مخطوط رقم	3372 م.ك	الموضوع	عقائد
العنوان	الاقتصاد في الاعتقاد		
المؤلف	الغزالي ; ابو حامد محمد بن محمد ـ 505 هـ		
أوله			
آخره			
تاريخ النسخ	517 هـ		
إسم الناسخ			
نوع الخط	نسخ معتاد	عدد الأوراق	80
لغة المخطوط		عدد الأسطر	0
تاريخ التأليف		المقاس	
الملاحظات			
مصدر المخطوط	شستربيتي		
المراجع	بروكلمان : 1 / 421 // ذيل بروكلمان : 1 / 746		

[illegal] فليس هذا النظر آخر ما ذكرناه والتقصير
[illegal] القوم في تعريف مدارك التكفير وانما اوردناه من حيث ان الشيخ
[illegal] رضوان الله والمتكلمون لم ينظروا فيه نظرا فقهيا اذ لم يكن ذلك من
[illegal] فنبههم وان تنبه بعضهم لكون هذه المسئلة من الفقهيات لان النظر في
الاسباب الموجبة للكفر من حيث انها اكاذيب وجهالات نظر عقلي
ولكن النظر من حيث ان تلك الجهات مقتضيه بطلان العقد
واخلود في النار نظري فقهي وهو المطلوب ولنختم الكتاب بهذا المقدار
اظهرنا الاقتصاد في الاعتقاد وحذفنا الحشو والفضول المتشعبة عن
تخارج عن امهات القواعد وعقايدها العقايد وقواعدها واختصرنا
ادلة ما اوردناه على الجلي الواضح الذي لا تقصر اكثر الافهام عن دركه
فنسئل الله تعالى ان لا يجعله موبلا علينا وان يضعه في ميزان الصالحات
اذا ردت اعمالنا اليها بلطفه وسعة جوده ٥

تم الكتاب المترجم بالاقتصاد في الاعتقاد والحمد لله رب العلمين وصلواته على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وسلم

وذلك في السابع عشر من المحرم سنة تسع عشرة وستمايه ٥

[illegal] صحيح حسب الطاقة
[illegal] كثيرا

كثيرة فكون الاجماع حجة قاطعة وانما الاجماع عبارة عن التطابق
على رأي نظري وهذا الذي نحن فيه تطابق على الاخبار عن محسوس وتطابق
العدد الكثير على الاخبار عن محسوس على سبيل التواتر يوجب العلم
الضروري وتطابق اهل الحل والعقد على رأي واحد نظري لا يوجب
العلم الا من جهة الشرع ولذلك لا يجوز ان يستدل على حدث العالم بتواتر
الاخبار من النظار الذين حكموا به بل لا تواتر الا في المحسوسات ○

الرتبة السادسة الا يصرح بالتكذيب ولا بالتصديق ايضا
امرا معلوما على القطع بالتواتر من اصول الدين ولكن ينكر ما علم
صحته بالاجماع المجرد في اصله حجة قاطعة وقال البيرل على استحالة
الخطأ على اهل الاجماع دليل عقلي قاطع ولا شرعي متواتر لا يحتمل التاويل
فكل ما يستشهد به من الاخبار والايات ما تأول بزعمه وهو في
قوله هذا اخارق الاجماع التابعين فانا نعلم اجماعهم على ان ما اجمع عليه
الصحابة حق مقطوع به لا يمكن خلافه فقد انكر الاجماع وخرق الاجماع
وهذا في محل الاجتهاد وفيه نظر اذ الاشكالات كثيرة في وجه
كون الاجماع حجة فيكاد يكون ذلك كالمتهد للعذر ولكن لو فتح
هذا الباب لجر الى امور شنيعة وهو ان قائلا لو قال يجوز ان يبعث رسول
بعد نبينا صلى الله عليه وسلم فيبعد التوقف في تكفيره ومستند
استحالة ذلك عند البحث يستند من الاجماع لا محالة فان العقل لا يحيله
بما نقل من قوله لا نبي بعدي ومن قوله تعالى وخاتم النبيين فلا يحتمل هذا
الا تاويلا فيقول خاتم النبيين اراد به اولي العزم من الرسل فان قوله

النبيين عام ولا يبعد تخصيص العام وقوله لا نبي بعدي لم يرد به الا
وفرق بين النبي والرسول والنبي اعلى رتبة من الرسول الى غير ذلك من انواع
الهذيان فهذا وامثاله لا يمكن ان تدعى استحالته من حيث مجرد اللفظ فانا
في تاويل ظواهر التشبيه قضينا باحتمالات ابعد من هذه ولم يكن ذلك
مما لا التفات اليه ولكن الرد على هذا القائل ان الامة فهمت بالاجماع
من هذا اللفظ ومن قرائن احواله انه افهم عدم نبي بعده وعدم رسول ايدا وانه
ليس فيه تاويل ولا تخصيص فمنكر هذا لا يكون الا منكرا للاجماع وعند
هذا تفرع مسائل مقاربة مشتبكة يفتقر كل واحد منها الى نظر والمجتهد
يحكم في جميع ذلك بموجب طبعه نفيا واثباتا والغرض الآن تحرير
معاقد الاصول التي ينبني عليها التكفير وقد رجع الى هذه المراتب الستة
ولا يخرج عن فرع الا ويندرج تحت رتبة من هذه الرتب فيمكن ان يجتهد
في نسبته الى الفئات الى هذه الاصول فالمقصود التاصيل دون التفصيل ○

فان قيل السجود بين يدي الصنم كفر وهو فعل مجرد لا يدخل
تحت هذه الروابط فهل هو داخل اخرقلنا لا فان الكفر في اعتقاد
تعظيم الصنم وذلك تكذيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم وللقرآن
ولكن تعرف اعتقاده تعظيم الصنم تارة بصريح لفظه وتارة بالاشارة
ان كان اخرس وتارة بفعل تدل عليه دلالة قاطعة كالسجود
حيث لا يحتمل ان يكون السجود لله تعالى وانما الصنم بين يديه كالحائط وهو
غافل عنه او غير معتقد تعظيمه وذلك يعرف بالقرائن وهذا كله
في الكافر اذا اصلي بجماعتنا حكم باسلامه اذ هو استدل به على اعتقاد

كفرة قلنا لانه جزم قطعا من الشرح ان من كذب رسول الله
صلى الله عليه وسلم فهو كافر وهؤلاء مكذبون ثم معللون للكذب بعاذير
واهية وذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذبا **الرتبة الرابعة**
المعتزلة والمشبهة والفرق كلها سوى الفلاسفة وهم الذين يصدقون
ولا يعتقدون الكذب لمصلحة وغير مصلحة ولا يشتغلون بالتعليل
بمصلحة الكذب بل بالتاويل ولكنهم مخطئون في التاويل فيها ولا امر هم
في محل الاجتهاد والذي ينبغي ان يسبل الى الحكم به الاحتراز من التكفير
ما وجد اليه سبيلا فان استباحة الدماء والاموال من المصلين الى القبلة
المصرحين بقول لا اله الا الله محمد رسول الله خطير والخطا في ترك الف
كافر في الحياة اهون من الخطا في سفك محجمة من دم مسلم وقد قال صلى
الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها
فقد عصموا مني دماءهم واموالهم وهذه الفرق ينتسبون الى مسلمين وخلاه
والمقتصدين بلا اضافة للبهم ثم المجتهد الذي يرى تكفيرهم قد يكون
ظنه في بعض المسايل وعلى بعض الفرق ظاهرا وتفصيل احاد تلك المسايل
يطول ثم يثير الفتن والاحقاد فان اكثر الخايضين في هذا انما يحركهم
التعصب واتباع الهوى دون العصب للدين ودليل المنع من تكفيرهم ان الثابت
عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول وهؤلاء ليسوا مكذبين اصلا
ولم يثبت لنا ان الخطا في التاويل موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه واثبت
ان العصمة مستفادة من قول لا اله الا الله قطعا فلا يرتفع ذلك الا بقاطع
وهذا القدر كاف في التنبيه على ان الاسراف من بالغ في التكفير ليس

عن برهان فان البرهان اما اصل واما قياس على اصل والاصل هو التكذيب
الصريح ومن ليس بمكذب فليس في معنى المكذب اصلا فبقي تحت عموم
العصمة بكلمة الشهادة **الرتبة الخامسة** من ترك التكذيب
الصريح ولكن ينكر اصلا من اصول الشرعيات المعلومة بالتواتر من
من رسول الله وهو لم يسمع اعلم ثبوت ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم
كقول القايل ان الصلوات الخمس غير واجبة فاذا قرئ عليه القرآن والاخبار
قال لست اعلم صدور هذا من رسول الله فلعله غلط وتحريف ولكن يقول
انا معترف بوجوب الحج ولكني لا ادري اين مكة واين الكعبة ولا
ادري ان البلد الذي يستقبله الناس ويحجونه هل هي البلدة التي حجها
رسول الله صلى الله عليه ووصفها الله في كتابه فهذا ايضا ينبغي ان
يحكم بكفره لانه مكذب ولكنه محترز عن التصريح والا فالتصورات
يشترك في دركها العوام والخواص وليس بطلان ما يقوله كبطلان مذهب
المعتزلة فان ذلك يختص بدركه اولوا البصاير من النظار الا ان يكون هذا
الشخص قريب العهد بالاسلام ولم يتواتر عنده بعد هذه الامور فيمهل
الى ان يتواتر عنده ويستتاب كفره لانه انكر امرا معلوما بالتواتر فانه لو انكر
غزوة من غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم المتواترة او انكر
نكاحه حفصة بنت عمر رضي الله عنه وانكر وجود ابي بكر رضي الله
عنه وخلافته لم يلزم به تكفير لانه ليس تكذيبا واصل من اصول الدين
مما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلاة وانما كان الاستلام ولستا نكفره
بمخالفته للاجماع فان لنا نظرا في تكفير النظام المنكر لاصل الاجماع لان

ان الصبي اذا انطق بكلمتي الشهادة فهو كافر بعد او مسلم اي هذا اللفظ
الذي صدر منه وهو صدق والاعتقاد الذي وجد في قلبه وهو حق هل جعله
الشارع سببا لعصمة دمه وماله ام لا وهذا الى الشرع فاما وصف قوله
بانه كذب او اعتقاده بانه جهل فليس الى الشرع فاذا معرفة الكذب
والجهل يجوز ان يكون عقليا او اما معرفة كونه كافرا او مسلما فليس
اليه شرعيا بل هو كنظرنا في الفقه في ان هذا الشخص رقيق او حر ومعناه
ان السبب الذي جرى هل نصبه الشارع مبطلا للشهادة وولايته ومزيلا لك
لاملاكه ومسقطا للقصاص عن سيده المستولي عليه اذا قتله فيكون ذلك
طلبا لاحكام شرعية لا تطلب دليلها الا من الشرع ويجوز الفتوى في ذلك
بالقطع مرة وبالظن والاجتهاد اخرى فاذا تقرر هذا الاصل فقد قررنا
في اصول الفقه وفروعه ان كل حكم شرعي يدعيه مدع فاما ان يعرفه
باصل من اصول الشرع من اجماع او نقل او قياس على اصل فكذلك كون
الشخص كافرا اما ان يدرك باصل او قياس على ذلك الاصل والاصل
المقطوع به ان كل من كذب محمدا صلى الله عليه وسلم فهو كافر اي مخلد
في النار بعد الموت ومستباح الدم والمال في الحياة العاجلة لاحكام
الاسلام المترتبة على مراتب * الرتبة الاولى تكذيب اليهود والنصارى واهل
الملل كلهم من المجوس وعبدة الاوثان وغيرهم فتكفيرهم منصوص عليه
في الكتاب ومجمع عليه بين الامة وهو الاصل وما عداه كالملحق به *
الرتبة الثانية تكذيب البراهمة المنكرين لاصل النبوات
والدهرية المكذبين لصانع العالم وهذا ملحق بالمنصوص بطريق الاولى

لان هؤلاء كذبوا وكذبوا غيرهم من الانبياء ايضا اعني البراهمة
فكانوا بالتكفير اولى من النصارى واليهود والدهرية اولى بالتكفير من
البراهمة لانهم اضافوا الى تكذيب الانبياء انكار المرسل ومصورته
انكار النبوة والملحق بهذه الرتبة كل من قال قولا لا يثبت النبوة في اصلها
او نبوة نبينا عليه الصلوة والسلام بعد بطلان قوله * الرتبة الثالثة
الذين يصدقون بالصانع والنبوة ويصدقون النبي ولكن يعتقدون انهم لا
تخالف نصوص الشرع ولكن يقولون النبي محق ولكن ما قصد بذكره
الا اصلاح الخلق ولكن لم تقدر على التصريح بالحق لكلال الافهام الخلق عن
وهؤلاء هم الفلاسفة ويجب القطع بتكفيرهم في ثلث مسائل في انكارهم
لحشر الاجساد والتعذيب بالنار والتنعيم في الجنة بالجسمانية
والمأكول والملبوس * والاخرى قولهم ان الله عز وجل لا يعلم الجزئيات
وتفصيل الحوادث وانما يعلم الكليات واما الجزئيات تعلمها الملائكة
السماوية * والثالثة قولهم ان العالم قديم وان الله سبحانه متقدم على العالم
بالرتبة مثل تقدم العلة على المعلول والا فلم يزالا في الوجود متساويين
وهؤلاء اذا ورد عليهم آيات القرآن علموا ان اللذات العقلية تفهم
الا فهام عن ذكرها فتمثل لهم ذلك باللذات الحسية وهذا كفر صريح
والقول ابطال لفايدة الشرايع وسد باب الاهتداء بثمرة القرآن
واستفاده الرشد من قول الرسل عليهم السلام فانه اذا جاز عليهم الكذب
لاجل المصالح بطلت الثقة بقولهم فما من قول يصدر منهم الا ويتصور ان
يكون كذبا وانما قالوا ذلك لمصلحة * فان قيل قلتم مع ذلك انهم

في المنتخب فمن يلاحظ هذه الفصول ولم يكن طبعه ميالا الى الفضول اثر ملازمة
السكوت وحسن الظن بكافة المسلمين واطلاق اللسان بالثناء على جميع
السلف الصالحين هذا حكم الصحابة عامة فاما الخلفاء الراشدون فهم افضل
من غيرهم وترتيبهم في الفضل عند اهل السنة كترتيبهم في الامامة وهذا
كما كان قولنا فلان افضل من فلان معناه ان محله عند الله عز وجل في الدار الاخرة
اعلى وهذا غيب لا يطلع عليه الا الله عز وجل فمن سأله ان اطلعه عليه
ولا يمكن ان ندعي نصوصا قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للتفضيل
على هذا الترتيب بل المنقول الثناء على جميعهم واستنباط حكم الرجحان في
الفضل من دقائق تثنيه عليهم رتبة في عماية واقتحام لمن اغنانا الله عنه
وتعرف الفضل عند الله عز وجل بالاعمال الظاهرة مشكل ايضا وغايته
تجزئ على فكر من شخص منخرم الظاهر وهو عند الله عز وجل بمكان لتبحر في
قلبه وخلق خفي في باطنه وكم من مزين بالعبادات ظاهرة وهو في سخط
الله تعالى لخبث مستكن في باطنه فلا مطلع على السرائر الا الله تعالى ولكن
اذا ثبت انه لا يعرف الفضل الا بالوحي ولا يعرف من النبي الا بالسماع واول
الناس بسماع ما يدل على تفاوت الفضائل الصحابة الملازمون لاحوال النبي صلوات
الله عليه وهم قد اجمعوا على تقديم ابي بكر وهم ثم ابو بكر نص على عمر
ثم اجمعوا بعده على عثمان ثم على علي رضي الله عنهم وليس يظن بهم الخيانة
في دين الله عز وجل لغرض من الاغراض فكان اجماعهم على ذلك احسن ما
يستدل به على ما ابتدعوه في هذا اعتقد اهل السنة هذا الترتيب في الفضل ثم
بحثوا عن الاخبار فوجدوا فيها ما عرفوه مستندا الصحابة واهل الاجماع في هذا

الترتيب فهذا ما اردنا ان نقتصر عليه من احكام الامة

الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره ومن لا يجب

اعلم ان الفرق في هذا بالغات وتعصبات وربما انتهى بعض الطوائف
الى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التي تنتمي اليها فان اردت ان تعرف سبيل
الحق فيه فاعلم قبل كل شيء ان هذه مسئلة فقهية اعني الحكم بتكفير من قال
قولا او تعاطى فعلا وانها تارة تكون معلومة بادلة سمعية وتارة تكون
مظنونة بالاجتهاد ولا مجال للدليل للعقل فيها البتة ولا يمكن تفهيم هذا
الا بعد تفهيم قولنا ان هذا الشخص كافر والكشف عن معناه وذلك
يرجع الى الاخبار عن مستقره في الدار الاخرة وانه النار على التابيد وعن
حكمه في الدنيا وانه لا يحب القصاص بقتله ولا يمكن من نكاح مسلمة ولا
عصمه لدمه وماله الى غير ذلك من الاحكام وفيه ايضا اخبار عن قول
صادر منه هو كذب او اعتقاد هو جهل ويجوز ان يعرف بادلة العقل
كون القول كذبا وكون الاعتقاد جهلا ولكن كون هذا الكذب والجهل موجب
للكفر امر آخر ومعناه كونه مسلطا على استفك الدماء واخذ
اموالهم ومبيحا لاطلاق القول بانه مخلد في النار وهذه الامور شرعية
اذ يجوز عند ان يرد الشرع بان الكاذب او الجاهل والمكذب مخلد في الجنة
وغير مكترث بكفره وان ماله ودمه معصوم ويجوز ان يرد بالعكس ايضا فيجوز
ليس يجوز ان يرد بان الكذب صدق وان الجهل علم وذلك ليس هو المطلوب
بهذه المسئلة بل المطلوب ان هذا الجهل والكذب هل جعله الشرع
سببا لابطال عصمته والحكم بانه مخلد في النار وهو كفرنا في

ولا تزال النفوس عن نقيضه في طبعه اذ فطام الصغار عن المألوف شديد يعجز
عنه الانبياء فكيف غيرهم ك فان قيل فهلا قلتم ان التنصيص واجب
من النبي والخليفة كي يقطع ذلك دابر الاختلاف كما قاله بعض الامامية اذ
ادعوا انه واجب قلنا لو كان واجبا لنص رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولم يمض هو ولم ينص عمر ايضا بل ثبتت امامة ابي بكر رضي الله عنه
وامامة عثمن وامامة علي رضي الله عنهم بالتفويض ولا يلتفت الى الجاهل من
يدعي انه صلى الله عليه وسلم نص على علي لقطع النزاع ولكن الصحابة
كابوا النص او كتموه فامثال ذلك يعارض مثله ويقال المرء يشكر ما على
من قال انه نص على ابي بكر فاجمع الصحابة على موافقة النص ومتابعته
وهذا اقرب من تقدير مكابرتهم للنص وكتمانه ثم انما يحسن وجوب ذلك
لتعذر قطع الاختلاف والا لم يتعذر ذلك لتعذره فان البيعة تقطع مادة
الاختلاف والدليل عليه عدم الاختلاف في زمان عثمن وابي بكر رضي
الله عنهما وقد تولوا بالبيعة وكثرته في زمان عثمن علي رضي الله عنه
ومعتقد الامامية انه تولى بالنص ك **الطرف الثالث في شرح**
عقيدة اهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين ك ثم اعلم ان الناس في
الصحابة والخلفاء اسرافا في اطراف فمن مبالغ في الثناء حتى يدعي العصمة
للائمة ومن متجرئ على الطعن بطلق اللسان بذم الصحابة فالمنكر من الفريقين
واسلك طريق الاقتصاد في الاعتقاد واعلم ان كتاب الله سبحانه وتعالى
مشتمل على الثناء على المهاجرين والانصار وقد اثنت الاخبار تزكية
رسول الله صلى الله عليه وسلم اياهم بالفاظ مختلفة كقوله اصحابي كالنجوم

بايهم اقتديتم اهتديتم وكقوله خير الناس قرني وما من واحد الا ورد
فيه عليه ثناء خاص في حقه يطول نقله فينبغي ان يستصحب هذا الاعتقاد
في حقهم ولا يبتني الظن بهم بما حكي من احوال تخالف حسن الظن واكثر
ما ينقل مختلق بالتعصب ولا اصل له وما ثبت نقله فالتاويل متطرق اليه
ولم نحجر ما لا يستبعد العقل لتجويز الخطا فيه وحمل افعالهم على قصد الخير
وان لم يصيبوه والمشتهر قتال معوية مع علي وهو مبني على ان المصيب
في الظني بعايشه انها كانت تطلب تطفية الفتنه ولكن خرج الامر
عن الضبط فاوجب الامر لا يبقى على وفق ما طلب باوليها بان تشغل في
الضبط والظن بمعوية انه كان على تاويل وظن فيما كان تعاطاه وهي
يحكم ستوى هذا من روايات الاحاد والصحيح منها مختلط بالباطل والاختلاف
اكثره اختراعات الروافض والخوارج وان باب الفضول الخايضين في هذه
الفنون فينبغي ان يلازم الانكار في كل ما لم يثبت وما ثبت فليستنبط
له تاويلا فما اعذر عليك فقل لعل له تاويلا وعذرا لم اطلع عليه ك
واعلم انك في هذا المقام بين ان تسيء الظن بمسلم وتطعن فيه وتكون كاذبا
او تحسن الظن به وتكف لسانك عن الطعن وانت مخطي مثلا فالخطا
في حسن الظن بالمسلمين اسلم من الصواب بالطعن فيهم فلو شككت
انسان مثلا حل لعن ابليس او لعن ابي لهب او من شئت من الكفار
لاشتراط طول عمره لم يضره السكوت ولو هفى هفوة في مسلم بالموت
انه عند الله منه لعرض نفسه للهلاك بل اكثر ما نعلم في الناس
لا يحل النطق به لتعظيم الشرع الزجر عن الغيبة مع انه اخبار عما هو متحقق

والتهمة

كفاية عن تفويض غيره لان المقصود ان يجتمع شتات الآراء بشخص مطاع
فقد صار الامام بتشليعه هذا المطاع مطاعا وقد لا ينفذ ذلك لشخص واحد بل
لشخصين او ثلثة او جماعة فلا بد من اجتماعهم وبيعتهم وتوافقهم على التفويض
حتى يتم الطاعة بل اقول لو لم يكن بعد وفاة الامام الا قرشي واحد مطاع متوقع
فيتعين بالامامة وتولاها بنفسه وتشاغل بها واستتبع كافة الخلق بشوكته
وكفايته وكان موصوفا بصفات الائمة فقد انعقدت امامته ووجبت
طاعته فانه تعين بحكم شوكته وكفايته وفي منازعته اثارة الفتن الا
ان من هذا حاله فلا يحتاج ايضا الى اخذ البيعة من اكابر الزمان واهل الحل
والعقد وذلك ايضا عند التشبيه فلذلك لا سبق مثل هذا في العادة الا عن
تبعيته وتفويض قال فان قيل فان كان المقصود حصول اذى راي مطاع يجمع
شتات الآراء ويمنع من المحاربة والقتال ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد
فلو انتهض لهذا الامر من فيه الشروط كلها سوى العلم ولكنه مع ذلك
يراجع العلماء ويعمل بقولهم فهل ترون فيه اذا نجب خلعه ومخالفته ام يجب
طاعته قلنا الذي نراه ونقطع به انه يجب خلعه ان قدر على ان
يستبدل به من هو موصوف بجميع الشروط من غير اثارة فتنة وتهييج
قتال وان لم يمكن ذلك الا بتحريك قتال وجب طاعته وحكم بامامته لان ما
يفوتنا من المصالح في بين كونه عالما بنفسه او مستفتيا من غيره دون
ما يفوتنا بتقليد غيره اذا افتقرنا الى تهييج فتنة لانتزاعها وربما
يؤدي ذلك الى هلاك النفوس والاموال فزيادة صفة العلم انما
ترجح من به وتيرة المصالح فلا يجوز ان تعطل اصل المصالح في التشوف الى

مزاياها وتكملاتها وهذه مسايل فقهية فليهون المستبعد لمخالفة المشهور
على نفسه استبعاده وليتزل من علو ايه فالامر اهون مما يظنه وقد
استقصينا تحقيق هذا المعنى في الكتاب الملقب بالمستظهري المصنف
في الرد على الباطنية قال فهل فاذا تساهم نجم خصله العلم الزكم
التساهم نجم خصله العدالة وغير ذلك من الخصال قلنا ليست هذه
مسامحة على الاختيار ولكن الضرورات تبيح المحظورات فنحن نعلم
ان تناول الميتة محظور ولكن الموت اشد منه فليت شعري من لا يساعد
على هذا ويقضي ببطلان الامامة في عصرنا لفوات شروطها وهو عاجز عن
الاستبداد بالمتصدي لها بل هو فاقد للمتصف بشروطها فاي احواله
احسن ان يقول القضاة معزولون والولايات باطلة والا نكحة غير منعقدة
وجميع تصرفات الولاة في اقطار العالم غير نافذة وانا الخلق كلهم
مقدمون على الحرام او ان يقول الامامة منعقدة والتصرفات والولايات
نافذة بحكم الحال والاضطرار فهو بين ثلثة امور اما ان يمنع الناس
من الانكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة وهو مستحيل او يؤدي الى تعطيل
المعايش كلها ومفيض الى تشتت الآراء وهلاك الجماهير والدهماء
او يقول انهم يقدمون على الانكحة والتصرفات ولكنهم مقدمون على
الحرام الا انهم لا يحكم بفسقهم ومعصيتهم لضرورة الحال ومتعلق
ان البعيد مع الابعد قريب والهون الشرين خير بالاضافة ويجب على
العاقل اختيار ذلك فهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البصير عن التطويل
ولكن من لا يفهم حقيقة الشيء وعلته وانما ثبت عنده الالف في قوله

الموت احدهما مدة الدين والاخر شرطه و... هكذا يغلط من لا يتيقن من معاني
الالفاظ المشتركة فقول نظام الدين بالجرفه ... والعبادة لا تتوصل اليها الا
بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن
والاقوات والامن من هو اجر الاوقات لعمري من اصبح آمنا في سربه معافا
في بدنه وله قوت يومه فكانما حيزت له الدنيا بحذافيرها ولست ارى الانسان
على ما جبل عليه من حبه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الاحوال بل في بعضها
فلا ينتظر الدين لا تحقق الامن على هذه المهمات الضرورية والا فمن كان
جميع اوقاته مستغرقا بحراسة نفسه عن سيوف الظلمة وطلب قوته
من وجوه الغلبة متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاه الى السعادة الاخرة
فاذا بان ان نظام الدنيا اعني مقادير الحاجة شرط لنظام الدين اتضح
المقدمة الثانية وهو ان الدنيا والامن على النفس والاموال لا تنتظم الا بسلطان
مطاع فنشهد له مشاهدة اوقات القرن بموت السلاطين والايمة وان
ذلك لو دام ولم تتدارك بنصب سلطان اخر مطاع دام الهرج وعم السيف
وشمل القحط وهلكت المواشي وبطلت الصناعات وكان كل من غلب
سلب ولم يتفرغ احد للعبادة والعلم ان بقي حيا والا اكثر ون يهلكون
تحت ظلال السيوف ولهذا قيل الدين والسلطان توءمان ولهذا قيل الدين اس
والسلطان حارس وما لا اس له فمهدوم وما لا حارس له فضايع وعلى الجملة
لا يتماري العاقل في ان الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من شتات
الاهواء وتباين الاراء لو خلوا وراءهم ولم يكن وراءهم مطاع يجمع شتاتهم
من حيث لا خير فيه ولا صلاح له الا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات

الاراء فبان ان السلطان ضروري في نظم الدنيا ونظام الدنيا ضروري في
نظام الدين ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الاخرة وهو مقصود
الانبياء قطعا فكان وجوب نصب الامام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل
الى تركه ﴿الطرف الثاني في بيان من يتعين من سائر الخلق لان ينصب
اماما﴾ فنقول ليس يخفى ان التنصيص على واحد بجعله اماما امر
غير ممكن فلا بد من التميز بخاصية يفارق بها سائر الخلق بها وذلك خاصية
في نفسه وخاصية في وجهه غيره اما في نفسه فان يكون كفؤا
لتدبير الخلق وحملهم على مراشدهم وذلك بالكفاية والعلم والورع
وبالجملة خصايص القضاة تشترط فيه مع زيادة نسب قريش وعلم
هذا الشرط الرابع بالسمع حيث قال عليه السلام الايمة من قريش
فهذه الميزة على اكثر الخلق ولكن تجتمع في قريش جماعة موصوفون بهذه
الصفة فلا بد من خاصية اخرى تميزه وليس ذلك الا التولية والتفويض
من غيره فانا نتعين للامامة متى وجدت التولية في حقه على الخصوص
دون غيره فيبقى الان النظر في صفة المولي فان ذلك لا يسلم لكل احد
بل لا بد فيه من خاصية وذلك لا يتصدى له الا من احد ثلثة اما التنصيص
من جهة النبي صلى الله عليه وسلم واما التنصيص من جهة امام العصر
بان يعين لولايه العهد شخصا معينا من اولاده او من اكابر قريش واما التفويض
من جماعة ذي شوكة تقتضي انقياده وتفويضه متابعه الاخرين ومتابعتهم
الى المشايعه وذلك قد يسلم في بعض الاعصار لشخص واحد من موفي في
نفسه من زوق بالمتابعه مستولي على الكافة في تبعيته وتفويضه

واجب او حلال هو مباح فان قلتم انه واجب فهو المقصود وان قلتم انه مباح
فله ان يفعل ما هو مباح وان قلتم انه حرام فما مستند تحريمه وقد كان هذا
واجبا قبل اشتغاله بالزنا فمن اين يصير الواجب حراما والحرام محرما وليس في
قوله الا خبر صدق الشرع بانه حرام وليس في فعله الا المنع من اتخاذ ما هو
حرام والقول بتحريم واحد منهما محال ولسنا نعني بقولنا الفاسق ولاية الا الشبه
الا ان قوله حق وفعله ليس بحرام وليس هذا كالصلاة والوضوء فان الصلاة
هي المأمور بها وشرطها الوضوء وفي بغير وضوء معصية وليس بصلاة بل
يخرج حركاتها صلاة وهذا القول لم يخرج عن كونه محقا ولا الفساق عن
كونه متعاطيا للحرام وكذلك السكوت عبارة عن الاستعانة على القوم بقعود
الطعام ولا فعل الاستعانة من غير اتحاد العزم على اتحاد المستعان عليه
واما قولكم ان تهذيبه نفسه ايضا شرط لتهذيبه غيره فهذا محل النزاع
فمن اين حرفتم ذلك ولو قال قابل يهذب نفسه عن المعاصي شرط للغزو ومنع
الكفار وتهذيبه نفسه عن الصغائر شرط للمنع عن الكبائر كان قوله مثل
قولكم وهو خرق الاجماع واما الكافر فان حمل كافرا آخر بالسيف على
الاسلام فلا نمنعه منه ونقول عليه ان يقول لا اله الا الله وان يامر غيره به
ولم يثبت ان قوله شرط لامره فله ان يقول وان يامر وله ان لا ينطق
فهذا جوهر هذه المسئلة واما اوردناه ليعلم ان امثال هذه المسائل لا يليق بفن
الكلام لا سيما بالمعتقدات المختصرة والله اعلم

الباب الثالث في الامامة

النظر في الامامة ايضا ليس من المهمات وليس ايضا من المعقولات بل من الفقهيات

ثم انها مثار التعصبات والغرض من الخوض فيها اسلم من الخايض فيها
وان اصاب فكيف اذا اخطا ولكن اذ جرى الرسم باختتام المعتقدات بالكلام
ان نسلك المنهج المعتاد فان القلوب عن المنهج المخالف للمالوف شديدة النفار
ولكنا نوجز القول فيه ونقول النظر فيه يرتد على ثلثة اطراف

الطرف الاول في بيان وجوب نصب الامام ولا ينبغي ان يجب

ذلك ماخوذ من نفس العقل فانا بينا ان الوجوب يوخذ من الشرع الا ان يقترن
الواجب بالعقل الذي فيه فايده او في تركه مضرة فعند ذلك لا ينكر
وجوب نصب الامام لما فيه من الفوايد ودفع المضار في الدنيا ولكنا
نقيم البرهان القطعي الشرعي على وجوبه ولسنا نكتفي بما فيه من اجماع
الامة بل ينبغي ان نبينه على مستند الاجماع ونقول نظام امر الدين مقصود لصاحب
الشرع صلوات الله عليه قطعا وهذه مقدمة قطعية لا يتصور النزاع
فيها ونضيف اليها مقدمة اخرى وهو انه لا يحصل نظام الدين الا بامام مطاع
فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الامام فان قيل
المقدمة الاخيرة غير مسلمة وهو ان نظام الدين لا يحصل الا بامام فنقول
البرهان عليه ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا ونظام الدنيا لا يحصل
الا بامام مطاع فهاتان مقدمتان فلم انكرتم النزاع فان قيل لم قلتم ان
نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا بل لا يحصل الا بخراب الدنيا فان الدين
والدنيا ضدان فالاشتغال بعمارة احدهما خراب الاخرى قلنا هذا الكلام
من لا يفهم ما نريده بالدنيا الآن فانه لفظ مشترك وقد يطلق على الشهوات واللذات
والزيادة على الحاجة والضرورة وقد يطلق على جميع ما هو محتاج اليه شهيل

وسبيل التزوج في التحريم وهو ان يقول هل يشترط في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر كون الامر والناهي معصوما عن الصغائر والكبائر
جميعا فان شرط ذلك كان خرقا للاجماع فان عصمة الانبياء عن الكبائر
حرف شرعا وعن الصغائر مختلف فيه فمن يوجد في الدنيا معصوما وان
قلتم ان ذلك لا يشترط حتى يحرم لابس الحرير مثلا وهو جاهل به ان يمنع
من الزنا وشرب الخمر فقولوا هل الشارب الخمران يحتسب على الكافر
ويمنعه من الكفر ويقاتله عليه فان قالوا لا خرقوا الاجماع اذ جنود
المسلمين لم تزل مشتملة على العصاة والمطيعين وما منعوا من الغزو لا في
عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في عصر الصحابة والتابعين وان
قالوا نعم فقال شارب الخمر هل له ان يمنع من القتل امر لا فان قالوا لا فما الفرق
بين هذا وبين لابس الحرير اذا منع من الخمر والزنا اذ منع من الكفر فكما
ان الكبيرة فوق الصغيرة فالكبائر ايضا متفاوتة وان قالوا نعم ضبطوا
ذلك بان المقدم على ما هو لا يمنع من مثله ولا مما دونه وله ان يمنع مما فوقه
فهذا تحكم لا مستند له اذ الزنا فوق الشرب ولا يبعد ان يزني ويمنع
من الشرب ويمنع منه بل ربما يشرب ويمنع غلمانه واصحابه من الشرب
ويقول ترك ذلك واجب علي وعليكم ولا امر بترك الواجب واجب
علي مع الترك فلي ان اتقرب باحد الواجبين ولم يلزمني من ترك احدهما
ترك الاخر فاذا كما يجوز ان يترك الامر بترك الشرب وهو يتركه يجوز
ان يشرب ويامر بالترك فهما واجبان فلا يلزم بترك احدهما ترك الاخر
فان قيل فلزم على هذا امور شنيعة وهو ان يزني الرجل بامرأة مكرها

ايا ما على التمكين فاذا قال لها في اثناء الزنا عند كشفها وضمها المختا
لا تكشفي عن وجهك فاني لست محرما لك والتكشف لغير المحرم حرام
وانت مكرهة على الزنا ومحتاجة في كشف الوجه فامتناعك من هذا
فلا اشك ان هذا حشفة باردة شنيعة لا يصير اليها عاقل وكذلك ان
قوله الواجب علي شيآن الامر والعمل المعتبر وانا اتغاضى احدهما ان تركت
الثاني كقوله الواجب علي الوضوء والصلاة وانا اصلي ان تركت الوضوء
والمسنون في حقي الصوم والتسبيح وانا التسبيح ان تركت الصوم وذلك
محال لان المسنون الصوم والوضوء للصلاة وكل واحد شرط الاخر وهو
متقدم في الرتبة على المشروط فكذلك نفس المرء مقدم على غيره فليهذب
نفسه اولا ثم غيره اما اذا اهمل نفسه واشتغل بغيره كان ذلك عكس
الترتيب الواجب بخلاف ما اذا هذب نفسه وترك الحشمة وتهذيب
غيره فان ذلك معصية ولكنه لا تناقض فيه وكذلك الكافر ليس له
ولاية الدعوة الى الاسلام ما لم يسلم هو بنفسه فلو قال الواجب علي شيآن
وان اترك احدهما دون الثاني لم يكن منه

والجواب ان الزاني بالمرأة عليها ومنعها من كشف الوجه جائزة عندنا وقولكم
ان هذه حشمة باردة شنيعة فليس الكلام في انها حق او باطل وكم من حق مستقر مستثقل
او مستشنع بل الكلام في انه حق او باطل وكم من حق مستقر مستثقل
وكم من باطل مستحلى مستعذب فالحق غير الذيذ والباطل غير الشنيع
والبرهان القاطع فيه هو انا نقول قوله لها لا تكشفي وجهك فانه حرام
ومنعه اياها بالعمل قول وفعل وهذا القول والفعل اما ان يقال حرام او يقال

وطمانينه نفسه الى العلم الضروري وهو العلم بان الاثنين اكثر من الواحد
والى علمه بحدث العالم وان محدثه واحد ثم يدرك ايضا تفرقة بين آحاد
المسائل بكثرة ادلتها وقلتها فالتفاوت في طمانينه النفس مشاهد بكل
ناظر من باطنه فان فسرت الزيادة به لم منعه ايضا في هذا التصديق اما
اذا اطلق بمعنى التصديق التقليدي فذلك لا سبيل الى جحد التفاوت فيه
فانا ندرك بالمشاهدة من حال اليهودي في تصميمه على عقده ومن حال النصراني
والمسلم تفاوتا حتى ان الواحد منهم لا يوثر في نفسه وجل عقده قيله التمويلات
والتخويفات ولا التحقيقات العلمية ولا التخييلات الاقناعية والواحد
منهم مع كونه جازما في اعتقاده تكون نفسه اطوع لقبول التغيير وذلك لان
الاعتقاد على القلب مثل عقده ليس فيها انشراح وبرد يقين والعقد تختلف
في شدتها وضعفها فلا ينكر هذا التفاوت منصف وانما ينكره الذين سمعوا
من العلوم والاعتقادات اساميها ولم يدركوا من انفسهم ذوقها ولم يلاحظوا
اختلاف احوالهم واحوال غيرهم فيها واما اذا اطلق بالمعنى الثالث وهو العلم
مع التصديق فلا يخفى تطرق التفاوت الى نفس العلم وهل يتطرق لسبب
المواظبة على العمل تفاوت الى نفس التصديق هذا فيه نظر وترك المداهنه
اولى في مثل هذا المقام والحق احق ما قيل فاقول ان المواظبة على الطاعات
لها تاثير في تاكيد طمانينة النفس الى الاعتقاد التقليدي وتسوخه في
النفس وهذا امر لا يعرفه الا من سبر احوال نفسه وراقبها في وقت
المواظبة على الطاعة وفي وقت الفترة ولاحظ تفاوت الحال في باطنه
فانه يزداد بسبب العمل ثقة يعتقد انه وتاكد به طمانينته حتى

ان المعتقد الذي طال منه المواظبه على العمل يوجب اعتقاده اعظم
نفسا على المحاولة تغييره وتشكيكه من لم تطل مواظبته بل العادات
تقضي بها فان من يعتقد في قلبه الرحمة على يتيم فان اقدم على مسح راسه ويقعد
امره صادف في قلبه عند مباشرته العمل بوجب الرحمة زيادة تاكيد
في الرحمه ومن يتواضع بقلبه لغيره فاذا عمل بوجبه ساجدا لله راكعا
يده ازداد التعظيم والتواضع في قلبه ولذلك تعبدنا بالمواظبة على
افعال هي مقتضى تعظيم القلب من الركوع والسجود ليزداد بسببه
تعظيم القلوب فهذه امور يحدها المتكلمون في الكلام الذين اذا تكلموا ترتيب
العلوم بسماع الالفاظ ولم يدركوها بدوق النظر فهذه حقيقة المسئله
ومن هذا الجنس اختلافهم في معنى الرزق وقول المعتزله ان ذلك مخصوص بما
يملكه الانسان حتى الزموا انه لا رزق لله عز وجل على البهائم ورزقنا
قالوا الحرام لا يحترم تناوله فقيل لهم فالظالمة ماتوا وقد عاشوا طول عمرهم
ولم يرزقوا وقال اصحابنا انه عبارة عن المنتفع به كيف كان فينقسم الى
حرام وحلال ثم طولوا في حد الرزق وحد النعمة وتضييع الوقت بهذا
وامثاله كأب من لا يميز بين المر وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره
وانه لا قيمة له فلا ينبغي ان يضيع الا بالامر وبين يدي النظار امور مشكله
البحث عنها امر من البحث عن موجب الالفاظ ومقتضى الاطلاقات فضل
الله تعالى ان يوفقنا للاشتغال بما يعنينا

اما المسئلة الثالثه
الفقهيه فمثل اختلافهم في ان الفاسق هل له ان يختتن وهذا نظير
فقهي فمن اين يليق بالكلام نزر المختصرات ولكنا نقول الختان له ان يختتن

عنه محمد بن الحسن فيقول موت امة مستحلة لنبيذ الحسن عليه مع الحسن
فلا يحب من عدم الحسن عدم الموت وهو الحق ومن اعتقد كونه واتضاف
المعتقد به بحجة الجسم وعدم مماثلة من خارج اعتقاده لو انتفى
الجسم وليس ثم علة اخرى يجب انتفاء الفعل لانتفاء جميع العلل وهذا
باعتقاد صحيح لو صرح باعتقاد التعليل وحصر العلل فيما عرف انتفاؤه
واذا هذه المسئلة طول النزاع فيها واستعمال اكثر الخايضين فيها
نشأ فينبغي ان يطلب هذا من القانون الذي ذكرناه في عموم قدرة الله
عز وجل وابطال التولد وينبغي على هذا ان من قتل ينبغي ان يقال مات باجله
اذ الاجل عبارة عن الوقت الذي يخلق الله عز وجل فيه موته سواء كان معه
جرح او كسر او خنق او لم يكن لكن كل هذه عندنا
مقدرات وليست مولدات ولكن اقتران بعضها ببعض يكثر بالعادة وبعضها
لا يكثر فاما من جعل للموت سببا طبيعيا من الفطرة فقد غلط
كل مزاج فله رتبة معلومة في القوة اذا خليت ونفسها تمادت الى
منتهى مدتها ولو افسد على سبيل الاحترام كان ذلك استعجالا بالاضافة
الى مقتضى طباعها ولاجل عبارة عن المدة الطبيعية كما يقال الخايط
مثلا مئتي سنة بقدر احكام بنيانه ولكن ان يقدم بالقاتل في المال
والاجل يعتبر به عن مدته التي له بذاته ووقته فيلزم من ذلك ان يقال الذاهم
بالقاتل لا يهدم اجله وان لم يتعرض له من خارج حتى اخطأت اجله
فيقال انه تقدم باجله فهذا اللفظ مبني على ذلك الاصل ايضا

اما المسئلة الثانية وهي اللفظية فلا خلاف فيها ان الايمان هل

يزيد وينقص ام هو على رتبة واحدة وهذا الخلاف منشاه الجهل بكون الاسم
مشتركا في اسم الايمان واذا فصل مستعملات هذا اللفظ ارتفع الخلاف
وهو مشترك بين ثلثة معان اذ قد يعتبر به عن التصديق اليقيني البرهاني
وقد يعتبر به عن التصديق الاعتقادي التقليدي اذا كان جزما وقد
يعتبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق ودليل اطلاقه على
الاول ان من عرف الله عز وجل بالدليل ومات عقيب معرفته قائما
نحكم بانه مات مؤمنا ودليل اطلاقه على التصديق التقليدي ان جماهير
العرب كانوا يصدقون رسول الله صلى الله عليه وسلم بمجرد احسانه
اليهم وتلطفه بهم ونظرهم في قرابة احواله من غير نظر في ادلة
الوحدانية ووجه دلالة المعجزة وقد كان نحكم رسول الله
صلى الله عليه وسلم بايمانهم وقد قال عز وجل وما انت بمؤمن لنا ولو كنا
ولم يفرق بين تصديق وتصديق ودليل اطلاقه على القسمين قوله عليه
السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه السلام الايمان بضع
وسبعون بابا ادناها اماطة الاذى عن الطريق فترجع الى المقصود وهو
ان اطلق الايمان يعني التصديق البرهاني لم يقبل زيادته ونقصانه
بل اليقين اذا حصل بكماله فلا يتزايد عليه وان لم يحصل بكماله فليس
بيقين وعلى هذا خطه واحدة لا يتصور فيها زيادة ونقصان الا ان يراد به
زيادة وضوح اي زيادة طمانينة النفس اليه فان النفس تتفاوت في اليقينات
النظرية في الابتداء الجزمية فان تواردت الادلة على شيء واحد ازداد
تظاهر الادلة زيادة طمانينة وكل من مارس العلوم ادرك تفاوتا

الثاني انه يكون بين التكافي لكن لاحدهما رتبة التقدم كالشرط
مع المشروط ومعلوم انه يلزم من عدم الشرط عدم المشروط فاذا قلنا
علم الشخص مع حياته وارادته مع علمه فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء
المحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة ويعبر عن هذا
بالشرط وهو الذي لا بد منه لوجود الشيء ولكن ليس وجود الشيء به بل
عنده ومعه ٥ الثالث العلاقة التي بين العلة والمعلول ويلزم من
تقدير عدم العلة عدم المعلول ان لم يكن للمعلول الا علة واحدة ومن تقدير
ان يكون له علة اخرى فيلزم من تقدير نفي كل العلل نفي المعلول ويلزم
من تقدير نفي علة بعينها نفي المعلول مطلقا بل يلزم نفي معلولية تلك
العلة على الخصوص فاذا ترقد هذا المعنى رجعنا الى القتل وامرنا فيه
عبارة عن حز الرقبة وهو راجع الى اعراض حركات في بدن
والسيف واحراقه في اقترانات في اجزاء رقبة المضروب وقد يفرض
بها عرض آخر وهو الموت فان لم يكن من الحز وبين الموت اقتران ولم
من تقدير نفي الحز نفي الموت فانهما شيئان مخلوقان مستقلان لا اقتران بحكم
اجراء العادة لا ارتباط لاحدهما بالآخر فهما كالقرينين المتلازمين في الحلة
باقترانهما وان كان الحز علة الموت وموجده ولم يكن له علة سواه لزم من
انتفائه انتفاء الموت ولكن لا خلاف في ان للموت عللا من امراض وسموم
فاطنبة سوى الحز عند القائلين بالعلل فلا يلزم من نفي الحز نفي الموت عقلا
ما لم يقدر مع ذلك انتفاء سائر العلل فيرجع الى حز مخصوص فنقول ليس
من اهل السنة ان الله عز وجل مستبد بالاختراع ولا يجوز ان يكون خلق

وخلق للموتى كلاما من حز رقبة زيد وسمتها نهاية وانما
الفعلية فكانت تحتاج الى معنى به يصير فاعلا وعن الموت وبالحكم
بها يزول الحكم كما ان نفس الحز يعبر به عن الاستئصال الشك
عينه وذات المتحرك وعن اعدام ما يقوم به من الحركة والارادة
باحكامها كالحق والقصاص التي وجبت بالجرح يعفو فيها الجواز دون
الحز كما في القصاص الثابت بقوله صلى الله عليه وسلم من يعرف
فرع صاحبه وصرفه في كل ما جاء كما ذكرناه وهذا قصد وما خرج عن
قعته مهم ومن تقدم من كلامنا اهملنا مسئلة الحز وبطلانها ومحقق
حز رقبها على المهمات المقصودة في المقدرات في
العقلية فكاختلاف الناس في ان من قتل رجلا مات باجله لو قدر عدم
قتله هل كان يجب موته ام لا وهو ان من علم لا يضر تركه ولكنا
نشير الى طرق الكشف فيه فنقول كل شيئين لا ارتباط لاحدهما بالآخر
مقترنان في الوجود فليس يلزم من تقدير نفي احدهما انتفاء الآخر فلو مات زيد
عمرو ومعا فلو قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا
وجوده وهذا فكذا الذي مات زيد عند كسوف القمر مثلا فلو قدرنا
عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة ولو قدرنا عدم الكسوف
لم يلزم عدم الموت اذ لا ارتباط لاحدهما بالآخر فاما الشيآن اللذان بينهما
علاقة وارتباط فهي ثلثة اقسام احدها ان يكون العلاقة منكافيه كالعلاقة
بين اليمين والشمال والفوق والتحت فهذا ما يلزم فقد احدهما عند تقدير عدم
الآخر لانهما من المتضايفات التي لا تقوم حقيقة احدهما الا مع الآخر

منشوء التصديق بخلق الانسان من نطفة قذرة مع ما فيه من العجايب والآيات
لولا ان المشاهدة تضطر الى التصديق فاذا لما لا برهان على استحالته لا ينبغي ان ينكر
بمجرد الاستبعاد ٥ **واما** الميزان فهو ايضا حق وقد دلت عليه قواطع
السمع وهو ممكن فوجب التصديق به ٥ **فان قيل** كيف توزن الاعمال
وهي اعراض قد انعدمت والمعدوم لا يوزن وان قدر اعادتها وخلقها في جسم
الميزان ليتحرك به الميزان فيكون ذلك حركة الميزان لا حركة يد الانسان
او لا يتحرك فتكون الحركة قد قامت بجسم ليس هو متحركا بها وهو محال ثم
ان تحرك فيتفاوت ميل الميزان بقدر طول الحركات وكثرتها لا بقدر
مراتب الخير والشر حتى تتحرك كفة بحبة ترجح على حركة جميع البدن فرب شيخ فهذا
محال ٥ **فنقول** وبالله التوفيق قد سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا فقال الوزن
صحايف الاعمال فان الكرام الكاتبين يكتبون الاعمال في صحايف هي اجسام
فاذا وضعت في الميزان خلق الله عز وجل في كفتها ميلا لا لاقدر رتبة
الطاعات وهو على ما يشاء قدير ٥ **فان قيل** فاي فايدة في هذا ومايدري العبد
المحاسبة قلنا لا نطلب لفعل الله تعالى فايدة ولكن لا يسئل
عما يفعل وهم يسئلون وقد دللنا على هذا ثم اي بعد في ان تكون الفايدة
فيه ان يشاهد العبد مقدار اعماله ويعلم انه مجزي به بالعدل او متجاوز
عنه باللطف ومن يعزم على مقابلة وكيله بجنايته في اموله او
يعزم على الاسراف من غير ان يعرفه مقدار جنايته باوضح الطرق فليعلم
انه في عقوبته عادل وفي التجاوز عنه متفضل هذا ان طلبت الفايدة لافعال
الله عز وجل وقد سبق بطلان ذلك ٥ **واما** الصراط فهو ايضا

حق والتصديق به واجب لانه ممكن فانه عبارة عن جسر ممدود على متن
جهنم يردده الخلق كافة فاذا توافوا عليه قيل للملايكة قفوهم انهم
مسئولون ٥ **فان قيل** كيف يمكن ذلك وهو فيما يروى اذق من الشعر
واحد من السيف فكيف يمكن المرور عليه قلنا هذا ان صدر ممن
يتكر قدرة الله عز وجل فالكلام معه في اثبات عموم قدرته قد فرغنا
منه ٥ وان صدر ممن معترف بالقدرة فليس له ان يتشوش على هذا باعجب من المشي
في الهواء والرب سبحانه وتعالى قادر على خلق قدرته عليه ومعناه ان يخلق له
قدرة المشي على الهواء ولا يخلق في ذاته ميلا الى السفل ولا في الهواء اخرا قا
واذا امكن هذا في الهواء فالصراط ثابت من الهواء بكل حال ٥
فان قيل كيف يمكن ذلك وهو فيما يروى اذق من الشعر واحد
من السيف فكيف يمكن المرور عليه ٥ **الفصل الثاني في**
الاعتقادات عن الاخلال بفصول تشجعت بها المعتقدات وزالت بها المعاذير
عن ذكرها اولا لان المعتقدات المختصرة حقها الا تشتمل الا
على المهم الذي لا بد منه في صحة الاعتقادات الا مة الى الحاجة
الى الخطاب بها بالبال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم بالعلم بها
فالخوض فيها بحث عن حقايق لا مور هي غير لايقة بعلم ادعته تهذيب
الاعتقاد دون ذلك الفن تحصره ثلثة فنون عقلي ولغتي وشرعي
اما العقلي فكالبحث عن القدرة الحادثة انها تتعلق بالضدين ام لا وتتعلق
بالمختلفات ام لا وهل يجوز قدرة حادثة تتعلق بفعل صابن لمحل القدرة
وامثاله ٥ **واما** اللغطية فكالبحث عن المسمى باسم الترق وما هو

باحث عن

وتقدير عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان
او غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقده فان ذلك الكتاب مصنف لابطال
مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا ان الانسان هو هو باعتبار
نفسه وان اشتغاله بتدبير البدن كالعارض له والبدن آلة له الزموا
بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة وذلك يرجع الى
ان تدبير بدن من الابدان والنظر الآن في تحقيق هذا الفصل يخرج الى البحث
عن الروح والنفس والحياة وحقايقها ولا تحتمل هذه المعتقدات التغلغل
الى عذة الخايات في المعقولات فاذكرناه كاف في بيان الاقتصاد في الاعتقاد
للتصديق بما جاء به الشرع ۝ واما عذاب القبر فقد دل عليه قواطع
الشرع اذ تواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن الصحابة الاستعاذة
منه في الادعية واشتهر قوله عليه السلام عند المرور بقبرين انهما
يعذبان ودل عليه قوله عز وجل وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا الآية وهو ممكن يجب التصديق به ووجه امكانه
ظاهر واما منكرة المعتزلة من حيث يقولون اذا انتهى شخص الميت مشاهدة
وهو غير معذب وان الميت ربما افترسته السباع وياكلونه وهذا امر
اما مشاهدة الشخص فهو مشاهدة لظاهر الجسم والمدرك العذاب
جزء من القلب او من الباطن كيف كان وليس من ضرورة التعذب
ظهور حركة في ظاهر البدن بل الناظر الظاهر النابر لا يشاهد ما يدركه
النابر من اللذة عند الاحتلام ومن الالم عند تخيل الضرب وغيره ولو
انتبه النابر واخبر عن مشاهدته والامه ولذاته من لم يجز له عهد النوم

لبادر الى الانكار اعتبارا بستكون ظاهر جسمه في مشاهدته انكار المعتزلة
لعذاب القبر ۝ واما الذي يأكله السبع فغاية ما في الباب ان
يكون بطن السبع قبرا فاعادة الحياة الى جزء يدرك العذاب ممكن فهذا
في كل ما لم يدرك الا من جميع بدنه ۝ واما سؤال منكر
ونكير في القبر والتصديق به واجب لورود الشرع به وامكانه فان ذلك لا
يستدعي منهما الافهيما بصوت او غير صوت ولا يستدعي منه الا
فهما ولا يستدعي الا قدرا من الحياة والانسان لا يدرك بجميع بدنه بل بجزء
من باطن قلبه واخياجز يفهم السؤال ويجيب ممكن مقدور عليه فبقي
قول القايل انا نرى الميت ولا نشاهد منكرا ونكيرا ولا نسمع صوته في
السؤال ولا صوت الميت في الجواب فقد الزم منه ان ينكر مشاهدة رسول
الله صلى الله عليه وسلم لجبريل وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه
ولا يستطيع ينكر ذلك اذ لا يبقى فيه الا ان الله عز وجل خلق له سمعا
لذلك الصوت ومشاهدة لذلك الشخص ولم يخلق للحاضرين عنده ولا
لعايشة وقد كانت تكون حاضرة عنده في وقت ظهور برحاء الوحي فانكار
هذا مصدره الالحاد والانكار بمنعة القدرة وقد فرغنا من ابطاله ويلزم
منه ايضا انكار ما يشاهده النابر ويسمعه من الاصوات الهايلة المزعجة
ولولا التجربة لبادر الى تكذيب كل من سمع من النابر حكاية احواله فتخشى
لمن ضاقت عقولهم عن تقدير انشاء الله تعالى لهذه الامور المستحقرة
بالاضافة الى خلق السموات والارض وما بينهما مع ما فيهما من العجايب
والسبب الذي يفتر طباع اهل الضلال عن التصديق بهذه الامور مع عينه

ايضا في التصديقات العقلية الاعتقادية والقولية واما لما قضى العقل
باستحالته فيجب فيه تاويل ما ورد السمع به ولا يتصور ان يشتمل السمع
على قاطع مخالف للمعقول وظواهر احاديث التشبيه اكثرها غير صحيح
والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتاويل وان يوقف العقل في شئ فليس
نبيا باستحالة ولا جواز وجب التصديق ايضا لدلالة السمع فيكفي في
وجوب التصديق تمكن العقل عن القضاء بالاحالة وليس يشترط لاشتماله
على القضاء بالتجويز بين التجويزين فرق بل يتاتى لغير الغبي حتى لا يدرك
الفرق بين قول القائل اعلم ان الامر جايز وبين قوله لا ادري ليه يحال او جايز
وبينهما ما بين السماء والارض اذ الاول جايز على الله عز وجل والثاني غير
جايز فان الاول معرفة بالجواز والثاني عدم معرفة بالاحالة ووجوب التصديق
جايز في القسمين جميعا فهذه هي المقدمة ٥ **اما الفصل الاول**
في بيان قضاء العقل بما جاء الشرع به من الحشر والنشر وعذاب القبر
والصراط والميزان ان امر الحشر فمعنى به اعادة الخلق وقد دلت
عليه القواطع الشرعية وهو ممكن بدليل الابتداء فان الاعادة خلق ثان
فلا فرق بينه وبين الابتداء وانما تسمى اعادة بالاضافة الى الابتداء السابق
والقادر على الانشاء والابتداء قادر على الاعادة وهو المعنى بقوله تعالى
قل يحييها الذي انشاها اول مرة ٥ فان قيل فماذا تقولون اتعدم الجواهر
والاعراض ثم تعاد اجمعا او تعدم الاعراض دون الجواهر واما تعاد
الاعراض قلنا كل ذلك ممكن وليس في الشرع دليل قاطع
جاء تعيين احد هذه الممكنات واحد الوجهين ان يعدم الاعراض وسائر

جسم الانسان مصورة بصورة التراب مثلا فيكون قد زالت منه الحياة
واللون والرطوبة والتركيب والهيئة وجملة من الاعراض ويكون بعض
اعاداتها ان تعاد اليها تلك الاعراض بعينها او يعاد اليها امثالها فان
العرض عندنا لا يبقى والحياة عرض والموجود في كل ساعة عرض آخر
والانسان هو ذلك لا الانسان باعتبار جسمه فانه واحد لا باعتبار عرضه
فان كل عرض يتجدد هو غير الآخر فليس من شرط الاعادة فرض اعادة
الاعراض وانما ذكرنا هذا لتصير بعض الاصحاب الى استحالة اعادة
الاعراض وذلك باطل ولكن القول في ابطاله يطول ولا حاجة اليه في غرضنا
هذا والوجه الآخر ان تعدم الاجسام ايضا ثم تعاد لان جسم بان
تختترع مرة ثانية ٥ فان قيل بم تميز المعاد عن مثل الاول وما معنى
قولكم ان المعاد هو عين الاول ولم يبق المعدوم عين حتى تعاد قلنا
المعدوم مقسم في علم الله عز وجل الى ما سبق له وجود والى ما لم يسبق له وجود
كما ان العدم في الازل مقسم الى ما سيكون له وجود والى ما علم الله عز
وجل انه لا يوجد فهذا الانقسام في علم الله تعالى لا سبيل الى انكاره
فالعلم شامل والقدرة واسعة فمعنى الاعادة ان يعيد الى الوجود المعدوم
الذي سبق له الوجود ومعنى المثل ان يخترع الوجود لمعدوم لم يسبق له وجود
فهذا معنى الاعادة وهما قد جمعا في المعدوم باقيا ورد الامر الى تجديد الاعراض فان
الاول حصل تصديق الشرع ووقع الخلاف في استحالة الاعادة وتمييز
المعاد عن المثل وقد بينا اطنبنا وهذه المسئلة في كتاب التهافت
وسلكنا في ابطال مذهبهم تقدير بقاء النفس التي هي غير متحيزة عند هم

ونطق العجماء وتفجير الماء من بين اصابعه وتسبيح الحصا في كفه وتكثير
الطعام القليل وغيره من خوارق العادات وكل ذلك دليل على صدقه

فان قيل احاد هذه الوقايع اذا بلغ نقلها مبلغ التواتر قلنا
وذلك ان سلم ايضا فلا قدح في الغرض منها كان المجموع بالغا مبلغ
التواتر وهذا كما ان شجاعة علي رضي الله عنه وسخاءه وتحام معلوم
على القطع تواترا واحاد تلك الوقايع لم تثبت تواترا ولكن علم من مجموع
الآحاد على القطع ثبوت صفة الشجاعة والسخاوة فكذلك هذه
الاحوال العجيبة بالغة جملتها مبلغ التواتر لا يستريب فيها مسلم اصلا

فان قال قائل ومن النصارى هذه الامور لم تتواتر عندي لآحادها
ولا آحادها فقال ولو اخبرني يهودي ان قطرا من الاقطار ومن مخالط
النصارى وزعم انه لم تتواتر عنده معجزات عيسى وان تواتر فعلى لسان النصارى
وهم متهمون به فماذا ينفصلون عنه ولا انفصال عنه الا ان يقال ينبغي
ان يخالط القوم الذين تواترت تلك عندهم بحيث يتواتر اليك فان الامر
لا تتواتر عنده الاخبار وكذا المتعاصر فهذا ايضا عندنا عند انكار
واحد منهم التواتر على هذا الوجه والله اعلم

الباب الثاني

في بيان وجوب التصديق بما ورد به السمع وفيه بحوث العقل وفيه
مقدمة وفصلان اما المقدمة فهو ان ما لا يعلم بالضرورة ينقسم
الى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع والى ما يعلم بالشرع دون العقل والى ما يعلم
بهما اما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجود
الصانع وقدرته وعلمه وارادته فان كل ذلك مما لم يثبت لا يثبت الشرع

اذ الشرع يتبنى على الكلام فان لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع
فكل ما تقدم في اثباته على كلام النفس سنحصل اثباته بكلام النفس وما
نستند اليه ونفس الكلام ايضا فيما اخترناه لا يمكن اثباته بالشرع
ومن المحققين من تكلف ذلك وادعاه كما سبقت الاشارة اليه
واما المعلوم بمجرد السمع فمخصص احد الجايزين بالوقوع فاذا ثبت
من مواقف العقول انما يعرف من الله عز وجل بوحي والهام ومن تعلمه
من الموحى اليه بسماع كالحشر والنشر والثواب والعقاب وامثالها
واما المعلوم بهما فكل ما هو واقع في مجال العقل ومتاخر في رتبته عن
اثبات كلام الله تعالى كمسئلة الرؤية وانفراد الله عز وجل بخلق
الحركات والاعراض كلها وما جرى هذا المجرى فكل ما ورد السمع
به ينظر فان كان العقل مجوزا له وجب التصديق به قطعا ان كانت
الادلة السمعية قاطعة في متنها وسندها لا تقبل التاويل وان لم يجوز العقل
وجب التصديق بها ظنا ان كانت ظنية فان وجوب التصديق
باللسان والقلب عمل مبني على الادلة الظنية كسائر الاعمال التي تعلم
قطعا انكار الصحابة على من يدعي كون العبد خالقا لشيء من الاشياء
وعدهم من الاعراض وكانوا ينكرون ذلك لمجرد قوله تعالى الله خالق
كل شيء ومعلوم انه عام قابل للتخصيص فلا يكون عمومه الا مظنونا
وانما صارت المسئلة قطعية بالبحث عن الطرق المفضية الى درك كلها
ونعلم انهم كانوا ينكرون ذلك قبل البحث عن الطرق بعد ما سمعوا
ان معتقدهم لم يلتفتوا الى المدارك الظنية الا في ما فقدوا

شغفهم بالفصاحه واعترافهم فيها منواتر وعدم المعارضه معلوم اذا لو
كان لظهر فان ازدال الشعر المتحدى والشعر همم وعوده ضوا لظهرت
المعارضات والمناقضات الجاريه بينهم فاذا لا يمكن انكار تحديه بالقران
ولا يمكن انكار اقتدار العرب على طرق الفصاحه ولا يمكن انكار حرصهم
دفع نبوته بكل ممكن حماية لدينهم ودمايهم واموالهم وتخلصا من سطوة
المسلمين وقهرهم ولا يمكن انكار عجزهم لانهم لو قدروا وفعلوا فان العاده
قاضيه بالضروره بان القادر على دفع الهلاك عن نفسه يشتغل بدفعه
ولو فعلوا لظهر ذلك ونقل فهذه مقدمات يعلمها بالتواتر وبعضها
بمجرى العادات وكل ذلك مما يورث اليقين فلا حاجه الى التطويل وبمثل
هذا الطريق ثبتت نبوة عيسى ولا يقدح النصراني في انكاره شيء من
ذلك فانه يمكن ان يقابل بعيسى فينكر تحديه بالنبوة او استشهاده
باحياء الموتى او وجود احياء الموتى او عدم المعارضة او يقال عورض ولم يظهر
وكل ذلك مما لا يقدح عليها المعترف باصل النبوات ٥

فان قيل ما وجه اعجاز القران قلنا الجزالة والفصاحة مع النظم
العجيب والمنهاج الخارج عن مناهج كلام العرب في خطبهم واشعارهم
وسائر ضروب كلامهم والجمع بين هذا النظم وهذه الجزالة معجز خارج
عن مقدور البشر نعم ربما للعرب اشعار وخطب محكم فيها بالجزالة وربما
سفل بعض من قصد المعارضه من اعلاه هذا النظم بعد تعلمه من القران
ولكن من غير جزالة بل مع ركاكة كما يحكى في تركيبات مسيلمة الكذاب
حيث قال الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فهذا

وامثاله ربما اقدر عليه مع ركاكة يستغنى الفصحاء وبلغتهم يثورن بها
واما جزالة القران فقد قضى كافة العرب منها العجب ولم ينقل
عن واحد منهم بتشبيب بطعن في فصاحته فهذا معجز وخارج
عن مقدور البشر من هذين الوجهين اعني من اجتماع هذين الوجهين ٥

فان قيل لعل العرب اشتغلت بالمحاربه والقتال فلم تتعرض
لمعارضة القران ولو قصدت لقدرت عليه او منعتها العوايق عن
الاشتغال به ٥ **والجواب** ان ما ذكروه همس فان دفع
تحدي المتحدي بنظم كلام امهن من الدفع بالسيف مع ما جبلت عليه العرب
من المسلمين بالاسر والقتل والسبي وسبي العارات ثم ما ذكروه
غير دافع عن غرضنا فان انصرافهم عن المعارضة لم يكن الا بصرف من الله تعالى
والصرف عن المقدور المعتاد من اعظم المعجزات فلو قال عيسى آية صدقي
اني في هذا اليوم احرك اصبعي ولا يقدر احد من البشر على معارضتي فلم
يعارضه احد في ذلك اليوم ثبت صدقه وكان فقد قدرتهم على
الحركة مع سلامة الاعضاء من اعظم المعجزات وان فرض وجود القدرة
وفقد داعيتهم وصرفهم عن المعارضة من اعظم المعجزات لان مهما
كانت حاجتهم ماسة الى الدفع باستيلاء النبي على رقابهم واموالهم
وذلك كله معلوم على الضرورة فهذا تقرير نبوته على المتعارف ومما
شبهوا به انكار شيء من هذه الامور الجليه فلا نشتغل الا بمعارضتهم
لشله في معجزات عيسى ٥ **الطريقة الثانية** ان ثبت نبوته
بجملة من الافعال الخارقه للعادات التي ظهرت على يده كاستقاء القمر

اليه سبيلا البتة الا انهم ضلوا بشبهتين لحداثهما قلم التسخ محال
في نفسه لانه يدل على المد او التغير وذلك محال على الله تعالى والثانية لقنهم
بعض الملحدة وهو ان يقولوا مر قال موسى عليه السلم عليكم بديني ما دامت
السموات والارض وانه قال الا ان خاتم الانبياء اتى الشبهة الاولى
فباطلة بنفس النسخ وهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت
المستمر وطالما استمر انه يجوز خطاب يرفعه وليس من المحال ان يقول
السيد لعبده قم مطلقا ولا يبين له مدة القيام وهو يعلم ان القيام مقتضاه منه
الى وقت بقاء مصلحته في القيام ويعلم مدة مصلحته ولكن لا يبينها له ويفهم
العبد انه مامور بالقيام مطلقا وان الواجب الاستمرار عليه ابدا الا ان يخاطبه
السيد بالقعود فاذا خاطبه بالقعود فعلم ولم يتوهم بالسيد انه بدا له
او ظهرت له مصلحة كان لا يعرفها والان فقد عرفها بل يجوز ان يكون
قد عرف مدة مصلحة القيام وعرف ان الصلاح في الا يثبت العبد عليه
ويطلق الامر اطلاقا حتى يشرع في الامتثال ثم اذا تغيرت مصلحته
امره بالقعود فهكذا ينبغي ان نفهم اختلاف احكام الشرايع فان ورود النسخ
ليس بناسخ لشرع من قبله بمجرد بعثته ولا في معظم الاحكام ولكن في بعض
الاحكام كتغيير قبله وتحريم تحليل محرم وغير ذلك وهذه المصالح
تختلف بالاعصار والاحوال فليس فيه ما يدل على التغيير وعلى الاستبانة
بعد الجعل ولا على التناقض نعم ان هذا انما استمر لليهود ان لو اعتقدوا انه
لم يكن شريعة من لدن آدم الى زمان موسى ومنكرو وجود نوح وابرهيم وشرعهما
ولا يتميزون فيه عن منكر نبوة موسى وشرعه وكل ذلك انكارا

يعلم على القطع بالتواتر واما الشبهة الثانية فتخيفة من وجهين
احدهما انه لو صح ما قالوه عن موسى لما ظهرت المعجزات على يد عيسى
فان ذلك تصديق بالضرورة فكيف يصدق الله عز وجل بالمعجزة من يكذب
موسى وهو ايضا مصدق لمن ينكرون معجزة عيسى وجودا وانكارا وتكذيبا
الموتى دليلا على صدق المتحدي فان انكروا شيئا منه لزمهم في شرع موسى
لزوما لا يجدون عنه محيصا واذا اعترفوا به لزمهم تكذيب من نقل اليهم عن
موسى عليه السلم قوله ان خاتم الانبياء الثاني هو ان هذه الشبهة
انما لقنوها بعد بعثة نبينا عليه السلم وبعد وفاته ولو كانت صحيحة
لاحتج بها اليهود وقد جاهدوا بالسيف على الاسلام وكان رسولنا صلى
الله عليه وسلم مصدقا لموسى عليه السلم وحاكما على اليهود بالتوراة في
حكم الرجم وغيره فهلا اعترض عليه من التوراة ذلك وما الذي عرفهم
عنه ومعلوم قطعا ان اليهود لم يحتجوا به لان ذلك لو كان لنقل متواترا جوابا
عنه ولتواتر نقله ومعلوم انهم لم يتركوه مع القدرة عليه ولقد كانوا
يحرصون على الطعن في شرعه بكل ممكن حتى قالوا ما يهمز ولا يلمز وتكلموا
فاذا ثبتت عليهم نبوة عيسى اثبتنا نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم بما
نثبتها به على النصارى

الفرقة الثالثة النصارى

النسخ ولكنهم منكرون نبوة نبينا صلى الله عليه من حيث انهم ينكرون
معجزته وفي اثبات نبوته بالمعجزة طريقان

الاول التمسك بالقرآن

فانا نقول لا معنى للمعجزة الا ما اقترن بتحدي النبي عند استشهاد يدل على
صدقه على وجه يعجز الخلق عن معارضته ويتحدى بالقرآن على العرب مع

وايرسفته فكل ما يعلمه الانسان يقوم بذاته حيث هو معلوم على وفق علمه
ولا تصوّر الكذب فيه فكذلك في حق الله تعالى وعلى الجملة الكذب
في كلام النفس محال وذلك يحصل الامن عرفنا قائله وقد اتضح بهذا ان الفعل
مهما علم انه فعل الله عز وجل وانه خارج عن مقدور البشر واقترن بدعوى
النبوة حصل العلم الضروري بالصدق وكان الشك من حيث الشك
في انه مقدور للبشر او لا فما لم يعرف كونه من فعل الله عز وجل فلا يفي
الشك مجال اصلا البتة ۝ فان قيل فهل تجوّزون الكرامات
قلنا اختلف الناس فيها والحق ان ذلك جايز فانه يرجع الى خرق الله عز
وجل العادة بدعاء انسان او عند حاجته وذلك مما لا يستحيل في نفسه
لانه ممكن ولا يؤدي الى محال آخر فانه لا يؤدي الى ابطال المعجزة لان الكرامة
عبارة عما يظهر من غير اقتران التحدي به فان كان مع التحدي فانه تسميه
معجزة وقد يكون الضرورة على صدق المتحدي وان لم تكن دعوى فقد يعرف ظهوره
ذلك على يد فاسق لانه مقدور في نفسه ۝ فان قيل فهل من المقدور
اظهار المعجزة على يد كذاب قلنا المعجزة المقرونة بالتحدي بمنزلة
قول صدقت انت رسولي وتصديق الكاذب محال لذاته وكل من قيل له انت
رسولي صار رسولا وخرج عن كونه كاذبا فالجمع بين كونه كاذبا وبين ما
يدل على انه ليس بكاذب محال لان معنى كونه كاذبا انه ما قيل له انت رسولي
ومعنى المعجزة انه قيل له انت رسولي فان فعل الملك على ما ضربنا المثال
كقوله انت رسولي بالضرورة فاستبان ان هذا غير مقدور لانه محال والمحال
لا قدرة عليه فهذا تمام هذا القطب فلنشرع في اثبات نبوة نبينا واثبات ما اخبر عنه ۝

القطب الرابع
وفيه أربعة أبواب

الباب الاول في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم ۝ الباب الثاني
في بيان ما جاء به من الحشر والنشر والصراط والميزان وعذاب القبر ۝
وفيه مقدمة وفصلان ۝ الباب الثالث في الامامة وفيه نظر في ثلثة
اطراف ۝ الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق ومن لا يجب والاشارة
الى القوانين التي ينبغي ان يعوّل عليها في التكفير وبه اختتام الكتاب ۝

الباب الاول في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ۝

وانما نفتقر الى اثبات نبوته على الخصوص على ثلاث فرق ۝ الفرقة الاولى
العيسوية حيث ذهبوا الى انه رسول الى العرب فقط لا الى غيرهم وهذا
ظاهر البطلان فانهم اعترفوا بكونه رسولا حقا ومعلوم ان الرسول لا يكذب
وقد ادعى هو انه مبعوث الى الثقلين وبعث رسله الى كسرى وقيصر
وسايز ملوك العجم وتواتر ذلك منه فما قالوه محال متناقض ۝

الفرقة الثانية اليهود فانهم انكروا صدقه لا بخصوص نظر
فيه وفي معجزاته بل زعموا انه لا نبي بعد موسى فانكروا نبوة عيسى صلوات
الله عليهم اجمعين فينبغي ان نثبت عليهم نبوة عيسى لانه زمانيقصر فنهم
عن ذلك اعجاز القرآن ولا يقصرون عن ذلك اعجاز احياء الموتى وابرا
الاكمه والابرص فقال لهم ما الذي حملكم على الفرق بيني وبين من تستدلون
على صدقه باحياء الموتى وبمن يستدل بقلب العصا ثعبانا فلا يجدون

فنقول فيه صدق وانتفع بالاستماع لجنب المهالك وتصيد المستفيد كما
ينتفع بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء ثم كما نعرف صدق الطبيب
بقرائن الاحوال وامور اخر فكذلك تستدل على صدق الرسول بمعجزات
وقرائن حالات فلا مزيد ○ اما الشبهة الثانية وهي عدم تمييز
المعجز عن السحر والتخيلات فليس كذلك فان احدا من العقلاء لم يجوز
انتهاء السحر الى احياء الموتى وقلب العصى ثعبانا وفلق القمر وابراء الاكمه
والابرص واشال ذلك والقول الوجيز ان هذا القايل اذا ادعى ان كل ما قلوه
لله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر فهو قول يعلم الاستحاله بالضرورة وان
فرق بين فعل وفعل فقد تصور تصديق الرسول بما يعلم انه ليس من السحر
وبقي النظر بعده في اعيان الرسل واحاد المعجزات وان ما ظهر من جنس
ما يمكن تحصيله بالسحر ام لا ومهما وقع الشك فيه لم يحصل الصدق به ما
لم يتحد به النبي على ملاء من اركان السحر ولم يعلم مدة المعارضة ولم
يعجز واعنه وليس مزعومنا الان احاد المعجزات ○ اما الشبهة
الثالثة وهو توهم الاغراء من الله سبحانه وتعالى والتشكك
بسبب ذلك فنقول مهما علم وجه دلالة المعجزة على صدق النبي علم ان
ذلك مامون منه وذلك ان تعرف الرسالة ومعناها وتعرف وجه الدلالة
فنقول لو ادعى انسان بين يدي ملك على جنده انه رسول الملك اليهم
وان الملك اوجب طاعته عليهم في قشة الان زاق والاقطاعات فطالبهم
بالبرهان والملك ساكت فقال ايها الملك ان كنت صادقا فيما ادعيته
فصدقني بان تقوم على سريرك ثلث مرات على التوالي وتقعد على خلاف عادتك

فقام الملك عقيب التماسه على التوالي ثلث مرات ثم قعد حصل للحاضرين
علم ضروري بانه رسول الملك قبل ان يخطر ببالهم ان هذا الملك قد عادته
الاغوام تستحيل في حقه ذلك بل لو قال الملك صدقت وجعلتك
رسولا ووكيلا لعلم انه وكيل ورسول فاذا خالف العادة بفعله
كان ذلك كقوله انت رسولي وهو ابتداء نصب وتولية وتفويض ولا يتصور
الكذب في التفويض وانما يتصور في الاخبار والعلم يكون هذا تصديقا وتفويضا
ضروريا ولذلك لم ينكر احد صدق الانبياء من هذه الجهة بل انكروا
كون ما جاءه الانبياء خارقا للعادة وحملوه على السحر والتلبيس او انكروا
وجود رب متكلم آمرنا به مصدق مرسل فاما من اعترف بجميع ذلك
واعترف بكون المعجزة فعلا لله تعالى حصل له العلم الضروري بالتصديق ○

فإن قيل فهب انهم زادوا الله عز وجل باعينهم وسمعوه يأذن لهم
ويقول هذا رسولي ليخبركم بطرق سعادتكم وشقاوتكم فالذي
يؤمنكم انه اغوى الرسول والمرسل اليه واخبر عن المشقي بانه مسعود وعن
المسعد بانه مشقي فان ذلك غير محال لذاته فلم تقولوا بتقبيح العقول ذلك لو قدر
عدم الرسول ولكن قال الله جل وعز شفاها بخاتم في القوم والصلاة
والزكاة وهلاكم في تركها فيم نعلم صدقه فلعله يلبس علينا
ليغرنا ويهلكنا فان الكذب عندكم ليس قبيحا لعينه وان كان قبيحا
فلا يمتنع على الله تعالى ما هو قبيح وظلم وما فيه هلاك الخلق اجمعين ○

فالجواب ان الكذب ما مون عليه فانه انما يكون في الكلام
وكلام الله تعالى ليس بصوت وحرف حتى يتطرق اليه التلبيس بل هو معنى

المعاني والصحيح في الالفاظ ان يقال الوجوب هو الرجحان والموجب هو الله
عز وجل والمخبر هو الرسول والمعرف للمخبر وصدق الرسول هو العقل
والمستحق على سلوك سبيل الخلاص هو الطبع فهكذا ينبغي ان يفهم
الخوض في هذه المسئلة ولا نلتفت الى الكلام المعتاد الذي لا يشفي الغليل
ولا ينزل الغموض **الدعوى الثانية** ندعي ان بعثة الانبيا
جائزة وليست بمحال ولا واجبة وقالت المعتزلة انها واجبة وقد سبق
وجه الرد عليهم وقالت البراهمة انها محال وبرهانهم الجواز انه متى
قام الدليل على ان المتجاوز عز متكلم وقام الدليل على انه قادر لا يعجز
عن ان يدل على كلام النفس بخلق الالفاظ واصوات او رقوم او غيرها
من الدلالات فقد قام الدليل على جواز ارسال الرسل فانا لسنا نعني به الا
ان يقوم بذات الله عز وجل خبر عن الامر النافع في الآخرة والامر الضار
فيكسر اجرا العادة ويصدر منه فعل هو دلالة لشخص على ذلك الخبر
على امره بتبليغ الخبر ويصدر منه فعل خارق للعادة مقرون بالدعوى
ذلك الشخص الرسالة فليس شيء من ذلك محالا لذاته فانه يرجع الى الكلام
النفسي والى اختراع ما هو دلالة على الكلام وما هو مصدق للرسول
وان حكم باستحالة ذلك من حيث الاستقباح والاستحسان فقد
استصلنا هذا الاصل في حق الله سبحانه وتعالى ثم لا يمكن ان يدعى قبح ارسال
الرسول على قانون الاستقباح فالمعتزلة مع المصير الى ذلك لم يستقبحوا
هذا فليس ادراك قبحه ولا ادراك امتناعه في ذاته ضروريا فلا بد من
ذكر تنبيهات وغاية ما توهموا به ثلث شبه **الاولى** قولهم انه لو بعث

عنه
النبي بما تقتضيه العقول في العقول غنية ولغته الرسل عبث وذلك
على الله محال ولو بعث بما يخالف العقول استحال التصديق والقبول
الثانية انه يستحيل البعثة لانه يستحيل تعريف صدقه لان
الله عز وجل لو شافه الخلق بتصديقه وكلمهم جهارا فلا حاجة الى
الرسول وان لم يشافههم به فغايته الدلالة على صدقه بفعل خارق للعادة
ولا يتميز ذلك عن السحر والطلسمات وعجايب الخواص وهي خارقة
للعادات عند من لا يعرفها واذا استوليا في خرق العادة لم يؤمن ذلك
فلا يحصل العلم بالصدق **الثالثة** انه ان عرف تمييزها
عن السحر والطلسمات والتخييلات فمن اين نعرف الصدق ولعل
الله تعالى اراد اضلالنا واغوائنا بتصديقه ولعله كلما قال الخطأ هو
مشفع فهو مشفي وكلما قال هو مشفي فهو مشفع ولكن الله تعالى لم يرد
ان يشوقنا الى الهلاك ويغوينا بقول الرسول فان الاغواء والاضلال غير
جايز على الله تعالى عند كمراد العقل لا يحسن ولا يقبح وهذا اقوى شبهة
يتعين ان يجادل بها المعتزلي عند تقدمه الزام القول بتقبيح العقل اذ يقول
ان لم تكن الاغواء قبيحا فلا يعرف صدق الرسل قط ولا يعلم انه ليس
باضلال **والجواب** ان نقول اما الشبهة الاولى فضعيفة
فان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان يرد بخير ابا لا يستقل العقول بمعرفته
ولكن يستقل بفهمه اذا عرف فان العقل لا يرشد الى النافع والضار
من الاعمال والاقوال والاخلاق والعقايد ولا يفرق بين المشفي والمشفع
كما لا يستقل بدرك خواص الادوية والعقاقير ولكنه اذا

فيها فلم يجب ان يقول لم يكن النظر واجبا فلا اقدم عليه وان كان واجبا فيستحيل ان يكون ملائكة العقل والعقل لا يوجب ويستحيل ان يكون ملائكة الشرع والشرع لا يثبت الا بالنظر في المعجزة ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدي الى ان لا نظر يصحح النبوة اصلا ﴿والجواب﴾ ان هذا السؤال مصدره الجهل بحقيقة الوجوب وقد بينا ان معنى الوجوب ترجح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر موهوم في الترك او معلوم واذا كان هذا هو الوجوب فالموجب هو المرجح وهو الله تعالى فانه اذا ناط العقاب بترك النظر ترجح فعله على تركه ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم انه واجب انه مرجح بترجيح الله عز وجل في ربطه العقاب باحدهما واما المدرك فعبارة عن جهة معرفة الوجوب لا عن نفس الوجوب وليس شرط الواجب ان يكون وجوبه معلوما بل ان يكون علمه ممكنا لمن اراده فقول النبي صلى الله عليه وسلم ان الكفر سم مهلك والايمان شفا مستبعد بان جعل الله عز وجل احدهما مستبعدا والآخر مهلكا وليست اوجب عليك شيئا فان الايجاب هو الترجيح والمرجح هو الله عز وجل واما المخبر عن كونه سما ومرشدك الى الطريق المعرفة به صدق وهو النظر في المعجزة فان عرفت سلكت الطريق وعرفت ونجوت وان تركت هلكت ومثاله مثال طبيب انتهى الى مريض وهو متردد بين دوائين موضوعين بين يديه فقال له اما هذا فلا تتناوله فانه مهلك للحيوان وانت قادر على معرفته بان تطعمه هذا الشيء فيموت على الفور فيظهر لك ما قلته واما هذا ففيه شفاؤك وانت قادر على معرفته بالتجربة وهو ان تشرب

فتشفى ولا فرق في حقي ولا في حق اشتاذي بين ان تهلك او تشفى فان استغنى عني بقائك وانا ايضا كذلك فعند هذا لو قال المريض هذا انما يجب علي بالعقل او بقولك وما لم يظهر لي هذا لم استعمل ما تتجربه كان معدودا في نفسه ولم يكن عليه ضرر فكذلك النبي عليه السلام اخبره الله عز وجل بان الطاعة شفاء والمعصية داء وان الايمان مسعد والكفر مهلك واخبره بانه عز شعر العالمين سعيد ام شقوا فانما شان الرسول ان يبلغ ويرشد الى طريق المعرفة وينصرف فمن نظر فلنفسه ومن قصر فعليها وهذا واضح ﴿فان قيل﴾ فقد رجع الامر الى ان العقل هو الموجب من حيث انه بسماع كلامه وحده يتوقع عقابا يحمله العقل على الحذر ولا يحصل الا بالنظر فيجب عليه النظر فلنا الحق الذي يكشف الغطاء وهذا من غير اتباع رسم وتقليد امر هو ان الوجوب كما بان عبارة عن نوع تجاذب العقل والموجب هو الله عز وجل لانه المرجح والرسول مخبر عن الترجيح والمعجزة دليل على صدقه في الخبر والنظر سبب في معرفة الصدق والعقل آلة للنظر والفهم بعين الخبر والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المحذور بالعقل فلا بد من طبع مخالفة العقوبة الموعود به ويوافقه الثواب الموعود ليكون مستحثا ولكن لا يستحث ما لم يفهم المحذور ولم يقدره ظنا او علما ولا يفهم الا بالعقل والعقل لا يفهم الترجيح بنفسه بل بسماعه من الرسول والرسول ليس يرجح العقل على الترك بنفسه بل الله هو المرجح والرسول مخبر وصدق الرسول لا يظهر بنفسه بل بالمعجزة والمعجزة لا تدل ما لم ينظر فيها والنظر بالعقل فاذا قد انكشف

الله ولا فيه دفع اذى عن المجنى عليه ففي غاية القبح وهذا القوم من قولهم يقول
ان ترك العقاب في غاية القبح والكل باطل واتباع لموجب الاوهام الباطلة
وقعت بتوهم الاعراض والله سبحانه وتعالى متقدس عنها ولكنا اردنا
معارضة الفاسد بالفاسد ليتبين به بطلان خيالهم ○

الدعوى السادسة

ندعي ان الشرع لو لم يدل لكان لا يجب على العباد معرفة الله عز وجل وشكر نعمته خلافا للمعتزلة حيث قالوا
ان العقل مجرده موجب وبرهانه هو ان قول العقل يوجب النظر وطلب
المعرفة لفائدة مترتبة عليه او مع الاعتراف بان وجوده وعدمه في حق
الفوايد عاجلا واجلا سيان فان قلتم يقضي بالوجوب مع الاعتراف
بانه لا فايدة فيه قطعا عاجلا واجلا فهذا حكم الجهل لا حكم العقل
فان العقل لا يامر بالعبث وكل ما هو خال عن الفوايد كلها فهو عبث
وان كان لفايدة فلا يخلو اما ان ترجع الى المعبود او الى العبد ومحال ان يرجع
الى المعبود تعالى وتقدس عن الفوايد وان ترجع الى العبد فلا يخلو اما ان يكون
في الحال او في المآل اما في الحال فهو تعب محض لا فايدة فيه واما في المآل فالنفع
المترتب ان عنى به انه يثاب على فعله فان ما يعاقب على فعله والحكم عليه
بالثواب حماقة لا اصل لها ○ فان قيل نحن نعلم بالضرورة ان من شكره
اثابه وانعم عليه وان كفر نعمه عاقبه عليه ولا نحن نعلم بالبديهة جواز
العفو به على الشكر والاحتراز عن الضرر المفهوم قضيته العقل
كالاحتراز عن المعلوم قلنا نحن لا ننكر ان العاقل يستحيل
طبعه على الاحتراز من الضرر موهوما ومعلوما ولا نمنع من اطلاق اسم

الايجاب على هذا الاستحسان فان الاصطلاحات لا مساحة فيها ولكن
الكلام في ترجيح جهة الفعل على جهة الترك في تقدير الثواب والعقاب
مع العلم بان الشكر وتركه في حق الله تعالى سيان لا كان واحدا منا فانه يرتاح
بالشكر والثنا ويغتر له ويستلذه ويتالم بالكفر ويتاذى به فاذا اطهر
استووا الامر بين في حق الله تبارك وتعالى فالترجيح لاحد الجانبين في حال
بلا سبب يخطر بباله نقيضه وهو انه يخاف على الشكر لوجهين احدهما
ان اشتغاله به تصرف في فكره وقلبه باتعابه وصرفه عن الملاذ والشهوات
وهو عبد مربوب خلقت له شهوة ومكن من الشهوات فالعمل المقصود
ان يشتغل بالذات نفسه واستيفائها لا الله عز وجل عليه وان لا يتعب نفسه
فيما لا فايدة لله عز وجل فيه فهذا الاحتمال الظاهر الثاني انه يقيس
على من يشكر ملكا من الملوك بان يبحث عن صفاته واخلاقه ومكانه وموضع
قومه مع اهله وجميع استتاره الباطنة مجازاة على انعامه عليه فيقال
له انت بهذا الشكر مستحق لحز الرقبة فمالك ولهذا الفضول ومن
انت حتى تبحث عن استتار الملوك وصفاتهم وافعالهم واجلالهم وقهرهم ولماذا
لا تشتغل بما يهمك فالذي يطلب معرفة الله عز وجل فانه ينبغي ان يعرف
ذاته وصفات الله تعالى وافعاله وحكمته واستتاروا فعاله وكذلك
ان مما لا يوهل له الا من له منصب فمن اين عرف العبد انه مستحق لهذا
المنصب واستبان ما خذهم اوهام تبحث فيهم من العادات بعارضها
امثالها ولا يجيص عنها ○ فان قيل فان كرمه يدل على الوجوب
بمقتضى العقول اذ ذي ذلك الى ايجاب الرسول فانه اذا احاط المعجزة وقال انظروا

المرضي ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الالهية وهذا
لان التكليف يصرف منه في عبيده ومماليكه واما الثواب ففعل
آخر على سبيل الابتداء وكونه واجبا بالمعاني الثلثه غير مفهوم ولا معنى للحسن
والقبح وان اريد معنى آخر فليبين بمفهوم الا ان يقال انه نصير وغد تكذبا وهو
محال ونحن نعتقد الوجوب بهذا المعنى ولا ننكره ﴿فان قيل﴾ التكليف
مع القدرة على الثواب وترك الثواب قبيح فلنا ان عنيتم بالقبيح انه مخالف
غرض المكلف فقد تعالى المكلف وتقدس عن الاغراض وان عنيتم به انه
مخالف غرض المكلف فهو مسلم ولكن ما هو قبيح عند المكلف لم يستمر عليه
فعله اذا كان القبيح والحسن عنده وفي حقه بمثابة واحدة على انا ان رددنا
على فاسد معتقدهم فلا نسلم ان من يستخدم عبده يجب عليه في العادة ثواب
لان الثواب يكون عوضا عن العمل فيبطل فايدة الرق وحق على العبد ان يخدم
مولاه لانه عبده فان كان لاجل عوض فليس ذلك خدمه ومن العجايب
قولهم انه يجب الشكر على العباد لانهم عباد قضا الحق نعمته ثم يجب عليه
الثواب على الشكر وهذا محال لان المستحق اذا وفى لم يلزمه به عوض ولو جاز
ذلك للزم على الثواب شكر يحمد وعلى هذا الشكر ثواب مجدد
ويتسلسل الى غير نهاية ولم يزل العبد والرب كل واحد منهما ابدا مقيدا
بحق الآخر وهو محال والخلل من هذا قولهم ان كل من كفر فهو يجب على الله تعالى
ان يعاقبه ابدا ويخلده في النار بكل من قارف كبيرة ومات قبل التوبة
ان تخلد في النار وهذا جهل بالكرم والمروة والعقل والعادة والشرع وجميع
الامور فانا نقول العادة قاضية والعقول مشيرة الى التجاوز والصفح احسن

من العقوبة والانتقام وثنا الناس للعافي اكثر من ثنايهم للمنتقم واستحسانهم
للعفو اشد فكيف يستقبح العفو والانعام ويستحسن طول الانتقام
ثم هذا في حق من اذنه الجناية وغض من قدرة الله تعالى يستوي في حقه الكفر
والايمان والطاعة والعصيان فهما في حق الهيبته وجلاله سيان فكيف
يستحسن ان يسلك طريق المجازاة ويستحسن ذلك تابيد العقاب خلدا
مخلدا في مقابلة العصيان بكلمة واحدة في لحظة ومن انتهى عقله في
الاستحسان الى هذا الحد كان ذا المرض الذي يتوهم من مجامع العلما على
انا نقول لو سلمنا مسالك ضد هذا الطريق بعينه كان اقوم قيلا واجرى
على قانون الاستحسان والاستقباح الذي تقضي به الاوهام والخيالات
كما سبق وهو ان يقول الانسان يقبح منه ان يعاقب على جناية سبقت وحسن
تداركها الا بوجهين احدهما ان يكون في العقوبة زجر وتاديب مصلحة
في المستقبل فيحسن ذلك خيفة من فوات غرض والمستقبل فان لم تكن فيه
مصلحة في المستقبل اصلا فالعقوبة مجرد المجازات على ما سبق فيه لانه
لا فايدة فيه للمعاقب ولا لاحد سواه والجاني متاذ به ودفع الاذى عنه
حسن وانما يحسن الاذى لفايدة ولا فايدة وما مضى فلا تدارك له فهو في
غاية القبح الوجه الثاني ان يقول اذا الجاني المجني عليه واستغرق
غيظه فذلك الغيظ مولم ونشفي الغيظ منهم من الالم والالم بالجاني
اليق ومعلوم ان عقاب الجاني ازالة تلك الغيظ واختص بالجاني فهو اولى وهذا
ايضا له وجه ما وان كان دليلا ضعيفا فصيار العقل وعلمه العصب عنه
فاما ايجاب العقاب حيث لا تعلق له بمصلحة في المستقبل لاحد فعالم

يجب عليه ان يحشره ويثيبه عليه بثواب ۝ وذهب ذاهبون الى ان
ارواحها تعود بالتناسخ الى ابدان اخر وما لها من اللذة ما يقابل تعبها وهذا
مذهب لا خفى فساده ولكنا نقول اما ايلام البهائم على الحمايه من الحيوانات
والاطفال والمجانين فقد دل هو مشاهد محسوس فيسقى قول الخصم ان ذلك
يوجب عليه المحشر والثواب بعد ذلك فنعود الى معنى الواجب وقد بان استحالته
في حق الله سبحانه وتعالى وان سمروه بمعنى رابع فهو غير مفهوم وان عمدوا
ان تركه يناقض كونه حكيما فقول الحكمه ان يريد بها العلم بنظام الامور
والقدرة على ترتيبها كما سبق فليس في هذا ما يناقضه وان يريد به امرا آخر
فليس يجب له عندنا من الحكمه الا ما ذكرناه وما وراء ذلك لفظ لا
معنى له ۝ وان قيل فيودى الى ان يكون ظالما وقد قال وما ربك بظلام
للعبيد ۝ قلنا الظلم منفي عنه بطريق التسلب المحض كما تسلب الغفله
عن الجلاله والعبث عن الرتبه فان الظلم انما يتصور ممن يمكن ان يصادف غيره
فعله ملكا غيره ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى اذ لا يمكن ان يكون عليه امر
يخالف فعله امر غيره ولا يتصور من الانسان ان يكون ظالما في ملك نفسه
بكل ما يفعله الا اذا خالف امر الشرع فيكون ظالما بهذا المعنى فمن لا يتصور
منه ان يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه ان يكون تحت امر غيره كان
الظلم مسلوبا عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقده في نفسه فلتفهم هذه
الدقيقه فانها مزلة القدم فان فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم
ولا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات ۝ **الدعوى الرابعة** انه لا
يجب عليه رعاية الاصلح لعباده بل له ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد خلافا

للمعتزله فانهم حجروا على الله عز وجل في افعاله واوجبوا عليه رعاية الصلاح
ويدل على بطلان ذلك ما دل على نفي الوجوب عن الله سبحانه وتعالى كما سبق
ويدل عليه المشاهدة والوجود فانا نرى بعضهم من افعال الله سبحانه ما يلزم منهم
الاعتراف بانه لا صلاح فيه للعبيد فانا نفرض ثلثه اطفال مات احدهم وهو
مسلم وفي الصبي وبلغ الآخر واسلم ومات مسلما بالغا وبلغ الآخر
كافرا او مات على الكفر فان العدل عندهم ان يخلد البالغ الكافر في النار
وان يكون للبالغ المسلم رتبة فوق رتبه الصبي المسلم يا رب لم خططت
رتبتي عن رتبته فيقول لانه قد بلغ فاطاعني وانت لم تطعني بالعبادات بعد
البلوغ فيقول يا رب لانك امتني قبل البلوغ وكان صلاحي في ان تدني بالحياة
حتى ابلغ واطيع فانال رتبته فلم حرمتني هذه الرتبه ابدا الابدين وكنت
قادرا على ان توصلني لها فلا يكون له جواب الا ان يقول علمت انك لو بلغت
لعصيت وما اطعت وتعرضت لعقابي وسخطي فرايت هذه الرتبه
النازلة اولى بك واصلح لك من العقوبه فينادي الكافر البالغ من الهاوية
ويقول يا رب او ما علمت اني اذا بلغت كفرت فلو امتني في الصبي وانزلتني
في تلك المنزلة لكان احب الي من تخليد النار واصلح لي فلم احييتني وكان
الموت خيرا لي فلا يبقى له جواب البته ومعلوم ان هذه الاقسام الثلثه موجوده
وبه يظهر على القطع ان الاصلح للعباد كلهم ليس بواجب ولا هو موجود ۝
الدعوى الخامسة ندعي ان الله عز وجل اذا كلف العباد
فاطاعوه لم يجب عليه الثواب بل ان شا اثابهم وان شا عاقبهم وان شا
اعلمهم وان شا لم يخبرهم ولا يبالي لو غفر لجميع الكفار وعاقب جميع

النار له؟

فايم من عاجز في علم الله عز وجل وان لم يكن معلوما عند المقتضي فان عدمه لم
يستحل بقاء الا قتضاء مع العلم بالعجز عن الوفاء وباطل ان يقال ينظر ان ذلك من
جهة الاستحسان فان ذلك كلام ساقط حوالة الله تعالى وذلك باطل في حقه
لتنزهه عن الاغراض ورجوع ذلك الى الاغراض لما قالا لاستثنا العاقل الضبط
بقالب الاغراض فقد يستقبح منه ذلك وليس ما يستقبح من العبد يستقبح
من الله سبحانه وتعالى فان قيل فهو متى لا فايدة فيه وما لا فايدة فيه
فهو عبث والعبث على الله تعالى محال قلنا هذه ثلثة دعاوى
الاولى انه لا فايدة فيه ولا نسلم فلعل فيه فايدة للعباد اطلع الله
عليها فلم تثبت الفايدة هي الامتثال والثواب عليه بل ربما يكون في اظهار
الامر وما يتبعه من اعتقاد التكليف فايدة فقد يستحسن الامر قبل الامتثال
كما امر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخه قبل الامتثال وامر ابا جهل
بالايمان واخبر انه لا يؤمن وخلاف خبره محال الدعوى الثانية انا
لا فايدة فيه فهو عبث فهذا تكرير عبارة فانا بينا انه لا يراد بالعبث الا ما
لا فايدة فيه فان اريد به غير فهو غير مفهوم الثالثة ان العبث على
الله تعالى محال وهذا تلبيس لان العبث عبارة عن فعل لا فايدة فيه ممن يتعرض
للفوايد فمن لا يتعرض لها فتسميته عابثا مجاز محض لا حقيقة له يضاهي
قول القايل الريح عابثة بتحريكها الاشجار اذ لا فايدة لها فيه ويضاهي قول
القايل الجدار غافل اي هو خال عن العلم والجهل وهذا باطل لان الغافل يطلق
على القابل للعلم والجهل اذ خلا عنهما فاطلاقه على الذي لا يقبل مجاز لا اصل
له وكذلك اطلاق العابث على الله عز وجل واطلاق العبث على افعاله سبحانه

وتعالى الدليل الثاني في المسئله ولا يحيص عنه لاحد ان الله عز وجل
كلف الجهال وعلم انه لا يؤمن واخبر عنه بانه لا يؤمن اذ كان من قول
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه لا يؤمن وكان لهو مامورا بتصديقه فقد
قيل له صدق قولك لا تصدق وهذا محال وتحقيقه ان خلاف المعلوم محال
وقوعه ولكن ليس محالا لذاته بل هو محال لغيره والمحال لغيره في امتناع الوقوع
كالمحال لذاته ومن قال ان الكفار الذين لم يؤمنوا لكانوا مامورين بالايمان
فقد رد الشرع ومن قال كان الايمان منهم متصورا مع علم الله سبحانه وتعالى
بانه لا يقع فقد انكر العقل فقد اضطر كل فريق الى القول بتصور الامر
بما لا يتصور امتثاله ولا يغني عن هذا قول القايل انه كان مقدورا عليه وكان
الكافر عليه قدرة اما عندنا فلا قدرة قبل الفعل ولم يكن لهم قدرة الايجاد
الكفر الذي صدر منهم واما عند المعتزلة فلا يمتنع وجود القدرة ولكن
القدرة غير كافية لوقوع المقدور بل له شرط كالارادة وغيرها
ومن شروطه الا ينقلب علم الله سبحانه جهلا والقدرة لا تراد لعينها
بل ليتيسر الفعل بها وكيف يتيسر فعل يودي الى انقلاب العلم جهلا
فاستبان ان هذا واقع في ثبوت التكليف بما هو محال لغيره فكذا يقاس عليه
ما هو محال لذاته اذ لا فرق بينهما في امكان التلفظ ولا في تصور الاقتضا
ولا في الاستقباح والاستحسان الدعوى الثالثة تدعي
ان الله سبحانه وتعالى قادر على ايلام الحيوان البريء عن الجنايات ولازمه
عليه ثواب وقالت المعتزلة ان ذلك محال لانه قبيح ولذلك لم نعلم
المصير الى انك لا بقة وبتخوف اودى بعرك او صدمه قال الله عز وجل

عليه اذا لم يكن له فايدة في فايدة غيره وهذا لا مخرج عنه ابدا على انا نقول انما
يستقيم هذا الكلام في الخلق لا في التكليف ولا يستقيم في الخلق الموجود
بل يجوز ان يخلقهم في الجنة منعمين من غير جزء وعوض والى هذا ذهب الخلق
الموجود فالعقلاء كلهم تمنوا العدم وقال بعضهم ليتني كنت نسيا
منسيا وقال آخر ليتني لم اكن شيئا وقال آخر ليتني كنت بلقعا ترفعها
من الارض وقال آخر يشير الى طاير ليتني كنت ذلك الطاير وهذا قول الانبياء
والاولياء وهم العقلاء فبعضهم يتمنى عدم الخلق وبعضهم عدم التكليف
بان يكون جمادا او طايرا وليت شعري كيف يستجيز العاقل ان يقول للخلق
في التكليف فايدة وانما جهة الفايدة تفي الكلفة والتكليف في عينه
الزام كلفة وهو المراد بان نظن الثواب فهو الفايدة وكان قادرا على
ايصاله اليهم بغير تكليف فان قيل الثواب اذا كان باستحقاق
كان الذي وازع من ان يكون بالامتنان والابتداء والجواب ان
الاستعاذة بالله تعالى من عقل ينتهي الى التكبر على الله عز وجل والترفع
من احتمال محنته وتقدير الله في الخروج من نعمته اول من الاستعاذة بالله
من الشيطان الرجيم وليت شعري كيف يعد من العقلاء من يخطر بباله مثل
هذه الوساوس فمن يستثقل المقام ابدا الاباد في الجنة من غير تقدم تعب
وتكليف اجدر من ان يخاطب او ناظر هذا الوسواس ان الثواب بعد التكليف
يكون مستحقا وستبين نقيضه ثم ليت شعري الطاعة التي بها يستحق الثواب
من اين وجدها العبد وهل لها سبب سوى وجوده وقدرته وارادته وصحة
اعضايه وجملة اشتباه وهل كل ذلك مضمنا الا فضل الله ونعمته

فنعوذ بالله من الاخلاد عن غريزة العقل بالكلية فان هذا الكلام من ذلك
النمط فينبغي ان يستعين بالله تعالى عقلا لصاحبه ولا يشتغل بمناظرته

الدعوى الثانية

ندعي ان الله تعالى ان كلف عباده ما
يطيقونه وما لا يطيقونه وذهبت المعتزلة الى انكار ذلك ومعتقد
اهل السنة ان التكليف له حقيقة في نفسه وهو انه كلام وله متعلق
وهو المكلف ولا شرط فيه الا كونه متكلما وله موجد وهو المكلف
وشرطه ان يكون فاهما للكلام فلا يتسمى الكلام مع الجماد والمجنون خطابا
ولا تكليفا والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو المكلف به وشرطه
ان يكون مفهوما فقط واما كونه ممكنا فليس بشرط لتحقق الكلام
فان التكليف كلام فاذا صدر ممن يفهم مع من يفهم فيما يفهم وكان المخاطب
دون المخاطب يسمى تكليفا وان كان متعلقه يسمى التماسا وان كان فوقه يسمى دعاء
وسؤالا فالاقتضاء في ذاته واحد وهذه الاسامي تختلف عليه باختلاف
النسبة وبرهان جواز ذلك ان استحالته لا تخلو اما ان تكون لامتناع تعلقه
ذاته كاجتماع السواد والبياض او كان لاجل الاستقباح وباطل ان يكون
امتناعه لذاته فان السواد والبياض لا يمكن ان يفرض مجتمعا وفرض هذا ممكن
اذ التكليف لا تخلو اما ان يكون لفظا وهو مذهب الخصم وليس بمستحيل
ان يقول الرجل لعبده الزم زيدا فهو على مذهبهم اظهر ونحن فانا نعتقد انه
اقتضاء يقوم بالنفس وكما يصح ان يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قادر يصح
ذلك من عاجز بل ربما يقوم ذلك بنفسه من قادر ثم يبقى ذلك الاقتضاء
وتطرأ الزمانة والشيخوخة على المستدعي ويكون الاقتضاء قايما بذاته وهو اقتضا

شيئا فشبيه حكم الوهم من حيث انه امر مفروغا بالشيء الذي هو زيد والمفروغ
باللديد لزيد كما ان المقرون بالكروه مكروه كما سبق من الامثلة فهذا مجمله
هذا المختصر من بث استمرار هذا الفضل وانما يعرف قدره من طالع المعقولات
نظره وقد استفدنا بهذه المقدمة انحاء الكلام في الدعاوى فلنرجع اليها

الدعوى الاولى

انه يجوز الله تعالى ان لا يخلق واذ خلق فلم يكن ذلك
واجبا عليه واذ خلقهم فله ان لا يكلفهم واذ كلفهم فلم يكن ذلك واجبا
عليه ○ وقالت طايفه من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد
الخلق وبرهان الحق فيه ان نفول الخلق والتكليف واجب غير مفهوم فانا
بينا ان المفهوم عندنا من لفظ الواجب ما يلام تاركه صرة اما عاجلا واما
آجلا او ما يكون نقيضه محالا والضرة محال في حق الله سبحانه وليس ترك
التكليف وترك الخلق لزوم محال الا ان يقال كان يودي ذلك الى خلاف ما
سبق به العلم وهو محال وما سبقت به المشية في الازل فهذا حق وهو بهذا
التاويل واجب فان الارادة اذا افرضت موجودة او العلم اذا افرض متعلقا
بالشيء كان حصول المراد والمعلوم واجبا لا محالة ○ فان قيل ايا ما يجب
عليه ذلك لفايدة الخلق لا لفايدة ترجع الى الخالق قلنا الامر فوق ذلك
لفايدة الخلق للتعليل والحكم المعلل هو الوجوب ونحن نطالبكم بتفهيم
الحكم فلا يغنيكم ذكر العلة فما معنى قولكم انه يجب لفايدة الخلق وما معنى
الوجوب ونحن نطالبكم لانفهم من الوجوب الا المعاني الثلثة وهي مقدمة
فان اردتم معنى رابعا ففسروه اولا ثم اذكروا علته فانا لا ندري
ان الخلق في الخلق فايدة كذا وفي التكليف ولكن ما فيه فايدة غير ما يجب

الدعوى الاولى انه يجوز الله تعالى ان لا يخلق واذ خلق فلم يكن ذلك واجبا عليه واذ خلقهم فله ان لا يكلفهم واذ كلفهم فلم يكن ذلك واجبا عليه ○ وقالت طايفه من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق وبرهان الحق فيه ان نفول الخلق والتكليف واجب غير مفهوم فانا بينا ان المفهوم عندنا من لفظ الواجب ما يلام تاركه صرة اما عاجلا واما آجلا او ما يكون نقيضه محالا والضرة محال في حق الله سبحانه وليس ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال الا ان يقال كان يودي ذلك الى خلاف ما سبق به العلم وهو محال وما سبقت به المشية في الازل فهذا حق وهو بهذا التاويل واجب فان الارادة اذا افرضت موجودة او العلم اذا افرض متعلقا بالشيء كان حصول المراد والمعلوم واجبا لا محالة ○ فان قيل ايا ما يجب عليه ذلك لفايدة الخلق لا لفايدة ترجع الى الخالق قلنا الامر فوق ذلك لفايدة الخلق للتعليل والحكم المعلل هو الوجوب ونحن نطالبكم بتفهيم الحكم فلا يغنيكم ذكر العلة فما معنى قولكم انه يجب لفايدة الخلق وما معنى الوجوب ونحن نطالبكم لانفهم من الوجوب الا المعاني الثلثة وهي مقدمة فان اردتم معنى رابعا ففسروه اولا ثم اذكروا علته فانا لا ندري ان الخلق في الخلق فايدة كذا وفي التكليف ولكن ما فيه فايدة غير ما يجب

يوافقه وانما الحوض ذه وهو لا يعتقد اصلا شيئا وينظر الى الدليل ويستمي
مقتضاه حقا ونقيضه باطلا وكل ذلك منشاه الاستحسان والاستقباح
بتقدم الالف والخلق باخلاق منذ الصبي فاذا وقفت على هذه المقدمات
سهل عليك رفع الاشكالات ﴿ فان قيل ﴾ فقد رجع كلامكم
الى ان الحسن والقبح يرجع الى الموافقة والمخالفة ولا عبرة بمن يرى العاقل
يستحسن ما لا فايدة له فيه ويستقبح ماله فيه فايدة اما الاستحسان
فمن رأى انسانا اوحيوانا مشرفا على الهلاك استحسن انقاذه ولو لشرة به
ما مع انه تعالى لا يعتقد الشر ولا يتوقع شيء من حوضا في الدنيا ولا هو يرى اي
من الناس حتى ينتظر عليه ثناء بل لكن ان تقدر انقاذ كل غرض ومع ذلك
يرجح جهة الانقاذ على جهة الاهمال لتحسين هذا وتقبيح ذلك كل
واما الذي يستقبح مع الاعراض الذي يحمل على كلمة الكفر بالسيف
والشرع قد رخص له في اطلاقه فانه يستحسن منه الصبر على السيف وترك
النطق به او الذي لا يعتقد الشرع ويحمل بالسيف على نقض عهد ولا ضرر عليه
في نقضه وفي الوفاء هلاكه فانه يستحسن الوفاء بالعهد والامتناع من النقض
فبان ان الحسن والقبح معنى سوى ما ذكرتموه ﴿ والجواب ﴾ ان في الوقوف
على الغلطات المذكورة ما يشفي هذا الغليل اما ترجيح الانقاذ على الاهمال
في حق من لا يعتقد الشرع فهو دفع الاذى الذي يلحق الانسان في رقة الجنسية
وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه ولان الانسان يقدر على نفسه في تلك
البلية ويقدر غيره قادرا على انقاذه ويجد من نفسه استقباح ذلك ويعود
وبقية ذلك من المشرف على الهلاك في حق نفسه فينفر طبعه عما يعتقده

المشرف على الهلاك في حقه فيدفع ذلك عن نفسه بالانقاذ فان فرض
ذلك في بهيمة لا يتوهم استقباحها او فرض شخص لا رقة له فيه ولا رحمة
فهذا مما لا تصوره اذ الانسان لا ينفك عنه فان فرض عما لا يستحيل له
يبقى امر آخر وهو الثناء بحسن الخلق والشفقة على الخلق فان فرض حيث
لا يعلمه احد فهو ممكن ان يعلم فان فرض في موضع يستحيل ان يعلم فيه
ايضا ترجح في نفسه وميل بطباعه نفور طبع السليم عن الجميل لاجل ذلك انه
راى الثنا مقرونا بمثل هذا الفعل على الاطراد وهو يميل الى الثنا فيميل
الى المقرون به وان علم بعقله عدم الثنا كما انه لما راى الاذى مقرونا
بصورة الجمل وطبعه ينفر عن الاذى فينفر عن المقرون بالاذى وان علم
بعقله عدم الاذى بل الطبع اذا راى من عشقه في موضع وطال معه
انسه فانه يحس من نفسه نفرة بين ذلك الموضع وحيطانه وبين سائر
المواضع ولذلك قال الشاعر

امر على جدار ديار ليلى اقبل ذا الجدار وذا الجدارا
وما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديارا

وقال ابن الرومي منبها على حب الناس والاوطان ونعم ما قال

وحب اوطان الرجال اليهم مآرب قضاها الشباب هنالكا
اذا ذكروا اوطانهم ذكر تهم عهودا بها شطت وهن امانيا

واذا تتبع الانسان الاخلاق والعادات راى بشواهد هذا خارجا عن
الحصر فهذا هو السبب الذي غلط المغترين بظاهر الامور الذاهلين عن
اسرار اخلاق النفوس الجاهلين بان هذا المثل وامثاله يرجع الى طباع النفس

فجميع الاحوال الا في حالة نادرة فقد يحكم الانسان عليه مطلقا
بانه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الاحوال في نفسه
ولاستدلاله على ذكره فيقضي مثلا على الكذب بانه قبيح مطلقا
في كل حال وان فتحه لانه كذب فلان ذلك لذاته فقط لا لمعنى زايد وسبب
ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الاحوال ولكن لو
وقعت تلك الحالة ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة الفه
باستقباحه وذلك لان الطبع ينفر عنه من اول الصبي بطريق التاديب
والاستصلاح ويلقى اليه ان الكذب قبيح في نفسه وانه لا ينبغي ان يكذب
فقط ولكن بشرط يلازمه في اكثر الاوقات وانما يفوت نادرا فلذلك
لا ينبه على ذلك الشرط ويغرس في طبعه قبحه والتنفير عنه مطلقا

الغلطة الثالثة

سبق الوهم الى العكس فان مادته في مقرونا
بالشيء يظن ان الشيء بحالة يكون مقرونا به مطلقا ولا يدري ان الاخص
ابدا يكون مقرونا بالاعم واما الاعم فلا يلزم ان يكون مقرونا بالاخص
ومثاله ما يقال من ان السلم اعني الذي تهشه الحية يخاف من الجمل
المبرقش اللون وهو كما قيل وسببه انه ادرك الموذي وهو منقوش بصفة
جمل مبرقش فاذا ادرك الجمل سبق الوهم الى العكس وحكم بانه موذ
فينفر الطبع تابعا للوهم والخيال وان كان العقل مكذبا به بل الانسان يتنفر
عن كل الخبيص الاصفر لتشبهه بالعذرة فيكاد يتقيأ عند قول القايل
انه عذرة ويتعذر عليه تناوله مع كون العقل مكذبا وذلك لسبق
الوهم الى العكس فانه ادرك المستقذر خطأ اصفر فاذا راى الرطب

الاصفر حكم بانه مستقذر بل ذو الطبع ما هو اعظم من هذا فان الاشياء
التي تطلق على الهنود والزنوج لما كان تقترن بها فتح المشتهى به توثر
في الطبع الجيد لو سمي به اجمل الا تراك والروم تنفر الطبع عنه
لانه ادرك الوهم القبيح مقرونا بهذا الاسم فحكم بالعكس واذا ادرك
الاسم حكم بالقبح على المسمى ونفر الطبع وهذا مع وضوحه للعقل
فلا ينبغي ان يغفل عنه لان اقدام الخلق واحجامهم في اقوالهم وافعالهم
وافعالهم تابع لمثل هذه الاوهام واما اتباع العقل الصرف فلا يتوفى
عليه الا اولياء الله تعالى الذين ازاهم الله تعالى الحق حقا وقواهم على اتباعه
وان اردت ان تجرب هذا في الاعتقادات فارتد على فهم العامي مسئلة
معقولة جلية فيسارع الى قبولها فلو قلت له انه مذهب الاشعري تنفر
وامتنع عن القبول وانقلب مكذبا بعين ما صدق به معتمدا على شيئين
الظن بالاشعري اذ كان قبح في نفسه ذلك منذ الصبي وكذلك
نفرة امر امعقولا عند العامي الاشعري ثم تقول له ان هذا قول المعتزلة
فينفر عن قبوله بعين التصديق ويعود الى التكذيب ولست اقول هذا
طبع العوام بل هو طبع اكثر من رايته من المتوسمين باسم العلم فانهم
يفارقوا العوام في اصل التقليد بل اضافوا الى تقليد المذهب تقليد الدليل
فهم في نظرهم لا يطلبون الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصرة ما اعتقدوه
حقا بالسماع والتقليد فان صادفوا في نظرهم ما يوكد اعتقادهم قالوا
قد ظفرنا بالدليل وان ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا ان عرضت لنا شبهة فيضعون
الاعتقاد المتلقف بالتقليد اصلا ويتزلزل بالشبهة كلما تخالف فهمه والدليل كلما

ومن ادعى انه يستحسن الزنا بزوجة الغير ويعد الظفر بها نعمة ويستقبح
فعل الذي يكشف عورته ويسميه عمارا فقبيح الفعل والمتروك يسميه مستحسنا
حسن الفعل وكل بحسب غرضه يطلق اسم الحسن والقبح فربما قتل ملك
من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع اعدائه ويستقبحه جميع اولياءه
بل هذا التقابل في الحسن المحسوس جار في الطباع ما خلق مايل من الالوان
الحسان الى السمرة فصاحبه يستحسن الاسمر ويعشقه والذي خلق
مايلا الى البياض المشرب بالحمرة يستقبحه ويستكرهه ويسقه عقل
المستحسن المستهتر به فهذا يتبين على القطع ان الحسن والقبح عبارتان
عن اضافات كلهم عن امور اضافيين تختلف بالاضافات لا عن صفات
الذوات التي لا تختلف بالاضافة فلا جرم جاز ان يكون الشيء حسنا وحق زيد
قبيحا في حق عمرو ولا بعده ان يكون الشيء اسود في حق زيد ابيض في حق
عمرو ولما لم يكن الالوان من الاوصاف الاضافية فاذا فهمت المعنى فاعلم
ان الاصطلاح في لفظ الحسن ايضا ثلثة فقد يطلقه على كل ما يوافق
الغرض عاجلا كان او اجلا وقد يخصص بما يوافق الغرض في الاخرة
وهو الذي حسنه الشرع اي حث عليه ووعد بالثواب عليه وهو اصطلاح
اصحابنا والقبيح عندهم في مقابلة الحسن فالاول اعم وهذا اخص وهذا
الاصطلاح قد يسمى بعض من لا يبحث شيء فعل الله تعالى قبيحا اذا كان لا
يوافق غرضه ولذلك تراهم يستبعون الفلك والدهر ويقولون حرف
الفلك وما اقبح افعاله ويعلمون ان الفاعل خالق الفلك ولذلك قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر وفيه اصطلاح

ثالث وهو اذ قد يقال فعل الله حسن كيف كان مع انه لا غرض في حقه
ويكون معناه انه لا تبعة عليه فيه ولا لابسة وانه فاعل وملكه الذي
لا يباهر ون واما الحكمة فتطلق على معنيين احدهما الاحاطة
المجردة بنظر الامة ومعانيها الدقيقة والجليته والحكم عليها بانها
كيف ينبغي ان تكون حتى يتم منها الغاية المطلوبة بها والثاني ان
تضاف اليه القدرة على ايجاد الترتيب والنظام والاتقان والاحكام فيه
فيقال حكيم من الحكمة وهو نوع من العلم وبقال حكيم من الاحكام وهو نوع
من الفعل فقد اتضح معنى هذه الالفاظ في الاصل ولكن ها هنا ثلث غلطات
للوهم يستفاد من الوقوف عليها الخلاص من اشكالات تعترض بها
طوايف كثيرة ٥ الاولى ان الانسان قد يطلق اسم القبيح على ما
يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره ولكنه لا يلتفت الى الغير
فكل طبع مشغوف بنفسه ومشتهر بما يعده فلذلك يحكم
على الفعل مطلقا بانه قبيح فقد يقول انه قبيح في عينه وسببه انه قبيح
في حقه بمعنى انه مخالف لغرضه ولكن اخر اضنه كانه كل العالم في
حقه فيتوهم ان المخالف لحقه مخالف في نفسه فيضيف القبح الى ذات
الشيء ويحكم بالاطلاق وهو مصيب في اصل الاستقباح ولكنه مخطئ
في حكمه بالقبح على الاطلاق وفي اضافة القبح الى ذات الشيء وسنشاه
عقلته عن الالتفات الى غيره بل على الالتفات الى بعض اخوانه نفسه
فانه قد يستحسن في بعض اخوانه عين ما يستقبحه منه الا تقلب موافقا
لغرضه ٥ الغلطة الثانية ان ما هو مخالف للاغراض

ان تطرح الالفاظ وتحصل المعاني في العقل بعبارات اخرى ثم نلتفت الى الالفاظ
الميتوت عندها وننظر الى تفاوت الاصطلاحات فيها فنقول اما الواجب
فانه يطلق على فعل لا محالة فان ما يطلق عليه القديم وانه واجب وعلى الشمس
اذا غربت وانها واجبة ليس من غرضنا وليس يخفى ان الفعل الذي لا يترجح
فعله على تركه فلا يكون صدوره من صاحبه باولى من تركه لا يسمى
واجبا وان ترجح وكان اولى لم يسم ايضا واجبا بل كل ترجيح بد من
خصوص من ترجيح ومعلوم ان الفعل قد يكون بحيث يعلم انه يستعقب تركه
ضررا او بعض ضرر وذلك الضرر تارة عاجل في الدنيا واما آجل في العاقبة
وهو اما قريب محتمل واما عظيم لا يطاق مثله فانقسام الفعل ووجوه ترجحه
بهذه الاقسام ثابت في العقل من غير لفظ فلنرجع الى اللفظ فنقول معلوم
ان ما فيه ضرر قريب محتمل لا يسمى واجبا اذ العطشان اذا لم يبادر الى شرب
الماء تضرر ضررا قريبا ولا نقول ان الشرب عليه واجب ومعلوم ان ما لا
ضرر فيه اصلا ولكن في فعله فايدة لا يسمى واجبا فان التجارة وكتساب
المال والنوافل فيه فايدة ولا يسمى واجبا بل المخصوص باسم الواجب ما في تركه
ضرر ظاهر فان كان ذلك في العاقبة اعني الآخرة وعرف بالشرع فنحن
نسميه واجبا وان كان ذلك في الدنيا وعرف ذلك بالعقل فقد يسمى
ايضا ذلك واجبا فان من لا يعتقد الشرع قد يقول واجب على الجايع الذي
يموت من الجوع ان ياكل اذا وجد الخبز ويعني بوجوب الاكل ترجح فعله
على تركه بما يتعلق من الضرر بتركه ولسنا نحرم هذا الاصطلاح بالشرع
فان الاصطلاحات مباحة لا حجر فيها للشرع ولا للعقل ولذا تمنع عنه اللغة

نسخة اخرى لهذا السواد
الذي في ضرر وما بعده وظنه
انه معمول لأن

اذا لم يكن على وفق الموضوع المعروف فقد حصلنا على معنيين للواجب وقع
كلامنا الى التعريف فنقول للضرر لكن احدهما اعم اذ لا يختص بالآجل والآخر
اخص وهو اصطلاح خاص وقد يطلق الواجب بمعنى ثالث وهو الذي يؤدي عدمه
ووجوده الى امر محال كما يقال ما علم وقوعه فوقوعه واجب ومعناه
انه ان لم يقع يؤدي الى ان ينقلب العلم جهلا وذلك محال فيكون معنى وجوبه
ان ضده محال فلنسم هذا المعنى الثالث للواجب ٥ واما الحسن فحظ
الفعل منه ان الفعل في حق الفاعل ينقسم الى ثلثة اقسام احدها ان يوافقه
اي يلايم غرضه والثاني ان يناقض غرضه والثالث ان يكون لا في فعله
ولا في تركه غرض وهذا الانقسام ثابت في العقل فالذي يوافق الفاعل يسمى
حسنا في حقه ولا معنى لحسنه الا موافقته لغرضه والذي يناقض غرضه
يسمى قبيحا ولا معنى لقبحه الا منافاته لغرضه والذي لا يناقض ولا يوافق
يسمى عبثا اي لا فايدة فيه اصلا وفاعل العبث يسمى عابثا وربما يسمى
سفيها وفاعل القبيح اعني الفعل الذي تضرر يسمى سفيها واسم السفيه
اصدق منه على العابث وهذا كله اذا لم يلتفت الى غير الفاعل اما اذا
يرتبط الفعل بغرض غير الفاعل فان ارتبط بغير الفاعل فكان موافقا لغرضه
سمي حسنا في حق من وافقه وان كان قبيحا منافيا سمي قبيحا وان كان موافقا
لشخص دون شخص سمي في حق احدهما حسنا وفي حق الآخر قبيحا اذا سم الحسن
والقبح بازاء الموافقة والمخالفة وهما امران اضافيان يختلفان بالاشخاص فيختلف
في حق شخص واحد بالاحوال ويختلف في حال واحد بالاغراض فربما يفعل
يوافق الشخص من وجه ويخالفه من وجه فيكون حسنا من وجه قبيحا من وجه

الصفات ٥ الرابع ما يدل على الوجود مع اضافة الى فعل من افعاله كالجواد
والرازق والخالق والمعز والمذل وامثاله وهذا مختلف فيه فقال قوم هو صادق
ازلا اذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجبا للتغير وقال قوم لا يصدق ازلا لان
في الازل فكيف يكون خالقا ولكاشف للغطاء عن هذا ان السيف في الغمد
يسمى صارما وعند حصول القطع به وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما
وهما بحثان مختلفان فهو في الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم
بالفعل وكذلك الماء في الكوز يسمى مرويا وعند الشرب يسمى مرويا
وهما اطلاقان مختلفان فمعنا تسمية السيف في الغمد صارما ان الصفة التي
يحصل بها القطع موجودة في السيف فليس امتناع القطع في الحال لفقد
في ذات السيف وجدته واستعداده بل لامر آخر وراء ذاته فالمعنى الذي
يسمى السيف في الغمد صارما يصدق واسم الخالق على الله عز وجل في الازل
فان الخلق اذا جعني بالفعل لم يكن بل كان يجد دائما في الذات لم يكن بل كل ما يشترط
لتحقق الفعل موجود في الازل والمعنى الذي نطلق عليه حالة القطع للسيف اسم
الصارم لا يصدق في الازل فهذا لحظ المعنى فقد ظهر ان من قال انه لا يصدق
في الازل بهذا الاسم فهو محق وان اراد به المعنى الثاني ومن قال يصدق فهو محق واراد
به المعنى الاول واذا كشف الغطاء عن هذا الوجه ارتفع الخلاف فهذا
تمام ما اردنا ذكره في قطب الصفات وقد اشتمل على تسعة دعاوي وتفرع
عن صفة القدرة بلتة فروع وعن صفة الكلام خمسة استتباعات واجتمع
من الاحكام المشتركة بين الصفات اربعة احكام فكمال المجموع فيها من
عشرين دعوى في اصول الدعاوي وان كان تثنى كل دعوى على دعاوي بها تواصل

الى اثباتها فلنشتغل بالقطب الثالث في افعال الله عز وجل

القطب الثالث
في أفعال الله عز وجل

وجملة افعال الله عز وجل جائزه لا يوصف شيء منها بالوجوب وندعي في هذا
القطب تسعة امور ٥ ندعي انه يجوز لله تبارك وتعالى الا يكلف عباده ٥
وانه يجوز ان يكلفهم ما لا يطاق ٥ وانه يجوز منه ايلام العباد بغير عوض
وجنايه ٥ وانه لا يجب عليه رعاية الاصلح لهم ٥ وانه لا يجب عليه
ثواب الطاعة وعقاب المعصية ٥ وان العبد لا يجب عليه شيء بالعقل
بل بالشرع ٥ وانه لا يجب على الله تعالى بعثة الرسل ٥ وانه لو بعث لم
يكن قبيحا ولا محالا بل الممكن اظهار صدقهم بالمعجزة وجملة هذه
الدعاوي تنبني على البحث عن معنى الواجب والحسن والقبيح ولقد خاض
الخائضون فيه وطولوا القول في ان العقل هل يحسن ويقبح وهل يوجب
وانما كثر الخبط لانهم لم يحصلوا معنى هذه الالفاظ واختلاف
الاصطلاحات فيها وكيف يتخاطب خصمان في ان الفعل واجب ام لا
وهما بعد لم يفهما معنى الواجب فهما محصلا متفقا عليه بينهما فلنقدم
البحث عن الاصطلاحات ولا بد من الوقوف على معنى ستة الفاظ وهو
الواجب والحسن والقبيح والعبث والسفه والحكمة
فان هذه الفاظ مشتركة ومثارا لاغاليط اجمالها والوجه في مثل هذه المباحث

الوقت او كان قائما بذاته قبل وجود ولده فهكذا ينبغي ان نفهم قيام الامر
بذات الله سبحانه وتعالى فيكون الالفاظ الدالة عليه حادثة والمدلول قديما
ووجود ذلك المدلول لا يستدعي وجود المامور به بل يتصوره وجوده مهما كان
المامور معدوما الوجود فان كان مستحيل الوجود لم يتصوره وجوده
الا بقضاء من تعلم استحالة وجوده فلذلك لا نقول ان الله تعالى يقوم بذاته
اقضا فعل من يستحيل وجوده بل من علم وجوده وذلك غير محال

فان قيل فتقولون ان الله تعالى في الازل امر وناه فان قلتم انه امر
كيف يكون امرا لا مامور له وان قلتم لا فقد صار امرا بعد ان لم يكن قلنا
اختلف الاصحاب في جواب هذا والمختار ان نقول هذا لفظ يتعلق احد طرفيه
بالغير والاخر باطلاق الاسم من حيث اللغة فاما حظ المعنى فقد انكشف
وهو ان الاقتضاء القديم معقول وان كان سابقا على وجود المامور كما في حق
الولد ينبغي ان يقال الاسم الامر ينطلق عليه بعد فهم المامور ووجوده ام ينطلق
عليه قبله وهذا امر لفظي لا ينبغي للناظر ان يشتغل بامثاله ولكن الحق انه
يجوز اطلاقه عليه كما جوز ان تسمية الله تعالى قادرا قبل وجود المقدور
ولم يستبعد واقادرا ليس له مقدور موجود بل لو قالوا القادر يستدعي
مقدورا معلوما لا موجودا فكذلك الامر يستدعي مامورا معلوما لا موجودا
والمعدوم معلوم الوجود قبل الوجود بل يستدعي الامر مامورا به كما
يستدعي مامورا ويستدعي ايضا امرا والمامور به يكون معدوما ولا
يقال انه كيف يكون امرا من غير مامور به بل يقال له مامور به هو معلوم وليس
يشترط كونه موجودا بل يشترط كونه معلوما بل من امر ولده بعد سبيل

الوصية بامر ثم توفي فان الولد يسمى ما اوصى به يقال امتثل امر والده والامر معدوم
والامر في نفسه معدوم ونحن مع هذا نطلق اسم امتثال الامر فاذا لم يستدع
كون المامور به مستقبلا للامر لا وجودا للامر ولا وجود الامر فلم يستدع كون الامر
امرا وجود المامور به فمن اين يستدعي وجود المامور فقد انكشف من هذا حظ
اللفظ والمعنى جميعا ولا نظر الا فيهما فهذا ما اردنا ان نذكره في استحالة
كونه محلا للحوادث اجمالا وتفصيلا

الحكم الرابع

ان الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه ازلا
وابدا فهو في القدم كان حيا عالما قادرا سميعا بصيرا متكلما فاما
ما اشتق له من الافعال كالرازق والخالق والمعز والمذل فقد اختلف في
انه تصدق في الازل ام لا وهذا اذا كشف الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف
فيه والقول الجامع ان الاسامي التي يسمى بها الله سبحانه وتعالى اربعة
اقسام لا يدل الاعلى ذاته كالموجود وهذا صادق ابدا ان الثاني ما
يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم فانه يدل على وجود وعلى سلب
وكالباقي فانه يدل على الوجود وسلب العدم عنه ابدا وكالواحد
فانه يدل على الوجود وسلب الغير الشريك وكالغني فانه يدل على الوجود
وسلب الحاجة فهذا ايضا يصدق ازلا وابدا لان ما سلب عنه سلب لذاته
فيلازم الذات على الدوام والثالث ما يدل على الوجود وصفة زايدة
من صفات المعنى كالحي والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير
والعالم وما يرجع الى هذه الصفات السبعة كالامر والناهي والمخبر
ونظايره وذلك ايضا يصدق عليه ازلا وابدا عند من يعتقد قدم جميع

وما الذي خصص الايجاد الحادث في ذاته بذلك الوقت فيحتاج الى مخصص
آخر وليس هو الايجاد لما لزم المعتزلة في الارادة الحادثة ۝ ومن قال منهم
ان ذلك الايجاد هو قوله كن وهو صوت وهو محال من ثلثة اوجه احدها استحالة
قيام الصوت بذاته ۝ والآخر ان قوله كن حادث ايضا فان حدث من غير
ان يقول الكل كن يلزم حدوث العالم من غير ان يقال له كن وان افتقر قوله كن في
ان يكون الى قول آخر افتقر القول الآخر الى ثالث والثالث الى رابع وتسلسل
الى غير نهاية ثم لا ينجي ان ناظر من انتهى عقله الى ان يقول يحدث في ذاته
بعد كل حادث في كل وقت قوله كن فيجتمع الآف الوف اصوات في
كل لحظة ومعلوم ان النون والكاف لا يمكن النطق بهما في وقت واحد بل
ينبغي ان يكون النون بعد الكاف لان الجمع بين الحرفين محال وان جمع ولا يترتب
لكن قولا مفهوما ولا كلاما وكما يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين فكذلك
بين حرفين متماثلين فلا يعقل في اوان واحد الف الف كاف وكما لا يعقل الكاف
والنون فهو لا حقهم ان يستتر قوا الاستعقالا وهو اهم لهم من الاشتغال بالنظر
والثالث ان قوله كن خطاب مع العالم في حالة العدم والمعدوم لا يفهم
الخطاب فكيف يستقيم ان يكون بقوله كن وان كان في حالة الوجود فالكائن
كيف يقال له كن فانظر ماذا يفعل الله تعالى بمن ضل عن سبيله فقد انتهى
ركاكة عقول من الزم نفسه الوهم المعنى بقوله تعالى اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون وانه كناية عن نفاذ القدرة وكما لها حتى انجرهم الى هذه المخازي نعوذ بالله
تعالى من الخزي والفضيحة يوم الفزع الاكبر يوم تكشف الضمائر وتبلى السرائر
فيكشف اذذاك ستر الله تعالى عن خبايث الجهال ويقال للجاهل الذي اعتقد

في الله تعالى وفي صفاته غير الراي السديد لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا
عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ۝ واما الكلام فهو قديم
وما استبعده من قوله تعالى فاخلع نعليك ومن قوله عز وجل انا ارسلنا نوحا
استبعادا استندهم بتقدير هم الكلام صوتا وهو محال فيه وليس بمحال
اذا فهم كلام النفس فانا نقول ان الله تعالى بذاته الله تعالى خبر عن ارسال نوح العباد
عنه قبل ارساله انا نرسله وبعد ارساله انا ارسلنا فاللفظ مختلف
باختلاف الاحوال والمعنى القايم بذاته تعالى لا يختلف فان حقيقته انه خبر
متعلق بمخبر ذلك المخبر هو ارسال نوح في الوقت المعلوم وذلك لا
يختلف باختلاف الاحوال كما سبق في العلم وكذلك قوله اخلع نعليك
لفظ يدل على امر والامر اقتضاء وطلب يقوم بذات الآمر وليس من شرط
قيامه ان يكون المامور موجودا ولكن يجوز ان يقوم بذاته قبل وجود المامور فاذا
وجد المامور كان مامورا بذلك الاقتضاء بعينه من غير تجدد اقتضاء
آخر وكم من شخص ليس له ولد وهو يقوم بذاته اقتضاء طلب العلم منه على
تقدير وجوده اذ يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم وهذا الاقتضاء
يستمر في نفسه على تقدير الوجود فلو وجد الولد وخلق له عقل وخلق له
علم بما في نفس الاب من غير تقدير صياغة لفظ مسموع وقدرة بقاء ذلك
الاقتضاء الى وجوده لعلم الابن انه مامور من جهة الاب بطلب العلم من
غير استيناف اقتضاء متجدد في النفس بل بقية ذلك الاقتضاء تكون العادة
جارية بان الابن لا يحدث له علم الا بلفظ يدل على الاقتضاء الباطن فيكون
قوله بلسانه اطلب العلم دلالة على الاقتضاء الذي في ذاته سواء حدث في

الاعتذار والجواب انا نقول هما حاصلان الشبهة في هذه الصفات الثلثة انما تمض منه دليل مستقل على ابطال كونه محلا للحوادث اذ لم يذهب اليه ذاهب الا بسبب هذه الشبهة فاذا انكشف كان القول له باطلا لا القول بانه محل للحوادث وغيرها مما لا يدل دليل على امتناع بها فنقول الباري تعالى ولا زال عالما بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها ولا زال العلم بان العالم يكون من بعد وعند الوجود العلم بانه كائن وبعده العلم بانه كان وهذه الاحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفا لله تعالى بتلك الصفة وهي لم تتغير وانما المتغير احوال العالم وايضاحه بمثال ولنقدر انا اذا فرضنا للواحد منا علما بقدوم زيد عند طلوع الشمس وحصل له هذا العلم قبل الطلوع ولم ينعدم بل بقي ولم يخلق له علم آخر عند الطلوع فاحال هذا الشخص عند الطلوع ايكون عالما بقدوم زيد او غير عالم ومحال ان يكون غير عالم لانه قد بقي العلم بالقدوم عند الطلوع وقد علم الان الطلوع فيلزمه بالضرورة ان يكون عالما بالقدوم فلو دام عند انقضاء الطلوع فلا بد ان يكون عالما بانه كان قد قدم والعلم الواحد افاد الاحاطة بانه سيكون وانه كائن وانه قد كان فهكذا ينبغي ان نفهم علم الله القديم الموجب للاحاطة بالحوادث وعلى هذا ينبغي ان نقاس السمع والبصر فان كل واحد منهما صفة يتضح بها المرئي والمسموع عند الوجود من غير حدوث تلك الصفة ولا حدوث امر فيها وانما الحادث المسموع والمرئي والدليل القاطع عليه هذا ان الاختلاف بين احوال شيء واحد في انقسامه الى الذي كان ويكون وهو كائن لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة ومعلوم ان العلم

لا يتعدد بتعدد الذوات فكيف يتعدد بتعدد احوال ذات واحدة واذا جاز علم واحد يفيد الاحاطة بذوات مختلفة متباينة فمن اين يستحيل ان يكون علم واحد يفيد احاطة باحوال ذات واحدة بالاضافة الى الماضي والمستقبل ولا شك في ان جزءا مما ينفى النهاية عن معلومات الله تعالى ثم لا يثبت علوما لا نهاية لها فيلزمه ان يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة فكيف يستبعد ذلك في احوال المعلوم واحد بحقيقته انه لو حدث له علم بكل حادث لكان ذلك العلم لا يخلو اما ان يكون معلوما او غير معلوم فان لم يكن معلوما فهو محال لانه حادث وان جاز حادث لا تعلمه مع انه في ذاته واولى بان يكون متصفا به فان يجوز ان لا يعلم الحوادث المباينة لذاته اولى وان كان معلوما فاما ان يفتقر الى علم آخر وكذلك العلم الآخر يفتقر الى علوم اخر لا نهاية لها وذلك محال واما ان يعلم الحادث والعلم بالحادث يقتضي ذلك العلم فيكون ذات العلم واحدا وله معلوم ان احدهما ذاته والآخر ذات الحادث فيلزم منه لا محالة تجويز علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين فكيف لا يجوز علم واحد متعلق باحوال علوم معلوم واحد مع اتحاد العلم وتنزهه عن التغير وهذا لا مخرج منه واما الارادة فقد ذكرنا ان حدوثها بغير ارادة اخرى محال وحدوثها بارادة يتسلسل الى غير نهاية وان تعلق الارادة القديمة بالاحداث غير محال ويستحيل ان تتعلق الارادة بالقدم فلم يكن العالم قديما لان الارادة تعلقت باحداثه لا بوجوده في القدم وقد سبق ايضاح ذلك وكذلك الكراهي تاو قال تحدث وذاته ايجادا في حال حدوث العالم فذلك يحصل حدوث العالم في ذلك الوقت فقال له

وفرق اذا المسلك الذى يعرف كون المتكون متحركا هو مضادة الحركة بعينه يعرف
كون المتكون معنى مضادا الكلام وكون العفلة معنى مضادا العلم وهو انا اذا كنا
نفرق بين حالتى الذات الساكنة والمتحركة قال الذات مدركة على الحالتين
والتفرقة مدركة بين الحالتين ولا ترجع التفرقة الا الى زوال امر وحدوث
امر فان شيئا لا تفارق نفسه وزد ذلك على انك كل قابل الشيء فلا بد له من عرض
وهذا مطرد فى الكلام والعلم ولا يلزم على هذا للفرق بين وجود العالم وعدمه
فان ذلك لا يوجب ذاتين فانه لم يدرك فى الحالتين ذات واحدة يطرأ عليها
الوجود بل الذات للعالم قبل الحدوث وللقديم ذات قبل حدوث الكلام
علم على وجه مخالف للوجه الذى علم عليه بعد حدوث الكلام يعبر عن
ذلك الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام فهما وجهان مختلفان ادرك
عليهما ذات مستمرة الوجود فى الحالتين وللذات هيئة وصفة وحالة بكونه
ساكنا كما ان له هيئة بكونه متكلما وكما له هيئة بكونه ساكنا ومتحركا وابيض
واسود وهذه الموازنة مطابقة لا مخرج منها الوجه الثانى
الانفصال هو انه ان سلم ايضا ان السكوت ليس معنى وانما يرجع ذلك الى
ذات متصفة بالكلام والانفكاك عن الكلام حال للمتكلم لا محالة يعقل
بطرو ان الكلام فى حال الانفكاك تنتهى عدما او وجودا او صفة او هيئة
قد انتفى بالكلام والمنتفى قديم وقد ذكرنا ان القديم لا ينتفى سواء كان ذاتا او
حالا او صفة ولبست الاستحالة لكونه ذاتا فقط بل لكونه قديما ولا يلزم
عدم العالم فانه انتفى مع القدم لان عدم العالم ليس بذات ولا حصل منه حال
لذات حتى تقدر تغيرها وتبدل لها على الذات فالفرق بينهما ظاهر ٥

فان قيل الاعراض كثيرة والخصم لا يدعى كون البارى محلا لها وذلك يفنى
منها الالوان والاكوان والاكلام واللذات وغيرها وانما الكلام فى
الصفات السبعة التى ذكرتموها والنزاع مع من حملها فى الحياة والقدرة
وانما النزاع فى ثلثة الكلام والارادة والعلم وفى معنى العلم السمع والبصر
عند من يثبتهما وهذه الصفات الثلثة لابد ان تكون حادثة ثم يستحيل ان تقوم
بغيره لانه لا يكون متصفا به فيجب ان يقوم بذاته فيلزم منه كونه محلا للحوادث
اما العلم بالحوادث فقد ذهب جهم الى انها اجادثة وذلك لان المتكلم
الآن عالم بان العالم كان قد وجد قبل هذا فهو الآن لم يزل لم يكن عالما
بانه كان قد وجد كان هذا جهلا لا علما وهو الآن عالم فقد طرء عليه
حدوث العلم بان العالم كان قد وجد قبل هذا وهكذا القول فى كل حادث
واما الارادة فلا بد من حدوثها فانها لو كانت قديمة لكان المراد
معها فان القدرة والارادة مهما تمت وارتفعت العوائق وجب حصول المراد
فكيف يتاخر المراد عن الارادة والقدرة من غير عائق فلهذا قالت المعتزلة
بحدوث ارادة فى غير محل وقالت الكرامية بحدوثها فى ذاته ثم منهم
من عبر واحتج بانه تخلق اخبارا فى ذاته عند وجود كل موجود وهو راجع
الى الارادة ٥ واما الكلام فكيف يكون قديما وفيه اخبار عما يقع
فكيف قال لنوح الما ارسلنا نوحا ولم يكن قد خلق نوحا بعد وكيف قال
الآن لموسى اخلع نعليك ولم يخلق بعد موسى وكيف امر ونهى من غير مامور
ولا منهى فاذا كان ذلك محالا ثم علم بالضرورة انه ليس بناه واستحال ذلك
فى القدم علم قطعا انه صار امرا ناهيا بعد ان لم يكن فلا معنى لكونه محلا للحوادث

الوهم الى الحالة استحال اقبله حدوث حادث فتلك الاستحالة لقبول الحادثات
في ذاته لا محالة اما ان يكون لذاته او لزايد عليه والاول محال لان يكون لزايد عليه فان كل
زايد يفرض لم يكن تقدم عدمه فيلزم منه تواصل الحوادث ابدا وهو محال فلم يبق
الا ان استحالته من حيث ان واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها
قبول الحوادث لذاته. فاذا كان ذلك مستحيلا في ذاته ازلا استحال ان ينقلب
المحال جايزا وبتقرر ذلك منزلة استحالته لقبول اللون ازلا فان ذلك مما لا
يزال لانه لذاته لا يقبل الا الوان يتفاوت العقلاء ولم يجز ان تتغير تلك
الاستحالة الى الجواز فكذلك كسايرة الحوادث ۞ فان قيل فهذا يبطل
بحدوث العالم فانه كان ممكنا قبل حدوثه ولم يكن الوهم يرتقي الى وقت يستحيل
حدوثه قبله ومع ذلك فستحيل حدوثه ازلا ولم يستحل على الجملة حدوثه
قلنا هذا الالزام فاسد فانا انما نحيل لثبات ذلك تقول على قبول حادث
لكونه واجب الوجود ثم ينقلب الى جواز قبول الحوادث والعالم وليس له ذات
قبل الحدوث موصوف بانه قابل للحدوث او غير قابل حتى ينقلب الى قبول
الحدوث فيلزم ذلك على مساق دليلنا نعم يلزم ذلك المعتزلة حيث قالوا
العالم ذات في العدم قبل حدوثه قابلة للحدوث يطرا عليها الحدوث بعد ان
لم يكن فانا على اصلنا غير لازم وانما الذي نقوله في العالم انه فعل والفعل
القديم محال لان القديم لا يكون فعلا ۞ الدليل الثالث هو انا نقول
اذا قدرنا قيام حادث بذاته فهو قبل ذلك اما ان يتصف بضد ذلك الحادث
او بالانفكاك عن ذلك الحادث وذلك الضد او ذلك الانفكاك ايا كان
قديما استحال انتفاؤه وزواله لان القديم لا يعدم وان كان حادثا كان قبله

حادث لا محالة وكذا قبل ذلك الحادث ويؤدي الى حوادث لا اول لها وهو
محال ويتضح هذا بان نفترض في صفة معينة كالكلام مثلا فان الكرامية
قالوا انه في الازل متكلم على معنى انه قادر على خلق الكلام في ذاته ۞
ومعنى احدث شيئا في غير ذاته احدث في ذاته قوله كن فلا بد ان يكون قبل
احداث هذا القول ساكتا ويكون سكوته قديما ۞ واذا قالوا نعم انه تحدث
في ذاته علما فلا بد ان يكون قبله غافلا ويكون غفلته قديمة فقول السكوت
القديم والغفلة القديمة يستحيل بطلانهما لما سبق من الدليل على استحالة
عدم القديم ۞ فان قيل السكوت ليس بشيء انما يرجع ذلك الى عدم الكلام
والغفلة ترجع الى عدم العلم والجهل واضداده فاذا وجد الكلام لم يبطل
شيء اذ لم يكن شيء الا الذات القديمة وهي باقية ولكن اضاف اليه موجودا اخر
وهو الكلام والعلم فاما ان يقال ان بعدم شيء فلا وتنزل منزلة وجود
العالم فانه يبطل العدم القديم ولكن العدم ليس بشيء حتى يوصف بالقدم
ويقدر ببطلانه ۞ والجواب من وجهين احدهما ان قول القايل
السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والغفلة عدم العلم وليس بصفة
كقوله البياض هو عدم السواد وساير الالوان وليس بلون والسكون هو عدم
الحركة وليس بعرض وذلك محال والدليل الذي دل على استحالته بعينه
يدل على استحالة هذا والخصوم في هذه المسئلة معترفون بان السكون وصف
زايد على عدم الحركة فان كل من يدعي ان السكون هو عدم الحركة لم يقدر عليه
اثبات حدث العالم فظهور الحركة بعد السكون اذا دل على حدث المتحرك
فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدث المتكلم من غير

لم يكن هو بقدير محال للارادة موجود قبل الارادة فانه لا محل قبل الارادة
الا ذات الله تعالى ولم يجعلوه محلا للحوادث ومن جعله محلا للحوادث
اقرب حالا ممن منعهم فان استحالة وجود ارادة في غير محل واستحالة
كونه مريدا بارادة لا تقوم به واستحالة حدوث ارادة حادثة بلا
ارادة تدرك ببديهة العقل او نظرة الجلي فهذه ثلاث استحالات
جلية فاما استحالة كونه محلا للحوادث لا تدرك الا بنظر دقيق كما
سنذكره ○ **الحكم الثالث** ان الصفات كلها
قديمة فانها لو كانت حادثة لكان القديم سبحانه محلا للحوادث وهو محال
او كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك اظهر استحالة كما سبق
ولم يذهب احد الى حدوث الحياة والقدرة وانا اعتقد ذلك في العلم
بالحوادث وفي الارادة وفي الكلام ونحن نستدل على استحالة كونه
سبحانه محلا للحوادث من ثلثة اوجه ○ **الاول** ان كل حادث
فهو جايز الوجود والقديم الازلي واجب الوجود ولو تطرق الجواز
الى صفاته لكان ذلك مناقضا لوجوب وجوده فان الجواز والوجوب
يتناقضان فكل ما هو واجب الذات فمن المحال ان يكون جايز الصفات
وهذا واضح بنفسه ○ **الثاني** وهو الاقوى انه لو قدر حلول حادث
بذاته لكان لا يخلو اما ان يرتقي الوصف الحادث باستحيل قبله حادث او لا
يرتقي اليه بل كل حادث فيجوز ان يكون قبله حادث فان لم يرتقي الوصف
اليه لزم جواز اتصافه بالحوادث ابدا ولزم منه حوادث لا اول لها وقد
قام الدليل على استحالته وهذا القسم ما ذهب اليه احد من العقلاء وان ارتقي

توحد دون محل عند من زعموا ان الكلام لا يقوم بذاته لانه حادث ولكن يقوم
بغيره موحدا ذاته لا يكون المتكلم به هو الله تعالى ○ اما البرهان
على ان الصفات ينبغي ان يقوم بالذات فهو عندنا مما قدمناه مستغنى
عنه فان الدليل الدال على وجود الصانع دل بعد على ان الصانع بصفة
كذا اذ معنى بانه على صفة كذا الا انه على تلك الصفة ولا فرق بين
كونه على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته وقد بينا ان مفهوم قولنا
عالم هو ان ذاته علم واحد فمفهوم قولنا مريد وقد قامت به ارادة واحدة
ومفهوم قولنا لم يقم بذاته ارادة وليس بمريد واحد فتسمية الذات مريدا
بارادة لم تقم به كتسمية متحركا بحركة لم تقم به واذا لم تقم الارادة
به سواء كانت موجودة او معدومة فقول القايل انه مريد لفظ حظا
لا معنى له وهكذا المتكلم فانه متكلم باعتبار كونه محلا للكلام
اذ لا فرق بين قولنا هو متكلم وبين قولنا قام الكلام به ولا فرق بين قولنا ليس
بمتكلم وقولنا لم يقم الكلام بذاته كلام كما في كونه مصوتا ومتحركا فان
صدق على الله قولنا لم يقم بذاته كلام صدق قولنا ليس بمتكلم لانهما
عبارتان عن معنى واحد ثم العجب من قولهم ان الارادة توجد لا في محل
فان جاز ان صفة من الصفات لا في محل فليجز العلم والقدرة والسواد
والحركة بل الكلام فلم قالوا لا خلق الا صوات في محل فليخلق في غير محل
وان لم يعقل الصوت الا في محل لانه عرض وصفة فكذا الارادة ولو عكس
هذا وقيل انه خلق كلاما لا في محل وخلق ارادة في محل لكان العكس
كالطرد ولكن لما كان اقل المخلوقات يحتاج الى الارادة والمحل فخلوق

يمكن الاطلاع عليه بالكلية المنطوية فيه هي الصفات القدسية المتعالية عن
افهام الخلق فهو امر ممتنع الا بتطويل لا يحتمله الكتاب هذا هو الكلام
العام واما المعتزلة فانا نخصهم بالاستقراق بين القدرة والارادة ونقول ان
جاز ان يكون قادرا بغير قدرة جاز ان يكون مريدا لغير ارادة ولا فرق بينهما ٥
قال فعل هو قادر بنفسه فلذلك كان قادرا على جميع المقدورات
ولو كان مريدا لنفسه لكان مريدا لجملة المرادات وهو محال لان المتضادات
يمكن ان يتعلق احدها على البدل لا على الجمع واما القدرة فيجوز ان تتعلق بالضدين
والجواب لم نقل قولوا انه مريد لنفسه ثم تختص ببعض الحادثات
كما قلتم قادر لنفسه ولا تتعلق قدرته الا ببعض الحادثات فان جملة افعال
الحيوانات والمتولدات خارجة عن قدرته وارادته جميعا عندكم واذا
جاز ذلك في القدرة جاز في الارادة ايضا ٥ واما الفلاسفة فانهم
ناقضوا في الكلام وهو باطل من وجهين احدهما قولهم ان الله تعالى متكلم
مع انهم لا يثبتون كلام النفس ولا يثبتون الا صوتا والوجود وانما يثبتون
سماع الصوت بالخلق واذا كان النبي من غير صوت من مخرج خارج فلو جاز
ان يكون الله تحدث في دماغ غيره موصوفا بانه متكلم لجاز ان يكون موصوفا
بانه مصوت ومتحرك والثاني ان ما ذكروه رد للشرع كله فان ما يدركه
الناير خيال لا حقيقة له فاذا رد معرفة النبي بكلام الله تعالى الى التخيل الذي
يشبه اضغاث الاحلام فلا يثق به النبي ولا يكون ذلك علما وبالجملة
هاولاء لا يعتقدون الدين والاسلام وانما نحتملهم باطلاق عبارة احتراز
عن التعسف والكلام معهم في اصل الفعل وحدث العالم والقدرة فلا

نشتغل معهم بهذه التفصيلات ٥ فان قيل افتقولون ان صفات
الله تعالى غير الله تعالى قلنا هذا خطا فانا اذا قلنا الله فقد دللنا عليها
الذات مع الصفات لا على الذات مجردها اذ اسم الله تعالى لا يصدق عليها
ذات قط خلوها عن صفات الالهية كما لا يقال للفقه غير الفقيه
ويد زيد غير زيد ويد النجار غير النجار لان بعض الداخل في الاسم لا يكون
غير الداخل فالاسم فيد زيد ليس هو غير زيد ولا هو غير زيد بل كلا
اللفظين محال وهكذا كل بعض فليس غيرا للكل ولا هو عينه الكل
ولو قيل الفقه غير الانسان فهو ايضا محال ولا يجوز ان يقال غير الفقيه فان
الانسان لا يدل على صفة الفقه فلا جرم يجوز ان يقال الصفة غير الذات
التي يقوم بها الصفة كما يقال العرض القايم بالجوهر غير الجوهر وعلى
معنى ان مفهوم اسم غير مفهوم اسم الاخر وهذا جايز بشرطين
احدهما الا يمنع الشرع من اطلاقه وهذا لم نختص بالله تعالى والثاني
الا يفهم من الغيرية ما يجوز وجوده دون الذي هو غير بالاضافة اليه
فانه ان فهم ذلك لم يمكن ان يقال السواد زيد غير زيد لانه لا يوجد دون
زيد فاذا قد انكشف بهذا ما هو حظ المعنى وما هو حظ اللفظ فلا معنى
للتطويل في الجليات ٥

الحكم الثاني للصفات

ندعي ان هذه الصفات كلها قايمة بذاته لا يجوز ان يقوم شيء منها
بغير ذاته سواء كان في محل او لم يكن في محل ٥ واما المعتزلة فانهم
حكموا بان الارادة لا تقوم بذاته فانها حادثة وليس هو محلا للحوادث
ولا تقوم بمحل آخر لانه يؤدي الى ان يكون ذلك المحل هو المريد بها فيه

المعتزلة والفلاسفة ﴿ والجواب ﴾ ان نقول هذا السؤال يحرك
قطبا عظيما من اشكالات الصفات ولا يليق حلها بالمختصرات
ولكن اذ سبق القلم الى ايراده فلنمز من اليد الطريق في حله ونذكر ما
عنه اكثر المحصلين وعدلوا الى التمسك بالكتاب والاجماع وقالوا
هذه الصفات قد ورد الشرع بها اذ دل الشرع على العلم وفهم منه
الواحد لا محالة والزايد على الواحد لم يرد فلا نعتقده وهذا يكاد لا
يشفي فانه ورد بالامر والنهي والخبر والتوراة والانجيل والقرآن فما المانع
من ان يقال الامر غير النهي والقرآن خير التوراة وقد ورد بانه يعلم السر
والعلانية والظاهر والباطن والرطب واليابس وهل سمع جزء الا وما
يشتمل القرآن عليه فاصل الجواب ما نشير الى مطلع تحقيقه وهو ان كل
فرق من العقلاء مضطر الى ان يعترف بان الدليل قد دل على امر زايد على
وجود ذات الصانع وهو الذي يعبر عنه بانه عالم وقادر وغيره
والاحتمالات فيه ثلثة طرفان ووسط والاقتصاد اقرب الى السداد
اما الطرفان فاحدهما في التفريط وهو الاقتصار على ذات واحدة
تؤدي جميع هذه المعاني وتنوب عنها كما قالت الفلاسفة والثاني
طرف الافراط وهو اثبات صفات لا نهاية لآحادها من العلوم والقدر
والكلام وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات وهذا للاشراف
اصابت اليه الا بعض المعتزلة وبعض الكرامية والرابع الثالث هو
القصد والوسط وهو ان نقال المختلفات لاختلافها درجات في التفاوت
والتباعد فرب شيئين يختلفان بل ليتهما كاختلاف اجزاء الحركة والسواد

واختلاف القدرة والعلم والجوهر والعرض ورب شيئين يختلفان تحت
جنس وحقيقة واحدة لاختلافهما لذاتيهما وانما يكون الاختلاف فيهما
من جهة تغاير المتعلق فليس الاختلاف بين القدرة والعلم كالاختلاف
بين العلم بسواد والعلم بسواد آخر او ببياض ولذلك اذا اتحدت العلم
بجنس يدخل فيه العلم بالمعلومات كلها فنقول الاتصال في الاعتقادات
يقال كل اختلاف يرجع الى تباين الذوات بانفسها فلا يمكن ان يكون
الواحد منها ونوب عن المختلفات فيوجب ان يكون العلم غير القدرة
وكذا الصفات السبعة وان يكون الصفات غير الذات من حيث
ان المباينة بين الذات الموصوفة وبين الصفة اشد من المباينة بين الصفتين
واما العلم بالشيء لا يخالف العلم بغيره الا من وجه تعلقه بالمتعلق
فلا يبعد ان تتميز الصفة القديمة بهذه الخاصية وهو الا يوجب تباين
المتعلقات فيها تباينا ﴿ فان قيل ﴾ فليس في هذا قطع لاصل الاشكال
لانك اذا اعترفت باختلاف ما بسبب اختلاف المتعلق فالاشكال
قايم فما الكلام للناظر في سبب الاختلاف بعد وجود الاختلاف ﴿
فاقول غاية الناصر لمذهب معين ان يظهر على القطع ترجح اعتقاده
على اعتقاد غيره وقد حصل هذا على القطع اذ لا طريق الا واحد من هذه
الثلث او اختراع رابع لا يعقل وهذا الواحد اذ قويل بطرفيه المتقابلين
له علم على القطع سبحانه واذ امكن بد من اعتقاد ولا معتقد الا هذه
الثلاث وهذا اقرب الثلاث فيجب اعتقاده فبقي ما يتمسك في الصدة
من اشكال يلزم على هذا واللازم على غيره اعظم منه وتقليل الاشكال

الاولى المنام فهذا تفصيل مذاهب الضلال والغرض اثبات الصفات والبرهان
القاطع هو ان من ساعد على انه تعالى عالم فقد ساعد على انه علما قال القوم
من قولنا عالم وله علم واحد قال العاقل يعقل ذاتا ويعقلها على حالة وصفة
بعد ذلك فيكون قد عقل صفة وموصوفا والصفة علم مثلا وله عبارتان
احداهما طويلة وهي ان نقول هذه الذات قد قام بها علم والاخرى
وجيزة جرت بالتصريف والاشتقاق وهي ان الذات عالمة كما يشاهد
الانسان شخصا ويشاهد نعلا ونشاهد دخول رجله في النعل فله عبارة
طويلة وهو ان يقول هذا الشخص رجله داخلة في نعله او يقول هو متنعل
فالمعنى لكونه متنعلا الا انه ذو نعل وما يظن من لزوم قيام العلم بالذات يوجب
للذات حالة تسمى عالمية لموثر محض بالعلم هي الحالة فلا معنى لكونه عالما
الا كون الذات على صفة وحالة تلك الصفة والحال هي العلم فقط ولكن من اخذ
المعاني من الالفاظ فاذا تكررت الالفاظ بالاشتقاقات لابد ان يغلط
فاشتقاق صفة العالم من لفظ العلم اورث هذا الغلط فلا ينبغي ان نغتر به
وبهذا يبطل جميع ما قيل وطول من العلة والمعلول وتظلم ان ذلك جلي
بادنى العقل لمن يتكلم على سمعه ترديد تلك الالفاظ من غير ان يتفهم ذلك
بقصد فلا يمكن نزوعه منه الا بكلام طويل لا يحتمله هذا الاختصار

والحاصل هو انا نقول للفلاسفة والمعتزلة هل المفهوم من
قولنا عالم غير المفهوم من قولنا موجود او فيه اشارة الى وجود وزيادة تلك
فان قالوا لا فاذا كان من قال له موجود عالم كانه قال موجود موجود وهذا
ظاهر الاستحالة واذا كان في مفهومه زيادة فتلك الزيادة هل هي مختصة

قوله وهي ان العالم الخ

العقول الراجحة وهذا اما لغموض الالفاظ ودقائقها فالوقوف
من غير ذوق فانظر لمن اصلحها بالالهام وزادها من وادي
حتى تدرس ومن تعلق وتكلف فيها
شعر ليس شعورا وكلم من شيء
لفسول وما انتصار تحته
بهذا التوجيه هذا النسخة
وتصدر لوسلمان الداراني

بذات الموجود ام لا فان قالوا لا فهو محال اذ لا خروج به عن ان يكون وصفا فان
كان مختصا بذاته فنحن لا نعني بالعلم الا ذلك وهي الزيادة المختصة
بالذات الموجودة الزايدة على الوجود الذي يحسن ان يشتق للموجود منه
اسم به اسم العالم فقد ساعد تم على المعنى وعاد النزاع الى اللفظ وان
اردت ايرادة على الفلاسفة قلت مفهوم قولنا قادر هو مفهوم قولنا عالم
ام غيره فان كان هو ذلك بعينه فكما قلنا قادر قادر فانه تكرار محض
وان كان غيره فاذا هو المراد فقد اثبتم مفهومين احدهما يعبر عنه بالقدرة
والآخر بالعلم ورجع الانكار الى الالفاظ **فان قيل** فقولكم امر
مفهومه عين المفهوم من قولكم ناهي فان كان عينه فهو تكرار محض
وان كان غيره فليكن له كلام هو امر وآخر هو نهي وآخر هو خبر وليكن خطاب
كل نبي مفارقا لخطاب غيره وكذلك مفهوم قولكم انه عالم بالاعراض
هو عين مفهوم قولكم انه عالم بالجواهر او غيره فان كان عينه فليكن الانتساب
العالم بالجوهر عالما بالعرض بعين ذلك العلم حتى يتعلق علم واحد بمتعلقات
كثيرة لا نهاية لها وان كان غيره فليكن لله تعالى علوم مختلفة لا نهاية
لها وكذا الكلام والقدرة والارادة وكل صفة لا نهاية لمتعلقاتها
ينبغي الا يكون لاحد تلك الصفة نهاية وهذا محال فان جاز ان تكون
صفة واحدة تكون عبارة عن الامر وهي النهي وهي الخبر وتنوب عن هذه المختلفات
جاز ان تكون صفة واحدة تنوب عن العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات
ثم اذا جاز ذلك جاز ان تكون الذات بنفسها كافية ويكون فيها معنى
القدرة والعلم وسائر الصفات من غير زيادة وعند ذلك يلزم مذهب

يعني القرآن وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اذن الله لشيء اذنه لنبي حسن
الترنم بالقرآن والترنم يكون بالقراءة وقال كافة السلف القرآن كلام
الله غير مخلوق وقالوا القرآن معجزة وهي فعل الله عز وجل اذ علموا ان القديم لا يكون
معجزا فبان انه اسم مشترك ومن لم يفهم اشتراك اللفظ ظن تناقضا في هذه
الاطلاقات

الاستبعاد الخامس

ان يقال معلوم انه لا مسموع الآن الا الاصوات وكلام الله سبحانه مسموع الآن بالاجماع
وبدليل قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام
الله فنقول ان كان الصوت المسموع للمشرك عند الاجارة هو كلام الله
تعالى القديم القايم بذاته فاي فضل لموسى صلى الله عليه وسلم في اختصاصه
بكونه كليما على المشركين وهل يتصور عهد او جواب الا ان
يقال مسموع موسى صلى الله عليه وسلم صفة قديمة قايمة بالله تعالى
ومسموع المشرك اصوات دالة على تلك الصفة وتتبين بها
القطع الاشتراك اما في اسم الكلام وهو تسمية الدلالات باسم
المدلولات فان الكلام هو كلام النفس تحقيقا ولكن الالفاظ دلالتها
عليه ايضا تسمى كلاما كما تسمى علما اذ يقال سمعت علم فلان وانما تسمع
كتابته الدالة على علمه واما في اسم المسموع فان المفهوم المعلوم بسماع
غيره وبسمى مسموعا كما يقال سمعت كلام الاميري على لسان رسوله
ومعلوم ان كلام الاميري لا يقوم بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول
الدال على كلام الاميري فهذا ما اردنا ان نذكره في ايضاح مذهب اهل السنة
في كلام النفس المجرد عن الغوامض وتقتيه احكام الكلام نذكره عند التعرض لاحكام الصفات

من القسم الثاني

القسم الثاني من مقدمة القطب في احكام الصفات

عامة ما تشترك فيها او تفترق وهي ثلثة احكام

الحكم الاول

ان الصفات السبعة التي دل الدليل عليها ليست هي الذات بل زايدة على الذات
فصانع العالم عالم بعلم حي بحياة قادر بقدرة هكذا في جميع الصفات
وذهبت المعتزلة والفلاسفة الى انكار ذلك وقالوا القديم ذات واحدة
ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة وانما الدليل يدل على كونه عالما
قادرا حيا لا على العلم والقدرة والحياة ولتعيين العلم من الصفات حتى يحتاج
الى التكثير جميع الصفات وزعموا ان العالمية حال للذات وليس بصفة لكن
المعتزلة ناقضوا في صفتين اذ قالوا انه مريد بارادة زايدة على الذات ومتكلم
بكلام زايد على الذات الا ان الارادة تخلقها في غير محل والكلام تخلقه في
جسم جماد ويكون هو المتكلم به والفلاسفة طردوا قياسهم في الارادة
واما الكلام فانهم قالوا انه متكلم بمعنى انه خلق في ذات النبي سماع اصوات
منظومة اما في النوم او في اليقظة ولا يكون لتلك الاصوات وجود من
خارج البتة بل في سمع النبي كما يبني للنايم اشخاصا لا وجود لها ولكن يحدث
صورها في دماغه وكذلك يسمع اصواتا لا وجود لها حتى ان الحاضر عند
النايم لا يسمع والنايم قد يسمع ويهوله الصوت الهايل ويزعجه وينتبه
خايفا مذعورا وزعموا ان النواخاكان على الرتبة في النبوة منتهى صفاء
نفسه الى ان يرى في اليقظة صورا عجيبة ويسمع منها اصواتا منظومة
فيحفظها ومن جرى اليه لا يسمعون ولا يرون ولهم الطعن عليهم بروية الملايكة
وسماع القرآن منهم ومن ليس في الدرجة العالية من النبوة فلا يرى ذلك

النون والألف والراء فالحاء والجيم وذات المدلول لا تفيد الدلالة فكذلك
القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول لا ذات الدليل والحروف أدلة
والأدلة حدثت اذ اجعل الشروع لها حرمة فلذلك وجب احترام المصحف
لا لما فيه دلالة على صفة الله تعالى

الاستبعاد الثالث

ان القرآن كلام الله تعالى اما لا فان قلتم لا فقد خرجتم عن الاجماع وان قلتم نعم
فما هو سوى الحروف والأصوات ومعلوم ان قراءة القارئ هي الحروف والصوت
فقولها هذا تلاوته الفاظه قراءته ومقروؤه وقرآن اما المقروء فهو كلام
الله تعالى اعني صفته القديمة القائمة بذاته ٥ واما القراءة فهي في اللسان
عبارة عن فعل القارئ الذي ابتدأه بعد ان كان تاركا له والمحدث
الا انه ابتدئ بعد ان لم يكن فان كان الخصم لا يفهم هذا من الحادث فليترك
لفظ الحادث والمخلوق ولكن نقول القراءة فعل ابتدأه القارئ بعد ان لم يكن بفعله
وهو مجتمعون واما القرآن فقد يطلق ويراد به المقروء فان اريد به
ذلك فهو قديم غير مخلوق وهو الذي اراده السلف بقولهم القرآن كلام
الله تعالى غير مخلوق اي المقروء بالالسنة وان اريد به القراءة التي هي فعل
القارئ ففعل القارئ لا يستبعد وجود القارئ وما لا يستبعد الحادث فهو حادث
وعلى الجملة من يقول اخذت تلاوته باختياري من الصوت وتطبيعه وكنت
ساكتا عنه قبله فهو قديم فلا ينبغي ان نخاطبه وكلمة بل ينبغي ان يعلم
المسكين انه ليس يدري ما يقوله فلا هو يفهم معنى الحرف ولا هو يعلم معنى
الحادث ولو علم لعلم انه في نفسه اذا كان مخلوقا كان ما يصدر عنه
مخلوقا ولو كان يعلم ان القديم لا ينتقل الى ذات حادث فليترك التطويل

في الجليات فان قول القائل بسم الله ان لم يكن التسمية فيه بعد الباء لم يكن قرآنا بل
كان خطأ واذا كان بعد غيره ومتأخرا عنه فكيف يكون قديما وغرضه يريد
بالقديم ما لا يتأخر عن غيره اضلال

الاستبعاد الرابع

قولهم اجمعت الامة على ان القرآن معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم
وانه كلام الله تعالى وانه سور وآيات ولها مقاطع ومفاتح وكيف يكون
القديم مقاطع ومفاتح وكيف ينقسم السور والآيات وكيف يكون القديم معجزة
الرسول والمعجزة هي فعل خارق للعادة وكل فعل فهو مخلوق فكيف يكون كلام
الله تعالى قديما قلنا اتكرون ان لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقروء
ام لا فان اعترفتم به فكل ما اراده المسلمون من وصف القرآن بما هو قديم كقولهم
القرآن كلام الله غير مخلوق اراد وا به المقروء وكل ما وصفوه به مما لا
يحتمله القديم ككونه سورا وآيات ولها مقاطع ومفاتح اراد وا به العبارة
الدالة على الصفة القديمة التي هي قرآن واذا صار الاسم مشتركا امتنع
التناقض فالاجماع منعقد على ان لا قديم الا الله تعالى والله تعالى يقول
كل شيء هالك الا وجهه القديم ولكن نقول اسم القديم مشترك بين معنيين فاذا اثبت
من وجه لم يستحل نفيه من وجه آخر فكذا اسم القرآن وهو جواب عن كل
ما يرد دونه من الاطلاقات المتناقضة فان انكروا كونه مشتركا
فنعلم قطعا اطلاقه لارادة المقروء ودل عليه كلام السلف ان القرآن
كلام الله سبحانه غير مخلوق مع العلم بانهم اصواتهم وقراءتهم وافعالهم
مخلوقة واما اطلاقه لارادة القراءة فقد قال الشاعر

ضجوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

كقول القائل كيف ادركت عائشة الدرة وحلاوة السكر وهذا السؤال لا سبيل
الى سقايه الا بوجهين احدهما ان يسلم سكرية ان هذا السايل حي يذوقه
ويدرك طعمه وحلاوته فنقول ادركت انا كما ادركته انت الآن وهذا هو
الجواب الشافي والتعريف التام والثاني ان نتعذر لك اما لفقد السكر
او لعدم الذوق في السايل للسكر فنقول ادرك طعمه كما ادركت انت
حلاوة العسل فيكون هذا جوابا صوابا من وجه وخطأ من وجه اما
وجه كونه صوابا فانه تعريف لشيء يشبه المسؤول عنه من وجه وان كان لا
يشبهه من كل الوجوه فان طعم العسل يخالف طعم السكر وان قاربه
من بعض الوجوه وهو اصل الحلاوة وهذا غاية الممكن فان لم يكن السايل قد ذاق
حلاوة شيء اصلا تعذر جوابه وتعذر تفهيم ما سأله وكما لو سئل عن لذة
الجماع وقط ما أدركه فيمتنع تفهيمه الا ان يشبهه بلذة الاكل فيكون
خطأ من وجه اذ لذة الجماع والحالة التي يدركها المجامع لا تساوي الحالة
التي يدركها الآكل الا من حيث ان عموم اسم اللذة قد يشملهما وان لم يكن
قد اللذتين قط تعذر اصل الجواب وكذلك من قال كيف يسمع سؤال السؤال
الله تعالى فلا يمكن شفاؤه في السؤال الا بان تسمعه كلام الله تعالى القديم وهو
متعذر فان ذلك من خصايص الكليم فمن لا قدرة على اسماعه او نسبته
ذلك شيء من مسموعاته وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى فان الاصوات
كل مسموعاته التي الفها الصوات والاصوات لا تشبه ما ليس باصوات
فتعذر تفهيمه بل لا يمكن لو سئل وقال كيف تسمعون انتم الاصوات وهو
ما تسمع قط صوتا لم نقدر على جوابه فانا ان قلنا كما تدرك المبصرات كلهو

فهو ادراك في الاذن كادراك البصر في العين كان هذا خطأ فان ادراك
الاصوات لا يشبه ابصار الالوان فقد ادرك هذا السؤال المحال بل لو قال القائل
كيف يبقى رب الارباب في الآخرة كان جوابه محالا لانه يسئل
عن كيفية ما لا كيفية له اذ معنى قول القايل كيف هو اي شيء هو مما عرفناه
فان كان ما سئل عنه غير مماثل لشيء مما عرفه كان الجواب محالا ولم يدرك ذلك
على عدم ذات الله تعالى فكذلك تعذر هذا لا يدل على عدم كلام الله تعالى
بل ينبغي ان نعتقد ان كلامه صفة قديمة ليست كمثلها شيء كما ان ذاته ذات
قديمة ليست كمثلها شيء وكما ان ذاته ذات رؤية تخالف رؤية الاجسام والاعراض
ولا تشبهها فيسمع كلامه تعالى شيئا يخالف الحروف والاصوات
ولا يشبهها

الاستبعاد الثاني

ان يقال كلام الله تعالى
حال في المصاحف ام لا فان كان حالا فكيف حال القديم في المحدث قائلة
لا فهو خلاف الاجماع اذ اجماع المصحف مجمع عليه حتى حرم على المحدث
لمسه وليس ذلك الا لان فيه كلام الله تعالى فنقول كلام الله تعالى
مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقروء بالالسنة واما الكاغد
والحبر والكتبة والحروف والاصوات كلها حادثة لانها اجسام واعراض
واجسام فكل ذلك حادث واذا قلنا انه مكتوب في المصحف اعني صفته
القديم لم يلزم ان يكون القديم في المصحف كما اذا قلنا النار مكتوب في الكتاب
لا يلزم منه ان يكون ذات النار حالة فيه اذ لو حلت فيه لاحترق والمصحف
ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات النار في لسانه لاحترق لسانه فالنار
جسم حال وعليه دلالة هي الاصوات المقطعة تقطيعا يحصل منه

لفظ يدل على معنى والمعنى المدلول عليه في نفسه هو كلام وليس ذلك شيئا
مما ذكرتموه ولا حاجة الى الاطناب في التقسيمات ولما يتوهم ورده اما الارادة
ارادة المأمور او ارادة الدلالة ويحال ان يقال انه اراد المأمور لانه قد يامر
وهو لا يريد الامتثال بل يكرهه كالذي يحتد عند السلطان الهام بقتله
توعدا له على ضربه غلامه بانه انما ضربه لعصيانه وآيسه انه يأمره بين يدي
الملك فيعصيه فاذا اراد دلالة احتاج به وقال للغلام بين يدي الملك
قم فاني عازم عليك بامر جزم لا عذر لك فيه ولا تاويل ان تقوم فهو في
هذا الوقت آمر بالقيام قطعا وغير مريد للقيام قطعا فالطلب الذي قام
بنفسه الذي للفظ الامر عليه هو الكلام وهو غير ارادة القيام وهذا
واضح عند المنصف ٥ فان قيل هذا للشخص ليس بامر ولكنه
لان الامر هو طلب الامتثال ويستحيل ان نريد الا ان لا امتثال وهو سبب هلاكك
فكيف تطمع في ان تحتج بمعصيته لامرك وانت عاجز عن امره اذ انت
عاجز عن ارادة ما فيه هلاكك وفي امتثاله هلاكك ولا شك فانه
الامر فلو لا تصوت الامر مع تحقق كراهيته لامتثال ما تصوت احتج
السيد بذلك للبته وهذا قاطع في نفسه لمن تامله ٥ الثاني هو
ان هذا الرجل لو حكى الواقعة للمفتين وحلف بالطلاق الثلاث انه امرت
العبد بالقيام بين يدي الملك بعد ان عتاب الملك فعصى لا في كل

مسلم بان طلاقه غير واقع وليس للمفتي ان يقول انا اعلم انه يستحيل ان تريد في
مثل هذا الوقت امتثال الغلام وهو سبب هلاكك والامر هو ارادة
الامتثال فاذا ما امرت هذا فان لو قال له المفتي فهو باطل بالاتفاق فقد انكشف
الغطاء ولاح معنى وجود معنى هو مدلول اللفظ زليد على ما عددوه من المعاني
ولنسمي ذلك كلاما وهو جنس مخالف للعلوم والارادات
والاعتقادات وذلك لا يستحيل ثبوته لله تعالى بل يجب ثبوته فانه
نوع كمال فاذا هو المعنى بالكلام القديم واما الحروف فهي حادثة
وهي دلالات على الكلام والدليل غير المدلول ولا يتصف بصفة المدلول
وان كانت دلالته ذاتية كالعالم فانه محدث ويدل على صانع قديم
فمن اين يبعد ان تدل حروف حادثة على صفة قديمة مع ان هذه دلالة
باصطلاح ولما كان كلام النفس دقيقا زل معنى ذهن اكثر الضعفا
فلم يثبتوا الا حروفا واصواتا توجه لهم على هذا المذهب اسئلة واستبعادات
تشير الى بعضها ليستدل بها على طريق الدفع في غيرها

الاول

قول القايل كيف سمع موسى كلام الله تعالى اسمع صوتا وحرفا
فان قلتم ذلك لم نسمع كلام الله فان كلام الله ليس بحرف وانا
نسمع حرفا وصوتا فكيف يسمع ما ليس بحرف ولا صوت قلنا
سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قايمة بذات الله تعالى ليس بحرف
ولا صوت فقولكم كيف سمع كلام الله تعالى كلام من لا يفهم المطلب
من سؤاله الكيف فانه ماذا يطلب به وبماذا يمكن جوابه فليفهم ذلك حتى
يعرف استحالة السؤال فقول القايل كيف سمع نوع ادراك

خلق الصوت في نفسه وهو محال اذ يصير به محل الحوادث فاستحال ان يكون متكلما
وان يتكلم بالكلام امر ثالث فليس بعلوم واثبات ما لا يفهم محال ۞
قلنا هذا التقسيم صحيح والسؤال في جميع اقسامه معترف به
الا في انكار القسم الثالث فانا معترفون باستحالة قيام الاصوات بذاته
واستحالة كونه متكلما بهذا الاعتبار ولكنا نقول الانسان يسمى
متكلما باعتبارين احدهما بالصوت والحرف والآخر بكلام النفس الذي
ليس بصوت وحرف وذلك كما انه يسمى عالما وهو في حق الله تعالى غير محال ولا هو حال
في الحدوث ونحن لا نثبت في حق الله الا كلام النفس وكلام النفس
لا سبيل الى انكاره في حق الانسان زايد على القدرة والصوت حتى يقول الانسان
زورت في نفسي كلاما ثم نفسي ويقال في نفسي فلان كلام ولهذا يقال يطرد به
ويقول الشاعر

لا يعجبنك من رجل خطة حتى يكون مع الكلام أصيلا
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وما ينطق به الشعراء يدل على انه من الجليات التي تشترك كافة العقلاء في
درکها فكيف ينكر ۞ فان قيل كلام النفس بهذا التاويل معترف
به ولكنه ليس خارجا عن العلوم والارادات وليس جنسا برأسه البتة
واكثر ما يسميه الناس كلام النفس وحديث النفس هو العلم بنظم
الالفاظ والعبارات وتاليف المعاني المعلومة على وجه مخصوص فليس
في القلب الا معان معلومة وهي العلوم والفاظ مسموعة هي معلومة بالسمع
وهو ايضا علم يتعلق به اللفظ ويضاف اليه تاليف المعاني والالفاظ على

ترتيب وذلك فعل يسمى فكرا ويسمى القدرة التي عنها يصدر الفعل
قوة مفكرة فان اثبتم في النفس شيئا سوى نفس الفكر الذي هو ترتيب
الالفاظ والمعاني وتاليفها وسوى القوة المفكرة التي هي قدرة عليها وسوى
العلم بالمعاني مفترقها ومجموعها وسوى العلم بالالفاظ المرتبة من الحروف
مفترقها ومجموعها فقد اثبتم امرا منكرا لا نعرفه وايضاحه ان الكلام
اما امر او نهي او خبر او استخبار اما الخبر فلفظ يدل على علم في نفس
المخبر فمن علم الشيء وعرف اللفظ الموضوع للدلالة على ذلك الشيء
كالضرب مثلا فانه متى علم يدرك بالحس ولفظ الضرب الذي هو
مؤلف من الضاد والراء والباء التي وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس
وهي معرفة اخرى وكان له قدرة على اكتساب هذه الاصوات بلسانه
وكان له ارادة للدلالة وارادة لاكتساب اللفظ ثم منه قوله ضرب
ولم يفتقر الى امر زايد على هذه الامور فكل امر قد ذكرتموه سوى هذا فهو
نقدة نفيه ويتم مع ذلك قوله ضرب ويكون خبرا وكلاما واما
الاستخبار فهو دلالة على ان في النفس طلب معرفة واما الامر فهو
دلالة على ان في نفس طلب فعل المامور وعلى هذا يقاس النهي وسائر الاقسام
من الكلام ولا يعقل امر خارج عن هذه الجملة فيعدها فيحال عليه
كالاصوات وبعضها موجودة كالارادة والعلم والقدرة واما
ما عدا هذا فغير مفهوم ۞ والجواب ان الكلام الذي ندعيه
شيء زايد على هذه الجملة وسنذكره في قسم واحد من اقسام الكلام
وهو الامر حتى لا نطول الكلام فنقول قول السيد لغلامه ثم لفظ

في حقه شهوة ٥ ... فلنا هذه الامور تدل على الحدث وهي في انفسها
اذا بحث عنها نقصان ثابت . ومحوجة الى امور توجب الحدوث فالالم
نقصان ثم محوج الى سبب هو ضرب والضرب مماسة جزئي من الاجسام
واللذة توجع الزوال الالم اذا تحققت او توجع الدرك ما هو محتاج اليه
ومشتاق اليه والشوق والحاجة نقصان فالموقوف على النقصان نقصان
ومعنى الشهوة طلب الشيء الملائم ولا طلب الا عند فقد المطلوب واللذة
الا عند نيل ما ليس بموجود وكل ما هو ممكن وجوده لذاته فهو موجود فليس لقوة
شيء حتى يكون طلبه مشتهيا ونيله ملتذا فلم تتصور هذه الامور في حقه
واذا قيل ان فقد التألم والاحساس بالضرب نقصان في حق الجماد وان
ادراكه كمال وان سقوط الشهوة من معدته كمال اريد به انه كمال بالاضافة
الى صفة الذي هو مهلك في حقه فصار كمالا بالاضافة الى الهلاك كان النقصان
خيرا من الهلاك فهو اذا ليس كمالا في ذاته بخلاف العلم فهذه الادراكات

الصفة التابعة الكلام

ندعي ان صانع العالم متكلم
كما اجمع عليه المسلمون واعلم ان من اراد اثبات الكلام بان العقل يقضي
بجواز كون الخلق مرتدين تحت الامر والنهي وكل صفة جائزة من المخلوقات
تستند الصفة واجبة من الخالق فهو في شطط اذ يقال له ان اردت
جواز كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور منهم الكلام فسلم
وان اردت جوازه على العموم من الخلق والخالق فقد احدثت محل النزاع =
مسلما في نفس الدليل وهو غير مسلم ومن اراد اثبات الكلام بالاجماع
او بقول الرسول فقد سام نفسه خطة خسف لان الاجماع يستند الى

قول الرسول ومن انكر كون الباري متكلما فبالضرورة ينكر تصور الرسول
اذ معنى الرسول المبلغ لكلام المرسل فان لم يكن الكلام متصورا لم يتحقق
من ادعى انه مرسل كيف يتصور الرسول ومن قال انا رسول الارض او رسول
الجبل اليكم فلا يصغى اليه لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من
الجبل والارض ولله المثل الاعلى ولكن من اعتقد استحالة الكلام وحق
استعلى استحال منه ان يصدق بالرسول اذ المكذب بالكلام لابد ان يكذب
بتبليغ الكلام والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام والرسول عبارة عن
المبلغ فلنعد الاقوام منهج ثالث هو الذي سلكناه في اثبات السمع
والبصر في ان الكلام المحي اما ان يقال انه كمال او يقال هو نقص او يقال لا
هو نقص ولا هو كمال وباطل ان يقال انه نقص اذ هو لا نقص ولا كمال ثبت بالضرورة
انه كمال وكل كمال وجد للمخلوق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الاولى كما
سبق فان قيل الكلام الذي جعلتموه منشأ نظركم هو كلام
المخلوق وذلك اما ان يراد به الاصوات والحروف او يراد به القدرة على
ايجاد صوت الاصوات والحروف في نفس القادر او يراد به معنى ثالث
سواه فان اريد به الاصوات والحروف فهي حوادث ومن الحوادث ما هي
كمالات في حقنا ولكن لا يتصور قيامها في ذات الله تعالى وان قام
بغيره لم يكن هو متكلما به بل كان المتكلم المحل الذي قام به وان اريد
به القدرة على خلق الاصوات فهو كمال ولكن المتكلم ليس متكلما باعتبار
قدرته على خلق الاصوات فقط بل باعتبار خلقه في نفسه والمتصف
قادر على خلق الاصوات فله كمال القدرة ولكن لا يكون متكلما به الا اذا

فلا معنى للتحكم بانكار ما فهمه اهل الاجماع من القرآن ﴿ فان قيل ﴾
وجه استحالته انه ان كان سمعه وبصره حادثا صار محلا للحوادث
وهو محال وان كان قديما فكيف يسمع صوتا معدوما وكيف يرى العالم
فى الازل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى قلنا هذا السؤال يصدر من
معتزلى او فلسفى اما المعتزلى فدفعه هين فانه سلم انه يعلم الحادثات فيقول
يعلم الله الآن ان العالم كان موجودا قبل هذا فكيف علم فى الازل انه كان
موجودا وهو بعد لم يكن موجودا فان جاز اثبات صفة يكون عند وجود العالم
عالما بانه كائن وبعده بانه سيكون وقبله بانه كان وهو لا يتغير عبر
عنه بالعلم بالعالم جاز ذلك فى السمع والبصر والبصيرية
وان صدر من فلسفى فهو منكر لكونه عالما بالحادثات المعينة الداخلة فى
المضى والحال والمستقبل فسبيلنا ان ننقل الكلام الى العلم ونثبت عليه
جواز علم قديم متعلق بالحادثات كما سنذكره ثم اذا ثبت ذلك فى العلم
فسنشابه السمع والبصر ﴿ اما المسلك العقلى ﴾ فهو ان
نقول معلوم ان الخالق اكمل من المخلوقين ومعلوم ان البصير اكمل ممن لا
بصر والسميع اكمل ممن لا يسمع فيستحيل ان نثبت وصف الكمال
للمخلوق ولا نثبته للخالق فهذا ان صح الا قران يوجبان الاقران بصحة دعوانا ففى ايهما النزاع
﴿ فان قيل ﴾ النزاع فى قولكم واجب ان يكون الخالق اكمل من المخلوقين
قلنا هذا مما يجب الاعتراف به شرعا وعقلا والامة والعقلاء
مجمعون عليه فلا يصغى لهذا السؤال من صحت ومن اتسع عقله لقبول قاعدة
يقدر على اختراع ما هو اعلى واشرف منه فقد انخلع عن غرة البشرية

وطن لسانه بما ينبو عنه قلبه ان كان يعلم ما يقوله وهذا لا ينبغى عاقلا
يعتقد هذا الاعتقاد ﴿ فان قيل ﴾ النزاع فى الاضل الثانى وهو قولكم
ان البصير اكمل وان البصر والسمع كمال قلنا هذا ايضا معلوم بديهة
العقل فان العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم فانا بينا انه نوع استكمال
للعلم والتخيل ومن علم شيئا ولم يره ترى له استفادة مزيد كشف وكمال
فكيف يقال ذلك حاصل للمخلوق وليس بحاصل للخالق ويقال ايضا ان ذلك
ليس بكمال فان لم يكن كمالا فهو نقص اولا هو نقص ولا هو كمال وجميع هذه
الاقسام محال فظهر ان الحق ما ذكرناه ﴿ فان قيل ﴾ فهذا يلزمكم
فى الادراك الحاصل بالشم والذوق واللمس لان فقدها نقصان ووجودها
كمال فى الادراك فليس كمال علم من علم الرائحة ككمال علم من ادرك
بالشم وكذلك بالذوق فان العلم بالمطعوم من ادراكها بالذوق
﴿ والجواب ﴾ ان المحققين من اهل الحق صرحوا باثبات انواع الادراكات
مع السمع والبصر والقدرة التى هى كمال فى الادراك دون الاسباب
التى هى مقترنة بها فى العادة من المماسة والملاقاة فان ذلك مما على الله
كما جوز ادراك البصر من غير مقابلة بينه وبين المبصر وفى
طرد هذا القياس دفع هذا السؤال لا مانع منه ولكن لما ورد الشرع
بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يكن اطلاق غيره واما ما هو
نقصان فى الادراك فلا يجوز لحقه البتة ﴿ فان قيل ﴾ بحر هذا
الى اثبات اللذة والالم فالخدر الذى لا يتالم بالضرب ناقص والجنين
الذى لا يتلذذ بالجماع ناقص وكذا فساد الشهوة نقصان فينبغى ان يثبت

واما الذين زعموا الحدوث الارادة في ذاته فقد وقعوا احد الاشكالين
وهو كونه مريدا بارادة في غير ذاته ولكن زادوا اشكالا آخر وهو كونه
محلا للحوادث وذلك يوجب حدوثه ثم بقي عليهم بقية الاشكال ولم يتخلصوا
عن السؤال واما اهل الحق فانهم قالوا ان الحادثات تحدث بارادة قديمة
تعلقت بها في حينها اضدادها المماثلة لها وقول القايل انه لم تعلقت بها
وضد حاصلها في الامكان سؤال خطا فان الارادة ليست الا عبارة عن صفة
شانها تمييز الشيء عن مثله فقول القايل لم ميزت الارادة الشيء عن مثله كقول
القايل لم اوجب العلم انكساف المعلوم فيقال لا معنى للعلم الا ما اوجب
انكشاف المعلوم فقول القايل لم اوجب الانكشاف كقوله لم كان العلم
علما ولم كان الممكن ممكنا والواجب واجبا وهذا محال لان العالم عالم
لذاته وكذا الممكن والواجب وسائر الذوات فكذلك الارادة حقيقتها
تمييز الشيء عن مثله فقول القايل لم ميزت الشيء عن مثله كقوله لم كانت
الارادة ارادة والقدرة قدرة وهو محال وكل فريق مضطر الى اثبات
صفة شانها تمييز الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة فكان اقوم الفرق
قيلا واهداهم سبيلا من اثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة بل قال هي
قائمة متعلقة بالاحداث في وقت مخصوص فكان الحدوث في ذلك الوقت
لذلك وهذا مما لا يستغني عنه فريق من الفرق وبه ينقطع تسلسل السؤال
هذا السؤال والآن فلنمهد القول في اصل الارادة فاعلم انها متعلقة بجميع
الجايزات عندنا من حيث انه ظهر ان كل حادث فمخترع بقدرة وكل مخترع
بالقدرة فمحتاج الى ارادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصصها فكل مقدور

وكل حادث مقدور فكل حادث مراد والشر والكفر والمعصية حوادث
فهي اذا لا محالة مرادة فما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن هذا مذهب السلف
الصالحين ومعتقد اهل السنة اجمعين وقد قامت عليه البراهين
فاما المعتزلة فانهم يقولون ان المعاصي كلها والشر وجنايته بغير
ارادة تقبل لوكارته لها ومعلوم ان اكثر ما جرى في العالم المعاصي
فاذا ما يكرهه اكثر مما يريده فهو الى العجز والمضعة اقرب بزعمهم
تعالى رب العلمين عن قول الظالمين فان قيل فكيف يامر بما لا يريد
وكيف يريد شيئا وينهى عنه وكيف يريد الفحشاء والمعاصي والظلم
والقبيح ومريد القبيح سفيه قلنا اذا كشفنا عن حقيقة الامر
وبينا انه مباين للارادة وكشفنا عن القبح والحسن وبينا ان ذلك يرجع
الى موافقة الاغراض ومخالفتها وهو تعالى منزه عن الاغراض اندفعت الاشكالات
وسياتي ذلك في موضعه ان شاء الله

الصفة الخامسة

والسادسة السمع والبصر

نعني ان صانع العالم سميع
بصير وندل عليه بالشرع والعقل اما الشرع فدل عليه آيات من
القرآن كثيرة كقوله وهو السميع البصير وكقول ابراهيم لم تعبد ما
لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا ونعلم ان الدليل غير منقلب عليه
في معبوده وانه كان يعبد سميعا بصيرا والا يشاركه في الالزام
فان قيل انما اريد به العلم قلنا انما نصرف الفاظ الشرع
عن موضوعاتها المفهومة السابقة الى الافهام اذا كان يستحيل تقريرها
على الموضوع ولا استحالة في كونه سميعا بصيرا بل يجب ان يكون كذلك

بلغ مقابلة

او يرجع الى العلم بالمسموع والمبصر على ما بيناه ذكر ولا يلزم كون العالم بالشيء مدركا له
نفسه ولا شعوره به

لارادة حادثة حدثت لا في محل فاقتضت حدوث العالم وهو لاهم
المعتزله ۞ وقايل يقول حدثت ارادة حادثة في ذاته وهولاهم القايلون بكونه
محلا للحوادث ۞ وقايل يقول حدث العالم والوقت الذي تعلقت الارادة
القديمه بحدوثه في ذلك الوقت من غير حدوث ارادة ومن غير تغير صفة
القديم ۞ فانظر الى الفرق والنسب مقالة كل واحد الى الاخر فانه لا
ينفك كل فريق عن اشكال لا يمكن حله الا باشكال اهل السنه فانه سهل
الانحلال ۞ اما الفريق الاول فقد قالوا بقدم العالم وهو محال لان الفعل
يستحيل ان يكون قديما اذ معنى كونه فعلا انه لم يكن ثم كان فاذا كان موجودا
مع الله ابدا فكيف يكون فعلا ثم يلزم من ذلك ذوات لا نهاية لها على
ما سبق وهو محال من وجوه ثم انهم مع اقتحام هذا الاشكال لم يتخلصوا من اصل
السؤال وهو ان الارادة لم تعلقت بالحدوث في وقت مخصوص لا قبله
ولا بعده مع تساوي النسب الا وقات الى الارادة فانهم ان تخلصوا عن
خصوص الوقت لم يتخلصوا عن خصوص الصفات اذ العالم مخصوص بمقدار
مخصوص ووضع مخصوص وكانت نقايضها ممكنة في العقل والذات
القديمه لا تناسب بعض الممكنات دون بعض ومن اعظم ما يلزمهم فيه
ولا عذر لهم عنه امتراع عدد تام في كتاب تهافت الفلاسفه ولا يحسن
لهم عنها البته احداثهم اي حركات الافلاك بعضها مشرقيه اي من
الشرق الى الغرب وبعضها مغربيه اي من مغرب الشمس الى المشرق وكان
عكس ذلك في الامكان متساويا بالنسبة الى الجهات في الحركات متساويه
فكيف لزم من الذات القديمه او من ذوات الملايكه وهي قديمه عندهم

ان تعين جهة عن جهة تقابلها وتساويهما من كل وجه دون الاجوا
عنه ۞ الثاني ان الفلك الاقصى الذي هو الفلك التاسع عندهم
المحرك لجميع السموات بطريق القصر في اليوم والليلة مرة واحدة
يتحرك على قطبين شمالي وجنوبي والقطب عبارة عن نقطتين متقابلتين
على الكرة الثابتتين عند حركة الكرة على نفسها والمنطقه عباره
عن دايره عظيمه على وسط الكره بعد هما من القطبين وحد منطقة الفلك
الاقصى متشابه وما من نقطة الا ويصور ان يكون قطبا فالذي اوجب تعيين
نقطتين من بين سايير النقط التي لا نهاية لها عندهم فلا بد من وصف زايد
على الذات من شانه تخصيص الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة وقد
استوفينا تحقيق هذا الامرين في كتاب التهافت ۞ واما المعتزله
فقد اقتحموا امرين شنيعين باطلين احدهما كون الباري مريدا بارادة حادثة
لا في محل واذا لم يكن الارادة قايمة به فقول القايل انه يريد بها فخروج من الكلام
كقوله انه مريد بارادة قايمة بغيره والثاني ان الارادة اذا حدثت
في هذا الوقت على المخصوص فان كانت بارادة اخرى فالسؤال في الارادة
الاخرى لازم وتتسلسل الى غير نهاية وان كان لا بارادة فليحدث العالم
في هذا الوقت على المخصوص لا بارادة فان افتقار الحادث الى الارادة لجوازه
لا لكونه جسما او سما او ارادة او علما والحادثات في هذا متساوية ثم لم
يتخلصوا عن الاشكال اذ السؤال لم احدثت الارادة في هذا الوقت على المخصوص
ولم حدثت ارادة الحركة دون ارادة السكون فان عند هم تحدث لكل حادث
ارادة حادثة منعلقة بذلك الحادث فلم لم تحدث ارادة تعلق بضدها

الصفة الثالثة الحياة

ندعي انه تعالى حي وهذا معلوم بالضرورة ولم ينكره احد ممن اعترف بكونه عالما قادرا فان كون العالم القادر حيا ضروري اذ لا يعني بالحي الا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته او غيره والعالم بجميع المعلومات القادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حيا وهذا واضح والنظر في صفة الحياة لا يطول

الصفة الرابعة الارادة

ندعي ان الله تعالى مريد لافعاله وبرهاننا ان الفعل الصادر منه مخصص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها عن البعض الا بمرجح ولا تكفي ذاته للترجيح لان نسبة الذات الى الضدين واحد فما الذي خصص احد الضدين بالوقوع في حال دون حال وكذلك القدرة لا تكفي فيه اذ نسبة القدرة الى الضدين واحد وكذلك العلم لا يكفي خلافا للكعبي حيث اكتفى بالعلم عن الارادة لان العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا اثر فيه ولا تعيين فان كان الشيء ممكنا في نفسه مستويا للممكن الآخر الذي في مقابلته فالعلم يتعلق به كما هو عليه ولا يجعل احد الممكنين مرجحا عن الآخر بل يعقل الممكنين ويعقل تساويهما فالله سبحانه وتعالى يعلم ان وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه كان ممكنا وان وجوده بعد ذلك وقبل ذلك كان مستويا له ولا امكان لارجحية لاحد الامكانات متساويه في العلم ان تعلق بها كما هي عليه وان اقتضت صفة الارادة وقوعه في وقت معين تعلق العلم بتعين وجوده في ذلك الوقت لعلة تعلق الارادة به فيكون للتعيين علة ويكون العلم متعلقا به تابعا له غير مؤثر فيه ولو جاز ان يكتفي بالعلم عن الارادة لاكتفي به عن القدرة اذا كان ذلك يكفي في وجود افعالنا التي لا نحتاج الى الارادة ان نرجح احد الجائزين بعلوم الله به وذلك محال فان قيل وهذا ينقلب عليكم في نفس الارادة فان القدرة كما لا مناسبة لها الى الضدين فالارادة القديمة ايضا لا تعين لاحد الضدين وتخصيصها باحد الضدين ينبغي ان يكون مخصص ويتسلسل ذلك الى غير نهاية اذ الحوادث لا تكفي لحدوثها اذ لو حدث من الذات لكان مع الذات غير متأخر فلا بد من قدرة والقدرة لا تكفي اذ لو كفى للقدرة لما اختص بهذا الوقت وما قبله وبعده في التشبه الجواز تعلق ارادته بها على وتيرة واحدة فما الذي خصص هذا الوقت فنحتاج الى الارادة فيقال والارادة ممكنة فانا نرده القديمة عامة التعلق كالقدرة فنسبتها الى الاوقات واحد ونسبتها الى الضدين واحد فان وقعت الحركة فلا بد لها من السكون لان الارادة تعلقت بالحركة لا بالسكون فيقال وهل كان يمكن ان تتعلق بالسكون فان قيل لا فهو محال وان قيل نعم فهما متساويان اي الى الحركة والسكون في مناسبة الارادة القديمة فالذي اوجب تخصيص الارادة القديمة بالحركة دون السكون فنحتاج الى مخصص ثم يلزم السؤال الى تخصيص المخصص ويتسلسل الى غير نهاية قلنا هذا سؤال الحيرة عقول الفرق ولم يوقف للحق الا اهل السنة فالناس فيه اربع فرق قايل يقول ان العالم يوجد بذات الله سبحانه وتعالى وانه ليس للذات صفة زايدة البتة ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديما وكان العالم اليه بنسبة المعلول الى العلة ونسبة النور الى عين الشمس والظل الى الشخص وهؤلاء هم الفلاسفة وقايل يقول ان العالم حادث ولكن حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده

لجواز ان يشتهه الله تعالى والا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة
في الثلج والمماسة في يدمع خلق الحرارة في اليد بدلا عن البرودة فاذا ما يراه الخصم
مولدا اقتضاء احد هما شرط فلا يتصور فيه الا الاقتران والثاني ليس بشرط
فيتصور فيه الافتراق اذا خرقت العادة ﴿ فان قيل ﴾ لقد دللتم على بطلان
التولد ولكن انكرتم فهمه وهو مفهوم فانا لا نريد به ترشح الحركة من المركة
بخروجها من جوفها ولا تولد البرودة من برودة الثلج بخروج البرودة من الثلج
وانتقاله او بخروجه من ذات البرودة بل نعني به وجود موجود عقيب موجود
وكونه موجودا او حادثا فالحادث نسميه متولدا والذي به الحدوث نسميه
مولدا وهذه النسبة مفهومة فما الذي يدل على بطلانه قلنا اذا فسرتم
بذلك دل على بطلانه ما دل على بطلان كون القدرة الحادثة موجدة فانا اذا
اخلينا ان نقول حصل مقدور بقدرة بحادثة فكيف لا نحيل الحصول بما ليس
بقدرة واستحالته راجع الى عموم تعلق القدرة وان خروجه عن القدرة
مبطل عموم تعلقها وهو محال بل هو موجب العجز والتناقض كما سبق نعم
وعلى المعتزلة القائلين بالتولد مناقضات في تفصيل التولد لا يتحصى كقولهم
ان النظر يولد العلم وتذكره لا يولده الى غير ذلك مما لا يطول بذكره
فلا معنى للاطناب فيما هو مستغنى عنه وقد عرفت من جملة هذا الى الحادثات
كلها جواهرها واعراضها الحادث منها في ذوات الاحياء والجمادات
واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى وهو المستبد باختراعها وليس تقع
بعض المخلوقات ببعض بل الكل يقع بالقدرة وذلك ما اردنا ان نبين من اثبات
صفة القدرة لله تعالى وعموم حكمها وما اتصل بها من الفروع واللوازم ٥

الصفة الثانية العلم

نذكر ان الله تعالى عالم بجميع
المعلومات الموجودات والمعدومات فان الموجودات منقسمة الى قديم
وحادث والقديم ذاته وصفاته ومن علم غيره فهو مدانه وصفاته اعلم فيجب
ضرورة ان يكون بذاته عالما وصفته ان تثبت انه عالم بغيره ومعلوم انه
عالم بغيره لان ما منطوق عليه اسم الغير هو صنيعه المتقن وفعله المحكم
المرتب وذلك يدل على علم الصانع كما يدل على قدرته على ما سبق فان
من راى خطوطا منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب
في كونه عالما بصنعه الكتابة كان سفيها في استرابته فاذا قد ثبت
انه عالم بذاته وبغيره ٥ ﴿ فان قيل ﴾ فهل العلوم انه نهاية قلنا لا
فان الموجودات في الحال وان كانت متناهية فالممكنات التي ليست بموجودة
غير متناهية ويعلم الممكنات التي ليست بموجودة انه سيوجد ها ام لا
يوجد ها فيعلم اذا ما لا نهاية له بل لو اردنا ان نكثر على شيء واحد وجوها
من النسب والتقديرات لخرج عن النهاية والله تعالى عالم بجميعها فانا
نقول مثلا ضعف الاثنين اربعة وضعف الاربعة ثمانية وضعف الثمانية
ستة عشر وهكذا تتضاعف ضعف الاثنين وضعف الضعف لا نهاية له
والانسان لا يعلم من مراتبها الا ما قدره بذهنه وسيتقطع عمره وهو في
من التضعيفات ما لا يتناهى فاذا معرفة اضعاف اضعاف الاثنين
وهو عدد واحد خرج عن الحصر وكذلك كل عدد فكيف غير ذلك من
النسب والتقديرات وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لا نهاية لها واحد
كما سيأتي بيانه من تعدد مع سائر الصفات ك

الفرع الثالث

فان قال قائل كيف تدعون عموم تعلق

القدرتين سنا فنا الى اثبات مقدورين بين قادرين ۝ فان قيل الدليل لا
يسوق الى محال لا يفهم وما ذكرتموه غير مفهوم قلنا حلينا تفهيمه
وهو انا نقول اختراع الله للحركة في يد العبد معقول دون ان يكون الحركة
مقدورة للعبد فهما خلق الحركة وخلق معها قدرة عليها كما هو المستبد
بالاختراع للقدرة والمقدور جميعا وخرج منه انه منفرد بالاختراع
وان الحركة موجودة وان المتحرك عليها قادر وبسبب كونه قادرا فارق
حاله حال المرتعد فاندفعت الاشكالات كلها وحاصله ان القادر
واسع القدرة فهو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معا ولما كان
اسم الخالق والمخترع مطلقا على من وجد الشيء بقدرته وكانت القدرة والمقدور
جميعا بقدرة الله تعالى سمي خالقا ومخترعا ولم يكن المقدور بقدرة العبد
وان كان معه فلم يسم خالقا ومخترعا ووجب ان يطلب لهذا النمط
من التسمية اسم آخر مخالف فطلب له اسم الكسب تيمنا بكتاب الله
تعالى فانه ورد اطلاق ذلك على اعمال العباد في القرآن واما اسم الفعل
فترددوا في اطلاقه والمشاحة في الاسامي بعد افهام ۝ فان قيل
الشان في فهم المعنى وما ذكرتموه غير مفهوم فان القدرة لا يعقل
ان تتعلق بالمقدور ولم نفهم اذ قدرة لا مقدور لها محال كعلم لا معلوم له وان تعلقت
به فلا يعقل تعلق القدرة بالمقدور الا من حيث التاثير والايجاد وحصول
المقدور به فالتشبث بين المقدور والقدرة تشبث المسبب بالسبب
وهو كونه به فان لم يكن به لم يكن عند فلم يكن قدرة الا كل ما لا تعلق له
فليست بقدرة اذ القدرة من الصفات المتعلقة ۝ قلنا هي متعلقة

وقولكم التعلق مقصور على الوقوع به بطل تعلق القدرة قبل وقوعه وان قلتم
ان تعلق القدرة مقصور على الوقوع به فنحن نقول قد كانت القدرة عدة
اذا قدرت تبقى واذا قدرت قبل الفعل وهي معدومة فلا قدرة فلم لا يجوز
وان قلتم نعم فليس المعنى بها وقوع المقدور بها اذ المقدور يعدم وقت فلا بد من
اثبات في آخر من التعلق سمي الوقوع به اذ المتعلق عند الحدوث يجب
به بالوقوع به والتعلق قبل ذلك مخالف له فهو نوع آخر من تعلق فنقول
ان تعلق القدرة له نمط واحد خطأ وكذلك العلم فانه يتعلق بالمعلوم
فانها متعلقة بالعالم في الازل وقبل خلق العالم فقولنا انها مع وقوعه صادق وقولنا
ان العالم واقع بها كاذب لانه لم يقع بعد فلم كان التعبير عن معنى واحد
صدق احدهما حيث يصدق الآخر ۝ فان قيل مع تعلق القدرة قبل وقوع
المقدور بها اذا وقع وقع بها فلنا فليس هذا تعلقا في الحال بل هو
انتظار تعلق فينبغي ان يقال القدرة موجودة وهي صفة لا تعلق لها ولكن يشترط
لها تعلق اذا وقع المقدور بها وكذا القادرية ولزم عليه محال وهو ان
الصفة التي لم تكن من المتعلقات صارت من المتعلقات وهو محال
فان قيل معناها انها منتهية لوقوع المقدور بها فلنا ولا
معنى للنهي الا انتظار الوقوع بها وذلك لا يوجب تعلقا في الحال فكما يعقل
عندكم قدرة موجودة متعلقة بالمقدور والمقدور غير واقع بها يعقل
عندنا ايضا قدرة كذلك والمقدور غير واقع بها ولكنه واقع بقدرة الله
تعالى فاذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة ولا تعلقها بالمقدور وجود المقدور
بها فمن اين يستدعي عدم وقوعها بقدرة الله تعالى في وجوده بقدرة الله تعالى

بينهما

اذا وضعت جملة مراصة متجاورة منها بقيت فرج معطله ولم تكن مثلا
صفة واما المربعات فانها مثلا صفة ولكنها بعيدة عن احتواء الدوايد
لتباعد زواياها عن اوساطها ولما كان النحل محتاجا الى شكل قريب
من الدوايز ليكون حاويا لشخصه فانه قريب منزلة استدارة وكان محتاجا
لضيق مكانه وكثرة عدده الى ان لا تضيع موضعا بفرج تتخلل بين البيوت
لا تتسع لاشخاصها ولم يكن ولا اشكال مع خروجها الى النهاية بشكل
يقرب من الاستدارة وله هذه الخاصية وهو الترام والخلوعن بقاء الفرج
بين اعدادها الا المسدس من تسخيره الله تعالى لاختيار الشكل المسدس
في صناعة بيتها فليت شعري اعرف النحل هذه الدقايق التي يقصر عن
دركها اكثر عقلاء الانام من تسخيره الله تعالى لما هو مضطر اليه الخالق
المنفرد بالجبروت وهو في الوسط مجرى لتقدير الله تعالى يجري عليه وفيه
وهو لا يدري ولا قدرة له على الامتناع منه وان في صناعات الحيوانات
من هذا الجنس عجايب لو اوردت منها طرفا لامتلأت الصدور من عظمة
الله تعالى وجلاله فتعشا للزاغين عن سبيل الله المعتزين بقدرتهم القاصرة
ومكتسبهم الضعيفة الظانين انهم مستاهلون لله تعالى في الخلق والاختراع
وابداع مثل هذه العجايب والآيات هيهات هيهات ذلت المخلوقات
وتفردبالملكوت جبار السموات فهذه انواع الصناعات للآدميين على
مذهب المعتزلة فانظر الآن الى اهل السنة كيف وفقوا للسداد وقد تشوش
للاقصار في الاعتقاد فقالوا القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع
افتجام هايل والحق اثبات القدرتين والقول بقدرتين منسوب الى قادرتين

فلا سبيل الا استبعاد توارد القدرتين على مقدور واحد
اذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد وصفة واحدة
وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شيء واحد محال كما تستبعد
فان قيل فما الذي حملكم على ان قدرة العبد مقدورة بين قادرين
البرهان القاطع على ان الحركة الاختيارية مقدورة بين قادرين
القدرة مريدة للمقدور بعد ومطلوبة له تصاد ومعه تقارنه
القاطع على ان كل ممكن فتعلق قدرة الله تعالى وكذلك كل ممكن
وفعل العبد حادث فهو اذا ممكن فلا بد له من تعلق قدرة الله تعالى
فانا نقول الحركة الاختيارية من حيث هي حركة حدثت ممكنة
مماثلة لحركة الرعدة فيستحيل ان تتعلق قدرة الله تعالى باحداهما دون
الاخرى وهي مثلها بل يلزم عليه محال آخر وهو ان الله تعالى لو اراد تسكين
يد العبد اذا اراد العبد تحريكها فلا يخلو اما ان توجد الحركة والسكون
جميعا او كلاهما لا يوجد فيؤدي الى اجتماع الحركة والسكون او الى الطلق
عنهما مع التناقض ويجب بطلان القدرتين اذ القدرة ما يحصل بها
المقدور عند تحقق الارادة وقبول المحل فان طرأ مقدور لله تعالى يترجح
لان قدرته اقوى فهو محال لان تعلق القدرة بحركة واحدة لا يفصل تعلق قدرة
اخرى بها اذ كان فايدة القدرتين الاختراع وان قوته باقتداره على غيره
واقتداره على عينه غير مترجح والحركة التي فيها الكلام اذ خط الحركتين
من كل واحدة من القدرتين ان تصير مخترعة بها والاختراع عيتا وهو
فليتين فيه اشد واضعف حتى تكون فيه ترجح فاذا الدليل القاطع على اثبات

لم يرد به الا ان الحياة من حيث انها حياة لا تتبعض بحال كالجمع بين السواد والبياض
وقدرة الله من حيث انها قدرة لا تتنوع لتعلقها بخلق الحياة ولا تتفاوت
بقوة وضعف ولا سبب في ذات القدرة وهذان امران يستحيل انكارهما
اعني نفي القصور عن ذات القدرة وثبوت الامكان لذات الحياة من حيث
انها حياة فقط من غير التفات الى غيرها والخصم اذا قال غير مقدور لما
معنى ان وجوده يؤدي الى استحالة فهو صادق في هذا المعنى فانا لسنا
نتكلم في النظر في اللفظ وهو ان الصواب من حيث اللغة اطلاق هذا
الاسم عليه او سلبه ولا نخفى ان الصواب اطلاق اللفظ فان الناس يقولون
فلان قادر على الحركة والسكون ان شاء تحرك وان شاء سكن ويقولون ان الله
في كل وقت قدرة على الضدين ونعلم ان الحادث في علم الله تعالى وقوع
احدهما فالاطلاقات شاهدة لما ذكرناه وحظ الخصم منه ضروري لا سبيل الى ازالته

الفرع الثاني ان قال قايل لا سلمتم عموم القدرة في تعلقها بالممكنات
فما قولكم في مقدورات الحيوانات وسائر الاجسام المخلوقات اهي مقدورة
لله تعالى ام لا فان قلتم ليست مقدورة فقد نقضتم قولكم ان تعلق القدرة عام
وان قلتم انها مقدورة له لزمكم اثبات مقدورين قادرين وهو محال او انكار
كون الانسان وسائر الحيوان قادرا وهو مكابرة للضرورة ثم نجاحده
لمطالبات الشرعية اذ يستحيل المطالبة بما لا قدرة عليه ويستحيل ان
يقول الله تعالى ينبغي ان تتعاطى ما هو مقدور لي ولنا مستأثر بالقدرة عليه
ولا قدرة لك عليه فنقول في الانفصال قد تجاذب الناس في هذا الجزء
فذهبت المجبرة الى انكار قدرة العبد فلزمها انكار ضرورة التفرقة بين حركة

الرعدة والحركة الاختيارية ولزمها استحالة تكاليف الشرع
وذهبت المعتزلة الى انكار تعلق قدرة الله تعالى بافعال العباد والحيوانات
والملائكة والجن والشياطين وزعمت ان جميع ما يصدر منها من خلق العباد
واختراعهم ولا قدرة لله تعالى عليها بنفي ولا ايجاد فلزمتها شناعتان
عظيمتان احداهما انكار ما اطبق عليه السلف من انه لا خالق الا الله ولا
مخترع سواه والثانية شبهتها الاختراع والخلق القدرة من لا يعلم ما
خلقه قال الحركات التي تصدر من الانسان وسائر الحيوان الوسيلة الى علمها
وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها بل الصبي كما ينفصل من المهد
يدب الى الثدي باختياره ويمتص والهرة كما ولدت تدب الى ثدي امها
وهي مغمضة عينها والعنكبوت تنسج من البيوت اشكالا غريبة
يتحير المهندسون في استدارتها وتوازي اضلاعها وتناسب ترتيبها
والضرورة تعلم انفكاكها عن العلم بما يعجز المهندسون عن معرفته
والنحل تشكل بيوتها على اشكال التسديس فلا يكون فيها مربع ولا مدور
ولا مسبع ولا شكل اخر وذلك لتميز شكل المسدس بخاصية
دل عليها البراهين الهندسية لا توجد في غيرها وهو مبني على اصول
احدها ان اقوى الاشكال واوسعها الشكل المستدير المنفك عن الزوايا
الخارجة عن الاستقامة والثاني ان الاشكال المستديرة اذا وضعت
متراصة بقيت بينها فرج معطلة لا محالة والثالث ان اقرب
الاشكال القابلة الاضلاع الى المستديرة والاحتواء هو شكل المستدير والرابع
ان كل الاشكال القريبة من المستديرة كالمسبع والمثمن والمخمس

من الجواهر والاعراض مع اختلافهما لامر يشترك فيه ولا يشترك في امر
سوى الامكان فيلزم منه ان كل ممكن فهو مقدور لله تعالى وواقع بالقدرة
وبيانه اذا صدرت منه الجواهر والاعراض استحال ان لا يصدر منه امثالها
فان القدرة على الشيء قدرة على مثله اذا لم يمتنع التعدد في المقدور فنسبته
الى الحركات كلها والالوان كلها على وتيرة واحدة فصلوح المحل لحركة
بعد حركة في الدوام وكذا لون بعد لون وجوهر بعد جوهر وهكذا
وهو الذي عنينا بقولنا ان قدرته تعالى متعلقة بكل ممكن فان الامكان لا يختص
بعدد ومناسبة ذات القدرة لا تختص بعدد دون عدد فلا يمكن ان يشار
الى حركة فيقال انه خارج عن امكان تعلق القدرة بها مع انها تعلقت
بمثلها اذ بالضرورة نعلم ان ما وجب للشيء وجب لمثله ويتشعب من هذا
اربعة فروع ○ الاول ان قال قائل هل تقولون ان خلاف المعلوم مقدور
قلنا هذا مما اختلف فيه ولا يصح الخلاف فيه اذا حقق وانما يحصل بتعقيد الالفاظ
وتبيانه انه قد ثبت ان كل مقدور وان المحال ليس بمقدور فلننظر
ان خلاف المعلوم محال او ممكن ولا تعرف ذلك الا اذا عرفنا معنى المحال والممكن
وحققناهما والا فان تساهلت في النظر ربما صدرت على خلاف المعلوم
انه محال وانه ممكن وانه ليس بمحال فاذا صدرت انه محال وليس بمحال ارتفعا
لا يصدقان معا فاعلم ان تحت اللفظ اجمالا وانما ينكشف لك ذلك بما
اقوله وهو ان العالم مثلا يصدق عليه انه واجب لذاته وانه محال وانه ممكن اما
كونه واجبا فمن حيث انه اذا فرضت ارادة القديم موجودة وجودا واجبا
كان المراد ايضا واجبا بالضرورة لا جائزا اذ يستحيل عدم المراد مع تحقق

الارادة القديمة واما كونه محالا فهو انه لو قدر عدم تعلق الارادة بايجاده
فيكون لا محالة وجوده محالا اذ يؤدي الى حدوث حادث بلا سبب وقد عرف
انه محال ○ واما كونه ممكنا فهو ان ينظر الى ذاته فقط ولا يعتبر
معه لا وجود الارادة ولا عدمها فيكون له وصف الامكان فاذا الاعتبارات
ثلثة الاول ان نشترط فيه وجود الارادة وتعلقها فهو بهذا الاعتبار
واجب الثاني ان نعتبر فقد الارادة فهو بهذا الاعتبار محال الثالث
ان نقطع الالتفات الى الارادة والسبب فلا نعتبر وجوده ولا عدمه ونجرد
النظر الى ذات العالم فيبقى له بهذا الاعتبار الامر الثالث وهو الامكان
ونعني به انه ممكن لذاته اي اذا لم يشترط غير ذاته كان ممكنا فظهر منه
انه يجوز ان يكون الشيء الواحد ممكنا محالا اولكن ممكنا باعتبار ذاته محالا
باعتبار غيره ولا يجوز ان يكون ممكنا لذاته محالا لذاته فهما متناقضان
فيرجع الخلاف المعلوم فنقول اذا استبق في علم الله تعالى اماتة زيد
صبيحة يوم السبت مثلا فنقول خلق الحياة لزيد صبيحة يوم السبت
ممكن ام ليس بممكن فالحق فيه انه ممكن ومحال اي هو ممكن باعتبار ذاته
ان قطع الالتفات الى غيره ومحال لغيره لا لذاته وذلك اذا اعتبر معه
الالتفات الى تعلق العلم بالاماتة والمحال لذاته هو الذي يمتنع لذاته كالجمع
بين السواد والبياض لا للزوم استحالته في غير ذاته وحياة زيد لو
قدرت لم تمتنع لذات الحياة ولكن يلزم منه استحالة في غير ذاتها
وهو ذات العلم اذ ينقلب جهلا ومحال ان ينقلب جهلا فان انه ممكن لذاته
محال للزوم استحالة في غيره واذا قلنا حياة زيد في هذا الوقت مقدور

في حقه شرًّا فالقادر على احتراق لحمه بالنار عند ستكونه عن كلمة لابدّ
وان يقدر على احتراقه عند النطق بها لان نطقه بها صوت ينقضي لا يعيّر
ذات اللحم ولا ذات النار ولا ذات الاحتراق ولا يقلب جسمًا فكون الاحتراقات
متماثلة فيجب تعلّق القدرة بالكل ويقتضي ذلك تعالى وتقدس اجمالًا وعلى الجملة
كيفما فرض الامر تولد منه اضطراب وفساد وهو الذي اراد الله بقوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فلا مزيد على بيان القرآن ولنختم
هذا القطب بالدعوى العاشرة فلم يبق مما يليق بهذا القرن الا بيان استحالة كونه
محلًّا للحوادث وسنشير اليه في اثناء الكلام في الصفات ردًّا على من قال
بحدوث العلم والارادة وغيرهما

القطب الثاني في الصفات

وفيه سبعة دعاوي اذ ندعي انه تعالى قادر عالم حي مريد سميع
بصير متكلم فهذه سبع صفات وتنشعب عنها نظرة في امور
احدها المختص به احاد الصفات والثاني ما تشترك فيه جميع الصفات فلنقع
البداية بالقسم الاول وهو اثبات اصل الصفات وشرح خصوص احكامها

الصفة الاولى القدرة

ندعي ان محدث العالم قادر لان العالم
بفعل محكم مرتب متقن منظوم مشتمل على انواع من العجايب والآيات
وذلك يدل على القدرة وترتب القياس فنقول كل فعل محكم فهو صادر
من فاعل قادر والعالم فعل محكم فهو اذًا صادر من فاعل قادر فان قيل اي
الاصلين التنازع فان قيل لم قلتم ان العالم فعل محكم قلنا
عيانًا بكونه محكمًا ترتبه وانتظامه وتناسبه فمن نظر في اعضاء نفسه

الظاهرة والباطنة ظهر له من عجايب الاتقان ما يطول حصره فهذا اصل
يدرك معرفته الحس والمشاهدة ولا يتسع الخرق فان قيل فيم تدرك
الاصل الآخر وهو ان كل فعل محكم مرتب ففاعله قادر قلنا
هذا مدرك ضرورة العقل فالعقل يصدق به بغير دليل ولا يقدر العاقل
على انكاره ولكنا مع هذا نجرد دليلًا يقطع دابر الجحود والعناد فنقول
لفظ الكون قادرًا ان الفعل الصادر منه لا يخلو اما ان يصدر عنه لذاته او لزايد
عليه فباطل ان يقال صدر عنه لذاته اذ لو كان كذلك لكان قديمًا مع
الذات فان الذات صدر لزايد على الذات فالصفة الزايدة التي بها تهيأ
الفعل للوجود تسميه قدرة ووضع اللسان عبارة عن الصفة
التي بها يتهيأ الفعل للفاعل وبها يقع الفعل وهذا الوصف مدار عليه
التقسيم القاطع الذي ذكرناه ونستغني بالقدرة الا هذه الصفة
وقد اثبتناها فلنذكر احكامها ومن حكمها انها متعلقة بجميع
المقدورات واعني بالمقدورات الممكنات بها ولا يخفى ان الممكنات
لا نهاية لها فلا نهاية اذًا للمقدورات ونعني بقولنا لا نهاية للممكنات
ان خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهي الى حد يستحيل في العقل حدوث
حادث بعده والامكان يشتمل ابدًا والقدرة واسعة لجميع ذلك وبرهان
هذه الدعوى وهو عموم تعلق القدرة انه قد ظهر ان صانع كل العالم واحد
فاما ان يكون له بازاء كل مقدور قدرة والمقدورات لا نهاية لها فثبت
قدرة متعددة لا نهاية لها وهو محال لما سبق في ابطال دورات لا نهاية
لها واما ان تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها مع اتحادها بما تتعلق بها

ذلك الاقتران وبطل العدد كما سبق ۞ فان قيل لم تنكرون على من لا
ينازعكم في اتحاد من يطلق عليه اسم الاله مهما كان عبارة عن اجل الموجودات
ولكنه يقول العالم بكله ليس مخلوق خالق واحد بل هو مخلوق خالقين احدهما
مثلا خالق السموات والآخر خالق الارض او احدهما خالق الجمادات والآخر خالق
الحيوانات والآخر خالق النبات فما الحيلة لهذا فان لم يكن على استحالة هذا دليل
فمن اين ينفعكم قولكم ان اسم الاله لا يطلق على هؤلاء فان هذا القائل
يعتبر الاله عن الخالق او يقول احدهما خالق الخير والآخر خالق الشر او احدهما
خالق الجواهر والآخر خالق الاعراض فلا بد من دليل على استحالة ذلك ۞
فنقول يدل على استحالة ذلك ان هذه التقريعات للمخلوقات على الخالقين
في تقدير هذا السؤال لا تتحد وقسمين اما ان يقتضي تقسم الجواهر والاعراض جميعا
حتى خلق احدهما بعض الاجسام والاعراض دون البعض او يقال كل الاجسام
من واحد وكل الاعراض من الآخر وباطل ان يقال ان بعض الاجسام يخلقه
واحد كالسماء مثلا دون الارض فانا نقول خلق السماء هو قادر على خلق
الارض لانه لو كان قادرا لكفته لم يتميز احدهما عن الآخر فلا يتميز
المقدور للآخر فيكون مقدورا بين قادرين ولا يكون نسبته الى احدهما
اولى من الآخر وترجع الاستحالة الى ما ذكرناه من تقدير تزاحم متماثلين
من غير فرق وهو محال وان لم يكن قادرا عليه فهو محال لان الجواهر متماثلة وكونها
الى اختصاصات بالاحياز متماثلة والقادر على الشيء قادر على مثله اذا
كانت قدرته قدرة تحيث يجوز ان يتعلق بمقدورين وقدرة كل واحد
منهما تتعلق بعدة من الاجسام والجواهر فلم يتقيد بمقدور واحد واذا

جاز المقدور الواحد على خلاف القدرة الحادثة مكن بعض الاعداد اولى من
بعض بل يحكم بالتهاية عن مقدوريته انه فيدخل كل جوهر ممكن
وجوده في قدرته ۞ القسم الثاني ان قال احدهما قدرته على الجواهر
والآخر على الاعراض وهما مختلفان فلا يجب من القدرة على احدهما القدرة على
الآخر وهذا محال لان العرض لا يستغني عن الجوهر والجوهر لا يستغني عن العرض
فيكون فعل كل واحد موقوفا على الآخر فاذا اراد خالق العرض خلق عرض
فكيف يخلقه وربما لا يساعده خالق الجوهر على خلق الجوهر عند اراده خلق
العرض فيبقى عاجزا متحيرا او العاجز لا يكون قادرا وكذا خالق الجوهر اذا اراد
خلق الجوهر ربما خالفه خالق العرض فيمتنع على الآخر خلق الجوهر فيؤدي الى
التناقض ۞ فان قيل ما المراد احدهما خلق جوهر يساعده الآخر على العرض
وكذا بالعكس قلنا هذه المساعدة هل هي واجبة لا بد منها في العقل
خلافها فان اوجبتموها فهو تحكم بل هو ايضا مبطل للقدرة فان خلق
الجوهر من واحد كانه يضطر الآخر الى خلق العرض وكذا بالعكس فلا يكون
له قدرة على الترك فلا تتحقق القدرة مع هذا وعلى الجملة فترك المساعدة
ان كان ممكنا فقد تعذر الفعل وبطل معنى القدرة والمساعدة ان كانت
واجبة صار الذي لا بد له من المساعدة مضطرا لا قدرة له ۞ فان قيل
فليكن احدهما خالق الشر والآخر خالق الخير قلنا هذا هو شر لان الشر
ليس شرا لذاته بل هو من حيث ذاته مشابه والخير ومماثل له والقدرة على
الشيء قدرة على مثله فان اختار قدرة المسلم بالنار شرا واخرى بدن الكافر
خيرا ودفع شيء والشخص الواحد اذا تكلم بكلمة الاسلام انقلب الاحراق

الدويه دونها وخالفوا به قواطع الشرع وظنوا انى اثباتها اثبات الجهة
وهو لا تغلغلوا فى التنزيه متحرزين من التشبيه فافرطوا والحشويه اثبتوا
الجهة احترازا من التعطيل فشبهوا ووفق الله تعالى اهل السنه للقيام بالحق
فتوسطوا المسالك القصد وعرفوا ان الجهه منتفيه لانها للجسميه تابعة وان
الرويه ثابته لانها ردف العلم وقرينه وهى له تكملة فانتفا الجسميه اوجب
انتفا الجهه التى هى من لوازمها وثبوت العلم اوجب ثبوت الرويه التى
من روادفه وتكملاته ومشاركة له فى خاصيتها وهى انها لا توجب
تغيرا فى ذات المرئى بل تتعلق به على ما هو عليه كالعلم ولا يخفى على عاقل
ان هذا هو لا اقتصاد فى الاعتقاد

الدعوى العاشرة

تدعى ان الله تعالى واحد فان كونه واحدا يرجع الى ثبوت ذاته ونفى غيره
وليس هو نظرا الى صفة زايده على الذات فوجب ذكره فى هذا القطب فنقول
قد يطلق ويراد انه لا يقبل الانقسام اى لا كميه له ولا حد ولا مقدار والبارى
سبحانه وتعالى واحد بمعنى سلب الكميه المصححه للقسمه فانه غير قابل
للانقسام اذ الانقسام فيما له كميه والتقسيم تصرف فى كميه
بالتفريق والتصغير وما لا كميه له لا يتصور انقسامه وقد يطلق ويراد
والمراد به انه لا نظير له فى رتبته كما نقول الشمس واحدة والبارى تعالى
بهذا المعنى ايضا واحد فانه لا ند له فاما انه لا ضد له فظاهر اذ المفهوم
من الضد هو الذى يعاقب مع الشى على محل واحد ولا يجامعه والله تعالى
لا ضد له والبارى تعالى لا محل له فلا ضد له واما قولنا لا ند له
يعنى به ان ما سواه هو خالقه لا غير ويرهانه انه لو قدر له شريك لكان

مثله من كل الوجوه او ارفع رتبة منه او كان دونه كل ذلك محال
فالفرض اليه محال ووجه استحاله كونه مثله من كل وجه ان
كل اثنين هما متغايران فان لم يكن تغاير لم تكن الاثنيه معقوله فاذا
لا يعقل سوادين الا فى محلين او فى محل واحد فى وقتين فيكون احدهما
مغايرا للآخر ومباينا له ومغايرا اما فى المحل واما فى الوقت والسوادان
يتغايران تارة بتغاير الحد والحقيقه كتغاير الحركه واللون فانهما وان
اجتمعا فى محل واحد فى وقت واحد فهما اثنان اذ احدهما مغاير للآخر لحقيقته
فان استوى اثنان فى الحقيقه والحد كالسوادين فيكون الفرق بينهما
اما فى المحل او فى الزمان فان فرض سوادان مثلان فى جوهر واحد فى محل
واحد كان محالا اذ لم تعرف الاثنيه ولو جاز ان يقال هما اثنان ولا
مغايره جاز ان يشار الى انسان واحد ويقال انه انسانان بل عشره
ولكنها متساويه متماثله فى الصفه والمكان وجميع العوارض واللوازم
من غير فرق فان ذلك محال بالضروره فان كان ند الله مساويا له فى الحقيقه
والصفات استحال وجوده اذ ليس لذاته امكان اذ لا امكان ولا امكان فانهما قدران
فاذ لا فرق فاذا ارتفع كل فرق ارتفع العدد بالضروره ولزمت الوحده ومحال
ان يقال يخالفه بكونه ارفع منه فان الارفع هو الاله اذ الاله عباره عن اجل الموجودات
وارفعها والآخر المقدر ناقص ليس بالله ونحن انما نمنع العدد فى الالهيه والاله
هو الذى يقال فيه بالقول المطلق انه ارفع الموجودات واجلها وان كان اذ ذاك
كان محالا لانه ناقص ونحن نعتبر بالاله عن اجل الموجودات فلا يكون الا اجل الا
واحدا وهو الاله ولا يتصور اثنان متساويان فى صفات الجلال اذ يرتفع عنهما

مقصود الشيخ رحمه الله فى
فهرسه قال اذا ثبت شريك كان
بالضرورة ان يساويه او يباينه
ينتفى عنه وما تم قسم رابع
السبع الاولى الشيخ الاجل
له مقدورات وهى معنى الشيئيه
لا يخلو اما ان تغاير فالمغاير
مقابل فى تمام الحد والصفه فالمغاير
كالسوادين اذ لا يتحدان
فى الحد والصفه والمحل
معاندان فى الحد والصفه والمحل
معاندان فى الحد والصفه والمحل

المراد بها طلقه اهل الحق من الرؤية علم ان العقل لا يحيله بل يوجبه وان
جاز الشرع فقد شهد له فلا سبيل للمعتزلة وجهه الا على سبيل العناد او المشاحة
في اطلاق عبارة الرؤية او القصور عن درك هذه المعاني الدقيقة التي ذكرناها
ولنقتصر في هذا الموجز على هذا القدر ﴿ الطرف الثاني في وقوعه
شرعا وقد دل الشرع على وقوعه ومداركه كثيرة ولكثرته لم يدع غير
الاجماع على الاولين في ابتهالهم الى الله في طلب لذة النظر الى وجهه الكريم
ونعلم قطعا من عقايدهم انهم كانوا ينتظرون ذلك ولانهم كانوا قد فهموا
جواز انتظار ذلك وسؤاله من الله عز وجل بقرائن احوال رسول الله صلى الله
عليه وسلم وجملة من الفاظه الصريحة التي لا تدخل في الحصر بالاجماع يدل على
خروج المدارك عن الحصر ومن اقوى ما يدل عليه قول موسى عليه السلام
رب ارني انظر اليك فانه يشتمل على ان يخفى على نبي من انبياء الله تعالى انتهى
منصبه ان يكلمه الله شفاها ان يجعل من صفات ذاته ما لا يعرفه المعتزلة
هذا معلوم على الضرورة فان الذي حمل الجهال بكونه منتهى الرؤية عند الخصم
يوجب التكفير او التضليل وهو جهل بصفة ذاته لان استحالته عندهم
لذاته ولانه ليس بجهة فكيف علم تعرف موسى صلى الله عليه وسلم انه ليس
بجهة او كيف عرف انه ليس بجهة ولم يعرف ان رؤية ما ليس بجهة محال
فليتسع صدري ما ذا يضر الخصم وبقدره من ذهول موسى عليه السلام
ان يقدره معتقدا انه جسم في جهة ذو لون واما ما الانبياء بذلك كفر
صريح فانه تكفير للنبي صلى الله عليه وسلم فان القايل بان الله جسم
وعابد الوثن والشمس واحد او يقول علم استحالة كونه بجهة ولكنه

لم يعلم ان ما ليس بجهة فلا يرى وهو جهل لسبب لا تخصه بعد ذلك
من الجليات لا من النظريات فانت الآن ايها المستبصر فخير بين ان يسمي
الا جهيل النبي او الى تجهيل المعتزلي فاختر سبيلك ما هو انيل بك ﴿
فان قيل ان دل هذا الكم فقد دل عليكم سؤاله الرؤية في الدنيا
ودل عليكم قوله لن تراني ودل قوله لا تدركه الابصار فلما ابطلتم
سؤال الرؤية في الدنيا فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت ما هو جايز
في نفسه والانبياء كلهم لا يعترفون من العيب الا ما اعترفوا وهو اقبح
فمن اين يبعد ان يدعوا النبي كشف العمى عنه وازالة بلبته وهو ترجي
الاجابة في وقت لم يتبين في علم الله تعالى الاجابة فيه وهذا مردك
الى التزلل واما قوله تعالى لن تراني فهو دفع لما التمسه واما المسئلة
للحال لا في الآخرة فلو قال ارني انظر اليك في الآخرة فقال لن تراني لكان ذلك
دليلا على نفي الرؤية ولكن في حق موسى على الخصوص لا على العموم وما
كان دليلا على الاستحالة ايضا فكيف وهو جواب عن السؤال في الحال
واما قوله لا تدركه الابصار اي لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما
تحيط الرؤية بالاجسام وذلك حق او هو عام فاريد به في الدنيا وذلك
ايضا حق وهو ما اراده بقوله لن تراني في الدنيا ولينصرف على هذا القدر من
مسئلة الرؤية ولينظر المنصف كيف افترق الفرق وتحزبت الى
مفرط ومفرط اما المشبهة فانهم لما تمكنوا من فهم موجود لا في
جهة فاثبتوا الجهة حتى لزمهم بالضرورة المجسمة والمقدرة والاحيازي
بصفات الحدوث واما المعتزلة فانهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من اثبات

خصوص صفات المتعلق ليست ركنا لوجود هذه الحقيقه واطلاق
هذا الاسم بل الركن فيه من حيث انه صفة متعلقة أن يكون لها متعلقا
موجودا أي موجود كان وأي ذات كانت فاذا الركن الذي الاسم مطلق
عليه وهو الامر الثالث وهو حقيقه المعنى من غير التفات الى محله ومتعلقه
فلنبحث عن الحقيقه ما هي ولا حقيقه لها الا انها نوع ادراك هو كمال ومزيد
كشف بالاضافة الى المتخيل فانا نرى الصديق مثلا نر بغمض العين فتكون
صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخيل والتصوره ولكنا
لو فتحنا البصر ادركنا تفرقة ولا ترجع تلك التفرقة الى ادراك صورة
اخرى مخالفة لما كانت في الخيال بل الصورة المبصرة مطابقه للمتخيلة
من غير فرق فليس بينهما افتراق الا ان هذه الحالة الثانيه كالاستكمال
بحالة التخيل وكالكشف لما فتحدث فينا صورة الصديق عند رؤيه
البصر حدوثا اوضح واتم واكمل والصورة الحادثه في البصر بعينها
تطابق الصورة الحادثه في الخيال فاذا التخيل نوع ادراك على رتبة ودرجة
رتبة اخرى هي اتم منه في الوضوح والكشف بل هي كالتكميل له فتسمي
هذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤية وابصارا فكذا من الاشياء
ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله تعالى وصفاته وكل ما لا يتصور
صورة له اي لا لون ولا قدر مثل القدرة والعلم والعشق والابصار والخيال
فان هذه امور نعلمها ولا نتخيلها والعلم بها نوع ادراك فلينظر هل
يحيل العقل ان يكون لهذا الادراك مزيد استكمال بنسبته اليه بنسبة
الابصار الى التخيل فان كان ذلك ممكنا سميناه ذلك الكشف

والاستكمال بالاضافة الى العلم رؤيه كما سميناه بالاضافة الى التخيل
رؤية ومعلوم ان تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف
غير محال في الموجودات المعلومة التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة
وغيرهما وكذا في كنه ذات الله وصفاته بل انكاد ندرك ضرورة
من الطبع انه يتقاضى طلب مزيد استيضاح في ذات الله تعالى وصفاته
وفي ذوات هذه المعاني المعلومة كلها ونحن نقول ان ذلك غير محال فانه
لا يحيل له بل العقل دليل على امكانه بل على استدعاء الطبع له الا ان هذا
الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالم والنفس في شغل البدن
وكدورة صفاته فهو بسببه محجوب عنه وكما لا يبعد ان يكون الجفن
او الستر او سواد ما في العين سببا لحكم لاطراد العادة لامتناع الابصار
للمتخيلات فلا يبعد ان تكون كدورة النفس وتراكم حجب الاشغال
بحكم اطراد العادة مانعا من ابصار المعلومات فاذا انقشع ما في القوة
وحصل ما في الصدور وزكيت القلوب واستراب الظهور وصفيت انواع
التصفيه والتنقيه لم يمتنع ان يستعد بسببها لمزيد استكمال واستيضاح
في ذات الله تعالى اذ في سائر المعلومات يكون ارتفاع درجته عن العلم
المعهود كارتفاع درجة الابصار عن التخيل فيعبر عن ذلك بلقاء
الله او مشاهدته او رؤيته او ابصاره او ما شيئ من العبارات فلا
مشاحة فيها بعد ايضاح المعاني واذا كان ذلك ممكنا فان خلقت
هذه الحالة في العين كان اسم الرؤية بحكم وضع اللغة عليه اصدق وخلقه
في العين غير مستحيل كما ان خلقه في القلب غير مستحيل فاذا اذا فهمت

والبعيد عن المرآة بذراعين كيف يكون منطبعا في المرآة وشبك المرآة تماما
لا يزيد على شبك شعيرة فان كانت الصورة في شبر ونصف المرآة فهو محال
اذ ليس في المرآة الا جدار او هواء او شخص اخر وهو محجوب عنه وهو لا
يراه وكذا عن يمين المرآة ويسارها وفوقها وتحتها وجهات المرآة ستة
وهو يرى صورة بعيدة عن المرآة بذراعين فلنتظر هذه الصورة من جوانب
المرآة حيث دارت فهو المرئي ولا وجود لمثل هذه الصورة المرئية في
الاجسام المحيطة بالمرآة الا في جسم الناظر فهو المرئي اذا بالضرورة
وقد بطلت المقابلة والجهة ولا ينبغي ان يستنكف هذا الالزام فانه لا
مخرج عنه للمعتزلة وخبر بالضرورة تعلم ان الانسان لو لم يبصر نفسه
قط ولا عرف المرآة وقيل له انه يمكن ان يبصر نفسك في مرآة لحكم
بانه محال وقال لا نعلم اما ان ارى نفسي في المرآة وهو محال او ارى مثل
صورتي في جرم المرآة او في جرم ورا المرآة وهو محال اذ للمرآة في نفسها
صورة وللاجسام المحيطة بها صورة ولا تجتمع صورتان في جسم واحد
ومحال ان يكون في جسم واحد صورة انسان وحديد وحايط وان رايت نفسي
حيث انا فهو محال اذ لست في مقابلة نفسي وكيف ارى نفسي ولا بد من
المقابلة بين الراي والمرئي وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلي ومعلوم انه
باطل وبطلانه عندنا بالقوة انا لست في مقابلة نفسي فلا اراها والا فسائر
اقسام كلامه صحيحة وبهذا يتسبين ضيق خرصيلة حاولاه التصدق
بالمرئي فوه ولم تأنس جواسيسهم به ٥ المسلك الثاني وهو
الكشف البالغ ان نقول انما انكر الخصم الرؤية لانه لم يعقل ما نريده

بالرؤية ولم يحصل معناها على التحقيق وصار ما يدركه حالة شاهدها
الى ان يدرك المرآي عند النظر الى الاجسام والالوان وفيها شخص
نعترف باستحالة ذلك في حق الله تعالى ولكن ينبغي ان نحقق معنى هذا
اللفظ في الموضع المتفق عليه ونتمسك ثم نحذو منه ما يستحيل في
حق الله تعالى فان بقي من معانيه معنى لم يستحل في حق الله تعالى وامكن ان
يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة انتفاؤه في حق الله تعالى وتسميته رؤية
حقيقة وان لم يكن اطلاق اسم الرؤية عليه الا بالمجاز اطلقنا اللفظ باذن
الشرع واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل وتحصيله ان الرؤية تدل
على امر ما له محل وهو العين وله متعلق وهو اللون والقدة والجسم وسائر
المرئيات فلنظر الى حقيقة معناه والى محله والى متعلقه وليتأمل
ان الركن من جملتها في اطلاق هذا الاسم ما هو فنقول اما المحل فليس بمركب
في صحة هذه التسمية فان الحالة التي ندركها بالعين من المرئي لو ادركناها
بالقلب او بالجهة مثلا لكنا نقول قد رأينا الشيء وابصرنا وصدق كلامنا
فان العين محل وآلة لا تراد لعينها بل التحل فيها هذه الحالة فحيث
الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم فلنا ان نقول علمنا بقلبنا او بدماغنا
انا ادركنا الشيء بالدماغ او بالقلب فكذلك ان ابصرنا بالقلب او بالجهة
او بالعين واما المتعلق بعينه فليس ركنا في اطلاق هذا الاسم ويتبين
هذه الحقيقة فان الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان
المتعلق بالبياض رؤية ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة
رؤية ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤية فدل ان

مرئيا لذاته واجب ان يكون معلوما ولست اعني به انه واجب ان يكون معلوما
ومرئيا بالفعل بل بالقوة اي هو من حيث ذاته مستعد لان يعلم او يرى به
وانه لذاته ولا يحيل لذاته له فان امتنعت وجود الرؤية فلا من خارج
عن ذاته كما نقول الماء الذي في النهر مرئي والخمر التي في الدن مشكرة وليس
كذلك فانه يسكر ويروى عند الشرب ولكن معناه ان ذاته مستعدة
لذلك فاذا وقعت المزاحمة فالنظر في طريق احدهما في جواز العقلي
والثاني في الوقوع الذي لا سبيل الى درکه الا بالشرع ومهما دل الشرع على
وقوعه فقد دل ايضا لا محالة على جوازه ولكنا نذكر المسلكين واقعين عقليين
على جواز ذلك **الاول** هو انا نقول الباري تعالى موجود وذات وله نعوت
وحقيقة وانما يخالف سائر الموجودات في استحالة كونه حادثا او موصوفا
بما يدل على الحدوث او موصوفا بصفة تناقض الالهية من العلم والقدرة وغيرهما
فكل ما يصح لموجود لهو يصح في حقه ان يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من
صفاته الدليل عليه تعلق العلم به فانه لما دل على التغير في ذاته ولا الى
مناقضه صفاته ولا الى الدلالة على الحدوث سوى بينه وبين الاجسام
والاعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته والرؤية نوع علم لا يوجب
تعلقه بالمرئي تغير صفة ولا تدل على حدوث فوجب الحكم بها على
كل موجود **فان قيل** كونه مرئيا يوجب كونه جهة وكونه
جهة يوجب كونه عرضا او جوهرا وهو محال ونظم القياس انه ان كان مرئيا
فهو جهة من الثاني وهذا اللازم محال فالمفضي الى الرؤية محال قلنا احد
الاصلين من هذا القياس مسلم لكم وهو ان هذا اللازم محال ولكن الاصل

الاول وهو ادعاءهم الاستدلال على استحالة رؤيته ممنوع فمهما قلتم انه ان كان مرئيا فهو جهة من الثاني فهو مضطر فالاستبسار
الى دعوى الضرورة واما النظر فلا بد من بيانه ومنشاهم انهم مرة الى الحس
الا وكان جهة من الثاني مخصوصة بمقابلة ومحاذاة ولم يروا الا محكوما باستحالته
ولو جاز هذا الجاز المجسم ان يقول انه جسم لانه فاعل فانا نرى الانسان فاعلا
جسما او نقول ان كان فاعلا موجودا فهو لما دخل العالم واما لحاجة
واما متصل واما منفصل ولا تخلو عنه الجهات الستة فانه نعلم موجودا
الا وهو كذلك **فان قيل** فما الفصل بينكم وبين غلاة الحشوية حيث يحكمون
بانا سنشاهد ربنا يوم القيامة ونعلم ان لا يعلم غيره الا على وفقه وهو من يعلم المجسم
وينكر العرض ويقول لو كان موجودا لكان مختصا بحيز ومنع غيره
من الوجود بحيث هو كالجسم ومنشا هذه الجهالة اختلاف الموجودات
في حقايق الخواص مع الاشتراك في امور عامة وذلك لحكم لا اصل له
على انها ولا يغفل عن معارضتهم بان الله تبارك وتعالى بنى نفسه ورب
العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم واذا جاز ذلك فقد بطل هذا
الخيال وهذا مما يعترف به اكثر المعتزلة ولا مخرج عنه لمن اعترف به
ومن انكر منهم فلا بقية على انكار رؤية لا نسان نفسه في المرآة وعلوم
انه ليس في مقابلة نفسه فان زعموا انه لا يرى نفسه وانما يرى صورة مماثلة
لصورته منطبعة في ظاهر المرآة لانطباع النقش في الحايط فقال ان هذا
ظاهر الاستحالة فان من تباعد عن مرآة منصوبة في حايط بقدر ذراعين
يرى صورته بعينها على حد مرآة بذراعين واربعة اذرع فكذلك

حو الملوك كما يستعمل الارتفاع للتكبر يقال فلان رفع رأسه الى عنان
السماء اى تكبر ويقال ارتفع الى اعلى عليين اى تعظم وان من علا امره يقال
لمره في السما السابعه وفي معارضته اذا استقصت رتبته يقال قد هوى الى
اسفل السافلين واذا تواضع وتلطف يقال تطامن الى الارض ونزل الى ادنى
الدرجات فاذا فهمت هذا وعلمت ان النزول يستعمل في النزول عن المكان
وفي النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك الفعل الذي يقتضيه علو
الرتبة وكمال الاستغناء فلنعد الى هذه المعاني الثلثه التي يتردد اللفظ
بينها ما الذي يجوز بها العقل اما النزول بطريق الانتقال فقد احاله العقل
كما سبق فان ذلك لا يكون الا في متحيز واما سقوط الرتبه فهو محال
لانه تعالى قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه واما النزول الذي يعني
اللطف والرحمة وترك الفعل اللايق بالاستغنا وعدم المبالاة فهو ممكن
فيتعين التنزيل عليه ○ وقيل انه لما نزل قوله تعالى رفيع الدرجات ذو العرش
استشعر الصحابة منه مهابة عظيمة واستبعدوا الانبساط في السؤال
والدعا مع ذلك الجلال فاخبروا بان الله تعالى مع عظم جلاله وعلو شانه
يلطف بعباده رحيم بهم مستجيب لهم مع الاستغنا عنهم اذا دعوه ○
وكان استجابة دعوة الخلق نزولا بالاضافة الى ما يقتضيه ذلك الجلال
من الاستغناء وعدم المبالاة فعبر عن ذلك بالنزول تشجيعا للقلوب
العباد على المبادرة لا لانه بلا على الركوع والسجود فان من يستشعر
قدر طاقته مبادي جلال الله استبعد سجوده وركوعه فان تقرب
العباد كلهم بالاضافة الى جلال الله اخس من تحريك العبد اصبعا

من اصابعه على قصد التقرب الى ملك من ملوك الارض ولو عظم به ملكا
من الملوك لاستحق به التوبيخ بل من عاده الملوك زجر الاراذل عن الخدمه
والسجود بين ايديهم والتقبيل لعتبه دورهم استحقارا لهم عن استخدام
وتعاظما عن استخدام غير الامرا والاكابر كما جرت به عاده بعض
فلولا النزول عن مقتضى الجلال بالتلطف والرحمة والاستجابه لاقتضى ذلك
الجلال ان تبهت العقول عن الفكر وتخرس الالسنه عن الذكر وتجمد
الجوارح عن الحركه فمن لاحظ ذلك الجلال وهذا اللطف استشعر بالقطع ان عبارة النزول مطابق للحال ومطلق موضعه لكن لا على ما فهمه العوام
فان قيل فلم خص بسما الدنيا قلنا هو عبارة عن انه رحمته الخاصه
الى الارجه بعدها كما يقال سقط الى الثرى وارتفع الى الثريا على تقديرات
الثريا اعلى الكواكب والثرى اسفل المواضع ○ فان قيل فلم خص
بالليالي فقال ينزل كل ليلة قلنا لان الخلوات هي مظنة الدعوات
والليالي اعدت لذلك حيث يسكن الخلق وينجمع عن القلوب ركضهم وتصفو لذكر
الله تعالى فمثل هذا الدعا هو المرجو للاستجابه لما يصدر عن غفلة القلوب
عند تراجم الاشغال ○ **الدعوى التاسعه** تدعي انه سبحانه
وتعالى مريد خلافا للمعتزله وانما اوردنا هذه المسئله في القطب الرابع
بالنظر في ذات الله تعالى لامرين احدهما ان في الرويه متامل على نفي
الجهه فاردنا ان نبين كيف يجمع بين نفي الجهه واثبات الرويه ○
والثاني انه تعالى عندنا مريد لوجوده ووجود ذاته وليس ذلك الا
لذاته وانه ليس لفعله ولا لصفة من الصفات بل كل موجود ذاته فواجب ان يكون

كذا رسمها

القرب في المسافة وعند العاقل يدرك على المعنى المطلوب من قرب المسافة
بين الناس وهو قرب الكرامة والانعام وان معناه ان رحمتي ونعمتي اشد
انصبابا الى عبادي من طاعتهم الى ربهم وهو كما قال القطامي شوق الابل الى لقاي
وانا الى لقائهم لاشد شوقا تعالى عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع
فانه نوع الم وحاجة الى استراحة وهو عين النقص ولكن الشوق يسبب
قبول المشتاق اليه والاقبال عليه وافاضة النعم لديه فعبر به عن المسبب
وكما عبر بالغضب والرضى عن الارادة للثواب والعقاب اللذان هما
ثمرة الغضب والرضى ومسبباه في العادة وكذلك لما قال الحجر
الاسود يمين الله في ارضه يظن الجاهل انه اراد به اليمين المقابل للشمال
الذي هو عضو مركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة اصابع تراب وبخ
بصيرته علم انه اذا كان على العرش فلا يكون بمسه في الكعبة ثم لا يكون
حجر الاسود فيدك بادنى مسكة انه استعير للمصافحة فانه امر باستلام
الحجر وتقبيله كما يؤمر بتقبيل يمين الملوك فاستعير اللفظ لذلك والكامل
العقل البصير باللغة لا يعظم عنده هذه الامور بل يفهم معانيها على البديهة
فلنرجع الى معنى الاستواء والنزول اما الاستواء فهو نسبته للعرش
لا الى محاله ولا يمكن ان يكون نسبته للعرش اليه نسبته الا بكونه معلوما او
مرادا او مقدورا عليه او محلا او مثل محل العرش او مكانا او مثل مستقر الجسم
ولكن بعض هذه النسب يستحيل عقلا وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة
له فان كان من حملة هذه النسب مع انها لا نسبة بينها نسبة لا
يحيلها العقل ولا ينبو عنها اللفظ فلتعلم انه المراد اما كونه

مكانا ومحلا للجوهر والعرض فاللفظ يصلح له ولكن العقل يحيله اما
واما كونه معدا ومقدورا عليه واقعا في قبضة القدرة ومستخرا تحت امره
اعظم المخلوقات ويصلح الاستيلاء عليه لان يمتدح به وينبه به على عجزه
الذي هو دونه في العظم فهذا مما لا يحيله العقل ويصلح له اللفظ فالخلق
بان يكون هو المراد قطعا اما صلاح اللفظ له فظاهر عند اهل البيان بلسان العرب
وانما ينبو عن هذا الفهم المتطفلين على لغة العرب الخارجين عن الناظرين
اليها من بعد المتفقهين اليها التفات العرب الى لسان الترك حيث لم
يتعلموا منها الا او ايلها فمن المستحسن في اللغة ان يقال استوى الامير على
مملكته حتى قال الشاعر

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

ولذلك قال بعض السلف نفهم من قوله استوى على العرش ما فهم من قوله
ثم استوى الى السماء وهي دخان واما قوله ينزل الله الى السماء الدنيا
فللتاويل فيه مجال من وجهين احدهما في الاضافة للنزول اليه وانه مجاز
وبالحقيقة هو مضاف الى ملك من الملائكة كما قال وسئل القرية والمسؤول
بالحقيقة اهل القرية وهذا ايضا من المتداولي الا لبسه اعني اضافة
احوال التابع الى المتبوع ويقال نزل الملك على باب البلد ونزل عشرة
فان المخبر بنزول الملك على باب البلد قد يقال له هلا رجعت لزيارته فيقول
لانه عرج في طريقه على الصيد ولم ينزل بعد فلا يقال له فلم قلت نزل الملك
والا نقول لم ينزل بعد اذ يكون المفهوم من نزول الملك نزول العشرة
وهذا جلي واضح والثاني ان لفظ النزول قد يستعمل للتواضع في

ندّعي انه تعالى منزّه عن ان يوصف بالاستقرار على العرش فان كل متمكن على
جسم ومستقر حلّه مقدر لا محالة فانه اما ان يكون اكثر منه او اصغر او
مساويا وكل ذلك لانطواء على التقدير ولانه لو جاز ان يماسه جسم من هذه
الجهة لجاز ان يماسه من سائر الجهات فيصير محاطا به والخصم لا يعتقد
ذلك محالا وهو لازم له على مذهبه بالضرورة وعلى الجملة لا يستقر على
الجسم الا جسم ولا يحل فيه الا عرض وقد بان انه تعالى ليس بجسم ولا عرض
فلا احتاج الى ايراد هذه الدعوى باقامة البرهان فان قيل فما معنى
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وما معنى قوله صلى الله عليه وسلم ينزل
الله تعالى كل ليلة الى السماء الدنيا قلنا الكلام على الظواهر الواردة
في هذا الباب طويل ولكنا نذكر منهجا في هذين الظاهرين يرشد الى ما عداه
وهو انا نقول الناس في هذا عوام وعلماء والذي نراه اللائق بعوام الخلق الاعراض
عن هذه التاويلات بل ينزع عن عقايدهم كل ما يوجب التشبيه
والدال على الحدوث ويحقق عندهم انه موجود ليس كمثله شيء وهو السميع
البصير واذا سالوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها وقيل ليس هذا بعشكم
فاتركوا وكل علم رجال وبحاب بما اجاب به بعض السلف حيث سئل
عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه
بدعة والايمان به واجب وهذا لان عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات
ولا اخاطتهم بالتفاف تتسع لفهم توسعات العرب في الاستعارات
واما العلماء فاللائق بهم تعرف ذلك وتفهمه ولست اقول ان ذلك فرض
حتى اذا لم يتردد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ما يشبهه بغيره

فاما معاني القرآن فلم يكلف الاعيان فهم جميعها ولكنا نشير الى
قول من يقول ان ذلك من المتشابهات كحروف اوائل السور فان حروف
اوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب بالدلالة على المعاني
ومن نطق بحروف وهي كلمات لم يصطلح عليها فواجب ان يكون معناه
مجهولا الى ان يعرف ما اراد به فاذا ذكره صارت تلك الحروف كاللفظ
المخترعة من جهته واما قول القائل ان الله تعالى الى السماء الدنيا لفظ مفهوم ذكر
للتفهيم وعلم انه يسبق الى الافهام منه المعنى الذي وضع له او المعنى الذي
يستعار فكيف يقال انه متشابه بل هو مخيل معنى خطأ عند الجاهل ومفهم
معنى صحيح عند العالم وهو كقوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فانه يخيل
عند الجاهل اجتماعا مناقضا لكونه على العرش وعند العالم يفهم انه مع
الكل بالاحاطة والعلم وكقوله قلب المومن بين اصبعين من اصابع
الرحمن فانه عند الجاهل يتخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب
مشتملين على الانامل والاظفار مما يتبين من الكف وعند العاقل يدرك ان
المعنى المستعار له درن الموضوع وهو ما يراد الاصبع له وكانه سر
الاصبع ووجه حقيقته وهو القدرة على التقليب كيف يشاء
كما دلت المعية وقوله تعالى وهو معكم اينما كنتم على ما تراد المعية له
وهو العلم والاحاطة ولكن من شايع عادة العرب العبارة بالمسبب
عن المسبب واستعارة السبب للمستفاد منه كقوله تعالى من تقرب
الي شبرا تقربت اليه ذراعا ومن اتاني يمشي اتيته هرولا فان التقرب له
عند الجاهل اند على يقبل الاقدام وشدة العدو وكذا الاتيان يدل على

كما حكي وقد كان يظن بها انها من عبدة الاوثان ومن تعتقد الاهها
في بيت الاصنام فاستنطقت بمعتقدها فعرفت بالاشارة الى السما
ان معبودها ليس في بيوت الاصنام كما يعتقده اولئك فان قيل
ففي الجهة مؤد الى المحال وهو اثبات موجود تخلو عنه الجهات الست
ويكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلا به ولا منفصلا عنه وذلك
محال قلنا مسلم ان كل موجود يقبل الاختصاص بجهة
وجوده مع خلو الجهات الست عنه محال واما موجود لا يقبل الاتصال
ولا الاختصاص بالجهة فخلوه عن طرفي النقيض غير محال وهو كقول القائل
يستحيل موجود لا يكون عاجزا ولا قادرا ولا عالما ولا جاهلا فان النقيضين
لا يخلو الشيء عنه فيقال له ان كان ذلك الشيء قابلا للمتضادين فيستحيل
خلوه عنهما كالجدار الذي لا يقبل واحدا منهما لانه فقد شرطهما
وهو الحياة فخلوه عنهما ليس بمحال فكذلك شرط الاتصال والاختصاص
بالجهات التحيز والقيام بالمتحيز فاذا فقد هذا فقد ذاك لانه
فيرجع النظر اذا الى ان موجودا ليس متحيزا ولا هو في متحيز بل هو فاقد
شرط الاتصال والانفصال هل هو محال ام لا فان زعم الخصم ان ذلك محال
وجوده فقد دللنا عليه فانه منهم بان كل متحيز حادث وان كل حادث
يفتقر الى فاعل ليس بحادث فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت
موجود ليس متحيزا اما الاصل فقد اثبتناه واما الدعوى اللازم منهما
فلا سبيل الى جحده مع الاقرار بالاصلين فان قال الخصم ان مثل هذا

لعنى مقابلة

أحدهم

اعنى الشرط

الموجود الذي تدل دليلكم الى اثباته غير مفهوم فيقال له ما الذي
اردت بقولك غير مفهوم فان اردت بقولك انه غير متخيل ولا متصور
ولا داخل في الوهم فقد صدقت فانه لا يدخل في التصور والوهم والخيال
الا جسم له لون وقدر فالمنفك عن القدر واللون لا يتصوره الخيال فان
الخيال قد انس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء الا على وفق ما رآه ولا يستطيع
ان يتوهم ما لا يوافقه وان اراد الخصم انه ليس بمعقول اي ليس بمعلوم
بدليل العقل فهو محال اذ قد منا الدليل على ثبوته ولا معنى للمعقول الا ما اضطر
العقل الى الاذعان والتصديق به بموجب الدليل الذي لا يمكن دفعه
وقد تحقق هذا فان قال الخصم فلا يتصور في الخيال الا موجود له
فلنحكم بان الخيال لا وجود له في نفسه فان الخيال نفسه لا يدخل في الخيال والتصور
لا تدخل في الخيال وكذا العلم والقدرة وكذا الصوت والرائحة ونحو
كلفناهم ان يتحققوا ذات الصوت لقدرته لونا ومقدارا وتصوره كذلك
وهكذا جميع احوال النفس من التخيل والوجل والعشق والغضب والفرح
والحزن والحب متى يدرك بالضرورة هذه الاحوال من نفسه ويسوم
خياله ان يتحقق ذات هذه الاحوال فتجده يقصر عنه الا بتقدير خطاء
ثم يكرم مع ذلك وجود موجود لا يدخل في خياله فهذا سبيل كشف الغطاء
عن المسئلة وقد جاوزنا حد الاختصار ولكن المعتقدات المختصرة في هذا
الفن ازالها مشتملة على الاطناب وفي الواضحات والشروع في الزيادات
الخارجة عن المهمات مع التساهل في مضايق الاشكالات فرب تقليل الاطناب
من مضار الوضوح الى مواقع الغموض اقتداء بذلك الدعوى الثامنة

لانه لا وجود له في الخارج
وجميع الموجودات تدخل في الخيال والرؤية والرؤية لا تدخل

والنظر والاشارة الى السماء بشئ صفة عن من منعه لمثاله وهو
لحاجة العبد وقوته في الآخرة بان يتواضع لله في نفسه ويعتقد التعظيم
لربه تعالى والتواضع والتعظيم عن القلب والآلة العقل والجوارح اذا اما
استعملت لتطهير القلب وتزكيته فان القلب خلق خلفه يتاثر بالمواظبة
على اعمال الجوارح كما خلقت الجوارح متاثرة بمعتقدات القلوب ولما كان
مقصود ان يتواضع في نفسه بعقله وقلبه بان تعرف قلة ليعرف بحسبه
نفسه في الوجود جلال الله علوه فكان من اعظم الادلة على حسبة الموجه
تواضعه انه مخلوق من تراب كلف ان يضع على التراب الذي هو ادل
الاشياء وجهه الذي هو اعز الاعضاء ليستشعر قلبه التواضع
بفعل الجبهة في مباشرة الارض فيكون اليد متواضعا في حسبه وجهه
وصورته بالوجه المكرم فيه وهو معانقة التراب الوضيع الخسيس وكون
العقل متواضعا لربه بما يليق به وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة
وحسبة المنزلة عند الالتفات الى ما خلق منه فكذلك التعظيم لله وظيفة
على القلب فيه بحاله وذلك ايضا ينبغي ان تشترك فيه الجوارح بالقدر
الذي يمكن ان تحمل الجوارح عليه وتعظيم القلب بالاشارة الى علو الرتبة على طريق
المعرفة والاعتقاد وتعظيم الجوارح بالاشارة الى جهة العلو الذي هو
اعلى الجهات وارفعها فاول الاعتقادات فان تعظيم الجارحة استغراقها
في الجهات حتى ان من العباد المفهوم في المحاورات ان يفصح الانسان عن علو
رتبة غيره وعظم ولايته فيقول امره في السماء السابعة وهو انما يثبته
على علو الرتبة ولكن يستعير له علو المكان وقد يشير براسه الى السماء

في تعظيم من يريد تعظيم امره اي امره في السماء اي في العلو ويكون السما
عبارة عن العلو فانظر كيف تلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم
في سياقها الى تعظيم الله وكيف جعل من قلت بصيرته ولم يلتفت الا
الى ظاهر الجوارح والاجسام وغفل عن سر ان القلوب واستغنما في التعظيم
عن تقدير الجهات فظن ان الافضل ما يشار اليه بالجوارح ولم يعرف ان المغلبة
الاولى للتعظيم القلب وان تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو
المكان وان الجوارح وذلك محذوم واتباع محذوم القلب على الموافقة في
التعظيم بقدر الممكن فيها ولا يمكن في الجوارح الا الاشارة الى الجهات فهذا
هو السر في رفع الوجوه الى السماء عند قصد التعظيم ويضاف اليه عند
الدعاء امر آخر وهو ان الدعا لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى من خزائنه
تعيه السموات وخزان ارزاقه الملائكة ومقرهم ملكوت السماوات وهم
الموكلون بالارزاق وقد قال الله تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون
والطبع يتقاضى الاقبال بالوجه على الخزانة التي هي مقر الرزق المطلوب
فطلاب الارزاق من الملوك اذا اخبروا بشرفة الارزاق على باب الخزانة
مالت وجوههم وقلوبهم الى جهة الخزانة وان لم يعتقدوا ان الملك في الخزانة
فهذا هو محرك وجوه ارباب الدين الى جهة السماء طبعا وشرعا واما
العوام فقد يعتقدون ان معبودهم في السماء فيكون ذلك احد اسباب الاشارة نحو
تعالى رب الارباب عما اعتقده الزائغون علوا كبيرا ان واما حكمة
الايمان الجارية لما اشارت الى السماء انكشف به ايضا اظهر الاستعمال
الآخر الى تفهيم علو الرتبة الا بالاشارة الى جهة العلو وقد كانت خرسا

وان اراد المراد غير هذا فهو غير مفهوم فيكون الحق في اطلاق لفظه المنفك
عن معنى مفهوم للغة والشرع لا للعقل فان قال الخصم انا اريد بكونه
بجهة معنى سوى هذا فلم تنكره فاقول انما انكرته من حيث
انه يوهم المفهوم الظاهر منه وهو ما يعقل للجوهر والعرض وذلك كذب
على الله تعالى واما مراد ك منه فلست انكره فان ما لا افهمه كيف انكره
وعساك تريد به علمه وقدرته وانا لا انكر كونه بجهة على معنى انه عالم قادر
فانك اذا فتحت هذا الباب وهو ان تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له
ويدل عليه والتفاهم لم يكن لما تريده حصرا فلا انكره ما لم تعرف مرادك
بما افهمه من امتناعه على الحدوث فان كل ما يدل على الحدوث فهو في ذاته محال
ويدل ايضا على بطلان القول بالجهة ان ذلك يطرق الجواز اليه ويوجه الى
مخصص يخصصه باحد وجوه الجواز وذلك من وجهين احدهما
ان الجهة التي تختص به لا تختص به لذاته فان سائر الجهات متساوية بالاضافة
الى قابل الجهة فاختصاصه ببعض الجهات المعينة ليس بواجب لذاته بل هو
جائز فيحتاج الى مخصص يخصصه ويكون الاختصاص فيه معنى زايدا على ذاته
وما تطرق الجواز اليه استحال قدمه بل القديم عبارة عما هو واجب الوجود من
جميع الجهات ٥ فان قيل اختص بجهة فوق لانها اشرف الجهات
قلنا انما صارت الجهة جهة فوق لخلقه العالم فهذا الحيز الذي خلقه
فيه خلق العالم لم يكن فوقا ولا تحتا اذ هما مشتقان من الرأس والرجل ولم يكن
اذ ذاك حيوان فتسمى الجهة التي تلي رأسه فوقا والمقابل له تحتا ٥
الوجه الثاني انه لو كان بجهة لكان محاذيا لجسم العالم وكل محاذ

فاما الصغر واما الكبر واما مساو وكذلك يوجب التقدير بمقدار
وذلك المقدار يجوز في العقل ان يفرض اصغر منه او اكبر فيحتاج الى مقدر
ومخصص ٥ فان قيل لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير لكان
العرض مقدرا قلنا العرض ليس في جهة بنفسه بل بتبعية الجوهر
فلا جرم هو ايضا مقدر بالتبعية فانا نعلم انه لا توجد عشرة اعراض الا
في عشرة جواهر ولا يتصور ان يكون في عشرين فتقدر الاعراض بالعشرة
لازم بطريق التبعية لتقدر الجواهر كما لزم كونه بجهة بطريق التبعية
فان قيل فان لم يكن مخصوصا بجهة فوق فبأي الجهات الوجوه
والايدي ترفع الى السماء في الادعية شرعا وطبعا وما بال صلى الله عليه
وسلم قال للجارية التي قصد اعتاقها وازاد ان يستثبت في ايمانها اين الله فاشارت
الى السماء فقال انها مؤمنة ٥ والجواب عن الاول ان هذا ايضا مبني
على القايل ان لم يكن الله في الكعبة وهي بيته فما بالنا نخصها ونقدرها
وما بالنا نستقبلها في الصلوات وان لم يكن في الارض فما بالنا نتذللها بوضع
وجوهنا على الارض في السجود هذيان بل يقال قصد الشرع من تعبد الخلق
بالقبلة في الصلوات ملازمة التوجه في جهة واحدة فان ذلك لا محالة اقرب
الى الخشوع وحضور القلب من التردد على الجهات ثم لما كانت الجهات
متساوية وحق امكان الاستقبال خصص الله تعالى بقعة مخصوصة
بالتشريف والتعظيم وشرفها بالاضافة الى نفسه واستمال القلوب اليها
بتشريفه ليتيسر على استقبالها وكذلك السماء قبلة الدعا كما ان البيت
قبلة الصلاة والمعبود بالصلاة والدعاء منزه عن الحلول في البيت

اطلاق الفاظ من غير ارادة معنى فاسد وبين البحث عن جواز الافعال وفيه تاريخ
إما ان يقال لا يطلق لسمع فوق الله تعالى الا باذن ورد لم يرد فيه اذن فيحرم واما
ان يقال لا يحرم الا بالنهي ورد لم يرد فيه نهي فنتظر فان كان يوهم خطأ فيجب
الاجتناب منه لان ايهام الخطأ في صفات الله حرام وان لم يوهم خطأ لم يحكم بتحريمه
وكلا الطريقين محتمل لتردد الايهام باختلاف اللغات وعادات الاستعمال ترتب
لفظ يوهم عند قوم ولا يوهم عند غيرهم

الدعوى الخامسة

ندعي ان صانع العالم ليس بجسم لان كل جسم فهو مؤلف من جوهرين متحيزين
واذا استحال ان يكون جوهرا استحال ان يكون جسما ونحن لا نعني بالجسم الا هذا
فان سماه مسمٍّ جسما ولم يرد هذا المعنى كانت المضايقة معه بحق اللغة
او بحق الشرع لا بحق العقل فان العقل لا يحكم في اطلاق الالفاظ ونظم
الحروف والاصوات التي هي اصطلاحات ولانه لو كان جسما لكان مقدارا
بمقدار مخصوص يجوز ان يكون اصغر منه او اكبر ولا يترجح احد الجائزين
على الآخر الا بمخصص ومرجح كما سبق فيفتقر الى مخصص يتصرف فيه فيقدره
بمقدار مخصوص فيكون مصنوعا لا صانعا ومخلوقا لا خالقا

الدعوى السادسة

ندعي ان صانع العالم ليس بعرض لانا نعني بالعرض ما استدعى وجوده ذاتا تقوم به وذلك الذات جسم او جوهر
ومهما كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه ايضا حادثا لامحالة اذ بطل
انتقال الاعراض وقد بينا ان صانع العالم قديم فلا يمكن ان يكون عرضا فان
فهم من العرض ما هو صفة لشيء من غير ان يكون ذلك الشيء متحيزا فلسنا ننكر
وجود هذا ولا نستدل على صفات الله تعالى بمجرد رجع النزاع الى الاطلاق اسم

الصانع والفاعل فان اطلاقه على الذات موضوعة لصفة وهي
اطلاقه على الصفات فاذا قلنا الصانع ليس بصفة عنينا به ليس
الا الذات التي تقوم بها الصفات لا الى الصفات كما اذا قلنا الجسم ليس
بعرض ولا صفة عنينا به ان صفته التحارة عن صفاته فنقول
الذات الواجب وصفها بجملته من الصفات حتى يكون صانعا لكذا هو
صانع العالم واذا اراد المنازع بالعرض امرا غير الحال في المتحيز وسماه
القائمة بالذات كان الحق في منعه للغة او الشرع لا للعقل ان

الدعوى السابعة

ندعي انه ليس في جهة محصورة
من الجهات الست ومن عرف معنى لفظ الجهة ومعنى لفظ الاختصاص
فهم قطعا استحالة الجهة على غير الجواهر والاعراض اذ الحيز يعقل
وهو الذي يختص الجوهر به ولكن الحيز انما يصير جهة اذا اضيف الى شيء
آخر متحيز والجهات ست فوق واسفل وقدام وخلف ويمين وشمال
يعني كون الشيء فوقنا هو انه في حيز يلي جانب الرأس ومعنى كونه تحتانا انه
في حيز يلي جانب الرجل وكذا سائر الجهات وكل ما قيل فيه انه في جهة
فقد قيل انه في حيز مع زيادة اضافة وقولنا الشيء في حيز يعقل بوجهين احدهما
انه مختص به بحيث لو منع منه لزم ان يوجد بحيث هو وهذا هو الجوهر والآخر
ان يكون حالا في الجوهر فانه قد يقال انه بجهته ولكن بطريق التبعية للجوهر
فليس كون العرض في جهة كون الجوهر بالجهة للجوهر اولى وللعرض
بالتبعية للجوهر فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة فان اراد
الخصم احدهما دل على بطلان انه مادل على بطلان كونه جوهرا او عرضا

تبدل العدم بالوجود المرجح للوجود على العدم فكذلك يفتقر تبدل الوجود
بالعدم الى مرجح للعدم على الوجود وذلك المرجح اما فاعل يعدم بالقدرة او ضد
او انقطاع شرط من شرائط الوجود ومحال ان يحال على القدرة اذ الوجود شيء ثابت
يجوز ان يضاف الى القدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيئا والعدم ليس بشيء
فيستحيل ان يكون فعلا واقعا باثر القدرة فانا نقول فاعل العدم هل فعل شيئا
فان قلتم نعم كان محالا لان النفي ليس بشيء وان قال المعتزلي ان المعدوم شيء وذات
فليس ذلك الذات مؤثر القدرة فلا يصح ان نقول الواقع بالقدرة فعل ذلك
الذات فانها ازلية وانما فعله نفي وجود الذات ونفي وجود الذات ليس
شيئا فاذا ما فعل شيئا فاذا صدق قولنا ما فعل شيئا صدق قولنا انه لم يستعمل
القدرة في امر البتة ففي كما كان ولم يفعل شيئا وباطل ان يقال انه يعدمه
ضده لان الضد ان فرض حادثا اندفع وجوده بمضادة القديم وكان ذلك
اولى من ان ينقطع به وجود القديم ومحال ان يكون له ضد قديم كما من وجود له
معه في القدم ولم يعدمه وقد اعدمه الآن فباطل ان يقال ان العدم لا يعدم لم
شرط وجوده فان الشرط ان كان حادثا استحال ان يكون وجود القديم مشروطا
بحادث وان كان قديما فالكلام في استحالة عدم الشرط كالكلام
في استحالة عدم المشروط فلا يتصور عدمه ○ فان قيل فبماذا تفي
عن ذكر الجواهر والاعراض قلنا اما الاعراض فبانفسها ونعني
بقولنا بانفسها ان ذواتها لا يتصور لها بقاء ويتوهم المذهب فيه بان يفرض
في الحركة فان الاكوان المتعاقبة في احياز متواصلة لا توصف بانها حركات
الا بتلاحقها على سبيل ولم التجدد ودوام الانعدام فانها ان فرض

بقاؤها كانت سكونا لا حركة فلا يعقل ذات الحركة ما لم يعقل معها العدم
عقيب الوجود وقد ايقصر في الحركة بغير بقاء واما الالوان وسائر
الاعراض انا نفهم ما ذكرناه من انه لو بقي لاستحال علمه بالقدرة والضد
كما سبق في القديم ومثال هذا العدم مجال لا خلل فانا بينا قدمه اولا
واستمرار وجوده فيما لا يزال فلم يكن من ضرورة وجود حقيقة فانه
كما كان من ضرورة وجود الحركة ارتفع عقيب الوجود واما الجواهر
فانعدامها بان لا يخلق فيها الحركة والسكون فيقطع شرط وجودها
ولا يعقل بقاؤها

الدعوى الرابعة

ندعي ان صانع العالم ليس بجوهر متحيز لانه ثبت قدمه ولو كان متحيزا لكان لا يخلو عن
الحركة عن حيزه او السكون فيه وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كما
سبق ○ فان قيل فلم تنكرون على من يسميه جوهرا ولا يعتقد
متحيزا قلنا العقل عندنا لا يوجب الامتناع من اطلاق الالفاظ وانما
منع عنه اما نحن اللغة واما نحن الشرع اما نحن اللغة فزلك اذا ادعى
انه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه فان ادعى واصفه به انه استعمله على
الحقيقة اي واضع اللغة وضعه له فهو كذب على اللسان وان زعم انه
استعارة نظرنا الى المعنى الذي به شارك المستعار منه فان صلح للاستعارة
لم ننكر عليه بحق اللغة وان لم يصلح قيل له اخطأت على اللغة ولا يشعر
ذلك الا بقدر استنكاره ما يصنع من بعد في الاستعارة والنظر في ذلك
لا يليق بمباحث العقول واما حق الشرع وجواز ذلك وتحريمه
فهو بحث فقهي يجب طلبه على الفقهاء اذ لا فرق بين التحنث جواز

الثالث انه يلزم عليه ان يكون عدد ان كل واحد لا يتناهى ثم أحدهما
اقل من الآخر ومحال ان يكون ما لا يتناهى اقل مما لا يتناهى لان الاقل هو الذى يعوزه
شئ لو اضيف اليه لصار مساويا وما لا يتناهى كيف يعوزه شئ **وبيانه**
ان رجلا عنده مريد يدور كل ثلثين سنة دورة واحدة فمكون عدد دورات
رجل مثل ثلث عشر دورات الشمس اذ الشمس تدور فى ثلثين سنة دورة
ورجل يدور دورة واحدة فى الثلثين ثلث عشر دورات رجل
لا نهاية لها وهى اقل من دورات الشمس اذ نعلم ضرورة ان ثلث عشر الشئ
اقل من الشئ والمريد يدور فى السنة اثنى عشرة مرة فيكون عدد دورات الشمس
مثل نصف سدس دورات القمر وكل واحد لا نهاية له وبعضه اقل من
البعض وذلك من المحال البين **فان قيل** مقدورات الله تعالى عندكم
لا نهاية لها وكل معلوماته والمعلومات اكثر من المقدورات اذ ذات
القديم وصفاته معلومة له وكل الموجود المستمر الوجود وليس شئ
من ذلك مقدورا قلنا **لم** اذا قلنا لا نهاية لمقدوراته لم نرد به ما نريده
بقولنا لا نهاية لمعلوماته بل نريد به ان لله صفة يعتبر عنها بالقدرة يتاتى بها
الايجاد وهذا التاتى لا ينعدم قط وليس تحت قولنا هذا التاتى لا ينعدم
اثبات اشياء فضلا عن ان توصف بانها متناهية او غير متناهية وانما
هذا الغلط لمن ينظر فى المعانى من الالفاظ فيرى ان لفظ المعلومات
والمقدورات من حيث التصريف فى اللغة فيظن ان المراد بهما واحد وفيهما
فلا مناسبة بينهما البتة ثم تحت قولنا المعلومات لا نهاية لها ايضا سر
مخالف للسابق منه الى الفهم اذ السابق الى الفهم اثبات اشياء سميت معلومات

لا نهاية لها وهو محال بل الاشياء الموجودات وهى متناهية ولكن يجاز ذلك
يستدعى تطويلا وقد اندفع الاشكال بالكشف عن معنى قولنا ان النهاية عن
المقدورات فالنظر فى الطرف الثانى وهو المعلومات مستغنى عنه
فى دفع الالزام فقد بان صحة هذا الاصل بالمنع الثالث من مناهج الادلة المذكورة
فى التمهيد الرابع من الكتاب وعند هذا يعلم وجود الصانع اذ بان
القياس الذى ذكرناه وهو قولنا ان العالم حادث وكل حادث فله سبب
فالعالم له سبب فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج ولكن بعد ان يظهر لنا الا
وجود السبب فاما كونه قديما او حادثا وصفاته فلم تظهر بعد فلنشتغل به

الدعوى الثانية

تدعى ان السبب الذى اثبتناه لوجود العالم
قديم فانه لو كان حادثا لافتقر الى سبب آخر وكذا ذلك السبب
الآخر ويتسلسل اما الى غير نهاية وهو محال واما ان ينتهى الى قديم لا محالة
يقف عنده وهو الذى نطلبه وسميته صانع العالم ولا بد من الاعتراف به
بالضرورة ولا نعنى بقولنا قديم الا ان وجوده غير مسبوق بعدم فليس يخفى
لفظ القدم لا اثبات موجود ونفى عدم سابق فلا تظن ان القدم معنى
زائد على ذات القديم فيلزمك ان تقول ذلك المعنى ايضا قديم بقدم زايد
عليه ويتسلسل الى غير نهاية **ل**

الدعوى الثالثة

تدعى ان صانع العالم مع كونه موجودا لم يزل فهو باق لا يزال لان ما ثبت
قدمه استحال عدمه وانما قلنا ذلك لانه لو انعدم لافتقر عدمه الى سبب
فانه طارئ بعد استمرار الوجود فى القدم وقد ذكرنا ان كل طارئ فلا
بد له من سبب من حيث نعلم انه طارئ لا من حيث انه موجود وكما افتقر

المعين مثلا لجسم زيد ذاتا لزيد فلم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله بطلان جسم
زيد وليس كذلك طول زيد مثلا فانه عرض في زيد لا يعقله في نفسه
دون زيد بل يعقل زيدا الطويل فطول زيد يعلم تابعا للوجود زيد ويلزم من تقدير
عدم زيد بطلان طول زيد وليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل دون
زيد فاختصاصه بزيد ذاتي له اي هو لذاته لا لمعنى زايد عليه هو اختصاص
فان بطل ذلك الاختصاص بطل ذاته والاستقال ببطل الاختصاص فتبطل
ذاته اذ ليس اختصاصه بزيد زايدا على ذاته اعني ذات العرض بخلاف
اختصاص الجوهر بالحيز فانه زايد عليه فليس في بطلانه بالانتقال ما يبطل
ذاته ورجع الكلام الى ان الانتقال يبطل الاختصاص بالمحل فان كان الاختصاص
زايدا على الذات لم تبطل به الذات وان لم يكن معنى زايدا بطل ببطلانه الذات
وقد انكشف هذا وآل النظر الى ان اختصاص العرض بمحله لم يكن زايدا على
ذات العرض كاختصاص الجوهر بحيزه وذلك لما ذكرنا من ان الجوهر
عقل وحده وعقل الحيز به لان الجوهر عقل بالحيز واما العرض عقل بالجوهر
لا بنفسه فذات العرض هو كونه للجوهر المعين وليس له ذات سواه فاذا
فقد مفارقته لذلك الجوهر المعين فقد فقد عدم ذاته وانما فرضنا
في الطول ليفهم المقصود فانه وان لم يكن عرضا ولكنه عبارة عن
الامتداد في جهة واحدة ولكنه مقرب لغرضنا الى الفهم فاذا فهم فلنشر
البيان الى الاعراض وهذا التدقيق والتحقيق وان لم يكن لائقا بهذا الايجاز ولكن
أفتقر اليه لان ما ذكر فيه غير مقنع ولا شاف فقد فرغنا عن اثبات احد
الاصلين وهو ان العالم لا يخلو عن الحوادث فانه لا يخلو عن الحركة والسكون

قوله لجسم زيد يعني نفسه لا ما هو مختص العرض فانه لا يعقل بنفسه بل بالجوهر كما ذكرنا وهذا وحده كاف في انكاره فتبصر اهـ

وهاجادثان وليسا منتقلين مع ان هذا الاطناب ليس في مقابلة خصم
معتقد اذ اجمع الفلاسفة على ان اجسام العالم لا تخلو عن الحوادث وهم
المنكرون لحدوث العالم ﴿ فان قيل ﴾ فقد بقي الاصل الثاني وهو قولكم
ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه قلنا لان العالم
لو كان قديما مع انه لا يخلو عن الحوادث لثبتت حوادث لا اول لها واللازم
ان تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد وذلك محال لانه يفضي الى
المحال وما يفضي الى المحال فهو محال ونحن نبين انه يلزم عليه ثلثة محالات
﴿ الاول ﴾ ان ذلك لو ثبت لكان قد انقضى ما لا نهاية له ووقع القراغ عنه
وانتهى ولا فرق بين قولنا انقضى ولا نهاية له وبين قولنا تناهى
فيلزم ان يقال قد تناهى ما لا يتناهى ومن المحال البين ان يتناهى ما لا يتناهى
وينقضي ما لا يتناهى ﴿ الثاني ﴾ ان دورات الفلك اذا لم تكن متناهية
فهي اما شفع واما وتر واما لا شفع ولا وتر واما شفع ووتر معا وهذه
الاقسام الاربعة محال فالمفضي اليه محال اذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر اذ
شفع ووتر فان الشفع هو الذي ينقسم بمتساويين كالعشرة مثلا والوتر
الذي لا ينقسم بمتساويين كالتسعة وكل عدد مركب من آحاد فاما
ان ينقسم بمتساويين او لا ينقسم بمتساويين فاما ان يتصف بالانقسام وعدم
الانقسام او ينفك عنهما جميعا فهو محال وباطل ان يكون شفعا لان الشفع
انما لا يكون وترا لانه يعوزه واحد فان اضاف اليه واحدا صار وترا فكيف
اعوز الذي لا يتناهى واحدا ومحال ان يكون وترا لان الوتر يصير شفعا
بواحد فبقي وترا لانه يعوزه ذلك الواحد فكيف اعوز الذي لا يتناهى واحد

وجه الرد في قوله ينقضي ما لا نهاية له الخ فانه لا يلزم منه الا الزام الخصم انه لا يمكن ان يقول لا اسلم ان ما لا يتناهى ينقضي وانه يمكن القراغ عنه اهـ

حادثة فيتكون منها الجماد والنبات والحيوان فلا تنفك العناصر عن هذه الصفة
الحادثة ابدا ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة أبدا وانما نعرف
قولنا ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فاذا لا يبقى للاضطراب في هذا الاصل
واكتفا لاقامة الرسم نقول الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون
وهما حادثان اما الحركة فان حدوثها محسوس وان فرض جوهر ساكن كالارض
ففرض حركته ليس محالا يعلم جوازه بالضرورة واذا وقع ذلك الجائز كان
حادثا وكان معدما للسكون فيكون السكون ايضا قبله حادثا لان القديم
لا يعدم كما سنذكره في اقامة الدليل على بقاء الله تعالى وان اردنا سياق
دليل على وجود الحركة زيادة على الجسم قلنا انا اذا قلنا هذا الجوهر متحرك
اثبتنا شيئا سوى الجوهر بدليل انا اذا قلنا ليس بمتحرك صدق قولنا ان كان
الجوهر باقيا ساكنا فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيه نفي
عين الجوهر وهكذا يطرد الدليل في اثبات السكون ونفيه وعلى الجملة
فتكلف الدليل على الواضحات يزيدها غموضا ولا يفيدها وضوحا

فان قيل ثم عرفتم انها حادثة فلعلها كانت كامنة فظهرت
قلنا لو كنا نشتغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج
لأبطلنا القول بالكمون والظهور في الاعراض رأسا ولكن ما لا يبطل مقصود
فلسنا نشتغل به بل نقول الجوهر لا يخلو عن كمون الحركة فيه او ظهورها
وهما حادثان فثبت انه لا يخلو عن الحوادث فان قيل فلعلها
انتقلت اليها من موضع آخر فم تعرف بطلان القول بانتقال الاعراض
قلنا قد ذكرنا في ابطال ذلك ادلة ضعيفة لا نطول بنقلها ونقضها

ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانها ان يبين ان تجويز ذلك لا يتسع له عقل
ما لم يذهل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال ومن فهم حقيقة العرض
تحقق استحالة الانتقال فيه وبيانه ان الانتقال اعتبار اخذ من انتقال الجوهر أن
من حيز الى حيز وذلك ثبت في العقل بان فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص
الجوهر بالحيز زائد على ذات الجوهر ثم علم ان العرض لا بد له من محل كما
لا بد للجوهر من حيز فتخيل ان اضافة العرض الى المحل كاضافة الجوهر الى الحيز
فيسبق منه الى الوهم امكان الانتقال فيه كما في الجوهر ولو كان هذه المقايسة
صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كونا زائدا على ذات العرض والمحل كما كان
اختصاص الجوهر بالحيز كونا زائدا على ذات الجوهر والحيز وصار تقوم بالعرض
عرضا ثم يفتقر قيام العرض بالعرض الى اختصاص آخر يزيد على القايم والمقوم
به وهكذا يتسلسل ويؤدي الى ان لا يوجد عرض واحد مما نوجد لان العرض
لا نهاية لما قلنا بيان الشبه الذي لاجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل
وبين اختصاص الجوهر بالحيز في كون احد الاختصاصين زائدا على ذات المختص
دون الآخر فمنه يتبين الغلط في توهم الانتقال والسر فيه ان المحل وان كان
للعرض كما ان الحيز لازم للجوهر ولكن بين اللازمين فرق اذ ربط
ذات الشيء وربط لازم ليس بذاتي واعني بالذاتي ما يحصل بنطلانه بطلان
الشيء فان بطل الوجود بطل وجود الشيء وان بطل في العقل بطل وجود العلم
به في العقل والحيز ليس ذاتيا للجوهر فانا نعلم الجسم والجوهر ولا نشعر
بعد ذلك في الحيز انه امر موجود ام امر ثابت ام امر موهوم ويتوصل الى تحقيق ذلك
بدليل ويدرك الجسم بالحس والمشاهدة من غير دليل فلذلك لم يكن الحيز

والعرض قد ذكر بالمشاهدة فأما موجود ليس بجسم ولا جوهر
متحيز ولا عرض فيه فلا يدرك بالحس ونحن ... ندعي وجوده
وندعي أن العالم موجود به ويقدر بقدر ... وهذا
يدرك بالدليل لا بالحس والدليل ... ما ذكرناه
فلنرجع الى تحقيقه فقد جمعنا فيه اصلين ولعل الخصم ينكر هما
فنقول له في الاصلين نازع فان قال انما انازع في قولك ان كل حادث
فله سبب فمن اين عرفت هذا فنقول ان هذا الاصل يجب الاقرار به
فانه اولي ضروري في العقل فمن يتوقف فيه فانما يتوقف لانه لم
لا ينكشف له ما تريد بلفظ الحادث ولفظ السبب واذا فهمهما
صدق عقله بالضرورة بان كل حادث سببا فانا نعني بالحادث ما كان
معدوما ثم صار موجودا فنقول وجوده قبل ان وجد كان ممكنا او ممتنعا
وباطل ان يكون ممتنعا لان المحال لا يوجد قط وان كان ممكنا فلسنا نعني بالممكن
الا ما يجوز ان يوجد ويجوز ان لا يوجد ولكن لم يكن موجودا لانه ليس يجب
وجوده لذاته اذ لو وجب وجوده لذاته لكان واجبا لا ممكنا بل لو افتقر
وجوده الى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود فاذكانا
عدمه من حيث انه لا مرجح للوجود على العدم فالم يوجد المرجح لا يزيد
لا نريد بالسبب الا المرجح فالحاصل ان المعدوم المستمر العدم لا يبدء
عدمه بالوجود مالم يتحقق امر من الامور يترجح جانب الوجود على العدم وان
العدم وهذا اذا حصل في الذهن معنى لفظه كان العقل مضطرا الى التصديق
به فهذا بيان هذا الاصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب

موجود واجبا

لاقامة دليل عليه ○ فان قيل لم تنكرون على من يزعم انا نازع في الاصل الثاني
وهو قولكم ان العالم حادث فنقول هذا الاصل ليس بأولي بنفسه من ان ينتهي
من اصلين آخرين وهو انا نقول اذا قلنا ان العالم حدث ارتدنا بالعالم الا ان الاجسام
والجواهر فقط فنقول كل جسم فلا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث فيلزم منه ان كل جسم فهو حادث فلي اي الاصلين النزاع
فان قيل لم قلتم ان كل جسم او متحيز فلا يخلو عن الحوادث قلنا
لانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ○ فان قيل ادعيتم
وجودهما ثم حدوثهما فلا نسلم لا الوجود ولا الحدوث قلنا هذا سؤال
قد طولنا الجواب عنه في تصانيف الكلام وليس يستحق هذا التطويل فانه قط
لا يصدر من مستبصر مسترشد اذ لا يستريب عاقل قط في ثبوت الاعراض في ذاته
من الآلام والاسقام والجوع والعطش وسائر الاحوال والا في حدوثه وكذلك
اذا نظر الى اجسام العالم لم يسترب في تبدل الاحوال عليها وان تلك التبدلات
حادثة وان صدر من خصم معاند فلا مبالغ للاشتغال به وان وقف فيه جمع
معتقدا لما يقوله فهو قرض محال ان كان الخصم عاقلا بل الخصم في حدث العالم
انه وهم مصرحون بان اجسام العالم تنقسم الى السموات وهي متحركة
بالدوام واجادا حركاتها حادثة وكذلك ايضا مستدلا عليه على الاتصال
ازلا وابدا والى العناصر الاربعة التي يحويها مقعر فلك القمر وهي تشتمل
على مادة حاملة لصورها واعراضها وتلك المادة قابلة للصورة والاعراض
حادثة متعاقبة عليها ازلا وابدا فان الماء ينقلب بالحرارة هواء والهواء
يستحيل بالحرارة نارا وهكذا بقية العناصر وانها تمتزج امتزاجا

مثاله انا ندعي مثلا ان المعاصي بمشيته الله فنقول كل كاين فهو بمشيته
الله والمعاصي كاينه فهي اذا بمشيته الله فاما قولنا هي كاينه فمعلوم وجودها
بالحس وكونها معصية بالشرع ٥ واما قولنا وكل كاين بمشيته لله
فاذا انكر الخصم صنعة الشرع مهما كان مقرا بالشرع او كان قد اثبت عليه
بالدليل فانا نثبت هذا الاصل باجماع الامة على صدق قول القايل ما شا كان ومالم
يشا لم يكن فيكون السمع مانعا من الانكار ٥ السادس ان يكون
الاصل ما حوز لمن معتقد الخصم ومسلماته فانه وان لم يقم لنا عليه دليل ولم
يكن حسيا ولا عقليا انتفضنا باتخاذه اصلا في قياسنا وامتنع عليه الانكار
الهادم لمذهبه وامثله هذا مما تكثر به الحاجة الى تعيينه ٥ فان قلت
فهل من فرق بين هذه المدارك في الانتفاع بها في المقاييس النظرية فاعلم
انها متفاوته في عظم الفايدة فان المدرك العقلية والحسية عامة مع
كافة الخلق الا من لا عقل او لا حس له وكل الاصل معلوما بالحس الذي
فقده كالاصل المعلوم بحاسة البصر اذا استعمل مع الاكمه فانه لا
ينفع كالاكمه اذا كان هو الناظر لم يمكنه ذلك اصلا وكذلك السمع
في حق الامم فاما المتواتر فانه نافع ولكن في حق من تواتر اليه لا
في الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة وارد نا ان يثبت له بالتواتر
صلى الله عليه وسلم يحتمل بالقرآن لم يقم عليه فما لم يمهله مدة يتبين
عنده وثبت شيء يتواتر عند قوم دون قوم فقول الشافعي في مسئلة قتل المسلم
بالذمي متواتر عند الفقهاء من اصحابه دون العوام من المقلدين وكم من مذهب
له في احاد المسايل لا تواتر عند اكثر الفقهاء واما الاصل المستفاد من قياس

حصول

ابن حنيفة

وعند نوله تعالى الرحمن على العرش استوى
ابو المعالي الجويني المتوفى
سنة ٤٧٨ هـ في مدوته فانه تشتمل على ٤٠٠
ورقة وقال ان ما بين دفتي
المصحف لا يحتمل اكثر منها

آخر فلا ينفع الامم من قرر مع ذلك القياس واما مسلمات المذاهب
فلا ينفع الناظر وانما ينفع الناظر مع من يعتقد ذلك المذهب ٥ واما
السمعيات فلا ينفع الامم من يثبت السمع عنده هذه مدارك علم
هذه الاصول المفيده بترتيبها ونظمها العلم بالامور المجهوله المطلوبه
وقد فرغنا من التمهيدات فلنشتغل بالاقطاب التي هي مقاصد الكتاب ٥

القطب الاول

النظر في ذات الله عز وجل وفيه عشر دعاوٍ

الدعوى الاولى وجوده تعالى وتقدس وبرهانه انا نقول كل حادث

فله محدث ضرورة سبب والعالم حادث فيلزم منه ان له سببا ونعني بالعالم كل موجود
سوى الله تعالى ونعني بكل موجود سوى الله الاجسام كلها واعراضها
وشرح ذلك بالتفصيل انا لا نشك في اصل الوجود ثم نعلم ان كل موجود
فاما متحيز او غير متحيز وان كل متحيز ان لم يكن فيه ايتلاف فتسميه جوهرا
فردا وان ايتلف الى غيره سميناه جسما وان غير المتحيز اما ان يستدعي وجوده
قوم به وتسميه الاعراض او لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى
اثبوت الاجسام وعوارضها معلوم بالمشاهدة ولا نلتفت الى من
يناقض في الاعراض وان طال فيه صياحه واخذ كلامنا منك دليلا عليه
فان شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه ان لم يكن موجودا فكيف يشتغل
بالجواب والاصغاء اليه وان كان موجودا فهو لجاله غير جسم للمناقض
اذ كان جسما موجودا من قبل لم يكن النزاع موجودا فقد عرفت ان الجسم

واختلاف اصطلاح الحكماء على ثلثه اوجه والعجب ممن لا يتفطن لهذا
ويبقى من الكلام في حد النظر مسئلة خلافية ونستدل للصحة ولبعد من
من الحدود وليس يدري ان خطأ المعنى المعقول من هذه الامور لا خلاف فيه
وان الاصطلاح لا معنى للخلاف فيه واذا انت اتممت النظر واحطت للسبيل
عرفت قطعا ان اكثر الاعاليط نشأ من ضلال من طلب المعاني من الالفاظ
ولقد كان من حقه ان يقتنص المعاني اولا ثم ينظر في الالفاظ ثانيا ويعلم انها
اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق
وترك التحقيق **قال** ان قلت ان لا استبعد في لزوم صحة الدعوى
من هذين الاصلين اذا اقر الخصم بهما على هذا الوجه ولكن من اين يجب على الخصم
الاقرار بهما ومن اين يقتضي هذه الاصول المسلمة الواجبة التسليم فاعلم
ان لها مدارك شتى ولكن الذي نستعمله في هذا الكتاب نحصره في ستة
ستة مدارك **الاول** الحسيات اعني المدرك بالمشاهدة الظاهرة
او الباطنة مثاله انا نقول اذا قلنا مثلا كل حادث فله سبب وفي العالم
حوادث فلا بد لها من سبب فقولنا في العالم حوادث اصل واحد يجب على
الخصم الاقرار به فانه يدرك بالمشاهدة الظاهرة حدوث
السماء والنجوم والامطار ومن الاعراض الاصوات والالوان
انها مشتقلة فالانتقال حادث ونحن لم ندع الا حادثا ما ولم نعين ان ذلك
الحادث جوهر او عرض او انتقال او غيره وكذلك نعلم بالمشاهدة الباطنة
حدوث الالام والافراح والغموم في قلبه وبدنه ولا يمكنه انكاره **الثاني**
العقلي المحض فانا اذا قلنا العالم اما حادث واما قديم

وليس وراء القسمين قسم ثالث وجب الاعتراف به على كل عاقل
مثاله انا نقول كل ما لا يسبق الحادث فهو حادث والعالم لا يسبق
الحادث فهو حادث فاحد الاصلين قولنا وهو ان ما لا يسبق الحادث فهو حادث
ويجب على الخصم الاقرار به لان ما لا يسبق الحادث اما ان يكون مع الحادث
او بعده ولا يمكن قسم ثالث فان ادعي قسما ثالثا كان منكرا لما هو
بديهي في العقل وان انكر ان ما هو مع الحادث او بعده فهو كذاب فهو ايضا
منكر للبديهة **الثالث** المتواتر مثاله انا نقول محمد
صلى الله عليه وسلم صادق لان كل من جاء بالمعجزة فهو صادق وقد جاء
هو بالمعجزة فهو اذا صادق فان قيل لا نسلم انه جاء بالمعجزة فقول
قد جاء بالقرآن والقرآن معجزة فاذا قد جاء بالمعجزة فان سلم احد الاصلين وهو
ان القرآن معجزة اما بالطوع او بالدليل واراد انكار الاصل الثاني وهو انه
جاء بالقرآن وقال لا نسلم ان القرآن مما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم لم يمكنه
ذلك فان التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلم بوجوده وبدعواه
النبوة وبوجود مكة وعيسى وموسى وسائر الانبياء عليهم السلام **الرابع**
ما يشتمل بقياس آخر لا يشتمل بدرجة واحدة او بدرجات
يرد اما الى الحسيات او الى العقليات او المتواترات فانما هو فرع
اصلين يمكن ان يجعل اصلا في قياس آخر مثاله انا بعد ان نفرع
من الدليل على حدث العالم يمكن ان نجعل حدث العالم اصلا في قياس مثل
ان نقول كل حادث فله سبب والعالم حادث فاذا له سبب فلا يمكنهم
انكار كون العالم حادثا بعد ان انتهينا بالدليل **الخامس** المشتمل

372 (3372) CHESTER BEATTY

وتاسعي فكرك والآخر تشوفك الى النظر لوجه لزوم المطلوب
من ازدواج الاصلين وهذا يسمى طلبا فلذلك قال من جرد التفاته الى
الوظيفة الاولى حيث اراد حد النظر انه الفكر وقال من جرد التفاته
الى الوظيفة الثانية فحد النظر انه طلب علم او غلبة ظن وقال من جرد
التفت الى الامرين جميعا انه الفكر الذي يطلب به من قام به علما او
غلبة ظن فهكذا ينبغي ان يفسر الدليل والمدلول ووجه الدلالة وحقيقة
النظر ودع عنك ما شوهد به اوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات
لا شفي غليل طالب ولا تسكن نهمة متعطش ولن تعرف قدر هذه
الكلمات الوجيزة الا من تصرف في مقصده بعد مطالعة نصا
كثيرة فان راجعت الآن في طلب حجج ما قيل في حد النظر رأيت
ذلك على انك لم تحظ من هذه الكلام بطائل ولم تزد الى الحاصل
فانك اذا عرفت انه ليس هاهنا الا علوم ثلثة علمان منها ضروريان متباينان
مخصوصا وعلم ثالث يلزم منهما وليس عليك فيهما الا وظيفتان احداهما
احضار العلمين في ذهنك والثانية التفطن لوجه لزوم العلم الثالث منهما
وذلك اليك في اطلاق لفظ النظر وان تعتبر به على الفكر
احضار العلمين في ذهنك او على التشوف الذي هو طلب التفطن لوجه
لزوم العلم الثالث او على الامرين جميعا فان العبارات مباحة ولا مشاحة
مشاحة فيها فان قلت فغرضي ان اعرف اصطلاح المتكلمين
وانهم عبروا بالنظر عما ذا فاعلم انك اذا سمعت واجد النظر
النظر بالفكر واخر بالطلب واخر بالفكر الذي يطلب به لم تشتبه

MS. 3372

3372

AL-IQTIṢĀD FI 'L-I'TIQĀD, by Abū Ḥāmid AL-GHAZĀLĪ (d. 505/1111).

[A well-known treatise on Muslim dogmatics.]

Foll. 80. 22·5 × 17·3 cm. Clear scholar's naskh.

Dated 17 Muḥarram 517 (17 March 1123).

Brockelmann i. 421, Suppl. i. 746.

PIETERSE DAVISON
INTERNATIONAL Ltd
microfilm service
Chester Beatty
Library
MS
b 1979
5 cm