجود الفعل بقدرة موجودة
ويكون التكليف بها قادرا فاجاب الشيخ بان هذا القول باطل لما مر من استحالة
بقاء الاعراض فان قيل القدرة باقية بتجدد الامثال قلت القدرة المقارنة
للفعل الخ اما ان كانت قدرة هذا الفعل او قدرة فعل آخر فان كانت قدرة هذا الفعل اخ ط
فقد افرد اعقارنة القدرة للفعل وان كانت قدرة فعل آخر فلا فائدة في بقائها
بطريق تجدد الامثال قوله ثم نقول سلمنا صحة وجود الفعل بها هذا على طريق
التسليم يعني سلمنا ان القدرة السابقة على الفعل باقية الى وقت الفعل لكن
ما نقول سلمنا صحة وجود الفعل بهذه القدرة في الزمان الاول ام لا فان
قلتم بصحة فقد تركتم مذهبكم وهو ان القدرة سابقة على الفعل وان قلتم لا قلنا
على هذا التقدير يكون الفعل ممتنع الوجود مع هذه القدرة ثم صار ممكن الوجود
وهذا ترجيح وهي في الثانية تذكر اي القدرة في الحالة الثانية عن القدرة في الحالة عس
الاولى قوله ولم يحدث فيه معنى اي لم يحدث في هذه القدرة معنى من المعاني
المغيرة لاستحالة ذكر الاعراض يعني لاستحالة حدوث المعاني في الاعراض حلاوت س
لان العرض لا يقوم بالعرض فان قيل حصول هذه القدرة في الزمان
الثاني معنى يحدث فيها قلت قد بينا ان كون الاعراض عين الاعراض
فان قيل يحتمل ان يكون القدرة في هذه الحالة لها خصوصية ليست لها
في الحالة الاولى قلت القدرة في هذه الحالة الثانية عين تلك القدرة على هذا
التقدير والتاء تبين للظرف في المظروف فيكون القدرة في هذه الحالة عين تلك
القدرة قوله لكان هو عاجزا اي لكانه القدرة عاجزا بيانه ان القدرة عبارة
عن صفة يتمكن الفاعل من ايجاد الفعل بها والعجز عبارة عن صفة يمتنع الفاعل
عن ايجاد الفعل بها والفعل مع هذا القدرة في هذه الحالة من المستحيل فيكون هذه
القدرة عجزا ضرورة امتناع الفعل معها واذا ثبت ان هذه القدرة عجز في
الزمان الاول كان عجزا في الزمان الثاني وحصول الفعل من العاجز بصفة
العجز مع وقوع آخر من التقريب وهو ان الفعل مع القدرة في الزمان الاول

لما كان ممتنع الحصول وزوال العذرة لا تكون الا بالعجز لان الضد لا يزول الا بسبب الضد
كالسواد مع الساض فثبت العجز في الثاني فيكون الفعل ممتنع الحصول مع القدر
واجب الحصول مع العجز وهذا مح قوله ومما زعموا ان تكليف ما لا يطاق قد ينا
هو الذي يقوله لا نحن هذا ابتداء الجواب على اسلوبهم ويقول اما هو الذي الآية
فالمراد من القوة المقارنة للفعل وقيل تاويل الآية الجد والاجتهاد يعني خذوها
بجد واجتهاد قوله هو الذي يقوله لا نحن لانا نقول العذرة مقارنة للفعل
اما هو به فيكون التكليف بالفعل في زمان العذرة والخصم يقول العذرة موجودة قبل
الفعل معدومة عند الفعل فيكون التكليف بالفعل في زمان العجز فثبت انهم ممن الذين
قالوا بتكليف ما لا يطاق لا نحن قوله ثم يقول لما كانت الاسباب ثابتة والآلات
متوفرة هذا جواب عما اوردوا علينا ان الكافر الذي مات على الكفر لا خ اما ان
كان قادرا ولا فعل وان لم يكن قادرا على اتيان الايمان وانه مامور بالايمان كان
تكليفا بما لا يطاق وكان الكافر معذورا في ترك الايمان فاجاب منا بخياري هذا بطريقين
احدهما ان صحة التكليف دار على سلامة الاسباب والآلات لان الله تعالى اجرى سنته
ان من كان سليم الاسباب والآلات صحيح البدن اذا قصد فعلا خلق الله تعالى فيه
قدرة ذلك الفعل ومن كان اعرج او اشل او سقيم البدن اذا قصد فعلا لم يوجد
فيه قدرة ذلك الفعل فعلى هذا التقدير يكون الكافر هو الذي ضيع قدرة الايمان حيث
لم يقصد الايمان مع سلامة الاسباب والآلات حتى يوجد ما الله تعالى فيه فكان مكلفا
بما كان في وسعه مضيعا قدرة الايمان غير معذور في ترك الايمان حيث قصد الكفر
ولم يقصد الايمان والله الهادي قوله لاشتغاله بضد ما امر به نحو الكفر والمعاصي
قوله عند عدم سلامة الاسباب نحو الاعمى والاعرج والاشل وصاحب الفراش
ان قصدوا الابصار والمشي والاخذ والقيام لا يوجد ما الله تعالى فيهم لعدم صحة
اسبابهم قوله على ان على قول ابي حنيفة رح القدرة تصلح
لضدين هذا هو الطريق الثاني

لمشائخنا قال المصنف وفقه الله لاشك ان الاستطاعة الاولى تصلح للضدين
فان اليد تصلح لقتل الكافر كما تصلح لقتل الاخيار والابرار والرجل كما تصلح
للمشي الى الطاعة تصلح للمشي الى المعصية واللسان كما يصلح للاقرار يصلح
للانكار والقلب كما يصلح للتصديق يصلح للتكذيب وانما الاختلاف في الاستطاعة
التي هي القدرة المخلصة للفعل قال ابو حنيفة رح واصحابه انها تصلح للضدين
ويعنى به ان القدرة المخلصة الواحدة التي بها يكتسب الكافر الكفر صالحة لكسب
الايمان بدل الكفر وكذلك لكسب الكفر بدل الايمان لابي حنيفة رح ان الالة للفعل لتتميم
القدرة انما تصلح صالحة على الكفر لو لم يكن صالحة للايمان وهو مكلف بالايمان
لكان مكلفا بما ليس في وسعه وانه باطل والثاني ان القدرة علة الفعل فلو كانت
صالحة لهذا الفعل دون ضده لكان القادر مضطرا مجبورا في اتيانه هذا الفعل
فيكون الحاصل بالقدرة التي لا تصلح للضدين حاصلا بالطبع والجبر لا بالاختيار
فيكون في كفره مجبورا مضطرا محذورا وهذا باطل والرابع يلزم على هذا التقدير
ان لا يكون الحالف مختارا في حلوسه بل يكون مضطرا وكذا القاعد والقائم
لان قدرة القائم لا تصلح للقعود والخامس انه لا بد من الفرق بين الافعال الاختيارية
لان القدرة لما كانت علة للفعل الواحد كان الفاعل مضطرا في اتيانه والتمييز
ثابت بينهما فثبت ان القدرة الصالحة تصلح للضدين فكان الكافر كافرا باختياره
صارفا القدرة الصالحة للايمان الى الكفر تاركا امتثال الامر بالايمان واما الذين
قالوا ان القدرة الواحدة لا تصلح للضدين فيقولون ان قوة الطاعة تسمى توفيقا
وقدرة المعصية تسمى خذلانا فلو كانت القدرة الواحدة تصلح للضدين لكان
هذه القدرة تسمى توفيقا وخذلانا وهو محال والثاني ان المطيعين يسألون المعونة
والعصمة من الله والفاسقين يستعوذون بالله فلو كانت القدرة تصلح لكان
سؤال المعصية والتعوذ سواء وليس سؤال المعصية للمطيع اولى من سؤال
التعوذ ولا سؤال التعوذ اولى من سؤال المعصية والثالث ان القدرة لو كانت
تصلح للضدين لكان مع المطيع القدرة التي تسمى خذلانا ومع العاصي القدرة التي
تسمى خذلانا ومع العاصي القدرة التي تسمى توفيقا فكان القاضي موفقا وكان المطيع

هذا من صحيح الكتاب المنير من ذنبه
صالحة للضدين كالسان صالحة للتكذيب والتصديق
صالحة للضدين اضا والاتاح ان قدرة العبد

مخذولا وح يكون العاصي موفقا مخذولا والمطيع مخذولا موفقا ولا شبهة احد مخذلان
المطيع ولا توفيق الفاسق هذا غاية هذا البحث فاحفظه ففيه فوايد كثيرة وموايد
كبيرة قوله قلنا ولو كان الانصاف وجه الاشكال ان الفعل حادث والقدرة
حادثة واذا حدثا لم يكن تعلق حدوث الفعل بالقدرة اولى من تعلق حدوث القدرة
بالفعل قلت كلا العلمين معلولا لانها حدثا معا ولا يعقل احدان حدوث العلة
بالحكم بل اجمعت الامة على ان حدوث الحكم بالعلة فان البيع والشراء والنكاح مع احكامها ١٤
حادثة وحدوث الاحكام يضاف الى العلل بالاتفاق فكذا هذا وكذا حلول السواد
في المحل مع انصاف المحل بالسواد حصلا معا ولا شك لاحد ان حلول السواد في المحل
علة الانصاف لا ان يكون انصاف المحل بالسواد علة حلول السواد فكذا الفعل
يضاف الى القدرة ولا يضاف القدرة الى الفعل فان قبل حصول الفعل موقوف
على القدرة وحدوث القدرة موقوف على حصول الفعل ولا يتصور وجود ما
قلت هذا الاشكال باطل لان هذا الاشكال وارد في حلول السواد ولا يضاف المحل
بالسواد فان الحلول لا يكون بدون الانصاف والانصاف لا يكون بدون الحلول
ومع هذا وجدا وتحققا وانما اختار المصنف هذا المثال لدفع هذا الاشكال قوله
وكذا في علة مع معلولا نحو الحركة مع المتحرك واللون مع الملون والحيوة مع الحي
وجميع الصفات مع انصافها وخروج الفضاء من البيع الا القاء الله الهادي
ولما ثبت ان القدرة مقارنة للفعل ثبت ان افعال العباد مخلوقة لله فصل
في اثبات خلق الافعال قال المصنف فقه الله الى الخير ان غفر الله ذنوبه وملا
من خاء الرحمة قلوبه اعلم ان افعال العباد اختيارية واضطرارية والاضطرارية
مخلوقة لله بالاتفاق والاختيارية فيها ثلاثة مذاهب مذهب اصل الحق وهو
ان افعال العباد مخلوقة لله تكوينا خلقا ومذهب الجبر وهو ان افعال
العباد مخلوقة لله ولا تدبير للعبد فيه ومذهب القدر وهو ان افعال العباد
مخلوقة العباد لا تدبير لله فيها وهذان المذهبان في طرفي نقيض وانما سميا هذان
المذهبان من اتفاق الفريقين على مقدمة كاذبة وهو ان دخول مقدور واحد
تحت قدرة قادرين محال وقيل ان بعض المذهبين الدلايل دلالة على ان الافعال

الاختيارية مخلوقة لله ونحن جمعنا بين الدلائل وبعض الدلائل دالة على ان
الافعال الاختيارية مخلوقة لله وبعض الدلائل دالة على ان الافعال الاختيارية
مفعولة العباد فعرفت الامة عند ذلك فاخذت القدرية بالدلائل الدالة على
انها مفعولة العباد والجبرية حدثت بالدليل الدال على انها مخلوقة لله ونحن
جمعنا بين الدلائل فقلنا انها مخلوقة لله مكسوبة العباد توفيقا بينها ودين الله
بين الغلو والتقصير ولما قالوا انها مقدورة لله لا يمكنهم ان يقولوا انها داخلة
تحت قدرة العباد وكذلك المعتزلة لما قالوا انها مقدورة العباد لا يمكنهم ان يقولوا
انها داخلة تحت قدرة الله لما بيناه وله انها مقدورة العباد لا يمكنهم ان يقولوا
انها داخلة تحت قدرة الله لما بيناه وله وزعم المعتزلة انما سموا معتزلة لانهم
اعتزلوا عن حاضرة القوم وعزلوا انفسهم عن المذهب المستقيم وهو القدرية لان الشيء
القدرية محوس هذه الامة وسموا انفسهم اهل التوحيد حيث نفوا صفات الله
وعطلوا ذاته عن الصفات وقالوا انكم جعلتم الصفات مع الذات قدماء فانه ينافي التوحد
ونحن نثبت الذات دون الصفات فنحن اهل التوحيد وسموا انفسهم ايضا اهل
العدل حيث لا يجوزوا اضافة الشرور الى الله لانه لو خلق الكفر ثم عذب عليه
لكان ظالما فنفينا صفة الظلم عنه فكنا اهل العدل وقوله ان تدبر الله عنها
منقطع يعني ان خلق الله عن الافعال الاختيارية منقطع قوله ينقلون كان
ماخوذ من الفتق والاخراج والاحداث والايجاد والاختراع يعني واحد قوله
يخاسرون النخاسر دلبري كردن قوله يعدلون اهل الحق يعني يخالفون
من حيث المعنى حيث قالوا ان الافعال الاختيارية ما خلقها وهم يوافقون في الصورة
حيث قالوا لا خالق لا الله الى آن شاء ان يظهر على لسان بعض المخالف اهل
الحق في الاسم والمعنى حيث سموا انفسهم خالقين قوله ولا ينال من خرق الاجماع
المبالات باك داشتن من خرق الاجماع يعني من مخالفة الاجماع مع انه يوجب العلم
القطعي كالنص يعني ان اوائلهم يسمون الخلق موحدين ولا يسمون خالقين حتى
ظهر الجبائي فقال لا فرق بين الموحد والخالق بين الخلق الخالقين ولم يبال من مخالفة
الاجماع مع انه مقترنا بالاجماع وحجته لما راى من تحقيد سلفهم وعجزهم من التقدم بين

الموجد الخالق ومع هذا لم يتجاسر بنفي الخلق عن الله تعالى ان شاء يخالق الافعال
العباد فيهم عنادهم وفسادهم قوله وزعمت الجبرية قال انما سموا جبرية لانهم
جعلوا الخلق مجبورين في افعالهم واقوالهم قوله كله سبع ودليلهم الآيات
الدالة على ان الله تعالى خالق كل الاشياء فاذا كان هو خالقها لا يكون لغيره قدرة عليها
كما دلت هذه الآيات على ان الله تعالى خالق لما دلت الآيات الاخر على ان العبد
عامل كاسب قوله كحركات المرتعش الارتعاش اخذ الرعشة والرعشة
لرزين وحركاتي كه در اعضاء آدمي مستولي مي شود وحركات العروق
النابضة النبض برجستن قوله واضافتها الى الخلق مجاز يعني ان اضافة
الافعال الى صاحبها مجاز لان الفاعل الحقيقي هو الله تعالى فيكون اضافتها الى
الانسان كاضافة الى المحل كما يقول ماء النهر والبئر والعين والبحر قوله
وكان قولنا حار زيد يعني ان الطول والسواد والبياض تضاف الى محالها بلا
اختيار المحال فكذلك المجئ والذهاب في الكلام تضاف الى محلها بلا اختيار المحال
مذهب صح قوله واصل الحق ولما من الجبر ذكر مذهب الحق في مقابلته ليلا يتمكن الباطل
في قلب احد قوله بما صاروا يعني بهذه الافعال صار الخلق مطيعا لله عاصيا
بالله هذا الاتيان بها في الجبرية قوله وهي مخلوقة لله تعالى بيان تمام المذهب
وقوله تستحق الثواب والعقاب يعلم بالتحقيق للمذهب وقوله دون
تخليق الله تعالى للشبهة قوله بدليل الكتاب يعني بدليل الكتاب والعقل والضرورة
قوله وهو قوله تعالى اعملوا ما شئتم التمسك بهذه الآية من وجوه احدها انه تعالى
امرنا بالعمل والامر انما يكون في الافعال الاختيارية دون الجبرية فان قيل
يحتمل ان يضاف البناء كما يضاف الفعل الى المحل قلنا ذكر المجاز والاصل في الكلام
الحقيقة وثانيها انه امر بلفظ العمل والعمل يكون من الخلق وثالثها انه اضاف
البناء والاصل في اضافة الافعال ان يكون مضافا الى فاعلها ورابعها انه تعالى فوض
المشية البناء حيث قال اعملوا ما شئتم وهذا انما يليق بالاختيار لان المختار من فعل لمشيته
نفسه قوله وفي قوله تعالى واعملوا الخير والتمسك قد مر وفائدة ايراد هذه الآية تاكيد
الاول وتكرير الدلائل وتكثير الحجة فان قيل ما الفرق بين الآيتين قلت الفعل

اعم من العمل لان الفعل يطلق على القول دون العمل وهو له ما شيئين اعم من قوله الخير
لان الاول يتناول الشر والخير دون الثاني قوله وهو له جزاء بما كانوا يعملون
يترتب الجزاء على علمهم فلو كانوا مجبورين لما جاز ترتب الجزاء على عملهم كانوا مجبورين
فيه قوله اثبت لهم اسما، الخ العمال ولفعلهم اسم الفعل لانه اضاف العمل اليهم
وهذه الاضافة يدل على انه اسمهم العامل وفعلهم العمل وكذلك اضافة الفعل اليهم
دليل على انه اسمهم الفاعل وعلمهم الفعل وفي اضافة الشيء الى المحل لا يسمى المحل
فاعلا ولا عاملا فثبت ما قلنا قوله وامر بذكر اي امر الله العباد بالعمل والفعل
حيث قال اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونهى اي نهى الله به العباد حيث قال لا تقربوا
الزنا وقال لا تصلوا الصيد والامر بالفعل والنهي عن الفعل دليل على ان المامور
والمنهي هو الفاعل حقيقة قوله وقابله بالوعد والوعيد اي قابل الفعل
المامور به بالوعد جزاء بما كانوا يعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقابل
المنهي عنه بالوعيد وجزاء سيئة سيئة مثلها قوله فلا يجزى الا مثلها قوله ثم
من الافعال ما هو طاعة نحو الصلاة والزكوة والصوم والحج ومنها ما معصية
نحو ترك الصلوة والزنا وشرب الخمر والفرار والتطوع من باشر الطاعة والعاصي
من باشر المعصية وفائدة مباشرة الطاعة الثواب وفائدة مباشرة المعصية
العقاب فلو كان تدبير الخلق منقطعا عن الافعال كلها ولا مباشرة لهم فيها وانكر
كان يخلق الله له لكان المطيع العاصي المثاب المعاقب هو الله ضرورة لانه له
يكون هو الخالق المباشر للخلق فكان هو له امر النفسه ناهيا لنفسه مثابا لنفسه
معاقبا لنفسه وهذا مما لا يقوله احد ولا يتكلم به عاقل فكيف الصبي وكيف المجنون
قوله وكذا يجب ان يكون الله له سفيها جائرا ظالما بيانه ان الله له سمى الذين يكونون
الافعال القبيحة المنهية عنها سفهاء وايضا سمى الله له الذين يكون انتظام ظلما
قال الله له سيقول السفهاء الا انهم هم السفهاء ولكن هم الظالمون لا يهدي القوم الظالمين
فلو كان الكل بخلق الله له وتدبيره ولا مشية للعبد ولا فعل ولا تدبير منها لكان الله
هو السفيه المظالم ويسمي نفسه سفيها ظالما وهو محال قوله بطريق الضرورة يحتمل
ان يكون المراد الضروري الوجداني يعني العلم بالتفرقة بين العقل الاختياري والاضطراري

ضروری فمن انکر هذا العلم فقد انکر الضروریات ویحتمل ان یکون المراد الضروری
البدیهی یعنی فکل عاقل یدرک التفرقة بین الاختیاری وغیر الاختیاری قوله
اذ هی ای المناظرة تکون بالقول وعلی قوله مذهبهم لا قولهم انهم مجبورون
فی الافعال بل الله هو الخالق لافعالهم فیکون الله هو المناظر المخاصم وهذا
هو ظاهر الفساد وقوله وان کان الامر کذلک یعنی اذا کان المناظر هو الله
ولا قول لهم فلا یکون معهم مناظرة قوله والمعتزلة یخلطون بالامر والنهی
بالوعد والوعید والثواب والعقاب بیانه ان الله لو تولی خلق افعال العباد
لکان الفعل المامور به والفعل المنهی عنه خلق الله فیکون الامر من الله للعبد
امر النفس بایجاد المامور به والمنهی من الله للعبد نهی النفس عن ایجاد المنهی فیه
والوعد للمامور علی اتیان المامور به وعید النفس والثواب بالحق لذات الله
والعقاب یضاف راجع الی ذاته وهذه المعتزلة فاسدة قوله وکذا الذم والمدح
یعنی من افعال الخلق ما هو سبب للمذمة یذم صاحبه علی ارتکابه نحو شرب الخمر وغیره
ومن الافعال ما هو سبب للمدح یمدح صاحبه علی اکتسابه نحو الصلوة والاحسان
وغیرهما فلو کان الکل بخلق الله لکان المدح والذم راجعین الی ذات الله
الحقیقة قوله اذ الموجد لها ای الافعال التی هی سبب المدح والذم یعنی انصار
الفعل بالموجد اقوی من اتصاله بالمکتسب وذکر فی التبصرة ان فعل العبد لا یخ
اما ان یکون کله من الله او من العبد او کان مشترکا بینه وبین الرب فالاول باطل
لرجوع المدح والذم الی الله والثانی باطل ایضا لما قلنا فتعین الثانی قوله
وکذا یقولون ان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرین محال اعتبارا بالشاهد
بیانه ان الشاهد دلیل الغایب فلما کان جائزا فی الشاهد کان جائزا فی الغایب وما
کان ممتنعا فی الشاهد کان ممتنعا فی الغایب نظیره اجتماع الضدان لما کان
ممتنعا فی الشاهد کان ممتنعا فی الغایب نحو السواد والبیاض ودخول مقدور
واحد تحت قدرة قادرین محال فی الشاهد فکان محالا فی الغایب ولو کان محالا
فی الشاهد ممکنا فی الغایب لکان اجتماع السواد والبیاض ممکنا فی الغایب
وهذا محال فکذا هذا قوله استحال دخولها تحت قدرة الخلق یعنی اطبقت الامة علی

سوء

على ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرة قادرين سنا مدا وغايبا فلو كان داخلا
تحت قدرة الحق كما زعمت الجبرية لا يكون داخلا تحت قدرة العبد وقد بطلناه فثبت
دخوله تحت قدره الحق قوله عرف بطلانه بالضرورة وبما ذكرتم من الدلايل
فيما بيننا ان كل عاقل يدرك التفرقة بين الافعال الاختيارية وغيرها والدلايل المسوقة
ماتلوناه من الايات والمعقولة ما قررناه من الاستدلالات على مذهب الجبر قوله
فصح ما تلوناه ذهبنا اليه هذا مقول قول المعتزلة ما ذهبنا اليه ان المقدور داخل
تحت قدرة العبد دون الرب قوله يحققه هذا على طريقة التسليم يعني سلمنا
ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرة القادرين لكن هذا المذهب يؤدي الى
جعل العباد شركاء له في تحصيل الافعال لانها تحصل بقدرة الله وبقدرتهم
والقول باثبات الشريك لله كفر محض وكذا يؤدي الى تعجيز العباد وكونهم مضطرين
الى افعالهم وكذا يؤدي الى تعجيز الله وكلا الامرين محال قوله وليس وراء الوجود
معنى هذا بنا على مذهبهم لان مذهبهم ان المعدوم ماهية اشياء لها ثبوت
والوجود زايد عليها فيكون تاثير القدرة في الوجود فقط دون الشيئية والعرضية
والعينية وليس وراء الوجود معنى يعمل لتعلق القدرة به فكان ادعاء معنى وراء الوجود
تصير الذات به فاعلا ادعاء امر غير معقول عندهم قوله واصل الحق قال رضه اعلم
ان المذهب في هذه المسئلة ثلاثة مذاهب الجبر والقدر ومذهب اهل السنة والجماعة فاهل
الجبر يتعلقون بالدلايل الدالة على ان الفاعل للافعال الاختيارية هو العبد واصل الحق
يوافقون من الدلايل فيقولون ان الافعال الاختيارية مخلوقة لله وبالدلايل الدالة عليها
ومكسوبة للعباد بالدلايل الدالة عليها ومذهب الجبر نقيض مذهب القدر ومذهب القدر
نقيض مذهب الجبر ومذهبنا بين المذهبين نصدق اهل الجبر في ان الله خالق الافعال
ونكذبهم في قولهم لا تاثير للخلق ونصدق اهل القدر في ان العباد فاعلون ونكذبهم
في قولهم لا تاثير لله وفيما قوله بقوله الله خالق كل شيء مدح انه بانه خالق كل شيء والمدح
ابدا انما يكون بصفة يكون للممدوح دون غيره حتى يمتاز الممدوح بهذه الصفة عن
غيره وفي اخراج الافعال الاختيارية عن خلقه تسوية غيره به في الخالقية فلا يكون مدحا
وانه مدح فثبت ان لا خالق الا هو فان قيل لما ثبت ان الآية خرجت مخرج المدح بجميع

ان يكون الافعال الاختيارية خارجة عن الاية لانها لو كانت داخلة في الاية يزيل
التمدح بل يثبت المعنى الذي يوجب الذم وبيانه ان الافعال ما هو افتراء عليه وقتل
انبيائه وسفك دماء اولاده وشتم نفسه وخلق هذه الافعال ليس بمدح فثبت بحكمة
الاية ومقتضاه انها مخصوصة فلت بنا هذه الاشكال على حذف واحد وهو ان
خالق السفه سفيه وهذا باطل عندنا نذكره في موضعه ان خلق الكفر والمعصية
والسفه حكمة وخالقه حكيم ليس بسفيه فان قيل النكرة في موضع الاثبات
تخص قلت النكرة المضموبة بكلمة من تناول كل الشيآء على سبيل الافراد كما في قوله
كل نفس ذائقة الموت فان قيل الاية رخصت منها ذات البارئ وصفاته
لان معناها على كل شيء ممكن فيخص منه ايضا الافعال الاختيارية بالدلايل
الدال على ان الافعال واقعة بقدرة العباد قلت خصت ذات البارئ
وصفاته بالدليل العقلي فهو ان الواجب ليس بمحل للتاثير فلا يكون دخوله
مدحا بل بنقصا والدليل العقلي يدل على ان الاية بنا دلت الافعال الاختيارية
لانها خارجة بمخرج التمدح وفي اخراج فعل غيره عن تخليقه ازالة التمدح فاقترنا
فان قيل العام اذا خص منه البعض لم يبق حجة عند البعض وتصير مجملا
عند البعض وعند الفقهاء لا يوجب العلم القطع في الخروج فكيف يوجب الحكم
القطع في الاصول قوله اما قولكم خص ذات الله من هذه الاية فباطل لان
التخصيص اخراج بعض ما خلط دخل تحت الكلام تحكم اللغة وذات الله ليس
بداخل تحته قوله خالق كل شيء وبيانه ان اللفظ الدال على ما افراد متفقة
الحدود كقولنا الرجال فان كان فرد من افراد الرجال يوافق فردا اخر في الحقيقة
هذا هو العام الذي جاز تخصيص البعض منه وثانيهما ما كان دالا على افراد مختلفة
الحدود نحو العين فانه دال على افراد كان حقيقة كل فرد مخالفا لحقيقة فرد
اخر نحو الباصرة وفرض الشمس والذهب وغيرها فالخطاب الوارد بهذا اللفظ
لا يوجب الشمول والعموم فاذا اريد واحد من الافراد كان غير مراد وبيانه ان الشيء
يتناول الشيء العدم والشيء الحادث بحقيقته مخالف القديم فكان الشيء لفظا مشتركا فاذا
اريد اشياء العالم لم يكن ذات الله داخلا في اطلاق لفظ الشيء فان قيل قال بعض المحققين

ان لفظ الشيء عام او جنس فلن غلط عظيم لان ذات الله ليس داخلا في جنس
فلو كان داخلا في جنس كان ذات الله داخلا في جنس يلزم منه التركيب وكذلك الوجود
لفظ مشترك بين وجود الواجب والجائز والموجود لفظ مشترك ايضا فاحفظ
وافهم ففيه فقه كثير ومخلص كبير وسيأتي بيانها شافيا كافيا في خاتمة الكتاب
ولئن سلمنا ان الشيء عام لكن المتكلم اذا خاطب بلفظ عام لا يدخل هو نفسه
في ذلك الخطاب وهذا الكلام لا يوجب دخول المخاطب فيه الا ترى ان من قال دخلت
الدار وضربت جميع من فيها واخرجتهم فهذا لا يوجب ان يكون المتكلم داخلا في الضرب
والاخراج فكذا هنا ولئن سلمنا ان ذات الباري مخصوص عن الآية لكن خصوص
ذات الباري لا يوجب خصوص الافعال الاختيارية بوجب امتناع الخصومة
بيانه ان الله ليس بمدح بكونه خالقا كل شيء ولو كان ذاته داخلا تحت الخلق لبطل
التعرض والتمدح لانه صار مخلوقا فلا يبقى فيه تمدح فقلنا بان ذاته لم تكن داخلا
في هذه الآية كما لا يدخل التمدح والتعرض بخلاف افعال العباد فان يدخولها تحت
الخلق يحصل التمدح والتعرض من الآية ويخرج جهاز اكل التمدح فاختيار ما قام
الدليل على دخوله تحت الخلق بشيء قام الدليل على خروجه اعتبار جهل او نقول اعتبار
ما يوجب دخوله المدح وخروجه زوال المدح بما يوجب دخوله زوال المدح ويوجب
خروجه المدح جهل قاحش لاجهاله فوقها وفي هذا القدر كفاية لمن كان وراءه قان قيل
ما الدليل الذي يوجب خروج ذات الباري ودخول افعال العباد قلنا التمدح بالآية
دليل على ان ذات الله ليس بداخل والافعال الاختيارية داخلة قان قيل كما ان
الدليل العقلي وهو التمدح يدل على استحالة دخول ذات الباري تحت التخليق فكذلك الدليل
العقلي وهو علم استحالة الشرور الى الله يدل على استحالة دخول الافعال الاختيارية
تحت التخليق واستوبا في الاستحالة قلنا هذا معارض لان ذات الباري خلق
الاشياء فلو لم تكن الافعال الاختيارية داخلة تحت الخلق لكان جميع الحيوانات
مساوية للباري لان ذات الباري خلق الاشياء فلو في الحالة وانه محال ثم نقول
ان كان دليل استحالة دخول افعال العباد تحت التخليق كون المقدور تحت قدرة
قادرين فهذه الآية تدل على انه ليس بمحال او كون خلق الافعال القبيحة قبيحا قلنا

الكلام الحسنة اولا وكون خلق السفه سفها وسائر الحوادث حكمة فان قيل
الاية واردة في بيان ان الاجسام الصامتة والناطقة كلها مخلوقة لله ولان المنازعة
في زمن النبي ﷺ كانت بين المؤمنين والثنوية فانهم يقولون خالق الخير وخالق الشر
فاسد نفى قولهم بقوله تعالى الله خالق كل شئ ولنا العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
على انا نقول ان المنازعة في افعال العباد كانت بين النصارى والمؤمنين ولئن
سلمنا لكن القرآن شفاء كافي حين الى يوم القيامة فلا منافاة ومنه
الاشكالات والجوابات بعضها من البصيرة وبعضها من البصيرة قوله كانه
قال خالق كل شئ هو فعله اى مفعوله نحو الاعيان والافعال الاضطرارية يعني لو
قلنا ان الافعال الاختيارية ليس بمخلوقة لله ولصار تقدير الاية الله خالق كل شئ
سوى ليس بفعل لغيره اى ليس بمخلوق لغيره نحو الاعيان والافعال الاضطرارية
قوله وساوية في هذا اى يساوى الله في هذا المدح على هذا التقدير كل الدواب
والحيوانات لان كلهم خالق افعالهم الاختيارية قوله دب فعل قولهم دب فلان يدب دبيبا
وهو الدابة اى تحرك قوله ادرج درج الصبي والشيخ درجانا اى مشى فان قيل
الاية معارضة لقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين لان هذه الاية تدل على تعدد
الخالق وتلك الاية تدل على تفرد الخالق قلنا وتلك الاية فتبارك الله احسن المقدرين
لان الخلق بمعنى التقدير حملنا على هذا دفعا للتناقض قوله وقوله اى
تنحتون بقوله والله خلقكم وما تعملون وجه التمسك ان كلمة ما اذا اتصلت بالفعل
صار عبارة عن المصدر يقول اعجبني ما صنعت اى صنعك فان قيل كان ما مع
الفعل المضارع حالية بمعنى المصدر فقد جاء بمعنى المفعول قال الله تعالى اتعبدون ما
تنحتون وهم ما كانوا يعبدون فعلهم الذي هو النحت بل كانوا يعبدون المنحوت
وكذا قوله تعالى فلقمها ما فكون والمراد المأكول دون الاكل قلت ان كلمة ما
اذا اتصلت بالفعل كان لمحمولها عبارة عن المصدر عند الاطلاق قال
الله جزاء بما كانوا يعملون والمراد من قوله يعملون
العمل بالاتفاق دون المعمول وكذلك قوله تعالى عما كنتم تعملون اى لعملكم

لما وقع هو

واما الجواب عن قوله انتعبدون ما تنحتون فنقول ان المراد من قوله
ما تنحتون النحت لانهم لما كانوا لا يعبدون تلك الاعيان الا بعد ما نحتوا ولم
يروها مستحقة للعبادة الا بالنحت صاروا في الحقيقة عابدين لنحتهم
دون منحوتهم فان قيل قولهم اعجبني ما صنعته فالمراد منه المصنوع
دون الصنع بالاتفاق وهذا مذهب الاخفش ايضا قلنا هذا معتبر
بها الضمير الراجع الى كلمة ما فلا يكون كلمة ما للمصدر بخلاف ما قلنا وهو
قوله اعجبني ما صنعت فان المراد منه المصدر وهو مذهب سيبويه فان قيل
يحتمل ان تكون ما في الضمير مصدرا ما سنا قلنا الاضمار خلاف الاصل
والدليل القاطع فيه قولكم اعجبني ما قمت اي قيامك لا يمكن حمله على المفعول
لان التعجب لازم ولئن سلمنا ان المفعول وهو المعمول مراد لكن المعمول
مفعول دون الاعيان قوله والمفعول لما ذكرنا في البصرة ان الكلام في
هذه المسئلة في مواضع احدها ان قدرة المخلوق لغير الله هل هي مؤثرة في اثباتها
ان ثباتها يؤدي الى المحال وما يؤدي الى المحال فهو محال وسيأتي بيانها في هذا
الفصل قوله والدليل قوله الا يعلم من خلق اعلم ان الآية تصريحها يدل على ان الله
خالق الافعال وباشارتها يدل على ان الخالق ينبغي ان يكون عالما وان العلم شرط للخلق
اما كونها صريحا ونصا وظاهرا فانه اخبر انه يعلم ما اسر العبد من القول او جهر به
بقوله واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور واقام الدليل على انه عالم
باسراركم وجهركم بقوله الا يعلم من خلق اي كيف لا يعلم صدور التفعلين من خلق
صدور التفعلين ومحلهما استدل على ثبوت العلم بالتفعلين بكونه خالقا بصدور
التفعلين والاستدلال انما يكون من الاظهر على الاخفى فكونه خالقا لهما يكون اظهر
من كونه عالما بهما والعلم بالتفعلين ثابت بالاتفاق الخصوم فكونه خالقا لهما ثابت
بالاجماع واما الاشارة فلان الله اثنى على نفسه بما اسروا واجهروا باثبات تخليقه
لصدور التفعلين فلو جاز الخلق والتخليق بدون العلم لما صح اثبات العلم على التفعلين
بالتخليق فثبت ان الخلق مستلزم للعلم وان العلم شرط للتخليق لاستحالة التخليق
عنه في حال من الاحوال قوله وكذا بداية العقول لان من رأى فعلا محكما متقنا

حكم باول النظر والفكرة بان فاعله عالم حاذق فثبت ان بديهة العقل حاكم
وشاهد ان العلم شرط للتخليق والايجاد قوله واعترف الخصوم ساعدونا
على ان خروج الفعل محكما متقنا لا يتصور بدون علم الفاعل ولهذا كان الفعل
المحكم المتقن دليلا كون الفاعل عالما فثبت ان العلم شرط الايجاد قوله ثم
الخلق لا علم لهم اثبت الشيخ اولا ان العلم شرط لقدرة التخليق ثم شرع ثانيا
في نفي العلم عن الخلائق يلزم نفي قدرة التخليق عن الخلق لان عدم الشرط دليل
على عدم المشروط فقال الاشعري انه لا علم لهم بكيفية الاختراع واخراج المعدوم
من العدم الى الوجود ومن كان جاهلا بكيفية الاخراج فكيف يخرج قوله
وكذا لا علم لهم يعني كما لا بكيفية الاخراج من العدم الى الوجود فكذلك لا علم لهم
بمقادير المخرج واحوالها بيانه ان الرجل ان ذهب فذبحا فقيل الذهاب لا يعلم
مقدارا ما يقطع من الارض ومقدار ما يقطع من الهواء ومقدار عدد الخطوات
ولا يعلم ما مقدار ما يشغله من الزمان بطوله وعرضه ولا يعلم من المشي متعب
او غير متعب ولا يعلم ان هذا الفعل حسن ام قبيح بل يعتقد القبيح حسنا والحسن
قبيحا كالكافر يعتقد الكفر حسنا والاسلام قبيحا قوله وعند فوت شرط
يعني اذا ثبت انه لا علم للخلق بكيفية الافعال ومقاديرها واحوالها ثبت انه لا قدرة
لهم على التخليق روى ان سنيا وذريا اجتمعا على قبر ادم خلطا فقال السني
للعذري متى يزيد كل فعال لا ادري فقال تخلق ولا تدري فمنهت الذي
كفر قوله لاوجد لانها يعني بعدما اثبتنا ان لا علم لهم بالتخليق ان ساعدونا
فقد انقادوا للحق وان ادعوا ثبوت العلم لهم فقد عاندوا وكابروا وان سلموا
فقد الشرط واعترفوا بالجهل وبهذا اثبتوا قدرة التخليق للعبد فقد نقضوا
فثبت انه لا وجد لانها فان قيل ما الجائز ثبوت العلم للعبد بهذا الوجه فكان
ثبوت القدرة للعبد من الجائزات لجواز شرط فلم البحث في الافعال الواقعة
الموجودة مع جهل الفاعل ولان جواز الشرط لا يوجب وجود الشرط ولا وجوب

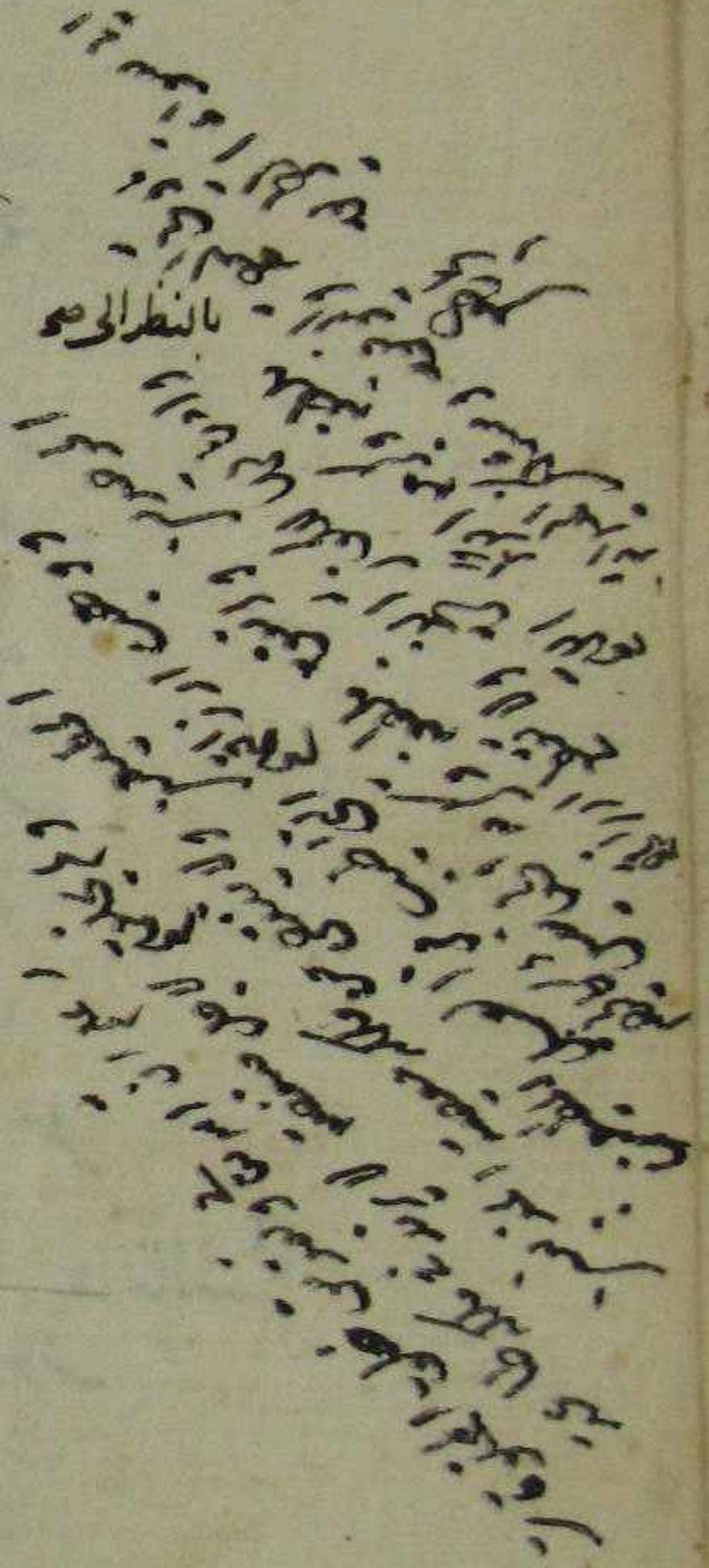
المشروط وان دليلا اخر يدل على عدم جواز المشروط وان جاز الشرط قوله وكذا من خاصة
التحقيق ان الفعل يخرج على حسب ارادة الخالق اعلم ان هذا هو القسم الثاني وهو
شهادة نفس الفعل وبيانه ان افعال العباد لا تخرج على ما قصده الفاعل بل تخرج على
خلاف ما قصده وذلك يعرف بالعقل والحس اما العقل فان الكافر قصده ان يكون
كفره حسنا والعقل شاهد بانه قبيح لانه كفر ان النعم واما الحس فلان الماشي قصده
ان يكون مشيه غير متعب ولا موذي والمتكلم قصده ان كلامه عذبا فصيحا والطبيب
يكون دواه شافيا وقد وقع الكل على خلاف ذلك يعرف بالعقل والحس ان الافعال
واقعة على خلاف قصد الفاعلين وارادتهم فهذه الافعال شاهدة على انهم ليسوا الخالقين
لان المخلوق يوجد على وفق ارادة الخالق قوله مرادهما اي مراد الكافر والماشي
قوله بقدرتهما اي قدرة الكافر والماشي قوله فدل انه وجد بايجاد الله وبيانه انه
لما ثبت انه وجد على خلاف ارادة الفاعل ثم يقول الاخ اما ان وجد الفعل بنفس هذا
الفاعل او بالفعل نفسه او بايجاد موجد مختار لا وجه الى الاول لانه يوجب حصول
الفعل المحكم المتقن ممن لا يقصد ذلك ولا وجه الى الثاني لانه يودي الى تعطيل
الصانع حتى جاز حصول الفعل بالفعل فنعين الثالث وهو المطلوب فان قيل
من الدلائل ما يدل على ان صفة القبح والنقص ليست من الكافر والماشي بل من غيرهما
اما لا يدل على ان نفس الكفر والمشي لا يكون بخلق الكافر والماشي قلت هذا السوال
جهل لان صفات الافعال عين الافعال والا يلزم قيام العرض بالعرض وانه
لا يجوز بالاجماع بخلاف صفات الاعيان فانها غيرها فان قيل على هذا التقدير
يلزم ان يكون الكفر مخلوق الكافر من جهة ومخلوق الغير من جهة قلت يلزم
ان يكون المقدور الواحد داخلا تحت قدرة القادرين وهذا عندكم محال ويلزم ايضا
اثبات الشركة عندكم لان هذا اثبات الشركة على مذهبكم ويلزم ايضا ان يكون لله
سفيها لان موجد السفه سفيه عندكم فبطل بكلكم وافوائكم جميع مذاهبكم وسار
حجاجكم قوله نحققه ان اثبات قدرة التخليق للغير يودي الى ضروب من المحال
منها انه يودي الى تعجيز الرب او كونه ممنوعا ومنها يودي الى ابطال دلائل التوحيد
ومنها انه يودي الى كون العالم بصانعين ومنها انه يودي الى كون القدرة من صفات

وان اثبات الصانع من الوجوه التي ذكرها المتكلمون في اثبات الصانع

العذرة عندهم ومنها انه يودي الى وقوع التشابه بين القديم والمحدث اما الاول فقوله
يودي الى تعجيز الصانع او منعه عن الفعل بيانه ان البارئ قادر على ان يخلق في يد زيد
حركة مثلا وزيد قادر على ان يخلق في يده سكونا فمن المحال ان يوجد الضدان في محل واحد
وهذا مما لا نزاع فيه واذا كان الامر لا يخلق قدرة البارئ معذورة وهي الحركة في هذا
المحل الا بعد امتناع العبد عن تحصيل مقدوره وهو السكون فكانت قدرة الله تعالى
مقدورة موقوفة على امتناع العبد عن تحصيل مقدوره نفسه والعبد في امتناع النفس
عن تحصيل مقدوره مختار ان شاء امتنع وان لم يمتنع فكان مختارا في ازالة قدرته ان
شاء ازالها عن مقدوره وان شاء لم يزلها وازالة القدرة تعجيز عندنا ومنع عندكم لجواز
انضمام القدرة مع المنع عندكم وكذا الامرين اعني التعجيز او المنع محال هذا هو قوله
يودي الى تعجيز الصانع او منعه عن الفعل فان قيل فعلى هذا التقدير ينبغي ان لا يكون
البارئ قادرا على المتضادين لانه لو كان قادرا على المتضادين الى هذا المحال
فاذا اوجد احد المتضادين في محل واحد كما لا يجوز ان يكون البارئ معجزا او مانعا نفسه
عن تحصيل الضد الاخر لاستحالة قيام المتضادين في محل واحد كما لا يجوز ان يكون
البارئ معجزا ممنوعا من قبل الغير لا يجوز ان يكون معجزا ممنوعا من قبل نفسه
قلنا انه تعالى موصوف بكونه قادرا على خلق كل واحد من الضدين في محل واحد
لانه لم قلنا انه قادر على خلق كل واحد من الضدين عن اختيار لا باختيار احدهما فان خلق
اي الضدين خلق عن اختيار وان امتنع امتنع عن اختيار لا تعجيز من الغير ولا تعجيز من نفسه
والتعجيز والمنع انما لزم على من ابتنى قدرة التخليق للعبد فان قيل عن هذا ما ذكرتم من
التعجيز والمنع على تقدير قدرة التخليق للعبد يلزم عليكم على تقدير اثبات قدرة الكسب
لان الله تعالى اجرى سنته انه يخلق كل فعل قصد العبد اكتسابه فلاح اما ان يقدر على خلقه
حالا فان قدر على خلقه يلزم الحصر والاضطرار وان لم يقدر لزمه التعجيز والمنع قلنا
لا نتصور عندنا ان يريد الله فعلا للعبد والا ان يريد العبد وهو قادر عليه لان ايجاد
الفعل الاختياري لا يكون الا بقصده وقدرته عليه فمحال ان يريد الله منه الفعل
الاختياري وانه لم يرد من نفسه الفعل قوله تعجيز الصانع او منعه يعني تعجيز عندنا
والمنع عندهم انهم جوزوا بقاء العذرة على السكون يلزم اجتماع الضدين وهو مع قوله

وهذا ممنوع يعني نقاء قدرة الله بشرط ان لا يعجزه العبد قوله وفي هذا ايضا ابطال
دلالة التمانع هذا هو الوجه الثاني من ضروب المحال قوله وفي هذا دلالة التمانع هذا هو
الوجه الثاني من الضروب المحال قوله فكذا اذا عجز شريكه يعني لو جاز ان يكون
البارئ تعالى عاجزا لتعجيز الغير اياه ولا بطل هو بتة لجاز ان يكون للعالم صانعان
او اكثر وان كان البعض يعجز بعضا وهذا ممنوع فانه يؤدي الى المحال ممنوع قوله ولان
العالم اعيان واعراض هذا هو المحال الثالث من ضروب المحال وهو ان اثبات
القدرة للعبد يؤدي الى وجود الصانعين بيانه ان العالم اعيان واعراض والاعراض
اختياري واضطراري اما الاعيان فيخلق الله تعالى عند بعضهم وما كان اختياريا
فيخلقهم فكانوا خالقين بعض الاعراض فثبت انه قولهم يؤدي الى كون العالم
بصانعين قوله سوى عمرو فانه زعم اما عمرو فانه رئيس المعتزلة ومذهبه
ان جميع الاعراض القائمة بمحالها فمحالها خالقها وتدبيرها منقطع عن جميع الاعراض
حتى ان الحجر والمدر والشجر والبق والذباب والزنابير والاسد والفهد والنمر والحيوان
والانسان كلها خالق الاعراض قائمة بها وما سوى خلق الله من الاعراض لا حيوة
ولا موتا ولا صحة ولا سقما ولا حركة ولا سكونا ولا كونا ولا طعما وفي قول عمرو فساد
كثير منها انه يجوز تخليق الاعراض من الجماد والاموات ولا حيوة لها ولا علم ولا قدرة
فلم يجوز صدور الافعال المحكمة المتقنة ممن لا حيوة له ولا علم ولا قدرة وهذا يبطل كون
الصانع موصوفا بالحيوة والعلم والقدرة اذ بهذه الافعال استدللنا على انه موصوف
بهذه الصفات فبطل هذا الاستدلال ومنها انه جعل لله شركاء في خلق العالم ومنها
انه جعل الجماد شريكا له وكذا الاموات وكذا البق والذباب فمن جعل البق والذباب
شركاء للرب الارباب فما حاله في العذاب قوله كما فعلت المجوس لانهم قالوا خالق
الخير وخالق الشر فجعلوا الشيطان شريكا له كما جعلت المعتزلة انفسهم شركاء الله
تعالى عن الشريك قوله بل المجوس اسعد حالا منهم بوجوه الاول ان المجوس ما جعلوا
لله شريكا واحدا وهم اثنتا شركاء لا يحصى كثرة لان عندهم كل ماديب ودبيج وذو خل
وخمر خالق لافعالهم فكان شريكا له في الخالقية والثاني انهم جوزوا وجود
الفعل المحكم المتقن من الجماد شريكا له والمجوس انكروا ذلك انهم جعلوا والثالث هم
الاموات والجماد شركاء له والمجوس انكروا ذلك والرابع انهم جعلوا صنع الجماد والموز

اكثر من صنع الله لان الله ما خلق الاجسام ثم كل جسم يخلق من الاعراض الاختيارى
والطبيع ما لا يحصى كثرة فكان صنع الاجسام اكثر من صنعه لانه تكون بمقابلة كل فرد
من افراد الاجسام التى خلقها الله اعراض كثيرة لا تحصى عددها والخامس ان المحوس
ما اضافوا الى غير الله الا الشرور والقبائح تنزيها لذات الله والمعتزلة كما اضافوا
الشرور والقبائح نحو الموت والسقم والزمانة والعمى والصمم والشلل الى غير الله
اضافوا ايضا الى الحيوان من الصحة والحيوة والبصر والسمع والفرح والسرور
الى غير الله فكانوا مثل المحوس فى الكفر اضعافا مضاعفة فان قيل كيف يكون
المحوس اسعد منهم ومعهم لاح اما ان كانوا كافرين والكفر كله ملة واحدة او مسلمين
وح لا مساواة فلم تضاعف العذاب بتضاعف الجناية وجنايتهم اكثر فيكون العذاب
كذلك فمن كان اقل جناية كان اقل عذابا هذا هو المراد من قوله اسعد حالا فان قيل
تضاعف العذاب غيب فكيف صح اسعد حالا فلم صح حكمه بالدليل وهو ارتكاب
الجنايات كما ان ارتكاب الخيرات دليل السعادات قوله اذ حسن ما يوجده الله
وخلقه طبيع لان الاعيان حسنها بحسب الطبع لان الوضع خير من العدم
بيانه ان عند الثنوية ان الاعيان على نوعين مستحسنة كالبيض والشياطين
والقردة والخنازير وجميع الرديء مستحسنة كالانبياء الحسنة فما كان خيرا
فبخلق النور وما كان شرا فبخلق الظلمة لان ايجاد القبيح قبيح والمعتزلة
مذهبهم على وفاق مذهبهم ان ايجاد القبيح قبيح لكن قالوا ان الاعيان كلها
حسنة طبعا حتى قالوا ان الخنازير والقردة حسنة طبعا حتى صح مذهبهم ان الله
خالق الاعيان مع انهم قالوا ان ايجاد القبيح قبيح وذكر فى التصرة ان حسن
الاجسام حسى لان حسنها يعرف بالحس وهو مختلف باختلاف الحواس على ان
عند المعتزلة لا وجه للقول بحسن الاجسام لانكارهم قبح ما قبح من الاجسام واذا
انكر قبح ما قبح من الاجسام وطريقة الحس فلا يكون الحس موجبا عندهم فلا يعرف
حسن الاجسام بالحس عندهم وحسن الطاعات عقلى لانها تعرف بالعقل وحسن
الطاعات لا تختلف بالعقول فكان مقدورا لله عندهم الا ابليس والقردة ومقدور
العبد الصلاة والاحسان وهذا فى غاية الاعتساف والخروج عن الانصاف قوله الفاعل



تفاضلهم في الفعلين لان من نسج الديباج والحرير لا يكون مساويا لمن نسج
الكرباس قوله ولقد صدق رسول الله اورد الشيخ هذا الاثر تاكيدا لما قال ان المعتزلة
كالمجوس لان النبي عليه السلام اشار بصريح الكلام الى ما قلنا حيث قال القدرية مجوس هذه
الامة قوله بحقيقة ان افعال العباد هذا هو الوجه الرابع من ضروب المحال الذي
يلزم على تقدير ثبوت قدرة التخليق للعبد بيانه ان الصفات عندهم على نوعين
صفات ذات وهي ما لا يخرج البتة والقدرة منها وصفات فعل وهي ما تثبت وتنفي
فيقال انه تكلم موسى ولم يكلم فرعون فعلى قضية مذهبهم يلزم ان يكون القدرة
من صفات الفعل لانهم قالوا انه يقدر على افعال نفسه ولا يقدر على افعال غيره
فيثبت وينفي فيكون من صفات الفعل فيكون حادثة وهو كفر ثم يقول لا خ اما ان
يجعلوها حادثة وح تركوا مذهبهم ان القدرة من صفات الذات او يجعلوها
قديمة من صفات الذات وح تكون القدرة شاملة لافعال الخلق وح تركوا مذهبهم
ان القدرة لا يتعلق افعال الخلق فاما ان يجعلوها قديمة ومن الصفات الذات وح
هذا لم يتعلق افعال الخلق وح بطل فرقهم بين صفات الذات وصفات الفعل ان
ما ينفي من صفات الذات وما ينفي ويثبت من صفات الفعل قوله اذ ما ينفي
ويثبت يخص ولا يعم هذا فرق الذي قالوا بين صفات الذات وصفات
الفعل لانهم قالوا صفات الذات ما تثبت ولا تنفي لا يجوز ان يقال لعلم زيدا ولا يعلم
عمروا ولكن يجوز ان يقال يرزق زيدا ولا يرزق عمروا ويخص ولا يعم يعني
صفات الفعل خاص فليس بعام وصفات الذات عام وليس بخاص لانه
لا يجوز ان يقال يعلم هذا ولا يعلم او يقال يقدر على هذا ولا يقدر على هذا
بل انه قادر على جميع المقدورات عالم بجميع المعلومات ولكن يجوز ان يقال
يغفر هذا ويرحم هذا ولا يغفر هذا ولا يرحم هذا وعندنا كلها قديمات لا تحتاج
الى هذا الفرق قوله بحقيقة ان العبد لو كان خالقا لفعله لوقعت المشابهة
هذا هو الوجه الخامس من ضروب المحال وبيانه ان فعل الله لما كان اخراجا
من العدم الى الوجود وفعل العبد كذلك كان اخراجا من العدم الى الوجود
كان كل واحد من الفعلين سببا صاحبه فوقع التشابه بين فعل العبد وفعل الله

قوله والاخراج والمخرج والايجاد والموجد عند هم واحد وهذا لبيان تحقيق التشابه
يعني عند هم التكوين عين المكون فيكون الاخراج والمخرج واحدا والايجاد والموجد واحدا
بيانه ان حركة المرتعش تخلق الله و والخلق عين الحركة فتكون حركة المرتعش مفعوله
وفعله وحركة الاختيارية تخلق زيدا والخلق عينها فتكون هذه الحركة مفعول زيد وفعله
ولا فرق بين حركة وحركة فكان فعل العبد وخلقه كفعل الله وخلقه وقد نفى الله و
هذه المشابهة بقوله و ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم وهذا
والله اعلم استفهام بمعنى الانكار والنفي فكان الله نافيا ان يكون من احد خلق كخلقه
فان قيل لا تشابه بين فعل الله وفعلنا وان كان كل منهما اخراج من العدم الى
الوجود لان فعله حكمة وصواب قطعا وفعلنا ان يكون خطاء ويحتمل ان يكون طاعة
ويحتمل ان يكون معصية وذلة لان الادمي ذليل فيكون فعله ذلة فمحال تشابه بين
فعل موصوف حكمة وبين ما هو سفه وذلة لما ثبت ان فعل الله وفعل الخلق تشابها
باعتبار ذاتهما ثم فنيام المعاني الاخر هما لا يزيل المشابهة فان الحركة لما كانت مشابهة
الحركة في ذاتهما فكونها في محلين لا يؤثر في ازالة التشابه وان السواد لما لم تكن مشابهة
الحركة فكونها في محل واحد لا يوجب التشابه بينهما بيانه ان الحركة حركة سواء سميت حكمة
او سفها طاعة او معصية صوابا او خطاء ذلة او خضوعا لان هذه المعاني وراء ذات
الحركة لان كونه حكمة باعتبار العاقبة الحميدة وكونه سفها باعتبار انه ليس له عاقبة
حميدة وكونه طاعة باعتبار كونه موافقا للامر وكونه صوابا باعتبار الشرع وكونه
ذلة وخضوعا باعتبار النية والعقل فثبت ان المشابهة الواقعة بالذات لا تبدل
بهذه الاسامي على انا نقول ان فعل الله ذلة وخضوع عندكم لان فعله عين المفعول
عندكم او المفعول ذليلا فيكون فعله ذلة ايضا فسنوبان في كونهما ذلة وخضوعا
فتشابهان فان قلتم لو وقع المشابهة بين فعل الله وفعل الخلق باعتبار ان كل واحد
منهما اخراج من العدم الى الوجود لوقع المشابهة بين الله وبين عبده لانه عالم
والعلم مع العلم تشابهان قلت هذا غلط عظيم لان علم الله قديم بالاتفاق وعلمنا
حادث والقديم لا يجعل الحادث اما فعل الله فمتى حدث عندكم عين المفعول والحادث
يشبه الحادث فان قلتم ان فعل الله يحصل بلا علاج وبلا مباشرة سببا ولا تعب فلا يكونا

تشابه ص

متشابهين قلت قد بينا ان هذه المعاني لا توجب المشابهة الشاهد باعتبار الذات لانها
معاني وراء الذات فلا توثر في ازالة ما ثبت بالذات لانها معاني حلت محله وثبت بالضرورة
التي يصير دافعها مكابرا يعني العلم الضروري الوجداني والضروري البديهي
حاكم بالفرق بين الفعل الاختياري والاضطراري ومن انكر كان مكابرا قوله
وبما ذكرنا من الدلائل السمعية نحو قوله ﷻ اعملوا ما شئتم وقوله ﷻ جزاء بما كانوا
والمعقولية من نحو الامر والنهي والوعد والوعيد قوله ان العبد له فعل فعل
فاعل قوله ثبت قوله ليس هو خالقا له جوابه اشكال يعني لما ثبت ان للعبد
فعلا كان هو المخترع فاجاب بانه ليس هو خالقا له لما اقمنا من الدلائل الدالة
على عدم قدرة الخلق للعبد قوله ولم يضر العبد خلق الله ﷻ اياه مضطرا
هذا جواب اشكال ايضا يعني لما لم يكن له قدرة الاختراع كان مضطرا فاجاب بانه
لا يضير خلق الله اياه لما اقمنا من الدلائل على ان له فعلا اختياريا قوله
وان كان لا وجه للخروج عن معلوم الله فان قيل هذا عين الضرورة فانه لما
لم يكن له الخروج عن خلق الله ﷻ كان مضطرا بالضرورة قلت قد بينا انه مختار
مع ان الله ﷻ خلق هذا الفعل فيه لانه خلق فيه الفعل الاختياري فلا يكون الفعل
ضروريا ولانه خلقه حين قصده المكلف وباشر سببه فكان اختياريا منه ولانه
ثبت ان له فعلا فلا مضطرا فان قيل ان الله ﷻ علم بان فرعون يكفر فقضى
عليه الكفر ولا يمكنه الخروج عن حكمه وعلمه قلت ان الله ﷻ علم ان فرعون يكفر
باختياره وقضى عليه الفعل الاختياري وعلم الله منه الكفر باختياره فحكم انه
وقضاؤه وارادته لا يخرجه عن الاختيار وقد دفع لنا هذه الاشكاج مع اثر
زمانا فالزمهم هذه النكتة الغوية الغالبة قوله وثبت مجموع الدلائل
اي الدلائل التي دلت على ان قدرة الاختراع لله ﷻ والدلائل انه دلت على ان
للفعل فعلا ان دخول مقدور تحت قدرة قادرين جائز هذا اتضاحوا اشكال
وهو ان قدرة الاختراع لو كان لله ﷻ وللعبد نوع فعل في المفعول فكان المفعول
الواحد داخلا تحت قدرة قادرين وهذا غير معقول وقال الشيخ ﷺ ان غير
المعقول ما ردته العقول ولا يرد عليه النقل وقد بينا بالدلائل العقلية والسمعية
ان الله ﷻ خالق وان العبد فاعل والمفعول داخل تحت القدرتين وانتم لا تفرقون
بين المعقول والمفهوم والممتنع لان الممتنع دخول المقدور الواحد تحت قدرتي

الاختراع وقدرته في الاكتساب ما دخول المقدور الواحد تحت قدرته في الاختراع
والاكتساب فمعقول ليس بممتنع فان قيل قد ثبت بما دللت ان الله هو خالق هذا
الفعل وما خالق الا احداثه واخراجه من العدم الى الوجود فاي شيء يتعلق قدرة
العبد وكيف يكون يتعلق قدرة العبد بهذا الفعل المحدث الموجد بايجاد الله
مخلوقا قلت قد قامت الدلائل على ان هذا الفعل مخلوق الله وهو مكسوب العبد
فالواجب بعد ذكر الاتباع والانقياد ليس ان الاقرار بالصانع فرض بالنظر
الى الدليل القاطع من غير ان يدركه الوهم والحس والخيال وكذا الاقرار
بالروح والملك والجن والشياطين ثابت فان قيل لا بد للسكوت عن البيان
في موضع البيان قلت نبتني على اصل البدع اعلم ان الله هو اجرى سنته ان
العبد اذا قصد فعلا وباشر سبب احدث الله له ذلك الفعل وخلقه واوجده
فيكون الله هو المخترع لفعل العبد باختياره لولا اختياره وقصده الفعل لما خلق
الله هو ذلك الفعل فعلا له فتاثير قدرة الله هو في اخراجه من العدم الى الوجود
فعلا للعبد وتاثير قدرة العبد في كون ذلك المخترع فعلا له بيانه ان الحركة تسمى
شيئا مخلوقا وموجودا او طاعة او معصية ومكسوبا من حيث النشأة والمحل فهو
والموجودية تضاف الى خلق الله هو ومن حيث الطاعة والمعصية والمكسوبية
تضاف الى العبد لولا تاثير قدرة العبد فيما اضيف الى العبد كما لا تضاف
اليه الحركات الاضطرارية فتبين ان الحركة حركة بقصد العبد موجد بايجاد
الله هو لانه لو قصد السكون بدل الحركة يخلق الله هو السكون فيه فلما قصد الحركة
خلق الله فيه الحركة فتبين ان كونه حركة بقدرة العبد وكونه موجودا خلق الله هو
هذا تمام هذا البحث فاحفظه بتوفيق الله وتاييده قوله واعتبارهم بالشاهد
فاسد نقول لهم ما تعنون بقولكم ان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين في تعنون
به انه من جهة الاختراع والاكتساب وصورة النزاع ثم نقول ان الدلائل العقلية
والسمعية تدلان على جواز دخول مقدور واحد تحت قدرتين في الاختراع والاكتساب
فان قال دليل الشاهد فان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين في الشاهد ممنوع
فكذا في الغائب فلك منع هذا الاعتبار فاسد لان الشاهد دليل الغائب فيما قام دليل
النسوية كالوجود فانه علة الرؤية في الشاهد فكذا في الغائب بخلاف الموجود في
الشاهد فانه لا بد له من مكان او حيز بخلاف الغائب فانه منزه عن المكان والحيز لقيام

الدليل التفرقة فلنا فيما نحن فيه فان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال لانه لا قدرة
لاحد على مقدور الغير فان الحركة التي كانت مفعول زيد لا تكون مفعول عمرو في ما في الغائب
الامر بخلافه فان قدرة الله شاملة لما علمنا وافعالنا فتكون مفعولة كسبا ومفعولا لله
خلقا قوله تحقيقه اي تحقيق دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين بيانه
ان الامة اجمعت ان القدرة ها تكتسب العبد الفعل لخلق الله ولا تدبير للعبد في هذه
القدرة ويسمى هذه القدرة عندنا قدرة الكسب وعندكم قدرة الخلق فكان العبد قادرا
على اكتساب الفعل عندنا وعلى خلق الفعل عندكم بالقدرة الله ولانه لو لم تخلق هذه القدرة
فينا لم نقدر على الكسب ولا انتم على الخلق فلو لم يكن الله قادرا على هذا الفعل لم يكن
قادرا على اقدار غيره عليه فثبت انه قادر عليه فثبت ان دخول مقدور واحد تحت قدرة
جايز عقلا بل ثابت قطعا بل واجب نصا وشرعا قوله كمن لا علم له بشيء يستحيل
منه اتيانه العلم لغيره يعني ان احدا اذا اراد ان يعلم احدا شيئا فلا بد له من علم به حتى
يعلم غيره به فكذا ما منا فلا بد له من قدرة على الفعل حتى يجوز ان يقدر غيره عليه
فان قيل ان الله اذا علم شيئا انه اسود ثم اعلمناه به انما يكون ما ثبت لنا علما
بذكر الشيء اذا اعلمنا على الوجه الذي علم بيانه ان الله اذا علم شيئا انه اسود واعلمنا
به بانه اسود كان ما ثبت لنا علما به على ما اذا اعلمنا انه ابيض واثبت لنا لا يكون
علما بل يكون جهلا فكذا هذا في قدرتنا واقداره اياها فقدرته على هذا الفعل قدرة اختراع
فينبغي ان يكون اقداره اياها عليه قدرة الاختراع ليكون اقدارا او حيث اقدرنا قدرة
الاكتساب ثبت انه لا قدرة له على افعالنا قلنا لما قلت انه اقدرنا اقدرته بان له قدرة
ثم نقول لا ثبت لنا قدرة الاختراع للمنافاة فان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتي
الاختراع وبما ذكرنا من الدلائل الدالة على ان ليس للعبد قدرة الاختراع وثبت مجموع
الدلائل ان لله قدرة الاختراع وللعبد قدرة الاكتساب فاما المعلوم الواحد
يجوز ان يكون معلوم الحق ومعلوم الخلق ولا منافاة بين العلم والعلم وقام الدليل
على ان تعلقها بالمعلوم بجهة واحدة وفي المقدور قام الدليل على ان تعلقها بالمعلوم
بجهة واحدة وفي المقدور قام الدليل على تعلق القدرة بالمقدور في جهتين فامتنعا
قوله ومما يزعمون من اثبات الشركة وذكر ان المقدور الواحد داخل تحت قدرة

قادرين وهذا شركة وهذا منهم حمل بحقيقة حد الشركة فان الشركة انه تفرد
كل واحد منهما بما هو له بحيث يكون لكل واحد من الشريكين ما ليس لصاحبه وهو نسبة حقيقة
حد كشركة العنزة والمحلة هذا استدلال بالعرف والمعروف واجماع العقلاء فان
الشركة في المحلة تفرد كل واحد من الشريكين بنصيبه وكذلك شركاء العنزة تفرد
كل واحد بنصيب لا يملك هذا نصيب غيره ولا غيره نصيب هذا فثبت انهم جاعلون
بحقيقة حد الشركة قوله وكما يفعله المجوس اعلم ان المشرك على نوعين مشرك
شبه شريكا في تخليق العالم وهو المجوس فانهم قائلون بالصانعين ويجعلون
ما هو مخلوق الله من الخيرات غير ما هو مخلوق الشريك وما هو مخلوق الشريك
من القبائح غير مخلوق الله والآخر من شبه شريكا في استحقاق العبادة
دون التخليق وهم عبدة الاصنام فانهم يعبدون الاصنام كما يعبدون الصانع
ولكن لم يجعلوا الاصنام خالقا لشيء اخلقه الله ولكن جعلوها شريكا في العبادة
فقط وما كان عباده لله لا يكون للاصنام وما كان للاصنام لا يكون هذا هو
حقيقة الشركة وحدها قوله وهو ما تقوله المعتزلة لان حد الشركة ما يتفرد
كل واحد من الشريكين بنصيب معين ومذهب المعتزلة على هذا المنوال لانهم اضافوا
الاعيان والافعال الاضطرارية الى خلق الله واضافوا الافعال الاختيارية
الى انفسهم فسموا بها وكانوا هم القائلين بالشركة بل شركهم اعظم من شرك المجوس
لان المجوس ما جعلوا لله الا شريكا واحدا والمعتزلة جعلوا جميع الحيوانات شركاء لله
بل جميع الجمادات ولان المجوس ما اضافوا الى الشريك الا القبائح وانهم اضافوا
الى انفسهم الخيرات والقبائح ولان المجوس ما جعلوا انفسهم شريكا وانهم جعلوا
انفسهم شريكا فثبت انهم هم القائلون بالشركة وانهم هم الملعونون بالمجوس وانهم
هم الراجحون على المجوس في الشرك عصمنا الله عز ذكر قوله لا ما يقول نحن لا نقول
نحن الافعال الاختيارية مخلوق الله مكسوب العباد وثبوت شيء مضاف الى
فاعلين بمعنى كون الافعال الاختيارية مضافا الى الله من جهة الخلق ومضافا الى
العباد من جهة الكسب لن تعرف شركة الا من جهة العرف كما ذكرنا في شركاء العنزة

والمحلة ولا من جهة الشرع فان ما هو ملك العبد هو بعينه ملك الله ملك تخليق لم يزل ولا يزال
من المخلوقات عن ملكه بتملك العباد ولم يقل احد ان العبد شريك الله في ما يملكه من الاعيان
والضياع والعبد فعلم ان ما هو ملك العباد بتملك الله اما ما لهم ملك الله بتخليق الله اياها
فثبت ان مذهبنا البتة عين مذهب السنة والجماعة وما ذهب اليه المعتزلة عين مذهب
المجوس واخوانهم من الثنوية قوله وما يزعمون ان من افعال العباد ما هو قبيح
اعلم انهم قالوا في اثبات دعواهم ان الافعال يخلقها العباد انه لو كان الافعال تخلق
الله وهي من الافعال ما هو قبيح والايجاد القبيح قبيح لكان ايجاد الله قبيحا وهذا هو
الشنع بان هذه النكتة فاسدة لان بعض الافعال حسن عن الصلوة والزكوة والصوم
والحج وايجاد ما هو حسن حسن وليس بقبيح فيقبح ان يكون هذه الافعال تخلق الله
على هذا الاصل فثبت ان ما قلتم فاسد لان عندكم جميع الافعال الاختيارية حسنها
وقبيحها تخلق العباد هو قوله لما بنا بالدليل يعني اثبتنا بالدليل ان العبد له فعل
واثبتنا بالدليل ان ليس له قدرة الاختراع واثبتنا بالدليل ان الله هو الخالق الموجد
واثبتنا بالدليل القاطع ان الله حكيم فثبت بمجموع الدلائل ان خلق الضياع والمعاصي
حكمة وان الله تعالى في ايجادها حكيم قوله غير انكم جاهلون بجهة الحكمة لانهم حكموا
بكون ما اطلاع لهم على وجه الحكمة بالسفه وهذا جهل منهم لانهم قاصرون عن ادراك
حكم البشرية فكيف يطلعون على حكم الربوبية قوله ونلقنهم ما يلقنهم من اخوانكم
المجوس والثنوية بيانه ان المعتزلة شوافعهم على مذاهب المجوس وقواعدهم
وشيوخهم على منوالهم ومذهب المجوس ان ايجاد القبيح قبيح والحكيم ما لا يفعل فيه
منفعة والسفه ما لا منفعة فيه للفاعل ولهذا زعموا ان كل فعل للنور فهو في نفع نفسه
وهو خلاصة عوالم الظلمة فاخذت المعتزلة هذين المذهبين وزادوا وقالوا
ان الحكيم ما كان فيه منفعة اما للفاعل واما للمفعول والسفه ما ليس فيه منفعة اما
للفاعل ولا للمفعول واستدلوا بالشاهد فان الحكمة في الشاهد والسفه ما قلنا
واصحابنا نصريهم يفرقون بين الشاهد والغايب وقالوا لهم ما تقولون في عبد زنى
بامة وباصهارها ولم يمنعهما مع انه قادر على منعهما بل خلق فيهما الزنا بل في الشهما
فهو الزنا وهذا قبيح في الشاهد وليس بقبيح في الغايب فعلى هذا خلق الكافر قدرة

الكفر وهذا قبيح في الشاهد غير قبيح في الغائب فثبت الفرق بين الشاهد والغائب ويطل
التسوية بينهما قوله بقول الحكمة ماله عاقبة حميدة والسفه ما ليس له عاقبة حميدة
وجمهور أهل الحديث يقولون القبيح ما نهى عنه أو أمر بضده والله ليس بمنهي عن
إيجاد الكفر والعبد منهي عن اكتساب الكفر فكان خلقه الكفر غير قبيح واكتساب
العبد الكفر قبيحا وقال بعضهم القبيح ما يعود به على فاعله الضرر المحض والله
لا يعود إليه ضرر ما في خلق الكفر والمعاصي فلا يكون فعله قبيحا والكافر يعود عليه
باكتسابه الكفر ضرر محض فكان اكتسابه الكفر قبيحا وكذلك المدح والذم فكل فعل يعود
الضرر إلى فاعله كان فاعله مذموما وما لا يعود ضرورة إلى فاعله كان محمودا وحسنا.
مجموعا فنقول مذهب المعتزلة أن الكاسب مذموم فالموجد أولى من الكاسب وكان
مذموما أيضا ومشايخنا قالوا الحكمة ماله عاقبة حميدة والسفه ما ليس له عاقبة حميدة
قوله على تخلق المتضادين نحو الكفر والإيمان والتكذيب والتصديق وإيجاد
المتقابلين نحو الحسن والقبيح والكافر والمسلم والضار والنافع قوله من يوجد
منه نوع واحد كان مضطرا لأنه لا يقدر على نوع آخر كما قال الثنوية في النور والظلمة فإنها
عاجزان عندهم قوله ولهذا كان تخلق ما حسن من الأحسام وقبح هذا الزم على
المعتزلة حيث خالفوا الثنوية في تخلق الأجسام المستحقة المستقذرة والأعيان
الضارة وقالوا شمول قدرة الله على الأعيان الحسنة والقبيحة والضارة والنافعة
وعندنا هذا حكمة بالغة أما قوله حسن من الأجسام وقبح نحو الطاوس والحية
وطاب وحسن نحو الغنم وخبث الأرض والأشياء الطيبة والأشياء المنتنة ونفع
وضر نحو الشهد والسم والآلام واللذات كان الكل وشرينا شيئا للابتلاء وما كان سببا
للابتداء قوله وفيه أيضا أي في شمول قدرة الله على المتضادات قوله أيضا
يعني كما أن فيه بيان كمال القدرة حيث قدر على المتضادات ففيه أيضا إظهار القدرة
على فعل الغير وتبيان أنه موجد لذاته غير محتاج إلى معونة الغير بخلاف الخلائق
فإنهم يحتاجون إلى خلقه في اكتساب المطالب قوله أنه قادر على تحل قدرة غيره معذور
الله وأما الأفعال الاختيارية فمحل لقدرة العباد والمراد من القدرة التي كانت مقارنة
للفعل وهي التي يكون محلا أن قدرة العباد تؤثر فيه دون غيره والقدرة الكاملة تؤثر فيه
أيضا فثبت أنه تصرف في محل قدرة العباد قوله خيرها وشرها نحو الإحسان وأخذ
مال الغير والإيلام وقوله حسنها نحو الصلوة وقبيحها نحو الزنا ثم كان إيجاد ما حسن

من الاجسام كابليس ومردة الشياطين والقردة والخنازير والذباب وحشرات
الارض حكمة واعترف المعتزلة بهذا وخالفوا التنوية في تخليق هذه الاجسام فثبت
ان خلق المعاصي والافعال القبيحة كائنة بحكمة بهذا الدليل قوله على انا لا نعول
على الاطلاق انه خلق الكفر ان قضاى العقل ان يكون بعضي قبيحا لانه انكر نعم
المنعم وكفرانه والعقل يحكم بقبح كفرانه فكان الكفر قبيحا في حكم العقل وما يكون
حسنا فلو قلنا ان الله خلق الكفر على الاطلاق لم نعلم من هذا الكلام انه خلق
الكفر قبيحا ام حسنا واحاد الكفر قبيحا حكمة واحاد حسنا سفه وقد نا الكلام
وقلنا ان الله خلق الكفر قبيحا باطلا شرا فاسدا منهيا عنه فكان ايجاد الله
حكمة لما ان في ايجاد الكفر عاقبة حميدة وهي اظهار ما علم وتحقيق الوعد والوعيد
وتصديق اخبار لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين واكتساب الكفر كان
قبيحا لانه منهي قبيح شرا باطلا من اكتسب القبيح الشر الباطل كان موصوفا به
فكان الله بايجاد حكيما والكافر باكتسابه سفيها وقوله فايجاد عليها كان
حكمة قوله وانما السفه بحصوله حكمة حسنا صوابا وانما يكون خلق الكفر
سفيها اذا خلقه على صفة كونه حكمة وصوابا وحسنا اما اذا خلقه شرا باطلا
لا يكون سفيها قوله وهذا باطل قولهم اني بينا ان الحكمة ما كان عاقبته
محمودة والسفه ما كان عاقبته مذمومة قوله لان الايجاد فوق الاكتساب
لان الايجاد اخراج من العدم الى الوجود والاكتساب مباشرة الاسباب
قوله فان استخفاف الذم بفعل السفه هذا هو الجواب عن قولهم ان الايجاد
فوق الاكتساب يعني ان استخفاف المذمة باعتبار فعل السفه قوله لما له في حقه
من وضع العاقبة الحميدة العبد في حقه اي في حق الكفر في حق العبد من وضع العاقبة قوله صح
اي العاقبة الوصية ولما يقصد بحصوله على ضد ما يقتضيه يعني العقل يقتضي
ان يكون الكفر قبيحا شرا باطلا والكافر يقتضي بقصده بحصوله حسنا حقا فكان
سفيها فكان الله بايجاد على هذه الصفات حكيما والكافر باكتسابه قاصدا لكل
الصفات قبيحا سفيها فان قيل لو كان الله هو الذي تولى تخليق الكفر لكان
الله خالقا للكفر والمعاصي فينبغي ان يصح قولنا يا خالق الكفر والمعاصي صح

قولنا خالق الارض والسماء وقد اطبق الامة على جواز قلب ان الله خالق كل
الاشياء ولا يدخل فيه الكفر والمعاصي الا ان الاضافة على نوعين اضافة الى
الاشياء واضافة الى شيء معين من الاشياء فاضافة الى مجموع الاشياء لبيان
عظمته واضافة الى شيء معين لبيان تعظيم ذلك الشيء المعين والكفر ليس بجائز
التعظيم فلذلك لا يصح قولنا خالق الكفر والمعاصي كما لا يجوز قولنا يا خالق
العذرة والخنازير مع ان هذه الاجسام خلق الله عندكم وعندنا فكذا هذا قوله
وما يزعمون ان ليس وراء الوجود شيء وهذا الزعم وقع منهم على سنن مذهبهم
لان عندهم ان الموجودات قبل وجود ما شيء وعرض وسواد وحركة فكان
تاثير القدرة في الوجود دون الشيئية والعرضية وهذا على اصلنا باطل مفض
الى قدم المحاسن وفيه ما فيه من الكفر قوله فثبت بمجموع الدليلين اي
الدليل الذي اقمنا على ان العبد له فعل والدليل الذي اقمنا ان العبد ليس له قدرة
للتخليق ولا موجد الا الله فهذان الدليلان يبطلان ما قالوا ان ليس وراء
الوجود شيء يخلق به القدرة قوله ولا حاجة بنا الى بيان الجهة التي يخلق
بها القدرة هذا جواب اشكال وهو ان يخلق القدرة التي تتعذر بها واحد خارج
عن العقلين ادعى فعليه البيان فاجاب الشيخ بانه لا حاجة بنا الى بيان الجهة
التي يخلق القدرة بها بنا الحاجة الى اثبات ان العبد مختار وله فعل وان المخترع هو
الله قوله وقد فرغنا عنه بنا ان قدرة العبد تخلق تكون هذه الحركة حركة طاعة
ومعصية وقدرة الرب تخلق بها من حيث انه شيء وعرض وموجود وبيانه قد مر
ان كونها حركة بقصد العبد لانه لو قصد السكون فالله خلق عقيبه قصد السكون
واما كونها طاعة باعتبار نيته امتثال الامر وكونها معصية باعتبار نيته ارتكاب النهي
وكونها حسنا وقبيحا مما قلنا من الحمية والاخلاص فثبت ان كون الحركة حركة
وطاعة ومعصية وحسنا وقبيحا قدرة العبد وكونها شيئا وعرضا وموجودا قدرة
الحق قوله وقلنا ان الايجاد من قبل العبد هذا جواب اخر عما قالوا لو كان الفعل
مخلوق الله لكان الثواب والعقاب الوعد والوعيد والامر والنهي راجعا الى الله
فاجاب الشيخ بانه لما ثبت ان الايجاد من قبل العبد وان العبد له فعل فيتعلق
الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي بفعل العبد دون الايجاد قوله

وان كان ذكر غير متعلق بالايجاد قوله والمعصية فعل العبد فجاز ان تعلق
الثواب والعقاب وهذا جواب اشكال ايضا وهو ان المقدور انما كان داخلا
تحت القدرتين فكيف يتصور ان يكون الثواب والعقاب بمقابلة الفعل
الفعل العبد دون الايجاد فاجاب الشيخ بان الثواب والعقاب باعتبار
كونه طاعة ومعصية لا باعتبار كونه شيا وعرضا وجوادا ومن حيث الطاعة
والمعصية فعل العبد فجاز ان تعلق الثواب والعقاب بفعل العبد وان كان
ذكر غير متعلق بالايجاد قوله على ان عندنا الموجب بالجر والله باختيار العبد هو هو
بفعل العبد بيانه ان الفعل الصادر من العبد هو فعل العبد كسبه باختياره
والله خلق هذا الفعل في العبد بعد قصده واختياره هذا الفعل فيكون هذا
الفعل مجعولا لله لانه خلقه لا فعل الله لان فعله الايجاد وانه قائم بذات الله والثواب
والعقاب متجلفان بمجعول الله وهو العبد لا بفعل الله وهو الايجاد فثبت
ان اشكالهم لا يتجه علينا وهذه الكلمات بنا على اصل وهو ان المكون عندهم
غير المكون والثواب والعقاب والوعد والوعيد الذي تعلق بالمكون تعلق
بالمكون فصح قولهم على مذهبهم ان الفعل لو كان بالجاد الله لكان الثواب والعقاب
في مقابلة الايجاد وعندنا المكون قائم بذات الله فلم يكن المكون فعل الله بل
هو مفعول له وكون المفعول فيها لا يوجب فيح الفعل اذا كان له عاقبة حميدة
وعلى هذا الاصل لا يحتاج الى بيان الجهات يعني لا يحتاج الى ان نبين ان هذا
المقدور من حيث انه معصية او طاعة فعل العبد من حيث انه شيء وعرض فعل
الله لانه مجعول فعل الله لا فعله وانما الحاجة الى ذلك لمن يزعم ان المكون غير
المكون حتى ان المعتزلة يزعمون ان للفعل جهات فمن حيث انه فعل الله ليس بقبيح
ومن حيث انه فعل العبد قبيح فان قيل قال الشيخ ابو منصور الماتريدي
اشغل باثبات الجهات للفعل وقال ان الكفر من حيث انه عرض وشيء وموجود
يقبح ومن حيث انه كفر باطل وخلاف الامر وارتكاب المحرم باطل فلم قلت الشيخ
انما شرع باثبات الجهات تسهيل الامر واثباتا للمذهب الحق وابطالا للباطل
من جميع الوجوه قوله ثم ان مذهب جمهور المعتزلة وجه ايراد هذه المذاهب

الفاسدة حصت هذه المسئلة انهم يزعمون ان ما ادعى اصل الحق من الكسب
غير معقول وان تعلق قدرة العبد بالفعل مع تعلق قدرة الله به ممتنع لاستلزامه
الجمع بين القدرتين على شيء واحد وان ليس وراء الوجود شيء يتعلق به قدرة العبد
فاورد الشيخ هذا سبعة في هذه المسائل ليعلموا انهم انما قالوا بهذه المحالات
والممتنعات والمناقضات قوله ان المعدوم شيء يعني ان المعتزلة اطلقوا اسم الشيء
والذات والعرض والحركة والسواد على العدم قبل الحدوث وزعموا ان للعدم
تحققا وثبوتا قبل الحدوث اي حدوث الوجود وان هذه الاوصاف وهي الشيئية
والعرضية والذاتية والعينية ازلية قديمة ولا تعلق للقدرة بها وانما تعلق القدرة
بالوجود قوله والشيء شيء لنفسه يعني ان الشيء شيء بذاته بدون تعلق القدرة به
والوجود موجود لنفسه اي من حيث الشيئية لا من حيث الوجود قوله والقدرة
متعلقة بالوجود دون الشيئية هذا بيان لقوله والموجود موجود لنفسه قوله
وان كان كل واحد منهما راجعا الى الذات الى ان الوجود والشيئية كل واحد منهما
راجع الى ذات العدم قوله وتعلق القدرة بالوجود لا يوجب تعلقها بالشيئية
والعرضية وعدم تعلقها بالشيئية والعرضية لا يوجب تعلقها بالوجود هذا حاصل عدم
مذهبهم قوله فاذن هم قالوا مثل ما قلنا في افعال العباد اعلم انا نقول
ان الله خلق العالم وجعل ما ليس بجوهر ولا عين ولا جسم ولا عرض ولا سواد
ولا بياض جوهرا وعينا وجسما وعرضا وسوادا وبياضا فيكون الشيئية
والوجود كلاهما مخلوقتان محدثتان بخلق الله وقدرته وان كان الوجود والشيئية
راجعان الى معنى واحد واما افعال العباد فشيئيتها وجودها بخلق
الله وقدرته وكونها حركة وسكونا وطاعة ومعصية مخلوقة بقدرة العبد
فهذا حاصل مذهبنا وعندهم شيئية الافعال لا بقدرة احد فلا يكون الشيئية بقدرة
العبد وفيه طريقة اخرى وعندنا شيئية الافعال بقدرة الله لا بقدرة العبد فاذا هم
قالوا مثل ما قلنا ان شيئية الافعال لم تخلق بقدرة العبد وفيه طريقة اخرى وهي
ان شيئية الافعال لما لم تكن بقدرة احد والوجود راجع الى ذات الشيء وليس بمعنى وراء
الشيء فهذا يوجب ان لا تخلق قدرة العبد بالوجود ايضا لانحاد ما فلم يمكنهم تخليق

قدرة العبد الا بقدر ما قلنا وسوكونه حركة او سكونا فاذا قالوا بمثل ما قلنا
من تعلق القدرة بكونه حركة او سكونا دون الشئية والوجود غير انا سميناه
كسبا وهم سموه خلقا فالخلاف في الاسم دون الشئية والوجود غير انا سمينا
كسبا وهم سموه خلقا والخلاف في الاسم دون المعنى وهم قالوا بان احدث
تعلق قدرة العبد بالشئ قوله فانكروا بجميع ما انكروا يعني انكروا علينا
تخصيص افعال العباد دون قدرة العبد وقد قرروا حيث قالوا ان شئية الافعال
ازلية وانكروا علينا ان ليس وراء الوجود شئ تتعلق به القدرة وقرروا به حيث
اضطروا بان قالوا ان القدرة متعلقة بكونه طاعة ومعصية قوله ثم انا
جعلنا الشئية والعرضية متعلقة بقدرة الله بيانه ان المعتزلة ساعدونا فيما
قلنا ان قدرة العبد منقطعة عن شئية الافعال وان القدرة متعلقة بكونه طاعة
او معصية وساعدونا في حق العبد ولم يبق لهم علينا انكار وفيما وراء
ذكر التحقوا بالدهرية والمعطلة لانا جعلنا الشئية والعرضية متعلقة بقدرة
الله وهو الذي ذكروه فيه تعطيل الصانع لان الشئ لما لم يكن بقدرة احد والوجود
راجع الى ذات الشئ فلا يكون الوجود بقدرة احد ايضا فكان وجود العالم لنفسه
وهذا معنى التعطيل قوله والقول بقدم العالم لان العينية والذاتية والعرضية
لما كان ازليا كان قديما والعالم اعيان واعراض فكان قديما قوله وبهذا
تبين لك عوار مذهب المعتزلة اي فساد مذهبهم حيث سموا انفسهم اهل العدل
والتوحيد وهم في الواقع الدهرية والمعطلة قوله وتناقض اصولهم الفاسدة
اما فساد اصولهم فانهم قالوا بان العدم شئ وعرض وعين وهذا فاسد وذكر
قالوا ان الافعال الاختيارية تخلقا وهذا فاسد واما التناقض فانهم قالوا ان
القدرة متعلقة بالوجود فاذا كون الوجود حادثا ويكون زايدا على الماهية
ويكون الوجود على الشئية غيرا ان والمذهب عندهم ان الوجود والشئية راجعان
الى الذات ذاتا ولا معنى ليس الوجود معنى وراء الشئية فهذا يوجب ان يكون الوجود قديما
على زايد على الذات ولا معاندة بينهما فهذه مناقضات ظاهرة وايضا قالوا ان الافعال
مخلوقة لنا ثم قالوا مواد الافعال قديمة وايضا قالوا ان قدرتنا متعلقة بالوجود

ثم قالوا ان الوجود من الاذان فلا يكون العذرة متعلقة الا به وفيه ما فيه من الفساد
قوله وهو عين ما ندعيه اليه خصومنا لان اصل الحق قائلون بان الثواب والعقاب
متعلقة بالوجود كما قالوا به فان قد قلتم بان الوجود بخلق الله وعندهم
بخلقهم فكيف ساعد نومهم في هذا المقام قلنا الوجود بخلق الله وكسبنا فقد
ساعدناهم وساعدونا في ان الثواب والعقاب لا يتعلقان بالشيئة والعرضية
بل ما قلنا اولى لانا اثبتنا الدلائل السمعية قال الله خالق كل شيء فهذا دليل
على ان الافعال بجواهرها ووجودها مخلوق الله وقال الله اعملوا ما شئتم
فهذا دليل على ان للعبد نوع فعل والعقلية لان قضايا العقل حاكمة بان ما سوى
الله ممكن حادث وقد انعقد اصل الحق الكتاب والسنة والمعقول وانهم انما ردوا
للظن والوهم والشكوك وما قلنا اعتراف بعدم العالم من جميع الوجوه يعني من
حيث الذات والشيئة وحدوثه من حيث الوجود قوله وبثبوت الصانع لانا
قلنا حدوث العالم من كل الوجوه ولا وجود للمحدث بدون المحدث لان المصنوع
بدون الصانع محال وقولهم يفضي الى قدم العالم قلنا بثبت الصانع قوله وحدانيته
لانا قلنا ان القديم ذاته لا قديم سواه وانهم قالوا بعدم اصل العالم فيكون قولهم
منافيا للتوحيد ولا نبين ان افعال العباد مخلوقة لله بثبت ان المتولدات باحداث
الله بقطعا فصل في ان المتولدات مخلوقة لله قال المصنف غفر الله اعلم
ان في هذه المسئلة مذاهب لا بد من ذكرها ليتضح النهج القويم اما الاول فمذهب
اصل الحق وهو ان الحق وهو ان هذه الآثار الواقعة عقيب الافعال الاختيارية
مخلوقة لله لا صنع للعباد فيها ولا توجد بطريق التولد ولا بطريق العادة
ولا بدون الفاعل ولا باكتساب الطبع والخلقة واما الثاني فمذهب المعتزلة وهو
ان هذه الآثار الصادرة المتولدة عن الافعال الاختيارية مخلوقة للعباد لا صنع
لله فيها ولا توجد بطريق العادة ولا بدون الفاعل ولا باكتساب الطبع والخلقة
واما الثالث فمذهب بعض المعتزلة احدروساتهم وهو ان الادراكات الحاصلة
بالحواس للعباد ايضا واما الرابع فمذهب ثمامة بن الاشرس وهو ان المتولدات
والآثار الحاصلة الصادرة عقيب الافعال الاختيارية لا فاعل لها لا الله ولا العباد

بل صدرت بحكم العادة دون الايجاب الخلقة والطبيعة فاما الخامس فمذهب
النظام وسوانها فعل الله ٭ بايجاب الخلقة والسادس مذهب ابى العباس القلانسى
وسوانها فعل الله ٭ بايجاب الطبع هذا بيان المذاهب فنقول وبالله التوفيق ان قوله
ان المتولدات مخلوقة لله ٭ قولى متناقض لانه لما قال ان المتولدات فقد اقر
بالتولد والتولد مذهب ايضا ذكره الامام الرازى فى كتابه والتولد ينافى كونه
مخلوقة لله ولهذا بدا صاحب التبصرة ٭ بقوله الكلام فى ابطال القول بالتولد
لكن نقول معنى الكلام ان الافعال التى سميت متولدات عند الخصم مخلوقة لله
ليس متولدة كما زعموا وسماها متولدات مجازا اعتبارا للصورة كما يسمى اهل الحكمة
العلم الحاصل بخلق الله ٭ بعد ترتيب المقدمات نتيجة فوله واذا ثبت ان
العبد ليس له قدرة الاختراع اعلم ان الدلايل القاطعة والبراهين الساطعة
فى ابطال المذاهب الفاسدة وادحاض الحجج الكاسدة نوعان عام وخاص اما العام
فالدليل الذى اقمناه على ان الخلق والاختراع لله ٭ وليس للعبد قدرة الخلق
والاختراع فاذا ثبت هذا بطل قول المعتزلة فى انها مخلوقة للعباد وقول بشر بن
معتمر فى الادراكات انها مخلوقة للعباد وقول ثمامة بن الاشرس فى ان الافاعيل
بها وبطل قول النظام وابى العباس فى القول بايجاب الطبع والخلقة فهذا دليل عام
فى ابطال المذاهب الستة واما الخاص فيأتى فى موضعه وقوله ثبت ان ما يوجد
نتيجة لقوله واذا ثبت يعنى اذا ثبت ثبت وقوله ثبت بيان مذاهب اهل الحق
قوله ما يوجد من الالم والانكسار والحركة آثار للضرب والكسر والاعتماد على الم ٥
الخشب لكن الالم اثر محض والانكسار محسوس والحركة محسوسة ايضا
قوله اما بمعنى الواو فيكون المصنف ٤ جاء بين الآثار الثلاثة للتوضيح
والتفهيم واما بمعنى احدهما فح يكون الالم والانكسار من الآثار المحضة والحركة
من الآثار المحسوسة ولهذا جمع صاحب التبصرة ٭ بين الحركة والالم دون الانكسار
فان قلت ما الفايدة فى تعقيب هذا النظر قلت هذا اوضح وابين واظهر للفهم
والبيان قوله كل ذلك مخلوقة لله فان قلت قوله واذا ثبت ان ليس للعبد
قدرة الاختراع لا يدل على ان الآثار مخلوقة لله ٭ بل يدل على ان هذه الآثار ليست للعبد

فكيف يصح ترتيب الجزاء المذكور على الشرط المذكور قلت لما ثبت ان لا قدرة للعبد
على الايجاد ولا بد من موجد لما ثبت انه هو الموجد ضرورة فكان نفي الخلق عن العبد
اثباتا لله تعالى قوله شرا القدر اعناق قوله وبطل معطوف على قوله ثبت يعني اذا ثبت
ثبت مذهبنا وبطل مذهب المعتزلة ضرورة قوله وسوى العبد خالقها اي خالق
هذه الافعال نظيره الرامي اذا رمى كان مرور السهم وحركاته واصابته الهدف
وما يحدثه فيه من الجراح والالام والموت كل ذلك متولدا من حركة الرمي يدا
بالمحسوس ونزعه اياه والعبد خالق كلها عندهم وعند كلها مخلوقة لله قوله واما
الخاص قوله والذي يوجب بطلان قول المعتزلة لان الالم لو كان فعلا لفاعل
سبب يعني ان الالم حصل بالضرب والضرب سببه لان الله اجرى سنته بخلق
الالم عقيب الضرب فيكون الضرب سببا للالم لاضافته اليه قوله لو كان فعلا
لفاعل الضرب اي للضارب كما قال فعلا لانه يتناول الخلق والكسب كما مر فلا يخ اما
ان يكون للفاعل عليه قدرة ام لا فان لم يكن عليه قدرة فمحال ظاهر لان الفعل
بدون القدرة لا تصور بالاجماع وان كان له عليه قدرة فلا يخ اما ان تعلقت
به عين القدرة التي تعلقت بالفعل الذي سببه او تعلقت به قدرة اخرى
فالاول فاسد بوجهين احدهما ان تعلق القدرة الواحدة المحدثة بمقدورين محال اذ كل
قدرة محدثة لا تتعلق الا بمقدور واحد وثانيهما ان قدرة الضرب مقارنة للضرب
والضرب سابق على الالم فتكون القدرة سابقة على الالم وقد مر ان سبق القدرة
المحدثة على المقدور المحدث محال وفيه نظر تأمل فيهم والثاني فاسد ايضا لانه لو كان
قادرا بقدرة اخرى لما حصل الالم في المحل بالضرب ولما كان الضرب سببا له ولكان
قادرا على تحصيل الالم في المحل بدون تحصيل الضرب هذه النكات التي عنينا بها كلها
ابطال التقديرين تقدير دون تقدير اما النكتة الجامعة الشاملة في ادحاض التقديرين
او بهما لكان قادرا على الامتناع من احداث الالم وكسبه لان القادر من كان متمكنا
من الامتناع كما كان متمكنا من الاحداث والاكتساب وحينئذ يتمكن من الامتناع
علم انه ليس بقادر وانما قلنا انه يتمكن من الامتناع لانه اذا ضرب شخصا سواء

اراد الضارب الالم اولم يرد حصل الالم فهذه هي الكلمة التي اختارها صاحب التمهيد
هو قوله وتحصيل ضده بيانه ان الفاعل لو كان قادرا على تحصيل الالم بقدرة جديدة
او قدرة والقدرة الواحدة تحصل للضدين كل واحد منهما بدلا عن الاخر فحينئذ يمتنع ان تقدر
الفاعل على احداث الراحة واللذة عقيب الضرب بدلا عن الالم واحداثه الحيوة بدلا
عن الموت عقيب القتل وتسكين السقم عقيب الرمي وحينئذ يمتنع اضافة
هذا الاستحالة اضافته بالقدرة قوله وبقاء قدرته بعد موته بيانه ان الرامي
اذا رمى ومات قبل اصابة السهم الهدف لم يبق له القدرة السابقة وحدوث قدرة
اخرى محال فلا يتصور منه احداث الالم في المحل لانه لو جاز هذا لجاز صدور الافعال
المحكمة المتقنة من الجماد ولما صح الاستدلال باحكام الحيوان على علم الله وحكمته
وحيوته ويصح الفعل من العاجز الحاصل وهذا محال وما يفضي الى المحال قوله باجراء
الخلقة ذكر في الكفاية ان المراد من اجراء الخلقة ان الله خلق الحيوان على طبع
تالم بالضرب لا محالة وبيانه انه خلق بعض الاشياء غير قابل للالم كالجماد وخلق بعضها
قابلا كالحيوانات فخلقه واياها على هذه الطبيعة والخاصية بمنزلة خلق الالم فيه
فيفيد انها فعل الله باجراء الخلقة وذكر صاحب التبصرة ان المراد منه ان الله
خلق الحيوان على وجه وخاصية وطبيعة يوجب ذلك الوجه والخاصية ان يخلق
الله الالم عند الضرب عليه والفرق بينهما ان التاويل الاول يوجب ان لا يكون لله
صنع في ايجاد المتولدات البتة ومع هذا يضاف اليه بسبب خلق المحل على هذه الطبيعة
والتاويل الثاني يوجب ان يكون لله صنع ما في ايجاد المتولدات لكن على طريق
الاضطرار دون الاختيار والاول يوجب تعطيل الصانع والثاني الجبر والاضطرار
وكلاهما فاسدان قوله باجراء الطبع معناه طبع على ذلك وهو قريب من مذهب
النظام ولا عينه والتفاوت بينهما ان الطبع عبارة عن الاخلاط والخواص التي كانت
فيها والخلقة عبارة عن الجسم الشامل على الاخلاط والطبايع قوله لما ان القول
يعني ان القول بالايجاب على الله قول باضطرارة فنودي الى ان من جعل شيئا
في محل يوجب ذلك على الله ان يفعل ذلك المتولد في المحل بحيث لا يكون له قدرة الامتناع
والقول به ظاهر الفساد بادي العوار قوله وفي الايجاب حار من قوله باجراء

الطبع قام مقام خبر ان معناه لما ان القول بالايجاب بالعجز والاضطرار
على الله ممتنع صح ولما ثبت ان المتولد ان بخلق الله ثبت ان المقتول مات باجله وان الموت
الحادث بخلق الله فصل في ان المقتول مات باجله اعلم ان الخلاف في هذه المسئلة
في معصيتين احدهما في الاثر الحاصل في المقتول وثانيهما في الاجل وعلى كل واحد منهما اختلافات
ومذاهب اما الاثر الحاصل في المقتول وهو الموت فبخلق الله عندنا وقال الكعبي الاثر
الحاصل في المقتول وهو القتل وانه فعل العبد وعند المعتزلة اجتمع فيه حيثان القتل وهو
فعل العبد والموت وهو فعل الله وفساد هذا المذاهب لا يخفى على عاقل قوله ما ذكرنا اي
في مسئلة الافعال والتوليد يعني بمجموع الدليلين ثبت انه القتل قائم بالقاتل دون المقتول
خلافا للكعبي حيث قال ان القتل قائم بالمقتول وعندنا يصح تسمية الاثر الحاصل بالقتل
قتلا مجازا لا حقيقة كما ذكرناه في مسئلة الاثر الحاصل بالكسب مجازا لا حقيقة وثبت بطلان
قول المعتزلة والكعبي بالدلائل التي اوردناها في فصل التوليد واما الاجل فعندنا واحد
لا يحتمل الزيادة والنقصان وعند ابي الهذيل والمعتزلة الاجل واحد لكنه ان لم يقتل
لما ينتهي وقت قتله وعندنا ان لم يقتل يقتل يعني لو كان اجله القتل يقتل لا محالة وكذا
ساعدنا الجبائي في ان الاجل واحد وانه يقتل لا محالة وقال الباقون من المعتزلة ان المقتول
مقطوع عليه اجله قوله ولا يلزم به بيانه ان الواقع ان زيدا يقتل على راس اربعين
سنة فلو جعل عمره خمسين لم يلزم محالان اربعة وذلك لانه يعلم انه يقتل في هذا الوقت
اولا يعلم فان لم يعلم يلزمه الجهل فان علم وهو هذا فقد زاد زيادة على الاول فنقوله
حتى جعل الاجل مدة يعلم انه لا يعيش الى البته وان كان الثاني فهو ضم الجهل الى الذي
لا يقولون عواقب الامور والتقدير بخلافه واما الرابع فان يكون للعبد قدرة قطع ما
جعله الله اجلا له وقدرة منع الله عن اتمام اجل الذي قدره وكلاهما محال والمستلزم
للمحال محال قوله ووجوب القصاص وللمعتزلة متمسكات يتمسكون بها منها قوله
وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره معمر اخر سواه الاية كتاب ونقصان العمر
لا يكون الا بقطع الاجل والجواب ان تاويل الاية عندنا والله اعلم وما يعمر من معمر
ولا ينقص من عمر معمر اخر سواه يعني يعطى لهذا الثاني من اول العمر ما يكون ناقصا
بمقابلة عمر الاول والهاء راجعة الى من يماثله في الاسم لا الى عين المذكور الاول كما يقال

هذا درهم ونصفه اى نصف درهم اخر بمائل الاول فى الثانى الاسم كذا قال الكبار اهل
اللغة منهم الفراء ذكره فى النصرة ومنها انه لو مات ماجله لا يحب القصاص وايضا
لا يحب الضمان على من ذبح شاة انسان لانه احسن اليه والجواب انه وجوب القصاص
فى القتل والضمان فى ذبح الشاة تعبدى بيانه ان الله لما خلق الموت فى المقتول والمذبوح
ولا صنع للقاتل والذابح فى الموت فيجب ان لا يجب الضمان عليه ومع هذا اوجب عليهما
القصاص والضمان من حيث انه الهنا ونحن عبيده والجواب الثانى ان الله لما
حرم ارتكاب القتل واتلاف النفس والعامل اذا ارتكب المنهى فاوجب الله عليه جزاء
والجواب الثالث انه القاتل لما علم ان الله لما اجرى سننه بخلق الاثار عقيب مباشرة الافعال
الاختيارية وقد باشر الافعال اختيارا وقد باشر الاثار اضطرارا فيكون مباشرا اختيارا
ويجب عليه القصاص فى العمد والدية والخطا وهو المراد من قوله او الضمان وصاحب
التمهيد ذكر للكل جوابا واحدا ولما ثبت ان المقتول ميت باجله ولا يمكن للعبد ان
يقطع اجل احد ثبت انه لا يمكنه ان يمنع رزق احد فصل فى الارزاق ومنى جمع
رزق بكسر الراء دون الفتح لان الرزق بفتح الراء مصدر والاول اسم لما يرزق به
قوله ومن هذا الفصل اى من هذا النوع يعنى قول المعتزلة فى الارزاق يطيب قولهم
فى الاحوال ووجه الالحاق انهم قالوا للعبد ولانه قطع اجل جعله الله اجلا لغيره ولانه
منع الله عن ايفاء عبده الى ما قدر فى حقه من الاجل فكذلك قالوا للعبد ولانه منع
رزق جعله الله رزقا لغيره وذكر فى التبصرة ومما يماثل هذه المسئلة مسئلة الارزاق
ووجه المماثلة ما قلنا قوله الرزق المملك اعلم ان الرزق فى اللغة اسم للشئ
المقتدر ولهذا سمى اصحاب الوظائف المعينة من نزفة وقد رزق الامير الجيش
وقد يستعمل بمعنى الملك يقال هذا رزقى وملكى ويستعمل بمعنى الغذاء قال الله
وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها اى غذاؤها واذا كان اسما للملك فمن
المجاز ان ياكل الانسان رزق غيره بسبب الغارة والسرقة والاباحة وان منع
الله نوعا انصال رزق غيره اليه وان لا ياكل رزقه او ياكل رزقه غيره وهذه
الوجوه الاربعة سائغ كونه ملكا وعندنا لما كان اسما للغذاء فلا يجوز ان ياكل
رزق غيره او ياكل رزق غيره اولا ياكل رزقه او يمنع الله عن ايصاله نستحقه

والذى عوّلوا عليه ان الحرام لو كان رزقا لما جاز التعذيب عليه ولا صلا الحق ان الرزق
لما كان منقطعا على الملك والغذاء فلا يكون محكما فى ارادة الملك ولانه لو كان عبارة عن
الملك يلزم ان ياكل الانسان رزقه مدة عمره اذا لم يكن له ملك ثم نتج ان نقال ان فلانا
عاش ماية سنة ولم ياكل رزقه ولانه يلزم جواز ما غير الانسان رزقه لان الدواب
لا ملك لها لعدم اسباب الملك فى حقها وانه مما يوجب تطرق الكذب فى كلام الله حيث
قال الله ﷻ وما من دابة الا على الله رزقها ولانه لو كان عبارة عن الملك فلا يخ اما
ان يكون بصفة الغذاء او بدون هذه الصفة لا جايز ان يكون بدون هذه الصفة لاستحالة
فيتقيد بقيد الغذاء وحينئذ ثبت انه اسم للغذاء ضرورة وقيل هذا الخلاف لغوى
لا عقلى والله الهادى ولما ثبت ان الحلال والحرام رزق وكل بارادة الله ﷻ وقضايه
فثبت تعميم المرادات فصل فى ان المعاصى بارادة الله ﷻ اعلم ان فى هذه المسئلة
دليلين عام وخاص لها العام قوله واذا ثبت يعنى اذا ثبت ان الله ﷻ خالق الافعال
كلها خيرها وشرها وانتفاء الخصوم انه ﷻ فاعل مختار والمختار متى لم يكن
مجبورا لانه ضده ولا اختيار بدون الارادة فثبت انه ﷻ خالق لجميع الافعال مريد لها
فثبت ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة خلق الافعال وقوله فهو بمشيئة الله
هذه اوصاف سبعة المشيئة والارادة والرضا والمحبة والامر والقضاء والقدر
وفى الحقيقة خمسة لان المشيئة والارادة واحدة وكذلك الرضاء والمحبة وعندنا
الطاعات بمشيئة الله وارادته ورضاه ومحبته وامره وقضايه وقدره والمعاصى
بقضايه وقدره وارادته ومشيته دون رضاه ومحبته وامره وعند المعتزلة
لا يوجد واحد من هذه الصفات فى المعاصى ويوجد بعضها فى الطاعات والعكس
لازم وجودا وعدما قوله تيسيرا على المتعلمين انما قيد بهذا القيد ليلا يظن
احد ان الارادة ملازمة للعلم بل للتكوين قوله وما علم ان لا يكون اراد
ان لا يكون فان قيل المعدوم ليس مرادا فكيف صح قوله اراد ان لا يكون
قلت الارادة عندنا فى احدى الروايتين ملازم للفعل وهو الصحيح كما ذكر
فى اول هذا الفصل وفى احدى الروايتين موافق للعلم والفرق بينهما انها اذا
كانت ملازما للفعل لا يكون المعدوم مرادا واذا كان موافقا للعلم يكون المعدوم مرادا
لانه معلوم والمعلوم مراد واشار الشيخ ﷺ فى هذا الفصل الى الرد على من حيث قال

اولا وما لم يوجد منها لم تكن بارادة الله وقال ثانيا وما علم ان لا يوجد الا دان لا يوجد
وعند المعتزلة الارادة موافق للامر فما كان مامورا كان مرادا وان لم يوجد وما كان
منهيا لم يكن مرادا وان وجد قوله ان المعتزلة يعلقون اعلم ان للمعتزلة دلايل
سمعية وعقلية اما السمعية فقوله ٥ وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اخبر الله ٥
انه خلقهم جميعا للعبادة وعندكم انه خلق الكفر والعصيان لا للعبادة بل للكفر
والمعصية وانما قلنا لانهم خلقهم للكفر لانه خلق فيهم الكفر عندكم واراد منهم الكفر
فلما اراد منهم العبادة حين علم انهم لا يؤمنون فهذا خلاف النص وقوله ٥ يريد
الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واسير اليسر الاسلام واعسر العسر الكفر وقد اخبر
انه يوما اراد العسر مطلقا فتناول الكفر ايضا فان قيل هذه الاية وردت في
الافطار قلت العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقوله ٥ وما الله يريد
ظلما للعباد وعندكم يريد كل ظلم اما الغفلة فقوله ومريد السفه سفيه وبيانه
ان الشاهد دليل الغائب بل الانفاق وفي الشاهد مريد الكفر كافر ومريد السفه
سفيه وكذا في الغائب قوله وفيه جعل العباد مجبورين وهو باطل لانه اما
ان يعذروا والقول به تكذيب الكتاب وخروج عن الاجماع واما ان يعاقبوا
عليه ولا يعذروا وهو الكفر بتكليف ما لا يطاق قوله ٥ ولا تحسبن الذين كفروا
انما نملي لهم ليزدادوا اثما وجه التمسك ان الله ٥ اخبر ان املاءهم والاملاء
انما هما لاجل ازدياد الاثم فدلت الاية انه ٥ اراد منهم اسباب ازدياد الاثم وهو
الكفر والمعصية حيث املاهم واملاءهم لاجله واللام لام التعليل وكذلك قوله ٥
ولقد ذرانا لجهنم اي خلقنا واشانا اي لاجل دخولهم في جهنم اخبر الله ٥
انه خلقهم لاجل جهنم واذا كان خلقهم لجهنم فقد اراد منهم سببا يحقق
يلزم اما الكذب على تقدير دخولهم الجنة والظلم على تقدير دخولهم النار وكلاهما
محال والمستلزم بالمحال محال فان قيل يحتمل ان يكون اللام في قوله ٥ ليزدادوا
اثما وقوله لجهنم لام العاقبة دون التعليل كما في قوله ٥ فالتقطه ال فرعون
ليكون لهم عدوا وحزنا اي صار موسى في العاقبة عدوا للحزن لانهم
التقطوا ليكون لهم ولدا وليا وقرة عين لا ان يكون سببا لهلاكهم وكذلك

قوله لدوا للموت وابنوا للخراب اللام للعاقبة لان الولاد للفناء والبناء للبقاء
دون الفنا لكن لما كان عاقبة الحيوة الموت وعاقبة الدار الخراب قال وقد اراد منهم
الايمان مع انه يعلم انهم يدخلون النار ولا يؤمنون ويكفرون وهذا الصنع يليق
بالجهال الذين لا يعلمون عواقب الامور حيث يريدون شيا من اخر ويعملون فعلا
لاجل ذلك التعرض ومع هذا فان غرضهم وضاع فعلهم وتعطلت ارادتهم فاما في
الحكيم الخبير الذي يعلم العواقب الاوايل والاواخر فحاشا نه عما شابه قوله
من يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا
حرجا اخبر عن ارادة الاضلال وعن اسبابه وهو التضيق والحرج كما اخبر عن
ارادة الاسلام واسبابه وهو شرح الصدر فثبت ان الاسلام وسببه والاضلال
وسببه بارادة الله قطعا وللمعتزلة تاويلان اما الاول فتاويل الكعبي وهو ان
المعنى من اسلم شرح الله صدره بانه لطائفا لا يقدر عليه غيره وان الطاعة
ومن كفر ضيق الله صدره عقابا لذلك وهذا فاسد جدا وباطل حدا لان الله بين
له الاسلام اذا شرح صدره للاسلام والكفر اذا صير قلبه ضيقا حرجا فجعل
الاسلام سببا لشرح الصدر والكفر سببا لضيق القلب وانه جعل الاسلام سببا
والكفر سببا وهذا تحريف الكتاب ونقل الكلم عن مواضعها والنصوص تقولون
اراد بالهداية البيان وبالاضلال التسمية وهذا فاسد ايضا لان شرح
الصدر لو كان للبيان والبيان عام شامل للكافر والمسلم فوجد البيان
في حق الكافر فوجد شرح الصدر لوجود البيان ولكن نفى ضيق الصدر
لتسميته ضالا فكان كل كافر مشروح الصدر لحصول البيان له ضيق الصدر
لتسميته اياه ضالا وقوله وخبرا عن نوح ولا ينفعكم نصحي ان اردت
ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم وذكر ان الله لا يريد ان يغوي
الكفرة وتاويل المعتزلة ان نوحا علق عدم المنفعة بارادة الاغواء
والتعليق لا يدل على الارادة قلت لو كان ارادة الاغواء من الله لما جاز
تعليق عدم المنفعة بالارادة التي هي محال ولان ارادة الاغواء من الله لو كان
محالا لكان تعليق عدم المنفعة بالمحال والتعليق بالمحال محال فيكون المنفعة

على تقدير النصح لازما واجبا ثانيا وانما قال ذلك حين انا سمع نصح القوم فهذا
دليل على ان تاويله فاسد قوله ولو شاء لهديكم وقوله ولو شاء ربك لامن من
في الارض كلهم جميعا علق الله هداية الكل وايمان الكل بمشيئة الله والايمان
من الكل جعل المشيئة ملزوما وشرطا لهداية الخلائق اجمع وايمان من في
الارض جميعا وجود الملزوم والشرط وهنا لم يتحقق اللازم وهو ايمان
الكل فلم يتحقق اللازم والمشروط دليل على عدم الملزوم والشرط وهو هنا لم
يتحقق اللازم وهو ايمان الكل فلم يتحقق الملزوم وهو مشيئة الكل وعندهم
وجد الملزوم وهو مشيئة الايمان والهداية من الكل ولم يوجد اللازم وهو
ايمان الخلائق اجمع وعدم اللازم ولم يعدم الملزوم وهذا جهل بالقواعد
العلمية وخروج عن قانون الديانة قوله لكان مشيئة الكافر ومشيئة
ابليس انفذ وامضى من مشيئة الله حيث ينفذ مشيئة الكافر ولم تنفذ مشيئة الله
وكذا مشيئة ابليس عليه اللعنة في سلطان الله تعالى نفذ من مشيئة الله ويكون
اكثر الخلق كافرين وكذا واحد في ملكه ما لا شيا اكثر مما شا لان الكافر اكثر
من اكثر من المسلم وكذا يلزم ان يشا شيا ويكون ولا شا شيا ويكون
هذه كلها محال وما افضى الى المحال محال قوله وهو امارة العجز لان تقاعد
مشيئة العبد دليل على عجزه وهذا يودي الى ابطال النبوة لانا قلنا ان من كان
عاجزا لا يكون الها والعجز ها هنا لا ينافي الالوهية فسطل ذلك الاستدلال
ويودي الى نصح مذهب الثنوية حيث قالوا انا لمن عاجزين خالق الخير
وخالق الشر وهذا ايضا يودي الى المحال محال قوله مشيئة الجبر وحينئذ
الايمان على هذا الوجه قوله ولو شا الله لامنوا جبرا ولو شا الله ما
اشركوا جبرا قوله وهذا على اصولهم غير مستقيم اي تفسير ان
الله تعالى مشيئة الجبر غير مستقيم على اصولهم لان الاصلح عندهم ان
المومن كان فاعلا الايمان والكافر من كان فاعلا الكفر فلو خلق الايمان
فيهم جبرا فلا يجوز لهما ان يقولوا ان العبد مومن او الله مومن فان قالوا
ان العبد مومن تركوا اصولهم ان المومن من كان فاعلا الايمان وان قالوا

ان الله مومن فقد ابطلوا تفسير مشيته الجبر والمحال الثاني ان الله اذا اراد ايمانهم
جبرا لم تنفذ مشيتهم فيهم جبرا على اصولهم فبطل معنى قوله ولو شاء لهدكم اجمعين
جبرا والمحال الثالث ان الله اذا خلق الايمان فيهم والهداية وانهم لم يصيروا
مومنين والمهتدين على اصلهم فاما ان تعطلت الارادة والمشية فيلزم
التعطيل او نفذت في ذات الله ولكون صادا نفسه مؤتيا نفسه ايمانا فبطل
قوله ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها والمحال الرابع انهم قالوا لو خلق الله
في العبد ايمانا كسبا له باختياره وتعلقت قدرة العبد به لم يكن مومنا بل
كان الله مومنا به لانه فاعله واوجده ولو خلق فيه ايمانا او هداية جبرا
بلا اختيار من جهة العبد ولا كسب من العبد وما تعلق قدرة العبد به كان
مومنا وهذا في نهاية الفساد والتناقض قوله ووجود
احد المتغايرين اي العلم بصحة الايمان غير وجود الايمان ووضع
احد المتغايرين لا يوجب وجود الاخر كالحركة مع السواد قول لا محالة
اي ليس بواجب من الجائز ان لا يوجب الاخر كما ان الله قال ولو اننا نزلنا
اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليومنوا
الا ان يشاء الله اخبر الله انه وان اقام كل الدلائل ما امنوا الا ان شاء
الله ايمانهم والتمسك بالاية من وجهين اقامة الدليل غير مشية الله وهذا
الغير لا يوجد لكل الغير وكذا في المتنازع فيه وثانيهما اخبر الله انهم لا يومنون
مع اقامة الدليل الموجب للعلم لصحة الايمان وفيما قالوا تكذيب قول الله لو
كان عند بعض عند ابي هاشم وقضاء الله حق حسن صواب فكيف يكون
الكفر بقضاء الله قلنا الكفر مقضي الله لا قضاؤه وقضاء الله المقتضي
حسن وحكمه لما فيه من الحكم التي بينا قوله منه جهل لان الكفر مقضي صفة
الله ونحن لا نرضى به فمن لم يرض بذلك فهو غير راض بقضاء الله فمن رضي
بذلك ولم يرض ايكون الكفر صفة له ولم يجب ان يفعله في نفسه فقد رضي بقضاء
الله ولم يرض بما يوجب صفته وتعذيبه اما الحديث فموافق لما قلنا لانه قال من
لم يرض بقضائي ولم يقل من لم يرض بمقضي وقد رضينا بقضائه على انه وارد

في الامراض والمصائب لان المريض الجاهل ربما ينكي فصاحب المصيبة يكي اما
الكافر فيرضى بكفره واستحسنه فكيف يتصور فيه قوله من لم يرض بقضائي
وعلى الاعواض لان في مذهبهم الاصلح واجب فالاصلح ان يمرض ويعوض
فانهم لا يرضون بالامراض بدون الاعراض ونحن راضون بما قضى علينا قوله
ثم يعلم ان العبد غير مضطر في فعله يعني ان وجود الفعل من العبد وان كان
بتحقيق الله وارادته وقضائه وقدره لم يكن العبد في اتيانه مضطرا لان الله
خلق منه الفعل الاختياري واراد الفعل الاختياري وقضى وقدر فكيف يكون
مضطرا فصار خلقه وتقديره خلق الاوقات والامكنة التي ينفع فيها الافعال
ولا ينفع بدونها ولم يصر خلق شيء من ذلك عذرا لانه لا يوجب اضطرارا ثم وما ثبت
ان المعاصي بارادة الله وقضائه ثبت ان الاهتداء والضلال في المؤمن والكافر
بخلق الله وفصل في الهدى والضلال قوله وثبت يعني لما ثبت ان الله
خلق فعل الاهتداء والضلال اذ لا موجد سواه وعند المعتزلة لما لم يخلق افعالهم
لم يوجد منه خلق فعل الاهتداء ولا خلق فعل الضلال ثم المذهب عندنا ان الهدى
من الله خلق فعل الاهتداء في العبد والاضلال من الله خلق فعل الضلال
في العبد وعند المعتزلة ما اضيف الى الله من الهداية والمراد منه بيان طريق
الدين لا خلق فعل الاهتداء وما اضيف اليه من الاضلال والاراغة والخذلان
والطبع والختم والمد في قوله وعدهم في طغيانهم فالمراد منه اضافة الشيء الى
سببه او شرطه وبيانه ان الله خلق في العبد آلة واعطاه القدرة حتى خلق في
نفسه الضلال فكان مسببا فالاضافة الى الله اضافة الشيء الى سببه اي مسببه وقد
تضاف الافعال الى مسبباتها وقد يقولون انها تضاف الى الله اضافة الاشياء الى شروطها
وبيانه ان الله كلفهم بالتكاليف الشرعية لولاها لما وقعت منهم هذه الافعال فكان التكليف
شرطا وحاصلا له على هذه الافعال فيضاف الى الله بحسب التكليف والمذهب
الثالث ان المراد من الهداية هداية طريق الجنة للمحسنين في الآخرة ومن الاضلال
تسمية العبد ضالا وهذا مذهب الجبائي والاضلال يجيء بمعنى التسمية ضالا يقال اضله
اي سماه ضالا قال وطائفة قد الجؤوني بحكم وطائفة قالوا معي ومذهب قوله

اكفروني اى سموني كافرا هذا هو التاويلات التي ذكروها في رد الايات قوله
وانما الدليل وجه التمسك بالايات ان الله تعالى علق الهداية بالمشية في هذه
الايات فلو كان المراد من الهداية بيان الطريق لما جاز التعليق لان البيان
عام في حق الكافر والمسلم فلا يجوز تعليق العام بالشرط ولان الله تعالى قال انك لا تهدي
من احببت فلو كان المراد البيان لما صح هذا الكلام لانه بين لمن احبه وابغضه وباقي
الادلة يعرف في نصرة الادلة وتمام ان ايجاد الاشياء بارادته وقضائه وقدره
واختياره بيان ان الاصلح ليس بواجب فصل في ابطال القول بالاصلح
والاصل في معرفة الالفاظ المستعملة اولا معرفة معناها ثانيا ومعرفة هذا هو
الناس فيه ثالثا اما الالفاظ فالاصلح والمصلحة والصلاح واما المعنى فهو انه
ما كان في مقدور الله من منفعة العبد وقيل الاصلح ما كان في مقدور الله
للعبد من الاسباب التي هي داعية الى دين الاسلام وطاعة العلام والنزوع
عن الاثام واما المذاهب فعندنا الاصلح والمصلحة والصلاح ليس بواجب
على الله وعند بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد ان الاصلح على الله ليس
بواجب لكن المصلحة واجبة ولا يجوز ان يفعل بعبده المفسدة وروي انه رجع
الى مذهب الصحابة وعند جعفر بن حرب ان عند الله تعالى لطفا لو اعطاه الكافرين
الله لامنوا اختيارا ايمانا لاستحقوا عليه من الثواب ما يستحقون به اذا
امنوا مع عدم ذكر اللطف والاصلح لهم ان لا يعطيهم ذكر اللطف لنالوا الثواب
بالايمان بدون ذكر اللطف وروي انه رجع ايضا عن الاصلح عند البغداديين منهم
فانه الاصلح في الحكمة والتدبير وعند بعض البصريين منهم الصلاح هو النفع
والاصلح الانفع قوله وتنوعت مسلة خلق الافعال يعني الافعال الاختيارية
قوله ويكون الكفر والمعاصي مخلوقة هذا تفسير للاول لانه اذا ثبت ان الكفر
مخلوقة لله ولا شك ان الكافر تتضرر به فعلم ان الاصلح ليس بواجب قوله ثم
عندنا على هذا في مقدور الله لطف قال اهل الحق ان في مقدور الله لطفا لو فعله ذكر
بالكفار لامنوا اختيارا ولكن لم يفعله بهم ذكر واذا لم يفعله في حقهم لم يكن بخلا
ولا سفها ولا جائرا ولا ظالما ولو فعله لكان متفضلا منعما لا موردا عليه واذا لم يعطهم

خفاجه

ذلك فقد منع منهم الاصلح وعند الاصلح غاية ما يقدر الله عليه مما به صلاح
الخلق واجب عليه وفعل بكل مومن وكافر غاية ما هو في مقدوره من مقدوره
من مصلحته وكما فعل بالنبي ﷺ غاية ما في مقدوره من المصلحة فعل بابي
جهل وليس في مقدوره لطف لو فعل للكافر لامنوا ولو كان ولم يفعل
لكان مخلا بواجب ظالما مانعا مستحقا عليه فان قيل ما فعل من الاصلح
في حق ابي جهل وغيره الكفر ام غيره قلت المعتزلة خلقهم وصورهم واحسن
الصور وركب فيهم الحواس الظاهرة والباطنة والعقل والقوة الاستدلال
لكنهم ضيعوا جميع ذلك وحلفوا الكفر واختاروا الفساد وضيعوا الاسباب
والالات هذا كمال هذا البحث والله الهادي ثم لابد من بيان شبههم والجواب
عنها اما الشبهة فان الحكيم اذا احسن شيئا وامر به واراد وجوده من المامور
والمامور لا يقدر على اتيان ما امر به الا بشيء كان في مقدوره وبذل الامر ذلك الشيء
لا يضره ومنعه عنه لا ينفعه وكان الاعطاء سببا لى وصول المامور بطاعته
وامتثال امره فالعقل السليم يحكم انه يجب على الامر ذكر اعطاء ذلك الشيء للمامور بطريقة
اخرى الحكيم اذا اراد ان يدعو عدوه الى محبته وموده وطاعته والحكيم يعلم انه
يرجع اليه باللاطفة والملاينة دون الغلظة والشدة والحكيم قادر عليهما لا ينفعه
منعهما ولا يضره اعطاءهما فالواجب على الحكيم ان يدعوه باللطف واللين فكيف اذا
كان الحكيم قادرا عالما رحيما كريما حكمنا علما انه لا يفعل بهم اصلح الاشياء لهم في دينهم
وادعاهم الى طاعته شفاكان او صحة لذة اوالما امنوا او كفروا اطاعوا او عصوا
فالله يلوثهم بالحسنات والسيات لعلهم يرجعون دلت الاية على انه ﷺ عاملهم
بمختلف الاحوال على نحو الاصلح لهم والادعى لهم الى الحق اوضح صاحب النصرة
هذه الوجوه واورد مسئلة الضيافة وهو ان كريما اتخذ ضيافة لرجل وامره
بحضوره واراد منه حضوره واحب وهو يعلم انه ان دعاه بلطف يحضر والا فلا
فلا شك انه يجب عليه ان يدعوه لما يحضره هذا غاية هذه الابحاث الضائعة والدلائل
الواهية ثم شرع بالدلائل المتينة والبراهين المبينة والمذهب الحق واليقين والدين الرضي

قوله ولا صل الحق الايات الذى ذكرنا ما فى مسئلة الاربعة والهدى والاضلال وجه
التمسك بالايات ان الله تع ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها وقال ولو شاء الهدكم اجمعين
ولو شاء ربك لامن من فى الارض اخبر انه لو شاء لامن جميع من فى الارض على
ايمان الكل بالمشية فلو لم يكن فى مقدوره ما لو فعله لامنوا لم يكن هذه الايات
فايدة سوى ادعاء قدرة ومشية ليست لكفعل الكذوب الذى يحكى ما ليس فيه
ويدعى ما لا يكون له قوله فعل ما ليس باصلح كقوله تع يضل من يشاء والاضلال
ليس باصلح بل انه افسد واما نظير الامتناع فقوله تع فلو شاء لهدكم اجمعين لكن
لم يشأ فلا يلزم امتناع عن خلق الاهتداء قوله ثانية هنا وبيان هذا ان الدلائل
الدالة على ان الله تع خلق الافعال الاختيارية دالة على ان الله تع خلق الكفر والمعاصى
فحيث كانت دالة على ان الاصلح ليس بواجب لانه لو كان الاصلح واجبا لما اراد المعاصى
خلق الكفر وانه افسد بالاتفاق وليس باصلح واذا خلق الكفر فى الكافر علمنا ان
الاصلح ليس بواجب لانه لو كان واجبا لما خلق الكفر اراد المعاصى وكذلك الدلائل الواردة
فى مسئلة الهدى والاضلال قوله وان القول بما قالت به المعتزلة الاصلح فى هذه ان
ياخذ طرف الخصم وندعى انه على هذه الدعوى هذه المحالات والمحالات منتفية
فيلزم انتفاء دعوى الخصم اما المحال الاول فانه يلزم ابطال منة الله على عباده حيث قال
بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان لانه اذى الواجب عليه ولا منة فى اداء الواجب
والثانى يلزم ابطال فضل الله تع على عباده بقوله تع والله ذو الفضل العظيم لانه اذى
حقا مستحقا فلا يكون فضلا والثالث يلزم ان يكون الله متصلفا حيث وصف ذاته
بالمنة والفضل ولم تكن له منة والفضل والرابع يلزم ان لا يكون لله تع فى حق محمد
نعمة ليس على ابى جهل لانه ادى الى كل واحد منهما حقه بل هما يتساويان فى انعام
الله تع والخامس يلزم ان يكون الله تع فى طلب الكفر منها سفيها مخطا لان الشكر
انما يجب على النعمة لا على الحق المستحق والسادس يلزم ان يكون لله امانة الرسل
والانبياء اصلح لهم وللمومنين اما لهم فلانهم انقاهم الله تع طرفة عين للكفر واعلى
زعمهم اذ لو يكفر والكان الاصلح انقاهم لزيادة طاعتهم واما للمومنين فظاهر
والسابع يلزم ان يكون انقاء ابليس وجنوده اصلح لهم وللمومنين والثامن يلزم
القول بتسامى مقدور الله فى حق كل عبد اذ لم يبق فى مقدوره شئ الا كان انفع له وهذه

الاصلح ص

يلزم م

المحالات الثمانيه من لوازم كون الاصلح واجبا وانها منتفيه بالاجماع فيلزم انتفاء
الاول قوله هل رايتم انسانا قال المصنف فايدة هذه النظائر توضيح الكلام
وصحة الالزام لان في اقامة الدلائل بالنظير فائدتين الافحام والالزام قوله ثم
ازيد والعباد فيه يعني ان المسلم اذا ازيد فلاح اما ان يكون الاماله قبل الارتداد
اصلح ام الابقاء الى زمان الارتداد اصلح فان قلتم ان الاماله اصلح فقد افررتم
انه يترك الاصلح حيث ابقاه يعني ازيد فعلمنا ان الاصلح ليس بواجب وان قلتم ان
الابقاء الى وان الكفر اصلح فيقول انه يدخل النار مع هذا الكفر ام الجنة فان
قلتم انه يدخل الجنة فقد كذبتم الله في كثير من اياته وان قلتم انه يدخل النار فقد
قلتم ان التعذيب في الدخول في النار اصلح وهذا الابقاء به آدمي طريقة اخرى ان الله
اذا علم ان هذا الصبي اذا بلغ انه يكفر فلاح اما ان يكون ابقاوه الى ان يبلغ ويكفر
اصلح ام افناوه فان قال افناوه اصلح فقد ترك الاصلح حيث ابقاوه الى ان
يبلغ كافرا وان قال ابقاوه اصلح كان مكابرة طريقة اخرى انه اذا علم انه اذا
بلغ يكفر فلاح اما ان يكون تركيب العقل فيه اصلح حتى يبلغ ويكفر او علم
التركيب حتى يبلغ مجنونا ولا يكفر الى قوله هل رايتم صبيا اعلم ان المراد من
الرؤية العلم يعني هل علتم لانها سبب العلم والسماع يعني هل سمعتم لان رؤية العين
لان هذه النظائر وان كانت واقعة في الواقع لكن مع هذا لا يطلع عليها كثير من
الناس الا ان يكون الله الا ان يكون معروفا فالح نصح قوله هل رايتم والا فهو
الخصم ما رايت فكان صادقا وان اردف ذكر النظير بنظير اخر اكد والزم وابين
واوضح من الاول الا ان في الاول ترك الاصلح على تعذير واحد وهو ما اذا كان الاماله
اصلح له وفي هذا ترك الاصلح على تعذيرين وبيانه ان صبيا مات في الصغر
وصبيا عاش وبلغ واسلم فقيل لانه اصلح له فقيل لم اماته صغيرا في الصغر
قيل لانه اصلح لانه لو بلغ كفر قيل لم ابقى هذا حتى بلغ وكفر قيل لانه اصلح له
لانه عرضه لذكر الاعلى المنزلتين وهو وجوب الايمان فعلى هذا يلزم الترك بالاصلح
ضرورة لانه لو كان الابقاء الى البلوغ اصلح بسبب العرض لكان الاماته ترك الاصلح

اي صح

ضرورة ولو كان الامانة اصلح لكان الابقاء تارك الاصلح ضرورة وهذا مالا انفصال
عنه حتى بيض الفار وشيب الغراب فان قيل اماتته في حال الصغر لانه لو بلغ الكفر
واضل خلقا كثيرا وكان امانته اصلح لما فيه من مصلحة غيره على هذا يلزم احد الامرين
وهو اما ترك الاصلح في حق الصغير ان اماتت في الصغر او ترك الاصلح في حق الغير
ان لم يمته وابقاه وكيف وان هذا باطل عندكم لان منع المنفعة عمن لا خيانة له لا صلح
غيره ظلم وحيث ترك الاصلح اما في حق الكافر البالغ او الصبي او غيرهما قوله وما
يزعمون ان منع الاصلح بخل فاسد يعني ما يزعمون ان منع ما للغير اليه من غير
ان ينتفع المانع بالمنع او يتضرر بالاعطاء بخل فاسد اي هذا الزعم فاسد قوله
فعل ذكر اي منع الاصلح ولو كان منع الاصلح بخلا في البخل لا يجوز على الله تعالى
لما منع الاصلح فان قيل هذا لصح عندكم حيث قلتم ان الاصلح ليس بواجب
اما عندنا فلا كان منع الاصلح لا يجوز قلت لما بنا بالدليل القطعي ان منع الاصلح
جايز بنبت انه ليس ببخل قوله ولان ما كان منفعة حكمة بيانه ان في مقدور الله
لطفا لو فعلها الكفار لامنوا لكن لو امنوا يلزم كذب خبر الله وخلاف معلومه فمنع الله
هذا اللطف لكبير واجب يلزم صدق اخباره وتحقيق علمه على ما علم فكان منفعة
حكمة فلا يكون بخلا قوله وهو حق المانع اي حق الله يعني ان الاصلح حق
الله ومقدوره وملكه ومن منع حق نفسه عن غيره لا يكون بخيلا قوله يوضح الاطفال
بانه ان الاطفال يتألمون ويتوجعون ويصيبهم الامراض والاوجاع والمصائب
ولم يستحبوا ذكر بخلهم وصنعهم لان افعالهم تحريمه وليس ذكر اصلح في الدين
لانه لا تكليف عليهم قوله فزعموا اي المعتزلة اعلم ان المعتزلة اجابوا عن هذا بوجوه
فاسدة فزعمت طائفة انهم يولدون سقط بذكر الاباء والابناء ومن عاين في ذكر من البالغين
فهو ترك الاصلح في حق الاطفال لانه يتضرر به في الحال فان قيل لم لا يمكن ان يصير سببا
للطاعة او مانعا عن المعصية قلت لانه تكليف على الصبي ولا طاعة ولا معصية ولا
عقاله فان قيل لعلهم ان يتذكر عند البلوغ فيصير سببا او مانعا للطاعة او عن
المعصية قلت ربما يموت صبيا ولا يبلغ الى البلوغ ولئن بلغ فالظاهر انه لا يتذكر بعد
عنه وجمهور المعتزلة زعموا ان ذكر اصلح لهم لان الله تعالى يعطيهم الثواب عوضا عنه

منع صح

لان مذهب المعتزله ان استحقاق العوض واجب عند الامراض والاوجاع والمصائب
لان الاصلح واجب فلو لم يعوض الامراض والاوجاع لخلت عن الفايدة اصلا فح يعوض
بذلك ثوابا دائما مخلدا في الاخره ولا يجوز ان لا يعوضه لانه يصير به ظالما جايرا وانه
لا يجوز قوله بحمامة الولد الشفيق هذا النظير هو المحول عليه عندهم وهذا هو
الدليل لنا لا علينا فان الاب اذا كان قادرا على طلب صحة الولد ودفع المرض عنه
بدون الالام والعضد والجناية ومع هذا المنه تعد شفيها حاصلة وانه قادر
على ايصال الثواب بدون الامراض فلو المنه لاجل الثواب لكان شفيها اعتبارا بهذا
الشاهد الذي هو محل كلامكم قوله لا تمكن فيه من الخوف المنه والمنة منغص
النعمة قوله فسلمنا الخوف المنه هذا لبيان ان المنة ليست علة لتخصيص
النعم مطلقا عندنا وعندهم المنة منغصه مطلقا ويعرف هذا بالشاهد
فيقول المنة انما تكون منغصه مطلقا في الشاهد اذا صدرت من المنعم الذي كان
مساويا للمنعم عليه في الجوهر والقرابه ومتقاربا في الحال والرتبة فان احدهما
بالمال والثاني بالسعة والجلال ورفعة الحال وسعد الاخر بالفقر وقلة المال وكثره
العيال والنقصان في الجاه العاري بانواع النعم اذا انعم فربما وانكدر امكان
صاحبه وكدر عليه سوابغ نعمه فترى السعيد نفسه تختشه ومن سائره
واما ربه فيعصف عليه البر والكرم والانعام والنعم واستنكف ان يكون نفسه
مستزفه لمن هو مثله حتى ان المنعم اذا كان اعلى حالا واطول عظاما الاقاليم
فكيف وكيف اذا كان سلطانا فكيف وكيف اذا كان خليفة حاكما على احد من افراد
الناس او من اوباش الاكياس او على ملك من ملوك عسكره واجناده وهذا كله
في مقابلة عظمة الله سبحانه وتعالى افل من العدم بل اللذة والقوة في منة الله
علينا ومن كان منه عليه اوفر كان هو بذكر اشد وقلبه افرح وعيشه الذ فعرفنا
ان ما قالوا فاسد كله والمنة في الشاهد انما تكون منغصة اذا كان من المساوي
في حق المساوي به والشاهد دليل الغايب فلا يكون المنة من الله سببا من التنغيص
قوله نؤيد هذا قوله بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين من الله
علينا بالايمان فلو كان المنة منغصة كما قلتم لما مر علينا وان الايمان من اعلى النعم

ا ذا

كيلا يكون اعلى النعم منغصة وحسن من علم ان مدعيهم فاسد قوله على ان كفرا
قال هذا على طريق التسليم يعني سلمنا انهم يستحقون عوضا دائما لكن يمكن ان يموت
كافرا فح لا يخ اما ان كان عالما بانه يموت كافرا ولا يكون فان لم يكن عالما بانه
كافرا كان جاهلا وانه ينافي الاثوبة وان كان عالما انه يموت كافرا ومع هذا
امرضه والمه يكون ظالما وانه لا يحسن على الله فعلم ان الالم من هذا القبيل
ترك الاصلح قوله على انا سلمنا ان هذا كان ظلما هذا سلم ايضا يعني سلمنا انه لا يموت
كافرا لكن حاكان ظلما بدون العوض نمنع ظلما في الحال لانه لا عوض في الحال
فيكون هذا الالم خاليا عن العوض وخلو الالم عن العوض ظلم عندهم
فيلزم ان يكون استئصال وحراج وما يؤدي الى المحارم وكفر وضلال واضلال
ولما بينا ان الاصلح ليس بواجب وفعل المكلف ما فعل بكسبه واختياره وان
كان فعله طاعة يثاب عليه وان كان معصية يعاقب عليه واول مقام اظهار
العدل في الثواب الفرق فصل في اثبات عذاب القبر اعلم ان هذه
المسئلة اي اثبات الاول في المذاهب والثاني في حقيقة الحق في الدلائل
والطاعن في الاستدلال الآيات والاخبار اما الاول فان مذهب
السنة والجماعة ان السؤال في القبر فالكون بدون القبر وقال بعضهم
يجوز السؤال في الميت في القبر وفي اي موضع كان الميت فيه والاضافة الى
القبر بحسب الغلبة واما مذهب الجهم وبعض المعتزلة ان السؤال والعذاب
والاثابة في القبر محال لانه جماد والجماد لا يسأل ولا يتألم ولا يعذب وقال ابو الحسين
الكراسية ان الحي لا يشترط بقاء العلم وقال الكرامية بل الحي لا يشترط
في كل حي لان الموت عندهم ليس بمعنى مضاد للحياة بل هو افناء كلية مخترعة عن
الافعال الاختيارية فلم يكن منافيا للعلم وهذه الاقاويل كلها عندنا واما الثاني
فالصحيح ان الحياة شرط للعلم ولا يتألم ولا يلتذ بدون العلم ثم اختلف العلماء في كيفية
حياة بل اعاد روحه ومن الجائز ان يعيد روحه اليه ومن الجائز ان يخلق له نوع
نوع حياة فالصحيح القول الاول حتى قال لو عمر ميتا او حي عقل ولا وجه للعقل بدون
الحياة ولا يمكن الجواب الا بعدما وايضا في قوله عقل دليل ان المعاد هو العقل الاول

والعقل الاول لا يكون الا لحيوة الاول ضرورة لان تبدل الشرط دليل تبدل المشروط
مثبت ان الروح تعاد الى البدن في القبر ضرورة فان قيل يلزم على هذا القدر
ان يكون الاحياء ثلث مرات في الدنيا وفي القبر ويوم القيامة والآية نطقت
بالمرتين حيث قال اماتنا اثنتين واحييتنا اثنتين قلت هذا معارض بمثله لانه يلزم ان
يكون الاماتة مرة واحدة اذ لم يكن في القبر اماتة روح يلزم التكرار لقوله تعالى اماتنا
اثنتين فالجواب على الاول انه انما قال احييتنا اثنتين لان الاماتة في الحقيقة
مرتين مرة في الدنيا ومرة في القبر فذكر الحيوة في المقابلة مرتين والا فالحيوة
ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي القيامة والموت ثلاثة قبل الوصل وبعد الوصل
وفي القبر والاماتة اثنتين في الدنيا وفي القبر وكل هذا مذكور في قوله تعالى
كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم اليه ترجعون فاما
الثاني فالدليل عليه وجهان قول المعتزلة ان تعذيب من لا حيوة له
واسوأ غيه والجواب منه مستقبل والجواب عنه ان الحيوة ليس بشرط على اصل ابي الحسين البصري
واصل الكرامية وانه يعذب لا حيوة له اذ الحيوة ليس بشرط لشيء من الفعل
عندهم وعند ابن الراوندي الحيوة موجود في كل حي والجواب المطلق انا
نقول ان العذاب واصل بدون الحيوة بل بالاعادة نوع من الحيوة والمدعى
اعادة نوع من الحيوة وانبات السوال والعقاب والثواب كذلك نص عليه
الشيخ ابو منصور ره اما الدليل على اعادة نوع من الحيوة فقد مر واما الدليل
على نفس السوال الحديث الملكين اللذين يسالان الميت في معادهما مرة بعد مرة ان وفور
عمر او يكون حي عقلي قوله فاذا انفسهما والدليل على العذاب قوله ره النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا وقوله ره اغرقوا فادخلوا نارا قوله ره
ايهما لمعذبان وقول الامة وفيها عذاب القبر واذا ثبت وجوب العقاب للكافرين
ثبت جواز العقاب للعصاة ووجوب الثواب للمطيعين فاما الرابع والاشكالات
اما الاشكال الاول ان التعذيب بدون الحيوة لا تصور ولا حيوة بدون البنية
والاجزاء المتفرقة المتحيزة التي ليس لها بنية مخصوصة وآلية شرط الحيوة
ح لا حيوة لها قلت هذه شبهة صادرة عن جهل شنيع عن لا غير اصل اذ كون
البنية شرطا للحيوة ممنوع لان الله موصوف بصفات الكمال ولا بنية له وانما

قام الصفات بالذات وهذا مثل ما قال العلامة ان الحي شرط لكون الذات حيا
وللحية هو هو فلا يكون حيا فالمعتزلة تلقنت هذه المسئلة منهم وهو باطل لما قلنا واما
الاشكال الثاني بقولهم لو كان الميت حيوة لرأيناها قلنا هذا باطل ايضا لان الحيوة
لا تشاهد في الشاهد ولا يحس بحس البصر وانما نعرف بظهور الافعال الاختيارية
اذ الافعال الاختيارية لا يوجد الا بالقدرة والقدرة لا تكون بدون الحيوة فيستدل
بالافعال على القدرة وبالقدرة على الحيوة اما الحيوة فيوجد بدون القدرة فلا
يستدل بعدم القدرة ولا بعدم الافعال الاختيارية على عدم الحيوة فيمكن ان
يعيد الله في الميت حيوة ولا يخلق فيه قدرة ولا فعلا اختياريا فلا نعرف وجود
الحيوة ولان المقتول حي بحكم النص قال الله بل احياء عند ربهم ولكن لا تشعرون
ولان الملك موجود حي ولا نراه وكذلك الجن والشياطين موجودان ولا نراهما
ولانه ليس بواجب ان يكون السؤال والعذاب متقارنا للدفن بل يكون بعده بمدة
ولانه يمكن ان تعيد الحيوة الى قلبه لانه هو المخصوص بالعلم فوكل به عذاب
القبر برهان البيان العذاب لوضوح الدلالة فيه قوله وحاق بآل فرعون سوء العذاب
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وهذا العذاب في الدنيا بدليل قوله ويوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب والاعتراض عليه كالخ اما ان يعرض ارواحهم
على النار او ابدانهم او كلاهما فان كان الاول فلا يدل على عذاب القبر وان كان
الثاني فلا فائدة لانها حماد وان كان ان النار تكون معدة للبقاء الابدان
وبعد ما صاروا رمادا اجزاء الدنيا كيف يصور العرض قلت المدعى وجود
العذاب بعد الموت وقد سلمتم جاز قيام الابدان للصورة وبعد ما صاروا
ترابا او رمادا او اجزاء الحيوان اخر يمكن التعذيب بان يخلق العذاب بكل جزء
في اي موضع كان باعادة نوع حيوة به ونوع ايلام فان قيل على هذا يقوم
بكل جزء حيوة على حدة او بكل الاجزاء حيوة واحدة وكلاهما باطل اما الاول فانه
يلزم ان يكون اشخاصا احياء كثيرة وهذا غير ما كان وان كان الثاني يلزم
ان يكون الانسان الواحد حيا ميتا وان كان الاول فلا يلزم اما ان يقوم بكل عضو

بل كل جزء وحي يلزم المحال فثبت ان الروح في موضع واحد وانار في اجزاء
الانسان وكذلك ههنا يحصل لكل جزء نوع حس وقوة تالم كما كان في حال
الجمع قوله ادخلوا نارا والفاء للتعقيب فيكون الدخول في النار عقيب
الغرق والاعتراض انه لا دليل على عذاب القبر لانهم يكونون في القبر قلنا
المقصود اثبات العذاب بعد الموت والاضافة الى القبر باعتبار اغلب الاحوال
فان قيل الفاء يقتضي ان يكون الادخال عقيب الغرق وقد كان ابدانهم
في الماء مدة بقاء الماء على وجه الارض فكيف يتصور معناه قلنا يجوز ان
ينقل ابدانهم الى نار مكتفة ويجوز ان يؤلمهم الله في ابدانهم قوله وما
نعذبان بكسرة اي بكسرة عندكم لكنها كبيرة في الشرع وكلمة ما للنفي
ويحتمل ان تكون للاثبات اي وسبب تعذيبهما كبيرة واعلم ان عذاب القبر
ثابت بنص وعبد اهل السنة فضل في وعيد الفساق الفسق
عبارة عن الخروج في اللغة والفاسق الخارج عن الطاعة والمعصية والعصيان
ارتكاب المحظور والعاصي الذي يرتكب محظور الشرع قوله في اسمائهم
واحكامهم فزعم جمهور الخوارج ان اسم العاصي الكافر سواء ارتكب
كبيرة او صغيرة وزعم بعضهم ان اسمه المشرك وبعضهم فرقوا بين ارتكاب
الكبيرة والصغيرة فسموا مرتكب الكبيرة كافرا دون الصغيرة قوله
وخلده انه يخلد في النار زعم بعضهم انه يعذب بقدر ذنبه ولا يخلد عاقبته
الجنة وزعم بعضهم انه يجوز العفو عن صاحب الكبيرة قوله بدون
بعض اسلامه اخبر انه ان العاصي يخلد في النار فكل من كان مخلدا في النار
فهو كافر بالاتفاق فالعاصي كافر واخبر ان النار معدة للكافرين والعاصي
يدخل فيها فيكون كافرا لانها كانت معدة لاجلهم قوله منزلة بين المنزلتين
اعلم ان المنزلة الاولى الايمان والمنزلة الثانية الكفر والمنزلة المتوسطة
ان لا يكون كافرا ولا مؤمنا فان قيل هذا لا يجري في الحكم لان عند الخوارج
والمعتزلة حكم العاصي التخليد قلنا المراد من المنزلة الحالة التي كان بين

بين كونه كافرا قطعا وبين كونه مؤمنا قطعا وفيه نوع الاستعارة كان المنزلة
مستعارة عن المدينة والصفة فجعلها مرتبة بين المرتبتين وولد الجماعة اى
جماعة المسلمين قوله وهو قول حسن البصري وجه قوله انه خالف
بفعله ما اقر بلسانه من الايمان واحكامه حتى ان تلك الكبائر صارت علامة النفاق
ولقول النبي ﷺ علامة المنافق ثلاثة اذا ائتمن خان واذا حدث كذب واذا وعد
خلف والمحفوظ ان كل واحدة من هذه الثلاثة في كونها معصية نفاق وبها في كونها
نفاقا قوله فكان في الآية دليل الاسم والحكم جميعا اما الاسم حيث قال اسمه والذين
فسقوا واما الحكم حيث قال ماواهم النار والآية وفيه ايضا دليل انتفاء الايمان حيث
جعل الفاسق في مقابلة المؤمن فيما اخر قوله لا يجوز تعذيبه على الصغائر وجماعة
من المعتزلة يجوزون العفو عن الكبيرة في الحكم اذ لو كان يجوز عفوه لا يجوز
تعذيبه ثم حمله الكلام ان الخوارج مع المعتزلة مفترقان في الاسم متفقان في الحكم
قوله اقترف اى اكتسب قوله لمن نهى يعني الله قوله ولم يزل
عنه ايمانه خلافا للخوارج ولم ينقص خلافا للشافعي ولا يخرج من الايمان
خلافا للمعتزلة قوله ان شاء عفا عنه وهذا اخبار العفو الى المشيئة فكان ابو حنيفة
مرجيا لتاخيره امر صاحب الكبيرة الى مشيئة الله والارجاء التاخير والمرجئة
الحشوية الذين قالوا ان اخذ من المسلمين لا عقوبة على كل ذنب من الكبائر
وكما ان الحسنات لا تنفع الكفر فالسيئة لا تضر مع الايمان قوله اما الاسم
فلان الايمان التصديق بالقلب والكفر التكذيب بالقلب فكانا متضادين
فما لم يعدم الايمان لم يوجد الكفر وما لم يوجد الكفر لم يعدم الايمان وفيمن
من اركب كبيرة التصديق قايم فاطلاق اسم الكفر عليه مع بقاء التصديق
مجازا او خفية ناظرا لكمال الايمان ضد العفو فما دام قايما لم
يكن فاسدا ولا واسطة بين التصديق

(1) الكبائر

الايمان

والعصيان عبارة عن مخالفة الامر فعلا والنفاق اظهار الصلاح مع فساد الباطن واذا
عرفت هذا فقول الفقهاء والتكذيب ليس بموجود باطل وكذا القول بزوال الايمان مع ان
التصديق قائم بنفسه النفاق مع صلاح الباطن وهو التصديق فقول كل امر الفساد
يحقق ان النفاق المعروف هو اظهار الصلاح مع فساد الباطن فمن جعل من صلح
سريرته وظهر فسق فظاهره منافق فقد قلد الغصة وغيره الحصة فقوله بالمنفق
عليه وهو الفاسق والمختلف فيه وهو ان المؤمن والكافر والمنافق فقوله وذكر اشارة
الى اخذ المنفق فقوله قول يعني اطلاق اسم الفاسق فقوله افاويل السلف
وانه ثلاثة فقوله وهذا اى هذا القول فقوله وفيه اى في هذا القول فقوله والاخذ
بالاجماع اشارة الى قولهم ان الامة اذا اجمعت فقوله من جنس احدثها
احداث قول لم يكن وهو انه فاسق والثاني منزلة بين المنزلتين فقوله ثم
الامة اذا اختلفت يعني اذا كان اختلاف الامة على اقاويل اجماعا على بطلان كل
هو خارج عن اقوالهم فالواجب بعد ذكر اى بعد بطلان القول الخارج عنها
البحث عن كيفية اقاويلهم والعرض على الدلايل ليتبين الصحيح من الفاسد والحق
من الباطل فاذا ظهر الخ يجب اتباعه وملازمته واذا عجز عن ادراك الحق وترجح
بعض الدلايل على البعض وجب التوقف والرجوع الى من كان عالما به فقوله
واما جعل التوقف الذي يعني التوقف عارض الادلة وتنجز العجز عن الترجح
وموجب الحيرة فلا يصح ان يكون معتقدا ودينا من الديانة ثم ان المعتزلة مذهبا
لما عجزوا عن ترجح بعض الاقاويل الثلاثة على البعض جعلوا التوقف اصلا
فقالوا انه ليس بمؤمن ولا بكافر فيكون فاسقا ولما نظروا في دلايل الخوارج
قالوا انه ليس بمؤمن ولما نظروا في الدلايل التي قلنا انه ليس بكافر فيه توقفوا
وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين فجعلوا ما ليس بدليل وهو التعارض ذكيا وجعلوا
ما ليس بحكم مطلوب وهو التوقف مذهبا فضلوا واضلوا والحمد لله فقوله
على مقتضى العقول العقل يقتضي ان لا يكون الوقف معتبرا لانه موجب الشك ومقتضى
الحيرة فضلا ان يكون مذهبا والاصول يقتضي ان الخارج من الاقاويل ليس بشيء

لان هذا الاصل ثابت ان العلماء اذا اختلفوا على اقاويل منهم احماعا على ابطال غيرها
قوله تؤيد ما ذكرنا يعني ما ذكرنا ان الفاسق مومن وقوله ان الله فاعل يؤيد
قوله مع وجود ما علم الوعيد الضمير في عليه ان كان راجعا الى ان المومن فالوعيد
راجع الى كلمة ما ولهذا قال في النصير من الكسر الوعيد وان كان راجعا الى
كلمة ما فالمراد الكسر والذنوب قوله ان الله ع انفي اسم الايمان وجه التمسك
بالاية ان الله ع خاطب مرتكب الكبائر باسم الايمان فلو لم يكن مومنا مع وجود
الكبيرة لما خاطبه والا يلزم ان يكون الخطاب بهذا الاسم كذبا او سخرية وكلاهما
على الله ع مح اما الاول فلان الكبيرة والثاني الفحش كبيرة والثالث القتل الذي
لو حد القصاص كبيرة والرابع ترك الهجرة من مكة الى المدينة لانها كانت فرضا
والخامس اتخاذ الكفار اولياء كبيرة والسادس الامر بالتوبة انما يكون بعد الوجوب
والا لكون اتيانا بالمحال وهو مح قوله ع من عنى له من اخيه شي المراد من قوله ع
من القاتل والضمير في له او اخيه راجع الى كلمة من والمراد من الاخ اولياء المقتول
وعفي مسند الى شي والباء في قوله بقوله متعلق بقوله الاخوة الثابتة قوله ع
استيناف يعني عن اهليته التخفيف والمراد من التخفيف عفو الاولياء قوله مع
الوعيد العظيم ترك التجويز وهو قوله ع ان الذين يتوفاهم الملائكة ظالمي انفسهم
الخ قوله من ابواب السمع والعقليات يعني لما ثبت بالدليل العقلي ان الايمان باق في
كان دليلا على كل واحد فوله ان عاقبة امره الجنة ولا يخلد في النار هذا حكم
واحد وان كان حزون دخول الجنة وعدم الخلود في النار اما الدليل على الجزء
الاول فالايات التي دلت على دخول الجنة لوصف الايمان كما عددناه في المتن ووجه
التمسك انه ثبت ان مرتكب الكبيرة مومن بما معه من التصديق اسما وحكما فيدخل الجنة
بحكم هذه الايات فان قيل سلمنا ان الايمان باق لكن في الايات شرط الايمان والعمل
والعمل الصالح قوله ع من جاء بالحسنة فكيف يصح الاستدلال فيه وهو مومن بعمل
السيئات كالمومن لا يخلو عن صالح الاعمال ظاهرا وغالبا وان كان مرتكب الذنوب
ولئن سلمنا فبعض الايمان مطلق الايمان قال الله ع من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقال ع

على ان الاسم موضوع لما فوق الواحد فكان كل واحد من الاسم الايمان
فاسم كان دليلا على ان الايمان كل واحد من خصال الايمان

من يعمل منكم فرزة خير ايره وقوله يوفيهم اجورهم كما قالوا عجيب قولهم امنا فاكتبنا
مع الشاهدين ولم يشترط فيه العمل الصالح قوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ذكر هذه الاية ليستدل على الجزاء دون
العفو وعدم التخليد في النار وجه التمسك ان الله حكم ان للحسنة الواحدة عشر
امثالها من الجزاء وللسيئة الواحدة جزاء واحد ولو لم يكن معه الا حسنة واحدة
لا يجوز تخليده النار فكيف ومعه ايمان سوى سائر العبادات ونهاية الطاعات
لا تساوي شيئا من السيئات ومعه الطاعات والطاعات كثيرة من حيث الذات واللسان
قليلة لانها لا تقع الا نادرا وكثرة من حيث الثواب لان الواحدة من الحسنات يجزى
بعشر امثالها بخلاف السيئات فلو خلد في النار لا بطل نهاية العبادات في كثرة
الطاعات في عشر الحسنات بسبب واحدة نادرة ما هي نهاية في الشرور لانها كثيرة
الجزاء وهذا لا يليق بالله تعالى ايه علوا كبيرا ثم حنفيه هذا الكلام ان الحسنة
لو كانت مثل السيئة لا يجوز التخليد في النار فكيف اذا كان الكثير في ذاتها من السيئات
واذا كان اكثر في الذات لا يجوز التخليد في النار فكيف اذا كان الكثير في الثواب
بعشر امثالها فكيف اذا كان مضاعفا بسبعمائة فكيف اذا كان مضاعفا اضعافا
بسبعمائة فكيف اذا كان حسنة هي نهاية في العبادات وهو الايمان الذي اذا
كان سببا للخلود والذي في الجنة مع عدم الكفر الذي كان سببا للخلود في
النار فكيف فاذا جمع الايمان والطاعات فكيف اذا كان ناشئا من محب خاضع
متضرع على ما فعل من ذنب واخذ فلو قلنا بانه خلد في النار لكان زيد في جزاء
سيئة واحدة على حسنة واحدة مع ان النص خلافه عشر امثالها فكان زيد على سبعمائة
بل على اضعافها بل على الطاعات كلها بل على اضعاف جميع الطاعات بل على
الايمان والطاعات وفيه تكذيب الايمان والوعد وخلف الوعد وفيه خاف فيه
من الفساد قوله جواز المغفرة وتعليق التعذيب بالمشية وهذا الحكم
جزوان ايضا قوله وذكر تاليا جواز العفو على الكبيرة والمغفرة له
معلق بالمشية واذا ثبت تعليق العفو بالمشية ثبت تعليق التعذيب بالمشية
ايضا ضرورة وانما قال هذا نقض لان المعتزلة يقتضي مذهبهم ايضا بيانه انه لما ثبت

الوعيد على الذنوب مع العفو عن الذنوب ولا يمكن التوجيه كان العفو والتعذيب
معوضا الى مشيته الله ٢ وهذا معقول وذكر نص قوله ولان الله ٢ عفو بما انه
ان اسماء وصفاته في كثير من الايات بالعفو والمغفرة وبتي ذاته غفارا او
غفورا وعافرا فلا يخ اما ان يكون له هذه الصفات او لم يكن فان لم يكن له هذه
الصفات كان ناقصا وكذبا ومدح ذاته بما لم يكن له وان كان له هذه الصفات
فلا يخ اما ان يعفو عن الكافرين او عن المومنين فلا ✱ ان يعفو عن الكافرين
لانه مج فثبت ان العفو عن المومنين جائز ثم العفو اما ان يكون عن الطاعات
او عن المعاصي فالاول باطل بقينا فثبت الثاني قطعا فان قيل نرى التعذيب
عن المطيعين قلنا نرى التعذيب عمن يجوز تعذيبه عفوا ما نرى تعذيب من لا يجوز
تعذيبه ليس بعفو فوله كالمباحات والواجبات والمباحات لا يجوز التعذيب
على تركها اصلا لانه ليس من موجبات الاوامر والوعيد الوارد في القران على
ترك الاوامر ويحتمل ان لا تكون فيها تعذيب الفرائض لانها ليست بفرائض فوله
مناقض اصوله لان عندهم الاصلح واجب فلو جاز التعذيب والعفو لما كان
الاصلح العفو لا التعذيب فيتحقق التعارض فثبت ان لا يتحقق للعفو والمغفرة
عندهم اصلا وفيه ابطال اكثر من الايات ونقض الصريح فثبت انه العفو
عن الكبائر والصغائر جميعا جائز فوله ثم ما فيه الاية اعلم ان الايات الواردة
في الوعد والوعيد عامة يعني واردة على صيغة عامة ولا وجه الى اجراء الكل
على العموم لما فيه من اثبات التناقض من ايات الله ٢ والتعارض في ادلته ثم بعد
ذكر زعمت المعتزلة ان ايات الوعيد احق بالعموم لما سوا بلغ في الزجر وزعمت
المرجئة ان ايات الوعد حق بالعموم لانه احق بالذي عرف من صفات الله من
الرحمة والعفو والغفران ثم الاصل عندنا ان ما كان من الايات الوارد بالوعيد
مقرونا بذكر الخلود في المستحلين لذكرها انهم كفروا باستحلال ذكر فاعبدوا على كفرهم
في الحنفية وذكر بذكر الجريمة لكونها سببا للكفر وطريقا اليه فوله ٢ ومن يقتل مومنا متعمدا في الاية
من كلام ابن عباس رض نزلت في المستحل بالاول وذكر الخلود في النار لبيان
ذكر التغليظ العهد لا على تكبير الاستحلال في انه ايجاب الخلود واتى الاسم الايمان على التفاوت

وتقي اسم الاخوة الثابتة بالايمان وحوله اصلا للرحمة والرافة فهذا دليل على ان ملك الآية
نزلت في المستحل فان قيل التخليد في النار وعيد العقل لا وعيد الكفر لانه قابله
بقتل المؤمن دون الكفر والاستحلال كفر قلت هذا وعيد الكفر وايضا قابله بقتل المستحل
لما انه سبب الكفر وبه يكفر فجعل الجزاء وهو الخلود بمقابلة السبب ليكون ذلك دليلا
على انه يكفر بها فان قيل لو كان جزاء الكفر فلم رتبه على القتل فليعلم ان القتل
بهذه الصفة كفر فان قيل الاصل في الكلام الحقيقة فما الدليل على ترك الحقيقة
قلنا الدليل القاطع دال على ان المؤمن لا يخلد في النار فتوجهنا عليه المعارض
وتناقض الآية خصوصا في قوله يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص الى
قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فهذه تقتضي ان يكون القاتل كافرا وذلك يقتضي
ان يكون القاتل مؤمنا فهذه الآية القصاص سلبته اوجه احدها ان آية القصاص
محكمة في بقاء الايمان حيث صرح بالايمان فيها بقوله يا ايها الذين امنوا وذلك يخلد
والحكم راجح على المحتمل وثانيها انها لما تعارضا حمل ذلك الوعيد على المستحل هلما
للتوفيق وثالثها ما ذكر في التمهيد قوله والفاسق المطلق هو الكافر وبيانه
ان الفاسق في اللغة الخارج والخارج عن الشرع هو الكافر والمؤمن ليس
بفاسق مطلقا بل هو فاسق فما ارتكب ليس بفاسق فما لم يرتكب فحق الفاسق
على بعض كامل وهو الكافر وناقص وهو المؤمن العاصي فلا يحمل على الكامل
الا بدليل وها هنا دل الدليل عليه وهو انه ذكره في مقابلة المؤمن فقوله
والكلام فيه اي في الفاسق الذي له الايمان والطاعات في وكذا الفاسق
المطلق الذي ليس معه الايمان ولا شيء من الطاعات فقوله وكذا صاحب
الكبيرة لا يوصف بانه يتعدى حدود الله هذا هو الخارج لان حدود
الله جميع الشرائع ومن يتعدى جميع الشرائع كان كافرا ضرورة ويسلم
بمطلق العصيان ناظر لان المعصية لا يخ اما ان صدرت من الانبياء ام لا
فان قالوا لا كفروا لانهم كذبوا الله في قوله وعصى آدم ربه فغوى وان قالوا
نعم لا يخ اما ان كفروا بهذه الذنوب او لم يكفروا فان قلتم كفروا كفرتم في الحال
وان قلتم لم يكفروا بينا ان ارتكاب الكبيرة لا يصير كافرا قوله ايضا في الصغيرة

كالكبير؛ لكونها جائز العفو والتعذيب لقوله ﴿ ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ وله
ذكر الاشارة الى الشرك يعني يغفر له ما دون الشرك لمن يشاء والصغيرة ما دون
الشرك كالكبيرة بل اولى وعند المعتزلة الكبيرة ليس بمغفرة والصغيرة ليست بمأخوذ
فح على مذهبهم لا معنى لهذه الآية اصلا كما مر انفا ومنكم بقوله ﴿ كبائر ما تنهون عنه
فاسد لان كبائر جمع كبيرة يحتمل ان يكون المراد الكفر ويحتمل ان يكون المراد الكبائر
دون الكفر فلا يجوز التمسك بهذه الآية في غفو الصغائر على تقدير اجتناب الكبائر
فان قيل فاذا الجمع وهي الكبائر بالجمع وهو قوله ﴿ ما تنهون عنه فيقتضي ثبوت
الكبائر لكل واحد من افراد ما تنهون عنه كما في قوله ليس القوم ثيابهم فلم كما يقتضي
انقسام الجمع على الواحد يقتضي انقسام الواحد على الواحد كما في قوله ركب القوم
دوابهم وما قلت من انقسام الجمع على الواحد في حيز الجواز دون الوجوب واذا كان
من الجائز فالترجيح لما قلت لانه قد يغفر كبائر ما تنهون عنه وصغائره. الفراء يحكم في
المراد الكفر وكل يحتمله يحتمل الكفر والكبائر دون الكفر فحمل المجمل على المحكم ولما
ثبت جواز العفو او اثبات المغفرة ثبت مسئلة الشفاعة فصل في الشفاعة وهي
طلب العفو عن الجاني عندنا وعند المعتزلة طلب الزيادة للمطيع فان قيل لا خلاف
في ثبوت الشفاعة قلنا المراد الشفاعة في حق العصاة قوله واذا ثبت جواز
المغفرة عن العصاة يعني هذه المسئلة بناء على مسئلة جواز العفو والمغفرة عن العصاة.
وعند المعتزلة ما ورد من الآيات وما صدر من الاحاديث في بيان الشفاعة كلها
محمول على طلب الزيادة للمطيعين وهو ان يطلب الانبياء او الرسل والاخيار مزيد
المزيد على ما استحقوه من الثواب في مقابلة العمل والاصل في هذا قوله ﴿ ليوفيهم
اجورهم ويزيدهم من فضله فعندنا الشفاعة للعاصين وعند المعتزلة الشفاعة
للمطيعين لطلب الزيادة ومن دلائلهم قوله ﴿ لا يشفعون الا لمن ارتضى اي لمن
ارتضى الله اداءه الجواب ان الآية لهما تاولان احدهما الا لمن ارتضى الله الشفاعة
له فان زعمتم ان الله لا يرضى شفاعة عاص اجيب الكبيرة وفيه الخلاف ومن دلائلهم قوله ﴿
ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب ان الظالم المطلق الذي لا عدل معه
فاما المؤمن الذي معه الايمان والاعمال الصالحة فلا يسمى ظالما على الاطلاق ولهذا قال الله ﴿

السعاية

ضم الظالمون لان كل كافر ظالم دون عكسه ولنا في هذه المسايل دلايل خمسة منها قوله
فما تنفعهم شفاعة الشافعين خص الكافرين بهذا الوعيد فيفيد تخصيص المؤمنين
بالمنفعة والالم يكن لهذا التخصيص فايدة فان قيل التخصيص باسم العلم
لايدل على نفي ما عداه. فتخصيص الكافرين بعدم منفعة الشفاعة لهم لايدل
على منفعة الشفاعة للمومنين قلت هذا التخصيص لاجل تصحيح افعالهم
كما في الدوانة وكما في قوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان قيل
لو كان تخصيص الكافرين بعدم المنفعة يدل على منفعة المومنين لوجب
تعميم منفعة الشفاعة لجميع المومنين كما وجب تعميم عدم المنفعة لجميع الكافرين
وعندكم الشفاعة للعصاة خاصة دون المطيعين قلت الشفاعة عندنا
للعصاة لانها تنفعهم دون المطيعين لانه لايمكن اثبات الشفاعة في حقهم
فان قيل كيف يصح الاستدلال بقوله ولو كان لاشفاعة لغير الكافرين
ايضا لم يكن لتخصيص الكافر فايدة قلت المراد من غير الكافر العاصي
لانهما اذكر كسرتين احدهما الكفر والاخر ما دون الكفر فنفي منفعة الشفاعة
لغير الكافر قوله قال اي رسول الله شفاعتي لاصحاب الكبائر من امتي
وهذا نص صريح صحيح في ابطال تاويل المعتزلة الشفاعة للمطيعين
فان قيل هذا الحديث مذكور الظاهر لانه خص الشفاعة لاصحاب الكبائر وعندكم
الشفاعة للكبيرة والصغيرة عامة قلت اثبات الشفاعة للاعلى اثبات
للادنى بطريق الاولى فان قيل كما ان نفي المعتزلة المنفعة عن الكافرين
يدل على منفعة الشفاعة للمومنين فكذلك اثبات الشفاعة لاصحاب الكبائر
يدل على نفي الشفاعة عن الصغائر قلت هذا في طرفي نقص لان اثبات
الشفاعة للاعلى اثباته للادنى بطريق الاولى اما نفي الشفاعة عن الاعلى
لايكون نفيا عن الادنى قوله ولان ما ذكروا سمي اعانة يعني لو كان الشفاعة
طلب الزيادة يلزم المحالات الثلاث اولها الخرق وثانيها تبعض الجرم وثالثها
ترك الاصلح والامور الثلاثة محال وما يؤدي الى المحال فهو محال والباقي مذكور في المتن

ولما ثبت جواز الشفاعة ولا شفاعة بدون الايمان فلا بد من بيان مسائل الايمان

فصل في حقيقة الايمان والمراد من المائية الماهية لكن السلف كرهوا التعبير بلفظ تعبر به الفلاسفة فاعدلوا الى ما هو جزء فقالوا المائية ثم لا بد من بيان المذاهب اما الاول فمذهب ابي حنيفة واصحابه وهو ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان شرط دون غيرهما وهذا قريب من مذهب الغزالي حيث قالوا الاقرار ركن زائد وعند الماتريدي الايمان التصديق والاقرار شرط اجراء للاحكام الشرع وهو مروي عن ابي حنيفة وهو المختار في الكلام وهذا الخلاف لفظي لا معنوي لان الركن الزائد شرط في الحقيقة اي شرط لاجراء الاحكام واما الثاني فمذهب مالك والشافعي والاوزاعي واصل المدينة واصل الظاهر وجميع ائمة اصل الحديث وهو ان الايمان هو المعرفة بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان واما الثالث فمذهب الرفاشي وعبد الله بن سعيد الغطان والكرامية وهو ان الايمان هو الاقرار باللسان فقط ثم هؤلاء الثلاثة تعددوا فيما بينهم فعلم الرفاشي الاقرار ايمان بشرط وهو المعرفة بالقلب والمعرفة عنده ضرورية فهي توجد لا محالة وقال عبد الله بن سعيد ان الاقرار ايمان بشرط المعرفة بالقلب والتصديق بالجنان وقال الكرامية الاقرار المجرد ايمان والمعرفة التصديق ليس بشرط لكون الاقرار ايمانا واما الرابع فمذهب جهم بن صفوان الايمان هو المعرفة بالقلب وهذه المذاهب كلها فاسدة الا مذهب اصحابنا هو قوله هو مؤمنا له الباء في قوله به مستعار عن اللام في له كذا ذكره صاحب التيسير هو قول من تكلم اصل الحديث اعلم ان ابا حنيفة واصحابه سموا اصحاب الرأي لكثرة القياس واستعمال الرأي منهم في احكام الشرع ومن وراءهم من العلماء سموا اصحاب الحديث لانهم اخذوا ظاهر الحديث في الغالب ثم هو لاء على ثلاثة اصناف فمنهم اصحاب الحديث كالشافعي ومالك والاوزاعي وغيرهم واصحاب الحديث مطلقا كاحمد بن حنبل واسحاق راهويه ومتكلمي اصحاب الحديث كابي العباس القلانسي وابي علي الثقفي والمراد من

متكلمي اهل الحديث الذين كانوا احرفا بعلم الكلام قوله فمن جعله لغير التصديق
يعني ممن قال ان الايمان هو المعرفة المجردة اذ العقل المجرد او التصديق والقول
والعمل فقد صرف اللغة اي الايمان عن المفهوم وهو التصديق الى غير
المفهوم وهو القول المجرد او المعرفة والعمل قوله ابطال اللسان يعني
ابطال اللغة حيث اطلق اللغة على غير موضوعه بلا مناسبة وتعطيل اللغة
يعني لا يكون له معنى مخصوص كان حقيقة له ورفع طريق الوصول الى
اللوازم الشرعية يعني لا يمكن الوصول من الحقيقة الى لازم الحقيقة حيث
لم يبق له الحقيقة المعينة ولا الوصول الى الدلايل السمعية لانها مبنية على اللغة
قوله اذ لا تضاد يتحقق عند تغاير المحلين بيانه ان الضدين وصفان
وجوديان لا يجتمعان ولكن يرتفعان في مادة الامكان والسواد مع البياض
في محلين مجتمعان من حيث انهما موجودان في الخارج وليسا متضادين حيث
ان التضاد بين السواد والبياض باعتبار محل واحد فثبت ان اتحاد المحل
شرط ثبوت التضاد والكفر والجحود ضد الايمان وانه مختص بالقلب فكذا الايمان
ضرورة تحقق التضاد قوله تحققه الضمير راجع الى قوله الايمان هو
التصديق اعلم ان الايمان في اللغة التصديق كما قال الله وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا ثم في الشرع عبارة عن تصديق القلب
من حيث انه اسم للتصديق لا يكون اسما للقول المجرد ولا للمعرفة او العمل
والدليل على ان تصديق القلب انه ضد الكفر والكفر مختص بالقلب فكذا الايمان
مختص بالقلب فيهدا ثبت انه تصديق القلب وهذا يدل على ابطال ما يدل عليه
التصديق اللغوي قوله قال الله وانما يعرف احد انه من آمن بالله
واليوم والتمسك بهذه الاية من وجهين احدهما انه فرق بين الايمان وساير
العبادات باسامي مخصوصة حيث قال ومن آمن ثم قال واقام الصلوة
واتى الزكوة فما فرق بين الصلوة والزكوة باسمين مخصوصين فلو كان
الايمان شاملا للصلوة والزكوة لكان تكرارا في اللفظ وهذا باطل وثانيهما
انه عطف الصلوة والزكوة على الايمان والعطف يقتضي المغايرة كما عطف

الزكوة على الصلوة وانه تنقض المحنة منهما فكذلك ما قلنا قوله يزول بعض
الاعمال بان كان مجنونا في بعض الاحوال او صار مغمى عليه او صار حائضا
او نفسا او يزول اكلها بان صار مجنونا جميع عمره قوله امنوا الجملة بيان
هذا ان الايمان الواجب علينا الايمان الاجمالي ويعني بالاجمالي ان يومن بالله ورسله
وجميع الشرائع من غير ان يعرف افراد الرسل لاحكام فردا فردا فاذا جاء فرض
معين نقبل هذا المعين ونصدق الرسل فيه فهذا نوع ايمان وتصديق لم يكن
قبل فهذا هو المراد من الزيادة والثاني ان الزيادة من حيث التجدد لان التصديق
عرض وانه يتجدد كل ساعة فهذا هو الزيادة والنقصان من حيث ان يزداد
نوره وضياؤه في القلوب بسبب الطاعات او ينقص نوره وكماله بسبب العصيان
والرابع يحتمل ان يكون المراد الدوام لان الشيء اذا ثبت ثم دام فالدوام في كل
ساعة فكان زائدا على الاول فسمي دوام الايمان ايمانا فان قيل قوله اليوم
اكملت لكم دينكم يدل على ان الدين كان ناقصا الى ذلك اليوم والدين الاسلام لان
الدين عندالله الاسلام والاسلام والايمان واحد قولنا لهذا الاشكال جوابان احدهما
انه يلزم ان من مات من المهاجرين والانصار الذين امنوا بالله ورسله وكتبه وبايعوا
محمدا وشهدوا ما توا ناقصين دينا وهذا لا يقوله احد من المسلمين وثانيهما انا وان
الصالحة احدهما انه لا يريد باليوم يوما بعينه على ما جرى العادة في افصاح الكلام
بالكل باليوم دون تحقيق الوقت وثانيهما ان المراد من اليوم عصر النبي ﷺ لان
قبل النبي كانت فترة وفي وقت النبي زال الفترة وثالثها ان معناه اظهرت لكم دينكم
حتى قدرتم على اظهاره في كل مشهد ومكان اي موضع الشهود وكما قال الله ﷻ والله
متم نوره ونوره ليس بناقص حتى يتمه ورابعها المراد احكام دينكم قوله يحقق
اي يحقق ان الايمان في القلب وليس بمجرد القول ايمانا لان مجرد القول لو كان
ايمانا للزم المحالات الاول ان الله ﷻ قال صفة المنافقين الذين قالوا امنا بافواههم
ولم تؤمن قلوبهم فلو لم يكن الايمان في القلب لم يكن لهذا القول معنى ولا فائدة
وهذا مح والثاني ان الرسول والصحابة امنوا ايضا واقروا بجميع ما وجب الاقرار
فلو كان الايمان مجرد القول لكان الرسول والصحابة امنوا لا للمنافقين في الايمان
وهذا مح الثالث ان الله ﷻ عنف المنافقين بانهم امنوا قولا لا اعتقادا فلو كان الايمان

القول لكان الذي هو معترض بما غتر به المنافقون الرابع ان الله اعتبر
المنافقين بما امنوا لسانا لا قلبا فلو كان الايمان القول لكان الله اخبر
رسوله واصحابه رسوله والخامس ان الله اعتبر المنافقين لانهم امنوا قولا
ولو كان الايمان القول لكان الانبياء معترين ولو لم يجز اعتبار الانبياء لكان
اعتبار المنافقين خطا للاشتراك في العلة وهو الايمان اللساني فكان الله
مخطئا في اعتبار المنافقين بقوله وكلا القولين اي قوله كان الله معترا
رسوله واصحابه رسوله وقوله كان مخطئا في اعتبار المنافقين كفر وضلال
اي كلا القولين كفر وضلال قوله سواء حقيقة اي التصديق امر حقيقي
يعني ان لكل شيء حقيقة وقيام ذلك الشيء بذلك الحقيقة كالقيام والقعود
وغيرهما من الافعال فكذلك الايمان له حقيقة وهو التصديق بالقلب فقيام
الايمان لقيام التصديق فاذا تبدل التصديق بما يضاده وهو التكذيب تبدل
الايمان في الحال لعدم حقيقته وهو التصديق فاما ان يدل على انه تما كان
موجودا قبل ذلك فلا قوله في الموافاة وانه من الوفاء يعني ان كان الايمان
الصحيح في الحال وافى الى اخر العمر فهو مؤمن والا فالعبرة للخاتمة قوله
ان العبرة للخاتم تمسكوا لقوله فكان من الكافرين ولانه في علم الله فكان كافرا
فكيف يكون مؤمنا والجواب ان المراد لقوله فكان اي صار من الكافرين
ولان الله علم الحي حيا وان كان موتى في الزمان الثاني الخ ولما ثبت ان الايمان
التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام فلا بد من امام يقوم بمصالح المسلمين
وترتيب الاحكام فصل في الامامة والمراد من الامام الخليفة والاصل
فيها امامة الخلفاء الراشدين والثغر قيل الموضع الذي كان فاصلا بين دار
الاسلام ودار الحرب فيه اي رصد يحفظون الطرق وقيل خلل يقع في اطراف
معمورة الاسلام وتجهيز جيوشهم اي تهيئة اسباب الحرب من السلاح والكراع
والزاد والراحلة ومن الصدقات اخذ صدقة السوائم ومن المغلبة الغاصبون
ومن المتلصصة السراق قوله قطاع الطريق وهو مبالغة في القاطع واضاف
الى الطريق واراد المارة بالطريق المجاز كما يقال للمسافر ان السبيل ملازمة الطريق
قوله وقطع المنازعات اي الخصومات الواقعة بين الغرماء والبلدان
والامراء واهل الاسلام قوله وتزويج الصغار والصغائر الصغار جمع صغير

والصغاير جمع صغيرة لانثى قوله تعليل فاسد هذا اشارة الى ان الحكم اذا
ثبت بدليل شرعي كالملك ثبت بالبيع والهبة والارث والاستيلاء واحياء الموتى
باذن الامام فلو فقدوا احد من الاسباب فهذا لايدل على عدم الحكم لوجود
اسباب اخر فكذلك العلل الداعية الى نصب الامام كثيرة فلو فرضنا خلو
العالم عن الفساد لاتلزم الاستغناء قوله على ان قولهم هذا اشارة الى ان
ما قلتم ان الناس لو كفوا عن المظالم لاستغنوا عن الامام امر ممكن لكنه ليس
بدليل يدار الحكم عليه بدليل ان الصحابة لم يعتبروا ذلك ونصبوا الامام واجمعوا
انهم ما بعوه فثبت ان ما قلتم فاسد قوله وبهذا سقط قول الروافض
قال الرافضي في كل عصر امام ظاهر وامام خفي منتظر لا يوقف له على اثره يسمون
خروجه وفي هذا عبارة اخرى وهي انه امام باطق وامام صامت وقالت الكرامية
ان عليا ومعاوية كانا امامين وكانا يجتمعان على كل واحد منهما اتباع صاحبه
وعندنا في كل عصر امام واحد ظاهر ولا يجوز نصب امامين لانه لو جاز نصب
امامين جاز نصب ثلاثة والاربع والخمس الى غير النهاية وفي كل قرية وهذا
باطل بالاجماع ولان الصحابة اجمعوا في كل عصر على امام واحد ولم يشتغلوا باكثر
من ذلك فهذا دليل على بطلان الامام الثاني ولان في نصب الامامين تفريق الكلمة
وتفريق كلمتهم وتفريق جماعتهم ثم نقول لو عقد الامامة لواحد ثم لواحد كان
غير معترض الطاعة ولو وقع العقدان معا استانف لاحدهما او لغيرهما
ثم القول بالامام الخفي باطل لعدم الفائدة قوله ثم المروي اعلم ان ههنا
فصلين فصل في المذاهب وفصل في الشرائط اما المذاهب ففي الاول منه هنا وهو
ان الامام لابد ان يكون من قريش وهم اولاد نضر بن كنانة لاختصاص النطق
دون بطن ولا لفخذ دون فخذ والمروي المعتمد اي المعول عليه في هذا الباب
قوله هو الائمة من قريش وبهذا الحديث سلمت الانصار الامامة للمهاجرين
يوم السقيفة يوم اجتمع المهاجرون والانصار بخت سقيف وتنازعوا
في تعيين الامام فالانصار يدعون ان الامام منا والمهاجرون يقولون منا
وكان ذلك قبل دفن رسول الله ﷺ بعد ما قبض عن فلما اشتدت المنازعة بينهم

كذا الامام ايضا من قريش
شرط بقول احمد الدريني
ان كان غير القرشي ايضا
طاعته صارت عليه فرضا
خلاصة الفوائد

روى الصديق هذا الحديث فسلمت الانصار الامر اليهم فهذا دليل على صحة
الحديث والثانى مذهب الروافض وهو ان الامام لابد ان يكون من اهل
هاشم ثم عينوا علما واولاده والثالث مذهب الزيدية وهو ان الامام
هو العباس لانه عم النبى واولاده بطريق الوراثة ويقولون ان الحصة مقدم
على اولاد البنت والعم وهو العباس مقدم على ابن العم وهو على والرابع
مذهب الضرارية وهو ان الامام يصلح من غير قريش مع وجود من يصلح
لها من قريش والخامس مذهب الكعبى وهو ان القرشى اولى من غير القرشى
لكنه جائز له ايضا هذا هو بيان المذاهب ثم نقول هذا الحديث المروى وتسليم
الانصار الامر الى المهاجرين ثبت بطلان الكعبى والضرارية وانعقاد الاجماع
على امامة الصديق والفاروق وذى النورين ثبت بطلان قول من اقتضر
على بنى هاشم هذا هو الكلمة التى لا معدل عنها ولا مقرع لصفاتها اما فصل
الشرائط فينبغى ان يكون الامام تقيا والاورع الابصر بالامور والاعلم بالمصالح
والمؤتمن فى الايمان لانه كان اكرم الناس واتقاهم قال الله ان اكرمكم
عند الله اتقيكم قوله ذكر فى ذكر معانى معقولة منها ان الامامة تشمل على
امر الدين والحكم والسياسة فاحتيج فى ذكر بعد التقوى الى حسن كان
موقرا معظما ظهر انه العظيم ونوفر هم فى اذهان الخلائق واعتقادهم
حتى لا يجسر احد على امرهم ولا يستنكف عن طاعتهم ولا يأبى عن انقيادهم
وقريش لم يزل عرفت حلالة اقدارهم وظهور مقدارهم ولهذا فوض الانصار
الامر للمهاجرين ومنها ان القرآن نزل بلسان قريش والنبى كان من قريش
فكانوا افضل القوم ومنها ان الملك كان فى قريش لانهم كانوا ذوى مكنة
وقد ظهر فيهم النبوة واجتمع فيهم الملك والدين والامانة مشتملة عليهما
فكانوا احق ومنها ان الحسب داعيان الى المكارم والمصالح وزاجران
عن الفواحش والقبائح وقريش موصوف بالحسب والنسب ومنها
ان ما كان له حسب ونسب كان اوفى للعهد واصوب للامانة فكان
احق للامانة فما شرط بالاوصاف الثمانية للامام اما الاوصاف التى كان
شرطا لانعقاد الامامة فكونه سياسيا قويا قادرا على تنفيذ الاحكام
وانصاف المظلوم من الظالم وسد الثغور وحماية البيضة وحفظ حدود

فواصو

دار الاسلام وحر العساكر فهذه الاوصاف شروط لا بد منها واما الاوصاف
المختلفة فيها فكونه مجتهدا يعني بلغ مبلغ الاجتهاد في علم الحلال والحرام وهذا
ليس بشرط لانه يمكنه ان يحكم بقول المفتي كالقاضي ولان الامة لو توقفوا البيعة
لاحد على الاجتهاد ومنها كونه اورع الناس واعدلهم وهذا ليس بشرط ايضا
لان القاضي اذا ارتكب ذنبا يستحق العزل ولا ينعزل فكذا الامام وما ذكر
الشيخ ابو منصور من كونه جامعا بين الحلال والحرام ومعاشرة الناس
ومعاملتهم وعلو الهمة وصون النفس عن الخيانة والطمع وبسط اليد
في الاموال والعفة عن الفروج والعدالة والورع وغيرها من الاوصاف
فذلك كله مرغوب منها مطلوب في الامام واما كون صدره الانبياء شرطا
لانعقاد الامامة لو فلا ومنها ما قال الروافض ينبغي ان يكون معصوما
وقيل ان يكون افضل اهل زمانه فهذا كله فاسد واما اعلم اما كونه اعلم
زمانه فليس بشرط لانه لم يفتقر الى جمع العلوم واما كونه معصوما فليس
بشرط لان هذا من رتبة النبيين والمرسلين واما كونه افضل اهل زمانه فليس
بشرط لان عمر ترك امر الخلافة شورى بين ستة نفر وبعضهم افضل من
بعضهم قوله ثم ان ابا بكر الصديق رض هذا كنيته واسمه عبد الله بن ابي قحافة
بن عامر والصديق صفته سمي به اما لانه اول من اسلم وصدق النبي ع واما
لانه اول من صدقه في المعراج واما لانه لم يشك قبل البعثة وبعده واما لانه لم يتعلم
اي لم يتوقف في القبول والى هذا اشار النبي ع في قوله ما عرضت هذا الامر على
احد الا له كبوة غير ابي بكر رض فانه لم يتعلم واما اسند لا لامن قوله ع والذي
جاء بالصدق وصدق به فالاول رسول الله والثاني الصديق قوله اسبغ
خبران يعني اسبغ ابو بكر جمع الاوصاف التي كان شرطا لصحة الامامة وكان
محتاجا اليه في الامام ونصب لاجل ذلك الشرائط وكلمة من للبيان ورفع الابهام
من قوله يحتاج اليه ومن الضمير في قوله لاجله قوله ورباطة الجاش
ربط الدابة شدها بالرباط وربط الله على قلبه صبره وسر رابط الجاش
وربط الجاش قوي القلب وارتبط عند المسلمان قلبا اي افواهم عند

الحادثات قلبا والملمات جمع ملمة والمراد الحوادث قوله وسوا الصلوة
يعني بعد الايمان وقال على رضه صامات رسول الله فيكم ولا قتل فيلا ولكن
عرض ابابا ولبالي كل ثانية المؤذن فيؤذنه بالصلوة فقول ابن ابا بكر ولكن
فمره فليصل بالناس قوله اكثرهم فضلا عن ابي الدرداء رضه قال كنت
اشي امام ابي بكر فراني رسول الله فقال يا ابا الدرداء اتمشي امام من هو خير
منك في الدنيا والاخرة ما طلعت شمس ولا غربت على احد بعد النبيين
والمرسلين افضل من ابي بكر وقال عمر ما صنعت الله في قلبي شيا الا وجدته
في قلب ابي بكر وفي رواية ما صنع الله في صدري شيا الا وصنعته في صدر
ابي بكر هذا هو الفضل قوله وامنهم نفسا اي ذاتا والنفس من نفس
احوال القوم وهذه كلها تضمن على التمييز من الجملة ونظير
هذه الجملة قال علي رضه عند وفاة ابي بكر رضه احفضهم صوتا واقلهم
كلاما واصوبهم منطقا واطولهم صمتا وابلغهم قولا واكثرهم رايا
واشرفهم عملا قوله ثم قل للمخلفين من الاعراب ان الرسول واصحابه حين
ارادوا الخروج الى مكة معتمرين استنفروا اي طلبوا النفر من القبايل التي
كانت في حوالي المدينة وهي جهينة ومزينة واشجع وغيرها ليكونوا معهم ويكثر القوم
لعلها يطمع اهل مكة فيهم فيخلفوا عن رسول الله ولم يذهبوا معه ظانين انه يرجع
يرجع الى اصله ابدا والمخلفين صفة مفعول والفاعل مخلف والمخلف مولاه من
حيث انه حلوفهم ما غنمه الذهاب والاصل والاموال كما اخبر الله عن قولهم
شغلتنا اموالنا واهلونا وقوله من الاعراب بيان لقوله للمخلفين والواو في
سيدعون ضمير الاعراب يعني سيدعى الاعراب قوله الى قوم اولي بأس شديد
هم الى قوم ذي قوة وشوكة والمراد بوصفه او اهل الفارس قوله تقاتلونهم
الخطاب للاعراب والضمير وهم يرجع الى قوم موصوف قوله او يسلمون يحتمل الانقراض
يعني اما المقاتلة او الاسلام ويحتمل ويعني الى ان يسلموا ويكون بمعنى الغاية يعني
تقاتلونهم الى ان يسلموا ويحتمل ان يكون المراد حقيقة الاسلام ويحتمل ان يكون المراد

الانقياد وهو قبول الجزية وقيل ان كان المراد من قوم اولى باس شديد مشركي
العرب كان المراد منه حنيفة الاسلام لحوم الجزية فيهم وان كان المراد غيرهم
جاز ان يكون بمعنى الانقياد وجاز ان يكون بمعنى حنيفة الاسلام ووجه التمسك
ان الداعي الى هذا القتال مفترض الطاعة لانه تعالى قال في آخر الآية فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما وعد على الطاعة
الطاعة والعقاب على تقدير المخالفة ولو لم يكن الداعي مفترض الطاعة لما استحق
المطيع الثواب والمخالف العقاب والداعي اما ابو بكر واما عمر رض باجماع اهل
التفسير قوله في الآية دلالة خلافة الشيخين رض لان اما بكر واما عمر لو كان
المراد من الآية فكان هو الداعي لكان مفترض الطاعة منقولا القول فكان
خليفة رسول الله بايماء النص وانه عقد الخلافة لعمر رض وفوضه اليه وامر
الناس ببيعته فتثبت خلافة عمر بدلالة النص ايضا ولو كان المراد من الداعي
عمر كان اشارة الى انه مفترض ومن هذه الصفة كان خليفة اما ان يقتضي
ان يكون بعد رسول الله متصلا به فلا قوله غصب الحق علينا قلنا لم نرافض
ان ابا بكر غصب الخلافة من علي رض واعلم ان في هذه المسئلة ثلث محالات
ونحن افضنا الى المحال الاول فان عليا اقوى قلبا واطول باعا واسبط ذراعا
واعلى كعبا واكثر عشيرة واقرب الى رسول الله قرابة فكيف سلم حق ابي بكر
وكيف لم يشهر سيفه عنه واما المحال الثاني فان ابا بكر ادوم ديانة واكثر
صيانة واعز علما فكيف غصب حق علي وجاز علمه واما المحال الثالث فان
اصحاب رسول الله اصول الدين وقواعد المتين ومشاهد الصدق والديانة
ومنازل التقوى والامانة فكيف رضوا بالغصب وكيف تقادوا ظالما وخذلوا
محقا واما التناقض فانهم قالوا ان عليا اقوى منهم ثم اقروا بغصب حقه فهذا
منهم تناقض ثم الدليل القوي على خلافة ابي بكر اجماع الصحابة وانه اقوى
الاجماعات لان فيه الصحابة والعترة واهل المدينة وعليه اعتراضات الاول
ان عليا خالف الصحابة في بيعة ابي بكر ستة اشهر او اربعة اشهر ولا اجماع مع مخالفة
قلنا ان عليا خالف لغلبة التدبير والتفكر لا للرد في الحال ولن سلمنا لكن ثبت بالنقل
المستفيض انه بايعه بعد تلك المدة وانعقد الاجماع ونحن ندعي

ع النص صح

الاجماع مطلقا الاعتراض الثاني انه روى ان بعض الصحابة كان ساكتا ولم يرضوا به
قلت لو خالف احد لنقل الينا ولم ينقل فان قيل يمكن ان يكون بعضهم خالفوا ولم
ينقل قلت هذا لا عتبر في الدين لان امكان الاضمار والخرق في جميع القرآن ممكن
وليس ثابت ولا قادح في ابنائ الاحكام ولو اعتبرنا هذا المقدار من الاضمار
لما ثبت القرآن لانه يمكن ان يقول احد انه عورض ولم ينقل معارضة الاعتراض
الثالث ان عليا انما بايعه تقية قلت هذا تناقض وقدح قول غير ان
الروافض اعلم ان الروافض عمسكوا في نفي امامة الصديق بدلالات النصوص
التي ظاهرها يدل على امامة علي منها قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والمراد من الاية
علي نفسه فثبت خلافته لانه وجب ان يكون وفي خلافته على بطلان خلافة الصديق
وانما قلنا انه ثبت خلافته لانه وجب ان يكون وليا بعد الرسول وانما يكون وليا
ان لو كان متوليا للامامة الجواب الاول ان قوله والذين امنوا الى اخر الاية
عامة في صيغها لما جاز حملها على علي نفسه والا يلزم التخصيص بدون المخصص
فان قيل قد وجد ذلك في هذه الصيغة في علي قلت العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب والثاني ان الولي اسم مشترك يجوز حملها على المتولي وعلى الموالي فلا يرجح
بلا مرجح والثالث ان الامة اجمعت على امامة الصديق فلو كان المراد من الاية
عليا لما بايع الصديق على نفسه ولما بايعه الصحابة وتمسكوا الثاني امامة علي
ومنها قوله من والاه وعاد من عاداه وفي اللفظين دليل على خلافته
قلت بل في اللفظين دليل على وصلته ومحبته لان الصديق والاه ولم يعاده
ولهذا بايعه على ومنها قوله من كنت مولاه فعلي مولاه دليل خلافته قلت
المولى لفظ مشترك والمراد ههنا الناصر او المحبوب يعني من كنت محبوبا عنده فعلي
ايضا محبوب عنده ومنها قوله انت مني بمنزلة هارون من موسى
فهذا دليل على ان عليا منصوص للخلافة قلت ان هارون كان اخا لموسى وعلي
ابن العم وهارون شريك في النبوة وعلي لا وهارون مات قبل موسى بسنين
فكيف يصح الاستدلال على خلافة علي مع ان النص لا يقتضي خلافة هارون لكن النبي

ترك عليا في غزوة تبوك والبا على المدينة فطعن الناس فيه وقالوا ان رسول الله
عصب عليه وقلاه فاذركه على رسول الله وشكى من القوم فقال هذا الحدث
واشار عليه الى استخلاف موسى اخاه على القوم حين ذهب الى الطور فان
قيل هذا دليل قاطع على خلافته حيث استخلفه قلنا لو كان مثل هذا
الاستخلاف دليل الخلافة لكان الخلافة لابن المكتوم لانه عليه السلام حين استخلفه
حمله والبا على المدينة مرارا واستخلفه اطوارا وكذلك والى رسول الله ابا بكر
الصديق الموسم واما مة الحج سنة تسع وولاه الصلوة في اخر عمره وولى
عمر رضه صدقات قريش وهذه الولايات والنيابات لا تدل على الخلافة فهم
فكذلك في حق علي كيف وان هذا الحديث الوارد في حق علي معارض عليه بمثله
قال ابن ابي مليكة روى عن ابن عباس رضه ان النبي عليه السلام قال ابو بكر وعمر مني
بمنزلة هرون من موسى فان قيل هذا من الاحاد قلنا وكثير من الاحاد ايضا
دوله الامر في صحة خلافة الصديق اظهر واشهر لانه امر ثبت على رؤس
الاشهاد بمحضر من اصحاب السداد وعليه الاجماع والكتاب كما بينا والاحاديث
التي وردت في بيان فضيلته دالة ايضا قوله وثبوت خلافة ابي بكر خلافة
عمر يعني خلافة عمر بالاجماع ودلالة الكتاب والاحاديث التي وردت في بيان
فضيلته وتولية ابي بكر امر الخلافة الى عمر حتى ملى كتاب عهده من عمر
على عثمان وختم الصحيفة وامر الناس بالبيعة معه الى اخر القصة واما
الحديث فقوله عليه السلام لو كان بعدي نبي لكان عمر رضه وقال عليه السلام لو لم ابعث فيكم
لبعث عمر قوله فيما سلم وهم ستة نفر عثمان وعلي وعبد الرحمن
بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص ثم فوض خمستهم
الامر الى عبد الرحمن ورضوا بحكمه وان عبد الرحمن عقد له الخلافة وهو
اصل لهذا العقد لانه لو لم يكن اصلا لهذا العقد لما استغل به ولانه احدث
اصل الشورى ولو فعل ذلك لانكره الصحابة رضه اذ هم الموصوفون بتغيير
المنكر فثبت ان عبد الرحمن اهل لعقد الخلافة مع عثمان وهو له وعقد له
والخلافة فان قيل قد روي ان عبد الرحمن عقد الخلافة له فكيف صح

ثبت صح

قوله عقدوا له فوض خمسة كعقدهم اليه فكان عقده كعقد هؤلاء فكانوا
عقدوا قوله فكان جميع شرائط الخلافة فيه ثابتة نحو النسب والعلم
والحلال والحرام والزهد والورع والعدالة وسلامة القلب وتنفيذ الحكوم
وشدة الشعور والعقل وغير ذلك مما يحتاج فيه قوله وتنبه خلافه
بالنظر الى هذه الشرائط ثم بالنظر الى تولية عمر امر الخلافة اليهم وتوليتهم
اليه قوله ثم قتل مظلوما وسبب قتله انه كان ولى بعض اقاربه
مصر فجاء اهل مصر يشكونه اليه فعزله وولى محمد بن ابى بكر رحمه وبعثه
الى مصر وكانه بعثمان وزير فقال مروان ثم افتعل مروان كتابا بلسانه
وختمه بخاتم عثمان بدون علمه وارسله على يد راكب حمل الى من كان
والى مصر فظفر به محمد بن ابى بكر فجاء به الى عثمان فانكره وكان صادقا
فى انكاره لانه ازهد من ان يصدر منه هذا الفعل قوله اذا تولى لها
كبار الصحابة نحو عمار وابى موسى الاشعرى وعبد الله بن عباس ومحمد
بن مسلمة قوله دلائل كما ذكرنا من الاجماع الدال على امامة كل واحد
منهم والاحاديث الدالة ايضا والمراد من الخصوم الروافض والخوارج
لان الروافض انكروا امامة الشيخين وامامة عثمان والخوارج انكروا
امامة على رضه واما المطاعن فكثيرة اما الطعن على الصديق فانه ما اعطى
فدك فاطمة بطريق الارث وروى ان النبى ع قال انا معاشر الانبياء لا نورث
دينارا ولا درهما فادعت فاطمة ان ابى اعطانيها صدقة فقال لها هاتى
بينة فما اقامت لها الا على وامراه فلم تتم بها الشهادة فلم يعطها فدك
وادعى انها كانت صدقة بعد رسول الله واما الطعن على عمر رضه فمنها
ما قيل انه رجل فظ غليظ القلب قالوا طلحة حين عقد ابو بكر معه تولى
علينا فظا غليظا وهذا ليس بطعن لانه كان فظا غليظا فى حق الكفار رحيما
فى حق الاخيار ومنها انه وظف الخراج على سواد العراق حين فتحها ولم
يقسمها بين الغانمين كما قسم رسول الله والذين جاؤا من بعدهم وخالفه

بلال مع نفر ولم يعد من خالفه واما الطعن على عمر رضه فمنها عثمان فكثيرة انه احرق
المصاحف كيلا يقرأ احد ما لا يثبت باجماع الصحابة ويعتقد انه كتاب الله ٠ ومنها انه
ضرب عمارا وتنحى اباذر وهما من كبار الصحابة قلت هذا كذب وافتراء ومنها انه
اعطى اموال المسلمين لاهله واقربائه قلت ذلك ماله ولو كان من بيت المال لانه
عليه الصحابة ولم ينكر احد ومنها انه رد الحكم بن ابي العاص طريد رسول الله
الى المدينة قلت انه عه استاذن رسول الله عه في رده فاذن له وليس له شاهد ان
على الاشهاد فاجنوا ابابكر وعمر فلم يسمعا فرده في ايام خلافته نعلم واما
الطعن على علي رضه فكثيرة ايضا منها مسئلة التحكيم فالخوارج يزعمون ان عليا
كان مخطئا فيه واصحابنا قالوا انه في التحكيم مصيب لانه سبب اطفاء الفتنة كالقتال
والقتال جائز لدفع نائرة الفتنة فكذا التحكيم ومنها انه ما خرج لدفع قتلة عثمان
قلت لان عثمان لم يرض بقتال قتلته قوله وليله اي دليل الفضل قوله لا يعدل
اي لا يساوي بابي بكر احد بعد النبيين والمرسلين ثم عمر ثم عثمان وليس
في الروايات المشهورة ذكر علي فان قيل هذه الاحاديث دلالة الفضل بين
الثلاثة ولم يدل على فضلهم على علي رضه قلت لما ثبت فضل الثلاثة على الترتيب ثبت تفضلهم
عليه ضرورة ان لا يعدل احدهم قوله بانه يحتمل ان يكون الثاني في قوله بانه
عوض عن تاء الاضافة وح يكتب طولا لكونه بانه ويحتمل ان يكون هو السكك
بحر سلطانيه وما ليه قوله في فصل الترتيب في الفضيلة احلاف من الناس
الرافضيون يفضلون عليا على الثلاثة والحشوية من الفضل البعلي ومحمد بن اسحاق
بن خزيمة يفضلان عليا على عثمان والروافض يتعلقون في تفضيل علي
عليهم بدلايل الاول ان النبي عه قال اللهم ائتني باحب خلقك الي ياكل معي من هذا الطير فجاء علي رضه والاحب هو الافضل والثاني
انه عه واخا عليا ولم يواخ مع غيره فهذا يدل على انه افضل الخلق والثالث
انه اعلم الصحابة بدليل قوله انا مدينة العلم وعلي بابها وبدليل قوله افضلكم
على والراجح كونه اصح الناس لا ريب فيه وهذا دليل ظاهر والخامس كونه اكثر
الصحابة جهادا والسادس انه لم يشرك بالله طرفة عين بخلاف غيره من جميع
الصحابة والجواب ان الرواية الصحيحة باحب خلقك الي قلت هذا معارض
لقوله من الرجال ابوها حين سئل النبي عه من احب الرجال اليك فلما الرواية الاولى

لكنه يدل انه افضل من ياكل معه لان افضل الخلق ولئن سلمنا احتمال
العموم لكنا نحمله على الخصوص طلبا للموافق واما الجواب عن المواخاة
فان النبي ﷺ قال لابي بكر لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا ولكنه
اخي وصاحبي ووزيري فبين اثبات الاخوة واثبات المصاحبة
والوزارة ثم المصاحبة والوزارة دليل القرب والمشورة دون
الاخوة فان الاخوة ثابتة بين الرسل والكفار كما ذكر في القرآن وفيهم
الصابي بان منزلته حينئذ عينهم المخلة لو كانت واما الجواب عن الثالث
فلانهم اعلم بل ابو بكر اعلم منه ولهذا المرجع الى احد في مسئلة بل قضى وحكم
برايه وعلمه لكن لم يصر مشهورا بالعلم سببين احدهما قلة الرواية
لكثرة الدراية في الورع والزهد والتقوى والثاني لما ان مدة خلافته
قليلة وتخافه بعد الرسول بسيرة فلم ينشر علمه واستفاض فضله والجواب
عن الرابع فظاهر لانه سمى نفسه مدينة ولابد للمدينة من ابواب فاشار
في الحديث الى كل واحد من الخلفاء الاربعة ولان تخصيص علي لكونه
بابا لا يدل على نفي ما عداه واما الجواب عن الثاني فلان الشجاعة والقوة
والجهاد كلها بناء على قوة القلب لا على قوة البدن وان ابا بكر اشجع ولهذا
حارب اهل الردة وحده ولهذا وفاه رسول الله ﷺ فثبت ما ادعيناه من
اثبات فضل الصديق فان قيل ما قلتم من الدلائل يدل على المساواة
دون الفضيلة قلت يفضلهم عليه ما جاء في آخر كتاب تفضيل عند اختتام
هذا الكتاب ان شاء الله والله الهادي الى الصواب قد وقع الفراغ
من نسخه هذا الكتاب بعون الله الملك الوهاب على يدي العبد الضعيف
النحيف داعي سيد احمد بن عطاء الله العرجي وفي وقت
الضحوة الكبرى اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولجميع المسلمين
اجمعين آمين

بزرگ او پیه سیر وقت
صلوة او وضو نبیم (نیم)
صلوة تا بشنگ او وضو نبیم
بدروده تو انی لغسله
بوکند او نماز او لشکر
بوکند او رکوع او سجود
بوضو نکند او نماز او
بدرود نکند او رکوع
بشنگ او سجود
بدرود نکند او نماز او
بوضو نکند او رکوع
بدرود نکند او سجود
بشنگ

زید تزوج هند بعمرو، صالح درجه تزوج ایتدکی
زید صالحی متقین اولدیغی
عمرو مدمن معلوم خمر اولدیغی
تقدیرجه هندک نکاحی فسخ ایدوب عمرو دیگر
شرعاً فاکر اولدیغی بیانه اولندقده
اولور اگر عمرو رجوع ایدوب
استغفار ایلیسه فلیس
فاسخ کنولسنه صالح
فی درر

مولانا عثمان الکرم

بعد الدعا اعلام اولنان بو در سه رد و بحق و صیرورتی واقعه جک ماضی تعلقی قسمی
بنکا سپارش ادلکده کوکدر سه واقع اولان موتای عسکریه نک مخلفاتی تحریر و پاس الورشه
تسلم اندکده نصاکی بوجا به عاید اولان رسوماتی قبض ایده رک بوم سنان جاوشه
تسلیم ایلیه سز و دفتر اولنان فاضیلوکرک اماليسی ولواقعات سنی قسام عسکری
بلوب امور عسکریه ده سکا واجبت ایده لر ماباقی والسلام

انعم زکریا
القاضی بعساکر روم ایلی